

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 20 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2020

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

*sahibi ve yazı işleri müdürü /
owner and responsible manager*

Ercüment Okumuşlar

editörler / editors-in-chief

Prof. Dr. Muhiddin Okumuşlar (N. Erbakan )

Doç. Dr. Osman Zahid ıfçı (Selçuk )

alan editörleri / field editors

Doç. Dr. Mesut Kaya (N. Erbakan )

Dr. Öğr. Üyesi Ali Dadan (N. Erbakan )

Dr. Öğr. Üyesi Necmeddin Güney (N. Erbakan )

Dr. Öğr. Üyesi. Taha elik (N. Erbakan )

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Sarmış (Aksaray )

Arş. Gör. Dr. Ahmet Mekin Kandemir (N. Erbakan )

Arş. Gör. Abdullah Esat Bağcı (N. Erbakan )

Arş. Gör. Feyza Demir (N. Erbakan )

Arş. Gör. Sümeyye Sayėın (N. Erbakan )

Arş. Gör. Şeyma içek (N. Erbakan )

Arş. Gör. Mslme rekli (N. Erbakan )

Arş. Gör. Mahmut Toptaş (Aksaray )

Arş. Gör. Ayşe Gökmen (N. Erbakan )

Arş. Gör. Sami Bayrakcı (Selçuk )

yayın kurulu / editorial board

Prof. Dr. Abdelaziz Berghout (IIU Malaysia)

Prof. Dr. Adem Şahin (N. Erbakan )

Prof. Dr. Ahmet aycı (N. Erbakan )

Prof. Dr. Ahmet Yaman (N. Erbakan )

Prof. Dr. Cem Zorlu (N. Erbakan )

Prof. Dr. David J. Goa (University of Alberta)

Prof. Dr. Dilaver Gürer (N. Erbakan )

Prof. Dr. Enes Karic (University of Sarajevo)

Prof. Dr. F. Ahmet Polat (Muş Alparslan )

Prof. Dr. Fikret Karapınar (N. Erbakan )

Prof. Dr. Hidayet Işık (Emekli / . Onsekiz Mart )

Prof. Dr. Kamil Güneş (N. Erbakan )

Prof. Dr. Mehmet Akgl (K. Mehmetbey )

Prof. Dr. Muhammet Tasa (N. Erbakan )

Prof. Dr. Mustafa Abu Sway (Al-Quds University)

Prof. Dr. Seyit Bahcivan (Emekli / N. Erbakan )

Doç. Dr. Ayşe Zışan Furat (İstanbul )

Doç. Dr. İbrahim Turan (Ondokuz Mayıs )

Doç. Dr. Hacı Yusuf Acuner (Recep Tayyip Erdoğan )

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Murat zel (İbn Haldun )

dizinlenme / indexing

ULAKBİM TR Dizin (Başlangıç / Starting: 2011)

DOAJ (Başlangıç / Starting: 2019)

Index Copernicus (Başlangıç / Starting: 2018)

yazışma adresi / contact address

Arş. Gör. Dr. İrfan Erdoğan

Necmettin Erbakan Üniversitesi A. Keleşoğlu İlahiyat
Fakültesi, Meram Yeni Yol Cd.

42090 Meram - Konya / Türkiye

+90 332 323 82 50

kurumsal web adresi / official web address

www.marife.org | www.dergipark.gov.tr/marife

e-mail

editor@marife.org | editormarife@gmail.com

e-ISSN

2630-5550 (Eski ISSN / Former ISSN: 1303-0671)

• Bu dergi *Marife Bilimsel Birikim* adıyla 2001 yılında kurulmuş ve 2001-2011 yılları arasında (Cilt: 1 Sayı: 1 Bahar 2001 - Cilt: 11 Sayı: 3 Kış 2011) bu isimle yayınlanmıştır. 2012 yılından itibaren (Cilt: 12 Sayı: 1 Bahar 2012) ise *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* adıyla yayınlanmaktadır.

• Founded in 2001 as *Marife Bilimsel Birikim*.

Published with former title between the years 2001-2011 (Volume: 1 Issue: 1 Spring 2001 - Volume: 11 Issue: 3 Winter 2011) and published since 2012 (Volume: 12 Issue: 1 Spring 2012) with the name of *Marife Turkish Journal of Religious Studies*.

• *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 ii

ynetim yeri / head office

Sebat ofset Matbaacılık Matbaacılar sitesi. 6. Blok no: 2

Tel: 0090 332 342 01 53 Karatay / Konya / Türkiye

yayın tarihi / publication date

30 Haziran 2020 • June 30, 2020

cilt / volume: 20 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2020

danışma kurulu / advisory board

Prof. Dr. Abdullah Kahraman (Marmara Ü)
Prof. Dr. Abdülkadir Dündar (Ankara Ü)
Prof. Dr. Adnan Demircan (İstanbul Ü)
Prof. Dr. Ahmet Ögke (Akdeniz Ü)
Prof. Dr. Ahmet 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 (DİB)
Prof. Dr. Bilal Saklan (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Bülent Uçar (Osnabrück Üniversit t)
Prof. Dr. Bünyamin Erul (Ankara Ü)
Prof. Dr. Bünyamin Solmaz (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Cağfer Karadaş (Uludağ Ü)
Prof. Dr. Galip Türcan (S. Demirel Ü)
Prof. Dr. Hacı Yunus Apaydın (Erciyes Ü)
Prof. Dr. Himmet Konur (Dokuz Eylül Ü)
Prof. Dr. Hüsamettin Erdem (KTO Karatay Ü)
Prof. Dr. İbrahim Coşkun (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. İbrahim Hatiboğlu (Yalova Ü)
Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu (İ. Medeniyet Ü)
Prof. Dr. İsmail Hakkı Sezer (King Saud University)
Prof. Dr. İsmail Taş (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. İsmail Taşpınar (Marmara Ü)
Prof. Dr. İzzet Er (İ. Sabahattin Zaim Ü)
Prof. Dr. Kadir Özköse (Cumhuriyet Ü)
Prof. Dr. M. Ali Büyükkara (İstanbul Şehir Ü)
Prof. Dr. Mehmet Bayyig t (Balıkesir Ü)
Prof. Dr. Mehmet Eren (N. Erbakan Ü)

Prof. Dr. Mehmet Mesut Ergin (Dicle Ü)
Prof. Dr. Mehmet Saffet Sarıkaya (S. Demirel Ü)
Prof. Dr. Mehmet Zeki Aydın (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Mehmet Zeki İşcan (Atatürk Ü)
Prof. Dr. Mevlüt Uyanık (Hitit Ü)
Prof. Dr. Musa Yıldız (Gazi Ü)
Prof. Dr. Mustafa Aşkar (Ankara Ü)
Prof. Dr. Mustafa  zt rk (Marmara 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  ng ren (Üsküdar Ü)
Prof. Dr. Sadık Kılıç (Ordu Ü)
Prof. Dr. Saffet Köse (İ. Katip Çelebi Ü)
Prof. Dr. Salahattin Polat (Erciyes Ü)
Prof. Dr. Süleyman Toprak (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Őinasi Gündüz (İstanbul Ü)
Prof. Dr. Tacittin Uzun (KTO Karatay Ü)
Prof. Dr. Tuncay İmamoğlu (Atatürk Ü)
Prof. Dr. Yahya Michot (Hartford Seminary)
Prof. Dr. Yılmaz Can (Ondokuz Mayıs Ü)
Prof. Dr. Yusuf Ziya Keskin (Kocaeli Ü)
Prof. Dr. Zbigniew Kaźmierczak (Uni of Bialystok)
Prof. Dr. Zekeriya Güler (İstanbul 29 Mayıs Ü)
Doç. Dr. Burhan Köroğlu (İbn Haldun Ü)
Doç. Dr. Saim Kayadibi (IIU Malaysia)
Doç. Dr. Sezai Küçük (Sakarya Ü)

İçindekiler / contents

editörden / editorial, 7

araştırma makaleleri / research articles

İşârî (Tasavvufî) Tefsirlerde Besmele Yorumu

Interpretation of Basmala in Tafsir bil Isharah (Sufism)

Ahmet Özdemir, 9-37

Safedî'nin Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri Yöntemine Yaklaşımı

Al-Safadî's Approach to the Method of the Interpreting the Qur'ân with the Qur'ân

Enes Büyük, 39-63

İslami İlimler Fakültesi Öğrencilerinin Gözüyle Kur'an Mealleri (Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Örneği)

Qur'an Translations in the Eyes of Faculty of Islamic Sciences Students (Example of Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences)

Ercan Şen, 65-94

Kur'an Yorumunda Bağlamsal Anlamın Gramatik Çözümleme Üzerindeki Etkisi -Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin Takdim-İhtisas İlişkisi Konusunda Zemahşerî'ye Yönelik Eleştirisi Bağlamında-

The Effect of the Contextual Meaning on the Grammatical Analysis in Qur'anic Exe-gesis -in the Context of Abû Hayyân's Critique of Zamakhsharî on the Fronting-Restriction Relationship-

Bünyamin Aydın, 95-117

İslâm Yargılama Hukukunda İhtiyatî Tedbir: Mâlikî Hukukunda Ukle/Tevkîf

The Precautionary Measure in Islamic Judicial Law: Ukla/Tawqîf (العقلة/التوقيف) in Maliki Law

Uğur Bekir Dilek, 119-144

17. Yüzyıl Eş'arîliği'ne Dair Bir Kaynak: *Cevheretü't-tevhîd*

Jawharat al-Tawhid: A source for Ash'arism in the 17th Century

Mehmet Sever, 145-165

Bir Kimlik Soruşturması: Mutezile Hümanist miydi?

An Identity Investigation: Was Mu'tazilah Humanist?

Mustafa Köse, 167-194

Sahâbî Vahşî b. Harb'in Hayatı

The Life of Sahâbî Wahshî b. Harb

Mithat Eser, 195-211

Dindarlık ve Toplumsal Değerler: İmam Hatip Lisesi Öğrencileri Üzerine Görgül Bir Çalışma (Ankara Örneği)

Piety and Social Values: An Empiric Study on Imam Hatip High School Students (The Sample of Ankara)

Kemal Coşkun, 213-240

Post-Kolonyal Teori Açısından Batı Düşüncesinde Dikotomileşme: Klasik Modernleşme Kuramında Seküler-Dinî Ayrımı

Dichotomization in the West Thinking in Terms of Post-Colonial Theory: Secularity-Religion Distinction in the Classic Modernization Theory

İrfan Kaya, 241-261

Orta Çağ İslâm Cildlerinde 'Sikatî Billah' Mührü

'Sikati Billah' Seal On Medieval Islamic Bookbinding

Fatma Şeyma Boydak, 263-278

Kutsal Kitapların Makamsal Okuyuşlarında Bulunan Uzayan Hecelerin Melodik Yapı Karşılaştırması

Melodic Structure Comparison of Prolonged Syllables in Holy Books' Maqamic Recitations

Muhammed Recai Çiftçi, 279-291

araştırma notları / research notes

Faiz ve Ribâ Üzerine Çağdaş Tartışmalar: Fazlurrahman Örneği

Modern Debates over Riba and Interest: The Case of Fazlur Rahman

Osman Durmaz, 293-306

çeviri makaleler / translated articles

Faiz ve Riba

Riba and Interest

Fazlur Rahman / çev. Hakan Şahin, 307-335

incelemeler / reviews

Muhammed Ersöz, Kur'an'da Edilgen Üslup ve Anlam-Yorum İncelikleri

Esat Sabırlı, 337-339

Yayın ve Yazım İlkeleri / Publishing and Writing Principles, 341

| editörden / editorial

Her işin başı Bismillah...

Kıymetli okuyucular!

Dergimizin yayın hayatına başlamasının 20. yılında, 2020 yılının ilk sayısı ile sizlerin karşısındayız.

*Marife'*nin bu sayısında;

Ahmet Özdemir'in *İşârî (Tasavvufî) Tefsirlerde Besmele Yorumu*; Enes Büyök'ün *Safedî'nin Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri Yöntemine Yaklaşımı*; Ercan Şen'in *İslami İlimler Fakültesi Öğrencilerinin Gözüyle Kur'an Mealleri (Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Örneği)*; Bünyamin Aydın'ın *Kur'an Yorumunda Bağlamsal Anlamın Gramatik Çözümleme Üzerindeki Etkisi -Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin Takdim-İhtisas İlişkisi Konusunda Zemahşerî'ye Yönelik Eleştirisi Bağlamında-*; Uğur Bekir Dilek'in *İslâm Yargılama Hukukunda İhtiyatî Tedbir: Mâlikî Hukukunda Ukle/Tevkîf*; Mehmet Sever'in *17. Yüzyıl Eş'arîliği'ne Dair Bir Kaynak: Cevheretü't-tevhîd*; Mustafa Köse'nin *Bir Kimlik Soruşturması: Mutezile Hümanist miydi?*; Mithat Eser'in *Sahâbî Vahşî b. Harb'in Hayatı*; Kemal Coşkun'un *Dindarlık ve Toplumsal Değerler: İmam Hatîp Lisesi Öğrencileri Üzerine Görgül Bir Çalışma (Ankara Örneği)*; İrfan Kaya'nın *Post-Kolonyal Teori Açısından Batı Düşüncesinde Dikotomileşme: Klasik Modernleşme Kuramında Seküler-Dinî Ayrımı*; Fatma Şeyma Boydak'ın *Orta Çağ İslâm Cildlerinde 'Sikatî Billah' Mührü*; Muhammed Recai Çiftçi'nin *Kutsal Kitapların Makamsal Okuyuşlarında Bulunan Uzayan Hecelerin Melodik Yapı Karşılaştırması* başlıklı araştırma makaleleri, Osman Durmaz'ın *Faiz ve Ribâ Üzerine Çağdaş Tartışmalar: Fazlurrahman Örneği* başlıklı araştırma notu, Hakan Şahin'in *Faiz ve Riba* başlıklı çevirisi ile Esat Sabırlı'nın *Muhammed Ersöz, Kur'an'da Edilgen Üslup ve Anlam-Yorum İncelikleri* başlıklı inceleme yazısı yer almaktadır.

2018 Aralık sayımızdan itibaren İSNAD Atıf Sistemi'ni benimsemiş bulunmaktayız (www.isnadsistemi.org). Çalışmalarınızın atıf ve kaynakçaları ile diğer yazım kurallarını bu atıf sisteminin son sürümüne uygun şekilde düzenleyerek göndermenizi istirham ederiz. Ayrıca bu sayıda olduğu gibi yayıma kabul edilen çalışmalarda 750 kelimelik İngilizce ve Türkçe geniş özet talebimiz bundan sonra da devam edecektir.

İyi çalışmalar dilerim...

Osman Zahid ÇİFÇİ

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 20 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2020

ARAŞTIRMA
Research

İşârî (Tasavvufî) Tefsirlerde Besmele Yorumu

Ahmet Özdemir

Dr. Öğr. Üyesi, Gaziosmanpaşa Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı

ahmet.aozdemir@gop.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-2389-6693>

Geliş Tarihi / Received: 27.02.2020 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 19.05.2020

Öz

İşârî tefsir, Kur'an'ın ilk bakışta görülmeyen derüni manalarına ağırlık veren bir tefsir metodudur. Tarikat ehli tarafından da tercih edilen bir tefsir tarzıdır. Fakat şu da bir gerçek ki tarikatların sistemleşmesinden önce de işârî tefsir metoduna başvuranlar olmuştur. Bu tefsir metodunda keşf ve ilham yoluyla elde edilen bilgi sayesinde Kur'an ayetlerinin anlaşılması söz konusudur. Bunun yanında işârî mananın ortaya çıkarılması için tefsir yapan kişinin bir ayet üzerinde uzun süre tefekkür ettiğine dair rivayetler mevcuttur. Ortaya çıkarılan işârî manalar, lafzın zahirine genel anlamda uyum sağlarken zaman zaman da zahirine aykırı bir görünüm sergilemiştir. Besmele ise Kur'an'ın anahtarı olarak kabul edilmektedir. Biri hariç her surenin başında yer alması onun önemini daha da artırmaktadır. O nedenle de hakkında birçok inceleme yapılmıştır. Bunların geneli besmelenin önemiyle alakalıdır. İşârî tefsirlere göre ise besmelenin muhtevasında bulunan her harf ve kelimenin derin manaları mevcuttur. Bunların ortaya çıkarılması ancak ehil olan kişilerin izahlarıyla mümkündür. Bu makalede, besmelenin işârî tefsir yapan müfessirler tarafından nasıl yorumlandığı konusu ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Tefsir, İşârî Tefsir, Besmele, Tasavvuf.

Interpretation of Basmala in Tafsir bil Isharah (Sufism)

Ishar tafsir is a tafsir method that focuses on the religious meanings of the Qur'an that is not seen at first glance. It is a tafsir style preferred by the people of cult. However, it is also a fact that there were some applicants to the tafsir bil isharah method before the cult's systematization. In this tafsir method, understanding the Qur'anic verses is a matter of interest thanks to information obtained through keşf and inspiration. In addition, there are narratives that the exegeter had been thinking on a verse for a long time for revealing the isharah meaning. The isharah meaning of the unearthed, while adapting in general to the evident of the word, sometimes displayed an appearance contrary to its evident. Basmala is accepted as the key of the Qur'an. The fact that it is at the beginning of every surah, except one, increases its importance. For this reason, many researches have been conducted about it. These are generally related to the importance of basmala. According to tafsir bil isharah, every letter and word in its content, has deep meanings. The reveal of these is only possible with the explanations of the competent people. In this article, the subject of how basmala is interpreted by the exegeters who make an tafsir bil isharah will be discussed.

Keywords: Quran, Tafsir, Tafsir bil Isharah, Basmala, Sufism.

Atıf / Cite as

Özdemir, Ahmet. "İşârî (Tasavvufî) Tefsirlerde Besmele Yorumu". *Marife* 20/1 (2020), 9-37. <https://doi.org/10.33420/marife.695646>

Summary

The discipline of tafseer is divided into various parts in terms of subjects and styles of construction. One of them is the ishari tafseer. Ishari tafseer is the style in which the focus is on the deeper meanings of Qur'an that are not seen at first glance. Its structure is also preferred by followers of tariqahs (mystical orders). It is possible to take the history of this tafseer style to earlier, for we see that there are those who applied this style of tafseer before the systemization of tariqahs. In this tafseer method we understand the Qur'an through the knowledge obtained via discovery and inspiration. With that in mind, there are narrations saying that the one who interprets the Qur'an to seek the deeper meaning must contemplate about the verse for a long time. The meaning that are obtained after such an effort, most of the time seen to be in accordance with the apparent meaning of the verse while sometimes it did not. At this point it will be necessary to evaluate each sufi interpreter (Mufasssir) separately.

Basmalah here in question is considered to be the key to the Qur'an. The fact that it appears at the beginning of every single chapter in Qur'an except one, increases its value. For this reason so many analysis and studies about it have been carried out. When we look at it we see that the overall of these studies is about the importance of basmalah. Unlike every other tafseer styles, every single letter and word that takes place in basmalah have very deep meanings according to the ishari tafseer. And it is only possible to reveal these deep meanings with the explanations of competent people. Sufi scholars who focused on the interpretation of the Qur'an to reveal its deeper meanings, have made important efforts to reveal the deeper meaning of basmalah. While some sufi interpreters have followed a path that only focuses on the mystical aspects of the Qur'an as they tried to interpret it, some of them have tried to interpret the Qur'an outside of that scope like other interpreters. Therefore, it is not an easy task to evaluate all of the ishari tafseers under the same category.

When we look at the general comments about the basmalah that we have dealt with in our study, it is seen that it has been mentioned to have a structure that opens ways to goodness and leads to the mercy and grace of Allah. Based on this belief, the importance of starting all good deeds with it has been pointed out, since the Qur'an and the chapters in it began with basmalah. Because Allah educates and guides people via his revelation. At this point the great effect of Qur'an is an undeniable fact.

On the other hand, it is seen that in the comments made by the Sufi interpreters about the structure of basmalah, various remarks related both to the words Allah, al-Rahman, Al-Raheem and the letters of ba, sin and mim have also been made. It is a fact that in the evaluations made about the letters in basmalah, the attributes of Allah and His grace for His servants are mentioned. The fact that the word basmalah evokes the names and attributes of Allah seems to have been effective in carrying out such an interpretation style. In the comments that are made in this context, rather than a random selection, the letters that exist in the word basmalah are preferred. In other words, there is a systematic interpretation style.

In fact, if we look at the comments of the interpreters who adopted the Ishari tafseer style on the letters in the word basmalah we see that the remarks like, the letter ba refers to Allah's beauty (Behâ) and His bless to His servants (Birr) while the letter sin refers to Allah's worthiness of praise (Senâ) and His secret that He shares with His distinguished servants and the letter mim refers to Him being the master of everything (Mâlik) and worthy of praise (Majeed) are in majority. While they are in majority, it is also a fact that very different meanings are attributed to these letters.

There is an understanding that the word "Allah" that stands out in the basmalah, is a special name belonging to Him and whatever letter is removed from it, it still has a structure that expresses Him and all of His other attributions characterize this word. For that reason, attributing this word to anyone but Allah is not deemed appropriate. In addition to the comments that the name Al-Rahman means a source of mercy that encompasses all creatures, there are also comments that it means a reward for his good servants and punishment for the bad ones. As regards to the name Al-Rahim we see some comments claiming that it refers to Allah's being gracious only to the believers or only to sufi people while others perceive it in the context of all human race's salvation.

In our study we also felt the need to make a comparison between sufi interpreters and others. In this context, we have seen that other interpreters made comments on basmalah as a whole intact word. In addition we also witnessed their comments on the words Allah, al-Rahman and Al-Rahim separately. We have observed that they made comments on the letter bâ in basmalah and left the other letters without any comments on them.

We see that other interpreters primarily include the discussions about whether basmalah is a separate verse or not in their studies. For this subject has been closely related to praying (namaaz). On this issue,

differences among Islamic sects were emerged. In addition, they were also interested in the structure of the word Allah in basmalah and what meanings this structure includes. In addition to evaluating the name Al-Rahman as worldly and the name al-Rahim related to afterlife, there are also opinions claiming that it would not be wrong to evaluate the two words both as worldly and also related to afterlife at the same time. The latter turned out to be a weaker opinion.

In this article we dealt with the question of how interpreters who embraced the ishari tafseer method perceived and interpreted basmalah. We realized that no comprehensive study has been done about this subject. The studies carried out about this subject have always been in the form of evaluation of basmalah by a single interpreter. Whereas our study is more comprehensive and contains important information both in terms of what meanings basmalah includes and also in terms of what kind of perspective sufi interpreters have about tafseer.

Giriş

Kur'an, sahabe döneminden itibaren çok farklı anlayışlar çerçevesinde yorumlamaya tabi tutulmuştur. Bunlardan bir kısmı onun zahirî yönüne ağırlık verirken diğer bir kısmı bâtinî ağırlıklı olmuştur. Bazıları, Kur'an ayetlerine yorum zenginliği katmak suretiyle Kur'an'ın daha doğru anlaşılmasına katkı sağlamayı amaçlarken diğer bir kısmı kendi meşrebini güçlendirmek adına Kur'an'ı zâhirî manasının sınırlarını aşarak yorumlamıştır.

Öte yandan kutsal metinlerin kuru yüzeysel bir anlama takyid edilemeyeceği onların derûnî bir yapılarının da olduğuna dair düşünce geçmişten günümüze var olagelmıştır. Bunu ortaya çıkarmak adına da birçok hareket ortaya çıkmıştır. Bu hareketlerin İslam dünyasına yansımaları ise bâtinî ve işârî anlayış şeklinde kendini göstermiştir. Bu düşünceye sahip hareketler, Kur'an'ın, zahirinin ötesinde çok derin manaları ihtiva ettiğini, bunu anlamak için bazı özel kabiliyeti olan kişilerin Kur'an'ı yorumlamaları gerektiğini öne sürmüşlerdir.

Surelerin başlarında bulunan ve adeta o surelerin anahtarı konumundaki besmelenin önemine dair izahlara tefsirlerde çokça rastlamaktayız. Özellikle işârî tefsirlerde bu konuda çok daha geniş bilgiler bulmak mümkündür. Çünkü işârî tefsir yazan müfessirler, bu kelimenin, çok derin anlamları bünyesinde barındırdığı kanaatinde idirler. O nedenle de besmeledeki bu derinliğin ortaya çıkarılması adına, her harfini, her kelimesini açıklama ve oradaki derin manalara nüfuz etme çabası içerisinde bir tefsir ameliyesi gerçekleştirmeyi kendileri için bir görev addetmişlerdir.

Öneminden dolayı işârî tefsirlerin besmele analizleri ile ilgili bir çalışma yapmanın gerekli olduğu kanısındayız. Çünkü konuyla ilgili yapılan çalışmalar genelde tek bir işârî tefsir eseri bağlamında icra edilmiştir. Ama biz işârî tefsirler genelinde bir çalışma ortaya koyma amacıyla hareket ettik. Çalışmamızda mümkün olduğunca işârî tefsirlerin ilk akla gelenlerine müracaat ettik. Bir makalenin kapsamının sınırlı olmasından dolayı tüm işârî tefsirlere müracaat edemesek de tefsir külliyatı içerisinde şöhret bulmuş işârî tefsirler ekseninde geneli hakkında fikir verici nitelikte bir çalışma ortaya koyduk.

1. İşârî Tefsir

Zühd ve takva ile ruhu dünyevî meşguliyetlerden, kötülüklerden arındırma

ve kalbe sadece Allah sevgisini yerleştirme anlamına gelen tasavvuf,¹ tefsir alanında eser kaleme almış ilim ehlini bünyesinde barındıran bir harekettir. Tefsir, örtüyü kaldırmak, keşfetmek anlamına geldiğine göre tasavvufta örtüyü kaldırmaktan kasıt kalpteki cevheri keşfedip açığa çıkarmak olarak düşünülebilir.² Tasavvuf ehlinin bilgi edinme yolları keşf, ilham, marifet, basiret, fetih, ferâset, havâtır, ilm-i ledün, mükâsefe, müşâhede, muhadese, rüya, tecelli, yakîn, vârid olmasından mütevellit yapmış oldukları ayet yorumlamaları da bu bilgi kaynakları vasıtasıyla ortaya çıkmıştır.³ Kur'an'ın, zahirinin ötesinde çok derin anlamlarının var olduğu iddiasından hareketle ayetlerde asıl söylenmek istenenin ne olduğu, bunu ortaya çıkarmak için birtakım manevi donanımlara sahip olmak gerektiği asıl hareket noktaları olarak göze çarpmaktadır.

Öte yandan tasavvufun bir amelî bir de nazarî boyutu vardır. Amelî yönünde sözden ziyade öz önem taşıırken nazarî yönde felsefî fikirler ağırlık kazanmıştır. Amelî yönünden işârî tefsir, nazarî yönünden ise nazarî tefsir ortaya çıkmıştır.⁴ Bu yüzdendir ki Zehebî'ye (ö. 1977) göre, bu tefsiri sûfî nazarî ve sûfî işârî diye ikiye ayırmak mümkündür. Aralarında ise birtakım farklar mevcuttur:

1. Nazarîde, sûfînin zihninde ilmî bir öncül vardır ve Kur'an'ı buna göre yorumlar. Bunun aksine işârî tefsirde ruhî bir coşkudan doğan yorumlama söz konusudur.

2. Nazarîde, bu tür tefsiri yapan kişi, gücü nispetinde ayetin muhtemel manalarından birçoğunu görür. İşârîde ise müfessir, ayetle kastedilen manalardan az bir kısmına şahit olabilir. Çünkü o, ayetin muhtemel olduğu başka bir manaya yoğunlaşır.⁵ Görüldüğü gibi müfessir, herhangi bir bilgi birikimi olmaksızın da manevi donanımı ölçüsünde ayetten neyi anladığını ortaya koyar. Elde ettiği bu çıkarım ise ayetin tümünün değil müfessirin o anki manevi gücünün yansımasıdır.

Bu tefsirin tanımına baktığımızda Zûrkânî'ye göre, işârî tefsir, Kur'an'ı yalnızca tasavvuf ehline açık olan gizli haller, işaretler yoluyla, zahiri dışındaki anlamlara yönelerek tefsir etmektir.⁶ Bu tefsirde keşf ve ilham vazgeçilmez iki unsurdur.⁷ Tefsir yaparken zahirî anlama ters düşmeden bir yorumlama ameliyesinin gerçekleştirilmesi elzemdir.⁸ Bu bağlamda mutasavvıf, Kur'an'ın zahirini tamamen ihmal etmeksizin bâtınî yönünü esas alarak, yaşadığı haller doğrultusunda yorumlama yapmaktadır.⁹ Bunun yanında mutasavvıflar, keşf ve ilham yoluyla yapılan tefsire tefsir yerine işaret de demişlerdir.¹⁰

¹ Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu* (Ankara: AÜF Yayınları, 1974), 12.

² Mustafa Altunkaya, "Sûf Hareketinin İşârî Tefsiri", *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 12/23 (2019), 139.

³ Nihat Uzun, "Tefsir Disiplini Açısından Bâtınî ve İşârî Yorumun İlmî Değeri", *Kur'an'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu Sempozyumu*, ed. Mustafa Öztürk (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2018), 192.

⁴ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 19.

⁵ Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 2/261.

⁶ Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilu'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru Kuteybe, 1422/2001), 2/89; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2003), 224.

⁷ Süleyman Uludağ, "İşârî Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/424.

⁸ Yunus Emre Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 39.

⁹ Altunkaya, "Sûf Hareketinin İşârî Tefsiri", 141.

¹⁰ Uludağ, "İşârî Tefsir", 23: 426.

Gazzâlî (ö. 505/111), Kur'an'ın ihtiva ettiği manaların, halk arasında meşhur olan tefsirlerde yer alanların çok ötesinde olmasından hareketle bunun dışında bir ilme ihtiyaç duyulduğundan bahsetmektedir ki o ilim Gazzâlî'ye göre Kur'an'ın işârî yorumudur.¹¹ Diğer bir deyişle anlam halkın bildiğiyle mukayyed değil onun çok ötesindedir.

Zehebî'ye göre, işârî tefsir yapanlar, bunu şer'î anlamda iki şekilde temellen-dirmişlerdir:

1. Arapçayı iyi bildikleri halde müşriklerin, Kur'an'ı anlamadıklarından bah-seden bazı ayetlerin varlığıdır.¹² Bu tür ayetler tasavvuf ehline göre, Kur'an'ın batınî bir anlamının da olduğunun göstergesidir. Ayrıca batınî anlamın varlığını destekle-yen hadisler de mevcuttur.¹³ Sûffler, bu ayetlerde Arapların, kendi dilleriyle inme-sine rağmen Kur'an'ı anlamadıklarının ifade edilmiş olmasını Kur'an'ın, zahirî ma-nasının yanında batınî manasının olduğuna delil olarak kabul etmişlerdir.¹⁴ İnsan-lara verilmiş olan gizli ve açık bazı nimetlerin yer aldığı bir ayet¹⁵ de yine bu konu-daki başka bir delildir.¹⁶

2. Hz. Ömer ve İbn Abbas'ın, Nasr suresini, ayrıca Hz. Ömer'in Maide suresi 3. ayetini Hz. Peygamber'in eceline işaret olarak yorumlamaları¹⁷ da bu bağlamda dile getirilen diğer delillerdir.¹⁸

Burada batınî bilginin önemine yapılan vurgu açık bir şekilde kendini göster-mektedir. Batınî bilgi ise, bir metin üzerinde düşünüp akıl yürütmek, kıyaslar yap-mak anlamına gelen zahirî ilme ek olarak nefis mücahedesini, riyazet, amel, itaat, iba-det gibi esaslara riayet etmek suretiyle meydana gelen bilgidir.¹⁹ Dolayısıyla sûff müfessirler, tek başına akılla tefsir yapmaya karşı çıkmakta ve heva ile hevese uy-mayı meneden ümmül-kitabın merkezî rolüne önem atfetmektedirler.²⁰ Gazzâlî'ye göre, Kur'an'a Arap dilini, tasavvuf ehlinin görüşlerini dışarıda bırakacak şekilde bir yaklaşım sergilenirse onun sırrı çözülemez. O nedenle Kur'an'da her aklın kavraya-mayacağı batın dediğimiz bazı kapalılıkların olduğunu, bunları Allah'ın ince kavra-yış verdiği kimselerin anlayabileceğini göz ardı etmemek gerekir. Yine ona göre hiç-bir müfessir, Kur'an'ı tam manasıyla tefsir edememiş, her biri kendi ilmî birikimle-rine göre tefsir ameliyesi gerçekleştirmişlerdir.²¹

¹¹ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *Tevhid ve Ledün Risalesi*, çev. Serkan Özburun - Yusuf Özkan Özburun (İstanbul: Furkan Yay., 1995), 68.

¹² Bk. en-Nisâ 4/78, 82; Muhammed 47/24.

¹³ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 2/261-264.

¹⁴ Uludağ, "İşârî Tefsir", 23/425.

¹⁵ Lokman 31/20.

¹⁶ Demirci, *Tefsir Tarihi*, 225.

¹⁷ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 2/261-264.

¹⁸ İşârî tefsir metodunda zâhir-bâtın ayrımının Kur'an'daki ve sünnetteki temelleri için bkz. Nurullah Denizer, *Kur'an'ın Sûffî Yorumu: Bursevî Örneği* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), 30-54.

¹⁹ Kadir Özköse, "Tasavvuf Kültüründe Bâtın ve Bâtınî/Ledünnî Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi", *Kur'an'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu Sempozyumu*, ed. Mustafa Öztürk (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2018), 63.

²⁰ Altunkaya, "Sûf Hareketinin İşârî Tefsiri", 133.

²¹ Gazzâlî, *Tevhid ve Ledün Risalesi*, 82-83.

Öte yandan Zehebî'ye göre, bu noktada tasavvuf ehlinin görüşü, Kur'an'ın zahir anlamını Arapça bilen herkesin, batın anlamını ise sadece vehbî ilme sahip olan basiret sahibi kişilerin bilebileceği şeklindedir. Bununla birlikte yine ona göre, batınî mananın geçerli olması için iki şart vardır: Birincisi, verilen mananın Arap diline uygun olması; ikincisi, bu manayı destekleyen, doğruluğuna şahitlik edecek başka bir nassın bulunmasıdır.²² Bu şartlara daha başka eklemeler de yapılmıştır. O şartlardan bazıları: batın mananın zahir manaya ters düşmemesi, bu mananın akla ve şer'î hükme aykırı olmaması, elde edilen batın mananın tek doğru olduğunun iddia edilmemesidir.²³ Bu bağlamda şunu da zikretmek gerekir ki, Kur'an'ın zahiri manasının yanında, özüne ait olan batınî manalarının da bulunduğu noktasında Ehl-i Sünnet alimlerinin ittifak halinde olduğu²⁴ da iddia edilmiştir.

Zerkeşî'ye (ö. 794/1392) göre, bazıları tasavvuf ehlinin yapmış olduğu yorumları tefsir olarak kabul etmemişlerdir. Çünkü onlar, bu konudaki görüşlerini vecd anında ortaya koymaktadırlar.²⁵ Zürcânî (ö. 1948) de bu ekseninde görüş beyan etmiştir.²⁶ Hatta bunları tefsir olarak nitelendirmenin küfür olacağı dahi iddia edilmiştir.²⁷ Zürcânî'ye göre bazıları, işârî tefsiri, batınî tefsirden de ayırmışlardır. Çünkü işârî tefsirde her ne kadar gizli anlamlara ağırlık verilmişse de zahiri anlamı yok sayılmamış ve zahiri anlam her halükarda birinci planda tutulmuştur.²⁸ Doğru olan da budur. Nitekim batınî tefsirlerde Kur'an metni göz ardı edilmek suretiyle naslara aykırı aşırı fikirlerin ortaya çıktığı bir gerçektir.

Diğer taraftan sûfilerin işârî tefsirleri daha çok, ahlak ve nefsin terbiye edilmesiyle alakalı nasslarda kendini göstermiştir.²⁹ Tasavvufun temelini nefisle mücadele ve ahlak eğitimi olduğunu düşündüğümüzde bu gayet doğaldır. Zehebî'ye göre işârî tefsirde müfessir, tasavvufa dair konularla alakalı bir hedef belirler ve yorumlarını o çerçevede yapar. Bunun sonucunda da Kur'an'ın ruhuna uymayan izahlar kendini gösterir. Bunun en bariz örneği de Muhyiddîn İbn Arabî'dir. (ö. 638/1240)³⁰ Bu yüzdendir ki Zehebî, işârî tefsire mesafeli durmayı tercih etmiştir. Oysa işârî tefsir, sadece İbn Arabî'nin yaptığı yorumlardan ibaret değildir.

Bu bağlamda şunu da belirtmek gerekir ki tasavvufi mahiyette tefsir yazan ilk kişinin İbn Atâ (ö. 309/922) olduğu fakat eserinin günümüze ulaşmadığı görüşü mevcuttur.³¹ Bununla birlikte ilk temsilcileri arasında Hasan Basrî (ö. 110/728), Ca'fer Sâdık (ö. 148/765) ve Abdullah b. Mübarek'in (ö. 181/797) isimleri geçer. Sistemleşmesi ise Sülemî (ö. 412/1021) ile başlar.³² Bunun yanında eser telif etmiş olan daha başka onlarca sûfi müfessirin varlığından söz etmek de mümkündür.

²² Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 2/264-265.

²³ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 21; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 226.

²⁴ Hasan Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000), 59.

²⁵ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî eş-Şâfiî ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ebu'l-Fazl Dimyâtî (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006), 429.

²⁶ Zürcânî, *Menâhilu'l-irfân*, 2/89.

²⁷ Zerkeşî, *el-Burhân*, 430.

²⁸ Zürcânî, *Menâhilu'l-irfân*, 2/90.

²⁹ Uzun, "Tefsir Disiplini Açısından Bâtınî ve İşârî Yorumun İlmî Değeri", 193.

³⁰ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 2/256.

³¹ Uludağ, "İşârî Tefsir", 23: 427.

³² Demirci, *Tefsir Tarihi*, 227-228.

2. Besmele Hakkında Çeşitli Mülâhazalar

Besmele hakkında girizgâh mahiyetindeki bu başlık altında, işârî tefsir anlayışını benimseyen müfessirlerin genel anlamda görüşlerine yer vereceğiz. Besmele-nin önemi, ne anlam ifade ettiği, ayet olup olmadığı ile ilgili izahları aktaracağız.

Bu bağlamda görüşlerine yer verdiğimiz müfessirlerden birisi olan Sülemî, besmele hakkında isim belirtmeden bazı görüşlere yer vermiştir. Ona göre, yaratılmışların bünyelerinin bâkî kalması besmeleye bağlıdır. Kul, Allah'ın kitabını besmele ile açarsa, peygamberler ve veliler hariç yaratılmışlar, bu kelimenin hakikatinde eriyip kaybolurlar. Bu ifadenin, hakikat ehlinin, yalnızca Allah ile ziynetlenmek ve yalnızca onunla yemin etmek adına sahip oldukları bir sıfat olduğu da yadsınmaz bir gerçektir.³³ İsmail Hakkî'ya (ö. 1137/1725) göre ise besmele, Kur'an'ın anahtarıdır. Levh-i mahfûz'da yazılan ilk kelimedir. Aynı zamanda Hz. Adem'e inen ilk vahiydir. Bu yüzdendir ki istiâze ile Allah'tan başka ne varsa bir kenara itilir, besmele ile yalnızca O'na yönelmek kastedilir. Dahası cennette bir nehir vardır ki ondan, dünyada iken besmeleyi samimi, gösterişsiz bir şekilde söyleyenler içebileceklerdir.³⁴ Kâşânî (ö. 736/1335) ise, bu ifadenin ihtiva ettiği anlamlara yoğunlaşmıştır. Ona göre, bir şey hakkında bilgi sahibi olmak o şeyin ismiyle alakalı bir durumdur. O nedenle de Allah'ın isimleri ve sıfatları O'nun hakkında bilgi sahibi olmamız anlamına gelmektedir.³⁵ Nahcuvânî (ö. 920/1514(?)) de benzer bir görüş ortaya koymuştur. Ona göre de besmele, Allah'ın zâtından haber veren bir yapı arz etmektedir³⁶ ki besmelenin, O'nun bazı isim ve sıfatlarını bünyesinde barındırıyor olması bunun göstergesidir. Dahası, çok zengin bir muhtevaya sahip olduğu düşünülen bu kelimenin bütün kanun ve şeriatların özünü barındırdığı³⁷ dahi iddia edilmiştir.

Tüsterî (ö. 283/896) besmeleyi, "merhameti gereği dilediğini yaratan Allah'ın ruhundan bir esinti" olarak tarif etmiştir.³⁸ Sülemî ise, Ebu'l-Kâsım el-Hakîm'den nakletmiş olduğu bir rivayette, içerisinde geçen ve Allah'ın merhamet sahibi olmasını ifade eden sıfatlarından dolayı olsa gerek besmelenin, sevgiye işaret anlamı taşıdığını söylemiştir.³⁹ Âlûsî (ö. 1270/1854) de Allah'ın ismiyle başlamanın, yapacağı işte O'nun yardımını istemek anlamına geleceği düşüncesini paylaşmıştır⁴⁰ ki burada da Allah'ın merhamet sahibi olması ile kullarına yardım etmesi arasında bir bağlantı söz konusudur. Besmele hakkında bir risale yazan Hâdimî (ö. 1176/1762), besmelenin üstün bir konuma sahip olmasıyla ilgili olarak eserinin ilk kısmında izahlarda bulunmuştur. Orada besmelenin, Kur'an hazinelerinin ve bütün bereket

³³ Muhammed b. el-Hüseyn es-Sülemî, *Hakâ'iku't-tefsîr*, thk. Seyyid İmran (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/2001), 1/25.

³⁴ İsmâil Hakkî, *Râhu'l-beyân*, 1/6, 9.

³⁵ Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ganâim Muhammed Kâşânî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân (Te'vîlât-ı Kâşâniyye)*, çev. Ali Rıza Doksanyedi (Ankara: Kadioğlu Matbaası, 1988), 1/1.

³⁶ Nî'metullah b. Mahmûd en-Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye* (Mısır: Dâru Rukâbî, 1419/1999), 1/17.

³⁷ Abdullah Aydemir, "Besmele", *Diyanet İlmî Dergi* 10/106-107 (1971), 87.

³⁸ Sehl et- Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'azîm*, thk. Taha Abdürraûf Sa'd - Hasan Muhammed Ali (Kahire: Dâru'l-Haram li't-Türâs, 1425/2004), 85.

³⁹ Sülemî, *Hakâ'iku't-tefsîr*, 1/24.

⁴⁰ Şehabeddin Mahmûd Âlûsî, *Râhu'l-me'ânî fi Tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 1/50.

kapılarının anahtarı, hayra ulaştırıcı, bolluk madeni, aydınlık kaynağı, aklın güzelliklerini, naklin faydalarını kapsayıcı, benzeri olmayan, bütün sanatların aydınlatıcısı, önceki ve sonrakilerin ilimlerini ihtiva eden, küçük büyük herkesin ihtiyaç duyduğu bir yapı arz ettiğinden bahseder.⁴¹ Hâdimî, sanki burada besmeleyi değil de Kur'an'ı tarif etmiş görüntüsü vermektedir.

Bir başka mutasavvıf müfessir Necmüddîn-i Dâye (ö. 654/1256), besmelenin dört mertebesi olduğundan bahsetmektedir. Ona göre bunlar: Allah'ın ismi, zâtı, celal ve cemel sıfatlarıdır. Öte yandan bunlarla diğer varlıklar arasında bağlantı kurmakta, diğer varlıklar için de böyle mertebelerin olduğunu ifade etmektedir. O da dört kısımdır: Uluhiyyet, ruhaniyyet, cismaniyyât ve hayavaniyyât'dır. Ona göre besmeledeki bâ harfi, Allah'tan başka hiçbir şeyin hakiki varlığının olmadığına işaret etmektedir. Var olan her şeyde Allah'ı görebilmek bu anlamda söylenmiş bir sözdür. Ayrıca her varlığın bir görünen bir de hakiki anlamda ismi mevcuttur. İsim kelimesinin önce zikredilmesinin nedenlerinden bir tanesi ise, kalbi diğer bütün isimlerden arındırıp saf temiz hale getirdikten sonra onu Allah'ın nuruyla doldurmayı ifade etmek içindir.⁴² Necmüddîn-i Dâye'nin bu yorumlarında vahdet-i vücut anlayışı kendisini hissettirmektedir.

İbn Arabî'ye isnat edilen ve aslen Kâşânî'ye ait olan tefsire göre İbn Arabî ve Kâşânî ise, besmelede okunduğu halde yazılmayan harfler ve bunların şifreleri üzerinde durmaktadırlar. Onlara göre, telaffuz edilen besmele harfleri on sekiz tanedir. Yazılanlar ise on dokuz adettir. On sekiz harf, on sekiz bin âleme işaret etmektedir. On dokuz ile de bu âlemlerin yanında insanlık âlemine işaret vardır. Besmelede yer alan ve okunmayan üç "l" (elif) harfi ise zât, sıfat ve fiiller olarak ilahi âleme işaret etmektedir. Bunlar ayrıldığı zaman üç ayrı alem gibi gözükse de aslında tek kabul edilmektedir.⁴³ Konevî (ö. 673/1274) de benzer bir şekilde, besmeledeki harflerin sayısal değerlerinden yola çıkarak bu harfler arasında bağlantı kurmaya ve besmeledeki hikmetleri izah etmeye çalışır.⁴⁴ Bu izahların her birinin çıkış noktası besmeledeki harflerin sayısı ve bu sayıların rastgele değil belli bir hikmete göre meydana getirilmiş olduğudur.

Her surenin başında besmelenin tekrar edilmesine gelince Kuşeyrî (ö. 465/1072), muhtemelen şâfi mezhebine mensup olmasının da etkisiyle besmelenin, surelerin başlarında bulunmasının, tekrar anlamına gelmediği, farklı anlamlara işaret ettiği düşüncesini ortaya koymuştur.⁴⁵ Kanaatimizce burada besmele ve o surenin içeriği arasında bağlantı kurmak suretiyle bir yorumlama gerçekleştirilmiştir. Sa'lebî'ye (ö. 427/1035) göre, teberrük maksadıyla, Allah nasıl ki Kur'an'a besmele ile başladıysa kulların da sözlerine ve işlerine onunla başlaması konusunda bir teşvik vardır.⁴⁶ Görüldüğü gibi sadece Kur'an'a değil, Kur'an'ın, biri dışında her sureye

⁴¹ Ebû Saîd Hâdimî, *Risâletü'l-Besmele* (B.y.: y.y., ts.), 2.

⁴² Ebû Bekr Necmüddîn-i Dâye Abdullah b. Muhammed b. Şâhâver el-Esedî er-Râzî, *Bahrü'l-hakâ'ik ve'l-me'ânî fi tefsîri's-seb'î'l-meşânî* ('Aynü'l-hayât ve et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye), thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 1/73, 74.

⁴³ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Tefsîru İbni'l-Arabî* (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1422/2001), 1/7; Kâşânî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1/1.

⁴⁴ Konevî, *Fâtıha Suresi Tefsiri*, 183-196.

⁴⁵ Abdülkerîm b. Hevâzin el Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-işârât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1428/2007), 1/9.

⁴⁶ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/ 95.

besmeleyle başlanmış olması ifadenin ne kadar büyük bir öneme haiz ve hayatın her alanında yer alması gerektiğinin göstergesidir.

Öte yandan bismelenin müstakil bir ayet olup olmadığı da öteden beri hep tartışma konusu olmuştur. Sem'ânî'ye (ö. 489/1096) göre alimlerden bir kısmı besmeleyi müstakil bir ayet kabul ederken diğer bir kısmı müstakil bir ayet olarak kabul etmemiştir.⁴⁷ İsmail Hakkı'ya göre ise son dönem Hanefî mezhebi mensupları, besmeleyi müstakil bir ayet olarak değerlendirmişlerdir.⁴⁸ Diğer bir sûfî müfessir İbn Acîbe (ö. 1224/1809) de mezheplerin bu konudaki görüşlerine yer vermek suretiyle konuyu izah etmeye çalışmıştır. Ona göre İmam Malik besmeleyi müstakil bir ayet olarak kabul etmezken İmam Şâfi bunun aksini düşünmektedir. Ayrıca İbn Abbas da İmam Şâfi gibi bismelenin müstakil bir ayet olduğu düşüncesindedir.⁴⁹

Konuyu daha detaylı bir şekilde ele alan Âlûsî, bismelenin ayet olup olmamasıyla ilgili on maddelik bir görüş deryası sunar: Birincisi, besmele kesinlikle bir ayet değildir. İkincisi, Tevbe suresi hariç her surenin başındaki besmele ayettir. Üçüncüsü, sadece Fatiha suresinin başındaki ayet, diğer sure başlarındaki ayet değildir. Dördüncüsü, ayetin bir parçasıdır. Beşincisi, surelerin arasını ayırmak için konmuş müstakil ayettir. Altıncısı, surelerin başlangıcında tekraren yer aldığı için ayet olarak kabul etmek de etmemek de mümkündür. Yedincisi, bütün surelerde ayetlerin bir parçasıdır. Sekizincisi, Fatiha suresinin başlangıcındaki müstakil ayet, diğer sure başlarındaki, ayetin bir parçasıdır. Dokuzuncusu, Fatiha suresinin başlangıcındaki müstakil ayet değil, diğer sure başlarındaki müstakil ayettir. Onuncusu, tekraren gelmiş olsa da hepsi müstakil ayettir.⁵⁰ Dikkat edilecek olursa Âlûsî'nin bu değerlendirmesinde, bütün olasılıklara yer verilmiş gibidir. Özetle kendisi burada bütün görüşlerin bir derlemesini yapmıştır.

Öte yandan konunun başka bir veçhesine dikkat çeken İbn Acîbe, besmele lafzının bazı aşamalardan geçmek suretiyle bu hale geldiği kanaatindedir. Ona göre İslam gelmeden önce cahiliye Arapları arasında "بِاسْمِكَ اللَّهُمَّ" "Allahım senin isminle" ifadesi kullanılmaktaydı. Hûd suresi 41. ayeti⁵¹ indikten sonra "بِاسْمِ اللَّهِ" "Allah'ın adıyla" şeklinde ifade edilmeye başlandı. Daha sonra İsrâ suresi 110. ayeti⁵² indi ve "بِاسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ" "Rahman olan Allah'ın adıyla" şeklinde söylenir oldu. En son olarak Neml suresi 30. ayetiyle⁵³ son halini aldı.⁵⁴ Doğrusunu söylemek gerekirse İbn Acîbe'nin bu yorumu, sure başlarındaki besmelelerin müstakil ayet olmadığı görüşünü destekler mahiyettedir. Çünkü başlangıcında besmele olan Fatiha suresi nübüvvetin ilk yıllarında inmiş olduğu halde Neml suresi çok daha sonraki dönemlerde nazil olmuştur.

⁴⁷ Mansûr b. Muhammed b Abdülcebbar Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997), 1/32.

⁴⁸ İsmâil Hakkı el-Bursevî, *Rûhu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/6.

⁴⁹ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el-Hasenî eş-Şâzelî İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-mecîd*, thk. Ahmed Abdullah Kuraşî Raslân (Kahire, y.y., 1419/1999), 1/52.

⁵⁰ Âlûsî, *Râhu'l-me'ânî*, 1/41.

⁵¹ (Nuh) dedi ki: «Gemiye binin! Onun yüzüp gitmesi de, durması da Allah'ın adıyladır...» وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللَّهِ مَجْرِبَهَا وَمَرسَلِيهَا

⁵² "De ki: «İster Allah deyin, ister Rahman deyin. Hangisini deseniz olur...» قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ ۚ قُلْ ادْعُوا اللَّهَ مِنْ سُلَيْمَانَ وَأَنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

⁵³ «Mektup Süleyman'dandır, rahmân ve rahîm olan Allah'ın adıyla (başlamakta) dır.» اللَّهُ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ

⁵⁴ İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 1/53.

Bir kıyaslama yapacak olursak işârî tefsirlerde olduğu gibi diğer tefsirlerde de besmelenin müstakil ayet olup olmamasıyla ilgili tartışmalara yer verildiğini görmekteyiz.⁵⁵ Zemahşerî, onun Kur'an'dan bir ayet olduğunu Fatiha suresinin sonunda "amin" denmesi mushafta yer almazken besmelenin yer almasını delil göstererek ispat etmeye çalışmıştır.⁵⁶ İbn Kesîr, Neml suresindeki besmelenin ayet olduğu konusunda ulema arasında görüş birliğinin mevcudiyetini, sure başlarındaki besmelelerin ayet olup olmadığıyla ilgili ise ihtilaf bulunduğunu aktarmıştır. İbn Kesîr ayrıca, besmeleyi müstakil bir ayet olarak Fatiha suresinin parçası kabul edenlerin, namaz kılarken Fatiha suresinden önce onu açıktan okuduklarını, kabul etmeyenlerin ise gizli okuduklarını aktarmıştır.⁵⁷ Meseleyi farklı bir açıdan ele alan Taberî, Allah'ın, peygamberini her güzel işe besmeleyle başlaması, bunun da ümmeti için sünnet olması noktasında terbiye ettiğini söylemiş, İbn Abbas'tan, Cebrail (as)'in indirdiği ilk vahyin besmele olduğuna dair de bir rivayet nakletmiştir.⁵⁸ Râzî ise, istiâzeyle, doğru olmayan inanç ve yaşam tarzlarının devre dışı bırakıldığı, Allah'a sığınıldığı, besmele ile de gerçek inanca ve onun gerektirdiği amellere işaret olduğu düşüncesini paylaşmıştır.⁵⁹ Beyzâvî, konuyu vahiy bağlamında değerlendirmek suretiyle besmelenin Allah kelamı olduğu konusunda icmanın varlığına değinmiştir.⁶⁰ Görüldüğü gibi diğer tefsirlerde besmelenin müstakil ayet olup olmadığı konusu üzerinde ağırlıklı olarak durulduğu halde diğer konular ikinci planda tutulmuştur. İşârî tefsirlerde ise bunun tersi bir durum söz konusudur.

3. İşârî Tefsirlerde Besmele Yorumu

İşârî tefsirlerde, besmelede yer alan kelimelerle ilgili izahatların yanında oradaki bazı harflerle ilgili de çeşitli yorumların yapıldığına şahit olmaktadır.

3.1. "ب" (Bâ) Harfi

Besmelenin en başında bulunan bâ harfiyle ilgili olarak çok farklı yorumlar yapılmıştır. Doğrusunu söylemek gerekirse bu harfle başlayan, Allah'ın büyüklüğünü ve kullarına lütufta bulunmasını ifade eden neredeyse bütün Arapça kelimelerin bu harfin kapsamına dahil edildiğini söyleyebiliriz.

Bu harfe verilen anlamlara gelince Tüsterî, Sülemî, Kuşeyrî, kendisine nispet edilen tefsirde Geylânî (ö. 561/1165-66), Baklî (ö. 606/1209), Necmüddîn-i Dâye ve

⁵⁵ Ebu Muhammed Hüseyin Begavî, *Mealimü't-Tenzil fi Tefsiri'l-Kur'an*, thk. Abdurrezzak Mehdi (Beirut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1420), 1/72; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez- Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, 3. bs. (Beirut: Daru'l-Küttâb el Arabî, 1407), 1/1; Nâsîrüddîn el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı (Beirut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1418), 1/25; İmâdüddîn Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddin (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye., 1419), 1/31; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâye'l-kitâbi'l-kerîm* (Beirut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, ts.), 1/8-9.

⁵⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/1.

⁵⁷ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/31.

⁵⁸ Muhammed b. Cerir et- Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beirut: Müessesetü'r-Risale, 1420/2000), 1/114-115.

⁵⁹ Fahrüddîn er- Râzî, *Mefâtihu'l-gayb- et-Tefsîrü'l-kebîr* (Beirut: Daru'l-Fikr, 1401/1981), 1/13.

⁶⁰ Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, 1/25.

Sa'lebî, bâ harfinin Allah'ın behâsı (güzelliği) anlamına geldiği kanaatindedirler.⁶¹ Bu şekilde bir anlamı, Hz. Peygamber'den nakledildiği ve zayıf olduğu bildirilen bir rivayete dayandırmaktadırlar. Taberî ve İbn Kesîr de bu rivayetin İsrailiyyat türünden bir haber olduğunu aktarmışlardır.⁶² Yine Sülemî, Abbas b. Atâ'dan nakletmiş olduğu rivayette bu harfi, Allah'ın, peygamberlik görevi vermek suretiyle peygamberlerin ruhlarına yapmış olduğu birr (iyilik),⁶³ Sa'lebî ve Necmüddîn-i Dâye, Allah'ın müminlere birri (iyilik yapması),⁶⁴ Kuşeyrî ve yine Necmüddîn-i Dâye, Allah'ın, dostlarına birri (iyilikte bulunması),⁶⁵ Baklî de Allah'ın herkese birri (iyilik yapması)⁶⁶ olarak değerlendirmişlerdir.

Öte yandan Sa'lebî, Geylânî ve Necmüddîn-i Dâye'ye göre, bâ harfi Allah'ın, bârî (yaratıcı), basîr (gören), bâsit (rızkı bol), bâis (öldükten sonra diriltlen) olması,⁶⁷ Geylânî ve Necmüddîn-i Dâye'ye göre, peygamberlerini ve diğer sevdiği kulları belâsı (imtihani) anlamlarına gelmektedir.⁶⁸ Nitekim Necmüddîn-i Dâye, imtihan için yaratılmayla bu harf arasında bağlantı kurmuş ve İnsan suresi 2. ayetinde⁶⁹ olduğu gibi yaratılışın bidayetinin (başlangıcının) imtihan olarak nitelendirilmesini delil olarak getirmiştir.⁷⁰ Dolayısıyla aynı harfle başlayan besmele ve bidayet kelimeleri bir şeye başlamayı ifade etmeleri nedeniyle ortak bir amaca yönelik olarak kullanılmışlardır.

Esasen bu harfin, Allah'ın, kullarına yardımı, desteği anlamında da kullanıldığını görmekteyiz. Bu bağlamda Sülemî, Cüneyd'den nakilde bulunarak bu harfin, peygamberlerin, Allah'ın yardımı sayesinde bu görevi üstlendikleri, yine O'nun yardımıyla görevlerini başarıyla tamamladıkları, O'nun tecellisiyle güzelliklerin meydana geldiği, O'nun nuruyla bütün kapıların açıldığı ifadelerini kullanmıştır. Yine Sülemî'den öğreniyoruz ki Ebu Bekr b. Tahir'in ifadesiyle bu harf için Allah'ın, yalnızca ariflerle paylaştığı sırrıdır da denebilir. Yine onun isim belirtmeden aktarmış olduğu bir görüşe göre, bu harfe verilen "ile" anlamından dolayı, "sizin bize kavuşmanız ancak besmele ile olacaktır" anlamı da verilmiştir. Bunun yanında kendisinden nakilde bulunduğu Ca'fer b. Muhammed'e göre bu harf, Allah'ın bâkî olması, ya da nübüvvet

⁶¹ Tüsterî, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'azîm*, 85; Sülemî, *Hakâ'iku't-tefsîr*, 1/25; Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-beyân*, 1/94; Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-işârât*, 9; Geylânî, *Tefsîru'l-Geylânî*, 1/56; Ebû Muhammed Sadrüddîn Rûzbihân b. Ebî Nasr el-Baklî, *'Arâ'isü'l-beyân fi hakâiki'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1429/2008), 1/15; Necmüddîn-i Dâye, *Te'vilâtün-Necmiyye*, 1/65.

⁶² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/121; İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'azîm*, 1/33.

⁶³ Sülemî, *Hakâ'iku't-tefsîr*, 1/24.

⁶⁴ Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-beyân*, 1/94; Necmüddîn-i Dâye, *Te'vilâtün-Necmiyye*, 1/64-65, 67.

⁶⁵ Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-işârât*, 1/9; Geylânî, *Tefsîru'l-Geylânî*, 1/56; Necmüddîn-i Dâye, *Te'vilâtün-Necmiyye*, 1/64.

⁶⁶ Baklî, *'Arâ'isü'l-beyân*, 1/15.

⁶⁷ Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-beyân*, 1/94; Geylânî, *Tefsîru'l-Geylânî*, 1/56-57; Necmüddîn-i Dâye, *Te'vilâtün-Necmiyye*, 1/65.

⁶⁸ Geylânî, *Tefsîru'l-Geylânî*, 1/57; Necmüddîn-i Dâye, *Te'vilâtün-Necmiyye*, 1/67.

⁶⁹ "Gerçek şu ki, biz insanı katışık bir nutfeden (erkek ve kadının dölünden) yarattık; onu imtihan edelim diye, kendisini ıstıtır ve görür kıldık."

⁷⁰ Necmüddîn-i Dâye, *Te'vilâtün-Necmiyye*, 1/64-65, 67.

babı manasında da kullanılmıştır.⁷¹ Sa'lebî'ye göre de benzer şekilde bâ harfi, Allah'ın bakî kılan olması anlamına gelmektedir⁷² ki bütün bu yorumlar, kulların baskarıyı elde edebilmeleri için her halükarda Allah'ın yardımına muhtaç oldukları manasına gelmektedir.

Kuşeyrî'nin değerlendirmelerinde de benzer bir durumu görmekteyiz. Onun bakış açısıyla bu harfin ifade ettiği anlama göre var olan, yaratılan her şeyin hayat bulması Allah vasıtasıyla ve hak olarak gerçekleşmektedir. Hak O'nunla başlamış ve yine O'na dönecektir. Tevhid ehli de inkâr ehli de O'nun sayesinde hayatini devam ettirmektedir. Yine bazılarına göre, bu harfi işiten kimse, Allah'ın, her türlü olumsuzluktan berî (uzak) olduğunu da hatırlayacaktır.⁷³ Kuşeyrî'nin yorumlarında da bu harfe Arap dilinde verilen "ile" anlamı önemli bir rol oynamaktadır.

Bakî'ye göre bâ harfi, fanî olan insanın bakî âlemi keşfetmesi, ubudiyetin bidayeti (başlangıcı), Allah'ın lütfu sayesinde ariflerin ruhlarının, Allah'ın denizinde bakî hale gelmesi, Allah'ın bekâsı anlamlarına gelmektedir. Müminin imanı da zaten kulun O'nu bakî kabul ederek zikretmesine vesile olacaktır. Öte yandan bu harfin Allah'ın hazinesi anlamı da mevcuttur.⁷⁴ Bu yoruma göre bakî olan Allah, fani olan mahlukatın ihtiyaçlarını bitmeyen bu hazinesinden ihsanda bulunmak suretiyle karşılamaktadır.

İbn Arabî ve Kâşânî'ye göre ise, varlıklar besmelenin "ب" (bâ)'sından meydana gelmiştir. Çünkü o, Allah'ın zâtı anlamına gelen "ا" (elif) harfinden sonra yer almıştır. Dolayısıyla ilk akla işaret etmektedir ki ilk akıl da zaten Allah'ın yarattığı ilk varlıktır.⁷⁵ Burada Arap alfabesindeki dizilişten bahsedildiği görülmektedir.

Meseleye daha farklı bir açıdan bakan İsmail Hakkî'ya göre bu harf, Allah'ın dışındaki bütün ilimleri dışarıda tutmak anlamına gelmektedir. Çünkü Allah'ın dışındaki hiçbir şeyin hakiki varlığı yoktur. Mecazen ise bu harf, bakılan her şeyde Allah'ı görebilmeyi ifade etmektedir⁷⁶ ki bu anlayış onun vahdet-i vücud düşüncesini yansıtmaktadır.

Konevî ise, A'râf suresi 172. ayetindeki⁷⁷ "بلى" (belâ) kelimesinin ilk harfine atıfta bulunarak, beşerin ilk telaffuz ettiği harfin bâ olduğunu söylemiştir. Ayrıca ona göre bu harf, gayb mertebelerinin sonuncusu, şehadet mertebelerinin de birincisidir.⁷⁸ Allah'ın birliğinin tezahürü olan elif harfi ise bâ ve sîn harflerinin arasına gizlenmiştir. Aynı durum Allah ve er-Rahmân lafızları için de geçerlidir. Dolayısıyla elif harfi besmelenin bütün kelimelerinde mevcuttur.⁷⁹

Sem'ânî'ye gelince o, besmeledeki bâ harfinden sonra elif harfinin Arapça dil kurallarına göre yazılması gerekirken yazılmamış olması üzerinde durmaktadır. O,

⁷¹ Sülemî, *Hakâ'iku't-tefsîr*, 1/24-26.

⁷² Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/94.

⁷³ Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-işârât*, 1/8-9.

⁷⁴ Bakî, *'Arâ'isü'l-beyân*, 1/15-16.

⁷⁵ İbnü'l-Arabî, *Tefsîru İbni'l-'Arabî*, 1/7; Kâşânî, *Te'vilâtü'l-Ḳur'ân*, 1/1.

⁷⁶ İsmâil Hakkî, *Rûhu'l-beyân*, 1/7.

⁷⁷ "...Ben sizin Rabbiniz değil miyim? (Onlar da), Evet (buna) şahit olduk, dediler."

⁷⁸ Ebü'l-Meâlî Sadrüddîn Muhammed b. İshâk b. Muhammed b. Yûsuf Konevî, *Fâtiha Suresi Tefsiri*, "İcazül Beyan Fi Tevilil Ümmil Kuran, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yay., 2002), 186.

⁷⁹ Ebü'l-Meâlî Sadrüddîn Muhammed b. İshâk b. Muhammed b. Yûsuf Konevî, *Fâtiha Suresi Tefsiri*, "İcazül Beyan Fi Tevilil Ümmil Kuran, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yay., 2002), 186-187.

elif harfinin yazılmama gerekçesini, telaffuz esnasında okunmamış olması olarak ifade eder. Zaten Alak suresinin ilk ayeti hariç yazım genelde bu şekildedir.⁸⁰ Kâşânî, elif harfinin bulunmayışına dair şeytanın onu çalıp götürdüğü ve onun yerine bâ harfinin uzatılmasıyla ilgili bir rivayet nakletmiştir.⁸¹ İbn Acîbe ise bunun sebebini kul lanım alışkanlığına bağlamıştır.⁸² Âlûsî de bunu Allah'ın rahmetinin herkesi kuşatacak şekilde genellik ifade etmesi gerekçesine dayandırmıştır.⁸³

Meseleyi daha ayrıntılı bir şekilde ele alan Abdülkadir Geylanî ve sonrasında da muhtemelen ondan alıntı yaparak Necmüddîn-i Dâye ve İsmail Hakkı, elif harfinin bulunmayışını bazı gerekçelerle izah etmeye ve bâ harfinin üstünlüğünü ortaya koymaya çalışmışlar ve bunun on tane sebebi olduğunu söylemişlerdir: Birincisi, elif harfinde bir büyüklük, uzunluk; bâ harfinde ise tevazu ve boyun eğiş vardır. Bu demektir ki, kim Allah için alçakgönüllü olursa Allah onu yükseltir. İkincisi, bâ harfi kendinden sonrakine bitişir ama elif harfi bitişmez. Üçüncüsü, harfi cer olan bâ her zaman kesra olarak gelir. Bu da Allah için boyun eğmeyi ve O'nun katında şeref sahibi olmayı ifade eder. Dördüncüsü, bâ harfinde, görünüşte bir alçalma olsa da hakikatte bir yükselme söz konusudur. Bu da doğru olan müminlerin özelliğidir. Elif harfinde ise bunun zıttı mevzubahistir. Bu nedenle bâ harfine nokta verilmiş elife verilmemiştir. Bâ harfine daha fazla nokta verilmek istenmiş, ama o, tek bir sevgiliye (Allah) işaret etsin diye diğer noktaları kabul etmemiş ve bir tanesiyle yetinmiştir. Beşincisi, bâ harfinin tek noktalı olması ve bu noktanın da harfin altında bulunması, bu harfin Allah'a yakın olmayı ifade etmesinin doğruluğuna işaret eder. Altıncısı, bâ harfinin aksine elif illet harfidir. Yedincisi, bâ harfi tâbi olan değil tâbi olunandır. Tâbi olunan olması, manasına güç katar. Elif harfinden sonra gelmesi ise şeklendir. Sekizincisi, bâ harfi etken, diğer harfler üzerinde irab yönünde tasarruf sahibi olandır (harfi cer olmasından dolayı). Bu da onun, elif harfine göre öncelik hakkına sahip olması anlamına gelir. Dokuzuncusu, bâ tam bir harftir. Harfi cer olarak kelimelerin harekesini değiştirir. Bu açıdan başka harflerin tamamlayıcısı konumundadır. Bu da onun, tevhide, irşada delalet etmesi anlamına gelir. Hz. Peygamber'in, "Ben bâ'nın altındaki noktayı" buyurması da buna işaret eder. Onuncusu, bâ harfinin dudak harflerinden olması, ağzın sadece bu harfle açılması, elest bezmindeki soruya cevabın "بلي" (belâ) kelimesinin de bu harfle başlaması, bâ'nın, insanın konuştuğu ilk harf olduğunun göstergesidir.⁸⁴

Sonuç itibarıyla bu harfin, besmelenin en başında yer almasının tesadüfi olmadığı, bunun birçok sebebinin bulunduğu işârî tefsir yapan müfessirler tarafından dile getirilmiştir. İlk yaratılış ile bu harf arasında bağlantı kurmak suretiyle de her ikisinin bir şeye başlamayı ve ilk olmayı ifade ettiğinden de bahsedilmektedir.

Bu münasebetle diğer müfessirlerin, adı geçen harfle ilgili görüşlerini zikretmekte de fayda mülhaza ediyoruz. O müfessirlerden biri olan Begavî, elif harfinin

⁸⁰ Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 1/32.

⁸¹ Kâşânî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/2.

⁸² İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 1/53.

⁸³ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/57.

⁸⁴ Muhyiddin Abdülkadir Geylanî, *Tefsîru'l-Geylanî*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Pakistan: el-Mektebetü'l-Marife, 1431/2010), 1/54-56 Necmüddîn-i Dâye, *Te'vilâtün-Necmiyye*, 1/62-64; İsmail Hakkı, *Rûhu'l-beyân*, 1/7.

yer almayışının Allah için özel bir kullanım olduğunu dile getirmiştir. bu şekilde bir kullanım Allah'ın dışındaki varlıklar için ise uygun değildir.⁸⁵ Beyzâvî de, elif harfinin yer almayışını kullanımın bu şekilde yaygınlık kazanmasına bağlamıştır. Onun yerine bâ harfi uzatılmıştır.⁸⁶ Ebussuûd ise, bâ harfinin anlamı üzerinde durmuş ve bu harfin, Allah'ın yardımını isteme anlamına geldiği görüşünü ortaya koymuştur.⁸⁷ Neticede gerek işârî tefsir yapan müfessirlerin gerekse diğerlerinin benzer konular üzerinde durdukları görülmektedir. Fakat sûfî müfessirler, meseleyi çok daha derinlemesine ve ayrıntılı olarak ele almışlar ve bu harfe diğerlerinden daha büyük önem atfetmişlerdir.

3.2. “س” (Sîn) Harfi

Besmelede bâ harfinden sonra gelen sîn harfi ile ilgili olarak da bâ harfi kadar olmasa da işârî tefsirlerde çeşitli yorumların yapıldığını görmekteyiz.

Nitekim Tüsterî, Sülemî, Kuşeyrî, Geylânî, Baklî, Necmüddîn-i Dâye ve Sa'lebî, sîn harfinin Allah'ın senâsı (övülmeye layık olması) anlamında olduğu kanaatindedirler.⁸⁸ Böylesi bir anlam takdirini de mîm harfinde olduğu gibi Hz. Peygamber'den nakledildiği ve zayıf olduğu bildirilen bir rivayete dayandırmaktadırlar. Öte yandan Taberî ve İbn Kesîr, bu rivayetin İsrailiyyat türünden bir haber olduğunu aktarmışlardır.⁸⁹ Ayrıca Allah'ın övülmesi anlamına gelen “senâ” kelimesinin ilk harfi besmeledeki gibi “sîn” değil peltek “se” harfidir.

Bu bağlamda tercih edilen diğer bir anlama baktığımızda Abbas b. Atâ'dan nakilde bulunarak Sülemî, Kuşeyrî, Geylânî, Baklî ve Necmüddîn-i Dâye bu harfi, Allah'ın kendisine yakın kıldığı seçkin kullarıyla paylaştığı sırrı olarak telakki ederler.⁹⁰ Bunun yanı sıra Sülemî bu harfi, nübüvvet sırrı,⁹¹ Baklî ise rububiyet sırrı olarak da anlamışlardır. Yine Baklî'ye göre, Allah'ı övmeleri sayesinde öncekilerin sırrlarının seçkin kullarına görünür hale gelmesi anlamı da mevcuttur.⁹² Bu münasebetle sır kelimesine tasavvufta yüklenen anlamı da zikretmek gerekir. Nitekim bazı sırrların herkesle değil idrak seviyesi yüksek insanlarla paylaşıldığı, bunların Hz. Peygamber'e ve sahabilere dayandığı düşüncesi,⁹³ tasavvufî çevrelerde revaç bulunmuş bir anlayıştır.

Diğer taraftan Sa'lebî, Geylânî ve Necmüddîn-i Dâye'ye göre bu harf, Allah'ın

⁸⁵ Begavî, *Mealimü't-Tenzil*, 1/71.

⁸⁶ Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, 1/26.

⁸⁷ Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 1/10.

⁸⁸ Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 85; Sülemî, *Hakâ'iku't-tefsîr*, 1/25; Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-işârât*, 1/9; Geylânî, *Tefsîru'l-Geylânî*, 1/56; Baklî, *'Arâ'isü'l-beyân*, 1/15; Necmüddîn-i Dâye, *Te'vilâtün-Necmiyye*, 1/65; Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-beyân*, 1/94.

⁸⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/121; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/33.

⁹⁰ Sülemî, *Hakâ'iku't-tefsîr*, 1/24; Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-işârât*, 1/9; Geylânî, *Tefsîru'l-Geylânî*, 1/56; Baklî, *'Arâ'isü'l-beyân*, 1/15; Necmüddîn-i Dâye, *Te'vilâtün-Necmiyye*, 1/64-65.

⁹¹ Sülemî, *Hakâ'iku't-tefsîr*, 1/26.

⁹² Baklî, *'Arâ'isü'l-beyân*, 1/15.

⁹³ Necdet Tosun, “Sır”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/115.

semî (işiten), seyyid, serî (hesabı hızlı gören), kullarını selamette kılan olması anlamlarına da gelmektedir.⁹⁴ Necmüddîn-i Dâye'ye göre, bu harfin selamette bağlantısı ise genel anlamda peygamberlerden bazılarını (Hz. Yusuf, Hz. Eyyub gibi) önce imtihana tabi tutup sonra onlara selamet bahşederek peygamberlikle ödüllendirmesi yoluyla.⁹⁵

Geylânî ve Necmüddîn-i Dâye'ye göre bu harf, Allah'ın, settâr (günahları örten) olması demektir.⁹⁶ Ca'fer b. Muhammed'den nakilde bulunarak Sülemî ve Baklî'ye göre ise, Allah'ın isimleri olarak da anlaşılmalıdır.⁹⁷ Zaten isim kelimesi Allah'ın isim ve sıfatlarını çağrıştırmaktadır. Sülemî ayrıca bu harfi, Ebu Bekr b. Tahîr'den nakilde bulunarak Allah'ın ariflere selamı olarak da yorumlamıştır⁹⁸ ki bu son yorumda ehl-i ma'rifete tasavvuf ehline verilen önemin bir yansıması söz konusudur.

Kuşeyrî'ye göre ise bu harfi işiten kimse, Allah'ın, her türlü ayıp ve kusurdan salim (uzak olduğunu) hatırlar.⁹⁹ Baklî'ye göre bu harf, Allah'a vuslatı isteyen müridin yaptığı hizmet olarak anlaşılacağı gibi Allah'ı isimleriyle zikretme manası da taşımaktadır. Bunun yanında harfin risalet anlamı da mevcuttur.¹⁰⁰

Netice itibarıyla bu değerlendirmelerin daha çok Allah'ın sıfatları bağlamında yapıldığını görmekteyiz. Hem Allah'ın övgüye layık olması hem de kullarına lütufta bulunması bu bağlamda üzerinde durulan hususlar olmuştur.

3.3. “م” (Mîm) Harfi

Bu harf de önceki iki harfte olduğu gibi sûfî müfessirler tarafından Allah'ın sıfatları ve tasavvuf ehlinin konumu bağlamında değerlendirilmiştir.

Bu bağlamda Tüsterî, Sülemî, Sa'lebî, Kuşeyrî, Baklî ve Necmüddîn-i Dâye, mîm harfinin Allah'ın mecdi (övgüye layık olması) anlamına geldiği düşüncesini paylaşmışlardır.¹⁰¹ Daha önce de ifade ettiğimiz gibi bu harf de Hz. Peygamber'den nakledildiği ve zayıf olduğu bildirilen bir rivayet temel alınarak bu şekilde anlamlandırılmıştır. Baklî'ye göre ise, Allah'ı övgüleri sayesinde müşahede (Allah'ın tecellilerini görme) nurlarıyla vecde gelen tasavvuf erbabının kalplerinin bu hali yaşamaya devam etmesi anlamı da mevcuttur.¹⁰² Dikkat edilecek olursa sığara verilen anlamla tasavvuf ehlinin o sıfatın gereği olarak ortaya koyduğu bir davranışının neticesinde elde ettiği konumdan bahsedilmektedir.

Abbas b. Atâ'dan aktarmış olduğu rivayette Sülemî, Sa'lebî ve Necmüddîn-i

⁹⁴ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/94; Geylânî, *Tefsîru'l-Geylânî*, 1/56-57; Necmüddîn-i Dâye, *Te'vilâtün-Necmiyye*, 1/65-66.

⁹⁵ Necmüddîn-i Dâye, *Te'vilâtün-Necmiyye*, 1/67.

⁹⁶ Geylânî, *Tefsîru'l-Geylânî*, 1/56-57; Necmüddîn-i Dâye, *Te'vilâtün-Necmiyye*, 1/66.

⁹⁷ Sülemî, *Hakâ'iku't-tefsîr*, 1/26; Baklî, *'Arâ'isü'l-beyân*, 1/15.

⁹⁸ Sülemî, *Hakâ'iku't-tefsîr*, 1/25.

⁹⁹ Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-işârât*, 1/9.

¹⁰⁰ Baklî, *'Arâ'isü'l-beyân*, 1/15-16.

¹⁰¹ Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'azîm*, 85; Sülemî, *Hakâ'iku't-tefsîr*, 1/25; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/95; Baklî, *'Arâ'isü'l-beyân*, 1/15; Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-işârât*, 1/9; Baklî, *'Arâ'isü'l-beyân*, 1/15; Necmüddîn-i Dâye, *Te'vilâtün-Necmiyye*, 1/66.

¹⁰² Baklî, *'Arâ'isü'l-beyân*, 1/15.

Dâye'ye göre, bu harf, Allah'ın, dostlarına yakınlığının varacağı son noktayı (mün-tehi) ifade etmektedir¹⁰³ ki burada da yine tasavvufta manen üst makama yükselmiş olan bazı kişilerin konumu bağlamında mesele değerlendirilmiştir.

Diğer taraftan Ca'fer b. Muhammed'den naklen Sülemî ve Baklî'ye göre bu harf, Allah'ın mülkü (her şeye sahip olması) anlamında ele alınmıştır.¹⁰⁴ Sa'lebî ve Konevî'ye göre de mülk makamı manasındadır.¹⁰⁵ Kast ettikleri de yine Allah'ın mülküdür. Sa'lebî, Kuşeyrî, Geylânî ve Necmüddîn-i Dâye bunu sifata dönüştürerek bu harfi, Allah'ın melik/mâlik olması anlamında değerlendirmişlerdir.¹⁰⁶ Sülemî'nin Ca'fer b. Muhammed'den nakletmiş olduğu bir görüşe göre ise, dinin memleketi (kişiye ve yeryüzüne hâkim olması) anlamı da mevcuttur.¹⁰⁷ Baklî ise tasavvuf ehli bağlamında yorum yapmıştır. Ona göre, mîm harfi, tasavvuftaki sıfat ehli için melekût aleminin (gayb alemi) aşikâr hale gelmesi, arifin, O'nun memleketinde, rızasını elde etmek için Allah ile fani olmasıdır. Ayrıca bu harfin, velilik mülkü (saltanatı) anlamı da mevcuttur.¹⁰⁸

Ebu Bekr b. Tahir'den naklen Sülemî ve Baklî de yine meseleyi tasavvuf ehli bağlamında değerlendirmişlerdir. Onlara göre bu harf, Allah'ın ariflere, seçkin kullarına olan muhabbetine (sevgisine) işaret etmektedir.¹⁰⁹ Tasavvufta Allah sevgisinin önemini, hatta zaman zaman ibadetin dahi önüne geçirildiğini¹¹⁰ düşündüğümüzde bu tür bir izah tarzı daha anlaşılır olacaktır. Sa'lebî, Kuşeyrî, Geylânî ve Necmüddîn-i Dâye'ye göre bu harf, Allah'ın, kullarına minnetini (nimet bahşetmesini), ifade etmektedir.¹¹¹ Baklî'ye göre de safvet ehlinin, ezelde Allah'ın nimetlerine karşı minnet (şükran) duyması anlamı da mevcuttur.¹¹² Aynı düşünceden hareketle Kuşeyrî'ye göre onlar, bu davranışlarının bir sonucu olarak Allah'ın sırlarına ulaşır, emirlerine devamlı bağlılık gösterir ve O'nu hakkıyla idrak ederler.¹¹³

Öte yandan Sa'lebî, Geylânî ve Necmüddîn-i Dâye'ye göre ise, yine bu harf Allah'ın, mümin, müheymîn (gözetleyen), muktedir (güç yetiren), mükît (yaratılmışların rızıklarını veren), mükrim (ikram eden), mün'im (nimet veren), mütefazzıl (üstün kılan), musavvir (şekillendiren), imtihan esnasında dostları tarafından maruf (bilinir) olmasını ifade etmektedir. Bunun bir imtihan olduğu bilinmediği takdirde kulluk çizgisinden sapmalar olacaktır.¹¹⁴ Çünkü bütün bu sıfatlar, Allah'ın, kullarına

¹⁰³ Sülemî, *Hakâ'iku't-tefsîr*, 1/24; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/95; Necmüddîn-i Dâye, *Te'vilâtün-Necmiyye*, 1/67.

¹⁰⁴ Sülemî, *Hakâ'iku't-tefsîr*, 1/26; Baklî, *Arâ'isü'l-beyân*, 1/15.

¹⁰⁵ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/94; Konevî, *Fâtiha Suresi Tefsiri*, 187.

¹⁰⁶ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/95; Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-işârât*, 1/9; Geylânî, *Tefsîru'l-Geylânî*, 1/57; Necmüddîn-i Dâye, *Te'vilâtün-Necmiyye*, 1/66.

¹⁰⁷ Sülemî, *Hakâ'iku't-tefsîr*, 1/26.

¹⁰⁸ Baklî, *Arâ'isü'l-beyân*, 1/15-16.

¹⁰⁹ Sülemî, *Hakâ'iku't-tefsîr*, 1/25; Baklî, *Arâ'isü'l-beyân*, 1/15.

¹¹⁰ Süleyman Uludağ, "Muhabbet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/386.

¹¹¹ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/95; Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-işârât*, 1/9; Geylânî, *Tefsîru'l-Geylânî*, 1/57; Necmüddîn-i Dâye, *Te'vilâtün-Necmiyye*, 1/66.

¹¹² Baklî, *Arâ'isü'l-beyân*, 1/15.

¹¹³ Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-işârât*, 1/9.

¹¹⁴ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/95; Geylânî, *Tefsîru'l-Geylânî*, 1/57; Necmüddîn-i Dâye, *Te'vilâtün-Necmiyye*, 1/65-67, 71.

lütfuyla alakalıdır ki bunun bilinmesi şükrün ve de Allah'a kulluğun vesilesi olmaktadır.

Bu değerlendirmelerde de önceki harflerde olduğu gibi bu harfle başlayan sıfatlar üzerinde bir yorumlama ameliyesi gerçekleştirildiği görülmektedir. Burada daha çok kullara verilen nimetlere yönelik sıfatların ve bu sıfatlara karşılık kulun Allah'a minnet duygusunun ağırlıklı olduğu vakidir.

3.4. “بِسْمِ اللَّهِ” (Bismillah) İfadesi

Besmelenin bir bölümünü teşkil eden bismillah ifadesiyle ilgili müstakil olarak yapılmış olan izahlar da bulunduğundan bu terkibi ayrıca ele alma ihtiyacı hissettik. Bu bağlamda besmelede bulunan “اسم” (ism) kelimesinin farklı görüşler olmakla birlikte genel kabule göre “سمو” (sümöv) kökünden türediği, onun da yücelik, büyüklük, üstünlük anlamına geldiği ifade edilmiştir.¹¹⁵ Konuyla ilgili değerlendirmeler de bu minval üzeredir.

Müfessir Sülemî'nin Cüneyd'den ve Hüseyin b. Mansûr'dan nakletmiş olduğu rivayetlere göre besmeledeki bu ifade, isim kelimesinin anlamından da yola çıkacak olursak Allah'ın heybetini, yüceliğini anlatan bir yapıya sahiptir. O nedenledir ki kulların Allah'a kavuşması da bu ifade ile olacaktır. Ona göre bu terkip, “kün” (ol) emriyle de aynı konuma sahiptir. Burada bir şeye daha dikkat çekmektedir. O da bu söz güzel bir şekilde telaffuz edildiği halde ondaki Allah'ın lütfu inkâr edilirse böylesi bir durum, haktan habersiz olmak anlamına gelecektir. Öte yandan o, ifadenin tasavvuf ehli ile olan bağlantısına da yer vermiştir. Şöyle ki tasavvuf ehli, tarikata intisap edeceklerine “bismillah” diyerek bu yola girmelerini salık vermişlerdir¹¹⁶ ki bu şekilde bir geleneğin oluşması, hayırlı olan işlere besmele ile başlamanın gerekliliği düşüncesinden kaynaklanmaktadır.

Bir diğer müfessir Sa'lebî, bu ifadeden kastın “Allah'ın adıyla başla” değil de “Allah ile başla” şeklinde olduğuna dair bir görüşe yer vermiş ve buradaki “isim” kelimesinin sıla olduğunu söylemiştir.¹¹⁷ Dolayısıyla baş tarafında yer alan mahzuf bir fiilin (başla veya benzeri bir ifade) sılası olmaktadır. Sem'ânî de, onunla benzer bir kanaati benimseyerek bu ifadenin Allah'ın adıyla başlıyorum/başladım şeklinde takdir edildiği,¹¹⁸ düşüncesini paylaşmıştır. Kâşânî ve Nîsâbü'rî (ö. 730/1329(?)), “Allah'ın adıyla başlıyorum”un yanında “Allah'ın adıyla okuyorum”u da eklemiştir.¹¹⁹ “Okuyorum” şeklinde bir anlamının olduğu görüşüne müfessir İsmail Hakkı da katılmaktadır.¹²⁰ Kuşkusuz yüklemsiz bir cümlenin olamayacağı düşüncesi böyle bir yorumu zorunlu hale getirmiştir.

¹¹⁵ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât* (Beyrut: Dâru'l-Mârifet, 1426/2005), 247; Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 1/32.

¹¹⁶ Sülemî, *Hakâ'iku't-tefsîr*, 1/24-27.

¹¹⁷ Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es- Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1422/2002), 1/92.

¹¹⁸ Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 1/32.

¹¹⁹ Kâşânî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/1; Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A'rec en- Nîsâbü'rî, *Garâ'ibü'l-Kur'ân ve regâ'ibü'l-furkân*, thk. Zekeriyya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1416), 1/61.

¹²⁰ İsmâil Hakkı, *Râhu'l-beyân*, 1/7.

Kuşeyrî ise, burada “اسم” (ism) kelimesinin özellikle kullanıldığı kanaatinde- dir. Çünkü ona göre, ilim ehli nezdinde isimden kasıt zaten onun müsemmasıdır. Allah’ın ismiyle başlama sayesinde kalp, O’nun dışındakilerden arınıp sırlara vakıf olacaktır.¹²¹ Anlaşıyor ki Kuşeyrî’ye göre O’nun adını anmak aslında Allah’ı ve O’nun sıfatlarını hatırlamakla eşdeğerdir.

Abdülkadir Geylânî ise meseleye biraz daha farklı bir açıdan bakmaktadır. Ona göre besmeledeki bâ harfi Allah’ın şanını yüceltmek ve O’nu övmek için uzatılarak okunur. Bunun sebebi, elif harfi, Allah’ın zâtını ve sıfatlarını temsil ettiği için O’nun üstün bir konuma sahip olduğunu ortaya koymaktır. Aynı zamanda işaretin (manevi olgunluktaki zirve), Allah’ın, kullarına ikramının da kaynağıdır. Çünkü bu ifade, her harfinin bir anlamı olan cennet bahçelerinden bir bahçedir.¹²² Bu son cümleyi Necmüddîn-i Dâye de aynı şekilde dile getirmiştir.¹²³ Geylânî’nin bu ifadeye, onu Allah’ın sıfatlarının bir araya getirildiği odak noktası olarak görmesinin yanında kullarına nimet vermesinin anahtarı olarak baktığı aşikardır.

Baklî’ye göre, bu ifadenin anlamı, her şeyin Allah ile ortaya çıkması ve yine onun emriyle yok olması, O’nun tecellisiyle güzelliklerin meydana gelmesi, O’nun nuruyla bütün kapıların açılmasıdır. Kısaca her şey bu söz sayesinde hayat bulmaktadır. Nitekim korunmuş olan peygamberler ve veliler hariç O’nun kitabını bu ifade ile açan kişi, yaratılış hakikatleri karşısında mest olur. Bu ifade aynı zamanda “Allah’ın ismiyle isimlendir”, “O’nun dışındakilere yönelmekten vazgeç” demektir. Adeta müminlere verilen, dünyanın zararlı ve zehirli unsurlarını onlardan uzaklaştıran bir panzehir gibidir. İlâveten “بسم” ifadesi genel, “الله” lafzı ise özel bir anlam içermektedir.¹²⁴ Dikkat edilecek olursa Baklî’nin de bu ifadeyi, Allah’ın gücünün göstergesi ve bütün hayır kapılarının anahtarı olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

Nîsâbûrî ise ilk baştaki bâ harfi üzerinde durmuş ve bu harfin Allah lafzına bitişmesini o harf için bir yücelme olarak görmüştür.¹²⁵ Dolayısıyla “bismillah” kelimesinin, Allah’ı yüceltmenin yanında nesnelere yüceltenin ve onlara değer katanın da Allah olduğunu ortaya koyan bir yönü de vardır.

Öte yandan Baklî, bu terkinin farklı bir takdiri üzerinde durmakta ve “بِالله” (bil-lahi) ifadesinin, Allah dostlarının kalplerinin O’nun azabından güvende olması, O’nun şefkati sayesinde seçkin kullarının sırlarının Allah’a ulaşması ve rahmeti sayesinde kalplerinin Allah ile beraber olması anlamında olduğunu dile getirmektedir. Allah’ın zâtıyla ilgili bilgi edinme esnasında ariflerin kalplerinin şaşkınlık yaşamaması, Allah’ın şefkati sayesinde dünyevî ilimlerin kişiyi Allah’ın sıfatlarına götürmesi, O’nun rahmeti sayesinde müminlerin akıllarının Allah’ın beyanından şahit oldukları bilgileri anlamaları manasındadır,¹²⁶ demek suretiyle onun, daha çok tasavvuf ehli ekseninde değerlendirme yaptığını görmekteyiz.

Neticede bu ifadenin, Allah’ın, kullarına lütufta bulunması adına bütün hayır

¹²¹ Kuşeyrî, *Letâ’ifü’l-işârât*, 1/9.

¹²² Geylânî, *Tefsîru’l-Geylânî*, 1/56.

¹²³ Necmüddîn-i Dâye, *Te’vîlâtün-Necmiyye*, 1/65.

¹²⁴ Baklî, *Arâ’isü’l-beyân*, 1/15, 17.

¹²⁵ Nîsâbûrî, *Garâ’ibü’l-Kur’ân*, 1/62.

¹²⁶ Baklî, *Arâ’isü’l-beyân*, 1/16-17.

kapılarını açan, kulun başladığı her hayırlı işte unutmaması gereken bir yapı arz ettiğini ve sûfî müfessirlerin değerlendirmelerinin de bu yönde olduğunu görmekteyiz.

Diğer müfessirlere gelince Taberî, Râzî, Beyzâvî ve Ebüssuûd, besmelenin başında “okuyorum, başlıyorum” gibi mahzûf bir fiilin olduğu kanaatinde dirler.¹²⁷ Nitekim sûfî müfessirler de bu konuya değinmişlerdi. Zemahşerî ve Beyzâvî ise, bu mahzûf fiilin besmeleden sonra geldiğini, bunun sebebinin de Fatiha suresi 5. ayetindeki gibi besmelenin fiilden daha önemli olduğunu ortaya koyma amacı taşıdığını söylemektedirler. Alak suresinde fiilin önce gelmesini ise ilk inen ayet olmasına ve okumanın önemine bağlamışlardır.¹²⁸ Râzî ise, besmeleyle ilişkilendirilen bu kelimenin önce ya da sonra, isim ya da fiil olabileceğini söyleyerek bunların gerekçelerini ayrıntılı bir şekilde ortaya koymuştur.¹²⁹ Begavî, meselenin diğer bir veçhesine değinmiş ve besmeledeki isim kelimesinin kullanılma amacını, kulların bir şeye başlamadan önce ne yapmaları gerektiğini öğretme olarak görmüştür.¹³⁰ Beyzâvî de Begavî ile aynı istikamette yol alarak isim kelimesinin hangi kökten türediğine dair tartışmalara yer vermiştir.¹³¹ Görüldüğü üzere sûfî müfessirlerle diğer müfessirler arasında üzerinde durdukları konular itibarıyla büyük benzerlikler görülmekle birlikte sûfî müfessirler bu ifadede daha derûnî manalar çıkarmışlardır.

3.5. “الله” (Allah) Lafzı

Allah’a ait özel isim olan bu lafzın hangi kökten türediği, ne gibi anlamlar ifade ettiğine dair de işârî tefsir anlayışını benimseyen müfessirler tarafından çeşitli izahların yapıldığına şahit olmaktayız.

Kuşkusuz bu lafzın nasıl bir yapısının olduğu, hangi kökten türediği öteden beri hep tartışma konusu olmuştur. İlk müfessirlerden Sa’lebî, bu lafzın, Kufe ehline göre, “الله” (ilh) kelimesinden türemiş olduğunu, Allah’ı yüceltmek için başına elif ve lâm harflerinin getirildiğini söylemiştir. Buna karşın Basra ehline göre ise, kelimenin aslı “لا” (lâh) şeklinde olup daha sonra baş tarafına elif ve lâm harfi eklenmek suretiyle bu hale dönüşmüştür.¹³² Sem’ânî ise, bu lafzın Allah’a ait özel bir isim olduğunu ve herhangi bir kelimedenden türemediğini, bununla birlikte “الله” (elihe), “الله” (ilh), “وله” (velihe) gibi köklerden türediğini söyleyenlerin olduğunu dile getirmiştir.¹³³ İbn Acîbe de bu kelimenin herhangi bir kökten türemediğini söyledikten sonra bunun aksini düşünenlerin bazı görüşlerine yer vermiştir. Yer verdiği görüşlere göre bu kelime, “ibadet etmek” anlamına gelen “تَالَّه” “teellehe”, şaşkınlık anlamına gelen “وَلَهَانَ” “velehân” ya da “الله” “ilh” köklerinden birinden türemiştir.¹³⁴ Özetle kelimenin kökenine dair yorumlar, kelimenin yapısından yola çıkılarak ortaya konulmuş varsayımlardan ibarettir diyebiliriz.

¹²⁷ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 1/115; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 1/23; Beyzâvî, *Envârü’t-tenzil*, 1/25; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü’l-akli’s-selîm*, 1/9.

¹²⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/1-3; Beyzâvî, *Envârü’t-tenzil*, 1/25.

¹²⁹ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 1/108.

¹³⁰ Begavî, *Mealimü’t-Tenzil*, 1/71.

¹³¹ Beyzâvî, *Envârü’t-tenzil*, 1/26.

¹³² Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 1/95-96.

¹³³ Sem’ânî, *Tefsîru’l-Kur’ân*, 1/32-33.

¹³⁴ İbn Acîbe, *el-Baḥrû’l-medîd*, 1/54.

Bu lafzın önemine dair izahlarda bulunan Tüsterî, buradaki Allah lafzının, diğer bütün isimlerini kapsayacak şekilde en büyük ismi olduğu düşüncesini beyan etmiştir. Yine ona göre, bu lafzdaki elif ve lam arasında, sadece pisliklerden arınmış olan ve iman gereği olarak helal yollardan geçimini temin edenlerin anlayabileceği, gayblardan bir gayb, sırlardan bir sır, hakikatlerden bir hakikatin ifadesi olan gizli bir harf vardır.¹³⁵ Baklî de Tüsterî'nin bu görüşünü teyit etmiştir.¹³⁶ Her ikisinin de bu lafızla ilgili olarak tasavvuf ehline açılan bazı sırların olduğuna dair izahatta buldukları görülmektedir.

Öte yandan Sülemî'nin, Ca'fer b. Muhammed'den nakletmiş olduğu bir görüşe göre ise buradaki Allah lafzı, yalnızca Allah için kullanılan, diğer isimlerinin aksine O'nun dışındakiler için kullanılması caiz olmayan bir kelimedir. O nedenle O'nun isimleri arasında özel bir konumu vardır. Bu açıdan tevhide işaret etmektedir. Ona göre dua esnasında diğer isimleri birbirlerinin alternatifi olarak kullanılabilir. Ama Allah lafzının alternatifi yoktur. Allah lafzını söyleyen kişi gaybdan şahadet alemine geçer. Artık onda hak egemen olur. Böyle bir durumda ayıp ve hata ondan yok olur gider. Kişi, söylediği Allah lafzından elde ettiği hazzı başka şeylerden alamaz,¹³⁷ demek suretiyle Sülemî, bu kelimenin onu telaffuz eden kişide meydana getireceği değişime işaret etmektedir. Bu lafzı gönülden ve bilinçli bir şekilde söylemenin kişiyi günahlardan arındıracağı ve sadık bir mümin olmasına vesile olacağı gerçeğine vurgu yapmaktadır.

Yine Sülemî'nin isim belirtmeden aktarmış olduğu görüşlere göre bu lafzdaki elif harfi Allah'ın ilk ismine işaret etmektedir. Birinci lâm marifet lâmidir. İkinci lâm nimet lâmidir. İki lâm arasındaki kısım ise, emir ve nehiy hitaplarını içerir. Sondaki hâ ise, ibadetin hakiki anlamda başkası için değil yalnızca Allah için yapılması anlamında nihâî bir kelamdır. Yine bu lafzdaki elif harfinin Allah'ın nimetleri, birinci lâm harfinin Allah'ın lütfu, ikinci lam harfinin Allah ile likâ (karşılaşma), hâ harfinin ise, O'nun nimetlerinin heybeti (büyüklüğü) anlamına geldiği de söylenmiştir. Baştaki elif, sonrasındaki hiçbir harfe bitişmediği için Allah'ın tek otorite olmasına, bütün yaratılmışlardan ayrı bir konumda yer almasına işaret etmektedir. Ayrıca bu kelime, O'nun bütün isimlerini kapsadığı gibi diğer bütün isim ve sıfatları da bundan türemiştir. Elif harfi tevhidin direği, birinci lâm levh-i kalem (levh-i mahfuz), ikinci lâm levh-i nübüvvet, hâ harfi işaretteki (manevi olgunluktaki zirve) son noktayı ifade etmek içindir,¹³⁸ demiştir. Burada Sülemî'nin, Allah lafzıyla ilgili görüşlerin adeta bir derlemesini yaptığı görülmektedir. Allah inancının nasıl olması gerektiği, bunun hangi sorumlulukları beraberinde getirdiği vurgusu onun görüşlerinde mevcuttur.

Sülemî'nin aktarmış olduğu görüşlerdeki yorumlar bununla da kalmamıştır. Sülemî ve onunla birlikte Baklî'ye göre elif harfi, Allah'ın birliğine, birinci lâm işarete (manevi olgunluktaki zirve), ikinci lâm, sondaki hâ'nın ne anlama geldiğinin bilinmeyeceğine delalettir. Bu lafızdan harfler tek tek çıkarılsa dahi kelime yine Allah'a işaret eden bir yapıda kalmaktadır. هـ-ل-م-الله örneklerinde olduğu gibi.¹³⁹ Bununla da

¹³⁵ Tüsterî, *Tefsîrül-Kur'âni'l-‘azîm*, 85.

¹³⁶ Baklî, *‘Arâ’isü'l-beyân*, 1/17.

¹³⁷ Sülemî, *Hakâ'iku't-tefsîr*, 1/26-27.

¹³⁸ Sülemî, *Hakâ'iku't-tefsîr*, 1/29-31.

¹³⁹ Sülemî, *Hakâ'iku't-tefsîr*, 1/30, Baklî, *‘Arâ’isü'l-beyân*, 1/16.

lafzın Allah'a ait özel bir isim olduğu, başkaları için kullanılmasının imkansızlığı ortaya konmak istenmiştir.

Yine bu kelimenin kapsamına dair yapılan izahlara baktığımızda Baklî'ye göre bu lafız, Allah'ın bütün isim ve sıfatlarını kapsayıcı bir hüviyete sahiptir. O'nun diğer isimleri, sıfatlarından biriyle alakalı iken bu ismi, zâtıyla ve bütün sıfatlarıyla ilgilidir. Mahiyetini O'ndan başkası bilemez. Ayrıca Allah'ın vahdaniyetine işaretin yanında hem güzellik hem de saygınlık ifade eder. Sonundaki hâ ise, Allah hakkındaki bilgi hazinesi konumundadır. Ama mahiyetini Allah'tan başkası bilemez. Fakat şu da bir gerçek ki aslında Allah hakkındaki bilgi bu kelimenin harflerinin tamamında gizlidir. Elif harfiyle Allah'ın enaniyeti (kendisi) hakkındaki bilgi tevhid ehlinin kalbine, birinci lâm harfiyle hak, ariflerin ruhlarına tecelli eder. İkinci lâm ile Allah'ın güzelliğini müşahede gerçeği, O'nun sevdiklerinin sırları arasına dahil olur. Sondaki hâ ile Allah'ın mahiyeti hakkındaki gerçek, kendisine yakın kıldıklarının kalplerine işler. Yine ona göre, elif harfi, hakkı daima ayakta tutmak demektir. Ayrıca bu harf, sonraki harflere bitişmediği, yani onlara muhtaç olmadığı gibi Allah'ı da diğer varlıklardan ayırmak, onlara muhtaç olmadığını bilmek icap eder. Bu lafız, kendisine, hakikatine ulaşılmasına engel olan, insanları, zâtını tam olarak bilmeleri konusunda aciz bırakan demektir. O nedenle "Allah'tan başka hiç kimsenin O'nun hakkında bir şey söylemesi uygun görülmemiştir", der. Çünkü bu kelime, ona göre harflerle anlatılamayacak, tam olarak anlaşılması mümkün olmayacak bir yapıdadır.¹⁴⁰ Görüldüğü gibi burada Baklî'nin, hem bu kelime hakkında konuşulmasının uygun olmadığını söylemesi hem de kelimeyle ilgili çok sayıda yoruma yer vermesi ilginçtir.

İbn Arabî, besmeledeki Allah lafzını, sıfatlarla muttasıf olsun ya da olmasın, ilahî zâtın ismi olarak görmektedir.¹⁴¹ Kâşânî de benzer görüştedir. Ona göre, bu lafız mutlak anlamda bazen bir sıfatla nitelenmek bazen de nitelenmemek suretiyle Allah'ın özel ismidir.¹⁴² Nahcuvânî'ye göre ise, bu lafız, Allah'ın bütün isim ve sıfatlarını kapsayıcı bir hüviyete sahiptir.¹⁴³

Necmüddîn-i Dâye de Sülemî ve Baklî gibi Allah kelamındaki harflerin anlamlarına yoğunlaşmıştır. Ona göre, Allah lafzındaki elif ve hâ harfleri Allah'ın iki sıfatına lam harfleri ise iki nimetine delalet etmektedir. İki sıfattan kasıt, zahir ve batın sıfatları, iki nimetten kasıt da zahir ve batın nimetleridir. Elif harfi bir şeyi belirgin kılmaya, hâ harfi ise gizlemeye delalet etmektedir.¹⁴⁴ Bu son ifadesi, hâ harfinde Allah hakkındaki bilgilerin gizli olduğu ve bunları hiç kimsenin bilemeyeceğine dair Baklî'nin görüşünü çağrıştırmaktadır.

Bu yorumlardan anlaşıldığı kadarıyla Allah lafzı O'na ait özel bir isim olup başkaları tarafından kullanılması uygun değildir. Bunun yanında bu lafızdaki her harfe bir anlam yüklenmiştir. Bunların sıralanışı da tesadüfi olarak gerçekleşmemiştir. Mahiyeti hakkında kesin bir şey söylemek ise imkân dâhilinde değildir.

¹⁴⁰ Baklî, *Arâ'isü'l-beyân*, 1/15-17.

¹⁴¹ İbnü'l-Arabî, *Tefsîru İbni'l-Arabî*, 1/7.

¹⁴² Kâşânî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/1.

¹⁴³ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, 1/18.

¹⁴⁴ Necmüddîn-i Dâye, *Te'vilâtün-Necmiyye*, 1/75.

Diğer müfessirlerden Ebû Hayyân, çoğunluğun görüşüne göre bu lafzın herhangi bir kökten türemediği ve yaratıcıya ait özel bir isim olduğu kanaatindedir. Bununla birlikte bazıları bu kelimenin, yükselmek manasına gelen “لَاهِ-يَلِيهِ” “lâhe-yelîhu, gizlenmek manasına gelen “لَاهِ-يَلِيهِ” “lâhe-yelîhu, korku, şaşkınlık anlamına gelen “أَلِيهِ” “elihe”, ibadet etmek anlamına gelen “أَلِيهِ” “ellehe”, huzur bulmak anlamındaki “أَلِيهِ” “elehe”, mutlu olmak, neşelenmek anlamındaki “وَالِيهِ” “velihe” ve “الْإِلَهِ” “el-ilâhu” köklerinden türemiş olacağına dair farklı fikirler ortaya atmışlardır. Fakat bu sonucunu tercihe şayan görülmüştür.¹⁴⁵ Beyzâvî benzer şekilde bu kelimenin hangi kökten türediğine dair geniş bir malumat aktarmıştır.¹⁴⁶ Taberî de Allah lafzının kökeniyle ilgili olarak benzer tartışmalara yer vermiştir.¹⁴⁷ Begavî, huzur bulmak anlamındaki kök kelimeyi açıklarken kulların Allah ile yani O’nu zikretmekle huzura kavuşması, şaşkınlık korku anlamındaki kök kelimeyi açıklarken de zor zamanlarda korku içerisindeki kulların Allah’a sığınması şeklindeki izahıyla anlamı biraz daha açıklığa kavuşturmuştur.¹⁴⁸ Ebussuûd, kelimenin aslının “الْإِلَهِ” “el-ilâhu” olduğunu daha sonra hemze kaldırılarak bu hale dönüştüğünü ve yalnızca Allah için kullanılan bir yapı arz ettiğini söylemiştir.¹⁴⁹ İbn Kesîr de Sîbeveyh’den aynı minval üzere bir görüş nakletmiştir.¹⁵⁰ Taberî, bu kök kelimedenden yola çıkarak ulûhiyyet ifadesinin ibadet, kulluk anlamına geldiğini, dolayısıyla Allah lafzının ibadet edilen anlamında olduğunu dile getirmiştir.¹⁵¹ İbn Kesîr ise, Allah’ın doksan dokuz ismi bulunduğunu ancak müsemmasının sadece bir tane olup onun da Allah lafzı olduğunu belirtmiştir.¹⁵² Anlaşılan odur ki diğer müfessirler, sûfî müfessirlerin bu lafzdaki harflere yükledikleri anlamlar üzerinde yoğunlaşmak yerine kelimenin kökenine ve bu kök kelimelerin ne gibi anlamlar ifade ettiğine dair yorumlar yapmışlardır.

3.6. “الرحمن” (er-Rahmân) Kelimesi

Allah’ın merhamet sahibi olmasını ifade eden iki sıfatının peş peşe besmelede yer alması, besmelenin, Allah’ın, kullarına değer vermesinin, kendileri hakkında hayır murat ettiğinin göstergesidir. Bu sıfatlardan ilki ise er-Rahmân’dır.

Öncelikle bu lafzın Allah için özel bir yönü olup olmadığı, başkaları için kullanılmasının imkânı/imkânsızlığı üzerinde duracak olursak Hasan Basrî’ye göre, bu lafzın kullar için isim olarak kullanılması caiz görülmemiştir. O nedenle yalnızca Allah için kullanılabilir.¹⁵³ Necmüddîn-i Dâye de aynı düşüncüyü paylaşmıştır.¹⁵⁴ Tüsterî ise, bu kelimenin Allah’ın isimlerinden birisi olduğunu söylemekle yetinmiştir.¹⁵⁵

¹⁴⁵ Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît fi't-tefsîr*, thk. Sıddıkî Muhammed Cemil (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420), 1/27-28.

¹⁴⁶ Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, 1/26-27.

¹⁴⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/122-126.

¹⁴⁸ Begavî, *Mealimü't-Tenzil*, 1/71.

¹⁴⁹ Ebussuûd Efendi. *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 1/10.

¹⁵⁰ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/37.

¹⁵¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/123.

¹⁵² İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/36.

¹⁵³ Ebû Saîd el-Hasen b. Yesâr el-Basrî, *Tefsîrü'l-Hasan el-Basrî*, nşr. Muhammed Abdürrahîm Muhammed (Kahire: Dâru'l-Hadis, ts.), 1/64.

¹⁵⁴ Necmüddîn-i Dâye, *Te'vîlâtün-Necmiyye*, 1/74.

¹⁵⁵ Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 85.

Bu kelimenin hangi anlamları ihtiva ettiğine dair de farklı türden açıklamalar mevcuttur. Örneğin Sem'ânî, bu ifadenin genel bir manasının olduğunu, dünyada mümin-kafir ayrımı yapmadan Allah'ın herkese rızık vermesi anlamı taşıdığını söylemiştir.¹⁵⁶ Baklî'ye göre de kelime Allah'ın, bütün yaratılmışlara nimet vermesi manasına gelmektedir.¹⁵⁷ İbn Arabî açısından bu lafız, hikmetinin gerektirdiği şekilde, bütün herkese varlık ve kemalât lütfeden demektir. Yaratılışın başlangıcındaki yetenekler de bu kapsama dahil olmaktadır.¹⁵⁸ İsmail Hakkî da aynı türden bir görüş beyan etmiştir. Ona göre de bu kelime, lütufta, iyilikte bulunmak anlamında kullanılmıştır. Bunu yaparken, kulları arasında takvalı, günahkâr gibi bir ayrıma gitmeden Allah'ın tüm yaratılmışlara rızık vermesi, başlarına gelebilecek belaları uzaklaştırması söz konusudur.¹⁵⁹ Bu beyanlarda hem doğuştan gelen yetenekler hem de sonradan verilen nimetler için Allah'ın kulları arasında ayırım yapmaması anlamı mevcuttur.

Diğer taraftan İbn Atâ'dan nakilde bulunan Sülemî'ye göre bu ifade, Allah'ın yardımı anlamına gelmektedir.¹⁶⁰ Sa'lebî ise kelimeyi, istendiği zaman Allah'ın isteyen kişiye lütufta bulunması, üzüntüyü gidermesi anlamında değerlendirmiştir.¹⁶¹ Sem'ânî de, Allah'ın, kullarına acıması şefkat göstermesi şeklinde yorumlamıştır.¹⁶² Bu yorumlarda Allah'ın, gerek nimet vermek gerekse sıkıntıları gidermek şeklinde kuluna yardımda bulunması söz konusudur.

Baklî'ye gelince ona göre bu ifade, dostlarına merhametiyle muamelede bulunan, doğru yolda olanlara nimet bahşeden, seçkin ve kendisine yakın kullarına makamların sırlarını hazırlayan, takva sahibi ve ariflere marifet nurları bahşeden anlamlarındadır. Tevhid ehlinin ruhlarını rahatlatma, ariflerin mutluluğunu artırma, bedenleri doyurma, sevdiklerini kötülüklerden arındırma, Allah aşkıyla dolanlara mutluluk, günahkarlara güven, korku içerisinde olanlara ümit verme anlamı da vardır. Allah'a minnet duymanın tatlılığı, O'na yakın olmanın müşahede edilmesi, O'na saygının devamlılık arz etmesi, Allah'ın yardımı anlamları da mevcuttur. Allah'ın yardımına ulaşmak için tarikat ehline vesileler yaratması, onları azaptan güvende kılması, onlara gaybın kapılarını açması, muradların (kendi iradelerini bir kenara bırakmış arifler) hakkın nurlarına dalması anlamları da vardır.¹⁶³ Baklî'nin bu ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla onun hem genel anlamda hem de tarikat ehline özel olarak değerlendirme yaptığını görmekteyiz. Fakat bu sıfat çerçevesinde Allah'ın, kullarına lütufta bulunmasının daha çok hak yolda olanlara yönelik olacağını vurgulamıştır. Bahşedilecek olan bu nimetler maddi olacağı gibi manevi olarak da düşünebilmektedir.

Necmüddîn-i Dâye ise kelimeyi daha farklı bir şekilde değerlendirmiştir. Ona göre bu kelime, Allah'ın hem lütufta bulunmasını hem de cezalandırmasını ifade et-

¹⁵⁶ Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 1/34.

¹⁵⁷ Baklî, *Arâ'isü'l-beyân*, 1/17.

¹⁵⁸ İbnü'l-Arabî, *Tefsîru İbni'l-'Arabî*, 1/7.

¹⁵⁹ İsmâil Hakkî, *Rûhu'l-beyân*, 1/8.

¹⁶⁰ Sülemî, *Hakâ'iku't-tefsîr*, 1/24.

¹⁶¹ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/100-101.

¹⁶² Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 1/33.

¹⁶³ Baklî, *Arâ'isü'l-beyân*, 1/17-18.

mektedir. Allah lafzından hemen sonra yer alması da bu sıfatı daha özel hale getirmiştir.¹⁶⁴ Muhtemeldir ki o, Allah'ın hatalı kullarını cezalandırmasını, sadık kulları açısından düşünmek suretiyle bunu Allah'ın adaletinin bir gereği olarak takdir etmiştir.

Kâşânî'ye göre de bu sıfat, Allah'ın, ezelde takdir etmiş olduğu hükmüne göre varlıkları vücuda getirmesi demektir.¹⁶⁵ Bu yorumda hiçlikten varlık alemine getirme yaratılan açısından bir lütuf olarak değerlendirilmiştir. Nahcuvânî de kelimeyi yaratma bağlamında değerlendirmiş ve bu ifadeyi, yaratma açısından, zâtı ehadiyyet mertebesinde adediyye mertebesine inme şeklinde yorumlamıştır.¹⁶⁶ Bu sıfatın er-Rahîm'den önce gelmesinin sebebini ise İbn Acîbe, değersiz olandan değerli olana yani dünyevî olandan uhrevî olana geçiş olarak yorumlamıştır.¹⁶⁷ Dünyevî olan er-Rahmân uhrevî olan ise er-Rahîm sıfatıdır.

Sonuç olarak bu kelimenin, Allah için kullanılan özel bir sıfat olduğu, hem yaratma hem de nimet verme anlamında kulları arasında ayırım yapmadan muamelede bulunması manasına geldiği, bu nimetlere sınır çizilemeyeceği, mahlukatın talebine ve ihtiyacına göre bunun şekilleneceği şeklinde bir yorum ameliyesinin gerçekleştirildiğini görmekteyiz.

Diğer müfessirlerden Taberî, er-Rahmân sıfatının, aynı kökten gelmiş olmakla birlikte er-Rahîm sıfatından kelime yapısı itibariyle daha abartılı bir kullanıma sahip olduğu kanaatindedir. Bu yapısının bir sonucu olarak er-Rahmân sıfatı tüm yaratılmışları kapsayacak niteliktedir.¹⁶⁸ İbn Kesîr de bu sıfatın, bütün yaratılmışları kuşatacak şekilde genel bir anlamının olduğu noktasında onunla hemfikir dir.¹⁶⁹ Taberî, bir karşılaştırma yapmak suretiyle "Allah, dünya ve ahirette bütün yaratılmışların rahmanı –ki bunun tecellisi dünyada nimet verme, ahirette adil olma dır-, yine dünya ve ahirette müminlerin rahimi –ki dünyada bunun tecellisi onlara dini bahşetmesi, ahiretteki tecellisi ise ahiret nimetlerini lütfetmesidir-" cümlesini sarf etmiştir.¹⁷⁰ Taberî ve İbn Kesîr, Allah'ın dünyanın ve ahiretin rahmanı olduğuna dair İsrailiyyat türünden de bir bilgi aktarmışlardır¹⁷¹ Begavî ise, bu iki sıfatın peş peşe gelmesinin Allah'tan talepte bulunan kişinin gönlünü rahatlatmak, nimet üstüne nimet bahşetmek anlamlarında olduğu yorumunu yapmıştır.¹⁷² Ebüssuûd da er-Rahmân sıfatının önce gelmesinin düşük olandan üstün olana yani dünyadan ahirete doğru bir yücelmeyi ifade ettiğini söylemektedir.¹⁷³ İbn Acîbe de az önce benzer bir görüş sarf etmişti. Neticede Bu sıfatın, herkesi kuşatacak şekilde genel bir anlamının olduğu noktasında sûfî müfessirlerle diğer müfessirlerin aynı düşüncede oldukları görülmektedir. Bununla birlikte sûfî müfessirlerde bu sıfat çerçevesinde müminlere, özellikle tasavvuf ehline yönelik Allah'ın yardımı ve desteği daha ağırlık

¹⁶⁴ Necmüddîn-i Dâye, *Te'vilâtün-Necmiyye*, 1/84.

¹⁶⁵ Kâşânî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/1.

¹⁶⁶ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, 1/18.

¹⁶⁷ İbn Acîbe, *el-Baḥrû'l-medîd*, 1/55.

¹⁶⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/127.

¹⁶⁹ İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*, 1/39.

¹⁷⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/128.

¹⁷¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/127; İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*, 1/33.

¹⁷² Begavî, *Mealimü't-Tenzil*, 1/71.

¹⁷³ Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 1/11.

kazanmaktadır.

3.7. “الرحيم” (er-Rahîm) Kelimesi

Bir önceki sıfatla çoğu zaman birlikte anılan ve Allah'ın merhamet sahibi olması açısından ortak bir anlam ağına sahip bulunan bu kelimenin daha özel bir kullanım alanı olduğuna dair genel bir kanaatin olduğunu görmekteyiz.

Bu bağlamda kelimenin hangi anlamları içerdiğine dair yorumlara bakacak olursak Tüsterî'ye göre bu sıfat, Allah'ın, kullarına rızık vermek suretiyle şefkatini gösteren bir manaya sahiptir. Öyle ki o, Allah'ın ezeli ilmi ile birlikte başlamıştır.¹⁷⁴ Cüneyd'den nakilde bulunduğu rivayette Sülemî'ye göre ise, Allah'ın sevgisini muhabbetini ifade etmektedir.¹⁷⁵ Sa'lebî'nin yorumuna baktığımız zaman ona göre bu kelime, Allah'ın kendisinden istekte bulunmayan kuluna gazap etmesi, günahları bağışlaması anlamlarına gelmektedir.¹⁷⁶ Sem'ânî de kelimeyi Allah'ın, kullarına yumuşak davranması, ahirette yalnızca müminlere şefkatiyle muamele etmesi şeklinde açıklamıştır¹⁷⁷ ki bütün bu yorumlar Allah'ın kullarına maddi ve manevi anlamda lütufta bulunması ve onlara muhabbet beslemesiyle alakalı olarak değerlendirilebilecektir.

Baklî ise diğer yorumlarında olduğu gibi meseleyi, yine tasavvuf ehli ekseninde değerlendirmiştir. Ona göre bu kelime, Allah'ın, özel kullarına ikramda bulunması, kendisine yakın olanları mutlu etmesi, tasavvuf ehline, onları keşfe ve müşahedeye ulaştıracak sevaplar (yöntemler, araçlar) bahşetmesi, günahlarını bağışlaması, onları sevmesi, müridleri nefisleriyle, meselelerin zahirleriyle baş başa bırakması, meczupları (tasarruf ehli) Allah'a vuslat ettirecek hak ip demektir.¹⁷⁸ Görülen odur ki Baklî bu sıfatı Allah'ın, tasavvuf ehline dünyevî ve uhrevî nimetleri bahşetmesinin yanında tasavvufta yer alan bazı aşamaları kat etmesinde yardımcı olması bağlamında yorumlamıştır.

Öte yandan İbn Arabî kelimeyi, ahirette insan türüne özgü olmak üzere onları manevi kemale ulaştıran şekilde anlamıştır.¹⁷⁹ Necmüddîn-i Dâye'ye göre ise bu kelime, Allah'ın cemalinden, nimetlerinden istifade etme anlamını bünyesinde barındırmaktadır.¹⁸⁰ Kâşânî de, Allah'ın, insan türüne, manevi anlamda yükselmeyi, kemale ermeyi bahşetmesi tarzında yorumlamıştır.¹⁸¹ Bu üç yorumda manevi anlamda bir yükselme, rıza makamına ulaşmak suretiyle Allah'a yakın olma anlamları mevcuttur.

Nahcuvânî de bu sıfatı, daha çok tevhid ekseni ve Allah'ın gücü kuvveti bağlamında değerlendirmiştir. Ona göre, çokluktan tekliğe, tefrikadan birliğe, alçalmadan sonra yükselmeye, baskı altında olmaktan özgürce hareket etmeye imkân vermek

¹⁷⁴ Tüsterî, *Tefsîrül-Kur'ânî'l-âzîm*, 85.

¹⁷⁵ Sülemî, *Hakâ'iku't-tefsîr*, 1/24.

¹⁷⁶ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/100-101.

¹⁷⁷ Sem'ânî, *Tefsîrül-Kur'ân*, 1/33-34.

¹⁷⁸ Baklî, *'Arâ'isü'l-beyân*, 1/17-18.

¹⁷⁹ İbnü'l-Arabî, *Tefsîru İbnî'l-'Arabî*, 1/7.

¹⁸⁰ Necmüddîn-i Dâye, *Te'vilâtün-Necmiyye*, 1/74.

¹⁸¹ Kâşânî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/1.

adına tek olan Allah'ın zatından haber veren bir sıfattır.¹⁸² İsmail Hakkı'ya göre ise bu kelime, Allah'ın rahmet sıfatının özel bir hale dönüşmesini ifade etmektedir. Bunu elde etmek için ilahi lütuf ve özel bir kabiliyet gereklidir,¹⁸³ demek suretiyle tarikat ehli bazı kişilere Allah'ın özel muamelesi şeklinde yorumlamıştır.

Her iki sıfatın birlikte değerlendirilmesine bakacak olursak Tüsterî, er-Rahmân ve er-Rahîm sıfatlarıyla ilgili olarak Hz. Ali'den bir rivayet aktarmıştır. Ona göre bu iki sıfat, birincisi, ikincisinden Allah'ın daha çok şefkatli olmasını ifade etse de her ikisi de, mümin kulların ümitsizliğe kapılmasını bertaraf etme anlamını içeren bir yapıya sahiptir.¹⁸⁴ Sem'ânî de İbn Abbas'tan, bu iki kelimenin, şefkatli olmak anlamına geldiğine, birincinin ikinciden daha fazla şefkatli olmayı ifade ettiğine dair bir görüş nakletmiştir. Bu iki kelimenin aynı manaya geldiği ve anlamı pekiştirmek için kullanıldığı da yine kendisi tarafından dile getirilmiştir.¹⁸⁵

Neticede er-Rahîm sıfatının, er-Rahmân sıfatından farklı olarak özel bir anlam ifade ettiği genel bir kanaat olarak kendini göstermiştir. Ama bu özel kullanım alanına kimlerin dahil olacağı ise görüş ayrılığının olduğu kısımdır. Bununla birlikte her ikisi de Allah'ın merhametini, kullarına nimet bahşetmesini ifade eden bir yapıya sahiptirler.

Diğer müfessirlerin bu sıfatla ilgili yorumlarına bakacak olursak Taberî ve İbn Kesîr er-Rahîm sıfatının müminleri içine alacak şekilde özel bir anlam içerdiği kanaatindedirler.¹⁸⁶ Ama Taberî'ye göre bu anlama gelmiş olması, dünyada da tecellisinin olmayacağı şeklinde yorumlanamaz. Allah'ın dünyada müminlere iman, itaat, emir ve nehiylerine uymayı nasip etmesi bunun göstergelerindedir.¹⁸⁷ Beyzâvî, ahiret nimetlerinin hepsi değerli ve büyük olmakla birlikte dünya nimetlerinin bir kısmının değersiz olmasından hareketle keyfiyet açısından er-Rahîm sıfatının er-Rahmân sıfatına göre daha değerli olduğunu söylemiştir.¹⁸⁸ Görülen odur ki müfessirler bu sıfatı, daha çok ahiret eksenli değerlendirmekle birlikte dünyevî tezahürlerinin de olacağı şeklinde yorumlamışlardır. Bu bakış açısı sûfî müfessirler için de geçerlidir. Ama onlar, genel anlamda müminlere ilahi yardımın bahşedilmesinin yanında Allah'ın, tasavvuf ehline özel ikramı olarak da ele almışlardır.

Sonuç

İşârî tefsirler, Kur'an'ın derûnî anlamlarını ortaya çıkaracak yorumuna ağırlık veren, bunun yanında zâhirini de ihmal etmeyen bir anlayışa sahip olmuşlardır. Bazı sûfî müfessirler, tamamen tasavvuf eksenli bir yorumlama yaparken diğer bir kısmı, bu kapsamın dışına çıkarak diğer müfessirler gibi bir yorum ameliyesi gerçekleştirmiştir.

Besmele ile alakalı genel anlamda yapılan yorumlara baktığımızda onun, bütün hayır kapılarını açan, Allah'ın merhametine ve lütfuna kavuşmaya vesile olan bir

¹⁸² Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, 1/18.

¹⁸³ İsmâil Hakkı, *Rûhu'l-beyân*, 1/8.

¹⁸⁴ Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-azîm*, 85.

¹⁸⁵ Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 1/33-35.

¹⁸⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/127; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-azîm*, 1/40.

¹⁸⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/128.

¹⁸⁸ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/27.

yapısından bahsedildiği görülmektedir. Bu gerçeklikten hareketle nasıl ki Kur'an'a ve içerisindeki surelere besmeleyle başlandıysa bütün hayırlı işlere de onunla başlamanın önemine atıfta bulunulmuştur.

Besmelenin yapısıyla ilgili yapılan yorumlarda ise hem Allah, er-Rahmân, er-Rahîm lafızları hem de bâ, sîn, mîm harfleriyle alakalı çeşitli yorumların yapıldığı görülmektedir. Besmelede yer alan harflerle ilgili değerlendirmelerde Allah'ın sıfatları ve kullarına ihsanda bulunması üzerinde durulduğu bir gerçektir. İsim kelimesinin Allah'ın isim ve sıfatlarını çağrıştırıyor olması böylesi bir yorum ameliyesi gerçekleştirilmelerinde etkili olmuş gibidir. Bu bağlamda yapılan yorumlarda rastgele bir tercihten ziyade besmelede yer alan harfle başlayan kelimeler tercih edilmiştir.

İşârî tefsir anlayışını benimseyen müfessirlerin besmeledeki harflerle ilgili yorumlamalarına bakacak olursak bâ harfinin, Allah'ın behâsı (güzelliği), kullarına birri (iyilik yapması), sîn harfinin, Allah'ın senâsı (övlümeye layık olması), seçkin kullarıyla paylaştığı sırrı, mîm harfinin ise, Allah'ın melik/mâlik olması, mecdî (övgüye layık olması), müşahede (Allah'ın tecellilerini görme) şeklindeki yorumların ağırlık kazandığını görmekteyiz.

Allah lafzının O'na ait özel bir isim olduğu, hangi harf çıkarılırsa çıkarılsın yine O'nu ifade eden bir yapısının bulunduğu, diğer bütün sıfatlarının bu lafzı nitelendirdiği şeklinde bir anlayış mevcuttur. er-Rahmân sıfatının, bütün yaratılmışları kuşatıcı bir rahmet hazinesi olduğu yorumlarının yanında iyi kullarına ödül, kötü olanlara ise ceza vermesi anlamının da yer aldığı yorumlar mevcuttur. er-Rahîm sıfatıyla ilgili olarak ise, Allah'ın, yalnızca müminlere, bazılarına göre, tasavvuf ehline ikramda bulunması anlamının yanı sıra tüm insanlığın kemale ulaştırılması bağlamında yorumların yapıldığına da şahit olmaktadır.

Diğer müfessirlerin, besmelenin geneli hakkında ve muhtevasında bulunan Allah, er-Rahmân ve er-Rahîm lafızları hakkında değerlendirmelerde buldukları, bâ harfi dışında harflerle ilgili değerlendirmeler yapmadıkları görülmektedir. Öncelikle besmelenin müstakil ayet olup olmamasıyla ilgili tartışmalara genişçe yer verdiklerine şahit olmaktadır. Besmeledeki Allah lafzının yapısıyla ve bu yapının hangi anlamları muhtevî olduğuyla ilgilendikleri de görülmektedir. er-Rahmân sıfatını dünyevî, er-Rahîm sıfatını da uhrevî boyutuyla değerlendirmelerinin yanında her ikisinin de dünya ve ahiret nimetlerini içine alacak şekilde yorumlanmasının yanlış olmayacağı görüşleri de mevcuttur.

Sonuç olarak besmele, sûfî müfessirler tarafından, Allah'ın rahmetinin anahtarı, bünyesinde birçok derin anlamlar barındıran, muhtevasındaki her kelimenin ve her harfin özel anlamının olduğu bir yapıya sahip olarak değerlendirilmiştir.

Kaynakça

- Altunkaya, Mustafa. "Sûfî Hareketinin İşârî Tefsiri". *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 12/23 (2019), 129-149. <http://dx.doi.org/10.17540/hy.v11i21.411>.
- Âlûsî, Şehabeddin Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ani'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- Ateş, Süleyman. *İşârî Tefsir Okulu*. Ankara: AÜİF Yayınları. 1974.
- Aydemir, Abdullah. "Besmele". *Diyanet İlmî Dergi* 10/106-107 (1971), 82-89.
- Baklı, Ebû Muhammed Sadrüddîn Rûzbihân b. Ebî Nasr. *Arâ'isü'l-beyân fî hakâiki'l-Kur'ân*. 3 Cilt. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1429/2008.

- Begavî, Ebu Muhammed Hüseyin. *Mealimü't-Tenzil fi Tefsiri'l-Kur'an*. thk. Abdurrezzak Mehdi. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1420.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2003.
- Denizer, Nurullah. *Kur'an'ın Süfi Yorumu*: Bursevî Örneği. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelûsî. *el-Bahrü'l-muhî't fi't-tefsir*. thk. Siddîkî Muhammed Cemil. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.
- Ebüsusuûd Efendi. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâye'l-kitâbi'l-kerîm*. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, ts.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *Tevhîd ve Ledün Risalesi*. çev. Serkan Özburun - Yusuf Özkan Özburun. İstanbul: Furkan Yay., 1995.
- Geylânî, Muhyiddîn Abdülkadir. *Tefsîru'l-Geylânî*. 5 Cilt. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Pakistan: el-Mektebetü'l-Marife, 1431/2010.
- Gördük, Yunus Emre. *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- Hâdimî, Ebû Saîd. *Risâletü'l-Besmele*. B.y.: y.y., ts.
- Hasan el-Basrî, Ebû Saîd b. Yesâr. *Tefsîrül-Hasan el-Basrî*. 2 Cilt. nşr. Muhammed Abdurrahîm Muhammed. Kahire: Dâru'l-Hadis, ts.
- İbn Acîbe, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el-Hasenî eş-Şâzelî. *el-Bahrü'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. thk. Ahmed Abdullah Kuraşî Raslân. Kahire: y.y., 1419/1999.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Tefsîru İbni'l-'Arabî*. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1422/2001.
- İbn Kesîr, İmâdüddîn Ebû'l-Fidâ. *Tefsîrül-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddin. Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 1419.
- İsfahânî, Râgîb. *el-Müfredât*. Beyrut: Dâru'l-Mârife, 2005/1426.
- İsmâil Hakkı el-Bursevî. *Rûhu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Kâşânî, Kemâlüddîn Abdurrezzâk b. Ebî'l-Ganâim Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân (Te'vîlât-ı Kâşânîyye)*. 3 Cilt. çev. Ali Rıza Doksaneydi. Ankara: Kadioğlu Matbaası, 1988.
- Konevî, Ebû'l-Meâlî Sadrüddîn Muhammed b. İshâk b. Muhammed b. Yûsuf. *Fâtîha Suresi Tefsiri, İcazül Beyan Fi Tevilil Ümmil Kuran*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yay., 2002.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *Letâ'ifü'l-işârât*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1428/2007.
- Necmüddîn-i Dâye, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Şâhâver el-Esedî er-Râzî. *Bahrü'l-hakâ'ik ve'l-me'ânî fi tefsîri's-seb'î'l-meşânî (Aynü'l-hayât ve et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye)*. 6. Cilt. thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Nahcuvânî, Ni'metullah b. Mahmûd. *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*. 2 Cilt. Mısır: Dâru Rukâbî, 1419/1999.
- Nisâbü'rî, Nizâmüddîn Hasan b. Muhammed b. Hüseyin el-A'rec. *Garâ'ibü'l-Kur'ân ve regâ'ibü'l-furkân*. 6 Cilt. thk. Zekerîyya Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416.
- Özköse, Kadir. "Tasavvuf Kültüründe Bâtın ve Bâtınî/Ledünnî Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi". *Kur'an'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu Sempozyumu*. ed. Mustafa Öztürk. 59-84. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2018.
- Râzî, Fahrüddîn. *Mefâtihu'l-gayb. et-Tefsîrül-kebîr*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1401/1981.
- Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrahim. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'an*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1422/2002.
- Sem'ânî, Mansûr b. Muhammed b Abdülcebbar. *Tefsîru'l-Kur'ân*. 6 Cilt. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997.
- Sülemî, Muhammed b. el-Hüseyin. *Hakâ'iku't-tefsir*. 2 Cilt. thk. Seyyid İmrân. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001.
- Taberî, Muhammed b. Cerir. *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2000/1420.
- Tosun, Necdet. "Sır". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/115-116. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Tüsterî, Sehl. *Tefsîrül-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Taha Abdürreâûf Sa'd - Hasan Muhammed Ali. Kahire: Dâru'l-Haram li't-Türâs, 1425/2004.
- Uludağ, Süleyman. "İşârî Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/424-428. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Uludağ, Süleyman. "Muhabbet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/386-388. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Uzun, Nihat. "Tefsir Disiplini Açısından Bâtınî ve İşârî Yorumun İlmî Değeri". *Kur'an'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu Sempozyumu*. ed. Mustafa Öztürk. 181-237. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2018.
- Yılmaz, Hasan Kamil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000.
- Zehabî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirün*. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*. 3. bs. Beyrut: Dâru'l-Küttab el-Arabî, 1407.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî eş-Şâfi.

el-Burhân fî 'ulûmi'l-Ûur'ân. thk. Ebu'l-Fazl Dimyâtî. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006.
Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilu'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'an*. 2 Cilt. 2. bs. Beyrut: Dâru Kuteybe, 1422/2001.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 20 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2020

ARAŞTIRMA
Research

Safedî'nin Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri Yöntemine Yaklaşımı

Enes Büyüç

Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı

enesby_55@outlook.com | <https://orcid.org/0000-0002-9619-9450>

Geliş Tarihi / Received: 07.04.2020 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 19.05.2020

Öz

Kur'an erken dönemlerden itibaren sistematik olarak tefsir edilmiş olup onun tefsir süreci halihazırda devam etmektedir. Tefsir sürecinin en önemli yönlerinden biri doğru anlama ulaşabilmek için doğru esasların kullanılmasıdır. Bu sebeple tefsir ilminde dikkate alınan yöntemlerden biri de Kur'an'ın Kur'an'la tefsir edilmesidir. Bu yöntem günümüzde tefsir usulü meselelerinden biri olarak tartışılmakta ve onun belirlenmesi konusunda İbn Teymiyye ön plana çıkarılmaktadır. Ancak yöntem onun çağdaşı Safedî'nin Keşfu'l-esrâr ve hetkü'l-estâr adlı tefsirinde de öne çıkmakta ve sistematik olarak uygulanmaktadır. Safedî, tefsirinde, beyana muhtaç olan âyetlerin Kur'an'da açıklandığına dair mutlaklık içeren ifadeler serdetmekte ve rivayetlere çok az yer vermektedir. Bu sebeplerden dolayı onun tefsirinde bu usul ayrı bir öneme sahiptir. Makalede ise Safedî'nin konuya yönelik açıklamaları, yöntemin mutlaklık içerip içermediği, tatbik edilmiş tarzları incelenmiş ve değerlendirilmiştir. Öncelikle Safedî'nin bu hususta diğer müfessirler karşısındaki konumunu daha iyi görebilmek için onun öncesindeki tefsirlerde yöntemin varlığına dair diğer müfessirlerin açıklamaları tespit edilmiştir. Haliyle Safedî'nin konu hakkındaki görüşleri ortaya konarak mezkûr tartışmalara katkı sağlamak amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Safedî, Keşfu'l-esrâr, Yöntem, Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri.

Al-Safadî's Approach to the Method of the Interpreting the Qur'ân with the Qur'ân

The Qur'ân has been systematically interpreted since the early times and its interpretation process (tafsîr) is still continuing. One of the most important aspects of the tafsîr is the use of the right bases to reach the correct meaning. For this reason, one of the methods taken into consideration in the science of tafsîr is the interpreting the Qur'ân with the Qur'ân itself. Today, this method is discussed as one of the tafsîr procedure issues and Ibn Taymiyyah is emphasized in determining the phenomenon. However, the same method also stands out in the tafsîr of his contemporary al-Safadî called Kashf al-asrâr wa hatqu'l-astâr and is applied systematically. In his tafsîr, al-Safadî made statements about the absolute clarification that the verses in need of declaration were explained in the Qur'ân and gave few places to the narratives. Because of these, the rule has a special importance in his tafsîr. In this study, al-Safadî's explanations about the method, whether it is of absolute nature, the application styles of it had been examined and had been evaluated. First of all, the explanations of other commentators about the existence of the method in the tafsîrs before him had been determined in order to see better the position of al-Safadî in this respect against other commentators. Therefore, it had been aimed to contribute to the discussions by putting forward al-Safadî's views on the subject.

Keywords: Tafsîr, al-Safedî, Kashf al-Asrâr, Method, Interpreting the Qur'ân with the Qur'ân.

Atf / Cite as

Büyük, Enes. "Safedî'nin Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri Yöntemine Yaklaşımı". *Marife* 20/1 (2020), 39-63. <https://doi.org/10.33420/marife.715801>

Summary

One of the most important methods that have occurred in the usual al-tafsir is to interpret verses with other verses. In the contemporary researches, with the discussion of the importance of this method and some of the problem it includes, it is stated that Ibn Taymiyyah is the person who professed it as a method or made it popular and his effect in the following process is pointed out. But before Ibn Taymiyyah, starting with Ibn Abbas, prominent tafsir scholars such as Zaccâc, Qummî, Zamaḥşarî and Fakhrüddin al Razi have used this method in their interpretation process and also mentioned this method in their works. According to them, verses signify each other, in other words they interpret each other. The revelation of verses in a way to interpret each other indicates that the whole Qur'an is like a single verse or a single chapter. While evaluating this method, tafsir scholars also refer to the verse 75:19 in Qur'an which states that words/meaning belongs to Allah. According to this, in the interpretation process, interpreting Qur'an with Qur'an method should be used.

Another tafsir scholar who claimed that verses of the Qur'an should be interpreted with each other is, Safedî, a contemporary of Ibn Taymiyyah. In his tafsir book Kashf al- Asrar, what makes it necessary to examine his approach to this method is the fact that he places great emphasis on this method. For his explanation on this subject appears to be close to modern era Qur'an Supporters'(Ahl al- Qur'an) understanding of tafsir. He claims that Prophet Muhammad (pbuh) did not have the duty to interpret the verses and that meaning/declaration of the Qur'an belongs to Allah. He barely makes references to marfu ahadith and almost never includes tafsir narrations that came from Salaf. Though in almost every verse, he goes to other verses and interprets according to them, he does not give credit to the narrations that are deemed mutawatir (trustable) in other tafsir books, if they are not compatible with the notion of the subject verses. For example, he does not use the verses that are related to the topics/events of Nuzûl al Isa (Descending of Jesus to earth) or Shaq ul Qamar (Splitting of the Moon) no matter how trustworthy the narrations about them deemed by others and he refers to other verses that contain explanations on the issue. Because to him, verses are similar to each other and sent down to us/revealed in pairs. While trying to understand or interpret a verse that is categorized as Mujmal (inconclusive), mushkil (problematic), mutasâbih (ambiguous) or mupham (uncertain), one must go the similar verses to it.

The excessive emphasis on the importance of interpreting Qur'an with Qur'an raised some questions about the whole method. According to this method, are all the verses that somehow includes an understanding/interpretation issue explained by other verses? As an extension to this method, can we say that for interpreting Qur'an there is no need for a source other than Qur'an itself?

Even though Safedî claims that every verse has a similar one and they need to be understood together, when his tafsir was examined from cover to cover it was seen that he did not think that every verse that is in need of explanation can be explained by other verses in the Qur'an. According to him, explanations of some inconclusive (mujmal) verses can be made via Sunnah. Not all of the details of worship types such as namaz (daily prayer) alms giving and pilgrimage can be found in the Qur'an. They are introduced to us by Prophet Muhammad (pbuh) and it is necessary to follow the Sunnah on subjects like this. However, the Sunnah that is binding and will be followed by believers to understand the will of the law maker (Allah) in the verses, must be accepted by all and be beneficial. Sunnah can never be in contradiction with Qur'an. And because of that rule, the narrations that are in contradiction with the meanings of the verses must be abandoned and the meanings of the verses must be accepted as authority. According to him, it is understood from its contradiction with the Qur'an that a narration is mawdu' (fabricated hadith). In this regard, Safedî refers in various contexts to the narration of "When you have a hadith from me, check it with the Qur'an".

By referring the interpretation of some verses to the Sunnah, Safedî clearly states that the explanation of every verse in the Qur'an is not always present in the Qur'an. Even though interpreting Qur'an with Qur'an is direly important, Sunnah also is a very important source to explain the verses in tafsir studies. However, his ideas on the relationship between the Qur'an and Sunnah in terms of tafsir studies are not very clear. He refers the explanation part, firstly to Allah and then to scholars and believes that interpretation is not prophet's job. From that we can conclude that he differentiates prophet's duties

tabyeen (elucidation) and tafsir and uses explaining, which is one of the duties of scholars (Ulama), in the meaning of tafsir. Again, it appears that he presents the explanation of the scholars, in this context the tafsir of the scholars, as the declaration/will of Allah. Nonetheless, he mentions interpreting Qur'an with Qur'an as a method and also claims that Sunnah also has an explanatory role in tafsir.

Safedî applies this method in a variety of styles in the tafsir. Among these styles; presenting the general meaning, explanation of mujmal (inconclusive) and elucidation of uncertain (mupham) and ambiguous (mutasâbih) can be seen. Again, Safedî applies this method to determine the meanings of words, support his interpretations or to confirm the meanings of verses with each other. He does not always take the chronological order between the verse to be explained and the explanatory verse while paying attention to the subject unity among them. Following the chronological order is important. For if a verse is in need of explanation, the explanatory verse either must be following verse or must be mentioned earlier. If its explanation is revealed in a later period, then the thought that this particular verse was not understood correctly until its explanatory verse is revealed occurs. But since they were familiar with the language and the contexts of the verses and they accompanied Prophet Muhammad (pbuh), it seems unlikely for the first generation of Muslims to have such problems. The emergence of the problems in understanding the verses was rather at the time of the next interlocutors. Since all of the verses were put together in the book, the chronological order does not pose a problem for next interlocutors. Another issue that needs to be pointed out is the fact that this method includes subjectivity. For it is mufassirs (interpreters) who establish the link between verses and in this process, their opinions comes in. Just like that, the verses that explains a problematic verse may differ amongst mufassirs. The subjectivity problem that comes with this method is also apparent in Safedî's tafsir.

Giriş

Kur'an-ı Kerîm Müslümanlara göre Allah'ın, temelde tevhit inancı doğrultusunda insanları hidayete erdirmek maksadıyla insanlığa son hitabıdır. Hidayet maksadının en temel gerekliliklerinden birisi ise hidayete vesile olacak mesajların muhataplara açık ve anlaşılır bir biçimde tebliğ edilmesidir. Nüzûl döneminde Kur'an'ın fesahatiyle ona inanan insanlar hidayete ermiş, hayat görüşlerini ve buna uygun olarak da eylem ve söylemlerini değiştirmişlerdir. Kur'an'ın hidayeti ve bu hidayeti sağlayacak mesajlar, sonraki muhataplara ise her zaman aynı açıklıkla taşınmamıştır. Hz. Peygamber'in vefatını takip eden yıllarda, temelde Kur'an'ın dilinden ve nâzil olduğu ortamdaki uzaklaşılmasına bağlı olarak sonraki nesiller için birtakım anlama sorunları ortaya çıkmıştır. Kaynaklarda erken dönemlerden itibaren birtakım tefsir örneklerinin yer alması ve tefsir ihtilaflarının nakledilmesi bu durumu doğrular niteliktedir.

Sonraki nesiller için ortaya çıkan anlama sorunu sistematik tefsir faaliyetinin başlamasına neden olmakla birlikte bu faaliyet de tek başına Kur'an'da Allah'ın muradını kavramak ve onunla hidayete ermek için yeterli olmamıştır. Zira zaman içinde birçok farklı yorumun ortaya çıkması, bazen bunların karmaşaya neden olması sistematik tefsir faaliyetinin doğru yöntemlere dayalı olmasını gerektirmiştir. Böylece müfessirler tefsir faaliyetini sürdürürken bunun kaide ve yöntemlerinden de bahsedip onları uygulamışlardır. Bu yöntemlerden biri de Kur'an'da tefsire ihtiyaç duyulan bazı lafızların/âyetlerin açıklanmasında yine Kur'an'ın kendisinin dikkate alınmasıdır. Bunu şöyle de ifade edebiliriz: Kur'an'ın bir kısmı diğer bir kısmını tefsir eder. Eğer öyleyse tefsirde, ilgili diğer lafızların/âyetlerin mutlaka dikkate alınması gerekir.

Günümüzde gerek müstakil makale gerekse de tez düzeyinde bu yönteme dair bazı çalışmalar yapılmıştır. Çalışmalarda Kur'an'ın Kur'an'la tefsirinin bir esas

olarak belirlenmesinde İbn Teymiyye'ye (ö. 728/1328) atıf yapılır, bu hususta onun sonraki müfessirlere ve kaynaklara etkisinden söz edilir.¹ Yine bu araştırmalarda yöntemin uygulanışıyla ortaya çıkan tefsirlere öznellik-nesnellik perspektifinden bakılır, onun en doğru ve mükemmel tefsir yöntemi olduğu iddiası kritik edilir. Araştırmalarda, bazı âyetlerin birbirini detaylandığı ya da kapalı yönlerini tefsir ettiği ifade edilmekle birlikte tefsir edici olduğu kabul edilen âyetlerin Kur'an'da açıkça belirtilmediğine dikkat çekilir. Nitekim açıklayıcı âyetle açıklanan âyet arasındaki ilişki müfessirler tarafından kurulur. Müfessirin içtihadının devreye girdiği bu aşamada ortaya çıkan tefsirler de öznel yorumlar olarak değerlendirilir. Buna göre bilgi değeri açısından Kur'an'ın Kur'an'la tefsirinin mutlak doğru ve bağlayıcı olarak görülemeyeceği düşünülür.² Âyetlerin birbiriyle tefsir edilirken aralarındaki irtibatı kuranın müfessir olması ve haliyle ortaya çıkan yorumun subjektif bir karakterde görülmesi onun hiçbir şekilde bir bilgi değerine sahip olmadığı anlamına da gelmez. Zira müfessir âyetler arasında irtibat kurarken konu birliği ya da konuların birbiriyle yakın ilişkisi gibi hususları dikkate alır. Konuların aynı olması ya da yakın ilişkiye sahip olması, sonuçta ortaya çıkan yorumun bağlayıcılığı hususunda önemli bir kriter olarak görülmelidir. Dolayısıyla yöntemin uygulanmasıyla ortaya çıkan tefsir tarzlarının öznelliği de bahsedilen hususlar açısından kritik edilerek o yorumların ne derece makul ve bağlayıcı olduğu üzerinde fikir sahibi olunabilir. Araştırmalarda bu yöntemin mümkün merteye doğru sonuçlar ortaya çıkarabilmesi için müfessirin dikkat etmesi gerektiği düşünülen başka şartlardan da bahsedilir.³ Haliyle şartlara uygun olarak işletilen yöntemin ortaya çıkaracağı tefsirlerin da doğruluk ihtimali artacaktır.

Konu hakkındaki çağdaş araştırmalarda yöntemin rivayet tefsiri mi yoksa dirayet tefsiri mi olarak görülmesi gerektiği de tartışılır. Zira çağdaş bazı araştırmacılar Kur'an'ın Kur'an'la tefsirini "me'sûr tefsir" kavramıyla ifade ederek rivayet tefsiri kategorisine yerleştirirler. Yöntemin dirayet tefsirinden ziyade rivayet kısmına dahil edilmesinin arkasında, âyetleri yine diğer âyetlerin tefsir ettiğinin, bu tefsirin de en doğru ve nesnel sonuçlara sahip olduğunun kabul edilmesi yatar. Bir âyetin diğer

¹ bk. Halis Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine* (İstanbul: Şûle yayımları, 2011), 19; Mustafa Öztürk, "Kur'an'ın Kur'anla Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2008), 3; Muhammed Aydın, "Rivayet Tefsiri' Kavramı ve Kur'an'ın Kur'an ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2009), 14; Ahmet Sait Sıcak, *Kur'an Tefsirinde Öznellik* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 179-180; Nurettin Çiftçi, *Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 121; Muhammed İsa Yüksek, "Mücmelin Beyanı Bağlamında Kur'an'ın Kur'an'la Tefsirinin Bilgi Değeri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/39 (2019), 185, 193. Farklı olarak Karataş makalesinde İbn Teymiyye'den önce erken dönemlerden beri tefsirlerde bu yöntemin uygulandığını belirtir ve örnekler verir. Ancak bunun bir yöntem olarak zikredilişinden bahsetmez. bk. Ali Karataş, "Kur'an'ın Kur'an ile Anlama", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2011), 178-179, 182, vd. Yine farklı olarak Hocaoğlu, İbn Teymiyye öncesinde İbn Atıyye'nin de yöntemden bahsettiğini ileri sürer. bk. Mustafa Hocaoğlu, *Konulu Tefsir ve Problemleri* (Kahramanmaraş: SAMER Yayınları, ts.), 36-37, 115. Ancak bu bilgi, İbn Atıyye'ye değil onun tefsirini neşreden muhakkike ait görünmektedir.

² Detaylı bilgi için bk. Öztürk, "Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri", 3, 8, 12, 14-15; Sıcak, *Kur'an Tefsirinde Öznellik*, 178-179, vd.

³ bk. Hocaoğlu, *Konulu Tefsir ve Problemleri*, 54-95; Çiftçi, *Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri*, 187-302.

bir âyetle tefsir edilmesi, onun (dil, rivayet, mezhebi kabul gibi) diğer yorum kaynakları kullanılarak açıklanmasına nazaran daha doğrudur. Zira açıklayıcı kabul edilen âyet de şari'in sözüdür. Bu durum yöntemin güvenilir, nesnel ve en doğru bilgiler içerdiği düşünülen rivayet tefsiri kategorisine yerleştirilmesine sebep olur. Ancak yukarıda da ifade edildiği üzere hangi âyetin açıklayıcı olduğu bilgisi verili olmadığından dolayı devreye müfessirin dirayetinin girdiği göz ardı edilir. Ayrıca güvenilirlik değeri atfedilen örneğin sahâbe ve tâbiîn neslinden rivayet olarak nakledilen haberlerin bir kısmının onların dirayetine dayalı olduğu, haliyle rivayet tefsirinin salt rivayetten ibaret olmadığı da ifade edilir. Bunlara göre konu hakkındaki araştırmalarda yöntemin bir yönüyle rivayet bir yönüyle de dirayet tefsiri özelliği taşıdığı, rivayetten ziyade dirayet tefsiri yöntemi olarak görülebileceği, en azından bütünüyle rivayet tefsirine tahsis edilemeyeceği ve rivayet tefsirinin de dirayet içerebileceği belirtilir.⁴

Bu makalede ise özel olarak Cemâleddîn Yusuf b. Hilâl es-Safedî'nin (ö. 696/1296) mezkûr yönteme yaklaşımı ve ardından onu nasıl uyguladığı incelenecektir. Ancak bu hususta Safedî'nin önceki müfessirler arasında nerede durduğunu daha iyi görebilmek için yöntemin önceki tefsirlerdeki varlığının izleri sürülecektir. Tespit edilen bulgular ayrıca onun tefsirde bir yöntem olarak kullanılması gerektiğinden ilk bahseden veya bu konuda öne çıkan kişinin İbn Teymiyye olup olmadığı konusunda da fikir verecektir. Bu konunun Safedî tefsiri üzerinde ayrıca detaylı olarak incelenmesini önemli kılan husus ise onun bu yöntemi tefsirinde sistematik olarak uyguluyor görünmesidir. Öyle ki o, açıklanması gerektiğini düşündüğü hemen hemen her âyetin tefsirinde, ilişki kurduğu diğer âyetleri dikkate alır. Bununla irtibatlı olarak da seleften gelen tefsir açıklamalarına/görüşlerine neredeyse hiç yer vermez. Bu durum nispeten farklı olarak sünnete ve hadislere yönelik tutumu için de geçerlidir. Bu sebeple araştırmada, onun mezkûr yönteme yönelik açıklamaları, bununla bağlantılı olarak Kur'an ve sünnet arasındaki ilişkiye dair görüşleri, yöntemin muhkem ve müteşâbihle irtibatı, en sonunda da onu uygulayış tarzları incelenip bazı değerlendirmelerde bulunulacaktır. Konu Safedî açısından incelenirken onun yöntemle ilgili görüşlerinin tespit edileceği kısımlarda, bu görüşlerin yer aldığı âyetleri onun nasıl tefsir ettiğine öncelikli olarak odaklanılacaktır. Zira bu bağlamda amaç, onun yöntem hakkında ne düşündüğünün ve ne tür açıklamalar yaptığının, bunların muhkem-müteşâbih, sünnet-Kur'an ilişkisi gibi diğer hususlarla irtibatının ortaya konulmasıdır. Onun yöntem hakkındaki görüşleri teorik olarak tespit edildikten sonra makalenin son başlığında yöntemi uygulayışı incelenecektir. Burada ortaya çıkan sonuçlar hem içerdikleri bazı sorunlar hem de çağdaş araştırmalar çerçevesinde bahsedilen sorunlar açısından değerlendirilecektir. Böylece yöntemi uygularken Safedî'nin tefsir örneklerine araştırmanın son başlığında temas edilecektir.

⁴ bk. Öztürk, "Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri", 5-6, 11-12; Aydın, "Rivayet Tefsiri' Kavramı ve Kur'an'ın Kur'an ile Tefsiri", 2, 9, 25-26, 28, vd.; Sıcak, *Kur'ân Tefsirinde Öznellik*, 141, 178, 221, vd.; Çiftçi, *Kur'ân'ın Kur'an'la Tefsiri*, 123-125.

1. Safedî Öncesinde Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri Yöntemi

ez-Zümer 39/23. âyette Kur'an'ın birer vasfı olarak kullanılan müteşâbih ve mesânî kavramlarıyla neler kastedilmiş olabileceğine dair seleften nakledilen görüşler arasında dikkat çekici bazı açıklamalar bulunur. Müteşâbih Kitap ifadesinin tefsiri sadedinde Taberî (ö. 310/923), Saîd b. Cübeyr'den nakledilen şöyle bir rivayete yer verir: "Kur'an'ın bir kısmı diğer bir kısmına benzer, bir kısmı diğer bir kısmını tasdik eder ve bir kısmı diğer bir kısmına delalet eder."⁵ Bu rivayetdeki "bir kısmı diğer bir kısmına delalet eder" ifadesi, diğerlerine nazaran tefsir olgusuna daha fazla işaret ettiğinden önemlidir. Mâverdî (ö. 450/1058) âyette geçen mesânî kelimesi bağlamında altıncı görüş olarak İbn Abbas'tan şu bilgiyi aktarır: "Bunun manası, Kur'an'ın bir kısmının diğer bir kısmını tefsir etmesidir."⁶ Burada açıkça âyetlerin birbirini tefsir ettiğinden bahsedildiği gibi bu bilgi, tâbiünden önce sahâbeye dayandırılmıştır.

İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) "Kur'an'ın bir kısmı diğer bir kısmını tasdik eder, bir kısmı diğer bir kısmını tefsir eder..." şeklindeki rivayeti Hz. Peygamber'e nispet eder.⁷ Süyûtî (ö. 911/1505) ise mezkûr âyetdeki müteşâbih lafız bağlamında Taberî'ye atıfla içinde hem delalet hem de tefsir lafzının birlikte geçtiği şu rivayeti Saîd b. Cübeyr'den nakleder: "Kur'an'ın bir kısmı diğer bir kısmını tefsir eder, bir kısmı diğer bir kısmına delalet eder."⁸

Süyûtî tefsirinde Saîd b. Cübeyr'e nispetle nakledilen delalet ve tefsir lafızlarının birlikte geçtiği bu açıklamaların hem Mâverdî'deki rivayeti hem de Saîd b. Cübeyr'in İbn Abbas'ın talebesi olduğunu dikkate aldığımızda esasen İbn Abbas'a ait olduğu söylenebilir. İbn Kayyim'in iddiası ise İbn Abbas özelinde sahâbenin bu bilgisinin Hz. Peygamber'e dayalı olduğunu gösterir. Bu rivayetlerin isnatlarının sahih olduğunu varsayarsak, Kur'an'ın bir kısmının diğer bir kısmını tefsir ettiği kabulünün Hz. Peygamber ve sahâbeye, değilse bile ilk dönemlere kadar dayandığı ifade edilebilir. Burada dikkati çeken ikinci bir husus, bu kabulün müteşâbih lafızıyla ilişkili olmasıdır.

Zeccâc (ö. 311/923) en-Nisâ 4/11. âyetin tefsirinde miras hukukuyla ilgili bazı meselelerden ve onlara dair yapılan açıklamalardan bahseder. Bu bağlamda miras hukukuyla ilgili bazı âyetler birlikte değerlendirilir ve akabinde şöyle denilir: "Bu, Allah'ın kitabında belirlediği şeydir ki Müslümanlar anlasınlar, öğrensinler ve o delillerle kendileri için önemli olan şeyleri bilsinler diye Kitab'ın bir kısmı diğer bir kısmına dalalet eder."⁹

⁵ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili Âyi'l-Kur'ân*, thk. İslam Mansur Abdülhumey vd. (Kâhire: Dâru'l-Hadis, 2010), 29/675.

⁶ Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdulmaksûd b. Abdurrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 5/123.

⁷ Muhammed b. Ebû Bekir b. Eyyûb İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tibyân fi îmâni'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Sâlim el-Batâtî (Mekke: Dâru'l-Âlemi'l-Fevâid, ts.), 524.

⁸ Celâleddîn es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsiri bi'l-me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kâhire: Merkezü Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât, 2003), 12/648.

⁹ Bu açıklamaları Zeccâc da onaylar bk. Ebû İshâk İbrahim b. es-Serî ez-Zeccâc, *Ma'âni'l-Kur'ân ve i'râbu*, thk. Abdulcelil Abdhu Çelebi (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1988), 2/19-20.

Zeccâc yine en-Nisâ 4/176. âyet bağlamında lâ harfinin tekit ya da nefiy durumlarında mahzuf olup olmaması hakkında bazı âyetlere atıf yapar ve şöyle der: "Kur'an'ın tamamı tek bir sûre gibidir. Görmez misin ki bir şeyin cevabı, aralarında başka sûrelerin bulunduğu diğer bir sûrede verilmiştir. Şöyle ki Allah, (el-Hicr 15/6'daki) "Dediler ki: 'Ey kendisine Kur'an indirilen, sen gerçekte çarpılmışsın!'" iddiasına (el-Kalem 68/1-2'de) "Nûn. Kaleme ve yazdıklarına yemin olsun ki (Ey Muhammed!) sen rabbinin nimeti sebebiyle çarpılmış değilsin." cevabını vermiştir. Bunların benzeri Kur'an'da çoktur."¹⁰ Zeccâc'ın yaptığı bu açıklamayı aynı âyet bağlamında Tûsî (ö. 460/1067),¹¹ el-Kıyâmet 75/1. âyet bağlamında da İbn Atıyye (ö. 541/1147) ve Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) nakleler.¹²

Kummî (ö. 329/941) tefsir mukaddimesinin girişinde Kur'an'ın bazı özelliklerini kısaca zikredip onları ilerleyen sayfalarda açıklar. Buna göre o, önce Kur'an'ın bazı âyetlerinin bir sûrede, onları tamamlayan âyetlerin ise başka sûrelerde olduğunu ifade eder. Daha sonra bu duruma birkaç örnek verir. O, Bakara sûresinde İsrâiloğullarının Firavun'un zulmünden kurtulduktan sonra çölde farklı yemekler istemeleri üzerine Hz. Mûsâ ile aralarında geçen diyaloga dair kıssanın Mâide sûresinde tamamlandığını söyler. Verdiği diğer bir örnek ise şöyledir: el-Furkân 25/5. âyette yer verildiği üzere müşriklerin, Kur'an'ı başkasından öğrendiği yönünde Hz. Peygamber'e yönelttikleri eleştirinin cevabı olarak el-Ankebût 29/48. âyette Hz. Peygamber'in herhangi bir kitap okumadığı ve yazmadığı belirtilir.¹³

Vâhidî (ö. 468/1076) Yunus sûresi 1. âyette geçen Kitab-ı Hakîm terkindeki hakîm sıfatının, Kur'an'ın hükümler getirmesi dolayısıyla hâkim ya da bozukluktan korunması açısından muhkem anlamında olma ihtimalinden bahseder. Buradaki hakîmin muhkem anlamında olduğuna Hûd sûresi 1. âyetin delalet ettiğini söyledikten sonra Ezherî'nin (ö. 370/980) şu sözünü aktarır: "Bu, dilde caiz olduğu gibi Kur'an'ın bir kısmı da diğer bir kısmını açıklar."¹⁴

Zemahşerî (ö. 538/1144) de bu duruma dikkat çeker. O, Hûd sûresi 107. âyet bağlamında istisnanın cennet ve cehennem ebediliğine delalet edip etmediğinden bahis açar. Ona göre cennet veya cehennemde kalmayla ilgili istisna oraların ebediliğiyle ilgili değil oralarda görülecek azap ya da mükafatların nihailiği ve değişkenliğiyle ilgilidir. Müminlerin cennette çeşitli nimetlerle karşılaşmalarının yanında alacakları en büyük nimetin Allah'ın rızası olduğunu, yine bizim bilmeyip Allah'ın daha nice mükafatlar bahşedeceğini ifade eder ve bu açıklamalarına et-Tevbe 9/72 ve Hûd 11/108. âyetleri delil getirir, ardından ise şöyle söyler: "Bunu iyice anla! Çünkü

¹⁰ Zeccâc, *Ma'âni'l-Kur'ân*, 2/137-138.

¹¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Habib Kasîr el-Âmilî (Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 3/411.

¹² Abdulhak b. Gâlib b. Atıyye el-Endelûsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 5/401; Fahreddîn b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru'l-fîkr, 1981), 30/214.

¹³ Ebu'l-Hasan Ali b. İbrahim el-Kummî, *et-Tefsîr*, thk. es-Seyyid Tayyib el-Müsevi el-Cezâirî (Kum: Dâru'l-Kitâb, 1303), 1/5, 12.

¹⁴ Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, thk. İbrahim b. Ali el-Hasan (Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'üd el-İslâmiyye, 1430), 11/116.

Kur'an'ın bir kısmı diğer bir kısmını tefsir eder.”¹⁵

Fahreddîn er-Râzî Âl-i İmrân 3/131. âyetin tefsirinde “Kur'an tek bir sûre gibidir.” dedikten sonra cehennemim kimler için hazırlandığı ile ilgili olarak çeşitli âyetlere atıf yapar. Râzî en-Nâziât 79/6-9. âyetler bağlamında mahzuf cevabın ne olduğuna dair çeşitli âyetlere atıfla Kisâf'nin yaptığı açıklamaya yer verir ve akabinde “Kur'an tek bir sûre gibidir.” sözünü ona nispet eder. Razî ayrıca Kureyş sûresinin müstakil bir sûre mi yoksa öncesindeki Fîl sûresinin devamı mı olduğuna dair değerlendirmeler yaparken şöyle söyler: “Kur'an'ın tamamı tek bir sûre, tek bir âyet gibidir ki bir kısmı diğer bir kısmını tasdik eder, bir kısmı diğer bir kısmının manasını beyan eder.”¹⁶

Buraya kadar tespit edildiği üzere, Safedî'den önceki müfessirlerin yönetime dair açıklamalarından şu sonuçlar çıkar: 1) Erken dönemden beri önde gelen müfessirler Kur'an'ın kendi kendini tefsir ettiğini ifade etmişlerdir. Âyetleri birbiriyle tefsir ederken de kimi zaman bu durumu uygulanması gereken bir yöntem olarak zikretmişlerdir. 2) Bazı müfessirler Kur'an'ın kendini tefsir etmesini onun uyumlu bir bütün oluşuyla açıklamışlardır. Bunun için Kur'an'ın tamamının tek bir sûre ya da tek bir âyet gibi olduğunu ifade etmişlerdir. Ayrıca 3) Kur'an'ın bir kısmının diğer bir kısmını tefsir etmesi müteşâbih lafızıyla ilişkilendirilmiştir. Buna göre Kur'an'ın müteşâbih bir kitap olması, bir kısmının diğer bir kısmını tefsir etmesi ya da birbirlerine delalet etmesi anlamına geliyorsa buradan şuraya varılabilir: Allah Kur'an'ın bir kısmını kapalı ya da özet, diğer bir kısmını ise onların açıklayıcısı ve tafsil edicisi olarak indirmiştir. Dolayısıyla tefsiri ve tafsili yapan da Allah'tır. Müfessirler sadece açıklanacak olanların, hangi lafız/âyet tarafından açıklandığını tespit etme etkinliğinde bulunurlar.

2. Safedî'nin Kur'an'ın Kuran'la Tefsiri Yöntemine Yaklaşımı

Safedî Fatihâ sûresinin 6. âyeti bağlamında tefsirdeki yöntemine dair bazı önemli açıklamalar yapar. Burada ez-Zümer 39/23. âyete atıfla Allah kelamının en güzel söz, el-İsrâ 17/9. âyete atıfla da bu sözün en doğru yola ulaştırdığını ve en iyi manalara sahip olduğunu ifade eder. Devamında ümmet arasında ortaya çıkan ihtilafın çeşitli sebeplerinden bahseder. Bu ihtilafa müşterek, âm-hâs, hakikat-mecaz, müfret-mürekkeb olmak üzere dil kaynaklı olanlar ile rivayet, içtihat, nesh ve ibaha durumlarını neden olarak gösterir ve şöyle der: “İhtilaf edenlerin hepsi tek bir asla ki o, Aziz Kitab'tır, başvursalardı, onun müşkillerinin halledilmesi ve âyetlerinin anlaşılması hususunda ittifak etselerdi ihtilaf etmezlerdi.”¹⁷

Tefsir ve fıkıh kitaplarının çoğunda ayrıca zann-ı galib ve kıyasla hüküm verildiğini ve bu sebepten ihtilafın ortaya çıktığını belirten¹⁸ Safedî, kendisinin hiçbir âyeti, kelimeyi ya da harfi reyle ve kıyasla tefsir etmediğini, çünkü Allah'ın kitabında

¹⁵ Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, thk. Ebû Abdullah ed-Dâni b. Münir Âl-i Zehebî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2006), 2/317.

¹⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 9/3; 31/34; 32/104.

¹⁷ Cemâleddîn Yusuf b. Hilâl b. Ebû'l-Berakât es-Safedî, *Keşfu'l-esrâr ve hetkü'l-estâr*, thk. Bahattin Dartma (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), 1/35.

¹⁸ Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/206.

reyin yeri olmadığını, kıyasın da kıyas yapan kişinin kendi zihnine dayandığını, zihinlerin farklılaşmasına göre kıyasların ve maksatların çoğaldığını, ibarelerin de itibarların farklılığına göre değiştiğini söyler. Bununla birlikte Safedî, tefsirinde lafzın mefhumunun mutabakat, iltizam ve tazammun açılarından¹⁹ delalet ettiği manaları zikrettiğini, garip lafızları, dakik anlamları ve müteşâbihleri muhkemleriyle açıkladığını belirttiikten sonra şunu söyler: "Kur'an'ı Kur'an'la şerh ettim. Çünkü onda bir eksiklik bulamadım ki onu kendisinin dışında bir şeyle tamamlayayım."²⁰ O, başka bir bağlamda da lafzın mefhumu üzerinde hakıyla duran ve düşünen kimseye Kur'an'ın yeterli geleceğini söyler.²¹

Safedî'nin burada Kur'an'ın yeterliliği ve âyetlerin birbirlerini tamamlamalarıyla ilgili söyledikleri dikkat çekicidir. Buna göre mezkûr ifadelerden, bazı âyetlerde anlam bakımından bir eksiklik/belirsizlik varsa o belirsizliği yine Kur'an'ın kendisinin giderdiği, ancak lafızlar/âyetler üzerinde yeterince düşünmek gerektiği ve bu eksikliğin giderilmesi konusunda onun başka bir kaynağa ihtiyaç duymadığı anlaşılır. Böylece âyetlerin birbirini tefsir etmesine mutlaklık atfedilmiş olur. Bir kısım âyetlerin diğerlerini tefsir etmesi konusunda Safedî'nin açıklamalarından anlaşılacak mutlaklık, bir mübalağayı mı yoksa hakikati mi ifade eder? Bu soruyu Safedî'ye göre doğru cevaplayabilmek için onun yönteme dair yaklaşımlarına biraz daha yakından bakmak gerekir.

Safedî iddet ve boşanma hukukundan bahseden el-Bakara 2/228. âyetin tefsirinde yine aynı konudan bahseden Talâk sûresindeki bazı âyetlere atıf yaptıktan sonra şöyle söyler: "İddetin iki (farklı) yerde nasıl zikredildiğini anla! İki (farklı) yerdeki söz ancak talak ve özel olarak onunla ilgili hususlar hakkındadır. Bize bir mesele ne zaman problemlı gelse, Kur'an'dan onun benzerinin bulunduğu ve hükümlerinin aynı olduğu yeri aramamız gerekir ki böylece (Kur'an'ın) bir kısmının (diğer) bir kısmını beyan ettiğini görürüz."²² Burada önemli olan diğer bir husus, açıklanan ve açıklayan iki âyetin/lafzın aynı konu hakkında olmalarının gerekliliğidir. Dolayısıyla ilgili ilgisiz her âyetin değil, ancak konu birliğine sahip olan âyetlerin birbiriyle ilişkisi kurulmalıdır.

Safedî yine, el-Bakara 2/238'de zikredilen "Orta namaz"ı el-Cumâ 62/9. âyetle açıkladıktan sonra Kur'an'da belirsiz bir şeyin zikredilip onun başka bir yerde beyan edilmesinin Kur'an'ın adetlerinden olduğunu söyler.²³ Yusuf 12/88. âyette geçen مُرَجَّبِيَّةً kelimesiyle ilgili ihtilaflara yer verip ilgili bazı âyetlere atıfla mananın ne olabileceğini belirttiikten sonra da şöyle söyler: "Anlama kastıyla Allah'ın kitabını araştırmayı isteyen herkese onu örnek alması vaciptir. Böylece onun bir kısmından anlaşılacak manayla, oranın benzeri olan, fakat kendisine kapalı gelen diğer bir kısmın manasına ulaşır... Çünkü Allah'ın kitabının bir kısmı diğer bir kısmını şerh eder."²⁴ Sâd 38/33'teki "mesh" kelimesini el-Mâide 5/6. âyette kullanıldığı anlamla tefsir ettikten sonra Kur'an'ı anlamının en iyi yolunun yine Kur'an'ı esas almak olduğunu

¹⁹ Safedî'nin her üç delalet çeşidi hakkındaki detaylı açıklaması için bk. Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/419-422.

²⁰ Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/36-37.

²¹ Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/264.

²² Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/262.

²³ Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/276.

²⁴ Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/443-444.

belirtir.²⁵ Safedî'nin bu ifadeleri tefsirde Kur'an'ın Kur'an'la tefsirini bir yöntem olarak kullandığını çok açık göstermekle birlikte bu yönteme yukarıda bahsedilen mutlaklığı atfedip atfetmediği hala çok açık değildir.

O, Âl-i İmrân 3/168'in ikilisi (mesnâ) olan âyetin yine bu sûrenin 156. âyeti olduğunu söyler. Zira 168. âyette münafıkların savaşa katılan diğer münafıklar hakkında "Eğer bize uysalardı öldürülmezlerdi" sözlerine yer verilir, ancak onların sözlerinin içeriğinden bahsedilmez. Bu içerik, 156. âyette "Bizimle birlikte kalsalardı ne ölür ne de öldürülürlerdi" şeklinde tasrih edilmiştir. Safedî her iki âyetin birbirinin ikilisi olduğunu ifade ettikten sonra şunları dile getirir: "Bil ki açıklanmaya ihtiyaç duyan her sözün Kur'an'da ikilisi ve benzeri vardır. Asıl olan, diğerini açıklar ve bize ilave manalar verir."²⁶ Yine es-Secde 32/3'ün el-Fâtır 35/24 ile bir çelişki içerebileceğine işaret eder. İlkinde Rasûlullah'ın kendilerine önceden hiçbir uyarıcı gelmeyen bir kavme gönderildiği, diğer âyette ise her kavme mutlaka bir peygamber gönderildiği belirtilir. Safedî, önceden peygamber gönderilen her kavmin, helak edilenler olduğuna, bu durumun, devam eden âyette onların Peygamber'i yalanladıklarından bahsedilerek tasrih edildiğine dikkat çeker ve şöyle söyler: "Allah Kur'an'da müşkil olan yerleri Kur'an ile beyan eder."²⁷ Safedî'nin bu ifadelerinden mezkûr yönteme mutluluk atfettiği daha belirgin bir şekilde anlaşılır. Buna göre Kur'an'da belirsiz bir yerin, yine Kur'an'da mutlaka bir ikilisi, benzeri ve onu açıklayanı vardır.

Safedî'nin muhkem ve müteşâbihle ilgili söyledikleri de bunu teyit edicidir. Ona göre Âl-i İmrân 3/7. âyette Kur'an'ın muhkem ve müteşâbihlerden oluştuğu belirtilirken müteşâbihler için açıkça "bir kısmı müteşâbih âyetlerdir" değil de bunun yerine *أُخْر* lafzıyla "diğerleri müteşâbihtir" ifadesi kullanılmıştır. Bu kullanımda müteşâbihlerin muhkemlere benzer olduğuna bir işaret bulunur. Eğer muhkemlere benzerse muhkemler de ana/asıl olduğundan o asıldan olan müteşâbihlerin hepsini kapsar. Bu bağlamda Safedî şunları ifade eder: "Müşkil müteşâbihin teviline başvurduğumuzda başka bir yerdeki asıldan (ümm) olan onun ikilisi (mesnâ) muhkem ile onu anlamaya çalışırız."²⁸ Burada müteşâbihlerin ayrı âyetler olmayıp muhkemlere benzediği, muhkemlerin de asıl/ana olmasından dolayı onları kuşattığı ifade ediliyor. Öyleyse şu sonuca varılabilir: Eğer müteşâbihin tevilinde onun ikilisi ve Kitab'ın aslı olan muhkemler esas alınacaksa müteşâbihlerin açıklamaları daima Kur'an'da mevcuttur. Diğer bir ifadeyle Kur'an'ın bir kısmı muhkem bir kısmı müteşâbih âyetten oluştuğu için müteşâbihler muhkemlere hamledilecekse Kur'an'ın âyetleri daima birbirini tefsir eder. Ancak Safedî'nin tefsiri incelendiğinde onun bu konuda farklı ifadeleriyle de karşılaşılr.

O, iman edip sonra da tekrar inkar edenlerden bahseden Âl-i İmrân 3/90. âyeti yine aynı konudan bahseden en-Nisâ 4/137. âyetle birlikte tefsir ettikten sonra şöyle bir yargıda bulunur: "Birçok konuda Kur'an'ın manaları ikiyeşerlidir (mesânî).

²⁵ Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 3/549.

²⁶ Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/392

²⁷ Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 3/411.

²⁸ Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/314-315. Safedî özellikle itikadî âyetlerde müteşâbihin muhkemle tevilinin cevazını kesin aklî delaletin varlığına bağlar. Yani kesin aklî delil bulunduğu müteşâbih muhkeme hamledilmelidir. bk. Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/315. Safedî'nin her iki kavramı kullanarak yaptığı tefsir örnekleri için bk. 1/37, 157, 315, 360, 387, 509; 2/30, 116, 219, 241, 242, 375, 409, 508, 523, 527, 539, 558, 3/122, 182, 264, 301, 475, 565, 569, 580, 620; 4/118, 254, 255, 342, 572.

Kur'an'da bir yerde gördüğün mananın başka bir yerde ona şahitlik edecek bir benzerinin gelmemiş olması azdır.”²⁹ Bu açıklamayı iki şekilde anlamak mümkündür. İlk olarak o burada mezkûr yöntemin mutlak olmadığını, yani Kur'an'da belirsiz bir yerin her zaman başka bir âyette açıklanmış olmayabileceğini ifade eder. Bu durumda ilgili yerin tefsiri için Kur'an dışında başka kaynaklara başvurulmalıdır. Yine bunun bir uzantısı olarak yukarıda belirtildiği üzere mutluluk içeren ifadeler mübalağalı olarak okunmalıdır. İkinci olarak Safedî, alıntılanan bu son ifadesinde böyle bir şey kastetmemiş de olabilir. Diğer bir ifadeyle o hala, yöntemin mutlak olduğunu, açıklanmaya ihtiyaç duyan bir yerin Kur'an'da başka bir âyette mutlaka açıklandığını düşünmeyi sürdürebilir. Bu durumda “benzerinin gelmemiş olması azdır” ifadesiyle Kur'an'da benzeri bulunmadığı kastedilen âyetlerin zaten tefsire ihtiyaç duymayanlar olduğu düşünülebilir. Zira her âyetin bir benzerinin olması, daha özelde açıklanmaya muhtaç olan âyetler için geçerlidir. Manası açık ve anlaşılır olanlar için benzer ve ikil bulunmasına gerek yoktur.

Buraya kadar yapılan tespitlerden şu sonuçlar çıkarılabilir: Safedî 1) Kur'an'ın Kur'an'la tefsirini bir yöntem olarak benimser. 2) Çünkü Kur'an'ı yine Kur'an'la açıklayan Allah'tır. 3) O halde tefsirde en evla yol yine Kur'an'a başvurmaktır. 4) Ancak Kur'an'da açıklanmaya muhtaç olan bir yerin, mutlaka başka bir âyette açıklanıp açıklanmadığı çok açık değildir. Zira bu yöntemle dair Safedî'nin bazı açıklamaları mutluluk bazı açıklamaları ise sınırlılık içerir. Gerçekten de Safedî, her mücmel ya da müşkil âyetin başka bir âyette tafsil veya tebyin edildiğini, bu yüzden tefsirde Kur'an'dan başka kaynağa ihtiyaç hasıl olmadığını mı düşünür? Safedî'nin Kur'an ve sünnet arasındaki ilişkiye dair açıklamaları bu soruyu daha açık cevaplamamıza yardımcı olabilir.

İhtilaf edilen konuların Allah ve Rasûlüne taşınmasının emredildiği en-Nisa 4/59. âyetin tefsirinde Safedî, burada “Allah veya Rasûlüne” denmediğini ifade edip bunun da nedenini sünnetin Kur'an'la çelişmeyip onu beyan etmesi olarak açıklar. Devamında ise zâhiren bakıldığında buradaki sünnete başvurma emrinin Hz. Peygamber hayattayken söz konusu olmasının daha evla olduğunu düşünür. Ona göre şu an kuşatıcı ve asıl olan âyet ise “Hakkında ihtilaf ettiğiniz herhangi bir konunun hükmünü Allah'a taşıyın.” âyetidir.³⁰ Çünkü hadisler ve diğer deliller hakkında birçok ihtilafın varlığı onların asıl olmasına engel olur.³¹

“وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ”³² âyetinin tefsirinde Safedî, “لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ” ifadesinin âm olduğunu ve onun yerine “sana indirilenlerin tevlini” denmediğini belirtir. “لِلنَّبِيِّ” ile de âyetin başında zikredildiği üzere önceden kendilerine vahyedilen peygamberlere işaret edildiğini düşünür ve şöyle devam eder:

“Allah, peygamberlerle birlikte insanlara indirilenleri Kur'an'la açıklasın diye Hz. Peygamber'e Kur'an'ı indirdi. Burada bu âyet müteşâbihdir. Onun muhkemi ise bu sûrede ondan sonra gelen âyetlerdir: ‘Allah'a yemin olsun ki senden önce ümmetlere peygamberler gönderdik de şeytan onlara amel-

²⁹ Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/360.

³⁰ eş-Şûra 42/10.

³¹ Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/501.

³² en-Nahl 16/44.

lerini güzel gösterdi.' Sonra Allah, atalarına tabi olan o ümmetlerin zürriyetlerinden (Peygamberin) zamanına yetişenler hakkında şöyle diyerek devam eder: 'O şeytan bugün de onların dostudur. Onlara acı verici bir azap vardır.' Sonra Allah Teâlâ dedi ki: 'Sana bu kitabı ancak onların ihtilaf ettikleri şeyleri kendilerine beyan etmen için indirdik.'³³ İşte bu, bu husustaki her müteşâbihin kendisine dayandırıldığı muhkemdir. Eğer açıkladığımız gibi olmasaydı Kur'an'ı tefsir etmediği halde Hz. Peygamber'e onu tefsir etmesi lazım gelirdi. Onun (sav) görevi ancak tebliğdir. Beyana gelirsek o, insanlara tebliğ suretiyle yine Kur'an'la olur. Kur'an'ın kendisini beyanına gelir isek şu sözlerinden dolayı Allah onu kendi üzerine almıştır: 'Bilmeyen kavme onu açıklamamız için...', 'Sonra onun beyanı bize aittir.'³⁴ Böylece burada beyandan kasıt, Hz. Peygamber'in Kur'an'ı tefsir etmesi değil, bilakis geçmiş peygamberlerle birlikte insanlara indirilen önceki kitapların beyanıdır."³⁵

Safedî, "Sonra onun beyanı bize aittir."³⁶ âyetinin tefsirinde ise beyanı her aşırıda yeterli donanıma sahip ulemaya hasreder. Devamında Hz. Peygamber'e tefsir görevinin verilmediğini tekrarlayıp, bunun nedenini de fikir, nazar ve istinbat faaliyetinin körelmemesi olarak açıklar.³⁷ Safedî'nin beyanla ilgili buradaki ve yukarıdaki açıklamasını birlikte düşündüğümüzde ulemanın beyanının daha ziyade tefsir anlamında olduğu kabul edilmelidir. Onun bu açıklamalarından ümmetin beyanının/tefsirinin Allah'ın beyanı olarak takdim edildiği de anlaşılır. Bunu şöyle açıklayabiliriz: Beyanın Allah'a ait olması, Kur'an'daki mücmelin ya da müteşâbihin başka bir muhkem ya da mufassal âyetle açıklanmasıdır. Müfessirlerin/ulemanın tefsiri/beyanı ise Allah'ın yaptığı o beyanları ya tespit etmektir ya da tespit edilenlerden yeni beyanlar üretmektir. Bununla birlikte Safedî, Hz. Peygamber'e açıkça tefsir görevinin verilmediğini ve onun görevinin tebliğ olduğunu ifade eder. O zaman burada şunu sorabiliriz: Hz. Peygamber'e tebliğin haricinde tefsir görevi verilmemişse, Kur'an'daki mücmel, müşkil ve müteşâbihlerin beyanı sadece Kur'an'da mı aranmalıdır. Diğer bir ifadeyle Kur'an daima kendi kendini açıklar mı, böylece Safedî'ye göre Kur'an'ın bir kısmının diğer bir kısmını tefsir etmesi mutlaklık içerir mi? Safedî tefsirinden yapılan yukarıdaki tespitler bu sorulara açık ve yeterli bir cevap oluşturmaz. Dolayısıyla onun Kur'an ve sünnet ilişkisine dair görüşlerini daha detaylı araştırmak gerekir.

Namaz ve zekâtın emredildiği el-Bakara 2/43. âyetin tefsirinde Safedî, Allah'ın kitabında namaz ve zekâtın mufassal olarak değil de âm ve mücmel olarak zikredildiğini ve onların mufassal bir şekilde belirlenmesi gerektiğini ifade eder. Bu durumda aklen Kur'an'da mezkûr konudaki mücmelin tafsilinde nakle tabi olmanın lazım geldiğini belirtir.³⁸ Safedî benzer bir yargıyı hac ve umrenin tamamlanmasının emredildiği el-Bakara 2/197. âyet bağlamında dile getirir. Buna göre âyetteki "tamamlayın!" emrinin kapsamına umreyle birlikte haccın zamanı ve uygulamalarının

³³ Geçen âyetle birlikte bk. en-Nahl 16/63-64.

³⁴ Geçen âyetle birlikte bk. el-En'âm 6/105; el-Kıyamet 75/19.

³⁵ Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/523. Ayrıca bk. Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/475.

³⁶ el-Kıyamet 75/19.

³⁷ Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/451-452.

³⁸ Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/118. Ayrıca bk. Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 3/243.

da dahil olduğunu belirttikten sonra mücmel olarak nâzil olanlar hakkında namazın rekât sayıları gibi mutlaka Rasûlullah'ın -tefsiri değil- bir "beyanı" bulunması gerektiğini söyler.³⁹ Âl-i İmran 3/136'daki Allah ve Rasûlüne ayrı ayrı itaati de böyle açıklar: "Bu, Allah'tan gelen mücmel bir emrin, Rasûlullah'tan gelen mufassal bir emre ihtiyaç duyduğuna delalet eder."⁴⁰

Safedî dikkate alınacak sünnet/hadis hakkında da bazı kayıtlar getirir. Ona göre ümmet arasında müstefiz⁴¹ olan sünnet, Kitab'ın mücmelinin tafsili ve kelamın müşkil olanlarının bazılarıyla ne kastedildiğinin beyanı olabilir.⁴² Safedî böylelikle mücmeli tafsil edecek sünnetin yaygın ve meşhur olması gerektiğine dikkat çeker. Başka bir bağlamda o, âyetin muradını belirleyecek sünnetin üzerinde ittifak edilmiş olması gerektiğini de vurgular.⁴³ Buna karşın o, Rasûllah'ın hadisinin Kur'an'la tenakuz oluşturmasını mümkün görmez. Çünkü Rasûlullah şöyle buyurmuştur: "O hadisi Allah'ın kitabına arz edin! Eğer ona uyarırsa hadis bendendir."⁴⁴ Devamla Safedî, "Kur'an ancak Rasûlullah'ın tefsiriyle anlaşılır, onun tefsiri de lafızdan anlaşılmanaya ya da dile uygun olsun olmasın fark etmez, nakilden ibarettir" iddiasının yanlış olduğunu ifade eder.⁴⁵ O, sadece sünnetin değil icmânın da Kur'an'ı, oradaki âyetlere muhalif bir şekilde açıklayabileceğini reddeder. Çünkü Kur'an; sünnet ve icmâya göre asıldır.⁴⁶ Kur'an'ın asıl olması sebebiyle Safedî, âyetlerin hadislerle mensuh olabileceği kabulünü de reddeder.⁴⁷ O, ayrıca Kur'an'ın bırakılıp mevzu hadislerle amel edilmesine karşı çıkar ve bir hadisin mevzu olup olmadığını şöyle anlatacağını söyler: "Bunun alameti, Kitab'a muhalif olmasıdır. O, Rasûlullah'ın bize getirdiklerinden olamaz. Bilakis o, kendisine isnad edilse bile onun adına uydurulanlardandır. 'Bu hadis, Kitab'ın nassının mefhumuna muhalif olmasına rağmen ondakilerin beyanıdır.' denilemez."⁴⁸

Safedî'nin Kur'an-sünnet ilişkisi hakkındaki görüşlerine dair yukarıdaki tespitler şu sonuçları ortaya çıkarır. 1) Kur'an'daki her mücmeli yine her zaman Kur'an'ın kendisi açıklamaz. Namaz, zekât ve hac gibi konulara dair bazı mücmel emirlerin açıklaması sünnete dayanır. Onların beyanında, Safedî detaya gitmeden ve ilgili nebevî örneklere de yer vermeden Hz. Peygamber'in uygulamalarının esas alınması gerektiğini söylemekle yetinir. Böylece Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri mutlaklık içermemiş olur. Kur'an asıl kaynak olsa bile onun bazı mücmellerini sünnet beyan

³⁹ Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/240.

⁴⁰ Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/378. Ayrıca bk. Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/222; 4/291.

⁴¹ Haber-i vahidin en üst derecesi için kullanılan müstefiz tabiri, senedinin râvi sayısı baştan sona her tabakada üçten aşağı düşmeyen, fakat mütevâtir derecesine de ulaşmayan hadis, anlamına gelir. bk. Zekeriya Güler, "Müstefiz", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 5 Mayıs 2020) <https://islamansiklopedisi.org.tr/mustefiz>.

⁴² Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/240.

⁴³ Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/242.

⁴⁴ Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/515. Safedî bu rivayete başka yerlerde de atıf yapar bk. Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/378; 3/324. Rivayet kütüb-i sitte ve tis'a gibi muteber hadis kaynaklarında yer almaz. Daha ziyade rivayeti Hanefî fakihleri ve Mâlikiler sahih kabul etmiştir. Onlarla birlikte bazı âlimler de rivayeti sahih kabul ederken, bazıları da böyle kabul etmez. Detaylı bilgi için bk. Kâmil Çakın, "Hadis'in Kur'an'a Arzı Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (1993), 247-251.

⁴⁵ Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/515; 532; 3/324.

⁴⁶ Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/223.

⁴⁷ Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/164-165, 501.

⁴⁸ Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/291.

eder. 2) Onu beyan edecek sünnetin de müstefiz olması ve üzerinde ittifak edilmesi gerektiği gibi o, Kur'an'ın mefhumuyla da çelişik olamaz. 3) Safedî'nin bir yandan Kur'an'daki bazı mücmellerin tafsilinin sünnette bulunduğunu diğer yandan da Hz. Peygamber'in tefsir görevi olmadığını ve beyanın Allah'a ait olduğunu ifade etmesi bir paradoks olarak görülebilir. Bu durumu iki açıdan yorumlamak mümkündür. İlk olarak Allah Kur'an'da Hz. Peygamber'e ittibayı emrettiğinden onun beyanı Allah'ın beyanı yerine geçer. Bu açıdan sünnetteki beyan da Kur'an'ın kendi kendini beyanının kapsamına girer. İkinci olarak Hz. Peygamber'in görevleri söz konusu olduğunda Safedî'nin açıkça tefsir ve tebyin kavramlarını ayırttığı, buna göre Hz. Peygamber'in tefsir görevinin olmamasının tebyin görevinin de olmadığı anlamına gelmediği söylenebilir. Dolayısıyla Kur'an'ın açıklanmasında sünnetin de beyan rolü bulunduğu anlaşılır. Safedî'nin en-Nahl 16/44. âyet bağlamında Hz. Peygamber'in "kendiliğinden bir beyan görevi" olmadığını ifade etmesi ise o âyet bağlamında anlaşılmalıdır. Zira Safedî âyetteki beyan edilecek şeyleri Kur'an'ın manası olarak değil önceki kitaplar olarak tefsir etmişti. Önceki kitapların durumuyla ilgili şeyleri de Hz. Peygamber yine Kur'an'a tabi olarak beyan eder. Burada namaz, zekât, hac gibi ahkâmın beyanı söz konusu değildir. O halde onun bu âyete yönelik tefsirinden mutlak olarak Hz. Peygamber'in Kur'an'ı beyan etme görevinin bulunmadığını iddia ettiği anlaşılabilir.

Bir diğer açıdan bakıldığında Safedî'nin tefsir ve beyan kavramlarını ayırtırken her ikisine aynı değer atfetmediği söylenebilir. Zira ona göre Peygamber'in beyan görevi bulunurken tefsir yapma sorumluluğu yoktur. Tefsir yapmamasının nedeni de başta sahâbiler olmak üzere sonraki muhatapların kendi içtihatlarını işleterek sürekli Kur'an'la meşgul olmaya sevk edilmesidir. Bazı âyetlerin tefsiri bu anlamda sonrakiler tarafından keşfedilip anlaşılabilir şeylerken beyanın gerekli olduğu âyetlerin durumu böyle değildir. Onlar Peygamber tarafından açıklanmış, kendi içtihatlarıyla anlamları tespit edilebilecek âyetlerin tefsiri de ümmete bırakılmıştır.

Safedî'nin bu yaklaşımlarında bazı sorunlar da görülür. Zira birtakım mücmel âyetlerin beyanı Peygamber'e bırakılmışsa, onun mücmelleri tafsil ederken esas aldığı kaynak nedir, sorusu belirsizdir. Diğer bir ifadeyle Hz. Peygamber, mücmelleri tafsil veya beyan ederken kendi içtihadını mı esas alır yoksa vahy-i gayri metlûv tabiriyle ifade edilen bir tür vahye mi dayanır? Bu sorunun tavihine dair Safedî tefsirinde açıklamalar tespit edemedik. Ancak Safedî nesih probleminde konu edilen el-Bakara 2/106. âyet bağlamında nesih teorisini tartışırken Rasûlullah'ın kelamı ile Allah kelamı arasında kesin bir ayırım yapar. Ona göre merfu hadisler vahiy olsaydı, onların Hz. Peygamber'in sözü olarak isimlendirilmesi anlamsız olurdu. Ona göre Allah'ın yegane kelamı Kur'an'da yazılı olanlardır.⁴⁹ Bu açıklamalarıyla Safedî'nin vahy-i gayri metlûv görüşünü kabul etmediği söylenebilir. Ancak bu durumda Rasûlullah'ın mücmelleri neye göre beyan ettiği sorusu belirsiz kalmaya devam eder. Eğer Rasûlullah'ın, ilgili mücmel ahkâmı beyan ederken yine Kur'an'a dayandığı kabul edilirse, bu kabul, o mücmellerin beyanının yine Kur'an'da bulunduğu,

⁴⁹ Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/164-165.

haliyle sünnetin ayrıca bir katkı sunmadığı anlamına gelir. Bunun gibi muhtemel belirsizlikler bizi, Safedî'nin konu hakkında yeterli düzeyde açıklama yapmadığı ve ne düşündüğünü derli toplu bir şekilde ortaya koymadığı sonucuna götür

Onun tefsirinden açık olarak tespit edilen şey şudur ki her hâlükârda Safedî'ye göre beyanda sünnetin de rolü bulunur. Bu durum da Kur'an'ın kendini daima tefsir etmesinin mübalağalı bir kabul olduğu sonucunu ortaya çıkar. Ancak Safedî tefsirinde sünnetin tefsirdeki rolü ile Kur'an'ın kendi kendini tefsirdeki -ya da Kur'an'ın Kur'an'la tefsirinin- rolü hala açık değildir. Onun tefsiri baştan sona incelendiğinde o, tefsire gerek gördüğü âyetlerin hemen hemen tamamında diğer ilgili âyetlere atıf yapar; mücmel, müphem ya da müşkil olarak gördüğü yerleri onların tebyin ya da tafsil edicisi olduğunu düşündüğü âyetlerle açıklar. Bu durum onun tefsiri boyunca Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri yöntemini sistematik bir şekilde işlettiğini göstermekle birlikte tefsiri boyunca seleften gelen tefsir açıklamalarına/rivayetlerine neredeyse hiç yer vermemesini⁵⁰ de anlaşılır kılar. Onun tefsiri boyunca Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetlere yaptığı atıflar⁵¹ da Kur'an'ın Kur'an'la tefsir örneklerine⁵² nazaran çok azdır. Bunun yanı sıra o, âyetlerin tefsirinde diğer ilişkili âyetleri o kadar önceler ki bazı önde gelen müfessirlerin mütevâtir addettiği rivayetleri bile dikkate almaz. O konuda başka bir âyet yönlendirici ya da açıklayıcı ise, o konuya dair varit olan hadislerin sahihliği ikinci planda kalır.

Bu duruma örnek olarak onun, ayın yarılması mucizesiyle ilişkilendirilen Kamer sûresi 1. âyet ile Nüzûl-ü İsâ meselesiyle ilişkilendirilen en-Nisâ 4/159. âyet bağlamındaki tavrına bakılabilir. Safedî'ye göre zahiren "Kiyamet yaklaştı ve ay yarıldı" anlamına gelen Kamer 1. âyet, önceki sûrede geçen "Yaklaşmakta olan kıyamet

⁵⁰ Tespit edilen örnekler için bk. Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/155, 185, 234, 251, 255, 264-265, 290, 356, 365, 427, 509, 512; 2/40, 453; 3/106, 319, 473; 4/150, 216, 239, 313, 331, 348, 350, 403, 497, 516, 607.

⁵¹ Tespit edilen örnekler için bk. Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/195, 199, 210, 227, 229, 240, 257-258, 279, 302, 304, 399, 400, 408, 461, 467, 561; 2/48, 108, 110, 163, 188, 207-208, 328, 365, 367, 419, 464, 486, 3/31, 39, 48, 52, 71, 86, 101, 189, 224, 247, 312, 320, 413, 467-468, 479, 547, 562, 577, 582; 4/16, 43, 107, 111, 123, 133, 134, 157, 191, 205, 223, 228, 231, 238, 250, 302, 313, 335, 342, 351, 360, 380, 381, 386, 388, 407, 410, 413, 436, 452, 457, 470, 484, 486, 512, 519, 520-521, 528, 574, 587, 590-591, 598, 600, 604.

⁵² Dikkat çekici bazı örnekler için bk. Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/34, 116, 124, 128, 143-144, 176-177, 200, 205, 206, 209, 223, 228; 234-235, 244, 256, 258, 262, 272, 275, 278, 288, 297, 306, 315, 354, 357-358, 360, 370, 372, 383, 388, 394, 396, 409, 416, 417, 429, 447, 464, 467, 470, 472, 474-475, 480, 490, 493, 510, 512, 514, 520, 525, 528, 536, 539, 545, 552, 555, 561, 566, 567; 2/15-16, 32, 48, 59, 70, 72-73, 83, 87, 97, 99, 101, 104, 112, 115, 138, 139, 142, 156, 159, 190, 204, 212, 226, 229, 248, 260, 265, 268, 282, 284, 287, 353, 368, 387, 391, 413, 415, 437, 501, 510, 516, 533, 539, 588, 3/10, 46, 49, 64, 66, 69, 73, 76, 80, 83, 85, 86, 92, 94, 97, 98, 110, 122, 124, 140, 144, 146, 157, 174-175, 184, 195, 213-215, 225, 229, 247, 257, 260-261, 291, 308, 328, 341, 348, 361, 371, 398, 417, 424-425, 438-439, 442, 453, 457, 463, 466, 467, 471, 480, 485, 488, 494, 505, 511-512, 515, 519, 520, 547, 567, 575, 583, 587-588, 593, 596, 600, 608, 610, 617; 4/10, 13-14, 17, 23, 25, 34, 40, 48, 51, 57, 62, 67, 71, 92, 106-107, 111, 115, 117-119, 121, 123, 130, 142, 147, 157, 166, 169, 173, 189, 192, 197, 199, 203, 212, 216, 223, 225, 232-233, 241-242, 245-246, 254, 256, 257, 261, 280-281, 289-290, 294, 300-301, 309, 311-313, 315, 318, 324-325, 328-329, 331-332, 334-337, 340, 343-346, 348, 351, 359, 368, 371, 373, 377, 378, 383-384, 387, 393-394, 398, 399, 401-402, 408, 413, 415, 423, 428, 431, 434, 442, 445, 457, 460, 466, 469, 471-472, 478, 481, 487, 492-493, 498, 505-507, 513, 515, 516-518, 519, 523-527, 530, 534, 537, 541, 545, 547, 551, 555, 556, 560, 565, 573-576, 585, 589, 590, 592-593, 600-601, 605, 613-614, 615, 618, 624, 632, 635, 641, 648.

iyice yaklaştı⁵³ âyetiyle aynı cinsten olup, burada ayın yarılmasından murad da kıyamet saatinin yaklaşmasıdır. Eğer ayın mucizevi olarak yarılmasıyla ilgili haberler sahihse bu mucize onu görenler için bir delildir. Fakat âyet bu olaydan bahsetmez. Dahası Kur'an, Hz. Peygamber'in mucizeleri olarak nakledilen rivayetlerin aksini söyler. Bu durum Kur'an'da "Bizi mucize getirmekten alıkoyan şey, öncekilerin yalanlamasıdır."⁵⁴, "Eğer bir tünel açıp yerin altına girmeye ya da bir merdiven kurup göğe yükselmeye gücün yetiyorsa onlara bir mucize getir bakalım?!"⁵⁵ ve "Öncekilerin yaptığı gibi hadi sen de bize bir mucize getirsene?!"⁵⁶ şeklinde ifade edilir. Bunlara benzer âyetler Hz. Peygamber'in önceki elçilerin getirdiği gibi herhangi bir mucize getirmediğine delalet eder. Bunun hikmeti ise, Hz. Peygamber mucize getirdiğinde kavminin bunu yalanlaması durumunda onların azapla yok olmayı hak etmeleridir. Halbuki Hz. Peygamber intikam alan değil uyarıcı ve rahmet peygamberidir.⁵⁷ Safedî'nin bu ifadelerinden hem mucize konusunda farklı düşündüğü hem de ayın yarılmasından bahseden rivayetleri tefsir amaçlı kullanmak istemediği anlaşılıyor. Ancak bir başka müfessir Mâtürîdî ayın yarılmasıyla ilgili haberlerin mütevâtir olduğunu ifade ederek, âyeti buna göre tefsir eder.⁵⁸

Safedî, "وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ"⁵⁹ âyetindeki "مَوْتِهِ" ifadesinde geçen zamirle Hz. İsa'nın kastedilip kastedilmediği konusunda müfessirlerin ihtilaf ettiklerini belirtir. Zamirin mercii Hz. İsa olarak kabul edilirse âyet, Hz. İsa ölmeden önce mutlaka Ehl-i kitaptan herkesin ona iman edeceği anlamına gelir. Bu yorum da Hz. İsa'nın henüz ölmediği kabulüne dayalıdır. Ancak Safedî'ye göre konu hakkındaki rivayetler sahih olsa bile bu, Kur'an'ın anlatımına uygun değildir. Zira Âl-i İmrân 3/55. âyette Allah Hz. İsa'yı kastederek "Ben senin canını alıp kendime yükselttim" buyurur. Safedî burada Allah'ın önce onun canını aldığına, sonra kendi yanında bir mekana değil de rızasına ulaştırdığına dikkat çeker. Yine "Bilakis Allah onu kendi katına yükseltti" (en-Nisâ 4/158) âyetini de değer ve kıymet bakımından yükseltmek olarak açıklar ve Hz. İdris hakkında ifade edilen "Onu yüce bir makama yükselttik" (Meryem 19/57) âyetine atıf yapar. Böylece ona göre yukarıda geçen zamirin mercii Hz. İsa olamaz, çünkü o ölmüştür. Onun yerine zamirle Ehl-i kitaptan tek tek herkes kastedilir. Ölüm anlarında onlara ahiret yurdu ve peygamberler zahir olur ya da bizatihi Hz. İsa keşfolur, onu ayne'l-yakin olarak görürler ve iman etmekten de

⁵³ en-Necm 53/57.

⁵⁴ el-İsrâ 17/59.

⁵⁵ el-En'âm 6/35.

⁵⁶ el-Enbiyâ 21/5.

⁵⁷ Safedî devamında şunları söyler: "Eğer mucizenin bulunduğu dair haberleri nakledenler sika râvilerdir, denirse şöyle cevap veririm: Allah her şeye kadir olup Rasûlullah'ın da ayı, güneşi veya semaları yarabileceği inkar edilmez. Lakin bu haberler sahihse mucize ancak o anda onu görenler için bir delil olup diğer kafirler ve müminler için hüccet olmaz. Buradaki âyet de bundan bahsetmez." bk. Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/203.

⁵⁸ Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehl's-sünne*, thk. Fatma Yusuf el-Haymî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 4/619.

⁵⁹ en-Nisâ 4/159.

başka çareleri kalmaz. Ancak bu, geç kalınmış bir iman olduğundan da fayda vermez.⁶⁰ Safedî'nin sahih olsa bile Kur'an'a uygun bulmadığı rivayetleri İbn Kesîr mütevâtir olarak niteler.⁶¹ Dolayısıyla onun tefsir sürecinde âyetleri, rivayetlere nazaran daha öne aldığı ifade edilmelidir.

Yukarıda Safedî'ye göre Kur'an'ı beyan edecek sünnetin, üzerinde ittifak edilmiş ve şöhret kazanmış olması gerektiği ifade edilmişti. Burada ise mütevâtir adde-dilenlerin bile eleştirildiği tespit edilmiştir. Bu duruma şöyle açıklık getirmek gerekir: Safedî Kur'an'daki kapalı bir yeri beyan edecek açıklamanın, Kur'an'da bulunmadığında sünnetteki beyanını araştırır. Eğer bir mücmel, müşkil ya da müphem âyet Kur'an'da açıklanmışsa zaten ondan başka kaynağa bakılmaz. Sünnet de bu durumda ona muhalif olmamakla birlikte onu teyit edicidir. Yukarıda Safedî'nin mütevâtir haberleri dikkate almadığını söylediğimiz örneklerdeki müşkilleri o, Kur'an'ın açıkladığını, bu konulardaki diğer âyetlerin ve âyetlerden anlaşılan mefhumların öncelikle dikkate alınması gerektiğini düşünür.

Sonuç olarak Safedî, tefsirinde yorum kaynağı olarak âyetleri önceliyorsa ve mezkûr yöntemi sistematik olarak tatbik ediyorsa, uygulama esnasında âyetler arasında onun nasıl ilişki kurduğuna biraz daha yakından bakmak gerekir. O, âyetler arasında nasıl ilişki kurmakta ve hangi amaçlarla mezkûr yöntemi işletmektedir?

3. Safedî Tefsirinde Kur'an'ın Kur'an'la Tefsirinin Pratik Tezahürleri

Safedî'nin tefsiri incelendiğinde yöntemin birkaç açıdan işletildiği görülür. Bunlar arasında onun ilk olarak lafızların tefsirinde uygulandığına dair örnekler yer verilebilir.

1) Safedî'ye göre sadece âyetler içerdikleri konular yönünden benzer değil bunlara ilaveten Kur'an'da lafızlar ve harfler de ikiyeşerlidir (mesânî).⁶² Lafızların tefsirinde onların ikilisinin dikkate alınması gerektiğinden dolayı Safedî'nin yöntemi uygulama tarzlarından biri de bu minvaldedir. Örneğin o, hac yasaklarından bahsedilen el-Bakara 2/197. âyetteki "وَلَا فَسُوقَ" lafzını el-Hucurât 49/11. âyetteki geçtiği anlama tefsir eder.⁶³ Bu âyette inananların birbirine hoş olmayan lakaplar takmaları yasaklanmış ve ardından bu durum fasıklık (فُسُوق) olarak nitelendirilmiştir. Buna göre hacda yasaklanan fık da insanların birbirlerine kötü lakaplar takmaları ya da birbirlerini aşağılamalarıdır.

2) Safedî, bazen bu yöntemle âm olan lafzın anlamını da tahsis eder. Örneğin o, "فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ"⁶⁴ âyetinde zikredilen, sözü başka sözle değiştiren zalim kimselerin âm olduğunu ve bunun kapsamına her zalimin girebileceğini ifade eder. Ancak burada bahsedilen zalim kimselerin el-A'râf 7/162. âyette tahsis edildiğini belirterek buradaki kimseleri Yahudiler olarak tefsir eder.⁶⁵

3) Safedî'nin kendi yorumunu delillendirmek için de yöntemi işlettiği görülür.

⁶⁰ Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/346, 559, 561.

⁶¹ Ebu'l-Fidâ İsmail b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd. (Gîza: Müessesetü Kurtuba, 2000), 4/345, 363.

⁶² Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/116.

⁶³ Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/244.

⁶⁴ el-Bakara 2/59.

⁶⁵ Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/128.

Sözgelimi o, “الَّذِينَ اتَّيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ أُولَٰئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ” âyeti⁶⁶ ile hemen öncesinde geçen “فَلَنْ يَهْدِيَ اللَّهُ الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ” ifadesinin aralarında bir ilişki bulunduğunu belirtir. Buna göre Allah bizlere, Tevrat’ı doğru anlama yeteneği verilen Yahudi alimlerin Kur’an’a iman edip teslim olduklarını, onun manasını bilip amel etmeyenlerin de hüsrana uğramış kafirler olduğunu bildirir. Safedî dikkat çekici bir şekilde, âyette zikredilen “اتَّيْنَاهُمُ الْكِتَابَ” ifadesiyle “Kitab’ı anlama yeteneğinin verilmesi” kastedildiğini söyler. “Vermeyle” “anlamanın” kastedildiğine dair Kur’an’da birçok delilin olduğunu belirtip örnek olarak “وَأَذِّنْ لِلَّذِينَ اتَّيْنَاهُمُ الْكِتَابَ لَتُنَّبِّئُنَّهُ لِلنَّاسِ” âyetine⁶⁷ atıf yapar. Zira bu âyette bahsedildiği üzere Kitab’ı açıklayacak kimselerin ancak onu anlama yeteneği kendilerine verilen kimseler olduğunu ifade eder.⁶⁸

4) Safedî bazen âyetlerin birbirlerini desteklediğini göstermek için de tefsir ettiği âyetler bağlamında ilgili diğer âyetlere dikkat çeker. Örneğin Yûsuf 12/3. âyette Hz. Peygamber’in kendisine vahyedilen kıssaları önceden bilmediği ifade edilir. Bunun üzerine Safedî, “Sen önceden iman nedir kitap nedir bilmezdin” meâlindeki eş-Şûrâ 42/52. âyete atıf yapar.⁶⁹

5) Safedî âyetler arasında kimi zaman mücmel ve mufassal olmaları yönüyle de ilişki kurar, hangisinin mücmel ve hangisinin mufassal olduğuna dikkat çeker. Örneğin o, av hayvanlarının öldürülmesinin yasaklandığı el-Mâide 5/94. âyeti mücmel olarak niteler ve burada sadece söz konusu yasaktan bahsedildiğini ifade eder. Safedî, bu âyetin devamında gelen ve mezkûr yasağın ihlal edilmesi neticesinde, kurbanlık hayvan kesmek, yoksulları yedirmek veya oruç tutmak gibi uygulanacak yaptırımlardan bahseden 95. âyetin ise mufassal olduğunu belirtir.⁷⁰ Bir diğer örnek olarak da o, mücmel olarak nitelediği el-Ankebût 29/2. âyeti, yine bu sûrenin 10. âyetinin tafsil ettiğini belirtir.⁷¹ Zira 2. âyette insanların iman ettik demekle bırakılmayacakları ve çeşitli imtihanlara tabi tutulacakları söylenir. 10. âyette ise insanların iman etmeleri sebebiyle diğer insanlardan görecekları çeşitli baskı ve zulümlerden bahsedilir.

Önemli olduğundan bu duruma bir örnek daha verilebilir. O, Âl-i İmrân 3/90. âyeti mücmel, en-Nisâ 4/137. âyeti de onun mufassalı olarak görür. Mücmel âyette meâlen “İman ettikten sonra inkâr edenlerin, sonra inkarlarını artıranların tevbeleri asla kabul edilmeyecektir.” bilgisine yer verilir. Mufassal olan âyette ise meâlen “İman edip sonra inkâr edenleri, yine iman edip sonra inkâr edenleri, yine (böyle) inkarlarını artıranları Allah ne bağışlar ne de doğru yola ulaştırır.” buyrulur. Mücmel olan âyetteki doğru anlaşılması gereken yer “inkârılarını artıranlar” ifadesidir. Bu ifade mufassal âyette tekrarlanan “iman edip ardından inkâr etme” eylemine göre sayısal bir artış ya da tekrar anlamına gelir. Diğer bir ifadeyle sürekli iman edip

⁶⁶ el-Bakara 2/121.

⁶⁷ Âl-i İmrân 3/187.

⁶⁸ Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/176-177.

⁶⁹ Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/413.

⁷⁰ Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/73.

⁷¹ Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 3/361.

ardından inkâr edenler, veyahut da bu işlemi alışkanlık haline getirerek sürekli yapanlar, demektir.⁷² Bu örnekler göstermektedir ki Safedî tefsirinde kimi zaman mücmel olan âyetlerin ifade ettiği husus, onu tafsil eden âyetlerdeki açıklamalar dikkate alınarak daha geniş ve detaylı bir şekilde anlaşılır, kimi zaman da mufassal olanlar mücmellerdeki belirsizliği giderme işlevi görür.

6) Safedî'nin tefsirinde yöntem tatbik edilirken farklı olarak görülebilecek bir diğer örnek türü de âyetten anlaşılan iki veya daha fazla muhtemel anlamın teke indirilmesi ya da neyin kastedildiğinin (müphem) belirlenmesi şeklindedir. Örneğin o, Hz. İsa'nın ref'inden bahseden âyette⁷³ bu yükselişin cismani olarak göğe yükseliş mi yoksa derece bakımından kıymetin artırılması mı olduğu ihtimalleri karşısında ikinci ihtimalin doğruluğuna dair Âl-i İmrân 3/169, Meryem 19/57 ve el-Mücâdele 58/11'deki gibi âyetlere âtîf yapar.⁷⁴

Yine o, meâlen "Kadınların sorumlulukları kadar hakları da vardır"⁷⁵ âyetinde kadınların bahsedilen hak ve sorunluluklarının ne olduğunun Talâk sûresinde açıklandığını belirtir. Talâk sûresindeki meâlen "Erkekler onları evlerinden çıkarmasınlar, onlar da evden çıkmasınlar"⁷⁶ âyetine göre iddet zamanında kadınların erkekler üzerindeki hakları evden çıkarılmamak, onların da erkeklere karşı sorumlulukları kendilerinin evden çıkmamalarıdır.⁷⁷

Bir diğer örnek Safedî'nin müteşâbih olarak addettiği, Hûd sûresinin 118. âyeti bağlamındaki ifadeleridir. Ona göre bu âyetin muhkemi el-Mâide 5/48. âyettir. Bu durumda müteşâbih olan "Eğer Allah isteseydi insanları sadece İslâm ümmeti yapardı" ifadesi ve bu bağlamda ortaya çıkan "neden yapmadı" sorusu onun muhkemi olan "Ancak size verdikleri konusunda sizleri denemek için (böyle yapmadı)" âyetiyle anlaşılmalıdır.⁷⁸

Yine Safedî'nin, "Namazlara ve orta namaza dikkat edin" meâlindeki el-Bakara 2/238. âyette bahsedilen "orta namaz" hakkındaki tefsiri de örnek olarak zikredilebilir. Ona göre âyetin ilk kısmında çoğul olarak namazlar, ikinci kısmında da tekil olarak namaz ifadesinin kullanılması ikincisinin farklı bir namaz olduğunu gösterir. O namaz burada açıklanmamış olsa bile Allah onu Kur'an'ın başka bir yerinde beyan etmiştir. Onun tespitine göre diğer namazlardan farklı olarak sadece Cuma namazı iki rekât olup Kur'an'da da yine diğer namazlardan farklı olarak onun hakkında "koşun" *فأسعوا* emri vardır. Safedî Cuma namazının rekât sayısının az olmasını ve hakkında "koşun" emrinin bulunmasını onun diğer namazlardan farklı olduğu, buna göre diğer namazlardan farklı olan "orta namazın" Cuma namazı olduğu sonucuna varır. Böylelikle Bakara sûresindeki belirsiz bir yer, el-Cuma 62/9. âyet ile tefsir edilir.⁷⁹

Son bir örnek olarak da el-Bakara 2/124. âyetin tefsirine bakılabilir. Âyette

⁷² bk. Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/359-360.

⁷³ en-Nisâ 4/158.

⁷⁴ Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/561.

⁷⁵ el-Bakara 2/228.

⁷⁶ et-Talâk 65/1.

⁷⁷ Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/262.

⁷⁸ Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/409.

⁷⁹ Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/276; 4/327.

Allah'ın Hz. İbrahim'i birtakım kelimelerle (بِكَلِمَاتٍ) sınıdığı, onun da eksiksiz bir şekilde bunları yerine getirdiği anlatılır. Safedî söz konusu kelimeleri/emirleri Hz. İbrahim'e oğlunu kurban etmesinin emredilmesi olarak açıklar ve es-Saffât 37/6. âyete atıf yapar.⁸⁰ Saffât sûresi 102 ile 106. âyetler arasında, yürüme çağına ulaşınca oğlunu kurban etmesinin Hz. İbrahim'e emredildiği bilgisine yer verilir. Onun bu emre sadık olduğu ifade edildikten sonra bu olay "açık bir imtihan" olarak nitelendirilir. Safedî'nin her iki âyet arasında irtibat kurmasına imkan veren nokta, her iki âyette de geçen ابتلى/imtihan etti anlamındaki fiildir. Bakara sûresinde müphem olarak Hz. İbrahim'in birtakım kelimelerle "imtihan" edildiği hikaye edilirken, Saffât sûresinde de bu kelimeler Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etme emri olarak açıklanır ve ardından bunun bir "imtihan" olduğu söylenir.

Yukarıdaki örneklerden anlaşılacağı üzere Safedî'nin Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri yöntemini uygulayışı, *Keşfu'l-esrâr*'da çeşitli tefsir tarzlarıyla ortaya çıkar. Ancak bu örneklerde ayrıca dikkat çekilmesi gereken bazı hususlar vardır:

Hem önceki bölümde ortaya konulduğu hem de bu bölümdeki örneklerden anlaşıldığı üzere Safedî, tebyin ya da tafsil edilecek âyetlerin ve lafızların Kur'an'da ikilileri (mesnâ) veyahut da benzerleri (misl) olduğunu düşünür. Buna göre bir âyet/lafız, açıklanacağı ya da tafsil edileceği zaman Kur'an'ın başka yerlerinde onun benzeri ve ikilisi dikkate alınmalıdır. Bu durum muhkem ve müteşâbih açısından da böyledir. Hatırlanırsa Safedî, müteşâbihlerin muhkemlere benzediğini ifade etmişti. Bu durumda her müteşâbihin, kendisinin benzeri olan muhkemle birlikte tefsir edilmesi gerekir. Anlaşılacağı üzere Safedî'nin bu yönetime yaklaşımının merkezinde "benzerlik/ikillik" kavramı vardır. Aralarında açıklanan ve açıklayan ilişkisi bulunan her âyetin ya da lafzın birbirlerine benzemeleri şekil veya içerikleri yönündendir. Diğer bir ifadeyle özellikle farklı konulardan bahseden âyetlerin/lafızların ancak Allah'ın sözü olmaları bakımından ya da daha üst bir konunun farklı unsurlarını açıklamaları yönüyle uzaktan birbirlerinin benzeri oldukları söylenebilir. O halde âyetler arasında açıklayan-açıklanan ilişkisinin kurulabilmesi için şekil veya içerik yönüyle birbirlerinin benzerleri/ikilisi olması, daha açıkçası doğrudan aynı konudan bahsetmelerini gerektirir.

Yukarıda beşinci ve altıncı grupta yer verilen örnekler, Safedî'nin açıklanacak âyet ile onu açıklayan âyet arasında kronolojik ardılığı dikkate almadığını gösterir. Daha açıkça ifade etmek gerekirse o, açıklanacak âyetten bazen daha önce bazen de daha sonra nâzil olan bir açıklayıcı âyeti dikkate alır. Açıklanacak bir âyetin kendisinden hemen sonra veya daha önce nâzil olan bir âyet tarafından tefsir edilmesi doğal bir durum olup ne ilk ne de sonraki muhataplar için bir anlama sorunu oluşturur. Ancak hemen peşine değil de daha sonraki bir zamanda nâzil olan âyeti tefsir edici olarak görmek problemlidir. Zira açıklanmaya ihtiyaç duyulan âyetin açıklayıcısı sonraki bir zamanda nâzil olmuşsa bu durumda açıklama gelene kadar önceki âyetin anlaşılmadığı ya da anlamının belirsiz kaldığı akla gelir. Bu durum ilk muhataplar için mümkün görülmeyebilir. Çünkü Hz. Peygamber hayattayken onlar için bir anlama sorunundan bahsedilemez. Bununla birlikte âyetlerin diline tabii olarak

⁸⁰ Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/178.

vakıf oldukları ve nüzûl bağlamındaki siyasi, ictimai, dini vs. sahnelere de şahit oldukları hatırlanmalıdır. O halde buradaki belirsizlik sorunu, sonraki muhataplar dikkate alındığında daha anlamlıdır. Nüzûlün sona ermesiyle Kur'an mushaf haline gelmiş ve tüm âyetler bir araya getirilmiştir. Sonrakilerin orada herhangi bir anlama sorunu yaşadığı âyetin tefsiri, âyetler arasında kronolojiye bakılmadan mushafın tamamı dikkate alınarak yapılabilir. Önemli olan, onların aynı konuyla ilgili olmaları ve aralarında irtibat kurmaya imkan veren benzerliklerinin bulunmasıdır.

Beşinci kategorideki mücmel-mufassal konusundaki örnekler Safedî'nin mücmel lafzına iki farklı anlam yüklediğini ortaya koyar. Bunlardan biri mücmelin belirsiz olup mufassalın onu tefsir etmesidir. Ona göre mücmelin diğer anlamı ise özet/muhtasar olup bu durumda mufassal onu daha da detaylandırır. Kısaca mücmel, konunun muhtasar olarak anlatılmasıdır. Böyle olunca mücmel âyette anlama sorunu bulunmaz. Orada sadece konunun özet olarak zikredildiği ya da diğer uzantılarıyla birlikte ele alınmadığı anlaşılır. Yukarıda geçtiği üzere onun mücmel olduğunu düşündüğü el-Ankebût 29/2. âyet ile bunun mufassalı olan, aynı sûrenin 10. âyeti arasındaki ilişki bu duruma açık bir örnektir. Zira 2. âyette inanların imtihan edileceği ifade edilirken, 10. âyette müminlerin inançları sebebiyle çeşitli baskı ve zorluklara maruz kalacakları belirtilerek ilk âyette bahsedilen imtihan tafsil edilmiştir. Bu tafsil, 2. âyette belirsizlik bulunduğu anlamına gelmez, mesele orada sadece kısaca ifade edilmiştir.

Mücmel-mufassal arasındaki bu tarz ilişki, bir konunun önce neden muhtasar daha sonra da neden mufassal olarak anlatıldığı sorusunu ortaya çıkarır. Safedî'ye göre bunun nedeni her iki âyetin kendine mahsus ayrı hikmetlerinin bulunmasıdır. Onların, içinde buldukları bir bağlam ve o bağlamda birbirlerinde bulunmayan kendilerine mahsus farklı hikmetleri vardır. Muhtasar olarak anlatılan yerin farklı bir hikmeti, mufassal olarak anlatılan yerin de farklı bir hikmeti olduğundan bunlar bize ilave bilgiler sunup gelişigüzel tekrarlar değildir.⁸¹ Safedî'nin bu açıklamasına ilave olarak denilebilir ki herhangi bir konunun bir âyette/sûrede mücmel/muhtasar olarak anlatılıp daha sonra başka bir âyet ya da sûrede onun mufassal olarak tekrar edilmesi sîret-nüzûl ilişkisiyle açıklanmalıdır. Zira Kur'an'ın yaşanan olaylar üzerine peyder pey inişi onun, konuları bazen mücmel/muhtasar bazen de mufassal olarak anlatmasının nedenini oluşturur. Bunun en fazla örneğini kıssalarda bulmak mümkündür.

Son olarak, Safedî'nin âyetleri birbiriyle tefsir ederken yaptığı bu tefsirin öznel ve nesnel açılarından taşıdığı bilgi değerine de dikkat çekilmelidir. Bu durumu Hz. İbrahim'e imtihan için verilen "kelimeler" lafzını onun tefsir etme tarzı üzerinden değerlendirebiliriz. Kısaca hatırlatmak gerekirse, ona göre burada bahsedilen kelimeler, Hz. İbrahim'den oğlunu kurban etmesinin istenmesidir. Safedî bu tefsirini, Saffât sûresinde anlatılan Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etme hadisesini dikkate alarak yapar. Ancak diğer bazı müfessirlere bakıldığında onların mezkûr kelimeleri/emirleri çok farklı şekillerde yorumladıkları ve başka âyetlere atıflarda buldukları görülür. Buna göre bazı müfessirler Hz. İbrahim'in kırk hükümlerle imtihan

⁸¹ Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/360.

edildiğini söylemişlerdir. Bunlar İslam'da da emredilen namaz, zekât, ırzın korunması, emanete riayet, yalandan sakınma, itaatkar, sabırlı ve sadık olma gibi hususlardır. Bunların onu Tevbe sûresi 112. âyette, onu Ahzâb sûresi 35. âyette, onu Müminûn sûresi 1 ve 10. âyetler arasında, diğer onu da Meâric sûresi 22 ve 34. âyetler arasında zikredilmiştir. Bazı müfessirler ise söz konusu kelimeleri, ona hac menasikinin öğretilmesi (el-Bakara 2/127-128), bazıları Hz. İbrahim'in yıldızlar, ay ve güneş hakkında akıl yürütmesi (el-En'âm 6/75-79), bazıları da onun ateşe atılma hadisesi (el-Enbiyâ 21/68-70) olarak yorumlar.⁸² Her bir âyete atıfla yapılan tüm bu farklı yorumlar, âyetlerin birbiriyle tefsirinin öznel sonuçlar içerdiğini gösterir. Safedî'nin yöntemi işleterek yaptığı diğer yorumları da bu bağlamdaki yorumunun taşıdığı öznellik karakterinden azade değildir. Zira çalışmanın girişinde de ifade edildiği üzere açıklayıcı olarak kabul edilecek âyetin hangisi olduğu Kur'an metninde bizzat verili olarak bulunmaz. Onu müfessir kendi içtihiyatıyla tespit eder. Onun içtihiyatının devreye girdiği aşamada ise farklı yorumların ortaya çıkması da muhtemeldir. Ancak yorumların öznel olması, tümünden mesnetsiz oldukları, haliyle de hiçbir bağlayıcılığı bulunmadığı anlamına gelmez. Hatırlanırsa Safedî, Hz. İbrahim'e verilen kelimeleri açıklarken her iki âyet arasında ortak olan "imtihan" lafzına odaklanmıştır. Diğer âyetlere atıfla yapılan yorumlarda böyle bir ortak nokta bulunmaz. Haliyle bu durumda Safedî'nin bir yandan her iki âyet arasında kurduğu ilişkinin hem konu hem de dil ilişkisine sahip olduğu, diğer yandan da bu ilişkiyi her iki âyetteki "imtihan" lafzı daha mümkün kıldığı için onun tefsirinin diğer yorumlardan daha da öne çıktığı söylenebilir.

Sonuç

Kur'an'ın bir kısmının diğer bir kısmını tefsir ettiği olgusu erken dönemden beri bilinmekte olup müfessirler bu durumu zaman zaman tefsirlerinde bir yöntem olarak dile getirmişlerdir. Öyleyse Safedî bu olguya ilk dikkat çeken kişi olmayıp, bu hususta önceki müfessirleri takip etmiştir. Gerek Safedî gerekse de ondan önceki müfessirler tarafından âyetlerin birbirini tefsir ettiği, haliyle de beyanı yapanın Allah olduğu kabul edilmekle birlikte onlara göre (mücmel, müşkil, müteşâbih gibi) açıklanacak âyetin (mufassal, mübeyyin, muhkem gibi) açıklayıcısının hangi âyet olduğunun tespiti müfessire aittir. Hiç şüphesiz bu tespitler de müfessirin donanımı ve istidadı ölçüsünde zaman zaman farklılaşacağından öznellik taşıyacaktır. Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri öznel sonuçlar ortaya çıkarıyorsa Safedî'nin bu yöntemi daha doğru bir yöntem olarak takdim etmesi de sorunludur. Hatırlanırsa o, tefsirinin girişinde kıyasa ve reye başvurmadığını, tefsirde ihtilafların ortaya çıkmasında bunların etkisi olduğunu, halbuki zanni niteliğe sahip kıyas ve rivayetler gibi başka kaynaklardan ziyade müfessirin öncelikle âyetlere ve Kur'an'ın kendisine başvurması gerektiğini düşündüğü ifade edilmişti. Onun Kur'an'ı Kur'an'la tefsir tarzını ihtilaflara imkan vermeyen bir yöntem olarak sunması, yukarıda bahsedildiği üzere yöntemin işletilmesinde müfessirin dirayeti devreye girdiğinden sorunludur.

Önceki müfessirlerin bazıları âyetlerin birbirini beyan etmesini Kur'an'ın

⁸² bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/758-763.

uyumlu bir bütün oluşuyla açıklamışlardır. Safedî'nin tefsirinde böyle bir temellen-dirme tespit edilememiştir. Daha ziyade o, âyetlerin birbirini açıklamasını beyanın Allah'a ait olduğunu ifade eden âyete dayandırmıştır. Diğer yandan önceki bazı mü-fessirler Kur'an'ın bir kısmının diğer bir kısmını beyan etmesini müteşâbih lafzıyla ilişkilendirmişlerdir. Buna göre âyetlerin birbirine benziyor olması, onların tefsiri-nde kendilerinin benzeri olan âyetlerin dikkate alınması gerektiği kabulünü bera-berinde getirmiştir. Safedî de konuyla ilgili benzer görüşler serdederek önceki mü-fessirlerle aynı kanaati benimsemiştir. Esasen Kur'an'ın uyumlu bir bütün oluşuyla âyetlerin birbirine benziyor olması çok farklı gerekçeler değildir. Buna göre hem âyetlerin birbirini tefsir ettiğini hem de bunun gerekçesi olan âyetlerin birbirine benzemesiyle uyumlu bir bütün oluşturduğunu kabul etmesi açısından Safedî ön-cekî müfessirlerle aynı noktada durur.

Bu tespitlere göre ayrıca bir yöntem olarak Kur'an'ı yine Kur'an'ın tefsir et-tiği, bu sebepten açıklanmaya ihtiyaç duyulan âyetlerin tefsirinde önce ilgili diğer âyetlere bakmanın gerekli olduğu kabulü İbn Teymiyye öncesinde ifade edilmiştir. Dahası İbn Teymiyye'nin çağdaşı olmakla birlikte bunun tefsirdeki önemi ve uygu-lanması konusunda Safedî'nin de önemli bir konumda olduğu kabul edilmelidir.

Safedî'nin tefsirinde hem yöntemin zikredildiği yerlerde yapılan kimi açıkla-malar hem de bunu tefsirinde sistematik olarak yoğun bir şekilde tatbik etmesi onun yöntemine mutlaklık atfettiğini düşündürmüştür. Açıkçası onun bu tavrı ve açıklamaları ona göre Kur'an'da açıklanmaya ihtiyaç duyulan her yerin mutlaka diğer âyet-lerde açıklandığını akla getirmiştir. Ancak sünnetin beyan rolüne dair onun tespit edilen izahları bu düşüncüyü doğrulamamıştır. Bununla birlikte o, sünnetin beyan görevini kabul etmekle birlikte bu sünnetin müstefiz ve üzerinde ittifak edilmiş ol-masını şart koşturmuştur. Ayrıca tefsir edilecek âyetle ilgili olarak başka bir âyetin bu-lunduğu durumlarda o, Kur'an'ın/âyetlerin mefhumuyla çelişen rivayetler de dahil olmak üzere güvenilirlik açısından müstefiz olanlardan daha alt kategorideki riva-yetleri ki bunlar diğer tefsirlerde mütevâtir ya da meşhur olarak kabul edilse bile bağlayıcı görmemiştir. Burada Safedî'nin orta namaz, mucize ve nüzûl-i İsa mesele-leriyle ilişkilendirilen âyetlerdeki yorumları hatırlanmalıdır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla onun Hz. Peygamber'den naklettiği rivayetler az olmakla birlikte bunlara daha ziyade yaptığı açıklamaları teyit amaçlı olarak atıf yapar. Namaz, zekât ve hac gibi beyanın Kur'an'da bulunmadığını ifade ettiği mücmel lafızların tefsirinde de onları beyan edecek sünnetten veya hadislerden bahsetmez.

Tefsiri boyunca Safedî'nin seleften gelen rivayetlere ve beyan edici işlevi olan sünnete çok az atıf yapması onun nazarında Kur'an'ın Kur'an'la tefsirinin ne kadar önemli bir husus olduğunu ortaya koymuştur. Denilebilir ki ona göre namaz, zekât ve hac gibi konularla ilgili, detayları sünnete beyan edilen âyetler hariç tefsirine ge-rek görülen âyetlerin tamamında kaynak yine Kur'an'dır. Bu yönüyle de Safedî'nin yöntemine atıf yapan ve onu işleten diğer önde gelen müfessirlerden ayrıldığı söyle-nebilir. Zira o müfessirler âyetlerin birbirini tefsir ettiğini kabul etseler bile malum olduğu üzere tefsirleri boyunca âyetlerle ilgili olarak merfû, mevkuûf ve maktu ha-berleri her zaman şöyle ya da böyle nakledip dikkate almışlardır.

Safedî'nin mezkûr yöntemi tatbik ederken tespit edilen uygulama örnekleri

çeşitlilik içerir. Bu örnekler arasında lafızların dil yönüyle tefsirleri, âmin tahsisi, mücmelin tafsili, müphem, müşkil ve müteşâbihin beyan edilmesi ile istidlal amaçlı diğer âyetlere atıfların yapıldığı görülür. Onun yönteme bağlı kalarak yaptığı bu tefsir tarzlarını diğer bir açıdan şöyle de ifade edebiliriz: Safedî, yöntemi bazen anlamı genişletmek bazen anlamları teke indirgemek bazen belirsiz anlamı açık hale getirmek bazen de yapılan açıklamayı teyit etmek için işletmiştir. Bu süreçte açıklayıcı olarak, bazen açıklanandan önce bazen de sonra nâzil olan âyetlere baş vurmıştır. Dolayısıyla nüzûl kronolojisini he zaman dikkate almamıştır. Bu durumun, âyetlerin tamamı mushafta bir arada bulunduğu ve bu haliyle sonraki muhatapların zihnine konu olduğundan sonraki muhataplar için bir sorun oluşturmayacağına yukarıda değinilmişti.

Bazı âyetlerin, kendilerinden daha önce nâzil olan diğer âyetler hakkında niçin açıklayıcı ya da detaylandırıcı bir işlev gördüğüne dair Safedî'nin belirgin bir açıklamasını tespit edemedik. O, her ikisinin kendi bağlamlarında ayrı vurgulara sahip olduğunu, farklı hikmetler içerdiğini ve bu açılardan bize ilave manalar verdiğini söylese de bize göre bunun temel gerekçesi nüzûlün siret bağlamında yaşanan olaylara ve tecrübelerle paralel olarak peyder pey gerçekleşmesidir. Buna göre nüzûlün bir döneminde yaşanan herhangi bir olay üzerine ilgili konunun ne kadar anlatılması gerekli görülümüşse konu o kadar anlatılmıştır. İlerleyen süreçte yaşanan başka bir olay hakkında ise aynı konu daha geniş ya da daha sınırlı bir çerçevede anlatılmıştır. Haliyle bu durum da farklı bağlamlar üzerine nâzil olsalar bile aynı konudan bahseden iki âyetin, tefsir sürecinde birbirlerinin dikkate alınmasını gerektirmiştir.

Kaynakça

- Albayrak, Halis. *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*. İstanbul: Şûle yayınları, 2011.
- Aydın, Muhammed. "'Rivayet Tefsiri' Kavramı ve Kur'an'ın Kur'an ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2009), 1-32.
- Çakın Kâmil. "Hadis'in Kur'an'a Arzı Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (1993), 237-262.
- Çiftçi, Nurettin. *Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Güler, Zekeriya. "Müstefiz". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Erişim 5 Mayıs 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mustefiz>
- Hocaoğlu, Mustafa. *Konulu Tefsir ve Problemleri*. Kahramanmaraş: SAMER Yayınları, ts.
- İbn Atıyye el-Endelûsi, Abdulhak b. Ğâlib. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsiri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2001.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebû Bekir b. Eyyûb. *et-Tibyân fî imâni'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Sâlim el-Batâfi. Mekke: Dâru'l-Âlemi'l-Fevâid, ts.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Kesîr. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd. 15 Cilt. Gîza: Müessesetü Kurtuba, 2000.
- Karataş, Ali. "Kur'an'ı Kur'an İle Anlama". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2011), 177-197.
- Kummî, Ebu'l-Hasan Ali b. İbrahim. *et-Tefsîr*. thk. es-Seyyid Tayyib el-Mûsevî el-Cezâiri. 2 Cilt. Kum: Dâru'l-Kitâb, 1303.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *Te'vilâtü Ehli's-sünne*. thk. Fatma Yusuf el-Haymî. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Mâverdî, Ali b. Muhammed b. Habîb. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. thk. es-Seyyid b. Abdulmaksûd b. Abdurrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.
- Öztürk, Mustafa. "Kur'an'ın Kur'anla Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2008), 1-20.
- Râzî, Fahrreddîn b. Ömer. *Mefâtihu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1981.
- Safedî, Cemâleddîn Yusuf b. Hilâl b. Ebû'l-Berakât. *Keşfu'l-esrâr ve hetkü'l-estâr*. thk. Bahattin Dartma. 5 *Marife* 20/1 (2020): 39-63

- Cilt. İstanbul: İSAM Yayınları, 2019.
- Sıcak, Ahmet Sait. *Kur'an Tefsirinde Öznellik*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Süyûtî, Celâleddîn. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki. 17 Cilt. Kâhire: Merkezü Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât, 2003.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. thk. İslam Mansur Abdülhumey vd. 12 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadis, 2010.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan. *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Habib Kasîr el-Âmilî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Vâhidî, Ali b. Ahmed b. Muhammed. *et-Tefsîru'l-basît*. thk. İbrahim b. Ali el-Hasan. 25 Cilt. Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1430.
- Yüksek, Muhammed İsa. "Mücmelin Beyanı Bağlamında Kur'an'ın Kur'an'la Tefsirinin Bilgi Değeri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/39 (2019), 173-198. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.501282>
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim b. es-Serî. *Ma'âni'l-Kur'ân ve i'râbuh*, thk. Abdulcelil Abduh Çelebi. 5 Cilt. Beyrut: 'Aleml-Kütüb, 1988.
- Zemaşerî, Muhammed b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*. thk. Ebû Abdullah ed-Dâni b. Münîr Âl-i Zehebî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2006.

marife

dini araştırmalar dergisi
Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 20 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2020

ARAŞTIRMA
Research

İslami İlimler Fakültesi Öğrencilerinin Gözüyle Kur'an Mealleri (Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Örneği)

Ercan Şen

Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı
ercansen@aku.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0001-2345-6789>

Geliş Tarihi / Received: 14.04.2020 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 28.05.2020

Öz

Son dönemde Kur'an meallerine ilgi artmış durumdadır. Bunun temelinde yatan önemli saiklerden biri çağdaş dönemde Kur'an'a olan ilginin mealler üzerinden kendini göstermesi ve bunun sonucunda Kur'an meallerinin yazılma ihtiyacının ortaya çıkmış olmasıdır. Bu çerçeve-de Müslüman dünyanın pek çok yerinde olduğu gibi Türkiye'de de mealler vasıtasıyla Kur'an'ı anlama çabaları çoğalmıştır. Bu bakımdan Kur'an'ın anlaşılmasında önemli bir işlev gören meallerin genel olarak toplumda ve hususen yüksek din eğitiminin bir parçası olan İlahi-yat/İslami İlimler Fakültelerindeki öğrenciler tarafından nasıl algılandığı araştırılması gereken konulardan biri haline gelmiştir. Bu araştırmada Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nde eğitim gören öğrencilerin Kur'an meallerine yönelik düşünce ve tutumları üze-rinde durulmuştur. Araştırmanın örneklemini 2018-2019 eğitim-öğretim yılında Afyon Kocate-pe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nde okuyan 1, 2, 3 ve 4. sınıf öğrencileri oluşturmaktadır. Araştırmada anket yöntemi kullanılmış ve ek olarak katılımcılara ucu açık bazı sorular so-rulmuş, ayrıca öğrencilere meal okumaya ve tedavüldeki meallere dair bazı sorular yöneltilerek onların fikir ve kanaatlerine ulaşılmaya çalışılmıştır. Böylelikle öğrencilerin gözüyle Kur'an mealleri değerlendirilmeye çalışılmış, öğrencilerin sahip oldukları meal kültürü hakkında bazı veriler ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Mealler, Yüksek Din Eğitimi, İslami İlimler Fakültesi Öğrencileri, Anket.

Qur'an Translations in the Eyes of Faculty of Islamic Sciences Students (Example of Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences)

Recently, interest in the Qur'an translations has increased. One of the important motives underlying this is that the interest in the Qur'an in the contemporary period shows itself through the Qur'an translations and as a result of this the need to write Qur'an translations has emerged. In this respect, in Turkey as in many other parts of the Muslim world the efforts to understand the Qur'an through Qur'an translations has increased. In this regard, how Qur'anic translations, which play an important role in understanding the Qur'an, are perceived by the society in general and especially by the students in the Faculty of Theology/Islamic Sci-ences, which are a part of higher religious education, has become one of the topics to be inves-tigated. In this study, the thoughts and attitudes of the students studying at the Faculty of Islamic Sciences of Afyon Kocatepe University about the Qur'anic translations were discussed. The sample of the study consists of 1st, 2nd, 3rd and 4th grade students studying at Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences in 2018-2019 academic year. The survey method was used in the research and in addition, some open-ended questions were asked to the partici-pants. In addition, students were asked to read Qur'an translations and to reach some of their ideas and opinions by asking some questions about common Qur'an

translations. Thus, Qur'an translations were tried to be evaluated through the eyes of students and some data about the culture of Qur'an translations that students had were presented.

Keywords: Tafsir, Qur'an Translations(maâl), Higher Religious Education, Students of Faculty of Islamic Sciences, Survey.

Atf / Cite as

Şen, Ercan. "İslami İlimler Fakültesi Öğrencilerinin Gözüyle Kur'an Mealleri (Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Örneği)". *Marife* 20/1 (2020), 65-94. <https://doi.org/10.33420/marife.720002>

Summary

In this study, to show how Qur'an translations are evaluated by the students of Faculty of Islamic Science, students studying at Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences have been selected as the sample group and surveyed. The results of the research in which 416 students were surveyed, reveals some of their opinions on Qur'an translations.

According to the findings related to the variables of, students' direct contact with Qur'an translations, translation reading time and translation possession, it was understood that the majority of the students read the Qur'an translations on occasion with a high rate of 95.2% but this reading does not take place regularly. With that in mind, it is also revealed that 85.6% of the students possess Qur'an translations. When looking at the students' translation preferences, it was seen that the various translations prepared by the Presidency of Religious Affairs as well as the most simplified version of Elmalılı Hamdi Yazır's translation were the most preferred translations. For these choices it can be said that the trust people have for Presidency of Religious Affairs as a constitutional institution and the positive public opinion on Elmalılı Hamdi Yazır have their shares.

The opinions of participants about reading the translation of Qur'an varied in their intensity levels. According to the findings while 93% of the students believes that every believer must read the translation of Qur'an cover to cover at least once in their lives, 81.5% thinks that reading the translation of Qur'an must be a continuing activity in believers' lives. On the other hand, 80.3% percent of the participants seems to claim that even though it's not the same as reading the Qur'an in its original language, it is still beneficial for believers to read the translation of it. 63.7% of the participants defends the idea that, it is more beneficial to read tafsir books instead of translations of Qur'an in order to understand the actual meaning of the verses. In this regard, most of the students seem to be on the same page about the usefulness of reading more than one translation in a comparative manner in order to reach the most accurate understanding of the verses.

When it comes to the problematic subjects such as worshiping with translations and trying to come up with legal decisions about religious matters, it is seen that the students are against practicing religious duties such as praying (salaah) in other languages. In accordance with that attitude, 88.7% of the participants claimed that performing daily and other kinds of praying cannot be done with translations of Qur'an and 85.4% claimed that none of the religious duties can be done with translations of Qur'an. The latest trend of trying to come up with religious rulings on religious matters via translations of Qur'an was also deemed negative by most of the participants and only 12.5% of them indicated positive opinion about this trend.

Given the findings about understanding of the translations, participants seem to be divided into two about whether the translations are easily understood by all parts of the society or not. In other words, almost half of the participant students seem to think that the translations of Qur'an are not really easy to understand. A big part of the participants claimed that they believe the function of these translations is to make it easier for people who don't speak Arabic to understand the Qur'an.

With a percentage like 88, almost all of the participants confirm that the most important feature sought in a translation of the Qur'an is being understandable. Besides, 52.4% of the students expressed that when it gets harder to get the actual meaning of something in the Qur'an while reading a translation of it, they think it is a good idea to use tafsir books to have a better grasp of the context and that they think it is a good method to use tafsir books as a go to source for completing the meaning.

Participant students also stated that they considered the absence of the courses related to Qur'an translations in both secondary and higher education institutions as a shortcoming. In this regard, 80.5% of the students emphasized the importance of the elective courses on Qur'an translations, while 79.15%

stated that they want the course "Qur'an translation methods" listed as elective in the curriculum of Faculties of Theology in most of the Universities, be listed as a compulsory course.

84.3% of the students want to control the uncontrolled growth in the number of translations by advocating the idea that the significant increase in the amount of the translations should be brought under control and thus support the decision to give the authority to audit Qur'an translations to Presidency of Religious Affairs.

Students look positively to the determination of some certain principles in preparation for a wider acceptance rate and reading of Qur'an translations. Accordingly, 84.4% of the students think that the Qur'an translations should be prepared by a committee of experts instead of just one person. It was also noted by students that the translations should be prepared according to the priorities of the target audience. For instance, 78.1% of the students think that in order to facilitate a better understanding there should be annotations, foot notes and explanations in brackets in the text, while 68.1% thinks that Arabic text is also should be available in the translations. Also the ones who believe that visual elements in the translations should be interesting in order to read them more comfortably are 66.6%.

Looking at the tendencies of the students about the expectations from Qur'an translations, we see that while 61.5% believes that reading translations would be useful to boost the piety, 25% claimed that they cannot find a connection between piety and reading the translation of Qur'an. Another expectation from the translations of the Qur'an is expressed to be a contribution to the formation and rising of a Qur'anic culture within society.

The incredible increase in the number of Qur'an translations has brought some searches to the agenda in the translation preferences. When we look at the data we see that 89.6% of the students pointed out the importance of a conscious selection of translations and 51.5% emphasized the importance of consulting with people who have extensive knowledge about them while selecting a translation of Qur'an to read. On the other hand, while 35.4% of the participants showed a positive stance for using social media and other mediums in the selection of the translations to read while 34.4% stated that they do not favor this method.

Another point that students claimed to take under consideration in selecting the translations is the person who prepared the translation. According to data we obtained, 78.6% of the students stated that they check the person who prepared the translation, before reading it. It has been revealed in the findings that another factor that comes into consideration in choosing the translation to be read is its popularity among public.

Giriş

Kur'an'ın inişine ve iniş ortamına şahit olan sahabe-i kiram Kur'an'ın doğrudan muhatapları konumunda oldukları için büyük oranda anlama problemleri bulunmuyordu. Diğer bir ifadeyle Kur'an'ın ilk muhatapları açısından Kur'an'ın anlaşılması gibi bir problem genel itibarıyla mevcut değildi. Hem vahyin dilini kullanmaları hem de çoğunlukla Kur'an'ın mesajına aşina olmaları hasebiyle Kur'an'ı anlama açısından zorluk çekmiyorlardı. Hatta Kur'an çoğunlukla onların yaşadığı hadiselerle paralel nazil oluyordu. Bundan dolayı nas ve olgu arasında kolayca irtibat kuruyorlar, vahyin içeriğini idrak noktasında pek sıkıntı duymuyorlardı. Ancak nüzul ortamından uzaklaşıldıktan sonra Müslümanlar Kur'an'ın dolaylı muhatapları durumuna geldiler. Zamanla Arap olmayanların Kur'an'ı anlama noktasında dil sorunu kendini göstermeye başladı. Diğer taraftan Kur'an'ın muhataplarının içerisinde bulunduğu şartlar da değişiyordu. Ayrıca Kur'an'ın veciz üslubundan kaynaklı muhtelif hitap şekillerinin anlaşılabilmesi için ilave bilgilere ihtiyaç bulunmaktaydı. Bu ve benzeri hususlar birlikte ele alındığında doğal olarak bir anlama problemi ortaya çıkıyordu.

Klasik dönemde bu anlama ihtiyacı doğrudan Kur'an'a müracaat yerine başta

Kur'an tefsirleri olmak üzere ulema yoluyla, vaazlar ve hutbeler aracılığıyla gideriliyordu. Zira kaleme alınan tefsirler çoğunlukla ilim ehline yönelikti. Halkın doğrudan Kur'an mesajını öğrenmesi ya da Kur'an mesajıyla direkt muhatap olması şeklinde bir gelenek mevcut değildi. Buna mukabil halkın Kur'an kültürü cami, tekke ve benzeri yerlerde nasihat, vaaz ve hutbe yoluyla oluşuyor, ulemanın ve vaizlerin kimi tefsirleri camilerde vaaz olarak takrir etmesi suretiyle Müslüman halka Kur'an kültürü aktarılıyordu.

Son dönemde ise değişen paradigmaya bağlı olarak bu ihtiyaç doğrudan Kur'an'a gitmekle çözülmeye çalışılmıştır. Bilindiği gibi modern dönemde başta batı dünyası olmak üzere dünyanın genelinde yaşanan kırılmalar ve paradigma değişiklikleri sosyal bilimlerde olduğu kadar İslami ilimlerde de yeni arayışları ve yeni eğilimleri tetiklemiştir. Bu çerçevede klasik ilim anlayışı değişmeye başlamış, bu değişim tefsir ilminde de kendini göstermiştir. Zira çağdaş dönemde tefsir ilminin tanımı ve mahiyeti yeniden tanımlanmaya başlanmış, klasik tefsirden modern tefsire bir geçiş yaşanmıştır. Bu değişimin sonuçlarından biri insanı merkeze alan bir eğilimin öne çıkması olmuştur. Daha açık ifade etmek gerekirse, ilk dönem ve klasik dönem tefsir anlayışında murad-ı ilâhiyi bulma amaçlanıyorken çağdaş dönemde insan unsurunun özne konumuna yükselmesiyle birlikte çağdaş tefsir anlayışında insanı ve toplumu merkeze alan bir yaklaşım oluşmaya başlamıştır. Bu çerçevede Kur'an'ın yeniden yorumlanması temayülü kendini göstermiştir. Sözelimi "Kur'an'ı tıpkı kendine iniyormuş gibi okuma" sıklıkla kullanılan bir motto haline gelmiş, "Kur'an ne diyor?" sorusunun alternatifi olarak "Kur'an'ı nasıl anlamalıyız?" sorusu ön plana çıkmıştır.¹ Böyle bir süreçte Kur'an mealleri devreye girerek halkın Kur'an'ı anlama noktasındaki birincil kaynakları durumuna yükselmiştir. Her ne kadar bu sürecin arka planında siyasi, tarihi ve sosyal başka etkenler bulunsun da temel süreci şimdilik bu şekilde izah edebilmemiz mümkündür.

Teknolojinin gelişmesi ve bilgi aktarımının hızlanması sonucunda insanlar her türden çeşitli bilgiye rahat bir şekilde erişme imkânına kavuşmuştur. Bu noktada kutsal kitapların ve Kur'an'ın ne dediğine dair merak ve ilgi ciddi seviyede artmıştır. Ancak hızlı bir değişimin yaşandığı çağımızda insanın dikkat seviyesinin azaldığı da bir gerçektir. Haliyle günümüz insanının Kur'an'ı anlama konusunda ciltlerce tefsir okuyacak ne zamanı ne de motivasyonu yeterli gelmektedir. Bu yeni durum karşısında insanların "Kur'an ne diyor?", "Kur'an'ın herhangi bir konuya bakışı nedir?", "Kur'an'ın yaklaşımı nasıldır?" gibi sorular karşısında çok kısa, vaktini almaya-cak şekilde gerek kafasındaki soruların cevabına gerekse gündemdeki konulara dair kısa yoldan çözüme yönelik bir arayışa girdiği malumdur. Dolayısıyla bu ihtiyaçların karşılanması noktasında Kur'an mealleri bilhassa Arapça bilgisi yetersiz olan halkın pratik taleplerini karşılamada önem kazanmıştır. Kısaca ifade etmek gerekirse, Kur'an mealleri tefsirlerin yanı sıra günümüzde Kur'an'ın hidayetinden istifade etmede yeni bir form olarak karşımızda durmaktadır. Fakat yeni olan çoğu şeyde bir-

¹ Klasik dönemden çağdaş döneme Kur'an ve tefsir anlayışındaki değişimi anahatlarıyla tartışan bir çalışma için bk. Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne oldu?* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2008), 1-167. Ayrıca geleneksel İslam ile modern İslam düşüncesi arasındaki değişimin seyri için bk. Bedri Gencer, *İslam'da Modernleşme* (Ankara: Lotus Yayınevi, 2008)

takım sorunlar bulunduğu gibi bu yeni formun da kendine ait bazı sorunları bulunmaktadır.

Mealler yoluyla Kur'an'ın muhtevasına ve inceliklerine ulaşmaya çalışan kimselerin öncelikle Kur'an ile meal arasındaki temel ayrım noktalarını bilmesi gerekmektedir. Şöyle ki, Kur'an Yüce Allah'ın yeryüzündeki en belirgin ayeti, hikmet ve esrarını içeren en önemli sembolüdür. Meal ise bir ölçüde bunun ifşa edilmesi ve açığa vurulmasıdır. Kur'an'la olan ilişki tazim ve saygı çerçevesinde iken, mealde olan ilişki bir anlama ve tanıma özelliği gösterir. Kur'an'la olan irtibat bir ibadet niteliği taşıırken, mealde olan irtibat, onun hidayet ve yönlendirmesinden istifade etmeyi hedefler. Kur'an'la olan bağ daha ziyade duygusal bir nitelik arz ederken, mealde olan bağ zihinsel bir özellik ortaya koyar. Kur'an'ın hikmet ve esrarı sınırsız iken, meal belirli bir anlam dünyasına atıfta bulunur.²

Malum olduğu üzere dinin en temel kaynağı olan Kur'an'ın gerek Arapçasından gerekse mealinden okunması ve anlaşılması Müslümanlar için vazgeçilmez bir şarttır. Hal böyle olunca Kur'an'ın Arapçasından okunabildiği ve fakat anlaşılamadığı durumlarda araya mealleri girmekte, anlama ihtiyacını kısmen gidermektedir. Fakat son yıllarda geçmişte olmadığı kadar mealler ön plana çıkmış, bugün gelinen noktada meallerin sayısı üç yüz civarına ulaşmıştır.³ Hiç şüphesiz sayının bu kadar fazla oluşunda İslam dünyasının maruz kaldığı Batılılaşma rüzgarının tesiri olduğu gibi klasik tefsir geleneğinden farklı olarak doğrudan Kur'an'a müracaat etme saiki de etkili olmuştur. Nitekim modern zamanlarda Kur'an'ı anadillere tercüme etme ve hususen Türkçe'ye tercüme edip halkın istifadesine sunma eğilimi gün geçtikçe artış göstermiş ve bu çerçevede her geçen gün Kur'an mealleri telif edilmiştir.

Meallerin nicelik açısından makul sayıları aşım azami derecede artmasının altında şüphesiz pek çok etken bulunmaktadır. Bu etkenlerin arka planında "Kur'an'ın herkes tarafından anlaşılacağı", "yeniden Kur'an'a dönme", "Kur'an İslam'ı", "İslam'ı saf kaynağından öğrenme" gibi söylemlerin oluşturduğu atmosfer yer almaktadır. Modern dönemde çok sık kullanılan bu klişeler ulusal dillerde Kur'an meallerinin daha çok gündeme gelmesine yol açmış, bu çerçevede Türkçe, Farsça, Urduca gibi dillerde meallerin sayısı olağan üstü artış göstermiştir.⁴

Diğer taraftan neo-selefi karakterli yapıların dillendirdiği söylemleri sahiplenen dini hareketlerden bazılarının "bize sadece Kur'an yeter", "hadislerin çoğu uydurma", "Kur'an Müslümanı olmak gerekir" gibi sloganları sıklıkla dile getirmesi mealere yönelişe doğal bir zemin hazırlamıştır. Bunun sonucunda kendiliğinden "Kur'ancılık" akımı ve çoğunlukla da Arap olmayan ülkelerde "mealcilik" akımı şeklinde bazı yaklaşımlar zuhur etmeye başlamıştır. Bu akımların en yaygını olan Kur'ancılık, kısaca dini hükümlerin kaynağını Kur'an ile sınırlama eğilimi taşıırken, mealcilik ise herkesin Kur'an'ı mealinden anlayabileceği görüşünü öne çıkarmıştır. Günümüz Türkiye'sinde bilhassa 1980'li yıllardan itibaren gözle görülür şekilde kendini hissettiren bu ve benzeri anlayışların savunucuları tarafından yayınlanan

² İbrahim Hilmi Karşlı, "Dindarlığımızın İnşasında Kur'an Meallerinin Rolü", *Diyanet İlmî Dergi*, 47/1 (Ocak 2011), 36.

³ Hasan Elik - Muhammed Coşkun, *Tevhit Mesajı* (İstanbul: Fikir Yayıncılık, 2013), 21.

⁴ Meallerin hangi saiklerle revaç bulunduğu hakkında daha detaylı bilgiler için bk. Düccane Cündioğlu, *Sözlü Kültür'den Yazılı Kültüre Anlam'ın Tarihi* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005), 133-228.

dini dergi ve matbuatta, herkesin Kur'an'ı anlayabileceği hatta Kur'an'dan hüküm çıkarabileceği ve bunun için de Arapça bilmeye gerek kalmadan doğrudan mealler aracılığıyla Kur'an'ın anlamına ulaşılacağı fikrinin sıklıkla gündeme getirildiği ve kısmen taraftar topladığı görülmektedir.⁵ Yine Kur'an'ı anlama ve yorumlama bağlamındaki kimi tartışmaların fiilî olarak mealler ekseninde yoğunlaşmasının meal yazım sürecini tetiklediği söylenebilir.

Meal sayısının ve çeşidinin artmasında basım-yayım, televizyon, internet imkânlarının yanı sıra yeni araştırmaların, farklı mesleklerden yazarların meallerle ilgilenmesinin, bazı yazarların dini yorumlamadaki aşırılığı gibi etkenlerden de söz edilebilir. Öte yandan meal yazarlarının bir kısmının kifayetsiz oluşu, meallerde tespit edilen eksiklikler ve meal yazımında farklı farklı ihtiyaçların zuhuru yeni birtakım meallerin çıkmasına zemin hazırlamaktadır. Bunlara ilaveten okuyucu profilineki değişimler ve okuyucunun beklentileri de meallerin sayısının artmasında ve çeşitlenmesinde önemli faktörlerden sayılabilir.⁶

Bu noktada şunu da vurgulamak gerekir ki, meallerle ilgili daha sağlıklı ve derinlikli tahliller yapabilmek için ilk dönemlerden günümüze kadar gelen süreçte farklı dillerde kaleme alınan Kur'an tercümelemleri hakkında kapsamlı araştırmaların yapılması elzemdir. Her ne kadar bu alanda yapılmış bazı bibliyografik çalışmalar bulunsada⁷ bu çabalar konunun tamamını kuşatma konusunda yetersiz kalmaktadır.

1. Araştırmanın Kapsamı ve Literatür Değerlendirmesi

İslami İlimler/İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Kur'an mealleri hakkındaki görüş ve düşüncelerini ele alan çalışmaların neredeyse hiç bulunmadığı söylenebilir.

⁵ Ercan Şen, "1980 Sonrası Dergilerde Kur'ancılık ve Mealcilik Tartışmaları", *Bir Başka Hayata Karşı: 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Meseleler, Kavramlar ve İsimler*, ed. Lütfi Sunar (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019), 3/260.

⁶ Hikmet Koçyiğit, "Günümüz Türkçe Kur'an Mealleri Üzerine Bir Tasnif Denemesi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (Aralık 2017), 117-118.

⁷ Bu çalışmalardan bazıları şunlardır: Mujgan Cunbur, "Türkçe Kur'an Tefsir ve Çevirileri Bibliyografyası", *Yeni Yayınlar*, 1959, IV/1-124; Cunbur, "Kur'an-ı Kerim'in Türk Dilinde Basılmış Tercüme ve Tefsirleri", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* (1961-1962), 123-141; M. Maciej Konopacki, "Polonya'da Kur'an-ı Kerim Tercüme Tarihi Bibliyografya ile Birlikte", çev. İhsan Süreyya Sırma, *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 3 (1979), 411-417; Mofakkhar Hussain Khan, "Kur'an-ı Kerim'in Bengalce Tercümelerinin Tarihçesi", çev. Mustafa Dağlı, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983), 373-380; İsmet Binark - Halit Eren, *World Bibliography of Translations of The Meanings of The Holy Qur'an: Printed Translations 1515-1980* (İstanbul: IRCICA, 1986); Muhammed Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İfav Yayınları, 1993); Hidayet Aydar, "Türklerde Kur'an Çalışmaları", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1999), 159-235; Zümer Ramadani, "Tarihte Yapılmış Arnavutça Kur'an Mealleri", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2 (2006), 6/241-247; Mustafa Özkan, "Eski Anadolu Türkçesi Döneminde Yapılmış Kur'an Tercümeleri", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, (İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2010), 519-525; Muhammed Abay, "Türkçedeki Kur'an Meallerinin Tarihi ve Kronolojik Bibliyografyası", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 19-20, 2012, 10/231-301; Murat Sülün, *Türk Toplumunun Kur'an Kültürü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015) 131-141; Sadrettin Gümüş, "Cumhuriyet Döneminde (1923-1960 Arası) Meal Çalışmaları", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 5 (2015), 285-331; İlhami Günay, *Başlangıcından Bugüne Kur'an'ın Türkçe Tefsir ve Tercümesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016); Röya Aliyeva, "Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi ve Meal Tarihi", *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin İlmî Mecmuası* 25 (2016), 231-245.

lır. Diğer bir ifadeyle akademik çalışmalar içerisinde farklı kriterler bakımından İslami İlimler/İlahiyat Fakültesi öğrencilerini konu edinen kimi çalışmalar yapılmış olmakla birlikte⁸ söz konusu öğrencilerin doğrudan Kur'an meallerine bakışlarını konu edinen çalışmalar bulunmamaktadır. Buna karşılık yapılan çalışmalara bakıldığında bunların çoğunlukla öğrencilerin din, dindarlık, dini gruplar, din hizmetleri, İslam, değer, benlik, öz-yeterlik, aidiyet, şiddet, terör, eğitim-öğretim, mesleki yeterlilik konularındaki düşünceleri ve algıları etrafında yoğunlaştığını söylemek mümkündür.

Bu araştırmada ise İslami İlimler Fakültesi öğrencilerinin Kur'an meallerine dair düşünce ve tercihleri üzerinde durulmuştur. Bu kapsamda, öğrencilerin ne kadar meal okudukları, genellikle hangi mealleri tercih ettikleri, meal okumaya ne kadar ehemmiyet verdikleri, meal okumanın gerekli olup olmadığına dair kanaatleri, meallerde yer alan farklılıklara nasıl yaklaştıkları, Kur'an'ı anlamada sadece meal okumayı tek başına yeterli görüp görmedikleri ve benzeri hususlardaki görüşleri ortaya konmaya çalışılmıştır.

Kur'an meallerini çeşitli açılardan değerlendirmeye yönelik çalışmaların -yetersiz de olsa- son yıllarda artmaya başladığını söyleyebiliriz. Makale ve tezlerden müteşekkil olan bu çalışmalar çoğunlukla meallerdeki tercüme sorunları, çeviri teknikleri, anlatım bozuklukları, meallerin karşılaştırılması, meallerin üslubu gibi konularda temerküz etmiştir. Bizim çalışmamızda ise daha çok öğrencilerin gözünden meallerin değerlendirilmesi hedeflenmiştir.

Bu alanda yapılan çalışmalara bakıldığında ilk olarak Hidayet Aydar'ın çalışması dikkat çekmektedir. "Yaygınlık Bakımından Meallerimiz ve Mealler Üzerinde İstatistiksel Bir Değerlendirme" isimli⁹ çalışmada Aydar, İlahiyat Fakültesinde okuyan ve muhtelif yıllarda "Kur'an Tercümesi Teknikleri" dersini alan bir grup öğrenciye mealler hakkındaki görüşlerini tespit eden bir anket uygulamış ve onun sonuçlarını değerlendirmiştir. Bu kapsamda öğrencilere ne kadar meal okudukları, yaygın meallerden hangisini daha çok beğendikleri, ileride bir meal yapmayı düşünüp düşünmedikleri gibi sorular yöneltilmiştir. Bunun yanında İlahiyat Fakültesi öğ-

⁸ Bu akademik çalışmalardan makale, yüksek lisans veya doktora seviyesinde olanlardan bazılarını sadece başlıkları itibarıyla zikretmemiz faydalı olacaktır: "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Popüler Kültür Unsurlarına İlişkin Yaklaşımları Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma", "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri", "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Kimlik Bilinci Ve Mesleki Formasyonun Oluşumu: Fırat Üniversitesi Örneği", "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Din Ve Sosyalleşme", "Evrensellik Bağlamında İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dinî Bilgiyi Kabul Standartları (Erzurum Örneği)", "Benlik Algısı Ve Dindarlık (İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Üzerine Bir İnceleme)", "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Cemaat Algılarının Dünya Görüşlerine Etkisi", "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dine Bakışı: Müif Örneği", "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Ahlaki Yargı Yetenekleri İle Kimlik Gelişmelerinin İncelenmesi", "İslami İlimler Fakültesi Öğrencilerinin Mesleki Kaygı Düzeylerinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi", "İslami İlimler/İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumlarının İncelenmesi (Uşak Üniversitesi Örneği)", "İslami İlimler Fakültesi Öğrencilerinin Dini Gruplar Hakkındaki Görüşleri Üzerine Bir Araştırma", "Yüksek Din Öğretiminde Kopya Sorunu: Bartın Üniversitesinde İslami İlimler Fakültesi Örneği", "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimindeki Farklılaşmalar", "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Ehl-i Sünnet Anlayışı", "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İletişim Beceri Düzeyleri".

⁹ Hidayet Aydar, "Yaygınlık Bakımından Meallerimiz ve Mealler Üzerinde İstatistiksel Bir Değerlendirme", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 5 (2015), 109-147.

rencilerinin Kur'an'ı anlama ile ilgili ve bunun yanı sıra meal etkinliklerini konu eden şu tür çalışmalar da yapılmıştır: İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Anlayarak Kur'an Okuma Durumları Üzerine Bir Çalışma,¹⁰ Kur'an-ı Kerim'in Anlaşılmasında Meal Etkinliklerinin Fonksiyonu-Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği.¹¹

Bunların dışında genel olarak üniversite öğrencilerinin Kur'an algılarına yönelik yapılan çalışmalarda meallerle ilgili birtakım soruların yer aldığı bilinmektedir. Bu çalışmalar arasında şunlar zikredilebilir: Üniversite Gençlerinin Kur'an'a Dair İlgisi, Algısı ve Bilgileri: Giresun Üniversitesi Örneği¹², Üniversite Öğrencilerinin Kur'an-ı Kerim'e Yönelik Algıları: Müslüman-Türk Örneklem Üzerine Metaforik Bir Araştırma.¹³

Yine Kur'an meallerine ilişkin toplumun değişik katmanlarına yönelik kimi çalışmaların varlığına da işaret etmek gerekir. Bunlardan biri Fatih Tiyek tarafından öğretmenlere yönelik yapılan bir anket çalışmasıdır.¹⁴ Diğer bir çalışma Emine Gülpak tarafından farklı eğitim düzeyindeki kimselere yönelik Kur'an meallerinin anlaşılabilirliği hakkındadır.¹⁵ Ayrıca cami cemaatinin Kur'an anlayışına dair yapılan bir çalışma¹⁶ içerisinde ve Türkiye genelinde yapılan bazı anket çalışmalarının içinde¹⁷ halkın Kur'an meallerine ilişkin tutumlarına dair bazı verilere yer verildiği bilinmektedir.

Görüldüğü üzere genelde Kur'an meallerini konu alan çalışmalar sınırlı olup, sayıca yeterli düzeyde değildir. Hususen de İslami İlimler/İlahiyat Fakültelerinde öğrenim gören ve ekseriyetle din eğitimi sahalarında görev yapacak olan öğrencilerin Kur'an mealleri hakkındaki değerlendirmelerine dair çalışmalar yok gibidir. Bu nedenle İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi öğrencilerinin Kur'an meallerine ilişkin algı düzeylerinin belirlenmesi ve meallere ilişkin tutumlarının üzerinde etkili faktörlerin incelenmesine yönelik araştırmaların artması, sonraki dönemlerde kaleme alınacak meallerin niteliklerinin artmasına katkı sunacağı açıktır.

¹⁰ Fatma Asiye Şenat, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Anlayarak Kur'an Okuma Durumları Üzerine Bir Çalışma", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011), 143-164.

¹¹ Mustafa Kara, "Kur'an-ı Kerim'in Anlaşılmasında Meal Etkinliklerinin Fonksiyonu-Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği", *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/1 (2016), 319-336.

¹² Abdullah Aygün - Hayrettin Karadeniz, "Üniversite Gençlerinin Kur'an'a Dair İlgisi, Algısı ve Bilgileri: Giresun Üniversitesi Örneği", *Giresun Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi* 9/16 (2017), 97-133.

¹³ Abdullah Dağcı - Saffet Kartopu, "University Students' Perceptions Regarding the Holy Qur'an: A Metaphorical Study on Muslim-Turk Sample", *Turkish Studies* 11/7 (2016), 101-120.

¹⁴ Fatih Tiyek, "İHL Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Kur'an Meallerine İlişkin Algıları Üzerine Bir Araştırma", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/29 (2017), 77-104.

¹⁵ Emine Gülpak, "Kur'an Meallerinin Muhatapları Tarafından Anlaşılabilirliğine İlişkin Bir Araştırma", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/33 (Haziran 2019), 169-198.

¹⁶ Mehmet Kamil Coşkun, "Cami Cemaatinin Kur'an Anlayışı", *İslamiyat* 1 (2001), 89-104.

¹⁷ Kur'an'ın Anlamı İle Buluşmak Platformu (KAP), *Kur'an'ın Anlamı İle Buluşmak Araştırması* (Kasım 2007); Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), *Türkiye'de Dini Hayat Araştırması* (Ankara 2014).

2. Araştırmanın Problemi

Araştırmanın temel problemi, İslami İlimler Fakültesinde öğrenim gören öğrencilerin Kur'an meallerini tanıma, seçme ve onlardan faydalanma düzeylerini ve bu konudaki tutumlarını etkileyen noktaları çeşitli değişkenler bakımından incelemektir. Zira İslam dininin temel kaynağı olan Kur'an ve onun bir nevi açıklaması olan mealler hakkında güçlü altyapısı olmayan öğrencilerin dini anlama, yorumlama ve anlatma hususlarında gereken başarıyı sağlamaları mümkün olmayacaktır. Buradan hareketle İslami İlimler Fakültesi öğrencilerinin Kur'an meallerine dair algıları ve bilgi seviyelerinin ortaya konması önem arz etmektedir.

Bu amaçla araştırmamızda temel olarak aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır: İslami İlimler Fakültesinde öğrenim gören öğrencilerin Kur'an meallerini seçebilme, değerlendirebilme ve onlardan faydalanabilme düzeyi nedir? Meal seçimlerine etki eden hususlar var mıdır? Meallere ilgi duyma ve onlardan faydalanabilme düzeylerini etkileyen hususlar nelerdir? Meallerin nitelik olarak hangi durumlarda olduklarına dair fikirleri bulunmakta mıdır? Dini anlamada meallerin yerini ve önemini tayin edebilmekte midirler?

Topluma dini bakımdan yol gösterecek, rehberlik yapacak kimseleri yetiştiren bir kurum olarak İlahiyat/İslami İlimler Fakültelerindeki öğrencilerin Kur'an meallerini nasıl değerlendirdikleri etrafındaki bu ve benzeri soruların cevabı hiç şüphesiz önem taşımaktadır.

3. Araştırmanın Yöntemi

İslami İlimler Fakültesi öğrencilerinin Kur'an meallerine dair algılarını ve bilgi düzeylerini ölçmek maksadıyla gerçekleştirilen bu çalışmada "anket tekniği" kullanılmıştır. Anket formunun kişisel bilgiler kısmında örneklem grubunun cinsiyeti, yaş grubu ve sınıf düzeyi ile ilgili sorular bulunmaktadır. Anket formunda İslami İlimler Fakültesi öğrencilerinin Kur'an meallerine dair algısını tespit edebilmek maksadıyla 33 soruluk bir test uygulanmıştır. Bulgular kısmında ise bu 33 soru belirli başlıklar halinde tasnif edilmiştir. Ayrıca anket formunun son bölümünde açık uçlu bazı sorulara yer verilmiştir. Bu sorular şunlardır: Kur'an-ı Kerim mealini hangi zamanlarda okursunuz? Şimdiye kadar Kur'an-ı Kerim meali okudunuz mu? En çok beğendiğiniz veya tavsiye ettiğiniz meal ya da mealler hangileridir? İkamet ettiğiniz yerde Kur'an-ı Kerim meali bulunur mu?

4. Örneklem

Çalışma 2018-2019 eğitim-öğretim yılında Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nde öğrenim görmekte olan 1,2,3 ve 4. sınıf öğrencilerinden basit tesadüfi örnekleme yoluyla seçilen öğrencilerle yürütülmüştür. Öğrenciler araştırmaya gönüllülük esası üzerine katılmıştır. Öğrencilerin Kur'an meallerine dair görüş ve düşüncelerini ortaya koymak üzere 416 öğrencinin katıldığı bir anket uygulanmıştır. Öğrenciler tarafından doldurulan açık uçlu soruların da yer aldığı 416 anket formu istatistiksel analize tabi tutulmuştur. Araştırmaya katılanlara ilişkin demografik ve eğitim durumlarına ilişkin dağılım Tablo 1'de verilmiştir.

5. Verilerin Analizi

Araştırmada elde edilen veriler SPSS Statistics 22 paket programıyla analiz edilmiştir. Ölçekte kullanılan seçenekler 5'ten 1'e doğru sıralanmış olup, maddelerin karşısında yer alan seçenekler ve puan karşılıkları; 5="Tamamen Katılıyorum", 4="Katılıyorum", 3="Kararsızım", 2="Katılmıyorum", 1="Kesinlikle Katılmıyorum" şeklinde düzenlenmiştir.

6. Araştırmanın Bulguları

6.1. Demografik Özellikler

Araştırmada öğrencilerin demografik özelliklerine dair yüzdelik dağılımlar şöyle oluşmuştur:

Tablo 1: Örneklem Grubunun Cinsiyet, Yaş ve Sınıf Düzeyine Göre Dağılımı

| Cinsiyet | N | % |
|---------------|------------|------------|
| Kadın | 290 | 69,7 |
| Erkek | 126 | 30,3 |
| Toplam | 416 | 100 |
| Yaş Grubu | N | % |
| 15-20 | 102 | 24,6 |
| 21-25 | 279 | 67,07 |
| 26-65 | 35 | 8,33 |
| Toplam | 416 | 100 |
| Sınıf Düzeyi | N | % |
| 1.Sınıf | 101 | 24,3 |
| 2.Sınıf | 99 | 23,8 |
| 3.Sınıf | 113 | 27,2 |
| 4.Sınıf | 103 | 24,7 |
| Toplam | 416 | 100 |

Tablo 1'de görüldüğü üzere örneklem grubunun büyük çoğunluğunu %69,7(290)'lık oranla kadınlar, geri kalan %30,3(126)'lük kısmını da erkekler oluşturmaktadır. Araştırmaya katılanların büyük oranda kadınlardan oluştuğu gözlemlenmiş olsa da İlahiyat/İslami İlimler Fakültelerinin mevcut yapılanmalarındaki öğrenci dağılımı genel itibariyle bu şekildedir. Araştırmaya katılan öğrencilerin %24,6(102)'lık kısmını 15-20 yaş grubu, büyük çoğunluğunu %67,07(279)'lik oranla 21-25 yaş grubu, geri kalan %8,33(35)'lük kısmını ise 26-65 arası yaş grubu teşkil etmektedir. Sınıf düzeylerine bakıldığında ise orantılı bir dağılımın olduğu görülmektedir. Buna göre 1. sınıf düzeyinde katılanların oranı %24,3(101), 2. sınıf düzeyindekilerin oranı %23,8(99), 3. sınıf düzeyindekilerin oranı %27,2(113) ve 4. sınıf düzeyindekilerin oranı ise %24,7(103) olarak gerçekleşmiştir.

6.2. Kur'an-ı Kerim Mealini Okuma Durumu, Zamanı ve Meal Bulundurmaya İlişkin Hususlar

Tablo 2: Örneklem Grubunun Kur'an-ı Kerim Mealini Okuma Durumu, Zamanı ve Meal Bulundurma Değişkenlerine Göre Dağılımı

| Meal Okuma Durumu | N | % |
|-------------------|----|-----|
| Hiç okumadım. | 13 | 3,1 |

| | | |
|---|-----|------|
| Biraz okudum. | 146 | 35,1 |
| Yarisına kadar okudum. | 113 | 27,2 |
| Tamamını okudum. | 137 | 32,9 |
| Diğer | 7 | 1,3 |
| Toplam | 416 | 100 |
| Meal Okuma Zamanı | N | % |
| Çok seyrek okurum. | 116 | 27,9 |
| Mübarek gün ve gecelerde okurum. | 6 | 1,4 |
| Fırsat buldukça okurum. | 262 | 63 |
| Düzenli olarak okurum. | 21 | 5 |
| Diğer | 11 | 2,7 |
| Toplam | 416 | 100 |
| Meal Bulundurma Durumu | N | % |
| Evet | 356 | 85,6 |
| Hayır | 15 | 3,6 |
| Diğer | 45 | 10,8 |
| Toplam | 416 | 100 |
| Toplam | 416 | 100 |

Örneklem grubunun Kur'an mealini okuma durumlarına bakıldığında öğrencilerden bir meali baştan sona okuduğunu söyleyenlerin oranı %32,9(137) olmasına karşılık hiç okumadığını ifade edenler %3,1(13)'lik bir oran oluşturmaktadır. Birazını okuduğunu ifade edenler %35,1(146) oranında iken yarisına kadar okuduğunu belirtenler %27,2(113)'lik bir seviyede kalmıştır. Bu veriler öğrencilerin büyük oranda Kur'an meali okuma kültürlerinin varlığına işaret etmektedir. Zira verilerin toplamına bakıldığında %95,2(396) oranıyla Kur'an meallerinin bir şekilde okunduğunu ortaya koymaktadır. Diğer taraftan hiç Kur'an meali okumadığını belirten %3,1(13)'lik katılımcının varlığı üzerinde düşünülmesi gereken bir konudur.

Araştırmamızdaki örneklem grubuyla aynı özellikleri taşıyan başka bir gruba sorulan "İlahiyat Fakültesi'nde şimdiye kadar Kur'an mealini baştan sona okudunuz mu?" şeklindeki bir soruya öğrencilerin %38,9(104)'u "Evet, okudum." cevabını vermiştir.¹⁸ Bu araştırmadan ortaya çıkan sonucun bizim çalışmamızdaki benzer yapıya verilen cevapla çok yakın olduğu görülmekte ve dolayısıyla her iki bulgunun birbirini destekler mahiyette olduğu müşahede edilmektedir. Fakat ne var ki İslami İlimler/İlahiyat Fakültelerinde okuyan öğrencilerin dışındaki üniversite öğrencilerinin Kur'an hakkındaki ilgi, algı ve bilgilerine dair yapılan bir çalışmada bir meali baştan sona okuma oranının oldukça düşük oranda kaldığı gözlenmiştir. Nitekim söz konusu araştırmada üniversite öğrencilerinin Kur'an mealinin tamamını okuma ortalaması %13,3'te kalırken Kur'an mealinin çoğunu okuma oranı %13,3, yarisını

¹⁸ Şenat, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Anlayarak Kur'an Okuma Durumları Üzerine Bir Çalışma", 157.

okuma oranı %8,8, birazını okuma oranı %47,8 olarak ortaya çıkmıştır.¹⁹

Geniş kapsamlı başka bir araştırmada “Bugüne kadar kısmen dahi olsa, hiç Kur’an’ı Kerim’in Türkçe mealini okudunuz mu?” şeklinde sorulan soruya katılımcıların %68,4(1521)’ü “evet” şeklinde cevap verirken %31,6(703)’sı katılımcı “hayır” cevabı vermiştir.²⁰

Bütün bu veriler mukayese edildiğinde İslami İlimler/İlahiyat Fakültelerinde okuyan öğrencilerin Kur’an meallerini okuma kültürünün oldukça yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Zira İslami İlimler/İlahiyat Fakültelerinde okumakta olan öğrencilerin herhangi bir Kur’an mealinin tamamını okuma oranı ortalaması %30’ların üzerinde iken normal üniversite öğrencileri arasında bu oran %13’lere gerilemektedir. Bu noktada her iki grup arasında anlamlı bir farklılaşmanın bulunduğu ortaya çıkmaktadır. Diğer taraftan üniversite öğrencilerinin meal okuma oranlarının Türkiye geneli oranlarından daha yüksek olduğu görülmektedir. Bu tablo eğitim seviyesi yükseldikçe meal okuma oranının arttığı yönündeki tezin doğruluğunu teyit etmektedir.

Aslında yapılan çoğu araştırmada ülkemizde meallerden istifade etme oranının düşük seviyelerde bulunduğu söylenebilir. Meallerin çok satıldığı bilinmesine rağmen onlardan istifadenin yetersiz olmasının değişik sebepleri mevcuttur. Bize göre bunların başında insanların kitap okumayı yeterince sevmemesi gelmektedir.²¹ Yine kimi insanların Kur’an’ı Arapçasından okumanın mealinden okumaktan daha sevap olduğu fikrini taşıması kadar Kur’an’ın anlaşılmasının sadece ilim ehlinin başarabileceği bir uğraş olduğu gibi bir kabulün de bu konuda etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bunlara ilave olarak okuyucuların Kur’an’ın muhtevası, dili ve üslubu gibi kendine has özellikleri konusunda yeterli ön bilgiye sahip olmadan meallerle yüzleşmesi realitesini göz ardı etmemek gerekir. Dolayısıyla üslubuna alışık olmadıkları bir kitapla karşılaşmaları, muhtemelen okumalarını olumsuz yönde etkilemektedir. Yine mevcut meallerden birçoğunun, ayetlerin doğru anlaşılabilmesi, Türkçenin akıcı kullanılamaması, tarihi olgu ve veciz ifadelerin izahı sadedinde açıklamalara yer vermemesi gibi konularda birçok problemle malul olmasının payını azımsamamak gerekmektedir.²²

Meal okuma zamanlarına göre örneklem grubunun dağılımına bakıldığında karşımıza ilginç veriler çıkmaktadır. Şöyle ki katılımcıların sadece %5(21)’lik kısmı düzenli olarak meal okuduğunu ifade ederken %63(262)’lük kısmı fırsat buldukça okuduğunu, %27,9(116)’lük kısmı ise çok seyrek okuduğunu beyan etmiştir. Kandillerde, mübarek gün ve gecelerde okuduğunu aktaranların oranı ise %1,4(6)’lük oranda kalmıştır. Bu oranlar öğrencilerin zaman açısından düzenli bir meal okuma alışkanlıklarının bulunmadığını göstermektedir. Diğer bir ifadeyle öğrenciler ilgileri doğrultusunda ya da ihtiyaç duydukları zamanlarda Kur’an mealini okumaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla meal okumanın belirli bir zamanı olmadığı için öğrenciler müsait

¹⁹ Aygün - Karadeniz, “Üniversite Gençlerinin Kur’an’a Dair İlgisi, Algısı ve Bilgileri: Giresun Üniversitesi Örneği”, 109.

²⁰ KAP, *Kur’an’ın Anlamı İle Buluşmak Araştırması*.

²¹ Okuma Kültürünü Yaygınlaştırma Platformu (OKUYAY), *Türkiye Okuma Kültürünü Araştırması* (2019), 12-21, 70.

²² Karslı, “Dindarlığımızın İnşasında Kur’an Meallerinin Rolü”, 35.

olan her zaman diliminde okumayı kendileri için uygun görmekte-dirler. Nitekim benzer sonuçları başka bir araştırmada da görmek mümkündür. Buna göre katılımcılardan düzenli okuduğunu belirtenler %4,9, fırsat buldukça okuduğunu söyleyenler %52,8, çok seyrek okuduğunu belirtenler %25,2 oranındadır. Aynı araştırmada mübarek gün ve gecelerde okuduğunu belirtenlerin %17,9 gibi bir oranla oldukça yüksek çıktığı görülmektedir.²³ Ülke genelinde yapılan diğer bir araştırmada ise katılımcıların %24,9'u yılda birkaç kez, %16,9'u ayda bir, %10,1'i haftada bir, %3,7'si her gün Kur'an'ı mealinden okuduğunu belirtmiştir.²⁴ Genel itibariyle bu verilere dikkat edildiğinde gerek öğrencilerin gerekse halkın çeşitli vesilelerle bir şekilde meallerle irtibatlarını sürdürdükleri anlaşılmaktadır.

Meal bulundurma durumuna bakıldığında ise katılımcıların %85,6(356)'lık kısmı ikamet ettikleri ortamlarda bir Kur'an mealine sahip bulduklarını ifade etmiştir. Buna karşılık bir meal bulundurmayan öğrencilerin oranı %3,6(15) iken herhangi bir görüş belirtmeyenlerin oranı ise %10,8(45)'de kalmıştır. Bu verilere göre öğrencilerin büyük çoğunluğunun bir mealini bulunmasına karşılık meal bulundurmayan ya da bu konuda görüş belirtmeyenlerin sayısı da azımsanmayacak ölçüdedir. Araştırmamızdaki örneklem grubuyla benzer özellikler gösteren başka bir grubun meal bulundurma oranına bakıldığında çıkan sonucun çalışmamızdaki oranlarla yakın seviyede gerçekleştiğini gözlemlemek mümkündür. Nitekim araştırmaya katılım gösteren öğrencilerin %92,5(347)'i "Evinizde Kur'an meali var mıdır?" sorusuna "evet" cevabını vermiştir.²⁵ Öte yandan başka bir araştırmada İlahiyat Fakültesinde okuyan 258 öğrencinin aracılığıyla ulaşılan 2580 ailenin neredeyse tamamında bir mealin mevcut olduğu ortaya konmuştur.²⁶ Yine Türkiye genelinde 2224 kişi üzerinde yapılan başka bir araştırmada ise "Evinizde Kur'an-ı Kerim Türkçe Meali (Türkçe tercümesi) var mı?" şeklindeki bir soruya katılımcıların %78,3(1741)'lik kısmının "evet" cevabını verdiği müşahede edilmiştir.²⁷ Buna göre hem bizim araştırmamız hem de söz konusu üç araştırmadaki bulgular birlikte ele alındığında katılımcıların evlerinin hemen hemen hepsinde bir mealin var olduğu görülmektedir. Ancak ne var ki bu meallerden ne kadar istifade edildiği ise araştırılmaya muhtaç başka bir konu olarak durmaktadır.

6.3. Meallerin Bilinirlik/Tanınırlık ve Okunma Durumuna İlişkin Hususlar

Tablo 3: Örneklem Grubunun Meallerin Tanınırılık ve Okunma Durumuna İlişkin Dağılımı

| Mealler | Müellif/Hazırlayan | N | % |
|--|----------------------|-----|------|
| Diyanet Mealleri[1] | Komisyon | 231 | 55,5 |
| Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali | Elmalılı Hamdi Yazır | 190 | 45,7 |
| Feyzül-Furkan Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali | Hasan Tahsin Feyizli | 38 | 9,1 |

²³ KAP, *Kur'an'ın Anlamı İle Buluşmak Araştırması*.

²⁴ DİB, *Türkiye'de Dini Hayat Araştırması*, 94-96.

²⁵ Aygün - Karadeniz, "Üniversite Gençlerinin Kur'an'a Dair İlgisi, Algısı ve Bilgileri: Giresun Üniversitesi Örneği", 108.

²⁶ Aydar, "Yaygınlık Bakımından Meallerimiz ve Mealler Üzerinde İstatistiksel Bir Değerlendirme", 131-132.

²⁷ KAP, *Kur'an'ın Anlamı İle Buluşmak Araştırması*.

| Mealler | Müellif/Hazırlayan | N | % |
|--|--------------------|----|-----|
| Kur'an-ı Hakim ve Meal-i Kerim | Hasan Basri Çantay | 11 | 2,6 |
| Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir | Muhammed Esed | 11 | 2,6 |
| Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi | Ömer Nasuhi Bilmen | 10 | 2,4 |
| Kısa Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meali | Mahmut Kısa | 10 | 2,4 |
| Kur'an-ı Kerim ve Muhtasar Meali | Hayrat Neşriyat | 9 | 2,2 |
| Hayat Kitabı Kur'an: Gerekçeli Meal-Tefsir | Mustafa İslamoğlu | 8 | 1,9 |
| Kur'an-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri | Mustafa Öztürk | 7 | 1,7 |
| Tefhîmü'l-Kur'an Meali | Ebül'-A'la Mevdudi | 6 | 1,4 |
| Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı | Ali Bulaç | 5 | 1,2 |
| Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali | Süleyman Ateş | 5 | 1,2 |
| Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Meali | Bayraktar Bayraklı | 4 | 1 |
| Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali | Mahmut Toptaş | 4 | 1 |
| Nüzul Sırasına Göre Necm Necm Kur'an'ın Türkçe Meali | Hakkı Yılmaz | 3 | 0,7 |
| Tefsirli Kur'an-ı Kerim Meali | Celal Yıldırım | 2 | 0,5 |
| Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali | Yaşar Nuri Öztürk | 2 | 0,5 |
| Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meali | Ahmed Davudoğlu | 2 | 0,5 |

Araştırmamızda bir defa tercih edilen mealler ise sırasıyla şunlardır: Tuncer Namı'nın hazırladığı *Kur'an Aydınlığı: Kronolojik Kur'an Meali*; Mehmet Yaşar Kandemir, Halit Zavalı, Ümit Şimşek'in birlikte hazırladığı *Ayet ve Hadislerle Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meali*; Abdullah Parlıyan'ın *Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meali*; Talat Koçyiğit'in *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*; İhsan Eliaçık'ın *Yaşayan Kur'an: Türkçe Meali*; Mahmut Ustaosmanoğlu'nun *Kur'an-ı Mecid ve Tefsirli Meal-i Alisi*.

Örneklem grubunun tercihlerine bakıldığında gerek bilinirlik gerekse okunma açısından Diyanet İşleri Başkanlığı'nın hazırladığı çeşitli meallerin²⁸ ve Elmalılı Hamdi Yazır'ın defalarca sadeleştirilen mealinin % 55,5 ve % 45,7'lik oranla çok bilindikleri ve tercih edildikleri görülmektedir. 2011 yılında 2580 ailenin katıldığı benzer bir araştırmada yine aileler tarafından en çok tercih edilen meallerin sırasıyla %51 oranla Elmalılı Hamdi Yazır, %30 oranla Diyanet İşleri ve yine %30 oranla Diyanet Vakfı meallerinin olduğu görülmüştür.²⁹ Birbirine çok benzeyen bu dağılıma daha yakından bakıldığında gerek öğrencilerin gerekse ailelerin meal tercihinde anayasal bir kurum olan Diyanet İşleri Başkanlığı'na itimat ettikleri ve top-

²⁸ Türkiye'de resmî kurumların hazırladığı meallerin başında Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yayımladığı mealler gelmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı toplumun ihtiyacına binaen ve piyasadaki meallerde görülen bazı yanlışlara karşı farklı tarihlerde bir yazara veya bir komisyona meal hazırlatmış ve halkın istifadesine sunmuştur. Bu çalışmalar Hüseyin Atay ve Yaşar Kutluay'ı hazırladığı *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin'in hazırladığı *Kur'an-ı Kerim Meali*, Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrı, İbrahim Kâfi Dönmez ve Sadrettin Gümüş'ün birlikte hazırladığı *Kur'an Yolu Meali*'dir.

²⁹ Aydar, "Yaygınlık Bakımından Mealler Üzerinde İstatistiksel Bir Değerlendirme", 132. *Marife* 20/1 (2020): 65-94

lumun geneli tarafından hüsn-i kabul görmüş bir isim olarak da Elmalılı Hamdi Yazır'ın³⁰ mealini tercih ettikleri anlaşılmaktadır. Kanaatimize göre bu tercihlerde en başta gözetilen husus güven duygusudur. Yine bu tercihi etkileyen bir diğer faktörün ise tanınırlık ve yaygınlık olduğu söylenebilir. Zira piyasada en fazla mevcut bulunan ve satışı yapılan mealler bunlar olduğu gibi zaman zaman Diyanet İşleri Başkanlığı'nın hazırlattığı mealler ve Elmalılı Hamdi Yazır'ın sadeleştirilen meallerinin çeşitli vesilelerle halka karşılıksız olarak dağıtıldığı bilinmektedir. Öte yandan bu tablo bizlere İlahiyat/İslami İlimler Fakültelerinde görev yapan ya da yapmış olan akademisyenlerce kaleme alınan meallerin pek bilinmediği sonucuna ulaştırdığı gibi farklı dini grup ve cemaatlere mensup kimseler tarafından ya da herhangi bir mensubiyeti olmayan kimselerin kaleme aldıkları meallerin öğrenciler ve halk tarafından pek fazla tercih edilmediği sonucuna ulaştırmaktadır.

6.4. Meallerin Okunmasıyla İlgili Çeşitli Hususlar

Tablo 4: Örneklem Grubunun Meallerin Okunmasıyla İlgili Görüşlerinin Dağılımı

| | Kesinlikle Katılmıyorum | | Katılmıyorum | | Kararsızım | | Katılıyorum | | Tamamen Katılıyorum | |
|---|-------------------------|------|--------------|------|------------|------|-------------|------|---------------------|------|
| | N | % | N | % | N | % | N | % | N | % |
| Kur'an mealinin okunması gereklidir. | 5 | 1,2 | 9 | 2,2 | 5 | 1,2 | 59 | 14,2 | 336 | 80,8 |
| Kur'an'ı Arapçasından okumayı bilmeyen birinin Kur'an meali okuması yeterlidir. | 139 | 33,4 | 160 | 38,5 | 58 | 13,9 | 37 | 8,9 | 14 | 3,4 |
| Kur'an-ı Kerim meali okumak sevgidir. | 8 | 1,9 | 23 | 5,5 | 40 | 9,6 | 180 | 43,3 | 154 | 37,0 |
| Meal okumak tefsir okumaktan daha faydalıdır. | 121 | 29,1 | 144 | 34,6 | 108 | 26,0 | 23 | 5,5 | 5 | 1,2 |
| Meal okumakla İslam dini öğrenilebilir. | 100 | 24,0 | 142 | 34,1 | 85 | 20,4 | 62 | 14,9 | 24 | 5,8 |
| Her Müslümanın en az bir kere baştan sona bir meal okuması gereklidir. | 6 | 1,4 | 5 | 1,2 | 12 | 2,9 | 75 | 18,0 | 312 | 75,0 |
| Karşılaştırmalı meal okumaları daha faydalıdır. | 11 | 2,6 | 12 | 2,9 | 80 | 19,2 | 116 | 27,9 | 181 | 43,5 |
| Kur'an meali dü- | 14 | 3,4 | 18 | 4,3 | 31 | 7,5 | 108 | 26,0 | 231 | 55,5 |

³⁰ Elmalılı Hamdi Yazır'ın mealinin piyasada yaygın olmasının sebepleri arasında bu eserin TBMM tarafından tescilli olması, hem ilmi muhitlerde hem de halk nezdinde hüsnü kabul görmesi ve 1992 yılında telif haklarının kalkmasından dolayı birçok yayınevının bu meali yayımlaması yer almaktadır. Bk. Koçyiğit, "Günümüz Türkçe Kur'an Mealleri Üzerine Bir Tasnif Denemesi", 110.

| | | | | | | | | | | |
|--------------------------------|--|--|--|--|--|--|--|--|--|--|
| zenli olarak okun- malıdır. | | | | | | | | | | |
|--------------------------------|--|--|--|--|--|--|--|--|--|--|

Katılımcılara Kur'an meallerinin okunmasıyla ilgili görüşlerinin ortaya çıkarılması maksadıyla muhtelif bazı sorular yöneltilmiştir. Buna göre tabloda da görüldüğü üzere Kur'an mealinin okunmasını gerekli görenlerin toplam oranı %95(395) olarak ortaya çıkmıştır. Bu durum öğrencilerin neredeyse tamamının meal okumanın gerekliliğini kabul ettiğini göstermektedir. Üniversite öğrencilerine yönelik yapılan bir araştırmada da benzer bir sonucun ortaya çıktığı görülmektedir. Nitekim araştırmaya katılım gösteren öğrencilerin yaklaşık %95'i herkesin bir Kur'an meali okuması gerektiği konusunda fikir beyan etmiştir.³¹ Bu durum üniversite öğrencileri arasında Kur'an meali okumanın gerekliliğine dair ortak bir bilincin oluştuğunu açıkça göstermektedir.

Katılımcıların Kur'an'ı Arapçasından okumayı bilmeyen birinin Kur'an meali okumasının o kişiye Kur'an'ı anlamada yeterli gelmeyeceği kanaatini taşıdıkları görülmektedir. Nitekim böyle bir durumda Kur'an mealinin yetersiz kalacağını kabul edenlerin toplam oranı %71,9(299) iken mealin yeterli olacağını düşünenlerin toplam oranı ise %12,3(51) olarak oluşmuştur.

Bilindiği üzere Kur'an okumanın faziletine dair pek çok hadis bulunmaktadır. Buna karşılık Kur'an'ın bir nevi yorumu mesabesinde olan mealinden okumanın aslından okumakla eşdeğer olmadığı da malumdur. Nitekim bu hususa açıklık getirmek adına sorulan soruya katılımcıların %80,3(334)'lük kısmı meal okumanın sevap olduğunu belirtirken, %9,6(40)'sı kararsız kalmış, %7,4(31)'lük bir kısmı ise meal okumanın sevap olduğunu onaylamamıştır. Buna göre katılımcılar meal okumanın Kur'an'ı aslından okumanın yerini tutmamakla beraber mutlaka faydalı olduğunu kabul etmiş görünümündedir. Cami cemaatinin Kur'an'a bakışını ortaya koymayı hedefleyen bir araştırmada ise "Kur'an'ı daha çok neden okuyor veya okutuyorsunuz?" şeklindeki bir soruya katılımcıların %43,8(210)'i "sevap kazanmak için" cevabını vermiştir.³² Her iki bulgu karşılaştırıldığında gerek Kur'an'ı metninden gerekse mealinden okumanın arkaplanındaki en büyük dayanağın sevap kazanma arzusu olduğu gözlemlenmektedir.

Kur'an'ı anlamada meal okumanın mı yoksa tefsir okumanın mı daha faydalı olduğu günümüzün tartışmalı konularından biridir. Böyle bir soruya katılımcıların verdiği cevaba bakıldığında Kur'an'ı anlamada tefsir okumanın daha gerekli olduğu fikrinin daha baskın olduğu anlaşılmaktadır. Zira meal okumanın tefsir okumaktan daha faydalı olduğuna katılmayanların toplam oranı %63,7(265) iken kararsızların oranı ise %26(108) olarak çıkmıştır. Bu fikri olumlu karşılayanların oranı ise sadece %6,7(28) olarak kalmıştır.

Yine günümüzün tartışmalı konularından biri de sadece meal okumakla İslam dininin öğrenilip öğrenilemeyeceği meselesidir. Bu konuda katılımcıların zihinlerinin karışık olduğu görülse de yarıdan fazlasının tercihi meal okumakla İslam dininin öğrenilemeyeceği yönündedir. Nitekim oranlara bakıldığında "meal okumakla İslam

³¹ Aygün - Karadeniz, "Üniversite Gençlerinin Kur'an'a Dair İlgisi, Algısı ve Bilgileri: Giresun Üniversitesi Örneği", 110.

³² Coşkun, "Cami Cemaatinin Kur'an Anlayışı", 92.

dini öğrenilebilir” düşüncesine katılmayanların toplam oranı %58,1(242), kararsızların oranı % 20,4(85), olumlu yaklaşanların toplam oranı ise %20,7(86) olarak görülmüştür. Öte yandan kararsızlar ile olumlu yaklaşanların toplam oranının %41,1(171) gibi bir orana ulaşmış olmasının üzerinde ciddiyle durulması gerekmektedir.

Her Müslümanın en az bir kere başından sonuna kadar bir Kur'an meali okumasını gerekli görenlerin oranı %93(387)'lük bir oranla beklendiği gibi oldukça yüksek çıkmıştır. Her bir mealin o meali kaleme alan kişinin bir yorumu olduğu dikkate alındığında Kur'an'ı anlamada tek bir mealin yeterli olamayacağı aşikâr hale gelmektedir. Dolayısıyla doğru anlama ulaşmanın yollarından bir tanesi de tek mealle yetinmek olmayıp birden fazla meali dikkate almaktır. Katılımcılar bu yöndeki soruya verdikleri yanıtla bu konunun öneminin farkında olduklarını ortaya koymuşlardır. Zira karşılaştırmalı meal okumalarının daha faydalı olduğunu düşünenlerin toplam oranı %71,4(297) iken faydasız olduğunu düşünenlerin toplam oranı ise %5,5(23) düzeyinde kalmıştır.

Katılımcılar arasında Kur'an mealinin düzenli olarak okunması gerektiğini düşünenlerin toplamı %81,5(339)'lik oranla oldukça yüksek çıkarken aksini düşünenlerin oranı ise %7,7(32)'lik düzeyde kalmıştır. Bu durum öğrencilerin Kur'an mealini devamlı surette okumanın önemini kavradıklarını göstermektedir.

6.5. Meallerle İbadet ve Hüküm İlişkisine Dair Hususlar

Tablo 5: Örneklem Grubunun Meallerle İbadet ve Hüküm İlişkisine Dair Görüşlerinin Dağılımı

| | Kesinlikle Katılmıyorum | | Katılmıyorum | | Kararsızım | | Katılıyorum | | Tamamen Katılıyorum | |
|---|-------------------------|------|--------------|------|------------|------|-------------|-----|---------------------|-----|
| | N | % | N | % | N | % | N | % | N | % |
| Namaz surelerinin mealleriyle namaz kılınabilir. | 263 | 63,2 | 106 | 25,5 | 22 | 5,3 | 9 | 2,2 | 10 | 2,4 |
| Dini vecibeleri yerine getirirken Kur'an meali okumak yeterlidir. | 215 | 51,7 | 140 | 33,7 | 29 | 7,0 | 14 | 3,4 | 6 | 1,4 |
| Ayet-i kerimelerin meallerinden hüküm çıkarılabilir. | 100 | 24,0 | 127 | 30,5 | 130 | 31,3 | 39 | 9,4 | 13 | 3,1 |

Anadilde ibadet ve Türkçe Kur'an tartışmalarının bir yönü de Kur'an meallerini ilgilendirmektedir. Çünkü bu tartışmaların bir tarafında mealler yer almaktadır. Haliyle bu sorulara verilen cevaplar mealler konuya öğrencilerin nasıl baktıklarını öğrenme açısından önem arz etmektedir.

Bilindiği üzere anadilde ibadeti savunanlara göre namaz surelerinin mealleriyle namaz kılınabildiği gibi diğer başka dini vecibeleri yerine getirirken de Kur'an meali okumak yeterlidir. Araştırmamızda öğrencilere sorulan bu yöndeki sorularda ise bunun tam aksi yönde görüş belirtildiğini söylemek mümkündür. Nitekim “namaz surelerinin mealleriyle namaz kılınabilir” görüşüne katılmayanların toplam

oranı %88,7(369) iken bunu kabul edenlerin oranı ise %4,6(19)'lik oranda kalmıştır. Aynı şekilde “Dini vecibeleri yerine getirirken Kur’an meali okumak yeterlidir” şeklinde benzer muhtevadaki yargıya katılmayanlar toplam %85,4(355) düzeyi ile bir önceki soruya katılmayanların oranı ile hemen hemen aynı seviyede gerçekleşmiştir. Sonuç itibariyle araştırmaya katılan öğrencilerin neredeyse tamamına yakınının anadilde ibadet meselesine olumsuz yaklaştıkları görülmüştür.

Son dönemlerde sıkça gündeme gelen hususlardan biri de ayet-i kerimenin aslını bir tarafa bırakıp mealinden hüküm çıkarma eğilimidir. “Mealcilik” adı da verilen bu eğilime öğrencilerin bakış tarzı genel itibariyle olumsuz veya kararsız düzeydedir. Bu noktada meal okumakla, mealcilik arasındaki ayırımın sınırlarını iyi belirlemek gerekmektedir. Mealcilik, çoğunlukla dini, Kur’an tercümelerinden öğrenmeyi, bu doğrultuda dini anlamayı ve yorumlamayı ifade eder. İslam’ın salt mealle anlaşılıp yaşanabileceği iddiasını savunur. Ancak bu son derece naif ve yetersiz bir anlayıştır. Bu anlayış öncelikle kadim İslami geleneği ve onun bir ürünü olan tefsir mirasını göz ardı etmek anlamını taşır. Diğer taraftan mealcilik söylemi, bazen ideolojik bir eğilim haline de gelebilmektedir. Burada esas amaç, hâkim görüş ve anlayışları meşru hale getirmektir. Dolayısıyla geleneğin içerdiği sabiteleri dışlamak amacıyla meal öne çıkarılmakta, böylece İslam’la bağdaştırılması mümkün olmayan yeni yorumların kolayca yapılmasına kapı aralanmaktadır. Burada meal okuma, Hz. Peygamberin sünnetini ve geleneği bir dışlama aracı olarak kullanılır.³³ Verilere baktığında ise “Ayet-i kerimelerin meallerinden hüküm çıkarılabilir” yargısına olumsuz yaklaşanların toplam oranı %54,5(227) ve bu konuda kararsız kalanların oranı ise %31,3(130) seviyesindedir. Katılımcıların eğitim durumu göz önüne alındığında aslında bu konuda kararsız kalanların oranının düşündürücü bir durum olduğu ifade edilebilir. Bunun üzerinde başka bir araştırmada ayrıca durmak ve bunu meallerin seyri bakımından da yorumlamak gerekmektedir. Ancak kesin olan bir şey var ki o da öğrencilerden bu eğilime olumlu bakanların oranının sadece %12,5(52) ile sınırlı kaldığı gerçeğidir. Buna göre katılımcıların mealle yetinme ya da sadece meallerden hüküm çıkarma hususuna uzak ve mesafeli durdukları anlaşılmaktadır.

Burada hemen belirtelim ki, birey olarak Kur’an’ın hidayet, irşat ve yönlendirmelerinden istifade etmekle, ondan hüküm çıkarmayı birbirine karıştırmamak gerekmektedir. Hüküm istinbatı, gerekli ilimlerin tahsil edilmesiyle ve ancak Kur’an’ın aslından mümkün olabilir. Meallerin ise bu anlamda kullanılması mümkün değildir. Fakat mealler, hayata Kur’an nazarıyla bakmak, kulluk bilincini tazelemek, bu uğurda iradeyi takviye etmek, manevi değerleri özümsemek vb. yönlerden bir müminin müstağni kalamayacağı imkânlar sunmaktadır.³⁴

6.6. Meallerinin Anlaşılmasıyla İlgili Görüşler

Tablo 6: Örneklem Grubunun Meallerin Anlaşılmasıyla İlgili Görüşlerinin Dağılımı

| | Kesinlikle Katılmıyorum | Katılmıyorum | Kararsızım | Katılıyorum | Tamamen Katılıyorum |
|--|-------------------------|--------------|------------|-------------|---------------------|
| | | | | | |

³³ Karşlı, “Dindarlığımızın İnşasında Kur’an Meallerinin Rolü”, 33.

³⁴ Karşlı, “Dindarlığımızın İnşasında Kur’an Meallerinin Rolü”, 34-35.

| | N | % | N | % | N | % | N | % | N | % |
|---|-----|------|-----|------|-----|------|-----|------|-----|------|
| Kur'an mealleri toplumun her kesimine hitap edecek şekilde anlaşılırdır. | 45 | 10,8 | 84 | 20,2 | 93 | 22,4 | 126 | 30,3 | 60 | 14,4 |
| Kur'an'ın mesajını anlamak için sadece meal okumak yeterlidir. | 189 | 45,7 | 159 | 38,2 | 30 | 7,2 | 21 | 5,0 | 12 | 2,9 |
| Meal okumak Kur'an'ı anlaşılır hale getirmektedir. | 25 | 6,0 | 31 | 7,5 | 49 | 11,8 | 174 | 41,8 | 130 | 31,3 |
| Bir mealde bulunması gereken en önemli husus anlaşılır olmasıdır. | 5 | 1,2 | 10 | 2,4 | 30 | 7,2 | 176 | 42,3 | 190 | 45,7 |
| Meal okurken herhangi bir yeri anlaşmadığında ilgili ayetin tefsirine bakılmalıdır. | 13 | 3,1 | 51 | 12,3 | 127 | 30,5 | 93 | 22,4 | 125 | 30,0 |
| Mealler Kur'an metninin manasını tam anlamıyla yansıtmaktadır. | 62 | 14,9 | 89 | 21,4 | 115 | 27,6 | 93 | 22,4 | 42 | 10,1 |

Meallerin kaleme alınmasının gerekçelerinden biri Arapça bilgisi olmayan insanlara Kur'an'ı anlaşılır kılmayı kolaylaştırmaktır. Dolayısıyla meallerin temel işlevlerinden biri muhatabın anlayacağı şekilde ayetlerin anlamlarını aktarabilmektedir. Bu doğrultuda katılımcılara mealler ve Kur'an'ın anlaşılması bağlamında bazı sorular yöneltilmiştir.

Kur'an meallerinin umumi muhatabı toplumdur. Bundan dolayı her meal sahibi bunu önceleyerek yani toplumun anlama seviyesini hesaba katarak mealini kaleme almaya çalışmaktadır. Ancak her meal yazarının aynı hassasiyeti taşıdığı söyleyebilmek mümkün değildir. Dolayısıyla her meal sahibi mealini hazırlarken kimler için bu çalışmayı yaptığını açıkça belirtmeli, herkese hitap eden bir çalışma yapıyorsa bunu da ayrıca vurgulamalıdır. Katılımcıların bu yöndeki soruya verdikleri cevapta da bu tespit doğrulanmaktadır. Zira "Kur'an mealleri toplumun her kesimine hitap edecek şekilde anlaşılırdır." yargısına verilen cevapların çeşitliliğinden bunu görmek mümkündür. Katılımcıların %44,7(186)'lik kısmı meallerin anlaşılır olduğuna dair müspet yaklaşım sergilerken %22,4(93)'lük kısmı kararsız kalmış, %31(129)'lik kısmı ise meallerin anlaşılır olmadığı yönünde kanaat belirtmiştir. Bu durum öğrencilerin meallerin toplumun her kesimine hitap edip etmediği konusunda ikiye bölündüğünü göstermektedir. Diğer bir ifadeyle öğrencilerin yarıya yakını meallerin anlaşılır olmadığını düşünmektedir.

Kur'an mesajını anlamada sadece meal okumanın yeterli olup olmadığına dair sorulan soruya öğrencilerin %83,9(348)'lik kısmı menfi cevap vererek sadece meal okumanın Kur'an'ın mesajını anlamak için yetersiz kalacağını açıkça ifade etmiştir. Öte yandan sadece meal okumayı yeterli görenler %7,9(33) oranında iken

kararsızlar %7,2(30) seviyesinde kalmıştır. Bu tabloya göre öğrencilerin hemen hemen tamamına yakını Kur'an'ın mesajını anlamada sadece meal okumanın yeterli gelmediği kanaatini taşımaktadır. Benzer bir sonucu araştırmamızdaki örneklem grubuyla aynı özellikleri taşıyan başka bir grubun "Kur'an-ı Kerim'in muhtevasını anlamak için sadece meal okumak yeterli değildir; mealin yanında tefsirini de okumak gerekir." şeklindeki görüşü kabul oranında görmemiz mümkündür. Nitekim araştırmaya katılan öğrencilerin %92(211)'si Kur'an'ın muhtevasını anlamada mealle yetinmenin mümkün olmayıp tefsirin de işe katılması gerektiğini açıkça beyan etmektedir.³⁵ Cami cemaatine yönelik diğer bir araştırmada ise "Sadece meal okuyarak Kur'an'ı anlayabiliriz." yargısına katılanların oranı %40,3(193) iken buna katılmayanların oranının %47,8(229) olarak gerçekleştiği görülmüştür.³⁶ Bu durum cami cemaatinin sadece meal okumak yoluyla Kur'an mesajının anlaşılabilceği konusunda neredeyse ikiye bölündüğünü göstermektedir. Oysaki İslami İlimler/İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin çok büyük çoğunluğunun Kur'an'ın mesajını anlamada sadece meal okumanın yeterli gelmediğini düşündükleri göz önüne alındığında bu konuda öğrencilerle cami cemaati arasında belirgin bir farkın olduğu ortaya çıkmaktadır. Bize göre bu farkın oluşmasında dini ilimlere vukufiyetin önemli bir rolü bulunmaktadır. Zira dini ilimlere dair bilgiler arttıkça diğer bir ifadeyle ayetlerin dili ve üslubu, tarihsel alt yapısı, birbiriyle irtibatı, sünnetle ve sahabe tatbikatıyla ilgili bilgi birikiminin artmasıyla birlikte Kur'an'ı anlamak için sadece mealin yeterli gelmeyeceğine dair düşüncenin gittikçe kuvvetlenme durumu söz konusu olmaktadır.

Daha önce de belirttiğimiz gibi meallerin Arapça bilgisi olmayan insanlara Kur'an'ı anlaşılır hale getirmek gibi asli bir işlevi bulunmaktadır. Nitekim katılımcılara bu minvalde sorulan bir soruya verilen cevapta bu işlevin benimsendiği anlaşılmaktadır. Zira meal okumanın Kur'an'ı anlaşılır hale getirdiğini kabul edenlerin toplam oranı %73,1(304) iken aksini düşünenlerin oranının %13,5(56) seviyesinde kalması bunu ortaya koymaktadır. Diğer taraftan başka bir araştırmada "Kur'an-ı Kerim'in Türkçe mealini ne amaçla okursunuz?" şeklindeki bir soruya verilen cevap bu bulgularla paralel bir sonuç arz etmektedir. Nitekim araştırmada katılımcıların %67(1490)'lik bölümü "Kur'an'ı daha iyi anlamak/öğrenmek" için meal okuduğunu beyan etmiştir.³⁷

Bir meali tercih etmede birden fazla değişken söz konusu olabilmektedir. Ancak bu etkenlerin bize göre en başta geleni "anlaşılır olma" özelliğidir. Çünkü bir meal rahat bir şekilde anlaşıldığı takdirde muhatapları tarafından kabul görmekte ve yaygınlaşmaktadır. Katılımcıların bu husustaki hassasiyetine bakıldığında bir mealde bulunması gereken en önemli özelliğin anlaşılır olması olduğu ortaya çıkmaktadır. Zira anlaşılır olmayı önemseyenlerin oranı %88(366) iken buna önem vermeyenlerin oranı %3,6(15) seviyesinde kalmıştır.

Kur'an mealleri ilâhi kelâmın manasını her yönüyle aktarmada yetersiz kalabilmektedir. Çünkü Kur'an'da müteşabih nitelikli ayetler yer aldığı bu ayetlerle ben-

³⁵ Kara, "Kur'an-ı Kerim'in Anlaşılmasında Meal Etkinliklerinin Fonksiyonu-Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği", 331.

³⁶ Coşkun, "Cami Cemaatinin Kur'an Anlayışı", 97.

³⁷ KAP, *Kur'an'ın Anlamı İle Buluşmak Araştırması*.

zer düzeyde olan gaybî hususlar da bulunmaktadır. Haliyle meallerin manayı aktarma noktasında yetersiz kaldığı yerlerde bu eksikliği gidermeye yardımcı olacak yegâne kaynak hiç şüphesiz tefsirlerdir. Zira tefsirler ilgili ayetin taşıdığı birden fazla manayı kapsayacak genişliktedir. Bundan dolayı mealin eksik bıraktığı yerleri tefsirle ikmal etmek en doğru hareket tarzıdır. Nitekim %52,4(218)'lük bir oranla katılımcıların yarısından fazlası bu konuda müspet düşünürken %15,4(64)'lük bir kısmı aksini düşünmektedir. Ancak burada asıl dikkati çeken husus kararsızların oranının %30,5(127) gibi bir orana ulaşmasıdır. Bu durum oldukça düşündürücüdür. Çünkü bu tablo öğrencilerin hemen hemen üçte birinin meal ile tefsir arasındaki temel farkı ayırt edemediklerini göstermektedir. Başka bir ifadeyle öğrencilerin meal ile tefsirin işlevini yüklemek gibi bir kanaat taşıdıkları izlenimi uyandırmaktadır. Öte yandan aksi düşünceye sahip olanların ise Kur'an'ı anlamayı sadece meal okumakla sınırlı gören düşünceye yakın durdukları söylenebilir.

Meallerin Kur'an metninin manasını tam olarak yansıtıp yansıtmadığı meselesi öteden beri tartışılan bir konudur. Zira hangi metin olursa olsun bir metindeki kelime ve cümlelerin tercüme yoluyla bir şekilde anlam kaybına maruz kaldığı bir gerçektir. Dolayısıyla meal yoluyla Kur'an'ın da az ya da çok anlam kaybıyla yüz yüze geleceği bir realitedir. Ayrıca Kur'an metni İlahi'dir. Meal ise beşerî bir anlama faaliyettir. Bu faaliyette anlam kaybının olması normal karşılanmalıdır. Fakat hakkıyla hazırlandığı takdirde meal, İlahi kelâmın çevirisi olduğunu bir şekilde okuyucuya hissettirir. Meallerin Kur'an metninin manasını tam anlamıyla aktarıp aktaramadığı meselesiyle alakalı olarak katılımcıların görüşlerine bakıldığında görüşlerinin net olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü katılımcılardan meallerin Kur'an metninin manasını tam anlamıyla yansıttığını düşünenlerin oranı %32,5(135) iken yansıtmadığını düşünenler %36,3(151), kararsızlar ise %27,6(115) civarındadır. Buna göre öğrencilerin meallerin Kur'an metninin manasını tam anlamıyla aktarıp aktaramadığı hususunda zihinlerinin karışık olduğu söylenebilir.

6.7. Kur'an Mealleriyle İlgili Seçmeli Ders Olmasına İlişkin Görüşler

Tablo 7: Örneklem Grubunun Kur'an Mealleriyle İlgili Seçmeli Ders Olmasına İlişkin Görüşlerinin Dağılımı

| | Kesinlikle Katılmıyorum | | Katılıyorum | | Kararsızım | | Katılıyorum | | Tamamen Katılıyorum | |
|--|-------------------------|-----|-------------|-----|------------|------|-------------|------|---------------------|------|
| | N | % | N | % | N | % | N | % | N | % |
| Ortaokul ve liselerde "Kur'an meali" adında seçmeli bir ders olmalıdır. | 17 | 4,1 | 17 | 4,1 | 42 | 10,1 | 126 | 30,3 | 209 | 50,2 |
| İlahiyat/İslami İlimler Fakültelerinde Kur'an meali tekniklerine dair bir ders bulunmalıdır. | 18 | 4,3 | 19 | 4,6 | 44 | 10,6 | 135 | 32,5 | 194 | 46,6 |

Katılımcılara son dönemde ortaokul ve liselerde seçmeli Kur'an ve din derslerinin konulmasına paralel olarak seçmeli Kur'an meali dersinin gerekli olup olmadığına dair bir soru sorulmuştur. Bulgulara bakıldığında katılımcıların

%80,5(335)'lik kısmının ortaokul ve liselerde seçmeli Kur'an meali dersinin olmasını istedikleri görülmektedir. Buna mukabil seçmeli Kur'an meali dersinin olmamasını isteyenlerin oranı ise %8,2(34)'lik seviyede kalmıştır. Bu verilere göre katılımcılar ortaokul ve liselerde seçmeli Kur'an meali dersinin bulunmamasını bir eksiklik olarak görmüşlerdir. Bize göre de niteliği ve türü ne olursa olsun bütün resmî ve özel nitelikli ortaokul ve liselerde seçmeli Kur'an meali dersinin olması hayati bir önem taşımaktadır. Çünkü Müslüman bir ülkenin insanların bir şekilde Kur'an'ı tanınması ve Kur'an'ın anlam dünyasıyla buluşması adına bu olmazsa olmaz bir önemi haizdir. Bunun da denetimden uzak bir tarzda olmak yerine bir müfredat dahilinde ve din eğitimi almış uzman eğitimciler nezaretinde yapılması sağlıklı bir yöntem olacaktır.

Ülkemizde yüksek din eğitiminin yapıldığı kurumların başında gelen İlahiyat/İslami İlimler Fakültelerinde seçmeli dersler kapsamında çeşitli dersler yer almaktadır. Öğrenciler lisans öğrenimi süresince bu derslerden ilgileri doğrultusunda bazılarını seçebilmektedir. Bu seçmeli derslerden biri de "Kur'an Meali Teknikleri" dersidir. Çoğu fakültede bu dersin seçmeli olarak okutulduğu bilinmektedir. Seçmeli olan bu dersin zorunlu hale getirilmesi hakkında katılımcılara bir soru yöneltilmiştir. Tabloda 7'de de görüldüğü üzere bu dersin zorunlu olmasını isteyenlerin oranı %79,1(329) gibi yüksek oranda çıkarken aksini düşünenlerin oranı ise %8,9(37) gibi bir oranda kalmıştır. Buna göre öğrencilerin "Kur'an Meali Teknikleri" adında bir dersin zorunlu dersler arasında yer almasını istedikleri görülmektedir.

6.8. Meallerin Denetimine İlişkin Görüşler

Tablo 8: Örneklem Grubunun Meallerin Denetimine İlişkin Görüşlerinin Dağılımı

| | Kesinlikle Katılmıyorum | | Katılmıyorum | | Kararsızım | | Katılıyorum | | Tamamen Katılıyorum | |
|---|-------------------------|-----|--------------|-----|------------|------|-------------|------|---------------------|------|
| | N | % | N | % | N | % | N | % | N | % |
| Mealleri denetlemek için bir üst komisyon kurulmalıdır. | 4 | 1,0 | 8 | 1,9 | 44 | 10,6 | 110 | 26,4 | 241 | 57,9 |

Türkiye'de Kur'an meallerinin sayısının son dönemlerde aşırı derecede arttığı bilinen bir husustur. Bu durum haliyle meallerle alakalı hem kalite sorununu ortaya çıkarmakta hem de denetim sorununu gündeme getirmektedir. Zira bu sayının içerisinde Kur'an'ın doğru manasını aktarmayı önceleyen mealler bulunduğu gibi ticari kaygı güden meallerin olduğu da bir gerçektir. Bu noktada kimi meal sahibinin ehliyetsiz, aceleci, kopyacı olmasının yanı sıra yayınevlerinin tamamını göz ardı etmemek gerekmektedir.³⁸ Hatta Kur'an mesajını tahrif, tebdil ve taşıyıcı amaçlı bazı meallerin olabileceği de ihtimal dahilindedir.³⁹ Bundan dolayı piyasaya çıkan meallerin denetlenmesi, İslam dininin temel nitelikleri açısından sakıncalı olanlara dik-

³⁸ Murat Sülün, *Kur'an ne diyor? Biz Ne Anlıyoruz?* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 486.

³⁹ Bu konuda yapılmış bir çalışma için bk. Cahit Karaalp, "Son Dönem Meallerinde Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması Çabaları: Tahlil ve Tenkit", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2019), 53-78.

kat çekilmesi hayati bir önem arz etmektedir. Nitekim öğrencilerin bu konudaki eğilimlerine bakıldığında büyük çoğunluğunun meallerin denetlenmesi için bir üst komisyonun varlığına destek verdikleri görülmektedir. Oranlara bakıldığında destekleyenler toplamda %84,3(351) iken karşı çıkanlar toplam %2,9(12) seviyesinde kalmıştır. Buna göre katılımcıların büyük çoğunluğu meallerin denetlenmesi kararını savunmaktadır ki bu durum 9 Temmuz 2018 Tarihli ve 30473 Sayılı Resmî Gazete'de yayınlanan ve Diyanet İşleri Başkanlığına mealleri inceleme, denetleme yetkisi verilen kararın⁴⁰ isabetli olduğunu teyit etmektedir.

6.9. Meallerin Hazırlanmasına İlişkin Görüşler

Tablo 9: Örneklem Grubunun Meallerin Hazırlanmasına İlişkin Görüşlerinin Dağılımı

| | Kesinlikle Katılmıyorum | | Katılmıyorum | | Kararsızım | | Katılıyorum | | Tamamen Katılıyorum | |
|---|-------------------------|------|--------------|------|------------|------|-------------|------|---------------------|------|
| | N | % | N | % | N | % | N | % | N | % |
| Meal bir kişi yerine uzman bir komisyon tarafından hazırlanmalıdır. | 3 | 0,7 | 7 | 1,7 | 45 | 10,8 | 117 | 28,1 | 234 | 56,3 |
| Sadece gençlere yönelik bir meal hazırlanmasını olumlu karşılarım. | 102 | 24,5 | 103 | 24,8 | 115 | 27,6 | 54 | 13,0 | 31 | 7,5 |
| Sadece çocuklara yönelik bir meal hazırlanmasını olumlu karşılarım. | 84 | 20,2 | 83 | 20,0 | 103 | 24,8 | 89 | 21,4 | 48 | 11,5 |
| Meallerde parantez, açıklama, dipnot vb. kullanılması gereklidir. | 14 | 3,4 | 21 | 5,0 | 45 | 10,8 | 102 | 24,5 | 223 | 53,6 |
| Meallerde ayetlerin Arapçasına da yer verilmelidir | 12 | 2,9 | 31 | 7,5 | 75 | 18,0 | 113 | 27,2 | 170 | 40,9 |
| Okuyacağım mealin şekli özelliklerine (görünüm, yazı tipi ve karakteri, baskı kalitesi vb.) önem veririm. | 21 | 5,0 | 32 | 7,7 | 76 | 18,3 | 98 | 23,6 | 179 | 43,0 |

Meallerin hazırlanmasındaki en temel maksat murad-ı ilâhiye en yakın manayı ortaya koyabilmektir. Söz konusu manaya tek bir kişinin vakıf olabilmesi ve onu aktarabilmesi imkân dahilinde değildir. Bu noktada bir kişinin yaptığı meal çalışması yerine yetkin bir heyetin yapacağı meal çalışmasının Kur'an'ın manasını ortaya koyabilme ihtimalinin daha gerçekçi olacağı izahtan varestedir. Öğrencilerin bu konudaki kanaatinin de benzer doğrultuda olduğu görülmektedir. Zira mealin bir

⁴⁰ Bk. 703 numaralı KHK ve madde 41-22/6/1965 tarihli ve 633 sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun.

kişi yerine uzman bir komisyon tarafından hazırlanması gerektiği düşüncesini onaylayanların oranı %84,4(351) seviyesinde iken buna karşı çıkanların oranı %2,4(10) gibi bir seviyede kalmıştır. Buna göre öğrencilerin neredeyse tamamının meallerin bir kişi tarafından kaleme alınması yerine uzman bir heyet tarafından hazırlanması fikrini savunmakta olduğu görülmektedir.

Meal çalışması planlanırken öncelikle hedef kitlenin kimlerden oluşacağı ve bu kitlenin beklentilerinin neler olacağı önceden tespit edilmelidir. Bu doğrultuda hareket edildiği takdirde hedeflenen amaca daha rahat varılacağı malumdur. Katılımcıların bu konudaki düşüncelerinin ise net olmadığı görülmektedir. Nitekim sadece gençlere yönelik bir meal hazırlanmasını olumsuz karşılayanlar %49,3(205) seviyesinde iken olumlu karşılayanların oranı %20,5(85), kararsız kalanlar ise %27,6(115) civarında kalmıştır. Benzer kafa karışıklığını sadece çocuklara yönelik bir meal hazırlanması ile ilgili hususta da görmek mümkündür. Zira çocuklara yönelik bir meal hazırlanmasına olumsuz yaklaşanların oranı %40,2(167) iken olumlu yaklaşanların oranı %32,9(137) seviyesinde kalmıştır. Kararsızlar ise %24,8(103) gibi yüksek bir orana ulaşmıştır. Netice itibariyle gerek gençlere gerekse çocuklara yönelik meal çalışması yapılması konusunda öğrencilerin fikirlerinin net olmadığı söylenebilir.

Meallerin Kur'an mesajını layıkıyla aktarabilmesi ve aynı zamanda okuyucunun ayetlerin manasını rahatça anlayabilmesi için belli ilkelerin gözetilmesi, bu kapsamda bazı hazırlıkların yapılması elzemdir. Bu noktada meal çalışması yapılmadan önce uzun bir hazırlık sürecinin olması ve okuyucunun beklentilerinin neler olduğu üzerinde düşünülmesi gerekir. Bu noktada katılımcıların tercihlerine bakıldığında meallerden istifade etmeyi daha kolay hale getiren parantez, açıklama, dipnot gibi kullanımların olması gerektiğini düşünenlerin oranı %78,1(325), bunları gereksiz görenlerin oranı ise %8,4(35) olarak gerçekleşmiştir. Yine benzer şekilde %68,1(283)'lik oranla katılımcıların önemli bölümü Arapça metnin meallerde bulunmasını savunurken sadece %10,4(43)'lük bir kesim buna karşı çıkmıştır. Buna göre öğrenciler meallerden daha fazla verim elde edebilmek adına hem parantez, açıklama, dipnot gibi kullanımların mevcudiyetine hem de meallerde ayetlerin Arapçasına yer verilmesine olumlu bakmaktadır.

Meallerin dikkatli hazırlanması kadar rahat okunabilmesi de ehemmiyet arz etmektedir. Bu doğrultuda meallerin daha ilgi çekici olması, farkındalık oluşturması ve okuyucuyu sıkmaması adına şekli açılarından bazı özellikler taşıması elzemdir. Zira günümüz okuyucu kitlesinin kahir ekseriyeti içerik kadar şekle de önem vermektedir. Katılımcıların verdiği cevaplarda da bu eğilim açıkça gözükmektedir. Okunacak mealin şekli özelliklerine önem verenlerin oranı %66,6(277) seviyesinde iken önem vermeyenler %12,7(53) gibi bir oranda kalmıştır. Dolayısıyla öğrencilerin meal seçme ve okuma eğilimlerini etkileyen hususlardan birinin de mealin şekli unsurları olduğu rahatlıkla söylenebilir.

6.10. Meallerden Beklentilere Dair Görüşler

Tablo 10: Örneklem Grubunun Meallerden Beklentilerine Dair Görüşlerinin Dağılımı

| | Kesinlikle Katılmıyorum | | Katılmıyorum | | Kararsızım | | Katılıyorum | | Tamamen Katılıyorum | |
|---|-------------------------|-----|--------------|-----|------------|------|-------------|------|---------------------|------|
| | N | % | N | % | N | % | N | % | N | % |
| Meal okumanın dindarlığı artırmada olumlu katkısı vardır. | 15 | 3,6 | 26 | 6,3 | 104 | 25,0 | 110 | 26,4 | 146 | 35,1 |
| Mealler halkın Kur'an bilgisini/bilincini geliştirmeye yardımcı olur. | 12 | 2,9 | 10 | 2,4 | 30 | 7,2 | 178 | 42,8 | 178 | 42,8 |

Meal okuyanların okudukları meallerden birtakım beklentilerinin olması anlaşılabilir bir durumdur. Ancak bu beklentilerin hangi seviyede olduğu ve ne tür beklentiler olduğu iyi bir şekilde ortaya konmalıdır. Bu beklentilerden akla ilk geleni meal okumanın dindarlığa ne gibi katkı sağladığı hususudur. Meal okuyan kişinin genel itibarıyla Kur'an'ın manasını daha yakından tanıma ve anlama gayesi güttüğü düşünüldüğünde meal okumanın dindarlığa pozitif bir katkı sağladığı varsayılabilir. Katılımcıların genelinde de bu eğilimde olduğu anlaşılmaktadır. Meal okumanın dindarlığı artırmada olumlu katkısının olduğunu düşünenler %61,5(256) seviyesinde iken katkı sağlamayacağını düşünenlerin oranının %9,9(41) seviyesinde kalması bu durumu ortaya koymaktadır. Ancak burada kararsızların oranının %25(104) gibi nispeten yüksek oranda çıkması meal okumakla dindarlık arasında bağ kuramayan azımsanmayacak bir öğrenci kitlesinin varlığına işaret etmektedir.

Meallerden beklenen hususlardan bir diğeri halkın Kur'an kültürünün oluşmasına ve yükselmesine katkı sağlamasıdır. Halkın çoğunun Arapçayı bilmediği gerçeğinden hareket edildiğinde meallerden bu beklentinin oluşması olağan bir durumdur. Nitekim katılımcıların yaklaşımlarından bunu görebilmek mümkündür. Meallerin halkın Kur'an bilgisini/bilincini geliştirmeye yardımcı olduğunu düşünenlerin %85,6(356) gibi yüksek bir seviyede çıkarken aksini düşünenlerin oranının %5,3(22) gibi düşük seviyede kalması bu durumu kanıtlamaktadır.

6.11. Örneklem Grubunun Meal Seçimine İlişkin Görüşlerinin Dağılımı

Tablo 11: Örneklem Grubunun Meal Seçimine İlişkin Görüşlerinin Dağılımı

| | Kesinlikle Katılmıyorum | | Katılmıyorum | | Kararsızım | | Katılıyorum | | Tamamen Katılıyorum | |
|---|-------------------------|------|--------------|------|------------|------|-------------|------|---------------------|------|
| | N | % | N | % | N | N | % | N | % | N |
| Okunacak meal seçilirken daima titiz davranılmaktadır. | 2 | 0,5 | 6 | 1,4 | 31 | 7,5 | 154 | 37,0 | 219 | 52,6 |
| Meal seçerken başkasından fikir alınabilir. | 23 | 5,5 | 55 | 13,2 | 108 | 26,0 | 99 | 23,8 | 117 | 28,1 |
| Meal seçerken sosyal medyada ve benzeri alanlarda araştırma | 71 | 17,1 | 72 | 17,3 | 112 | 26,9 | 71 | 17,1 | 76 | 18,3 |

| | | | | | | | | | | |
|---|----|-----|----|-----|----|------|-----|------|-----|------|
| yapmak gerekir. | | | | | | | | | | |
| Meali okumadan önce kimin hazırladığına dikkat edilmelidir. | 7 | 1,7 | 19 | 4,6 | 54 | 13,0 | 103 | 24,8 | 224 | 53,8 |
| Okuduğum mealin bilinirliğine dikkat ederim. | 13 | 3,1 | 25 | 6,0 | 81 | 19,5 | 129 | 31,0 | 156 | 37,5 |

Mevcut meallerin çokluğu ve çeşitliliği okuyucuyu hangi meali tercih edeceği hususunda bir arayışa sevk ettiği bilinmektedir. Okuyucunun bu arayışı haliyle seçicilik meselesini gündeme getirmektedir. Bu noktada katılımcılardan meal seçerken daima titiz davranılması gerektiğinin düşünenlerin %89,6(373) gibi yüksek oranda çıkması öğrencilerin meal seçerken oldukça titiz davranmaya çalıştıklarını ve bu konuda hassas olduklarını ortaya koymaktadır.

Mealleri tercih etme konusunda yeterince fikri olmayan insanların başkalarından fikir alması beklenebilir bir durumdur. Ancak burada öncelikle kimden fikir alınacağı ve nasıl bir bilgiye ihtiyaç olduğu doğru tespit edilmelidir. Katılımcıların eğilimlerine bakıldığında başkasından fikir almaya olumlu bakanlar %51,5(216) seviyesinde iken buna olumsuz bakanlar %18,7(78) seviyesinde kalmıştır. Kararsızların oranı ise %26(108) gibi yüksek bir düzeyde gözükmektedir. Buna göre katılımcıların meal seçiminde başkasından fikir alma konusunda ikiye bölünmüş oldukları anlaşılmaktadır. Özellikle olumsuz yaklaşan ve kararsız öğrencilerin meal seçimi konusunda doğru bir yönlendirmeye ihtiyaç duydukları ifade edilebilir.

Günümüzde internet ve sosyal medya kişilerin bilgiye ulaşmada en önemli mercii haline gelmiştir. Bu noktada katılımcıların mealler hakkındaki bilgi edinme sürecinde sosyal medyanın yerini tespit etmek önem arz etmektedir. Verilere bakıldığında meallerin seçiminde sosyal medya ve benzeri alanlarda araştırma ihtiyacı duyanlar %35,4(147) iken buna gerek duymayanlar %34,4(143) oranıyla hemen hemen aynı düzeyde seyretmektedir. Hakeza kararsızların da %26,9(112) gibi bir oranla her iki seviyeye yakın bir düzeyde olduğu görülmektedir. Buna göre katılımcıların meal seçerken sosyal medyada ve benzeri mecralarda araştırma yapma konusunda belirsizlik yaşadıkları gözlemlenmektedir.

Meallerin bir şekilde meal sahibinin bir yorumu olduğu düşünüldüğünde her mealin meal sahibinin dünya görüşünün bir yansıması olacağı malumdur. Bu durum göz önüne alındığında ilk planda her mealin Kur'an'ın mesajını aktarmak gibi genel bir hedefi bulursa da bu hedefin meal sahibinin dünya görüşünden azade olmaya çağrı aşikârdır. Haliyle okunması düşünülen mealin alanında uzman ilim adamları tarafından mı, ticari kaygıyla mı yoksa başka maksat güden kimseler tarafından mı hazırlandığı önem taşımaktadır. Katılımcıların bu konuda bir hassasiyet sahibi oldukları gözlemlenmektedir. Zira bir meali okumadan önce kimin hazırladığına dikkat ettiğini belirtenlerin oranı %78,6(327) gibi yüksek çıkması bunu kanıtlamaktadır. Şunu da belirtmek gerekir ki kararsızların %13(54) oranında olması bu konuda bazı öğrencilerin daha fazla bilinçlenmeye ihtiyaç duyduğunu ortaya koymaktadır.

Okunması düşünülen mealin çoğunlukla toplum tarafından kabul görmesi ya da tanınan bir meal olması meal seçiminde mühim rol oynayan bir etkidir. Bu rolü

oranlarda da görmek mümkündür. Katılımcılar arasında okuduğu mealin bilinirliğine dikkat ettiğini söyleyenlerin oranının %68,5(285) oluşu bu tespitin doğruluğunu göstermektedir. Ancak kararsızların oranının %19,5(81) gibi azımsanmayacak bir seviyede olması nispeten bu konuda arayışta olanların varlığını göstermektedir.

Sonuç ve Değerlendirme

Kur'an meallerinin İslami İlimler Fakültesinde eğitim gören öğrencilerin gözüyle ne şekilde değerlendirildiğini ortaya koymak üzere yapılan bu araştırmada Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nde öğrenim görmekte olan öğrenciler örneklem grubu olarak seçilmiş ve ankete tabi tutulmuştur. Toplamda 416 öğrencinin katıldığı araştırma sonucunda öğrencilerin Kur'an mealleri konusundaki düşünceleri ortaya konmuştur. Bu düşünceler neticesinde öne çıkan bazı hususları değerlendirmek istiyoruz.

Öğrencilerin meallerle doğrudan irtibatını gösteren meal okuma durumu, meal okuma zamanı ve meal bulundurma değişkenleriyle ilgili bulgulara göre %95,2 gibi büyük bölümünün Kur'an meallerini bir vesileyle okudukları, ancak bu okumanın düzenli zaman aralıklarıyla gerçekleşmediği anlaşılmıştır. Başka bir ifadeyle öğrencilerin ihtiyaç duydukları zamanlarda Kur'an meali okudukları ortaya çıkmıştır. Araştırmamızda öğrencilerin %85,6 gibi yüksek bir oranla meal bulundurdıkları görülmüştür ki bu oranın Türkiye ortalamasıyla hemen hemen aynı seviyede olduğu söylenebilir.

Gerek okuma ve gerekse tanıma bakımından öğrencilerin meal seçimlerine bakıldığında Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hazırlatılan muhtelif meallerin ve yanı sıra Elmalılı Hamdi Yazır'ın birçok kişi tarafından sadeleştirilen mealinin en fazla tercih edilen mealler oldukları görülmüştür. Bu seçimde Diyanet İşleri Başkanlığı'na duyulan güvenin payı olduğu gibi Elmalılı Hamdi Yazır'ın toplumun geneli tarafından hüsn-i kabul görmesi ve her iki mealin gerek ramazanlarda ve gerekse diğer zamanlarda muhtelif vesilelerle halka hediye olarak dağıtılmasının ve bu şekilde yaygınlık kazanmasının rolü olduğu anlaşılmaktadır.

Katılımcıların meallerin okunmasıyla alakalı eğilimleri farklı düzeylerde gerçekleşmiştir. Araştırmanın bulgularına göre öğrencilerin %93'ü her müminin en az bir kere başından sonuna kadar bir Kur'an meali okumasını zorunlu görmekte, %81,5'i ise Kur'an meali okuma faaliyetinin düzenli olarak yürütülmesini istemektedir. Yine bu çerçevede katılımcıların %95'i bir şekilde Kur'an meallerinin okunmasını gerekli görürken Kur'an'ı Arapçasından okumayı bilmeyenlerin sadece Kur'an meali okumasının Kur'an'ı anlamada yetersiz kalacağı görüşünü savunmaktadır. Buna mukabil katılımcıların %80,3'ü meal okumanın Kur'an'ı aslından okumanın yerini tutmamakla beraber mutlaka faydalı olduğunu dile getirmektedir. Fakat öğrencilerin %63,7'si Kur'an'ı anlamada meal okuma yerine tefsir okumanın daha gerekli olduğu fikrini ifade etmektedir. Yine araştırmanın verilerine göre öğrencilerin çoğunluğu meal okumakla İslam dininin öğrenilemeyeceğini düşünmekte, doğru anlama ulaşma açısından mealleri karşılaştırarak okumanın faydalı bir yöntem olduğu kanaatini taşımaktadır.

Tartışmalı konulardan olan meallerle ibadet ve meallerden hüküm çıkarma gibi durumlarla alakalı olarak öğrencilerin görüşlerine bakıldığında gerek tercümeyle namaz kılmaya ve gerekse diğer ibadetleri yerine getirmeye karşı oldukları görülmektedir. Nitekim Kur'an tercümesiyle namaz kılınmaz diyenlerin oranı %88,7 seviyesinde iken aynı şekilde diğer dini vecibelerin de yerine getirilemeyeceğini savunanların oranı %85,4 olarak gerçekleşmiştir. Son dönemin yanlıglarından biri olan meallerden hüküm çıkarmaya öğrencilerin kahir ekseriyeti olumsuz yaklaşıırken sadece %12,5'lik bir katılımcı buna olumlu bakmaktadır.

Meallerin anlaşılmasıyla ilgili bulgular ele alındığında karşımıza çıkan ilk husus meallerin anlaşılabilirliği meselesidir. Oranlara göre katılımcıların anlaşılır olma bakımından meallerin toplumun her kesimine hitap edip etmediği konusunda ikiye bölündüğünü göstermektedir. Başka bir deyişle öğrencilerin neredeyse yarısı meallerin anlaşılır olmaktan uzak olduğunu düşünmektedir. Diğer taraftan %83,9 bir oranla katılımcıların kahir ekseriyeti Kur'an'ın mesajını anlaşılır hale getirme hususunda sadece meal okumanın yetersiz kalacağını beyan etmiştir. Yine katılımcıların büyük çoğunluğu meallerin Arapça bilgisi olmayan insanlara Kur'an'ın anlaşılabilirliğini kolaylaştırma gibi asli bir işlevi bulunduğunu aktarmaktadır. Bir mealde aranan en önemli özelliğin anlaşılır olma olduğunu katılımcıların hemen hemen tamamı %88'lik bir oranla teyit etmektedir. Katılımcıların %52,4 gibi yarısından fazlası mealin manayı anlaşılır hale getiremediği noktalarda tefsirlerden yardım almayı düşündüklerini belirterek anlamı tamamlamada tefsirleri bir çıkış yolu olarak gördüklerini ortaya koymuşlardır. Meallerin işlevlerinden en önemlisi Kur'an'ın anlam dünyasını doğruya yakın biçimde aktarmaktır. Fakat öğrencilerden meallerin Kur'an metninin manasını tam anlamıyla yansıttığını düşünenler %32,5 iken yansıtmadığını düşünenler %36,3 seviyesinde olduğu görülmüştür. Buna göre öğrencilerin meallerin Kur'an metninin manasını tam anlamıyla aktarıp aktaramadığı hususunda fikirlerinin netlik kazanmadığı anlaşılmaktadır.

Katılımcılar gerek ortaöğretim gerekse yükseköğretim kurumlarında Kur'an mealleriyle ilgili derslerin bulunmamasını bir eksiklik olarak gördüklerini belirtmişlerdir. Bu çerçevede öğrencilerin %80,5'lik kısmı ortaokul ve liselerde seçmeli Kur'an meali dersinin bulunması gerektiğini vurgularken %79,1'lik kısmı hâlihazırda çoğu İlahiyat/İslami İlimler Fakültelerinde seçmeli dersler kategorisinde yer alan Kur'an tercümesi/meali teknikleri adındaki dersin zorunlu dersler arasında yer almasını istedikleri görülmektedir.

Öğrencilerin %84,3'lük bölümü dikkat çekici derecede artış gösteren meallerin denetim altına alınması gerektiği fikrini savunmak suretiyle meallerin sayısındaki kontrolsüz büyümenin gözetim altına alınmasını istemekte ve bu doğrultuda Diyanet İşleri Başkanlığı'nın uhdesine verilen mealleri denetleme yetkisini zimnen desteklemiş olmaktadır.

Meallerin daha çok kabul görmesi ve okunabilmesi için hazırlık aşamasında birtakım ilkelerin belirlenmesi şarttır. Bu hususlardan en başta geleni mealin tek bir kişi tarafından hazırlanmak yerine uzman bir heyet tarafından hazırlanmasıdır. Buna göre öğrencilerin %84,4'ü Kur'an mealinin bir kişi yerine uzman bir heyet tarafından hazırlanması gerektiği düşüncesini onaylamaktadır. Meallerin toplumun

değişik katmanlarına ulaşması adına hedef kitlenin önceliklerine göre meallerin hazırlanması da mühim bir husustur. Bu noktada hem çocuklara yönelik hem de gençlerin anlama düzeyine/duygu dünyasına uygun meallerin hazırlanması meselesi gündeme geldiğinde katılımcıların henüz bu konuda net bir fikre sahip olamadıkları anlaşılmaktadır. Katılımcıların %78,1'i okuyucunun meallerden daha kolay istifade edebilmesi adına parantez kullanma, ek açıklama, dipnot gibi kullanımların olması gerektiğini düşünmekte, %68,1'i de Arapça metnin meallerde bulunması gerektiği kanaatini taşımaktadır. Aynı şekilde meallerin rahat okunabilmesi için şekli unsurlarının ilgi çekici olması gerektiğini düşünenler %66,6 gibi bir orana ulaşmaktadır.

Öğrencilerin meallerden beklentileriyle ilgili eğilimlere bakıldığında ilk beklentinin dindarlığı artırmak olduğu göze çarpmaktadır. Araştırmanın bulgularına göre öğrencilerin %61,5'i meal okumanın dindarlığı artırmada olumlu katkısı olduğunu düşünmektedir. Meallerden diğer bir beklentinin ise halkın Kur'an kültürünün oluşmasına ve yükselmesine katkı sağlamasıdır. Verilere bakıldığında katılımcıların %85,6'sı meallerin halkın Kur'an bilgisini geliştirme noktasında katkı beklediği görülmektedir.

Meallerin sayısının oldukça artması insanları meal tercihinde bazı arayışlara yöneltmiştir. Bu konuda elde edilen verilere bakıldığında öğrencilerin %89,6'sı meal seçerken bilinçli olunmasının önemine dikkat çekmiş, yaklaşık %51,5'lik bir bölümü ise meal seçerken bilgi sahibi kimselerin birikimlerinden yardım alınması gerektiğine vurgu yapmıştır. Öte yandan katılımcıların %35,4'ü okunacak meallerin seçiminde sosyal medya ve benzeri alanlarda araştırma yapmaya sıcak bakarken %34,4'ü ise buna sıcak bakmadığını belirtmiştir. Bu verilere göre katılımcıların meal seçerken sosyal medya ve benzeri alanlarda araştırma yapma konusunda ikileme düştükleri yahut bir güven sorunu yaşadıkları anlaşılmaktadır. Okunacak meali seçim aşamasında öğrencilerin dikkat ettikleri diğer bir nokta meali kimin hazırlamış olduğudur. Bulgulara bakıldığında bir meali okumadan önce kimin hazırladığına dikkat ettiğini belirtenlerin oranı %78,6 olarak gerçekleşmiştir. Okunması düşünülen meal seçmede diğer bir değişken ise söz konusu mealin toplum tarafından bilinir olup olmadığı noktasıdır. Buna göre katılımcıların %68,5'i okumak istediği mealin bilinir oluşuna dikkat ettiğini belirtmiştir.

Sonuç itibarıyla İslami İlimler Fakültesi öğrencilerinin Kur'an meallerine dair genel bilgi ve algı düzeylerinin kısmen yeterli seviyede olduğu gözlemlenmiş olsa da meallerin Kur'an'ı daha genel manasıyla dini anlamadaki rolü, mealler arasındaki farklar, meallerin ilmi olarak değerlendirilmesi ve anlaşılmasıyla ilgili kimi hususlardaki bilgi ve kültür düzeylerinin daha üst seviyelere çıkarılması gerekmektedir. Bu noktada seçmeli dersler kapsamında olan "Kur'an Meali Teknikleri" dersinin zorunlu hale getirilmesinin yanı sıra meallerin tarihçesi, gelişimi, şekil ve üslup özellikleri gibi mealleri çeşitli yönlerden ele alan bazı seçmeli derslerin müfredata eklenmesi doğru bir adım olacaktır.

Kaynakça

- Aydar, Hidayet. "Yaygınlık Bakımından Meallerimiz ve Mealler Üzerinde İstatistiksel Bir Değerlendirme". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 5 (Haziran 2015), 109-147.
- Aygün, Abdullah - Karadeniz, Hayrettin. "Üniversite Gençlerinin Kur'an'a Dair İlgî, Algı ve Bilgileri:

- Giresun Üniversitesi Örneği”, *Giresun Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi* 9/16 (2017), 97-133.
- Coşkun, Mehmet Kamil. “Cami Cemaatinin Kur’an Anlayışı”, *İslamiyât* 1 (2001), 89-104.
- Cüendioğlu, Dücane. *Sözlü Kültür’den Yazılı Kültüre Anlam’ın Tarihi*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 3. Basım, 2005.
- Dağcı, Abdullah – Kartopu, Saffet. “University Students’ Perceptions Regarding the Holy Qur’an: A Metaphorical Study on Muslim-Turk Sample”, *Turkish Studies* 11/7 (2016), 101-120. <https://do.org/10.7827/TurkishStudies.9695>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. *Türkiye’de Dini Hayat Araştırması* (Ankara 2014). https://www.academia.edu/10921974/Türkiyede_Dini_Hayat_Araştırması
- Gencer, Bedri. *İslam’da Modernleşme*. Ankara: Lotus Yayınevi, 2008.
- Gülpak, Emine. “Kur’an Meallerinin Muhatapları Tarafından Anlaşılabilirliğine İlişkin Bir Araştırma”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/33 (Haziran 2019), 169-198.
- Gümüş, Sadrettin. “Cumhuriyet Döneminde (1923-1960 Arası) Meal Çalışmaları”, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 5 (Haziran 2015), 285-331. <https://doi.org/10.16947/fsmiad.05457>
- Elik, Hasan - Coşkun, Muhammed. *Tevhit Mesajı*. İstanbul: Fikir Yayıncılık, 2013.
- KAP, Kur’an’ın Anlamı İle Buluşmak Platformu. *Kur’an’ın Anlamı İle Buluşmak Araştırması* (Kasım 2007). <https://docplayer.biz.tr/12631253-Kur’an-in-anlami-ile-bulusmak-arastirmasi.html>
- Kara, Mustafa. “Kur’an-ı Kerim’in Anlaşılmasında Meal Etkinliklerinin Fonksiyonu-Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği”, *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/1 (2016), 319-336. <https://doi.org/10.17218/husbed.60604>
- Karaalp, Cahit. “Son Dönem Meallerinde Kur’an’ın Yeniden Yorumlanması Çabaları: Tahlil ve Tenkit”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2019), 53-78.
- Karşlı, İbrahim Hilmi. “Dindarlığımızın İnşasında Kur’an Meallerinin Rolü”. *Diyanet İlmî Dergi* 47/1 (Ocak 2011), 31-52.
- Koçyiğit, Hikmet. “Günümüz Türkçe Kur’an Mealleri Üzerine Bir Tasnif Denemesi,” *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (Aralık 2017), 79-121. <https://doi.org/10.26650/ilahiyat.2017.19.2.0016>
- OKUYAY, Okuma Kültürünü Yaygınlaştırma Platformu. *Türkiye Okuma Kültürünü Araştırması* (2019). <http://okuyayplatformu.com/wp-content/uploads/2020/02/okuma-kulturu-arastirmasi.pdf>
- Paçacı, Mehmet. *Çağdaş Dönemde Kur’an’a ve Tefsire Ne oldu?*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2008.
- Şen, Ercan. “1980 Sonrası Dergilerde Kur’ancılık ve Mealcilik Tartışmaları”. *Bir Başka Hayata Karşı: 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Meseleler, Kavramlar ve İsimler*, ed. Lütfi Sunar. 3/259-278. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.
- Şenat, Fatma Asiye. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Anlayarak Kur’an Okuma Durumları Üzerine Bir Çalışma”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011), 143-164. https://doi.org/10.1501/İlhFak_0000001061
- Sülün, Murat. *Kur’an ne diyor? Biz Ne Anlıyoruz?*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Tiyek, Fatih. “İHL Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Kur’an Meallerine İlişkin Algıları Üzerine Bir Araştırma”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/29 (2017), 77-104.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 20 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2020

ARAŞTIRMA
Research

Kur'an Yorumunda Bağlamsal Anlamın Gramatik Çözümleme Üzerindeki Etkisi -Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin Takdim-İhtisas İlişkisi Konusunda Zemahşerî'ye Yönelik Eleştirisini Bağlamında-

Bünyamin Aydın

Arş. Gör. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı
bunyaminayd@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-4495-6392>

Geliş Tarihi / Received: 05.04.2020 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 21.06.2020

Öz

Cümlelerin gramatik yapısı birden çok çözümlemeye imkân tanıdığına, metnin dolaylı muha-taplarına ait gramatik çözümlemeler, siyasî, itikadî ve fikrî eğilimlerin etkisine açık hâle gel-mektedir. Bu durum bağlamsal unsurların gramatik çözümleme üzerinde belirleyici olabileceği anlamına gelir. Bağlam ile gramatik çözümleme arasındaki ilişkiye dair tartışmaların bir tara-fında tüm dilsel bağlamlarda geçerli gramatik çözümlemelerin üretilebileceği iddiası, diğer tarafında ise gramatik çözümlemenin birtakım semantik sınırlılıklarla çevrili olduğu ve bağlam-sal koşullar tarafından yönlendirildiği savı yer almaktadır. Ebû Hayyân'ın Zemahşerî'ye yönelttiği eleştiri bu noktaya odaklanır. Zemahşerî, mef'ûlün fiile mukaddem olduğu cümlelerde ihtisas anlamının bulunduğu görüşündedir. Gramatik çözümlemenin dayanağının bağlam olma-sı gerektiğini savunan Ebû Hayyân'a göre ise ihtisas anlamının elde edilmesinde belirleyici unsur bağlamdır ve ifadenin salt dilsel yapısı üzerine kurgulanan bir çözümleme doğru sonuçlar vermeyecektir. Çalışmada bağlamın gramatik anlam üzerinde ne ölçüde belirleyici olduğu hu-susu tartışılacak; gramatik çözümlemenin niteliği ve gramatik yorum-bağlam ilişkisinin keyfiye-ti, Arap dili ve tefsir alanlarında önemli çalışmaları olan iki dilciden Ebû Hayyân'ın takdim-ihtisas ilişkisi konusunda Zemahşerî'ye yönelttiği eleştiri üzerinden değerlendirilecektir. Böyle-likle gramatik çözümlemenin dilsel referanslar dışında bir dayanağının bulunup bulunmadığı sorusunun yanında bir gramatik kuralın tüm dilsel bağlamlarda geçerlilik kazanıp kazanmadığı sorusuna cevap aranacaktır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Gramatik Çözümleme, Bağlam, Zemahşerî, Ebû Hayyân el-Endelüsî.

The Effect of the Contextual Meaning on the Grammatical Analysis in Qur'anic Exe-gesis -in the Context of Abû Hayyân's Critique of Zamakhsharî on the Fronting-Restriction Relationship-

When the grammatical structure of the sentence enables more than one grammatical analysis, the indirect receiver's analyses can be exposed to the effects of tendencies concerning the politics, the belief and the school of thought. This means that the contextual elements can be determinant on the grammatical analysis. There are two points in discussions on the relationship between context and grammatical analysis. One of them is the claim that it is possible to generate grammatical analyses valid in all linguistic contexts. The second is the view that the grammatical analysis is surrounded by the semantic restrictions and directed by the contextual circumstances. The critique made by Abû Hayyân against Zamakhsharî focuses on this point. Zamakhsharî is of the opinion that, there is the restriction in sentences where the object comes before the verb. According to

Abū Hayyān, who argues that the basis of the grammatical analysis should be the context, the determining factor in obtaining the meaning of restriction is context and an analysis based on the merely linguistic structure of the sentence does not produce correct results. In this study, the dimensions of the effect of context on the grammatical meaning will be discussed; and the quality of the grammatical analysis and the essence of the relationship between grammatical interpretation and context will be assayed on the basis of Abū Hayyān's critique against Zamakhsharī, two scholars who have important works in Arabic language and exegetics. Thus, the question of whether grammatical analysis has a basis other than linguistic references will be tried to answer. Additionally, an answer to the question of whether a grammatical rule is valid in all linguistic contexts will be sought.

Keywords: Arabic Language, Grammatical Analysis, Context, Zamakhsharī, Abū Hayyān al-Andalusi.

Atıf / Cite as

Aydın, Bünyamin. "Kur'an Yorumunda Bağlamsal Anlamın Gramatik Çözümleme Üzerindeki Etkisi -Ebū Hayyān el-Endelüsī'nin Takdim-İhtisās İlişkisi Konusunda Zemahşerī'ye Yönelik Eleştirisi Bağlamında-". *Marife* 20/1 (2020), 95-117. <https://doi.org/10.33420/marife.714958>

Summary

The concept of "meaning" can be studied through the triple classification of lexical meaning, grammatical meaning and contextual meaning. The lexical meaning denotes the meanings that the word gains through the "naming". The grammatical meaning refers to the meanings that the word gains through the phonological, morphological and syntactic structures. The contextual meaning occurs under the contextual circumstances which have linguistic and non-linguistic references. It is known that the contextual meaning determines the lexical meaning. Thus, it is a linguistic fact that words can have different meanings in different contexts. The question, "Is the contextual meaning determinant to the grammatical meaning as well as the lexical meaning?" will be investigated in this article. The term "grammatical meaning" signifies the Arabic term "al-ma'nā an-nahwī" in this article. Nahw, as it can be seen in the early nahw books, denotes the linguistic sciences which include the issues of different disciplines such as "sarf", "qirāat", "maānī" and phonetics. This means that the subjects which are presented in late period "maānī" books were considered within the scope of the grammatical analysis in the early period nahw books. Nahw, in its narrow meaning, can be translated to the English term "syntax". In this article that focuses on the effect of contextual meaning on the grammatical analysis, the concept of grammatical analysis, points to the use of nahw in a broad meaning. What limits the article is the critique that Abū Hayyān made against Zamakhsharī regarding the relation between taqdīm (fronting) and ihtisās (restriction).

There are two points in discussions on the relationship between context and grammatical analysis. One of them is the claim that it is possible to generate grammatical analyses which are valid in all linguistic contexts. The second is the view that the grammatical analysis is surrounded by the semantic restrictions and is directed by the contextual circumstances. The critique made by Abū Hayyān against Zamakhsharī focuses on this issue. Zamakhsharī is of the opinion that, the sentence where the object comes before the verb has the meaning of "ihtisās". According to Abū Hayyān, who argues that the basis of the grammatical analysis should be the context, the determining factor in obtaining the meaning of "ihtisās" is context and an analysis based only on the linguistic structure of the sentence doesn't produce correct results. Abū Hayyān indicates that the opinion of that "taqdīm expresses ihtisās." doesn't correspond to the linguistic reality, and the meaning of "ihtisās" can only be obtained by the context. He emphasizes that the sentences which have the same syntax but different words don't always express the "ihtisās". Therefore, the context is the determinant element. According to him, the basis of the "ihtisās" is the context. Thus, "taqdīm" principally reveals the importance of the preceding word in the sentence. In this study, the opinions of nahw/maānī scholars before Zamakhsharī regarding the relation between "taqdīm" and "ihtisās" have been investigated. The interpretations of scholars before Zamakhsharī on the fifth verse of sūrat al-Fātiha in Quran have also been investigated. Such an investigation provides an opportunity to compare the approaches of early nahw scholars to the grammatical issues with the approach of late nahw scholars. In this way, it can be evaluated how the early nahw scholars were discussing the subjects which are considered as established rules in the late nahw books. In this regard, the detailed study of Curcānī regarding "taqdīm" gains importance. Looking at the early sources of nahw, it is seen that the "importance-centered approach", which was adopted by Abū Hayyān regarding the "taqdīm", originated from Sībawayhi. The "ihtisās-focused view" is attributed to Zamakhsharī.

Accordingly, the statements indicating that there is almost a consensus about "taqdîm expresses ihtisâs." are incompatible with the historical reality. Similarly, through the aforementioned investigation, it can be clarified to what extent "taqdîm" was presented in the early exegetics books, and from which aspects it was regarded as an issue. In this regard, different exegetics books that related to many disciplines such as nahw, ishtiqaq, maânî, qirâat, ahbâr, fiqh and tasawwuf, are examined in this article.

The method used to evaluate the critique of Abû Hayyân against Zamakhsharî is to compare the two scholars' comments regarding the Quranic verses where the word "iyyâ" came before the verbs, and then to consider their views about the verses in which the objects came before the verbs. There are some Quranic sentences where the "taqdîm" cannot be interpreted in terms of "ihtisâs". Zamakhsharî developed two approaches in respect to these sentences. The first is to give the general meaning of the sentence without addressing the issues of "taqdîm" or "ihtisâs". The second is to use the method of ta'wîl (explanations). This reveals that it's difficult to apply the absolute judgment that "taqdîm expresses ihtisâs." as a valid rule in all linguistic contexts, and makes the judgment open to criticism. In this study, the dimensions of the effect of context on the grammatical meaning will be discussed; and the quality of the grammatical analysis and the essence of the relationship between grammatical interpretation and context will be assayed on the basis of Abû Hayyân's critique against Zamakhsharî, two scholars who have important works in Arabic language and exegetics. Thus, the question of whether grammatical analysis has a basis other than linguistic references will be tried to answer. Additionally, an answer to the question of whether a grammatical rule is valid in all linguistic contexts will be sought.

Giriş

Erken dönem nahiv kaynaklarında sarf, kıraat, fonetik, meânî gibi ilim dallarına ait konular "ulûmu'l-arabiyye" adı altında bir arada ele alınmakta ve "nahiv" terimiyle bunların tamamını içine alan bir dil ilimleri bütünü kastedilmektedir.¹ Bu durum sonraki dönemlerde meânî başlığı altında ele alınan takdim-tehir, fasl-vasıl ve kasr gibi konuların gramatik çözümleme (التَّحْلِيلُ النَّحْوِي)² kavramının kapsamında değerlendirildiği anlamına gelmektedir. Nitekim meânî ilminin temelde nahiv ilmine dayandığı ve bu iki ilmi birbirinden ayırmanın tanım gereği mümkün olmadığı yönündeki yaklaşımlar,³ ilk nahiv eserlerinin içeriği tarafından da desteklenmektedir. Şâtıbî'nin (ö. 790/1388), Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'i hakkında,

*"Sîbeveyhi, ifadelerinde Arapların lafız ve anlamlardaki tasarruf biçimlerine ve sözün maksatlarına dikkat çekmiş; kitabını fâilin merfû, mef'ûlün mansûb olması gibi konularla sınırlı tutmamıştır... Hatta onun ifadeleri meânî ve beyân ilimlerinin konularını da içermektedir."*⁴

şeklindeki değerlendirmesi, anlam ve amaç hususlarını vurgulaması bakı-

¹ Abdülkerîm Muhammed el-Es'ad, *el-Vasîf fi târihi'n-nahvi'l-'Arabî* (Riyad: Dârü's-Şevâf, 1992), 15-16; Mücellî Muhammed Kerîrî, *Devru'n-nahv fi't-tevcîhi'd-delâli* (Kahire: Câmîatü'l-Kâhira, Külliyyetü Dâri'l-Ulûm, Doktora Tezi, 2010), 2; Mahmûd Ukkâşe, *et-Tahlîlu'l-lugavî fi dav'i 'ilmi'd-delâle* (Kahire: Dârü'n-Neşr li'l-Câmîât, 2011), 114-115.

² Nahiv terimi, dar anlamda kullanıldığında, sözdizimi (İng. syntax) terimiyle karşılanmaktadır. Bu çalışmada gramatik çözümleme (التَّحْلِيلُ النَّحْوِي) kavramı, nahvin geniş anlamına gönderimde bulunmaktadır.

³ Ramzi Baalbaki, "The Relation Between Nahw and Balāga a Comparative Study of the Methods of Sîbawayhi and Ğurġānî", *Zeitschrift für Arabische Linguistik* No. 11 (1983), 7; Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-'Arabiyye ma'nâhâ ve mebnâhâ* (ed-Dârü'l-Beyzâ: Dârü's-Sekâfe, 1994), 18.

⁴ İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, thk. Abdullah Dirâz (Mısır: el-Matbaatu'r-Rahmâniyye, ts.), 4/116.

mından önemlidir. Bu açıdan bakıldığında nahiv ilmini i'râb olgusundan ibaret görmek olanaksızdır. Böyle bir yaklaşım, nahvi sınırlandırmak ve onun dilsel metni anlama ve açıklamadaki rolünü görmezden gelmek olacaktır.⁵

Nahiv terimi için söz konusu olan durum i'râb için de geçerlidir. Nitekim genel anlamıyla tüm sözdizimsel unsurlara ve çözümlemelere atıfta bulunan i'râb, dar anlamda kelime sonlarındaki değişimle ilgilidir.⁶ İ'râbın erken dönem nahiv bilgileri için salt âmil-ma'mûl ilişkisinden ibaret olmadığı, nahiv çalışmalarının ortaya çıkışına ilişkin rivayetlerden de anlaşılmaktadır.⁷ Nitekim bu rivayetlerde, i'râb konusundaki hataların cümlelerin anlamı üzerindeki etkileri gerek Kur'an ayetleri gerekse de diğer ifadeler üzerinden ele alınmaktadır.⁸ İ'râb kavramıyla ilgili belirtilmesi gereken bir başka husus, i'râb faaliyetinin istikametinin mütekellim ve muhatap açısından farklılık göstermesidir. Mütekellim için i'râb, anlamın muhataba doğru bir biçimde aktarılması için cümleyi oluşturan unsurları belirli gramatik tercihler doğrultusunda bir araya getirme işlemidir. Burada i'râb anlama tabi durumdadır. Muhatap ve metnin yorumcusu söz konusu olduğunda ise anlam i'râba tabi hâle gelmektedir. Nitekim muhatap belirli gramatik tercihler üzerinden hareket ederek kastedilen anlamı ortaya çıkarma amacındadır.⁹ Kastedilen anlamın ne olduğunu mütekellime sorma imkânı bulamadığında -ki dini metinler için böyledir- muhatap i'râb faaliyetini salt gramatik gerekçelerle değil, belirli bağlamsal koşullar altında ve fikrî ön kabullerin yönlendirmesiyle gerçekleştirmek durumunda kalmaktadır. Burada yorumcudan kaynaklanan anlayış, ekol, metot ve mezhep farklılıkları; metnin kendisinden kaynaklanan iştirak, işlevsel çokanlamlılık, cümlelerin yapısının birden çok çözümlemeye imkân tanınması ve lehçe/kıraat farklılıkları gibi sebepler ön plana çıkmaktadır.¹⁰ Bu durum yalnızca sözlüksel anlamın değil gramatik anlamın da bağlamsal anlamın etkisine açık olduğunu göstermektedir.

Anlam terimi *sözlüksel anlam, gramatik anlam ve bağlamsal anlam* şeklinde üçlü bir tasnif üzerinden ele alınabilir. Buna göre kelimenin lugavî ve örfî vaz'lara dayanan sözlük ve terim anlamları, sözlüksel anlam (المعنى المعجمي: lexical meaning) adı altında ele alınır. Bu anlam türüne kâmûsî, lugavî, ictimâî ve mutlak anlam adları da verilmiştir. Kelimenin belirli dilsel birliktelikler içinde kazandığı anlam ise gra-

⁵ Muhammed Hamâse Abdüllatif, *en-Nahv ve'd-delâle* (Kahire: Dârü's-Şurûk, 2000), 27.

⁶ Muhammed Hamâse Abdüllatif, *el-'Alâmetü'l-i'râbiyye fi'l-cümle beyne'l-kadîm ve'l-hadîs* (Kahire: Dârü Garîb, 2001), 214; Ahmed Süleymân Yâkût, *Zâhiratu'l-i'râb fi'n-nahvi'l-Arabî* (İskenderiye: Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, 1994), 15.

⁷ Baalbaki, "The Relation Between Nahw and Balâğa", 9.

⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Ebü't-Tayyib el-Lugavî, *Merâtibü'n-nahviyyîn*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Kahire: Mektebetü Nahdati Mısır, 1955), 6-12; Ebû Saîd es-Sîrâfî, *Ahbârü'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn*, thk. Tâhâ Muhammed ez-Zeyni-Muhammed Abdülmün'im Hafâcî (Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1955), 11-15; Kemâlüddîn Abdurrahmân el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ fi tabakâti'l-üdebâ*, thk. İbrahim es-Sâmerrâî (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1985), 18; 158; Şevkî Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye* (Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.), 15; Ahmed et-Tantâvî, *Neş'etü'n-nahv ve târihu eşheri'n-nuhât* (Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.), 16.

⁹ Halîl Ahmed 'Amâyira, *el-Mesâfe beyne't-tanzîri'n-nahvi ve't-tatbîki'l-lugavî* (Amman: Dârü Vâil, 2004), 220.

¹⁰ Velîd Hüseyin, *Nazariyyetü'n-nahvi'l-Arabî fi dav'i taaddüdi evcûhî't-tahlîli'n-nahvi* (Amman: el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, Külliyyetü'd-Dirâsâti'l-Ulyâ, Doktora Tezi, 2006), 108-199; Celalettin Divleki, "Tefsirde Yorum Farklılığına Yol Açan Sebepler", *EKEV Akademi Dergisi* 58 (Ocak 2014), 1-20.

matik anlam (المعنى النحوي: grammatical meaning) kavramıyla ifade edilir. Cümle türlerine ilişkin genel gramatik anlamlar; fâiliyet mef'ûliyet, izâfet gibi özel gramatik anlamlar; ses, biçim ve sözdizimi dizgeleri tarafından belirlenen gramatik anlamlar bu gruba dâhildir. Bu anlam türü için; işlevsel, yapısal ve sözdizimsel anlam gibi adlandırmalar da yapılmıştır. Kelimenin belirli bağlamsal koşullarda yüklendiği anlama ise bağlamsal anlam (المعنى السياقي: contextual meaning) adı verilir. Burada ses, biçim, sözdizimi ve metin dizgelerini içine alan iç bağlam ile durumsal, kültürel, epistemolojik ve tarihsel referansları olabilen dış bağlam söz konusu olmaktadır.¹¹

Kelime, cümle ve metin düzeylerinde belirlenim kazanan iç bağlamın, kelimenin sözlüksel anlamı üzerinde belirleyici olduğu açıktır. Nitekim bir kelimenin farklı bağlamlarda farklı anlamlar yüklendiği bilinen bir husustur. Örneğin Türkçede "korkunç fırtına" ve "korkunç güzel" ifadelerinde, korkunç kelimesi birlikte yer aldığı sözcükler sayesinde olumlu ve olumsuz anlamlar yüklenmiştir.¹² Benzer şekilde Arapça *hasen* (حسن) kelimesi; fiziksel güzellik, performans üstünlüğü ve duruluk/arılık gibi anlamları, farklı bağlamlarda birliktelik kurduğu kelimelerle kazanmaktadır.¹³ Burada dilsel birimlerin tek başlarına atomik olgular olarak kavranamayacağı ve bağlam dışında yalnızca "müfredat" olarak adlandırılmaları gerektiği görüşü¹⁴ önem kazanmaktadır. Dil içi bağlam cümle düzeyinde ele alındığında bütünlük kavramı ön plana çıkmakta ve cümlenin yer aldığı metnin tamamı, anlamın belirlenmesinde etkili olmaktadır. Ebû Bekr el-Enbârî (ö. 328/940) bununla ilgili olarak,

"Arapların sözlerinin bir kısmı diğerini tamamlar, zira sözün başı sonuyla irtibatlıdır. Dolayısıyla kastedilen mana, sözün tüm kelimeleri tamamlanmadıkça anlaşılmaz... Örneğin,

كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا الْمَوْتُ وَالْفَتَى تَسْعَى وَبُلْبُوبِهِ

beytinde¹⁵ öncesi ve sonrasındaki kelimeler, كَلَّمَ kelimesinin küçük/önemsiz anlamında olduğunu ortaya koymaktadır. Hiçbir akıl sahibi, kelimenin burada 'büyük' anlamında olduğunu aklına getirmez."¹⁶

ifadelerini kullanır. Burada bağlam "mütetekellimin muradına delâlet eden en büyük karine"¹⁷ olarak ortaya çıkmaktadır.

¹¹ Sözlüksel, gramatik ve bağlamsal anlam türleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Bünyamin Aydın, *Arap Dilinde Lafız-Mana İlişkisi -İşlevsel Anlam-Cümle Anlamı İlişkisi Üzerine Bir İnceleme-* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 58-78.

¹² Ahmet Kocaman, "Dilde Bağlam ve Anlam İlişkileri Üzerine", *Türk Dili Dergisi* 39/332 (1979), 399.

¹³ Ahmed Muhtâr Ömer, *İlmü'd-dilâle* (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1998), 69-70. Benzer örnekler için Doğan Aksan, *Anlambilim Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi* (Ankara: Engin Yayın Evi, 2009), 74-75.

¹⁴ Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-'Arabiyye ma'nâhâ ve mebnâhâ*, 323; Hans Peter Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, çev. Mehmet Dağ (Samsun: Etüt Yayınları, 2000), 118.

¹⁵ Erken dönem ezdâd türü eserlerde şairi belirtilmeden zikredilen beyit, *Lisânu'l-'Arab*'da Lebîd'e nispet edilmiştir. Bk. Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 10/117. Beytin anlamı: "Kişi çabalayıp durmakta ve umut onu oyalamaktadır; hâlbuki ölüm dışındaki hiçbir şeyin önemi yoktur."

¹⁶ Ebû Bekr el-Enbârî, *Kitâbu'l-'ezdâd*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1982), 2

¹⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâi'u'l-fevâid*, thk. Ali b. Muhammed (Dâru Alemi'l-Fevâid, ts.), 4/1314.

Dil içi bağlamın yanı sıra dil dışı bağlam da kelimenin sözlüksel anlamının belirlenmesinde etkilidir. Burada mütekellim, muhatap, sözün söylenme sebebi, zamanı, yeri gibi unsurlar ön plana çıkar. Örneğin aralarındaki hesabı belirlemek üzere iki arkadaşın birinin ötekine söylediği “Yarın akşam seninle hesaplaşırız.” cümlesinde “bir para hesabını görmek” anlamında kullanılan hesaplaşma kelimesi, bir kimsenin kızgın olduğu bir başkasına söylediği “Yarın seninle hesaplaşırız.” cümlesinde öç alma ve korkutma anlamlarına gelmektedir.¹⁸ Abdülkâhir el-Cürcânî'nin (ö. 471/1078) Câhiz'den (ö. 255/869) naklettiği aşağıdaki ifadeler anlamı tespitinde bağlamın önemini göstermesi bakımından dikkat çekicidir:

“Tâvus şöyle demişti: Bugüne kadar bir kimsenin 'Sübhânallah' diyerek günah işleyebileceğini sanmazdım. Biraz önce adamın birinin, Muhammed b. Yûsuf'a bir başkasının sözünü iletliğini duydum. Meclistiklerden biri, Muhammed'i öfkelen-dirmek için 'Sübhânallah!' dedi.”¹⁹

Buradan hareket edildiğinde Kur'an'da Firavun'un Hz. Mûsâ'ya söylediği söz olarak aktarılan {وَفَعَلْتَ فَعَلْتَكَ الْتِي فَعَلْتَ وَأَنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ} ayetindeki²⁰ “kâfirîn” kelimesine, bağlamına bakılmaksızın anlam vermek güçtür. Arap dilinde örtmek/gizlemek, inkâr etmek ve nankörlük/küfrân gibi anlamlara gelen “küfr” kelimesinin ayette küfrân-ı nimet anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Çünkü bu söz; Firavun tarafından, sarayda, kendisine tebliğde bulunmak için gelen Hz. Mûsâ'ya söylenmiştir. Firavun, daha önce bir kıbtîyi öldürmesine telmih yaparak Hz. Mûsâ'nın nankörlüğünü iddia etmiştir.²¹

Bu çalışmada bağlamın sözlüksel anlam üzerinde olduğu gibi gramatik anlam üzerinde de belirleyici olup olmadığı hususu tartışılacak; gramatik çözümlemenin niteliği ve gramatik tercih-bağlam ilişkisinin keyfiyeti, Ebû Hayyân'ın (ö. 745/1344) takdim-ihtisas ilişkisi konusunda Zemahşerî'ye (ö. 538/1144) yönelttiği ve “İhtisas anlamı, bağlamdan bağımsız bir biçimde salt takdime dayandırılmaz.” iddiası üzerine kurguladığı eleştiriler üzerinden değerlendirilecektir. Böylelikle gramatik çözümlemenin dilsel referanslar dışında bir dayanağının bulunup bulunmadığı sorusunun yanında bir gramatik kuralın tüm dilsel bağlamlarda geçerlilik kazanıp kazanmadığı sorusuna cevap aranacaktır.

1. Gramatik Çözümlemenin Bir Düşünce Ekolüne İsnadı

Gramatik yapı birden çok çözümlenmeye imkân tanıdığına yorumcunun önünde iki seçenek vardır. Birincisi metnin iç bağlamına ilişkin gramatik bağıntılardan hareketle bir tercihte bulunmak, ikincisi ise “kastedilen anlam” iddiası üzerinden gramatik ihtimallerden birini tercih etmektir. İkinci seçenek bağlam sorununu gündeme getirmekte ve yorumcunun hangi kaygılarla hareket edebileceğini göster-

¹⁸ Aksan, *Anlambilim*, 75.

¹⁹ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, thk. Mahmûd Muhammed Şakir (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme, 2000), 15.

²⁰ Şuarâ 26/19. Ayetin anlamı: “Sonunda yapacağını yaptın, sen nankörlerdensin.”

²¹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yûsuf Necati-Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme'tü'l-Misriyye, 1980), 3/243; Düccane Cündioğlu, *Kur'an'ın Anlama'nın Anlamı* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2013), 11.

mektedir. Zira kastedilen anlam iddiasını mütekellime doğrulatma imkânı olmadığına gramatik çözümleme, yorumcunun ön kabullerinin etkisine açık hâle gelmektedir. Metnin dolaylı muhatapları için kaçınılmaz olan bu durum, metnin içyapısının izin verdiği gramatik çözümlenmelerden bazılarının metin dışı gerekçelerle reddedilmesine yol açabilmektedir. Bu da gramatik çözümlemenin salt gramatik zeminde gerçekleşmediği anlamına gelmektedir. Kaynaklarda görülen “Bu, Mu'tezile'nin i'râbıdır.” şeklindeki değerlendirmeler,²² söz konusu durumu açıklamaktadır. Nitekim bir rivayette Ebû Osman el-Mâzinî'ye (ö. 249/863), filolojik yorum ve tevillere karşı olmakla bilinen²³ ve bazı kaynaklarda Cebriyye mezhebine mensup olduğu belirtilen²⁴ hocası Asmaî'den (ö. 216/831) yaptığı rivayetlerin çok az olmasının nedeni sorulmuş; o da hocası nezdinde Kaderiyye taifesine meyletmekle suçlandığını ifade ederek şu olayı anlatmıştır:

“Bir gün Asmaî'nin meclisine gittim. Bana {إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلْقْنَاهُ بِقَدَرٍ} ayeti²⁵ hakkında ne düşündüğümü sordu. Sîbeveyhi'ye göre -nasb durumunda iştigâl söz konusu olduğu için- ref' durumunun daha güçlü olduğunu ve fiil takdirini gerektirecek bir neden bulunmadığını; ancak kıraat âlimlerinin çoğunun nasb kıraatini tercih ettiklerini, bu yüzden de onlara tabi olmamız gerektiğini söyledim. Bana ref' ve nasb durumları arasındaki anlam farkını sordu. Niyetini anladım ve insanları aleyhimde kışkırtmasından korkarak soruya cevap vermek yerine 'Ref' durumu ibtidâ ile, nasb durumu ise muzmar bir fiil takdiriyledir.' dedim.”²⁶

Bu olay, gramatik çözümlenmelerin siyasî/itikadî zeminde tartışmalara yol açabildiğini göstermenin yanı sıra yapılacak gramatik tercihlerde ne gibi çekinmelerin belirleyici olabildiğini de göstermektedir. Yorumcu, gramatik çözümleme faaliyetinde salt dilsel verilerle yetinmemekte, içinde bulunduğu sosyal, siyasi şartların etkisi altında kalmaktadır. Bu da gramatik çözümleme ve tercihleri, üzerine kurgulandığı temel açısından sorgulanabilir hâle getirmektedir. Söz konusu ayete ilişkin Ebû Hayyân'ın şu ifadeleri de önemlidir:

“Cumhur, kelimeyi kulle [كُلٌّ] şeklinde nasb üzere okumuşlardır. Ebu's-Semmâl ve İbn Atiyye'nin ifadesine göre Ehl-i Sünnet'ten bazıları ise kelimeyi merfû [kullu] olarak okumuşlardır ki Ebû'l-Feth'e (İbn Cinnî) göre ref kıraati dilsel kullanım açısından daha uygundur (vech). Biz de cumhurun nasb [kulle] kıraatini tercih ediyoruz. Bazı nahivciler, 'fiilin, öncesindeki ifadeye sıfat olarak yorumlanabildiği ve fiilden sonraki ifadenin de haber olarak değerlendirilebildiği durumlarda; kastedilen anlam, fiilin haber ol-

²² Mehmet Kaya, *İ'râb Değerlendirmelerinin Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Rolü -Zemaşerî Örneği-* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 224.

²³ Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1981), 2/205; Süleyman Tülücü, “Asmaî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 3/499.

²⁴ Ali b. Hamza el-Basrî, *Bakıyyetü't-tenbîhât 'alâ egâli'ti-ruvât*, thk. Halil İbrahim Atiyye (Bağdat: Vizâratu's-Sekâfe ve'l-İ'lâm, 1991), 36.

²⁵ Kamer 54/49. *Kulle* [كُلٌّ] kıraatine göre ayetin anlamı, “Muhakkak biz her şeyi bir ölçü ile yarattık.” şeklindedir. Kelime *kullu* [كُلٌّ] şeklinde okunduğunda ise gramatik yapı “Bizim yarattığımız her şey bir ölçü ile dir.” şeklinde bir anlamlandırmayı mümkün kılmaktadır.

²⁶ Ali b. Hamza el-Basrî, *Bakıyyetü't-tenbîhât*, 36.

ması yönünde ise birinci isimde nasb tercih edilir ki fiilin sıfat olmadığı anlaşılın.' demişlerdir. Bu ayette de sözü edilen durum söz konusudur. Çünkü ref [kullu] kıraatinde fiil [خَلْقَانَا] sıfat olarak ve devamındaki ifade [يَقْدِر] haber olarak yorumlanabilmektedir. Ehl-i sünnet ile Kaderiyye arasında bu ayetle istidlâl konusunda görüş ayrılığı vardır. Ehl-i sünnete göre her bir şey Allah'ın ölçüyle yaratmış olduğu mahlûkudur ve bunun delili söz konusu ayetin nasb kıraatidir. Zira bu tür yapılar, ilk kelime mübtedâ [kullu] dahi olsa, anlamca uygun (sahih) olmayan bir kelime haber olarak yorumlanamaz. Kaderiyye'ye göre ise kullu [كُلُّ] mübtedâ, halaknâhu fiili [خَلْقَانَا] sıfat ve bi-kader [يَقْدِر] ifadesi haberdir ki buna göre anlam 'Bizim yarattığımız her şey, bir ölçü iledir.' şeklindedir.²⁷

Ref [كُلُّ] kıraati, fiil (خَلْقَانَا) haber konumunda kabul edilerek "Biz her şeyi bir ölçüyle yarattık." yorumuna izin verdiği gibi fiil (خَلْقَانَا) sıfat konumunda ve câr-mecrûr (يَقْدِر) haber kabul edilerek "Bizim yarattığımız her şey bir ölçüyledir." yorumuna da imkân sağlamaktadır. Nasb [كُلُّ] kıraatinde ise yalnızca "Biz her şeyi bir ölçü ile yarattık." şeklinde bir anlamlandırma mümkündür. İştigâl'in söz konusu olduğu bu tür cümlelerde dilin cümle yapısına hâkim olan kurallara göre müreccah olduğu ifade edilen (terecchuh) ve dilsel kullanım açısından daha uygun (vech) olduğu belirtilen²⁸ ref tercihi, yorumcuya fazla hareket imkânı sağladığı için söz konusu ayette terk edilmekte ve tek bir çözümleme imkânı sunan nasb kıraati tercih edilmektedir.²⁹ Dolayısıyla "... yapılacak takdir, kastedilen anlama göre olmalıdır."³⁰ ve "iştigâl isminin refedilmesi durumunda fiil için kastedilen anlamı bozacak bir sıfat durumu ihtimali ortaya çıkıyorsa iştigâl isminin nasb edilmesi gerekir."³¹ şeklindeki ifadeler de aynı çekinceyi ortaya koymaktadır. Dilin cümle yapısına hâkim olan kuralların, tercihlerden birini öne çıkarması bu noktada önemini yitirmekte, tüm dilsel bağlamlar için geçerli bir kural üretmek zorlaşmaktadır. Aynı dilsel yapı farklı bir bağlamda bir önceki kuralın/çözümlemenin aksini gerektirdiğinde tevile ihtiyaç duyulmakta, bu da gramatik kuralda kapsam geçerliliği sorununu doğurmaktadır. Ebû Hayyân'ın takdim-ihtisas ilişkisi konusunda Zemahşerî'ye yönelttiği eleştiri, tam da bu noktada yoğunlaşmaktadır. Gramatik çözümlemenin dayanağının bağlam olması gerektiğini savunan Ebû Hayyân, tıpkı yukarıdaki ayette olduğu gibi takdim örnekleri içeren ayetlerde de bağlama müracaat edilmesi gerektiği görüşündedir. Ona göre gramatik çözümlemeyi ifadenin salt dilsel yapısına bağlamak her zaman doğru sonuçlar

²⁷ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhîd*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 8/181-182.

²⁸ Bu yapıdaki cümlelerde ref tercihi daha güçlü kabul edilmektedir. Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Hüdâ Mahmûd (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1990), 1/84; Ebü'l-Feth İbn Cinnî, *el-Muhtesab fî tebyîni şevâzî'l-kırâ'ât ve'l-îzâh 'anhâ*, thk. Ali en-Necdî Nâsîf-Abdülhalim en-Neccâr (Dârü Sezgin, 1986), 2/300; Cemâlüddîn İbn Hişâm, *Şerhu katri'n-nedâ ve belli's-sadâ*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Dımaşk: Dârül'l-Hayr, 1990), 193-196.

²⁹ Ayete ilişkin gramatik yorumların bir değerlendirmesi için bk. Bünyamin Aydın, "Sözdizimsel Bulanıklık Bağlamında Gramatik Çözümlemenin Niteliği Üzerine Bir İnceleme", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2018/1), 122-146.

³⁰ İbn Hişâm, *Şerhu katri'n-nedâ*, 196.

³¹ Ebü'l-İrfân es-Sabbân, *Hâşiyetü's-Sabbân 'alâ Şerhi'l-Uşmûni*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.), 2/115.

doğurmayacaktır. Bağlamsal unsurlara vurgu yapan bu yaklaşım, yorumcunun yettiği kültürel çevrenin ve fikrî/itikâdî kabullerinin gramatik çözümleme üzerindeki belirleyiciliğini de ortaya koymaktadır.

2. Ebû Hayyân'ın Takdim-İhtisas İlişkisi Konusunda Zemahşerî'ye Yönelik Eleştirisi

Zemahşerî, mef'ûlün fiile takdim edilmesinin ihtisas bildirdiği görüşündedir. Ona göre {إِيَّاكَ تَعْبُدُ} ayetinde³² "Mef'ûlün takdimi ihtisas içindir... ve {إِيَّاكَ تَعْبُدُ} ifadesi, تَخُصُّكَ بِالْعِبَادَةِ (İbadeti yalnızca sana yaparız.) anlamındadır."³³ Takdimin ihtisas ifade ettiğine dair birçok ifadesi bulunan Zemahşerî, konuya besmeledeki bâ (ب) harfinin müteallakını açıklarken de değinir. Ona göre müteallak, mecrûrdan sonra takdir edilmelidir. Zira بِاسْمِ اللَّهِ أَقْرَأُ (Allah'ın adıyla okurum.) yerine بِاسْمِ اللَّهِ أَقْرَأُ tercihi, ihtisas anlamını (Yalnızca Allah'ın adıyla okurum.) ortaya çıkarmaktadır.³⁴

Ebû Hayyân'ın görüşleri ise şu şekildedir: "İyyâ (إِيَّا) kelimesi mukaddem mef'ûldür. Zemahşerî âmîl üzerine yapılan takdimin ancak ihtisas kastıyla olabileceğini belirtir. Dolayısıyla ona göre ayet, مَا نَعْبُدُ إِلَّا إِيَّاكَ (Senden başkasına ibadet etmeyiz.) anlamındadır... Bize göre ise takdim, mef'ûle gösterilen itina ve ihtimam içindir."³⁵ Ebû Hayyân, mef'ûlün takdim edildiği {بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ} ayetinde³⁶ ise bağlama vurgu yapar:

"... Mef'ûlün takdim edilmesi inayet içindir. Zemahşerî, bunun hasr ve ihtisasa delâlet ettiği görüşündedir. Bu yüzden de ayeti تَخُصُّونَهُ بِالْعِبَادَةِ (İbadeti ona özgü kılarırsınız.) şeklinde açıklamıştır. Bize göre ise ihtisas ve hasr, mef'ûlün fiile takdiminden değil sözün bağlamından (siyâku'l-keîâm) anlaşılır."³⁷

Ebû Hayyân'ın inayet ve ihtimam vurgusu, Sîbeveyhi'ye (ö. 180/796) yapılmış bir referans olarak okunabilir. Nitekim Sîbeveyhi, takdimin ihtimam bildirdiğini ifade eden ilk yorumcudur.³⁸ Zaten takdim-kasr ilişkisi konusunda ihtimam merkezli yaklaşımlar Sîbeveyhi'ye, ihtisas merkezli yaklaşımlar Zemahşerî'ye nispet

³² Fâtiha 1/5.

³³ Ebû'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf'an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998), 1/117.

³⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/100-102.

³⁵ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhîd*, 1/141.

³⁶ En'âm 6/41. Ayetin anlamı: "Hayır, yalnız ona yalvarırsınız."

³⁷ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhîd*, 4/132.

³⁸ Ebû Bişr Amr b. Osmân Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1988), 1/34.

edilmektedir.³⁹ Ebû Hayyân'ın bağlam vurgusu ise Abdülkâhir el-Cürcânî'nin takdim-ihtisas ilişkisi konusunda mütekellimin kastına dikkat çeken açıklamalarıyla⁴⁰ uyum arz etmektedir.

Zemahşerî'nin "Mef'ûlün fiile takdimi ihtisas ifade eder." şeklindeki görüşünün, kendisinden önce herhangi bir yorumcu tarafından dile getirilip getirilmediği sorusuna cevap aramak için önce kendisinden önceki tefsirlere sonra da nahiv/meânî kaynaklarına bakmak faydalı olacaktır. Bu sayede, Ebû Hayyân'ın Zemahşerî'ye yönelik dilbilimsel eleştirileri ilmî bir zeminde değerlendirilebilecektir.

3. Fâtiha Suresi Beşinci Ayete İlişkin Zemahşerî Öncesi Yorumlar

Zemahşerî'den önce {إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ} ayetini⁴¹ yorumlayan müfessirler, aşağıdaki hususlara değinmişlerdir:

İbadetin tevhid anlamı; (إِيَّاكَ نَعْبُدُ) ifadesinin (نُوجِدُكَ) "Seni bir kabul ederiz." anlamında olması.⁴²

İyyâ (إِيَّا) kelimesinin yalnızca fiile mukaddem olarak kullanılabilmesi, [نَعْبُدُ] şeklindeki kullanımın yanlışlığı.⁴³

İyyâ kelimesinin mansûb oluşu, [أَنْتَ نَعْبُدُ] ifadesinin yanlışlığı; (إِيَّاكَ نَعْبُدُ) ifadesinin (فَوَلُوا إِيَّاكَ نَعْبُدُ) "Yalnızca sana ibadet ederiz' deyin." şeklindeki izahı; nasb zamirlerinin fiilden önce başında *ıyyâ* olmadan kullanılamaması, [كَنْعَبُدُ] ifadesinin yanlışlığı; *ıyyâ*'nın zamirlere muzâf olarak kullanılma zorunluluğu; *ıyyâ*'nın âmilinden sonra kullanılabilirdiği durumlar.⁴⁴

İbadetin *hudû'* (الْحُسُونُ), *züll* (الذُّلُّ), *i'tiraf bi'r-rubûbiyye* (الإِعْتِرَافُ بِالرُّبُوبِيَّةِ), *hıdme* (الْحِدْمَةُ) anlamları.⁴⁵

İbadetin *huşû'* (الْحُشُوعُ), *istikâne* (الِاسْتِكَانَةُ), *havf* ve *recâ* (الرَّجَا وَالرَّخَا) anlamları; ibadetin istiâneye takdimi.⁴⁶

³⁹ Cemâlüddîn el-İsnevî, *el-Kevkebü'd-dürri*, thk. Muhammed Hasen Avvâd (Amman: Dârü Ammâr, 1985), 427. İhtimam-ihtisas karşıtlığı, bazen bir müellif ile onun şârihi arasında da görülür. Örneğin İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249) {إِيَّاكَ نَعْبُدُ} ayetinde ehemmi olan takdim edilmiştir. Bu takdimin hasr ifade ettiği yönündeki görüş delilsizdir." derken onun şârihi Radî (ö. 688/1289) "Her ne kadar musannif, Cârullah'ın ayetinin {إِيَّاكَ نَعْبُدُ} ayetinin {إِيَّاكَ نَعْبُدُ} anlamına geldiğine ilişkin yorumunu reddetse de Arap kelimelerinden zahir olarak anlaşılabilir şudur ki fiile takdim edilen mef'ûlde hasr anlamı vardır." ifadelerini kullanmıştır. Bk. Ebû Amr İbnü'l-Hâcib, *el-İzâh fî şerhi'l-Mufasssal*, thk. Mûsâ Binây el-'Alîlî (Bağdat: Matbaatu'l-Ânî, ts.), 1/47; Radîyyüddîn el-Esterâbâdî, *Şerhu'r-Radî 'ale'l-Kâfiye*, tsh. Yûsuf Hasen Ömer (Bingazi: Menşûrâtu Câmiati Kâryûnus, 1996), 1/482. İhtimam-ihtisas karşıtlığı, Sîbeveyhi-beyân ehli karşıtlığı şeklinde de kurulmuştur. Ebû Hâmid Bahâüddîn es-Sübkî, *Arûsu'l-efrâh fî şerhi Telhîsi'l-Miftâh*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2003), 1/384.

⁴⁰ Abdülkâhir el-Cürcânî'nin söz konusu açıklamaları, çalışmanın "Zemahşerî Öncesi Nahiv Kaynaklarında Takdim" başlığında ele alınmıştır.

⁴¹ Fâtiha 1/5. Ayetin anlamı: "Yalnız sana kulluk ederiz ve yalnız senden dileriz."

⁴² Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, thk. Abdullah Mahmud Şehhâte (Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 2002), 1/36.

⁴³ Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân*, thk. Fuad Sezgin (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, ts.), 1/24.

⁴⁴ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/15.

⁴⁵ Sehl et-Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Tâhâ Abdurraûf-Sa'd Hasen (Dârü'l-Harem li't-Turâs, 2004), 86.

⁴⁶ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dârü Hicr, 2001), 1/139-141, 159.

Bağlamında-

İbadetin *tâ'at me'a'l-hudû'* (الطَّاعَةَ مَعَ الْخُضُوعِ) anlamı; *ıyyâke*'nin tek bir kelime oluşu; (تَسْتَعِينُ) fiilindeki ibdâl (تَسْتَعُونَ).⁴⁷

İyyâke ifadesindeki hitap.⁴⁸

İbadetin ibadet dışındaki tâat biçimlerini de kapsaması.⁴⁹

İyyâ'nın *eyyâ* (أَيَّآ) ve *iyâ* (إِيآ) şeklindeki kıraatleri; *ıyyâ*'nın müphem bir isim/zamir oluşu; *ıyyâke* ifadesinin tekrarı; *ıyyâke* ifadesinde gaybetten hitaba geçiş; (تَعْبُدُ) fiilinin merfû oluşu ve âmili; (تَعْبُدُ) fiilindeki muzâraat harfi; (تَسْتَعِينُ) fiilinin itlâkı; (تَسْتَعِينُ) *niste'înu* kıraatı.⁵⁰

Na'buduke (نَعْبُدُكَ) yerine *ıyyâke na'budu* (إِيآكَ نَعْبُدُ) tercihi: Nehhâs (ö. 338/950), takdimin ihtimam bildirdiğini ve anlatım açısından daha güçlü olduğunu belirtir.⁵¹

İbadetin tezellül anlamı.⁵²

İbadetin nasıl yapılacağına dair değerlendirmeler.⁵³

Na'buduke (نَعْبُدُكَ) yerine *ıyyâke na'budu* (إِيآكَ نَعْبُدُ) tercihi: Sa'lebî (ö. 427/1035); ibarenin sıhhati ve kastedilen anlama uygunluk bakımından takdimin önemli olduğunu, takdim neticesinde nazarların mutlak ibadetten Allah'a ibadete çevrildiğini belirtmiştir.⁵⁴

İbadetin *takarrub bi't-tâ'at* (التَّقَرُّبُ بِالطَّاعَةِ) anlamı.⁵⁵

İyyâke ifadesindeki *kâf* (ك) harf-i hitâb olarak i'râbdan mahalli olmayışı; ibadetin şükür anlamı; vakf durumunda *dâl* harfinde işmâm yapılması.⁵⁶

Râcih kavle göre câmid kabul edilen *ıyyâ* kelimesinin alâmet anlamındaki *âyet* (آيَةٌ) kelimesinden iştikâkı. Buna göre (إِيآكَ نَعْبُدُ), (حَقِيقَتَكَ نَعْبُدُ) demektir.⁵⁷

İyyâ kelimesindeki ihtisas: Vâhidî (ö. 468/1076), Abdülkâhir el-Cürcânî'nin *Nazmu'l-Kur'ân*⁵⁸ adlı eserine atıfla, ayetteki *ıyyâ* kelimesinin tıpkı *إِيآكَ صَرَفْتُ* cümlesinde olduğu gibi ihtisas anlamı taşıdığını, hatta *ıyyâ* kelimesinin tahzîr üslubunda

⁴⁷ Ebû İshâk ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbu*, thk. Abdülcelîl Abduh (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 1/48.

⁴⁸ Ebü'l-Hasen el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî* (Kum: Müessesetü'l-İmâm el-Mehdî, 1435), 1/53.

⁴⁹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu-Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2009), 1/18.

⁵⁰ Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Muhammed b. Ali (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikayye, 2013), 1/13-14.

⁵¹ Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân*, 13.

⁵² Ebû Abdillâh İbn Hâleveyh, *İ'râbu selâsine sûre*, thk. Muhammed Fehmî Ömer (Medine: Mektebetü Dâri'z-Zemân, 2006), 90.

⁵³ Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, thk. Seyyid İmrân (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 2/291.

⁵⁴ Ebû İshâk es-Salebî, *el-Kesf ve'l-beyân*, thk. Ebû Muhammed (Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2002), 1/117.

⁵⁵ Ebü'l-Hasen el-Mâveridî, *en-Nuket ve'l-uyûn*, thk. es-Seyyid Abdülmaksûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/57.

⁵⁶ Ebû Ca'fer et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Habîb (Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 1/37-39.

⁵⁷ Vâhidî, bu görüşü İbn Cinnî'nin *Sirru sinâ'ati'l-i'râb* adlı eserinden nakletmektedir. Bk. Ebü'l-Feth İbn Cinnî, *Sirru sinâ'ati'l-i'râb*, thk. Hasen Hindâvî (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1993), 2/656; Ebü'l-Hasen el-Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basî*, thk. Muhammed b. Sâlih (Riyad, 1430/2009), 1/513.

⁵⁸ Bu kitap mevcut değildir.

kullanılmasının sebebinin, tahzîrin ihtisas ile tevîl edilebilmesi olduğunu belirtmiştir.⁵⁹

Söz konusu yorumlar bütünü içinde takdim olgusuna ne ölçüde önem verildiği ve takdimin hangi noktadan itibaren konu edinildiği hususu önem kazanmaktadır. Sarf, nahiv, iştikâk, meânî, kıraat, ahbâr, fıkıh ve tasavvuf gibi birçok ilme temas eden farklı tefsirlerde dikkat çeken ilk husus, (نَعْبُدُكَ) yerine (إِيَّاكَ نَعْبُدُ) şeklindeki kullanımın Nehhâs'a kadar sorgulanmamış olması; ikinci husus ise böyle bir kullanımın ihtisasla ilişkisinin Cürcânî'ye kadar kurulmamış olmasıdır. Nehhâs söz konusu tercihi Sîbeveyhi'nin yorumunu takip ederek ihtimam üzerinden açıklamış, ihtisas veya kasma değinmemiştir. Benzer şekilde Sa'lebî, ifadenin "kastedilen anlama uygunluğu" üzerinde durmuştur. Vâhidî'nin rivayetine göre Cürcânî burada ihtisastan söz eden ilk yorumcu olarak gözükmektedir. Ancak Vâhidî'nin ifadelerinde ihtisas *ıyyâ* kelimesiyle ilişkilendirilmiş, genel anlamda mef'ûlün takdimine değinilmemiştir. Nitekim Cürcânî *Delâilü'l-İ'câz* adlı eserinde,⁶⁰ takdimin genel bir ilke olarak ihtimam bildirdiğini belirtmiş, takdimin birçok anlamına değinmiş ve bu anlamlardan biri olan ihtisası mütekellimin kastına bağlamıştır. Dolayısıyla Zemahşerî'nin "Mef'ûlün takdimi ihtisas ifade eder." şeklindeki görüşünü Cürcânî'de bulmak mümkün değildir. Tam da burada aralarında Cürcânî'nin de bulunduğu nahiv/meânî kaynaklarının takdim-ihtisas ilişkisi konusundaki görüşlerini ortaya koymak, Ebû Hayyân'ın bu konuda Zemahşerî'ye yönelttiği eleştirisini değerlendirmede yardımcı olacaktır.

4. Zemahşerî Öncesi Nahiv Kaynaklarında Takdim

Takdimin anlamsal sonuçları erken dönemde meânî konularını da içine alan nahiv eserlerinde ve daha sonra müstakil bir ilim dalı hâline gelen meânî kitaplarında *ihitimam* veya *ihhtisas* kavramları üzerinden değerlendirilmiş, belirleyici etken olarak ya *sözdiziminin* kendisi ya da *bağlam* üzerinde durulmuştur.

4.1. Takdim Edilen Ögenin Önemi: İhtimam

Sîbeveyhi'ye göre takdimin amacı, takdim edilen ögenin önemini vurgulamaktır. Ona göre "Araplar daha önemli olan ve üzerinde özellikle durmak istedikleri lafızları "صَرَبَ زُرْدًا عَبْدُ اللَّهِ- takdim ederler."⁶¹ Sîbeveyhi'nin bu görüşü, kendisinden sonraki birçok yorum üzerinde belirleyici olmuştur. Sîrâfî (ö. 368/979) *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh* adlı eserinde takdimi ihtimam ile açıkladıktan sonra

⁵⁹ Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, 1/513-514.

⁶⁰ Abdülkâhir el-Cürcânî'nin söz konusu görüşleri, çalışmanın "Zemahşerî Öncesi Nahiv Kaynaklarında Takdim" başlığında ele alınmıştır.

⁶¹ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/34. Sîbeveyhi'nin iki gramatik unsur arasındaki takdime ilişkin yorumu, bazı yorumcular tarafından cümleler arasında gerçekleşen takdim için uygulanarak { يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَّا وَبِهِبُ } اَيْتِنْدِ { لِمَنْ يَشَاءُ الْكُؤْرُ } ayetinde (Şûrâ 42/49) kız çocuklarının (inâs) erkek çocuklarından (zükûr) önce dile getirilişi, bir önem belirtisi olarak görülmüştür. Bazı yorumcular ise erkek çocuklar anlamındaki *zükûr* kelimesinin marife olmasından hareketle, marife bir kelimenin muahhar da olsa mukaddem bir nekra kelimesinden daha önemli olduğu şeklinde bir yorum geliştirmişlerdir. Bk. Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-muânesa*, thk. Heysem Halîfe (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2011), 3/345. Zemahşerî ise burada bağlama ve ihtimam olgusuna vurgu yapar. Ona göre ayette, Allah'ın yaratma sıfatının yalnızca kendi meşietine bağlı olduğu hususu vurgulanmaktadır. Dolayısıyla insanların umumiyetle istemedikleri kız çocukları, bu bağlamda ehemmiyet kazanmış ve "Daha önemli olan, takdim edilir. (الْأَهْمُ وَالْأَجِبُ التَّقْدِيمُ)" kaidesinden hareketle takdim edilmiştir. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/420.

seci, kafiye ve başka amaçlarla da takdim yapılabileceğini belirtir.⁶² Sîrâfî'nin bu açıklaması, bağlamsal unsurlardan biri olan mütekellimin muktezâ-yı hâle göre söz konusu amaçlardan birini gözetebileceğini vurgulaması bakımından önemlidir.

İbn Cinnî (ö. 392/1002) ihtimam kavramını "mef'ûle gösterilen ihtimam" üzerinden ve farklı kullanım biçimleri arasında karşılaştırmalar yaparak açıklar. Ona göre;

*"Cümlelerin rükünlerinden biri olmayan mef'ûlün cümledeki yeri - ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًا örneğinde olduğu gibi- fâilden sonradır. Asıl olan budur; ancak mef'ûl fâilden daha önemli görüldüğünde takdim edilerek ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًا denilir. Önemin derecesi arttıkça fiilin de önüne getirilerek ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًا denilir. Önemin derecesine göre mef'ûl cümlelerin rükünlerinden biri hâline getirilerek mübtedâyâ dönüştürülür ve ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًا denilir. Daha sonra fiildeki zamir de kaldırılarak ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًا denilir. Mef'ûle gösterilen önemin son derecesinde fâil atılır ve fiil meçhul sıygaya dönüştürülerek ضَرَبَ عَمْرًا denilir."*⁶³

Süheylî (ö. 581/1185)'ye göre de takdim ihtimam ifade eder. O takdim-ihtimam ilişkisini fiil ve mef'ûl gibi gramatik ögeler arasındaki takdimden ziyade, metni oluşturan cümleler veya birbirine atfedilmiş ögeler arasında gerçekleşen takdim üzerinden ele alır. Ona göre Sîbeveyhi'nin "Araplar üzerinde özellikle durmak istedikleri lafızları takdim ederler." ifadesi açıklığa kavuşturulmalı ve "iki şeyden birinin ne zaman daha önemli hâle geldiği" ve "mütekellimin söz konusu şeyin beyanına hangi durumlarda daha çok önem verdiği" hususları izah edilmelidir. Nitekim bazı ayetlerde *semâ* kelimesi *arz* kelimesinden önce, bazılarında ise sonra zikredilmiştir. Süheylî'ye göre lafızların sözdaki sıralanışı, manaların kalpteki sıralanışına tabidir. Manalar ise kalpte zaman, rütbe, eşyanın doğası, sebep-sonuç ve fazilet esaslarına göre takdim veya tehir edilir. Dolayısıyla bir kelime farklı bağlamlarda bu beş esastan biri itibarıyla önemli hâle gelebilmekte ve bunun sonucu olarak farklı sıralanışlar görülebilmektedir.⁶⁴ Süheylî söz konusu beş esasın dışına çıkılarak lafızların söyleniş kolaylığı veya zorluğu esasına göre de sıralanabileceğini; ancak bunun tüm kullanımlarda geçerlilik kazanmadığını; nitekim *sakîl* olanın *hafîf* olandan önce zikrinin vâki olduğunu belirtmektedir ki bu durum konuya ilişkin belirleyici tek esasın bağlam olduğunu ortaya koymaktadır.

Sîbeveyhi'den Abdülkâhîr el-Cürçânî'ye kadar olan kaynaklarda takdim, sözdizimsel boyutuyla ele alınmış ve î'râb işaretlerinin takdim konusunda esneklik sağlaması, takdim edilmesi uygun olan ve olmayan gramatik ögeler, kıyasa uygun olmayan ancak zaruret nedeniyle yapılan takdim, tehir niyetiyle takdim, metni oluş-

⁶² Ebû Saîd es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*, thk. Ramazan Abduettevâb vd. (Kahire: Matbaatu Dâri'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2008), 1/272-274.

⁶³ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/65.

⁶⁴ Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân es-Süheylî, *Netâicu'l-fiker fi'n-nahv*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 208-215.

turan cümleler arasında yapılan takdim, lafzî ta'kîd ve bunun mukaddem lafzın anlamca muahhar sayılmasını gerektirmesi gibi konular üzerinde durulmuştur.⁶⁵

4.2. Bağlam: Tekit mi Tahsis mi?

Abdülkâhîr el-Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz* adlı eserinde takdim konusuna dair ayrıntılı çalışmasında takdimin amaçları arasında tahsisi de zikretmiştir. Onun takdim-ihtisas ilişkisi konusundaki görüşleri şu şekilde özetlenebilir: *Birinci husus*: Takdim üzerinde düşünmenin gereksiz olduğunu savunanlar yanılmaktadır.⁶⁶ *İkinci husus*: Takdimin bazı kullanımlarda anlam üzerinde etkisi olduğunu, bazı kullanımlarda ise sırf lafzî (seci, kafiye gibi) bir maksatla tercih edildiğini söylemek tutarlı değildir.⁶⁷ Cürcânî; sözcük dizilişi ile anlam arasındaki ilişkiye dair çelişkili yorumun reddedilmesi, tüm takdim durumlarında geçerli tek bir yorumun benimsenmesi ve her bir durum için (örneğin mef'ûlün takdimi) aynı hükmün uygulanması gerektiğine inanmaktadır.⁶⁸ *Üçüncü husus*: Bir unsurun takdim edilmesi, ilkesel olarak ona önem verildiğini (ihtimam) gösterir. Örneğin *فَقَلَّ الْخَارِجِيُّ زَيْدٌ* cümlesinde mef'ûl, önemine binaen takdim edilmiştir. Cürcânî'ye göre "Takdim ihtimam içindir." cümlesiyle yetinilmemeli, söz konusu ihtimamın kaynağının tespit edilmesi gerekir. Nitekim Zeyd'in Hâricî'yi öldürdüğü haberini veren örnek cümlede, -bahsi geçen Hâricî, öldürülmesi beklenen bir kimse olduğu için- mütekellim fâili geri planda bırakarak mef'ûlü öne almıştır. Takdimin vaki olduğu her cümlede bu şekilde ihtimamın kaynağına (vechu'l-inâye) inilmesi, takdim olgusunun öneminin kavranmasını sağlayacaktır.⁶⁹ İstifhâm, nefiy ve isbât üsluplarına ilişkin farklı cümleler üzerinde takdimin anlamsal sonuçlarını ayrıntılı olarak ele alan⁷⁰ Cürcânî, mef'ûlün fiile takdim edildiği soru cümlelerini de tıpkı *أَزِيدًا فَكَلَّ الْخَارِجِيُّ زَيْدٌ* cümlesinde olduğu gibi ihtimam kavramı üzerinden yorumlamıştır. Örneğin *أَزِيدًا فَكَلَّ الْخَارِجِيُّ زَيْدٌ* (Zeyd'i mi döveceksin?) cümlesinde istifhâm/inkâr, dövme eyleminin vaki olduğu Zeyd üzerindedir. Aynı durum { *فَلَّ أَعْيَرَ* } *اللَّهُ أَتَّخَذُ وَلِيًّا* (Allah'tan başkasını mı veli edineceğim.) ayeti⁷¹ için de geçerlidir. Zira mef'ûlün takdim edilmediği *اللَّهُ أَتَّخَذُ عَيْرًا وَلِيًّا* (Allah'tan başkasını veli edinecek miyim?)

⁶⁵ İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr (Kahire: Mektebetü Dâri't-Turâs, 1973), 205 vd.; Ebü'l-Abbâs el-Müberred, *el-Muktedab*, thk. Muhammed Abdülhâlik (Kahire: 1994), 3/118, 4/101; a.mlf., *el-Kâmil fi'l-luga ve'l-edeb*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1997), 1/28; Ebü Bekr İbnü's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-nahv*, thk. Abdülhüseyn el-Fetfî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 2/228; Ebü'l-Hüseyn İbn Vehb, *el-Burhân fî vucûhi'l-beyân*, thk. Hifnî Muhammed (Kahire: Mektebetü's-Şebâb, 1969), 101, 125; Ebü'l-Kâsım ez-Zeccâcî, *el-İzâh fî 'ileli'n-nahv*, thk. Mâzin el-Mübârek (Beirut: Dârü'n-Nefâis, 1996), 69-70; Ebü Ali el-Fârîsî, *et-Ta'lîka 'alâ Kitâbi Sibeveyhi*, thk. 'İvaz b. Hamed (Kahire: Matbaatu'l-Emâne, 1990); Ebü'l-Hasen er-Rummânî, *Şerhu Kitâbi Sibeveyhi*, thk. Muhammed İbrahim (Mekke, 1415), 1/183; Ebü'l-Feth İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Muhamed Ali en-Neccâr (Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li Kusûri's-Sekâfe, 2006), 1/298, 329; 2/382, 391; Ebü'l-Hüseyn İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fikhi'l-luga*, thk. Ömer Fâruk et-Tabbâ' (Beirut: Mektebetü'l-Maârif, 1993), 244; Ebü Mansûr es-Seâlibî, *Fıkhü'l-luga ve sirru'l-'Arabîyye*, thk. Ahmed Şevkî (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfîkiyye, 2015), 320; İbn Sinân el-Hafâcî, *Sirru'l-fesâha* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1982), 111.

⁶⁶ Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 108.

⁶⁷ Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 110.

⁶⁸ Baalbaki, "The Relation Between Nahw and Balâğa", 20.

⁶⁹ Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 107-108.

⁷⁰ Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 111-128.

⁷¹ En'âm 6/14.

cümlesinde söz konusu vurgu yoktur.⁷² Cürçânî mef'ûlün takdiminin ihtimam ve tekit bildirdiği yönündeki yaklaşımını olumsuz cümleler üzerinden verdiği örneklerle sürdürür. Buna göre;

I. مَا صَرَبْتُ زَيْدًا “Zeyd’i dövmedim.” (Başka birini dövüp dövmediği belli değil.)

II. مَا زَيْدًا صَرَبْتُ “Zeyd’i dövmedim.” (Başka birini dövdüğü anlaşılıyor.)

cümlelerinden ikincisinde vurgu, mef'ûlün üzerindedir. Dolayısıyla birinci cümle, مَا صَرَبْتُ زَيْدًا وَلَا أَحَدًا مِنَ النَّاسِ (Ne Zeyd’i ne de başka birini dövdüm.) şeklinde devam ettirilebilir. Buna karşın مَا زَيْدًا صَرَبْتُ وَلَا أَحَدًا مِنَ النَّاسِ ifadesinin ikinci kısmı, birincisiyle çelişmektedir.⁷³ *Dördüncü husus*: Takdim bazı durumlarda ihtimam ve tekidin ötesinde ihtisas bildirir. Örneğin أَنُتَعَلَّمَنِي بِضَبِّ أَنَا حَرَشْتُهُ (Benim avladığım keleri bana mı öğreteceksin?) cümlesinde söz konusu hayvanı başkasının değil, kendisinin avladığını anlatmak isteyen mütekellim, fâilî⁷⁴ takdim ederek kasr yapmıştır. Buna karşın هُمَا يَلْبَسَانِ الْمَجْدَ أَحْسَنَ لِبَسَةٍ (Mecd libasını en güzel şekilde onlar giyerler.) beytinde şair, dünyada sadece methettiği kimselerde bulunan bir özelliğten bahsediyor değildir; zira bu muhaldir. Şairin fâilî takdim etmekteki amacı, methettiği kimselerin söz konusu sıfatta çok üstün olduklarını ve bu özelliğin onların bir âdeti hâline geldiğini vurgulamaktır (tekit). Aynı durum {وَإِن تَخْتَدُوا مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَّا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ} ayeti⁷⁵ (*Hâl böyle iken onun dışında, hiçbir şey yaratamayan, kendileri yaratılmış bulunan birtakım mabutlar edindiler.*) için de söz konusudur. Nitekim ayetteki takdimden hareketle yaratılmanın putlarla sınırlı olduğunu tasavvur etmek mümkün değildir.⁷⁶ Görüldüğü üzere Cürçânî’ye göre tahsis anlamından bahsedilebilmesi için mütekellimin bunu amaçlamış olması gerekmektedir. Dolayısıyla takdimin hangi amaçla⁷⁷ yapıldığının tespit edilmesi şarttır. Bu da mutlak surette bağlama müracaat etmeyi gerektirmekte ve tahsis-tekit ayrımında belirleyici unsurun bağlam olduğunu ortaya koymaktadır. Cürçânî, bağlama ve mütekellimin kastına odaklanan bu yaklaşımını diğer kasr yollarını ele alırken de sürdürür. Ona göre haberin *el takısı* (ال) ile marife olması, her durumda kasr ifade etmemekte, *innemâ* (إِنَّمَا) ve *mâ-illâ* (مَا ... إِلَّا)

⁷² Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz*, 121-122.

⁷³ Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz*, 126.

⁷⁴ Anlamca fâil kastedilmektedir; zira أَنَا zamiri, gramatik açıdan mübtedâdir.

⁷⁵ Furkân 25/3.

⁷⁶ Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz*, 128-131.

⁷⁷ Cürçânî’ye göre takdim, muhatabın kuşkusunu giderme, hatasını düzeltme, iddiasını yalanlama, yapılanın akla aykırı olduğunu bildirme, tuhaf bir durumu ortaya koyma, inkâr, vaat, kefil olma ve yüceltme gibi maksatlarla da yapılabilmektedir. Bk. Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz*, 133-135. Cürçânî’nin bağlama ve mütekellimin kastına vurgu yapan söz konusu yaklaşımının, takdimi anlatım araçları bağlamında bir üslup elemanı olarak ortaya koyan çalışmalar üzerinde olduğu gibi takdimi *udûl* kavramı çerçevesinde değerlendiren çalışmalar üzerinde de etkili olduğu görülmektedir. Nitekim takdimin bir üslup elemanı olarak incelendiği çalışmalarda, üslup elemanlarının değerlerinin kullanıldıkları bağlamda ortaya çıktığı belirtilmekte ve ihtisas, takdimin sebeplerinden biri olarak ortaya konulmaktadır. Benzer şekilde takdimin *nahiv ‘udûlleri* kapsamında incelendiği çalışmalarda da ihtisas, ‘udûlün anlamsal etkilerinden biri olarak ifade edilmektedir. Bk. Celalettin Divlekci, *Anlam-Üslup İlişkisi Bağlamında Kur’an’ın Üslup Analizi -Fâtiha Sûresi Örnekleme-* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009), 218-228; Murat Tala, *Sarf ve Nahiv Açısından Kur’an’da ‘Udûl* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 243-244.

edatlarına her bağlamda kasr anlamı yüklemek mümkün olmamaktadır.⁷⁸ Özetle kasr veya diğer anlamlar, ifadenin bağlamı üzerinde belirli bir zihinsel çaba gerektiren ve salt sözdizimsel yapıdan çıkarılamayacak anlamlardır.

Cürcânî'nin takdimin amaçlarına ilişkin tahsis-tekit şeklindeki tasnifini ayrıntılı olarak değerlendiren Bahâüddîn es-Sübki (ö. 773/1372) tahsisi tekitten ayırmanın tek yolunun muktezâ-yı hâl ve sözün bağlamı olduğu sonucuna ulaşmıştır. Ona göre {أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ بَلْ إِلَٰهَ تَدْعُونَ} ayeti⁷⁹ üzerinde düşünüldüğünde أَعْبَدُ الله ifadesindeki takdime ihtisas anlamı verilemeyeceği -zira ihtisas “Yalnızca Allah'tan başkasına mı yalvarırsınız?” anlamını gerektirir-; buna karşın إِلَٰهَ تَدْعُونَ (Yalnızca ona yalvarırsınız.) ifadesinin ihtisas bildirdiği görülecektir.⁸⁰ Bağlama vurgu yapan dilcilerden bir diğeri de İbn Ebi'l-Hadîd'dir (ö. 656/1258). Ona göre mef'ûlün takdiminin tahsis ifade ettiği görüşü, bu konuda söz sahibi olan dilcilerin kabul etmediği ve sahih olmayan bir görüştür. Nitekim رُيْدًا صَرْبُثٌ cümlesinde kasr anlamı olduğunu⁸¹ söylemek, رُيْدًا صَرْبُثٌ وَعُمْرًا cümlesinin tenakuz içerdiğini⁸² söylemeyi gerektirir ki bunu iddia etmek mümkün değildir. Dolayısıyla tahsis, salt mef'ûlün takdiminden değil, karine ve bağlamdan elde edilebilir.⁸³

Cürcânî'den Sekkâkî'ye (ö. 626/1229) kadar olan dönemde konu çoğunlukla sözdizimsel boyutuyla ele alınarak; takdimi uygun olan ve olmayan gramatik öğeler, dilin cümle yapısına hâkim olan kuralların gerektirdiği yerde bulunmayan sözcükler ve mukaddem *ıyyâ* sözcüğünün kullanılış biçimleri gibi hususlar incelenmiştir.⁸⁴ Dolayısıyla Sîbeveyhi'nin ihtimam yorumunun ve Cürcânî'nin tahsisi mütekellimin kastına bağlayan yaklaşımının genel bir kabul olarak bu dönemde de sürdürüldüğü düşünülebilir. Sekkâkî ise görüşleri genel olarak Cürcânî'nin yorumlarına dayanmakla birlikte “Tahsis takdimin lâzımıdır.”⁸⁵ şeklindeki ifadesi ve takdimi kasr yollarından biri olarak sunan tasnifi⁸⁶ ile kendisinden sonraki dilciler üzerinde etkili olmuştur. Nitekim Sekkâkî sonrası meânî eserlerinde takdim kasr yollarından biri

⁷⁸ Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 179-182; 328-329; 337-338.

⁷⁹ En'âm 6/40-41.

⁸⁰ Sübki, *Arûsu'l-efrâh*, 1/237, 383.

⁸¹ Kasr anlamı kabul edildiğinde, رُيْدًا صَرْبُثٌ cümlesinin “Yalnızca Zeyd'i dövdüm.” anlamına geldiği kabul edilmiş olmaktadır.

⁸² Kasr anlamı kabul edildiğinde, رُيْدًا صَرْبُثٌ وَعُمْرًا cümlesinin birbiri ile çelişen iki parçadan oluştuğu (Yalnızca Zeyd'i dövdüm, Amr'ı da.) kabul edilmiş olmaktadır. Oysa mütekellim, muhatabın dikkatini çekme, hatasını düzeltme, kuşkusunu giderme veya başka bir amaçla Zeyd kelimesini bildirişimdeki önemine binaen takdim etmekte ve وَعُمْرًا رُيْدًا صَرْبُثٌ “Zeyd'i dövdüm, Amr'ı da.” demektedir.

⁸³ İbn Ebi'l-Hadîd, *el-Feleku'd-dâir 'ale'l-Meseli's-sâir*, thk. Ahmed el-Hüfî-Bede'î Tabâne (Riyad: Dârü'r-Rifâ'i, 1984), 228-231.

⁸⁴ el-A'lem eş-Şentemerî, *en-Nüket fî tefsîri Kitâbi Sîbeveyhi*, thk. Reşid Belhabîb (el-Memleketü'l-Mağribiyye: 1999), 1/228-229; Ebü Muhammed İbnü'l-Haşşâb, *el-Murtecel fî şerhi'l-Cumel*, thk. Ali Haydar (Dimaşk: 1972), 155; Kemâlüddîn Abdurrahmân el-Enbârî, *el-Beyân fî garibi'r-râbi'l-Kur'ân*, thk. Tâhâ Abdülhamid (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme, 1980), 1/36-38; a.mlf., *el-İnsâf fî mesâilil-hilâf* (Kahire: Dârü't-Talâi', 2009), 2/218-223; a.mlf., *Esrâru'l-'Arabiyye*, thk. Muhammed Behcet (Dimaşk, Matbûatu'l-Mecma'i'l-İlmî, ts.), 18-19; Ebü'l-Abbâs İbn Madâ, *Kitâbu'r-Red 'ale'n-nuhât*, thk. Şevkî Dayf (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1947); Ebü'l-Bekâ el-Ukberî, *et-Tibyân fî'râbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Hüseyin (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 1/16-17.

⁸⁵ Ebü Ya'kûb es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011), 339. Kazvîni bu ifadeyi “Tahsis, çoğunlukla takdimin lâzımıdır.” şeklinde şerh etmiştir. Celâlüddîn el-Hatîb el-Kazvîni, *Telhîsu'l-Miftâh*, nşr. el-Berkûkî (Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1904), 134.

⁸⁶ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 400-404.

olarak yer almıştır.⁸⁷ Bununla birlikte Sekkâkî'nin, söz konusu ifadesini ve tasnifini sınırlandıran birçok değerlendirmesi olduğu belirtilmelidir. Sekkâkî bu ifadelerinde makam, muktezâ, mütekellimin kastı gibi hususlara vurgu yapmakta, temel bir ilke olarak takdimin ihtimam ifade ettiğini belirtmekte, tahsisi takdimin amaçlarından yalnızca biri olarak görmekte ve diğer üç kasr yoluyla takdim arasında "İlk üç kasr yolunun (atıf yoluyla kasr, nefiy ve istisnâ yoluyla kasr, innemâ edatıyla yapılan kasr) tahsis anlamına delaletleri vaz' itibarıyla. Takdimin tahsise delaleti ise sö- zün mefhumu vasıtasıyladır."⁸⁸ şeklinde bir ayırım yapmaktadır.

5. Ebû Hayyân'ın Zemahşerî Eleştirisinin Değerlendirilmesi

Burada izlenecek yöntem, söz konusu iki müfessirin önce *ıyyâ* kelimesinin mukaddem olduğu ayetlere ilişkin yorumlarını, sonra da mef'ûlün fiile takdim edildiği ayetlere dair görüşlerini karşılaştırmak şeklinde olacaktır.

İyyâ (يَا) kelimesi, fiil ile arasına başka bir kelime girmediği sürece fiile mukaddem ve zamirlere muzâf olarak kullanılan bir kelimedir. Kur'an'da zahir bir isme muzâf olarak kullanılmayan kelime, fiil ile arasına bir kelimenin girdiği bazı ayetlerde fiilden sonra gelmiştir. Burada اِيَّاكَ نَعْبُدُ ayetiyle doğru bir karşılaştırma yapabilmek için kelimenin fiile mukaddem olarak kullanıldığı ayetler tekrarlara değinilmeden ele alınacaktır.

| I. | | II. | |
|-------------------------------------|-------------------------------|---|------------------------------|
| اِيَّايَ فَارْهَبُونَ | (Bakara 2/40) ⁸⁹ | مَا كُنْتُمْ اِيَّاَنَا تَعْبُدُونَ | (Yunus 10/28) ⁹⁰ |
| اِنَّ كُنْتُمْ اِيَّاَه تَعْبُدُونَ | (Bakara 2/172) ⁹¹ | مَا كَانُوا اِيَّاَنَا تَعْبُدُونَ | (Kasas (28/63) ⁹² |
| اِيَّاِي فَاعْبُدُونَ | (Ankebût 29/56) ⁹³ | اَهُؤْلَاءِ اِيَّاَكُمْ كَانُوا تَعْبُدُونَ | (Sebe 34/40) ⁹⁴ |

⁸⁷ Kazvîni, *Telhîsu'l-Miftâh*, 139-141; Sa'düddîn et-Teftâzânî, *el-Mutavvel ale't-Telhîs* (İstanbul: el-Matbaatu'l-Osmâniyye, 1304), 161-164; Fazl Hasen Abbâs, *el-Belâga funûnühâ ve efnânühâ 'ilmü'l-me'âni* (İrbid: Dârü'l-Furkân, 1997), 1/367.

⁸⁸ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 291, 321, 341, 346, 404. Konuya farklı bir açıdan yaklaşarak takdimi ihtisas ile açıklayan Zemahşerî'yi eleştiren İbnü'l-Esîr (ö. 637/1239)'e göre ise takdim, ihtimam-tahsis karşıtlığı dışında salt lafzî gerekçelerle açıklanabilir. Buna göre takdim sözü güzelleştirmek, fâsıla ve seciye riayet etmek maksatlarıyla yapılabilir. Nitekim {اِيَّاكَ نَعْبُدُ} ayetinde de takdimin amacı fâsıla uyumunu sağlamaktır. Bk. Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, *el-Meselu's-sâir*, thk. Ahmed el-Hûfî-Bedevî Tabâne (Kahire: Dârü Nahdati Mısır, ts.), 2/210-213. Takdim-fâsıla ilişkisi konusunda ayrıntılı bilgi için bk. Bedrüddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl (Dârü İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1957), 1/53 vd.; Ahmet Bostancı, "Kur'an-ı Kerim'de Fâsıla Uyumu: Arap Dili Kaideleri Açısından Bir İnceleme", *İslâmi İlimler Dergisi* 2/1 (2007), 87-118. Sibeveyhi'nin ihtimam vurgusu, Cürçânî'nin mütekellimin kastını vurgulayan görüşü, İbnü'l-Esîr'in fâsıla odaklı yaklaşımı ve Ebû Hayyân'ın bağlam üzerinden geliştirdiği Zemahşerî eleştirisi; geç dönem müelliflerinden Süyûtî'nin (ö. 911/1505) takdimin hasır ifade ettiği konusunda neredeyse görüş birliği olduğu yönündeki ifadesinin tashihe muhtaç olduğunu göstermektedir. Bk. Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Şuayb el-Arnâvût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2008), 524.

⁸⁹ "Sadece benden korkun."

⁹⁰ "Siz bize tapmıyordunuz."

⁹¹ "Sadece ona tapıyorsunuz."

⁹² "Onlar bize tapmıyorlardı."

⁹³ "Sadece bana kulluk edin."

⁹⁴ "Bunlar mı size kulluk ediyorlardı?"

Zemahşerî bir numaralı sütunda yer alan ayetlerde takdimin ihtisas maksadıyla yapıldığını ifade eder.⁹⁵ Ebû Hayyân ise takdimin ihtimam maksatlı olduğunu, ihtisas anlamının takdimden müstefâd olamayacağını belirtir.⁹⁶ Bu ayetlerde ihtisastan söz edilebilmesinin nedeni; ibadet, rahbet ve takvânın Allah'a yönelik olmasıdır. Zira { وَاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ } ayetinde⁹⁷ "Allah lafzının mütedâ olarak ve يُعَدُّ fiili kendisine haber kılınarak takdim edilmesi, ihtisasa delâlet eder."⁹⁸ şeklindeki ifadeleri nedeniyle Zemahşerî'yi eleştiren Ebû Hayyân, ayette Allah'a ait bir fiilden bahsedildiği için tahsis anlamı bulunduğunu, başka bir fâil ve başka bir mef'ûl ile kurulacak aynı yapıdaki cümlelerde tahsisten söz edilemeyeceğini, زَيْدٌ يَحْفَظُ الْقُرْآنَ örneği⁹⁹ üzerinden açıklar. Nitekim örnekte Kur'an'ı hıfzetme eylemi Zeyd'e özgü kılınmamış, Kur'an'ı hıfzeden kişinin Zeyd olduğu vurgulanmıştır.¹⁰⁰ Bu açıdan bakıldığında bağlam sorunu iki numaralı sütunda yer alan ayetlerde açıkça görülmektedir. Zemahşerî bu ayetlerde takdim konusuna değinmemiş, ayetin genel anlamını vermekle yetinmiştir.¹⁰¹ Zira { مَا كُنْتُمْ إِبَانًا تَعْبُدُونَ } ayetinde *ıyyânâ* ifadesindeki takdimi ihtisas ile açıklamak "Siz sadece bize tapmıyordunuz, ibadeti bize tahsis etmiyordunuz." şeklinde ve ayetin maksadıyla asla uyuşmayacak bir anlamlandırmayla sonuçlanacaktır. Müşrikleri ve onların şeriklerini konu edinen bu ayette şeriklerin mahşer gününde müşriklere "Siz bize tapmıyordunuz ki." demelerinden bahsedilmektedir. Ebû Hayyân iki numaralı sütunda yer alan ayetlerde ihtimam ve tekit kavramları yanında fâsılaya riayet kavramını da zikretmiştir.¹⁰² Nitekim söz konusu ayetlerden her biri takdim neticesinde nûn harfiyle sonlanmakta; bunun sonucunda da surelerin ilgili bölümlerindeki fâsıla korunmuş olmaktadır. O hâlde Ebû Hayyân'ın "İhtisas takdimden değil, bağlamdan anlaşılır." şeklindeki görüşü ve Kur'an'da fâsılaya riayet maksatlı takdim örneklerinin bulunduğu dair bu değerlendirmesi; başta Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767) olmak üzere bazı müfessirlerin "(إِيَّاكَ نَعْبُدُ)، (نُؤَجِّدُكَ)" demektir." şeklindeki yorumlarıyla bir arada düşünüldüğünde; *ıyyâ* kelimesinin takdim edildiği ayetlerde takdimin ihtisas maksadıyla yapıldığını söylemek yerine نَعْبُدُكَ ifadesinin zaten ibadetin Allah'a tahsisi maksadını tazammun ettiğini, dolayısıyla da takdimin ihtimam kastıyla ve fâsılaya riayet maksadıyla yapıldığını söylemek daha uygun gözükmektedir. Ayrıca اَللّٰهُ اَعْبُدُوْا (Allah'a kulluk edin.) ve اَعْبُدْ رَبَّكَ (Rabbine kulluk et.) gibi zâhir/muahhar mef'ûllerin kullanıldığı ayetlerde¹⁰³ bağlamın ibadetin Allah'a tahsisi maksadını tazammun etmesi ve fâsıla uyumuna herhangi bir etkisi bulunmayan اَعْبُدْ رَبَّكَ اَللّٰهُ اَعْبُدُوْا şeklindeki kullanımların tercih edilmemesi, iki önemli husus olarak ortaya çıkmaktadır. Özetle "Mef'ûlün takdimi, ihtisas ifade eder." şeklindeki görüşe ihtiyatla yaklaşılmasını gerektiren ve "İhtisas, bağlamdan

⁹⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/258, 357; 3/558.

⁹⁶ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît*, 1/331, 660.

⁹⁷ Müzzemmil 73/20. Ayetin anlamı: "Gecenin ve gündüzün ölçüsünü koyan Allah'tır."

⁹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/248.

⁹⁹ Kasr anlamı kabul edildiğinde, زَيْدٌ يَحْفَظُ الْقُرْآنَ cümlesinin "Yalnızca Zeyd Kur'an'ı hıfzetmektedir." anlamına geldiği kabul edilmiş olmaktadır.

¹⁰⁰ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît*, 8/358. Aynı yapıdaki cümlelerde anlamın gramatik çözümleme üzerindeki belirleyiciliği konusunda benzer bir örnek için bk. Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/95-96.

¹⁰¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/134; 4/519; 5/127-128.

¹⁰² Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît*, 7/123, 273.

¹⁰³ Nisâ 4/36 ve Hicr 15/99.

anlaşılır.” görüşünü güçlendiren üç husus bulunmaktadır. Birincisi, mukaddem *ıyyâ* kullanılmasına rağmen ihtisas ile açıklanamayacak ayetlerin varlığı. İkincisi, mukaddem *ıyyâ*'nın kullanıldığı ayetleri ihtisas yerine ihtimam ve fâsılaya riayet olgularıyla açıklamanın mümkün olması. Üçüncüsü ise Allah'a ibadet konusuna dair ve mukaddem *ıyyâ* yerine zâhir/muahhar mef'ûllerin kullanıldığı ayetlerin varlığıdır.

Zemahşerî, tıpkı *ıyyâ* kelimesinde olduğu gibi, zâhir mef'ûlün veya câr-mecrûrun fiile takdiminin tahsis ifade ettiği görüşündedir. Ancak onun takdim-ihtisas ilişkisine dair yaklaşımının kapsayıcı olmadığı görülmektedir. Nitekim o { *إِنَّا ك* { *نَعْبُدُ* } ve { *فَبِهَدَاهُمْ أَقْتَدَهُ* } ayetlerinde¹⁰⁴ herhangi bir kayıt belirtmeksizin takdimin ihtisas bildirdiğini ifade etmiş;¹⁰⁵ ihtisasla açıklanamayacak takdim örnekleri içeren { *إِنَّ اللَّهَ* { *إِنَّمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ* } ve { *وَأُوَاخَا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ* } ayetlerinde¹⁰⁶ ise yorum yapmamış veya birtakım tevillere başvurmuştur.¹⁰⁷ Hatta Zemahşerî, ihtisas anlamının tevîl yoluyla da elde edilemediği durumlarda bağlamsal unsurlara göndermeler yaparak takdimin ihtisas dışındaki amaçlarından bahsetmiştir.¹⁰⁸ Zemahşerî'nin bu tutumu aslında onun takdim-ihtisas ilişkisini bağlamın müsaade ettiği ölçüde temellendirebildiğini göstermektedir.¹⁰⁹ Onun { *وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ* } ayetinde¹¹⁰ câr-mecrûrun fiile takdimine ilişkin aşağıdaki ifadeleri bu noktada önemlidir:

“Eğer ‘câr-mecrûrun takdimi ihtisas bildirir; hâlbuki insanların ayette bahsedilen hayvanlar dışında da besin kaynaklar vardır?’ dersen sana şöyle cevap veririm: Beslenme konusunda asıl olan ayette bahsedilen hayvanlardır. İnsanlar geçimlerini bu hayvanlar üzerinden sağlarlar. Bunların dışında kalan tavuk, ördek veya kara ve deniz avları burada hesaba katılmaz. Bunlar, onlara nispetle atıştırılabilir kabilindedir.”¹¹¹

Böyle bir soru ve cevabın, öngörülmuş bir kurala olan bağlılıktan kaynaklandığı açıktır. Cevabın niteliği, takdim-kasr ilişkisine dair bağlamdan bağımsız genel kurallar koymanın zorluğunu göstermenin yanında gramatik çözümlemenin anlamdan bağımsız müstakil bir gerçekliğe işaret etmediğini de ortaya koymaktadır. Dilsel gerçeklik “Ma'mûlün âmîle takdimi ihtisas ifade eder.” şeklindeki mutlak hükmün, tüm dilsel bağlamlarda geçerli bir kural olarak uygulanmasını zorlaştırmakta ve ihtisas bağlama dayandıran yorumu daha kabul edilir kılmaktadır. Bu durum bağlamsal anlamın gramatik çözümleme ve gramatik kural belirleme faaliyetlerindeki belirleyiciliğini göstermesi bakımından önemlidir.

¹⁰⁴ Fâtiha 1/5 ve En'âm 6/90. Tahsis anlamı dikkate alındığında ayetlerin anlamları, “Yalnızca sana kulluk ederiz.” ve “Yalnızca onların rehberliğine uy.” şeklindedir.

¹⁰⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/117; 2/369. Zemahşerî'nin benzer ifadeleri için bk. 1/339; 2/344.

¹⁰⁶ Bakara 2/110 ve En'âm 6/84. Ayetlerin anlamları, “Şüphe yok ki Allah yaptıklarınızı görür.” ve “Daha önce de Nuh'u doğru yola ilettik.” şeklindedir.

¹⁰⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/310; 2/368; 3/424.

¹⁰⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/102; 5/216, 420, 568; 6/178.

¹⁰⁹ Muhammed Ebû Mûsâ, *el-Belâğatü'l-Kur'âniyye fî tefsiri'z-Zemahşerî* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988), 328, 332.

¹¹⁰ Nahl 16/5. Ayetin anlamı: “En'âmı da yarattı. Onlarda sizi soğuktan koruyan şeyler ve birtakım menfaatler vardır, hem onlardan yersiniz.”

¹¹¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/424.

Sonuç

Takdim-kasr ilişkisi konusunda ihtimam merkezli yaklaşımlar Sîbeveyhi'ye, ihtisas odaklı yorumlar da Zemahşerî'ye nispet edilmektedir. Sîbeveyhi'nin takdimin ihtimam bildirdiğine yönelik değerlendirmesi, Zemahşerî'ye kadar devam ettirilmıştır. Bu süreçte Abdülkâhir el-Cürcânî dışında takdim konusu ihtisas ile ilişkilendirilmemiş, Cürcânî ise genel bir prensip olarak takdimin ihtimam bildirdiğini belirttikten sonra mütekellimin tahsis maksadıyla da takdime başvurabileceğini söylemiştir. Zemahşerî'ye kadar olan tefsirlerde de benzer bir durum söz konusudur. Bu tefsirlerde {إِيَّاكَ نَعْبُدُ} ayetindeki takdim, Nehhâs'a kadar sorgulanmamış ve Zemahşerî'ye kadar ihtisas ile yorumlanmamıştır. Nehhâs söz konusu tercihin ihtimam maksadıyla yapıldığını belirtmiştir. Zemahşerî'den sonra Sekkâkî her ne kadar genel bir ilke olarak ihtimamdan söz etmiş ve "vaz' yoluyla kasr" ve "mefhum yoluyla kasr" şeklinde bir ayırım yapmış olsa da tahsisin takdimin lazımı olduğu yönündeki ifadesiyle ve takdimi kasr yollarından biri olarak gösteren tasnifiyle kendisinden sonraki eserler üzerinde belirleyici olmuştur. Nitekim söz konusu eserlerde takdim, kasr yollarından biri olarak zikredilmeye başlanmıştır. Konunun tarihsel sürecini ortaya koyan bu tablo, geç dönem dilcilerinin gramatik meseleler karşısındaki tutumlarının erken dönem dilcilerinininkinden çok farklı olduğunu göstermektedir. Ebû Hayyân'ın Zemahşerî eleştirisi de bu noktada yoğunlaşır. Ona göre ihtisas anlamını salt takdime bağlamak mümkün değildir. Zira Allah'a ibadetle ilgili ayetlerde tahsisten söz edilebilmekte, başka bir fiil ve başka bir mef'ûl ile kurulacak aynı yapıdaki cümlelerde tahsisten söz etmek mümkün olmamaktadır. Bu durum "Mef'ûlün takdimi, ihtisas ifade eder." şeklindeki görüşe ihtiyatla yaklaşılmaması gerektirmekte ve "İhtisas takdimden değil, bağlamdan anlaşılır." şeklindeki görüşü güçlendirmektedir. Zemahşerî'nin, ihtisas ile açıklanamayacak takdim örnekleri içeren ayetlerde yorum yapmadığı veya tevile başvurduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu ayetleri ihtisas yerine ihtimam ile açıklamak ve bunun yanında fâsılâya riayetin sağlandığını söylemek, dilsel gerçeklik bakımından daha kabul edilebilir ve kapsayıcı bir yorum olarak durmaktadır. Ayrıca Zemahşerî'nin söz konusu ayetlerde yaptığı bazı teviller, bağlamsal unsurlara yapılmış göndermeler olarak ihtisas anlamını bağlama dayandıran görüşü desteklemektedir. Dolayısıyla ma'mûlün âmile takdiminin ihtisas bildirdiğine yönelik mutlak hüküm, tüm dilsel bağlamlarda geçerli bir kural olarak uygulanamamaktadır. Bu da bağlamsal anlamın gramatik çözümleme üzerindeki belirleyiciliğini ortaya koymaktadır.

Geç dönem dilcilerinden Süyûtî'nin takdimin ihtisas bildirmesi hususunda neredeyse görüş birliği olduğu yönündeki ifadesi tarihsel tablo ile uyuşmamaktadır. Sîbeveyhi'nin ihtimam vurgusu, Cürcânî'nin mütekellimin kastına dikkat çeken değerlendirmeleri, takdimi fâsılâya riayet olgusuyla açıklayan yaklaşım, Ebû Hayyân'ın bağlam üzerinden geliştirdiği Zemahşerî eleştirisi ve takdimin erken dönem tefsirlerinde konu edilmemesi gibi hususlar, Süyûtî'nin ifadesinin tashihe muhtaç olduğunu göstermektedir.

Kaynakça

Abdülkerîm Muhammed el-Es'ad. *el-Vasîf fî târihi'n-nahvi'l-'Arabî*. Riyad: Dârü's-Şevâf, 1992.
Ahfeş, Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Hüdâ Mahmûd. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancı,

- 1990.
- Ahmed Muhtâr Ömer. *'İlmü'd-dilâle*. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1998.
- Ahmed Süleymân Yâkût. *Zâhiratu'l-i'râb fi'n-nahvi'l-Arabî*. İskenderiye: Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, 1994.
- Aksan, Doğan. *Anlambilim Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*. Ankara: Engin Yayın Evi, 2009.
- Ali b. Hamza el-Basrî. *Bakiyyetü't-tenbîhât 'alâ egâlti'r-ruvât*. thk. Halîl İbrahim Atıyye. Bağdat: Vizâratu's-Sekâfe ve'l-İ'lâm, 1991.
- Aydın, Bünyamin. *Arap Dilinde Lafız-Mana İlişkisi -İşlevsel Anlam-Cümle Anlamı İlişkisi Üzerine Bir İnceleme-*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Aydın, Bünyamin, "Sözdizimsel Bulanıklık Bağlamında Gramatik Çözümlemenin Niteliği Üzerine Bir İnceleme". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2018/1), 122-146.
- Baalbaki, Ramzi. "The Relation Between Nahw and Balâğa a Comparative Study of the Methods of Sibawayhi and Ğurġânî". *Zeitschrift für Arabische Linguistik* No. 11 (1983), 7-23.
- Bostancı, Ahmet. "Kur'an-ı Kerim'de Fâsıla Uyumu: Arap Dili Kaideleri Açısından Bir İnceleme". *İslâmî İlimler Dergisi* 2/1 (2007), 87-118.
- Cürcânî, Abdülkâhir. *Delâilü'l-i'câz*. thk. Mahmûd Muhammed Şakir. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıryyetü'l-Âmme, 2000.
- Cündioğlu, Düccane. *Kur'an'ı Anlama'nın Anlamı*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2013.
- Divlekci, Celalettin. *Anlam-Üslup İlişkisi Bağlamında Kur'an'ın Üslup Analizi -Fâtîha Sûresi Örnekleme-*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009.
- Divlekci, Celalettin. "Tefsirde Yorum Farklılığına Yol Açan Sebepler". *EKEV Akademi Dergisi* 58 (Ocak 2014), 1-20.
- Ebû Ali el-Fârisî. *et-Ta'lika 'alâ Kitâbi Sibeveyhi*. thk. 'İvaz b. Hamed. 6 Cilt. Kahire: Matbaatu'l-Emâne, 1990.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhît*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993.
- Ebû Hayyân et-Tevhîdî. *el-İmtâ' ve'l-muânese*. thk. Heysem Halîfe. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2011.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. Müsennâ. *Mecâzu'l-Kur'an*. thk. Fuad Sezgin. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hançî, ts.
- Enbârî, Ebû Bekr. *Kitâbu'l-ezdâd*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1982.
- Enbârî, Kemâlüddîn Abdurrahmân. *el-Beyân fi garîbi i'râbi'l-Kur'an*. thk. Tâhâ Abdülhamid. 2 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıryyetü'l-Âmme, 1980.
- Enbârî, Kemâlüddîn Abdurrahmân. *el-İnsâf fi mesâili'l-hilâf*. 2 Cilt. Kahire: Dârü't-Talâî', 2009.
- Enbârî, Kemâlüddîn Abdurrahmân. *Esrâru'l-Arabiyye*. thk. Muhammed Behcet. Dimaşk: Matbûâtü'l-Mecma'i'l-İlmî, ts.
- Enbârî, Kemâlüddîn Abdurrahmân. *Nüzhetü'l-elibbâ fi tabakâti'l-üdebâ*. thk. İbrahim es-Sâmerrâî. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1985.
- Esterâbâdî, Radiyyüddîn. *Şerhu'r-Radî 'ale'l-Kâfiye*. tsh. Yûsuf Hasen Ömer, 4 Cilt. Bingazi: Menşûrâtu Câmîati Kâryûnus, 1996.
- Fazl Hasen Abbâs. *el-Belâğa fûnûnühâ ve efnânühâ 'ilmü'l-me'ânî*. İrbid: Dârü'l-Furkân, 1997.
- Ferrâ, Ebû Zekerriyyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Me'ânî'l-Kur'an*. thk. Ahmed Yûsuf Necati-Muhammed Ali en-Neccâr. 2 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme'tü'l-Mısıryye, 1980.
- Halîl Ahmed 'Amâyira. *el-Mesâfe beyne't-tanzîri'n-nahvi ve't-tatbîki'l-lugavî*. Amman: Dârü Vâil, 2004.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth. *el-Hasâis*. thk. Muhamed Ali en-Neccâr. 3 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li Kusûri's-Sekâfe, 2006.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth. *el-Muhteseb fi tebyîni şevâzî'l-kur'ât ve'l-izâh 'anhâ*. thk. Ali en-Necdî Nâsîf-Abdülhalim en-Neccâr. 2 Cilt. Dârü Sezgin, 1986.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth. *Sirru sînâ'ati'l-i'râb*. thk. Hasen Hindâvî. 2 Cilt. Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1993.
- İbn Ebî'l-Hadîd. *el-Felaku'd-dâir 'ale'l-Meseli's-sâir*. thk. Ahmed el-Hûfi-Bedevî Tabâne. Riyad: Dârü'r-Rifâ'î, 1984.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn. *es-Sâhibî fi fihki'l-luga*. thk. Ömer Fâruk et-Tabbâ'. Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1993.
- İbn Hâleveyh, Ebü Abdillâh. *İ'râbu selâsine sûre*. thk. Muhammed Fehmî Ömer. Medine: Mektebetü Dâri'z-Zemân, 2006.
- İbn Hişâm, Cemâlüddîn. *Şerhu katri'n-nedâ ve belli's-sadâ*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Dimaşk: Dârü'l-Hayr, 1990.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *Bedâ'i'u'l-fevâid*. thk. Ali b. Muhammed. 5 Cilt. Dârü Alemi'l-Fevâid, ts.
- İbn Kuteybe, ed-Dîneverî. *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*. thk. es-Seyyid Ahmed Sakr. Kahire: Mektebetü Dâri't-Turâs, 1973.
- İbn Madâ, Ebü'l-Abbâs. *Kitâbu'r-Red 'ale'n-nuhât*. thk. Şevkî Dayf. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1947.

- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdır, ts.
- İbn Sinân el-Hafâcî. *Sirru'l-fesâha*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982.
- İbn Vehb, Ebü'l-Hüseyn. *el-Burhân fi vucûhi'l-beyân*. thk. Hifnî Muhammed. Kahire: Mektebetü's-Şebâb, 1969.
- İbnü'l-Esîr, Ziyâüddîn. *el-Meselu's-sâir*. thk. Ahmed el-Hüfî-Bedeví Tabâne. 4 Cilt. Kahire: Dârü Nahdati Mısır, ts.
- İbnü'l-Hâcib, Ebü Amr. *el-Îzâh fi şerhi'l-Mufasssal*. thk. Mûsâ Binây el-'Alîfî. 2 Cilt. Bağdat: Matbaatu'l-'Ânî, ts.
- İbnül-Haşşâb, Ebü Muhammed. *el-Murtecel fi şerhi'l-Cumel*. thk. Ali Haydar. Dimaşk: 1972.
- İbnü's-Serrâc, Ebü Bekr. *el-Usûl fi'n-nahv*. thk. Abdülhüseyn el-Fetlî. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.
- İsnevî, Cemâlüddîn. *el-Kevkebü'd-dürri*. thk. Muhammed Hasen Avvâd. Amman: Dârü Ammâr, 1985.
- Kaya, Mehmet. *İ'râb Değerlendirmelerinin Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Rolü -Zemahşeri Örneği-*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Kazvîni, Celâlüddîn el-Hatîb. *Telhîsu'l-Miftâh*. nşr. el-Berkükî. Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1904.
- Kocaman, Ahmet. "Dilde Bağlam ve Anlam İlişkileri Üzerine", *Türk Dili Dergisi* 39/332 (1979), 397-401.
- Kummî, Ebü'l-Hasen. *Tefsîru'l-Kummî*. 3 Cilt. Kum: Müessesetü'l-İmâm el-Mehdî, 1435.
- Lugavî, Ebü't-Tayyib. *Merâtibü'n-nahviyyîn*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. Kahire: Mektebetü Nahdati Mısır, 1955.
- Mahmûd Ukkâşe. *et-Tahlîlu'l-lugavî fi davî 'ilmi'd-delâle*. Kahire: Dârü'n-Neşr li'l-Câmiât, 2011.
- Mâtürîdî, Ebü Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Ahmet Vanhoğlu-Bekir Topaloğlu. 19 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2009.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen. *en-Nuket ve'l-uyûn*. thk. es-Seyyid Abdülmaksûd. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Muhammed Ebü Mûsâ. *el-Belâgatü'l-Kur'âniyye fi tefsîri'z-Zemahşeri*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988.
- Muhammed Hamâse Abdüllatif. *el-'Alâmetü'l-i'râbiyye fi'l-cümle beyne'l-kadîm ve'l-hadîs*. Kahire: Dârü Garîb, 2001.
- Muhammed Hamâse Abdüllatif. *en-Nahv ve'd-delâle*. Kahire: Dârü's-Şurûk, 2000.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil*. thk. Abdullah Mahmud Şehhâte. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 2002.
- Müberred, Ebü'l-Abbâs. *el-Kâmil fi'l-luga ve'l-edeb*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1997.
- Müberred, Ebü'l-Abbâs. *el-Muktedab*. thk. Muhammed Abdülhâlik. 4 Cilt. Kahire: 1994.
- Mücellî Muhammed Kerîf. *Devru'n-nahv fi't-tevcîhi'd-delâli*. Kahire: Câmiatü'l-Kâhira, Külliyyetü Dâri'l-Ulûm, Doktora Tezi, 2010.
- Nehhâs, Ebü Ca'fer. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Muhammed b. Ali. 2 Cilt. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikyye, 2013.
- Ömer Ferrûh. *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1981.
- Rummânî, Ebü'l-Hasen. *Şerhu Kitâbi Sibeveyhi*. thk. Muhammed İbrahim. Mekke, 1415.
- Rickman, Hans Peter. *Anlama ve İnsan Bilimleri*. çev. Mehmet Dağ. Samsun: Etüt Yayınları, 2000.
- Sabbân, Ebü'l-İrfân. *Hâşiyetü's-Sabbân 'alâ Şerhi'l-Uşmûnî*. thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd. 4 Cilt. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikyye, ts.
- Sa'lebî, Ebü İshâk. *el-Keşf ve'l-beyân*. thk. Ebü Muhammed. 10 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2002.
- Seâlibî, Ebü Mansûr. *Fikhu'l-luga ve sirru'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Şevkî. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikyye, 2015.
- Sekkâkî, Ebü Ya'kûb. *Miftâhu'l-'ulûm*. thk. Abdülhamid Hindâvî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- Sibeveyhi, Ebü Bişr Amr b. Osmân. *el-Kitâb*. thk. Abdusselâm Muhammed Harun. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1988.
- Sîrâfî, Ebü Saîd. *Ahbârü'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn*, thk. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî-Muhammed Abdülmün'im Hafâcî. Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1955.
- Sîrâfî, Ebü Saîd. *Şerhu Kitâbi Sibeveyhi*. thk. Ramazan Abduttevvâb vd. 18 Cilt. Kahire: Matbaatu Dâri'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2008.
- Sübki, Ebü Hâmid Bahâüddîn. *Arûsu'l-efrâh fi şerhi Telhîsi'l-Miftâh*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2003.
- Süheyfî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân. *Netâicu'l-fiker fi'n-nahv*. thk. Âdil Ahmed Abdümevcûd-Ali Muhammed Muavvaz. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- Sülemî, Muhammed b. Hüseyin. *Hakâiku't-tefsîr*. thk. Seyyid İmrân. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Şuayb el-Arnâvût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2008.
- Şâtîbî, İbrâhîm b. Mûsâ. *el-Muvâfakât*. thk. Abdullah Dirâz. 4 Cilt. Mısır: el-Matbaatu'r-Rahmâniyye, ts.

- Şentemerî, el-A'lem. *en-Nüket fî Tefsîri Kitâbi Sîbeveyhi*. thk. Reşîd Belhabîb. 3 Cilt. el-Memleketü'l-Mağribiyye, 1999.
- Şevkî Dayf. *el-Medârisü'n-nahviyye*. Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dârü Hicr, 2001.
- Tala, Murat, *Sarf ve Nahiv Açısından Kur'an'da 'Udûl*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Tantâvî, Ahmed. *Neş'etü'n-nahv ve târîhu eşheri'n-nuhât*. Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *el-Mutavvel ale't-Telhîs*. İstanbul: el-Matbaatu'l-Osmâniyye, 1304.
- Temmâm Hassân. *el-Lugatu'l-'Arabiyye ma'nâhâ ve mebnâhâ*. ed-Dârü'l-Beyzâ: Dârü's-Sekâfe, 1994.
- Tûsî, Ebû Ca'fer. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Habîb. 10 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Tülücü, Süleyman. "Asmaî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/499-500. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Tüsterî, Sehl. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azim*. thk. Tâhâ Abdurraûf-Sa'd Hasen. Dârü'l-Harem li't-Turâs, 2004.
- Ukberî, Ebü'l-Bekâ. *et-Tibyân fî i'râbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Hüseyin. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen. *et-Tefsîru'l-basît*. thk. Muhammed b. Sâlih. 25 Cilt. Riyad, 1430/2009.
- Velîd Hüseyin. *Nazariyyetü'n-nahvi'l-Arabî fî dav'i taaddüdi evcûhi't-tahlîli'n-nahvi*. Amman: el-Câmiati'l-Ürdüniyye, Külliyyetü'd-Dirâsâti'l-Ulyâ, Doktora Tezi, 2006.
- Zeccâc, Ebü İshâk. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbu*. thk. Abdülcelîl Abduh. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zeccâcî, Ebü'l-Kâsım. *el-İzâh fî 'ileli'n-nahv*. thk. Mâzin el-Mübârek. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1996.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni-l-ekâvil fî vucûhi't-te'vîl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.
- Zerkeşî, Bedrüddîn. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl. 4 Cilt. Dârü İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1957.

marife

dini araştırmalar dergisi
Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 20 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2020

ARAŞTIRMA
Research

İslâm Yargılama Hukukunda İhtiyatî Tedbir: Mâlikî Hukukunda Ukle/Tevkîf

Uğur Bekir Dilek

Dr. Öğr. Üyesi, Yalova Üniversitesi Hukuk Fakültesi
Özel Hukuk Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı
ugurbekir@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-3606-0959>

Geliş Tarihi / Received: 26.02.2020 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 11.06.2020

Öz

İhtiyatî tedbir, davanın açılması ile kesin hükmün verilmesi arasında geçen süre zarfında, dava konusu maldaki meydana gelebilecek ve hükmün icrasını imkânsız veya çok güç hâle getirebilecek zararlara karşı öngörölmüş bir geçici hukukî korumadır. Amaç, davacının davayı kazanması hâlinde dava konusu mala kavuşmasını dava sırasında veya davadan önce emniyet altına almaktır. Bu amacı ve geçici niteliği gereği ihtiyatî tedbir talebi, basit yargılama usulüne göre incelenir ve karar için davacının iddiasını yaklaşık olarak ispat etmesi yeterli görülür. İhtiyatî tedbir terimi modern dönem öncesi İslâm hukuk terminolojisinde yer almaz. Ancak İmam Mâlik başta olmak üzere Mâlikî hukukçular tarafından ele alınan ve “ukle, tevkîf ve haylûle” gibi isimlerle anılan uygulama, ihtiyatî tedbire karşılık gelir. Mâlikîler, günümüz hukuk sistemlerinde olduğu gibi ihtiyatî tedbir kararı alınabilmesi için davacının iddiasını yaklaşık olarak ispat etmesini yeterli görmüşler ve delilin kuvvetine ve dava konusu mala göre kararın nasıl uygulanacağına dair ayrıntılı düzenlemeler yapmışlardır. Bu çalışmada İslâm hukuku açısından ihtiyatî tedbir, Mâlikî hukukunda yer alan uygulama çerçevesinde ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Yargılama Hukuku, İhtiyatî Tedbir, Ukle, Tevkîf, Haylûlah.

The Precautionary Measure in Islamic Judicial Law: Ukla/Tawqif in Maliki Law

The precautionary measure is a temporary legal protection against damages that may occur in the subject matter and make the execution of the provision impossible or very difficult during the period between the opening of the case and the final verdict. The aim is to secure the property for the plaintiff before the ending of lawsuit in consideration of possibility that the plaintiff may win the case. The purpose and the temporary nature of precautionary measure requires us to examine the demand for it with respect to the procedure for simple trial. Pre-modern Islamic law does not have such a term as precautionary measure. However, the practice of “ukla, tawqif and haylûlah” by Malikites, especially by Imam Malik, corresponds to the term “precautionary measure.” And, Malikites finds it sufficient for the application of precautionary measure that the plaintiff proves his own claim approximately as is in today’s legal systems. They developed detailed regulations about how to practice the judgment with respect to strength of the evidence and quality of the property which is subject of the case. In this article, I deal with “precautionary measure” in Islamic law within the framework of “ukla” by Malikites.

Keywords: Islamic Judicial Law, Precautionary Measure, Ukla, Tawqif, Haylûlah.

Atıf / Cite as

Dilek, Uğur Bekir. “İslâm Yargılama Hukukunda İhtiyatî Tedbir: Mâlikî Hukukunda Ukle/Tevkîf”. *Marife* 20/1 (2020), 119-144. <https://doi.org/10.33420/marife.694690>

Summary

The precautionary measure in modern law systems is a foreseen temporary legal protection of a law suit's subject matter from any kind of damages that may occur and make the execution of the verdict impossible or very difficult from the beginning of the case till the final verdict. The aim is to secure the plaintiff's property at the time of the lawsuit or before the lawsuit to deliver it to at the end of the trial to him if he wins the case. Due to these features, the demand for precautionary measures is examined according to the simple judgement procedure and accordingly, the plaintiff does not have to prove his claim with definitive evidence it is sufficient for him to prove his claim approximately.

The term precautionary measure cannot be found in pre-modern Islamic legal terminology. However, the regulation which was used by Maliki lawyers, especially by Imam Malik himself and named in different ways such as "ukla, tawqif and haylulah", corresponds to this practice. This situation shows us that this practice was used by some Islamic lawyers from a very early period like the 8th century AD at the latest. According to the Malikites, the judge can put precautionary measure to the subject of conflict in the process to guarantee the trial result from the beginning just like in today's law systems. According to them the purpose of this practice is to secure the plaintiff's rights against the possible damages in the subject of conflict throughout the litigation process. The opinions and explanation of Maliki lawyers on the degree of the proof that is necessary to practice precautionary measures, the duration of this application and how to apply this practice at all are very similar to regulations of today's law systems. Malikites examined this issue in the books that they also studied trial law, shurûṭ, sicillât and wasaiq separately and also under the topics of testimony, trial law, law case and istihqâq in the furû' al-Fiqh (substantive fiqh) books instead of under the topic of tafliṣ (bankruptcy) where they study the ruling the debtor's bankruptcy and interdiction. This shows that they regarded the precautionary measure separately from the matters of confiscating the debtor's assets and foreclosure their property within the limited period of time until their debt was liquidated.

Maliki lawyers defined precautionary measures in various ways. While Ibn Sûda defines it as "denial of any person in possession of the subject of conflict from the transactions/activities to be carried out.", Damîrî says it is "to deny anyone who is being witnessed against from what is being witnessed in favor of someone else.". The words Malikites choose to use to represent precautionary measures are also related to the measure's scope and content. The fact that the meanings of the words they use to represent this practice all points to the retention of the goods for which precautionary measures are taken against the use of the parties.

The first examples of precautionary measures are apparent in Imam Mâlik's jurisprudence (ijtihâd). According to what is said in al-Mudavvanah, a land suit was brought to Imam Mâlik, on which a man was opening a water channel and another man was claiming right on that land. The man who was opening a water channel requested that the work continued until the case was concluded. Imam Mâlik deemed that request inappropriate and orders a precautionary measure on land and stopped all work until the end of the case. In this example, Imam Mâlik did not order the precautionary measure solely based on the plaintiff's claim, with that in mind he also didn't require him to bring a solid evidence but asked him to make a plausible claim. According to him, taking a prudent precautionary decision based on the plaintiff's sole claim without any evidence is unfairly preventing people from using their property. Consequently, Imam Malik resolved the case that was brought to him by putting a precautionary measure on the subject of the case, without requiring the plaintiff to prove his claim with absolute evidence and by using a simple trial procedure.

In order to be able to put prudential precautions on a property, the Malikites, who did not consider the plaintiff's merit claims sufficient, required the plaintiff's argument to be proved with an approximate level of proof that would constitute a strong suspect (zann-i ghalib) about the merit of his claim. In addition, they stated that if the plaintiff proved his claim with certain evidence, but the defendant did not offer a defense yet, a precautionary measure will be taken until the defendant's defense. In this context, the main evidence that is sufficient for the judge to respond to the precautionary measure request according to the Malikites are as follows: Two just witnesses, one just witness, an unknown witness waiting to be falsified, two unknown witnesses waiting to be falsified or a reason to build a strong suspect. In addition, in practice (deeds), the mere claim for goods other than mite has also been found sufficient for a precautionary measure decision.

Maliki lawyers, created detailed regulations on how the precautionary measure is to be applied according to the strength of the evidence and to the subject matter. On the issues in which the subject matter is not in the nature of a real estate, even though there have been different rulings according to

the plaintiff's evidence's strength, they almost accepted the same rulings on these provisions. On the issues in which the subject matter is in real estate nature, they disagreed whether the precautionary measure can be applied so as to remove the real estate from the possession of the defendant.

Giriş

Modern dönem öncesi İslâm hukuk terminolojisinde ihtiyatî tedbir terimi yer almaz. Ancak İmam Mâlik (ö. 179/795) başta olmak üzere özellikle Mâlikî hukukçular tarafından sözü edilen ve bu müesseseye karşılık gelen “ukle, tevkîf veya haylûle” diye isimlendirilen düzenleme, bu müessesenin en geç miladi 8. asırdan itibaren İslâm hukukçuları tarafından ele alındığını göstermektedir. Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde ihtiyatî tedbir müessesesi, tespit edebildiğimiz kadarıyla gerek terim olarak gerekse içerik olarak Mâlikîler kadar sistematik ve teferruatlı bir biçimde ele alınmamıştır. Bu nedenle bu çalışmada İslâm hukuku açısından ihtiyatî tedbir, Mâlikîler’in bu terim ve içeriğine karşılık gelen söz konusu düzenlemeleri çerçevesinde incelenecektir.

Mâlikîler bu meseleyi, fûrû-i fikh kitaplarındaki borçlunun hacri ve iflâsına hükmedilmesi meselelerini içeren hacir veya teflîs başlıkları altında değil, bu kitapların öncelikle şahitlik olmak üzere yargılama (kazâ-akziye), dava ve istihkâk gibi bölümlerinde ele almışlardır. Bu durum onların ihtiyatî tedbiri, borçları tasfiye edinceye kadar geçen sınırlı sürede müflis borçlunun hacir altına alınması ve mallarına haciz konulmasından ayrı değerlendirdiklerine işaret etmektedir. Onlar ayrıca bu meseleye, yargılama hukuku, şürût, sicillât ve vesâik ile alakalı müstakil olarak ele aldıkları kitaplarda da yer vermişlerdir.

Mâlikî hukukçuların beyanlarına göre hâkim, çoğunlukla alacaklının talebi üzerine, günümüz hukuk sistemlerinde olduğu gibi yargılama sonucunu baştan garanti altına almak için uyuşmazlık konusu mala kesin karar öncesi geçici olarak el koyabilmektedir. Bu uygulamadan maksatları, mahkemenin kesin kararına kadar geçen süre zarfında dava konusu malda meydana gelebilecek olumsuz gelişmelere karşı alacaklının hakkını korumaktır. Onlar, ihtiyatî tedbir kararı alınabilmesi için kesin delil aramamakta, davacının iddiasını galip zan (zann-ı gâlip) oluşturacak yani Türk hukukundaki ifadesiyle yaklaşık ispat ölçüsünde bir delille ispat etmesini yeterli görmekteyler. Bunların yanı sıra delilin kuvvetine ve dava konusunun gayrimenkul veya menkul oluşuna veyahut hemen bozulmayan türden bir mal olup olmasına göre, ihtiyatî tedbirin nasıl ve ne şekilde uygulanacağına dair çeşitli açıklamalar yapmışlardır.

Mâlikî fikhındaki “ukle” uygulamasını irdelemek ve izah edebilmek açısından öncelikle günümüz Türk hukukundaki geçici hukukî koruma kavramı ile bu kapsama dâhil olan ihtiyatî tedbir ve ihtiyatî haciz üzerinde durmak, daha sonra Mâlikîler’in bu konudaki açıklamalarına değinmek yerinde olacaktır.

1. Türk Yargılama Hukukunda İhtiyatî Tedbir

İhtiyatî tedbir ve onun bir türü olan ihtiyatî haciz, Türk yargılama hukukunda geçici hukukî korumalar arasında yer almaktadır. Bu nedenle önce geçici hukukî koruma kavramı üzerinde durulacak, sonra ihtiyatî tedbir ve ihtiyatî haciz kavramları

ele alınacaktır.

1.1. Geçici Hukukî Koruma Kavramı

Borç ilişkilerinde asıl olan, tarafların borçlarını zamanında ve anlaşlıkları şekilde ifa etmeleri ve borcun ifasını tehlikeye sokacak davranışlardan kaçınmalarıdır. Bununla birlikte bazen taraflar arasında ihtilaf meydana gelir veya borçlu borcunu hiç veya gereği gibi ifa etmez veyahut gereği gibi ifa edemeyeceği anlaşılır. Bu gibi durumlarda alacaklı alacağını, dava veya takip yolunu kullanarak elde etmeye çalışır.¹

Dava prosedürü, tarafların davada yer alarak karşılıklı iddia ve savunmalarını ileri sürmelerini ve hâkimin tam bir kanaate sahip olduktan sonra karar vermesini gerektirir.² Hukuk düzeni, mahkemenin uyumsuzluğu esastan çözen kesin hukukî koruma³ kararına kadar geçen bu süreçte alacaklıların haklarının korunması için, borçlunun (dava konusu mal veya) malvarlığı üzerinde yapacağı tasarrufları sınırlandırma yoluna gitmelidir.⁴ Aksi hâlde borçlunun ortadan kaybolmak⁵, dava konusunu (veya malvarlığını) başkasına devretmek,⁶ tüketmek, kullanılamaz hâle getirmek ve değerini düşürmek⁷ gibi girişeceği bir takım davranışlar, yapılan yargılamayı ve davacının talebini boşa çıkarmış olacaktır.⁸ Davalının fiil ve işlemlerinden kaynaklanan bu durumların bir kısmı, bizzat dava konusunun mahiyetinden ötürü de ortaya çıkabilir.⁹ Bu gibi durumlarda davacı davayı kazansa bile dava konusu mal elden gitmiş¹⁰ (veya değer kaybına uğramış) olacak ya da borçlunun haczedilip paraya çevrilecek yeterli miktarda malı kalmamış bulunacaktır.¹¹ Bu nedenle kesin hukukî koruma sağlanıncaya kadar, yargılama sonucunu baştan güvence altına almak amacıyla¹² dava sırasında hatta dava öncesinde bir takım tedbirler konulmaktadır. İhtiyatî tedbir ve ihtiyatî haciz de içine alan geçici kararlar için üst bir kavram olarak kullanılan bu tedbirlere, geçici hukukî koruma adı verilmektedir.¹³

Geçici hukukî koruma özellikle ihtiyatî tedbir ve ihtiyatî haciz, amaç bakımından normal yargılamalardan ayrılır. Normal bir yargılamada amaç nihai bir karar verip uyumsuzluğu sona erdirme iken, ihtiyatî tedbir ve ihtiyatî hacizde koruma amacı ön plana çıkar.¹⁴ Geçici hukukî korumaların asıl davada olduğu gibi taraflar arasındaki ihtilafı kesin olarak çözen¹⁵ ve alacaklının ihtilaf konusunu elde etmesini

¹ Muhammet Özkes, *İcra İflas Hukukunda İhtiyati Haciz* (Ankara: Seçkin Yayınevi, 1999), 1-3.

² Özkes, *İhtiyati Haciz*, 3.

³ Ramazan Arslan vd., *Medenî Usul Hukuku* (Ankara: Yetkin Hukuk Yayınları, 2019), 571.

⁴ Özkes, *İhtiyati Haciz*, 1.

⁵ Özkes, *İhtiyati Haciz*, 17.

⁶ Pekcanitez vd., *Medenî Usûl Hukuku* (Ankara: Yetkin Yayınları, 2016), 616.

⁷ Timuçin Muşul, *Medenî Usul Hukuku* (Ankara: Adalet Yayınevi, 2012), 611.

⁸ Pekcanitez vd., *Medenî Usûl Hukuku*, 616. Ayrıca bk. Murat Atalı vd., *Medenî Usul Hukuku* (Ankara: Yetkin Yayınları, 2019), 690-692.

⁹ Pekcanitez vd., *Medenî Usûl Hukuku*, 619.

¹⁰ Pekcanitez vd., *Medenî Usûl Hukuku*, 616.

¹¹ Muşul, *Medenî Usul Hukuku*, 611.

¹² Pekcanitez vd., *Medenî Usûl Hukuku*, 616.

¹³ Arslan vd., *Medenî Usul Hukuku*, 571.

¹⁴ Özkes, *İhtiyati Haciz*, 217.

¹⁵ Pekcanitez vd., *Medenî Usûl Hukuku*, 617.

baştan sağlayarak alacaklıyı koruyan ve onu tatmin eden bir niteliği bulunmaz.¹⁶ Amaç borçlunun veya malının kaybolmasına engel olarak mevcut veya müstakbel takibi kolaylaştırmak, takibin başarısını temin etmek, en azından başarısızlık riskinin artmasına engel olarak¹⁷ takibin anlamsız kalmamasını sağlamaktır.¹⁸

Amaç bakımından bu farklılık, bunları ispat derecesi bakımından da asıl hukukî koruma yargılamalarından ayırır. Asıl hukukî koruma yargılamalarında karar verilebilmesi için tam ispat aranırken, burada yaklaşık ispat yeterli görülür.¹⁹ Tam ispat, bir vakianın doğruluğu hakkında hâkimde oluşturulması gereken kanaatin kesinlik ya da kesinlik sınırında ihtimal derecesinin, yaklaşık ispat ise, ağır basan ihtimal derecesinin mevcut bulunduğu durumlarda söz konusudur.²⁰ Normal bir davada, kanunda açıkça öngörülmemesi veya işin niteliğinin gerekli kılmaması hâlinde tam ispat aranır. Çünkü hâkim mevcut ispat ve delil kuralları çerçevesinde, tarafların iddia ettikleri vakıa hususunda tam bir kanaat elde etmeden o vakıayı doğru kabul edemez. Ancak hâkime, bazen ya kanunda doğrudan düzenleme yapılarak ya da işin niteliği gereği tam bir kanaat ile değil düşürülmüş ispat ölçüsü çerçevesinde yani kuvvetle muhtemel yaklaşık bir kanaat ile hüküm verebilmesi imkânı tanınmıştır.²¹ İspat ölçüsünün düşürülmesinin sebebi, gerçeğin araştırılmasından daha çok zararlı bir sonucu engelleme endişesi, bunu yerine getirirken de imkân elverdiği ölçüde seri hareket etmenin gerekli oluşudur.²² Yaklaşık ispat, hâkimin çoğu kez acele karar vermesi gereken durumlar ile delil ikamesinin oldukça zor olması sebebiyle kesin ispatın beklenemeyeceği durumlarda aranır.²³ Yaklaşık ispatın yeterli görülmesi, ispatın hiç aranmaması ya da ispat kurallarının tamamen dışına çıkılacağı anlamına gelmez. İddianın ağırlıklı ihtimal olarak doğru olduğu hususunda hâkimde bir kanaat oluşmalı ama hâkim zayıf bir ihtimal de olsa, iddianın aksinin mümkün olduğunu da dikkate almalıdır.²⁴ Haddizatında geçici hukukî korumalar, nihai karar niteliği taşımadığından yaklaşık ispatın yeterli görülmesinin ciddi zararlı sonuçları da olmayacaktır.²⁵

1.2. İhtiyatî Tedbir

*“İhtiyati tedbir, kesin hükme kadar devam eden yargılama boyunca, davacı veya davalının (dava konusu ile ilgili olarak) hukukî durumunda meydana gelebilecek zararlara karşı öngörülmiş, geçici nitelikte, geniş veya sınırlı olabilen hukukî korumadır.”*²⁶

Davanın açılması ile kesin hükmün verilmesi arasında geçen süre zarfında, bu

¹⁶ Özekes, *İhtiyati Haciz*, 15.

¹⁷ Özekes, *İhtiyati Haciz*, 17.

¹⁸ Özekes, *İhtiyati Haciz*, 61.

¹⁹ Özekes, *İhtiyati Haciz*, 59; Arslan vd., *Medenî Usul Hukuku*, 575.

²⁰ Pekcanitez vd., *Medenî Usûl Hukuku*, 394; Atalı vd., *Medenî Usul Hukuku*, 481.

²¹ Arslan vd., *Medenî Usul Hukuku*, 575.

²² Özekes, *İhtiyati Haciz*, 217.

²³ Pekcanitez vd., *Medenî Usûl Hukuku*, 395.

²⁴ Arslan vd., *Medenî Usul Hukuku*, 575.

²⁵ Özekes, *İhtiyati Haciz*, 217.

²⁶ Pekcanitez vd., *Medenî Usûl Hukuku*, 619.

hükümün dava konusu üzerinde icrasını imkânsız veya çok güç hâle getirecek bir takım değişiklikler meydana gelebilir. Kesin hukukî koruma bu tehlikeyi bertaraf etmekte geç kalacağından, bu tür davalarda geçici hukukî koruma olarak ihtiyatî tedbir müessesesi kabul edilmiştir.²⁷ İşte davacının davayı kazanması hâlinde dava konusu mala kavuşmasını, dava sırasında veya davadan önce emniyet altına almaya yarayan tedbirlere, ihtiyatî tedbir adı verilmektedir.²⁸

a. İhtiyatî Tedbirin Şartları: İhtiyatî tedbir kararı verilebilmesi için ihtiyatî tedbire esas olan bir hakkın ve ihtiyatî tedbir sebebinin bulunması şeklinde iki şart vardır.²⁹ Konumuz bağlamında ihtiyatî tedbire esas olan hak, HMK m. 389/1'de "*uyuşmazlık konusu*" olarak ifade edilen ve taraflar arasında çekişmeli olan şeydir.³⁰ İhtiyatî tedbir sebebi ise, aynı maddenin aynı fıkrasında şu şekilde ifade edilmektedir. "*Mevcut durumda meydana gelebilecek bir değişme nedeniyle hakkın elde edilmesinin önemli ölçüde zorlaşacağından ya da tamamen imkânsız hâle geleceğinden veya gecikme sebebiyle bir sakıncanın yahut ciddi bir zararın doğacağından endişe edilmesi hâllerinde, uyuşmazlık konusu hakkında ihtiyatî tedbir kararı verilebilir.*"

b. İhtiyatî Tedbir Yargılamasının Özellikleri: İhtiyatî tedbir ve bunun bir türü olan ihtiyatî haciz yargılamasında iki temel özellik vardır: Karşı taraf dinlenilmeden de karar verilebilmesi ve yaklaşık ispatın yeterli görülmesi.³¹

I. Karşı taraf dinlenilmeden de karar verilebilmesi: İhtiyatî tedbir ve ihtiyatî haciz talebi, basit yargılama usulüne göre incelenir (HMK m. 316/1-c). İhtiyatî tedbir talebi hakkındaki karar kural olarak iki taraf dinlendikten sonra verilir.³² Ancak karşı tarafın tedbirden haberdar olması hâlinde tedbirin amacının zedelenebileceği ve tedbire karar verilse dahi kararın uygulanmasının mümkün olmayacağı düşünülüyorsa, tedbir talebinde bulunanın haklarının korunmasında derhâl zorunluluk bulunan hâllerde hâkim, karşı tarafı dinlemeden de karar verebilir (HMK m. 390/2). Meselâ, karşı tarafın tedbir talebini öğrenmesi hâlinde, uyuşmazlık konusunu başkasına devretme, satma veya tahrip etme ihtimali olması durumu böyledir.³³

II. Yaklaşık İspatın Yeterli Görülmesi: İhtiyatî tedbir talep eden taraf, davanın esası yönünden kendisinin haklılığını yaklaşık olarak ispat etmek zorundadır (HMK m. 390/3). Buna göre salt talep ya da ciddi bir delile dayanmayan tehlike iddiası, tedbir kararı için yeterli olmayacaktır.³⁴

Tedbir talep eden taraf haksız çıktığı takdirde, karşı tarafın ve üçüncü kişilerin uğrayacakları muhtemel zararlara karşılık teminat göstermek zorundadır. Talep resmi bir belge veya başka bir kesin belgeye dayanıyorsa yahut durum ve koşullar gerektiriyorsa, mahkeme teminat alınmamasına karar verebilir (HMK m. 392/1).

²⁷ Pekcanitez vd., *Medenî Usûl Hukuku*, 619.

²⁸ Baki Kuru vd., *Medenî Usul Hukuku* (Ankara: Yetkin Yayınları, 2009), 613; Baki Kuru, *İstinaf Sistemine Göre Yazılmış Medenî Usul Hukuku* (İstanbul: Legal Yayınevi, 2016), 631.

²⁹ Pekcanitez vd., *Medenî Usûl Hukuku*, 622; Arslan vd., *Medenî Usul Hukuku*, 573.

³⁰ Pekcanitez vd., *Medenî Usûl Hukuku*, 622.

³¹ Baki Kuru vd., *İcra ve İflâs Hukuku* (Ankara: Yetkin Yayınları, 2010), 440; Özkes, *İhtiyatî Haciz*, 21, 361; Pekcanitez vd., *Medenî Usûl Hukuku*, 624-626.

³² Arslan vd., *Medenî Usul Hukuku*, 574.

³³ Pekcanitez vd., *Medenî Usûl Hukuku*, 625.

³⁴ Pekcanitez vd., *Medenî Usûl Hukuku*, 623.

Tedbir kararı aksi belirtilmediği takdirde, nihai kararın kesinleşmesine kadar devam eder (HMK m. 397/2). Durum ve koşulların değiştiğinin sabit olması hâlinde, talep üzerine ihtiyatî tedbirin değiştirilmesine veya kaldırılmasına karar verilebilir (HMK m. 396/1).

c. Dava Konusuna Göre İhtiyatî Tedbir Uygulamaları: Mahkeme, tedbire konu olan mal veya hakkın muhafaza altına alınması, yediemine tevdi veya bir şeyin yapılması veya yapılmaması gibi sakıncayı ortadan kaldıracak veya zararı engelleyecek her türlü tedbire karar verebilir (HMK m. 391/1). Buna göre hâkim, dava konusu olan veya dava konusu yapılacak olan mal ve haklar hakkında aşağıdaki ihtiyatî tedbirlere hükmedebilir:

I. Taşınır mallar: Mahkeme, taşınır malların başkasına devrini önlemek için yediemine teslimine karar verebilir.

II. Taşınmazlar: Mahkeme, taşınmazların başkasına devrinin yasaklanmasına (ferağdan menine) karar verebilir. Taraflar arasında aynı çekişmeli olan taşınmaz, ekili tarla gibi semere veren veya otel, garaj, kiralık daire gibi gelir getiren bir mal ise, bunların başkasına devrini yasaklayıp yediemine teslimine de hükmedebilir.

III. Çekişmeli mal veya hakkın muhafaza altına alınması: Mahkeme, tedbire konu olan mal veya hakkın olduğu gibi muhafaza altına alınması için mühürleme ve kilitleme gibi her türlü tedbire karar verebilir.

IV. Mevcut durumda meydana gelebilecek bir değişme nedeniyle hakkın elde edilmesinin önemli ölçüde zorlaşacağından veya tamamen imkânsız hâle geleceğinden ya da gecikme nedeniyle bir sakıncanın yahut ciddi bir zararın doğacağından endişe edilmesi hâllerinde, uyuşmazlık konusu hakkında ihtiyatî tedbir kararı verilebilir (HMK m. 389/1). Meselâ, bir taşınmazın kendisine ait olduğunu iddia eden kimsenin, açtığı tescil veya elatmanın önlenmesi davasında, davalı tarafın taşınmaz üzerinde yaptırmakta olduğu inşaatın ihtiyatî tedbir yolu ile durdurulmasını talep etmesi hâlinde, mahkeme dava sonuna kadar inşaatı durdurabilir. Dava konusu et, sebze ve meyve gibi bozulmaya elverişli bir şey olur ve dava sonuna kadar beklemesi hâlinde bozulma tehlikesi varsa veya dava konusu malın kıymetinin süratle düşmesi veya muhafazasının masraflı olması durumu söz konusu ise, satılmaları ve bedellerinin dava sonuna kadar saklanması şeklinde ihtiyatî tedbir kararı verilebilir.³⁵

1.3. İhtiyatî Haciz

“İhtiyatî haciz, alacaklının bir para alacağıın zamanında ödenmesini garanti (güvence) altına almak için, mahkeme kararı ile borçlunun mallarına (önceden) geçici olarak el konulmasıdır.”³⁶

İhtiyatî haciz, ihtiyatî tedbirin bir türü olup³⁷ diğer ihtiyatî tedbirlerden farklı

³⁵ Kuru, *İstinaf Sistemine Göre Yazılmış Medenî Usul Hukuku*, 633-634.

³⁶ Kuru vd., *İcra ve İflâs Hukuku*, 433.

³⁷ Kuru vd., *Medenî Usul Hukuku*, 625; Özkes, *İhtiyatî Haciz*, 54.

olarak sadece para ve teminat alacakları için öngörölmüş bir geçici hukukî korumadır.³⁸ İhtiyatî haciz yoluyla, para alacaklarına ilişkin takibin sonucunu baştan güvence altına almak için takip kesinleşmeden önce borçlunun borcuna karşılık gelecek değerdeki malvarlığına el konularak onlar üzerindeki tasarruflarını sınırlandırma imkânı verilmiştir.³⁹ Bu ihtiyacın para alacaklarında da ihtiyatî tedbir yoluyla giderilmesi mümkün olmakla birlikte, para borcunun özelliğinden dolayı ona benzer ama ondan ayrı özel bir hukukî koruma olarak ihtiyatî haciz kabul edilmiştir.⁴⁰ Davacı, borçlunun taahhütlerinden kurtulmak amacıyla mallarını gizlemeye, kaçırmaya hazırlandığını veya kaçtığını, kaçırmaya hazırlandığını ya da alacaklının haklarını ihlal eden hileli işlemler yaptığını ispat ederse mahkeme ihtiyatî haciz kararı vermek zorundadır.⁴¹

İhtiyatî tedbir ve ihtiyatî haczin yukarıda ele alınan ortak noktaları bulunmakla birlikte bazı noktalarda birbirlerinden ayrılırlar: Aralarındaki en temel fark amaçlarının farklı olmasıdır. İhtiyatî tedbir amacı bakımından koruma amaçlı, eda amaçlı ve teminat amaçlı olmak üzere üç kısma ayrılırken ihtiyatî haczin amacı teminattır.⁴² Buna göre ihtiyatî haciz yalnız para ve teminat alacakları için öngörölmüş bir tedbir iken, ihtiyatî tedbir kural olarak paradan başka şeyler yani haklar, taşınır ve taşınmaz mallar hakkında öngörölmüş bir tedbirdir.⁴³ İhtiyatî tedbirde çekişmeli ve bu nedenle dava konusu olan şey mesela taşınır ve taşınmaz mal hakkında önleyici tedbir alınır. İhtiyatî hacizde ise, alacaklının henüz kesin haciz isteme hakkının bulunmadığı bir dönemde para alacağının zamanında ödenmesi garanti altına alınır. İhtiyatî hacizde ihtiyaten haczedilen mallar üzerinde bir çekişme yoktur. Dolayısıyla bu mallar alacaklının açtığı veya açmayı düşündüğü bir davanın konusu değildir. İhtiyatî tedbirde, söz konusu mallar çekişmeli olup davacının açmış olduğu veya açmayı düşündüğü bir davanın konusudur.⁴⁴ İhtiyatî hacizde alacaklı davasında veya icra takibinde haklı çıkarsa ihtiyatî haciz kesin hacze dönüşür ve ihtiyatî haciz konulan mal icra dairesi tarafından satılarak borç ödenir. İhtiyatî tedbirde ise, tedbir konulmuş mal davayı kazanan davacıya aynen verilir.⁴⁵

2. Mâlikî Yargılama Hukukunda İhtiyatî Tedbir

Bu kısımda önce Mâlikî fıkhında ihtiyatî tedbiri ifade etmek üzere hangi kelime ve terimlerin kullanıldığına yer verilecek, ardından onların ihtiyatî tedbir kararı alınabilmesi için aradıkları şartlar ve gerek davacının getirdiği delilin niteliğine göre gerekse dava konusu mala göre nasıl bir ihtiyatî tedbir kararı verdikleri üzerinde durulacaktır.

³⁸ Kuru vd., *İcra ve İflâs Hukuku*, 433-434; Özekes, *İhtiyati Haciz*, 12.

³⁹ Özekes, *İhtiyati Haciz*, 1-4.

⁴⁰ Özekes, *İhtiyati Haciz*, 4.

⁴¹ Kuru vd., *İcra ve İflâs Hukuku*, 434.

⁴² Pekcanitez vd., *Medenî Usûl Hukuku*, 640; Özekes, *İhtiyati Haciz*, 60.

⁴³ Kuru, *İstinaf Sistemine Göre Yazılmış Medenî Usul Hukuku*, 647-648.

⁴⁴ Kuru vd., *İcra ve İflâs Hukuku*, 433-434.

⁴⁵ Kuru vd., *İcra ve İflâs Hukuku*, 434; Kuru, *İstinaf Sistemine Göre Yazılmış Medenî Usul Hukuku*, 648.

2.1. Kavramsal Çerçeve

Mâlikîler'in ihtiyatî tedbire karşılık gelen uygulamalarına "ukle" (العقلة)⁴⁶ adı verilmekle birlikte, Mâlikîler bu terimin yanında, "tevkîf" (التوقيف)⁴⁷ terimini de kullanmışlar, ayrıca "haylûle" (الحيلولة)⁴⁸ dedikleri de olmuştur. Kaynaklarda bu terimlerle aynı kökten türeyen "i'tikâl (الاعتقال)⁴⁹, akl (العقل)⁵⁰; vakf (الوقف)⁵¹, ikâf (الإيقاف)⁵²,

⁴⁶ İbnü'l-Attâr, *Kitâbü'l-Vesâik ve's-sicillât*, thk. P. Chalmeta-F. Corriente (Madrid: Mecmaü'l-Mevsikîni'l-Mecrîti'l-Ma'hedi'l-İsbâni'l-Arabî li's-Sekâfe: Academia Meatritense del Notariado Instituto Hispano-Arabe de Culture], 1983), 509; İsâ b. Sehl, *Divânü'l-ahkâmi'l-kübrâ: en-Nevâzil ve'l-a'lâm*, thk. Reşid en-Nuaymî (Riyad: Şeriketü's-Safahâtî'z-Zehbiyyeti'l-Mahdüde, 1417/1997), 1/130-136; Kâdî İyâz, *en-Tenbîhâtü'l-müstenbîta alâ kütübü'l-Müdevvene ve'l-muhtelita*, thk. Ahmed b. Abdülkerîm Necîb (Dublin: Merkezü Necibeveyh li'l-Mahtûtât ve Hidmeti't-Türâs (Najeebavaih Manuscripts Centre), 1433/2012), 4/2186; İbnü'l-Munâsîf, *Tenbîhü'l-hükkâm alâ meâhizi'l-ahkâm*, nşr. Abdülhafız Mansûr (Tunus: Dârü't-Türkî li'n-Neşr, 1988), 211; Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebir alâ Muhtasari Halîl*, nşr. Kemâlüddîn Abdurrahmân Kârî (Sayda/Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1427/2006), 2/1416; İbn Süde, *Tuhfetü'l-huzzâk fi şerhi Lâmiyyeti'z-Zekkâk* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2008), 2/71; Tüsûlî, *el-Behece fi şerhi't-Tuhfe* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1412/1991), 1/230; Ebü's-Şitâ es-Sanhâcî, *Mevâhibü'l-hallâk alâ Şerhi't-Tävüdi li-Lâmiyyeti'z-Zekkâk* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2008), 2/70; Muhammed b. Yûsuf el-Kâfi, *İhkâmü'l-ahkâm alâ Tuhfetü'l-hükkâm*, nşr. Me'mûn b. Muhyiddîn el-Cennân (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1994.), 39; İbn Âşûr, *Makâşidü's-şerî'ati'l-İslâmiyye* (İskenderiye: Mektebetü'l-İskenderiyye, 2011), 354; Fahrettin Atar, *İslâm İcra ve İflâs Hukuku* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1990), 204; Fahrettin Atar, "Haciz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 14/519.

⁴⁷ İbnü'l-Attâr, *el-Vesâik*, 509; İbn Ebü Zemenîn, *Müntehabü'l-ahkâm* (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1438/2017), 15,16; İbn Abdülber en-Nemerî, *el-Kâfi fi fikhi ehli'l-Medineti'l-Mâlikî*, thk. Ebü Üsâme Selîm b. İd el-Hilâlî es-Selefi (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1434/2013), 3/1201, 1204; İsâ b. Sehl, *Divânü'l-ahkâmi'l-kübrâ*, 1/130; İbn Rüşd, *el-Muqaddimâtü'l-mümehhidât li-beyânî mâ iktedathü'r-rûsümü'l-Müdevvene mine'l-ahkâmi's-şer'iyyât ve't-taşşilâtü'l-muḥkemât li-ümmehâti mesâ'ilihe'l-müşkilât*, thk. Muhammed Haccî-Said Ahmed A'râb (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988), 2/293; Kâdî İyâz, *en-Tenbîhât*, 4/2189.

⁴⁸ İbn Şâs, *İkdü'l-cevâhiri's-semîne fi mezhebi âlimi'l-Medîne*, thk. Muhammed el-Hâdî Ebü'l-Ecfan-Abdülhafız Mansûr (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1415/1995), 3/154; Cündî, *et-Tavzih fi şerhi'l-Muhtasari'l-fer'î li'bni'l-Hâcib*, thk. Ahmed b. Abdülkerîm Necîb (Kahire: Merkezü Necibeveyh li'l-Mahtûtât ve Hidmeti't-Türâs, 1429/2008), 7/528; İbn Arafe, *el-Muhtasari'l-fikhi*, thk. Hâfız Abdurrahmân Muhammed Hayr (Dubai: Mescidü ve Merkezü'l-Fârûk Ömer b. Hattâb, 1435-2014), 9/331-332; Behrâm b. Abdillâh ed-Demîrî, *ed-Dürer fi şerhi'l-Muhtasar: eş-Şerhu's-sagîr alâ Muhtasari Halîl fi'l-fikhi'l-Mâlikî*, thk. Hâfız b. Abdurrahmân Hayr-Ahmed b. Abdülkerîm Necîb (Katar: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, 1435/2014), 5/2189; Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebir*, 2/1416; İbn Süde, *Tuhfe*, 2/71; Tüsûlî, *el-Behece*, 1/232, 233; Sanhâcî, *Mevâhibü'l-hallâk*, 2/73.

⁴⁹ İbnü'l-Attâr, *el-Vesâik*, 514; İbn Ebü Zemenîn, *Müntehabü'l-ahkâm*, 14; İsâ b. Sehl, *Divânü'l-ahkâmi'l-kübrâ*, 1/130-136; İbnü'l-Kâsım el-Cezîrî, *el-Maksadü'l-mahmûd fi telhisi'l-ukûd*, thk. Asuncion Ferreras (Madrid: Agencia Espanola de Cooperacion Internacional: el-Vekâletü'l-İsbâniyye li't-Teavünü'd-Devlî, 1998), 464; İbnü'l-Münâsîf, *Tenbîhü'l-hükkâm*, 210; Burhâneddin İbn Ferhûn, *Tebziratü'l-hükkâm fi usûli'l-aḳziye ve menâhici'l-ahkâm*, thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1406/1986), 1/210-211.

⁵⁰ İsâ b. Sehl, *Divânü'l-ahkâmi'l-kübrâ*, 1/131, 133; Kâdî İyâz, *en-Tenbîhât*, 4/2187; İbn Ferhûn, *Tebziratü'l-hükkâm*, 1/210; Zekkâk, *el-Lâmiyye: Tuhfetü'l-hükkâm bi-mesâili't-tedâi ve'l-ahkâm (Verzâzî'nin Şerhu'l-Lâmiyye'si içinde)*, thk. Fehd Abdülmuhsin el-Hüseynî (Amman: Ervika, 1438/2017), 141.

⁵¹ Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, thk. Âmir el-Cezzâr-Abdullâh el-Minşâvî (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1426/2005), 5/182-183; İbn Ebü Zemenîn, *Müntehabü'l-ahkâm*, 14; İbn Abdülber, *el-Kâfi*, 3/1200; İsâ b. Sehl, *Divânü'l-ahkâmi'l-kübrâ*, 1/130; Kâdî İyâz, *en-Tenbîhât*, 4/2186, 2187, 2189.

⁵² Sahnûn, *el-Müdevvene*, 5/142, 183, 184, 195; İbn Ebü Zemenîn, *Müntehabü'l-ahkâm*, 14; İbn Abdülber, *el-Kâfi*, 3/1200; Kâdî İyâz, *en-Tenbîhât*, 4/2186; Ebü'l-Velîd Hişâm b. Abdillâh el-Ezdî, *el-Müfid li'l-hükkâm fîmâ yu'raḳu lehüm min nevâzili'l-ahkâm*, thk. Süleymân b. Abdillâh b. Hammûd Ebe'l-Hayl (Riyad: Dârü'l-Âsime, 1433/2012), 1/263; İbn Süde, *Halyü'l-meâsim li-fikri İbn Âsım* (Tüsûlî'nin *el-Behece*'sinin altında), (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1412/1991), 1/230.

vukûf (الوقوف)⁵³ ve *ihâle* (الإحالة)⁵⁴ şeklinde başka kullanımlar da yer alır. Bu kelimelerin hepsinin sözlük anlamlarının ihtiyatî tedbir uygulaması ile alakası vardır. Nitekim bunlardan “*akl*” ve bu kökten türeyen “*i'tikâl, ukle*”, “*men etmek, alıkoymak, bağlamak, düğümlemek, hapsetmek*”⁵⁵ anlamlarını taşımaktadır. Zira elindeki mal hakkında ihtiyatî tedbir kararı verilen kimse, o mal üzerinde tasarruf yapmaktan men edilmektedir. Ayrıca dava konusu mal tarafların kullanımına karşı hâkim tarafından bağlanmakta, alıkonulmakta ve hapsedilmektedir. “*Vakf, tevkîf, ikâf*” ise, “*alıkoymak, durdurmak, hapsetmek*”⁵⁶ manalarını içermektedir. Şöyle ki ihtiyatî tedbir neticesinde uyuşmazlık konusu mal tarafların kullanımına karşı alıkonulmakta, kullanımını durdurulmakta ve hapsedilmektedir. Ayrıca “*ikâf*” kelimesinin söz konusu malı kullanmaya karşı tarafların alıkonulması manasında kullanımı da vardır.⁵⁷ “*Haylûle, ihâle*” ise “*men etmek, engel olmak, araya girmek*”⁵⁸ manalarına gelmektedir. Çünkü ihtiyatî tedbir kararıyla zilyet hem malı kullanmaktan men edilmekte, hem de kendisi ile dava konusu malın arasına girilmektedir.

Aşağıda ifade edileceği üzere akarlar hakkında ihtiyatî tedbir, bazen akarın zilyedin elinden çıkarılması, bazen de zilyedin akar üzerinde yapacağı tasarruflardan men edilmesi şeklinde cereyan etmektedir. Bundan dolayı bazen kaynaklarda “*ukle*” veya “*haylûle*” kelimeleri akarlar hakkında birinci manada ihtiyatî tedbir uygulaması için kullanılırken, ikinci manada ihtiyatî tedbir için ise, “*tevkîf*” veya “*vakf*” kelimeleri tercih edilmiştir.⁵⁹ İbn Rahnâl (ö. 1140/1728), akarlar hakkındaki birinci tür ihtiyatî tedbire “*tevkîf-i tâm*”, diğerine ise “*vakf-i gayr-i tâm*”⁶⁰ demiştir.

Mâlikî hukukçular “*ukle*”yi çeşitli şekillerde tanımlamışlardır. İbn Sûde (ö. 1209/1795), “*uyuşmazlık konusu mal elinde bulunan kimsenin o malda yapacağı tasarruflardan men edilmesi*”⁶¹ şeklinde tanımlarken, “*ukle*” yerine “*haylûle*” kelimesini kullanan Behrâm b. Abdullah ed-Demîrî (ö. 805/1402), “*aleyhine şahitlik yapılan kimsenin başkası lehine şahitlik yapılan şeyden men edilmesi*”⁶² şeklinde bir tanım getirir. Her iki tanımda da görüleceği üzere ihtiyatî tedbir kararı ile davalı, dava konusu maldan veya onun üzerinde tasarruf yapmaktan men edilmektedir. Bu bazen malda yapacağı her türlü tasarruftan, bazen de bir kısım tasarruflardan geçici olarak men edilmesi şeklinde olmaktadır. Çünkü ihtiyatî tedbir kararı ile davalı bazen uyuşmazlık konusu malı elinden çıkarmaktan men edilmekte, bazen de o maldan elde edeceği gelir ve menfaatten mahrum bırakılmaktadır.⁶³

⁵³ Verzâzî, *Şerhu'l-Lâmîyye*, thk. Fehd Abdülmuhsin el-Hüseynî (Amman: Ervika, 1438/2017), 139.

⁵⁴ Demîrî, *ed-Dürer*, 5/2189.

⁵⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “*akl*” md. (Beyrut: Dârü Sâdir, ts.).

⁵⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “*vkf*” md.

⁵⁷ Örnek için bk. Sahnûn, *el-Müdevvene*, 5/142, 195; Kâfî, *İhkâmü'l-ahkâm*, 39.

⁵⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “*hvl*” md.

⁵⁹ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 5/183; İsâ b. Sehl, *Divânü'l-ahkâmi'l-kübrâ*, 1/132; Kâdî İyâz, *en-Tenbîhât*, 4/2186-2189; Cezîrî, *el-Maksadü'l-mahmûd*, 469-470; Tüsûlî, *el-Behce*, 1/232; İbn Abdürrefî, *Muînü'l-hükkâm ale'l-kazâyâ ve'l-ahkâm*, thk. Muhammed b. Kâsim b. Ayyâd (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1989), 2/622-623.

⁶⁰ İbn Rahnâl, *Hâşiye alâ Şerhi Meyyâre el-Fâsî alâ Tuhfeti'l-hükkâm fî nüketi'l-ukûd ve'l-ahkâm* (Meyyâre'nin şerhinin altında), thk. Abdüllatif Hasen Abdürrahmân (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1420/2000), 1/124.

⁶¹ İbn Sûde, *Tuhfe*, 2/71.

⁶² Demîrî, *ed-Dürer*, 5/2189.

⁶³ Sanhâcî, *Mevâhibü'l-hallâk*, 2/71.

Mâlikî fıkında ihtiyatî tedbirin ilk örnekleri İmam Mâlik'in içtihatlarında yer alır. Bu konuda *el-Müdevvene*'de nakledilen bir mesele şu şekildedir: İmam Mâlik'e içinde bir adamın su kanalı açmakta olduğu, başka bir adamın da onda hak iddia ettiği bir arazi davası getirilmiş ve su kanalı açmakta olan adam dava neticelenene kadar işçilerinin çalışmalarına devam etmelerini istemişti. Bu talebi uygun görmeyen İmam Mâlik, araziye ihtiyatî tedbir (îkâf) konulması yönünde karar vermiş ve davacının davayı kaybetmesi durumunda çalışmaların devam edebileceğine hükmetmişti. Burada ihtiyatî tedbir kararı alınırken davacının iddiasını nasıl ispatladığına dair herhangi bir ifade yoktur. Bununla birlikte İbnü'l-Kâsım (ö. 191/806), bu kararın herhangi bir delile dayanmadan veya araziye tedbir konulmasını gerektiren bir şey olmadan verilip verilemeyeceği sorusuna, kesin delille olmasa da iddianın bir şekilde desteklenmesi gerektiğine işaret ederek cevap vermiştir.⁶⁴ Ayrıca aynı eserin başka bir yerinde ifade edildiğine göre İmam Mâlik, davacının herhangi bir delile dayanmayan salt iddiasını bir mal hakkında ihtiyatî tedbir kararı alınabilmesi için yeterli görmez. Çünkü o, delile dayanmaksızın insanların malları hakkında ihtiyatî tedbir kararı almayı, insanları malları üzerindeki tasarruflarından haksız olarak alıkoymak olarak görmektedir. Ancak ona göre, tedbir kararı için tedbir talebinde bulunanın iddiasını kesin delille ispat etmesi şart değildir.⁶⁵ Adil bir şahit, açık bir şüphe veya galip zan (ağırlıklı ihtimal) meydana getiren bir karine yani yaklaşık ispat seviyesinde bir delil getirmesi yeterlidir.⁶⁶ Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere İmam Mâlik kendisine intikal eden davayı, davacının iddiasını kesin delille ispat etmesini şart koşmaksızın ve basit yargılama usulünü kullanarak geçici olarak çözüme kavuşturmuş, dava süreci henüz tamamlanmadan dava konusu mala ihtiyatî tedbir konulması yönünde hüküm vermiştir. İmam Mâlik ve Mâlikî hukukçular, ihtiyatî tedbirle alakalı bu hususların yanında, aşağıda açıklanacağı üzere davacının getirdiği delilin kuvvetine ve dava konusu mala göre ihtiyatî tedbirin nasıl uygulanacağına dair ayrıntılı açıklamalar da yapmışlardır.

İbn Rüşd'ün (ö. 520/1126) ifadesine göre ihtiyatî tedbir kararı için aranan şahitlik, uyumsuzluk konusu mala tedbir konulması için yeterli olsa da söz konusu malın davacının mülkiyetine intikali için yeterli delil teşkil etmez.⁶⁷ Çünkü ihtiyatî tedbir kararı için yeterli görülen delil, kesin kararın verilmesi için aranan nitelikte bir delil değildir. Bununla birlikte davacının iddiasını kesin delille ispatlamasına rağmen davalı tarafın henüz savunma yapmamış olması durumunda da onun savunmasını beklemek üzere tedbir kararı alınabilmektedir.⁶⁸ Davacının iddiasını kesin olmayan bir delille ispat etmesi hâlinde ise, iddiasını kesin olarak ispat etmesi ve sonrasında da davalının savunmasını almak amacıyla tedbir kararı verilmektedir.

⁶⁴ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 5/142, 195.

⁶⁵ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 5/182-184.

⁶⁶ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 5/182-184; İbn Ebû Zemenîn, *Müntehabü'l-ahkâm*, 14; İbnü'l-Münâsîf, *Tenbîhü'l-hükkâm*, 210; İbn Ferhûn, *Tebziratü'l-hükkâm*, 1/210-211.

⁶⁷ İbn Rüşd, *el-Mukaddimât*, 2/292-293; Miknâsî, *Mecâlisü'l-kudât ve'l-hükkâm ve't-tenbîh ve'l-i'lâm fî mâ eftâhü'l-müftûn ve hakeme bihi'l-kudât mine'l-evhâm*, thk. Nuaym Abdülazîz Sâlim b. Tâlib el-Kesîrî (Dubai: Merkezü Cumâ el-Mâcid li's-Sekâfe ve't-Türâs, 1423/2000), 2/658-659.

⁶⁸ Ebû Bekir İbn Âsım, *el-Âsımiyye: Tuhfetü'l-hükkâm fî nûketi'l-ukûd ve'l-ahkâm* (Kahire: Matbaatü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdih, 1368/1949), 12; Ebû Yahyâ İbn Âsım, *Şerhu Tuhfetü'l-hükkâm*, thk. İbrâhîm Abd Suûd el-Cenâbî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1434-2013), 1/490; Tüsûlî, *el-Behce*, 1/230.

Uyuşmazlık konusu malın davacının mülkiyetine geçmesi ise, ancak tüm dava prosedürünün tamamlanıp kesin kararın verilmesinden sonra mümkün olacaktır.⁶⁹

Mâlikî fakihlerin beyanına göre ihtiyatî tedbirin (i'tikâl) meşruiyetinin hikmeti, davacı taraf olan alacaklıyı korumaktır. Zira dava konusu malı elinde bulunduran davalının, davacı henüz iddiasını ispatlamadan önce malı elinden çıkarma ihtimali vardır. İhtiyatî tedbir yoluyla, davalının davacının mahkeme süreci sonunda hak kazanacağı malı elinden çıkarmasına mani olunarak alacaklı korunmuş olmaktadır.⁷⁰

Mâlikî mezhebinde yer alan bu uygulama yanında, bazı Zeydiyye âlimlerinin hacirle alakalı verdikleri bir hüküm, hakkında özel bir terim kullanmasalar da onlar nezdinde bugünkü manada ihtiyatî hacir müessesesinin varlığına işaret etmektedir. Nitekim bu mezhep âlimlerinden İbnü'l-Murtazâ (ö. 840/1437), Ahmed b. Kâsım es-San'ânî ve Ebü'l-Hasen İbn Miftâh, hâkimin alacağın ispatından yani davacının beyine (şahit) getirmesinden önce bile olsa, alacaklıların talebi üzerine borcunun vadesi gelmiş borçlu hakkında üç günlüğüne hacir kararı alabileceğini ifade etmişlerdir.⁷¹ Ancak hâkimin bu kararı alabilmesi için iddianın doğruluğuna dair zann-ı gâlip oluşması gereklidir. Aksi hâlde hacir kararı alması caiz değildir.⁷² Şevkânî (ö. 1250/1834), hâkimin maslahat görmesi durumunda alacağı hacir kararında üç günle mukayyet olmadığını beyan etmektedir. Ayrıca ona göre hâkimin hacir kararı alabilmesi için, davacının doğruluğuna veya davalının malında tasarruf edeceğine ve onu mülkünden çıkaracağına delalet eden birtakım karineler mevcut olmalıdır.⁷³ Bu âlimlere göre alacaklının kendisine tanınan sürede iddiasını ispatlayamaması hâlinde hacir kararı kalkar. Bu süre zarfında şahit getirirse hacir kararı nâfiz olur (yani kesin hacze dönüşür).⁷⁴

2.2. İhtiyatî Tedbir Kararı İçin Aranan Şartlar

Mâlikîler'e göre bir mala ihtiyatî tedbir (akl) konulabilmesi için esas olarak davacının talebi şarttır.⁷⁵ Ancak davacının iddiasını kesin delille ispatlayıp davalının savunmasının beklenmesi durumunda, davalı taraf da ihtiyatî tedbir talebinde bulunabilir.⁷⁶ Davacı dava konusu hakkındaki ihtiyatî tedbir talebini, mahkemeye gittiği sırada veya dava sürecinde isteyebilir. Davacının hakkının korunması amacıyla

⁶⁹ Meyyâre, *Şerhu Meyyâre el-Fâsî alâ Tuhfeti'l-hükkâm fî nüketi'l-ukûd ve'l-ahkâm: el-İtkân ve'l-ihkâm fî şerhi Tuhfeti'l-hükkâm*, thk. Abdüllatif Hasen Abdurrahmân (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/2000), 1/125.

⁷⁰ Sanhâcî, *Mevâhibü'l-hallâk*, 2/72. Ukle'nin gayesi ile alakalı ayrıca bk. İbn Âşûr, *Mağâşidü's-serî'ati'l-İslâmiyye*, 203.

⁷¹ İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-Ezhâr fî fikhi'l-eimmeti'l-ethâr: Uyünü'l-ehzâr fî fikhi'l-eimmeti'l-ethâr (el-Ezhâr)* (San'a: Dârü'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1414/1993), 278; Ahmed b. Kâsım es-San'ânî, *et-Tâcü'l-müzheb li-ahkâmi'l-mezheb: Şerhu metni'l-Ezhâr fî fikhi'l-eimmeti'l-ethâr* (San'a: Dârü'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1414/1993), 4/160-161; Ebü'l-Hasen İbn Miftâh, *el-Müntezeu'l-muhtâr mine'l-Gaysi'l-midrâr: Şerhu'l-Ezhâr* (Sa'de: Vizâratü'l-adl, 1424/2003), 9/581.

⁷² San'ânî, *et-Tâcü'l-müzheb*, 4/161.

⁷³ Şevkânî, *Kitâbü's-Seyli'l-cerrâri'l-mütedeffik alâ hadâiki'l-Ezhâr*, thk. Mahmûd İbrâhîm Zâyed (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985), 4/252.

⁷⁴ Ebü'l-Hasen Abdullah b. Miftâh, *Şerhu'l-Ezhâr*, 9/581.

⁷⁵ Cündî, *el-Muhtasar*, thk. Ahmed Alî Harekât (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1995), 265; Verzâzî, *Şerhu'l-Lâmiyye*, 138-139; İbn Süde, *Tuhfe*, 2/71-72.

⁷⁶ Ebû Bekir İbn Âsım, *el-Âsımiyye*, 12.

alınan bu karar, mahkemede nihaî hüküm verilinceye kadar devam eder.⁷⁷

Bir kimsenin başkasının elinde bulunan bir mal hakkındaki ihtiyatî tedbir (i'tikâl) talebine icabet edilebilmesi için salt iddiada bulunması yeterli değildir.⁷⁸ İddiasını, kesin olmayan ama hâkimde iddiasının doğruluğu hakkında zann-ı galip meydana getirecek (yaklaşık ispat seviyesinde) bir delille ispat etmesi gereklidir. Bunun yanı sıra davacının iddiasını kesin delille ispat etmesi ancak henüz davalının savunmasının alınmaması hâlinde de davalının savunmasına kadar tedbir kararı alınabilmektedir. Buna göre Mâlikî kaynaklarında sözü edilen ve ihtiyatî tedbir talebine icabet edilebilmesi için yeterli görülen başlıca deliller şunlardır: İki adil şahit, bir adil şahit, tezkiye edilmeyi bekleyen meçhul bir şahit, tezkiye edilmeyi bekleyen meçhul iki şahit veya zann-ı galip meydana getirecek karine (levs, lath).⁷⁹ Bunların yanında uygulamada (amel), akar dışında kalan mallarda salt iddia da ihtiyatî tedbir kararı için yeterli görülmüştür.⁸⁰

2.3. İhtiyatî Tedbirin Sebepleri ve Dava Konusuna Göre Uygulanması

Dava konusu hakkında ihtiyatî tedbirin nasıl uygulanacağı, davacının iddiasını desteklemek üzere getirdiği delilin kuvvetine ve dava konusuna göre değişiklik gösterir.

2.3.1. Davacının İki Adil Şahit Getirmesi Durumunda İhtiyatî Tedbir

Malî davalarda iki adil kimsenin şahitliği davacının iddiasını ispatlayan kesin bir delildir. Ancak dava sürecinin tamamlanabilmesi için davacının iddiasını kesin delille ispat etmesi yanında, davalının da aleyhindeki iddialara karşı savunma yapması gereklidir. Bu nedenle davacının iddiasını iki adil şahit getirerek kesin bir şekilde ispat etmesi hâlinde dava konusu mala, davalının savunması alınıncaya ve dava neticeleninceye kadar ihtiyatî tedbir konulabilmektedir.⁸¹ Davacı iddiasını kesin bir delille ispat etmiş olsa da davalı henüz savunma yapmadığından bu karar alınmakta ve mülkiyetin veya gelirin davacıya geçmesi şeklinde henüz bir hak doğmamaktadır.⁸² Davacının bu hakkı kazanması, davalının aleyhindeki iddiaları kabul

⁷⁷ Abdülkerîm Zeydân, *Nizâmü'l-kadâ fi'ş-şer'ati'l-İslâmiyye* (Amman: Müessesetü'r-Risâle, 1989), 144-145.

⁷⁸ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 5/182-184; İbnü'l-Münâsîf, *Tenbîhü'l-hükkâm*, 210; İbn Ferhûn, *Tebziratü'l-hükkâm*, 1/210.

⁷⁹ Tüsûlî, *el-Behce*, 1/230. Ayrıca bk. Sahnûn, *el-Müdevvene*, 5/142, 195; İbn Ebû Zemenîn, *Müntehabü'l-ahkâm*, 14; Berâziî, *et-Tehzîb fi'htisâri'l-Müdevvene*, thk. Muhammed el-Emîn Veled Muhammed Sâlim eş-Şeyh (Dubai: Darü'l-Buhûs li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve l-hyâi't-Türâs, 1423/2002), 3/611-612; İbn Abdülber, *el-Kâfi*, 3/1201; İbnü'l-Münâsîf, *Tenbîhü'l-hükkâm*, 210; İbn Ferhûn, *Tebziratü'l-hükkâm*, 1/210; Tüsûlî, *el-Behce*, 1/236; İbn Süde, *Tuhfe*, 2/71-72.

⁸⁰ Tüsûlî, *el-Behce*, 1/230-231.

⁸¹ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 5/183; İsâ b. Sehl, *Divânü'l-ahkâmi'l-kübâ*, 1/134; İbn Rüşd, *el-Mukaddimât*, 2/509; Cezîrî, *el-Maksadü'l-mahmûd*, 469-470; Şehâbeddin Karâfi, *ez-Zahîre*, thk. Saîd A'râb-Muhammed Bû Hubze-Muhammed Haccî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 9/50; Ebû Bekir İbn Âsım, *el-Âsımîyye*, 12; Ebû Yahyâ İbn Âsım, *Şerhu Tuhfeti'l-hükkâm*, 1/490; Meyyâre, *el-İtkân ve'l-ihkâm*, 1/125-126; Tüsûlî, *el-Behce*, 1/230; Muhammed İbn Ma'cûz, *Vesâilü'l-İsbât fi'l-fikhi'l-İslâmî* (b.y.: Matbaati'n-Necâhi'l-Cedîde (ed-Dârü'l-Beyzâ), 1404/1984), 232.

⁸² Ebû Yahyâ İbn Âsım, *Şerhu Tuhfeti'l-hükkâm*, 1/490-491; Meyyâre, *el-İtkân ve'l-ihkâm*, 1/125; Tüsûlî, *el-Behce*, 1/231.

etmesi veya kendisine tanınan süre zarfında hakkındaki iddiaları bertaraf edememesi durumlarında hâkimin lehine hükmetmesiyle mümkün olacaktır.⁸³

Burada ihtiyatî tedbir (tevkîf) kararı, diğer ihtiyatî tedbir sebeplerinden farklı olarak davalının talebi üzerine alınır.⁸⁴ Ancak davalıya, savunma yaparak aleyhindeki iddiayı çürütmeye imkân tanınması⁸⁵ ve uyuşmazlık konusunun tedbir altına alınmasının malın gerçek sahibi açısından doğuracağı zarar nedeniyle belirli bir süre verilmesi şarttır.⁸⁶ Zira süre vermeksizin kişiyi malında tasarruftan alıkoymak ona zarar vermektir.⁸⁷ Davalıya verilecek süre uyuşmazlık konusuna göre değişiklik göstermektedir. Bu süreyi belirlemek hâkime bırakılmıştır.⁸⁸

Davalı, hakkındaki iddiayı bertaraf ettikten sonra davacı savunma isterse, ona da imkân verilir. Bu durumda tercihe şayan olan görüşe göre, dava konusunun üzerindeki ihtiyatî tedbir (akl) kararı kaldırılır ve mal davalıya bırakılır. Bu konudaki diğer bir görüşe göre, ihtiyatî tedbir kararı davacı aciz kalıncaya kadar devam eder. Birinci görüşe göre davacı, şahitleri cerh eden bir şey getirirse yeniden ihtiyatî tedbir kararı alınır ve bu durum taraflardan birisi aciz kalıncaya kadar devam eder.⁸⁹

İki adil kimsenin şahitlik yapıp geriye sadece davalının savunmasının kalması durumunda ihtiyatî tedbir, dava konusuna göre farklı şekillerde olmaktadır:

Dava konusu kirada bulunmayan bir ev ise, hâkim, davalıya evi boşaltması için belirli bir süre verir ve bu sürenin sonunda ev kilitlenerek ihtiyatî tedbir (i'tikâl) altına alınır.⁹⁰ Bu süreyi hâkimin takdirine bırakanlar olduğu gibi, üç gün kadar bir süreyle sınırlandırılanlar da olmuştur.⁹¹ Eğer malı hakkında tedbir (ukle) kararı verilen kimse, taşınması zor olan şeyleri evinde bırakmak isterse bu isteğine icabet edilir.⁹² Dava konusu arazi ve benzeri ise, davalı, onda bir şey ekip dikmekten ve bina yapmaktan men edilir.⁹³

Ev, arazi ve benzeri akarlar hakkındaki bu hükümlere karşın İbnü'l-Kâsım *el-Müdevvene'*de, akarlara davalının zilyedinden çıkarılacak şekilde tedbir konulmasına (tevkîf) karşı çıkar. Ona göre bu şekilde ihtiyatî tedbir (vakf), ancak değişim geçiren ve yok olabilen şeylerde yani menkul mallarda geçerlidir. Yok olmayan ve değişim geçirmeyen akarlara, bu özellikleri taşıyan mallar gibi tedbir konulamaz.

⁸³ Ebû Yahyâ İbn Âsım, *Şerhu Tuhfeti'l-hükkâm*, 1/491.

⁸⁴ Ebû Bekir İbn Âsım, *el-Âsımıyye*, 12.

⁸⁵ İbn Ebû Zemenîn, *Müntehabü'l-ahkâm*, 14; İsbâ b. Sehl, *Dîvânü'l-ahkâmi'l-kübrâ*, 1/130; İbnü'l-Münâsîf, *Tenbîhü'l-hükkâm*, 211; İbn Ferhûn, *Tebziratü'l-hükkâm*, 1/211.

⁸⁶ Meyyâre, *el-İtkân ve'l-ihkâm*, 1/125.

⁸⁷ İbn Süde, *Tuhfe*, 2/72; Sanhâcî, *Mevâhibü'l-hallâk*, 2/72.

⁸⁸ Tüsûlî, *el-Behce*, 1/231-232.

⁸⁹ Tüsûlî, *el-Behce*, 1/232.

⁹⁰ İbn Ebû Zemenîn, *Müntehabü'l-ahkâm*, 14; Ebû Bekir İbn Âsım, *el-Âsımıyye*, 12; Ebû Yahyâ İbn Âsım, *Şerhu Tuhfeti'l-hükkâm*, 1/492.

⁹¹ İsbâ b. Sehl, *Dîvânü'l-ahkâmi'l-kübrâ*, 1/130-131; İbnü'l-Münâsîf, *Tenbîhü'l-hükkâm*, 211; İbn Ferhûn, *Tebziratü'l-hükkâm*, 1/211; Sanhâcî, *Mevâhibü'l-hallâk*, 2/75.

⁹² İbn Ferhûn, *Tebziratü'l-hükkâm*, 1/211.

⁹³ İbn Ebû Zemenîn, *Müntehabü'l-ahkâm*, 14; İsbâ b. Sehl, *Dîvânü'l-ahkâmi'l-kübrâ*, 1/130; İbnü'l-Münâsîf, *Tenbîhü'l-hükkâm*, 211; İbn Ferhûn, *Tebziratü'l-hükkâm*, 1/211; Ebû Yahyâ İbn Âsım, *Şerhu Tuhfeti'l-hükkâm*, 1/493; Kâfî, *İhkâmü'l-ahkâm*, 39.

Akarlarda tedbir, davalının akarı elinden çıkaracak ve üzerinde bina yapmak, mevcut binayı yıkmak gibi onda değişiklik yapacak şeyler yapmaktan men edilmesi şeklindedir.⁹⁴ Mâlikî mezhebinde birinci görüş sahih amel olarak kabul edilmiştir. İmam Mâlik'in *el-Muvatta*'daki ve İbnü'l-Kâsım'ın *el-Utbiyye*'deki görüşü de bu şekildedir.⁹⁵

Bu iki görüş yanında Sanhâcî'nin naklettiğine göre, onun zamanında uygulama (amel), evin tahliye edildikten sonra hak sahibi belli oluncaya kadar kiralınması ve elde edilen semene tedbir (tevkîf) konulması şeklindedir. Çünkü evi atıl bırakmak naslara aykırı olarak malı zayi etmektir. Ancak ihtiyatî tedbirin (haylûle) gayesi hâsıl olsun diye evi davanın tarafları kiralayamaz. Yine onun nakline göre arazi konusunda da amel, ev gibi hak sahibi belli oluncaya kadar kiralınması ve elde edilen semene tedbir konulması şeklindedir. Ona göre esasında davalı ister kendisi kullansın isterse kiraya vermiş olsun bütün gayrimenkullerde durum aynı şeklindedir. Ancak dava süreci uzasa bile ev ve arazinin kiraya verilemeyeceği ifade edilerek bu uygulamalara karşı çıkanlar olmuştur.⁹⁶

Dava konusu kirada olan bir yer ise, kira bedeli yediyemine bırakmak suretiyle tedbir (akl) altına alınır.⁹⁷ Dava konusu dükkân, fırın, değirmen, hamam, han ve benzeri gelir amaçlı ise, dava süresince bunların gelirlerine tedbir konulur.⁹⁸ Dava konusu kirada bulunmayan bir ev veya arazide hisse ise, ev veya arazinin tamamına, kirada ise kiranın tamamına tedbir (i'tikâl) konulur. Başka bir görüşe göre, kiranın dava konusu hisseye tekabül eden miktarına tedbir konulur, kalanı davalıya bırakılır.⁹⁹ Bu konuda mezhepte birinci görüş tercihe şayan bulunmuştur.¹⁰⁰ Bununla birlikte bir hissedeki çekişme nedeniyle malın tamamına tedbir konulması, davalının çekişme konusu olmayan malda tasarrufta bulunmasını engellemek ve davacı lehine ona zarar vermektir.¹⁰¹ Ayrıca malın tamamına tedbir konulmasının davacıya da bir faydası yoktur. İslâm hukukunun genel ilkeleri de bu itirazı haklı kılmaktadır.¹⁰² Dava konusunun ev, arazi ve benzerlerinde bir hisse olması hakkındaki diğer görüşe göre, dava konusunun tamamı kiralanır ve kiraya tedbir konulur. Burada da kiranın tamamına mı yoksa hisseye tekabül eden kadarına mı tedbir konulacağı tartışılmakla birlikte önceki meselede olduğu gibi kiranın tamamına tedbir konulması şeklindeki görüş tercih edilmiştir.¹⁰³

⁹⁴ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 5/183; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkî, *Hâşiye ale's-Şerhi'l-kebir* (Derdîr'in eş-Şerhu'l-kebir adlı eserinin altında), nşr. Kemâlüddîn Abdurrahmân Kârî (Sayda/Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1427/2006), 2/1416; Tüsûlî, *el-Behce*, 1/232-233.

⁹⁵ Desûkî, *Hâşiye*, 2/1416; Tüsûlî, *el-Behce*, 1/232-233.

⁹⁶ Sanhâcî, *Mevâhibü'l-hallâk*, 2/75.

⁹⁷ Cezîrî, *el-Maksadü'l-mahmûd*, 470.

⁹⁸ İbn Ebû Zemenîn, *Müntehabü'l-ahkâm*, 14; İsbâ b. Sehl, *Dîvânü'l-ahkâmi'l-kübrâ*, 1/130; İbnü'l-Münâsîf, *Tenbihü'l-hükkâm*, 211; İbn Ferhûn, *Tebziratü'l-hükkâm*, 1/211; Ebû Yahyâ İbn Âsım, *Şerhu Tuhfetü'l-hükkâm*, 1/492-493.

⁹⁹ İsbâ b. Sehl, *Dîvânü'l-ahkâmi'l-kübrâ*, 1/130; İbnü'l-Münâsîf, *Tenbihü'l-hükkâm*, 211; İbn Ferhûn, *Tebziratü'l-hükkâm*, 1/211.

¹⁰⁰ İsbâ b. Sehl, *Dîvânü'l-ahkâmi'l-kübrâ*, 1/130; İbn Ferhûn, *Tebziratü'l-hükkâm*, 1/211.

¹⁰¹ Tüsûlî, *el-Behce*, 1/233; Kâfî, *İhkâmü'l-ahkâm*, 39.

¹⁰² Tüsûlî, *el-Behce*, 1/233-234.

¹⁰³ Ebû Bekir İbn Âsım, *el-Âsımiyye*, 12; Kâfî, *İhkâmü'l-ahkâm*, 39.

Akar dışında kalan mallar, hayvanlar, hububat ve hemen bozulmayan meyveler, dava neticeleninceye kadar yediemine bırakılmak suretiyle tedbir altına alınır.¹⁰⁴ Bu görüşe karşın çağdaş İslâm hukukçularından Abdülkerîm Zeydân (ö. 2014), hemen bozulmayan eşya ve diğer menkul mallar hususunda doğru olanının dava neticeleninceye kadar davalının elinde kalması şeklinde olduğu kanaatinde. Ancak davalıya onları telef edecek ve zilyedinden çıkaracak tasarrufta bulunmasının câiz olmadığı söylenmelidir. Ona göre hâkimin bu malları yediemine bırakması da câizdir.¹⁰⁵

Dava sürecinin tamamlanmasından önce¹⁰⁶ bozulmasından endişe edilen yaş meyve ve sebze gibi mallar satılır ve elde edilen semen yediemine bırakılır.¹⁰⁷ Dava süreci bitmeden bozulmaları korkusu yoksa satılmayıp kendilerine tedbir konulur.¹⁰⁸

Adil iki kimsenin şahitlik yapması hâlinde dava konusu malın geliri ile zarar ve ziyana uğraması durumunda tazmin sorumluluğunun kime ait olduğu hususu da tartışılmıştır. Bir görüşe göre her ikisi de davacıya aittir.¹⁰⁹ Zira İmam Mâlik *el-Muvatta'*da, satım akdinde akit konusunun zarar ve ziyanından satın alanın sorumlu olacağına dayanarak, araziden elde edilen gelirin hak sabit oluncaya kadar satın alana ait olacağını belirtmektedir. Bu hükmün zahiri bu görüşe delil teşkil etmektedir.¹¹⁰ Bu konudaki diğer bir görüşe göre, lehine hükmedilmediği sürece geliri de zarar ve ziyan durumunda tazmin sorumluluğu da davacıya ait değildir.¹¹¹ Bu görüş İmam Mâlik'in *el-Müdevvene'*deki bir görüşüne dayanmaktadır. Bu görüşe göre, dava konusu ev, arazi, ağaç veya geliri olan bir şey ise, gelirleri, hak talep eden lehine hükmedilinceye kadar malı elinde bulundurana aittir. Zira mal helak olsaydı tazmini ondan istenecekti.¹¹²

Tedbir altına alınan hayvanın bakım gideri ve gelirinin kime ait olacağı ve bu süre içinde helak olması hâlinde kimin zararına helak olmuş olacağı da tartışılmıştır.¹¹³ *el-Müdevvene'*de ifade edildiğine göre ihtiyatî tedbir konulan hayvanın bakım giderleri dava sonucunda lehine hükmedilen üzerinedir. Geliri ise hayvanı elinde bulundurana aittir. Zira helak olsaydı zarar ve ziyanından o sorumlu olacaktı.¹¹⁴ *el-Utbiyye'*de İmam Mâlik'ten nakledilen diğer görüşe göre, geliri de bakım masrafları da hak iddia edene aittir. Zira tedbir sırasında helak olup sonra hak iddia eden lehine sabit olsaydı zarar onun hanesine yazılacaktı.¹¹⁵ İbnü'l-Kâsım'ın *el-Utbiyye'*de nakledilen görüşüne göre, bu süre zarfında bakım giderleri iki taraf arasında ortaktır.

¹⁰⁴ Meyyâre, *el-İtkân ve'l-ihkâm*, 1/126; Tüsûlî, *el-Behce*, 1/230, 234.

¹⁰⁵ Zeydân, *Nizâmü'l-kadâ*, 146.

¹⁰⁶ İbn Rahhâl, *Hâşiye*, 1/124.

¹⁰⁷ İbnü'l-Hâcib, *Câmiu'l-ümmehât*, thk. Abdurrahmân el-Ahdar el-Ahdarî (Dımaşk: el-Yemâme li't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1419/1998), 475; Tüsûlî, *el-Behce*, 1/230; Kâfi, *İhkâmü'l-ahkâm*, 39.

¹⁰⁸ İbn Rahhâl, *Hâşiye*, 1/124; Tüsûlî, *el-Behce*, 1/237.

¹⁰⁹ İbn Abdürrefî, *Muinü'l-hükkâm*, 2/ 623.

¹¹⁰ İsâ b. Sehl, *Divânü'l-ahkâmî'l-kübrâ*, 1/135; Cündî, *et-Tavzîh*, 7/528.

¹¹¹ İbn Rüşd, *el-Mukaddimât*, 2/509.

¹¹² Sahnûn, *el-Müdevvene*, 5/183.

¹¹³ İbnü'l-Münâsif, *Tenbihü'l-hükkâm*, 215; İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 1/213.

¹¹⁴ İbnü'l-Münâsif, *Tenbihü'l-hükkâm*, 215; İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 1/213.

¹¹⁵ Ebü'l-Hasen el-Lahmî, *et-Tebsıra*, thk. Ahmed Abdülkerîm Necib (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1433/2012), 11/5487; İbnü'l-Münâsif, *Tenbihü'l-hükkâm*, 215; İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 1/213.

Dava sonucunda lehine hükmedilen diğerine rücu eder.¹¹⁶ Dava konusu, hurma ve zeytin gibi semeresi olan bir şeyin ağacı ise ve semere iddia zamanında olgunlaşmışsa, semere ağaçtan ayrılmadığı sürece hak iddia edenindir. Ancak kendisinden hak talebinde bulunduğu kişiye bakım masraflarını ödemelidir.¹¹⁷

2.3.2. Davacının Tek Bir Adil Şahit Getirmesi Durumunda İhtiyatî Tedbir

Davacının tek bir adil şahit getirmesi hâlinde tedbir kararı iki nedenle alınır: a. Davalının bu adil şahidin söylediklerine karşı savunma yapması için alınır. Bu hüküm, hâkimin şahit ve yemin ile hükmeden bir hâkim olması ve davacının da başka bir şahit getirmeyip mevcut şahidin şahitliği yanında yemin etmek istemesi hâlinde söz konusudur. b. Davacının ikinci şahit getirmesi için alınır. Davacının ikinci şahit getirmesi, ya başka bir şahit getirmek istemesi hâlinde mevcut şahit ile birlikte yemin etmekten kaçınması veyahut hâkimin şahit ile birlikte yemin ile hükmeden bir hâkim olmaması durumunda istenir. Bu durumda tedbir kararı, davalının iki şahidin de getirdiklerine karşı savunması yapmasına kadar devam eder.¹¹⁸

Davacıya, tek bir adil şahit getirmesi durumunda iddiasını ispat etmesi yani delilini tamamlaması için süre verilir.¹¹⁹ Kendisine tanınan sürede delilini tamamlamaz ve hâkim de şahit ve yemin ile hükmetmeyen bir hâkimse, davalı, davacının iddia ettiği şeyin hak olduğunu bilmediğine dair yemin eder ve yemini neticesinde ihtiyatî tedbir (i'tikâl) kararı kaldırılır.¹²⁰ Davacının şahitle birlikte yemin etmek istememesi ve başka bir şahit getirememesi hâlinde de hüküm aynıdır.¹²¹ Hâkim şahit ve yemin ile hükmeden bir hâkimse, davacının ikinci şahit getirmesi istenir. Kendisine tanınan sürede onu getirmezse, şahidin şahitliği yanında yemin ettiği takdirde lehine hükmedilir.¹²²

Tek bir adil şahidin bulunması hâlinde alınan ihtiyatî tedbir (ukle) kararının neticeleri şunlardır:

Dava konusunun akar olması ve tek bir adil şahidin bulunması durumunda ne tür bir ihtiyatî tedbir konulacağı hususunda ihtilaf edilmiştir:¹²³ İbn Ziyâd (ö. 183/799) ve Sahnûn'a¹²⁴ (ö. 240/854) göre tek bir adil şahidin bulunması, iki adil şahidin varlığında olduğu gibi akara davalının zilyedinden çıkarılacak şekilde ihtiyatî tedbir konulmasının gerekli olması için yeterlidir.¹²⁵ Bu görüşe göre iki adil şahidin varlığında olduğu gibi tek bir adil şahidin varlığında da dava konusu ev ise

¹¹⁶ Lahmî, *et-Tebşıra*, 11/5487.

¹¹⁷ İbnü'l-Münâsîf, *Tenbihü'l-hükkâm*, 211; İbn Ferhûn, *Tebşiratü'l-hükkâm*, 1/212.

¹¹⁸ Meyyâre, *el-İtkân ve'l-ihkâm*, 1/126; Tüsûlî, *el-Behce*, 1/230, 234; İbn Ma'cûz, *Vesâilü'l-isbât*, 232-233.

¹¹⁹ İsâ b. Sehl, *Dîvânü'l-ahkâmi'l-kübrâ*, 1/131; İbn Süde, *Tuhfe*, 2/72; Sanhâcî, *Mevâhibü'l-hallâk*, 2/72.

¹²⁰ İbn Abdülber, *el-Kâfi*, 3/1199-1200; İsâ b. Sehl, *Dîvânü'l-ahkâmi'l-kübrâ*, 1/131.

¹²¹ İbnü'l-Hâcib, *Câmiü'l-ümme'hât*, 475; Cündî, *el-Muhtasar*, 265; Cündî, *et-Tavzîh*, 7/528-529; Demîrî, *ed-Dürer*, 5/2189; Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtasari Halîl*, thk. Zekeriyâ Umeyrât (Riyad: Dârü Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003), 8/215.

¹²² İbn Abdülber, *el-Kâfi*, 3/1199-1200; İsâ b. Sehl, *Dîvânü'l-ahkâmi'l-kübrâ*, 1/131-132.

¹²³ İsâ b. Sehl, *Dîvânü'l-ahkâmi'l-kübrâ*, 1/131.

¹²⁴ İbn Abdürrefî, *Muînü'l-hükkâm*, 2/622; İbn Ferhûn, *Tebşiratü'l-hükkâm*, 1/211; Ebû Yahyâ İbn Âsım, *Şerhu Tuhfeti'l-hükkâm*, 1/495.

¹²⁵ İsâ b. Sehl, *Dîvânü'l-ahkâmi'l-kübrâ*, 1/131; İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-tahsîl*, thk. Muhammed Haccî vd. (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1404/1984-1408/1988), 11/143; Meyyâre, *el-İtkân ve'l-ihkâm*, 1/127.

kilitlenir, arazi ise ekim dikimden men edilir.¹²⁶

İmam Mâlik'in *el-Muvatta'*da, İbnü'l-Kâsım'ın *el-Utbiyye'*deki görüşüne,¹²⁷ İbn Lübâbe (ö. 330/942) ve İbnü'l-Attâr¹²⁸ (ö. 399/1008) gibi âlimlere göre akarlarda (akar ev ise kitleme, arazi ise ekim dikimden men etme şeklindeki) ihtiyatî tedbir (ukle) ancak iki şahitle gerekli olur.¹²⁹ Mezhepte sahih kabul edilen görüş budur. Bu görüşe göre, tek bir adil şahidin veya tezkiyesi beklenen bir şahidin varlığı hâlinde¹³⁰, dava konusu davalının oturduğu ev, ekip biçtiği arazi ve benzeri bir akar ise elinden çıkmaz.¹³¹ Ancak onu elinden çıkaracak veya mevcut durumunu değiştirecek tasarruflardan men edilir. Onu elinden çıkaracak türden tasarruflar, satım ve hibe gibi tasarruflar, mevcut hâlini değiştirecek olanlar ise, mal üzerindeki zilyetliği kalkmadan akarın üzerinde bina yapmak, mevcut binayı yıkmak gibi tasarruflardır.¹³² Bunlardan birisini yapması hâlinde tasarrufu nâfiz olmaz.¹³³

Tek bir adil şahidin varlığı hâlinde, akarda tam manasıyla ihtiyatî tedbirin (ukle) gerekli olduğunu söyleyenler İbnü'l-Kâsım'ın zeytin meselesindeki görüşüne dayanmışlardır.¹³⁴ Bu görüşe göre bir zeytin ağacı ve semeresinde hak iddia eden kimse, delil olarak tek bir adil şahit getirirse bakılır: Hâkim şahit ve yemin ile hükmediyorsa, davacıdan yemin etmesini ister, yemin ettiği takdirde dava konusunu ona verir. Hâkim şahit ile birlikte yemini kabul etmiyorsa, davacı başka bir şahit daha getirinceye kadar, zeytinin semeresini satmak veya sıkmak üzere bir vekil tayin eder, o da elde ettiği şeyi alkoyar. Davacı başka bir şahit daha getirdiğinde onları alır. Aksi hâlde davalı, davacının iddia ettiği şeyin hak olduğunu bilmediğine dair yemin eder ve mal kendisine verilir. Yeminden kaçarsa davacı yemin eder ve onu alır.¹³⁵

Akarlarda tam manasıyla ihtiyatî tedbirin (ukle) iki şahidin varlığı hâlinde gerekli olduğunu söyleyenlerin delili, gelirin ancak tazmin yükümlülüğü karşılığında olmasıdır. Buna göre gelir de tazmin yükümlülüğü de aleyhinde hüküm verilinceye kadar davalıya aittir. Gelirin davalıya ait olması için tazmin yükümlülüğünün de ona ait olması gerekir. Tazmin yükümlülüğünün ona ait olması ise, ancak iki adil şahidin varlığı ve akarın sınırlarını belirlemeleri ile olur.¹³⁶

Adil bir şahidin mevcut olması hâlinde, ihtiyatî tedbir altına alınan (mevkûf) gayrimenkulden elde edilen kira, kuru meyve ve benzeri bozulmayan türden gelirler alıkonulur (vakf).¹³⁷ Çekişme gayrimenkulün bir hissesinde ise, bu gelirlerin hisseye

¹²⁶ İsâ b. Sehl, *Dîvânü'l-ahkâmi'l-kübrâ*, 1/131.

¹²⁷ Desûkî, *Hâşiye*, 2/1416; Tüsûlî, *el-Behce*, 1/232-233.

¹²⁸ İbnü'l-Attâr, *el-Vesâik*, 509.

¹²⁹ İbnü'l-Attâr, *el-Vesâik*, 509; İsâ b. Sehl, *Dîvânü'l-ahkâmi'l-kübrâ*, 1/132; Cündî, *et-Tavzîh*, 7/527.

¹³⁰ Desûkî, *Hâşiye*, 2/1416; Tüsûlî, *el-Behce*, 1/232-233.

¹³¹ İbnü'l-Attâr, *el-Vesâik*, 509; İsâ b. Sehl, *Dîvânü'l-ahkâmi'l-kübrâ*, 1/134; İbn Abdürrefî, *Muînü'l-hükkâm*, 2/622; Meyyâre, *el-İtkân ve'l-ihkâm*, 1/125; Tüsûlî, *el-Behce*, 1/234; Kâfî, *İhkâmü'l-ahkâm*, 39-40.

¹³² İbnü'l-Münâsîf, *Tenbihü'l-hükkâm*, 210; İbn Ferhûn, *Tebîrâtü'l-hükkâm*, 1/210-211.

¹³³ İsâ b. Sehl, *Dîvânü'l-ahkâmi'l-kübrâ*, 1/134.

¹³⁴ İsâ b. Sehl, *Dîvânü'l-ahkâmi'l-kübrâ*, 1/134.

¹³⁵ İbn Ebû Zemenîn, *Müntehabü'l-ahkâm*, 14; İsâ b. Sehl, *Dîvânü'l-ahkâmi'l-kübrâ*, 1/133-134; İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-tahsîl*, 14/149-150.

¹³⁶ İsâ b. Sehl, *Dîvânü'l-ahkâmi'l-kübrâ*, 1/134-135.

¹³⁷ Ebû Bekir İbn Âsım, *el-Âsımiyye*, 12; Tüsûlî, *el-Behce*, 1/234.

tekabül eden miktarı kadarına el konulur.¹³⁸ Dava konusu hayvan, elbise ve kap gibi hemen bozulmayan türden bir şey ise yediemine bırakılmak suretiyle tedbir altına alınır.¹³⁹

Dava konusu yaş meyve ve et gibi hemen bozulan bir şey olursa hüküm şudur: Davacı başka bir şahit daha getirebileceğini söyleyerek getirmiş olduğu adil şahit ile birlikte yemin etmekten kaçarsa, hâkim, ikinci şahidini getirmesi için dava konusu malı bozulmayacak kadar bir süre koruma altına alır (vakf). Süre sonunda kendisine hak kazandıracak bir şey getirmese mal davalıya bırakılır.¹⁴⁰ Başka bir şahit bulabileceğini, bulamadığı takdirde yemin edeceğini söylerse de hüküm aynıdır. Her iki durumda da delil getirmeden önce malın bozulma ihtimali varsa mal satılır ve semine tedbir konulur.¹⁴¹ İkinci şahit getireceğini söyleyerek birinci şahidin yanında yemin etmekten kaçması durumunda, diğer bir görüşe göre hâkim, bozulmasından korkması durumunda malı davalıya teslim eder. Çünkü o, şahidiyle birlikte yemin etmek suretiyle hakkını ispata kadir olmasına rağmen kendi tercihiyle terk etmiştir.¹⁴² Tek bir adil şahidin varlığı hâlinde dava konusunun geliri ve tazmin yükümlülüğü, bir görüşe göre davacıya aittir.¹⁴³

2.3.3. Davacının Tezkiyesi Beklenen Bir Şahit Getirmesi Durumunda İhtiyatî Tedbir

Davacı, tezkiyesi beklenen meçhul bir şahit getirirse, şahidin tezkiyesi ve tezkiye sonrası davalının savunmasını almak üzere dava konusuna ihtiyatî tedbir konulur (tevkîf).¹⁴⁴

Esasında adil olup olmadıkları belli olmayan kimselerin tezkiye edilmeden önce yaptıkları şahitlik geçerli değildir. Ancak bu tür şahitlik bazı durumlarda iddianın doğruluğuna yönelik bir şüpheye yol açar. Dava konusuna tedbir konulmasını gerektirecek bir kanaate yol açması da bunlar arasındadır.¹⁴⁵

Tezkiyesi beklenen tek bir şahitle ihtiyatî tedbir (vakf) hususunda ihtilaf edilmiştir. İbn Rüşd ve İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) de içlerinde yer aldığı bir kısım fakih onunla ihtiyatî tedbire (vakf) hükmedilebileceği kanaatindedir.¹⁴⁶ İsa b. Sehl (ö. 486/1093) ve İbn Abdüsselâm el-Hevârî (ö. 749/1348) gibi fakihler ise, buna karşı çıkmışlardır.¹⁴⁷ Tezkiyesi beklenen tek bir şahitle ihtiyatî tedbir kararı alınabileceğini söyleyenler, muhtemelen davacının onu tezkiye edeceğini söylemesine, diğerleri ise tezkiye edeceğini söylememesine dayanmışlardır.¹⁴⁸

¹³⁸ Ebû Bekir İbn Âsım, *el-Âsımiyye*, 12; Tüsûlî, *el-Behce*, 1/234; Kâfi, *İhkâmü'l-ahkâm*, 39-40.

¹³⁹ İbn Abdülber, *el-Kâfi*, 3/1199-1200.

¹⁴⁰ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 5/184; İbn Ebû Zemenîn, *Müntehabü'l-ahkâm*, 15-16; Berâziî, *et-Tehzîb*, 3/603; İbnü'l-Münâsîf, *Tenbîhü'l-hükkâm*, 216; İbn Ferhûn, *Tebseratü'l-hükkâm*, 1/214.

¹⁴¹ Kâdî İyâz, *en-Tenbîhât*, 4/2189; İbn Rahhâl, *Hâşiye*, 1/124.

¹⁴² Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, 8/216.

¹⁴³ İbn Rüşd, *el-Mukaddimât*, 2/510.

¹⁴⁴ Tüsûlî, *el-Behce*, 1/230.

¹⁴⁵ İbn Rüşd, *el-Mukaddimât*, 2/287; Karâfi, *ez-Zahîre*, 10/203.

¹⁴⁶ İbnü'l-Hâcib, *Câmiu'l-ümmehât*, 475; Cündî, *et-Tavzîh*, 7/527; Tüsûlî, *el-Behce*, 1/230.

¹⁴⁷ İbn Abdüsselâm el-Hevârî, *Tenbîhü't-tâlib li-fehmi elfâzi Câmiu'l-ümmehât li'bni'l-Hâcib*, thk. İntisâr el-Mehdî et-Tivmî (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1440/2018), 13/290; İbn Rahhâl, *Hâşiye*, 1/124.

¹⁴⁸ İbn Rahhâl, *Hâşiye*, 1/124.

Meçhul tek bir şahitle ihtiyatî tedbiri (vakf) kabul eden İbn Rüşd ve İbnü'l-Hâcib'e göre hüküm, tek bir adil şahitle tedbirin hükmü gibidir. Ancak bu nitelikteki bir şahidin şahitliği yanında davacının yemini ile hüküm verilememesi noktasında birbirlerinden ayrılırlar.¹⁴⁹ Bu görüşe göre tezkiyesi beklenen tek bir şahit getiren kimsenin şahidini tezkiye edeceğini söylemesi hâlinde dava konusu akar, satım ve benzerinden men edilmek suretiyle tedbir altına alınır. Diğer mal ve hayvanların ise, bizzat kendilerine tedbir konulur.¹⁵⁰ Dava konusu bozulan cinsten bir şey ise, bozulmadan önce hükmün verilebilmesi için gerekli olan tadil ve savunmanın gerçekleşeceği umuluyorsa tedbir malın kendisine konulur. Satılıp semenine tedbir konulmaz.¹⁵¹ Bozulma ihtimali varsa, adil bir şahidin varlığında olduğu gibi bozulan şey satılır ve semenine tedbir konulur.¹⁵² Davacı şahidini tezkiye edeceğini söylemezse, getirdiği şahide itibar edilmez ve bu şahit ile dava konusu hakkında ihtiyatî tedbir kararı alınamaz.¹⁵³

2.3.4. Davacının Tezkiyesi Beklenen İki Şahit Getirmesi Durumunda İhtiyatî Tedbir

Davacının tezkiyesi beklenen iki meçhul şahit getirmesi durumunda tedbir (tevkîf) kararı da, bir öncekinde olduğu gibi şahitlerin tezkiye edilmeleri ve sonrasında davalının savunması için alınır.¹⁵⁴ Tezkiyesi istenen bir veya iki şahidin bulunması hâlinde ihtiyatî tedbir kararı, tadil tamamlanıncaya ve akabinde davalının savunmasına kadar devam eder.¹⁵⁵

İbn Arafe'nin (ö. 803/1401) de içlerinde yer aldığı bir grup fakihe göre, tezkiyesi beklenen tek bir şahit gibi bu da ihtiyatî tedbir hususunda tek bir adil şahit gibidir. Burada da şahitlere itibar edilebilmesi için davacının şahitlerini tezkiye edeceğini söylemesi gereklidir. Aksi hâlde şahitlere itibar edilmez.¹⁵⁶

Buna göre dava konusu akar ise, akarda yeni bir şey yapmaktan, mevcut bir yapıyı yıkmaktan ve bina yapmaktan men edilir.¹⁵⁷ Gayrimenkullerin ve ağaçların bozulmayacak türden olan gelirleri¹⁵⁸ ile hayvan ve mallara, şahitlerin tadili tamamlanıncaya ve akabinde davalının savunmasına kadar yediemine bırakmak suretiyle ihtiyatî tedbir konulur.¹⁵⁹ Dava konusunun hemen bozulan cinsten bir mal olması hâlinde, hükmün tamamlanması için zorunlu olan şahitlerin tezkiyesi ve davalının savunması gibi hususların malın bozulmasından önce tamamlanacağı bekleniyorsa malın bizzat kendisine tedbir konur.¹⁶⁰ Aksi hâlde hâkim emin bir kimseye satmasını

¹⁴⁹ Tüsûlî, *el-Behce*, 1/230.

¹⁵⁰ İbn Rahhâl, *Hâşiye*, 1/124.

¹⁵¹ Tüsûlî, *el-Behce*, 1/237.

¹⁵² İbn Rahhâl, *Hâşiye*, 1/124.

¹⁵³ İbn Rahhâl, *Hâşiye*, 1/124.

¹⁵⁴ Tüsûlî, *el-Behce*, 1/230.

¹⁵⁵ Meyyâre, *el-İtkân ve'l-ihkâm*, 1/127; Tüsûlî, *el-Behce*, 1/235-236.

¹⁵⁶ İbn Rahhâl, *Hâşiye*, 1/124.

¹⁵⁷ İbn Şâs, *İkdü'l-cevâhir*, 3/154.

¹⁵⁸ Meyyâre, *el-İtkân ve'l-ihkâm*, 1/127; Tüsûlî, *el-Behce*, 1/235-236.

¹⁵⁹ İbn Şâs, *İkdü'l-cevâhir*, 3/154; Tüsûlî, *el-Behce*, 1/236.

¹⁶⁰ Meyyâre, *el-İtkân ve'l-ihkâm*, 1/128.

ve elde edilen semene el konulmasını emreder.¹⁶¹

Dava konusunun hemen bozulan cinsten bir şey olması durumunda, tek bir adil şahit getiren davacının ikinci şahit getirmemesi ve hiçbir şekilde şahidinin yanında yemin etmeyeceğini söylemesi hâlinde mal davalıya bırakılırken, diğer durumlarda satılarak elde edilen semene tedbir konulur. Davacının tezkiyesi beklenen iki meçhul şahit getirmesi hâlinde ise, bozulan şey herhangi bir kayda bağlı olmasızın her durumda satılır.¹⁶²

Davacı hemen bozulan türden bir malı beyan ettiği bir semenle malikinden aldığı iddia eder ve iddiasını tezkiyeleri beklenen iki şahit ile ispat etmek isterse, söz konusu mal, dava tamamlanmadan bozulmasından korkulması hâlinde satılır. Davacının delil tezkiye edildiğinde şahidin beyan ettiği semeni ödemesi gerekir. Ancak eline geçecek semen, satın aldığı semenden ister az ister çok olsun hâkimin hükmü neticesinde yapılan satıştan ele geçen semen olacaktır.¹⁶³

2.3.5. Davacının Galip Zan Meydana Getirecek Bir Karine Getirmesi Durumunda İhtiyatî Tedbir

Davacı, iddiasını desteklemek üzere iddiasının doğruluğu hakkında zann-ı galip meydana getirecek bir karine (lath, levs) de getirebilir. Davacı delil olarak getirdiği karineyi iki şekilde sunabilir: a. Başkasının elinde gördüğü bir malın kendisine ait olduğunu iddia edip bu türden bir mal aradığına dair şahit (beyyine) getirmesi ve bu malın ona ait olduğu hususunda şahitlik edecek yakın mesafede hazır şahidinin bulunduğunu iddia etmesi. b. Malının kaybolduğuna dair semâ delili¹⁶⁴ getirmesi ve bu malın kendisine ait olduğu hususunda şahitlik edecek yakın mesafede hazır şahidinin bulunduğunu iddia etmesi.¹⁶⁵ Burada yer alan yakın mesafede bulunan hazır şahit (beyyine) iddiasını müstakil olarak değerlendirerek sayılanları üçe çıkarırlar da olmuştur. Buna göre zann-ı galip doğuran karine, şu üç şekilden birisi ile olur: a. Bir kimsenin başkasının elinde gördüğü bir malın kendisine ait olduğunu iddia edip bu türden bir malını aradığına dair şahit getirmesi. b. Bir malının kaybolduğunu iddia edip iddiasını destekleyen bir semâ delili getirmesi. c. İddiasını destekleyici olarak yakın mesafede hazır şahidinin bulunduğunu iddia etmesi.¹⁶⁶ Sözü edilen yakın mesafede bulunan hazır şahitten kasıt, davanın görüldüğü şehirde veya o şehre üç gün kadar uzakta bulunan şahitlerdir.¹⁶⁷

Söz konusu karineyi iki şekilde ele alan görüşe göre, her iki durumda da davacının ihtiyatî tedbir (tevkîf) talebine icabet edilir ve hazır olduğunu iddia ettiği

¹⁶¹ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 5/184; İbn Ebû Zemenîn, *Müntehabü'l-ahkâm*, 15-16; Berâziî, *et-Tehzîb*, 3/603; İbnü'l-Münâsîf, *Tenbihü'l-hükkâm*, 216; İbn Ferhûn, *Tebîrâtü'l-hükkâm*, 1/214.

¹⁶² Tüsûlî, *el-Behce*, 1/230-231.

¹⁶³ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 5/184; Berâziî, *et-Tehzîb*, 3/603-604; İbnü'l-Münâsîf, *Tenbihü'l-hükkâm*, 216; İbn Ferhûn, *Tebîrâtü'l-hükkâm*, 1/214.

¹⁶⁴ "Şehâdet bi't-tesâmû' olarak da ifade edilen bu şahitlik, bir kimsenin insanlardan işittiği bir hadise hakkında mahkemede şahitlik yapmasıdır. Meselâ, bir yerin vakıf malı olup olmadığına dair bir davada, güvenilir insanlardan bu yerin vakıf malı olduğunu işittiğini ifade etmek suretiyle yaptığı şahitlik bu türden bir şahitliktir (Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve İstilahât-ı Fıkhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, ts.), 8/119).

¹⁶⁵ Ebû Bekir İbn Âsım, *el-Âsımiyye*, 12; Meyyâre, *el-İtkân ve'l-ihkâm*, 1/129; Kâfi, *İhkâmü'l-ahkâm*, 40-41.

¹⁶⁶ Meyyâre, *el-İtkân ve'l-ihkâm*, 1/130-131.

¹⁶⁷ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 5/182.

şahidini getirmesi için beş gün veya en fazla bir ya da iki gün daha süre verilir.¹⁶⁸ Bu şekilde gün sınırlaması Sahnûn'un görüşüdür. İbnü'l-Kâsım bu süreyi belirlemeyi hâkimin takdirine bırakmıştır.¹⁶⁹ Belirlenen süre zarfında şahidini getirmese mal davalıya bırakılır.¹⁷⁰ Davacının iddia ettiği şahitler mahkemeden uzakta ise, davalı davacının onda hakkı bulunmadığına dair yemin eder ve mal kendisine bırakılır.¹⁷¹

Bu husustaki hüküm, tek bir şahit getiren kimsenin başka bir şahidi daha bulunduğunu söyleyerek yemin etmekten kaçınması durumu ile aynıdır.¹⁷² Ancak Tüsûlî'nin ifade ettiğine göre bu şekildeki bir karine ile akarlar ihtiyatî tedbir konulamaz.¹⁷³ Dava konusu hemen bozulmayan türden bir mal ise, yediemine bırakılır.¹⁷⁴ Hemen bozulan bir malın dava sürecinin sonuna kadar bozulmayacağı öngörülüyorsa malın kendisi tedbir altına alınır.¹⁷⁵ Aksi hâlde davalı yemin eder ve mal kendisine bırakılır.¹⁷⁶

2.3.6. Davacının Salt İddiada Bulunması Durumunda İhtiyatî Tedbir

İbn Ferhûn'un (ö. 799/1397) ifadesine göre, davacının salt iddiada bulunması hâlinde bir kimsenin herhangi bir malına tedbir konulamaz. İddiasını kesin olmasa bile zann-ı galip meydana getirecek bir delille desteklemesi gerekir.¹⁷⁷ Buna karşın Tüsûlî, aslında salt iddia ile ihtiyatî tedbir konulamayacağını, ancak uygulamanın (amelin) akar dışında kalan şeylere salt iddia ile tedbir konulması şeklinde olduğunu ifade etmiştir.¹⁷⁸ Sanhâcî bu hususta şu açıklamaları yapar: Akarı elinde bulunduran ister kendisi kullansın isterse kiraya vermiş olsun akarlarda salt iddia ile mutlak olarak ihtiyatî tedbir yoktur. Akarlar dışında kalan şeylerde ise, davacının iddia ettiği şahitlerin uzaklığı ya da yakınlığına bakılır. Şahitler uzakta ise tedbir konulamaz; yakında ise bir ilâ yedi gün arası tedbir konulur. Ancak gerek akarlar gerekse diğerleri hakkında verilen söz konusu hüküm, davalının dava konusunu elden çıkarma ihtimalinin ve fitne korkusunun olmadığı durumlar hakkında geçerlidir. Bu durumlar söz konusu olursa davacının salt iddiası ile akarlar da dâhil tüm mallar hakkında ihtiyatî tedbir kararı alınabilir.¹⁷⁹

İbn Abdülber (ö. 463/1071), davacının henüz şahit getirmemiş olup şahidinin yakında olduğunu iddia etmesi hâlinde tedbir kararı alınabileceğini şu açıklamalarıyla ifade etmektedir: Bir adamın elindeki bir binekte hak iddia eden kimse, yakın

¹⁶⁸ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 5/182; Muhammed b. Hâris el-Huşenî, *Usûlü'l-füyâ fi'l-fikh alâ mezhebi'l-İmâm Mâlik*, thk. eş-Şeyh Muhammed el-Mecdûb-Muhammed Ebü'l-Ecfân-Osmân Bittîh (Tunus: ed-Dârü'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 1985), 326; Ebü Bekir İbn Âsım, *el-Âsımiyye*, 12; Meyyâre, *el-İtkân ve'l-ihkâm*, 1/129; Kâfî, *İhkâmü'l-ahkâm*, 40-41.

¹⁶⁹ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 5/182; Ebü Yahyâ İbn Âsım, *Şerhu Tuhfeti'l-hükkâm*, 1/501; Meyyâre, *el-İtkân ve'l-ihkâm*, 1/129; Tüsûlî, *el-Behce*, 1/239.

¹⁷⁰ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 5/184; Berâziî, *et-Tehzîb*, 3/603; İbn Ferhûn, *Tebseratü'l-hükkâm*, 1/214.

¹⁷¹ Ebü Bekir İbn Âsım, *el-Âsımiyye*, 12; Meyyâre, *el-İtkân ve'l-ihkâm*, 1/129; Kâfî, *İhkâmü'l-ahkâm*, 40-41.

¹⁷² İbn Ebü Zemenîn, *Müntehabü'l-ahkâm*, 15-16; İbn Ferhûn, *Tebseratü'l-hükkâm*, 1/214; Ebü Yahyâ İbn Âsım, *Şerhu Tuhfeti'l-hükkâm*, 1/499.

¹⁷³ Tüsûlî, *el-Behce*, 1/230-231.

¹⁷⁴ Tüsûlî, *el-Behce*, 1/230-231.

¹⁷⁵ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 5/184; Berâziî, *et-Tehzîb*, 3/603.

¹⁷⁶ Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, 8/217.

¹⁷⁷ İbn Ferhûn, *Tebseratü'l-hükkâm*, 1/210; Tüsûlî, *el-Behce*, 1/231.

¹⁷⁸ Tüsûlî, *el-Behce*, 1/231.

¹⁷⁹ Sanhâcî, *Mevâhibü'l-hallâk*, 2/74, 84.

mesafede şahidinin bulunduğunu iddia eder ve şahidini getirinceye kadar bineğe tedbir konulmasını isterse kendisine bir ilâ üç gün süre verilir. Şahit uzakta ise, adil bir şahit veya semâ delili getirmesi gerekir. Zira uzakta bulunan şahitten dolayı tedbir kararı davalıya zarar verir. Ancak bu durumda davalı yemin eder ve dava konusu mal herhangi bir kefil talep edilmeksizin kendisine teslim edilir.¹⁸⁰

Sonuç

İhtiyatî tedbir terimi modern dönem öncesi İslâm hukuk terminolojisinde yer almaz. Bununla birlikte İmam Mâlik başta olmak üzere özellikle Mâlikîler tarafından sözü edilen ve “ukle, tevkîf ve haylûle” gibi çeşitli şekillerde isimlendirilen uygulama, bu müesseseye karşılık gelmekte ve bu müessesenin en geç miladi 8. asır gibi oldukça erken bir dönemden itibaren İslâm hukukçuları tarafından ele alındığını göstermektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde ihtiyatî tedbir müessesesi, hem terim olarak hem de içerik olarak Mâlikî hukukçular kadar sistematik ve kapsamlı bir biçimde incelenmemiştir.

Mâlikîler ihtiyatî tedbire, fûrû-i fıkıh kitaplarındaki borçlunun hacri ve iflâsına hükmedilmesi meselelerini içeren hacir veya tefîs başlıkları altında değil, bu kitapların öncelikle şahitlik olmak üzere yargılama (kazâ-akziye), dava ve istihkâk gibi bölümlerinde değinmişlerdir. Bu durum onların ihtiyatî tedbiri, borçları tasfiye edilinceye kadar geçen sınırlı sürede müflis borçlunun hacir altına alınması ve mallarına haciz konulmasından ayrı değerlendirdiklerine işaret etmektedir. Onlar ayrıca bu konuya, yargılama hukuku, şürût, sicillât ve vesâik ile alakalı müstakil olarak ele aldıkları kitaplarda da yer vermişlerdir.

Mâlikî hukukçuların bir mal hakkında ihtiyatî tedbir kararı alınması için aradıkları ispat ölçüsü ve kararın dava konusu mal üzerinde ne kadar süre ve nasıl uygulanacağı ile alakalı açıklamaları, ihtiyatî tedbir ile alakalı günümüz hukuk sistemlerindeki düzenlemelerden pek de farklı değildir. İmam Mâlik başta olmak üzere Mâlikî hukukçuların sözlerinden anlaşıldığına göre, hâkim dava sürecinin herhangi bir safhasında basit yargılama usulünü kullanarak dava konusu mal hakkında ihtiyatî tedbir kararı alır. Bu kararın alınması için talepte bulunan alacaklı veya alacaklıların iddialarını kesin delillerle ispat etmeleri şart olmayıp zann-ı galip meydana getirecek bir delille ispat etmeleri yeterlidir.

Mâlikî hukukçuların ihtiyatî tedbir hakkındaki içtihatlarına göre, dava konusu mal üzerinde uygulanacak olan ihtiyatî tedbir kararı, talepte bulunanın getirdiği delilin kuvvetine ve malın gayrimenkul ve menkul olmasına veya hemen bozulan türden bir mal olup olmamasına göre değişiklik göstermektedir. Kirada bulunmayan gayrimenkuller dışında kalan dava konusuna davacının getirdiği delile göre nasıl tedbir konulacağı hususunda mezhep içerisinde dikkate değer görüş farklılıkları bulunmazken, bu nitelikteki gayrimenkullere tedbirin nasıl uygulanacağı hususunda mezhep içinde nispeten farklı görüşler mevcuttur.

Kaynakça

Arslan, Ramazan vd. *Medenî Usul Hukuku*. Ankara: Yetkin Hukuk Yayınları, 2019.
Atalı, Murat vd. *Medenî Usul Hukuku*. Ankara: Yetkin Yayınları, 2019.

¹⁸⁰ İbn Abdülber, *el-Kâfi*, 3/1203. Ayrıca bk. Sahnûn, *el-Müdevvene*, 5/182-183.

- Atar, Fahrettin. *İslâm İcra ve İflâs Hukuku*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1990.
- Atar, Fahrettin. "Haciz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/518-520. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Berâziî, Ebû Saîd Halef b. Ebi'l-Kâsım b. Süleymân el-Ezdî el-Kayrevânî. *et-Tehzîb fi'htisâri'l-Müdevvene*. thk. Muhammed el-Emîn Veled Muhammed Sâlim b. eş-Şeyh. 4 Cilt. Dubai: Darü'l-Buhûs li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve İhyâi't-Türâs, 1420-1423/1999-2002.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fikhiyye Kâmusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, ts.
- Cezîrî, İbnü'l-Kâsım Alî b. Yahyâ el-Cezîrî. *el-Maksadü'l-mahmûd fi telhîsi'l-ukûd*. thk. Asunción Ferreras. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional: el-Vekâletü'l-İsbâniyye li't-Teâvünü'd-Devlî, 1998.
- Cündî, Ziyâüddîn Ebü'l-Mevvedde (Ebü's-Safâ, Ebü'z-Ziyâ) Halîl b. İshâk b. Mûsâ el-Cündî. *el-Muhtasar*. thk. Ahmed Alî Harekât. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1995.
- Cündî, Ziyâüddîn Ebü'l-Mevvedde (Ebü's-Safâ, Ebü'z-Ziyâ) Halîl b. İshâk b. Mûsâ el-Cündî. *et-Tavzîh fi şerhi'l-Muhtasari'l-fer'î li'bni'l-Hâcib*. thk. Ahmed b. Abdilkerîm Necîb. 9 Cilt. Kahire: Merkezü Necîbeveyh li'l-Mahtûtât ve Hîdmeti't-Türâs, 1429/2008.
- Demîrî, Tâcüddîn Behrâm b. Abdillâh b. Abdilazîz ed-Demîrî el-Mâlikî. *ed-Dürer fi şerhi'l-Muhtasar: eş-Şerhu's-sagîr alâ Muhtasari Halîl fi'l-fikhi'l-Mâlikî*. thk. Hâfız b. Abdirrahmân Hayr-Ahmed b. Abdilkerîm Necîb. 5 Cilt. Katar: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şüûni'l-İslâmiyye, 1435/2014.
- Derdîr, Ebü'l-Berekât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed ed-Derdîr el-Adevî. *eş-Şerhu'l-kebir alâ Muhtasari Halîl*. nşr. Kemâlüddîn Abdurrahmân Kârî. 2 Cilt. Sayda/Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1427/2006.
- Desûkî, Şemsüddîn Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafê ed-Desûkî. *Hâşiye ale'ş-Şerhi'l-kebir* (Derdîr'in *eş-Şerhu'l-kebir* adlı eserinin altında). nşr. Kemâlüddîn Abdurrahmân Kârî. 2 Cilt. Sayda/Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1427/2006.
- Ebû Bekir İbn Âsım, Ebû Bekr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Endelüsî el-Gırnâti el-Kaysî. *el-Âsımiyye: Tuhfetü'l-hükkâm fi nüketi'l-ukûd ve'l-ahkâm*. Kahire: Matbaatü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdih, 1368/1949.
- Ebû Yahyâ İbn Âsım, Ebû Yahyâ Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Endelüsî el-Gırnâti. *Şerhu Tuhfetü'l-hükkâm*. thk. İbrâhîm Abd Suûd el-Cenâbî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1434-2013.
- Ebül-Hasen İbn Miftâh. *el-Müntezeu'l-muhtâr mine'l-Gaysi'l-midrâr: Şerhu'l-Ezhâr*. 10 Cilt. Sa'de: Vizâratü'l-adl, 1424/2003.
- Ebül-Velîd Hişâm b. Abdillâh el-Ezdî. *el-Müfîd li'l-hükkâm fîmâ yu'rağu lehüm min nevâzili'l-ahkâm*. thk. Süleymân b. Abdillâh b. Hammûd Ebe'l-Hayl. 5 Cilt. Riyad: Dârü'l-Âsıme, 1433/2012.
- Hattâb, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân el-Hattâb er-Ruaynî. *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtasari Halîl*. thk. Zekerıyyâ Umeyrât. 8 Cilt. Riyad: Dârü Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003.
- Huşenî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Hâris b. Esed el-Huşenî el-Kayrevânî. *Usûlü'l-füyâ fi'l-fikh alâ mezhebi'l-İmâm Mâlik*. thk. eş-Şeyh Muhammed el-Mecdûb-Muhammed Ebü'l-Ecfân-Osmân Bittîh. Tunus: ed-Dârü'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 1985.
- İbn Abdülber en-Nemerî, Ebü Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî. *el-Kâfi fi fikhi ehli'l-Medîneti'l-Mâlikî*. thk. Ebü Üsâme Selîm b. İd el-Hilâlî es-Selefi. 3 Cilt. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1434/2013.
- İbn Abdürrefî, Ebü İshâk İbrâhîm b. Hasen b. Abdirrefî. *Muînü'l-hükkâm ale'l-kazâyâ ve'l-ahkâm*. thk. Muhammed b. Kâsım b. Ayyâd. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1989.
- İbn Abdüsselâm el-Hevvârî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Abdisselâm b. Yûsuf el-Hevvârî. *Tenbîhü't-tâlib li-fehmi elfâzi Câmii'l-ümmehat li'bni'l-Hâcib*. thk. İntisâr el-Mehdî et-Tıvî. 15 Cilt. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1440/2018.
- İbn Arafê, Ebü Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Arafê el-Vergammî et-Tûnisî. *el-Muhtasari'l-fikhi*. thk. Hâfız Abdurrahmân Muhammed Hayr. 10 Cilt. Dubai: Mescidü ve Merkezü'l-Fârûk Ömer b. Hattâb, 1435-2014.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Maqâsidü'ş-şer'iati'l-İslâmiyye*. İskenderiye: Mektebetü'l-İskenderiyye, 2011.
- İbn Ebü Zemenîn, Ebü Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. İsâ el-Murrî el-Kurtubî. *Müntehabü'l-ahkâm*. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1438/2017.
- İbn Ferhûn, Ebü'l-Vefâ (Ebü İshâk) Burhânüddîn İbrâhîm b. Alî b. Muhammed el-Ceyyânî el-Medenî. *Tebssiratü'l-hükkâm fi usûli'l-aqziye ve menâhici'l-ahkâm*. thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1406/1986.
- İbn Ma'cûz, Muhammed. *Vesâilü'l-İsbât fi'l-fikhi'l-İslâmî*. B.y.: Matbaatü'n-Necâhi'l-Cedide (ed-Dârü'l-Beyzâ), 1404/1984.

- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdir, ts..
- İbn Rahhâl, Ebû Alî el-Hasen b. Rahhâl b. Ahmed b. Alî et-Tedlâvî el-Ma'dânî. *Hâşiye alâ Şerhi Meyyâre el-Fâsî alâ Tuhfeti'l-hükkâm fî nüketi'l-ukûd ve'l-ahkâm* (Meyyâre'nin şerhinin altında). thk. Abdüllatif Hasen Abdurrahmân. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/2000.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî. *el-Beyân ve't-tahsil*. thk. Muhammed Haccî vd. 20 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1404/1984-1408/1988.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî. *el-Muqaddimâtü'l-mümehhidât li-beyâni mâ iktedathü rûsümü'l-Müdevvene mine'l-ahkâmî's-şer'iyyât ve't-taşîlâtü'l-muhkemât li-ümmehâti mesâ'ilihel-müşkilât*. thk. Muhammed Haccî-Sâid Ahmed A'râb. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988.
- İbn Süde, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed et-Tâlib b. Muhammed b. Alî et-Tâvüdü el-Fâsî. *Tuhfeti'l-huzzâk fî şerhi Lâmiyyeti'z-Zekkâk*. 2 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2008.
- İbn Süde, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed et-Tâlib b. Muhammed b. Alî et-Tâvüdü el-Fâsî. *Halyü'l-meâsim li-fikri İbn Âsım (Tüsûlî'nin el-Behce'sinin altında)*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1412/1991.
- İbn Şâs, Ebû Muhammed Celâlüddîn Abdullâh b. Necm b. Şâs b. Nizâr el-Cüzâmî es-Sa'dî. *Ikdü'l-cevâhiri's-semîne fî mezhebi âlimi'l-Medîne*. thk. Muhammed Ebû'l-Ecfan-Abdülhafız Mansûr. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1415/1995.
- İbnü'l-Attâr, Muhammed b. Ahmed el-Emevî. *Kitâbü'l-Vesâik ve's-sicillât*. thk. P. Chalmeta-F. Corriente. Madrid: Mecmaü'l-Mevsikîni'l-Mecrîti'l-Ma'hedi'l-İsbânî'l-Arabî li's-Sekâfe: Academia Meatriense del Notariado Instituto Hipano-Arabe de Culture, 1983.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus. *Câmiu'l-ümmehât*. thk. Abdurrahmân el-Ahdar el-Ahdarî. Dîmaşk: el-Yemâme li't-Tıbbâ ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1419/1998.
- İbnü'l-Murtazâ, el-Mehdî-Lidînilâh Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ. *Kitâbü'l-Ezhâr fî fikhi'l-eimmeti'l-ethâr: Uyünü'l-ehzâr fî fikhi'l-eimmeti'l-ethâr (el-Ezhâr)*. San'a: Dârü'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1414/1993.
- İbnü'l-Münâsif, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsa b. Muhammed b. Asbağ b. el-Münâsif el-Ezdi el-Kurtubî. *Tenbihü'l-hükkâm alâ meâhizi'l-ahkâm*. nşr. Abdülhafız Mansûr. Tunus: Dârü't-Türkî li'n-Neşr, 1988.
- İsa b. Sehl, Ebû'l-Asbağ İsa b. Sehl b. Abdillâh el-Esedî el-Ceyyânî el-Endelüsî. *Divânü'l-ahkâmî'l-kubrâ: en-Nevâzil ve'l-a'lâm*. thk. Reşid en-Nuaymî. 2 Cilt. Riyad: Şeriketü's-Safahâti'z-Zehabiyyeti'l-Mahdüde, 1417/1997.
- Kâdî İyâz, Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *en-Tenbihâtü'l-müstenbita alâ kütübî'l-Müdevvene ve'l-muhtelita*. thk. Ahmed b. Abdülkerim Necîb. 5 Cilt. Dublin: Merkezü Necîbeveyh li'l-Mahtûtât ve Hidmeti't-Türâs (Najeebavaih Manuscripts Centre), 1433/2012.
- Kâfi, Muhammed b. Yûsuf b. Muhammed el-Hayderî et-Tûnisî el-Kâfi. *İhkâmü'l-ahkâm alâ Tuhfeti'l-hükkâm*. nşr. Me'mûn b. Muhyiddîn el-Cennân. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Karâfi, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahmân el-Mısrî el-Karâfi. *ez-Zahire*. thk. Sâid A'râb-Muhammed Bû Hubze-Muhammed Haccî. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kuru, Baki vd. *Medenî Usul Hukuku*. Ankara: Yetkin Yayınları, 2009.
- Kuru, Baki vd. *İcra ve İflâs Hukuku*. Ankara: Yetkin Yayınları, 2010.
- Kuru, Baki. *İstinâf Sistemine Göre Yazılmış Medenî Usul Hukuku*. Ankara: Legal Yayınevi, 2016.
- Lahmî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Lahmî et-Tebşira. thk. Ahmed Abdülkerim Necîb. 13 Cilt. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1433/2012.
- Meyyâre, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Meyyâre el-Fâsî. *Şerhu Meyyâre el-Fâsî alâ Tuhfeti'l-hükkâm fî nüketi'l-ukûd ve'l-ahkâm: el-İtkân ve'l-ihkâm fî şerhi Tuhfeti'l-hükkâm*. thk. Abdüllatif Hasen Abdurrahmân. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/2000.
- Miknâsî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Miknâsî. *Mecâlisü'l-kudât ve'l-hükkâm ve't-tenbih ve'l-îlâm fî mâ eftâhü'l-müftân ve hakeme bihi'l-kudât mine'l-evhâm*. thk. Nuaym Abdülazîz Sâlim b. Tâlib el-Kesîrî. 2 Cilt. Dubai: Merkezü Cumâ el-Mâcid li's-Sekâfe ve't-Türâs, 1423/2000.
- Muşul, Timuçin. *Medenî Usul Hukuku*. Ankara: Adalet Yayınevi, 2012.
- Özekes, Muhammet. *İcra İflas Hukukunda İhtiyati Haciz*. Ankara: Seçkin Yayınevi, 1999.
- Pekcanitez vd. *Medenî Usul Hukuku*. Ankara: Yetkin Yayınları, 2016.
- Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenühî. *el-Müdevvenetü'l-kubrâ*. thk. Âmir el-Cezzâr-Abdullâh el-Minşâvî. 6 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1426/2005.
- San'ânî, Ahmed b. Kâsım el-Ansî el-Yemânî es-San'ânî. *et-Tâcü'l-müzheb li-ahkâmî'l-mezheb: Şerhu metni'l-Ezhâr fî fikhi'l-eimmeti'l-ethâr*. 4 Cilt. San'a: Dârü'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1414/1993.
- Sanhâcî, Ebû's-Şitâ b. el-Hasen el-Gâzî. *Mevâhibü'l-hallâk alâ Şerhi't-Tâvüdü li-Lâmiyyeti'z-Zekkâk*. 2 Cilt.

- Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2008.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî. *Kitâbü's-Seyli'l-cerrâri'l-mütedeffik alâ hadâiki'l-Ezhâr*. thk. Mahmûd İbrâhîm Zâyed. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985.
- Tüsûlî, Ebü'l-Hasen Alî b. Abdisselâm b. Alî el-Vertâcî et-Tüsûlî es-Sebrârî. *el-Behce fî şerhi't-Tuhfe*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1412/1991.
- Verzâzî, Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh el-Verzâzî. *Şerhu'l-Lâmiyye: Şerhu Tuhfeti'l-hükkâm bi-mesâili't-tedâi ve'l-ahkâm*. thk. Fehd Abdülmuhsin el-Hüseynî. Amman: Ervika, 1438/2017.
- Zekkâk, Ebü'l-Hasen Alî b. Kâsım b. Muhammed ez-Zekkâk et-Tücîbî el-Fâsî. *el-Lâmiyye: Tuhfeti'l-hükkâm bi-mesâili't-tedâi ve'l-ahkâm* (Verzâzî'nin *Şerhu'l-Lâmiyye*'si içinde). thk. Fehd Abdülmuhsin el-Hüseynî. Amman: Ervika, 1438/2017.
- Zeydân, Abdülkerîm. *Nizâmü'l-kadâ fi's-şerâti'l-İslâmiyye*. Amman: Müessesetü'r-Risâle, 1989.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 20 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2020

ARAŞTIRMA
Research

17. Yüzyıl EŞ'arlığı'ne Dair Bir Kaynak: Cevheretü't-tevhîd

Mehmet Sever

Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü Kelâm ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı

msever@bayburt.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0001-6385-6576>

Geliş Tarihi / Received: 13.04.2020 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 13.06.2020

Öz

EŞ'arlık İslam düşüncesinde önemli temsilcileri bulunan bir mezheptir. Teşekkül döneminin hemen ardından İslam coğrafyasının farklı bölgelerinde önemli düşünürler ile temsil edilmiştir. Kısa zaman içerisinde Ehl-i Sünnet'in önemli bir temsilcisi haline gelen EŞ'arlığın bu süreç içerisinde taraftar kazanmasının en önemli faktörlerinden biri, Bağdat'taki Mâlikî fakihlerin EŞ'arî görüşleri benimsemiş olmasıdır. Özellikle EŞ'arî geleneğın önemli bir teorisyeni olarak kabul edilen Bâkallânî'nin de Mâlikî olması bu süreci hızlandırmıştır. Böylece Mâlikî fakihlerin desteğini temin eden EŞ'arlık özellikle Mâlikî fıkhının revaçta olduğu Kuzey ve Batı Afrika coğrafyasında hızla yayılmıştır. Bununla birlikte ilk dönemden itibaren bölgede EŞ'arî kelamına dair irili ufaklı birçok eser telif edilmiştir. On yedinci yüzyıla geldiğinde dönemin önemli Mâlikî âlimlerinden olan ve Mısır'da yaşayan el-Leĸânî, ilim tahsiline yeni başlayanların kelim ilmini kolayca öğrenebilmesi için EŞ'arî geleneğe uygun şekilde Cevheretü't-tevhîd adlı manzum bir eser telif etmiştir. Yazıldığı günden itibaren büyük bir itibar gören eser başta müellifin kendi Şerhi olmak üzere günümüze kadar birçok âlimin Şerh çalışmasına konu olmuştur. Bu çalışma, EŞ'arlığın bölgedeki seyrini kendi üzerinden görebileceğimiz Cevheretü't-tevhîd'in ele aldığı temel konuları ve hakkında yapılmış çalışmaları tanıtmayı hedeflemiştir. Anahtar Kelimeler: Kelâm, Cevheretü't-tevhîd, el-Leĸânî, EŞ'arlık, Kuzey ve Batı Afrika'da Sünnilik.

Jawharat al-Tawhid: A source for Ash'arism in the 17th Century

Ash'arism is a sect with important representatives in Islamic thought. Immediately after the formation period, it was represented by important thinkers in different parts of the Islamic geography. One of the most important factors for Ash'arism, which became an important representative of the Ahl al-Sunnah in a short time, to have attracted supporters is that Mâlikî faqihs in Baghdad adopted Ash'ari views. The fact that Baqillani was also Mâlikî and that he was accepted as an important theorist of the Ash'ari tradition also accelerated this process. Thus, with the support of Mâlikî scholars, Ash'arism spread rapidly especially in the North and West Africa, where Mâlikî fiqh is in great demand. In addition to this, beginning from the first period of Ash'arism, many books in varying volumes have been written in the region regarding Ash'ari kalam. By the seventeenth century, al-Laĸani, who was one of the most important scholars of the period and who lived in Egypt, had authored a work written in poem named Jawharat al-Tawhid in accordance with the Ash'ari tradition so that the beginners could easily learn Ilm al-Kalam. The work, which has gained great reputation since the day it was written, has been the subject to many commentary studies by many scholars, al-Laĸani being in the first place. This study aimed to introduce the main topics addressed by Jawharat al-Tawhid, from which we can see the course of Ash'arism in the region, and the works done about it. Keywords: Kalâm, Jawharat al-Tawhid, al-Laĸani, Ash'arism, North and West Africa.

Atf / Cite as

Sever, Mehmet. "17. Yüzyıl Eş'arlığı'ne Dair Bir Kaynak: Cevheretü't-tevhîd". *Marife* 20/1 (2020), 145-165. <https://doi.org/10.33420/marife.719367>

Summary

Theological and political Islamic sects are structures in which we can observe the adventure of religion and political thought in the historical process. Starting from the founders, sects reflect the Muslims' world of thought with the changes they have experienced in certain periods. The necessity of transferring the ideas and arguments defended in this process to other generations by their members made the text-centered education mandatory. This approach, which reflects the text-centered understanding of the classical age, has accelerated the reveal of the basic texts from which the sects have expressed their views. The expansion of Islamic geography, meeting with new ideas and thoughts have led to an expansion both in content and in volume. Social needs and intellectual debates with members of other religions and sects that advocate diverse views have brought some difficulties in understanding the works. In order to overcome these difficulties, it was aimed to make the transfer of the ideas advocated by the sects easier by putting forward concise works.

In addition to text-centered studies, another item that sects need to maintain continuity is the existence of a social base. Because the historical and religious structures, ensuring the continuity of the institutions in history depend on having a social base, which we can call "asabiyyah"(tribalism). This necessity has caused for theological and political ideas to maintain within sects and also shown that at least with their support they can be embraced by Muslim society. There are many sects that have received the support of fiqh sects in the historical process. Especially Ash'arism has received strong support from fiqh sects since the first period. In the later periods, even though Ash'arism has become associated with Shafiism, it received the biggest support from the members of Maliki sect. The process, which accelerated with Bâqillâni, paved the way for the Ash'ari tradition to take root among Maliki scholars. In this context, the Muslims of North and West Africa, who adopted the Malik jurisprudence, mostly adopted the Ash'ari sect as their belief. The development of Malikism, which did not have much supporters in the center of the Islamic caliphate of the period, on this geographical line opened new areas for the Ash'ari tradition. With the developments of madrasah system in the region, lots of works were produced within the educational activities and Ash'ari thought sustained its continuity via various representatives.

The most important step of this development is the Ayyubid and Mamluks periods. The educational institutions established during these periods continued their activities within the fiqh sects as well as the center of Ash'arism, which is accepted as the representative of the Ahl al-Sunnah tradition. The tradition that continued later was shaped by this understanding. The prominent style of the works produced have been Ash'ari.

In this context, one of the most important Ash'ari scholars grew in the region is Ibrahim b. Ibrahim al-Laqâni (d. 1041/1632). Al-Laqâni, who taught at Azhar madrasah after his classical education, is accepted as one of the most famous Maliki scholars of the time. The work that made al-Laqâni who had mysticism tendencies famous was his book Jawhara al-Tawhîd which was written within Ash'ari tradition. Stating that he wrote this work with the sign of his murshid, the author tried to express the subjects and moral teachings of kalam discipline in the form of poetry.

The work has been written in a simple style to teach basic views and preferences to prepare students for the philosophical discussions of theology. The aim was to make students have familiarity with the subjects by mentioning the preferred views and thus, it is a book that is written as an introduction to theology. What makes this work important is that al-Laqâni put forward in this work the Ash'ari thought's change, tendencies and preferences throughout history. For the sects usually don't follow a straight line in their emerging and developing periods. The change and differentiation can be understood via texts like this. Because such works that were taught in the early stages of education are texts that provide the transfer of scholarly and intellectual heritage. Therefore, what kind of structure Ash'ari thought had in seventeenth century can be understood by looking at the texts that were produced in that century.

Jawhara al-Tawhîd first was commented on by its author. After gaining great respect in a really short time, was later subject to many studies by his son and other scholars. Jawhara al-Tawhid, which is taught as a textbook in Azhar, has a didactic structure. The fact that there are different interpretations

of sects as well as theological subjects in the work makes it different from other texts in terms of content. In it, firstly the importance of tawhid(monotheism) and its subject, the ranks of tawhid and the parts of muwahhids are examined. Issues such as views on information theory, the definition of faith and the faith of a muqallid(the one who imitates) were talked about.

The information about the history of religions, the adjectives of the prophets in the context of prophethood matters, the need to send prophets, philosophical debates and opinions of other sects have been tried to be explained. In addition, the events of the period of fitnah and sem'iyah (abstract issues such as angels, demons and afterlife), which caused the birth of the theological sects in the post-prophet period, were examined in detail.

Giriş

Mezheplerin tarihi süreçte geliştirdikleri yorumlarının, temel fikir ve inançlarının izdüşümünü görebileceğimiz birtakım metinleri vardır. Bunlardan bazıları bir mezhebin veya ideolojinin kurucu metinleri iken bazıları da kendi yazıldığı çağa kadar intikal etmiş ilmî, itikadî ve felsefî mirası yeniden yorumlayarak daha sonraki yüzyıllara taşıyan aracı metinlerdir. Örneğin İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Kitabü't-tevhîd* ve *Tevilâtü'l-Kur'ân*'ın muhtevası çerçevesinde ortaya koyduğu fikirler daha sonra Ebü'l-Muîn en-Neseî (ö. 508/1115) tarafından *Tebşîratü'l-edille*'de sistemleştirilmiş ve bu eserler Mâtürîdîliğin temel doktriner yapısını belirleyen temel metinler haline gelmiştir. Ancak bu metinler tarafından ortaya konan itikadi ve fikri yaklaşımın daha geniş kitlelere ve sonraki yüzyıllara taşınması, aracı bir metin olan ve Ömer en-Neseî (ö. 537/1142) tarafından kaleme alınan *el-Akâid* gibi muhtasar bir eser üzerinden gerçekleşmiştir. *el-Akâid/Metnü'l-Akâid*, mezhebin doktriner yapısını ve öğretisini özetlemekle kalmamış, yazıldığı dönemin hemen sonrasında Mâtürîdî geleneğinin anlaşılması ve yeniden yorumlanması bu aracı metin üzerinden gerçekleşmiştir. Böylece bu aracı metin/ler klasik ve temel metinler haline dönüşmüştür.

Bu tecrübenin izlerini Eş'arî gelenek içinde de görmek mümkündür. İmam Eş'arî (ö. 324/935-36) tarafından yazılan *el-Lüma'*, *el-İbâne* ve *Maqâlâtü'l-İslamiyyîn* mezhebin kurucu metinleri olmasına rağmen İbn Fûrek'in (ö. 406/1015) yazdığı *Mücerredü maqâlât* ve Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) *el-İnsâfı* mezhebin temel metinleri haline gelmiştir. Daha sonraki süreçte telif edilen Bağdâdî'nin (ö. 429/1037-38) *Usûlü'd-dîn'i*, Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *el-İrşâd'ı* ve son olarak memzûc kelimeler döneminde İcî (ö. 756/1355) tarafından telif edilen *el-Mevâkıf* aynı şekilde temel kaynak olma özelliklerini taşıyan eserlerden olmuştur. Mevcut ilmi mirasın ve Eş'arî geleneğinin temel yaklaşımlarının daha geniş kitlelere ulaştırılması, hacimli eserlerden ziyade sadece mezhebin temel görüşlerini barındıran, anlaşılması kolay ve özet niteliğindeki aracı metinler ile mümkün olmuştur. Bu bağlamda Eş'arî düşüncenin toplumda daha çabuk ve kolay anlaşılması ve benimsenmesini temin eden eserlerden biri de on yedinci yüzyılda Mısır'da telif edilen *Cevheretü't-tevhîd* adlı manzum risaledir.

1. *Cevheretü't-tevhîd*'in Müellifi: el-Lekânî ve Hayatı

Ebû İshâk (Ebü'l-İmdâd) Burhânüddîn İbrâhîm b. İbrâhîm b. Hasen el-Lekânî (ö. 1041/1632), Mısır'ın Lekâne adlı köyünde dünyaya gelmiştir. Doğum tarihi kesin

olarak bilinmemekle beraber oğlu Abdüsselam'ın 971/1563 yılında doğmasından hareketle 1540 ila 1550 yılları arasında doğmuş olduğu tahmin edilmektedir. Tasavvuf meşrepli bir aileden gelen İbrahim el-Lekânî'nin nesli hakkında Şa'rânî'nin (ö. 973/1565) *Tabakât*'ında bilgiler bulunduğu rivayet edilmektedir.¹ Dönemin önemli âlimlerinden dersler alan el-Lekânî, özellikle Şafîî âlimlerden aldığı dersler ile temayüz etmiş hatta Mâlikî olmasına rağmen Şafîîlerin fetva mercilerinden biri olmuştur. Hadis, fıkıh ve kelam başta olmak üzere İslamî ilimlerde dönemin önemli simaları arasında sayılmış, Mısır'da yaşamakta olan Malikî âlimlerin önderi kabul edilmiştir.² Ezher Camii'nde dersler veren Lekânî, yazmış olduğu akide metni ile Eş'arî düşünce'nin son temsilcilerinden biri kabul edilmiştir.³ En önemli eseri kabul edilen 144 beyitlik *Cevheretü't-tevhîd* adlı manzum eserini, şeyhi Eb'ül-Abbas Şehâbeddin Ahmed b. Osman eş-Şernûbî'nin (ö. 994/1586) işaretleri ile yazmış olduğu rivayet edilmektedir.⁴

Hayatının detaylarına dair fazla bilgi bulunmayan el-Lekânî, hac yolculuğu dönüşü 1041/1632 senesinde, Mısırlı hacıların dönüş güzergâhında bulunan Akabe (Eyle) adı verilen kasabada vefat etmiştir.⁵ el-Lekânî'nin belli başlı bazı eserleri şunlardır: *Menâru ehlî'l-fetvâ ve kavâ'idü'l-iftâ bi'l-aqvâ; Naşîhatü'l-ihvân bi'ctinâbi şürbî'd-duhân, Hâşiye 'alâ Muhtaşarı Halîl, Kazâ'ü'l-vaţar min Nüzheti'n-nazar fî tavzîhi Nuĥbeti'l-fiker, (İcmâlül-vesâ'il ve) Behcetül-meĥâfil (ve ecmelül-vesâ'il) bi't-ta'rîfbi-rivâti's-Şemâ'il, es-Sened fî beyâni ĥuceci ehlî'l-ġay ve'r-rüşd.*⁶ Ona asıl şöhretini kazandıran eseri ise *Cevheretü't-tevhîd* adlı akaid manzumesidir. Onun itikadi görüşlerini görebileğimiz bu manzume, yazıldığı dönem sonrasında ders müfredatlarında yerini alarak bir klasik haline gelmiştir.

2. *Cevheretü't-tevhîd* ve Eş'arîliğin Temel Görüşlerinin Aktarımı

Cevheretü't-tevhîd, nazım tarzında yazılmış bir akide metnidir. Akide metinleri, felsefî kelam konularının dışında, iman esaslarının ve inanç umdesi kabul edilen temel kelam konularının diyalektik olmayan bir metotla ve saf bir öğreti tarzında kaleme alındığı metinlerdir. Bu metinlerin özellikle mübtedi/başlangıç seviyesinde kabul edilen öğrencilere okutulması hedeflenmiştir. Zamanla bu hedef doğrultusunda, metinlerin akılda daha kalıcı olmasını temin etmek için nesir tarzından zi-

¹ Muhammed Emin b Fazlullah b Muhibbillah ed-Dımaşki Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser fî a'yani'l-karni'l-hadi aşer* (Beyrut: Dâru Sadır), 6, ts.

² Katib Çelebi, *Süllemül-vuşûl ilâ tabakâti'l-fühûl* (İstanbul: İrcia, 2010), 6/68; Adil Nüveyhiz, *Mu'cemü 'alâmi'l-Cezâir* (Beyrut: Müessesetü Nüveyhiz, 1980), 1/289; Eb'üt-Tayyib Muhammed el-Kannevci Sıddik Hasan Han, *et-Tacü'l-mükellel min cevâhiri measiri't-tirazi'l-ahir ve'l-evvel* (Katar: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şütni'l-İslamiyye, 2007), 1/385.

³ W. Montgomery Watt, *İslâm'î Tetkikler İslam Felsefesi ve Kelamı*, trc. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968), 138.

⁴ Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser fî a'yani'l-karni'l-hadi aşer*, 6.

⁵ Çelebi, *Süllemül-vuşûl ilâ tabakâti'l-fühûl*, 6/68; Nüveyhiz, *Mu'cemü alâmi'l-Cezâir*, 1/289; Han, *et-Tacü'l-mükellel min cevâhiri measiri't-tirazi'l-ahir ve'l-evvel*, 1/385; Metin Yurdagür, "Lekânî, İbrâhim b. İbrâhim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 27/130.

⁶ Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser fî a'yani'l-karni'l-hadi aşer*, 7; Çelebi, *Süllemül-vuşûl ilâ tabakâti'l-fühûl*, 6/68; Nüveyhiz, *Mu'cemü 'alâmi'l-Cezâir*, 1/289; Yurdagür, "Lekânî, İbrâhim b. İbrâhim", 27/131.

yade manzum telifin tercih edilmeye başlandığı görülmüştür. Böylece temel konular, şiirin ve kafiyenin yardımı ile öğrencilerin zihinlerinde kalıcı hale getirilmeye çalışılmıştır. Aslında bu yaklaşım Arap kültürünün bir özelliğidir. Zira şiir, "Arapların divanı"⁷ ve arşivi olması yönüyle bilginin en iyi muhafaza edildiğine inanılan bir yöntemdir. Öyle ki Arapların savaşları, örf ve adetleri, günlük yaşamaları ve inançları bu divanlarda bulunmaktadır. Dolayısıyla itikadî görüşleri barındıran şiir ve kaside, konu edindiği meseleler üzerinden ait oldukları mezhebin de arşivini barındırmaktadır. Bu noktada kelam ilminin konularını öğretmeyi hedeflemiş manzum eserler, mezheplerin tarihini ve temel iddialarını tarihsel süreç içinde görebileceğimiz arşiv malzemesi olarak üzerinde durulması gereken eserlerdir.

Cevheretü't-tevhîd, felsefî kelamın terk edilmeye başladığı dönemin eserlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Buna rağmen eğitim ve öğretim noktasında etkili olan şiir/manzum tarzda yazılmış olması, kısa zamanda Kuzey Afrika Sünniliğinin yaygınlaşmasında ve böylece eserin de hatırı sayılır bir başarı kazanmasında önemli bir pay sahibi olmuştur. *Cevheretü't-tevhîd*, Maliki fihhının Ezher'de okutuluyor olmasının da desteğiyle Eş'arılığın toplumsal tabanının genişlemesine sebep olmuş ve böylece birçok çalışmaya/şerhe de konu olmuştur.⁸ Birçok şerh çalışmasına konu olması eserin, Eş'arî gelenek içerisindeki etkisini gösterdiği gibi, şerhlerden hareketle bu geleneğin dönemsel yaklaşımlarının hangi çerçevede ele alındığını, hangi öğelerin vurgulandığını da göstermektedir. Bu bağlamda Eş'arî düşünce içerisinde *Cevheretü't-tevhîd*, 'kurucu-metinler'den olmasa da Eş'arî itikadını nesilden nesile taşıyan ve mezhebi kimliğin devamını temin eden 'taşıyıcı metin'lerden kabul edilebilir. Bu telif türünü Mâtürîdî gelenek içinde de görmek mümkündür. Özellikle Mâtürîdî düşüncenin temel öğretilerini görebileceğimiz *Emâlî*⁹ kaside, *Tebseratü'l-edille*¹⁰ gibi kalıcı eserlerin, halk ve akademik gayenin dışında eğitim görmüş öğrencilerin zihin dünyasında oluşturması mümkün olmayan bir bilinci/itikadı oluşturan metin/ler olarak dikkat çekmektedir. *Cevheretü't-tevhîd*, bu etki alanından hareketle, *Emâlî* kasideinin Eş'arî mezhebindeki karşılığı olarak görülebilir.¹¹ Metnin ezberlenmesinin kolay olması ve ilim camiasında büyük rağbet görmesi¹² başta müellifin yapacağı iki şerh çalışmasının yanı sıra daha sonraki süreçte farklı şerh ve haşiyeleri ortaya çıkarmıştır. Şerh ve haşiyeye çalışmalarının haricinde eser J.D. Luciani tarafından Fransızca'ya da tercüme edilmiştir.¹³ Ayrıca *Cevheretü't-tevhîd*, Eş'arî-Mâtürîdî farklılaşmasına dair Osmanlı âlimlerinin yazdığı eserlerde de bir kaynak

⁷ Celâlüddin es-Süyûtî, *el-Müzhir fi 'ulûmi'l-lüğa* (Beyrut: Menşûrâtü Mektebeti'l-Asriyye, 1986), 2/470.

⁸ Henry Laoust, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, trc. Ethem Ruhi Fırlalı - Sabri Hizmetli, 1. Bs (İstanbul: Pınar Yayınları, 1999), 331.

⁹ Ahmed Asım, *Merahu'l-me'âli fi şerhi'l-Emâlî*, ed. İbrahim Çoşkun (İstanbul: Nadir Eserler Kitaplığı, 2016).

¹⁰ Ebü'l Muîn Meymun b Muhammed en-Neseî, *Tebseratü'l edille fi usulî'd-din*, ed. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, 2 C. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012).

¹¹ Bu iki kasidenin muhtevastaki kelam konularının karşılaştırılması için bk. Zekerya Sarıbulak, "İki Manzum Kaside Eş'arî ve Mâtürîdîlik -Üşî'nin Emâlî'si ile el-Lekkânî'nin Cevheretü't-tevhîd'i-", *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Dergisi* 23 (2018), 315-333.

¹² Ali b. Muhammed et-Temîmî es-Safâkîsî, *Takrîbü'l-ba'id ilâ Cevhereti't-tevhîd* (Beyrut: Dârü'l-Maarif, 2008), 29.

¹³ Emrullah Yüksel, "Cevheretü't-Tevhid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 7/457.

olarak kullanılmıştır. Örneğin Osmanlı dönemi âlimlerinden Mestçizâde'nin (ö.1150/1737) *el-Mesâlik*'i ve Şeyhzâde'ye ait *Nazmü'l-ferâid* adlı eserlerde Eş'arî düşünceye ait görüşlerin değerlendirildiği bir metin olması yönüyle dikkat çekmektedir.¹⁴

3. *Cevheretü't-tevhîd*'in Etrafında Oluşan Literatür

Yazıldığı andan itibaren büyük bir ilgiye mazhar olan *Cevheretü't-tevhîd*, birçok şerh çalışması ve haşiyeye konu olmuştur. Özellikle metnin anlaşılır biçimde telif edilmiş olması, bunun yanı sıra Eş'arî düşüncenin yöntemi üzerine itikadî konularını içermesi bu teveccühte önemli bir etkindir. Bunun yanı sıra müellifin öğrencilerin seviyesine göre sağır/ilk, evsat/orta ve kebîr/ileri seviyeler şeklinde tadrîcîliği esas alarak telif etmiş olduğu şerh çalışmaları her seviyeden ilim erbabının dikkatini çekmiştir. *Cevheretü't-tevhîd* hakkında müellifin yapmış olduğu şerhler sağır/ilk seviyeden itibaren şu şekildedir:

1- *Hidâyetü'l-mürîd alâ Cevhereti't-tevhîd/ eş-Şerhu's-sağır*¹⁵

Müellif el-Lekânî, bu şerhi ilm-i kelim ve akaid konularında yeni başlayanlar için yazmıştır. Bu şerh, telif/şerh sıralamasında müellifin daha önce *Cevheretü't-tevhîd* üzerine yazmış olduğu 'umde ve telhîs adlı şerhlerinden sonra yazılmıştır. Kitabın yazılış gayesi, ilk iki şerhin anlattığı konulara yabancı olan öğrencilere bir nevi ibtidai bilgiler vermek, şehirli ve bedevi toplumun her kesimine, dolayısıyla daha geniş kitlelere ulaşmak, uzun açıklama ve izahlardan arındırılmış bir metin ortaya koymak şeklinde sıralanabilir. Müellifin bu gayeleri gözetmesinde sevenleri ve dostlarının tavsiyesi etkili olmuştur.¹⁶

2- *Telhîsü't-tecrîd li 'umdeti'l-murîd/eş-Şerhu'l-evsat*

Lekânî tarafından orta hacimde bir eser olarak kaleme alınmıştır. Eser, uzun süre yazma halinde kütüphanelerde kalmıştır. Türkiye'de Manisa İl Halk Kütüphanesinde 45 Hk 977 Demirbaş numaralı kayıtlı bir nüshası bulunmaktadır. *Telhîsü't-tecrîd li-Umdeti'l-murîd fi Şerhi Cevhereti't-tevhîd* şeklinde ismi kaydedilen eser, 206x150-155x95 mm. ölçülerinde 25 satır ve Nesih kırmızı yazıyla 402+1 sahife halinde bulunmaktadır. Ayrıca eser, Müeyyid Abdullah Ferhan tarafından 12/05/2018 tarihinde Irak Külliyyetü İmam Azam Usulüddin bölümünde doktora tezi olarak tahkik edilmiştir.¹⁷

3. *'Umdetü'l-murîd li Cevhereti't-mevhîd/eş-Şerhu'l-kebîr*:

Müellif tarafından *Cevheretü't-tevhîd* üzerine yapılan ilk şerh çalışmasıdır. Eser, bir heyet tarafından 2016 yılında tahkikli neşri dört cilt halinde yayınlanmıştır.¹⁸ Muhtasar metin içerisinde anlaşılmayan yerlerin izahı, Ehl-i Sünnet imamlarına ait görüşlerin ortaya konması ve müphem kalmış itikadi konuların izahı, sadece

¹⁴ Mehmet Kalaycı, "Şeyhülislam Mehmed Esad Efendi ve Eşarilik-Maturidilik İhtilafına İlişkin Risalesi", *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* XI/21 (2012), 122 (153. dipnot).

¹⁵ İbrahim el-Lekânî, *Hidâyetü'l-mürîd li Cevhereti't-tevhîd* (Kahire: Dârü'l-Basâir, 2009).

¹⁶ Lekânî, *Hidâyetü'l-mürîd*, 1/62-63.

¹⁷ مناقشة الأطروحة الموسومة بـ (تلخيص التجرید شرح عمدة المرید جوهره التوحيد)، "دائرة التعليم الديني والدراسات الإسلامية"، Erişim 06 Aralık 2019.

¹⁸ İbrahim el-Lekânî, *'Umdetü'l-murîd li Cevhereti't-tevhîd* (Ürdün: Dârü'n-Nür, 2016).

dinde tabi olunması gereken âlimlerin/imamların sözlerine göre açıklamak için yazılmıştır.¹⁹ Müellif eserini yazma nüshalardan birindeki ferağ kaydına göre 1019/1610-11 yıllarında telif etmiştir.²⁰

Cevheretü't-tevhîd, müellifin dışında ilk olarak oğlu Abdüsselam b. İbrahim el-Leḳānî (ö. 1078/1668) tarafından şerh edilmiştir. Abdüsselam el-Leḳānî babasının yöntemini esas kabul ederek üç şerh çalışması yapmıştır. Bu üç şerh çalışmasından sadece bir tanesi basılmıştır. Abdüsselam el-Leḳānî tarafından kaleme alınan ilk eser *İrşâdü'l-mürîd li Cevhereti't-tevhîd* ya da eş-Şerhu's-Suğra olarak bilinmektedir.²¹ Müellif ilk olarak bu eseri babasının yazmış olduğu *Umdetü'l-mürîd*'i ihtisar etmek için yazdığını belirtmektedir.²² İkinci çalışma ise eş-Şerhu'l-mutavassıt ismi ile anılan *İthâfü'l-mürîd bi Cevheri't-tevhîd* olup, şerhler içinde basılı olan tek eserdir.²³ Çoğunlukla ders kitabı olarak okutulan eser, birçok talik çalışmasına da konu olmuştur. Müellif eseri, Şerhu's-suğra olarak bilinen eserin kısa olması ve bazı kelimelerinin izahı için yazdığını belirtmektedir. Son çalışma ise *Fethu'l-mecîd bi kifâyeti'l-mürîd* adlı eserdir. Bu eserde müellif, konuları daha geniş şekilde açıklamış olduğu için kitap Şerhu'l-ekber olarak da isimlendirilmiştir. Bununla birlikte bu eserin *Cevheretü't-tevhîd*'in şerhi olup olmadığı ihtilafıdır. Muhibbî (ö.1111/1699)²⁴, el-Leḳānî'nin *Cevheretü't-Tevhîd* üzerine üç şerhi olduğunu zikretmekte²⁵ ve *Hidâyetü'l-mürîd*'i tahkik eden Mervan Hüseyin üçüncü şerh olarak *Fethu'l-mecîd*'in kabul etmiştir.²⁶ Bununla birlikte Yurdağür, *Fethu'l-mecîd*'in, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Abdullah el-Cezâirî'nin eseri üzerine yapılmış bir şerh çalışması olduğunu dile getirmektedir.²⁷

Abdüsselam b. İbrahim'in şerhleri dışında *Cevheretü't-tevhîd* üzerine yapılan şerh çalışmaları özellikle Ezher üniversitesi çevresinde yaygın bir faaliyet olarak dikkat çekmektedir. Bu bağlamda *Cevheretü't-tevhîd* üzerine yapılmış bazı şerh çalışmaları şunlardır.

1. *Fethu'l-ḳarîb bi Şerhi Cevhereti't-tevhîd*: Şeyh Abdülbirr b. Abdullah el-Echûrî (ö. 1070/1660) tarafından yazılmıştır.²⁸ Dârü'l-Kütübî'l-Mısıryye 4813 Genel No, Bölüm 214/f.1 80 varak 16/22 ebat 27 satır olarak bulunmaktadır.²⁹

2. *el-Kevâkibü'd-Dürriyye fî ḥalli elfâzi'l-Cevhereti'l-Leḳkāniyye fî 'ilmi't-tevhîd*: Muhammed b. Abdürrahim b. Muhammed b. Harîzî el-Hüseyinî el-Mâlikî (ö.

¹⁹ İbrahim el-Leḳānî, *Umdetü'l-mürîd li Cevhereti't-tevhîd* (Ürdün: Dârü'n-Nûr, 2016), 4/2278.

²⁰ İbrahim el-Leḳānî, *Umdetü'l-mürîd li Cevhereti't-tevhîd* (Ürdün: Dârü'n-Nûr, 2016), 4/2278.

²¹ Yurdağür Metin, "Leḳānî, Abdüsselâm b. İbrâhim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003).

²² Abdüsselam el-Leḳānî, *İthâfü'l-Mürîd bi Cevheri't-tevhîd*, 2. Bs. (Mısır: Mektebetü't-Ticariyye, 1955), 7.

²³ Leḳānî, *İthâfü'l-Mürîd*.

²⁴ Muhibbi, Arap dili ve tarihi alanında yapmış olduğu çalışmalar ile tanınan bir âlimdir. Özellikle 1001-1100 (1592-1688) tarihlerinde yaşamış meşhur âlimlerin hayatlarını konu edindiği eseri ile meşhur olmuştur. Bk. İsmail Durmuş, "Muhibbi, Muhammed Emîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/35-37.

²⁵ Muhibbi, *Hulâsatü'l-eser fî a'yani'l-karni'l-hadi aşer*, 416-419.

²⁶ Tahkik edenin önsözü bk. Leḳānî, *Hidâyetü'l-mürîd*, 1/25.

²⁷ Metin, "Leḳānî, Abdüsselâm b. İbrâhim", 27/130.

²⁸ İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-arifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-muşannifin* (Beyrut: Dârü l'İhyai'l-Türâsi'l-Arabiyy, 1951), 1/498.

²⁹ Abdülbirr b. Abdullah el-Echûrî, "Fethu'l-ḳarîb bi Şerhi Cevhereti't-tevhîd", Erişim 09 Aralık 2019.

1120/1708) tarafından yazılmıştır. Müellif el-Harîzî olarak³⁰ meşhur olmuştur.³¹ Eserin yazma nüshası bulunamamıştır.

3. *Keşfü'l-esrâr el-muharrere el-kâmine fi elfâzi'l-Cevhere*: Şeyh AbüdülMu'ti b. Sâlim b. Ömer eş-Şiblî es-Simlâvî (ö. 1127/1715) *Cevheretü't-tevhîd* hakkında bir şerh yazmıştır.³²

4. *Takrîbü'l-ba'îd ilâ Cevhereti't-tevhîd*: Cevhere'nin önemli şerhlerinden biri olarak kabul edilen eser, Şeyh Ali b. Muhammed et-Temîmî es-Safâkaşî tarafından yazılmıştır. Doğum tarihi net olmayan müellifin, 1118/1706 yılında hayatta olduğu, eseri tahkik eden tarafından dile getirilmiştir.³³ el-Müehhir olarak meşhur olan müellif, sufi eğilimli bir âlim olarak bilinmektedir. Mısır ve Hicaz'a ilim öğrenmek için gitmiş daha sonra memleketine dönerek el-Medresetü'n-Nûriyye'de dersler vermiştir. Müellif, öğrencilerin *Cevheretü't-tevhîd* adlı eseri beğendiklerini ancak kendi belgelerinde şerhlere ulaşmadıkları için bazı noktaları anlamadıklarını görmüş ve bundan dolayı orta hacimde olan bu eseri telif etmiştir.³⁴

5. *Şerhu's-Şâvî 'alâ Cevhereti't-tevhîd*: Müellif 1175/1761 yılında Mısır'da doğmuştur. Seyyid bir ailenin çocuğu olarak ilk dini eğitimini ailesinden almış, daha sonra Ezher'de tahsiline devam etmiştir. Ayrıca dönemin önemli kelim âlimlerinden olan ve Şazeli tarikatının en önemli temsilcilerinden kabul edilen Ahmed ed-Derdîr'den (ö. 1201/1786) Mâlikî fihri tahsilinin ardından ayrıca tasavvuf eğitimi almıştır. Hz. Hüseyin Camii ve Ezher'de fıkıh, tefsir ve kelim dersleri okutan müellif, 1241/1825 tarihinde Medine'de vefat etmiştir.³⁵ Sâvî, *Cevheretü't-tevhîd* üzerine yazdığı şerhi, Seyyid Ahmed Bedevî'nin (ö. 675/1276) türbesinin bir köşesinde oturmakta olduğu esnada, âyandan bazı ziyaretçilerin "*Cevheretü't-tevhîd*, güzel bir kitap ama şârihler onu anlaşılabilir bir hale getirmiş ve zorlaştırmışlar. Senin kolay ve anlaşılır bir şerh/hâşiye yazabileceğin noktasında aynı kanaatteyiz" şeklindeki teşvik edici cümleler üzerine telif başladığını söylemektedir.³⁶

6. *Tuhfetü'l-mürîd 'alâ Cevhereti't-tevhîd*: Eserin müellifi İbrâhîm b. Muhammed b. Ahmed el-Bâcûrî (d. 1198/1783) Mısırlı bir âlim olup eğitimini Ezher'de tamamlamıştır. Eğitiminin ardından Ezher'de dersler vermeye başlamış olan Bâcûrî, fıkıh, mantık, kelim, siyer, sarf-nahiv ve beyân ilimlerine dair yazmış olduğu eserler ile dikkat çeken bir âlimdir. Eserlerinde özellikle kelim ve tasavvuf ilmini mezc etmeye çalışmış olduğu görülmektedir.³⁷ Kendisinden öğrencilerin bir *Cevheretü't-tevhîd* için bir şerh yazmasını talep etmesi üzerine, çok uzun açıklamalara girmeksizin eseri telif etmeye başlamıştır. Kendisi, bu şerh çalışmasından başta müellifin

³⁰ Lekânî, *Hidâyetü'l-mürîd*, 1/26 (Tahkik edenin mukaddimesi).

³¹ Bağdâdi, *Hediyyetü'l-arifîn*, 1/311.

³² Bağdâdi, *Hediyyetü'l-arifîn*, 1951, 1/622.

³³ Muhammed Mahfuz, *Terâcimü'l-müellifîn et-Tûnusiyîn* (Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1995), 4/417; Safakisi, *Takrîbü'l-ba'îd*, 15.

³⁴ Safâkaşî, *Takrîbü'l-ba'îd*, 29.

³⁵ Semih Ceyhan, "Sâvî, Ahmed b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ts.), 36/201.

³⁶ Ahmed b. M. el-Mâlikî es-Savî, *Şerhu's-Şâvî 'alâ Cevhereti't-tevhîd* (Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1999), 44.

³⁷ Ahmet Saim Kılavuz, "Bâcûrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 4/416.

oğlu Abdüsselam b. İbrahim el-Lekânî olmak üzere daha önce yapılmış olan çalışmalarından istifade ettiğini beyan etmiştir.³⁸ *Cevheretü't-tevhîd*'in en önemli şerhlerinden kabul edilen eser birçok defa basılmıştır.

7. *el-Minhâcü's-sedîd fi şerhi Cevhereti't-tevhîd*: Eserin müellifi Muhammed el-Hanîfî el-Halebî'dir (1292/1875-ö.1342-1923). Halep'te başlamış olduğu eğitimini daha sonra Ezher'de tamamlamıştır. Memleketine döndükten sonra dönemin meşhur âlimlerinden dersler almıştır. İdari görevlerin dışında Medresetü'l-Osmâniyye'de kelim ve usul dersleri okutmuştur.³⁹ *Cevheretü't-tevhîd*'i muhtemelen Ezher'deki tahsil döneminde okumuş olan müellif eserini daha çok bir talik şeklinde hazırlamıştır. İlk olarak Halep Matbaası'nda 1347/1928 yılında basılmıştır.⁴⁰ Eserin adı yeni bir baskısında *el-Menhec* şeklindedir.⁴¹

8. *Buğyetü'l-mürîd li Cevhereti't-tevhîd*: Ebû İshak İbrahim b. Ahmed b. Süleyman el-Mârğînî (ö.1349/1930) tarafından yazılan eser, *Cevheretü't-tevhîd* üzerine yapılmış son yapılmış çalışmalardan biridir. Tunus Zeytûniyye Üniversitesi hocalarından olan Mârğînî, eseri öğrencilerinin isteği üzerine kaleme almıştır. Bu çalışmada müellif, *Cevheretü't-tevhîd*'in diğer bir şerhi olan ve Bâcûrî tarafından yazılan *Tuhfetü'l-mürîd* adlı eseri merkeze aldığını, bazı kısımları şerh edip daha da genişlettiğini, bazı kısımları ise, özetlediğini beyan etmiştir.⁴²

9. *Avnü'l-mürîd li Cevhereti't-tevhîd*: İki cilt halinde yayınlanan eser, en son yapılan şerh çalışmalarından biri olarak dikkat çekmektedir.⁴³ İlk baskısı 1391/1971 yılında gerçekleşen eser, daha sonra birkaç kez daha basılmıştır.⁴⁴ Abdülkerim Tennân ve Muhammed Edin el-Kiyânî tarafından gerçekleştirilen şerh çalışması, *Cevheretü't-tevhîd* eksenindeki yeni konu ve fikirleri tahlil etmeyi hedeflemiştir.⁴⁵ Eser temel olarak Bâcûrî'nin *Tuhfetü'l-mürîd* adlı eserini merkeze alarak yapılmış bir çalışmadır. Müellifler, eserde aklî ve naklî delilleri daha fazla kullanarak ve bazı konuları da genişleterek, lugavî tahlillere değinmeksizin ve konuyla ilişkili diğer bahisleri eklemek suretiyle eseri oluşturduklarını aktarmaktadırlar.⁴⁶

Bunların haricinde *Cevheretü't-tevhîd* hakkında şerh çalışması yapan Muhammed Adevî, Muhammed Hatabî en-Nablûsî gibi âlimlerin eserleri zikredilmiş⁴⁷ ancak bu eserlere ulaşamamıştır. *Cevheretü't-tevhîd*'in ilk şârihi ve aynı zamanda müelli-

³⁸ İbrahim b. Muhammed el-Beycûrî, *Tuhfetü'l-mürîd şerhu Cevhereti't-tevhîd* (Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 7.

³⁹ Muhammed Rağîb et-Tabbâh el-Halebî, *İ'lâmü'n-nübelâ bi târihi Haleb eş-şehbâ* (Haleb: Dâru'l-Kalem el-Arabî, 1988), 7/617.

⁴⁰ Muhammed el-Hanîfî el-Halebî, *el-Minhâcü's-sedîd fi şerhi Cevhereti't-tevhîd* (Haleb: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1342).

⁴¹ Muhammed el-Hanîfî el-Halebî, *el-Menhecü's-sedîd fi şerhi Cevhereti't-tevhîd* (b.y.: Darü İbn Hazm, 2003).

⁴² İbrahim el-Mârğînî, *Buğyetü'l-mürîd li Cevhereti't-tevhîd* (Cezayir: Dâru'l-Hüdâ, ts.) (Mukaddimetü's-şârih kısmı).

⁴³ Abdülkerim Tettan, *Avnü'l-mürîd li-şerhi Cevhereti't-tevhîd fi Akideti Ehli Sünne ve'l-cemaa*. (Dimeşk: Dâru'l-Beşair, 1999).

⁴⁴ Eser, Darü'l-Beşâir 1999; Darü'l-Fikr, 2017 olmak üzere farklı tahkiklerle basılmıştır.

⁴⁵ Tettan, *Avnü'l-mürîd li-şerhi Cevhereti't-tevhîd fi Akideti Ehli Sünne ve'l-cemaa*, 6.

⁴⁶ Tettan, *Avnü'l-mürîd li-şerhi Cevhereti't-tevhîd fi Akideti Ehli Sünne ve'l-cemaa*, 36.

⁴⁷ Lekânî, *Hidâyetü'l-mürîd*, 1/25-27 (Neşredenin mukaddimesi).

fin oğlu Abdüsselam el-Lekânî'ye ait *İthâfî'l-mürîd* adlı eser üzerine de şerh ve haşiye çalışmaları yapılmıştır. Bu çalışmaların bazıları şunlardır:

1. *Hâşiyetü's-Şinvânî 'alâ İthâfî'l-mürîd*: Mısır'ın Menufiye bölgesinde doğan müellif Muhammed b. Ali Mansur eş-Şinvânî, daha sonra Ezher'de öğrenimine devam etmiştir. Dönemin meşhur âlimi Şeyh Şerkâvî'nin vefatı üzerine (ö. 1227/1812), 1812 yılında Mehmet Ali Paşa tarafından Şeyhu'l-Ezher olarak atanmıştır. Dönemin hemen hemen bütün âlimlerinin mutabık olduğu bu atama, onun ilmi dirayetinin de bir delili kabul edilmiştir. O, görevi vefatına (1233/1817) kadar devam ettirmiştir.⁴⁸ Dönemin âlimlerinin ve özellikle Ezher ulemasının *Cevheretü't-tevhîd* üzerine yaptıkları çalışmalar gibi bir çalışma yapmış ancak bu eseri, Abdüsselam el-Lekânî'nin şerhi üzerine bir haşiye şeklinde telif etmiştir. Müellif eseri, kendisinden önce yazılan şerh ve haşiyelerden hareketle meydana getirdiğini beyan etmektedir.⁴⁹ Daha çok eğitim ve öğretimde kolaylık amacıyla yapılmış bir çalışma olarak dikkat çekmektedir.

2. *Hâşiyetü ibni'l-Emîr*: el-Emîr veya İbnü'l-Emîr olarak meşhur olan Muhammed b. M. Abdülkadir b. Abdülaziz es-Sinbâvî el-Ezherî, aslen Mağrib'li olup Mısır'da 1154/1741 senesinde doğmuştur. Mâlîki mezhebine mensup olan müellif, eğitimini Ezher'de ikmal etmiştir. Atalarının Saîd bölgesinde yöneticilik yapmış olmasından dolayı el-Emîr/İbnü'l-Emîr olarak isimlendirilmiştir. İbnü'l-Emîr, yaşadığı coğrafyanın kelim ve tevhid ilmi alanında meşhur eserlerinden olan *İthâfî'l-mürîd* üzerine bir haşiye⁵⁰ çalışması yapmıştır. Eser, *İthâfî'l-Mürîd* üzerine yapılan haşiye çalışmalarının en kıymetli ve önemlisi olarak kabul edilmektedir. Eserin ilk kısmında Aduddin el-Îcî (ö. 756/1355) ve *Şerhu'l-Mevâkif*, Sa'düddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390) ve *Şerhu'l-Mekâşid* ve Abdülvehhab eş-Şarânî'nin (ö. 973/1565) *el-Yevâkıt* adlı eser ve âlimlerin görüşlerinden bahsederek alıntılar yapması ile diğer eserlerden ayrılır.⁵¹

3. *en-Nizâmü'l-ferîd Şerhu İthâfî'l-mürîd*: Son dönem İslam dünyasında yapmış olduğu ilmî neşirler ile şöhret bulan Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (1900-1973) tarafından yapılan şerh,⁵² aslında müellifin de beyan etmiş olduğu şekilde bir ilmi geleneğin devamı niteliğindedir. Abdülhamid eserini, *İthâfî'l-mürîd*'in ilim camiasındaki hüsn-ü kabulü sebebiyle müellifinin merakını ortaya koymak, tercih etmiş olduğu görüşleri deliller ile güçlendirmek için uzun süredir aklında olan bir çalışma olarak tarif etmiştir.⁵³

Bunların haricinde Ta'lik ve takrirler şeklinde daha birçok çalışma⁵⁴ yapılan *Cevheretü't-tevhîd* ve *İthâfî'l-mürîd*, Ehl-i Sünnet ve özellikle Eş'arî düşüncesinin Şam ve civarından başlamak suretiyle Kuzey ve Batı Afrika'da nasıl anlaşıldığını gösteren

⁴⁸ Muhammed b. Ali Mansur eş-Şinvânî, *Hâşiyetü's-Şinvânî 'alâ İthâfî'l-mürîd* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2016), 4-6.

⁴⁹ Şinvânî, *Hâşiyetü's-Şinvânî 'alâ İthâfî'l-mürîd*, 21.

⁵⁰ Muhammed b. Muhammed El-Ezherî, *Hâşiyetü'l-Emîr 'alâ İthâfî'l-mürîd şerhi Cevhereti't-tevhîd* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001).

⁵¹ Ezherî, *Hâşiyetü'l-Emîr*, 8-10.

⁵² Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, *en-Nizâmü'l-ferîd şerhu İthâfî'l-mürîd* (Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1949).

⁵³ Abdülhamid, *en-Nizâmü'l-ferîd*, 3-4.

⁵⁴ Daha geniş bilgi için bk. Lekânî, *Hidâyetü'l-mürîd*, 1/25-28.

iki metindir. Talik ve takrirler derslerde öğrencilerin, hocalarının ders metnine dair açıklamaları, itirazları ve tercihlerini görebileceğimiz metinlerdir. İlk olarak Orta Çağ skolastik eğitiminin vazgeçilmez bir parçası olarak doğan talik ve takrir metodu, ilk dönemlerde daha çok fıkıh âlimleri arasında kullanılan bir yöntem olsa da daha sonraları, nahiv ve tıp gibi alanların haricinde özellikle cedel ilminin çokça kullanıldığı kelimelerde de bir yazım usul ve metodu haline gelmiştir.⁵⁵ Bu yazım türünün *Cevheretü't-tevhîd* için de geçerli olduğu görülmektedir. İlk yazıldığı 16. yüzyıldan başlayarak 20. yüzyılın son yarısına kadar şerh ve haşiyelere konu olması, metnin etrafından şekillenen inanç dünyasının hala geçerliliğini sürdürmüş olduğunun en önemli kanıtlarından biri olarak kabul edilmelidir. Bu noktadan hareketle, medrese ve camilerdeki ders halkalarında okunan bu eser, orta ve yüksek tahsil seviyesindeki halk tabakasının temel inanç metinlerinden biri olmuştur. Bir diğer yönden ise *Cevheretü't-tevhîd*, Ehl-i Sünnet ve özellikle Eş'arî düşüncenin Mâlikîlik ile olan ilişkisini göstermesi açısından dikkat çekmektedir. Eserin yazarının ve şârihlerinden birçoğunun Mâlikî olması, kelimelerin mezheplerinin fıkıh mezhepleri ile var olduğunu ve toplumsal tabana yayıldığını gösteren bir özellik olarak ayrıca dikkat çekmektedir. Bu bağlamda *Cevheretü't-tevhîd* Kuzey Afrika Eş'arılığının eserin yazıldığı süreç ve sonrasındaki şeklini görebileceğimiz bir metin olarak büyük önem taşımaktadır.

4. *Cevheretü't-tevhîd*'in Üslubu

İslam ilim tarihinde hafızasının üstünlüğü ile dikkat çeken âlimler bir hayli fazladır. İslam'ın ilk döneminden itibaren başta Kur'an-ı Kerim'i ve hadislerin ezberlenmesi/hifzedilmesi ile başlayan süreç, daha sonra bütün ilimlerde asıl ve vazgeçilmez bir yöntem haline dönüşmüştür. Bu bağlamda ezberi kolaylaştırılacak bazı yöntemler geliştirilmiştir. Bu yöntemlerden biri de ezberin daha kalıcı olmasını sağlayacak olan şiirsel ders kitabı metinlerinin yazılması olmuştur. Bununla birlikte şiir, sadece eğitim ve öğretim materyali olarak değerlendirilmemelidir. Aslında şiir Arap düşüncesinde çok daha eski bir bilgi kaynağıdır. Nitekim Ebû Hilal Askerî, Arapların nesep, tarih, önemli gün ve olaylarını; aklî ürünlerini, edebiyat kaynaklarını ve ilim hazinelerini şiirde görebileceğimizi ifade etmektedir.⁵⁶ Dolayısıyla, el-Lekânî, kendi çağının hâkim öğretim tekniklerinden biri olan ezberi ve tekrarı daha kolay olan şiir ile kelimelerin konularını anlatmayı tercih etmiştir. Bu bağlamda *Cevheretü't-tevhîd*, 144 beyitlik bir şiir olarak telif edilmiştir. Yapılan baskılarda ve şerh çalışmalarında şiirin beyitlerinde bir farklılaşma görülmemektedir.⁵⁷ Beyitlerin sayısı üzerinde ittifağın olması, metnin yüzyıllar boyunca gördüğü itibarı ve elden ele dolaşan bir eser olduğunu göstermektedir. Müellif eserini Recez/Ürcûze vezninde yazdığını söylemektedir.⁵⁸ Recez, aruz sisteminde bir bahrin adıdır. Bununla birlikte recez, Araplar

⁵⁵ George Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, trc. Ali Hakan Çavuşoğlu- Hasan Tuncay Başoğlu (b.y.: Gelenek Yayıncılık, 2004), 196.

⁵⁶ Ebu Hilal Askerî, *Kitabü's-şinâ'ateyn* (Dâru İhyai'-Kütübi'l-Arabiyy, 1952), 138.

⁵⁷ Tettan, *Avnü'l-mürîd li-şerhi Cevheretü't-tevhîd fi akideti Ehli Sünne ve'l-cemaa*, 46; Savî, *Şerhu's-Şâvi' alâ Cevheretü't-tevhîd*, 39; Lekânî, *Hidâyetü'l-mürîd*, 1/55; İbrahim Lakkânî, "Cevheretü't-Tevhîd", *Akaid Risaleleri*, ed. Ali Nar (İstanbul: Fatih Gençlik Vakfı, 1984), 229-279.

⁵⁸ Lekânî, *Hidâyetü'l-mürîd*, 1/47 (Beyit No. 7).

tarafından belli konulara tahsis edilmiş şiirlere verilen bir isim olarak kullanılmıştır.⁵⁹ Müellifin bu ifade ile eserini tevhid ilmine tahsis etmiş olduğunu vurgulamak istediği anlaşılmaktadır. Eserin şekil yönündeki bu özelliklerinin dışında muhtevasında önemli gördüğümüz bazı düşünceleri sırasıyla zikredebiliriz.

4.1. Mukaddime ve Tevhid İlmî

İslam düşünce geleneği, eser telif etmede kendine has özellikler geliştirmiştir. Bunlardan en önemlisi telif edilen eserlerin “Besmele, hamdale ve salvele” ile başlamasıdır. Bu bağlamda müellif Lekânî, eserine bu geleneğe bağlı kalarak başlamıştır. Bu yaklaşımın sebebi olarak zikredilen ayet ve hadisleri daha sonra *Cevheretü't-tevhîd* üzerine yapmış olduğu şerhlerde mufassal bir şekilde açıklamış olduğu görülmektedir.⁶⁰ Eserin girişinde Hz. Peygamberin, tevhid anlayışından uzaklaşan insanlara bir rehber olarak ve ayrıca asli özelliklerini kaybeden semavî dinleri tekmîl etmek üzere gönderilmiş olduğunu zikretmektedir. Şerh esnasında Tevhid’in manası ve mahiyeti, mertebeleri, muvahhitlerin kasımlarına detaylı bir şekilde izahlar yapmıştır.⁶¹ Bu yaklaşımın daha net görülebileceği diğer bir kavram ise din kavramıdır. Müellif, din kavramını, tevhidî dinlerin haricinde ve gönderilmiş bir peygamberi olmayan dinlerden bahsetmek suretiyle dinler tarihi açısından uzun uzadıya incelemiştir.⁶² Peygamberin tebliğ metodunu izah etmiş olduğu beyit (Beyit no:3) hakkında diğer eserlerde pek görülmeyen “hidayet ve kılıç” ifadesini tercih etmesi ayrıca dikkat çekicidir. Yani müellif Hz. Peygamberin tebliğinde “hidayet” için gerekli olan hikmet prensipleri olduğu gibi, İslam dinini daha uzak memleketlere ulaştırmak, cihadı gerçekleştirebilmek için bir güce “kılıç”a da sahip olduğunu söylemektedir.

el-Lekânî, daha sonraki beyitlerde Tevhid/Usûlüddin ilminin bilinmesi ve anlaşılmasının zorunlu olduğunu; delilleri ve açıklamaları ile bilinmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ancak bu bilginin elde edilmesi noktasında aşırı detaycılıktan ve sözü uzatmaktan kaçınmak gerektiğini, insanların gücü ve takatini zorlamadan yapılmasının daha faydalı olacağından dolayı böyle bir eser telif etmiş olduğunu beyan etmektedir.⁶³ Müellif, ilk dönem sonrası kelimelerinde felsefiyyât, tabiiyyât ve riyaziyyâtın bir zorunluluk olarak ele alındığını düşünmektedir. el-Lekânî, kimi âlimlerin müteahhirûn döneminin en önemlilerinden kabul edilen *Mevâkıf*, *Meķâşid* ve *Ṭavâli* gibi eserlerin okutulmaması yönünde görüş bildirmelerini, bu eserlerin ilim ehline hitap etmesi ve işte bu felsefiyyât, tabiiyyât ve riyaziyyât konularını içermesine bağlamaktadır.⁶⁴ Bundan dolayı toplumun bütün kesimlerine hitap eden bir kelimeler eserini olarak *Cevheretü't-tevhîd*’i yazdığını açıklamıştır. Müellif, her mükellefin Allah hakkında bilmesi gereken şeyleri üçlü bir tasnif ile anlatmıştır. Ona göre Allah hakkında

⁵⁹ Tefvik Rüştü Topuzoğlu, “Recez”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 34/509.

⁶⁰ Lekânî, *Hidâyetü'l-mürîd*, 1/64-80.

⁶¹ Lekânî, *Hidâyetü'l-mürîd*, 1/1-85.

⁶² Lekânî, *Hidâyetü'l-mürîd*, 1/86-91.

⁶³ Lekânî, *Hidâyetü'l-mürîd*, 1/47 (Beyit No. 5-8).

⁶⁴ Lekânî, *Hidâyetü'l-mürîd*, 1/139-140.

vacip, caiz ve mümteni' olan hususların bilinmesi zorunludur. Bu tasnifin peygamber hakkında bilinmesi gereken meseleler için de geçerli olduğunu düşünmektedir.⁶⁵ Bu bağlamda müellif, kelamcılar arasında tartışma konusu olan mukallidin imanı meselesini de tartışmıştır. Ona göre her ne kadar mukallidin imanı, taklit etmiş olduğu kişinin deliline bağlı ve zayıf olsa da makbuldür. Fakat asıl istenen her müminin imanının kesin ve marifete dayalı olmasıdır. Bunun için hudûs ve nizam delilleri sayesinde âlemin yok olma ile karşı karşıya kalacağını mükellefin açıkça anlayacağını düşünmektedir. Bu gözleme dayalı bilgi ile yaratıcının ebedilik sıfatının ortaya çıkacağını, âlemin ise hadis olduğunun anlaşılması gerektiğini düşünen müellif, böylece imanın taklitten marifete çıkacağını düşünmektedir.⁶⁶ Eş'arîler Hz. Allah'ın varlığını bilmenin vacip olduğundan hareketle vacip olan nazar/araştırmanın vucûbiyetini nakil ile temellendirmişlerdir. Mutezile ise, Allah'ı bulmanın akıl ile vacip olduğunu kabul etmiştir. Maturîdiler de bu hususta akla yönelmişlerdir. Müellif zikretmiş olduğu hudûs ve nizam delillerinin vacip olması ve mükellefin bu araştırmaya yönelmesinin de şer'an vacip olduğunu kabul etmiş, geleneksel Eş'arî düşüncenin takipçisi olmuştur.⁶⁷ Bu noktada dikkat çeken husus, Leşkânî'nin nazar/araştırmayı insanın kendi varlığından/nefsinden başlatmasıdır. İlk dönem Eş'arî kelamcılarında ve bazı filozoflarda görülen bu yaklaşım, müellifin Eş'arî geleneğinin etkisinde bir metodu benimsemiş olduğunu göstermektedir.⁶⁸ Müellif daha sonraki beyitlerde İslam tarihinde birçok fikri ve itikadi tartışmanın temelini oluşturan iman mahiyeti konusuna temas etmiştir. İmanın "tasdik ve ikrar"dan meydana geldiğinde ittifakın olduğunu ancak "dil ile ikrar" noktasında farklı görüşlerin var olduğunu zikretmektedir. Bu bağlamda kelamcılar arasında tartışılan konuları "şart" ve rükün kavramlarını tercih etmeleri üzerinden anlatmayı tercih etmiştir. Bu tartışmaların devamı niteliğinde müellif, bazı âlimler tarafından İslam kelimesinin "amel" olarak anlaşıldığını ve iman ve İslam'ın bir ve aynı kabul edilmesi ile amelin imandan bir cüz olmasının gerçekleştiğini zikretmiştir. Her ne kadar müellif, başta Ebû Hanife ve taraftarlarınca amelin imandan bir cüz kabul edilmediğini beyan etmişse de ihtilafın izahına olduğunu savunmuştur. Bununla birlikte müellif, beyitlerinde imanın ziyade ve noksanlığı kabul ettiğini söylemiş ve imanı "kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve erkânı ile amel etmektir" şeklinde tarif etmiştir.⁶⁹ Bu tariften müellifin zikredilen iman tanımını tercih etmiş olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte yapmış olduğu şerhte mezheplerin iman ve İslam kavramları etrafındaki kelami tartışmalarını teferruatlı bir şekilde izah etmiştir.⁷⁰

Eş'arîler, Allah'ın sıfatlarını genel olarak zâtî, fiilî ve haberî olmak üzere üçe ayırmaktadırlar. Zâtî sıfatlar Allah hakkında kemal sıfatları içeren ve daha çok subûtî sıfatlar olarak bilinen sıfatlar iken daha sonraki dönemde Bâkîllânî ve Cüveynî bu sıfatlara vücûd ve kıdem sıfatlarını eklemişlerdir. Allah'ın zatına ait olan sıfatlar ile Allah'a atfedilmesi caiz olmayan ve tenzih edilmesi gereken sıfatların bir

⁶⁵ Leşkânî, *Hidâyetü'l-mürîd*, 1/47 (Beyit No. 9-10).

⁶⁶ Leşkânî, *Hidâyetü'l-mürîd*, 1/47 (Beyit No. 11-17).

⁶⁷ Leşkânî, *Hidâyetü'l-mürîd*, 1/225.

⁶⁸ Daha geniş bilgi için bk. Mehmet Keskin, *İmam Eş'ari ve Eş'arilik* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013), 175-176.

⁶⁹ Leşkânî, *Hidâyetü'l-mürîd*, 1/48 (Beyit No. 15-22).

⁷⁰ Leşkânî, *Hidâyetü'l-mürîd*, 1/223-313.

arada tasnif edilmesi muhtemel bir karışıklığı içinde barındırmış olabilir. Müellif ise, zâtî sıfatları daha farklı ele almıştır. Böylece el-Leḳānî, selbî sıfatları subûtî sıfatlardan ayrı olarak zikretmiştir. Bu sıfatlar, vücûd, kıdem, bekâ, kıyam bi nefsihi, vahdaniyyet olmak üzere beş sıfattır.⁷¹ Bâküllânî ile başlayan ve Allah'ın zâtî sıfatlarına ilave edilen vücûd ve kıdem⁷² sıfatları, daha sonraki dönemlerde selbî sıfatlar olarak, zâtî sıfat kategorisinin diğer bir kısmı olmuştur. Sıfatlar konusunda subûtî sıfatları yedi tane olduğunu kabul etmiş ve kudret, ilim ve diğer sıfatlar hakkındaki geleneksel Eş'arî anlayışı benimsemiştir. Bu sıfatlara dair kelamî farklılaşma ve tartışmalara girmeksizin "Hak Ehli'nin görüşlerini benimsemeyi ve şüphelerden uzak durmayı tavsiye etmiştir. Hatta tartışmalı konularda tevakkuf etmeyi tavsiye etmiştir. Zâtî sıfatların Allah'ın zatının "ne aynı ne de gayrısı olduğu" şeklindeki Ehl-i Sünnet anlayışını söyleyerek Allah'ın isimlerinin de tevkîfî olduğunu açıklamıştır.

4.2. Nübüvvet

Kelam eserlerinin en önemli konularından biri de şüphesiz risâlet/nübüvvet konusudur. Müellif, *Cevheretü't-tevhîd*'te nübüvvetle dair bahisleri dile getirmiştir. Eş'arî düşüncede her ne kadar şeriatın farz ve haram kıldığı hususların bilinebilmesi için peygamber ve onun tebliğ edeceği vahiy bir gereklilik ise de peygamberin gönderilmesi Allah'ın bir lütfu olarak kabul edilmektedir. Müellif şerh kısmında bu beyitlerin peygamber göndermenin Allah için vacip/zorunluluk olduğunu kabul eden Mutezile ve filozoflara cevap verdiğini söylemektedir.⁷³ Bunların yanı sıra peygamberlerin ortak sıfatlarını zikretmiş ve kötü vasıfların müstahil olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Nübüvvetin kesbî olmadığını, hayırlı işlerde ileri gitmiş olsa bile insanların bu dereceye asla ulaşamayacaklarını; Hz. Peygamberin mahlûkatın en hayırlısı olduğunu ve bu konuda herhangi bir tartışmaya girilmemesi gerektiğini söylemektedir. Mahlûkatın en hayırlısının Hz. peygamber olduğunu, fazilette ondan sonra diğer nebiler ve büyük meleklerin takip ettiğini ve bütün peygamberlerin hata ve günahlardan korunduğunu söylemektedir. Ayrıca Hz. Peygamberin diğer peygamberlerden farklı olarak kendisine mükemmelliğin bahşedildiğini, nübüvvetin kendisi ile tamamlandığını, şeriatının kıyamete kadar devam edeceği ve nesh edilemeyeceğini, diğer şeriatların aksine Hz. Peygamberin şeriatının hususî (yerel, milli) olmayıp umumî olduğunu beyan etmiştir. Bu hususun ortaya konması, örneğin *Emâli* kasidesi göz önüne alındığında önemli bir farklılık olarak dikkat çekmektedir.

4.3. Sahabe ve Fitne Dönemi Olayları

Bilindiği gibi ilk dönem sahabe arasında yaşanan siyasi olaylar İslam mezheplerinin tarih tasavvurlarının oluşumunda etkili olmuştur. Ehl-i Sünnet mezhebi sahabe arasında yaşanan olayları içtihat farklılaşmasından kaynaklanan meseleler olarak kabul etmiş, aleyhte ifadeler kullanmaktan sakınmıştır. Bu yaklaşımın neticesi olarak gelişen tarih tasavvuru, sahabe arasındaki ihtilafları inkâr etmeksizin bir

⁷¹ Leḳānî, *Hidâyetü'l-mürîd*, 1/48 (Beyit No. 23-26).

⁷² Leḳānî, *Hidâyetü'l-mürîd*, 1/324 Müellif, Eş'arîlerin kendi içinde kıdem sıfatına dair görüş farklılıklarını şerhte açıklamış ve muhakkik Eş'arîlere göre selbi bir sıfat kabul edildiğini zikretmiştir.

⁷³ Leḳānî, *Hidâyetü'l-mürîd*, 1/675-676.

gerçeklik olarak görmeyi ve mevcut tartışmaların ekseninden uzaklaşmayı hedeflemiştir. Sahabe arasındaki tartışmalarda Hz. Ali'yi vasî ve imam olarak kabul etmiş ve bunu itikadi bir umde haline getirmiş Şîî gruplar ise tarih anlayışlarını Ehl-i Sünnet'in aksi şekilde oluşturmuştur. Yaşanan ihtilaflar ve tartışmalar, tarihi yeniden inşâ etme yönünde bir eğilim sergilemiştir. Şiiler tarih tasavvurlarını mevcut gerçekliğin dışında bâtinî yorumların ağırlıklı olduğu, mevcut iktidar ve halifeleri kabul etmeyen aksine karizmatik liderlerin tarihi olarak oluşturmuşlardır. Bu noktada tarihin tanıkları olan sahabenin konumu bu iki mezhep arasında önemli bir tartışma konusu haline dönüşmüştür. Özellikle Şîî grupların kendi tarih tasavvurlarını desteklemek için, başta Hz. Ali'ye karşı siyasi görüş açıklayan sahabeler ve onların taraftarlarını, tarihi kimlik ve dini otoritelerinin yok sayıldığı bir konuma indirgemıştır. Bu yaklaşım karşısında Ehl-i Sünnet, sahabenin dini konumunu itikadi meseleler içine dâhil etmiştir. Böylece mezkûr iki mezhep başta olmak üzere tarihin yorumunda önemli konulardan biri de sahabenin konumu, fazilet dereceleri, halifelerin fazilet ve sıralaması ve aralarından yaşanan ihtilaflar olmuştur. el-Leḳānî, eserinde tarih anlayışı olarak "Asırların en hayırlısı benim asrım, sonra beni takip edenler/Tâbiîn ve onları takip edenler/Tebeü Tâbiîn" hadisini kabul ederek başlamaktadır.⁷⁴ Özellikle Şîî gruplar tarafından çokça eleştirilen Hz. Aişe'nin İfk hadisesi çerçevesinde Hz. Aişe'nin aleyhinde ileri sürülen ithamlardan berî olduğunu söylemektedir. Bu iddia Hz. Peygamber döneminde bazı münafıklar tarafından ileri sürülmüş ise de daha sonraki süreçte Hz. Ali'ye muhalefet etmesi ve Cemel Savaşı'na katılması hasebiyle Şîî gruplar tarafından tekrar dile getirilmiştir. el-Leḳānî, sahabe arasındaki fazilet derecelendirmesini geleneksel Sünnî tasnife uygun biçimde ilk olarak halifeler üzerinden zikretmektedir.⁷⁵ Fazilet sıralamasının hilafet sıralaması ile aynı olduğunu, halifelerin ardından sırasıyla *Aşere-i Mübeşşere*'den geri kalan altı sahabenin, Bedir ve Uhud savaşlarına katılanların Rıdvân bey'atinde bulunanların en faziletli olduğunu bu hususun ancak nassla bilinebileceğini söyledikten sonra bazı âlimlerin sıralamada ihtilaf ettiklerini de zikreder.⁷⁶ Yazmış olduğu şerhte müellif, İmam Eş'arî ve İmam Mâtürîdî'nin konuyla ilgili görüşlerinden tafsilatıyla bahsetmiştir.⁷⁷ Mezhep içinde bu tartışmanın farklı yönlerini şerhte görmek mümkündür. Nitekim müellif (kad ühtilif) şeklinde temas ettiği konu İmam Eş'arî'nin tafdil sıralamasının kati olarak nassla sabit olduğuna inanmasına rağmen Bâkılânî ve İmam Cüveynî bu sıralamanın zannî olduğuna dair görüşüdür.⁷⁸

Müellifin Sahabe ile ilgili konularda değindiği önemli meselelerden biri de şüphesiz Cemel ve Siffin savaşlarında ortaya çıkan fiili durumdur. Bu bağlamda Ehl-i Sünnet'in sahabe konusunda sergilediği yaklaşım en net biçimde ilk dönem siyasi olayları etrafında ortaya çıkan savaşlar hakkındaki yorumlarda görülebilir. Aslında bu dönem Ehl-i Sünnet ve başta Şîî grupların kendi firkalarına ait ideolojik bakışın

⁷⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, (Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 2002), "Kitabü's-Şehâdât", 52 (No. 2652).

⁷⁵ Sadeddin Mesud b. Ömer Teftâzânî, *Şerhu'l-Aḳâid* (İstanbul: Eser Kitabevi, 1966), 176-180; Asım, *Merahu'l-me'âli fi şerhi'l-Emâlî*, 129-138.

⁷⁶ Leḳānî, *Hidâyetü'l-mürîd*, 1/51 (Beyit No. 74-79.)

⁷⁷ Leḳānî, *Hidâyetü'l-mürîd*, 1/874-875.

⁷⁸ Leḳānî, *Hidâyetü'l-mürîd*, 1/875.

ve tarih okumasının gerçekleştiği bir alandır.⁷⁹ Dolayısıyla mezhepler arası yorumların rahatlıkla görülebileceği bir zaman dilimi olarak başta tarihçiler, fırak müellifleri⁸⁰ ve kelimcilerin⁸¹ kayıtsız kalmadığı bir mesele olarak dikkat çekmektedir. Şiî toplumların ve âlimlerin Sünnî tarih yazımına eleştirel yaklaşımının⁸² aksine el-Leşkânî, Müslümanların, sahabe arasında cereyan etmiş hadiseleri, tartışma ve ihtilafları hiç tartışmaması gerektiğini düşünmektedir. Fakat insanın tarihi bilme arzundan veya başka bir sebeplerden kaynaklanan daha derin araştırmalarda ve “tarihsel eleştiri” de “hased illetinden” sakınılması gerektiğini düşünmektedir.⁸³ Onun bu tavsiyesinin temelinde Sünnî düşüncenin temelini oluşturan ve “selefi sâlihîn” olarak bilinen bir dönemin ve o dönemin bıraktığı mirasını korumak istemesi muhtemeldir.⁸⁴ Her halükarda bu olayların araştırılmasını tavsiye etmeyen müellifin, şerh kısmında konunun detaylarına girmiş olduğu görülmektedir. Ona göre bu olaylarda eleştiriden uzak tutulması gereken Ümmühâtü'l-müminîn ve dört halifedir. Bunların haricinde hata yapanlar hataları noktasında eleştirilebilir. Bu eleştirilerde münekkidin durumunu ise farklı içtihatlarla dayanarak izah etmiş olduğu görülmektedir.⁸⁵

4.4. Me'âd/Sem'iyât

İslam akaid sisteminin üç ana konusundan biri de Sem'iyât'dır. Daha çok Ahiret hayatına ait konular ile birlikte melek, cin, ölüm gibi konular bu başlık altında incelenmektedir. Müellif bu taksime eserinde temas etmiştir. Bu bağlamda farklı beyitlerde bu konulara dair bilgiler vermek suretiyle inanç meselelerini izah etmiştir. Mezkûr konularla alakalı beyitlerde kader ve kulların fiilleri ile alakalı olmasına rağmen kişinin eceliyle öldüğü ve bu konuda kelami tartışmalarda Mu'tezile tarafından ileri sürülen görüşlerin batıl olduğuna temas edilmiş; kabir suali, kabir azabı ya da kabir nimetlerinin, ba's ve haşrin hak olduğu ifade edilmektedir. Sûr'un üflenmesi ile varlıkların yok olacağı ve nefsin durumuna dair kelimcılara ait görüşler zikredilir. Hesap ve mizanın hak olduğu, ahiret günü sıkıntılarının varlığı, kulların amel defterlerini alması, Sırat üzerinden kimi insanların hızlı geçeceği kiminin ise düşeceğinden bahsedilmektedir.⁸⁶

Leknevî, rızkı, “insanın faydalandığı şey” şeklinde tanımladıktan sonra, Mu'tezile'nin rızık anlayışını tenkit etmiştir. Rızkın Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi ki-

⁷⁹ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, trc. Vecdi Akyüz (İstanbul: Kitabevi, 2001), 382.

⁸⁰ Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdü'l-Kâhir b. Tâhir b. Muhammed, *el-Farâk beyne'l-fırak* (Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, ts.), 32-34; Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehrîstânî, *el-Milel ve'n-nihal* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2007), 13-16.

⁸¹ Ebü'l Muin Meymun b Muhammed en-Nesefî, *Tebsratü'l edille fi usulî'd-din*, ed. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012), 2: 498-513; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 179-183.

⁸² Muhammed Mescid-i Câmiî, *Ehl-i Sünnet ve Şiâ'da Siyasi Düşüncenin Temelleri*, trc. Ejder Okumuş, 4. Bs (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 149.

⁸³ Leşkânî, *Hidâyetü'l-mürîd*, 1/51 (Beyit No. 80).

⁸⁴ Ehl-i Sünnet'in temel yapı taşlarından olan “sahabenin hayırla anılması” konusu hakkında genel bir kanaat için bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 187.

⁸⁵ Leşkânî, *Hidâyetü'l-mürîd*, 1/892.

⁸⁶ Leşkânî, *Hidâyetü'l-mürîd*, 1/52 (Beyit No. 96-111).

şinin sadece özel mülkiyeti olmadığına delil olarak da şehitlerin rızıklandırıldıklarını bu bahiste izah etmiştir.⁸⁷

Cevheretü't-tevhîd'in dikkat çeken özelliklerinden biri de ruh kavramı hakkındaki görüşleridir. İmam Mâlik'ten nakletmiş olduğu rivayete göre ruh her bedende bulunan ve sureti olan bir şey'dir. Ayrıca ona göre akıl da ruh gibi bir şey'dir. Filozoflar, kelamcılar ve sufilerin varlığı ve mahiyeti üzerine çokça tartıştıkları "ruh" hakkında Ehl-i Sünnet'in yolunu tutmak gerektiğini düşünen el-Leḳānî, tartışmadan uzak durmanın daha iyi ve verilen bilgi ile yetinmenin⁸⁸ daha doğru olduğunu düşünmektedir.⁸⁹

4.5. Ahlâki Konular

Cevheretü't-tevhîd kelim konularını temel başlıklar halinde öğrencilerin daha çabuk kavraması için yazılmış didaktik bir eserdir. Müellif eserinde bir öğrencinin bilmesi gereken itikadi hususları, ayrıca karşılaşacağı soru ve problemler karşısında verilecek muhtemel cevapları genel kurallar çerçevesinde yazmıştır. Bununla birlikte eserin telif edilmesi noktasında tasavvufi bir eğilim hissedilmektedir. Bu eğilim müellifin ahlaki öğretilere temas etmesinden anlaşılmaktadır. Bu noktada ahlaki ve kalbi eylemler *Emâli* kasidesinden daha bir belirgin şekilde zikredilmiştir. Ashında bu temayül Eş'arî gelenek içinde Kuşeyrî ile başlayıp Gazali ile zirveye ulaşan karşılıklı etkileşimin on yedinci yüzyılda el-Leḳānî özelinde tezahür etmesidir.⁹⁰ El-Leḳānî, mezhep imamlarına uymanın bir gereklilik olduğunu vurguladığı beyitlerde, tasavvufta imam kabul edilen ve "*Seyyidü't-Tâifeteyn*" olarak da isimlendirilmiş olan Cüneydi Bağdâdî'yi (ö. 297/909) taklit etmenin ve onun yolundan gitmenin gerektiğini söylemektedir.⁹¹ Kasidenin son beyitlerinde iyiliği emretmenin gerektiğini ve nemime, gybet ucub, kibir ve hasetten kaçınmanın zaruri olduğunu; cedel ve gösterişten uzak durmanın lüzumunu tavsiye etmektedir. Bütün hayırların sefeye tabi olmakta olduğunu, bidatlerden kaçınmak gerektiğini; mübahların yapılabileceğini fakat mübah olmayan her şeyden kaçınmak gerektiğini zikretmektedir.⁹²

Ahlaki tavsiyelerin akabinde acizliğini itiraf ederek, dua ve niyaz ile kasideyi tamamlayan müellif, bu kasidenin kendisi ve tabi ki okuyanlar için sual anında necâta vesile olmasını temenni etmektedir.⁹³ Müellifin eserinin sonunda zikrettiği ahlaki tavsiyeler ve nasihatler, Eş'ariliğin yayılması aşamasında tasavvuf kültürünün etkisini görebileceğimiz, toplumsal tabana hitap eden özellikler taşımaktadır. Bu noktada manzumede sadece bilgi ve inancın değil, amel ve ahlakın vurgulanması, toplumu daha yakından ilgilendiren konular olması yönüyle, karşılık bulabilecek temaları içermesi, metnin yüzyıllardır okunmasının ve kabul görmesinin arka planında var olan bir etken olarak düşünülebilir.

⁸⁷ Leḳānî, *Hidâyetü'l-mürîd*, 1/53 (Beyit No. 118-120).

⁸⁸ Leḳānî, *Hidâyetü'l-mürîd*, 1/970.

⁸⁹ Leḳānî, *Hidâyetü'l-mürîd*, 1/52 (Beyit No. 93-95).

⁹⁰ Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 230.

⁹¹ İbrahim Lekânî, *Hidâyetü'l-mürîd li Cevhereti't-tevhîd* (Kahire: Dârü'l-Basâir, 2009), 2/896 (Beyit No. 81).

⁹² Leḳānî, *Hidâyetü'l-mürîd*, 1/54-55 (Beyit No. 134-139).

⁹³ Leḳānî, *Hidâyetü'l-mürîd*, 1/55 (Beyit No. 140-144).

4.6. Diğer Konular

Müellifin kelim tarihinde önemli tartışmaların kaynağını oluşturan irade-i cüziyye, kesb, hüsün-kubuh, kader, kaza ve rü'yetullah konularına temas etmiş olduğu görülmektedir.⁹⁴ Bu konuları beyitlerde Ehl-i Sünnet ve özellikle Eş'arî düşünceye göre ortaya koyan müellif metin üzerine yazmış olduğu şerhte ise daha geniş bir şekilde meseleleri incelemiştir.

Müellif eserinde temel konuların yanı sıra velilerin kerameti, ölümler hakkında yapılan duaların geçerli olduğu,⁹⁵ Hz. Peygamber ve din büyüklerinin (mürteza'l-ahyâr) şefaathlerinin hak olduğu,⁹⁶ dinin maksatları,⁹⁷ imamet ve hilafet konusu; günahların büyük ve küçük günahlar olarak taksim edilmesi,⁹⁸ Cevheri-ferd, a'yan ve araz gibi⁹⁹ konulara da temas etmektedir. Metnin yazılış amacı dikkate alındığında bu gibi konulara girmesi, *Celilü'l-Kelam* konularının üzerinde inşa edildiği varlık, cevher, araz, vb. *Dakikü'l-Kelam* konularını ortaya koyma isteği olması muhtemeldir.

Sonuç

El-Leḳānî, on yedinci yüzyılda yaşamış önemli bir kelamcıdır. Malikî mezhebine mensup bir âlim olan el-Leḳānî, Eş'arî düşüncesini benimsemiştir. Özellikle Kuzeybatı Afrika'da Mâlikî mezhebinin yaygın olması ve tarihsel süreçte Mâlikîlerin Eş'arî düşünceyi benimsemeleri, bu coğrafyada yazılan eserlerin yapısal özelliklerini belirlemede etkili olmuştur. Dönemin Mâlikîleri tarafından imam olarak kabul edilen el-Leḳānî, mürşidinin tavsiyesi ile kelam konularını didaktik tarzda ele aldığı *Cevheretü't-tevhîd* adlı manzum eserini yazmıştır. Kelam konularını ilahiyât, nübüvvet ve sem'iyât başlıkları altında inceleyen eser, daha sonra bizzat müellif ve oğlu tarafından birkaç kez şerh edilmiştir. Özellikle eser üzerine şerh yazan âlimlerin aynı coğrafyadan ve aynı mezhepten olmasının yanı sıra, Kuzey Afrika Eş'arîleri arasında ders kitabı olarak başta Ezher olmak üzere birçok eğitim kurumunda okutulması eserin önemini ortaya koymaktadır.

Yazıldığı günden itibaren onlarca şerh ve haşiye çalışmasına konu olan *Cevheretü't-tevhîd*, öğretici tarzda yazılmış bir eserdir. Bu tarzda yazılan eserlerde kelam ilminin tartışmaları ve konuları detaylıca ele alınmayıp daha çok müellifin bağlı olduğu mezhebin görüşleri ekseninde net bir şekilde ortaya konmaya çalışılmaktadır. Bu çalışmalar eserin telif edildiği döneme kadar oluşan geleneğin ilmi mirasını ortaya koyduğu gibi bu mirasın kendinden sonraki çağlara aktarılması gibi bir işlevi de yerine getirmektedirler. Bu bağlamda *Cevheretü't-tevhîd*, yazıldığı dönemde Eş'arî düşüncenin geleneksel kodlarının yanı sıra, mezhep içi tercihlerin görülebileceği bir eser olarak önem taşımaktadır. Ayrıca metin, Eş'arî düşüncenin kurucu metinlerinden olmasa bile, daha sonra gördüğü rağbet ve ilgi ile Eş'arî geleneğin günümüze kadar aktarılmasını sağlayan taşıyıcı metinlerden biri haline gelmiştir.

⁹⁴ Leḳānî, *Hidâyetü'l-mürîd*, 1/49-50 (Beyit no :45-56).

⁹⁵ Leḳānî, *Hidâyetü'l-mürîd*, 1/51 (Beyit No. 83-84).

⁹⁶ Leḳānî, *Hidâyetü'l-mürîd*, 1/53 (Beyit No.113-114).

⁹⁷ Leḳānî, *Hidâyetü'l-mürîd*, 1/54 (Beyit No. 127-128).

⁹⁸ Leḳānî, *Hidâyetü'l-mürîd*, 1/53-54 (Beyit No. 115-117,123-126).

⁹⁹ Leḳānî, *Hidâyetü'l-mürîd*, 1/54 (Beyit No. 123-124).

Üslup olarak kelim konularını inanç umdeleri halinde ezberlemeyi ve karşılaşılan problemlere cevap verme noktasında temel yapı taşlarını benimsetmeyi hedefleyen eser, Ehl-i Sünnet düşüncesinin Eş'arî yorumunu ortaya koymayı çalışmıştır. Didaktik bir yapıya sahip eserde kelim konularının yanı sıra mezheplerin farklı yorumlarına da temas edilmiş olması muhteva açısından eseri, diğer metinlerden daha farklı kılmaktadır. Özellikle Eş'arî düşünceyi Mâliki mezhebi ile birlikte ele alması, tarihsel süreçte Eş'arî düşüncenin ve diğer mezheplerin toplumsal var oluşlarını temin etme ve güçlendirmede el ele yürüdükleri fıkhi mezheplere temas etmesi yönüyle sosyal bir gerçekliği de dile getirmektedir.

Bu yaklaşımların haricinde İslam'ın fikhî ve kelimî yorumlarının yanı sıra mistik bir yorumu olan tasavvuf, müellif tarafından bir kelim metni içinde ele alınmıştır. Leşkânî'nin kendisinin bir sufi olmasının bu yaklaşıma tesir ettiği ortadadır. Kelim kitaplarında kolaylıkla görülemeyecek ahlaki tavsiyelerin metinde ele alınması, inanç konularının dışında muhatapların günlük hayatlarında dikkat etmeleri gereken ahlaki prensiplerin vurgulanması, metnin tarihsel süreçte kazandığı itibarın sebeplerinden biri olarak görülebilir. Metinde kullanılan üslubun, insanların anlam dünyasına hitap etmesi ve böylece tasavvufi kültürün toplumsal zeminine seslenmesi önemli bir husustur. Metnin nazım şeklinde yazılması ve muhtevası ayrıca İslam toplumunun dinî, kültürel ve pratik tercihlerini yansıtmaları toplumun bütün kesimleri tarafından kabul edilmesini temin etmiştir.

Yazıldığı dönemden itibaren ilim çevrelerinde büyük bir ilgiye kavuşan *Cevheretü't-tevhîd*, özellikle Kuzeybatı Afrika'da Mâliki mezhebine mensup kesimler tarafından günümüze kadar resmi ve gayri resmi eğitim kurumlarında ders kitabı olarak okutulan bir metindir. Eş'arî mezhebinin bu coğrafyada yaygınlaşması esnasında fıkıh mezheplerinin kimliği ile var olmasının bir örneğini teşkil eden metin, Eş'arî düşüncenin on yedinci yüzyıldaki mevcut anlayışını ortaya koymaktadır. Bunun haricinde *Cevheretü't-tevhîd*'in kendisinden sonraki sürece ve çalışmalara yön vermesi, Eş'arî mezhebini temel metinlerinden biri haline dönüşmesi temin etmiştir. Bu noktada metnin etrafında şekillenen itikadi ve fikri gelenek, Eş'arî mezhebinin bölgedeki tarihi seyrini görebileceğimiz ana kaynakların başında zikredilebilir. Bu özelliğinden dolayı, metnin şerhlerinden hareketle bölgedeki Eş'arîliğin seyrinin anlaşılmasında daha geniş çalışmalara konu olabilecek özellikleri taşıdığı ortadadır.

Kaynakça

- Abdülhamid, Muhammed Muhyiddin. *en-Nizâmü'l-ferîd şerhu İthâfi'l-mürîd*. Mısır: Matbaatü's-Saâde,1949.
- Asım, Ahmed. *Merahu'l-me'âli fî şerhi'l-Emâli*. İstanbul: Nadir Eserler Kitaplığı, 2016.
- Askeri, Ebu Hilal. *Kitabü's-şinâ'ateyn*. Dârü İhyai'-Kütübi'l-Arabiyy,1952.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdül-Kâhir b. Tâhir b. Muhammed. *el-Farq beyne'l-fıraç*. Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, ts.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdül-Kâhir b. Tâhir b. Muhammed. *Uşûlü'd-dîn*. İstanbul: Dârü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi,1928.
- Bağdâdî, İsmail Paşa. *Hediyetü'l-'arifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-muşannifin*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü İhyai'-Türâsi'l-Arabiyy, 1951.
- Beycûrî, İbrahim b. Muhammed. *Tuhfetü'l-mürîd şerhu Cevhereti't-tevhîd*. Beyrut: Dârü Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-sahîh*. Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 2002.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Siyasal Aklı*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi, 2. Basım, 2001.

- Ceyhan, Semih. "Sâvî, Ahmed b. Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/201-202. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, ts.
- Çelebi, Katib. *Süllemü'l-vuşûl ilâ tabakâti'l-fühûl*. İstanbul: İrcia, 2010.
- Durmuş, İsmail. "Muhibbî, Muhammed Emin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/35-37. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Echûrî, Abdülbirr b. Abdullah. "Fethu'l-karîb bi şerhi Cevhereti't-tevhîd". Erişim 09 Aralık 2019. <http://makhtota.ksu.edu.sa/makhtota/5190/1#.Xe4TeYMzaM8>
- Ezherî, Muhammed b. Muhammed el. *Hâşiyetü'l-emîr 'alâ İthâfî'l-mürîd şerhi Cevhereti't-tevhîd*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Halebî, Muhammed el-Hanîfî. *el-Menhacü's-sedîd fî şerhi Cevhereti't-tevhîd*: Darü İbn Hazm, 2003.
- Halebî, Muhammed el-Hanîfî. *el-Minhacü's-sedîd fî şerhi Cevhereti't-tevhîd*. Haleb: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1342.
- Halebî, Muhammed Rağîb et-Tabbâh. *İ'lâmü'n-nübelâ bi târihi Haleb eş-şebhâ*. 8 Cilt. Haleb: Dârü'l-Kalem el-Arabî, 2. Basım, 1988.
- Han, Ebü't-Tayyib Muhammed el-Kannevci Sıddik Hasan. *et-Tacü'l-mükellel min cevâhiri measiri't-tirazi'l-ahîr ve'l-evvel*. Katar: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şüûnî'l-İslamiyye, 2007.
- Kalaycı, Mehmet. "Şeyhülislam Mehmed Esad Efendi ve Eşarilik-Maturidilik İhtilafına İlişkin Risalesi". *Hittit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (2012), 99-134-134.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Keskin, Mehmet. *İmam Eş'arî ve Eş'arilik*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013.
- Kılavuz, Ahmet Saim. "Bâcûrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/416. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991.
- Lakkanî, İbrahim. "Cevhereti't-Tevhîd". *Akaid Risaleleri*. ed. Ali Nar. 229-279. İstanbul: Fatih Gençlik Vakfı, 1984.
- Laoust, Henry. *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*. çev. Ethem Ruhi Fırlalı - Sabri Hizmetli. İstanbul: Pınar Yayınları, 1999.
- Lekânî, Abdüsselâm. *İthâfî'l-mürîd bi Cevheri't-tevhîd*. Mısır: Mektebetü't-Ticariyye, 2. Basım. 1955.
- Lekânî, İbrahim. *Hidâyetü'l-mürîd Li Cevhereti't-tevhîd*. 2 Cilt. Kahire: Dârü'l-Basâir, 2009.
- Lekânî, İbrahim. *Umdetü'l-mürîd li Cevhereti't-tevhîd*. 4 Cilt. Ürdün: Dârü'n-Nûr, 2016.
- Mahfuz, Muhammed. *Terâcîmü'l-müellifin et-Tûnusiyîn*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1995.
- Makdisi, George. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu - Hasan Tuncay Başoğlu. Gelenek Yayıncılık, 2004.
- Mârgînî, İbrahim. *Buğyetü'l-mürîd li Cevhereti't-tevhîd*. Cezayir: Dârü'l-Hüdâ, ts.
- Mescid-i Câmîi, Muhammed. *Ehl-i Sünnet ve Şîa'da Siyasi Düşüncenin Temelleri*. çev. Ejder Okumuş. İstanbul: İnsan Yayınları, 4. Basım, 2012.
- Metin, Yurdagür. "Lekânî, Abdüsselâm b. İbrâhim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/130. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003.
- Muhibbî, Muhammed Emin b. Fazlullah b. Muhibbillah ed-Dımaşki. *Hulâsâtü'l-eser fî a'yânî'l-karnî'l-hadî aşer*. Beyrut : Dâru Sadır, ts.
- Nesefî, Ebü'l Muin Meymun b Muhammed. *Tabsiratü'l-edille fî usulî'd-din*. ed. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012.
- Nüveyhiz, Adil. *Mu'cemü 'Alâmi'l-Cezâir*. Beyrut: Müessesetü Nüveyhiz, 1980.
- Safakisi, Ali b. Muhammed et-Temîmî. *Takrîbü'l-ba'id ilâ Cevhereti't-Tevhîd*. Beyrut: Dârü'l-Maarif, 2008.
- Sarıbulak, Zekerya. "İki Manzum Kasidede Eş'arî ve Mâtürîdîlik -Üşî'nin Emâlî'si ile el-Lakkânî'nin Cevhereti't-Tevhîd'i-". *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Dergisi*. 23 (2018), 315-333-333.
- Savî, Ahmed b. M. el-Mâlikî. *Şerhu's-Sâvî 'alâ Cevhereti't-tevhîd*. Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1999.
- Suyûtî, Celâlüddin. *el-Müzhîr fî ulûmî'l-lüğâ*. 2 Cilt. Beyrut: Menşûrâtü Mektebeti'l-Asriyye, 1986.
- Şehrîstânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-nihal*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007.
- Şinvânî, Muhammed b. Ali Mansur. *Hâşiyetü's-Şinvânî 'alâ İthâfî'l-mürîd*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2016.
- Teftâzânî, Sadeddin Mesud b. Ömer. *Şerhu'l-Akâid*. İstanbul: Eser Kitabevi, 1966.
- Tettan, Abdülkerim. *Avnü'l-mürîd li-şerhi Cevhereti't-tevhîd fî akideti ehli sünne ve'l-cemaa*. Dimeşk: Dârü'l-Beşair, 1999.
- Topuzoğlu, Tevfik Rüştü. "Recez". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/509-510. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007.
- Watt, W. Montgomery. *İslam'î Tetkikler İslam Felsefesi ve Kelamı*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968.

- Yurdagür, Metin. "Lekâni, İbrâhim b. İbrâhim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003.
- Yüksel, Emrullah. "Cevheretü't-Tevhid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/457-458. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.

marife

dini araştırmalar dergisi
Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 20 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2020

ARAŞTIRMA
Research

Bir Kimlik Soruşturması: Mutezile Hümanist miydi?

Mustafa Köse

Dr. gr. Üyesi, Kahramanmaraş Sütü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı
mustafakose@ksu.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-1197-5319>

Geliş Tarihi / Received: 13.03.2020 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 20.05.2020

z

Fikirler, kendilerini ortaya çıkaran sosyo-kültürel çevreler ile birlikte değerlendirilir. Benzer ortamlar aynı özellikteki düşünsel oluşumlara neden olabilir. Hümanizm, oğunlukla Batı düşüncesi içinde ve seküler bir nitelikte kabul edilir. Ancak modernite ile birlikte ortaya çıktığı varsayılan hümanizmin sadece Batı'ya ait olup olmadığı ve din ile ilişkisi tartışılmalıdır. Tam bu noktada İslam düşüncesinde entelektüel yönelimleriyle ne çıkan Mutezili düşünürlerin hümanist sayılıp sayılmayacakları incelenmelidir. Bu çalışmada düşünceleri oluşturan kültürel çerçeveye atıfla hümanizmin Mutezili düşüncedeki izdüşümü ortaya konulmaya çalışılacaktır. Öncelikli olarak çalışmamızın ilk bölümünde hümanizm kavramı üzerinde durularak Batı düşünce geleneğinde nasıl oluştuğu ortaya konulacaktır. Sonrasında genelde dinlerin özelde ise İslam dininin hümanist bir yorumunun mümkün olup olmadığı ele alınacaktır. Bu bağlamda farklı hmanizmlerin olabileceği, bunlardan birinin de Tanrı merkezli hümanizm olduğu tespit edilecektir. İkinci asrın entelektüel zemininde ortaya çıkan Mutezili düşünürlerin edebi çalışmalara yaklaşımları, dini bilginin inşa edilmesinde insan yetilerine güven duyup duymadıkları, insanın yasama faaliyetlerindeki rolü, insanın toplumsal siyasi yönünü nasıl değerlendirdikleri genel manada ele alınacaktır. Bu açıdan onların din anlayışını diğer İslami yorumlardan ayıran noktalara yer yer karşılaştırmalarla işaret edilecektir.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, İnsan, Hümanizm, Modernizm, Rönesans.

An Identity Investigation: Was Mu'tazilah Humanist?

Ideas are evaluated with the socio-cultural environments that reveal themselves. Similar environments can cause intellectual formations of the same property. Humanism is mostly regarded in Western thought and in a secular nature. However, whether humanism supposedly emerging with modernity belongs only to the West and its relationship with religion should be discussed. At this point, it should be examined whether the Mu'tazili thinkers who stand out with their intellectual orientation in Islamic thought should be regarded as humanists. In this study, the projection of humanism in Mu'tazili thought will be revealed by referring to the cultural framework that constitutes the thoughts. Firstly, the concept of humanism will be emphasized in the first part of our study and it will be revealed how it was formed in the Western thought tradition. Afterwards, it will be examined whether a humanist interpretation of religions in general and Islam in particular is possible. In this context, it will be determined that there can be different humanisms, one of which is God-centered humanism. The approach of the Mu'tazili thinkers, who emerged in the intellectual background of the second century, to literary studies, whether they trust human abilities in the construction of religious knowledge, their role in the legislative activities, how they evaluate the social political aspects of human beings will be discussed. From this point of view that distinguish their understanding of religion from other Islamic interpretations will be pointed out in some places by comparisons.

Keywords: History of Islamic Sects, Human, Humanism, Modernism, Renaissance.

Atf / Cite as

Köse, Mustafa. "Bir Kimlik Soruşturması: Mutezile Hümanist miydi?". *Marife* 20/1 (2020), 167-194. <https://doi.org/10.33420/marife.703190>

Summary

As a western origin concept, does humanism belong only to the West? Can we talk about trends and schools with humanitarian features in the Islamic thought? In this study, where an identity determination will be made about whether Mu'tazilah is a humanist or not, firstly, it was introduced how humanism was formed in the Western thought. Later on, it is examined whether a humanist interpretation of religions in general and Islam in particular is possible.

Humanism in our language is a derivation of the French word "humanisme". But the meaning of the concept cannot be reduced to the saying "human is the measure of everything" (Pantôn anthrôpos metron) or to the philanthropy. It is not rationalism either. Nevertheless, today it is still possible to talk about rational, utilitarian, empirical, realistic, Marxist, socialist, existentialist, theist or atheist humanism types.

Humanism is not a religion and accepting it like one would be expanding its actual meaning. It is possible to divide religions into two categories as authoritarian and humanitarian. Humanitarian religions are concerned with human and what they can do. Accordingly, one must understand him/herself and his/her relationships with other people and improve his/her intellect to understand his/her place in the universe. For humanitarian religions, God is a symbol of the personal forces that man tries to actualize in his life and not a symbol of obedience and disabling of the reason. Therefore, just like there is no single religion, there is no single understanding or interpretation within a particular religion.

Mu'tazilî scholars were intellectual individuals who professed theological statements with lasting awareness of human conditions. They were also the people who guided the movement and stood out with their social class. Most of them were craftsman but all belonged to urban life style and were cultured. They were Muslim writers whose inspiration was religion but they also produced original works and accepted that man could do it. When writing, they adopted a clear, appealing style to everyone, considered their audience and avoided elitism.

One of the most important compilers of the human culture is the Mu'tazilî Jâhiz. Without ignoring moral concerns, he has been one of the most important representatives of this trend with his compilations in the fields like skit, singing, theft, and joke.

Mu'tazilî scholars drew attention with their rationalist and skeptical approach. But it is important to note that Mu'tazilî rationality does not mean rationalism as we know it. According to Mu'tazilah, only the lay people are sure of themselves. The distinguishing feature of the elite is that they doubt. The distinctive nature of their faith is skepticism. Because without doubt, there wouldn't be any need to use the mind. So to them, it is the suspicion that motivates the mind.

They opposed scholasticism and did not accept its monopoly of interpretation on religious text. Instead of blindly clinging to tradition, they chose to show effort to actually understand. Their approach to the Husun-kubuh (Good-Evil) issue, points to the role of reason in legislation. This approach was essentially an effort to humanize / rationalize the eternal text or divine. Right and wrong were independent of the will of Allah. According to some of the members of the school who discussed whether there is a cause or not to the imperativeness of the obedience to fards(obligations), Allah legislated the fards and sharia for a reason.

Mu'tazilah is the founder of the discipline of 'kalam' and kalam was not a discipline/subject taught in the school that represented scholasticism. They were often opponents. Mu'tezilah members, who are mostly Persians; aimed to protect the God from superstitions by accepting it as a reasonable entity. This God was also the object of the theoretical thinking of the human, who was accepted as the subject in the center, and the natural result of every believers' reasoning, not a God reached by bodily action. Raising God to an abstract concept that was thought by reason and aiming at certain goals (maqâsîd al-sharī'ah), opened the door for humanitarian interpretations.

Considered as one of the important trends of the humanitarian approach, the experiment(alism) claims that the only sources of human knowledge are senses and experiments. Although Mu'tazilah's experimentalism is not included in this style, it can be said that they value the facts and observations in nature, and have an approach to know the things as they are.

Mu'tazilah, who claimed an ontological discourse on the position of the human in religious epistemology and in religion, has placed the human in the center and argued that the actions must belong to the human beings to have moral responsibility. Freedom in the actions of particular human individuals basically means for a human to prevent him/herself from doing or not doing an action. In other words, it means that there is no a priori determination for the action. This is also related to God's justice (theodicy) as a philosophical-theological problem. One of the most important indicators that shows Mu'tazilah has put the human in the center is their claim that all actions of God aim ultimately for the benefit of man.

The Hadith Supporters (Ahl al-Hadith) regarded man as limited, surrounded and the toy of divine will. This was an approach that did not leave any room for man with God. The eternal knowledge was encompassing and determining everything with its human. Due to the political passivity (quietism) provided by the belief of fate, it was only possible to advise against the unfair ruler. Beliefs such as intercession and torment in grave also supported political uncertainty. Mu'tazilites were the architects of the tradition of political activist thought. They denied that politics could be the subject of belief. Although different humanisms and their relationship with religion differ and even though Mu'tazilites do not have a system that would qualify them as a sect, they deserve to be regarded as representatives of Theist/Godly Humanism with the importance they attribute to man in the face of God. The basis of this acceptance lies in the idea that human beings can exist in the world via positive relationships they build with the divine. In this sense, the school is located directly opposite the Hadith Supporters (Ahl al-Hadith) and their views of religion, which make the man fiddling before God, thinking that the divine absorbs everything. Nevertheless, it can be said that Mu'tazilah was as humanist as the monist culture in which the human being was completely ignored and devalued against the absolute, and the disarming of the human mind was an anti-humanitarian approach.

Giriş

Beşercilik veya insançılık¹ da denilen hümanizm(a)² dilimize, Fransızca humanisme kelimesinden geçmiştir. Hümanizm, “İnsan her şeyin ölçüsüdür” (Pantôn anthrôpos metron)³ sözüyle özetlenebilecek sofistik bir anlayış ya da insan sevgisi, insan severlik değildir. Rasyonalizm yani salt akılçılık hiç değildir. Mamafih bugün akılcı, faydacı, deneyci, gerçekçi, Marksist, toplumcu, varoluşçu (existansiyalist), tanrıtanır ya da tanrıtanımaz hümanizmlerden söz edilebilmektedir.⁴ Dolayısıyla kavramı hümanistlerin bir niteliğine indirgemek yanlış olur. Öncelikle kavramın manaları üzerinde durmak, ne zaman hangi şartlarda ortaya çıktığını ve hangi dönemlerde ne ifade ettiğini ortaya koymak gerekmektedir.

Kavram başlangıçta Rönesans'ın yazarları için kullanılmış ve büyük önemini 16. yy.'da kazanmış olsa da⁵ Floransa'da 15. yy.'da öğretmen, hatip ve çevirmen gibi mesleklerini icra etmek için sözlük kullananlara umanisti⁶ denilmiştir. Dil fenomeninin, insanlar arası bir eylemin ve temasın sonucu olarak ortaya çıktığını ilk defa

¹ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980), 2/341; Boğos Zekiyan, *Hümanizm (İnsançılık), Düşünsel İçlem ve Tarihsel Kökenler*, 2. Baskı (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2005), 15; Sadık Türker, “Hümanizm Hakkında Şüpheli Soruşturmalar”, *Felsefi Düşün* 9 (Ekim 2017), 5. Arapça el-İnsaniyye kelimesi bu manada kullanılmaktadır. Bk. Louis Gardet-Georges Anawati, *İslam Teolojisine Giriş-Karşılaştırmalı Teoloji Denemesi*, trc. Ahmet Arslan (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2015), 315.

² Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 3. Baskı (İstanbul: Paradigma Yay., 1999), 431 vd.

³ Platon, *Diyaloglar*, trc. Teoman Aktürel, 5. Baskı (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2009), 193, 475, 487, 497. Ayrıca bk., Edward Schiappa, *Protagoras and Logos*, 2. Edition (Carolina: University of Carolina Press, 2003), 117 vd.

⁴ Krş., Corliss Lamont, *The Philosophy of Humanism*, 8. Baskı (New York: Humanist Press, 1997), 15.

⁵ Lamont, *The Philosophy of Humanism*, 12.

⁶ Tony Davies, *Hümanizm*, trc. Emir Bozkırlı, (İstanbul: Elips Kitap, 2010), 10.

hümanistler değerlendirmiş ve edebiyat alanındaki incelemelere yer açmıştır.⁷ Buradan hareketle İslâm kültürü içerisindeki edeb (çoğulu âdâb)⁸ çalışmalarını hatırlamakta fayda var.

Cicero, Platon'dan Stoacılar uzanan uyumlu ve iyi insan ülküsünü, *Studia humanitatis* (insanlık öğrenimi) ve *studia humanitatis et litterarum* (insanlık ve edebiyat öğrenimi) tabirleriyle ifade etmiştir.⁹ Heidegger'e göre de *homo humanus/Romanus*, barbar olmayan, yedi özgür sanat eğitimini almış, asil Roma vatandaşını imlemektedir. İnsanın insanca (*humanus*), özgür ve doğasına uygun olması; gayr-ı insani (*inhuman*) olmamasının yolu kendi özünü sürdürmesi ve bunun dışında bir düşünceye dalmamasından geçmektedir.¹⁰ M. Arnold ise hümanizmi "kültür" kelimesiyle eş anlamlı saymıştır.¹¹ Buradan hareketle el-hadâretü'l-insânîyye tamlaması insani uygarlık manasına gelmektedir.¹²

Batı kökenli bir kavram olan Hümanizm fikri olarak da sadece Batı'ya mı aittir? İslam düşüncesi içinde hümaniter niteliklere sahip yönelimlerden söz edilebilir mi? Mutezilenin hümanist olup olmadığına dair bir kimlik tespitinin yapılacağı araştırmada öncelikli olarak hümanizmin Batı düşünce geleneğinde nasıl oluştuğu ortaya konulacaktır. Genelde dinlerin özelde ise İslam dininin hümanist bir yorumunun mümkün olup olmadığı irdelenecektir. Daha sonra ikinci Hicri asrın entelektüel zemininde ortaya çıkan Mutezili düşünürlerin edebi çalışmalardaki rolleri, dini bilginin inşa edilmesinde insan yetilerine güven duyup duymadıkları, insanın yasama faaliyetlerindeki rolü, insanın toplumsal siyasal yönünü nasıl değerlendirdikleri genel manada ele alınacaktır. Bu açıdan onların din anlayışını diğer İslami yorumlardan ayıran noktalar karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır.

1. Batı Hümanizmi

Rönesans'ın (Yeniden doğuş) ortaya çıkış tarihi şüphelidir.¹³ Ancak İstanbul'un fethinden sonra Avrupa'ya nakledilen literatür, Amerika'nın keşfi ve Galileo'nun dürbünü yukarıya çevirmeyi akıl etmesi insanı merkeze alan, onun bu dünyadaki yeri ve anlamı üzerine düşünen hümanizmin Rönesans'ın oluşumundaki etkisi şüphe götürmez bir gerçektir.

İtalya, Rönesans'ın beşiği kabul edilir. Bununla birlikte Toledo'daki ünlü çevirmenler okuluna ve Avrupalıların unutmuş olduğu Yunancadan Arapça ve İbranice aracılığıyla Latinceye yapılan çevirilerin etkisine işaret eden Brononowski¹⁴ bu

⁷ Zekiyan, *Hümanizm*, 47.

⁸ Bk., Lenn E. Goodman, *İslâm Hümanizmi*, trc. Ahmet Arslan, (İstanbul: İletişim Yay., 2006), 12.

⁹ Zekiyan, *Hümanizm*, 38-39.

¹⁰ Martin Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, trc. Yusuf Örnek (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yay., 2013), 10-13.

¹¹ Davies, *Hümanizm*, 11.

¹² Gardet-Anawati, *İslam Teolojisine Giriş*, 316.

¹³ Orta Çağ, Abailard'ın XII. yüzyıldaki eleştirileri, XIII. yüzyıldaki dini mistisizm hareketi, XV. ve XVI. yüzyıllardaki keşifler ve matbaanın yaygınlaşması ile sona ermiştir. Bk., Jules Michelet, *Rönesans*, trc. Kazım Berker (İstanbul: Cumhuriyet Yay., 1998), 19-20.

¹⁴ Jakob Bronowski, *İnsanın Yükselişi*, trc. Aykut Köker, 3. Baskı (İstanbul: Say Yay., 2012), 137-138. Ayrıca bk., Michelet, *Rönesans*, 22.

dönem İspanya'sında oluşan kültürel harmoni ve neticesinde meydana gelen entelektüel birikime dikkat çekmiştir.¹⁵ Artık klasik dünya yıkılıyordu ve eski olan birçok şey başta Orta Çağ eleştiriyeye tabi tutuluyordu.

Saldırının merkezinde ereksellik, erek nedenler kuramı ve doğayı henüz meydana gelmemiş biçimleri gerçekleştirme eğilim ya da çabasıyla dolu olarak açıklama girişimi vardı. Aristoteles fiziği doğayı, tanrısal doğanın taklitlerinin ayrıntılı bir silsilesi ile açıklamaktaydı. Rönesans felsefesi ise tanrısal ve kendi kendini yaratmanın etkin ve edilgin yanlarını, doğal gelişmeler ve süreçler bütününe ya da onlara can veren ve yöneten içkin güçten ayrı tutarak birbirinden ayırmaktaydı.¹⁶ Yer merkezci (geosantrik) bir evren tasarımıyla Yeni Eflatuncu tanrının da imgesi olan¹⁷ güneş merkezli (heliosantrik)¹⁸ evren modeline geçilmesi ve Newton'un eseriyle ifade ettiği üzere göğün fiziğinin mümkün hale gelmesi matematiği etken kılmıştı. İlk hümanistler bilimin insana ne gibi bir fayda getireceğine atıfla bilime karşı çıkmışlar ancak zamanla Aristoteles'in etkisinin kırılması ve güçlü bir öteki dünya (cı tin) yaklaşımında ve Güneş'e yeni bir bakışta birleşmişlerdi.¹⁹ Bu ise organizmacı bir doğa tasarımıyla mekanik doğa²⁰ tasarımına geçişle sonuçlandı.

Astronominin insanlık tarihindeki ilk ilimlerden olması tesadüfi değildi. Takvim kullanmak, ibadetleri bu takvime göre düzenlemek evrensel bir düzen arayışının neticesiydi. İnsanoğlu tarih öncesi çağlardan beri Bruhl'un ifadesiyle "sihirli dünya"²¹da yaşamakta ve evreni anlamak, onun karşısındaki çaresizliğini, acizliğini yatıştırmak ihtiyacıyla bir takım dini ritüellere başvuruyordu. Bu çerçevede gök ile irtibat kurmaya başlayan insanlık, kaosun (düzensizlik) içinde kozmosu (düzeni) sağlamaya çalışmış, bahar ekinoksu ritüellerini (Nevruz vb.) yaparak yeni yıl için şükranlarını sunmuştu. Ancak bu faaliyetler nihayetinde bir anlam arayışının ürünüydü. Rönesans ile birlikte evreni ve sınırlarını açıklama gayretiyle yepyeni bir kültür oluşmuştu.

"Orta Çağ tanrı merkezliliğinin yerine insanca bakışın, metafizik ve aynı zamanda dinsel sorunun yerine ahlaksal sorunun, ahiret mutluluğunun yerine eylemin konması söz konusu" idi.²² Bacon soy, mağara, çarşı-pazar ve tiyatro idollerinden, insanı hataya düşüren etkenlerden bahsederek ampirist bir geleneğin doğmasına öncülük eden büyük bir hümanistti. Yeni bir dünyanın kapılarını Aristoteles'in mantığına karşı ortaya koyduğu metodolojisi *Novum Organum*, bir çeşit tek sesliliğe

¹⁵ Bk., Bronowski, *İnsanın Yükselişi*, 137. Ayrıca bk., Thomas S. Kuhn, *Kopernik Devrimi: Batı Düşüncesinin Gelişiminde Gezegen Astronomisi*, trc. Halil Turan, Dursun Bayrak, Sinan K. Çelik (Ankara: İmge Kitabevi, 2007), 209-210.

¹⁶ R. G. Colingwood, *Doğa Tasarımı*, trc. Kurtuluş Dinçer (İstanbul: İmge Yay., 1999), 111-113.

¹⁷ Alexandre Koyré, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu: Bilimsel Düşüncenin Tarihi Üzerine İncelemeler*, trc. Kurtuluş Dinçer, 3. Baskı (Ankara: Gündoğan Yay., 2000), 88.

¹⁸ Nicolaus Copernicus, *Göksel Kürelerin Devinimleri Üzerine*, trc. C. Cengiz Çevik, 2. Basım (İstanbul: İş Bankası Yay., 2017), 39.

¹⁹ Kuhn, *Kopernik Devrimi*, 215. Petrarca'nın, *Dünyanın Anlamsızlığı Üzerine* adlı eserine bakılabilir.

²⁰ Tabiata daha ekolojik ve holistik bir bakışın doğması ile ilgili bk., Fritjof Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, trc. Mustafa Armağan (İstanbul: İnsan Yay., 1992), 93, 98-100.

²¹ Georg W. Oesterdiekhoff, "The Nature of 'Premodern' Mind", *Anthropos*, 110 (2015): 16 vd.

²² Koyré, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, 12.

itiraz kabilinden, çok seslilik olarak nitelemişti.²³

İnsanın doğayı ve kendisini keşfi, yeni bir bakış açıydı. Dahası dünyanın bir merkezinin olduğu fikri yadsınmaktaydı. Evrenin merkezinde kozmik bir sütun olduğunun kabul edilmesi ve dünyanın, bu merkezin etrafında uzanması (axis mundi) fikri yok sayılmaktaydı. “Bizim (eski) dünyamız” en yüksek ve göğe yani ilahi olana ulaşılması için en ideal yerd. Ancak küresel evren tasarımı ilahi olana ulaşmak için bir merkezin değil birden fazla (insan sayısı kadar) kutsal uzamın oluşmasını mümkün kılmış bu noktada, diğer uzamlar anlamını yitirmişti. Böylece yer çekimi ile mitik anlatılardan, mucizelerden kurtuluş söz konusu olmuştu.²⁴ Aristoteles’e göre çekim yasası sadece ve sadece ay altı alemde işlemekte iken bu yeni tasarımda ay ve yıldızlar yer ile türdeş olmaktadır. Newton’un, Ay’ı yörüngesinde tutan gücün elmayı çeken güçle aynı olduğunu düşünebilmesi²⁵ hiç şüphesiz Copernicus’un yer merkezli gökbilim paradigmasını yıkması sayesinde olmuştu.²⁶ Değişim bir alanda başlamıştı ancak diğer alanlardaki klişelere tutunmayı da zorlaştırmıştı. Copernicus, ulusal ya da uluslararası düzeyde sarsılmaların olduğu ve yeniliklere gebe bir dönemde yaşıyordu ve Müslümanlar, hanedanlık çatışmalarıyla sarsılan Avrupa’yı fetretmek üzereydi. Böylesi bir dönemde Luther ve Calvin Katolikliğin dini hegemonyasına karşı seslerini yükselten kişiliklerdi.²⁷

İnsanoğlu dini metinlere göre mutlu bir yaşantıyı (cennet) bilgiyi, bilinci elde etme pahasına terk etmiş, düşmüştü. Öyle ya doğa, Yunanlılar için maddi bir cisimdi. Yaşamla doluydu ve tüm devinimleri yaşamsal devinimlerdi. Belli bir amaca yönelikti ve akılla yönetiliyordu. Newton’un, Woolsthorpe Bahçesi anlatısında ise insan artık bahçesinin kanunlarını bilimle kendisi anlayacak yine kendi özel girişimleri ile onu yeniden ve yeniden imar edebilecekti.²⁸ Söz konusu gelişmeleri paradigma değişimi olarak gören Kuhn’a göre, yeni bir sentez yapılmıştı ve bazı görüşlerin yok olması doğaldı.²⁹

Mesela modern düşüncede ölü madde ile canlı ruh arasındaki ilişki sorunu yoktu. Gök cisimlerinin mevsimsel dönüşü ile akvaryumdaki balığın devinimi arasında ilkesel bir fark gözetilmiyordu. Madde-ruh arasındaki ilişki sorunu da yoktu. Bir Spartalının Lykurgos yasalarını tasarlama ve onlara uyma ile doğa yasalarını tasarlama ve onlara uyma arasında bir fark bulunmuyordu. Madde, üzerine biçimin yüklendiği, her şeyin kendisinden yapıldığı bir şey değil, niceliksel olarak düzenlenmiş devinen şeyler bütünüydü.³⁰ Doğa, geleneksel dünyada Tanrı adına işlenmekte iken şimdi endüstriyel devrim insan adına, onun daha da güçlenmesi için işlenmekteydi. Maddeyi atomize eden modern bilimsel düşünce bir açıdan değişmediği için

²³ Francis Bacon, *Novum Organum: Tabiatın Yorumu ve İnsan Âlemi Hakkında Özlü Sözler*, trc. Sema Önal (İstanbul: Say Yay., 2012), 127; Davies, *Hümanizm*, 113-117.

²⁴ Mircea Eliade, *Kutsal ve Kutsal-Dışı*, trc. Ali Berktaş (İstanbul: Alfa Yay., 2017), 36-37.

²⁵ Bu olayın böyle olduğu varsayılmaktadır. Bk., Eyüp Erdoğan, *Aristoteles’ten Newton’a Paradigmatik Bilim Tarihi*, (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yay., 2009), 219.

²⁶ Colingwood, *Doğa Tasarımı*, 116-117.

²⁷ Kuhn, *Kopernik Devrimi*, 211.

²⁸ Michelet, *Rönesans*, 48.

²⁹ Thomas S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, trc. Nilüfer Kuyuş, 3. Baskı (İstanbul: Alan Yay., 1991), 51. Ayrıca bk., Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, 26.

³⁰ Colingwood, *Doğa Tasarımı*, 131-132.

ruh anlayışına karşı çıkmış ve değişim, evrim teorisiyle mutlak olarak kabul edilmişti.

Cennetten kovulmanın nedeni olan elma (bilgi ve dahası bilinç) Newton'a ve modern insana birtakım şeyler sunmuştur. Animizmde kâinatın bir varlık meclisi olarak tasavvuru söz konusudur ve tüm canlı-cansız nesnenin ortak yaşam hakkı vardır. Tarım toplumunda ise evcilleştirilen hayvanların ruhlarının olduğu düşünülmezdi. Modern felsefede Descartes insanın ruhunu kabul etmekle birlikte³¹ hayvanlarda ruh olduğunu düşünmüyordu. Daha sonra gelen de La Mettrie, insanın ruhunu da kabul etmeyerek *a Man Machine* isimli eserini yazmıştı. Teizmde Tanrılar tarafından yönetilen bir evren tasarımı ve örtük biçimde insanın kendi dışındaki bir ruh vasıtasıyla merkezde olması söz konusuydu. Her şey onun etrafında dönmekteydi. Animizmin eşitlikçi ve tüm şeylerin ruhlarla dolu dünyasından, Tanrı adına ezelde görevlendirilmeye ve şeylerin daha sessiz olduğu, nesneleştiği, onlarla ilgili dileklerin Tanrıdan istenmesine uzanan bir değişim yaşanmaktaydı. İnsanın varlıkla olan ilişkisi animist senfoniden insan ve tanrı arasındaki diyaloga ve bilimsel devrimle de insanın tek kişilik gösterisine dönüşmüştü.³² Dahası inanan insanın içinde yaşadığı kutsal dünyaya giriş törenleri yok olmaktaydı.³³ İlahi sözleşmeci bu yaklaşımda inanan (teist) insandan beklenen, şükürünü yerine getirmesi idi. İlahi takdirin yazgısına boyun eğen Orta Çağ insanı modernite ile birlikte kendi kaderini yapma (/yazma) imkanına erişmiş ve verili olan anlamı terk etmişti. Anlam, artık bizatihi insanın kendinde içkindi (antroposantrizm). Bilim adamlarının, dünyayı olduğu gibi anlatması, sanatçıların tabiatı/olayları gördüğü gibi resmetmesi (klasizm), loncalardan ayrılarak özgünleşmesi ve dehanın ilahi bir yetenek kabul edilmesi ve çalışmalarında resmi çizen öznenin merkeze yerleşmesi mümkün olmuştu. Artık sıradan insanların saraylara kadar yükselebildiklerine³⁴ ya da bir araya gelerek devrim yaptıklarına şahit olunan bir dönem gelmişti.

Doğanın mekanikleşmesi, geometrikleşmesi³⁵ ve büyüsünün bozulması³⁶ insan açısından bir güç arayışını beraberinde getirmiş, mekanik aletlerin icatları mümkün hale gelmiş ne sonuçta zanaatkarların el emeği ile yaptıklarının yerine fabrika ürünleri kaçınılmaz olmuştu. Artık insanların oturduğu evler işlevseldi ve bir çeşit makineydi.³⁷ Daha önce mana karşılığında gücü terk eden insan, hümanizm ile birlikte anlamı dünyaya hasretmiş, cenneti (mitosu) dünyada aramaya/kurgulamaya başlamıştı. Gelecek ümidini dünyaya taşıyarak onu, eliyle inşa edebileceği bir mite, yeryüzü cennetine³⁸ dönüştürmüştü. Bu yaklaşımın özeti 'kazan-kazan' mot-

³¹ Res cogitans - res extansa ayrımı için bk., Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, 183.

³² Yuval Noah Harari, *Homo Deus: Yarının Kısa Bir Tarihi*, trc. Poyzan Nur Taneli, 3. Baskı (İstanbul: Kolektif Kitap, 2016), 107.

³³ Mircae Eliade, *Dinin Anlam ve Sosyal Fonksiyonu*, trc. Mehmet Aydın (Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1990), 135.

³⁴ Mozart'ın, *Figaro'nun Düğünü* isimli operası böylesi bir hikâyeyi anlatır. Bk., Bronowski, *İnsanın Yükselişi*, 206.

³⁵ Koyré, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, 111-112.

³⁶ Bk., Vincent P. Pecora, *Secularization and Cultural Criticism*, (Chicago: The University of Chicago Press, 2006), 107.

³⁷ Eliade, *Kutsal ve Kutsal Dışı*, 47.

³⁸ Eliade, *Dinin Anlam ve Sosyal Fonksiyonu*, 100.

tosuydu ve sonu gelmeyecek bir mücadelenin habercisiydi. Eskiden Tanrının yokluğu her şeyi mubah hale getirebilecek bir kaos sebebi iken bugün varlığı ile her şey mubah hale gelmişti. İnsan, dünya görüşünü (weltanschaaung) kendisi belirlemek-teydi ve merkezde artık kendisi ve konutu yer almaktaydı.

Büyük bozulduğu için uyum kadar çatışma da vazgeçilmezdi ve bireysellik, rekabet kavramları³⁹ önem kazanmıştı. İnsan dünyanın tam ortasında, hayvanların aksine seçimleriyle yazgısını belirleyen, Tanrının temsilcisi ve ne yersel ne de göksel en büyük mucizesiydi. Ussal bir varlıktı ve eğer doğa felsefesine yönelir ve bu amaçla teolojiye karşı çıkabilirse Tanrısallığı gerçekleştirebilirdi.⁴⁰ Bu anlayış, her devletin kendisini dünyanın merkezinde görmesinin yani ulus devletlerin habercisiydi. Moore, Campanella ve Bacon tıpkı Platon gibi ütopya tarzındaki (mükemmel ülke) eserleri bu düşünceyi idealize etmek için yazılmıştı.

Geleneksel insan, belirli aralıklarla zamanın başlangıcına, gerçekliğin yaratıldığı, ilk kez tezahür ettiği o mucizevi ana geri dönmeye çalışırdı. Mevcut durumu muhafaza etmek ve dengeyi bozabilecek her türlü değişimden kaçınmak onun temel ereği idi. Merak, tehlikeye aralanan bir kapıydı. Öyle ya, dünyanın öteki ucuna gidince bulabileceği şey nihayetinde kendisi olacaktı. Bu sebepten ötürü, iyi disiplinli bir kafanın alameti, kendini durdurabilme, kendi başına kalma gücüdür demişti, Seneca.⁴¹ Modern insan içinse mucize, kendisinin var olmasıydı ve doğum günü bu manada en özel zamandı. Bu insanın kozmik düzeyde bir sorumluluğu vardı ve Eliade'ye göre aslında taze ve temiz bir Dünya'ya yeniden sahip olmayı istemek ontolojik bir saplantıdan başka bir şey değildi.⁴²

2. Hümanizm Din İlişkisi

Antropologlar dinin doğaüstü birtakım güçlere olan inanç, ibadetler, ahlak ve belirli bir hiyerarşiye sahip dini zümreyi içerdiği noktasında birleşirler.⁴³ Hümanizm ilk olarak müesses din ile çatışmıştır. Kilise otoritesine ve teolojik dünya görüşüne karşı yaklaşık iki yüz elli yıl mücadele edilmiş ve aydınlanma insanı genel manada dinden, dinin insan doğasına dair yaptığı belirlemelerden dolayı muazzam biçimde rahatsız olmuştur. Tarihe damga vuracak makale, Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" sorusuna verdiği cevapta ifadesini bulmuş, aydınlanmış değil ama aydınlanmakta olan bir çağda yaşadığını ifade eden düşünür, bir çocukluk sanrısından kurtulmayı ifade etmek üzere o meşhur mottoyu haykırmıştır: "Bilmeye cesaret et! (Sapare aude!)"⁴⁴ Eagleton ise aydınlanmanın inanç meselesini dert edinmekle birlikte

³⁹ Alfred North Whitehead, *Düşüncelerin Serüvenleri*, trc. Yusuf Kaplan, 2. Baskı (İstanbul: Külliyyat Yay., 2011), 35.

⁴⁰ Pico della Mirandola, *İnsanın Değeri Üzerine Söylev*, trc. Levent Özşar (Bursa: Biblos Yay., 2006), 35 vd.

⁴¹ Paul Hazard, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, trc. Erol Güngör (İstanbul: Ötüken Yay., 1981), 18.

⁴² Eliade, *Kutsal ve Kutsal Dışı*, 85.

⁴³ William A. Haviland, *Kültürel Antropoloji*, trc. Hüsamettin İnanç-Seda Çiftçi (İstanbul: Kaknüs Yay., 2002), 411-434; Horace T. Houf, "Is Humanism Religion", *Journal of Bible and Religion*, 14/2 (May, 1946): 105.

⁴⁴ Immanuel Kant, "Was is Aufklärung?", *UTOPIE Kreativ*, 159 (Januar 2004): 5.

özel olarak din ve Tanrı karşıtı olmadığını, esas düşmanın ruhbanlar olduğunun altını çizmiştir.⁴⁵ Nitekim bugün Batı'da kendisini hümanist olarak niteleyen inanç sahibi milyonlarca kişi ve onlarca kilise bulunmaktadır. Hatta 1969 yılında Papa Paul, Roma Katolikliğinin bir hümanizm hatta tek gerçek hümanizm olduğunu iddia etmiştir.⁴⁶

Kepler'in (1630) dünya anlayışında, evrenin her tarafında etkin olan, uyum içinde tek bir Tanrısal yasa vardı.⁴⁷ *Kayıp Cennet* isimli eserinde hümanist hayalin şairane ifadesini ortaya koyan Milton (1674) ise geleneksel inanışlara karşı çıkarak⁴⁸ ilahi gerçeğin tüm bireylerde manevi aydınlanmaya sebep olabileceğini savunmuştu. Newton (1727) fiziği de Tanrı'ya eşsiz bir yer ayırmıştı. O, her yerde hazır ve nazır olan bir Tanrı'yı fizik teoremine yerleştirmek için ilk çağ filozoflarını ve kutsal metinleri incelemiş ve neticede çekim gücünü yaratanın Tanrı olduğunda karar kılmıştı.⁴⁹ Aydınlanmaya dair bu bakış açısına göre insanın merkezinde Tanrı olduğu için teosantrik hümanizm pekâlâ mümkündür.

Sokrat'ın kendini bil anlayışı, insanın kendi içindeki Tanrısal özü bilmesi ve değerini, onurunu bu öze dayanarak anlaması, anlamlandırması manasına gelmektedir. Bu yaklaşımda ibadet, dua, Tanrı sevgisi, günah, inayet gibi akıl üstü dini hakikatlerin irrasyonel oldukları için reddedilmesi büyük bir hatadır. Akla itiraz ile, aklın kullanılış tarzına itiraz başka şeylerdir. İnsan hem ebedi hayata yönelik dikey hem de dünyaya dönük yatay hedefleri olan bir varlıktır. Dünyevi hedefler için aşkın hedefleri kurban etmek materyalizmin hatasıdır. İnsan özgürlüğü için Tanrı'nın var olmaması gerektiği yaklaşımına karşı bizatihi Tanrı'nın bu özgürlüğün ve demokratik değerlerin koruyucusu olduğu bütüncül bir anlayıştır.⁵⁰ Böylece teosantrik hümanizm, her şeyi akla, duyulara indirgeyen ve akılla uyumsuz olan şeyleri reddeden bir hümanizme karşıttır.

Paine (1809), bir Tanrı'ya inanmakla birlikte dinleri, özellikle de müesses Hıristiyanlığa ağır eleştiriler yönelterek onu reddetmiştir. Sadece Tanrı'ya inandığını; Tanrı kelamının gözleyebildiğimiz evren olduğunu savunmuş ve sözde Tanrı kelamı olarak nitelendirdiği kutsal kitaptaki tutarsızlıkları ortaya koymuştur. Daha en baştan Yeni Ahit nitelemesine itiraz etmiş ve bunu Tanrı'nın tutarsızlığı olarak değerlendirmiştir. Tüm insanlardan inanması istenilen gizem, mucize ve Peygamberlik kavramlarına kuşkuyla yaklaşmış ve bunları çürütmüştür.⁵¹ Zekiyan'ın ifade ettiği üzere bu hümanist yaklaşım, dine karşı yönelmiş bir hareket değildi. Aksine din adına insanı küçülten ve dünyayı hor gören zihniyetlere ve din adı altında bağınazlık

⁴⁵ Terry Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, trc. Selin Dingiloğlu (İstanbul: Yordam Kitap, 2014), 18-23.

⁴⁶ Hakan Gündoğdu, "Hümanizm Bir Din midir?", *Dinler Tarihi Araştırmaları II* (Konya, 20-21 Kasım 1998), (Ankara: 2000): 100.

⁴⁷ Koyré, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, 49.

⁴⁸ Guénon da modern düşüncenin özü itibarıyla gelenek karşıtı (antitraditional) olduğunu savunur. Bk., René Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, trc. Mahmut Kanık, 2. Baskı (Bursa: Verka Yay., 1999), 35.

⁴⁹ Erdoğan, *Aristoteles'ten Newton'a Paradigmatik Bilim Tarihi*, 236-238, 240.

⁵⁰ Hakan Gündoğdu, "Hümanizm, Teosentrizm ve Jacques Maritain", *Felsefi Düşün*, 9 (Ekim 2017): 112-115.

⁵¹ Thomas Paine, *Aklın Çağı*, trc. Ali İhsan Dalgıç, 7. Baskı (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yay., 2018), 3, 27, 55, 170.

yapılmasına karşı çıkan bir hareketti. Tanrı, evrenin aslı ve ereğiydi (makro kozmos). Elbette ancak insan da mikro kozmos olarak diğer canlılara nazaran evrenin merkezidi.⁵² Bu açıdan gerek ilk hümanistlerde⁵³ gerekse takipçilerinde dini açıdan mutlak bir ayrılık görülmediği ifade edilebilir.

İnsan doğasının nihai amacının hümanite olduğunu savunan Herder'e (1803) göre Tanrı bu amaçla insan soyunun kaderini kendi ellerine teslim etmişti. Hümanitenin üstüne konulabilecek daha yüksek bir amaç, iyi yoktu. Tarihi süreç içerisinde insan soyunun doğası incelenirse bunun böyle olduğu, bu en iyinin sanat ve dinle hümanite adına yapıldığı görülebilirdi.⁵⁴

Diğer yandan hümanizmi bir din olarak adlandırmak onun manasını genişletmek olacaktır. Reese'in de dediği gibi: "Düşünce ve davranışın amacı insan refahı olduğunda, bu düşünce ve davranışlar karakter bakımından dinidir. Motive edildiğinde, bilime duyulan inanç dini bir inançtır. Sanat eserleri dini eserlerdir. Siyasi başarılar dini başarılardır. Sosyal ilişkiler dini ilişkilerdir ve ahlaki zaferler dini zaferlerdir."⁵⁵

Bu noktada Maritain de Tanrı'ya inanmak ile seküler hümanistlerce iddia edilen hümanizmin birbiriyle çelişmeyeceğini hatta gerçek hümanizmin bu olduğunu savunur.⁵⁶ Benzer fikirleri paylaşan Gardet-Anawati'ye göre de "tümüyle Tanrı'ya bağımlı fakat O'nun tarafından daha bu dünyadan başlayarak mümkün en yüksek hayatı gerektiren ebedi bir mutluluk hayatına davet edilen biri olmak, potansiyellerine hiçbir sınırlama getirmeksizin insana sonsuz perspektifler açar. Bu Tanrı'ya dayanan bir hümanizmdir."⁵⁷ Her ne kadar bu yaklaşım özünde normatif bir bakışı barındırırsa da indirgemeci diğer fikirlerle birlikte düşünüldüğünde anlam kazanmaktadır. Nitekim Rönesans'ın öncüleri kabul edilen ilk hümanistlerin tamamı seküler fikirleri savunan, dini inancını da terk etmeyen kimselerdi. Bu manada onların reddettikleri, Tanrı değil de Tanrı'ya dair kurumsal anlayışlardı denilebilir. Onlar, insan yazgısının ve geleceğin belli bir kurumsal otorite tarafından temellük edilmesine ve insanın kötü yazgısıyla baş başa kalmasına itiraz ediyorlardı ve öte dünyacı bir kadeere rıza gösterilmesine karşı özgürlüğe, geleceğe ve ilerlemeye taliptiler.

İnanmanın insan için vazgeçilmez bir fenomen olduğunu dolayısıyla usun etkili kullanımının ancak umut ve inanç ile olabileceğini düşünen Fromm⁵⁸ ise dinleri kategorize ederek ideal dinin niteliğine vurgu yapmıştır.

Gelişmemiş ve otoriter olarak tanımladığı kategoride yer alan dinlerin, insan gelişimini engellediğini ve onu motive etme noktasında negatif içeriğe sahip olduğunu, bu haliyle ancak çocukluk evresindeki bir insanlık konumuna karşılık geldiğini savunmuştur.⁵⁹ Teslim olmanın temel umde olduğu bu tür dinlerde din, her şeyi

⁵² Zekıyan, *Hümanizm (İnsancılık): Düşünsel İşlem ve Tarihsel Kökenler*, 50.

⁵³ İlk hümanistlerden Cusanus için bk., Koyré, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, 13.

⁵⁴ Johann Gottfried von Herder, "İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler", *Tarih Felsefesi Seçme Metinler: Herder-Kant-Fichte-Schelling-Hegel-Schopenhauer*, haz. Doğan Özlem, Güçlü Ateşoğlu, 4. Baskı (Ankara: Doğu Batı Yay., 2017), 24-30.

⁵⁵ Houf, "Is Humanism Religion", 106.

⁵⁶ Bk., Jacques Maritain, *True Humanism*, (New York: Charles Scribner's Sons, 1938), 1-3.

⁵⁷ Gardet-Anawati, *İslam Teolojisine Giriş*, 317.

⁵⁸ Erich Fromm, *Yeni Bir İnsan Yeni Bir Toplum*, trc. Necla Arat, 12. Baskı (İstanbul: Say Yay. 2019), 182.

⁵⁹ Erich Fromm, *Sevme Sanatı*, trc. Yurdanur Salman, 5. Baskı (Basım yeri yok: De Yay., ts.), 78.

kontrol etme amacındadır. Bu sistemde insan özgürlüklerinden vazgeçerek üstün bir güce teslim olmak zorundadır. Kaderinin yüce bir otorite tarafından belirlendiğini düşünen insan temel erdem olarak ona boyun eğmek zorundadır. Böylece insan o yüce güçle birleşmekte, onun bir parçası olarak onun koruyuculuğuna sığınmaktadır. Aynı zamanda toplumsal ve dini olarak itaatsizliğin günah olması üst bilinci onu her daim denetim altında tutmaktadır. Fromm'a göre insanın özgürlüğünü ortadan kaldıran kendisine yabancılaştıran bu tür dinler ya da bize göre dini yorumlar, din olarak dahi görülemez. Buna mukabil hümaniter dinler ise insanla, onun güçleriyle ilgilenirler. İnsan kendisini ve diğer insanlarla olan ilişkilerini anlamak, evrendeki yerini kavramak için aklını geliştirmelidir. Hümaniter dinler için Tanrı, insanın yaşamında gerçekleştirmeye çalıştığı kişisel güçlerin bir sembolüdür yoksa itaat ve aklın devre dışı bırakılmasının değil.⁶⁰ İnsanlığının, Tanrılık/deitas karşısında sınırlandırılması gerektiğini savunan Heidegger de geleneksel din yaklaşımını reddetmiş ve Hristiyanlığı özünde hümaniter bir din olarak kabul etmiştir.⁶¹

Dinsel düşüncenin, üstün bir gelişme düzeyine erişmesi koşuluyla hümanist bir ülkünün taşıyıcısı olabileceği noktasında Zekiyan da benzer görüştedir: "Dinsel düşünce, özü gereği, son temelini us üstü bir gerçekte bulduğundan, içerdiği hümanizm de işlevsel değil ancak içlemsel bir nitelikte olabilir. Bu demek; us, dinsel düşüncede son temel olmamakla beraber, dinsel bir düşüncenin ortaya koyduğu insan anlayışı, insanı tümüyle, tüm olanakları ve değerleriyle gerçekleştirmeye açılabilir."⁶² demek suretiyle, nitelikleri farklı Taoist, Hristiyan ya da İslami hümanizmlerden⁶³ söz edilebileceğini savunmuştur.

Halk düzeyinde din ile hümanizmin nasıl uyumlu olacağı hususunda kafa karışıklığı da olagelmıştır. Hümaniter toplumlardaki birçok insanın gözünde doğa hala dini değerlerin izlerini taşıyan bir büyü, görkem ve heybetin tezahür alanı olmaya devam etmektedir. Kutsallığından arındırılmış (profan) bir doğa deneyimi yakın tarihidir ve özellikle de ilim insanlarına mahsustur.⁶⁴ Bu yönüyle dini içerikten arındırılmış mekanik bir doğa yaklaşımını, dine karşıt bir hümanizmi benimseyenlerin belli kitleler olduğu söylenmelidir.

Hümanizmi insana değer verme, insanın sorumluluğunu vurgulama ve insanların büyük bir aile olmasına indirgeyen Müslüman düşünürler⁶⁵ yanında kavramı, İslami kültürün belirli fenomenlerini adlandırmak için kullanan oryantalistler⁶⁶ bulunmaktadır. Ayrıca onun bir Batı oyunu, Masonik gizli bir emel olduğu yönünde karşıt yaklaşımlar ve negatif tutumlar da yok değildir.⁶⁷ Dolayısıyla nasıl ki tek bir din yoksa belirli bir din içinde de tek bir anlayış, yorum yoktur. Araştırdığımız şey

⁶⁰ Erich Fromm, *Psikanaliz ve Din*, trc. Aydın Arıtna (İstanbul: Arıtan Yay. 1982), 57, 76. Ayrıca bk., Ali Ayten, *Psikoloji ve Din*, (İstanbul: İz Yay., 2017), 112-113.

⁶¹ Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, 13.

⁶² Zekiyan, *Hümanizm*, 67-68.

⁶³ Fransız oryantalistler İslami kültürün belli fenomenlerini ifade etmek üzere çalışmalarında İslami Hümanizm nitelemesini sıklıkla kullanırlar. Bk., Marco Schöller, "Zum Begriff des 'Islamischen Humanismus,'" *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 151/2 (2001): 275.

⁶⁴ Eliade, *Kutsal ve Kutsal-Dışı*, 135.

⁶⁵ Abdulkâdir Kâmil, *İslâm Hümanizmi*, trc. Cemâl Arzu (İstanbul: Kalem Yay., 1972), 109-113.

⁶⁶ Schöller, "Zum Begriff des 'Islamischen Humanismus,'" 275.

⁶⁷ Bk., Muhammed Kutub, *Çağdaş Fikir Akımları III*, trc. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: İşaret Yay., 1986), 245 vd.

hümanizmdir. Onun özünü oluşturan şey, insana duyulan güvendir⁶⁸ ve burada bizim odak noktamız, Mutezili din yorumunun insana güven duyup duymadığı olacaktır.

Şimdi İslâm düşüncesindeki ilk entelektüel yönelime sahip Mutezili düşünürlerin bazı yönleri üzerinde durmak suretiyle onların hümanist sayılmasının imkânına/imkansızlığına işaret etmeye çalışılacaktır.

3. Mutezili Hümanizmin Belirleyicileri

3.1. Edebi Yönelimler

Mutezili düşünürler, insani koşullara ilişkin kalıcı farkındalıkla kelimeler yapan⁶⁹ entelektüel bireylerdi ve harekete yön veren kişiler toplumsal sınıflarıyla dikkat çekmekteydi. Hareket, çöl ile şehir arasında bir geçiş (ekoton) birimi olan Basra'da ortaya çıkmıştı. Çoğunluğu zanaat erbabı ve fakat tamamı şehirli ve kültürlüydü. İplikçi Vâsıl b. Atâ, yem satıcısı Allâf, boncukçu Nazzâm ve diğerleri şehir kültürü içerisinde yaşayan, şehrin önde gelen büyük ailelerinin entelektüel merakları vesilesiyle bir araya gelerek tartışmalara katılan, 'sınır etkisi'⁷⁰ sebebiyle olsa gerek çok yönlü, çok kültürlü, toleranslı ve görüşleri kimi zaman birbirleriyle çelişen düşünürlerdi. Bu açıdan onlar, 'homojenlik ve biz' duygusunun geliştiği badiyeyi değil 'heterojenlik ve ben' duygusunun geliştiği şehri temsil ediyorlardı.

Dinin insan için var olduğunu düşünen Mutezililer, Hadis Taraftarlarının kadar-i mutlak tanrı kabulünün aksine adil bir tanrı tasavvurunu daha sağlıklı görüyor, tek yönlü monolog yerine diyaloga değer veriyorlardı. Onlar, ilhamlarını dinden almakla birlikte özgün eserler telif eden, insanın bunu yapabileceğini kabul eden Müslüman yazarlardı. Yazdıkları zaman anlaşılır, herkese hitap edecek bir üslubu benimsiyor, muhataplarını dikkate alıyor ve elitizmden uzak duruyorlardı.

Farklı toplumsal kesimleri muhatap olarak kabul etmeleri ve ilahi metni tevill etmeleri nedeniyle eleştirilere maruz kalan Mutezile büyük şaşkınlık yaşamıştı. Çünkü ilahi olanın tartışmaya açılmasını kabul etmeyen kelimeler karşıtı zihniyet, inanç konularının savunmak için olsa dahi edebi yazın konusu olmasına karşı çıkıyordu.

Mutezili zihniyetin edebi yönelimi sadece dini olanı savunmayla sınırlı değildi. Bunun yanında insani kimi hasletler ve beşeri kültür araştırma konusu olarak incelenmeye, derlenmeye değer görülünce bunun dini-kültürel bir saldırı olduğu yönünde karşıt tepki oluştu. Dini ciddiyetin de bir sınırının olması gerektiğine dair Câhız'ın yazdıkları⁷¹ bu konuyla irtibatlıdır. Ona göre gülmek, abartılı olmamak kaydıyla yararlı sayılabilecek insani bir edimdir. İslam hiçbir biçimde ketumluğu, sertliği

⁶⁸ Robert L. Johnson, *Humanism and Beyond*, (Philadelphia: United Church Press, 1973), 15, 60.

⁶⁹ Bk., Josef van Ess, "el-Câhız ve Erken Mu'tezile Kelâmı", trc. Mustafa Köse, *Marife* 15/1 (2015): 213-214. Ess, bu yaklaşımda beş unsurun belirleyici olduğunu ifade etmiştir. Özgür iradenin önemi, psikoloji, epistemoloji, bilginin tesadüfiliği, inançsızın durumu.

⁷⁰ Sınır Etkisi (edge effect): Geçiş alanları olarak niteleyebileceğimiz ortamlarda yaşayan canlılar farklı alanların özelliklerini taşıyan yeni bir canlı türüdür ve onları diğerlerinden ayıran farklı bir kültürel gene sahiptirler.

⁷¹ Bk., *el-Ciddü ve'l-Hezîl, Risâle fî Tabakâti'l-Muğannîn*.

ve somurtkanlığı mecburi kılmaya dönük bir tutumun taraftarı olamazdı. Hangi sebeple şakanın meşruiyeti engellenebilirdi ki?⁷² Müslüman coğrafyadaki farklı anekdotlar tam da bu amaçla cimriler üzerine yazdığı meşhur denemesinde bir araya getirilmiştir.

Câhız, hırsızlar ya da zanaatlar hakkında yazarken de aynı kesimin tepkisini çekmiştir. Bağdâdî onu eleştiren bir sünnet müdafî ve anılan zihniyetin tipik bir temsilcisi olarak şöyle yazmıştı: “Onun, dışı süslü içi boş bir sürü kitabı vardır. Bunlardan biri, *Hıyelu'l-lusûs* (Hırsızlık Hileleri) hakkındadır. Bu kitabıyla, kötü kimselere hırsızlık yollarını öğretmiştir. Kitaplarından biri de *Gışşu's-sinâ'ât* (San'atların Hileleri) hakkındadır.”⁷³ Edebi yazımı ancak ortak iyiye sevk etmesi halinde tecviz eden bir zihniyetin müntesibine ait bu fikirler bir bakıma insani olan ile dini olan arasındaki gerilime işaret etmektedir.

Şu hâlde sözü edilen gerilim Mutezililer tarafından göz ardı edilmekte miydi? Bu kesinlikle söylenemez. Nitekim Câhız'ın ahlak anlayışında belirleyici olan farzların yapılmasına engel olmasıydı. Nitekim Hz. Süleyman atları sevmekte bir beis görmemiş ancak kendisini Allah'ı zikretmekten alıkoymasını sebebiyle bu duygusunu bastırmaya çalışmıştı.⁷⁴ Şarkıcı kızların, Tanrı düşüncesinden alıkoymaları nedeniyle püriten bir inkarın aracı olmasına karşı çıkan Câhız'a göre konuşmak, yeme-içme, haz bahçeleri, cinsellik ya da avlanma da aynı konumdaydı. Dolayısıyla ilahi alanın sınırlarını aş(ındır)mamak kaydıyla pekala kültüre insani katkılar yapılabilirdi.

3.2. Metodik Şüphe ve Akılcılık

İnsan, sürüsel güdülerini baskın olan bir canlıdır. O, bazen gelenekleri bazen lideri ama her daim diğerlerini izleyerek yaşamda kalmayı bilmiştir. Ancak insan sadece sürüsel güdülerini olan bir canlı değil aynı zamanda akıllı olan, düşünebilen, davranışlarını bu yeteneğiyle yönlendirebilen bir canlıdır. Özellikle toplumsal yaşam neticesinde gelişen bu niteliği onun kendi ayakları üzerinde durmasını mümkün kılar ve onu diğerlerinden bağımsızlaştırır.

Basra ve Bağdat'ın kültürel zemininde yetişmiş olan Mutezili düşünürler rasyonalist yaklaşımlarıyla dikkat çekerler. Ancak Mutezili akılcılığın rasyonalizm demek olmadığına dikkat etmek gereklidir. Bu hassasiyetin arka planında dinin ilahi boyutunun göz ardı edilmesinden duyulan gizli bir korku vardır ki bu çok da yersiz değildir. Hakikate duyular ve deneyimle değil de sadece akıl ile ulaşılabileceğini savunmak manasındaki rasyonalizm ile Mutezilenin vahyi ve ilahi bilgiyi sentezleyen tavrı temelde ayrışır. Ancak onları Ehl-i Rey'in karşıtı olan Ehl-i Hadis'ten ayıran nokta gerek inanç gerekse muamelat noktasında insanın en önemli yetisi olan akıllı bir bilgi kaynağı kabul etmeleri ve analitik düşünme kabiliyetleridir.

⁷² Goodman, *İslâm Hümanizmi*, 145.

⁷³ Abdulkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed (429/1037), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, trc. Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara: TDV Yay., 2008), 129.

⁷⁴ Ebû Osman 'Amr b. Bahr el-Câhîz (255/869), *Resâilü'l-Câhîz: er-resâilü'l-keşşâfü âsâri'l-Câhîz*, thk. Ali Ebû Mulhim (Beirut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 1987), 70-74. Ayrıca bk., Goodman, *İslâm Hümanizmi*, 77.

Analitik düşünmenin ön koşulu, akıl yürütmelerde tümden gelim ya da tümevarım metodunu kullanmaktır. Pratik ve metodik düşünme süreçlerini geliştirmek (diyalojik yaklaşım), sorunu bulmak önemlidir. Sorgulayıcı nitelikleriyle öne çıkan bu düşünmede sorunların çözümüne etki eden çoklu faktörler göz önüne alınır, tekil faktörleri benimsemeye karşı direnç gösterilir. Büyük resme odaklanan analitik yaklaşımda okumak, gözlemlemek, parça ile bütün arasındaki ilişkiyi analiz edebilmek gerekir. Bu düşünmede ön kabuller ve geçmiş değil nasıl ve neden soruları önem kazanır. Bu tarz düşünmenin geliştirilmesi için strateji ve zekâ oyunları önemlidir ve mesela satranç buna imkân veren bir oyundur. Fars kültürü ile tanışınca İslam'a giren satranca karşı gelenekçilerin tepkisi⁷⁵ aslında bu yetiye karşıydı. Bireysel risk alabilme kabiliyeti gelişmiş kişilerde sözden çok sözün bağlamı düşünülür (tefakkuh) oysa bu hiyerarşiye ve geleneklere karşı bir düzensizlik olarak görülür.

Toplumsal kaygıların egemen olduğu kişiler akla ve şüpheye hep olumsuz bakmıştır. Zira bu ikisi tereddüde tereddüt ise pratik hayatta zaman, emek ve can kaybına sebep olabilir. Onun içindir ki kesin inançlılar şüpheyi her zaman şeytani kabul etmiştir. Halbuki Mutezililere göre sadece avam kendisinden emindir. Elitlerin ayırt edici niteliği kuşku duymalarıdır. Onların imanının ayırt edici niteliği şüphe değildir. Zira şüphe olmasa akli kullanmaya gerek kalmazdı. Yani onlara göre aklın hareket ettiricisi şüphe değildir. Taassubun temelinde bilgisizliğin yattığını kabul eden Mutezile'ye göre insan bilgisi arttıkça şüphe duyar ve bunları izale etmek için aklını kullanmaya başlar.⁷⁶

3.3. Fıkıhta Akılcılık: Tefakkuh (Dinin Akılla Anlaşılması)

Akılcı ve analitik düşüncenin geliştirdiği bireylerin pratik hayat ile kurdukları ilişki dikkat çekicidir. Onlar, tıpkı hümanizmde olduğu gibi skolastisizme karşıydılar.⁷⁷ Dini metin üzerindeki yorum tekeline karşıydılar ve geleneğe körü körüne bağlanmak yerine tefakkuhu, anlama gayretini benimsemişlerdi. Bu gayretin temelindeki mükellefiyet ise bireye, aklının kemale ermesine dayanmaktaydı.⁷⁸ Bu açıdan Mutezilenin yorum özgürlüğünü savunmak amacıyla ortaya koyduğu tevil-re'y merkezli itirazın benzeri Batı'da da yaşanmıştı.⁷⁹ Gerçekten de onlar 'Ehl-i Kelam, Ehl-i Nazar ve Ehl-i Kıyas' olarak adlandırılmaktaydılar⁸⁰ ve ilahi hitapta yorumu benimsemekte, temelde hadislerle temkinli yaklaşmakta ve bir hadisin gerçek manasını (zahiri değil) ancak kendilerinin anlayabileceğini iddia etmekteydiler.⁸¹

Sünniler, Şafii'nin formüle ettiği biçimde skolastik bir hukuk teorisini, (Râzî

⁷⁵ Bu hususta geniş bilgi için bk., Ebû Bekr Muhammed b. el-Huseyn el-Âcurrî (360/970), *Tahrîmü'n-nerd ve's-şetranc ve'l-melâhî*, thk. Muhammed Said Ömer İdris (Riyad: el-Mektebetü'l-'Arabiyyetü's-Suûdiyye, 1402/1982), 93-95, 136 vd.

⁷⁶ Bk., Ebû Osman 'Amr b. Bahr el-Câhız (255/869), *Kitâbü'l-hayevân*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1416/1996), 6/35, 37.

⁷⁷ Bk., Marco Schöller, "Zum Begriff des 'İslamischen Humanismus'", 277; Hanna H. Gray, "Reneissance Humanism: The Pursuit of Eloquence", *Journal of the History of Ideas*, 24/4 (Oct. - Dec., 1963), 500.

⁷⁸ Ebû'l-Hasen el-Eş'ârî (324/936), *İlk Dönem İslam Mezhepleri Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve ihtilafu'l-musallîn*, trc. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın (İstanbul: Kabcacı Yay., 2005), 344.

⁷⁹ Bk., Hazard, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, 97.

⁸⁰ Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, (London: Oxford Press, 1950), 128.

⁸¹ Câhız, *Kitâbü'l-hayevân*, 4/288.

de bir ayırım vardır⁸²) *er-Risâle'de* bulunduğu biçimiyle benimsemişlerdi.⁸³ İslam fıkıhını bir ilahi iradecilik (divine voluntarism) olarak kabul eden Şafii'nin sisteminde tabii hukuk kavramına yer yoktu. Sadece emirler ve yasaklar vardı. Mükellefiyet, varlıkların Allah tarafından belirlenen tabiatına dayanmamaktaydı. Fakih ibadet ve muamelatı bilme noktasında gerekli metodolojiyi belirlemekle sorumluydu.⁸⁴ Buna göre onun fıkıh usulü bir fıkıh teolojisiydi denilebilir. Söz konusu hukuk beşerî değil ilahiydi ve fakih, nihayetinde zaten var olanı araştırmakla yükümlüydü.

Hüsün-kubuh meselesindeki Mutezili yaklaşım, aklın yasamadaki rolüne işaret eder. Bu yaklaşım özünde sonsuz metin ya da ilahi olanın insanileştirilmesi/aklileştirilmesi çabasıydı ve proaktif bir Müslüman tipolojisine işaret etmekteydi. Doğru ve yanlış, Allah'ın iradesinden bağımsızdı. Bu aşağı yukarı şu demekti: Allah'ın emretmesi mümkün olup da emretmediği şey kötüydü zira yasaklamıştı. Emredemeyeceği fiil ise bizatihi kötüydü. Yasaklaması mümkün olup da yasaklamadığı fiil ise iyiydi zira yasaklanmamıştı. Yasaklayamayacağı fiil ise bizatihi iyiydi.⁸⁵ Mafih onlar, bu şekilde, pratik hayatla uyumlu bir hukuk anlayışına sahip oldukları için Mihne sürecinden mağlup ayrılmalarına rağmen hukuki alanda etkinliklerini sürdürmüşlerdi.⁸⁶ Bu durum, teorik sahadaki mağlubiyete rağmen pratik aklın başarısı olarak ifade edilmelidir.

Allah'ı bilmenin ve nimetler verene şükretmenin, iyiyi ve kötüyü (hüsün-kubuh) bilmenin aklen zorunlu olduğunu savunan⁸⁷ Mutezile, Şehristânî'nin ifadesiyle "aklın ulaşamadığı, düşüncenin erişemediği takdir edilmiş hükümler ve vaktinde yapılmış ibadetlere dayanarak rasyonel bir dini hukuk oluşturmuştu." İtaat edenler, akıl ve hikmet gereği olarak ödüllendirilmeli, âsiler de cezalandırılmalıydı.⁸⁸ Ekolün önemli temsilcilerinden birisi olan Ebû Haşim el-Cubbâî, "yüce Allah masiyeti (suç) kendisi ortaya koymamış olsa bile, suç işleyişinden dolayı âsîyi cezalandırır"⁸⁹ dediği için Bağdâdî tarafından eleştirilmişti.

İyi-kötü meselesi kadar önemli olan farzlar da ekolün tartıştığı konulardan olmuştur. Farzların farzîyetinin nedeninin bir illet (sebeup) olup olmadığını tartışan ekol mensuplarından bazısına göre Allah farzları ve şeriatı bir illet sebebiyle kanunlaştırmıştı.⁹⁰ Bağdâdî tarafından Nazzâm'a yöneltilen bir suçlama bu yaklaşımı gözlemleyebilmemize olanak sağlar. Buna göre Nazzâm, herhangi bir pislik (hades) söz konusu olmadıkça uykunun abdesti bozmayacağını düşünüyordu. Ayrıca Arap ol-

⁸² Razi ilmu's-şer' de (fıkıh) zannın, ilmu'l-aklda ise mutlaklığın olduğunu savunmuştur. Bk., Fahreddin er-Râzî (606/1210), *Tefsîr-i Kebîr*, trc. Suat Yıldırım vd. (İstanbul: Akçağ Yay., 2013), 2/21.

⁸³ Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, 259.

⁸⁴ George Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında ve Hristiyan Batı'da Beşerî Bilimler*, trc. Hasan Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik Yay., 2009), 5, 17.

⁸⁵ Arthur Stanley Tritton, *İslâm Kelâmı*, trc. Mehmet Dağ (Ankara: AÜF Yay., 1983), 95.

⁸⁶ Makdisi, *Beşerî Bilimler*, 8.

⁸⁷ Kadı Abdülcebbar (415/1025), *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Hıdır Muhammed Nebhâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1433/2012), 6-1/31 vd.

⁸⁸ Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkemim eş-Şehristânî (548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, trc. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yay., 2008), 79.

⁸⁹ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 135.

⁹⁰ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilafu'l-Musallîn*, 337.

mayanların zihar yapmalarının boşanmaları için bir neden sayılamayacağını savunuyordu.⁹¹ Zannımızca o, bu fikriyle dilin kültürel yönünü vurgulamak istiyordu. Neticede o, hükmün illetine dair yaptığı akli tespitten hareketle hüküm ile ilgili yargıda bulunmuştu.

Mihne tartışmaları ve halku'l-Kur'ân fikri Arap ulemaya, onların Arap kültürünü, geleneğini din formunda evrenselleştirmesine ve yasalastırmasına karşıt bir hareketti. Ekolün siyasetle birlikte yürüttüğü bu süreç Mutezili düşüncede önemli bir dönüm noktası olmuştur. Tanrı'nın belli bir zaman ve mekânda belli bir topluma onların dili yani kültürü ile konuşmasına odaklanan ekol müntesipleri, metnin ilahi ve insanüstü yönüne karşılık beşerî boyutunu dikkate alarak yeni bir şeyler söylemenin imkanını teolojik düzlemde ifade etmeye çalışmıştır. Böylece "kalemin kuruması"na müsaade etmeyerek yeni durumda (matris) yeni şeyler söylemenin dinen mümkün olup olmadığı tartışmaya açılmıştı. Mutezile, halkın teorik anlama düzeyinin üzerinde kalan bu tartışma ortamında anlayamamış olsa da pratik siyasetin önderleri onların fihki yaklaşımını görevlendirdikleri kadılarla uygulamaya mecbur kalmıştır.⁹² Dolayısıyla Mutezile meseleyi itikadi açıdan anlatamasa da pratik yaşamda var olmayı sürdürmüştür.

3.4. İtikatta Akılcılık

Kelam ilminin kurucusu Muteziledir. Kelam, skolastisizmi temsil eden mektepte okutulan bir ilim değildi. Mektepten dışlanmış ve uzun süre mektep müfredatından, mescit ve medreselerden men edilmişti.⁹³ Çünkü onlar çoğu zaman birbirlerine muhalif kişiliklerdi.

Kişinin, iyinin ve kötünün yanında dini kurallar gelmeden önce bütün hükümleri ve özellikleriyle aklıyla Allah'ı bilebileceğini savunan Mutezile⁹⁴ özellikle Tanrı'yı insan biçimci tasvir eden ayetleri müteşabih kabul ederek yorumlamak gerektiğini kabul eden 'Allâf da tevil yapmanın gerekli olduğunu düşünerek, "Allah'ı yaratıklarına benzeten, onu hükmünde zalim veya haberinde yalancı sayan kimse kâfirdir."⁹⁵ demiştir. Onların bu yorum paradigmasının en önemli ayağı ise halku'l-Kur'ân tartışması olmuştur. Mutezililer, Kur'ân'ın mahluk olduğunu cisim tartışmaları etrafında savunmuştur.⁹⁶ Meselenin siyasi yönü önemli olmakla birlikte tartışma, Kur'ân'ın uzamla ve zamanla yani insan-toplum-kültür ile ilişkisinin kurulması manasına gelmekteydi. Dolayısıyla bu düşünürlerin yapmaya çalıştıkları şey, metni bir tarih içerisine dahil etmek, onu kutsallıktan arındırıp ondaki beşerî yönü öne çıkarmaktı. Onlar bilmekteydiler ki ilahi olana müdahil olunamazdı ancak beşerî olan imkanlar alanına girdiği için insani yorumlara açıktı.

Hadis Taraftarlarının tanrısı kişileştirilmiş (antropomorfik) biri olma ayırt

⁹¹ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 107.

⁹² Bk., Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, der./trc. Ali Hakan Çavuşoğlu (İstanbul: Klasik Yay., 2018), 116 vd.

⁹³ Makdîsî, *Beşerî Bilimler*, 3-4.

⁹⁴ Bk., Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 66, 70-71, 74, 77.

⁹⁵ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn*, 341.

⁹⁶ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn*, 176; Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, 9-1: 27 vd.; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 57.

edici avantajına sahipti. Mutezilenin sıfatlardan arındırılmış Tanrısı ise halka esrik tatmin sunmaktan uzaktı. Tanrı rasyonelleştikçe yas tutanların yasından uzaklaşıyor, göz yaşını akıtmıyor, değişik mekanizmalarla şefaathetmiyor⁹⁷ ve bilimsel açıdan mümkün olmadığı için cennette görülemiyordu.⁹⁸ Kabul edilmelidir ki aklileştirilmiş bir dünya, insanların çoğu için anlamını yitirmekte, müphemliklere kapı aralamakta ve mutlak, buharlaşmaktaydı. İnsani muhakemenin geliştiği ve aklın merkezleştiği bu yaklaşımda pek tabii olarak Tanrı önemini kaybetmekteydi. Bu bağlamdaki akılcılığın karşıtı elbette fideizm (inancılık) olacaktı. Ancak Mutezili akılcılık aydınlanmanın mutlak akılcılığı ile aynı değildi. Her şeye rağmen mutlak olanın emrinde olan bu akıl, Tanrı'nın toplumsal meşrulaştırıcı gücünü kabul etmekte ancak onu yerel ve uzamsal olan bağlardan kurtararak evrensel bir boyuta çıkarmaya çalışmaktaydı.

Çoğunluğu Acem olan Mutezile mensupları; ilahı, makul bir teşekkür olarak kabul ederek batıl inanışlardan korumayı hedefliyorlardı. Bu tanrı aynı zamanda bedensel eylemle kendisine ulaşılan bir Tanrı değil merkezinde özne olarak kabul edilen insanın teorik düşünmesinin nesnesi, her bir müminin akıl yürütmesinin doğal sonucuydu. Müslümanların öteki dinlerle mücadelesinde akıl ile inşa edilen bu tanrı her türlü usta demagogun elinde diyalektik için elverişliydi. Neticede insanlık bir imge ve inanç cemaati olmayı hep daha fazla tercih etmişti. Tanrı'nın birtakım hedefleri (makasidu's-şerî'a) amaçlayan, akıl ile düşünülen soyut bir kavrama yükseltilmesi, siyaseten insani yorumlara kapı aralamaktaydı ve bu açıdan iktidara pratik fayda sağlıyordu. Fakat Mitin son dilenci ölene kadar varlığını devam ettireceğini savunan W. Benjamin'in⁹⁹ de işaret ettiği üzere hissi fenomenlere yakın olan sıradan (çoğu Arap) insanlar ise akılla kavramak değil duyularla hissetmek istiyordu. Onlar, kavramsal olarak değil estetik ve mitolojik olarak anlamaya yatkındı.

Hümaniter bir yaklaşım olarak Mutezili fikirlerin hoşgörü kültürünü ve çok sesliliği desteklemesi beklenen bir şeydir. Fakat bu beklenti İslam tecrübesi tarafından kısmen de olsa nakzedilmiş ve Mutezili düşünürlerin siyasete angaje olmaları fikri hoşgörü ortamını sekteye uğratmıştır. Onlar, mihne adı verilen ve Abbasi iktidarıyla birlikte yürütülen süreçte ciddi biçimde yara almıştır. Bu hakikat tekelciliği ve fanatiklik Goldziher tarafından şöyle ifade edilmiştir: "Bunlar hilafet sarayından yükselen, (Karl Hase'in tâbiriyle) "mutaassıp akl-ı selîm'in muzaffer kılmak istediği görünüşte liberal akidelerdi. Ehl-i Sünnet görüşüne tekabül ediyor düşüncesiyle, düşünce hürriyeti adına değil, fakat dinî taassup usulleriyle bu akideleri neşrettiler. Bizanslı (iconoclaste/putkıran) meslektaşlarını taklit ediyorlardı. Onlar da putpe-restliğe, sağlam akıl adına değil de Ortodoks akidesi adına îlan-ı harb etmişlerdi. Liberalizmin engizisyon mahkemesi üyeleri, şeriata harfi harfine bağlı rakiplerinden, mümkün mertebeye daha da zalimdirler. Her ne olursa olsun onların taassupları, hâpislere atılmış, kaba muamelelere maruz kalmış mağdurlarınıninkinden daha tiksindiricidir."¹⁰⁰

⁹⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 57-58.

⁹⁸ Tanrının görülmesi tartışmaları için bk., Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmîyyîn ve İhtilafu'l-Musalîin*, 191.

⁹⁹ Bk., Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, 90.

¹⁰⁰ Ignaz Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, trc. Mehmed Said Hatiboğlu-Cihad Tunç (Ankara: Otto Yay., 2019), 2: 88. Ayrıca bk., Thomas Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslâm*, trc. Tanıl Bora (İstanbul: İletişim Yay., 2019), 370-371.

3.5. Bilginin İnsanileştirilmesi

İnsanoğlu felsefe, tıp ve pozitif bilimleri insan becerisinin bir ürünü olarak algılayıp kabul etmekte zorlanmıştır. Bilimlerin kökenine ilişkin tartışma ve yorumlar sadece epistemolojiyle değil aynı zamanda kimlikle, meşruiyetle alakalı¹⁰¹ olduğu için bu meseleye nesnel yaklaşmak ve bilginin insanileştirilmesi çoğu zaman mümkün olmamıştır.

Bısr b. el-Mu'temir, Nazzâm ve Câhız duyu ile elde edilen ve salt akli ilkelerle elde edilen bilgileri zorunlu, bunlara dayanılarak elde edilen bilgileri ise akıl yürütmeyle elde edilen bilgiler olarak kabul etmiştir. İşte tam bu noktada, Allah'ın varlığı ve sıfatlarına dair bilgilerin iktisabi mi yoksa ihtiyari mi olduğu sorusu akla gelmektedir. Câhız'a göre bu bilgi de zorunlu olarak gerçekleşmektedir.¹⁰² Bu konuda sonraki Sünni kelimacılar Câhız'a ciddi eleştirilerde bulunmuşlardır.¹⁰³

Nazzâm, kümûn nazariyesi ile Aristotelyen tabiat nazariyesini İslamileştirerek Mutezili düşünce içerisine dahil etmiştir. Buna göre, "Allah taşta bir tabiat basmıştır. Ve onu özel bir istidatla yaratmıştır, öyle ki, sen onu yukarıya doğru attığında o yukarı gider ve atma kuvveti tükendiğinde taş tabiatı ereği yerine geri döner."¹⁰⁴

Hümaniter yaklaşımın önemli akımlarından kabul edilen deney(cilik)/empirizm, insan bilgisinin tek kaynağının duyu ve deney olduğunu savunur. Mutezilenin deneyciliği bu tarza dahil olmamakla birlikte doğadaki olgulara ve gözlemlere değer verdikleri, olanı olduğu gibi bilme yaklaşımına sahip oldukları söylenebilir.

Kitabu'l-hayevân'da bize anlatılan meşhur ve oldukça ilginç bir anekdotta sağlam bir mideye sahip olduğu bilinen bir devekuşu üzerinde deney yapan Mutezili Nazzâm ile karşılaşırız. Şüphesiz Araplar bu hayvanı çölde tanımaktaydı. Ancak Çin'e kadar uzanan farklı coğrafyalarda ve liman kenti olan Basra'da bu duruma şüphe ile yaklaşılmış olmalıydı. Nitekim içlerinden birisi bu devekuşlarından birine, ateşte ısıtmış olduğu kömürü yutturarak eğlenmeye başlamıştı. Derken içlerinden bir diğeri oldukça sadistçe sayılabilecek bir öneriyle, devekuşuna sindirimi kömürden daha zor olan ve ısıyı kömürden daha iyi tutan taşlardan yutturması önerisinde bulundu. Devekuşu bu aşamayı geçmekte de zorlanmamıştı ancak bu meraklı grubun acayip fikirleri bu kadarla kalmamış son olarak demir parçaları yutup yutamayacağını görmek istemişlerdi. Onların nihai amacı yutturdıkları şeylerin midede asit ile çözülüp çözülmediğini fiili olarak tespit etmektir. İçlerinden en orijinal fikirli olanı hayvana önceden ısıtılmış bıçağı yutturmaya çalıştığında bıçak dikey değil de yatay olarak hayvanın boğazını kesinceye kadar belki bu fikir ona çok eksantrik gelmiş olabilir. Fakat neticede onlar, kitabın tabiriyle, "konuyu, istedikleri gibi derinlemesine incelemekten mahrum kalmışlardı."¹⁰⁵

el-Hayevân zooloji türündeydi ve hayvanlara dair yazılan diğer eserlere göre

¹⁰¹ William F. McCants, *Kültür Mitleri*, trc. Merve Tabur (İstanbul: İthaki Yay., 2012), 185.

¹⁰² Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik -Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi*, (İstanbul: Klasik Yay., 2015), 92-93.

¹⁰³ Bk., Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 127-128; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 76-77.

¹⁰⁴ H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri-Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelâmı*, trc. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi Yay., 2001), 381. Bk., Ebu'l-Huseyn el-Hayyât (310/913), *el-İntisar*, trc. Yüksel Macit, 2. Baskı (İstanbul: Endülüs Yay., 2018), 69-70.

¹⁰⁵ Câhız, *Kitâbü'l-hayevân*, IV: 320-321.

sırf edebi değil ilmi gayelerle yazılmıştı.¹⁰⁶ Eser bu manada gerek folklorik içerik sunması gerekse sırf hayvanlara dair ilmi malzemeler ihtiva etmesi açısından önemliydi. Yazar eserinin yazımında araştırma ve gözlemlerinin sonuçlarını kullandığından ve özellikle felçli olduğu bir dönemde bu işi yapmak zorunda kaldığı için oldukça zorlanmıştır. Ona göre bu eser cevher, araz, tafra gibi kelami bir mesele hakkında olsaydı çok daha kolay olabilirdi. Zira bu konular daha kısa bir zamanda daha az meşakkatle ele alınabilirdi.¹⁰⁷ Câhız, hayvanlara dair malumatın felsefecilerden işiterek öğrenilmesinin dar bir çerçevede kabul edilebileceğini ancak tabip ve müte-kellimlerden edinilen bilgilerin ve otantik Arap şiirinin kendisine daha fazla kaynaklık ettiğini ilave etmiştir.¹⁰⁸

el-Hayevân'ın yazarı şebbût balığına, bu konuda gözlemleri daha fazla olan balıkçılardan¹⁰⁹ öğrenmeyi tercih etmiş, bulutlarla ilgili gözlemleri neticesinde onları sınıflandırmış,¹¹⁰ bu arada gözlem sonuçlarıyla uyumlu olmadığı için zooloji bilgisinden istifade ettiği Aristoteles'e yer yer karşı çıkmış ve bazı yaygın kabulleri eleştirmekten geri durmamıştı.¹¹¹

Otantikliğı şüpheli bir hikâyede Câhız, toplumsal pratikleri de deney konusu yapmak istemiştir. İddiaya göre bir gün balık yemiş daha sonra ise kendisine yapılan tüm uyarılara karşı çıkararak yoğurt tüketmiştir. Ona göre balık ve yoğurt her ikisi de türdeş ise zaten bir zararları dokun(a)mazdı. Birbirlerinin zıttı iseler karşıt şeyler birbirini yok edeceği için yine zarar veremezdi.¹¹² Hikâye her ne kadar acı bir sonla (felç) sonlanmış olsa da Basra'daki ilmi yaklaşımı göstermesi açısından değerlidir.

3.6. Özgür İradecilik ve Adalet Teolojisi

Antroposantrik hümanist yaklaşım, Hıristiyanlıkta Tanrı'nın İsa'nın bedeninde görünmesi ve kilisede tezahürü biçimindeki mutlakiyetçi yaklaşıma karşı gelişmiştir. İslam düşüncesinde Tanrı tasavvuru zaten aşkındır. Burada mücadele aşkın olanın otoritesini beyani episteme vasıtasıyla temsil iddiasındaki ulema ile siyasilere arasında olmuştur.¹¹³ Mutezile, Tanrı'yı aşkın olarak tasavvur eden bir hareket olarak dinin ne olduğunun tanımı noktasında farklı görüşler ileri sürmüştür. İlk olarak ilahi hitabın tabiatı ve ikinci olarak da Peygamberin rehberliğinin dini mahiyeti içerik sorgulamasına tabi tutulmuştur. Mutezili alimler hadisleri, uygulanabilirlikleri açısından sorunlu görerek kutsal metin üzerinden doğrulama testine tabi tutmuşlar ve aklın rehberliğinde, savunmacı (apolejetik) bir yaklaşımla öteki olarak nitelenen unsurlara karşı dini olan dine dair olandan ayrılmıştır.

Dinde, dini epistemolojide insanın konumuna dair ontolojik bir söyleme gi-

¹⁰⁶ Câhız, *Kitâbü'l-hayevân*, muk., 16.

¹⁰⁷ Câhız, *Kitâbü'l-hayevân*, IV: 208-209.

¹⁰⁸ Câhız, *Kitâbü'l-hayevân*, III: 268.

¹⁰⁹ Câhız, *Kitâbü'l-hayevân*, VI: 18, 40.

¹¹⁰ Câhız, *Kitâbü'l-hayevân*, 2/113, 298, 321; 3/233, 515-517; 4/95; 4/402; 6/321 vd.

¹¹¹ Bk., Câhız, *Kitâbü'l-hayevân*, VII: 226;

¹¹² Emin el-Hûlî, *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, trc. Emrullah İşler, Mehmet Hakkı Suçin (Ankara: Kitâbiyât Yay., 2006), 228-229.

¹¹³ Mücadelenin Batı'daki tarihi de buna benzer. Tüm tarih der, Eagleton, "gözünü iktidar hırsı bürümüş bir ruhban kasta karşı seküler mücadelenin tarihidir." Bk., Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, 19.

den Mutezile, insanı görece merkeze almış ve eylemlerin ahlaki sorumluluk içerebilmesi için insana ait olması gerektiğini savunmuştur. Özgürlük, en temelde tikel insan bireylerinin eylemlerinde, o eylemi yapmak ya da yapmamak konusunda kendisini alkoyabilmesi demektir. Yani eylemin yapılmasına yönelik önsel bir belirleminin olmamasıdır. Bu, aynı zamanda felsefi-kelami bir problem olarak Tanrı'nın adaleti (teodice) ya da karşıt perspektiften bakıldığında kötülüğü sorunuyla direkt bağlantılıdır. Mutezilenin insanı merkeze aldığı gösteren en önemli göstergelerden biri de Tanrının bütün eylemlerinin nihai anlamda insanın fayda ve maslahatını amaçladığını ileri sürmeleridir.¹¹⁴

Mutezilenin en önemli prensiplerinden olan adalet, Emevi yöneticilerinin eylemlerine karşı, bu eylemlerin Tanrı'nın iradesi ve dilemesi ile meşrulaştırılmasına karşı bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Allah'ın zulme rıza göster(e)meyeceğini savunan ilk Mutezililer siyasi eylemlerin sonucunun teolojik olarak savunulmasına itiraz etmişler ve fiilleri felsefi/kelami olarak insana atfederek sorunu dünyevi olarak değerlendirmişlerdir.

Bu noktada karşımıza çıkan sorunlardan biri Mutezile'ye karşı hücumların da merkezinde olan kulun fiilleriyle alakalı kullanılan hâlık terimidir. Onlar insana hâlık (yaratıcı) denilmesi noktasında farklı görüşlere kail olmakla beraber Allah'ın günahı irade etmediğinde müttetikler.¹¹⁵ İnsanın fiilleri için bazen sahip bazen de hâlık terimlerini kullanmışlar,¹¹⁶ ancak bir fiilde iki muktedirin etkisinin olmayacağına ittifak etmişlerdir.¹¹⁷ Şu hâlde yaşamı olumlama, yaşamda insanın yaratıcı niteliklerini öne çıkarma ve mutluluğun insani eylemlerin sonucu olduğunu tasavvur etme anlamında¹¹⁸ anılan teolojik görüşler hümaniter niteliktedirler.

Eylemlerimizin, özgürlük derecelerimizi artırıp azaltabileceğimize ilişkin eski Stoa/Aritotelesçi görüşlerin Mutezililer tarafından işlenmesi ve Allah'ın adalet sıfatının bir gereği olarak mutlak iyiyi yaratmak zorunda oluşu önemlidir.¹¹⁹ Mutezile açısından irade ve ilim canlılara mahsustur, ölümlerde bulunmaz. Buradan hareketle fiilin acz ile meydana gelemeyeceği ve istitaatın doğrudan fiillerde bulunduğu ancak mütevellit fiiller söz konusu olduğunda istitaatın bulunmadığı kabul edilmiştir.¹²⁰

Allah'ın kullarından herhangi birisini, gücünün yetmeyeceği bir şeyle mükellef tutmayacağı hususunda Mutezililer fikir birliği içindedir.¹²¹ Mutezile'ye göre bunun tam tersi, Allah'ın zulüm yapmakla nitelendirilmesine yol açacaktır ve ilahi lütuf, "helak olanın açık bir delille helak olması, yaşayanın da açık bir delille yaşaması'nı

¹¹⁴ Bk. Hulusi Arslan, "Mu'tezile'de Dinin Gayesel Yorumu", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Güz 2017), 23-39.

¹¹⁵ Nâşî el-Ekber (293/905), *Mesâilü'l-imâmê ve müktetafât mine'l-kitâbi'l-avsaf fi'l-makâlât*, thk. Josef van Ess (Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1971), 93-94. Ayrıca bk., Ahmed b. Yahya b. el-Murtaza (840/1436), *Minhâcü'l-vüsûl ilâ mi'yâri'l-ukûl fi illmi'l-usûl*, (San'â': Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1412/1992), 76-77.

¹¹⁶ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve ihtilafu'l-iusallîn*, 199.

¹¹⁷ Kadî Abdülcebbar, *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, 9-2/168.

¹¹⁸ Lamont, *The Philosophy of Humanism*, 15.

¹¹⁹ Goodman, *İslâm Hümanizmi*, 64.

¹²⁰ Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-imâmê*, 92; Eş'ârî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve ihtilafu'l-musallîn*, 96, 200-201.

¹²¹ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve ihtilafu'l-musallîn*, 201.

gerektiriyordu.¹²² Onlar Allah'ın zalim ve zorbalığa güç yetirip yetirmemesi hususunda iki fırkaya, zorbalığın olabileceği ile ilgili de yedi gruba ayrılmıştır. Ekolün öncü isimlerinden el-'Allâf'a göre Allah'ın zulüm ve zorbalık yapması imkansızdı. Zira bu ancak yaratıcı hakkındaki bir noksanlık sebebiyle olabilirdi ki bu da Tanrı hakkında düşünülemezdi. Ebû Musa el-Murdâr; "Allah zulüm yapsaydı çirkin olurdu." diyerek bu görüşü desteklemiştir. Yine bu minvalde Bîşr b. el-Mu'temir de Allah'ın, bülüğa erişmeden, kafir olmadan, azabı hak edecek bir niteliğe sahip olmadan çocuğa zulmetmeyeceğini belirterek¹²³ sorumlu olmanın ön koşulunu irade ve akıl olarak tespit etmiştir.

Mutezililer, ilahi adaletin vahyi ahlaki bir zorunluluk kıldığını ileri sürer ve böylece vahiy kavramına karşı çıkan hasımlarını reddederler. Adalet ilkesinin muhtevasında ciddi bir teodise söz konusudur. Adl-i ilahi, Allah kendilerini uyarmaksızın ve sonuçlarından haber vermeksizin nasıl ceza-ödül verebilir demektir. Allah kafiri-mümini, mümin olmadan yaratmış, Peygamberler vasıtasıyla ilahi emir ve yasakları onlara tebliğ etmiş¹²⁴ ancak kişi sonradan, iyiyi-kötüyü aklıyla bilerek ve tercih ederek kafir-mümin olmuştur. Abbad b. Süleyman bunun aksini inkâr etmiştir. Salih b. Kubbe de Allah'ın küfrü, günahları ve başkasının herhangi bir fiilini yaratmadığı noktasında fikir bildirmiştir.¹²⁵

Duyularla idrak edilen şeyin Allah'ın mı yoksa kulun mu fiili olduğu konusundaki ihtilafta Dîrâr b. 'Amr bunun kulun sonradan kazanımı (kesb), Allah'ın yarattığı olduğu yönünde görüş bildirmekle birlikte başta Bağdat Mutezilesi olmak üzere çoğu kulun fiili olduğunda ittifak etmiştir.¹²⁶

Allah'ın iyiliği yapmasının zorunlu olmadığını savunanlara (ashab-ı lütuf) karşı zorunlu olarak yapması (vacib ale'l-aslah) teorisini kabul eden Mutezililer¹²⁷ buradan hareketle teoloji yoluyla siyasi konulara girmiş ve yöneticiler aleyhinde tavır almışlardı. Mesele, ontik düzlemde Tanrı'nın adaleti (teodice) ile alakalı olmakla birlikte yönetici zümrenin kendisine uyması gereken bir yüce örnek manasında (mesel-i ala) yerel siyaset ile ilgiliydi. Mutezililer böylece toplumsal ilişkileri bağış(lama) değil eşitlik zemininde düzenleme yolunu seçmişlerdi.

Allâf, Tanrı'nın kötü bir şeyi yapmaya bir ilke olarak muktedir olmadığını, Nazzâm ise böyle bir zorunluğun dîşsal değil içsel olduğunu savunmuştu.¹²⁸ Başta Sümâme b. Eşres, Nazzâm ve Câhız tarafından ifade edilen tab' nazariyesi¹²⁹ ise fiziği teolojinin boyunduruğundan kurtararak mekanikleştirme çabasıydı. Buna göre cisimler ilahi kudretin boyunduruğunda olmanın ötesinde kendi doğalarına sahipti. Bu doğa (tab') ona, Tanrı tarafından verilmişti. Tanrının iradesinin izlerini taşıyan kozmos keşfedilmeli ve onun kendi iç yasası araştırılmalıydı.

¹²² Enfâl 8:42; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 58.

¹²³ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilafu'l-musallîn*, 181-182.

¹²⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 58.

¹²⁵ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilafu'l-musallîn*, 198-199.

¹²⁶ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilafu'l-musallîn*, 286-287. Krş., Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-imâme*, 92.

¹²⁷ Hulusi Arslan, *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük (Husn ve Kubh) Problemi* (Doktora Tezi, Erciyes Üniv. SBE, 2000), 117.

¹²⁸ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 89, 97-98.

¹²⁹ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 127; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 76. Ayrıca bk., Eş'ârî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, 300; Tritton, *İslâm Kelâmı*, 131.

İbnü'r-Râvendî gibi bir muhalifin iddiasına göre Mutezile, "insanın her şeyi yapabileceğini" savunmaktaydı. Zencilerin şiir yazabileceği, risale tertip edebileceği ile ilgili bu iddialar açıkça bir Mutezili hümanizmaya işaret etmektedir. Buna göre insan, denizin suyunun tamamını içebilir hatta yer ve gökte bulunanların tamamını öldürebilirdi. Hapsedilmiş ve etrafı kendisinin hareket etmesine müsaade etmeyecek duvarlarla çevrilse dahi yine de dünyanın her bir köşesine ulaşabilir, göğe çıkabilirdi.¹³⁰ Nazzâm, "Topraktan bir karış kaldırmaya gücü yeten, yedi göğün üstüne çıkmaya ve elleri sımsıkı bağlanmış olan da göğe çıkmaya kadirdir."¹³¹ derken Cüb-bai de "bir kimsenin ömrü uzun olursa herhangi bir peygamberin ameline denk gelecek kadar amel işlemesi mümkündür"¹³² demektedir. Anılan fikirler, cennetin bu dünyada yaratılabileceğini söyleyecek olan Condorcet'in hümanizmi ile oldukça benzerdir.¹³³

İnsanın fiillerini doğrudan ve dolaylı (müvelled) biçiminde ikiye ayıran Mutezile, doğrudan fiillerin bizatihi yaptıkları olduğunu; dolaylı olanların ise (atınca taşın gitmesi gibi) yaratılışı gereği Allah'ın fiili olduğunu savunmuştur.¹³⁴ Onlar gerek yerçekimi gerekse hareket, ivme gibi yasalardaki fizik bilgisi yetersizliklerinden dolayı bu konuları Allah'ın taşaya vermiş olduğu bir "hilkat" veya tab'(iat) ile çözmeyi denemişlerdi. Burada yapılmaya çalışılan, ilahi fiilin ahlaki bir kurala boyun eğdirilmesinin zaman zaman daraltılabileceği kuşatıcı ilahi kudreti vurgulamaktan başka bir şey değildi. Ancak söz konusu daraltma, dıştan ve dayatma biçiminde değil de kendi bizatihi onun sanatı olan tabiat kanunları aracılığıyla sağlanmaya çalışılmıştı. Neticede insan da eyleme/fiil kudretiyle söz konusu kanunun bir parçası olarak hareket etmekteydi ve çelişki yok olmaktaydı.

el-'Allâf, Demokrit ve Epikür atomculuğunu İslamileştirmiş ve Yunanlı düşünürlerin doğayı, herhangi bir ilahi müdahale olmadan anlama gayretleriyle ortaya koydukları fikirleri Tanrı'nın varlığına delil olarak sunmuştu. Ona göre bir atomun diğerinin yanına gelerek yeni bir boyutun oluşması ancak yaratma ile mümkün olmaktaydı. Bu açıdan bitişiklik arazi bir durum olup Tanrı, bir atom kümesinin yapışmasını iptal ederse onlar yok olacaktı. Oysa tab' fikrini savunan Nazzâm, atomun kendisi gibi bir uzama sahip olmayan bir başkasıyla birleşince nasıl olup da bir uzama sahip olabileceğini; eğer bir uzamı yoksa nasıl olup da bir veya daha fazla atomla bir araya gelebileceğini; buna diğer atomların sadece farklı yönlerden birleşebilecekleri oysa uzama sahip olmayan bir varlığın farklı cihetlere sahip olmayacağını düşünerek cevap verdi.¹³⁵

Mutezili alimlere göre bu dünyanın ütopyik bir yeniden yaratımı olarak cen-

¹³⁰ Abdul-Amir Al-A'Asam, *Ibn Ar-Riwandi's Kitab Fadihat al-Mu'tazilah*, (Beirut-Paris: Editions Queidai, 1975-1977), 130-131.

¹³¹ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 145.

¹³² İbn Hazm (456/1064), *el-Fasl Dinler ve Mezhepler Tarihi*, 3 cilt, trc. H. İbrahim Bulu (İstanbul: YEK Yay., 2017), 3: 328.

¹³³ Bk., Marquis de Condorcet, *İnsan Zekâsının İlerlemeleri Üzerinde Tarihi Bir Tablo Taslağı*, trc. Oğuz Peltek (İstanbul: MEB Yay., 1990).

¹³⁴ Kadı Abdülcebbar, *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhid ve'l-'adl*, 9-3/25-26.

¹³⁵ Josef van Ess, "Ebû İshâk en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi", trc. Mehmet Bulğen, *MÜFD* 46 (Nisan 2014): 271-272.

net, eşitlik temelinde kurulacaktı. Mesela Resûlullah'ın oğlu İbrahim'in derecesi diğer mümin çocukların derecesinden üstün değildi zira o ve onun gibilerinin amelleri yoktu.¹³⁶ Rütbe ve mertebe ancak özgür irade ile işlenen ameller neticesinde elde edilen sevaplara göre belirlenebilirdi.

Allah'ın zulüm yapmadığı noktasında Mutezile içerisinde fikir birliği olmakla birlikte¹³⁷ insanın buna gücünün yetip yetmeyeceği noktasında Nazzâm farklı düşünür. O, Allah'ın gücünün yetmesiyle birlikte iradi olarak yapmadığı yönündeki görüşe katılmayarak Allah'ın kötü olarak nitelenen bir fiili işlemeye kadir olmakla nitelenemeyeceğini yani, Allah'ın kötülük yapamayacağını savunur.¹³⁸ Buna göre emretmek irade etmekten başka bir şeydi.¹³⁹ Allah, adil bir sistemde, mükâfat ve mücâzat'ın yaratıcı olarak, ihtiyari fiilleri yaratma ve işleme özgürlüğünü insana bırakmak zorundaydı. Böylece onun, ekolün realist çizgisinden daha idealist bir çizgiye kaydığı söylenebilir.

3.7. Siyasette Aktivizm

Hadis Taraftarları siyasi insanı sınırlı, çepeçevre sarılmış ve ilahi iradenin oyuncağı gibi kabul etmekteydi. Bu, Tanrıyla birlikte insana yer ayırmayan bir yaklaşımdı. Ezeli bilgi, insanı her şeyi ile kuşatıp belirlemekteydi. Kader inancı ile sağlanan politik pasiflik (quietism) nedeniyle adil olmayan yöneticiye karşı ancak nasihat edilebilmekteydi. Şefaathat ve kabir azabı gibi inançlar da politik belirsizliği desteklemekteydi. Mutezililer ise siyaseten aktivist düşünce geleneğinin mimarıydılar. Siyasetin inanç konusu olabileceğini reddetmekteydiler. Hadis Taraftarlarının, başta Emevi iktidarı olmak üzere siyaset ile aralarına koyduğu mesafe Mutezile için söz konusu değildi.

Mutezililer, ne Hariciler gibi isyan ahlakını benimsemişti ne de Hadis Taraftarları gibi siyaseten pasif, ahlaken konformistti. el-Emru bi'l-Maruf ve'n-Nehyü ani'l-Münker ilkesi ile daha dengeli bir siyasi tutumu savunuyorlardı. Öte yandan meseleyi tamamen teolojiye indirgeyen Şiiliğe göre "iyiliğe emretmek" için bir yöneticinin (imam ya da sultan) idaresi altında olmak gerekmektedir.¹⁴⁰ Şiilerin hukuki (de jure), Hadis Taraftarlarının ise fiili (de facto) itaatleri arasındaki fark, pratikte önemsizdi. Oysa bu yönüyle Mutezililer başlarına gelenleri meşrulaştırıcı bir din yorumunu değil olanı, onu var eden dünyevi etkenlerle birlikte düşünmeyi tercih etmekteydiler.

Siyasi olarak yaptırımcı bir fırka olan Mutezililere göre zalim devlet başkasına karşı çıkmak vacip idi. Nitekim Emevi hanedanının beğenmedikleri üyelerine "zalim, günahkar ve azgın nitelemeleriyle hitap etmekten sakınmamaları ve günaha ısrarcı olan bir mümin için imanını askıya alarak onu fasık saymaları bu yaklaşımlarını

¹³⁶ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 106.

¹³⁷ Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, 9-2/220.

¹³⁸ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Ahlakı Aklı*, trc. Muhammet Çelik (İstanbul: Mana Yay., 2015), 124.

¹³⁹ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-islâmiyyin ve ihtilâfu'l-musallîn*, 176.

¹⁴⁰ Muhammed b. Muhammed el-Müfid (413/1022), *Evâilü'l-makâlât*, thk. İbrahim el-Ensârî (Kum: Matbaatü Mihr, 1413/1993), 119.

bariz olarak ispat etmektedir.¹⁴¹ Nihayetinde evrensel bir determinizm manasına gelen kaderciliğe karşı Mutezile hümanist iddiada olduğu gibi nesnel bir şans görmemekti. Protestanlığın ifadesiyle, “Tanrı’nın verip Rabbin götürmesi”ndeki sorun, her şeyi bilen her şeyi yapan bir Tanrı varsa veya kendi içinde maddi evren tam bir determinizme katılırsa, o zaman gerçek bir insan özgürlüğünün olamayacağına dair akıl yürütme zincirinden gelmekteydi.¹⁴² Elbette burada kastedilen bilinçli tercihti. Yoksa insani kararların her birinin arkasında bulunan fiziki, siyasi, sosyal etkenler seçimleri kısıtlamakta ve yönlendirmekteydi.

Adalet sınırına uymayan yöneticilere vicdani/içten bir kınama ile doğrudan müdahale, yerine göre kılıç ile mücadele etme arasında şayet başarılı olma ümidi varsa ikincinin tercih edilebileceği anlaşılmaktadır.¹⁴³ Mutezilenin kurucu isimlerinden Vâsıl b. ‘Atâ’nın, Beşşâr b. Bürd ile yaşadığı mücadelede söylediği sözler dikkat çekicidir: “Şu Ebû Muaz denilen iğrenç ateisti öldürecek birisi çıkmaz mı? Vallahi eğer suikast Haricilerin karakterlerinden olmamış olsaydı hemen üzerine birisini salar, evinin ortasında etrafındakilerle eğlenirken yatağının üzerinde onun karnını deştirirdim.”¹⁴⁴

Emr-i bi’l-Maruf ilkesini başka bir boyutuyla ele alan Neşşâr’a göre bu ilke ile ifade edilenler her ne kadar Kur’ânî ilkeler olsa da gaye ve hedef, ‘halkın siyasi özgürlüğü’dür. Buna göre haksızlık ve zulümle karşılaşan halkın yönetime ve yönetme erkini elinde bulunduranlara karşı isyan etmesi gerekiyordu.¹⁴⁵ Mutezililer açısından bu ilke sivil toplumu ilgilendiren, pratik felsefenin alanıydı ve tamamen yönetilen ile yönetenler arasındaki ontik bir ayrışmayı işaret etmekteydi. Mutezililerin siyasi olan ile dini olan arasına getirmeye çalıştıkları ayrım özellikle Câhız’da belirginleşmiştir. Ona göre imamet ile imam birbirinden ayrı telakki edilmelidir. İmamet kurumunun varlığı hem dinen hem de aklen gerekli olmakla birlikte imamın kim olacağına dair karar ümmetin icmasına bırakılmış¹⁴⁶ yani dini/teolojik değil dünyevi, sosyolojik ve antropolojik bir meseleydi ve siyaset adına yapılan şeyler pek tabi olarak insaniydi ve siyasi bir topluluk olan ümmetin iyiliğini amaçlamaktaydı. Bu açıdan bakıldığında siyasetin yeryüzüne indirilme gayretinin İslâm düşüncesinde Mutezile ile birlikte başladığı söylenmelidir. Her ne kadar fikir aleminde bireysel mutlak molarşi olmasa da Mutezililer topyekûn fikri bir canlanmanın esas mimarıydılar.

Mutezililerin siyasilerden beklentisi dini ahkamı, hadleri uygulaması, ordunun savaşa katılmasına öncülük etmesi, zekât ve ganimeti taksim etmesi, mazlumun yanında olup zalimin karşısında durması, kadı ve valileri ilgili yerlere ataması ve çeşitli yerlere kurra ve dini görevlileri göndermesiydi denilebilir. Bu hususlarda eksiklik ortaya çıkması durumunda ilahi olanın sivil inisiyatifte dönüşeceğini düşünen

¹⁴¹ Bk., Ziyauddin Rayyıs, *İslamda Siyasi Düşünce Tarihi*, trc. Ahmed Sarıkaya (İstanbul: Nehir Yay., 1990), 104-105.

¹⁴² Lamont, *The Philosophy of Humanism*, 173.

¹⁴³ Gardet-Anawati, *İslam Teolojisine Giriş*, 82-83.

¹⁴⁴ Zühdi Carullah, “el-Menzile Beyne’l-Menziletayn”, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i II*, trc. Osman Arık, ed. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yay., 2014): 590.

¹⁴⁵ Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, trc. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yay., 1999), 4/ 267.

¹⁴⁶ Ayrıntılı bilgi için bk., Mustafa Köse, *Mutezile’de Entelektüel Düşünce -Câhız-* (İstanbul: Endülüs Yay., 2017), 277 vd.

Mutezililer müdahil olma hususunda taviz vermemiştir. Vâsıl b. 'Atâ'nın Emeviler döneminde çeşitli İslâm beldelerine dailer göndermesi¹⁴⁷ 'Amr b. 'Ubeyd'in Abbasi halifesi Mansur'un kendisinden ve diğer Mutezililerden desteğini istemesi üzerine bunun ancak anılan hususlardaki memnuniyetle olabileceğini belirtmesi¹⁴⁸ de ekolün tikel otoriteleri mutlaklaştırmadığını göstermesi açısından önemlidir.

Siyasi pratikler hususunda toplumsal maslahata ve ortak ilkelere vurgu yapan Mutezililer Hariciler gibi ezeli muhalifler değildi. Emevi iktidarı süresince genel olarak muhalefet safında yer almışlar ancak III. Yezid (İbn Abdülmelik)'i daha takva sahibi ve ılımlı bir siyasi tavrın mümessili olarak görmeleri sebebiyle onun yöneticiliğini desteklemişlerdi.¹⁴⁹ Hatta ekol içinde Esamm gibi mutlak manada dini bir liderin gerekip gerekmediği hususunda bunu, belli şartlarda gerekli gören ancak ümmetin kendi işlerini yürütecek kadar yetkinleşmesi durumunda kurumsal manada bir imamın gerekli olmayabileceğini savunan¹⁵⁰ modern terminolojideki karşılığıyla anarşist fikirli bir düşünürler de vardı.

Geçmişte yaşanan kırılmaların ümmetin muhayyilesinde bıraktığı derin izden mustarip olan Esamm, imamın ancak icma neticesinde göreve gelebileceğini savunmuştu.¹⁵¹ Diğer yandan imam seçiminde halktan zorla biat alınmasının kabul edilemeyeceğini mutlaka ama mutlaka insanların özgür seçimleriyle, iradelerini kullularak bu seçimin gerçekleşmesinin şart olduğunu savunan Câhız,¹⁵² Mutezili siyasetin seçim parametresini beşerî düzlemde ifade etmiştir. Mutezile bu yaklaşımıyla hem Şiiliğin ilahi kaynaklı karizmatik otoritesine hem de kendisini nassın doğru yorumunun tek mercii kabul eden Sünni otoriteye karşı çıkmıştır.

Sonuç

Dini inancı tamamen göz ardı ederek insanı merkeze almak kimilerine göre bir çeşit kurnazlık ve dünyayı ele geçirmek için kutsalı yok saymak, gökyüzünde sırtını dönmek demektir. Bu açıdan değerlendirildiğinde laisizme kapı aralayan bir Hümanizm herhangi bir İslami yorum gibi Mutezile için de düşünülemez. Mutezilenin hümanizmi yirminci yüz yıl ya da daha önce Batı'da ortaya çıkmış herhangi bir hümanist hareketten farklıdır. Onlar nihayetinde teisttiler. Sekülerlik, İslam hümanizminde önemli bir rol oynamakla birlikte İslam hümanizmi sekülarist değildir. Ancak hümanizmi Batı kültüründen hareketle din dışı bir muhtevaya hapsedmek de zannımızca Batı düşmanlığı ön kabulünün bizi sevk edeceği yanlış bir nokta olacaktır. Tanrı varsa insan yoktur demek, tıpkı insan varsa tanrı yoktur demek gibi indirgemeci bir tutumdur. İkisinin birlikteliği düşünölmek durumundadır. Bu manada Mutezililerin belli bir İslami ciddiyete sahip oldukları ve teolojinin gölgesinde yaşadıkları hatırlanmalıdır.

¹⁴⁷ Abdü'l-Hüseyn Ali Ahmed, *Mevkûfû'l-hulefâi'l-'Abbâsiyyîn*, (Doha: Dâru Katari b. Fecâe, 1405/1985), 362.

¹⁴⁸ İbn 'Abdi Rabbih (328/939), *el-'İkdü'l-ferid*, thk. Müfid Muhammed Kamîha (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1404/1983), 4/304-305.

¹⁴⁹ Abdü'l-Hüseyn Ali Ahmed, *Mevkûfû'l-hulefâi'l-'Abbâsiyyîn*, 361.

¹⁵⁰ Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî (548/1153), *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelâm*, tsh. el-Ferîd Ceyyûm, (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1430/2009), 483.

¹⁵¹ Eş'ârî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, 228, 328-329.

¹⁵² Köse, *Mutezile'de Entelektüel Düşünce -Câhız-*, 281.

Onlar dünyanın, hakikatin ve varlığın gerçek birliğinin (tevhit) ancak sorumlu bir insan ve adil bir Tanrı düşüncesi ile olabileceğini düşünüyorlardı. Yaşadıkları bölgeler ve teneffüs ettikleri şehir havası sebebiyle kültürel manada hadari olan Mutezile mensupları Tanrı hakkında serbest düşünmeye ama mutlaka düşünmeye çalışmış, insani yeti ve yetenekleri yüceltmış siyasi hayatın teoloji eliyle mutlaklaştırılmasına karşı yine teolojiye müracaatla İslam düşüncesini savunmaya ve insana yer açmaya çalışmıştır.

Farklı hümanizmler ve bunların din ile olan ilişkisi farklı olmakla birlikte Mutezililer bir mezhep sistematığına sahip olmasalar da Tanrı karşısında insana atfettikleri önem ile Tanrılı Hümanizmin temsilcileri sayılmayı hak etmektedirler. Bu kabulün temelinde, insanın ilahi olan ile kurduğu pozitif ilişkiler vesilesiyle dünyada var olabileceği düşüncesi yatmaktadır. Bu manada ekol, ilahi olanın her şeyi soğurduğunu düşünerek insanı Tanrı karşısında güdükleştiren Hadis Taraftarları ve onların din görüşlerinin tam karşısında yer almaktadır. Mamafih beşerî olanın tamamen göz ardı edilerek mutlak karşısında değersizleştirildiği monist bir kültür ve insan aklının işlevsiz hale getirilmesi ne kadar anti hümaniter bir yaklaşımsa Mutezile de o derece hümanistti denilebilir.

İyinin ve kötünün doğasındaki akli nitelikler sebebiyle insan aklının bilmesine konu olabileceği kabulü, fıkıh alanında akli bir bilgi kaynağı olarak kabul etmeleri (norm), siyasi konuların yeryüzünde cereyan ettiğini düşünerek yöneticileri sorumlu tutmaları ve inancın akli savunusunu yapmaları onları skolastik düşünmeye yakın olan çağdaşlarından ayırmıştır.

Kaynakça

- Abdul-Amir Al-A'Asam. *Ibn Ar-Riwandi's Kitab Fadihat al-Mu'tazilah*. Beirut-Paris: Editions Queidai, 1975-1977.
- Abdulkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed el-Bağdâdî. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fiğlalı. Ankara: TDV Yay., 2008.
- Abdü'l-Hüseyn Ali Ahmed. *Mevkîfû'l-hulefâ'î'l-Abbâsiyyîn*. Doha: Dâru Katari b. Fecâe, 1405/1985.
- Ahmed b. Yahya b. el-Murtaza. *Minhâcû'l-vüsûl ilâ mi'yâri'l-ukûl fi illmi'l-usûl*. San'â: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1412/1992.
- Arslan, Hulusi. "Mu'tezile'de Dinin Gayeseli Yorumu". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 8/2 (Güz 2017), 23-39.
- Arslan, Hulusi. *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük (Husn ve Kubh) Problemi*. Doktora Tezi, Erciyes Üniv. SBE, 2000.
- Ayten, Ali. *Psikoloji ve Din*. İstanbul: İz Yay., 2017.
- Bacon, Francis. *Novum Organum: Tabiatın Yorumu ve İnsan Âlemi Hakkında Özlü Sözler*. çev. Sema Önal. İstanbul: Say Yay., 2012.
- Bauer, Thomas. *Müphemlik Kültürü ve İslâm*. çev. Tanıl Bora. İstanbul: İletişim Yay., 2019.
- Bronowski, Jakob. *İnsanın Yükselişi*. çev. Aykut Köker. İstanbul: Say Yay., 3. Basım, 2012.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Ahlakî Aklı*. çev. Muhammet Çelik. İstanbul: Mana Yay., 2015.
- Câhîz, Ebû Osman 'Amr b. Bahr. *Kitâbü'l-hayevân*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1416/1996.
- Câhîz, Ebû Osman 'Amr b. Bahr. *Resâilü'l-Câhîz: er-resâilü'l-kelâmiyye-keşşâfû âsâri'l-Câhîz*. thk. Ali Ebû Mulhim. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 1987.
- Capra, Fritjof. *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*. çev. Mustafa Armağan. İstanbul: İnsan Yay., 1992.
- Carullah, Zühdi. "el-Menzile Beyne'l-Menzileteyn". çev. Osman Arık. *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelenek-i*. II: 589-597. ed. Recep Alpyağlı. İstanbul: İz Yay., 2014.
- Cengiz, Yunus. *Doğa ve Öznellik -Câhîz'in Ahlâk Düşüncesi*. İstanbul: Klasik Yay., 2015.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yay., 3. Basım, 1999.
- Colingwood, R. G. *Doğa Tasarımı*. çev. Kurtuluş Dinçer. İstanbul: İmge Yay., 1999.

- Condorcet, Marquis de. *İnsan Zekâsının İlerlemeleri Üzerinde Tarihi Bir Tablo Taslağı*. çev. Oğuz Peltek. İstanbul: MEB Yay., 1990.
- Copernicus, Nicolaus. *Göksel Kürelerin Devinimleri Üzerine*. çev. C. Cengiz Çevik. 2. Basım. İstanbul: İş Bankası Yay., 2017.
- Davies, Tony. *Hümanizm*. çev. Emir Bozkırlı. İstanbul: Elips Kitap, 2010.
- Eagleton, Terry. *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*. çev. Selin Dingiloğlu. İstanbul: Yordam Kitap, 2014.
- Ebü Bekr Muhammed b. el-Huseyn el-Âcurrî. *Tahrîmü'n-nerd ve's-şetranc ve'l-melâhi*, thk. Muhammed Said Ömer İdris. Riyad: el-Mektebetü'l-'Arabîyyetü's-Suûdiyye, 1402/1982.
- Eliade, Mircea. *Dinin Anlam ve Sosyal Fonksiyonu*. çev. Mehmet Aydın. Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1990.
- Erdoğan, Eyüp. *Aristoteles'ten Newton'a Paradigmatik Bilim Tarihi*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yay., 2009.
- Ess, Josef van. "Ebü İshâk en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi". çev. Mehmet Bulgen, *MÜFD* 46 (Nisan 2014), 267-286.
- Ess, Josef van. "el-Câhız ve Erken Mu'tezile Kelâmı". çev. Mustafa Köse. *Marife* 15/1 (2015), 209-220. <https://doi.org/10.33420/marife.437072>
- Eş'ârî, Ebü'l-Hasen. *İlk Dönem İslam Mezhepleri Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn*. çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın. İstanbul: Kabcacı Yay., 2005.
- Eş'ârî, Ebü'l-Hasen. *Kutsal ve Kutsal-Dışı*. çev. Ali Berktaş. İstanbul: Alfa Yay., 2017.
- Fahri, Macit. *İslâm Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*. çev. Şahin Filiz. İstanbul: İnsan Yay., 2014.
- Fromm, Erich. *Psikanaliz ve Din*. çev. Aydın Arıtma. İstanbul: Arıtma Yay. 1982.
- Fromm, Erich. *Sevme Sanatı*. çev. Yurdanur Salman. b.y.: De Yay., 5. Basım, ts.
- Fromm, Erich. *Yeni Bir İnsan Yeni Bir Toplum*. çev. Necla Arat. İstanbul: Say Yay., 12. Basım, 2019.
- Gardet, Louis - Anawati, Georges. *İslam Teolojisine Giriş - Karşılaştırmalı Teoloji Denemesi*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Ayrıntı Yay., 2015.
- Goldziher, Ignaz. *İslam Kültürü Araştırmaları*. çev. Mehmed Said Hatiboğlu-Cihad Tunç. 2 Cilt. Ankara: Otto Yay., 2019.
- Goodman, Lenn E. *İslâm Hümanizmi*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: İletişim Yay., 2006.
- Gray, Hanna H. "Renaissance Humanism: The Pursuit of Eloquence". *Journal of the History of Ideas* 24/4 (Oct. - Dec., 1963), 497-514.
- Guénon, René. *Modern Dünyanın Bunalımı*. çev. Mahmut Kanık. Bursa: Verka Yay., 2. Basım, 1999.
- Gündoğdu, Hakan. "Hümanizm Bir Din midir?". *Dinler Tarihi Araştırmaları II* (Konya, 20-21 Kasım 1998). Ankara: 2000: 99-125.
- Gündoğdu, Hakan. "Hümanizm, Teosentrizm ve Jacques Maritain". *Felsefi Düşün*. 9 (Ekim 2017), 104-129.
- Hançerlioğlu, Orhan. *Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980.
- Harari, Yuval Noah. *Homo Deus: Yarının Kısa Bir Tarihi*. çev. Poyzan Nur Taneli. İstanbul: Kolektif Kitap, 3. Basım, 2016.
- Haviland, William A. *Kültürel Antropoloji*. çev. Hüsamettin İnanç-Seda Çiftçi. İstanbul: Kaknüs Yay., 2002.
- Hayyât, Ebu'l-Huseyn. *el-İntisar*. çev. Yüksel Macit. İstanbul: Endülüs Yay., 2. Basım, 2018.
- Hazard, Paul. *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*. çev. Erol Güngör. İstanbul: Ötüken Yay., 1981.
- Heidegger, Martin. *Hümanizm Üzerine*. çev. Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yay., 2013.
- Herder, Johann Gottfried von. "İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler". *Tarih Felsefesi Seçme Metinler: Herder-Kant-Fichte-Schelling-Hegel-Schopenhauer*. Haz. Doğan Özlem, Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yay., 4. Basım, 2017.
- Houf, Horace T. "Is Humanism Religion". *Journal of Bible and Religion*. 14/2 (May, 1946), 101-106.
- Hûlî, Emin. *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*. çev. Emrullah İşler, Mehmet Hakkı Suçin. Ankara: Kitâbiyât Yay., 2006.
- İbn 'Abdi Rabbih. *el-'İkdü'l-ferîd*. thk. Müfîd Muhammed Kamîha. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404/1983).
- İbn Hazm. *el-Fasl Dinler ve Mezhepler Tarihi*. 3 Cilt. çev. H. İbrahim Bulut. İstanbul: YEK Yay., 2017.
- Johnson, Robert L. *Humanism and Beyond*. Philadelphia: United Church Press, 1973.
- Kadı Abdülcebbar. *el-Muğnî fi evbâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. thk. Hıdır Muhammed Nebhâ. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1433/2012.
- Kâmil, Abdulkâdir. *İslâm Hümanizmi*. çev. Cemâl Arzu. İstanbul: Kalem Yay., 1972.
- Kant, Immanuel. "Was is Aufklärung?". *UTOPIE Kreativ* 159 (Januar 2004), 5-10.
- Koyré, Alexandre. *Yeniçağ Biliminin Doğuşu: Bilimsel Düşüncenin Tarihi Üzerine İncelemeler*. çev. Kurtuluş Dinçer. Ankara: Gündoğan Yay., 3. Basım, 2000.
- Köse, Mustafa. *Mutezile'de Entelektüel Düşünce-Câhız*. İstanbul: Endülüs Yay., 2017.
- Kuhn, Thomas S. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*. çev. Nilüfer Kuyaş. İstanbul: Alan Yay., 3. Basım, 1991.
- Kuhn, Thomas S. *Kopernik Devrimi: Batı Düşüncesinin Gelişiminde Gezegen Astronomisi*. çev. Halil Turan, Dursun Bayrak, Sinan K. Çelik. Ankara: İmge Kitabevi, 2007.

- Kutub, Muhammed. *Çağdaş Fikir Akımları III*. çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: İşaret Yay., 1986.
- Lamont, Corliss. *The Philosophy of Humanism*. New York: Humanist Press, 8. Basım, 1997.
- Makdisi, George. *İslâm'ın Klasik Çağında ve Hıristiyan Batı'da Beşerî Bilimler*. çev. Hasan Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik Yay., 2009.
- Maritain, Jacques. *True Humanism*. New York: Charles Scribner's Sons, 1938.
- McCants, William F. *Kültür Mitleri*. çev. Merve Tabur. İstanbul: İthaki Yay., 2012.
- Melchert, Christopher. *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*. Der./çev. Ali Hakan Çavuşoğlu. İstanbul: Klasik Yay., 2018.
- Michelet, Jules. *Rönesans*. çev. Kazım Berker. İstanbul: Cumhuriyet Yay., 1998.
- Mirandola, Pico della. *İnsanın Değeri Üzerine Söylev*. çev. Levent Özşar. Bursa: Biblos Yay., 2006.
- Muhammed b. Muhammed el-Müfid. *Evâilü'l-makâlât*. thk. İbrahim el-Ensârî. Kum: Matbaatü Mihr, 1413/1993.
- Nâşî el-Ekber. *Mesâilü'l-imâme ve müktetafât mine'l-kitâbi'l-evsat fi'l-makâlât*. thk. Josef van Ess. Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1971.
- Neşşar, Ali Sami. *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*. çev. Osman Tunç. 2 Cilt. İstanbul: İnsan Yay., 1999.
- Oesterdiekhoff, Georg W. "The Nature of 'Premodern' Mind". *Anthropos*. 110 (2015), 15-25.
- Paine, Thomas. *Akıl Çağı*. çev. Ali İhsan Dalgıç. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yay., 7. Basım, 2018.
- Pecora, Vincent P. *Secularization and Cultural Criticism*. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.
- Platon (Eflatun). *Diyaloglar*. çev. Teoman Aktürel. İstanbul: Remzi Kitabevi, 5. Basım, 2009.
- Rayyıs, Ziyauddin. *İslamda Siyasi Düşünce Tarihi*. çev. Ahmed Sarıkaya. İstanbul: Nehir Yay., 1990.
- Râzî, Fahreddin. *Tefsîr-i Kebîr*. çev. Suat Yıldırım vd. 23 Cilt. İstanbul: Akçağ Yay., 2013.
- Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. London: Oxford Press, 1950.
- Schiappa, Edward. *Protagoras and Logos*. 2. Edition. Carolina: University of Carolina Press, 2003.
- Schöller, Marco. "Zum Begriff des 'Islamischen Humanismus,'" *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 151/2 (2001), 275-320.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim. *el-Milel ve'n-Nihal*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yay., 2008.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim. *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-keîlâm*. Tsh. el-Ferîd Ceyyûm. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1430/2009.
- Tritton, Arthur Stanley. *İslâm Kelâmı*. çev. Mehmet Dağ. Ankara: AÜİF Yay., 1983.
- Türker, Sadık. "Hümanizm Hakkında Şüpheli Soruşturmalar". *Felsefî Düşün* 9 (Ekim 2017), 5-14.
- Whitehead, Alfred North. *Düşüncelerin Serüvenleri*. çev. Yusuf Kaplan. İstanbul: Külliyyat Yay., 2. Basım, 2011.
- Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri-Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelâmı*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi Yay., 2001.
- Zekiyan, Boğos. *Hümanizm (İnsancılık), Düşünsel İçlem ve Tarihsel Kökenler*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2. Basım, 2005.

marife

dini araştırmalar dergisi
Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 20 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2020

ARAŞTIRMA
Research

Sahâbî Vahşî b. Harb'in Hayatı

Mithat Eser

Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi Anabilim Dalı
mithateser@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-7738-9611>

Geliş Tarihi / Received: 15.04.2020 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 23.06.2020

Öz

Vahşî b. Harb, Habeş asıllı bir köledir. Efendisi, Mekke'de Nevfeloğulları kabilesine mensup Cübeyr b. Mut'im'dir. Künyesi Ebû Desme'dir. Ailesinden sadece oğlu Harb bilinmektedir. O da babasından hadis rivayet etmesiyle tanınmaktadır. Vahşî'nin hayatındaki en çok bilinen husus Hz. Hamza'yı Uhud Savaşı'nda şehit etmesidir. Bunun sebebi, efendisi Cübeyr'in, amcasının intikamını alma arzusudur. Vahşî, Hendek Savaşı'nda da iki sahâbîyi şehit etmiştir. Mekke Fethi esnasında genel aften muaf tutulmuştur. Bu sebeple Tâife kaçırmıştır. Vahşî Tâiflilerin Hz. Peygamber'e gönderdiği heyet içerisinde yer almıştır. O bu görüşmeler esnasında Müslüman olmuştur. Ancak Hz. Peygamber'in onu görmeme isteği üzerine onunla birlikte çok bulunamamıştır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra Yemâme'deki Akrabâ' Savaşı'na katılmıştır. Burada peygamberlik iddiasında bulunan Müseylimetülkezzâb'ı öldürmüştür. Daha sonra Şam fetihlerine katılmıştır. Yermük Savaşı'nda bulunmuştur. Dimeşk Fethi'ne katılmış, bir müddet burada ikamet etmiştir. Daha sonra Humus'a yerleşmiş ve Hz. Osman'ın halifeliği döneminde burada vefat etmiştir. Vahşî, Buhârî'nin Sahîhi'ndeki rivayette Hz. Hamza'yı şehit edişini ve Müseylimetülkezzâb'ı öldürüşünü anlatmıştır. Başta Ebû Dâvûd, İbn Mâce ve Ahmed b. Hanbel'in gibi hadis kaynaklarında yer alan on dört hadis rivayet etmiştir. Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Sahâbî, Vahşî b. Harb, Hz. Hamza, Müseylimetülkezzâb.

The Life of Sahâbî Wahshî b. Harb

Wahshi b. Harb was Abyssinian slave. His master was "Djubayr b. al-Mut'im" from the tribe of Banû Nawfal. His epithet was Abû Desme. Among his family, only his son Harb is known. He was known with his narration hadith from his father. Most known event in Wahshi's life was that he martyred Ĥamza b. 'Abd al-MuĤtalib in the Battle of Uhud. The reason for this Jubayr's desire to avenge his uncle. Wahshi martyred two sahâbî (companion) in the Battle of Trench (al-Khandaq). He was excluded from general amnesty during the conquest of Mecca. So, he ran away to Tâ'if. Wahshi took part in the committee sent by the people of Tâ'if to the Prophet. During these negotiations he became a Muslim. The Prophet did not want to see him; therefore, he did not spend much time with Prophet. After the death of the Prophet, he participated in the battle of al-'Akrabâ' in al-Yamâma and he killed false prophet Musaylimatulkadhhdhâb in this battle. After this, he participated in bilâd al-Şâm conquests. He was in the battle of al-Yarmük. He participated in Damascus conquest and he had resided there for a while. Then he settled in Ĥims and died there in the period of Khalifa 'Uthmân b. 'Affân. Wahshi stated how he martyred Ĥamza and how he killed Musaylimatulkadhhdhâb in the narrations in Bukhârî's ŞaĤih. He narrated fourteen ahadith in the hadith books such as Bukhârî, Abû Dâwûd, İbn Mâja and AĤmad b. Ĥanbal.

Keywords: History of Islam, Şahâbî, Wahshî b. Harb, Ĥamza b. 'Abd al-MuĤtalib, Musaylimatulkadhhdhâb.

Atf / Cite as

Eser, Mithat. "Sahâbî Vahşî b. Harb'in Hayatı". *Marife* 20/1 (2020), 195-211. <https://doi.org/10.33420/marife.720591>

Summary

Wahshi b. Harb was an Abyssinian slave. Even though there were some different narratives about his master, his real master was D̲jubayr b. al-Muṭ'īm from the tribe of Banū Nawfal. Some of the prominent people of the Mecca promised him rewards and other things to get him participate in the Battle of Uhud. His master was thought to be one of those who made these promises. There is little information about his life. His epithet was Abū Desme. Although some narratives say his epithet was Abū Salama or Abū Vesme, these narratives were based on pronunciation error. One of the narratives about his epithet was from Abū Harb. It is possible that this epithet was given to him because of his warrior skills and the wars he participated in. It is also interesting that his name was Wahshi and his father's name was Harb. This was an unusual naming at that time. This naming seems to come from his characteristics and his war skills. There is no information about his lineage and family. The only exception for this were his son Harb, who narrated hadith from Wahshi, and his grandson Wahshi, who also narrated from him. This nomenclature appears to reflect the tradition of naming children after grandparents.

The most important point in Wahshi's life was that he participated the Battle of Uḥud and he martyred Ḥamza b. 'Abd al-Muṭṭalib. There are different narratives about his participation to this war. The real (ṣahih) reason was his master's promise about his freedom in return for killing Hamza. Because D̲jubayr's uncle Tu'ayma b. 'Adī was killed by Hamza in the battle of Badr and D̲jubayr wanted to take his revenge from Hamza. Another narrative about this event is, the promise of Hind bint 'Utba about his freedom in return for martyring Ḥamza, which is not a true narration. But Hind had learned that Wahshi would join the battle and she promised rewards to him. The names of the other people were also mentioned on this subject. It seems that all of them promised rewards to Wahshi and they wanted to take revenge for their relatives who were killed in the battle of Badr. After he martyred Ḥamza, he took out his liver. Wahshi was the first person who delivered the victory news to Mecca.

Wahshi participated in the battle of the Trench (al-Khandaq) in the ranks of pagans (mushriks). He martyred al-Ṭufayl b. al-Nu'mān from the ansar and one person from Banū Salama. He regretted what he did in the period of pagan times after becoming a Muslim. He thanked God for not dying before becoming a Muslim and so he comforted himself.

During the conquest of Mecca, Wahshi, whose name was on the list of people to be killed, escaped to Tā'if. After a while, since the people of Tā'if decided to send a committee to the Prophet, Wahshi thought of escaping. However, he decided to come to the Prophet bearing the words of a messenger who informed him on the Prophet's forgiveness. Wahshi became a Muslim near the Prophet and he was honored to be a ṣaḥābī. The Prophet confirmed the information that he had martyred Hamza with Wahshi himself. The Prophet asked Wahshi not to be seen to him. The reason for the Prophet's not wanting to see Wahshi is because he did not want to remember the moment of death of "Hamza". Wahshi had had to hide when he saw the Prophet. For that he was very sorry and seemed to be affected deeply for the rest of his life because of this situation.

Wahshi b. Harb participated in a lot of battles after becoming a Muslim. He has always been a good warrior. In the period of Caliphate Abū Bakr, leaving the religion (al-ridda) was considered a very serious situation and an important part of the people who did this were those who claimed to be prophets. Wahshi participated in the wars against the false prophets with the request of the caliph. He fought against apostates at the Akrabā' location in al-Yamāma. In this battle, he had the honor of killing the false prophet Musaylimatulkadhāb. There are different narrations about the name of the person who killed Musaylima in the sources because, almost every tribe wanted to have this honor themselves. However, Wahshi stuck his spear to Musaylima with which he had martyred Hamza, and one person from the ansar killed him. Wahshi was very happy and shouted that "Everybody hear me! I am Wahshi! Slave of D̲jubayr b. al-Muṭ'īm! I killed one of the good people Ḥamza b. 'Abd al-Muṭṭalib when I was a pagan and now as a Muslim, I killed the worst person!". This event was a milestone in his life. After this, he participated in bilāl al-Ṣhām conquests, the battle of al-Yarmūk and Damascus conquest. He had resided there for a while. Then he settled in Ḥimṣ and according to a narrative he was the first person to wear a bright dress there. It is also narrated that he was the first person to be punished for drinking alcohol there. It was observed that he was drinking sometimes and was therefore punished. Hence, he received a salary reduction due to this habit of his by Caliph Umar.

When Wahshi b. Harb was in Ḥimṣ, 'Ubayd Allāh b. 'Adī and D̲ja'far b. 'Amr came to him and Wahshi told them how he martyred Ḥamza and killed Musaylimatu lkadhāb. This narration is placed in

Bukhârî's Şahîh and he transmitted the words which the Prophet told him. At that time, Wahshi b. Harb was elderly but it seems that his memory and intelligence were very strong. These two narrators and his son Harb narrated ahadith from him. Wahshi narrated fourteen ahadith from the Prophet and his narrations took place in the books of Bukhârî, Abû Dâwûd, Ibn Mâja, and Ahmad b. Hanbal. There are different narratives about Wahshi's time of death. It is understood that he died in the period of Khalifa 'Uthmân b. 'Affân, when Mu'âwiya was the governor of bilâd al-Şhâm. The historian Ibn Sa'd (230/845) stated that Wahshi's descendants continued to live in Hims.

Giriş

Müslümanların iki temel kaynağı Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet'tir. Kur'ân'ı da hadîs-i şerifler yoluyla Sünneti de bize aktaranlar ise Allah Resûlü'nün arkadaşları yani sahâbî neslinin önde gelenleridir. Zira Hz. Peygamber'i sağlığında gören, Müslüman olan ve bu hal üzere vefat eden her kişi hadis ilmine göre sahâbî ise de onlardan bu dini bize aktaranların sayısı sınırlıdır. Hz. Peygamber döneminde yaşayıp Müslüman olma şerefine nail olan her birinin ayrı bir değeri var ise de bize Kur'ân'ı ve hadisleri aktaran sahâbîlerin rol model olma, örneklik gibi ayrı bir hususiyetleri vardır. Nitekim bu husus Kur'ân-ı Kerîm'de "Muhâcirlerin ve ensarın ilkleri ile onlara güzelce uyanlardan Allah hoşnut olmuştur, onlar da O'ndan razıdırlar. Onlara, sonsuza dek hep içinde kalmak üzere altından ırmaklar akan cennetler hazırlamıştır. Büyük bahtiyarlık işte budur."¹ şeklinde ifade buyrulmuştur. Bu dinin elçisi en güzel örnek olan Hz. Muhammed'dir ancak bu dini bize nakleden insanlar sahâbe-i kirâmıdır.

Sahâbîlerin önemli bir özelliği de mallarını, canlarını İslam yolunda gözlerini kırpmadan sarf etmeleridir. Bunu gerçekleştirirken beşer olarak zaman zaman hata etmişler, yanlışlar yapmışlardır. Ancak onların bir başka güzel hasletleri, canlarından vazgeçecek şekilde tövbe örneklikleri sergilemişlerdir. Bize her halleriyle örnek olan sahâbe neslini doğru anlamak büyük bir önem arz etmektedir. Onların beşer olduğu gerçeğini göz ardı etmeden, onları yargılamaksızın ve hakaret etmeksizin hayatlarını ilmi bir şekilde ele almak onları anlamak için önemlidir. Onları basit, hiçbir şey bilmeyen ve anlamayan insanlar gibi görmek ne kadar hata ise onları melek gibi düşünmek de o kadar yanlıştır. Bu iki uç durum, onları ve yaptıklarını doğru anlamaya ve örnek almamız gereken yönlerini almaya engeldir. Dolayısıyla onların hayatlarını ele alan ilmî çalışmalar son derece ehemmiyeti haizdir.²

Sahâbî sayısına oranla çok az sahâbînin hayatı, temel kaynaklara dayalı ve ilmî bir şekilde yazılmış kitap veya tez konusu olabilmektedir. Zira İslam tarihi, tefsir, hadis vb. temel kaynaklarımızdaki onlarla ilgili bilgiler dağınık ve azdır.³ Kitap

¹ Hayrettin Karaman vd. *Kur'ân Yolu, Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), et-Tevbe 9/100.

² Sahâbî hayatlarını temel kaynaklara dayalı ve ilmî bir üslupla ele alan kitap örnekleri için bk. Adnan Demircan - Şaban Öz (ed.), *Peygamberimiz'in İzzinde 40 Sahâbî* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2019-2020).

³ Sahâbî hayatlarını ele alan elimizdeki en hacimli eser olan İbn Hacer'in *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe* eserinde on bin küsur sahâbî hayatı yer almasına karşın ülkemizde yüksek lisans ve doktora tez konusu olan Hulefâ-i Râşidîn ve Hz. Peygamber'in hanımları ile çocukları dışındaki erkek ve kadın sahâbî sayısı 2014 yılı itibarıyla 70'tir. Mahmut Yazıcı, "İlahiyat Fakültelerinde Sahâbîlerle İlgili Tamamlanmış Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri Üzerine Bir İnceleme", *Ekev Akademi Dergisi* 18/59

ya da tez hacmine ulaşamayacak ancak hakkında sınırlı da olsa rivayet ve bilgi bulunan sahâbîlerin makale konusu olması ve makaleler yoluyla hayatlarıyla ilgili doğru bilgiler ortaya koymak önemlidir. Hakkında sınırlı bilgi bulunan ancak doğru bir şekilde hayatını bilmemiz gereken sahâbîlerden bir tanesi de Vahşî b. Harb'tir.

Hz. Hamza'yı şehit etmesi ve Müseylime'yi öldürmesi ile bilinen Vahşî b. Harb ile ilgili müstakil bir tez çalışması yapılacak kadar bilgi bulunmamaktadır. Görebildiğimiz kadar kitap veya tez formatında herhangi bir ilmi çalışma mevcut değildir. Hakkında yazılan Türkçe iki kitap,⁴ ilmi olmaktan çok uzaktır. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'nin "Vahşî b. Harb" maddesi,⁵ onunla ilgili ilmi bilgiye ulaşılabilir ve derli toplu bilgi alınabilecek tek yer olarak görünmektedir. Bilgi azlığı sebebiyle sadece madde bazında hayatıyla ilgili bilgi bulabileceğimiz bu değerli sahâbîyle alakalı makale çalışması, onun hayatını bilme noktasında bir boşluğu dolduracaktır. Bu çalışmada onunla ilgili hemen her noktadaki farklı rivayetler içerisinde doğru bilgiye ulaşılmaya çalışılacaktır. Bunu gerçekleştirirken rivayetlerin analizi yapılacak ve gerekçelerle doğrulara ulaşılmaya çalışılacaktır. Böylece hayatıyla ilgili ilginç bilgilere sahip Vahşî b. Harb'in doğru bir şekilde tanınmasına bir nebze katkı sağlanması hedeflenmektedir.

1. Vahşî b. Harb'in Kimliği ve Ailesi

Vahşî b. Harb, Habeşli bir köledir.⁶ Kaynaklarımız onun siyahî oluşunu "Mekke'nin siyahilerinden" ifadesiyle belirtirler.⁷ Nevfelogullarının kölesi olduğu konusunda bir ittifak söz konusu ise de onlardan kimin kölesi olduğu konusunda

(Bahar 2014), 473-479. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'ndeki hadis maddeleri ile ilgili makale yazarı Mustafa Macit Karagözoğlu hadis bilim dalına kaydedilmiş 370, diğer ilim dallarındakilerle beraber yaklaşık 500 sahâbî maddesi bulunduğunu söylemektedir. Mustafa Macit Karagözoğlu, "Şekil ve Muhteva Yönünden Diyanet İslam Ansiklopedisi'ndeki Hadis Maddeleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 11/21 (2013), 493. Aynı konuda makale yazarı Fatma Betül Altıntaş ise hadis ilmiyle alakalı 1540 madde tespit edildiğini, bunun yüzde 28'nin sahâbe biyografisi olduğunu söylemektedir. (Bu yaklaşık 431 kişi yapmaktadır.) Fatma Betül Altıntaş, "Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisine Hadis Maddeleri Ekseninde Eleştirel Bir Yaklaşım", *Bilimname* 39/2 (2015), 298. Bizim elektronik ortamda yaptığımız sayıma göre 443 sahâbî biyografisi yer almaktadır. Farklılıklar, sayıların sadece hadis ilmi başlığı altındaki maddelerin sayılması ve 2016 yılında tamamlanan ilave ciltlerdeki yeni maddeler sebebiyle olsa gerektir. Türkiye Diyanet Vakfı, "sahâbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim: 7 Haziran 2020).

⁴ İbrahim Zeren, *En Uzaktaki Yıldız Hz. Vahşî* (İstanbul: Heybe Yayınları, 2012); Adem Saraç, *Gülyüz'e Hasret-Hazreti Vahşî* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1438/2017).

⁵ Mustafa Sabri Küçükbaşçı, "Vahşî b. Harb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/450-451.

⁶ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir Belâzurî, *Ensâbü'l-esrâf*, thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd ez-Zirikî (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1417/1996), 4/286; Ahmed b. Abdillâh Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Ma'rifetü's-sahâbe*, thk. Âdil b. Yûsuf el-Azâzî (Riyâd: Dâru'l-Vatan li'n-Neşr, 1419/1998), 5/2733; Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh İbn Abdilber, *el-İstîâb fî marifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1992), 4/1564.

⁷ Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kubrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-İlmiyye, 1990), 1/475; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *el-Meârif*, thk. Servet Ukkâşe (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme li'l-kitâb, 2. Basım, 1992), 330; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, 4/1564.

kaynaklar, Cübeyr b. Mut'im,⁸ Tuayme b. Adî,⁹ Hâris b. Âmir¹⁰ ve Mut'im b. Adî gibi farklı isimler nakletmektedir. Ancak kendisinin de anlattığı sahih bir rivayete göre Vahşî'nin Cübeyr b. Mut'im'in kölesi olduğu anlaşılmaktadır.¹¹ Bu ihtilafın sebeplerinden bir tanesi, Cübeyr b. Mut'im'in kölesi olan Vahşî'nin Bedir Gazvesi'nde öldürülen hem Tuayme hem de Hâris'in intikamını almak için Hz. Hamza'yı öldürmesi karşılığında hürriyetine kavuşturulma vaatleri olmalıdır. Bir başka ifadeyle farklı kişilerin intikam hislerini tatmin etmesi esnasındaki isimler, onun efendisi gibi algılanmış gibi görünmektedir.

Vahşî'nin künyesi Ebû Desme¹² olmakla birlikte kendisine Ebû Harb de denilmekteydi.¹³ Bu, onun adı bilinen tek oğluna nispetle verilen bir künyedir. Bununla birlikte iyi mızrak kullanmasından hareketle böyle bir ifade kullanılmış olabilir. Haddi zatında onun Vahşî b. Harb isminin de yapısı ve maharetiyle ilgili olması mümkündür. Zira çok iyi mızrak kullanan birisi olduğu bilinmektedir. Bu özelliğiyle hem oğluna Harb ismini koymuş hem de kendisine "Harb'in oğlu" (İbnü'l-Harb) denilmiş olabilir. Hayatının son dönemlerine dair rivayetler kendi halinde biri, insanlardan uzak yaşadığını işaret etmektedir. Bu özelliği ile vahşi yani insanlardan uzak biri olarak görünmektedir. Onun künyesinin Ebû Seleme¹⁴ veya Ebû Vesme¹⁵ olduğuna dair rivayetler hata olsa gerektir.

Vahşî b. Harb'in ailesi ve eşleriyle ilgili kaynaklarımızda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Sadece kendisinden hadis rivayetinde bulunan Harb adında bir oğlu bulunduğunu bilmekteyiz.¹⁶ Söz konusu Harb'in oğlu da sahâbî olan dedesinin is-

⁸ İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 330; Belâzurî, *Ensâbü'l-esrâf*, 4/286; Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 5/2733; Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen İbn Asâkir ed-Dimaşkî eş-Şâfi, *Târîhu medîneti Dimeşk*, thk. Ömer b. Garâme el-Amravî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 62/401-402; Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdîrrahmân Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi Esmâi'r-Ricâl*, thk. Beşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 30/429; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 2. Basım, 1993), 4/129; Küçükaşçı, "Vahşî b. Harb", 42/450.

⁹ İbn Abdilber, *el-İstîâb*, 4/1564; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-lugat* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/143; Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdülmecûd-Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 6/470.

¹⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/475; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimeşk*, 62/402.

¹¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr el-Medenî İbn İshâk *Sîretü İbni İshâk*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398/1978), 323; Muhammed b. Ömer b. Vâkid Vâkidî, *Kitâbü'l-megâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1409/198), 1/286; Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 25/480-484 (No. 16077); Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Zühayr b. Nasr (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Megâzî", 24 (No. 4702)

¹² İbn İshâk, *Sîretü İbni İshâk*, 324; Ebû Muhammed Abdülmelik b. Eyyüb İbn Hişâm el-Hımyerî, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ vd. (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî'l-Halebî, 2. Basım, 1955), 2/62; İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 330.

¹³ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 30/429; Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1986), 4/20.

¹⁴ İbn Hacer, *el-İsâbe*, 6/470.

¹⁵ Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-lugat*, 2/143.

¹⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, thk. Muhammed Abdülmüfid Hân (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Meârifil-Osmâniyye, ts.), 3/61, 8/180; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dil* (Haydarâbâd: Tab'atü Meclisi Dâireti'l-Meârifil-

mini almıştır. Böylece dede ismini alma geleneği Vahşî b. Harb'in ailesinde görülmektedir.

2. Hz. Peygamber Döneminde Vahşî b. Harb

Vahşî b. Harb'in kaynaklarımızda isminin geçtiği ilk olay, Hz. Hamza'yı Uhud Savaşı'nda şehit etmesidir. Bazı rivayetlere göre Bedir Savaşı'nda öldürülen Hâris b. Âmir'in kızı, babasının intikamının alınması adına Hz. Peygamber, Hz. Hamza veya Hz. Ali'den birisinin öldürmesi karşılığında ona özgürlüğüne kavuşabileceğini söylemiştir. Vahşî ise Hz. Peygamber'e güç yetiremeyeceğini ve ashâbının onu bırakmayacağını, Hz. Hamza'yla uykusunda karşılaşsa bile heybetinden dolayı onu uyandırmaktan çekineceğini ancak Hz. Ali'yi bulmaya çalışacağını ifade etmiştir.¹⁷ Daha sahih rivayetlere göre ise Vahşî'nin efendisi Cübeyr b. Mut'im, Bedir'de Hz. Hamza tarafından öldürülen amcası Tuayme b. Adî'nin intikamını alma karşılığında ona özgürlüğünü vaat etmiştir.¹⁸ Hind bint Utbe de babası, kardeşi ve amcasının intikamı için Vahşî'yi her gördüğünde "Derdime çare ol ki senin de sıkıntılarının son bulsun."¹⁹ diyerek onu intikama teşvik etmiştir. Muhtemelen Cübeyr b. Mut'im, Habeşli olması sebebiyle mızrak kullanmada maharetli kölesini hür olma karşılığında Hz. Hamza'yı öldürmeye teşvik etmiş; daha sonra Vahşî, Bedir Gazvesi'nde ölen yakınlarının intikamını almak isteyen başka kişilerden yararlanarak menfaatini artırmaya çalışmıştır. Bu arada özgürlüğünü vaat eden kişilerin kimlikleri konusunda ihtilaflı hatta zıt rivayetler ortaya çıkmıştır. Zira uykusunda iken bile Hz. Hamza'yı uyandırmaktan endişe etmesi ve Hz. Ali'yi öldürebileceğini söylemesi ile Hz. Hamza'yı öldürebileceği hatta savaşa sadece onu öldürmek için katıldığını ifade etmesi telif etmesi güç bir tezat olarak görünmektedir.

Uhud Savaşı esnasında Vahşî, Hz. Hamza'yı görmüş, kaya, ağaç vb. bir siperin arkasına gizlenip onu takip etmeye başlamıştır. Hz. Hamza, Sibâ' b. Abdülzazzâ'yı öldürdükten sonra kendisini gözleyen Vahşî'yi görmüştür. Ancak Vahşî, mızrağını ona fırlatmış ve onu şehit etmiştir.²⁰ Onun karnını yarıp ciğerini çıkarmış ve gördüğü Hind bint Utbe'ye "Baba'nın katilini öldürürsem bana ne verirsin?" demiştir. Hind, üzerindeki vereceği cevabını verince Vahşî "Bu, onun ciğeri." demiş ve onu öldürdüğünü söylemiştir. Hind, ciğeri almış ve çiğnemıştır. Daha sonra üzerindeki ziyaretleri çıkarmış, ona vermiş ve "Mekke'ye döndükten sonra da sana 10 altın vereceğim." demiştir. Hind'in isteği üzerine Vahşî, onun naaşını göstermiştir.²¹ Bu olay üye-

Osmânî, 1952), 3/249; Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *es-Sikât*, thk: Muhammed Abdülmüid Hân (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973), 4/173.

¹⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/475-476; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimeşk*, 62/402, 411-412.

¹⁸ İbn İshâk, *Siretü İbni İshâk*, 323; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 25/480-484 (No. 16077); Buhârî, "Megâzî", 24 (No. 4702); Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* (Beyrut: Dâru't-Türâs, 2. Basım, 1387), 2/501.

¹⁹ İbn İshâk, *Siretü İbni İshâk*, 324; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 25/480-484 (No. 16077); Buhârî, "Megâzî", 24 (No. 4702); Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 2/502.

²⁰ Vâkıdî, *Kitâbü'l-megâzî*, 1/287; İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 2/69-70.

²¹ İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 2/91; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/475-476; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimeşk*, 62/402, 411-412.

rine Hind, içerisinde Vahşî'nin derdine derman olduğunu ve ömür boyu ona müte-sekkir olacağını ifade ettiği bir şiir söylemiştir.²² Kureys'in Uhud zaferini Mekke'ye ulaştıran ilk kişi de Vahşî b. Harb olmuştur. Haberi Vahşî'den iyice teyid eden Cübeyr b. Mut'im, "Kadınlarımızın üzüntüsünü bitirdin, kalplerimizin ateşini dindirdin." demiş²³ ve onu azat etmiştir.²⁴

Vahşî'nin Müslümanlara karşı katıldığı diğer bir savaş Hendek Gazvesi'dir. Burada o, Ensar'dan Tufeyl b. Nu'mân ile Selemeoğullarından bir kişiyi şehit etmiştir. Hatta Vahşî bu sebeple "Allah Teâlâ, mızrağıma Hamza ve Tufeyl'i ikram etti de onların eliyle beni aşağılamadı yani onlar beni müşrik olarak öldürmedi." diyerek²⁵ İslam'la şeref bulmaktan ve müşrik olarak ölüp gitmemekten dolayı memnuniyetini ifade etmiştir.

Mekke Fethi esnasında Hz. Peygamber, on küsur kişiyi genel affın dışında tutmuş ve İslam'a aşırı düşmanlıkları sebebiyle onların öldürülmelerini emretmiştir. Bunlardan birisi de Vahşî b. Harb idi. Bu sebeple o, Tâî'e kaçmıştı. Tâîliler Hz. Peygamber'e bir heyet gönderince, o Şam, Yemen ya da başka bir bölgeye kaçmayı düşünmüş ancak Hz. Peygamber'in yanına giderek Müslüman olan herkesi affettiği haberi üzerine Mekke'ye gitmeye karar vermiştir. O, bir heyetle birlikte Hz. Peygamber'in yanına gelmiştir.²⁶ Hz. Peygamber ona "Sen Vahşî misin?" buyurmuş, o "Evet." cevabını vermiştir. Onun "Hamza'yı sen mi şehit ettin?" sorusuna "Evet, size ulaşan bilgi gerçektir." demiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "Mümkünse gözüme görünme." buyurmuştur.²⁷ Kureyşliler "Sen Hamza'nın katili iken O, seni sevip kabul eder mi?" diye sormuşlar, Vahşî de "Ya Resûlallâh! Benim için bağışlanma dile!" demiştir. Hz. Peygamber, üç defa ona üflemiş, göğsüne vurmuş ve "Vahşî! Çık ve Allah yolundan insanları alıkoymak için savaştığın gibi Allah yolunda savaş!" buyurmuştur.²⁸

Bir rivayete göre ise Allah Resûlü, Müslüman olması için ona bir elçi göndermiştir. Vahşî, elçi vasıtasıyla Hz. Peygamber'e "Muhammed! Sen adam öldüren, şirk koşan veya zina eden kişilerin cezasını bulacağını, kıyamet gününde onlara azabın

²² İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/91; Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 7/277; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4/37.

²³ Vâkıdî, *Kitâbü'l-megâzî*, 1/332; Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ bimâ li'n-Nebiyi mine'l-aḥvâl ve'l-emvâl ve'l-hafede ve'l-metâ*, thk. Muhammed Abdülhamîd en-Nümeysî (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/172.

²⁴ Ebü Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, el-Endelüsî el-Kurtubî, *Cevâmîu's-sîreti'n-nebeviyye* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/132, 166; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimesk*, 62/406.

²⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/477; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, 2/763, 3/79; Salâhuddîn Halil b. Aybek Safedî, *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût-Mustafa et-Türkî (Beirut: Dâru lhyâit-Türâs, 2000), 6/263.

²⁶ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/72; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/477; Ebü Bekr Ahmed b. Amr b. İbn Ebî Âsım ed-Dahhâk eş-Şeybânî, *el-Âhâd ve'l-mesânî*, thk. Bâsim Faysal Ahmed el-Cevâbire (Riyâd: Dâru'r-Râye, 1411/1911), 1/360.

²⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 25/482 (No. 16077); Buhârî, "Megâzî", 24 (No. 4702); İbn Ebî Âsım, *el-Âhâd ve'l-mesânî*, 1/360; Ebü Bekr Ahmed b. el-Hüseyn Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405), 3/242.

²⁸ Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *Mu'cemü'l-Kebîr*, thk. Hamdi Abdülmecit (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 2. Basım, 1415/1994), 22/139 (No. 370); Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf Şâmi, ş-Şâfi, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fî sîreti hayri'l-ıbâd*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1993), 4/217.

kat kat verileceğini ve alçaltılmış olarak o azap içinde ebedî kalacaklarını²⁹ iddia ederken beni nasıl İslam'a davet ediyorsun? Halbuki ben bunların hepsini yaptım. Benim için bir kolaylık var mı ki?" der. Allah Resûlü, "Allah Teâlâ 'Ancak tövbe edip inanarak erdemli işler yapmanın durumu başkadır; Allah böylelerinin kötü hallerini iyiye çevirecektir. Allah çok bağışlayıcı, çok merhametlidir.'³⁰ âyet-i kerîmesini indirmişti." diye cevap verir. Vahşî, "Muhammed! Tövbe etme, inanma ve erdemli işler yapma şartları zordur. Belki de benim bunlara gücüm yetmez." deyince Hz. Peygamber "'Allah kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını dilediği kimse hakkında bağışlar.'³¹ buyurmuştur, der." Bunun üzerine Vahşî "Muhammed! İş dilemeye kaldıktan sonra bilemiyorum: Allah belki beni affeder belki affetmez." diye endişesini dile getirince Allah Resûlü "Allah Teâlâ 'Ey kendi aleyhlerine olarak günaha haddi aşan kullarım! Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin. Allah (dilerse) bütün günahları bağışlar; doğrusu O çok bağışlayıcı, çok merhametlidir.'³² buyurmuştur." diye cevap verir. Bunun üzerine Vahşî "İşte aradığım budur." der ve Müslüman olur. Hatta orada bulunanlar "Ya Resûlallâh! Bu, sadece ona mı özgü yoksa bütün Müslümanları kapsar mı?" diye sorarlar, Hz. Peygamber "Bütün Müslümanları kapsar." buyurur.³³

Vahşî, Hz. Peygamber'e görünmemek adına onu gördüğünde saklanmış ve Allah Resûlü, vefat edene kadar Vahşî'nin yüzünü görmemiştir.³⁴ Muhtemelen Hz. Peygamber, Uhud meydanında organları kesilerek kan revan içinde kalan Hz. Hamza'yı hatırlatacağı için Vahşî'nin yüzünü pek fazla görmek istememiştir. İnsanların sevdikleri insanların son halini iyi bir şekilde görmeleri psikolojik açıdan önemlidir. Zira insanın son görüntüsü, daima kişilerin zihninde kalmaktadır. Bu sebeple doğrudan Vahşî'nin şahsı ile ilgili bir durum söz konusu değildir. Anlaşılan sorun Allah Resûlü'nün amcası Hz. Hamza'nın organları kesilmiş son halini hatırlamasıdır. Bu durum, Vahşî'yi sonraki hayatında da ciddi şekilde etkilemiş olmalıdır.

3. Hz. Peygamber'den Sonra Vahşî b. Harb

Hz. Ebû Bekir'in hilafeti döneminde dinden dönme (ridde) olayları çok ciddi boyutlardaydı. Bunların önemli bir ayağını peygamberlik iddiasında bulunanlar oluşturmaktaydı. Bunlar içerisinde de en etkili ve binlerce insanı peşinden sürükleyen Müseylimetülkezzâb vardı. Üzerine peş peşe gönderilen İslam ordularını birer birer yenmesi sebebiyle Halife Hz. Ebû Bekir, Hâlid b. Velîd'in komutanlığında bir ordu gönderdi. Bu ordunun içerisinde, Hz. Peygamber'in kendisinden Allah yolunda savaşmasını istediği Vahşî b. Harb vardı. Zira Halife, "Vahşî! Çık ve Allah yolundan insanları alkoymak için savaştığın gibi Allah yolunda savaş!"³⁵ diyerek Hz. Peygamber'in sözlerinin aynısını ona söylemiştir. Burada söz konusu sözleri söyleyen kişiyle ilgili bir hata olma ihtimali olmakla birlikte, Hz. Peygamber'in sözlerini işiten

²⁹ Burada Furkân Suresi 68-69. âyet-i kerîmelerine işaret vardır.

³⁰ el-Furkân 25/100.

³¹ en-Nisâ, 4/48.

³² ez-Zümer, 39/53.

³³ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimeşk*, 62/412-414.

³⁴ Vâkıdî, *Kitâbü'l-megâzi*, 2/863; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/72; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 5/409.

³⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/293; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimeşk*, 62/415-416.

Hız. Ebû Bekir'in aynı sözleri Vahşî'ye söylediği güçlü bir ihtimal olarak durmaktadır. Vahşî de "Belki onu öldürürüm de Hamza'nın vebalini telafi ederim." diye düşünerek Hâlid b. Velîd ile birlikte sefere çıkmıştır.³⁶

Çok ciddi çatışmaların yaşandığı Yemâme'nin Akrabâ mevkiindeki savaşın son safhasında Müslümanların galibiyeti, Müseylimetülkezzâb'ı kalan adamlarıyla bahçesine sığınmaya zorladı. Savaşın son safhası daha sonra "Hadîkatü'l-mevt" (ölüm bahçesi) adını alan bu bahçede yaşanmış ve Müseylimetülkezzâb'ın öldürülmesiyle savaş sona ermiştir.³⁷ Müseylime'yi öldüren kişilerle ilgili farklı rivayetler vardır. Âmiroğulları, onu öldürenin, kabilelerinden Hıdâs/Cülâş b. Beşîr (Husayn); Ensar, kendi kabilelerinden Hazreclî ve ezanı rüyasında gören Abdullah b. Zeyd; başkaları ise Ebû Dücâne, Müseylime'nin şehit ettiği Abdullah b. Zeyd b. Âsım³⁸ veya Adî b. Sehl olduğunu söylerler.³⁹ Ümeyyeoğullarının Muâviye'yi "Müseylime'yi öldüren" diye isimlendirdiği, Muâviye'nin de bu lakabı kendisi için kullandığı nakledilmektedir.⁴⁰ Bazı tarihçilerin öldürme işine herkesin katıldığı şeklinde bir cem (birleştirme) yoluna gittiği görülmektedir.⁴¹ Fakat bu kadar kişinin aynı kişiyi öldürmesi biraz zor görünmektedir. Üstelik Vahşî de kendisiyle beraber ensardan bir kişinin onu öldürdüğünü söylemekte hatta "Tam olarak hangimizin Müseylime'nin canını aldığını Allah bilir." demektedir.⁴² Müseylime gibi birisini öldürme şerefine nail olmak isteyen kabile ve kişilerin rivayetleri abarttığı, böylece kendi tarafına bir övünç vesilesi icat ettiği görülmektedir. Bununla birlikte kaynaklarımız ittifakla Müseylime'yi öldürenlerin başında Vahşî olduğunu, Vahşî'nin Hz. Hamza'yı şehit ettiği mızrağını Müseylime'ye atarak onu vurup bulunduğu yüksek yerden düşürdüğünü naklederler.⁴³ Üstelik savaş esnasında "Allah düşmanı Müseylime'yi siyahî bir köle öldürdü." diye bağırınlar olmuştur.⁴⁴ Vahşî bir rivayete göre Müseylime'yi öldürdüğü yerde başka bir rivayete göre ise daha sonra "Herkes duysun! Ben Vahşî! Cübeyr b. Mut'im'in kölesi! Ben kafirken insanların hayırlılarından birisi olan Hamza b. Abdülmuttalib'in kanına girdim. Şimdi de Müslüman iken en şerli insanı yani Müseylime'yi

³⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 25/483 (No. 16077); Buhârî, "Megâzî", 24 (No. 4702); İbn Ebî Âsım, *el-Âhâd ve'l-mesânî*, 1/360; Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, 3/242.

³⁷ Vâkidî, *Kitâbü'l-megâzî*, 1/287; Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 95; Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 3/290, 294; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 6/269.

³⁸ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân* (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 1988), 94-95; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 2/175; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, 2/444, 3/193; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 2/157; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 6/269; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2/317; Şâmî, *Sübülü'l-hüddâ*, 4/218.

³⁹ Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh el-Has'amî Süheylî el-Mâlekî, *Ravzu'l-ünûf fî şerhi's-sireti'ne-beviyye li'bni Hişâm*, thk. Ömer Abdüsselâm es-Selâmî (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1421/2000), 5/316; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4/19.

⁴⁰ Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 95; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 14/539; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/117.

⁴¹ Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 95; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/117.

⁴² Vâkidî, *Kitâbü'l-megâzî*, 2/863; İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 2/72; İbn Ebî Âsım, *el-Âhâd ve'l-mesânî*, 1/360; Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 2/502.

⁴³ Muhammed b. Ömer b. Vâkid el-Vâkidî, *Kitâbü'r-ridde maa nebze min fütûhi'l-İrâk*, thk. Yahyâ el-Cebûrî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1410/1990), 1/136.

⁴⁴ Vâkidî, *Kitâbü'r-ridde*, 1/36; İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 2/73; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 25/483 (No. 16077); Buhârî, "Megâzî", 24 (No. 4702); İbn Ebî Âsım, *el-Âhâd ve'l-mesânî*, 1/360; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, 4/1565;

öldürdüm.”⁴⁵ demiştir. Vahşî'nin savaş alanındaki bu sözlerini ifade eden rivayetlerde, ensardan olan sâhabînin Müseylime'yi Vahşî ile birlikte öldürdüklerini ifade eden bir şiir söylediği de nakledilmektedir.⁴⁶

Vahşî b. Harb, Hz. Ömer döneminde Şam fetihlerine ve Yermük Savaşı'na katılmıştır.⁴⁷ Büyük bir ihtimalle Dimeşk fethine de katılmıştır.⁴⁸ Zira bir müddet Dimeşk'te ikamet etmesi de bunu göstermektedir. Ardından Humus'a gitmiş ve vefat edene kadar orada kalmıştır.⁴⁹ Hatta Humus'ta ilk parlak elbiseyi onun giydiğine dair rivayetler vardır.⁵⁰ Şam'da parlak sarı elbiseyi ilk defa onun giydiği rivayetleri⁵¹ sadece şehri değil bölgeyi de ifade eden bir rivayet olarak görünmektedir.

Humus'ta iken kendisini ziyaret eden Ubeydullah b. Adî ve Ca'fer b. Amr, ondan Hz. Hamza'yı şehit edişi ile Müseylime'yi öldürmesinin nasıl gerçekleştiğini anlatmasını istemişlerdir. Bu konuşma esnasında gerek söz konusu ölümlerle ilgili anlattıkları gerekse Ubeydullah'ın anne ve babası ile ilgili hatırasını anlatması onun ilerleyen yaşına rağmen hafızasının sağlamlığını göstermektedir. Ubeydullah'ın göz ve ayaklarının dışında her tarafının kapalı olmasına rağmen onu tanıması, kıyâfe (iki kişinin organlarındaki benzerlikten aralarında kan bağı bulunduğunu ve karakterlerinin nasıl olduğunu tespiti yarayan tahminî bilgi)⁵² ve üstün zekâsı ile açıklanmaktadır.⁵³

Vahşî'nin içkili olduğuna dair rivayetler dikkat çekicidir. İbn İshâk⁵⁴ (öl. 151/768) ve Ebû Dâvûd Tayalisi⁵⁵ (öl. 204/819) rivayetinde birisi söz konusu iki kişiye “O, çok içen birisidir. Onunla karşılaştığımızda ayıkça sizin her sorunuzun cevabını verecektir. Eğer içkiliyse ona bir şey sormayın.” demiştir. Vâkîdî (öl. 207/823) rivayetinde söz konusu iki kişi akşama doğru Humus'a varınca onlara “Bu vakitte Vahşî'ye giderseniz o şu anda içiyordur. Sabah olunca gidersiniz.” denilmiş, rivayetin iki ravisi de bir gece orada kalmışlardır.⁵⁶ Aynı olayı anlatan Buhârî (öl.

⁴⁵ Vâkîdî, *Kitâbü'r-ridde*, 1/36; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/73; İbn Ebî Âsım, *el-Âhâd ve'l-mesânî*, 1/360; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, 4/1565.

⁴⁶ Vâkîdî, *Kitâbü'r-ridde*, 1/36.

⁴⁷ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimeşk*, 62/401, 418; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 30/429-430.

⁴⁸ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimeşk*, 62/401; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 30/429-430.

⁴⁹ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimeşk*, 62/401; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 30/429-430.

⁵⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/293; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 30/430; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4/19.

⁵¹ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimeşk*, 62/402; Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1997), 2/124.

⁵² Mehmet Serhan Tayşî, “Kıyâfe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25/508.

⁵³ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4/19; Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-bârî bi şerhi sahihi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rîfe, 1379), 7/369; Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed Aynî, *Umdetü'l-kârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 17/158.

⁵⁴ Taberânî, *Mu'cemü'l-Kebîr*, 3/147 (No. 2947); İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/70; Ebû Nuaym, *Ma'rîfetü's-sahâbe*, 5/2733; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimeşk*, 62/406, 408; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 5/409; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Siyeru a'lâmî'n-nübela*, thk. Şuayb el-Arnâvût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 1/174.

⁵⁵ Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd Tayâlisî, *el-Müsned*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hecer, 1419/1999), 2/649 (No. 1410); Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1424/2003), 9/165.

⁵⁶ Vâkîdî, *Kitâbü'l-megâzî*, 1/286; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimeşk*, 62/411.

256/870) rivayetinde ise içki konusu bulunmamaktadır.⁵⁷ Tarih kaynaklarımız Vahşî'nin içki içmesi sebebiyle Hz. Ömer'in onun maaşını azalttığını⁵⁸ ve "Hz. Hamza'yı öldürmesi sebebiyle Allah'ın onun yakasını bırakmayacağını anladım." dediğini⁵⁹ nakletmektedirler. Bir başka rivayette Şam'da içki sebebiyle kendisine ilk defa had vurulan kişinin Vahşî b. Harb olduğu ifade edilmektedir.⁶⁰ Her ne kadar Buhârî'nin naklettiği rivayette yoksa da Vahşî'nin içki içtiği anlaşılmakta ve bu sebeple bir takım cezai yaptırımlar ile karşılaştığı anlaşılmaktadır. Bir sahâbînin içki içmesi garip bir durum olarak görülebilir. Ancak onların, beşer olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Onun ölmeden önceki durumuyla ilgili bilgi sahibi olamayışımız sebebiyle, bu durumun Allah ile kulu arasında olduğunu söyleyebiliriz. Diğer taraftan tarihi okurken yargılayıcı pozisyonda bulunmadığımızı sadece hakikati ortaya koymak ve öğüt almak durumunda olduğumuzu ifade etmeliyiz.

4. Vahşî b. Harb'in Vefatı ve Rivayetleri

Vahşî b. Harb, hayatının son zamanlarında Humus şehrinde yaşamıştır. Hatta İbn Sa'd, (öl. 230/845) döneminde onun neslinden insanların Humus şehrinde yaşamaya devam ettiğini söylemektedir.⁶¹ Doğum tarihi ve yaşı ile ilgili bilgi bulunmayan Vahşî'nin Ubeydullah ile Ca'fer kendisini ziyaret ettiği zaman oldukça yaşlı olduğu anlaşılmaktadır. Zira söz konusu rivayetlerde kendisinden evinin bahçesinde oturan, üzerinde bir örtü bulunan yaşlı bir ihtiyar olarak bahsedilmektedir.⁶² Söz konusu görüşme, bazı rivayetlere göre Hz. Osman, bazı rivayetlere göre Muâviye b. Ebû Süfyân zamanında gerçekleşmiştir. Onun Hz. Osman döneminde vefat ettiği bilgisini⁶³ göz önünü aldığımızda söz konusu görüşmenin Hz. Osman'ın hilafeti ve Muâviye'nin Şam Valisi olduğu dönemde olduğunu söyleyebilir, böylece iki rivayeti birleştirebiliriz. Onun vefat ettiği tarihinin 25/645 yılı olduğu bilgisi⁶⁴ bir ihtimalden öteye gitmemektedir. Safedî'nin (öl. 764/1363) onun vefat tarihinin 50/670 civarında olduğunu söylemesi ise hatadır.⁶⁵

Kaynaklarımızda Vahşî b. Harb'in doğrudan Hz. Peygamber'den veya Hz. Ebû

⁵⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 25/480-484 (No. 16077); Buhârî, "Megâzî", 24 (No. 4702); Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *Sâhîhu İbni Hibbân*, thk: Şuayb el-Arnaût (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1414/1993), 15/479, 481 (No. 7016, 7017); Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, 3/241.

⁵⁸ İbn Ebî Âsım, *el-Âhâd ve'l-mesânî*, 1/359; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimeşk*, 62/419; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 30/430. Bazı rivayetlerde maaş indirile indirile divandan düşürüldüğü dolayısıyla maaşının kesildiği nakledilmektedir. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/73; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4/19.

⁵⁹ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/73; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4/19.

⁶⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/479; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimeşk*, 62/402; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/124; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 30/430.

⁶¹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/293.

⁶² İbn Ebî Âsım, *el-Âhâd ve'l-mesânî*, 1/360; Vâkıdî, *Kitâbü'l-megâzî*, 1/286; İbn Hibbân, *Sâhîhu İbni Hibbân*, 15/479, (No. 7016); İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimeşk*, 62/408, 411; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4/18.

⁶³ İbn Hacer, *el-İsâbe*, 6/470; Küçükaşçı, "Vahşî b. Harb", 42/451; Hayruddîn Ziriklî, *el-A'lâm*, (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. basım, 2002), 8/111.

⁶⁴ Ziriklî, *A'lâm*, 8/111.

⁶⁵ Safedî, *Kitâbü'l-Vâfi*, 27/253.

Bekir'den rivayet ettiği dört veya sekiz hadis bulunduğu ifade edilmekle birlikte⁶⁶ aşağıda naklettiğimiz rivayetlerde görüleceği üzere bu sayı on dörde çıkmaktadır. Kendisinden oğlu Harb ile Ubeydullah b. Adî ve Ca'fer b. Amr rivayette bulunmuşlardır.⁶⁷ Buhârî, Ebû Dâvûd (öl. 275/889) ve İbn Mâce'nin (öl. 273/887) ve Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) eserlerinde rivayetleri yer almaktadır.⁶⁸ Onun rivayet ettiğine göre "Ya Resûlallâh! Yemek yiyoruz ama doyamıyoruz." diye şikâyetle bulunan ashâb-ı kirâma Hz. Peygamber "Galiba ayrı ayrı yemek yiyorsunuz." buyurmuştur. Onlar "Evet." cevabını verince Allah Resûlü "Beraber yemek yiyin, Allah'ın adının. Böylece yemeğiniz bereketli olur." buyurmuştur.⁶⁹ O, Hz. Ebû Bekir tarafından peygamberlik iddiasında bulunanlar üzerine komutan olarak görevlendirilen Hâlid b. Velîd'in ordusunda yer alırken Hz. Ebû Bekir'in de naklettiği Hz. Peygamber'in "Hâlid b. Velîd, Allah'ın çok iyi bir kuludur, çok iyi bir akrabadır. O, kafir ve münafıklara karşı Allah'ın bir kılıcıdır." hadisini rivayet etmiştir.⁷⁰

Vahşî'nin rivayet ettiği engelliler ile ilgili de uyarıların bulunduğu bir hadiste Allah Resûlü "İçinde çarşılar olan büyük şehirler fethedeceksiniz. Çarşılarında oturma alanlarınız olacak. O zaman, verilen selamlara karşılık verin, gözlerinizi haramdan sakının, görme engellilere yol gösterin, mazlumlara (bir rivayette felçlilere) yardım edin." buyurmuştur.⁷¹

Vahşî'nin rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber, Habeşistan Necâşî'si Ashame'nin vefat ettiğini haber vermiş ve ashâbıyla birlikte onun gıyabî cenaze namazını kılmıştır.⁷² Bir gün o, Hz. Peygamber'i arkasında Muâviye ile beraber görmüş ve aralarındaki konuşmayı nakletmiştir. Buna göre Hz. Peygamber, "Muâviye, bana neyin değişiyor?" diye sorunca Muâviye "Karnım ya Resûlallâh!" demiş, bunun üzerine Hz. Peygamber, "Allah'ım! Onu ilim ve hilim (akıl ve ağır başlılık) ile doldur." diye dua etmiştir.⁷³ Başka bir hadis-i şerifte "Ben falanı seviyorum." diyen bir adama Hz. Peygamber, "Bunu ona bildir." buyurmuştur.⁷⁴

Vahşî'nin babası Harb'ten, onun da babası Vahşî'den rivayet ettiğine göre Hz.

⁶⁶ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimesşk*, 62/402; Mizzî, *Tezhîbü'l-Kemâl*, 30/430; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Tezhîbü Tezhîbü'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, thk: Guneym Abbâs Guneym-Mecdi Seyyid Emîn (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîsiyye li't-Tibâati ve'n-Neşr, 2004), 9/343.

⁶⁷ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 9/45; Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 5/2733; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimesşk*, 62/401; Zehebî, *Tezhîbü Tezhîbü'l-Kemâl*, 9/343. İbn Abdilber, onun oğlu ve torunu ile ilgili olan senedde problemler olduğunu ifade eder. İbn Abdilber, *el-İstîâb*, 4/1565-1566.

⁶⁸ Mizzî, *Tezhîbü'l-Kemâl*, 30/430.

⁶⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 25/485-486 (No. 16078); Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Dâru'r-Risâletü'l-Âlemiyye, 1430/2009), "Et'ime", 17 (No. 3286); Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Dâru'r-Risâletü'l-Âlemiyye, 1430/2009), "Et'ime", 14 (No. 3764); Ebû'l-Hüseyn Abdülbâki İbn Kâni' el-Ümevî el-Bağdâdî, *Mu'cemü's-sahâbe*, thk. Salâh b. Sâlim el-Musarrâtî (Medine: Mektebetü Gurabâi'l-Eseriyye, 1418), 3/185; Taberânî, *Mu'cemü'l-Kebîr*, 22/139 (No. 368).

⁷⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/293; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/216 (No. 43); Ebû'l-Kâsım Abdullâh b. Muhammed b. Abdilazîz b. Begavî, *Mu'cemü's-sahâbe*, thk. Muhammed Emîn b. Muhammed el-Cekenî (Kuveyt: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1421/2000), 2/223.

⁷¹ İbn Kâni', *Mu'cemü's-sahâbe*, 3/185; Taberânî, *Mu'cemü'l-Kebîr*, 22/138 (No. 367).

⁷² Taberânî, *Mu'cemü'l-Kebîr*, 22/136 (No. 361); Şâmî, *Sübülü'l-hüddâ*, 8/372.

⁷³ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 8/180; Begavî, *Mu'cemü's-sahâbe*, 2/223. Rivayetin isnadıyla ilgili bazı eleştiriler vardır. İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimesşk*, 62/412-414.

⁷⁴ İbn Kâni', *Mu'cemü's-sahâbe*, 3/186; Taberânî, *Mu'cemü'l-Kebîr*, 22/138 (No. 366); İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimesşk*, 62/420-421.

Peygamber, Mekke'de bulunan Hz. Osman'a "Bir ordu Mekke'ye doğru geliyor, ben de sana Resûlullah'ın azatlısı/dostu (mevlâ) Devs'i gönderiyorum. Ona da senin önünde sancakla durmasını emrettim. Ayrıca senin askerlerinin sağ tarafından Hâlid b. Velîd'i gönderdim." diye bir mektup yazmıştır. Söz konusu rivayet "Deps" ifadesi olmadan da nakledilmiştir.⁷⁵ Rivayeti nakleden Ebû Nuaym, (öl. 430/1038) Hz. Peygamber'in azatlıları arasında "Deps" isminde birisinin olmamasından hareketle söz konusu ifadenin kişi adından ziyade kabileye işaret ettiğini söylemektedir. Ancak ifadenin öncesinin böyle bir anlamaya imkân vermediği ifade edilmektedir.⁷⁶

Vahşî b. Harb, Hz. Peygamber'e 72 kişiden oluşan bir Habeş heyetinin geldiğini haber vermektedir.⁷⁷ Bir rivayette Hz. Peygamber'in bu topluluğa Vahşî'yi komutan yaptığı, onlara ortasında beyaz bir hilal bulunan sarı bir bayrak verdiği, bayrakta ortasında beyaz bez bulunan iki siyah bez parçası bulunduğu, kendilerine bir de parola belirlendiği nakledilmektedir.⁷⁸ Onun rivayetine göre Allah Resûlü şöyle buyurmuştur: "İlmin insanlar arasından gizlice çekip alınması yakındır. Bu hususta insanlar hiçbir yapamazlar.' Bunun üzerine Ziyâd b. Lebîd, 'Biz Kur'ân'ı okurken, çocuklarımıza okuturken bizden ilim nasıl gizlice çekilip alınır!' deyince Hz. Peygamber, 'Çok yaşamayasın Lebîd'in oğlu! Tevrat Yahudi, İncil de Hıristiyanların elinde iken bu kitaplar onlara bir fayda sağlamıyor.'" buyurdu.⁷⁹

Bir adam Hz. Peygamber'e fakirlikten şikâyet etti. Bunun üzerine Hz. Peygamber ona "Muhtemelen sen büyüklerin önüne geçerek onlara hürmette kusur ediyorsun." buyurdu. Adam "Evet ya Resûlullah." deyince Allah Resûlü "Böyle yapma. Bunu terk et ki Allah senden fakirliği gidersin." buyurdu.⁸⁰

Vahşî'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber, Safiyye kendisine fey olarak düştüğü zaman ashâbına "Bu cariye hakkında ne düşünüyorsunuz?" diye sordu. Onlar "Sen daha çok layık ve hak sahibisin." dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber "Öyleyse onu azat edip nikahladım, azat olmasını da mehri yaptım." buyurdu. Bir kişi "Ya Resûlallah! Dügün yemeği ne olacak?" diye sorunca Hz. Peygamber "Dügün yemeği haktır, ikincisinde iyiliktir ancak üçüncüsünde övünme ve sıkıntıdır." buyurmuştur.⁸¹

Vahşî'nin başka bir rivayetine göre Hz. Peygamber İsrâ olayında Cennette gece yürütüldüğünde bir tıkırtı duydu ve "Cibril! Bu tıkırtı ne?" diye sordu. Cibril, "Bu, Bilal'in tıkırtısıdır." diye cevap verdi. Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir "Keşke Bilal'in annesi ile babasının çocuğu olsam da Bilal gibi olsam." dedi.⁸²

Bir gece Allah Resûlü, ihtiyaç için dışarı çıktı ve evin kapısını açık olarak bıraktı. Döndüğünde evin ortasında İblis'i buldu. Hz. Peygamber "Evimden defol git

⁷⁵ İbn Mende Ebû Abdullâh Muhammed b İshâk el-İsfahânî, *Ma'rifetü's-sahâbe*, thk. Âmir Hasan Sabrî (el-Ayn: Câmîatü'l-İmârâti'l-Arabiyyeti'l-Müttehede, 1426/2005), 557; Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 2/1020; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, 2/203.

⁷⁶ İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2/327.

⁷⁷ İbn Mende, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 579; Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 2/1040; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, 2/216.

⁷⁸ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımeşk*, 62/414.

⁷⁹ Taberânî, *Mu'cemü'l-Kebîr*, 22/137 (No. 365); Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 5/2734.

⁸⁰ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımeşk*, 62/420.

⁸¹ Taberânî, *Mu'cemü'l-Kebîr*, 22/136 (No. 362).

⁸² Taberânî, *Mu'cemü'l-Kebîr*, 22/136 (No. 363).

pislik!" dedi. Ardından Hz. Peygamber, "Gece evinizden çıktığınızda kapıları sıkıca kapatın." buyurdu.⁸³

Vahşî b. Harb, Müslüman olduğunda Hz. Peygamber ile yaşadığı diyalogu nakletmiştir.⁸⁴ Daha sonra söz konusu konuşmayı, Hz. Hamza'yı şehit edişi ve Müseylime'yi öldürmesi ile birlikte Ubeydullah b. Adî ve Ca'fer b. Amr'a da anlatmış, daha önce anlattığımız ve kaynaklarını aktardığımız bu rivayet Buhârî'nin *Sahîh*'i başta olmak üzere birçok hadis ve tarih kaynağında nakledilmiştir. Sonuç itibarıyla Hz. Peygamber ile fazla vakit geçirme imkânı olmayan Vahşî b. Harb, çok sınırlı sayıda hadis nakletmiştir.

Sonuç

İslam dininin kaynaklarını bize nakleden sahâbîlerin, temel kaynaklara dayalı ve ilmî bir şekilde yazılmış hayatlarını öğrenmemiz gerekmektedir. Bu değerli kişilerden birisi de hayatıyla ilgili az bilgi bulunan, bu sebeple ilmî bir kitap veya tez konusu çalışmaya imkan bulunmayan Vahşî b. Harb'tir. Çoğunlukla Uhud Savaşı'nda Hz. Hamza'yı şehit etmesi, Hz. Peygamber'den sonra da peygamberlik iddiasında bulunan Müseylime'yi öldürmesiyle tanınan bu değerli sahâbînin, künyesinden onu Uhud Savaşı'na katılmaya teşvik eden kişiye, vefat ettiği dönemden naklettiği rivayet sayısına kadar birtakım ihtilaflar bulunmaktadır. Bu çalışmada hayatıyla ilgili özet bir bilgi verilirken aynı zamanda ihtilaflı rivayetler analiz edilerek bazı sonuçlara ulaşılmıştır.

Farklı ve hatalı rivayetler arasından tercihte bulunulduğunda, Vahşî b. Harb'in künyesinin Ebû Desme olduğu görülmektedir. Onun künyesi olarak geçen Ebû Harb, muhtemelen onun savaşçı özelliği ile ilgili söylenilmiş bir ifadedir. Zira Vahşî'nin hayatı savaşlarda geçmiş; savaş alanlarında Müslüman olmadan önce aldığı canlar, Müslüman olduktan sonra öldürdüğü kişiler Ebû Harb, yani çok savaşan kişi lakabını almasına vesile olmuştur. Aynı şekilde onun Vahşî b. Harb ismi de kişisel özelliklerinden ve savaşlardaki maharetinden kaynaklı bir isim gibi görünmektedir. Bu isim, sahâbe arasında görülmediği gibi o günün dünyasında çok kullanılan bir isim de değildir. Sadece dede ismini toruna verme geleneğinden kaynaklı olsa gerektir ki Vahşî'nin oğlunun adı Harb, torunun adı da Vahşî'dir.

Vahşî b. Harb'in Uhud Savaşı'na katılış sebebi olarak çoğunlukla Hind bint Utbe'nin ona özgürlüğünü Hz. Hamza'yı şehit etme karşılığında vaat etmesi anlatılmaktadır. Oysaki rivayetlere göre onun efendisi Cübeyr b. Mut'im, Bedir'de Hz. Hamza tarafından öldürülen amcası Tuayme b. Adî'nin intikamını alması karşılığında ona hürriyetini vaat etmiştir. Bunun dışında onun Hz. Hamza'yı şehit etme sebebi olarak nakledilenler, Vahşî'nin Bedir Savaşı'nın intikamını almak isteyen kişilerden birtakım menfaatler elde etmesinin sonuçları gibi görünmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Vahşî'nin Uhud Savaşı'na katılacağını öğrenen Hind bint Utbe, onu her gördüğünde Hz. Hamza'yı öldürmeye teşvik etmiş, ona vaatlerde bulunmuştur. Kısaca Hind, onun Uhud Savaşı'na katılış sebebi değildir. Bu durum da günümüzde halk arasında yaygın olan bir durumun kaynaklarda farklı olabileceğini göstermektedir.

⁸³ Taberânî, *Mu'cemü'l-Kebîr*, 22/137 (No. 369).

⁸⁴ Taberânî, *Mu'cemü'l-Kebîr*, 22/139 (No. 369, 370).

Mekke'nin fethinden bir müddet sonra Hz. Peygamber'in yanında Müslüman olan Vahşî'den Allah Resûlü'nün kendisine görünmemesini istemesi önemli bir ayrıntıdır. Hz. Peygamber'e amcası Hz. Hamza'nın Uhud meydanındaki naşını hatırlatan bu durum, Vahşî açısından bir sorun oluşturmuş ve Hz. Peygamber'i gördüğü zamanlarda ondan saklanmak durumunda kalmıştır. Vahşî'nin sonraki hayatında zaman zaman içki içmesi hatta içki cezası alması ve bu sebeple Hz. Ömer tarafından maaş düşürmeyle cezalandırılmasında yaşadığı bu durum etkili olabilir. Zira onun Hz. Peygamber'i uzaktan görüp de yanına çok yaklaşmaması ve onunla konuşmaması kolay kaldırılacak bir yük olmasa gerekir. Öte yandan bir sahâbînin içki içmesi çok görülen bir husus değildir. Ancak sahâbîlerin beşer olduğu unutulmamalıdır. Onların pek çok faziletinin yanı sıra canlarını verecek kadar samimi tövbe ettiklerinin de pek çok örneği vardır. Her halükârda Vahşî'nin durumu, Allah ile kulu arasındadır. Üstelik özelde sahâbîleri genelde ise tarihteki şahsiyetleri yargılayıcı pozisyonunda olmak doğru bir tarih okuması değildir. Tarihi okumaları hakikatlerin ortaya konulması, ibret ve öğüt alınması amacına matuf olmalıdır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Altıntaş, Fatma Betül. "Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisine Hadis Maddeleri Ekseninde Eleştirel Bir Yaklaşım". *Bilimname* 39/2 (2015), 295-310.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Begavî, Ebû'l-Kâsım Abdullâh b. Muhammed b. Abdilazîz b. el-Merzübân. *Mu'cemü's-sahâbe*. thk. Muhammed Emîn b. Muhammed el-Cekenî. 5 Cilt. Kuveyt: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1421/2000.
- Belâzurî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Ensâbü'l-esrâf*. thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd ez-Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.
- Belâzurî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Fütûhu'l-Büldân*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 1988.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *Delâilü'n-nübüvve*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 1424/2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *et-Târîhu'l-kebir*. thk. Muhammed Abdülmüfid Hân. 8 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Zühayr b. Nasr. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Demircan, Adnan – Öz, Şaban (ed.). *Peygamberimiz'in İzinde 40 Sahâbî*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2019-2020.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâletü'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî. *Ma'rifetü's-sahâbe*. thk. Âdil b. Yûsuf el-Azâzî. 7 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Vatan li'n-Neşr, 1419/1998.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh. *el-İstiâb fi marifeti'l-ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1992.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen ed-Dımaşkî eş-Şâfî. *Târîhu medîneti Dımeşk*. thk. Ömer b. Garâme el-Amravî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Ebî Âsim, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk eş-Şeybânî. *el-Âhâd ve'l-mesânî*. thk. Bâsim Faysal Ahmed el-Cevâbire. 6 Cilt. Riyâd: Dâru'r-Râye, 1411/1911.
- İbn Ebî Hâtım, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dil*. Haydarâbâd: Tab'atü Meclisi Dâireti'l-Meârifî'l-Osmânî, 1952.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed. *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1997.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *el-İsâbe fi'temyizi's-sahâbe*. thk. Âdil Ahmed

- Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi şerhi sahihi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alf b. Ahmed el-Endelüsî el-Kurtubî. *Cevâmiu's-sireti'n-nebeviyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik b. Eyyûb el-Himyerî. *es-Siretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekkâ vd. 2 Cilt. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî'l-Halebî, 2. Basım, 1955.
- İbn Hıbbân, Ebû Hâtım Muhammed b. Hıbbân el-Büstî. *es-Sikât*. thk. Muhammed Abdülmüid Hân. 9 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973.
- İbn Hıbbân, Ebû Hâtım Muhammed b. Hıbbân el-Büstî. *Sâhihu İbni Hıbbân*. thk. Şuayb el-Arnaût. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1414/1993.
- İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr el-Medenî. *Siretü İbni İshâk*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1398/1978.
- İbn Kânî, Ebû'l-Hüseyn Abdülbâkî el-Ümevî el-Bağdâdî. *Mu'cemü's-sahâbe*. thk. Salâh b. Sâlim el-Musarrâfî. 3 Cilt. Medine: Mektebetü Gurabâi'l-Eseriyye, 1418.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1986.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî. *el-Meârif*. thk. Servet Ukkâşe. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-kitâb, 2. Basım, 1992.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâletü'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- İbn Mende, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk el-İsfahânî. *Ma'rifetü's-sahâbe*. thk. Âmir Hasan Sabrî. el-Ayn: Câmiatü'l-İmârâti'l-Arabîyyeti'l-Müttehide, 1426/2005.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kubrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmiyye, 1990.
- Karagözoğlu, Mustafa Macit. "Şekil ve Muhteva Yönünden Diyanet İslam Ansiklopedisi'ndeki Hadis Maddeleri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. 11/21 (2013), 485-541.
- Kur'ân Yolu, Türkçe Meâl ve Tefsir*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Küçükkaşçı, Mustafa Sabri. "Vahşi b. Harb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/450-451. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Makrîzî, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Alf. *İmtâ'u'l-esmâ bimâ li'n-nebiyyi mine'l-ahvâl ve'l-embvâl ve'l-hafede ve'l-metâ*. thk. Muhammed Abdülhamîd en-Nümeysi. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân. *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-lugat*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Safedî, Salâhuddîn Halil b. Aybek. *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-Vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaût-Mustafa et-Türkî. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 2000.
- Saraç, Adem. *Gülyüz'e Hasret -Hazreti Vahşi-*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1438/2017.
- Süheylî, Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh el-Has'amî el-Mâlekî. *Ravzu'l-ünüf fî şerhi's-sireti'n-nebeviyye li'bni Hişâm*. thk. Ömer Abdüsselâm es-Selâmî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1421/2000.
- Şâmî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf eş-Şâfiî. *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fî sireti hayri'l-ıbâd*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1993.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed. *Mu'cemü'l-Kebîr*. thk. Hamdi Abdülmecit. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, 1415/1994.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Türâs, 2. Basım, 1387.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd. *el-Müsned*. thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Mısır: Dâru Hecer, 1419/1999.
- Taysî, Mehmet Serhan. "Kiyâfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/508. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Türkiye Diyanet Vakfı. "sahâbî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim: 7 Haziran 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/arama/?q=sahabi&page=24#>
- Vâkıdî, Muhammed b. Ömer b. Vâkıd. *Kitâbü'l-megâzî*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1409/1989.
- Vâkıdî, Muhammed b. Ömer b. Vâkıd. *Kitâbü'r-ridde maa nebze min fütûhi'l-İrâk*. thk. Yahyâ el-Cebûrî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1410/1990.

- Yazıcı, Mahmut. "İlahiyat Fakültelerinde Sahâbîlerle İlgili Tamamlanmış Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri Üzerine Bir İnceleme". *Ekev Akademi Dergisi*. 18/59 (Bahar 2014). 457-488.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhu'l-İslâm*. thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmurî. 52 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 2. Basım, 1993.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tehzîbü Tehzîbi'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*. thk: Guneym Abbâs Guneym-Mecdî Seyyid Emîn. Kahire: el-Fârûku'l-Hadisiyye li't-Tıbâati ve'n-Neşr, 2004.
- Zeren, İbrahim. *En Uzaktaki Yıldız Hz. Vahşî*. İstanbul: Heybe Yayınları, 2012.
- Ziriklî, Hayruddîn. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 20 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2020

ARAŞTIRMA
Research

Dindarlık ve Toplumsal Değerler: İmam Hatip Lisesi Öğrencileri Üzerine Görgül Bir Çalışma (Ankara Örneği)*

Kemal Coşkun

Milli Eğitim Bakanlığı

kemalcoskun82@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-4363-6338>

Geliş Tarihi / Received: 09.03.2020 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 01.05.2020

Öz

Dindarlık, geleneksel-kültürel değerler ve bilim-iş değerleri bu çalışmanın odak noktasını oluşturmaktadır. Amaçlı ve kota örnekleme prosedürleri uygulanarak Ankara'da 15 İmam-Hatip Lisesindeki 1150 öğrenciden oluşan bir çalışma örneği belirlenmiştir. Araştırmada kesit-sel ve ilişkisel tarama modeli ve anket tekniğinden yararlanılmıştır. Dindarlık ölçeği, geleneksel-kültürel değerler ölçeği ve bilim-iş değerleri ölçeği kullanılmıştır. Veriler Statistical Package for Social Science (SPSS) programı yardımıyla analiz edilmiştir. Bulguların değerlendirilme-sinde, faktör ve iç tutarlılık, t-test, ANOVA, Pearson Korelasyon, aşamalı ve basit doğrusal Regresyon analiz teknikleri kullanılmıştır. Öncelikle ölçeklerin geçerlilik ve güvenilirliğine ait bulgulara ve ölçekteki maddelerin aritmetik ortalamalarının dağılımına yer verilmiştir. Daha sonra araştırma grubunun dindarlık eğilimleri ve toplumsal değerlere yönelik algı düzeylerinde çeşitli faktörler açasından anlamlı farklılaşmalar olup olmadığı incelenmiş, ayrıca, dindarlığın geleneksel-kültürel ve bilim-iş değerleri üzerindeki etkisi ve geleneksel-kültürel değerlerin bi-lim-iş değerleri üzerindeki rolü irdelenmiştir. Araştırma sonuçları, öğrencilerin dindarlık ve toplumsal değerler algısı üzerinde çeşitli toplumsal parametrelerin etkisini ortaya koymuştur.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Dindarlık, Toplumsal Değerler, İmam Hatip Lisesi, Kültür.

Piety and Social Values: An Empiric Study on Imam Hatip High School Students (The Sample of Ankara)

Piety, traditional-cultural values and science-occupation values constitute the focus of this study. By implementing a purposive and quota sampling procedures, a study sample of 1150 students from 15 Imam-Hatip high schools in Ankara was determined. The study employed a cross-sectional, correlational, and survey research designs. A piety scale, traditional-cultural values scale, and science-occupation values scale were used to collect data. The data were analyzed via the Statistical Package for Social Science software. Factor analysis, internal consistency, t-test, ANOVA, Pearson's correlation, stepwise and simple linear regression analyzes were employed to evaluate the findings. Firstly the reliability and validity of the scales and the distribution of arithmetic scores of the survey items are presented. Following this, it was investigated whether the participants' tendency of piety and their perception levels towards social values differ by various factors. Furthermore, the influence of piety on traditional-cultural and science-occupation values and the influence of traditional-cultural values on science-occupation values were investigated. The study findings

* Bu çalışma Prof. Dr. Niyazi AKYÜZ danışmanlığında 15.01.2020 tarihinde sunduğumuz "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinde Din Anla-yışı ve Sosyal Değerler Algısı" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

revealed the influence of various social parameters on the sense of piety and social values of the students.
 Keywords: Sociology of Religion, Religiousness, Social Values, Piety, Imam-Hatip High School, Culture.

Atf / Cite as

Coşkun, Kemal. "Dindarlık ve Toplumsal Değerler: İmam Hatip Lisesi Öğrencileri Üzerine Görgül Bir Çalışma (Ankara Örneği)". *Marife* 20/1 (2020), 213-240. <https://doi.org/10.33420/marife.701335>

Summary

The social reality of religion and values reveals itself in a wide spectrum, varies from our economic behavior to the state administration, from international relations to the common symbols of different nations to experience the same feeling. For this reason, studies, starting with WVS, that address the role of values in social, political and economic relations in a global scale, value differentiation over years and the relationship of value and conservatism in this context, have been carried out for a long time. For there is no way to understand the norms of law, aesthetic tastes and the economic order without understanding the values of society. Besides, knowing the objective dimension of the social structure and the very core of its being, the instruments used on individuals and groups by this structure to maintain its functions is also the best way to control the change.

In this context, the subject of our research is the description, analysis and the evaluation of Imam Hatip High School students' levels of traditional cultural values and science-occupation values, as well as their religiosity levels and how they are shaped by factual variables. In addition, the effect of religion on students' perception of social values and explaining the severity of this effect is another subject of this research. Accordingly, the research seeks answers to the following questions:

1. *Do the tendencies of Imam Hatip High School students towards theoretical, practical and thought dimensions of religion differ depending on social categories and institutions such as gender, class, family, social environment, success and the satisfaction with school?*
2. *Do the perception levels of Imam Hatip High School students towards social values differ depending on social categories and institutions such as gender, class, family, social environment, success and the satisfaction with school?*
3. *Does having certain religious ideals have a guiding effect on the values of society?*
4. *Does the level of having traditional-cultural values, which contain forms of belonging, have a positive effect on science-occupation values which are more universal than cultural values?*

In this context, the research has two basic hypothesis claiming that, firstly, according to personal and socio-demographic variables such as gender, class, family residence, mother's educational status, mother's attitude towards the behavior of children, TEOG success and the satisfaction with school, participants' perceptions on social values and levels of piety differ. Secondly, there is a positive meaningful relationship between piety and social values and values between themselves.

The survey was conducted in 15 schools in 13 districts between April 2017 and June 2017. A work plan covering approximately 3 months has been created and arranged to go to two schools each week. 1255 students were given the survey forms and after the students completed the surveys, forms were collected. After the data cleaning process, 1150 surveys were taken into consideration.

According to the research findings, there was no meaningful relationship between piety and family's place of residence. However, there was a meaningful relationship between piety and socio-demographic factors such as, gender, class, mother's educational status, mother's attitude towards the student's behavior, the student's TEOG success and the satisfaction with the school students attended. The research has shown that the independent variables mentioned were effective factors in the individuals' piety depending on their density.

Parents who sent their children to Imam Hatip High Schools have always expressed their expectations from these schools as "I want my child to study both formal subjects and our religion." Therefore, raising individuals with high religious inclination has been both a mission of Imam Hatip High Schools and the primary expectation of the students' parents from these schools. With that said, it has been detected that the averages of worship-thought relationship were found to be about 30% lower than the averages of faith.

According to the research findings, it is concluded that there is a meaningful positive relationship between traditional-cultural values and factors such as gender, class, mother's educational status, mother's attitude towards the behavior of the student and the satisfaction with the school the student

studied. However, there was no sign of any meaningful relationship between traditional-cultural values and the family's place of residency or the student's success at school. While there is a meaningful relationship between science-business values and gender, the place of family's residency, the attitude of the mother and the student's satisfaction with the school, there seems to be no meaningful relationship between other factors. The articles of "It is important for me that people trust me (M: 4,79)" and "I believe in the sanctity of the army and military service (M:4,63)" has received the highest score of both of the scales.

It has been observed that religiosity, which had been subjected to phased regression model, with its both dimensions has an effect on "traditional-cultural values" which are considered to be dependent variables. On the other hand, it's been observed that on "science-occupation values" only the "worship-thought" dimension of religiosity had an effect. When the interaction of social values within itself was examined by simple linear regression analysis, it was concluded that traditional-cultural values explained 34% of the change in science-occupation values, which is accepted as a high amount.

Giriş

Durkheim "toplumu iyileştirmeye yardım etmezse sosyolojinin bir saatlik çabaya bile değmeyeceğini"¹ söylerken, bilimin ilerleyişinin toplumun ihtiyaçlarıyla paralellik arz ettiği gerçeğini de ortaya koymuştur. Saint Simon'a göre de bir bilimin değerini takdir eden onun konusudur. Öyleyse bilim öncelikle yüzünü insana dönümlüdür.² Sosyolojinin de asıl meselesi insan olmakla beraber, bunu toplumsal ilişkiler ve sosyal süreçler, hareketler, sosyal gruplar, kurumlar ya da kategoriler bağlamında makro düzeyde toplumsal yapı açıklamalarının yanı sıra, "sembolik etkileşimcilik" yaklaşımının topluma dair "insanın eyleminin yöneldiği nesneye verdiği anlam" ve "farklı eylem anlayışlarının toplamı ve yeniden yapılandırılması" şeklindeki sayıtlılarının hedefinde insandan topluma, ya da toplumdan insana doğru konumlandırılmış merdivenin basamaklarında gezinerek toplumsal gerçekliğe ve mümkün olduğu ölçüde bilimin evrensel kurallarına ulaşmayı amaçlar. Sosyoloji ile insanı doğrudan kendisine konu edinen Psikoloji arasındaki yol ayrımının nereden başladığını anlamak zor bir iştir. Bununla birlikte bireyi sadece toplumun nesnellığı ile açıklamak kadar, toplumu sadece bireyin psişik durumuyla açıklamakta bilimsel bir disiplinin taassubu, fanatizmi olarak görülebilecek yanlış bir eylem olacaktır.

19. asrın hâkim paradigması olarak pozitivizm, doğa bilimlerinin sadece gözlenebilir ve ölçülebilir olanla ilgilenen metodolojik sınırlarını, sosyal bilimlerde geçeri kılması, sosyolojinin insanın anlam yüklü doğasını ve bu bağlamda şekillenen sosyal ilişkileri anlamasını zorlaştırmıştır. İnanç, değer, ahlak gibi kavramlar insan ve toplum bilincindeki değişebilir doğası nedeniyle ve de gözlenebilir ve ölçülebilir olarak görülmediği için pozitivist sosyolojinin ilgisini çekmemiştir. Olgusalçı paradigma tarafından kapının dışına itilen değerler, insandan topluma doğru bir metot izleyen yaklaşımların toplum çözümlemelerinde dikkate alınmış, toplumun kendisi bir yönüyle değerler sistemi olarak algılanmıştır.

Bireyi edilgen bir süje olmaktan çıkararak toplum çözümlemesinin merkezine koyan yorumsamacı yaklaşım, insanı çevreleyen anlamları (beklenti, değer,

¹ Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, çev. Korkmaz Alemdar (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1986), 402.

² Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1994), 94.

korku, özgeçmiş) görmezden gelerek yapılacak bir tanımlamanın daha baştan yöntem bilimsel bir hataya sürüklenmek olduğu fikrindedir. Pozitivizm ancak başta toplumsal ve kültürel değer ve normlar olmak üzere tinsel öğeleri anlamayı hedefleyen manevi bilimin bilgi kuramı sayesinde özüne dönebilecek ve köklerini sağlamlaştırma imkânına kavuşacaktır.³ Zira her insan, hayatının bir döneminde -şimdi ya da sonra- kendi değerlerine veya diğer insanları, grupları tanımlayan değerlere atıfta bulunur.⁴ Kısaca, toplumu ve insanı anlamak, gerçekliğin anlamlandırılması sürecinde bu iki varlık alanı üzerinde tecessüm eden inanç ve sabiteleri anlamaktan geçeceğini söylemek mümkündür.

Bununla birlikte değerlerin oluşumunda, kabulünde ve tatbikinde, toplumun dini inançlarının, pratiklerinin ve gelenekle iç içe geçmiş uygulamalarının güçlü bir etkisi vardır. Örneğin, sınırda nöbet tutan bir asker vatana duyduğu sevgi nispetinde daha dikkatli olacaktır. Ya da gündelik hayatta insanlarla kavgaya girişmekten kaçınan bir kişi, savaş meydanında çok büyük kahramanlıkları korkusuzca sergileyebilir. Askerin eylemine verdiği anlam -vatanın kutsallığı- ile açıklanabilir. Çünkü gerçekliğe verilen anlamın yönünü ve şiddetini belirleyen değerler şemamız olmaktadır. Bununla beraber askerin vatani kutsal bir değer olarak görmesinin arka planında aranması gereken başta din olgusu olmak üzere farklı isteklendirmeler vardır.

Din sosyologları genel olarak toplumsal gelişmenin herhangi bir aşamasında dini kurumlar ile sosyal yapılar arasında karakteristik bir uyum olduğu fikrini kabul ederler. Toplumdaki değişiklikler, dini değişiklikler ile bağlantılıdır.⁵ Dinin ve değerlerin sosyal gerçekliği, aslında ekonomik davranışlarımızdan devlet idaresine, uluslararası ilişkilerden farklı milletlerin ortak semboller etrafında aynı duyguyu yaşamalarına kadar geniş bir yelpazede varlığını açıkça gösterir. Bu sebeple başta WVS (Dünya Değer Araştırmaları)⁶ olmak üzere küresel çapta toplumsal, siyasi ve ekonomik ilişkilerde değerlerin rolünü, yıllara göre değer farklılaşmalarını ve bu bağlamda değer ve muhafazakârlık ilişkisini ele alan çalışmalar uzun zamandır yapılmaktadır. Çünkü toplumun değerlerini anlamadan, hukuk normlarını, estetik beğenileri, ekonomik düzeni anlayabilmek mümkün görünmemektedir. Ayrıca toplumsal yapının nesnel boyutunu ve bu yapının varlığını, işleyişini sürdürebilmek için bireyler ve gruplar üzerinde kullandığı enstrümanları bilmek, değerlerdeki değişimi gözleyebilmek, değişimi kontrol edebilmenin de en önemli yoludur.

Esasında, toplumsal değerler bireylerin sübjektif olarak salt kendi oluşumları ve zihniyeleri olmayışının, toplumun ortak değerlerinin bireyin mizacında ve eylemlerinde itici bir güç olarak gerçeğe ilişkin anlamlandırmalarının merkezi olması dolayısıyla, dinin toplum üzerindeki etkisinin doğrudan değerler üzerinde de olacağı göz ardı edilemeyecek bir gerçektir. Ayrıca burada bir etkileşim de kendisini gösterecektir. Değerler gücünü dini referans olarak arttıracaktır.

Şüphesiz toplumun geçirdiği sosyal süreçleri anlamak, kurumlarını tanımak,

³ Erol Göka vd., *Önce Söz Vardı* (Ankara: Vadi Yayınları, 1996), 24-33.

⁴ Shalom H. Schwartz & Bilsky Wolfgang, "Toward A Universal Psychological Structure of Human Values", *Journal of Personality and Social Psychology* 53/3 (1987), 550.

⁵ Irena Borowik vd., *Religion and Patterns of Social Transformation* (Zagreb: Institute For Social Research, 2004), 9.

⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. World Values Survey (WVS), "Who we are" (Erişim 5 Kasım 2019).

o toplumun kültürünü bilmekle olur. Esmer'in ifadesiyle kültür haritası "*sistematik olmayan gözlemlere, izlenimlere, sezilere dayanarak değil, güvenilirliği, geçerliliği ve temsil niteliği belli düzeylerde olan verilerden yola çıkarak çizilmelidir.*"⁷ O halde, toplumun genel bir tablosunu oluşturabilmek, toplumsal yapıya ait alt birimlerin küçük resimlerini çizebilmekle mümkün olacaktır.

Bu bağlamda araştırmamızın konusunu Türkiye'deki siyasi konjonktüre göre farklı tartışmaların odağında olmuş olan İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin geleneksel kültürel değerlere bağlılık düzeyleri ile kendilerinden beklenen bilim-iş değerlerine sahip olma düzeylerinin yanı sıra İslam'ın temel inanç esasları ve pratikleri temelinde beklenen dindarlık düzeylerinin ve bunun olgusal değişkenlere göre şekillenişinin tasviri, analizi ve değerlendirilmesi oluşturmaktadır. Yine ilişki tarama metodunun yardımı ile öğrencilerin toplumsal değer algıları üzerinde, dinin ve bunun toplumsal yaşayış içerisindeki pratik fenomeni dindarlığın etkilerini ve bu etkinin şiddetinin açıklanması araştırmanın diğer bir konusunu oluşturmaktadır. Bu doğrultuda araştırma aşağıdaki sorulara cevap aramaktadır:

1. İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin dinin teorik, pratik ve düşünce boyutlarına yönelik eğilimleri, sahip oldukları cinsiyet, sınıf, aile, sosyal çevre, başarı ve okul memnuniyeti gibi sosyal kategori ve kurumlara bağlı olarak farklılaşmakta mıdır?

2. İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin toplumsal değerlere yönelik algı düzeyleri, sahip oldukları cinsiyet, sınıf, aile, sosyal çevre, başarı ve okul memnuniyeti gibi sosyal kategori ve kurumlara bağlı olarak farklılaşmakta mıdır?

3. Belirli dini ideallere sahip olma ve bunları gündelik hayat içerisinde davranışlara yansıtmanın, toplumun değerleri üzerinde yönlendirici bir etkisi var mıdır?

4. İçerisinde aidiyet formlarını barındıran geleneksel-kültürel değerlere sahip olma düzeyinin, daha evrensel nitelikteki bilim ve iş değerleri üzerinde pozitif bir etkisi var mıdır?

Öğrenciler açısından ortak bir inancın geliştiği, toplumsal ve dini bir kimliğin yapılaştığı, "İmam Hatipli olmak" şeklinde mottolaşmış bu okullar, Cooley'in *birincil gruplar* kategorisinde değerlendirilebilir. Bu yönüyle çalışma, İmam Hatip lisesi öğrencilerini ideolojik kısır döngülerden, aşırı yüceltilmiş ya da aksine korkutucu bir nesne olarak gören perspektiflerden uzak, toplumla ilişkisi birlik, dayanışma ve gelişme çizgisinde nitelendirilebilecek sosyal bir grup olarak görmekte ve bu öğrencilerin toplumsal değerlere yönelik algı ve dindarlık düzeylerini tarafsız bir biçimde analiz etmeyi amaçlamaktadır. Bu kapsamda araştırmanın, "cinsiyet, sınıf, ailenin ikamet yeri, annenin eğitim durumu, annenin çocukların davranışlarına karşı tutumu, TEOG başarısı ve okuldan memnuniyet durumları gibi kişisel ve sosyo-demografik değişkenlere göre katılımcıların toplumsal değerlere yönelik algıları ve dindarlık düzeyleri farklılaşmaktadır" ve "dindarlık ile toplumsal değerler arasında ve değerlerin kendi arasında pozitif yönlü anlamlı bir ilişki vardır" şeklinde iki temel hipotezi vardır.

⁷ Yılmaz Esmer, *Avrupa ve Türkiye Değerler Araştırması* (İstanbul: Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma Ortak Komitesi, 2002), 21.

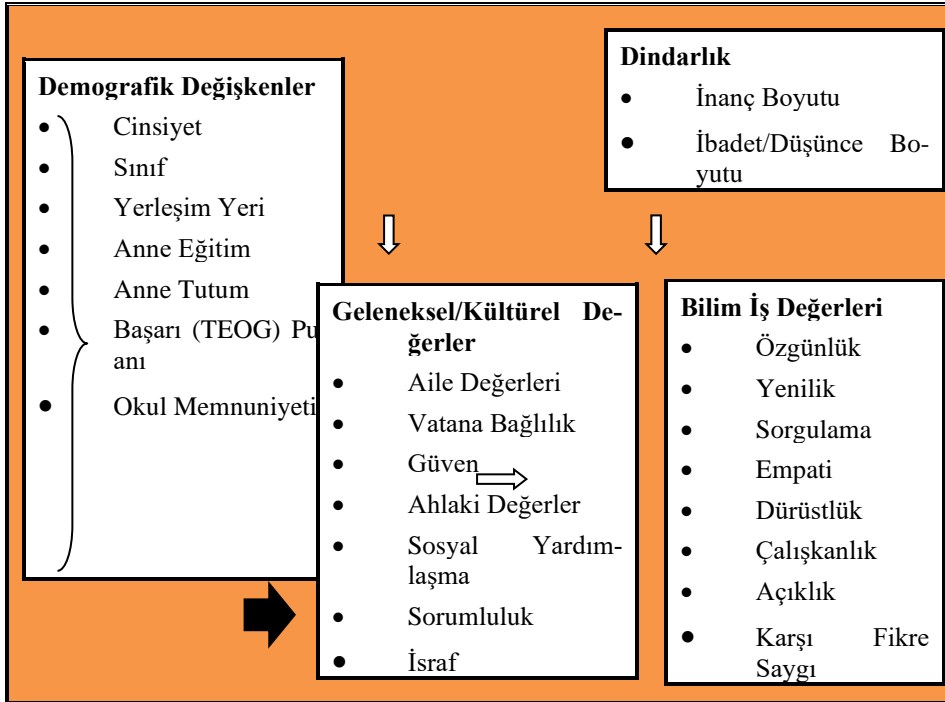
1. Yöntem:

1.1. Araştırmanın Modeli:

Dindarlık, Geleneksel-Kültürel değerler ve Bilim-İş değerlerini konu edinen bu çalışmanın modelini “Tarama Modeli” olarak ifade edebiliriz. Bahsedilen model, geçmişte olmuş ya da günümüzde olmayı sürdüren bir durumu var olduğu şekliyle betimlemeyi amaçlayan bir yaklaşımdır.⁸ Bu model içerisindeki “kesit alma” yaklaşımı benimsenerek, katılımcıların araştırmaya konu olan özellikleri, farklı kategoriler üzerinde ve bir anda (kesit alma) yapılacak nicel tekniklerle analiz edilmeye çalışılmış, bunun için öncelikle Survey (betimleme) metodu kullanılmıştır.⁹

Bunun yanı sıra, dindarlık ve değer olguları arasında ortaklaşa değişim varlığını ve derecesini amaçladığı için “İlişkisel tarama modeli” olarak da kabul edilir. Kısacası, bu araştırmanın modeli, farklı sınıflardaki öğrencilerin, değişkenler bakımından, değişim ve gelişimlerini belirli bir zaman diliminde incelediği için *kesit alma*, ikiden çok değişken arasındaki ilişki ve etkileşimi araştırması bakımından *ilişkisel tarama* türünde bir modeldir.

Şekil 1. Araştırmanın Modeli



⁸ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Nobel Yayınları, 1999), 79.

⁹ Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, 80.

1.2. Örneklem

Dindarlık ve toplumsal değer olguları arasındaki ilişki ve etkileşimi inceleyen bu araştırmanın evreni, Ankara'da örgün eğitim gören İmam Hatip Lisesi öğrencileridir. Örneklem, amaçlı ve kota örneklem yöntemleriyle¹⁰ oluşturulan 1150 kişiden oluşmaktadır. Amaçlı örneklem seçiminde araştırmacı, kimleri örneklem içerisine alacağını kendisi seçer, bu yöntemi istediği bilgileri alabileceği elemanları seçmek için kullanır.¹¹

Okullardan seçilecek öğrenci sayısında, kota örnekleme tekniği kullanılmış ve merkez ilçelerdeki öğrenci sayısının fazlalığından dolayı buradaki okullarda 3 sınıf 9, 3 sınıf 11'lerden, dış ilçelerde ise 2 sınıf 9, 2 sınıf 11'lerden seçilmiştir.

2017-2018 eğitim-öğretim yılı itibarıyla Ankara'da örgün eğitim veren 64 İmam Hatip Lisesi bulunmakta ve bu okullarda 22.621 öğrenci öğrenim görmektedir. Bunların 9.494'ü erkek, 13.127'si ise kız öğrencidir.¹² Nicel yönelimli sosyal bilimler araştırmalarında 20.000-30.000 aralığındaki bir evren için örneklemin asgari büyüklüğü %95 güvenilirlik düzeyinde yaklaşık 378, %99 güvenilirlik düzeyinde ise 648 olarak kabul edildiği göz önüne alındığında 1150 kişiyi içeren araştırma örnekleminin yeterli sayıya fazlasıyla ulaştığı kabul edilmiştir.

Örneklem seçilirken Ankara iline ait 30 ilçe, coğrafi ve sosyo-kültürel özellikleri dikkate alınarak merkez ve dış ilçe olarak tiplendirilmiştir. 7 merkez ilçe ve 6 dış ilçe seçilerek 15 okulun örneklem içerisine alınmasına karar verilmiştir. Dış ilçeler seçilirken Ankara'nın dört farklı yönündeki illere komşuluk eden, farklı kültürel desenlere sahip ilçeleri seçilmiştir.

1150 kişiden oluşan araştırma örnekleminin %52,8'i (607 kişi) kızlardan, %47,2'si (543 kişi) erkeklerden oluşmaktadır. Katılımcıların %53,3'ü (613 kişi) 9. sınıf öğrencilerinden, %46,7'si (537 kişi) 11. Sınıf öğrencilerinden oluşmaktadır. Katılımcıların ailelerinin %11,7'si (134 kişi) köyde, %31,2'si (359 kişi) ilçede, %57,1'i (657 kişi) ise ilde yaşamaktadır.

Katılımcılar içerisinde anneleri herhangi bir eğitim kurumundan mezun olmamışların sayısı 40 (%3,5), ilkökul mezunu olanların sayısı 529 (%46,0), ortaokul mezunu olanların sayısı 282 (%24,5), lise mezunu olanların sayısı 224 (%19,5), üniversite mezunu olanların sayısı 75 (%6,5) olarak görünmektedir. Annelerinin kendi davranışlarına karşı tutumlarını otoriter-baskıcı olarak görenlerin sayısı 221 kişi (%19,2), demokrat-anlayışlı olarak görenlerin sayısı 903 kişi (%78,5), ilgisiz olarak görenlerin sayısı ise 26 (%2,3) kişidir.

Katılımcılar içerisinde TEOG başarı puanı 100-249 arasında olanların sayısı 80 (%7,0), 250-299 arasında olanların sayısı 258 (%22,4), 300-349 arasında olanların sayısı 442 (%38,4), 350-399 arasında olanların sayısı 234 (%20,3), 400-500 arasında olanların sayısı 136 (%11,8) olarak belirlenmiştir. "Şu an ki Okulunuzda Okumaktan Memnun musunuz" sorusuna katılımcıların %12,2'si (140 kişi) çok

¹⁰ İbrahim Arslanoğlu, *Bilimsel Yöntem ve Araştırma Teknikleri* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2016), 91; Sait Gürbüz - Faruk Şahin, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2017), 131.

¹¹ Arslanoğlu, *Bilimsel Yöntem ve Araştırma Teknikleri*, 91.

¹² Ankara İl Millî Eğitim Müdürlüğü (MEB), "Eğitim İstatistikleri" (Erişim 10 Ekim 2018).

memnunum, %45,7'si (526 kişi) memnunum, %29,5'i (339 kişi) pek memnun değilim, %12,6'sı (145 kişi) hiç memnun değilim cevabını vermiştir.

1.3. Veri Toplama Araçları

Anketin ilk bölümünde deneklerin kişisel ve demografik özelliklerini tespit etmeye yönelik olgusal sorular, daha sonra da kişisel düşünce, kanı, tutum ve eğilimlerini ölçmeye yönelik yargısal sorular yer almaktadır.

1.3.1. Kişisel Bilgi Formu

Katılımcıların olgusal durumlarına ilişkin veriler, araştırmacı tarafından geliştirilen Kişisel Bilgi Formu aracılığıyla toplanmıştır. Bu form ile katılımcıların cinsiyet, sınıf, okul, ailelerinin yaşadıkları yer, gelir durumları, anne-babanın eğitimi ve tutumları, başarı puanı ve okudukları okuldan duydukları memnuniyet gibi sosyo-kültürel ve ekonomik statüleri (S.E.S) ile demografik özellikleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Form toplam 11 sorudan oluşmaktadır. TEOG başarı puanı dışındaki sorular, yapılandırılmış ve farklı sayıdaki gruplara ayrılmış cevap seçeneklerine sahiptir.

1.3.2. Dindarlık Ölçeği

Öğrencilerin dindarlık eğilimleri, "Dindarlık Ölçeği" ile ölçülmüştür. Bu araştırmada deneklerin dindarlık düzeylerini ölçmek için, öncelikle literatür taraması yapılmış, daha önce yapılmış tezler ve hakemli dergilerde yer alan dindarlık ölçekleri incelenmiş, yeni sorular da eklenerek 24 soruluk bir anket formu oluşturulmuştur. Sorular hakkında uzman görüşleri alınmış, maddeler ve cevapları üzerinde düzeltmelere gidilmiştir. Ankara Üniversitesi Rektörlüğü etik kurulundan alınan izin sonrası tüm ölçeklere ait soruları içeren anket formu ile 80 öğrenci üzerinde pilot uygulama yapılmıştır. Bu çalışmaların neticesinde, 3 sorunun öğrenciler tarafından yeterince algılanmadığına kanat getirildiğinden, 3 soru ise Ankara il milli eğitim müdürlüğünden örneklem okullarda anket çalışması yapabilmek için alınan onay sürecinde AR-GE kurulu tarafından "yönlendirme yapıldığı" gerekçesiyle çıkarılmak zorunda kalınmıştır. Ölçeğin alt boyutlarını belirlemek amacıyla temel bileşenler metodu ile yapılan faktör analizi sonucunda, 18 maddelik¹³ ölçekten 6 madde atılmış (4., 5., 8., 9., 14. Ve 15. Sorular), 12 maddenin iki alt boyutta toplandığı görülmüştür. İnanç boyutu maddelerinin birinci faktör yük değerlerinin ,798 ile ,865 arasında, ibadet-düşünce boyutunun maddelerinin birinci faktör yük değerlerinin ise ,366 ile ,659 arasında değiştiği görülmektedir. Bu sonuç, maddelerin faktörle olan ilişkilerinin yüksek ve amaçlanan yapıyı ölçtüğünü söyleyebiliriz. Ölçeğin açıkladığı kümülatif (birikimli) varyans ise %40,25'tir. Ölçek maddelerine katılımcıların verdiği benzer tepkilerin derecesini ölçen madde analizi sonuçlarına göre ise, düzeltilmiş

¹³ Ülkemizde ve yurt dışında geliştirilen dindarlık ölçekleri için bkn. Özlem Altunsu Sönmez, "Dindarlığın Ölçülebilirliği Üzerine Geliştirilen Dindarlık Ölçekleri", *SEFAD* 36 (2016), 559; Araştırma örneğine uygulanan 18 maddelik dindarlık ölçeğinin 6, 9, 14, 16 ve 18. Maddeleri Veysel Uysal ve Ali Ayten'in kullandıkları dindarlık ölçeğinden ufak değişiklikler yapılarak alınmıştır. İlgili sorular için bk. Veysel Uysal, "İslâmî Dindarlık Ölçeği Üzerine Bir Pilot Çalışma", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 8/3-4 (Autumn, 1995), 72-93; bk. Ali Ayten, *Prosoşyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 106.

toplam madde korelasyonlarının inanç boyutunda ,495 ile ,698 aralığında, ibadet-tefekkür boyutunda ise ,229 ile ,426 arasında dağıldığı görülmektedir. Ölçeğin KMO değeri (,785), genel Cronbach Alfa Değeri: (,669), Bartlett"s Test of Sphericity değeri: ($x^2=2412,55$; $p=000$) olarak hesaplanmıştır. Ayrıca inanç boyutunun Cronbach Alfa Değeri: ,758, ibadet-düşünce boyutunun Cronbach Alfa Değeri: ,635'tir. Elde edilen bulgular birlikte değerlendirildiğinde, ölçme aracının istatistiksel olarak geçerli ve güvenilir olduğu kabul edilmiştir. Bu değerlere göre, ölçeğin uygulanmasının istatistiki açıdan bir engel olmadığına karar verilmiştir.

Araştırmada kullanılan dindarlık ölçeği, likert tipi 12 maddeden oluşmaktadır. Ölçeği oluşturan her maddede "kesinlikle katılıyorum, katılıyorum, kararsızım, katılmıyorum ve kesinlikle katılmıyorum", "her zaman, çoğu zaman, belirsiz, ara sıra ve hiçbir zaman" ve ibadetlerde devamlılığı ölçen sorularda ölçeğin iç tutarlılığına ve 5'li likert soru tipine uygun olarak dengeli yanıt seçenekleri sunulmuştur. Bu sa-yede konuyla ilgili farklı fikir dereceleri ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.

Sorulara verilen cevaplar Spss 16.0 programına işlenirken, en olumlu seçe-nek olan "kesinlikle katılıyorum" seçeneği 5, sonraki seçenekler olumludan olum-suza doğru sırasıyla 4,3,2 ve 1 puan olarak değerlendirilmiştir. Bu değerlere göre, bir katılımcının ölçekten alacağı en yüksek puan $5 \times 12 = 60$ puan, en düşük puan ise $1 \times 12 = 12$ puandır.

1.3.3. Geleneksel-Kültürel Değerler Ölçeği

Araştırmada bireylerin aileye bağlılık, vatan sevgisi, güven, sosyal yardım-laşma, sorumluluk, israf gibi toplum tarafından kabul gören değerlerini tespit etmek amacıyla "Geleneksel-Kültürel Değerler" ölçeği geliştirilmiştir. Ölçeğin bütün soru-ları Yavuz Bolat'a ait 42 maddelik "Bir Değer Ölçme Aracı: Çok Boyutlu Sosyal De-ğerler Ölçeği"¹⁴ içerisinde 14 soru seçilerek kendisinin izni dâhilinde anket for-muna konulmuştur. Bolat'ın kendi ölçeği çok boyutlu bir yapıya sahiptir. Bu boyut-lar sırası ile 1.Aile Değerleri Boyutu, 2.Bilimsel Değerler Boyutu, 3.Çalışma-İş Değer-leri Boyutu, 4.Dini Değerler Boyutu, 5.Geleneksel Değerle Boyutu, 6.Siyasi Değerler boyutudur. Ölçeğin boyutlarından bazılarının kendi içinde alt boyutlara ayrılmıştır. Birinci alt boyut Aile Değerleri Boyutu "Aileye Değer Verme ve Ailede Kadın" alt bo-yutları ile 6 adet değer ifadesinden oluşmaktadır. Ölçeğin ikinci boyutu olan Bilimsel Değerler Boyutu "Bilimsel Olma ve Eleştirilen Olma" alt boyutları ile 6 değer ifade-sinden meydana gelmiştir. Ölçeğin üçüncü alt boyutu Çalışma-İş Değerleri Boyutu "Sorumluluk Sahibi Olma, Rekabetçi Olma ve Para" alt boyutları ile toplam 8 değer ifadesinden oluşmuştur. Dördüncü alt boyut olan "Dini Değerler Boyutu" ile beşinci alt boyut olan "Geleneksel Değerler" boyutları tek boyuttan oluşarak altışar adet de-ğer ifadelerinden meydana gelmiştir. Son boyut olarak oluşturulan "Siyasi Değerler Boyutu", "Devlete Güven Duyma, Siyasi Tercihlere Saygılı Olma, Katılım, Devlete Bağlılık" alt boyutlarından oluşarak 10 adet değer ifadesi içermektedir.¹⁵ Esasında Bolat'ın ölçme aracı, her bir boyutu bağımsız bir ölçek olan, 6 ölçekli bir ölçme aracı

¹⁴ Yavuz Bolat, "Bir Değer Ölçme Aracı: Çok Boyutlu Sosyal Değerler Ölçeği", *Turkish Journal of Education* 2/4 (October, 2013), 13-27.

¹⁵ Bolat, "Bir Değer Ölçme Aracı: Çok Boyutlu Sosyal Değerler Ölçeği", 25. *Marife* 20/1 (2020): 213-240

izlenimi vermektedir.

Araştırmacı, yeni bir ölçek geliştirme amacıyla kendi hipotezlerini yordayabileceği 14 soruyu Bolat'ın ölçeğinden seçmiş, fakat bir soru Ankara il milli eğitim müdürlüğünden örneklem okullarda anket çalışması yapabilmek için alınan onay sürecinde AR-GE kurulu tarafından "yönlendirme yapıldığı" gerekçesiyle çıkarmak zorunda kalmıştır. Geleneksel-kültürel değerler ölçeğinin alt boyutlarını belirlemek amacıyla yapılan faktör analizi sonucunda, ölçeğin tek boyutta toplandığı (13 madde) görülmüştür. 2 madde (21 ve 22. Sorular) yeterli faktör yüküne sahip olmadığı için ölçekten çıkarılmıştır. 11 maddenin tek bir boyutta toplandığı görülmüştür. Faktör yüklerinin ,392 ile ,623 arasında yığıldığı gözlenmektedir. Madde toplam korelasyonları ise ,266 ile ,463 arasında değişmektedir. Faktörün açıkladığı kümülatif (birikimli) varyans %26,475'tir. KMO değeri: (,807); Cronbach Alfa Değeri: (,710); Bartlett's Test of Sphericity değeri: ($\chi^2=1496,622$; $p=000$) olarak hesaplanmış ve elde edilen bulgular birlikte değerlendirildiğinde, ölçme aracının istatistiksel olarak geçerli ve güvenilir olduğu kabul edilmiştir. Bu değerlere göre, ölçeğin uygulanmasının istatistikî açıdan bir engel olmadığına karar verilmiştir.

Araştırmada kullanılan Geleneksel-Kültürel Değerler Ölçeği, likert tipi 11 maddeden oluşmaktadır. Ölçeği oluşturan her maddede "Hiç Katılmıyorum, Az Katılıyorum, Orta Katılıyorum, Oldukça Katılıyorum, Tamamen Katılıyorum" şeklinde 5 seçenek sunulmuştur. Sorulara verilen cevaplar Spss programına işlenirken, en olumlu seçenek olan "Tamamen katılıyorum" seçeneği 5, sonraki seçenekler olumsuzdan olumsuza doğru sırasıyla 4,3,2 ve 1 puan olarak değerlendirilmiştir. Bu değerlere göre, bir katılımcının ölçekten alacağı en yüksek puan $5 \times 11 = 55$ puan, en düşük puan ise $1 \times 11 = 11$ puandır.

1.3.4. Bilim-İş Değerleri Ölçeği

Araştırmada bireylerin düşünce ve çalışma dünyasında sahip oldukları ya da olmak istedikleri özgünlük, yenilik, sorgulama, empati, dürüstlük, çalışkanlık, açıklık, farklı fikirlere saygı gibi tüm insanlık tarafından kabul görmüş değerlerini tespit etmek amacıyla "Bilim-İş Değerleri" ölçeği geliştirilmiştir. Ölçeğin bütün soruları Yavuz Bolat'a ait 42 maddelik "Bir Değer Ölçme Aracı: Çok Boyutlu Sosyal Değerler Ölçeği"¹⁶ içerisinde yeni bir ölçek geliştirme amacıyla kendi hipotezlerini yordayabileceği 11 soru seçilerek, kendisinin izni dâhilinde anket formuna konulmuştur.

Bilim-iş değerleri ölçeğinin alt boyutlarını belirlemek amacıyla yapılan faktör analizi sonucunda 1 madde (24. Soru) yeterli faktör yüküne sahip olmadığı için ölçekten çıkarılmıştır. 10 maddenin tek bir boyutta toplandığı görülmüştür. Faktör yüklerinin ,401 ile ,645 arasında yığıldığı gözlenmektedir. Madde toplam korelasyonları ise ,266 ile ,463 arasında değişmektedir. Faktörün açıkladığı kümülatif (birikimli) varyans %27,586'dır. KMO değeri: (,789); Cronbach Alfa Değeri: (,695); Bartlett's Test of Sphericity değeri: ($\chi^2=1374,494$; $p=000$) olarak hesaplanmış ve ölçeğin uygulanmasının istatistikî açıdan uygun olduğuna karar verilmiştir.

Araştırmada kullanılan Bilim-İş Değerleri Ölçeği, likert tipi 10 maddeden

¹⁶ Bolat, "Bir Değer Ölçme Aracı: Çok Boyutlu Sosyal Değerler Ölçeği", 13-27.

oluşmaktadır. Ölçeği oluşturan her maddede “Hiç Katılmıyorum, Az Katılıyorum, Orta Katılıyorum, Oldukça Katılıyorum, Tamamen Katılıyorum” şeklinde 5 seçenek sunulmuştur. Sorulara verilen cevaplar Spss programına işlenirken, en olumlu seçenek olan “Tamamen katılıyorum” seçeneği 5, sonraki seçenekler olumludan olumsuzu doğru sırasıyla 4,3,2 ve 1 puan olarak değerlendirilmiştir. Bu değerlere göre, bir katılımcının ölçekten alacağı en yüksek puan $5 \times 10 = 50$ puan, en düşük puan ise $1 \times 10 = 10$ puandır.

1.4. Verilerin Toplanması ve İstatiksel Analizi

Anket formu, 2017 Nisan ve 2017 Haziran ayları arasında 13 ilçede 15 okulda uygulanmıştır. Anket uygulanacak okullara İl Milli Eğitim Müdürlüğü tarafından elektronik ortamda anket soruları ve onay yazısı gönderilmiştir. Yaklaşık 3 aylık bir çalışma planı oluşturulmuş, her hafta iki okula gidilecek şekilde düzenlenmiştir. Okullar ziyaret edilmeden bir gün önce aranarak idarecilerle görüşülmüş, okulun o gün için sınav, yarışma, konferans vb. etkinliği olup olmadığı teyit edilmiş, belirlenen saatlerde uygulamanın yapılacağı okulda hazır bulunulmuştur. 3 ilçede yapılan çalışma için anketörlerden yardım alınmış, diğer okullara araştırmacı bizzat giderek, idareci ve rehber öğretmenlerinin kontrolünde anketi deneklere uygulamıştır. Anketlerin doldurulması, 15-20 dakika sürmüştür. Katılımcılar anketleri kendileri doldürmüşlardır. 1255 öğrenciye anket formu dağıtılmış ve doldurma işleminin ardından formlar toplanmıştır. Yapılan veri temizleme işleminden sonra, formlardan 105 tanesi eksik ve dikkatsiz doldurma gibi nedenlerle değerlendirme dışı bırakılarak, 1150 anket değerlendirmeye alınmıştır. Bilgisayar ortamına aktarılan verilerin analizi, SPSS 16.0 paket programı yardımıyla yapılmıştır. Yapılan veri temizleme işleminden sonra, anketi oluşturan sorulara verilen bir takım sayısal veriler yeniden kodlama (recode into same variables) yöntemiyle düzenlenmiştir.

Ölçekleri oluşturan maddeleri faktörleştirmede, temel bileşenler analiz tekniği (principle component analysis, PCA) kullanılmıştır. Maddeler arasındaki iç-tutarlılığı belirlemek için ise, iç tutarlılık analizinden yararlanılmıştır.

Farklı iki grup arasındaki ilişkilerin anlamlı olup olmadığı, bağımsız grup t-test (independent samples t-test) ile ölçülmüştür. İki denekten fazla grupların karşılaştırılmasında, tek yönlü varyans analizi (one way ANOVA) kullanılmıştır. Analiz sonucunda ortalamalar arasında anlamlı bir farklılık bulunmuşsa, hangi grup ortalamalarının birbirinden farklı olduğuna çoklu karşılaştırma (Post-hoc) yöntemi ile bakılmaktadır. Araştırmada, gruplar arasında ortaya çıkan farklılaşmaların kaynağını belirlemek amacıyla Lsd testi kullanılmıştır. Varyansların homojen çıkması durumunda gruplar arası farkın kaynağını tespit etmek için Dunnett's C testi kullanılmıştır.

İki sürekli değişken arasındaki ilişkinin derecesini belirlemede, Pearson korelasyon katsayılarından (Pearson Correlation Coefficients) yararlanılmıştır. Ayrıca dini yönelimin, toplumsal değerlere etkilerini belirlemek amacıyla, aşamalı çoklu regresyon analizi (stepwise multiple regression), geleneksel-kültürel değerlerin bilim-iş değerlerine etkilerini belirlemek amacıyla ise basit doğrusal regresyon analizi (simple linear regression) kullanılmıştır.

2. Bulgular

2.1. Ölçek Maddelerinden Alınan Aritmetik Ortalama Puanlar

Öğrencilerin dindarlık sorularına katılım düzeylerine göre ölçek maddeleri; “Allah'a inanırım ve Onu kendime yakın hissederim. (4,91)”, “Yaptığım bütün amel-lerin melekler tarafından kaydedildiğine ve ahirette bunlardan sorgulanacağıma inanıyorum. (4,93)”, “Kur'an-ı Kerim'in Peygamber'e indiği şekliyle günümüze geldiğine inanıyorum. (4,84)”, “İslam, açık ve anlaşılabilir bir dindir. (4,74)”, “Ders haricinde Kur'an-ı Kerim'i Türkçe mealinden okuma sıklığınız nedir? (2,81)”, “Ders saati haricinde Kur'an-ı Kerim'i hangi sıklıkta okursunuz? (3,31)”, “Peygamberimizin sünnetlerini günlük işlerinizde ne sıklıkla uygularsınız? (3,48)”, “Beş vakit namaz ile ilgili davranışınız aşağıdakilerden hangisine uygundur? (2,95)”, “İhtiyaç sahipleri için düzenlenen yardım organizasyonlarında görev alma sıklığınız nedir? (2,53)”, “Dini vecibelerimi/ibadetlerimi tam olarak yerine getirebilecek seviyede bilgi sahibi olduğumu düşünüyorum. (3,87)”, “Yola atılmış, canlılara ya da araçlara zarar verecek bir maddeyi gördüğünüzde nasıl hareket edersiniz? (4,12)”, “Müslüman olmanın anlamını, neden inandığınızı ne sıklıkla düşünür ve kendinize sorarsınız? (3,57)” şeklinde sıralanmaktadır. Bu verilere göre en yüksek ortalama tutum puanını “Yaptığım bütün amellerin melekler tarafından kaydedildiğine ve ahirette bunlardan sorgulanacağıma inanıyorum (4,93), en düşük ortalama tutum puanını ise “İhtiyaç sahipleri için düzenlenen yardım organizasyonlarında görev alma sıklığınız nedir? (2,53)” maddeleri almıştır.

Geleneksel-kültürel değerler ölçeğinin katılım düzeylerine göre, ölçek maddeleri; “Sosyal yardımlaşmanın toplumun sorunlarını çözmekte etkili olacağına inanırım. (4,22)”, “Yaptığım işlerde görev bilinci ve sorumluluğuyla hareket ederim. (4,23)”, “Günlük hayatta israfa neden olacak davranışlardan uzak durmaya çalışırım. (4,08)”, “Benim kültür yapıma uygun bir eşle mutlu olabileceğime inanırım. (4,17)”, “Bir aile kurduğumda eşimle uzun bir beraberlik sürdürebileceğimi düşünürüm. (4,53)”, “Mesleki kariyerimde paradan çok etik (ahlaki) değerlere önem veririm. (4,21)”, “Bana güven vermeyen insanlarla ilişki kurmaktan uzak durmaya çalışırım. (4,30)”, “Ordunun ve askerlik hizmetinin kutsallığına inanırım. (4,63)”, “Milli değerlerden kesinlikle ödün vermeyen bir düşünce sistemi içinde yaşıyorum. (3,84)”, “Ailemdeki bireylere büyük önem veririm. (4,62)”, “Aile yönetiminde kadın etkin rol oynamalıdır. (4,04)” şeklinde sıralanmaktadır. Bu verilere göre en yüksek ortalama puanını “Ordunun ve askerlik hizmetinin kutsallığına inanırım. (4,63), en düşük ortalama puanını ise “Milli değerlerden kesinlikle ödün vermeyen bir düşünce sistemi içinde yaşıyorum. (3,84)” maddeleri almıştır.

Bilim-iş değerleri ölçeğinin katılım düzeylerine göre, ölçek maddeleri; “Yapmak istediğim işin farklı bir yolunu ararım. (3,60)”, “Çalışkan, işe yarar biri olmak benim için önemlidir. (4,41)”, “İnsanların bana güvenmesi önemlidir. (4,79)”, “Karşıt fikirdeki insanların düşüncelerinin de değerli olabileceğini bilirim. (3,97)”, “Hayallerimde yeni şeyler tasarlarım. (4,13)”, “Çevremdeki insanların davranışlarının nedenlerini anlamaya çalışırım. (3,92)”, “Ortaya koyduğum davranışımın başkaları için doğuracağı sonuçlara dikkat ederim. (3,84)”, “Her ne pahasına olursa olsun dürüst

davranırım. (4,12)”, “İspatı mümkün olmayan bilgi ve düşüncelerin güvenilir olmadığına inanırım. (3,77)”, “Herkesçe bilinen bilgileri sorgulama ihtiyacı duyarım. (3,53)” şeklinde sıralanmaktadır. Bu sonuçlara göre en yüksek ortalama puanını “İn-sanların bana güvenmesi önemlidir. (4,79), en düşük ortalama puanını ise “Herkesçe bilinen bilgileri sorgulama ihtiyacı duyarım. (3,53)” maddeleri almıştır.

2.2. Dindarlık ve Toplumsal Değer Algılarına Etki Eden Faktörler

2.2.1. Dindarlık, Toplumsal Değerler Algısı ve Cinsiyet

2.2.1.1. Dindarlık ve Cinsiyet

Tablo 1: Dindarlık Bakımından Kızlar ile Erkekler Arasındaki Farklar (T-Testi)

| Dindarlık | Cinsiyet | N | M | S | F | P |
|-----------------------|----------|-----|--------|--------|--------|------|
| Dindarlık (Genel) | Kız | 607 | 3,8676 | ,37330 | 19,898 | ,008 |
| | Erkek | 543 | 3,8031 | ,44650 | | |
| İnanç Boyutu | Kız | 607 | 4,8669 | ,28678 | 3,546 | ,305 |
| | Erkek | 543 | 4,8467 | ,37820 | | |
| İbadet/Düşünce Boyutu | Kız | 607 | 3,3680 | ,51283 | 18,374 | ,008 |
| | Erkek | 543 | 3,2813 | ,59789 | | |

Yukarıdaki tablo incelendiğinde, genel dindarlıkta, erkekler ile kızlar arasında, istatistiksel açıdan kızların lehine anlamlı bir farklılaşma görülmektedir. ($P=,008$) Buna göre, kızların dindarlık eğilimleri erkeklere göre daha yüksektir. Ayrıca dindarlığın alt boyutu, İbadet-Düşünce boyutuna bakıldığında da erkekler ile kızlar arasında, kızların lehine olacak şekilde istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılaşma görülmektedir. ($P=,008$) İnanç alt boyutunda ise gruplar arasında betimsel olarak bir farklılık olmasına rağmen istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık gözükmemektedir. Tüm bu bulgulardan hareketle, dini tutum ve davranışlarda genel itibarıyla kızların erkeklere göre dindarlık düzeylerinin daha yüksek seviyede olduğu; namaz kılma, Kur’an ve meal okuma, bilgi ve tefekkür gibi günlük dini pratikler ile bu ibadetlerin sosyal hayata yansımaları olan yardımlaşma ve canlılığı/çevreyi koruma gibi prososyal (toplum yanlısı) davranışlarının daha da yüksek olduğu rahatlıkla söylenebilir. Böylece, *cinsiyete göre dindarlık eğilimlerinin farklılaşacağı* yönündeki hipotezin desteklendiği anlaşılmaktadır. Hem erkeklerin hem de kızların dinin iman, itaat ve bağlılık yönünden dindarlık eğilimlerinin zaten çok yüksek olması, gruplar arasında bir farklılaşma olmasını da engellemiştir. Bu boyut ile ilgili bulgulara göre, erkeklerin ve kızların dindarlığın inanç boyutunda ortak bir üst seviyeyi paylaştığını söyleyebiliriz.

2.2.1.2. Toplumsal Değerler ve Cinsiyet

Tablo 2: Toplumsal Değer Düzeyleri Bakımından Kızlar ile Erkekler Arasındaki Farklar (T-Testi)

| Toplumsal Değerler | Cinsiyet | N | M | S | F | P |
|------------------------------|----------|-----|--------|--------|--------|------|
| Geleneksel-Kültürel Değerler | Kız | 607 | 4,3262 | ,41177 | 26,091 | ,000 |
| | Erkek | 543 | 4,2009 | ,02244 | | |

| | | | | | | |
|--------------------|-------|-----|--------|--------|-------|------|
| Bilim-İş Değerleri | Kız | 607 | 4,0386 | ,48790 | 9,730 | ,046 |
| | Erkek | 543 | 3,9773 | ,55230 | | |

Yukarıdaki tabloda verilen bulgulara göre, geleneksel-kültürel değerlerde, erkekler ile kızlar arasında, istatistiksel açıdan kızların lehine olacak şekilde anlamlı bir farklılaşma vardır. ($P=,000$) Buna göre kızların aile bireylerine bağlılık, vatan sevgisi, sorumluluk, sosyal yardımlaşma ve güven gibi toplum tarafından kabul görmüş değerleri erkeklere kıyasla daha yüksektir. Araştırma bulguları, *cinsiyete geleneksel-kültürel değerlere sahip olma düzeyinin farklılaşacağı* yönündeki hipotez doğrulanmış görünmektedir. Sevgi, saygı, bağlılık ve aidiyet hislerinin aşkın hale geldiği bu boyutta, kızların erkeklerden daha yüksek ortalamalara sahip olması, onların daha duygusal, anaç ve özgeci karakterlerini akla getirmektedir.

Bilim-iş değerleri ölçeğine göre, erkekler ile kızlar arasındaki ortalamalarda görülen farklılık, istatistiksel olarak da anlamlıdır. ($P<,05$) Buna göre kızların, eğitim ve çalışma alanındaki yenilik, özgünlük, sorumluluk, çalışkanlık ve empati gibi değerlerinin erkeklere göre yüksek olduğu rahatlıkla söylenebilir. Böylece, *cinsiyete göre bilim-iş değerlerine sahip olma düzeylerinin farklılaşacağı* hipotezi desteklenmektedir. Son yıllarda her alanda değişim gösteren Türkiye, geleneksel kadın rollerinde de değişim göstermiş, kadının okuması ve çalışması toplum tarafından kabul görmüştür. Bununla birlikte kızların çalışmaya ve eğitime verdikleri önem, iş hayatının onlara daha büyük zorluklar yüklemesi ve erkeklerin güç gerektiren ve vasıfsız işlerde kadınlara göre daha avantajlı durumları bağlamında bir zorunluluk olarak düşünülebilir.

2.2.2 Dindarlık, Toplumsal Değerler Algısı ve Sınıf

2.2.2.1. Dindarlık ve Sınıflar

Tablo 3: Dindarlık Bakımından Sınıflar Arası Fark (T-Testi)

| Dindarlık | Sınıf | N | M | S | F | P |
|-----------------------|-------|-----|--------|--------|--------|------|
| Dindarlık (Genel) | 9 | 613 | 3,8283 | ,41772 | ,398 | ,435 |
| | 11 | 537 | 3,8473 | ,40243 | | |
| İnanç Boyutu | 9 | 613 | 4,8344 | ,35537 | 14,853 | ,013 |
| | 11 | 537 | 4,8835 | ,30391 | | |
| İbadet/Düşünce Boyutu | 9 | 613 | 3,3252 | ,55927 | ,080 | ,906 |
| | 11 | 537 | 3,3291 | ,55290 | | |

Araştırmadan elde edilen verilere göre, dindarlık genel boyutunda, 9. Sınıflar ile 11. Sınıflar arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılaşma görülmemektedir. ($P>,05$) Aynı zamanda, ibadet-düşünce boyutunda grupların eşit aritmetik ortalamalara (3,32) sahip oldukları anlaşılmaktadır. Bu durumda, ibadet-düşünce boyutunda da gruplar arasında anlamlı bir fark olduğunu söyleyemeyiz. ($P>,05$) Öte yandan, inanç boyutunda 9. Sınıf (M:4,83) ile 11. Sınıf (M:4,88) arasında betimsel açıdan görülen farklılığın, istatistiksel olarak da 11. Sınıfların lehine olduğu görülmektedir. ($P=,013$) 11. Sınıf öğrencilerinin yeni gördükleri akaid, kelam, hadis, tefsir vb. derslerin Allah'a iman ve yakınlık, ahiret gününe, Kutsal Kitaba iman gibi soyut âleme

ilişkin algılarında etkili olduğu, dini inançları daha açık ve anlaşılır kıldığını söylemek mümkündür. Bunun yanı sıra, yaşla beraber dünya üstü âlemi fark etme, inandıklarını anlama ve yorumlama yetisinin, çabasının artacağı fikri de kabul edilebilir. Bu bulgulara dayanarak, öğrencilerin inanç boyutunda dindarlık düzeylerinin sınıflara göre farklılaşacağı yönündeki hipotezin desteklendiğini söyleyebiliriz.

2.2.2.2. Toplumsal Değerler ve Sınıflar

Tablo 4: Toplumsal Değer Düzeyleri Bakımından Sınıflar Arası Farklar (T-Testi)

| Sosyal Değerler | Sınıf | N | M | S | F | P |
|------------------------------|-------|-----|--------|--------|-------|------|
| Geleneksel-Kültürel Değerler | 9 | 613 | 4,2293 | ,48628 | 6,105 | ,004 |
| | 11 | 537 | 4,3101 | ,45077 | | |
| Bilim-İş Değerleri | 9 | 613 | 3,9883 | ,52262 | ,568 | ,136 |
| | 11 | 537 | 4,0341 | ,51635 | | |

Yukarıdaki tablo incelendiğinde, geleneksel-kültürel değerlere sahip olma düzeyi, 9. Sınıflar ile 11. Sınıflar arasında 11. Sınıfların lehine olacak şekilde anlamlı farklılaşmanın varlığı görülmektedir. (P=,004) Öğrencilerin eğitim kurumlarında üst basamaklara doğru çıktıkça, sınıf arkadaşları ve üst sınıf öğrencileriyle etkileşimi/sosyalleşmesi, kantin, kütüphane, spor salonu ve mescit gibi tanışma, kaynaşma, öğrenme mekânlarının aidiyet duygularını, eğilimlerini güçlendirdiği söylenebilir. Araştırmanın bulgularına göre geleneksel-kültürel değerlere sahip olma düzeyinin sınıflara göre anlamlı farklılaşacağı hipotezinin desteklendiği anlaşılmaktadır. Bilim-iş değerleri ölçeği verilerine göre, bilim-iş değerlerine sahip olma düzeyinin sınıflara göre anlamlı farklılaşacağı hipotezinin desteklendiğini söyleyemeyiz.

2.2.3. Dindarlık, Toplumsal Değerler Algısı ve Ailenin Yaşadığı Yer (Sosyal Çevre)

2.2.3.1. Dindarlık ve Ailenin Yaşadığı Yer

Tablo 5: Ailenin Yaşadığı Yer Bakımından Dindarlık (Anova)

| Dindarlık | Ailenin Yaşadığı Yer | N | M | S | F | P |
|------------------------|----------------------|------|--------|--------|-------|------|
| Dindarlık (Genel) | Köy | 134 | 3,9106 | ,39057 | 2,776 | ,063 |
| | İlçe | 359 | 3,8131 | ,39493 | | |
| | İl | 657 | 3,8353 | ,42166 | | |
| | Toplam | 1150 | 3,8372 | ,41058 | | |
| İnanç Boyutu | Köy | 134 | 4,8960 | ,25245 | 1,726 | ,178 |
| | İlçe | 359 | 4,8355 | ,35555 | | |
| | İl | 657 | 4,8614 | ,33442 | | |
| | Toplam | 1150 | 4,8573 | ,33309 | | |
| İbadet/Tefekkür Boyutu | Köy | 134 | 3,4179 | ,55461 | 2,185 | ,113 |
| | İlçe | 359 | 3,3019 | ,52616 | | |
| | İl | 657 | 3,3223 | ,57104 | | |
| | Toplam | 1150 | 3,3271 | ,55606 | | |

İbadet-düşünce boyutunda, inanç tutumlarında olduğu gibi gruplar arasında

ortalamalar açısından farklılaşmalar olduğu halde, istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olmadığı anlaşılmaktadır. (P: ,113) Öte yandan, gruplar arasındaki ortalama farkı artmış görünmektedir. Namaz kılma, Kur'an-ı Kerim okuma, Peygamberin sünnetine uyma gibi dini eğilimlerde en yüksek ortalama tutum puanını ailesinin ikamet yeri köy olan katılımcılar, daha sonrasında ise il ve ilçe olan katılımcılar almışlardır.

Köy yaşamında din ile sosyal hayatın iç içe yaşanması bu sonuçları anlaşılabilir kılmaktadır. Köy odası adı verilen ve köylülerin toplanıp sohbet ettiği, eğlendiği, toplantı ve taziye yaptığı mekânlar köy camisinin karşısına yapılır. Genelde odada toplanmalar Yatsı namazı çıkışı olur. Mezarlıkların köyün sınırları içerisinde olması da şüphesiz insanların maneviyatlarını güçlü tutmaktadır. Köydeki geçimin toprağa ve suya bağlı olması köylünün dua ve tevekkül anlayışları üzerinde güçlü etkileri olacaktır. Ayrıca köy imamının köylüleri ziyareti, akşam oturmaları yine yaygın adetlerdendir. Bu tür gelenekler, süreçler ve örüntüler, dinin sosyal hayatın tabii bir ögesi olarak varlığını sürdürmesine yardımcı olmuştur. Bununla birlikte, eldeki bulgulara göre; "ailenin ikamet yeri ile örneklemin dini tutum ve pratikleri arasında anlamlı bir ilişki olacağı" hipotezinin reddedildiği anlaşılmaktadır.

2.2.3.2. Toplumsal Değerler ve Ailenin Yaşadığı Yer

Tablo 6: Ailenin Yaşadığı Yer Bakımından (Sosyal Çevre) Toplumsal Değerler (Anova, Lsd)

| Toplumsal Değerler | Ailenin Yaşadığı Yer | N | M | S | F | P | Farklar |
|------------------------------|----------------------|------|--------|--------|-------|------|------------------|
| Geleneksel-Kültürel Değerler | a) Köy | 134 | 4,2673 | ,46123 | ,810 | ,445 | --- |
| | b) İlçe | 359 | 4,2925 | ,45131 | | | |
| | c) İl | 657 | 4,2531 | ,48440 | | | |
| | Toplam | 1150 | 4,2670 | ,47156 | | | |
| Bilim-İş Değerleri | a) Köy | 134 | 4,0888 | ,50466 | 3,942 | ,020 | 1. a>c 2. b>c |
| | b) İlçe | 359 | 4,0451 | ,51835 | | | |
| | c) İl | 657 | 3,9741 | ,52161 | | | |
| | Toplam | 1150 | 4,0097 | ,51998 | | | |

Katılımcıların geleneksel-kültürel değerlerini yansıtan göstergeler olarak tabloda verilen ortalamalara bakıldığında, en yüksek değer puanını yerleşim yeri ilçe sonrasında ise köy ve il olan gruplar almıştır. Fakat "ailenin ikamet yerine göre, katılımcılarının geleneksel-kültürel değerlere sahip olma düzeyinde farklılaşacağı" hipotezi desteklenmemektedir.

Bilim-iş değerlerinde ise ortalamalar arasındaki farklılıklar istatistiksel olarak anlamlı çıkmıştır. (P= ,020) Ölçekten alınan ortalamalara bakıldığında yüksekte düşüğe doğru köy, ilçe ve il şeklinde sıralanmaktadır. Böylece, "ailenin ikamet yerine göre katılımcıların bilim-iş değerlerine sahip olma düzeyinin farklılaşacağı" hipotezinin desteklendiği görülmektedir. Bu durum, şehrin imkânlarından mahrum yaşayan köylülerin, kendilerinin tamamlamadıkları eğitimlerinin, çocukları içinde bir kader olmaması için onları okumaya teşvik etmeleri ve bu duygusal halin öğrencilerde en azından bir ideal olarak belirebileceği fikrini akla getirmektedir.

2.2.4. Dindarlık, Toplumsal Değerler Algısı ve Annenin Eğitim Durumu

2.2.4.1. Dindarlık ve Annenin Eğitim Durumu

Tablo 7: Annenin Eğitim Durumu Bakımından Dindarlık (Anova, Lsd)

| Dindarlık | Anneminin Eğitimi Durumu Nedir? | N | M | S | F | P | Farklar |
|-----------------------|---------------------------------|------|--------|--------|-------|------|---------------------------------|
| Dindarlık (Genel) | a) Okumamış | 40 | 3,7250 | ,42111 | 2,716 | ,029 | 1) d>a 2) e>a, b, c |
| | b) İlkokul | 529 | 3,8212 | ,40403 | | | |
| | c) Ortaokul | 282 | 3,8220 | ,39539 | | | |
| | d) Lise | 224 | 3,8828 | ,41403 | | | |
| | e) Üniversite | 75 | 3,9303 | ,47372 | | | |
| | Toplam | 1150 | 3,8372 | ,41058 | | | |
| İnanç Boyutu | a) Okumamış | 40 | 4,8062 | ,30349 | ,683 | ,604 | ----- |
| | b) İlkokul | 529 | 4,8715 | ,30269 | | | |
| | c) Ortaokul | 282 | 4,8453 | ,37530 | | | |
| | d) Lise | 224 | 4,8571 | ,34558 | | | |
| | e) Üniversite | 75 | 4,8308 | ,34871 | | | |
| | Toplam | 1150 | 4,8573 | ,33309 | | | |
| İbadet/Düşünce Boyutu | a) Okumamış | 40 | 3,1844 | ,59106 | 3,432 | ,008 | 1) d>a, b 2) e>a, b, c |
| | b) İlkokul | 529 | 3,2961 | ,55910 | | | |
| | c) Ortaokul | 282 | 3,3103 | ,52930 | | | |
| | d) Lise | 224 | 3,3956 | ,53904 | | | |
| | e) Üniversite | 75 | 3,4800 | ,62468 | | | |
| | Toplam | 1150 | 3,3271 | ,55606 | | | |

Yukarıdaki tablo incelendiğinde, annenin eğitim durumunun deneklerin dindarlık eğilimleri üzerinde etkisi olduğu rahatlıkla söylenebilir. Dindarlık genelde ve ibadet-düşünce boyutunda annenin eğitim seviyesi arttıkça, katılımcıların da dini tutum ve değerlerinde artış olduğu anlaşılmaktadır. Betimsel olarak farklılaşan grupların, Anova sonrası istatistiksel olarak da anlamlı farklılık gösterdiği görülmektedir.

Dindarlık genel ve ibadet-düşünce boyutunda okumamış annelerden sonra en düşük puanı annesi ilkököl mezunu katılımcılar alırken, inanç boyutunda çok farklı bir sonuç çıkmaktadır. Mutlak bir kabulü, eksiksiz bir bağlılığı, görmeden inandırmayı gerektiren dünya üstü kutsala iman sorularının yer aldığı inanç boyutunda, en yüksek ortalama puanı annesi ilkököl mezunu olan katılımcılar almıştır. (M: 4,87) Fakat inanç boyutunda anlamlı bir farklılaşma oluşmamıştır. Eldeki tüm bulgulara göre, “annenin eğitim düzeyi ve katılımcıların dindarlığı arasında anlamlı bir ilişki vardır” hipotezinin desteklendiği görülmektedir.

Kavun ise, araştırmasında annenin eğitim düzeyi ile dindarlık arasında negatif yönde anlamlı bir ilişkinin olduğu bulgularına ulaşmıştır. Kavun’un elde ettiği istatistiksel verilere göre en yüksek dindarlık puanını annesi “ilkoköl mezunu” olan ka-

tılımcılar almış, onu “üniversite”, “lise” mezunu annelerin izlediği, en düşük dindarlık puanını ise “okur yazar olmayan” annelerin aldığı belirlenmiştir.¹⁷ Bizim araştırmamızın “İnanç boyutu”, Kavun’un elde ettiği sonuçlar ile örtüşmektedir. Fakat genel dindarlık ve ibadet-tefekkür boyutu açısından farklılaşmaktadır. Bu durumu, Kavun’un örnekleminin farklı liselerde okuyan öğrencilerden oluşması ve veli profilinin bizim çalışmamızdaki veli karakteristiğinden farklı olabileceği düşüncesiyle açıklayabiliriz. Çocuğunu İmam Hatip Lisesine gönderen eğitimli ailelerin, doğal olarak kendilerinin de dini yönelimi yüksek olması ve çocuklarını bu yönde yetiştirmeleri ve onlara gerekli imkânları sağlamaları beklenen bir durumdur.

2.2.4.2. Toplumsal Değerler ve Annenin Eğitim Durumu

Tablo 8: Annenin Eğitim Durumu Bakımından Toplumsal Değerler (Anova, Lsd)

| Toplumsal Değerler | Annenizin Eğitim Durumu Nedir? | N | M | S | F | P | Farklar |
|------------------------------|--------------------------------|------|--------|--------|-------|------|----------------------------|
| Geleneksel-Kültürel Değerler | a) Okumamış | 40 | 4,0909 | ,42090 | 2,479 | ,042 | 1) b>a 2) c>a 3) d>a |
| | b) İlkokul | 529 | 4,2665 | ,47915 | | | |
| | c) Ortaokul | 282 | 4,3182 | ,47348 | | | |
| | d) Lise | 224 | 4,2504 | ,47490 | | | |
| | e) Üniversite | 75 | 4,2218 | ,40081 | | | |
| | Toplam | 1150 | 4,2670 | ,47156 | | | |
| Bilim-İş Değerleri | a) Okumamış | 40 | 4,0000 | ,49303 | ,095 | ,984 | ----- |
| | b) İlkokul | 529 | 4,0146 | ,54620 | | | |
| | c) Ortaokul | 282 | 3,9940 | ,53809 | | | |
| | d) Lise | 224 | 4,0179 | ,46621 | | | |
| | e) Üniversite | 75 | 4,0147 | ,43080 | | | |
| | Toplam | 1150 | 4,0097 | ,51998 | | | |

Yukarıdaki tabloda yer alan bilgilere göre, geleneksel-kültürel değerler ölçeğinde en yüksek puan annesi ortaokul mezunu olanlara aittir. Daha sonra ilkokul, lise, üniversite, okumamış olarak sıralanmaktadır. Annesi lise, ortaokul ve ilkokul mezunu olan katılımcıların lehlerine olacak şekilde en düşük ortalama puanı alan anne eğitim durumu okumamış olan katılımcılarla farklılaşmaktadır. Bu durum, ilk ve orta öğretim düzeyinde eğitimini tamamlamış velilerin sosyalleşmenin en önemli eyleyenlerinden olan okul kurumunun verdiği geleneksel eğitimin bireylerin geleneksel değerlere bağlılık duygularında meydana getirdiği güçlü etki ile açıklanabilir. Eldeki tüm bulgulara göre, *anne eğitim durumunun geleneksel-kültürel değerler boyutu üzerinde anlamlı bir farklılaşmaya yol açacağı* hipotezinin desteklendiği görülmektedir.

Tabloya göre, *“anne eğitim durumunun bilim-iş değerleri boyutu üzerinde anlamlı bir farklılaşmaya yol açacağı”* hipotezinin kabul edilemeyeceği anlaşılmaktadır.

¹⁷ Yusuf Kavun, *Ergenlerde Dindarlık ve İnsani Değerler* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 127.

2.2.5. Dindarlık, Toplumsal Değerler Algısı ve Annenin Tutumu

2.2.5.1. Dindarlık ve Çocuğun Davranışı Karşısında Annenin Tutumu

Tablo 9: Annenin Tutumuna Göre Dindarlık (Anova, Lsd, Dunnett C)

| Dindarlık | Annenizin Sizin Davranışlarınız Karşısındaki Tutumu Nasıldır? | N | M | S | F | P | Farklar |
|-----------------------|---|------|--------|--------|--------|------|-------------------|
| Dindarlık (Genel) | a) Otoriter-Baskıcı | 221 | 3,7588 | ,41077 | 11,656 | ,000 | 1)a>c 2)b>a, c |
| | b) Demokrat-Anlayışlı | 903 | 3,8640 | ,40665 | | | |
| | c) İlgisiz | 26 | 3,5705 | ,37708 | | | |
| | Toplam | 1150 | 3,8372 | ,41058 | | | |
| İnanç Boyutu | a) Otoriter-Baskıcı | 221 | 4,7989 | ,43329 | 5,068 | ,006 | 1)b>a |
| | b) Demokrat-Anlayışlı | 903 | 4,8736 | ,30037 | | | |
| | c) İlgisiz | 26 | 4,7885 | ,38368 | | | |
| | Toplam | 1150 | 4,8573 | ,33309 | | | |
| İbadet/Düşünce Boyutu | a) Otoriter-Baskıcı | 221 | 3,2387 | ,53819 | 10,075 | ,000 | 1)a>c 2)b>a, c |
| | b) Demokrat-Anlayışlı | 903 | 3,3592 | ,55612 | | | |
| | c) İlgisiz | 26 | 2,9615 | ,50839 | | | |
| | Toplam | 1150 | 3,3271 | ,55606 | | | |

(Dindarlık Genel ve İbadet boyutunda Lsd testi uygulanmıştır.)

Yukarıdaki tabloya bakıldığında, annenin çocuklara karşı davranış şekillerinin onların dini tutum ve davranışları üzerinde hatırı sayılır etkileri olduğu anlaşılmaktadır. Dindarlık genelde ve alt boyutlarda en yüksek ortalama puanı annesi anlayışlı olan katılımcılar, sonrasında ise sırasıyla otoriter ve ilgisiz gruptaki katılımcılar almışlardır. Ortalama puanlardaki bu çeşitlilik, istatistiksel olarak da oldukça anlamlıdır. Çocuğun ruhuna dokunma açısından demokrat ebeveynin otoriter ebeveyne; çocuğa vakit ayırma, ilgilenme açısından da otoriter ebeveynin ilgisizlere üstünlüğü çocuğun dini eğilimler kazanmasında da etkili olduğu açıkça anlaşılmaktadır. “Allah’a yakınlık”, “İslam’ın açıklığı ve anlaşılabilirliği” gibi bağlılık, ilgi, muhatap alma, değer verme, öğretme gibi insani eylemlerin tezahürü olan bu duygu ve inançların, ilk öğrenme ve tecrübe yerinin “annenin dizinin dibi” olması bizim geleneksel aile tipimizin de bir parçası olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Namaz kılma, Kur’an ve meal okuma, salih amel, bilgi ve tefekkür gibi dini pratiklerin yer aldığı ibadet-tefekkür boyutunda, anlayışla kazandırılmaya çalışılan değerler eğitiminin, karakter ve davranış kazandırma çabasının, dini ve manevi alışkanlıkların otorite ve zorlamaya göre daha etkili ve kalıcı bir yöntem olacağı anlaşılmaktadır. Baskı altında olma ya da dışlanmışlık hissi, bireyin iç dünyasında metafizik âlemlerle kuracağı sağlıklı ilişkiyi kısıtlarken, bireyin din kurumuyla ya da dini bir grupla olan entegrasyonunda da başka sorunlara yol açacağı şüphesizdir. Anne tutumu ve dindarlık olgusuna dair eldeki bulguları toplu olarak değerlendirdiğimizde, “anne tutumu ile katılımcıların dindarlıkları arasında anlamlı bir ilişki vardır” hipotezi doğrulanmış görünmektedir.

2.2.5.2. Toplumsal Değerler ve Çocuğun Davranışı Karşısında Annenin Tutumu

Tablo 10: Annenin Tutumuna göre Toplumsal Değerler (Anova, Lsd, Dunnett C)

| Sosyal Değerler | Anninizin Sizin Davranışlarınız Karşısındaki Tutumu Nasıldır? | N | M | S | F | P | Farklar |
|------------------------------|---|------|--------|--------|-------|------|---------|
| Geleneksel-Kültürel Değerler | a) Otoriter-Baskıcı | 221 | 4,1777 | ,51781 | 6,774 | ,001 | b> a |
| | b) Demokrat-Anlayışlı | 903 | 4,2933 | ,45248 | | | |
| | c) İlgisiz | 26 | 4,1154 | ,59505 | | | |
| | Toplam | 1150 | 4,2670 | ,47156 | | | |
| Bilim-İş Değerleri | a) Otoriter- Baskıcı | 221 | 3,9701 | ,57739 | 3,994 | ,019 | b> a |
| | b) Demokrat-Anlayışlı | 903 | 4,0264 | ,49842 | | | |
| | c) İlgisiz | 26 | 3,7654 | ,66630 | | | |
| | Toplam | 1150 | 4,0097 | ,51998 | | | |

Toplumumuza ve kültürümüze ait bağlılık değerlerinin yer aldığı geleneksel-kültürel değerler ölçeğinin ve bilim-iş değerlerinin anne tutumu faktörü açısından grup içi ve gruplar arası ilişkilerinin gösterildiği tabloya göre, en yüksek değer ortalama puanını demokrat anneye sahip katılımcılar, sonrasında ise otoriter-baskıcı ve ilgisiz anneye sahip katılımcılar almışlardır. Betimsel olarak görülen çeşitlilik, istatistikî olarak da oldukça anlamlıdır. Demokrat grubun lehine olacak şekilde otoriter-baskıcı grup ile anlamlı bir ilişkisi olduğu Dunnett C çoklu karşılaştırma testi ile anlaşılmaktadır. Bu durum, aile içerisindeki demokratik ortamın, çocuğun dışarıdaki hayatına da olumlu yansıtacağı, arkadaşlık ilişkilerini etkileyeceği ve topluma karşı açık ve özgüvenli olacağı şeklinde açıklanabilir. Ayrıca demokratik ortam, bireyin toplumsal değerleri kabulünü sağlayacak sosyal zemini de hazırlayacaktır. Sonuç olarak, “anne tutumu ile katılımcıların toplumsal değerleri arasında anlamlı bir ilişki vardır” şeklindeki hipotezin doğrulandığı görülmektedir.

2.2.6. Dindarlık, Toplumsal Değerler Algısı ve TEOG Başarı Puanı

2.2.6.1. Dindarlık ve Başarı

Tablo 11: TEOG Başarı Puanı Bakımından Dindarlık (Anova, Lsd)

| Dindarlık | TEOG Başarı Puanınız Nedir? | N | M | S | F | P | Farklar |
|-------------------|-----------------------------|------|--------|--------|--------|------|--------------------------------|
| Dindarlık (Genel) | a) 100-249 | 80 | 3,7992 | ,43370 | 7,821 | ,000 | 1) d>c, b 2)e>c, b, a |
| | b) 250-299 | 258 | 3,7842 | ,41224 | | | |
| | c) 300-349 | 442 | 3,7997 | ,39077 | | | |
| | d) 350-399 | 234 | 3,8940 | ,41543 | | | |
| | e) 400-500 | 136 | 3,9841 | ,40782 | | | |
| | Total | 1150 | 3,8372 | ,41058 | | | |
| İnanç Boyutu | a) 100-249 | 80 | 4,8695 | ,26595 | ,309 | ,872 | --- |
| | b) 250-299 | 258 | 4,8612 | ,37820 | | | |
| | c) 300-349 | 442 | 4,8640 | ,30619 | | | |
| | d) 350-399 | 234 | 4,8518 | ,34161 | | | |
| | e) 400-500 | 136 | 4,8309 | ,34920 | | | |
| | Total | 1150 | 4,8573 | ,33309 | | | |
| | a) 100-249 | 80 | 3,2641 | ,60620 | 10,723 | ,000 | 1) d>c, |

| | | | | | | | |
|-----------------------|------------|------|--------|--------|--|--|---------------------|
| İbadet/Düşünce Boyutu | b) 250-299 | 258 | 3,2456 | ,55194 | | | b 2)e>c, b, a |
| | c) 300-349 | 442 | 3,2675 | ,53350 | | | |
| | d) 350-399 | 234 | 3,4151 | ,55426 | | | |
| | e) 400-500 | 136 | 3,5607 | ,53076 | | | |
| | Total | 1150 | 3,3271 | ,55606 | | | |

Tablodan çıkarılan verilere göre, dindarlık genelde 250-299 grubu hariç, başarının yükselmesiyle beraber dindarlık eğilimlerinin de yükseldiğini söyleyebiliriz. Bunun yanı sıra gruplar arasındaki ortalama farklılıkları istatistiksel olarak da oldukça anlamlıdır. (P= ,000) Örneklem grubumuzun inanç boyutu sorularında anlamlı bir farklılaşmaya rastlanmamıştır. (P> ,05). Katılımcıların inanç boyutu ölçeğinden aldıkları puanlar oldukça yüksektir. Öte yandan, inanç boyutundan alınan ortalama puanlara bakıldığında, dindarlık genelde oluşan sıralamanın tersi bir dizilim olmuş ve ölçekten en yüksek ortalama puanı TEOG başarı puanı en düşük olan 100-249 arası olan grup alırken, en düşük ortalama puanı ise TEOG başarı puanı en yüksek olan 400-500 arası grup almıştır. İbadet-düşünce boyutu sonuçları ise, dindarlık genel ile benzer sıralamaya sahiptir. Araştırmanın dikkat çeken bir sonucu olarak, başarı puanı en yüksek öğrencilerin inanç boyutunda en düşük ortalamaya sahipken, dindarlık genel ve ibadet-tefekkür boyutlarından en yüksek puanı almaları, inancın bilgiden ziyade itaat, akıldan ziyade gönül meselesi olduğu düşüncesini ön plana çıkarmaktadır. Tüm bulgulara göre, “TEOG başarı puanına göre katılımcıların dindarlık düzeylerinin farklılaşacağı” yönündeki hipotezin doğrulandığı anlaşılmaktadır.

2.2.6.2. Toplumsal Değerler ve Başarı

Tablo 12: TEOG Başarı Puanı Bakımından Toplumsal Değerler (Anova, Lsd)

| Sosyal Değerler | TEOG Başarı Puanınız Nedir? | N | M | S | F | P | Farklar |
|------------------------------|-----------------------------|------|--------|--------|-------|------|---------|
| Geleneksel-Kültürel Değerler | a) 100-249 | 80 | 4,2125 | ,53830 | 1,169 | ,323 | --- |
| | b) 250-299 | 258 | 4,2421 | ,45647 | | | |
| | c) 300-349 | 442 | 4,2709 | ,48998 | | | |
| | d) 350-399 | 234 | 4,3170 | ,45029 | | | |
| | e) 400-500 | 136 | 4,2480 | ,42947 | | | |
| | Total | 1150 | 4,2670 | ,47156 | | | |
| Bilim-İş Değerleri | a) 100-249 | 80 | 4,0025 | ,53933 | ,054 | ,994 | --- |
| | b) 250-299 | 258 | 4,0143 | ,55379 | | | |
| | c) 300-349 | 442 | 4,0068 | ,50754 | | | |
| | d) 350-399 | 234 | 4,0030 | ,54713 | | | |
| | e) 400-500 | 136 | 4,0257 | ,43427 | | | |
| | Total | 1150 | 4,0097 | ,51998 | | | |

Toplumsal değerler başlığı altında kategorileştirdiğimiz geleneksel-kültürel değerler ve bilim-iş değerleri ölçekleri, TEOG başarı puanı değişkeniyle ilişkisi bağlamında anlamlı farklılaşma sergilemediği anlaşılmaktadır. (P> ,05) Bilim-iş değerlerinde en yüksek ortalama puanını beklenildiği gibi başarı puanı en yüksek olan 400-500 arası grup almıştır. Bu durumda, “katılımcıların TEOG puanlarına göre ge-

leneksel-kültürel değerlere ve bilim iş değerlerine sahip olma düzeyinin farklılaşacağı” yönündeki hipotezin kabul edilemeyeceği anlaşılmaktadır.

2.2.7. Dindarlık, Toplumsal Değerler Algısı ve Okul Memnuniyeti

2.2.7.1. Dindarlık ve Okul Memnuniyeti

Tablo 13: Okul Memnuniyeti Bakımından Dindarlık (Anova, Lsd, Dunnett C)

| Dindarlık | Şu an ki okulu- nuzda okumaktan memnun musu- nuz? | N | M | S | F | P | Farklar |
|---------------------------------|--|------|--------|--------|--------|------|---|
| Dindarlık (Genel) | a)Çok Memnunum | 140 | 4,0272 | ,42032 | 30,906 | ,000 | 1)a>b, c, d 2)b> c, d 3)c>d |
| | b) Memnunum | 526 | 3,8889 | ,38322 | | | |
| | c)Pek Memnun De- ğilim | 339 | 3,7686 | ,39309 | | | |
| | d)Hiç Memnun De- ğilim | 145 | 3,6264 | ,41923 | | | |
| | Total | 1150 | 3,8372 | ,41058 | | | |
| İnanç Bo- yutu | a)Çok Memnunum | 140 | 4,9210 | ,29051 | 8,198 | ,000 | 1) a>c, d 2) b>d |
| | b)Memnunum | 526 | 4,8852 | ,27697 | | | |
| | c)Pek Memnun De- ğilim | 339 | 4,8308 | ,34659 | | | |
| | d)Hiç Memnun De- ğilim | 145 | 4,7569 | ,47285 | | | |
| | Total | 1150 | 4,8573 | ,33309 | | | |
| İbadet/Dü- şünce Bo- yutu | a)Çok Memnunum | 140 | 3,5804 | ,59545 | 27,775 | ,000 | 1)a>b, c, d 2)b> c, d 3)c>d |
| | b) Memnunum | 526 | 3,3907 | ,52892 | | | |
| | c)Pek Memnun De- ğilim | 339 | 3,2375 | ,52413 | | | |
| | d)Hiç Memnun De- ğilim | 145 | 3,0612 | ,54129 | | | |
| | Total | 1150 | 3,3271 | ,55606 | | | |

Beklenildiği gibi dindarlık genelde ve alt boyutlarında en yüksek tutum puanını okulundan en çok memnun olan öğrenciler almıştır. Ortalama puanlar dikkate alındığında, örneklemin okul memnuniyetindeki artış ile dini eğilimleri aynı düzeyde artmaktadır. Varyans analizine göre, öğrencilerin okul memnuniyeti ile dindarlık genelde ve alt boyutlarındaki ortalamaları arasında istatistiksel olarak da anlamlı bir ilişki vardır. (P= ,000) Tüm bu bulgulara göre, “okul memnuniyeti ve katılımcıların dindarlıkları arasında anlamlı bir ilişki olacağı” hipotezinin kesin olarak doğrulandığını söylemek mümkündür.

Kendisi istemediği halde ebeveynin baskısıyla okula kaydolan öğrenci, okulu-
na aidiyet duygusu hissetmemekte, öğretmenlerle ve diğer öğrencilerle sorun ya-
şamakta, dahası eğitim programının hedeflediği kazanımlara karşı bir kaçış send-
romu yaşamaktadır. 4 senelik İmam Hatip Lisesi eğitiminin sonunda Kur’an-ı Kerim
okumayı dahi öğrenemeyen öğrencilerin varlığı artık bu okullarda ciddi bir sorun

olarak dikkat çekmektedir. Bu durumdaki öğrencilerle yapılan görüşmelerde, çoğunlukla Kur'an-ı Kerim dersine saygı duyduklarını ama okula ailelerinin zoruyla geldikleri için isteksiz olduklarını hatta bilerek öğrenmek istemediklerini açıkça ifade edebilmişlerdir. O halde, eskilerin çok yerinde ifade ettiği “Gönülsüz namaz göğe ağmaz.” sözü bir toplumsal kurum olan okulların başarısının, aile içi ilişkilerde gerçekleştirilebilen demokratik bir yapının işleyişiyle doğrudan bağlantılı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

2.2.7.2. Toplumsal Değerler ve Okul Memnuniyeti

Tablo 14: Okul Memnuniyeti Bakımından Toplumsal Değerler (Anova, Dunnett C)

| Sosyal Değerler | Şu an ki okulunuzda okumaktan memnun musunuz? | N | M | S | F | P | Farklar |
|------------------------------|---|------|--------|--------|--------|------|-----------------------|
| Geleneksel-Kültürel Değerler | a)Çok Memnunum | 140 | 4,3844 | ,46141 | 10,395 | ,000 | 1)a>c, d 2)b>c, d |
| | b) Memnunum | 526 | 4,3092 | ,42810 | | | |
| | c)Pek Memnun Değilim | 339 | 4,2143 | ,48730 | | | |
| | d)Hiç Memnun Değilim | 145 | 4,1241 | ,54428 | | | |
| | Total | 1150 | 4,2670 | ,47156 | | | |
| Bilim-İş Değerleri | a)Çok Memnunum | 140 | 4,1679 | ,51695 | 7,996 | ,000 | 1)a>b, c, d 2) b>c |
| | b) Memnunum | 526 | 4,0342 | ,46468 | | | |
| | c) Pek Memnun Değilim | 339 | 3,9348 | ,53285 | | | |
| | d) Hiç Memnun Değilim | 145 | 3,9428 | ,63363 | | | |
| | Total | 1150 | 4,0097 | ,51998 | | | |

Tablo verilerine bakıldığında, İmam Hatip Lisesi öğrencileri açısından, okul memnuniyeti onların toplumsal değerler düzeyinde oldukça güçlü bir faktördür. Her iki ölçekte de en yüksek tutum puanını okulundan en çok memnun olan öğrenciler almıştır. Betimsel olarak farklı olan ortalamalar, istatistiksel olarak da anlamlıdır. (P= ,000) Post-Hoc analizlerine göre, geleneksel-Kültürel de “çok memnun” grubu memnun olmayan iki grupla, bilim-iş değerlerinde ise diğer bütün gruplarla anlamlı bir farklılaşma içerisindedir. Tüm bu bulgulara göre, “okul memnuniyeti ve katılımcıların toplumsal değer düzeyleri arasında anlamlı bir farklılaşma olacağı” yönündeki hipotezin doğrulandığı anlaşılmaktadır.

3. Dindarlık, Geleneksel-Kültürel Değerler ve Bilim İş Değerleri Arasındaki İlişki ve Etkileşim

Araştırmanın bu kısmında, dindarlık, geleneksel-kültürel değerler ve bilim-iş değerleri arasındaki ilişki ve etkileşim, yapılan aşamalı çoklu regresyon analizi (stepwise multiple regression) ve basit doğrusal regresyon analizi (simple linear regression) vasıtasıyla değerlendirilmektedir.

3.1. Dindarlık ve Geleneksel-Kültürel Değerler

Tablo 15: Dindarlık Boyutları ve Geleneksel Kültürel Değerler Arasındaki İlişkiler (Aşamalı Regresyon (Stepwise Regression) Analizi Sonuçları)

| Aşama | | R Square r^2 | F | P | Pearson Korelasyon |
|----------------------|--|---------------------|----------------|--------------|---|
| 1 | | ,092 | 116,143 | ,000 | İnanç Boyutu: r: ,186 P: ,000 |
| 2 | | ,106 | 68,183 | ,000 | |
| Aşama | Bağımsız Değişkenler | Beta (β) | t | P | İbadet/Tefekkür Boyutu: r: ,303 P: ,000 |
| 1 | İbadet/Düşünce Boyutu | ,303 | 10,777 | ,000 | |
| 2 | İbadet/Düşünce Boyutu İnanç Boyutu | ,275 ,123 | 9,589 4,296 | ,000 ,000 | |
| Bağımsız Değişkenler | Dindarlık Alt Boyutları: İbadet/Düşünce ve İnanç Boyutları | | | | |
| Bağımlı Değişken | Gelenekse/Kültürel Değerler | | | | |

Yukarıdaki tabloya göre, aşamalı regresyon modeline sokulan dindarlığın her iki boyutunda (ibadet-düşünce boyutu, İnanç boyutu), bağımlı değişken (yordanan) olarak kabul edilen “geleneksel-kültürel değerler” üzerinde etkili olduğu görülmektedir. Öncelikli olarak yapılan Pearson korelasyon analizine göre özellikle ibadet-düşünce boyutu ile geleneksel-kültürel değerler arasında karşılıklı ve oldukça anlamlı, pozitif yönde bir ilişki vardır (P: ,000; r: 303) Regresyon modelinde ise, ibadet-tefekkür boyutunun, tek başına geleneksel-kültürel değerlerdeki değişimin (toplam varyansın), %10’unu ($r^2= ,092$), inanç boyutu ile %11’ni ($r^2= ,106$) açıkladığı görülmektedir. Ayrıca ibadet-düşünce boyutu ölçek puanındaki 1 birimlik standart sapma artışın, geleneksel-kültürel değerler de 0.303 standart sapma yükselmeye neden olacaktır. ($\beta= ,303$). İki bağımsız değişken birlikte düşünüldüğünde ise, İnanç boyutundaki değişimin, değerlerde 0.123’lük bir standart sapma artışa neden olduğu görülebilir. ($\beta= ,123$) Yordayanlar ve yordanan arası ilişki ve açıklayıcılık gücünü yansıtan değerler, dindarlık ile geleneksel-kültürel değerler arasında olumlu ve açıklayıcılık gücü anlamlı bir ilişki olduğunu ve dindarlığın değerlerin önemli bir yordayıcısı olduğunu göstermektedir (bkz. Aşama-2: $\beta=0.275$, $t=9,589$, $p=0.000$; $\beta=0.123$; $t=4,296$; $p<0.05$). Bu bulgular çerçevesinde, “Dindarlık ile geleneksel-kültürel değerler arasında olumlu bir ilişki ve etkileşim vardır” şeklindeki hipotezin kabul edilebileceği anlaşılmaktadır.

İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin toplumsal değer algılarının şekillenişinde dini referansların etkili olması, sosyalleşmenin iki temel eyleyeni olan ailenin ve okul ile bağlantılıdır. Araştırmacı, veli görüşmelerinde ailelerin çocuklarının ev, okul, toplum ve devlet ile ilişkilerini dini atıflar üzerinden şekillendirmeye çalışıklarına çoğu kez şahit olmuştur.

3.2. Dindarlık ve Bilim-İş Değerleri

Tablo 16: Dindarlık Boyutları ve Bilim-İş Değerleri Arasındaki İlişkiler (Aşamalı Regresyon (Stepwise Regression) Analizi Sonuçları)

| Aşama | | R Square r^2 | F | P | Pearson Korelasyon |
|----------------------|--|------------------|---------|------|---|
| 1 | | ,116 | 150,887 | ,000 | İbadet/Düşünce Boyutu: r: ,341 P: ,000 İnanç: r:119, P: ,000 |
| Aşama | Bağımsız Değişkenler | Beta (β) | t | P | |
| 1 | İbadet/Düşünce Boyutu | ,341 | 12,284 | ,000 | |
| Bağımsız Değişkenler | Dindarlık Alt Boyutları: İbadet/Düşünce ve İnanç Boyutları | | | | |
| Bağımlı Değişken | Bilim İş Değerler | | | | |

Yukarıdaki tabloya göre, yapılan aşamalı çoklu regresyon (stepwise multiple regression) modeline sokulan dindarlığın sadece ibadet-düşünce boyutunda bağımlı değişken (yordanan) olarak kabul edilen “bilim-iş değerleri” üzerinde etkili olduğu görülmektedir. Öncelikli olarak yapılan Pearson korelasyon analizine göre özellikle ibadet-tefekkür boyutu ile bilim-iş değerleri arasında karşılıklı ve oldukça anlamlı, pozitif yönde bir ilişki vardır (P: ,000; r: 341) Regresyon modelinde ise, ibadet-düşünce boyutunun, bilim-iş değerlerindeki değişimin (toplam varyansın), %12’sini ($r^2 = ,116$) açıkladığı görülmektedir. Bunun yanı sıra ibadet-tefekkür boyutu ölçek puanındaki 1 birimlik standart sapma artışın, bilim-iş değerlerin de 0.341 standart sapma yükselmeye neden olacağı anlaşılmaktadır. ($\beta = ,341$). Dini pratikler ile bilimsel çalışma değerleri arası ilişki ve açıklayıcılık gücünü yansıtan değerler, ibadet-düşünce boyutu ile bilim-iş değerleri arasında olumlu ve açıklayıcılık gücü anlamlı bir ilişki olduğunu ve dindarlığın bilim-iş değerlerinin önemli ve anlamlı bir yordayıcısı olduğunu göstermektedir (bkz. Aşama-1: $\beta = 0.341$, $t = 12,284$, $p = 0.000$). Bu bulgular çerçevesinde, “Dindarlık ile bilim-iş değerleri arasında olumlu bir ilişki ve etkileşim vardır” şeklindeki hipotezin kabul edilebileceği anlaşılmaktadır.

3.3. Toplumsal Değerler Arası İlişkiler

Tablo 17: Geleneksel-Kültürel Değerler ile Bilim-İş Değerleri Arasındaki İlişkiler (Basit Doğrusal Regresyon (Simple Linear Regression) Analizi Sonuçları)

| | R | R Square r^2 | F | P | Beta (β) | t | | Pearson Korelasyon |
|------------------------------|------------------------------|----------------|---------|------|------------------|--------|------|--------------------|
| Geleneksel-Kültürel Değerler | ,582 | ,339 | 588,166 | ,000 | ,582 | 24,252 | ,000 | ,582 |
| Bağımsız Değişken | Geleneksel-Kültürel Değerler | | | | | | | |
| Bağımlı Değişken | Bilim-İş Değerleri | | | | | | | |

Dindarlığın toplumsal değerler ile ilişki ve etkileşiminin ardından, değerlerin

kendi içerisinde bir etkileşim içerisinde olabileceği, özellikle toplum ile olan geleneksel ve kültürel bağlılığın örneklemin bilim ve çalışma değerleri üzerinde söz sahibi olacağı düşüncesi basit doğrusal regresyon analizi ile teste tabi tutulmuştur. Tablodan da görüleceği üzere, söz konusu değerlerin arasında oldukça anlamlı bir ilişki (F: 588,166, P: ,000) vardır. Geleneksel-kültürel değerler, bilim-iş değerlerindeki değişimin %34 gibi yüksek bir miktarını açıklamaktadır. Değişimin kalan kısmı ise başka nedenlerdendir. Bu bulgular çerçevesinde, “geleneksel-kültürel değerler ile bilim-iş değerleri arasında olumlu bir ilişki ve etkileşim vardır ve geleneksel-kültürel değerler, bilim-iş değerlerini pozitif yönde etkiler” şeklindeki hipotezin kabul edilebileceği anlaşılmaktadır.

Saygı ve aidiyet formlarına güçlü bir vurgu yapan geleneksel değerler, başarının ve bilimsel zihniyetin bir etiğe göre şekillenmesini talep edecektir. Okullarda çoğu veli, çocuğunun durumu hakkında görüştüğü öğretmene “hocam, ben çocuğuma öncelikle ahlaklı olmasını, hocalarına ve arkadaşlarına karşı saygılı olmasını öğütlerim. Böyle olmadıktan sonra yüksek not alması benim için önemli değildir.” cümlelerini kullanmıştır.

Sonuç

Dindarlık, geleneksel-kültürel ve bilim-iş değerlerini konu edinen bu çalışmada, İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin dini tutum ve davranışlarının, toplumsal değerler olarak genelleştirilen geleneksel-kültürel ve bilim-iş değerlerine sahip olma düzeylerine nasıl ve ne şekilde katkısının olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca geleneksel-kültürel değerlerin, bilim-iş değerleri üzerindeki rolü incelenmiştir. Bununla birlikte, cinsiyet, sınıf, ailenin yaşadığı yer, annenin eğitim durumu, annenin öğrencinin davranışları karşısındaki tutumu, TEOG başarı puanı ve okuduğu okuldan memnuniyet gibi olgusal niteliklerle dindarlık ve toplumsal değer algıları arasındaki ilişki sorgulanmıştır.

Araştırmada, dindarlık ile ailenin yaşadığı yer arasında anlamlı bir ilişki bulunamamıştır. Bununla birlikte dindarlık ile cinsiyet, sınıf, annenin eğitim durumu, annenin öğrencinin davranışları karşısındaki tutumu, öğrencinin TEOG başarı durumu ve okuduğu okuldan memnuniyeti gibi sosyo-demografik faktörlerle arasında anlamlı ilişki bulunmuştur. Araştırma, bahsi geçen bağımsız değişkenlerin bireydeki yoğunluğuna göre, bireyin dindarlığında etkili bir faktör olduğunu göstermiştir.

Sonuç olarak, araştırma grubunu oluşturan İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin özellikle inanç boyutunda dini yönelimlerinin oldukça yüksek olduğu tespit edilmiştir. Bu sonuçlar Türkiye örnekleminde farklı toplumsal kategoriler üzerinde yapılan araştırmalarla kıyaslandığında örneklem grubun inanç esaslarına bağlılık düzeylerinin anlamlı olarak daha fazla olduğu görülmüştür. Örneklem grubunun, inanç boyutunda sosyo-demografik özelliklerine göre bazı faktörlerde aralarında anlamlı farklılaşma tespit edilmiş olmakla beraber, genel itibarıyla ortak bir üst inancı paylaştıklarını söylemek mümkündür.

İmam Hatip Lisesi'ne çocuklarını gönderen veliler, bu okullardan beklentilerini öteden beri “hem okusun hem de dinini öğrensin” ifadesi ile dile getirmişlerdir. Dolayısıyla, dini eğilimi yüksek bireyler yetiştirmek, hem İmam Hatip Liseleri'nin

bir misyonu hem de öğrenci velilerinin bu okullardan öncelikli beklentileri olmuştur. Bu beklentilerin ne düzeyde gerçekleştiğini değerlendirmek amacıyla veriler değerlendirildiğinde, beş vakit namazı her zaman kılanların oranı %16,1, çoğu zaman kılanların oranının ise %22,8 olduğu görülmektedir. Ara sıra kılanlar ise %51 oranındadır. Kur'an-ı Kerim'i Arapçasından ya da mealinden okuma sıklığı açısından da katılımcılar farklılaşmaktadır. Kur'an-ı Kerim'i ders haricinde her gün okuyanların oranı %11,2 iken, mealinden okuyanların oranı %6,6'dır. Kur'an-ı Kerim'i ders haricinde hiç okumayanların oranı %4,3 gibi ufak bir oran iken, mealini hiç okumayanların oranı %19,7 çıkmaktadır. Ayrıca, dini pratikleri yerine getirme sıklığı açısından, ibadet-düşünce boyutu ortalamalarının inanç boyutu ortalamalardan %30 civarında daha düşük olduğu tespit edilmiştir.

Özetle katılımcıların, 5 vakit namaz kılmak gibi günlük ibadetlerde düşük puanlara sahip oldukları görülmüştür. Ayrıca, Kur'an-ı Kerim'i Arapçasından okumak gibi fiziksel çaba ve sabır isteyen ibadetlerde yüksek, Kur'an-ı Kerim'i mealinden okumak gibi zihinsel çaba ve kavrayış yetisi isteyen ibadetlerde düşük puanlar aldıkları görülmüştür. Bunun sebebini, Kur'an-ı Kerim'in Kelamullah olduğuna inanç, kutsal metinlerin orijinal dilinden okunmasının kişiye manevi bir tatmin sağlama imkânı olarak görülebilir. Ayrıca Arapçanın ibadet dili olması ve öğrencilerin mesleki olarak ileride Kur'an-ı Kerimi cemaat önünde doğru ve güzel okuma gerekliliği de sayılabilir. Türk toplumunun sosyolojisi açısından bakılırsa, kandil, mevlit, mukabele, düğün ve cenaze gibi dini gün ve merasimlerde güzel sesli hafızların, Kur'an karilerinin, fem-i Muhsin hafızların halkı mest eden okuyuşlarının toplum tarafından beğenilmesi ve talep edilmesi, ayrıca bir itibar ve dindarlık işareti olması da öğrencilerin toplum dindarlığını dikkate aldığını gösterir.

Araştırmada ortaya konulan hipotezler çerçevesinde toplumsal değerler ile demografik değişkenler arasındaki ilişki incelenmiş; geleneksel-kültürel değerler ile cinsiyet, sınıf, annenin eğitim durumu, annenin öğrencinin davranışları karşısındaki tutumu ve okuduğu okuldan memnuniyeti gibi sosyo-demografik faktörlerle arasında anlamlı bir ilişki olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bununla birlikte; geleneksel-kültürel değerler ile ailenin yaşadığı yer ve öğrencinin başarı durumunu arasında anlamlı bir ilişkiye rastlanmamıştır. Yine araştırma verilerinden elde edilen bulgulara göre; bilim-iş değerleri ile cinsiyet, ailenin yaşadığı yer, annenin tutumu ve okul memnuniyeti arasında anlamlı ilişki bulunurken, diğer faktörler arasında anlamlı bir ilişkiye rastlanmamıştır.

Türk toplumunda sosyal hayata temel olan değerler ile ilgili ortalama puanlara göz atıldığında, puanların genel itibarıyla yüksek olduğu anlaşılmaktadır. En yüksek puanı "İnsanların bana güvenmesi önemlidir (M: 4,79)" ve "Ordunun ve askerlik hizmetinin kutsallığına inanırım (M: 4,63)" değer maddeleri almıştır. Ayrıca, aileye ve topluma olan aidiyet duyguları oldukça üst seviyededir. Fakat bilim ve çalışma değerlerinden alınan puanlar, geleneksel değerlerden alınan puanların gerisinde kalmıştır. Sonuç olarak İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin geleneksel değerlere yönelik algılarının oldukça yüksek, bilim ve çalışma değerlerine yönelik algılarının ise ortanın üstü derecede olduğunu söyleyebiliriz.

Yine araştırmanın temel argümanlarından biri olarak bağımsız değişkenlerin

karşılıklı ilişki ve etkileşimi ele alınmıştır. Aşamalı regresyon modeline sokulan dindarlığın her iki boyutunda (ibadet-düşünce boyutu, inanç boyutu), bağımlı değişken (yordanan) olarak kabul edilen “geleneksel-kültürel değerler” üzerinde etkili olduğu, “bilim-iş değerleri” üzerinde ise sadece dindarlığın “İbadet-düşünce” boyutunun etkili olduğu görülmüştür. Toplumsal değerlerin kendi içerisindeki etkileşimi basit doğrusal regresyon analizi ile incelendiğinde geleneksel-kültürel değerlerin, bilim-iş değerlerindeki değişimin %34 gibi yüksek bir miktarını açıkladığı sonucuna ulaşılmıştır.

Araştırma değişkenler arasında ulaştığı anlamlı ilişkilerle dikkate değer sonuçlar elde etmiştir. Bununla birlikte dindarlık ve değer kavramları alt boyutlarıyla birlikte daha kapsamlı ele alınabilirdi. Yine araştırma grubunun dine, geleneğe ve bilime olan yaklaşımları, sosyalleşmenin iki önemli eyleyeni olan aile ve okul faktörleri esas alınarak tespit edilmeye çalışılmıştır. Fakat günümüzde, sosyalleşmenin üçüncü bir eyleyeni olarak gelişen bilişim teknolojileri ve internet ön plana çıkmıştır. İnternet, sosyal medya ve sosyal ağların gençlerin dindarlık ve değer algılarında yaptığı etkiler üzerine daha kapsamlı çalışmalar yapılmalıdır.

Kaynakça

- Akarsu, Bedia. *Çağdaş Felsefe*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, Genişletilmiş 7. Baskı, 1994.
- Ankara İl Millî Eğitim Müdürlüğü (MEB), “Eğitim İstatistikleri”. Erişim 10 Ekim 2018. <http://ankara.meb.gov.tr/www/egitim-istatistikleri/icerik/24>
- Aron, Raymond. *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*. çev. Korkmaz Alemdar. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1986.
- Arslanoğlu, İbrahim. *Bilimsel Yöntem ve Araştırma Teknikleri*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2016.
- Ayten, Ali. *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Göka, Erol vd. *Önce Söz Vardı*. Ankara: Vadi Yayınları, 1996.
- Bolat, Yavuz. “Bir Değer Ölçme Aracı: Çok Boyutlu Sosyal Değerler Ölçeği”. *Turkish Journal of Education* 2/4 (October, 2013), 13-27.
- Borowik, Irena vd. *Religion and Patterns of Social Transformation*. Zagreb: Institute For Social Research, 2004.
- Esmer, Yılmaz. *Avrupa ve Türkiye Değerler Araştırması*. İstanbul: Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma Ortak Komitesi, 2002.
- Gürbüz, Sait - Şahin, Faruk. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 4. Basım, 2017.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayınları, 9. Basım, 1999.
- Kavun, Yusuf. *Ergenlerde Dindarlık ve İnsani Değerler*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Sönmez, Özlem Altunsu. “Dindarlığın Ölçülebilirliği Üzerine Geliştirilen Dindarlık Ölçekleri”. *SEFAD* 36 (2016), 557-578.
- Schwartz, Shalom H. - Bilsky, Wolfgang. “Toward A Universal Psychological Structure of Human Values”. *Journal of Personality and Social Psychology* 53/3 (1987), 550-562.
- Uysal, Veysel. “İslâmî Dindarlık Ölçeği Üzerine Bir Pilot Çalışma”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 8/3-4 (Autumn, 1995), 263-271.
- WVS, World Values Survey. “Who we are”. Erişim 5 Kasım 2019. <http://www.worldvaluessurvey.org/WVSContents.jsp>

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 20 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2020

ARAşTIRMA
Research

Post-Kolonyal Teori Açısından Batı Düşüncesinde Dikotomileşme: Klasik Modernleşme Kuramında Seküler-Dinî Ayrımı

İrfan Kaya

Dr. Öğr. Üyesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Sosyolojisi Anabilim Dalı

ikaya@cumhuriyet.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-8761-7489>

Geliş Tarihi / Received: 16.01.2020 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 26.04.2020

Öz

Batı düşüncesi ve ondan müstenit ortaya çıkan sosyal teori için; doğa-kültür, eylem-yapı, birey-toplum, zihin-beden gibi dikotomik yapılar üzerinde şekillendiği söylenebilir. Hiyerarşik dizge üzerine kurulu olan ve tanıma, o tanıdığı üzerinde de hâkimiyet kurma amacını matuf bu dikotomik yapılar ve düşünme biçimi, toplumların modernleştiğe sekülerleşeceğine dair modern söyleme de seküler-dinî ayrımından yola çıkarak dayanak olmuştur. En kadim ontolojik ve epistemolojik argümanlardan biri olarak değerlendirdiğimiz ikili kavramlar (akıl-vahiy, madde-mana, dünya-ahiret, özne-nesne, kamusal-özel gibi) arasında yapılan ayrım, daha doğru bir deyişle müdahale, Batı düşüncesinin karakteristiği olabilir, fakat Müslüman coğrafyası da dahil tüm dünyayı etkilemiş görünmektedir. Bu çalışmada, "Her dikotomileşme birer sekülerleşme ameliyesidir." şeklindeki tezimizden hareketle, sosyolojik düşüncede yer edinmiş olan dikotomik yapılanma tartışma konusu yapılmaktadır. Bu yazıyla ötekileştirmeyi kaçınılmaz kılan seküler-dinî dikotomisinin kolonyalizmin haklılığına hizmet ettiğine dikkat çekilmektedir. Ayrıca, dinin evrensel olarak tanımlanması, sınırlarının Batı tarihi esas alınarak belirlenmesi, "din" in bilimsel bir nesneye dönüştürülmesi gibi hususlar dikotomik düşünce çerçevesinde incelemeye tabi tutulmaktadır. Bununla birlikte yazımız boyunca; XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren dinin canlanmasına yönelik gözlemlerden yola çıkılarak, "kutsalın dönüşü" tarzında yapılan yorumların da başka bir ötekileştirme pratiği olduğu üzerinde durulmaktadır. Çünkü dindarlığın arttığına yönelik yapılan teorileştirme çabaları, nihayetinde, seküler-dinî ayrımı üzerinden yapılabilecek söylemler olmakla, dayanağını dikotomileşmeden alan seküler paradigmayı tahkim etmekten öteye gitmemektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Din, Seküler, Dikotomileşme, Sekülerleşme.

Dichotomization in the West Thinking in Terms of Post-Colonial Theory: Secularity-Religion Distinction in the Classic Modernization Theory

For the Western thought and the social theory that emerged based on it, it can be argued that it was shaped on dichotomous structures such as nature-culture, action-structure, individual-society, and mind-body. These dichotomous structures and way of thinking established on a hierarchic system and directed towards the purpose of recognition and dominance over what it recognizes have been the foundation of the discourse that societies will become secular as they get modern in the light of the secularity-religion distinction. The distinction between the dichotomous concepts which we evaluate as the most ancient ontological and epistemological arguments (e.g. intelligence-revelation, material-meaning, earth-afterlife, subject-object,

public-private), in other words, the intervention may be the characteristic of the Western thought but seems to have influenced the whole world including the Muslim communities. Based on our argument "Each dichotomization is a process of secularization", this study addresses the dichotomous structures established in the sociological thought. Furthermore, issues such as universal definition of religion, determination of its boundaries based on the Western history, and transformation of "religion" into a scientific object are scrutinized within the framework of the dichotomous thinking. This paper draws attention to the fact that the secularity-religion dichotomy, which makes marginalization inevitable, serves the justification of colonialism. Moreover, the paper handles the fact that interpretations such as the "return of the sacred" for the resurrection of religion since the second part of the 20th century are just another practice of marginalization. Because theorizing efforts for the increase in piety are discourses that can be put forth the secularity-religion distinction at the end of the day and cannot go beyond solidify the secular paradigm which is grounded on dichotomization.

Keywords: Sociology of Religion, Religion, Secular, Dichotomization, Secularization.

Atf / Cite as

Kaya, İrfan. "Post-Kolonyal Teori Açısından Batı Düşüncesinde Dikotomileşme: Klasik Modernleşme Kuramında Seküler-Dinî Ayrımı". *Marife* 20/1 (2020), 241-261. <https://doi.org/10.33420/marife.675959>

Summary

Dichotomization is one of the fundamental features of Western thought. Dichotomic way of thinking first started when Plato parsed logos from mythos in favor of logos and reached its peak with Hegel. Plato's ideal teaching is based on the differentiation of "visible world" and "ideal world". Plato has made his so-called expedition from temporary to permanent or in other words from concrete to abstract. Transition to generalization by abstraction of things from the concrete, particular and unique has opened the way for conceptualization. The problem here is that the "concept" is operated as a form definition independent of beings in the name of Plato's teaching of "ideas". In this respect, conceptualization is solely an attempt of abstraction, which is why it creates a dichotomy with concrete and severs the connection with the concrete. And the reason for this is that all the objects that are related to that concept are gathered under one roof. This leads to the fact that we don't see the difference between objects of a similar nature, perhaps before that, it kills the realistic/genuine relationship between the name and the object that is named. This abstraction anxiety is unique to ancient Greek philosophy.

The place where metaphysical thinking, which dominated the entire western thought starting with Plato, gets embodied is the dichotomic structures such as nature-culture, action-structure, individual-society and mind-body. The relationship between these dichotomic structures is based on hierarchical string. The strategical superiority of mind over myth, universals over particulars, abstract over concrete, rational over irrational, meaning over material, world over after life, subject over object, science over religion, intellect over emotion or revelation and secular over religious only becomes possible with this hierarchical relationship. Derrida who claims that western metaphysics and language structure are built on this hierarchy between conceptual couples, also draws attention to the need to break this structure.

Secularization theory, which is one of the most debated topics of sociology of religion should be considered as a manifestation of dichotomic thought due to its distinction of secular and religious. Sociology in general and sociology of religion in particular is consistent with Eurocentric linear history understanding. This understanding of history which follows an evolutionary and linear line from primitive to modern and from simple to complex has also paved a way for a new understanding of civilization that shifts from religious to secular. This understanding of history, while acting as a source for arguments that are gathered under the roof topic "the crisis of religion", also makes it possible to put forward comments like "the return of the sacred" which can be interpreted as "the crisis of secularism". First of all, analyses such as "crisis of secularism" can only be made through the adaptation of ideological Eurocentric history writing, which seems impossible for us to accept. Aside from the problems created by the essentialist approach that conducts history on a straight line, according to the metaphysical thought that shaped this kind of history writing, secular and religious exclude each other and can never exist together. Metaphysical thought that is based on the "one truth" ideal, from Plato onwards, is immanent to western thought. In a metaphysical thought based on a foundation, an essence,

the first principle, faith and knowledge are built on opposite values. ultimately, the main factors that are keeping this metaphysic in thought alive are these opposite values. First of all, secular and religious are not unchanging, fundamental or absolute constants. As Talal Asad put it, secular and religious are Siamese twins, one cannot be understood without the other. According to Asad, neither religion nor secular is coming before or after the other. On the other hand, the historical experience of Hegelian master-slave dialectic must have taught us that in the understanding of dichotomic thinking that binary opposites were established in favor of one and that all conceptual couples, when reversed, ultimately have to reproduce the same hierarchy.

Discussions on the axis of religion in the western world should be discussed in the context of dichotomic thinking as a secular practice. While a new secular area without religion is being built, religion is placed on the passive side of thinking with bilateral or opposites. For the westerners, objectification and naturalization of religion is parallel to the process of constructing religion as a modern invention. Schleiermacher's lectures on religion in this environment, where the developments in the west were working in favor of mind and against religion, have determined the axis of the religion and the studies on religion that would be put forward until the end of the 20th century. Schleiermacher's contributions have opened up the path wide open that made the isolation of the "thing" called "religion" as a separate living space from politics, economics and science possible. There is no obstacle to the examination of religion as a neutral, objective research object for reification. In addition, the emergence of the science of religions is evidence for the idea that religion is a field of study on its own. In fact, such a science of religion itself deserves to be considered as an indicator of secularization.

It is understood that the dichotomic thinking method as a western perspective was operated specifically for the purposes of orientalism during the colonial era. The parallel between the formation process of religious sciences and the activation of orientalism seems to be meaningful. In our point of view the main problem with secularism, which stands out as the determining element of daily life with the modernization process, is that it is based on the dichotomic structure immanent in the western thought. This grounding affects directly the relationship modern man built with religion. In this relationship established within the framework of dichotomic thinking, the badge of superiority mowed on the rational one ends with the shift of religion to the irrational field. However, beyond seeing religion as a separate system or a life order, when we equalize the religion and life, when we accept it as "with and intertwined with life", right after that, we immediately confirm that religion, just like life, is in unity and integrity and by doing that we can reach the conclusion that religion is like the unity and integrity of the "entity". For the relationship one builds with the religion is shaped by his perspective of life.

Giriş

Batı düşüncesini; Sokrates sonrası Yunan felsefesiyle başlayan insan merkezli düşünce ile *logos'un*¹ *mitos'tan logos lehine ayrıldığı* ikili veya karşıtlarla (dikotomik) düşünce olmak üzere iki temel paradigma karakterize etmektedir. Batı düşünce tarihi için Platon'dan başlayan Hegel'le zirve noktasına ulaşan Logos merkezli Grek düşünceden müteşekkil bir süreklilikten bahsetmek mümkündür. Bu Grek düşüncede bilgi, varolanın bilgisi olmaktan çıkarılmış, tek başına müstesna bir konuma kavuşması sağlanmıştır. Günümüzde bile bilgiye biçilen paha biçilmez değer, dayanağını bu Grek düşünceden almaktadır. Daha da önemlisi, Logos merkezli düşünce, kendini, en iyi ikili veya karşıtlarla düşünme biçiminde gösterir. Yani Platon'dan

¹ Sözlük anlamı itibarıyla *Logos* evrenin altında yatan, onu ayakta tutan *düzenleyici ilke*; evrenin temelindeki ussallıktır. Dünyaya *düzenlilik* ve *ussallık* kazandıran kozmik ilke olan *logos*, aynı zamanda insanın eylemine yön veren, insan aklının başvurabileceği biricik yaşam ilkesidir. Platon ve Aristo *logos'u*, bir şeyi anlaşılır kılan, yani belirsizlikten kurtaran mantıksal temel, dayanak anlamında kullanmışlardır. Buna ilaveten Platon'un *mitos ile logos karşıtlığından yola çıkarak logos'u*, doğru çözümleyici bir açıklama diye betimlerken, Aristoteles'in ise *logos'u* tanım anlamına gelen *horismos*'la eş anlamlı olarak kullandığı anlaşılmaktadır. Bk. Abdülkâki Güçlü vd., *Felsefe Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003), 900.

başlayarak tüm bir Batı düşüncesine egemen olan metafiziksel düşünmenin somutlaştığı yer bu dikotomik yapılardır. Başka bir deyişle Batı düşüncesi için en arkaik meta-anlatının ikili veya karşıtlarla düşünme olduğu söylenebilir. Sosyolojik teorinin de Batı düşüncesinden müstenit ortaya çıkması hasebiyle dikotomik düşünceye bağlı kavramsallaştırmalarla yoğrulduğunu söylemek mümkündür. Bunları; en arkaik ikili kavramsallaştırmalardan olan *doğa-kültür*'den başlayarak *eylem-yapı*, *olgu-değer*, *özne-nesne*, *zihin-beden*, *merkez-çevre*, *kamusal-özel*, *küresel-yerel*, *seküler-dinî* vb. şeklinde sıralayabiliriz. Ayrıca Durkheim'da "mekanik-organik dayanışma", Weber'de "geleneksel-modern", Marx'ta "feodal-kapital", Simmel'da "kırsal-kentsel", Tönnies'te "gemeinschaft-gesellschaft", Cooley'de "birincil ve ikincil gruplar", Tocqueville'de "kitle ve elit kültürü", antropolojide ise Redfield'de "folk ve kent" ayrımı ve bunun açılımı olarak "büyük ve küçük gelenekler" ile yine antropolojide sıkça kullanılan "yüksek kültür ve alt kültür", sosyal değişim sürecinin dikotomik yapılar üzerinden analiz edildiği bilindik kavramsallaştırmalardır. Sosyal değişim sürecinin dikotomik yapılar üzerinden analize tabi tutulması, ayrıca somut, tikel ve biricik olanın, soyutlama marifetiyle kavramsallaştırılması Batı düşüncesine içkin-dir.

Din sosyologlarını en çok meşgul eden meselelerden biri, dikotomik düşüncenin bir tezahürü olarak değerlendirdiğimiz seküler-dinî ayrımını derinleştiren sekülerleşme tezidir. Aydınlanma güdümlü sosyal bilimlerde hâkim paradigma; bilim ilerledikçe, teknoloji bütün imkânlarını insanoğlunun önüne serdikçe, bilimin karşıtı olarak konumlandırılan dinin bir ihtiyaç olmaktan çıkacağı, kendiliğinden tarih sahnesinden çekileceği yönünde idi. Haddizatında rasyonelleşen bir toplumsal yapı doğaüstü bir güce inanmayı hoş göremezdi. Dinin dışlandığı, hatta hiç olmadığı karşıt bir seküler alan² ihdas edilirken, beraberinde "sekülerleşmenin modernitenin bütünüleyici bir parçası olduğu ve tüm dünyayı kuşatacağı hesap edilmekteydi."³ Beklentiyle karışık bu sosyolojik öngörüye göre, "modernleşme süreci ilerledikçe din özelleşecek, kültür üzerindeki etkisini kaybedecek, tamamen Tanrı'yla kul arasındaki ilişkiye indirgenmek suretiyle bir inanç ve bireysel olguya dönüşecek, hiçbir toplumsal değişim potansiyeli olmayan bir hâle düşecekti. Kısacası sekülerleşme, toplumların yavaş yavaş kutsaldan uzaklaştıkları, ilahi olana ilgilerini kaybettikleri, dinî güç ve otoritenin gittikçe zayıfladığı dönüşü olmayan tek yönlü bir yol idi."⁴ Toplumların modernleştikçe sekülerleşeceği şeklinde özetleyebileceğimiz bu tezin arka planında bize göre dinî-seküler ayrımı yatmaktadır. Kanaatimiz de, dikotomik düşünme biçiminin anlaşılmadan sekülerizmin ve sekülerleşmenin tam olarak kavranamayacağı ya da eksik ve hatalı olarak kavranacağı yönündedir. Nitekim sosyolojinin ilk dönemine denk gelen periyotta Batının öncülüğünde girilen modernleşme süreciyle "dinin krizi" başlığı altında yapılan analizler, yerini tarihler 1950 ve sonrasında gösterdiğinde "sekülerizmin krizi" şeklinde yapılan yorumlara bırakmıştır. 1950 ve sonrasında Amerika'da ortaya çıkan yeni dinî hareketler ve dünyanın farklı

² İlk olarak 1846 yılında George Holyake tarafından tanımlanan sekülerizmin dinden ayrı olan sosyal bir düzene atıfta bulunması gerektiği öne sürülmüştür.

³ Ali Köse, "Modernleşme, Sekülerleşme ve Din İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar", *Kutsalın Dönüşü*, 21. Yüzyılda Dinin Geleceği (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014),15.

⁴ Köse, "Modernleşme, Sekülerleşme ve Din İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar", 15.

coğrafyalarında baş gösteren fundamental hareketler, teorisyenleri sekülerleşme tezlerini gözden geçirme durumunda bırakmıştır. Sekülerleşmeye dair sosyolojik teoriler eleştirel bir incelemeye tabi tutuldukça, “dinin dönüşü”ne ilişkin araştırmalar da gerçek bir ilgi kazanmıştır. Modernlik anlatısının üzerinde yükseldiği iki temel dayanak, sekülerleşme ve ilerleme fikri, bunlara eşlik eden dinin dönüşüyle ve değişmez olanın gücüne duyulan arzuyla sarsılmış görünmektedir. Hâlbuki “birinin diğerinin ardından geldiğini ve ikisinin de kategorik bir özdeşliğe sahip olduğunu öne sürmek yerine, ikisi arasında hem çatışmalar hem de yeni bileşimler olduğunu düşünmek”⁵ durumundayız. Dolayısıyla bize göre, dinin kamusal alanda görünürlüğü’nün artmasıyla “kutsalın dönüşü” şeklinde yapılan “müjde verici” tarzdaki değerlendirmeler son derece yanıltıcı olmaktadır. Çalışmamız boyunca gerek “dinin krizi” gerekse de “sekülerizmin krizi” şeklindeki analizlerin, son tahlilde ancak seküler-dinî ayrımının kabulü üzerinden yapılabileceği, bunun ise Antik Yunan’dan beri gelen dikotomik düşünme biçiminin tahkimi/yeniden üretimi anlamına geleceği vurgusu yapılmaktadır. Buradan hareketle kendini, bir tepki biçiminde seküler karşıtı olarak konumlandırılan dindarlık söylemlerinin dikotomik düşünce üzerinden geliştirildiğinden yapıbozuma uğratılması gerekmektedir. Dolayısıyla bu amaca uygun olarak “soykütük” yöntemi tercih edilmiştir. Bir eşeleme faaliyeti olarak soykütük, “yeraltında çalışmanın ya da toprakla uğraşmanın doğal bir sonucu olarak”⁶ hem tahrip edici hem de inşa edici bir işleve sahiptir. Düşünsel bir faaliyetin inşa edici bir hüviyet kazanması öncelikle verili ve yerleşik olanın tahrip edilmesine, Nietzsche’nin tabiriyle çekiçle felsefe yapılmasına bağlıdır. Nitekim Nietzsche, “Batı düşünme geleneğinin üstünde yeşerdiği toprak olan hakikat idealiyle hesaplaşır. Bu hesaplaşmayı yaparken de Batı düşünme geleneğinin toprağının, yani hakikat olarak sunulan(lar)ın altındaki dürtüsel, duygusal, ahlaki ya da düşünsel dayanakları deşifre ederek geleneğin altını oyar.”⁷ *Tan Kızılıllığı’nın* önsözünde “Bu kitapta bir ‘yeraltı çalışanın’ bulacaksınız; burgulayan, kazan, toprağın altını oyan bir kimseyi...”⁸ diyen Nietzsche’nin kendisiyle ilgili yaptığı bu saptama, “En kutsal adların ve değer yargılarının ardında nelerin gizli olduğu”⁹ nu göstermek istediği içindir. Çalışmalarında soykütük yöntemine başvuran isimlerden biri olan Foucault’da “eleştirinin amacı, gizli bir hakikatin üstündeki örtüyü kaldırma ya da gömülü bir hazineyi arkeolojik açıdan gün yüzüne çıkarma teşebbüsü yerine -evrensel ve temel diye- çok açık ve belirgin görülüp de üzerinde fazlaca düşünülmeden geçilip gidilen ve daha ayrıntılı bir değerlendirmeye tabi tutulmayan şeyi açığa çıkarmaya, teşhis ve teşhir etmeye çalışmaktır.”¹⁰

Ayrıca bu makale; din ve onun çoğulu olan dinler kavramının evrensel olmaksızın ziyade Avrupa modernitesinin bir ürünü olduğunu, yine din kavramının, onun zıttı olan seküler kavramıyla bağlantılı olarak ele alınması gerektiğini, seküler-dinî

⁵ Nilüfer Göle, *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, çev. Erkal Ünal (İstanbul: Metis Yayınları, 2017), 25.

⁶ Nezihe Dede, *Nietzsche ve Gadamer’de Hakikat Problemi* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2017), 14.

⁷ Dede, *Nietzsche ve Gadamer’de Hakikat Problemi*, 14.

⁸ Friedrich Nietzsche, *Tan Kızılıllığı*, çev. Hüseyin Salihoglu - Ümit Özdağ (İstanbul: İmg Yayınları, 2001), 7.

⁹ Friedrich Nietzsche, *Wagner Olayı*, çev. M. Osman Toklu (İstanbul: Say Yayınları, 2002), 15.

¹⁰ Hakan Gündoğdu, “Foucaultcu Eleştiri Nasıl Anlaşılmalı”, *Kaygı* 21 (Güz 2013), 43.

dikotomisinin oluşumunun kolonyalizmin haklılaştırılmasına hizmet ettiğini ve dolayısıyla Batılı modern ideolojinin hayati bir parçası olduğunu kanıtlamak istemektedir.

1. Seküler Bir Pratik Olarak Dikotomileşme

Sözlük anlamı itibarıyla “ikiye bölme, ayırım” demek olan dikotomi, literatürde yalnızca “iki kategorisi olan değişkenleri”¹¹ ifade etmek için kullanılmakta olup, “sadece birbirinin zıddı iki değer alabilen değişken”¹² anlamını ihtiva etmektedir. Kuramsal açıdan bakıldığında bu kategorilerin birbirlerini dışladıkları öngörülmektedir. Tarihsel açıdan baktığımızda ise, düşüncenin Antik Yunan’da Platon’la birlikte dikotomik düşünme biçimine evrilmesi, sadece Batı için değil bütün dünya toplumları için makas değişimi anlamına gelmektedir. *Logos’un mitostan logos le-hine ayrıştırılmasıyla ilk nüvesini veren Antik Yunan’a özgü bu dikotomik düşüncenin epistemolojik bir zemine oturması da Platon’un Logos merkezli idealar öğretisiyle sağlanmıştır. Platon idealar öğretisinde, -sözümona- keşif yolculuğunu, geçici ve kusurlu oluşları ve dolayısıyla güvenilemez oluşları nedeniyle somut olgulardan, fenomenleri tanzim eden veya düzenleyen mükemmel, değişmez ve ebedi olan idealara doğru yapmıştır. Platon, idelerle, -bir an için ideleri icat edenin kendisi olduğunu unutarak-, yalnızca insan bilincinde mevcut olan bir şeyi değil, insan bilincinin dışında da mevcut olan bir şeyi kast eder noktaya gelmiştir. Platoncu idealar objektiftir, çünkü insan düşüncesine bağımlı değildir, kendi başlarına var olurlar. Tamamıyla antropomorfik bir bakışın ürünü olan bu keşfiyle Platon ontolojinin epistemoloji üzerine temellenmesine öncülük etmiştir. Böylelikle Platon, pre-Sokrat dönemi filozoflarından ayrışarak doğa felsefesi yerine insan-merkezli felsefeyi merkeze almış, bilgiyi de onun üzerinden esas kılmıştır. Şöyle ki, “Hakikat, gerçeklik nedir?” sorusuyla başlayan yolculukta herkesin bağlandığı bir üst yer bulmak gerekiyordu, aksi takdirde gerçeklik göreceli hale gelecekti ki bu tutamağın, dayanağın olmadığı anlamına gelmekteydi. İde böyle doğdu, varlık diye bir şey icat edildi, sonra da soyutlanarak buna bilgi elbisesi giydirildi. Böylelikle bilgi her şeyin üstüne çıkartıldı: insan eliyle yaratılan, ide diye üste çıkartılan. Hâlbuki Kadim öğretilerde bilgi, varlığından ayrı değildir. Misal olarak ağaç bir nesnedir, ağaçlık bir kavramdır. Bana bir ağaç göster denildiğinde kadim öğretisi kendisine en yakın ağacı gösterir. Batı düşüncesindeki logostan doğan anlayış ise ağacı gösteremez. Sürekli nasıl bir ağaç olduğuna dair emareler, betimlemeler ister. Bu kavramsal bir bakış açısıdır; aynı zamanda varlığı bilgidan koparmaktır. Kadim öğretilerde bilgi, varolanın bilgisidir ve varolanın özelliklerine göre de değişir. Sorun; kelimelerden/isimlendirmelerden bağımsız olarak “kavram”ın, idealar öğretisi adına varlıklardan bağımsız bir tanımlama biçimi olarak işletilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu açıdan kavramsallaştırma tamamen bir soyutlama ameliyesidir ki, somut ile bir dikotomi oluşturması ve somut olandan bağıntısını koparması da bundandır. Bunun nedeni de o kavrama bağlı olan tüm nesnelere bir çatı altında toplanmasıdır. Bu ise birbirine benzer nitelikteki nesnelere*

¹¹ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay-Derya Kömürcü (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999), 327.

¹² Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, 327.

aralarındaki farkı görmemeyi doğurur, belki ondan öncesi de, isim ile müsemma arasındaki gerçekçi/hakiki ilişkiyi öldürür. Antik Yunan felsefesine özgü bu soyutlama kaygısının, örneğin Çin düşüncesinde hiçbir karşılığı yoktur. Açıkçası Çinli düşünürler dünyayı anlamakta en somut duyu izlenimlerini tercih ederler. Aslında Çince'nin "kendisi de dikkat çekecek kadar somuttur. Mesela Çince'de "beden, boy" anlamına gelen bir sözcük yoktur. Eğer birinin ayağına uygun ayakkabı bakıyorsanız, bunun için ona ayağının "büyük-küçük" ölçüsünü sormanız yeterlidir. Çince'de "lik,-lık"a eşdeğer bir sonek yoktur. Bu yüzden "beyazlık" da yoktur, sadece kuğu beyazı ve kar beyazı vardır."¹³

Ancak tamamlanmış bir dünya tasavvuru üzerinden hareket eden bir düşünce biçiminin bu tarzda; tek, nihai ve değişmez bir gerçeklik anlayışına dayalı bir felsefe üretmesi umulabilir. Platon, fiziksel dünyadan daha üstün bir gerçeklik var saymış ve hakikatin ebedi ve değişmez olduğunu iddia etmiştir. Nietzsche'ye göre, felsefe işçisi dediği Platon, gerçeklik karşısında bir korkaktır; sonuç olarak da ideal olana kaçmıştır. Nietzsche; Sokrates ve Platon'a "çürüme belirtileri" nazarıyla bakar.¹⁴ Gerek Platon'un "idea"sı gerekse de Kant'ın "kendinde şey"i ile yapılan, esasında, dünyayı insana dönüştürmek, dünyayı insani bir şeymiş gibi anlamaya çalışmak, bütün evreni insana bağlamış gibi incelemektir.

Platon'un Batı düşüncesi için ne denli tesiri ve önemi olduğunu Whitehead'in "Tüm Batı felsefe tarihi Platon'a düşülmüş dipnottan ibarettir."¹⁵ deyişini hatırlatarak izah ettikten sonra, şimdi Platon'un yukarıda açıklamaya çalıştığımız Logos merkezli öğretisinden hareketle şu dikotomik yapıları tek tek çıkartarak tablo halinde gösterebiliriz:

Tablo 1.

| | |
|--------|---------------------|
| Logos | Mitos |
| Varlı | Oluş |
| Ezeli | Geçici |
| Form | Madde |
| Tümel | Tikel |
| Mana | Madde |
| Statik | Dinamik |
| Numen | Fenomen |
| Soyut | Somut |
| Zihin | Beden ¹⁶ |
| Kültür | Doğa |

¹³ Richard E. Nisbett, *Düşüncenin Coğrafyası, Doğulular ile Batılılar nasıl -ve neden- birbirinden farklı düşünürler?*, çev. Gül Çağalı Güven (İstanbul: Varlık Yayınları, 2017), 30.

¹⁴ Friedrich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı ya da Çekiçle Felsefe Yapmak*, çev. Yusuf Kaplan (İstanbul: Külliyat Yayınları, 2011), 16.

¹⁵ Alfred North Whitehead, *Process and Reality* (New York: Free Press, 1979), 39.

¹⁶ Her ne kadar burada açık olmasa da Antik Yunan'da ve ayrıca bir paralellik olduğunu gösterme açısından Bacon'ın düşüncesinde, "şekilsiz, kırılabilir ve eğilip bükülebilir" anlamına gelen maddenin kadına benzetilmesi, dolayısıyla "maddeye/kadına şekil verilmesi ve kontrol altına alınması yoluyla erkeklik yüceltilmekte, erkeklik tasarımı gücün, egemenliğin ve tahakkümün öznesi olarak konumlandırılmış olmaktadır." Bk. Özlem Duva, "Ontolojik Bir Problem Olarak Erkeklik: Antikiteden Moderniteye Aklın Eril Karakteri", *Posseible* 5 (2014), 67. Böylelikle bu bilgi dipnotundan erkek-kadın; kültür-doğa ve özne-nesne gibi diğer dikotomik yapılar kendiliğinden çıkmış olmaktadır. Doğanın da tıpkı kadın ve madde gibi doğa/1 halleriyle akıl/erkek tarafından kontrol altına alınması Logos merkezli düşünce sayesinde olmuştur. Bu düşüncede doğa, kadın ve beden aynı çağrışımlara sahiptir.

| | |
|----------|------------|
| Özne | Nesne |
| Rasyonel | İrrasyonel |
| Akıl | Duygu |
| Erkek | Kadın |

“Logos merkezli düşüncenin bu türden bir içeriklendirme ile nasıl olup da tahakküm üreten bir yapıya dönüştüğü gayet anlaşılabilir bir durumdur. Platon’un rasyonalite anlayışı ve bu anlayış zemininde gelişen bilgi ideallerimiz, modern çağa kadar -metot ve paradigma farklılıklarına rağmen- varlığını sürdüren ve yaşamsal pratiklerimizi belirleyen güçlü bir egemenlik vurgusunu barındırmaktadır.”¹⁷ Ayrıca aklın rasyonel olanla, rasyonel olanın nesnel olanla, nesnel olanın evrensel olanla, evrensel olanın bilimle, bilimsel olanın seküler olanla ve uygarlıkla özdeşliği de kurulmuş olmaktadır. Bu özdeşliğin tabii sonucu olarak da aklın mitosa, tümelin tikele, soyutun somuta, ruhun bedene, kültürün doğaya, rasyonel olanın irrasyonel olana, mananın maddi olana, dünyanın ahirete, öznenin nesneye, bilimin dine, aklın duyguya ya da vahye ve seküler olanın dinî olana stratejik üstünlüğü ilan edilmiş olmaktadır.

“Derrida “metafizik” olarak isimlendirdiğimiz her düşünce sisteminin bir kurmaya, bir temel ya da bir ilk ilkeye dayandığını söyler. İlk ilkeler bu ilkelerin dışladıklarıyla ve diğer kavramlara ilişkin bir “karşıtlık” yoluyla tanımlanırlar.”¹⁸ Tablo 1’de olduğu gibi “İki taraftan biri merkezî, ilk, sahici ilke; öteki ise, yapay bir ek(lenti) olarak anlaşılır. Örneğin ‘beyaz’ ve ‘erkek’ temel olan iken, ‘siyah’ ve ‘kadın’ eklentidir.”¹⁹ Esasında “derinlemesine bakıldığında sorun, imtiyazlı terimin bir noktaya kadar kendi tamamlayıcısı tarafından oluşturulmasıdır. Çünkü mevcudiyet kavramını merkezine alan felsefi sistemlerde bu kavram, dışladığı yokluğa dayanmaksızın kavranamaz.”²⁰ Haddizatında bu durum şeylerin temelindeki özsel doğayı keşfetmek amacıyla var olanı ayrıntılarıyla açıklama teşebbüsünde bulunan her ontoloji için geçerlidir. Ontolojiler birer keşif tasarısı oldukları sürece varolanın doğasını ya da özünü dile getirmek ya da onun özdeşliğini sunmak durumundadır. Özdeşlik ise kavramsal sabitlik gerektirir. Bir şeyin özdeşliğe sahip olabilmesi zamandan bağımsız olarak tanımlanabilmesine bağlıdır.²¹

Derrida kendileriyle düşünmeye başladığımız, düşüncemizdeki metafiziğin yaşamını sürdürmesine önayak olan bu karşıtlıkları kırmaya çabalamamız gerekliliğine de vurgu yapar.²² Üçüncü dünyanın Marx’ı olarak kabul gören Frantz Fanon’un *Siyah Deri Beyaz Maskeler*’i de beyazlığın saflık, temizlik, adalet, hakikat, bekâret, özgürlük, medeniyet, modernlik ve insan olmanın sembolü, siyahlığın ise

¹⁷ Duva, “Ontolojik Bir Problem Olarak Erkeklik: Antikiteden Moderniteye Aklın Eril Karakteri”, 61.

¹⁸ Jacques Derrida, “White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy”, çev. A. Bass (Chicago: Chicago Press, 1982), 8’den aktaran Ahmet Koyuncu, “Bir Yapısalcılık Eleştirisi: Derrida ve Yapısöküm”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 22 (Ekim 2012), 310. Ayrıca bk. Jacques Derrida, *Platon’un Eczanesi*, çev. Zeynep Direk (İstanbul: Alfa Yayınları, 2016), 89.

¹⁹ Mollaer, *Kimlik, Tanınma Mücadelesi ve Şarkiyatçılık*, 91.

²⁰ Todd May, *Deleuze, Bir Birey Nasıl Yaşayabilir?*, çev. Sercan Çalıcı (İstanbul: Kolektif Yayınları, 2017), 26.

²¹ May, *Deleuze, Bir Birey Nasıl Yaşayabilir?*, 34-35.

²² Sarup, *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*, 63-64.

bunların tam karşısını temsil eden anlayışı çözümleyen ilk eserlerdendir.²³ Sosyolojik literatürde ötekileştirmenin, Batıda yaşanan özgül, tarihsel tecrübenin tek, doğru ve evrensel olduğu iddiasıyla geliştirilen özcü tarih yazımında, sömürgeleştirme faaliyetlerine koşut olarak geliştirilen oryantalist söylemde, ideal tiplerin oluşturulması gibi konularda işletildiği anlaşılmaktadır.

İlk dönem sosyolojik literatür için, tarihin bir yerden başlayıp bir yere doğru hareket ettiğini söyleyen teleolojik anlatılar etrafında şekillendiğini söyleyebiliriz. Başlangıcın sona göre belirlendiği bu anlatıya Comte, “teolojik-metafizik ve pozitif” kavramsallaştırmasıyla öncülük ederken, sosyolojinin kurucu figürlerinden diğer ikisi Durkheim ve Weber de, insanoğlunun geçirmiş olduğu tarihsel süreci ikili ayrımlara gitmek suretiyle kategorize etmeyi uygun bulmuşlardır. Durkheim “mekanik ve organik dayanışma”, Weber ise aynı süreci “geleneksel ve modern toplumlar” şeklinde ideal tiplendirmeler yoluyla analiz etme yoluna gitmiştir. “Sosyoloji geleneğinin klasik dönemi teorisyenlerinin istisnasız hepsi de tarihin büyük bir dönüşümden geçmekte olduğuna inanmışlar, bu dönüşümün nasıl başladığını anlamaya ve kendisine içkin olduğu üzere nasıl tamamlanacağına yön vermeye çalışmışlardır. Toplumları bu teorileştirme başka bir deyişle hizaya sokma çabasında tarihin aşamalar halinde ilerlediği ve her yeni aşamanın öncesine göre bir gelişme kaydettiği ilkesi temel alınmıştır. Mevcut toplumlar da bu doğrusal, ilerlemeci tarih çizgisi içinde dizildikleri yere göre “ileri”, “geri” veya “ilkel” diye nitelendirilmiş, bütün toplumların öncelikle bu çizginin içinde yol alacakları hesap edilmiştir.”²⁴ “Gerçekten de tarihe bir yön ve bütünlük isnad eden Hegelci veya Marksist tarih okumaları, Avrupa-merkezli bir toplumsal gelişim modelinin bütün dünya için “ideal-model” sayılması, bu modeli izlememiş toplumlarınsa anormal sayılması mantığına göre yapılmıştır.”²⁵

İlkelden moderne, basitten karmaşığa doğru evrimsel ve doğrusal bir çizgi takip eden metafizik orjinli bu tarih telakkisi, aynı zamanda dinî olandan seküler olana geçiş yapan bir “medeniyet anlayışı”na da zemin hazırlamıştır. Tarihe belli bir yön ve bütünlük isnad eden teleolojik yaklaşımıyla 19. yüzyılın ürünü olan bu tarih yazımı,²⁶ “medeniyet yarışı”nda var olmak isteyen Batı-dışı toplumlara sekülerleşme ön şartını dikte etmek suretiyle totaliter, örneklik teşkil etmek suretiyle de evrenselci bir karakter sergilemiştir. Aydınlanma projesi, kurucu ilkesi olan akıl marifetiyle kendinden öncesini, sonrasında -geleneksel ve modern gibi- kategorileştirmek suretiyle ayırmıştır. Aynı zamanda bir zaman terimi olan modern, anlamındaki “yeni” olana üstünlük payesi vermek suretiyle “eski” olanla arasına mesafe koymasını bilmiştir. Böylelikle bilimin rehberliğinde teşekkül eden yeni toplum, dinin aktif rol aldığı düşünülen geleneksel topluma üstün kılınmıştır. Dolayısıyla -tersinden- sekülerden dine ya da modernden ilkele doğru akacak muhtemel bir tarihsel sürecin önu daha baştan kesilmiş olmaktadır. Bu sayede, sekülerden çıkıp “kutsala

²³ Frantz Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, çev. Cahit Koytak (İstanbul: Encore Yayınları, 2016), 85-174.

²⁴ İrfan Kaya, “Sosyolojik Düşüncede Avrupa-merkezçilik, Ötekileştirme ve Oryantalist Söylem Üzerine Post-kolonyal Bir Okuma ve Eleştirisi”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (Aralık 2017), 1982-1983.

²⁵ Aktay, *Tarih Bozumu*, 115.

²⁶ Michel Foucault, *Felsefe Sahnesi*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 248.

yapılacak bir yolculuk” Avrupa-merkezci tarih yazımı sayesinde itibarsızlaştırılmaktadır. Çünkü tarihi düz bir hatta yürüten özcü yaklaşımın yarattığı sıkıntılar bir yana, bu tarih yazımını şekillendiren metafizik düşünceye göre seküler ve dinî olan birbirini dışlar, asla bir arada bulunamaz. Platon’dan itibaren tek hakikat ideali üzerine kurulu olan metafizik düşünce Batı düşüncesine içkindir. Bir temele, bir öze, ilk ilkeye yaslanan bir metafizik düşüncede ise inanç ve bilgi karşıt değerler üzerine bina edilir. Kendisini, “düşüncemizdeki metafiziğin yaşamını sürdürmesine ön ayak olan”²⁷ karşıt değerler üzerine inşa eden bir geleneğin bu değerlerin bir arada var olabileceğini düşünmesi de beklenmemelidir.

Hal böyle iken, yani Batının bugünkü durumunu haklılaştırma ve evrenselleştirme gayesiyle dinî olandan seküler olana doğru ilerlemeci bir şekilde çizilmiş bir tarih yazımı ortada iken ve bu tarih yazımının bilimselliği son derece tartışmalı iken, “dinin dönüşü” şeklinde yapılan yorumlar üzerinde sosyal bilimcilerin ihtiyatlı olması gerekmektedir. “Kutsaldan sekülere yolculuk”²⁸ veya “dinin krizi”²⁹ tarzı sekülerleşme tezleri ne kadar tartışmalı ise, tersinden “sekülerden kutsala yolculuk”, “dinin krizinden sekülerizmin krizine”³⁰, “kutsalın dönüşü”³¹ veya “toprağın bol olsun/huzur içinde uyu sekülerleşme”³² tarzındaki tezler de bir o kadar tartışmalıdır. Evvela “sekülerizmin krizi” şeklinde yapılan analizler, ancak o ideolojik olan Avrupa-merkezci tarih yazımının kabulü üzerinden geliştirilebilir ki, bunu kabul etmemiz mümkün görünmemektedir.

Bu noktada seküler-dinî ayrımından herhangi birini -ister seküler olsun isterse dinî- öne çıkarmanın ve bir çatı düşünme biçimi olarak değerlendirdiğimiz di-kotomik düşünceye bağlı kalmanın bizi her fırsatta Hegel’in diyalektik ağına düşüreceğini görmemiz gerekiyor. Zira “diyalektiğe yönelik bir “karşı-hakikat” tesis etmeye çalışan her girişimi benzer bir kader beklemektedir, çünkü her “karşı-hakikat” diyalektiğin doymak bilmez ağız tarafından yutululacaktır.”³³ Daha açık bir ifadeyle; siz aklın karşısına karşıt olarak duyguyu, hatta aklın karşısına karşıt (-i imiş gibi) vahyi, bilimin karşısına karşıt olarak dini, öznenin karşısına karşıt olarak nesneyi, Batı’nın karşısına karşıt olarak Doğu’yu, erkeğin karşısına karşıt olarak kadını, beyazın karşısına karşıt olarak siyahı, sekülerin karşısına karşıt olarak dini veya dindarı koyarsanız, bu şekilde var olacağınızı düşünüyorsanız baştan kaybetmişsiniz demektir.³⁴ Fanon’un deyişiyle “Zenci’ye hayranlık duyan ondan tiksinen kadar

²⁷Sarup, *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*, 63-64.

²⁸ Bryan Wilson, *Religion in Sociological Perspective* (Oxford: Oxford University Press, 1982), 149.

²⁹ Larry Shiner, “The Concept of Secularization in Empirical Research”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 6/2 (1967), 207-220.

³⁰ Peter L. Berger, “From the Crisis of Religion to the Crisis of Secularity”, *The Sociology of Religion*, ed. Steve Bruce (England: Edward Elgar Pub., 1995).

³¹ Köse, *Kutsalın Dönüşü, 21. Yüzyılda Dinin Geleceği* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014).

³² Rodney Stark, “Secularization: R.I.P.”, *The Secularization Debate*, ed. William H. Swatos - Daniel V. Olson (New York: Rowman&Littlefield, 2000).

³³ Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri, Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, çev. Tuncay Birkan (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998), 399.

³⁴ Bu yüzden olsa gerek Deleuze için Nietzsche’nin felsefesinin kavgacı yanı çok önemli olmuştur: Nietzsche, mutlak bir anti-diyalektik oluşturur ve kendisine, diyalektikte son bir sığınak bulan aldatmacaları ifşa etme görevi verir.

'hasta'dır.'³⁵ Kendini tanımlamadaki tuhaflığın vahametini göstermek adına, seküler olana bir tepki ve hatta seküler olandan üstün tarafını gösterme adına kendisini din-darlığı üzerinden tanımlayanın bu durumu, bize göre şecaatini arz ederken sirkatini söyleyenin durumundan farksızdır. Dikotomik düşünme anlayışında "ikili karşıtlıkların hiyerarşik olarak birinin lehine kurulduğunu ve tüm kavramsal çiftlerin ters çevrilmelerinin, sonuçta aynı hiyerarşiyi yeniden üretmek durumunda kaldığını Hegelci efendi-köle diyalektiğinin tarihsel deneyimleri bize fazlasıyla öğretmiş"³⁶ olmalıdır. "Ya-ya da" mantığıyla kurulmuş olan dikotomik düşünceden çıkılmadığı sürece, örneğin akıl-vahiy ikileminde tercih vahiyden yana yapıldığında bile bize göre nihayetinde seküler bir tercih yapılmış demektir. Seküler ve dinî olan değişmeyen, öz, mutlak sabiteler değildir. Talal Asad'ın deyişiyle seküler ve dinî siyam ikizidirler,³⁷ biri olmadan diğeri anlaşılabilir. Asad'a göre, ne din ne de seküler biri diğerrinden önce ya da sonra gelmez. Bu görüşüyle Asad, "toplumların modernleştikçe sekülerleşeceği" şeklindeki sosyolojik öngörüyle sorunlu hale getirmektedir. Nitekim Avrupa-merkezci büyük anlatıya göre toplumlar tarihsel olarak ilkelden moderne, basitten karmaşığa ayrıca dinî olandan sekülere doğru bir gelişim seyri takip eder. Bu Avrupa-merkezci bakış açısı, doğal olarak seküler ile dinî olanın bir arada yaşamasını anlamakta zorlanacaktır. Çünkü Platon'dan itibaren karşıt değerler üzerine kurulmuş olan Batı düşüncesi bu karşıt değerlerin birliğine müsait bir epistemolojiye asla imkân tanımamıştır. Batı düşünme geleneğine göre inanç karşıt değerlerdedir.

Bu noktada Henry Corbin'in İslam tarihine dair şu tespitini aktarmanın tam yeridir. Henry Corbin, *Bir'le Bir Olmak* kitabında İslam tarihinde sekülerleşme sürecinin -sanılanın aksine yani Aydınlanma veya modernite düşüncesinin etkisiyle değil- (bu öğretinin türevleri kadim dünyanın öğretilerinde -Brahmanizm, Taoizm, Zerdüştlük, Mısır yazıtları- yaşamıştır, kopuşa/bozuluşa Platon'la Antik Yunan neden olmuştur) irfani geleneğin tasfiye edilmesiyle başladığını açıklar.³⁸ Corbin, Hıristiyanlık gibi İslam'ın da bugünkü durumunun bu temel olguyla hesaplaşmadan tam olarak anlaşılamayacağını da belirtmeden geçmez. Sorun şu ki (bize göre en kadim ontolojik ve epistemolojik tartışmadır); ikili kavramlar arasında bir iç içeliğin söz konusu olması gerekirken yapılan ayırım, yani dikotomileşme, daha doğru bir ifadeyle müdahale, Batı düşüncesinin karakteristiği olabilir, fakat Müslüman coğrafyası da dahil tüm dünyayı etkilemiş görünmektedir. Aslına bakarsanız her dikotomileşme birer sekülerleşme ameliyesidir.

Bir sonuç olarak sekülerleşmeyle ilgili modern tartışmalar da modernitede

³⁵ Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, 25.

³⁶ Yasin Aktay, *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2000), 54.

³⁷ Talal Asad, "Reading a Modern Classic: W. C. Smith's 'The Meaning and End of Religion'", *History of Religions* 40/3 (February 2001), 221.

³⁸ Henry Corbin, *Bir'le Bir Olmak*, çev. Zeynep Oktay (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2015), 30. İrfanî gelenek Cemil Meriç'in deyişiyle örneğin dünyevi ve uhrevî diye ayırma gitmez. Çünkü her bütün gibi tecezzi kabul etmez. bk. Cemil Meriç, *Kültürden İrfana* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 33. Batı düşüncesi varlık anlayışı ve bilgi kuramını bir ötekileştirme mantığı üzerine kurarken, irfanî gelenekle yoğunlaşmış Müslüman toplumlarında "öteki" ile birlikte var olmanın yolları "*Tanışasınız diye sizi farklı kavim ve kabilelere ayırdık*." Hucurât Sûresi 13. ayetinin gereğince aranmıştır.

ötekileri nasıl anladığımız, ötekilere ne kadar saygı duyduğumuz (ya da duymadığımız) ve dolayısıyla hoşgörünün sosyal ve politik şartları hakkındaki çözülmemiş ve ötekiyle ilgili son derece problematik soruların kalbine gitmektedir.³⁹ Bu tartışmalar sosyal bilimlere çok kültürlü küresel bir dünyada epey uğraştırarak gibi görünmektedir.

2. Seküler Bir İnşa Olarak “Din”

Batı dünyasında din ekseninde yaşanan tartışmaların seküler bir pratik olarak dikotomik düşünce bağlamında ele alınması gerekmektedir. Dinin olmadığı yeni bir seküler alan inşa edilirken, din ikili veya karşıtlarla düşüncede edilgen tarafa yerleştirilmiştir. Dinin nesneleştirilmesi ve doğallaştırılması, Batılının nezdinde dinin modern bir icat olarak kurgulanması sürecine paraleldir. Bu maksatla “seküler bir inşa olarak din” argümanımızı temellendirmeden önce “Hıristiyan ihtilafının dünyaya yansması”na bakmak gerekmektedir. Çünkü bu yansıma şu an “din”le ilgili hem akademik hem de halk içindeki tartışmalarda hâkim olan “Dünya Dinleri” çerçevesine temel oluşturmuştur. John Locke gibi önemli kamu figürleri, devletteki istikrarın hangi tür Hıristiyanlığın “doğru” olduğuna dair argümanlar oluşturarak değil, Tanrıyla ilgili inanışları özel bir alanda *izole ederek* ve gelişmekte olan ulus devletlerin Tanrıya olan sadakatlerini değil, yasal kurallara olan sadakatlerini arttırarak başarılabilirliğini savundular. Avrupalı Hıristiyanlar arasındaki bu bölgelere özel tartışmalar Amerika, Afrika ve diğer yerlerdeki Avrupa keşfi ve koloni faaliyetleriyle çakışınca küresel bir hal almıştır. Avrupalıların keşfettiği “yeni” insanlar Hıristiyanlık içinde mezhep tartışmaları için cephanelik görevi görmüştür. Hangi tür Hıristiyanlığın doğru olduğunu tartışan Avrupalı Hıristiyanların, rakip Hıristiyan mezhepler ve Afrika ve Amerika’daki yeni “yabani” halkların ibadet pratikleri arasında yaptıkları karşılaştırma, Avrupalıların dünya çevresinde yeni keşfedilen insanları, evdeki Hıristiyan mezhepleri mücadelesi ışığında yorumlamaları, tarihçi Peter Harrison’ın doğru şekilde “Hıristiyan ihtilafının dünyaya yansması” dediği şeye neden olmuştur.⁴⁰ XVI. ve XVII. yüzyıldaki bu belirli olaylardan sonra ancak “din” kavramı bildiğimiz haliyle bütüncül bir hâl almaya başlamıştır.

Kolonyal karşılaşmalar sayesinde edinilen gözlemlerin sonucunda hem halkta hem de akademide dinin, tarih boyunca temelinde aynı “doğal” insan deneyiminin bir parçası olan evrensel bir olgu olduğu varsayılmıştır. Tartışmasız bir şekilde sosyolojik kanonda da yer bulan bu ön kabule göre dinler, farklı zaman ve mekânlara göre çeşitlilik göstermekle beraber, her kültürde açıkça gözlemlenen evrensel bir deneyim olarak düşünülmüştür. Öyle ki, örneğin Bergson’a göre “bilimsiz, sanatsız ve felsefesiz toplumlar var olmuştur, ancak hiçbir zaman dinsiz bir toplum olmamıştır.”, hatta “...insanlık dinden hiçbir zaman vazgeçmemiştir.”⁴¹ Durkheim da “dinsiz bir toplumun asla var olamayacağını, çünkü onun toplumu oluşturan temel

³⁹ Bryan S. Turner, *Din ve Modern Toplum*, çev. Arzu Tüfekçi (Bursa: Sentez Yayınları, 2017), 170.

⁴⁰ Brent Nongbri, *Before Religion, A History of a Modern Concept* (New Haven and London: Yale University Press, 2013), 6.

⁴¹ Henri Bergson, *Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2004), 91-97.

taşlardan biri olduğunu iddia etmiştir.”⁴² Geertz için de din, tüm toplumlarda görülen “kültürel bir sistemdir.”⁴³

Dinin ve dinlerin evrensel olarak her zaman ve her yerde var olduğu, insan doğasının bir parçası ve şeylerin özünde olduğuna dair yukarıdaki ifadeler ilk başta dinin lehine ifadeler gibi görünebilir. Dinin evrensel, kendine özgü, ayrı bir fenomen olduğuna dair görüş, sonradan evrilerek dinin belli bir alanla sınırlandırılmasıyla sonuçlanmıştır. Bireysel boyuta taşınmak suretiyle, belli bir alanla sınırlandırılmasına olan itirazımız da her şeyin dinî olduğu ya da olması gerektiği şeklinde anlaşılmalıdır. Asıl itirazımız dinin belli bir tanımının yapılmak suretiyle alanının tayin edilmesinedir. Haddizatında Talal Asad’ın da belirttiği gibi dinin evrensel tanımına dair çabalar, belli tarihsel şartlarda vuku bulmuştur. Ayrıca somut, tikel ve biricik olanın kavramsallaştırmak suretiyle genelleştirilmesi, ondan sonra meydana gelen benzer olayların da aynı kavram kategorisi altında, aslında ipotek altına alınmasına neden olmaktadır (seküler ve dinî olan için bunu söyleyebiliriz). Nesnelliği yakalamak adına, akış halinde olan kavramsallaştırmak suretiyle dondurulmakta, bu da hayattan izole edilmesine ve örneğin dinin edilgen hale gelmesine yol açmaktadır.⁴⁴ Ancak geçtiğimiz yüzyılın ikinci yarısıyla birlikte dinin tüm toplumlarda görülen, evrensel, kendine özgü, ayrı bir fenomen olduğuna dair çizilen bu resim, çeşitli akademik alanlardaki uzmanlar tarafından ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. 1963 yılında Wilfred Cantwell Smith’in *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind* adlı çalışmasıyla sosyal bilimlerdeki kanonik “din” çalışmalarına ilişkin başlayan eleştirel yaklaşım, özellikle 2000’li yıllardan itibaren, XIX. yüzyıldan itibaren etkili olan klasik din anlayışını Smith’e benzer şekilde irdeleyen yeni bir boyut kazanmaya başlamıştır. Bu yeni yaklaşım son yirmi yıldır Jonathan Z. Smith, Daniel Debusson, Talal Asad, Russell McCutcheon, Tomoko Masuzawa, William Cavanaugh ve Timothy Fitzgerald gibi pek çok akademisyenin çalışmalarında kendini göstermektedir. Bu post-kolonyal dönemi yazarlarını buluşturan ortak zemin, dinin tanımı ve doğasına ilişkin bir öz bulma gayretiyle ortaya konan seküler akademik çalışmalardır. Dine bir öz bulmaya yönelen bu teorik arayış ve dinin politikadan, ekonomiden, bilimden yahut sağduyunun özünden ayrılması gereken, bağımsız bir öze sahip ayrı bir yaşam alanı olması gerektiğine dair düşünce, Batı tarihine özgü bir gelişmedir, mekânda dışa doğru, zamanda ise geriye doğru yansıtılmakta ve dinin dünyamızın doğal ve gerekli bir parçası olduğu görüşüyle sonuçlandırılmaktadır.⁴⁵ Batılının ajandasında her zaman güncelliğini korumuş, spesifik bir mesele olarak dine dair seküler akademik çalışmaların arka planında ise dinin genellikle bir yanlış bilgi biçimi olarak ele alınması gerektiği etrafında dönen Aydınlanma dönemi tartışmaları yatmaktadır. Aydınlanma filozoflarının dine tamamıyla rasyonel bir bakışın neticesinde biçtikleri bu irrasyonellik, farklı anlama biçimleri olarak düşünülen akıl ile vahiy arasındaki gerilimden doğmuştur. Gerçek şu ki Ay-

⁴² Emile Durkheim, *Dinî Hayatın İlkel Biçimleri*, çev. Fuat Aydın (İstanbul: Ataç Yayınları, 2005), 291.

⁴³ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), 87.

⁴⁴ Dolayısıyla “Seküler Bir İnşa Olarak “Din” başlığı altında “din” özelinden hareketle bu “kavramsallaştırma” sorununun dikkat çekilmek istenmiştir.

⁴⁵ Nongbri, *Before Religion*, 7.

dınlanma, din sınıflandırmalarının gelişiminde belirleyici olmuştur. Aydınlanma filozofları vahiy tecrübeleri karşısında güvenilir bir anlama kaynağı olarak rasyonel kendini-incelemenin önemine vurgu yapmışlardır. Hume, Voltaire ve Diderot'a göre Hıristiyanlık, dünya hakkında irrasyonel veya yanlış bilgi biçimiydi ve dolayısıyla Aydınlanma, gerçekliği kavramanın yöntemleri olarak vahiy ile akıl arasındaki ayırımı keskinleştirmiştir.

Batı'da yaşanan gelişmelerin aklın lehine dinin aleyhine cereyan ettiği bu ortamda Schleiermacher'ın din hakkında verdiği dersler,⁴⁶ XX. yüzyılın sonlarına kadar ortaya konacak olan din ve din çalışmalarının eksenini tayin etmiştir. Kant, *Saf Aklın Tenkidi*'nde, inanca yer açmak için bilginin bir kısmından vazgeçmekten bahsederken, netice itibarıyla *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*'de, dini ancak ahlakî açıdan anlamlı olarak düşünebiliyordu.⁴⁷ Schleiermacher'ın Kant'ın gölgesinde ortaya koyduğu tezi ise; dinin de bir bilgi olduğu, ancak dinde söz konusu olan bilginin, aklî değil, dinî (bu gelişmeden sonra aklî ve dinî derken düzeltme imi kullanma durumunda kalacağız) bilgi olduğu; aklî bilgi ile dinî bilginin birbirinden farklı olduğu yönündedir.⁴⁸ Böylelikle aklî bilgi ile dinî bilginin arasındaki fark (bilgi de ayırtmaya tabi tutularak) Schleiermacher tarafından dinî bilginin duygu ve sezgiye dayanması olarak belirlenmiş olmaktadır. Hegel'le aynı dönemde yaşamış olmasına rağmen belli ki çağdaşının diyalektiğine yakalandığından habersiz Schleiermacher, dinin mahiyetinin ne "bilgi ne de davranış" değil, "duygu ve sezgi" (dikotomik düşünceye bağlı olarak) olduğunu söylemek suretiyle, Hıristiyanlığı Aydınlanmanın akılcı tenkidine karşı korumaya alayım derken, tersine, karşı çıktığını yeniden üretmiş/tahkim etmiş olmaktadır. Schleiermacher'ın savunmacı bir refleksle meseleye çözüm ararken çıkardığı sorun, -dinin dinî tecrübeyle neredeyse eş anlamlı hale gelmesi gibi- günümüz sosyal bilimlerinin etrafında döndüğü bir merkez niteliğindedir.

Schleiermacher'ın dini, dinî tecrübeye, bunu da Hıristiyanların yaşayabileceği bir tecrübeye ircâ etmesi, daha sonra özellikle Protestan teolojisinin zeminini teşkil ettiği gibi, dinî bir cihetten kendisine konu edinen sosyolojik, fenomenolojik ve felsefi yaklaşımlara da bir tür empirik zemin hazırlamıştır. Bu çerçevede daha sonraki teolojyi derinden etkileyen Rudolf Otto *Kutsal*'ı yazarken, sosyolojide Durkheim, psikolojide Jung, fenomenolojide Mircea Eliade, felsefede William James, Bergson ve Wittgenstein dini bu özel "tecrübî" tanımına dayanarak söz konusu etmişlerdir.⁴⁹

Schleiermacher'ın katkıları politikadan, ekonomiden, bilimden ayrı bir yaşam alanı olarak "din" denilen "şey" in izolasyonunu mümkün kılan yolun ardına kadar açılmasını sağlamıştır. Dinin, "şeyleştirme"ye yönelik tarafsız, objektif bir araştırma nesnesi olarak incelenmesinin önünde artık hiçbir engel kalmamıştır. Dinin kendi

⁴⁶ Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verachteten* (Göttingen: Vandenhoeck - Ruprecht, 2002).

⁴⁷ Kant'ın *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*'i, Aydınlanmacı din anlayışının temellerini atan eser olarak, Schleiermacher'ın *Reden*'i de, bunun karşısındaki Romantik duruşun en önemli atılımı olarak düşünülebilir.

⁴⁸ Schleiermacher'ın dine, metafizik ve ahlakın dışında bir alan oluşturma çabaları için bk. Wolfgang Hagen Pleger, *Schleiermachers Philosophie* (Berlin/New York: 1988), 31.

⁴⁹ Tahsin Görgün, *Anlam ve Yorum, Dinî Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması* (İstanbul: Külliyyet Yayınları, 2016), 58.

başına bir çalışma alanı olduğu fikrine din ve dinler biliminin ortaya çıkışı kanıt niteliğindedir. Aslında böyle bir din biliminin kendisi sekülerleşmenin bir göstergesi olarak düşünülmei hâk etmektedir.⁵⁰ Din bilimlerinin gelişimine, nesnellüğün yüceltildiği, herhangi bir şeyin ancak bilimin konusu olması şartıyla itibar gördüğü eleştirel, öz-düşünsel hümanist gelenek önyak olmuştur. Dinin doğallaştırılmasının ve günlük hayatın sıradan varsayımlarına yerleştirilmesinin bir özelliği, din hakkında otorite sahibi ifadelerde bulunan tarafsız, rasyonel, doğal, dinî olmayan, seküler bir sesin rahat, eleştirel olmayan varsayılan normalliğidir.⁵¹ Sosyolog Bryan Turner'a göre, Batılı dünyada nötr bir araştırma konusu olarak "din" in incelenmesi, başlangıçta vahye dayanan bir din olarak Hıristiyanlığın diğer dinlerden nasıl ayırt edilebileceğini anlamak isteyen dindar insanlar (teologlar) tarafından üstlenilmiştir.⁵² Dinî çeşitliliği inceleme ihtiyacı (Budizm gibi), diğer dinî geleneklerle kolonyal temasın kaçınılmaz bir sonucu olarak doğmuştur. Örneğin Dinler tarihi, kendisini otonom bir disiplin olarak Oryantalizmin başlangıcından hemen sonra oluşturmuştur.⁵³ Din bilimi, bir kendi üzerine düşünme ve eleştiri kapasitesini ima ettiği için, genellikle bu içe bakış düzeyini gerçekleştiremediği düşünülen öteki dinlerin bir din bilimine sahip olmadığı öne sürülmüştür. Zira bu yaklaşıma göre, farklı kültürler dine farklı bir muhteviyat getirirse de, Hıristiyanlık bir dünya diniydi. Hegel'in diyalektik şemasında, Tin'in kendinin-bilincinde oluşunun artması Hıristiyanlığın tarihsel gelişiminin bir sonucuydu.

Dinin, -dinî olmayandan ayırt edilirken, başka bir deyişle modern toplumun teşekkül sürecinde hayat kompartımanlara bölünürken-, içi boşaltılmak suretiyle kategorik bir çalışma nesnesi olarak inşasında fenomenolojinin katkısı da yadsınmaz. "Şey-leştirme"ye dair fenomenolojik analizin bilimsel maskesi, en iyi, XX. yüzyılın en etkili düşünür ve eylemcilerinden Fanon eliyle ifşa edilmiştir. Fanon, beyaz bir çocuğun eliyle işaret ederek "Anne, bak Zenci!" sahnesinin anlatıldığı ünlü pasajında siyahın "Batılı bakışlar altında" sabitlendiğinden söz eder. "Sömürgeci bakış siyah öznelliği parçalar; aynı zamanda onu şey benzeri bir kategori olarak bütünleştirerek *şeyleşme* sürecini başlatır."⁵⁴ "Batılı bakışlar altında parçalarıma ayrılıyorum... Sabitleniyorum."⁵⁵ Fanon, şeyleşmenin sosyo-politik örneği olarak bu olgudaki bakışla bir şey gibi "nesnel bir araştırmaya tabi hâle gelirken" siyahlığını ve etnik karakterini "keşfettiği"ni belirtir. "Bu satırların ardından da bu duygusal bağıksılıkların tümünü reddederek insan olmak istediğini belirtir, sadece insan olmak... Fanon düşüncesinde fenomenoloji, ikiye bölünmüş, karşılıklı dışlamanın ilkelerine uyan, saf Aristotelesçi mantık tarafından yönetilen, uzlaşmanın mümkün olmadığı bir dünyaya giriş yapmıştır."⁵⁶

⁵⁰ Turner, *Din ve Modern Toplum*, 40.

⁵¹ Timothy Fitzgerald, *Discourse on Civility and Barbarity, A Critical History of Religion and Related Categories* (New York: Oxford University Press, 2007), 26.

⁵² Turner, *Din ve Modern Toplum*, 40.

⁵³ Mircea Eliade, *The Quest: History and Meaning in Religion* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 57.

⁵⁴ Mollaer, *Kimlik, Tanınma Mücadelesi ve Şarkiyatçılık*, 110.

⁵⁵ Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, 145.

⁵⁶ Mollaer, *Kimlik, Tanınma Mücadelesi ve Şarkiyatçılık*, 115.

Sosyal bilim datasını sanki onları “şeyler”miş gibi ele almak, Whitehead’in *Science and Modern World*’te “hatalı somutluk safsatası” dediği şeyi yapmaktır.⁵⁷ Böylece fenomenolojik bir olgu olarak din, tıpkı Logos merkezli düşüncede olduğu gibi aklın karşısına yerleştirilir, yerleştirilirken de sabitletir, durağandır, şeyleşir, nesne halindedir. Böylece Batılı aklın/öznenin nesneleştirmiş olduğu din üzerindeki kontrolü ve manipülasyonu kolaylaştırır, artık nesne üzerindeki egemenliği an meselesidir. Burada, sözümona nesneliliği yakalama adına olgunun değerden ayrıştırılması söz konusudur. Bununla soyutu somuttan soyutlayan Platonvari bir edayla bağlamından koparma pahasına bilimselliğin yakalanacağı varsayılmaktadır. Hâlbuki modern fizikte maddenin dahi gözlemlendiği andan itibaren etkilendiği ve etkilediği kanıtlanmış iken, toplumsallık içerisinde pek çok değişkenin devreye girmesinin kaçınılmazlığı aşikârdır.

Gelgelelim “dinin -siyasetten hukuktan ve bilimden vs.- bağımsız bir öze sahip olduğu yolundaki iddia, bizden dinin (her öz gibi) tarih-aşırı ve kültür-aşırı bir fenomen olarak tanımlamamızı istemektedir. Bu tarz bir tanım, bir yandan (seküler liberaller için) dinin kısıtlanması stratejisine hizmet etmekte, diğer yandan (liberal Hıristiyanlar için) dinin savunulması stratejisinin parçası olmaktadır.”⁵⁸ En büyük entelektüel günah olarak bu özcülük takıntısında olanları *Dinin Soykütükleri* kitabında ifşa eden post-kolonyal yazar Talal Asad’a göre “dinin evrensel bir tanımı olmaz. Çünkü dinin kurucu öge ve ilişkilerinin tarihsel özgüllüğü bir yana, bu tarz bir tanımın kendisi de söylemsel süreçlerin tarihsel bir ürünüdür.”⁵⁹ Dinin tüm kültürlerde gözlemlendiği ön kabulünden hareketle “evrensel bir tanımını yapmaya yönelik ilk girişimler XVII. yüzyılda, Roma Katolik kilisesinin birlik ve otoritesinin parçalanması ile bunun neticesinde yaşanan ve Avrupa prensliklerini dağıtan din savaşlarının ardından gerçekleşmiştir.”⁶⁰ Ayrıca Hıristiyan âlemin kendisini “tüm dünya” olarak tasavvur ettiği bir dönemin ardından “coğrafi keşifler” ve deniz-aşırı seyahatler neticesinde karşılaşılan Doğu medeniyetleri ne kadar ön yargılı olursa olsun Avrupalı bilincini zorlamaya başlamıştır. Avrupa prenslikleri arasında yaşanan çekişmelere bir son verme umudu, Doğu medeniyetlerine duyulmaya başlanan ilgiyle birleşince hoşgörü esasına dayalı bir “doğal din” anlayışı gelişmeye başlamıştır. Aynı zamanda bir İngiliz diplomat olan Edward Herbert (1583-1648), “Hıristiyanlığın da ötesine geçerek tüm insanlardan, insan olarak evrensel onay alacak bir inancı formüleştirmeye çalışmıştır.”⁶¹ “Böylece Herbert, sonraları her toplumda var olduğu söylenip “doğal din” olarak formüleleştirilecek olan bir olgunun –(yüce bir güce dair) inançlar, pratikler (emredilen ibadetler) ve ahlak (bu hayattan sonra verilecek ödül ve cezayı esas alan davranış kuralları) açısından temel bir tanımını yapmış oluyordu. İnanca yapılan bu vurgu, bundan böyle dinin, inananlarca tasdik edilen bir önermeler kümesi olarak düşünülebileceği, dolayısıyla farklı dinlerde olduğu gibi

⁵⁷ Alfred N. Whitehead, *Science and Modern World* (New York: Macmillian, 1967), 75’ten aktaran Turner, *Din ve Modern Toplum*, 79.

⁵⁸ Talal Asad, *Dinin Soykütükleri, Hıristiyanlıkta ve İslam’da İktidarın Nedenleri ve Disiplin*. çev. Ayet Aram Tekin. İstanbul: Metis Yayınları, 2015.42-43.

⁵⁹ Asad, *Dinin Soykütükleri*, 44.

⁶⁰ Asad, *Dinin Soykütükleri*, 55.

⁶¹ Asad, *Dinin Soykütükleri*, 55.

doğa bilimleriyle de muhakeme ve mukayese edilebileceği anlamına geliyordu.”⁶² Bu şekilde “tarih ve toplum aşırı” bir *religion* anlayışının doğmasına öncülük eden Herbert, devletin kilise üzerindeki denetimine destek vererek “içsel, evrensel ve manevî, özünde politik olandan ayrı ve ondan bağımsız bir din kavramı”⁶³ ortaya koymuş, “yeni bir realite ve normalliğe kapı aralamıştır.”⁶⁴

XVII. yüzyılın sonuyla birlikte artık “insanın iç dünyasına ait” bir inancın karşılığı olarak kullanılmaya başlanan *religion*ın kamusal alandan çekilmesinde, doğa-doğaüstü, ruh-madde, zihin-beden, olgu-değer, kamusal-özel, rasyonel-irrasyonel tarzıyla dikotomik düşünce biçimi etkili olmuştur. Maddi doğa (bilimsel bilginin nesnesi olarak) ile manevi doğaüstü (inancın nesnesi olarak) arasında ayrımın şeyleşmesi ile çekilen sınır, insanın manevi dünyasındaki özel tecrübesi olan modern din anlayışına şekil vermiştir. Dini “ruhani” diye ve böylece “toplum”, “politika” ve maddi dünya gibi diğer alanlardan ayrı bir şey olarak özleştirip ötekileştirmek suretiyle “dinî olmayan” fikri mümkün kılınmıştır. Dolayısıyla bu ikili veya karşıtlarla düşünceye dikkat etmeden “dinin” modern retorikte doğal, gerçek, ortak akıl olarak deneyimlediğimiz şeyi inşa etmek için nasıl işlediğini anlayamayız.⁶⁵ Fitzgerald’a göre, bu yaklaşımın olası sonuçlarından biri “dinin” ve diğer ikili kategorilerin tarafsız, betimleyici ve analitik terimler olmadığı, aksine kuralcı ve normatif/buyurgan terimler olduğudur. Retorik inşalardır, ancak çoğunlukla objektif ve gerçeklere dayanıyormuş gibi kullanılırlar ve bu yüzden kendi kökenlerini saklarlar.⁶⁶ Hayatı kompartımanlara bölen dikotomik düşünce marifetiyle “yaşam, özgürlük, sağlık, varlık, toprak, para gibi dış dünyaya ait şeyler seküler alanlar olarak kamunun çıkarları için müdahale edilebilir iken; *religion* iç dünyaya ait, sekülerden ayrı ve siyasi otoriteden korunmuş alanı oluşturur.”⁶⁷ “Din ile iktidarı ayırmak, Reform-sonrası özgül tarihsel sürecin ürünü olan modern Batılı bir normdur.”⁶⁸ Seküler-dinî ikiliği modern devletlerin oluşumunda rol oynayan yeni bir anlayış getirir. Öyle ki Fitzgerald’a göre, modern devlet kavramının oluşumu, modern, özelleştirilmiş din kavramının anlaşılmasında temel öneme sahiptir.⁶⁹ “Dünyanın bu anlamda ikiye bölünmesi bu devletlerin bireyci antropolojisine tam anlamıyla uymuştur. Sonuç itibarıyla Rönesans ve Reform hareketleri ile başlayan ve XVII. yüzyılda kristalleşen bir sürecin sonunda insanlar, artık eskiden olduğu gibi doktrine dayalı törenlerin ve sembollerin kamu hayatının tümleyici ve ayrılmaz bir parçası olduğu bir grup içinde doğmamaya başlarlar ve dolayısıyla da *religion* kamusal hayattan çekilir, bireyin özel hayatına mahsus, seçebileceği ve reddedebileceği bağımsız bir kategoriye ifade etmeye başlar.”⁷⁰

⁶² Asad, *Dinin Soykütükleri*, 56.

⁶³ William T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence, Secular Ideology and The Roots of Modern Conflict* (New York: Oxford University Press, 2009), 77.

⁶⁴ Atalay, Sare Levin. “Bir “Batı İcadı” Olarak Din: “Religion” Kavramının Modern Batı’da İnşası”, *İnsan ve Toplum* 6:2 (2016), 34.

⁶⁵ Fitzgerald, *Discourse on Civility and Barbarity*, 24.

⁶⁶ Fitzgerald, *Discourse on Civility and Barbarity*, 24.

⁶⁷ Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, 79.

⁶⁸ Asad, *Dinin Soykütükleri*, 43.

⁶⁹ Fitzgerald, *Discourse on Civility and Barbarity*, 268.

⁷⁰ Atalay, “Bir “Batı İcadı” Olarak Din: “Religion” kavramının Modern Batı’da İnşası”, 35.

Bir kez daha dini tanımlama problemine dönersek, jenerik bir din tanımı yapma probleminin bizi neden her seferinde oryantalizm, post-kolonyal teori ve hatta global sosyolojiyi kuşatan meselelere götürdüğünü anlamak için, *religion* kavramının öncelikle etimolojik kökenine ve sonra da farklı kültürlerde bir karşılığı olup olmadığına bakmak yeterli olacaktır. Böylelikle bir araştırma nesnesi olarak içi boşaltılan dinin nasıl da kolonyal bilinç eliyle Prokrustes'in yatağında daralıp can çektiğini göstermek mümkün hale gelecektir.⁷¹

Religion kavramı Latince *religio*'dan türemiştir, *religio* Antik Roma'daki sosyal yükümlülükleri çevreleyen terimlerden sadece bir tanesidir ve modern anlamda dinden oldukça farklı bir anlama işaret etmektedir. Örneğin "*religio mihi est* -benim için *religio* olan şey- dendiğinde o insanın çok önemli bir yükümlülüğünü ifade etmekteydi. Bununla birlikte vatandaşlık yeminleri, toplumsal kurallar, aileye karşı sorumluluklar ve gelenekler gibi modern toplumların genellikle seküler kabul ettiği şeyler de kastedilirdi."⁷² Antik Roma'da *religio* pratiği yapmak, bununla birlikte tanrılara inanmamak mümkündü ve bu durum Cicero'da olduğu gibi entelektüeller arasında yaygındı. Çünkü *religio* teolojik doktrine büyük oranda kayıtsızdı ve temel olarak Roma sosyal düzeni için tutkal sağlayan gelenek ve göreneklerle ilgiliydi. Bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere sözcük anlamı itibarıyla "sıkıca birbirine bağlanmak" anlamına gelen *religio*'nun "Tanrı/tanrılara inanmak" ya da "inanç" gibi bir anlamda kullanılmadığı görülmektedir. "Roma halkının kavram dünyasında, bu alanların dışında adına din denen bir etkinlik, inanç veya ibadet alanı yoktur; Tanrı ya da tanrılara sadakat ve ibadet de zaten bir vatandaşlık görevidir. Dolayısıyla *religio* sosyal hayatın tümüne nüfuz etmiş bir kavramdır."⁷³

Bir diğer çarpıcı örnek -pek çok "Doğu Dinleri"nde olduğu gibi- Japon dinlerinin icadı sürecidir. "Japonlar, sahip oldukları iki bin yıllık kadim sistemi, "Tanrılarının Yolu" anlamına gelen Şinto kavramıyla ifade ederlerdi ve bu, Japon kültüründe insanın doğayla, toplumla, aileyle ve imparatorla olan tüm ilişkilerini kapsayan öğreti ve uygulamaları içine alan bir kavramdı."⁷⁴ Budizm ve Şinto dinlerinin Batılıların anladığı anlamda bir din olmadığını savunan Josephson, Amerikalıların XIX. yüzyılda Japonya'ya gelmesiyle tamamen politik çıkarlar için bilinçli bir çalışmayla *religion* kategorisine sokulduğunu dolayısıyla *religion*'un doğal bir kategori olmadığını söyler.⁷⁵ Josephson'a göre, XIX. yüzyılın ortalarında Japonca'da "İngilizce *religion* terimine denk ya da onun ifade ettiği anlamlara yakın anlamları kapsayan hiçbir terim yoktur. 1853'te Amerikan savaş gemileri Japonya kıyılarına geldikten sonra Japon çevir-

⁷¹ *Prokrustes yatağı*: Mitolojik bir karakter olan Prokrustes, tutsak edip soyduklarını, yatağa uysunlar diye şayet boyları uzunsa yatağın dışına taşan kısımlarını keser ya da kısaysa boylarını yatağın boyutlarına uyana kadar uzatırdı. Bu mitolojik hikâye, özellikle ötekinin benzetme yoluyla indirgendiği ve "epistemik şiddet" kullanarak bilinene uygulandığı ötekileştirmenin çarpıklığını göstermede bir metafor olarak kullanılmaktadır.

⁷² Wilfred Cantwell Smith, *Meaning and End of Religion* (New York: The Macmillan Company, 1964), 23.

⁷³ Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, 62. "Religion" kavramının tarih içinde yaşamış olduğu anlam kaymasıyla ilgili olarak daha geniş bilgi için Sare Levin Atalay'ın künyesi 35 nolu dipnotta verilen yazısına bakılabilir.

⁷⁴ Jason A. Josephson, *The Invention of Religion in Japan* (Chicago and London: The University of Chicago, 2012), 4-5.

⁷⁵ Josephson, *The Invention of Religion in Japan* 4-5.

menler *religion* terimini ilk duyduklarında onun ne ifade ettiğini çözmekte zorlanırlar. Onu çok çeşitli terimlerle karşılamaya çalışsalar da her biri *religionun* o dönemdeki tüm tanımları için yetersiz kalmaktadır. Çünkü Japonya’da yerli bir kutsal/profan ikiliği yoktur ve din diye anlaşılan bu kültürel sistemler, insan ve kutsal arasındaki ilişkiyi belirleyen bir inanç temeline oturmamaktadır.”⁷⁶ XVIII.-XIX. yüzyılın “Avrupa kökenli teosentrik *religion* kavramı, dini Tanrı’ya ibadetle özdeşleştirip onu vazgeçilmez yaparken, Japon geleneklerinde benzer herhangi bir kavrayışa rastlanılmaz. Fakat Japonlar da Amerika ile savaşın ardından öyle dayatıldığı için bir *religion* sahibi olmaktan kurtulamayacaklardır.”⁷⁷ “Dolayısıyla bu Avrupalı kavram, Josephson’a göre Hıristiyan versiyonundan tamamen farklı çeşitli kültürel sistemleri asimile etmekte işlevseldir ve bu uğurda maharetle kullanılmıştır.”⁷⁸

Gelinen bu noktada, Batılı Aydınlanma imgeleminin ürünleri olarak dinî ve seküler kategorilerinin, sonradan bütün bir Şark’a empoze edildiğini, “din” kategorisinin oryantalizme hizmet ettiğini, bütün Batılı kültürel hegemonya projesinde yerini aldığını söyleyebiliyoruz. Yazımız boyunca modernleşme süreciyle eşgüdümlü hareket eden sekülerleşme mefhumunun Batı-dışı toplumlara nüfuz etmeye başlamasıyla bir dinî incelemeler çerçevesinde “din”in soyut, ayrı ve değişmez fenomenler kümesine atıfta bulunan bir şey gibi kabul edildiğini/ettirilmek istendiğini tartışma konusu yaptık. Buradan hareketle Batı düşüncesine endemik dikotomik düşüncede kalındığı sürece, kavramsal çiftler arasında yapılan tercihin her ne olursa olsun seküler bir pratik olarak değerlendirilmesi gerektiği anlaşılmaktadır.

Sonuç

Hakikatin tek, mutlak, değişmez, tarih ve toplum üstü olduğuna dair metafizik düşünce, bir gelenek olarak sadece Batı düşünce tarihinde neşvünema bulmuştur. Batı düşünce tarihi, daima oluşun, görünenin ardında değişmeden kalan bir hakikatin keşfi ve arayışı eğiliminde olmuştur. Her defasında Platonculuğun değişik şekil ya da dönüşümlerinden ibaret bir karakter sergileyen Batı düşüncesinde hakiki bir dünya ideali karşısında görünen dünyanın yadsınması fizik bölünmeyi de kaçınılmaz kılmaktadır. İlk felsefe olan metafizik düşünceyle başlayan bu bölünme, günümüze gelindiğinde modernleşme süreciyle Batı-dışı toplumların da bakış açısını belirlemeye başlamış görünmektedir. Batılı bir perspektif olarak dikotomik düşünme biçiminin, sömürgecilik döneminde oryantalizmin amaçları doğrultusunda özellikle işletildiği anlaşılmaktadır. Din bilimlerinin teşekkül süreciyle oryantalizmin aktif hale gelmesi arasındaki paralellik anlamlı görünmektedir. Bize göre modernleşme süreciyle birlikte gündelik hayatın belirleyici unsuru olarak öne çıkan sekülerlikte temel sorun, Batı düşüncesine içkin haliyle dikotomik yapı üzerine temellenmiş olmasıdır. Bu temellendirme modern insanın dinle kurduğu ilişkiyi birebir etkilemektedir. Dikotomik düşünce çerçevesinde kurulan bu ilişkide rasyonel olana biçilen üstünlük payesi dinin, irrasyonel alana ötelenmesiyle son bulmaktadır. Daha genelde ise dine dair; hayattan önce var sayılan, dolayısıyla hayata dışarıdan ve sonradan

⁷⁶ Josephson, *The Invention of Religion in Japan*, 9.

⁷⁷ Atalay, “Bir “Batı İcadı” Olarak Din: “Religion” kavramının Modern Batı’da İnşası”, 38.

⁷⁸ Atalay, “Bir “Batı İcadı” Olarak Din: “Religion” kavramının Modern Batı’da İnşası”, 38.

katılan, ayrı bir sistem olarak değerlendiren bir yaklaşım, dini hayattan kopartan başlıca etkindir. Bu kopuşa özellikle bilim dünyasında din çalışmalarında sergilenen nesnellığı yakalama, oradan da evrensel olana ulaşma gayesiyle gösterilen seküler faaliyet tarzı dinin nesnelleşmesine ve doğallaşmasına yol açarak ön ayak olmuştur. Oysaki dini, ayrı bir sistem ya da bir hayat nizamı olarak görmenin ötesinde, din ile hayatı eşitlediğimizde, “hayatla beraber ve iç içe” (ed-Din olarak) saydığımızda, bunun hemen devamında da dinin, tıpkı hayat gibi birlik ve bütünlük içinde olduğunu tasdik ederek, “varlık”ın birliği ve bütünlüğü gibidir” sonucuna da ulaşabiliriz. Zira kişinin dinle kurduğu ilişki hayata bakış açısına göre şekil alır. “Bir eylemi seküler yapan nedir?” sorusu hâlâ belirsizliğini koruyorken, varlığını ve üstünlüğünü seküler karşıtlığı üzerine bina eden bir dinî söylem, bu haliyle dayanağını dikotomileşmeden alan seküler paradigmaya karşı çıkayım derken onu yeniden üretmekte, yaşamak için maskeye ihtiyacı olan seküler hakikati tahkim etmektedir.

Kaynakça

- Aktay, Yasin. *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.
- Asad, Talal. *Dinin Soykütükleri, Hıristiyanlıkta ve İslam'da İktidarın Nedenleri ve Disiplin*. çev. Ayet Aram Tekin. İstanbul: Metis Yayınları, 2015.
- Asad, Talal. "Reading a Modern Classic: W. C. Smith's "The Meaning and End of Religion". *History of Religions* 40/3 (February 2001), 205-222.
- Atalay, Sare Levin. "Bir "Batı İcadı" Olarak Din: "Religion" Kavramının Modern Batı'da İnşası". *İnsan ve Toplum* 6/2 (2016), 27-47.
- Bergson, Henri. *Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı*. çev. M. Mukadder Yakupoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2004.
- Berger, Peter L.. "From the Crisis of Religion to the Crisis of Secularity". *The Sociology of Religion*. ed. Steve Bruce. 1/636-646. England: Edward Elgar Pub., 1995.
- Cavanaugh, William T.. *The Myth of Religious Violence, Secular Ideology and The Roots of Modern Conflict*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Corbin, Henry. *Bir'le Bir Olmak*. çev. Zeynep Oktay. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2015.
- Derrida, Jacques. *Platon'un Eczanesi*. çev. Zeynep Direk. İstanbul: Alfa Yayınları, 2016.
- Durkheim, Emile. *Dinî Hayatın İlkel Biçimleri*. çev. Fuat Aydın. İstanbul: Ataç Yayınları, 2005.
- Duva, Özlem. "Ontolojik Bir Problem Olarak Erkeklik: Antikiteden Moderniteye Aklın Eril Karakteri". *Posseible* 5 (2014), 57-69.
- Eliade, Mircea. *The Quest: History and Meaning in Religion*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- Fanon, Frantz. *Siyah Deri, Beyaz Maskeler*. çev. Cahit Soytak. İstanbul: Encore Yayınları, 2016.
- Fitzgerald, Timothy. *Discourse on Civility and Barbarity, A Critical History of Religion and Related Categories*. New York: Oxford University Press, 2007.
- Foucault, Michel. *Felsefe Sahnesi*. çev. Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.
- Göle, Nilüfer. *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*. çev. Erkal Ünal. İstanbul: Metis Yayınları, 2017.
- Görgün, Tahsin. *Anlam ve Yorum, Dinî Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması*. İstanbul: Külliyyet Yayınları, 2016.
- Gündoğdu, Hakan. "Foucaultcu Eleştiri Nasıl Anlaşılmalı". *Kaygı* 21 (Güz 2013), 37-54.
- Güçlü, Abdülbaki vd. *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003.
- Josephson, Jason A. *The Invention of Religion in Japan*. Chicago and London: The University of Chicago, 2012.
- Kaya, İrfan. "Sosyolojik Düşüncede Avrupa-merkezcilik, Ötekileştirme ve Oryantalist Söylem Üzerine Post-kolonyal Bir Okuma ve Eleştirisi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (Aralık 2017), 1973-2008.
- Keyman, Fuat. "Edward Said ve Bir Modernite Eleştirisi Olarak Oryantalizm". *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu*. ed. Lütfi Sunar. 119-130. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür Müdürlüğü Yayınları, 2007.
- Koyuncu, Ahmet. "Bir Yapısalcılık Eleştirisi: Derrida ve Yapısöküm". *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 22 (Ekim 2012), 301-317.
- Köse, Ali. "Modernleşme, Sekülerleşme ve Din İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar". *Kutsalın Dönüşü*, 21.

- Yüzyılda Dinin Geleceği*. 11-39. İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Osman Akınhay-Derya Kömürçü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- May, Tod. *Deleuze, Bir Birey Nasıl Yaşayabilir?*. çev. Sercan Çalıcı İstanbul: Kolektif Yayınları, 2017.
- Megill, Allan. *Aşırılığın Peygamberleri, Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*. çev. Tuncay Birkan. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.
- Meriç, Cemil. *Kültürden İrfana*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Mollaer, Fırat. *Kimlik, Tanınma Mücadelesi ve Şarkiyatçılık*. İstanbul: Metis Yayınları, 2018.
- Nısbett, Richard E.. *Düşüncenin Coğrafyası, Doğular ile Batılılar nasıl -ve neden- birbirinden farklı düşünürler?*. çev. Gül Çağalı Güven. İstanbul: Varlık Yayınları, 2017.
- Nietzsche, Friedrich. *Putların Alacakaranlığı ya da Çekiçle Felsefe Yapmak*. çev. Yusuf Kaplan. İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2011.
- Nietzsche, Friedrich. *Tan Kızılığı*. çev. Hüseyin Salihoğlu - Ümit Özdağ. İstanbul: İmge Yayınları, 2001.
- Nietzsche, Friedrich. *Wagner Olayı*. çev. M. Osman Toklu. İstanbul: Say Yayınları, 2002.
- Nongbri, Brent. *Before Religion, A History of a Modern Concept*. New Haven and London: Yale University Press, 2013.
- Sarup, Madan. *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*. çev. A. Baki Güçlü. Ankara: Ark Yayınları, 1997.
- Schleiermacher, Friedrich. *Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verachteten*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002.
- Shiner, Larry. "The Concept of Secularization in Empirical Research". *Journal for the Scientific Study of Religion* 6/2 (1967), 207-220.
- Smith, Wilfred Cantwell. *Meaning and End of Religion*. New York: The Macmillan Company, 1964.
- Stark, Rodney. "Secularization: R.I.P.", *The Secularization Debate*. ed. William H. Swatos - Daniel V. Olson. 41-66. New York: Rowman & Littlefield, 2000.
- Turner, Bryan S.. *Din ve Modern Toplum*. çev. Arzu Tüfekçi. Bursa: Sentez Yayınları, 2017.
- Whitehead, Alfred North.. *Process and Reality*. New York: Free Press, 1979.
- Wilson, Bryan. *Religion in Sociological Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 1982.

marife

dini araştırmalar dergisi
Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 20 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2020

ARAŞTIRMA
Research

Orta Çağ İslâm Cildlerinde ‘Sikatî Billah’ Mührü

Fatma Şeyma Boydak

Arş. Gör. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü Türk İslam Sanatları Tarihi Anabilim Dalı
seymaboydak@outlook.com | <https://orcid.org/0000-0002-5111-7239>

Geliş Tarihi / Received: 16.04.2020 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 16.06.2020

Öz

Cild, yazılanı muhafaza etme gayesiyle oldukça eski tarihlerden itibaren yapılagelmiş kitap kaplarına verilen isimdir. Adını, yapımında en yaygın kullanılan malzeme olan deriden almaktadır. Erken örnekleri Mısır ve Yemen’de görülen İslam cildlerinin şimdiye kadar üç tipi tespit edilmiştir. Bunlar; kutu cild, miklebli cild ve miklebsiz cildir. Genellikle kodeks formda üretilmiş Orta çağ İslâm yazmaları, miklebli veya miklebsiz cildlerle muhafaza edilmişlerdir. Orta çağ İslâm cildlerinin Anadolu coğrafyasında tespit edilmiş en önemli örnekleri; Selçuklu, İlhanlı, Memlûk ve Beylikler döneminde görülmektedir. Bu dönem cildleri, yapım ve tezyinât teknikleri bakımından mühim olduğu kadar üzerlerinde yer alan mühürleri bakımından da önemi haizdir. Damga olarak da isimlendirilebilecek bu mühürlerin şimdiye kadar tespit edilmiş örneklerinin içerisinde ya isim ya da dua ibâreleri yer almaktadır. İçerisinde isim yer alan mühürler incelendiğinde onların cildlerin mücellidlerine işaret ettiği anlaşılmaktadır. Ancak içerisinde dua ibâresi yer alan mühürler detaylı olarak ele alınmadığı için henüz anlaşılammaktadır. Çalışmamızda bu mühür türünden olan “Sikatî billah” yazılı mühür ele alınmaktadır. Bu ibâre, “Güvenim Allah’adır” anlamına gelen Arapça bir isim cümlesidir. Tarafımızca yapılan araştırmalar neticesinde Hasan Paşa, Yusuf Ağa ve İnebey Yazma Eser Kütüphanelerindeki 4 farklı cildde bu mühür tespit edilmiştir. Mührün görüldüğü cildlerin dördü de malzeme, teknik ve bezeme özellikleri bakımından 13. yüzyıla tarihlendirilmiştir. Cildlerde görülen mühürlerin ortak tek bir çivi ile yapılıp yapılmadığı net değildir. Ancak mühür içeriğinin tevekkül maksatlı bir dua ibâresi olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Orta Çağ, İslâm Cild Sanatı, Selçuklu Cild Sanatı, Sikatî billah, Mühür.

‘Sikati Billah’ Seal On Medieval Islamic Bookbinding

Bookbinding is the name given to the book covers that have been made since the ancient times for the purpose of preserving the writing. It takes its name from leather, which is the most widely used material in its construction. Three types of Islamic bookbinding, of which early examples are seen in Egypt and Yemen, have been identified so far. These are box binding, binding with envelope flap and binding without envelope flap. Medieval Islamic manuscripts, generally produced in codec form, were preserved with or without envelope flap. The most important examples of medieval Islamic bookbinding identified in Anatolian geography; it can be seen during the Seljuks, Ilkhanids, Mamluks and Principalities period. The bookbinding of this period are important in terms of construction and decoration techniques as well as their seals on them. Among the examples of these seals, which can also be called stamps, are either names or prayer phrases. When the seals with the name are examined, it is understood that they point to the bookbinders of the bookbindings. However, the seals with prayer words are not yet understood, since they are not covered in detail. In our study, “Sikati billah” seal, which is a seal type, is discussed. This phrase is an Arabic noun phrase meaning “In Allah I trust”. As a result of the researches carried out by us, this seal was detected in 4 different bookbinding in

Hasan Pasha, Yusuf Aga and Inebey Manuscript Libraries. All of the bindings where the seal is seen are dated to the 13th century in terms of material, technique and decoration features. It is not clear whether the seals on the skin are made with a single common nail. However, it has been determined that the seal content is a prayer expression intended for trust.

Keywords: Medieval, The Art of Islamic Bookbinding, The Art of Seljuk Bookbinding, Sikati Billah, Seal.

Atıf / Cite as

Boydak, Fatma Şeyma. "Orta Çağ İslâm Cildlerinde 'Sikatî Billah' Mührü". *Marife* 20/1 (2020), 263-278. <https://doi.org/10.33420/marife.719752>

Summary

Bookbinding is the name given to the containers made of leather covered cardboard for books or various texts in order to preserve the writings. Protecting the writing it covered and preventing it from getting frazzled is binding's most important function. It can be claimed that the oldest bindings belonging to the early Islamic period that reached to our day are the Qur'an bindings that are collected from the Amaviyyah mosque from Damascus, Kayravân mosque from Tunisia and Ulu mosque from Yemen which are roughly dated back to 9th and 10th centuries. So far, the three different type of Islamic bindings are explored. These are box binding, binding with envelope flap and binding without envelope flap. Anatolian Islamic writings that are produced in the middle age are mostly in codex form and either with or without envelope flap. The most prominent examples of Islamic bookbinding of middle age in Anatolian geography belong to Seljuks, Ilkhanids, Mamluks and Principality period. Bindings of this period are important in terms of formation and decoration techniques as well as the seals on them. The seals referred to as the Arabic word Khâtem, the Persian word Angushtar or Nigîn appear in two types as content on Seljuk and contemporary Anatolian bindings. The first one refers to seals that have mostly men names in it and points to their bookbinders. The second one refers to the seals that contains prayers in them. The content of our work consists of bindings with "Sikatî Billah" seals which is the latter type of seal. As a result of our research within the museums and manuscript libraries in Turkey we have discovered four bindings with "Sikatî Billah" seals in Hasan Pasha, Yusuf Aga and Inebey Manuscript Libraries. The binding of the work no 1396 in the Hasan Pasha Manuscript Library is covered with a red brown goatskin. The size of the binding is 255x175 mm. There are three points in the corners of the binding and a circular seal with Sikatî billah. The seals are 5 mm in diameter. The second example is the binding of the work no 4739 in Yusuf Aga Manuscript Library. The binding is covered with dark brown goatskin and the size of it is 195x150 mm. Straight and withoutgold channels were drawn on the edges of the binding. There are dots and circular seals with a diameter of 5 mm in "Sikatî Billah" on the edges of channel. The same seal also exists on the envelope flap of the binding. One seal is placed at the ends of the top and bottom layouts of the envelope flap that is divided into three layouts and seven seals are placed in the middle. The seals here are used as if they are decorative. Another example from Yusuf Aga Manuscript Library is the work no 652 has a golden brown goatskin covered binding. The size of it is 200x150 mm. There is a circular seal in which the phrase Sikatî billah is written in the center of the medallion (shamsah). In the corners of the plain table, there are circular seals with a diameter of 5 mm, written in four layers and one by one, with Sikatî billah written in them. Around the seal there are withoutgold dots and on the tip is an awl. Our last example is the binding of the work no 641 in Inebey Manuscript Library. The binding is covered with dark brown goatskin and the size of it is 252x173 mm. The medallions of covers are 80mm in diameter and in the form of circles. The interiors are decorated with interlaced and various places with 9 Sikatî billah written in circular seals. The same seal is also found in the both edge of the corner pieces that are decorated with interlaced. All the seals are the same and 5 mm in diameters. The Sikatî Billah (تقتى بالله) expression that are in all the examples we examined is a noun sentence in Arabic meaning "In Allah I trust". The word "Sika" is the subject of the sentence while "Billah" is the predicate. The expression cannot be found in the Qur'an. But after a study of religious literature of the texts that belong to Hijri first century, some examples of this phrase were found in some of those texts. In the manuscripts we examined in our article, there is no similarity in subject, author, copy place or copyist. The most important similarity we found in the seals that all the seals are in circular form and 5mm in diameter. Also, the stacking of the writings in them are the same too. The word Sikatî in the stack of the phrase is written at the bottom and the word Billah is written at the top in respect of Lafzatullah. The pencil thickness of the writing is almost the same. This may indicate

that they are applied with nails from the same mold. Binder probably produced or had new nails produced with the same or similar writing mold. The application of seals to the bindings and their application places are similar. In all 4 examples, seals are applied to the corners of the bindings in single or multiple ways. The example no 4739 in the Yusuf Aga Manuscript Library, where the seal is applied to the surface of the envelope flap, is an exception. Another common element that stands out in the seals are the technique, material type and decoration of the binding on which it is placed. The decoration style in the bindings can be found often in 13th century bindings. It has been determined by studies conducted until now that such seals were used in the medieval Islamic bindings in Anatolian geography from the 12th to the 15th century. So, the sealed bindings we determined must have been produced in this century's range, the decoration features and dating confirm this. It is determined that the seal, which we see in the binding of Kayravân, whose first example is dated to the 10th century, and which is also included in the texts in the first century, was used by the binder or binders who produced works in the 13th century in Anatolia. These seals are likely to point to the artist of the binding, such as the signature seals of the binder, or to be a nickname preferred by the artist due to his humility. However, in fact, the seal is a statement of prayer and desire in the work of the artist, as a result of the reflection of the religious and mystical point of view of the period on the artist.

Giriş

Cild, kitap veya çeşitli mecmualar için genellikle deri kaplı mukavvadan yapılmış kaplara verilen isimdir. İşlevi, içine aldığı eseri muhafaza etmek ve onun yıpranmadan ve dağılmadan kullanılmasına imkân sağlamaktır. İslâm cildlerinin tarihte yalnızca ince tahtadan veya tıraşlanmamış kalın deriden yapılmış örnekleri bulunmakla birlikte genellikle yapımında üzeri kâğıt, kumaş ve deri kaplı mukavvalar tercih edilmiştir.

Araştırma konumuz olan İslâm cild sanatının Kıptîlerle başladığı ve onların vasıtasıyla Mısır'dan Habeşistan yoluyla Yemen'e geldiği iddia edilmektedir.¹ Erken İslâmî döneme ait günümüze ulaşan en erken tarihli cildlerin; Şam'da Emeviyye², Tunus'ta Kayrevân³ ve Yemen'de San'a Ulu Câmiilerinde⁴ bulunan 9. ve 10. yüzyıllara ait Kur'ân-ı Kerîmlerin cildleri olduğu söylenebilir. İslâm cild sanatının bu erken örnekleri, bezeme türü ve teknikleri bakımından birbirlerine benzemektedir. Bu örnekler incelendiğinde İslâm cildlerinin üç tip olduğu belirlenmiştir. Bunlar kutu cild, miklebli cild ve miklebsiz cildir.⁵ İslâm cildlerinin en erken örneklerinden bazıları kutu cild türündendir.⁶ Şam, Tunus ve Yemen'de bulunan cildler ise tahta üzerine deri kaplanarak yapılmış olup büyük oranda yatay biçimde tasarlanmış miklebsiz cild türündendir. İslâm cildindeki gelişme 12. yüzyıla kadar Fâtımîler, Gazneliler, Büyük Selçuklularla devam etmiş ancak bu dönemlere ait çok sayıda örnek henüz tespit edilemediği için dönem üslûpları tam olarak belirlenememiştir.

¹ Theodore C. Petersen, "Early Islamic Bookbindings and Their Coptic Relations", *Ars Orientalis* 1 (1954), 64.

² François Déroche, *Qur'ans of the Umayyads. A First Overview* (Leiden: Brill, 2014).

³ Georges Marçais - Louis Poinssot, *Objets Kairouanais IX au XIII Siècle* (Tunis: Direction des Antiquites Arts, 1948).

⁴ Ursula Dreiholz, "Some Aspects of Early Islamic Bookbinding from Great Mosque of San'a Yemen", *Scribes et Manuscrits du Moyen-Orient*, ed. François Déroche - Francis Richard (Paris: Bibliothèque Nationale de France, 1997), 16-34.

⁵ François Déroche, *Islamic Codicology: an Introduction to the Study of Manuscripts in Arabic Script* (London: Al-Furqân Islamic Heritage Foundation, 2005), 256-291.

⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Georges Marçais - Louis Poinssot, *Objets Kairouanais IX au XIII Siècle*, 68; Petersen, "Early Islamic Bookbindings and Their Coptic Relations", 44.

**Fotoğraf 1:**

Türk ve İslam Eserleri Müzesi
Şam Evrakı: 2035

**Fotoğraf 2:**

Kayrevân Ulu Câmiî'nde
bulunan erken İslâmî döneme ait cild⁷

Araştırma konumuzun diğer vechesi ise mühür kavramıdır. Mühür, Arapça خاتم (hâtem), Farsça انگشتر (engüşter) veya نگین (nigîn) kelimeleriyle anılmaktadır.⁸ Mühür, üzerinde bir kişinin, makamın ya da kuruluşun adının kazındığı ve basıldığı yere imza hükmünde iz bırakan alet, damga, kaşe veya basıldığı yere bıraktığı iz olarak tanımlanmaktadır.⁹ Nasıl ki üzerine basılan mühürlerle vakıf malları kayıt altına alınmış ve aidiyetleri bildirilmişse, cildler üzerine basılan imza mühürleriyle de onları yapan mücellidler tescil edilmiştir. Ancak İslâm cildleri üzerinde yer alan mühürlerin tamamının içeriği mücellid ismi değildir. Cildler üzerinde, içeriğinde dua ifadesi yer alan mühürler de bulunmaktadır. Çalışmamızın kapsamını da bu mühür türünden olan “Sikatî billah” mühürlü cildler oluşturmaktadır.

Çalışmamızda, kapsama alınan cildlerin detaylı anlatımı öncesinde Orta çağ İslâm cildleri ve üzerinde yer alan mühürler ele alınmıştır. Sonrasında ise “Sikatî billah” ibâresi ve onun dinî literatürde kullanımına değinilmiştir.

1. Orta Çağ İslâm Cildleri ve Üzerinde Yer Alan Mühürler

İslâm cild sanatı serüveni Anadolu coğrafyasında bu bölgedeki sanatçıların gayret ve maharetleriyle devam etmiş ve bu sayede sanat yükselişe geçmiştir. Anadolu eksenli olarak incelediğimiz Orta çağ İslâm cildleri içerisinde Selçuklu, İlhanlı, Memlûklü ve Beylikler devri cildleri öne çıkmaktadır.

Orta Asya Türk Cild sanatı¹⁰ birikimine dayanan Selçuklu cildciliği sayesinde, Anadolu'da Türk-İslâm cildi gelişmiş ve muasır cildlere ilham kaynağı olmuştur.¹¹ Selçuklu dönemine ait şimdiye kadar tespit edilmiş en erken tarihli cildin 549/1154 tarihli olduğu¹² düşünüldüğünde Anadolu mücellidlerinin 12. yüzyıldan itibaren bu yana aktif olarak görev yaptığı anlaşılmaktadır. 14. yüzyıldan itibaren ise Anadolu

⁷ Marçais - Poinssot, *Objets Kairouanais IX au XIII Siècle*, 365.

⁸ Ahmet Çaycı, *Türk-İslâm Kültüründe Vakıf ve Sanat* (Konya: Palet Yayınları, 2018), 237.

⁹ İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı, 2011), “Mühür”, 2/2222.

¹⁰ Orta Asya'daki Karahoço'da bulunan ve şimdiye kadar tespit edilmiş en eski Türk cildi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Albert von Le Coq, *Die Buddhistische Spätantike in Mittelasien, Die Manichäischen Miniaturen* (Berlin: Verlag Dietrich Reimer Ernst Vohsen, 1923), 17.

¹¹ Ahmet Saim Arıtan, “Anadolu Selçuklu Cilt Sanatı”, *Türkler*, ed. Hasan Celal Güzel vd. (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 7/933.

¹² Ahmet Saim Arıtan, *Konya Dışındaki Müze ve Kütüphanelerde Bulunan Selçuklu ve Selçuklu Üslûbunu Taşıyan Cild Kapakları* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992), 67.

mücellidleri, Karamanoğulları başta olmak üzere, Anadolu Beylikleri mücellidlerine sanat üslûpları bakımından tesir etmiş olmalıdır.¹³

Genellikle kodeks formda üretilmiş Orta çağa ait Anadolu İslâm yazmaları, miklebli cildlerle kaplanmışlardır. Miklebsiz örnekleri de mevcuttur. Genellikle işlenmiş keçi derisi olan sahtiyanlarla kaplı bu cildler kahverengi ve tonlarında renklere sahiptir. Tezyînatlarında büyük oranda geometrik ve rûmî desenler tercih edilmiştir. Ancak 14. yüzyıldan itibaren hatâî, yaprak ve gongagülleri içeren bitkisel tezyînat da sıklıkla kullanılmıştır.



Fotoğraf 3-4: Ön kapağı rûmî ve arka kapağı geometrik tezyînatlı, miklebli Selçuklu cildi (Mevlânâ Müzesi Müzelik Eserler Kütüphanesi: 2109)

Selçuklu ve muasırı Anadolu cildleri üzerinde yer alan mühürler, içerik olarak karşımıza iki türde çıkmaktadır. İlki, içinde genellikle erkek isimlerinin yazılı olduğu ve cildin mücellidine işaret eden imza mühürleridir¹⁴. Bu mühürlerde isimler bazen “amel-i” ibâresiyle terkîb edilerek kullanılmaktadır (Fotoğraf 5). 4-6-11 mm çapında

¹³ Arıtan, “Anadolu Selçuklu Cilt Sanatı”, 934.

¹⁴ Şimdiye kadar tespit edilmiş Orta Çağ mücellidleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Gulnar Bosch vd., *Islamic Bindings and Bookmaking (A Catalogue of an Exhibition the Oriental Institute the University of Chicago May 18-August 18)* (Chicago: Chicago Üniversitesi, 1981); Sadi Bayram, “XIV. Asırda Tezhiblenmiş, Beylik Dönemine Ait Üç Kur’an Cüzü”, *Vakıflar Dergisi* 16(1982), 143-154; Zeren Tanındı, “Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’nde Ortaçağ İslam Ciltleri”, *Topkapı Sarayı Müzesi Yıllık* 4 (1990), 102-149; Julian Raby - Zeren Tanındı, *Turkish Bookbinding in the 15th Century The Foundation of an Ottoman Court Style* (London: Azimut Editions, 1993); Ahmet Saim Arıtan, “Selçuklu Cildlerinde İmzalar”, *I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi Bildiriler*, haz. Osman Eravşar (Konya: Selçuk Üniversitesi, 2001), 1/39-42; Gürcan Mavili, *Süleymaniye Kütüphanesi’ndeki 13. ve 14. Yüzyıla Ait Cilt Sanatı Örnekleri (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002)*; A. Süheyl Ünver, “Anadolu Selçuklu Kitap Süsleri ve Resimleri”, *Türk Süsleme Sanatları*, haz. Gülbün Mesara - Aykut Kazancıgil (İstanbul: İşaret Yayınları, 2010), 2/139; Hüseyin Gürsel Bilmiş, “İnebey Kütüphanesi’nden Dokuz Yeni Tespit ile Birlikte Mücellid İmzaları ve Mücellidleri”, *Uluslararası Cilt Sanatı Buluşması Sempozyumu - Tebliğler*, ed. Ali Rıza Özcan (İstanbul: Biltur Basım Yayın, 2014), 53-66; Fatma Seyma Boydak, “Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi’ndeki Anadolu Selçuklu Cildleri ve Mücellidleri”, *Uluslararası Bütün Yönleriyle Çorum Sempozyumu*, ed. Zekeriya Işık (Çorum: Hitit Üniversitesi, 2016), 1/511-536.

olan bu mühürler genellikle dairevî formdadır. Cildlerin genellikle köşebend içleri ve şemse merkezlerinde yer alan bu tür mühürler nadiren de olsa mikleb şemse-sinde, sertâbda, köşebend önünde ve kenar bezemeleri içinde de görülmektedir.¹⁵



Fotoğraf 5: "Amel-i Emin"
(İnebey YEK Hüseyin Çelebi: 167)¹⁶



Fotoğraf 6: "Hasbiyallah"
(Amasya YEK Yazmalar: 1477)¹⁷

İkinci tür mühür ise çalışmamızın asıl konusu olan dua içerikli mühürlerdir. Bu mühürler, cildler üzerinde görüldüğü yerler, formları ve ölçüleri itibariyle imza mühürlerine çokça benzerdir. Yaptığımız alan araştırmaları ve alana dair yayımlanmış literatürün incelemesi sonucunda, dua mühürleri içerisinde en yaygın kullanılan ifadenin *Hasbiyallah* ibâresi olduğu tespit edilmiştir (Fotoğraf 6).¹⁸ Bunun ardından ise makale konumuz olan *Sikatî billah* yazılı mühürler gelmektedir. *Sikatî billah* yazılı mührün görüldüğü en erken tarihli cild, 10. yüzyıla tarihlendirilen Kayrevân cildi olup mühür cilde ardı sıra basılarak uygulanmıştır.¹⁹

2. "Sikatî Billah" Mühürlü Cildler

Yaptığımız araştırmalar neticesinde üzerinde *Sikatî billah* (سكتي بالله) mührü bulunan 4 cild tespit edilmiştir. Bu cildler; Çorum Hasan Paşa, Konya Yusuf Ağa ve Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanelerinde yer almaktadır. Cildler ve üzerindeki mühürlerin detaylı analizi ve değerlendirmesi aşağıda verilmiştir.

2.1. Cild I: Hasan Paşa YEK: 1396

Eser, Ebû Ali el-Hasan b. Ahmed b. Abdülgaffâr Ebu Ali el-Farisî'nin *el-*

¹⁵ Ahmet Saim Arıtan, "Selçuklu Cildlerinde İmzalar", 39-42.

¹⁶ Hüseyin Gürsel Bilmiş, *Bursa İnebey Kütüphanesindeki Ortaçağ İslam Ciltlerinin (13-14. Yüzyıl) Cilt Sanatı Açısından Değerlendirilmesi* (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 262.

¹⁷ Arıtan, *Konya Dışındaki Müze ve Kütüphanelerde Bulunan Selçuklu ve Selçuklu Üslûbunu Taşıyan Cild Kapakları*, 93.

¹⁸ Bu ibâre hakkında da tarafımızca müstakil bir çalışma yapılmaktadır.

¹⁹ Dreiholz, "Some Aspects of Early Islamic Bookbinding from Great Mosque of San'a Yemen", 28-31. *Marife* 20/1 (2020): 263-278

Mesâilü'l-Müşkile isimli Arapça dil bilgisi kitabıdır. Nesih hatla yazılan eser 203 vaktan ibarettir. Eserde ferağ kaydı bulunmamaktadır. Ancak "Beşiktaş Muhafızı Ferik Hacı Hasan Paşa İbn Hacı Mustafa Ağa'nın Çorum'da vâki kütüphaneye vakıftır, 1314" yazılı oval vakıf mührü yer almaktadır (Fotoğraf 7).



Fotoğraf 7: Hasan Paşa YEK: 1396, vr.1a, Vakıf mührü

Eserin cildi, kızıl kahverengi sahtiyana kaplıdır. Cild ölçüsü, 255x175 mm'dir. Cildin ön-arka kapak tezyînatı aynıdır. Tezyînat soğuk baskı tekniğiyle yapılmıştır.



Fotoğraf 8-9: Hasan Paşa YEK: 1396, Ön ve arka kapak

Kapak şemseleri dairevî formda olup 70 mm çapındadır. İçleri geçmelerle bezenmiştir. Geçme içleri taramalıdır. Geçme aralarında ise noktalar bulunmaktadır.



Fotoğraf 10: Hasan Paşa YEK:1396, Arka kapak şemsesi

Kapak kenarlarında düz cedveller bulunmaktadır. Cedvel köşelerinde üç nokta ve Sikatî billah (تقتي بالله) yazılı dairevî birer mühür yer almaktadır. Mühürler 5 mm çapındadır.



Fotoğraf 11-13: Hasan Paşa YEK:1396, Ön ve arka kapak köşelerindeki "Sikatî billah" yazılı mühürler

2.2. Cild II: Yusuf Ağa YEK: 4739

Eser, Fahreddin er-Râzî'nin *Tefsîr-i Kebîr* adıyla tanınan *Mefâtihu'l-Gayb* isimli Arapça tefsir kitabıdır. Kitap, Şeyh Sadreddin Konevî Kütüphanesi'nin 4644 numaralı kitabı iken sonradan Yusuf Ağa Yazma Eser Kütüphanesi'ne getirilmiş ve 4739 envanter numarasıyla kaydedilmiştir. Eserde ferağ kaydı bulunmamaktadır. Nesih hatla yazılan eser 279 varaktan ibarettir²⁰.

Eserin cildi, koyu kahverengi sahtiyanla kaplıdır. Cild ölçüsü, 195x150 mm'dir. Cildin ön-arka kapak tezyînatı aynıdır. Tezyînat soğuk baskı tekniğiyle yapılmıştır. Kapak şemseleri Hasan Paşa YEK: 1396 örneğinin şemsesine benzerdir. 50 mm çapındaki dairevî formdaki şemsenin içi kısmen deforme olmuş içi taramalı geçmelerle bezenmiştir.



Fotoğraf 14-15: Yusuf Ağa YEK: 4739, Ön-arka kapak, sertâb ve mikleb



Fotoğraf 16: Yusuf Ağa YEK: 4739, Ön kapak şemsesi

²⁰ Fatma Şeyma Boydak, "Yusuf Ağa Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki 13. Yüzyıl Selçuklu Cildlerinde Mikleb Tasarımları", *Buhara'dan Konya'ya İrfan Mirası ve XIII. Yy. Medeniyet Merkezi Konya (II)*, ed. Dilaver Gürer vd. (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019), 503.

Kapak kenarlarına düz ve soğuk cedveller çekilmiştir. Cedvel köşelerinde noktalar ve Sikatî billah (تقتي بالله) yazılı 5 mm çapında dairevî mühürler yer almaktadır. Aynı mühür, cildin miklebinde de mevcuttur. Üç paftaya ayrılmış miklebin üst ve alt paftasının uçlarına birer, ortasına yedişer mühür yerleştirilmiştir (Fotoğraf 19-20). Mühürler burada adeta tezyînî amaçlı kullanılmıştır.



Fotoğraf 17-18: Yusuf Ağa YEK: 4739, Kapak köşelerindeki "Sikatî billah" yazılı mühürler



Fotoğraf 19-20: Yusuf Ağa YEK: 4739, Mikleb ve üzerindeki "Sikatî billah" yazılı mühürler

2.3. Cild III: Yusuf Ağa YEK: 652

Eser, *Şerhu'l-Mesâil el-Vesâil fi'l-İşarat ve'l-Delâil* isimli Arapça kelim kitabıdır. Nesih hatla yazılan eser 120 varaktan ibarettir. Eserde ferağ kaydı bulunmamaktadır.²¹

Eserin cildi, kızıl kahverengi sahtiyanla kaplıdır. Cild ölçüsü, 200x150 mm'dir. Cildin ön-arka kapak tezyînatı aynıdır. Tezyînat soğuk baskı tekniğiyle yapılmıştır. Kapak şemseleri önceki örneklerin şemselerine benzerdir. 55 mm çapındaki dairevî formdaki şemsenin içi taramalı geçmelerle bezenmiştir. Şemse merkezinde Sikatî billah (تفتي بالله) yazılı dairevî bir mühür yer almaktadır.



Fotoğraf 21-22: Yusuf Ağa YEK: 652, Ön-arka kapak, sertâb ve mikleb



Fotoğraf 23: Yusuf Ağa YEK: 652, Ön kapak şemsesi

²¹ Boydak, "Yusuf Ağa Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki 13. Yüzyıl Selçuklu Cildlerinde Mikleb Tasarımları", 511.

Kapaklar; düz cedveller, tepelik ve ayırma rûmî motifli kenar bezemesiyle çevrilidir. Düz cedvelin köşelerinde dörtlü ve tek olacak şekilde Sikatî billah (تقتي بالله) yazılı 5 mm çapında dairevî mühürler yer almaktadır. Mühür etrafında soğuk noktalar, ucunda ise tığ vardır.



Fotoğraf 24: Yusuf Ağa YEK: 652, Ön kapaktan detay



Fotoğraf 25: Yusuf Ağa YEK: 652, Ön kapaktaki "Sikatî billah" yazılı mühür

2.4. Cild IV: İnebey YEK Hüseyin Çelebi: 641

Eser, Ebû Ali Hüseyin b. Abdillâh ibn Sînâ'nın *Kitâbü'n-Necât* isimli Arapça İslâm felsefesi kitabıdır. Nesih hatla yazılan eser 242 varaktan ibarettir. Eserde ferağ kaydı bulunmamaktadır.²²

Eserin cildi, koyu kahverengi sahtiyanla kaplıdır. Cild ölçüsü, 252x173 mm'dir. Cildin ön-arka kapak tezyînatı aynıdır. Tezyînat soğuk baskı tekniğiyle yapılmıştır. Kapak şemseleri önceki örneklerin şemselerine benzerdir. Şemseler, 80 mm çapında olup dairevî formdadır. İçleri, geçmelerle ve muhtelif yerlerinde 9 adet "Sikatî billah" yazılı dairevî mühürle bezelidir. Aynı mührü, içi geçmelerle bezeli köşebendlerin iki kenarında da rastlanmaktadır. Bütün mühürler birbirinin aynı olup 5 mm çapındadır.



Fotoğraf 26-27: İnebey YEK Hüseyin Çelebi: 641, Arka kapak ve şemsesi



Fotoğraf 28-29: İnebey YEK Hüseyin Çelebi: 641, Şemseden detay ve mühür

²² Kitap muhteviyatına dair detaylı bilgi için bk. Bilmiş, *Bursa İnebey Kütüphanesindeki Ortaçağ İslâm Ciltlerinin (13-14. Yüzyıl) Cilt Sanatı Açısından Değerlendirilmesi*, 92.

3. “Sikatî Billah” İbaresini ve Dinî Literatürde Kullanımı

Arapça bir isim cümlesi olan “Sikatî billah” (تقتي بالله) ibaresi “Güvenim Allah’adır” anlamına gelmektedir. “Sika” kelimesi, cümlenin mübtedası iken “billah” kısmı cümlenin haberi konumundadır. Tespit edilen mühürlerin tümünde, “billah” ibaresi mübtedanın üstüne yazılmıştır. Arapça bir isim cümlesinde haberin takdimi yani öne alınması, anlamın belli bir öğeye tahsis edilmesi ve vurgu gayelerine hizmet edebilirken²³ bu ifadede Lafzatullah (الله)’ın yukarıda yer almasının nedeni Hüsn-i Hat sanatındaki Lafzatullah ibaresini edeben istifin üstüne yerleştirme geleneğidir.



Fotoğraf 30: Yusuf Ağa YEK: 4739



Fotoğraf 31: Inebey YEK HÇ: 641

Sikatî billah (تقتي بالله) ibaresine Kur’ân-ı Kerîm’de rastlanmamıştır. Ancak hicri ilk asra ait metinler içerisinde bu ibarenin geçtiği bazı örnekler tespit edilmiştir.²⁴

قَالَ: قِيلَ لِأَبِي حَارِمٍ: يَا أَبَا حَارِمٍ مَا مَالُكَ؟

قَالَ: تَقْتِي بِاللَّهِ تَعَالَى، وَإِسَابِي مِمَّا فِي أَيْدِي النَّاسِ²⁵

Anlamı:

Dedi ki: Ebû Hâzim’e, ey Ebû Hâzim malın (sahip olduğun şey) nedir, diye soruldu.

O da: “Yüce Allah’a güvenim ve insanların ellerinde olana karşı beklentisizliğimdir” dedi.

قَالَ سَفِيَانُ: وَقِيلَ لِأَبِي حَارِمٍ: مَا مَالُكَ؟

قَالَ: " خَيْرٌ مَالِي تَقْتِي بِاللَّهِ تَعَالَى، وَإِسَابِي مِمَّا فِي أَيْدِي النَّاسِ"²⁶

Anlamı:

Süfyân dedi ki: Ebû Hâzim’e malın (sahip olduğun şey) nedir, denildi.

O da: “En hayırlı malım, yüce Allah’a güvenim ve insanların ellerinde olana karşı beklentisizliğimdir” dedi.

Hicrî ilk asırlara dayanan bu metinlerde ibarenin Sikatî billah şeklinde takdimsiz²⁷ yer alması da yukarıda bahsedilen tahsis ve vurgu yorumunu geçersiz kılmaktadır.

²³ Bu durumda ibare, بالله تقتي şeklinde okunur ki anlamı, “Güvenim yalnızca Allah’adır” olur.

²⁴ Bu bilgilerin tespitinde ve tercümesinde yardımcıları olan Doç. Dr. Mücahit Küçüksarı ve Dr. Öğr. Üyesi Taha Çelik’e teşekkür ederim.

²⁵ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ* (Mısır: Dârü's-Sa'âde, 1974), 231.

²⁶ Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Şuabü'l-İmân* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd l'n-Neşri ve t-Tevzî', 2003), 467.

²⁷ İbarenin takdimli hali için bk. dipnot 23.

Sonuç

Çalışmamızda, Orta çağ İslâm cild sanatının günümüze değin ihmal edilegelmiş mühürleri belli bir çerçevede ele alınmıştır. Üzerinde "Sikatî billah" yazılı mühürler bulunan dört cild, çalışma kapsamımızı oluşturmaktadır. Çorum Hasan Paşa, Konya Yusuf Ağa ve Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanelerinden tespit ettiğimiz bu örneklerin, öncelikle eser içerikleri ve yapısal özellikleri hakkında bilgilendirmelerde bulunulmuştur. Bu bilgiler, "Sikatî billah" mührü taşıyan cildlerin koruduğu eserlerde; konu, müellif, müstensih, istinsâh yeri ortaklığı olup olmadığı hususunda tespitite bulunmamıza yardımcı olmuştur ki eserlerde bu bakımdan herhangi bir ortaklık söz konusu değildir.

Tespit edilen mühürlerde en önemli ortak özellik, tümünün dairevî formda ve 5 mm çapında olmalarıdır. Ayrıca içerisindeki yazıların istifi de aynıdır. Daha önce de ifade edildiği gibi ibârenin istifinde *sikatî* kelimesi alta, *billah* kelimesi Lafzatullah'a hürmeten üste yazılmıştır. Yazının kalem kalınlığı da neredeyse aynıdır. Bu da onların aynı kalıptan çıkan çivilerle uygulandığına işaret edebilir ya da mücellid aynı ya da benzer yazı kalıbıyla yeni çiviler üretmiş ya da ürettirmiş olmalıdır.



HP:1396

YA:4739

YA:652

İ-HÇ:641

Mühürlerin cildlere uygulanışları ve uygulama yerleri de benzerdir. 4 örnekte de mühürler, tekli veya çoklu şekilde cildlerin köşelerine uygulanmıştır. Mührün mikleb yüzeyine uygulandığı Yusuf Ağa Yazma Eser Kütüphanesindeki 4739 envanter numaralı örnek ise istisnadır.

Mühürlerde öne çıkan diğer ortak unsur ise üzerinde yer aldığı cildlerin teknik, malzeme türü ve tezyînat üslûbudur. Cildlerin tümü kahverengi ve tonlarında sahtiyanlarla kaplıdır. Tümünün tezyînatında soğuk baskı tekniği kullanılmıştır. Cildlerin kapaklarında birbirine oldukça benzer içi taramalı geçmelerle bezeli dairevî formda şemseler bulunmaktadır. Bu tür şemseler, 13. yüzyıl Selçuklu cildlerinde sıklıkla görülmektedir. Ayrıca üçüncü ve dördüncü örneklerdeki rûmî motifli kenar bezemeleri de yine 13. yüzyıl Selçuklu cild üslûbunu yansıtmaktadır.

Anadolu coğrafyasındaki Orta çağ Türk İslâm cildlerinde bu tür mühürlerin, 12. yüzyıldan 15. yüzyıl sonlarına kadar kullanılmış olduğu şimdiye kadar yapılan çalışmalarla belirlenmiştir. O halde tespit ettiğimiz mühürlü cildler de bu yüzyıl aralığında üretilmiş olmalıdır ki yukarıda bahsedilen tezyînat özellikleri ve tarihlendirme bunu doğrulamaktadır. Sonuç olarak, ilk örneği 10. yüzyıla tarihlendirilen Kayrevân cildinde gördüğümüz ve hicrî ilk asırlardaki metinlerde de yer alan "Sikatî billah" ibâreli mührün, Anadolu coğrafyasında 13. yüzyılda eser üreten mücellid veya mücellidlerce kullanıldığı tespit edilmiştir. Bu mühürlerin, içinde mücellid ismi geçen imza mühürleri gibi cildin sanatkârına işaret eden veya sanatkârın tevâzûsu neticesinde tercih ettiği bir mahlas olması ihtimaliyle birlikte aslında bu Sikatî billah

mühürleri, dönemin dinî ve tasavvufî bakış açısının sanatkâra yansımaları sonucunda sanatkârın eserinde sığınma veya tevekkül maksadıyla yer verdiği bir dua ve temenni ifadesidir.

Kaynakça

- Aritan, Ahmet Saim. *Konya Dışındaki Müze ve Kütüphanelerde Bulunan Selçuklu ve Selçuklu Üslubunu Taşıyan Cild Kapakları*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992.
- Aritan, Ahmet Saim. "Selçuklu Cildlerinde İmzalar". *I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi Bildiriler*. haz. Osman Eravşar. 1/39-42. Konya: Selçuk Üniversitesi, 2001.
- Aritan, Ahmet Saim. "Anadolu Selçuklu Cilt Sanatı". *Türkler*. ed. Hasan Celal Güzel vd. 7/933-943. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. 2. Cilt. İstanbul: Kubbealtı, 4. Basım, 2011.
- Bayram, Sadi. "XIV. Asırda Tezhiblenmiş, Beylik Dönemine Ait Üç Kur'an Cüzü". *Vakıflar Dergisi* 16(1982), 143-154.
- Bilmiş, Hüseyin Gürsel. *Bursa İnebey Kütüphanesindeki Ortaçağ İslam Ciltlerinin (13-14. Yüzyıl) Cilt Sanatı Açısından Değerlendirilmesi*. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Bilmiş, Hüseyin Gürsel. "İnebey Kütüphanesi'nden Dokuz Yeni Tespit ile Birlikte Mücellid İmzaları ve Mücellidleri". *Uluslararası Cilt Sanatı Buluşması Sempozyumu - Tebliğler*. ed. Ali Rıza Özcan. 53-66. İstanbul: Biltur Basım Yayın, 2014.
- Bosch, Gulnar vd. *Islamic Bindings and Bookmaking (A Catalogue of an Exhibition the Oriental Institute the University of Chicago May 18-August 18)*. Chicago: Chicago Üniversitesi, 1981.
- Boydak, Fatma Şeyma. "Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki Anadolu Selçuklu Cildleri ve Mücellidleri". *Uluslararası Bütün Yönleriyle Çorum Sempozyumu*. ed. Zekeriya Işık. 1/511-536. Çorum: Hitit Üniversitesi, 2016.
- Boydak, Fatma Şeyma. "Yusuf Ağa Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki 13. Yüzyıl Selçuklu Cildlerinde Mikleb Tasarımları". *Buhara'dan Konya'ya İrfan Mirası ve XIII. Yr. Medeniyet Merkezi Konya (II)*. ed. Dilaver Güner vd. 493-514. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.
- Çaycı, Ahmet. *Türk-İslâm Kültüründe Vakıf ve Sanat*. Konya: Palet Yayınları, 2018.
- Déroche, François. *Islamic Codicology: an Introduction to the Study of Manuscripts in Arabic Script*. London: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 2005.
- Déroche, François. *Qur'ans of the Umayyad A First Overview*. Leiden: Brill, 2014.
- Dreibholz, Ursula. "Some Aspects of Early Islamic Bookbinding from Great Mosque of San'a Yemen". *Scribes et Manuscripts du Moyen-Orient*. ed. François Déroche - Francis Richard. 16-34. Paris: Bibliothèque Nationale de France, 1997.
- Beyhakı, Ahmed b. Hüseyin. *Şuabü'l-İmân*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2003.
- İsfahânî, Ebû Nuaym. *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*. Mısır: Dârü's-Sa'âde, 1974.
- Le Coq, Albert von. *Die Buddhistische Spätantike in Mittelasien, Die Manichäischen Miniaturen*. Berlin: Verlag Dietrich Reimer Ernst Vohsen, 1923.
- Mavili, Gürcan. *Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki 13. ve 14. Yy'lara Ait Cilt Sanatı Örnekleri*. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Petersen, Theodore C. "Early Islamic Bookbindings and Their Coptic Relations", *Ars Orientalis* 1 (1954), 41-64.
- Raby, Julian - Tanındı, Zeren. *Turkish Bookbinding in the 15th Century The Foundation of an Ottoman Court Style*. London: Azimut Editions, 1993.
- Tanındı, Zeren. "Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde Ortaçağ İslam Ciltleri". *Topkapı Sarayı Müzesi Yıllık* 4 (1990), 102-149.
- Ünver, A. Süheyl. "Anadolu Selçuklu Kitap Süsleri ve Resimleri". *Türk Süsleme Sanatları*. haz. Gülbün Mesara - Aykut Kazancıgil. 2/139. İstanbul: İşaret Yayınları, 2010.

marife

dini araştırmalar dergisi
Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 20 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2020

ARAŞTIRMA
Research

Kutsal Kitapların Makamsal Okuyuşlarında Bulunan Uzayan Hecelerin Melodik Yapı Karşılaştırması*

Muhammed Recai ifti

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı
muhammedrecai@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-0915-982X>

Geliş Tarihi / Received: 22.09.2019 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 27.11.2019

Öz

Yapılan gözlemler İstanbul'da yaşayan Hristiyanların İncil'i, Müslümanların ise Kur'an'ı makamsal olarak okuduklarını ve bu okuyuşlardaki susma paylarından hemen önce bulunan hece veya heceleri zamansal olarak uzattıklarını ortaya koymaktadır. Söz konusu uzayan heceler aynı zamanda melodik bir karaktere sahiptir. Cümle sonlarındaki uzayan hecelerde kullanılan melodik yapıların ne düzeyde benzerlikler taşıdığını tespit etmek bu çalışmanın amacını oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu araştırma, kutsal kitap okuyuşlarındaki uzayan hecelerde oluşturulan melodik yapılarda bir benzeşme bulunduğu hipotezi üzerine kurulmuştur. Bu araştırma sürecinde ilk olarak alanlarını temsil kabiliyetine sahip okuyucular tespit edilmiştir. Kilise ve camide görev yapan bu okuyuculardan alınan Hüz-zam makamındaki okuyuş örnekleri notaya alınmıştır. Ardından icralarda bulunan uzayan hecelerin melodik yapılarındaki aralık sayıları, uzama süreleri ve bunlarda kullanılan perde adetleri tablo-laştırılmıştır. Bu şekilde her iki dini grubun da icra ettiği dini müziğin ne düzeyde benzerlikler taşıdığını ortaya konmuştur. Bulguların analiz edilip değerlendirmesiyle, Hristiyan ve Müslümanların ibadethanelerinde okudukları kutsal kitaplarda bulunan uzayan hecelerdeki melodik yapıların benzeşmediği sonucu ortaya çıkmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mabet Müziği, Hüz-zam Makamı, İncil, Kur'an, Uzayan Heceler.

Melodic Structure Comparison of Prolonged Syllables in Holy Books' Maqamic Recitations

Observations reveal that Christians and Muslims living in Istanbul temporally prolong the syllable or syllables found just before the silence times in the maqamic recitations of the New Testament and the Quran. These prolonged syllables also have a melodic character. The purpose of this study is to determine the similarities of the melodic structures used in the prolonged syllables at the end of the sentences. Therefore, this research is based on the hypothesis that there is a similarity in the melodic structures formed in the prolonged syllables in the holy books' recitations. In this research process, firstly, reciters who have the ability to represent their fields were assigned. Reciting samples of Hüz-zam maqam, taken from these reciters serving in the church and mosque, were noted. Then, the quantity of intervals in the melodic structures of the prolonged syllables in the performances, their prolonging times and the quantity of tones used in them are tabulated. In this way, the level of similarity of religious music performed by both religious groups has been revealed. By analyzing and evaluating the data, it was concluded that the melodic structures in the prolonged syllables found in the holy

* Bu makale, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. M. Safa Yeprem danışmanlığında hazırlanan "İstanbul'daki Hristiyan ve Müslüman Mabetlerinde Okunan Tevrat, Zebur, İncil ve Kuran-ı Kerim Ayetlerinin Karşılaştırmalı Müzikal Analizi" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

books that Christians and Muslims recite in their temples were not similar.

Keywords: Temple Music, Hüzam Maqam, New Testament, Quran, Prolonged Syllables.

Atf / Cite as

Çiftçi, Muhammed Recai. "Kutsal Kitapların Makamsal Okuyuşlarında Bulunan Uzayan Hecelerin Melodik Yapı Karşılaştırması". *Marife* 20/1 (2020), 279-291.
<https://doi.org/10.33420/marife.711391>

Summary

The New Testament and Quran verses are recited in a musical/maqamic character in the temples of Istanbul. In these verses which are recited by Christians and Muslims, some of the syllables are recited over a longer period of time than they should be. During a literature review, no research on the melodic character of these prolonged syllables was found. Therefore, prolonged syllables of the holy books stand before us as an issue to be examined. The starting point in this research is the question of what the level of musical similarity of the prolonged syllables in the New Testament and Quran verses that Christians and Muslims in Istanbul recite in a maqamic character is. Our secondary issues are the duration of the melodic structures in prolonged syllables at the end of the verses, the quantity of tones and intervals used in them. This article argues, on the basis of the hypothesis that the melodic structures of prolonged syllables in the New Testament and Quran verses are similar. The data, used in this study which has a descriptive character, was obtained by the field research method. The data were analyzed by qualitative and quantitative methods and processed by the "comparison" method. It is also assumed that the computer-assisted audio player software and audio/video recording devices used in the research is going to provide accurate and reliable data and the reciters have sufficient musical/maqamic recitation proficiency and represent their own religious music field. The recitations, which are performed monophonic in the Hüzam maqam, will be examined. The verses examined are Mark 12/28-34 from the New Testament and al-Kahf 107-110 from the Quran. The language of the texts recited for this research is Armenian for the New Testament and Arabic for the Quran. The notations of recitations were scored with a notation software named "Finale". The key signature of the maqam was not placed at the beginning of the staff, but was shown in notation of the performance. Passages must be recited an octave "lower" than written, because of the fact that notation was written on the G-Clef (Treble Clef) representing the tradition of Turkish Music notation. F-Clef (Bass Clef) notation was not included due to the perspective of this study. The smallest syllable determined in the text was accepted as a "unit" and its temporal equivalent was determined as a "crotchet" note. Prolonged syllables consist of the last syllables recited temporarily more than 1-unit syllable preceding the silences at the end of the verses or sentences. The silent times were not noted on the staff with the "rest" signs but with a physical and mechanical time unit "seconds". Murat İçlinalça, who is one of the two reciters participated in this research, used Rast, Kürdî, Segah, Çargah, Neva, Hisar and Eviç pitches in the prolonged syllables. Among these, he most preferred the Neva which is the dominant pitch of the Hüzam maqam. Kerim Öztürk, the other reciter participated in the research, used Kürdî, Segah, Çargah, Neva, Hisar and Hüseyinî pitches. The most preferred among these was Segah the "karar" pitch. Therefore, no similarity is observed among the Christians and Muslims in terms of the most preferred pitch on prolonged syllables. İçlinalça and Öztürk used the pitches average of 1.19 and 1.9 respectively. There is no similarity from this point as there is a difference of about 1 pitch between them. No comparison will be made in terms of the total quantity of pitches used in the recitations since the difference of the quantity of syllables prolonged is an obstacle to obtaining a healthy result for the comparison. If the average prolongation period is evaluated, it is seen that this value is also higher in the reciting of Öztürk. Based on these data, it can be said that Öztürk performed the prolonged syllables in a longer period of time and with a more melodic attitude compared to İçlinalça. As a result of this research, it has been determined that the research hypothesis that was put forward was not "correct" according to the data obtained. While Christians prefer a simpler reciting attitude, Muslims prefer more melodic one. This situation is reflected in the melodic structure of prolonged syllables. Since Christians recite in a more rhythmic manner, the quantity of tones used in prolonged syllables decreases and the duration of prolonged syllables is relatively getting shortened. Melodic structure in prolonged syllables; when it is evaluated in terms of prolongation period, quantity of tones, intervals used in, it is concluded that Muslims perform prolonged syllables in their recitations in a longer period of time and with more pitch repetitions.

Giriş

İstanbul'daki Müslüman ve Hristiyanların ibadethanelerinde, her dini grubun kendi inanç sisteminde özel bir yeri olan kutsal kitapların ayetleri söz konusu gruplar tarafından müzikal bir nitelikte okunmaktadır. Türk musikisinde ilahi, şarkı, gazel ve ezan gibi hemen hemen her icra türünde yer bulan ve bunların içeriğinde metnin/güftenin kendi ritmik dokusu baz alındığında birim hecenin zamansal değerinden daha uzun bir zaman diliminde okunduğu anlaşılan, diğer bir ifade ile "uzatılan" heceler bulunmaktadır. Genelde müzikoloji alanı ile beraber özeldir Türk Din Musiki alanının da inceleme sınırlarında bulunan bu konuya dair yapılan ilgili literatür taramalarında, kutsal kitapların makamsal okunuşundaki uzatılan hecelerın melodik karakteri üzerine yapılan bir araştırmaya rastlanmamıştır.¹

1. Metodoloji

1. 1. Problem Durumu

Hicaz, Rast, Hüzzam vb. Türk müziği makamlarının İstanbul'daki Hristiyan ibadethanelerinde okunan İncil ve Müslüman ibadethanelerinde okunan Kur'an ayetlerine tatbik edildiği bilinmektedir. Söz konusu metinlerin nispet edildiği kaynağın aşkınlığı, okuyucularının müzikal/makamsal icraya dair yaptıkları tanımlama ve okunduğu coğrafya gibi benzer hususiyetler, bilimsel araştırma faaliyetini üzerine çeken muharrik unsurlardır. Bu noktada, okunan kutsal metinlerdeki uzatılan hecelerın melodik karakteri de benzeşme düzeylerinin ortaya konulup bunların da ortak hususiyetler dairesine alınması çerçevesinden incelenmesi gereken bir konu olarak karşımızda durmaktadır.

1. 2. Problem Sorusu

İstanbul'daki Hristiyanların makamsal bir nitelikte okudukları İncil ve Müslümanların makamsal bir nitelikte okudukları Kur'an ayetlerindeki uzatılan hecelerin müzikal olarak benzeşme düzeyi nedir?

1. 2. 1. Alt Problem Soruları

1. Hristiyanların İncil okuyuşunda ayetlerin sonlarında bulunan uzayan hecelerdeki melodik yapıların süresi, bunlarda kullanılan perde ve aralık sayısı nedir?

2. Müslümanların Kur'an okuyuşunda ayetlerin sonlarında bulunan uzayan hecelerdeki melodik yapıların süresi, bunlarda kullanılan perde ve aralık sayısı nedir?

¹ Muhammed Recai Çiftçi, *İstanbul'daki Hristiyan ve Müslüman Mabedlerinde Okunan Tevrat, Zebur, İncil ve Kur'an-ı Kerim Ayetlerinin Karşılaştırmalı Müzikal Analizi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 703-751.

1. 3. Hipotez

İstanbul'daki Hristiyanların makamsal nitelikte okudukları İncil ve Müslümanların makamsal nitelikte okudukları Kur'an ayetlerindeki uzayan hecelerin melodik yapısı benzerlik arz etmektedir.

1. 4. Metodoloji

Bu çalışmada kullanılan veriler "alan araştırması" metoduyla elde edilmiştir. Söz konusu verilerin analizi nitel ve nicel yöntemlerle gerçekleştirilerek "karşılaştırma" metoduyla işlenmiştir. Bu araştırma betimsel bir nitelik taşımaktadır.²

1. 5. Varsayımlar

Bilgisayar yazılımlarının, ses ve görüntü kayıt cihazlarının güvenilir veriler ortaya koyduğu ve okuyucuların yeterli müzikal donanıma sahip olup alanı temsil ettiği varsayılmıştır.

1. 6. Evren ve Örneklem

Bu araştırmanın evrenini Hristiyan ve Müslümanların ibadethanelerinde gerçekleştirdikleri kutsal kitap okuyuşları, örneklemini ise İstanbul'daki Ermenilerin ibadethanelerinde makamsal bir karakterde okudukları İncil ile Türklerin ibadethanelerinde makamsal bir karakterde okudukları Kur'an ayetleri oluşturmaktadır.

1. 7. Sınırlamalar

Araştırmada elde edilen veriler ve bunlara ilişkin yorumlar, ulaşılabilen kaynaklarla sınırlanmıştır. Bu araştırma ile ilgili farklı verilerin ortaya çıkmasıyla daha farklı sonuçlara ulaşılması mümkündür.

Hristiyanları temsilen Ermeni okuyuculardan Murat İçlinalça, Yeni Ahit olarak ifade edilen İncil'den Markos 12/28-34. ayetleri Ermenice, Müslümanları temsilen Türk okuyuculardan ise Kerim Öztürk, Kur'an'dan Kehf Sûresi 107-110. ayetleri Arapça olarak okumuştur. Okuyucuların Hüzzam makamında ve tek sesli olarak gerçekleştirdikleri okuyuşlar incelenecektir.

1. 8. Veri İşleme Teknikleri

Ses ve görüntü kayıt cihazları ile okuyuculardan alınan okuyuşlar "Finale" isimli notalandırma yazılımı ile notaya alınmıştır.

Okuyuşların içerisinde tempoda değişimler gözlemlendiğinden, metronom değeri sadece icraya başlama referansı olarak ilk dört vuruş için verilmiştir.

Okuyuşların notası, Türk müziğinin notasyon geleneğini yansıtan Sol anahtar kullanılarak yazılmıştır. Fa anahtarlı notasyon, numerik hat notasyonu ve sent

² Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2007), 77.

değerlerine dayanan grafik notasyonuna³ bu çalışmanın perspektifi gereği yer verilmiştir. Okuyuşun gerçekleştirildiği makamın donanımı portenin başına konulmamış, arızalar okuyuşta bulunduğu notanın üzerinde işaretlenmiştir. Bir perde üzerinde uzayan hecelerin notasyonunda, en büyük birimden en küçüğe doğru yazım biçimi uygulanmıştır.

Serbest zamanlı makamsal okuyuşların notasyonu için kullanılan zamansal tespit ilkesine istinaden, okunan kutsal kitap metinleri içerisinde rastlanan en küçük ses bir birim olarak kabul edilmiş, okuyuş içerisinde duyulan diğer ses ve heceler de zamansal olarak bu birim cinsinden notaya alınmıştır. Bu birim 1 dörtlük olarak notaya geçirilmiştir.⁴

Analiz edilecek olan uzayan heceler, icranın notasyonunda temel alınan en kısa ses olan 1 birimlik heceden zamansal olarak daha fazla sürede icra edilen -ayet veya cümle sonlarındaki 'sus'lardan hemen önce gelen- son heceleri kapsamaktadır.

Okuyucuların icra içerisinde sustukları zaman dilimleri bir notasyon terimi olan "es" ile değil, bir fizik ve mekanik zaman birimi olan "saniye" ile bulunduğu porte satırının üzerine not edilmiştir.

Ayet sonlarındaki hecelerin üzerindeki nota değerinin altına, hecenin uzatıldığını ifade etmeyi kolaylaştırmak için uzayan hecenin son harfi yazılmıştır. Bu değer son harfin tonunu ifade etse de süresini ifade etmemektedir.

Çalışmanın bu kısmından itibaren, ihtiyatlı bir genellemenin yapılacağı sonuç bölümüne kadar Hristiyanların okuyuşlarının değerlendirmesinde okuyucunun soyadı olan İçlinalça, Müslümanların okuyuşlarının değerlendirmesinde okuyucunun soyadı olan Öztürk kullanılacaktır.

2. Bulguların Analizi

2. 1. Hüzam Makamında Okunan İncil Ayetleri

2. 1. 1. Notasyon

Okuyan : Murat İÇLİNALÇA
Notaya alan : Muhammed Recai ÇİFTÇİ

♩-220

Satır sonu sus süresi: 0,3 sn

Ar De rin mer Hi sus Kris dos

T bir ne ren me gi ye gav u mı dig g'ıner a nonts

³ Muhammed Recai Çiftçi, "Kani Karaca ve Bekir Sıdkı Sezgin'in Ezan Tekbirleri Çerçevesinde Tony Adlı Ses Analiz Yazılımının İşlevselliği", *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi* 43 (2019), 248-255.

⁴ Muhammed Recai Çiftçi, "Serbest Zamanlı Makamsal Okuyuşlar İçin Kullanılan "Notasyonda Zamansal Tespit Yöntemi"nin Tutarlılığı (İhlas Suresi - Davut Kaya Örneği)", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57 (2019), 67-84.

Satır sonu sus süresi: 0,32 sn

yev vi ca pa nut yun g' ne in

Satır sonu sus süresi: 0,22 sn

u yerp de sav te a ğeg ba das khan dı vav a nonts

Satır sonu sus süresi: 0,13 sn

hart sus a nor u ı sav

Satır sonu sus süresi: 0,2 sn

Vorn e po lor bad vi rank ne run a ra çi ni

Satır sonu sus süresi: 0,22 sn

Hi sus ba das kha nets a nor

Satır sonu sus süresi: 0,2 sn

Po lor bad vi rank ne run a ra çi ni ays e

Satır sonu sus süresi: 0,14 sn

Lı se Ov İs ra yel mer Der As dıvad zı meg Der e

Satır sonu sus süresi: 0,23 sn

Yev ku Der As dıvad zıt si res ku po lor

Satır sonu sus süresi: 0,22 sn

sır do vit yev ku po lor ant so vit

Satır sonu sus süresi: 0,13 sn

u ku po lor mid ko vit yev ku po lor zorut yu no vit

Satır sonu sus süresi: 0,28 sn

A si ga e a ra çin bad vi ran kı

Satır sonu sus süresi: 0,31 sn

U yer gror tu a sor ni man

Ku in ger (he) rit si res ku ant sit bes

Satır sonu sus süresi: 0,41 sn
A sönts me medz u riş bad vi rank çı ga

Satır sonu sus süresi: 0,21 sn
Tı bi ri i sav a nor A ğeg Var ta bed

Satır sonu sus süresi: 0,19 sn
şi dag kho set sar te As dvadz meg e

Satır sonu sus süresi: 0,21 sn
yev an ge zad u riş mı çı ga

Satır sonu sus süresi: 0,39 sn
yev po lor sır dov u po lor mid kov yev po lor ant sov

Satır sonu sus süresi: 0,27 sn
u po lor zorut yu nov za ni ga si re lı

Satır sonu sus süresi: 0,17 sn
u in ge ri ir ant sin bes si re lı

Satır sonu sus süresi: 0,56 sn
a men voğ ça gez ne re u zo he re a ve li e

Satır sonu sus süresi: 0,32 sn
Hi sus de sa ne lov vor a ni ga

Satır sonu sus süresi: 0,32 sn
Khe lat sut yu nov ba das khan dı vav

Sus süresi: 0,18 sn
i sav a nor As dud zo ta ka vo ru te nen he ru çes

Satır sonu sus süresi: 0,49 sn
Yev al u riş me gı çer ha mart sa ger

Sus süresi: 0,27 sn
a nor pan mı hart sı nel

2. 1. 2. Uzayan Hecelerdeki Melodik Yapı

Tablo 1

| Uzayan Son Hecenin Bulunduğu Kelime | Uzama Süresi (Sn) | Register (Aralık) | Perde Adedi | Kullanılan Perdeler | | | | | | |
|-------------------------------------|-------------------|-------------------|-------------|---------------------|---------|--------|---------|--------|---------|---------|
| | | | | Rast | Kürdi | Segah | Çargah | Neva | Hisar | Eviç |
| Krisdos | 2,39 | 1 | 1 | | | | | 1 | | |
| Ginein | 0,79 | 1 | 1 | | | | | 1 | | |
| Vav anonts | 0,71 | 1 | 1 | | | | | 1 | | |
| Anor isav | 1,31 | 1 | 1 | | | 1 | | | | |
| Araçını | 1,14 | 1 | 1 | | | | 1 | | | |
| Anor | 1,26 | 1 | 1 | | | | | 1 | | |
| Ayse | 1,37 | 1 | 1 | | | | | 1 | | |
| Der e | 0,89 | 1 | 1 | | | | | 1 | | |
| Antsovit | 1,26 | 1 | 1 | | | 1 | | | | |
| Zorutyunovit | 1,33 | 1 | 1 | | | | | 1 | | |
| Badvirankı | 0,92 | 1 | 1 | | | | | | 1 | |
| Nıman | 1,27 | 1 | 1 | | | | | 1 | | |
| Sit bes | 1,02 | 1 | 1 | | | | 1 | | | |
| Çıga | 1,47 | 1 | 1 | | | 1 | | | | |
| Vartabed | 1 | 1 | 1 | | | | | 1 | | |
| Mege | 0,8 | 1 | 1 | | | | | | | 1 |
| Mı çıga | 0,75 | 1 | 1 | | | | | | | 1 |
| Antsov | 0,97 | 1 | 1 | | | | | 1 | | |
| Sireli | 0,8 | 1 | 1 | | | | | 1 | | |
| Bes sireli | 0,73 | 1 | 1 | | | | | 1 | | |
| Aveliye | 1,53 | 1 | 1 | | | 1 | | | | |
| Divav | 0,84 | 1 | 1 | | | | | 1 | | |
| Isav anor | 0,88 | 1 | 1 | | | | | | 1 | |
| Heru çes | 1,04 | 1 | 1 | | | | | 1 | | |
| Ger | 1,18 | 1 | 1 | | | 1 | | | | |
| Hartsı | 2,57 | 4 | 4 | | 1 | 1 | 1 | 1 | | |
| Nel | 5,63 | 3 | 3 | 1 | 1 | 1 | | | | |
| Register Ortalaması | | 1,19 | | | | | | | | |
| Perde Adedi Ort. | | | 1,19 | | | | | | | |
| Perde Tekrar Toplamı | | | | 1 | 2 | 7 | 3 | 1 5 | 2 | 2 |
| Perde Tekrar Oranı (%) | | | | 3, 1 | 6, 3 | 2 2 | 9, 4 | 4 7 | 6, 3 | 6, 3 |
| Uzayan Son Hece Adedi | 27 | | | | | | | | | |
| Ort. Uzama Süresi (Sn) | 1,33 | | | | | | | | | |

Bu okuyuşta bulunan 27 tane uzayan son hecenin uzama süresi, uzama aralığı ve uzatma esnasında kullanılan perdeler bu şekilde tablolastırılmıştır.

Perde isimlerinin altında bulunan kırmızı renkle işaretlenmiş olan rakamlar; asma karar, yarım karar veya karar şeklinde hecedeki uzamanın sona erdiği perdeyi göstermektedir.

Buradan hareketle uzatmalarda %47 kullanılma oranına sahip olan Neva perdesinde yarım karar göstererek yapılan uzatma biçiminin büyük oranda kullanıldı-

ğını söylemek mümkündür. Bu uzatma modelini Segah ve az sayıda da Çargah perdesinde yapılan uzatmalar takip etmektedir.

Bütün icradaki ortalama uzatma süresinin 1,3 saniye olduğu görülmektedir. En uzun uzatma süresine sahip olanlar en baştaki uzatma ile sondaki iki uzatmadır. Ayrıca her bir uzatma için ortalama 1,2 aralığın kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Uzatma süresince çok büyük oranda tek perdenin tercih edildiği görülmektedir.

2. 2. Hüzzam Makamında Okunan Kuran Ayetleri

2. 2. 1. Notasyon

Okuyan : Kerim ÖZTÜRK
Notaya alan : Muhammed Recai ÇİFTÇİ

♩=170

Satır sonu sus süresi: 6,81 sn

E u zü bil la himneş şey ta nir ra ci m

Satır sonu sus süresi: 11,29 sn

Bis mil la hir rah ma nir ra hi m

İn nel le zi ne a me nu

ve a mi lüs sa li ha ti

ka net le hüm cen na tül

Satır sonu sus süresi: 9,43 sn

fir dev si nü zü la

Satır sonu sus süresi: 1,34 sn

ha li di na fi ha

Satır sonu sus süresi: 10,83 sn

la yeb ğu ne an ha hı ve la

gul lev ka nel bah ru mi de del

li ke li ma ti rab bi

le ne fi del bah ru gab le en

ten fe de ke li ma tū rab bi

en ten fe de ke li ma tū rab bi

ve lev ci' na bi mis li hi me de da

Gul in ne ma e ne be şe rum mis lū kūm

yu ha

i ley ye en ne ma

i la hū kūm i la hūv va hid

fe men ka ne yer cū li ga e rab bi hi

fel ya mel a me len sa li ha

fel ya mel a melen sa li hav

ve la yüş rik bi i ba de ti

Satır sonu sus süresi: 5,04 sn

Satır sonu sus süresi: 11,59 sn

Satır sonu sus süresi: 3,37 sn

Satır sonu sus süresi: 2,43 sr

Satır sonu sus süresi: 0,91 sn

rab bi hi e ha da
Sa de gal la hül a zi m

2. 2. 2. Uzayan Hecelerdeki Melodik Yapı

Tablo 2

| Uzayan Son Hecenin Bulunduğu Kelime | Uzama Süresi (Sn) | Register (Aralık) | Perde Adedi | Kullanılan Perdeler | | | | | | | |
|-------------------------------------|-------------------|-------------------|-------------|---------------------|-------|--------|------|-------|----------|------|---|
| | | | | Kürdi | Segah | Çargah | Neva | Hisar | Hüseyini | Eviç | |
| Racîm | 2,79 | 1 | 1 | | 1 | | | | | | |
| Rahîm | 3,7 | 5 | 5 | 1 | 3 | 2 | 3 | | | 2 | |
| Nüzülâ | 1,03 | 3 | 3 | | | | 1 | 1 | | | 1 |
| Fihâ | 0,85 | 2 | 2 | | | | | 1 | | | 2 |
| Hivelâ | 1,09 | 2 | 2 | | | | 1 | 1 | | | |
| Rabbî | 0,8 | 2 | 2 | | | | | | 1 | | 2 |
| Mededâ | 0,98 | 1 | 1 | | 1 | | | | | | |
| Salihâ | 0,93 | 1 | 1 | | 1 | | | | | | |
| Ehadâ | 0,94 | 1 | 1 | | 1 | | | | | | |
| Azîm | 2,03 | 1 | 1 | | 1 | | | | | | |
| Register Ortalaması | | 1,9 | | | | | | | | | |
| Perde Adedi Ort. | | | 1,9 | | | | | | | | |
| Perde Tekrar Toplamı | | | | 1 | 8 | 2 | 5 | 4 | 2 | 5 | |
| Perde Tekrar Oranı (%) | | | | 4 | 30 | 7 | 19 | 15 | 7 | 19 | |
| Uzayan Son Hece Adedi | 10 | | | | | | | | | | |
| Ort. Uzama Süresi (Sn) | 1,51 | | | | | | | | | | |

Bu okuyuşta bulunan 10 tane uzayan son hecenin uzama süresi, uzama aralığı ve uzatma esnasında kullanılan perdeler tablolaştırılmıştır.

Kırmızı renk ile işaretlenen rakamlar, uzamanın sona erdiği perdeyi göstermektedir. Buradan hareketle daha çok karar perdesinde karar göstererek bir uzatmanın yaygınlıkla kullanıldığını söylemek mümkündür. Bu uzatma modelini güçlü perdesinde yarım karar göstererek ve Eviç perdesinde asma karar göstererek yapılan uzatma modeli takip etmektedir.

En fazla uzama süresine sahip olan hecelerin icranın hemen başındaki ve sonundaki heceler olduğu görülmektedir. Bunların haricindeki uzatmalar için ortalama sürenin 1 saniye olduğunu söylemek mümkündür. Bütün icradaki ortalama uzama süresinin yaklaşık 1,5 saniye olduğu görülmektedir.

Her bir uzatma için yaklaşık iki aralığın kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Uzatmada en çok tercih edilen perde %30 oranıyla makamın karar perdesi olan Segah perdesidir. Uzatmalarda kullanılan diğer perdelerin ise azalan oranlarda

sırasıyla Neva ve Eviç perdeleri olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla karar bölgesindeki perdelerin uzatmalarda çok fazla tercih edildiği söylenebilir. Bununla birlikte uzatma süresince genellikle tek perdenin tercih edildiği görülmektedir. Bu modeli takiben iki perdenin, daha sonra da üç perdenin kullanıldığı uzatma modeli gelmektedir.

3. Karşılaştırma ve Değerlendirmeler

Tablo 3

| HÜZZAM MAKAMI | HRİSTİYANLAR | MÜSLÜMANLAR |
|--------------------------------|--------------|----------------|
| Perdeler | İNCİL | KUR'AN-I KERİM |
| Rast | 1 | 0 |
| Kürdi | 2 | 1 |
| Segah | 7 | 8 |
| Çargah | 3 | 2 |
| Neva | 15 | 5 |
| Hisar | 2 | 4 |
| Hüseyni | 0 | 2 |
| Eviç | 2 | 0 |
| | | |
| Register Ortalaması | 1,19 | 1,9 |
| Kullanılan Perde Adedi Toplamı | 32 | 19 |
| Perde Adedi Ort | 1,19 | 1,9 |
| Ort. Uzama Süresi (Sn) | 1,33 | 1,51 |

İçlinalça uzatmalarda Rast, Kürdi, Segah, Çargah, Neva, Hisar ve Eviç perdelelerini kullanmıştır. Bunların içinde en çok Hüzzam makamının güçlü perdesi olan Neva perdesini tercih etmiştir.

Öztürk'ün Kur'an-ı Kerim okuyuşunda Kürdi ve Hüseyni perdeleri arasındaki perdeler, uzayan hecelerin melodik yapısında karşımıza çıkmaktadır. Bunların içinde en çok tercih edileni makamın karar perdesi olan Segah perdesi olmuştur. Dolayısıyla en çok tercih edilen perde açısından bir benzeşme görülmemektedir.

Okuyuşlarda en geniş aralığı 1,9 perde ortalaması ile Öztürk kullanmaktadır. İçlinalça'nın kullandığı perde aralığı ise 1,19 olduğundan aradaki farkın yaklaşık olarak 1 perde olduğu söylenebilir. Bu noktadan bakıldığında bir benzeşme bulunmamaktadır.

Perde adedi ortalamasına bakıldığında da uzatmalarda en çok perdeyi 1,9 ortalama ile Öztürk'ün kullandığı anlaşılmaktadır. İçlinalça'nın 1,19 perde adedi ortalamasında kaldığı görüldüğünden bu madde için de bir benzeşmeden söz edilememektedir. Kullanılan perde adedi toplamı açısından bir karşılaştırma yapılamayacaktır. Zira uzatma yapılan hece adedinin farklı olması bu karşılaştırma için sağlıklı bir sonuç alınmasının önünde bir engel teşkil etmektedir.

Ortalama uzama süresine bakıldığında, bu değer de Öztürk'ün okuyuşunda daha yüksek bir değerde olduğu görülmektedir. Bu verilere dayanarak Öztürk'ün

uzatmaları İçlinalça'ya nispetle daha uzun sürede ve daha melodik bir tavırla icra ettiği söylenebilir.

Sonuç

"İstanbul'daki Hristiyanların makamsal nitelikte okudukları İncil ve Müslümanların makamsal nitelikte okudukları Kur'an ayetlerindeki uzayan hecelerin melodik yapısı benzerlik arz etmektedir." şeklinde ortaya konulan araştırma hipotezinin elde edilen veriler ışığında "doğru olmadığı" ortaya çıkmıştır.

Ermeniler daha sade bir okuyuşu tercih ederken, Türkler daha melodik bir okuyuşu tercih etmektedir. Bu durum da uzayan hecelerin melodik yapısına yansımaktadır. Hristiyanlar daha ritmik bir tavırla okuduklarından dolayı hem uzatmalarda kullanılan perde adedi azalmakta, hem de hecelerin uzama süresi nispeten kısalmaktadır.

Uzayan hecelerdeki melodik yapı; uzama süresi, uzamada kullanılan perde aralığı ve adedi çerçevesinden değerlendirildiğinde Müslümanların okuyuşlarındaki uzayan heceleri zamansal olarak daha uzun sürede ve daha çok perde tekrarı ile gerçekleştirdikleri sonucuna ulaşılmıştır.

Kaynakça

- Çiftçi, Muhammed Recai. *İstanbul'daki Hristiyan ve Müslüman Mabedlerinde Okunan Tevrat, Zebur, İncil ve Kuran-ı Kerim Ayetlerinin Karşılaştırmalı Müzikal Analizi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.
- Çiftçi, Muhammed Recai. "Kani Karaca ve Bekir Sıdkı Sezgin'in Ezan Tekbirleri Çerçevesinde Tony Adlı Ses Analiz Yazılımının İşlevselliği". *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi* 43 (2019), 248-255. <https://doi.org/10.32547/ataunigsed.610405>
- Çiftçi, Muhammed Recai. "Serbest Zamanlı Makamsal Okuyuşlar İçin Kullanılan "Notasyonda Zamansal Tespit Yöntemi"nin Tutarlılığı (İhlas Suresi - Davut Kaya Örneği)". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57 (2019), 67-84. <https://doi.org/10.15370/maruifd.679214>
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2007.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 20 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2020

ARAŞTIRMA NOTU
Research Note

Faiz ve Ribâ Üzerine Çağdaş Tartışmalar: Fazlurrahman Örneği

Osman Durmaz

Arş. Gör., Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı

osmandurmaz@aksaray.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0003-2368-5463>

Geliş Tarihi / Received: 15.04.2020 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 24.06.2020

Öz

Faiz (ribâ) İslam'da kesin bir şekilde yasaklanmıştır. Genel kabule göre faiz ribâ ile eş görülerek faizin tüm biçimleri kesin şekilde yasak olarak kabul edilmektedir. Faiz konusu başlangıçtan itibaren çeşitli açılardan tartışılmıştır. Ancak bu tartışmalar yasağın kendisi hakkında olmamışken, günümüzde doğrudan yasağı ilgilendiren boyutlara taşınmıştır. Çağdaş dönemde, birtakım ekonomik gerekçelerle Kur'an'da yasaklanan ribanın faiz ile eş anlamlı olmadığı ileri sürülmüştür. Bu çalışma, Fazlurrahman'ın görüşleri örneğinde, çağdaş tartışmaların faiz konusu nasıl ele aldığını incelemeyi amaçlamaktadır. İlk olarak İslam'da faiz yasağı konusu ana hatları ile ortaya konacak ardından yasak konusundaki çağdaş yaklaşımların ortaya çıkış şekilleri irdelenecektir. Son olarak Fazlurrahman'ın konu hakkında görüşlerine yer verildikten sonra bu görüşlerin genel bir değerlendirilmesi yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Faiz, Ribâ, Banka Faizi, Fazlurrahman.

Modern Debates over Riba and Interest: The Case of Fazlur Rahman

Interest (riba) is categorically prohibited in Islam. Interest is commonly equated with riba and thus interest is considered blanketly prohibited in all its forms as well. From the beginning the issue of interest has been discussed from various ways. However, these discussions were not about the prohibition itself. In modern times, it has been moved to dimensions that directly concern prohibition. In the contemporary period for some economic reasons, it is suggested that riba is not synonymous with interest. This paper seeks to analyze how the modern debates the issue of interest in the example of Fazlurrahman's views. The issue of prohibition of interest in Islam will be first outlined. Subsequent to the basis outline, the emergence of contemporary approaches to prohibition will be examined. Finally, Fazlurrahman's views will be summarized and a general evaluation of his arguments will be made.

Keywords: Islamic Law, Interest, Riba, Bank Interest, Fazlur Rahman.

Atıf / Cite as

Durmaz, Osman. "Faiz ve Ribâ Üzerine Çağdaş Tartışmalar: Fazlurrahman Örneği". *Marife* 20/1 (2020), 293-306. <https://doi.org/10.33420/marife.760428>

Giriş

Fıkıh literatüründe faizin tanımı, çeşitleri, faize konu malların özellikleri ve türleri, faiz yasağının hikmeti gibi konularda başlangıçtan itibaren tartışmaların olduğu, farklı düşüncelerin ileri sürüldüğü görülmektedir. Ancak faizin yasak oluşu hususunda kayda değer bir tartışma bulunmamaktadır. Bu konuda tarih boyunca Müslümanlar arasında bir ittifak söz konusu olmuştur. Zira faizin yasaklanmış olduğu âyet ve hadislerde çok açık bir biçimde ifade edilmiştir. Günümüzde ise faiz üzerine ileri sürülen görüşler, başlangıçtan itibaren kesin şekilde yasaklanmış olduğu kabul edilen faizin detayları üzerinde cereyan ederken, doğrudan faizin kendisi üzerine taşınmış durumdadır.¹

Çağdaş dönemde, günümüz iktisadi işlemlerindeki faizin, âyet ve hadislerde yasaklanmış olan faizden/ribâdan farklı olduğu şeklinde bir ayrıma gidilerek günümüzdeki faiz uygulamalarının meşru olduğunu ileri süren görüşler mevcuttur. Buna göre genel bir ifade ile Kur'ân'da yasaklanmış olan ribâ, bugünkü anlamı ile tefecilik (usury) olarak görülmektedir. Bankalar tarafından verilen faiz (interest) yasaklanmış olan ribânın kapsamı dışında tutulmakta² böylece ribânın kapsamı daraltılarak banka faizlerine meşruiyet zemini oluşturulmaktadır. Bu çalışmada, söz konusu tartışmaların Fazlurrahman'ın (ö. 1409/1988) görüşleri özelinde genel bir değerlendirme yapılacaktır. Fazlurrahman'ın konu hakkındaki görüşlerinin genel anlayış karşısındaki durumunun anlaşılabilmesi için öncelikle ana hatları ile faiz yasağı ve faiz ve ribâ ayrımı temelli tartışmaların tarihi seyrine dair genel bilgi verilecek, ardından Fazlurrahman'ın konu hakkındaki görüşlerine yer verildikten sonra genel bir değerlendirme yapılacaktır.

1. İslam'da Faiz Yasağı

Faiz olgusunun tarihin ilk dönemlerinden itibaren var olduğu bilinmektedir. Ortaya çıktığı andan itibaren din adamları, filozoflar ve iktisatçıların inceleme konusu haline alan faizin³ meşruiyeti hususu başlangıçtan itibaren tartışmalı bir konu olmuştur.⁴ Pek çok toplumda faize ilişkin düzenlemeler yer almış ve faiz ile mücadele edilmiştir. Faize yönelik mücadele, dini olmayan hukuk sistemlerinde genelde borçlu lehine birtakım kolaylıklar sağlama, faiz hadlerine sınırlama getirme tarzındaki düzenlemelerle olurken, özellikle semavî dinlerde faizin kökten yasaklanması şeklinde olmuştur.⁵ İslam dininde de faiz konusunda, diğer semavî dinlerde olduğu gibi katî bir yasaklama söz konusudur.

¹ İsmail Özsoy, *İslam İktisadında Faiz ve Çağımızda Ortaya Çıkan Problemler* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1991), 232.

² Ekrem Erdem, "Kur'an'da Ribâ (Faiz) Ayetlerinin Kademeli Nüzulü ve Üslûbu: İslam'ın Ticaret, İnfak ve Finans Sistemi Üzerinden Bir İnceleme", *İslam İktisadı Perspektifinden Faiz*, ed. Taha Eğri - Zeyneb Hafsa Orhan (İstanbul: İktisat Yayınları, 2018), 3.

³ İsmail Özsoy, "Faiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/110.

⁴ Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 2/194; Servet Bayındır, "Faizin Tanımı Meselesi", *İslam İktisadı Perspektifinden Faiz*, ed. Taha Eğri - Zeyneb Hafsa Orhan (İstanbul: İktisat Yayınları, 2018), 53.

⁵ Özsoy, "Faiz", 12/110; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 2/195.

1.1. Faiz ve Ribâ Kavramları

Faiz, “bir ödünç veya borç karşılığında alınan nema, kira, fazla miktar, fazlalık”⁶ gibi anlamlara gelmektedir. İktisadî bir terim olarak; üretim faktörlerinden birisi olan sermayenin getirisi ve parayı belli bir zaman için kullanmanın bedeli şekillerinde tanımlanmaktadır.⁷ Kur’ân-ı Kerîm, hadis ve fıkıh kaynaklarında faiz ribâ kelimesi ile ifade edilmiştir. Ribâ sözlükte, “tepe, çıkıntı, fazlalık” gibi anlamlara gelmektedir. Bir fıkıh terimi olarak ise, “belli malların belli şekillerde yapılan satım akdi ile değişiminde şart koşulan veya hâsıl olan fazlalık ve ödünç verilen malın geri ödenmesinde şart koşulan fazlalık” şeklinde tanımlanmaktadır.⁸

Türkçede ribâ kelimesi yerine yaygın şekilde kullanılan faiz kelimesi, Osmanlı’nın son dönemlerinden itibaren kullanılmaya başlanmıştır.⁹ Esasında bu durum Türkçeye mahsus değildir. Günümüz iktisadi işlemlerindeki faizi ifade etmek üzere modern Arapçada ribâ yerine fâide kelimesinin kullanıldığı görülmektedir. Benzer şekilde İngilizcede çoğunlukla ribâ, usury (fahiş faiz, tefecilik) kelimesi ile karşılırken faiz, interest kelimesi ile ifade edilmektedir.¹⁰ Çağdaş İslam alimlerinin çoğunluğu faiz ve ribâ kelimelerinin hem anlamlarının hem de hükümlerinin aynı olduğunu vurgulamışlar, bu şekilde bir ayırımın batı kaynaklarında yapılan bir ayırım olduğu hususuna dikkat çekmişlerdir.¹¹ Nitekim, klasik kaynaklardaki adıyla icâre akdine kira akdi denildiğinde her ikisinin de aynı anlamı ifade etmesi ve aynı hükümlere tabi olması örneğinde olduğu gibi, bir şeyin adının değişmesi, hükmünün değişmesini de gerekli kılmamaktadır. Bir şeyin hükmünün değişmesi için niteliklerinin de değişmesi gereklidir.¹²

1.2. Kur’ân ve Sünnette Faiz

İslam alimlerinin genel olarak kabul ettiği şekliyle faiz yasağı, içkinin yasaklanması örneğine benzer biçimde tadrîcî bir şekilde gerçekleşmiştir. Buna göre Kur’ân’da faiz yasağı dört aşamada gerçekleşmiştir.¹³

Yasağın ilk aşamasını oluşturan ayette (Rûm 30/39), faizin bereketsiz bir kazanç olduğu, malı artırmadığı gibi bereketini de giderdiği bildirilmiş; zekâtın ise malı arttıracacağı vurgulanmıştır. Bu âyet ile faiz açıkça yasaklanmamış, kötülenerek faizin kaldırılmasının psikolojik zemini hazırlanmıştır. İkinci aşamada, Yahudilerin, ken-

⁶ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 134; Nihat Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dinî Konular 2 Ticaret Hayatımız* (Samsun: Etüt Yayınları, 2010), 279.

⁷ Sabri Orman, “Modern İktisat Literatüründe Para, Kredi ve Faiz”, *Para, Faiz ve İslam: Tartışmalı İlmî Toplantı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 69; Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dinî Konular*, 280.

⁸ Hayreddin Karaman vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 1/430-431.

⁹ Ali Sayı, “Faiz ve Faizin Tarihi Gelişimi”, *Faizsiz Yeni Bir Banka Modeli: Faizsiz Kredileşme Sistemi*, ed. Ahmet Tabakoğlu - İsmail Kurt (İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı Yayınları, 1987), 22; Nihat Dalgın, “Faiz Yasağıyla İlgili Farklı Yaklaşımlar”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (2010), 80.

¹⁰ Ugi Suharto, “Riba and Interest in Islamic Finance: Semantic and Terminological Issue”, *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management* 11/1 (2018), 132.

¹¹ Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dinî Konular*, 281.

¹² Hamdi Döndüren, *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmihali* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2016), 387.

¹³ Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 1/431; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım, 1992), 2/422; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 2/197; Özsoy, “Faiz”, 12/112.

dilerine faiz haram kılınmış olduğu halde bunu helâl sayarak faiz alıp vermeye devam etmeleri yüzünden başlarına gelen musibetler anlatılarak, faiz yasağına dolaylı şekilde temas edilmiş, müminler benzer duruma düşmemeleri hususunda uyarılmıştır (Nisâ 4/160-161). Üçüncü aşamayı teşkil eden âyetlerde (Âl-i İmrân 3/130-132), faiz açık şekilde yasaklanmış ve kurtuluşa ermenin bu yasağına uymaya bağlı olduğu ifade edilmiştir. Bu aşamada faiz kesin bir dille yasaklanmıştır. Dördüncü aşamayı teşkil eden âyetlerde (Bakarâ 275-281) faiz yasağı kesin ve sert bir üslûpla teyit edilmiştir. Faizi bırakanların geçmişte aldıkları faizden sorumlu tutulmayacakları belirtilirken, faizde ısrarcı olanlar Allah ve Resûlü'ne savaş açmış olmakla nitelendirilmiştir.¹⁴

Kur'ân-ı Kerîm'de namaz, oruç, hac gibi pek çok konuda takip edilen yöntemin faiz konusunda da takip edildiği görülmektedir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de tıpkı diğer hususlarda olduğu gibi faiz konusunda da açık yasak bildirilmiş, detayların açıklanması İslam'ın diğer kaynaklarına bırakılmıştır. Bu kaynaklardan sünnette faiz yasağına dair açık deliller bulunmaktadır. Bazı hadisler, Kur'ân'da yer alan faiz yasağını açıklayıcı mahiyetteyken bazıları da yeni bir faiz türünden bahsetmektedir.¹⁵ İlk gruba giren, borç faizi veya mutlak anlamda ribe'n-nesfe de denen¹⁶ Kur'ân'da açık şekilde yasaklanmış olan câhiliye ribâsına yönelik hadislerin az olduğu görülmektedir. Bu husus bu tür faizin herkes tarafından biliniyor olmasıyla izah edilebilir.¹⁷ Öte yandan ikinci grup hadisler, Kur'ân'daki faize ilave olarak, Araplar tarafından daha önceden faiz olarak görülmeyen, belli malların peşin alım satımlarındaki fazlalık ve vadede oluşan alışveriş faizini yasak kılmıştır.¹⁸

1.3. Fıkıh Kaynaklarında Faiz

Fıkıh literatüründe faize yönelik yorum ve tartışmaların, faizli işlemlerin ve faiz yasağının hukuki çerçevesinin çizilerek bu konuda objektif ve açık kriterlerin oluşturulmasını hedeflediği görülmektedir.¹⁹ Klasik kaynaklarda yer alan faize yönelik değerlendirmelerin temeli, altı eşya hadisi şeklinde meşhur olan hadise dayanmaktadır. Bu hadiste, birbiriyle peşin fazlalıklı veya veresiye olarak eşit ve fazlalıklı mübâdele edilen (alınıp satılan) ve bu şekilde faizli satım gerçekleşmiş olan altın, gümüş, hurma, buğday, arpa, tuz şeklinde altı mal çeşidinden bahsedilmiştir. Hadiste geçen altı malda faizin gerçekleşeceği konusu üzerinde icma meydana gelmiştir.²⁰ Fakat hadiste bu altı malın, diğer mallar için ölçü olabilecek özellikler taşıdığından mı, yoksa yalnızca bu mallarda faiz gerçekleşeceğini belirtmek üzere mi bahsedildiği konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Çoğunluğun görüşüne göre bu mallar örnekleme yoluyla zikredilmiştir. Yani hadiste, bu mallar ve bu mallar gibi

¹⁴ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/431; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/422; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 2/197; Özsoy, "Faiz", 12/112.

¹⁵ Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 2/198; Muhammed Ebû Zehrâ, *Faiz (Ribâ) Araştırmaları*, çev. Yunus Araz (Bursa: Emin Yayınları, 2016), 31.

¹⁶ Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dinî Konular*, 282.

¹⁷ Özsoy, "Faiz", 12/113.

¹⁸ Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dinî Konular*, 284; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/432.

¹⁹ Özsoy, "Faiz", 12/114.

²⁰ Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm İbnü'l-Münzir, *el-İcmâ' (Amman - Re'sülcenne: Mektebetü'l-Furkân - Mektebetü Mekkete's-Sekâfiyye*, 1420/1999), 133.

olanlar kastedilmektedir.²¹ Bu altı malın ve bunlara kıyasen diğer mallarda da faizin cereyan etmesine sebep teşkil edecek özelliğın ne olduğu konusundaki ihtilaf "faizde illet" meselesini ortaya çıkarmıştır. Faize konu mallarda faizin illeti ile kastedilen faiz hükmüne esas teşkil eden ve o malda bulunan açık, belirli ve hisedilebilir vasıftır. Bu vasfından dolayı ilgili malda faiz hükmü geçerli olmaktadır.²²

Netice olarak fıkıh kaynaklarında faize yönelik tartışmalar daha çok faizin illeti üzerine yoğunlaşmıştır. Bunun yanında hayvanların ticareti, devlet faizi, dârül-harpte faiz gibi değişik konularda da fıkıhçılar tarafından farklı görüşler ileri sürülmüştür. Çalışmanın kapsamını aşacağı için burada bütün tartışmaların detayına girmek mümkün değildir ancak bu noktada klasik kaynaklarda yer alan tartışmaların faiz yasağının kendisi ile ilgili değil, faizin tali konuları ile ilgili olduğunu tekrar vurgulamak yerinde olacaktır.

2. Faiz ve Ribâ Ayrımına Dayalı Çağdaş Tartışmalar

19. yüzyıldan itibaren İslam dünyası pek çok alanda olduğu gibi iktisadi alanda da geride kalarak, batı merkezli kapitalist sistemin tesiri altına girmeye başlamıştır. Kapitalist sistemin temel kurumlarından olan bankalar Müslüman ülkelerde de kurulmuş böylece banka faizleri Müslümanların günlük hayatlarını kuşatmaya başlamıştır. Bu durumun doğal bir sonucu olarak faiz yasağı meselesi daha önceki dönemlerden farklı bir biçimde tartışma konusu edilmiş, çeşitli çözüm önerileri ileri sürülmeye başlanmıştır. Bu yönüyle değerlendirildiğinde gerek doktriner anlamda gerekse uygulama alanında faize dayalı bir ekonomik sistem ile yeni karşılan İslam dünyasında daha önceden yapılmayan tartışmaların yapılmış olması, yeni görüşlerin ortaya atılması, yeni karşılaşılan bir mesele hakkında çözüm üretme gayretine girişilmesi yadırganacak bir durum değildir. Ancak söz konusu görüşlerden bir kısmı, fıkıh ölçülerinin dışına taşmakta, genel olarak ayetler ve belli hadisler üzerinden hareket etmekle birlikte bunları yeni ve farklı bir değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Genel olarak bakıldığında söz konusu görüşlerin Kur'ân'da yasaklanmış ribânın günümüzdeki faizli işlemleri kapsamadığı, dolayısıyla günümüzdeki anlamı ile faiz ve Kur'ân'da ifade edilen ribânın farklı şeyler olduğu noktasında birleştiği görülmektedir. Diğer bir ifade ile söz konusu tartışmalar faiz ve ribâ ayrımına dayanmaktadır.

İslam dünyasında faiz ve ribâ şeklindeki ayrımı esas alan görüşler, özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkmaya başlamış olup nispeten yenidir. İlk olarak, bu görüşlerin Hıristiyan batıda faiz ve ribânın ayrılarak, faizin meşrulaştırılmış olmasıyla benzerlik arz ettiğini belirtmek gereklidir. Zira faiz yasağını yumuşatmaya yönelik olarak, dinen yasaklanmış olan faizin günümüzdeki faizden farklı olduğu şeklindeki görüşler ilk defa Hıristiyan batıda ortaya çıkmıştır. Avrupa'da sanayinin gelişmesi ve buna bağlı olarak ticaret hacminin genişlemesinin sonucu olarak ödünç sermaye ihtiyacı ortaya çıkmıştı. Haçlı seferlerini finanse etme ve bizzat iş kurma gibi konularda kilise erbabının da ödünç sermaye ihtiyacı hasıl olmuştu. Sonraki süreçte geniş bir servete ulaşan kilise kendisi de ödünç vermeye

²¹ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/432.

²² Özsoy, "Faiz", 12/114-115; Döndüren, *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlimihali*, 397-398.
Marife 20/1 (2020): 293-306

başlamıştı. Bu gibi gelişmeler karşısında Hıristiyanlar, dinlerinde var olan faiz yasağını aşamalı olarak gevşeterek nihayetinde faizin dinen meşru olduğu noktasına gelmişlerdir. Nitekim Fransız ihtilali sonrasında faizli işlemlere belli oranlarla sınırlı da olsa resmen izin verilmiştir. Hıristiyan dünyasında faizin meşrulaştırılmasında tüketim amaçlı verilen ödünç ile ticari amaçlı verilen ödünç farklı görerek birbirinden ayrı kavramlar olarak değerlendirme etkili bir yol olmuştur. Tüketim ödünçü ribâ olarak isimlendirilerek reddedilirken, ticari ödünç ise faiz olarak isimlendirilerek meşru görülmüştür.²³

Müslümanlar arasında faiz ve ribâ şeklinde bir ayrımın ilk olarak kim tarafından ortaya atıldığını tespit etmek güçtür. Bununla birlikte Müslümanların yaşadıkları ülkelerin kapitalist sistem ile etkileşimleriyle doğru orantılı bir şekilde bu yönde görüşlerin ortaya atılmaya başlandığı gözlenmektedir. Bu çerçevede Hindistan'da, İngiliz işgali sonrası oluşan iktisadi yapı içerisindeki Seyyid Ahmed Han (ö. 1315/1898), ribâyı tefecilik olarak tercüme etme yoluna gitmiştir. O'na göre, ribâ yasağı yalnızca ihtiyaç sahibi yoksul kimselere verilen borçlarla ilgilidir.²⁴

Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde, devletin içine düştüğü ekonomik gerileme karşısında, batının üzerinde yükselerek zenginleştiği iktisadi sistemin uygulamaları tartışmaya açılmıştır. Faizin doğrudan iktisadi kalkınma ile ilişkili olarak görüldüğü söz konusu sistemin uygulamaları, ekonomik sıkıntılardan kurtuluşun bir çaresi olarak görülmeye başlanmıştır. Bu yönde görüşleri olan Ali Suâvi'ye (ö. 1295/1878) göre faiz ve ribâ iki ayrı kelime olup, bu iki kelimenin anlam ve meselelerini birbirine karıştırmamak gereklidir. O'na göre "kat kat ribâ yemeyin" ayetinde kastedilen fahiş faizdir.²⁵

Faiz ve ribâ ayrımına dayalı görüşlerin ciddi anlamda ileri sürüldüğü ve söz konusu görüşlerin İslam dünyasına yayıldığı yer Mısır'dır. Mısır'da, 20. yüzyılın başlarından itibaren ülkenin batıyla etkileşim süreci ile bağlantılı şekilde söz konusu görüşlerin ileri sürülmeye başlandığı görülmektedir. Mısır hükümeti Posta İdaresi bünyesinde, tıpkı modern bankaların yaptığı gibi mudilerden topladığı mevduata sabit bir faiz veren posta yatırım sandıkları oluşturmuştu. Diğer taraftan, İngiliz işgali sonrası ülkede kurulan bankaların ortaya koyduğu farklı muamele türleri de özellikle banka faizlerinin durumuna yönelik tartışmaları beraberinde getirmiştir. Hükümet posta yatırım sandıklarında biriken nemaları ribh olarak isimlendirerek faiz olarak demekten kaçınmıştır. Fakat vatandaşın bu nemaları faiz olarak düşünerek almaktan çekinmesi karşısında hükümet yetkilileri, dönemin Mısır müftüsü Muhammed Abduh'tan (ö. 1323/1905) bu sandıkların ödediği faizin cevazı yönünde fetva istemiştir.²⁶

²³ Ayrıntılı bilgi için bk. Özsoy, *İslam İktisadında Faiz ve Çağımızda Ortaya Çıkan Problemler*, 256-262.

²⁴ Mohammad Omer Farooq, "The Riba-Interest Equivalence: Is there an Ijma (consensus)?", *Transnational Dispute Management* 4/5 (2007), 10; Javed Ahmad Khan, *The Modern Arab-Islamic Thoughts on Interest* (Aligarh: Aligarh Muslim University, Centre of West Asian Studies, Yüksek Lisans Tezi, 1987); Muhammad Nejatullah Siddiqi, *Riba, Bank Interest and the Rationale of its Prohibition* (New Delhi: Markazi Maktaba Islami Publ, 2005), 56.

²⁵ Ali Suâvi, "Fâiz Meselesi", *Ulûm Gazetesi* (1286[1869]), 266-276.

²⁶ Özsoy, "Faiz", 12/122; H. Kahalil Emad - Abdulkader Thomas, "The Modern Debate Over Riba in Egypt", *Interest in Islamic Economics: Understanding Riba*, ed. Abdulkader Thomas (Madison Ave, New York: Routledge, 2006), 68.

Muhammed Abduh, genel bir serbesti tanımaya da yatırım sandıklarında biriken nemaların Kur'ân'da yasaklanan ribâdan farklı olduğu yönünde görüş bildirmiştir.²⁷ Abduh'tan sonra faiz ve ribâ ayrımı yapan görüşler yaygınlık kazanmış Abülaziz Çâvîş (ö. 1348/1929), Reşîd Rızâ (ö. 1354/1935), İsmail Hakkı İzmirli (ö. 1365/1946), Fazlurrahman, Ma'rûf ed-Devâlîbî (ö. 1424/2004), Süleyman Uludağ gibi isimler tarafından benzer görüşler ileri sürülmüştür.²⁸

Çağdaş dönemde faiz ve ribâ ayrımı noktasında ileri sürülen görüşlerin ortak özellikleri, bankaların, mevcut iktisadi yapının kaçınılmaz bir parçası olduğu kabulü üzerinden şekillenmiş olmalarıdır. Zira konunun, modern iktisat bilimi açısından yeterli düzeyde tartışılmadığı görülmektedir. Ayrıca, meselenin esas arka planını teşkil eden, bankaların kapitalist sistem içerisindeki pozisyonuna yönelik de kayda değer bir değerlendirmeye rastlanmamaktadır.²⁹ Haliyle bu tartışmaların sistemden ziyade sistemle birlikte yeni ortaya çıkan muamelelerin meşruiyeti üzerinde yoğunlaşmış olduğu görülmektedir. Burada ortaya çıkışları hakkında bilgi verilen tartışmalar sonraki bölümde Fazlurrahman'ın görüşleri özelinde değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

3. Fazlurrahman'ın Faiz ile İlgili Görüşleri

Pakistanlı ilim ve fikir adamı Fazlurrahman, faiz meselesini farklı çalışmalarında gündeme getirmiş, konuyla ilgili görüşlerini çok fazla detaylandırmadan kısaca belirtmiştir.³⁰ Doğrudan konuyla ilgili olan Faiz ve Ribâ başlıklı makalesinde ise görüşlerini gerekçeleriyle birlikte ayrıntılı bir şekilde ortaya koymuştur. Bu bölümde, ilgili makalenin ortaya çıkış süreci hakkında kısa bir bilgi verdikten sonra Fazlurrahman'ın faiz hakkındaki görüşleri bu makalesi merkeze alınarak aktarılmaktadır.

Fazlurrahman'ın faiz hakkındaki makalesi esasında, banka faizlerinin İslam'da yasaklanan ribâ kapsamına girmediği yönünde hükümete görüş bildiren bir rapora dayanmaktadır.³¹ 1962 yılı bütçe kanun tasarısı görüşmelerinde Pakistan Millet Meclisi'nde başlayan, anayasaya aykırılık tartışmalarıyla birlikte banka faizleri ülke gündemine gelmişti. Pakistan anayasası yasaklamayı öngördüğü halde hükümetin hazırladığı bütçe tasarısı, İslami açıdan yasaklanmış olan faizli uygulamalar içerdiği yönünde elîştiriye maruz kalmıştı. Bu durum karşısında hükümet, Fazlur-

²⁷ Muhammed Abduh, *el-A'mâlû'l-kâmile*, nşr. Muhammed 'İmâre (Kahire: Dâru's-Şurûk, 1993), 1/799.

²⁸ Dalgın, "Faiz Yasağıyla İlgili Farklı Yaklaşımlar", 78; Özsoy, "Faiz", 12/122-123.

²⁹ Özgür Kavak, *Reşîd Rıza'nın Fıkah Düşüncesi Çerçevesindeki Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 326-327.

³⁰ Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın (İstanbul: Selçuk Yayınları, 1993), 369; Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (İslamabad: Islamic Research Institute, 1995), 67-69, 79-80; Fazlur Rahman, "Eyüb Han Döneminde Bazı İslâmî Meseleler", çev. Mevlüt Uyanık, *İslâmî Araştırmalar* 4/4 (1990), 305-306; Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler III*, çev. Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 107-112.

³¹ Ziaul Haque - Aqdas Ali Kazmi, "The Nature and Significance of the Medieval and Modern Interpretations of 'Riba'", *The Pakistan Development Review* 32/4 (1993), 939; Megan Brankley Abbas, "Between Western Academia and Pakistan: Fazlur Rahman and the Fight for Fusionism", *Modern Asian Studies* 51/3 (2017), 752; Muhammad Qasim Zaman, *Islam in Pakistan, A History* (Princeton - Oxford: Princeton University Press, 2018), 70-71.

rahman'ın başında bulunduğu İslami Araştırmalar Enstitüsü'nden konuyla ilgili görüş talep etmişti. Bunun üzerine Enstitü tarafından, Fazlurrahman'ın görüşleri doğrultusunda; faiz yasağı ile ilgili hadis literatürünün sorunlu olduğu, banka faizlerinin Kur'an'da yasaklanan faizden farklı olduğu yönünde bir rapor hazırlandı.³² Gizli kalması gereken bu rapor bir şekilde basına yansdıktan sonra büyük tepki oluştu ve Fazlurrahman aleyhine bir kampanyaya başlatıldı.³³ Fazlurrahman, Enstitü'nün Fikir u Nazar isimli dergisinde, konuyla ilgili görüşlerini dayanaklarıyla birlikte ortaya koyan Urduca³⁴ bir makale yayınladı. Birkaç ay sonra aynı makale İngilizce'ye³⁵ çevrilerekve daha sonra da Arapça³⁶ olarak yayımlandı. Burada kısaca özetlendiği şekilde bu makalenin ortaya çıkışı itibariyle politik bir yönü bulunmaktadır. Nitekim Fazlurrahman'ın da belirttiği üzere; fikri çabanın mahiyeti ve hedefi bizatihi bir politika belirlemektir. Bu açıdan meselenin politika yapma yönü ile fikrî boyutunu kesin çizgilerle ayırmak pek mümkün değildir.³⁷ Ancak bu çalışmada ilgili makalenin politik boyutu üzerinde durulmayacaktır. Makalede ileri sürülen görüşler özet olarak aktarıldıktan sonra fihhi açıdan değerlendirmesine geçilecektir.

Fazlurrahman, son derece hassas bir vicdana sahip birçok iyi niyetli Müslümanın, samimi olarak Kur'an'ın her türlü banka faizinin ebediyen yasakladığına inandığını ifade etmektedir. O'na göre bu konuda, tarihî olarak ribânın ne olduğu, Kur'an'ın onu niçin kaba bir sömürü şekli olarak nitelendirip yasak ettiği ve bugün banka faizinin işlevinin ne olduğu konuları gözden kaçırılmaktadır.³⁸ Günlük dildeki faiz (Urduca sūd) kelimesi Kur'an'da yer alan ribâ kelimesinden farklıdır. Günlük dildeki faiz kelimesinin karşılığı, Kur'an'da ribh kelimesi ile ifade edilmektedir.³⁹

Ribâ konusunda tüketim ödücü, üretim amaçlı ödünç şeklinde bir ayrımı kabul etmeyen Fazlurrahman, bu görüşlerin kendine cazip gelmediğini belirtmektedir. O'na göre, ribânın Hz. Peygamber döneminde genellikle ziraî mallar ile tüketim mallarına yönelik bir sistem olduğu, çağdaş gelişme ekonomisinde üretim kredilerindeki faizin Kur'anî yasak kapsamına alınamayacağı şeklindeki görüş vardır. Ancak, her ne kadar ticarî faiz ile ilgili kesin ve net bir tarihsel delil bulunamasa da tefeciliğin yer aldığı bir ekonomide, tefeciliğin ticarete yansımamış olması imkansızdır.⁴⁰

Fazlurrahman'a göre Kur'an'da çok sert bir usulla haram kılınmış olan ribâ, mahiyet itibariyle fahiş artışa dayalı, anaparanın kat kat katlandığı câhiliye ribâsıdır. Ribânın bu mahiyette olduğu, ribâ ile ilgili âyetler kronolojik sıralamaları dikkate alınarak incelendiğinde anlaşılmaktadır. Bu noktada "kat kat ribâ yemeyin" ifadelerini içeren Âli İmran sûresi 130. âyet Kur'an'daki ribâ yasağı ile ilgili düzenlemeler içerisinde merkezi bir konumdadır. Fakat hadis literatüründe ribâ ayetlerinin kronolojik sıralamasını gösteren rivayetler başka hadislerle çelişmektedir. Tüm yanlış

³² Rahman, "Eyüb Han Döneminde Bazı İslâmî Meseleler", 305-306.

³³ Abbas, "Between Western Academia and Pakistan: Fazlur Rahman and the Fight for Fusionism", 754; Rahman, "Eyüb Han Döneminde Bazı İslâmî Meseleler", 306.

³⁴ Fazlur Rahman, "Tahkik-i Ribâ", *Fikir u Nazar* 1/5 (1963), 7-64.

³⁵ Fazlur Rahman, "Ribâ and Interest", çev. Mazheruddin Siddiqi, *Islamic Studies* 3/1 (1964), 1-43.

³⁶ Fazlur Rahman, "er-Ribâ ve'r-rihb", ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye 1/1 (1965), 3-42.

³⁷ Rahman, "Eyüb Han Döneminde Bazı İslâmî Meseleler", 301.

³⁸ Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler I*, çev. Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2004), 94.

³⁹ Rahman, "Ribâ and Interest", 1.

⁴⁰ Rahman, "Eyüb Han Döneminde Bazı İslâmî Meseleler", 305; Rahman, *İslâmî Yenilenme III*, 108.

anlama ve hatalı yorumlamalar da buradan kaynaklanmaktadır.⁴¹ Hz. Ömer'e, biraz daha dar anlamı ifade edecek şekilde İbn Abbas'a atfedilen "Nazil olan en son ayet ribâ ayeti idi. Allah'ın rasûlü bize onu açıklayamadan vefat etti. O yüzden ribâdan da ribeden (şüpheli işlemlerden) de kaçının." şeklindeki rivâyet içerdiği çelişkiler nedeniyle reddedilmelidir.⁴²

Fazlurrahman'a göre ribâ ile ilgili âyetlerin kronolojik sıralaması hadislerin belirttiğinden farklıdır. Rûm sûresi 39. Ayet yasaklama içermemekle birlikte ahlaki bir kınama içermesi bakımından ribâ yasağının ilk adımını teşkil eder. Âli İmran sûresi 130. âyet ribâ yasağına yönelik âyetler serisi içinde merkezi bir yer tutar. İslam, hicretle birlikte siyasi egemenliği elde ettiği için artık bu âyetle ribâ kesin bir şekilde yasaklanmıştır. Bakara sûresi 275-280. Âyetler ise Allah ve rasûlü ile savaş halinde olmak gibi görülmemiş derecede sert ifadelerle yasağı teyit eder ve bu konudaki son sözü temsil etmektedir.⁴³

Fazlurrahman'a göre ribâ ile ilgili âyetlere bu tarihsel sıraya göre bakıldığında Kur'ân'da yasaklanan ribâ; câhiliye dönemindeki, anaparanın, tefeci bir yöntemle kat kat katlandığı (ed'âf-ı mudâafe) sistemdir. Kur'ân, anaparanın kat kat artırılması işleminden dolayı, ribânın adil bir ticari işlem türü olduğunu reddederken, ticârî kârı mubah saymış, vurgunculuk yerine iş birliği ruhunu teşvik etmiştir.⁴⁴ Ribânın mahiyetinin böyle olduğunun delili; İmam Mâlik'in Muvatta'da yer verdiği, Zeyd b. Eslem'den rivayet edilen; "Birisinin başka birisinde vadeli alacağı olurdu. Vade geldiğinde, alacaklı borçluya, 'Ödüyor musun, yoksa artırıyor musun?' diye sorar; eğer öderse, alacağını tahsil eder; aksi halde alacağını artırır, buna karşılık da vadeyi tehir ederdi." şeklindeki hadistir. Bu hadisten, câhiliye döneminde uygulanmakta olan ribânın, borcun vadesinde ödenmemesi halinde vadenin uzatılmasına karşılık, anaparanın kat kat artırılması şeklinde olduğu anlaşılmaktadır. Sermayelerin kat kat faizle artırıldığı bir sosyal bağlam içinde herhangi bir faiz almadan borç verilmesi mümkün değildir. Bu nedenle bu hadiste ribânın yalnızca vade dolduğunda uzatmaya karşılık olduğunun belirtilmesi, ilk borç verme işleminde hiç faiz alınmadığını değil, baştaki faizin fahiş olmaması nedeniyle ribâ olarak değerlendirilmediğini göstermektedir. Nitekim âyette, fakihlerin deyimi ile ribâ hükmünün illetinin "kat kat artma" (ed'âf-ı mudâafe) olduğu açıkça belirtilmiştir.⁴⁵ Sonuç olarak Fazlurrahman, Kur'ân tarafından yasaklanan ribânın, yalnızca câhiliye ribâsı yani Kur'ân'da ed'âf-ı mudâafe olarak ifade edilen ve vadeyi uzatmaya karşılık alınan fahiş faiz olduğunu ifade etmektedir. O'na göre, ribânın her türünün kaldırılmış olması ile yalnızca bu tür ribânın yasaklanmış olması çelişmez, çünkü her faiz, sermayenin kat kat artırılması demek değildir.⁴⁶

Fazlurrahman, ribânın mahiyetiyle ilgili hadislerin de çelişkili ve tutarsız ol-

⁴¹ Rahman, "Ribâ and Interest", 8.

⁴² Rahman, "Ribâ and Interest", 9; Müellifin hadisin reddedilmesini gerekli kıldığını belirttiği çelişkiler için bk. Rahman, "Ribâ and Interest", 9-12.

⁴³ Rahman, "Ribâ and Interest", 3-4, 5, 11-12.

⁴⁴ Rahman, "Ribâ and Interest", 5.

⁴⁵ Rahman, "Ribâ and Interest", 5-6.

⁴⁶ Rahman, "Ribâ and Interest", 7.

duğunu ifade etmektedir. O'na göre belli bir noktadan itibaren Kur'ân tarafından yapılan ribâ tanımını yetersiz görülmüş ve ribâ yasağının kapsamını genişletmek üzere hadis malzemesine müracaat edilmiştir. Hz. Ömer'e atfedilen hadis, konuyla ilgili zaman içinde biriken ve sürekli genişleyen engin bir hadis literatürünün başlangıç noktası konumundadır. Buhârî, Müslim ve diğer temel hadis kaynaklarında küçük lafız farklılıkları ile yer alan ribânın yalnızca veresiyede olduğunu bildiren hadisler yer almaktadır. Yine aynı kaynaklarda benzer biçimde küçük lafız farklılıkları ile yer alan altı eşya hadisi önceki hadisler ile çelişmektedir. Ayrıca fukahanın bu konuyla ilgili görüşleri de ihtilafli olup her mezhebin kendi görüşünü destekleyen hadisleri vardır. Fazlurrahman, altı eşya hadisinde betimlenen, teknik adıyla ribe'l-fadl olarak bilinen ribâ türünün sonraki zamanlarda türetildiğini ileri sürmektedir. Zira O'na göre, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, Muâviye gibi sahâbîlerin bu hadisten haberlerinin olmadığı anlaşılmaktadır. Bu sahabelerin sonradan ribe'l-fadl konusunda fıkhıdaki karşıtlığı benimsedikleri yönünde rivayetler olmakla birlikte aslında söz konusu rivayetler, bu konudaki değişime direndiklerini, Kur'ân'daki özgün durumu yeniden tesis etmeyi hedeflediklerini gösterir gibidir.⁴⁷

Hadislerde faiz konusunda genel olarak sonraki dönemlere doğru bir katılma olduğunu belirten Fazlurrahman, hadislerdeki çelişkiler konusunda hayvanların takasları, arazi kiralama gibi konularda da örnekler zikretmektedir. Netice olarak, hadisler arasındaki çelişkilerin giderilmesinin hayli zor olduğunu, yalnızca senetlerinden hareketle hadisleri sahih olarak göstermenin doğru olmadığını ifade etmektedir. Kıyasa dayalı kanaatlerin ise hadislerin tarihsel sıralaması kadar bir değerinin olmadığını ifade etmektedir. Ribânın mücmel lafızlardan olup tanımlanması için hadislere ihtiyaç olduğu yönündeki görüşlere katılmadığını, ribânın tanımı konusunda da sonraki dönemlere doğru bir genişleme olduğunu ifade etmektedir. O'na göre, hadisler ışığında bir ribâ tanımı yapma çabaları da bugüne kadar başarılı olmamıştır. Hadislerdeki ribâyî anlamak için Kur'ân'daki ribâ ile neyin kastedildiğini anlamak gereklidir.⁴⁸

Fazlurrahman, Kur'ân'da ribânın zıddının alışveriş olarak düşünülmesinden dolayı, üretilen pek çok fihhi meselenin ribâ yasağının ardında yatan ahlaki düşüncenin yerini aldığını ifade etmektedir. O'na göre Kur'ân'da Ribâ kavramının zıddı sadakadır. Kuran'ın saf rekabet ve vurgunculuk yerine iş birliği ve karşılıklı anlayış çağrısında bulunduğu açıktır. Ancak, Kur'ân'ın ve yaşayan sünnetin o zamana ilişkin ahlaki öğretilerini hukuki kalıplara sokma arzusu nedeniyle hadis malzemesindeki evrimsel süreç ortaya çıkmıştır.⁴⁹

Konunun modern iktisat açısından değerlendirmesini yapan Fazlurrahman, faiz oranlarının krediye yönelik arz ve talebi düzenleme noktasında tıpkı diğer fiyatlar gibi olduğunu ifade etmektedir. O'na göre faiz oranlarının keyfi olduğu şeklindeki düşünce temelsizdir. Ülke'deki reel zenginlik ve kredi sermayesinin para arzı ile talebi arasında eşit veya buna yakın bir seviyede büyümesi halinde faiz oranları sifra inebilir. Ülkenin bu zenginliğe ulaşması için çaba gösterilmelidir. Ancak bu seviyede

⁴⁷ Rahman, "Ribâ and Interest", 7, 13-14.

⁴⁸ Rahman, "Ribâ and Interest", 20-21, 26, 30.

⁴⁹ Rahman, "Ribâ and Interest", 31-32.

bir zenginliğe ulaşana kadar mevcut faiz oranına katlanılmalıdır. Kur'ân yüksek iş birliği ve adaleti tesis etmeyi hedeflemektedir. Bunun adı sadaka olup dilencilik veya başışla alakası yoktur. Kur'ânın tasavvur ettiği bu ruh, ensar ve muhacir arasındaki kardeşlik ruhudur. Faizin kaldırılması en yüksek derecede iş birliği ruhunu gerektirdiği için bugün için ülke ekonomisini ve üretim hayatını korkunç bir tehlikeye atmadan bunu gerçekleştirmek mümkün değildir. Zira biz bugün öngörülen ruhun tam zıt kutbunda yaşıyoruz. Bu nedenle bugün faizin kaldırılması çok ciddi bir hata olacaktır.⁵⁰

4. Değerlendirme

Fazlurrahman, faiz ve ribâ kavramlarının birbirinden farklı olduğunu ifade etmektedir. Bu yöndeki eğilimin ilk olarak, mevcut iktisadi koşulların zorlamasıyla faiz yasağını yumuşatmaya yönelik olarak batıda görüldüğü, bir şeyin isminin değişmesiyle hükümlerinin değişmesinin gerekli olmayacağı birinci bölümde zikredilmişti. Modern iktisat açısından faiz olarak isimlendirilen bazı sermaye gelirleri İslam hukukundaki kira kapsamına girmekle birlikte yasaklanan ribâ ile günümüzdeki faiz terimlerinin eş anlamlı olarak kullanılabilmesi kabul edilmektedir.⁵¹ Klasik fıkıh kaynaklarında ribâ, mutlak fazlalık şeklinde değerlendirilmiştir. Bu açıdan günümüzdeki faizlerin fahiş olmadığı, katlanma özelliği taşımadığı gibi herhangi bir gerekçe ileri sürülerek böyle bir ayrıma gitmek mümkün gözükmemektedir. Nitekim Elmalılı M. Hamdi Yazır (ö. 1361/1942) bu konuda; Araplar arasındaki geleneksel ribânın tam anlamıyla günümüzde nakit paralara ait faizin veya nema denen fazlalığın kendisi olduğunu ifade etmektedir.⁵²

Fazlurrahman, ribâyı üretim ve tüketim amaçlı olmasına göre ayıran görüşlere katılmadığını belirtmektedir. Bu konuda O haklıdır. Zira faizin böylesine yaygın olduğu bir toplumda bu şekilde bir ayırımın olması mümkün gözükmemektedir.

Kur'ân'da yalnızca fahiş oranlarda olan kat kat katlanmış ribânın diğer adıyla cahiliye ribâsının yasaklanmış olduğu şeklindeki görüşlerine gelince; öncelikle Fazlurrahman kat kat artışın anapara üzerinde gerçekleşmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ancak ayetten açıkça anlaşıldığı üzere kat kat ifadesi anaparanın değil anaparanın faizinin vasfıdır. Ribâ anapara üzerine eklenen az veya çok tüm fazlalıklara denmektedir.⁵³ Öte yandan yasaklanan ribânın yalnızca kat kat katlanmış (ed'âf-ı mudâafe) şeklindeki cahiliye ribâsı olduğu görüşünü ilk defa Fazlurrahman dillendirmiş değildir. Muhammed Abduh ayette kat kat ribâ yemeyin şeklinde ifade edilen yasağın, ihtiyaç sahibi kimselerin evleri ve ocaklarını söndüren fahiş faiz ile ilgili olduğunu belirtmiştir.⁵⁴ Benzer görüşleri ileri süren Mısırlı alim Abülaziz Çâvîs'de Kur'ân'da yasaklanmış olan asıl faizin kat kat artan veresiye faizi olduğu yönünde bir iddia ortaya atmıştır. Buna göre; Kur'ân'da ribâ kelimesi ile ifade edilen faiz, günümüz iktisadi muamelelerindeki faiz ile aynı şey değildir. Ribâ, cahiliye döneminde

⁵⁰ Rahman, "Ribâ and Interest", 37-40.

⁵¹ Dalgın, "Faiz Yasağıyla İlgili Farklı Yaklaşımlar", 81.

⁵² Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 2/237-238.

⁵³ Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 2/198.

⁵⁴ Abduh, *el-A'mâlü'l-kâmile*, 799.

uygulanan kat kat artırılmış olan faizin adıdır. Dolayısıyla günümüzde düşük oranlarda gerçekleşen ve katlanma özelliği taşımayan faizin yasak olduğu hükmü Kur'ân'dan çıkarılamaz.⁵⁵

Bu ve benzer şekildeki iddialara karşılık, ilk dönem tefsir kaynaklarından itibaren, ayetteki kat kat katlanma ibaresinin genellikle özel bir ribânın vasfı değil, vâkıyı tespit sadedinde ilgili âyetlerin indiği dönemde cari olan ribâyâ işaret ettiği şeklinde anlaşıldığını belirtmek gereklidir. Yani burada maksat, yasaklamaya kayıt koymak (ihtirâzî kayıt) değil, yasaklanan faizin giderek ulaştığı sonucu, olup biten vâkıyı hatırlatmaktır (vukuî kayıt).⁵⁶ Kendi hurmasından bir fazla vererek daha iyi bir hurma aldığını söyleyen bir sahabiye Hz. Peygamber; “katladın, ribâ almış oldun” buyurmuştur.⁵⁷ Bu hadisten anlaşılacağı üzere katlama ifadesi gerçek anlamı dışında, işin kötü olduğunu vurgulama amaçlı da kullanılabilir. ⁵⁸

Ribânın tedrici bir şekilde gerçekleştiği konusunda genel bir kabul vardır. Bu noktada bu tedrici sürecin ortasında yer alan bir ayeti nihai hüküm bildiren ayet olarak kabul etmek hatalı bir sonuca götürecektir. “anapara sizindir”⁵⁸ şeklindeki ayetle de birlikte düşünüldüğünde burada faizin düşük oranlı veya yüksek oranlı olması konusunda bir ayırımın söz konusu edilmediği görülmektedir. Nitekim bu ayette yalnızca anapara sizindir buyrulmuş, az da olsa bir faize müsaade edilmemiştir.⁵⁹

Fazlurrahman'ın bir diğer iddiası cahiliye ribâsının yalnızca vade dolduğunda süreyi uzatmaya karşılık olduğu, başlangıçtaki fazlalığın ribâ olarak görülmediği şeklindeki görüşüdür. O bu konuda Reşîd Rızâ'nın görüşlerini benimsemiş görmektedir. Reşîd Rızâ'da borç verilirken ilk akitte şart koşulan fazlalığın ribâ olmadığını ifade etmiştir.⁶⁰ Bu görüş esasında, faizi paranın kirası olarak değerlendirmekle ilgilidir. İlk akitteki fazlalık, verilen borçtan istifade etmeye karşılık kira olarak düşünüldüğü için yasaklanan ribâ kapsamından çıkarılmaktadır. Böylece günümüz bankalarının verdiği faizli krediler meşrulaştırılmış olmaktadır. Bu görüşe dayanak olarak ileri sürülen Zeyd b. Eslem'den aktarılan cahiliye dönemindeki ribânın borcu uzatma karşılığında olduğunu anlatan hadiste, ilk baştaki borcun ne şekilde olduğu hakkında bilgi yoktur. Fazlurrahman cahiliye toplumu gibi bir toplumda hiçbir fazlalık almadan borç verilemeyeceğini ileri sürse de bu görüşü çok tutarlı değildir. Zira insanların akrabaları, arkadaşları arasında yardımlaşma amaçlı herhangi bir fazlalık istemeden borç vermiş olmaları muhtemeldir. Bu konudaki tüm rivayetler bir bütün olarak değerlendirildiğinde cahiliye ribâsının mutlak surette, yalnızca Fazlurrahman'ın delil olarak kabul ettiği rivayette anlatıldığı şekilde olmadığı anlaşılmaktadır. Cahiliye döneminde ribâ borcun vadesinde ödenmemesi karşılığında ek vadeye

⁵⁵ Özsoy, *İslam İktisadında Faiz ve Çağımızda Ortaya Çıkan Problemler*, 233

⁵⁶ Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Abdussened Hasan Yemame (Kahire: Dâru Hicr, 1422/2001), 6/50; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/431; Dalgın, “Faiz Yasağıyla İlgili Farklı Yaklaşımlar”, 83.

⁵⁷ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki (Kahire: Müesseset'ül-Muhtar, 1431/2010), “Musâkât”, 99.

⁵⁸ Bakara 2/279.

⁵⁹ Dalgın, “Faiz Yasağıyla İlgili Farklı Yaklaşımlar”, 83.

⁶⁰ Muhammed Reşîd Rızâ, *er-Ribâ ve'l-muâmelât fî'l-İslâm* (Kahire: Dâru'n-Neşr li'l-Câmiât, 2007), 61.

karşılık şart koşulabildiği gibi ödünç işlemiyle eş zamanlı olarak da şart koşulmuştur.⁶¹

Fazlurrahman'ın ribe'l-fazlı reddeden görüşü öncelikle bu konudaki icma ile bağdaşmamaktadır. Diğer taraftan O, konuyla ilgili fıkhi içerikli tüm rivayetleri çelişkiler barındırdığı gerekçesiyle reddetmektedir. Fazlurrahman'ın çelişkili olduğunu ifade ettiği her hadisi ayrı ayrı değerlendirmek mümkündür. Fakat O'nun genel olarak muhtelifü'l-hadîs ilmine müracaat ederek çözüme kavuşturulabilecek bu konuda, hadisler arasında çelişki gibi görünen hususlara yönelik herhangi bir telif gayretine girmediğini, dahası kaynaklardaki bu yöndeki çabaları da tenkit ettiğini belirtmek gereklidir.

Sonuç

İslam dininde faiz konusunda kesin bir yasaklama söz konusudur. Bu yasak diğer yasaklardan çok daha sert bir dille ifade edilmiştir. Yasak oluşu hususunda farklı bir düşünce bulunmamakla beraber fıkhi literatüründe faiz konusu, çeşitli yönleriyle tartışma konusu edilegelmiştir. Genel olarak faizin illetinin ne olduğu sorusu etrafında şekillenen bu tartışmalar günümüzde farklı boyuta taşınmıştır. Günümüzdeki tartışmalar faiz konusundaki tartışmalı alanları genişletirken, faiz yasağını oldukça dar bir alana sıkıştırmaktadır. Söz konusu tartışmaların genel itibarıyla Müslümanların kapitalist sistem karşısındaki aldıkları farklı tutumların bir göstergesi olduğu görülmektedir. Nitekim bu görüşlerin temelde, iktisadi alanda dünyayı hakimiyeti altına alan bu sistemin temelini oluşturan faizin artık kaçınılmaz bir gerçek olduğu, yasaklanan ribânın bugünkü faizden farklı olduğu fikrine dayandığı görülmektedir. Diğer bir ifadeyle bu görüşler günümüzdeki faizin artık kaçınılmaz olduğunu düşünerek onu ribâdan ayırmakta ve onu meşrulaştırmayı hedeflemektedir.

Fazlurrahman, günümüzdeki faizlerin kaldırılmasının mümkün olduğunu kabul etmekle birlikte bunun çok büyük bir hata olacağını düşünmektedir. O'na göre günümüzdeki faiz ve yasaklanan ribâ temelde çok farklı anlam ve içeriğe sahiptir. Kur'ân'da yasaklanan ribâ yalnızca vadesinde ödenemeyen borçların fahiş artış ile vadesinin uzatılmasında söz konusudur. Diğer yandan Fazlurrahman, kaynağı Hz. Peygamberin hadislerine dayanan faiz türünü kabul etmemektedir. Fazlurrahman'ın bu sonuca ulaşırken izlediği metod fıkhi ilkeler ışığında değerlendirildiğinde öncelikle tarihsel veriler kadar önemi haiz olmadığını belirttiği kıyas deliline başvurmayı reddetmektedir. Hakkında icma olan bir konuyu tartışmaya açmış olarak icma delilini de yok saymaktadır. Kendi görüşlerini belli birkaç hadise dayandırmakla birlikte, fıkhi hüküm bildiren tüm hadisleri belli çelişkiler içerdiğinden bahisle sonradan üretilmiş olarak niteleyerek, esasında sünnet delilini de bir kenara atmış olmaktadır. Şer'î hükümlerin kaynaklarından geriye kalan son delil olan kitap deliline başvurmakta ancak bunu da geniş bir yoruma tabi tutmaktadır. Netice itibarıyla fıkhi ilkeler içerisinde kalmadan, günümüzde ekonomik kalkınma için zaruri olduğunu ifade ettiği faizi meşrulaştırarak, faiz yasağını dışında tutmaktadır.

⁶¹ Ali Rıza Gül, "İslâm'daki Faiz Yasağının Temeli Olarak Câhiliye Ribâsı Kavramı", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/1 (2017), 742

Kaynakça

- Abbas, Megan Brankley. "Between Western Academia and Pakistan: Fazlur Rahman and the Fight for Fusionism". *Modern Asian Studies* 51/3 (2017), 736-768.
- Abduh, Muhammed. *el-A'mâlü'l-kâmile*. nşr. Muhammed 'Imâre. 5 Cilt. Kahire: Dâru's-Şurûk, 1993.
- Bayındır, Servet. "Faizin Tanımı Meselesi". *İslam İktisadî Perspektifinden Faiz*. ed. Taha Eğri - Zeyneb Hafsa Orhan. 53-67. İstanbul: İktisat Yayınları, 2018.
- Dalgın, Nihat. "Faiz Yasağıyla İlgili Farklı Yaklaşımlar". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (2010), 77-110.
- Dalgın, Nihat. *Gündemdeki Tartışmalı Dinî Konular 2: Ticaret Hayatımız*. Samsun: Etüt Yayınları, 2010.
- Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmihali*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.
- Ebû Zehrâ, Muhammed. *Faiz (Ribâ) Araştırmaları*. çev. Yunus Araz. Bursa: Emin Yayınları, 2016.
- Emad, H. Kahalil - Thomas, Abdulkader. "The Modern Debate Over Riba in Egypt". *Interest in Islamic Economics: Understanding Riba*. ed. Abdulkader Thomas. 68-94. Madison Ave, New York: Routledge, 2006.
- Erdem, Ekrem. "Kur'an'da Ribâ (Faiz) Ayetlerinin Kademeli Nüzülü ve Üslûbu: İslam'ın Ticaret, İnfak ve Finans Sistemi Üzerinden Bir İnceleme". *İslam İktisadî Perspektifinden Faiz*. ed. Taha Eğri - Zeyneb Hafsa Orhan. 1-51. İstanbul: İktisat Yayınları, 2018.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2005.
- Farooq, Mohammad Omer. "The Riba-Interest Equivalence: Is there an Ijma (consensus)?" *Transnational Dispute Management* 4/5 (2007).
- Gül, Ali Rıza. "İslâm'daki Faiz Yasağının Temeli Olarak Câhiliye Ribâsı Kavramı". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/1 (2017), 701. <https://doi.org/10.18505/cuid.307384>
- Haque, Ziaul - Kazmi, Aqdas Ali. "The Nature and Significance of the Medieval and Modern Interpretations of 'Riba'". *The Pakistan Development Review* 32/4 (1993), 933-946.
- İbnü'l-Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. el-Münzir en-Nîsâbü'rî. *el-İcmâ'*. Amman - Re'sülence: Mektebetü'l-Furkân - Mektebetü Mekkete's-Sekâfiyye, 1420/1999.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2012.
- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 7. Basım, 2012.
- Kavak, Özgür. *Reşit Rıza'nın Fıkıh Düşüncesi Çerçevesindeki Görüşleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Khan, Javed Ahmad. *The Modern Arab-Islamic Thoughts on Interest*. Aligarh: Aligarh Muslim University, Centre of West Asian Studies, Yüksek Lisans Tezi, 1987.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahih*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. Kahire: Muesset'ül-Muhtar, 1431/2010.
- Orman, Sabri. "Modern İktisat Literatüründe Para, Kredi ve Faiz". *Para, Faiz ve İslam: Tartışmalı İlmî Toplantı*. 11-84. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Özsoy, İsmail. *İslam İktisadında Faiz ve Çağımızda Ortaya Çıkan Problemler*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1991.
- Özsoy, İsmail, "Faiz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/110-126. İstanbul: TDV Yay., 1995.
- Rahman, Fazlur. "Ribâ and Interest". çev. Mazheruddin Siddiqi. *Islamic Studies* 3/1 (1964), 1-43.
- Rahman, Fazlur. "Eyüb Han Döneminde Bazı İslâmî Meseleler". çev. Mevlüt Uyanık. *İslâmî Araştırmalar* 4/4 (1990), 301-310.
- Rahman, Fazlur. *İslâm*. çev. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın. İstanbul: Selçuk Yayınları, 3. Basım, 1993.
- Rahman, Fazlur. *Islamic Methodology in History*. Islamabad: Islamic Research Institute, 3. Basım, 1995.
- Rahman, Fazlur. *İslâmî Yenilenme Makaleler III*. çev. Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Rahman, Fazlur. *İslâmî Yenilenme Makaleler I*. çev. Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yay., 3. Basım, 2004.
- Rızâ, Muhammed Reşid. *er-Ribâ ve'l-muâmelât fi'l-İslâm*. Kahire: Dâru'n-Neşr li'l-Câmiât, 1428/2007.
- Sayı, Ali. "Faiz ve Faizin Tarihi Gelişimi". Faizsiz Yeni Bir Banka Modeli: Faizsiz Kredileşme Sistemi. ed. Ahmet Tabakoğlu - İsmail Kurt. 19-37. İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı Yayınları, 1987.
- Siddiqi, Muhammad Nejatullah. *Riba, Bank Interest and the Rationale of its Prohibition*. New Delhi: Markazi Maktaba İslami Publ, 2005.
- Suâvi, Ali. "Fâiz Meselesi". *Ulûm Gazetesi* (1286[1869]), 266-276.
- Suharto, Ugi. "Riba and Interest in Islamic Finance: Semantic and Terminological Issue". *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management* 11/1 (2018), 131-138.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiü'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân*. thk. Abdussened Hasan Yemame. Kahire: Dâru Hicr, 1422/2001.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Azim Dağıtım, 1992.
- Zaman, Muhammad Qasim. *Islam in Pakistan: A History*. Princeton: Princeton University Press, 2018.

marife

dini araştırmalar dergisi
Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 20 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2020

ÇEVİRİ
Translation

Faiz ve Riba*

Fazlur Rahman

Dr., İslâmî Araştırmalar Enstitüsü, Pakistan

Çev. Hakan Şahin

Dr. Öğr. Üyesi, Medipol Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu
Bankacılık ve Finans Bölümü
hsahin@medipol.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-5420-4370>

Geliş Tarihi / Received: 16.04.2020 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 24.06.2020

Öz¹

Bu çalışmada Kur'an ve Sünnet tarafından yasaklanmış olan riba işlemi, konuyla ilgili ayetlerin nazil olduğu dönem tarihsel bağlamı üzerinden yorumlanmaktadır. Nitekim söz konusu işlemin tarihsel bağlamından kopuk bir şekilde veya doğrudan sözlük anlamı üzerinden anlaşılması sadece vahim bir hataya sebep olmakla kalmamakta, aynı zamanda Kur'an ve Sünnet'in ruhunu ve maksadını da ıskalamamıza yol açmaktadır. Bu minvalde çalışmamız okuyucuyu önce Kur'an ve Sünnet'in en iyi şekilde anlaşılmasının daha muhtemel olduğu İslam'ın erken dönemlerine doğru bir yolculuğa çıkarmakta ve oradan buraya doğru gelirken riba yaşamının ilk beş asır içerisinde nasıl özgün ve saygın konumundan uzaklaştırılarak bambaşka bir boyuta evrildiğini anlatmaktadır.

Çalışmamızın konuyu her yönüyle tükettiği elbette söylenemez. Lakin barika-i hakikat müsademe-i efkârdan doğar düsturunca bilimsel gelişmenin fikirlerin tartışılmasıyla gerçekleştiği de inkâr edilemez. Bu açıdan ister tasvip ister eleştiri kabilinden olsun, bu çalışmanın İslam İktisadı alanında hak ettiği ilgiyi görmesini temenni ederiz.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, İslam İktisadı, Faiz, Riba, Tefecilik.

Riba and Interest²

This study offers an interpretation of riba, a transaction forbidden by Quran and Sunnah, in light of the historical context in which the corresponding verses were revealed. For as long as this transaction is understood without considering its relevant context or through its literal meaning, it not only leads to a fatal mistake, but also causes to miss the spirit and objective of Qur'an and Sunnah. Thus, our study takes the reader to the early periods of Islam in which there is a higher chance of understanding Quran and Sunnah much better and then explains how the prohibition of riba evolved in time from its original and prestigious position to something totally different.

There is no doubt that this study is far from exhausting its topic, yet it is also undeniable that scientific

* Bu makale ilk kez 1963 yılında "Tahkik-i Riba" adıyla Urduca dilinde kaleme alınmış, Uluslararası İslam Üniversitesi'nin İslami Araştırmalar Enstitüsü tarafından çıkartılan "Fikr-i Nazar" dergisinde yayınlanmıştır. 1964 yılında da Mazheruddin Siddiki tarafından İngilizceye tercüme edilerek aynı enstitünün çıkardığı "Islamic Studies" (İslami Çalışmalar) dergisinde yayınlanmıştır. İngilizce makalenin orijinal metnine şu linkten ulaşılabilir: <http://www.jstor.org/stable/20832724>.

¹ Makalenin özgün halinde bir öz yer almadığından bu öz çevirmen tarafından yazılmıştır.

² This abstract is written by the translator since the original article includes none.

development is realized by debating ideas as the famous Turkish proverb goes: the light of truth rises through the collusion of ideas. So, whether it be on the purpose of approval or on the purpose of objection, we wish that this study will receive the attention it deserves in the field of Islamic Economics.

Keywords: Islamic Law, Islamic Economics, Interest, Riba, Usury.

Atf / Cite as

Rahman, Fazlur. "Faiz ve Riba". çev. Hakan Şahin. *Marife* 20/1 (2020), 307-335. <https://doi.org/10.33420/marife.721430>

~

Riba, Urdu diline genellikle Farsça 'kâr' anlamındaki sûd kelimesiyle tercüme edilir. Tersine ise ziyan denir. Sûd Kuran'daki riba kelimesiyle değil, ribh kelimesiyle eşanlamlıdır. Aslında Kuran'da terim olarak kullanılan riba kelimesini herhangi bir dile çevirmeye çalışmak yalnızca beyhude değil, konuyla ilgili ciddi kafa karışıklığının da kaynağı olmaktadır. (Fazlurrahman)

~

Giriş

Riba kelimesinin sözlük anlamları aşağıdaki Kuranî kullanımlarda gösterildiği gibidir.

(1) "büyüme":

و ترى الأرض هامة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت و ربت

"Yeryüzünü kupkuru görürsün de biz ona su indirince harekete geçer ve kabarır..." (22:5)

(2) "artmak", "gelişmek":

يمحق الله الربا و يربي الصدقات

"Allah riba'yı mahveder, sadakaları ise geliştirir" (2:276)

و ما أتيتم من ربا ليربوا في أموال الناس فلا يربوا عند الله

"İnsanların serveti üzerinde artsın diye riba'ya yaptığımız yatırım Allah katında artmaz." (30:39)

(3) "yüksek olmak":

و أوبناهما بربرة

"Biz o ikisine yüksek bir yerde barınak sağladık..." (23:50)

كمثل جنة بربرة

"Sanki tepe üstünde bir bahçe gibi..." (2:265)

(4) "şişmek", "kabarmak" (ör. köpük gibi):

فاحتمل السيل زيدا رابيا

"Sel, kabaran köpüğü alıp götürdü..." (13:17)

(5) "yetiştirmek", "(çocuk) bakmak":

إرحمهما كما ربياني صغيرا

"Rabbim! Ben küçükken onlar beni yetiştirdiği için onlara merhamet et." (17:24)

الم نريك فينا وليدا

“Seni çocuk iken aramızda yetiştirmedik mi?” (26:18)

(6) “daha büyük”, “daha güçlü” olma:

فأخذهم أخذة رابية

“Onları şiddetli bir şekilde yakalayiverdi...” (69:10)

إن تكون أمة هي أربى من أمة

“Bir millet diğerinden daha güçlü diye...” (16:92)

Riba'nın yukarıda verilen sözlük anlamlarından, aşağıda tartışacağımız teknik anlamlar türetilmiştir.

Öncelikle Kuran tarafından yasaklanan riba işleminin doğasını ele alarak başlayacağız. İkinci bölümde Kuran'daki riba kavramının anlamını farklı işlem ve mübadele türlerini de içine alacak şekilde genişleten hukuki nitelikli hadis malzemesini ele alacağız. Bunun gerekçesi bütün fakihlerin, bu ikisinin farklı kategoriler olduğuna ilişkin görüş birliğine dayanmaktadır. Nitekim birincisine Ribe'l-Kuran (Kuran ribası), ikincisine ise Ribe'l-Hadis (Hadis ribası) ya da Ribe'l-Fazl (Fazlalık ribası) denmektedir. Üçüncü bölümde banka faizinin günümüz ekonomisindeki rolünün üstünde duracak, son bölümde ise bu malzeme ve değerlendirmelerden hareketle vardığımız sonuçları ifade edeceğiz.

1. Riba ve Kuran

Riba hakkında Kuran'ın ilk beyanı aşağıdaki gibidir:

و ما آتيتم من ربا ليربوا في أموال الناس فلا يربوا عند الله و ما آتيتم من زكاة تريدون وجه الله فأولئك هم

المضعفون

“İnsanların serveti üzerinde artsın diye ribaya yaptığınız yatırım Allah katında artmaz. Lakin Allah'ın rızasını arayarak zekat yoluyla verdikleriniz var ya... İşte onlar karşılığını misliyle alırlar.” (30:39)

Bu ayet baştan sona Mekkî olan Rum suresinde yer aldığı içi Mekke'de nazil olmuştur. Bu surenin başındaki ayetler, surenin, biset'in dördüncü ya da beşinci yılında nazil olduğunu göstermektedir. Çünkü bu ayetlerde bahsedilen İranlıların Romalılarına “yakın diyarlarda” (أدنى الأرض), yani Suriye ve Filistin bölgesinde galip gelmeye başlamaları; miladi 611 yılında (biset'in ilk yılı) başlamış ve 614 yılında İstanbul'un düşmesi ile (biset'in dördüncü yılı) doruk noktasına ulaşmıştır.³ Riba'nın vahyin bu kadar erken bir döneminde mahkum edilmesi pek de şaşırtıcı değildir. Aksine ribanın bu kadar erken bir dönemde mahkum edilmemesi yalnızca şaşırtıcı olmakla kalmaz, aynı zamanda Kuran'ın hikmetine ters olurdu. Nitekim Kuran'ın Mekkî ayetleri o dönemki Mekke toplumunda bulunan ekonomik adaletsizlikleri suçlayan ifadelerle doludur. Zengin sınıfın cimrilik, vurgunculuk, ölçü ve tartıda hile yapma gibi etik olmayan ticari uygulamaları Kuran'da itham edilirken riba gibi bir kötülüğün mahkum edilmemesi nasıl söz konusu olabilirdi ki? Yine de Kuran bu ayette yalnızca bir yergide bulunmuş, İslam henüz bu kötülüğün kökünü kazıyacak bir siyasi güce sahip olmadığı için henüz yasadışı ilan etmemiştir.

İslam, Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinin ardından siyasi egemenliği elde

³ Edward Gibbon, *History of Decline and Fall of the Roman Empire*, Bölüm 46.

Marife 20/1 (2020): 307-335

ettiğinde riba, Ali İmran suresinde geçen aşağıdaki ifadelerle kategorik olarak yasaklanmıştır:

يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة و اتقوا الله لعلكم تفلحون

“Ey iman edenler! Sürekli katlayarak riba almayın. Kendinizi Allah’tan koruyun ki belki mutlu olursunuz.” (3:130)

Bu yasaklama daha sonra Bakara suresindeki tehdit ve katı ifadelerle teyit edilmiştir.

الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا و احل الله البيع و حرم الربا فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف و أمره إلى الله و من عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون • يحق الله الربا و يربي الصدقات والله لا يحب كل كفار أثيم • إن الذين آمنوا و عملوا الصالحات و أقاموا الصلاة و أتوا الزكاة لهم أجرهم عند ربهم و لا خوف عليهم و لا هم يحزنون • يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله و ذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين • فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله و رسوله و إن تبتم فلکم رؤوس أموالکم لا تظلمون و لا تظلمون • إن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة و إن تصدقوا خير لكم إن كنتم تعلمون

“Riba alanlar ancak Şeytan’ın dokunmasıyla çarpılmışa dönen kimseler gibi kalkarlar. Bu onların ‘satış ve riba aynı şey’ demelerinden ötürüdür. Halbuki Allah satışı helal, ribayı haram kılmıştır. Kime Rabbinden bir öğüt ulaşır da bundan vazgeçerse önceki kazançları ona aittir ve onun işi Allah’a kalmıştır. Her kim de tekrar dönerse onlar Ateş’e yerleşenlerden olur ve orada sonsuza dek kalırlar. Allah ribayı mahveder, sadakaları ise geliştirir. Allah suçlu nankörleri sevmez. İman edip iyi işler yapan, namazı kılan ve zekatı verenlerin mükafatı Rableri katında onları bekler. Onlar için korku ve üzüntü olmayacaktır. Ey iman edenler! Eğer mümin iseniz kendinizi Allah’tan koruyun da ribanın kalanından vazgeçin. Eğer yapmazsanız Allah ve elçisi tarafından size açılmış savaşa hazırlanın. Eğer vazgeçerseniz anaparanızı alır, ne haksızlık ederseniz ne de haksızlığa uğrarsınız. Eğer o kişi zorluk içindeyse ödeyebilene kadar erteleme gerekir. Eğer bilseniz ondan da vazgeçmeniz sizin hayrınızdır.” (2:274-80)

Bu Kuran ayetleri ve bağlamı, ribayı yasaklayan en son ayetlerin bunlar olduğunu göstermektedir. Bazı rivayetlerde bu ayetlerin Hz. Peygamber’e gelen son ayetler olduğu şeklinde gerçeğe aykırı bir iddia vardır. Bir rivayette bu iddia genişletilerek Halife Ömer bin Hattab’a atfedilen bir rivayet ile Kuran’ın riba yasağı hakkındaki kesin hükümlerinin vahyin en son aşamasında geldiği ve Hz. Peygamber’in ribanın unsurlarını iyice açıklama fırsatı bulamadan vefat ettiği şeklinde bir iddia ortaya atılmakta, buna binaen de bizim sadece ribadan değil ‘rîbe’den (şüpheli işlemlerden) de kaçınmamız gerektiği söylenmektedir. Bu rivayetleri çalışmamızın ikinci bölümünde inceleyeceğiz. Bu bölümde Kuran’daki ribayı sadece “القرآن يفسر بعضه بعضا” (Kuran’ın bir bölümü diğer bölümünü açıklar) ilkesi ışığında anlamaya gayret edeceğiz.

Ali İmran suresinde ribayı kategorik olarak yasaklan ayet Kuran ayetleri içerisinde merkezi bir konuma sahiptir. Rum suresindeki ayet giriş konuya mahiyetinde olup Bakara suresindeki ayetler ise sonuç mahiyetindedir. Bu ayetleri kronolojik sıraya göre inceleyecek olduğumuzda şu sonuçlara ulaşırız:

(1) İslam öncesi dönemdeki riba, anaparanın, tefeci bir süreç içerisinde kat kat katlandığı (أضعافا مضاعفة) bir sistem idi.

(2) Anaparanın kat kat katlandığı bu süreçten ötürü Kuran, ribayı adil bir işlem türü olarak kabul etmedi.

(3) Kuran ticari kâra izin verirken vurgunculuk yerine işbirliği ruhunu teşvik etti.

Sahip olduğumuz tarihsel deliller de yukarıdaki sonuçları desteklemektedir.

İmam Malik, Muvatta'sında Zeyd bin Eslem'den şu rivayeti nakletmektedir:

كان الربا في الجاهلية أن تكون للرجال على الرجل الحق إلى أجل فإذا حل الحق قال أتقضي أم تربى؟ فإن قضاه أخذ و إلا زاده في حقه و زاده الآخر في الأجل

“İslam öncesi dönemde riba şu şekilde yapılırdı: bir adamın başkasına borcu olurdu da borcun vadesi dolduğunda alacaklısı borçluya gelip ‘ödüyor musun, yoksa arttırıyor musun (turbî-riba)?’ diye sorardı. Eğer borçlu öderse alacaklı parayı alırdı, ödeyemezse anapara arttırılır ve vade uzatılırdı.”⁴

Cemaat-i İslami'nin başkanı Ebu'l A'la el-Mevdüdi burada bahsedilen kredinin ilk sözleşmede faizsiz olarak verildiğini varsaymaktadır.⁵ Lakin bunun, riba sisteminin normal kabul edildiği ticari Mekke toplumu ya da Yahudi Medine toplumu gibi bir sosyal bağlam içerisinde nasıl makul görüldüğünü anlamak güçtür. Sermayelerini kat kat katlamak isteyen tefeciler nasıl olur da ilk sözleşmedeki faizden, sanki sadaka yapar gibi feragat ederler?

Müftü Muhammed Şafi Mevdudi'nin görüşüne ters bir kanaat belirtmektedir: “Arabistan'da hakim olan uygulama belli bir miktarda paranın belli bir vade ve sabit bir faiz oranıyla borç verilmesidir. Borçlu borcunu önceden belirlenmiş olan vadede faiziyle birlikte öderse işlem tamamlanır, aksi durumda ise daha çok faiz ödemesi gerekirdi.”⁶

Oysa yukarıda Zeyd bin Eslem'den alıntı yaptığımız ve sadece İmam Malik'in değil, Beyhaki, Razi gibi başka muhaddis ve fakihler tarafından da nakledilen ifadeler işlemin başındaki faizin fahiş olmadığı, bu nedenle de riba olarak değerlendirilmediğini göstermektedir.

Bunu riba yapan, anaparayı kat kat katlayarak sermayeyi birkaç katına çıkaran artıştır. Dolayısıyla buradaki durum şudur: Bir miktar servet belli bir vadeyle faizli olarak borç verilir ve vade sonunda, eğer borçlu ödeyemez durumdaysa, anaparada fahiş bir artış ile vade uzatılır. Çoğu zaman büyük meblağlar söz konusu olduğunda borçlu yalnızca borcun faizini taksitler halinde öderken anapara bir kenara, bu fahiş faizi bile tamamen ödeyemediği olurdu. Taberî'nin naklettiğine göre Muğire oğullarından büyük kabileler birbirine karşı ağır faizli borçlar altına girmişti ve müslüman olduklarında karşılıklı ilişkileri zora girdi. Gerçekten Kuran'ın “ ذروا ما “ بقي من الربا (ribanın kalanından vazgeçin) ifadesi bu durumu açık bir şekilde ortaya koymaktadır.⁷

Yukarıda bahsedildiği gibi Ali İmran suresindeki ayet, riba ayetleri içinde asli

⁴ Malik bin Enes, *Muvatta: Kitabü'l-Buyu'*, Bâb Riba.

⁵ Mevdüdi, Seyyid Ebu'l-A'la, *Sûd*, Lahor, 1961, 258.

⁶ Müftü Muhammed Eş-Şafiî, *Mesele-i Sûd*, Karaçi, h.1380, 9-10.

⁷ Taberî, *Tefsir*, Kahire, h.1374, 6/22-24.

ve merkezi bir konuma sahiptir. Bu ayette ribanın yasaklanmasına ilişkin şer’i değerin ya da müslüman fıkıhçıların diliyle “hükümün illetinin”, onun kat kat (أضافا مضاعفة) artması olduğu açıkça belirtilmektedir.

Bu görüşümüz, İslam’ın ikinci neslinden (çn. tâbiin’den) iki müfessir tarafından da desteklenmektedir.

(1) Mücahid bin Cebr

Taberî, Mücahid’den aşağıdaki rivayeti nakletmektedir:

حدثنا محمد بن عمرو قال حدثنا أبو عاصم عن عيسى عن ابن أبي نجيح عن مجاهد في قول الله عز وجل يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة قال ربا الجاهلية

“Muhammed bin Amr bize dedi ki Ebu Asım ona İsa’dan, o da İbni Ebi Ne-cih’ten şunu aktarmış: ‘Ey iman edenler! Sürekli arttırarak riba yemeyin.’ ayeti ile ilgili olarak Mücahid dedi ki: Bu cahiliye dönemi ribasıdır.”⁸

(2) Zeyd bin Eslem

Aynı Kuran tefsirinde meşhur tabii müfessiri olan Zeyd bin Eslem’den bu “kat kat artış” sürecinin hayvan borçlanma işlemi nasıl yapıldığı ile ilgili detaylı bir rivayet aktarılmaktadır. Şu kelimeler bu rivayetin bir özeti niteliğindedir:

إنما كان الربا في الجاهلية في التضعيف وفي السن

“İslam öncesi ribada kat kat artış hem (para borçlanmada) nakitte hem de (hayvan borçlanmada) yaşta olurdu.”⁹

Kısaca, Kuran tarafından kategorik olarak haram kılınan, yapmaya devam edenlere ise Allah ve elçisiyle savaşıma tehdidi yöneltilen cahiliye ribası; yoksul borçluların düzenli ödemelerine rağmen anapara bir kenara dursun, fahiş faizi bile ödeyemeyeceği kadar büyük oranda katlanan gaddarca bir borç işlemidir.

Bu noktada doğal olarak gündeme gelen bir soru vardır. Riba eğer sadece bu yukarıda anlatılan fahiş faizli işlem türüyse ve sadece bu işlem türü haram kılındıysa tarihsel kanıtların bize gösterdiği gibi her türden faizin kaldırılmış olması nasıl Kuran’ın riba emrinin bir sonucu oluyor? Bu soruya cevap olarak her bir borç işlemi sermayenin bu şekilde kat kat arttırıldığını düşünmediğimizi söyleyebiliriz. Şüphesiz her münferit durum, yatırımın türü, risk miktarı vb. şartlara bağlı olarak geniş bir çeşitlilik arz ediyor olmalıdır. Fakat her münferit durumun, tabiatı itibarıyla epey fahiş bir riba sisteminin bir parçası olduğunu vurgulamak gerekir. Dolayısıyla yasaklanması gereken sistemin tamamı olduğundan münferit durumlar özelinde bir istisna yapılamazdı. Sistemin tamamı yasaklandığında o sistemin daha yumuşak örnekleri de doğal olarak -sistemin kendisi gaddarca olduğu- için kaldırılmış oldu. Dolayısıyla Kuran’ın bu yumuşak örnekleri de kaldırdığından hareketle bugün her türden banka faizini mahkum etmek isabetli olmayacaktır. Çünkü bugünkü banka faizi başka bir sistemdir (bkz. Aşağıdaki 3, 4 ve 5.bölümler).

⁸ Taberî, *Tefsir*, Kahire, h.1374, 7/204.

⁹ Taberî, *Tefsir*, Kahire, h.1374, 7/204-5.

2. Riba ve Hadis

Tıpkı alkol gibi riba da İslam öncesi Arapların hayat tarzına derinden kök salmıştı. Hatta ticari açıdan bakacak olduğumuzda alkolden daha da derinlere yerleşmişti. Tefeci için hızlı ve bol kazanç sağlayan kârlı bir iş anlamına geliyordu. Bu yüzden de yasaklanma süreci aynı alkolde olduğu gibi tedricen gerçekleşti. Kınanması ise çok daha sertti.

Yukarıda bahsedildiği gibi faizin ilk eleştirisini içeren Rum suresindeki ayet, biset'in ilk yıllarında nazil olmuştu. Bu yumuşak ihtarın ardından Ali İmran suresindeki kategorik yasaklama, ondan sonra da yasağı ihlal edenlere yönelik Bakara suresindeki tehditler nazil oldu. Ali İmran ve Bakara suresindeki ayetler Medine döneminin ilk yıllarında inmiş olsa gerektir. Fakat hadis malzemesi bu makul tahmine ters düşmekte, tüm yanlış anlama ve anlaşmazlıklar da buradan sonra baş göstermektedir.

Konuyla ilgili hadis literatüründeki en meşhur rivayet halife Ömer'e atfedilen aşağıdaki rivayettir:

و الريبة
إن آخر ما نزل من القرآن آية الربا و إن رسول الله صلى الله عليه و سلم قبض و لم يفسرها لنا فدعوا الربا

“Nazil olan en son ayet riba ayetiydi. Allah'ın elçisi onu bize açıklayamadan vefat etti. O yüzden ribadan da 'ribe'den (şüpheli işlemlerden) de kaçın.”

Bu rivayet Ahmed bin Hanbel'in Müsned'inde, İbni Mace'nin Sünen'inde, İbni Ebi Şeybe'nin Musannef'inde, Beyhaki'nin Delâilü'n-Nübüvve'sinde ve geç dönem muhaddislerin buna benzer pek çok eserinde nakledilmektedir.¹⁰

Aynı hadis Buhari'nin Sahih'inde, Abdullah ibni Abbas'tan rivayetle ama daha dar bir anlamda geçmektedir. Buhari, “Bakara suresinin son ayetleri” başlıklı bahiste şunları söyler:

عن ابن عباس رضي الله عنه قال آخر آية نزلت على النبي صلى الله عليه و سلم آية الربا

“İbni Abbas Hz. Peygamber'e inen son ayetin riba ayeti olduğunu söylemiştir.”¹¹

Öncelikle yedi ayet için tekil olarak ayet (آية) kelimesinin, hem de iki kez kullanılmış olması hayli şaşırtıcıdır. İkinci olarak Sahih'in Kitabü't-Tefsir bölümünde, yukarıdaki rivayeti naklettiği yerde dört farklı sened üzerinden Hz. Ayşe'ye atfedilen aşağıdaki rivayeti de aktarmaktadır:

لما نزلت الايات من آخر سورة البقرة في الربا قرأها رسول الله صلى الله عليه و سلم على الناس ثم حرم تجارة في الخمر

“Bakara suresindeki riba ile ilgili ayetler nazil olduğunda Allah'ın elçisi onu insanlara okudu ve içki satışını yasakladı.”¹²

Bu rivayete göre Hz. Ayşe bu ayetlerin son vahiy olup olmadığıyla ilgili sadece sessiz kalmamış, aynı zamanda onları içki satışıyla ilişkilendirerek bu ayetlerin hicrî 4.yılda inmiş olabileceğiyle ilgili bir varsayımı temellendirmiştir. Nitekim ittifakla

¹⁰ Ali el-Muttakî el-Hindî, *Kenzü'l-Ummâl*, Haydarabad, h.1312, 2/231 (No.4954).

¹¹ Buharî, *Sahih: Kitabü't-Tefsir, Bâb Süretü'l-Bakara*; Buharî, *Sahih: Kitabü'l-Buyu', Bâb Mu'kilu'r-Riba*.

¹² Buharî, *Sahih: Kitabü't-Tefsir, Bâb Süretü'l-Bakara*.

kabul gören rivayetlere göre içki bu tarihlerde yasaklanmıştı. Dahası Sahih'in aynı Kitabü't-Tefsir'inde başka bir sahabenin şöyle söylediği rivayet edilmektedir:

آخر آية نزلت: يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلاله و آخر سورة نزلت برآة

"Nazil olan son ayet: 'Senden fetva istiyorlar, de ki kelâle hakkında size fetvayı Allah veriyor' ayeti (4:177), son sure de Berâe (Tevbe) suresiydi."¹³

Bu meşhur hadis kitabını incelemeye devam ettiğimizde konuyla ilgili birbiriyle çelişen daha başka rivayetler karşımıza çıkmaktadır. Suyûti, el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'an'da bu rivayetlerin detaylarına inmektedir.¹⁴

Hz. Ömer'e atfedilen rivayetin çok sayıda başka rivayetle çelişiyor olması (o rivayetlerin de birbiriyle çelişiyor olması) bir yana, bu rivayeti reddetmemizi gerektiren başka nedenler de vardır.

(1) Yukarıda bahsedildiği gibi ribanın tedricen yasaklanması Mekke döneminin ilk yıllarında başlamıştır. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in ashabı onun ölümünden birkaç gün öncesine, Allah'ın onları kendisi ve elçisi tarafından savaş uyarısıyla tehdit etmesine kadar riba almaya devam etmiştir ki bu onların karakteri hakkında ciddi bir görüntü sergilemektedir. Bu muhtemelen Rum suresindeki riba kelimesinin Taberî, Beyzavî ve Suyûti gibi tüm klasik müfessirlerce hediye olarak tanımlanmasından kaynaklanmaktadır. Bu müfessirler bir tür "helal riba" kavramı icat ederek bu ayetin bu tip bir riba ile ilgili olduğunu öne sürmektedir.¹⁵ Buhari'nin aşağıdaki ifadelerini de kendilerine destek almaktadırlar:

"فلا يربوا عند الله" من أعطى عطية يبتغي أفضل منه فلا أجر له فيها

"Bu 'فلا يربوا عند الله' ayeti bir kişinin birine hediye verip de karşılığında daha iyi bir hediye beklemesi halinde Allah'ın onu ödüllendirmeyeceği anlamındadır."¹⁶

Kuran'ın temel terminolojisi hakkında bu tip kurgulara veya riba hakkındaki bir haram-helal ayırımına katılmakta zorlanıyoruz. Ayrıca yukarıda (1.bölüm) zikredildiği gibi riba, Hz. Peygamber'in dönemindeki ticarileşmiş Mekke'nin hırsa tapan halkını ıslah etme maksadına binaen geçersiz kılınmış olmasaydı, bu Kuran'ın hikmetine aykırı olurdu.

(2) Bu kadar erken bir dönemde kınanmış ve nihayetinde örneği olmayan çok sert ifadelerle suçlanmış olan riba uygulamasının, zaman yetersizliğinden ötürü Hz. Peygamber tarafından yeteri kadar açıklanamamış olması kabul edilebilir bir şey değildir. Dahası böyle bir varsayım Kuran'ın aşağıdaki iddiasına da ters düşmektedir:

اليوم أكملت لكم دينكم و أتممت عليكم نعمتي

"Bugün sizin için dininizi eksiksiz hale getirdim ve size olan nimetimi tamamladım." (5:3)

Halife Ömer'in kendisi bu ayetin Hz. Peygamber'in veda hacı sırasında Arafat gününde nazil olduğunu söylemektedir.¹⁷ Eğer riba ayeti en son vahiy ise yukarıdaki

¹³ Buharî, *Sahih: Kitabü't-Tefsir, Bâb Sûretü'l-Berâe*.

¹⁴ Suyûti, *İtkan*, 1/33-35.

¹⁵ Taberî, *Tefsir*, Kahire, h.1330, 21/29-31; Suyûti, *Dürü'l-Mensûr*, Tahran, h.1377, 5/156; Beyzavî, *Tefsir*, İstanbul, h.1316, 2/247.

¹⁶ Buharî, *Sahih: Kitabü't-Tefsir, Bâb Sûretü'r-Rum*.

¹⁷ Suyûti, *İtkan*, 1/23. Müslim, *Sahih, Kitabü't-Tefsir*.

ayet ondan önce inmiş olmalıdır. Fakat o halde dinin eksiksiz hale getirildiği iddia edilemez. İşte bu nedenle Süddî ve diğer bazı müfessirler “Bu ‘اليوم أكملت لكم دينكم’ ayetinden sonra helal veya haram bildiren bir ayet nazil olmadı” (لم ينزل بعدها حلال و لا) (حرام) demişlerdir.¹⁸

Taberî bu çelişkiyi izah edebilmek için ayette bahsedilen “dinin eksiksiz hale gelmesini”, “müslümanların veda haccında Mekke’de üstünlük elde etmiş ve putpe-restlerin Mescid-i Haram’dan silinmiş olduğu” manasına geldiğini öne sürmüştür.¹⁹ Hz. Peygamber’in misyonu ile ilgili olduğu besbelli olan bu ayet hakkında böyle bir kurgu, müellif açısından hiç de kabul edilebilir değildir. Bu tip tefsirler, meşhur ama sahih olmayan hadislerin, dinin temel ilkeleri açısından ne kadar zararlı olabileceğini açık bir şekilde göstermektedir.

(3) Bu hadise yönelik bir diğer ciddi itiraz noktası da Kuran’ın aşağıdaki ayetleriyle çelişiyor olmasıdır:

فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم و بصددهم عن سبيل الله كثيرا و أخذهم الربا و قد نهوا عنه و أكلهم أموال الناس بالباطل و أعتدنا للكافرين منهم عذابا اليما

“Yahudilerin kötülüklerine karşılık onlara daha önce izin verilmiş olan bazı şeyleri yasakladık. Pek çok insanı Allah’ın yolundan saptırmaları, kendilerine yasaklanmış olan ribayı almaları ve insanların mallarını haksız şekilde yemelerinden ötürü... İçlerindeki kâfirler için şiddetli bir ceza hazırladık.” (4:160-1)

Yahudilerin riba almalarından ötürü kınanmasının mümkün ve tutarlı olabilmesi için ribanın müslüman toplum içerisinde tamamen silinmiş olması gerekmektedir. Aksi takdirde yahudiler kesinlikle müslümanları işaret ederek “et tu quoque” (size de) derlerdi. Oysa yahudi kabilelerinden en son kalan Kurayza oğulları Medine’den, meşhur Hendek savaşından hemen sonra hicrî 5.yılda sürülmüştür. Dolaşısıyla yahudilerin suçlaması ancak o yılın sonundan önce olabilirdi. Demek ki müslümanlar için riba yaşağı hicrî 5.yıldan önce vaz edilmiş olması gerekir.

(4) Daha önce izah ettiğimiz gibi Ali İmran suresindeki “sürekli katlayarak riba almayın” ayeti konuyla ilgili olan vahiy serisinde merkezi bir konuma sahiptir. Şimdi bu ayet Uhud savaşından hemen önce nazil olmuş olmalıdır; çünkü ayetin siyak ve sibakında müslümanların Uhud mağlubiyeti anlatılmakta, bu yenilginin sebep ve sonuçları analiz edilmekte, bu trajedinin tekrar etmemesi için yol ve yöntemler önerilmektedir.

Şimdi yukarıdaki bahisten hareketle, Halife Ömer’e atfedilen rivayetin aksine riba hakkındaki ayetlerin kronolojisine dair şu sonuçlara varabiliriz:

(1) Riba’yı mahkum eden ilk vahiy (Rum suresi): Hz. Peygamber’in Mekke’deki döneminin ilk yıllarında, İranlıların Romalıları yenmesinin ardından nazil olmuştur.

(2) Riba’yı yasaklayan ikinci vahiy (Ali İmran suresi): Müslümanların Uhud mağlubiyetinin ardından hicrî 3.yılda nazil olmuştur.

(3) Bu yaşağı ihlal edenleri tehdit eden üçüncü (ve son) vahiy (Bakara suresi): Son yahudi kabilesi Kurayza oğullarının sürgününden, yani hicrî 5.yıldan önce nazil

¹⁸ Suyûtî, *İtkan*, 1/35.

¹⁹ Taberî, *Tefsir*, Darü'l-Maarif, Kahire, 9/520.

olmuştur.

Yakın zamanda bu konuya ilişkin yazanlardan Mevdûdi, yukarıdaki kronoloji söz konusu olduğunda bizimle aynı fikirde gibi görünmektedir. Faiz üzerine yaptığı bilimsel incelemenin üçüncü baskısının (1954) birinci cildinde “Kurânî Hikmet ve Sosyal Reform” adlı bir bölüm bulunmaktadır.²⁰ Bu bölümde Mevdûdi, ribanın Mekki ayetlerde kınandığını, “Hz. Peygamber’in Uhud’dan Medine’ye dönüşünün hemen ardından” inen ayetlerle de yasaklandığını söylemektedir.²¹ Fakat bu ayetlerin kronolojik sırasının hikmeti üzerine onca edebiyat parçaladıktan sonra aynı bahiste kendi iddiasına destek olarak Halife Ömer’e atfedilen rivayeti nakletmesi çok şaşırtıcıdır.²² Öyle görünüyor ki geçen birkaç yılın ardından Mevdûdi’nin içindeki mantıkçı bu iki durum arasındaki bariz çelişkiyi fark etmiş olmalı ki aynı eserin son baskısında (1961) bahsedilen bölümün tamamını çıkartmıştır.²³ Fakat Kuran ayetlerinin kronolojik sırası ve tarihsel bağlamının (özellikle de riba gibi temel bir meseleyle ilgiliyse); bu konuda mevcut kabul gören bakış açısına ters bir yaklaşımı, okuyucuyu ikna etmeksizin sessiz ve teklifsiz bir şekilde terk etmeyi meşrulaştıracak kadar önemsiz olmadığını düşünüyor ve Mevdûdi’nin de bu konuda bizimle hemfikir olacağını tahmin ediyoruz.

Halife Ömer’e atfedilen rivayetin niçin reddedilmesi gerektiği üzerinde uzun uzadıya durmuş bulunuyoruz. Çünkü hadis literatüründeki bu ve buna benzer bazı rivayetler, Kuran tarafından yasaklanan ribanın mahiyetini doğru şekilde anlamamıza engel olmaktadır. Öyle görünüyor ki bir noktada Kuran’ın riba tanımının yetersiz olduğuna karar verilmiş ve izah ihtiyacını gidermek için hadis malzemesine müracaat edilerek riba yasağının kapsamı genişletilmiştir. Burada tartışılan rivayet ise konuyla ilgili zaman içinde biriken ve sürekli genişleyen engin bir hadis literatürünün başlangıç noktasını temsil etmektedir.

Riba hakkında nazil olan Kuran ayetlerinin kronolojisine ilişkin rivayetler gibi ribanın mahiyetiyle ilgili hadisler de çelişkili ve tutarsızdır. Aşağıdaki bu çelişkilere dair birkaç örnek vereceğiz.

(1) Buhari, Müslim, Darimi, İbni Mace ve Ahmed bin Hanbel çok sayıda farklı isnad zinciri üzerinden “riba ancak vadeli olur” (الربى في النسيئة) ya da Buhari’nin daha vurgulu ifadesiyle “vadeli dışında riba olmaz” (لا ربي إلا في النسيئة) ya da Müslim’in naklettiği ifadelerle “peşin ödemede riba olmaz” (لا ربي في ما كان يدا بيد) mealinde hadisler nakletmişlerdir.²⁴

Halbuki Buhari’nin ve Müslim’in Sahih’leri ile diğer temel hadis kitapları küçük sözdizimi farklarıyla aşağıdaki rivayeti de içermektedir

عن أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الذهب بالذهب و الفضة بالفضة و البر بالبر

²⁰ Mevdûdi, *Sûd*, Lahor, 1954, 1/162-9.

²¹ Mevdûdi, *Sûd*, Lahor, 1954, 1/165-6.

²² Mevdûdi, *Sûd*, Lahor, 1954, 1/51. Son baskıda (Ocak 1961) s.160.

²³ Bahsi geçen bölüm ilk kez Mevdûdi’nin Urduca dilinde yayınlanan “Tercümân-ül-Kur’ân” adlı dergisinde makale formunda yayınlanmıştır (Lahor, Ağustos 1939).

²⁴ Buhari, *Sahih: Kitabü'l-Buyu', Bâb Riba*; Müslim, *Sahih: Kitabü'l-Buyu', Bâb Riba*; Nesaî, *Sünen: Kitabü'l-Buyu', Bâb Riba*; Darimî, *Sünen: Kitabü'l-Buyu', Bâb Riba*; İbni Mace, *Sünen: Ebvâbü't-Ticarât*; Ahmed bin Hanbel, *Müsned*, Kahire, h.1313, 5/200, 202, 204, 206, 208-9.

و الشعير بالشعير و التمر بالتمر و الملح بالملح، مثلا بمثل يدا بيد فمن زاد أو استزاد فقد أربى الأخذ و المعطى فيه سواء

“Ebu Said el-Hudri’nin naklettiğine göre Allah’ın elçisi dedi ki: Altına karşılık altın, gümüşe karşılık gümüş, buğdaya karşılık buğday, arpaya karşılık arpa, hurmaya karşılık hurma, tuza karşılık tuz cinsi cinsine ve peşin olarak satılır. Fazlasını veren veya isteyen ribaya girmiş olur. Bu konuda alan da veren de aynı derecede suçludur.”²⁵

Yukarıdaki iki hadis grubu arasındaki tutarsızlık bununla sınırlı değildir. Fakihlerin bu konuda birbiriyle çelişen muhtelif görüşleri olup her bir mezhebin kendi görüşünü destekleyen hadisleri de vardır.

Öyle görünüyor ki yukarıdaki hadiste betimlenen ve teknik olarak ribe’l-fazl (fazlalık ribası) adıyla bilinen riba türü sonradan türetilmiştir. Hz. Peygamber’in Abdullah bin Abbas, Abdullah bin Ömer, Zeyd bin Erkam, Üsame bin Zeyd ve Muaviye gibi seçkin sahabelerinin bundan haberi yoktu.²⁶ Bazı rivayetler yukarıda adı geçen iki Abdullah’ın, ömürlerinin geç dönemlerinde fazlalık ribasına dair fıkhıtağine benzer bir antipatıyı benimsediğini iddia etmektedir. Fakat aksi yöndeki görüşün ifade edildiği Buhari hadisinin (لا ربي إلا في النسينة) “vadeli dışında riba olmaz”) ve Müslim hadisinin (لا ربي في ما كان يدا بيد) “peşin ödemede riba olmaz”) üslubu tam da bunun tersine karşı bir itiraz mahiyetinde olduğundan sanki çağdaşları arasında gitgide daha popüler hale gelen bir “değişimi” kabul etmeyi reddeden bir kısım sahabenin bu konuda Kuran tarafından ortaya konan özgün durumu yeniden tesis etmeye yönelik çabasını gösterir gibidir.

Erken dönem hadis ve fıkıh alimleri borç ribası ile fazlalık ribasına ilişkin hadisler arasındaki bu bariz çelişkiyi görmezden gelmemiş ve izah etmeye çalışmışlardır. Bu çelişkiyi çözmeye yönelik çabalar içerisinde en iyi bilinen İmam Şafii’nin şu sözleridir:

قد يكون أسامة سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يسئل عن الصنعين المختلفين مثل الذهب و الورق و التمر بالحنطة أو ما اختلف جنسه متفاضلا يدا بيد فقال إنما الربا في النسينة أو تكون المسئلة سبقته بهذا فأدرك الجواب فروى الجواب و لم يحفظ المسئلة أو شك فيها لأنه ليس في حديثه ما ينفي هذا عن حديث أسامة فاحتمل موافقتها لهذا

“Muhtemelen Üsame burada, insanların Hz. Peygamber’e altın ile gümüş, hurma ile buğday gibi muhtelif malların birbiriyle peşin mübadelesi hakkında sorular yönelttiğini fark etmiştir. Üsame’nin rivayetine göre Hz. Peygamber bu soruları, ‘ribanın vadeli mübadele işlemlerinde söz konusu olduğunu söyleyerek’ cevaplamıştır. Soruyu soran kişinin bunu, soruyu sorup Hz. Peygamber’den bu cevabı aldığı anda anlatmış olması da muhtemeldir. Yahut Üsame Hz. Peygamber’in cevabını nakletmiş ama soruyu nakletmeyi ihmal etmiş olabilir. Dahası onun bu konuda şüphelerinin olması da muhtemeldir. Nitekim onun naklettiği hadis bu kanaate muhalif bir tutum barındırmamaktadır.”²⁷

Aynı konuda bu hadis ile diğerleri arasında bulunan tutarsızlık bu şekilde çözülebilir. Şafii’nin tahminlerinin bu tutarsızlığı ne ölçüde giderebildiğini okuyucu-

²⁵ (Ahmed bin Hanbel’in Müsned’i hariç) Dipnot 24’e bakınız.

²⁶ Dipnot 24’te atf yapılan hadislerin senedine bakınız.

²⁷ Şafîî, *Er-Risale*, h.1321, 1/40.

nun muhakemesine bırakıyoruz. Fakat bu çelişkileri gidermeye yönelik modern iç-tihat örneklerinden biri gerçekten akıllara ziyandır. Mevdûdi, faiz çalışmasının ilgili bölümünde fazlalık ribasını tartışmamış ama “faizin bileşenleri” başlıklı bir bölümü tamamen ona ayırarak şunları söylemiştir:

“Faiz hakkında ilk inen hükümlere göre borçlara ilişkin faiz kategorik olarak yasaklanmıştır. Üsâme bin Zeyd tarafından nakledilen hadis Hz. Peygamber’in, ribanın yalnızca borç işlemlerinde olduğunu (إنما الربى في النسبة) söylediğini ifade etmektedir. Bazı rivayetlerde ise Hz. Peygamber’in sözleri “borç işlemleri dışında riba olmaz” (لا ربي إلا في النسبة) şeklindedir. Lakin sonraki süreçte Hz. Peygamber, insanların bu ilahi yasak alanına yaklaşmasını önlemek için onun etrafını da çevirmeyi gerekli görmüştür. Hz. Peygamber’in sadece faizi alıp vermeyi değil, onu belgelemeyi veya şahitlik etmeyi de yasaklayan sözleri bu kategoriye girmektedir. Aynı şekilde fazlalık ribasını yasaklayan hadisler de bu kategoriye girmektedir.”²⁸

Mevdûdi’nin ifadeleri fazlalık ribasının, tıpkı borç işlemlerindeki riba gibi ister alınsın, ister verilsin, ister belgelensin, ister şahitlik edilsin, her tür mal üzerinden yapılabilecek riba işlemini evrensel olarak kuşattığını (!) göstermektedir.

Biraz daha ileride “fazlalık ribası nedir” başlığı altında şunları söylemektedir:

“Fazlalık ribası aynı cins iki malın peşin mübadelesine eklenen fazlalıktır. Hz. Peygamber bunu yasaklamıştır. Çünkü bu, sürekli daha çok (para) kazanmaya kapı aralayarak nihayet insanı faizden geçinmeye götürecek bir zihinsel tutuma yol açmaktadır.”²⁹

Mevdûdi burada fazlalık ribasının, aynı cins malların peşin mübadelesinde ortaya çıkan fazlalık ile ilgili olduğunu vurgulamaktadır. Mevdûdi’nin, fazlalık ribasının anlamını nasıl genişlettiğini gören birisi bunun herhalde entelektüel faizciliği andırdığını düşünmeden edemez! Çünkü fazlalık ribasının zikredildiği hadiste sadece altı maldan bahsedilmektedir. Mevdûdi ise buradaki anlamı “kat kat genişleterek”, verilen bir şeyden daha fazlasının elde edildiği her tür işleme kapıyı kapatmaktadır.

(2) Ribayı konu alan hadislerdeki bir diğer çelişki de hayvan satışı ile ilgili olanlardır. Arabistan ekonomik hayatında develerin ve atların önemini göz önüne aldığımızda bu çelişki anlam kazanmaktadır. İmam Malik Muvatta’da Ali’nin, develerinden birini vadeli olarak satıp karşılığında yirmi deve aldığını nakletmektedir.³⁰ Buhari, kitabında “köle ve hayvanların hayvan karşılığında vadeli satışı” (باب بيع العبيد و الحيوان بالحيوان نسيئة) adlı bir bölümü tamamen bu tip işlemlerin cevazı üzerine hasretmiştir. Bu bölümde Abdullah bin Ömer, Abdullah bin Abbas, Rafi bin Hadic, Said bin Müseyyeb ve İbni Sirin gibi her biri seçkin fakih düzeyinde olan bazı sahabe ve tabiin uleması bu tip işlemlere onay vermektedir. Bu minvaldeki bütün hadislerden kabaca “bir deveyi iki deveyle değişmede hiçbir sakınca yoktur” (لا بأس ببيعير ببيعيرين نسيئة) ifadesi çıkmaktadır. Ayrıca Ebu Davud’un Sünen’i ve Ahmed bin Hanbel’in Müsned’i Hz. Peygamber’den şu hadisi rivayet etmektedir:

عن عبد الله بن عمرو بن العاص أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمره أن يجهز جيشاً فنفتد الإبل فأمره

²⁸ Mevdûdi, *Sûd*, Lahor, 1961, 148-9.

²⁹ Mevdûdi, *Sûd*, Lahor, 1961, 149.

³⁰ Malik bin Enes, *Muvatta: Kitabü'l-Buyu', Bâb ma yecûzu min bey'il-hayevan.*

أن يأخذ من قلاص الصدقة و كان يأخذ البعير بالبعيرين إلى إبل الصدقة

“Abdullah bin Amr bin As diyor ki: Allah'ın elçisi benden sefer için orduyu donatmamı istedi. Develer yeterli gelmediğinde sadakaya ayrılan develerden alınmasını istedi. Her bir deveyi, daha sonra yerine iki deve koyma şartıyla alıyordu.”³¹

Bu hadis aynı zamanda Beyhaki'nin Sünen'inde geçmekte ve güçlü bir isnad zinciriyle desteklenmektedir.³² İmam Malik ve diğer erken dönem muhaddislerin görüşünün aksine, sonra gelen muhaddisler bu konuda tedricî bir katılık sergilemektedirler. Tirmizi'nin Cami'si aşağıdaki hadisi nakletmektedir:

عن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحيوان إثنين بواحدة لا يصلح نسيئة و لا بأس به يدا بيد

“Cabir bin Abdullah diyor ki: Hz. Peygamber bana vadeli bir alışverişte bir hayvana karşılık iki hayvan almanın caiz olmadığını, ancak peşin olursa fark etmeyeceğini söyledi.”³³

Sünen çalışmalarını derleyenler daha sonra vadeli hayvan satışlarını, fazlalık olsa da olmasa da yasaklayan hadisler nakletmişlerdir. Konuyla ilgili örnek bir rivayet şu şekildedir:

عن سمرة أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة

“Semre'den nakledildiğinde göre Allah'ın elçisi hayvanları birbirleriyle vadeli olarak mübadele etmeyi yasakladı.”³⁴

Aynı hadis Ahmed bin Hanbel'in Müsned'inde de geçmektedir. İlginç olan nokta şudur ki, bu hadis Müsned'in ana metninde değil, Ahmed bin Hanbel'in çocuklarından birinin hazırlayıp Müsned'e eklediği zeylinde yer almaktadır. Dahası bu hadis, onun doğrudan babasından rivayet ettiği hadislerden değildir.³⁵ Daha sonraki dönemlerde derlenen sünenlerde ve sonraki hadisçilerin eserlerinde bu hadisle de çelişen başka hadisler bulunmaktadır. Önceki hadisler daha erken dönemlerde kaleme alındığı için bu durum aslında pek de şaşırtıcı değildir. Bu konuyla ilgili tüm hadis malzemesinden, şeriatı gitgide daha katı hale getirmeye yönelik bir eğilim açıkça görülmektedir.

(3) Bu çelişkinin en somut şekilde görüldüğü alanlardan biri de arazi kiralama hususudur. Toprak ağalığının ve derebeyliğinin müslüman toplumun gücünü nasıl zayıflattığı göz önüne alındığında bu hadislerin dikkatle incelenmesi gerekmektedir. Müslim'in Sahih'inde ve diğer Sahih çalışmalarında toprağın belli oranda ürün miktarı yahut nakit karşılığında kiralanması açıkça yasaklanmaktadır. Tüm bu Sahih çalışmalarında bu tip bir yasak için “نهى عن المحاقلة، نهى عن المخابرة، نهى عن كراء الأرض” gibi ifadeler kullanılmakta ve bu meseleye ilişkin hadislerin bulunduğu özel bölümler yer almaktadır. Bu hadisler Hz. Peygamber'in altı sahabeti tarafından rivayet edilmektedir: Rafi bin Hadic, Cabir bin Abdullah, Ebu Hüreyre, Zeyd bin Sabit,

³¹ Ebu Davud, *Sünen: Kitabü'l-Buyu', Bâb fi'r-Ruhsa*. Ahmed bin Hanbel, *Müsned*, 2/171.

³² Beyhaki, *Es-Sünenü'l-Kübra*, Haydarabad, h.1352, 5/288.

³³ Tirmizî, *Câmi': Kitabü'l-Buyu', Bâb ma cæ fi kerahiyye bey'il-hayevan bi'l-hayevan nesie*.

³⁴ Ebu Davud, *Sünen: Kitabü'l-Buyu', Bâb el-hayevan bi'l-hayevan nesie*; En-Nesai, *Sünen: Kitabü'l-Buyu', Bâb el-hayevan bi'l-hayevan nesie*; Darimî, *Sünen, Şam*, h.1349, 2/254; İbni Mace, *Sünen: Ebvâbü't-Ticarât, Bâb el-hayevan bi'l-hayevan nesie*; Beyhaki, *Sünenü'l-Kübra*, 5/289; Tirmizî, *Câmi': Ebvâbü'l-Buyu', Bâb ma cæ fi kerahiyye bey'il-hayevan bi'l-hayevan nesie*.

³⁵ Ahmed bin Hanbel, *Müsned*, 5/12, 19, 21, 22, 99.

Ebu Said el-Hudri ve Sabit bin Dahhak. Hadislerin hepsi de tek değil, birkaç sened üzerinden rivayet edilmektedir. Muamelat alanındaki hadisler içerisinde senedinin gücünden ötürü “meşhur” olan az sayıda hadis vardır. Bu hadislerin gerçekten Hz. Peygamber’e kadar ulaşıp ulaşmadığı bir yana, mevcut durumu yansıtıyor olduğu şüphesizdir. Nitekim Mekke’de ne toprak ne de toprak ağalığı vardı. Medine’de ise toprak sahipliği küçük çapta olduğu için herkes kendi toprağını sürmekteydi ve toprak ağalığı yok denecek kadar azdı. Bazı küçük kelime ve ifade farklılıklarıyla bu hadislerdeki ana fikir Sahih-i Müslim’de bulunan aşağıdaki rivayette yer almaktadır:

عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له أرض فاليزرعها فإن لم يستطع أن يزرعها وعجز عنها فاليمنحها أخاه المسلم ولا يواجرها إياه

“Cabir’in aktardığına göre Allah’ın elçisi şöyle demiştir: Kimin mülkiyetinde arazi varsa onu kendisi işlesin. Eğer yapamıyorsa veya buna imkânı yoksa onu (veya bir kısmını) bir müslüman kardeşine bağışlasın ama karşılığında ücret istemesin.”³⁶

Erken dönem muhaddislerin eserlerinde nakledilen hadisler toprağı kiralamayı veya üzerinden herhangi bir vergi almayı yasaklamakta, fakat bunu riba olarak adlandırmamaktadır. Konuyla ilgili önemli olan nokta ise Ebu Davud’un Sünen’inde bu insafsız tarım sistemini riba kategorisine sokan bir hadisin nakledilmesidir:

عن جابر بن عبد الله قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من لم يذر المخابرة فاليؤذن بحرب من الله ورسوله

“Cabir’in aktardığına göre Allah’ın elçisi şöyle demiştir: Arazisini (belli oranda ürünü almak kaydıyla başkasına) kiralamayı terk etmeyen Allah ve elçisi ile savaşmaya hazırlansın.”³⁷

Bu hadisin, toprak ağalığına Kuran’da riba için kullanılan tehdidin aynısını yöneltiyor olması dikkate değerdir. Öyle görünüyor ki müslümanlar İran’ın fethedilmesinin ardından o ülkede kökleşmiş olan derebeyliğiyle başa çıkmak için içtihat yapmışlardır. Toprak ağalığını meşrulaştırmak isteyenler Hz. Peygamber’in Hayber’in fethinden sonra o bölgedeki arazileri, ürünün yarısını müslümanlara verme şartıyla (sahibi olan) yahudilerin mülkiyetinde bırakmış olmasını delil almışlardır. Bunun sonucu olarak Kütüb-i Sitte’nin altı kitabında da yer alan bir hadis, Abdullah bin Ömer’in uzun zaman boyunca kendi toprağını kiraya verdiğini ve bundan ancak ömrünün son zamanlarında vazgeçtiğini aktarmaktadır.

Ebu Hanife Hayber’deki olayı bir haraç (vergi) örneği olarak izah etmektedir. Ona göre Hz. Peygamber, yahudilere bir nezaket ve iyi niyet göstergesi olarak vergi yüklemiştir. Nitekim Hayber’i fetih sonucunda ele geçirdiği için aksi takdirde bölgenin tamamını müslümanlara ganimet olarak dağıtması gerekirdi. Dolayısıyla onun bölgenin tamamını mülk edinmesi de caizdi, ancak o bunu yapmadı. Aksine, ürünün yarısını müslümanlara verme şartıyla arazileri yahudilerin mülkiyetinde bıraktı.³⁸ Meşhur bir Hanefî hadisçisi olan Bedreddin Aynî, Ebu Hanife’ye destek sadedinde şunları söylemektedir: “Hadis külliyatında Hz. Peygamber’in, hayatı boyunca Hayber yahudilerinden cizye aldığına dair hiçbir rivayet yoktur. Ebubekir veya Ömer hakkında da yoktur. Zaten Ömer nihayetinde yahudileri Hayber’den sürgün etmiştir.

³⁶ Müslim, *Sahih: Kitabü'l-Buyu', Bâb Kirâ'ül-Arz.*

³⁷ Müslim, *Sahih: Kitabü'l-Buyu', Bâb el-Muhâbera.*

³⁸ Bedreddin el-Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, İstanbul, h.1310, 5/724.

Eğer Hz. Peygamber Hayber yahudileriyle yaptığı anlaşmayı yapmış olmasaydı cizye ayeti indikten sonra onlardan mutlaka cizye alınırdı.”³⁹ Bir şeyi açıklığa kavuşturmak gerekir ki Ayni'nin bu görüşü, Ebu Hanife'nin öne sürdüğü görüşle çelişki içerisindedir. Nitekim Hayber arazileri ganimet kategorisine alınmış olsaydı onlardan cizye alıp almamak gibi bir durum mevzubahis olmayacaktı.

Yukarıda bahsi geçtiği üzere Ebu Davud'un Sünen'inde, Cabir bin Abdullah'tan rivayetle ortakçılık esasına göre arazisini kiraya veren birinin, riba alan biriyle aynı cezaya çarptırılacağına dair sahih bir hadis bulunmaktadır. Mevdûdi, “Toprak Sahipliği Meselesi” başlıklı taşınmaz mallarla ilgili çalışmasında bu ve bunu destekleyen tevatür derecesindeki hadisleri görmezden gelerek toprak ağalığı formundaki ribayı meşrulaştırmak için gerekçeler üretmektedir.⁴⁰ Toprak ağalığı hususunda benzer görüşlere sahip olan (Kadiyanilerin başı) Mirza Beşirüddin Mahmud da “İslam ve Toprak Sahipliği” adlı (Urduca) risalesinde onu desteklemektedir.

Riba konusundaki hadislerde yer alan tutarsızlıkların çözümü hayli zordur. Yukarıdaki tartışmadan da anlaşıldığı üzere sadece senetlerden hareketle bu rivayetleri kabul veya reddetmek mümkün değildir. Zira Sahih çalışmalarında bu konuları farklı açılardan ele alan çok sayıda hadis bulunmaktadır ve bu hadislerden her biri de sahihtir (ya güçlü isnad zincirleriyle ya da başka sahih hadislerle desteklenmektedir). Kıyasa dayalı tahminler ise bizim açımızdan bu hadislerin tarihsel sıralaması kadar önemli değildir. Nitekim tarihsel sıralama ihtimallere değil, kesinliğe dayanmaktadır. Bu hadisler bu şekilde okunduğu takdirde açık bir genişleme sürecinin söz konusu olduğu görülebilir. Her üç durum da erken dönem muhaddislerinden orta döneme, oradan da geç döneme doğru gelirken gitgide artan bir görüş katılığını resmetmektedir. Devam ettiğimizde ribanın tanımıyla ilgili olarak da aynı gelişim sürecinin söz konusu olduğunu görebiliriz. İşte hadis malzemesindeki tüm çelişkilerin altında bu gelişim süreci yatmaktadır.

Ayrıca yukarıda bahsedilen çelişkilere ek olarak bu hadislerin çoğu, çözümü neredeyse imkânsız başka karışıklıklar da içermektedir. Örneğin:

(1) Yukarıda bahsedildiği gibi altın, gümüş, buğday, arpa, hurma ve tuz gibi malların peşin mübadelesinde herhangi bir fazlalık ya da noksanlık olması halinde bu en meşhur rivayetlere göre riba olmaktadır. Bu ribe'l-fazl (fazlalık ribası) denen şeydir ve buna göre bir kile iyi kalite buğday, 1,25 kile daha düşük kalite buğday ile mübadele edilse bu işlem riba olur. Aynı şekilde kaya tuzu deniz tuzu ile mübadele edilse, peşin bile olsa, ağırlıklar arasında herhangi bir fazlalık varsa bu riba olur. Şimdi soru, Kuran'ın ribayı bırakmayan insanlarla ilgili olarak “Allah ve elçisi ile savaşmaya” hazırlanma uyarısının bu işlemleri kapsayıp kapsamadığı ve riba almanın ensest ilişki gibi bir isyan olduğuna dair hadislerin bu tip işlemlerden ötürü nakledilmiş olup olmadığı sorusudur.

(2) İmam Malik'in Muvatta'sı ve Buhari'nin Sahih'ine göre hayvanların mübadelesindeki fazlalık, işlem vadeli olsa bile caizdir ve bu fazlalık riba olarak tanımlanamaz. Şu durumda ise niçin diğer mallardaki fazlalığın riba olarak görüldüğü sorusu akla gelmektedir.

³⁹ Bedreddin el-Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, İstanbul, h.1310.

⁴⁰ Cemaat-i İslami Yayın No.20, Lahor.

(3) Müslim'in Sahih'inde ve diğer sahih çalışmalarında yer alan bazı hadislere göre sadece hayvanların değil, kölelerin ve bakır paraların vadeli mübadelesi, fazlalık olsa bile caizdir. Bu makalede atıf yapılan hadis eserlerinin ilgili bölümlerinde bu hadisler görülebilir. Beyhaki, bu hadislerden ötürü Sünen'ül-Kübra'da "لا ربا في ما خرج من المأكول والمشروب والذهب والفضة" (altın, gümüş, yiyecek ve içecek olmayan mallarda riba olmaması)⁴¹ başlıklı bir bölümü tamamen bu konuya ayırmaktadır. O halde Pakistan ekonomisinin belkemiği olan pamuk ve kenevir gibi mallar hakkında riba söz konusu olmayacak demektir! Lakin fakihlerimizin buna, kenevirin "altın elyaf", pamuğun ise "gümüş ekin" olduğu şeklinde cevap vermeleri muhtemeldir. Dolayısıyla onlar da altın ve gümüş kategorisine girmektedir. Aynı prensip Arabistan'da, İran'da veya başka yerlerde "sıvı altın" olarak nitelenen petrol için de uygulanabilir. Peki fıkıhçılarımız, ülkedeki zenginliğin önemli bir kaynağı olan hayvan derileri ve postlarıyla ilgili ne hüküm verirler?

Riba hakkındaki çok sayıda rivayette bulunan keskin çelişkiler ve çözümsüz karışıklıklardan ötürü ribaya dair "efradını cami ağıyarını mani", yani ilgili tüm durumları kapsayan ve ilgisiz tüm durumları da dışarıda bırakan bir tanımlama yapmaya kalkışmak cesurca olacaktır. Ancak lügatçilerin bu terime dair en azından bir tanıma ihtiyacı vardır. Nitekim üçüncü asır diltisi ve lügatçisi olan Zeccac'ın bu terimi şöyle tanımladığını görmekteyiz:

الربا ربوان فالحرام كل قرض يوخذ منه أكثر منه أو تجر به منفعة و ما ليس بحرام أن يهدى ما يستدعى به أكثر منه أو يهدى ليهدى له أكثر منها

"Riba iki tür olup biri haramdır. Bu, bir kişinin bir başkasına borç olarak verdiği miktardan daha fazlasını geri alarak kazanç sağlaması veya herhangi bir kazanç sağlanan herhangi bir borç işlemidir. Diğer riba ise, kişinin bir hediye verip karşılığında daha değerli bir hediye istemesi yahut daha değerli bir hediye beklentisiyle (bir şey) vermesidir ki bu caizdir."⁴²

Bu tip bir tanımın hadis literatürü içerisinde kendine bir yer bulmamış olması şaşırtıcı olurdu. Bunun hadis çalışmaları içerisinde kendi yerini nasıl bulduğu konusu dikkate değerdir. Böyle bir hadisin izine ikinci, üçüncü hatta dördüncü asırda bile rastlanamamaktadır. Ne sahihlerde, ne sünenlerde, ne de erken dönem hadis külliyatının en teferruatlı örneği olup Ahmed bin Hanbel'in oğlu ve talebesi tarafından derlenen Müsned'de böyle bir hadisin izine rastlanmamaktadır. Buna rağmen beşinci asırda birdenbire Beyhaki'nin Sünen'inde şöyle bir bölüm karşımıza çıkar:

كل قرض جر منفعة فهو ربا

"Kâr getiren her borç ribadır."⁴³ Bu bölümde şöyle bir hadis yer almaktadır:

عن فضالة بن عبيد صاحب النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال كل قرض جر منفعة فهو وجه من وجوه الربا اhi rastlanamamaktadır. ye istediği الربا 322. ilmediğiiriz.. landırmamaktadır (موقوف) 322. bir mübadeledire dilmediğiiriz.. landırmamaktadır

"Hz. Peygamber'in sahabeti Fudale bin Ubeyd'in aktardığına göre Allah'ın elçisi şöyle dedi: Alacaklısına kâr sağlayan her borç ribanın çeşitlerinden biridir."⁴⁴

⁴¹ Beyhakî, *Sünen*, 5/189-287.

⁴² Bk. *Tâcü'l-Arûs ve Lisânü'l-Arab*.

⁴³ Beyhakî, *Sünen*, 5/349-50.

⁴⁴ Beyhakî, *Sünen*, 5/350.

Bu bağlantıda iki şeye dikkat etmek gerekiyor. Birincisi, hadis mevkuftur, yani (isnad zinciri) Hz. Peygamber'e kadar gitmemekte, sahabelerden birinde son bulmaktadır. İkincisi, bir tanımın gerektirdiği kadar kapsamlı değildir. Kullanılan kelimeler 150 yıl önce Lisan'ül-Arab'a giren tanımda kullanılan kelimelerle neredeyse aynıdır: "كل قرض جر منفعة" (kâr getiren her borç), ancak ifade tarzı hala kesinlikten uzaktır. Zaten Beyhaki "فهو وجهه من وجوه الربا" (ribanın çeşitlerinden biridir) demektedir. Tanımdaki bu kesinlik problemi yüzyıllar sonra, hicrî dokuzuncu ve onuncu asırlarda Suyuti'nin (ö.911) Cami'üs-Sağir'inde giderilmiş ve hadis şu formu almıştır:

كل قرض جر منفعة فهو ربا

"Kâr getiren her borç ribadır."⁴⁵

Fakat hepsi bundan ibaret değildir. Bu müdahale döneminde hadis bir evrim sürecinden geçerek Ali'nin kendisinden rivayet ettiği iddiasıyla Hz. Peygamber'e kadar götürülmüştür. Bu şekilde hadis Hz. Peygamber'in emri haline getirilmiştir. Suyuti burada, el-A'lam'ı kaleme alan Zirikli'nin dahi tanımadığı Haris bin Muhammed bin Ebi Selme adında birinin derlediği iddiasıyla müphem bir Müsned'e atıfta bulunarak Haris hakkında "له مسند لم يرتبه"⁴⁶ (kendisinin derlemediği bir Müsned vardır) demektedir. Öte yandan hadisin zayıf olduğunu belirtmeyi de ihmal etmemiştir. Aynı asrın (hicrî onuncu asır) sonunda Hindistan asıllı muhaddis Ali el-Muttaki el-Hindi (ö.975) bu hadise aynı ifadeler ve aynı kaynak ile birlikte Kenzü'l-Ummal'in "Karzin Bileşenleri Hakkında" isimli bölümünde yer vermiş, fakat bu hadisin zayıf rivayetlerden biri olduğunu belirtmeyi ihmal etmiştir.⁴⁷ Bu da hadisin evriminde bir başka adımdır. Hadis, bu birkaç yıl içinde zayıf hadis olmaktan çıkmıştır. Mısırlı Şeyh Ali bin Ahmed el-Azizi (ö.1070) Suyuti'nin Cami'üs-Sağir'ine yazdığı şerhi Siracü'l-Münir'de bu hadisi "hasen li-ğayrihi", yani başka destekleyici delillerden ötürü "hasen" (iyi) olarak tasnif etmiştir.⁴⁸ Şimdi bu asırda ise Pakistan asıllı alim Müftü Muhammed Şafi, bu makalede birkaç kez atıfta bulunduğumuz "Riba Sorunu" adlı (Urduca) çalışmasında bu hadisle ilgili olarak Feyzü'l-Kadir ve Siracü'l-Münir'e atıfta bulunduktan sonra "salih li'l-amel", yani "bir iddiayı desteklemek için delil alınabilir" hükmünü vermiştir.⁴⁹ Çalışmasının ek bölümünde Müftü Şafi bu hadise daha çok vurgu yapmakta, konuyla ilgili tüm önermelerini ve hükümlerini buraya dayandırmaktadır.⁵⁰

Müftü Muhammed Şafi ribanın bu sözüm ona tanımı hakkında o kadar ısrarcıdır ki bu hadisin zayıf rivayetlerden olduğuna (ve aslında hiçbir temelini olmadığına) dair tüm şüpheleri gidermeyi istemekte ve şöyle demektedir: "Dil ve tefsir uzmanlarının hepsi bu tanım üzerinde icma halindeyse başka bir hadise yahut rivayete gerek yoktur" (s.79). Çalışmasının başında bu görüşünü şu ifadelerle haklılaştırmaktadır: "Kısaca ribanın bu, 'birine verilen borçtan herhangi bir kâr elde etme' şeklindeki anlamı, Araplar tarafından öteden beri çok iyi bilinmekteydi. Bu hadis yoktuysa

⁴⁵ Suyûtî, *El-Câmi'üs-Sağîr*, Kahire, 1954, 94.

⁴⁶ Zirikli, *El-A'lam*, Kahire, h.1273-78. Bk. Haris bin Muhammed Ebî Üsâme.

⁴⁷ Ali el-Muttakî el-Hindî, *Kenzü'l-Ummâl*, 4/665 (No.8707).

⁴⁸ Ali bin Ahmed el-Azizi, *Siracü'l-Münîr*, Kahire, h.1257, 2/93.

⁴⁹ Müftü Muhammed Eş-Şafîi, *Mesele-i Sûd*, 10.

⁵⁰ Müftü Muhammed Eş-Şafîi, *Mesele-i Sûd*, 79.

bile Arapça lügatler kelimeye bu anlamı verme konusunda fazlasıyla yeterlidir. Bu bağlantıyla ilgili kaynaklar birazdan verilecektir.” (s.10) Biraz ileride, 12’nci sayfada yazar sözünü verdiği kaynağı göstermektedir. Atıfta bulunduğu kaynak Lisanü’l-Arab’ta Zeccac’a atıfla geçen riba tanımıdır. Ne var ki belli bir tanımın sırf bir lügate girmiş olmasının, lügatin otoritesi bir yana onu, söz konusu kelimenin o dildeki mutlak tanımı haline getirmeyeceği açıktır. Ayrıca ribanın sözlük anlamının “fazlalık, büyüme ve yükselme” olduğu çok iyi bilinmekte, Müftü Muhammed Şafi’nin kendisi tarafından da kabul edilmektedir. Ribanın bu anlamlarını bu makalenin giriş bölümünde Kuran ayetlerinden verdiğimiz örneklerle izah etmeye çalışmıştık.

Yazarın riba tanımını desteklemek için sunduğu alıntılar yukarıdaki gerçeği açıkça ortaya koymaktadır. Alıntı yaptığı dil ve tefsir uzmanları, herhangi bir konuda hemfikir olmak bir yana, bu konuda muhtemelen çok farklılaşacak ve her biri kendi tanımını verecektir. İbnü’l-Esir, Kitabü’n-Nihaye fi Ğaribi’l-Hadis ve’l-Asar adlı hadis sözlüğünde şunları söyler:

الربا الأصل فيه الزيادة : و في الشرع الزيادة على أصل المال من غير عقد تباع

“Ribanın özgün anlamı fazlalıktır. Şeriat terminolojisinde ise herhangi bir satış sözleşmesi olmaksızın anaparadaki artıştır.”⁵¹

İbnü’l-Arabi, Kuran’daki hukuki emirlerle ilgili olan Ahkâmü’l-Kur’an adlı tefsirinde ribayı şu şekilde tanımlamaktadır:

الربا في اللغة هو الزيادة و المراد به في الآية كل زيادة لم يقابلها عوض

“Ribanın sözlük anlamı fazlalıktır. İlgili Kuran ayetinde ise bir karşılığı olmayan fazlalık anlamında kullanılmıştır.”⁵²

Cessas’ın meşhur ahkam tefsiri Ahkâmü’l-Kur’an’da bu gerçek şu şekilde vurgulanmıştır:

أصل الربا في اللغة هو الزيادة ... و هو في الشرع يقع على معان لم يكن الإسم موضوعا لها في اللغة

“Sözlük anlamı itibariyle riba fazlalık demektir. Lakin şeriatla bu kelime özgün anlamı dışında bir anlam ile kullanılmaktadır.”⁵³

Bunun biraz ilerisinde Cessas ribayı terim olarak şu şekilde tanımlamaktadır:

هو القرض المشروط فيه الأجل و زيادة مال على المستقرض

“Riba belli bir vade ile verilen ve [vade sonunda] borçlunun bir miktar fazlasıyla geri ödeyeceği borçtur.”⁵⁴

Mevdûdi ribanın bu tanımını aşağıdaki gibi alıntılanmaktadır:

“Bu nedenle faiz, belli koşullar altında borç verilen anaparanın vadesine karşılık olarak, sabit bir oranda elde edilen fazla parayı ifade etmektedir.”⁵⁵

Cessas bununla ilişkili olarak şöyle demektedir:

الأسماء المنقولة من اللغة إلى الشرع لمعان لم يكن الإسم موضوعا لها في اللغة نحو الصلاة و الصوم و الزكات فهو مفتقر إلى البيان و لا يصح الإستدلال بعمومه في تحريم شي من العقود إلا في ما قامت دلالاته إنه مسمى في الشرع بذلك

⁵¹ İbnü’l-Esir, *Kitabü’n-Nihaye fi Ğaribi’l-Hadis ve’l-Âsar*, Kahire, h.1322, 2/66.

⁵² İbnü’l-Arabi, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, Kahire, 1957, 1/242.

⁵³ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, İstanbul, h.1335, 1/464.

⁵⁴ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, İstanbul, h.1335, 1/469

⁵⁵ Mevdûdi, *Sûd*, Lahor, 1961, 139.

“Salât (namaz), savm (oruç), zekat gibi Arapça’dan şeriat terminolojisine geçerek sözlük anlamlarını yitirmiş olan kelimelerin yeniden açıklanmaya ve net bir şekilde tanımlanmaya ihtiyacı vardır. Bu kelimelerden ya da terimlerden (onların özgün sözlük anlamlarından) hareketle belli bir ticari işlem hakkında umumi haramlık iddia etmek; o işlemin, ilgili terimin şeriatteki tanımına denk düştüğünün sabit olması hali müstesna caiz değildir.”⁵⁶

Cessas’ın bu sorunu çözüme tarzının, “Ribanın anlamı Araplar tarafından öteden beri çok iyi bilinmekteydi. Bu hadis yoktuysa bile Arapça dilinin kendisi ribanın anlamını açıklama konusunda yeterlidir.”⁵⁷ diyen Müftü Muhammed Şafi’den hayli farklı olduğu açıktır. Mevdûdi bir adım daha ileri giderek şöyle söylemiştir:

“Riba çok iyi bilinen belli bir fazlalığı ifade ettiği için Kuran onu açıklamakla ilgilenmemiş, Allah’ın ribayı haram kıldığını ve herkesin artık ondan vazgeçmesi gerektiğini beyan etmesi yeterli olmuştur.”⁵⁸

Cessas hicrî dördüncü asırda yaşamış (ö.370) bir müfessir ve fıkıhçıdır. Ona göre ribanın tanımı için Kuran ve Sünnet’ten destek alınmalıdır. Fakat on dördüncü yüzyılın bu fıkıhçıları böyle bir destek olmadan da bu işi çözebilmiş görünmektedir. Buna gelişme diyebilir miyiz?

Riba teriminin salat, savm, zekat, vb. olduğu ve anlamının şeriat tarafından sabitlendiği hususunda Cessas ile hemfikir değiliz. Bu çalışmanın ilk bölümünde Kuran’ın nazil olduğu dönemde Arabistan’da yaygın olan ve riba olarak adlandırılan gaddarca bir işlem olduğunu açıklamıştık. Dolayısıyla riba, şeriat tarafından değerlendirmeye tabi tutulmuş belli bir tarihsel olgudur. Fakat bir an için Cessas’ın tavsiyesini kabul edip yukarıda verilen tanımların Kuran veya Sünnet’ten bir delile dayanıp dayanmadığını ve yeteri kadar efradını cami, ağyarını mani, yani ilgili tüm durumları kapsayan ve ilgisiz tüm durumları da dışarıda bırakan tanımlar olup olmadığını inceleyelim.

Kuran açısından yukarıdaki hiçbir tanım doğru değildir. Çünkü bu çalışmanın ilk bölümünde gösterdiğimiz gibi (1) Kuran’ın “لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة” (sürekli katlanan şekilde riba almayın) ifadesinden, (2) konuyla ilgili ayetlerin tarihsel sıralamasından, (3) Hz. Peygamber’in sahabeleriyle doğrudan temas halinde olan müfessirler tarafından aktarılan rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla riba, borç verilen para miktarını sürekli katlamaya dayanan bir işlemidir.

Fakat hadisler açısından olaya bakıldığında, onlardaki çelişkilere ve karışıklıklara rağmen aşağıdaki sonuçlara varmak mümkündür.

Halife Ömer’e atfedilen ve bu bölümde sıhhatini tartışmaya açtığımız rivayete göre ribanın kesin ve açık bir tanımı mümkün bile değildir. Şu anki din alimlerimizin bu rivayetin sadece sahih olduğunu değil, aynı zamanda çok da önemli olduğunu vurgularken aynı anda da ribanın tanımının o günlerde yaygın olarak bilindiğini ve insanların zihninde bu konuda hiçbir şüphe olmaması gerektiğini söylemesi gerçekten şaşırtıcıdır. Oysa erken dönemlerde yaşamış din alimleri şu anki alimlerimizin

⁵⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, İstanbul, h.1335, 1/464-5.

⁵⁷ Müftü Muhammed Eş-Şafiî, *Mesele-i Sûd*, 10.

⁵⁸ Mevdûdi, *Sûd*, Lahor, 1961, 136.

aksine, konuyla ilgili güçlüklerin farkında gibi görünüyordu. Cessas bu konuda şunları yazmıştır:

إن الربا قد صار اسما شرعيا لأنه لو كان باقيا على حكمه في أصل اللغة لما خفي على عمر لأنه كان عالما بأسماء اللغة أنه من أهلها و يدل عليه أن العرب لم تكن تعرف بيع الذهب بالذهب و الفضة بالفضة نساء ربا و هو ربا في الشرع و إذ كان ذلك على ما وصفنا صار بمنزلة سائر الأسماء المجملة المقترة إلى البيان

“Riba artık bir şeriat terimi haline gelmiştir. Eğer özgün sözlük anlamını ko- rumuş olsaydı Ömer’in, bu kelimenin anlamıyla ilgili hiçbir kuşkusu olmazdı. Çünkü Arapça onun anadiliydi ve o ribanın sözlük anlamını iyi biliyordu. Bu görüşü destek-leyen bir başka önerme de Arabistan’da yaşayan insanlar altın karşılığında altının veya gümüş karşılığında gümüşün vadeli mübadelesini riba olarak adlandırmazken şeriatla bunun da riba olarak adlandırılmış olmasıdır. Bu nedenle riba bizim müc- mel olarak ifade ettiğimiz kelimelerden biri olup şerhe ve izaha muhtaçtır.”⁵⁹

(2) Yukarıdaki tanımların hiçbiri cami (kapsayıcı) değildir, çünkü hiçbiri ribe’l-fazl’ı karşılayamamaktadır (bkz. yukarıda tartışılan, konuyla ilgili rivayetlerin içerdiği çelişkiler). Müftü Muhammed Şafi ve Ebu’l-A’la Mevdûdi tarafından verilen tanımlar bir yandan “كل قرض جر منفعة فهو ربا”⁶⁰ (kâr getiren her borç ribadır) hükmünü bu kadar öne çıkarırken öte yandan Mevdûdi’nin “İslam fıkıhçıları, birinci asırdan beri kâr getiren her borcun riba olduğu prensibinde hemfikir olmuşlardır” demesi çok şaşırtıcıdır. Çünkü bu insanlar ribe’l-fazl’ı hiçbir borç işlemi içermemesine rağ- men tam riba olarak görmektedir.⁶¹

(3) Aynı şekilde yukarıdaki tanımlar mani (dışlayıcı) olmaktan da uzaktır, çünkü Müslim’in aktardığı aşağıdaki rivayetlere göre bir borcun geri ödenmesi es- nasında eklenen bir fazlalık sadece riba olmamakla kalmamakta, hadiste geçen keli- melere göre “hüsnu’l-kaza” (sözleşmeyi iyi bir şekilde yerine getirme) olmaktadır. Müslim’in bu konuya ayırdığı bölümün başlığı şöyledir:

باب من إستسلف شيئا فقتضى خيرا منه و خيركم أحسنكم قضاء

“Bir şey borç alıp daha iyisiyle geri ödeyen kişi ve ‘en iyiniz borcunu daha iyisiyle geri ödeyendir’ rivayeti hakkında”

Bu başlık altında şu hadis yer almaktadır:

عن أبي رافع أن رسول الله صلى الله عليه و سلم إستسلف من رجل بكرا فقدمت عليه إبل الصدقة فأمر أبا رافع أن يقضى الرجل بكره فرجع أبو رافع فقال لم أجد فيها إلا خيارا رباعيا فقال إعطه إياه إن خيار الناس أحسنهم قضاء

“Ebu Rafi dedi ki: Allah’ın elçisi bir adamdan genç bir deveyi borç olarak al- mıştı. Sadaka (çn. zekat) develeri ona getirildiğinde alacaklısı olan adama genç de- vesinin geri ödenmesini istedi. Ona sadece yedi yaşında ‘mükemmel’ bir deve bula- bildiğimi söylediğimde onu adama vermeme söyledi ve en iyimizin borcunu daha iyi- siyle geri ödeyen olduğunu söyledi.”⁶²

Aynı rivayet başka bir sened üzerinden ufak kelime farklarıyla Ebu Rafi’ye ve

⁵⁹ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, İstanbul, h.1335, 1/624.

⁶⁰ Mevdûdi, *Sûd*, Lahor, 1961, 299.

⁶¹ Mevdûdi, *Sûd*, Lahor, 1961, 147-55; Müftü Muhammed eş-Şafî, *Mesele-i Sûd*, 10-11.

⁶² Müslim, *Sahih: Kitabü’l-Buyu’, Bâb men isteslef, vd.*

üç farklı sened üzerinden de Ebu Hüreyre'ye kadar gitmektedir.⁶³

Bu rivayet İmam Malik'in Muvatta'sında da yer almaktadır. İmam Malik bu rivayeti Yahya'dan, o Malik'ten, o Zeyd bin Eslem'den, o Ata bin Yesar'dan, o da Ebu Rafi'den aktarmaktadır. Ebu Hüreyre'den nakille gelen rivayet ise Sahih-i Buhari'de yer almaktadır.⁶⁴ Meşhur olarak bilinen yukarıdaki rivayetler kimilerinin zihninde ribanın, "borcunu geri ödemedede iyiliğe" dönüşmesinin yalnızca hayvan alım satımında söz konusu olabileceği şüphesini doğurmuştur. Bu görüş, notlarımızda yer alan sahihlerin ilgili başlıklarında epey belirgindir.⁶⁵ Bu kanaat doğruysa ortaya ilgi bekleyen iki sorun çıkmaktadır. Birincisi, hayvanlar akit konusu olduğunda, borcun geri ödenmesi esnasında anamala eklenen fazlalık riba olmuyorsa hocalarımızın üzerinde ısrarla durduğu "kâr getiren her borç ribadır" hükmünün evrenselliği ne olmaktadır? İkincisi, hayvanlar söz konusu olduğunda "borcunu geri ödemedede iyilik" sayılan erdemli davranış nasıl oluyor da diğer mallar söz konusu olduğunda Allah ile elçisine karşı bir savaş suçu olarak tanımlanabilecek kadar büyük bir kötülük haline geliyor? Bu nasıl makul görülebilir?

Ebu Davud'un Sünen'inde ve Ahmed bin Hanbel'in Müsned'inde aktarılan bir hadis, hayvanlar ve diğer mallar arasında böylesine haksız ve vicdansız bir ayırım yapmanın Hz. Peygamber'e atfedilemeyeceğini göstermektedir. Hadisin Ebu Davud'un Sünen'inde geçen ifadesi şu şekildedir:

عن محارب قال سمعت جابر بن عبد الله يقول كان لي على النبي صلى الله عليه وسلم دين فقضاني و زانني

"Muharib, Cabir bin Abdullah'tan şöyle dediğini işitmiş: Allah'ın elçisinin bana borcu vardı da vade sonunda borç aldığı miktarın üzerine (bir miktar) fazlasını ekleyerek ödedi."⁶⁶

Ayrıca yukarıda da gösterdiğimiz gibi İmam Malik'in Muvatta'sında ve Buhari'nin Sahih'inde geçen bazı hadislerle göre hayvanların vadeli mübadelesinde hiçbir şekilde riba söz konusu olamaz. Ebu Davud'un Sünen'inde ve Ahmed bin Hanbel'in Müsned'inde aynı anlama gelen diğer bir hadisi de zaten yukarıda göstermiş bulunuyoruz. Bu mesele sadece hayvanlarla sınırlı kalmamakta, Beyhaki'nin Sünen'i üzerinden kölelere, bakır paralara; hasılı altın, gümüş, yiyecek ve içecek olmayan her şeye şamil olmaktadır. Tüm bunlar karşısında sadece "kâr getiren her borç ribadır" tanımı çökmekte, aynı zamanda diğer bütün tanımlar da anlamsızlaşmaktadır.

(4) İbnü'l-Arabi'nin Ahkâmü'l-Kur'an'da, "karşılığı olmayan fazlalık" (كل زيادة لم يقابلها عوض) şeklinde belirttiği riba tanımı, komünizmdaki "hak edilmemiş gelir" (unearned income) teorisiyle olan benzerliği açısından çok ilginçtir. Lakin bu tanım kabul edilirse mudarebe (gizli ortaklık) sözleşmesinin cevazına da imkân kalmaz.

⁶³ Müslim, *Sahih: Kitabü'l-Buyu', Bâb men isteslef, vd.*

⁶⁴ Malik bin Enes, *Muvatta: Kitabü'l-Buyu', Bâb ma yecûzu min es-selef*; El-Buharî, *Sahih: Kitabü'l-İstikrâz, Bâb İstikrâzü'l-İbil*; Ebu Davud, *Sünen: Kitabü'l-Buyu', Bâb Hüsnu'l-Kaza*; İbni Mace, *Sünen, Ebvâbü't-Ticarât*; Et-Tirmizî, *Câmi': Kitabü'l-Buyu', Bâb ma câe fi istikrâzi'l-ba'ir, vd.*; En-Nesaî, *Sünen: Kitabü'l-Buyu', Bâb istislâfü'l-hayevan ve istikrâzihi*; Ed-Darimî, *Sünen: Kitabü'l-Buyu', Bâb fi'r-Ruhsa fi İstikrâzi'l-Hayevan*; Ahmed bin Hanbel, *Müsned, 6/390*.

⁶⁵ Bir önceki dipnota bakınız.

⁶⁶ Ebu Davud, *Sünen: Kitabü'l-Buyu', Bâb Hüsnu'l-Kazâ*. Ahmed bin Hanbel, *Müsned, 3/319*.

Müftü Muhammed Şafi kendi iddiasını desteklemek adına bu tanıma atıfta bulunmakta, ancak besbelli ki bunun tehlikeli içeriğini gözden kaçırmaktadır. Kimileri mudarebe sözleşmesinde söz konusu olan riskin, kâr olarak elde edilen fazlalığın karşılığı olduğunu söylemektedir. Fakat bugünkü büyük işletmeler dünyasında, bankacılık işinde söz konusu olan iflas riskinin modern herhangi bir “kartel” ortaklığında söz konusu olan risk kadar çok, yahut onun kadar az olduğu söylenebilir. Buna benzer şekilde bankalar tarafından iş adamlarına verilen kredilerin de hiç geri ödenmeme riski bulunmaktadır. Bu bankaların sürekli olarak maruz kaldığı bir risktir.

Kısaca, ribayı hadisler ışığında tanımlamaya yönelik çabaların hiçbiri şu ana kadar başarılı olmamıştır. Öyleyse soru, ribaya ilişkin tüm rivayetleri, sahih olmadığı gerekçesiyle tamamen reddetmemiz gerekip gerekmediğidir. Biz bu soruya anlayış göstererek hayır cevabını vermekten yanayız. Tüm bu hadislerin geçirdiği evrimsel sürece dair yukarıda verdiğimiz kısa izahların, bu hadislerin sahih olmadığını gösterdiği doğrudur. Lakin onların, Kuran’ın emirlerini ve Hz. Peygamber’in Sünnet’ini yorumlamaya ve detaylandırmaya yönelik samimi ve gerçek teşebbüsler olmasından kaynaklanan ahlaki önemini görmezden gelmek çok vahim bir ahmaklık olur. Bu çabaların altında yatan ruh, gerçekte Kuran’ın teşvik etmek istediği iktisadi hayata ve iktisadi sisteme yönelik Kuranî bir ruhtur. Dolayısıyla hadislerdeki ribayı anlamak için öncelikle Kuran’ın riba kavramı ile ne kastettiğini anlamak gerektiği kanaatindeyiz.

Kuran’ın yasakladığı riba türüne bu çalışmanın birinci bölümünde değinmiştik. Fakat bu sorunun negatif yönüdür. Sorunun pozitif yönünü anlamak için Kuran’a göre ribanın zıddının alışveriş (bey’) değil, sadaka olduğu gerçeğini dikkate almamız gerekir. Bize göre sorunla ilgili en yaygın kafa karışıklığı riba ile alışveriş işlemlerinin, birbirinin zıddı olarak telakki edilmesidir. Bunun sonucunda fikhî kılı kırk yarma davranışları riba yasağının ahlaki önemini yerini almıştır. Kuran’da ribayı mahkum eden ilk vahiy “ribaya yaptığınız yatırım” ifadesinin yanına karşıtlık oluştursun diye “zekat yoluyla verdiğiniz” ifadesini koymaktadır. Aynı şekilde konuya ilişkin son vahiy Allah’ın “ribayı mahvettiğini” söylerken hemen arkasından “sadakaları ise geliştirdiğine” dikkat çekmektedir. Kuran’da Bakara suresinde bulunan riba ayetlerinin (275-280); sadaka organizasyonunun nasıl yapılacağı, onlarla ilgili muhtelif hükümler ve onun sosyal refah sistemindeki önemi hakkında uzun uzadıya bilgi verilmesinin (267-274) hemen ardından geliyor olması da aynı durumun bir yansımasıdır.

Birkaç kez vurguladığımız üzere (1) Kuran’ın “sürekli katlayarak riba almanın” şeklindeki açık ifadeleri, (2) riba aleyhinde Kuranî emirlerin nazil olmasındaki kronolojik sıralama, (3) erken dönem müfessirlerden nakledilen (fikhî değil) tarihsel içerikli izah edici rivayetler; İslam öncesinde yapılagelen ve Kuran tarafından yasaklanan ribanın, borç verilen miktarı kat kat artırmayı (تضعيف في القرض) içeren bir işlem olduğunu ve bu sürekli katlama işleminin bu yasağın gerekçesi, yani hükmün illeti olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bunu göz önünde bulundurduğumuzda

sadaka ile ilgili Kuran ayetlerinin doğrudan ribanın zıddını teşkil ettiğini fark edebiliriz.

من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له أضعافا كثيرا

“Verdiğinin kat kat fazlasını kendisine ödemesi için Allah'a güzel bir borç verecek yok mu?” (2:245)

من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له و له أجر كريم

“Kim Allah'a güzel bir borç verirse Allah onu onun için ikiye katlar ve onu çok cömert bir şekilde mükafatlandırır.” (57:11)

إن تقرضوا الله قرضا حسنا يضاعفه لكم و يغفر لكم

“Eğer Allah'a güzel bir borç verirseniz O sizin için onu ikiye katlar ve sizi bağışlar.” (64:17)

Tüm bu ayetler ribayı ilk kez kınayan Rum suresindeki ayetin ikinci kısmındaki düşüncenin tefsiri gibi görünmektedir:

و ما آتيتم من زكاة تريدون وجه الله فأولئك هم المضعفون

“Allah'ın rızasını arayarak zekat yoluyla verdikleriniz var ya... İşte onlar karşılığını misliyle alırlar.” (30:39)

Demek ki Kuran'a göre ribanın zıddı sadakadır. Peki sadaka nedir? Hatırı sayılır derecede izah gerektiren bu sorunun yeri burası değildir. Fakat bu hususta vurgulamadan geçemeyeceğimiz şey ise sadakanın, bireylerin tamamen keyfe keder takdiriyle dilencilere bağış yapması anlamına gelmediği gerçeğidir. Ayrıca her şey zıddıyla bilinir prensibi riba ile sadaka arasındaki karşıtlığı tespit etmeyi gerektirir. Bu konuda söyleyebileceklerimiz az da olsa “ما لا يدرك كله لا يترك كله” (tamamı idrak olunamayanın tamamı terk olunmaz) düsturu gereği tespitlerimizi belirtmemiz gerekir.

Riba ile sadaka arasında, alışverişin ortadaki terim gibi olduğu bir gerilim vardır. Bu gerilimden Kuran'ın saf rekabet ve vurgunculuk yerine işbirliği ve karşılıklı anlayış çağrısında bulunduğu hayli açık bir şekilde görünmektedir. Rekabet ve vurguncululuğun aşırısı nasıl ribaya yol açıyor ise işbirliği ve karşılıklı anlayış da sadakanın esas ruhunu teşkil etmektedir. Elbette sadakanın fikhî açıdan işbirliği ve karşılıklı anlayış, ribanın da fikhî açıdan rekabet ve vurgunculuk anlamlarına gelmediğini not etmemiz gerekir. Bu kavramların bu ikili anlamları birbirine geçişken olduğu için bu karşıtlık henüz çözülebilmemiş değildir. Kanaatimize göre meselenin esasında, tam da yukarıda izahını yaptığımız bu hadis malzemesinin evrimsel sürecini meydana getiren, Kuran'ın ve yaşayan sünnetin o zamana ilişkin ahlaki öğretilerini hukuki kalıplara sokma arzusu yatmaktadır. İbni Kayyim'in aşağıdaki ifadeleri de benzer bir sonuca işaret etmektedir.

الربا نوعا جلي و خفي فالجلي حرام لما فيه من الضرر العظيم و الخفي حرام لانه ذريعة الى الجلب يفتحريم الاول قصدا و تحريم الثاني وسيلة فاما الجلي فربا النسبته وهو الذي كانوا يفعلونه ف بالجاهلية مثل أن يؤخر دينه ويزيده في المال وكلما اخره زاد في المال حتى تصير المنة عنده آلاف امولفة وفي الغالب لا يفعل ذلك الا معدم محتاج فاذا رأى المستحق يؤخر مطالبته و يصبر عليه بزياد قبيذها له تكلف بدلها ليفتدي من اسر المطالبة والحبس ويدافع من وقت الى وقت فيشتد ضرره و تعظم مصيبتة و يعلوه الدين حتى يستغرق جميع موجوده فيربوا المال على المحتاج من غير نف عيحصل له و يزيد مال المرابي من غير نفع يحصل منه لآخيه فياكل مال أخيه بالباطل ويحصل أخو هعلى غاية الضرر فمن رحمة ارحم الرحمين و حكمته و احسانه الى خلقه ان حرم الربا و لعن آكله ومؤكله

وكتابه و شاهده و آذن من لم يدعه بحربه و حرب رسوله ولم يجيء مثل هذا الوعيد في كبير غيره و لهذا كان من أكبر الكبائر و سئل الامام احمد عن الربا الذي لا يشك فيه فقال هر ان يكون ل هدين فيقول له انتقضي ام تربي فام لم يقضه زاده في المال و زاده هذا في الأجل و قد جعل اللهبجانه الربا ضد الصدقة فالمرابي ضد التصديق قال الله تعالى يمحق الله الربا ويربي الصدقات و قال و ما آتيتم من ربا ليربوا في أموال الناس فلا يربوا عند الله و ما آتيتم من زكوة تر يدون وجه اللهباولنك هم المضعفون و قال يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربوا اضعافا مضاعفة و اتقوا الله لعلكم متقلمون و اتقوا النار التي اعدت للكافرين ثم ذكر الجنة التي اعدت للمتقين الذين ينفقون في السرا عو الضراء و هو ضد المرابين فنهى سبحانه عن الربا الذي هو ظلم للناس و امر بالصدقة التي ه يا حسان اليهم ٦٦

“İki tür riba vardır: açık (celi) ve gizli (hafiy). Açık riba topluma verdiği ağır zararlardan ötürü yasaklanmıştır. Fakat gizli riba, açık ribaya götürebilme ihtimalinden ötürü yasaklanmıştır. Dolayısıyla ilk tür riba doğrudan (قصدا), ikinci tür riba dolaylı (وسيلة) olarak yasaklanmıştır. Gerçekte kredinin söz konusu olduğu riba açık ribadır. İslam öncesi dönemde bu riba, gecikmiş bir borcun geri ödenmesinde söz konusu olan artışla ilgiliydi. Sonuçta borç verilen miktar (anapara), geri ödemede gerçekleşen gecikme miktarına orantılı bir şekilde arttırılırdı. Bu durum, verilen yüz (lira) binlerce (lira) olana kadar devam ederdi. Borçlu çoğu zaman, borcun ödemesini ertelemekten başka alternatifi olmayan çaresiz ve muhtaç biri olurdu. Alacaklı ise yatırımda bulunduğu tutardan daha fazla kâr elde edebilmek için (borcun itfasına dair) talebini ertelemeyi kabul eder ve beklemeyi seçerdi. Öte yandan borçlu, alacaklısının baskıcı taleplerini savuşturabilmek ve hapishane tehlikesinden korunabilmek için bu arttırılmış miktarı ödemek zorunda kalırdı. Bu sayede zaman geçtikçe borçlunun parasal kaybı giderek büyür, borcu da birikirdi; ta ki sahip olduğu her şey alacaklısının oluncaya kadar... Bu yolla yoksul kişinin borcu, o hiçbir kazanç elde etmediği halde büyür; öte taraftan zengin kreditorün serveti katlanarak artarken kardeşine (borçluya) ondan hiçbir pay düşmezdi. Alacaklı bu sayede kardeşinin (borçlunun) malını haksız yolla elde etmiş, kardeşi ise kayıp üstüne kayıp yaşamış olurdu. Dolayısıyla Allah tüm merhameti, hikmeti ve yarattığı varlıklara gösterdiği iyiliğiyle ribayı yasakladı; onu alanı, vereni, bu tip işlemlere katiplik ve şahitlik edeni de lanetledi. Ribayı bırakmaya istekli olmayanlara ise Allah ve elçisi ile savaşmaya hazır olmalarını söyledi. Böyle bir tehdit başka hiçbir büyük günaha (kebâir) karşı dile getirilmemiş olduğundan ribanın büyük günahlar içinde en çirkinini (ekberü'l-kebâir) olduğu sonucuna varabiliriz. Ahmed bin Hanbel'e hakkında hiçbir bir şüphe ve muğlaklık olmayan riba hakkında sorulduğunda şöyle cevap verdi: Hakkında hiçbir belirsizlik olmayan apaçık riba şudur: Birisi bir başkasına borçlu olur da alacaklı (çn. vade sonunda) borçluya borcunu ödemekle anaparanın artmasına rıza göstermekten hangisini seçeceğini sorardı. Eğer borçlu ödeme yapamayacak durumdaysa alacaklı borç miktarını arttırır ve vadeyi uzatırdı. Allah ribayı sadakanın zıddı olarak ele almıştır. Dolayısıyla riba alan birisi sadaka veren birisinin tam tersidir. Allah 'ribayı mahvettiğini, sadakaları ise geliştirdiğini' söyler. Ayrıca 'insanların serveti üzerinde artsın diye ribaya yapılan yatırımın Allah katında artmayacağını, fakat Allah'ın rızasını arayarak (mallarını) zekat yoluyla verenlerin ise karşılığını misliyle alacağını' söyler. Dahası Allah şöyle demiştir: 'Ey iman edenler! Sürekli katlayarak riba almayın. Kendinizi Allah'tan koruyun ki belki mutlu olursunuz. Kendinizi kâfirler için hazırlanmış olan ateşten koruyun!' (3:130) Kuran bunun ardından 'servetini hem iyi zamanda hem de zor zamanda harcayanlar için yaratılan cennetten' bahse-

der. Böylelikle onlar riba alanların tam tersi olmuş olur. Kısaca, Allah bir yandan insanlara karşı bir haksızlık olan ribayı yasaklamış bir yandan da servetin sadaka olarak harcanması gibi insanların iyiliğine olan bir şeyi emretmiştir.”⁶⁷

Muhammed Reşid Rıza'nın, İbni Kayyim'in görüşüne dair yorumları da dikkate değerdir.

فهذا الربا الذي سماه العلامة ابن القيم بالربا الجلي وقال الامام احمد انه الربا الذي لا يشك في هالمحرم بنص القران وحده: هو ربا النسبئة الذي كانوا يضاعفونه على الفقير الذي لا يجد وفأ بتوال بالأيام و السنين هو مخرب البيوت و مزيل الرحمة من القلوب ومولد العداوة بين الأغنياء والفقراء. وما معن حصر النبي صلى الله عليه وسلم الربا في الا بيان ما أراد الله تعالى من الربا الذي توعد عليه باش دالو عيد الذي توعد به على الكفر: فهل يسمح لعاقل عقله ان يقول: ان تحريم هذا الربا ضار بالناس اوع ائ ق ل هم ع ن ان ماء ث روت هم- اذا ك ان ال ثروة لا ت نموا الا بتخ ري ب ب يوت الم عوزي ن لارض اء ن هم الطامعين، فلا كان بشر يستحسن انماء هذه الثروة

“Allame İbni Kayyim tarafından açık riba olarak adlandırılan, Ahmed bin Hanbel tarafından da haramlığı Kuran'ın açık ifadeleri tarafından, şüphenin gölgesine bile yer bırakmayacak şekilde kanıtlandığı söylenen riba; borç işlemlerinde söz konusu olup yoksul birinin borcunu geri ödeyemediğinde borcu olan miktarın katlanarak artmasına neden olan riba türüdür. Yuva yıkan, insanın kalbinden kardeşlik duygusunu alan, yoksulla zengin arasında büyük bir nefret ve düşmanlık yaratan riba budur. Hz. Peygamber ribayı, borç işlemlerinde olan riba ile sınırlandırdığında; ilahi emirle kastedilen ve riayet edilmediğinde Allah'ın müslümanları, kafirliğin cezasından daha dehşetli bir ceza ile tehdit ettiği ribanın anlamını açıklığa kavuşturmuştu. Allah'ın kendisine akıl ve zeka verdiği bir insan, bu tip bir riba yasağının insanlara zararlı olduğunu ve onların zenginleşmesine mani olduğunu savunabilir mi? Eğer yoksul insanların yuvası yıkılmadan ve açgözlü insanların tamahkârlığı tatmin edilmeden sermaye birikimi sağlanamıyorsa bu tür bir zenginleşmeyi tasvip edecek hiç kimse yoktur.”⁶⁸

Kısaca Kuran tarafından açık ifadelerle yasaklanan riba, İbni Kayyim'in “açık riba” dediği ve borç miktarının sürekli katlanması özelliğini barındıran ribadır. Bununla birlikte riba olmayan ama içinde ribanın ruhunu barındıran çok sayıda adletsiz ticari faaliyet şekli vardır. Örneğin İbni Kayyim tarafından “gizli riba” olarak adlandırılan vurgunculuk bunlardan biridir. Meşhur hadisçi İbni Hacer el-Askalani tarafından aşağıdaki yorumun isabet ettiği olgu işte bu ikinci tür riba kapsamındadır:

يطلق الربا علي كل بيع محرم

“Riba kavramı haram olan her türden ticari işlem için kullanılabilir.”⁶⁹

Hadis kitaplarında bu riba kavramını formüle etmek için teşebbüslerde bulunduğu fark edilebilir. Lakin fikhî riba kavramını her tür gayrimeşru ticari işlem için kullanamayız. Reşid Rıza tarafından ifade edilen şu sağlam prensibi göz önünde bulundurmanız gerekir.

التفرقة بين ما ثبت بنص القرآن من الأحكام و ما ثبت برواية الأحاد و أقيسة الفقهاء ضرورية

⁶⁷ İbni Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-Muvakkîn*, Delhi, h.1313, C.1, 200.

⁶⁸ Reşid Rıza, *Tefsirü'l-Menâr*, Kahire, h.1367, 3/15.

⁶⁹ İbni Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-Bâri*, Kahire, h.1319, 4/250-1.

“Kuran’ın açık ifadelerine dayanan emirler ile tek bir senedi bulunan rivayetlere (haber-i vahid) dayanan emirler arasında ve fakihlerin kıyaslarına dayanan emirler arasında ayırım yapmak zaruridir.”⁷⁰

Dahası, masalih-i müresele (kamu yararı) olarak bilinen meşhur fıkıh prensibi gereği modern zamanlarda etik açıdan daha yıkıcı olan, riba ruhunu daha fazla barındıran ve dolayısıyla daha çok ilgiyi hak eden muameleleri; yasaklanan eylemlere yol açma ihtimali ölçüsünde keşfetmek durumundayız. Toprak ağalığı, derebeyliği, vurgunculuk ve istifçilik gibi davranışlar açık ribaya kesinlikle banka faizinden daha yakındır. Burada ortaya koyduğumuz görüşe ters bir görüşü, sırf kelime benzerliğine dayanarak ileri sürmek Cessas’ın dikkat çektiği, yukarıda alıntılıdığımız ve önemine binaen burada tekrar etmeyi uygun gördüğümüz hatanın ta kendisini yapmak anlamına gelecektir.

لا يصح الإستدلال بعمومه في تحريم شيء من العقود إلا في ما قامت دلالاته إنه مسمى في الشرع بذلك

“Şeriatta kullanılan bir terimden (onun sözlük anlamından) hareketle belli bir ticari işlem hakkında umumi haramlık iddia etmek; o işlemin, ilgili terimin şeriatteki tanımına denk düştüğünün sabit olması hali dışında caiz değildir.”

3. Günümüz Ekonomisinde Faiz Oranının Rolü

Modern iktisat ilminde faiz oranı fiyatlarla aynı yerde yer almakta, krediye yönelik arz ve talebi düzenlemek, onu müşteriler arasında tahsis etmek, vb. gibi herhangi bir fiyat sisteminin yerine getirdiği tüm önemli işlevleri (çn. kredi üzerinde) yerine getirmektedir. Faiz oranı, yani kredinin fiyatı sifira indirilecek olursa kit arz ve sınırsız taleple karşı karşıya kalınır. Mevcut krediyi müşteriler arasında tahsis etmek ve öncelikleri belirlemek imkânsız hale gelir. Özellikle de yakınları kayırma ve yozlaşma tehlikesinin had safhada olduğu bizimki gibi bir toplumda öncelikleri hesap etmek ve mevcut fonların ne kadarının kalkınmaya yönelik olarak kullanılması gerektiğine dair doğru rakamları tespit edebilmek neredeyse imkânsızdır. Halbuki şu anda faiz oranı, kredi sermayesini tahsis etmede objektif bir ölçüt olma işlevine sahiptir. Krediye duyulan gerçek ihtiyaç ise uygun olan ücreti, yani faizi ödemeye razı olma şeklinde ifade edilmektedir. Faiz oranının keyfi olduğu şeklindeki yaygın inanın hiçbir temeli yoktur. Nitekim o da diğer fiyatlar gibi bir fiyattan ibarettir. Mevdûdi banka faizinin, arz ve talep kanununa işaret eden teorisini ele alırken şöyle söylemektedir: “Bir an için bunun ne anlama geldiğini düşünün. Sermayedar doğrudan ve adil bir şekilde iş adamıyla ortaklık kurmak ve onun elde edeceği kârdan hakkı olan payı almak yerine onun elde etme ihtimali olan asgari kâra dair bir tahmin yürütmekte ve kendi kendine ‘ona verdiğim borçtan şu kadar faiz almalıyım’ demektedir. İş adamı da alacağı borç sayesinde elde etme ihtimali olan azami kâra dair kendi tarafında bir tahmin yürütmekte kendi kendine ‘ödediğim faiz şu kadarı geçmemeli’ demektedir. Dolayısıyla hem borçlu hem alacaklı spekülasyona girmektedir.”⁷¹

Mevdûdi mevcut bankacılık sistemimiz hakkında ciddi bir araştırma yapma-

⁷⁰ Reşid Rıza, *Tefsirü'l-Menâr*, Kahire, h.1367, 3/113.

⁷¹ Mevdûdi, *Sûd*, Lahor, 1961, 78-9.

mış gibi görünmektedir. Borçlu ve alacaklı arasındaki pazarlığa ve karşılıklı ihtiyaçları denk getirme sürecine dair zihninde canlandırdığı görüntü Hint tüccar sınıfının faizli işlemleri açısından belki doğru olabilir, ancak bankaların finansal sistemi açısından doğru değildir. Küçük işlerde fiyatlar yukarı aşağı hareket edebilir, genelde de eder zaten; ancak faiz oranları çok sayıda ve muhtelif iktisadi faktörün baskısı olmaksızın yüzde yarım, hatta çeyrek bile hareket etmez. Faiz oranlarında böylesi bir hareket olduğu takdirde ise bunun kendisi önemli bir iktisadi faktör olur. Banka faiz oranının belirlenmesi ya da sabitlenmesi herhangi bir borçlu ile alacaklı arasındaki basit bir anlaşmanın değil, çok sayıda karmaşık iktisadi faktörün sonucudur.

Bazı iktisatçıların görüşüne göre faiz oranı sifıra indirilebilir. Aslında iktisadi sistemin genel eğilimi faiz oranını düşürme yönündedir. Lakin bu ancak ülkedeki reel zenginlik ve kredi sermayesinin, para arzı ile para talebi arasında eşitlik yahut eşitliğe yakın bir durum yaratacak kadar büyümesi halinde söz konusu olabilir. Böyle bir durumda kredi almak çok kolay hale gelir. Fakat bu duruma henüz ABD gibi gelişmiş ekonomilerde bile erişilememiştir. Ülkemizde bu şartların meydana gelmesi için tükenmeyen bir gayretle reel zenginlik ve sermaye oluşumu sağlamak için çalışmamız gerekir. Bu hedefe ulaşamadığımız müddetçe de mevcut faiz oranına katlanmamız gerekmektedir.

Komünist düşünce okulundan olan iktisatçılar faiz oranına dair çok daha farklı bir görüşe sahiptir. Onların teorisine göre “artı değer” yani kâr üreten şey sermaye değil, emektir. Bu teoriye göre bankalar ve banka faizi bir yana, özel işletmelerin elde ettiği kârın bile hiçbir bir dayanağı yoktur. Fakat Sovyet Rusya, Yugoslavya ve diğer komünist ülkelerde işleyen mevcut mali yapının, temel iktisat teorisine ters düşse de banka faizini bir gereklilik olarak kabullenmesi gerekir. Komünistler bu anormal durumu, mevcut şartları bir geçiş süreci olarak görmek suretiyle izah etmektedir. Onlara göre bu aşamada banka faizinden kaçış mümkün değildir. En yüksek ideal duruma ulaştıklarında, yani “herkese ihtiyacına göre ve herkesten kapasitesi oranında” prensibine göre örgütlenmiş komünist toplum tesis edildiğinde mevcut bankacılık sisteminin faiz oranlarıyla birlikte ilga edileceğini iddia ederler. Komünizm tarafından tahayyül edilen sistemin uygulanabilirliği sorusu bir yana, komünist sistemi kabul etmemiz halinde onun sistemli devlet müdahalelerini ve bu uğurda kullanacağı şiddeti de kabul etmek zorunda kalacağımız için toplumun çoğunluğunun buna direnç göstereceği kanaatindeyiz.

Bu makalenin önceki bölümlerinde açıkladığımız üzere Kuran’ın genel öğretisi en yüksek oranda işbirliği ruhunu ve sosyo-ekonomik adaleti tesis etmeyi arzu etmektedir. Buna sadaka denir ve bunun dilencilikle ya da bağış yapmakla karıştırılmaması gerekir. Kuran’ın tasavvur ettiği işbirliği ruhu Hz. Peygamber’in Medine’ye hicretinin ardından Mekke’li muhacirler ile Medineli ensar arasında tesis ettiği muahat (kardeşlik) deneyiminde iyi bir şekilde tasvir edilmiştir. İslam’ın gerçek sadaka ruhuna dayalı Müşterek ve Müreffeh Milletler Cemiyeti’nde banka faizi mutlaka ilga edilecektir. Çünkü bu ideal Milletler Cemiyeti’nde insanlar ancak takva ve yardımlaşmada rekabet edeceklerdir. Bu ideale ulaşma uğrunda çaba harcamak, çabamızın en onurlu cihat hareketidir. Bu İslami Müşterek ve Müreffeh Milletler Cemiyeti’ni tesis etme cihadına devam etme niyetinde olduğumuz müddetçe ne kadar na-

hoş olursa olsun mevcut realitelere de gözlerimizi kapamamamız gerekir. Faizin kaldırılması, tahayyül edilebilen en yüksek seviyede işbirliği ruhunu varsaydığı için bugün, ülkenin ekonomisini ve üretim hayatını en korkunç bir şekilde tehlikeye atmanızın uygulanması mümkün değildir. Toplumumuzda bu tarz bir İslami işbirliği ruhu elbette arzu edilmektedir. Lakin biz şu an Kuran'ın tasavvur ettiği bu sosyal düzenin en zıt kutbunda yer almaktayız. Durum bu iken devletin özellikle de kâr amacı gütmeyen yol, hastane, okul, vb. temel projelerinin finansmanı için faizsiz borç bulması imkânsızdır. Bugün hiçbir ekonomi karz-ı hasen üzerinde kurulamayacağı gibi atalarımız tarafından da kurulamamıştır. Yine de özel işletmeler bu yönde ve tamamen hayırsever amaçlar doğrultusunda teşvik edilmelidir. Bu nedenle iktisadi kalkınmamızın şu aşamasında faizi kaldırmanın esaslı bir hata olacağını belirterek konuyu sonlandırıyoruz.

Sonuç

1. Kuran'ın 'sürekli katlayarak riba yemeyin' (لا تأكبو الربا أضعافاً مضاعفة) şeklindeki açık ifadesi,
2. Ribayı yasaklayan ayetlerin nazil olmasındaki kronolojik sıralama,
3. Ribanın mahiyetine ilişkin muteber tabii müfessirlere kadar giden tarihsel rivayetler,
4. 'Ribanın kalanından vazgeçin' (ذروا ما بقي من الربا) ayetinin nazil olduğu tarihsel bağlamı tasvir eden hadis malzemesi,
5. Tüm bu deliller aşağıdaki riba tanımını ortaya koymaktadır:
6. "Riba, bir borcun vadesini belirli bir miktar uzatma karşılığında anaparanın birkaç misli katlandığı fahiş bir artışı ifade eder."
7. Ribanın kanun yoluyla yasaklanması dini bir zorunluluktur.
8. Kuran ribanın zıddının sadaka olduğunu beyan etmektedir. Sadakanın dilencilikle hiçbir alakası bulunmamaktadır. Buna göre sadakaya, yani işbirliği ve karşılıklı anlayışa dayalı bir ekonomi sistemi tesis etmek müslümanlar için ahlaki bir vazifedir. Bu hedefe ulaşmak için devletin ve toplumun ortak çabası gerekmektedir.
9. Kuran'daki riba yasağının altında yatan temel ahlaki düşünceye ilişkin geniş bir uygulama alanına hadis literatüründe yer verilmektedir. Lakin riba-hadis arasındaki çelişkiler ve tutarsızlıklar ile bu literatürdeki gitgide katılaştan evrimci eğilim, konunun özgünlüğünü ve itibarını zedelemektedir.
10. Kuran'da telkin edilen sadaka arzusu ile hadis malzemesinin bu düşünceyi destekleyici ve izah edici muhtevası her tür etik dışı iktisadi ve finansal işlemin, İbni Kayyim'in "gizli riba" olarak adlandırdığı kategoriye girdiğini göstermektedir. Fakat hukuki riba olan Kuran ribası ile daha sonraki dönemlerde yaşamış olan yazarların kullandığı riba kavramı arasında bir ayırım yapmak gerekmektedir.
11. Kuran'ın bizden tesis etmemizi istediği işbirliği ruhu ile bu ruhun doğru şekilde beslenmesi ve geliştirilmesine dayanan iktisadi sistem ve toplumun da buna uygun olarak yeniden yapılandırılması, banka faizini ve mevcut bankacılık sistemini epey lüzumsuz hale getirecektir ki Kuran ve Sünnet'in ruhunun bizden istediği de aslında budur.

12. Toplumumuz yukarıda çerçevesi verilen İslami düzene göre yeniden yapılandırılmadığı müddetçe banka faizini kaldırmak, toplumun iktisadi refahı ile ülkenin finansal sistemi açısından ölümcül bir hata ve aynı zamanda Kuran'ın ruhu ve maksadına da aykırı olacaktır.
13. Tedric (aşamalandırma) ve teysir (kolaylaştırma) prensiplerine göre banka faizini kaldırmadan önce yasama faaliyetini derebeyliği ve istifçilik gibi ağır sosyal haksızlıklara karşı harekete geçirmek gerekmektedir.
14. Her Pakistan vatandaşının banka faizini sıfıra düşürme, başka bir deyişle tamamen ortadan kaldırma hedefine yönelik olarak durmak bilmeyen bir tutku ve gayretle çalışması gerekmektedir. Bu hedefe ulaşmak için ülkedeki reel zenginlik ve kredi sermayesini, para arzı ile para talebi arasında eşitlik yahut eşitliğe yakın bir durum yaratacak kadar büyütme ve böylelikle kredi almayı çok kolay hale getirmek gerekmektedir. Banka faizine ve elbette vurgunculuğa yönelik müşevvikler ancak böyle ideal şartlar altında ortadan kalkabilir.
15. Devletin ve genel olarak müslümanların kolektif çabaları sonucunda alınan önlemler, mevcut modern şartlar altında İslam'ın ekonomik sistemini tesis etmenin tek yolu olan Müsterek ve Müreffeh Milletler Cemiyeti'ni meydana getirmek için yeterli olacaktır.

Kaynakça

- Ahmed bin Hanbel, "Müsned", Kahire, h.1313.
 Ali bin Ahmed el-Azîzî, "Sirâcü'l-Münîr", Kahire, h.1257.
 Ali el-Muttakî el-Hindî, "Kenzü'l-Ummâl", Haydarabad, h.1312.
 Bedreddin el-Aynî, "Umdetü'l-Kârî", İstanbul, h.1310.
 Cemaat-i İslamî, No. 20, Lahor.
 Ebu Davud, "Sünen".
 Darimî, "Sünen".
 Edward Gibbon, "History of the Decline and Fall of the Roman Empire".
 Beyhakî, "Es-Sünenü'l-Kübra", Haydarabad, h.1352.
 Beyzavî, "Tefsir", İstanbul, h.1316.
 Buharî, "Sahih".
 Cessâs, "Ahkâmü'l-Kur'ân", İstanbul, h.1335.
 Mevdûdî, "Sûd", Lahor, 1954, 1961.
 Nesâî, "Sünen".
 Suyûtî, "Dürrü'l-Mensûr", Tahran, h.1377.
 Suyûtî, "el-Câmiü's-Sağîr".
 Suyûtî, "el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân", Matbaa Musaviye, Kahire, h.1278.
 Şafîî, "Risâle", Kahire, h.1321.
 Taberî, "Tefsîr", Kahire: Darü'l-Maarif, h.1374.
 Tirmizî, "el-Câmi".
 Ziriklî, el-A'lâm, Kahire, 1926.
 İbni Hacer el-Askalânî, "Fethü'l-Bârî", Kahire, h.1319
 İbni Kayyim el-Cevziyye, "İ'lâmü'l-Muvakkîn", Delhi, h.1313.
 İbni Mâce, "Sünen".
 İbni Mansûr, "Lisânü'l-Arab".
 İbnü'l-Arabî, "Ahkâm'ül-Kur'ân", Kahire, 1957.
 İbnü'l-Esrî, "Nihâye", Kahire, h.1322.
 Malik bin Enes, "Muvatta".
 Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, "Tâcü'l-Arûs".
 Müftü Muhammed Şafîî, "Mesele-i Sûd", Karaçi, h.1380.
 Müslim, "Sahih".
 Reşid Rıza, "Tefsirü'l-Menâr", Kahire, h.1367.

marife

dini araştırmalar dergisi
Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 20 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2020

İNCELEME
Review

Muhammed Ersöz, Kur'an'da Edilgen Üslup ve Anlam-Yorum İncelikleri*

Esat Sabırlı

Arş. Gör., Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı
esabirli42@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-7908-9527>

Geliş Tarihi / Received: 16.04.2020 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 17.05.2020

Atıf / Cite as

Sabırlı, Esat. "Muhammed Ersöz, Kur'an'da Edilgen Üslup ve Anlam-Yorum İncelikleri". *Marife* 20/1 (2020), 337-339. <https://doi.org/10.33420/marife.721354>

Bilindiği gibi Kur'an, insanın zihin dünyasına bir 'dil' aracılığıyla iletilmiştir. Bu yönüyle dil, Allah'tan insana doğru gerçekleşen gaybî bildirim yegâne taşıyıcıdır. İlâhî kelâmın, kast-ı mütekellime uygun düşecek tarzda insana iletilmesinde, dilin ifade kalıplarındaki çeşitliliğin son derece önemli bir rolü vardır. Yüksek bir fesahat düzeyine sahip olan Kur'an'ın anlamı, ancak zengin üslup özellikleri ve güçlü ifade kabiliyetleri olan bir dil sayesinde beşerin idrakine sunulabilir. Arapçanın, zikri geçen niteliklere sahip olduğunu görebilmek için, gerek nüzul döneminde yaşayan Arapların dilsel yetkinlerine tanıklık eden şiir ve hitabet gibi edebî sanatlarla, gerekse Kur'an'ın metnine bir göz atmak kâfidir.

Muhammed Ersöz'ün incelediğimiz eseri, Arapçanın ifade tarzlarından birisi olan meçhul/edilgen fiil yapısını ve bu yapının Kur'an'ın anlam ve yorumu üzerindeki etkilerini konu edinmektedir. Arap dünyasında kaleme alınan bazı akademik çalışmalarda, Kur'an'da meçhul fiil konusu ele alınmış olmakla birlikte, Türkiye'de bu konuyu tefsirci perspektifiyle inceleyen müstakil bir kitap bulunmamaktadır. Bu itibarla Ersöz'ün çalışmasının, Türkiye ölçeğinde bir ilk olduğunu ve ülkemizdeki tefsir çalışmaları açısından önemli bir boşluğu doldurduğunu söylemek mümkündür.

İçindekiler, önsöz ve bibliyografya dışında giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşan eserin giriş kısmında, meçhul fiilin tanımı ve Arap dilindeki kullanım amaçları ele

* Ersöz, Muhammed. *Kur'an'da Edilgen Üslup ve Anlam-Yorum İncelikleri*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2018.

alınmış, ardından, günümüzde meçhul fiilin kullanıldığı alanlara kısaca değinilmiştir. Bahsi geçen konular, okuyucuyu malumata boğmadan makul bir genişlikte ve genel bir çerçeve oluşturacak şekilde derli toplu bir anlatımla ortaya konulmuştur. Meçhul fiilin kullanım amaçları başlığı altında, Mahmut Akkâd'dan aktarılan bilgilerden hareketle söz konusu fiilin, Batı dillerine oranla Arapçada hem daha yaygın kullanıldığı hem de kullanım amaçlarının daha fazla olduğu (s. 19) yönünde kayda değer bir tespitte bulunulmuştur. Kanaatimizce bu önemli tespitin, Akkâd dışında başka referanslarla da desteklenmesi, ayrıca okuyucunun ikna düzeyini artırmak için Arapça ile Batı dilleri arasındaki karşılaştırmalı örneklerin çoğaltılması yerinde bir tercih olacaktır.

Çalışmanın birinci bölümü "Kur'an'da Mechûl Fiiller" başlığını taşımaktadır. Bu bölümün birinci alt başlığında meçhul fiilin ve ism-i mef'ûlün Kur'an'daki kullanım sayıları ve bu sayıların konular üzerindeki yüzdelik dağılımı, istatistikî bilgiler eşliğinde verilmiştir. Azımsanamayacak bir çaba sonucunda ulaşıldığı anlaşılan bu verilerin, hem yazarın emeğini somut bir şekilde tebellür ettirmesi hem de okuyucuya daha fazla yarar sağlaması bakımından tabloya dönüştürülmesi düşünülebilir.

Birinci bölümün ikinci alt başlığında, Kur'an'da meçhul fiil kullanımının sebep ve amaçları etrafında bir şekilde tetkik edilmiştir. Ağırlıklı olarak temel kaynaklara müracaatla gerçekleştirilen bu tetkik neticesinde, Kur'an'da meçhul fiilin on yedi farklı amaçla kullanıldığı tespit edilmiştir. Ayrıca Kur'an'daki meçhul fiillerin kullanım amaçlarını belirleme işinin nihayetinde içtihadı dayandığı vurgulanmış, böylelikle, tespit edilen rakamın değişkenlik gösterebileceğine işaret edilmiştir. (s. 33) Meçhul fiilin yazar tarafından tespit edilen sebep ve amaçları; îcâz ve ihtisar, failin bilinmesi ve açık olması, kesinlik, bağlayıcılık ve ayrılmazlık, tekrarlanma ve devamlılık, az rastlanan bir fiil olması, mutlaklaştırma, umumileştirme, tahkir etme, failden ziyade fiilin önemsenmesi, yüceltme, failin zikredilmesinden hayâ etme, seciye ve sözün akışına uyma, araştırmaya teşvik, failin dahlinin olmaması, failin çok sayıda olması, vehim uyandırma ve inkâr etme, fiilin kolaylıkla yapıldığını ifade etme başlıklarıyla ele alınmıştır. Her bir başlık altında kâfi miktarda ayet örneklerine yer verilmiş ve bu ayetlerdeki meçhul fiillerin kullanım amaçları belirlenmiştir. Böylelikle yazar, meçhul fiili, faili zikredilmeyen bir fiilden ibaret görme şeklindeki kanaatin yanlış/eksik olduğunu Kur'an üzerinden göstermeyi başarmıştır.

"Kur'an'da Mechûl Fiilin Kur'an'ı Anlamaya Etkisi" başlığını taşıyan ikinci bölümde öncelikle fiilin ma'lûm veya meçhul yapıda kullanılmasının yorum çeşitliliği üzerindeki etkileri tespit edilmiştir. Bu bağlamda bazı fiillerin ma'lûm ve meçhul kıraatlerinin olması, kimi fiillerin benzer muhtevaya sahip iki ayetten birinde ma'lûm diğerinde meçhul yapıda gelmesi, fiilin hem meçhul hem de ma'lûm sîgayı muhtemil olması gibi hususlar Kur'an yorumunu zenginleştiren birer unsur olarak ele alınmıştır. Yine bu bölümde, fiilin ma'lûm ya da meçhul okunması halinde irabın değişmesi ve bunun anlama etkisi, fiilin failinin belirlenmesinde Kur'an'ın iç bütünlüğünün, kıraat vecihlerinin ve mezhep mensubiyetinin rolü incelenmiştir.

Ersöz, mezhep mensubiyetinin, mechûl fiilin failini belirlemedeki etkisine değinirken insanın iyi veya kötü bütün fiillerinin mutlak anlamda failinin sadece Allah

olduğu yönünde bir görüş zikretmiş ve bu görüşü Ehl-i sünnet alimlerine nispet etmiştir. (s. 145) Ancak Ehl-i sünnetin bu konudaki genel kanaati, yazarın burada dile getirdiğinden farklı olarak, fiilin yaratma bakımından Allah'a, kesb bakımından kula ait olduğu şeklindedir. Diğer bir deyişle kişinin fiilinin faili yine kendisidir; ancak bu fiil, Allah tarafından yaratılmıştır. Gerçi çalışmanın satır aralarından (s. 144-148) müellifin, bizim işaret ettiğimiz yukarıdaki görüşten haberdar olduğu üstü kapalı da olsa anlaşılmalıdır. Nitekim müellif, bu noktayı destekleyen *"İnsanın fiillerinin yaratıcısının yine insan olduğu kanaatinde olan Mutezile insanın fiillerini Allah'ın yaratması durumunda..."*, *"Kulların fiillerini Allah'ın takdir ettiği görüşü Mutezile'nin Ehl-i sünnete yönelttiği eleştirilerden bir tanesidir."* (s. 146) gibi ifadelere yer vermiştir. Muhtemelen müellif *"Ehl-i sünnet âlimleri [...] varlıklardan sadır olan iyi olsun çirkin olsun bütün fiillerin failinin Allah olduğu kanaatindedirler."* (s. 145) cümlesine, 'hâlıkının' yazacağı yerde sehven 'failinin' yazmıştır. Bu itibarla kelâmî açıdan son derece önemli bir meseleye atıfta bulunan bu cümlelerin yeniden düzenlenmesi uygun olacaktır. Zira söz konusu cümle mevcut şekliye, müellifin Ehl-i sünnet alimlerine yanlış bir görüş nispet ettiği izlenimi uyandırmaktadır. Halbûki yukarıda da ifade edildiği gibi müellifin, Ehl-i sünnet'in konuyla ilgili görüşünden haberdar olduğu anlaşılmalıdır.

Bahse konu eserde genel olarak akıcı, anlaşılır ve sade bir dil kullanılmıştır. Bununla birlikte, okuyucunun zihnini yoran ve anlamı takip etmeyi güçleştiren uzun cümlelere de az da olsa rastlanmaktadır. (s. 49 birinci paragraf; s. 82 son paragraf) Yine eserde şu örneklerde görüleceği gibi yer yer ifade bozukluklarına ve cümle düşüklüklerine tanık olunmaktadır: 'Bu işleme "öğelerde değer kayması adını" verilmiştir.' (s. 21); "'فَلَجٌ', 'هُزْلٌ', 'صُرْعٌ', 'زُكْمٌ' kelimeler' (s. 24); 'incelemenin tarafsızlıktan uzak bir şekilde objektif olarak kaleme alındığı' (s. 29); 'yardımcıların yardımını söz konusu olamayacağını' (s. 36); 'Çoğu zaman yaratılışın aslında var olan sıfatların zikredilmesinde meçhul fiil kullanıldığını bu gibi fiillerin failinin belirlenmesi konuşanın çok da yapmadığı şey olduğuna dikkat çekmektedir.' (s. 45) Ersöz'ün eserinden aktardığımız bu tür cümle düşüklüklerinin ve yazım yanlışlarının görülmesinde, müellifin yanı sıra yayın evinin redaksiyon sürecindeki dikkat eksikliklerinin de payı olduğu bir kenara not edilmelidir.

Son söz olarak bize göre yazar, kitabın telifiyle ulaşmak istediği; Kur'an'da meçhul fiilin kullanım amaçlarını belirleme, söz konusu fiilin, ilâhî kelâmın anlamına kattığı zenginliği ortaya koyma ve bu fiilin, Kur'an'ın yorumlanmasında muhatabın önüne açtığı geniş yorum alanını tespit etme hedeflerini gerçekleştirmiştir. Keza müellif, özellikle doğru yoldan sapma/saptırılma, hidayetten alıkonulma gibi kelâmî muhtevaya sahip ayetlerde yer alan meçhul fiillerin anlaşılması ve yorumlanmasında mezhebî aidiyetin son derece önemli bir rolü olduğu hususunu okuyucuya açıkça göstermiştir. Tüm bunlar dikkate alındığında, emek mahsulü olduğunda kuşku bulunmayan eserin, alanına önemli katkılar sağlayacağı ve dil-anlam-yorum ilişkisine ilgi duyan okurlara yeni bakış açıları kazandıracığı söylenebilir.

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 Oryantalizm, Mu'tezile, Ehl-i Beyt, Ehl-i Sünnet, Oksidentalizm, Mevlana, Şia, Selefilik ve Kur'an konularında sekiz özel sayı çıkarılan dergi, gerektiğinde yeni konulu sayılar çıkarılabilmektedir.
- *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*'nin tüm dillerdeki kısaltması olarak "Marife" verilmelidir.
- *Marife*, dini araştırmalar alanında, Türkiye içinden ve dışından katkıda bulunanların özgün makale ve çeviri makaleleri yanı sıra araştırma notları ile kitap, sempozyum ve konferans içerir. Bu alanlarla ilgilenen tüm araştırmacılara açık olan editörel, 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.
- Yazısı *Marife Dergisi*'nde yayımlanan yazar(lar), telif hakkının *Marife Dergisi*'ne ait olduğunu kabul etmiş sayılır.
- Yazarlar, gönderecekları Word belgesinde ad, soyad, kurum ilişkisi, cep telefonu ve e-posta adreslerini bildirip yazıların takibini editor@marife.org ya da editormarife@gmail.com adresinden yapabilirler.
- Makale ve çeviri makaleleri yayımlanan araştırmacılara derginin ilgili sayıya ile bu araştırmacılara ve diğerlerine ayrıca 20 adet ayrı basım takdim edilir.

YAYIN İLKELERİ

- *Marife*'de yayımlanması istenen araştırmalar bilimsel, özgün ve alana katkı yapma özelliklerine sahip olmalıdır. Gönderilen yazılar daha önce yayımlanmamış, yayımlanmak üzere başka dergiyeye gönderilmemiş veya yayımı 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.
 - *Marife*'ye 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 yaptıktan objektiflik esasına dayalı değerlendirmeyi "Hakem Değerlendirme Raporu"yla editörler kuruluna bildirir.
 - Bir araştırmannın yayımlanıp yayımlanmaması, hakemlerin belirttikleri "Yayımlanabilir", "Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" ve "Yayımlanamaz" seçenekleriyle sunulan görüşlerle karara bağlanır.
 - Bir araştırmannın 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 başvuru yapılır.
 - "Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" seçeneği durumlarda araştırma müellifin tashihine sunulur, tashih edilmiş nüshanın yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
 - Düzeltilmelerden sonra yeniden görmek isteyen hakemlere araştırma tekrar sunulur.
- YAZIM İLKELERİ**
- Yazılar, Microsoft Word'de yazılmış olarak e-posta ile (çeviriler orijinal metinleri ile birlikte, resim, şema ve tablolar dâhil) editöre gönderilmelidir.
 - Gövde metinleri, (kaynakça, resim, şekil, harita vb. ekler dâhil) en fazla yirmi beş (25) sayfa, Microsoft Office Word (2007-2010) programında Times New Roman fontu ile 12 punto büyüklüğünde, 1,5 satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelemiş yazılmalı ve docx olarak kaydedilmeli olmalıdır. Sayfa kenar boşlukları; üst 2,5, sağ 2,5, sol 2,5 ve alt 2,5

GENERAL PRINCIPLES

- *Marife Turkish Journal of Religious Studies*, is a refereed periodical in the field of Religious Studies. It is published two times a year, in June and December (Summer and Winter). Until now, eight special issues on Orientalism, Mu'tazilah, Ahl Al-Bayt, Ahl Al-Sunnah, Occidentalism, Mawlana, Shia, Salafism and Quran have been published and new special issues are published when necessary.
- The abbreviation of *Marife Turkish Journal of Religious Studies* should be referred as "Marife" in all languages.
- *Marife*, 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 or editormarife@gmail.com by providing name, surname, information about his-her institution, phone number and e-mail address.
- 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 *Marife* 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 via e-mail (translations with their original texts, pictures, drawings and tables) 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.
- Footnotes, should Times New Roman 10, interspaces 1, justified and spelled.
- The title of the articles should be given in Turkish and English. Subtitles shouldn't be numbered automatically; it should be typed manually.
- Around 150-words abstract of the articles and English translation of

cm ayarlanmalıdır.

- Dipnotlar, 10 punto Times New Roman, 1 satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş olmalıdır.
- Makale başlıkları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Alt başlıklarda otomatik numaralandırma yapılmamalı, elle yapılmalıdır.
- Makalelerin 150 kelimelik Türkçe özü ve bu özün (abstract) İngilizce çevirisi, yabancı dildeki makalelerin ise Türkçe ve İngilizce özlere verilmelidir.
- Beş (5) kelimelik anahtar kelimeler (Keywords), İngilizce ve Türkçe olarak verilmelidir.
- Tercüme edilen bir makalenin orijinal başlığı ve bibliyografik bilgileri, Türkçe metinde başlığın sağ üst kenarına eklenecek bir simge vasıtasıyla dipnotlar alanında belirtilmelidir.
- Editör, yazıların imlâ vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. İmlâ ve noktalama açısından, makalenin ya da konunun zorunlu olduğu özel durumlar dışında, Türk Dil Kurumu'nun İmlâ Kılavuzu esas alınmalıdır.
- İmlâda, şapkalı ve transkriptli kelimelerin yazılışında birliktelik kontrolü yapılmalıdır.
- Metin içinde vefat tarihi verilecekse (ö. 425/1033) şeklinde olmalıdır.
- Makalenin sonunda "kaynakça" verilmelidir.
- Yayımlanan makaleler, derginin www.marife.org sitesi aracılığıyla uluslararası bilim dünyasına sunulmaktadır.

ATIF SİSTEMİ

Marife, atıf ve kaynakça gösteriminde İSNAD Atıf Sistemi'nin kullanılmasını şart koşmaktadır. Detaylı bilgi İSNAD resmi web sayfasında yer almaktadır. (<http://www.isnadsistemi.org>)

the abstract should be submitted for the Turkish articles. Turkish and English abstracts should be submitted for foreign language articles.

- There should be Keywords consisting of five both in Turkish and English.
 - Original title of a translated article and its bibliographic information should be stated with a footnote attached to the main title.
 - Editor has got the right to do minor changes in terms of spelling etc. Spelling book of the Turkish Language Council should be the main reference for spelling and punctuation unless there are special situations of the article.
 - Author should be consistent in using *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* critical letters and words with transcripty.
 - If the dates of death are to be included, they should be as follows: (d. 425/1033)
 - Each article should include a "bibliography" at the end.
 - Articles are also published in the web site of the journal: www.marife.org accessible by the international academic community.
- FOOTNOTE WRITING PRINCIPLES**
Marife, requires writers to use the Isnad Citation Style. More information can be found on the ISNAD official website. (<http://www.isnadsistemi.org>)