

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

yıl / year: 15 sayı / issue: 1 yaz / summer 2015

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

sahibi ve yazı işleri müdürü
owner and responsible manager
Abdülkadir Okumuşlar

editörler
editors-in-chief

Prof. Dr. Muhiddin Okumuşlar (N.Erbakan )
Yrd. Doç. Dr. Ali Dadan (N.Erbakan )
Yrd. Doç. Dr. Necmettin Güney (N.Erbakan )

yardımcı editörler
co-editors

Yrd. Doç. Dr. Mesut Kaya (şırnak )
Arş. Gör. Abdullah Esat Bağcı (N.Erbakan )
Arş. Gör. Ahmet Mekin Kandemir (N.Erbakan )
Arş. Gör. Feyza Demir (N.Erbakan )
Arş. Gör. İrfan Erdoğan (N.Erbakan )
Arş. Gör. Taha Çelik (N.Erbakan )

yayın kurulu
editorial board

Prof. Dr. Adem şahin (N.Erbakan )
Prof. Dr. Ahmet Çaycı (N.Erbakan )
Prof. Dr. Ahmet Yaman (N.Erbakan )
Prof. Dr. Cem Zorlu (N.Erbakan )
Prof. Dr. Dilaver Grer (N.Erbakan )
Prof. Dr. F. Ahmet Polat (Muş Alparslan )
Prof. Dr. Fikret Karapınar (N.Erbakan )
Prof. Dr. Hidayet Işık (Ç. Onsekiz Mart )
Prof. Dr. Kamil Güneş (DİB)
Prof. Dr. Mehmet Akgl (N.Erbakan )
Prof. Dr. Muhammet Tasa (N.Erbakan )
Prof. Dr. Seyit Bağcıvan (N.Erbakan )

Marife Dini Araştırmalar Dergisi ULAKBİM TR Dizin ve Akademia Sosyal Bilimler İndeksi (ASOS Index) tarafından taranmaktadır.



yazışma
contact address

Arş. Gör. İrfan Erdoğan
Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Meram Yeni Yol Cd.
42090 Meram - Konya / Türkiye
+90. 332. 323 82 50

kurumsal web adresi
official web address
www.marife.org

e - mail
editor@marife.org
editormarife@gmail.com

ISSN: 1303-0671

• *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, dini araştırmalar alanında hakemli bir dergidir. Haziran ve Aralık (Yaz ve Kış) aylarında olmak üzere yılda iki sayı yayımlanır. Dergi, Türkiye içinden ve dışından katkıda bulunanların bilimsel makale ve araştırma notlarını içerir. Gönderilen tüm makaleler hakem, editörler ve yayın kurulunun onayından geçerek yayımlanır.

• *Marife Turkish Journal of Religious Studies* is a refereed periodical in the field of religious studies, published two times a year, in June and December (Summer and Winter). The journal contains a mixture of academic articles and reviews, from contributors both within and outside Turkey. All submitted articles are refereed.

i dzen ve kapak
interior design and cover
Prof. Dr. Muhiddin Okumuşlar

kapak deseni
cover pattern
Selçuklu kapak içi

baskı & yönetim yeri
publishing & head office

sebat ofset matbaacılık
matbaacılar sitesi. 6. blok no: 2 Karatay
0332. 342 01 53 / KONYA / TÜRKİYE
KTB. S. No: 16198

Basım Tarihi: Haziran 2015
yıl / year: 15 sayı / issue: 1
yaz / summer KONYA

danışma kurulu

advisory board

Prof. Dr. Abdelaziz Berghout (IIU Malaysia)
Prof. Dr. Abdullah Kahraman (Marmara Ü)
Prof. Dr. Abdülkadir Dündar (Ankara Ü)
Prof. Dr. Abdüsselam Uluçam (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Adnan Demircan (İstanbul Ü)
Prof. Dr. Ahmet Ögke (Akdeniz Ü)
Prof. Dr. Ahmet Önkal (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. A. Turan Yüksel (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Ali Akpınar (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Baki Adam (Ankara Ü)
Prof. Dr. Bayram Dalkılıç (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Bilal Kuşpınar (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Bilal Saklan (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Bülent Uçar (Osnabrück Üniversitât)
Prof. Dr. Bünyamin Erul (Ankara Ü)
Prof. Dr. Bünyamin Solmaz (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Çağfer Karadaş (Uludağ Ü)
Prof. Dr. David J Goa (University of Alberta)
Prof. Dr. Enes Karic (University of Sarajevo)
Prof. Dr. Galip Türcan (S. Demirel Ü)
Prof. Dr. Himmet Konur (Dokuz Eylül Ü)
Prof. Dr. H. Yunus Apaydın (Erciyes Ü)
Prof. Dr. Hayati Hökelekli (Uludağ Ü)
Prof. Dr. Hüsamettin Erdem (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. İbrahim Coşkun (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. İbrahim Hatipoğlu (Yalova Ü)
Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu (İ. Medeniyet Ü)
Prof. Dr. İ. Hakkı Sezer (King Saud University)
Prof. Dr. İsmail Taş (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. İsmail Taşpınar (Marmara Ü)
Prof. Dr. İzzet Er (Din Hizmetleri Müşaviri)
Prof. Dr. Kadir Özköse (Cumhuriyet Ü)
Prof. Dr. Kürşat Demirci (Marmara Ü)
Prof. Dr. M. Ali Büyükkara (İstanbul Şehir Ü)
Prof. Dr. Mehmet Bayyığıt (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. M. Sait Şimşek (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Mehmet Eren (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. M. Zeki Aydın (Marmara Ü)
Prof. Dr. M. Zeki İşcan (Atatürk Ü)
Prof. Dr. Mahmut Kaya (İstanbul Ü)
Prof. Dr. M. Ali Kapar (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. M. Mesut Ergin (Dicle Ü)
Prof. Dr. Mevlüt Uyanık (Hitit Ü)
Prof. Dr. Musa Yıldız (Gazi Ü)
Prof. Dr. Mustafa Abu Sway (Al-Quds University)
Prof. Dr. Mustafa Aşkar (Ankara Ü)
Prof. Dr. Mustafa Fayda (İstanbul 29 Mayıs Ü)
Prof. Dr. Mustafa Öztürk (Çukurova Ü)
Prof. Dr. Mustafa Tavukçuoğlu (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Naim Şahin (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Ramazan Altıntaş (N. Erbakan Ü)

Prof. Dr. Recai Doğan (Ankara Ü)
Prof. Dr. Reşat Öngören (İstanbul Ü)
Prof. Dr. Sadık Kılıç (Atatürk Ü)
Prof. Dr. Saffet Köse (İ.Katip Çelebi Ü)
Prof. Dr. Saffet Sarıkaya (S. Demirel Ü)
Prof. Dr. Selahattin Polat (Erciyes Ü)
Prof. Dr. Süleyman Toprak (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Şinasi Gündüz (İstanbul Ü)
Prof. Dr. Tacettin Uzun (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Tuncay İmamoğlu (Atatürk Ü)
Prof. Dr. Yahya Michot (Hartford Seminary)
Prof. Dr. Yılmaz Can (Ondokuz Mayıs Ü)
Prof. Dr. Yusuf İşçık (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Y. Ziya Keskin (Harran Ü)
Prof. Dr. Zbigniew Kaźmierczak (Uni of Bialystok)
Prof. Dr. Zekeriya Güler (İstanbul Ü)
Doç. Dr. Burhan Köroğlu (Bahçeşehir Ü)
Doç. Dr. Saim Kayadibi (IIU Malaysia)
Yrd. Doç. Dr. Sezayi Küçük (Sakarya Ü)

sayı hakemleri

rewivers of the issue

Prof. Dr. A.Turan Yüksel (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Adil Yavuz (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Ahmet Çaycı (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. B. Ali Çetinkaya (B. Ecevit Ü)
Prof. Dr. Ejder Okumuş (E. Osmanoğlu Ü)
Prof. Dr. F.Ahmet Polat (Muş Alparslan Ü)
Prof. Dr. H. Ömer Özden (Atatürk Ü)
Prof. Dr. Hülya Küçük (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. İsmail Çalışkan (Yıldırım Beyazıt Ü)
Prof. Dr. Mehmet Akgül (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Mehmet Eren (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. M. Mesut Ergin (Dicle Ü)
Prof. Dr. Muhammet Tasa (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Muhiddin Uysal (N.Erbakan Ü)
Prof. Dr. Mustafa Öztürk (Çukurova Ü)
Prof. Dr. Nuri Tuğlu (S. Demirel Ü)
Prof. Dr. Seyit Bahcıvan (N. Erbakan Ü)
Doç. Dr. Ali Avcu (Cumhuriyet Ü)
Doç. Dr. Aygün Akyol (Hitit Ü)
Doç. Dr. Fikret Karapınar (N. Erbakan Ü)
Doç. Dr. Halil Aldemir (Kilis 7 Aralık Ü)
Doç. Dr. Harun Öğmüş (N. Erbakan Ü)
Doç. Dr. Veli Atmaca (M. Akif Ersoy Ü)
Doç. Dr. Zişan Furat (İstanbul Ü)
Yrd. Doç. Dr. Ahmet Gül (Şırnak Ü)
Yrd. Doç. Dr. Ahmet Şekerci (İstanbul Ü)
Yrd. Doç. Dr. Ali Öge (N.Erbakan Ü)
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Çiçek (Kocaeli Ü)
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Demirci (Erciyes Ü)
Yrd. Doç. Dr. Mesut Kaya (Şırnak Ü)
Yrd. Doç. Dr. Muhammed Ersöz (K. Mehmet Bey Ü)

Yayın ve Yazım İlkeleri / Publishing and Writing Principles

GENEL İLKELER

•*Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, Dini Araştırmalar alanında bilimsel, akademik ve hakemli bir dergidir. Haziran ve Aralık (Yaz ve Kış) aylarında olmak üzere yılda iki sayı yayımlanır. Şu ana kadar sekiz özel sayı çıkararak dergi gerektiğinde yeni konulu sayılar çıkarılabilmektedir.

•*MDAD*, Dini Araştırmalar alanında, Türkiye içinden ve dışından katkıda bulunanların özgün makale ve çeviri makaleleri yanı sıra araştırma notları ile kitap, sempozyum ve konferans tanıtımları ve nostalji çalışmalarını içerir. Bu alanlarla ilgilenen tüm araştırmacılara açık olan dergide, söz konusu alanlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.

•Gönderilen tüm çalışmalar, editörler kurulunun onayından geçerek yayımlanır.

•Yayımlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir.

•Derginin yayın dili Türkçe ve İngilizce olup diğer dillerdeki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir. Dergide yayımlanmayan yazılar iade edilmez.

•Yazarlar, hızlı haberleşmeyi temin için telefon ve e-mail adreslerini bildirip yazıların takibini editor@marife.org ya da editormarife@gmail.com adresinden yapabilirler.

•Makale ve çeviri makaleleri yayımlanan araştırmacılara derginin ilgili sayısı ile bu araştırmacılara ve diğerlerine ayrıca 20 adet ayrı basım takdim edilir.

YAYIN İLKELERİ

•*MDAD*'nde yayımlanması istenen araştırmalar bilimsel, orijinal ve alana katkı yapma özelliklerine sahip olmalıdır. Gönderilen yazılar daha önce yayımlanmamış, yayımlanmak üzere başka dergiyeye gönderilmemiş veya yayım için kabul edilmiş olmalıdır. Ayrıca yayımlanmış bir araştırmayla büyük oranda benzerlik gösteren yazılar da değerlendirilmeye alınmaz. Herhangi bir bilimsel toplantıda sunulmuş ve yayımlanmamış olan yazılarda, toplantının adı, yeri ve tarihi dipnot olarak belirtilmelidir.

•*MDAD*'ne gönderilen araştırmalar, editörler tarafından genel olarak şekil ve içerik yönünden incelenerek dergide yayımlanmaya değer olup olmadığına karar verilmekte ve uygun araştırmalar daha sonra konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Hakemler bilimsel ve teknik açıdan yaptıkları objektiflik esasına dayalı değerlendirmeyi "Hakem Değerlendirme Raporu"yla editörler kuruluna bildirir.

•Bir araştırmanın yayımlanıp yayımlanmaması, hakemlerin belirttiği "Yayımlanabilir", "Düzeltilmeden sonra yayımlanabilir" ve "Yayımlanamaz" seçenekleriyle sunulan görüşlerle karara başlanır.

•Bir araştırmanın yayımlanabilmesi için en az iki hakemin olumlu olması gerekir.

•İki hakem tarafından "yayımlanamaz" görüşü bildirilen yazılar yayımlanamaz.

•Bir olumlu bir olumsuz rapor durumunda üçüncü hakeme başvurulur.

•"Düzeltilmeden sonra yayımlanabilir" seçeneği durumlarda araştırma müellifin tashihine sunulur, tashih edilmiş nüshanın yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.

•Düzeltilmeden sonra yeniden görmek isteyen hakemlere araştırma tekrar sunulur.

YAZIM İLKELERİ

•Yayımlanması istenilen yazılar Microsoft Word'de yazılmış olarak e-posta veya CD ile birlikte isimsiz iki nüsha halinde (Çeviriler orijinal metinleri ile birlikte, resim, şekil ve tablolar dahil) editöre gönderilmelidir.

•Yazarlar (resim, şekil, harita, vb. ekler dâhil) en fazla yirmi beş (25) sayfa (12 punto Times New Roman, 1,5 aralık, kenar boşlukları 2,5 cm) olmalıdır.

•Yazıların 150 kelimelik Türkçe özeti ve bu özeten İngilizce çevirisi, yabancılara dilediği makalelerin ise Türkçe ve İngilizce özetleri verilmelidir. Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler (beş adet) verilmelidir.

•Makale başlıkların Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır.

•Araştırmanın sonunda "kaynakça" verilmelidir.

•Özeter, derginin www.marife.org sitesi aracılığıyla uluslararası bilim dünyasına sunulmaktadır.

GENERAL PRINCIPLES

•*Marife Turkish Journal of Religious Studies*, is a refereed periodical in the field of Religious Studies. It is published three times a year, in June and December (Summer and Winter). Until now, eight special issues have been published and new special issues are published when necessary.

•*MTJRS*, contains a mixture of academic articles, translated articles as well as research notes, book reviews and conference summaries in the field of Religious Studies from contributors within and outside Turkey. *Marife* welcomes all types of researches related to these fields. Articles concerning other areas may also be published upon the decision of the editorial board.

•All submitted works are published by the approval of editorial board.

•All responsibilities of published manuscripts (academic, legal and use of language) belong to the authors.

•The primary language of the journal is Turkish and English, yet articles submitted in other languages may also be published if approved by the editorial board. Unpublished manuscripts may not be returned.

•Authors can follow the publication of their submitted manuscripts through editor@marife.org - editormarife@gmail.com

•Contributors will receive a copy of the relevant issue and 20 complimentary offprints of their articles.

PUBLISHING PRINCIPLES

•Articles submitted for the consideration of publication in *MTJRS* must be scientific and original and written according to the commonly-accepted academic standards. They should also contribute to the area concerned. Articles published elsewhere in any form, partial or whole, will receive no consideration at all. If a paper is submitted to a conference but not published, the conference name, place and date has to be stated as a footnote.

•Articles submitted for the consideration of publication are subject to review of the editorial board in terms of technical and academic criteria. Following the decision of the editorial board, the articles are then sent to two referees known for their academic reputation in the respective area. The referees send their reports to the editorial board via the Article Evaluation Form.

•Upon their decision, the article will either be published in the journal or sent to the author for modification/correction or rejected.

•The article can only be published if the two referees agree in their decision on its publication.

•If the two referees disapprove the article, it cannot be published.

•If one referee approves and the other disapproves, the editorial board may send it to a third referee for the final decision.

•If the referee(s) requested corrections before publication, the article is sent to the author for correction, the corrected manuscript is published upon the decision of editorial board.

•If the referee wants to see the corrected article again, it is sent back to him.

WRITING PRINCIPLES

•Manuscripts must be submitted to the editor either via e-mail or via regular mail in two printed copies together with a CD (translations with their original texts, pictures, drawings and tables saved in CD) containing the text in Microsoft word.

•The article (including appendix of pictures, drawings, maps etc.) should not be longer than twenty five (25) pages (Times New Roman 12, interspaces 1,5, margins 2,5).

•Turkish abstracts for English and non-Turkish articles, English abstracts for Turkish articles, should be submitted English in 150 words. Turkish and English keywords (five pieces) also should be submitted.

•The title of the articles should be given in Turkish and English.

•Each article should include a "bibliography" at the end.

•Abstracts of articles are also published in the Web site of the journal:

www.marife.org accessible by the international academic community.

| iindekiler

| editörden

| makaleler / articles

| Osmanlı İlim Geleneğinde Şerh ve Hâşiye Yazıcılığı

-Ahmed el-Karamânî'nin Tefsiri / Zemahşerî Şerhi Örneği-

Sharh and Hashiya Historiography in the Ottoman Science Tradition

-Evaluation of the Tafsir of Ahmad al-Karamânî / His Hashiya on Zemahşerî-

Mesut Kaya, 9-31

| Farabî'nin Medeniyet Tasavvuru ve Kurucu Metni Olarak -İhsâu'l-Ulum- Adlı Eserinin Tahlili

The Examination of Farabî's Vision about Civilization and - İhsau'l-Ulum- as the Founder Text

Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, 33-65

| Müşkil Ayetler Bağlamında Zekeriya-Yahya Kıssası

The Zakariyah-Yahya Story in the Context of Inconsistent Verses

Muhammed İsa Yüksek, 67-86

| Ebu'l-Hattab el-Esedi ve Hattabiyye Fırkası

Abu'l-Khattab Al-Asadi and Sect of Khattabiyya

Aytekin Şenzeybek, 87-116

| Hz. Mevlânâ'nın Eserlerinde Hadis Kültürü

Hadith Culture in the Works of Mawlana Jalaladdin al-Rumi

Fikret Karapınar, 117-137

| Kazakistan'da Kur'an ve Tefsir Literatürü (Kazakça ve Rusça Eserler)

Works on the Qur'an and It's Commentary in Kazakhstan

İsmail Çalışkan, 139-162

| Vakf-İbtidânın Ayetlerin Anlaşılmasındaki Rolü

Role of Wakf & İbtida in the Understanding of the Qur'anic Verses

Recep Koyuncu, 163-187

| Osmanlı Dönemi Arap Şiirinde Taştîr

Tastir in Arabic Poetry of the Ottoman Period

Mücahit Küçüksarı, 189-206

| el-Câhız ve Erken Mu'tezile Kelâmı

Josef Van Ess Çev: Mustafa Köse, 207-218

| Etik Dine Nasıl Dayandırılabilir?

Jonathan Berg Çev: Muhammet İrğat, 219-227

editör'den

Her işin başı Bismillah...

Saygıdeğer okuyucular!

2015 yılının birinci sayısıyla sizleri selamlıyoruz. Dergimizin editörlük görevi tarafıma tevcih edilmiş olup bu görevi layıkıyla yapmaya gayret edeceğimi belirtmek isterim. Beni bu göreve layık gören yayın kurumumuz başta olmak üzere tüm arkadaşlara teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca dergimizin bugünlere gelmesinde emeği geçen değerli yazarlarımız, temsilcilerimiz ve okurlarımıza şükranlarımı iletirim. Dergimizin daha fazla indexte taranması için gerekli başvuruların yapılması başta olmak üzere dergimizin saygınlığını artırmak üzere her türlü çaba sarfedilecek ve *Marife* dergisi bugüne kadar olduğu gibi sizlerin desteğiyle alanında seçkin dergiler arasındaki yerini yükseltmeye devam edecektir.

Marife Dini Araştırmalar Dergisi, sizlerin teveccühüyle başarılarla dolu bir 14 yılı geride bırakmış olup bu sayısında;

Mesut Kaya'nın *Osmanlı İlim Geleneğinde Şerh ve Hâşiye Yazıcılığı -Ahmed el-Karamânî'nin Tefsiri / Zemahşerî Şerhi Örneği-*, Mevlüt Uyanık ve Aygün Akyol'un *Farabi'nin Medeniyet Tasavvuru ve Kurucu Metni Olarak -İhsâu'l-Ulum- Adlı Eserinin Tahlili*, Muhammed İsa Yüksek'in *Müşkil Ayetler Bağlamında Zekeriya-Yahya Kıssası*, Aytekin Şenzeybek'in *Ebu'l-Hattab el-Esedi ve Hattabiyye Fırkası*, Fikret Karapınar'ın *Hz. Mevlânâ'nın Eserlerinde Hadis Kültürü*, İsmail Çalışkan'ın *Kazakistan'da Kur'an ve Tefsir Literatürü (Kazakça ve Rusça Eserler)*, Recep Koyuncu'nun *Vakf-İbtidâ'nın Ayetlerin Anlaşılmasındaki Rolü*, Mücahit Küçüksarı'nın *Osmanlı Dönemi Arap Şiirinde Taştîr* adlı makaleleri ile birlikte Mustafa Köse'nin Josef Van Ess'ten yaptığı *el-Câhız ve Erken Mu'tezile Kelâmı* başlıklı çevirisi ve Muhammet İrgat'ın, Jonathan Berg'ten yaptığı *Etik Dine Nasıl Dayandırılabilir?* başlıklı çevirisi ile farklı bilim dallarından geniş bir yelpazede bilimsel araştırmaları sizlerin istifadesine sunmaktadır.

Bugüne kadar yılda üç sayı halinde yayınlanan dergimiz, yayın kurumumuzun aldığı kararla bu yıldan itibaren yılda iki sayı halinde yayınlanacaktır. Yılın ikinci sayısında (Kış) buluşmak üzere saygılar sunarım.

Muhiddin Okumuşlar

Osmanlı İlim Geleneğinde

Şerh ve Hâşiye Yazıcılığı

-Ahmed el-Karamânî'nin Tefsiri/Zemahşerî Şerhi Örneği-

Mesut Kaya

Yrd. Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Tefsir Ana bilim dalı Öğretim Üyesi

mesudkaya@hotmail.com

Öz

Osmanlı ilim geleneğinin kodlarını çözmek için öncelikle şerh ve hâşiye yazım türünün mantığını kavramak gerekir. Zira Osmanlı döneminde İslâmî ilimler sahasında verilen ürünler, önemli ölçüde şerh ve hâşiyelerden oluşur. Şerh ve hâşiyeler, geçmişin kuru bir tekrarından ibaret görüldüğü takdirde, beş altı yüzyıllık bir ilmi birikim peşinen mahkûm edilmiş olur. Hâlbuki şerh ve hâşiyeleri, kendi alanında yetkinliği kabul edilmiş kurucu bir metin üzerine tahlil, tenkit, mukâyese, muhâkeme gibi yöntemlerin uygulandığı eserler olarak görmek; bu çalışmalarla ilmi sürekliliğin ve canlılığın sağlandığını, belli geleneklerin temsil edildiğini, bunun da yapılan ilmi çalışmalara bir meşrûiyet kazandırdığını düşünmek, Osmanlı ilim hayatını araştırmaya giriş için iyi bir başlangıç olacaktır. Tefsir ilminde telif edilen eserlere de bu noktadan bakmak daha sağlıklı sonuçlar ortaya çıkaracaktır. Nitekim Ahmed b. Mahmûd el-Karamânî'ye ait olan tefsir / Zemahşerî şerhi, bu yazım türünün temsil gücü yüksek bir örneğini oluşturur.

Anahtar kelimeler: Osmanlı ilim geleneği, şerh ve hâşiye, tefsir, Zemahşerî, Karamânî

Sharh and Hashiya Historiography in the Ottoman Science Tradition

-Evaluation of the Tafsir of Ahmad al-Karamani / His Hashiya on Zemahşeri-

One must grasp the logic of the hashiya and sharh genre, to correctly decode the Ottoman scholarly tradition. This is due to the fact that the academic products in the field of Islamic sciences during the Ottoman period substantially consist of sharhs and hashiyas. When sharh and hashiya works are regarded as sole repetitions of the past knowledge, the accumulation of five or six centuries of scientific advance would be regarded in advance as condemned. Whereas it is a better way to see these commentaries and hashiyas as works who apply analysis, criticism, comparison and judgments on founding texts whose competence in their field has been assured. It would be a good start to enter Ottoman research life by thinking that what justifies these scholarly works is that via these works scientific continuity and vitality is provided and certain traditions are represented. It would end in better results if we look also at Tafsir works from this viewpoint. Indeed, the commentary belonging to Ahmad b. Mahmûd al-Karamânî which is a hashiya on al-Zamakhshari's Tafsir, is one of the best examples of this powerful genre.

Keywords: The Ottoman scholarly tradition, sharhs and hashiyas, Tafsir, al-Zamakhshari, al-Karamani

Atıf

Mesut Kaya, Osmanlı İlim Geleneğinde Şerh ve Hâşiye Yazıcılığı -Ahmed el-Karamânî'nin Tefsiri / Zemahşerî Şerhi Örneği-, Marife, Yaz 2015, 15/1, ss. 9-31.

Giriş

Osmanlı dönemine ait eserlerin, büyük oranda derleme, özetleme, şerh ve hâşiyelerden oluştuğu dile getirilen bir husustur.¹ Bu tespiti genellikle Osmanlı ilim ve kültür hayatına, orijinalite ve yaratıcılıktan yoksun, şerh ve hâşiyelere boğulmuş, taklit ruhunun, ezber ve tekrara dayalı bir anlayışın hâkim olduğu iddiaları da eklenmiştir. Osmanlı ilim geleneği hakkındaki araştırmaların yakın bir zamana kadar yetersiz oluşu,² konuyla ilgili bu tür önyargılı yaklaşımların uzun süre tedavülde kalmasına yol açmıştır. Ancak Osmanlı ilim ve telif anlayışının felsefi ve teorik arka planını ortaya koyan yetkin çalışmalar ve gün ışığına çıkarılmaya başlanan eserler, söz konusu önyargıların yavaş yavaş yıkılmasını beraberinde getirmektedir.

Esasen Osmanlı ilim ve telif anlayışı hakkındaki ön yargılı yaklaşımlar, sadece bu alandaki çalışmaların yetersizliğiyle izah edilemez. Meselenin ciddi bir ideolojik arka planı vardır. Bu ideolojik arka plan artık geriye dönüp bakıldığında iyice belirginleşen iki etkene dayanmaktadır. Birincisi, oryantalizmin İslam ve Müslümanlar hakkında ortaya attığı söylemlerdir ki, bu söylemlerin merkezinde bulunduğu üzere Gazzâlî (VI/XII. yüzyıl) sonrası İslamî ilimlerin duraklamaya başladığı ve Moğol istilasıyla birlikte de çöküş dönemine girdiği iddiası yer alır.³ Bu iddiaya göre Selçuklu ve Osmanlı dönemlerine, bir başka deyişle İslam dünyasında Türklerin hâkimiyetlerine denk düşen bu dönemlerdeki ilmi faaliyet ve telifler, önemli ölçüde Câbirî'nin deyişiyle "geviş getirmekten",⁴ teşekkül döneminde ortaya konulan özgün eserlerin çeşitli şekillerde tekrar üretilmesinden (şerh, hâşiye, ta'lik, ihtisar, tekmile vb.) ibarettir. Şimdiye kadar çokça dile getirildiği gibi, bu iddialar, ilmi araştırma ve incelemelere dayanmaktan çok, Batı Avrupa'nın İslam dünyasıyla girdiği ilişkilerin beraberinde getirdiği siyasal ve ideolojik etkenlere dayanmaktadır. Bu etkenlerin başında da, Hıristiyan Batı tarafından, askerî bir zihniyete sahip oldukları için felsefe ve bilim üretmedikleri iddia edilen,⁵ gerçekte ise yüzlerce yıldır Haçlı saldırılarına karşı duran Selçuklu ve Osmanlılardan dolayı bir intikam alma duygusu olmalıdır.⁶

Oryantalizmle yakından ilişkili ikinci etken ise, Batı Avrupa'da gelişen felsefe, bilim ve teknolojinin, Avrupa dışındaki ülkelerde neden olduğu modernleşme olgusudur. Modernleşmenin kendini dayatmasıyla birlikte geleneksel kurumlar, otoriteler, bilimlerle, modernleri arasında bir gerilim alanı doğmuş; bizim gibi kendine özgü ilim, sanat, edebiyat ve eğitim anlayışları olan toplumlarda ciddi bir kırılma meydana gelmiştir. Modernleşmenin üç temel sacayağı akıl-bilim-ilerleme

¹ İnalçık, Halil, *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600)*, çev. Ruşen Sezer, YKY, İstanbul 2012, s. 181.

² İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu*, s. 181.

³ Bk. Goldziher, Ignaz, *Klasik Arap Literatürü*, çev. Azmi Yüksel-Rahmi Er, Ankara 1993, s. 155, 156; Watt, M., *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburg University Press, 1985, s. 133.

⁴ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Akılının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, Kitabevi, İstanbul 2001, s. 57; benzer ifadeler için bk. Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgenç-Hayri Kırbaçoğlu, Ankara Okulu, Ankara 1998, ss. 91-93.

⁵ Bu yargının Nasr Hâmid Ebu Zeyd tarafından dile getiriliş biçimi için bk. Ebu Zeyd, Nasr Hâmid, *İlahi Hitabin Tabiatı*, çev. M. Emin Maşalı, Kitâbiyât, Ankara 2001, s. 33.

⁶ Bk. Kâtib Çelebi, *İrşâdü'l-hayârâ*, nşr. Bilal Yurtoğlu, AKM, Ankara 2012, s. 37, 38, 103, 104.

doktrinleri, bizdeki geleneksel ilim ve eğitim anlayışını bir anda hedef haline getirmiştir. İşte bu süreçte geçmiş ve gelenekle keskin bir hesaplaşmanın içine girilmiş; sadece devlet, askeriye, yönetim biçimi ve diğer kurumlar değil, âlimler, âlimlerin telif tarzları, eğitim-öğretim anlayışları, toplum üzerindeki etkinlikleri, fıkıh (ve hukuk), kalam, tefsir gibi ilimler bütünüyle eleştiri konusu yapılmıştır. Yenilik, uyanış, içtihat, orijinalite, özgür ve özgün düşünce gibi kavramlar önem kazanırken, bunların karşısında yer alan kadim, taklit, intisap, şerh, hâşiye, ezber gibi kavramlar alabildiğine yerilmiştir.

Bu makalede bahse konu ideolojik arka plan ve önyargıların sorgulanmasından çok –ki zaten bu tür sorgulamalar yapılmıştır-⁷ şerh ve hâşiye türü eserlerin dayandığı mantık üzerinde durulacaktır. Sonra da hâlen el yazması halindeki, “müstakil tam bir tefsir” olarak bilinen ama aslında Osmanlı döneminin telif tarzına uygun olarak “mufassal bir Zemahşerî şerhi olan” Ahmed b. Mahmûd el-Karamânî’nin (ö. 971/1564) tefsir çalışmasının tahlil ve değerlendirmesi yapılacaktır; bu eser üzerinden şerh ve hâşiye yazıcılığının kodları çözülmeye çalışılacaktır.

1. Şerh ve Hâşiye Yazıcılığının Mantığı

Aslında modernleşme döneminde şerh ve hâşiyelerin eleştirilere konu edilmesindeki temel problem, farklı bir coğrafya ve kültür ikliminde gelişen, farklı etkenlerle ortaya çıkan değerler dizgesiyle, bir başka coğrafyada üretilen ilim ve kültür ürünlerinin sorgulanmasıdır. Bir başka deyişle, konuya kendi tarihi ve bağlamı içinde bakıp o zaviyeden değerlendirmek yerine, başka bir dünya görüşünün penceresinden bakıp hüküm vermek söz konusudur. Fazlhoğlu tarafından da dile getirildiği üzere, “Osmanlı’da şu var mıydı, bu var mıydı?” diye sorarak işe başlamak, önceden verili bir şeyi aramaya çıkmak, başlangıç noktası itibarıyla bir dizi yanlışı beraberinde getirmektedir. Esasen meseleye “Osmanlı’da ne vardı?” diye bakmak ve o dünyaya girerek işe başlamak çok daha anlamlı cevapları beraberinde getirecektir.⁸

Tıpkı bunun gibi “Osmanlı’da özgün eserler var mıydı?” sorusuyla işe başlamak, pek çok yanlışı yargıya neden olmaktadır. Bunun yerine “Osmanlı’da ne vardı?”, “Osmanlı’da ilim tasavvuru nasıldı?” gibi sorularla başlayıp şerh, hâşiye kültürünü kendi tarihsel bağlamında anlamak, onun dayandığı felsefe ve arka planı kavramaya çalışmak daha sağlıklı sonuçlar doğuracaktır. Zira Osmanlı düşüncesi, nevezuhur bir düşünce değildir ki, yeni bir muhteva, yeni bir yöntemle yazılmış özgün eserler bulunabilsin. Osmanlı ilim hayatı, geçmişini yedi sekiz asra uzanan bir ilim geleneğine yaslanmaktadır ve bu geleneğe sıkı sıkıya bağlıdır. Çünkü söz konusu gelenek, o güne kadar kurucu metinlerini, otorite âlimlerini çoktan çıkarmış, bilimsel yöntemlerini yerli yerine oturtmuş, eğitim kurumlarını yerleştirmiş ve olgunluk çağına ulaşmış bir gelenektir. Dolayısıyla verilecek bütün eserler ne kadar özgün olurlarsa olsunlar, söz konusu geleneğin bir devamı, yatağını çoktan

⁷ Bk. Cündioğlu, Düccane “Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: Osmanlı Tefsir Mirası -Bir Histogramik Eleştiri Denemesi-”, *İslâmiyât*, 2/4 (1999): 51-73. ss. 51-73; Kara, İsmail, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*, Dergâh Yay., İstanbul 2011, s. 57-106.

⁸ Fazlhoğlu, İhsan, *Türkiye’de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*, ed. M. Cüneyt Kaya, Küre Yay., İstanbul 2010, s. 204.

bulmuş olan suyun akışını bir biçimde sürdürecektürden eserler olacaktır.⁹ Kaldı ki o günün dünyasında, ilim, düşünce ve edebiyat tasavvurunda yeni, daha önce bilinmedik, günümüzde çokça kullandığımız şekliyle orijinal bir eser, bir anlayış, bir özellik getirmek makbul bir şey olarak görülmemektedir. Tam aksine makbul olan geleneksel ve de insanların kendi zihinsel dünyalarında bir karşılığı bulunan meselelerin daha derinliğine tartışılması, belki yeni bir üslup ve yaklaşım tarzıyla yorumlanmasıdır. Bu bakımdan İslam ilim ve sanatlarında önemli olanın orijinal konu değil, orijinal kompozisyon ve söyleyiş olduğu dile getirilmektedir.¹⁰

Böylelikle şerh ve hâşiye türü eserlere niçin ihtiyaç duyulduğu sorusunun ilk cevabını da bulmuş oluyoruz: İslamî ilimlerin kurucu metinlerinin, ilim ve düşünceye yön veren büyük simalarının İslam tarihinin belli bir kesiminde bütünüyle ortaya çıkmış olması. Nitekim Batı Avrupa Aydınlanmasını ortaya çıkaran Descartes, Kant, Hegel, Marks gibi bilim ve düşünce insanlarının Aydınlanma dönemi sonrası çıkmadıkları, ortaya atılan görüş ve düşüncelerin büyük oranda bu filozofların düşünceleri çerçevesinde şekillendiği bilinen bir husustur.¹¹ Dolayısıyla geç dönem âlimlerinin yapacakları en önemli ilmî faaliyet, mevcut metinleri anlamak, açıklamak, delillerini tartışmak, pekiştirmek, dönemsel ihtiyaçlara cevap verecek tarzda işlemek, yeniden tasnif etmek ve de sağlıklı bir şekilde bir sonraki kuşağa aktarmak -ki bu son derece önemlidir- vb. hususlardır. Bu noktada şerh, hâşiye, ta'lik, ihtisar gibi yöntemler önem arz etmektedir.

Hicrî VIII. yüzyılın Kur'an ve hadis ilimleri âlimi Zerkeşî (ö. 794/1392), şerhe niçin ihtiyaç duyulduğu meselesini üç maddede ele alır:

"Şu bir kaidedir ki, bir insan bir kitap yazarken, o kitabın herhangi bir şerhe ihtiyaç olmaksızın kendi kendine anlaşılabilmesini hedefler. Bununla birlikte şerhlere şu üç nedenden ötürü ihtiyaç duyulur:

1. Müellifin yetkinliği; çünkü o, ilmî dirayeti sebebiyle ince ve derin anlamları veciz bir cümlede bir araya getirebilir. Muhtemelen maksadı zor anlaşılır. Bir şerh yazarak söz konusu gizli anlamları ortaya çıkarmak ister. Bu nedenle, bazı âlimler kitaplarına bizzat şerh yazmışlardır. Kendi şerhleri de başkalarının o kitapları şerhlerinden daha çok açıklayıcı niteliktedir.

2. Müellif kıyasların bazı öncüllerini hafızetmiş yahut yeterince açık olduklarını düşünerek bazı şartları ihmal etmiş ya da bu şartlar başka bir ilim dalını ilgilendiriyor olabilir. Bu durumda da şârih, hafzedilen konuları ve derecelerini açıklama gereği duyar.

3. Mecaz ve ortak anlamlı (eş sesli) kelimelerde olduğu gibi, cümlenin üçüncü bir anlama gelme ihtimali olabilir. Bu durumda da şârih, müellifin maksadını ve tercihini açıklama gereği duyar. Her eserde mutlaka beşer ürünü unutmama, yanılma,

⁹ İbn Teymiyye'nin ihya hareketinin klasik dönemde niçin başarılı olamadığı sorusunun cevabı tam da burada gizlidir. Zira o döneme kadar İslamî ilimler çoktan yerine oturmuş, Gazzâlî düşüncesi bütünüyle ilmî hayata hâkim olmuştur. Bk. Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s. 372.

¹⁰ Konunun ayrıntıları için bk. Ayvazoğlu, Beşir, *Aşk Estetiği - İslâm Sanatlarının Estetiği Üzerine Bir Deneme*, Ötüken Neş., İstanbul 1993, s. 102.

¹¹ Davutoğlu, Ahmet, "İslam Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması", *Divan*, 1996/1: 24; Cündioğlu, "Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası", s. 59.

tekrar, önemli bir konuyu atlama gibi hususlar olur. İşte şârih bunlara dikkat çeker.”¹²

Aynı dönemin bir başka ismi İbn Haldûn (ö. 808/1406), Aristo'ya dayandığını ifade ederek, kitap yazmaktan maksadın ne olduğu sorusuna yedi maddede cevap verir. Bu maddelerden üçü konumuz açısından önem arz etmektedir:

1. Bir ilmin konu, kısım ve fasıllarını, problemlerini araştırıp çıkarmaktır. Şâfi'î *Risâle*'yi tedvin ederken bu maksadı gözetmiştir.

2. Önceki âlimlerin söz ve kitaplarına sahip olan bir kimse, o kitaplarda anlamı kapalı noktalar görebilir. Allah Teâlâ ona o kitabın kapalı noktalarını açar, o da bunu başkalarına açıklama arzusuna düşer. Bu, ma'kûl (felsefî) ve menkûl (dinî) kitapların açıklanmasında [şerhinde] bir yöntem ve değerli bir fasıldır.

3. Sonraki kuşaklardan biri, meşhur bir âlimin bir yanlısını fark ettiği zaman, onun kadrini dile getirdikten sonra, güçlü delillerle söz konusu yanlışı tespit eder ve bunu sonrakilere ulaştırmak ister. Böylelikle o âlimin şöhreti ve ilmüne olan güven nedeniyle bir yanlısın yaygınlık kazanması engellenmiş olur.¹³

Burada her iki âlimin de hem kurucu metinlere hem de bunların kurucu metin olmalarının getirdiği bir dil ve üsluba sahip olmalarının bir sonucu olarak şerhlere ihtiyaç duyacaklarına dikkat çekmeleri oldukça anlamlıdır. Nitekim pek çok âlim, kendi yazdığı esere, yine bizzat kendisi şerh yazmak suretiyle eserini daha anlaşılır kılmak istemiştir.¹⁴ Bunun yanı sıra bir diğer amaç, ilmî yetkinliği ve şöhreti olan bir âlimin ortaya koyduğu bir eserin hem daha iyi anlaşılması hem de hata ve kusurlardan uzak *mükemmel bir seviyeye gelmesi* için üzerinde tekrar çalışmaktır.¹⁵ Bu da şerhler ve hâşiyeler vasıtasıyla gerçekleştirilmiştir.

Esasen çağdaş dönemde sıklıkla dile getirildiği gibi,¹⁶ önem bakımından ilk sırada gelmekle birlikte, şerh ve hâşiye yazmanın tek amacı “açıklama” değildir. Metnin anlaşılmayan noktalarını açıklama, şerh ve hâşiye yazmanın “en alt düzeyi”dir.¹⁷ Bunun ötesinde daha başka amaçlardan söz etmek mümkündür.

Metinler, onları “doğru ve yerinde”¹⁸ anlayan kimselerin varlığıyla bir değer kazanırlar. Eğer bu gerçekleşmiyorsa ya da kasıtlı –ki bunun adı tahriftir- veya kasıtsız yanlış anlaşılıyorsa, o metinler, deyim yerindeyse ademe mahkum edilmiş demektir. Dolayısıyla metinlerin anlaşılması ve sonraki kuşaklar için bu anlaşılabilirliğin, metnin yanı başında kayıt altına alınması (şerh, hâşiye, ta'lik), ilmin muhafazası, doğru bir biçimde aktarılması ve sürekliliğinin sağlanması bakımından çok

¹² Zerkeşi, Bedreddin, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1376/1957, I, 14; krş. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. Kilisli Muallim Rifat-M. Şerefeddin Yaltkaya, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1362/1942, I, 36-38.

¹³ İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime, Divânü'l-mübtede' ve'l-haber fî târihi'l-Arab ve'l-Berber*, thk. Halil Şehhâte, I-VIII, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1408/1988I, 731, 732; krş. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 35.

¹⁴ Bk. Şensoy, Sedat, “Şerh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXXVIII, 555.

¹⁵ Krş. Humphreys, R. Stephen, *İslam Tarih Metodolojisi*, çev. Murtaza Bedir-Fuat Aydın, Litera Yay., İstanbul 2004, ss. 243, 244.

¹⁶ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 93.

¹⁷ Kara, *İlim Bilmez*, s. 29.

¹⁸ Kara, *İlim Bilmez*, s. 19.

önemlidir. Böylece “bir metin, bir gelenek kendi içinde muhafaza edilmiş, bir yandan da ölü metinler topluluğu haline gelmesi önlenmiş olmaktadır.”¹⁹

Şerh ve hâşiye yönteminin mantığını ve geleneksel dünyadaki yerini tespitte belki de en önemli madde, “aidiyet-meşruiyet” meselesidir. İslam geleneğinde, Batılı ve Aydınlanmacı anlamda “bireyin kendi kendine var olma ve yapıp etme, tek başına düşünüp ortaya koyma çabası” (sapere aude) değil, insanın kendini bir mezhebe, bir ekole ait görmesi ve o sistem içinde bir bilgi, değer, sanat eseri üretmesi esastır. Bir başka deyişle, burada söz konusu olan İslam kültüründe, hatta bütün kadim kültürlerde bir geleneğe yaslanmak, bir geleneğin temsilcisi olmaktır. Eğitim-öğretim faaliyeti, hoca-talebe ilişkisiyle yürütülür. Doğal olarak kitap teliflerinde de bu hoca-talebe münasebeti korunur. Dolayısıyla telif belli bir adap dairesinde yapılır ki, şerh ve hâşiye yazımı mesleğin üstatlarına duyulan saygının da bir ifadesidir. Bu aynı zamanda, kurucu bir metin üzerine yapılan bir çalışma olması yönüyle, hem esere bir kıymet hem de meşruiyet kazandırmaktadır.

Bu maddenin biraz daha derinleştirilmesiyle, aslında geleneğe düşüncenin böyle bir silsile içinde sürdürüldüğü, bir konu üzerindeki tartışmanın, bir metin üzerinden yürütüldüğü görülür. Bunu mesela, Zemaşerî tefsiri üzerine yapılan çalışmalarda rahatlıkla görmek mümkündür. Diğer başlıkta söz konusu edileceği gibi, Zemaşerî tefsiri, Beyzâvî tefsirinin yanı sıra, Osmanlı dönemi medreselerinde çokça okutulan ve üzerine şerh ve hâşiye yazılan tefsirdir. Çünkü kurucu diğer metinler gibi Zemaşerî'nin bu eseri de okutulmaya elverişli olmak (ta'limîlik), tasnif ve dilinin muhkemliği (dilinin zorluğu/edebîliği), sistematiklik, müellifin ve kitabın bereketli kabul edilişi (maneviyatı),²⁰ kendi sahasında tartışılmaz bir üstünlüğe sahip oluşu gibi yönlerden şerh edilmeye değer görülmüştür. Bu tefsir üzerine Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Cürcânî (ö. 816/1413) ayrı ayrı hâşiyeler yazmışlardır. Ali Kuşçu (ö. 879/1474) Teftâzânî'nin şerhi üzerine bir hâşiye kaleme almış, ancak yeri geldikçe Teftâzânî ve Cürcânî'nin görüşleri arasındaki ihtilafı noktalara girerek aralarında tercihlerde bulunmuştur. Daha sonra Molla Abdülkerim, Ali Kuşçu'nun hâşiyesi üzerine ta'lik yazarak onların tartışma konusu yaptıkları meseleleri bir adım ileriye götürmüştür.²¹ Dolayısıyla şerh ve hâşiye yazımı, kuru bir tekrardan ibaret değil; ilme canlılık ve zenginlik kazandıran bir süreçtir. Bu süreçte her âlim kendi yetenek, birikim ve döneminin ilmî şartlarına göre metni yorumlamış olur. Ülken'in de ifade ettiği üzere, şerhlerde aynı esastan hareket edilmesine rağmen, bazen birbirinden çok farklı neticelere varılmıştır. Bundan dolayı bazı şerhleri ayrı bir eser olarak görmek mümkündür.²² O halde şerhlerin orijinal fikirler ortaya koymaya mani olmadığını, klasik dönemde müstakil bir eser telif etmekle şerh, hâşiye yazmak arasında bir fark görülmediğini tekrar vurgulamak gerekir.

¹⁹ Ayvazoğlu, *Aşk Estetiği*, s. 102.

²⁰ Kara, *İlim Bilmez*, s. 33.

²¹ Bk. Çiçek, Mehmet, “Kur'an'ın Varlığı Şeriatla mı Sağlanır?: Osmanlı Şerh Geleneğinde Bir Tartışma”, *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları I*, ed. Bilal Gökçür vd. İlim Yayma Vakfı, İstanbul 2011, ss. 315-328.

²² Ülken, Hilmi Ziya, *Türk Tefekkürü Tarihi*, YKY, İstanbul 2007, s. 291. Bu tür bir metin ve şerhi için bk. Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi Giriş*, Damla Yay., İstanbul 1981, s. 134.

Bu noktada şerh ve hâşiyelerin yeni bir işlevi daha gündeme gelmiş oluyor ki, o da bilginin güncelleştirilmesi, yerelleştirilmesi, belli bir mekân ve coğrafyaya uyarlanmasıdır. İbn Rüşd'ün Aristo şârihliği özelinde söylendiği gibi, şerhler bir yanda felsefi geleneğin kendi sürekliliğini aksettirir mahiyette Aristo metinlerinin sürekli ve yoğun biçimde yorumlanmasından oluşan bir evrim iken, diğer yandan orijinal metinlerin sınırlarının ötesinde kendi kültür havzasından kaynaklanan felsefi sorunlara çözüm arayan felsefi ve dinamik bir çabayı yansıtır.²³ Benzer bir değerlendirmeyi Hasan Hanefî de yaparak, şerhlerde benzer lafızlarla metni tekrar inşa etmekten çok, tarihten bağımsız bir mananın kazandırılması gayesiyle metnin yeniden canlandırılması ve özümsemesi olduğunu ifade eder.²⁴ Bu tespitler Aristo metinleri ve İbn Rüşd şârihçiliği için geçerli olduğu kadar, İslâmî ilimlerin kurucu metinleri üzerine sonraki yüzyıllarda yazılan şerh ve hâşiyeler için de geçerlidir.

Şerh ve hâşiye kültürünün mantığını ve yazılma süreçlerini anlamaya imkân veren diğer bir husus da, İslam dünyasında medreselerin ortaya çıkışı ve tedris tarzıdır. Bilindiği gibi medreseler hoca merkezli bir eğitim faaliyeti yürütürlerdi. Öğrenciler de sınıf geçmez, belli aşamalarda belli başlı kitapları okuyarak eğitim hayatlarını tamamlarlardı. Bir yandan bir kitabı okurlarken, diğer yandan daha önce kendilerine okutulan kitapları daha alt seviyedeki öğrencilere okutur, tekrar ettirirlerdi.²⁵ Dolayısıyla talebe okuduğu metni okutarak, o metne ciddi bir aşinalık ve metin üzerinde derin bir vukufiyet kazanırdı. Bu kimse, önce “tekrar edici”, “belletici” (mu’îd), daha sonra da “müderris” olarak söz konusu kitabı uzun yıllar okutmuş olmanın getirdiği bir birikimle, o kitabın bütün mantığını, sistematiğini, anlaşılmayan noktalarını, inceliklerini kavrar, onu bütünüyle hazmederdi. Onun bundan sonra yapması gereken, metin üzerine yazdığı şerh, hâşiye, ta’lik türü eserlerle hem kitabın anlaşılmayan noktalarını açıklamak, mesleki formasyonu ve müktesebatı nispetinde eserin zayıf noktalarını tespit etmek hem de mezhep ve mesleğin genel prensiplerine uymayan hususlarını tenkit etmek, itirazlarını dile getirmek ve eksik noktalarına ilavede bulunmak olacaktır.²⁶ Dolayısıyla da yazdığı eserde aktif bir katılımçılık, bir derinlik gündeme gelecektir. Bir başka deyişle, şerh, hâşiye ve ta’lik yazarları birer nâkil veya mukallit olmaktan çıkıp, kurucu metni yakından tanıyan, metnin ara sokaklarını, çıkmazlarını bilen ve onu tanıyıp özümsemeye rehber işlevi gören bir kişi hüviyetine bürünecektir.

2. Tefsir İlminde ve Osmanlı İlim Hayatında Zemahşerî Tefsiri

Müfessirler arasında Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1143) yeri ve değeri erbabınca müsellemdir. Tabakât müellifleri onu genellikle, çeşitli ilim ve sanatlarda, özellikle de tefsir, nahiv, lügat ve edebiyatta eşsiz bir âlimdi, pek çok

²³ Arkan, Atilla, “Klasik Bir Eser Okuyucusu ve Şârih Olarak İbn Rüşd”, *Medeniyet ve Klasik*, Klasik Yay., İstanbul 2007, s. 246.

²⁴ Hanefî, Hasan, *İslâmî Araştırmalar*, çev. İ. Aydın-A. Durusoy, İnsan Yay., İstanbul 1994, s. 18.

²⁵ Bk. Makdisi, George, *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, çev. H. Tuncay Başoğlu, Klasik Yay., İstanbul 2007, s. 213, 214, 260, dn. 57.

²⁶ Suyûtî, Beyzâvî hâşiyesi olan *Nevâhidü'l-ebkâr* adlı kitabını böyle bir sürecin eseri olarak yazdığını ifade eder. Bk. Suyûtî, Celâleddin, *Nevâhidü'l-ebkâr ve şevâridü'l-efkâr*, thk. Ahmed Hâc Muhammed, Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, Mekke 1423-1424, I, 13, 14.

ilimde yetki sahibiydi; geniş bir ilmi, faziletli bir şahsiyeti vardı; Mutezilî idi ve bu-
na açıkça dile getirirdi” şeklinde nitelendirirler.²⁷

Ferrâ (ö. 207/822), Ebu Ubeyde (ö. 209/824), Zeccâc (ö. 311/924) ve Rummânî (ö. 384/994) gibi Kur’an’ı filolojik yönden tefsir eden âlimlerin attığı temeller üzerine Zemahşerî, tefsir ilminin en benzersiz eserlerinden birini bina etmiştir. Bu tefsirin en bariz özelliği, Kur’an’ın dil, nahiv ve belagat inceliklerini, i’câzını ve edebî güzelliğini güçlü ve muhkem bir dil, eşsiz bir üslupla işlemesidir. İlmi bir şehre benzeten Zemahşerî, bu şehrin bir kapısının dirayet, diğer kapısının da rivayet olduğunu söyler. Her ne kadar her ikisinde de azığının kıt olduğunu ifade etse de,²⁸ özellikle tefsirinde gösterdiği dirayet kendisinden sonraki çoğu ule-mayı cezbedecek niteliktedir.

Kuşkusuz Zemahşerî belagat ilimleri denince, nahiv ilmini daha ileri bir noktaya taşıyarak beyân ve meânî ilimlerini sistemleştiren ve ona dinamizm kazandıran Abdulkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078) ile belagat ilimlerinin çerçevesini çizen ve ıstıhlara tarifler getiren Sekkâkî (ö. 626/1229) arasında yer almaktadır.²⁹ Bir başka deyişle Zemahşerî, belagat ilimlerinin İslam ilim geleneğinde zirveye çıkmasında önemli bir kilometre taşıdır. Zira o, tefsirinin mukaddimesinde, meânî ve beyân ilimlerini bilmeyi Kur’an’ın tefsiri için olmazsa olmaz bir şart olarak görmüş ve bir âlimin sözü geçen ilimlerde derinleşmedikçe Kur’an’ın inceliklerini anlayamayacağını vurgulamıştır.³⁰ Tefsiri boyunca da iddiasını ispat etmiş, Kur’an’ın ifade güzelliklerini ortaya koymada kendinden önceki müfessirlerin oldukça ötesinde bir başarı yakalamış ve dil ve belagat sanatının özelliklerini şaşılacak bir biçimde sergilemiştir.³¹ Böylelikle Zemahşerî, Kur’an tefsirinde sonrakilere yol yöntem gösterecek kıymetli bir eser, üzerine asırlarca çalışılacak kurucu bir metin bırakmıştır. Nitekim eserin kendi sahasının sultanı olduğunu düşünen Suyûtî, “*Keşşâf*, doğunun ve batının en uzak ufuklarında kanat çırpmıştır” demiştir.³²

Bilindiği gibi Zemahşerî, itikatta Mutezilî’dir ve Kur’an’ı bu düşünce sistemi çerçevesinde tefsir etmiştir. Fakat bunu gizliden gizliye ve ince bir üslupla yapmış olmakla eleştirilmiştir.³³ Buna rağmen eser, söz konusu ettiğimiz özellikleri ve bu alandaki öncülüğü nedeniyle, haklı bir şöret kazanmış, çoğu Ehl-i sünnet âlimi, hatta onun en sert muhalifi İbnü’l-Müneyyir (ö. 683/1284) bile yeri geldikçe onun Kur’an tefsirindeki başarısını itiraf etmekten geri kalmamıştır.³⁴ Dolayısıyla *Keşşâf*,

²⁷ İsfahânî, Ebu Tâhir, *el-Vecîz fî zikri’l-mecâz ve’l-mücîz*, thk. Muhammed Hayr, Dârü’l-Ğarbi’l-İslâmî, Beyrut 1991, s. 135; Hamevî, Yâkût, *İrşâdü’l-erîb ilâ ma’rifeti’l-edîb*, thk. İhsan Abbas, Dârü’l-Ğarbi’l-İslâmî, Beyrut 1993, VI, 2688.

²⁸ Hamevî, *İrşâdü’l-erîb*, VI, 2690, 91.

²⁹ Bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 732, 761; krş. Cürcânî, Abdülkâhir, *Delâilü’l-i’câz*, çev. Osman Güman, Litera Yay., İstanbul 2008 (Ahmet Turan Arslan’ın Sunuşu), s. 9, 10.

³⁰ Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidi’t-tenzil*, Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut 1407, I, 2. Onun bu görüşünün değerlendirmesi için bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, II, 1476-1477.

³¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 762; krş. Goldziher, Ignaz, *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*, Brill, Leiden 1920, s. 121, 122.

³² Suyûtî, *Nevâhidü’l-ebkâr*, I, 3; Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, II, 1476.

³³ Bk. İbnü’l-Müneyyir, *İntisâf*, II, 402; İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 35, 36, 37; İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 762. Bazı ayetlerin Mutezile’nin temel prensiplerine göre tefsirinin örnekleri için bk. Goldziher, *Richtungen*, s. 124, 126.

³⁴ Bk. Goldziher, *Richtungen*, s. 126, dn. 3.

kimi zaman Beyzâvî, Nesefî tefsirleri gibi çalışmalara kaynaklık etmesi, kimi zaman Mutezilî fikirlerinin çürütülmesi, kimi zaman şiir ve şahitlerinin şerh, hadislerinin tahrîç edilmesi, çoğu zaman da geç dönem âlimlerinin ilmî anlayışlarının genel çerçevesine uygun olarak üzerine şerh ve hâşiye yazılmasıyla şöhretini hep korumuştur.

Zemahşerî'nin eserine öncelikle, bir Eş'arî kelamcısı olan İbnü'l-Müneyyir (ö. 683/1284) *el-İntisâf* adıyla bir reddiye yazmış, onun Mutezilî fikirlerini çürütme çalışmıştır. İbnü'l-Müneyyir'in eseri üzerine Alemüddin Abdülkerîm b. Ali el-İrâkî (ö. 704/1304), *el-İnsâf ale'l-Keşşâf* adıyla bir eser kaleme alarak Zemahşerî ile İbnü'l-Müneyyir arasında hakemlik yapmıştır. İrâkî'nin bu eseri reddiyenin reddi şeklinde İbnü'l-Müneyyir'e karşı Zemahşerî'yi savunmak için yazdığı da söylenmiştir.³⁵

Keşşâf üzerine yapılan şerh ve hâşiye türü çalışmalara gelince, kuşkusuz yüzyıllar boyu bilimsel çalışmaların bir aynası konumundaki bu eserlerin uzun bir listesi vardır.³⁶ Ancak biz çoğu hala yazma halinde bulunan ve ilimler tarihi ve ele aldığımız konu açısından önemli gördüğümüz bazı çalışmalara kısaca değinmekte fayda görüyoruz.

Bilebildiğimiz kadarıyla *Keşşâf* üzerine ilk çalışma, *el-Kâff'ş-Şâf min Kitâbi'l-Keşşâf* adıyla Zemahşerî'nin hemen hemen çağdaşı olan Şîî müfessir Fadl b. Hasan et-Tabersî (ö. 548/1154) tarafından, eserin edebî özelliklerini bir araya getirmek üzere yazılmıştır.³⁷ *Keşşâf'a* en kayda değer şerhi ise, Şerefüddin Hasan b. Muhammed et-Tîbî (ö. 743/1343) yazmıştır. Tîbî, *Fütûhu'l-Gayb fi'l-Keşfi an Kınâ'r-Rayb* adlı bu eserinde Zemahşerî'nin ifadelerini bir bir ele alıp şerh etmiş, onun gizli Mutezilî fikirlerine dikkat çekerek delillerini çürütmeye çalışmıştır.³⁸

Zemahşerî üzerine çalışmalar, asırlarca bir silsile halinde devam etmiştir. Kutbeddin Şîrâzî (ö. 710/1311), Fahreddin Çârperdî (ö. 746/1346), Ömer b. Abdurrahman el-Fârisî el-Kazvînî (ö. 750/1349), el-Fâdil el-Yemenî (ö. 750/1349), Kutbeddin Râzî (ö. 766/1365), Ekmeleddin Bâbertî (ö. 786/1384), Sadeddin Teftâzânî (ö. 792/1390), Seyyid Şerif Cürçânî, Fîrûzâbâdî (ö. 816/1413) (ö. 817/1415) ve Musannifek (ö. 875/1470) *Keşşâf* üzerine çalışma yapan hatırı sayılı âlimlerdendir.³⁹

Zikri geçen şerhlerden sonra bunlar üzerine yazılan hâşiyeler gelmektedir. Cemâleddin Aksarâyî (ö. 791/1388), Râzî'nin şerhi üzerine *İ'tirâzât'ı*, Abdülkerim

³⁵ İbn Hacer, Şihâbüddin el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi'l-a'yânî'l-mietî's-sâmine*, thk. M. Abdülmuîd Hân, Meclisü Dâireti'l-Meârifî'l-Usmâniyye, Haydarâbâd 1392/1972, III, 201; krş. Polat, Fethi Ahmet, *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, İz Yay., İstanbul 2007, ss. 130-133.

³⁶ Bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1475-1484; *el-Fihrisü's-şâmil li't-türâsi'l-Arabî el-İslâmî el-mahtût: ulûmu'l-Kur'ân, mahtûtâtü't-tefsîr ve ulûmih*, el-Mecmau'l-Melikî, Amman 1989, I, 182-189; Habeşî, Abdullah Muhammed, *Câmiu's-şürûh ve'l-havâşî*, el-Mecmau's-Sekâfî, Ebu Dabi 2004, III, 1454-1468; Maden, Şükrü, "Tefsirde Şerh Hâşiye ve Ta'lîka Literatürü", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 3/1 (2014): 187-191.

³⁷ Kohlberg, "al-Tabrisi (Tabarsi)" *El²*, X, 40; Öz, "Tabersî", *DİA*, XXXIX, 324.

³⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 762; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1477. Eser aynı adla Muhammed Abdurrahim vd. tarafından XVII. cilt olarak yayımlanmıştır, Câizetü Dübey ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, Dübai 1434/2013.

³⁹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1478-1480.

b. Abdülcebbar (ö. 825/1422[?]) da onun üzerine *Muhâkemât'ı*, *Muhâkemât'a* da [Bedreddin] İbn Simavna (ö. 823/1420) bir cevap yazmıştır. Cürcânî'nin hâşiyesi üzerine Bulkînî (ö. 824/1421), Molla Abdülkerim [b. Nurullah] (ö. 874/1470), Hasan Çelebi Fenârî (ö. 886/1481), Alâeddin Ali et-Tûsî (ö. 887/1482), Muhyiddîn Hatîbzâde (ö. 940/1534), İbn Kemâl (ö. 940/1534) ve Taşkoprîzâde (ö. 968/1561) hâşiyeler yazmışlardır. Cürcânî, söz konusu eserinde Teftâzânî'ye çeşitli eleştiriler yöneltmiş, bu eleştirilere cevap vermek üzere, Teftâzânî'nin öğrencisi Burhâneddin Haydar el-Herevî (ö. 830/1427), Ali Kuşçu (ö. 879/1474), Teftâzânî'nin torunu Yahya el-Herevî (ö. 906/1500) Teftâzânî hâşiyesine birer hâşiyeler yazmışlardır. Ebussuud Efendi (ö. 982/1574) de, Fetih suresinin tefsiri üzerine bir *Ta'lik* yazmıştır. Ayrıca *Keşşâf*'ın pek çok muhtasarı, hadis ve şâhitlerinin tahric ve şerhleri de yapılmıştır.⁴⁰

Görüldüğü gibi Zemahşerî tefsiri çeşitli çalışmalara konu edilmiş; tefsir, belagat gibi ilimlerle uğraşanlarca ona bir şekilde referansta bulunma zorunluluğu duyulmuş; söz konusu alanlardaki bilimsel ve entelektüel tartışmalar önemli ölçüde Zemahşerî tefsiri gibi temel kitaplar üzerinden şerh, hâşiyeler, ta'lik türü eserler yoluyla yürütülmüştür. Osmanlı döneminde de *Keşşâf* üzerine yapılan çalışmalar, tefsir faaliyetlerinin yürütüldüğü önemli bir çizgiyi oluşturmuştur.⁴¹ Şimdi ele alacağımız Ahmed b. Mahmûd el-Karamânî'ni tefsiri de böyle bir ilmî zeminde; *Zemahşerî* ve *Beyzâvî* tefsirlerinin yanı sıra, o döneme kadar bu eserler üzerine yazılan çalışmaların da göz önünde bulundurulup özümsemiği bir karakterde ortaya çıkmıştır.

3. Ahmed b. Mahmûd el-Karamânî ve Tefsiri

Osmanlı tefsir literatüründe müstakil bir tefsir olarak yer verilen ve çoğunlukla eksik olarak nitelendirilen Ahmed b. Mahmûd el-Karamânî'nin tefsiri hakkında tashih edilmesi gereken bazı hususları burada maddeler halinde ele almak istiyoruz.

a. Müellifin Kimliği: Müellifin tam adı Ahmed b. Mahmûd el-Asam el-Karamânî el-Lârendî'dir. Tefsirin bir nüshasının başında, "Tefsiru'l-Fâdil el-Âlim er-Rabbânî el-Ma'rûf bi-Sağır Ahmed Çelebi el-Karamânî" diye anılırken, bir başka nüshasında, "el-Merhûm Ahmed Çelebi el-Müfessir el-Vâiz el-Karamânî" diye anılmaktadır. Kâtib Çelebi, Ahmed b. Mahmûd el-Karamânî'nin, Şemseddin Muhammed es-Semerkandî'nin *es-Sahâif fi't-Tefsîr*'ini tamamladığı ve 971/1564'te vefat ettiği bilgisini verir.⁴² Bir başka yerde adını Ahmed (Hamza) b. Mahmûd (ö. 971/1564) şeklinde zikrederek ona 12 ciltlik bir tefsir nispet eder ve eserin ta-

⁴⁰ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1478-1481; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, Ankara 1960, s. 291-293.

⁴¹ Yıldız, Sâkıp, "Osmanlı Tefsir Hareketine Toplu Bakış", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, 2, 1987, s. 6.

⁴² Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1075. Bu eser ve müellifi hakkında da çeşitli karışıklıklar söz konusudur. Ancak Demir tarafından bu bilgiler önemli ölçüde tashih edilmiştir. Yazar, tekmile yazılan kitabın Alâeddin Ali es-Semerkandî'nin (ö. 860/1456) *Bahrü'l-ulûm* adlı eseri olduğunu ifade etmektedir. Bk. Demir, Ziya, *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları*, Ensar Neş., İstanbul 2006, s. 163, 164; krş. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 419, 420; Yazıcı, "Bahrü'l-Ulûm", *DİA*, IV, 517, 518.

mamlanmadığını söyler.⁴³ Ayrıca ona *Takşîru't-Tefsîr* adı altında bir Beyzâvî Hâşiyesi nispet eder ki, burada da ismini Ahmed (Hamza) b. Mahmûd (ö. 971/1564) şeklinde verir.⁴⁴ Bir başka yerde ise aynı eseri Hamza b. Mahmûd el-Karamânî'ye (ö. 871/1466) nispet eder.⁴⁵

Burada Hamza b. Mahmûd el-Karamânî ile Ahmed b. Mahmûd el-Karamânî'nin karıştırıldığı görülmektedir. Birincisi II. Murâd ve Fâtih devri âlimlerindendir. Hamza el-Karamânî adıyla meşhur olmuştur. Kâtib Çelebi'nin de ifade ettiği üzere kendisinin *Takşîru't-Tefsîr* adında Beyzâvî'nin Bakara ve Âl-i İmrân surelerinin tefsiri üzerine yazdığı bir hâşiyesi vardır.⁴⁶ İkincisi Ahmed b. Mahmûd el-Karamânî ise, Kânûnî dönemi âlimlerinden biridir. Memleketi Lârende'de (günümüzdeki Karaman) doğmuş, tahsilini İstanbul'da tamamlamış, yevmiye 15 akçe maaşla Ahaveyn Mescid'inde vaaz etmiş, Cuma günleri de Fatih Camii'nde hadis ve tefsir okutmuştur. Daha sonra memleketine dönerek kalan ömrünü tedris, irşad ve telif çalışmalarıyla geçiren müellif, çoğu kaynağın verdiği bilgiye göre 971/1564, bazı kaynaklara göre ise 981/1574'te memleketinde vefat etmiştir.⁴⁷ Ayrıca belirtmek gerekir ki, Hamza el-Karamânî'nin hâşiyesi Ahmed b. Mahmûd'un sık sık, "Kâle Mevlânâ Hamza" diye atıfta bulunduğu önemli tefsir kaynaklarından biridir.⁴⁸ Buna, eserin Carullah nüshasının zahriyesinde Ebu Abdullah Veliyyüddin Carullah (ö. 1151/1738) da işaret etmektedir.⁴⁹

b. Eserin Mahiyeti: Üzerinde durulması gereken ikinci husus, eserin müstakil bir tefsir mi yoksa Zemahşerî üzerine yazılmış bir şerhi mi olduğu meselesidir. Başta Kâtib Çelebi olmak üzere, *Tabakâtü'l-Müfessirîn* müellifi Edirnevî ve daha sonra yapılan hemen bütün çalışmalarda eserin müstakil bir tefsir çalışması olduğu söylenmiştir.⁵⁰ Nitekim yukarıda yer verildiği üzere, nüshaların hemen tamamının zahriyesinde Tefsîru'l-Vâiz el-Karamânî şeklinde bir isimlendirme vardır. Bunun tek istisnasını ise Kılıç Ali Paşa 151 numarada kayıtlı olan ilk cildin başında yer alan "Mimmâ cemaah Ahmed Çelebi el-merhûm el-ma'rûf bi-Vâiz Çelebi el-Lârendî, el-Haşiyyetü'l-Keşşâf ma'a'l-Beyzâvî" kaydı oluşturur.

Esasen tefsirin en başında yer alan "kavlühû" ibaresi onun bir şerh veya hâşiye olduğu izlenimi uyandırmaktadır. "Kavlühû" sözünden sonra verilen ve çalışmaya esas olan ibareler, Zemahşerî'ye aittir ve müellif onun tefsirlerini, çoğu zaman Beyzâvî'nin ibareleri ile birlikte şerh etmektedir. Mesela ilk satırda yer alan "Kavlühû 'Sûretü fâtihati'l-kitâb'", ibaresi Zemahşerî'ye ait olup, şârih bunu "fâtihatü'l-kitâbi fâtihatü'ş-şey'i..." şeklinde şerh etmeye başlar. Her ne kadar ortak bir tanımlama olan bu ve "Mekkiyye" ibareleri, bunların ilk bakışta Zemahşerî'ye

⁴³ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 456.

⁴⁴ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 467.

⁴⁵ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 190.

⁴⁶ Bu karışıklık günümüzde yapılan bazı çalışmalarda da sürdürülmüştür. Bk. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 472; Mollaibrahimoğlu, Süleyman, *Süleymaniye Kütüphanesinde Bulunan Yazma Tefsirler*, Süleymaniye Vakfı, İstanbul 2002, s. 365.

⁴⁷ Hayatı hakkında bilgiler ve kaynaklar hakkında bk. Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, s. 157, 158.

⁴⁸ Karamânî, Ahmed b. Mahmûd, *Tefsîru'l-Karamânî*, Süleymaniye Ktp., Carullah, Nu. 109, vr. 4^a, 5^a, 6^b, 7^a.

⁴⁹ Karamânî, *Tefsîr*, Carullah, vr. 2^b.

⁵⁰ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 456; Edirnevî, Ahmed b. Muhammed, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Mustafa Özel-Muammer Erbaş, Birleşik Matbaacılık, İzmir 2005, s. 213.

ait olduğu fikrini vermiyorsa da, daha sonra gelen, “Kavluhû ‘ve tüsem mâ ümme’l-Kur’ân li-iştimâlihâ ‘ale’l-ma’ânî” ve diğer ibareler bu durumu tebarüz ettirmektedir. Şârihin metin içinde sık sık “musannif” şeklindeki referansları ve şerh ettiği metnin ibarelerini ayırmak için “İbâratü’l-Beyzâvî” şeklindeki kullanımları, çalışmada bir metnin esas alındığının diğer bir göstergesidir. Nitekim eserin zahriyesinde müstensih, bu kitabın *Keşşâf* hâşiyesi gibi olduğunu, zira müellifin “kavluhû” diyerek *Keşşâf*’ın ibarelerini verdiğini, ayrıca Beyzâvî üzerine yazılan hâşiyelerden istifade ettiğini, “Kâle’l-musannif” türü beyanlarında da Zemahşerî’yi kastettiğini söylemektedir.⁵¹

Eserin ilk cildinin sonuna doğru müellif, ayetleri kimi zaman Zemahşerî’nin metinlerinden bağımsız tefsir etmeye başlamış olsa da, bu bölümlerde de onun ibarelerini şerh etmeyi sürdürmüştür,⁵² görebildiğimiz kadarıyla bu hususiyet eserin sonuna kadar bu şekilde devam etmiştir. Eserin son ciltlerinde de müellif, bu kez ilk ciltte görünmediği şekilde “Kâle’z-Zemahşerî” diyerek açıkça isim zikretmiş, daha sonra da “kavluhû” ibaresiyle Zemahşerî’nin sözlerini şerh etmiştir.⁵³ Bu özellik Nâs suresinin son ayetine kadar devam etmiş, müellif Zemahşerî’nin Felak ve Nâs surelerinin faziletine dair naklettiği hadisi ve bu hadisin açıklaması olarak Zemahşerî’nin yer verdiği “el-mukaşşatân” ibaresini şerh ederek eserine noktayı koymuştur.⁵⁴

Kanaatimizce bu çalışmanın müstakil bir tefsir olarak nitelendirilmesinin öncelikli sebebi, elde müellifin tefsirinin hususiyetlerini ortaya koyan bir mukaddimesinin bulunmamasıdır. Müellifin söz konusu ettiğimiz şekilde zaman zaman ayetleri müstakil olarak tefsir etmesi, -Fâtihâ’da bulunmamakla birlikte- her surenin başına bir takdim yazması, Sa’lebî, Kurtubî gibi klasik tefsirlere çokça referanslarda bulunması, Zemahşerî ve Beyzâvî üzerine yapılan şerh ve hâşiyelerden istifade etmesi, bir şerh olduğunu hatıra getirmeyecek kadar geniş dil ve belagat tahlillerine girmesi gibi özellikleri, eserin *Tefsîru’l-Karamânî* şeklinde isimlendirilmesinin ve hep müstakil bir tefsir olarak anılmasının diğer sebepleri olmalıdır. Nitekim Edirnevî’nin (ö. 1095/1684) eserin ismini *Lübâbü’t-tefâsîr*⁵⁵ diye vermesi herhalde bu özellikleri nedeniyle dir.

c. Eserin Tam Olup Olmadığı: Kâtib Çelebi ve daha sonraki kaynaklar eserin tamamlanmamış olduğunu, Mücâdele veya Münâfikûn suresine kadar gelebilmiş olduğunu dile getirirler.⁵⁶ Ancak eser, yukarıda söz konusu ettiğimiz gibi tamam-

⁵¹ Karamânî, *Tefsîr*, Carullah, vr. 2b; krş. Abay, “Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir İle İlgili Eserler Bibliyografyası”, s. 255; “Osmanlı Döneminde Tefsir Hâşiyeleri”, s. 189.

⁵² Sözelimi Tevbe ve Yusuf surelerinin tefsirlerinde de “Kâle’l-Musannif” ibaresini kullanır. Bk. Karamânî, *Tefsîr*, Beyazıt, Nu. 482, vr. 222; Nu. 483, vr. 207.

⁵³ Secde-Zümer, Mü’min-Muhammed surelerinin tefsirlerinin yer aldığı muhtemel IX ve X. ciltteki bazı örnekler için Bk. Karamânî, *Tefsîr*, Beyazıt, vr. 8b, 9a, 10ab; Nu. 490, vr. 2a, 4b, 5a, 5b, 8b, 9b, 10a, 11a, 12ab, 17ab, 18ab.

⁵⁴ Karamânî, *Tefsîr*, Diyarbakır Ziya Gökalp Yazma Eserler Kütüphanesi (DZGYE), Nu. 338, vr. 197a.

⁵⁵ Edirnevî, *Tabakâtü’l-müfessîrîn*, s. 213. Ancak bu isimdeki tek eser, Mahmûd b. Hamza el-Kirmânî’ye nispet edilmektedir. Zirikî, Hayreddin, *el-A’lâm*, Dârü’l-İlm li’l-Melâyîn, Beyrut 2002.

VII, 168.

⁵⁶ Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, I, 456; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü’l-ârifîn*, nşr. Kilisli Muallim Rifat-İbnülemin Mahmûd Kemal, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1951, I, 145; Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, s. 163. Demir maddeye kitabın basımından önce düştüğü notta, tefsiri önce eksik tefsirler arasında

lanmıştır ve Münâfikûn suresinden sonraki surelerin tefsirini içeren son iki cildi elimizde bulunmaktadır. Bu yanlış, muhtemelen Carullah 109-116 ve Kılıç Ali Paşa 53-58 numaralarda kayıtlı nüshaların her ikisinde de son ciltlerin bulunmamasından kaynaklanmaktadır. Zira Carullah nüshası Münâfikûn suresinin 8,⁵⁷ Kılıç Ali Paşa nüshası ise Rahmân suresinin 17. ayetlerine kadardır.⁵⁸ Tefsirin Mücâdele suresine kadar olduğu bilgisi ise her halükarda yanlıştır ve muhtemelen Karamânî'nin tekmile yazdığı Semerkandî'ye ait olan ve Mücâdele suresine kadar olduğu belirtilen tefsirle karıştırılmıştır.

Eserin tam olduğu, öncelikle Carullah koleksiyonunda bulunan ilk cildin zahriyesinde, Veliyyüddin Carullah'ın notlarından anlaşılmaktadır. Burada eserin 12 cilt olduğu, ne var ki Bakara suresi 124-Nisâ suresi 83. ayetlerin tefsirini içeren 2. ve 12. ciltlerin, ayrıca Yusuf suresinin başından 20 varak, Fetih suresinin başından 8 varanın kayıp, bunun dışındakilerin mevcut olduğu bilgisi verilir. Bazı ziyade ve eksiklerle birlikte Kılıç Ali Paşa nüshasının da aynı ciltleri kayıptır.⁵⁹ Ayrıca Kılıç Ali Paşa 151 numarada Fatiha-Bakara 21; Bursa İnebey Yazma Eserler Kütüphanesi, Saraççioğlu 132 numaradaki nüsha ise, Bakara Suresi 22-121. ayetlerin tefsir ve haşiyesini içermektedir. Eserin bu iki nüshası dışında, Beyazıt 477-492 numaralarda kayıtlı birkaç nüshası daha vardır.⁶⁰ Yukarıda söz konusu ettiğimiz eksikler önemli ölçüde bu nüshalarla tamam olmaktadır.⁶¹ Mesela Beyazıt 480 numarada Bakara suresi 142-Nisa suresi 23 arası ayetlerin tefsirinin bulunduğu bir cilt vardır. Aynı şekilde 484 ve 486 numaradaki ciltlerde Yusuf suresinin, 489 numaradaki ciltte de Fetih suresinin tefsiri bütünüyle yer almaktadır. Söz konusu nüshalar arasında yer almayan 11. cilt de, Beyazıt 492 numarada eserin diğer ciltleri ile birlikte kayıtlıdır ve Münâfikûn suresi 8. ayetin tefsiri ile başlayıp, Kıyame suresi 10. ayetin tefsiri ile bitmektedir. İnsan-Nâs surelerini içeren 12 ve son cilt ise Diyarbakır Ziya Gökalp Yazma Eserler Kütüphanesi, 338 numarada kayıtlıdır. Bu cildin zahriyesinde “Tefsîru'l-Vâiz el-Karamânî” ifadesi yer almakta, Kanûnî Sultân Süleyman dönemi, hicri 986'da müellif nüshasından kopya edildiği belirtilmektedir.⁶²

→

değerlendirdiğini ancak sonradan tam olduğunu tespit ettiğini söylemiştir. Ancak ayrıntılı bir bilgi vermemiştir. Bk. *aynı eser*, s. 157.

⁵⁷ Karamânî, *Tefsîr*, Carullah, Nu. 117.

⁵⁸ Karamânî, *Tefsîr*, Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, Nu. 58.

⁵⁹ Mesela Kılıç Ali Paşa nüshasının baştan Bakara suresinin 164. ayetine kadar olan kısım kayıptır. Carullah'ta bulunmayan Bakara 164-219. ayetlerin tefsiri ise bu nüshada vardır. Kılıç Ali Paşa nüshasında bunun dışında bazı eksikler de bulunmaktadır. Krş. Mollaibrahimoğlu, *Yazma Tefsirler*, s. 367; Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, s. 161.

⁶⁰ Bk. Abay, “Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir İle İlgili Eserler Bibliyografyası”, s. 292.

⁶¹ Bu nüsha katalogta yanlışlıkla Hamza b. Mahmûd el-Karamânî'ye (ö. 871) *Takşîru't-Tefsîr* adıyla kaydedilmiştir. Ancak eserin iki ayrı nüshasının 1. ciltlerinde de (Nu. 477) *Tefsîru'l-Vâiz el-Karamânî*, eş-Şeyh Ahmed b. Mahmûd el-Esam (müteveffa 971); (Nu. 481) *Tefsîru'l-Vâiz el-Karamânî* yazılıdır. Birkaç nüsha dememizin sebebi, nüshalar arasında mükerrer ciltlerin bulunmasıdır. Bu mükerrer ciltlerle Kılıç Ali Paşa'daki ciltler bir araya getirildiğinde, bir önceki dipnotta sözünü ettiğimiz eksikler önemli ölçüde giderilmektedir.

⁶² Bk. Karamânî, *Tefsîr*, DZGYE, Nu. 338, vr. Fihrist, 1. Carullah'taki nüshadan sarf-ı nazar edilerek, Kılıç Ali Paşa'daki (KAP) nüshalarla, Beyazıt'taki (BYZ) ziyade nüshalar ve söz konusu ettiğimiz son cilt şu şekilde bir araya getirildiğinde eserin bütünü ortaya çıkmaktadır: BYZ 477/481 (1-11^b varaklar), 478, 479/480, 481 (11b-101a varaklar), KAP 54, BYZ 482/483 KAP 55, BYZ 484, KAP 56, 53, 57, 58/BYZ 488, 489, 492, DZGYE 338.

Eserin besmeleden sonra doğrudan doğruya şerhle başlaması, bir başka deyişle *hamdele* ve *salvele* gibi giriş cümlelerinin bulunmaması, ayrıca müellifin eserin muhtevasıyla ilgili bilgiler vermemesi, eserin dibacesinin de kayıp olduğu düşüncesini uyandırmaktadır. Zira *el-Keşşâf*'ın mukaddimesi çok önemsenmiş ve üzerine Fîrûzâbâdî'nin (ö. 817/1415) *Nuğbetü'r-Raşşâf min Hutbeti'l-Keşşâf* adlı eseri gibi müstakil şerhler yazılmıştır. Üstelik bu kadar mufassal bir Zemahşerî şerhinde, mukaddimenin şerh edilmemesi çok makul görünmemektedir. Nitekim Carullah nüshasının müstensihisi de bu hususa dikkat çekmek amacıyla olmalı, mülâhazalarının sonunda eserin dibacesine rastlamadığını ifade etmektedir.⁶³

4. Şerhin Yöntemi, Tefsir Kaynakları ve Bilimsel Değeri

a. Şerhin Yöntemi: Eserin genel yapısına bakıldığında, biraz önce de ifade ettiğimiz gibi merkezde Zemahşerî'nin tefsiri olduğu görülür. Bununla birlikte Osmanlı medrese sisteminde en çok revaç gören diğer bir eser Beyzâvî tefsiri de ikinci bir başvuru kaynağı olarak bu eserdeki yerini almaktadır. Böylelikle müelliflerin Kur'an'ı anlama yöntemleri, ifade güzelliği, mezhep farklılıkları mukayeseli bir okuma yöntemiyle ortaya çıkarılmaktadır. Bu durum eserin en temel karakteristiklerinden birini oluşturmaktadır. Mesela Zemahşerî Fâtiha suresinin tefsirinde “[Ve tüsemmâ] Sûrete's-Şifâi ve's-Şâfiye”⁶⁴ derken, Beyzâvî, “[Ve tüsemmâ] eş-Şâfiyete ve's-Şifâ'e”⁶⁵ demiştir. Şârih, musannifin tertibinin daha uygun olduğunu, çünkü “eş-Şifâ”nın sureye izafetle mecrur olduğunu hâlbuki şâfiyenin sureye matuf olduğunu ifade etmektedir. Beyzâvî'nin tertibi ise, sureye izafet içermemektedir. Zira hadiste Fâtiha'nın bizzat şifa olduğu buyrulmuştur (Hiye ümmü'l-Kur'ân ve hiye şifâ'un min külli dâ').⁶⁶

Bu tür mukayeseli okumaların, özellikle ihtilafli meselelerde daha geniş perspektiften ele alındığı görülmektedir. Mesela Zemahşerî'nin “[ve tüsemmâ] sûrete's-salâti liennehâ tekûnü fâdilâten ev müczi'eten bi-kırâetihâ fihâ”⁶⁷ (Fâtiha, “Namaz Suresi” diye adlandırılmıştır; çünkü namazda Fâtiha okumak faziletli görülmüş ya da okuyana mükâfat verileceği ifade edilmiştir), ibaresinden maksadının ne olduğu değerlendirilmektedir. Musannifin kıraatin sebebini bildiren birinci beyanının (*fâdilâten*) Hanefî mezhebine göre namazda Fâtiha okumanın fazilet, ikinci beyanının ise (*müczi'eten*) Şâfiî mezhebinin namazda Fâtiha okumanın eda sebebi olduğu görüşüne dayandığı ifade edilmektedir. Netice itibarıyla, musannif bu ibareleriyle namazı müsebbep, Fâtiha'yı ise sebep olarak görmüş, müsebbebi sebebin varlığına dayandırmıştır. Bu ibareler, dilcilerin yöntemleri açısından bakıldığında mezheplerin görüşünü ifadeye yetecek miktardadır. Ancak tabii ki istidlal açısın-

⁶³ Carullah ve Kılıç Ali Paşa'daki nüshalara ilaveten Beyazıt'taki iki nüshada da mukaddimenin bulunmaması bu ihtimali zayıflatmaktadır. Kılıç Ali Paşa 151 numaradaki birinci cildin ilk sayfasında tek sayfalık, hitap-muhatap konusunda Cürçânî, Teftâzânî, İbn Kemal ekseninde yürütülen bir tartışma faslı varsa da bunun bir mukaddime olmadığı anlaşılmaktadır.

⁶⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 21.

⁶⁵ Beyzâvî, Nâsiruddin Abdullah b. Ömer, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003, I, 5.

⁶⁶ Karamânî, *Tefsîr*, Carullah, vr. 6^a.

⁶⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 21.

dan yeterli değildir. Şârih bu değerlendirmelerinden sonra Beyzâvî'nin “[ve tüsemmâ sûrete's-] salâti li-vücûbi kırâatihâ ev istihbâbihâ fihâ”⁶⁸ (Namazda Fâtiha okumak vâcip ve müstehap görüldüğü için “Namaz Suresi” diye adlandırılmıştır) ibaresini nakleder. Bunu da şöyle şerh eder: “Vâcip Şâfiilerin görüşüdür, onlara göre bu ıstılah farzı ifade eder. Müstehap ise Hanefilerin görüşüdür, müstehap mendûp anlamındadır. Şâfiilere göre bu ıstılah da vâcip ve sünneti içine alır.” Şârih konuyla ilgili Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) görüşüne de başvurarak onun Zemahşerî, Beyzâvî ve Neseffî'ye ait ibareler arasında yaptığı kıyasa yer verir. Molla Hüsrev, “*Medârik*'in “[ve tüsemmâ] sûrete's-salâti liennehâ tekûnü vâcibeten ev farîzaten”⁶⁹ (“Namaz Suresi” diye isimlendirilmiştir, çünkü Fâtiha'yı namazda okumak vacip yahut farzdır), şeklindeki ibaresi bundan [Beyzâvî'nin ibaresinden] daha güzeldir; bu ibare [Beyzâvî'nin ibaresi] ise musannifin [Zemahşerî'nin] ibaresinden daha güzeldir” demiştir.⁷⁰ Zira Neseffî'nin ibaresi mezheplerin maksadını daha açık bir şekilde ifade etmektedir. Beyzâvî'nin “müstehap” ifadesi Hanefilerin görüşünü tam yansıtmazken, Zemahşerî'nin ifadeleri daha kapalıdır.⁷¹

Eserde izlenen mukayeseli okuma yöntemine şu örnek de zikredilebilir: Şârih, “Hâza'llezî ruziknâ min kablü ve 'utû bihî müteşâbihen”⁷² ayetinin tefsirini şerh ederken, ayetin *Keşşâf*'ta bulunmayan fakat Beyzâvî'nin dile getirdiği diğer bir yorumunu da zikreder. Beyzâvî'nin ayete getirdiği bu yorum, cennetliklerin dünyada mazhar oldukları bilgi ve ibadetlerden duydukları lezzetleri, ahirette alacakları sevaplarla da duyacaklarıdır. Ancak dünyada bilgi ve ibadette birbirlerinden nasıl farklı iseler, ahirette alacakları sevap ve duyacakları lezzet de ona göre farklı olacaktır. İkisi arasındaki benzerlik ise, şeref, meziyet ve yüksek mertebe yönüyle birbirlerine benzerlikleri dolayısıyladır.⁷³ Şârih burada sadece Beyzâvî'nin ibarelerini nakletmekle yetinmez, daha etraflı bir değerlendirmeyle onun görüşlerini ele alır. Şârihe göre Beyzâvî bu anlama, ayette geçen “*hâzâ*” ifadesinin haberine mahzûf bir muzaf takdir etmekle (sevâbü mâ “ruziknâ”) ulaşmıştır ki, bu durumda anlam şöyle olur: “Şu anda bizim nail olduğumuz bu nimetler, dünyada nail olduğumuz aklî kuvvetten kaynaklanan mükemmel bilgilerin, amelî kuvvetten kaynaklanan mükemmel ibadetlerin bir sevabıdır.” Ahirette kendilerine verilen nimetlerin dünyadakilere benzemesi ise, namaz, zekât, oruç, hac gibi ibadetlerden azlık veya çokluk yönüyle ve ona göre bunlardan duydukları huşu, huzur, ihlâs da farklı olacağı gibi, cennette nail olacakları sevap ve mükâfatlar da farklı farklı olacaktır. Amellerin derecesi ne kadar yüksek olursa, cennetteki mertebeler de o kadar yüksek olacaktır.⁷⁴

b. Şerhin Tefsir Kaynakları: Şerhin temel tefsir kaynaklarını ise tahmin edilebileceği gibi, Seyyid Şerîf Cürçânî (ö. 816/1413) ve Sadeddin Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Keşşâf* hâşiyeleri oluşturur. Bilindiği üzere bu âlimler Osmanlı ilim ve

⁶⁸ Beyzâvî, *Envâru't-tenzil*, I, 5.

⁶⁹ Neseffî, Abdullah b. Ahmed, *Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*, Dârü'l-Kalem, Beyrut 1989, I, 16.

⁷⁰ Karamânî, *Tefsîr*, Carullah, vr. 5^b, 6^a.

⁷¹ Bk. Hafâcî, Şihâbüddin, *Hâşiyetü's-Şihâb ale'l-Beyzâvî*, Dârü Sâdır, Beyrut ty., I, 22.

⁷² Bakara 2/25.

⁷³ Bk. Beyzâvî, *Envâru't-tenzil*, I, 42.

⁷⁴ Karamânî, *Tefsîr*, Carullah, vr. 169^a.

entelektüel sistemine önemli ölçüde rengini veren kimselerdir. Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makâsîd*, *Şerhu'l-Akâid*, *et-Telvîh* ve *el-Mutavvel* gibi, Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*, *Hâşiye ale't-Telvîh*, *Şerhu'l-Mutavvel* ve *et-Ta'rîfât* gibi müteahhir dönemin en önemli kelâm, dil ve mantık eserleri, Osmanlı medrese sisteminin önemli başvuru kaynakları olagelmıştır. Onların eserleri önemli ölçüde şerh ve hâşiye türlerinden oluşmasına rağmen sonraki âlimler bunları asıl metinler kadar hatta çoğu zaman onlardan daha önemli görmüş,⁷⁵ bunlar üzerine çeşitli çalışmalar yapmışlardır.

Teftâzânî *Keşşâf* üzerine Fetih suresine kadar, Cürçânî ise oldukça teferruatlı ve fakat sadece Bakara suresinin 25. ayetine kadar getirebildiği birer *Keşşâf* hâşiyesi yazmışlardır. Ahmed b. Mahmûd el-Karamânî, eserinin ilk cildinde Cürçânî'den, ilerleyen bölümlerde ise Teftâzânî'den önemli ölçüde istifade etmiştir.

Eserin baş kısmında, ağırlığı hissedilecek derecede Cürçânî'den alıntılar yer alır. Bu kısımlar, Cürçânî'nin ibarelerindeki kimi telmihlerin açılımı, bazı kapalı hususların ta'lil ve şerh edilmesi ve çeşitli genişletmelerden oluşur. Mesela Cürçânî bir yerde şahit olarak sadece Lokman suresine işarette yetinmiş, şârih ise ayetin metnine yer vererek, onun o ayete hangi yönüyle işarette bulunduğunu okuyucuya izah etmiştir.⁷⁶ Benzer örnekleri çoğaltabiliriz: Bakara suresi tefsirinin başında Zemahşerî'nin hurûf-u mukattaayı tefsirinde kullandığı "yeteheccâ bihâ"⁷⁷ ibaresini şerhinde Cürçânî, Zemahşerî'nin "bihâ" ibaresini "tazmîn"le açıklayan Kazvîni'ye "Kâle" diye atıfta bulunur ve fakat isim vermez. Karamânî Cürçânî'nin ibaresinin "Kâle Sâhibü'l-Keşf" diye açarak görüşün sahibine işaret eder. Aynı şekilde Karamânî, Kazvîni'ye itiraz ederek bunun bir sehv olduğunu söyleyen ve Cürçânî tarafından görüşü "kîle" diye verilen kimsenin de Teftâzânî olduğunu ifade eder. Karamânî burada Cürçânî'nin itirazlarını, bu defa "Kâle's-Şerîf" diyerek bütünüyle verir. Daha sonra da Molla Hüsrev'in Teftâzânî'yi savunan görüşlerini zikreder.⁷⁸ Şârih, Cürçânî'nin ibarelerini zaman zaman da bazı tasarruflarla vermiştir.⁷⁹ Cürçânî'den nakilde bulunduğu yerlerde genellikle onun Zemahşerî'den seçtiği, zaman zaman onda bulunmayan ibareleri şerh etmiştir.⁸⁰

Karamânî'nin Teftâzânî'den nakilleri ise daha çok Cürçânî'nin hâşiyesi bittikten sonra görülür. Bu nakiller bazen aynı ibarelerle verilirse de çoğu zaman Cürçânî'den yapılan nakillerde görüldüğü gibi çeşitli tasarruflar içerir. Mesela Zemahşerî'nin şahit olarak getirdiği şiirin şerhi Teftâzânî ile Karamânî'de aynıdır.⁸¹ Musannifin "et-Tefsîru'l-evveli hüve hüve"⁸² ibaresinin şerhi, önemli ölçüde

⁷⁵ Bk. Gümüş, Sadrettin, "Cürçânî", *DİA*, VIII, 135.

⁷⁶ Karamânî, *Tefsîr*, Carullah, vr. 2^a; krş. Cürçânî, Seyyid Şerif, *Hâşiyetü Seyyid Şerif ale'l-Keşşâf*, Riyad Ktp., Nu. 2809, vr. 11^b.

⁷⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 33.

⁷⁸ Karamânî, *Tefsîr*, Carullah, vr. 51^{a-b}; Cürçânî, *Hâşiyetü'l-Keşşâf*, vr. 35^{a-b}.

⁷⁹ Karamânî, *Tefsîr*, Carullah, vr. 9^{a-b}; krş. Cürçânî, *Hâşiyetü'l-Keşşâf*, vr. 13^b, 14^a.

⁸⁰ Karamânî, *Tefsîr*, Carullah, vr. 48^a.

⁸¹ Karamânî, *Tefsîr*, Carullah, vr. 169^b; Teftâzânî, Sadeddin, *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Keşşâf*, Konya Yusuf Ağa Ktp., Nu. 7480, vr. 58^b. Diğer bazı örnekler için bk. Karamânî, *Tefsîr*, Carullah, vr. 303^b; Teftâzânî, *Hâşiyetü'l-Keşşâf*, vr. 89^a.

⁸² Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 88.

Teftâzânî'nin lafızlarıyla ama biraz daha genişletilerek verilmiştir.⁸³ Şârih, Cürçânî'nin aksine, kendini Teftâzânî'nin şerh ettiği ibarelerle sınırlandırmamıştır.⁸⁴

Yukarıda sözünü ettiğimiz gibi Karamânî, Beyzâvî ve Zemahşerî arasında karşılaştırmalı bir okumanın ürünüdür. Bu bakımdan şârih, iki müellif arasındaki görüş farklılıklarını tartışırken, Beyzâvî şârihlerinin görüşlerine de başvurur. Bu şerhler arasında “Kâle Mevlânâ Hamza” diye atıfta bulunduğu Nureddin Hamza b. Mahmûd (ö. 871/1466) ve “Kâle Mevlânâ Hüsrev” diye atıfta bulunduğu Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) hâşiyeleri gelir. Görebildiğimiz kadarıyla bu alıntılar, Molla Hamza'nın Beyzâvî'ye yönelik itirazları ile Molla Hüsrev'in bu tür itirazlara yönelik cevaplarından oluşur. Mesela besmelenin Fâtîha'dan olup olmadığı meselesinde Beyzâvî, konu hakkında Ebu Hanife'den gelen bir nas bulunmadığını, ona göre sureden olmadığı görüşüne varıldığını, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'ye (ö. 189/805) konu sorulduğunda, onun “Şu iki kapak arasındakiler Allah kelimadır” diye cevap verdiğini söyler. Karamânî ise Molla Hamza'nın, bir konuda bir kimse-den nakledilen bir söz yoksa o kimsenin o konuyla ilgili müspet veya menfi bir görüşte olduğu sonucu çıkarılamaz. Ancak Ebu Hanife'den namazda besmelenin gizli okunması gerektiğine dair görüşü bulunduğunu, şayet ayet olsaydı açıktan okunması gerekeceği biçimindeki itirazına yer verir. Molla Hüsrev ise çeşitli delillerle Beyzâvî'yi müdafaa eder.⁸⁵

Karamânî'nin sık sık referansta bulunduğu isimlerden biri de İbn Kemâl'dir (ö. 940/1534).⁸⁶ Ancak eserde İbn Kemâl sadece görüşlerine referansta bulunulan bir kaynak değil, zaman zaman görüşlerine itirazlarda bulunulan bir muhaliftir. Sözelimi Yahudilere yönelik “Namazı kılın, zekâtı verin”⁸⁷ ayetini Zemahşerî, yani Müslümanların namazını kılıp zekâtını verin şeklinde anlamış, her iki kelimedede yer alan lam-ı tarifleri söz konusu ibadetlere işaret olarak okumuştur. Beyzâvî ise lam-ı tariflerin cins olabileceğini, zaten Müslümanların namazı ve zekâtı dışında herhangi bir namaz ve zekâttan sorumlu olunamayacağını, bu ayette kâfirlerin namaz ve zekâta muhatap olduklarına delil olduğunu ifade etmiştir. Karamânî, Beyzâvî'nin bununla kâfirlerin namaz ve zekât gibi ibadetlerden sorumlu olduklarına delil getirdiğini, buradaki ihtilaf noktasının kâfirlerin küfür halindeyken namaz ve zekâttan sorumlu olup olmadıkları konusunda değil, ahirette iman yanında namaz ve zekât gibi ibadetleri yerine getirmedikleri için ceza görüp görmeyecekleri konusunda olduğunu söylemektedir. İbn Kemâl, Allah Teâlâ'nın onlara iman etmeyi emrettikten sonra, imanın furuu olan namaz, zekât gibi ibadetleri emrettiğini, muhtemelen ikinci emrin olabilmesi için, birinci emre imtisalin şart koşulduğunu, ayetin kâfirlerin furuu muhatap olduklarını kabul etmeyenler için bir hüccet teşkil etmeyeceğini söylemiştir. Karamânî ise ona muhalefet ederek ayetin kâfirlerin furuu muhatap olduklarını kabul etmeyenler için hüccet olduğunu ileri

⁸³ Karamânî, *Tefsîr*, Carullah, vr. 169^a, Yusuf Ağa, vr. 58^a. Diğer bazı örnekler için bk. Karamânî, *Tefsîr*, Carullah, vr. 170^{a-b}; Teftâzânî, *Hâşiyetü'l-Keşşâf*, vr. 58^b.

⁸⁴ Karamânî, *Tefsîr*, Carullah, vr. 169^b; Teftâzânî, *Hâşiyetü'l-Keşşâf*, vr. 58^a.

⁸⁵ Karamânî, *Tefsîr*, Carullah, vr. 6^b, 7^a. Diğer bir örnek için bk. Carullah, vr. 4^a, 5^a, 7^{a-b}, 12^b, 13^a, 21^b.

⁸⁶ Bk. Karamânî, *Tefsîr*, Carullah, vr. 14^{a-b}, 48^a, 222^a, 227^a, 229^{a-b}; 249^b, 250^{a-b}, 254^a, 260^b, 264^a.

⁸⁷ Bakara 2/43.

sürmüş, bunu çeşitli delillerle de destekleme yoluna gitmiştir.⁸⁸ İbn Kemâl'in Zemahşerî ve Beyzâvî'ye yönelik başka itirazları da vardır. Karamânî bu itirazlara yerinde ve derinlikli cevapları yöneltmiştir. Onun tefsirdeki dirayetini özellikle bu tür itiraz ve karşı delillerinde görmek mümkündür.⁸⁹

Zemahşerî üzerine yapılan çalışmalardan Kazvî'nin (ö. 750/1349), *el-Keşf 'an müşkilâtî'l-Keşşâfı* ve el-Fâdil el-Yemenî'nin (ö. 750/1349) *Keşşâf* hâşiyesi, eserin diğer kaynakları arasında zikredilebilir. Karamânî ilk esere "Kâle Sâhibü'l-Keşf", ikinci esere ise "Kâle'l-Fâdil" biçiminde atıfta bulunur.⁹⁰ Onun görüşlerine başvurduğu diğer bir kaynak da, *Bahrü'l-Ulûm* adlı eserine tekmile yazdığı Alâeddin Ali es-Semerkandî'dir (ö.860/1456).⁹¹ Bunların yanı sıra şârih, Sa'lebî, İbn Atıyye, Kurtubî, İbn Cinnî, Cevherî (Sâhibü's-Sihâh), Abdülkâhir Cürcânî, İsfahânî, Sekkâkî (Sâhibü'l-Miftâh) gibi klasik dönemin özellikle tefsir, hadis, dil ve belagat âlimlerini;⁹² Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Kuşeyrî, Gazzâlî, İbn Arabî, Kâşânî gibi mutasavvıfları sarahaten isim zikrederek referans gösterir.⁹³ Bu tür açık isimlerin yanında zaman zaman allâme, allâmeteyn, seyyidü'l-muhakkıkîn, eş-şârih el-merhûm, ba'zu's-şürrâh, şeyhu'l-ekber, sadru's-sûfiyye ve reîsü'l-berıyye, ba'zu'l-ârifin gibi ifadeler de kullanılmaktadır.⁹⁴

d. Şerhin Bilimsel Değeri: Burada özellikle söz konusu edilmesi gereken husus, elbette ki müellifin ilmî dirayeti, tercih ve değerlendirmeleridir. Hemen belirtmeliyiz ki, şârihin Zemahşerî ve Beyzâvî tefsirleri ve bunların şerh ve hâşiyeleri arasındaki karşılaştırmalı yöntemini, onun meseleyi çok geniş bir daireden ihata etme çabası olarak görmek gerekir. Zira o, bütün bu nakillerini, nakillerindeki meseleleri kendi dirayet ve muhakemesiyle ta'lil ve tahlil etmeye gayret göstermektedir.

Öncelikle şârihin şerh ve hâşiyelerine geleneğinin amacına uygun olarak musannifin muradını tam olarak anlamaya, onun tefsir ve tercihlerini gerekçelendirme çalıştığı görülür. Mesela Zemahşerî, besmeledeki "bâ" harfinin hangi fiile taalluk ettiği sorusunu sorar ve mahzuf bir "ekrau ve etlû" fiili takdir eder. Şârih burada, "bâ" harfinin fonksiyonlarını anlatır, eğer bir cümlede kullanılır ve kendisiyle alaka kuracak bir fiil de bulunmazsa, o zaman genel bir fiil takdir etmek gerektiği gibi teknik bilgiler verir.⁹⁵ Şârih buna benzer pek çok dilsel tahliller yapar ve bu tahlillerini genellikle "İlem" diyerek ortaya koyar.⁹⁶

Karamânî'nin ihtilafli meselelerdeki tahlil ve değerlendirmelerine besmelelerin Fâtiha'dan olup olmadığı meselesindeki tavrını zikredebiliriz. Şârih konuyla

⁸⁸ Karamânî, *Tefsîr*, Carullah, vr. 225^{a-b}.

⁸⁹ Diğer bazı itirazlar için bk. Karamânî, *Tefsîr*, Carullah, vr. 46^b, 220^{a-b}, 223^b.

⁹⁰ Karamânî, *Tefsîr*, Carullah, vr. 4^a, 5^a.

⁹¹ Bk. Karamânî, *Tefsîr*, Carullah, vr. 8^a; Beyazıt, vr. 490, 4^{a-b}, 15^a. Şârihin referansta bulunduğu Semerkandî'nin Abdülkâhir Cürcânî'ye (ö. 471/1078) dayanarak bir görüş serdetmesi, onun Ebu'l-Leys Semerkandî (ö. 373/983) olmadığını bir kanıttır, bk. Carullah, vr. 46^b; karşı Yazıcı, "Bahrü'l-ülûm", *DİA*, IV, 517.

⁹² Bk. Karamânî, *Tefsîr*, Carullah, vr. 4^b, 5^a, 10^a, 11^a, 12^a, 13^{a-b}, 14^a, 219^b, 300^a.

⁹³ Karamânî, *Tefsîr*, Carullah, vr. 20^a, 22^a, 225^b, 226^a, 227^a.

⁹⁴ Karamânî, *Tefsîr*, Carullah, vr. 1^a, 219^b, 264^a, 307^b.

⁹⁵ Karamânî, *Tefsîr*, Carullah, vr. 8^b.

⁹⁶ Bk. Karamânî, *Tefsîr*, Carullah, vr. 46^a. Diğer bir örnek için bk. Carullah, vr. 303^a.

ilgili farklı görüşleri Zemahşerî ve Beyzâvî'nin ibareleri üzerinden naklettikten sonra şunları söyler: “Bildığınız gibi bir konu hakkındaki en küçük bir ihtilaf, o konu hakkında şüphe doğurur. Bu nedenle hiç kimse o konu hakkında kesin bir hükme varamaz ve onu inkâr eden küfürle itham edilemez. Ancak onun küfürle itham edilememesi Neml suresi dışındaki besmeleler için geçerlidir. Burada ise güçlü bir şüphe vardır. Böylelikle *Keşşâf* şârihinin, her surenin başındaki besmelenin Kur'an'dan bir ayet olduğunun kesinlik ifade ettiği görüşünün zayıflığı ortaya çıkar.” Şârih bundan sonra besmele hakkındaki esas hükmün ne olduğu sorusuna cevaben, sure başındaki besmelelerin Kur'an'dan bir âyet olmadığını, bunun delilinin de, Kur'an'dan olduğuna dair bir tevatürün bulunmadığını ifade eder.⁹⁷

Şârihin “ve ente habîrun” diye başlayarak eser boyunca pek çok meseledeki itirazlarını ve tahlillerini dile getirdiğini görmek mümkündür. Sözelimi Zemahşerî, Nâs suresi 5. ayetteki “ellezî yüvesvisü” ayetinin mahallen üç ayrı irabının yapılabileceğini, mecrur olursa bir önceki ayetin sıfatı olacağını, merfu ve mensup olması durumunda ise “şetm” (yergi) ifade edeceğini söylemektedir. Karamânî, Zemahşerî'nin ayetin irabının mahallen merfu ve mensup olacağı görüşünü el-Fâdil [el-Yemenî'nin] caiz görmediğini dile getirerek, konuyla ilgili Teftâzânî'nin de görüşünü nakleder. Şârih, delillerini de ortaya koyarak tercihini musanniften yana koyar.⁹⁸

Şârih yeri geldikçe Zemahşerî'nin tefsirindeki hususiyetleri tespit eder. Mesela “Vezkürü ni'metiyelletî en'amtü aleyküm”⁹⁹ ayetini tefsirinde Zemahşerî, Allah'ın Yahudilere, Firavun'un zulmünden, boğulmaktan kurtarmak gibi hem atalarına verdiği nimetleri hem de Tevrat ve İncil'de müjdelenen Peygamber'in zamanına yetiştirmek gibi bizzat kendilerine verdiği nimetini hatırlattığını söylemektedir. Karamânî, bunun güzel bir anlam olduğunu, ayetin böyle anlaşılmasıyla bu ayetin önceki bütün insanlık üzerine Allah'ın nimetini hatırlatan ayetle güzel bir bağlantı kurduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁰

Zaman zaman Zemahşerî'nin i'tizâlî fikirlerine dikkat çekildiği ve bunların tenkit edildiği de görülür. Mesela Zemahşerî'nin “vehum fihâ hâlidûn”¹⁰¹ ayetini “el-Huldü es-sâbitü'd-dâimü”¹⁰² şeklinde tefsirini verebiliriz. Şârih ibareyi, “Hâzâ alâ mezhebihi” şeklinde şerh ederek, müfessirin “huld” kelimesine bu anlamı vermesinin kendi mezhep görüşü olduğuna işaret eder. Sonra da gerek Teftâzânî'den yaptığı nakillerle gerekse Beyzâvî'nin ibareleri üzerinden yaptığı değerlendirmelerle Zemahşerî'nin görüşünü çürütmeye çalışır.¹⁰³

Şârihin tahlil ve değerlendirmelerinin yanı sıra, çeşitli tercihlerde de bulunduğu görülür. Zemahşerî, “Bismillahi” ibaresindeki mahzufun takdirini, “Bismillâhi ekraü ve etlû” şeklinde; çünkü besmeleyi tilavet eden okumuştur¹⁰⁴

⁹⁷ Karamânî, *Tefsîr*, Carullah, vr. 8^b.

⁹⁸ Karamânî, *Tefsîr*, DZGYE, vr. 196^a.

⁹⁹ Bakara 2/40

¹⁰⁰ Karamânî, *Tefsîr*, Carullah, vr. 220^a.

¹⁰¹ Bakara 2/25.

¹⁰² Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 89.

¹⁰³ Karamânî, *Tefsîr*, Carullah, vr. 170^a; Teftâzânî, *Hâşiyetü'l-Keşşâf*, vr. 58^b.

¹⁰⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 21.

şeklinde izah ederken, Beyzâvî, “Bismillâhi ekraü” şeklindedir; çünkü onu tilavet eden okumuştur”¹⁰⁵ diye izah eder. Karamânî, “Beyzâvî'nin ibaresi musannifin ibaresinden daha güzeldir; çünkü tesmiyeden muradın mastar anlamında olduğunu hissettiriyor” görüşünü nakleder. Ardından da buna itiraz ederek, Zemahşerî'nin ibaresinin anlamı ortaya koymadaki başarısının gerekçesini ortaya koyar.¹⁰⁶

Müellifin yeri geldikçe kimi tasavvufî ve hikemî olmak üzere pek çok rivayet naklettiği görülür.¹⁰⁷ Şerh bu yönüyle işârî bir tefsir hüviyetindedir ve Osmanlı tefsirciliğinin önemli bir motifini oluşturan tasavvufî-işârî tefsir anlayışını yansıtır.¹⁰⁸ Mesela vaaz üslubuyla Fâtiha'daki ayetlerin birbiriyle irtibat noktalarını gösteren, kendi ifadesiyle “güzel bir söz”e yer verir ki, bu nakle işârî ve tasavvufî bir üslubun hâkim olduğu görülür.¹⁰⁹ Aslında dilsel tahlillerin ve ihtilaflı meselelerin yoğun bir şekilde yer aldığı bir tefsirin bünyesinde, işârî tefsir boyutunu da taşıması ayrıca dikkate değer bir özelliktir. Zira bu tür tahliller ve ihtilaflı meseleler böyle bir zeminden uzaklaşmaya neden olur. Eser bu boyutuyla da bir farklılığı içinde barındırmaktadır.

Şerhin bir özelliği de, Zemahşerî ve Beyzâvî tefsirlerinde, Teftâzânî ve Cürçânî hâşiyelerinde bulunmayan, her tefsirin başına bir mukaddimenin yazılması ve surenin genel hususiyetlerinin ve o surede ağırlıklı olarak işlenen konuların özetlenmesidir. Müellif bu mukaddimelerde surenin kendisinden önceki sureyle münasebetini (intizâmühâ bimâ kablehâ) kurmaktadır ki, eserde bu yönüyle bir şerhten beklenenden daha fazlası yapılmıştır.¹¹⁰

Şerhin diğer bir özelliği de, Zemahşerî eğer ayetlerin bazı kısımlarını tefsir etmemişse, şârih o kısımları, başta Beyzâvî gibi kaynaklara dayalı olarak tefsir etmiştir. Bakara suresi 133. ayette geçen “İz kâle libenîhi”¹¹¹ ve İnsan suresinde geçen “İnnâ hedeynâhû's-sebîle”¹¹² ifadelerinin tefsirini buna örnek olarak zikredebiliriz.

Sonuç olarak müellif, bahse konu eserini telif ederken Zemahşerî tefsiri gibi önemli bir metni şerh, bu tefsirle de Beyzâvî'yi mukayese etmiştir. Bu metinler üzerine yazılan önemli şerh ve hâşiyelerden istifade ederek dil, belagat, tefsir, fıkıh, kelim gibi İslâmî ilimlerin kadim meselelerini, alanın otorite isimlerine de referansta bulunarak tartışmış, kendi tenkit, tahlil ve tercihlerini yeri geldikçe ortaya koymuş, böylelikle değerli bir eser vücuda getirmiştir. Yukarıda tasvir etmeye çalıştığımız özelliklerine bir bütün olarak bakıldığında, eserin, uzun ve canlı bir ilmî gelenekten beslenmiş olmasının da getirdiği oldukça zengin bir içeriğe, çok renkli ve işlek bir yapıya sahip olduğu görülür. Hep müstakil bir tefsir olarak takdim edilmesinin de gösterdiği gibi, müellif kendi döneminin anlayışına uygun olarak eserine şerh niteliğinde başlamışsa da, ayetleri tefsir, özellikle sarf, nahiv, belagat

¹⁰⁵ Beyzâvî, *Envâru't-Tenzil*, I, 5.

¹⁰⁶ Karamânî, *Tefsîr*, Carullah, vr. 9^a.

¹⁰⁷ Karamânî, *Tefsîr*, Carullah, vr. 1^a.

¹⁰⁸ Bk. Abay, “Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir İle İlgili Eserler Bibliyografyası”, s. 254.

¹⁰⁹ Karamânî, *Tefsîr*, Carullah, vr. 49^a.

¹¹⁰ Bakara suresinin Fâtiha ile münasebeti için bk. Karamânî, *Tefsîr*, Carullah, vr. 50^b, 51^a.

¹¹¹ Karamânî, *Tefsîr*, Carullah, vr. 303^b.

¹¹² Karamânî, *Tefsîr*, DZGYE, vr. 3^b.

meselelerini tahlilleriyle kendi ilmî dirayetini ortaya koyabilmıştır. Bu eser, Osmanlı ilim ve tefsir geleneğinin, meseleleri geniş bir perspektiften ele alıp değerlendiren karakterini yansıtmaya ve özellikle Osmanlı ilim ve kültür hayatının en zirve döneminde kaleme alınması yönüyle de ciddi bir değeri haizdir. Bu bakımdan, klasik İslâmî ilimler ve tefsirlerle ilgilenen araştırmacıların kayıtsız kalmaması gereken bir eserdir.

Sonuç

İddia edildiğinin aksine Osmanlı ilim hayatında kısır bir döngünün ve kuru bir tekrarın ötesinde, zirveye ulaşmış bir ilim ve düşünce hayatının getirdiği bir olgunluktan söz etmek gerekir. Bu olgunluğun izlerine, kurucu metinler üzerine yazılmış, şerh, hâşiye türü eserlerin telifinde esas alınan derinlemesine tahlil, tenkit, mukayese, muhakeme, itiraz ve karşı itirazlarda rastlanır. Bu bakımdan müellifler, o günün dünyasında yeni bir eser inşa etmekten çok, mevcut eserleri anlayıp yorumlama, ilmî faaliyetleri o metinler üzerinden sürdürmeyi tercih ederler. Bu tercihle birlikte, ilmî sürekliliği sağlama ve ilim zincirinin bir önceki halkasına mahir bir biçimde eklenme gerçekleşmiş olur.

Kur'an tefsiri açısından meseleye bakıldığında, Zemahşerî, Beyzâvî gibi müfessirler, geçmişin getirdiği birikimi en üst düzeyde kullanarak son derece muhkem tefsirler ortaya koymuşlardır. Osmanlı medrese sisteminde özellikle tercih edilen Beyzâvî, Zemahşerî'nin eleştirilen hatalarına düşmemiş olması yönüyle daha çok tercih edilmiş, üzerine en çok çalışma yapılan tefsir olma niteliğini kazanmıştır. Ancak Zemahşerî tefsiri üzerine de bir o kadar şerh ve hâşiye yazılmıştır. Osmanlıya tekabül eden dönemde gerek müstakil şerh ve hâşiyeler gerekse Teftâzânî, Cürçânî gibi muhakkik âlimlerin hâşiyeleri üzerine çok ciddi çalışmalar yapılmıştır. Bu yönüyle Osmanlı tefsir mirasında *Keşşâf* üzerine hâşiye yazmanın yaygın bir teamül olduğu görülmektedir.

Yukarıda incelemeye çalıştığımız eserin müellifi, Ahmed b. Mahmûd el-Karamânî de Zemahşerî'nin muhalled eseri üzerine ciddi bir şerh çalışması yapmıştır. Osmanlı medrese sistemi içinde yetişmiş, vâzlik, müderrislik yapmış bu âlim, daha önce büyük ihtimalle okuduğu, okuttuğu ve muhtevası hakkında derinlikli bir müktesebata sahip olduğu *Keşşâf* üzerine yaptığı bu çalışmasıyla, döneminin ilmî ve entelektüel hayatına katkıda bulunmak istemiştir.

Eserde tahlil, tenkit, mukayese, muhakeme gibi şerh ve hâşiye türü eserlerin genel karakterini gösteren bütün öğelere rastlamak mümkündür. Müellif, tefsirinde Zemahşerî ile Beyzâvî arasında mukayeseler yapmış, onun da ötesinde bu eserler üzerine şerh ve hâşiye yazan müelliflerin metinleri anlama konusundaki doğruluk ve yanlışlıklarını, meselelere yaklaşımlarındaki haklılık ve haksızlıklarını eserinde değerlendirmeye almıştır. On iki cildi bulan eser, bu yönüyle kendi döneminin bilimsel anlayışını ve seviyesini yansıtan bir ayna gibidir. Nitekim eser, bir şerh niteliğinde telif edilmesine rağmen, müstakil bir tefsirde aranan önemli niteliklere sahip olması ve sonraki ciltlerde bu niteliklerin artması sebebiyle müstakil bir tefsir gibi telakki edilmiştir. Bu da aslında bizi, bağımsız bir eser telif etme kudret ve dirayetini sahip olan müelliflerin, bilinçli bir şekilde kendi ilim ve düşüncelerini

şerh ve hâşiye adı altında sergiledikleri ve bunu da bir nakısa olarak addedmedikleri sonucuna götürmektedir.

Kaynakça

- Abay, Muhammed, "Osmanlı Döneminde Tefsir Haşiyeleri", *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Katkıları*, Ensar Neş., İstanbul 2012.
- , "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir İle İlgili Eserler Bibliyografyası, Tefsirler, Haşiyeler, Süre Tefsirleri, Tercümeleler", *Divan*, 1991/1: 249-303.
- Arkan, Atilla, "Klasik Bir Eser Okuyucusu ve Şârih Olarak İbn Rüşd", *Medeniyet ve Klasik*, Klasik Yay., İstanbul 2007.
- Ayvazoğlu, Beşir, *Aşk Estetiği - İslâm Sanatlarının Estetiği Üzerine Bir Deneme*, Ötügen Neş., İstanbul 1993.
- Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, nşr. Kilisli Muallim Rıfat-İbnülemin Mahmûd Kemal, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1951.
- Beyzâvî, Nâsiruddin Abdullah b. Ömer, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, Ankara 1960.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, Kitabevi, İstanbul 2001.
- Cündioğlu, Düccane "Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: Osmanlı Tefsir Mirası -Bir Histogramik Eleştiri Denemesi-", *İslâmiyât*, 2/4 (1999): 51-73.
- Cürçânî, Abdülkâhîr, *Delâilü'l-i'câz*, çev. Osman Güman, Litera Yay., İstanbul 2008.
- Cürçânî, Seyyid Şerif, *Hâşiyetü Seyyid Şerif ale'l-Keşşâf*, Riyad Ktp., nr. 2809.
- Çiçek, Mehmet, "Kur'an'ın Varlığı Şeriatla mı Sağlanır?: Osmanlı Şerh Geleneğinde Bir Tartışma", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları I*, ed. Bilal Gökçür vd. İlim Yayma Vakfı, İstanbul 2011, s. 315-328.
- Davutoğlu, Ahmet, "İslam Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması", *Divan*, 1996/1: 1-44.
- Demir, Ziya, *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları*, Ensar Neş., İstanbul 2006.
- Ebu Zeyd, Nasr Hâmid, *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev. M. Emin Maşalı, Kitâbiyât, Ankara 2001.
- Edirnevî, Ahmed b. Muhammed, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Mustafa Özel-Muammer Erbaş, Birleşik Matbaacılık, İzmir 2005.
- Endelüsî, Ebu Hayyân, *el-Bahrü'l-muhîr fi't-tefsîr*, thk. Sıdkı Muhammed Celil, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1420.
- Fazlıoğlu, İhsan, *Türkiye'de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*, ed. M. Cüneyt Kaya, Küre Yay., İstanbul 2010, s. 201-255.
- Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgenç-Hayri Kırbasoğlu, Ankara Okulu, Ankara 1998.
- , *el-Fihrisü's-şâmil li't-türâsi'l-Arabî el-İslâmî el-mahtût: ulûmu'l-Kur'ân, mahtûtâtü't-tefsîr ve ulûmihi*, el-Mecmau'l-Melikî, Amman 1989.
- Goldziher, Ignaz, *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*, Brill, Leiden 1920.
- , *Klasik Arap Literatürü*, çev. Azmi Yüksel-Rahmi Er, Ankara 1993.
- Gümüş, Sadrettin, "Cürçânî", *DİA*, VIII, 134-136.
- Habeşi, Abdullah Muhammed, *Câmiu's-şürûh ve'l-havâşî*, el-Mecmau's-Sekâfi, Ebu Dabi 2004.
- Hafâcî, Şihâbüddin, *Hâşiyetü's-Şihâb ale'l-Beyzâvî*, Dâru Sâdır, Beyrut ty.
- Hamevî, Yâkût, *İrşâdül-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*, thk. İhsan Abbas, Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1993.
- Humphreys, R. Stephen, *İslam Tarih Metodolojisi*, çev. Murtaza Bedir-Fuat Aydın, Litera Yay., İstanbul 2004.
- Haneffî, Hasan, *İslâmî Araştırmalar*, çev. İ. Aydın-A. Durusoy, İnsan Yay., İstanbul 1994.
- İbn Hacer, Şihâbüddin el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi'l-a'yânî'l-mietî's-sâmine*, thk. M. Abdülmuîd Hân, Meclisü Dâireti'l-Meârifî'l-Usmâniyye, Haydarâbâd 1392/1972.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime, Dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber fi târihi'l-Arab ve'l-Berber*, thk. Halil Şehhade, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1408-1988.
- İbn Teymiyye, Ahmed, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, nşr. Muhibbüddin el-Hatîb, yy. 1399.
- İbnü'l-Müneyyir, Ahmed, *el-İntisâf fimâ tedammanehü'l-Keşşâf mine'l-i'tizâl*, (el-Keşşâf'ın dipnotunda) Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 2008.
- İnalçık, Halil, *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600)*, çev. Ruşen Sezer, YKY, İstanbul 2012.
- İsfahânî, Ebu Tâhir, *el-Vecîz fi zikri'l-mecâz ve'l-mücîz*, thk. Muhammed Hayr, Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1991.
- Kara, İsmail, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*, Dergâh Yay., İstanbul 2011.
- Karamânî, Ahmed b. Mahmûd, *Tefsîrü'l-Karamânî*, Süleymaniye Ktp. Carullah, nr. 109, Kılıç Ali Paşa, nr. 58; Diyarbakır Ziya Gökalp Yazma Eserler Kütüphanesi, nr. 338.

- Kâtib Çelebi, *İrşâdü'l-hayârâ*, nşr. Bilal Yurtoğlu, AKM, Ankara 2012.
- , nşr. Kılıslı Muallim Rifat-M. Şerefeddin Yaltkaya, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1362/1942.
- Kohlberg, E., "al-Tabrisi (Tabarsi)" *EI²*, X, 40, 41.
- Maden, Şükrü, "Tefsirde Şerh Hâşiye ve Ta'lîka Literatürü", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 3/1 (2014): 183-220.
- Makdisi, George, *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, çev. H. Tunçay Başoğlu, Klasik Yay., İstanbul 2007.
- Mollaibrahimoğlu, Süleyman, *Süleymaniye Kütüphanesinde Bulunan Yazma Tefsirler*, Süleymaniye Vakfı, İstanbul 2002.
- Nesefî, Abdullah b. Ahmed, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil*, Dârü'l-Kalem, Beyrut 1989.
- Öz, Mustafa, "Tabersi", *DİA*, XXXIX, 324, 325.
- Özek, Ali, "el-Keşşâf", *DİA*, XXV, 329, 330.
- Polat, Fethi Ahmet, *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, İz Yay., İstanbul 2007.
- Şensoy, Sedat, "Şerh", *DİA*, XXXVIII, 555-558.
- Suyûtî, Celâleddin, *Nevâhidü'l-ebkâr ve şevâridü'l-efkâr*, thk. Ahmed Hâc Muhammed, Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, Mekke 1423-1424.
- Teftâzânî, Sadeddin, *Hâşiye alâ tefsîri'l-Keşşâf*, Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi, nr. 7480.
- Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi Giriş*, Damla Yay., İstanbul 1981.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Türk Tefekkürü Tarihi*, YKY, İstanbul 2007.
- Watt, M., *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburg University Press, 1985.
- Yazıcı, İshak, "Bahrü'l-Ulûm", *DİA*, IV, 517, 518.
- Yıldız, Sâkıp, "Osmanlı Tefsir Hareketine Toplu Bakış", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/2 (1987): 1-8.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidü't-tenzîl*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1407.
- Zerkeşî, Bedreddin, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. M. Ebu'l-Fazl İbrahim, İhyâü'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1957.
- Zirikî, Hayreddin, *el-A'lâm*, Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 2002.

Farabi'nin Medeniyet Tasavvuru ve Kurucu Metni Olarak -İhsâu'l-Ulum- Adlı Eserinin Tahlili

Mevlüt Uyank

Prof. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İslam Felsefesi Ana bilim dalı Öğretim Üyesi
mevlutuyank@gmail.com

Aygün Akyol

Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İslam Felsefesi Ana bilim dalı Öğretim Üyesi
aygunakyol@yahoo.com

Öz

Farabi, İslam felsefesinin Meşşai (peripatetic) akımının kurucu âlimidir. İslamiyet'in o dönemdeki önemli kültür ve medeniyetlerle yüzleşmesi ve kendine özgü bir bilgi-bilim tasavvuru kurgulaması, ilimler tasnifi yapması onun Muallim-i Sani olarak nitelendirilmesine neden olmuştur. Bu makalede Farabi'nin İhsâu'l-Ulûm/İlimlerin Sayımı eserini medeniyet tasavvurunun kurucu metni olarak inceleyeceğiz. Çünkü "Felsefeye Giriş" kitabı olarak da değerlendirilebileceğimiz bu eserde Farabi dilin yapısı ve felsefesi ile analizine başlar ve bir nevi "düşüncenin grameri"ni ortaya koyar. Farabi'nin Tanrı-Evren ve İnsan kurgusu analiz edildiğinde, birey, toplum ve devlet ilişkilerinin nasıl olması gerektiği ve erdemli bir toplumun olabirliği hususu ortaya çıkar. Medeni İlimler bağlamında hukuk, siyaset ve ahlak ilişkisini ele alıp, bunun ilahiyat ile irtibatını kurması Farabi'nin medeniyet tasavvurunun metafiziksel temellerini ortaya koymaktadır. Farabi'nin bu bağlamda daha anlaşılır olması, günümüz toplumsal ve siyasal tartışmalarına olası çözüm önerileri üretilmesine de katkı sağlayacaktır. Örneğin günümüzde tartışılan başkanlık sistemi, Farabi'nin devlet tasavvurunda başkanlık mı yarı başkanlık sistemi mi önerdiği ve günümüz parlamenter sistem açısından Farabi'nin siyasal sistem arayışlarına göndermeler yapılacaktır. Aynı zamanda güncel bireysel ve toplumsal soru(n)lara, İslam Felsefesinin teşekkülünde önemli etkisi olan âlimimiz ve eserinden mülhem okumalarla çözüm önerilerinin artırılmasının sağlanması hedeflenmektedir.

Anahtar kelimeler: Farabi, Felsefe, İslam, Meşşailik, İlimler Tasnifi, Bilgi, Bilim, Medeniyet.

The Examination of Farabi's Vision about Civilization and -İhsau'l-Ulum- as the Founder Text

Farabi is the founder scholar of the Peripatetic movement in Islamic Philosophy. He was named as Muallim-i Sani due to the encounter of Islam with other important culture/civilisations at that time, developing a novel vision of science and knowledge, and the classification of disciplines. The current article will examine İhsâu'l-Ulum as the founder source of Farabi's vision of civilisation, because Farabi begins with examining the structure and philosophy of language so that the grammar of thought is sort of produced in this founder text, which can be defined as the "Introduction to Philosophy".

When Farabi's vision of God-Universe and Human was analyzed, it appears how the relationship among an individual, a society, and a state is supposed to be, and whether or not, it is possible to be a virtuous society. The metaphysical foundations of Farabi's vision of civilisation are to evaluate the relationship among the law, politics, and morality in the context of social and political disciplines, and to associate this relationship with the Theology. In this respect, making Farabi's vision of civilisation more perceptible will contribute in providing possible solutions for modern-day societal and political controversies. For example, the present manuscript will refer to the presidential system, which is currently under debate, if Farabi offers the presidential system or semi-parliamentarism. Additionally, the article aims to improve solutions for modern-day individual and societal problems by understanding the philosopher, who have been a crucial character for the formation of Islamic Philosophy and reading his book properly. Keywords: Farabi, Philosophy, Islam, Peripatetism, The Classification of Disciplines, Information/Knowledge, Civilization, Science.

Atf

Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol, Farabi'nin Medeniyet Tasavvuru ve Kurucu Metni Olarak - İhsâu'l-Ulum- Adlı Eserinin Tahlili, Marife, Yaz 2015, 15/1 ss. 33-65.

Giriş

Bir birey olarak, mutlu, huzurlu bir ortamda yaşamak her insanın beklentisidir. Bunun için de öncelikle bireysel ve toplumsal olarak adaletli ve erdemli bir yaşam geçirmenin yolu üzerinde düşünmek, uygulamaya geçmek gerekiyor. Bu bağlamda düşünce tarihinde “Muallim-i Evvel” diye bilinen Aristoteles’i takiben “Muallimi-Sani” diye nitelendirilen, bizimle aynı dili konuşan, aynı coğrafyanın (Atayurt- Asya) yetiştirdiği Fârâbî’nin felsefeyi *Tahsilu’s-Saâde*; yani “mutluluğu elde edecek bilgileri temin etme” olarak tanımlaması önemlidir.

Bu çerçevede söyleyecek olursak din, mutluluğu elde etmek, dünyada refah; ahirette felaha/kurtuluşa ermek hakkındaki temel ilkelerin bilgisini (İlm-i Tevhid/Hakk’ın bilgisi) sağlamak, akabinde bunları samimi ve içten bir şekilde pratiğe aktarmaktan (Amel-i Tevhid/Hayr’ın bilgisi) ibarettir. Bunlardan ilki, faydalı/tutarlı/doğru olmayı, var oluşumuzun nirengi noktasını belirlerken; ikincisi bu bilgilerin uygulamaya geçirilmesini, olduğumuzdan farklı görünmemeyi, “miş, “muş” gibi görünmekten kaçınmayı gerektirir. *Medinetül-Fazıla* diye tanımlanan yani insanların mutluluğu ahirete ertelemeyen bu dünyada elde edebilmeleri için birbirlerine yardım eden toplum budur. Bunun gerçekleştirilmesi ise *Medeni İlim* ile olur. Filozofun, *Medeni İlim*’den kastı, ahlak ve siyasettir. Bu aşamaya geçişi bir bilgi ve (b)ilim tasnifi yaparak ortaya koyan *İlimlerin Sayımı* adlı eser; bize göre, “Fârâbî’nin Medeniyet Tasavvurunun Kurucu Metni”dir.¹

¹ Medeniyet kavramı için bk. Uyanık, Mevlüt, Küreselleşme Olgusu ve İpek Yolunun Yeniden Dirilişi Projesi, Kırgızistan Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 18-19, 2013, ss.104-131; a.g. mlf., Said Nursi’nin Medeniyet Tasavvuru -Mimsiz Medeniyet Eleştirisi-, Köprü Dergisi, sayı: 118, İstanbul, 2012, s. 92-46.

I. İslam Felsefesinin Teşekkülü: Farabi ve *İhsâu'l-Ulûm* Adlı Eseri

Eğer âlim; varlık, bilgi ve değer üzerine eleştirel, tutarlı, rasyonel, sistematik, bütüncül bir sistem oluşturabiliyorsa ona filozof denilir.² Buradaki Varlık (büyük harfle yazıldığında) var olması için bir başka varlığa ihtiyacı olmayan Zorunlu Varlık, yani Tanrı; (küçük harfle yazıldığında ise) Tanrı'nın dışındaki her şey, yani evrendir. Tanrı, ister isim ister sıfat olarak kabul edilsin Hz. Âdem'den itibaren insanlara dünyada refah, ahirette felahı sağlayacak ilkeleri, farklı zaman ve mekânlarda, farklı dillerde farklı uygulayıcılara (nebi/rasul) göndermiştir. Bu da ilk olarak Tanrı-Evren-İnsan ilişkilerinin nasıl (bilim) olduğunun açıklanmasını, ardından niçin sorusunun cevaplarını aramayı gerekli kılar.

Sasani, Gerek/Bizans ve Çin-Hint medeniyetleri ile karşılaşan İslamiyet, kısa sürede kendine özgü bir bilgi, bilim ve medeniyet kurgusu oluşturdu. Alimlerimiz bu medeniyetlerle karşılaşmadan önce de tefekkürü kendi öncülleri/temel ilkeleri üzerinden yaparak sorunlara çözüm önerileri üretmeye çalıştılar. Bu fikri etkinlikleri "Tercüme öncesi dönemi kelami düşünce" diye nitelendirenler olmasına rağmen biz, bu dönemi saf "İslam Felsefesi" olarak nitelendiriyoruz. Çünkü madem felsefe varlık (Allah'ın varlığı ve birliği, evreni nasıl yarattığı) ve buna dair bilgilenmelerin mahiyeti, teorik bilgilenmelerin hayata nasıl aktarılacağı (değer) üzerine düşündürmektedir; ve tercüme öncesinde temel öncüllerimizden hareketle bunlar hakkındaki bilgilenmeler sağlanmıştır, bu dönemde Saf İslam Felsefesi üretilmiştir. Sonra diğer bilgi-bilim ve medeniyet tasavvurlarının verileriyle yüzleşilmiştir. Şöyle ki:

Tercümelerle birlikte diğer kültür ve medeniyetlerin verilerini Hz. Âdem'den itibaren gönderilen peygamberlerin kırılmalara uğramış uygulamalarının aslına (tercüme öncesinde düşünme kodlarına) uygun olanları ve tahrif olmamış (şer'u men kablana) unsurları alıp, yeni bir formla üretimi önceleyenlere Müslüman filozoflar diyoruz.³ Bu noktada Kindî ilk Müslüman âlimdir ama Fârâbî; varlık, bilgi ve değer üzerine sistematik ve tutarlı bir model üreten İslam felsefesinin kurucu filozofudur diyebiliriz. Aslında onu *Doğu Felsefesi* (Hikmetu'l-Meşrikiyye) kurulmasının öncü filozofu olarak da ifade edebiliriz. Çünkü Farabi'nin yoğun ça-

² H., Aydın, 'Filozof' Mad., *İA.*, TDV. Yay., İstanbul 1996, c. 13, s. 107.

³ Bu nedenle Hitit Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesinde özel anlamda İslam olarak Hz. Muhammed (as) tarihe müdahale sürecini ve İslam medeniyeti kurucusu olmasını incelerken, genel anlamda İslam; yani Hz. Âdem'den itibaren ki vahiy/tevhid sürecini, buradaki kırılma noktalarını, nebi ve Resullerin takipçilerinin öğrettiklerini, ismini bilmediğimiz binlerce uygulayıcının ve takipçilerinin ortaya koyduğu düşünce sistemlerini, içlem ve kaplam münasebetiyle incelenmesine felsefe tarihi denilir diye öğretime başlıyoruz. Özellikle İHL de son dönemde azalmasına rağmen hala önemli oranda felsefi düşüncüyü zındıklık olarak niteleyerek gelen öğrenciler, cemaatlerde yetişen ve felsefeyi 19.yy materyalizm ve pozitivistizmine indirgeyen zihin tutulumlarını "İlahi Risalelerin Birliği, şer'u men kablana gibi teknik kavramların da yardımıyla, ilk insan ve ilk peygamberden itibaren düşünce serüveni olarak sunuyoruz. Buradaki farkındalık ise adalet ve eşitlik kavramlarıyla oluşturuluyor. Hz. Muhammed'in yol ve yöntemini (şeriat) öğrenmek, ondan önceki peygamberleri, onların yol ve yöntemlerini adaletsiz yapmayı gerektirmiyor, hatta yapılmamasını Rabbimiz bizden talep ediyor. Bunların adaletli bir şekilde analizi, son yol ve yöntemin sahibine olan muhabbetimizin farklı ve daha nitelikli olmasını gerektirir. Bu da felsefeyi özür dileyici bir konumdan çıkarıyor ve Rabbimizin vahiy sürecine yoldaşlık olarak görülmesine, beşikten mezara kadar ilim talebine yöneliyor.

bası, Grek felsefesinin tanıtılması ve oluş ile yaratılış kavramları arasındaki çelişkinin giderilmesine yöneliktir. Bu anlamda tam ve gerçek manada bir Doğu/İşrak yani İslam felsefesi kurmanın gerekliliğine inanmıştı. Bu fikri kendisinden sonra İbn Sînâ ve İbn Tufeyl işledi. En son aşamayı, İşrâkîlik adı altında Sühreverdi gerçekleştirdi. Bu nedenle Fârâbî'ye *Muallim-i Sâni* denilmiştir.⁴ Bu noktada bir medeniyet tasavvuru ortaya koyma düşüncesine sahip Fârâbî'nin hayatına ana hatlarıyla da olsa bakmak gerekir.

1. “Muallim-i Sani” Fârâbî'nin Hayatı:

Türkmenistan'ın Horasan kısmının Farab bölgesinde Vesic köyünde 870 yılında dünyaya geldiği için el-Fârâbî diye maruftur. Babasının Türk asıllı bir kumandan olduğu söylenir. Fârâbî'nin belli bir süre Bağdat'ta ikamet ettiği, sonra Şam'a geçtiği ve ölene kadar (ö. 950) burada kaldığı ifade edilmiştir. O da diğer düşünürler gibi dönemindeki nitelikli hocalardan ders alıp kendisini iyi yetiştirdi. Latin ortaçağında Alfârâbîus ve Abunnaser diye meşhurdur. Hayatı hakkında birçok menkıbeler vardır, ama maddi servete değer vermeyen, şöhret ve gösterişten nefret eden, ruh ve ahlak temizliğini önceleyen zahid bir âlim olduğunu söylersek, onun ahlak anlayışına dair ön ve temel bilgiler vermiş oluruz.⁵

Fârâbî'nin düşünce dünyasını anlayabilmek için farklı felsefi unsurları Meşşâî geleneğe nasıl taşıdığının incelenmesi gerekir. Bilindiği üzere, düşünce tarihinde yapısı gereği eklektik olmayan bir gelenek olamaz. Çünkü bir olay veya olgunun tekrarı aynen mümkün olmaz.⁶ Heraklitçi bağlamda değişmeyen bir şey olamaz, ama aynı zamanda her değişen ardında değişmez bir unsur da vardır diyen Parmenides de hakikatin bir başka yönüne ışık tutar. O halde değişen ve değişmeyen hususların tespiti, bunun kendi öncüllerinin bağlamında yeni bir dil ile üretilmesi, özgün ve özgül bir bilgi, bilim ve medeniyet tasavvuru oluşturmanıza engel olamaz. Bu hususu gözden kaçıranlar İslam felsefesinin ilk özgün ekolü olan Meşşâîliği, Grek felsefesindeki Peripatetik geleneğin tekrarı saymak hatasına düşer.⁷

Evet, Aristocu ve Yeni Platoncu etki, Fârâbî'nin *el-Cem beyne Ra'yeyi'l-Hakîmeyn* adlı eserinde net olarak gözükür. Çünkü filozof, bu eseriyle (ilk dönem

⁴ Bayrakdar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, TDV. Yay., Ankara, 1988, s. 117, 118; Uyanık, Mevlüt, “İslami İlim Kavramsallaştırması”, *İslamiyat*, c. 6, sayı: 4, 2003, ss. 13-36; Akyol, Aygün, *Şehrezûrî Metafiziği*, Araştırma Yay., Ankara 2011, s. 16.

⁵ İbn Ebî Useybia, *Uyunu'l-Enbâ fi Tabakati'l-Etba*, thk. Nizar Rıza, Daru'l-Mektebeti'l-Hayat, Beyrut, ty., s. 603; Şemsüddîn Şehrezûrî, *Nüzhetu'l-Ervâh*, ed.: İlhan Kutluer, met. ve çev.: Altaş, Eşref, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2015, ss. 676-683; Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Turhan, Kasım, Ayışığı Yay., İstanbul 1998, s. 123; Kaya, Mahmut, “Fârâbî” mad., *İA.*, TDV. Yay., İstanbul 1995, cilt: 12, s. 145-146.

⁶ Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 117, 118.

⁷ Bu noktada ekol ve/ya akım denilince ne anlaşıldığını netleştirmek gerekir. Mehmet Bayrakdar hocamızın ifadesiyle “çok özel kullanışla” sadece skolastik felsefeyi ifade etmesi anlamını dışta bırakarak, en dar ve en ciddi manasına alacak olursak, ekolden; sadece aynı felsefi doktrine sahip olan değil, aynı zamanda ortak bir felsefi önderleri ve ortak bir kurumları olan filozoflar kastedilir. Bu manada gerçekte felsefe tarihinde hiç bir ekolden söz edilemez. Fakat deyimini geniş manasıyla alacak olursak, aynı doktrine sahip veya en azından ortak bir çok tezleri olan filozoflar zümresine “ekol” denilebilir. Bk. Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 117.

olması hasebiyle yanlış kaynaklara da dayanarak bir takım doktrinal yanlışlıklar da yapma pahasına) Platon ve Aristoteles'in fikirlerini uzlaştırma çabasına girişmiştir.⁸ Bu çaba bize göre, felsefeyi kaygıları paylaşmak olarak tanımlamanın bir gereğidir. Maksud, bir tarafta önemli oranda etkilenen felsefenin *oluş*; diğer tarafta *yaratılış* kavramı var, bunların uyumunu sağlayarak bir açıklama yapmaya çalışmaktır.

Bu husus İslam felsefesi açısından çok önemlidir. Zira Aristoteles'in İlk Neden ve Mimar Tanrı tasavvuru ve felsefi yaklaşımlarıyla, İslam'daki yaratıcı Tanrı ile evren ilişkisinin nasıl kurulacağı önemli sorundu. Bu, dönemin kozmoloji bilgileri bağlamında sudur öğretisiyle, bu iki filozofun görüşlerinin uzlaştırılmasıyla temin edilebiliyordu. Tabii bu arada Grek kültürünün Atina yerine, Yeni Platonculuk öğretisi ile Ortaçağ Hıristiyan âlimlerinin aynı sorunu aşmaya çalışması sonucu oluşan İskenderiye üzerinden İslam dünyasına taşınmasının da önemli etkisi vardır.⁹ Kısmen Aristocu; kısmen de Yeni Platoncu bir yaklaşım tarzı oluşturan Fârâbî'nin tutarlı ve rasyonel açıklamalarını görünce, *İlimlerin Sayımı* adlı eserine niçin dil ve mantık ilmi ile başladığı da ortaya çıkar. Nitekim düşüncenin eklektik olması ilkesi gereği, Yuhanna b. Haylan adındaki Hıristiyan âlimden aldığı mantık formasyonunu daha da geliştirmiştir.¹⁰

"Muallim-i Evvel" in de Aristoteles olduğunu düşündüğümüz zaman Fârâbî'nin felsefi sistemini kurarken etkilendiği ilk ismin kim olduğu da belli olmaktadır. Nasıl Aristoteles (Batı) felsefesinin düzenlemesini ve kurgusunu hocaları olan Platon ve Sokrates'ten mülhem olarak yaptıysa, İslam felsefesinin teşekkülünü de bu geleneğin verilerinden istifade ederek yeniden özgün ve özgül bir şekilde ürettiği için Fârâbî "Muallimi Sâni" olarak nitelendirilir.

Bir sistem filozofu olması nedeniyle, Meşşâî geleneği oluştururken ayrıca Yeni Eflatunculuk'tan da istifade eden Fârâbî'nin etkisi salt metafizik alanında olmaktan öteye geçmiş, siyaset ve ahlak felsefesinde de önemli tesirler bırakmıştır. *İlimlerin Sayımı* isimli bir eser yazarak, dünya görüşünü, ilimler konusundaki yaklaşımını ve yöntemini belirtmiştir. İlimleri; *dil, mantık, matematik, fizik ve metafizik* en sonunda da *medenî ilimler* diye sıralamıştır. Medenî ilimler içinde fıkıh, kelim, ahlak ve siyaseti koymuştur. Konumuz açısından söyleyecek olursak, ahlak ilmini siyasetin bir alt dalı olarak görmüştür.¹¹ Ahlak alanındaki etkisinin büyüklüğü ise İshak b. Huneyn tarafından Arapçaya çevrilen *Nikomakhos'a Etik'e* yazdığı şerhin oldukça etkili olmasından kaynaklanmaktadır.¹²

⁸ Fârâbî, "Kitabu'l-Cem beyne Ra'yeyi'l-Hakimeyn", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2003, ss. 151-181

⁹ Fârâbî, *el-Cem beyne Ra'yeyi'l-Hakimeyn*, neşr.: Daru'l-Meşrik, Beyrut 1985; a.g. mlf., Fârâbî, "Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması", ss. 151-181.

¹⁰ Fârâbî'nin mantık çalışmalarının bazılarının ülkemizdeki neşirleri için bk. Mübahat Türker Küyel, *Fârâbî'nin "Şerâit ul-Yakîn"i*, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Ankara 1990; *Fârâbî'nin Peri Hermenias Muhtasarı*, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Ankara 1990; *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Ankara 1990.

¹¹ Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, ss. 54-133; Kaya, "Fârâbî" mad., s. 147; Uyanık, Mevlüt-Aygün, Akyol, *İslam Ahlak Felsefesi*, Elis Yay. Ankara 2013, s. 58-60.

¹² İbn Ebî Usaybia, *Uyunu'l-Enbâ*, s. 608; Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 123, 125; a.mlf, *Ahlak Teorileri*, s.115 vd.

2. "Felsefeye Giriş" Kitabı olarak *İhsâu'l-Ulûm*

Düşünce tarihinde, varlık, bilgi ve değer üzerine rasyonel, eleştirel ve tutarlı bir sistem oluşturmaya çalışan her büyük filozof, çalışmalarına öncelikle ilimleri tasnif ederek başlamıştır. İlimler tasnifiyle ilgili İslam düşüncesinde ifade edilenlerin genel çerçevesini Kâtip Çelebi'nin *Keşfu'z-Zunun* adlı eserinde buluyoruz. Burada Dinî-Felsefî, Nazarî-Amelî, Hikmetli ve Hikmetsiz, Eşyâya ve A'yâna göre olmak üzere dört farklı bilimler tasnifini görmekteyiz.¹³

İslam Felsefesi bağlamında söyleyecek olursak, Kindî'nin Risâle fî Kemmiyeti Kütübü Aristûtülîs ve Ma Yuhtâcu ileyihi fî Tahsîli'l-Felsefe/Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı ve Felsefe Tahsilinde Buna Duyulan İhtiyaç isimli eserinde ilahî ve insanî bilgi türlerini ayırarak, dinî ve aklî/felsefî ilimler ayrımını benimsediğini görüyoruz.

Bu konuda Fârâbî'nin *İhsâu'l-Ulûm* adlı eseri, İbn Sînâ'nın *Fi Aksâmi'l-Ulûmi'l-Aklyye* adlı eseri de çok önemlidir. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın değerlendirilmesinde Aristoteles'in ilimler tasnifine uygun olarak Teorik/Nazarî ve Pratik/Amelî felsefî ilimler ayrımı benimsenmiş ve buna uygun değerlendirmeler yapılmıştır. İslam felsefe tarihinde, önce Kindî, *fi Aksâmi'l-Ulûm*, akabinde felsefe tarihinde "İkinci Muallim" sıfatını kazanan Fârâbî'nin *İlimlerin Sayımı* isimli risaleleri yazmaları, bilim ve bilimler tasnifinin önceliğini ve önemini göstermesi açısından önemlidir. Özellikle Fârâbî'nin eseri "Porfiryus'un *İsagogie* adlı eserine John Philophonos (Yahya en-Nahvi) tarafından yazılmış şerh aracılığıyla İslam dünyasına intikal etmiş olan Aristocu ilimler tasnifiyle, Kur'an ve özellikle Şeriat'tan türetilen anlayışla uzlaştırma arzusunun sonucu olması" kanaatimizce bilimlerin İslamileştirilme çabasının ilk örneğidir.¹⁴ Bu eser aynı zamanda Batı Ortaçağ Felsefesine de çok etkide bulunmuştur. Segovia'nın manevi lideri olan Gundisalvus (ö.546/1151) *De Divisione Philosophia* adında bir eseri Farabî'nin yedi tür bilgi sistemini aynen takip ederek yazdı. Sonra bu tasnif klasikleşti. Uyarlanan bu tasnif Batı için yeni geldi ve üniversitelerde uzun zaman kullanıldı.¹⁵

¹³ Bk. Aristoteles, *Metafizik*, çev.: Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İstanbul 1996, ss. 291-300, 1025b, 1026ab; Cabir b. Hayyân, *Kitâbu'l-Hudûd/Tanımlar Kitabı*, ed.: Uyanık, Mevlüt, met. ve çev.: Aygün Akyol, İclal Arslan, Elis Yay., 2015, ss. 32-67; Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", *Felsefi Risaleler içinde*, çev.: Mahmut Kaya, İz Yay., İstanbul 1994, s. 159, 160; Hârizmî, *Hudûdu'l-Felsefiyye/Felsefi Tanımlar*, ed.: Uyanık, Mevlüt, met. ve çev.: Aygün Akyol, İclal Arslan, Elis Yay., 2015, ss. 12-16; Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, çev.: Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara 1999, ss. 51-96; *İhsâu'l-Ulûm*, ss. 54-138; İbn Sînâ, "*Fi Aksâmi'l-Ulûmi'l-Aklyye*", *Tis'a Resâil içinde*, İstanbul 1298, ss. 71-80; Gazâlî, *İhyâu Ulumid'd-Dîn*, c. I, ss. 43-66; Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunun*, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1971, ss. 11-18; Mehmet Bayrakdar, *İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1985, s. 21-27; a.g. mlf., *İslam Felsefesine Giriş*, s.138 vd; Uyanık, Mevlüt, *Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1999, s. 84; *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması - Gazali Örneği-*, s. 59, 60; Aygün Akyol, "İbn Haldun'un Felsefe ve Tarih Tasavvuru", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 10, sayı: 20, 2011/2, s. 35, 36; Aygün Akyol-İclal Arslan, "Cabir b. Hayyân ve Tanımlar Kitabı", *Kitâbu'l-Hudûd içinde*, Elis Yay., Ankara 2015, ss11-26.

¹⁴ Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm* s. 53 vd; Nasr, age, s.14; Uyanık, Mevlüt, *Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi*, s. 84.

¹⁵ Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Düşüncesinin Batı'ya Etkisi*, çev. Tuğsuz, M.A., *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed: Şerif, M.M., İstanbul.1991, cilt.4; s.163

Burada özellikle belirtilmesi gereken husus; Fârâbî'nin ezeli, ebedi ve Bir (ehad) olan Tanrı'nın sonlu ve çok olan evreni nasıl yarattığı sorusuna hangi bilimler (Tabii) ile cevap aranacağına geçmeden, nesnelere bilgisinin nasıl elde edileceğine dair bir dil felsefesi olması gerektiğini belirtmesidir. Akabinde iç konuşma/düşünme ve dış konuşma arasındaki tutarlılığın nasıl temin edileceğine dair mantık ilmini inceler. Ehad olan Tanrı'nın âlemi nasıl yarattığı sorununa dair tabii/pozitif/ideal (b)ilimler sahasında cevap arayan filozofumuz ehad olandan ikiden önceki bir anlamındaki vahidin ve o dönemdeki felekler ilmi çerçevesindeki açıklamasının yapılması üzerinde durur. Sonra bu evrenin niçin yaratıldığı sorusuyla felsefe ve din bağlamında cevap arar, dünyada refah ve ahirette felâhı yani *Tahsilu's-Sa'âde'*yi temin edecek ilkelerin neler olduğunu araştırır.

En son, bunların hayata nasıl aktarılacağını, birey, toplum ve devlet ilişkisini müzakere eder. İşte bu nedenle ilimlerin sayımı bir medeniyet tasavvurunun kurucu metnidir ve bu nedenle Fârâbî, Muallim-i Sâni diye nitelendirilir. Fârâbî'nin düşünsel etkinliği *dil, düşünce ve bunun mantıksal sunumu ile temellendirmesi, bir düşünce etkinliği olarak felsefeye giriş/alet ilmini kurgulaması, yanlış yapılması mümkün akledilir şeylerde doğru karar vermenin önemini ortaya koymaktadır. Çünkü dil, düşünce ve mantık kurgusunu öğrenen kimse, tercihlerini yaparken doğru ve yanlış ayırt edecek, böylece kararlarını düzgün verebilecektir.*¹⁶ Bu da bizim “yanlış evet dememek” ve “kişinin önündeki seçenekleri artırarak kendisine en uygun/tutarlı/doğru kararı vermesine” katkıda bulunmak tarifimizin gereğidir.

Bu açıdan ilk “Felsefeye Giriş” kitabı olarak da değerlendirebileceğimiz bu eser, dilin yapısı ve felsefesi ile başlar ve bir nevi “düşüncenin grameri”ni ortaya koyar. Sofist/bilgiç/lik ile philosophist/hikmet seven arasındaki fark da bu noktada ortaya çıkar; bu ilimlerden birini iyice bildiğini iddia ettiği halde bunu bilmeyen kimseleri meydana çıkarmak hususunda bu kitaptan faydalanılır.¹⁷

Fârâbî *İlimlerin Sayımı* adlı bu eserinde ilimleri önce yapısı açısından *Cüz'î ve Külli ilimler*; sonra niteliği ve gayeleri yönünden *teorik ve pratik ilimler* şeklinde tasnif etmiştir. Bunlardan teorik ilimler, salt eşyanın bilgisini kazandıran ve pratiği önceleyen felsefi bilimlere tekabül ederken, ameli/medeni bilimler denenler ise, iyi ve güzeli, adaletli ve ahlaklı olanı yapabilme gücünü verenlerdir. Görüldüğü üzere, İslam felsefesinde ilimler tasnifi denildiğinde karşımıza çıkan nazari ve ameli hikmet kavramlarıdır. Bu tasnifin arka planında ise, Aristoteles vardır. Aristoteles ilimleri Teorik, Pratik ve Poetik olmak üzere üç kısma ayırmaktadır.¹⁸

İnsanın gerek kendi, gerekse dış dünyanın doğasını Allah'ın ayetleri/simgeleri olarak görüp, anlamaya ve açıklamaya çalışması sonucunda (yine kategorik bir ayırım olan) akli ve İslami/şer'i bilimler sistematize edilmiştir. İslami bilimlerden kasıt, tefsir, hadis, fıkıh, kelam, tasavvuf gibi disiplinler; akli bilimler-

¹⁶ Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm* s. 67.

¹⁷ Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, çev.: Ateş, Ahmet MEB.Yay., İstanbul 1990, s. 87-90; Platon. *Sokrates'in Savunması*. çev.: Akderin, Furkan, Say Yay. İstanbul 2013, s. 57, 58.

¹⁸ Aristoteles, *Politika*, çev.: Tuncay, Mete, Remzi Kitabevi, İstanbul 1975, 1-3; a.g. mlf., *Metafizik I*, 299; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev.: Eralp, Vehbi, Sosyal Yay., İstanbul 1993, s. 60; Oktay, Ayşe Sıdika, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, İz Yay., İstanbul 2005, s. 97.

den kasıt ise, matematik, astronomi, fizik, kimya, coğrafya, botanik gibi bilimlerdir. Bu bilim dallarını felsefi açıdan söyleyecek olursak, teorik bilimler olarak metafizik, matematik, fizik; pratik bilimler olarak ise ahlak, ev yönetimi (tedbiru'l-menzil) ile siyaseti (tedbiru'l-mudun) sayabiliriz.¹⁹

¹⁹ Kurucu metin olarak değerlendirmemiz Fârâbî'nin bu ilimlere vakıf olduğu için varlık, bilgi ve değer üzerine kendine özgü bir sistem kurmasından dolayıdır. Şimdi uzmanlaşmanın bu kadar farklılaştığı ve bilginin bütüncüllüğünün parçalandığı bir dönemde, farklı alanlarda uzmanlaşmış kişilerin ilahiyat fakültesinde bilimsel hazırlık dersleri ve yüksek lisans dersleriyle hazır bulunmuşluk temin edilip, bir soru(n) bağlamında, bu ilimlerden birini merkeze alarak çalışması temin edilmektedir. Çünkü insan, bu kitap merkezli güncel okumalarla ilimler arasında bir mukayese yapılabilir ve hangisinin daha üstün hangisinin daha faydalı hangisinin daha açık hangisinin daha sağlam ve hangisinin daha kuvvetli olduğunu hangisinin daha gevşek daha kuvvetsiz ve daha zayıf bulunduğunu anlaşılabilir. Herhangi bir ilim öğrenmek isteyen Fârâbî'nin bu eserlerine bakmak suretiyle çeşitli ilimlerin mevzularını ve gayesini öğrenebilir, bizim uyguladığımız programda bu klasik metin merkeze alınarak hakikatin bilgisine talip olan kişi, kendi konumu, bilgi birikimine göre hangisinde tefakkuh sahibi olacağına karar verir. Bu noktada felsefeye yatkın zihinlerin tespiti için lisansta ön okumalar yapılır.

Bunun tespiti noktasında ise, İbn Sînâ'nın bu ilmin, bayağı insanlardan/cahillerden, parlak zekâ ve eğitim ve adetten nasibini almamış kişilerden, kafası karışık insanlardan/bulanıklardan uzak tutulması, gönlünün duruluğuna, gidişatının düzgünlüğüne, vesveselerin kendisine üşüşmesine izin vermediği, hakka rıza ve doğrulukla baktığına güven duyan kimseye tedrici olarak verilmesi tavsiyesi temel düsturumuz olarak ifade edilebilir. Bu konudaki ifadeler için bk. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 204.

Bu bağlamda ortaya çıkan çalışmaları Uyanık, Mevlüt ve Aygün Akyol birlikte başlattık. Yapılan çalışmalara da kısaca değinecek olursak, matematik sahasında Lisans eğitimini tamamlayan Memduh Taha Başaran, Kindî merkezli, sonsuzluk kavramını analiz ederek, bunu matematik verileri ile yorumluyor. İlahiyat Fakültelerinde ilk matematikçi mantıkçı yetiştirme projesinin tez savunması 8 Nisan 2016 tarihinde bilim tarihi uzmanı Yavuz Unat hocamızın katılımıyla yapılacak. Lisans eğitimini fizik sahasında tamamlayan Mustafa Süren, İslam filozoflarının zaman konusundaki fikirlerini çalışmaktadır. Matematik mezunu Fatma Öztürk Baltacıoğlu, Yavuz Aksoy hocamızın mantık, matematik, felsefe ilişkisini temellendirecek. Bir diğer Matematikçi, Kemal Baltacıoğlu Salih Zeki'nin Mantık Matematik kurgusunu analiz edecek.

Ayrıca jeo felsefe olarak Anadolu'yu yeniden yurtlandırmak ve iç asya Atayurt ile irtibatını kurmak da efsane, kıssa ve mitoloji bağlamında araştırılarak sağlanmaya çalışılacak. Felsefe Tarihi'ni Thales ile başlatıp diyorlar başlattık, ama 5.000 yıllık bir medeniyetin şehrinde (Çorum) önceki bilgi, bilim ve medeniyet anlayışlarını/modellerini empirik/pragmatik bilgiler olarak görmek ne derece tutarlı? Hem de Thales ile gerçekten mitolojik düşünceden arınmış mıdır, her şeyin özü sudur önermesinin yanı sıra her şey Tanrılarla doludur ne anlama gelir? Veyahut Mitoloji, efsane/destan ve kıssalar Hakikate dair bilginin sunumunun ilk basamağı olarak görülmez mi? Sosyoloji mezunu Duygu Bayram mitoloji ve efsane konusunu kültürel kodlarımız bakımından inceleyecek.

Yukarıda da ifade edildiği üzere bir medeniyet kurgusunun ortaya çıkması temelde dil-Düşünce ve bunun mantıksal tutarlılığıyla mümkündür. Bu bağlamda Fârâbî'nin beş sanatı içinde yer alan şiir, hitabet ve sofistai sözler bağlamında nasıllığı araştırılacak. Bu nokta edebiyat mezunu arkadaşlarımız tarafından incelenecek. Nihat Pirinççi Cemal Süreyya ve fikirlerini inceleyecek. Yerlilik ve millilik kavramlarını jeo felsefe olarak Anadolu da felsefeyi yeniden yurtlandırmak ve İslam felsefesi verileri bağlamında okuyacak. Emrah Kanlıkama ise jeo felsefe bağlamında Türkiye'ye dair tezleri olan Yaşar Kemal'in fikirlerini dil, düşünce, hitabet bağlamında inceleyecek. Ruveyda Kılıç ise, Nuri Pakdil'i bu bağlamda çalıştı.. Ruveyda Kılıç'ın konuyla ilgili tezi için bk. Ruveyda Kılıç, "Türk Düşünce Tarihinde Nuri Pakdil ve Modernleşme Anlayışı" *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Çorum 2015.

Klasik dönem İslam felsefesinin problemleri merkezli çalışmalarla geleneğimizdeki meselelerin günümüz insanı için ne ifade ettiği de ortaya konulmaya çalışılacak. Bu çerçevede Sema Bolat "İbn Hazm'ın Kindî'yi Eleştirisi - er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf Bağlamında Bir İnceleme-" adlı konuyu çalıştı. Bk. Sema Bolat, çerçevede Sema Bolat "İbn Hazm'ın Kindî'yi Eleştirisi - er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf Bağlamında Bir İnceleme-", Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Çorum 2015; Elif Akyol, Üzüntüyü Yenmenin Çareleri -Kindî Merkezli Bir Okuma- başlıklı konuyu çalıştı. Bk., Elif Akyol, Üzüntüyü Yenmenin Çareleri -Kindî Merkezli Bir İnceleme-, Araştırma Yay., Ankara 2015; Halime Dalahmetoğlu, "İbn Rüşd'de Burhan Kavramının Tahlili", Ankara, 2006, Tuba Köksal,

İslam filozofları bir ilim ile ilgili çalışmalarını yaparken bu ilmin ilimler içindeki konumunu ve ilmin elde edilmesindeki yöntemini inceleyerek meseleye başlamışlardır. Araştırma ve inceleme yöntemlerinde genel kuralların tespiti hususu ilk İslam filozofu Kindî'den itibaren başlayan bir durumdur. Kindî, ilimler konusunda araştırma yapanları yanıltan en büyük etmenin *metot hatası* olduğunu belirtir. Bir kişi hangi ilmin araştırma metodunun ne olduğunu bilmesi gerektiğini belirtmektedir.²⁰

Bunu *İlimlerin Sayımı* bağlamında söylersek, Hakikat'e dair bilgiyi, kime nasıl ve hangi yöntemlerle tutarlı/mantıklı bir şekilde sunacağımız hususu çok önemlidir. Gerçeğe doğru gidilen, hangi yolu takip etmemiz icap ettiğini, hangi şeylerden ona gideceğimizi, gidişe nereden başlayacağımızı, zihinlerimizin kesin bilgiye erdiğini nereden bileceğimizi ve zaruri olarak istediğimize erişmek için, zihinlerimizi nasıl çalıştıracacağımızı daha önceden bilmiş olmamız lazımdır. Biriyile bir fikir tartışmasına girdiğimizde bu sınama ilkeleri bize yardımcı olacaktır. Hangisinin gerçek, doğru, değişmez bilgi olduğuna karar verme aşaması böyle başlar. Eğer bir yanılsa düşülmüşse bilerek ve anlayarak bu yanıştan çıkarmalıyız. Bu ise güçlü bir mantık bilgisi ve incelenecek alan ve sunulacak hedef kitleye dair yöntemlerin varlığını gerektirir. Bu hususa gözden kaçırırsak, yani mantık ilmini ve yöntemini bilmezsek" Fârâbî'nin ifadesiyle söyleyecek olursak "elimizde fikirleri sınavacak bir şey bulunmazsa ya hepsi hakkında doğru olduğu zannını besleriz, ya hepsini itham ederiz yahut onları birbirinden ayırmaya koyulu."²¹

3. (B)ilimlerin Tasnifi Niçin Gereklidir?

Fârâbî insanın ilimler hakkında bilgi sahibi olmadan önce ilimler tasnifinin/sayımının gerekli olduğunu vurgular. Fârâbî'ye göre bu, sadece ilim öğrenmek isteyenlerin okuyacağı bir kaynak değildir; aynı zamanda kendileri ilim sahibi olmadıkları halde ilim ehlinde görünmek isteyenler de *İlimlerin Sayımı*'ni okuyabilirler. Bu nedenle kişinin hem âlim olabilmesi, hem de âlim olmayıp kendini âlim zannedenleri ayırt edebilmesi için öncelikle ilimlerle ilgili ıstılahları ve birbirleriyle olan ilişkilerini öğrenmek zorundadır.²²

Fârâbî bu eserini, ameli diyebileceğimiz bir gaye ile yazdığını söylemektedir: "Meşhur olan ilimleri bir bir saymak, bunların her birinin şamil olduğu bütünleri tarif etmek, cüzleri bulunanların cüzlerini ve cüzlerinin her birinde bulunan bütünü tarif etmek maksadı ile yazdık" diye söze başlar. Bununla insan bilgisinin hudutlarını, mevzularını tarif etmek, sonra aralarındaki bağları göstermektedir.²³ Fârâbî

→

Bilgi Edinme Sürecinde Platon ve Fârâbî'nin İdealar Kuramının Rolü, başlıklı tezlerle bunu gerçekleştirmeye çalışmaktadır.

Felsefe ve Tarih Topluluğu'nun ilimlerin sayımını merkeze alarak gerçekleştirdiği çalışmaların teorik alt yapısı için bk.: Akyol, Aygün, Onbaşı, Alparslan, "Öğrenci Topluluklarının Sivil Toplumdaki Rolü ve Önemi -Hitit Üniversitesi Felsefe ve Tarih Topluluğu Merkezli Bir İnceleme-", *Uluslararası Türk Dünyası Sivil Toplum Zirvesi Bildiri Kitabı*, Eskişehir, 11-13 Mayıs 2014, ss. 349-357.

²⁰ Kindî, İlk Felsefe Üzerine/Kitâbu fi'l-Felsefeti'l-Ülâ, çev.: Kaya, Mahmut, İz Yay., İstanbul 1994, s. 10.

²¹ Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm* s. 71.

²² Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm* ss. 47-56.

²³ Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm* ss. 47-54.

felsefe tanımını “Mutluluğun Elde Edilmesi” bilgisi olarak verdiği ve aynı ismi taşıyan *Tahsilü's-Saâde* adlı bir eser yazdığını belirtirsek, ilimlerin hangi esasa göre tasnif ve tahsil edilmesinin önemi ve gerekliliği ortaya çıkar.

Filozof *İhsâu'l-Ulûm* adlı eserinde, ilimleri ilk önce beş büyük kısma böler: 1. Dil ilmi, 2. Mantık ilmi, 3. Talimi ilimler, 4. İlahiyat, 5. Medeni ilimler. Ardından daha temel bir ayırım yapar. Bu bağlamda Nazari ilimler, Talimi ilimler, Tabii ilimler ve İlahiyat olarak inceler. Ameli ve Felsefi ilimleri ise yukarıda belirttiğimiz üzere Ahlak ve Siyaset ilmi olarak tasnif eder.

a. Dil İlmi

Fârâbî ilimlerin sayımını dil ilmiyle başlatmaktadır. Kavramların nesnelere zihinsel tasavvuru olduğunu düşündüğümüz zaman, özne ve nesne ile olan irtibatın kurulmasının ilk aşaması temellendirilmiş oluyor. Dilin gelişimi ve ilimlerle irtibatı Fârâbî tarafından *Kitabu'l-Hurûf* adlı eserde daha detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Açıklıkla söyleyebiliriz ki dil ilmi Fârâbî'nin ilimler algısının bel kemiği ni oluşturmaktadır. Medeniyet tasavvurunun temel bağlantı noktasını da dil ilmi oluşturmaktadır.²⁴

Fârâbî dil ilmini ikiye ayırarak analiz eder:

Herhangi bir halk arasında bir manaya delalet eden kelimeleri ezberlemek ve onlardan her birinin delalet ettiği şeyi bilmektir.

Kelimelerin “kanun”larını bilmektir.

Bu bağlamda önce hakikate dair bilgilerinizi sunacağınız insanların zihin yapılarını, düşünme tarzlarını, kullandığı kavramları bilmek gerekir ki, kime neyi ve hangi yöntemle anlatacağınız belli olsun diyerek, halkın dilini inceler.

Yedi noktada tek ve toplu kelimelerin ilmini bunların ilkelerini araştırır. Doğru yazma ve okuma ilkelerini belirler. Ardından gönüllere hitap edebilmek için olsa gerek doğru şiir okuma ilkeleri üzerinde durur. Bunlara dikkat ettiğimiz zaman, bugün dil ilmi ve dil felsefesi diye anılan disiplinin daha önce Muallim-i Sani tarafından tespit edildiğini söyleyebiliriz.²⁵

b. Mantık İlmi

Fârâbî'ye göre mantık, hem bir ilim/disiplin hem de bir sanat olarak incelenir. Bu bağlamda sanat olarak, bütün halinde, akli düzelterceğine ve yanlış yapılması mümkün olan bütün makul şeylerde, insanı doğru yola ve gerçek (hak) tarafına yöneltmeye yarayan kanunları ve insanı makullerde yanlıştan, sürçmeden ve hata-dan koruyan ve muhafaza eden kanunları verir. Bir de yanlış yapan bir kimsenin makullerde yanlış yapmış olup olmadığından emin olunmazsa, onun denemesi (imtihan) için kullanılan kanunları gösterir.²⁶

²⁴ Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, ss. 57-66; a.g. mlf., *Kitabu'l-Huruf*, met. ve çev.: Türker, Ömer, Litera Yay., İstanbul 2008, ss. 85-88; Akyol, Arslan, “Önsöz”, *İbn Sînâ-Tanımlar Kitabı içinde*, Elis Yay., Ankara 2013, s. 8.

²⁵ Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, ss. 64-69.

²⁶ Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, s. 67.

İlim olarak açıklamasını ise Fârâbî, mantığı aruz ilmine benzeterek yapar. Mantık ilminin makullere nispeti aruzun şiire oranı gibidir der. Burada amaç fikrin tutarlılığı ve denenebilir olmasını sağlamak için kurallar ve kanunlara tabi tutmaktır. Aklın yanlış yapıp yapmayacağını, gerçek olanı idrak etmekte kusur edip etmediğini deneme ve sınama aleti olarak mantık kanunları, hissin aldanıp aldanmadığını kontrol için vardır.

İslami ilimlerin tasnif ve sistematize edilmesinde bir araç/teknik/sanat olarak kullanılan Mantık'tan hareketle bu tür muhakeme yürütebiliriz. Şayet bu anlamda, mantık bilimini akıl yürütmelerin geçerliliğini sağlayan metodoloji olarak tanımlarsak, aşırı yorumların ve sofist söylemlerin mümkün olmaması gerekir. Çünkü mantık, insan aklını hatadan koruduğu gibi, formel düzeyde de olsa, yanlış yapması mümkün olan bütün makul şeylerde doğruya yönelten ilkeleri verir. Benzerlikleri veya birliktelikleri ya da çelişkileri anlamak mantıksal anlamda tamamen zihinsel bir etkinliktir, daha sonra bunların pratik ve bilimsel anlamda tasnifi gerekir. Bu anlamda mantık, sadece felsefe açısından değil, aynı zamanda matematik hatta hukuk ve teoloji açısından gereklidir.²⁷ Böyle yapıldığı zaman hiçbir temeli olmadığı için kolaycı çözüm önerileri üreten ve bu nedenle günümüzde popüler olan mutlak rölativizmin tuzağına düşülmez.²⁸

c. Ta'lim ve Tabiat İlimleri

Bu ilimi Fârâbî, yedi büyük bölüme ayırarak inceler. Bunları, Sayı, Hendese, Menâzır, Yıldızlar, Musiki, Ağırlık ve Tedbirler ilimleri diye tasnif eder. Tabiat ilmi ise, tabiattaki cisimleri, varlığı ve bu cisimlerde olan arazları tetkik eder. Cisimleri suni ve tabii olmak üzere ikiye ayırır. Tabii olan cisimleri, gök, yeryüzü, bu ikisinin arasındaki varlıklar, nebat ve hayvan gibi varlığı ne suni ne de insan iradesi ile olanlar olarak tasnif eder. Suni cisimler hakkında ayrıntılı bilgi vererek, tabii cisimlerin farkının bir gaye için mevcut kılınmak olduğunu söyler. Önemli olan her cisim ve arazın bir yapıcısı ve meydana getiricisi olmasıdır. Tanrı ve Evren ilişkisinin nasıl olduğunu analiz ettikten sonra Tanrı-Evreni niçin yaratmıştır ve insanın işlevi nedir, sorusu bağlamında İlahiyat ilimlerini inceler.²⁹

d. İlahiyat İlmi

Fârâbî İlahiyat ilmini üç bölüme ayırır:

Varlıklar ve onların varlıklar olması ile kendilerinde meydana gelen şeyler, haller, araştırılır.

Bölgümlere ayrılmış olan nazari ilimlerdeki burhanların başlangıçlarını tetkik eder. Bu bağlamda mantık, öğretim ilimlerinin ve tabiat ilimlerinin başlangıçlarının araştırılmasını söyler. Bu ilimlerin temellerini, özelliklerini inceler ve tarif

²⁷ Fârâbî'nin *İhsâu'l-Ulûm* adlı eseri bunun en güzel örneğidir, Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, ss. 67; Nicholas Rescher, *The Development of Arabic Logic*, London 1964, s. 61; Musa, Celaleddin, "Tasnifu'l-ulum inde'l-ulemai'l-muslimin" *al-Mushm al-Muasır*, c.11, no: 41. 1984-1985, s. 11.

²⁸ Agassi, Joseph, "False Prophecy Versus True Quest" (A Modest Challenge to Contemporary Relativist) *Philosophy of Social Sciences*, c. 22, No. 3, 1992, s. 285.

²⁹ Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, ss. 92-111.

eder. Fârâbî burada her şeyin asıl başlangıç noktasını tespit etmeye çalışır, çünkü amaç ‘ilk neden’ tanımlamasının bütün tanımların dışında kaldığına işaret etmektedir. Bunu üçüncü kısımdan sonra tekrar izah eder.

Cisim olmayan ve cisimlerin içinde olmayan varlıkları araştırır, tetkik eder. Kendinden daha mükemmel bir şey olması mümkün olmayan, herhangi bir şeyin kendi varlığı mertebesine benzer bir mertebede bulunması asla kabil olmayan, benzeri, eşi ve zıddı bulunmayan kâmil olan’a ulaşmak temel hedeftir. Kendinden önce bir ilk (evvel), kendisinden daha önde bir şeyden almış olması asla mümkün olmayan bir varlığa (mevcut) ulaşıldığını ve ezeli ve mutlak olarak, önde – bulunanın (mütekaddim) yalnız bu varlık olduğunu, burhanlar ile ispat eder.³⁰

Tanrı’nın dışındaki her şey âlem; yani *Öteki Varlıklar* olarak ifade edilir. Bunlar var olmakta ondan daha sonra bulunur. Kendinden başka her bir varlığa varlığını vermiş olan ilk varlık Tanrı’dır. Kendinden başka gerçeklik sahibi her şeye gerçekliği veren gerçek (hak) O’dur. Bu sıfatları taşıyanın aziz, ulu ve adları mukaddes olan Tanrı (Allah) olduğu inancının ifade edilmesi lazım geldiğini açık bir şekilde ortaya koyar. Ona ulaşmak yine kendi aracılığıyla mümkündür. Bilen de o, bilinen de odur. Mükemmelliği ezeli/sonsuz, değer, iyilik ve güzelliği sınırsız olması demek, her değer ve iyiliğin üstünde olduğunu söylemektir. Durum böyle olunca da, ne kadar iyilik, güzellik, değer ve kâmillik/yetkinlik varsa tümü kendisinden çıkar (türüm- sudur) ve başkalarına ondan taşar. Bunun fezeyan ettiği bir varlık; yani onu kavrayan, bilen, tanıyan kimse hiç kuşkusuz sınırsız bir tat, sonsuz bir coşku ve zevk duyar. Tabii kuşkusuz daha sonra bu kavrayış ve bilgiden yoksun kalırsa, bu yoksunluk süresince sonsuz bir acı ve sıkıntı duyar.³¹ Kendisinden başka hiçbir araçla derken burada devreye aşk olgusu girer. Tanrı’dan taşanlar insanı doldurur ki, bu yaratılmış olmanın bir işaretidir, aşk âşık ve maşuk zinciri oluşur.³²

II. İslami Bilgi Teorisi ve Farabi

Klasik kelam kitaplarında ilk konunun bilgi ve bilginin elde edilmesi ve tasnifi, duyular, akıl ve haber-i mütevatir’in mahiyeti konularıyla başlaması, İslam’ın kendine özgü bir bilgi teorisi; yani bir “episteme”si, bir “paradigma”sı olduğunu gösterdiği gibi, her dönem bunlar arasında cedel ve/ya burhan yöntemini tercihe göre bir rekabet, yarışma olduğunun da göstergesidir.

Bizim tercihimiz burhan yöntemini önceleyen İslam felsefesi kavramsallaştırmasından yanadır. Çünkü cedeli/diyalektik yöntem, bir diğerini ret, tekfir veya dışlama üzerine kuruludur. Bu da reddedilen öğretiyi için “gerekli bir öteki” konumunu pekiştirir. Oysa burhan yöntemi, zaruri olarak akli ve yakini bilgiye götürür. Burada bir “episteme”nin diğeri üzerine mutlaklığı veya reddi, dışlanması değil, paradigmlar arası rekabeti öngören bir düşünce pazarı kurulmasını istediği için

³⁰ Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, ss. 122.

³¹ Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, s. 123, 127, 135.

³² Bu konuda tamamlanan lisans tezi için bk. Yılmaz, Hilal, “İbn Sînâ’nın Aşk Risalesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Lisans Bitirme Tezi*, Çorum 2015.

yanlılıklara, aksaklıklara dikkat edilir ama Hak'tan yansımaları barındıran hususlarda dışlanmaz. Çünkü Hz. Âdem'e bütün nesnelere bilgisinin öğretildiği olup, farklı zaman ve mekânlarda bu bilgiler pratiğe aktarılmıştır. Buna dair ilmi/bilimsel modeller geliştirildiğini ve medeniyet(ler) kurulduğuna dikkat edilirse, genel anlamıyla "İslam" terimi insanlığın bütün "Düşünce/Felsefe" birikimine işaret ettiği ortaya çıkar. Özel anlamda ise İslam, Hz. Muhammed'e (as) indirilen ve önceki bütün uygulamaları kapsayan, onların aksayan, tahrif edilen yönlerini tasahih eden ve kıyamete kadar geçerli olacak yol ve yöneme işaret eder.

Bu iki anlamıyla "İslam", artık "Felsefe" teriminin sıfatı olup, Müslüman âlimlerin varlık, bilgi ve değer üzerine sistematik, rasyonel, eleştirel ve tutarlı bir şekilde ürettikleri her türlü bilgi, bilim tasavvurları/modelleri ve bunlar üzerine kurulan "Medeniyet" anlayışını inceler.³³ Bu bağlamda felsefenin amacı *Tahsilü's-Saade* olunca, saadet/mutluluğun salt iyilik/hayr ile elde edileceği ortaya çıkar.³⁴ Durum böyle olunca da, din/mille kavramsallaştırılması pratik felsefe/siyaset için elzem olur. Çünkü din, insanın dünyada refah, ahirette felahını sağlayacak ilkelerse, dünya ve ahiret, akıl ile vahiy veya din ile felsefe ayrımı kategorik olmaktan öteye geçmez. Dolayısıyla da siyaset felsefesi, siyaset ve hukuk ilişkisini, siyasetin bir ilim olarak konularını, kanun koyucunun özelliklerini ve kanun koymanın usullerini ve vahyi bilginin buradaki yerini analiz eder.³⁵ Çerçevesi de oldukça geniştir, çünkü aileden, sokağa, mahalleye, şehre ve ülke/lere, devlet veya devletlere yönelik bu ilişkileri, işbölümünü adaletli bir şekilde düzenlemeye çalışır. Maksat saadeti/mutluluğu elde etmek olduğu için bunun bireysel, ailevi, toplumsal ve uluslararası toplum ve devletlerle ilgili boyutları da vardır. Bu noktada mutluluğun sahte olanını; yani şan, şeref, haz, zenginlik gibi geçici arzu ve heveslerden ayrılması için bütün dengelerin farkında olmayı gerektirir. Bizatihi iyi/hayr olan, geçici olmayan mutluluğu hedefler. *es-Saadetü'l-Kusvâ* denilen ve ahirette nihai boyutunu tadacağımız mutluluk için sürekli olarak eleştirel bir bilinç gerekir.³⁶

Bu, felsefe tanımının gereğidir, çünkü sofist bilge değil; bilgiç geçinendir, yani sofistai yöntemi kullananıdır. Fakat burada Fârâbî'nin Platon'un etkisinde kalarak, sofistin ilk üç anlamındaki pozitif söylem ve bunu insanlığın eğitim-öğretim ve demokrasi birikimine olan katkılarını ihmal edip, son anlam olan şarlatan, ters sözcü anlamını öncelemesinin etkisi vardır. Bu hususu biraz daha açacak olursak, mitoloji ve theogoni'dan kozmogonia geçişi, Tanrıların oluşumundan evrenin oluşumuna geçerek, evrenin özünü (arche) anlamaya çalışan doğa filozoflarının çaba-

³³ Bakar, Osman, "Bilim", *İslam Felsefesi Tarihi*, edit.: S.H.Nasr, Oliver Leaman, çev. Ş. Öçal, H.T. Başoğlu, Açılım Yay. İstanbul. 2007, c.3, s.182-18; Uyanık, Mevlüt, *İslam'ın İnanç İlkeleri*, Esin Yay. Ankara, 1997, s. 9-10, 143-145; a.g. mlf, *Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu*, Fecr Yay., Ankara, 2011, s. 133 vd.; a.g. mlf., *Çağdaş İslam Bilimine Giriş*, Fecr Yay., Ankara 2012, s.17-18,30-38; a.g. mlf, "İfade Özgürlüğü -İslam Felsefe Tarihi Açısından Bir Sunum", *Teorik ve Pratik Boyutlarıyla İfade Hürriyeti*, ed.: Özipek, B.Berat, LDT, Avrupa Komisyonu. Ankara.2003, s.143 vd.

³⁴ Şeref, Abdurrahman, *Ahlak İlmi*, met. ve sad.: Uyanık, Mevlüt, Aygün Akyol, Elis Yay., Ankara 2012, ss. 46-49; Uyanık, *Felsefi Düşünceye Çağrı*, s. 204-205.

³⁵ Fârâbî, *el-Medinetü'l-fazıla*. çev.: Şişman, Nazif, MEB, Ankara. 2001, s.79-80, Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, çev.: Aydın, M., Şener, A., Ayas, M.R., Kültür Bakanlığı, İstanbul, 1980, a.g. mlf. "Kitabü'l-Mille", *Divan Dergisi*, çev. Toktaş, Fatih, yıl. 2002, sy.1, s. 258.

³⁶ Fârâbî, *Kitabu'l-Mille*, s. 264; Uyanık, *Felsefi Düşünceye Çağrı*, s. 248,250.

larını da makul görmeyip, insan ve evrendeki yeri sorusunu öne çıkaran sofistlerin olumlu katkılarını görmezden gelmemek gerekir.

Malum olduğu üzere Sofist, yunanca Sophia/bilgi teriminden türemiş, olup, bilgili kişi, eğitim görmüş uzman kişi demektir. İkinci anlam, siyasi uzman ve siyasi eğitmandir. Batı düşüncesinin ilk dönemlerinde insan eylemlerinin temelleri üzerine araştırma yaparak nasıl mutlu olabileceklerini incelemişler, bu anlamda demokratik düşünceyi de ciddi anlamda savunmuşlardır. Çünkü felsefenin amacı, insanı anlamak ve günlük davranışlarını yönlendirecek ün ve onur kazandıracak bilgileri sağlamaktır. Üçüncü tanım ise siyaset uzmanı kişinin artık hitabet ustasına dönüşmesidir. İnsanları ikna etmek, güzel söz söylemek ve tutarlı olmak burada önemlidir. Platon ve Fârâbî'nin bu üç anlamı görmeyip, sahip olduğu bilgiyi şişiren, paraya tahvil eden, ters sözcü ve şarlatan anlamındaki son tanımlamayı öncelemeleri ve bunu aktarmalarındaki anlam kaybı, sofistai söyleme salt negatif bir boyut kazandırmıştır.

Evet, insan ve evrendeki yeri nedir, nasıl mutlu olabilir sorusunu merkeze alan sofistlerin bilgiye yüklediği değeri, bireysel ve toplumsal hayatın temellerini üst bir metafiziksel açıklamaya ihtiyaç duymadan yapmaya çalışmaları bir gerçektir. Bu tespiti katılmamak, duyuların değişkenliğinden hareketle her insanın fayda/çıkar ve mutluluk tasavvurunun farklı olacağı tezinden hareketle, toplumsal ve siyasal yapının akıl ile temellendirilmesi gerektiğini söylemeleri, bir nevi demokratik tutum içinde olduklarına dair katkılarını görmezden gelmeyi gerektirmez. Eğer böyle yapılırsa, insan eylemlerinin temellerini araştıran, devlet ve toplumun kökeni üzerinde düşünen, insanın nasıl mutlu olacağına dair siyasal söylemler geliştirmeye çalışan *bilge kişi*, herkesin nitelikli bir öğretmen elinde eğitilip uzman hale gelebileceğini söyleyen ve kurumsal eğitimin temellerini araştıran ile *siyasal uzman ve siyasal eğitmen* anlamlarının katkıları unutulur. Platon ve Fârâbî'nin sofist düşüncedeki şarlatan şeklindeki son evreyi tercih etmeleri, genel geçer bilginin imkanını devre dışı bırakma olasılığını gidermek içindir. Oysa bizlere düşen, mitolojik düşünce ve açmazlarıyla yüzleşen insan merkezli düşünceyi gündeme getiren sofist düşüncenin bütün aşamalarını mukayeseli bir şekilde incelemek ve sofistten philosopher'e geçişi tutarlı bir şekilde anlamaktır.

Bu çerçevede deneyimlerini belirli bir ücret karşılığı sunan (sofist) danışmanın sonra bir retorik/hitabet uzmanına dönüşmesi ve safсатаcı hatta şarlatan diye anılması sofistin dördüncü anlamı olduğu özellikle vurgulanmalıdır. Platon ve Fârâbî tarafından aktarılan da budur. Platon'un hocası Sokrates'in söylemlerini aktarmak ve genel geçer bilginin olabilirliğini ve insan her şeyin ölçüsüdür söyleminin ortaya çıkardığı sorunları aşmak için böyle bir tercihte bulunduğu ortadadır. Fakat erdemli bir toplum kurma projesini savunan bunun için insan ve yetilerinin ne olduğunu, bunun aile ve toplum/devlet üzerinde uygulanabilirliğini düşünen Fârâbî bu hususta Platon'un bize göre, hocası Sokrates'in içinden çıktıkları sofistlerin ilk üç anlamdaki tutarsızlıklarına yönelik eleştirilerinden etkilenmiştir.

Bu çerçevede başta Fârâbî olmak üzere İslam filozofları, peripatetik gele-
nekte olduğu gibi insanı toplumsal ve siyasal bir varlık (zoon politikon) olarak
alır.³⁷ Bireysel, ailevi ve toplumsal uyumu için gerekli olan hususların aşamalarını
incelerler. Bir mümin/e/nin bu uyumu sağlamasındaki ilk aşamayı Meşşâî gelene-
ğin bir diğer filozofu İbn Bâcce'den mülhem *Tedbiru'l-Mütevahhid* ile açıklamak
istiyoruz: Çünkü Allah'ı birleyen/mütevahhid gerekli önlemleri alıp, iç huzurunu
sağlayarak yaşar, bunu aileye, *Tedbiru'l-Menzil* ile aktarır. Bu ailelerden ise toplum
oluşur. Buna da *Tedbiru'l-Mudun*, yani siyaset ve devlet felsefesi denilir. Dış şartla-
rın değişmesinin zorluğunu bilen kişi, içe yönelip, kendi şartlarını geliştirebilir,
yeteneklerini artırabilir, yani fiili/bireysel özgürlüğü temin eder. Bunu sağlamak
fikri özgürlüğü getirir. Fikri özgürlüğe sahip olan öz güvenini sağlamış kişidir,
fikhi/hukuki özgürlük ise ancak bu aşamalardan sonra gelebilir.³⁸ Bu bağlamda üç
kademeli aşama şöyledir:

Tedbiru'l-Mütevahhid: İnsanın mutlu olması için alması gereken bireysel ön-
lemlere, tedbirlere işaret eder: Burada mütevahhit teriminden, Allah'ı birleyen ve
Rabbinin rızasını kazanmayı biricik hedef olarak gören insan kast edilir. Bu anlam-
da hüdayı nabit terimi kullanılır; çünkü o erdemsiz bir toplumda erdemli olmanın
yollarını arayan ve bunu uygulayan kişidir.

Tedbiru'l-Menzil: İç barışını sağlayan ve rabbinin rızasını arayan insanın
kendisi gibi bir insanla hayatını birleştirerek aile olmasını ifade eder.

Tedbiru'l-Müdün: Ailelerden oluşan topluma işaret eder. Bu aşama devlet ile
ilgilidir. Bu üç hususu bir arada düşündüğümüz zaman, birey, aile, toplum ve devlet
birlikteliğini ve düzenliliğini sağlar.³⁹

Dikkat edilirse erdemli bir hayat yaşamının ilk adımı bireysel tutum ve ta-
vırlardaki tutarlılıktan geçmektedir. Buradaki bireysellik
personalizm/şahsiyecilik anlamında bir bireyselliktir. Bir gün (mead) hesap vere-
ceğini bilmenin bilinciyle sürekli nefsin muhasebe altında tutan, öz eleştiri yapan
bir şahsiyete sahip olmaktır. Bireyselliğini bu anlamda içselleştirebilmesi ancak
tümel/evrensel yasayla olan irtibatını kurmasıyla mümkün olacaktır. Bunun aşā-
malarını ise Kur'an-ı Kerim'den hareketle teorik bilgilenme, *ilm'el-yakin*,; uygula-
ma/hayata geçirme, *ayne'l-yakin* ve nihai aşama olan *hakka'l-yakin* olarak açıkla-
yabiliriz. Cibril hadisinde ise bu hususlar iman/teorik; İslam/pratik uyumunu sağ-
layan mümin ve mümine'nin ihsan mertebesine ulaşması olarak belirtilir. Her bi-

³⁷ Aristoteles, *Politika*, çev.: Mete Tuncay, Remzi Kitabevi, İstanbul 1975, s. 9, 85; *Eudemos'a Etik*, çev.: Saffet Babür, Dost Kitabevi, Ankara 1999, s. 221-1245b; Mehmet Ali Ağaoğulları, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, Vteori Yay., Ankara 1989, s. 238; Aygün Akyol, "İslam Ahlak Felsefesinde Değerler Eğitimi", *Muhafazakar Düşünce Dergisi –Değerler Özel Sayısı-*, Nisan, Mayıs, Haziran 2013, yıl: 9, sayı: 36, s. 42; Abdurrahman Şeref, *Ahlak İlmî*, Günümüz Türkçesine Akt.: Uyanık, Mevlüt, Aygün Akyol, Elis Yay., Ankara 2012, s. 17, 18.

³⁸ Bk. İbn Bâcce, "Tedbiru'l-Mütevahhid", *İslam Filozoflarından Metinler içinde*, çev.: Mahmud Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2003, s. 417, 418, 419; Uyanık, Mevlüt, *Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi*, Ankara Okulu Yay., 3.baskı. Ankara 2014, s.15-16, 108-109

³⁹ İbn Bâcce, "Tedbiru'l-Mütevahhid", ss. 417-422; Yaşar Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, MÜİF. Yay., İstanbul, 1997, ss. 252-304; Uyanık, Akyol, *İslam Ahlak Felsefesi*, s. 137, 138.

reyin Âlim/e, abid/e uyumunu teminiyle tümel ile olan irtibatını kurması arif/e ve Muhsin/e denilir.⁴⁰

İşte bu nedenle evrensel yasayı da Hz. Âdem'den itibaren insanlara dünyada refah ve ahirette felâhı sağlayacak ilkeler olarak okuyabiliriz. Farklı zaman ve mekânlarda farklı dillerde hep aynı ilkelerin yeniden yorumu ve uygulanması gündeme gelmiştir. Bu temel ilkeleri içselleştirmiş bireylerden aile, ailelerden de toplum oluştuğunu düşünürsek, *Medenitu'l-Fazıla*'dan ne kast edildiği de anlaşılır hale gelir.⁴¹

Velhasıl; günümüz soru(n)larına çözüm önerileri üretecek pasif/edilgen durumdan kurtulacak Müslüman zihinlerin ancak temel ilkelerimizi, tarihin farklı zaman ve mekânlarında yorumlanış tarzlarını bilmek ve öncelikli olarak bir epistemolojik duruşa sahip olmakla sağlanacağı kanaatindeyiz. Bir diğer ifadeyle, İslam düşünce birikimini iç bütünlük, tutarlılık ve süreklilik bağlamında bütüncül bir okuma yapmadan bir paradigma/model/sistem oluşturulamadığını artık anlamamız gerekiyor. Medeniyetler çatışması, Tarihin Sonu gibi tezlerle Batı hükümranlığıyla hesaplaşarak, fiili, fikri ve fıkhi özgürlüğümüzü sağlayacaksa, klasik kaynaklara vukufiyet, onları yeniden okumak ve güncelleyerek bütüncül bir felsefi sistem oluşturmakla mümkün olur. Ancak bu sayede "bu tür bir dinamik fikri üretime süreklilik kazandırılmayışının nedeni olan teorik yetersizlik sorunu aşılabilir."⁴² Teorik yapı ve pratiğe geçirilmesiyle Müslümanlar küresel fikri-siyasi modellere karşı alternatiflerini oluşturabilir.

Bu bağlamda Platon ve ondan mülhem Fârâbî'nin "Bilge-Kral" tasavvurunun günümüzdeki örneği olan Aliya İzzetbegoviç'in "*İdare etmek için değil, idare edilmek için eğitilen kuşaklar, İslam'ın ilerlemesini sağlayamaz!*" tespitinin gereğini de yapıp, yeni nesilleri yönetici olmak için yetiştirilebiliriz. Hâlbuki genelde felsefe eğitiminde ve özellikle de İlahiyat fakültelerinde felsefe ontoloji merkezli anlatılıyor. Felsefeyi varlık, bilgi ve değer üzerine eleştirel rasyonel tutarlı düşünme tarzı olarak niteliyoruz ve buradaki önceliğimiz de kesinlikle Batı Felsefesinde bir ayırma giderek sekülerleşmeye yol açmak değildir. Bu noktada sorunun ve riskin farkında olarak Fârâbî'nin metnini felsefeye giriş ve olası bir medeniyet tasavvurunun kurucu metni olarak ele alıp, ilk dönemde ne yapmışlar diye araştırmaktır. Nitekim *İlimlerin Sayımı* adlı esere bakınca, yukarıda belirttiğimiz üzere, dil-düşünce arasındaki irtibat, kelimelerin yapısı analiz ediliyor, sonra bunların mantıksal ifadesinin nasıl olacağından bahsediliyor. Ardından tabii ilimler ile Tanrı evren ilişkisinin

⁴⁰ Uyanık, *Bilginin İslamileştirilmesi*, 108-109; Uyanık, Mevlüt-Aygün Akyol, "Hakk'ın ve Hayr'ın Bilgisine Sahip Olmak: Muhsini Tavır -Cibril Hadisinin İslam Ahlak Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi-", *İnsani Değerlerin Yeniden İnşası Sempozyumu Bildiriler Kitabı içinde*, Erzurum 2015, s. 103.

⁴¹ Uyanık, Mevlüt, *Bireysel Ahlak, İslam'a Giriş: Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar*, Koordinatör: Mehmet Görmez, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 2006, ss. 228-240; a.g. mlf., "Bireysel Ahlak", *Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlak*, ed.: Recep Kaymakcan, Uyanık, Mevlüt, Değerler Eğitim Merkezi Yay., İstanbul.2007, ss. 555-570; a.g. mlf., *Sivil İtaatsizlik ve Dini Değerler*, Elis Yayınevi, Ankara 2010, ss. 105-119.

⁴² Ahmet Davutoğlu, "İslam Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması" Orta Asya'da İslam, ed. M.S. Kafkasyalı, Ahmet Yesevi Üniversitesi Yay., Ankara-Türkistan, 2012, cilt.1, ss.61-106; a.mlf., "Takdim", *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. Mustafa Armağan, İnsan Yay. İstanbul, cilt 1, s. 9-13

nasıllığı sorgulanıyor. Ardından evrenin ve insanın yaratılış sebebi niçin sorusu bağlamında ilahiyat ve medeni ilimler bağlamında müzakere ediliyor.

“Tanrı ve Evren Hakkında Niçin ve Nasıl Bu Kadar Farklı Okumalar Yapılıyor?” ve “Bu Paradigmalarından Hangisi Tutarlı?” sorularından hareketle, epistemoloji merkezli okumaların meselelerin anlaşılmasına katkı yapacağını düşünüyoruz. Batı düşüncesi açısından bu, realizm ve nominalizm tartışmasından mülhem mi diye de sorulabilir? Batı’da Rönesans yani ilk çağın (doğa ve insan merkezli) yenden doğuşu bağlamında Kilisenin evrensel gerçeklik tasarımı olarak sunduğu (Baba, Oğul, Ruhü'l-Kudus) sadece bir paradigma açısından üzerinde uzlaşılan isimlendirmeler olduğunu söyleyen nominalizm gibi değildir. Çünkü bu bakış açısına göre varlıklar bizim dışımızda gerçek olan şeyler değildir, isimlendirmelerden ibarettir. Gerçek olan bireylerdir/tikellerdir, bu da gözlem ve deneyle bilinir anlamında F. Bacon (1531-1626) ve R. Descartes (1596-1650) ile başlayan Kant ile “insanın aklını artık kendisinin kullanmaya başladığı” dönem diye sunulan “Aydınlanma” felsefelerinin ortaya çıkaracağı sorunların açmazına düşülmeyecektir. Çünkü bilme yetilerinin dışında akıl üstü (metafizik) varlıklara genel toplumsal düşünüş biçimlerine karşı takınılan bu eleştirel tutumun bir ileri boyutu da tümellerin içeriğinin boş olduğunu söylemektir. Bunun ortaya çıkaracağı genel geçer bilginin olmayacağı, hiçbir ahlaki kural ve değer olmadığını söyleyen paradigmlar da buradan hareket eder.⁴³

Fârâbî, bize göre kavramcı realizm öğretisiyle bu açmaza düşmemiştir. Çünkü böylece hem idealist realizmin, hem de nominalizmin çıkmazına düşme ihtimalini azaltmıştır. Platon’dan mülhem olan bu görüşe göre, insan zihninden bağımsız bir gerçekliğin kabulünün yanı sıra bilginin konusunun/nesnesinin insanların dışında olduğunu savunan ama bu gerçekliği idea ya da kavram cinsinden tanımlayan ya da eni boyu derinliği olmayan bir tinsel güç ya da ilke ile özdeşleştiren tavrı anlatır.⁴⁴ Bu noktada önce kısaca Fârâbî’nin felsefi düşüncesini daha iyi anlayabilmek için onun epistemolojisinin dayanaklarını incelemek gerekir. Bu özgün ve özgül bir medeniyet tasavvurunun alt yapısını nasıl oluşturulduğunu da bizlere gösterecektir.

1. Fârâbî’nin Felsefe Tanımı ve Bilgi Teorisindeki Yeri

Felsefeyi, *Tahsilu’s-Saada*, yani mutluluğun elde edilmesi olarak tanımlayan filozofumuzun birey-aile ve devlet ilişkisini bir bütün olarak varlık, bilgi ve değer açısından ele aldığı görülür. Dolayısıyla yazdığı eserlerin bütününe bakıldığında ahlak ve siyasetin işin içinde olduğu görülecektir. Bu bağlamda Fârâbî, ahlak ve siyaset felsefesi ile ilgili *Tahsilu’s-Saâde, et-Tenbih alâ Sebili’s-Saade, Fusûlu’l-Medeni, es-Siyasetü’l-Medeniyye* ve *el-Medinetü’l-Fazıla* adlı eserleri yazmıştır.

Fârâbî’ye göre, dünyada yaşarken mutlu olmak, ahirette ise en yüce iyi olan *saadetu’l-kusva*’ya ulaşmak, hikmet ilimlerinin elde edilmesiyle mümkün olur Bu

⁴³ Uyanık, Mevlüt, *Felsefeyi Düşünceye Çağrı*, s.41.

⁴⁴ Uyanık, Mevlüt “İslam Felsefesinin Teşekkül Dönemi Varlık Anlayışında Birinci ve İkinci Cevher Kavramı”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001/1, s. 158-159.

mutluluk, bazı insanların kalıcı sandığı ama aslında geçici olan bedensel hazların ötesine geçebilmek ile mümkün olur. Kişinin dört temel erdemi içselleştirerek, nefisini kâmil hale getirerek, her ne zaman olursa olsun, başka bir şey için değil de sadece kendisi için (bizatihi) istenilen, tercih edilen mutluluktur. Bunun dışındaki her şey ancak mutluluğa ulaşmadaki yardımı için istenir Bu aşamaya nasıl geldiği için Fârâbî'nin akıl teorisini ve özellikle Faal Akıl ile ittisal anlayışını hatırladığımızda hedeflenen faziletlerin iyiliğin; reziletlerin ise kötülüğün kaynağı olduğunu görürüz. Velhasıl Fârâbî'ye göre, insanın mutluluğu, faal aklın aşamalı bir şekilde işleyip, kişinin iradesiyle mutluluğu, iyiliği, güzeli tercih etmesi ve kötü ve çirkin olandan uzak durmasıyla gerçekleşir. Bunun diğer ifadesi hikmet ilimlerini bilmek (âlim) ve bunları uygulamak (amil olmakla) mümkün olur. Bunun aile ve topluma/devlete yansımaları ise medeni ilim (ahlak ve siyaset) ilgilidir.⁴⁵

2. Fârâbî'de Ahlak ve Siyaset İlişkisi

İnsanın bireysel mutluluğunu, *aile/menzil* ve *devlet/mudun* bağlamında inceleyen ve ahlaki siyaset ilminin bir alt dalı daha doğrusu ona bir hazırlık olarak gören Fârâbî, insan türlerini rasyonel bir şekilde analiz eder. Ona göre, bazı insanlar, düşünmeyi gerektiren şeyde, "iyi düşünebilme" ve "sağlam bir irade gücü"ne sahiptirler. Bunlar gerçek *hür insanlar* olarak nitelenir. Bazılarında bunların her ikisi de eksiktir. Bunlar *hayvan tabiatlı insanlar* ve *gerçek köleler* diye adlandırılan kimselerdir. Bazıları iyi düşünebilme gücüne sahip oldukları halde sağlam bir irade kuvvetinden yoksundurlar. Bunlar da *doğuştan köle* diye adlandırılır. Bu durum ilimle ilgili olduğu veya felsefeyle meşgul olduğu söylenen kimseler için de geçerlidir.⁴⁶ Buradan hareketle Fârâbî'nin anlayışında mutluluğun birey, aile ve devlet temelinde kazanılması gerektiğini ifade edebiliriz. Bu, erdemli bir hayat ve erdemli bir devlet temini ve bu insan türlerini yakından bilmek gerektiğinin önemi de daha iyi ortaya çıkarır. Burada da Hakikat'in sunumu meselesi ortaya çıkar.

3. Fârâbî'de "Hakikat'in Birliği": Felsefi ve Dini Sunumu

Yukarıda da zikredildiği üzere felsefenin amacı *bizatihi iyi* olanı bulmaktır. Bu nedenle de felsefe ile ahlak yakın ilişki içindedir. Fârâbî'nin düşünce sisteminin hakikatin birliği (Tevhid) ilkesi üzerine kurulduğunu söylersek, ona dair bütün bilgilerin değerli olduğu da anlaşılacaktır.

Fârâbî, dini hakikat ile felsefi hakikatin tarz olarak farklı olmakla birlikte objektif olarak bir olduklarını savunur. Bununla İslam akidesiyle felsefe arasında bir uzlaşma çabası da dikkat çekmektedir. Burada Fârâbî tarafından ifade edilen uzlaşma girişimi iki noktaya dayanmaktaydı. Bunun birincisi Aristocu felsefeyi gözden geçirerek ona Eflatuncu bir kılıf giydirmek ve böylece onu İslam akideleriyle

⁴⁵ Fârâbî, *Fususul-Medenî*, s. 27, 39, 48; a.g. mlf., *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 2, 38; a.g. mlf., *Uyunu'l-Mesâil*, ss. 16-18; a.g. mlf., *Ta'likât*, s. 10; a.g. mlf., *Mufârik Varlıkların İspatı Hakkında Risale*, 96; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev.: A. Durusoy, M. Macit, E. Demirli, Litera Yay., İstanbul 2005, s. 160, 161; Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 182; Aygün Akyol, "Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre Mead Meselesi", s. 127.

⁴⁶ Fârâbî, *Tenbih alâ Sebîli's-Sa'âde*, çev.: Hanifi Özcan, İFAV. Yay., İstanbul 2005, s. 177.

oldukça uyumlu hale getirmek, ikinci olarak da dini hakikatlere yorumlar getirmekti. Aristocu felsefenin gözden geçirilmesi, dönemin kozmoloji bilimi bağlamında on akıl teorisi ve nefis teorisiyle karşılık bulurken, dini hakikatlerin akıl ile yorumlanması da nübüvvet ve Kur'an'ın yorumlanması üzerinden sağlanacaktır.⁴⁷

Hakikat tek olduğuna göre, ona ister felsefi bakış açısıyla ister dini bakış açısıyla bakalım, elde edeceğimiz sonuçlar aynı olacaktır. O zaman bizlerin her konuda farklı görüşlere ulaşmamızın kaynağı nedir diye soracak olursak; bu, inceleme alanına dair hatalı yöntem kullanmamızdan ve bunun sonucu olan yanlış değerlendirmelerden kaynaklanır.⁴⁸

İlk filozof olarak nitelendirilen Kindî'den itibaren bu bakış açısı İslam Felsefesinde vardır. Başarısızlık neyin nerede ve nasıl araştırılacağına dair uygun bir yöntem olmayışından kaynaklanır.⁴⁹ Dolayısıyla "Hakikat"ın insanlar tarafından anlaşılmasında kullanılan yöntem farklılıkları, hakikatin çok olduğu zannını uyandırmıştır.⁵⁰ Özellikle *İlimlerin Sayımı* adlı eserinde Fârâbî, hakikati kime, nasıl anlatılacağı sorusu bağlamında burhan, cedel, sofistai sözler, hatabe ve şiir gibi birbirinden oldukça farklı tarzlardan bahseder. Aynı konuyu muhatabamızın anlayış çerçevesi bağlamında bunlardan birine göre sunmak gerek, eğer maksat anlamak ve anlaşılacak ise incelenen nesnede yöntem farklılığı ile anlatımdaki yöntem farklılığı olması doğaldır. Dolayısıyla bir âlimin bir konuda kullandığı yöntem farklılığı, onun farklı bir ekole sahip olduğu anlamına gelmez, bir de yukarıda bahsettiğimiz üzere, ekol/mezhep kavramının tanımlanmasında sorun olduğunu düşündüğümüz zaman bu kadar kolay tasnifleme yapma imkânı yoktur.

Konunun ahlak ile irtibatına gelecek olursak, insanların doğru ve düzgün bir yöntem izledikleri takdirde mutluluğu elde edecekleri iddia edilir. Biz hakikatin birliği konusunda filozofun din ve felsefe arasında yaptığı kurguyu değerlendirerek, oradan mutluluğun ya da hakikatin nasıl elde edileceğiyle ilgili çözüm önerilerini tartışabiliriz.

Fârâbî'nin erdemli dini felsefeye benzetmesi bu açıdan önemlidir. Fârâbî'dindeki nazari görüşlerin kesin kanıtlarının nazari felsefede olduğunu ve bu görüşlerin de kesin kanıtlar olmadan dinde olabileceğini belirtir. Bu nedenle felsefenin ameli bölümü, erdemli dinde geçerli olan belirlenmiş eylemlerin kanıtlarını verir. Felsefenin nazari bölümü ise, dindeki nazari bölümün kanıtlarını verir. Tüm bunlardan dolayı erdemli dini oluşturan yöneticilik (sultanlık mesleği) de felsefenin çerçevesi içinde kabul edilir.⁵¹

a. Muhtelif Hakikat Tasavvurları Yöntem Farklılığındandır

Burada felsefenin yöntemi ile dinin insanlara ulaşma konusundaki yöntemi- ne vurgu vardır. Yukarıda da zikredildiği üzere bir takım hakikatleri felsefe insanlara ulaştırırken *burhan* yöntemini kullanmaktadır. Bu nedenle de Fârâbî'ye göre, erdemli din, filozoflara ve kendilerine yalnızca felsefe yoluyla ulaşılacak şeyleri

⁴⁷ İbrahim Medkur, "Fârâbî", *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, çev.: Osman Bilen, İnsan Yay., İstanbul, 1997, ss. 50, 51.

⁴⁸ Fârâbî, "Kitabu'l-Cem beyne Ra'ye'l-Hakimeyn", s. 151.

⁴⁹ Kindî, "Fi'l-Felsefetü'l Ülä", *Felsefi Risaleler içinde*, met. ve çev.: Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2014, s. 134, 135; Mahmut Kaya, "Kindî" mad., *İA*, TDV Yay., c. 26, s.44, Uyanık, Akyol, *İslam Ahlak Felsefesi*, s. 12.

⁵⁰ Fârâbî, "Felsefe Öğrenmeden Önce Bilinmesi Gerekenler", s. 113, 114; a.g. mlf., "Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması", s. 151, 152.

⁵¹ Fârâbî, "Kitabu'l-Mille", s. 261; a.g. mlf., *Kitabu'l-Hurûf*, ss. 88-91

anlayacak mertebede olanlara özgüdür. Ancak din insanların geneline hitap ettiği için herkes bunları anlayacak mertebede kabul edilmez. Bu kişilere meşhurat ve ikna edici şeyleri anladıkları için *cedel* ve *hitabet* yöntemi kullanılarak hakikatler izah edilir. Bu sayede şehir halkı içinde dini görüşler düzeltilir, desteklenir, savunulur ve insanların nefislerine yerleştirilir. Böylece şehir halkını sözlü tartışmayla yanıltmaya, doğru yoldan saptırmaya ve direnmeye çalışanların da önüne geçilerek dinin görüşlerinin desteklenmesi sağlanır.⁵²

Görüldüğü üzere, gerek felsefenin gerekse dinin temel amacı, insanları gerçek mutluluğa yöneltmek olarak ifade edilebilir. Ancak felsefenin insanları gerçek mutluluğa yöneltmede *burhani* yöntemi kullanması, dinin ise bu noktada *burhani*, *cedeli* ve *hatabi* yöntemleri muhatabının algı seviyesine göre kullanması filozof tarafından vurgulanan önemli bir nokta olarak karşımıza çıkar. Bu *kellim ala kadari ukulihim* yani insanlara aklının yettiği ölçüde konuşunuz, şeklindeki kelimayı kibarı bir gereği olarak ortaya çıkmış denilebilir.⁵³

Burada önemli bir hususa yani fıkıh ilminin felsefeyle olan münasebetine yapılan vurguya dikkat çekmek gerekir. Fârâbî açısından dinde yer alan ameli hususlarda fıkıh, siyasetin içerdiği küllilerin cüzileri olan şeyleri içine alır ve bu durumda siyaset ilminin bir parçasıdır ve bu da ameli felsefeye dâhildir. Dinde bulunan nazari şeyler yani fıkıh ise, ya nazari felsefenin içerdiği küllilerin cüzilerini içerir ya da nazari felsefeye dâhil olan şeylerin misallerini içerir. Bu durumda fıkıh, nazari felsefenin bir bölümü olarak kabul edilir ve ona dâhil edilir. Burada da nazari ilim esas olmalıdır.⁵⁴

Görüldüğü üzere Fârâbî'nin felsefe kurgusu esasında hakikatin birliğine dayanmaktadır. Bu nedenle insanların dini ya da felsefi olarak elde ettikleri şeyler, hakikat olarak aynı kabul edilir. Bundan dolayı tek bir felsefe mektebi olduğunu; bunun da "Hakikat Mektebi" olduğunu ifade eder.⁵⁵ Önemli olan Bu Hakikat'e dair tasavvurların farklı zaman ve mekânlarda, farklı dillerde, farklı ırklara gönderildiği ve farklı yol ve yöntemlerle (şerait) uygulandığı gerçeğidir. Çünkü Tanrı yatay ilişkilerde tahrifat olduğu zaman dikey müdahale de bulunur ve aynı mesajı yeni bir form/modelde gönderir.

Bu nedenledir ki hakikatin sunumları da burhani, cedeli, sofistai, hatabi ve şi'ri olmak üzere sanat olarak isimlendirilmiştir. Fârâbî'nin beş sanat üzerine yaptığı değerlendirmeler incelendiği takdirde hakikate dair bilgileri kime ve nasıl anlatılacağı ve kavranılmasına katkıda bulunulacağı hususu da netleşir. Fârâbî'ye göre, burhan, cedel, hitabet, şiir ve safsata sanatlarını iyi bilen muallim, *özel* ve *genel* diye iki tür eğitimin ayrımına varır. Fârâbî'ye göre özel öğretim yalnızca burhani yollarla yapılır; genel öğretim ise, cedeli, hatabi ve şiirsel yollarla yapılır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken yön, genel öğretimde cedeli, hatabi ve şiirsel yollarla öğretilenlerin de burhan açısından doğru ve tutarlı olmaları gerekir Fârâbî

⁵² Fârâbî, "Kitabu'l-Mille", s. 261, 262; a.g. mlf., *Kitabu'l-Hurûf*, ss. 88-91.

⁵³ Aclunî, *Kesfu'l-Hafâ*, c. 1, s. 196, Hadis No: 592.

⁵⁴ Fârâbî, "Kitabu'l-Mille", s. 264; a.g. mlf., *İhsâu'l-Ulûm*, s. 132, 133.

⁵⁵ Fârâbî, "Kitabu'l-Cem beyne Ra'yeyi'l-Hakimeyn", 152, 153; Medkur, "Fârâbî", s. 50.

eğitimde tedrici bir metot benimseyerek, bireysel farklılıklarını ve farkındalıklarını göz önünde bulundurmaya dayalı bir eğitim ve öğretim sistemi önermektedir.⁵⁶

Günümüz eğitim sistemi açısından düşünecek olursak, eğitimde eşitlik denirken herkesin aynı kapasitede ve düzeyde olduğu kabul edilerek ortaya konulan yaklaşımların bireylerin niteliklerini yok edici bir etkiye dönüştüğünü gözlemleyebiliyoruz. Bundan dolayı da eşitlik derken fırsat eşitliği ile mutlak eşitliği ayırmak gerekiyor. Mutlak eşitlik ilkesine göre ortaya konulan programlar ve müfredatlar belli bir tecrübeden sonra görülmektedir ki zulme dönüşmektedir. Onun için burada Fârâbî tarafından da zikredilen eğitim ve öğretim metot ve yöntemlerinin günümüz anlayışı için de dikkat edilmesi gereken unsurlar barındırdığını düşünüyöruz.⁵⁷

Bu noktada kelim/teoloji ile İslam felsefesi arasındaki yöntem farklılığını da netleştireceğini düşünerek burhan ve cedel yöntemleri üzerinde biraz daha durmak istiyoruz. Fârâbî'ye göre, burhani sözler, bilinmesi istenilen/matlub hakkında kesin bilgi vermeye yarayan sözlerdir. Bunu, matlubu çıkarmak için, insan kendisi ile ruhu arasındadır. Kelamda baskın olarak kullanılan cedeli sözler, iki şeyde kullanılır. Soran, cevap verenin, meşhur sözler ile korunmak veya zafer temin etmek istediğini görünce kendisinin de ona karşı üstünlük ve galebe temin etmek için bütün insanların kabul ettikleri meşhur sözleri kullanmasıdır. Ayrıca cedel, insanın kendisinde veya başkasında düzeltmek istediği fikir hakkında kuvvetli bir zan hâsil etmek için kullandığı sözlerdir. Üçüncüsü olan Sofistai sözler, insanın şaşırtmak ve yanlışla düşürmek için kullanılır. Dördüncü sözler ise "Hatabi diye nitelendirilir ve insanın her hangi bir fikre kandırmak için kullanılan sözlerdir. Hatabi sözlerde kesin bilgiye yakın bir zan hâsil edecek şey yoktur. Bu bölümde hitabet, cedelden bu şekilde ayrılır. Son olarak da Şî'ri sözler, konuşulan şeyde herhangi bir hal veya şeyi daha üstün veya daha alçak tasavvur ettirmeye yarayan şeylerden tertip edilir. Bu tarzları ve inceliklerini bilen kişi, hakikate dair bilgilenmelerini kime nasıl ve hangi derecede anlatacağını bilir. Dil ve düşünce arasındaki tutarlığı temin eden Fârâbî, Vacibu'l-Vucud olan Tanrı ve evren ilişkisinin nasıl kurulduğuna dair değerlendirmelerinden sonra ideal/pozitif ilimleri de kapsayan talimi ilimler konusuna gelir.⁵⁸

b. Yöntem Farklılıklarının Bilgi ve Bilim Felsefesi Açısından Değerlendirilmesi

Burada temel husus, bunlar arasındaki farklılıkları paradigma olarak görüp, hangisinin Hakikatten ne taşıdığına farkına varmaktır. Tekrar olacak ama her bir peygamberin şeriatını (yol, yöntem ve modelini) adalet ilkesi gereği inceleyip son

⁵⁶ Fârâbî, *Kitabu'l-Huruf*, s.75-87; a.g. mlf., *et-Tavti'atu fi'l-Mantık*, met. ve çev.: Mübahat Türker Küyel, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yay., Ankara 1990, s. 18,19, 27.

⁵⁷ Aygün Akyol, *Kutadgu Bilig'de Ahlak ve Siyaset*, Araştırma Yay., Ankara 2013, s. 109.

⁵⁸ Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, ss. 79-83; Gazali, kelamcılar tarafından kullanılan cedel usulünün inadın kökleşmesine ve pekişmesine katkı yaptığını, bu tip müzakerelerle insanların hakikate ikna edilmesinin mümkün olmadığını ifade etmektedir. Gazali, *Faysalu't-Tefrika Beyne'l-İslam ve'z-Zendeka*, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 2013, s. 57.

paradigmaya neler taşıdığına bakmak gerekiyor. Bunu *İlimlerin Sayımı* eseri bağlamında söyleyecek olursak, etkinlik olarak bilim tasavvuru gereği, İbrahimi geleneğe ait olan modelleri ve son gelenek olan Hz. Muhammed (as) paradigmasında itikadi, fıkhi ve felsefi ekolleri de birbirleriyle yarışan paradigmlar olarak görebiliriz.⁵⁹

Bu, aslında klasik felsefe tanımının ontoloji merkezli bakış açısını incelemek yerine epistemoloji merkezli bakış açısını incelemek anlamına gelir. Hakikati bize olduğu gibi anlatan metinler de var, ama niçin bu kadar farklı bakış açısı ve birbirine karşıt olan mezhepler/paradigmlar/modeller ortaya çıkıyor sorusu önemlidir. Bu noktada hakikati algılama, anlama ve temellendirmede epistemolojik bakış açılarının farklılığına vurgu yapmak gerekiyor. İncelenen konu, olgu veya olay temelde insanın yetiştiği ortam, kültürel dokusu bağlamında ele alınır. Bu pozitivist/ürün olarak bilim anlayışının ortaya çıkardığı sorunları aşmada önemlidir. Çünkü fizik alana dair keşfedilen kanunlar ve bunlara dair yapılan bilimsel açıklamaların beşeri/manevi hususları da açıklayacağı kanaati uzun süre hâkim oldu. Daha sonra Manevi/tinsel ilimler veya beşeri bilimlerin kendilerine özgü bir yöntem ile incelenebileceği vurgulanmaya başladı. Çünkü ideal/pozitif bilimlerde bir sosyal yapı, geleneksel bir etkinlik olup, belirli bir toplumsal ortamda epistemoloji, felsefe, ideoloji ve dine ait konuların bir yansıması olarak görülmeye başladı. Dolayısıyla bilim, salt gerçeğe ulaşmak amacıyla her türlü toplumsal değerden uzak, nesnel bir sorgulamadır, şeklindeki değerlendirmenin tutarlılığı yoktur. Çünkü dünya bize kavramlarla sunulan şeydir.

Kavramlar değiştikleri zaman doğayı kavrayış tarzımız da değiştiğine göre metafizik hususlarda farklı bakış açısının olması kadar doğal bir husus da yoktur. Mezhep/model/emsal/paradigma denilen, o bakış açısını benimseyenlerin doğruluk tasavvurlarıdır. Aslında M. Foucault'un (1926-1984) episteme kavramını kullandığı gibi, bilimsel söylemi belirleyen kurallar bütünü olup, yaşantıya düzen veren temel kültürel şifreler olarak görürsek, bir dönemin baskın epistemik anlayışı/modeli/mezhebi, geniş anlamda o dönemin düşünce yapısını yansıtır. Doğa bilimlerinde bile bilimleri oluşturan olaylar, yöntemler ve sonuçlar ortak bir yapıya sahip değilse, bilimleri oluşturan unsurların çok farklı etkileri varsa, bu bağlamda farklı bir toplumsal arka plandan hatta farklı bilimsel ekollerden gelen insanlar, dünyaya farklı acılardan bakarak, farklı şeyler öğrenip, farklı ve çeşitli bilimler modeller çıkıyorsa, bunu beşeri/manevi ilimlerde olması normaldir. Aynı Evren hakkında Batlamyus, Newton, Einstein paradigmları nasıl birbirinden farklıysa, Bir ve Tek Olan Hakikat/Tanrı hakkındaki tasavvurlarda da farklı olması doğaldır. Hatta o kadar ki Evren hakkındaki tasavvurlar, Tanrı anlayışını da belirler. Deist, Theist ve/ya Ateist sunumlar önemli oranda evrenin yaratılışı/oluşuna dair verilen cevaplardaki farklılıklardan kaynaklanır.⁶⁰

⁵⁹ Uyanık, "İfade Özgürlüğü -İslam Felsefe Tarihi Açısından Bir Sunum-", s. 143-145.

⁶⁰ Uyanık, Mevlüt, *Felsefi Düşünceye Çağrı*, s. 103, 108; a.g. mlf., *Çağdaş İslam Bilimine Giriş*, s. 7-17; a.g. mlf., "İlk İslam Filozofu Kindî'ye Göre Alemin Mahiyeti Sorunu (Kozmolojik Bir Meselenin İtikadi bir Boyut alması.)", *İ. İslam Felsefesi Meseleleri Sempozyumu*, Ankara, 8-9 Kasım 2002, s. 102.

Bu burhan yönteminin gereğidir. Bu açıdan bakılınca Meşşâî geleneğin önceki Musevi/İsevi/Grek kültürünü Atina yerine İskenderiye kanalıyla olmasının bilinçli bir tercih olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü Yeni Platonusculuk kanalıyla orta çağ felsefesi veya patristik/kilise ya da skolastik felsefe diye nitelendirilen dönemde, Hıristiyan filozoflar yaratma ve oluş arasındaki farkın ortaya çıkarıldığı sorunları gidermek temel hedefleriydi.

Baba-oğul-Ruhu'l-Kudüs üçlemesini rasyonel bir şekilde temellendirerek kilisenin tek ve evrensel (Katolik) temsilcisi olduğunu anlatmak için Aristoteles'in madde-suret anlayışını kullanmışlardır. Velhasıl İskenderiye kanalı, İbrahimi geleneğin süzgecinden geçerek gelmiştir. Bu kültürü devşiren Fârâbî, İbn Sînâ gibi Türk kökenli âlimler, Meşşâî akımını bir sistem felsefesi olarak temellendirmişlerdir. İshrakilik akımı da önemli oranda bundan mülhemdir. Kısacası tarihsel bir olgu ve olayın tekrarı aynıyla mümkün olamaz ve düşünce tarihinde hiçbir akım eklektik olmaktan kurtulamaz ilkesinden hareketle bu iki alim, özgün ve özgül bir felsefi akım oluşturmuşlardır. Bu nedenle Meşşâîlik, Aristocu peripatik felsefenin devamıdır dolayısıyla İslam felsefesi dediğiniz de ortaçağ felsefesinde bir iz düşümden ibarettir tezlerinin tutarlılığı da yoktur.⁶¹

III. Farabi'nin Medeniyet Tasavvuru

Fârâbî yukarıda bahsedildiği üzere ilimleri önce dil ve mantık, ardından üçüncü ve dördüncü grup bilimler olarak matematik, fizik ve metafiziği ele almıştır. Beşinci sırada ahlak ve siyaset diye tasnif eder. Görüldüğü üzere, üçüncü ve dördüncü grup ilimler Aristoteles'in nazari ilimler grubunu beşinci grup ilimlerde Aristoteles'in pratik ilimler sınıflamasına uygundur.⁶²

Ahlak ilmini siyaset ilmi ile birlikte "medenî ilimler" kısmına dâhil etmesi, günümüz siyasal sorunlarına dair etik problemlere çözüm önerileri üretmede oldukça önemlidir. Çünkü bunun gibi klasik metinlerimize baktığımız zaman, kişi bir incelemeye başladığı zaman "neye giriştiğini, neyi incelediğini ve bu incelemesinin kendisine ne faydası olacağını, bütün bunlardan ne kazanacağını, hangi üstünlüğü elde edeceğini öğrenir. Bunun sonucu, kendisine yöneldiği ilme/konuya/soruna körü körüne ve bilgisizce değil, bilgi ve bilinçle yönelmesi olacaktır.⁶³ Bu bağlamda önce medeniyet tasavvuru ve buna dair bilgi ve ilim tasnifini yeniden vurgulamak gerekiyor:

1. Fârâbî'de Bilgi, (B)ilim ve Medeniyet İlişkisi

İslam dünyasında hâkim ve biricik, modern bilimsel bilgi diye sunulan model, uzun yıllar hâkimiyetini sürdürdü. Ama Faruki ile birlikte bu model ciddi eleştirilere uğramaya başladı. Faruki'nin beşeri/sosyal bilimler ve fizik bilimleri ayrımından kaynaklanan olası sorunlara dikkat çekildi. Ziyaüddün Serdar, Seyyid Hü-

⁶¹ Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, ss.117-124; Uyanık, Mevlüt, "Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak: İslam Felsefesinin Günümüzdeki Anlamı Üzerine Bir Deneme", *İslamiyat*. C.8.sayı.4. 2005y s. 57-78.

⁶² Ahmet Arslan, "Önsöz", *Medinetu'l-Fazıla* içinde, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1990, s. 17.

⁶³ Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, ss. 47.

seyin Nasr ve Fazlur Rahman'ın eleştirilerinin yanı sıra farklı çözüm önerilerini de gündeme geldi. Çünkü yukarıda bahsedildiği üzere, İslam düşünce geleneğinde ilk Müslüman filozof olan Kindî'nin *Fi Aksam el-Ulum*, Felsefe tarihinde Aristoteles'ten sonraki "İkinci Muallim" sıfatını kazanan Fârâbî'nin *İlimlerin Sayımı Hakkında Kitap* isimli eserlerinde b/ilim ve bilimler tasnifinin, bilimlerin mahiyetinin İslam kültüründeki önceliğini ve önemini göstermektedir.⁶⁴

Topluluklarda (aile, şehir ve/ya devletler) iyilik ve mutluluk için yardımlaşmada ihtilaflar olursa ne yapılabilir?

Hepimizin yaratıcısı olan Allah Teâlâ'yı ve sıfatlarını bilince, diğer etkinlik olarak bilim tasavvuru ve burhan yöntemi gereği, mezhep/yol/yöntem farklılıkları ayrışmayı ve çatışmayı gerektirmez. Tabii yapı ve tabii karakterlerden dolayı farklılık olabilir. Nitekim peygamberimiz *İhtilafu Ümmeti Rahmetun*, demiş⁶⁵ Said Nursi'nin deyimiyle, buradaki ihtilaf, düşmanlık, tarafgirlik değildir; bilakis müspet ihtilaftır, yani fikirlerin çarpışmasından (tesadüm-ü efkârdan) ve akılların birbirleriyle çelişmesi ve bir bakış açısının diğerini çürütmesi (tehâlûf-ü ukul) sonucunda hakikatin kıvılcımları ortaya çıkar. Tahrip yerine ıslah ve tekemmüle çalışır.⁶⁶

Fârâbî açısından insanlar düşünce dünyasındaki farklılıklar hepsinin de tek ve aynı maksadı gütmelerine engel olmaz. Dolayısıyla büyük topluluklar (ümme/ler) birbirleriyle ilişkilerde bulunan orta büyüklükte birçok milletlerden oluşur. Küçük toplulukları da kavimler, boylar, şehirler olarak yorumlamak mümkündür. Daha özelde ise mahalle, sokak ve ev'i birer topluluk olarak düşünmek müm-

⁶⁴ Uyanık, Mevlüt *Felsefi Düşünceye Çağrı*, s. 94-99, 151 vd; a.g. mlf., "Önsöz", *Çağdaş İslam Bilimine Giriş* Ankara,2012, s. 7-17. a.g. mlf., Said Nursi'nin Medeniyet Tasavvuru –Mimsiz Medeniyet Eleştirisi-, s. 92-46.

⁶⁵ Ziya Paşa, "İnsanların Düşünce Farklılıkları Göstermesi Rahmettir", *Teorik ve Pratik Boyutlarıyla İfade Hürriyeti*, ed. Bekir Berat Özipek, sad. Uyanık, Mevlüt, LDP Yay., Ankara 2003, ss. 99-105. [Makalenin hakemi tarafından yapılan aşağıdaki katkısı teşekkürle alıntılanak istiyoruz.] "İhtilâfın hükmü: İbn Hazm, dillerde şöhret bulan "Ümmetimin ihtilâfı rahmettir "(اختلاف أمتي رحمة) haberinin, "Eğer ihtilaf rahmet olsaydı, ittifakın gazap olması gerekirdi" diyerek, mâna açısından bozuk, sened açısından bâtil, fâsikların eseri ve yalanı olduğunu ifade eder İbn Hazm'ın görüşüne yer veren Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî (v. 1999), hadisin sened ve mâna itibarıyla bâtil olduğunu söyler ve es-Sübkî'nin şu tesbitini nakleder: "Bu hadis, muhaddisler nezdinde maruf değildir. Ben de hadisin ne sahih, ne zayıf ve ne de mevzû bir senedine vâkif oldum!" Serdedilen bu görüşler üzerine burada kısa bir değerlendirmede bulunmak uygun olacaktır. Hanbelî fıkıh âlimi İbn Kudâme (v. 620/1223), söz konusu haber üzerine şunları söyler: "Bazı kitaplarda, dillerde şöhret bulmuş olan merfû bir hadis vardır: "Ümmetimin ihtilâfı rahmettir". Bu rivâyetin hiçbir hadis kitabında bir senedi bulunamayınca bazıları "Hadis, muhaddislerin bize kadar ulaşmayan bazı kitaplarında tahric edilmiş olmalıdır" demiştir. Onlar, bu hadisi kabul ederek kitaplarında zikredenlere hürmetten ve söz konusu haberin mânasını ciddiye almalarından dolayı bu sözü söylemişlerdir". Bilahare, Suyûtî (v. 911/1505) tarafından tekrarlanan bu yorum ve değerlendirme ihtiyatla karşılanmalıdır. Zira temel bir ilke olarak, delilden neş'et etmeyen zan ve ihtimale itibar edilmez.

Görebildiğimiz kadarıyla tarih, bir taraftan ihtilafı lânet görerek ifrata düşenlere, diğer taraftan hiçbir kayıt ve şarta bağlamaksızın onu rahmet kabul ederek teftire düşenlere şahit olmuştur. Doğrusu, senedi bilinmeyen bu haberin ifade ettiği anlam ve esprinin, furû-ı fıkıh çerçevesinde kalmak kaydı şartıyla tarih boyunca cumhur ulemâ tarafından kabul gördüğü, rahmet görülen ihtilafın, kolaylık, zenginlik, genişlik ve esneklik alanları açtığı bir gerçektir. İslâm ümmetinin inancını bozan/sarsan itikadî, birlik ve beraberliğini parçalayan ictimafî-siyasî ihtilaflar ise çirkin ve yasaktır. [Hakem notudur.]

⁶⁶ Said Nursi, "22.mektup", *Mektubat*, 253-261.

kündür. Aile bunların en alt birimi olup, orada başlayan huzur, mutluluk halleri gibi bir üst birime yansır.⁶⁷ Bu bağlamda Fârâbî'nin medeniyet tasavvurunu biraz daha ayrıntılı vermek gerekir.

2. Fârâbî'de Medeniyet Tasavvuru ve Siyaset İlimi

Siyaset/medeni ilmi şehirde veya şehirlerde, ümmette veya ümmetlerde ortaklaşa uygulanmak üzere, gerçekleştirilen iş bölümünün melekelerinin ve eylemlerinin yerleştirilmesi ve bunların yok olmamak üzere korumaya çalışan yönetimin nasıl sağlanacağıyla ilgilenir. Bu *meslek* olarak da ifade edilir, Fârâbî'ye göre, bu meslek "sultanlık" mesleğidir, siyaset de bu mesleğin işidir. Bu meslek, *insanları en yüksek mutluluğa ulaştıran* melekeleri ve gelenekleri yerleştiren ve onları koruyan yönetimi yani erdemli yönetimi gerçekleştirilmeyi amaçlar. Fârâbî'ye göre erdemli şehri kuracak, bu noktada bireysel ve toplumsal hayatı ıslah edecek, hastalıklarını tedavi edecek kişi ise, devlet adamıdır. Bu önemli bir ayrıntıdır ve filozofun ahlak ve siyaset felsefesinin temelin teşkil eder.⁶⁸

Siyaset ilminin konusu ise, eylemlerin, davranışların, ahlakın, huyların ve iradi melekelerin hepsinin araştırılmasıdır. Bütün bunların tek bir insanda bulunmayacağı, bunların ancak bir toplulukta paylaşılmasıyla mümkün olacağı da kabul edilmiştir. İnsanlar toplumsal faaliyetlerini başarı ile yürütebilmek için çeşitli gereksinimlere ihtiyaç duymaktadırlar. Bu sebeple de günlük işlerinde herkesin belli işleri en iyi şekilde yaptığı yardımlaşmanın olduğu görülmektedir. Bu nedenle insanlar bir arada yaşama ve birbirlerine yardım etmeye ihtiyaç duyarlar. İnsanlar bu yardımlaşmayı düzgün bir şekilde yaparlarsa mutluluğu elde etmeleri de bir o kadar kolaylaşır. Fârâbî'nin düşüncesinde mutluluğun elde edilmesi hem dünyada hem de dünyadan sonraki yaşamda önemlidir. Bu nedenle de siyaset ilmi insanlar arasında ahlaklı ve adaletli bir toplumsal yapıyı nasıl gerçekleştireceklerini konu edinir.⁶⁹

3. Fârâbî'ye Göre Yönetim Tarzları

Siyaset ilmi bizlerin ahlaki olana ulaşmamızı sağlayacak, erdemli olmayan yönetim sınıflarının ve bunların kaç türlü olduğunun sayımını yapar. Bununla ilişkili olarak da erdemli yönetimlerin ve erdemli şehirlerdeki davranışların, erdemli olmayan davranış ve melekeler dönüşmesinin sebeplerini de bizlere belirtir.⁷⁰

Fârâbî siyaset ilminin bu araştırma konuları dâhilinde Allah'a ulaşmaya kadar yükseleceğini, Allah katından ilk başkana kadar vahyin nasıl indiğini, ilk başkanın gelen vahiyle şehirleri nasıl yönettiğini ve bu yönetimin ilk başkanından şehrin en son bölümlerine kadar düzeni nasıl sağladığını açıklığa kavuşturduğunu be-

⁶⁷ Fârâbî, *el-Medinetu'l-fazıla*, s. 79,102; a.mlf., *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 36.

⁶⁸ Fârâbî, "Kitabu'l-Mille", s. 266; a.g. mlf., *Fususü'l-Medenî*, s. 27, 28, 40.

⁶⁹ Fârâbî, "Kitabu'l-Mille", s. 265; Muhammed Sagir Hasan el-Ma'sumi, "Fârâbî II", *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri içinde*, çev.: Burhan Köroğlu, İnsan yay, İstanbul 1997, s. 65, 66; Akyol, *Kutadgu Bilig'de Ahlak ve Siyaset*, s. 116, 117.

⁷⁰ Fârâbî, *Kitabu'l-Mille*, s. 269; a.g. mlf., *İhsâu'l-Ulûm*, s. 130.

lirtir. Allah âlemin yöneticisi olduğu gibi erdemli şehrin de yöneticisidir.⁷¹ Peygamber ve onun vekilleri, takipçileri Allah'ın dünyada refah, ahirette felahı sağlayacak ilkeleri hayata geçirmekle yükümlüdürler. Bu gerçekleşirse, ona erdemli/faziletli yönetim denilir.

a. Erdemli Şehirde Yönetim

Erdemli şehir, hükümdarın insanlara kendi çabalarıyla elde edilebilmesi mümkün olmayan en yüksek erdemleri sağladığı şehirdir. Yönetilenler dünyevi hayatlarında ve ahiret hayatında, ondan başkasıyla elde edilmesi mümkün olmayan faziletleri onunla elde ederler, bir vücudun uzvu gibi severek ve isteyerek yardımlaşır.⁷²

Fârâbî erdemli şehrin beş tür insandan oluştuğunu belirtir. Bunların erdemlisi filozoflar (*hukama*), ameli hikmete sahip olanlar ve görüş sahibi olanlardır. Bundan sonra *din temsilcileri* ve *mütercimler*, yani hatipler, edipler, şairler, müzisyenler, kâtipler gelir. Bu gruptan sonra ise, *ölçüm işleriyle uğraşanlar*, yani muhasebeciler, mühendisler, doktorlar, münecimler gelir. Bunlardan sonra ise, şehrin güvenliğini sağlayan *mücahitler*, yani ordu, bekçiler gelir. En son grubu ise, *zenginler* oluşturur ki bunlar da çiftçiler, çobanlar, tüccarlar gibi servet getiren kişilerden oluşur. Erdemli şehir, adalet üzerine kurulmuştur. Adalet her şeyden önce şehir halkının ortak olduğu iyi şeylerin, onların hepsinin arasında paylaştırılmasında ve sonra da onlar arasında bölüştürülen bu şeylerin korunmasında olur.⁷³

Vücudumuzun hâkim uzvu nasıl diğer uzuvların en mükemmeli ise, *şehrin riyasetini* üstlenen kişi de diğer kişiler arasında en yüksek kabiliyete sahiptir. Fârâbî'ye göre, *İlk Başkanlık* hükümdarın bilgileri vahiy olarak da ifade edilmesidir.⁷⁴ Peygamberden sonra filozof, faal akılla ittisal ile İlk Başkan olan Peygamberi rol model olarak alır. Nazari akıl ve pratik akıl bu kişide birleşmiştir. O erdemli dinde geçerli olan eylem ve görüşleri ancak vahye göre belirler. Bu da Fârâbî'ye göre, iki türdür, birincisine göre, o direkt olarak bu görüş ve eylemleri vahiy olarak alır ya da vahiy ve yüce varlıktan elde ettiği yeti vasıtasıyla doğru eylemleri kendisi belirler.⁷⁵

Eğer böyle bir başkana rastlanmazsa o şehrin ilk başkanının ve haleflerinin geleneğini devam ettirir. Erdemli şehrin yöneticileri farklı zamanlarda gelseler de tek bir yönetici gibi kabul edilirler. Bunlar zaman olarak farklı dönemlerde olabilirler ama hepsi tek bir nefis gibidir. İlk başkan ve yönetimine bağlı olan yönetim, eylemlerinde ilk yönetimin izinden gider. Bu bağlamda bir tasnif yapan Fârâbî'ye göre ilki "gerçek sultan" denir. Bu kişide nazari ve ameli hikmet, başkalarını ikna

⁷¹ Fârâbî, *Kitabu'l-Mille*, s. 272; a.g. mlf., *Fususu'l-Medenî*, s. 31.

⁷² Fârâbî, *Fususu'l-Medenî*, s. 39, 52, 69.

⁷³ Fârâbî, *Fususu'l-Medenî*, s. 50, 53, 54.

⁷⁴ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 45; a.g. mlf., *el-Medinetül Fazıla*, ss. 82-85.

⁷⁵ Fârâbî, "Kitabu'l-Mille", s. 258, 259, 266, 272, 273; a.g. mlf., *Fususu'l-Medenî*, s. 40.

edebilme yeteneği, hayali bir etki mükemmelliği, bizzat cihada katılma gücü vardır; bedeninde cihada engel bir mani yoktur.⁷⁶

Bu şartlar bir kişide olmadığı zaman bir topluluğu oluşturan kişilerde ayrı ayrı bulunursa, bu durumda bu topluluk hep beraber, gerçek sultanın yerini alır. Bunlardan biri amacı, ikincisi bu amaca götüren şeyi, üçüncüsü başkalarını ikna etmeyi ve hayali bir etki bırakmayı, bir diğeri ise, cihad etme gücüne sahip olur. Bu durumda onlar gerçek sultanın yerini alırlar ve en iyi reisler, erdemli kişiler adı ile anılırlar. Onların yönetim şekli de *Erdemlilerin Yönetimi* olarak ifade edilir. Bundan sonra *Kanuna Dayalı Başkanlık* gelir. Erdemli yöneticiler grubunun da bulunmadığı durumda, şehrin reisi, kendisinde bazı vasıfları haiz olursa onu yönetebilir.⁷⁷ Bu noktada Doğru (adaletli, iyi ve güzel) eylemlerin sonucu olan mutluluğun yaşanacağı ortam olarak tanımlanan erdemli yönetimin karşısı nedir, sorusunun cevabı aranmalıdır.

b. Erdemli Şehrin Karşıtları

Erdemli devlete aykırı şehirler, *cahil şehir*, *fasık şehir*, *dalalette olan şehir* ve *değişmiş şehir* olmak üzere dört tip olarak ifade edilir.⁷⁸

Cahil Şehir: Fârâbî'ye göre cahil şehir, dünya hayatında halkın iyilik sandığı iyiliklerden birini elde etmenin amaçlandığı yönetime denir. Bu yönetim şeklinde haz, itibar/şeref, zenginlik öncelenir. Nefisleri de maddeyle kaimdir. Bu da halkın ruhen eksik olduğunu gösterir. Aslında erdemli şehir yöneticisi gerçek mutluluk için çalışırken, cahil şehirde tali mutluluğa neden olacak dünyevi hususlar öncelenir.⁷⁹

Fasık Şehir: Fârâbî'ye göre, düşüncesi itibariyle bu yönetim biçimini erdemli yönetimden ayırt edebilmek zordur. Allah'ı, semavi varlıkları, faal aklı ve fazıl şehir halkının bildikleri inandıkları her şeyi bilirler ama gereğini yerine getirmezler.⁸⁰

Şaşkın Şehir: İlk başkanın yönetiminin dalalet içinde olması durumudur. Çünkü yönetici fazilet ve bilgelik içinde olduğunu düşünür ve halkı da buna inanır.⁸¹

Değişmiş Şehir: Önceden erdemli yönetim halkı gibi düşünüp yaşarken başka fikirlerin tesiriyle değişmiştir. Yukarıdaki açıklamalardan da görüldüğü üzere temel kriter, geçici mutluluk veren durumlar ile kalıcı mutluluğu hedeflemek arasındaki farkta yatmaktadır.⁸²

⁷⁶ Fârâbî, *Fususul-Medenî*, s. 50; a.g. mlf., *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 46; a.g. mlf., *el-Medinetül Fazıla*, ss. 86-88; a.g. mlf., *Kitabu'l-Mille*, s. 266, 267.

⁷⁷ Fârâbî, *Fususul-Medenî*, s. 50-51; a.g. mlf., *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 46.

⁷⁸ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 52; a.g. mlf., *el-Medinetül Fazıla*, 92; Macit Fahri; Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 139.

⁷⁹ Fârâbî, *Kitabu'l-Mille*, s. 258, 265; a.g. mlf., *el-Medinetü'l-Fazıla*, s. 91, 92, 98; Aygün Akyol, "Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre Meâd Meselesi", s. 129.

⁸⁰ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fazıla*, s. 91, 92; a.g. mlf., *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 68.

⁸¹ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fazıla*, s. 91, 92; a.g. mlf., *Kitabu'l-Mille*, s. 259; a.g. mlf., *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 68.

⁸² Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fazıla*, s. 92.

IV. Fârâbî'nin Bilgi, Bilim Ve Medeniyet Tasavvurunun Değerlendirilmesi

Fârâbî'nin *Medinetü'l-Fazıla/Erdemli Yönetim* anlayışı; evrendeki ontolojik düzene, bireydeki bioorganik sisteme, insanın yaratılışına ve yeteneklerine bakarak bir devlet yapısı kurulmasıdır. Yönetici, erdemli, uzman; diğer bir ifadeyle bilge kral olmalı, tek bir kişi olmadığı zaman yöneticilik değerlerine sahip en fazla altı kişilik bir konsey kurulmalı önerisine dikkat ettiğimizde, *oranlı eşitlik* anlayışını tercih ettiğini söylemek mümkündür. Koruyuculuğun öncelendiği bu sistemde, önem verilen husus eşitlikten çok adalet kavramıdır. Çünkü adalet, dağıtımla ilgili bir kavramdır, yani öncelikle kuralların hâkim olduğu bir uygulama içinde hem ödüllerin hem de cezaların bireylere hakkaniyetle dağıtılma tarzıyla alakalıdır. Bu da eşitlik ile adil olmak arasındaki ilişkinin derinlemesine müzakere edilmesini gerektirir.⁸³

Fârâbî'nin Platon'u takiben ortaya koyduğu felsefe sistemi erdemli toplum bağlamında dinin temel kaygısını da kapsayan etik-politik olduğunu söyleyebiliriz. Bu açıdan vahiy ile pratik felsefe zemininde birbirini buluşturmayı hedeflemektedir. Çünkü dini-ahlaki ilkeler, yaşarken insanlara huzurlu, mutlu, (maddi ve manevi-sosyal açıdan) müreffeh bir ortam sağlamayı hedefler. Bu nedenle Fârâbî, doğru yolu bulamamış, yanlış görüş içinde bulunan (dalla) yönetimlerin bu dünyadan sonraki mutluluğu amaçladıklarını ve halka sunduklarını belirtir.⁸⁴

Bu tespit, oldukça önemlidir, zira İslam düşüncesindeki genel kabule göre, dünyada yaşanan adaletsizliklerin, zulümlerin, baskıların sabırla karşılanması gerektiği, bu yanlış eylemleri yapanların ahirette cezalarını, sabredenlerin ise mükâfatlarını görecekleri söylenmektedir. Oysa Fârâbî'de görüldüğü üzere, böyle düşünmek yanlış ve zararlıdır. Bu çerçevede, dinin ana kaygısı tıpkı felsefi düşüncenin olduğu gibi, "etik-politik" derken kastı pratikle ilgili doğru bir inanç veya doğru bir eylemin, evren ve Tanrı hakkında doğru bir bilgiye dayanması gerektiğidir.⁸⁵

Burada bir paradoksa işaret etmek gerekiyor; din doğma ve bir takım kabul-ler, inançlar üzerine kurulu, o halde "doğrunun tanımı üzerine müzakereler yapan ama salt doğruyu kesinlikle vermeyen felsefe ile uyumu nasıl olacaktır?

İnsan, sorulara cevap isterken "aslında inanç" istemektedir, bu nedenle cevaplardan ziyade soruları önemsiyoruz, çünkü felsefe bir inanç yaratamaz, ama bir dünya görüşü ve bir hayat modeliyle ilişkileri açısından insanların inançlarını ve ideallerini düzenler, onları uyum içine sokar.⁸⁶ Ahmet Arslan'ın tespitiyle söyleyecek olursak, "Doğru bir eylem, doğru bir inancın ancak evren ve Tanrı hakkında doğru bilgiye dayandırma çabası, bu çerçevede anlamlıdır. Çünkü doğru veya haklı bir pratik felsefe, doğru bir teorik felsefeyle mümkün olacaktır. Fârâbî'nin

⁸³ Fârâbî, *Medinetü'l-Fazıla*, s. 697; Uyanık, Mevlüt, "Adalet Kavramı Merkezinde Eşitlik ve Özgürlük İlişkisinin Felsefi Analizi", *Hukuka Felsefi ve Sosyolojik Bakışlar IV Sempozyumu (25-29 Ağustos 2008, İstanbul)*, İstanbul Barosu ve Hukuk Felsefesi ve Sosyoloji Arkivi (HFSA), sayı: 21, ss. 296-309.

⁸⁴ Fârâbî, *Medinetü'l-Fazıla*, çev. A.Arslan, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara. 1990, s. 70, 82, 192.

⁸⁵ Ahmet Arslan, "Önsöz", *Medinetü'l-Fazıla* içinde, s.12.

⁸⁶ J. Randall-J. Bucler, *Felsefeye Giriş*, çev.: Ahmet Arslan, İzmir, 1989, s. 10.

Tahsilu's-Saada en başarılı ve en veciz bir biçimde ortaya koyduğu gibi, ahlak ve siyasetin, fizik ve metafizikle, hatta bilgi teorisi ve mantıkla ilişkisi arızı olmaktan çok uzak, zorunlu ve hayati bir ilişkidir.⁸⁷

1. Güncel Bir Müzakere: Başkanlık Sistemi Bağlamında Farabi'yi Okumak

Türkiye'nin politik gündeminde Başkanlık sistemine geçmeye çalışan iktidar partisi ile bunun olumsuzluklarını gündeme getiren muhalefet partilerinin tartışmaları önemli yer tutuyor. Biz de, Alfred North Whitehead'ın "Batı düşüncesi Platon'a düşülen dipnotlardır" sözünden mülhem, Fârâbî'nin erdemli yönetim anlayışını günümüzdeki "Başkanlık Sistemi" açısından okumayı ve yorumlamayı deneyeceğiz.

İslam dünyasında en uzun parlamenter sistem tecrübesine sahip olan bir geleceğe sahibiz. Nizam-ı Cedid arayışları, Tanzimat ve Islahat Fermanları, I ve II. Meşrutiyet ilanlarıyla oluşan Osmanlı birikimi üzerine Türkiye Cumhuriyeti kuruldu. Cumhuriyet'in ilanı ile birlikte *halkın ya doğrudan ya da seçtiği temsilciler vasıtasıyla kendi kendisini yönetmesi, yönetimde kuralların hâkimiyetini sağlayan demokrasiyi önceledik*. Bu sürece baktığımız zaman aslında kimin ve nasıl yönettiği meselesinin önemli olduğunu görüyoruz.

Bu noktada karşımıza *Demokrasi mi; Party-okrasi mi?* sorusu çıkar. Parlamenter sisteme sahibiz; ama ilk dönemden beri uygulamalara baktığımız zaman Başkanlık ve/ya Yarı Başkanlık Sistemi ile yönetildiğimiz, parti liderlerinin de her birinin aslında kendi çaplarında Bir Başkanlık Sistemi kurduklarını partilerini bir hanedanlık haline dönüştürerek "Sultan, Padişah" gibi yönettikleri de maalesef ortadadır.

Meşrutiyet deneyimlerinden bu yana *halk hâkimiyeti* kavramı tartışıldığı ve o dönemde bile bunun mülkte hâkimiyet ve herkesin temsilcileri vasıtasıyla hükümete iştirak etmesi anlamına geldiği halde, günümüzde, halk, kendi adaylarını seçmemekte, parti liderinin ve yöneticilerinin (hanedanın) adaylarına oy vermektedir. Dolayısıyla halk, vekillerini seçiyor gibi gözükse de, önemli oranda bu bir yanılsamadır. Bu açıdan mevcut yapıya halkın yönetimi anlamına gelen *demokrasi* değil de, *party-okrasi*; yani parti yönetimi demek daha uygun olur. O zaman "Kim ve Nasıl Yönetiyor?" sorusunu tekrar merkeze almak gerekiyor. Düşünce tarihinde "Muallimi Evvel" diye bilinen Aristoteles'den bu yana önemli olan budur.

2. İslam Siyaset Felsefesinin Teorisyonu Olarak Fârâbî

"Muallimi Sani" diye bilinen Fârâbî'nin erdemli toplum görüşlerini merkeze alarak yönetici ve yönetim sorununu ele alıp, Başkanlık sistemi müzakerelerine katkı yapalım. Çünkü Fârâbî, Çayardı (Maveraünnehir) bölgesinde Farab kasabında doğmuş bir Türk düşünürdür ve İslam düşüncesinin ilk siyaset felsefecisidir. Grek geleneğini, İslam düşüncesini ve Türk örf ve adetlerini bilen, siyaset ve ahlak ilişkisini bu üç düşüncenin verileriyle harmanlayan felsefi bir sistem kuran âlimimizdir. Bir düşünce klasiği ve felsefeye giriş kitabı olan *İlimlerin Sayımı* adlı eserinde "Me-

⁸⁷ Arslan, "Önsöz", s. 12; krş. Bayraktar Bayraklı, *Fârâbî'de Devlet Felsefesi*, İstanbul 1983.

deni Bilim” başlığı altında siyaseti, felsefenin altında bir bilim dalı olarak incelemesi bu bağlamda önemlidir.

Fârâbî, felsefeyi, yani bilgeliği, teorik ve pratik olarak ikiye ayırarak, ahlak ve siyaset arasındaki zorunlu ilişkiye işaret eder. Ona göre, pratik, yani ameli felsefe, ahlak (sanaatü'l hulkiyye) ve siyaset felsefesi olarak ikiye ayrılır. Siyaset ilminin ilk hedefi, gerçek mutluluğu araştırmaktır. Bu, felsefenin mutluluğu elde etme (Tahsilü's-saada) ana çerçevesinde gerçekleşir. Bu anlamda gerçek mutluluğa götürmeyen eylemlerden ayıklamanın önemi ortaya çıkar. Bu husus, “Başkanlık” mesleği aracılığıyla şehirlerde uygulanmaya konulur. Velhasıl siyâset ilminin iki büyük ödevi olup; ilki, gerçek olan mutluluğu, sahte mutluluktan ayırmaktır. İkincisi ise, gerçek mutluluğa götüren eylem ve davranışların ülkeye yerleşmesini ve bozulmadan sürmesini sağlamaktır.

3. Fârâbî'de Erdemli Yönetim ve Başkanlık

Fârâbî'ye göre, toplumun niteliği nasıl olursa olsun, başında mutlaka bir başkan vardır. Toplumdaki iyilik ve yetkinliğin kaynağı ve sorumlusu, o toplumun başkanıdır. Aynı durum, toplumdaki olumsuzluk, kötülük ve eksiklik için de geçerlidir. Fakat “olması gereken” açısından bakılınca, başta bulunması gereken başkan, erdemli (el-fâdil) olmalıdır. Başkan, erdemli olduğu takdirde, onun belirleyeceği görüşler ve eylemler de erdemli olur, yönetimi de erdemli (Medinetü'l-Fazıla) olur. Fârâbî'ye göre, İlk Başkan, hakiki mutluluk ancak “farklı kavimleri aile gibi yapmak”la, yani “yoksulu zengin, azı çok yapmak ulusunu yüceltmek ve onları birbirine kardeş yapmak, düzen ve barışı sağlamak” ile görevlidir.

a. İlk Başkan ve özellikleri

Yakın zamana kadar ülkemizde “Reisü'l-evvel” ifadesini karşılamak üzere “Reis-i Cumhur” sözcüğünü kullanıyorduk. Şimdi “Cumhurbaşkanı” diyoruz ki bu Fârâbî'de İlk Başkan'a tekabül ediyor. *el-Medînetü'l-Fâzıla*'da ilk başkanın sahip olması gereken on iki özelliği, *Füsûlü'l-Medenî*'de ise altı özelliği sayar ve açıklar. İlk başkan, başkanı olduğu şehir halkı arasında, o halkın en yüksek mutluluğa ulaşmasını sağlamak için işbölümü yapar, sonra da bunu korur ve sürdürür. Bunu yasama ve kural koyma yoluyla yapar. Sayılan niteliklerin tek bir kişide toplanma olasılığı çok zayıf olduğundan bu özelliklere sahip ikinci bir başkan ile birlikte görev yapar. İkinci başkanlık, eylemlerinde birinci başkanlığın yolunu izleyen başkanlıktır. Bu başkanlığı yerine getiren kimseye gelenek başkanı (Reisü's-sünne) ve gelenek meliki (Melikü's-sünne) adı verilir. Bunun başkanlığına da gelenek başkanlığı (er-riasetü's-sünniyye) denir.

b. Yarı Başkanlık Sistemi ve Fârâbî

Bu değerlendirmeler sonucunda, bize göre, Fârâbî'nin “Yarı Başkanlık” sistemini daha makul bulduğunu söyleyebiliriz. İlk Başkan'a *Reisü'l-evvel* ve *Reis-i Cumhur*; ikinci Başkana ise *Başbakan* diyebiliriz. İlk ve İkinci Başkan arasındaki ilişkiyi Fârâbî, insan vücuduna benzeterek şöyle anlatır: Kalp, yönetir ve İlk Başkan'a tekabül eder; beyin, ikinci başkana karşılık gelir, hem yönetir hem de yönetilir. Halk ise diğer uzuvlar olup, yönetilenleri temsil eder. Düşünce Tarihinin üç ge-

leneğini (Türk, İslam ve Grek) içselleştirmiş filozofumuzun siyaset ve ahlak arasında kurduğu ilişkiyi, yönetim sorununa dair görüşlerini ayrıntılı olarak tekrar gözden geçirmenin tam zamanıdır.

Sonuç

Fârâbî'nin felsefe'yi *Tahsilu's-Saade*; yani mutluluğu elde edecek bilgileri temin etme olarak tanımlaması gereği insanlar ahirete ertelemeyen mutluluğu bu dünyada elde edebilmelidir. Bu da insanın bireysel, ailevi ve içtimai hayatı kuşatan bütüncül bir bakış açısına sahip olmasını gerektirmektedir. Toplumun en küçük birimini oluşturan bireyin, bedensel ve zihinsel olarak sağlıklı olmasıyla başlayan bu bilgilenme sürecinin aile ve toplumun geneline de yansımaları hedeflenmektedir. Bu durumda birbiriyle uyum içinde, edindiği kültürel birikimi kendisinden sonraki nesillere aktarabilen barış ve huzur içinde bir toplum ortaya çıkacaktır.

Fârâbî'nin Medeniyet tasavvuru birey, aile ve toplum uyumu üzerine kuruludur. Dini-ahlaki ilkelerin hedefi bunu temin etmektir. İnsanlara huzurlu, mutlu, (maddi ve manevi-sosyal açıdan) müreffeh bir ortam sağlamayı hedefler. Erdemli toplum budur. Bunun temini işbölümü yaparak insanların birbirlerine yardım etmesiyle sağlanır. Medinetu'l-Fazıla'da mutluluğu elde edebilen birisi, ahirette de Saadetu'l-Kusva'ya erişecektir. Bu nedenle öncelikli olarak dünyada mutluluk, ahirette ise En Yüce İyi'nin bilgisine ulaşarak mutlak saadete ulaşmayı hedeflediği için medeniyet tasavvuru etik-politik tutum temelinde oluşturulmuştur.

Kaynakça

- Agassi, J., "False Prophecy Versus True Quest" (A Modest Challenge to Contemporary Relativist), *Philosophy of Social Sciences*, c. 22, No. 3, 1992.
- Ağaogulları, M. A., *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, Vteori Yay., Ankara, 1989.
- Akyol, A., "İslam Ahlak Felsefesinde Değerler Eğitimi", *Muhafazakar Düşünce Dergisi -Değerler Özel Sayısı-*, yıl: 9, sayı: 36, 2013/2.
- Akyol, A., "Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre Mead Meselesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 9, sayı: 18, 2010/2.
- Akyol, A., "İbn Haldun'un Felsefe ve Tarih Tasavvuru", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 10, sayı: 20, 2011/2.
- Akyol, A., "Ahlak-ı Nâsırî'de Ahlak ve Siyaset İlişkisi -Sevgi Erdemi Merkezli Bir Okuma-", *Değerler Eğitimi Dergisi*, sayı: 24, 2012/II.
- Akyol, A., *Şehrezûri Metafiziği*, Araştırma Yay., Ankara, 2011.
- Akyol, A., *Kutadgu Bilig'de Ahlak ve Siyaset*, Araştırma Yay., Ankara, 2013.
- Akyol, Aygün- Arslan, İclal, "Cabir b. Hayyân ve Tanımlar Kitabı", *Kitâbu'l-Hudûd içinde*, Elis Yay., Ankara 2015.
- Akyol, A., Onbaşı, A., "Öğrenci Topluluklarının Sivil Toplumdaki Rolü ve Önemi -Hitit Üniversitesi Felsefe ve Tarih Topluluğu Merkezli Bir İnceleme-", *Uluslararası Türk Dünyası Sivil Toplum Zirvesi Bildiri Kitabı*, Eskişehir 2014.
- Akyol, A., Arslan, İ., "Önsöz", *İbn Sînâ-Tanımlar Kitabı içinde*, Elis Yay., Ankara 2013.
- Akyol, Elif, *Üzünüyü Yenmenin Çareleri -Kindî Merkezli Bir İnceleme-*, Araştırma Yay., Ankara 2015.
- Aristoteles, *Metafizik*, çev.: Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İstanbul, 1996.
- Aristoteles, *Politika*, çev.: Mete Tuncay, Remzi Kitabevi, İstanbul 1975.
- Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, çev.: Saffet Babür, Dost Kitabevi, Ankara, 1999.
- Arslan, A., "Önsöz", *İhsâu'l-Ulûm içinde*, Divan Kitap, Ankara 2011.
- Arslan, A., "Önsöz", *Medinetu'l-Fazıla içinde*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1990.
- Aydın, H., 'Filozof Mad., İA., cilt: 13, TDV. Yay., İstanbul, 1996.
- Aydınlı Y., *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, MÜİF. Yay., İstanbul, 1997.
- Bakar, O., "Bilim", *İslam Felsefesi Tarihi*, edit. :S. H. Nasr, O. Leaman, çev.: Ş. Öçal, H. T. Başoğlu, Açılım Yay., İstanbul 2007.

- Bayrakdar, M., *İslam Felsefesine Giriş*, TDV. Yay., Ankara, 1988.
- Bayraklı, B., *Fârâbî'de Devlet Felsefesi*. İstanbul, 1983.
- Bolat, Sema "İbn Hazm'ın Kindî'yi Eleştirisi - er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf Bağlamında Bir İnceleme-", *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Çorum 2015.
- Cabir b. Hayyân, *Kitâbu'l-Hudûd/Tanımlar Kitabı*, ed.: Mevlüt Uyanık, met. ve çev.: Aygün Akyol, İclal Arslan, Elis Yay., Ankara 2015.
- Davutoğlu, A., "İslam Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması", *Orta Asya'da İslam*, ed.: M.S.Kafkasyalı, Ahmet Yesevi Üniversitesi Yay., c. I, Ankara-Türkistan, 2012.
- Davutoğlu, A., "Takdim", *İslam Düşüncesi Tarihi*, Türkçe Baskının ed.: Mustafa Armagan, c. I, İnsan yay. İstanbul, 1990.
- Fahri, M., *İslam Ahlak Teorileri*. çev.: M. İskenderoğlu, A. Arkan, Litera Yay., İstanbul, 2004.
- Fahri, M., *İslam Felsefesi Tarihi*. çev.: Kasım Turhan, Ayışığı Kitapları. İstanbul, 1998.
- Fârâbî, "Kitabu'l-Cem beyne Ra'ye'l-Hakimeyn", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde*. çev.: Mahmut Kaya.; Klasik Yay., İstanbul, 2003/1.
- Fârâbî, "Felsefe Öğrenmeden Önce Bilinmesi Gerekenler", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde*. çev.: Mahmut Kaya.; Klasik Yay. İstanbul, 2003/2.
- Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm/İlimlerin Sayımı*. çev.: Ahmet Ateş.; MEB. Yay. İstanbul 1990/1.
- Fârâbî, "*Şerâit ul-Yakîn*", çev.: Mübahat Türker Küyel, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yay., Ankara 1990/2.
- Fârâbî, *Peri Hermenias Muhtasarı*, çev.: Mübahat Türker Küyel.; Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yay., Ankara, 1990/3.
- Fârâbî, "Mantığa Başlangıç", *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri içinde*, çev.: Mübahat Türker Küyel.; Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Ankara, 1990/4.
- Fârâbî, *el-Cem beyne Ra'ye'l-Hakimeyn*, Daru'l-Meşrik, Beyrut, 1985.
- Fârâbî, "Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde*, çev.: Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul, 2003.
- Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, çev.: M. Aydın, A. Şener, M. R. Ayas, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul, 1980.
- Fârâbî, "Kitabü'l-Mille", *Divan Dergisi*, çev.: Fatih Toktaş, sayı: 12., 2002/1.
- Fârâbî, *Tenbih alâ Sebîlî's-Sa'âde*, çev.: Hanifi Özcan, İFAV. Yay., İstanbul, 2005.
- Fârâbî, *el-Medinetu'l-Fazıla*, çev.: N. Damışman, MEB. Yay., Ankara 2001.
- Fârâbî, *Medinetu'l-Fazıla*, çev.: A. Arslan, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1990.
- Fârâbî, *Fususu'l-Medeni*, çev.: Hanefi Özcan, DEÜİF. Yay., İzmir, 1987.
- Fârâbî, *Uyunu'l-Mesâil*, tahk.: M. H. Abdu'l-Fettah Geylan, 1910, Kahire.
- Fârâbî, *Ta'likât, Dâiretü'l-Medri'fî'l-Usmaniyyeti'l-Mekain*, 1346.
- Fârâbî, "Mufârik Varlıkların İspatı Hakkında Risale", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev.: Nuri Adıgüzel, sayı: 2, Sivas, 1998.
- Fârâbî, *Kitabu'l-Hurûf*, çev.: Ö. Türker, Litera Yay., İstanbul, 2008.
- Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, çev.: Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara, 1999
- Gazâlî, *İhyâu Ulumid'd-Dîn*, çev.: Ahmed Serdaroğlu, c. I, Bedir Yay., İstanbul, trs.
- Gazali, *Faysalu't-Tefrika Beyne'l-Islam ve'z-Zendeka*, çev.: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 2013.
- Hârizmî, *Hudûdu'l-Felsefiyye/Felsefi Tanımlar*, ed.: Mevlüt Uyanık, met. ve çev.: Aygün Akyol, İclal Arslan, Elis Yay., 2015.
- İbn Bâcce, "Tebdirü'l-Mütevahhid", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde*, çev.: Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2003.
- İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev.: A. Durusoy, M. Macit, E. Demirli, Litera Yay., İstanbul, 2005.
- İbn Sînâ, "*Fi Aksâmî'l-Ulûmî'l-Aklyiyye*", *Tis'a Resâil içinde*, Konstantiniye 1298.
- Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunun*, MEB. Yay., İstanbul, 1971.
- Kaya, M., "Fârâbî" mad., *İA.*, c. 12, TDV. Yay., İstanbul, 1995.
- Kaya, M., "Kindî mad.", *İA.*, c. 26, TDV. Yay., İstanbul, 2002.
- Kılıç, Rüveyda, "Türk Düşünce Tarihinde Nuri Pakdil ve Modernleşme Anlayışı" *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Çorum 2015.
- Kindî, "Fi'l-Felsefetu'l-Ülâ", *Felsefi Risaleler*, met. ve çev.: Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul, 2014.
- Kindî, "İlk Felsefe Üzerine/Kitâbu fi'l-Felsefeti'l-Ülâ", *Felsefi Risaleler içinde*, çev.: Mahmut Kaya, İz Yay., İstanbul, 1994.
- Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", *Felsefi Risaleler içinde*, çev.: Mahmut Kaya, İz Yay., İstanbul, 1994.
- Ma'sumi, M., "Fârâbî II", *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri içinde*, çev.: Burhan Köroğlu, İnsan Yay., İstanbul, 1997.
- Musa, C., "Tasnifu'l-ulum inde'l-ulemai'l-muslimin", *al-Muslim al-Muasır*, c.11, no: 41, 1984/1985.
- Okday, A. S., *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, İz Yay., İstanbul, 2005.
- Platon, *Sokrates'in Savunması*, çev.: Furkan Akderin, Say Yay., İstanbul, 2013.

- Randall, J., Bucler, J., *Felsefeye Giriş*, çev.: Ahmet Arslan, İzmir, 1989
- Rescher, N., *The Development of Arabic Logic*, London, 1964.
- Medkur, İ., "Fârâbî", *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, çev.: O. Bilen., İnsan Yay., 1997, İstanbul.
- Şehzadî, Şemüddîn, *Nüzheti'l-Ervâh*, ed.: İlhan Kutluer, met. ve çev.: Eşref Altaş, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2015.
- Şeref, A., *Ahlak İlimi*, Günümüz Türkçesine Akt.: M. Uyanık, A. Akyol, Elis Yay., Ankara, 2012.
- Uyanık, M., *Felsefi Düşünceye Çağrı*, Elis Yay. Ankara, 2012.
- Uyanık, M., "Bireysel Ahlak", *İslam'a Giriş: Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar*, Koordinatör: Mehmet Görmez, DİB. Yay., Ankara, 2006.
- Uyanık, M., "Bireysel Ahlak", *Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlak*, ed.: Recep Kaymakcan, Mevlüt Uyanık, DEM Yay., İstanbul, 2007.
- Uyanık, M., *Sivil İtaatsizlik ve Dini Değerler*, Elis Yay., Ankara, 2010.
- Uyanık, M., "İslam Felsefesinin Teşekkül Dönemi Varlık Anlayışında Birinci ve İkinci Cevher Kavramı", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001/1, s. 158-159.
- Uyanık, M., "İslami İlim Kavramsallaştırması", *İslamiyat*, c. 6. sayı: 4. 2003
- Uyanık, M., *İslam'ın İnanç İlkeleri*, Esin Yay., Ankara, 1997.
- Uyanık, M., *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması -Gazali Örneği-*, Araştırma Yay., Ankara, 2006.
- Uyanık, M., *Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu*, Fecr. Yay., Ankara, 2011.
- Uyanık, M., *Çağdaş İslam Bilimine Giriş*, Fecr Yay., Ankara, 2012.
- Uyanık, M., *Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1999.
- Uyanık, M., *Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi*, Ankara Okulu Yay., 3. baskı. Ankara 2014.
- Uyanık, M., "İfade Özgürlüğü -İslam Felsefe Tarihi Açısından Bir Sunum", *Teorik ve Pratik Boyutlarıyla İfade Hürriyeti*, edit.: B. B. Özipek, LDT Avrupa Komisyonu, Ankara, 2003.
- Uyanık, M., "İlk İslam Filozofu Kindî'ye Göre Alemin Mahiyeti Sorunu", *İ. İslam Felsefesi Meseleleri Sempozyumu*, Elis Yay., Ankara, 2002.
- Uyanık, M., "Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak: İslam Felsefesinin Günümüzdeki Anlamı Üzerine Bir Deneme", *İslamiyat*, c. 8., sayı: 4, 2005.
- Uyanık, M., "Adalet Kavramı Merkezinde Eşitlik ve Özgürlük İlişkisinin Felsefi Analizi", *Hukuka Felsefi ve Sosyolojik Bakışlar IV Sempozyumu (25-29 Ağustos 2008, İstanbul)*. İstanbul Barosu ve Hukuk Felsefesi ve Sosyoloji Arkivi (HFSA), sayı: 21, İstanbul 2008.
- Uyanık, M., "Küreselleşme Olgusu ve İpek Yolunun Yeniden Dirilişi Projesi", *Kırgızistan Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 18-19, 2013.
- Uyanık, M., "Said Nursi'nin Medeniyet Tasavvuru -Mimsiz Medeniyet Eleştirisi-", *Köprü Dergisi*, sayı: 118, İstanbul, 2012, s. 92-46.
- Uyanık, M.-Akyol, Aygün, A., *İslam Ahlak Felsefesi*. Elis Yay., Ankara 2013.
- Uyanık, M.-Akyol, Aygün, "Hakk'ın ve Hayr'ın Bilgisine Sahip Olmak: Muhsini Tavrı -Cibril Hadisinin İslam Ahlak Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi-", *İnsani Değerlerin Yeniden İnşası Sempozyumu Bildiriler Kitabı içinde*, Erzurum 2015.
- Usaybia, İbn Ebi. *Uyunu'l-Enba fi Tabakati'l-Et'ibba*, thk. Nizar Rıza, Daru'l-Mektebeti'l-Hayat, Beyrut, ty.
- Ülken Hilmi Ziya, *İslam Düşüncesinin Batı'ya etkisi*, çev. M.A. Tuğsuz, *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed.:M.M.Şerif, cilt.4, İstanbul.1991,
- Weber, A., *Felsefe Tarihi*, çev.: V. Eralp.: Sosyal Yay, İstanbul, 1993.
- Yılmaz, Hilal, "İbn Sînâ'nın Aşk Risalesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınlanmamış Lisans Bitirme Tezi*, Çorum 2015.
- Ziya Paşa, "İnsanların Düşünce Farklılıkları Göstermesi Rahmettir", *Teorik ve Pratik Boyutlarıyla İfade Hürriyeti içinde*, edit.: Bekir Berat Özipek, sad.: Mevlüt Uyanık, LDP Yay., Ankara, 2003.

Müşkil Ayetler Bağlamında Zekeriya-Yahya Kıssası

Muhammed İsa Yüksek

Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Tefsir Ana bilim dalı Araştırma Görevlisi
muhammedisa1@hotmail.com

Öz

Kur'an kıssalarından biri olan Zekeriya-Yahya kıssası Âli İmran suresi 3/37-42, Meryem suresi 19/1-11 ve Enbiya suresi 21/89-90. ayetlerde geçmektedir. Hz. Zekeriya'nın kendisine bir veli/çocuk vermesi için Rabbine yakarışının anlatıldığı bu kıssanın makbul bir duada gözetilmesi gereken hususlara ve duanın adabına dair önemli mesajlar içerdiği görülmektedir. Bu çalışmada Zekeriya-Yahya kıssasına hâkim olan ana temalar tespit edilecek ve kıssada işkâle sebep olup müfessirlerin tartıştıkları sorulara/sorunlara cevaplar aranacaktır.

Anahtar Kelimeler: Zekeriya, Yahya, kıssa, işkâl, çocuk.

The Zakariyah-Yahya Story in the Context of Inconsistent Verses

The story of Zakariyah-Yahya, which is one of the fables of Quran, is passed in the Surah Ali Imran (3/37-42), in the Surah Maryam (19/1-11) and in the Surah Al-Anbiya. It's explained the appeal of Zakariyah to his god for endowing him with a child in that story. This fable has consisted of significant messages about the procedure of prayer and the points that has been observed. In this article, we will try to fix the main themes, which are dominant the story, and to find answers for problems, that interpreters has discussed in this fable.

Keywords: Zakariyah, Yahya, story, isqal, child.

Atıf

Muhammed İsa Yüksek, Müşkil Ayetler Bağlamında Zekeriya-Yahya Kıssası, Marife, Yaz 2015, 15/1, ss. 67-86.

Giriş

Zekeriya-Yahya kıssası, Kur'an-ı Kerim'in en canlı anlatıma sahip kıssalarından birini oluşturur. Bu kıssa Âli İmran suresi 3/37-42, Meryem suresi 19/1-11 ve Enbiya suresi 21/89-90. ayetlerde geçmektedir. Ayetler yüzeysel olarak okunduğunda kıssanın Zekeriya peygamberin şahsında kul ile Allah arasında özel bir iletişim anı olarak duaya, duanın keyfiyetine, yaratmaya ve harikulâde olayların kudret-i ilahi ile ilişkisine dair önemli mesajlar içerdiği anlaşılır.

Zekeriya-Yahya kıssası bu üç surede Kur'an'da geçen kıssaların anlatım özellikleri doğrultusunda farklı kalıp ve ifadelerle yer almaktadır. Bu üç sure içerisinde Meryem suresi, Zekeriya-Yahya kıssasına dair en çok ayrıntının zikredildiği suredir. Sureye Allah'ın kulu Zekeriya'ya, -duasını kabul etmekle bahşettiği- rahmetin hatırlatılması ile başlanılmakta, akabinde Zekeriya peygamberin Rabbine yakarışı ve Yahya ile müjdelenmesini içeren canlı sahneler sunulmaktadır. Bu sebeple konu işlenirken Meryem suresini merkeze almak isabetli olacaktır.¹

Zekeriya-Yahya kıssasının klasik literatürde de Meryem Suresinin hemen başında yer alan ilgili ayetler çerçevesinde detaylı olarak işlendiği görülür. Âli İmran Suresinin kıssa ile ilgili ayetlerinin tefsiri esnasında ise daha çok Meryem-Zekeriya kıssası ele alınır ve Hz. Zekeriya'nın duası öncesinde yaşananlar hakkında bilgi verilir. Yine bu kaynaklardan dirayet tefsirlerinin Meryem Suresindeki mezkûr ayetler, rivayet tefsirlerinin ise Âli İmran suresindeki kıssa ile ilgili ayetler üzerinde daha çok durduğu görülür.

Bir peygamberin Rabbine yakarışını anlatan bu kıssada duanın keyfiyetine ve kabulüne dair önemli bilgiler bulunmaktadır. Bununla birlikte Zekeriya-Yahya kıssası, Kur'an kıssalarının vakıya uygunluğu, kıssada geçen bilgilerin anlaşılabilirliği ve ayetlerin anlamları noktasındaki işkâlleri çözmek açısından -salt haber-kıssa olmanın ötesinde- ayrı bir araştırmayı hak etmektedir.

¹ Zekeriya-Yahya kıssasının yanında Meryem-İsa, İbrahim, Musa-Harun, İsmail, İdris kıssası gibi kıssalarında zikredildiği Meryem suresi Mekki bir suredir ve ayetlerinin kısa olması, içerisinde peygamber kıssalarının geçmesi, ﺍﻝ edatının bulunması, secde ayetinin yer alması gibi Mekke döneminde inen surelerin tipik özelliklerini taşımaktadır. (Bk. Mennau'l-Kattan, *Mebâhis fi Ulumi'l-Kur'an*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1998, s. 57-58; Gökür, Bilal, *Meryem Suresi Tefsiri Metin ve Yorum İncelemesi*, Fecr Yay. Ankara 2009, s. 38.) Bu özelliklerden birisi de sureye ve kıssaya heca harflerinden müteşekkil haruf-u mukataa (كَيْعَصْ) ile giriş yapılmasıdır. Haruf-u mukataanın kullanımı ve delalet ettiği mana konusu bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. (Meryem suresinin birinci ayeti olan كَيْعَصْ lafzının manaları ile ilgili rivayetler için bk. Maverdi, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed, *en-Nüket ve'l-uyun*, racaahu es-Seyyid b. Abdülmaksud b. Abdürrahim, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2007, III, 352-354; Begavi, Ebü Muhammed Hüseyin b. Mesud, *Tefsirü'l-Begavi*, thk. Hâlid Abdurrahman Ak, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1992, III, 188; Suyuti, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, *ed-Dürri'l-mensürfi't-tefsir bi'l-me'sur*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990, IV, 465-466.) Bununla birlikte, manası bilinmeyen ve heca harflerinin yan yana gelmesi ile oluşan bu formun eda ve dizgideki eşsiz üslubu ile zihinleri beklenmedik bir şekilde kendisine yönlendirdiğini belirtmek gerekir. Artık bu zihinler Hz. Zekeriya'nın şahsında bütün âlemi kaplayan rahmet-i ilahiye müşahade etmeye hazırdır. Surenin hemen başında Zekeriya'ya a.s. rahmetinin hatırlatılması zorlu vahiy sürecinde ümitsizliğe kapılan nice gönüllere su serpmekte ve kıyamete kadar Rabbine yakarıp ondan isteyecek herkesin ümitlerini yeşertmektedir.

Biz, bu çalışmada bahsettiğimiz amaca binaen özellikle klasik literatürde Zekeriya-Yahya kıssası çerçevesinde tartışma konusu yapılan ve anlamlandırma zorluğu çekilen hususları ele almak suretiyle kıssayı işlemeye çalıştık. Bu bağlamda, Hz. Zekeriya'nın, ilerlemiş yaşına rağmen Allah'tan çocuk istemesinin sebebi, duası kabul edildiğinde yaşadığı şaşkınlık ve veladete bir alamet istemesi gibi içerisinde açıklanması gereken birçok hususu barındıran meselelerin anlamlandırılmasına katkı sunmayı hedefledik.

1. Hz. Zekeriya'nın Duası Öncesinde Yaşananlar

Âli İmran suresinde Meryem'in doğumu, annesinin onu Allah için adaması ve bakımını Hz. Zekeriya'nın üstlenmesine dair bilgiler sunan ayetlerin sonrasında Hz. Zekeriya'nın duasına ve Yahya ile müjdelendiği kıssaya geçiş yapılmaktadır. Müfessirler Hz. Zekeriya'nın duasını nerede, ne zaman ve ne sebeple yaptığını dair bazı tespitlerde bulunurken Âli İmran suresinde kıssadan önce zikredilen bu ayetlere başvurmuşlardır.

فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا ۖ وَكَلَّمَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا ۖ قَالَ هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ يَا مَرْيَمُ إِنِّي لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ
ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ

“Bunun üzerine Rabbi onu güzel bir şekilde kabul buyurdu ve onu güzel bir şekilde yetiştirdi. Zekeriya'yı da onun bakımıyla görevlendirdi. Zekeriya, onun bulunduğu mihraba her girişinde yanında bir yiyecek bulurdu. “Meryem, Bu sana nereden geldi?” derdi. O da “Bu, Allah katından” diye cevap verirdi. Zira Allah, dilediğine hesapsız rızık verir.”

“Orada Zekeriya Rabbine dua etti: “Rabbim! Bana katından temiz bir nesil bahşet. Şüphesiz sen duayı hakkıyla işitensin” dedi.”²

Tefsirlerde bu ayetler çerçevesinde Meryem'in veladeti ve sonrasında yaşananlara dair detaylı bilgiler bulmak mümkündür. Rivayetlere göre, Hz. Meryem doğduğunda, İmran'ın eşi Hanne yaptığı adağı yerine getirerek Meryem'i Beyt-i Makdis'e getirmiş ve oradaki Tevrat'ı yazmak ve okumakla meşgul olan din adamlarına teslim etmiştir. Onlar da imamlarının kızının bakımını üstlenme noktasında adeta birbirleriyle yarışmışlardır. Meryem'in bakımının kimin üstleneceğinin bir kura ile belirlenmesi kararlaştırıldıktan sonra içlerinde Hz. Zekeriya'nın da bulunduğu bu kimseler Ürdün nehrinin kenarına gitmişler ve kalemlerini nehre atmışlardır.³ Diğerlerinin kalemi suyun akıntısına kapılırken sadece Hz. Zekeriya'nın kalemi suyun üzerine çıkmış ve sanki bir çamura saplanmış gibi suyun üzerinde sabit kalmıştır. Bunun üzerine Meryem'in bakımını üstlenen Hz. Zekeriya, onun için ibadetle meşgul olacağı bir oda bina etmiştir. Bu ibadetgâha bir merdivenle

² Âli İmran 3/37-38.

³ Begavi, *Mealimü't-tenzil*, I, 296; Suyuti, *ed-Dürrü'l-mensur*, II, 35.

çıkıldığı ve birbiri üzerine kilitlenen yedi kapısı olduğu da rivayetlerde yer alan bilgilerdendir.⁴

Ayetlerin ifadesinden bu kura sonucunda Hz. Meryem'in bakımını ve terbiyesini üstlenen Hz. Zekeriya'nın onu namazgâhına götürdüğü ve belirli aralıklarla onun yanına geldiği anlaşılmaktadır. Bu rutin kontroller esnasında Hz. Zekeriya'nın Meryem'in yanında rızık bulmasının onu şaşırttığı ve hemen bunun kaynağını sorguladığı görülmektedir. Müfessirler Hz. Meryem'e Allah tarafından verilen bu rızık ile Hz. Zekeriya'nın duası arasındaki ilişki üzerinde de durmaktadırlar. Bu rızık ile ilgili Mücahid'den gelen bir görüşün dışında (Mücahid bu rızık ilim veya ilim içeren sahifeler olduğunu söylemiştir)⁵ rivayetler, bunun yazın kış meyveleri, kışın da yaz meyveleri olduğu üzerinde yoğunlaşmaktadır.⁶

H. Zekeriya'nın Hz. Meryem'e Allah tarafından harikulâde bir şekilde gönderilen bu rızka şahitlik etmesi onun çocuk arzusunu yeşertmiş olacak ki⁷ aynı mihrapta Rabbine yönelmiş, kudretini ve rahmetini en derinden hissettiği anda⁸ Allah'tan temiz bir soy istemiştir. Bir çocuğun meydana gelmesi için gerekli olan sebepleri kaybettiğinin bilincinde olan Hz. Zekeriya, Allah'tan *من لدنك* ifadesi ile bu sebepleri kaldırmasını talep etmiş ve onun kudretine sığınmıştır.⁹ O her ne kadar Hz. Meryem'e ihsan edilen bu rızık veren Allah'ın kudretini daha önceden biliyor olsa da, bu olaya şahitlik etmesi benzer bir harikulâde olayın vukuunu gerektirecek olan çocuk isteğini Allah'a açmasına sebep olmuştur. Bilinmektedir ki, kişinin bir şeyi bizzat müşahede etmesi, o kişide bu şeye karşı -o şeyi bilmesinden çok daha fazla- bir istek uyanmasına neden olur.¹⁰ Onun çocuğu isterken "hibe" fiilini kullanması da (*هب لي*) çocuğun sebepler olmaksızın yaşlı bir baba ve kısır bir anneden

⁴ Bk. İbn Atiyye, Ebu Muhammed Abdülhak, *el-Muharrerü'l-veciz fi tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz*, thk. Abdullah b. İbrahim el-Ensari, Matbuatü Vizaratü'l-Evkaf ve Ş-Şüünü'd-Diniyye, Katar 2007, II, 204-205; Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-Muhit*, drs. ve thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvid, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1993, II, 460-461.

⁵ Ebu Hayyan'ın batini tefsire yakın bulduğu bu yorumu uzak gördüğü anlaşılmaktadır. Bk. Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-Muhit*, II, 461.

⁶ Bk. Taberi, Ebû Cafer, *Câmiü'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1999, III, 247; Maverdi, *en-Nüket ve'l-uyun*, I, 388; Begavi, *Mealimü't-tenzil*, I, 297; İbn Kesir, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azim*, DâruSâdir, Beyrut 2004, I, 321; Suyuti, *ed-Dürrü'l-mensur*, II, 36.

⁷ Bk. Maverdi, *en-Nüket ve'l-uyun*, I, 389; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Veciz*, II, 206; İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azim*, I, 321; Suyuti, *ed-Dürrü'l-mensur*, II, 36-37.

⁸ Müfessirlerin çoğu ayette geçen *هناك* zarfı ile mihrabın kastedildiğini düşünürken, Taberi gibi bazı isimler bundan Hz. Zekeriya'nın Meryem'in yanında Allah'ın fazlından hiçbir insan dahil olmaksızın verilen rızık görüp mevsimi dışında verilen meyveleri müşahede ettiği anın kastedildiğini düşünmektedirler. (Bk. Taberi, *Câmiü'l-beyân*, III, 247.) Zeccac, Zemahşeri ve Kurtubi gibi isimler ise bu kelimenin hem mekân hem de zaman için kullanılan bir zarf olduğunu söylemiş ve mananın "o anda ve orada" şeklinde anlaşılacağını belirtmişlerdir. (Bk. Zeccac, Ebu İshak, *Meâni'l-Kur'an ve irabühü*, thk. Abdülcelil Abduh Şelebî, Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1988, I, 404; Zemahşeri, Carullah, *el-Keşşaf an hakâiki gavâmidi't-tenzil ve uyuni'l-ekâvil*, thk.ve tşk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvid, Mektebetü'l-Abikân, Riyad 1998, I, 555. Ayrıca Bk. Razi, Fahreddin, *Mefatihü'l-gayb*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1981, VIII, 35; Kurtubi, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi li Ahkami'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2006, V, 109.)

⁹ Bk. Razi, *Mefatihü'l-gayb*, IIX, 36; Alusi, Ebü'l-Fazl Şihabüddin, *Ruhu'l-meâni fi tefsiri'l-Kur'ani'l-Azim ve's-seb'i'l-mesâni*, Daru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ty. XVI, 62.

¹⁰ Bursevi, İsmail Hakki, *Ruhü'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an*, Matbaa-i Osmaniye, İstanbul 1915, II, 30.

meydana gelmesini uzak görmesinden ötürü sadece Allah'ın ihsanına sığındığına işaret etmektedir.¹¹ Nitekim Meryem'in yanında gördüğü bu rızık hiçbir aracı olmaksızın indiren kudret ona katından bir çocuk/veli göndermeye de kadirdir. Bu husus dikkate alındığında Zekeriya'nın Yahya ile müjdelenmesinin ardından yaşadığı "şaşkınlık" ve veladete dair bir alamet istemesi daha anlaşılır olacaktır.

2. Hz. Zekeriya'nın Duada İsteddiği Şeyin Mahiyeti

Hz. Zekeriya duasında isteyeceği şey açısından kendisinin ve eşinin fizyolojik yetersizliklerini rabbine açtıktan sonra ondan yalnızlığını giderecek, üstlendiği misyonu devam ettirecek bir yardımcı/veli istemektedir. Bu istek Meryem suresi, Âli İmran suresi ve Enbiya suresindeki ilgili ayetlerde farklı ifadelerle geçmektedir.

هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ

"Orada Zekeriya Rabbine dua etti: "Rabbim! Bana katından temiz bir nesil bahşet. Şüphesiz sen duayı hakkıyla işitensin" dedi."¹²

وَأَنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا ۖ يَرِثُنِي وَيَرِثْ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا

"Gerçek şu ki ben, benden sonra gelecek akrabalarım(ın isyankâr olmalarından) korkuyorum. Eşim ise kısırdır. Bana kendi tarafından; bana ve Yakub hanedanına varis olacak bir çocuk bağışla ve onu hoşnutluğuna ulaştırmış bir kimse kıl!"¹³

وَزَكَرِيَّا إِذْ نَادَى رَبَّهُ رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ

"Zekeriya'yı da hatırla. Hani o, Rabbine, "Rabbim! Beni tek başıma bırakma. Sen varislerin en hayırlısı" diye dua etmişti."¹⁴

Hz. Zekeriya'nın duasında istediği şey ile ilgili en detaylı bilgi veren ayetlerin Meryem suresi 5-6. ayetler olduğu görülmektedir. O, bu ayetlerde "mevâli" dediği kimselerin yapacaklarından/yaptıklarından korktuğunu ifade etmiş ve Allah'tan kendisine katından bu endişesini giderecek bir veli vermesini istemiştir.

Ayette geçen "mevâli" kelimesi ile kimlerin kastedildiği konusunda eserlerde farklı görüşler bulmak mümkündür. Bu kimselerin Hz. Zekeriya'nın baba tarafından akrabaları (asabe), mirasını paylaşacak akrabaları (kelale), neslinden olmayıp ilmine mirasçı olacak kimseler ve amcaoğulları olabilecekleri aktarılmıştır.¹⁵ Rivayetlerin üzerinde birleştiği ortak nokta "mevâli" ile kast olunan kimselerin Hz. Zekeriya'nın hayattayken gıyabında yahut da ölümünden sonra arkasından malında veya üstlendiği dini misyonda tasarrufta bulunmaları ve hak talep etmeleri muhtemel şahıslar olmasıdır.

¹¹ Bk. Alusi, *Ruhu'l-Meâni*, III, 144.

¹² Âli İmran 3/38.

¹³ Meryem 19/5-6.

¹⁴ Enbiya 21/89.

¹⁵ Bk. Taberi, *Câmiü'l-beyân*, VIII, 306-307; Maverdi, *en-Nüket ve'l-uyun*, III, 355; Begavi, *Mealimü't tenzil*, III, 188; İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azim*, III, 333.

Bu kimselerin ölümünden önce yaptıkları veya ölümünden sonra yapacakları ile Hz. Zekeriya'yı endişe içerisinde bıraktıklarına dair iki farklı anlam ayette geçen من ورائي zarfındaki mana ile temellendirilmektedir.¹⁶ Nitekim من ورائي ifadesinde hem من بعدي (benden sonra) hem de من بين يدي - من قدامي (ben varken)¹⁷ manaları vardır.¹⁸ Bu ifadede "Zekeriya'nın sağlığında iken" manası (من قدامي) aslında خفت kelimesindeki خَفَّتْ kıraatı esas alındığında daha anlaşılır olmaktadır.¹⁹ Bu takdirde Hz. Zekeriya'nın "mevâli"nin, ölümünden sonra zayıfladığını/azaldığını duasında ifade etmesi müşkil bir duruma sebep olmaktadır.²⁰

Kanaatimizce kıssadaki ilgili ayetler birlikte düşünüldüğünde من ورائي zarfının manası ile ilgili iki ihtimal birlikte düşünülüp onun hayattayken kendi adına ölümünden sonra da kavmi için endişe içerisinde olduğu söylemek doğru olabilir. Enbiya suresinde Allah'a "Rabbim! Beni tek başıma bırakma." diye yakaran Hz. Zekeriya hayattayken "mevâli" denilen kimselerin ölümünden sonra onun yoluna ve öğretilerine sahip çıkmayacaklarını görmüştür. Bu ise onun, yanına ölümünden sonra da yerini alacak bir veli aramasını gerekli kılabilecek bir durumdur.

Âli İmran suresi 3/38. ayette ise Zekeriya'nın Allah'tan temiz bir "züriyyet" istediği görülmektedir. Bu ayette geçen "ذرية" kelimesi müfred-cemi ve müzekker-müennes için kullanılan bir kelimedir.²¹ Meryem suresinde geçen فهب لي من لذنك وليا ibaresine bakıldığında ise Âli İmran suresinde geçen ذرية kelimesinin müfred için kullanılmış olduğu anlaşılmaktadır.²² Müfessirlerin kahir ekserisi "veli" ile çocuğun kast olunduğunu düşünmektedirler. Bununla birlikte bazı âlimler, Hz. Zekeriya'nın kendisi için istediği "veli"nin çocuk olmadığını, eşinden çocuk sahibi olmaktan ümidini kestiği için Allah'tan çocuk veya başka birini kendisine bir dost ve yardımcı olarak istediğini düşünmüşlerdir.

¹⁶ Bk. Maverdi, *en-Nüket ve'l-uyun*, III, 355.

¹⁷ من ورائي ibaresi ile ilgili rivayet edilen خَفَّتْ kıraatı (Bk. Sebütü'l-Hiyat, Ebu Muhammed Abdullah b. Ali b.

Ahmed, *el-Mübhiçfi'l-Kıraati's-Semân*, drs. thk. Abdülaziz Ahmed İsmail, yy. Suud 1985, s. 612) esas alındığında من ورائي için iki ihtimal ve mana söz konusu olacaktır. Birincisi, bu zarf "benden sonra" manasında "mevali" kelimesi ile ilintili olup bu kimselerin Hz. Zekeriya'dan sonra dinin emirlerini yerine getirme noktasındaki eksikliklerini beyan eder. İkincisi ise, zarf خَفَّتْ fiili ile ilintilidir ve Hz. Zekeriya hayatta iken bu kimselerin nitelik bakımından zayıf düştüklerini ifade eder. (Bk. Zemahşeri, *Keşşaf*, IV, 6; Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-Muhit*, VI, 165.)

¹⁸ Bk. Taberi, *Câmiü'l-beyân*, VIII, 306-307.

¹⁹ خَفَّتْ kıratı mütevatir kıraatlar arasında yer almamaktadır. (Bk. Dimyati, Ahmed b. Muhammed el-Benna, *İthafu fuzalai'l-beşer bi'l-kıraati'l-erbaate aşer*, thk. Abdürrahim et-Tarhuni, Darü'l-Hadis, Kahire 2009, II, 152; Kadi, Abdülfettah Abdülganî, *el-Büdûrû'z-zâhire fi'l-kirâati'l-aşri'l-mütevâtire*, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1981, s. 197.) Ancak bu durumum من ورائي zarfındaki diğer muhtemel manayı ortadan kaldırdığını düşünmüyoruz.

²⁰ Kurtubi, *el-Câmi li Ahkami'l-Kur'an*, XIII, 411.

²¹ Begavi, *Mealimü't-tenzil*, I, 297; Zemahşeri, *Keşşaf*, I, 555; Razi, *Mefatihü'l-gayb*, IIX, 36.

²² Ferrâ, *Meani'l-Kur'an*, I, 208; Razi, *Mefatihü'l-gayb*, IIX, 36.

Meryem suresi 5. ayetin 6. ayet ile olan gramatik ilişkisinin Zekeriya'nın 5. ayette Allah'tan istediği "veli"nin sıfatları ve duasının bir kısmının kabul olup/olmadığının tespiti açısından önemli olduğu görülmektedir. Öncelikle 6. ayette geçen ويرثي fiilleri üzerinde iki mütevatir kıraat olduğu belirtilmelidir. Kıraat imamlarından Ebu Amr ve Kisâî bu fiillerdeki "se" harfini cezm ile okurken diğer kıraat imamları merfu olarak okumaktadırlar.²³

Bu fiiller merfu okunduğunda ويرثي ويرث من ال يعقوب وليا kelimesinin sıfatı olmaktadır. Bu durumda rivayetlerde gelen Hz. Yahya'nın babasından önce öldüğüne dair bilgiler ile Enbiya suresinde Allah'ın Hz. Zekeriya'nın duasını kabul ettiğini bildirdiği (فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَوَهَبْنَا لَهُ يَحْيَىٰ وَأَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ) "Biz de onun duasını kabul ettik ve kendisine Yahya'yı başışladık" ayeti arasında bir çelişki meydana gelmektedir. Ebu Amr ve Kisâî'nin kıraatlarının ise emrin cevabı olarak "Bana katından bir veli ver ki, bana ve Yakub hanedanına mirasçı olsun." manasında Zekeriya'nın zannını ifade ettiği söylenmiştir.

Bu bağlamda İci'nin (ö. 756/1355) يرث kelimesinin merfu olarak okunduğu kıratı وليا kelimesine sıfat olacağı gerekçesi ile eleştirdiği görülmektedir. Ona göre, Hz. Yahya'nın Hz. Zekeriya'dan önce öldüğü bilinmektedir. Bir kimsenin babasına mirasçı olması ise ancak babasının ölümünden sonra hayatta kalması ile mümkündür. Üstelik Allah, Enbiya suresinde Hz. Zekeriya'nın duasını kabul ettiğini söylemiştir. Bu durumda Hz. Zekeriya'nın kabul edilen duasında kendisine mirasçı olacak bir çocuk istemesi mümkün değildir. يرث fiili isti'nafiyye kılındığında ise sadece Hz. Zekeriya'nın zannının böyle olduğu söylenebilir.²⁴

Bikâî (ö. 885/1480) ise -Hz. Yahya'nın Hz. Zekeriya'dan önce öldüğüne dair serdedilen rivayet sahih kabul edilse bile- ayette bahsedilen mirasın mecaz-ı mürsel kabilinden ilme hamledilmesinin uygun olacağını düşünmektedir. Nitekim bir ilmin öğrenilmesi öğrenilen bilginin yaşaması manasına gelir. Bu bilginin diğer nesillere aktarıldığı düşünüldüğünde ise bunun miras diye isimlendirilmesinde bir sıkıntı yoktur. Ancak ayet bu şekilde tefsir edildiğinde من وراثي ibaresi ile Hz. Zekeriya'nın muttali olamadığı, haberinin olmadığı durumların kast olduğu söylenmelidir. Yani Hz. Zekeriya yaşlılığı sebebi ile bazı kimselerin yaptıklarını takip edememekte ve onun yanından ayrıldıkları zaman yaptıkları kötü işlerden korkmaktadır. Bu sebeple Allah'tan kendi sıfatları ile muttasif bir çocuk istemektedir.²⁵

²³ Dani, Ebû Amr Osman b. Saîd, *et-Teysir fi'l-kıraati's-seb'a*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996, s. 120. Arap dil kaidelerine göre, bir emir kipinden sonra peşinden muzari fiil gelen bir nekre kelime gelirse bu muzari fiil ya emrin cevabı olmak üzere meczum ya da nekre kelimenin sıfatı olmak üzere merfu gelir. Dolayısıyla ayette geçen ويرثي ويرث fiillerinin meczum ve merfu okunduğu kıraatların manaya yansması da bu kâide muvacehesinde gerçekleşir. (Ferra, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 162; Zeccac, *Meâni'l-Kur'an*, II, 320.)

²⁴ Ancak Bikâî'nin bu görüşün İci'ye isnadını sıkıntılı bulduğu ve onun böyle bir şey söylemeyeceğini düşündüğü görülmektedir. Bk. Bikai, Ebû'l-Hasan Burhaneddin, *Nazmü'd-dürer fi tenasübi'l-ay ve's-süver*, Darü'l-Kütübi'l-İslami, Kahire ty. XII, 170.

²⁵ Bk. Bikai, *Nazmü'd-dürer*, XII, 170-171.

Ebu Amr ve Kisâî dışındaki kıraat imamlarının okuyuşu esas alındığında Hz. Zekeriya'nın duasında Allah'tan kendisine ve Yakub hanedanına mirasçı olacak bir çocuk ve yardımcı²⁶ istediği görülmektedir. Bu çocuğun Hz. Zekeriya'dan ve Yakub hanedanından nelere mirasçı olacağı noktasında müfessirler farklı görüşler bildirmişlerdir. Çoğu ilim, hikmet, nübüvvet ve sünnet gibi unsurlar üzerinde yoğunlaşan bu görüşlerin yanında²⁷ İbn Abbas, Ebu Salih ve Hasen'den gelen rivayetlerde -aralarında kimin malı/mülkü olduğu noktasında farklılıklar olmakla birlikte- mal ve mülkün mirasa konu edildiği görülmektedir.²⁸

Hz. Zekeriya'nın Allah'tan kendisine bir çocuk/yardımcı istediği ifade edilirken "veli" kelimesinin kullanılması bize bu kimsenin şahsiyeti ile ilgili bilgi vermektedir. Bu kelimenin taşıdığı anlama bakılarak bir peygambere veli olacak kimsenin dini tam ve kişiliği ile örnek bir şahsiyet olacağı rahatlıkla söylenebilir.²⁹ Yine Zekeriya'nın bu "veli"yi istemesine sebep olan endişe ve korku ayette geçen mirasın anlamlandırılmasında bize yardımcı olmaktadır. Beyt-i Makdis'te vahiy yazan peygamberlerin soyundan geldiği ve geçimini marangozluk yaparak sağladığı rivayet edilen bir peygamberin³⁰ malı üzerine bu kadar düşmesi ve evladı olmadığından mirasçılarının bu malı paylaşmasından rahatsızlık duyması, bunun için de Allah'tan malına mirasçı olacak bir evlat isteyerek malını adeta garanti altına almaya çalışması ihtimal dışıdır.³¹ Burada bahsi geçen şahıs davası uğruna dünyalıkların her türlüşünden ve hatta canından vazgeçen bir peygamberdir. Bir peygamberi en çok korkutacak ve üzecek şey ise tebliğ ettiği, uğruna her şeyi feda ettiği dinin değiştirilmesi ve tahrif edilmesidir. Peygamberimizin (s.a) "Biz Peygamberler miras bırakmayız, bıraktıklarımız sadakadır"³² hadisi de bu manayı destekler.

3. Duanın Kabul Edilmesi ve Hz. Zekeriya'nın Müjdeye Tepkisi

Zekeriya-Yahya kıssasının geçtiği üç suredeki ilgili ayetlerde duanın hemen akabinde Hz. Zekeriya'nın bu isteğinin Allah tarafından kabul olunduğu bildirilmiştir. Hz. Zekeriya'nın Yahya ile müjdenmesi ayetlerde oldukça canlı bir tasvirle aktarılmıştır. Bu müjde karşısında onun tavrı ise, müfessirlerin üzerinde en çok konuştuğu konu olmuştur. Nitekim Hz. Zekeriya'nın Allah'tan çocuk/veli istemesi,

²⁶ Bk. Taberi, *Câmiü'l-beyân*, VIII, 308; Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-Muhit*, VI, 165.

²⁷ Bunlardan bazıları; ilim-nübüvvet (Hasen), nübüvvet-ahlak (Atâ), sünnet-ilim(Süddî), Hz. Zekeriya ve Yakub hanedanının nübüvveti (Dahhak) görüşleridir. Bk. Maverdi, *en-Nüket ve'l-uyun*, III, 356; Begavi, *Mealimü't-tenzil*, III, 189; İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azim*, III, 334.

²⁸ Bk. Maverdi, *en-Nüket ve'l-uyun*, III, 356; Begavi, *Mealimü't-tenzil*, III, 189; Razi, *Mefatihü'l-gayb*, XXI, 185; İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azim*, III, 334.

²⁹ Bk. Zeccac, *Meâni'l-Kur'an*, II, 320.

³⁰ İbn Cevzi, Ebu'l-Ferac, *Zâdü'l-mesir fi İlmi't-Tefsir*, el-Mektebü'l-İslami, Beyrut 1983, V, 210; İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azim*, III, 333; Suyuti, *ed-Dürrü'l-mensur*, IV, 466.

³¹ Bk. İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azim*, III, 334. Ayrıca bk. Tantavi, Muhammed Seyyid, *et-Tefsiru'l-vasit li'l-Kur'âni'l-Kerim*, Darü's-Seade, Kahire ty. IX, 15; Hazin, Alauddin Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdadi, *Lübabü't-Te'vil fi Meâni't-Tenzil*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2010, III, 182.

³² Buhari, Ebü Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiü's-sahih*, Dârü't-tbâati'l-âmire, İstanbul 1315, "Megazi", 14, 38; "Fera'iz", 3; "İ'tisam", 5; Müslim, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyri, *Sahih-i Müslim*, Vaduz: Thesaurus Islamicus Foundation; Cem'iyetü'l-Meknezi'l-İslâmî, 2000, "Cihad", 52.

çocukla müjdelendiğinde ise buna şaşırması ilk bakışta anlamlandırılması güç bir durum ortaya çıkarmaktadır.

a. Hz. Zekeriya'nın Yahya ile Müjdelenmesi ve Yahya'nın Sıfatları

Hz. Zekeriya'nın Yahya ile müjdelenmesi üç surede farklı ifadelerle aktarılmıştır. Âli İmran suresinde müjdenin (Yahya) vasıfları, Meryem suresinde müjdenin özgünlüğü (eşsizliği-semiyyen), Enbiya suresinde ise duanın kabulü ve müjdenin (Yahya) verilmesi üzerinde durulmuştur.

فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيحْيَى مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِّنَ

الصَّالِحِينَ

*“Zekeriya mabedde namaz kılarken melekler ona, “Allah sana, kendisinden gelen bir kelimeyi (İsa’yı) doğrulayıcı, efendi, nefesine hâkim ve salihlerden bir peygamber olarak Yahya’yı müjdeler” diye seslendiler.”*³³

يَا زَكَرِيَّا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَى لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِن قَبْلُ سَمِيًّا

*(Allah şöyle dedi:) “Ey Zekeriya! Haberin olsun ki biz sana Yahya adlı bir oğul müjdeliyoruz. Daha önce onun adını kimseye vermedik.”*³⁴

فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَوَهَبْنَا لَهُ يَحْيَى وَأَصْلَحْنَا لَهُ وَوَجَّهُ إِتْمُ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَعَبًا وَرَهَبًا وَكَانُوا لَنَا

خَاشِعِينَ

*“Biz de onun duasını kabul ettik ve kendisine Yahya’yı bağışladık. Eşini de kendisi için, (doğurmaya) elverişli kıldık. Onlar gerçekten hayır işlerinde yarışılar, (rahmetimizi) umarak ve (azabımızdan) korkarak bize dua ederlerdi. Onlar bize derin saygı duyan kimselerdi.”*³⁵

Müjdenin nerede-nasıl geldiği, müjdeyi kimin getirdiği ve müjdenin vasıflarına dair bilgileri Âli İmran suresi 39. ayette bulmak mümkündür. Ayetteki açık ifadelerden müjdenin Hz. Zekeriya’ya mihrapta namaz kılarken geldiği anlaşılmaktadır. Melekler bu esnada Allah’ın onu Yahya ile müjdelediğini nida ederek bildirmişler ve Yahya’nın vasıflarını saymışlardır. Bu nidanın kaynağı ile ilgili iki ihtimal düşünülebilir. Melekler/Cebrail Hz. Zekeriya’yı Yahya ile müjdelerken ya vahiy yoluyla ya da kendilerinden nida etmişlerdir. Yani ya Allah “Zekeriya’ya... şeklinde nida edin” diye vahyetmiştir ya da “Zekeriya’yı ...şeklinde müjdeleyin” diye vahyetmiştir, böylelikle melekler ona namazda iken gelip bu müjdeyi nida ile bildirmişlerdir.³⁶

Tefsirlerde müjdeyi vahiy meleği Cebrail’in mi yoksa bir grup meleğin mi getirdiği konusunda da farklı iki görüş bulunmaktadır. Bu görüşler فناداه / فنادته الملائكة / فنادته الملائكة ibaresi etrafında şekillenmektedir. Mütevatir kıraatlar bağlamında Hamza,

³³ Âli İmran 3/39.

³⁴ Meryem 19/7.

³⁵ Enbiya 21/90.

³⁶ İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-veciz*, II, 208; Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-muhit*, II, 464.

Kisâi ve Halef bu ibareyi فناداه الملائكة şeklinde, diğer kıraat imamları ise فنادته الملائكة şeklinde okumuşlardır.³⁷ Özellikle bu fiilin müzekker olarak okunduğu kıraata gönderme yapılarak müjdeyi getirenin Cebrail (a.s.) olduğu belirtilmiştir.³⁸

Fiilin müzekker olarak okunduğu kıraatın da sahih olduğunu vurgulayan ve konuyu, melekleri Cebrail (a.s.) ile tefsir eden Süddî rivayeti ile birlikte ele alan Taberî, (ö. 310/923) tefsirinde Arap dilinde cemi kalıp ile müfredin kastedilmiş olabileceğine dair örnekler aktarmış, böylece bir bakıma فناداه kıraatında manaya itibar edilerek fiilin müzekker okunabileceğini kabul etmiştir. Bununla birlikte Taberî, ayetin Arap dilindeki yaygın kullanıma göre anlaşılmasının daha doğru olacağını ve burada tek bir melekten çok bir grup meleğin anlaşılması gerektiğini söylemiştir.³⁹ Bizce de gerek lafza itibar edilir gerekse Lut ve İbrahim peygamberlere birden çok meleğin gönderildiği⁴⁰ dikkate alınırsa müjdeyi bir grup meleğin verdiğini söylemek doğru olabilir.

Yine bu ayette meleklerin dilinden Hz. Yahya'nın dört özelliğın bahsedilmiştir. Bunlardan birincisi, Allah'tan bir kelimeyi tasdik edici (مصدقاً بكلمة من الله) olmasıdır. Ancak Hz. Yahya'nın tasdik edeceği bu "kelime"nin ne olduğu ihtilafıdır. Ayeteki "kelime"yi Allah'tan bir kitap olarak açıklayan Ebu Ubeyde ve Basra uleması⁴¹ dışında İbn Abbas, Mücahid, İkrime, Katâde, Dahhak, Süddî, gibi müfessirlerin hepsi "kelime"nin Hz. İsa olduğunu söylemişlerdir. Nitekim Hz. İsa ile Hz. Yahya'nın teyze çocukları olduğu ve Hz. İsa'yı ilk tasdik edenin Hz. Yahya olduğu rivayet edilmiştir.⁴²

Hz. Yahya'nın ayette bildirilen ikinci özelliğın onun efendi (سيدا) olmasıdır. "Seyyid" kelimesi Allah katında değerli (Mücahid), güzel ahlaklı (Dahhak), kızgınlık halinin kendisine galebe çalamadığı kimse (İkrime), halife (Katade), takva sahibi (Katade), şerefli bir kul (Salim), fakih (Said b. el-Müseyyeb) ve müminlere riyaset eden bir kimse olarak açıklanmıştır.⁴³

Hz. Yahya'nın üçüncü ve hakkında en çok görüş beyan edilen özelliğın ise onun nefesine hâkim (حضور) olmasıdır. "Hasr" hapsetmek manasında kullanılan bir fiildir.⁴⁴ Bu kelimenin manası ile ilgili rivayetler Hz. Yahya'nın kadınlara yaklaşmaktan korunduğın (ma'sum) noktasında hemfikirdirler. Ancak bunun keyfiyeti hususunda farklı görüşler vardır. Her ne kadar bu rivayetler arasında حضور olarak

³⁷ Dani, *Teyisir*, s. 73; İbn Cezeri, Ebü'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fi'l-kıraati'l-aşr*, thk. Ali Muhammed Dabba', Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut ty. II, 239.

³⁸ Bk. Zeccac, *Meâni'l-Kur'an*, I, 405.

³⁹ Bk. Taberî, *Câmiü'l-beyân*, III, 249.

⁴⁰ Örneğın bk. Hud 11/69-73; Hicr 15/57-65.

⁴¹ Bk. Maverdi, *en-Nüket ve'l-uyun*, I, 390.

⁴² Bk. Taberî, *Câmiü'l-beyân*, III, 249; Maverdi, *en-Nüket ve'l-uyun*, I, 390; İbnAtiyye, *el-Muharrerü'l-veciz*, II, 210; Razi, *Mefatihü'l-gayb*, IIX, 38-39; İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azim*, I, 322; Suyuti, *ed-Dürrü'l-mensur*, II, 38.

⁴³ Bk. Taberî, *Câmiü'l-beyân*, III, 253-254; Maverdi, *en-Nüket ve'l-uyun*, I, 390; Razi, *Mefatihü'l-gayb*, IIX, 40; Kurtubi, *el-Câmi li Ahkami'l-Kur'an*, V, 117; Suyuti, *ed-Dürrü'l-mensur*, II, 38-39. "Seyyid" kelimesinin diğer anlamları ve rivayetlerdeki kullanımları için bk. İbn Cevzi, *Zâdü'l-mesir*, I, 383; Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-Muhit*, II, 467.

⁴⁴ Bk. İbn Cevzi, *Zâdü'l-mesir*, I, 384; Razi, *Mefatihü'l-gayb*, IIX, 40.

ifade edilen Hz. Yahya'nın kadınlara yaklaşmamasının cinsel iktidarsızlıktan kaynaklandığı⁴⁵ ile ilgili detaylı bilgiler veren ifadeler bulunsa da,⁴⁶ *حصور* kelimesinin *حاصر* manasında⁴⁷ "cinsel gücü olmasına rağmen kendisini kadınlardan alıkoyan" olarak anlaşılması⁴⁸ peygamberlerin sıfatlarındaki kemali vurgulamak ve onlara noksanlık izafe etmemek adına daha isabetli görünmektedir. Nitekim mezkûr noksan sıfatlardan kaynaklanan kudretsizlik halinde sevap ve tazimi gerektirecek bir husus bulunmamaktadır. Ayrıca medh ve sena genellikle yaratılıştan gelen özelliklere değil de kişinin kendi mücadele ve gayreti ile elde ettiklerine yapılır.⁴⁹ *فعل* vezninin *فاعل* manasında kullanılması ise yaygındır. Dolayısıyla bu sıfat ile Hz. Yahya'nın kendisini kadın şehvetinden alıkoyan birisi olduğunu söylemek daha doğru olur. Bu durum ya kendi gayreti (mücadele) ile ya da Allah tarafından kendisine verilmiş bir doyum (kifayet) ile gerçekleşmiş olabilir.⁵⁰ Nikâhsız yaşamak ve kişinin kadınlardan uzaklaşması ise o zamanki şeriatın gereği olarak açıklanabilir.⁵¹ Ancak burada "hasur" sıfatının fuhşiyata ve çirkin işlere yaklaşmayan olarak anlaşılmasına da bir mani olmadığı kanaatindeyiz.⁵²

Ayette sayılan son özellik ise onun salihlerden bir peygamber (*نبيا من الصالحين*) olmasıdır. Bu ifadeye göre o ya salih kimselerin sulbünden bir peygamber veya salihler zümresinden salihbir kişidir.⁵³ Peygamberler dışındaki kimselerden de salih sıfatını hak etmişler vardır. Ancak diğer kimselerde bir yönden söz konusu olabilecek bu sıfat peygamberlerde tam anlamıyla gerçekleşir.⁵⁴

⁴⁵ Bu anlamı ile *فعل* vezninde gelen *حصور* kelimesi *محصور*/"kadınlara yaklaşmaktan uzaklaştırılmış" manasındadır. Bk. Kurtubi, *el-Câmi li Ahkâmî'l-Kur'an*, V, 118.

⁴⁶ Bu ve benzeri rivayetler için Bk. Taberi, *Câmiü'l-beyân*, III, 254-256; Maverdi, *en-Nüket ve'l-uyun*, I, 390; Begavi, *Mealimü't-tenzil*, I, 299; İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azim*, I, 322; Suyutî, *ed-Dürü'l-mensur*, II, 39-40.

⁴⁷ Bk. Hazin, *Lübabü't-Te'vil*, I, 242.

⁴⁸ Bikai ayette çocuk manasında kullanılan *غلام* kelimesindeki cismin sağlam olması ve nikâhi gerektirecek kuvvetin bulunması manalarından ötürü *حصور* kelimesi ile kastın gücü olduğu halde kendisini kadın şehvetinden alı koyan olduğunu söylemektedir. Bk. Bikai, *Nazmü'd-dürer*, IV, 367.

⁴⁹ Hz. Yahya'nın kendisini kadın şehvetinden alıkoymasının ya kendi gayreti (mücadele) ile ya da Allah tarafından kendisine verilmiş bir doyum (kifayet) ile gerçekleşmiş olabileceği ifade edilmiştir. (Bk. Begavi, *Mealimü't-tenzil*, I, 299.) O, bu kifayet sayesinde çocuk sahibi olabilecek özelliklerin hepsini kendisinde taşımasına rağmen kadınlara yaklaşma ihtiyacı duymamaktadır. Yine bu kifayeti, Hz. Yahya'nın kadınlara yaklaşmama noktasında nefsinde yürüttüğü mücadelede başarılı olabilmesi için Allah'ın ona ihsan ettiği bir nusret olarak algılamak da doğru olabilir.

⁵⁰ Bk. Begavi, *Mealimü't-tenzil*, I, 299.

⁵¹ Kurtubi, *el-Câmi li Ahkâmî'l-Kur'an*, V, 119.

⁵² Dahası Hz. Zekeriya'nın duasında geçen *ذرية طيبة* ifadesi onun evlenip çocuk sahibi olduğunu bile ifade edebilir. Nitekim "hasur" sıfatı bu duruma mani bir anlam taşımamaktadır. Bk. İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azim*, I, 322.

⁵³ Ebu Hayyan, *el-Bahrü'l-Muhit*, II, 468.

⁵⁴ Ayetteki ifadede salih addedilmeyen peygamberlerin olabileceği akla getirilmemelidir. Bu sıfatın bütün yönlerini kendilerinde toplamaları, ahitte salih kimselerden olacaklarının müjdelenmesi ve insanların onları salihler olarak anmaları sebebi ile bütün peygamberlerin salih kimseler olduğu belirtilmelidir. Bk. Maturidi, Ebu Mansur, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, thk. Fatma Yusuf, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2004, I, 266.

Ayette sayılan dört vasıftan ilki tasdik yani imanla ilgili olup kendisinden sonra gelecek sıfatların üzerine bina edildiği bir esas teşkil eder. Yahya peygamberin kavmi içerisinde tebarüz ettiğini belirten “seyyid” sıfatını, bir insan için kendisinden uzak durmak neredeyse mümkün olmayan kadın şehvetinden korunmayı ifade eden “hasur” sıfatı izlemiştir. Bu sıfatlarda kemal nokta olan nübüvvet ise son vasıf olarak ayette yer almıştır.⁵⁵

Meryem Suresi 7. ayette ise Hz. Zekeriya'nın ismi Yahya olan bir çocukla müjdelendiği ve onun kendisinden önceki insanlarda olmayan bir özellik ile taltif edildiği bildirilmektedir. Hz. Yahya'ya neden bu ismin verildiği ile ilgili kaynaklarda birçok görüş görmek mümkündür. Onun hikmet ve iffetle yaşadığı, birçok kimsenin onun hidayet ve irşadı ile hayat bulduğu, şehit edildiğinden ölümsüz (احياء) olduğu, yaşlı bir baba ve kısır bir anneden doğduğu, annesinin kısırlığının onun sayesinde izale edildiği, Allah'ın onun kalbini iman ile dirilttiği (ihya') gibi görüşler bunlardan bazılarıdır.⁵⁶ Ancak isimlerde ıstikak aranmaz ve isimler kendisi ile isimlendirilene işaret vasıtasıdır, yoksa isimlendirilende (müsemma) bir sıfatı ifade etmezler⁵⁷ kuralının da işaret ettiği üzere, bu isimlendirmedeki ayrıcalığın Yahya isminin kökeninde aranmaması gerektiği söylenebilir.

Hz. Yahya'nın kendisinden öncekilerden farklı olan özelliğinin mahiyeti ile ilgili görüşler *لم نجعل له من قبل سميا* ibaresine dönmektedir. Bu ibare daha önce bu isimle kimsenin isimlendirilmediğini mi ifade etmektedir, yoksa Hz. Yahya'nın kendisinde bulunan vasıflar itibarıncı öncekilere benzemediğini mi? Burada anahtar kavramın *سميا* olduğu belirtilmelidir. *سميا* kelimesinin manasını İbn Abbas, Mücahid ve Atâ *مثل* ve *نظير* kelimeleri ile tefsir etmişlerdir. Zemahşeri (ö. 538/1144) kelimedeki bu anlamı, bir bütünü oluşturan iki parçanın birbirine benzer (misl-nazir) olması ve her birinin diğerinin ismi ile isimlendirilmesi ile açıklamaktadır.⁵⁸ Ancak İbn Atiyye, (ö. 541/1147) bahsettiğimiz manası ile Yahya peygamberin Hz. İbrahim'den ve Hz. Musa'dan üstün olduğu anlamına gelebilecek bu tefsiri uzak görür.⁵⁹ İbn Abbas “kısır kadınlar onun bir benzerini doğurmadılar” tefsiri ile Hz. Yahya'nın, doğumu noktasında benzersiz olduğunu vurgulamaktadır. Mücahid'den gelen başka bir rivayette ise ibare Hz. Zekeriya'ya Hz. Yahya'dan önce bir çocuk verilmediği ile açıklanmaktadır. Müfessirlerin çoğu ise Katâde, İbn Cüreyc ve İbn Zeyd gibi isimlendirme hususunu dikkate almış ve ibarenin manasının Hz. Yahya'dan önce bu isimle kimsenin isimlendirilmediği olduğunu vurgulamıştır.⁶⁰ Râzi (ö. 606/1209) de *سميا* kelimesini benzer (nazir) manasına hamlettiğimizde her ne kadar medh ve tazim ifade etmesi sebebi ile bağlama uygun düşse de *رب السموات والارض وما بينها فاعبده وصطر*

⁵⁵ Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-Muhit*, II, 468.

⁵⁶ Bk. İbn Cevzi, *Zâdü'l-mesir*, I, 382-383; Razi, *Mefatihü'l-gayb*, XXI, 187-188; Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-Muhit*, VI, 165-166.

⁵⁷ Razi, *Mefatihü'l-gayb*, XXI, 188.

⁵⁸ Zemahşeri, *Keşşaf*, IV, 7.

⁵⁹ İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-veciz*, VI, 10.

⁶⁰ Bk. Bk. Taberi, *Câmiü'l-beyân*, VIII, 309-310; Maverdi, *en-Nüket ve'l-uyun*, III, 358; İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azim*, III, 333; Suyuti, *ed-Dürü'l-mensur*, IV, 468.

”لعبادته هل تعلم له سمياً (Allah) göklerin, yerin ve bu ikisi arasındakilerin Rabbidir. Şu halde, O’na ibadet et ve O’na ibadet etmede sabırlı ol. Hiç, O’nun adını taşıyan bir başkasını biliyor musun?”⁶¹ ayetinde olduğu gibi kelimeyi hakikat manasında değil de mecaz manasında anlamak için bir delilin olmadığına dikkat çekmektedir.⁶²

Kıssadaki temel tema olan rahmet-i ilahînin müşahade edildiği bu pasajlarda Allah Hz. Zekeriya’nın duasını kabul ettiğini bildirmiş ve bir çocuk vererek onu kuvvetlendirmiştir. Bunun yanında belki de *واجعله رب رضيعاً* “Rabbim, onu hoşnutluğuna ulaştırmış bir kimse kıl!”⁶³ nidasına bir karşılık olarak Yahya’nın üstün vasıflara sahip olduğunu melekleri aracılığı ile haber vermiştir. Ebeveynin çocuk üzerindeki görevlerinden biri olan isimlendirmenin Allah tarafından yapılması ise bu rahmet ve ihsanın son raddeye ulaştığını göstermektedir.

b. Hz. Zekeriya’nın Veladete Bir Delil İstemesinin Anlamlandırılması

Kıssanın müjdenin verilmesinden sonraki kısmında Hz. Zekeriya’nın Yahya ile müjdenin verilmesine oldukça şaşırduğu, duasının hemen başında zikrettiği normal yollarla çocuğunun olmasına mani olan kendisindeki ve eşindeki fizyolojik kusurları tekrar gündeme getirdiği ve doğum olayının gerçekleşeceğine dair bir delil/ayet istediği görülmektedir. Âli İmran suresi ve Meryem suresinde kıssanın kalan kısmı aynı seyrirde farklı ifadelerle anlatılmaktadır.

قَالَ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِي الْكِبَرُ وَامْرَأَتِي عَاقِرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ فَعَمَلٌ مَا يَسْأَلُ
قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا وَاذْكُرْ رَبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ

“Zekeriya, “Ey Rabbim! Bana ihtiyarlık gelip çatmış iken ve karım da kısır iken benim nasıl çocuğum olabilir?” dedi. Allah, “Öyledir, ama Allah dilediğini yapar” dedi.”

“Zekeriya, “Rabbim! (çocuğum olacağına dair) bana bir alâmet ver” dedi. Allah da şöyle dedi: “Senin için alâmet, insanlarla üç gün konuşamaman, ancak işaretleyebilirdir. Ayrıca Rabbini çok an, sabah akşam tesbih et.”⁶⁴

قَالَ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا وَقَدْ بَلَغْتُ مِنَ الْكِبَرِ عِتِيًّا
قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّئٌ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا
قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً ۗ قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا
فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْسَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا

“Zekeriya, “Rabbim!” “Hanımım kısır ve ben de ihtiyarlığın son noktasına ulaştım iken, benim nasıl çocuğum olur?”

⁶¹ Meryem 19/65.

⁶² Razi, *Mefatihü'l-gayb*, XXI, 187.

⁶³ Meryem 19/6.

⁶⁴ Âli İmran 3/40-41.

"(Vahiy meleği) dedi ki: "Evet, öyle. (Ancak) Rabbin diyor ki: "Bu bana göre kolaydır. Nitekim daha önce, hiçbir şey değil iken seni de yarattım."

"Zekeriya, "Rabbim, öyleyse bana (çocuğumun olacağına) bir işaret ver", dedi. Allah da, "Senin işaretin, sapasağlam olduğun halde insanlarla (üç gün) üç gece konuşmamandır" dedi."

*"Derken Zekeriya ibadet yerinden halkının karşısına çıktı. (Konuşmak istedi, konuşamadı) ve onlara "Sabah akşam Allah'ı tespih edin" diye işaret etti."*⁶⁵

Bu ayetlerde Hz. Zekeriya'nın Yahya ile müjdelenmesinin peşinden bir şaşkınlık yaşadığı ve eşinin kısır olduğunu, kendi yaşının da kemale erdiğini⁶⁶ belirtip böylece çocuğunun nasıl olabileceğini sorduğu görülmektedir. Duasına başlar-ken de kendisinde ve eşinde olan bu eksiklikleri dile getiren ve buna rağmen Allah'tan çocuk isteyen Zekeriya'nın çocuk ile müjdelenmesinden hemen sonra böyle bir şaşkınlık yaşaması müfessirlerin bu kıssa ile alakalı cevap aradıkları soruların başında gelmektedir. "Bu tavır gerçekleşmesi umulmayan bir şeyin istenmesi manasına mı gelmektedir?", "Böyle bir tepki kudret-i ilahîye olan iman ile bağdaşır mı?" gibi zihne gelebilecek muhtemel sorulara tefsirlerde farklı açılardan cevaplar verildiği görülmektedir.

Müfessirlerden birçoğu onun böyle bir şaşkınlık yaşamasının Allah'ın kudretinden şüphesi olmasından kaynaklanmadığını ifade etmişlerdir. Zaten Hz. Zekeriya'nın gerek kendisinin gerekse eşinin çocuk sahibi olmak için uygun şartları taşımamalarının bilincinde olmasına rağmen Allah'tan çocuk istemesi "Benim nasıl çocuğum olur?" sorusunun Allah'ın kudretini yadırgama amacıyla sorulmadığını gösterir. Bu durumda Hz. Zekeriya'nın çocuğun hangi yolla olacağını (örneğin başka bir eşten mi yoksa kısır olan eşine Allah'ın doğurganlık özelliği bahşetmesiyle mi) öğrenmek istediğini söylemek mantıklı olabilir.⁶⁷ Enbiya suresindeki *وذكر يا اذ نادى* *"Zekeriya'yı da hatırla. Rبه رب لا تدرني فردا و أنت خير الوارئين فاستجبنا له ووهبنا له يحيى و أصلحنا له زوجة Hani o, Rabbine, "Rabbim! Beni tek başıma bırakma. Sen varislerin en hayırlısısın" diye dua etmişti. Biz de onun duasını kabul ettik ve kendisine Yahya'yı başışladık. Eşini de kendisi için, (doğurmaya) elverişli kıldık."*⁶⁸ ayetleri de çocuğun Allah'ın Hz. Zekeriya'nın eşine doğurganlık özelliği vermesi ile doğduğuna yani veladetin keyfiyetine işaret etmektedir.

Yine bu bağlamda çocuğun kendisinden ve kısır olan eşinden olacağını söyleylenmesinden sonra (قال كذلك) Zekeriya'nın bir alamet istemesinin eşinin durumu ile alakalı taşıdığı endişeden ve çocuğun ana rahmine düştüğü anı bilme isteğinden

⁶⁵ Meryem 19/8-11.

⁶⁶ Ayette geçen *وقد بلغتي الكبر* ibaresinde kullanılan istiarede (burada etkin ve kudret sahibi bir failin ifadesi olan *بلغت* yerine *بلغتي* ifadesinin tercih edildiği görülmektedir) adeta zaman tüneline gezinen iki yolcunun birbirine kavuşması tasvir edilmiş, Hz. Zekeriya'nın düşkünlüğü ve muhtaçlığı oldukça canlı bir şekilde ifade edilmiştir. (Bk. İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-veciz*, II, 213.) Onun bu duayı yaptığı esnada yaşının 60 ila 120 arasında olduğu noktasında tefsir kaynaklarında farklı rivayetler bulmak mümkündür. Yine bu rivayetlerde eşinin ise ondan 2 ila 15 yaş arasında küçük olduğu görülmektedir. (Örneğin bk. İbn Cevzi, *Zâdü'l-mesir*, I, 385.)

⁶⁷ Bk. Taberi, *Câmiü'l-beyân*, VIII, 310; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-veciz*, II, 213; Kurtubi, *el-Câmi li Ahkami'l-Kur'an*, V, 120; Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-Muhit*, II, 469.

⁶⁸ Enbiya 21/89-90.

kaynaklandığı söylenmiştir. Çünkü eşi adet görmeyen kısır biridir. Bu durumda onun hamile kaldığını anlamak çok da mümkün olmayan bir durumdur.⁶⁹ Eğer siyaktan Zekeriya'nın çocuğun ana rahmine düştüğü anı bu olaya şükretmek için bilmek istediği anlaşılırsa, şükürün yani Allah'ı zikir ve sabah-akşam tesbihin ona bir alamet olarak verilmesi manidardır. Nitekim o şükür ve ibadet niyetiyle rabbinden bir ayet istemektedir. Allah ise ona öyle bir alamet vermiştir ki, üç gün-üç gece boyunca Rabbini anma, onu zikretme dışında kimseyle tek kelime bile konuşmamıştır.

Tefsirlerde ayetteki işkâlin giderilmesi noktasında dua ile müjdenin verilmesi arasında geçen sürenin gündeme getirildiği de görülmektedir. Bu çerçevede, Hz. Zekeriya'nın Allah'tan çocuk istediğinde kısır olmayan bir eş ile evlenip çocuk sahibi olabilecek halde olmasına rağmen duasının uzun bir süre sonra ihtiyarlık evresine girdiğinde kabul olduğu söylenilmiştir⁷⁰ ve Hz. Zekeriya'nın duasının üç ayrı surede üç ayrı sigâ ile yer alması bu duaların üç defa tekrar ettiği ve aralarında belirli bir süre geçmiş olabileceği şeklinde yorumlanmıştır. Esasında Hz. Zekeriya'nın duası kabul edildiğinde yaşadığı şaşkınlık ve veladete bir alamet istemesi anlamlandırılırken duanın yapıldığı zaman Zekeriya'nın ve eşinin çocuk sahibi olabilecek istidatta olma ihtimalleri düşünülebilir. Bu durumda onun dua etmeye başladığı zamandan duasının kabul edilmesine dek aradan uzun bir zaman geçmiştir ve Zekeriya ile eşi artık çocuk sahibi olabilecek melekelerini kaybetmişlerdir, denilebilir. Ancak Hz. Zekeriya'nın Yahya ile müjdelenmesi sonrasında yaşadığı şaşkınlık bağlamında Meryem suresi 8. ayet ve Âli İmran suresi 40. ayette geçen ve eşinin kısır olduğunu ifade eden ibarenin Meryem suresi 5. ayette onun duasının içerisinde *ولم اكن بدعائك رب شقيا* ibaresi ile yer aldığı gözden kaçırılmamalıdır. Nitekim Zekeriya'nın bundan önce yaptığı dualarının Allah tarafından kabul olduğunu anlatan *ولم اكن بدعائك رب شقيا* ifadesine bakıldığında onun uzun zamandan Allah'tan çocuk istediğini fakat duasının ömrünün sonunda kabul olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir.

Yine duada kullanılan bütün bu ifadelerin hikâyede belirlenen üsluba göre farklı olması (icaz-tevessut-ishab) gayet doğaldır. Üstelik duanın yapıldığı dil Arapça olmadığından hikâye mana ile yapılmaktadır. *فاستجبنا له ووهبنا له يحيى* ve *فنادته الملائكة* ayetlerinde kullanılan fa-i ta'kibiyye de Hz. Zekeriya'nın duası ile çocukla müjdelenmesi arasında böyle bir sürenin geçmemiş olduğunu destekler.⁷¹

Süddî'den aktarılan bir rivayette, Hz. Zekeriya'nın duyduğu bu sesin meleklerin sesi olmadığına dair şeytanın kalbine attığı vesveseden kurtulmak için "Ya Rabbi eğer bana yöneltilen bu nida ve duyduğum ses senin meleklerinin sesi ve tarafından bir müjde ise bana bir alamet ver" dediği söylenmiştir.⁷² Ancak bu rivayet, şeytanın vahye dahil olabilir mi? sorusunu/sorununu beraberinde getirmektedir. Matüridi, (ö. 333/944) Hz. Zekeriya'nın bu müjdenin doğruluğu noktasında bir alamet istemesinin müjdenin meleklerden mi geldiği yoksa şeytanın vesvesesi mi olduğu noktasındaki bir tereddütten kaynaklanma ihtimali varsayıldığında konuya

⁶⁹ Bk. Alusi, *Ruhu'l-Meâni*, XVI, 70.

⁷⁰ İbnAtiyye, *el-Muharrerü'l-Veciz*, VI, 11.

⁷¹ Bk. Ebu Hayyan, *el-Bahrü'l-Muhit*, II, 464.

⁷² Taberi, *Câmiü'l-beyân*, III, 258. Ayrıca bk. İbnAtiyye, *el-Muharrerü'l-Veciz*, II, 213.

iki açıdan bakılabileceğini düşünmektedir. Ona göre, böyle bir tereddüt ya şeytanın ayetlere bir iftira karıştıramamasından, ya da şeytanın müjdeye yalan karıştırmabilmesinden kaynaklanmaktadır. İki ihtimalde de gelen ayet ya da müjdenin kimden geldiği noktasında ek bir delile ihtiyaç olabilir. Nitekim Hz. İbrahim de kendisine gelen meleklere konuışmalarından tanıyamamış ve onlara *إنکم قوم منکرون* "Gerçekten siz tanınmayan kimselersiniz"⁷³ demiştir.⁷⁴

Hz. Zekeriya'nın kendisine bir veli istediği, bu isteğini çocuk ile kayıtlamadığı, kendisine çocuk müjdesi verildiğinde de söz konusu mani durumlardan ötürü şaşkınlık yaşadığı söylendiğinde⁷⁵ Zekeriya'nın Yahya ile müjdelendiğinde yaşadığı şaşkınlığı anlamlandırmak zor değildir. Ancak kıssanın bağlamına bakıldığında Hz. Zekeriya'nın -ister bizzat çocuk istemiş olsun, isterse bir veli- Hz. Meryem'e indirilen rızka şahit olduktan sonra hemen oracıkta dua ettiği ve Allah'ın kudretine sığınarak katından benzer bir ihsan beklediği anlaşılmaktadır. Ayetteki *من لدنک* ifadesinden de anlaşılacağı üzere Zekeriya'nın, duasında sebepleri aradan kaldırarak bizzat Allah'tan istediği görülmektedir. Bu durumda Hz. Zekeriya'ya isteğinin Hz. Meryem'e verilen rızıkta olduğu gibi değil de sebepler aracılığı ile verilmesinin onda bir şaşkınlığa sebep olduğunu söylemek mümkündür. Bu noktada istenilenin kendi sulbünden bir çocuk veya mukayyed olmayan bir veli olması arasında bir fark yoktur.

Meryem Suresi 9. Ayette *وقد خلقتک من قبل ولم تکن شیئا* ibaresi ile Allah, yoktan var etmeyi ve sebeplerin ıslahı ile yaratmayı kıyaslamış, yoktan yaratmaya kadir olanın -doğurganlık özelliğini kaybetse de- bir anne ve babadan yaratmaya evleviyetle kadir olduğunu beyan etmiştir.⁷⁶ Nitekim ilkinde zat ve sıfatların hiç yokken var edilmesi, ikincisinde ise sıfatların değiştirilmesi (kısırlık-doğurganlık) söz konusudur.⁷⁷ Bizce ayette yapılan bu kıyas Zekeriya'nın Yahya ile müjdelenmesinin ardından yaşadığı şaşkınlığın anlamlandırılmasında da oldukça önemli ipuçları taşımaktadır. Nitekim Hz. Zekeriya sebepler olmadan bizzat Allah katından bir veli istemekte, Allah ise onu kendisi ve kısır olan eşinden doğacak bir çocuk ile müjdelemektedir. Ayetteki bu ibareler adeta Zekeriya'nın kendisi ve eşinden doğacak Yahya ile müjdelendiği zamanki şaşkınlığa gerek olmadığını, çocuğun bu şekilde dünyaya gelmesinin kendi isteğinden daha kolay olduğunu anlatmaktadır.

Bütün bunlarla birlikte Hz. Zekeriya'nın bu soruyu ulaşılmaya zor olan bir şeyi elde etmiş hayretler içerisindeki kimsenin sevinçli ve coşkulu halini anımsa-

⁷³ Hicr 15/62.

⁷⁴ Maturidi, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, I, 267.

⁷⁵ İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Veciz*, VI, 11; Razi, *Mefatihü'l-gayb*, XXI, 189.

⁷⁶ Ayette Yahya peygamberin yaratılışı Hz. Zekeriya'nın yaratılışına kıyas edilmekte ve Yahya'nın (a.s.) yaratılışının daha kolay olduğu belirtilmektedir. Ancak Zekeriya peygamberin de diğer insanlar gibi anne ve babanın birlikteliğinden meydana geldiği düşünülürse Zekeriya'nın (a.s.) ademden vücuda gelmek suretiyle yaratılmasından kastın ne olduğu sorgulanabilir. Bazı âlimler bununla ilk insan Adem'e (a.s.) ve onun yaratılışına işaret edildiğini bildirmişlerdir. Onlara göre, Adem'in (a.s.) yaratılışı bütün insanlığın -yaratılışının- içerisinde yer bulduğu bir örnektir. Durum böyle olunca yoktan yaratılmayı ilk yaratılandan ve yaratmadan nasibi olan bütün insanlığa teşmil etmek sadece Adem'e (a.s.) hasretmekten daha bedi'dir. Bk. Ebüssuud Efendi, *İrşadü'l-akli's-selim*, III, 564; Şevkani, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-kadir*, thk. Abdurrahman Umeyra, Darü'l-Vefa, Mansure 1997, III, 446; Alusi, *Ruhu'l-Meâni*, XVI, 70.

⁷⁷ Razi, *Mefatihü'l-gayb*, XXI, 190; Bursevi, *Ruhü'l-beyân*, V, 314.

tırcasına şükür ve tevazu içerisinde “Ya Rabbi ben ne yaptım ki bu müjdeyi hak ettim?” manasında sorduğu da düşünülebilir.⁷⁸ Nitekim gerçekleşmesini istediği bir şey ile müjdelenen kimsede müjdenin duyulduğu ilk anda mantığın sınırlarını aşacak duygusal bir sevinç hali yaşanabilir. Kişinin kendisini bu denli mutlu eden haberi tekrar duymak istemesi veya kendisine bu hususta daha çok bilgi verilmesini talep etmesi de muhtemeldir.⁷⁹ Bu ise onun İbrahim’de (as.) olduğu gibi kalbindeki itmi’namı artıracak bir istekte bulunduğu manasına gelir.⁸⁰

Bu hususta kıssalardaki mesajların muhatapların inşasını önemseyen açıklamalarıyla Zemahşeri’nin;

“Hz. Zekeriya, neden kendisi ve eşi çocuk sahibi olmaya elverişli değilken Allah’tan çocuk istedi de, duası kabul olunca bunu yadırgayıp şaşırды? diye sorulacak olursa denilir ki: aslında bu sorunun sorulma amacı Hz. Zekeriya’ya verilen cevapta saklıdır. Bu cevapla müminlerin imanının pekişmesi ve hak yoldan alıkoyanların elinin boşa çıkması kast olunmuştur. Aksi takdirde Zekeriya peygamberin duasından önce ve sonraki inancı noktasında bir değişiklikten bahsedilemez.”⁸¹

ifadelerinin Hz. Zekeriya’nın müjde karşısındaki şaşkınlığını anlamlandırılmaya çok yönlü bir bakış açısı kazandırdığını da belirtmek gerekir.

Hz. Zekeriya’nın müjdenin gerçekleşeceğine dair bir işaret-alamet istemesi üzerine kendisine üç gün-üç gece⁸² konuşmaması/konuşamaması bir delil olarak bildirilmiştir. Ayette bahsedilen alamet (ان لا تكلم الناس) onun Meryem kıssasında olduğu gibi o zamanki şariat gereğince susma orucu,⁸³ yani konuşmaması mıdır, yoksa konuşamaması mıdır, denilebilir. Müfessirlerin hemen hemen hepsinin, bunun konuşamama olduğunu düşünmekle birlikte bu süre içerisinde Zekeriya’nın konuşamama sebebi ile ilgili farklı görüşler ortaya koydukları anlaşılmaktadır.

Cübeyr b. Nüfeyr, Zekeriya’nın dilinin konuşmasını engelleyecek şekilde şiştiğini, Rabi’ gibi bazı kimseler de ceza kabilinden dilinin kendisinden alındığını aktarırken,⁸⁴ İbn Abbas, Mücahid, Süddî, Katâde, İkrime ve Dahhak Hz. Zekeriya’nın üç gece boyunca konuşmasına engel olacak bir hastalık ve kekemelik olmamasına rağmen⁸⁵ dilinin tutularak konuşmadığını söylemektedirler. Abdurrahman b. Zeyd, Hz. Zekeriya’nın insanlarla konuşamamasına rağmen Tevrat okuyup Allah’ı tesbih ettiğini söylemektedir.⁸⁶ Bazıları ise -müjdenin doğruluğuna delil olan bu

⁷⁸ Bk. Nehhas, Ebu Cafer, *Meâni’l-Kur’an*, thk. Muhammed Ali es-Sabuni, Merkez-ü İhyai’t-Türâsi’l-İslami, Mekke 1989, I, 395; Kurtubi, *el-Câmi li Ahkâmi’l-Kur’an*, V, 120; Ebu Hayyan, *el-Bahru’l-Muhit*, II, 469.

⁷⁹ Razi, *Mefatihü’l-gayb*, XXI, 189; Bikai, *Nazmü’d-dürer*, XII, 174.

⁸⁰ Bk. Alusi, *Ruhu’l-Meâni*, XVI, 70.

⁸¹ Zemahşeri, *Keşşaf*, IV, 8.

⁸² Âli İmran suresinde üç gün, Meryem suresinde üç gece şeklinde geçen bu sürecin birlikte değerlendirilip üç gün-üç gece şeklinde anlaşılması isabetli görülmektedir.

⁸³ Bk. Meryem 19/26.

⁸⁴ Bk. İbn Atiyye, *el-Muharrerü’l-Veciz*, II, 214. Ebu Hayyan, *el-Bahru’l-Muhit*, II, 471.

⁸⁵ Ayette geçen سويًا kelimesinin dilinin sağlam olduğu halde konuşamadığını ifade ettiği söylenmiştir.

Aynı kelime ile ilgili İbn Abbas’tan gelen başka bir rivayette ise bu kelimenin gece ile ilintili olup peş peşe manasına geldiği aktarılmıştır. Bk. Maverdi, *en-Nüket ve’l-uyun*, III, 358; İbn Kesir, *Tefsirü’l-Kur’âni’l-Azim*, III, 333.

⁸⁶ Bk. Taberi, *Câmiü’l-beyân*, VIII, 313; Maverdi, *en-Nüket ve’l-uyun*, III, 358; İbn Kesir, *Tefsirü’l-Kur’âni’l-Azim*, III, 333; Suyuti, *ed-Dürrü’l-mensur*, IV, 469.

ayetin doğada veya başka bir kişide meydana gelecek harikulâde bir olaydan değil de Hz. Zekeriya'nın kendisinden verilmiş olmasını açıklarken- onun meleklerin sesinden müjdeyi işitmesine rağmen bir alamet istemesi sebebi ile cezalandırıldığını söylemişlerdir.⁸⁷

Hz. Zekeriya'nın Tevrat okuyup zikir yapabilmesine rağmen insanlarla konuşamadığı görüşü -bunun kendisine bir delil olarak verildiği düşünülürse- daha dikkate değerdir. Çünkü konuşabilmekle birlikte konuşmamanın mucizevi yönü olduğunu söylemek zordur. Bir hastalıktan dolayı konuşamama için de aynı şeyi söylemek mümkündür. Hz. Zekeriya'nın bunu bir delil/mucize olarak algılaması ancak Tevrat okuyup Allah'ı zikredebilmesine rağmen insanlarla konuşmaya gelince bunu yapamaması ile açıklanabilir.⁸⁸

Zekeriya-Yahya kıssasının geçtiği pasajlarda değinilen son konu ise, Zekeriya'ya konuşamama alametinin verildiği üç gün-üç gece boyunca onun kavmi ile olan diyalogunun keyfiyetidir. Âli İmran suresinde onun bu süre boyunca kavmiyle "remz" yolu ile konuştuğu bildirilmiştir. "Remz" dudaklar, kaşlar, gözler, el veya başla işaret etmek suretiyle gerçekleşebilir.⁸⁹ Meryem Suresinde ise bu süreçte onun mihraptan çıkıp kavmine sabah-akşam Allah'ı tesbih etmelerini vahiy yoluyla bildirdiği söylenmiştir. İnsandan insana gerçekleşen bir iletişim olarak vahyin manaları da "remz" ile aynıdır. Yani Hz. Zekeriya kavmi ile işaret ve ima yolu ile konuşmuştur. Bazı rivayetlere göre ise yere, toprağa ve bir kâğıda yazmak suretiyle onlara sabah akşam tesbih etmelerini söylemiştir.⁹⁰ Hz. Zekeriya'nın onlara sabah akşam tesbih etmelerini vahiy yoluyla bildirmesinin sebebi, şeriatlarında olduğu üzere Zekeriya'nın konuşmama orucu tuttuğunu zannedip ona uymalarını engellemek için olabilir.⁹¹

Sonuç

Allah ile kul arasında özel bir iletişim anı olan duaya dair önemli mesajlar içeren Zekeriya-Yahya kıssası Kur'an'da üç surede geçmektedir. Oldukça canlı bir dil ile anlatılan bu kıssa Kur'an kıssalarının anlatım özelliklerine uygun olarak üç surede farklı uzunluklarda ve farklı ifadelerle yer almaktadır.

Bu çalışmada Zekeriya-Yahya kıssası, kıssaya hâkim olan ana temalar etrafında ele alınmıştır. Kıssada anlaşılması noktasında birtakım problemler (işkâl) yaşanan ve manası kapalı olan ayetler üzerinde özellikle durulmuştur. Kıssada işlenen ve mesaj içeren ana temalardaki vurgular ön plana çıkarılarak mevzu bahis anlaşılması zor olan ayetlerin tefsirine bu zaviyeden bakmaya özen gösterilmiştir. Böylece kıssalardaki edebî üslup ve öğretilerle filolojik-gramatik tahlilleri buluşturulması hedeflenmiştir.

⁸⁷ Taberi, *Câmiü'l-beyân*, III, 258-259; İbn Zemenin, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, thk. Ebu Abdullah Huseyn b. Akkaşe, Muhammed Mustafa el-Kenz, el-Faruk el-Hadise li't-Tıbaa ve'n-Neşr, Kahire 2002, I, 288; Kurtubi, *el-Câmi li Ahkami'l-Kur'an*, V, 122; Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-Muhit*, II, 471.

⁸⁸ Razi, *Mefatihü'l-gayb*, XXI, 191.

⁸⁹ Taberi, *Câmiü'l-beyân*, III, 258-259; Zeccac, *Meâni'l-Kur'an*, I, 409; Nehhas, *Meâni'l-Kur'an*, I, 396-397.

⁹⁰ Bk. Taberi, *Câmiü'l-beyân*, VIII, 313-314; Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-Muhit*, VI, 167.

⁹¹ Bk. İbn Aşur, *et-Tahrir ve't-Tenvir*, XVI, 74.

Bu bağlamda Hz. Zekeriya'nın Meryem'e Allah katından gelen rızıkı görüp kaynağını sorgulaması ile Allah'tan bir çocuk istemesi arasındaki bağlantı, duasının kabul edilmesi sonrasında yaşadığı şaşkınlık, bu şaşkınlık ve duada geçen kelimeler ekseninde duada istenilen şeyin mahiyeti, Yahya'nın sıfatları çerçevesinde duanın kabulü ve Hz. Zekeriya'nın müjdeye bir alamet istemesi gibi anlaşılması noktasında kapalılık ve ihtilaf olan konuların anlaşılmasına katkı sunmak amaçlanmıştır.

Bununla birlikte, bu çalışmanın Zekeriya-Yahya kıssası ile sınırlandırıldığı ve çalışmada ele alınan meselelere sadece bu kıssa çerçevesinde cevaplar arandığı unutulmamalı; Zekeriya-Yahya kıssasının Kur'an kıssaları ile olan ilişkisi, Kur'an kıssalarındaki edebî üsluba dair özelliklerin bu kıssada nasıl yer bulduğu, kıssaya dair tarihi bilgiler ile Kur'an'daki ilgili pasajlar arasındaki mutabakat gibi birçok konunun daha kapsamlı çalışmalarla açığa çıkarılacağı belirtilmelidir. Yine kıssada geçen nida, dua, müjde, meleklerin müjdelemesi, müjdeye şaşırma, müjdenin doğruluğuna delil olarak 3 gün-3 gece konuşmamanın verilmesi ve vahiy gibi konuların diğer Kur'an kıssaları ile birlikte değerlendirilmesinin, bizim de bu çalışmada ele aldığımız birçok meselenin halinde önemli olacağı ifade edilmelidir.

Kaynakça

- Alusi, Ebü'l-Fazl Şihabüddin, *Ruhu'l-Meâni fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azim ve's-Seb'î'l-Mesâni*, Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ty.
- Begavi, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesud, *Mealimü't-tenzil*, thk. Hâlid Abdurrahman Ak, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1992.
- Bikai, Ebü'l-Hasan Burhaneddin, *Nazmü'd-dürer fi tenasübi'l-ay ve's-süver*, Darü'l-Kütübi'l-İslami, Kahire ty.
- Buhari, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiü's-sahih*, Dârü't-tıbbâti'l-âmire, İstanbul 1315.
- Bursevi, İsmail Hakkı, *Ruhü'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an*, Matbaa-i Osmaniyeye, İstanbul 1915.
- Dani, EbûAmr Osman b. Saîd, *et-Teysirfi'l-kıraati's-seb'a*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996.
- Dimiyati, Ahmed b. Muhammed el-Benna, *İthafu fuzalâi'l-beşer bi'l-kıraati'l-erbaate aşer*, thk. Abdürrahim et-Tarhuni, Darü'l-Hadis, Kahire 2009.
- Ebu Hayyan, Muhammed b. Yusuf, *el-Bahru'l-Muhit*, drs. ve thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvid, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993.
- Ebüsuud Efendi, *İrşadü'l-akli's-selim ila mezaya'l-Kur'ani'l-Kerim*, thk. Abdülkadir Ahmed Ata, Mektebetü'r-Riyadü'l-Hadise, Riyad ty.
- Ferra, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyad, *Meani'l-Kur'an*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1983.
- Gökkır, Bilal, *Meryem Suresi Tefsiri Metin ve Yorum İncelemesi*, Fecr Yay. Ankara 2009.
- Hazin, Alaüddin Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdadi, *Lübabü't-Te'vil fi Meâni't-Tenzil*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2010.
- İbn Aşur, Muhammed Tahir, *et-Tahrir ve't-tenvir*, Daru't-Tunusiyye, Tunus 1984.
- İbn Atiyye, Ebu Muhammed Abdülhak, *el-Muharrerü'l-veciz fi tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz*, thk. Abdullah b. İbrahim el-Ensari vd. Matbuatü'Vizaratü'l-Evkaf ve's-Şüünü'd-Diniyye, Katar 2007.
- İbn Cevzi, Ebu'l-Ferac, *Zâdü'l-mesir fi İlmî't-Tefsir*, el-Mektebü'l-İslami, Beyrut 1983.
- İbn Cezeri, Ebü'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Muhammed, *en-Neşri'l-kıraati'l-aşr*, thk. Ali Muhammed Dabba', Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ty.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azim*, Dâru Sâdir, Beyrut 2004.
- İbn Zemenin, Ebu Abdullah Muhammed, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, thk. Ebu Abdullah Huseyn b. Akkaşe, Muhammed Mustafa el-Kenz, el-Faruk el-Hadise li't-Tıbaa ve'n-Neşr, Kahire 2002.
- Kadi, Abdülfettah Abdülganî, *el-Büdü'rü'z-zâhirefi'l-kurâti'l-aşri'l-mütevâtire*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1981.
- Kasîmi, Muhammed Cemaleddin, *Mehasinü't-te'vil*, tahrir ve talik Muhammed Fuad Abdülbaki, yy. 1957.
- Kurtubi, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi li Ahkami'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2006.
- Maturidi, Ebu Mansur, *Te'vilâtü'Ehli's-Sünne*, thk. Fatıma Yusuf, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2004.

- Maverdi, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib, *en-Nüket ve'l-uyun*, racaahu es-Seyyid b. Abdülmaksud b. Abdürrahim, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2007.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyri en-Nisaburi, *Sahih-i Müslim*, Vaduz: Thesaurus Islamicus Foundation; Cem'iyetü'l-Meknezi'l-İslâmî, 2000.
- Nehhas, Ebu Cafer, *Meâni'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ali es-Sabuni, Merkez-ü İhyai't-Türâsi'l-İslami, Mekke 1989.
- Razi, Fahreddin Muhammed b. Ömer, *Mefatihü'l-gayb*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1981.
- Sebtü'l-Hiyat, Ebu Muhammed Abdullah b. Ali, *el-Mübhiçî'l-Kıraati's-Semân*, drs.ve thk. Abdülaziz Ahmed İsmail, yy, Suud 1985.
- Suyutî, Celaledin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *ed-Dürrü'l-mensürfi't-tefsir bi'l-me'sur*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990.
- Şevkani, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-kadir*, thk. Abdurrahman Umeyra, Mansure, Darü'l-Vefa, 1997.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir, *Câmiü'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999.
- Tantavi, Muhammed Seyyid, *et-Tefsiru'l-vasitli'l-Kur'ani'l-Kerim*, Darü's-Seaate, Kahire ty.
- Zeccac, Ebu İshak, *Meâni'l-Kur'an ve i'rabühü*, thk. Abdülcélil Abduh Şelebî, Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1988.
- Zemaşşeri, Carullah Mahmud b. Ömer, *el-Keşşaf an hakâiki gavâmidit-tenzil ve uyuni'l-ekâvil*, thk.ve tlk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvid, Mektebetü'l-Abikân, Riyad 1998.

Ebu'l-Hattab el-Esedi ve Hattabiyye Fırkası

Aytekin Şenzeybek

Yrd. Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İslam Mezhepleri Tarihi Ana bilim dalı Öğretim Üyesi
senzeybek4@hotmail.com

Öz

Ebu'l-Hattab el-Esedi İmamiyye Şia'sının altıncı imamı Cafer es-Sadık'ın fanatik bir taraftarıdır. Cafer es-Sadık ve ondan önce gelen bütün imamlara tanrısallık atfetmesi sebebiyle İmam Cafer tarafından topluluğundan uzaklaştırılmıştır. Nusayri ve Orta Asya İsmailileri tarafından kutsallık atfedilen Ebu'l-Hattab ve Hattabiyye fırkasının İslam Mezhepleri Tarihi açısından en önemli özelliği bazı kaynaklarda "öz İsmaililik" olarak nitelendirilmesidir. Bu yönüyle Hattabiyye, İsmailiyye fırkasının kökeni olarak takdim edilmiştir. Ancak bu durumun fikri açıdan mı yoksa diğer faktörler sebebiyle mi olduğu hususu net olarak ortaya konulmamıştır. Bu çalışmamızda belirtilen hususun netliğe kavuşturulması için Ebu'l-Hattab'ın hayatı, karakter yapısı, ileri sürdüğü fikirler ve bu fikirlerin özgünlüğü, İmam Cafer es-Sadık ve oğlu İsmail ile olan ilişkileri, ölümünden sonra fırka içerisinde meydana gelen bölünmeler ve bu bölünmeler esnasında yeni teşekkül etmekte olan İsmaili fırkalarla Ebu'l-Hattab taraftarları arasındaki ilişkiler detaylıca inceleneyecektir.

Anahtar Kelimeler: Hattabiyye, Ebu'l-Hattab, İsmailiyye, Gulat.

Abu'l-Khattab Al-Asadi and Sect of Khattabiyya

Abu'l-Khattab al-Asadi is fanatical fans of Jafar as-Sadiq who is sixth imam of İmamiyye Şia. Because of attributing divinity, Jafar as-Sadiq and all of the imams who comes before the Jafar as-Sadiq are removed from society by İmam Jafar. Abu'l-Khattab who was attributed holiness by Nusayris and Central Asia Ismailis and sect of Khattabiyya's the most feature about the History of Islamic Sects is being characterized as "gist Ismailism" in some sources. In this regard, Khattabiyya is presentation as the origin of the İsmailiyya sect. But this situation is clearly not demonstrated about whether in terms of this idea or other reasons. In our survey, Abu'l-Khattab's life, his character, his doctrines and originality of this doctrines, relationship with İmam Jafar as-Sadiq and Cafer's son İsmail, divisions in the sect after his dead, and relationship between fans of Abu'l-Khattab and sects of İsmailiyya during this divisions will be covered in detail.

Keywords: Khattabiyya, Abu'l-Khattab, İsmailiyya, Ghulat.

Atıf

Aytekin Şenzeybek, Ebu'l-Hattab El-Esedi ve Hattabiyye Fırkası, Marife, Yaz 2015, 15/1, ss. 87-116.

Giriş

İsmailiye fırkasının teşekkül sürecinin anlaşılmasında Ebu'l-Hattab el-Esedî ve Hattabiyye fırkasının önemi büyüktür. Bazı kaynaklarda bu fırkadan “öz İsmaililik” olarak bahsedilmesi Hattabiyye'nin İsmailiyye fırkasının teşekkülündeki rolünü ortaya koyması açısından önemlidir.

Bir fırka üzerine yapılan araştırmalarda metodolojik olarak, fırka kurucusunun ve kuramcılarının eserlerinde yer alan bilgilerle diğer fırka mensuplarının kaleme alınan eserlerde nakledilen rivayetlerin karşılaştırılması ve böylelikle fırkanın inançları, tarihsel gelişim süreçleri, etkilendikleri ve etkiledikleri topluluklar ve fikirlerle ilgili tespitlerde bulunulması esastır. Ancak ne Ebu'l-Hattab ve ne de fırkanın diğer kuramcıları tarafından yazılmış herhangi bir eser günümüze ulaşmadığı gibi kaynaklarda bu kişiler tarafından yazıldığı belirtilen kitaplardan da bahsedilmemektedir. Bununla birlikte, İmami kaynaklarda önceleri Ebu'l-Hattab taraftarı olduğu ancak Cafer es-Sadık'ın uyarıları sonucu Hattabiyye fırkasından ayrıldığı nakledilen Mufaddal b. Ömer'in İmam Cafer'den naklettiği rivayetleri içeren *el-Heft ve'l-Ezille* isimli günümüze ulaşan ve Ebu'l-Hattab'ın kutsiyeti ile ilgili bilgi kıvrıntıları içeren eser bu durumun bir istisnası olarak kabul edilebilir. Bütün bu olumsuzluklara ek olarak konuyla ilgili diğer fırka mensuplarının kaleme alınan ve günümüze ulaşan müstakil bir eser de bulunmamaktadır.¹ Dolayısıyla konuyla ilgili yegâne kaynak konumunda olan eserler Sünni, İmami, İsmaili ve Nusayri müellifler tarafından kaleme alınan eserlerdeki Ebu'l-Hattab ve Hattabi fırkalardan bahseden bölümlerdir. Biz de bu araştırmamızda zikredilen eserlerde yer alan bilgileri karşılaştırmalı olarak inceleyerek Ebu'l-Hattab'ın hayatı, görüşleri, İmam Cafer ve oğlu İsmail ile olan ilişkileri ile Hattabiyye'nin ilk İsmaili fırkalarla olan ilişkilerini tespit etmeyi amaçladık.

Ebu'l-Hattab el-Esedî

Tam ismi, Muhammed b. Ebi Zeyneb Miklas² b. Ebi'l-Hattab³ el-Bezzaz⁴ el-Berrad⁵ el-Ecda'⁶ el-Esedî'dir.⁷ Makrîzi, Ebu'l-Hattab'ın tam isminin Muhammed b.

¹ İsmailiyye kaynaklarında Ebu'l-Hattab ve Hattabiyye fırkası ile ilgili bazı müstakil eser isimleri yazarlarına “sikatün fi'l-hadis”, “gali” “kezzab”, “fasidü'l-mezheb ve'l-hadis” gibi vasıflandırmalar eklenerek zikredilmektedir.¹ Bu eserler şunlardır: İbrahim b. Ebi Hafs (sika), *Kitabü'r-Red ale'l-Ğaliye ve Ebi'l-Hattab ve Ashabihi* (Bk. Necaşi, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Abbas, *Ricalü'n-Necaşi*, Beyrut 2010, s. 21; Tusi, Ebu Cafer Muhammed b. Hasan b. Ali, *el-Fihrist*, thk. Cevad el-Kayyumi, Kum 1417, s. 40); Muhammed b. Abdillâh b. Mihran el-Kerhi (gali, kezzab, fasidü'l-mezheb ve'l-hadis), *Maktelü Ebi'l-Hattab* (Bk. Necaşi, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Abbas, *Ricalü'n-Necaşi*, Beyrut 2010, s. 334); Ebu'l-Hasen Ahmed b. Muhammed b. Ali (sikatün fi'l-hadis), *Kitab ma Ruviye fi Ebi'l-Hattab Muhammed b. Ebi Zeyneb* (Bk. Necaşi, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Abbas, *Ricalü'n-Necaşi*, Beyrut 2010, s. 90; Tusi, *el-Fihrist*, s. 72).

² Bütün kaynaklarda Sad harfi ile Miklas (مقلاص) şeklinde yazılan bu isim yalnızca *Ricalü İbn Davud*'da

Sin harfi ile Miklas (مقلاص) olarak kaydedilmiştir. İbn Davud eserinde bazı Şii müelliflerin bu ismi Sad harfi ile kaydettiğini ve ismi bu şekilde ilk olarak yazan müellifin de Ebu Cafer (et-Tusi) olduğunu bildirir. Ancak müellifin bu tespiti hatalı görünmektedir. Çünkü Ebu Cafer et-Tusi'nin vefatı

Sevr el-Ecda' olduğunu ve ona Muhammed b. Ebi Yezid de denildiğini bildirir.⁸ Şeyh Saduk ise asıl isminin Zeyd olduğunu söyler.⁹ Nusayri kaynaklarında ise Ebu'l-Hattab Muhammed b. Ebi Zeyneb el-Kahili¹⁰ el-Bezzaz¹¹ olarak geçmektedir. Bu eserlerde Ebu'l-Hattab, Esed b. Huzeyme kabilesinin bir kolu olan Benu Kahil'e¹² nispet edilmektedir.

Kaynaklarda Ebu'l-Hattab'ın hayatının ilk dönemleri ile ilgili oldukça sınırlı bilgiler verilmektedir. Buna göre o, Kufe'deki Esedoğulları kabilesinin mevlasıdır.¹³

→

460/1067'dir. Tusi'den önce yaşamış olan Berki (274/887 veya 280/893), Keşşi (IV/X) gibi Şii müelliflerin eserlerinde bu isim hep Sad harfi ile yazılmıştır. Bk. İbn Davud el-Hilli, Takiyyüddin el-Hasen b. Ali, *Ricalü İbn Davud*, thk. Muhammed Sadık Âl-i Bahri'l-Ulum, Nefes 1972, s. 276.

³ *Ricalü'l-Keşşi*'nin Bombay baskısında "Muhammed b. Ebi Zeyneb Miklas b. Ebi'l-Hattab" şeklinde iken et-Tusi'nin *İhtiyaru Marifeti'r-Rical* isimli eserinde "Muhammed b. Ebi Zeyneb Miklas b. el-Hattab" şeklinde geçmektedir. Bk. Keşşi, Ebu Amr Muhammed b. Ömer b. Abdi'l-Aziz, *Marifetü Ahbari'r-Rical (Ricalü'l-Keşşi)*, Yay. Haz. Ali el-Mahallati el-Hairi, Bombay 1317/1899, s. 187; et-Tusi, Ebu Cafer Muhammed b. Hasan, *İhtiyaru Marifeti'r-Rical el-Maruf bi-Ricali'l-Keşşi*, tashih ve talik: Mirdamad el-Esterabadi, thk. Mehdi er-Racai, Kum 1404, s. 575.

⁴ Bu ifade et-Tusi ve et-Tefrişi tarafından "el-Bezzaz el-Berrad" şeklinde kullanılmıştır. Bk. et-Tusi, Ebu Cafer Muhammed b. Hasan, *Ricalü't-Tusi*, thk. Cevad el-Kayyumi el-İsfehani, Kum 1410, s. 296; Tefrişi, Mustafa b. Huseyn el-Hüseyni, *Nakdü'r-Rical*, Kum 1418, 4/328.

⁵ Bu ifade *Ricalü İbni'l-Ğadairi ve Hulasatü'l-Ekval*'de ez-Zerrad (الزرد) olarak kaydedilmiştir. Bk. İbnü'l-Ğadairi, Ahmed b. el-Huseyn b. Ubeydullah b. İbrahim, *Ricalü İbni'l-Ğadairi*, thk. Muhammed Rıza el-Celali, Kum 1422, s. 88; Allame Hilli, Ebu Mansur el-Hasen b. Yusuf b. el-Mutahhar el-Esedi, *Hulasatü'l-Ekval fi Marifeti'r-Rical*, thk. Cevad el-Kayyumi el-İsfehani, Kum 1417, s. 392. *Ricalü İbn Davud*'da ise el-Berrad'ın bir nüshada es-Serrad (السراد) şeklinde yazıldığı bildirilmektedir. Bk. İbn Davud el-Hilli, *Ricalü İbn Davud*, s. 276.

⁶ Bu künye et-Tusi tarafından telif edilen *İhtiyaru Marifeti'r-Rical*'de el-Ehda' (الاحدع), *Ricalü'l-Keşşi*'nin Bombay'da yayınlanan taş baskısında ise "el-Ecda'" olarak kaydedilmiştir. Bk. Tusi, *İhtiyaru Marifeti'r-Rical*, s. 575; Keşşi, *Marifetü Ahbari'r-Rical (Ricalü'l-Keşşi)*, s. 187. Allame Hilli'nin *Hulasatü'l-Ekval*'inde ise el-Ecza' (الأجدع) olarak kaydedilmiştir. Bk. Allame Hilli, *Hulasatü'l-Ekval fi Marifeti'r-Rical*, s. 392.

⁷ Allame Hilli, Ebu Cafer İbn Babeveyh el-Kummi'den yaptığı bir nakilde Ebu'l-Hattab'ın bir isminin de Zeyd olduğunu bildirir. Bk. Allame Hilli, *Hulasatü'l-Ekval fi Marifeti'r-Rical*, s. 392. Şeyh Saduk'un eserlerinde Ebu'l-Hattab el-Esedi'den bahsedilen yerlerde bu yönde herhangi bir bilgi yoktur. Bununla birlikte zikredilen ibare *Men La Yehduruhu'l-Fakih* isimli eserde Şia'nın sika ravilerinden biri olarak kabul edilen Muhammed b. el-Huseyn b. Ebi'l-Hattab'ın dedesi olan Ebu'l-Hattab için kullanmıştır. Bu noktada Allame Hilli'nin, Hattabiyye'nin kurucusu olan Ebu'l-Hattab el-Esedi ile Muhammed b. el-Huseyn b. Ebi'l-Hattab'ı birbirine karıştırdığını söyleyebiliriz. Bk. İbn Babeveyh, Şeyh Saduk Ebu Cafer Muhammed b. Ali el-Kummi, *Men La Yehduruhu'l-Fakih*, tsh. Ali Ekber el-Ğifari, Kum 1404, 4/535.

⁸ Bk. Makrizi, Takiyyüddin Ahmed b. Ali, *el-Mevaiz ve'l-İtibar bi-Zikri'l-Hitat ve'l-Asar el-Maruf bi-Hitati'l-Makrizi*, thk. M. Zeynuhum-M. Şerkavi, Kahire 1998, 3/410.

⁹ Bk. İbn Babeveyh, *Men La Yehduruhu'l-Fakih*, 4/535.

¹⁰ Bk. Hasibi, Hüseyin b. Hamdan, "Fikhu'r-Risaleti'r-Rastbaşıyye", *Silsiletü't-Türasi'l-Alevi*, Lübnan 2006, 2/90.

¹¹ Bk. Taberani, Ebu Said Meymun, "er-Risaletü'l-Mürşide", *Silsiletü't-Türasi'l-Alevi*, Lübnan 2006, 3/168.

¹² Bk. Kehhale, Ömer Rıza, *Mu'cemü Kabaili'l-Arab el-Hadise ve'l-Kadime*, Beyrut 1997, 1/21.

¹³ Berki, Ebu Cafer Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed b. Halid, *Ricalü'l-Berki*, thk. Haydar Muhammed Ali el-Bağdadi, Kum 1430, s.138; İbnü'l-Ğadairi, *Ricalü İbni'l-Ğadairi*, 88; Şehristani, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim b. Ebi Bekr Ahmed, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Emir Ali Mehna-Ali Hasan Faur, Beyrut 1993, 1/210. Klasik kaynaklarda Ebu'l-Hattab'ın Esedoğulları'nın mevlası olduğu açıkça bildirilmesine rağmen Ivanov onun mevaliden olmadığını, saf Arap olduğunu, Kufe yerlileri arasında tanınmış bir kişilik olduğunu iddia eder ancak herhangi bir kaynak vermez. Bk. Ivanov, Valdimir Alekseevich, *The Alleged Founder of Ismailism*, Bombay 1946, s. 113. Massignon ise Zehebi'nin

→

Tam isminde yer alan “el-Bezzaz” “el-Berrad” ve “el-Ebrad”¹⁴ ibarelerinden de anlaşılacağı üzere kumaş ticareti ve elbise alım satımı ile uğraşmıştır.

Klasik kaynaklarda bu şahıstan “Ebu’l-Hattab” kısaltma ismi ile bahsedilmektedir.¹⁵ Gerçek künyesi ise Ebu’z-Zabyan¹⁶ ve Ebu İsmail’dir.¹⁷ Nusayri kuramcılarının eserlerinde ise onun akidedeki yerine nispetle Ebu’t-Tayyibat olarak künyelendirilmiştir¹⁸ ki Tefrişi’nin eserinde de aynı şekilde zikredilmektedir.¹⁹ Künyelerden de anlaşıldığı üzere Ebu’l-Hattab’ın İsmail ve Zabyan isimlerinde iki oğlu bulunmaktadır. Keşşi’nin naklettiği bir rivayette ise isim zikredilmeksizin Ebu’l-Hattab’ın bir kızından da bahsedilmektedir.²⁰ Başka çocuğu olup olmadığı hususunda herhangi bir rivayet bulunmamaktadır.

Gerek Şii ve gerekse Sünni kaynakların hemen hepsinde Ebu’l-Hattab’ın İmam Cafer’in önde gelen taraftarlarından biri olduğu bildirilmektedir. Bununla birlikte azınlıkta kalan bir görüşe göre o, Muhammed Bakır’ın da seçkin müritlerindendir. Bu görüşün temelini, Orta Asya Nizari İsmailileri tarafından muhafaza edilen Ümmü’l-Kitab isimli eser oluşturmaktadır. Bu eserde Ebu’l-Hattab, İmam Muhammed Bakır’ın samimi bir müridi şeklinde ortaya konulmakta, onun Cafer es-Sadık ile ilişkisine hiç değinilmemektedir.²¹ Ebu’l-Hattab’ın doğum tarihi bilinmemekle birlikte ölüm tarihinin 755 ya da 762 olduğu kabul edildiğinde, 733 tarihinde vefat ettiği bilinen Muhammed Bakır’ın imamlık dönemini idrak etmesi muhtemeldir. Şii ve Sünni kaynaklarda Ebu’l-Hattab’ın Muhammed Bakır ile ilişkisi hakkında herhangi bir bilgi bulunmaması onun Muhammed Bakır’ın topluluğu içerisinde dikkate değer bir fonksiyon üstlenmediğine, yalnızca sıradan bir müridi olduğuna işaret edebilir. İleride vurgulanacağı üzere, Ebu’l-Hattab’ın Cafer es-Sadık’ın Kufe’deki baş daisi olması onun gerek Muhammed Bakır ve gerekse Cafer es-Sadık’a bağlı topluluk içerisinde bir geçmişinin bulunmasını gerektirir ki bu da onun Muhammed Bakır’ın müritlerinden birisi olma ihtimalini kuvvetlendiren bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

→

Mizanü’l-İtidal’inden yaptığı bir nakle dayanarak Ebu’l-Hattab’ın Beni Haşim’in mevlası olduğunu ileri sürmektedir. Ancak Zehebi’nin eserinde Ebu’l-Hattab ile ilgili herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Bk. Massignon, Louis, *Selman Pak et les Premices Spirituelles de l’Islam Iranien*, Paris 1933, s. 19.

¹⁴ Bk. Berki, *Ricalü’l-Berki*, s. 138.

¹⁵ Ivanov, Ebu’l-Hattab şeklindeki kullanımın “İbn Ebi’l-Hattab” ifadesinin kısaltması olma ihtimalini dile getirir ve bu şekildeki kullanımın Ebu’l-Hattab’ın yaşadığı dönemde yaygın olduğunu bildirir. Bk. Ivanov, *The Alleged Founder of Ismailism*, s. 113.

¹⁶ Şii rical kitaplarında Ebu’z-Zabyan künyesinin farklı yazılışları mevcuttur. *Ricalü’l-Keşşi*’de “Ebu’z-Zabyan (أبو الظبيان)” olarak geçmektedir. Bk. Keşşi, *Marifetü Ahbari’r-Rical (Ricalü’l-Keşşi)*, s. 187. Ebu Cafer et-Tusi’nin *İhtiyaru Marifeti’r-Rical*’inde ise “Ebu’z-Zabyat (أبو الظبيات)” şeklinde yazılmıştır. Bk.

Tusi, *İhtiyaru Marifeti’r-Rical*, s. 575.

¹⁷ Massignon’a göre Ebu’l-Hattab İsmail b. Cafer’in manevi babası olduğu için kendisine “Ebu İsmail” denilmiştir. Bk. Massignon, *Salman Pak*, s. 19.

¹⁸ Bk. Taberani, Ebu Said Meymun, “el-Cevheriyyetü’l-Kelbiyye”, *Silsiletü’t-Türasi’l-Alevi*, Lübnan 2006, 5/25.

¹⁹ Bk. Tefrişi, *Nakdü’r-Rical*, 4/328.

²⁰ Bk. Keşşi, *Nakdü’r-Rical*, s. 233; Tusi, *İhtiyaru Marifeti’r-Rical*, s. 658.

²¹ Bk. *Ümmü’l-Kitab*, çev. İsmail Kaygusuz, İstanbul 2009, s. 137, 139, 206, 207.

Ebu'l-Hattab - Cafer es-Sadık İlişkisi

Kaynaklarda Ebu'l-Hattab'ın Cafer es-Sadık'ın (699-702/765) taraftarları arasına ne zaman katıldığı, İmam ile ne zaman ve hangi şartlar altında tanıştığı ile ilgili bir bilgi bulunmamaktadır. Nakledilen rivayetlerden hareketle Ebu'l-Hattab'ın Cafer es-Sadık ve taraftarları ile olan ilişkilerini üç farklı dönemde incelememiz mümkündür:

1-İbnü'l-Ğadairi'nin (411/1020) ifadesiyle onun "istikamet üzere olduğu"²² bu dönemde Ebu'l-Hattab, İmam Cafer es-Sadık'ın önde gelen tabilerinden biridir ve İmam ile yakın bir ilişki içerisinde. Şii kaynaklarında yer alan bir rivayette onun Kufe'deki Caferi topluluğunun soru ve problemlerini İmam Cafer'e, onun cevaplarını da Kufe'deki topluluğa ileten bir köprü vazifesi gördüğü ifade edilmektedir.²³ Kadı Numan onu, Cafer es-Sadık'ın "en büyük dairelerinden biri"²⁴ olarak nitelendirmektedir. Bununla birlikte Nusayri kuramcıları tarafından akidevi görüşleri bütünüyle benimsenen ve yazdıkları eserlerde sık sık referans gösterilen Kufeli gali Muhammed b. Sinan'dan nakledilen bir rivayette, Cafer es-Sadık'ın Ebu'l-Hattab'ı Kufe'ye temsilci olarak atamakta pek de istekli olmadığı görülmektedir. Rivayete göre, Kufe'de Cafer es-Sadık'a bağlı olan topluluk dini akideyi öğretmek üzere Ebu'l-Hattab'ın kendilerine temsilci olarak atanmasını ister. İmam bu fikri dört defa "başka birisini bulun" diyerek reddetmesine rağmen topluluğun ısrarı üzerine Ebu'l-Hattab'ın Kufe'deki temsilcisi olmasını kabul eder.²⁵

Ebu'l-Hattab, istikamet üzere olduğu bu dönemde gerek İmam Cafer ve gerekse Caferi topluluğu tarafından kendisine güvenilen bir kişidir ve sika bir ravi konumundadır. Öyle ki İmamiyye Şiası tarafından muteber kabul edilen Küleyni (329/940)²⁶, Tusi (460/1067)²⁷ gibi müellifler eserlerinde Ebu'l-Hattab aracılığıyla İmam Cafer'den yapılan rivayetlere yer vermişlerdir. Küleyni ve Tusi yaptıkları nakillerde "Ebu'l-Hattab doğru yoldan sapmadan önce Ebu Abdillah'tan rivayet etti ki" ibaresini özellikle vurgulamışlardır. Bununla birlikte İbnü'l-Ğadairi (411/1020) "Ashabımızın 'Ebu'l-Hattab istikamet üzere bulunduğu dönemde bize rivayet etti ki' sözünün terkedildiğini görüyorum"²⁸ diyerek kendi döneminde yazılan eserlerde Ebu'l-Hattab'tan bu dönemde yapılan rivayetlerin görmezden gelinmesine hayıflanmaktadır.

Ebu'l-Hattab'ın üstlendiği fonksiyon gereği Cafer es-Sadık ile sık görüşmesinin aralarında bir samimiyetin oluşmasına sebep olduğu ancak Ebu'l-Hattab'ın bu samimiyeti istismar ederek İmam'a karşı adaba aykırı davranışlar sergilediği anlaşılmaktadır. Keşşi'nin Muhammed b. Mesud'dan naklettiği bir rivayette Ebu'l-Hattab'ın, topluluğun bulunduğu bir mecliste "yavaş yavaş ilerleyerek Ebu

²² Bk. İbnü'l-Ğadairi, *Ricalü İbni'l-Ğadairi*, s. 88.

²³ Bk. Küleyni, Ebü Ca'fer Muhammed b. Ya'küb b. İshâk, *el -Kafi*, thk. Eli ekber el-Ğifari, Tahran 1367, 5/150; Tusi, Ebu Cafer Muhammed b. Hasan, *Tehzibu'l-Ahkam*, Tahran 1946, 7/4.

²⁴ Nu'mân b. Muhammed b. Mansur, el-Kâdi Ebü Hanîfe, *Deaimü'l-İslam*, thk. Asaf b. Ali Asğar Feyzi, Kahire 1963, 1/49.

²⁵ Bk. Muhammed b. Sinan, "Kitabü'l-Hucub ve'l-Envar", *Silsiletü't-Türasi'l-Alevi*, Lübnan 2006, 6/42.

²⁶ Bk. Küleyni, *el -Kafi*, 2/658 5/150, 6/249, 8/304.

²⁷ Bk. Tusi, *Tehzibu'l-Ahkam*, 2/8, 7/ 4, 9/15.

²⁸ İbnü'l-Ğadairi, *Ricalü İbni'l-Ğadairi*, s. 88.

Abdillah'ın sakalına elini sürdüğü²⁹ bildirilmektedir. Keşşi'nin "İnşallah bu hadiste ki bir hata ve yanılısamadır"³⁰ temennisiyle naklettiği bu rivayet Ebu'l-Hattab'ın kişiliğini ve adab-ı muşeret konusundaki noksanlığını göstermesi bakımından dikkate değerdir.

2-İmam Cafer ile Ebu'l-Hattab'ın aralarının açılmaya başladığı bu dönemde Cafer es-Sadık kendisine gelen bilgiler doğrultusunda Ebu'l-Hattab'ı uyarmış ve ona bazı yasaklamalar getirmiştir.³¹ Bu aşamada Cafer es-Sadık her ne kadar bazı uyarılarda bulunsa da Ebu'l-Hattab'ı meclisinden henüz atmamış ve ondan teberri ettiğini açıkça ilan etmemiştir. Keşşi'nin Muhammed b. Mesud'dan naklettiği bir rivayete göre Muaviye b. Hakim'in dedesi, Cafer es-Sadık ile Ebu'l-Hattab'ın aynı ortamda bulunduğu bir meclise girer ve Ebu'l-Hattab'ın Cafer es-Sadık'tan rivayet ettiği ancak kendilerinin kabul edemedikleri bazı nakilleri İmam'a söyleyerek bunları kendisinin söyleyip söylemediğini sorar. İmam da zikredilen sözleri kendisinin söylemediğini, Ebu'l-Hattab'ın yalan beyanda bulunduğu açıkça ifade eder.³²

Kaynaklarda Cafer es-Sadık'ın Ebu'l-Hattab hakkında söylediği sözlerle ilgili pek çok rivayet bulunmaktadır. Bu rivayetlerden hangilerinin İmam ile ilişkilerinin bozulmaya başladığı bu dönemde gerçekleştiği ile ilgili temel kıstasımız, Cafer es-Sadık'ın Ebu'l-Hattab'ı eleştirdiği ancak ondan teberri ettiği, onu lanetlediği yönünde açık bir ibarenin bulunmadığı haberlerdir. Bu rivayetlerde Cafer es-Sadık'ın ifadeleri eleştirel ve yalanlayıcı olmakla birlikte dışlayıcı değildir. Bu rivayetleri incelediğimizde İmam'ın, Ebu'l-Hattab'ı üç temel konuda uyardığını söyleyebiliriz:

a-Ebu'l-Hattab'ın Cafer es-Sadık'tan yaptığı nakillerde tahrifat yapması ya da onun söylemediği sözleri o söylemiş gibi nakletmesi. Bu tür rivayetlerin bazılarında Cafer es-Sadık'ın Ebu'l-Hattab'ın yalan söylediğini açık bir şekilde ifade ettiği³³ bazılarında Ebu'l-Hattab'a sözlerini ulaştıran aracılara suçladığı³⁴ ya da onun hafı-

²⁹ Bk. Keşşi, *Marifetü Ahbari'r-Rical (Ricalü'l-Keşşi)*, s. 190; Tusi, *İhtiyaru Marifeti'r-Rical*, s. 583.

³⁰ Keşşi, *Marifetü Ahbari'r-Rical (Ricalü'l-Keşşi)*, s. 190; Tusi, *İhtiyaru Marifeti'r-Rical*, s. 583.

³¹ Keşşi'nin Hamdeviyye'den naklettiği bir rivayette Cafer es-Sadık şöyle der: "Muhakkak ki ben Ebu'l-Hattab'ı bazı şeylerden men ettim. O ise benden gelen bu yasaklamayı kabul etmedi." Bk. Keşşi, *Marifetü Ahbari'r-Rical (Ricalü'l-Keşşi)*, s. 190; Tusi, *İhtiyaru Marifeti'r-Rical*, s. 583.

³² Rivayetin tam metni şöyledir: "Muaviye b. Hakim dedesinden şöyle rivayet etti: Ebu'l-Hattab hakkında bana pek çok şey ulaştı. Ebu Abdillah'ın huzuruna vardım. Ben yanıdayken Ebu'l-Hattab da huzura geldi veya o onun yanıdayken ben huzura girdim. Ben ve o mecliste baş başa kaldığımızda Ebu Abdillah'a dedim ki: Ebu'l-Hattab senden şunları şunları rivayet etti. Dedi ki: Yalan söylemiş! Kendisine sorduğum işittiğimiz ve reddettiğimiz şeyleri tek tek anlatmaya başladım. Şöyle demeye başladı: Yalan! Ebu'l-Hattab elini Ebi Abdillah'ın sakalına sürene kadar yavaş yavaş ilerledi. Bense hemen eline vurdum ve dedim ki: Elini onun sakalından çek! Ebu'l-Hattab "Ey Ebu'l-Kasım kalkmayacak mısın?" dedi. Ebu Abdillah ona bir ihtiyacını bildirdi. Hatta bunu üç defa yaptı. Her birinde Ebu Abdillah ona bir ihtiyacını söyledi o da ardından çıktı. Ebu Abdillah dedi ki: O bana söylediği ancak gizlediği şeyi sana söylemek istedi. Ashabıma bu şekilde ilet, onlara şunları şunları da ilet. Dedim ki: ben bunu ezberleyeceğim, sonra ezberlediklerimi ve ezberlemediklerimi söyleyeceğim. Onun (Hattab) bana söylediklerinden daha iyisini söyledim. Dedi ki: Düzelten yalancı ile aynı değildir." Keşşi, *Marifetü Ahbari'r-Rical (Ricalü'l-Keşşi)*, s. 190; Tusi, *İhtiyaru Marifeti'r-Rical*, s. 583.

³³ Örneğin bir önceki dipnotta yer alan rivayette Cafer es-Sadık Ebu'l-Hattab'ın yalan söylediğini açıkça ifade etmektedir.

³⁴ Keşşi'nin Ahmed b. Ali el-Kummi'den yaptığı bir rivayette Cafer es-Sadık'a, Ebu'l-Hattab'ın İmam'ın kendisine gaybı bildiğini söylediğini ve Cafer es-Sadık'ın elini kendi göğsüne koyarak "sen ilmimizin sandukası, sırrımızın mahalli, ölülerimizin ve dirilerimizin güvencesisin" dediği nakledilir. Cafer es-

zasiyla ilgili problemleri dile getirdiği³⁵ görülmektedir. Bu da Cafer es-Sadık'ın Ebu'l-Hattab'ın rivayetler üzerindeki bu tasarrufunun bilinçli mi yoksa başka saiklerle mi olduğu hususunda kesin bir kanaate henüz ulaşmadığını göstermektedir. Ebu'l-Hattab'ın bazı konularda Cafer es-Sadık'ın tasvip etmediği aşırı görüşler ileri sürmesi. Ebu'l-Hattab'ın bu dönemde ileri sürdüğü fikirlerin daha çok Cafer es-Sadık'ın, gaybı bilmesi³⁶ ve bazı ameli konularda³⁷ olduğu anlaşılmaktadır. Keşşi'nin naklettiği şu rivayette Cafer es-Sadık'ın, Ebu'l-Hattab'ın çevresinde bulunan bazı kimselerden rahatsız olduğu ve onu bunlardan uzaklaşması hususunda uyardığı açıkça ifade edilmektedir: "Ayak takımından sakın, ayak takımından kaçın! Muhakkak ki ben Ebu'l-Hattab'ı bundan men ettim o ise benden gelen (bu ya-saklamayı) kabul etmedi."³⁸

3- Ebu'l-Hattab'ın "istikametten ayrıldığı" dönem. Ebu'l-Hattab'ın Cafer es-Sadık'ın yukarıda zikredilen uyarılarını dikkate almaması ve aşırı görüşlerinin başlangıcı olarak kendisinin İmam Cafer olduğunu iddia etmesi³⁹ İmam'ın ondan teberri (uzak olduğunu ilan)⁴⁰ etmesine ve taraftarlarından ona tabi olanlarla ilişkilerini tamamen koparmalarını istemesine⁴¹ sebep olmuştur. Teberri hadisesinin zamanı ile ilgili olarak kaynaklarda net bir bilgi bulunmamaktadır. Daftary, İmam'ın Ebu'l-Hattab'tan teberri etmesinin Şii'lere karşı sertliğiyle tanınan Abbasi halifesi Mansur'un Zilhicce 136/Haziran 754 senesinde halifeliğe geçmesinden kısa bir süre sonra olabileceğini ve İmam'ın bu ilanının takipçileri arasında büyük bir şaşkınlık yarattığını bildirir. Ebu'l-Hattab'ın 138/755-756 senesinde öldürüldüğünü kabul eden⁴² Daftary'nin ileri sürdüğü bu tarih, Cafer es-Sadık'ın aşırı temkinli tavrı ve Abbasilerin iktidara gelir gelmez Müslüman çoğunluk tarafından meşru yönetici olarak kabul edilmek için iktidara gelmelerinde büyük pay sahibi

→

Sadık yemin ederek her ikisini de yalanlar. Ancak rivayette Cafer es-Sadık gaybı bilmediğini söylerken kullandığı ifadelerde bu haberin siyahi küçük bir cariyeye ya da onun annesi kanalıyla Ebu'l-Hattab'a ulaştığını bildirir. Bk. Keşşi, *Marifetü Ahbari'r-Rical (Ricalü'l-Keşşi)*, s. 188-189; Tusi, *İhtiyaru Marifeti'r-Rical*, s. 579-581. Bir başka rivayette Cafer es-Sadık, İbn Eşşem, Hafs b. Meymûn ve Cafer b. Meymûn'un yanına geldiklerini, bazı sorular sorduklarını ve kendisinin de gerçekleri onlara bildirdiğini ancak onların yanından ayrıldıktan sonra Ebu'l-Hattab'ın yanına gittiklerini, ona ve ashabına kendi sözlerinin aksini naklettiklerini, onların da kendi sözünü terk ederek tahrif edilmiş haberi benimsediklerini söyler. Bk. et- Tusi, *İhtiyaru Marifeti'r-Rical*, s. 634-635.

³⁵ "Ebu'l-Hattab ahmaktı. Ben ona bir şey söylüyordum o ise bunu ezberleyemiyor, kendinden eklemeler yapıyordu." Bk. Tusi, *İhtiyaru Marifeti'r-Rical*, s. 584; Keşşi, *Marifetü Ahbari'r-Rical (Ricalü'l-Keşşi)*, s. 191.

³⁶ Bk. Keşşi, *Marifetü Ahbari'r-Rical (Ricalü'l-Keşşi)*, s. 188-189; Tusi, *İhtiyaru Marifeti'r-Rical*, s. 579-581.

³⁷ Ebu'l-Hattab'ın İmam Cafer'den farklı olarak ileri sürdüğü ameli hükümler: Akşam namazının vakti (Bk. Keşşi, *Marifetü Ahbari'r-Rical (Ricalü'l-Keşşi)*, s. 187, 189 ; Tusi, *İhtiyaru Marifeti'r-Rical*, s. 576, 582), içki, zina oruç, namaz gibi ibadet ve günahların kişilere delalet etmesi (Bk. Keşşi, *Marifetü Ahbari'r-Rical (Ricalü'l-Keşşi)*, s. 188; Tusi, *İhtiyaru Marifeti'r-Rical*, s. 577-578.

³⁸ Keşşi, *Marifetü Ahbari'r-Rical (Ricalü'l-Keşşi)*, s. 190; Tusi, *İhtiyaru Marifeti'r-Rical*, s. 583).

³⁹ Bk. Kummî, Sad b. Abdillah Ebi'l-Halef el-Eşari, *Kitabü'l-Makalat ve'l-Fırak*, tsh. Cevad Meşkur, Tahran 1963, s. 51.

⁴⁰ Bk. Keşşi, *Marifetü Ahbari'r-Rical (Ricalü'l-Keşşi)*, s. 190; Tusi, *İhtiyaru Marifeti'r-Rical*, s. 583.

⁴¹ Keşşi'nin Hamdeviyye'den yaptığı bir rivayette Cafer es-Sadık Mufaddal'a şöyle demektedir: "Ebu Abdillah (Cafer es-Sadık) Ebu'l-Hattab'ın ashabını ve gulatı zikrederek bana dedi ki: Ey Mufaddal! Onlarla oturmayınız, onlara güvenmeyiniz, onlarla içmeyiniz, onlarla müsahafa etmeyiniz ve onlarla görüşmeyiniz." Keşşi, *Marifetü Ahbari'r-Rical (Ricalü'l-Keşşi)*, s. 191-192; Tusi, *İhtiyaru Marifeti'r-Rical*, s. 556.

⁴² Bk. Daftary, Farhad, *The Ismailis Their History and Doctrines*, Cambridge 2007, s. 85.

olan aşırı Şiilerle bağlarını koparmaları ve Ali soyuna ve Şiilere karşı baskılarını arttırmalarıyla⁴³ birlikte değerlendirildiğinde kabul edilir niteliktedir. Ebu'l-Hattab'ın 145/762 senesinde öldürüldüğünü kabul eden Ivanov ise teberri hadisesinin Daftary'nin ileri sürdüğü tarihe yakın bir zaman olan 138/755 senesinde meydana gelmiş olabileceğini ancak bu tarihlendirmelerin kesin olamayacağını bildirir.⁴⁴

Cafer es-Sadık'tan nakledilen rivayetler incelendiğinde, İmam'ın bu olaydan sonra Ebu'l-Hattab hakkındaki ifadelerinin daha da sertleştiği görülmektedir. Bazı rivayetlerde "Allah'ım Ebu'l-Hattab'a lanet et!", "Allah'ım ona demirin hararetini tattır!" gibi yalnızca lanetleme ve beddua ifadeleri bulunmaktadır.⁴⁵ Ancak diğer rivayetlerde Cafer es-Sadık'ın Ebu'l-Hattab hakkında "şeytanın kendisine indiği kimse"⁴⁶, "şeytanın Medine surlarının ya da mescidinin üzerinde kendisine görüldüğü ve konuştuğu kimse"⁴⁷, "ahmak"⁴⁸ gibi tahkir ibareleri içeren sözler sarf ettiği görülmektedir.

Ebu'l-Hattab'ın öldürülmesinden sonra Cafer es-Sadık'ın, o ve taraftarları hakkında kullandığı lanetleme, beddua ve tahkir ifadelerinin daha da sertleştiği görülmektedir: "Allah Ebu'l-Hattab'a lanet etsin! Allah onunla birlikte öldürülenlere ve onlardan sağ kalanlara da lanet etsin! Allah kalbinde onlar için bir şefkat besleyene de lanet etsin!"⁴⁹ Bir başka rivayette, Cafer es-Sadık'ın yanında Ebu'l-Hattab ve onunla birlikte öldürülenlerden bahsedildiğinde İmam'ın şöyle dediği nakledilmektedir: "Allah'ın, meleklerin ve bütün insanların laneti Ebu'l-Hattab'ın üzerine olsun. Allah'a yemin ederim ki o kâfir, fasık ve müşriktir. O Firavunla birlikte, sabah-akşam azabın en şiddetlisi ile haşır olacaktır. Vallahi ben onunla beraber ateşe atılan cesetlerin hiçbir destekçisi olmadığını görüyorum."⁵⁰

Klasik mezhepler tarihi kaynaklarında, Hattabiyye mensuplarının Cafer es-Sadık'ın Ebu'l-Hattab'tan teberri etmesi ve onu lanetlemesini kabul ettikleri, ancak bu olayı tevile tabi tutukları yönünde bilgiler yer almaktadır. *Makalat ve'l-Fırak'ta* konuyla ilgili olarak Hattabiyye topluluğunun, Cafer es-Sadık'ın lanetleyici ifadele-

⁴³ Detaylı bilgi için Bk. Daftary, *The Ismailis Their History and Doctrines*, s. 78-79.

⁴⁴ Bk. Ivanov, *The Alleged Founder of Ismailism*, s. 113.

⁴⁵ Bk. Keşşi, *Marifetü Ahbari'r-Rical (Ricalü'l-Keşşi)*, s. 187, 197; Tusi, *İhtiyaru Marifeti'r-Rical*, s. 576, 593.

⁴⁶ "Allah'ın şu sözünü ona sordum: "Şeytanların kime ineceğini size haber vereyim mi? Onlar, her günahkâr yalancıya inerler." (Şuara 26-221-222) Dedi ki (Cafer): Onlar 7 kişidir: el-Muğire b. Said, Beyan, Said el-Hindi, el-Haris eş-Şami, Abdullah b. el-Haris, Hamza b. Amare el-Berberi ve Ebu'l-Hattab." Keşşi, *Marifetü Ahbari'r-Rical (Ricalü'l-Keşşi)*, s. 187-188; Tusi, *İhtiyaru Marifeti'r-Rical*, s. 577.

⁴⁷ Keşşi'nin Sa'd'dan naklettiği bu rivayetin iki farklı versiyonu bulunmaktadır. 1- "Ebu Abdillâh dedi ki: Vallahi İblis Medine surlarının ya da mescidinin üzerinde Ebu'l-Hattab'a görüldü. Sanki o (şeytan) ona (Ebu'l-Hattab) şöyle derken ben ona bakıyordum: Kazanacağız! Kazanacağız!" Keşşi, *Marifetü Ahbari'r-Rical (Ricalü'l-Keşşi)*, s. 195. 2- "Ebu Abdillâh dedi ki: Vallahi İblis Medine surlarının ya da mescidinin üzerinde Ebu'l-Hattab'a görüldü. Sanki o (şeytan) ona (Ebu'l-Hattab) şöyle derken ben ona bakıyordum gibiydim: Şimdi onun üzerine sıçra, şimdi onun üzerine sıçra." Tusi, *İhtiyaru Marifeti'r-Rical*, s. 591.

⁴⁸ "Ebu'l-Hattab ahmaktı. Ben ona bir şey söylüyordum o ise bunu ezberleyemiyor, kendinden eklemeler yapıyordu." Keşşi, *Marifetü Ahbari'r-Rical (Ricalü'l-Keşşi)*, s. 191; Tusi, *İhtiyaru Marifeti'r-Rical*, s. 584.

⁴⁹ Keşşi, *Marifetü Ahbari'r-Rical (Ricalü'l-Keşşi)*, s. 190-191; Tusi, *İhtiyaru Marifeti'r-Rical*, s. 584.

⁵⁰ Keşşi, *Marifetü Ahbari'r-Rical (Ricalü'l-Keşşi)*, s. 191; Tusi, *İhtiyaru Marifeti'r-Rical*, s. 584-586.

rinde zikredilen Ebu'l-Hattab'ın, esasında meşhur müfessirlerden ve fakihlerden Ebu'l-Hattab Katade b. Diame⁵¹ (680/736) olduğu; İmam'ın bu sözleriyle görünüşte kendilerini, gerçekte ise düşmanlarını ve muhaliflerini ayıpladığı yönünde tevîl ettikleri bildirilmektedir.⁵² Ebu'l-Hattab'ın görüşlerini benimseyen ve akidevi sistemlerinde ona kutsal bir makam tahsis eden Nusayri kuramcılarının da lanetleme ve teberriyi kabul ettikleri ve bu olayı kısmi farklılıklarla tevîl ettikleri görülmektedir. Cilli, *Risaletü'l-Endiyye* isimli eserinde Ehlü'z-Zahir'den gelen şikâyetler üzerine Cafer es-Sadık'ın Ebu'l-Hattab'ı lanetlediğini, onun lanetlemesinin ise rahmet olduğunu bildirmektedir.⁵³

Buraya kadar olan açıklamalardan, Cafer es-Sadık'ın başından itibaren Ebu'l-Hattab'a karşı belli kaygılar beslediği, o ve taraftarlarının faaliyetleri karşısında oldukça tedirgin olduğu anlaşılmaktadır. İmam'ın bu ruh hali şu ifadelerinde açıkça ortaya konulmuştur: "Allah'ım Ebu'l-Hattab'a lanet et. Çünkü o beni ayakta dururken, otururken ve yatağımdayken korkutuyor. Allah'ım ona demirin hararetini tattır."⁵⁴

Cafer es-Sadık'ın Ebu'l-Hattab ve taraftarlarının faaliyetlerine karşı hissettiği bu tedirginliğin önemli etkenlerinden birinin de dönemin siyasi ve sosyal hareketliliğinin olduğunu söyleyebiliriz. 114/733 yılında vefat eden babası Muhammed Bakır'ın hemen ardından imamet görevine getirilen Cafer es-Sadık, hem Emeviler hem de Abbasiler dönemini idrak etmiştir. Muhtar es-Sakafî'nin (öl. 67/686) öldürülmesinin ardından etkin bir liderden yoksun kalan Şiiiler, Emevi Halifesi Hişam b. Abdülmelik'in (724/743) saltanatının son dönemlerine kadar açık faaliyet imkânı bulamamışlardı. Yaklaşık elli yıl süren⁵⁵ bu süreç sonunda Emevi iktidarının çöküş belirtileri göstermesi Şii zümrelerin iktidara karşı yeniden hareketlenmesine sebep olmuştur. Cafer es-Sadık'ın imametinin ilk dönemlerine rastlayan bu zaman diliminde önce gali Muğire b. Said İcî ve Beyan b. Sem'an 119/737 yılında Kufe'de çıkarttıkları bir isyan neticesinde öldürüldüler. Ardından Zeyd b. Ali 122/740 yılında giriştiği başarısız isyan girişimi neticesinde öldürüldü. Yine Abdullah b. Muaviye Emevi iktidarına karşı giriştiği iki savaşta da yenilmiş ve nihayetinde 131/748 senesinde kendisine sığındığı Ebu Müslim el-Horasani tarafından boğularak öldürtülmüştür. Abdullah b. Muaviye'nin öldürülmesinden sonra kendisine bağlı aşırı Şii görüşlere sahip Cenahiyye mensuplarının Kufe'ye geri dönmesi, Ebu'l-Hattab'ın taraftar kazanması için uygun bir ortam hazırlamış; hatta bütünüyle kendinden daha önceki gulûv hareketleri ve nizamına vâris olarak görülmesine neden olmuştur.⁵⁶ Bu durumun, son dönemlerini yaşayan ve Şii hareketlenmeleri-

⁵¹ Ebu'l-Hattab Katade b. Diame b. Katade b. Aziz es-Sedusi el-Basri (61/680-118/736): Meşhur müfessirlerdendir. Anadan doğma kördü. Ahmet b. Hanbel onun Basra halkının en güçlü hafızlarından ve hadis bilgisinin güçlü alimlerinden biri olduğunu bildirmiştir. Veba hastalığı sebebiyle Vasit'ta ölmüştür. Bk. Kummi/Nevbahti, *Şii Fırkalar-Kitabü'l-Makalat ve'l-Firak-Firaku's-Şia*, çev. Hasan Onat vd., Ankara 2004, s. 154 (263. Dipnot).

⁵² Bk. Kummi, *Kitabü'l-Makalat ve'l-Firak*, s. 55.

⁵³ Bk. Cilli, Muhammed b. Ali, *Risaletü'l-Endiyye, Silsiletü't-Türasi'l-Alevi*, Lübnan 2006, 2/331.

⁵⁴ Keşşi, *Marifetü Ahbari'r-Rical (Ricalü'l-Keşşi)*, s. 187; Tusi, *İhtiyaru Marifeti'r-Rical*, s. 576.

⁵⁵ Bk. Daftary, *The Ismailis Their History and Doctrines*, s. 54.

⁵⁶ Bk. Benli, Yusuf, *Hicri II. Asırda Kufe Merkezli Şii Nitelikli Gulat Hareketleri*, Harran Üniversitesi SBE (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Şanlıurfa 1999, s. 235.

ne duyarlı olan Emevi yönetiminin dikkatini çekmesinden endişelenen ve siyasi hadiseler karşısında taraf olmamaya özen göstererek pasif bir duruş sergileyen Cafer es-Sadık'ın Ebu'l-Hattab'a uyarılarını sertleştirmesine neden olduğu kanaatindeyiz.

Abbasilerin 133/750 yılında Emevilere karşı gerçekleştirdiği ihtilalin hazırlık safhalarında gizli propagandalarını "er-Rıza min Al-i Muhammed"⁵⁷ sloganı ile Ehl-i Beyt ve geniş anlamda Şiilik temelinde yürütmesi Ali oğulları yanlıları arasında uzun süredir bekledikleri zaferin gerçekleşeceği umudunu doğurmuştu. Ancak Abbasilerin iktidara gelişlerinden kısa süre sonra, "er-Rıza min Al-i Muhammed" sloganının Ali soyunun değil, Haşimoğullarının Abbasi kolunun egemenliği anlamına geldiğini gören Şiiler, kapıldıkları hayallerden uyanmak zorunda kaldılar. İlk Abbasi halifeleri, Müslümanların çoğunluğunu oluşturan merkezi dini zümrenin meşruiyetlerini tanımaları için geçmişteki aşırılıklarından yüz çevirmeleri gerektiğini fark etmişlerdi. Bunun sonucunda iktidarlarının ilk yıllarından itibaren gerek Ali oğulları yanlısı yandaşları ve gerekse kendilerini iktidara getiren Aşırı Şii fırka liderleriyle olan tüm bağlarını koparmaya başladılar. Önce Ebu Selame ve Süleyman b. Kesir yargılanmadan idam edildi. 133/750-751'de Şerik b. Şeyh el-Mehri'nin önderliğinde Abbasilere karşı girişilen ilk Şii isyanı acımasızca bastırıldı. Bundan kısa süre sonra, Ebu Müslim yeni halife Ebu Cafer el Mansur'un (136-158/754-775) emriyle öldürüldü.⁵⁸ Yine Mansur, sarayının etrafından kendisini ilah ilan eden Ravendiyye mensuplarını öldürttü (137/754).⁵⁹ Bütün bu olaylar esnasında Cafer es-Sadık Emeviler dönemindeki duruşunu aynen devam ettirmiş, siyasi iktidarın dikkatini çekecek faaliyetten uzak durarak ilmi çalışmalarla meşgul olmuştur. Ebu'l-Hattab'ın bizzat Cafer es-Sadık tarafından lanetlenerek topluluktan afroz edilmesinin asıl sebeplerinin, Ebu'l-Hattab'ın ileri sürdüğü aşırı görüşlerin İmam tarafından kabul edilemez bulunması yanında Abbasi iktidarının bu tür düşüncelere karşı izlediği sert politikaların Cafer es-Sadık tarafından kendisine bağlı topluluğun geleceği için tehlikeli görülmesi olduğunu söyleyebiliriz.

Ebu'l-Hattab - İsmail b. Cafer İlişkisi

Ebu'l-Hattab ile İsmail b. Cafer ilişkisi hakkında kesin bilgiler vermek oldukça zordur. Bu durumun sebepleri olarak Ebu'l-Hattab ve Hattabiyye fırkası mensupları tarafından kaleme alınmış müstakil eserlerin günümüze ulaşmaması; İsmaili kaynaklarda İsmail b. Cafer'in hayatı hakkında yeterli bilgilerin bulunmaması; İmamiyye kaynaklarında kısmi olarak verilen bilgilerin fırkanın her iki şahsiyet ve mensupları hakkında takındıkları olumsuz tavırlardan kaynaklı olarak yanlı olma ihtimalleri zikredilebilir. Bütün bu olumsuzluklara rağmen eldeki mevcut bilgilerden hareketle bir takım sonuçlara ulaşmamız mümkün görünmektedir.

⁵⁷ Bu slogan "Peygamber ailesinden razı olunan kişi" anlamına gelir.

⁵⁸ Bk. Daftary, *The Ismailis Their History and Doctrines*, s. 78-79.

⁵⁹ Bk. Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir b. Rüstem, *Tarihu'r-Rusul ve'l-Müluk*, Beyrut 1387, 7/505-506; Kummi, *Kitabü'l-Makalat ve'l-Fırak*, s. 69-70.

Konuyla ilgili doğrudan bilgi veren Ebu Hatim er-Razi (322/933) Ebu'l-Hattab'ın İmam Cafer hayattayken İsmail'in imametini kabul ettiğini ancak İsmail'in ölümü üzerine yeniden Cafer es-Sadık'ın imam olduğu inancına geri döndüğünü bildirir. İsmaili dai ve müellif buna ek olarak, Hattabiyye'den ismini vermediği bir fırkanın İsmail'den sonra oğlu Muhammed'in imametini kabul ettiğini ve bunu kendilerine Ebu'l-Hattab'ın emrettiğini bildirmektedir.⁶⁰ Ebu Hatim'in verdiği bu bilgilerde sorunlu yönler bulunmaktadır. Öncelikle Cafer es-Sadık kendisinden sonra İsmail'in imam olacağını bildirmişken Ebu'l-Hattab'ın İmam hayattayken İsmail'in imamlığını kabul etmesi ve Cafer es-Sadık'ın imametini terk etmesi mümkün görünmemektedir. Üstelik o döneme kadar gelen gerek gulat ve gerekse Cafer es-Sadık'ın temsil ettiği ılımlı Şii geleneğinde bu tür bir uygulama da bulunmamaktadır. Yine sabit fikirliliği, fanatıklığı ve Cafer es-Sadık'a olan aşırı bağlılığı ile tanınan⁶¹ Ebu'l-Hattab'ın Cafer es-Sadık'ı terk ederek İsmail'in imametini benimsemesi de onun karakter yapısına uygun görünmemektedir. Muhtemeldir ki Ebu'l-Hattab'ın, İsmail b. Cafer ile olan yakın dostluğu sebebiyle imam ilan edilmesinden duyduğu memnuniyet İsmaili müellif tarafından bu şekilde lanse edilmiştir.

İmami kaynaklar, her ne kadar İsmail b. Muhammed'in doğrudan Ebu'l-Hattab ile ilişkisine yer veren rivayetlerde bulunmasalar da İmam Cafer es-Sadık'ın, oğlu İsmail'in topluluğu içerisinde yer alan bazı aşırı Şii şahsiyetlerle olan ilişkisine dair nakillerde bulunmaktadır. Keşşi'nin naklettiği bir rivayette İmam Cafer, önceleri Ebu'l-Hattab'ın yanında yer alan ancak teberri hadisesinden sonra ondan ayrılan Mufaddal b. Ömer el-Cufi'nin İsmail ile olan ilişkisini "Ey kafir! Ey müşrik! Sen ve oğlum, yani İsmail b. Cafer arasında ne var?"⁶² diyerek ağır ifadelerle sorguladığı bildirilmektedir.

Yine Keşşi tarafından nakledilen bir diğer rivayette İsmail'in radikal Şiilerden biri olan Bessam b. Abdullah es-Sayrafi ile birlikte Abbasi halifesi Ebu Cafer el-Mansur karşıtı bir faaliyete giriştikleri, bunun açığa çıkması üzerine Mansur'un Bessam'ın öldürülmesini, İsmail'in ise salıverilmesini emrettiği; halifenin huzurundan çıkan Cafer es-Sadık'ın başını kaldırarak oğlu İsmail'e "Ey ateşle müjdeleyen fasık! Bunu da mı yaptın?"⁶³ dediği nakledilmektedir.

Keşşi'nin naklettiği bu rivayetler, İsmail b. Cafer'in ihtilalci bir karakter yapısına sahip olduğunu ve aşırı görüşler ileri süren şahsiyetlerle yakın dostluklar kurduğunu göstermesi açısından önem arz etmektedir. Bu durumda Cafer es-Sadık'ın İsmail'i "ateşle müjdeleyen fasık" ve Mufaddal b. Ömer'in şahsında Hattabiyye topluluğunu "kafir" ve "müşrik" gibi sert ifadelerle vasıflandırmasının sebebi daha net ortaya çıkmaktadır. Çünkü Cafer es-Sadık'ın temsil ettiği ve ılımlı Şiilik olarak nitelendirilen Hüseyini çizgi, siyasal iktidarlara karşı ihtilalci yapıya sahip radikal Şiilik ile aralarına mesafe koymuş ve onların bu yöndeki faaliyetle-

⁶⁰ Bk. Ebu Hatim er-Razi, Ahmed b. Hamdan, *Kitabü'z-Zine fi'l-Kelimatil-İslamiyyeti'l-Arabiyye*, (nşr. Abdullah Sellüm es-Samerrai, *el-Ğuluvv ve'l-Fırakil-Ğaliye fi'l-Hadaratil-İslamiyye* içinde), Bağdat 1972, s. 289.

⁶¹ Bk. Ivanov, *The Alleged Founder of Ismailism*, s. 114.

⁶² Bk. Tusi, *İhtiyaru Marifeti'r-Rical*, s. 612.

⁶³ Bk. Tusi, *İhtiyaru Marifeti'r-Rical*, s. 514.

rinden uzak olduğunu her fırsatta ispatlamaya gayret göstermiştir. Bu prensibin en sıkı uygulayıcılarından olan Cafer es-Sadık'ın, Abbasi iktidarının aşırı Şii hareketlenmelere odaklandığı bir dönemde oğlu İsmail'in Mufaddal b. Ömer, Ebu'l-Hattab el-Esedi gibi aşırı Şii görüşlere sahip zevatla olan samimi ilişkisine ve daha da ileri giderek Bessam b. Abdillan ile birlikte iktidara karşı faaliyet yürüterek ılımlı Şii kanadı iktidarın hedefi haline getirmesine sert tepkiler vermesi normal karşılanmalıdır.

Netice itibariyle, her ne kadar kaynaklarda açıkça belirtilmese de, İsmail b. Cafer'in aşırı görüşlere ve ihtilalci karaktere sahip kişilere olan meyli, her iki karaktere de sahip olan Ebu'l-Hattab ile samimi bir iletişim içerisinde olmasını mümkün kılmaktadır. Bu iletişimin kökeninin Ebu'l-Hattab'ın Kufe temsilciliği sırasında Medine'de yerleşik olan İmam Cafer'e yaptığı sık ziyaretlere dayanması da muhtemeldir. İmam Cafer'in, kaynaklarda Ebu'l-Hattab taraftarı olduğu açıkça zikredilen Mufaddal b. Ömer'i kâfirlik ve müşriklikle itham ederek İsmail b. Cafer ile ilişkilerini sorguladığına dair rivayet⁶⁴ bu konuşmanın Ebu'l-Hattab'ın topluluktan uzaklaştırıldığı dönemde söylendiğine; İsmail b. Cafer'in babasının dikkatini ve tepkisini çekecek derecede Mufaddal b. Ömer ile olan ilişkisinin Ebu'l-Hattab ile İsmail b. Cafer arasındaki iletişimin Mufaddal vasıtasıyla yapıldığını da düşündürmektedir.

Ölümü

Kaynaklarda Ebu'l-Hattab'ın öldürülmesi ile ilgili olarak farklı tarihler zikredilmektedir. Bunlardan ilki 138/755'tir. Bu tespitin dayanak noktasını Keşşi'nin naklettiği şu rivayet oluşturmaktadır: "138/755 senesinde Meyser ve ben (Hanan b. Sedir) Ebu Abdillan'ın yanında oturuyorduk. Meyser dedi ki: Canım sana fedadır. Bizimle buraya kadar gelip de izleri silinen ve belirlenmiş vakitleri sonlandırılan kavme şaşıyorum. Dedi ki: Onlar kim? Dedim ki: Ebu'l-Hattab ve ashabı. O, yaslanmış bir halde idi. Sonra oturdu ve ellerini havaya kaldırarak dedi ki: Allah'ın, meleklerin ve bütün insanların laneti Ebu'l-Hattab'ın üzerine olsun. Allah'a yemin ederim ki o kâfir, fasık ve müşriktir. O Firavunla birlikte, sabah-akşam azabın en şiddetlisi ile haşrolacaktır. Vallahi ben onunla beraber ateşe atılan cesetlerin hiçbir destekçisi olmadığını görüyorum."⁶⁵ Rivayetten anlaşıldığına göre konuşmanın geçtiği 755 senesinde Ebu'l-Hattab hayatta değildir. Ancak Cafer es-Sadık'ın "Onlar kim?" sorusu konuşmanın geçtiği zaman dilimi ile Ebu'l-Hattab'ın öldürülmesi arasında belli bir müddetin geçtiğine de işaret eder.

Kaynaklarda zikredilen diğer tarihler ise Ebu'l-Hattab'ın 145/762⁶⁶ ya da 147/764-765⁶⁷ senesinde öldürüldüğüdür. Bununla birlikte zikredilen tarihlerle ilgili herhangi bir kaynak verilmemektedir.

⁶⁴ Bk. Tusi, *İhtiyaru Marifeti'r-Rical*, s. 612.

⁶⁵ Keşşi, *Marifetü Ahbari'r-Rical (Ricalü'l-Keşşi)*, s. 191; Tusi, *İhtiyaru Marifeti'r-Rical*, s. 584-586.

⁶⁶ Bk. Massignon, Louis. 'Esquisse d'une bibliographie Qarmate', *A Volume of Oriental Studies Presented to Edward G. Browne on his 60th Birthday (7 February 1922)*, ed. Thomas W. Arnold and R. A. Nicholson, Cambridge 1922, s. 330; Ivanov, *The Alleged Founder of Ismailism*, s. 113.

⁶⁷ Bk. Massignon, Louis, "Karmatiler", *İA*, İstanbul 1977, 6/357; Bernard Lewis tarafından kaleme alınan İslam Ansiklopedisi İsmaililer maddesinde Ebu'l-Hattab'ın ölüm tarihi 138/765 olarak kaydedilmiştir.

Klasik kaynaklarda parça parça yer alan bilgilerden hareketle Ebu'l-Hattab'ın öldürülmesi hadisesinin şu şekilde gerçekleştiğini söyleyebiliriz: Ebu'l-Hattab'ın bağlıları Kufe'deki mescide gidip her biri bir direğin dibine oturarak ibadet ediyor görüntüsü içerisinde, camiye gelen cemaate kendi fikirlerini propaganda ederek taraftar topluyorlardı.⁶⁸ Muhtemelen Ebu'l-Hattab, taraftarlarının belirli bir sayıya ulaşmasından sonra Kufe çöplüğüne bir çadır kurar ve kendine tabi olanları orada İmam Cafer'e tapmaya davet eder.⁶⁹ Bir müddet sonra Ebu'l-Hattab ve taraftarlarının bu faaliyetleri ikinci Abbasi Halifesi Ebu Cafer el-Mansur'un (158/775) Kufe valisi İsa b. Musa'ya ulaştırılır. Bu noktada kaynaklarda farklı bilgiler ileri sürülmektedir. Bazı kaynaklarda Ebu'l-Hattab ve taraftarlarının İsa b. Musa'ya karşı ayaklandığını ve bu sebeple Kufe valisinin isyancı gurup üzerine asker sevk ettiği bildirilmektedir.⁷⁰ Kummi ise, Ebu'l-Hattab ve taraftarlarının faaliyetlerini haber alan İsa b. Musa'nın topluluk üzerine doğrudan asker gönderdiğini bildirir.⁷¹ Çatışma öncesinde Ebu'l-Hattab'ın taraftarlarına ellerindeki kamışlarla saldırıya geçmelerini, sahip oldukları kamışların mızrak vazifesi göreceğini bildirdiğine dair rivayet⁷² çatışmanın sebebinin Hattabiyye mensuplarını aşırı görüşlerini yayma hususundaki faaliyetlerinin haber alınması olduğunu destekler mahiyettedir. Çünkü Ebu'l-Hattab'ın bu emrinden Hattabiyye topluluğunun çatışmaya hazırlıksız yakalandığı anlaşılmaktadır.

Bu zümrenin Kufe'deki faaliyetleri ve öldürülmesiyle ilgili en dikkat çekici rivayet Naşi el-Ekber ve İbn Hazm tarafından nakledilmektedir. Buna göre Hattabiyye mensupları daha önce ilan ettikleri bir gün, sabah erkenden ihram kıyafetleri olan izar ve ridalarını giymiş bir halde yüksek sesle "Lebbeyk Cafer! Lebbeyk Cafer!" diyorlardı. Bunun üzerine İsa b. Musa üzerlerine asker göndermiş ve onları öldürtmüştür.⁷³ Kummi ve Nevbahti, Cafer es-Sadık için yapılan böyle bir Haccın, Hattabiyye'nin bir alt kolunun lideri olan Seri el-Aksam taraftarlarına ger-

→

Ancak H. 138 tarihi M. 755-756 senelerine tekabül etmektedir. Lewis, Bernard, "İsmaililer", *İA*, tsz., 5-2. Kısım, s. 1120.

⁶⁸ Bk. Kummi, *Kitabü'l-Makalat ve'l-Fırak*, s. 81; Nevbahti, Ebu Muhammed Hasan b. Musa b. Hasan, *Fırakü'ş-Şia*, thk. Hellmut Ritter, İstanbul 1931, s. 59.

⁶⁹ Bk. Bağdadi, Ebu Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, tsh. Muhammed Osman el-Haşit, Kahire tsz., s. 218.

⁷⁰ Bk. Eşari, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin*, tsh. Helmut Ritter, Wiesbaden 1980, s. 11; Bağdadi, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 218; , Ebu'l-Muzaffer, *et-Tabsir fi'd-Din ve Temyizü'l-Fırakati'n-Naciye ani'l-Fıraki'l-Halikin*, thk. Zahid el-Kevseri, Kahire 1999, s. 106; Himyeri, Ebu Said Neşvan b. Said b. Neşvan, *el-Huru'l-lyn*, nşr. Kemal Mustafa, Beyrut 1985, s. 220.

⁷¹ Bk. Kummi, *Kitabü'l-Makalat ve'l-Fırak*, s. 81.

⁷² Kufe halkının Ebu'l-Hattab'ın bu emrinden önce de kamışların silah olarak kullanılmasına aşına olduğunu vurgulamamız gerekir. Nitekim Kufe merkezli iki aşırı Şii fırka olan Keysaniyye/Muhtariyye ve Mansuriyye fırkaları da kamışları silah olarak kullanmışlardır. Bk. Tucker, F. William, "Ebû Mansur el-İcli ve Mansuriyye: Avrupa Ortaçağı Terörizmi Hakkında Bir Çalışma (Abû Mansur al-Ijli and the Mansuriyya: a Study in Medieval Terrorism)", çev. E. Ruhi Fiğlalı, *AÜİİED*, Ankara 1982, 5/225; Öz, Mustafa, "Haşebiyye", *DİA*, İstanbul 1997, 16/402-403; Arendonk, C. Van, "Haşebiyye", *İA*, İstanbul 1987, 5-1/347-348.

⁷³ Bk. Naşi el-Ekber, Abdullah b. Muhammed, *Mesailu'l-İmame ve Muktetefat mine'l-Kitabi'l-Evsat fi'l-Makalat*, thk. Josef Van Ess, Beyrut 1971, s. 41; İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said el-Endülisi, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvai ve'n-Nihal*, thk. Ahmed Şemsüddin, Beyrut 1999, 3/121.

çekleştirildiğini bildirmektedir.⁷⁴ Bununla birlikte, Naşi el-Ekber, İbn Asakir (571/1176) ve İbn Hazm aynı paralelde bilgiler verirken olaylar esnasında Ebu'l-Hattab'ın bu zümre içerisinde bulunduğunu zikretmektedirler.⁷⁵

Rivayetlere göre İsa b. Musa atlı ve süvarilerden oluşan bir birliği Ebu'l-Hattab ve taraftarlarını yakalayıp kendine getirmeleri için görevlendirir. Ancak sayıları 70'i bulan gurup teslim olmayı reddeder. Yapılan savaşta bir kısmı öldürülür, Ebu'l-Hattab'ın da içinde bulunduğu bir kısım ise esir edilerek İsa b. Musa'ya getirilir. Vali esirlerin Fırat Nehri kıyısındaki Daru'r-Rızk'ta⁷⁶ önce asılmalarını ardından başlarının kesilerek Halife Mansur'a gönderilmesini, bedenlerinin ise yakılmasını emreder. Halife Mansur ise gönderilen başları üç gün süreyle Bağdat kapısına astırıp teşhir eder ve ardından yaktırır.⁷⁷ Rivayetlerde savaşta yalnızca öldü sanılarak bırakılan ancak geceleyin kaçan Ebu Seleme lakaplı Salim b. Mükram'ın⁷⁸ kurtulduğu bildirilmektedir.

Görüşleri

Kaynaklarda nakledilen bilgilere göre Ebu'l-Hattab'ın görüşlerini ameli konularında ileri sürdüğü görüşler ve itikadi meselelerde ortaya attığı iddialar olmak üzere iki başlıkta sınıflandırabiliriz.

Ebu'l-Hattab'ın ameli konularda ileri sürdüğü görüşler

1. *İhtiyaru Marifeti'r-Rical*'de yer alan iki rivayette Ebu'l-Hattab ve ashabının akşam namazını şafak çizgisi kaybolup yıldızlar ortaya çıkıncaya kadar kılmadıkları bildirilmektedir.⁷⁹

⁷⁴ Bk. Kummi, *Kitabü'l-Makalat ve'l-Fırak*, s. 52; Nevbahti, *Şii Fırkalar-Kitabü'l-Makalat ve'l-Fırak-Fıraku's-Şia*, s. 39.

⁷⁵ Bk. İbn Asakir, Ebu'l-Kasım Ali b. Hasan b. Hibetullah, *Tarihu Medineti Dimeşk*, thk. Amr b. Çarame el-Amravi, Beyrut 1995, 48/14; Naşi el-Ekber, *Mesailü'l-İmame ve Muktetefat mine'l-Kitabi'l-Evsat fi'l-Makalat*, s. 41; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvai ve'n-Nihal*, 3/121.

⁷⁶ Daru'r-Rızk ismi yalnızca Nevbahti ve Kummi'de verilmektedir. Nusayri kuramcılarında Taberani de Muhammed b. Sinan'dan aynı yönde bilgi nakletmektedir. Bağdadi, Eşari ve İsfarayini Ebu'l-Hattab'ın "Kufe çöplüğü"de, Şehristani ise "Kufe bataklığında" asıldığını haber vermektedir. Nevbahti, *Şii Fırkalar-Kitabü'l-Makalat ve'l-Fırak-Fıraku's-Şia*, s. 60, Kummi, *Kitabü'l-Makalat ve'l-Fırak*, s. 82; Taberani, Ebu Said Meymun, "Mecmuu'l-A'yad", *Silsiletü't-Türasi'l-Alevi*, Lübnan 2006, 5/234; Eşari, *Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin*, s. 13; Bağdadi, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 218; İsfarayini, *et-Tabsir fi'd-Din ve Temyizi'l-Fırkatü'n-Naciye ani'l-Fıraki'l-Halikin*, s. 106; Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/211.

⁷⁷ Bk. Nevbahti, *Şii Fırkalar-Kitabü'l-Makalat ve'l-Fırak-Fıraku's-Şia*, s. 59-60; Kummi, *Kitabü'l-Makalat ve'l-Fırak*, s. 81-82.

⁷⁸ Bk. Nevbahti, *Şii Fırkalar-Kitabü'l-Makalat ve'l-Fırak-Fıraku's-Şia*, s. 59-60; Kummi, *Kitabü'l-Makalat ve'l-Fırak*, s. 81-82. Ebu Hatice Salim b. Mükram bu olaydan sonra önce kendisinin ölüp dirildiğini iddia etti ancak daha sonra tevbe etti ve Cafer es-Sadık taraftarı oldu. Bu sebeple Şia tarafından sika bir ravi olarak kabul edilmektedir. Bk. Tusi, *İhtiyaru Marifeti'r-Rical*, s.641; Necaşi, *Ricalü'n-Necaşi*, s. 185; Ebu Hatim er-Razi, *Kitabü'z-Zine fi'l-Kelimi'l-İslamiyyeti'l-Arabiyye*, s. 289.

⁷⁹ Keşşi'nin naklettiği rivayetler şunlardır: 1- "Bir adam Ebu Abdilah'a dedi ki: Yıldızlar ortaya çıkana kadar akşam namazını tehir edecek miyim? Dedi ki: Bu Hattabiyye'dir. Muhakkak ki Cebrail (as) Rasulullah'a bu namazın ufuktaki çizgi kaybolmadan kılınması hükmünü indirdi." Tusi, *İhtiyaru Marifeti'r-Rical*, s. 576. 2- Ali er-Rıza'nın şöyle dediği nakledilmektedir: "Ebu'l-Hattab Kufelileri ifsat etti. Bu sebeple onlar akşam namazını şafak çizgisi kaybolana kadar kılmaz oldular. Bu caiz değildir. Bu ancak yolcu ve hasta için mümkündür." Tusi, *İhtiyaru Marifeti'r-Rical*, s. 582.

2. Yine Keşşi'de nakledilen rivayetlerde Ebu'l-Hattab'ın zina, içki, namaz, oruç, kumar, fal okları ve dikili taşların kişilere delalet ettiğini ileri sürdüğü bildirilmektedir.⁸⁰ Ebu'l-Hattab'ın bu görüşü ileri sürerken, Kufe merkezli ortaya çıkan Keysaniyye'den etkilendiğini söyleyebiliriz. Şehristani'nin verdiği bilgilere göre Keysaniyye fırkaları "dinin bir kişiye itaatten ibaret olduğu" inancından hareketle namaz, oruç, zekat, hac gibi şeri rukunleri tevîl ederek bu ahkâmın bazı kişileri ifade ettiği üzerinde ittifak etmişlerdir.⁸¹

Bu iki hususla ilgili nakledilen rivayetlerin üslubundan hareketle Ebu'l-Hattab'ın ameli konulardaki bu görüşlerini İmam Cafer'in topluluğundan uzaklaştırılmasından önce ileri sürdüğünü söyleyebiliriz. Nitekim Cafer es-Sadık'ın sözlerinde Ebu'l-Hattab'ın ileri sürdüğü bu görüşler reddedilmekle birlikte herhangi bir lanetleme, tahkir ifadeleri bulunmamaktadır. Muhtemeldir ki bu iki konu İmam Cafer'in "Muhakkak ki ben Ebu'l-Hattab'ı bazı şeylerden men ettim. O ise benden gelen bu yasaklamayı kabul etmedi."⁸² sözünün kapsamı içerisine girmektedir.

3- Ebu'l-Hattab, taraftarlarının muhaliflerine karşı yalan şahitlikte bulunmasını uygun görmüştür.⁸³

4- *Tehzibü'l-Ahkam'da* bildirildiğine göre Ebu'l-Hattab Şaban ayında oruç tutmanın farz olduğunu iddia ediyor ve bu ayda orucu bilerek bozmanın tıpkı Ramazanda orucunu bilerek bozmak gibi keffaret gerektirdiğini ileri sürüyordu.⁸⁴

İtikadi konulardaki görüşleri

1- İmamet, Cafer es-Sadık'a gelinceye kadar Ali oğullarında olduğu düşüncesi.⁸⁵

2- Cafer es-Sadık'ın gaybı bildiği görüşü.⁸⁶ Esasen bu görüş İmam Cafer hakkındaki uluhiyet iddiasının ilk adımı olarak kabul edilebilir. Konuyla ilgili rivayetler incelendiğinde⁸⁷, Ebu'l-Hattab'ın bu görüşleri ileri sürdüğü dönemde İmam Ca-

⁸⁰ Ebu'l-Hattab'ın bu görüşleri yalnızca Keşşi tarafından nakledilmektedir. Bu hususla ilgili rivayetler şunlardır: 1- Ebu Abdillah, Ebu'l-Hattab'a yazdığı bir mektupta şöyle dedi: "Senin zina, içki, namaz, oruç ve çirkin işlerin kişilere dalalet ettiğini ileri sürdüğün bana ulaştı. O senin dediğin gibi değildir. Ben Hakk'ın aslıyım, furuu ise Allah'a itaattir. Düşmanlarımız ise şerrin aslıdır. Onların furuu ise çirkin ve kötü işlerlerdir. Bilmeyen kimseye nasıl itaat edilir, itaat edilmeyen kimse nasıl bilir." Tusi, *İhtiyaru Marifeti'r-Rical*, s.577-578. 2- "Ebu Abdillah'a denildi ki: Sizin içki, kumar, fal okları ve dikili taşların kişilere dalalet ettiğiniz söylediğiniz rivayet edilmektedir. Dedi ki: Allah yarattıklarına bilmedikleri şeylerle hitab etmez." Tusi, *İhtiyaru Marifeti'r-Rical*, s. 578.

⁸¹ Bk. Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/170.

⁸² Tusi, *İhtiyaru Marifeti'r-Rical*, s. 583.

⁸³ Bk. Bağdadi, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 218; İsfarayini, *et-Tabsir fi'd-Din ve Temyizi'l-Fırkati'n-Naciye ani'l-Firaki'l-Halikin*, s. 106; Zerkeşi, Ebu Abdillah Bedruddin Muhammed b. Abdillah b. Bahadır, *Bahru'l-Muhit fi Usuli'l-Fıkh*, Kahire 1994, 6/144.

⁸⁴ Bk. Tusi, *Tehzibu'l-Ahkam*, 4/309.

⁸⁵ Bk. Bağdadi, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 218; İsfarayini, *et-Tabsir fi'd-Din ve Temyizi'l-Fırkati'n-Naciye ani'l-Firaki'l-Halikin*, s. 106.

⁸⁶ Bk. Tusi, *İhtiyaru Marifeti'r-Rical*, s. 579-581.

⁸⁷ "Ebu Abdillah bana dedi ki: Ebu'l-Hattab'tan herhangi bir şey işittin mi? Onu şöyle derken işittim: Sen (elini) onun göğsüne koymuş ve ona demişsin ki: Şunu iyi bil ve unutma... Onun benim gaybı bildiğimi söylediğimle ilgili sözüne gelince: Kendisinden başka ilah olmayan Allah'a yemin ederim ki ben gaybı bilmem. Eğer ona bu yönde bir şey söylemişsem ölülerimiz hususunda Allah beni mükâfatlandırmasın, benim hayatta olanlara hayır dua etmemi nasip etmesin... Abdullah b. el-Hasan ile ikimizin olan bir araziyi paylaştım. Ona düz, sulak bir arazi bana ise taşlıkl bir arazi düştü. Eğer

fer'in topluluğu içerisinde bulunduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Cafer es-Sadık, Ebu'l-Hattab tarafından kendisine nispetle söylenen bu iddiayı verdiği örneklerle red-detmekle birlikte onun hakkında sert ifadeler kullanmamıştır.

3- Ebu'l-Hattab, Cafer es-Sadık'ın kendisini ölümünden sonra naibi ve vasisi kıldığını ileri sürmüştür.⁸⁸ Kummi ve Nevbahti bu rivayeti nakletmekle birlikte Ebu'l-Hattab'ın bu iddiasını, ılımlı Şii gelenekte vasiliğin yalnızca Ali soyundan devam ettiği yönündeki inançla nasıl bağdaştırdığına dair herhangi bir bilgi vermemektedirler. Muhtemeldir ki Ebu'l-Hattab bu görüşünü de Muğiriyye ve Mansuriyye gibi liderlerinin vasiliğini iddia eden gulat fırkalarından almıştır.⁸⁹

4. Ebu'l-Hattab, kendisinin Cafer b. Muhammed olduğunu ve istediği surette görüldüğünü iddia etmiştir. Kummi'nin naklettiği rivayete göre bir kişi Cafer b. Muhammed Medine'de iken ona bir soru sorar. Sorusunu cevaplandırdıktan sonra bu kişi Kufe'ye döner. Bu defa, aynı soruyu Ebu'l-Hattab'a sorunca, Ebu'l-Hattab "bu soruları, bana Medine'de sormamış ve ben de cevap vermemiş miydim?" der. Kummi, Ebu'l-Hattab'ın bu görüşü naiblik-vasilik, nübüvvet, risalet, meleklerden biri olması ve Allah'ın yeryüzündeki hücceti olduğu yönündeki iddialarından önce ortaya attığını bildirmektedir.⁹⁰ Dolayısıyla bu iddia Ebu'l-Hattab'ın aşırı görüşlerinin ilki olarak kabul edilebilir. Kummi'nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla Ebu'l-Hattab bu görüşünün ardından İmam Cafer es-Sadık tarafından lanetlenerek kendi toplumu içerisinde uzaklaştırılmıştır.⁹¹

5. İmamların Resullüğü ve Natık İmam-Samit İmam görüşü.

Konuyla ilgili olarak Kummi ve Bağdadi birbirlerini tamamlar nitelikte bilgiler vermektedir. Kummi, Ebu'l-Hattab ve taraftarlarının "Sonra biz elçilerimizi ardi ardına gönderdik..."⁹² ayetinden hareketle biri Natık (Konuşan) diğeri Samit (Susan) olmak üzere her dönemde iki resulün olması gerektiği, Hz. Muhammed'in konuşan, Hz. Ali'nin ise susan elçi olduğunu ileri sürdüklerini söylerken⁹³ Bağdadi buna ek olarak Hz. Muhammed'in vefatından sonra Hz. Ali'nin konuşan (natık) olduğunu ve bu durumun Cafer'e gelinceye kadar bütün imamlar için geçerli olduğunu iddia ettiklerini bildirmektedir.⁹⁴

Bu kavram ilk olarak Keysaniyye fırkasından Ebu Amra yandaşları tarafından ileri sürülmüş⁹⁵, ardından da Mansuriyye fırkası mensupları tarafından dillen-

→

ben gaybi bilseydim bana sulak ve düzlük arazi ona da taşlık arazi düşerdi." Tusi, *İhtiyaru Marifeti'r-Rical*, s. 579-581. "Ebu Abdillah'a dedim ki: Onlar (Ebu'l-Hattab ve taraftarları) diyorlar ki: Dedi ki: Ne diyorlar? Dedim ki: Diyorlar ki sen yağmur tanelerini, yıldızların sayısını, ağacın yaprağını, denizde olan şeylerini ölçüsünü, toprak tanelerinin sayısını biliyormuşsun. Elini semaya kaldırdı ve dedi ki: Suphanallah, Suphanallah! Hayır. Bunları ancak Allah bilir." Tusi, *İhtiyaru Marifeti'r-Rical*, s. 588.

⁸⁸ Bk. Nevbahti, *Şii Fırkalar-Kitabü'l-Makalat ve'l-Fırak-Fıraku's-Şia*, s. 38; Kummi, *Kitabü'l-Makalat ve'l-Fırak*, s. 51.

⁸⁹ Bk. Kummi, *Kitabü'l-Makalat ve'l-Fırak*, s. 43-44, 47, 77.

⁹⁰ Bk. Kummi, *Kitabü'l-Makalat ve'l-Fırak*, s. 51.

⁹¹ Bk. Kummi, *Kitabü'l-Makalat ve'l-Fırak*, s. 51.

⁹² Mü'mininun 23/44.

⁹³ Bk. Kummi, *Kitabü'l-Makalat ve'l-Fırak*, s. 51; Eşari, *Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin*, s. 10; Bağdadi, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 218.

⁹⁴ Bk. Bağdadi, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 218.

⁹⁵ Bk. Kummi, *Kitabü'l-Makalat ve'l-Fırak*, s. 23.

dirilmiştir.⁹⁶ Her iki fırkanın görüşüne göre Natık imam gaybete girdiğinde imamet Samit imama geçer ve bu imam, Natık gaybetten dönene kadar sessizliğini korur. Bu noktada, Bağdadi'nin ifadelerinden hareketle Ebu'l-Hattab'ın Samit İmam-Natık İmam teorisine yeni bir boyut kattığını söyleyebiliriz. Nitekim Ebu Amra taraftarları ile Mansuriyye'nin görüşünde Natık'tan sonra Samit imamın Natık olduğuna dair herhangi bir düşünce bulunmamaktadır.

6. Ebu'l-Hattab'ın, kendisinin İmam, Nebi ve Resul olduğu iddiası.⁹⁷ Eşari, İmamiyye içerisinde, Haşimoğullarından Ali'nin nass ile tayin edildiğini kabul eden ve kendilerinin imam olduğu iddiasında bulunan altı kişiden birinin Ebu'l-Hattab olduğunu bildirmektedir.⁹⁸ Bu düşünce esasen Samit İmam-Natık İmam görüşünün bir devamı niteliğindedir. Ebu'l-Hattab, Muhammed Bakır'ın vefatından sonra Cafer es-Sadık'ın Natık İmam, kendisinin ise Samit İmam olduğunu ileri sürmüştür. Samit-Natık imam teorisinde imamların Resul, Nebi olduğu göz önüne alındığında Ebu'l-Hattab'ın Samit imam konumuyla aynı zamanda Resul ve Nebilik makamını da deruhte ettiği anlaşılmaktadır.

7- İmamların uluhiyeti iddiası. Gerek Şii gerekse Sünni kaynaklarda üzerinde ittifak edilen konulardan birisi de Ebu'l-Hattab'ın imamların uluhiyetini iddia etmesidir. Ona göre imamlar önce peygamber sonra ilahtırlar. Dolayısıyla Cafer es-Sadık ve babaları ilahtır ve onlar Allah'ın oğulları ve sevdikleridirler. Ebu'l-Hattab'a göre ilahlık nübüvvetteki bir nurdur, nübüvvet de imametteki bir nurdur. Alem bu eserlerden ve nurlardan hali kalamaz. Cafer es-Sadık zamanının ilahıdır⁹⁹ ve o insanların görüp hissettiği bir varlık değil, bu aleme beden giysisi içerisinde inen ve kendisini insanlara bu şekilde gösteren bir Tanrı'dır.¹⁰⁰

Kummi, Ebu'l-Hattab'ın Hz. Muhammed ve Hz. Ali'yi ilahlaştırdığını açıkça bildirmektedir. Ancak onun diğer imaları ilahlaştırdığına dair net bir ifade kullanmamış, yalnızca İmam Cafer'i ilahlaştırdığını ima eden bir rivayet nakletmekle yetinmiştir.¹⁰¹ Bağdadi, Cafer es-Sadık'ın Ebu'l-Hattab'ı lanetleyerek topluluğundan uzaklaştırma hadisesinin bu iddiadan sonra gerçekleştiğini bildirmektedir.¹⁰²

⁹⁶ Bk. Kummi, *Kitabü'l-Makalat ve'l-Fırak*, s. 48.

⁹⁷ Bk. Kummi, *Kitabü'l-Makalat ve'l-Fırak*, s. 51, 81; Nevbahti, *Şii Fırkalar-Kitabü'l-Makalat ve'l-Fırak-Fıraku'ş-Şia*, s. 59; Eşari, *Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin*, s. 10.

⁹⁸ Bk. Eşari, *Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin*, s. 13.

⁹⁹ Bk. Nu'mân b. Muhammed, *Deaimü'l-İslam*, 1/49, 50.

¹⁰⁰ Bk. Bağdadi, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 218; İsfarayini, *et-Tabsir fi'd-Din ve Temyizi'l-Fırkati'n-Naciye ani'l-Fıraki'l-Halikin*, s. 106; Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/210; Semani, Ebu Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur et-Temimi, *el-Ensab*, thk. Abdullah Ömer el-Barudi, Beyrut 1988, 2/381.

¹⁰¹ Bk. Kummi, *Kitabü'l-Makalat ve'l-Fırak*, s. 51. Kummi'nin, Ebu'l-Hattab'ın İmam Cafer'i ilahlaştırdığını ima eden rivayet şudur: "Ebu'l-Hattab'ın şöyle söylediği rivayet edilmiştir: Ben Ebu Abdillah'ı bir taş üzerinde otururken gördüm ve ondan yüce ve heybetli zatını bana göstermesini istedim. O, şöyle dedi: Yoksa bana inanmadın mı? Evet, inandım, fakat kalbimin emin olmasını istiyorum. Bunun üzerine ellerini yere yayar yamaz bütün gökler, yeryüzü ve yaratıklar onun avucunun içindeydi Daha sonra dedi ki, ben Haceru'l-Esved'in köşesindeyim. Bunun üzerine Ka'be onun parmakları üzerinde havaya kalkmış, etrafındakiler maymun ve domuz şekline girmiş ve Ka'be'nin yeri de siyah katranla dolu küçük bir göle dönüşmüştü. Bir süre sonra onu eski haline döndürdü ve dedi ki, bu şeytanın merkezi ve İblis'in sığınağıdır." Kummi, *Kitabü'l-Makalat ve'l-Fırak*, s. 55.

¹⁰² Bk. Bağdadi, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 218.

8- Ebu'l-Hattab, Cafer es-Sadık'ın kendisine İsm-i Azam'ı öğrettiğini iddia etmiştir.¹⁰³ Kaynaklarda Ebu'l-Hattab'ın İsm-i Azam konusundaki görüşüyle ilgili detaylı bilgiler verilmemektedir. Kummi ve Nevbahti "Ebu'l Hattab, Ebu Abdullah Cafer b. Muhammed'in kendisini, ölümünden sonra naibi ve vasisi kıldığını, Allah'ın "İsm-i Azam"ını kendisine öğrettiğini iddia etmiştir." diyerek İsm-i Azam konusunu vasilikle ilişkilendirmek istemiş gibi görünmektedir. Ancak bu görüşün ilk olarak Beyan b. Seman¹⁰⁴ ve Muğire b. Said el-İcli¹⁰⁵ tarafından ileri sürüldüğü göz önüne alındığında Ebu'l-Hattab'ın bu iddiasını her iki fırka liderinin görüşleri doğrultusunda temellendirmesi muhtemel görünmektedir. Gerek Muğire ve gerekse Beyan, İsm-i Azam'ı bilmekle ölüleri diriltmek, Zühre yıldızına hükmetmek, askerleri hezimete uğratmak gibi tanrısal güçlere sahip olduklarını ileri sürmüşlerdir. Bu noktadan hareketle İsm-i Azam'ı bildiğini iddia eden Ebu'l-Hattab'ın, esasen bu görüşlere yabancı olmayan Kufe halkından daha fazla yandaş edinmek, taraftarlarını cesaretlendirmek ve kendisine karşı olanlara gözdağı vermek gayelerine matuf olarak vasilikten öte bir takım tanrısal güçlere sahip olduğunu vurgulamak istediğini söyleyebiliriz.

9- Beda düşüncesi. Ebu'l-Hattab'ın beda düşüncesine sahip olduğuyla ilgili bilgi veren klasik kaynakların sayısı oldukça sınırlıdır. Bu yöndeki en detaylı bilgiler Kummi ve Nevbahti'nin eserlerinde mevcuttur. Her iki yazara göre Ebu'l-Hattab bu görüşünü İsa b. Musa ile yaptıkları çatışma esnasında ortaya atmıştır. Nakledilen bilgilere göre Ebu'l-Hattab az sayıdaki yandaşıyla birlikte İsa b. Musa'ya teslim olmayı reddeder. Taraftarlarına yaptığı konuşmada "Onlarla savaşın; sizin kamışlarınız onlara karşı mızrak ve kılıç vazifesi görür; onların mızrakları, kılıçları ve silahları size zarar vermez, sizi yaralamaz." der ve taraftarlarını onar kişilik guruplar halinde savaş meydanına sürer. Ancak giden üç guruptaki otuz kişi öldürülünce yanındakiler "Ey Efendimiz! Düşmanlarımızın bize ne yaptığını görüyorsun; elimizdeki kamışların onlara tesir etmediğini ve hiçbir şey yapmadığını görüyorsun. Onların silahları bizde gereken tahribatı yaptı ve bizden gördüğün bu adamları öldürdü." derler. Kummi ve Nevbahti, yandaşlarının bu sözlerine Ebu'l-Hattab'ın verdiği cevapla ilgili olarak Sünnilerin "Sizin hakkınızda, Allah fikir değiştirdiyse (beda), bunda benim suçum nedir?" şeklinde; Şiiilerin ise "Ey Cemaat! Siz belaya

¹⁰³ Bk. Kummi, *Kitabü'l-Makalat ve'l-Fırak*, s. 51; Nevbahti, *Şii Fırkalar-Kitabü'l-Makalat ve'l-Fırak-Fıraku's-Şia*, s. 38.

¹⁰⁴ Beyan b. Seman, İsm-i A'zam'ı bildiğini, onunla askerleri hezimete uğrattığını ve Zühre (Venüs) yıldızını çağırdığını onun da bu çağrıya cevap verdiğini iddia ediyordu. Eşari, *Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin*, s. 5; Bağdadi, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 208; İsfarayini, *et-Tabzir fi'd-Din ve Temyizi'l-Fırakati'n-Naciye ani'l-Fıraki'l-Halikin*, s.104.

¹⁰⁵ Muğire b. Said el-İcli'nin yaratılış teorisinde İsm-i A'zam'a önemli bir yer verilmiştir. Ona göre Tanrı tek bir haldeyken varlıkları yaratmayı diledi ve İsm-i A'zam'ı ile konuştu. İsm-i A'zam uçtu ve başınım üzerine taç oldu. Yine Muğire, taraftarlarına en-Nefsü'z-Zekiyye'nin beklenen Mehdi olduğunu, onun geri döneceğini, geldiği zaman Cebrail ve Mikail'in rükn ile makam arasında ona biat edeceklerini, onun için on yedi adam yaratılacağını, her bir adama İsm-i A'zam'ın harflerinden birinin verileceğini ve bunların orduları hezimete uğratarak yeryüzüne hâkim olacağını bildirmişti. Muğire yaratılış teolojisindeki bu İsm-i A'zam'ı kendisinin bildiğini ve onun gücüyle ölüleri dirilttiğini, orduları hezimete uğrattığını iddia etmiştir. Bk. Eşari, *Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin*, s. 7-9; Bağdadi, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 210; İsfarayini, *et-Tabzir fi'd-Din ve Temyizi'l-Fırakati'n-Naciye ani'l-Fıraki'l-Halikin*, s. 105; Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/208.

maruz kaldınız, imtihana tabi tutulduunuz ve öldürülmenize izin verildi...” şeklinde rivayette bulduklarını bildirmektedir.¹⁰⁶

Kummi ve Nevbahti Sünni ravilerle ilgili herhangi bir isim zikretmemişlerdir. Ancak İbn Asakir'in Ebu Bekr b. Ayyaş'a dayandırdığı bir rivayette, Ebu'l-Hattab'ın taraftarlarına “Allah sizin şehit olmanız hususunda fikir değiştirdi (beda)” şeklinde cevap verdiğini naklederek Kummi ve Nevbahti'yi desteklemektedir.¹⁰⁷ İbnü'l-Esir ise benzer bir rivayeti naklederek Ebu'l-Hattab'ın “Allah böyle istediye ben ne yapabilirim?”¹⁰⁸ şeklinde cevap verdiğini bildirir.

Ebu'l-Hattab'ın beda düşüncesine sahip olduğuyla ilgili bilgi veren klasik kaynak sayısının oldukça sınırlı olması, onun böyle bir fikri gerçekten ileri sürüp sürmediğiyle ilgili şüphelere neden olmaktadır. Ancak Ebu'l-Hattab'ın ileri sürdüğü görüşlerin kendisinden önce ortaya çıkan Şii gulatın fikirlerinin devamı niteliğinde olması, bu düşünceyi de kendisinden önceki aşırı Şii fırkaların görüşlerinden mülhem olarak dillendirmiş olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir. Nitekim beda fikrinin ilk olarak Muhtar es-Sakafi tarafından ileri sürüldüğü ve Keysaniyye fırkalarının ortak görüşlerinden biri olduğu yönünde İslam Mezhepleri Tarihi klasik kaynaklarında yer alan bilgiler¹⁰⁹, Kufe halkının bu düşünceye yabancı olmadığını, bu durumun farkında olan Ebu'l-Hattab'ın içine düştüğü olumsuz durumdan kurtulmak için aynı argümanı kullanmasını muhtemel kılmaktadır. Nitekim Ebu'l-Hattab'ın taraftarlarına kamışlarının kılıç, mızrak vb. silah işlevini göreceğini vurgulaması, kamışları aynı mahiyette kullanan ve bu sebeple Haşebiyye¹¹⁰ olarak da isimlendirilen Keysaniyye fırkalarının görüşlerinden ve uygulamalarından ne denli etkilendiğini de göstermektedir.

İsmaili dai ve yazar Ebu Hatim er-Razi'nin *Kitabü'z-Zine*'sinde yer alan açıklamalar Ebu'l-Hattab'ın beda düşüncesini, İmam Cafer'in oğlu İsmail'in kendisinden önce ölmesi üzerine söylediği “Allah İsmail'in imameti ile ilgili olarak bana bildirdiği sözden döndü (beda)”¹¹¹ cümlesinden esinlenerek dillendirdiği görüşünü muhtemel kılmaktadır. Ebu Hatim er-Razi'nin bildirdiğine göre Ebu'l-Hattab, Cafer es-Sadık hayatta iken İsmail b. Cafer'in imametini kabul etmiş, İsmail öldüğü zaman Cafer'in imam olduğu fikrine geri dönmüştür.¹¹²

10- Ebu'l-Hattab'ın uluhiyyetini ilan etmesi.¹¹³ Bağdadi bu iddianın Ebu'l-Hattab'ın Cafer es-Sadık'ın uluhiyyetini iddia etmesi ve bu sebeple imam tarafından

¹⁰⁶ Bk. Kummi, *Kitabü'l-Makalat ve'l-Fırak*, s. 81-82; Nevbahti, *Şii Fırkalar-Kitabü'l-Makalat ve'l-Fırak-Fıraku's-Şia*, s. 59-60.

¹⁰⁷ Bk. İbn Asakir, *Tarihu Medineti Dimeşk*, 48/14.

¹⁰⁸ Bk. İbnü'l-Esir, Ebu'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed Abdilkerim eş-Şeybânî, *el-Kâmil fi't-Tarih*, thk. Muhammed Yusuf er-Rikak, Beyrut 1987, 6/448-449.

¹⁰⁹ Bk. Bağdadi, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 46; İsfarayini, *et-Tabsir fi'd-Din ve Temyizi'l-Fırkati'n-Naciye ani'l-Fıraki'l-Halikin*, s. 26-27; Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/171-172.

¹¹⁰ Bk. Tucker, a.g.m., 5/225; Öz, Mustafa, a.g.md., 16/402-403; Arendonk, a.g.md., 5-1/347-348.

¹¹¹ Kummi, *Kitabü'l-Makalat ve'l-Fırak*, s. 78; Nevbahti, *Şii Fırkalar-Kitabü'l-Makalat ve'l-Fırak-Fıraku's-Şia*, s. 55.

¹¹² Bk. Ebu Hatim er-Razi, *Kitabü'z-Zine fi'l-Kelimi'l-İslamiyyeti'l-Arabiiyye*, s. 289.

¹¹³ Bk. Bağdadi, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 218; İsfarayini, *et-Tabsir fi'd-Din ve Temyizi'l-Fırkati'n-Naciye ani'l-Fıraki'l-Halikin*, s. 106; Semani, *el-Ensab*, 2/381.

topluluktan uzaklaştırılmasından sonra ileri sürüldüğünü bildirmektedir.¹¹⁴ Fahrüddin er-Razi ise Ebu'l-Hattab ve taraftarlarının kendisine dönerek ibadet etiklerini duyan Cafer es-Sadık'ın bu hususta Ebu'l-Hattab'ı uyardığını, bunun neticesinde onun ilahın Cafer'den ayrılarak kendisine hulul ettiği iddiasını ortaya attığını ve ardından da öldürüldüğünü nakleder.¹¹⁵

Bu düşünce esasen Ebu'l-Hattab'ın ileri sürdüğü kendisinin Cafer es-Sadık'ın vasisi olduğu, İsm-i Azam'ı bildiği ve imamların uluhiyeti iddialarıyla birlikte düşünülüşünde ulaşılabilecek bir sonuç olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak aynı iddia Ebu'l-Hattab'ın Cafer es-Sadık'ın fanatik bir taraftarı olduğu gerçeği; onun, babası tarafından imam ilan edilen İsmail b. Cafer ile olan samimiyeti; ılımlı Şii gelenekte mevcut olan İmametın Ali oğullarına ait olduğu inancı ve buna paralel olarak Ebu'l-Hattab'ın İmametın Cafer es-Sadık'a gelinceye kadar Ali oğullarında olduğu düşüncesi; Keşşî'nin bu yönde herhangi bir bilgi nakletmemesi ve onun İsa b. Musa ile yapılan savaşın hemen öncesinde insanları Cafer'in ulûhiyetine davet ettiğine yönelik rivayetle açık bir çelişki arz etmektedir.

İtikadi sistemlerinde Ebu'l-Hattab'a kutsiyet atfeden Nusayri müellifler, onun uluhiyet iddiasını kendi inanç sistemleri doğrultusunda açıklamışlardır. Nusayri kuramcıları eserlerinde Ebu'l-Hattab'ın Kufe Camiinde gerçekleştirdiği nida da uluhiyetini açıkladığını kabul etmektedirler. Buna göre Ebu'l-Hattab'ın nidası şu şekildedir: “Ben ezeliyetle (başlangıcı olmayan sonsuzluk) bilinen, ilahiyet (Tanrı'ya aidiyet) ile ilahlaştırılan Allah'ım. Söylemediğim şeyleri bana nispet eden kimse ezel, kadim, ulu ve yüce olan Cafer'in tevhidinden uzaklaşmıştır.”¹¹⁶ Taberani, Hasibi'nin bu nidaya yaptığı yorumu şu şekilde nakleder: “Muhammed b. Ali el-Cilli şöyle dedi: Şeyhimiz Hasibi'ye efendimiz Ebu'l-Hattab'ın bu sözleriyle muradının ne olduğunu sordum. Bana dedi ki: Hak konuştu, doğruyu bildirdi. Ebu'l-Hattab Nida'da¹¹⁷ ilanda bulunduğu zaman el-İsm onda zuhur etmişti. Çünkü o, Bablıktaki Siyaka¹¹⁸ düzenine göre el-İsm'in kendisinde zuhur ettiği Bab idi... “Ben Allah'ım” sözüyle el-İsm'i kastetmiştir. Onun söylediği sözün anlamı şudur: “İlahiyet (Tanrı'ya aidiyet) ile ilahlaştırılan”: O'nun Mana'sı ilahlaştırılandır. Yani onun üzerinde bir ilah vardır. “Ezeliyetle (başlangıcı olmayan sonsuzluk) bilinen”: Onunla Mana arasındaki tek fark kendisinin ezeli, Mana'nın ise Ezel olmasıdır. O bu sözle ilahlık iddiasını kendisinden başkasına devretmiştir. Bunun hemen ardından söylediği “Söylemediğim şeyleri bana nispet eden kimse ezel, kadim, ulu ve yüce olan Cafer'in tevhidinden uzaklaşmıştır” cümlesi “Benim ilah olduğumu iddia

¹¹⁴ Bk. Bağdadi, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 218.

¹¹⁵ Bk. Razi, Fahrüddin, *l'tikadatü Fıraki'l-Müslimin ve'l-Müşrikin*, nşr. Ali Sami en-Neşşar, Kahire 1938, s. 58.

¹¹⁶ Cilli, “Risaletü'l-Endiyye”, 2/330.

¹¹⁷ Nusayri akidesinde nida: “Bir İmam'ın tanrısallığının aleni bir deklarasyonu” anlamına gelir. Bk. Friedman, Yaron, *The Nusayri-Alawis: An Introduction to the Religion, History and Identity of the Leading Minority in Syria*, Brill 2010, s. 13.

¹¹⁸ Siyaka: Nusayri akidesinde Tanrısıl Üçlüden (Mana-İsim-Bab) her birinin daha üst mertebeden alt mertebeye geçmesi anlamına gelir. Bu inanca göre Tanrısıl üçlü insanlık tarihinde döngüsel bir sıralamayla ortaya çıkar ki bu döngülerin her birinde Tanrısıl görünümeler sabit bir şablona göre rollerini değiştirir. Bk. Friedman, *The Nusayri-Alawis: An Introduction to the Religion*, s. 80.

eden kimse ezel, kadim, ulu ve yüce olan Cafer'in tevhidinden uzaklaşmıştır" anlamına gelir. Çünkü o dönemde Cafer Ezel ve Kadim olan Mana idi."¹¹⁹

Mufaddal b. Ömer el-Cufi'ye nispet edilen *el-Heft ve'l-Ezille'*de yer alan ifadelerde Ebu'l-Hattab, Cebrail olduğunu iddia etmektedir. Rivayete göre o, Tanrı'nın tecellileri olan Ademü'l-Evvel, Nuh, Danyel, Musa, İsa, İbrahim ve Muhammed (s.a.v) döneminde farklı isim ve suretlere bürünerek onlarla birlikte olmuş ve emirlerini yerine getirmiştir. Şimdi kendisinin Ebu'l-Hattab, Ebu't-Tayyibat olduğunu, her asır ve zamanda farklı suretlerde ve farklı isimlerde her bir imamın emrinde olduğunu; gelecekte de el-Kaim'in emrinde zalimleri darmadağın edeceğini, el-Kaim kendisine ne emrederse ona itaat edeceğini; yine kendisinin Rabb'inin (el-Kaim'in) emriyle diriltlen, öldüren ve rızıklandıran olduğunu ileri sürmektedir. Aynı rivayette Tanrısal özellikler atfettiği Hz. Hüseyin ile Kerbela'da bulunduğundan, şehit olmadan evvel onun emriyle Ubeydullah b. Ziyad'ın komutanı Amr b. Sa'd'ı da insan suretine girmiş Cebrail olarak tokatladığından bahsetmektedir.¹²⁰

İlk etapta Taberani'nin sözleri ile el-Cufi'nin ifadeleri birbirleri ile çelişiyor gibi görünse de Nusayri âlimin aynı risalenin ilerleyen bölümlerinde yer alan ifadeleri bu durumu açıklığa kavuşturmaktadır. Taberani'ye göre, Hz. Âdem döneminde Mana Habil, İsm Âdem suretinde zuhur etmişken Bab Cebrail olarak nurani surette konum edinmiştir.¹²¹ Buradan hareketle Taberani'nin bir önceki açıklamalarında yer alan "Ebu'l-Hattab Nida'da ilanda bulunduğu zaman el-İsm onda zuhur etmişti. Çünkü o, Bablıktaki Siyaka¹²² düzenine göre el-İsm'in kendisinde zuhur ettiği Bab idi." cümlesi ile Cufi'nin ifadeleri bir arada değerlendirildiğinde; Ebu'l-Hattab'ın nida öncesinde, bir diğer ifadeyle Bablıktaki Siyaka gereği el-İsm'in kendisinde zuhurundan önce Cebrail'in mer'i sureti olarak Bablık vazifesini yerine getirdiği sonucuna ulaşılmaktadır. Nusayri müelliflerin bu açıklamaları esasen başta belirttiğimiz çelişkileri giderir niteliktedir. Buna göre Cafer es-Sadık Tanrı'nın hulul ettiği birincil insani suret iken Ebu'l-Hattab Tanrı'nın hulul ettiği önce üçüncül sonra ikincil insani suret olmaktadır.

Klasik kaynaklarda nakledilen bu bilgilerden hareketle Ebu'l-Hattab'ın ileri sürdüğü görüşlerin Keysaniyye, Muğiriyye ve Mansuriyye gibi kendisinden önce Kufe merkezli ortaya çıkan gulat hareketlerinin bıraktığı akidevi miras üzerine bina edildiğini söyleyebiliriz.

Ebu'l-Hattab'dan Sonra Hattabiyye Fırkası

Bütün sosyal ve dini topluluklarda olduğu üzere Hattabiyye fırkası da süreç içerisinde alt kollara ayrılmıştır. Gerek Şii gerekse Sünni klasik kaynakların tamamı Hattabiyye fırkasının farklı kollara ayrıldığı hususunda ittifak etmekle birlikte bu

¹¹⁹ Taberani, "er-Risaletü'l-Mürşide", *Silsiletü't-Türasi Alevi*, 3/168.

¹²⁰ Bk. Cufi, Mufaddal b. Ömer, *el-Heft ve'l-Ezille'*, thk. Arif Tamir, Beyrut 1981, s. 105-107.

¹²¹ Bk. Taberani, "er-Risaletü'l-Mürşide", *Silsiletü't-Türasi Alevi*, 3/178.

¹²² Siyaka: Nusayri akidesinde Tanrısal Üçlüden (Mana-İsim-Bab) her birinin daha üst mertebeden alt mertebeye geçmesi anlamına gelir. Bu inanca göre Tanrısal üçlü insanlık tarihinde döngüsel bir sıralamayla ortaya çıkar ki bu döngülerin her birinde Tanrısal görünümüne sabit bir şablona göre rollerini değiştirir. Bk. Friedman, *The Nusayri-Alawis: An Introduction to the Religion*, s. 80.

ayrılığın ne zaman meydana geldiği ve alt kolların sayısı hakkında farklı rivayetler bulunmaktadır.

Kummi, Ebu'l-Hattab taraftarlarının, İmam Cafer'in Ebu'l-Hattab'a lanet ettiğini, ondan ve taraftarlarından uzaklaştığını haber alınca ayrılığa düştüklerini bildirmektedir.¹²³ Bağdadi ve İbn Ebi'd-Dem el-Hamevi ise fırkanın Ebu'l-Hattab'ın öldürülmesinden sonra alt kollara ayrıldığını nakletmektedir.¹²⁴

Fırkanın ayrıldığı alt kolların sayısı ve isimleri hakkında klasik kaynaklarda verilen bilgilerde farklılıklar mevcuttur. Ebu Hatim er-Razi iki¹²⁵, Kummi birinin adını vermeksizin dört¹²⁶, Eşari dört¹²⁷, Bağdadi beş¹²⁸, İsfarayini beş¹²⁹, Şehristani dört¹³⁰ alt kol hakkında açıklamalarda bulunmaktadırlar. Konuyla ilgili en farklı rivayet Makrizi tarafından nakledilmektedir. Fırkanın alt kollarının sayısının elli olduğunu bildiren yazar bunlardan yalnızca dördü hakkında bilgi vermektedir.¹³¹ Kummi'nin verdiği bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla Beziğiyye ve Muammeriyye Ebu'l-Hattab'ın öldürülmesinden önce ortaya çıkmıştır.¹³²

İncelediğimiz kaynakların tamamında Muammeriyye ve Beziğiyye Hattabiyye'nin alt kolları olarak zikredilmektedir. Ebu Hatim er-Razi ve Kummi dışındaki diğer yazarlar ilk ikisine ek olarak Umeyriyye ve Mufaddaliyye hakkında açıklamalarda bulunmuşlardır. İsfarayini ve Bağdadi ise bu dördüne el-Hattabiyyetü'l-Mutlaka'yı ekler. Kummi ve Nevbahti ise ilk iki fırkaya Seriiyye ve ismini vermediği bir diğer fırkayı da ekleyerek bunların Hattabiyye'den olduklarını açıklamaktadır.

Beziğiyye: İsfarayini bu fırkayı Rabiiyye olarak isimlendirmiştir.¹³³ Bu farklı isimlendirmenin kaynağı Kufeli dokumacılarından biri olan ve Cafer es-Sadık hayatta iken öldürülen¹³⁴ liderleri Beziğ b. Musa el-Haik'in Ebu Rabi künyesidir.¹³⁵ Kaynaklarda verilen bilgilerde Beziğ'in daha Ebu'l-Hattab hayatta iken fırkadan ayrılan ilk isimlerden biri olduğu görülmektedir. Beziğ, Allah'ın Musa ve Harun'u birlikte gönderdiği gibi, Cafer b. Muhammed'in de Nebi ve Resul olarak Beziğ'i Ebu'l-

¹²³ Bk. Kummi, *Kitabü'l-Makalat ve'l-Fırak*, s. 51.

¹²⁴ Bk. Bağdadi, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 218; İbn Ebi'd-Dem el-Hamevi, Şihabu'd-Din Ebu İshak İbrahim b. Abdillâh el-Hemedani el-Hamevi eş-Şafii, (1244) *Usulu'n-Nihal ve Kitab el-Fıraki'l-İslamiyye*, thk. Seyit Bahcivan, Konya 2007, s. 143.

¹²⁵ Bk. Ebu Hatim er-Razi, *Kitabü'z-Zine fi'l-Kelimi'l-İslamiyyeti'l-Arabiyye*, s. 306.

¹²⁶ Bk. Kummi, *Kitabü'l-Makalat ve'l-Fırak*, s. 51-54.

¹²⁷ Bk. Eşari, *Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin*, s. 11-14.

¹²⁸ Bk. Bağdadi, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 218-220.

¹²⁹ Bk. İsfarayini, *et-Tabsir fi'd-Din ve Temyizi'l-Fırakati'n-Naciye ani'l-Fıraki'l-Halikin*, s. 106-107.

¹³⁰ Bk. Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/211-212.

¹³¹ Bk. Makrizi, *el-Mevaiz ve'l-İtibar bi-Zikri'l-Hıtat ve'l-Asar el-Maruf bi-Hıtat'l-Makrizi*, 3/410.

¹³² Bk. Kummi, *Kitabü'l-Makalat ve'l-Fırak*, s. 52, 53.

¹³³ Bk. İsfarayini, *et-Tabsir fi'd-Din ve Temyizi'l-Fırakati'n-Naciye ani'l-Fıraki'l-Halikin*, s. 106.

¹³⁴ Bk. Tusi, *İhtiyaru Marifeti'r-Rical*, s. 593-594.

¹³⁵ Beziğ b. Musa ve fırkanın diğer isimlendirmeleriyle ilgili detaylı bilgiler için Bk. Kummi/Nevbahti, *Şii Fırkalar-Kitabü'l-Makalat ve'l-Fırak-Fıraku's-Şia*, s. 150-151 (253. Dipnot); Eşari, *Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin*, s. 12; Meşkur, Cevad, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, çev. M. Mahfuz Söylemez vd., Ankara 2011, s. 87-88.

Hattab'la birlikte görevlendirdiğini iddia etmiştir. Bu görüşü sebebiyle hem Ebu'l-Hattab hem de taraftarları Beziğ'den teberri etmişlerdir.¹³⁶

Beziğiyye fırkası Cafer es-Sadık'ın Tanrı'nın insanlar arasında zuhur ettiği bir suret olduğunu ileri sürmüştür. Al-i İmran 145, Maide 111, Nahl 68 ve Yunus 100 ayetlerine dayanarak Allah'ın her mümine vahyettiğini, kalplerine doğan her şeyin vahiy olduğunu iddia etmiştir. Kendi aralarında Cebrail ve Mikail'den üstün olanların bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Kendilerinden hiç kimsenin ölmediğini ancak ibadetini tamamlayanların melekut âlemine yükseldiğini ve ölülerinin kendilerini, kendilerinin de ölülerini gördüklerini vurgulamışlardır.¹³⁷

Muammeriyye: Yalnızca Eşari'de verilen bir bilgiye göre fırkanın diğer bir ismi Umumiyye'dir.¹³⁸ Klasik kaynakların tamamı, fırkanın kurucusunun Kufe'de gıda satıcılığı yapan Muammer¹³⁹ isimli biri olduğunda ittifak etmektedir.¹⁴⁰

Muammeriyye, Tanrı'nın vasilerin bedenlerine giren ve onlara hulul eden bir nur olduğunu iddia etmektedir. Bu düşünceden hareketle Tanrısal nurun önce Cafer es-Sadık'ın bedenine hulul ettiğini, daha sonra ondan çıkarak Ebu'l-Hattab'a ardından Ebu'l-Hattab'ın bedeninden çıkarak Mummer'in bedenine intikal ettiğini ve onun Tanrı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Muammeriyye, Ebu'l-Hattab ve Beziğiyye'den farklı olarak Tanrısal nurun ayrıldığı imamın beden ve ruhen melege dönüştüğüne¹⁴¹; tenasüh ve buna bağlı olarak cezalandırma ve mükafatlanmanın bu dünyada olacağına ve dünyanın ebediyen varlığını devam ettireceği-

¹³⁶ Bk. Kummi, *Kitabü'l-Makalat ve'l-Fırak*, s. 52.

¹³⁷ Bk. Ebu Hatim er-Razi, *Kitabü'z-Zine fi'l-Kelimatü'l-İslamiyyeti'l-Arabiyye*, s. 306; Kummi, *Kitabü'l-Makalat ve'l-Fırak*, s. 52, 54; Eşari, *Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin*, s. 12; Makdisi, el-Mutahhar b. Tâhir (355/967), *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, Kahire ty. V/130; Bağdadi, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 219; İsfarayini, *et-Tabsir fi'd-Din ve Temyizi'l-Fırkatü'n-Naciye ani'l-Fıraki'l-Halikin*, s. 106; Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/211; Bk. Makrizi, *el-Mevaiz ve'l-İtibar bi-Zikri'l-Hitât ve'l-Asar el-Maruf bi-Hitâti'l-Makrizi*, 3/410.

¹³⁸ Bu ismin yazımı ve okunuşu hususunda *Makalatü'l-İslamiyyin*'in farklı neşirlerinde önemli farklılıklar mevcuttur. Eserin Ritter ve Zerzur neşrinde fırkanın ismi Umumiyye olarak kaydedilmişken; Muhyiddin Abdülhamid tarafından yayınlanan neşrinde Yameriyye olarak yazılmıştır. Bununla birlikte Ritter Muammer'in Yamer olma ihtimalinden hareketle fırkanın isminin Yameriyye olabileceğini bildirirken Muhyiddin Abdülhamid dipnotta yaptığı açıklamada bir nüshada fırkanın isminin Yamumiyye olarak geçtiğini bildirmektedir. Bk. Eşari, *Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin*, tsh.. H. Ritter, s. 11; Eşari, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin*, thk. Naim Zerzur, Beyrut 2005, 1/29; Eşari, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin*, thk. M. Muhyiddin Abdülhamid, Kahire 1950, 1/77. *Makalatü'l-İslamiyyin*'in Türkçe çevirisinde ise bu fırkanın diğer isminin Yağmeriyye olduğu bildirilmektedir. Bk. Eşari, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *İlk Dönem İslam Mezhepleri Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin*, çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, İstanbul 2005, s. 42.

¹³⁹ Muammer'in tam ismi ile ilgili olarak farklı bilgiler nakledilmiştir. Bu şahsın tam ismini Kummi Muammer b. el-Ahmer; Cevad Meşkur Muammer b. Haysem olarak bildirmektedir. Bk. Kummi, *Kitabü'l-Makalat ve'l-Fırak*, s. 53; Meşkur, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, s. 328.

¹⁴⁰ Bk. Ebu Hatim er-Razi, *Kitabü'z-Zine fi'l-Kelimatü'l-İslamiyyeti'l-Arabiyye*, s. 306; Kummi, *Kitabü'l-Makalat ve'l-Fırak*, s. 53; Eşari, *Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin*, s. 11; Bağdadi, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 219; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvai ve'n-Nihal*, 3/120; İsfarayini, *et-Tabsir fi'd-Din ve Temyizi'l-Fırkatü'n-Naciye ani'l-Fıraki'l-Halikin*, s. 106; Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/211.

¹⁴¹ Bk. Kummi, *Kitabü'l-Makalat ve'l-Fırak*, s. 53.

ne; son olarak da ibaha yani haramların helal sayılması ve farzların terk edilmesinin cezalandırmayı gerektirmeyeceğine inanmışlardır.¹⁴²

Umeyriyye: İsfarayini, fırkanın ismini Amraviyye olarak kaydetmiştir.¹⁴³ Bu farklılığın nedeni diğer kaynaklara nazaran İsfarayini'nin fırka kurucusunun ismini farklı nakletmesinden kaynaklanmaktadır. Kaynakların büyük çoğunluğunda fırkanın kurucusu Umeyr b. Beyan el-İcli olarak bildirilmesine rağmen İsfarayini bu kişinin ismini Amr b. Beyan el-İcli olarak rivayet etmektedir. İbn Hazm ise bu ismi Umeyr et-Tebban olarak kaydetmiştir.¹⁴⁴ Şehristani fırkanın diğer adının İcliyye olduğu notunu düşmüştür.¹⁴⁵

Umeyriyye'nin görüşleri Muammeriyye'nin görüşleriyle büyük oranda aynılık göstermektedir. Muammeriyye'den ayrıldıkları tek yön ise kendilerinden olan kimselerin ölmediği görüşünde olanları yalanlayarak herkesin öleceğini, yalnızca kendi imam ve nebilerinin ölmeyeceğini ileri sürmeleridir.¹⁴⁶ Esasen bu düşünce tenasüh akidesinin ve bu inançla bağlantılı olarak mükâfatlandırma ve cezalandırmanın ruh göçü yoluyla bu dünyada olacağı ve dünyanın ebediliğinin reddi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Umeyriyye'nin Muammeriyye'nin bu iddialarını da reddettiği görülmektedir.

Mufaddaliyye: Mufaddal es-Sayrafi'yi imamları olarak kabul eden fırkadır. Şehristani bu zümrenin Ebu'l-Hattab'tan sonra Mufaddal'ı imam kabul ettiklerini bildirmektedir.¹⁴⁷ Buna mukabil Eşari ve Himyeri, Mufaddaliyye'nin Cafer es-Sadık'ın rububuyetini kabul etme bakımından diğer Hattabi fırkalarla aynı düşüncede olduğunu; bu zümreyi diğerlerinden ayıran en önemli farkın İmam Cafer'in Ebu'l-Hattab'tan açıkça teberri etmesi sebebiyle bu fırka mensuplarının da ondan teberri etmesi olduğunu vurgulamaktadırlar.¹⁴⁸ Bu durumda Şehristani'nin ifadeleri, daha önce de belirttiğimiz üzere Mufaddal'ın Ebu'l-Hattab ile birlikte hareket ettiği dönem için geçerli olmalıdır. Buna karşılık Eşari ve Himyeri'nin ifadeleri ise Cafer es-Sadık'ın Ebu'l-Hattab'tan teberri etmesinden sonraki durumu açıklamaktadır. Buna göre daha önceleri Ebu'l-Hattab ile birlikte hareket eden Mufaddal ve yandaşları İmam'ın teberri etmesinden sonra Ebu'l-Hattab'ın imametini reddetmişlerdir. Eşari ve Himyeri'nin ifadelerinden çıkartılabilecek bir diğer sonuç ise Mufaddal ve yandaşlarının Ebu'l-Hattab'ın öldürülmesinden önce ondan ayrıldıklarıdır. Çünkü teberri hadisesi Ebu'l-Hattab'ın öldürülmesinden önce gerçekleşmiştir.

¹⁴² Bk. Ebu Hatim er-Razi, *Kitabü'z-Zine fi'l-Kelamati'l-İslamiyyeti'l-Arabiyye*, s. 306; Kummi, *Kitabü'l-Makalat ve'l-Fırak*, s. 53; Eşari, *Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin*, s. 12; Bağdadi, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 219; İsfarayini, *et-Tabsir fi'd-Din ve Temyizi'l-Fırkati'n-Naciye ani'l-Fıraki'l-Halikin*, s. 106; Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/211; Makrizi, *el-Mevaiz ve'l-İtibar bi-Zikri'l-Hitat ve'l-Asar el-Maruf bi-Hitati'l-Makrizi*, 3/410.

¹⁴³ Bk. İsfarayini, *et-Tabsir fi'd-Din ve Temyizi'l-Fırkati'n-Naciye ani'l-Fıraki'l-Halikin*, s. 107.

¹⁴⁴ Bk. İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvai ve'n-Nihal*, 3/120.

¹⁴⁵ Bk. Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/212.

¹⁴⁶ Bk. Eşari, *Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin*, s. 12; Bağdadi, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 219; Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/212; Himyeri, *el-Huru'l-Lyn*, s. 167; Makrizi, *el-Mevaiz ve'l-İtibar bi-Zikri'l-Hitat ve'l-Asar el-Maruf bi-Hitati'l-Makrizi*, 3/410.

¹⁴⁷ Bk. Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/212.

¹⁴⁸ Bk. Eşari, *Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin*, s. 12; Himyeri, *el-Huru'l-Lyn*, s. 167-168.

Seriyye: Seri el-Aksam'a nispet edilen bu fırka hakkında yegane bilgi kaynağı Kummi'dir. Bunun yanında, her ne kadar fırka ve görüşleriyle ilgili olmasa da Cafer es-Sadık'ın Seri el-Aksam'ı lanetlediğine ve ondan teberii ettiğine dair rivayetler Keşşi tarafından nakledilmiştir.¹⁴⁹

Kummi'nin bildirdiğine göre *Seriyye*, Seri el-Aksam'ın Ebu'l-Hattab gibi Cafer es-Sadık tarafından gönderilmiş bir resul olduğunu iddia etmişlerdir. Fırka mensupları Cafer es-Sadık'ın uluhiyyetini ispat için kurdukları mantık silsilesinde aynı zamanda kendilerinin seçilmiş bir topluluk olduklarını da ispat gayretine girmişlerdir.¹⁵⁰

el-Hattabiyyetü'l-Mutlaka: Ebu'l-Hattab'tan sonra herhangi bir imam gelmediğine inanan, ona ve görüşlerine bağlılıkta ısrar eden topluluktur.¹⁵¹

Kummi eserinde Hattabiyye ile Muhammise arasında ilişki kurarak "Muhammise Ebu'l-Hattab taraftarlarıdır" der.¹⁵² Müellifin verdiği bu bilgiler ilk Hattabi fırkaları için geçerli olmamakla birlikte ilerleyen dönemlerde Hattabiyye mensuplarının Muhammise fırkasıyla ilişki içerisine girdiğine işaret edebilir.¹⁵³

Hattabiyye-İsmailiyye İlişkisi

Klasik kaynakların bazıları Mübarekiyye ve Meymuniyye ile Ebu'l-Hattab ve taraftarları arasında ilişki kurarak Hattabiyye'yi öz İsmaililer olarak taktim etmektedirler. İbn Nedim, Meymuniyye fırkasının Ebu'l-Hattab'ın tabilerinden oluştuğunu bildirmektedir.¹⁵⁴ Hülagu'nun, içlerinde Alamut Kalesi'nin de bulunduğu İran ve civarındaki İsmaili kaleleri ele geçirmesine şahit olan ve Alamut kütüphanelerinden bizzat faydalandığı bildirilen Alaaddin Ata Melik Cüveyni (623-681/1226-1283) İsmailiyye mensuplarının Ebu'l-Hattab el-Esedi'yi Abdullah b. Meymun el-Kaddah ve Hasan Şeyh Abdan'dan sonra en büyük alimlerinden kabul ettiklerini ve onun Hululilerin diğer adıyla İttihadilerin ileri gelenlerinden olduğunu bildirir.¹⁵⁵ İbnü'l-Esir tevilin ilk uygulayıcılarının Ebu'l-Hattab ve Meymun b. Deysan olduğunu nakleder.¹⁵⁶ Nüveyri batını akideyi ilk ikame edenin Meymun b. Deysan olduğunu, onun ise Ebu'l-Hattab el-Esedi'nin arkadaşlarından birisi olduğunu rivayet

¹⁴⁹ Bk. Tusi, *İhtiyaru Marifeti'r-Rical*, s. 592, 593.

¹⁵⁰ Bu tespiti Kummi'nin şu ifadelerinden hareketle ulaşılmıştır: "Cafer İslam'ın ta kendisidir. İslam, selamdır. Selam ise Aziz ve Celil olan Allah'tır. Biz de İslam'ın çocuklarıyız. Nitekim "Yahudiler ve Hıristiyanlar; 'Biz Allah'ın oğulları ve sevgilileriyiz.'" (Enam 5/18) demişlerdir. Aynı şekilde Resulullah (sas) da Selman'ın İslam'ın oğlu olduğunu söylemiştir." Bk. Kummi, *Kitabü'l-Makalat ve'l-Fırak*, s. 52.

¹⁵¹ Bk. Bağdadi, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 220; İsfarayini, *et-Tabsir fi'd-Din ve Temyizi'l-Fırkati'n-Naciye ani'l-Fıraki'l-Halikin*, s. 107.

¹⁵² Kummi, *Kitabü'l-Makalat ve'l-Fırak*, s. 59.

¹⁵³ Bk. Onat, Hasan, "Hattabiyye", *DİA*, İstanbul 1997, 16/493.

¹⁵⁴ Bk. İbnü'n-Nedim, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan, Beyrut 1997, s. 232.

¹⁵⁵ Bk. Cüveyni, Alaaddin Ata Melik, *Tarih-i Cihangüşa*, çev. Mürsel Öztürk, Ankara 1988, 3/93.

¹⁵⁶ Bk. İbnü'l-Esir, *Kâmîl fi't-Târîh*, 6/448.

eder.¹⁵⁷ Zeydi imam Mütevekkil ise (532-566/1137-1170) İsmailiyye'den Hattabiyye ve Mübarekiyye olarak bahseder.¹⁵⁸

Şii olmayan alimlerin verdiği bilgilerde Hattabiyye ile İsmailiyye arasında kurulan bu ilişki İmami alimler Kummi ve Nevbahti tarafından da desteklenmektedir. Kummi, Cafer es-Sadık'ın vefatından sonra taraftarlarının altı fırkaya¹⁵⁹ ayrıldığını bildirdikten sonra bu guruplardan ikincisinin "Halis İsmailiyye" olduğunu ve bunların Cafer es-Sadık'tan sonra oğlu İsmail'in imam olduğunu, onun babası hayattayken ölmediğini ve Kaim olduğuna inandıklarını bildirir.¹⁶⁰ Yazar bu açıklamaların hemen akabinde üçüncü fırkanın İsmail b. Cafer'in ölümünden sonra oğlu Muhammed b. İsmail'in Cafer es-Sadık tarafından imam ilan edildiğine inanan Mübarekiyye fırkasından bahseder.¹⁶¹ Yazar, dördüncü fırkanın açıklamasına geçmeden önce, Mübarekiyye ile ilgili anlatımlarının hemen ardından Ebu'l-Hattab taraftarı olan Hattabiyye fırkasından bir gurubun İsmail b. Cafer'in babası hayattayken öldüğünü kabul ederek oğlu Muhammed b. İsmail'in fırkasına dahil olduklarını bildirir ve bunları "İsmailiyye" olarak isimlendirir.¹⁶² Nevbahti'nin verdiği bu bilgiler büyük oranda Kummi tarafından nakledilen rivayetlerle aynılık arz etmektedir. Ancak Kummi, Nevbahti'nin İsmailiyye olarak tanımladığı zümreye de "Halis İsmailiyye" isimlendirmesini vermiştir.¹⁶³

Gerek Kummi ve gerekse Nevbahti'nin açıklamalarında bazı dikkat çekici hususlar bulunmaktadır. İlk olarak her iki yazar da Halis İsmailiyye'nin, Mübarekiyye'nin ve İsmailiyye'nin ortaya çıkış zamanları olarak Cafer es-Sadık'ın vefatı sonrasına işaret etmişlerdir. Her iki yazar da İsmail b. Cafer'in ölmediğine, onun Kaim olduğuna inanan zümreler içerisinde Ebu'l-Hattab taraftarlarından bahsetmemişlerdir. Her iki İmami yazarın Hattabiyye-Meymuniyye ilişkisinden hiçbir şekilde bahsetmemiş olmaları da dikkat çekici bir husustur. Nevbahti ve Kummi'nin anlatımlarında Mübarekiyye ve Ebu'l-Hattab taraftarlarının oluşturduğu İsmailiyye'nin bağımsız fırkalar olup olmadığı açık bir şekilde ortaya konulmamıştır. Ancak Ebu'l-Hattab taraftarlarının bir gurubundan oluşan İsmailiyye'den Mübarekiyye başlığı altında bahsedilmesi, İsmailiyye'nin Mübarekiyye'yi oluşturan bir kol olduğu intibahını vermektedir. Her iki yazarın açıklamalarında dikkat çeken bir diğer husus ise Nevbahti, Halis İsmailiyye ile Mübarekiyye ve İsmailiyye olarak adlandırdığı zümreleri gerek isim ve gerekse akidevi olarak birbirinden açık bir şekilde ayırmış; Kummi ise akidevi ayrılıkları ortaya koymakla birlikte

¹⁵⁷ Bk. Nüveyri, Şihâbu'd-Dîn Ahmed b. Abdilvehhâb, *Nihâyetu'l-Ereb fî Funûni'l-Edeb*, thk. Necib Mustafa Fevvez-Hikmet Keşli Fevvez, Beyrut 2004, 28/40.

¹⁵⁸ Bk. İmam Mütevekkil'in *Kitabu Hakaiki'l-Marife* isimli eserinin nakledilen bilgiyi içeren sayfası Bernard Lewis tarafından yayınlanmıştır. Bk. Lewis, Bernard, *The Origins of Ismailism*, Cambridge 1940, s. 109.

¹⁵⁹ Bu fırkalar şunlardır: Navusiyye, Halis İsmailiyye, Mübarekiyye, Sumeytiyye, Eftahiyye ve Musa el-Kazım'ın imametini kabul edenler. Bk. Nevbahti, *Şii Fırkalar-Kitabü'l-Makalat ve'l-Fırak-Fıraku's-Şia*, s. 57-66.

¹⁶⁰ Bk. Kummi, *Kitabü'l-Makalat ve'l-Fırak*, s. 57-58.

¹⁶¹ Bk. Kummi, *Kitabü'l-Makalat ve'l-Fırak*, s. 58.

¹⁶² Bk. Nevbahti, *Şii Fırkalar-Kitabü'l-Makalat ve'l-Fırak-Fıraku's-Şia*, s. 58-59.

¹⁶³ Bk. Kummi, *Kitabü'l-Makalat ve'l-Fırak*, s. 81.

Nevbahti'nin Halis İsmailiyye ve İsmailiyye ayrımını ortadan kaldırarak her iki zümreyi "Halis İsmailiyye" olarak isimlendirmiştir.

Sünni ve İmami kaynaklarda Hattabiyye ile İsmailiyye arasında kurulan bu ilişki İsmaili kaynaklarda genel olarak göz ardı edilmekle birlikte sınırlı sayıdaki eserlerde bu ilişkiye işaret edilmiştir. Ebu Hatim er-Razi, Ebu'l-Hattab'ın öldürülmesinden sonra taraftarlarından bir zümrenin imametini İsmail'den sonra oğlu Muhammed b. İsmail'e intikal ettiği görüşünü savunduklarını ve bunu onlara Ebu'l-Hattab'ın emrettiğini bildirmektedir.¹⁶⁴ Yine Orta Asya İsmailileri tarafından muhafaza edilen *Ümmü'l-Kitap*'ta açık bir şekilde İsmaili mezhebinin Ebu'l-Hattab'ın çocukları tarafından kurulduğu belirtilmiştir.¹⁶⁵

Yukarıdaki açıklamalarda görüldüğü üzere bazı kaynaklar Hattabiyye ile İsmailiyye, Mübarekiyye ve Meymuniyye arasında ilişki kurmuşlardır. Ancak bu ilişki akidevi boyuttan çok bir zümrenin diğer bir guruba katılması şeklinde gerçekleşmiştir. Esasen Ebu'l-Hattab'ın ileri sürdüğü görüşlerin çok büyük oranda kendisinden önce ortaya çıkan Kufe merkezli gulat hareketlerin mirası üzerine oturtulması ve bu görüşlerin de ibtidai seviyede olması, Hattabiyye'nin inanç açısından İsmailiyye fırkasının kökenlerini oluşturmadığını doğrular niteliktedir.

Sonuç

Ebu'l-Hattab el-Esedi ve onun ismine nispet edilen Hattabiyye fırkası, hicri ikinci yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkan ve bazı kaynaklarda "öz İsmaililik" olarak nitelendirilmesi sebebiyle ön İsmaililik olarak kabul edilen bir fırkadır. Bir başka ifadeyle Hattabiyye fırkası İsmaililiğin ilk nüvesini oluşturan bir fırka olarak sunulmaktadır. Bütün bu önemine rağmen gerek Ebu'l-Hattab ve gerekse Hattabiyye hakkındaki bilgilerimiz oldukça sınırlıdır. Her şeyden önce ne Ebu'l-Hattab ne de fırkanın diğer ileri gelen şahsiyetlerince kaleme alınmış herhangi bir eser günümüze ulaşmamıştır. Aynı şekilde, fırka dışı müellifler tarafından Ebu'l-Hattab ve Hattabiyye fırkasıyla ilgili olarak yazılmış olan ve bazı İmami kaynaklarda isimleri zikredilen müstakil eserlerin de günümüze ulaşmaması bu konudaki literatür eksikliğini daha da belirginleştirmektedir. Bütün bu eksiklikler neticesinde, Ebu'l-Hattab ve fırkasıyla ilgili yegane kaynaklarımız başta klasik İslam Mezhepleri Tarihi eserleri olmak üzere diğer fırka müellifleri tarafından yazılmış olan kaynaklarda yer verilen konuyla ilgili bilgilerdir.

Bu kaynakların verdiği bilgilere göre Ebu'l-Hattab el-Esedi, aşırı Şii eğilimlerin yoğun olduğu Kufe'de, Esedoğulları kabilesinin mevlası olan bir ailede dünyaya gelmiştir. İlimli Şii kanadın İmamı olan Cafer es-Sadık'ın topluluğu içerisinde faaliyetlerini yürütmüş ve fanatik kişiliği ile tebarüz etmiştir. Ebu'l-Hattab'ın fanatik yapısıyla Kufe'nin aşırı Şii eğilimleri onun genelde imamlar ve özelde ise Cafer es-Sadık hakkında ilahlaştırmaya varan aşırı görüşler ileri sürmesine sebep olmuştur. Emevilerin son, Abbasilerin ise ilk dönemlerinde yaşayan ve bu karmaşık siyasi

¹⁶⁴ Bk. Ebu Hatim er-Razi, *Kitabü'z-Zine fi'l-Kelimatü'l-İslamiyyeti'l-Arabiyye*, s. 289.

¹⁶⁵ İsmail Kaygusuz eserde yer alan bu ifadelerin müstensihler tarafından bilgi olarak eklendiği kanaatindedir. Bk. *Ummü'l-Kitap*, s. 141.

ortamda aşırı temkinli tavırlarıyla öne çıkan Cafer es-Sadık, Ebu'l-Hattab'ı bu görüşleri sebebiyle kendi topluluğundan uzaklaştırmış ve lanetlemiştir.

Ebu'l-Hattab'ın İsmail b. Cafer ile olan ilişkileri hakkında kesin bir bilgi bulunmamakla beraber gerek İsmail'in aşırı görüşleri benimseyen şahsiyetlere meyl ettiği ile ilgili rivayetler ve gerekse Ebu'l-Hattab'ın Cafer es-Sadık hayattayken oğlu İsmail'in imametini kabul ettiği yönündeki nakiller ikisi arasında bir samimiyetin bulunma ihtimali güçlendirmektedir. Kanaatimize göre, bu samimiyetin oluşmasına ortam hazırlayan önemli faktörlerden birisi de Ebu'l-Hattab'ın Cafer es-Sadık'ın Kufe temsilcisi vasfıyla Medine'de ikamet eden İmam'a yaptığı sık ziyaretlerdir. Bu ziyaretler esnasında Ebu'l-Hattab ile İsmail b. Cafer arasında fikri bir yaklaşma olma ihtimali güçlü görünmektedir. Bununla birlikte Ebu'l-Hattab'ın öldürülmesinden sonra ortaya çıkan Hattabiyye fırkasının alt kollarından hiçbirisinin İsmail'in imametiyile ilgili bir görüş ileri sürmemesi dikkat çekici bir ayrıntı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ebu'l-Hattab'ın ileri sürdüğü görüşler incelendiğinde, kademe kademe aşırılığa kaçan iddialar ortaya attığı görülmektedir. İlk etapta akşam namazının vakti gibi bir kısım ameli konularda farklı görüşler ileri süren Ebu'l-Hattab, gelişen olaylarla bağlantılı olarak, önce Cafer es-Sadık merkezli imamlarla ilgili aşırı iddialarda bulunmuş akabinde de yine İmam Cafer'i merkeze alarak kendisini insanüstü varlıklar mertebesine yükselten görüşler ileri sürmüştür. Ebu'l-Hattab'ın bu görüşleri ortaya atabilecek ilmi kapasitesi olduğuna dair herhangi bir rivayet bulunmaması ileri sürdüğü iddiaların kaynaklarının farklı unsurlar olmasını gerekli kılmaktadır. Bu kaynakların en önemlisi Kufe merkezli ortaya çıkan Muğiriyye, Mansuriyye ve Keysaniyye gibi aşırı Şii fırkaların miras bıraktığı itikadi görüşlerdir. Ebu'l-Hattab'a kaynaklık eden diğer bir husus ise çıkardıkları isyanlar neticesinde sürekli yenilgiye uğrayan aşırı Şii fırkaların hayatta kalanlarının Kufe'ye gelerek orada yerleşmesi neticesinde bu tür inançların daha aktif bir şekilde gündeme getirilmesidir. Zikredilen bu faktörlerle, Ebu'l-Hattab'ın Cafer es-Sadık'a olan fanatik bağlılığı birleşince genelde imamlar ve özelde ise imam Cafer etrafında şekillenen aşırı görüşler ortaya çıkmıştır.

Ebu'l-Hattab'ın ilmi derinliğe sahip olmayan ve büyük oranda kendinden önceki aşırı Şii fırkaların miras bıraktığı görüşler üzerine bina ettiği iddialar sebebiyle, bazı kaynaklarda Hattabiyye'den "öz İsmailik" olarak bahsedilmesinin itikadi boyutta olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Yaptığımız araştırmalar neticesinde bu tanımlamanın temel nedeninin, "ön İsmaililik" olarak isimlendirebileceğimiz Mübarekiyye ve Meymuniyye fırkalarının tabanlarının büyük oranda Hattabiyye mensuplarından oluşmasından kaynaklı olduğunu söyleyebiliriz.

Ebu'l-Hattab, her ne kadar İsmaili kaynakların büyük çoğunluğunda gali olarak nitelendirilse de Nusayri kuramcılar tarafından kutsiyet atfedilen bir figür olarak karşımıza çıkmaktadır. Nusayri teorisyenlerin bu tavrı, Abdullah b. Sebe'den başlamak üzere kendilerinden önce gelen aşırı Şii fırkaların önde gelen şahsiyetlerini kendi itikatlarının öncüleri olarak kabul etmelerinden kaynaklanmaktadır. Daha özel bir sebep ise Mufaddal b. Ömer el-Cufi faktörüdür. Nusayriiler, Ebu'l-Hattab ile birlikte hareket ettiği İmami kaynaklarca nakledilen Mufaddal b. Ömer'e

atfedilen eserleri kendi temel eserleri içerisinde kabul ederek Mufaddal vasıtasıyla Ebu'l-Hattab'ı da kutsamışlardır.

Bütün sosyal topluluklarda olduğu gibi Hattabiyye fırkası mensupları da liderlerinin öldürülmesinden sonra farklı alt guruplara bölünmüşlerdir. Bu fırkalar genel olarak Ebu'l-Hattab'ın ortaya koyduğu prensipler çerçevesinde görüşler ileri sürmüşlerdir. Özellikle, fırka liderlerinin Ebu'l-Hattab'ın ileri sürdüğü imamlık, nebilik, resullük ve uluhiyyet gibi iddiaları kendilerine uyarlayarak fırkanın liderliğini üstlenmek gayesi taşıdıkları anlaşılmaktadır.

Ebu'l-Hattab'ın ve diğer Hattabi fırkalarının görüşlerinin büyük oranda kendilerinden önce ortaya çıkmış olan Aşırı Şii fırkaların ileri sürdüğü iddiaların tekrarından ibaret olması bizleri Hattabiyye'nin "öz İsmaililer" olarak nitelendirilmesinin sebebinin itikadi boyutta olmadığı sonucuna ulaştırmaktadır. Kaynaklardaki verilerden hareketle Hattabiyye'nin bu şekilde tanımlanmasının nedeninin, Ebu'l-Hattab'ın öldürülmesinden sonra Hattabiyye'den bir topluluğunun Mübarekiyye ve Meymuniyye gibi ilk İsmaili zümrelere katılmaları sebebiyle olduğunu söyleyebiliriz.

Kaynakça

- Arendonk, C. Van, "Haşebiyye", *İA*, İstanbul 1987, 5-1/347-348.
- Bağdadi, Ebu Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, tsh. Muhammed Osman el-Haşit, Kahire tsz.
- Benli, Yusuf, *Hicri II. Asırda Kuşe Merkezli Şii Nitelikli Gulat Hareketleri*, Harran Üniversitesi SBE (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Şanlıurfa 1999.
- Berki, Ebu Cafer Ahmed b. Abdillan b. Ahmed b. Muhammed b. Halid, *Ricalü'l-Berki*, thk. Haydar Muhammed Ali el-Bağdadi, Kum 1430.
- Cilli, Muhammed b. Ali, "Risaletü'l-Endiyye", *Silsiletü't-Türasi'l-Alevi*, Lübnan 2006.
- Cufi, Mufaddal b. Ömer, *el-Heft ve'l-Ezille*, thk. Arif Tamir, Beyrut 1981.
- Cüveyni, Alaaddin Ata Melik, *Tarih-i Cihangüşa*, çev. Mürsel Öztürk, Ankara 1988.
- Daftary, Farhad, *The Ismailis Their History and Doctrines*, Cambridge 2007.
- Ebu Hatim er-Razi, Ahmed b. Hamdan, *Kitabü'z-Zine fi'l-Kelimatü'l-İslamiyyeti'l-Arabiyye*, (nşr. Abdullah Sellüm es-Samerrai, *el-Gülüvv ve'l-Fıraki'l-Ğaliye fi'l-Hadarati'l-İslamiyye* içinde), Bağdat 1972.
- Eşari, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *İlk Dönem İslam Mezhepleri Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin*, çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, İstanbul 2005.
- Eşari, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin*, tsh. Helmut Ritter, Wiesbaden 1980.
- Eşari, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin*, thk. Naim Zerzur, Beyrut 2005.
- Eşari, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin*, thk. M. Muhyiddin Abdülhamid, Kahire 1950.
- Friedman, Yaron, *The Nusayri-Alawis: An Introduction to the Religion, History and Identity of the Leading Minority in Syria*, Brill 2010.
- Hasibi, Hüseyin b. Hamdan, "Fıkhu'r-Risaleti'r-Rastbaşıyye", *Silsiletü't-Türasi'l-Alevi*, Lübnan 2006.
- Hilli, Ebu Mansur el-Hasen b. Yusuf b. el-Mutahhar el-Esedi (Allame Hilli), *Hulasatü'l-Ekval fi Marifeti'r-Rical*, thk. Cevad el-Kayyumi el-İsfehani, Kum 1417.
- Himyeri, Ebu Said Neşvan b. Said b. Neşvan, *el-Huru'l-lyn*, nşr. Kemal Mustafa, Beyrut 1985.
- Ivanov, Valdimir Alekseevich, *The Alleged Founder of Ismailism*, Bombay 1946.
- İbn Asakir, Ebu'l-Kasım Ali b. Hasan b. Hibetullah, *Tarihu Medineti Dimeşk*, thk. Amr b. Ğarame el-Amravi, Beyrut 1995.
- İbn Babeveyh, Şeyh Saduk Ebu Cafer Muhammed b. Ali el-Kummi, *Men La Yehduruhu'l-Fakih*, tsh. Ali Ekber el-Ğifari, Kum 1404.
- İbn Davud el-Hilli, Takiyyüddin el-Hasen b. Ali, *Ricalü İbn Davud*, thk. Muhammed Sadık Âl-i Bahri'l-Ulum, Necef 1972.
- İbn Ebi'd-Dem el-Hamevi, Şihabu'd-Din Ebu İshak İbrahim b. Abdillan el-Hemedani el-Hamevi eş-Şafii, *Usulu'n-Nihal ve Kitab el-Furuku'l-İslamiyye*, thk. Seyit Bahcivan, Konya 2007.

- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said el-Endülisi, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvai ve'n-Nihal*, thk. Ahmed Şemsüddin, Beyrut 1999.
- İbnu'l-Esîr, Ebû'l-Hasen Ali b. Ebî'l-Kerem Muhammed b. Muhammed Abdilkerim eş-Şeybânî, *el-Kâmil fi't-Târih*, thk. Muhammed Yusuf er-Rikak, Beyrut 1987.
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasen İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdilkerim, *el-Kâmil fi't-Tarih*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmuri, Beyrut 1997, 6/581.
- İbnü'l-Ğadairi, Ahmed b. el-Huseyn b. Ubeydullah b. İbrahim, *Ricalü İbni'l-Ğadairi*, thk. Muhammed Rıza el-Celali, Kum 1422.
- İbnü'n-Nedim, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan, Beyrut 1997.
- İsferayini, Ebu'l-Muzaffer, *et-Tabsir fi'd-Din ve Temyizi'l-Fırkati'n-Naciye ani'l-Fıraki'l-Halikin*, thk. Zahid el-Kevseri, Kahire 1999.
- Kehhale, Ömer Rıza, *Mu'cemü Kabaili'l-Arab el-Hadise ve'l-Kadime*, Beyrut 1997.
- Keşşi, Ebu Amr Muhammed b. Ömer b. Abdî'l-Aziz, *Marifetü Ahbari'r-Rical (Ricalü'l-Keşşi)*, Yay. Haz. Ali el-Mahallati el-Hairi, Bombay 1317/1899.
- Kummi, Sad b. Abdillâh Ebî'l-Halef el-Eşari, *Kitabü'l-Makalat ve'l-Fırak*, tsh. Cevad Meşkur, Tahran 1963.
- Kummi/Nevbahti, *Şii Fırkalar-Kitabü'l-Makalat ve'l-Fırak-Fıraku's-Şia*, çev. Hasan Onat vd., Ankara 2004.
- Küleyni, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk, *el-Kafi*, thk. Eli ekber el-Ğifari, Tahran 1367.
- Lewis, Bernard, "İsmaililer", *İA*, tsz., 5-2. Kısım, ss. 1120-1124.
- Lewis, Bernard, *The Origins of Ismailism*, Cambridge 1940.
- Makdisi, el-Mutahhar b. Tâhir (355/967), *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, Kahire ty.
- Makrizi, Takiyyüddin Ahmed b. Ali, *el-Mevaiz ve'l-İtibar bi-Zikri'l-Hitat ve'l-Asar el-Maruf bi-Hitati'l-Makrizi*, thk. M. Zeynuhum-M. Şerkavi, Kahire 1998.
- Massignon, Louis, "Karmatiler", *İA*, İstanbul 1977, 6/354-359.
- Massignon, Louis, *Selman Pak et les Premices Spirituelles de l'Islam Iranien*, Paris 1933.
- Massignon, Louis, 'Esquisse D'une Bibliographie Qarmate', *A Volume of Oriental Studies Presented to Edward G. Browne on his 60th Birthday (7 February 1922)*, ed. Thomas W. Arnold and R. A. Nicholson, Cambridge 1922, ss. 329-338.
- Meşkur, Cevad, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, çev. M. Mahfuz Söylemez vd., Ankara 2011.
- Muhammed b. Sinan, "Kitabü'l-Hucub ve'l-Envar", *Silsiletü't-Türasi'l-Alevi*, Lübnan 2006.
- Naşi el-Ekber, Abdullah b. Muhammed, *Mesailü'l-İmame ve Muktetefat mine'l-Kitabi'l-Evsat fi'l-Makalat*, thk. Josef Van Ess, Beyrut 1971.
- Necaşi, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali b. Ahmed b. el-Abbas el-Esedi el-Kufi, Ricalü'n-Necaşi, Beyrut 2010.
- Nevbahti, Ebu Muhammed Hasan b. Musa b. Hasan, *Fırakü's-Şia*, thk. Hellmut Ritter, İstanbul 1931.
- Nu'mân b. Muhammed b. Mansur, el-Kâdf Ebû Hanîfe, *Deaimü'l-İslam*, thk. Asaf b. Ali Asğar Fezyi, Kahire 1963.
- Nüveyri, Şihâbu'd-Dîn Ahmed b. Abdilvehhâb, *Nihâyetü'l-Ereb fi Funûni'l-Edeb*, thk. Necib Mustafa Fevvez-Hikmet Keşli Fevvez, Beyrut 2004.
- Onat, Hasan, "Hattabiyye", *DİA*, İstanbul 1997, 16/192-493.
- Öz, Mustafa, "Hasebiyye", *DİA*, İstanbul 1997, 16/402-403.
- Razi, Fahrüddin, *İ'tikadatü Fıraki'l-Müslimin ve'l-Müşrikin*, nşr. Ali Sami en-Neşşar, Kahire 1938.
- Semani, Ebu Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur et-Temimi, *el-Ensab*, thk. Abdullah Ömer el-Barudi, Beyrut 1988.
- Şehristani, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim b. Ebi Bekr Ahmed, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Emir Ali Mehna-Ali Hasan Faur, Beyrut 1993.
- Taberani, Ebu Said Meymun, "el-Cevheriyyetü'l-Kelbiyye", *Silsiletü't-Türasi'l-Alevi*, Lübnan 2006.
- Taberani, Ebu Said Meymun, "er-Risaletü'l-Mürşide", *Silsiletü't-Türasi'l-Alevi*, Lübnan 2006.
- Taberani, Ebu Said Meymun, "Mecmuu'l-A'yad", *Silsiletü't-Türasi'l-Alevi*, Lübnan 2006.
- Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir b. Rüstem, *Tarihu'r-Rusul ve'l-Müluk*, Beyrut 1387.
- Tefrişi, Mustafa b. Huseyn el-Huseyni, *Nakdü'r-Rical*, Kum 1418.
- Tucker, F. William, "Ebû Mansur el-İclî ve Mansuriyye: Avrupa Ortaçağı Terörizmi Hakkında Bir Çalışma (Abû Mansur al-Ijli and the Mansuriyya: a Study in Medieval Terrorism)", çev. E. Ruhi Fiğlalı, *AÜİED*, Ankara 1982, 5/217-229.
- Tusi, Ebu Cafer Muhammed b. Hasan b. Ali, *el-Fihrist*, thk. Cevad el-Kayyumi, Kum 1417.
- Tusi, Ebu Cafer Muhammed b. Hasan b. Ali, *İhtiyaru Marifeti'r-Rical el-Maruf bi-Ricali'l-Keşşi*, talik: Mirdamad el-Esterabadi, thk. Mehdi er-Racai, Kum 1404.
- Tusi, Ebu Cafer Muhammed b. Hasan b. Ali, *Ricalü't-Tusi*, thk. Cevad el-Kayyumi el-İsfehâni, Kum 1410.
- Tusi, Ebu Cafer Muhammed b. Hasan b. Ali, *Tehzibu'l-Ahkam*, Tahran 1946.
- Ummü'l-Kitab*, çev. İsmail Kaygusuz, İstanbul 2009.
- Zerkeşi, Ebu Abdillâh Bedruddin Muhammed b. Abdillâh b. Bahadır, *Bahru'l-Muhit fi Usuli'l-Fikh*, Kahire 1994.

Hız. Mevlânâ'nın Eserlerinde Hadis Kùltürü

Fikret Karapınar

Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakùltesi
Hadis Ana bilim dalı Öğretim Üyesi
fikretkarapınar@gmail.com

Öz

Müslümanın hem maddî hem de manevî hayatını besleyen ayet ve hadisler, İslâmî ilimlerin de temel referansı durumundadır. Bu ilimleri besleyen özellikle hadislerin otantikliği meselesi, kişinin öğrendiği veya yaşadığı İslam'ın keyfiyeti hususunda büyük önem taşımaktadır. Binaenaleyh gelişen ilimlerin sınırları belirginleşmeye başladıktan sonra kullanılan oldukları hadisler de tartışılmaya başlanmıştır.

Hız. Peygamber'in vefatından kısa bir süre sonra ilk nüveleri ortaya çıkmaya başlayan, zamanla teşekkül ederek sistemleşen ve İslâmî ilimler içerisinde Müslümanların manevî yaşantısını en fazla konu edinen Tasavvuf ilmi, şüphesiz çok fazla hadise yer vermektedir. Ancak kullandıkları hadisler açısından çeşitli eleştiriler alan Tasavvuf, yer yer haksız tenkitlere maruz kalabilmiştir. Makalede, XIII. asır Selçuklu Anadolu'sunda sûfî kimliği ile öne çıkan ve günümüzde tasavvuf denince ilk akla gelen birkaç isimden biri olan Mevlânâ Celâleddin er-Rûmî'nin eserleri çerçevesinde hadis kullanımı tespit edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Mevlânâ Celâleddin er-Rûmî, Mesnevî, Tasavvuf, Hadis, Yorum.

Hadith Culture in the Works of Mawlana Jalaladdin al-Rumi

Qur'anic verses and hadiths, feeding the spiritual life of Muslims, are also the base reference of Islamic sciences. Especially the authenticity of the hadiths that support these sciences has a great importance since they affect the quality of Islamic knowledge and daily experience of Islam. Consequently, after the borders of Islamic sciences established, the authenticity of the hadith quoted by these sciences as evidence became subject to debate. Tasawwuf (Islamic Mysticism) is a science that mainly relates to the spiritual life of Muslims. Its first core emerged shortly after the death of the Prophet (pbuh) and became systematic by time. There is no doubt that Tasawwuf commonly refers to hadiths. Although one of the most criticized sciences for its occasional use of hadith, this science has also been subject to unfair criticism. This article tries to determine the use of hadith in the works of Mawlana Jalaladdin al-Rumi, a 13th century Saldjuki Anatolian mystic who is today one of the first names that come to mind when Tasawwuf is mentioned.

Keywords: Mawlana Jalaladdin al-Rumi, Mathnawi, Sufism, Hadith, Comments.

Atıf

Fikret Karapınar, Hız. Mevlânâ'nın Eserlerinde Hadis Kùltürü, Marife, Yaz 2015, 15/1, ss. 117-137.

I. Giriş

Hız. Peygamberin zühd hayatı örnek alınarak ortaya çıkan Tasavvuf, zamanla genişleyerek farklı tasavvufî ekollere dönüşmüştür. İslam'ın en renkli alanlarından biri olan bu akım, başlangıcından günümüze kadar tartışma konusu olmuş ve olmaya da devam etmektedir. Tarih boyunca pek çok eleştiriye maruz kalan hareketin sadece Müslümanlar arasında değil, diğer insanlar arasında da varlığını sürdürdüğü görülmektedir. Şu kadar ki insanlık, ekonomik ve teknolojik yönden ne kadar gelişirse gelişsin, insanın kalbinin derinliklerinden gelen bu manevî duygu, bir şekilde doldurulmaktadır.

Hız. Peygamberin örnek hayatının, *zühd* ve *zâhirî* olmak üzere farklı iki temel eğilimle devam ettiği görülmektedir. Birinci eğilimin ekseriyetle sûfler, ikincisinin ise zâhirî âlimler ile sürdürüldüğü görülmektedir. Sûfî yönelim incelendiğinde ise iki farklı çizginin varlığından söz etmek mümkündür.

Tasavvufî yönelimler, çeşitli şekillerde tasnif edilebilir. Ancak metodolojik açıdan incelendiklerinde eserlerinde ve tarzlarında farklılığın olduğu dikkati çekmektedir. Burada sûfler, ilmî birikimleri ve bunu eserlerine yansıtıp yansıtmadıkları göz önünde bulundurularak tasnif edilmişlerdir. Zira onlar arasında, ton farkı olarak ifade edebileceğimiz bir farklılığın bulunduğu malumdur. Onlardan bir kısmı, sadece *hâl* ile değil, *hâl* ile birlikte *şer'î ilimlerle* uğraşmayı ve ders vermeyi de sürdürmüşlerdir. Bu durum, onların verdikleri eserlere ve hal tercümelerine yansımıştır.

a. Vecdî, sekrî ve aşkın eğilim ki buna örnek olarak şu isimler zikredilebilir:

Bişr el-Hâfî (ö. 227/841) – Bâyezîd el-Bistâmî (ö. 234/848 [?]) – Sehl et-Tüsterî (ö. 273/886) – Hallâc el-Mansûr (ö. 309/922) – İbn Arabî (ö. 638/1240) – Mevlânâ Celâleddin (ö. 672/1273) – Bursevî (ö. 1137/1725).

b. Müteşerri ve ilmî yönelim ki buna da örnek olarak şu isimler verilebilir:

Hakîm et-Tirmizî (ö. 295/907-310/922 [?]) – Ebû Bekir el-Gülâbâdî (Kelâbâzî) (ö. 380/990) – Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) – Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö. 412/1021) – Kuşeyrî (ö. 465/1072) – Gazzalî (ö. 555/1111) – Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) – Ankaravî (ö. 1041/1631).

Birinci yönelimdeki sûflerin genel eğilimleri dikkate alındığında, onların daha çok *vecdî* ve *aşkın* hâlde oldukları söylenebilir. Sekr ehli sûflerin zaman zaman içinde buldukları cezbe, istiğrak, fenâ, mahv, cem' ve şathiye gibi hâllerde değişik mizaçları ortaya çıkabilmektedir. Ancak İslam âlimlerinin genel kabulüne göre onların bu hâlleri, tevhid dairesi ve şer'î çizginin dışına çıkmamak kaydıyla kabul edilebilir. İkinci eğilimin ön plana çıktığı sûfler incelendiğinde, onların daha çok müteşerri ve ilim sahibi oldukları söylenebilir. Bunlar sekr ehli sûflerden farklı olarak hâl ile ilmî birikimi birlikte sürdürebilenlerdir. Taşkınlık boyutu diyebileceğimiz hâller, onlarda pek gözükmemektedir.

İlk eğilimin biraz farklı olduğu dikkati çekmekle birlikte bu onların şeriattan uzak oldukları anlamına gelmemelidir. Bu hâl, onları diğerlerinden ayıran ton farkı ya da meşrep farkı olarak değerlendirilebilir. İkinci eğilimin birinci eğilime göre Kur'an ve hadisleri daha çok kullandıkları, yorum da ise bîatınî değil, çoğu zaman

işârî yöntemi tercih ettikleri ve bu yönüyle onların zâhirî yorumu daha yakın oldukları ifade edilebilir. Ancak bütün yorum biçimlerinde görüldüğü gibi, yüzde yüz bir ayırmadan söz edilemeyeceği ve iç içe geçmişliğin olabileceği göz ardı edilmemelidir.

İki yönelimin temsilcilerinden Konevî ile Hz. Mevlânâ, XIII. asır Anadolu'sunda yaşayan önemli şahsiyetlerden kabul edilmektedirler. Her ikisi de aynı yıllarda (605/1207) doğmuş olmalı ve Konevî, Mevlânâ'dan sekiz ay kadar sonra (673/1274) vefat etmiştir. Ancak her ikisinin çizgisindeki farklılık dikkatlerden kaçmamaktadır. Biri doğrudan şer'î ilimler ve felsefî konularla daha çok iştigal ederken, diğeri tasavvuf, edebiyat ve halka dönük mevzularla uğraşmıştır. Aslında biyografileri incelendiğinde, her ikisinin de ilk başta şer'î ilimleri öğrendikleri anlaşılmaktadır.

Hz. Mevlânâ'nın hayatındaki dönüm noktasının Şems-i Tebrîzî (ö. 645/1248)'nin Konya'ya (642/1244) gelişiyle başladığı bilinmektedir. Haberlere göre o, Şems ile altı ay kadar bir hücrede halvette kalmıştır. Bu zamana kadar tedrisat ve ilim ile meşgul olan Mevlânâ, bundan sonra büyük bir dönüşüm geçirerek âlim, zâhid ve mürşid kişiliğinden çok, aşk ve cezbesi ile temayüz etmeye başlamıştır. Konevî'nin düşünce hayatına en çok etki eden isim ise, hocası İbn Arabî'dir. Bununla birlikte o, kendisinin sadece bir mürid veya şârih olarak görülmesini kabul lenmez, bunun yerine İbn Arabî'nin düşünce kaynağına ortak olmaktan söz eder.¹ Câmî ise, "Bir kimse Konevî'nin tahkiklerini okumadan ve bunları uygun bir biçimde anlamadan İbn Arabî'nin vahdet-i vücütla neyi kastettiğini hem akılla hem de şeriatle uyumlu olacak tarzda kavrayamaz" tespitini yapmıştır.² Mevlânâ'nın çizgi olarak Şems'e, Konevî'nin ise İbn Arabî'ye yakın olduğu söylenebilir. Bunlar örnek kabilinden olup sayı daha da artırılabilir. Ayrıca tasnif edilen sûflerin birbirleriyle hoca talebe veya arkadaş ilişkisi yanı sıra, aralarındaki yöntem farklılığına rağmen birbirlerinin eserlerini şerhettikleri ve hatta meşreplerini takip ettikleri bilinmektedir. Ancak bu tutum, onların izledikleri ilmî yöntemin de bir olması anlamına gelmemelidir.

Sûflerin hadis birikimleri ve eserlerinde hadis kullanımları tartışma konusu olmuştur. Ancak bu konuda yaygın kanaat, "onların hadis bilmedikleri ve çoğunlukla uydurma hadis kullandıkları" ön yargısıdır ki bu iddia ilmî tetkike muhtaçtır. Zira sûflerden çok hadis uyduranlar olarak takdim edilen uydurmacılar hakkında bile ihtilaf bulunmakta ve vakiya ters düştüğü ifade edilmektedir.³ Bununla birlikte onlar, sahih ve zayıf hadisler başta olmak üzere uydurma haberler kullanmışlardır. Özellikle dönemlerinde meşhur olan her türlü rivayeti kullandıkları görülmektedir. Oysa kullandıkları uydurma haberler, sanıldığı kadar çok değildir.⁴ Hâlbuki

¹ Demirli, Ekrem, "Sadreddin Konevî", *DİA*. İstanbul 2008, XXXV, ss. 424.

² Câmî, Abdurrahman, *Nefahâtü'l-Üns -Evliyâ Menkabeleri-*, ter. ve şrh: Lâmiî Çelebi, haz: Süleyman Uludağ ve Mustafa Kara, İstanbul 1998, s. 559.

³ Aydınlı, Abdullah, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*, Seha Neşriyat, İstanbul 1986, s. 171-177, 223.

⁴ Geniş bilgi için bk. Saklan, Bilal, *Hadis İlimleri Açısından Muhaddis-Sûfler ve Sûfî-Muhaddisler (H. IV./M. X. Asır)*, Konya 1997; Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara 2000; Uysal, Muhittin, *Tasavvuf Kültüründe Hadis -Tasavvuf Kaynaklarındaki Tartışmalı*

orana vurulduğunda benzer durum, siyer, tarih, tefsir, kelim, fıkıh vs. kaynakları için de söz konusudur.⁵ Sûflerin geride bıraktıkları eserler, hadis yorum biçimi açısından incelendiğinde ise diğerlerine nazaran farklılık gösterdiği dikkat çekmektedir. Onların, genellikle Müslüman'ın zühd, ahlak ve irfan yönüyle alakalı hadislerle ilgi duydukları anlaşılmaktadır.

Hadisleri şerheden şârihlerin tarih boyunca hadisleri, *işârî, zâhirî, lügavî, Ehl-i sünnet bâtinî* ve *Şif-İsmailî bâtinî* olmak üzere beş türlü yorumladıkları görülmektedir. Şârihlerin bu tutumlarının yaşadıkları sosyal çevre, dönemin siyaseti, aldıkları eğitim, aile ortamı ve bireysel yönelim gibi çeşitli etkenlerden kaynaklandığı söylenebilir. Bunlardan sûfler, hadisleri şerh ederken çoğunlukla insan eğitimi merkeze alan ve zaman zaman da sezgisel metodu kullanan işârî yorumla temayüz etmişlerdir. Muhaddislerin hadislerle, umumiyetle fıkıh-kelam merkezli yaklaşarak metnin zâhirini yeğleyip zâhirî yorum yaptıkları bilinmektedir. Dilci şârihlerin rivâyetleri, daha çok sentaks ve dil bilgisi yâni lügavî yönden yorumladıkları görülmektedir. Ehl-i sünnet çizgisinde olan bazı sûfler, nasları, ekseriyetle sünnet bâtinî tarzda yorumlamışken Şif-İsmailîler ise nasları, umumiyetle bir usul ve kuralla bağlı kalmaksızın işlerine geldiği şekilde yani bâtinî olarak şerhetmişlerdir.⁶ Ayrıca sûflerin hadislerle getirdikleri yorumlar daha dikkatli incelendiğinde, sosyal hadis yorumculuğu diyebileceğimiz tarzı benimsedikleri söylenebilir. Onların rivayetleri, fikhî veya itikâdî yönden ziyade, içtimai ve terbiye boyutundan ele aldıkları dikkati çekmektedir. Binaenaleyh Hz. Mevlânâ'nın *Mesnevî, Mecâlis-i Seb'a (Yedi Meclis)* ve *Fîhi Mâ Fîh* adlı eserlerinde bu tarz yaklaşımı tercih ettiği görülmektedir.

II. Mevlânâ Celâleddin'in Eserlerinde Hadis

İslam âlimi, mutasavvif ve şair kimliğiyle öne çıkan Mevlânâ Celâleddin (ö. 672/1273), kendini Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin el-Belhî olarak tanıtır.⁷ Onun ilk hocası ve mürşidi babası Bahâ Veled'dir. O, 1231 yılında vefat edince onun talebesi Seyyid Burhaneddin Muhakkık et-Tirmizî, Konya'ya gelmiş ve Mevlânâ'ya lalalık yapmıştır. Mevlânâ, Seyyid Burhaneddin'in teşvikiyle zâhirî ilimlerde derinleşmek için devrin ilim merkezlerinden olan Halep ve Şam'a gitmiş buralarda dört veya yedi yıl ilim tahsil etmiştir. Bu tahsil sürecinin ardından Seyyid Burhâneddin'in terbiyesi altında manevî gelişimini sürdürmüştür. 1241-1244 yılları arası Mevlânâ, babasının yolunu takip ederek onun vefatından sonra medresede müderrislik yapmaya başlamış, bir taraftan da halka yönelik vaaz ve irşadda bulunmuştur. Şems'in Konya'ya (642/1244) gelmesinden sonra, vaazlarını/sohbetlerini, medresedeki derslerini, müritlerini, tebliğ ve irşadı terkedip, ilahi

→

Haberler-, Konya 2002; Karapınar, Fikret, *Muhaddis Sûflerin Hadis Usulü ve Hadisleri Anlama Yöntemleri, (H.IV.-V./X.-XI. Asır)*, Adal Ofset, Konya 2009.

⁵ Bk. Yardım, Ali, *Mesnevî Hadisleri*, Damla Yayınları, İstanbul 2008, s. 288.

⁶ Konu hakkında bilgi için bk. Karapınar, Fikret, "Hadis Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri "...Oruç bana aittir..." Hadisi Örneği", *Marife Dergisi*, Yıl: 9, S: 1, Bahar 2009, ss. 57-98.

⁷ Mevlânâ Celâleddin, *Mektuplar*, çev: Abdülbâki Gölpınarlı, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1999, s. 122.

aşk ve vecdi terennüm eden bir kişiye dönüşmüştür.⁸ Şimdi dinî ilimler alt yapısına sahip ehl-i irfan Mevlânâ'nın eserlerinde hadis kullanımını gözden geçirecektir.

1. Mesnevî

Mesnevî, Hz. Mevlânâ'nın tasavvuf anlayışını içeren İslâm kültürünün en önemli eserlerinden birisi kabul edilir. Onun altı cilt ve yaklaşık 26.000 beyitten meydana gelen Farsça eserine mesnevî/ikili-ikişer adını vermesi, kitabın nazım şekli sebebiyledir. Çünkü *Mesnevî*, her beyti kendi arasında kafiyeli, aynı vezinle yazılmış olan manzumelere verilmiş bir isimdir. Bu ismin bir diğer tercih sebebi, hem zâhir hem de bâtın ilmini bünyesinde barındırması sebebiyledir. Yâni *Mesnevî*, sâiklere hem zâhir olan şeriat ve tarikat yolunu hem de bâtın olan hakikat yolunu anlatan bir eserdir.

Ülkemizde ilk hadis tasavvuf münasebetini çalışan Ali Yardım (ö. 2006)'ın tespitine göre Mevlânâ, *Mesnevî*'nin 53 yerinde hadisleri, 50 küsur yerinde ise ayetleri bölüm başlığı yapmıştır. Dolayısıyla *Mesnevî*'deki 950 başlığın 100 küsuru Kur'an ve hadisten oluşmuştur.⁹

Mevlânâ'nın da eserlerinde kullandığı "Birkaç konuyu içeren hadislerin kısaltılıp ihtiyaç duyulan kısmının kullanılması" olarak ifade edilen taktî'ul-hadis, hadisçiler tarafından da uygulanmış bir yöntemdir. Örneğin Buharî, *Sahih*'inde bunu yapmıştır.

Yardım, doktora tezi olarak hazırladığı çalışmasında, *Mesnevî*'de açıkça hadis olduğu ifade edilen -mükerrerler hariç- 158 hadisin tahririni yapmıştır. O, 6 ciltten bu kadar hadis tespit etmiştir. Bunların; senedi sahih: 78, senedi zayıf: 38, kaynağı tespit edilemeyen: 16, benzer lafız tespit edilen: 8, sıhhati tespit edilemeyen: 4 ve uydurma olan: 14'tür.¹⁰ Ancak çalışmada telmih ve işaret yoluyla kullanılan rivayetler ele alınmadığı için böyle bir rakam ortaya çıkmıştır. Oysa gerçek sayının bundan çok daha fazla olduğu bilinmektedir. Ayrıca o, kaynaklarını tespit ettiği halde, "sahih" veya "zayıf" olduğuna dair muhaddislerce bir görüş belirtilmeyen metinler için, hüküm beyan etmekten çekinmiştir. Hadislerin sıhhat derecelerini tespit ederken yine çeşitli muhaddislerin kanaatlerine başvurmuştur. Muhaddislerin hükümleri arasında uyumsuzluk olanlar için hadis usulü ölçüleri içerisinde tercih hakkını kullanmıştır. Hakkında çeşitli görüşler ileri sürülen ve kaynaklarda da tespit edilemeyen 14 rivayet hakkında ise, şimdilik "mevzu hadis" olma özelliğinden kurtulamamıştır. Ona göre bu oran bütünün %8'ini teşkil ettiği için *Mesnevî*'ye yöneltilen ithamların doğruluk derecesi de yüzde sekizdir.¹¹ Benzer sonucu, Saklan, Uysal¹² ve tarafınca yapılmış olan çalışmalar da ortaya koymaktadır. Mesela, Ankaravî'nin *Mesnevî Şerhi*'nin birinci cildinde kullanılan hadislerden tahririni yaptığımız ilk yüz on sekiz haber/hadisten hareketle söylemek de mümkündür.

⁸ Öngören, Raşit, "Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî", *DİA*. İstanbul 2004, XXIX, s. 445.

⁹ Yardım, *age*. s. 12, 290.

¹⁰ Yardım, *age*. s. 273, 293.

¹¹ Yardım, *age*. s. 277, 294.

¹² Bk. Saklan, *age*.; Uysal, *age*.

Zira araştırmamızın sonunda eserde “zayıf olabileceklerin sayısı 24”, “uydurma olanlar ise 8” olarak tespit edilmiştir¹³

Didaktik ve tasavvufi mahiyette olan eserler için bu durum büyük bir kusur olmasa gerektir. Kaldı ki bir kısım kaynak hadis mecmualarında bile bu rakamın çok üstünde, “mevzu hadis” bulunabilmektedir.¹⁴ Mevlânâ'nın *Mesnevî*'de kullandığı her türlü haberin tahriri yapıldığında, onun temel hadis kaynaklarını referans olarak kullandığı anlaşılmaktadır.

Fıkıh ilmine dair eserler, ihtiva ettikleri hadisler bakımından fazla bir tenkide uğramamıştır. Üstelik hukuki eserlerdeki hadisler üzerinde daha titiz davranıldığı ve bu neviden eserler içerisinde “zayıf” ve “mevzu” hadis bulunmadığı hususu umumi bir kanaattir. Bu mukayese başka herhangi bir eserle yapılsa durum yine de değişmeyecek ve üç aşağı beş yukarı, aynı sonuçlar alınacaktır. Ne var ki fikhî eserlerde “mevzu hadis” bulunabileceği hususu hiçbir zaman polemik konusu yapılmamıştır.¹⁵

İranlı Profesör Bediuzzaman Furûzanfer'in *Ehadis-i Mesnevî* adını verdiği eser, Tahran Üniversitesi tarafından 1375/1955 yılında neşredilmiştir. Furûzanfer, *Mesnevî*'nin I. cildinde 102, II. cildinde 89, III. cildinde 83, IV. cildinde 233, V. cildinde 139, VI. cildinde 159 olmak üzere, toplam 745 “hadis beyit” tespit etmiştir. O, mükerrer hadisleri ayrı ayrı sayarak *Mesnevî*'deki Arapça vecize ve darb-ı meselleri ve bilhassa her hangi bir hadisin mazmununa işaret eden beyitleri de zikrederek 745 rakamına ulaşmıştır. Binaenaleyh söz konusu rakamın yarıya yakını hadis olmadığı gibi pek çoğu da mükerrer hadislerdir.¹⁶ Furûzanfer'in eseri, ilmî manada bir tahric olmamakla birlikte yer yer gözden kaçan rivayetler de olmuştur.

Mevlânâ'nın *Mesnevî*'de telmihler (işaret/delalet) dâhil 1000 civarında haber kullandığı ön görülmektedir. Telmih: İslâm edebiyatlarında bir âyete, bir hadise, kıssa, olay, vecize, atasözü vb.ne gönderme yapma sanatı demektir. Manzum veya mensur bir metinde âyet ve hadislerle, çeşitli olaylara, kıssalara, vecize, atasözü vb. kalıplaşmış ibarelere gönderme yapma sanatı için kullanılan telmih Türk edebiyatına Arap ve Fars edebiyatlarından intikal etmiştir. Bir hadisten, bir ayetten mülhem ifadedir. Diğer bir ifadeyle sözün, ana fikrinin, içeriğinin bir hadise dayandığı lafızlardır.¹⁷

Mesnevî indekslerini taradığımız zaman, Mevlânâ'nın; Kuran-ı Kerim ayetleri, Peygamberimize ait sözler/hadisler, Peygamber isimleri, değişik şehirler, eski milletler, bazı kitaplar, birtakım mevhum varlıklar, fikirler ve mefhumlara atflar yaptığı görülmektedir.¹⁸

¹³ Koçkuzu, Ali Osman-Karapınar, Fikret, *Mesnevî'den 100 Hadis Şerhi –Ankaralı İsmail Rusûhi Dede-*, Adal Ofset Konya 2009, s. 205-206.

¹⁴ Yardım, *age*. s. 294.

¹⁵ Yardım, *age*. s. 277-278, 294-295.

¹⁶ Yardım, *age*. s. 295-296.

¹⁷ Bk. Durmuş, İsmail - Uzun Mustafa, “Telmih”, *DİA*. İstanbul 2011, XXXX, ss. 407-409.

¹⁸ Koçkuzu, Ali Osman, *Mesnevî'de Hz. Peygamber*, Rûmî Yayınları, İstanbul 2006, s. 30.

2. Fîhi Mâ Fîh

“Onda olan ondadır” veya “onun içindeki içindedir” gibi manalara gelen *Fîhi Mâ-Fîh*, Mevlânâ'nın muhtelif sohbetlerde yaptığı konuşmalar, oğlu Sultan Veled veya bir başka müridi tarafından kaydedilip derlenmesinden meydana gelmiş bir eserdir. Bu eser her ne kadar Mevlânâ'nın sağlığında kayıt altına alınmış olsa da kitap olarak derlenmesi onun vefatından sonradır. Eserde, Mevlânâ'nın tasavvufî görüşlerinin yanı sıra sohbet meclislerinde kendisine fikhî sorular sorulduğu için fikhî bilgiler de yer almaktadır.¹⁹

Eserin bölümleri, bazen bir soruya cevap olarak bazen de bir ayet veya hadisin izahıyla başlamaktadır. Menkıbeler, klasik şark hikâyeleri, masallar sohbetlerde yer verilen malzemeler arasındadır.

Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh* adlı eserinde tekrarlar dâhil 100 civarında haber kullanmaktadır. Bunların içinde kimi kelâm-ı kibâr, atasözü ve uydurma haberleri, Hz. Peygamberin sözü olarak verdiği görülmektedir. Eserde haberler bir takım tasarrufta bulunarak verilmektedir.

3. Mektuplar (Mektûbât)

Pek çok âlim gibi Mevlânâ da çeşitli sebeplerle farklı konularda mektuplar yazmıştır. O, yazdığı mektuplarında insanlara davette bulunarak onları irşat etmiştir. Akrabaları yanı sıra arkadaşlarına ve dönemin yöneticilerine olmak üzere 147-150 civarında mektup yazmıştır. Ancak mektupların bunlardan daha fazla olduğu tahmin edilmekle birlikte, günümüze ulaşanların bazılarının kendisine aidiyeti ise tartışmalıdır.²⁰

Mevlânâ, diğer eserlerinde olduğu gibi, yazdığı mektuplarda da yer yer âyet, hadis, atasözü, kelâm-ı kibâr ve şiirler kullanmaktadır.

Mevlânâ, mektuplarında, gerek hadis olduğunu belirterek gerekse belirtmeden, tekrarlar çıkarıldığında tespitimize göre 100 civarında rivayet kullanmıştır. Bunların içinde, kelâm-ı kibâr ve atasözü türünden olanlar da vardır. O, bunların hiçbirinde, senedi ve rivayet sahibini söz konusu etmez. Sadece metinleri nakletmekle yetinir. Hadis ilmi veya başka bir alandan herhangi bir kaynak esere de işaret etmez.²¹

4. Mecâlis-i Seb'a (Yedi Meclis)

Adından da anlaşılacağı üzere Mevlânâ'nın çeşitli zamanlarda verdiği yedi vaazın yazılmasından oluşmaktadır. Eser, muhtemelen Mevlânâ'nın Şems'le karşılaşmalarından (1244) önce verdiği vaazların, oğlu Sultan Veled veya başkaları tarafından yazıya geçirilmesiyle oluşmuştur. Kitabın bazı bölümlerinde Sultan Veled'in *İbtidânâme* adlı *Mesnevî*'sinden de beyitlere rastlanması, bu eserin Sultan Veled tarafından oluşturulduğu veya bazı tashihler yapıldığını düşündürmektedir. Birinci

¹⁹ Mevlânâ, Celâleddîn Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, (Ahmed Avni Konuk Mukaddimesi), ter: Ahmed Avni Konuk, haz: Selçuk Eraydın, İz Yay. İstanbul 2013, s. XII-XII.

²⁰ Eren, “Mevlânâ'nın Mektuplarında Hadislerden Mesajlar”, s. 263-264.

²¹ Eren, “Mevlânâ'nın Mektuplarında Hadislerden Mesajlar”, s. 271.

Meclis'te Şems'in *Makâlât*'ından bazı hikâyelerin aktarılması; Şems'le karşılaştıktan sonra da Mevlânâ'nın bir veya birkaç kez vaaz verdiği hususunda bize ışık tutmaktadır.²²

Küçük hacimli bir eser olan *Mecâlis-i Seb'a*'da 41 haber kullanılmaktadır. Her hadis toplumsal açıdan ele alınmıştır.

5. Dîvân-ı Kebîr

Külliyât-ı Dîvân-ı Şems olarak da bilinen ve Mevlânâ'nın, gazel, terkîb-i bend ve rubâîlerini içeren en geniş hacimli eseridir. *Mesnevî*'ye göre daha az ilgiye mazhar olan bu eserin beyit sayıları 30 bin ile 50 bin arasında değişse de İran'da yapılan baskısında 36.360 beyitten oluşmaktadır. Bu eserde de pek çok rivayet kullanılmaktadır. Rubâîler diye piyasada dolaşan gazelleri bu eserden seçilmiştir.

III. Mevlânâ ve Hz. Peygamber, Hadis Kullanımı, Şerh Örnekleri

Bir sûfi ve âlim olan Hz. Mevlânâ, hem kendi döneminde hem de günümüze kadar insanlara Allah'ı, Hz. Peygamberi ve İslam dinini sevdirmiş ve tanıtmış bir müşdidir. Mevlânâ'nın Hz. Peygamber (s.a) hakkındaki inanç, duygu ve düşüncesini anlamak için birkaç örnek kâfidir.

Allah, Mustafa (s.a)'yı önce kendisiyle meşgul edip sonra: "*Halkı davet et, düzelt, onlara öğüt ver!*" diye buyurdu. Mustafa (s.a): "*Ey benim Allahım! Ben ne günah işledim ki beni huzurundan kovuyorsun. Halkı istemiyorum.*" diye ağlayıp sızladı. Allah Teala: "*Ey Muhammed sen hiç üzülme, seni halk ile uğraşmaya bırakmam. Onlarla meşgul olurken de benimle olursun. Bu sırada halk ile meşgul olduğun için başının bir tek tel saçını bile eksiltmem. Her ne iş yaparsan yine vuslat içinde olursun*" buyurdu.²³

Mevlânâ, "*Benim öyle bir halim olur ki oraya ne Muhammed, ne de Allah'a yakın bir melek sığar!*" diyen birini, tenkit ederken şöyle der: "...*Senin bu halin onun bereketinin tesirinden değil mi? Çünkü ilkönce bütün bağışları, ihسانları onun üzerine döktüler. O zaman ondan başkalarına dağıldı. Âdet böyle olduğundan*", (et-Tahiyât'ta ifade edildiği gibi) Allah ona: "*Allah'ın Elçisi sana selâm olsun ve Allah'ın rahmeti, bereketi senin üzerine olsun!*" buyurunca Peygamber de: "*Salih kullar üzerine!*" demiştir. ... *İşte her şey Muhammed'e gelmeden önce bize erişmez.*" der.²⁴

Bu pasajlar, Mevlânâ'nın Hz. Peygamber (s.a) hakkındaki düşünce ve ölçüleri ortaya koymaktadır. Ona göre Peygambersiz asla vuslat olmaz, Müslümanlık da olmaz.

Mevlânâ, *Mecâlis-i Seb'a* isimli kitabının birinci meclisinde Hz. Peygamber'in (s.a), "*Ümmetimin değerden düşmesi, bozgunluğa düştüğü, bozulduğu zaman olur. Ancak ümmetimin bozgunluğa düştüğü zaman, benim sünnetime sarılan kişi değer-*

²² Mevlânâ, *Mecâlis-i Seba (Yedi Meclis)*, (Abdülbâki Gölpınarlı Mukaddimesi), s. 7.

²³ Mevlânâ, Celâleddin er-Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, çev: Meliha Ülker Anbarcıoğlu, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1990, s. 104-105.

²⁴ Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, çev: Meliha Ülker Anbarcıoğlu, s. 341-343.

den düşmez, bozulmaz. Ayrıca ona yüz (bin) şehid sevabı verilir.”²⁵ hadisini uzunca açıklar.

O, ümmetin bozulup Peygamber yolundan ayrıldığında, ancak sünnete sarılanların değerden düşmeyeceğini, sapmayacağını ve bozulmayacağını, O'nun izinden gidenlerin doğru yolda olduklarını ifade etmektedir.²⁶ Ardından bir metaforla, dağlardan akan bir damla suyun, bir ırmak içinde ovaları aşarak denize nasıl ulaştığı örneğini verir. Mevlânâ, bu misalle, bozuk ortam ve çevrede sünneti yaşamaya çalışan kişiyi, ovaları aşarak denize kavuşma gayreti gösteren bir damla suya benzetmektedir. Bu bir damla, su nasıl imkânsız başarıp denize kavuştuğunda ebedileşiyor ve vuslata erip mutluluğunu hak ediyorsa, olumsuz şartlarda Hz. Peygamber'in yolundan yürüyenler de işte böyle “yüz (bin) şehidin ecrini alacak ölçüde” bir zoru başarmış oluyorlar. Ademoğlu, bunu başarabilecek güçte yaratılmıştır.²⁷ Bu teşbihte sünnetin önemi vurgulanmakta ve sünnet üzere yaşamak teşvik edilmektedir. Yine *Mesnevî*'den:

“Peygamberin izini izliyorsan yola düş, halkın bütün kınamalarını hava say! Yol aşan, menzil alan yol erleri ne vakit köpeklerin havlamasına kulak astılar?” (*Mesnevî*, çev: İzbudak, III, 4319-4320)).

Küpün canından denize bir yol açılırsa küp, ırmaktan üstün olur. Onun için “Söyle” sözü, denizin sözüdür. Ahmet, neyi söylerse hakikatta o söz, hakikat denizidir. Onun sözleri denizin incileridir. Çünkü gönlü denizle birdir onun. Deniz daima küpümüze yardım edip durursa, artık bir balıkta denizin bulunmasına şaşılır mı? (*Mesnevî*, çev: İzbudak, VI, (814-817)).

Bir küp düşünelim ki onun okyanusla irtibatı olsun, oradan daima su alabilsin. Böyle bir küpe bizim “deniz” dememiz yanlış olmaz. Çünkü onun denizle irtibatı vardır. Şimdi bu küp, kendisinin Ceyhun ırmağı olduğunu söylese veya iddia etse, o ayıplanabilir mi? Ayıplanamaz. Bir yönden o gerçekten küptür. Bu haliyle Ceyhun ırmağının yanında küçük ve acizdir. Ama bu küp diğer küplerden farklı bir özelliğe sahipse, yâni deryadan besleniyorsa, ona Ceyhun demek bir tarafa, okyanus demek bile yanlış değildir.²⁸

“Vahiyden olmayan söz, heva ve hevestendir. Topraktan yaratılanlar gibi havaya, zerre zerre dağılır, biter. Eğer bu söz sana yanlış görünürse “Vennecmi” suresinin evvelinden birkaç satır okuyuver. Oku da Muhammed'in, heva ve hevesinden konuşmadığını, onun her sözünün, ancak vahiy olduğunu anla. Ey Ahmed, madem ki vahiyden meyus değilsin, bu araştırmayı, bu kıyası bedene mensup olanlara bırak”. (*Mesnevî*, çev: İzbudak, VI, (4668-4671)).

İnsandaki konuşma, ya kalpten gelmektedir veya insanın nefis ve heva adı verilen, başıboşluğun ve olumsuzluğun sembolü olan benliğinden. Kalpten gelen bu konuşma ise, Allah'tan olduğu vakit, vahiy eseri olduğu vakit, konuşan zat hem

²⁵ Taberânî, *Mu'cemu'l-Evsat*, V, 315. الْمَتَمَسِّكُ بِسُنَّتِي عِنْدَ فَسَادِ أُمَّتِي لَهُ أَجْرُ شَهِيدٍ

²⁶ Mevlânâ Celâleddin, *Mecâlis-i Seba (Yedi Meclis)*, çev: Abdülbaki Gölpinarlı, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 2010, s. 12-14.

²⁷ Mevlânâ, *Mecâlis-i Seba (Yedi Meclis)*, s. 16.

²⁸ Koçkuzu, *Mesnevî'de Hz. Peygamber*, s. 463.

bunu belirtmekte ve hem de çok yüksek bir makamdan sadır olan bu bilgileri, insanlığa aktarmaktadır. Bu yüce bilgi ve onun geliş şekli, eğer aklınıza uygun düşmüyorsa, o vakit aç *ve'n-Necm suresinin* ilk ayetlerini ve orada ki: *"O peygamber hevasından konuşmaz, onun konuştuğu vahiyden ibarettir"* (Necm, 2-3) mealli ayet-i celileyi oku! Bir kısım hadis âlimi hemen buradaki zamiri Kur'an'a göndererek, Peygamberimizin konuşmasının vahiyle ilgisi olmadığı sonucuna tez elden varırlar. Burada, Rasûlullah'ın (s.a) konuştuğu hep vahiy eseri olsa ne zararımız olur? O vakit Peygamber insanlıktan çıkar, kutsallaşır ve durum daha tehlikeli olur. Fakat aynı kişiler, peygamberlerin normal işlerinde bile vahyin kontrolü altında olduğu gerçeğine göz yumamazlar. Ama şu noktayı unuturlar: her an vahye muntazır olan zatın, günlük konuşmalarında da ilahi koku sezilebilir.²⁹

Mevlânâ'nın eserleri incelendiğinde, onun geniş bir hadis birikimine sahip olduğu anlaşılacakla birlikte bazen naklettiği rivayetlerin hadis olup olmadığını belirtmez, dönemin metodu gereği isnad vermez. Bu durumun onun bilmediğinden kaynaklanmadığı düşünülmektedir. Her nedense bu yolu tercih etmiş olmalıdır. Öyle ki, bazı sahih hadisleri *"denmiştir"* gibi genel ifadelerle aktarıırken, o derece sağlam olmayan rivayetlerin Hz. Peygamber'in sözü olduğunu özellikle belirtebilir. Dolayısıyla *ona göre, bir rivayetin Peygamber'e nispetini tespitten ziyade, bahsettiği konuya dair mesajı önem arz etmektedir.* Bu yüzden, naklettiği her rivayetin hadis olduğunu belirtme gereği duymamış olmalıdır. Bazen de Rasûlullah'a (a.s) nispeti kesin olmayan sözleri hadis olarak nakledebilmektedir.³⁰

Onun eserlerinde ve şerhlerinde sık sık kullanılan iki *uydurma haberden* biri;

*"Nefsini (kendini) bilen Rabbini bilir."*³¹ bu lafızla meşhur olan haberin bir benzeri de *"Rabbini en iyi bileniniz, kendi nefsinin en iyi bileninizdir."*³² şeklindedir. Nevevî'nin (676/1277) de ifade ettiği gibi haber, özellikle İbn Arabî ve sonrasında, sûfiyye arasında hadis olarak oldukça rağbet görmüştür.³³

Diğeri ise, *"Ben gizli bir hazine idim. Bilinmek istedim. Bu sebeple insanı yarattım ve onunla tanıdım."* ilk devir sûfilerin eserlerinde rastlanılmayan bu haberin bir önceki haber gibi muahhar tasavvuf kaynakları yanı sıra, mevzuat ve halk

²⁹ Koçkuzu, *Mesnevî'de Hz. Peygamber*, s. 507 vd.

³⁰ Eren Mehmet, "Mevlânâ'nın Mektuplarında Hadislerden Mesajlar", *Marife Dergisi*, yıl. 7, S: 3, Kış 2007, s. 271.

³¹ Örnek için bk. *Mesnevî*, V, (2115); *Fihî Mâ Fihî*, s. 13, 54, 226. Haberin tahriri için bk. Hakîm et-Tirmizî, *Beyânü'l-Fark beyne's-Sadr ve'l-Kalb ve'l-Fuâd ve'l-Lübb*, thk: Nicholas Lawsen Heer, Kahire 1958, s. 93; Sülemî, *Mes'ele'tü Derecâtî's-Sâdikîn*, thk: Süleyman Ateş, (*Tis'atu Kutub Li Ebî Abdîrrahman es-Sülemî* içinde), Ankara 1981, s. 147; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliya ve Tabakâtü'l-Esfiya*, Beyrut 1405, VIII, 15; X, 205, 208; Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, Beyrut ts. IV, 26, 301; Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmi'î's-Sağîr*, Mısır 1356, I, 224; IV, 399; V, 49; Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ ve Muzîlu'l-İlbâs amme's-Tehera mine'l-Ehâdîsi alâ Elsineti'n-Nâs*, thk: Ahmed el-Kallâs, Beyrut 1996, II, 1529; Elbânî, *Silsiletü'l-Ehâdîsi'd-Da'ife ve'l-Mevdû'a ve Eseruhâ's-Seyyi' fi'l-Umme*, Riyad 1992, I, 165-166.

³² Bk. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb fi Muâmeleti'l-Mahbûb ve Vasfî Tarîkı'l-Mürîd ilâ Makâmi't-Tevhîd*, Mısır 1961, II, 83, 96; Râğîb el-İsfahanî, *ez-Zerîa ilâ Mekârimi's-Şerîa*, haz: Mahmûd Bîcû, Dimeşk 2001, s. 23.

³³ Aclûnî, *age*, II, 1529.

arasında meşhur olan sözleri toplayan muahhar eserlerde sıkça rastlanır.³⁴ En hacimli mevzuat kitabı olan İbnü'l-Cevzî'nin eserinde geçmeyen haber hakkında İbn Teymiyye, Hz. Peygamberin sözü olmadığını, sahih veya zayıf bir senedini bilmediğini haber vermektedir.³⁵ Şimdi onun eserlerinden bazı şerh örnekleri verilecektir.

1. Şeriat

Şeriat dahil dinin her konusunu eserlerinde ele alan Mevlânâ, şeriatı da çeşitli yönleriyle ele almaktadır.

“Şeriat, şerri defetmek için bir rey kullanır, Şeytanı delil şişesi içine hapseder.”
... *“Şeriat, iki zıttı hoşnut eden bir teraziye benzer. Alayla doğruyu bir araya getirir.”*
(*Mesnevî*, çev: İzbudak, VI, (1211, 1213)).

*“Biz birleştirmek için geldik, ayırmak için gelmedik!”*³⁶ diyen Mevlânâ, kendi sözlerinin, terbiye, ilim ve kulluktaki yolunun, İslam peygamberinin yolundan ayrı görülmesine çok üzülerek başka bir beytinde:

“Biz, bir ayağı şeriatla, diğeri ise yetmiş iki milleti gezen bir pergel gibiyiz.”
der. İnsanlar, özellikle de yüksek tahsil ve İslami terbiye de görmüş bazı entelektüel kişiler, burada geçen “şeriat” sözcüğünden de zaman zaman maalesef irkilmektedirler.³⁷

Mevlânâ'nın kastı, İslam dininin bütün ilkeleri, kurumları, tarihi, yüce değerleri ve insan halinde, toplum halinde temsilidir. Bir ayağı dinimizde sabit iken, bütün insanlığı kucaklama fikri, peygamberlerin getirdiği bir erdemdir. Yeni bir rahmet üslubu değildir. “İnsan kardeşliği”, temeli, iman kardeşliği, kan kardeşliği gibi, itina ve sevgi ile geliştirilmesi ve izlenmesi gereken bir bağıdır. Nitekim Hakk'ın yarattığı bütün varlıklara, İslam'ın meşru hoşgörüsü içinde, rahmet ve sevgi nazarıyla bakılmasını isteyen bütün Süfüler aynı fikirdedir.³⁸

2. Namaz

Peygamber (s.a) şöyle buyuruyor: *“Benim Hak Teâlâ hazretleriyle bir vaktim vardır ki oraya nebiyy-i mürsel ve melek-i mukarreb sığmaz.”*³⁹

³⁴ Örnek için bk. *Mesnevî*, II, (367); IV, (2539, 3028); IV, (2395); *Mecâlis-i Seba (Yedi Meclis)*, s. 105, 108; *Fîhi Mâ Fîh*, s. 76, 160, 162, 207. Haberin tahriri için bk. Zerkeşi, *et-Tezkira fî'l-Ehâdisi'l-Müştehirâ*, thk: Mustafa Abdulkadir Ata, Beyrut 1986, s. 236; Sehâvî, *el-Mekâsîdu'l-Hasene fî Beyâni Kesîrin mine'l-Ehâdisi'l-Müştehirâ ale'l-Elsine*, thk: Abdullah Muhammed es-Siddîk, Mısır 1956, s. 327; Semhûdî, *el-Ğummâz ale'l-Lümmâz fî Mevduâtî'l-Meşhûrât*, Beyrut 1986, s. 173; Suyûtî, *ed-Düreru'l-Müntesira fî'l-Ehâdisi'l-Müştehirâ*, thk: Mahmud Abdulkadir Ata, Kahire 1987, s. 342; İbn Tûlûn, *eş-Şezera fî'l-Ehâdisi'l-Müştehirâ*, thk: Kemâl Zağlûl, Beyrut 1993, II, 51; Aliyyü'l-Kârî, *el-Masnû' fî Ma'rifeti'l-Hadisi'l-Mevdû'*, thk: Abdulfettâh Ebû Ğudde, Beyrut 1994, s. 141; *el-Esrârü'l-Marfû'a fî'l-Ahbârî'l-Mevdû'a*, thk: Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ, Beyrut 1986, s. 269; Aclûnî, *age*, II, 132. Geniş bilgi için bk. Elbânî, *age*, XIII, 50-51; Ali Hasan el-Halebî, *Mevsûatü'l-Ehâdis ve'l-Âsârî'd-Daîfe ve'l-Mevdû'a*, Riyad 1999, VII, 446-447.

³⁵ Bk. İbn Teymiyye, *age*, XVIII, 122, 376.

³⁶ Fûrûzanfer, Bediüzzaman, *Mevlâna Celâleddin*, çev: Feridun Nafiz Uzluk, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1963, s. VIII.

³⁷ Koçkuzu, *Mesnevî'de Hz. Peygamber*, s. 27.

³⁸ Koçkuzu, *Mesnevî'de Hz. Peygamber*, s. 27.

³⁹ Aliyyü'l-Kârî, *el-Esrârü'l-Marfû'a*, I, 299. لِي مَعَ اللَّهِ وَقْتُ لَا يَسَعُ فِيهِ مَلَكٌ مُقَرَّبٌ وَلَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ

Emir Pervane: Hak Tealaya namazdan daha yakın bir şey var mıdır?" dediğinde ona cevaben:

Namazdır, fakat yalnız bu sûretten ibaret değildir. Bu, namazın kalıbıdır. Zira bu namazın bir evveli bir âhiri vardır. Ve evvel ve âhire mensûb olan şey kalıptır. Çünkü tekbir, namazın evveli ve selam, âhirdir. Ve şehadet dahi böyledir. Şehadet, yalnız lisanen söylenen değildir. Zira onun için dahi bir evvel ve bir âhir vardır. Ve harf ü savta gelen her bir şey için evvel ve âhir vardır. O sûret kalıptır. Onun cânı bî-çûn ve bî-nihâyedir. Ve onun evvel ve âhiri olmaz. Nihayet bu namazı enbiyâ ve evliyâ izhar etmişlerdir. Şimdi bu namazı izhar eyleyen Peygamber (s.a) şöyle buyuruyor: *"Benim Hak Teâlâ hazretleriyle bir vaktim vardır ki oraya nebiyy-i mürsel ve melek-i mukarreb sığmaz."* imdi ma'lumumuz oldu ki, namazın cânı yalnız bu sûret değildir. Belki bir istiğrak ve bî-huşluktur ki, bütün bu sûretler, hariçte kalır ve oraya sığmaz. Oraya ma'na-yı mahz olan Cebrail (a.s) bile sığmaz.⁴⁰

3. Zekât ve Sadaka

"Zekât verilmeyince yağmur bulutu gelmez, zinadan dolayı etrafa veba (hastalığı) yayılır." (Mesnevî, çev: İzbudak, I, (88))

Bu beyit Ka'b b. Mâlik'ten mervî şu hadise işaret etmektedir:

*"Yağmur yağmadığını gördüğünüz vakit, biliniz ki halk zekâtтан imtinâ etmiştir. Binaenaleyh Allah Teala'da kendi indinde olan şeyi men etmiştir. (Kılıçların çekildiğini görürsen, bil ki Allah'ın hükmü kaldırılmıştır. Bunun sonucu insanlar birbirlerinden intikam almaya başlamışlardır.) Bulaşıcı hastalıkların yayıldığını gördüğünüzde de biliniz ki muhakkak zina yaygın hale gelmiştir."*⁴¹

Zekât, şeriatta, her bir zenginin üzerinden bir yıl geçmiş olan malının kırkta birini hesâb ederek fakirlere vermesidir. Bu şefkat ve İslami yardımlaşmadır. "Vebâ" hastalığı "tâûn" manâsına geldiği gibi bulaşıcı hastalıklar için de kullanılır. Beyitten anlaşılan; zenginler zekâtlarını fakirlere vermezlerse, vaktinde bulutların ortaya çıkıp yağmurların yağmayacağıdır. Zinâ çoğaldığı vakit de insanlar arasında türlü türlü hastalıkların yayılacağıdır.⁴²

"Belâyı def etmenin çaresi, sitem etmek değildir. Buna çare ihsandır, aftar, keremdir. Peygamber 'Sadaka, belâyı def eder.' dedi. Ey yiğit, hastalığını sadakayla tedavi et. Sadaka, yoksulu yakmak, hilim gözleyen gözü kör etmek değildir." (Mesnevî, çev: İzbudak, VI, (2590-2592)).

Bela sözünün çok anlamı vardır. Burada anlatılmak istenen, insan başına gelebilecek her tür musibeti ve sıkıntıyı kaplar. Bunların defi veya daha henüz kişinin başına gelmeden o musibetin ondan uzaklaştırılması, elbette bir takım beşeri çabımları gerekli kılabilir. İnsanlar, istişare yoluyla birbirleriyle yardımlaşma içinde

⁴⁰ Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, s. 14-15.

⁴¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk: Kemal Yusuf el-Hût, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1409, VII, 484 (37419).

Maktû' bir hadistir. Mevlânâ'da parantez içi yoktur. Hadisin şâhidi için bk. İbn Mace, *Fiten* 22 (4019).

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: قَالَ كَعْبٌ: "إِذَا رَأَيْتَ الْقَطْرَ قَدْ مَنَعَ، فَاعْلَمْ أَنَّ النَّاسَ قَدْ مَنَعُوا الرِّكَاءَةَ فَمَنَعَ اللَّهُ مَا عِنْدَهُ وَإِذَا رَأَيْتَ الشُّيُوفَ قَدْ عَرِيَتْ، فَاعْلَمْ أَنَّ حُكْمَ

اللَّهِ قَدْ ضَيَّعَ، فَانْتَقَمَ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ وَإِذَا رَأَيْتَ الرُّبَا قَدْ فَسَّأَ، فَاعْلَمْ أَنَّ الرُّبَا قَدْ فَسَّأَ"

⁴² Konuk, Ahmed Avni, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, Gelenek Yayınları, İstanbul 2004, I, 117.

yaşadıkları sürece, belaların bir bölümü zaten ortadan kalkacaktır. Beklenmeyen ve kulların def edemedikleri belalar içinde, beyitlerde tavsiye edilen Hz. Peygamberin yolu ve sünneti de denenmesi gereken bir uygulamadır. İslam dini, hastalık tedavisine önem verir. Ama bu tedaviyi sadaka ile de destekler. Burada da böyle bir durum söz konusudur. İnsan hem gerekli tedbirlere başvurmalı hem de ihsan ve infak yoluyla bu işlere çare bulma yolunu sürdürmelidir. Bizim terk ettiğimiz ve meseleyi sadece akılla çözmeye yoluna gittiğimiz önemli yanlışlarımızdan biri budur.⁴³

4. Âlim-Siyaset İlişkisi

Emîr Pervâne'nin de hazır bulunduğu bir sohbette geçen bir âlim ile *siyaset adamı* arasındaki münasebeti, Hz. Mevlânâ Hz. Peygamber (s.a)'in şu hadisi ile açıklar:

“Alimlerin şerlisi, ümeranın ziyaretine gidenler ve ümeranın hayırlısı ulemayı ziyaret edenlerdir. Fakirin kapısına giden emir ne güzel emirdir. Emirnin kapısına giden fakir ne fena fakirdir.” buyurmuştur⁴⁴.

Hz. Mevlânâ'ya göre âlimlerin şerlisi, siyasilerden medet umup iyiliğin ve doğruluğun devlet adamları eliyle olacağını düşünen ve onların korkusundan iyilik ve çaba gösteren kimselerdir. Bu tür âlimler, devlet adamlarını ziyaret sonucunda, onlardan lütuf ve ihsan ile makam ve mevki elde ederler. Elde ettikleri şahsi menfaatler sonucu, onların istek ve arzularını yerine getirir hale gelirler. Oysa ilmini Allah yolunda kullananlar, yöneticiyi ziyaret etse de asla onun önünde eğilmez. Yöneticiler böyle âlimlerden istifade ederler. Âlim yöneticiden müstağnidir. Ona göre gerçek fakirlik, ihtiyacını Allah'tan istemek, kullarından ise müstağni olmaktır.⁴⁵

5. Ayıbı Gizlemek

“Ört de senin ayıbını da örtsünler. Kendine emin olmadıkça kimseye gülme.” (Mesnevî, çev: İzbudak, VI, (4526))

İnsanlarda gördüğün ayıpları gizle ki senin ayıbını da gizlesinler. Kendin ayıplardan emin olmadıkça kimseye gülme. Yâni, sen başkalarında gördüğün ayıpları ört. Tâ ki, başkaları da senin ayıbını örtsün. Zîrâ ayıpsız beşer olmaz. Kendinden emîn olmadıkça kimsenin ayıbına gülme. Zîrâ hadîs-i şerîfte; *“Bir kimse bir kardeşini bir kusûru sebebiyle ayıplarsa, o kimse o kusûru yapmadıkça ölmez!”*⁴⁶ buyrulmuştur. Binâenaleyh nefsinin kötü sıfatlarından temizlenip emîn olmadıkça

⁴³ Koçkuzu, *Mesnevî'de Hz. Peygamber*, s. 487-488; 38-39.

⁴⁴ Âlim-emir münasebeti ile ilgili haberler hakkındaki geniş bilgi için bk. Suyûtî, *Mâ Ravâhu'l-Esâtînu fî Ademi'l-Mecî ilâ's-Salâtîn*, thk: Mecdî Fehmî es-Seyyid İbrahim, Tanta 1991, s. 23-70.

قول النبي عليه السلام: شر العلماء من زار الأمراء وخير الأمراء من زار العلماء نعم الأمير على باب الفقير وبئس الفقير على باب الأمير.

⁴⁵ Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, s. 5-6.

⁴⁶ Tirmizi, *Kıyâmet* 53. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ عَرَّ أَخَاهُ يَذَنْبٍ لَمْ يَمُتْ حَتَّى يَغْمَلَهُ.

vâki olan kusûrundan dolayı hiçbir kimseye gülme ve onu hakîr görme! Kendinden emîn olmak bu cihânda mümkün olmadığına göre kimseyi ayıplama.⁴⁷

“*Ne mutlu o kişiye ki kendi aybını görür. Kim birisinin aybını görürse o alınır, o aybı kendisinde bulur.*” (Mesnevî, çev: İzbudak, II, (3034)). Yâni ne mutlu o kişiye ki kendi ayıbını gördü. Her kim ki bir ayıbı yüze vurursa onu kendi üzerine almış olur.

“*Halk kendisinden gafildir babam, gafil. Onun için birbirinin kusurunu görürler.*” (Mesnevî, çev: İzbudak, II, (882)). Yâni bu halk kendi hâllerinden gâfildir ey oğul, birbirinin ayıbını söyler dururlar.

Halk, kendi hâllerinden gâfildir. Eğer gâfil olmasalardı, kendilerini koyup başkalarıyla meşgul olurlar mıydı? Belki her an nefislerinin ıslâhı ile meşgûl, son nefese kadar eksikliklerini tamamlamak gayretinde olup, âhîret âlemini kendilerine mülk edinirlerdi. Bir kaç günlük ömrü gâh geçim temininde gâh insanların gıybetinde ve gâh yeme-içme ve giyinme arzusuyla geçirip son nefeste müflis ve mahrûm kalırlar mıydı?⁴⁸

6. Sûret/Şekil ve Mânâ: (Büyük Cihad)

Mevlânâ, sûreti (şekli) cemâd (cansız varlık) hükmünde mütalaa eder ve sadece sûreti gören kimsenin, mânâyâ yol bulamayacağını; sûret-bîn (gören) olan kimselerin hangi yaşta olurlarsa olsunlar, yolun çocukları mesabesinde bulduklarını söyler.⁴⁹

Mevlânâ: “*Eğer insan, sûretle (şekil sebebiyle) insan olsaydı Ahmed’le (a.s) Ebucehil müsavi (eşit) olurdu.*” (Mesnevî, çev: İzbudak, I, (1019)).

Hız. Mevlânâ insanı, hayvani ve insani kuvvetlerin birleşiminden meydana gelmiş bir varlık olarak vasıflandırır. Hayvani kuvvetler, şehvet ve arzulardır. Fakat insanın özü ve gıdası ilim, hikmet ve Hakk’ın cemâlidir. Mevlânâ’ya göre insanın hayvanlık tarafı Hakk’tan (kaçmak), insanlık tarafı ise dünyadan kaçmaktır.⁵⁰

Peygamber (s.a) Efendimiz’in, Bedir gazvesinden dönerken söylediği rivayet edilen: “*Küçük cihaddan, büyük cihada döndük.*”⁵¹ hadisi şerifini şu tarzda yorumlamıştır: “*Sûretlerin cenginde idik; sûrî düşmanlar ile cenk ediyorduk. Şimdi iyi havâtırın, (fikir ve düşüncelerin) kötü havâtırını mağlup etmeleri ve vilâyet-i tenden ihrâc etmeleri için leşker-i havâtır (askerleri) ile cenk edelim. Binâenaleyh ekber olan cihâd budur. Ve şimdi bu cenkte iş gören fikirlere ki ten vâsıtası olmaksızın hizmet ederler.*”⁵² Mevlânâ, görünen şeyler ve dış düşmanla mücadeleden sonra insanların düşünce orduları ile savaştıklarını belirtmektedir. O, iyi fikirlerin kötü fikirleri bozguna uğratıp bedenden ve akıldan çıkartması için mücadele etmesi gerektiğini

⁴⁷ İlmî Dede, *Şerh-i Cezîre-i Mesnevî*, 55b; Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, XIII, 202.

⁴⁸ İlmî Dede, *Şerh-i Cezîre-i Mesnevî*, 56a-b.

⁴⁹ Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, (Eraydın, *Fîhi Mâ Fîh Hakkında*), s. XIII-XV’den naklen.

⁵⁰ Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, s. 55.

⁵¹ Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, s. 424. رجعتنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر قالوا وما الجهاد الأكبر قال جهاد القلب

⁵² Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, s. 56. Karşılaştırmak için bk. Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, (Eraydın, *Fîhi Mâ Fîh Hakkında*), s. XV.

ve asıl büyük cihadın insanların düşüncelerini değiştirmek olduğunu zikretmektedir.

7. "Topluluk Rahmettir": Toplumun Birliği

Müslümanların birlik ve beraberliğinin önemli olduğuna inanan Mevlânâ, eserlerinde *"Topluluk rahmettir."*⁵³ hadisini takti' yapıp yer yer zikrederek onu açıklamaktadır.

Mevlânâ, *kuş-hoca diyalogunda* kuşun ağzından, *yalnızlığın İslam'da yerinin olmadığını* anlatmaktadır.⁵⁴ O, insanın topluluk içinde yaşaması gerektiğini, Peygamber'in Sünneti olarak kabul etmektedir. İnzivaya çekilmek, rahiplik, ruhbanlık, toplumdaki uzaklaşmak, ona göre bid'attir. Hz. Peygamber, ümmetine inzivaya çekilmeyi yasaklamıştır. Ona göre;

"Cuma namazı kılmak, namazı cemaatle eda etmek, halka iyilik yapmalarını, Allah buyruklarını tutmalarını emretmek, kötülükte bulunmaktan çekinmek lâzım.

Kötü huyluların zahmetlerini çekip sabretmek, bulut gibi halka menfaatli olmak gerek.

'İnsanların hayırlısı, halka faydalı olanıdır.' babacığım. Taş değilsen taşla toprakla işin ne?

Acınmış, Allah'ın rahmetine erişmiş ümmetin arasında ol, Ahmed'in sünnetini bırakma, ona mahkûm et kendini. (...)" (Mesnevî, çev: İzbudak, VI, (480-483)).

"Bizim dinimizde iş savaştır. İsa dininde mağaraya, dağa çekilip ibadette. (...)" (Mesnevî, çev: İzbudak, VI, (494)).

"Sen dost ol da sayısız dost gör. Fakat dost olmazsan dostsuz, yardımsız kalırsın.

Şeytan kurttur, sen de Yusuf'a benzersin. Ey temiz er, sakın Yakub'un eteğini bırakma.

Kurt, çok defa sürüden bir kuzu, yalnız başına bir yol tutup ayrıldı mı onu kapar, yer.

Sünneti ve topluluğu bırakan kişi, yırtıcı hayvanlarla dopdolu olan böyle bir yerde kendi kanını dökmez de ne yapar?

Sünnet yoldur, topluluk da yoldaşa benzer. Yolsuz, yoldaşsız oldun mu bu daracak yerde helâk oldun gittin." (Mesnevî, çev: İzbudak, VI, (498-502)).

Mevlânâ, toplumda bireylerin birlik ve beraberlik içinde yaşamalarını, birbirlerinin sorunlarını, dertlerini gidermeye çalışmalarını, kaynaşmalarını, köşeye/uzlete çekilmemeyi, yekvücut olmayı önererek bunun sünnetin bir gereği olduğunun altını çizmektedir. Mevlânâ bu hususu muhtelif mektuplarında da dile getirerek birlik vurgusu yapmaktadır.

⁵³ Münâvî, *Feyzül-Kadir*, III, 470. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْجَمَاعَةُ رَحْمَةٌ، وَالْفُرْقَةُ عَذَابٌ

⁵⁴ Gölpinarlı, Abdülbâki, *Mesnevî ve Şerhi*, MEGSB Yay., İstanbul 1985, VI, 88-93; Okumuş, Ejder "13. Yüzyıldan 21. Yüzyıla: Mevlânâ'nın Mânâ Toplumundan Çağdaş Topluma Sosyolojik Yansımalar", *Marife Dergisi*, Yaz 2014, ss. 128.

O, bir kişinin istenilen düzeyde başarılı olamayacağını birlikten kuvvet doğacağını bunun Allah'ın bir lütfü olduğunu *çakmağın yanması* misali ile açıklamaktadır. Çakmak demiri, yalnız olarak, taşsız ne kadar sallanırsa sallansın, kıvılcım çıkarmaz. Taş da demirsiz oldu mu böyledir. Her ikisi de yanacak kavsız gene böyle, üçü de olsa, fakat demiri taşta çıkacak, kavı taşın üstüne koyacak ve tutacak el olmadı mı, gene kıvılcım çıkmaz. Çünkü *"Topluluk rahmettir."* Bu sözü bir benzetiş bilmeyin, gerçeğin ta kendisi bilin, Rabbe dayanarak buna göre hareket edin. Böyle olan bir topluma, kurşunla birbirine kenetlenmiş duvar gibi kimse zarar veremez. Zira *"Topluluk rahmettir."* Bu rahmet, insanlardan gizli olmasaydı, onu anmak, faydasız, abes olurdu. Mustafa'nın şanı yücedir bundan.⁵⁵

Mevlânâ, toplumsal hayatın zorluklarla dolu olduğunu, toplumda kötü insanların hep problem olduğunu dile getirmekte ve toplumsallığın, toplumsallaşmanın, toplum içinde yaşamamanın dini yaşamakla aynı anlama geldiğini ifade edercesine din yolunun da tehlikelerle dolu olduğunu söylemektedir:

"Din yolu, her puşt tabiatlının gideceği yol değildir. Bu yüzden de tehlikelerle doludur.

Yoldaki bu korku, unu kepekten ayıran elek gibi insanların da yüreklilerini yüreksizlerinden ayırır." (Mesnevî, çev: İzbudak, VI, (508-509)).

Mevlânâ, toplumsal hayatın insan için zorunlu olduğunu, İslam Peygamberin, Hıristiyanlıkta veya bazı mistik anlayış ve uygulamalarda olduğu gibi yalnızlığı, bireyleşmeyi, toplumdan uzaklaşmayı, inzivayı ifade eden rahipliği, kulluk adına dağlara çekilmeyi savunmadığını, tersine, *"Ey insanlar! Doğrusu biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Birbirinizle tanışmanız için de sizi milletlere ve kabilelere ayırdık. Muhakkak ki Allah yanında en değerli olanınız, O'na karşı sorumluluğunu en iyi yerine getireninizdir."* (Hucurat, 9-13) ayetini tefsir edercesine, insanlar birbirleriyle buluşsunlar, görüşüp tanışsınlar diye kaldırdığını ifade etmektedir. Bu nokta, İslam'ın toplum hayatına, bir arada yaşamaya verdiği önemi ortaya koyması bakımından önemlidir. Mevlânâ sonuçta Allah'ın insanları çift yaratmasının, insanların toplum hâlinde yaşamalarının ve inzivaya çekilmemesinin gerekçesi olarak anlamaktadır.⁵⁶ Toplumsal birlik ve beraberliğin sağlanabilmesi için birlik ve beraberlik içinde yaşamak gerektir.

8. Evlilik ile Cemiyet Arasındaki İlişki ve Mescid İnşası

Evlilik ile cemiyet arasında ilişki kuran Mevlânâ, *"İslam'da ruhbanlık yoktur."*⁵⁷ hadisi ile *"Topluluk rahmettir."* rivayetini zikrederek evlenme yoluyla toplum ve ümmet olunacağını, ferdden cemiyete gidileceğini, birlik ve beraberliğin sağlanacağını ve Peygamberin de toplum içinde çalışıp çabaladığını ifade etmektedir. Zira ruhların topluluğunun çok büyük eserleri vardır. İnsan tek ve yalnızken bu eser hâsıl olmaz. Mahalle halkının orada toplanması ve Allah'ın rahmetinin artması

⁵⁵ Mevlânâ, *Mektuplar*, s. 8-10, 17.

⁵⁶ Gölpinarlı, *Mesnevî ve Şerhi*, IV, 85, 407; Karşılaştırınız. Okumuş, "13. Yüzyıldan 21. Yüzyıla: Mevlânâ'nın Mânâ Toplumundan Çağdaş Topluma Sosyolojik Yansımalar", ss. 130-131.

⁵⁷ Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, II, 466. لا رهبانية في الإسلام

için mescitler yapılmıştır. Şehir halkı, orada toplanmaları için *camiler* yapmışlardır. Dünya Müslümanlarının farklı ülkelerden gelerek orada toplanmaları için *Kabe'nin* ziyareti yâni Hacc vacip kılınmıştır.⁵⁸

Mevlânâ, toplumun, toplumsallığın temeline evlenmeyi ve dolayısıyla aileyi yerleştirmektedir. Mevlânâ'nın toplumun varlığının devamını evlilikle izah etmesi, orijinal bir yaklaşım olarak görülebilir. İnsanın tek başına yaşayamayacağı ve bir eser hasıl edemeyeceği vurgusu, insan için toplumun hayatlılığını ortaya koyması bakımından oldukça önemlidir. Mevlânâ tarafından caminin "tamamen" "sosyolojik" yorumu, oldukça dikkat çekicidir. O, *mescid*lerle mahalle birlikteliğinden *cami* ile şehir birliğine, oradan da *Kâbe* ile evrensel birlikteliğe geçmekte ve böylece ibadet yerlerinin sosyal anlamını ortaya koymaktadır. Esasen Mevlânâ, bu yaklaşımıyla ibadet yerlerini "sosyolojik" temelde anlamlandırmakta, toplumsal hayat için onların çok önemli olduğunu göstermektedir. Topluluğun rahmet oluşunu evlilik, aile, mahalle, cami ve Kâbe çerçevesinde izah etmesi, Mevlânâ'nın aileyi, toplumsal hayatın zorunluluğunu, cami ve Kâbe'yi toplumsal hayatın, bir araya gelmenin gereği olarak ele alması, din-toplum ilişkileri açısından dikkate değer bir yaklaşım olarak görülmektedir.⁵⁹

9. Kur'an-ı Kerim'de Zâhir ve Bâtın Meselesi

Hz. Mevlânâ, "*Biz Beyt'i (Ka'be'yi) insanlara sevâp kazanılacak bir toplantı ve güven yeri yaptık. Siz de İbrâhim'in makamından bir namaz yeri edinin (orada namaz kılın). İbrâhim ve İsmâil'e: "Tavaf edenler, ibâdete kapananlar, rûkû ve secde edenler için Ev'imî temizleyin!" diye emretmiştik.*"(Bakara, 125) ayetini tefsir ederken Kur'an-ı Kerim'i, ikiyüzlü bir dîbâyâ (süslü ipekli kumaş) benzetir. Bir kısım insanların, bir yüzünden, bir kısmının da diğer yüzünden nasiplendiklerini ve her ikisinin de doğru olduğunu ifade eder.⁶⁰

"*Rivâyet olundu ki Resûl (a.s) zamanında sahâbeden her kim bir veyahut yarım sure ezberlese idi, ezberinde bir sure vardır diye onu i'zâm ederler (büyük adam derler) ve parmakla gösterirlerdi. Çünkü onlar adeta Kur'an'ı yerlerdi (iyice hazmederlerdi)*". Zira Peygamber (s.a): "*Nice Kur'an okuyan vardır ki Kur'an ona lânet eder.*"⁶¹ buyurmuşlardır. İşte bu, Kur'an-ı okuduğu halde manasına vâkîf olmayan (manasına göre hareket etmeyen) kimseler hakkında söylenmiştir.⁶²

Kur'an-ı Kerim'i ezberin yanı sıra onun manasına teveccüh etmek ve ondan gıdalanmak esastır. Kur'an-ı Kerim'i yüzünden okumakla iktifa edip, ondan

⁵⁸ Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, s. 61, 81. Ayrıca bk. Okumuş, "13. Yüzyıldan 21. Yüzyıla: Mevlânâ'nın Mânâ Toplumundan Çağdaş Topluma Sosyolojik Yansımalar", s 131.

⁵⁹ Okumuş, "13. Yüzyıldan 21. Yüzyıla: Mevlânâ'nın Mânâ Toplumundan Çağdaş Topluma Sosyolojik Yansımalar", s. 131 vd.

⁶⁰ Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, s. 149-150.

⁶¹ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 274, (İsnadsız geçmektedir. Başka kaynaklardan tespit edilememiştir.)

⁶² Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, s. 78.

gıdalanmayı Hz. Mevlânâ bir fırın ekmeği ağzında çiğneyip atarak doymak isteyen insana benzetiyor.⁶³

H. Mevlânâ Kur'an-ı Kerim'in Hakk'ın kelamı olduğunu ana ve babasından işitmekle yetinen insanların ona gafletle sarılacaklarını; böyle kimselerin nazarında Kur'an'ın şekil ve lafzından ibaret telakki edileceğini söyler.⁶⁴

H. Mevlânâ'ya göre *manaya teveccüh tedrici olmalıdır*. Bu yöneliş ilk zamanlarda pek o kadar latif görünmez, sonraları tadına varılır. Sûret ise bunun aksidir, önce latif görünür.⁶⁵

H. Mevlânâ Kur'an-ı Kerim'in sûretini doğru okumaya çalışıp, manasından habersiz ve alakasız olanları, cevizin kabuğuyla oynayıp içinden habersiz çocuklara benzetiyor.⁶⁶

10. Mü'min Mü'minin Aynasıdır

Eğer din kardeşinde bir ayıp görürsen o ayıp sendedir. Halbuki onda görürsün. Âlem ayna gibidir, kendi nakşını onda görürsün. Çünkü "*Mü'min mü'minin aynasıdır.*"⁶⁷ buyrulmuştur. *O ayıbı kendinden izale et! Zira incindiğin şey sendedir. Bir fili su içmek için bir pınara getirdiler. Suyun içinde kendini görünce ürktü. Halbuki o, başkasından ürktüğünü zannetti. Kendisinden ürktüğünü bilmedi. Sende zulüm, kin, haset, hırs, merhametsizlik ve kibir gibi bütün ahlak-ı zemîme olduğu halde, bundan münfail (alınmış) değilsin.* Bunları bir başkasında görünce münfail olup ondan ürkersin. Binaenaleyh bil ki kendinden incinir ve ürkersin. Bir adamın/kendi noksanı ve çıbanı kendisine çirkin görünmez. Yaralı eliyle yemeğini yer ve parmağını yalar ve asla onlardan midesi bulanmaz. Ammâ başkasında bir çıban veya biraz yara görse, o taâmdan iğrenir ve hazmedemez. *Ahlak-ı zemîme* de, nakâisa ve çıbanlara benzer. Bir adamın kendinde olunca, ondan rencide olmaz. Fakat başkasında onlardan bir parçasını görse, incinir ve nefret eyler. Sen ondan ürktüğün gibi, onun da senden ürkmelerini ve incinmesini ma'zur tut, senin incinmen onun özrüdür. Zira senin rencin onu görmendedir ve o da öylece görür. Çünkü "*Mü'min mü'minin aynasıdır.*" buyrulmuştur. Yâni "*Kafir kafirin aynasıdır.*" denilmemiştir. Bu söz, kafirler için ayna yoktur demek değildir. Ancak kafirin kendi aynasından haberi yoktur, demek olur.⁶⁸

11. Hz. Mevlânâ'nın Kur'ân ve Sünnet'e Bağlılığı

*"Ben, sağ olduğum müddetçe Kur'ân'ın bendesiyim
Ben, Seçilmiş Muhammed'in yolunun toprağıyım*

⁶³ Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, (Eraydın, *Fîhi Mâ Fîh Hakkında*), s. XIII-XIV. Karşılaştırmak için bk. Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, s. 78.

⁶⁴ Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, (Eraydın, *Fîhi Mâ Fîh Hakkında*), s. XIII-XIV'den naklen.

⁶⁵ Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, (Eraydın, *Fîhi Mâ Fîh Hakkında*), s. XIII-XIV'den naklen.

⁶⁶ Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, (Eraydın, *Fîhi Mâ Fîh Hakkında*), s. XIII-XIV. Karşılaştırmak için bk. Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, s. 79.

⁶⁷ Ebû Davud, Edeb 49. *المؤمنُ مرآة المؤمنِ*

⁶⁸ Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, s. 24-25.

*Eğer birisi benden bundan başka söz naklederse
Ben ondan da bîzârım, naklettiği sözlerden de bîzârım.”⁶⁹*

Hz. Mevlânâ'nın vasiyeti:

“Ben size;

Gizlide ve açıktta, her yerde Allah'tan korkmayı,

Az yemeyi,

Az uyumayı,

Az konuşmayı,

Allah'ın buyruklarına boyun eğip, günahlardan kaçınmayı,

Oruç tutmak ve namaz kılmakta devamlılığı,

Daima şehvetten kaçınmayı,

İnsanlardan gelebilecek ezâ ve cefâyâ tahammül etmeyi,

Câhil ve sefihlerle düşüp kalkmaktan uzak durmayı,

Güzel davranışlı ve sâlih kişilerle birlikte olmayı

vasiyet ederim.

İnsanların hayırlısı, insanlara faydası dokunandır.

Sözün hayırlısı da az ve öz olanıdır.

Hamd yalnız, tek olan Allah'a mahsustur.

Tevhîd ehline selâm olsun.”⁷⁰

IV. Sonuç

Mevlânâ, İslami ilimleri yâni şeriatı bilen, yıllarca medrese hocalığı yapmış olan bir İslam âlimidir. Dolayısıyla sağlam bir dinî alt yapıya sahip ehl-i irfan bir şahsiyettir.

Diyelim ki İslam âlimi değil, bugünkü edebiyatçılardan veya şairlerden kaç tanesi nazım ve nesirlerinde kaç ayet ve hadis kullanmaktadır veya kullanabilecek durumdadır? Bugün kaç filozof, kaç entelektüel, kaç akademisyen bu kadar rivayet kullanabilecek durumdadır?

Mevlânâ'nın, şiire bu kadar ayet ve hadisi sığdırabilmesi, büyük bir başarıdır. Hadis ile doğrudan ilgilenmediği halde bu kadar rivayeti bilip kullanması önemlidir. O, şiirle de irşadda bulunulabileceğini göstermiştir. Şiiri şiir için değil, davet için, insan için kullanmayı öğretmiştir. O, şiirin katı kuralları ile de bir şeyler yapılabileceğini göstererek yeni bir alan açmıştır.

Mevlânâ, sıhhat durumlarına bakmaksızın, döneminde yaygın olan haberleri kullanmaktan çekinmemiştir. Kullandığı hadislerin çoğunun sahih, bir kısmının

⁶⁹ Mevlânâ, *Rubâîler*, çev: Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul 1982, s. 152, nr. 112; Can, Şefik, *Rubâîler: Mevlânâ'nın Rubâîleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990. II, nr. 1311.

⁷⁰ Ahmed Eflâkî, *Âriflerin Menkabeleri*, çev: Tahsin Yazıcı, İstanbul 1995, II, 156. Ayrıca bk. Câmî, Abdurrahman, *Nefehatü'l-Üns*, trc: Lamii Çelebi, İstanbul 1289, s. 51; Kemâleddin Efendi, *Mevzû'âtü'l-Ulûm*, İstanbul, 1313 h. I, 747; Fûrûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 152.

zayıf ve bir kısmının da uydurma olduğu görülmüştür. Ancak uydurma olanlar azınlıktadır.

Onun eserleri okunduğunda, zihin yapısının yorum yapmaya çok yatkın olduğu ayet ve hadisleri, genellikle kendine mal ederek veya tasarrufta bulunarak diğer bir ifadeyle yorumlayarak aldığı görülmektedir. Bu hususta, şiirin vezin ve kafiye zorlaması göz önünde bulundurulmalıdır.

Muhaddisler cevaz vermese de tarih boyunca bazı hadisler, Peygamber Efendimizin kullandıkları aynı lafızlarla değil de Nebevî üslûp ve manayı bozmadan ufak-tefek kelime değişiklikleri ile rivayet edilmiştir. Buna hadis usulünde *er-rivayet bi'l-ma'na* denilir. Mana ile rivayete müsaade devri çoktan bitmiş olmasına rağmen Mevlânâ'nın, eserlerinde hadisi kendisine mal ederek kullanmayı sürdürdüğü görülmektedir. Sanırım hadisçi olmadığı için bu yöntemi devam ettirmede bir beis görmemiştir.

Bu yöntem, onun tüm eserlerinde dikkat çekmektedir. Buna yukarıda da dile getirildiği gibi şiirin katı kurallarını hatta zorunluluğunu da ilave etmek gerekmektedir.

Kaynakça

- Acılûnî, *Keşfu'l-Hafâ ve Muzîlu'l-İlbâs amme's-Tehera mine'l-Ehâdîsi alâ Elsineti'n-Nâs*, tlk: Ahmed el-Kallâş, Beyrut 1996.
- Ahmed Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, çev: Tahsin Yazıcı, İstanbul 1995.
- Ali Hasan el-Halebî, *Mevsûatü'l-Ehâdîs ve'l-Âsâri'd-Daîfe ve'l-Mevdûa*, Riyad 1999.
- Aliyyü'l-Kârî, *el-Masnû' fi Ma'rifeti'l-Hadisi'l-Mevdû'*, thk: Abdulfettâh Ebû Ğudde, Beyrut 1994.
- , *el-Esrâru'l-Marfû'a fi'l-Ahbâri'l-Mevdû'a*, thk: Muhammed b. Lutfi es-Sabbâğ, Beyrut 1986.
- Aydınlı, Abdullah, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*, Seha Neşriyat, İstanbul 1986.
- Câmî, Abdurrahman, *Nefehatü'l-Üns*, trc: Lamii Çelebi, İstanbul 1289.
- , *Nefahâtü'l-Üns -Evliyâ Menkıbeleri-*, ter. ve şrh: Lâmiî Çelebi, haz: Süleyman Uludağ ve Mustafa Kara, İstanbul 1998.
- Can, Şefik, *Rubâiler: Mevlânâ'nın Rubâileri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990.
- Demirli, Ekrem, "Sadreddin Konevi", *DİA*. İstanbul 2008, XXXV, 420-425.
- Durmuş, İsmail - Uzun Mustafa, "Telmih", *DİA*. İstanbul 2011, XXXX, 407-409.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Es'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, İstanbul 1981.
- Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliya ve Tabakâtü'l-Esfiya*, Beyrut 1405.
- Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-Kulûb fi Muâmeleti'l-Mahbûb ve Vasfi Tarîki'l-Mürîd ilâ Makâmi't-Tevhîd*, Mısır 1961.
- Elbânî, Nâsiruddîn, *Silsiletü'l-Ehâdîsi'd-Daîfe ve'l-Mevdû'a ve Eseruhâ's-Seyyi' fi'l-Umme*, Riyad 1992.
- Eren Mehmet, "Mevlânâ'nın Mektuplarında Hadislerden Mesajlar", *Marife Dergisi*, yıl. 7, S: 3, Kış 2007, ss. 261-286.
- Fürûzanfer, Bediüzzaman, *Mevlâna Celâleddin*, çev: Feridun Nafiz Uzluk, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1963.
- Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, Beyrut ts.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, *Mesnevî ve Şerhi*, MEGSB Yay., İstanbul 1985.
- Hakîm et-Tirmizî, *Beyânü'l-Fark beyne's-Sadr ve'l-Kalb ve'l-Fuâd ve'l-Lübb*, thk: Nicholas Lawsen Heer, Kahire 1958.
- İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk: Kemal Yusuf el-Hût, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1409.
- İbn Mace Kazvîni, *es-Sünen*, thk: Muhammed Fuad Abdalbaki, Dâru'l-Fikr, Beyrut.
- İbn Tûlûn, *es-Şezera fi'l-Ehâdîsi'l-Muştehira*, thk: Kemâl Zağlûl, Beyrut 1993.
- İlmî Dede, *Şerh-i Cezîre-i Mesnevî*, Milli Kütüphane, Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 06 HK 19, (Dr. Ali Çoban Koleksiyonundan).
- Karapınar, Fikret, *Muhaddis Süfîlerin Hadis Usulü ve Hadisleri Anlama Yöntemleri*, (H.IV.-V./X.-XI. Asır), Adal Ofset, Konya 2009.
- , "Hadis Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri "...Oruç bana aittir..." Hadisi Örneği", *Marife Dergisi*, Yıl: 9, S: 1, Bahar 2009, ss. 57-98.
- Kemâleddin Efendi, *Mevzû'âtü'l-Ulûm*, İstanbul, H. 1313.

- Koçkuzu, Ali Osman, *Mesnevî'de Hz. Peygamber*, Rûmî Yayınları, İstanbul 2006.
- Koçkuzu, Ali Osman-Karapınar, Fikret, *Mesnevî'den 100 Hadis Şerhi -Ankaralı İsmail Rusûhi Dede-*, Adal Ofset Konya 2009.
- Konuk, Ahmed Avni, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, Gelenek Yayınları, İstanbul 2004.
- Mevlânâ Celâleddîn er-Rûmî, *Mesnevî*, trc: Veled Çelebi, İstanbul 1991.
- , *Mesnevî*, çev: Veled Çelebi Izbudak, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1960.
- , *Mektuplar*, çev: Abdülbâki Gölpinarlı, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1999.
- , *Fîhi Mâ Fîh*, çev: Meliha Ülker Anbarcıoğlu, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1990.
- , *Fîhi Mâ Fîh*, ter: Ahmed Avni Konuk, haz: Selçuk Eraydın, İz Yay. İstanbul 2013.
- , *Mecâlis-i Seb'a (Yedi Meclis)*, çev: Abdülbaki Gölpinarlı, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 2010.
- , *Rubâîler*, çev: Abdülbaki Gölpinarlı, İstanbul 1982.
- Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmî'i's-Sağîr*, Mısır 1356.
- Okumus, Ejder "13. Yüz-yıldan 21. Yüzyıla: Mevlânâ'nın Mânâ Toplumundan Çağdaş Topluma Sosyolojik Yansımalar", *Marife Dergisi*, Yaz 2014, ss. 123-136.
- Öngören, Raşit, "Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî", *DİA*. İstanbul 2004, XXIX, 441-448.
- Râğîb el-İsfahanî, *ez-Zerîa ilâ Mekârimi's-Şerîa*, haz: Mahmûd Bîcû, Dîmeşk 2001.
- Saklan, Bilal, *Hadis İlimleri Açısından Muhaddis-Sûfîler ve Sûfî-Muhaddisler (H. IV./M. X. Asır)*, Konya 1997.
- Sehâvî, *el-Mekâsıdu'l-Hasene fî Beyâni Kesîrin mine'l-Ehâdisi'l-Müştehra ale'l-Elsine*, thk: Abdullah Muhammed es-Siddîk, Mısır 1956.
- Semhûdî, *el-Ğummâz ale'l-Lümmâz fî Mevduâtı'l-Meşhûrât*, Beyrut 1986.
- Suyûtî, *ed-Dürru'l-Müntesira fî'l-Ehâdisi'l-Müştehra*, thk: Mahmud Abdulkadir Ata, Kahire 1987.
- , *Mâ Ravâhu'l-Esâtînu fî Ademi'l-Mecîi ilâ's-Salâtîn*, thk: Mecdî Fehmî es-Seyyid İbrahim, Tanta 1991.
- Sülemî, *Mes'eletü Derecâti's-Sâdikîn*, thk: Süleyman Ateş, (Tis'atu Kutub Li Ebî Abdirrahman es-Sülemî içinde), Ankara 1981.
- Taberânî Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, thk: Târık b. İvadullah b. Muhammed, Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî, Kahire 1415.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevrâ, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- Uysal, Muhittin, *Tasavvuf Kültüründe Hadis -Tasavvuf Kaynaklarındaki Tartışmalı Haberler-*, Konya 2002.
- Yardım, Ali, *Mesnevî Hadisleri*, Damla Yayınları, İstanbul 2008.
- Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara 2000.
- Zerkeşî, *et-Tezkira fî'l-Ehâdisi'l-Müştehra*, thk: Mustafa Abdulkadir Ata, Beyrut 1986.

Kazakistan'da Kur'an ve Tefsir Literatürü (Kazakça ve Rusça Eserler)¹

İsmail Çalışkan

Prof. Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Tefsir Ana bilim dalı Öğretim Üyesi
icaliskan25@gmail.com

Öz

Bu çalışmada Kazakistan'da yaygın olarak bulunan Kur'an ve tefsir sahasındaki eserlerin, özellikle Kur'an mealleri ile tefsirlerin tanıtımı yapılacaktır. Araştırmada literatürün tasnifi, tanıtımı ve genel değerlendirmeler amaçlandığı için, yayınlanan eserlerin dil, metot ve muhteva bakımından problematik yönleri çok olmakla birlikte onların tahlil ve tenkidine girilmemiştir.

Anahtar kelimeler: Kazakistan, Kazakça, Rusça, Kur'an, meal, tefsir

Works on the Qur'an and It's Commentary in Kazakhstan

The topic of this study is a presentation of works in the field of The Quran and its commentary commonly found in Kazakhstan, especially of the translations of the The Quran and its commentaries. Although the works published have had many problematic aspects in terms of language, method and content, analysis and criticism of them were not entered.

Keywords: Kazakhstan, Kazakh, Russian, Qur'an, translation of The Qur'an, commentary / tafsir

Atıf

İsmail Çalışkan, Kazakistan'da Kur'an ve Tefsir Literatürü (Kazakça ve Rusça Eserler), Marife, Yaz 2015, 15/1, ss. 139-162.

¹ Bu makale daha önce Kazakça yayınlanmış olan şu çalışmanın geliştirilmiş şeklidir: "Kazakistandağı Kuran Jane Tapsir Boyınşa Edebietter (I: Kazak Tilindegi Enbekter; II: Orıs Tilindegi Enbekter)", *Navka i Jizin (Science and life of Kazakhstan -International popular science journal)*, 2011. T. No. 3.-C. 103-114 ve 2011. T. No. 4.-C. 92-98. Ayrıca makalenin özet şekli, "Kazakistan'ın Dini-Sosyal Yapısı ve Kur'an-Tefsir Çalışmaları" adıyla *Türk Yurdu Dergisi*'nde (Haziran 2010, cilt 30, sayı 275, ss. 46-50) yayınlanmıştır.

Giriş

Toplumların dinî hayatında, siyasal gelişmeler değişimin ana etkenlerinden birisidir. Din anlayışı, dini ilimler ve dinî yaşam da bundan nasibini almaktadır. Kazakistan özelinde, bağımsızlık (16 Aralık 1991) öncesi ve sonrası gelişmeler göz önüne alındığında bu olgu net bir şekilde görülür. Çalışmamızda bunun bir parçası olan dinî sahadaki gelişmeleri, Kur'an ve tefsir ilmine dair bilimsel çalışmalar çerçevesinde ele alacağız. Bu bağlamda yazılan eserlerin tanıtımını yapacağız ve bazı değerlendirmelere yer vereceğiz. Konuşulan dilleri göz önüne alarak söz konusu çalışmaları, Kazakça ve Rusça eserler şeklinde ikiye ayırmayı, bu ikisi dışındaki dillerde / lehçelerde telif edilmiş eserlere değinmemeyi uygun gördük.

I. Kazakça Mealler, Tefsirler ve Diğer Eserler

Türk dilinin lehçelerini konuşan halkların dinî edebiyatı, genelde ortaktır. Kur'an mealleri ve tefsirler de bu kapsamdadır. Daha bir asır öncesine kadar Orta Asya'da edebiyat ve İslamî ilimler dili, büyük oranda Çağatayca idi, onun yanında alt birimleri mahiyetindeki Tatarca ve Özbekçe de kullanılıyordu. Doğal olarak Kazak okuyucular, Çağatayca yazılmış eserler yanında Özbekçe ve Tatarca yazılanlardan da istifade ediyordu. Mesela, 20. yüzyılın başlarında basılan Şeyhulislam Esedullah el-Hamidî'nin Tatarca *Tapsir el-İtkân fî Tercümeti'l-Kur'ân* (Kazan 1906) adlı eserini, Kazak okuyucular da okumuş olmalıdır. Başka bir husus, Kazak dilinde yazılmış mealler, tefsirler ve Kur'an'la ilgili diğer kitapların tarihi çok eski değildir. Zira bu dilin bilim dili olarak kullanımı oldukça yenidir. Fakat Çağatayca eserler, Kazakça yazılmış olanların öncülleri sayılabilir. Sonuçta 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın son çeyreğine kadar kimi Kazak aydınların eserlerinde yer verdikleri bazı ayet meallerini, yine Sovyetler Birliği döneminde Rusça'dan tercüme edilen veya Kazak müellifler tarafından ideolojik amaçlarla yazılan ve daha çok Kur'an karşıtı fikirlerle dolu birkaç kitabı saymazsak, yakın zamana kadar Kazakça meal, tefsir ve bunlara ilişkin bir eser yayımlanmamıştır. 19. yüzyılın sonlarına doğru Kazakça'nın edebi bir dil haline gelmesiyle birlikte Kazak din adamları İslam'ı anlatmak ve Kur'an'ı tanıtmak arzusuyla Kazakça dinî kitaplar yazmaya, fikir öncülleri de eserlerinde dinsel argümanlar ve alıntılar kullanmaya başladı. Örneğin Türk dünyasındaki dinî yenileşme hareketinden etkilenen Şekerim Kudayberdiyev (ö. 1931), *Musulmandık Şartı* isimli eserinde İslam'ın kurallarını, halkın anlayacağı bir üslupla anlatırken Kuran'dan bazı bölümleri de tercüme etti.²

Kazakça bir Kur'an meali veya tefsirin ilk defa kim tarafından ve ne zaman yapıldığını tespiti yönelik araştırma neticesinde yakın zamanlara değin bu dilde bir tefsirin olmadığı sonucuna vardık. Meale gelince, *Kazak-Sovyet Ansiklopedisi* konuyla ilgili şu bilgiyi verir: "Musa Bigiyef, 1912 yılında Kur'an'ı Kazakça'ya çevirdi. Fakat o basılmadı, sadece el yazması olarak kaldı."³ Fakat mealin diline ilişkin bu bilgi yanlıştır. Bahse konu eser Kazakça değil Tatarca'dır. Halife Altay da söz konusu çevirinin Tatarca olduğunu ve Ufa şehrinde yazma olarak kaldığını söyle-

² Özdemir, "Kazak Kültürel Hayatında Tatarların Etkisi ve Kazak Ceditçiliğinin Gelişimi", s. 170.

³ "Kuran", *Kazak Sovet Enciklopediyası*, VII, 44.

mektedir.⁴ Buna göre, Bigiyef'in mealini 'Kazakça meallerin ilki saymak' şu açıdan haklı olabilir: O dönemde Asya'da Türk dilinin çeşitli lehçelerini kullananların ortak ilmi dili, küçük farklılıklarla birlikte, Tatarca'nın da dahil olduğu Çağatayca idi. Günümüzdeki Kazak edebiyatçıları da bunu kabul etmektedirler. Nitekim bugün, ilk Kazakça mealin hangisi olduğu kime sorulsa, Bigiyef'in adını verir. Burada bahsedilen 'Musa Bigiyef', Musa Carullah Bigiyef'tir. Bigiyef (1875-1949), yazdığı Tatarca Kur'an tercümesini 1912'de bitirmiş, dönemin idaresi eserin basılmasına izin vermediği için bastıramamış, daha sonra da basılmamıştır.⁵ Edindiğimiz bilgiye göre mealle ilgili son gelişme şöyledir: Ekim 2010'da Kazan'da Carullah'ın Kur'an mealı olduğu söylenen bir meal basılmıştır. Yakın zamana kadar gün yüzüne çıkmayan meal, Sen-Petersburg'da yaşayan ve mealı saklayan Carullah'ın kızı Fatıma Tagircanova (ö. 2006), onu yetkililere vermiş ve basım gerçekleşmiştir. Ancak eserin Carullah'a aidiyeti henüz kesinleşmemiştir. Musa Carullah ve eserleri hakkında araştırmalar yapmış olan Ahmet Kanlıdere de kendisiyle yaptığımız görüşmede, mealin Carullah'a ait olmadığını beyan etmiştir.

Esasında 20. yüzyılın başında Kazakça bir meal yazılmıştı ve eğer yayınlanamıyorsa olsaydı, bu dildeki mealler tarihini farklı yazacaktık. Söz konusu meal, Çin sınırları içinde yer alan Doğu Türkistan'da Ör Altay (şimdiki Sincan-Altay) bölgesi Köktogay şehrinde doğan tanınmış Kazak tarihçi, şair, alim Akıt Kaji Ulimjiuli (1868-1940) yazmıştır. O, önce çevresindeki hocalardan Arapça ve Fıkıh öğrendi; Farsça ve Türk dilinin lehçelerini (Çağatayca, Osmanlıca, Tatarca, Özbekçe) ise Buhara Medresesi'nden gelen Mahbubullah Mırzabaka'dan aldı ve bu dillerde yazılan birçok kitap okudu. Arapça, Kur'an, hadis, fıkıh ve kelam gibi İslamî ilimlerde eğitimini ilerletince icazet (*Şehadetname*) aldı. Dönemin şartları nedeniyle tahsilini ilerletemedi. Bir ara posta işinde çalıştı. 1890-1910 arasında Moğolistan'da kaldı. Bu sırada Kobda şehrinde çocuklara ve gençlere din eğitimi verdi. 1908'de bir kafiyle İstanbul üzerinden Hacca gitti, arkadaşlarından ayrılarak orada uzun süre kaldı ve ilmini artırdı. 1910'da Kobda'ya, daha sonra da Çin'e döndü. Halkın ilim, kültür, ahlak seviyesini yükseltmek için çaba gösterdi, çocukların ve kadınların eğitimine önem verdi. Uzun süre imamlık ve resmi olmayan kadılık görevini yürüttü. Kazak edebiyatının önemli eserleri arasına giren sekiz eseri Kazan ve Bayan Ölgü'de (Moğolistan) basıldı. Daha sonra dinî-ilmî eserlere yöneldi. Kur'an mealı bunların en başında geliyordu. Mealı tamamladı, ancak bastırmaya fırsatı olmadı. Zira Çin'deki komünist rejim Müslümanların kendi din ve kültürlerini yaşamalarına ve yaşatmalarına izin vermiyordu. Gün geçtikçe artan baskının kurbanlarından birisi de Akıt oldu. 1939 yılının Aralık ayında 'milliyetçilik ve halkı dine yönlendirmek' suçlaması ile tutuklandı. Sekiz yüz civarındaki kitaplarının tamamı ve Kur'an mealı dahil kendi el yazma eserleri yakıldı. 1940 yılı Temmuz ayında hapis-hanede şehit edildi.⁶ Böylece sadece bir şahıs şehit edilmedi, büyük bir ilim katliamı da yapılmış oldu. Zor zamanlar ve zor şartlar içinde kendini yetiştirmiş, Çin ve Moğolistan'da yaşayan halka öncülük etmiş olan Akıt, kanaatimizce Kazakça

⁴Altay, *Kuran Karim, Kazakça Mağına Jane Tüsinigi*, ss. II-III.

⁵Kanlıdere, "Musa Carullah", *DİA*, XXXI, 214-16.

⁶Akıtlı, *Akıt Ulimjiuli*, ss. 24-117; Kara, "Akıtım Askar Bel Edi", (03.10.2010).

Kur'an meali tarihinin başlangıcını oluşturduğu gibi, Türk lehçelerindeki meal tarihinin ve dinî edebiyatın da önemli bir simasıdır. Ne yazık ki, eseri elimize ulaşamadı, şayet ulaşsaydı, dili ve muhtevası ile orijinal bir eser olacaktı. Yarım asır sonra oğulları Aziz ve Makaş onun gerçekleştiremediği arzusunu yerine getirecektir ki aşağıda onlardan bahsedeceğiz.

Yine aynı bölge ve aynı yıllarda Abdurahman Kaji Bay-Yusufulu da Kazakça bir meal yazmış, ne yazık ki, o da Kominist idarenin hışmına uğrayarak hem kendisi şehit edilmiş hem de eseri yakılmıştır.⁷

Üçüncü ve kısmi bir meal de Sadvakas Kaji Selmanulı Ğılmanı/Ğılmanof (Saken Halpe) (1890-1972) tarafından yapılmış olup henüz basılmamıştır. Sadvakas, ilk tahsilini babası Şeyh Süleyman Ataklı'dan aldı, doğduğu yer olan Akmola'daki (bugünkü Astana) Ahmet Kusanulı Medresesi ve Sileti Medresesi'nde İslamî ilimleri öğrendi. Sonra dinî hizmetlere başladı. 1943'te Diniye Nezareti kurulması çalışmalarına katıldı, aynı yıl Kazakistan kadılığına seçildi, Akmola'da ilk mescidin açılmasına öncülük etti ve imamı oldu. Sovyet idaresi Hacca izin verince 1946'da hacca gitti, 1952-1972 arasında Kazakistan Müslümanları Kadısı olarak görev yaptı. Orta Asya ve Kazakistan Dini İdare heyetinin üyesi oldu. Sadece Sovyetler Birliği'nde değil bütün Türk âleminde ve Avrupa'da tanındı, birçok kimseye üstad oldu. Tarih ve dil yanında dinî bilgisi çok iyi idi. Günümüzde, eski mescidin yerine 1996'da inşa edilen, Astana'daki merkez camii Sadvakas'ın adını taşımakta, adına bir de müze bulunmaktadır. Birçok kitabı bulunan Sadvakas, 108.200 kelimelik Kazakça-Arapça bir sözlük yazdı (1946-66), *Kelile ve Dimne*'yi Farsça'dan çevirdi. *Kuran Turalı Jala Men Ötirikterge Karsı / Kleveta i Loj o Korane* (1970) (Kur'an hakkında iftira ve yalanlara karşı) adlı, o dönemde yalan yanlış bilgileri ve maksatlı saldırıları eleştiren küçük çaplı bir kitabı vardır. Bunların dışında Kur'an'ın ilk üç cüzünü Kazakça'ya aktardı. Çeviriyi el yazma olarak 1970 yılına kadar Kazakistan'da özellikle imamlar ve mollalar okurdu. Bu yazma, bugüne kadar onun küçük kızı Amine Sadvakaskızı Abdikerimova tarafından saklanmıştır.⁸ Söz konusu tercüme, el yazma olarak incelenmek ve basılmak üzere ehil kişilerin ilgisini beklemektedir. Şayet bu eser basılırsa, Kazakistan'da ve Kazakça yazılmış ilk eser olma ünvanını kazanacak, daha da önemlisi dili ve meal özellikleri ile orijinal niteliğe sahip olacaktır.

Aşağıda görüleceği üzere, bu üç çalışma dışında, Sovyet siyasi ve dini baskılarının gevşediği bağımsızlık öncesinde ve bağımsızlığın ilk yıllarında, tabiri caizse, Kazakça meal patlaması olmuş, tefsirle ilgili eserler de yayınlanmaya başlamıştır.

1. Halife Altay, *Kuran Karim, Kazakşa Mağına Jane Tüsinigi*, İstanbul 1989.

Kazakça mealler tarihinde ilk anılması gereken isimlerden birisi Halife Altay'dır. O, Kur'an-ı Kerim'i Kazakça'ya ilk tercüme edenin kendisi olduğunu söyler.⁹ Hayatı, büyük acılar devrinin bir özeti gibidir. 15 Aralık 1917'de Çin hakimiyetin-

⁷ Kıdırhanulı, *Kuran Karim, Kazakşa Mağına Jane Tüsinigi*, s. 670.

⁸ Majeni, "Kuran Karimnin Kazak Tilindegi Avdarmaları Hakında"; Erşahin, *Türkistan'da İslam ve Müslümanlar -Sovyet Dönemi*, s. 347; www.sunna.kz/kz/page/view?id=38 (et. 26.06.2014).

⁹ Altay, *Kuran Karim*, s. III.

deki Doğu Türkistan'ın Altay bölgesinin Singil kazasında dünyaya geldi. İlk eğitiminin ardından on altı yaşından itibaren köyünde imamlık yapmaya başladı. Ancak Asya'da bir kere taşlar yerinden oynamıştı ve onlara orada rahat yoktu. 1930'lu yıllarda dinî ve milli bağımsızlık ayaklanmasından sonra Çin hükümeti on sekiz bin kişiyi sürgüne gönderdi (1934). Çok meşakkatli yolculukta, kayıplar vererek Tibet üzerinden Hindistan'a ulaşabilen (1940) üç bin kişilik gurubun içinde Halife Altay da vardı. Altay, Muzaffer Abad ve Pencab'da öğretmenlik ve çevirmenlik yaptı. Pakistan Hindistan'dan ayrılınca (1947) Revalpindi'ye geçti. Altı yıl hem çeşitli işlerde çalıştı ve hem de ilim tahsil etti. 1953'te bin sekiz yüz kişiyle birlikte Türkiye'ye göç etti ve yaklaşık kırk yıl İstanbul'da yaşadı. Geçim için ticaret ve çeviri ile uğraşırken bir yandan da tahsilini sürdürdü. *Kazak Türklerinin Şeceresi* (İstanbul 1977) Türkiye'de yayınlanan ilk Kazakça kitaptır. *Kur'an Yolu ve İmanın Şartları* (İstanbul 1980, 1991) adlı kitabı, daha sonra Almatı'da (2001) *Kur'an elippesi jene imanın şartları* adıyla tekrar basıldı. *Estelikterim* (İstanbul 1980) adlı manzum eseri, göç hatıralarıdır. Kazaklar'ın tarih ve örf-adetlerini konu alan *Anayurttan Anadolu'ya* adlı eseri T.C. Kültür Bakanlığı'nca yayınlandı (Ankara 1981). Eser 1994 yılında Kazakistan Yazarlar Birliği tarafından Alaş Ödülü'ne layık görüldü ve Kazakçası yayınlandı (Almatı 1995). Yine İstanbul'da iken yayınladığı Kur'an metni (*Kelam Şerif*, İstanbul 1985. Kazan 1897 baskısından ofset baskı), Kazakistan'da yeniden basılarak (Jazuşı, Almatı 1991) bağımsızlıktan sonra yayınlanan ilk Kur'an metni oldu. Altay, yukarıda adı geçen el-Hamidî'nin *Tapsir el-İtkân fi Tercemeti'l-Kur'ân* adlı Tatarca Kur'an meal-tefsirini tashih ederek yayınladı.¹⁰ Kendi mealini ise 1988 yılında bitirdi ve Arap alfabesi ile 1989-1990'da İstanbul'da beş bin adet basılarak büyük kısmı Altay'daki Kazaklara dağıtıldı. Bu arada meal Jüldüz gazetesinde 1990 yılı, no 7 ve 1991 yılı: no 1-11 sayıları arasında yayınlandı. Daha sonra Kiril alfabesi ile Suudi Arabistan krallığı tarafından Medine'de bir milyon adet basılarak (1991) hacılara hediye edildi. Kazak halkı arasında en çok bilinen ve başvuru alan mealdir.

1978, 1984 ve 1990'da Kazakistan'ı ziyaret eden Altay, bağımsızlık kutlamalarına katıldı, 1993'te Almatı'ya yerleşti. Toplumun yetmiş yıllık ateist hayatından sonra dinî anlamda yapılacak çok şey olduğu bilinciyle ciddi çalışmalara girişti. Almatı'da kurulan *Inabat* adlı derneğin şeref başkanlığını da bu amaçla kabul etti. Neredeyse bütün şehirleri gezerek irşad faaliyeti yürüttü. Daha sonra bilimsel çalışmalar için kendi adına vakıf kurdu. Bağımsızlığın 10. yılı kutlamaları çerçevesinde, Cumhurbaşkanı Nursultan Nazarbayev, Altay'ı millî kültüre yaptığı hizmetlerinden dolayı altın madalya ile taltif etti. 2003 yılında Almatı'da vefat etti.¹¹

¹⁰ *el-İtkân fi terciemeti'l-Kur'ân* I-II, tashih: Halife Altay, gözden geçiren: Delihan Canaltay (ö. 2012), Elif Ofset, İstanbul 1984 (Kazan 1911 baskısından ofset). Bu esere ait bilgiler şöyledir: İmam ve Müderris Şeyhulislam İbn Esedullah el-Hamidî, *Tapsir el-İtkân fi Tercemeti'l-Kur'an*, I-II cilt, (Tatarca), Kazan 1907/1324 (ve 1911, 1914, Tokyo 1949, İstanbul 1984, Doha, Katar, 1985 ve 1987). Yazarın ismi Rusça kaynaklarda Hamidova olarak geçmektedir, ilk baskı üzerinde de böyle yazmaktadır. Ayrıca kitabın serlevhasında şu kayıt vardır: "Kur'ân Tefsiri Kazân dilinde". Eser kısa bir tefsirdir.

¹¹ Hicazî, "Halife Altay Jane Kazak Halıkkının İslam Medenieti Turalı Jariyalımdarı", ss. 8-15; Eskendirulı, "Halifa Altaydın Önegeli Ğumır Joli", ss. 31-32; Kara, "Kazak Halkının Ruhani Ömirinde Öşpes İz Kaldırğan Halifa Altay", ss. 56-59; Tokaşbayev, "Ultımızdın Ustazı", ss. 83-89; Kara, "Büyük Kazak Din

Altay, muteber müfessirlerden Beyzâvî, Celâleyn, İbn Kesir, Neseffî, Aynâtâbî, İsmail Hakkî Bursevî, Elmalılı Hamdi Yazır ve Mevdûdî'nin tefsirleri ile Hasan Basri Çantay, Abdullah Aydın, Süleyman Ateş, Fikri Yavuz ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın meallerinden yararlanmıştır. Anlam tercihleri olduğunda ayetin meali sonunda ilgili kaynakları simgelerle göstermiştir. Ayrıca yazdığı uzun Giriş'te genel malumatlar yanında Türk dillerinde tefsirler hakkında bilgi vermiş, bir de Kur'an kavramları sözlüğü ile konu indeksi ilave etmiştir. Eser, dilinin Kazakistan'da kullanılan Kazakça'ya göre edebi olmadığı, mealleri bu dilde tam ifade edemediği, dolayısıyla ayet meallerinin okuyucu tarafından yeterli kavranamadığı gibi eleştiriler almıştır.¹²

2. Aziz Akıtuılı, Makaş Akıtuılı, *Kuran Karimnin Kazakşa Avdarması*, Ulttar baspası, Pekin 1990.

Aziz (d. 1924) ve Makaş (1931-2003) Akıtuılı kardeşler, yukarıda bahsettiğimiz Akıt Ulimjiülü'nün oğulları olup Çin'de yaşayan yaklaşık 1,5 milyon Kazak arasında ve Kazakistan'da saygın yerleri vardır. Biz bu çalışmayı yaptığımız sırada Aziz hala hayatta idi. İki kardeş din eğitimini babadan, onun öldürülmesinden sonra ağabeylerinden aldı. Mealin telifinde asıl çalışmayı yapan Aziz, öğretmenlik ve başka görevler aldı. 1958-79 arası milliyetçilik suçlamasıyla tarım işinde çalıştırılmak üzere sürgün edildi. Siyasi tutuklulara hafifletme yapılıncaya Altay'da Köktogay ilçesindeki ailesinin yanına döndü, kendisine yeni görev verildi. 1987'de kardeşiyle birlikte meali yazmaya başladı. 1988'de İstanbul'a gitti, beş ay Halife Altay ile birlikte kaldı. Meal 1990'da Pekin'de otuz beş bin adet basıldı. 1994'te emekli oldu. Bundan sonra on üç yıl Halkların Birliği ve Dini İdare'de görev yaptı. *Kuran Karimdeki Ğilmi Negizder* (Almatı, Toğanay-T baspaüyi, 2002 ve 2007) ve *Tandamalı Hadister* gibi birçok kitap ve makale yayınlamıştır. Kızı Mesture Türkiye'de yaşamaktadır.¹³

Meal, Kazakça olup Arap alfabesi ile yazılmıştır. Çin'de yaşayan ve Türk lehçelerini konuşan Uygur, Kazak ve diğer Müslümanlar, halen Arap alfabesini kullanır. Aziz, meale yazdığı takdim yazısında, Türkçe ve Çağatayca mealler olmasına rağmen Kazakça bir meal bulunmadığını, dolayısıyla yazdıkları mealin Kazakça'daki ilk meal olduğunu söyler. Mealin yazımındaki önemli bir sebebin de halkın kendi dilinde dini anlaması ve dinî kavramları kullanması olduğunu da belirtir.¹⁴ Eser Kiril alfabesi ile yeniden yayınlanmıştır.

Yazar, mealin dil ve çeviri kuramı açısından şu iki özelliğini belirtmiştir: 1. Kur'an'ın söylediğini aynen aktarmaya çalışmak (lafzî mana); 2. naklî manasını, yani nüzulden sonra yapılan açıklamaları göz önüne almak (tefsirî meal). Bu maksatla, parantez içi açıklamalar eklemiş, bazı kavram, kelime veya ayetler için dip-

→

Bilgini Halife Altay", (21.05.2009); Diyarbakirli, "Türkiye'deki Kazaklar Hakkında Araştırmalar", (et. 10.10.2009).

¹² Tokaşbayev, "Ultımızdın Ustazı", s. 88

¹³ Omarova, "Söz Bası", ss. 3-20. Ayrıca Kara, "Akıtım Askar Bel Edi"; Majeni, "Kuran Karimnin Kazak Tilindegi Avdarmaları Hakkında".

¹⁴ Redaksiyon heyeti: Emek Tasbolatılı, Bolatbek Jahanjaliılı, Tilevhan Majeni, Almatı 2010, İman Kazakistan Ruhani Kuru (İKRO), baskı İstanbul, Işık matbaası.

notta bilgi vermiştir. Mealin sonuna isim ve kavramları açıklayan bir sözlük eklemiştir. Açıklama ve meallerde *et-Tefsiru'l-Celâleyn*, *et-Tefsiru'l-Medârik*, *Safvetü't-tefâsîr*, *Tefsir-i Mevâkib*, *Tefsir-i Tibyân* gibi kaynaklar ile Türkçe, Özbekçe ve Tatarca mealler kullanmıştır. Yazar, takdimin sonunda erdemli bir tavır sergileyerek, Kur'an'ın derin manalarını tam olarak yansıtamadığını belirtmiş, ulema ve okuyuculardan hataların düzeltilmesi yolunda destek istemiştir.¹⁵ Meal üzerinde yaptığımız tetkikte, bu isteği haklı çıkaran birçok hata gördük.

3. Nurali Öserov Serkimbayulı et-Türkistani, Cumabay Makaşov İstayulı et-Tarazi, *Kuran Karim, Jane Onın Kazakşa Mağınası*, I-V cilt, Raduga, Moskova 1990 ve Almatı 2002.

Bu eser iki kişi tarafından hazırlanmıştır. Beşinci cildin başına düşülen bir nota göre, eserin yazımı 1988'de tamamlanmıştır. Almatı Bilim Topluluğu tarafından bastırılan kitap, beş cilt olarak tasarlanmış, 1990'da ilk dört cildi balmış, beşinci cilt ise 2002 yılında sadece Nurali Öserov Serkimbayulı ismi ile Farabi Üniversitesi (KazGU) tarafından yayınlanmıştır. Her cilde farklı konularda eklenen uzun yazılar, meali ayrıcalıklı kılmıştır. Mesela, birinci cildin sonunda (s. 549-655) "Avdarmaşılardan" başlığı altında, "Kur'an'daki Yer, Su ve Kişi İsimleri", "kavramlar sözlüğü" ve bazı açıklamalara yer verilmiştir. Bu makalede, Kur'an tarihi ve Rusça mealler hakkında önemli bilgiler bulunmaktadır. Onlar, önceki meallerdeki eksik yanlara da değinerek sadece Arapça'yı ve tercümeyle bilmekle iyi bir meal yapılamayacağını, İslamî ilimleri bilmek gerektiğine dikkat çekmişlerdir. Bu tespit, bir yandan Rusça meallerin eksik yönüne diğer yandan da 1990'lı yıllara kadar neden Kazakça bir meal yazılmadığına bir işaretir.

Sayfa düzeninde Arapça metnin altına Kiril alfabesiyle ayetin okunuşu ve manası yazılmıştır. Faydalı bir uygulama olmakla birlikte, Kiril alfabesiyle Arapça sözlerin ifadesinde çok zor olduğu gibi, bu tür alfabelerden Kur'an okumayı öğrenen kimselerin okuyuşu oldukça hatalıdır. Bu uygulamanın geçiş dönemi için mazur görülebilecek bir tarafı vardır. Mealde surelerin başında indiği yer ve ayet sayısı dışında herhangi bir açıklamaya yer verilmemiş olup genellikle lafzî çeviri esas alınmıştır. Yazı stili ve sayfa düzeni, mealin okunuşunu zorlaştırmaktadır.

4. Ratbek Hacı Nisanbayulı, Vahap Kırırhanulı, *Kuran Karim*, Cazuşı baspası, Almatı 1991.

Bağımsızlıktan sonra Kazakistan Cumhuriyeti'nin ilk baş müftüsü olan Nisanbayulı ve bağımsızlıktan sonra Çin'den göçüp gelen meşhur edebiyatçı Kırırhanulı'nın 1990 yılı başında yazmaya başladıkları bu eserde Arapça metin ile meali karşılıklı sayfalarda basılmıştır. Ayet meali, sure isimleri, indiği yer ile ayet sayısı dışında hiçbir ek bilgi verilmemiştir. Yer yer ayetler konularına göre tek paragraf halinde birleştirilmiş, az sayıda parantez içi ifade eklenmiştir. Her ne kadar Kırırhanulı, tefsirî meali esas aldıklarını söylese¹⁶ de lafzî çeviri hakim olup hatalı, anlaşılmayan ya da yanlış anlamaya müsait yer çoktur.

¹⁵ Akıtuılı - Akıtuılı, *Kuran Karim (Kazakşa Avdarması)*, ss. 628-29.

¹⁶ Kırırhanulı, *Kuran Karim, Kazakşa Mağına Jane Tüsinigi*, s. 671.

Mealın 30. cüzü ayrı bir kitap halinde yayınlanmıştır: R. Nısanbayulı, V. Kıdırhanulı, *Kuran Karimnin Otızınşı Parası -Arabşa jane Kazakşa Mağınalık Avdarma*, İslam Alemi, Almatı 1999.

Buraya kadar bahsettığımız dört meal, Kazak dilindeki en iyi mealler olarak kabul edilmiştir.¹⁷ Bazı müelliflerin haklı olarak yakındıkları gibi¹⁸ henüz bu eserler üzerinde ciddi tahlil ve tenkitli incelemeler yapılmadığından şimdilik bu yargıyı ihtiyatla karşılıyor ve sadece aktarmakla yetiniyoruz. Bu eserler çerçevesinde 1990 yılının Kazakça meal tarihinde bir dönüm noktası olduğunu söyleyebiliriz. Meal yazma girişiminin kendiliğinden başlayıp başlamadığını, müelliflerin birbirinden haberdar olup olmadığını bilmiyoruz. Ancak belirtelim ki, Sovyetler Birliği'nin dağılmasına ramak kala ve Kazakistan'ın bağımsızlığa gittiği süreçte dinî ve millî hassasiyet sahibi kimseler, yapılması gerekenler için çoktan yola çıkmışlardı. Bu hareketliliğin bir sebebi de M. Gorbaçov'un başlattığı Glasnost ve Perestroika politikalarında din özgürlüğüne de yer vermesidir.¹⁹

5. Lusiyan İppolitoviç Klimoviç, *Kuran Turalı Kitap*, çev.: Orınbay Oralbekof Kazakistan baspası, Almatı 1990.

Bu kitap, Rus oryantalist Klimoviç'in (1907-1989) Rusça *Kniga o Korana* (Moskova 1986) adlı eserinin çevirisidir. Kitap, Kur'an hakkında genel malumat vermek amacıyla yazılmıştır. Üç ana bölüm, "Kur'an ve ilk dönemde İslam"; "Kur'an'ın derlenmesi, araştırılması ve tercümesi"²⁰ ve "Kur'anî dünya görüşü" konularına ayrılmıştır. Hem muhtevası ve konuların işlenişi hem de müellifi açasından önemine rağmen, kitaba hakim olan zihniyet, yazıldığı dönemi ve ateist-komünist ideolojiyi temsil eder. Sunuş yazısında da işaret edildiği gibi yazar, onu, 'Marksist-Leninist bakış açısıyla' yazmıştır. Dolayısıyla ondan faydalanırken dikkatli olmak gerekir.

Yazarın *Koran i yevo dogmatı* (Almatı 1958. Kazakçası: *Kuran Jane Onın Vağızdarı*, Almatı, Kazmembas, 1959) adıyla daha eski, aynı zamanda daha fazla din ve Kur'an karşıtı başka bir kitabı vardır. Kitap, Nikita Kruşçev (ö. 1971) dönemindeki (1955-64) din karşıtı ateist politikanın ürünlerinden birisidir. Bu arada o dönemde yazılan sayısız din ve Kur'an karşıtı kitaplar içinde özel olarak Kur'an'ı konu edinen Kazak yazarlara ait ve Kazakça iki kitap şunlardır: Valihanov Ğ. M., *Kuranđa Ğilmi Taldav* (Almatı 1962); Tokjigitov Mukatay Jakıpulı, *Kuran Turalı Akikattar* (Almatı 1968). Tokjigitov, kitabında Kur'an'ın 'nasıl bir uydurma kitap' olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Bunu yaparken de 'Tanrı'nın hakikatinin olmadığı, Kur'an'ın insan sözü olduğu ve bilime aykırı şeylerle doldurulduğu' vs. savları güya ispata uğraşır.²¹ O, istihzalı bir eda ile 'ayetlerdeki yanlışları' ortaya

¹⁷ Aday, C. vd. *Kuran Karim, 30. Para Mağınalık Avdarma Jane Tapsir*, s. V.

¹⁸ Kıdırhanulı, *Kuran Karim*, s. 672.

¹⁹ Özsoy, "Sovyet Sisteminin Çöküşünden Tarihi ve Evrensel Dersler", s. 170.

²⁰ Kitabın bu bölümünün büyük kısmı Türkçe'ye aktarılmış ve iki ayrı makale halinde yayınlanmıştır: 1. L. İ. Klimoviç, "'Kur'an'ın Mahlûk Olmadığı' Dogması", çev. M. Kemal Atik, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, Kahramanmaraş 2003, ss. 161-171; 2. L. İ. Klimoviç, "Kur'an Metninin Oluşumu ve Tertibi", çev. M. Kemal Atik, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kahramanmaraş 2004, ss. 143-158.

²¹ Jakıpulı, *Kuran Turalı Akikattar*, ss. 37-125.

koymaya çalışırken, anlattıklarıyla kendisinin daha gülünç duruma düştüğünün farkında değildir.

6. Vahap Kaji Kıdırhanulı, *Kuran Karim, Kazakça Mağına Jane Tüsinigi*, Almatı 2002.

Bu meal, yukarıda bahsi geçen Nısanbayulı-Kıdırhanulı mealinin on yıl sonra yeniden basılan şeklidir. Meal, 2002'de Kazakistan Cumhurbaşkanı Nursultan Nazarbayev'in öncülüğünde halka ücretsiz dağıtılmak üzere basılmış, satışa da sunulmamıştır. Kıdırhanuloğlu, meali gözden geçirerek bazı değişiklikler yapmış, kapığında da 'yeni bir çeviri' olduğunu belirterek sadece kendi adıyla yayınlamıştır. Yaptığımız karşılaştırmada, bu mealin önceki halinden oldukça farklı olduğunu gördük. Bunun için sırf Fatıha suresi son ayetinin tercümesini her iki mealden karşılaştırmak bile yeterlidir. Fen bilimleri uzmanı olan ve iyi bir din eğitimi almayan yazar, ilk basımdaki anlam hatalarını gidermeye çalışmış, açıklama notlarını kaldırarak sade bir meal ortaya koymuştur. Meal bu haliyle on yıllık mealler tarihindeki değişimin, dolayısıyla iyiye doğru ilerlermenin ciddi bir adımıdır.

7. *Kuran Karim, Arapça Transkripsiyası Jane Kazakça Mağınası*, avdarğan: Halife Altay, jinaktap şıgaruşı: Savle Bekenkızı, Arapça transkripçiyanı jazgan: Askar Nurımbet, Almatı 2009-2011.

Bu eser orijinal bir çeviri olmayıp ayet manaları Halife Altay'ın bahsi geçen mealinden derlenmiştir. Kitabı Altay'ın eseri olmaktan çıkaran husus, ayetlerin okunuşlarının Kiril alfabesi ile yazılması, altına da manasının eklenmesidir. Bu formatın çok yararlı olmadığına yukarıda değinmiştik. Bu projenin başındaki Bekenkızı, ilk olarak Kur'an'ın 30. cüzünü (Almatı 2005), daha sonra da aynı formatta, Kur'an'ı eşit parçalara bölerek dört cilt, ilk basım tamamlandıktan sonra da aynı adla tek cilt halinde (Almatı 2014) yayınlamıştır.

8. Alauddin Mansûr, *Kuran Karim, Kazakça Mağına Jane Tüsinigi*, Özbekçe'den avdarğan: Absattar Smanov, Almatı - Bişkek 2006.

Özbekistanlı saygın ilim adamı Mansûr, Sovyet sisteminin çökmeye başladığı yıllarda halkın Kur'an'ı anlama ihtiyacını karşılamak için meal ve tefsire girişmiş, kısa zamanda bitirince, *Kuroni Karim Uzbekça İzohli Tarjima* adıyla bir milyon adet basılmış (Taşkent 1992), sonra Kazakça'ya aktarılmıştır. Tefsir kısmı oldukça kısa ve özlüdür, meale de yer yer parantez içi ilaveler yapılmıştır. "Ey Muhammed aleyhisselam" gibi gereksiz ifadeler, tekil hitapların çevirisinde yer yer çoğul formlar kullanmak gibi aşırı tevazu örnekleri dışında genel olarak ilmidir ve doğru çeviriler hakimdir.

9. Zarıpbay Cumanoğlu Orazbay, *Kuran Karim Jane Onın Mağınalarının Kazakça Avdarması men Tapsiri*, I-V c., Çimkent 2005-2011.

Taşkent'te doğan (1956) Orazbay, İslami ilimleri babasından ve Taşkent çevresindeki medreselerde (1972-89) öğrendi, Arapça ve Çağatayca uzman oldu. Bağımsızlık sırasında Kazakistan'a geldi (1990) ve çeşitli görevlerde bulundu. 2002'de emekli olduktan sonra ilmî çalışmalarına hız verdi.²² Birçok kitap içinde

²² <http://fatua.kz/kz/person/view?id=4#> (et. 05.96.2015)

tefsirin ayrı bir yeri vardır. Beş cildi yayınlanan bu eser henüz tamamlanmamıştır. İlk cildin sonuna ilave edilen bölümde şu konular vardır: Kur'an tarihi, tefsir, tefsir usulü ve müfessirin uyması gereken şartlar. Tefsir yöntemi kısaca şöyledir: Hadisler ve rivayet kaynaklarına müracaatla surenin nüzul sebebi, ortamı ve muhtevası genişçe anlatmakta, ardından meal ve tefsire geçmektedir. Ayet ayet tefsir tarzını benimseyen müellif, önce Arapça metni, altına Kiril alfabesi ile okunuşunu, onun altına da manasını koymayı tercih etmiş, en sonunda tefsirini yapmıştır. Mealde parantez içi ilavelerle yorumlu çeviriyi (tefsirî meal) esas almıştır. Tefsir kısmında ise kendi yorumları egemendir, fakat hatırı sayılır oranda hadislere ve başka rivayetlere yer vermektedir. Rivayet kaynaklarını sadece ismen zikredip alıntının yerini tam olarak belirtmemesi bir eksikliklerdir. Klasik yorum veya rivayetlerin bir kısmına, "bazı rivayetlerde" gibi ifadelerle sadece gönderme yapmakla yetinmiştir. Dil izahlarına fazla girmeden önce kelimelerin kısaca anlamını vermiş, az da olsa bazıları için dipnotta açıklamıştır. Kur'an bütünlüğü ilkesini esas aldığından yorumlarında, ilgili ayet varsa onlara ya atıf yapmış ya da ayeti zikretmiştir. Ayrıca meal kısmı Özbekistanlı alim Abdulaziz Mansur tarafından kontrol edilmiştir. Kitap, bu nitelikleri ile Kazakça'da 'tefsir' vasfını hakeden en yetkin ilk eserdir. Yaklaşım tarzına ilişkin her cildin ilk sayfasındaki şu not dikkat çekicidir: "Bu kitap ata babalarımızın baştan beri benimseyip sürdürdüğü Ebu Hanife mezhebine göre hazırlanmıştır." Bu söz, bölgedeki din anlayışı ve dinî yaşamın nezaketi konusunda önemli bir ipucudur.

10. C. Aday, D. Ebumenaf, A. Ahmet, D. Mubar, I. Paltöre (avdargandar), *Kuran Karim, 30. Para Mağınalık Avdarma Jane Tapsir*, Halife Altay Uluslararası Yardım Vakfı yay., Almatı 2006.

1999 yılında Halife Altay'ın kurduğu *Halife Altay Uluslararası Yardım Vakfı*, halkın dinî bilincini artırmak için Kur'an çalışmalarını tanıtma ve yayınlama kararı almıştır. Proje çerçevesinde Kur'an meali ve tefsirini yapmak üzere bir heyet oluşturulmuş, Abdurrahman b. Nasr es-Sa'dî'nin (1889-1956) *Teysîru'l-Kerîmi'r-Rahmân fî Tefsîri Kelâmî'l-Mennân* (Beyrut 1417/1997) adlı tefsirinin Kazakça'ya aktarılmasına başlanmıştır. İşte bu kitapçık, heyetin çevirdiği ilk kısımdır, ancak kitabın başında Sa'dî'nin eserinden çeviri olduğu belirtilmemiş, sadece önsözün sonunda işaret edilmiştir.²³ Eserde tefsir ve tefsir usulüne dair özlü bilgileri muhtevi bir giriş, Fatıha suresi, 30. cüzdeki surelerin mealleri ve kısa yorumları yer almaktadır. Yorumlar dil, hadis, rivayet veya başka tefsirlerle desteklenmemiştir. Ancak kısa ve kolay anlaşılır üslubu nedeniyle, Kur'an'ı okuma ve anlama bakımından yararlıdır.

11. Abdussamad Mahat, *Fatıha Suresinin Tafsiri*, Şapağat-Nur baspahanası, Almatı 2008.

Yazar, küçük çaplı bu eserinin girişinde, Kazak halkının geçen yüzyılda sosyalizm ve kominizm adı altında maruz kaldığı dinsizlik baskısından sonra dini yeneden öğrenme ve unuttuklarını hatırlama gayretine girdiğini, kitabının da bu gay-

²³ Aday vd., *Kuran Karim, 30. Para Mağınalık Avdarma Jane Tapsir*, ss. III-XVI.

retin bir parçası olduğunu belirtmiştir.²⁴ Bu amaç kitabın şekillenmesinde etkili olmuş, böylece insanların kendi dilinde anlayabileceği seviyede bir eser ortaya çıkmıştır. Kitabın ilk yarısında 'Kur'an', 'ayet' ve 'sure' kavramlarının açıklaması, Kur'an'ın faziletleri ve tilavet adabı hakkında geniş bilgiler verilmiştir. Yazarın Fatiha suresini tefsir ederken klasik ve çağdaş tefsirleri kullanması, hadis ve rivayetlerin kaynaklarını vermesi, eserin ilmîliğini ve güvenilirliğini artıran unsurlardır.

12. Toktasın Ermaşulı Dyüsenbi, *Kuran Karimnin Kazakça Mağınası*, Taraz 2009.

Bu çalışma, sure isimleri dahil ayetlerin manasından ibaret sade bir çeviridir. Fatiha ile Duha-Nas surelerinin hem Arapça metinleri hem de Kiril alfabesiyle okunuşları eklenmiştir. Bunların dışında Arapça metin ve önsöz dahil hiçbir ek yoktur. Bu tutum, mealin metodolojisi ve müellifin gözettiği hedefin tespitini zorlaştırmaktadır. Ayet mealleri lafza bağlı ve sade bir üslupla çevrilmiştir. Önceki meallere göre daha düzgün bir anlatımı olmasına rağmen, lafzî çeviriden kaynaklanan birçok problem olduğu gibi mana bakımından yanlış yerler çoktur. Bu yüzden Kazakça mealler arasında en problemlili meal budur. Bunun, teknik eğitim gören yazarın dinî ilim almamış olmasından kaynaklandığını düşünüyoruz.

13. *Kasietti Kuran -Allah Tağalanın tendesi jok vağız-nasihatina jane ulı mufassirlerdin túsindirme-tafsirlerine bir ğajayıp sayahat*, 30. Para, Arapça'dan çev.: İlhamjan Rafikov, Kazakça: Üsen Şoybek, Askaralı baspahanası, Şimkent 2010.

Bu kitap, telif değil tercüme olup mütercimler de dinî ilimler sahasında ileri derecede ilim almamış şahıslardır. Kur'an-ı Kerim'in 30. cüzünün tercümesi ve kısa tefsiridir. Her bir ayetin önce meali, sonra tefsiri verilmiştir. Ayet mealleri, müfessirlerin eserlerinde tercih ettikleri anlamlar doğrultusunda yapılmıştır. Tefsir kısmı ise bir ya da iki tefsirden tercüme şeklindedir ve her ayetin tefsiri hangi eserden alındığı belirtilmiştir. Bu müfessirler, klasik devirden Taberî, Kurtubî, İbn Kesir, çağdaşlardan Abdurrahman b. Nasr es-Sa'dî, Ebu Bekr el-Cezâirî ve Muhammed İbn Salih Useymin'dir. Son yıllarda bu bölgede adı çok duyulan ve tefsiri Rusça'ya da çevrilen Abdurrahman Sa'dî bu eserde diğerlerine göre daha fazla söz sahibidir. "Allahtın Körkem Esimleri (Esmau'l-husna)" başlığı da tamamen onun eserlerine dayanılarak yazılmıştır. Kitapta benimsenen en dikkat çekici metot, ayet manalarının lafzî değil anlamın geniş ve tam anlaşılabilir şekilde çevrilmesidir. Yine de kapalı kalan yerlerde ek açıklama yapılmıştır. Bu nedenle Kraçkovski gibi lafzî tercümeyle esas alan müellifler eleştirilmiştir.²⁵ Kitabın başına eklenen 'müfessire gereken şartlar' bölümü, çok yerinde olmakla beraber, usül açısından doyurucu değildir.

14. *The Holy Qur'an with Kazak and English Translations*, Selangor Darul Ehsan, Malezya, Restu Foundation, First publication 2010/1431.

Bu kitap, Kazakistan'da iki dilde ilk meal olup basımını Restu Foundation (Malezya) üstlenmiştir. Mealin İngilizcesi al-Hajj Hafız Ghulam Sarwar (1873-

²⁴ Mahat, *Fatiha Suresinin Tafsiri*, ss. 3-4.

²⁵ *Kasietti Kuran -Allah Tağalanın tendesi jok vağız-nasihatina jane ulı mufassirlerdin túsindirme-tafsirlerine bir ğajayıp sayahat-*, 30. Para, Arapça'dan çev. İlhamjan Rafikov, ss. 3-4.

1954)'in *Translation of the Holy Quran* (ilk baskı Singapore 1920) adlı eseridir. Kazakça kısmını ise İslamî ilimler alanında yetkin bir kişi olan ve Sariağas'da medrese eğitimi yürüten Absattar Smanof yapmıştır. Baş tarafta kısaca Hz. Peygamber'in hayatı (İngilizce) ve İslam'ın esasları (Kazakça) anlatılmıştır. Ciddi bir çalışma mahsulü olan eserin Malezya'da basılmasının sebeplerinden birisi basım tekniğindeki ileri düzeydir, kitabın kağıdı ve basımı da kalitelidir. Dahası hem kapak hem de her cüzün tezhipleri geleneksel Kazak motiflerinden seçilmiş ve nefis bir görünüm sağlanmıştır.

Biz burada, İngilizcesini bir kenara bırakarak, Kazakça meal üzerinde duracağız. Smanof mealde, saf bir tercümeyi esas almakla birlikte bazen lafzî tercümenin ötesine geçerek tefsirî ya da anlam çevirisi yapmıştır. O, meal ve tefsir çalışmalarını devam ettirerek Kazak dilinde daha anlaşılır ve doğru bir meal ortaya koymaya gayret etmektedir. Nitekim kendisi bize Kazakça meallerin dil bakımından çok problemlili olduğunu belirtmiştir. Yukarıda Smanof'un Özbekçe'den çevirdiği mealden bahsetmiştik. İki meali karşılaştırdığımızda, önceki mealden bazen çeviriler bazen de parantez içi açıklamaların aynen alındığını gördük. Ancak hem dil hem ifade bakımından, öncekine göre daha sade ve anlaşılır bir mealdir.

15. Jomart Batırbekov, *Kuran Sözdlerinin Mazmunduk Anıktamalığı*, al-Fikr baspası, Almatı 2011.

Bu eser, Kazakça'daki ilk Kur'an sözlüğüdür. Yazar, Muhammed Bessam Rüşdi'nin *el-Mu'cemu'l-müfehres li me'âni'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı kitabını tercüme etmiş, ancak Kazakça alfabe sıralamasına göre yeniden kelimeleri sıralamıştır. Kelimelerin orijinal şekli de yazılmış, yine kelimenin geçtiği bir ayet metni verilmiş, varsa iniş sebebi de ilave edilmiştir. Kelimenin Kur'an'da hangi surede, hangi ayete ne manada kullanıldığı sırasıyla verilmiştir. Okuyucunun rahatlıkla faydalanacağı açık ve öz anlamlı bir sözlüktür. Kitap hakkında yapılan değerlendirmelerde, bundan sonra yapılacak olan Kazakça mealler için en başat başvuru kaynağı olacağı ve Kazak diline katkılar sunacağı özellikle vurgulanmaktadır. Bunlara, bu tür sözlüklerin, öz nitelikleriyle kendini yeniden inşa etme azmindeki Kazak toplumunun dinî kültüründe ve din dilinde kavramların yerleşmesine ziyadesiyle katkı sunacağını özellikle ilave etmek isterim.

16. Muhammedkali E., Jahanganlı B., *Kuran Karim, Kazakşa Sözbe-söz Mağınası*, Kürenbel baspası, Almatı 2011.

Kazakça mealler silsilesinde yeni bir adım olan bu mealde, yazarlar, lafzî tercümenin ötesinde metnin nazm yapısını koruyarak tercüme etmek gibi bir çaba sergilemişlerdir. Geniş bir şekilde tetkik etme imkanı bulamadığımız ve hakkında fazla malumat edinemediğimiz için fazla değerlendirme yapamayacağız.

17. A. Omar başkanlığında onüç kişilik heyet, *Kuran Karim, Mağınalar Jane Tüsindirmelerinin Avdarması*, Davir baspahanası, Almatı 2013.

Son yıllarda çıkan Kur'an mealleri genellikle açıklamalara yer vermeye özen göstermektedirler. Bunun Kur'an'ın anlaşılmasında faydalı bir yöntem olduğunda şüphe yoktur. Yakınlarda yayınlanmış olan *Kuran Karim, Mağınalar Jane Tüsindirmelerinin Avdarması* bir meal-tefsir sayılabilecek niteliklere sahiptir. Bir

ekip tarafından hazırlandığı için nispeten titiz bir çalışmadır ve bu yönüyle diğer meallerden ayrılır.²⁶

18. Günümüzde sanal ortamda dinî yayınlara çok fazla yer verildiği bilinmektedir. Kazakça'daki Kur'an ve tefsir çalışmalarından internet üzerinden yayınlananlar bir hayli çoğalmıştır. Örneğin azamat Mahıpbekuli çalışmalarını sanal ortamda yayınlamaktadır: <http://abuhajar.wordpress.com/>. Sitede İslam hakkında bilgiler yanında Kur'an ilimleri ve tefsir ile ilgili pek çok malumat bulunmaktadır. Ocak 2008'den itibaren "Kuran Gılmıdarına Kirispe", Fatiha, Felak, Nas, Fil ve Bakara surelerinin tefsirini yayınlamaya başlamıştır. Hadisler ve müfessirlerin görüşleri doğrultusunda yapılan tefsir, gayet kısa ve öz'lüdür. Resmi hüviyete sahip Müftiyat'ın sayfasında ise Serikbay Oraz'ın sureler bazında yaptığı tefsirler yayınlanmaktadır.

Kur'an Tarihi, Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü'ne Dair Çalışmalar

Kazakistan'da yüksek eğitim sistemi Kur'an ve tefsir üzerine akademik araştırma yapmaya henüz hazır değildir. Bu eksiklik çeşitli İslam ülkelerinde yüksek lisans ya da doktora yapılarak giderilmeye çalışılmaktadır. Lisansüstü çalışmalar genellikle usul ve önceki çalışmaların tahliline yöneliktir. Örneğin Alau Adilbayev, İsmail Shovkhalev ve Saida Saipova, Rus Oryantalistlerin Kur'an çalışmaları hakkında Türkiye'de doktora yapmıştır. Halen doktora devam edenler de vardır. Bunun bir yansıması olarak, oldukça bakir olan Tefsir usulü ve Kur'an ilimlerine dair çalışmalar da gün yüzüne çıkmaya başlamıştır. Muhiddin İsaüli (Patteyev) da bu tür ürünleriyle tanınmıştır. O, Türkiye'de tefsir sahasında yüksek lisans (*Kur'ân-ı Kerim'de İmran Ailesi*, İstanbul 2000) ve doktora (*Kur'an'ın Metinleşme Süreci ve Ana Konular*, Ankara 2002) yapmış, halen Kazakistan'da akademik görevini ve tefsir alanındaki araştırmalarını sürdürmektedir. Yayınladığı ilk kitap, doktora tezin-den de istifade ederek hem aydın kesimin hem halkın anlayacağı bir üslupla yazdığı *Kuran Kimin Sözi?* (Altın Kalam, Almatı 2004, 2005 ve 2007) adını taşır. Birinci bölümde Kur'an'ın Allah kelamı oluşu, ikinci bölümde vahyin başlamasından hareketlenmesine kadarki metinleşme tarihine yer yermiştir. Bu konuda doktora yapmış olması nedeniyle, bilimsel kriterleri gözetmiş, tartışmalı konuları ikna edici bir düzeyde anlatmıştır. Kitabı daha değerli kılan husus ise kimi oryantalist iddiaları bilimsel üslup ve kanıtlarla cevaplamaya çalışmasıdır.²⁷ Yazarın oryantalist iddiaları hedef almış olması, aynı zamanda bu bölgede on beş yıl öncesine kadar Marksist ideolojinin Kur'an ve İslam hakkında ileri sürdüğü birçok temelsiz iddia ve bilinçli saptırmalara da cevap mahiyetini haizdir.

İsaoğlu ile yaptığımız görüşmede, Kazakça meal ve tefsir çalışmalarının dil ve ilim bakımından sorunlu olduğunu, bu yüzden daha anlaşılır bir meal yazma çalışmalarına başladığını; ayrıca dine ve Kur'an'a dair bilgisi zayıf olan halkın *Kuran Kimin Sözi?* adlı kitabı anlamada zorlandığı için daha basit eserler yazmaya yönel-

²⁶ Meal hakkında bazı değerlendirmeler ve diğer meallerle örnekler üzerinden karşılaştırmalar için bk.: Maksat Taj-murat, "Kayta Oralğan Kitap", *Egemen Gazeti*, 15.01.2014 (<http://egemen.kz/2014/01/15/14959>. et. 22.07.2014).

²⁷ İsaüli (Patteyev), *Kuran Kimin Sözi?*, s. 6.

diğini ifade etmiştir. Bu amaçla *Kuran Baktarı -Kısa Sureler Tapsiri, I-II* (Almatı 2009) adlı iki ciltlik hacmi küçük kitap yazmıştır. Fatıha ile şems-Nas arasındaki yirmi dört surenin mealini ve kısa tefsirini içeren kitap, sırayla Arapça metin, meal, sure hakkında genel bilgi ve tefsirinden oluşur. Benzerleri ile karşılaştırdığımızda daha sistematik, dolayısıyla daha istifade edilebilir olduğunu söyleyebiliriz. İsaulı'na göre Kur'an'ın nzlnden itibaren geçen on beş asır boyunca sayısız tefsir yazılmış, ancak Kur'an'ın manaları bitmemiştir. İşte bu manaları günümüz insanına taşımak için bu kitabı yazmıştır.²⁸ Meşhur tefsir ve hadis kaynaklarına dayanan müellif, başta Elmalılı Hamdi Yazır olmak üzere Türkçe kaynaklardan da yararlanmıştır. Bu tarz çalışmalarından birisi de yakında yayınladığı, *Kuran şapağı -Mangi Muğjiza* (Kazakistan, imkent, Sayram 2015) adlı eseridir. Belirttiğimiz gibi, bu eser, onun meal-tefsir çalışmasının 1. kitabı olup Fatıha ve Bakara suresinin bir kısmını içermektedir.

Nur Mübarek niversitesi'nde ğretim elemanı olan M. Menilbekov'un *Kuran Karim İlimlerine Kirispe* (Albarakat baspası, Almatı 2005) adlı eseri, Kur'an ilimleri alanında Kazakça'da bir ilktir. Kitapta Kur'an'ın vahyi, tarihi, muhtevası ve dil yapısı, kıraatler, tercüme gibi konulara yer verilmiş, ancak hacmi küçük olduğu için Kur'an ilimlerinin tamamı ve tefsir uslnn temel meseleleri ele alınmamıştır. Aynı tarihlerde Türkiye'de tefsir sahasının saygın isimlerinden Suat Yıldırım'ın *Kur'an-ı Kerim ve Kur'an İlimlerine Giriş* adlı kitabı, Kazakça'ya tercüme edilmiş ve şu isimle basılmıştır: *Kuran Karim Jane Kuran İlimlerine Kirispe* (ev.: Hayrettin ztrk, Almatı 2003, 2007). Bu eser, Kur'an ilimlerinin tamamını içermemekle birlikte diğerine göre daha kapsamlıdır. Bu alandaki ihtiyaı karşılmak amacıyla daha yeni bir eser Kayrat Kurmanbayev'in hazırladığı *Kur'an İlimlerine Kirispe* isimli kitabıdır (Nur Mübarek baspası, Almatı, 2013, 2014). İlgili alanına giren konuların tamamına yakını içeren ve daha tertipli bir eserdir. Kıraat hocası olan ve bu sahada kendini yetkinleştirmeye devam eden Samet Daniyar Jalmuhambetuli ise Suyti'nin *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eseri üzerine yüksek lisans yapmış (*es-Suyutidin al-İtkan fi ulum al-Kuran Kitabındağı Tajvid Terminderi*, Almatı 2011), ardından kitap ve makalelerle²⁹ bu alandaki çalışmalarına devam etmiştir.

Diğer eserler

Yukarıda tanıtımı yapılanlar dışında Kur'an ve tefsir çalışmalarına yenileri katılmaya devam etmektedir. Abdullah Kağı tefsir yazmayı sürdürmektedir. imkent'te mukim Nazir Damolla ise İsmail Hakkı Bursevi'nin (. 1725) *Rhu'l-beyân* adlı tefsirinin Yasin-Nas arasındaki kısmını (Haftiyek) Özbekçe'ye çevirmiş olup basım aşamasındadır. Yeri gelmişken hatırlatalım ki, Kazakistan'ın özellikle güney bölgesinde Özbekçe oldukça yaygındır. Dolayısıyla Özbekistan'dan gelen-

²⁸ İsaulı (Patteyev), *Kuran Baktarı - Kısa Sureler Tapsiri, I-II. Kitap*, ss. 2-6.

²⁹ *Tajvid Okulđı*, Almatı 2011; "Kurandı Tajvidmen Okudın Manızdığı", *Arap Tili Jane İslamtanu Maseleleri Konferanyası*, Almatı 2009; "ulama alım as-Suyuti", *Alaş ilimi Jurnalı*, Almatı 2010; "as-Suyutidin al-İtkan Kitabının Erejelikteri", *Arap Tili Jane İslamtanu Maseleleri Konferanyası*, Almatı 2011.

ler dışında Kazakistan'da tefsir, meal ve diğer dinî ilimler alanında Özbekçe bir hayli eser bulunmaktadır.

Son zamanlarda Kur'an'ın mahiyeti, mesajı, Kur'an-ilem ve bazı ayetlerin kısa açıklamalarına dair birçok kitap yayınlanmıştır. Makale düzeyinde ise ekseriyeti gazetelerde olmak üzere çokça yayın yapılmakla birlikte, metot ve muhteva bakımından ilmî kriterler gözetilerek yazılanlar azdır. Kur'an-bilim ilişkisi pek fazla işlenmektedir. Makale tarzı yazıları bir kenara bırakırsak, Aziz Akıtuılı'nın yukarıda bahsettiğimiz *Kuran Karimdeki Ğilmi Negizder* isimli kitabı ilk örneklerden birisidir. Halife Altay Vakfı'nın *Kuran ve İman* adı altında yayınladığı dizi kitaplardan birisi olan *Kuran Jane Kazirgi ZamanĞı Ğılım ŞındıĞı* (Rusça'dan çev.: A. Ahmet, S. Davit, Almatı 2008) adlı kitap, bazı ayetleri çağdaş bilimsel veriler ışığında açıklamaktadır. İbray Bekjigitov'un *Kuranın Ğilmi Negizderi* (Nurlı Alem, Almatı 2008) adlı kitabı da bazı ayetlerin bilimsel açıklamalarına yer verdiği gibi, Kur'an'ın sosyal hayat ile bağıını ilmî açıdan ispata çalışmaktadır. Kazakistan eski başmüftüsü Absattar Derbisali de *Kasiyetti Kuran* (Almatı 2008. Rusçası da yayınlanmıştır) adlı kitabında Kur'an'ın genel tanıtımını yapmış, vahyedilmesi ve bilimsel yönüne değinmiştir.

Kıssalar da başlı başına ya da bölüm halinde yazı ve kitaplarda yer verilen konulardandır. On sekiz kıssanın anlatıldığı *Kuran Karim Kıssaları* (Almatı 2007) adlı kitap, Sabit İbadullayev tarafından tercüme edilmiş, ancak hangi kitabın çevirisi olduğu belirtilmemiştir. *Kuran Hikayaları* adlı kitap ise 1973 yılında Beyrut'ta basılan Arapça aslından Çin'de yaşayan Kakeş Kayırjanulı tarafından Kazakça'ya aktarılmış, önce Arap alfabesi ile (Halık baspası, Şincan 1989) daha sonra da Kiril alfabesi ile basılmıştır (derleyen Muhammed Ahmed Cadmolla, Kazakça'ya aktaran: Orazakın Askar, Jalın baspası, Almatı 1992). Kitapta, bütün kıssalar ele alınmakla birlikte, Kur'an'daki muhtevasını aşarak diğer kaynaklardaki bilgiler eşliğinde geniş biçimde hikaye edilmiştir. Kitap ilmî değildir, fakat peygamberler tarihini özetlemesi bakımından yararlıdır. J. Nakpayev de *KurandaĞı PayĞambarlar Turalı Angimeler* (A-Poligrafiya, Aktöbe, 2004) adlı kitabında sadece peygamber kıssalarını özetlemiştir.

Kazakistan'ın eğitim sisteminde din eğitimi özellikle yüksek akademik çalışmaların henüz başlangıç seviyesinde yürüdüğüne işaret etmiştik. 2010-2011 eğitim-öğretim yılından itibaren Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi'nde Teologiya bölümü açılmış böylece İlahiyat alanında lisansüstü eğitime de hazırlık yapılmıştır. Bu amaçla yine ilk defa İsmail Çalışkan tarafından şu ders kitapları yazılmıştır: *Tapsir Edistemesi* (Tefsir Usulü), *Tapsir Tarihi* (Tefsir Tarihi), *Kuran Karimdi Körkem Okıv KaĞıdaları* (*Tajvid*) (Turan baspahanası, Türkistan 2011).

Kazakistan'da dini yayınlar içinde en fazla dikkat çekenler halkın basit seviyede dini ihtiyaçlarını gidermeye yönelik olan Kur'an'dan dualar, çeşitli törenlerde okumak için 'Kuran hatim' denilen el kitapları, elifba ve tecvit, nasihat tarzı alıntı ve açıklama kitapçıklarıdır. Öte yandan İslam anlayışlarının ilk ve vazgeçilmez kaynağının Kur'an-ı Kerim olduğunda şüphe yoktur. Fakat salt Kur'an'ı merkeze alan anlayışların varlığı da bir gerçektir. Kazakistan'da da bu tür yönelişler artınca halkı ve özellikle genç kesimi yönelik uyarı ve tanıtım amaçlı materyaller de gö-

rülmeye başlanmıştır. *Kuraşılar Degen Kimder?* (Almatı 2011) adlı kitapçık bu amaçla dolaşıma sunulmuştur.

Müslüman bir kültüre sahip Kazak toplumunun her alandaki ürünlerinde İslam'ın renklerini ve damgasını görmek mümkündür. Bilimsel araştırmalar da bu konulara eğilmeye başlamıştır. Kur'an'ın, Kazak sözlü edebiyatına etkisinin araştırıldığı Kazak Aız Adebietine Kasietti Kuran Karım Kıssalarının Tıgızgen Aseri (Şimkent 2011) adlı eser böyle bir çabanın ürünüdür. Ulikbek Aliakbarulı, Kur'an'da sözü edilen vahiy dönemini olayları ile günlük yaşamdan kesitlerin, Kazak kültüründeki çeşitli yansımalarını veriler ışığında tahlil etmektedir. Nitekim Ospantegi Jarılkap Tüsinulı'nın *Kuranım -Menin Uranım (İslami Ölender* (Musılman baspaüyı, Almatı 2008) adını verdiği kitabı, Aliakbarulı'nın çalışmasına konu olabilecek mahiyetteki eserlerden biridir.

II. Rusça Mealler, Tefsirler ve Diğer Eserler

Orta Asya'da, dolayısıyla Kazakistan'da en yaygın dil olması sebebiyle bütün ilmî alanlarda olduğu gibi Kur'an ve tefsir çalışmalarının büyük çoğunluğu da Rusça'dır. Bu eserlerin bir kısmı Rusya'da basılmıştır. Eski Sovyet ülkelerinden yazarların eserlerini Rusya'da bastırmayı tercih etmesinin başlıca sebepleri, baskı teknolojisinin gelişmiş olması, büyük yayınevlerinin özellikle Sen-Petersburg ve Moskova'da bulunması ve nihayet orada basılan eserlerin bu dilin konuşulduğu bütün bölgeye dağıtımının yapılmasıdır.

Rus dilindeki en eski Kur'an tercümeleri 18. yüzyıldan itibaren Rus oryantalistler tarafından yapılmıştır. Peter Vaslyeviç Posnikov 1716'da (*Alkoran o Mogamete ili Zakon Turetsky*) (St. Petersburg 1716 ve 1790) ve M. İ. Vervovkin (1732-1795) (*Kniga Alkoran Arabyanina Mogamete Kotoryy*, basım 1790) Kur'an'ı tercüme etmişler, fakat her ikisi de Arapça metinden değil Andrew du Ryer'in (1580-1660) Fransızca mealini (L'Alkoran de Mahomet, Amsterdam 1647) Rusça'ya aktarmışlardır. Şair A. V. Kolmakov ise tercümesini George Sale'in İngilizce mealini esas alarak yapmıştır: Alkoran *Mogamedov*, Kraliyet Akademisi yayını, Sen-Petersburg 1792. K. Nikolayev de öncekilerin yolunu izlemiş ve Fransız Oryantalist A. B. Kazimirski'nin (1808-1887) *Le Coran* adlı eserini Rusça'ya tercüme etmiş, eser 1865'de (ve daha sonra 1876, 1880, 1901) basılmıştır. Buraya kadar bahsedilen Rus dilindeki mealler hem orijinal değildir, hem hatalarla doludur, hem de artık kimse itibar etmemektedir.³⁰ Bizi ilgilendiren orijinal tercümeleme ise aşağıda anlatılacaktır.

³⁰ Rus oryantalistlerin Kur'an çalışmaları hakkında bk.: E. A. Rezvan, "The Qur'an and Its World: VIII/2. West Östlichen Divans (The Qur'an in Russia)", *Manuscripta Orientalia -International Journal for Oriental Manuscript Research*, vol. 5, no. 1, St. Petersburg-Belsinki, March 1999, pp. 32-62 (Türkçesi: "Rusya'da Kur'an'ın Tarihi: Ruslar, Osmanlılar ve Tatarlar Arasındaki İlişkiler", *Türkler*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, cilt 18, ss. 435-440); Said Kamilev, *Târihu Tatavvuri Tercumeti Maâni'l-Kur'âni'l-Kerîm ile'l-lugati'r-Rûsiyye*, Medine 1423; Abdurrahman İta, *Havle Tercumetu Maâni'l-Kur'âni'l-Kerîm ile'l-lugati'r-Rûsiyye*, Medine 1423; Hidayet Aydar, *Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi*, İstanbul 1996; Erdoğan Pazarbaşı, "Azerbeycan'da Yaygın Kur'an Tercümeleme", *Erciyes Ü. İlahiyat F. Dergisi*, X,103-118, Kayseri 1991; Alau Adilbayev, *Rus Oryantalistlerin Kur'an Çalışmaları* (doktora), Ankara 2000; İsmail Shovkhalev, *Kur'an-ı Kerim'in Rusça Tercümeleme (Mana Doğruluk*

1. Gordiy Semenoviç Sablukov, *Koran -Perevod si Arabaskogo Yazıka*, Kazan 1878, 1884, 1896, 1907, 1990; Almatı 1991, 1993).

Arap dili uzmanı olan oryantalist Sablukov (1804-1880), Kur'an'ın metnini esas alarak Rusça'ya çeviren ilk mütercimdir. O, misyoner yetiştiren Kazanskoy Duhovnoy Akademi (Kazan ruhani akademisi) profesörüydü. Kur'an tercümesi dışında *Prilojenie k Perevodu Korana* (Kur'an tercümesine ekler) (Kazan 1879), Kur'an fihristi (1879) kitapları ile "*Svedeniya o Korane, Zakkonopolijitelnoy Knige Muhammedanskogo*" (Kur'an hakkında malumatlar, Muhammed dininin kanun kitabı) (Kazan 1884) gibi makaleler yazdı. Sablukov'un mealinin Kazan 1907 baskısının üstünde Tatarca *Kelam-ı Şerif* yazması sebebiyle bazı kaynaklarda bu isimle anılır. 1877'deki ilk baskıda klasik Oryantalistlerin tarzına uyararak mealin ismine *Muhammed* kelimesini ekledi: *Koran, zakonodatelnaya kniga moxammedanskogo veroçeniya*.³¹

Sablukov, sade bir meal yapmış bazı ayetlere çok küçük açıklayıcı notlar düşmüştür. Dikkat çeken bir yanı, uzun surelerdeki ayetleri konularına göre paragraflara ayırmasıdır. En büyük farklılık ise ayet tertiplerindedir. O, Müslüman ulemanın kabul ettiği klasik ayet tertibini almamış, ayet sayılarına dair zayıf görüşleri tercih eden Oryantalistlerin tutumunu benimsemiştir. Dolayısıyla Sablukov'un kitabı ile genel kabul görmüş Mushafların ayet bölümlenmeleri ve sayıları bir birini tutmamaktadır. Mesela, Fatiha suresi 7 ayettir, ama Besmele ayet sayılmamış buna karşı son ayet *ğayri'l-mağdûbi aleyhim...* den itibaren ikiye bölünerek ayrı bir ayet kabul edilmiştir. Yine Araf suresi 206 ayet iken bu mealde 205, Tevbe suresi 129 ayet iken bu mealde 130'dur. Hemen her surede bu durum gözlenmektedir. Sonra ki bazı Rus mütercimler de aynı yolu izlemişlerdir. Bunların dışında salt metin tercümesini esas almış olmasına rağmen Sablukov'un bu eseri en iyi Rusça meallerden biri olarak kabul edilir.

SSCB'nin dağılmasından sonra Türki Cumhuriyetlere yönelik yürütülen destek faaliyetlerinden birisi Kur'an'la ilgilidir. Mısır'daki *ez-Zehrâ li'l-İlâmi'l-Arabî* müessesesi de bu kervana katılmış, önce Kur'an-ı Kerim göndermiş, ardından bölgede yaygın kullanımını göz önüne alarak Rusça bir meal basıp dağıtmaya karar vermiştir. Bu iş için Rus Sablukov'un mealini uygun bulmuş, eserin Kazan 1907 baskısını esas almış, Kuveyt devletinin maddi desteği ile Mısır'daki *Mecmeu'l-buhûsi'l-İslâmiyye*'nin ilim heyeti, eserin Kur'an metnindeki yanlış ve eksik yazımları düzeltmiş, ayet tertibini Osman mushafına uygun hale getirmiştir. Mealde ise bir değişiklik yapılmamış, Sablukov'un ayet tertibi korunarak basılmıştır (Kahire 1993). Mesela, Tevbe suresi Kur'an metninde 129, çeviride 130 ayettir. Böylece

→

Bakımınan Değerlendirilmesi, (yüksek lisans tezi), Ankara Ü. SBE, Ankara 2006; Saida Saipova, *Ignatij Yulianoviç Kraçkovskiy ve İman Valeriya Porohova'nın Rusça Kur'an Tercümeleri*, (yüksek lisans tezi), Ankara Ü. SBE, Ankara 2006; Mürsel Ethem (Atamov), *Rus Dilinde Yayınlanan Kur'an-ı Kerim Çevirilerinin Çeviribilim Açısından İncelenmesi (Başarılı Bir Rusça Kur'an Çevirisinin Oluşturulmasına Katkı)*, (Doktora), Ankara Ü. SBE, Ankara 2013.

³¹ Gökğöz, "Rus Misyoner Şarkiyatçılığında İslam Peygamberi ve Kur'an Hakkında Temsil Biçimleri", ss. 254-253.

metinle meal arasında bir uyumsuzluk meydana geldiği gibi, iki sayfadaki karşılıklı metin ve mealde de tutarsızlıklar oluşmuştur.

2. D. N. Boguslavski, *Koran -Perevod sı Arabskogo Yazıkı, Kommentari i Primeçaya*, St. Petersburg'da 1995 ve İstanbul 2008.

Bir ara İstanbul'da da görev yapmış olan General D. N. Boguslavski (ö. 1893), Kur'an'ın Arapça metnini esas alarak tercüme yapmış, başka dillere dayalı yapılan Rusça meallere nazaran daha başarılı olmuştur. Fakat Rus Ortodoks Kilisesi'nin baskısı yüzünden eserin basımı gecikmiştir (Kazan 1894, 1904).³² Boguslavski'nin tercümesi yaklaşık bir asır sonra St. Petersburg'da (1995) ve ardından İstanbul'da aynı adla yeniden yayınlanmıştır (Çağrı Yayınları, İstanbul 2008).

3. İgnati Yolianoviç Kraçkovski, *Koran*, Moskova 1963 (Moskova 1986, 1989, 1990, 1991, 1998, 1999; Feniks 2004, 2008).

Kraçkovski (1883-1951), klasik Arap edebiyatı uzmandır. Tespitlerimize göre, Sovyetler Birliği döneminde yapılan ve basılan tek Kur'an meali onunkidir. Aslında o, Stalin (ö. 1953) döneminde yazdığı tercümeyi otuz beş yıl saklamış ve ölümünden on iki yıl sonra, 1963'de basılmıştır.³³ O, cahiliye ve İslamî dönemin meşhur şiiri ve çağdaş Arap edebiyatı üzerine incelemeler yapmış, Kur'an'la ilgili ve başta Boguslavski olmak üzere Rusça mealleri tahlil eden yazılar yazmıştır. Bunların başında gelen *Russky Perevod Korana v Rukopisi XVIII veka* (18. yy.da Rusça Kur'an tercümeleri) adlı eseri, kendinden sonraki Sovyet araştırmacılarının adeta rehberi olmuştur. Kur'an'ı vahiy mahsülü bir kitap değil Arapların edebi bir eseri olarak gören Kraçkovski, bu eserde de 'Kur'an'ın İslam'ın tamamını şekillendirmediğini, sadece ilk yirmi yılını yansıtabileceğini' iddia etmiştir. Bu anlayışı öğrencileri devam ettirmiş, örneğin K. S. Kaştaleva *Terminologiya Korana v Novov Osveşçenii* adlı yapıtında Kur'an'ın 'kollektif bir yaratma sonucunda meydana geldiğini' iddia etmiştir.³⁴ Kraçkovski, sonraki dönemde yapılan anlam ve açıklamaların Kur'an'ın asıl diline uymadığını savunmuş, bu nedenle Kur'an'ı nüzul dönemi bağlamında anlamaya ve indiği orijinal dilinde anlamlandırmaya çalışmıştır.³⁵ Dolayısıyla literal (lafzî) bir tercüme ortaya çıkmış, esere ağır bir dil hakim olmuştur. Ayetleri numaralandırma sistemi, Sablukov'unki ile aynıdır. Gerek Kur'an anlayışları gerekse tercüme tarzları nedeniyle lafzî tercümeyi esas mealler, haklı olarak eleştirilmiştir.³⁶ Yine de Kraçkovski'nin eseri, Sablukov dahil önceki tercümelerden daha başarılı ve doğruya daha yakındır. Zira o, klasik ve çağdaş tefsir kaynakları yanında neredeyse ilgili bütün oryantalist çalışmaların yer aldığı zengin kaynak kullanımı ile uzun ve ciddi emek sarfederek bir esere imza atmıştır.

³² Belyayev, Gıryazneviç, "Predislovnıe", *Koran* (İ. Y. Kraçkovski), ss. 3-4; Erşahin, "Sovyetler Birliği'nde Kur'an'a Yaklaşımlar", ss. 232-233; Erşahin, *Türkistan'da İslam ve Müslümanlar*, ss. 251-253.

³³ Šovkhalev, *Kur'an-ı Kerim'in Rusça Tercümeleri*, ss. 55-56.

³⁴ Erşahin, *Türkistan'da İslam ve Müslümanlar*, ss. 272-275.

³⁵ Garayev, *Filosofiya Dobra*, s. 240; Saipova, *Ignatij Yulianoviç Kraçkovskiy ve İman Valeriya Porohova'nın Rusça Kur'an Tercümeleri*, s. 23 vd.

³⁶ *Kasietti Kuran*, ss. 3-4.

4. İman Valeri Porohova, *Koran, Perevod Smislov i Kommentari*, Moskova 2008, 11. baskı (ilk baskılar: 1991, 1995, 1997, 1999...).

Yakın zamanlara kadar, müslüman bir Rus tarafından Kur'an çevirisi yapılmamıştı. Porohova ile birlikte bu da tarihte kaldı. Suriye asıllı kocasıyla tanıştıktan sonra yirmi beş yaşında Müslüman olan ve evliliğinin ardından bir müddet Şam'da yaşayan Porohova orada iken Kur'an'ı Rusça'ya çevirmeye başlamış, Şam'daki İslam alimlerinden de destek almış, yaklaşık on iki yıllık bir süre sonunda meali 1991 senesinde bitirmiştir.³⁷ Çalışmayı Ezher Üniversitesi'ne göndermiş ve burada Muhammed Said Rüşd'ün başkanlığında oluşturulan heyet altı yıllık inceleme sonunda olumlu bir rapor vermiş³⁸ ve 1997'de yayınlanmıştır. Bu incelemeden geçtiği için en güvenilir meallerden birisi olarak görülür. Defalarca basılmış, Rusya'da ve eski Sovyet Cumhuriyetleri'nde en yaygın Rusça meal haline gelmiştir. Eserin öncekilerden bir farkı da açıklayıcı notlarıdır. Porohova, sahih hadislere ve rivayetlere dayanarak kısa ve özlü notlar eklemiş, böylece mealden yararlanma imkanını artırmıştır. Dikkat çeken problemleri yanı sıra tercümeleme, Kur'an metninin nazmına uyumlu hale getirmeye çalışmasıdır.

5. Magomed Nuri Osmanoviç Osmanov, *Koran, Perevod sı Arabskogo i Kommentari*, 3. baskı, DİLYA, Moskova-Sen-Petersburg 2009 (İlk baskı Ansarian Publications, yy., 1992).

Aslen Dağıstanlı olup Arap, Fars ve Rus edebiyatı uzmanı Osmanov (d. 1924), metin kritiği ve çözümlemelerinde yenilikçi çalışmalarıyla tanınmıştır. Hayyam'ın *Rubaiyyat'*ını, Hafız'ın *Divan'*ını ve Firdevsi'nin *Şehnâme's*ini incelemiş, onlardan çeviriler yapmış, ayrıca Arapça'dan birçok tecümeyi gerçekleştirmiş, Ürdün Kraliyet Akademisi üyesi seçilmiştir. Zengin kütüphanesini öğretim üyesi olarak çalıştığı Dağıstan Üniversitesi kütüphanesine bağışlamıştır. Ailesindeki ilmî derinlikli kişilerden Arapça öğrenerek küçük yaştan itibaren Kur'an'la ilgilenmiştir. 1970 yılında başladığı Kur'an çevirisinde, anlam merkezli meali tercih etmiş, bu tarzıyla eser, ilk Rusça meal olmuştur. Mealde ayetleri konularına göre paragraflara bölmüş, genellikle de isabet etmiştir; mealle yetinmeyerek, hemen her ayet için açıklamalar eklemiş, ilgili ayetlere atıflar yapmıştır. Mealde Kur'an'ın edebî ifade özelliklerini yansıtmaya çalışmıştır. En önemli yanı, kendisinin de önsözde belirttiği gibi, kelimesi kelimesine çeviriden kaçınarak anlam tercümesini esas almasıdır. Bu nedenle özellikle Allah hakkındaki teşbihî (*antropomorfist*) ifadeleri en asgari düzeye indirmiştir.³⁹ Ancak bu defa da mecazî anlamları tercih etmek zorunda kalmıştır. Kaynakları arasında Taberî, Beydâvî, Fahreddin Râzî, Tabersî, Zemahşerî, Kurtubî, Şevkânî gibi klasik, M. Abduh, Yusuf Ali, Muhammed Esed, Mevdudî gibi çağdaş müfessirlerin eserleri ile Batı dillerindeki birçok Kur'an tercümesi vardır. Sonraki baskılarda bazı yenilikler yapmıştır. Her ne kadar açıklamalarında klasik tefsir kaynaklarına dayanmışsa da Elmir Kuliyev'e göre, onun tercümesinde anlam yanlışları bir yana İslam'ın esaslarına aykırı birçok fikir vardır.⁴⁰

³⁷ "Rusları İslam'a Çağırın Kadın" (İman Valeri Porokhova ile yapılan röportaj), 13.12.2000.

³⁸ Porohova, *Koran*, ss. 5-7.

³⁹ Osmanov, *Koran, Perevod c Arabskogo i Kommentari*, ss. 3, 567-68.

⁴⁰ *azerislam.com* (et. 05.12.2009).

6. Elmir Rafael Kuliyeve, *Koran -Smislovay Perevod na Russkiy Yazık*, Moskova 2004.

Rusça Kur'an ve tefsir çalışmalarında Kuliyeve (d. 1975 Bakü) ismi son dönemde ön plana çıkmaya başlamıştır. Kuliyeve, tıp eğitiminden sonra ilahiyat ve felsefe alanına yönelmiştir. Azerbaycan Milli İlimler Akademisi Felsefe ve Siyasi-Hukuki Tetkikatlar Enstitüsü'nde başladığı doktora çalışmasını 2006'da globalleşme ve Kur'an konusundaki teziyle tamamlamıştır. Din işleri ile ilgili resmi komitede başkan yardımcılığı ve Kafkas Stratejik Araştırmalar Enstitüsü Geomedeniyet Departmanı'nın müdürlüğünü yapmıştır. Rusça ve Azeri Türkçesi'ne çok sayıda kitap ve makale tercüme ettiği gibi Kur'an ve tefsir sahasında telif ve tercümelemleri ile birkaç eser meydana çıkarmıştır.

Kuliyeve, meal ve tefsir alanına, aşağıda bahsedeceğimiz Sa'dı'nın tefsirini Rus diline tercümeyle başlamış (1997), daha sonra şu iki gerekçe ile meal yazmaya karar vermiştir: Kur'an'ın amacı, ancak insanların kendi dillerinde meal okumasıyla gerçekleşir; Rusça'da doğru bir meal yoktur. Ona göre, Rusça meallerin hepsinde ciddi yanlışlar vardır, kavram mana incelikleri yansıtılmamıştır, dahası onlarda hem İslam'a aykırı görüşler ve tercümelemler vardır hem de o eserler ideolojiktir. O, bu durumu göz önünde bulundurarak, ulemanın fikirleri doğrultusunda ve ayetlerin orijinal anlamından uzaklaşmadan sahih bir meal yazmayı hedeflemiştir. Aynı kelimelerin Allah için kullanılanları ile yaratılmışlar için kullanılanları arasındaki anlam farkını göstermeye, deyimleri aktarmaya ve dinî kavramları kavram olarak çevirmeye özen göstermiştir. Ayetlerin anlamı ve tefsiri için meşhur klasik ve çağdaş tefsirler yanında Azerice, Rusça, İngilizce ve Türkçe meallerden istifade etmiştir.⁴¹ Yedi yılda bitirdiği eser, ilk defa *Koran -Smislovay Perevod na Russkiy Yazık* adıyla sadece meal olarak yayınlanmıştır. Bu tercüme Rusya Müftüler Şurası ve Moskova İslam Üniversitesi tarafından bilimsel yetkinliği takdir edilerek madalya verilmiştir. En iyi Rusça meallerden birisi kabul edilmekte, itibarı gittikçe artmaktadır. Kuliyeve, sonraları meali gözden geçirerek ilk baskılardaki hataları düzeltmiş, açıklama ve tefsir kısmını genişletmiş ve şu adla Kazakistan'da basılmıştır: *Koran Smislovay i Kommentariy* (Almatı 2009).

Kuliyeve'nin Kur'an ve tefsire dair üzerinde durmaya değer bir eseri de zengin muhtevalı *Na Piti Ka Kuranu* (Albarakat baspası, Almatı 2008) adlı eseridir. Sekiz bölümün altısının konuları şunlardır: Vahiy, Kur'an'ın vahiy mahsülü olduğunun ispatı, sünnet ve dindeki yeri, Kur'an tarihi (vahyin başlangıcından çoğaltılmasına kadar), Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması, Kur'an ilimleri, Kur'an ve oryantalistler, Kur'an'ın icazı, bilgisayar teknolojisi ve Kur'an, Kur'an'ın tercümesi, Rusça Kur'an tercümelemleri ve ideolojik saptırmalar (13 madde halinde örnekleriyle), Kur'an'ın öğrenilmesi ve tilaveti. O, bu kitabında da Rusça, Arapça, İngilizce, Azerice, Türkçe kaynaklar kullanmıştır. Oryantalist çalışmaları ve Rusça meallerdeki hataları ele alması bakımından önemlidir. Zira bu konu, Rusça'nın konuşulduğu ve Rusça meallerin kullanıldığı Orta Asya coğrafyasında ilmi tarzda ele alınmamıştır.

⁴¹ Kuliyeve, *Koran -Smislovoy Perevod na Russkiy Yazık*, ss. 3-7; azerislam.com (et. 05.12.2009).

7. Çağdaş müfessirlerden Abdurrahman b. Nasr es-Sa'dî'nin (ö. 1376/1956) *Teysîru'l-Kerîmi'r-Rahmân fî Tefsîri Kelâmî'l-Mennân* (Beyrut 1988, I-VII c.) adlı tefsiri Elmîr Kuliyeve tarafından şu isimle Rusça'ya çevrilmiştir: *Sivyatçenniy Koran. Smislovay Perevod si Kommentariyami Abdurrahmana Saadi* (1. baskı, 1-3. cilt 1999-2000. Yeni baskı: Almatı-Bişkek 2007, I-II cilt). Tefsir kısa ve öz'lüdür, yazar selefi eğilimi ile tanınmaktadır. Eser internette de yayınlanmaktadır.

8. *el-Muntehab fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Kerîm bi'l-Luğateyni'l-Arabiyyi ve'r-Rûsiyyi*, çev.: Sümeyye Muhammed Affî, Abdusselam Mustafa el-Mansî, Kahire 2000/1420. Moskova 2003, Kazan 2001, 2009 (bu baskıda Arapça metin yoktur).

Kitap, daha önce Mısır Evkaf Bakanlığı'nın Ezher Üniversitesi'nden Muhammed Ebu Zehre'nin (ö. 1974) başkanlığında otuz yedi kişilik bir bilim heyetine hazırlattığı *el-Muntehab fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Kerîm* adlı kısa tefsirin Rusça'ya tercümesi olup Arapçası ile birlikte yayınlanmıştır. Genel kabul gören yorumları içermesi ve faydalı olması nedeniyle İngilizce ve başka dillere de çevrilmiştir.

9. Abu Muhammed al-Huseyn İbn Mesud al-Farra al-Bagavî, *Tafsir İmama Bagavi -Desyat Paslednih Sur Korana*, çev.: B. Baymuhanbetov, TOO İD-MİR, Almatı 2007.

Adından da anlaşılacağı gibi bu eser, meşhur müfessir Bağavî (ö. 516/1122)'nin *Medîlimu't-Tenzîl fî't-Tefsîr ve't-Te'vîl* adlı klasik tefsirin son on sure-sini içermektedir. Eser, tam bir tefsir olmamakla birlikte Rus dilindeki klasik dönem tefsirinin tek örneğidir.

Yeri gelmişken bir başka klasik tefsirden yapılan tercümeden bahsedelim. İslamî ilimlerle ilgili çeşitli telif ve tercüme eserleri yayınlanmış olan Kayrat Ergaziyeve, Alaeddin es-Semerkindî'nin (ö. 1456) *Bahru'l-Ulûm* adlı tefsirinden bazı bölümleri Rusça'ya çevirmiş olup Sen-Petersburg'da basılacaktır.

10. Keşubay Töleşuh, *Baspet vı Zikrullahe*, Almatı 2007.

Bu kitap, uzun surelerden bazı ayetlerin, kısa surelerin de tamamının manasını şiirle anlatmıştır. Mealden çok ayetlerin manalarına dair küçük çaplı bir kitaptır.

11. Teodora Adamoviç Şumovski, *Çitaya Sivyatçenniy Koran*, Moskova-Sen-Petersburg 2008. İlk yayın 1995, sonra 2004.

Şumovski'nin (1913-2012) bu eseri, manzum Kur'an mealleri dizisine Rus dilinde eklenmiş bir çalışmadır. Şiir değeri hakkında her hangi bir değerlendirmemiz yoktur, Rus dilinde şiirle yazılmış başka bir örnek de tespit edemedik. Ondan önce A. S. Puşkin (1799-1837) şiir diliyle *Podrajanij Koranu* (Kur'an'a taklitler) (1824) adlı eserini yazmıştır. Fakat o, bir Kur'an meali değil, ayetlerden istifadeyle Kur'an'a göre Allah-insan arasındaki ilişkiyi anlatan, bu arada Kur'an'ın masallarla dolu olduğunu da ima eden bir eserdir.⁴² Şumovski, meal kısmında hiçbir açıklama veya nota yer vermez. Eserin sonunda Kur'an hakkında açıklamaların yer aldığı kısa bir bölüm ile otuz iki kelimenin açıklamasının yer aldığı bir sözlük vardır.

⁴² Erşahin, "Sovyetler Birliği'nde Kur'an'a Yaklaşımlar", s. 232.

Yukarıda anılanlar dışında Kazakistan ilim çevrelerinde ve kamuoyunda meal, tefsir ve Kur'an'la ilgili birçok Rusça kitap veya kitaplarda bölümler vardır. Örneğin Garayev, iyilik felsefesi hakkında yazdığı kitabın bir bölümünü Kur'an'a ayırmış,⁴³ bazı ayetler ve kavramlardan iyilik felsefesinin Kur'ani temellerini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu tür eserler, her ne kadar meale ve tefsire doğrudan bir katkıda bulunmasalar da toplumun Kur'an bilgisi ve din bilinci kaynaklarından olması hasebiyle dikkate alınmaya değer.

Sonuç

Büyük bir mirastan ve güçlü bir gelenekten uzun süreli kopukluğun ardından kendi öz nitelikleriyle var olmaya çalışan Kazakistan'da, İslami ilimler literatürü yeniden oluşmaya başlamıştır. Malum olduğu üzere geçmişte din eğitimi geleneksel medrese usulü ile sürdürülmekte, dini eserler de buralarda yetişen kimseler tarafından yazılmaktaydı. Bağımsızlıktan sonra bu sistem yeniden düzenlenmiş, yüksek eğitim sisteminde temel İslam bilimleri alanında akademik çalışma yapma imkanı olmadığından İslam ülkelerinde yüksek din eğitimi ve ileri akademik eğitim alanlar olmuştur. Artık yüksek eğitimde de dini ilimler canlanmaya başlamıştır. Hangi yoldan gelirse gelsin, bu ülkedeki ilim camiası dini ve ilmî gereksinimler doğrultusunda ciddi eserler ortaya koyma iradesini sergilemektedirler. Rusça eserlerin ağırlıkta olduğu bu bölgede, Kur'an ve tefsir ilmi alanına dair çalışmalar yavaş ama sağlam adımlarla ilerlemeye devam etmektedir. Nitekim bu araştırmada tanıtımını yaptığımız eserler arasında bilimsel niteliğin git gide arttığı gözlenmiştir. Bu alanda yazarlar, daha çok halkın dinî ihtiyaçlarını göz önünde bulundururken, artık eğitim ve araştırmalarda kaynak amacıyla da eserler verilmektedir.

Kazakça'daki ilk meal çalışmaları genellikle ülke dışında yapılmış, içerdekiler de büyük oranda Rusça meallerden faydalanılarak yazılmıştır. Meal veya Kur'an'la ilgili kitap yazarlar içinde din eğitimi almış olanlar yanında mühendis, gazeteci, hukukçu ve tarihçi kimseler de vardır. Gidişat göstermektedir ki, bu eserler, hem Kazakça'nın gelişmesine hem de bu dilde İslamî ilimler alanındaki kavramsallaşmaya hizmet edecektir. Hatta dinî edebiyatın ve din dilinin gelişmesindeki en büyük payın bu eserlerde olduğunu söylersek abartmış olmayız. Türkçe'deki mealler ile alakası bakımından belirtelim ki, bazı Arapça anlatımlar, Kazakça'da daha iyi ifade edilebilmektedir. Dolayısıyla Türkçe meal yazarlar, Kazakça (ve Özbekçe, Kırgızca, Uygurca, Azerice, Tatarca) meallerden katkı alabilirler.

Kur'an ve tefsir sahasında yayınlanmış eserlerin dili, muhtevası ve ilmî seviyesi hakkında gerek kendi araştırma ve tetkiklerimiz, gerekse Kazakistan'da dinî ilimler ve edebiyat sahasında yetişmiş ilim adamları ile yaptığımız görüşmeler⁴⁴ sonunda şu kanaate vardık: Başta mealler olmak üzere Kur'an ve tefsire dair hatırı sayılır eser yayınlanmış ve büyük bir eksikliği gidermiş olmasına rağmen, dili ve

⁴³ Garayev, *Filosofiya Dobra*, ss. 237-250.

⁴⁴ Bu yazının telifinde M. İsaoglu, K. Ergaziyev, S. Orazbay, A. Smanov, K. Kurmanbay, R. Şangarayev, S. Makat, S. Bektaş, A. Kanlıdere gibi birçok şahsın değerli katkıları vardır. Yazılı kaynakların eksikliğini doğrudan şahıslarla görüşerek gidermeye çalıştık. Onlara gönülden teşekkürlerimi arz ediyorum.

muhtevası ile sorunsuz, halkın rahatlıkla anlayacağı seviyede iyi bir meal henüz gün yüzüne çıkmamıştır. Ayrıca Kazakça meallerde diğer dillerdeki meallerin, özellikle de Rusça olanların etkisi sürmektedir. Rusça Kur'an tercümelemleri de iyi değildir, müelliflerin çoğu Müslüman olmadığı gibi onların kahır ekseriyeti Batı dillerindeki meallere dayanmaktadır. Şu halde gerek Kazakça gerekse Rusça meallerin çoğu, çevirinin çevirisidir, orijinal metinden tercümelemler azdır. Sadece meal ve tefsirlerde değil bu alandaki diğer eserlerde de özellikle tercümelemlerde dil sorunu sık sık gündeme getirilmektedir, müelliflerin kendileri de arzulanen seviyeye ulaşamadığının farkındadırlar. Meallerde dikkat çeken bir nokta da Akıtulu kardeşler ile Aday ve arkadaşları hariç hemen hiçbir müellifin çeviride esas aldığı ilkeler ve yöntem konusunda bilgi vermemesidir. Bu tür sorunlara ilişkin ilk akla gelen sebep, Sovyet dönemindeki katı dini kısıtlamalar ve buna bağlı olarak dinî ilimler sahasında yetişmiş ilim ehlinin yokluğu ve ilmi müktesebatın zayıf kalmasıdır. Tefsirin bir disiplin haline gelememesi de bununla bağlantılıdır.

İşaret ettiğimiz hususlara dayalı olarak söylemeliyiz ki, yayınlanan eserlerin dil, metot ve muhteva bakımından problematik yönleri tahlil ve tenkit süzgecinden geçirilmelidir. Dil açısından edebiyatçıların, muhteva ve metodoloji açısından İslamî ilimler alanındaki ilim ehlinin himmeti beklenmektedir. Bizim amacımız eserlerin dökümünü ve tanıtımını yapmak olduğu için, bazı problemlere işaret etmekle yetindik. Her ne kadar Kazakça ve Rusça eserleri tahlil ve tenkit eden çalışmalar gün yüzüne çıkmaya başlamışsa da eleştiriler itibara alınmamış, daha vahimi ise söz konusu eserler, mezhebi ya da ideolojik taksim ile karalama eğilimi hakim olmaya başlamıştır. Görebildiğimiz kadarıyla bu durum, nazik siyasi ve dini ortamdan kaynaklanmakta olup eski Sovyet sistemine mensup ülkelerin tamamında vardır. Bununla alakalı şu noktaya temas etmek istiyoruz: İslam dünyasının bir parçası olan Kazakistan, ait olduğu dünyanın bir aynası niteliğindedir. Kazak toplumunun kahır ekseriyeti salt öğrenmek veya öğretmek gibi masum gerekçe ile Kur'an'a sarıldığı gibi kendi dinî ve ideolojik anlayışını yaymayı murad edenlerin de sarıldığı en iyi araç Kur'an-ı Kerim'dir. Bunu bu bölge ülkelerinde ayan beyan görmek işten bile değildir. İlgili kitaplardan hangi sosyal oluşumlar, dinsel akımlar ve din anlayışlarının neşv-ü nema bulduğu ve yeşermeye devam ettiği iyi bir gözlemlerle anlaşılır. Yine, Asya coğrafyası Müslümanlarına yönelik Müslüman ülkelerden dini ve sosyal oluşumların izdüşümünü kitaplarıyla da burada görmek mümkündür. Dinsel ihtiyaçların karşılanmasına yönelik makul, ilmî ve İslamî kaygıların öncelenmesi beklenirken, tarafgirliği özellikle Kur'an'a dair eserlerle sürdürmenin yarar sağlamayacağı tecrübe ile sabittir.

Kaynakça

- "Klimoviç, L. İ.", *Kazak Sovet Ençiklopediyası*, Almatı 1976, VI,476.
 "Kuran", *Kazak Sovet Ençiklopediyası*, Almatı 1976, VII,44-45.
 "Rusları İslam'a Çağırın Kadın" (İman Valeri Porokhova ile yapılan röportaj), *Yeni Şafak* 13.12.2000.
 Aday, C., Ebumenaf, D., Ahmet, A., Mubar, D., Paltöre, I., *Kuran Karim*, 30. Para Mağinalık Avdarma Jane *Tapsir*, Halife Altay Uluslararası Yardım Vakfı yay., Almatı 2006.
 Akıtulu, Aziz, *Akıt Ulimjiulu*, Müsülman baspaüyi, Almatı 2008.
 Akıtulu, Aziz, Akıtulu, Makaş, *Kuran Karim (Kazakça Avdarması)*, Ulttar baspası, Pekin 1990.
 Altay, Halife, *Kuran Karim, Kazakça Mağına Jane Tüsinigi*, Medine 1991.
azerislam.com/index.php?lngs=aze&cats=1&ids=415 (et. 05.12.2009)

- Belyayev, V., Gıryazneviç, P., "Predislovnie", *Koran* (İ. Y. Kraçkovski), Moskova 1963, Sayfa 3-11.
- Diyarbakirli, Nejat, "Türkiye'de Kazaklar Hakkında Araştırmalar", www.seyitahmetli.com/turkiyedeki-kazaklar-hakkinda-arastirmalar/ (et. 10.10.2009).
- Erşahin, Seyfettin, "Sovyetler Birliği'nde Kur'an'a Yaklaşımlar", *İslami Araştırmalar*, c. 9, sayı, 1-4, 1996, 231-39.
- , *Türkistan'da İslam ve Müslümanlar -Sovyet Dönemi, İlahiyat Vakfı yay., Ankara 1999.*
- Eskendirulı, Abdırâhman, "Halifa Altaydın Önegeli Ğımır Jolu", *Din Jane Koğam Kayretkeri Halife Altay: Eldik İ̇ Pen İmani Kundılıktar* (Sempozyum tebliğleri), Almatı 2008, ss. 31-36.
- Garayev, Tursun Muhamed, *Filosofiya Dobra*, Almatı 2010.
- Gökgöz, Saime Selenga, "Rus Misyoner Şarkiyatçılığında İslam Peygamberi ve Kur'an Hakkında Temsil Biçimleri", *Dini Araştırmalar Dergisi* (10), Ankara, Eylül-Aralık 2007, ss. 13-29.
- Hicazı, Mahmud Fehmi, "Halife Altay Jane Kazak Halıkının İslam Medenieti Turalı Jariyalımdarı", *Din Jane Koğam Kayretkeri Halife Altay: Eldik İ̇ Pen İmani Kundılıktar* (Sempozyum tebliğleri), Almatı 2008, ss. 8-15.
- <http://fatua.kz/kz/person/view?id=4#> (et. 05.96.2015)
- <http://www.sunna.kz/kz/page/view?id=38> (et. 26.06.2014)
- İsa, M., Kenjetay, D., "Kuran", *Kazakistan Ulttuk Ençiklopediya*, 6. Tom, Almatı 2004, ss. 127-130.
- İsaulı, Muhiddin, (Patteyev), *Kuran Kimin Sözi?*, Altın Kalam, Almatı 2007.
- , *Kuran Baktarı -Kısa Sureler Tapsiri, I-II. Kitap*, Almatı 2009.
- Kanlıdere, Ahmet, "Musa Carullah", *DİA (Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, İstanbul 2006, XXXI,214-16.
- Kara, Abdulvahap, "Akıtım Askar Bel Edi", www.Turkystan.Kz/Page.Php?Page_İd=39&İd=2422 (erşişim: 03.10.2010)
- , "Büyük Kazak Din Bilgini Halife Altay", www.abdulvahapkara.com/?p=93 (et. 21.05.2009).
- , "Kazak Halkının Ruhani Ömirinde Öşpes İz Kaldıręan Halife Altay", *Din Jane Koğam Kayretkeri Halife Altay: Eldik İ̇ Pen İmani Kundılıktar* (Sempozyum tebliğleri), Almatı 2008, ss. 56-59.
- Kasietti Kuran -Allah Tağalanın tendesi jok vağız-nasihatina jane ulı mufassirlerdin túsindirme-taşsirlere bir ğajayıp sayahat, 30. Para, Arapça'dan çev.: İlhamjan Rafikov, Kazakça: Üsen Şoybek, Askaralı baspahanası, Şimkent 2010.
- Kıdırhanulı, Vahap Kaji, *Kuran Karim, Kazakça Mağına Jane Túsinięi*, Almatı 2002.
- Kuliyev, Elmir Rafael, *Koran -Smislovoy Perevod na Russkiy Yazık*, Moskva 2004.
- Mahat, Abdussamad, *Fatiha Suresinin Tafsiri*, Şapağat-Nur baspahanası, Almatı 2008.
- Majeni, Tilevhan, "Kuran Karimnin Kazak Tilindeği Avdarmaları Hakkında", *Jas Alaş* (Gazeti), no 91 (15549), 16 Karaşa/Kasım, Seysenbi 2010 (www.zhasalash.kz/ruhaniyat/3207.html).
- Negimov, Serik, "Sadvakas Ğilmani Men Muftahidden Usin", *Din Jane Koğam Kayretkeri Halife Altay: Eldik İ̇ Pen İmani Kundılıktar* (Sempozyum tebliğleri), Almatı 2008, ss. 74-76.
- Omarova, Gulnar Seytkerimkızı, "Söz Bası", *Akıt Ulimjiuli* (Aziz Akıtulı), Müsülman baspaüyi, Almatı 2008, ss. 3-20.
- Osmanov, M. Nuri O., *Koran, Perevod c Arabskogo i Kommentari*, 3. baskı, Moskova-Sen-Petersburg 2009.
- Öserov Serkimbayulı, Nuralı, Makaşov İstayulı, Cumabay et-Tarazi, "Avdarmaşılardan", *Kuran Karim, Jane Onın Kazakça Mağınası*, Moskova 1990, I,622-654.
- Özdemir, Emin, "Kazak Kültürel Hayatında Tatarların Etkisi ve Kazak Ceditçiliğinin Gelişimi", *Bilig*, Kıs 2009, (48), ss. 157-176.
- Özsoy, İsmail, "Sovyet Sisteminin Çöküşünden Tarihi ve Evrensel Dersler", *Bilig* (39), 2006, ss. 163-194.
- Pazarbaşı, Erdoğan, "Kur'an'ın Azerbeycan'da Yaygın Tefsir ve Tercümeleri ", *Bilig* (25), 2003, ss. 73-97.
- Porohova, İman Valeri, *Koran*, Ripol Klassik, Moskova 2008.
- Saipova, Saida, *Ignatij Yulianoviç Kraçkovskiy ve İman Valeriya Porohova'nın Rusça Kur'an Tercümeleri* (yüksek lisans tezi), Ankara 2006.
- Shovkhalev, İsmail, *Kur'an-ı Kerim'in Rusça Tercümeleri (Mana doğruluk bakımından değerlendirilmesi)* (yüksek lisans tezi), Ankara 2006.
- Taj-murat, Maksat, "Kayta Oralęan Kitap", *Egemen Gazeti*, 15.01.2014 (<http://egemen.kz/2014/01/15/14959>. et. 22.07.2014).
- Tokaşbayev, Marat, "Ultıımızdın Ustazı", *Din Jane Koğam Kayretkeri Halife Altay: Eldik İ̇ Pen İmani Kundılıktar* (Sempozyum tebliğleri), Almatı 2008, ss. 83-89.
- Tokjigitov, Mukatay Jakıpulı, *Kuran Turalı Akikattar*, Kazakistan bapsaüyi, Almatı 1968.

Vakf-İbtidânın Ayetlerin Anlaşılmasındaki Rolü

Recep Koyuncu

Arş. Gör., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Ana bilim dalı Araştırma Görevlisi
recep_koyuncu_1@hotmail.com

Öz

Kur'an ilimleri içerisinde önemli bir yere sahip olan vakf-ibtidâ, Kur'an'ın hem metinsel hem de manaya yansıyan yönüyle okunması bağlamında önem arz eden bir husustur. Mananın tamam olduğu yerde okumayı keserek nefes almayı ifade eden vakf ile mana bütünlüğüne uygun düşen yerden başlayarak okumayı ifade eden ibtidâ, Kur'an'ın tefsiri, mana ve maksatlarının ortaya çıkarılmasında önemli role sahiptir. Zira mananın tamam olduğu yerlerde yapılan vakf ile mana bütünlüğüne bağlı olarak uygun yerden okumaya devam etmek olan ibtidâ, doğru bir şekilde tatbik edilmediği takdirde mananın değişmesi ve hatta bozulması söz konusudur.

Kıraat ilmi için olduğu kadar Kur'an tefsiri için de önemli olan vakf-ibtidâ ilmi, Kur'an tefsirinde sahih itikadın, hükümlerin sağlam bir şekilde tespiti, doğru mananın ortaya konulması vb. birçok hususta etkin role sahiptir. Bu makalede, vakf-ibtidânın ayetlerin anlamı ile olan irtibatı ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda öncelikle konuyla alakalı kavram ve yapılan tasnifler ele alınacak ardından vakf-ibtidâ meselesinin önemi ve anlam üzerindeki etkin rolü, örnek ayetlerle incelenecektir.

Anahtar kelimeler: Vakf, ibtidâ, kat', isti'nâf, tefsir, kıraat

Role of Waqf & İbtidâ in the Understanding of the Qur'anic Verses

The issue of Waqf and İbtida has an important place in Quran sciences and is a matter of great importance in the context of reading the Qur'an regarding both the text and meaning. The term "waqf" refers to pausing the reading and breathing where the meaning integrity is completed and "ibtida" is starting the reading from the place that suits the proper meaning. Both terms have an important role in the commentary of Qur'an and uncovering the meaning and purpose of the Qur'anic text. If waqf (pausing the reading where appropriate) and ibtida (continuing the reading from the most appropriate place) is not practiced correctly, this may change or even corrupt the meaning of the verse.

The science of Waqf and İbtida which is important for recitation as well as for the interpretation of the Qur'an, has an effective role in many aspects of the Qur'anic commentary, including the authentic interpretation of the faith, a firmly determination of legal rulings and revealing the true meaning of the Qur'an. This article will attempt to put forward the relation of Waqf and ibtida with the meaning of Qur'anic verses. In this regard, first, we will discuss the concepts and classifications that are relevant to the topic, and then the importance of Waqf and İbtida and its effect on meaning with examples from Qur'anic verses.

Keywords: Waqf, İbtida, Qat', İsti'nâf, Qur'anic commentary, recitation.

Atıf

Recep Koyuncu, Vakf-İbtidânın Ayetlerin Anlaşılmasındaki Rolü, Marife, Yaz 2015, 15/1, ss. 163-187.

Giriş

Vakf ve ibtidâ konusu Kur'an'ın nüzulünden itibaren müfessirlerin ve kıraat imamlarının üzerinde önemle durduğu bir konu olmuştur. Kur'an ilimleri arasında önemli bir yere sahip olan vakf-ibtidâ ilmi, kıraat ilmi için olduğu kadar Kur'an tefsiri için de önemlidir. Zira ayet içerisinde durulan yere göre kelimelerin ve bağlaçların irtibatlı olduğu kelimeler değişmekte ve bu da anlama doğrudan etki etmektedir. Mananın tamam olduğu yerde okumayı kesip nefes almak olan "vakf" ile mana bütünlüğüne uygun olan yerlerden tekrar okumaya devam etmeyi ifade eden "ibtidâ", Kur'an'ın manasının doğru bir şekilde anlaşılmasıyla doğrudan ilgisi olması yönüyle, Kur'an'ın tefsiri ve hüküm istinbatı noktasında da önem arz etmektedir.

Diğer taraftan önem arz eden bir diğer husus da, dinin temel kaynağı ve doğruya rehber¹ olarak gönderilen Kur'an'ın bir yönüyle lafız bir yönüyle de mana boyutunun olmasıdır. Mana ve yorumu ilgilendiren boyutu tefsir ilminde; lafzının doğru bir şekilde seslendirilmesine ilişkin boyutu da kıraat ve tecvid bilim dallarında ele alınmaktadır.² Bu bağlamda "Kur'an okuma" yı ifade eden *kıraat ve tilavet* lafızları incelendiğinde kıraat lafzından türeyenlerde ekseriyetle Kur'an'ın lafzının seslendirilmesi³ tilavet mastarından türeyenlerde ise Kur'an'ın mana boyutuna vurgu yapıldığı dikkat çekmektedir.⁴ Mana denildiğinde de Kur'an ilimleri içerisinde önemli yere sahip olan vakf-ibtidâ ilmi gelmektedir.

Bu sebepten Kur'an okuyan kişinin, dinleyenlere yönelik kastedilen mananın ortaya çıkmasına uygun olan yerlerde durması ve yine uygun olan yerlerden de başlaması gerekmektedir. Kuralına uygun bir şekilde vakf-ibtidâ yapılmayacak olursa anlamda ciddi hatalara sebebiyet verebilmektedir.

A. Vakf-İbtidâ Kavramları

1. Vakf Kelimesinin Sözlük Anlamı

Sözlük anlamı olarak vakf, "hapsetmek, men etmek, durmak ve durdurmak, imtina etmek, kaçınmak, kelimeyi kendinden sonraki kelimedenden ayırmak, kelimeyi harekeden kesmek"⁵ anlamlarına gelmekte olup وقف kökünden mastardır. Vekaftü'd-dabbete veya vekaftü'l-kelime şeklinde müteaddi olabildiği gibi vekaftü-vukûfen şeklinde lazım da olabilmektedir.⁶

2. Vakf Kelimesinin Terim Anlamı

Terim olarak vakf, okumaya tekrar başlamak amacıyla nefes alacak bir zaman kadar sesi kesmeye denir. Bu şekilde kıraati/tilaveti kesmeye vakf dendiği

¹ İsra, 17/9.

² Gülle, *Açıklamalı Örnekleriyle Tecvid İlmi*, s. 5.

³ Bakara, 2/44, Ali İmran, 3/58, Maide, 5/27, Enam, 6/151, Araf, 7/175, Yunus, 10/16, Ra'd, 13/30, İsra, 17/107, Kehf, 18/83, Meryem, 19/58, Hacc, 22/30, Mü'minun, 23/66.

⁴ Bakara, 2/121.

⁵ Cevherî, *Sihâh*, IV, 1440; Husarî, Mahmud Halil, *Ahkâm-u Kırâeti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 251.

⁶ İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, IX,359-360; Temel, Nihat, *Kıraat ve Tecvid İstlahları*, s. 135.

gibi durulması gereken yerler için de aynı terim kullanılmaktadır. Vakfa ilişkin tanımlamalardan bazıları şu şekildedir: İbnü'l-Enbârî (v.328/939) vakfı “kelimenin sonunda sesi bir süre kesmek ya da kelimeyi bir sonrakinden ayırmak”⁷ şeklinde tarif ederken Dâni (v.444/1052) ise, “kelimeyi kendisinden sonraki kelimededen ayırmaktır” şeklinde tarif etmiştir. İbnü'l-Cezerî (v.833/1429) ise “Vakf, kelime üzerinde, kıraate tekrar başlamak niyetiyle, normal olarak nefes alacak kadar bir zaman sesi kesmekten ibarettir”⁸ şeklinde tarif etmiştir.

Yine bu kavrama yakın olarak kadim ulema tarafından kullanılan iki farklı terim/kavram daha vardır ki o da *Sekt* ve *Kat'*⁹ Sekt veya diğer bir ifadeyle sekte, lügat olarak “Kaçınmak, susmak, sözü kesmek”¹⁰ gibi anlamlara gelmektedir. İstılahta ise, Kur'ân tilaveti esnasında -okumaya devam etme niyetiyle (مع قصد القراءة)¹¹ nefes almaksızın bir müddet sesin kesilmesini ifade etmektedir.¹² Burada dikkat edilmesi gereken husus, sektedeki kullanılan zaman ile vakf esnasında kullanılan zaman arasında fark vardır; buna göre sektedeki müddet vakf sırasındakine kıyasla daha kısadır.

Kat'(القطع) ise sözlükte “ayırma, uzaklaştırma” gibi bir anlam taşımaktadır; terim olarak ise, başka bir meşguliye geçme niyetiyle kıraati/tilaveti tamamen sonlandırmayı الكف عن القراءة / kesmeyi ifade etmektedir.¹³ Okuyuşta nefes almak veya kıraati sonlandırmak amacıyla kelimenin sonunda sesi kesip durmak, anlamındaki *kat'* genelde tilaveti nihayete erdirmek, manasına gelmekle birlikte zaman zaman vakf yerine kullanıldığı, vakfın da bazen onun yerini aldığı görülmektedir. İbnü'l-Cezerî bununla alakalı olarak önceki âlimlerin herhangi bir kayıt koymadıkça *kat'* kelimesini genellikle vakf anlamında; sonraki âlimlerin ise okumayı kesmek ve kıraati bitirmek anlamında kullandıklarını ifade etmektedir.¹⁴ Nitekim konuyla alakalı yapılan klasik çalışmalara bakıldığında eserin başlığında bu kelimenin kullanıldığını görmekteyiz.¹⁵ Bu durum ilk dönemlerde bu kavramların birbirlerinin yerine kullanıldığını anlamada yardımcı olacaktır.

3. İbtidâ Kelimesinin Sözlük Anlamı

Sözlükte “başlamak, bir şeyi ilk defa yapmak” anlamında (بدء) kökünden türeyen *ibtidâ*, bir şeyi diğerine takdim etmek, yapılmasını öne almak, ilk sırada yapmak gibi anlamlara gelmektedir.¹⁶

⁷ İbnü'l-Enbârî, *Îzâhu'l-vakfi ve'l-İbtidâ*, s. 14. Ayrıca bk: Kastallânî, *Letâifu'l-İşârât*, I, 248.

⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 171.

⁹ Husarî, Mahmud Halil, *Ahkâm-u Kırâeti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâr. Besâiru'l-İslamiyye, Beyrut, 2006, s. 47.

¹⁰ İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, II, 44.

¹¹ Husarî, Mahmud Halil, *Ahkâm-u Kırâeti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 261.

¹² Sekteye dair geniş bilgi için bkz: Temel, Nihat, *Kıraat ve Tecvid İstihlaları*, s. 118-120.

¹³ Husarî, *Ahkâm-u Kırâeti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 263.

¹⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, s. 182-183.

¹⁵ Örneğin Nehhâs'ın (v.338/949) eseri *el-Kat'u ve'l-İ'tinâf* adını taşımaktadır.

¹⁶ Cevherî, *Sihâh*, I, 35; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I, 26-27.

4. İbtidâ Kelimesinin Terim Anlamı

Terim olarak *ibtidâ*, *vakf*'ın zıddı olup ilk defa okumaya başlamak veya vakftan sonra tilavete devam etmek için tekrar başlamaya denir. Bunun yanı sıra *ibtidâ* için "bir şeye yeniden başlama" anlamında *isti'naf* ve veya *i'tinaf* kelimeleri de kullanılmıştır. Nitekim Ebu Ca'fer Nehhas'ın(v.338/949) konuyla alakalı kaleme aldığı eserinin adı *el-Kat'u ve'l-İ'tinâf*'tır. Diğer yandan aynı kökten türeyen başka bir kelime de mebdâî (مبدي) olup, Ebû Hatim es-Sicistânî'nin (v.255/869) eseri *el-Mekâtı' ve'l-Mebâdî* ismini taşımaktadır.

Dânî ibtidâyı, vakfın zıddı şeklinde tanımlamaktadır.¹⁷ Ne var ki ibtidâ, vakf gibi ıztırarî değil ihtiyarîdir.¹⁸ Bunu şu şekilde açıklamak mümkündür: tilavet esnasında isteğe bağlı (ihtiyarî) veya herhangi bir zorunlu sebep nedeniyle (ıztırarî) durmak söz konusu iken; okumaya yeniden başlamayı ifade eden ibtidânın zorunlu bir nedeni söz konusu değildir. Yine ibtidânın caiz olması, mana bütünlüğü ve maksadın tam ifade edilmesine bağlıdır. Kısacası vakf yapılacağında hangi hususlara özen ve dikkat gerekiyorsa ibtidâ da aynı şekilde en uygun yer gözetilmelidir. Bu noktada şunu söylemek mümkündür: Vakf ve ibtidâ her biri bir diğerinden ayrı düşünülemez bir bütünün ayrılmaz iki parçasıdır.

Örneğin Bakara sûresinde ¹⁹ *اولئك هم المفلحون* ayetinin sonunda yapılan vakf – mana ve lafız yönüyle sonrasıyla irtibatı olmadığından- tâm vakf; buna bağlı olarak da bir sonraki ayetten *إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ* devam etmek tâm ibtidâ dır.²¹Aynı şekilde kâfi vakf için de durum aynıdır. Örneğin ²² *فَرَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا* şeklinde yapılan vakf, sonrasıyla lafzen irtibatlı olmasa da mana yönüyle irtibatlı olduğundan kâfi vakf olmakta; bunun neticesinde *وَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ* *بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ* şeklinde yapılan ibtidâ da kâfi olmaktadır.

Diğer bir husus ibtidâ'nın vakf gibi çeşitlerinin olup olmadığı meselesidir. Eserlerde bununla alakalı vakf gibi ibtidânın da dört kısımda incelendiği ifade edilmektedir; nasıl ki vakf mananın tam olup olmamasına bağlı olarak, *tâm*, *kâfi*, *hasen* ve *kabîh* gibi dört kısma ayrılıyorsa ibtidânın da aynı şekilde *tâm*, *kâfi*, *hasen* ve *kabîh* gibi çeşitlerinin olduğu ifade edilmiştir.²³

B. Vakf-İbtidanın Kaynağı

Tecvîd ilminin bir alt konusu olan vakf-ibtidânın kaynağı meselesi gündeme geldiğinde, buna bizzat Kur'ân-ı Kerîm'in kendisinin kaynaklık ettiğini görmekteyiz. Her ne kadar bir kavram olarak vakf-ibtidâ, Kur'ânda bizzat yer almasa da mu-

¹⁷ Dâni, *el-Müktefâ*, s. 182.

¹⁸ Saçaklızade, *Cühdü'l-Mukill*, s.265; Husarî, Ravza Cemal, *el-Menhelu'l-Müfid fi Usûli'l-Kiraati ve't-Tecvîd*, s. 169.

¹⁹ Bakara, 2/5.

²⁰ Bakara, 2/6.

²¹ Dâni, *el-Müktefâ*, s.141.

²² Bakara, 2/10.

²³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 176; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 86.

hataplarından kendisinin anlaşılmasına ilişkin لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ / لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ

gibi bir çok yerde geçen ifade tarzlarından; yine Kur'ân'ın açık açık, tane tane, dura dura ve düşünce düşünce özüm senerek okunmasını ifade eden وَرَتَّلْنَا تَرْتِيلًا²⁴ ve وَرَتَّلَ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا gibi tertile dair ayetlere bakıldığında işin başında bu hususa başta Kur'ân'ın kaynaklık ettiğini söylemek mümkündür.²⁶

Yine bu ilmin dayanağını Hz. Peygamber'in ve sahabenin söz ve uygulamalarında görmekteyiz. Hiç şüphesiz Kur'ân'ın ilk muhatabı, ilk mübelliği ve muallimi olması²⁷ yönüyle Hz. Peygamber, her konuda olduğu gibi Kur'ân'ın okunması ve anlaşılması noktasında da önemli bir misyonu temsil etmiştir.

Konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber'in uygulamalarına baktığımızda bu konunun önemine dair çeşitli örnekler görmekteyiz. Ümmü Seleme (r.a.) ve Enes b. Malik'ten gelen rivayetlerde, Hz. Peygamber'in Kur'ân tilavetinde vakf ve ibtidâyâ son derece önem verdiğine ilişkin bilgiler yer almaktadır.²⁸ Nitekim Ümmü Seleme (r.a.) "Peygamber (s.a.v.) Kur'ân okurken kıraatini ayet ayet keserdi ve ayet sonunda dura dura okurdu" demiş ve Fatıha sûresinden ilk üç ayeti (الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ)

(الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ) (مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ) aralarında durmak suretiyle Allah Rasûlü'nün tilavetinin nasıl olduğunu beyan etmiştir.²⁹

Yine konuyu bu bağlamda ele alan kaynaklarda "vakf -İbtidâ'ya riayet veya teşvik" babında sıkça karşılaşılan bir rivayet de şu ki, Hz. Ali'nin, Müzzemmil sûresi 4. ayette geçen **tertil** kelimesinin anlamına ilişkin (تجويد الحروف و معرفة الوقوف) "*Harfleri Tecvîde riayet ederek okuma ve vakf yapılacak yerlerin bilinmesidir.*" şeklindeki değerlendirmesidir.³⁰

Yine konuyla alakalı yapılan çalışmalara bakıldığında konunun öneminin şu rivayetle desteklendiğini görmekteyiz: Adıyy b. Hatim (v.67/686)'in ifade ettiğine göre, insanlardan biri Allah Rasûlü'nün huzurunda "Allah'a ve Rasûlüne itaat eden doğru yolu bulmuştur ve o ikisine isyan eden"³¹ dedi ve durdu. Bunun üzerine Hz. Peygamber ona "Kalk! Sen ne kötü bir hatipsin! Kim Allah'a ve Rasûlü'ne isyan ederse doğru yoldan sapmıştır, de"³² buyurarak konuşma esnasında durulacak ve

²⁴ Furkan, 25/32.

²⁵ Müzzemmil, 73/4.

²⁶ Örnek için bkz: Öge, Ali, "Rivayet ve Dirayet Tefsirlerinde Tertil Ayetlerinin Yorumlama Biçimi", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25 (2015), s. 35-39.

²⁷ Nahl, 16/44 "İnsanlara, kendilerine indirileni açıklamak için ve düşünüp anlaşılan diye sana da bu Kur'ân'ı indirdik."

²⁸ Nitekim ayet başlarında durmayı sünnet olarak kabul eden ulema, bu rivayeti vakf ibtidâ için delil kabul ederler.

²⁹ Ahmed b. Hanbel, Müsned, VI, 302; Tirmizî, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 23.

³⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, s. 172.

³¹ Metin şu şekildedir: (ومن يطعه الله ورسوله فقد رشد ومن يعصمها)

³² ومن يعصمها فقد غوى

başlanacak yerlere dikkat etmesini söylemiştir.³³ Bu hadiseye bakıldığında, günlük dilde vakf ve ibtidâya riayet edilmemesi neticesinde bir kişinin ayıplandığını ve Allah Rasûlü tarafından ikaz edildiğini görmekteyiz. Söz konusu Allah kelamı olan Kur'ân-ı Kerîm olduğunda ise bu hususun daha önemli ve gerekli hale gelmesi açıklama gerektirmeyecek kadar açıktır.

Diğer taraftan vakf-ibtidâ uygulamasının sahabe tarafından uygulanarak daha sonraki nesle aktarıldığına dair bahislerde çokça karşılaştığımız rivayetlerden birisi de Abdullah b. Ömer'den gelen şu rivayettir:

*"Kur'ân'ın nüzûlünden önce, bir müddet içimizde imanın varlığını duyarak yaşadık. Allah Rasûlü'ne Kur'ân nazil oluyor ve her birimiz onun helal ve haramını; emir ve yasağını, onda vakf yapılması gereken yerleri öğreniyorduk. Sizin bugün Kur'ân'ı öğrendiğiniz gibi, üzerinde vakfedilmesi gereken yerleri bilmeden, başından sonuna okuduklarımızı gördük."*³⁴

Bu rivayetten Sahabe'nin, Hz. Peygamber'den Kur'ân okumayı öğrendikleri kadar vakf yapılacak yerleri de öğrendikleri anlaşılmaktadır. Ayrıca Hz. Ali'ye atfedilen *terfîl* kelimesinin anlamına ilişkin değerlendirmesi ve İbn Ömer'in ifadesi de vakf-ibtidâ konusunu öğrenmenin ve uygulamanın gerekliliğine ve sahabenin bu hususta icma ettiğine delil teşkil etmektedir.³⁵

Diğer taraftan kıraat alanında ilk dönem çalışmalarda imzası bulunan ve söz konusu vakf-ibtidâ alanında *imam* lakabıyla anılmasını sağlayan bir eserin sahibi olan İbnü'l-Enbârî (v.328/940) "*Kur'ân'ı en iyi şekilde okumak, ondaki vakf ve ibtidâyı bilmektir.*"³⁶ sözleriyle konunun önemine dikkat çekmiştir.

Hüküm itibariyle vakf-ibtidâ meselesine gelince, mananın tamam olup olmaması, vakfedilen yerin ayet sonu olup olmaması; mananın bozulması ya da tamamen zıt bir anlam meydana gelmesi gibi birtakım hususiyetlere bağlı olarak farklılık arz etmektedir. Diğer yandan herhangi bir yere ilişkin, vakf ya da ibtidâ yapmanın vacip, haram, mekruh gibi kullanılan ifadeler fikhî hükümler olmayıp tecvîd ilmine ait istilâhî bir ifadedir. Örneğin vakf ve ibtidâ'ya dair çalışmaları olan ulemanın eserlerinde kullandıkları vacip için "mutlaka gerekli", haram için "yapılmamalı", mekruh için de "güzel olmaz" gibi anlamlarda kullanıldığı görülmektedir.³⁷

Vakf ve ibtidânın hükmüne dair ulemanın genel görüşünü İbnü'l-Cezerî şu şekilde ifade etmektedir: Çoğunluğa göre kasıt dışında meydana gelen vakf-ibtidâya ilişkin hatalar sebebiyle namaz fasit olmaz. Diğer yandan Maide sûresindeki (وما من إله إلا الله.) ayetinde (وما من إله) şeklinde yapılan bir vakfta olduğu gibi batıl bir mana elde etmeye yönelik kasıt olmadıkça bir vebalinin olmadığı; zira

³³ Müslim, *Salâtu'l-Musafirîn*, 38; Nesai, *Nikâh*, 40. Ayrıca bkz: Dâni, *el-Müktefâ*, s.13; Zerkeşi, *el-Burhân*, I, 343; Eşmûnî, *Menâru'l-Hüdâ fî Beyâni'l-Vakfi ve'l-İbtidâ*, s.4.

³⁴ Hâkim, *Müstedrek*, 1/91.

³⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, s. 172.

³⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, s. 172; Suyûtî, *el-İtkân*, s.197.

³⁷ Pakdil, Ramazan, *Ta'lim Tevcid ve Kıraat*, s. 265.

³⁸ Maide, 5/73

durulması gerekli yerler için, vacib ya da farz gibi fikhî/şer'i bir yükümlülüğün de söz konusu olmadığını ifade etmiştir.³⁹

Yine konuyla alakalı olarak İbnü'l-Cezerî (v.833/1429)de *Mukaddime*⁴⁰ adlı eserinde "Tevvîdî bilmenin gerekliliği bâbında" meseleyi şu şekilde dile getirmiştir: (من لم يجد القرآن آمناً) "Kim ki Tevvîdî gereği gibi güzel yapmazsa, günahkâr olur." Ayrıca konunun hükmüne dair de şöyle demektedir: "Kur'ân-ı Kerîm'de manasını bozmak gibi bir kasıt olmaksızın farz ya da vacip bir vakf olmadığı gibi, herhangi bir sebep ve maksat olmaksızın da haram vakf söz konusu değildir."⁴¹ Bununla beraber, durulması caiz olmayan yerlerde kasten duran bir kimsenin, mana bozulacağından günahkâr olacağını da söylemekte yarar vardır.

C. Vakf-İbtidanın Önemi

Kıraat ilminin en önemli alanlarından biri kabul edilen vakf ve ibtidâ, Kur'ân'ın i'cazının gösterilebilmesi ve manasının doğru bir şekilde anlaşılıp kavranılabilmesi noktasında önemli role sahiptir. Bu sebeple Kur'an tilavetinde nerede nasıl durulur ve nereden nasıl başlanır, bütün bunların önemle üzerinde durulması gereken meseleler olduğu noktasında şüphe yoktur. Bunun yanı sıra vakf-ibtidâ, ayette kastedilen anlama dikkat edilmesi, mananın bozulmaması ve neticede ayetlerin tefsirinde de doğru mananın belirlenerek sahih itikadın belirlenmesi ve hükümlerin sağlam şekilde tespiti hususunda da inkâr edilemeyecek bir öneme sahiptir.

Vakf-ibtidâ, Kur'ân'ın anlamıyla birebir bağlantılı olan bir konudur. Daha açık ifadeyle, yerli yerince vakfedilip (husnü'l-vakf) daha sonra uygun bir şekilde ibtidâ (husnü'l-ibtidâ) edildiğinde, ayetin ifade ettiği anlam yerini bulmakta, ayeteki i'caz ortaya çıkmaktadır. Aksi taktirde kurallara uymaksızın gelişigüzel vakf ve ibtidâ yapıldığında ise ayetteki anlam değişmekte veya bozulmakta hatta kimi zaman da, ayette ifade edilmek istenen anlamın zıddı bir anlam ortaya çıkmaktadır.

Tarihi verilere bakıldığında vakf-ibtidâ'ya özen gösterme işi yalnızca Kur'ân'ın tilavetiyle sınırlı kalmamış, Arapçayı fasih bir şekilde kullananların günlük konuşma diline dahi yansımıştır.

Hz. Ebu Bekir'den nakledilen şu olay günlük konuşmada uygun anlam ve maksada bağlı vakfın keyfiyetini ortaya koymada dikkat çekici bir örnektir: Hz. Ebu Bekir, yanında devesi bulunan birine: onu satıyor musun? Diye sorunca adam: لا وعافاك الله⁴² dedi. Bunun üzerine Hz. Ebu Bekir de: Bu şekilde söyleme⁴³ لا وعافاك الله⁴⁴ şeklinde söyle, demiştir.⁴⁴ Bu durum günlük dilde dahi bu konuya ne kadar özen gösterildiğini anlama açısından önem arz etmektedir.

³⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, s.177.

⁴⁰ İbnü'l-Cezerî'nin Tevvîd ilmine dair kaleme aldığı eser olup 110 beyitten oluşmaktadır.

⁴¹ Aliyyü'l-Karî, *el-Minehu'l-Fikriyye*, s. 125-126. وَلَا حَرَامَ غَيْرِ مَالِهِ سَبَبٌ وَكَيْسٌ فِي الْقُرْآنِ مِنْ وَقْفٍ وَجَبَ.

⁴² Bu şekilde anlam "Allah sana afiyet vermesin" şeklindedir.

⁴³ Burada anlam "Hayır (satmıyorum), Allah sana afiyet versin" şeklindedir.

⁴⁴ İbnü'l-Enbârî, *İdâhu'l-Vakf*, s. 22; Ebu Cafer Nehhas, *Kitâbu'l-Kat' ve'l-I'tinâf*, s. 93.

Araplar şiir olsun nesir olsun, kullandıkları ifadelerde anlaşılmaya ve mana-ya oldukça önem vermişlerdir. Ebû Hilâl el-Askerî (v.400/1009)'nin şu sözleri de konunun önemini göstermesi açısından dikkat çekicidir:

*"Fasl durumlarında vasl yapmaktan kaçın. Zira bu büyük bir kusurdur."*⁴⁵

Diğer taraftan Ahnef b. Kays'ın (v.67/686) şu ifadeleri de meselenin günlük yaşamda durduğu yeri ifade etme anlamında çarpıcı bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır:

*"Amr b. As gibi, konuşup da cümlelerin başını ve sonunu ondan daha iyi ifade eden birini görmedim. O, konuştuğunda cümle sonlarına dikkat ediyor ve konuşmanın hakkını veriyordu. Öyle ki cümle sonunda durduğunda yeni bir cümleye hemen başlamıyordu."*⁴⁶

Arapların kendi sözlerinin anlaşılması için gösterdiği çaba ortada iken elbette Allah'ın yüce kelâmı Kur'ân için bu durum çok daha fazla önem ve ciddiyet arz etmektedir. Nitekim Ebû Ca'fer en-Nehhâs (v.338/950) bu durumu şu sözleriyle dile getirmektedir:

*"Kur'ân okuyan kimse okuduğunu anlamalı ve Kur'ân okuyan kişinin kalbi ayetin manası ile meşgul olmalıdır. Tilavet esnasında duracağı ve başlayacağı yerlere de dikkat etmelidir."*⁴⁷

Bunun yanında Kur'ân'ın indirilişindeki hikmetin kaybolmaması için nelerde, nasıl durulur, nereden nasıl geçilir, bütün bunlar önemle üzerinde durulması gereken hususlardır.

Vakf-ibtidâ, Kur'ân kıraatinde Kur'ân'ın i'cazının ortaya çıkması ve kastedilen mananın doğru bir şekilde anlaşılıp kavranılması noktasında dikkat edilmesi gereken önemli bir husustur. Nasıl ki aruz veznine göre yazılmış bir şiirde, takti' ve tef'ile esaslarına, vezin kaidelerine riayetsizlik yapılarak düzensiz ve ahenksiz bir biçimde okunması neticesinde şiir artık nazım olmaktan çıkıp kuru bir nesir halini alırsa⁴⁸ sözlerin en yücesi olan Allah kelâmını okurken de vakf ve ibtidâyâ riayet etmemek bunun gibidir. Bu nedenle Kur'ân okuyan kişinin bu konulara azami ölçüde özen göstermesi gerekmektedir.

Diğer taraftan vakf-ibtidânın Kırâat ilmi geleneğinde de önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Kırâat ilminin öğretilmesinde hazırlık esnasında talebe-ye verilmesi gereken ilimlerden birisi de vakf-ibtidâ meselesidir. Nitekim herhangi bir âyette, kurrânın ihtilaf ettiği bir kelimenin bütün vecihlerini tamamlamak için çoğu kere âyet sonuna varmadan durup geriden almayı ifade eden cem' (الجمع) hususunda da bilhassa vakf ve ibtidâ yapılacak yerlerin bilinmesi önem arz etmektedir.⁴⁹

⁴⁵ el-Askerî, *Kitabü's-Sinaateyn el-Kitabe ve's-Şi'r*, s. 460.

⁴⁶ el-Askerî, *Kitabü's-Sinaateyn el-Kitabe ve's-Şi'r*, s. 458.

⁴⁷ Ebû Ca'fer en-Nehhas, *el-Kat'u ve'l-İtnaf*, s. 20.

⁴⁸ Hamidullah, *Kur'ânı Kerîm Tarihi*, s. 22.

⁴⁹ Tetik, Necati, *Kıraat İlminin Ta'limi IX. Hicrî Asra Kadar*, s.101.

İbnü'l-Cezerî (v.833/1492) ve Kastallânî (v.923/1517) nefes almanın insanın doğal özelliklerinden olduğunu, bir sûre veya kıssayı tek nefeste okumak mümkün olmadığından nefes alıp dinlenmek için bir durak yani vakf, bunun devamında da bir başlangıç yani ibtidâ yerinin seçiminin zorunlu olduğunu belirtmektedirler. Her iki noktanın da manayı bozmak suretiyle doğru anlamayı ihlal edecek şekilde hatalı olmamaları da bir zorunluluktur.⁵⁰ Nitekim kıraat ilmi bunlara dayanmakta, Kur'ân'ın i'cazı böylece ortaya çıkmakta, hakiki manalara da böylece ulaşılmaktadır.⁵¹ Diğer yandan kıraat imamları da vakf ve ibtidâ yapılacak yerleri öğrenmeyi teşvik etmişler hatta bu konuyu iyice öğrenmeyen talebeye de icazet verilmemesini şart koşmuşlardır.⁵² Diğer taraftan İbnü'l-Cezerî'nin şu sözleri de kıraat ilminde vakf-ibtidâ meselesinin pratik anlamda ne denli önemli olduğunu açıkça ortaya koymaktadır:

*"Bizim imamlarımız da kendi şeyhlerinden aynen aldıkları şekilde bir gelenek olarak bizi her bir kelimedede durarak durulacak yerleri parmaklarıyla bize gösterirlerdi."*⁵³

Vakf-ibtidâ, aynı zamanda Kur'ân-ı Kerîm tilavetinde, okunan yerin ifade ettiği söz ve manaya uygun bir şekilde vurgu ile okunması⁵⁴ şeklinde ifade edilen *temsili kıraati* meydana getiren unsurların da başında yer almaktadır. Söz konusu unsurlar şu şekilde ifade edilmektedir: 1. Vakf ibtidâyâ riayet 2. Raf'i savt (sesi yükseltme) 3. Haf-dı savt (sesi alçaltma)⁵⁵ Diğer taraftan Tecvîd ilminde kemal derecesine ulaşabilmek için gerekli olan üç ilimden biri olarak da vakf-ibtidâ gösterilmiştir. Bunlar şu şekilde ifade edilmiştir:

1. Kıraat ilmi 2. Resmu'l-Mushaf ilmi 3. Vakf-ibtidâ ilmi⁵⁶

Vakf-ibtidâ ilminin tarihi süreçte öneminin ciddi anlamda kavranıldığını gösteren bir başka husus da, Dâni'nin ifadesiyle, kıraat alanında çalışması olan her bir âlimin hem kıraat imamı hem de nahivci olmasının yanında bu konuda telifi olmayanın neredeyse yok denecek ölçüde az olmasıdır.

D. Vakf Kategorileri

Vakf-ibtidâ alanında eser verenlere bakıldığında vakf çeşitlerine ilişkin farklı kavramlar kullanıldığı görülse de vakfın caiz olması veya caiz olmaması gibi "iç unsur" yani manaya taalluk eden yönüyle değil de "dış unsur" yani amaçlarındaki keyfiyet itibariyle ele alındığından vakf çeşitlerinde ihtilaf söz konusu olmamıştır.

Söz konusu bu durum, ayetlerin tam bir mana içerip içermemesinin kriter olarak alınmadığı veya farklı bir ifadeyle metne bağlı kalmadan daha ziyade dış ortamla alakalı yani vakfın bizatihi keyfiyetini ilgilendiren vakf türleri şeklinde düşünülmüştür.

⁵⁰ Kayhan, Veli, "Vakf ve İbtidâ İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri", *CÜ. İFD.*, X/2, 2006, s. 308.

⁵¹ Zerkeşi, *el-Burhân*, I, 339.

⁵² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, s. 172; Suyutî, *el-İtkan*, I, 85.

⁵³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, s. 172.

⁵⁴ Çetin Abdurrahman, *Kur'ân Okuma Esasları*, s. 318.

⁵⁵ Hafız Fikri Aksoy, *Adâb-u Kıraatî'l-Kur'ân: Kur'ân-ı Okuma Adabı*, s.26.

⁵⁶ Saçaklızâde, *Cühdü'l-Mukill*, s. 5.

İşin aslında vakf, keyfiyet itibarıyla ya **iẖtiyârî** veya **ıztırârî** olmak durumundadır. Yani tilavet esnasında kişinin –mutlak anlamda- iki şekilde durması söz konusudur. Birincisi kendi iradesiyle bir duruş ki, duracağı yere de özen gösterek durma (iẖtiyârî); diğeri ise istem dışı harici birtakım unsurlar –nefesin tükenmesi, hapşırma vb.- nedeniyle zorunlu olarak durma ki bu tarz bir duruşta durulacak yere (manaya uygun bir kelime) ve duruş şekline (sükun vb.) dikkat etmeksizin gelişigüzel bir durma olacaktır bu da ıztırârî olmaktadır. Nitekim İbnü'l-Cezerî bununla alakalı olarak şunları ifade etmiştir:

*“Vakfın taksiminde söyleyebileceğim en uygun yol, onun iẖtiyârî ve ıztırârî olarak ikiye ayrılmasıdır. Zira kelim, ya tamdır ya da değildir. Şayet tam ise vakf iẖtiyârîdir. Kelamın tam olması da kendisinden sonrasına ne lafzen ne de manen bağlı olmamasıdır.”*⁵⁷

Ancak sonradan, alanla ilgili kaleme alınan eserlere bakıldığında yine dış etkenlere bağlı olarak ortaya çıkan ihtibârî ve intizârî diye iki kategorinin daha ilave edildiği görülmektedir.⁵⁸ Söz konusu vakf çeşitleri şunlardır:

1. Vakf-ı İztırârî

Tilavet esnasında nefes kesilmesi, unutma, gülme, ağlama, uyuklama vb. devam etmeye mani birtakım sebeplerden dolayı, okuyucunun mananın tamam olmasını gözetmeden uygulamak zorunda olduğu vakf çeşididir.⁵⁹ Şöyle ki, bu tür vakflar zaruret hallerinde meydana gelmelerinden ötürü mana tamamlanmadığı durumlarda vakf yapılan kelimedenden; şayet başlamaya uygun değilse manaya uygun daha önceki bir kelimedenden başlamak gerekmektedir.⁶⁰

2. Vakf-ı İhtiyârî

Hiçbir zarurî sebebe bağlı olmaksızın kişinin kendi isteğiyle vakf yapmayı amaçlayarak isteğe bağlı yapılan vakf çeşididir. İbnü'l-Cezerî, daha önce de geçtiği üzere “kelam ya tam (mana yönüyle) olur ya da olmaz; eğer tamam olursa vakf iẖtiyârîdir”⁶¹ şeklinde ifade etmiştir. Bu ifadenin yukarda anlatılanla çelişki gibi düşünülmemesi için şu açıklamayı yapmak gerekli olacaktır. Söz konusu ihtiyârî vakf, yani okuyan kişinin kendi iradesiyle yaptığı vakf, tabiatıyla rastgele bir yer olmayıp belli bir anlamın oluştuğu yer olacaktır, Zira söz konusu vakfta durulan yerin devamına ilişkin herhangi bir lafız veya anlam irtibatına dair herhangi bir detay yoktur.

Diğeri taraftan ihtiyârî vakf, caiz olan ve caiz olmayan şeklinde ikiye ayrılmaktadır: Buna göre caiz olanlar; *tâm*, *kâfi*, *hasen*; caiz olmayan ise *kabîh* vakf olmaktadır.

⁵⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, s. 172.

⁵⁸ Örnek için Bk. Husarî, *Ahkâm-u Kırâeti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 252; Husarî, Ravza Cemal, *el-Menhelü'l-Müftîd*, s. 145; Ahmed b. Ali Anebtavî, *Zinetu'l-Edâ Şerhu Hilyeti'l-Kurrâ fî Ahkâmi't-Tilâvet ve't-Tecvid*, s. 248.

⁵⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, s. 173.

⁶⁰ Husarî, *Ahkâm-u Kırâeti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 251.

⁶¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, s. 172.

3. Vakf-ı İhtibârî

Okuyan kişinin durulması adet olmayan bir yerde durmasıyla meydana gelen vakf için bu tabir kullanılmış bunun yanı sıra, imtihan veya eğitim maksadıyla yapılan vakf için de ihtibârî vakf denilmiştir.⁶² Diğer taraftan bir hoca karşısında herhangi bir kimsenin kıraate dair bilgisini ve maharetini öğrenmek maksadıyla şayet bir özür sebebiyle vakf yapmaya mecbur kalınmışsa, vakfı niçin yaptığını anlamak için yapılan vakf çeşidi için de bu isim kullanılmıştır.⁶³ Diğer taraftan bu vakf çeşidi için Kur'ân'ın resmi (رسم المصحف) ile alakalı olduğu, kelimelerin *maktu'* veya *mevsûl*, *hazf* veya *isbât*, kelime sonunda "hâ" veya "tâ" ile durmayı denetleme adına hoca tarafından öğrenciye yaptırılan vakf şeklinde de bahsedilmiştir.⁶⁴

4. Vakf-ı İntizârî

Kur'ân okuyan kimsenin, bir kelimedeki tüm farklı rivayetleri bir araya getirerek kıraat vecihlerini gösterdiği, her bir farklı kıraate yani veche geçerken yaptığı vakf çeşididir.⁶⁵ Buradaki hüküm, okuyan kişi durduğu kelimedeki kıraate dair vecihleri gösterdikten sonra şayet devamıyla lafız ve mana irtibatı varsa durduğu kelimedeki vasletmek suretiyle okumaya devam etmelidir.⁶⁶

İçerikleri açısından yani manaya bağlı kategorik taksimde ise vakf çeşitleri genel dört çeşit olarak kabul edilmiştir. Bunlar sırasıyla şu şekildedir:

1. Tam vakf 2. Kâfi vakf 3. Hasen vakf 4. Kabîh vakf.

Bunlardan ilk üçü (tam, kâfi ve hasen vakf) caiz iken; kabîh vakf caiz değildir.

1.Vakf-ı Tâm

Vakf-ı tâm, kendisinden sonrası ile lafız veya mana bakımından, ilgi ve alanın bulunmadığı kelime üzerinde yapılan vakflara denir.⁶⁷ Söz konusu yerde söz/kelam hem lafız hem de mana yönüyle kesin bir şekilde tamam olduğu için bu adı almıştır.

Örneğin "وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ" şeklinde yapılan vakf tâm vakftir. Diğer taraftan vakf-ı tâmlar kimi zaman ayet ortalarında bulunduğu gibi genellikle ayet sonlarında ve kıssa sonlarında bulunurlar. Ayrıca sûre sonlarında yapılan vakflar da bu şekildedir. Bu çeşit yerlerde vakf yapıldığı zaman, okumaya durulan yerin devamından başlanır.⁶⁹

⁶² Husarî, Ravza Cemal, *el-Menhelu'l-Müfid fî Usûli'l-Kıraati ve't-Tecvid*, s. 145.

⁶³ Karaçam, İsmail, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, s. 328.

⁶⁴ Husarî, Mahmud Halil, *Ahkâm-u Kıraati'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 252; Husarî, Ravza Cemal, *el-Menhelu'l-Müfid fî Usûli'l-Kıraati ve't-Tecvid*, s. 145.

⁶⁵ Temel, Nihat, *Kıraat ve Tecvid İstılahları*, s.137; Husarî, Ravza Cemal, *el-Menhelu'l-Müfid fî Usûli'l-Kıraati ve't-Tecvid*, s.146.

⁶⁶ Husarî, Ravza Cemal, *el-Menhelu'l-Müfid fî Usûli'l-Kıraati ve't-Tecvid*, s.146.

⁶⁷ Dâni, *el-Müktefâ*, s. 140.

⁶⁸ Bakara, 2/5.

⁶⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, s. 173.

a) Vakf-ı tâm bazen ayet bitmeden bulunur. Mesela ⁷⁰ وَجَعَلُوا آعِزَّةً أَهْلِهَا آذِلَّةً de yapılan vakf gibi, çünkü Belkıs'ın sözü burada bitiyor, devamındaki (وَكَذَلِكَ يُفَعَّلُونَ) ifadesi ise Allah'a aittir.

b) Bazen ayet ortasında bulunur. Örnek: لَقَدْ أَصَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِي⁷¹

c) Bazen de ayet sonrasındaki kelimedede bulunur. ⁷² كَذَلِكَ لَمْ يَجْعَلْ لَهُمْ مِنْ دُونِهَا سِتْرًا

Vakf-ı tâm, bazen kastedilen manayı kuvvetli bir şekilde beyan ettiği için, şayet vakf-ı tâmda vakf yapılmazsa, manada şüphe hasil olacağından bu vakfa es-Secâvendî, “vakf-ı lâzım”, bazıları ise “vakf-ı vacib” demiştir.⁷³ Bundan dolayı “vakf-ı tâmda” mümkün mertebeye vakf yapmaya dikkat edilmelidir.

2.Vakf-ı Kâfi

Vakf-ı kâfi, kelam, lafız ve mana yönünden tamam olmakla beraber, kendinden sonrası ile lafız yönüyle değil de mana yönüyle irtibatı bulunan yerlerde yapılan vakflara denir.⁷⁴ Mesela:⁷⁵ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ şeklinde yapılan vakf, kâfi vakf olmaktadır. Burada kelam, lafız itibariyle tâmdır. Fakat mana açısından maba'di ile ilgisi vardır. Çünkü bunu takip eden cümle, kâfirlerin durumunu haber vermektedir.

Vakf-ı kâfi de kendi içinde derece ve kategorilere ayrılabilir. Mesela: İbnü'l-Cezerî'ye göre⁷⁶ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ da vakf-ı *kâfi*, فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا da *ekfa*, بِأَيِّ كَانُوا يَخْذِبُونَ da durmak ise her iki vakftan daha güçlü bir durum arz etmektedir, Vakf-ı kâfi, genel olarak fasılalarda ve ayet aralarında bulunur. Vakf-ı kâfide vakf yapmak, vakf-ı tâm da olduğu gibi, kastedilen manayı beyan için bir te'kid olduğundan gereklidir ve vakf yapılan kelimenin maba'dinden başlanarak devam edilmelidir.⁷⁷

3.Vakf-ı Hasen

Vakf-ı hasen, kendisinde kelam tamam olmakla birlikte, kendisinden sonrası veya kendisinden öncesiyile lafız yönünden alakası bulunan bir kelimedede yapılan vakfa denir. Bir anlam bütünlüğü meydana gelmesinden dolayı vakf yapmak hoş karşılanırken; aralarındaki lafız ve mana yönüyle sıkı ilişkiden dolayı sonrası ile ibtida yapmak uygundur.

Vakf-ı hasen için Fatıha suresinde: وَالْحَمْدُ لِلَّهِ ve الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ şeklinde yapılan vakflar örnek verilebilir.⁷⁸ Burada birinci cümleyi الْحَمْدُ لِلَّهِ takip eden رَبِّ keli-

⁷⁰ Neml, 27/34.

⁷¹ Furkan, 25/29.

⁷² Kehf, 18/90-91.

⁷³ Secâvendî, *İlelu'l-Vukûf*, I, 108; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, s. 180.

⁷⁴ Dâni, *el-Müktefâ*, s. 143.

⁷⁵ Bakara, 2/6.

⁷⁶ Bakara, 2/10.

⁷⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, s. 174.

⁷⁸ İbnü'l-Enbârî, *en-Neşr*, s. 233-234.

mesi, bu cümlelerin sıfatı olduğu için vakf, sıfat ile mevsuf arasında vaki olmuştur. İkincisinde ise cümleyi takip eden عَيْرِ kelimesi de الدَّيْنِ kelimesinin sıfatı veya ondan bedeldir. Her ikisinde de, vakf yapılan kelimenin maba'di ile lafız yönünden ilgisi vardır. Vakf yapıldığı zaman mânâ anlaşıldığı için, bu isim (hasen) verilmiştir.⁷⁹

Vakf-ı hasen ayet başında yahut ayet ortasında olabilir. Şayet ayet başı ise vakf yapılır ve maba'dinden devam edilir. Çünkü ayet başları fasıla olması sebebiyle buralarda vakf yapmak sünnettir. Eğer söz konusu yer ayet başı değil de bu şekilde vakf yapıldıysa, maba'dinden başlamak doğru değildir. Bu durumda, vakf yapılan kelimedenden veya uygun değilse daha evvelinden başlayarak devam edilmesi gerekir.⁸⁰

4.Vakf-ı Kabîh

Kelam, lafız ve mana yönüyle tamam olmayan ve maba'di ile her iki açıdan kuvvetli alakası bulunan yerlerde yapılan vakflara denir.⁸¹

Vakf-ı kabîhin olduğu yerde kelam tamam olmadığı için, buradan bir mana anlaşılmayacağı gibi, ayetten kastedilen/murad edilen mefhum da gizli kalmaktadır. Muzaf ile muzafun ileyh, sıla ile mevsulü, kavlı ile mekulü kavlı vb. arasında yapılan vakflar bu şekildedir. Mesela besmeledeki بِسْمِ kelimesinde ve Fatiha sûresindeki صِرَاطَ كَلِمَلَرِنْدَكِي vakflar örnek verilebilir.⁸² Yine ayet sonu olmasına rağmen فَوِيلَ لِّلْمَصْلِينِ şeklinde vakf yapmak da kabîh olarak ifade edilmiştir. Vakf-ı kabîh, "kabîh" ve "ekbah" olmak üzere iki kısma ayrılır. Yukarıda geçen örnekler kabîh vakfa misal olabilir. "Akbah" olana misal ise لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا ⁸⁴ de vakf yapıp, إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ şeklinde başlanılmasıdır.⁸⁵ Bu şekilde bir vakf ve ibtidâ sebebiyle ayetin manası tamamen değişmekte; bunun neticesinde İslam akidene de ters bir mana ortaya çıkmaktadır.

Kabîh vakf, bir zaruret olmaksızın caiz değildir. Ancak nefes kesilmesi, ak-sırmak, gülmek, uyuklamak, maba'dine ulaşmaya imkân vermeyen herhangi bir mazeret ya da vakfı öğretmek veya imtihan etmek gibi tedris amaçlı sebeplerden dolayı vakf yapmak caiz görülmektedir. Bu durumda, vakf yapılan kelimedenden veya mananın daha güzel anlaşılmasını sağlayacak yukarıda geçen başka bir kelimedenden başlanması gerekir. Çünkü burada vakf, zarurete bağlı olarak mübah görülmüş-tür, zaruret kalkınca da makablinden başlamaya bir engel yaktır.

⁷⁹ ed-Dâni, *el-Müktefâ*, s. 155.

⁸⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, s.175.

⁸¹ ed-Dâni, *el-Müktefâ*, s. 148; Eşmûnî, *Menâru'l-Hudâ*, s. 8; Zerkeşi, *el-Burhân*, I, 352.

⁸² ed-Dâni, *el-Müktefâ*, s. 148; Zerkeşi, *Burhân*, I, 352.

⁸³ Maun, 107/4.

⁸⁴ Maide, 5/72.

⁸⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, s. 177-178.

E. Vakf-İbtidânın Ayetlerin Anlamına Etkisi

Vakf ve ibtidâ konusunun Kur'an'ın anlamına ve tefsirine etkisi aşikârdır. Söz konusu etkiyi aşağıdaki başlıklarla ayetleri kategorize etmek suretiyle ele sunmaya çalışacağız:

1. Fiildeki Sıyganın Değişmesine Bağlı Vakf

وَلَا تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ / بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ

*“Doğrusu biz seni Hak (Kur’ân) ile müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik. Sen cehennemliklerden sorumlu değilsin.”*⁸⁶

Ayette iki farklı kıraat vardır. Nafi’ ve Ya’kub tâ harfinin fethi ve lâm harfinin cezmi ile وَلَا تُسْأَلُ şeklinde nehy⁸⁷ sıygasında okumaktadırlar. Diğer imamlar ise metinde olduğu üzere tâ harfini damme ve lâm harfini de merfu ile okurlar.⁸⁸ Nehy sıygası olan Nafi’ kıraatine göre وَنَذِيرًا kelimesinde vakf yapılır. وَلَا تُسْأَلُ şeklindeki kıraatte ise iki takdir vardır.

a. Birinci veché göre “Sen onlardan sorumlu değilsin” anlamında (لست تُسأل) şeklinde olur. Bu durumda, öncesiyle bağı koptuğu için yine وَنَذِيرًا kelimesinde vakf yapılır.⁸⁹

b. İkinci vecihte, öncesine atfedilerek (غير مسؤل) anlamında olursa bu takdirde hâl⁹⁰ olacağından ve öncesiyle de irtibatlı olduğundan vakf yapılamaz.⁹¹

2. Mazi Fiilde Sıyganın Değişmesine Bağlı Vakf

وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَى وَضَعْتَهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنثَى وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ فَلَمَّا

*“Onu doğurunca, Allah, ne doğurduğunu bilip dururken: Rabbim! Ben onu kız doğurdum. Oysa erkek, kız gibi değildir...dedi.”*⁹²

Ayette وضعت kelimesi iki farklı şekilde okunmaktadır. Birinci okuyuş, Nafi’, Ebû Amr, Asım (Hafs rivayeti), Hamza ve Kisâî gibi imamlar “ta” harfinin sükunu ile okumuşlardır. Bunun dışında kalan İbn Amir, Ebû Bekir Şu’be ve Ya’kub aynı kelimeyi “ayn” harfinin sükûnu ve nefsi mütekellim sıygası olan “ta” harfinin zammeyle okumuşlardır.⁹³

Hafs’ın da içinde olduğu ikinci okuyuşa göre وَضَعْتُهَا أُنثَى da vakf yapmak uygun olmaktadır. Zira وَاللَّهُ أَعْلَمُ diye başlayan cümle yeni bir cümle olup ifade Allah (cc)’ın

⁸⁶ Bakara, 2/119.

⁸⁷ Zemahşerî, Keşşâf, I, 316.

⁸⁸ Dâni, et-Teysîr, s.65; Dimyâtî, İthâf, I, 414.

⁸⁹ İbnü'l-Enbârî, İdâhu'l-Vakf, s.258.

⁹⁰ Zeccâc, Meâni'l-Kur’ân, I, 200.

⁹¹ Dâni, el-Müktefâ, s. 173. Ayrıca bkz: Kurtubî, el-Cami’u li Ahkâmi'l-Kur’ân, II, 92-93.

⁹² Al-i İmran, 3/36.

⁹³ el-Fârisî, el-Hucce, II, 268; Dimyâtî, İthâf, I, 475.

kelamıdır. Öncesindeki ifade ise Meryem'in annesine aittir. وَضَعْتُ şeklindeki okuyuşa göre ise وَضَعْتُهَا أُنْتَى da vakf yapmak doğru değildir. Zira bundan sonraki ifade, öncesine bağlı bir cümle olup Meryem'in annesine ait bir ifadedir.⁹⁴

Birinci tür okuyuşta إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْتَى ifadesinde وضع fiilinin faili Hz. Meryem'in annesi, devamında gelen وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتُ ifadesindeki fiilin kipi birbirinden farklı olmaktadır. Bu sebeple bu okuyuşta أُنْتَى kelimesinde vakf yapmak gerekmektedir. Nitekim Secâvendî burası için mutlak vakf demiştir.⁹⁵

İkinci tür okuyuşta ise وَضَعْتُ ifadesinde kip bir önceki cümleyle aynı olduğundan -her ikisinde de kastedilen Hz. Meryem olması yönüyle- وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتُ şeklinde vakf yapılması gerekir.⁹⁶ Buradan hareketle görüldüğü üzere cümleler arasındaki kip değişiklikleri, vakfın yapılacağı yeri belirlemede önemli bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

3. Mana Farklılığına Bağlı Vakf

لَيْسُوا سِوَا مَنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ

"Kitap ehlinin hepsi bir değildir: Onlardan geceleri secdeye kapanarak Allah'ın ayetlerini okuyup duranlar vardır."⁹⁷

Ayet-i kerimede سِوَا kelimesinde durmak caizdir. Nitekim İbnü'l-Enbârî burası için tâm vakf demiştir.⁹⁸ Bu durumda anlam "Ehli kitaptan iman edenlerle fasıklar bir değillerdir." olmaktadır. Bu iki gruptan daha önceki ayette "Kitap ehli inanmış olsalardı, kendileri için daha hayırlı olurdu; içlerinde inananlar olmakla beraber, çoğu yoldan çıkmış fasık kimselerdir."⁹⁹ şeklinde bahsedilmiştir. Bu durumda vakftan sonraki أُمَّةٌ قَائِمَةٌ ifadesi yeni bir cümle olmakta (mübteda) ve مَنْ أَهْلِ الْكِتَابِ ise mukaddem haber olmaktadır. Bu durumda ise anlam "Kitap ehlinden geceleyin ayakta duran, secdeye kapanarak Allah'ın ayetlerini okuyan bir topluluk da vardır." şeklindedir.

Diğer taraftan سِوَا kelimesinde durmadan devam edip يَسْجُدُونَ kelimesinde vakf yapmak da mümkündür. Bu durumda ليس أهل الكتاب متساوياً anlamında¹⁰⁰ "Ehli Kitaptan Allah'ın emrine uyan, gece namaz kılan, secde eden, Allah'ın ayetlerini okuyan toplulukla, isyan edip sınırları aşanlar bir değildir."¹⁰¹ gibi bir anlam daha çıkmaktadır.

⁹⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, IV, 67.

⁹⁵ Secâvendî, *İlelu'l-Vukûf*, I, 370.

⁹⁶ İbnü'l-Enbârî, *İdâhu'l-Vakf*, s. 280.

⁹⁷ Al-i İmran, 3/113.

⁹⁸ İbnü'l-Enbârî, *İdâhu'l-Vakf*, s. 283.

⁹⁹ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ

¹⁰⁰ Halebî, Semîn, *ed-Dürrü'l-Masûn fi Ulumi'l-Kitabi'l-Meknun*, III, 354.

¹⁰¹ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, I, 175.

4. İrabdaki Tercihe Bağlı Vakf:

Örnek 1:

الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ / وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ

“Hac, bilinen aylardadır. Kim o aylarda hacca niyet ederse (ihramını giyerse), hac esnasında kadına yaklaşmak, günah sayılan davranışlara yönelmek, kavga etmek yoktur.”¹⁰²

Ayette iki farklı okuyuş söz konusudur. Birincisi yukarıda metinde geçtiği şekliyle okunuşu ki, Asım ile birlikte Nafi, Hamza, Kisâi ve İbn Amr böyle okumaktadırlar. İkinci okuyuş şekli ise فُسُوقَ وَلَا رَفَثَ وَلَا جِدَالَ kelimelerinin rafesün- füsûkun şeklinde zammeyle birlikte tenvinli okunmasıdır.¹⁰³ Kastedilen manaya en uygun olanı fetha ile okunandır. Bu durumda cima¹⁰⁴, fisk¹⁰⁵ ve kavga gibi eylemlerin tamamının mutlak olarak nefyi hacda yasaklanması söz konusudur. Buna göre vakf, kelamın tamam olduğu فِي الْحَجِّ kelimesinde yapılmalıdır.

Tenvin ve zammeli ikinci okuyuşa göre ise vakf ولا فسوق kelimesinde yapılmalıdır. Bu durumda takdir ilk iki kelimenin رفث ولا فسوق şeklinde söz konusu fiillerin nehyini ifade ederken; *cidal* için nefyin ihbarı söz konusudur. Bu okuyuşa göre لا ifadesi ليس manasında olup kendisinden sonra gelen ismi ref' etmektedir. Haberi ise mahzup olup takdir şu şekildedir: رفث ولا فسوق في الحج.¹⁰⁶ Bu arada Zemahşerî de, bu okuyuşun mesnedinin ayette geçen iki fiilin yer aldığı şu rivayet olduğunu ifade etmektedir:¹⁰⁷ « من حج فلم يرفث ولم يفسق خرج كهيئة يوم ولدته أمه » “Kim Allah için hacceder de kötü söz ve davranışlardan sakınırsa, annesinden doğduğu gün gibi (tertemiz ve günahlardan arınmış olarak) geri döner.”¹⁰⁸

Örnek 2:

جَاءَتْ لَأَ قُلِّ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَتَّهَا إِذَا/ لَيُؤْمِنَنَّ بِهَا وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَتْهُمْ آيَةٌ يُؤْمِنُونَ

“Kendilerine bir mucize gelirse ona mutlaka inanacaklarına dair kuvvetli bir şekilde Allah’a and içtiler. De ki: Mucizeler ancak Allah katındandır. Ama mucize geldiğinde de inanmayacaklarının farkında mısınız?”¹⁰⁹

¹⁰² Bakara, 2/197.

¹⁰³ el-Fârisî, *el-Hucce*, II, 115; Dimyâtî, *İthâf*, I, 433.

¹⁰⁴ Rafes kelimesi fâ harfinin zamme veya kesrasıyla (رفث=يرفث) cima anlamında kullanılmaktadır.

Bu arada İbn Mes’ud bu kelimeyi cemi sıygasıyla “Rufûs” şeklinde okumuştur. Bkz: Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’an*, II, 407.

¹⁰⁵ Fisk kelimesi İbn Ömer tarafından sîbab (سباب) şeklinde ifade edilmiştir. Nitekim Hz. Peygamber

buna ilişkin şöyle buyurmuştur: (سباب المسلم فسوقٌ وقتاله كفرٌ)

¹⁰⁶ Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’an*, II, 408, 409.

¹⁰⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 407.

¹⁰⁸ Müslim, *Hac*/438; Tirmizî, *Hac*/2.

¹⁰⁹ En’am, 6/109.

Ayet-i kerimde كَيْفًا kelimesine ilişkin iki farklı kıraat mevcuttur.

Söz konusu kelimeyi Nafi', İbn Amir, Hafs, Hamza, Kisâi ve Ebû Ca'fer hemzenin fethasıyla okumuşlar; diğer taraftan İbn Kesîr, Ebû Amr, Ebû Bekir Şu'be, Ya'kub ve Halef de hemzeyi kesreli okumuşlardır.¹¹⁰

Fethalı okuyuşa göre yukarıda meali verilen ayette, Müminlerin bir mucize indiğinde küfürde inat edenlerin iman edebileceklerine yönelik beklenti kabilinden düşünceleri reddedilmektedir. Bu durumda, onlara hitaben "Mucize geldiğinde iman edeceklerini kim bildirdi?" denilmektedir. Bu anlamda *la* olumsuzluk edatı düşmüştür. Ferra'nın da içinde olduğu bazı âlimler, ayetteki red ifadesinin daha iyi anlaşılması adına ما منعك الا تسجد إذ أمرتك ayetinde¹¹¹ de olduğu gibi *la*'nın zaid olduğunu ifade etmiştir. Öte yandan Zeccâc bu görüşü reddetmiş ve *enne*'nin *lealle* anlamında olduğunu tercih etmiş ve Übeyy b. Ka'b'ın mushafında da (لعلها إذا جاءت) şeklinde olduğunu teyit mahiyetinde ifade etmiştir.¹¹²

Diğer yandan Zemahşerî, ayeti *la*'nın hazfi ve *enne*'nin *lealle*'ye te'vilini gerektirmeyecek şekilde ve farklı bir bağlamda anlamaktadır. Ayet, kâfirlerin iman etmeyeceğine dair yalnızca Allah'ın ilminde mevcut gaybi bilgiyi müminlerin bildmelerinin imkân dâhilinde olmadığını beyan için varid olmuştur. Böylece Allah, müminlere hitaben "Mucize onlara gelse de iman etmeyeceklerine dair yalnız benim bildiğim şeyi size haber veren de nedir?" demektedir.¹¹³ Bu takdire göre *ennehâ* şeklindeki kıraat يُشْعِرُكُمْ kelimesinde vakf yapılmamasını gerektirmektedir.

Diğer kıraat olan hemzenin إِيَّا şeklinde kesreli okunuşa göre, يُشْعِرُكُمْ'den sonraki cümle istinafiye olmaktadır. Bu durumda "Onlara dair meseleyi size ne bildirdi?" denildikten sonra kelam tamam olmakta ve ardından "Şüphesiz mucize onlara gelse de elbette iman etmezler." şeklinde ihbarî bir cümle gelmektedir. Netice olarak bu tercihe göre mananın doğru anlaşılabilmesi için يُشْعِرُكُمْ kelimesinde vakf yapılarak sonrasında devam edilmesi gerekmektedir.¹¹⁴

5. Cümle Başındaki Amil Nedeniyle Meydana Gelen Vakf

وَقَفَيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بَعِيسَىٰ ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَآتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ / وَلِيَحْكُمَ أَهْلَ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ

"Kendinden önce gelen Tevrat'ı doğrulayıcı olarak peygamberlerin izleri üzerine, Meryem oğlu İsa'yı arkalarından gönderdik. Ve ona, yol gösterici, aydınlatıcı olan ve önünde bulunan Tevrat'ı doğrulayan İncil'i sakınanlara öğüt ve yol gösterici olarak verdik. İncil'e inananlar, Allah'ın onda indirdiği (hükümler) ile hükümler."¹¹⁵

¹¹⁰ İbn Mücahid, *Kitâbü's-Sab'a*, s. 265; el-Fârisî, *el-Hucce*, II, 522; Dimyâtî, *İthâf*, II, 26.

¹¹¹ Araf, 7/12.

¹¹² Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 282, 283.

¹¹³ Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 387.

¹¹⁴ İbnü'l-Enbârî, *İdâhu'l-Vakf*, s. 314.

¹¹⁵ Maide, 5/46-47.

Ayeti kerimede وليحكم ifadesi iki farklı şekilde kıraat edilmiştir. Kıraat imam- larından Hamza, kelimenin lâm harfinin kesresiyle, mîm harfini de fetha ile liyahküme şeklinde okurken; diğer kıraat imamları metinde olduğu gibi sükûn ve cezm ile okumuşlardır.¹¹⁶

Çoğunluğun okuyuşu olan lâm harfinin sakin okunmasında söz konusu fiil emir sıygasında olmaktadır. Buna göre, وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ şeklinde durmak kâfî vakf olmaktadır. Sonrasında gelen ifade ise istinafi bir cümle olup “İncil sahipleri onunla hükmetsinler” anlamında Allah’tan gelen bir emirdir.

Lâm harfinin kesresiyle Hamza’nın okuyuşunda ise ta’lil bildiren lâm (لام كي) öncesiyle bağlantılı olduğu için söz konusu yerde vakf yapılamaz.¹¹⁷ Yani söz konu- su yerde vakf yapmak caiz değildir.¹¹⁸ Bu durumda anlam şu şekilde olmaktadır: “Ve ona, içinde doğruya rehberlik ve nûr bulunmak, önündeki Tevrat’ı tasdik etmek, sakinanlara bir hidayet ve öğüt olarak, İncile inananlar Allah’ın indirdiği ile hükmet- sin diye incil’i verdik.”

6. Şartın Tevcihine Dair İhtilafın Giderilmesinde Vakf

وَإِذَا صَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ / إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا

“Yeryüzünde sefere çıktığınız zaman kâfirlerin size kötülük etmelerinden endi- şe ederseniz, namazı kısaltmanızda size bir günah yoktur. Şüphesiz kâfirler, sizin apaçık düşmanınızdır.”¹¹⁹

Ayeti kerimeyle alakalı olarak müfessirlerin geneli korku illetinin yolcu na- mazının kısaltılmasında bir şart olmadığı noktasında hemfikirdirler. Şu var ki, ihtil- af ettikleri nokta ayette yer alan şartın tevcihi noktasındadır. Diğer taraftan ayetin sebebi nüzulüne ilişkin meselenin مِنَ الصَّلَاةِ şeklinde vakfetmek suretiyle ortaya çı- kacağı ifade edilmiştir. Bu şekilde vakf yapmakla şart adına meydana gelebilecek karışıklığın da vuzuha kavuşması söz konusudur. Sonrasında gelen إِنْ خِفْتُمْ ile de- vam eden cümle içindeki şart ise hüküm ifade etmesi için getirilmemiştir. Aksi tak- tirde namazın kısaltılması sadece korku şartına bağlanmış olurdu. Hâlbuki korkuya medar bir durum olmasa da namaz kısaltılabilmektedir. Bu durumda şart deva- mında gelen hükümlerle (korku namazı) ilgilidir.¹²⁰

Bu arada Secâvendî مِنَ الصَّلَاةِ kelimesinde ق remziyle vakfın olması gerektiği- ni işaret etmektedir.¹²¹ Secâvendî’nin bu şekilde tercihinden de ayette iki ayrı hükümün farklılığına işaret edildiğini anlamaktayız. Nitekim ayette dikkatimizi çe- ken bir diğer husus, ayetin kendi içerisinde lafzen mevsul manen ise mefsûl oldu-

¹¹⁶ Dâni, *et-Teysîr*, s.82; Dimyâtî, *İthâf*, I, 536.

¹¹⁷ Dâni, *el-Müktefâ*, s. 241.

¹¹⁸ Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’an*, VI, 209.

¹¹⁹ Nisa, 4/101.

¹²⁰ Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’an*, IV, 360-362.

¹²¹ Secâvendî, *İlelu’l-Vukûf*, II, 432.

ğunu görmekteyiz. Nitekim bununla alakalı olarak Suyûtî şunları söylemektedir: Ayetin zahiri namazın kısaltılmasının korkuya bağlı olduğunu, güven içinde iken kısaltılmamasını gerektirir. Hz. Aişe'nin de içinde olduğu bir grup ulemanın bu şekilde düşündükleri ifade edilmektedir. Diğer taraftan ayeti kerimenin nüzûl sebebine bakıldığında lafzen bağlantılı olsa da manen/hükmen ayrı oldukları görülecektir. Hz. Ali'den gelen rivayette, Benî Neccardan bir grubun Hz. Peygamber'e gelerek: Ya Rasûlallah! Biz çokça sefere çıkıyoruz, namazı kısaltalım, dediler. Bunun üzerine "Yeryüzünde sefere çıktığınız zaman namazı kısaltmanızda size bir günah yoktur" ayeti inmiştir. Bu olayın ardından bir sene kadar geçtikten sonra Hz. Peygamber sahabe ile savaşa çıkmış ve savaş esnasında öğle namazına durunca bu durumu fırsat bilen müşrikler: Muhammed ve ashabını arkalarından vurmaya imkan doğdu, haydi üzerlerine yürüyün! dediler. Bunun üzerine aralarından biri de -onların bir o kadarı da arkalarında hazır beklemedeler, deyince iki namaz arasında "kâfirlerin size kötülük etmelerinden endişe ederseniz" kısmı nazil olmuştur.¹²²

7. İ'tirazi Cümle ve Vakf

Mu'tarıza cümlesi dilde الجملة المعترضة veya الجملة الاعتراضية şeklinde ifadesini bulan, Kur'an'ın sıkça kullandığı i'caz ve edebî yönlerinden birini teşkil eden önemli bir konudur. Mu'tarıza cümlesi "Bir gayeden dolayı anlam bakımından birbirinin peşi sıra gelmesi gereken iki ögenin veya cümlenin arasına giren cümle ya da cümleler şeklinde tarif edilmiştir." Diğer taraftan mu'tarıza cümlesinin, sözü pekiştirme, yanlış anlamayı önleme, sözü güzelleştirme, tenzih, dua ve tenbih gibi birtakım maksatlara matuf yapıldığı da ifade edilmiştir.¹²³ Bu kısa ön bilginin ardından i'tirâzi cümle bulunan ayetlerde vakfın anlam üzerindeki etkisine değinelim:

وَلَيْنُ أَصَابَكُمْ فَضْلٌ مِّنَ اللَّهِ لَيَقُولَنَّ كَأَن لَّمْ تَكُنْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ مَوَدَّةٌ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا

"Eğer Allah'tan size bir lütf erişirse -sanki sizinle onun arasında (zahiri) bir dostluk yokmuş gibi- "Keşke onlarla beraber olsaydım da ben de büyük bir başarı kazansaydım!" der."¹²⁴

Ayeti kerimede كَأَن لَّمْ تَكُنْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ مَوَدَّةٌ ifadesi ile لَيْتَنِي ile arasına girmiş bir cümle-i mu'tarızadır. Burada kural gereği kavf ile mekûlü'l-kavlin arası ayrılamaz. Yani لَيَقُولَنَّ ile onun beyanı olan يَا لَيْتَنِي ifadesi arasında vakf yapılmaz.

Nitekim ne Enbâri ne Dâni ne de Secâvendî burada vakfa işaret etmiştir. Diğer taraftan meallere yansımaları noktasında mu'tarıza cümlesinin iki trnak (-...-) içinde ifade edilmesinin de isabetli olacağı kanaatindeyiz.¹²⁵

¹²² Suyûtî, *el-İtkân* I, 91.

¹²³ Konuyla alakalı geniş bilgi için bkz: Aldemir, Halil, "Mu'tarıza Cümle ve Kur'an'da Yer Alış Nedenleri", *EKEV*, Yıl, 16, Sayı: 51 (Bahar 2012), s.325-354.

¹²⁴ Nisa, 4/73.

¹²⁵ Zira meallerin bir kısmı buna dikkat ederken büyük çoğunluğu bu işareti kullanmamış, kimisi "sanki" ifadesiyle cümle kurmuş kimisinde de "sizinle kendisi arasında hiç sevgi yokmuş gibi" tarzında hal cümlesi tarzında bir cümle kurgusu yer almıştır. Örneğin; "Eğer Allah'tan size bir ni'met erişirse, sizinle kendisi arasında hiç sevgi yokmuş gibi: "Keşke ben de onlarla beraber olsaydım da büyük bir başarı kazansaydım!" der. S. Ateş

Bu ayette dikkat çeken bir diğer husus da, فَأَفُورُ fiilinin harekesinin değişmesine (اختلاف حركة الفعل) bağlı olarak vakf yapılacak yerin farklılığı meselesidir. Metinde olduğu gibi mansup okunduğunda temennî'nin cevabı olmakta, buna bağlı olarak da vakf, ayet sonunda tamam olmaktadır. Diğer taraftan فَأَفُورُ şeklinde merfu okunduğunda istinafiye¹²⁶ olacağı için كُنْتُ مَعَهُمْ şeklinde vakf yapmak ise daha uygun olmaktadır.¹²⁷

8. Kıraat Farklılıklarına Bağlı Vakf

Örnek 1:

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأَذْنَ بِالْأَذْنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصًا

“Tevrat'ta onlara şöyle yazdık: Cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş (karşılık ve cezadır). Yaralar da kısastır (Her yaralama misli ile cezalandırılır).”¹²⁸

Ayette وَالْعَيْنَ kelimesini Kisâî hariç diğer kıraat imamları mansub olarak okumaktadır. Kisâî ise aynı kelimeyi merfu olarak okumaktadır. Yine Ebû Amr, İbn Kesîr, İbn Amir ve Ebû Ca'fer (وَالْجُرُوحَ) kelimesi hariç söz konusu kelimeleri mansub okumaktadır.¹²⁹ Mansub okunmasına göre (قِصَاصًا) kelimesinde durmak uygun iken; (وَالْعَيْنَ) kelimesinin merfu okunuşuna göre, bu kelime ibtidâî/yeni başlayan bir cümle olduğundan بالنفس kelimesinde durmak daha uygun olmaktadır.¹³⁰

İkinci olarak ayette merfu okunuşta الْعَيْنُ ile başlayan kısım, istinafiye olduğundan, Allah-u Teâlâ'nın Yahudilere yönelik organlarla ilgili değil de sadece kisası farz kıldığı anlamı ortaya çıkmaktadır. Yine bu durumda, kisasın dışında ifade edilen uzuvlara ilişkin hükümlerin de Müslümanları bağlayıcı bir durumu söz konusudur. Diğer taraftan ayette وَالْعَيْنَ kelimesi ve devamı daha önce geçen النَّفْسُ kelimesine atfedilirse vakf yapılmaması gerekir;¹³¹ zira bu durumda العين kelimesi atıf vav'ı sebebiyle اَنَّ'nin mansubiyetinden etkilenmektedir.¹³² Yani mansub olan kelimelere atfedilmiş olmaktadır.

Buna ilişkin el-Farisî, mansub olan (النَّفْسِ) kelimesinden sonra (الْعَيْنُ) şeklinde merfu okuma durumuna ilişkin üç çeşit takdirden bahsetmiştir. Birincisi, buradaki “vav”, cümlenin cümleye atfını yapmaktadır. Diğer bir ifadeyle mansub okuyuştaki

¹²⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, VI, 276.

¹²⁷ İbnü'l-Enbârî, *İdâhu'l-Vakf*, s. 291.

¹²⁸ Maide, 5/45.

¹²⁹ Dâni, *et-Teysir*, s. 82; Dimyâtî, *İthâf*, I, 536.

¹³⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, VI, 192.

¹³¹ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, VI, 193.

¹³² Ebû Ali el-Farisî, *el-Hucce*, II, 412.

gibi amilin durumundan etkilenmemektedir. Yani müfredin müfrede olan atfı gibi cümlelerin cümleye atfı söz konusudur. İkincisi, sözün manaya hamledilmesi ki, (العين بالعين) şeklinde hamledilmiştir. Üçüncüsü ise, tıpkı şu ayette munfasıl zamire atıf yapıldığı gibi¹³³ (إِنَّهُ يَرَأَكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ) kelimesinin haberin konumunda mukadder zarfa atfedilmesidir.¹³⁴

Örnek 2:

وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ تُفْعَوْنَ عَلَىٰ النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبُ بآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ

“Onların ateşin karşısında durdurulup ‘Ah, keşke dünyaya geri gönderilsek de bir daha Rabbimizin âyetlerini yalanlamasak ve inananlardan olsak!’ dediklerini bir görsen!”¹³⁵

Ayeti kerimede üç farklı kıraat söz konusudur. Birincisi yukardaki وَلَا نُكَذِّبُ ve وَنَكُونُ şeklinde her iki fiili de mansup okuyanlar: Hafs ile birlikte Hamza ve Ya’kub’tur. İkincisi İbn Amir’in kıraati: birinci fiili merfu “nükezzibü” ikinci fiili de “nekûne” şeklinde mansup okur. Üçüncü kıraat şekli ise Nafi, Ebû Amr, Kisâî ve Ebû Ca’fer, her iki fiili de merfu’ okumaktadırlar.¹³⁶

a. Mansup okuyuşa göre temenninin cevabı olması hasebiyle نُرَدُّ kelimesinde vakf yapılmaz.¹³⁷

b. Her iki fiilin merfu okunması durumunda sonraki iki fiil, temenni fiili نُرَدُّ’ye atfedildiğinde –her ikisi de temenni ifade edeceğinden- yine vakf söz konusu değildir.

c. Ancak İbn Amir’in kıraati olan birinci fiilin merfu’ ikincisinin de mansup olması durumunda وَلَا نُكَذِّبُ istinafiye olarak temenni’nin dışında kalacağından نُرَدُّ’de vakf yapılabilir.¹³⁸

9. Tartışmaya Medar Olan Vakf Örnekleri

Örnek 1:

وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَىٰ حَيَاةٍ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرَ أَلْفَ سَنَةٍ

“Yemin olsun ki, sen onları yaşamaya karşı insanların en düşkününü olarak bulursun. Putperestlerden her biri de arzular ki, bin sene yaşasın.”¹³⁹

Türkiye’de basılan Mushafların genelinde söz konusu ayette durak yerinin عَلَىٰ حَيَاةٍ kelimesi üzerinde olduğu görülmektedir. Nitekim Secâvendî “على حياة” üzerine vakfetmeyi caiz vakf olarak tayin etmiştir.¹⁴⁰ Bu ayetle alakalı bir diğer husus da

¹³³ Araf, 7/27.

¹³⁴ Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hucce*, II, 413-414.

¹³⁵ En’am, 6/27.

¹³⁶ Dâni, *Teysir*, s. 84; Dimyâtî, *İthâf*, II, 8.

¹³⁷ Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hucce*, II, 464.

¹³⁸ Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’an*, VI, 408, 409.

¹³⁹ Bakara, 2/96.

¹⁴⁰ Secâvendî, *İlelu’l-Vukûf*, I, 218.

muaneka olup olmadığına dair söylemlerin olmasıdır.¹⁴¹ Nitekim Secâvendî, -her ne kadar mushafa yansımaya da- murakabe durağı olarak “حياة” ve “اشركوا” kelimelelerini göstermiştir. Birinci durumda “على حياة” ifadesinde durulduğunda anlam “*Yemin olsun ki, sen onları (Yahudileri) yaşamaya karşı insanların en düşkününü olarak bulursun. Müşriklerden her biri de arzular ki, bin sene yaşasın*” şeklinde olmaktadır. Bu durumda يودُ fiilinin Yahudilere raci olan هم zamiri ile bir alakası söz konusu değildir.¹⁴²

Diğer taraftan “اشركوا” üzerine vakfedilmesi durumunda “يود” ifadesi cümle başı olmaktadır. “ومن الذين أشركوا” ifadesindeki “من” harfi “الناس” kelimesine değil de “الذين اشركوا” ifadesine gelir. Çünkü bu durumda Yahudiler, insanlar içerisinde değerlendirilirken müşrikler içerisinde değerlendirilmemektedir.¹⁴³ Secâvendî bu şekilde okunduğunda “الياقوت أفضل الحجارة وأفضل من الدياج” “*Yakut taşların en değerlisidir. Dibacdan da değerlidir*” cümlesindeki kullanıma benzetmiştir.¹⁴⁴ Çünkü bu kullanıma göre ayetin takdiri “وَلْتَجِدَهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ وَأَحْرَصَ مِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا” şeklinde olur.¹⁴⁵

Bu durumda ayetin anlamı şu şekilde olmaktadır:

“*Yemin olsun ki, sen onları (Yahudileri) yaşamaya karşı insanların en düşkününü ve hatta müşriklerden bile düşkün bulursun. Onlardan her biri de bin yıl yaşamayı arzular*”¹⁴⁶

Netice olarak hem bağlam hem de daha uygun mana için, durak yerinin عَلَى حَيَاةِ kelimesi üzerinde değil de; أَشْرَكُوا وَمِنَ الَّذِينَ كَلِمESİNİN sonunda yer almasının daha sağlıklı olacağı kanaatindeyiz.

Örnek 2:

لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ

“*Andolsun size kendinizden öyle bir Peygamber gelmiştir ki, sizin sıkıntıya uğramanız ona çok ağır gelir. O, size çok düşkün, müminlere karşı çok şefkatli ve merhametlidir.*”¹⁴⁷

Ayeti kerimede عَزِيزٌ de duruş için Secâvendî, ز herfiyle gösterdiği mücevvez vakf demistir.¹⁴⁸ Diyanet İşleri Başkanlığı Mushafları İnceleme Kurulu’nun teftişinden geçmiş bazı Mushaflarda ise yukardaki gibi vasl etmek evladır, anlamında ق

¹⁴¹ Bk. Koyuncu, Recep, *Kur’ân-ı Kerîm’in Anlaşılmasında Vakf-İbtidânın Rolü*, s. 94-95.

¹⁴² Kayhan, Veli, *a.g.m.* s. 334.

¹⁴³ Oysa ayette müşrik oldukları ifade edilmektedir: *Tevbe*, 9/30 وَقَالَتِ الْيَهُودُ عَزِيزُ ابْنِ اللَّهِ

¹⁴⁴ Secâvendî, *İlelu'l-Vukûf*, I, 219.

¹⁴⁵ Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn fi Ulumi'l-Kitabi'l-Meknun*, II, 11.

¹⁴⁶ Nitekim Zemahşerî, zamirin müşriklere dönmesinin caiz olduğunu söylemektedir. Bkz: *Keşşâf*, I, 298.

¹⁴⁷ *Tevbe*, 9/128.

¹⁴⁸ Secâvendî, *İlelu'l-Vukûf*, II, 562.

secavendi yer almaktadır. Eğer bu işaretten hareketle عزیز üzerinde vakf yapılmak istenirse -ki caizdir- ayetin meali şöyle olmaktadır:

لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ
gelmiştir..”

عَلَيْهِ مَا عَزَّتُمْ “Sizi sıkıntıya düşürecek şey onun üzerindedir/ aleyhinedir.”

حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ “O size çok düşkündür.”

بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ “Özellikle müminlere son derece şefkatli ve merhametlidir.”

Ayeti kerimede İbnü'l-Enbârî'ye göre ayetin sonunda *tâm* vakf olurken¹⁴⁹ Dâni ise حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ ifadesini Mekkelilere yönelik olduğunu ifade ederek *aleyküm*'de durmaya *kâfi* vakf¹⁵⁰ demiştir. Ayette ilgili kısmın l'rabıyla alakalı olarak iki ihtimal söz konusudur.

a. مَا عَزَّتُمْ ifadesinde “ma” lafzı masdariye olup عَزِيزٌ sıfatının (sıfat-ı müşebbehe) faili olarak mahallen merfudur.

b. Yine مَا عَزَّتُمْ ifadesi mübteda عزیزٌ عليه ifadesi de mukaddem haberdir.¹⁵¹

Netice olarak hem bağlam açısından hem literal açıdan ayette vakf işareti olmadan okumak daha doğru olacaktır. Diğer taraftan tefsirlere bakıldığında, tartışmaya medar olan noktaya ilişkin¹⁵² عزیزٌ عليه عتکم¹⁵³ veya مشقتکم¹⁵⁴ üzerinde değerlendirilmeler bize *azîz* kelimesinin “Rasûl” ifadesinin sıfatı olmadığı görüşünü teyit etmektedir. Diğer yandan İbnü'l-Enbârî ve Dâni'nin görüşlerini de değerlendirdiğimizde en azından *aleyküm* ifadesine kadar tek cümle olarak okunmasının da doğru olacağı kanaatindeyiz.

Sonuç

Kur'an tilavetinde ayette kastedilen anlamın ortaya çıkmasında rol oynayan hususların başında vakf-ibtidâ meselesi gelmektedir. Vakf ve ibtidâ, Kur'an kıraatında mananın iyi anlaşılabilmesi için riayet edilmesi gereken bir husustur. Nasıl ki düz yazıda noktalama işaretlerine dikkat edilmediğinde anlamda bozulmalar meydana geliyorsa söz konusu Allah kelamı Kur'an-ı Kerîm olduğunda ise durum daha da önem arz etmektedir.

Sadece okunan metin üzerinde değil asr-ı saadete bakıldığında günlük hayatta da önemli bir unsur olarak öne çıkan vakf-ibtidâ meselesi, Kur'an'ın vahyinden bu yana her devirde önemini koruyarak günümüze dek gelmiştir. Nahiv ve kıraatle irtibatlı olmasına bağlı olarak konu, dil ve kıraat ile ilgili kitaplarda ele

¹⁴⁹ İbnü'l-Enbârî, *İdâhu'l-Vakf*, s.345.

¹⁵⁰ Dâni, *Müktefâ*, s. 301.

¹⁵¹ Ukberî, Ebû'l-Beka Abdullah, *Tibyân fi l'râbi'l-Kur'an*, II, s. 23.

¹⁵² Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili 'Âyi'l-Kur'an*, XI, 77.

¹⁵³ Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 110.

¹⁵⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, VIII, 302.

alınmış; bunların yanında bazı müfessirler de eserlerinde vakf-ibtidânın anlama etkisi üzerinde durmuşlardır.

Vakf-ibtidâ meselesi, Kur'an'ın manasıyla birebir ilgili olan bir husustur. Hal böyle olunca yerli yerince vakfedilerek ardından uygun bir şekilde ibtidâ yapıldığında, ayette ifade edilen anlam yerini bulmakta, kesinlik kazanmaktadır. Aksi durumda ise, kurallara uyulmadan yapılan vakf ve ibtidâ sonucunda ayetteki anlam bozulmakta hatta kimi zaman da anlam tersine dönebilmektedir. Bu nedenle okuyunun olduğu kadar dinleyicinin de okunan Kur'an'dan istifade edebilmesi için vakf yapılacak yerlere özen göstermek kaçınılmaz derecede önem arz etmektedir. Nitekim söz konusu sebeplerden ötürü Hz. Peygamber de Kur'an okurken gerekli hassasiyeti göstermiş ve birtakım kavî ve fiilî uygulamalarıyla da sahabenin de bu konuda aynı şekilde hassasiyet göstermesi gerektiğini ifade etmiştir.

Vakf-ibtidâ ilminin diğer ilimlerle ilişkisi söz konusu olduğunda önemli ölçüde kıraat ilmiyle irtibatlı olduğu görülmektedir. Nitekim müfessirlerin eserlerinde konuya değindiği yerler incelendiğinde, bunların ekseriyetle kıraat farklılıklarının yer aldığı ayetler olduğu göze çarpmaktadır. Haddizatında kimi kıraat farklılıkları da cümlenin yapısını doğrudan değiştirmekte ve buna bağlı olarak da vakf yapılacak yerler değişmektedir.

Netice olarak vakf-ibtidâ kıraat ilminin önemli bir dalıdır. Kur'an-ı Kerim'in mana ve maksadını kavramak, ondan şer'î deliller çıkarmak önemli ölçüde vakf ve ibtidâyı bilmekle gerçekleşir. Diğer taraftan konuyla alakalı telif çalışmalarının hicrî II. asırdan itibaren başlaması ve günümüze dek kıraat sahasında çalışması olan birçok âlimin de bu konuya dair müstakil bir eserinin olması, vakf-ibtidâ meselesinin önemini anlamada yardımcı olacaktır.

Kaynakça

- Ahfeş, Said b. Mes'ade el-Belhî, *Meani'l-Kur'an*, Beyrut, 1985.
- Ahmed b. Ali Anebtavi, *Zinetu'l-Edâ Şerhu Hilyeti'l-Kurrâ fî Ahkâmi't-Tilâvet ve't-Tecvid*, Amman, Daru'l-Furkan, 1999/1420.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned* th: Şuayb Arnavut, Müesseses Risale Beyrut, 2001/1421.
- Aldemir, Halil, "Mu'tarîza Cümle ve Kur'an'da Yer Alış Nedenleri", *EKEV*, Yıl, 16, Sayı: 51 Bahar 2012.
- Aliyyü'l-Karî, el-Minehu'l-Fikriyye Şerhu Mukaddimeti'l-Cezeriyye, Mektebe Asriyye, Beyrut, 2009.
- Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabîyye*, Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, Kahire. (I-VI)
- Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf, *Kitâbu't-Ta'rifât*, (th: Muhammed Abdurrahman Mer'aşlı), Daru'n-Nefâis, İstanbul, 1992.
- Çetin, Abdurrahman, Kur'an Okuma Esasları, Emin yay., Bursa, 2007.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Said, *t-Teysir fi'l-Kıraati's-Seb'*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2005.
- el-Müktefâ fi'l-Vakfi ve'l-İbtidâ*, (th: Abdurrahman Maraşlı), Müesseses Risale, Beyrut, 1987.
- Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed b. el-Benna, *İthâfu Fudalâi'l-Beşer bi'l-Kıraati'l-Erbe'ate Aşer*, I-II, (th: Şaban Muhammed İsmail), Beyrut, 2007.
- Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hucce fî 'ileli'l-Kıraati's-Seb'*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2007.
- el-Askerî, Ebû Hilal, *Kitâbu's-Sinaateyn el-Kitâbe ve's-Şi'r*, Matbaa-i Mahmut Bey, İstanbul, 1320.
- Eşmûnî, Ahmed b. Muhammed, *Menâru'l-hudâ fî Beyâni'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, Mektebe Mustafa Babî el-Halebî, 1973/1393.
- Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmet, *Tehzibü'l-luğa*, Müessesetü'l-Mısriyyeti'l-Amme, Kahire, 1964. (I-XV)
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'an* (th. Ahmed Yusuf Necâtî) Alemu'l-Kutub, Beyrut, 1980. (I-III)
- Gülle, Sıtkı, *Açıklamalı Örnekleriyle Tecvîd İlmi*, Huzur yay., İstanbul, 2005.

- Hâkim, Ebû Abdullah en-Nisâbü'rî, *El-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, (th: Mustafa Abdulkadir Atâ), Darü'l- Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1990/1411. (I-IV)
- Halebî, Semîn, *ed-Dürrü'l-Masûn fi Ulumi'l-Kitabi'l-Meknun*. (th: Ahmed Muhammed el-Harrat), Dimeşk, 1993.
- Hafız Fikri Aksoy, Adâb-u Kiraati'l-Kur'an: Kur'an-ı Okuma Adabı, İstanbul, 1970.
- Hamidullah, Muhammed, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, İFAV, İstanbul, 2000.
- Husarî, Ravza Cemal, *el-Menhelu'l-Müfid fi Usûli'l-Kiraâti ve't-Tecvid*, Daru'l-Kelimu't-Tayyib, Beyrut, 2005.
- Husarî, Mahmud Halil, *Ahkâm-u Kirâeti'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Dâru'l-Besâiru'l-İslamiyye, Beyrut, 2006.
- Meâlimu'l-İhtidâ ilâ Ma'rifeti'l-Vukûfi ve'l-İbtidâ, Daru'l-İbn Heysem, Kahire, 2009.
- İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, (th: Kemal Yusuf el-Hût), Mektebe Rüşd, Riyad, 1409.
- İbn Mücahid, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-Kiraât*, (th: Şevki Dayf), Daru'l-Mearif, Kahire, ts.
- İbnü'l-Cezeri, *et-Temhîd fi İlmi't-Tecvid*, (th: Ganim Gaddûrî Hamed) Müessesetu'r-Risale, Beyrut, 1986.
- *en-Nesr fi'l-Kiraati'l-Asr*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 2010.
- İbnu'l-Enbârî, *İzâhu'l-vakfi ve'l-İbtidâ*, (th: Ahmet Mehdelî), Beyrut, 2010.
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I-XVIII, Beyrut, Dâru's-Sadr, [t.y.].
- Karaçam, İsmail, Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri, İFAV yay., İstanbul, 2008.
- Kastallânî, Şihabuddîn, *Letâifü'l-İşârât Li Fünûni'l-Kiraât*, (th: Abdussabûr Şahîn), Kahire, 1972.
- Kayhan, Veli, Vakf ve İbtidâ İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri. CÜ. İFD, X/2- 2006, 299-341.
- Koyuncu, Recep, Kur'an-ı Kerim'in Anlaşılmasında Vakf-İbtidâ'nın Rolü: İbnü'l-Enbârî, ed-Dânî ve es-Secâvendî Örneği, (Basılmamış doktora tezi), Konya, 2015.
- Kurtubî, el-Ensari, *el-Cami'u li Ahkâmi'l-Kur'an*, I-XX, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1966.
- Müslim, Ebu'l-Hasen Neysâbü'rî, *Müsnedü Sahîhi Muhtasar*, (th: Muhammed Fuad Abdulbâkî), Daru'l-İhya Turâs, Beyrut.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *Kitâbu'l-Kat' ve'l-İ'tinâf*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2002/1423.
- Nesâî, Ebu Abdurrahman, Sünen (Suğrâ), (th: Abdulfettâh Ebu Ğudde), Mektebe İslamiyye, I-VIII, Haleb, 1986/1406.
- Öge, Ali, "Rivayet ve Dirayet Tefsirlerinde Tertîl Ayetlerinin Yorumlama Biçimi", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25 (2015).
- Pakdil, Ramazan, *Ta'lim Tecvid ve Kiraat*, İFAV, İstanbul, 2013.
- Şaçaklızade Muhammed b. Ebû Bekr el-Mar'aşî, *Cühdü'l-Mukall*, (th: Salim Gaddurî el-Hamed), Daru Ammar, Amman, 2001.
- Secâvendî, Muhammed b. Tayfur, *İlelu'l-Vukûf*, (th: Muhammed b. Abdullah Muhammed el'İdî), Mektebe Rüşd, Riyad, 2006. (I-III)
- Sehâvî, Ali b. Muhammed, *Cemalu'l-Kurra ve Kemalu'l-İkrâ*, Mektebetu't-Turâs, Mekke, 1987.
- Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahman, *el-İtkân fi Ulumi'l-Kur'an*, Mektebe Mustafa Babî el-Halebî, Kahire, 1951.
- Taberî, Ebû Cafer b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili'l-Kur'an*, Matbaatu Mustafâ el-Bâbî'l-Halebî, Kahire, 1954.
- Temel, Nihat, *Kiraat ve Tecvid İstılahları*, İFAV Yay., İstanbul, 2009.
- Tetik, Necati, Başlangıçtan IX. Hicri Asra Kadar Kiraat İlminin Ta'limi, İşaret y. İstanbul, 1990.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ, *Sünen*, (th: Ahmet Muhammed Şakir-Muhammed Fuad Abdulbâkî), Mısır, 1975. (I-V)
- Ukberî, Ebû'l-Beka Abdullah, *Tibyân fi İ'râbi'l-Kur'an*, I-II, İsa Babil-Halebî, Mısır, 1976.
- Zeccâc, *Meani'l-Kur'an ve İrabuhu*, (th: Abdülcelil Abduh Şelebi), Dâru'l-Hadîs, Kahire, 1994. (I-IV)
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, Kahire, 1958. (I-IV)
- Zemahşerî, *Keşşâf-u an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vil*, Ed.: Adil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavvid, Mektebetu'l-Ubeykân, Riyad, 1998.

Osmanlı Dönemi Arap Şiirinde Taştîr

Mücahit Küçüksarı

Yrd. Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Arap Dili ve Belağatı Ana bilim dalı Öğretim Üyesi
mucahitkucuk@gmail.com

Öz

Osmanlı Dönemi Arap Şiirinde dikkat çeken en önemli hususlardan biri bedî sanatlarının yoğun bir biçimde kullanılmasıdır. Şairler bir yandan önceki dönemlerde bilinen sanatlara şiirlerinde yer verirken diğer yandan da yeni sanatlar geliştirip Arap Edebiyatı'na katkıda bulunmuşlardır. Bu dönem şiirlerinde karşılaşılan sanatlardan biri de taştîrdir. İşte bu çalışmada Arap şiirinde taştîr farklı yönleriyle ele alınmıştır. Öncelikle kavramın Osmanlı dönemi öncesi Arap şiiri ve kaynaklarındaki kullanımına değinilmiş, ardından Osmanlı Dönemi Arap Şiirinde taştîr incelenmiştir. Bu bağlamda taştîr yapan şairlerin kullandıkları tekniklere işaret edilmiş ve taştîrin olumlu yahut olumsuz olarak şiirin anlamına etkileri tahlil edilmiştir. Son olarak da taştîrin tazmin ve muaraza gibi sanatlarla mukayesesi yapılmıştır.

Anahtar kelimeler: Arap Şiiri, Bedi, Taştîr

Tastir in Arabic Poetry of the Ottoman Period

The most important issue which attracts notice in Arabic Poetry of the Ottoman Period is the use badi arts immensely. The poets have given the famous badi arts in the former periods a place in their poems. On the other hand they have improved new arts and they have made a contribution to Arabic Literature. In this article the issue of tastir in Arabic poem is handled from different viewpoints. Firstly, the usage of the tastir in classical poetry and in its sources is mentioned, and then, the conceptual meaning of tastir in Arabic Poetry of the Ottoman Period is discussed. After that the techniques which had used by poets in their poetries is indicated. Separately, the positive and adverse effects of tastir in the meaning of poetries is regarded. And lastly, the tastir is compared with some arts like tadmin and muarada.

Keywords: Arabic Poetry, Badi Arts, Tastir,

Atıf

Mücahit Küçüksarı, Osmanlı Dönemi Arap Şiirinde Taştîr, Marife, Yaz 2015, 15/1, ss. 189-206.

Giriş

Edebî sanatlar şiirde lafız ve anlamları güçlü kılma konusunda en önemli araçların başında gelmektedir. Hem beyân hem de bedî sanatları Arap Edebiyatı'nın her döneminde şiirin en önemli unsurlarından olmuştur. Bunun yanında bedî sanatlarının tarihsel süreç içerisinde kullanım bakımından sürekli yükselen bir grafiğe sahip olduğu söylenebilir.¹ Bedî, muktezayı hale uygun olarak söylenmiş bir ifadeyi daha da güzel hale getirme yollarından bahseden ilim dalına verilen isimdir.²

Arap şiirinde Câhiliye döneminden itibaren bedî sanatları şairler tarafından kullanılmış olsa da bu sanatların şiirlerde yoğun bir şekilde kullanılması Memlukler dönemi şairleriyle başlar.³ Memlükler dönemi sonrasında Osmanlı dönemi şairleri de bu geleneği daha da geliştirerek devam ettirmişler hatta Arap şiirine daha önce bilinmeyen pek çok bedî sanatı kazandırmışlardır.⁴ Öyle ki bazı şairler anlamı ikinci plana koyarak sırf sanat icra etmek adına dahi şiirler söylemişlerdir. Bu durum da bazı eleştirmenlerin bu dönemde söylenen şiirin kalitesine yönelik olumsuz eleştiriler yönelmesine neden olmuştur.⁵

Osmanlı dönemi Arap şiirinde görülen bedî sanatlarından biri de "taşîr"dir. "شَطْرَ" kökünden türeyen bu terim sözlükte ikiye bölmek, ortadan ikiye ayırmak manalarına gelmektedir. Taşîr kelimesinin ıstılah anlamına bakıldığında klasik dönemde yapılan tanımlarla Osmanlı döneminde bu kavrama yüklenen anlam arasında büyük fark olduğu göze çarpmaktadır. Öyle ki klasik dönemde tam manasıyla bir bedî sanatı olarak kabul edilen bu sanat, Memlukler ve özellikle de Osmanlı döneminde bedî sanat olmanın da ötesine geçerek adeta müstakil bir şiir türü haline almıştır. Konunun daha iyi kavranması adına öncelikle kavramın Osmanlı dönemi öncesindeki kullanımına göz atmak ve bu hususta ileri sürülen görüşleri incelemek uygun olacaktır.

1. Osmanlı Dönemi Öncesi Arap Şiirinde Taşîr

Klasik kaynaklarda taşîrin bir sanat olarak tanımına ilk olarak Ebû Hilâl el-Askerî'nin (ö. 400/1009'dan sonra) *Kitâbu's-Sinâ'ateyn* adlı eserinde rastlanmaktadır. Eserde taşîr; şiir veya nesirde iki mısranın yahut cümlelerin bir diğerine muhtaç olmaksızın kendi başlarına birer anlamı olup lafızlar ve yapı yönünden de den-

¹ Fidan, İbrahim, *Arap Şairlerden İbnu'n-Nakîb ve Şiiri*, Basılmamış Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2014, s. 232.

² Kazvîni, el-Hatîb Celâluddîn Muhammed b. Abdîrahmân, *el-İdâh fi ulûmi'l-belâğa*, thk. Muhammed Abdulmunim Hafâci, 3.bs., Dâru'l-Cil, Beyrut, ty, 1/50; Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Bedî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1992, V/320.

³ Ömer Musa Paşa, *el-Edeb fi bilâdi's-Şam Asru'z-Zenkiyyin ve'l-Eyyûbiyyin ve'l-Memâlik*, el-Mektebetu'l-Abbâsiyye, Dimaşk 1964, s. 589-591.

⁴ Zeydân, Corci, *Târîhu âdâbi'l-luğati'l-Arabiyye*, Dâru'l-Hilâl, Kâhire, ty., III/291-292; Butrus el-Bustânî, *Udebâu'l-Arab fi'l-Endelus ve asri'l-inbiâs*, Dâru Nadîr Abbûd, yy., ty., III/210-211; Heddâra, Muhammed Mustafa, *Dirâsât fi'l-edebi'l-Arabiyyi'l-hadîs*, 1.bs., Dâru'l-Ulûmu'l-Arabiyye, Beyrut 1990, s. 15.

⁵ Zeydân, *Târîhu âdâbi'l-luğati'l-Arabiyye*, III/293 Heddâra, *Dirâsât fi'l-edebi'l-arabiyyi'l-hadîs*, s. 15.

geli ve eşit olması şeklinde tarif edilmiştir. Bu tarifin ardından Ebû Hilâl el-Askerî nesirde gerçekleşen taştîre örnek olarak şu ifadeleri zikretmiştir:

مَنْ عَتَبَ عَلَى الزَّمَانِ طَالَتْ مَعْتَبَتُهُ، وَمَنْ رَضِيَ عَنِ الزَّمَانِ طَابَتْ مَعِيشَتُهُ.

Her kim zamana serzenişte bulunursa serzenişti uzar gider. Kim de zamandan razı olursa yaşamı güzel olur.

الْجُودُ خَيْرٌ مِنَ الْبُخْلِ، وَالْمَنَعُ خَيْرٌ مِنَ الْمَطْلِ.

*Cömertlik cimrilikten, vermemek de oyalayıp durmaktan daha hayırlıdır.*⁶

Her iki örnek incelendiğinde Ebû Hilâl el-Askerî'nin tarifinde olduğu gibi her bir ibarenin iki cümleden müteşekkil olduğu, her cümlelerin müstakil olarak anlamlı olduğu görülecektir. Ayrıca yapı ve lafızlar yönünden de her iki ifade de yer alan cümlelerin dengeli ve hatta eşit olduğu aşikârdır. Nitekim ilk örnekte yer alan her iki ifade de şart ve cevap cümlesinden oluşup lafız sayıları dengelidir. İkinci örnekte ise her iki kısım da isim cümlesi olup lafız sayısı yönünden dengelidir.

el-Askerî nazımda gerçekleşen taştîr sanatına ise şu beyitleri örnek olarak getirmiştir:⁷

el-Buhturî (ö. 284/897) bir şiirinde şöyle der:⁸ (Kâmil)

سَوْقٌ إِلَيْكَ تَفِيضٌ مِنْهُ الْأَدْمَعُ وَجَوَى إِلَيْكَ تَضِيْقٌ عَنْهُ الْأَصْلَعُ

Sana olan özlemden dolayı gözyaşları taşar sel olur. Ve sana hasretten kaburga kemikleri darahr.

Görüldüğü üzere beyti meydana getiren sadr ve acuz kısımlarında bir anlam ifade edebilmek için birbirine muhtaç olmayan iki müstakil cümle bulunmaktadır. Ayrıca bu cümlelerin yapısı ve lafızları birbirine denktir.

Başka bir şiirde ise Ebu Temmâm (ö. 231/846) şöyle der:⁹ [Kâmil]

تُعْرَى الْعِيُونَ بِهِ وَيُقَلِّقُ شَاعِرًا فِي نَعْيِهِ عَفْوًا وَنَيْسَ بِمُفْلِقِ
بِمُصْعَدٍ مِنْ حُسْنِيهِ وَمُصَوِّبٍ وَمُجْمَعٍ مِنْ نَعْيِهِ وَمُفْرَقِ

Gözlerin düşkünül olur ve şair onun vafında çok mahir olur ki aslında mahir değildir.

Onun güzelliğinden değerli ve değersiz olanlarla ve niteliğinde birleşik ve dağınık halde bulunan şeylerle [mahir olur.]

Bu şiirin ikinci beytinde taştîr sanatı bulunmaktadır. Zira burada el-Askerî'nin yaptığı taştîr tanımında zikrettiği hususlar aynen müşahede edilmektedir. Bir beyti meydana getiren her iki satır da mana olarak birbirinden müstakil olmakla birlikte lafız ve cümle yapısı bakımından da birbirinin aynısıdır.

İbn Munkiz (ö. 584/1188) bedî ilminde kaynak eserlerden olan *el-Bedî fî Nakdi's-Şi'r* adlı eserinde el-Askerî'den farklı olarak mukâbele ve taştîri birlikte

⁶ Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl b. Sa'îd b. Yahyâ, *Kitâbu's-sinâ'ateyn*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Ebu'l-Fadl İbrâhîm, el-Mektebetu'l-Unsuriyye, Beyrût h. 1419, s. 411.

⁷ Askerî, *Kitâbu's-sinâ'ateyn*, s. 411.

⁸ Buhturî, *Dîvân*, thk: Hasen Kamil es-Sîrafi, 3.bs. Dâru'l-Meârif, Kahire, 1963, s. 1310.

⁹ Hatîb et-Tebrîzî, *Şerhu dîvân-i Ebî Temmâm*, 2.bs., Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1994, I/444.

zikretmiştir. Dolayısıyla her iki kavramın da aynı sanat için kullanıldığını düşünmektedir. İbn Munkiz'e göre taşdır; bir beytin ilk şatırında yer alan kelimelerin ikinci şatırdaki kelimelere anlam bakımından zıt olmasıdır. Örnek olarak da şu beytleri zikretmiştir:¹⁰

Cerîr (ö. 110/728?) şöyle der:¹¹ [Tavîl]

أَلَمْ أَكُ نَارًا يَصْطَلِيهَا عُدُّوكُمْ وَجِرْزًا لِمَا أَلْبَأْتُمْ مِنْ وَرَائِنَا
وَبَاسِطًا خَيْرٍ فِيكُمْ بَيْنِينِ وَقَابِضًا سَرًّا عَنْكُمْ بِشِمَالِنَا

Düşmanlarınızın, cesaretinden dolayı yaklaşmadığı biri değil miydim? Ve ardına sığındığınız için de bir sığınak da mı değildim?

Sağ eliyle aranızda hayrı yayan ve sol eliyle de sizlere kötülük gelmesine mani olan biri değil miydim?

Görüldüğü üzere ikinci beytin ilk şatırında yer alan “basıt”, “خير”, “فيكم” ve “يمين” kelimelerine mukabil olarak ikinci şatırda “قابض”, “سر”, “عنكم” ve “شمال” kelimeleri zikredilmiştir.

el-Mütenebbî (ö. 354/965) ise bir şiirinde şöyle der:¹² [Basît]

أَزُورُهُمْ وَسَوَادُ اللَّيْلِ يَسْفَعُ لِي وَأَنْتَنِي وَيَبَاضُ الصُّبْحُ بُعْرِي بِي

Gecenin siyahlığı bana yardım eder halde onları ziyaret ederim. Sabahın beyazlığı beni teşvik eder halde de geri dönerim.

Bu beyitte ise “سواد” ve “الليل” kelimelerine karşılık zıt anlam ifade eden “بياض” ve “الصبح” kelimeleri ikinci şatırda getirilmiştir. Dolayısıyla İbn Munkiz'e göre burada taşdır sanatı vardır.

İbn Ebi'l-İsba', (ö. 654/1256) en-Nüveyrî (ö. 733/1333) ve İbn Hicce el-Hamevî (ö. 837/1433) gibi Arap Edebiyatındaki önemli isimler ise taşdırın şiirde yer alan bir seci türü olduğuna vurgu yapmaktadır. Bu edebiyatçılara göre taşdır, şairin bir beytin her iki şatırını da kendi içerisinde ikiye bölerek bu bölümleri kendi içerisinde seci olacak şekilde kafiyeli hale getirmesidir. Ayrıca ilk şatırdaki seci ikinci şatırdakinden farklı olmak zorundadır.¹³ Bu durum aşağıdaki beyitlerde görülmektedir:

Ebû Temmâm bir şiirinde şöyle der:¹⁴ [Basît]

تَدِيرُ مُعْتَصِمًا بِاللَّهِ مُسْتَقِيمًا اللَّهُ مُرْتَقِبٌ فِي اللَّهِ مُرْتَعِبٌ

¹⁰ İbn Munkiz, Ebu'l-Muzaffer Mecduddîn Usâme b. Mukallid b. Nasr, *el-Bedî fi nakdi's-ş-i'r*, thk. Ahmed Ahmed Bedevî, Vizâratu's-Sekâfe ve'l-İrşâd, yy., ty., s. 128.

¹¹ Cerîr b. Atiyye b. el-Hatafâ et-Temîmî, *Dîvân*, Dâru Beyrut, Beyrut, 1986, s. 501.

¹² Mutenebbî, Ebu't-Tayyib Ahmed b. el-Huseyn, *Dîvânü'l-Mutenebbî*, Dâru Beyrut, Beyrut 1983, s. 448.

¹³ İbn Ebi'l-İsba', Abdülazîm b. el-Vâhid b. Zâfir el-'Advânî, *Tahrîru't-tahbîr fi sinâ'ati's-ş-i'ri ve'n-nesr ve beyâni i'câzi'l-Kur'ân*, thk: Muhammed Şeref, Lecnetu İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, yy., ty., s. 308; Nuveyrî, Şihâbuddîn Ahmed b. Abdilvehhâb, *Nihâyetu'l-erab fi funûni'l-edeb*, 1.bs., Dâru'l-Kutubi'l-Vesâik, Kâhire, h. 1423, VII/147; İbn Hicce el-Hamevî, *Nihânetu'l-edeb ve ğâyetu'l-erab*, şerh: İsam Şakyû, 1.bs., Dâru Mektebeti'l-Hilâl, Beyrût, 2004, I/381.

¹⁴ el-Hatîb et-Tebrîzî, *Şerhu dîvân-i Ebî Temmâm*, I/41.

[Bu fetih], Allah için intikam alan, Allah'ı[n emirlerini] gözeten ve O'nu[n rızasını] arzulayan Mu'tasım Billâh'ın işidir.

Müslim b. el-Velîd (ö. 208/823) şöyle der:¹⁵ [Basît]

مُوفٍ عَلَىٰ مَهْجٍ فِي يَوْمٍ ذِي رَهْجٍ كَأَنَّهُ أَجَلَ بَسْعَىٰ إِلَىٰ أَمَلٍ

O, gürültülü bir günde canlara tepeden bakandır. Sanki bir ümide doğru koşan eceldir.

Safiyuddîn el-Hillî (ö. 749/1348) ise divanında yer alan bir dizesinde şöyle der:¹⁶ [Basît]

لَا قَاهُمْ بِكِبَاةٍ عِنْدَ كَرِهَمِ عَلَىٰ الْجَسُومِ دُرُوعٌ مِنْ قُلُوبِهِمْ
يَكُلُّ مُنْتَصِرٍ لِلْفَتْحِ مُنْتَظَرِ وَكُلُّ مُعْتَمِرٍ بِالْحَقِّ مُلْتَمِرِ

Saldırdıklarında onları, vücutlarında kalplerinden [yapılmış] zırhlar olan yiğitlerle karşıladı.

Fethi bekleyen her bir muzafferle ve Hakk'a sarılan her bir azimet sahibiyle [onları karşıladı.]

Yukarıda zikredilen Ebû Temmâm'a ait beyitte sadr ve acuz kısımları kendi içerisinde ikiye bölünmüş durumdadır. Burada yer alan “معتصم” ve “منتقم” kendi içerisinde, ikinci şatırda yer alan “مرتغب” ve “مرتقب” kelimeleri de kendi içerisinde bir seci meydana getirmiştir. Ayrıca sadr kısmında yani ilk şatırda seciyi meydana getiren kafiye, acuz yani ikinci şatırda yer alan ve kasidenin de kafiyesi olan “م” harfiyle aynı değildir. Aynı durum Müslim b. el-Velîd ve Safiyuddîn el-Hillî'ye ait dizelelerde de geçerlidir.

Buraya kadar verilen bilgilerden anlaşılmaktadır ki klasik dönemde taştîrin tanımı ile ilgili bir fikir birliği söz konusu değildir. Farklı görüşlere rağmen bir bedî sanatı olarak bilindiği ve kullanıldığı anlaşılmaktadır.

2. Osmanlı Dönemi Arap Şiirinde Taştîr

Osmanlı dönemi ve sonrasında kaleme alınan eserlerde taştîrin şiirdeki kullanımına bakıldığında önceki dönemlere göre büyük farklılıklar olduğu görülecektir. Zira bu kaynaklarda taştîr; şairin başkasına ait şiiri olarak bu şiirin her bir beytindeki sadr kısmına kendinden bir acuz, acuz kısmına ise kendinden bir sadr eklemesi şeklinde tarif edilmektedir.¹⁷ VIII/XIV. yüzyıldan itibaren bedî sanatları konusunda ayrıntılı bilgiler veren eserler kaleme alınmış olmasına rağmen taştîrin modern eserlerde tarif edildiği şekliyle kullanımına ancak X/XVI. yüzyılın sonlarından itibaren bazı eserlerde nadiren rastlanmaktadır. Ancak bu kullanım taştîr olarak değil tasdîr ve ta'cîz (التصدير والتعجيز) olarak isimlendirilmiştir. Modern eser-

¹⁵ Sarî'u'l-Ğavânî, Muslim b. el-Velîd, *Divân-ı Sar'î'u'l-Ğavânî*, thk: Hasan Ahmed el-Bennâ, el-Mektebetu'l-Alâmiyye, Kahire, h. 1303., s. 47.

¹⁶ Safiyuddîn el-Hillî, *Divânu Safiyuddîn el-Hillî*, Dârü Sâdir, Beyrut, ty., s. 694.

¹⁷ Safâ Hulusî, *Fennu't-taktî'i's-şi'ri ve'l-kâfiye*, 5.bs., Mektebetu'l-Musennâ, Bağdat, 1977, s. 358; Ahmed Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâti'n-nakdi'l-arabiyyi'l-kadîm*, 1.bs., Mektebetu Lübnân Nâşirûn, Beyrût, 2001, s. 159; Ahmed el-Hâsimî, *Mizânu'z-zehab fî sînâ'ati şî'ri'l-Arab*, thk: Alaüddîn Atıyye, 3.bs., Mektebetu Dârul'l-Beyrûtî, Beyrut, 2006, s. 155.

lerde tarif edildiği şekliyle söylenen şiirlerin bizzat taştîr olarak isimlendirilmesi ise XII/XVIII. yüzyıl ve sonrasında kaleme alınan eserlerde yer almaktadır.¹⁸ Bu nedenle taştîrin özellikle Osmanlı dönemi şairleri tarafından geliştirildiği ve yaygınlaştırıldığı ortaya çıkmaktadır. Bu dönemde Arap şiirinin bedî sanatları açısından en zengin çağını yaşıyor olmasının bu noktada büyük bir payının olduğunu söylemek mümkündür.

Taştîr esasında bir beyti iki şatra ayırmak ve her bir şatrı tamamlayarak yeni bir beyit meydana getirmek olduğundan taştîri yapılan bir beyit doğal olarak iki beyit haline gelmektedir. Örnek olarak es-Sühreverdî'nin (ö. 632/1234) bir şiirini ve Abdulğanî en-Nablusî'nin (ö. 1143/1731) bu şiire yazdığı taştîri zikretmek mümkündür. es-Sühreverdî'nin söz konusu dizeleri şu şekildedir:¹⁹ [Tavîl]

رَأَيْتُ خَيَالَ الظَّلِّ أَكْبَرَ عِبْرَةٍ لَمَنْ هُوَ فِي عِلْمِ الْحَقِيقَةِ رَاقِي
شُخُوصٌ وَأَشْبَاحٌ تَمَرٌ وَتَنْقِضِي وَتَفَنُّنِي جَمِيعًا وَالْمَحْرُكُ بَاقِي

Gölge oyununun hakikat ilminde ileri olanlar için en büyük ibret olduğunu gördüm.

Şahıslar ve gölgelerin hepsi geçip gider, yok olur, fanidir. Ne var ki [onları] hareket ettiren bâkidir.

Abdulğanî en-Nablusî bu dizelere şu hoş taştîri yazmıştır:²⁰ [Tavîl]

رَأَيْتُ خَيَالَ الظَّلِّ أَكْبَرَ عِبْرَةٍ يَلُوحُ بِهَا مَعْنَى الْكَلَامِ لِأَحْدَاقِي
وَفِي كُلِّ مَوْجُودٍ عَلَى الْحَقِّ آيَةٌ (لَمَنْ هُوَ فِي عِلْمِ الْحَقِيقَةِ رَاقِي)
(شُخُوصٌ وَأَشْبَاحٌ تَمَرٌ وَتَنْقِضِي) وَلَيْسَ لَهَا مِمَّا قَضَى مِنْ وَاقِ
لَهَا حَرَكَاتٌ ثُمَّ يَبْدُو سُكُونُهَا (وَتَفَنُّنِي جَمِيعًا وَالْمَحْرُكُ بَاقِي)

Gölge oyununun en büyük ibret olduğunu gördüm. Sözün anlamı onunla göz-bebeklerime belirir.

Hakikat ilminde ileri olanlar için her varlıkta Hakk'a bir delil vardır.

Şahıslar ve gölgeler geçip gider, yok olur. Onları [Hakk'ın] verdiği hükümden koruyacak olan hiçbir şey de yoktur.

Onların hareketleri vardır. Ardından sükûnetleri görünür de hepsi yok olurlar. Ne var ki [onları] hareket ettiren bakidir.

Görüldüğü üzere Abdulğanî en-Nablusî'nin taştîrinde parantez içerisinde yer alan mısralar es-Sühreverdî'ye aittir. en-Nablusî ilk beyitteki sadr kısmını yani beytin ilk şatırını farklı bir beyit olacak şekilde tamamlamış ardından da ilk beytin acuz kısmının yani ikinci şatırının önüne bir sadr ilave ederek ikinci beyti meydana

¹⁸ Mustafa Sâdik er-Râfî'î, *Târîhu âdâbi'l-Arab*, Mektebetu'l-Îmân, Kahire, ty., II/348.

¹⁹ Bu dizelerin kime ait olduğu konusunda kaynaklarda farklı bilgilere rastlanmaktadır. Nitekim bu şiiri es-Sühreverdî'nin dışında İmam Şafîî ve İbnu'l-Cevzî'ye nispet edenler de olmuştur. Bk: Hafâcî, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer, *Rayhânatu'l-elibbâ ve zehratu'l-hayâti'd-dünyâ*, Abdulfettah Muhammed el-Halû, Matbaatu İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şurakâuhu, yy., 1969, s. 163; Murâdî, Muhammed Halîl, *Silkü'd-dürer fi a'yâni'l-karni's-sânî aşar*, Dâru İbn Hazm, Beyrût, 1988, I/133.

²⁰ Abdulğanî en-Nablusî, *Dîvânü'l-hakâik ve mecmûi'r-rakâik*, 1.bs., el-Matbaatu'ş-Şerafiyye, Kahire, h. 1306, s. 250.

getirmiştir. Aynısı ikinci beyit için de gerçekleştirilmiş ve iki beyitlik şiir dört beyit haline gelmiştir.

Sonuç olarak özellikle Osmanlı Devleti döneminde yaşayan şairler tarafından taştîr sanatı ile Arap şiirine bir yenilik getirilmiş ve zenginlik katılmıştır.

2.1. Şekilsel Özellikler

Taştîr olarak yazılan kasidelerde şekil yönünden en önemli hususlar taştîre esas alınan kasidedeki veznin ve kafiyenin aynen korunması ve farklı bir tasarrufta bulunulmamasıdır. Ayrıca bir beytin sadr ve acuz kısımları birbirinden ayrıldıktan sonra yazılan taştîr de bu kısımlar aynı şekilde sadr ve acuz olarak kalmaktadır. Yani sadrı tamamlamak için bir acuz, acuzu tamamlamak için de bir sadr eklenmesine ihtiyaç duyulur. Bu hususta da herhangi bir değişikliğin yapılması söz konusu değildir.

Meselenin örnek üzerinde izahı için İbnu'l-Fârid'e (ö. 632/1234) ait bir kasidenin ve bu kasideye Ebu's-Suûd el-Halvetî (ö. 1115/1704) tarafından yazılan taştîrin zikredilmesi faydalı olacaktır. İbnu'l-Fârid kasidesinin ilk bölümünde nefis hallerinden, ilahi aşkla içerisinde yanmakta olan ateşten bahseder ve duygularını şöyle ifade eder:²¹ [Basît]

وَنَادِيهَا فَعَسَاهَا أَنْ تُجِيبَ عَسَى	قَفْ بِالذِّبَارِ وَحَيِّ الْأُرْبَعِ الدُّرْسَا
فَأَشْعَلُ مِنَ الشَّوْقِ فِي ظِلْمَائِهَا قَبَسَا	وَإِنْ أَجَنَّاكَ لَيْلٌ مِنْ تَوْحُوشِهَا
يَبِيْتُ جَنَحَ اللَّيْلِ يَرْقُبُ الْعَلَسَا	يَا هَلْ دَرَى النَّقْرُ الْعَادُونَ عَنْ كَلْفِ
وَإِنْ تَنْفَسَ عَادَتْ كُلَّهَا يَبَسَا	فَإِنْ بَكَى فِي قَفَارٍ خَلَّتْهَا الْجَمَا

[Dostum! Sevgililerin] yurdunda dur! Selam ver harap olmuş evlere! Seslen onlara! Belki, kim bilir belki cevap verirler.

Eğer gecenin ıssızlığı senin [içini karanlıkla] örterse, onun karanlıkları içeriğinde özlem[in]den bir ateş yak!

Acaba sabahleyin giden topluluklar gecelerin karanlığında sabahın ilk aydınlığını bekler halde kalan âşığı bilirler mi!?

Ağlarsa ıssız çöllerde, engin deniz sanırsın onları. Bir nefes alıp verdiğinde ise kupkuru [toprak] olur tamamı.

Ebu's-Suûd el-Halvetî'nin bu kasideye yazmış olduğu taştîrin ilk sekiz beyti ise şöyledir:²² (Basît)

مُخَاطِبًا لَرَسِيسِ الشَّوْقِ مُقْتَبَسَا	(قَفْ بِالذِّبَارِ وَحَيِّ الْأُرْبَعِ الدُّرْسَا)
(وَنَادِيهَا فَعَسَاهَا أَنْ تُجِيبَ عَسَى)	وَاسْتَرْجِعِ الْقَوْلَ يَا ذَا الرَّأْيِ مُحْتَبِرًا
فَلَا تَكُنْ أَيْسَا لَا كَانَ مَنْ أَيْسَا	(وَإِنْ أَجَنَّاكَ لَيْلٌ مِنْ تَوْحُوشِهَا)
(فَأَشْعَلُ مِنَ الشَّوْقِ فِي ظِلْمَائِهَا قَبَسَا)	خَذْ مِنْ زِنَادِ الْجَوَى نَارًا مُشْعِشَةً

²¹ Kasidenin tamamı için bk.: İbnu'l-Fârid, Ebû Hafs Ömer b. Ebi'l-Hasen, *Dîvân*, Dâru Sâdir, Beyrut, ty., s. 177.

²² Kasidenin tamamı için bk.: Murâdî, *Silku'd-durer*, 1/64.

(بَا هَلْ دَرَى النَّعْرُ الْعَادُونَ عَنْ كَلِيفِ)
 تَرَاهُ مُسْتَصْحَبَ الْأَفْكَارِ ذَا حُرْقِ
 (فَإِنْ بَكَى فِي قِفَارٍ خِلْتَهَا جُحَا)
 وَإِنْ خَبَتْ نَارُهُ هَاجَ الْعَرَامُ بِهِ
 مَوْلَهُ هَائِمٌ كَأَسِ الْعَرَامِ حَسَا
 (بَيْتٌ جَنَحَ اللَّيَالِي يَرْقُبُ الْعَلَسَا)
 مَا سَامَهَا نَاطِرٌ إِلَّا هَمِي وَجَسَا
 (وَإِنْ تَنَفَّسَ عَادَتْ كُلُّهَا يَيْسَا)

[Dostum! Sevgililerin] yurdunda dur! Bir ateş isteyerek aşkın kalıntılarıyla konuşup selam ver harap olmuş evlere!

Deneyerek sözü tekrarla ey feraset sahibi! Seslen onlara! Belki, kim bilir belki cevap verirler.

Eğer gecenin ıssızlığı senin [içini karanlıkla] örterse ümitsizliğe düşme. Ümitsizliğe düşen kimse olmaz olsun!

Aşkın çakmak taşından parlak bir kıvılcım al ve onun karanlıkları içerisinde özlem[in]den bir ateş yak!

Acaba sabahleyin giden topluluklar aşk kadehinden içen, aklını yitirmiş, şaşkın âşığı bilirler mi!?

Onu düşünceli ve dertli görürsün. Gecelerin karanlığında sabahın ilk aydınlığını beklemektedir.

Ağlarsa ıssız çöllerde, engin deniz sanırsın o çölleri. Bir göz ne zaman onlara baksa ancak gözyaşı döker [sonra da] kupkuru olur.

Yangını dinerse aşk onu heyecana getirir. Bir nefes alıp verdiği anda ise kupkuru [toprak] olur tamamı.

el-Halvetî'nin taştîrinde parantez içerisinde yer alan kısımlar İbnu'l-Fârid'e aittir. Görüldüğü üzere ilk beyitte el-Halvetî İbnu'l-Fârid'e ait ilk beytin sadr kısmını kendinden eklediği bir acuz ile tamamlamıştır. İkinci beyitte ise İbnu'l-Fârid'e ait ilk beytin acuz kısmından önce bir sadr ekleyerek beyti tamamlamıştır. Böylece bir beyit iki beyit haline gelmiştir. Bu durum kasidenin sonuna kadar bu şekilde devam etmektedir.

Kasidenin kafiyesi “س” harfi olarak aynen muhafaza edilmiştir. Ayrıca İbnu'l-Fârid'in kasidesinde kullandığı “basit” bahri el-Halvetî tarafından da kullanılmış ve kasidenin şekilsel özelliklerinde bir değişiklik yapılmamıştır.

2.2. Anlamsal Özellikler

Taştîr yoluyla kaleme alınan ve bunlara esas olan şiirler incelendiğinde anlamsal olarak bazı değişikliklerin meydana geldiğini görmekteyiz. Bu değişikliklerin aslında taştîr sanatıyla yeni bir şiir oluşturmada yöntemler olduğunu söylemek de mümkündür. Zira bir beyit ikiye bölünüp yeni eklemelerle yeniden oluşturulduğunda mananın da değişmesi kaçınılmazdır. Kimi zaman şart cümlesinin yepyeni bir cevabı olurken kimi zaman gizli bir mana açığa çıkarılmaktadır. Bazen yeni tasvirlerle mana zenginleştirilirken bazen de mana aynen korunup sadece farklı lafızlar kullanılabilir. Bunlar ve anlamla ilgili dikkat çeken diğer başlıca hususları örnekleriyle birlikte şu şekilde sıralamak mümkündür:

2.2.1. Ayrıntıya İnme ve Şerh

Taştîr yapan şair sadr kısmını tamamlarken kimi zaman burada zikredilen herhangi bir lafzı şerh etme yolunu tercih etmektedir. Buna örnek olarak İbnu'l-Fârid'e ait şu beyit ve ona el-Halvetî tarafından yapılan taştîr gösterilebilir. İbnu'l-Fârid şöyle der:²³ [Basît]

يَا هَلْ دَرَى النَّفْرُ الْعَادُونَ عَنْ كَلْفٍ بَيْتٌ جَنَحَ اللَّيَالِي يَرْقُبُ الْعَلَسَا

Acaba sabahleyin giden topluluklar gecelerin karanlığında sabahın ilk aydınlığını bekler halde kalan aşığı bilirler mi!?

el-Halvetî'nin bu dizeye yapmış olduğu taştîr ise şu şekildedir:²⁴ [Basît]

يَا هَلْ دَرَى النَّفْرُ الْعَادُونَ عَنْ كَلْفٍ مَوْلَاهُ هَائِمٌ كَأَسِ الْعَرَامِ حَسَا

تَرَاهُ مُسْتَصْحَبَ الْأَفْكَارِ ذَا حُرُقٍ (بَيْتٌ جَنَحَ اللَّيَالِي يَرْقُبُ الْعَلَسَا)

Acaba sabahleyin giden topluluklar aşk kadehinden içen, aklını yitirmiş, şaşkın aşığı bilirler mi!?

Onu düşünceli ve dertli görürsün. Gecelerin karanlığında sabahın ilk aydınlığını beklemektedir.

Burada ilk şiirin ilk şatırında yer alan “كلف” yani “âşık” kelimesiyle ilgili başka bilgi bulunmamaktadır. İbnu'l-Fârid bu ifadeyi kullanmayı yeterli görmüştür. Ancak el-Halvetî şiirinin ilk beytinin ikinci şatırında âşığın “aşk kadehinden içen, akli kapılmış şaşkın” biri olduğunu ifade ederek kelimeyi açıklamıştır.

Aynı husus Abdurrahman el-Behlûl'ün (ö. 1163/1750) Hamde binti Ziyâd'ın (ö. 600/1204) bir şiirine yazdığı taştîrin ilk beytinde de görülmektedir:²⁵ [Vâfir]

وَقَانَا لَفْحَةَ الرَّمْضَاءِ وَادٍ بِنَيْرِبِ جِلَقٍ دَارِ النَّعِيمِ

بِهِ كَمْ صَمَمًا مُصْطَافُ أَنْسٍ (سَقَاهُ مُضَاعَفُ الْعَيْثِ الْأَعْوِيمِ)

Şiddetli sıcaklığın çarpmasından bizi Dimaşk'taki nimet yurdu Neyrib korur.

Orada bereketli yağmurların kat kat fazlasıyla suladığı dostluk yaylası bizi ne kadar da çok bir araya getirmişti.

Hamde binti Ziyâd ilk beyitte parantez içerisinde yer alan ve kendine ait olan mısradan bahsetmekte ancak buranın neresi olduğunu bildirmemektedir. Abdurrahman el-Behlûl ise ikinci şatırda o vadinin Dimaşk'ta Neyrib denen bölgede yer aldığını ifade etmiştir.

el-Halîl b. Ahmed'e (ö. 175/791) ait bir şiire yazılan taştîrde de konuyla ilgili güzel örnekler vardır. Söz konusu şiirinde el-Halîl b. Ahmed şöyle der:²⁶ [Tavîl]

وَأِنْ كَثُرَتْ مِنْهُ عَلَيَّ الْجَرَائِمُ سَأَلِمْ نَفْسِي الصَّفْحَ عَنْ كُلِّ مُذْنِبٍ

شَرِيفٌ وَمَشْرُوفٌ وَمَثَلٌ مُقَاوِمٌ وَمَا النَّاسُ إِلَّا وَاحِدٌ مِنْ ثَلَاثَةٍ

²³ İbnu'l-Fârid, *Dîvân*, s. 177.

²⁴ Murâdî, *Silku'd-durer*, I/64.

²⁵ Kasidenin tamamı için bk.: Murâdî, *Silku'd-durer*, II/316.

²⁶ İbn Abdırabbih, Ebu Ömer Şihabuddin Ahmed, *el-İkdu'l-ferîd*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, h. 1404, 2/142; Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl b. Sa'îd b. Yahyâ, *Dîvânü'l-meânî*, Dâru'l-Cil, Beyrut, ty., I/134.

فَأَمَّا الَّذِي فَوْقِي فَأَعْرِفُ فَضْلَهُ وَأَتَّبِعُ فِيهِ الْحَقَّ وَالْحَقُّ لَارِمْ
وَأَمَّا الَّذِي مِثْلِي فَإِنَّ زَلَّ أَوْ هَفَا تَفَضَّلْتُ إِنَّ الْفَضْلَ بِالْعِزِّ حَاكِمٌ
وَأَمَّا الَّذِي دُونِي فَإِنَّ قَالَ صُنْتُ عَنْ إِجَابَتِهِ عَرَضِي وَإِنَّ لَامَ لَائِمٌ

Bana karşı işledikleri suçları çok olsa da nefsimi her bir günahkârı affetmeye zorlayacağım.

İnsanlar ancak üç kişiden biri olurlar. [Senden daha] şerefli olan, şeref bakımından kendisinden üstte bulunduğu kişi ve sana rakip olan dengin...

Benden üstün olanın fazlını bilir ve onda hakikati takip ederim. Ki hakikat gereklidir.

Dengim olan yanlış yapar, hataya düşerse [ona] iyilik yaparım. Zira fazilet ancak onurlu olmakla hâkim olur.

[Derece olarak] benden altta bulunan biri de bana [kötü bir] laf ederse ona cevap vermektense, biri beni kınasa da, onurumu korurum.

el-Halîl b. Ahmed, insanları üç grupta tasnif etmiştir. Birinci grup şerefli kimselerdir. Onları kendinden üstün tutmakta ve onlara tabi olarak hakikate ulaşacağını düşünmektedir. İkinci grup şeref bakımından kendisinden daha alt derecede bulunanlardır ki hiçbir zaman onların seviyesine inmemeyi ve onurunu korumayı tercih etmektedir. Üçüncü grup ise kendisine denk gördüğü kimselerdir. Muhammed el-Kufeyrî (ö. 1130/1717), şiirde geçen bazı kavramları şerh ederek şu taştîri kaleme almıştır:²⁷ [Tavîl]

رَجَاءٌ بِأَنْ تُنْحَى دُنُوبِي الْعِظَائِمُ (سَأَلَرِمُ نَفْسِي الصَّفْحَ عَنْ كُلِّ مُذْنِبٍ)
(وَإِنْ كَثُرَتْ مِنْهُ عَلَيَّ الْجَرَائِمُ) فَأَعْفُو عَنِ الْجَنَائِي عَلَيَّ بِظُلْمِهِ
بِذَا قَدْ قَصَى بَيْنَ الْبَرِيَّةِ حَاكِمٌ (وَمَا النَّاسُ إِلَّا وَاحِدٌ مِنْ ثَلَاثَةٍ)
(شَرِيفٌ وَمَشْرُوفٌ وَمَثَلٌ مُقَاوِمٌ) مَرَاتِبُهَا أَعْلَى وَأَدْنَى وَمُتَسَبِّهٌ
هُوَ الْمَاجِدُ الْحَبْرُ الَّذِي لَا يُقَاصِمُ (فَأَمَّا الَّذِي فَوْقِي فَأَعْرِفُ فَضْلَهُ)
(وَأَتَّبِعُ فِيهِ الْحَقَّ وَالْحَقُّ لَارِمْ) فَأَقْفُوهُ فِي أَقْوَالِهِ وَاجْتِهَادِهِ
أُقَابِلُهُ بِالْإِعْصَا لِإِنِّي مُسْلِمٌ (وَأَمَّا الَّذِي مِثْلِي فَإِنَّ زَلَّ أَوْ هَفَا)
(تَفَضَّلْتُ إِنَّ الْفَضْلَ بِالْعِزِّ حَاكِمٌ) وَإِنْ رَامَ إِكْرَامًا وَأَبْدَى اعْتِدَارَهُ

Büyük günahlarım silinsin diye nefsimi her bir günahkârı affetmeye zorlayacağım.

Bana karşı işlediği suçları çok olsa da zulmederek bana zarar vereni affedeceğim.

İnsanlar ancak üç kişiden biri olurlar. Hüküm veren, yeryüzünde yaşayanlar için böyle karar vermiştir.

[Bunlar]mertebeleri yüksek, düşük ve denk olanlardır. Yani [senden daha] şerefli olan, şeref bakımından kendisinden üstte bulunduğu kişi ve sana rakip olan dengin...

²⁷ Murâdî, *Silku'd-durer*, IV/47.

Benden üstün olanın fazlını bilir ve onda hakikati takip ederim. O kendisiyle tartışmaya girilmeyecek şerefli âlimdir.

Sözleri ve içtihadı hususunda hemen onun peşinden giderim. Onda hakikati takip ederim. Ki hakikat gereklidir.

Dengim olan yanlış yapar, hataya düşerse onu hoşgörüyü karşılıyorum. Zira ben bir Müslümanım.

Şayet bir ikram arzular ve özrünü beyan ederse de [ona] iyilik yaparım. Zira fazilet ancak onurlu olmakla hâkim olur.

Görüldüğü üzere şair, ilk beyitte günahkârları affetmek isteğinin sebebini açıklamıştır ki bu da Müminlerin başlarına gelen felaket ve musibetlerin onların günahlarını silmesi hususudur. İkinci beyitte bu günahkârların birçok suçlarının yanı sıra zulümleriyle insanlara zarar vermeleri özelliklerini de dâhil etmiştir. Üçüncü ve dördüncü beyitte el-Halil b. Ahmed tarafından yapılan sınıflandırmayı biraz daha detaylı bir şekilde anlatarak bu üç sınıfın yüksek derecelere sahip, düşük seviyeli ve birbirleriyle denk olan kimseler olmak üzere üç ayrı insan grubunu temsil ettiğini ifade etmiştir. Ardından el-Halil b. Ahmed'in sözlerini şerh etmeye başlamış ve bir kişiden daha yüksek mertebeye sahip olanın hiçbir şekilde tartışılmaması gereken şeref sahibi âlimler olduğunu ve içtihatları ve sözlerine tabi olacağını belirtmiştir. Yedinci ve sekizinci beyitte ise kendisiyle denk olan bir kimseye nasıl davranılması gerektiği konusunda el-Halil b. Ahmed'in düşüncelerini biraz daha farklı bir mecraya çekmektedir. Öyle ki el-Halil b. Ahmed, denk birinin yanlış yapması durumunda ona karşı iyilikte bulunacağını kayıtsız olarak ifade ederken el-Kufeyrî, bu durumda öncelikle sabredeceğini iyilik yapması için ise karşı taraftan özür beyanı ve ikram beklentisi gibi bir fiilin sadır olmasını beklemektedir.

Yukarıdaki örneklere benzer bir husus Hassan b. Sâbit'in (ö. 60/680 ?) Hz. Peygamber'e söylediği bir şiire yapılan taştîrde de görülmektedir. Hassan b. Sâbit şöyle der:²⁸

وَأَحْسَنُ مِنْكَ لَمْ تَرَ قَطُّ عَيْنِي وَأَجْمَلُ مِنْكَ لَمْ تَلِدِ النَّسَاءُ
خُلِقْتُ مُبْرَأً مِنْ كُلِّ عَيْبٍ كَأَنَّكَ قَدْ خُلِقْتَ كَمَا تَشَاءُ

Senden daha iyisini hiç görmedi gözlerim. Ve senden daha güzelini hiç doğurmadı analar.

Her türlü ayıptan arındırılmış olarak yaratılmışsın. Sanki dilediğin şekilde yaratılmışsın.

Osmanlı dönemi şairlerinden olan Hüseyin b. Selim Sellâme (ö. 1274/1857) bu şiiri taştîr yaparak şu dizeleri söyler:²⁹

وَأَحْسَنُ مِنْكَ لَمْ تَرَ قَطُّ عَيْنِي (وَأَحْسَنُ مِنْكَ لَمْ تَرَ قَطُّ عَيْنِي)
وَلَا سَمِعْتُ بِمِثْلِكَ أُذُنٌ حَيٍّ وَلَا سَمِعْتُ بِمِثْلِكَ أُذُنٌ حَيٍّ
وَأَجْمَلُ مِنْكَ لَمْ تَلِدِ النَّسَاءُ (وَأَجْمَلُ مِنْكَ لَمْ تَلِدِ النَّسَاءُ)
وَأَجْمَلُ مِنْكَ لَمْ تَلِدِ النَّسَاءُ (وَأَجْمَلُ مِنْكَ لَمْ تَلِدِ النَّسَاءُ)

²⁸ Berkûkî, Abdurrahmân, *Şerhu divân-ı Hassân b. Sâbit*, el-Matbaatu'r-Rahmâniyye, Kahire 1969, s. 10.

²⁹ Abdurrezzâk b. Hasen b. İbrâhîm el-Baytâr el-Meydânî, *Hilyetu'l-beşer fî târihi karni's-salîsâ aşar*, thk: Muhammed Behcet el-Baytâr, 2.bs., Dâru Sâdir, Beyrut, 1993, s. 543.

(خُلِّقَتْ مُبَرَّءًا مِنْ كُلِّ عَيْبٍ) وَشِيَمَتَكَ الْفِتْوَةَ وَالسَّخَاءَ
وَصَوْرَكَ الْمُصَوِّرُ مَخْصُصٌ خَيْرٌ (كَأَنَّكَ قَدْ خُلِّقْتَ كَمَا تَشَاءُ)

Senden daha iyisini hiç görmedi gözlerim. Hiçbir yücelik senin şanını gizleyemez.

Yaşayan hiçbir kulak işitmedi bir benzerini. Ve senden daha güzelini hiç doğurmadı analar.

Her türlü ayıptan arındırılmış olarak yaratılmışsın. Ve hasletin cömertlik ve keremdir.

Yaratan seni saf hayır olarak vücuda getirmiş. Sanki dilediğin şekilde yaratılmışsın.

Hüseyin b. Selim'in taştîrine bakıldığında ilk iki beyitte manaya çok farklı bir husus ilave etmediği sadece sözü uzattığı görülecektir. Hassân b. Sabit'in kendi şiirinde ilk beyitte şatırlar arası kurduğu hoş münasebeti ve veciz ifadeyi bozması yönüyle şairi tenkit etmek de mümkündür. Ancak üçüncü ve dördüncü beyitlerde Hz. Peygamber'le ilgili daha detaylı bilgi verilip bazı hususlar da şerh edilmiştir. Öyle ki O her türlü ayıptan uzak olmanın yanı sıra cömerttir. Ayrıca yaratılmak istediği şekil de sadece hayır üzere olmaktadır.

2.2.2. Bir Durumu Genelleştirme

Bir şair taştîr yaparken bazen esas aldığı kasidede yer alan bir manayı daha da genelleştirme yolunu tercih edebilmektedir. Buna örnek olarak Abdulğanî en-Nablusî'nin es-Sühreverdi'nin bir şiirine yaptığı taştîri zikretmek mümkündür:³⁰ [Tavîl]

(رَأَيْتُ خَيْالَ الظِّلِّ أَكْبَرَ عِبْرَةٍ) يُلُوحُ بِهَا مَعْنَى الْكَلَامِ لِأَحْدَائِي
وَفِي كُلِّ مَوْجُودٍ عَلَى الْحَقِّ آيَةٌ (لَمَنْ هُوَ فِي عِلْمِ الْحَقِيقَةِ رَاقِي)

Gölge oyununun en büyük ibret olduğunu gördüm. Sözün anlamı onunla gözbebeklerime belirir.

Hakikat ilminde ileri olanlar için her varlıkta Hakk'a bir delil vardır.

Görüldüğü üzere es-Sühreverdi parantez içerisinde olup kendisine ait olan beyitte hakikat ilminde ileri olanlar için gölge oyununda büyük ibretler olduğunu vurgulamaktadır. Abdulğanî en-Nablusî manaya daha da genellik katarak hakikat ilminde ileri olanlar için aslında bütün varlıklarda görülebilecek ibretler olduğuna dikkat çekmiştir.

2.2.3. Yeni Tasvir ve Sanatlar Kullanarak Anlatımı Zenginleştirme

Taştîrle yazılan şiirlerde sık karşılaşılan hususlardan biri de ikiye bölünen beyti yeniden tamamlarken başta teşbih ve istiare olmak üzere belağat sanatları vasıtasıyla önceki şiirin anlamının daha da zenginleştirilmesidir. Bu durum taştîre esas olan şiirde anlatılmak istenen esas konunun değişmeyip daha güzel ifadelerle

³⁰ Nâblusî, *Dîvânu'l-hakâik*, s. 250.

yeniden anlatılmasını sağladığı için hem önemli hem de şairler tarafından çok tercih edilen metotlardan biridir. Bu hususta bir şiirinde eşsiz bir tabiat tasviri yapan İbnu's-Sââtî'yi ve onun iki beytine aynı güzellikte bir taştîr yazan Ömer el-Lebakî'yi anmak gerekir. İbnu's-Sââtî'ye ait iki dize şu şekildedir:³¹ [Kâmil]

وَالطَّلُّ فِي سِلْكِ الْعُصُونِ كَلْوَلِيٍّ رَطْبٌ يُصَافِحُهُ النَّسِيمُ فَيَسْقُطُ
وَالطَّيْرُ تَقْرَأُ وَالْغَدِيرُ صَحِيفَةٌ وَالرَّيْحُ تَكْتُبُ وَالْغَمَامُ

Çiy, iplik gibi dalların üzerinde meltemin kendisiyle musâfaha etmesinden hemen sonra düşen nemli bir inci tanesi gibidir.

Kuşlar okur. Nehir bir sahifedir. Rüzgâr yazar. Bulutlar ise [harflerin]noktalarını koyar.

Ömer el-Lebakî (ö. 1189/1775)ise bu dizeleri kullanarak şu taştîri kaleme almıştır:³² [Kâmil]

وَالطَّلُّ فِي سِلْكِ الْعُصُونِ كَلْوَلِيٍّ قَدْ سَتَعُوا فِيهِ الْحَسَانَ وَفَرَطُوا
فَرَاهُ كَلَّلَ كُلَّ غُصْنٍ يَانِعٍ (رَطْبٌ يُصَافِحُهُ النَّسِيمُ فَيَسْقُطُ)
وَالطَّيْرُ تَقْرَأُ وَالْغَدِيرُ صَحِيفَةٌ وَالرُّؤُوسُ يَسْتَلِي الْحَدِيثَ وَيَضِيطُ
وَالطَّلُّ قَدْ مَدَّ الْإِدَادَ يِرَاعَهُ (وَالرَّيْحُ تَكْتُبُ وَالْغَمَامُ)

Çiy, iplik gibi dalların üzerinde güzellerin [kulaklarına] taktıkları bir inci tanesi gibidir.

Onun olgunlaşmış, nemli her bir dala meltemin kendisiyle musâfaha etmesinden hemen sonra düşen bir taç giydirdiğini görürsün.

Kuşlar okur. Nehir bir sahifedir. Bahçe sözün yazılmasını ister ve kayda geçirir.

Gölge mürekkebi kamışlarına koyar. Rüzgâr yazar. Bulutlar ise [harflerin]noktalarını koyar.

İlk şiirin birinci beytinde İbnu's-Sââtî dalın üzerinde duran çiy tanesini ıslak bir inci tanesine benzetmiştir. Ömer el-Lebakî ise benzetme unsurlarında değişiklikler ve eklemeler yaparak çiy tanesini güzellerin kulaklarına taktığı bir küpeye benzettikten sonra bu damlaların dalların üzerinde adeta inciden taşlar gibi durduğunu ifade ederek çok hoş bir tasvir yapmıştır. Ayrıca ilk şiirin ikinci beytinde yer alan kuş, nehir, rüzgâr ve bulut tasvirlerine ilave olarak konuşmayı kayda alan bir bahçe ve bu bahçede yer alan kamışlara mürekkep koyan bir gölge tasviri ilave edilmiş ve taştîr sonucunda şiir edebi açıdan daha ileri bir seviyeye taşınmıştır.

Aynı şekilde el-Halvetî'ye ait taştîrde de bazı dizelerde İbnu'l-Fârid'in tasviri daha da geliştirilmiştir. Örneğin şu beyitler bu hususa örnek teşkil etmektedir:³³ [Basît]

وَحُسْنُ إِشْرَاقِهِ بِالشَّهْبِ قَدْ حُرِّسَا (كَمْ زَارَنِي وَالذَّجِي يَرَبُّدُ مِنْ حَنِّي)

³¹ İbnu's-Sââtî, Bahâuddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Rustem b. Hardûz el-Horasânî, *Dîvânu İbni's-Sââtî*, thk. Enîs el-Makdîsî, el-Matbaatu'l-Emîr el-Kânya, Beyrut, 1939, II/4.

³² Murâdî, *Silku'd-durer*, III/174.

³³ Murâdî, *Silku'd-durer*, I/64.

فَالزُّهُرُ تَرْمُقُهُ عُجْبًا بِرَوْنِقِهِ (وَالزُّهُرُ تَبْسِمُ عَنْ وَجْهِ الَّذِي عَبَسَا)

Gece gitgide hiddetlenirken, [gerçek sevgili] beni ne kadar da çok ziyaret etmişti. Hoş parıltısı yıldızlar tarafından muhafaza edilirdi.

Çiçekler güzelliğine hayran bir şekilde onu izlerdi. Ve yıldızlar [hiddetinden] kaşlarını çatan [o gecenin] yüzünde tebessüm ederdi.

İbnu'l-Fârid'e ait olan beyte bakacak olursak mananın şöyle olduğunu görmekteyiz:

Gece gitgide hiddetlenirken ve yıldızlar [hiddetinden] kaşlarını çatan [o gecenin] yüzünde tebessüm ederken [gerçek sevgili] beni ne kadar da çok ziyaret etmişti.

el-Halvetî buna ek olarak sevgilinin hoş ve güzel parıltısının yıldızlar tarafından korunduğunu ifade etmiş yani bir tasvir ortaya koymuştur. Ayrıca ikinci beyitte “زُهْرُ” ve “زُّهُرُ” kelimeleri arasında cinas meydana gelecek şekilde çiçeklerin onun güzelliğine hayran olduğunu belirterek manayı daha zengin bir hale getirmiştir.

2.3. Taştîrle Benzerlik Arz Eden Bazı Sanatlar

Osmanlı Dönemi Arap Şiirindeki taştîrle bazı yönlerden benzerlikler arz eden ve bu sanatla karışma ihtimali olan ya da bu sanata ilham vermiş olabileceği düşünülen muâraza, tazmin ve mumâlata³⁴ gibi sanatlarla da değinmek faydalı olacaktır.

Muâraza bir şairin başka bir şairin şiirini örnek alarak bazen rekabete girip lafızları kullanmadaki ustalığını ortaya koymak bazen de onun söylediklerini teyit etmek için aynı konuda, aynı vezin ve kafiyede yeni bir şiir ortaya koymasındır. Bu türde manadan ziyade fesahat ve belağat açısından ortaya konan lafızların kalitesi önemlidir. Mana ikinci plandadır.³⁵ Muaraza sanatında, şair seçtiği meşhur bir kasidenin veznini, kafiyesini ve konusunu kendi kasidesine dâhil etmektedir. Bununla birlikte bazı beyitleri, lafız ve manaları da kendi kasidesine katması mümkündür. Bu hususta en güzel örneklerden biri el-Bûsirî'nin (ö. 695/1296?) Kasîdetu'l-Bürde'sine Ahmet Şevkî tarafından muâraza olarak söylenen Nehcü'l Bürde'dir. el-Bûsirî meşhur Kaside-i Bürde'nin ilk bölümünde şöyle der:³⁶ [Basî]t

أَمِنْ تَذَكُّرِ جِيرَانِ بِيْذِي سَلَمٍ مَّرَجَّتْ دَمْعًا جَرَى مِنْ مَقْلَةٍ بِدَمٍ
أَمْ هَبَّتِ الرِّيحُ مِنْ تَلْقَاءِ كَاظِمَةٍ وَأَوْمَصَ الْبَرْقُ فِي الظُّلَمَاءِ مِنْ إِصْمٍ

Selem ağaçlarını mı, ordaki dostları mı andın ki birden. Göz bebeğin kanlandı, gözyaşın aktı kırmızı kırmızı.

Yoksa bir yel mi esti Kâzime yönünden; yoksa Eden Dağı'nın üstünde, kapkanlık gecede şimşek mi çaktı?³⁷

³⁴ Râfiî, *Târîhu âdâbi'l-Arab*, II/347.

³⁵ Ahmed Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-belâğiyye ve tatavvuruha*, 1.bs., Mektebetu Lübnân Nâşirûn, Beyrût 2007, s. 629.

³⁶ Bûsirî, Şerafuddîn Muhammed b. Sa'îd Hammâd es-Sanhâcî, *Burdetu'l-medîh*, Dâru't-Turâs el-Bûdeylemî, yy., ty., s.6.

³⁷ Beyitlerin çevirisi Sezai Karakoç'a aittir. Bk.: Karakoç, *İslamın Şiir Anıtlarından*, s. 23-30.

Ahmed Şevkî'nin bu kasideye muâraza yaparak kaleme aldığı Nehcû'l-Bürde'nin ilk iki dizesi ise şöyledir:³⁸ [Basît]

رِيمٌ عَلَى الْقَاعِ بَيْنَ الْبَانِ وَالْعَلَمِ
أَحَلَّ سَفَكَ دَمِي فِي الْأَشْهُرِ الْحَرَمِ
رَمَى الْقَضَاءُ بِعَيْنِي جُوذِرَ أَسَدًا
يَا سَاكِنَ الْقَاعِ أَدْرِكْ سَاكِنَ الْأَجَمِ

Bân ağaçları ile dağlar arasındaki geniş bir ovada duran ak bir ceylan, kanımı dökmeyi helal saydı haram aylarda.

Yazgı, bir yaban sığırı yavrusunun gözleriyle aslanı vurdu. Ey geniş ovanın sahibi yetiş sık korulukların sâkinine.

Ahmed Şevkî gazelle kasideye giriş yapmış ve bu iki beyitte sanki el-Bûsirî'ye cevap vermiştir. Açıkça görüldüğü üzere taştîrde olduğu gibi esas alınan kasidede yer alan beyitlerin aynen kullanılması ve her bir beytin iki şatra bölünerek yeniden tamamlanması bu sanatta yoktur. Bu yönüyle de taştîrden bariz bir şekilde ayrılmaktadır.

Bedîî sanatlardan sayılan tazmin ise şairin, başka şairlerin şiirlerinden alınmış yapıp bunları kendi şiirlerine dâhil etmesidir. Bu alıntı bazen bir beyit iken bazen bir şatır bazen de birkaç lafızdan ibaret olabilmektedir.³⁹ Örneğin Osmanlı döneminde yaşayan önemli şairlerden biri olan İbnu'n-Nakîb'in (ö. 1081/1670) şu dizelerinde bir tazmin örneği vardır:⁴⁰ [Tavîl]

دَكَرْتُ فِي قَاسِيُونَ الْيَوْمَ الْفَتَنَّا
أَيَّامَ نَحْنُ جَمِيعٌ وَالْمَتَى
فَرَّاحَ يَقْلَحُ زَنْدَ الشَّوْقِ قَادِحُهُ
فِي مَهْجَتِي وَكَيْبُ
] يَا مَنْ يَعْرِضُ عَلَيْنَا أَنْ نُفَارِقَهُمْ
وَجَدَانَا كُلَّ شَيْءٍ

Bugün Kasyûn'da, bir arada bulunduğumuz ve arzuların da bize yakın olduğu günlerdeki dostluğumuzu hatırladım.

Bu yüzden onun kıvılcımı, içimdeki özlem çırasını tutuşturuyor ve [kalbimdeki] keder alev alıyor.

Ey ayrılıkları bize zor gelenler, sizden sonra gördüğümüz her şey yokluktur (hiçbir şey sizin yerinizi doldurmuyor).⁴¹

Şiirin son beyti el-Mutenebbî'nin kaleme aldığı bir medih şiirine⁴² aittir. İbnu'n-Nakîb bu beyti aynen kullanmış olsa da taştîrde uyulması gereken düzene burada uyulmamıştır. Ayrıca yukarıda da ifade edildiği üzere tazmin sanatında başka bir şiire ait bir beytin tamamını alıntı yapmak gibi bir şart da yoktur. Bu alıntı kimi zaman birkaç lafız da olabilmektedir.

³⁸ Ahmed Şevkî, *el-A'mâlu's-ş-riyye el-kâmile*, Dâru'l-Avde, Beyrut, ty., I/190.

³⁹ İbn Raşîk, Ebû Ali el-Hasen el-Kayravânî el-Ezdî, *el-Umde fî mehâsini's-ş-ri'r ve âdâbih*, thk. Muhammed Muhiddin Abdulhamîd, 5.bs., Dâru'l-Cil, Beyrut 1981, II/84; İbnu'l-Esîr, Nasrullâh b. Muhammed Ziyâuddîn, *el-Meselu's-sâir fî edebi'l-kâtib ve's-şâir*, thk: Ahmed el-Hûfî, Bedvî Tıbâne, Dâru Nahda, Kahire, ty., III/203; İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-Tahbîr*, s. 140; Nuveyrî, *Nihâyetu'l-ereb*, VII/126; Kalkaşendî, Ahmed b. Ali b. Ahmed, *Subhu'l-a'sâ fî sinâ'ati'l-insâ*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, ty., I, 324.

⁴⁰ İbnu'n-Nakîb, Abdurrahman b. Muhammed b. Kemâluddîn el-Huseynî, *Dîvânü İbni'n-Nakîb*, thk. Abdullah el-Cebbûrî, Matbûâtü'l-Mecma'i'l-İlmiyyi'l-Arabî, Dımaşk 1963, s. 260-261.

⁴¹ Bu beyitlerin çevirisi için bk.: Fidan, *İbnu'n-Nakîb*, s. 254.

⁴² Mutenebbî, *Dîvân*, s. 333.

Öncelikle tazmînin sanatsal bir gaye olmaması ve şairin duygularını ifade etmesinde sadece bir araç olması yönüyle taştîr ve muârazadan ayrıldığını belirtmemiz gerekmektedir. Çünkü taştîr ve muaraza şairin herhangi bir şiirin söylenmesindeki sanatsal hedefin kendisidir. Taştîri diğer ikisinden ayıran en temel özellik ise belirli bir düzene ve intizama sahip oluşudur. Zira taştîrde başka bir kasidenin bütün beyitlerinin bir intizam içerisinde alınması ve bu beyitlere ilave edilen yeni beyitlerle yeni bir kasidenin yazılması söz konusudur.

Taştîr sanatıyla benzerlik arz eden bir sanat daha vardır. Bu sanat da temlît (تمليط) veya mumâlata (عمالة) olarak isimlendirilmektedir. Klasik dönemde rastlanan bu sanat Mustafa Sadık er-Râfî'ye göre kesin olmamakla birlikte taştîrin aslını teşkil etmektedir.⁴³

Klasik dönem kaynaklarında temlît; "iki şairin rekabet etmesi, birinin bir mısra söyleyip diğerinden söylediği mısraı tamamlayan başka bir mısra söylemesini istemesi" şeklinde tarif edilmektedir.⁴⁴ Buna örnek olarak İmruu'l-Kays ile et-Tev'em el-Yeşkurî arasında geçen olayı zikretmek mümkündür. Bir arada buldukları bir sırada İmruu'l-Kays el-Yeşkurî'ye "Eğer iddia ettiğin gibi bir şairsen söylediğimi tamamla" diye meydan okur. el-Yeşkurî de bu meydan okumayı kabul eder. Bunun üzerine İmruu'l-Kays أَحَارَ تَرَى بُرَيْقًا هَبَّ وَهَنَا (Ey Hâr! Cılız bir halde doğan

bir şimşekcik görürsün) dizesini söyler. el-Yeşkuri de dizeyi كَنَارِ جُؤَسَ تَسْتَعِيرُ اسْتِعَارًا (Ya-nıp durmakta olan bir mecusi ateşi gibi) şeklinde tamamlar. Ve bu atışma şiirin sonuna kadar böylece devam eder.⁴⁵ Konuyu ilgilendiren asıl kısma gelinecek olursa, her ne kadar taştîr ile temlît arasında mısraı tamamlama yönüyle bir benzerlik olsa da bazı temel farklılıklar da hemen dikkat çekmektedir. Mesela temlîtte iki şairin karşılıklı olarak birbirlerinin huzurunda olma durumları varken taştîr birbirlerinden çok farklı zamanlarda yaşamış şairlerin şiirleri arasında olabilir. Ayrıca temlîtte asıl şiirin sahibinin meydan okuması söz konusu iken taştîrde böyle bir durum yoktur. Bilakis asıl şiirin sahibinin hiçbir dahli olmaksızın taştîri yazan şairin beğenisinden kaynaklanan bir durum vardır. Bununla birlikte Mustafa Sadık er-Râfî'nin de ifade ettiği gibi temlît sanatının taştîrin kaynağı olma ihtimali göz ardı edilemez. Aralarında bazı noktalardan ciddi farklılıklar bulunsa da bu farklılıklara bazı yönlerden mantıklı açıklamalar bulmak da mümkündür. Örneğin ilk dönemlerde şiir daha çok sözlü olarak dilden dile yayılırken sonraki dönemlerde divanların oluşturulmasıyla birçok şair başkalarına ait şiirleri elinde bulmuş ve önceleri birbirlerinin bizzat huzurunda yapılan bir husus sonraları gıyaben de vuku bulmuş olabilir. Sonuç olarak temlît ve taştîrin aynı sanat olduklarını söylemek ne kadar güçse birbirleriyle hiç bağlantısının olmadığını söylemek de o derece güçtür.

Sonuç

Taştîr, Osmanlı dönemi öncesinde kaleme alınan eserlerde bedî sanatları içerisinde zikredilen bir kavramdır. Ne var ki bu kaynaklarda kavramla ilgili olarak

⁴³ Râfî, *Târîhu âdâbi'l-Arab*, II, 347.

⁴⁴ İbn Raşîk, *Umde*, II, 91.

⁴⁵ İbn Raşîk, *Umde*, II/91; İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-tahbîr*, s. 340.

tek bir tanımdan bahsetmek mümkün değildir. Zira genel olarak bakıldığında üç farklı tanım ortaya çıkmaktadır. Bunlardan ilkinde göre taştîr; şiirde veya nesirde iki mısraın yahut cümlelerin bir diğerine muhtaç olmaksızın kendi başlarına bir anlamı olup lafızlar ve yapı yönünden de dengeli ve eşit olmasıdır. İkincisine göre; bir beyitte ilk şatırda yer alan kelimelerin ikinci şatırdaki kelimelere anlam bakımından zıt olmasıdır. Bu tanıma göre taştîr bedî sanatlarından mukâbele ile aynı manada kullanılmaktadır. Üçüncüsü ve diğer ikisine göre daha çok kabul edilen görüşe göre ise taştîr, şiirde yer alan bir seci türüdür. Yani; şairin bir beytin her iki şatırını da kendi içerisinde ikiye bölerek bu bölümleri kendi içerisinde seci olacak şekilde kafiyeli hale getirmesine denir.

Osmanlı dönemine gelindiğinde ise Arap şiirinde yukarıdakilerden çok daha farklı bir taştîr anlayışı ve tanımı ile karşılaşmaktadır. Buna göre taştîr; şairin başkasına ait bir şiiri alarak bu şiirin her bir beytindeki sadr kısmına kendinden bir acuz, acuz kısmına ise kendinden bir sadr ekleyip, vezni ve kafiyeyi de muhafaza ederek şiiri yeniden kaleme almasıdır. Bu sanata aslında X/XVI. yüzyılın sonlarına gelindiğinde bazı edebiyat eserlerinde “tasdîr” ve “ta’cîz” adıyla rastlanmaktadır. Ancak bu sanatın literatürde taştîr olarak isimlendirilmesi XII/XVIII. yüzyılda kaleme alınan eserlerde görülmektedir. Yine bu asır ve sonrasında yaygınlaştığı ve tarihteki önemli birçok şairin meşhur şiirlerine taştîrler yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu sebeple taştîr özellikle Osmanlı Dönemi Arap şairleriyle özdeşleşmiş haldedir. Bunun sebebi de bedî sanatlarının bu dönemde eskiye göre çok daha fazla önemli bir yere sahip oluşu ve şairlerin yeni bedî sanatları ortaya koyma konusundaki gayret ve arzularıdır.

Bu sanat icra edilerek kaleme alınan şiirlerde şekilsel olarak vezin ve kafiye birliğine riayet etmenin değişmez kural olduğu görülmüştür. Anlam bakımından da genel olarak taştîre esas olan şiirde anlatılmak istenenlerin dışına pek çıkılmamakla birlikte konunun ayrıntılarına inip bazı hususları şerh etme, ifadeleri genelleştirme ve yeni tasvirlerle anlatımı zenginleştirme yoluna gidilmektedir.

Tazmin, muâraza, temlît/mumâlata gibi klasik dönemlerde de bilinen sanatlar bazı yönlerden modern dönem edebiyat eserlerinde tanımı yapılan taştîrle benzerlik arz etse de bunların arasından mumâlatayı ayrı bir yere koymak gerekmektedir. Zira yarım bir beyti tamamlama esasına dayandığından dolayı taştîre ilham vermiş olma ihtimali en yüksek olan sanat, mumâlata olarak gözükmektedir.

Kaynakça

- Abdulğani en-Nâblusî, *Divânu'l-hakâik ve mecmûi'r-rakâik*, 1.bs., el-Matbaatu's-Şerafiyye, Kahire, h. 1306.
- Abdurrezzâk b. Hasen b. İbrâhîm el-Baytâr el-Meydânî, *Hilyetu'l-beşer fî târîhi karnî's-salîsa aşar*, thk: Muhammed Behcet el-Baytâr, 2.bs., Dâru Sâdir, Beyrut, 1993.
- Ahmed el-Hâşimî, *Mizânu'z-zeheb fî sinâ'ati şi'ri'l-Arab*, thk: Alauddîn Atıyye, 3.bs., Mektebetu Dâru'l-Beyrûtî, Beyrut, 2006.
- Ahmed Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâti'n-nakdi'l-'arabiyyi'l-kadîm*, 1.bs., Mektebetu Lübnân Nâşîrûn, Beyrût, 2001.
- , *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-belâğîyye ve tatavvuruha*, 1.bs., Mektebetu Lübnân Nâşîrûn, Beyrût, 2007.
- Ahmed Şevkî, *el-A'mâlu's-şi'riyye el-kâmile*, Dâru'l-Avde, Beyrut, ty.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl b. Sa'id b. Yahyâ, *Kitâbu's-sinâ'ateyn*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Ebu'l-Fadl İbrâhîm, el-Mektebetu'l-Unsuriyye, Beyrût, h. 1419.
- , *Divânu'l-meânî*, Dâru'l-Cil, Beyrut, ty.

- Berkûkî, Abdurrahmân, *Şerhu dîvân-ı Hassân b. Sâbit*, el-Matbaatu'r-Rahmâniyye, Kahire, 1969.
- Buhturî, *Dîvân*, thk: Hasen Kamil es-Sırafî, 3bs. Dâru'l-Meârif, Kahire, 1963.
- Bûsîrî, Şerafuddîn Muhammed b. Sa'îd Hammâd es-Sanhâcî, *Burdetu'l-medîh*, Dâru't-Turâs el-Bûdeylemî, yy., ty.
- Butrus el-Bustânî, *Udebâu'l-Arab fi'l-Endelus ve asri'l-inbiâs*, Dâru Nadîr Abbûd, yy., ty.
- Cerîr b. Atıyye b. el-Hatafâ et-Temîmî, *Dîvân*, Dâru Beyrut, Beyrut, 1986
- Hafâcî, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer, *Rayhânatu'l-elibbâ ve zehratu'l-hayâti'd-dünyâ*, Abdulfettah Muhammed el-Halû, Matbaatu İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şurakâuhu, yy., 1969.
- Hatîb et-Tebrîzî, *Şerhu dîvân-i Ebî Temmâm*, 2.bs., Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, Beyrut, 1994.
- Heddâra, Muhammed Mustafa, *Dirâsât fi'l-edebi'l-arabiyyi'l-hadîs*, 1.bs., Dâru'l-Ulûmu'l-Arabiyye, Beyrut, 1990.
- İbn Abdîrabbih, Ebu Ömer Şihabuddin Ahmed, *el-Ikdu'l-ferîd*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, h. 1404.
- İbn Ebi'l-İsba', Abdülazîm b. el-Vâhid b. Zâfir el-'Advânî, *Tahrîru't-tahbîr fi sinâ'ati's-şî'ri ve'n-nesr ve beyânî i'câzi'l-Kur'ân*, thk: Muhammed Şeref, Lecnetu İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, yy., ty.
- İbn Hicce el-Hamevî, *Nihânetu'l-edeb ve ğâyetu'l-erab*, şerh: İsam Şakyû, 1.bs., Dâru Mektebeti'l-Hilâl, Beyrût, 2004.
- İbn Munkiz, Ebu'l-Muzaffer Mecduddîn Usâme b. Mukallid b. Nasr, *el-Bedî fi nakdi's-şî'r*, thk. Ahmed Ahmed Bedevî, Vizâratu's-Sekâfe ve'l-İrşâd, yy., ty.
- İbn Raşîk, Ebû Ali el-Hasen el-Kayravânî el-Ezdî, *el-Umde fi mehâsini's-şî'r ve âdâbih*, thk. Muhammed Muhiddin Abdulhamîd, 5.bs., Dâru'l-Cil, 1981.
- İbnu'l-Esîr, Nasrullâh b. Muhammed Ziyâuddîn, *el-Meselu's-sâir fi edebi'l-kâtib ve's-şâir*, thk: Ahmed el-Hûfî, Bedvî Tıbâne, Dâru Nahda, Kahire, ty.
- İbnu'l-Fârid, Ebû Hafs Ömer b. Ebi'l-Hasen, *Dîvân*, Dâru Sâdir, Beyrut, ty.
- İbnu'n-Nakîb, Abdurrahman b. Muhammed b. Kemâluddîn el-Huseynî, *Dîvânü İbni'n-Nakîb*, thk. Abdullâh el-Cebbûrî, Matbûâtu'l-Mecmai'l-İlmiyyi'l-Arabî, Dımaşk, 1963.
- İbnu's-Sââtî, Bahâuddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Rustem b. Hardûz el-Horasânî, *Dîvânü İbni's-Sââtî*, thk. Enîs el-Makdîsî, el-Matbaatu'l-Emîr el-Kânya, Beyrut, 1939.
- İbrahim Fidan, *Arap Şairlerden İbnu'n-Nakîb ve Şiiri*, Basılmamış Doktora Tezi, Konya, 2014.
- Kalkaşendî, Ahmed b. Ali b. Ahmed, *Subhu'l-a'sâ fi sinâ'ati'l-inşâ*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, ty.
- Kazvîni, el-Hatîb Celâluddîn Muhammed b. Abdîrrahmân, *el-İdâh fi ulûmi'l-belâğa*, thk. Muhammed Abdulmunim Hafâcî, 3.bs., Dâru'l-Cil, Beyrut, ty.
- Murâdî, Muhammed Halîl, *Silkü'd-dürer fi a'yânî'l-karnî's-sânî aşar*, Dâru İbn Hazm, Beyrût, 1988.
- Mustafa Sâdık er-Râfî'î, *Târîhu âdâbi'l-Arab*, Mektebetu'l-İmân, Kahire, ty.
- Mutenebbî, Ebu't-Tayyib Ahmed b. el-Huseyn, *Dîvânü'l-Mutenebbî*, Dâru Beyrut, Beyrut, 1403/1983.
- Nasrullah Hacimüftüoğlu, "Bedî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, 1992, V, 320-322.
- Nuveyrî, Şihâbuddîn Ahmed b. Abdilvehhâb, *Nihâyetu'l-erab fi funûni'l-edeb*, 1.bs., Dâru'l-Kutubi'l-Vesâik, Kâhire, h. 1423.
- Ömer Musa Paşa, *el-Edeb fi bilâdi's-Şam Asru'z-Zenkiyyîn ve'l-Eyyübiyyîn ve'l-Memâlik*, el-Mektebetu'l-Abbâsiyye, Dımaşk, 1964.
- Safâ Hulusî, *Fennu't-taktî'i's-şî'ri ve'l-kâfiye*, 5.bs., Mektebetu'l-Musennâ, Bağdat, 1977.
- Safiyuddîn el-Hillî, *Dîvânü Safiyiddîn el-Hillî*, Dâru Sâdir, Beyrut, ty.
- Sarû'l-Ğavânî, Muslim b. el-Velîd, *Dîvân-ı Sar'î'l-Ğavânî*, thk: Hasan Ahmed el-Bennâ, el-Mektebetu'l-Alâmiyye, Kahire, h. 1303.
- Zeydân, Corci, *Târîhu âdâbi'l-luğati'l-arabiyye*, Dâru'l-Hilâl, Kâhire, ty.

el-Câhız ve Erken Mu'tezile Kelâmı*

Josef Van Ess

Prof. Dr., University of Tübingen

Çev: Mustafa Köse

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İslâm Mezhepleri Tarihi Doktora Öğrencisi
mustafakosemut33@gmail.com

Atıf

Josef Van Ess, Çev: Mustafa Köse, *el-Câhız ve Erken Mu'tezile Kelâmı, Marife, Yaz 2015, 15/1, ss. 207-218.*

1

el-Câhız bir hümanist midir? Kendisi bile bu soruya cevap verebilecek durumda değildir çünkü "hümanizm" bizim çağımıza ait bir terimdir. Daha kötüsü henüz biz bile bu kelimeyle ne kastettiğimizin tam olarak farkında değiliz.¹ Genç bir Alman-İslâm araştırmacısı olan Marco Schöller yakın zamanda yayınlanan bir makalesinde bu terimin Oryantalist tali kaynaklarda dört farklı şekilde kullanıldığını ifade etmiştir. Bu dört farklı kullanımın tek ortak yönü olumlu çağrışım içermeleridir. Schöller çalışmasında George Maksidi, Joel Kraemer, Marc Bergé ve Muhammed Arkoun (bu konuda son dönemde yeni bir kitap yazmıştır) gibi yazarlardan alıntılara yer vermiştir.² İkaz ciddi bir şekilde dikkate alınmalıdır. Fakat bu, terimin kullanılmamasına karşı bir ikaz değil; daha çok anlaşılır olması konusunda mutlak bir uyarıdır. Bedü'z-Zamân el-Hemedânî, 15. *Makâme*'sinde³ *her çağın bir Câhız'ı vardır (likulli zamânin Câhiz)* demektedir ve biz belki onu yanlış anlamaya ve çevirmeye devam ediyoruz: Her dönemin kendine ait bir Câhız'ı ve onu kendi kültürel anlayışına göre kabullenme biçimi vardır.⁴ Bu durumda kendimize şu so-

* Bu çeviri *Al-Jâhiz: A Muslim Humanist for our Time*, ed.: Arnim Heinemann, John L. Meloy, Tarif Khalidi, Manfred Kropp, Beirut 2009, s. 3-15'i kapsamaktadır. Ç.n.

¹ M. Schöller, "Zum Begriff des 'islamischen Humanismus'", *ZDMG* 151 (2001): 275-320.

² *Ma'ârik min ajli l-ansana fi l-siyâqât al-islâmiyye* (London 2001); Fransızca versiyonu *Combats pour l'humanisme en contextes islamiques* (Paris 2002).

³ Li-küllü dârin sukkân ve li külli zamânin Câhiz, *Makâmât*, tah.: Muhammad 'Abduh, Beyrut 1889, 71, Fransızca terc.: *Prendergast* 70 vd. Metin İbrahim b. Ali al Husrî'nin *Zahrü'l-âdâb* eserinde yeniden düzenlenmiştir; krş., alıntı yapılan ayet Muhammed Muhyiddîn 'Abdülhamîd'in (Kahire, 1372/1953) II: 509, 17, eserinden alınmıştır.

⁴ Hemedânî'nin gerçekte söylemek istediği: "Her evin kendi ahali olduğu gibi her dönemin de Câhız tarzı sıra dışı bir yazarı olmuştur."

ruyu sormamız gerekiyor; insan-odaklı değil de daha çok Tanrı-odaklı yaşayan ortaçağ dönemi Arapları içinde el-Câhız'ın dünyasında "hümanizm", üzerinde durulan kategorilerden biri miydi acaba? Ayrıca *el-Fihrist*'inde yazarımızın çalışmalarına ve hayatına birkaç bölüm ayıran İbnü'n-Nedîm onu, bizim beklediğimiz şekilde üçüncü *makâle*'de⁵ *udebâ* kısmında vermemiş, beşinci *makâle*'de⁶ *mutekellimûn* kısmında kelimcilerin arasında vermiştir. Bir ortaçağ kelimcisi (teologu) hümanist olabilir mi?

2

Bu soruyu ele almadan önce incelediğimiz kaynaklara ilişkin birkaç hususa değinmek istiyorum. el-Câhız üretken bir yazardır ve yapmış olduğu edebî çalışmaların önemli bir kısmı kelâm alanında olmasa bile günümüze kadar ulaşmıştır. İbnü'n-Nedîm'in listesi bile marjinal bir biçimde kelâmî problemlere ilişkin birkaç başlıkla başlamış⁷ olsa da hemen *edebî* literatüre dönüşmektedir.⁸ Açıkça el-Câhız Mu'tezile düşüncesinin temel problemleri üzerine çok vakit kaybetmemiştir. En önemlisi de tarzı *kelâmcıların (mütekellimûn)* tarzıyla uyumlu değildir. Yüz yüze geldiğimiz şey ölümünden sonra ona karşı oluşan algıda bir değişim yaşanmış olduğudur. Bu nedenle sorumuzu da buna uygun olarak yeniden formüle etmeliyiz: el-Câhız ne zaman *mütekellim* olarak değil de *edip* olarak kabul edilmeye başlanmıştır?

İbnü'n-Nedîm döneminde yaşayan Ebû Hayyân et-Tevhîdî aklımıza gelmektedir; el-Câhız'ı Ebû Zeyd el-Belhî ve Ebu Hanîfe ed-Dîneverî ile karşılaştırdığı *K. Takrîz el-Câhız* adlı eserini yazmıştır.⁹ Neden böyle bir eser yazdığının sebeplerini kavramak çok da kolay değil (ve özellikle neden bu iki kişiyle), fakat esas önemli olan (*punctum saliens*) kesinlikle el-Câhız'ın kelâmdaki yeterliliği değildir. Ebû Hayyân'ın Mu'tezile'ye yakın olduğu doğrudur, fakat döneminde yaşayan birçok Mu'tezile kelâmcısının kabul ettiği tekfir anlayışından nefret etmiştir ve erken döneminde Şiraz'da yaşarken İranlı mistik İbn Haffî (v. 371/982)'ten etkilenmiştir. Mu'tezilî olmayan İbn Kuteybe tarafından kelâmdan uzaklaşan kararlı adımlar çoktan atılmış ve ilham aldığı ve taklit ettiği el-Câhız'ın tarzına odaklanılmıştır. Bunun aksine İbnü'n-Nedîm, Mu'tezile okul geleneğini devam ettirmiştir; el-Câhız'dan bahsettiği bölümde tarihsel süreci *K. el-Makâlât* isimli eserinde veren el-Ka'bî tarafından doldurmuştur. Ebû Zeyd el-Belhî'nin¹⁰ meslektaşısı olarak Samanoğulları idaresinde çalışan Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî, *tabakât* formatında Mu'tezile hakkında yazan ilk kişi olmuştur. Bunu gerekli görmüştür çünkü dıştan bakıldığında Irak fenomenini yansıtan bir okul vardır; Orta Asyalı öğrencilerinin Mu'tezile düşüncesinin

⁵ *Fihrist*, tah.: R. Teceddüd, 101 vd. ve 157.

⁶ A.e., 201 vd. (krş., 208, 16 - 212, 3).

⁷ *Fihrist*, 210, 22-28.

⁸ Krş., Ch. Pellat tarafından hazırlanan el-Câhız'ın hayatına; "Nouvel essai d'inventaire de l'œuvre Ğâhîzienne" *Arabica* 31 (1984): 117-164; Teolojik sıralamasına ilişkin başlıkların sınırlı bir kısmına benim *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra* (Berlin 1991-1997) VI, 313-316 isimli eserimden ulaşabilirsiniz.

⁹ Yâ'kût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, tah.: Margoliuth, I, 124, 8 vd.; Ch. Pellat tarafından çevrilen "Al-Ğâhîz jugé par la postérité," *Arabica* 27 (1980): 37.

¹⁰ Krş., hakkındaki giriş *Enc. Iranica* I.: 359-362'dedir.

nasıl ortaya çıktığına ve Mu'tezile inancı taşıyan bireylerin nasıl düzene uyumlu olduklarına ilişkin tarihi görüntü ile bilgilendirilmesi gerekmektedir.

Iraklıların kendileri o dönemde bu konuya ilişkin şüpheli yaklaşmışlardır: Abbasî sarayında etkin bir ailenin üyesi ve Mu'tezile eğiliminin bir *edibi* olan Yahya b. Ali b. el-Müneccim Mu'tezile büyüklerinin kronolojik bir sıralamasının el-Ka'bî Bağdat'ta yaşarken ve kitabını henüz bitirmemişken kendisine sorulması gerektiğini belirtmiştir.¹¹ O dönemde Iraklıların erişebildiği tek şey detaylı bir şekilde hazırlanmış firak edebiyatı çalışmalarıdır: Bu konuda yazılan Cafer b. Harb'e ait *Kitâbu'l-Usûl*¹² veya Zurkân'a ait *Kitâbu'l-Makâlât* gibi eserler vardır.¹³ Fakat bu başka bir durumdur. Bu kitaplarda materyal simetrik kriterlere göre yapılandırılmıştır; kişisel veri yoktur ve bahsedecek başka bir şey olmadığında anekdotlara yer verilmiştir.¹⁴ Doksografik (legal) veya heresiografik (sapkın/firak) bilgi biriyle münakaşaya girildiğinde önemlidir; öte yandan okulun tarihi, okul kimliğini açıklamak zorunda kalmadığı sürece karanlıkta kalacaktır. Bu durum *mihne* olarak adlandırılan ve Mu'tezilîlerin nerdeyse sahnedeki tek kelâmcılar olduğu ve herhangi bir prestij kaybı yaşama korkusu olmaksızın kendi aralarında acımasız tartışmalar yaşadıkları döneme kadar mutlu bir şekilde gitmiştir.

el-Câhız bu sürecin sonunda yaşamıştır. *K. Faziletü'l-Mu'tezile* adlı eserinde ekolüne ilişkin açıktan methiyeler düzen ilk Mu'tezilîdir ve İbnü'r-Râvendî'nin meşhur saldırısına hedef olmuştur -bir İranlının Iraklıya saldırması.¹⁵ Fakat Irak'ta zaten ekol dışında İbn Küllâb gibi kişiler tarafından temsil edilen bir muhalefet grubu vardır; el-Câhız bunları cahil acemiler manasında *nâbita* olarak adlandırmıştır.¹⁶ Mu'tezile yaklaşımının doğruluğunu ispat etmesi gerektiğini düşünmüştür; bu nedenle de *K. el-Amsâr*'ında erken döneme ait muhaddislerin bir listesini vermiştir. Bu insanlar Vâsıl b. 'Atâ ve grubu tarafından halka açık şekilde anlatılanların doğruluğunu tasdik etmiş ve Kaderî pozisyonunda bir duruş sergilemişlerdir. Bu listeyi kullanan el-Ka'bî (ulaşabildiği tek liste budur)¹⁷ el-Câhız'ı bireysel bir değerlendirmeyi hak eden son Mu'tezilî olarak ele almıştır.¹⁸ Bahsi geçen kısım sadece yedi satırdan ibarettir¹⁹ fakat ilginç bir etki uyandırmıştır. Abdü'l-Kâhir el-Bağdâdî *el-Fark Beyne'l-Firak* isimli eserini yazarken el-Ka'bî'nin yazdığı kısmı da dikkate almış ve el-Ka'bî tarafından ortaya atılan doktrinlere aykırı bulmuş ve el-Câhız'ı ekolün kurucusu olarak değerlendirmiştir.²⁰ Her iki varsayım da aslında yanlıştır. el-Ka'bî açısından bakılacak olursa; Basra'da bulunan el-Câhız Mu'tezile'nin son temsilcisi olup dikkate alınması gereken biridir; kendisiyle bağlantısını ifade ettiği

¹¹ Bu liste İbnü'n-Nedîm tarafından devralınmıştır (*Fihrist* 220, not; krş., J. Fück, *ZDMG* 96 (1935): 307.)

¹² *Frühe mutazilitische Häresiographie* başlığı adı altında tarafımda düzenlenmiştir ve sehven Nâsî el-Ekber'e (Beirut 1971) ithaf edilmiştir.

¹³ Korunmamış fakat Eş'ârî tarafından *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eserinde diğer yazarlar tarafından ahntısı yapılmıştır. (krş., *Theologie und Gesellschaft* IV: 120.)

¹⁴ Örneğin, kurucularla ilgili olarak iki lider, Vâsıl b. Atâ ve 'Amr b. 'Ubayd.

¹⁵ Krş., *Theologie und Gesellschaft* IV: 300.

¹⁶ A.e., III, 467; ayrıca bk., W. al-Qadi, *Studia Islamica (benceforth SI)* 78 (1993): 27.

¹⁷ *Makâlât*, tah.: Fu'âd Seyyid, *Fazlu'l-İ'tizâl*, (Tunus 1393/1974), 106, 6 vd.

¹⁸ En azından *Kitâbu'l-Makâlât* adlı eserinin bir parçası günümüze göre yeniden düzenlenmiştir.

¹⁹ A.e., 73, 9-15

²⁰ *el-Fark Beyne'l-Firak*, tah.: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire t.y.), 175, 13 vd.

makâlât'ta bulunan ihtilafli meseleler uzmanların da farkında olduğu konulardır el-Câhız'ın kendisi tarafından da mantıklı bir düzenlemeye tabi tutulmamış büyük miktarda materyalin elden geçirilmesiyle ortaya çıkmıştır.

Bize göre el-Ka'bî'nin çalışması biraz kafa karıştırıcıdır. Çok fazla değildir çünkü bilerek el-Cahız'ın "normal" fikirlerine ilişkin bir şeyler anlatmayı es geçmiştir, fakat el-Câhız kendi döneminde Basra Mu'tezilileri arasında seçkin karakterlerden sadece bir tanesidir. Eş'ârî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eserinin içinde el-Câhız'dan daha genç olan fakat tüm dikkati üzerine çeken Abbâd b. Selmân'dan²¹ herhangi bir alıntı var mıydı? Eş'ârî, eserini nerdeyse el-Ka'bî ile aynı zamanda tamamlamıştır. Bizim bilmediğimiz nedenlerden ötürü Abbâd Basra Mu'tezilileri arasında pek sevilmeydi; İbnü'n-Nedîm onu ekolün üyeleri arasında yenilikler getiren ve diğerlerinden ayrı duran birisi olarak listeye dâhil etmiştir.²² Sonraki dönemin büyük ustası ve Eş'ârî'nin hocası olan Cübbâ'î "Abbâd'ın biraz deli" olduğunu düşünmektedir.²³ Fakat Cübbâ'î'nin el-Câhız'ın öğretilerine ilişkin özellikle çok güçlü hisleri de yoktur; o sistemini daha çok nostaljik sayılabilecek Ebu'l-Hüzeyl sistemine doğru kaydırmıştır. Peki, bu durumdan sorumlu olan el-Câhız bir kelâmcı olarak prestijini nasıl korumuştur?

el-Câhız hiçbir zaman münakaşalara girmemiştir ve kelâm içinde ona ait bir disipline rastlamak zordur. Düzenli dersler verdiği konusunda şüphelerimiz mevcuttur; çünkü Basra ve Bağdat arasında çok fazla seyahat etmiştir ve şöhreti daha çok kitaplarına dayanmaktadır. Bu kitaplardan para kazanmıştı ve belki de sonunda rüşvet yiyen bir prototip entellektüele dönüşmüştür. Kitapları sayesinde Basra ve başkentte üst sınıf içinde önemli bir yer edinmiştir. Ayrıca memleketinde *Kitâbu'l-Hayevân* ve *Kitâbu'l-Beyân ve't-Tebyîn*'i, Sibeveyh'e ait *el-Kitâb* ve Halîl'e ait *Kitâbu'l-Ayn* ile birlikte en iyi akademik çalışmalar olarak kabul edilmiştir.²⁴ Bu çalışmaların el-Câhız'ın kelâmdaki yeterliliğiyle hiçbir alakası yoktur; daha çok onun orijinalliği ve düşünce yapısının genişliği ön plana çıkmıştır. Öte yandan Basra'da yaşayan Mu'tezililer "öğretilerinin" doktoryal profilini şekillendiren ve namı kendi toplumlarının sınırlarının dışına taşan adamdan çok da gurur duymamaktadırlar. Onları fazlasıyla alakadar eden durum sarayda bulunan üst düzey insanlarla olan yakınlığı ve temasıdır. Gölge karakterler olan ve Kur'ân karşıtı eğilimi olan iki Basralı Mu'tezili Muhammed b. Yezdâd ve İbn Ferzaveyh/Farzöya'nın el-Ka'bî'den bağımsız olarak onun hakkında bilgi toplamasının sebebi de budur. el-Ka'bî hiçbir zaman Basra'ya gitmeyi düşünmemiştir; elindeki tüm bilgileri Bağdat'ta özellikle öğretmeni el-Hayyât'tan temin etmiştir. Bu nedenle iki yerel gelenekle uğraşmış oluyoruz. Mu'tezililerin bütün bir şehri ele geçirme konusunda son şanslarını kullandıkları bir dönemde yüksek rütbeli birisi olan Harezmi için Kâdı Abdü'l-Cabbâr tarafından yazılan *Kitâbü Fazl'l-İ'tizâl* adlı eserle birlikte şartların neler olduğu

²¹ Ya da Süleymân. Bk., *Enc. Iranica* I: 70; *Theologie und Gesellschaft* (yukarıdaki için bk., 8; bundan sonra TG olarak alıntı yapıldı.), IV: 15 vd.

²² *Fihrist*, 214, 2 ve 215, 19 vd.

²³ A.e., 215, 21.

²⁴ *Târîhu Bağdâd* II: 177, 3 vd.

daha iyi anlaşılmuştur. Bu âlim tarafından oluşturulan resim bugüne karkî araştırmalarımıza yön vermiştir.²⁵

Başlangıçta, bazıları bu görüntüyü el-Câhız'ın kendi yazmalarıyla karşı karşıya getirmeye çalışmış, fakat böylesi girişimlerin bir manası olmamıştır. el-Câhız çalışmalarının çoğunu para karşılığında birilerine adamıştır ve sonuç olarak bunları kendi kütüphanelerinde tutmuşlardır; bu yayınlara Basra'da ulaşmak mümkün değildir. Belli bir dönem farklı bir Mu'tezile dairesinin hocalığını yapan İbnü'l-İhşid (270/884-326/938),²⁶ beyhude şekilde el-Câhız'ın *Kitâbu'l-Fark Beyne'n-Nebî ve'l-Mütenebbî* adlı eserini aramıştır. Hatta *hac* döneminde tüm hacılar Arafat'ta iken bir mübaşir/tellal bile tutmuştur -günümüzde internette yapılan bir arama ile benzer bir şey -fakat başarılı olamamıştır.²⁷ İbnü'l-İhşid, isminden anlaşıldığı üzere orijini Doğu İran olan bir yabancısıdır; bu nedenle Basra ve Bağdat onun kültürel değerleri açısından yabancı memleketlerdir. Irak'taki Mu'tezile yapısından hiçbir arkadaş edinmemiştir.²⁸ Cami dışında ve kütüphanelerinin dışında (muhtemelen herkese açık değildi) halka açık bir okuma yapılmaktaydı fakat bunun uluslararası bir değişim sağlama imkânı pek yoktu.²⁹ Durum bir şekilde karmaşıktı. el-Câhız Basra'da hayranlık duyulan biriydi fakat teolojik bir gelenek ortaya koymamıştır. Cübbâ'î için işe yarar bir tarafı yoktur; oysaki el-Câhız'ın en-Nazzâm'ın öğrencisi olduğu bir dönemde o daha çok Ebü'l-Hüzeyl'e dönmek istemiştir. el-Câhız'ın en-Nazzâm'ın fikirlerini yansıtmada biraz orijinal davrandığı doğrudur, fakat bu durum kendine özgü bir durum olarak ya da en-Nazzâm'ın düşünceleri güncel olmadığı ve büyüsunü büyük ölçüde kaybettiği için yeniden şekillendirme olarak değerlendirilmiştir. el-Ka'î'nin bakış açısından kendine özgü bir şekilde yansıması çok da olumsuz bir durum değildir. Kapalı bir Mu'tezile sisteminde birbirine benzerlik arzu edildiğinden önemli görülen bir farklı düşünce yoluna müsamaha edilmemiş, ve Cübbâ'î örneğinde olduğu gibi sadece ekolün dıştan artarak gelen eleştirilere karşı kendini savunması gereken el-Ka'î'nin döneminde bir ideal haline gelmiştir. Bununla birlikte yeni bir döneme giriyoruz. Bu dönemde başlangıçtaki manevi özelliklerin yerini ağır bir skolastik felsefe düşüncesi almıştır.

3

Bu andan itibaren eski Mu'tezile anlayışının el-Câhızla birlikte sona yaklaşmış bir döneme şahit oluyoruz. Burada sorulması gereken soru el-Câhız'a özgü yapılan yorumlamaların hepsinde olmasa bile en azından bazılarının hümanistik eğilimlerle yapılabildiğidir. "Hümanist" kavramını elimizden geldiğince ayakları yere basan bir şekilde ve basitçe tanımlayalım: insani koşullara ilişkin kalıcı bir

²⁵ İbnü'l-Murtazâ üzerinden, Şehristânî, örn; Kâdî, İbn Yazdâd ve İbn Farzûya'yı kaynakları olarak göstermiştir

²⁶ Onun için bk., *Enc. Iranica* VIII:15'teki D. Gimaret md.

²⁷ Yâ'kût, *Mu'cemü'l-Udebâ'* VI: 73, 1 vd.

²⁸ Basra'da Cubba'î'nin oğlu, Ebû Hâşim'in en önemli rakibi olmuştur. İbnü'n-Nedîm onu önemli bulmaktadır (*Fihrist*, 220, 10 vd.); ancak eski Basra geleneğinde kısaca bahsi geçmiştir.

²⁹ Yemen'deki Zeydî el-Câhız'ın kitabının bir kopyasına sahiptir. İmâm el-Müeyyed billâh (v. 411/1020) bu kopyayı *Kitâbü İsbâtü'n-Nübüvveti'n-Nebî* (thk.: Halîl Ahmed İbrahim el-Hâc, Beyrut ty.) adlı eserinde kullanmıştır; krş., a.e., 27, 1.

farkındalıkla kelâm yapmanın bir yolunu belirlemektir. Bu yaklaşımı aşağıdaki beş noktaya dayandırabiliriz:

a. *İnsan iradesinin önemi.* el-Ka'bî, el-Câhız'ın insan doktrininde geçen insan özgürlüğü (*irade*) kısmına daha fazla vurgu yapmıştır. Fakat bu neden belirleyici bir özelliktir? Özgür irade erken dönemlerden beri bütün Mu'tezile mensuplarının sahip olduğu bir aksiyon değil miydi? Burada dilin gizli tuzaklarının farkında olmayız. "Özgür tercih (free will)" *irade* değil, aslında *ihtiyardır* ve *ihtiyar* "tercih" demektir. Tüm Müslümanlar bu tercihin Tanrı tarafından verildiğini kabul ederler. Bu tercih iyi ve kötü arasında yapılıp ve Mu'tezililer de dâhil böyle bir tercih aslında hareket kabiliyeti (*istitâ'a, kudret*) de gerektirir. Bu hareket kabiliyeti aslında Basra kelâmının da ana fikri olmuştur. Aksiyon teorisi olarak adlandırdığımız, bir teolojinin çekirdeği hükmündedir (Handlungstheorie).³⁰ Buna karşılık *irade* başka bir şeydir: ruhani bir güç, bir eğilimdir ve el-Câhız bu noktadan yola çıkmıştır. Özgür olan bu tercih hakkıdır, aksiyonun kendisi değil; aksiyon işin sonucu olarak arkadan gelir ve insan doğasının doğuştan gelen yeteneklerinin bir parçası olduğu için özgür olup olmadığı konusunda şüpheye düşebiliriz. Tam bu noktada el-Câhız'ın düşüncesi ön plana çıkmaktadır. Her ne kadar iradesinin anlık bir olay olarak açığa çıktığını düşünse de Mu'tezile'nin atomcu/atomistik yapısını da kabul etmiştir, tıpkı birisinin Schopenhauer'in *Die Welt als Wille und Vorstellung* (İsteme ve Tasarım Olarak Dünya) adlı eserindeki anlayış çerçevesinde kalıcı olmayan bir şey yapmaya karar vermesi gibi.³¹

Bu yaklaşım tamamen yeni sayılmaz. Mu'tezililer iradenin önemini hiçbir zaman tamamıyla görmezden gelmemişlerdir;³² sadece birinin dengeyi kurması gerekmiştir. el-Me'mûn'un sarayında etkili mütekellimlerden birisi olan Sümâme b. Eşres bunu zaten gerçekleştirmişti; el-Ka'bî bunu çok net bir şekilde ortaya koymuştur biz de ona güvenme eğilimindeyiz.³³ Fakat el-Câhız bu fikri kişisel olarak hiç iletişimde bulunmadığı Sümâme yerine en-Nazzâm'dan öğrenerek benimsemiş olabilir. Burada vurgulanan husus aslında eylemin daha sağlam tartışma zeminine oturmuş olmasıdır. Hareket gözle görülmektedir ve duygusal gerçek bir olay olarak algılanabilir. İnsan iradesi ise böyle değildir; çünkü ruhta saklıdır ve eski Müslüman kelâmında insanlarda ruhun varlığı bir *yokluğu düşünilemeyen-vâcib/conditio sine qua non* olarak değerlendirilmemiştir. Örneğin Ebu'l-Hüzeyl ruhun varlığı varsayımı olmaksızın birçok yolla yapmıştır. Ruhun varlığını uzun zaman önce Platon tarafından ortaya atılan argümanları kullanarak ispatlayan da Ebu'l-Hüzeyl'den bir dönem sonra gelen ve onun yeğeni olan en-Nazzâm'dır.³⁴ İnsan diye adlandırılan bir varlığın ispatı ise sadece bir hipotez olarak kalmıştır; öte

³⁰ Cornelia Schöck "Möglichkeit und Wirklichkeit menschlichen Handelns tarafından yazılan makaleyi "Dynamis' (kuvve, kudret, istitâ'a), der Islamischen Theologie içinde," *Traditio: Studies in Ancient and Medieval History, Thought, and Religion* 59 (2004): 79-128 inceleyiniz.

³¹ Batı felsefesinde benzer bir figür görmek istersek Schopenhauer'un al-Câhız'a benzer tarafları vardır. Spinoza'ya göre insan belli özel tercihlerden veya isteklerden muafır. Kesin ve özgür irade yerine Evet ya da Hayır deme kapasitesi vardır (bk., Spinoza'nın *Ethics*, II. bölüm, 48. ilke).

³² Tanrı ile ilişkili değildir, zaten konumuz da bu değil.

³³ Krş., *TG* III: 165; ayrıca bk., Schöck, 111.

³⁴ *TG* III: 370 vd.

yandan insan kapasitesinin varlığı günlük yaşantımıza ait genel geçer bir bilgidir. Benzer şekilde, hiç kimsenin Tanrı tarafından verilen insan kapasitesi konusunda şüphesi yoktur ve bunu kullanmada insanlar kanunlar karşısında sorumludurlar ve bu da selametleri için gereklidir. Bunun aksine irade hakkında konuşmak aslında bir paradigmanın da değişimini beraberinde getirmiştir. Çünkü "yaratıcı" kavramı yerine orijin kavramının kullanılması insan aklında bazı şeylerin ortadan kalkmasına sebep olacaktır. Birçok Mu'tezile kelâmcısının tesadüf ifadesini kullanmasının nedeni de budur; onlar jüridirler ve jüri üyeleri için arzudan çok hayata geçmiş davranışlar daha önemlidir. el-Câhız'ın insan iradesine yapmış olduğu vurgudan ötürü dönemindeki birçok kelâmcıya göre daha "hümanist" olduğunu ifade etmek yanlış olmayacaktır. Ama bu durum aynı zamanda teolojisinin neden hüsrana uğradığını da göstermektedir.

b. Psikoloji. İrade ile doğa arasındaki ilişkiyi nasıl anlamamız gerekir? Alman klasikçisi Albrecht Dihle insan iradesinin Yunan felsefesinde de kesin ve bağımsız bir kategori olmadığını belirtmiştir. Değişim Hıristiyanlıkla birlikte gelmiştir.³⁵ Araplar içinse bu durum geçmişe dayalıdır ve el-Câhız geçmiş için veya geçmişe karşı zorla bir düşünceyi benimsememiştir. Eğer bir şekilde var olduysa onun "hümanizmi" ne Yunan ne de Hıristiyanlık'tan kaynaklanmaktadır. Daha çok çağının manevi atmosferine karşılık oluşmuştur. İnsan telakkisini karar verme teorisi ile birleştirmiştir. Spesifik bir adım atmadan önce insan ruhunda neler yaşandığını elinden geldiğince açıklamaya çalışmış ve bu konuda ilginçtir ki "özgürlük" ibaresine yer vermemiştir. Bu eksiklik bile şaşırtıcılıktan çok uzaktır. Arapçada tamamen farklı bir manası olan *hürriyet* kelimesinin karşılığıymış gibi görülen "özgürlük" kelimesinin bir karşılığı aslında yoktur.³⁶ Bunun yanı sıra, "özgürlük" kelimesi tam manasıyla açıklanabilmiş bir kelime değildir ve yaşadığımız dönem itibarıyla bunun tamamen farkındayız. Alınan kararlar özgürce alınmak zorunda değildir. el-Câhız'a göre olan şey muharrik/motive (devâ'î), motive eden güçler birbirine ters düşmekte ve sadece dengeye oturduklarında özgürlük elde edilmektedir; diğer türlü insanlar arzu ve heveslerine boyun eğecektir.³⁷ Bu tür bir antropoloji bize modern nörobiyolojiyi hatırlattı (Wolf Singer, John Searle ve diğerleri); özgür irade hakkında söylediğimiz çağdaş ifadelerle karşı uyumludur.³⁸ el-Câhız özgür iradenin illüzyon olduğunu asla söylememiştir ve aklında olan daha çok kendi zamanına ilişkin tıbbi teoridir. *Tıbbâ'*, "doğa ve hilkat", yani *tabâi'* bitki isteminin tipik bir "ruh halidir" ve karışımları bizim reaksiyon ve arzularımızı belirlemektedir. Aynı durum nedenlere etki ettiğimizi de göstermektedir. Dolayısıyla neden düzeltici bir güç olabilir.

³⁵ *Die Vorstellung vom Willen in der Antike* (Göttingen 1985).

³⁶ Krş., F. Rosenthal, *The Muslim Concept of Freedom* (Leiden 1960).

³⁷ *TG* IV: 103.

³⁸ Şu an bu alandaki özellikle İngilizce hazırlanmış literatür çalışmalarından tamamen habersizim. Searle'nin *Intentionality an essay in-the philosophy of mind* (Cambridge, Mass, 1983) ve son zamanlarda *Rationality in Action* (Cambridge, Mass 2001) eserinden bir alıntı yapayım. Almancası için krş., Alfred Gierer, *Willensfreiheit aus neurowissenschaftlicher und theologiegeschichtlicher Perspektive. Ein erkenntniskritischer Vergleich*, (Max, Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte, Tübingen, Preprint 285 (2005)). Kelâmî açıdan "Willensfreiheit", *Die Religion im Geschichte und Gegenwart* (Tübingen 1998 vd.), VIII: 1567 vd., adlı giriş kısmına da bakmak mantıklı olacaktır.

Bu noktada el-Câhız kendi döneminde yaşayanların arasında bir guruba da yaklaşmaktadır; mistikler. Örneğin kendinden on yıl önce ölen Muhâsibî (v. 243/857) insanın iç hayatını, kurtuluş için yaşadığı gelgitleri ruhun birbirine zıt iki parçası olan *nefs* ve *kalp* arasında yaşananlar olarak ele almıştır. el-Câhız'ın *devâ'î* dediğine mutasavvıflar *havâtır* demiştir.³⁹ Tasavvuf normal Mu'tezile kelâmına göre çok daha bireyseldir. Sûfler insan ile Tanrı arasındaki ilişkiyi kanıtlara dayanan bir temel ya da zorunluluklara göre değil, daha bireysel tecrübelerine dayanarak idrak etmeye çalışırlar. Tesadüf olmayan diğer bir husus da el-Câhız'ın deneyim kavramını (*tecrübe*) yenilikçi terimlerden birisi olarak kullanmasıdır; Bilgi kuramıyla alakalı bir bilimsel eserde bir bebeğin bilinçli bir şekilde bilgi kullanımından önce tecrübesine dayanarak dünyayı nasıl öğrendiğine yer verilir.⁴⁰ Hatta yetişkinler bile rasyonel olarak etraflıca düşünmek yerine tecrübelerine dayanmaktadırlar. Bunun sayesinde peygamberlik iddiasında bulunan birinin gerçekten mucize gösterip göstermediğini anlamak mümkün hale gelmektedir.⁴¹ Bu el-Câhız'ın sonrasında İbnü'l-İhşid tarafından analiz etmek istediği *fark beyne'n-nebî ve'l-mütenebbî* problemini çözmesini sağlamıştır. İbnü'l-İhşid'in erişmeye çalıştığı kitaba el-Câhız'ın nasıl devam ettiğini bilmiyoruz. Eğer bu süreç içinde ölmüş ise ele aldığı noktalar itibarıyla yaklaşımı orijinaldir ve değerlendirmeye değer. Geçmişte kelâmcılar gerçek ve yalancı peygamberliği bazı objektif kriterler aracılığıyla birbirinden ayırmak istemişlerdir; mucize esnasında orda bulunan şahitlerin sayısı, bunların aktarılışındaki güvenilirlik vb.

c. Epistemoloji. el-Câhız'ın antropolojisinin Mu'tezilenin parlak bir fikri olmasından ötürü daha çok epistemolojisi üzerine yoğunlaşmıştır: Akıl nasıl çalışır, ve insan dilinde kendini nasıl ifade eder? Gerçek şu ki, peygamberlerin konuştuğu doğrulardır ve düzenbazların söylediği de yalanlardır, fakat bu her insan için geçerli olan bir ahlaki karardır. Ayrıca alternatifi görüldüğü kadar net değildir. Tam tersine objektif olarak yanlış olan bir şeye inanıyor olsak bile objektif olarak inanmadığımız fakat doğru olan bazı şeyler söyleyebiliriz. Bilginin bir subjektif bir de objektif tarafı vardır ve insan iradesi bu iki ayrımın içine dâhil olmaktadır. Mantık-sallar için çok değerli olan alternatif "doğru/yanlış" yeterli değildir; bu iki kutbun arasında subjektif ve objektif elementlerin çakıştığı "açık ve gizli" bir bölge vardır. el-Câhız'ın durumu açıkladığı *K. Sinâ'ati'l-Kelâm* kitabı maalesef korunamamıştır; elimizde sadece günümüze kadar ulaşan etkileri vardır.⁴² Problem Arapçada (Yunanca da olduğu gibi) doğru olmayan ile yalananı kolayca ayırtılamamasıdır; *kezebe*, "yanlışsın" ve "yalancı" kavramlarının ikisini de karşılamaktadır.

³⁹ TG IV: 501.

⁴⁰ el-Câhız'ın *Mesâ'il ve'l-Cevâbât fi'l-Ma'rife* tah.: Ch. Pellat, *el-Meşrik* 63 (1969): 315 vd. = tah.: Abdüsselam Muhammed Harun, *Resâilü'l-Câhız* IV, (Kahire 1399/1979), 45 vd. eserini kastediyorum. Alıntı yapılan kısım 325, 2 vd.; 62, 7 vd. sayfada bulunmuştur. Almanca çeviriyi krş., TG VI: 326. el-Câhız'ın kafasındaki tecrübe ve pragmatik dönüşe ilişkin dönüş T. Khalidi tarafından *Arabic and Islamic Gerland: historical, educational and literary presented to Abdul-Latif Tibawi* (London 1977), 144 ve M. Bernand *SI* 39 (1974): 25 vd. adlı eserde ele alınmıştır.

⁴¹ Ae., 324, 1 vd. = 60, 13 vd.; çev.: 325.

⁴² TG VI: 318 vd. (no:1-4)'deki metnin çevirilerine ve a.e., IV: 97 vd.; *Hayevân* I: 72, 12 vd. deki analizlere bakınız. *Kitabü's-Sinâ'ati'l-Kelâm* için krş., TG VI: 313, no: 10.

Bu mesele el-Câhiz'in hocası en-Nazzâm tarafından tekrar ortaya atılmıştır. en-Nazzâm tefekkürü kalbin "hareketi" (*movement*) olarak tanımlamış ve bu hareketin dilin söylediğinin aksi yönde olabileceğini belirtmiştir. Bunun en iyi örneği münafıklardır; en-Nazzâm 63. surenin 1. ayetini sahtekârlıklarını ve ikiyüzlülüklerini analiz etmek için kullanmıştır.⁴³ Güvenilir bilginin içi ve dışı bir olmalıdır; bu nedenle bir şekilde *kelâm*'ın karmaşık dilinde şu şekilde tarif edilebilir: "bir şey olduğu haliyle yolunu bulduğunda (dış dünyada) ve bilindiği şekliyle ifade edilmek istendiğinde kalpten gelen bir hareket". Bu formülasyona bilinmeyen birinden Kadı Abdü'l-Cabbâr'ın *Muğnî* adlı eserinde yer verilmiştir.⁴⁴ Doğruyu elde ettiğimizi nasıl anlarız? Cevap, en-Nazzâm'ın dediği gibi bir hareketin sona geldiğini hissettiğimizde ve kalbin sükununa eriştiğimizde doğruya ulaşmışız demektir. Bir şey hakkında emin olmadığın sürece çekingen davranırsın, fakat bir konu hakkında nihai kararını verdiysen daha rahatsındır; Yunanlıların ifadesiyle cebir-fatalizm (ἀταραξία) durumu da denilebilir.⁴⁵ Fakat bu bile halen subjektif bir kriterdir; herkes aptalların bile kendilerinden emin olduklarını bilir.⁴⁶ Öte yandan, akıllı insanlar fikirlerini sürekli değiştirirler. Bu nedenle bir şeyin asıl olan haliyle kalpte bulunması gerekir demek akıllıca olacaktır. Bunun kontrolü nasıl sağlanabilir? Tüm bu entelektüel keskinliğe rağmen el-Câhiz fideizm (iman akıl ilişkisinde bilgiye değil inanca değer verme)de kalmak üzereydi.

d. Bilginin Tesadüflüğü. el-Câhiz iman gibi niyetlerle ilgilenmemiştir; bunun hakkında hiç yazmamıştır. Onun ilgilendiği mesele bilgidir ve bilginin bir şekilde belirsiz olması onu rahatsız etmektedir. Kelâmî argümanların bir yönüyle güvenilir olduğunu inkar etmemiştir. İnsanoğlu Tanrı'nın varlığını ispat edebilir ve bu yönüyle onun bazı tutumlarını da kestirebilir. Tanrı'nın kendisi buna ilişkin bazı ispatları ilgimizi çekecek şekilde belli bir çerçevede sunmuştur (*nasabe'l-edille*). İlgimizi çektikleri (*hâl dâlle*) için bunları gözden kaçırmayız. İletişimin değişik yollarını anlatan meşhur bir yazıda⁴⁷ bu epistemik bağlantıyı *nisbe* olarak adlandırmışlardır. Her ne kadar bu terim kullanılıyor olsa da teolojik kelimelerin arasında hiçbir zaman kabul görmemiştir.⁴⁸ Gerçeğin kendisi yeni değildir; el-Câhiz Kur'ân'da

⁴³ TG III: 1.

⁴⁴ 'İlm=Tipki var olduğunda ve bilindiğinde olduğu gibi bir şey var olduğu anda kalpte meydana gelen harekettir, *Muğnî*, XII: 22, 3. *Vücûd* kelimesinin kullanımı giderek "bulmak", "bulunmak" ve "var olmak" (sonraki felsefi terminolojideki anlamıyla) kavramlarının nasıl aynı manada kullanıldığını göstermektedir.

⁴⁵ Αταραξία kelimesi geç antik dönemde akıllı insanın ideal tutumu olarak anlaşılmıştır. Bu fikir çoğu Helenistik felsefi okulda, Epicureanlar, Stoacılar ve Pyrrhonian Septiklerde yaygındı. Αταραξία zaman zaman Latince'deki *huzur* (*tranquillitas animi*); ήσυχία ile değiştirilmişti (bk., *Historiches Wörterbuch der Philosophie* IX: 94, "Seelenruhe"; *Der Neue Pauly* II: 146, "Ataraxia"). Arapçadaki *sükûnül-kalb* kelimesinin buradan türediğini söylemek istemiyorum; belki de *haraka* = κίνησις'dan başlamalı ve C. Schöck'ün (yukarıdaki 30. dipnot, 99'a bk.) yaptığı gibi Aristoteles'in *Metaphysics*'ine atıfta bulunmalıyız.

⁴⁶ *el-Mesâ'il ve'l-cevâbât*, 320, 1 vd. = 53,8 vd.; 55, 13 vd./çev.: c-h'den ve p-t'ye cümleler TG VI: 320 vd..

⁴⁷ *el-Beyân ve't-Tebyîn*, tah.: Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kâhire 1380/1960), I: 76, 9 vd.; benzerliği krş.: *Hayevân* I: 33 vd.

⁴⁸ *Beyân* 76, 10 ve *Hayevân* I: 35, 3; daha sonraki pasaj (*Beyân*'daki kadar net değil), L. Souami'de çevrilmiştir, *Jâhîz: Le cadı et la mouche* (Paris 1988), 97 vd. *Nişbe*, tür adı'dır, "işaretlerin düzenlenme şekli"; bu nedenle, Souami'nin *nusba* okuması kabul görmemiştir. Bu özgün ifade üzerine en son yorum Katia Zakharia tarafından yapılmıştır: "Bu, biz ve onlar arasında bir fark oluşturur": bu konu hakkında daha önce yapılan çalışmaların göz ardı edilmesine ilişkin uzun bir

Tanrı'nın "işaretleri" hakkında neler olduğunu basit bir dille ifade etmiştir. Fakat buna bir element eklemiştir. Bu kanıtlar bizim teolojik bilgimizden ya da inançlarımızdan kaynaklanmamaktadır. Bunları zar zor *a posteriori*⁴⁹ tabiri ile doğrulamaktadırlar. Mental bir hareketin sonucu gibi "doğa" tarafından gelen bilgi önceden tahmin edilemez ve her an değişime açıktır. el-Ka'bî çalışmasında başka hiçbir şey üzerinde durmadığı kadar bu tuhaflik üzerinde durmuştur. Onu en fazla etkileyen mesele bu olmuştur. el-Câhız burada genel Mu'tezile modeliyle ters düşmektedir. Şöyle ki bu modele göre bilgi sistematik düşünmenin (*tefekür*) sonucunda açığa çıkar (*tevellede*). Açıkçası el-Câhız'ın sistematik tefekkür ile bir alıp veremediği yoktur (bu konuda iyi olmamasına rağmen) akıl ile ve verimliliğiyle alakalı sadece şüphe duymuştur. Bilgi sonuç itibariyle talihli önsezinin (*hads*) bir sonucudur.⁵⁰

e. *İnançsızın Durumu*. İnanç konusunda bazı şüpheleri olan bireylerin diğer insanların inançları konusunda çok daha müsamahalı olma ihtimali yüksektir. el-Câhız'ın diğer inançlara karşı müsamahalı olduğu konusunda herhangi bir işaret bulunmamakla beraber, subjektif olarak da olsa inançsızların haklı oldukları konusunda müsamaha gösterdiği durumlar olmuştur. Benzer bir algı üzerinden sonucu şu şekilde yazabiliriz: İnançsızlıkları ile yaşasınlar! Fakat müsamahamız başkalarının gibi çok kuvvetli olmasa da inançlarına karşı müsamahalı olmaktan geçmektedir; siyasette (hala bazı doğrularımız vardır) en iyi bir şekilde limitlerine erişir. el-Câhız basit bir ayırım yapmıştır. İnançsız birisi inançsız olduğunun farkında olmadığı sürece masumdur; ancak eğer bu konuda bir Müslüman ya da gönderilen bir peygamber tarafından uyarıldığı halde halen inat ediyorsa (*mu'ânid*) toplumda lanetlenmiş olarak anılır.⁵¹ Bu durum "Kitap ehli insanların normalde mazeretli (ma'zûr)" sayılamayacağı düsturuyla örtüşmektedir.

Fakat Müslümanlarda durum nasıldır; onların durumunda da belirli sonuçlar belirtmemiz gerekmez mi? Genellikle nasıl Kur'ân okuyacaklarını öğrenebilecekleri veya en azından ona ilişkin bazı şeyleri duyabilecekleri bir ortamda yetiştikleri doğrudur; bu nedenle Tanrı'nın buyruklarına uymak zorundadırlar ve hesap günü geldiğinde yaptıklarından sorumludurlar. Bir düşünce deneyinde bir kişiye hiçbir şey anlatılmadığını varsayalım: Umursamaz inançsız gibi masum mudur veya buna rağmen yükümlü müdür? Mu'tezililerin çoğunluğu ikinci anlayışı kabul

→

makale yazılmıştır, örneğin; N. Shehaby tarafından yazılan "The Influence of Stoic Logic on Al-Jaššās's Legal Theory," *the Cultural Context of Medieval Learning*, ed.: J. E. Murdoch ve E. D. Sylla, (Dordrecht/Boston 1975), 65 vd.; I. Gerjes, *Un genre littéraire arabe: al-Mahāsīn wal-masāwī* (Paris 1977), 38; R.M. Frank *Beings and their Attributes* (Albany 1978), 31, n. 13; S. Enderwitz, *Gesellschaftlicher Rang und ethnische Legitimation* (Freiburg 1979) 166 vd.- *Naşbü'l-edille Abdülcabbâr'ın Muğni'sinde* (XI: 408, 6) ve Şehristânî'nin (*Milel*, ed.: Badran, 129, 2)'de bulunur ancak *nişbe* değildir.

⁴⁹ *Mesâ'il*, 323, 19 vd. = 60, 5 vd./çev.: TG VI: 325 b cümlesi. "Sonradan gelen" anlamındaki Latince felsefi kavram. Genellikle "sonradan gelen bilgi" anlamında kullanılır ve deneyimle, algılarla edinilen bilgiyi ifade eder. Ç.n.

⁵⁰ Kadı Abdülcebbâr, *Muğni* XII: 324, 3 vd./çev.: TG VI: 331, metin XXX, 15; Cübbâ'î Câhız'ın *Kitâbü'l-Ma'rife* (a.e., 107, 4 vd.)'sine yazdığı reddiyede bu doktrini eleştirmiştir

⁵¹ Uygun kısımlara referans verilmiştir. Bu konu son zamanlardaki birçok yorumcu tarafından ele alınmıştır. el-Ka'bî bunların ilkidir, TG IV: 99.

etmişlerdir; diğerleri meşhur bir *hadiste* belirtildiği gibi İslâm'ın her kalbe ekildiği anlayışına sahip *fitra*'ya işaret edebilirler. Ancak el-Câhız farklı hareket etmiştir: Bir birey Tanrı'nın ne olduğunu bilmediği sürece O'na itaat etmek zorunda değildir. Böylece en azından diğer tüm zorlamalar için altyapı hazırlıkları tamamlanana kadar herhangi bir zorlama için altyapı da yoktur.⁵² Bu durum bize Platon tarafından geliştirilen meşhur bir çelişkiyi hatırlatmaktadır. Meno: Bir şeyi bulmadan onu araştıramayız. İslâm teolojisinde problem eski bir konu iken; Tanrı'yı sadece akılla bulabilir miyiz ya da Tanrı'nın "*sorgulanabilir*" (*nicht hinterfragbar*) olduğunu mu varsayıyoruz? el-Câhız'ın cevabı yenidir çünkü akla karşı vahye dayalı bir düşünce yerine akla karşı tecrübeye dayalı bir anlayışı benimsemiştir. Vahiy ve akıl üzerinde evrensel bir yükümlülüğün temelleri oluşturulabilir, fakat bunu sırf subjektif deneyimler üzerine bina etmek imkânsızdır.

4

Burada fazla detaya girmeyeceğim; bunun hakkında birçok kez yazdım ve kendimi tekrar etmek istemiyorum.⁵³ Birçok kelâmcının el-Câhız'ın yaklaşımından hoşnut olmadığını söylemek yeterlidir. Daha çok kesin doğruya ve entelektüel netliğe ilişkin kaygıları vardır, fakat el-Câhız önsözlerle itibar etmektedir. İrrasyonel güçlerin (*devâ'i*) birbirini nötr hale getirdiği ve muhtemelen özgür ve rasyonel kararların verileceği bir durumda akıl durumu tarafından temsil edilen olumlu şeylere karşı şüpheleri vardır.⁵⁴ en-Nazzâm'ın aynı düşünceye sahip olduğuyla alakalı bir alıntıya yer verilmiştir,⁵⁵ fakat en-Nazzâm bu düşünceyi tam manasıyla bir teori haline getirmemiştir ve bu durum kâfirlerin şüpheciliklerinden kaynaklanmaktadır (*mulhidün*). Farkı yaratan teoridir; yalnızca mütekellimün'un böyle radikal bir dönüş yapıp yapamayacağıyla alakalı uygulanan baskıdır. Yanıtları "hayır" şeklindedir. Cübbâ'î eşit ustalıkta nispeten daha karmaşık başka bir teori sunmuştur. Bu teori ilişkiyi kestiğimiz andan itibaren başlar ve Tanrı'nın bize verdiği yükümlülükleri yeniden kazanmamızı sağlar. Bunu başarmak için *tevellüd*'ün ilk hareketini ateşleyen varlıksal bir gücün kabul edilmesi gerekmektedir.⁵⁶ Bu açıdan el-Câhız sadece kendisinin suçlanmaması gereken bir yanılmacanın kurbanı da olmuştur. Cübbâ'î kendisini *ashâbü'l-ma'ârif* olarak adlandırılan bir grubun içinde dâhil etmiştir. Bu gizemli insanların başka yöne kanalize edilemeyen fakat kendi özünden kaynaklanan ya da öncesinde verilen durumlar için bilişsel süreçlerde etkin olmaları gerekir.⁵⁷ Hatta el-Câhız'ın doktrinlerini apaçık yazmada ilk olduğunu bile düşünmüştür.⁵⁸ Fakat bu artık benim konum değildir. Aslında Cübbâ'î'nin tanımına göre insanoglunun kalıcı farkındalığını barındıran varlıksal bir güç, Tanrı'nın rasyonel olarak bilinmediği ve kendisini esrarlı ve gizemli biri olarak sunduğu kadarıyla bile sadece Tanrıya bağlıdır.

⁵² TG IV: 101.

⁵³ Krş., örneğin benim makalem "Early Islamic Theologians on the Existence of God", K.I. Semaan (ed.), *Islam and the Medieval West* (New York 1980), 64 vd.

⁵⁴ TG IV: 105.

⁵⁵ *Hayevân*, VI: 35, 12 vd./çev.: TG VI: 131 = metin no: 167.

⁵⁶ TG IV: 669.

⁵⁷ Bk., Benim "Çâhız und die aşhab al-ma'ârif", *Der Islam* 42 (1966): 169 vd.; G. Vajda, "La connaissance naturelle de Dieu selon al-Çâhız critiquée par les Mu'tazilités", *SI* 24 (1966): 19 vd.

⁵⁸ eş-Şerif el-Murtazâ, *eş-Şâfi fi'l-İmâme* (Tahran 1301), 12, 7.

Bilgi felsefesiyle ilgili bu zor durumdan kurtulmak için kullanılan yol el-Câhız tarafından takdir görebilir. Çünkü kalıcı farkındalığın tasarımı ve Schleiermacher'in "mutlak bağımlılık" ile karşılaştırıldığında dini hislerin nihai kökenine duyulan ilk bağımlılık, el-Câhız'ın "hümanist" kategorilerine uygundur. Maalesef Cübbâ'î'nin teorisi uzun dönemde de kabul görmemiştir. *Mütekellimûn* kökenleri ne olursa olsun antropoloji yerine teoloji ile ilgilenmek istemiştir. Bütün bunlara rağmen Cübbâ'î'nin teorisi en azından gelecekte skolâstik düşüncede şaşkınlık verici ve eleştirel bir obje olarak kendisini muhafaza etmiştir. Bu skolâstik gelenek üzerinden (bazı korunmuş çalışmaların da yardımıyla) el-Câhız'ın ne demek istediğine dair bir yankı duymuş olduk. Cübbâ'î "Basra" okulunun kurucusu olmuştur; öte yandan el-Câhız bir *mütekellim* olarak unutulmuştur ve *edîb* olarak hatırlanmaktadır. Elde etmek istediği edeb ruhu, günlük *kelâm*da psikoloji için bir yer bulmak olarak tanımlanabilir. Fakat bu arzusu, onu, "hümanist" olarak değerlendirmek için yeterli midir?

Etik Dine Nasıl Dayandırılabilir?*

Jonathan Berg

Lecturer, University of Haifa

Çev: Muhammet İrgat

Arş. Gör., Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı Öğretim Elemanı
mhmtirgat@gmail.com

Atf

Jonathan Berg, Çev: Muhammet İrgat, Etik Dine Nasıl Dayandırılabilir?, Marife, Yaz 2015, 15/1, ss. 219-227.

Din ve etik arasındaki kutsal ve yakın ilişkinin ışığı altında, etiğin dine herhangi bir şekilde dayanıp dayanmadığı sorusunun yöneltilmesi gayet doğaldır. Dayalı kanıt çoktur: Ahlâkî normlar laik etiksel teorilerin normlarıyla sıkı bir şekilde uyuşan dinî öğretilerin büyük bir kısmını oluşturmaktadır. Fakat bu etiğin dine dayandırılması anlamına gelir mi? Eğer öyleyse nasıl?

i. Tanrı ve Ahlâkî İyi

Etiği dine dayalı olarak düşünmenin basit bir yolu, hemen bir kenara koyulup tanrısal olarak anılmasıdır. Eğer Tanrı kâinatı yarattıysa ve kâinatın içindeki her şeyi, ama tam olarak her şeyi, yarattıysa daha sonra da *inter alia*'yı yani ahlâkî iyiyi yarattı diye düşünülebilir. O olmasaydı iyilik diye bir şey olmayacaktı. Bu yüzden aslında iyiyle ilgilenen etik, mutlak varlığı için doğrudan Tanrı'ya dayandırılır. En azından tartışma uğruna (belki de çok fazla cömert bir biçimde) Tanrı'ya olan bağlılığın, onu takiben, dine olan bağlılığı da getirdiğini varsayarsak (Tanrının bir teorisi ya da Tanrı teorisi gibi bir şey olan din) o zaman etik, dine dayanır. Fakat dine bu tür önemsiz bir bağlılık çok fazla ilgi çekmeyecek kadar yaygındır. Çünkü bu şekilde fizikten matematiğe, fizyolojiye ve psikolojiye *her şey* dine dayandırılır. (bk. William Frankena'nın Frankenada'ki Dietrich Von Hildebrand'a atfedilen benzer konudaki görüşleri, 1981, s. 309.)

* Jonathan Berg, "How Could Ethics Depend on Religion?" *A Companion to Ethics* içinde, ed. Peter Singer, Oxford Blackwell 1991, s. 525-533.

Etiği dine dayalı olarak incelemenin daha ilginç bir yolu da, ahlâkî iyiyi Tanrı'nın buyruğu ya da Tanrı'nın emrettiği şeylerle inceleyen bir etiğin "Kutsal Emir Teorisi" üzerine kurulu olmasıdır. En güçlü şekliyle bu, Jonathan Harrison'un "dilbilimsel" teori olarak adlandırdığı ve kelimelerin çoklu anlamları hakkındaki teoridir. Bu fikir sadece (Tanrı iyi olduğuna göre) genellikle kesin gözüyle bakılan Tanrı'nın isteği ve iyninin mutlu bir şekilde karşılaşmasından değildir; bundan ziyade tanımsal olarak ahlâkî iyninin tam olarak Tanrı'nın istekleri olarak algılanmasıyla onların bir ve aynı olduğundandır.

"İyi" ifadesinin "Tanrı'nın buyrukları" ifadesiyle (hemen hemen) aynı anlama geldiği Kutsal Emir Teorisi'nin böylesi güçlü bir versiyonuyla ilgili bir problem de, Tanrı'nın iyi olmasının görünüşte boş bir totoloji (lüzumsuz söz tekrarı) olmasıdır. Tanrı'nın büyük iyiliği diyelim ki bir dairenin yuvarlaklığından daha önemli değildir.

Bazı ilahiyatçılar bu sonucu kabul etse de, Tanrı'nın iyi olmasının dairelerin yuvarlak olması fikrinden daha önemli ve daha çok bilgi verici olduğu görüşünü benimseyen Tanrı'ya inanan kişiler için bu kabul edilemez. (bk. Natürizm, makale 37)

Her durumda Kutsal Emir Teorisi'ne bu dilbilimsel yaklaşım, apaçık bir gerçek olan, pek çok insanın Tanrı'nın buyrukları doğrultusunda bir inanca sahip olmaksızın ahlâkî iyiyeye dair fikirlerinin olması konusunda sorunla karşılaşmaktadır. Şöyle ki, ateist ve agnostikler, Tanrı'ya inanmamalarına rağmen, ahlâkî inançlara dair herhangi bir eksiklik çekmemektedir. Dilbilimsel Kutsal Emir Teorisi savunucuları ayak diretebilir ve gerçekten de böyle insanlar olduğunu inkâr edebilirler. Bazıları tarafından öne sürülebileceği gibi, ahlâk anlayışına sahip ateistler, ya gerçekten ateist değildirler ya da ahlâkî iyiyeye dair inançları yoktur. Bazıları, örneğin evrende bir düzenin varlığına inananlar, kendi vicdanlarına inananlar veya mantıksal olarak hiçbir şekilde açıklayamadıkları herhangi bir düşünceye sahip olup bu nedenle de Tanrı'ya inananlar, bu durumu bu şekilde ifade etmek konusunda isteksiz olurlar. Frankena'nın benzer argümanlarında belirttiği gibi, hangi zaferi kazanırlarsa kazansınlar, bunlar önemsiz ve sözlü tartışmalardır. (bk. Frankena, 1981, s. 311) Kelimenin her anlamında bu insanlar için "Tanrı'ya inanıyor" denebilir, samimi açıklamalarından da anlaşıldığı gibi Tanrı'ya inanmamalarının arka planında gündelik bir mantık olduğu da söylenebilir. Ve bu ikinci yaygın kanı bu konu ile alakalıdır; Tanrı'ya olan inancı farklı şekilde yorumlamak teoriyi sadece önemsiz bir şekilde doğru kılar, sadece tanımlamak, önemli içerikten yoksundur. (Alternatif olarak, inançsal yükümlülüklerle eş anlamlı ifadelerin birbirleri yerine de kullanılmayacakları şeklinde bir temellendirme; bazıları iyninin varlığının Tanrı'nın varlığıyla açıklanabilirliğinin aslında Tanrı'ya dair bir inanca sahip olmaksızın iyninin varlığına dair bir inanca sahip olmayı engellediğini reddedebilir.)

Kutsal Emir Teorisine yöneltilen, ahlâkî değerlere sahip ateistlere dair problemle başa çıkmanın bir başka yolu da Robert Adams tarafından güçlükleri göze alarak öne sürülen; teorinin onun tarafından "değiştirilmiş" versiyonunda Yahudi, Hristiyan dinî etik bağlamına daraltmış, (bk. Adams, 1981, s. 319) ve Tanrı'ya inananların ve inanmayanların ahlâkî terimlere yükledikleri anlamların kısmen aynı, yer yer ise farklılıklar gösterebileceğini öne sürmüştür. (s. 342) Şöyle ki, ahlâkî

anlayışa sahip ateistler ve agnostiklerin reddedilemez varlıklarıyla karşı karşıya kaldığında Adams, Kutsal Emir Teorisi'nin ahlâkî terimlerle kastettiğimiz her şeye karşılık gelmediğini kabul etmiştir. Bu yüzden, en başından kendisi için hedef olarak belirlediği daha ılımlı bir teori geliştirme konusunda yalnızca kendisi ve kendisi gibi inançlı kimselerin ahlâkî olgularla kastettiklerini, bunun sonucunda inananlar ve inanmayanların neyi kastettiklerini göstermeyi ummuş, inanmayanların ve inananların bazı belirgin farklara rağmen büyük oranda benzerlik gösterdiklerini ortaya koymak istemiştir.

Kutsal Emir Teorisi'ne giden daha kolay bir yol teorinin daha ılımlı ve genişletilmiş bir versiyonu için dilbilimsel versiyonunun terk edilip, "iyi"nin ve "Tanrı'nın iradesinin " aynı anlama gelmemesine rağmen, Tanrı'nın iyi olan her şeyi buyurduğu ve Tanrı'nın buyurduğu her şeyin iyi olmasıyla aynı kapağa çıkmaktadır. Bu durum sorun çıkarıcı anlamsal iddialara yol açmaksızın istenilen eşitliği sağlar.

Fakat bu zayıflatılmış formda bile Kutsal Emir Teorisi hala birçok itiraz uyandırmaktadır. Öncelikle dinsel törenlerden tatil günü (Hıristiyanlarda Pazar günü, Yahudilerde Cumartesi günü) törenlerine Tanrı'nın genellikle hükmedici olarak algılanması, çoğunlukla ahlâk olarak düşünülen şeyle alakalı değilmiş gibi görünmektedir. (Tabii ki yaygın olarak düşünülen şeyin illâki doğru olması gerekmez.) Ahlâk anlayışını cinayet ve hırsızlık gibi Tanrı'nın bazı istekleriyle düzgün bir şekilde ilişkilendirerek ayırt etmek mümkün olduğu kadar, dinsel törenler gerektiren Kutsal Emir Teorisi kurucuları gibi diğer kutsal buyruklardan ayırt etmek mümkün değildir.

Kutsal Emir Teorisi gerekli eşitliğin aslında var olup olmadığı problemi dışında geleneksel olarak Plato tarafından Euthyphro'da öne sürülen ikilemden ortaya çıkmış olduğu görülen daha derin problemlerle yüzleşmektedir: "Tanrılar kutsallığı kutsal olduğu için mi sever yoksa Tanrılar kutsallığı sevdiği için mi kutsal kutsaldır?" Ya da şuan ki konu bakımından "Tanrı iyiyi iyi olduğu için mi buyurur (emreder) ya da Tanrı iyiyi buyurduğu (emrettiği) için mi iyi iyidir?" Bu soru önceliklerden biri olarak anlaşılabilir. Eğer Tanrı iyiyi iyi olduğu için emrediyorsa o zaman iyi, bir şekilde Tanrı'nın buyruğundan önceliklidir (geçici olarak öncelikli olmamasına rağmen). Bu görüşe göre bir şey öncelikle tam olarak iyidir ve Tanrı onu emrettiği için iyi olma erdemindedir; Tanrı'nın buyruğu bir şekilde bir şeyin iyiliğiyle kararlaştırılır ve yönlendirilir. Bu, Tanrı'yı buyurduğu şeyleri buyurmasına yönlendiren ve motive eden şeyin ne olduğuyla ilgilenen "kutsal psikoloji"nin bir teorisidir. "Tanrı emrettiği şeyi niçin emreder?" sorusuna bir cevaptır. Diğer bir yandan iyi olan bir şey Tanrı emrettiği için iyiyse; o zaman, Tanrı'nın buyruğu (ilgili anlamda) o şeyin iyiliğinden önceliklidir-sanki o şey başlanması gereken iyi bir şey değil de sadece Tanrı'nın onu buyurmasının bir sonucu olarak iyi olmasıymış gibi. Bu, iyiliğin doğası ve özyle ilgilenen meta-etiksel bir teoridir. "Bir şeyi ne iyi eder?" sorusuna bir cevaptır. (bk. Harrison, 1981, bu satırlar hakkında kapsamlı açıklamalar getirmektedir.)

Tanrı'nın isteğini iyi bakımından açıklayan ilk teoriye karşı yapılan başlıca itiraz; Tanrı'yı bağımsız bazı ahlâkî normlara konu ederek Tanrı'nın egemenliğine ya da mutlak kudretine karşı gelmiş gibi görünüyor olmasıdır. Tanrı'nın özgürlüğü

ve gücü üzerindeki bu tür herhangi bir kısıtlama Tanrı'nın emredebileceği ya da buyurabileceği şeyler üzerinde hiç mi hiç kısıtlama olamayacağını savunanlara göre sakıncalıdır. Cevap olarak Tanrı'nın mutlak kudretine karşı gelinmediğini tartışmanın temel iki yolu var: Ya Tanrı yine de iyiden başka bir şeyi de buyurabilir ya da iyiden başka bir şey buyuramamasına rağmen yapamaması Tanrı'nın kudret sahibi olmasına engel olmaz. Bu cevaplardan ilki; Tanrı'nın tam tersi herhangi bir şey yapmaya acizliğinden değil de sadece özgür iradesiyle yapmak istediği için iyiyi emretmesidir. Bu görüşe göre Tanrı; tam tersini seçmek için kendi içindeki güce kesinlikle sahiptir, fakat kendisi kadar yardımsever olduğu için özgürce iyiyi emretmektedir. (bk. Nelson Pike, "Mutlak Kudret ve Tanrı'nın Günaha Acizliği", 1981.)

Tanrı'nın mutlak kudretiyle buyruğunu uzlaştırmamanın ikinci bir yolu da; gerekli ve şarta bağlı ahlâk doğruları arasındaki farklılığa dayanarak ilerleyen R.G. Swinburge tarafından sadece iyinin ele alınmasıdır (Swinburge, 1974). Gerekli ahlâk doğruları, doğrunun dışında hiçbir şey olamayan ahlâk doğruları olarak algılanır; aslında hangi koşul altında olursa olsun her muhtemel durumda (uyumlu olarak makul olan) doğrudurlar. Bunlar verilen sözlerin (uygun bir şekilde kazanılmış) tutulması gerektiği gibi genel yönetim prensiplerini içerir. Şarta bağlı ahlâk doğruları ise belirli gerçek koşullardan ötürü doğru olanlardır.

Meselâ durum, komşuma hafta sonlarında gürültü yapmamaya söz vermem olursa ve çalışan bazı elektrikli aygıtlar çok gürültü çıkarırsa; o zaman bu koşullar altında hafta sonlarında bu elektrikli aygıtları çalıştırmamam şartlı bir ahlâk doğrusu olur. Gerçi bu şartlı ahlâk doğrusu verilen sözlerin tutulması gerektiği gerekli ahlâk doğrusunun sadece bir örneği olan şartlı ahlâk doğrusu olmasına rağmen, bu şartlıdır; çünkü bu, tam tersi olabilecek koşulların erdemindeki genel prensibin bir örneğidir. Bu ayrım Swinburne'e en azından gerçek ahlâkî doğrunun mantıksal doğrunun yapabileceğinden daha fazlası olmayıp; Tanrı'nın buyruğunu kısıtlayarak onun mutlak kudretini engelleyemeyeceğini tartışma imkânı sağlar. Tanrı'nın bir dairesel bir kare yapmadaki acizliğinin, mutlak kudretini azaltmaması gibi; verilen sözlerin tutulması gerektiğini emretme acizliği de mutlak kudretini azaltmaz. (Şartlı ahlâk doğrusu konusunda ise aşağıda Swinburge'nin görüşü yer alacak).

Euthyphro ikileminin diğer bir yanında ise "iyinin iyi olmasının nedeni Tanrı'nın iyiyi emretmesindedir" görüşüdür: Onun iyiyi (ve başka hiçbir şey değil) emretmesi iyiyi iyi yapan şeydir. Bu duruma dair başlıca itiraza göre iyiliği çok fazla keyfi hale getirilmektedir. Esasen her şey Tanrı tarafından emredilebileceğinden iyilik hiçbir şey olarak değil de Tanrı tarafından emredilerek yeryüzüne gelseydi; o zaman her şey Tanrı tarafından yönetildiğinden esasen her şey iyi olurdu. O zaman bu görüşe göre acımasızlık gibi şeyler de "iyi" olabilirlerdi ve Tanrı bu şekilde buyuracağı için de iyi olurlardı. Adams bu sonucu kabul ederek; "hırsızlık", "zina" ve "Tanrı'ya olan nefret"i açıkça Tanrı'nın onları emretmesi durumunda iyi olacak şeyler olarak tanımlayan Ockham'lı William'dan alıntı yapmaktadır (Super 4 libros Sententiarum, 19)-ki bu Adams'ın muhtemelen "bir şekilde şok edici hatta itici" olunacağını sandığı bir durumdur (1981, s. 321). (bk. "Ortaçağ ve Rönesans Etikleri", Makale 11).

Ahlâkî terimlerin yaygın kullanımıyla uyuşmasındaki başarısızlığından ötürü bu sonucu reddeden Adams, bu kabul edilemez sonuçtan uzaklaşacak bir şekil-

de, Kutsal Emir Teorisi'ni değiştirdi. Bu amaçla Tanrı'nın buyruğu ve iyi arasında olduğu varsayılan bu bağı; bir Şekilde Tanrı'nın bizi sevdiği varsayımına dayandırarak ıslah etmeyi öneriyor. Tanrı'nın kendi adına acımasızlığı emredebilmesini mantıklı bir olasılık olarak gören Adams, bu yüzden acımasızlığın iyi ya da hoş görülebilir olduğunu kabul etmekten kaçınıyor. Eğer Tanrı acımasızlığı buyurseydi; O'nun bizi sevdiği doğru olmayacaktı. Fakat Tanrı'nın bizi sevdiği varsayımı olmaksızın ahlâk anlayışlarımız (en azından kendininki) kolay bir Şekilde bozulurdu, diye açıklama getiriyor Adams. Bu yüzden bu tür anlaşılmaz durumlarda (Tanrı'nın kendi için acımasızlığı emretmesinde olduğu gibi) acımasızlığın yanlış olma- yacağı sonucunu kabul etmiyor.

Swinburg'e göre ikilemin ikinci kısmı, Şartlı ahlâkî doğruların koyulması gereken yerdir. Acımasızlığın kendi adına yanlış olması muhtemelen gerekli bir ahlâk doğrusudur. Bu yüzden Tanrı, iyi adına acımasızlığı isteseydi bile bunu yapamazdı. Fakat bebekleri yüksek binalardan aşağı atmanın yanlış olması Şartlı bir ahlâk doğrusudur (oldukça imkânsız hafifletici durumlar dışında). Bebekleri yüksek binalardan atmanın aslında kendi dünyamızda olduğundan çok daha farklı sonuçları olduğu garip bir dünya hayal edebileceğimiz için-uzun bir binadan aşağı atılmanın yararlı, zevkli ve hatta sağlık gelişimi için yararlı olduğu görüşünü benimseyen fizik ve fizyoloji çok farklı olabilir. Bu tür olasılıkların tam kontrolünde olan Tanrı dünyayı özgürce ya da bebekleri uzun binalardan atmanın iyi, kötü ya da ikisinin de olmadığı diğer bir Şekilde, her nasıl isterse yaratabilirdi. Bu yüzden Şartlı ahlâk doğruları tarafından verilen sadece Şartlı iyilik düşünöldüğünde iyiliğin basit bir ifade ile Tanrı'nın isteği tarafından kararlaştırılmasının hemen ardından gelen iyiliğin keyfiliği kırgınlık yaratmıyor gibi görünüyor.

Öyleyse Kutsal Emir Teorisi'nin kaderi nedir? Teorinin genel anlam teorisi olarak sürdürölmesi güç gibi görünüyor olsa da uygun bir Şekilde yeterli hale getirilmiş olan versiyonu, *Euthyphro ikilemine* yardımcı olmak için hazırlanan teistler için makul olabilir. Tanrı ve ahlâk konusundaki önsezilere dayanarak Tanrı'nın seçimlerinin ahlâk tarafından kısıtlandığı ya da diğer bir yanda ahlâkî olarak bizi iğrenç bir Şekilde etkileyen Şeyi Tanrı emretseydi aslında erdemli olurdu görüşü kolayca benimsenebilir. Bu tür durumların daha kolayca kabul edilmesi için bir dizi yöntem önerilmiştir. Tanrı'nın seçimleri üzerindeki ahlâkî kısıtlamaların Tanrı'nın kendisinden (Pike) geldiği ya da bu tür kısıtlamaların aslında Tanrı'nın gücü üzerindeki gerçek sınırlamalar olarak düşünölmeyen gerekli doğrular tartışılabilir (Swinburne). Ya da Tanrı'nın bizi sevdiği kanısı, Tanrı'nın bizim iğrenç bulunduğumuz kendi için acımasızlık gibi Şeyleri emretmesi fikrini anlaşılmaz hale getirdiği kanısı (Adams). Ya da iyi olan Şeyin sadece Tanrı'nın Şartlı olarak doğru olduğuna karar verme gücünden dolayı, Tanrı'nın isteğine bağlı olduğu kanısı tartışılabilir (Swinburge). (Herhangi bir felsefi tartışmada olduğu gibi tabii ki burada tartışılmayan diğer tartışma satırları da vardır ve tartışılan itiraz ve cevaplar için şu an bahsedilmeden geçilmesi gereken daha fazla itiraz ve cevaplar bulunmaktadır. Bu ve bu konuyla alakalı sorunlar üzerine daha kapsamlı tartışma için aşağıda yer alan daha fazla okuma için sunulan önerilere bakınız.)

ii. Tanrı ve Ahlâkî Bilgi

“Etik dine nasıl dayandırılabilir” tartışması şu ana kadar Tanrı ve iyi arasında var olduğu düşünülen bağlar üzerinde yoğunlaştı. Fakat (ne yazık ki) bir hareketin iyi olması için ya da herhangi birimizin o şeyin iyi olduğunu bilmesi için ya da bir şey olduğu için, (belki de sadece ikincisi) Tanrı’ya (ya da dine) dayandırılabilir. Yani bir hareketin iyi olmasının ya da olmamasının Tanrı ile herhangi bir şekilde ilişkisi yokken; bizim bir şeyin iyi olup olmadığını bilmemiz belki de Tanrı’ya dayandırılabilir. Ahlâkî bilgi hangi kapsamda Tanrı’ya dayandırılırsa dayandırılırsın etiğin dine epistemolojik olarak dayandığı söylenebilir.

Yine en başından bir kenara koyulması gereken önemsiz bir tür bağlılık vardır. Tanrı’nın tüm bilginin kaynağı olduğu gibi aynı şekilde ahlâkî bilginin de kaynağı olduğu söylenebilir. Evreni ve evrenin içindeki her şeyi yaratmanın dışında ahlâk ve diğer bildiğimiz herhangi bir şeyi bilme kapasitesini bize bahşeden odur. Fakat şu anki bağlamda daha ilginç bir soru da, bilhassa astronomik bilgiye karşı çıkan ahlâkî bilginin bazı belirli şekillerde esasen Tanrı’ya dayanıp dayanmadığıdır. Esinlenen bireylerin fark etse de etmese de ahlâkî sezinin kutsal bir şekilde ilham verdiğini tartışarak hâlâ basit bir yol izlenebilir. Fakat eldeki soruya cevap olarak bu, bir öncekinden daha tatmin edici değildir.

Ahlâkî bilgiyi Tanrı’ya bağlı olarak düşünmenin en açık yolu muhtemelen Tanrı hakkında bazı bilgilere sahip olmaksızın ahlâkî bilgiye sahip olmanın mümkün olduğu görüşünü benimsemek olacaktır. Bu görüş, Kutsal Emir Teorisi’ni gerektirmese de açıkça birbirine iyi bir şekilde uyacaktır. Buna karşın ahlâkî açıdan Tanrı’ya inanmayanların yaygınlığı yeniden bir problem oluşturuyormuş gibi görünmektedir. Meselâ Tanrı hakkında hiçbir şey bilmemelerine rağmen (hatta yalnızca inanimaksızın) cinayetin yanlış olduğunu bilen çokça insan varmış gibi görünüyor.

Bu ilk izlenime göre ahlâkî teistlerin (yukarıda tartışılan Kutsal Emir Teorisi’nin dilbilimsel versiyonunda inandırıcılıktan yoksun olan bir şık olarak görülen) samimi ateist ya da agnostik bildirimlerini inkâr etmekten yoksun olup ahlâkî bilginin Tanrı hakkındaki bilgiye dayandığı konusunda ısrar edenlerin en azından iki ana savunma şekli vardır. Birisi, ahlâkî bilgi ve tartışılan bireylere yeterince yardımcı olacak Tanrı ile ilgili ya da Tanrı hakkındaki zorunlu bilgi arasındaki bağlantıyı gevşetmektir. Bu, Tanrı ile ilgili ya da Tanrı hakkındaki zorunlu bilgiye sahip olmak zorunda olmamalarına imkân vererek yapılabilir. Bundan ziyade onlar için, belki de hatta çok dolaylı olarak, zorunlu bilgiye sahip olanlardan uygun bir şekilde etkilenmeleri yeterli olacaktır. Bu şekilde ahlâkî olarak Tanrı’ya inanmayanların (Moral Non-theist) –ve birçok hatta çoğu teistlerin de kendi ahlâkî bilgisini tam anlamıyla nitelikli olan teistlerden belki de birçok neslin bağı aracılığıyla edindiği tartışılabilir. (Teistlerle ilgili olsa da böyle bir tablo *Pirkei Avot*’un başında belirtilmektedir: Moses Büyük Emir’i (The Law) Sinai’de aldı ve onu Joshua’ya, Joshua da büyüklere büyükler de peygamberlere peygamberler de onu Büyük Kurul’un (The Great Assembly) insanlarına verdi.) Ya da ahlâkî olarak Tanrı’ya inanmayanlara ahlâkî olarak Tanrı’ya inananlarca belirtilen bir toplum tarafından oluşturulmuş ahlâk bilgisinin öğretildiği söylenebilir. Bu şekildeki problem (yukarıda bahsedilen diğer durumların bazıları gibi) bu Tanrı’ya inanmayan kişilerin ahlâk bilgisine na-

sıl sahip olduklarına dair bir açıklama getirerek Tanrı'ya inanmayanların ahlâk bilgisinin en çok nedensel bir beyanını sağlamasıdır. Tüm bunlar etiğin nedensel olarak dine dayandığını gösterebilir; fakat bu etiğin herhangi esas bir şekilde dine dayandığı anlamına gelmez. Etiğin dine dayandığını iddia edenlerin genellikle akıllarında daha fazla somut bağlantısı vardır.

Alternatif olarak, ahlâkî açıdan Tanrı'ya inanmayanların aslında ahlâk bilgisine sahip olduklarını inkâr ederek, ahlâk bilgisinin Tanrı ile ilgili ya da Tanrı hakkındaki bilgiye dayandığı görüşü savunulabilir. Cinayetin yanlış olması gibi kendi doğru ahlâkî inançlarını doğruladıkları ve savundukları içtenlik ya da sıcaklığa bakılmaksızın Tanrı'ya inanmayanların, herhangi gerçek ahlâkî bilgiye sahip olmakta aciz oldukları söylenebilir: Kendi doğru ahlâkî görüşleri, sadece tesadüfî doğru inançları olarak görülebilir. Buradaki konu doğrulama hakkındadır. Kendi ahlâkî inançları Tanrı ile ilgili ya da Tanrı ile alakalı gerekli bilgi eksikliklerinden dolayı yeterli doğrulama eksikliğinden ahlâkî bilgi konusunda yeterli değildir. Bu görüşü daha tatminkâr bir hale getirmek için Tanrı'ya inanmayanların ahlâkî inanç statüsünü, sırf şanslı tahminlerin statüsüne indirmeye gerek yoktur. Tanrı'ya inanmayanların ahlâkî görüşleri, fizikçi olmayanların atom içindeki parçacıklara olan görüşleriyle, terapistlerin hayatlarında hiç yaşamadıkları deneyimlerden geçmenin nasıl bir şey olduğuna dair görüşleriyle ya da ebeveynlerine papağan gibi tekrar eden çocukların görüşleriyle karşılaştırılabilir. Her durumda ilgili görüşler doğru olabilir ve (çok ya da az) iyi bir nedenle gösterilebilir; fakat inanan kişi kendi görüşlerinin gerçek bilgi olarak görülmesi adına yeterli bir doğrulama yapabilecek bir durumda değildir.

Bu durum yani inançsızların ahlaki inançlarının ahlaki bilgi olarak kabul edilemeyecek kadar doğrulamada eksik olması durumu, iki büyük itiraza maruz kalmaktadır. Bir itiraz bu görüşün sadece sağduyuyu ya da en azından genel görüşü hiçe saymasıdır. Çünkü biz genel olarak Tanrı hakkında ne düşünürse düşünsün hemen hemen aklı başında herhangi bir yetişkinin, cinayetin yanlış olduğunu bildiğini söyleriz. İyi bilinen ateizmine rağmen Bertnard Russell tabii ki de cinayetin yanlış olduğunu biliyordu. Tüm bunları bir söyleyiş olarak akıldan çıkarmak olağüstü düzeyde bir tartışmayı zorunlu kılacaktır. İkinci olarak da Tanrı'ya başvurmaksızın ahlâkî inançları doğrulamamanın olasılığını inkâr etmede ilgili durum, etiklerin her bir makul inançsız teorinin reddini gerektirir. Mesela Kont (diğer birçok kişi gibi) ahlâkî bilginin tek nedenle elde edilebileceğini ortaya atmıştır. Yeterli bir şekilde doğrulanmış olan herhangi bir ahlâkî inancı, Tanrı ile ilgili ya da Tanrı hakkındaki bilgiden gelmemiş olarak benimsemeyenler; Kant ve etik için mantıklı bir temel öneren tüm diğerleri tarafından ortaya atılmış geniş kapsamlı bütün tartışmaları yalanlamak zorunda kalırlar. (Aslında Kant'ın görüşüne bakarak ona göre hareket etmenin nedenleri ahlâkî olarak doğru, mantıklı nedenler olmalıdır. Ahlâkî eylemler Tanrı'ya itaat etme isteği gibi herhangi gizli güdülerle harekete geçirilemez; fakat şartsız, kendinden kaynaklanan ahlaki ilkelerle uyumlu olan kendi içgüdülerinden dolayı basit bir şekilde yapılmalıdır.

iii. Tanrı ve Ahlâkî Güdü

Tanrı ile ilgili ya da Tanrı hakkındaki bilginin ahlâkî bilgi için bir neden olarak gerekli olmayabileceği kabul edilerek yine de ahlâkî davranış için gerekli olduğu iddia edilebilir. Bu, doğrulama ile güdü arasındaki bir ayrıma odaklanır. (Etik tarihi boyunca çoğu kişinin yaptığı gibi çeşitli ahlâkî ilkelerini desteklemek amacıyla hangi nedenler olursa olsun ahlâkî olarak davranmanın tek nedeni, Tanrı'nın bu hayatta ya da başka bir hayatta iyiyi ödüllendirmesi ve kötüyü cezalandırması olduğu öne sürülebilir. Buradaki temel soru "Niçin ahlâkî olunmalıdır?" sorusudur. Ve göz önüne alınan cevap ise, kutsal ödül vaadi ve kutsal tehdit hariç ahlâkî olmak için bir nedenin olmamasıdır.

Tanrı'nın onaylamasının (ya da onaylamamasının) ahlâkî olmanın tek nedeni olduğu iddiasını anlamının en azından iki farklı yolu vardır. Mesela hırsızlık yapmaktan kaçınmak için herhangi bir zorlama hissetmeksizin hırsızlığın yanlış olduğu kabul edilebilirmiş gibi, ahlâkî ilkelerin doğrulanmasının onların izinden gitmek için gerekli nedeni sağlamakta yeterli olmadığı varsayımı ileri sürülebilir. Ama genellikle insanlar bir ahlaki ilkeyi benimsemenin nedenlerini açıklayarak o ahlâkî ilkeyi doğruladıklarında bu tam olarak onların yapmak istedikleri şeydir. Eğer bir ahlaki ilkenin doğrulanması o ilkeyi benimsemenin nedenlerini-hırsızlık yapmamak için nedenleri- belirtmiyorsa, aslında -diyelim ki hırsızlığın yapılmaması gerektiği gibi -bir ahlâkî ilkenin doğrulanmasının ne gibi olacağını düşünmek zordur.

Bu yüzden ahlakın- ahlâkî davranmanın- nedenleri istenilen (ve bu tür olarak kabul edilen) bir şeyi yapmanın nedenleri gibi esasen gereksiz olarak görülebilir. (bk. Kai Nielsen, "Niçin ahlaklı olmalıyım? Bir saçmalık mıdır?", 1958 ve "Realizm", Makale 35).

Kutsal ödül ve cezanın ahlâkî davranışın tek nedenleri olması olasılığı görünüşünü yorumlamanın farklı bir yolu, insan psikolojisi hakkında yapılan görgülü bir iddiadır. Böylece incelenmiş olan görüşte, insanlar, Tanrı'nın gazabından korkmadıkça ve onun beğenisini kazanmaya çalışmadıkça üzgün ya da basit bir gerçek sorunu olarak insanların sadece yanlış yapmaktan kaçınmaya ve doğru olan şeyi yapmaya yönlendirilmemesi olacaktır. Fakat o zaman bu görüş, açıkça yanlışmış gibi görünüyor.

Ahlâkî davranışları yalnızca kutsal ödül vaadi ve kutsal tehdit gibi unsurlardan dolayı sergileyen pek çok insan vardır ancak bir o kadar (belki de daha fazla) insan, kutsal ödül veya tehdidi göz önünde bulundurmaksızın ahlâkî davranmaktadır. Kimileri kutsal ödül ve kutsal tehditten ilham alınmaksızın gerçekleştirilen ahlâkî davranışların mantıklı olmadığı görüşünü savunabilir ancak bu durum bizi sadece (yukarıda belirtilen) doğrulama sorusuna geri götürür (bk. "Egoizm", Makale 16).

iv. Vaaz Verme ve İspatlama

Etigin dine nasıl dayandırılacağı hakkındaki tartışmalar düşünüldüğünde tartışmaların kimi ve neyi hedef aldığı akılda tutulmalıdır. Buradaki (ve gelecekte) tartışmanın hemen hemen hepsi teizmin teistik etik teorileriyle,

bilhassa Kutsal Emir Teorisi ile olan uyumu hakkında olmuştur. Ana kaygı, ahlâk hakkındaki inanç ve sezileri Tanrı, onun iyiliği ve gücü hakkındaki inanç ve sezilerle uzlaştırmak olmuştur. Doğal olarak bu tartışmalar ortak tutarlılığı söz konusu olan (örneğin emri iyiyle özdeş olan her şeye gücü yeten, yardımsever bir Tanrı'nın var olması gibi) inanç ve sezileri paylaşanlar için çok büyük önem taşıyor. Daha genel önemlilik ise Tanrının var olduğu ve genellikle ona bahşedilen özelliklere sahip olduğu varsayımına dayanarak teistik etik teori kurmaya yönelik yapılan tartışmalardır (bk. Örn. Baruch Broody "Yeniden Düşünülen Ahlâk ve Din", 1974). Bu tür tartışmalar teistik teori görüşüne sahip olsun olmasın hemen hemen tüm teistlere yöneltilmiştir. Fakat bu tartışmalar bir inançsız etiğin dine dayandığını kanıtlayamaz. Tartışmaların ona gösterebileceği en çok şey, eğer olağan kutsal özelliklerle Tanrı varsa o zaman etik (tutarlı tartışmalar durumunda) dine *dayandırılabilir* ya da *dayandırılır*.

Kaynakça

- Adams, Robert Merrihew, "A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness", *Religion and Morality*, ed. Gene Outka and John P. Reeder, Anchor/Doubleday, New York 1973; Reprinted in *Divine Commands and Morality*, ed. Paul Helm, Oxford University Press, Oxford 1981.
- Brody, Baruch, "Morality and Religion Reconsidered", in his Readings in *The Philosophy of Religion: An Analytic Approach*, Englewood Cliffs, NJ Prentice-Hall 1974; Reprinted in *Divine Commands and Morality*, ed. Paul Helm, Oxford University Press, Oxford 1981.
- Frankena, William Klaas, "Is Morality Logically Dependent on Religion?", *Religion and Morality*, ed. Gene Outka and John P. Reeder, Anchor/Doubleday, New York 1973; Reprinted in *Divine Commands and Morality*, ed. Paul Helm, Oxford University Press, Oxford 1981.
- Harrison, Jonathan, *Our Knowledge of Right and Wrong*, Allen and Unwin, London 1971.
- Kant, Imanuel, *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, trans. and analysed by Herbert James Paton, Harper and Row, New York 1964.
- Nielsen, Kai, "Is "Why Should I Be Moral?" An Absurdity?", *Australasian Journal of Philosophy*, year. 1958/36.
- Pike, Nelson, "Omnipotence and God's Inability to Sin", *American Philosophical Quarterly*, year. 1969/6, 20816; Reprinted in *Divine Commands and Morality*, ed. Paul Helm, Oxford University Press, Oxford 1981.
- Pirkei Avot, in *The Ethics of the Talmud: Sayings of the Fathers*, ed. Robert T. Herford, Schocken Books, New York 1962.
- Plato, Euthyphro.
- Quinn, Philip L., *Divine Commands and Moral Requirements*, Oxford University Press, Oxford 1978.
- Swinburne, Richard G., "Duty and the Will of God", *Canadian Journal of Philosophy*, year. 1974/4, 21327; Reprinted in *Divine Commands and Morality*, ed. Paul Helm, Oxford University Press, Oxford 1981.
- William of Ockham, *Philosophic Writings*, ed. P. Boehner, Bobbs-Merrill, Indianapolis 1977.

İleri Okumalar

- Baier, Kurt, *The Moral Point of View: A Rational Basis for Ethics*, Cornell University Press, Ithaca, New York 1958.
- Brandt, Richard Booker, *Ethical Theory*, Englewood Cliffs, NJ Prentice-Hall 1959.
- Helm, Paul, ed. *Divine Commands and Morality*, Oxford University Press, Oxford 1981.
- Outka, Gene, and Reeder, John. P., ed. *Religion and Morality: A Collection of Essays*, Anchor/Doubleday, Garden City, New York 1973.
- Sidgwick, Henry, *The Methods of Ethics*, 1874; 7th edn. 1907; Reprinted Dover, New York 1966.
- Toulmin, Stephen Edelston, *The Place of Reason in Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1950.

İL	TEMSİLCİ	TELEFON	E-POSTA
Adana	Bekir Tatlı	0.322.3386972 0.535.2986237	btatli@cu.edu.tr tatlibekir@yahoo.com
Ankara	İhsan Çapçioğlu	0.505.7549312	ih sancapcioglu@yahoo.com
	Hüseyin İzgi	0.312.2957653	hizgi@diyanet.gov.tr
Antalya	Sabri Yılmaz	0.505.6528209	sayilmaz68@hotmail.com
Bursa	Kadir Gömbeyaz	0.533.3715760 0.224.2431066-60172	kgombeyaz@uludag.edu.tr
Çanakkale	Harun Türkoğlu	0.545.4201155 0.286.2180537	turkoglu.harun@yahoo.com.tr hturkoglu@comu.edu.tr
Çorum	Ömer Dinç	0.534.6267491	omer_dinc25@hotmail.com
Diyarbakır	Murat Özaydın	0.505.9374290 0.412.2488023/3894	ozaydinmurat@mynet.com
Elazığ	Musa Erkaya	0.538.6161777	musaerkaya@hotmail.com
Erzurum	Sait Kar	0.535.7189263 0.442.2313628	saitkar@gmail.com
Eskişehir	Sezai Engin	0.543.8570374	sezaiengin52@hotmail.com
Gümüşhane	Ali Kuzudişli	0.535.4107235	kuzudisli@hotmail.com
İğdir	Emre Yavuz	0.536.9444448	yavuzemre-82@hotmail.com
İsparta	Adem Efe	0.533.4998944 0.246.2114543	ademefe45@yahoo.com ademefe@sdu.edu.tr
İstanbul	Ayşe Zişan Furat	0.533.4779484	zisanfurat@yahoo.com
	Halil İbrahim Delen	0.535.5225492	firasetiinsan@gmail.com
İzmir	Bülent Çelikel	0.232.4120113 0.506.3090729	bulent.celikel@deu.edu.tr
Kahramanmaraş	Alpaslan Alkış	0.344.2110165 0.505.6707935	alpaslanalkis@gmail.com
Kayseri	Muhammet Çiftçi	0.553.2415567 0.352.4374937/31094	mciftci@erciyes.edu.tr
Malatya	Recep Uçar	0505.5377064 0422.3773842	rucar_42@hotmail.com
	Ferda Kılınc	0.422.3212187	nida_dergisi@hotmail.com
Muş	Murat Kayacan	0.538.3145526	dr.muratkayacan@gmail.com
Rize	Muhamme Nurullah Turan	0.538.5278094 0.464.2141120/2016	nurullaht@gmail.com
Sakarya	Ömer Faruk Akpınar	0.555.5594861 0.264.2955454	ofaruka@gmail.com
Samsun	Sümeyye Aydın	0.544.4553141 0.362.3121919	sumeyyeyaydin1@hotmail.com
Sivas	Abdullah Demir	0.555.7232820 0.346.2191010/2191	abdillahdemir@hotmail.com abdillahdemir@cumhuriyet.edu.tr
Şanlıurfa	Ömer Özdemir	0.537.4767037 0.414.3440020/1357	omer_ozdemir01@hotmail.com
Şırnak	Muzaffer Barlak	0.486.216 16 03	muzaffer_barlak@hotmail.com
Trabzon	Murat Sula	0.539.22255867 0.462.3771711	muratsula@gmail.com murat.sula@ktu.edu.tr
Van	Ahmet Kök	0530.7461534 0.432.2251417/4939	ahmetkok52@hotmail.com
Dortmund	Mehmet Soyhun	+49.163.3431580	soyhun@hotmail.com