

# **marife**

bilimsel birikim

yl : 10 sayı :1 bahar 2010







## İçindekiler / contents

editörden ♦ 7

*makaleler*

İSRAİLİYATIN ODAĞINDAKİ PEYGAMBER: HZ. DAVUD

THE PROPHET IN THE FOCUS OF ISRAILİYAT: DAVID

Abdurrahman ATEŞ ♦ 9

İBNÜ KAYYİMİ'L-CEVZİYYE'NİN ŞİFÂU'L-ALÎL ADLI ESERİNDE KAZA VE  
KADERİN MERTEBELERİ

DEGREES OF DESTINY ACCORDING TO IBN QAYYIM AL JAWZIYYA IN HIS BOOK  
SHIFAU'L-ALIL

Hamdi GÜNDOĞAR ♦ 29

DANIEL GIMARET'NİN İNSANIN FİİLLERİ HAKKINDAKİ NESEFİ'NİN  
GÖRÜŞLERİNE YÖNELİK DÜŞÜNCELERİNE ELEŞTİREL BAKIŞ

A CRITICAL APPROACH TO DANIEL GIMARET'S THOUGHTS ABOUT NASAFI'S OPINION  
ON THE HUMAN ACTIONS

Sefa BARDAKCI ♦ 49

EHL-İ SÜNNET ÂLİMLERİNİN KERBELA OLAYINA YAKLAŞIMLARI

APPROACHES OF SCHOLARS OF AHL AL-SUNNAH TOWARDS TO "KARBALA EVENT"

Adnan DEMİRCAN ♦ 69

HALVETİYYE GELENEĞİNE VE BİR HALVETİYYE ŞEYHİ OLAN SOFYALI  
BÂLÎ EFENDİ'YE GÖRE SÜLÜKÜN YEDİ EVRESİ (ATVÂR-I SEB'A)

A BRIEF ANALYSIS OF THE SEVEN STAGES OF THE SOUL ACCORDING TO KHALWATÎ  
TRADITION AND MORE SPECIFICALLY ACCORDING TO KHALWATÎ SUFI SOFYALI BÂLÎ  
EFENDI.

İbrahim İŞİTAN ♦ 91

KUR'AN'IN ANLATIM ÜSLUBUNDA SEMBOLİK UNSURLAR

THE SYMBOLIC ELEMENTS IN STYLE OF EXPRESSION OF THE QUR'AN

Maşallah TURAN ♦ 107

KUR'ÂN FONETİĞİNDE "SÂKİN MÎM" FONEMİNİN SESLENDİRİLİŞİ  
ÜZERİNE YENİ BİR İNCELEME

NEW ANALYSIS OF THE PRONUNCIATION OF THE "AL-MEEM AL-SAAKINAH" IN THE  
QURANIC PHONETICS

Soner AKDAĞ ♦ 129

KÜRESELLEŞEN DÜNYADA DEĞERLER VE EĞİTİM ARASINDAKİ BAĞ:  
DEĞERLER EĞİTİMİNİN HETEROJENLEŞEN TOPLUMDA BİRLİKTE  
YAŞAMAYA ETKİSİ

A CONNECTION BETWEEN VALUES AND EDUCATION IN A GLOBALIZING WORLD: THE  
EFFECTS OF VALUE EDUCATION ON LIVING TOGETHER IN A HETEROGEN SOCIETY

Mizrap POLAT ♦ 143

*araştırma notları*

ABBASİLER DÖNEMİ TÜRKLERDEN OLUŞTURULAN ÖZEL ORDU VE AİLE  
İLİŞKİLERİ

THE PARTICULAR ARMY CONSISTED OF TURKISH IN THE ABBASIDS PERIOD AND  
RELATIONS OF FAMILY  
Mehmet AZİMLİ ♦ 157

*tercümeleler*

TEFSİRE GİRİŞ

Reşit RIZA / ev. Yusuf IŞICIK ♦ 165

TÂRİHU'L-KUR'ÂN VE'L-MESÂHİF

Musa Cârullah Rostofdonî / ev. Fethi Ahmet POLAT ♦ 177

NESEFÎ'YE GÖRE İNSANIN FİİLLERİ MESELESİ

Daniel GIMARET / ev. Sefa BARDAKCI ♦ 201

*kitap / tez / toplantı*

*nostalji*

RÛH

Sırrı GİRİDİ ♦ 247

## editörden

**marife**'nin Kıymetli Okuyucularına...

Bilimsel akademik hakemli dergi yayıncılığımızda onuncu seneye erişmek, istikrarın zor sağlandığı bir alanda şahsıma ve çalışma arkadaşlarıma büyük mutluluk vermektedir; Allah'a hamd ediyorum.

**marife**, ilim, tefekkür ve kültür dünyamıza seviyeli bir katkı sağlama gayretini gerçekleştirmeye çalışırken sizlerin maddî ve manevî destekleri hep yanımızda oldu. Böylece onuncu yılımıza kadar geldik. İnşallah **marife**, bundan sonra da yayın hayatına ve ilim dünyasına nefes vermeye devam edecektir. Bizler mutfakta çalışsak da **marife** hepimizindir.

Bu sayımızda da dopdolmuş ve farklı içerikteki yazılarla karşınızdayız.

Hz. Davud'un örnek kişiliğini buharlaştıran İsrailiyat ağını çözümlenmeye yönelik tefsir eksenli makaleden başlayarak kaza ve kader ile insan hürriyetinin birlikte nasıl yorumlanabileceğini tartışan kelâm içerikli iki makale anlama ve yorumlama dünyamıza yeni ufuklar açmaktadır.

Hatırladıkça içimizi acıtan, hüznün olarak manevî derinliklerimizde yaşamaya devam eden ve sadece Şifî dünyasını ilgilendirmediği açık olan Kerbela olayına Ehl-i Sünnet âlimlerinin yaklaşımlarını inceleyen makale, bilimsel birikimimize katkı sağlamasına ek olarak durağanlaşan ruhlarda bir bilinç tazelenmesine katkıda bulunmakla da dikkatimizi çekmektedir.

Kur'an'ın anlam içeriği ve üslubundan sembolik unsurları gündemimize taşıyan makale ile Kur'an'ın okunuş ve telaffuz edilmiş keyfiyetini araştıran makale, Kur'an'ın lafız-mânâ bütünlüğüne sanki bir başka pencereden bakmamızı sağlıyor.

Tasavvufta manevî yolculuğun yedi evresini inceleyen makale ile küreselleşen dünyanın heterojenleşen toplumlarında değerler eğitiminin bir arada yaşamaya katkısını araştıran makale, farklı bilimsel alanlarda olmalarına rağmen sonuçta insanın ve toplumun saadetini sağlamaya yönelik çabalar olarak görülmelidir.

Kuşkusuz tercüme ile kitap ve toplantı tanıtımları bizleri ilim dünyasında olup bitenlerden haberdar etmektedir. Bu sayımızda da bunların örneklerini bulacaksınız. Osmanlı'nın son dönem alimlerinden Sırrı Giridi'nin nostalji sayfamızdaki "Ruh" konulu yazısının ilginizi çekeceğini umuyorum.

Her senenin son sayısının özel bir konuya ayrılması geleneğine devam ediyoruz. Vahyin inmeye başlamasının bin dört yüzüncü yılı olması münasebetiyle ilan edilen Kur'an Yılı parolasına uygun olarak onuncu yıl *özel sayımızın konusunu Kur'an* olarak belirledik. Her ilim alanından Kur'an'la ilgili olabilecek telif ve tercüme yazılarınızı bekliyoruz. Yazılarınızı *Kasım ayının üçüncü haftasına kadar* gönderebilirsiniz.

Sıra geldi vedaya... Bir parça yorulduğumu ve nöbet değişiminin uygun olduğunu düşünüyorum. Sağlıklı değişimin, **marife**'nin kurumsal kimliği açısından önem arz ettiğine inanıyorum. Gelecek sayıda, bir başka arkadaşımızla yolumuza devam edeceğiz inşallah. Gayretlerimizin İlahî dergâhta meşkûr olmasını diliyorum, **marife**'ye katkıda bulunan herkese teşekkürlerimi sunuyorum.

Sizleri onuncu yılın ilk sayısı ile baş başa bırakırken, üzerimde hakkı olan dostlarımdan helallik diliyorum. Saygılarımla...

*Kamil Güneş*





## İSRAİLİYATIN ODAĞINDAKİ PEYGAMBER: HZ. DAVUD

### -Sâd Suresi 21-25. Ayetler Bağlamında Yapılan Rivayetlere Eleştirel Bir Yaklaşım-

Abdurrahman ATEŞ\*

#### ÖZET

Sâd Suresi 21-25. ayetler ile ilgili temel problem, Hz. Davud'un istiğfar etmesine neden olan hadiselerle ilgili olarak tefsir kitaplarında birbirini tutmayan rivayetlere yer verilmiş olmasıdır. Tefsirlerde nakledilen bu olaylar şu üç başlık altında ele alınabilir: 1. Davud'un bir kadın ile ilişkisi veya bu kadınla evlenmeyi düşünmesi; 2. kendisine gelen davacıardan sadece birisinin ifadesine göre karar vermesi; 3. davacıların suikast niyetiyle geldiklerini zannetmesi. Ayrıca ortada herhangi bir hata olmaksın Hz. Davud'un istiğfar etmiş olduğu görüşünde olanlar da vardır.

Sâd Suresi 21-25. ayetlerinden önce ve sonra Davud bir çok özelliğiyle övülmektedir. O halde bu bağlamda Davud'un bir hatasından söz edilmiş olduğunu söylemek doğru değildir. Bu nedenle anlatılan olay, Davud'u kınayan değil, öven bir olay olmalıdır. Diğer taraftan istiğfar için bir hata/günah olması da gerekmemektedir. Kur'an'da Davud'un istiğfarı da herhangi bir hata/günah işlediği için değil, Allah'a daha yakın olmak amacıyla aracı olduğu için zikredilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Ayet, Davud, Kadın, Tövbe, Davacı, Günah.

#### THE PROPHET IN THE FOCUS OF ISRAILYAT: DAVID -A criticizing approach to the narrations made in view of Surah Sâd, verses 21-25-

The fundamental problem in relation to the verses 21-25 of surah Sâd is the fact that the events leading to the praying for forgiveness/repenting were mentioned in the interpretation books. The events narrated in the interpretation books can be covered in the following three topics. 1. The relationship of David with a woman or his thinking of marriage with her. 2. His decision given by taking into account only of the plaintiff's explanations. 3. His thinking that the plaintiffs came with a plot plan. Moreover, there are those who think that David prayed for forgiveness although He has no fault.

David is praised and blessed because of his characteristics before and after the 21-25. verses of Sâd Sura. Therefore it is not right to say that Hz. David made a mistake in this conjunction. Because of this reason, the event in question must have been a praising one not a castigating one. Moreover, it is not necessary to sin for the praying for forgiveness. The praying for forgiveness of David is not because of His fault or mistake but thanks to His desire to be nearer to Allah.

**Key Words:** Verse, David, Woman, Forgiveness, Plaintiff, Fault.

## GİRİŞ

Hz. Davud, gerek Kur'an'da gerekse hadislerde özelliklerinden övgüyle söz edilen peygamberlerden birisidir. Kur'an'da, Calut'u öldürdükten sonra kendisine hem hükümdarlık hem de hikmet/nübüvvet verildiği, demiri yumuşatmak suretiyle işleyerek savaşlarda korunmak amacıyla zırh yaptığı, dağların ve kuşların emrine amade kılındığı bir peygamber olarak tanıtılmaktadır. Ayrıca ibadete çok düşkün olması, halife kılınması, saltanatının güçlendirilmesi ve adaletle hükmetmesi de onun Kur'an'da dikkat çekilen diğer özellikleridir.<sup>1</sup> Hadislerde ise Zebur'u güzel ve gür sesiyle okuması<sup>2</sup>, Allah'ın en çok sevdiği ibadetlerden olan namaz ve oruç hakkındaki örnekliliği<sup>3</sup> ve çalışarak kendi el emeğiyle geçimini sağlamasıyla<sup>4</sup> farklı özelliklere sahip bir kişilik olarak takdim edilmektedir. Buna karşılık Sâd suresi 21-25. ayetlerinde davacıların Hz. Davud'a gelmesi ve sonrasında Hz. Davud'un istiğfar etmesinden söz eden pasaj ile ilgili olarak tefsirlerin çoğunda bu özellikleriyle bağdaşmayan olayların nakledilmiş olması, konunun derinlemesine incelenmesini gerektirmektedir.

Sâd suresi, Hz. Davud (17-26. ayetler), Hz. Süleyman (30-40. ayetler), Hz. Eyyub (41-44. ayetler) ve Hz. Adem'in (71-83. ayetler) hayatlarından söz eden pasajların bulunması, bu pasajların daha çok israiliyat kaynaklı rivayetlerle izah edilmiş olmasıyla dikkat çeken bir suredir. Bu peygamberlerden söz eden pasajlardan her birisiyle ilgili olarak tefsirlerde nakledilen olayların tahlili ayrı bir çalışma konusudur.<sup>5</sup> Bu itibarla çalışmamızda, Sâd suresinin 21-25. ayetlerinde söz konusu edilen, ayrıca "tefsirde İsrailiyat" konulu çalışmalarda da İsrailiyat örnekleri bağlamında yer verilen<sup>6</sup> ve Hz. Davud'un istiğfarı, Allah'ın da onu bağışlamasıyla sonuçlanan davacıların gelişi ile ilgili olayın tefsir kaynaklarında nasıl ele alındığını irdelemeye çalışacağız.

Çalışmamızın dayanağı olan pasajın meali şöyledir:

*"Davacıların kıssasından haberin oldu mu? (Davud'un ibadet ettiği) mabedin duvarlarına tırmanan (iki kişinin kıssasından) Davud, onları yanında görünce telaşlanıp korktu; bunun üzerine: 'Korkma! Biz (sadece) iki davacıyız. Birimiz ötekinin hakkına tecavüz etti, şimdi aramızda adaletle karar ver, doğrudan ayrılma ve (ikimize) dürüstlük yolunu göster' dediler. İçlerinden biri şöyle dedi: 'Bu benim kardeşimdir. Onun doksan*

<sup>1</sup> 2 Bakara 251; 21 Enbiya 78, 80; 34 Sebe' 10-11; 38 Sad 17-20, 26.

<sup>2</sup> Buhari, "Fedailü'l-Kur'an", 31; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 354.

<sup>3</sup> Buhari, "Teheccüd", 7; "Savm", 55; "Enbiya", 37.

<sup>4</sup> Buhari, "Enbiya", 37.

<sup>5</sup> Sad suresinde Hz. Süleyman ile ilgili ayetlerdeki israiliyat konusunda bk. Zülfikar Durmuş, "Sad 30-33. Ayetler Bağlamında Hz. Süleyman-Klasik Tefsirlere Eleştirel Bir Yaklaşım-", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sakarya, 18/2008, s. 47-65.

<sup>6</sup> Zehebi, Muhammed Hüseyin, *el-İsrailiyat fi't-Tefsir ve'l-Hadis*, Kahire, 1990, s. 104-105, 120, 132, 139-140; Ebu Şehbe, Muhammed b. Muhammed, *el-İsrailiyat ve'l-Mevzuat fi Kütübü't-Tefsir*, byy., 1408, s. 264-270; Na'nae, Remzi, *el-İsrailiyat ve Eseruha fi Kutubi't-Tefsir*, Beyrut, 1970, s. 229-233. Bir çok İsrailiyat örneğinin irdelendiği Abdullah Aydemir'in "Tefsirde İsrailiyat" adlı eserinde, davacıların Hz. Davud'a gelmesi ve Hz. Davud'un istiğfarı ile ilgili tefsir kaynaklarında oldukça önemli yer işgal eden rivayetlere yer verilmediğini belirttim.

*dokuz koyunu var. Benim ise bir tek koyunum var. Böyle iken 'Onu da bana ver' dedi ve tartışmada beni bastırdı.' Davud dedi ki: 'Andolsun, senin koyununu kendi koyunlarına katmak istemek suretiyle sana zulmetmiştir. Esasen ortakların pek çoğu birbirine haksızlık eder. Ancak iman edip salih amel işleyenler başka. Onlar da pek azdır.' Davud, bizim kendisini imtihan ettiğimizi zannetti. Derken Rabbinden bağışlama diledi, eğilerek secdeye kapandı ve Allah'a yöneldi. Biz de bunu ona bağışladık. Şüphesiz katımızda onun için bir yakınlık ve dönüp geleceği güzel bir yer vardır." (38 Sâd 21-25)*

Tefsir kaynaklarında bu pasajla ilgili temel problem, Hz. Davud'un istiğfar etmesinin nedenini tespit etmek amacıyla nakledilen olay veya olaylardır. Aslında Hz. Davud'un istiğfarına neden olduğu düşünülen olay ile ayetlerde söz konusu edilen davacıların Hz. Davud'a gelerek arz ettikleri olayda sözünü ettikleri "koyunlar" arasında kurulan ilişkilerin tefsirlerdeki yansımaları problemin esasıdır. Konu ile ilgili nakledilen olayların ne kadar sağlıklı olduğuna dair yaptığımız bu araştırma, asıl mecrasından uzaklaştırılan ayetlerin doğru bir zemine oturtulmasına katkı sağlayacağı gibi buna bağlı olarak Hz. Davud hakkında yapılan rivayetlerin de yersiz olduğunu ortaya koyacaktır. Çalışmanın ana eksenini, Hz. Davud ile ilgili tefsirlerin birçoğunda nakledilen rivayetlerin ilgili ayetlerle ne derecede örtüştüğünü tespit edip değerlendirmektir. Bu tespit ve değerlendirmeleri, peygamberlerin ismet sıfatına sahip olduğu anlayışını esas alarak yapmadığımızı özellikle belirtmeliyiz. Diğer bir ifadeyle Hz. Davud ile ilgili anlatılan olayların eleştiriye tabi tutulması, peygamberlerin ismet sıfatına sahip olması gerektiği anlayışından dolayı değildir. İsmet sıfatı ile ilgili olumlu ya da olumsuz herhangi bir değerlendirmede bulunmayışımızın nedeni de budur.

Bu itibarla önce davacıların arz ettiği olayın dayanağı olarak verilen olayın Kitab-ı Mukaddes ve tefsirlerde nasıl işlendiğini ortaya koyacak, ayette ana hatlarıyla verilen olayın ilişkilendirildiği diğer olaylarla ilgili değerlendirmeden sonra pasajdan anlaşılması gereken hususları tespit etmeye çalışacağız.

### **I. DAVACILARIN GELİŞİ VE HZ. DAVUD'UN İSTİĞFAR ETME NEDENLERİ**

Ayette davacıların Hz. Davud'a gelmeleri ve aralarındaki bir davayı ona arz etmeleri, Hz. Davud'un da istiğfar etmesi ile ilgili olarak tefsirlerde nakledilen olaylar konusunda ortak/genel bir kabul bulunmamaktadır. Tefsirlerde Hz. Davud'un istiğfar etmesi dört nedene bağlanarak ele alınmaktadır:

- A. Hz. Davud'un bir kadın ile ilişkisi veya onunla evlenmeyi düşünmesi.
- B. Hz. Davud'un taraflardan sadece birisinin ifadesine göre karar vermesi.
- C. Hz. Davud'un davacıların suikast niyetiyle geldiklerini zannetmesi.
- D. Herhangi bir neden olmaksızın Hz. Davud'un istiğfar etmesi.

Tefsirlerde birinci neden bağlamında yer verilen rivayetlerin diğerlerine nispeten daha fazla dikkate alındığı bariz bir şekilde görülmektedir.

#### **A. Hz. Davud'un Bir Kadın İle İlişkisi Veya Onunla Evlenmeyi Düşünmesi**

Hz. Davud'un söz konusu kadınla evlenmesiyle sonuçlanan olayların kaynağı tartışmasız Kitab-ı Mukaddes'tir. Sonradan tefsir kaynaklarına kısmi değişikliklere uğrayarak giren bu olayın Kitab-ı Mukaddes'teki anlatım şeklini olduğu gibi

vermek ve konuyla ilgili yapılan ve tahrifat derecesine vardırılan değerlendirmelerin boyutunu gözler önüne sermek istiyoruz:

Bir akşamüstü Davud yatağından kalktı, sarayın damına çıkıp gezinmeye başladı. Damda yıkanan bir kadın gördü. Kadın çok güzeldi. Davud onun kim olduğunu öğrenmek için birini gönderdi. Adam, "Kadın Eliam'ın kızı Hititli Uriya'nın karısı Bat-Şeva'dır" dedi. Davud kadını getirmeleri için ulaklar gönderdi. Kadın Davud'un yanına geldi. Davud aybaşı kirliliğinden yeni arınmış olan kadınla yattı. Sonra kadın evine döndü. Gebe kalan kadın Davud'a, "Gebe kaldım" diye haber gönderdi. Bunun üzerine Davud Hititli Uriya'yı kendisine göndermesi için Yoav'a haber yolladı. Yoav da Uriya'yı Davud'a gönderdi. Uriya yanına varınca, Davud Yoav'ın, ordunun ve savaşın durumunu sordu. Sonra Uriya'ya, "Evine git, rahatına bak" dedi. Uriya saraydan çıkınca, kral ardından bir armağan gönderdi. Ne var ki Uriya evine gitmedi, efendisinin bütün adamlarıyla birlikte sarayın kapısında uyudu. Davud Uriya'nın evine gitmediğini öğrenince, ona, "Yolculuktan geldin. Neden evine gitmedin?" diye sordu. Uriya, "Sandık da, İsraililer'le Yahudalılar da çardaklarda kalıyor" diye karşılık verdi, "Komutanım Yoav'la efendimin adamları kırlarda konaklıyor. Bu durumda nasıl olur da ben yiyip içmek, karımla yatmak için evime giderim? Yaşamın hakkı için, böyle bir şeyi kesinlikle yapmayacağım." Bunun üzerine Davud, "Bugün de burada kal, yarın seni göndereceğim" dedi. Uriya o gün de ertesi gün de Yeruşalim'de kaldı. Davud Uriya'yı çağırdı. Onu sarhoş edene dek yedirip içirdi. Akşam olunca Uriya efendisinin adamlarıyla birlikte uyumak üzere yattığı yere gitti. Yine evine gitmedi. Sabahleyin Davud Yoav'a bir mektup yazıp Uriya aracılığıyla gönderdi. Mektupta şöyle yazdı: "Uriya'yı savaşın en şiddetli olduğu cepheye yerleştir ve yanından çekil ki vurulup ölsün." Böylece Yoav kenti kuşatırken Uriya'yı yiğit adamların bulunduğu yere yerleştirdi. Kent halkı çıkıp Yoav'ın askerleriyle savaştı. Davud'un askerlerinden ölenler oldu. Hititli Uriya da ölenler arasındaydı... Uriya'nın karısı, kocasının öldüğünü duyunca, onun için yas tuttu. Yas süresi geçince, Davud onu sarayına getirtti. Kadın Davud'un karısı oldu ve ona bir oğul doğurdu. Ancak, Davud'un bu yaptığı Rabb'in hoşuna gitmedi.<sup>7</sup> Rab, Natan'ı Davud'a gönderdi. Natan, Davud'un yanına gelince ona, "Bir kentte biri zengin, öbürü yoksul iki adam vardı" dedi. "Zengin adamın birçok koyunu, sığırı vardı. Ama yoksul adamın satın alıp beslediği küçük bir dişi kuzudan başka bir hayvanı yoktu. Kuzu, adamın yanında çocuklarıyla birlikte büyüdü. Adamın yemeğinden yer, tasından içer, koynunda uyurdu. Yoksulun kızı gibiydi. Derken, zengin adama bir yolcu uğradı. Adam, gelen konuğa yemek hazırlamak için kendi koyunlarından, sığırlarından birini almaya kıyamadığından yoksulun kuzusunu alıp yolcuya yemek hazırladı." Zengin adama çok öfkelenen Davud Natan'a, "Yaşayan Rabb'in adıyla derim ki, bunu yapan ölümü hak etmiştir!" dedi. "Bunu yaptığı ve acımadığı için kuzuya karşılık dört katını ödemeli." Bunun üzerine Natan, Davud'a, "O adam sensin!" dedi, "İsrail'in Tanrısı Rab diyor ki; 'Ben seni İsrail'e kral olarak meshettim ve Saul'un elinden kurtardım. Sana efendinin evini verdim, karılarını da koynuna verdim. İsrail ve Yahuda halkını da sana verdim. Bu az gelseydi, sana daha neler neler verirdim! Öyleyse neden Rabb'in gözünde kötü

<sup>7</sup> Kitab-ı Mukaddes, II. Samuel, 11/2-27.

olanı yaparak, onun sözünü küçümsedin? Hititli Uriya'yı kılıçla öldürdün, Ammonlular'ın kılıcıyla canına kıydın. Karısını da kendine eş olarak aldın. Bundan böyle, kılıç senin soyundan sonsuza dek eksik olmayacak. Çünkü beni küçümsedin ve Hititli Uriya'nın karısını kendine eş olarak aldın.<sup>8</sup>

Tefsirlerin birçoğunda, Hz. Davud'a gelen davacıların niçin geldiğine dair yapılan yorumlar bu olayda söz konusu edilen kadın ile evliliğe veya en azından evlenme niyetine odaklanmaktadır. Hatta Kur'an'da ana hatlarıyla anlatılan olayın Tevrat'ta anlatılan olay olduğu, Kur'an'ın amacının hikayeleri ayrıntılarıyla anlatmak değil, ana hatlarıyla hatırlatmak olduğu, aslında olayın Kur'an'ın indiği çevrede bilindiği belirtilerek<sup>9</sup> nerdeyse olayın kesinliği kimi müfessirler tarafından ortaya konmaktadır. Müfessirlerin büyük bir kısmı sadece Hz. Davud'un kadınla yattığı ve kadının hamile kaldığına dair kısım ile olayın iskeletini bozmayan ayrıntılarını vermeden, ancak yine de İslam'ın peygamber tasavvuruna uygun olmayacak şekilde ayetleri Hz. Davud'un kadın ile evlilik olayına bağlayarak yorumlamışlardır. Bu itibarla gerek Kitab-ı Mukaddes'in, gerekse müfessirlerin Hz. Davud'un kadınla evliliği konusunda naklettikleri olayları olduğu kabul etmenin neden olacağı mahcubiyetle olayı nispeten daha makul/kabul edilebilir hale getirerek ayeti yorumlamaya çalışan bazı müfessirlerin yaptığı yorumlar da tam anlamıyla bir kurguyu/senaryoyu andırmaktadır. Çünkü Hz. Davud'u güya temize çıkarmayı amaçlayan bu yorumların da hiçbir güvenilir dayanağı olmadığı gibi, tamamen Hz. Davud-kadın ilişkisini kabule dayanmakta, hatta meşruiyet temeli oluşturmak adına daha da ileri gidilerek bazen Hz. Peygamber dönemi uygulamaları ile benzer örneklerin paralelliklerine bile vurgu yapıldığı görülmektedir.

Buna göre olayın tefsirlerde ele alınış şeklini incelediğimizde genel olarak Hz. Davud'un istiğfarını herhangi bir şekilde kadın ile ilişkisine bağlayan şu ihtimaller üzerinde durulduğunu görmekteyiz:

**1. Hz. Davud, gönlünün meylettiği evli bir kadınla evlenebilmek için kocasını bir ordu ile birlikte savaşa göndermiştir:** Mukatil b. Süleyman (v. 150), Abdurrezzak b. Hemmam (v. 211), Taberi (v.310), İbn Ebi Hatim (v. 327), Sa'lebi (v. 427), İbn Ebi Zemenin (v. 399), Maverdi (v. 450), Beğavi (v. 516), İbnu'l-Cevzi (v. 597), İbn Atiyye (v. 546), Kurtubi (v. 671), Hazin (v. 741), Suyuti (v. 911), olayı Kitab-ı Mukaddes'in verdiği bilgilere benzer şekilde (peygamberlik müessesesi ile hiçbir şekilde izahı mümkün olmayan bazı kısımları hariç tutarak) anlatan başlıca müfessirlerdir.<sup>10</sup> Bunlara göre Hz. Davud'un kınanmasına, davacıların gönderilmesine ve istiğfarına neden olan olay şöyledir:

Hz. Davud, okuduğu kitaplarda kendisinden önceki peygamberlerden Hz. İbrahim, Hz. İshak ve Hz. Yakub'un üstünlüklerini öğrenmiş, bunun üzerine "ya Rabbi! Faziletin tamamını benden önceki atalarımın aldığını görüyorum. Onlara

<sup>8</sup> Kitab-ı Mukaddes, II. Samuel, 12/1-10.

<sup>9</sup> Derveze, Muhammed İzzet, *et-Tefsiru'l-Hadis*, Kahire, 2000, II, 307-308; Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul, ty., VII, 464-465.

<sup>10</sup> Kurtubi ve Hazin, konuyla ilgili rivayetleri naklettikten sonra bu rivayetlerin olumsuz etkilerini yok etmek adına bir çaba olarak nitelenebilecek türden izahlarla Hz. Davud'a isnad edilen olayları makul bir çizgiye çekmeye çalışmaktadır. Bk. Kurtubi, XV, 176; Hazin, V, 274-275.

verdiğini bana da ver, onlara yaptığını bana da yap!” diye dua etmiş. Allah da “ataların çeşitli şeylerle imtihan edilmişlerdi; sen öyle bir imtihan geçirmedi. İbrahim oğlunu kurban etme emriyle, İshak gözlerini kaybetmekle, Yakub da Yusuf’u kaybetme üzüntüsüyle imtihan edilmişlerdi.” buyurdu. Hz. Davud’un “beni de imtihan et, onlara verdiğin gibi bana da ver” demesi üzerine kendisinin de imtihana tabi tutulacağı söylenmiştir. Bundan bir süre sonra Hz. Davud, mabette ibadette meşgul iken pencereye bir kuş konmuş, onu yakalamak için kovalarken evinin damında yıkanmakta olan bir kadın görmüş ve ona âşık olmuş; kadınla ilgili yaptığı araştırmada, kadının Uriah/Uriya adlı bir askerinin karısı olduğunu öğrenmiştir. Kadına olan ilgisi nedeniyle Hz. Davud, Uriya’yı bir savaşta ölmesini sağlayacak şekilde ön saflarda bulundurmasını ordu komutanına emretmiştir. Bu savaşa gönderilen Uriya’nın savaşta öldürülmesinden hemen sonra Hz. Davud, Uriya’nın dul kalan hanımına talip olmuş ve onunla evlenmiştir. Bunun üzerine Allah Hz. Davud’u uyarmak üzere iki meleği davacı kılığında göndermiş; Hz. Davud, hatalı davrandığını ve bir imtihana tabi tutulduğunu fark edince istiğfar etmiştir.<sup>11</sup>

2. Hz. Davud, kötü bir niyeti olmadan ve bunun için özel bir çaba göstermeden; bir savaşta tesadüfen/tevafulen ölen bir adamın hanımını sevmiş ve evlenmek istemiştir: Allah Hz. Davud’un bunu istemesinden dolayı ona günah yazmıştır. Ayrıca şöyle olması da mümkündür: Hz. Davud, yiğitliğinden, savaşta cesaretinden ve bu konuda yeterli olduğundan dolayı adamın (Uriya) öne geçirilmesini istemiş, tesadüfen adam ölünce de hanımıyla evlenmesi helal olmuştur. Allah da, bir tek hanımından başka hanımı olmayan birisinin hanımını sevmesinden dolayı Davud’u uyarmıştır.<sup>12</sup> Bu tespitin doğruluğunu savunmak adına şu senaryo da geliştirilmiştir: Hz. Davud, güzelliğinden etkilendiği bu kadınla evlenmeyi gerçekten düşünmüş ve kendisinin bir planı olmadan kocası savaşta ölmüş, bunun üzerine onunla meşru usulle evlenmiş, bu olay halkın ağzında yukarıdaki hayali kurguya dönüşmüş olabilir. Kuşkusuz burada sıradan insan için ciddi bir günah söz konusu olmamakla birlikte bir peygamberin, nefesine uyararak güzelliğine vakıf olduğu evli bir kadından etkilenmesi onun kişiliğiyle bağdaşmadığı için olay onun hakkında bir sınama (fitne) kabul edilmiş; Hz. Davud da olayın kendisi için bir sınav

<sup>11</sup> Çeşitli ifade farklılıklarıyla anlatılan bu olay için bk. Mukatil b. Süleyman, *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*, Beyrut, 2003, III, 115-116; San’ani, Abdurrezzak b. Hemmam, *Tefsiru Abdurrezzak*, Beyrut, 1999, III, 113-114; Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Camiu’l-Beyan an Te’vili Âyi’l-Kur’an*, Kahire, 2001, XX, 66-75; İbn Ebi Hatim, Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Razi, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-Azim*, Riyad, 1997, X, 3238-3239; Sa’lebi, Ebu İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim, *el-Keşf ve’l-Beyan fi Tefsiri’l-Kur’an (Tefsiru’s-Sa’lebi)*, Beyrut, 2004, V, 254-255; İbn Ebi Zemenin, Ebu Abdillah Muhammed b. Abdillah, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-Aziz*, Kahire, 2002, IV, 86; Maverdi, Ebu’-Hasan Ali b. Muhammed, *en-Nuket ve’l-Uyun*, Beyrut, ty., V, 85-86; Beğavi, Ebu Muhammed Hüseyin b. Mes’ud, *Mealimu’t-Tenzil*, Riyad, 1989, VII, 78-79; İbnü’l-Cevzi, Ebu’l-Ferec Cemaluddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Zadu’l-Mesir fi İlmi’t-Tefsir*, Beyrut, 1984, VII, 115; İbn Atiye, *el-Muharreru’l-Veciz fi Tefsiri Kitabı’l-Aziz*, Beyrut, 2001, IV, 498; Kurtubi, Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed, *el-Cami’ li Ahkami’l-Kur’an*, Kahire, 1967, XV, 166-169; Hazin, Alaaddin Ali b. Muhammed b. İbrahim, *Lubabu’t-Te’vil fi Meani’t-Tenzil*, Beyrut, 1995, (Beğavi Tefsiri ile birlikte) V, 271; Suyuti, Celaluddin, *ed-Dürü’l-Mensur fi’t-Tefsiri bi’l-Me’sur*, Kahire, 2003, XII, 524-529.

<sup>12</sup> Zeccac, Ebu İshak İbrahim b. es-Serî, *Meani’l-Kur’an ve İrabuhu*, Beyrut, 1988, IV, 328.

olduğunu anlayarak, pişman olup tövbe etmiştir.<sup>13</sup> Burada dikkate değer olan husus, Hz. Davud'un başından geçen olaylarla ilgili Kitab-ı Mukaddes'in anlatımlarına ve Taberi'nin rivayetlerine yer verildikten ve bunlar tenkit edilerek "kabul edilemez rivayetler" olarak vurgulandıktan sonra, yine dayanağı belli olmayan ve tartışmaya son derece açık olan bu "tespit" in yapılmış olmasıdır.

### 3. Hz. Davud, başkasının talip olduğu bir kadına talip olmuştur:

Olayda sözü edilen kadına önce Uriya, sonra da Hz. Davud talip olmuş, kadının ailesi de Hz. Davud'u tercih etmiştir. Bu da Uriya'nın üzülmesine neden olmuştur. İşte Hz. Davud'un hatası, birçok hanımı olmasına rağmen mümin kardeşinin nişanlısına talip olmasıdır.<sup>14</sup>

**4. Hz. Davud, samimi olan bir arkadaşından hanımını boşamasını istemiştir:** Bir insanın başka birisinden aile ve mal konusunda bir istekte bulunduğu gibi Hz. Davud da bazı arkadaşlarına "benim için hanımını boşa" demiştir.<sup>15</sup> Çünkü böyle bir davranış Hz. Davud döneminde yaşayan insanlar için mubah idi<sup>16</sup> ve birinin hanımı diğerinin hoşuna gittiğinde kendisiyle evlenmek üzere kocasından eşini boşamasını isteyebilirdi.<sup>17</sup> Aynı şekilde Said b. Rebi' de, Hz. Peygamber'in kendisiyle kardeş yaptığı Abdurrahman b. Avf'a "benim iki eşim var, birisini boşayayım"

<sup>13</sup> Karaman, Hayrettin-Çağrı, Mustafa-Dönmez, İbrahim Kafi-Gümüş, Sadrettin, *Kur'an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir*, Ankara, 2008, IV, 576.

<sup>14</sup> Sa'lebi, V, 259; Cassas, Ebu Bekir, *Ahkamu'l-Kur'an*, Beyrut, 1405, V, 254. Cassas, Hz. Davud'un bir kadını gördükten sonra aşık olması, ölmesi için kocasını cephenin önüne sürmesi şeklinde anlatılan olayların peygamberler için uygun olmadığını da belirtir. Ayrıca bk.; *Zadu'l-Mesir*, VII, 115-117; Zemahşeri, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşaf*, Riyad, 1998, V, 252; Razi, Fahrudin, *Mefatihul-Cayb*, Beyrut, 1981, XXVI, 192; Kurtubi, XV, 180-181; Nesefi, Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Tefsiru'n-Nesefi*, İstanbul, 1984, IV, 37-38; Suyuti, Durru'l-Mensur, XII, 524-529; Ebussuud, Muhammed b. Muhammed, *İrşadu'l-Akli's-Selim*, Beyrut, 1994, VII, 222; Şevkani, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadir*, Beyrut, 1998, IV, 490; Tabresi, Ebu Ali el-Fadl b. Hasan b. Fadl, *Mecmau'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Beyrut, 1997, VIII, 273. (Nesefi ve Ebussuud'un, Zemahşeri'nin söylediklerini harfi harfine nakletmeleri dikkate değer hususlardan birisidir.) Gerek Zemahşeri, gerekse Nesefi, olayın bütün ayrıntılarını anlattıktan sonra Hz. Davud'un, Uriya'ya, karısı ile evlenebilmek için savaşa göndermesi ve öldürülmesini istemesi şeklinde rivayet edilen olayların peygamberler şöyle dursun, bir müslümana bile yakışmayacağını, dolayısıyla olayın uydurma olduğunu belirtmektedir. Bk. Zemahşeri, V, 252; Nesefi, IV, 37-38.

<sup>15</sup> İbnu'l-Arabi, Ebu Bekir Muhammed b. Abdullah, *Ahkamu'l-Kur'an*, Beyrut, 2003, IV, 54. Şevkani, IV, 490. Şevkani, böyle bir davranışın peygamberlerin ismet sıfatına aykırı düşmediğini, sadece Allah'ın Hz. Davud'u uyardığını ve günahından dolayı istiğfar etmesi için kendi olayına benzer bir olayda davacı olmuş gibi melekleri gönderdiğini belirtmektedir. Bk. Şevkani, IV, 490.

<sup>16</sup> Beğavi, VII, 79; Razi, XXVI, 193; Beyzavi, Nasiruddin Ebu Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil (Tefsiru'l-Beyzavi)*, Beyrut, 1988, II, 310; İbn Aşur, Muhammed Tahir, *et-Tahrir ve't-Tenvir*, Tunus, 1984, XXIII, 237-238. İbn Aşur'un, "Hz. Davud'un kınanmasını gerektiren ancak cezalandırılmasını gerektirmeyen olayın doğrusunu anlatmak istiyorum" iddiasıyla verdiği bilgi şöyledir: "Ayetin verdiği haber, Hz. Davud'un, askerlerinden birisinin hanımıyla evlenmesini göstermektedir. Hz. Davud, bu kadını görünce ona meyletmış ve kendisiyle evlenmek istemiş, bu nedenle kocasından boşamasını istemiştir. Bir adamın aralarındaki dostluktan dolayı birisi için hanımını boşaması, belli bir süre geçtikten sonra boşanan kadınla da arkadaşının evlenmesi onların şeriatında mübah idi. Nitekim İslam'ın ilk yıllarında da durum böyleydi. Derken Uriya bir savaşa gitmiş ve öldürülmüştü. İşte Allah nefsinin bu mubahla meşgul etmesinden dolayı Hz. Davud'u bu müşahhas örneği vererek kınamıştır. Bk. İbn Aşur, XXIII, 237-238. Diğer taraftan Beğavi ise, "Allah, Davud'un bu davranışından razı olmadı. Çünkü bu davranış, dünyaya rağbet ve kadınlara meyletmektir. Oysa Allah kendisine başka nimetler vermek suretiyle bunlara ihtiyaç hissettirmemişti." demek suretiyle bu tezinin kesin doğru olmayabileceğini ima etmektedir. Bk. Beğavi, VII, 79.

<sup>17</sup> Zemahşeri, V, 252; Nesefi, IV, 37-38.

demiş, Said ise “Allah aileni ve malını mübarek kılsın” demiştir.<sup>18</sup> Hatta ibn Mes’ud ve ibn Abbas’a atfedilen “Hz. Davud adama, benim için hanımını bırak demekten başka bir şey söylememiştir.”<sup>19</sup> sözü kesin bir delilmiş gibi düşünülerek, “Allah’ın, kendisine farz kıldığı şeyleri yerine getirmesi konusunda Peygamber’e bir darlık yoktur. Daha önce gelip geçen peygamberler hakkında da Allah’ın kanunu böyledir.”<sup>20</sup> ayetinin de kadının Hz. Davud’un hanımı olması konusuna dair bir nükte taşıdığı belirtilmiş, Hz. Davud’un baktığı kadın ile evlenmesi, Hz. Peygamber’in Zeyneb bt. Caş ile evlenmesine benzetilmiştir. Ancak bu iddianın tartışmaya açık olduğu fark edilmiş olacak ki “şu kadar var ki Zeyneb’in evliliğinde Hz. Peygamber, Zeyneb’in eşinden ayrılmasını istemek yoktu, Hz. Davud ise eşinden ayrılmasını istemişti.” demek suretiyle<sup>21</sup> sözüm ona ince bir ayar yapılmaktadır. Hz. Davud’un, Uriya’nın karısını görünce sevdiği, kendisi için bırakmasını/boşamasını istediği, Uriya’nın da Hz. Davud’u reddetmekten utandığı için isteğini yerine getirdiği ve Hz. Davud’un da bu kadınla evlendiği şeklindeki bilgilerin “üzerinde ittifak edilen husus” olarak belirtilmesi calib-i dikkattir.<sup>22</sup>

Rivayetler konusundaki hassasiyetiyle bilinen Mevdudi bile “Kur’an’dan açıkça anlaşılacağı üzere” diyerek davacıların Hz. Davud’a gelme ve Hz. Davud’un istişfarda bulunma nedeni olarak ilginç bir senaryo sunmaktadır: Asıl olay, Hz. Davud’un Uriya’dan (ya da ismi her ne ise) karısıyla evlenme isteğinde bulunmuş olmasıdır. Bu istek, sıradan bir insan tarafından değil, güçlü bir hükümdar ve önemli bir şahsiyet tarafından yapılmıştır. Kadının kocası ise sıradan bir vatandaştı. Hz. Davud böyle bir teklifte bulunmuş olmasına rağmen, teklifinin ardında bir cebr unsuru bulunmuyordu, ama yine de sıradan bir vatandaşın böyle bir teklifin altında ezilmemiş olması mümkün değildir. Uriya Hz. Davud’a belki de olumlu bir cevap verecek iken, halktan iki salih insan aniden Davud’un huzuruna girmiş ve güya ondan aralarındaki hadise ile ilgili karar vermesini istemiş olabilirler. Hz. Davud önce aralarındaki davayı gerçek bir hadise sanmış ve davacıyı dinledikten sonra hükmünü vermiştir. Ancak bu hükmü verirken vicdanında muhasebe yaparak, “İşte senin Uriya’ya yaptığın teklif ile bu güçlü adamın yaptığı teklif arasında bir fark yoktur. Ben onun bu teklifini zulüm diye niteleyip karar verdikten sonra, aynı zulmü neredeyse irtikâp edeceğim” şeklinde düşünmüş olacak ki bu gerçeği anladığında hemen secdeye gitmiş ve Allah’a tövbe ederek bu teklifinden vazgeçmiştir... Yaptığı teklifte bir cebr söz konusu olmasa dahi sırf sahip olduğu nitelikler bakımından karşısındaki kişi, onun bu teklifini emir olarak telakki edebilirdi. Temsili bir davaysa Hz. Davud’un bu olayı vicdanen muhasebe etmesine ve hatasını fark eder etmez teklifinden vazgeçmesine neden oldu. Böylece bu iş de kapanmış oldu. Fakat bir süre sonra kadının kocası bir savaş esnasında şehit düşmüştür.

<sup>18</sup> İbnü’l-Arabi, IV, 54. Said b. Rebi’in bu teklifi kabul etmediğini belirtmeliyiz.

<sup>19</sup> Kurtubi, XV, 175; Beğavi, VII, 79.

<sup>20</sup> 33 Ahzab 38.

<sup>21</sup> Kurtubi, XV, 176; İbnü’l-Arabi, IV, 54.

<sup>22</sup> Zemahşeri, V, 252; Nesefi, IV, 37-38.



Adamın şehit düşmesi üzerine karısı dul kaldığı için Hz. Davud onu kendisine nikâhlamıştır.<sup>23</sup>

**6. Hz. Davud bir kadınla evlenmeye sadece niyetlenmiştir:** Hz. Davud ile ilgili kınama, sadece böyle bir şeye niyetlenmesinden dolayıdır; niyetlenmekten öte bir şey söz konusu olmamıştır.<sup>24</sup>

**7. Hz. Davud evlenmeyi düşündüğü kadının kocasının ölümüne fazla üzülmemiştir:** Hz. Davud'un hatası, kadına olan ilgisinden dolayı diğer askerlerinin ölümüne üzüldüğü kadar o kadının kocası olan askerinin (Uriya) ölümüne üzülmemesidir.<sup>25</sup>

**8. Hz. Davud, kendi döneminde caiz olmadığı halde kocası ölen bir kadınla evlenmiştir:** Hz. Davud zamanında, kocası ölen kadınlarla evlenmek, ölen kocasının akrabalarının öncelikli hakkı idi. Akrabaları bundan vazgeçtikleri takdirde ancak başkaları evlenebilirdi. Uriya'nın öldürülmesinden sonra Hz. Davud kadına talip oldu. Hz. Davud'un heybeti ve şerefi, Uriya'nın akrabalarının kadına talip olmalarını engelledi. Hz. Davud'un kınanma nedeni işte buydu. Ya da o toplumda geçerli olan kural, kocası ölen kadının asla evlenmemesiydi. Kocası öldürülen bir kadınla evlenmeye Allah'ın izin verdiği ilk kişi Hz. Davud idi. Dolayısıyla Hz. Davud, Uriya öldürülünce ve iddet süresi bitince hanımıyla evlendi. İşte insanların ağırına giden husus buydu.<sup>26</sup>

**9. Hz. Davud'un, gördüğünde kalbinin meylettiği kadın kendisini ibadetten alıkoymuştur.** Hz. Davud ibadetle meşgul iken bir kadın ile bir erkek kendisine bir dava sunmak üzere gelmişlerdi. Bu sırada Hz. Davud kadını tanımak için baktı. Bu bakış, caiz olan bir bakış idi. Hz. Davud, insan fitratında olan bir duygu ile kadına meyletti. Derken aralarında hüküm verdikten sonra ibadetine döndü, ancak kadın ile ilgili düşüncesi kendisini ibadetten alıkoydu. İşte bu nedenle Hz. Davud kınanmıştır.<sup>27</sup>

Ayetleri Hz. Davud'un kadın ile şu veya bu şekildeki ilişkisine ya da evlenmesine dair atıf olarak anlayan müfessirlere göre gelen davacılar melek, dava konusu olan koyunlardan maksat da kadındır.<sup>28</sup> (Davacıların melek, dava konusu olan koyunlardan maksadın da kadın olduğuna dair görüşlere yönelik eleştirilere "**Hz. Davud'un İstifgar Nedenleriyle İlgili Değerlendirme**" başlığı altında yer vereceğiz.) Buna göre melekler Hz. Davud'un yapmak istediği işin yanlışlığını kendisine göstermek üzere, aralarında davacı olan iki kişi kılığında gelmişlerdir.

<sup>23</sup> Mevdudi, Ebu'l-A'la, *Tefhimu'l-Kur'an*, (Terc. M. Han Kayani, Y. Karaca ve Diğerleri), İstanbul, 1996, V, 66-67. Mevdudi, Yahudilerin bu olayı efsane haline soktuğunu söylemeyi de ihmal etmemektedir.

<sup>24</sup> İbn Atiye, IV, 499; Sealibi, Abdurrahman b. Muhammed b. Mahluf, *el-Cevahiru'l-Hisan fi Tefsiri'l-Kur'an*, (Tefsiru's-Sealibi), Beyrut, 1997, V, 62. Sealibi, davalıların geliş nedeni ile ilgili olarak kıssacıların uzun uzadıya anlattıklarının doğru olmadığını belirtmeden de geçmemektedir.

<sup>25</sup> Sa'lebi, V, 259; İbn Atiye, IV, 499; Razi, XXVI, 192. Ayrıca bk. Suyuti, XII, 524-529; Kurtubi, XV, 180-181; Zadu'l-Mesir, VII, 115-117; Şevkani, IV, 490; Tabresi, VIII, 273.

<sup>26</sup> Tabresi, VIII, 273.

<sup>27</sup> Tabresi, VIII, 273.

<sup>28</sup> Taberi, XX, 67, 72; Maverdi, V, 86, 87; Kurtubi, XXV, 165, 172; Beyzavi, II, 310; Hazin, V, 272, 273; Suyuti, XXII, 529; Ebussuud, VII, 220, 221; Şevkani, IV, 488, 489.

### B. Hz. Davud'un Taraflardan Sadece Birisinin İfadesine Göre Karar Vermesi

Bazı müfessirlere göre de gelen davacılar arasında karar vermesi Hz. Davud'un istiğfar nedenidir. Bu nedeni dikkate alanlar da kadın ile ilişkisini istiğfar nedeni görenlerde olduğu gibi, olayı, herhangi bir sahih rivayete değil, tam anlamıyla varsayıma dayandırmaktadırlar. Bu varsayıma göre olay şöyle gerçekleşmiştir:

Davacı olan iki şahıstan biri dava konusu olayı anlatmış, aralarında karar vermesini istemiş, Hz. Davud da diğer davacının ifadesini almadan "Andolsun ki o, senin koyununu kendi koyunlarına katmak istemekle sana zulmetmiştir" şeklinde birisinin lehine karar vermiştir. Dolayısıyla, bir delil ve şahit bulunmadan, sadece bir tarafın mücerred iddiasıyla, diğerinin zalim olduğuna hükmetmiştir. Bunun üzerine gelenler birbirlerine bakıp güldüler ve sonra gökyüzüne çekildiler. Hz. Davud kendisinin imtihan edildiğini zannetti ve istiğfar etti.<sup>29</sup>

### C. Hz. Davud'un Davacıların Suikast Niyetiyle Geldiklerini Zannetmesi

Hz. Davud'un kadın ile ilişkisi veya davacılar arasında karar vermesini istiğfar nedeni olarak kabul edenlere oranla daha az savunucusu olan bu iddiaya göre mihrabın duvarlarını aşanlar, girilmemesi gereken yerden ve karar verme zamanı dışındaki bir zamanda Hz. Davud'un huzuruna giren insanlar idi. Hz. Davud, suikast yapacaklarını zannederek onlardan korkmuştu; çünkü o sırada yalnız başına mabette rabbine ibadet etmekteydi. Gelenlerin muhakeme olunmak için geldikleri ortaya çıkınca ve onlardan ikisi de davacı olarak ileri atılınca kendisine yapılan suikasttan Allah tarafından kurtarıldığını zannetti. Ancak olay zannettiği gibi olmayınca, yanıldığından ve zannettiği şeyin olmamasından dolayı istiğfar etti veya Allah'a yöneldi. Allah da onu bu zannından dolayı bağışladı.<sup>30</sup>

Bir tarafı dinleyerek davacılar arasında karar vermesinden dolayı Hz. Davud'un istiğfar etmiş olabileceğini kabul etmeyen Meraği'ye göre ise davacıların Hz. Davud'a arz edip kararını istedikleri dava, Hz. Davud'un hükmüne ihtiyaç duyulacak bir dava değildir. Ayrıca davacıların, karar verilmesi için ertesi günü beklemeleri şeklinde bir alternatifleri de vardı. Eğer olay ayette belirtildiği gibi ise bu davacıların, karar verme zamanı olmayan bir zamanda davayı arz etmelerini ve böyle şüphe uyandıracak bir şekilde hakime ulaşmalarını gerektirecek bir neden de yoktur. O halde davacıların, açıkladıklarından farklı bir amaçlarının olması kaçınılmazdır. Bu amaç da suikasttır. Bu amaçlarını gerçekleştirmekten onları alıkoyan ise bekçi, hizmetçi ve maiyetindekilerin uyanık olmaları idi. Onun için de fetva isteme şeklinde gelişlerine bir neden uydurdular ve duvara tırmanarak atıldılar. Onların niyetinin suikast olduğunu gösteren husus ise, insanların hâkimlerin evlerine saldırmalarının hiçbir dönemde normal bir davranış ve alışkanlık olmamasıdır. Bu düşünceyi destekleyen bir husus da israiloğulları arasında peygamberleri öldürmenin yaygın olmasıdır. Nitekim ayette haksız şekilde Peygamberleri öldürdükle-

<sup>29</sup> Beğavi, VII, 81; Razi, XXVI, 193-194; Kurtubi, XV, 177; Ebu Hayyan, Muhammed Yusuf, *el-Bahru'l-Muhit*, Beyrut, 1993, VII, 377; Alusi, Şihabuddin Mahmud, *Ruhu'l-Meani*, Beyrut, ty., XXIII, 182; Tabresi, VIII, 273.

<sup>30</sup> Ebu Hayyan, VII, 377. Benzer bir görüş için bk. Beyzavi, II, 310.

ri<sup>31</sup> ifade edildiği gibi İşiya ve Zekeriya'yı da öldürmüşlerdi. İşte Hz. Davud da onların niyetini anlayınca ve buna dair deliller de kesinleşince intikam almak istedi. Ancak peygamberlik makamının müsamaha ve affetme konusunda örnek teşkil ettiğini düşündü, böylece onlardan intikam almaya niyetlendiğinden dolayı rabbinden bağışlanmasını istedi.<sup>32</sup>

#### D. Herhangi Bir Neden Olmaksın Hz. Davud'un İstiğfar Etmesi

Hz. Davud'un istiğfarına neden olduğu düşünülen yukarıdaki görüşlerin savunucusu müfessirlerin yanı sıra konu ile ilgili rivayetleri asılsız bulduğu için hiç yer vermeyen ve sadece ayetlerin lafızlarıyla yetinerek konuyu açıklayan müfessirler de vardır. Bu müfessirlerin ortak özelliği, rivayetleri verdikten sonra bunların asılsız olduğunu söyleyen müfessirlerin aksine, hiçbir rivayete yer vermeden ayetlerin zahiri üzerinde değerlendirme yapmalarıdır. Ancak bu kısımdaki müfessirlerin oldukça az sayıda olması ayrıca dikkate değer bir husustur. Ulaşabildiğimiz tefsirler arasında bu grupta yer alanların görüşlerini şu şekilde özetlemek mümkündür:

Ebu Hayyan (v. 745), Hz. Davud-kadın ilişkisine dair hiçbir rivayeti zikretmemekte, Hz. Davud'un istiğfarında, bağışlanması istenen herhangi bir kusurun işlendiğine dair bir husus bulunmadığını, müfessirlerin, bu kıssa ile ilgili olarak peygamberlerin konumuyla bağdaşmayan bir çok olay zikrettiklerini, ancak kendisinin bunları zikretmekten kaçındığını ve ayetlerin lafızları üzerinde durmakla yetindiğini belirtmektedir.<sup>33</sup>

İbn Kesir (v. 774), Hz. Davud ile ilgili anlatılan kıssaların çoğunun israiliyat kaynaklı olduğunu ve konuyla ilgili kabul edilebilir herhangi bir sahih hadis tespit edilemediğini bildirmektedir.<sup>34</sup>

Bikai (v. 885), kıssaya hiç yer vermeden, sadece kadın ile ilgili olarak anlatılanların yalan olduğunu ifade eder. Ayrıca Bikai şahit olduğu şu tespiti yapmaktadır: "Bu tür kıssalar Yahudilerin yalanlarından ibarettir. Yahudilerden Müslüman olanlardan bazıları, Davud hakkında anlatılan bu olaylara itimat ettiklerini bana söylediler. Onlara göre bunun nedeni de Hz. İsa'nın Davud'un neslinden olması ve böylece de onu karalama imkânı bulabilmeleridir."<sup>35</sup>

Şenkiti (v. 1393), müfessirlerin bu ayetlerle ilgili olarak anlattıklarının tamamının Hz. Davud'un konumuyla bağdaşmayan İsrailiyat rivayetleri olduğunu ve hiçbirisine güvenilemeyeceğini belirtir.<sup>36</sup>

Elmalılı ise (v. 1361/1942) Hz. Davud'un zannettiği fitnenin meydana gelmediğini, sadece bir ibret dersi olarak olayın kapandığını, ancak yine de bu kıssa ile ilgili olarak birçok sözler edildiğini ve masallar anlatıldığını belirtmektedir.<sup>37</sup>

<sup>31</sup> 2 Bakara 61.

<sup>32</sup> Meraği, Ahmed Mustafa, *Tefsiru'l-Meraği*, Mısır, 1946, XXIII, 110-111.

<sup>33</sup> Ebu Hayyan, *Bahru'l-Muhit*, VII, 375.

<sup>34</sup> İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, Kahire, 1990, IV, 32.

<sup>35</sup> Bikai, Ebu'l-Hasan İbrahim b. Ömer, *Nazmu'd-Düer fi Tenasübi'l-Ayat ve's-Suver*, Kahire, ty., XVI, 362.

<sup>36</sup> Şenkiti, Muhammedu'l-Emin b. Muhammed, *Advau'l-Beyan fi İzahil-Kur'an bi'l-Kur'an*, Kahire, 2005, VII, 18.

<sup>37</sup> Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, ty., VI, 4092.

## II. HZ. DAVUD'UN İSTİĞFAR NEDENLERİYLE İLGİLİ DEĞERLENDİRME

Müfessirlerin konu ile ilgili değerlendirmelerinin, Hz. Davud'un bir şekilde günah işlediği ön kabulüne dayandı(rıldı)ğı dikkat çekmektedir. Bu değerlendirmeler, sahih bir rivayet olmadığı için herhangi bir günahın işlendiğine dair iddiaları reddetmek yerine, var olan ve İslam ahlakıyla bağdaşmayan rivayetleri güya izah edilebilir hale getirme çabasından ibarettir. Yapılan izahların nerdeyse tamamında, işlenmiş olabileceği düşünülen günahın sadece şeklinin değiştirilmesinden ibaret bir yaklaşımın sergilendiği görülmektedir. Buna göre Hz. Davud'un istiğfarına dair varsayılan ve tefsirlerde yer alan nedenlerle ilgili şu değerlendirmeleri yapabiliriz:

1. Bazı ifade farklılıklarıyla tefsir kaynaklarında nakledilen, Hz. Davud'un bir kuşun peşine takılması neticesinde karşılaştığı ve aşık olduğu kadınla evlenmek amacıyla kocasını cephenin önüne sürmesi, daha sonra da bu kadınla evlenmesi ile ilgili olay, rivayetleri ilim ehli tarafından kabul görmeyen ve kendilerine güvenilmeyen Süddi, Kelbi ve Mukatil b. Süleyman'a dayandırılmaktadır.<sup>38</sup> Taberi'nin naklettiği rivayet<sup>39</sup> de Enes'ten nakleden Yezid b. Rakkaşi'nin rivayetlerinden olduğu için senedi sahih değildir.<sup>40</sup>

Bu olay birçok açıdan da batıldır. Çünkü bu olayı nakledenler Hz. Davud'u, kendisine yabancı olan bir kadının mahrem yerlerine bakmakla, komşunun mahremiyetini ihlal etmekle, kadınla evlenmek üzere kocasının ölmesi için plan yapmakla ve 99 hanımı olduğu halde bunlarla yetinmeyip şehvetine yenik düşerek komşusunun hanımını da kendi hanımları arasına katmakla itham etmektedirler.<sup>41</sup> Oysa herhangi birimiz bile, komşusunun iffetli hanımına kur yapmaktan, kendisiyle evlenmek amacıyla kocasını kasıtlı olarak ölüme maruz bırakmaktan, gördüğü bir kuş yüzünden namazını terk etmekten sakınır. Bunlar iyilik ve takva ehli olan kişilerin yapacağı işler değildir. Dolayısıyla Allah'ın kendisine vahyettiği, kendi sözlerini onun diliyle aktardığı bir peygambere bunlar nasıl yakıştırlır.<sup>42</sup>

İbn Kesir'e göre de müfessirler bu konuda, çoğu İsrailiyattan alınmış kıssalar nakletmişlerdir. Yine bu konuda Hz. Peygamber'den herhangi bir sahih hadis de rivayet edilmemiştir.<sup>43</sup>

2. Olayların anlatımında Hz. Davud'un kadınla evliliğinin gerçekleşmesi için gerekli olan bazı öncüllerin hesaplanması dikkat çekicidir. Mesela Uriya'nın evi her

<sup>38</sup> Na'nae, s. 230.

<sup>39</sup> Taberi, XX, 74.

<sup>40</sup> İbn Kesir, 4, 31. Yezid b. Rakkaşi'ye yönelik tenkitler ile ilgili olarak bk. Zehebi, Şemsuddin Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed, *Mizanu'l-İtidal fi Nakdi'r-Rical*, Baskı yeri ve tarihi y., IV, 418.

<sup>41</sup> Bk. Na'nae, s. 230.

<sup>42</sup> İbn Hazm, Ali b. Ahmed b. Said, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva' ve'n-Nihel*, Kahire, ty., IV, 14. Bu eleştiri, peygamberlerin masum olduğu esasına aykırı bir durum olduğu için yapılmamaktadır. Kur'an'da ifade edildiği gibi Hz. Adem'in unutarak isyanı (20 Ta Ha 115, 121), Hz. Yunus'un, kendisini dinlememekte direten kavmini Allah'ın izni olmadan terk etmesi (21 Enbiya 87), Hz. Musa'nın kavga edenleri aralamaya çalışırken öldürme kastı olmaksızın bir darbesiyle birisini öldürmesi (28 Kasas 15) gibi olaylar peygamberlerin de bazen hata işleyebileceklerini göstermektedir. Ancak burada belirttiğimiz husus, bir peygamberin heva ve hevesine boyun eğerek, planlama ve kurgulamaya dayalı olarak böyle bir hatayı yapmış olamayacağıdır.

<sup>43</sup> İbn Kesir, IV, 32.

nasılsa Hz. Davud'un evine yakındır. Kadını görebilmesi için de bir kuşun pencereye konması senaryodan başka bir şeyi akla getirmemektedir. Hatta Hz. Davud'un kuşu takip etmesini, yine Hz. Davud'un bir özelliği olarak anlatılan "kuşların Hz. Davud'un emrine girmesiyle" ve Hz. Süleyman'ın Hüdhdüd kuşunu aramasıyla<sup>44</sup> izah edilmesi de<sup>45</sup> olayı izah edilebilir hale getirme çabalarından ibarettir.

3. Hz. Davud'un, "evlenmek istediği kadının kocasının öl(dürül)mesine yönelik herhangi bir eylem planlamadan veya böyle bir temennide bulunmadan ölmesi üzerine evlenmiştir" şeklindeki düşünce, ister istemez Hz. Davud'un başkalarının hanımında gözü olan biri şeklinde algılanmasına neden olmaktadır. Bu sadece bir peygamber için değil, sıradan bir insan için bile kabul edilemeyecek bir davranıştır. Bu ihtimali değerlendirenler de bunun bir peygambere yakışan davranış olup olmayacağı konusunda ikna olmamış olacaklar ki durumu makul hale getirmek için böyle bir davranışın önceki şeriatlarda meşru olduğunu iddia etmektedirler. Ancak önceki toplumlarda geçerli olan hukukta böyle bir hükmün olduğuna dair kesin ve güvenilir herhangi bir delil bulunmadığı için bu iddia da makul görünmemektedir.

4. Hz. Davud'un istiğfar nedeninin evli bir kadınla evlenmeye sadece niyetlenmesi olduğu, bunun gerçekleşmediği görüşü de asılsız bir rivayeti yine asılsız bir gerekçe ile reddetmekten ibarettir. Öncelikle sadece niyetten ibaret kalmış olsa bile evli bir kadınla evlenme isteği nasıl meşru görülebilir? Bunun hem dini hem akli izahı mümkün değildir. Bu durumun değil bir peygambere, sıradan bir insana bile yakıştırılması abestir. İkinci olarak, aslında bir insanın bir konu ile ilgili niyetinin ne olduğunun kendi beyanı olmadan anlaşılamayacağı muhakkaktır. Buna göre Hz. Davud'un böyle bir niyetinin olduğu nereden bilinmektedir ki sadece niyet aşamasında kalınmış olduğu iddia edilmektedir? Daha da önemlisi, Hz. Davud'un niyeti okunarak bilginin temellendirilmesi doğru değildir.

5. Zemahşeri, İbnu'l-Arabi, Razi, Beyzavi, İbn Aşur gibi müfessirlerin, daha makul diye kabul ettikleri Hz. Davud'un evli bir kadınla evlenme isteğini ve bunun için de kocasından eşini boşamasını istemesini, ensar ile muhacir arasındaki kardeşlik anlaşmasında Ensardan bazılarının Muhacir kardeşlerinin evlenebilmesi için ikinci hanımlarını boşamayı teklif etmeleri şeklindeki uygulamalara<sup>46</sup> dayandırarak meşru göstermeye çalışması anlaşılır gibi değildir. En az bizim kadar bu iddiayı savunanlar da bilirler ki Ensar ile Muhacirler arasındaki olayda hiç kimsenin başkasının hanımıyla evlenme gibi bir talebi olmamıştır. Hele Hz. Davud'un bu teşebbüsünü(!) meşru göstermek ve engellenmesi insanın elinde olmayan bir eğilim olduğunu ispat etmek adına Hz. Peygamber'in, Zeyneb binti Cahş ile evlenmek isteme-

<sup>44</sup> Bk. 38 Sad 19; 27 Neml 20.

<sup>45</sup> Maturidi, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed, *Te'vilatu Ehli's-Sunne (Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim)*, Beyrut, 2004, IV, 260.

<sup>46</sup> Burada kastedilen, Ensar ile muhacirler arasında gerçekleştirilen kardeşlik antlaşmasının sonucu, Ensardan olan Said b. Rabi'in, muhacirlerden Abdurrahman b. Avf'a istediği takdirde iki hanımından birini boşayarak kendisiyle evlenmesini teklif ettiğine dair rivayetler olsa gerek. Bu olay iki kişi arasında yaşanmış bir diyalogdan ibaret olup Hz. Peygamber veya diğer sahabenin onayladığı ve genel bir prensip olarak kabul ettiği bir olay değildir. Diğer taraftan hadis kaynaklarında geçmeyen bu gibi örnekler daha çok hadis şerhlerinde yer verilmektedir. Bk. İbn Battal, Ebu'l-Hasan Ali b. Halef, *Şerhu Sahihü'l-Buhari*, Riyad, 2003, VI, 189; VII, 176, 284.

siyle izah edilmesi ise<sup>47</sup> gerçekten izahı güç bir durumdur; çünkü yapılan böyle bir mukayese ile Hz. Peygamber'in evlenmek istediği için Zeyd'den hanımını boşamasını istediği ima edilmektedir. Oysa Hz. Peygamber'in böyle bir talebi olmamış, aksine boşanmalarına engel olmak üzere çaba harcamıştır.<sup>48</sup> Bu nedenle böyle bir mukayese kabul edilemez.

6. Hz. Davud'un başka insanların ölümüne üzüldüğü kadar, evlenmek istediği kadının kocasının ölümüne üzülmeyeceğine dair ileri sürülen istiğfar nedeni de tamamıyla varsayıma dayanmaktadır. Çünkü bu konuda delil olabilecek hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Oysa böyle bir üzüntünün seviyesini tespit etmek için ya üzülen kişinin ifadesi olmalı ya da bunu gösterecek bir delil olmalıdır. Dahası Hz. Davud'un bir kadınla evlenme niyeti kesin olarak kabul edilince, bir peygambere yakışmayan bir tavır yerine daha makul hale getirilen böyle bir tavır konuyu izah edebilirdi.

7. Kocasını ölen kadınların evlenmesi yasak iken Allah tarafından böyle bir kadınla evlenme izni verilen ilk kişi olduğu için Hz. Davud'un evliliğinin insanların ağına gitmesi şeklindeki iddia da tam anlamıyla bir kurgudan ibaret olup dayanakta yoksundur. Bu yasağın olduğu nerden bilinmektedir?

Kadın ile ilgili olarak anlatılan rivayetler konusunda şu hususun da göz ardı edilmemesi gerekir: Eğer bu ayetlerdeki amaç kadın ile ilgili varsayılan olaylar nedeniyle Hz. Davud'a uyarıda bulunmak olsaydı o zaman ifade "Davud zannetti" değil "Davud bildi" denirdi.<sup>49</sup>

8. Hz. Davud'un istiğfar nedeninin, gelen davacılar arasında sadece taraflardan birisini dinleyerek karar vermesi olduğuna dair görüşler de temelsizdir. Bunu tespit etmemize yardımcı olacak ne ayetlerin bağlamında bir ipucu ne de sahih bir rivayet vardır. Diğer taraftan davacılarla ilgili olayın anlatıldığı ayetlerden önce Hz. Davud'un güçlü oluşu, Allah'a yönelişi, dağların ve kuşların emrine verilmesi, yönetiminin güçlendirilişi ve kendisine hüküm verme yeteneği verilmesi; sonrasında ise yeryüzünde halife kılınması gibi özelliklerin anlatıldığı bir bağlamda kınanmasını gerektirecek davranışlarından söz edildiğini söylemek (kıssaların anlatımında kronolojik sıranın gözetilmiş olma zorunluluğu bulunmasa da) uygun düşmemektedir.<sup>50</sup>

9. Hz. Davud'un, davacıların suikast yapmak niyetiyle geldiklerini zannetmesinden veya bu zandan hareketle gelenlerden intikam almayı düşünmesinden dolayı istiğfar ettiği görüşü de bunu doğrulamak amacıyla ortaya konan gerekçelerin kurgudan ibaret olması nedeniyle isabetli görünmemektedir. Davacıların zamansız geldikleri veya normal olmayan yerden, duvardan atlayarak Hz. Davud'un yanına girdiklerine dair ayetlerin ne zahirinde ne de mefhumunda bir ipucu bulunmak mümkündür.

Müfessirleri, davacıların duvardan atlayarak veya duvara tırmanarak Hz. Davud'un yanına geldiklerine dair kanaate sevkeden kelimenin *تسوروا* kelimesi

<sup>47</sup> Maturidi, IV, 265; Kurtubi, XV, 176.

<sup>48</sup> 33 Ahzab 37.

<sup>49</sup> Bikai, XVI, 361.

<sup>50</sup> Bk. İcî, Abdurrahman b. Ahmed, *Kitabu'l-Mevakıf*, Beyrut, 1997, III, 438.

olduğu görülmektedir. *تسور* kelimesi bir yere girmek anlamındadır.<sup>51</sup> Kelimenin aslında şeref ve yücelik anlamı da olunca<sup>52</sup> yüce bir makama girmek anlamında değerlendirilebilir. Yani Türkçede, sıradan birisi için kullanılan “yanına girmek” ifadesiyle yüksek bir makamda bulunan birisi için kullanılan “huzuruna girmek” ifadesi arasındaki fark gibi değerlendirilebilir. Dolayısıyla *تسور* sıra dışı bir şekilde bir yere girmekten çok, birinin huzuruna (ki burada Hz. Davud’un huzuruna) girmeyi ifade eden bir kelimedir.

Ayrıca Meraği’nin işaret ettiği gibi İsrailoğulları arasında peygamberlere yönelik suikastın yaygın olmasının<sup>53</sup> (bunun doğru bir bilgi olduğunu varsaysak bile) davacıların suikast amacıyla geldiklerini söylemek için yeterli bir gerekçe olamayacağı kanaatindeyiz. Davacıların ayetlerde sözü edilen davayı uydurmalarını, Hz. Davud’un yanında bekçilerin/korumaların bulunmasına bağlamanın zihinsel arka planında da Tevrat’ın, Hz. Davud’un peygamberliğini değil de krallığını ön plana çıkaran tasavvurunun etkisinin olabileceğini söyleyebiliriz. Çünkü bu iddiada “saray, bekçi, koruma görevlileri, yüksek duvarlar” gibi kelimeler senaryonun tamamlayıcı unsurları olarak dikkat çekmektedir.

10. Allah’ın Hz. Davud’a insan suretinde ve davacı olarak melekleri göndermesi ve “99 koyun-1 koyun” ifadesiyle davayı arz etmelerinin Hz. Davud’un bir kadın ile şu veya bu şekildeki ilişkisine atıf olarak değerlendirilmesi, buna göre temsili davada sözü edilen koyunun kadından kinaye olduğunun belirtilmesi de isabetli görünmemektedir. Çünkü en önemli Arapça lügat kaynaklarında (Cevheri’nin *Sihah*’ı, İbn Faris’in *Mu’cem*’i, Firuzabadi’nin *Kamusu’l-Muhiti* ve *Besairu Zevi’t-Temyiz*’i, İbn Dureyd’in *Cemheretu’l-Luğa*’sı ve İsfahani’nin *Müfredat*’ı) *نعجة* kelimesinin koyun ve yaban öküzü anlamından başka bir anlamda olmadığı belirtilmekte, özellikle de kadından kinaye olarak kullanıldığına dair hiç bir bilgi verilmemektedir.<sup>54</sup> Özellikle İsfahani’nin, kadın nitelemesine dolaylı olarak bile hiçbir imada bulunmadan *نعجة* kelimesinin koyun anlamında olduğunu belirtmesi ve bunu da üzerinde çalıştığımız *Sâd* suresi 23. ayetiyle örneklendirmesi ayrıca dikkate değer bir husustur.<sup>55</sup> Buna karşılık Ezheri ve İbn Manzur ise bu kelimenin koyun ve yaban öküzü anlamının yanı sıra, aynı zamanda kadından kinaye olarak da Araplar tarafından kullanıldığını belirtmektedirler. Ancak her iki dilcinin çoğu zaman bir kelimenin Araplar tarafından kullanılan anlamlarını desteklemek üzere Arap edebiyatından veya şiirlerinden örnekler verdikleri halde bu kelimenin kadın anlamında da kullanıldığına dair herhangi bir şiir veya edebiyat örneği

<sup>51</sup> Cevheri, İsmail b. Hammad, *Sihah*, Beyrut, 1984, II, 690; Ezheri, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed, *Tehzibu’l-Luğa*, Kahire, 1967, XIII, 49; İsfahani, Rağıb, *el-Müfredat fi Ğaribi’l-Kur’an*, Beyrut, ty., s. 247; Maturidi, IV, 264;

<sup>52</sup> Cevheri, II, 690; İbn Faris, III, 115; İbn Manzur, *Lisanu’l-Arab*, Kahire, ty., III, 2148.

<sup>53</sup> Meraği, XXIII, 110.

<sup>54</sup> Bk. Cevheri, I, 345; İbn Faris, Ebu Hüseyin Ahmed, *Mu’cemu Mekâyisi’l-Lüğa*, Beyrut, 1991, V, 448; Firuzabadi, Mecduddin Muhammed b. Yakub, *Kamusu’l-Muhit*, Beyrut, 1994, s. 265; Firuzabadi, Mecduddin Muhammed b. Yakub, *Besairu Zevi’t-Temyiz fi Letai’i’l-Kitabi’l-Aziz*, Kahire, 2000, V, 85; İbn Dureyd, Ebu Bekir Muhammed b. Hasan el-Ezdi, *Cemheretu’l-Luğa*, Beyrut, 2005, I, 554; İsfahani, s. 498. Ayrıca bk. Lane, Edward William, *Arabic-English Lexicon*, Beyrut, 1997, VIII, 2815.

<sup>55</sup> İsfahani, s. 498.

ver(e)memeleri, sadece Sâd suresi 23. ayetiyle bu görüşlerini desteklemeleri<sup>56</sup> zihinlerde soru işareti bırakmaya neden olmaktadır. Dolayısıyla bu durum, Hz. Davud'un kadın ile ilişkisi bağlamında yapılan rivayetlerin, bu kelimenin kadından kinaye olduğuna dair görüşlerin ortaya çıkmasında etkili olduğu izlenimi vermektedir.

Diğer taraftan güya kadın konusunda yapmış olduğu hatanın hatırlatılması amacıyla Hz. Davud'a gönderilen davacıların koyunlar ile kadınları kastettiklerini söylemek, ayette geçen *خَلَطَاء* kelimesinden dolayı mümkün görünmemektedir. Çünkü *خَلَطَاء* kelimesi ortaklar anlamındadır<sup>57</sup> ve insanların kadınlarda ortaklığı dinen söz konusu olmadığı gibi, aklen de mümkün değildir.

11. Hz. Davud'a gelen davacıların insan suretinde melekler olduğu görüşüne gelince; ayetlerin bağlamından bu tespiti yapmamızı gerektirecek herhangi bir ipucu bulunmamaktadır. Kaldı ki meleklerin insan suretinde yeryüzüne gönderilmesinden söz eden bütün Kur'an pasajlarında, gelen meleklerin ya ilk karşılaşmada ya da bazı olaylar yaşandıktan sonra kendilerinin melek olduklarını söyledikleri, dolayısıyla melek olduklarını beyan etmeden, diğer bir ifadeyle kendisine geldikleri peygamber veya kimseler tarafından melek oldukları bilinmeden ayrılmadıkları anlaşılmaktadır.<sup>58</sup> Buna göre, gelenlerin melek oldukları halde Hz. Davud tarafından bilinmemesi, meleklerin gelişini anlamsız hale getirmektedir. Çünkü meleklerin kendisine geldiği kişi/peygamber bunun farkına varmayacaksa o zaman meleklerin gelmesiyle gelmemesi arasında bir fark kalmamış olacaktır.

## SONUÇ

1. Hz. Davud'un istiğfarını, mutlaka işlemiş olduğu bir günaha dayandırma çalışmaları, istiğfarın anlamıyla da amacıyla da örtüşmemektedir. Çünkü Kur'an'da herhangi bir günah/hata nedeniyle istiğfar edildiğine dair atıflar bulunduğu gibi<sup>59</sup> herhangi bir günah/hata olmadan da istiğfarın emredildiği veya yapıldığı bilinmemektedir.<sup>60</sup> Mesela hac ile ilgili görevler yerine getirildikten hemen sonra istiğfar emredilmektedir.<sup>61</sup> Hz. Peygamber de (herhangi bir günahattan dolayı olmaksızın) günde yetmiş kereden fazla istiğfar ettiğini söylemekte<sup>62</sup>; aynı şekilde hadislerde dinin en önemli ibadeti olan namazlardan hemen sonra da istiğfarda bulunmanın faziletin-

<sup>56</sup> Ezheri, I, 382; İbn Manzur, VI, 4471.

<sup>57</sup> Isfahani, s. 155.

<sup>58</sup> Bk. 11 Hud 69-70, 77-81. Bu ayetlerde meleklerin önce Hz. İbrahim'e, daha sonra da Hz. Lut'a insan suretinde geldiği, her iki peygamber tarafından da tanınmadığı, hatta Hz. Lut'un zor anlar yaşamasından sonra meleklerin kendilerini tanıttığı açıkça görülmektedir. Aynı şekilde Hz. Meryem'e insan suretinde gelen melekler de kendilerinin melek olduklarını söylemişlerdir. Bk. 19 Meryem 17-19. Ayrıca Babil'e gönderilen melekler (Harut ve Marut) ile ilgili olarak da bk. 2 Bakara 102. Diğer taraftan Cebrail'in bazı bilgileri öğretmek üzere Hz. Peygamber'e insan suretinde gelmesi ve daha sonra melek olduğunun Hz. Peygamber tarafından bildirilmesi ile ilgili olarak bk. Buhari, "İman", 37; Ebu Davud, "Sünnet", 16; Tirmizi, "İman", 4; İbn Mace, "Mukaddime", 9.

<sup>59</sup> 3 Al-i İmran 135; 4 Nisa 110; 40 Mu'min 55; 47 Muhammed 19.

<sup>60</sup> Bk. 14 İbrahim 41; 41 Fussilet 6; 70 Nuh 28; 72 Müzzemmil 20; 110 Nasr 3.

<sup>61</sup> 2 Bakara 199.

<sup>62</sup> Buhari, "Daavat", 3; Tirmizi, "Tefsir", 47; İbn Mace, "Edeb", 57.



den söz edilmektedir.<sup>63</sup> Buna göre Hz. Davud da Allah'a yakınlığının ifadesi olarak veya Allah'a hakkıyla kulluk yapamama endişesiyle istiğfar etmiştir.

2. Davacılar ile ilgili olayın anlatıldığı ayetleri, Hz. Davud'un işlediği bir hata nedeniyle istiğfar ettiğinin anlatıldığı bir bölüm olarak anlamak, ayetlerin bağlamına uygun düşmemektedir. Dikkat edilirse Hz. Davud ile ilgili pasaj "Ey Muhammed! Onların söylediklerine karşı sabret. Güçlü kulumuz Davud'u hatırla. O, Allah'a çok yönelen bir kimse idi." (17. ayet) ayetiyle başlamakta, Hz. Peygamber'in kendi toplumunun baskı ve eziyetlerine karşı sabretme modeli olarak Hz. Davud hatırlatılmaktadır. Dolayısıyla bir peygamberin örnek alınması istendikten sonra yaptığı yanlışlarının ve sonucunda istiğfarının örnek bir olayla anlatılmış olduğunu söylemek telifi güç bir durumdur.

Diğer taraftan davacılar ile ilgili olayın anlatılmasından önce Hz. Davud'un Allah tarafından övgüyle söz edilen sekiz özelliğiyle<sup>64</sup>; sonrasında da yine Allah'a yakınlığı ve halife oluşu gibi özelliklerle kendisinden övgüyle söz edilmesi, örnek olayın, Hz. Davud'un uyarılması/kınanması amacıyla değil, aksine Allah katındaki değerinin vurgulanması amacıyla verildiğini göstermektedir.

3. Farklı anlama gelmesini gerektirecek bir işaret olmadığı için gelen davacılar insan, davada sözü edilen نَجْحَة ise koyundur. Buna göre davacı olan bir koyun sahibi ile 99 koyun sahibinin Hz. Davud'un huzuruna birlikte adeta el ele girmeleri, yine mağdur edildiğini düşünerek olayı Hz. Davud'a arz eden kişinin, kendisini mağdur ettiğini düşündüğü kişi için "kardeşim" demesi olayın taraflar arasındaki düşmanlıktan çok ticari ortaklıkta yaşanan anlaşmazlığın çözümüne yönelik çabayı yansıttığı söylenebilir. Aynı zamanda bu davacıların olayı, o günkü toplumda insanların ekonomik açıdan birbirlerine hakim olma anlayışındaki bir problemin var olduğu kanaatini uyandırmaktadır.<sup>65</sup> Dolayısıyla Hz. Davud döneminde yaşanan bu tür olayları, toplumsal bir endişenin/rahatsızlığın yaygınlaştığının işareti olarak okumak mümkündür. Buna göre mal varlığı fazla olanların, az malı olanların malını da kendi mallarına katarak onları ekonomik açıdan güçsüz/etkisiz hale getirecekleri bir ekonomik yapılanmadan söz edilebilir. Bu itibarla olay birinin diğerine zulmetmesi şeklinde olsaydı zalimin mazlum ile birlikte karar mercii olan Hz. Davud'un huzuruna girmeleri anlamsız olurdu. Ayrıca "bu tartışmada bana zorla dediğini yaptırdı." ifadesinden de anlaşıldığı gibi malın gasp edilmesi şeklinde bir durum meydana gelmemiş, 99 koyunu olan kişi, bir koyunu olan kişiyi sözleriyle ikna etmeyi başarmış, son kararın verilmesi için Hz. Davud'a müracaat etmişlerdir.

### KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İstanbul, 1992.

<sup>63</sup> San'ani, Ebu Bekir Abdurrezzak b. Hemmam, *Musannef-i Abdurrezzak*, Beyrut, 1403, II, 236 (3195. hadis).

<sup>64</sup> Bu sekiz özellik şunlardır: 1. Hz. Davud'un sabırda örnek olması, 2. Allah'ın Hz. Davud'u kendi kulu olarak nitelemesi, 3. Güçlü olması, 4. Allah'a yönelmesi, 5. Emrine dağların verilmesi, 6. Emrine kuşların verilmesi, 7. Mülkünün güçlendirilmesi, 8. Hikmet ve hüküm verme yeteneği verilmesi.

<sup>65</sup> Nitekim Enbiya suresinin 78. ayetinde bildirilen dava konusunun da yine yapılan bir haksızlık ve koyunlar olması bu kanaatimizi güçlendirmektedir.

- Alusi, Şihabuddin Mahmud, *Ruhu'l-Meani*, Beyrut, ty.
- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul, ty.
- Aydemir, Abdullah, *Tefsirde İsrailiyyat*, Ankara, ty.
- Beğavi, Ebu Muhammed Hüseyin b. Mes'ud, *Mealimu't-Tenzil*, Riyad, 1989.
- Beyzavi, Nasıruddin Ebu Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil (Tefsiru'l-Beyzavi)*, Beyrut, 1988.
- Bikai, Ebu'l-Hasan İbrahim b. Ömer, *Nazmu'd-Dürer fi Tenasubi'l-Ayat ve's-Suver*, Kahire, ty.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Câmiu's-Sahîh*, İstanbul, 1981.
- Cassas, Ebu Bekir, *Ahkamu'l-Kur'an*, Beyrut, 1405.
- Cevheri, İsmail b. Hammad, *Sihah*, Beyrut, 1984.
- Cevzi, Ebu'l-Ferec Cemaluddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Zadu'l-Mesir fi İlmi't-Tefsir*, Beyrut, 1984.
- Derveze, Muhammed İzzet, *et-Tefsiru'l-Hadis*, Kahire, 2000.
- Durmuş, Zülfikar, "Sâd 30-33. Ayetler Bağlamında Hz. Süleyman-Klasik Tefsirlere Eleştirel Bir Yaklaşım." *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sakarya, 18/2008.
- Ebu Davud, Süleyman b. Eş'es es-Sicistanî, *Sünenü Ebî Davud*, Beyrut, 1990
- Ebu Hayyan, Muhammed Yusuf, *el-Bahru'l-Muhit*, Beyrut, 1993.
- Ebu Şehbe, Muhammed b. Muhammed, *el-İsrailiyat ve'l-Mevzuat fi Kütübi't-Tefsir*, byy., 1408.
- Ebussuud, Muhammed b. Muhammed, *İrşadu'l-Akli's-Selim*, Beyrut, 1994.
- Ezheri, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed, *Tehzibu'l-Luğa*, Kahire, 1967.
- Firuzabadi, Mecduddin Muhammed b. Yakub, *Besairu Zevi't-Temyiz fi Letaifi'l-Kitabi'l-Aziz*, Kahire, 2000.
- Firuzabadi, Mecduddin Muhammed b. Yakub, *Kamusu'l-Muhit*, Beyrut, 1994.
- Hazin, Alauddin Ali b. Muhammed b. İbrahim, *Lubabu't-Te'vil fi Meani't-Tenzil*, Beyrut, 1995.
- Isfahani, Rağib, *el-Mufredat fi Ğaribi'l-Kur'an*, Beyrut, ty.
- İbn Mace, Muhammed b. Yezîd, *Sünen*, İstanbul, 1992.
- İbn Aşur, Muhammed Tahir, *et-Tahrir ve't-Tenvir*, Tunus, 1984.
- İbn Atiye, *el-Muharreru'l-Veciz fi Tefsiri Kitabi'l-Aziz*, Beyrut, 2001.
- İbn Battal, Ebu'l-Hasan Ali b. Halef, *Şerhu Sahihi'l-Buhari*, Riyad, 2003.
- İbn Dureyd, Ebu Bekir Muhammed b. Hasan el-Ezdi, *Cemheretu'l-Luğa*, Beyrut, 2005.
- İbn Ebi Hatim, Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Razi, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, Riyad, 1997.
- İbn Ebi Zemenin, Ebu Abdillan Muhammed b. Abdillan, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Aziz*, Kahire, 2002.
- İbn Faris, Ebû Hüseyin Ahmed, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüğa*, Beyrut, 1991.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed b. Said, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva' ve'n-Nihel*, Kahire, ty.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, Kahire, 1990.
- İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, Kahire, ty.
- İbnu'l-Arabi, Ebu Bekir Muhammed b. Abdillan, *Ahkamu'l-Kur'an*, Beyrut, 2003.
- İcî, Abdurrahman b. Ahmed, *Kitabu'l-Mevakıf*, Beyrut, 1997.
- Karaman, Hayrettin-Çağrıci, Mustafa-Dönmez, İbrahim Kafi-Gümüş, Sadrettin, *Kur'an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir*, Ankara, 2008.
- Kitab-ı Mukaddes.

- Kurtubi, Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed, *el-Cami' li Ahkami'l-Kur'an*, Kahire, 1967.
- Lane, Edward William, *Arabic-English Lexicon*, Beyrut, 1997.
- Maturidi, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed, *Te'vilatu Ehli's-Sunne (Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim)*, Beyrut, 2004.
- Maverdi, Ebu'-Hasan Ali b. Muhammed, *en-Nuket ve'l-Uyun*, Beyrut, ty.
- Meraği, Ahmed Mustafa, *Tefsiru'l-Meraği*, Mısır, 1946.
- Mevdudi, Ebu'l-A'la, *Tefhimu'l-Kur'an*, (Terc. M. Han Kayani, Y. Karaca ve Diğerleri), İstanbul, 1996.
- Mukatil b. Süleyman, *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*, Beyrut, 2003.
- Na'nae, Remzi, *el-İsrailiyat ve Eseruha fi Kütübi't-Tefsir*, Beyrut, 1970.
- Nesefi, Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Tefsiru'n-Nesefi*, İstanbul, 1984.
- Razi, Fahrudin, *Mefatihü'l-Ğayb*, Beyrut, 1981.
- Sa'lebi, Ebu İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim, *el-Keşf ve'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an (Tefsiru's-Sa'lebi)*, Beyrut, 2004.
- San'ani, Abdurrezzak b. Hemmam, *Tefsiru Abdurrezzak*, Beyrut, 1999.
- San'ani, Ebu Bekir Abdurrezzak b. Hemmam, *Musannef-i Abdurrezzak*, Beyrut, 1403.
- Sealibi, Abdurrahman b. Muhammed b. Mahluf, *el-Cevahiru'l-Hisan fi Tefsiri'l-Kur'an, (Tefsiru's-Sealibi)*, Beyrut, 1997.
- Suyuti, Celaluddin, *ed-Dürü'l-Mensur fi't-Tefsiri bi'l-Me'sur*, Kahire, 2003.
- Şenkîti, Muhammedu'l-Emin b. Muhammed, *Advau'l-Beyan fi İzahı'l-Kur'an bi'l-Kur'an*, Kahire, 2005.
- Şevkani, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadir*, Beyrut, 1998.
- Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Camii'l-Beyan an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, Kahire, 2001.
- Tabresi, Ebu Ali el-Fadl b. Hasan b. Fadl, *Mecmau'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Beyrut, 1997.
- Tirmizi, Muhammed b. İsa, *Camii's-Sahih*, (Sunenu't-Tirmizî), Beyrut, ty.
- Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, ty.
- Zeccac, Ebu İshak İbrahim b. es-Seri, *Meani'l-Kur'an ve İrabuhu*, Beyrut, 1988.
- Zehebi, Muhammed Hüseyin, *el-İsrailiyat fi't-Tefsir ve'l-Hadis*, Kahire, 1990.
- Zehebi, Şemsuddin Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed, *Mizanu'l-İ'tidal fi Nakdi'r-Rical*, Baskı yeri ve tarihi y.
- Zemahşeri, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşaf*, Riyad, 1998.



## İBNÜ KAYYİMİ'L-CEVZİYYE'NİN ŞİFÂU'L-ALÎL ADLI ESERİNDE KAZA VE KADERİN MERTEBELERİ

Hamdi GÜNDOĞAR\*

### Özet

İslam dünyasında kaza ve kader problemi üzerinde hicrî. I. asırdan beri yapılan tartışmalar günümüzde de devam etmektedir. İslam'ın ilk dönemlerinde kaza ve kader meselesinde mezhep görüşü olarak ortaya çıkan fikirler zamanımızda da birçok kişi tarafından dile getirilmektedir. Kaderin mahiyetine ilişkin yapılan tartışmalar, ağırlıklı olarak insanın fiillerinde hür iradeye sahip olup olmadığı ile ilgilidir. Bunun yanında kaderin bir inanç esası olarak kabul edilmesinde tereddütlerin olduğu da bilinen bir husustur. Bu çalışmamızda Kadere dair soruların cevap bulmasına katkıda bulunabileceğini düşündüğümüz İbnü Kayyimî'l-Cevziyye'nin konuyla ilgili görüşlerini inceleyeceğiz. İbnü'l-Kayyim, orijinal diyebileceğimiz bir sistematiğe kader konusunu Kur'an ayetlerinden yola çıkarak dört mertebeye ele almaktadır. Kaderin dördüncü mertebesini Allah'ın varlıkları yaratması olarak belirleyen İbnü'l-Kayyim, insan fiillerini de bu başlık altında ele alır ve insanın fiillerinden sorumlu olduğunu belirtir.

**Anahtar Kelimeler:** İbnü'l-Kayyim, Kaderiyye, Cebriyye, Ehl-i sünnet, kader, irade, fiil.

### DEGREES OF DESTINY ACCORDING TO IBN QAYYIM AL JAWZIYYA IN HIS BOOK SHIFAU'L-ALIL

From I. Century (hijri) there were many discussions on the Predestination and destiny problem in the Islamic World. Discussions about predestination are mainly concerned human's will and acts. Besides, there are some hesitations as to whether predestination a principal of faith or not. In this paper we examine Ibn Qayyim al-Jawziyya's views about Predestination and destiny. We can say that İbn Qayyim al-Jawziyya approaches to problem in a original way. He deals four degrees destiny problem from the point of Qur'anic verses. According to İbn Qayyim al-Jawziyya, fourth degree of destiny is God's create all creation and He analyses acts of man in this title. Al-Jawziyya says that acts of man create by God but man actualizes acts by his free will. Because of that he responsible from his acts.

**Key Words:** Ibn Qayyim, Qadariyya, Jabriyya, Ahl-al sunna, destiny, will, act.

### GİRİŞ

Kaza ve kader, kâinat hakkında Allah'ın ilim, irade, kudret ve tekvin sıfatlarıyla ilgili olan bir problemdir. İnsanın hür iradesiyle gerçekleştirdiği fiiller ve iradesi dışındaki olaylar da kaza ve kaderin kapsamına girer.

\* Yrd. Doç. Dr., Şırnak Ü İlahiyat Fak. Kelam Anabilim Dalı Bşk., e-mail: hamdigundogar@gmail.com

İnsan, ezelden belirlenmiş bir kader çerçevesi içinde mi fiillerini gerçekleştirir, yoksa kaderden bağımsız mıdır? Başka bir ifadeyle, kişi fiillerinde mecbur mudur, yoksa fiillerini kendisi mi yaratır? İnsanın iradesi ile gerçekleştirdiği şeylerle, istemediği halde başına gelen olaylar için kader denilebilir mi? Diğer taraftan, kader meselesi Kur'an'da ne kadar yer almaktadır? Kader bir inanç esası olarak kabul edilebilir mi? Bu ve buna benzer sorulara kaza ve kader meselesinde geçmişte olduğu gibi günümüzde de cevap aranmaktadır.

İnsanın kaza ve kader çerçevesinde, fiillerinde mecbur veya hür olduğu konusunda İslam düşünce tarihinin erken dönemlerinden itibaren tartışmalar yapılmış ve bu konuda farklı görüşlere sahip ekoller ortaya çıkmıştır. İnsanın fiillerinde kadere tâbi olmayıp, hür olduğu fikrinin ilk temsilcilerinden Ma'bed el-Cühenî (ö. 80/699) ve Gaylan ed-Dımeşki'ye (ö. 126/763) göre kader yoktur; bütün işler insanın kendi iradesi ve kudretinin eseridir. İnsan, eylemlerini sahip olduğu bilgisiyile bizzat kendisi takdir eder. İnsan yapıp-ettiği şeylere kendi hür iradesiyle yönelir ve sonra kendi kudretiyle o fiilleri yaratır. Allah ezelde insanın fiillerini takdir etmez. Allah'ın iradesinin insan fiilleri üzerinde herhangi bir belirleyiciliği yoktur. Allah'ın takdir ve kudretinin insan fiillerinin ortaya çıkmasında bir rolü de yoktur. Allah, insanın fiillerini ancak meydana geldikten sonra bilir.<sup>1</sup>

Diğer taraftan hicrî I. asırda, Cebriyye, insanın fiillerini önceden belirlenmiş olan kader çerçevesinde işlediği ve dolayısıyla onun fiillerinde mecbur olduğu görüşünü dile getirmiştir.<sup>2</sup> İslam düşünce tarihinde cebr görüşünü ilk olarak savunan Ca'd b. Dirhem (ö. 118/736) ve Cehm b. Safvan'a (ö. 128/745) göre insanlar fiillerinde bir mecburiyet altındadırlar. İnsanlar kendi fiillerini meydana getirirken hür bir irade ve güce sahip değildirlar. İnsan, davranışlarında bitki ve cansız varlıklar gibi olup her hangi bir inisiyatife sahip değildir. Allah'ın mülkünde ancak onun dilediği olur. Var olacağını bildiği şeyin vaktinde meydana gelmesini dilediği gibi, olmayacak şeyin de meydana gelmeyeceğini dileyen Allah'tır.<sup>3</sup>

Cebriyye'nin insan iradesini yok sayan kaderci görüşü, daha sonra Mu'tezile tarafından eleştiriye tabi tutulmuş ve cebr görüşünün aksine, insanın özgürlüğünü vurgulayan görüşler ortaya konmuştur.

Mu'tezile'nin kurucularından Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748), insanın kadere tabi olmayıp, iradesinde hür olduğu konusunda Ma'bed el-Cühenî ve aynı görüşte olan Gaylan ed-Dımeşki'nin yolunu takip etmiştir.<sup>4</sup> Vâsıl b. Atâ'ya göre Allah Teala hakîmdir, adildir. O'na şer ve zulüm izafe etmek caiz değildir. Kullarından emrettiğine aykırı bir şeyin olması da uygun değildir. Allah Teala insanlara bir şeyi emreder, sonra da onları ondan sorumlu tutar. İnsan yaptığı iyilik ve kötülükten, imanından ve küfründen, itaati ve işlediği günahlarından sorumludur. Allah insanı bu işleri yapması için güçlü kılmıştır. İnsanların işleri hareket, hareketsizlik, niyet-

<sup>1</sup> Şehristanî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut, 1421/2001, s. 98.

<sup>2</sup> Yazıcıoğlu, M. Sait, "Fiil", *DİA*, XIII, / 60.

<sup>3</sup> Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, / 98.

<sup>4</sup> el-Bağdâdî, Abdülkâhir, b. Tâhir b. Muhammed, *el-Fark beyne'l -Fırak*, Kahire, 1969, s.103.

ler, düşünme ve bilme gibi şeylerden meydana gelir. Allah'ın insana güç yetiremeyeceği bir işi emretmesi imkansızdır.<sup>5</sup>

Ehl-i Sünnet ekolleri olan Eş'arîlik ve Matüridiyye, kaza ve kader konusunda orta bir yol izlemek suretiyle, insan fiillerinin kesb yönüyle insana, yaratma açısından ise Allah'a ait olduğunu ifade etmişlerdir. Eş'arî (ö. 324/935)'ye göre Allah Teala kadîm bir kudretle fiilleri yarattığı için yaratıcı faildir. İnsan ise hâdis bir kudretle işlerini yaptığı için kesbeden faildir.<sup>6</sup>

İtikadi alandaki görüşleriyle Matüridî (ö. 333/944) ekolü üzerinde etkileri olan İmam-ı Azam Ebû Hanîfe, insana ait fiillerin ilahî ilim ve iradeye göre meydana geldiğini ve Allah tarafından yaratıldığını kabul etmekle beraber, bunların meydana gelişinde insanın gücünün de etkili olduğunu belirtmiş ve cebri görüşü reddetmiştir.<sup>7</sup>

Eş'arîler insanın fiillerini kesb ettiğini ancak bu kesbin de yine Allah tarafından yaratıldığını, dolayısıyla insanın muhtar suretinde muztar, muztar suretinde muhtar; yani hür irade suretinde zorunluluk altında, zorunlu şeklinde hür olduğunu belirtmişlerdir. Matüridîler ise insanın cüz'î irade sahibi olduğunu, bu iradesi ile fiillerini kesb ettiklerini, Allah'ın da fiilleri insan için yarattığını ifade etmişlerdir. Bu iddiaya göre fiillerin ortaya çıkmasında Allah yaratan, insan ise kesb eden bir konumdadır.<sup>8</sup>

İbnü Kayyimi'l-Cevziyye, itikadi konulara ilişkin eserlerinde akaid meselelerini Selefiyye anlayışına göre inceleyen ve kelamcıları eleştiren Hanbeli ekolüne mensup alimlerdenidir. Eserlerinde itikat konularını Kur'an ve sahih hadisler ışığında ortaya koyup kanıtladığını ileri süren İbnü'l-Kayyim, genel çerçeve itibarıyla hocası İbn Teymiyye'nin güçlü bir takipçisidir. İbnü'l-Kayyim'e göre itikadi konularda Hz. Peygamber (s.a.v.) ve ashabının gittiği yolu gerçek anlamda Selefiyye'ye mensup alimlerin görüşleri temsil eder. Diğer mezhepler ise Kur'an ve Sünnet'i felsefi veya kelami görüşlerine arz edip düşüncelerine uymayan kısımlarını te'vil edip tahrif etmişler ve kendi kanaatlerinin mutlak doğruluğuna inanmışlardır. İbnü'l-Kayyim'e göre naslara vazedildiklerinin dışında bir anlam yüklemek isabetli olmadığı gibi onları te'vile tabi tutmanın gerekçesi de tutarlı değildir.<sup>9</sup>

İbnü Kayyimi'l-Cevziyye, (ö.751/1350) "*Şifâu'l-Alîl*" adlı eserinde kaza ve kader problemini incelerken Kaderiyye/Mutezile<sup>10</sup> ve Cebriyye'nin kader anlayışlarını ele alarak onları tenkit eder. İbnü'l-Kayyim, Mu'tezile'nin kaderi inkar ettiğini ve insanın kendi kaderini belirlediğini, Allah'ın mülkünde irade sahibi olmadığını, Yaratıcının irade ettiğinin de meydana gelmediğini görüşünde olduğunu belirtmiş-

<sup>5</sup> Şehristanî, a.g.e, I/ 61.

<sup>6</sup> el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *Makalatü'l-İslamiyyin*, Tah, M. Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut, 1995/1416, II./ 218.

<sup>7</sup> İmam-ı Azam Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 72-73; *el-Fıkhu'l-Ebsat*, s. 46-48, 60 (İmam- Azam'ın Beş Eseri" içinde, trc. Mustafa Öz, İstanbul, 1992 ); Yazıcıoğlu, M. S., "Fiil" Mad, *DİA*, XIII./ 60.

<sup>8</sup> Gölcük, Şerafeddin, *Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri*, İstanbul, 1979, s. 190,191; Gölcük, Şerafeddin-Toprak, Süleyman, *Kelam*, Konya, 1996, s. 237, 238; Kılavuz, Ahmet Saim, *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, İstanbul, 2007, s. 156.

<sup>9</sup> Yavuz, Yusuf Şevki, *DİA*, "İbn Kayyim el-Cevziyye" mad. XX/123-124

<sup>10</sup> İbnü'l-Kayyim, kitabında Mu'tezile ismini nadiren kullanır, ancak Kaderiyye ismi ile hem Kaderiyye hem de Mu'tezile'nin kastedildiği anlaşılmaktadır.

tir. Aynı zamanda Mu'tezile'nin, hidayet ve dalaletin insanın kendi elinde olduğunu ileri sürdüğünü, söz konusu iddianın bir sonucu olarak kaderi inkar ettiğini ve bunu da adalet olarak isimlendirdiklerini ifade eder. İbnü'l-Kayyim, Mu'tezile'nin daha sonra mezkûr düşünceleri doğrultusunda Allah'ın sıfatlarını da inkar edip bunu da tevhid diye isimlendirdiğini söyler. Mu'tezile'ye göre adalet; melek, cin ve insanların fiillerinin Allah'ın kudret, irade ve yaratmasının dışında olması, tevhid ise; Allah'a herhangi bir sıfatın izafe edilmemesidir. Onlara göre Allah'ın görmesi, kudreti, hayatı, iradesi ve kelamı yoktur. O, ne konuşmuştur ne de konuşmaktadır. Ne emretmiştir, ne de emretmektedir. Onlara göre söz konusu sesler ve harfler havada yaratılan şeylerdir. İbnü'l-Kayyim, Allah'ın irade ettiği şeyin meydana geldiğini, irade etmediğinin de vuku bulmadığını belirterek, Mu'tezile'ye ait bu düşüncelerin yanlış olduğunu savunur.<sup>11</sup>

İbnü'l-Kayyim, Cebriyye'nin insanın irade, ihtiyar ve fiillerini tamamen yok saydığını, insanın durumunun onlara göre cansız varlıklara, örneğin rüzgarın önünde sürüklenen bir yaprağa benzetildiğini belirterek bu görüşün de kabul edilemez olduğunu ifade eder. Cebriyye'nin nazarında insan, taat, ma'siyet ve fiillerinde mecburdur. Onlara göre Allah'ın insanlara yönelik emir ve yasakları güç yeti-  
rilemeyen işlerdir.<sup>12</sup>

İbnü'l-Kayyim, Mutezile ve Cebriyye ile ilgili zikredilen tezleri tenkit ettikten sonra, kadere ilişkin kendi görüşlerini açıklar. O, kaza ve kader anlayışını öncelikle büyük oranda Kur'an ayetleri üzerinde temellendirmeye çalışır. Ancak bazı durumlarda Hz. Peygamber (sav)'in hadislerine de müracaat eder. İbnü'l-Kayyim, konuyla ilgilenen diğer alimlerden farklı olarak, kaza ve kader problemini orijinal diyebileceğimiz tarzda dört mertebede ele alarak her mertebeyi Kur'an ayetleri açısından izah eder. İbnü'l-Kayyim'e göre ilgili mertebeler, kader inancının temelini teşkil eder. İbnü'l-Kayyim kaderi bütün yönleriyle Kur'an ayetlerine referansta bulunarak ortaya koyar ve kaderin tevhidin temeli olduğunu iddia eder.<sup>13</sup> İbnü'l-Kayyim'in bu ifadelerinden kaderi bir inanç esası olarak kabul ettiği açıkça anlaşılmaktadır.

İbnü'l-Kayyim'e göre kaderin mertebelerinden birincisi; yaratılmadan önce bütün varlıklar hakkında Allah'ın ilim sahibi olması; ikincisi, yaratılmadan önce mahlukatın yazılması; üçüncüsü, yaratılan şeyleri Allah'ın irade etmesi; dördüncüsü ise, var olan her şeyin Allah tarafından yaratılmış olmasıdır.<sup>14</sup> Şimdi İbnü'l-Kayyim'in Kur'an'a göre sınıflandırdığını iddia ettiği bu dört mertebenin ayrıntılarına girebiliriz.

### 1- ALLAH'IN VARLIKLAR HAKKINDA EZELİ BİLGİYE SAHİP OLUŞU

İbnü'l-Kayyim'e göre kaza ve kader meselesinde birinci mertebe; Allah'ın mahlukatla ilgili ezeli ilmidir. Allah'ın varlıklar hakkında ezeli ilme sahip olduğuna

<sup>11</sup> İbnü Kayyimi'l-Cevziyye, *Şifâu'l-Alil fi'l-Mesaili'l-Kada ve'l-Kader ve'l-Hikme ve't-Ta'lil*, Beyrut, ts. s. 4-5.

<sup>12</sup> İbnü'l-Kayyim, a.g.e, s. 5.

<sup>13</sup> İbnü'l Kayyim, *Şifâu'l-Alil*, s. 80.

<sup>14</sup> İbnü'l-Kayyim, a.g.e, s. 55.



Kur'an'ın bir çok ayeti delalet eder. İbnü'l-Kayyim, konuyla ilgili ayetleri delil gösterirken, sahabe müfessirlerin yanı sıra diğer bazı müfessirlerin görüşlerine de başvurur ve akabinde kendi görüşünü açıklar. *"Şüphesiz ki kıyametin ilmi Allah katındadır. O, yağmurun yağacağını ve rahimlerde olanı da bilir. Hiç kimse yarın ne kazanacağını ve nerede öleceğini bilmez. Gerçekten Allah her şeyi bilir ve her şeyden haberdardır."*<sup>15</sup> *"Nefsinin arzusunu ilah edinen, Allah'ın (halini) bildiği için saptırdığı, kulağını ve kalbini mühürlediği, gözüne de perde çektiği kimseyi gördün mü?"*<sup>16</sup> İbn Abbas'a (ö. 68/697) göre ayetteki ilim; yaratılmadan önce yaratılacaklar hakkındaki bilgidir, yani Allah'ın indinde var olan bilgidir. İbn Abbas, irade edilen bu iş hakkındaki bilginin Ümmü'l-Kitap'ta bulunduğunu da söyler. Said b. Cübeyr (ö. 95/714) ve Mukatil b. Süleyman (ö. 150/767)'a göre; Allah'ın bu konuda ezeli ilmi mevcuttur. Ebu İshak ez-Zeccac (ö. 311/948)'a göre de Allah, ayette söz konusu edilenlerin yaratılmadan önce sapıtacaklarını biliyordu. Sa'lebî (ö. 427/1030) ve Beğavî (ö. 516/1122) gibi müfessirler de benzer görüşler ortaya koymuşlardır.<sup>17</sup>

İbnü'l-Kayyim, söz konusu ayetleri şöyle yorumlar: *"Allah, saptırdığı kimselerin, sapacağını önceden bilmektedir. Onlar, yaratılmaları öncesinde ve sonrasında ıslah olmayacaklarından, saptırılmayı hak etmişler ve Allah tarafından saptırılmışlardır. Dolayısıyla dalalet ehli hidayete erdirilmez. Eğer bunlar hidayete erdirilecek olsaydı o zaman hidayet yerli yerine konulmamış ve hak etmeyen kimselere verilmiş olacaktı ki, bu da Allah'ın hikmetine uygun değildir. Oysa ki Allah her şeyi yerli yerine koymuştur."*<sup>18</sup>

İbnü'l-Kayyim'e göre yukarıdaki ayet hayrın ve şerrin konumlarının Allah indinde kimler için tayin edildiğini bildirmekle kaderin önceden var olduğunu göstermektedir. Allah Teâlâ, ilminde, kimlerin küfre uygun olacağını ve onda ısrar edeceğini bildiği için kafirleri dalalette bırakmıştır. Bütün bu meydana gelen şeyler, Allah'ın bunlar hakkında sahip olduğu bilgiler doğrultusunda gerçekleşmektedir.<sup>19</sup> Allah nasıl ki risaleti kimlerin yapabileceğini ve bu lütfu bahşedeceği kimseleri önceden biliyor ve ona göre tayin ediyorsa, hidayete ve dalaletle de kimlerin layık olduğunu daha önceden ilmi ile biliyor, ondan sonraki merhalede takdir ediyor ve ona göre yaratıyor.<sup>20</sup> İbnü'l-Kayyim, bütün peygamberlerin ve ilahi kitapların; Allah'ın dilediğini saptırdığı ve dilediğini de hidayete erdirdiği<sup>21</sup> konusunda ittifak ettiklerini belirterek,<sup>22</sup> bu konuda Kur'an'ın birçok ayetini örnek verir: *"Allah kimi hidayete erdirmek isterse onun göğsünü İslam'a açar. Kimi de saptırmak isterse onun da göğsünü göğe çıkıyormuş gibi daraltır. Allah inanmayanlara azabı işte böyle verir."*<sup>23</sup> *"...Allah fasıklar topluluğunu hidayete erdirmez."*<sup>24</sup> *"Şüphesiz Allah yalancı ve nankör*

<sup>15</sup> Lokman, 31/34.

<sup>16</sup> el-Câsiye, 45/23.

<sup>17</sup> İbnü'l-Kayyim, *Şifâu'l-Alîl*, s. 56.

<sup>18</sup> İbnü'l-Kayyim, a.g.e, s. 57.

<sup>19</sup> İbnü'l-Kayyim, a.g.e, s. 55, 57, 58, 155.

<sup>20</sup> İbnü'l-Kayyim, a.g.e, s. 55, 57, 58.

<sup>21</sup> Fâtır, 35/8; ez-Zümer, 39/36, 37.

<sup>22</sup> İbnü'l-Kayyim, a.g.e, s. 118.

<sup>23</sup> el-En'am, 6/125.

<sup>24</sup> es-Saff, 61/5.

olanları doğru yola iletmez.”<sup>25</sup> İbnü'l-Kayyim, hidayet ve dalaletin Allah tarafından olduğunu, yani bunların Allah'ın fiili olup kulun fiili olmadığını, hidayete ulaşma ve dalalete düşmenin ise kulun fiili ve kesbi olduğunu açıklar.<sup>26</sup>

İbnü'l-Kayyim; Allah'ın ezeli ilminde hidayet ve dalaletin insanlar için önceden belirlendiğini, bütün bunların Allah'ın bilgileri doğrultusunda meydana geldiğini, yani kaderin önceden var olduğunu ileri sürmektedir. İbnü'l-Kayyim'in bu görüşü Cebriyye'nin, “İnsanın önceden belirlenen kader dışında herhangi bir irade ve seçme hürriyeti yoktur” görüşünden öteye gitmemektedir. İbnü'l-Kayyim'in bu görüşü kendisinin insan fiillerini temellendirmeye çalışırken ortaya koyduğu fikirlerle de tam mutabık görünmemektedir. İnsan fiilleri hususunda İbnü'l-Kayyim; “Allah insanda bir eylemde bulunma iradesi (sebe) yaratır ve bu, insan fiillerinin nedeni olur” diyor.<sup>27</sup> Başka bir yerde ise şunları söylüyor: “İnsanın irade ettiği şeyin meydana gelmesi için Allah'ın o şey hakkında hususi iradesine ihtiyaç yoktur.”<sup>28</sup> Burada insana bir hürriyet tanıyan İbnü'l-Kayyim, kaderin önceden tespit edildiğini söylemekle bir anlamda kendisiyle çelişmektedir. İbnü'l-Kayyim, ayrıca “İnsan fiillerinde kesb sahibidir” diyerek zaman zaman Matüridi görüşe yaklaşmıştır. Ancak bütün olarak bakıldığında İbnü'l-Kayyim'in Kur'an ayetlerini tefsirinden cebre yakın bir anlayışın ortaya çıktığını görmek mümkündür.

İb Kayyim'in yukarıda zikrettiği “...Allah fasıklar topluluğunu hidayete erdirmez.”<sup>29</sup> “Şüphesiz Allah yalancı ve nankör olanları doğru yola iletmez.”<sup>30</sup> vb. ayetler, doğruyu ancak Allah'ın göstereceğini,<sup>31</sup> Allah'ın doğruyu göstermekle ve peygamber göndermekle insanlara iyilikte bulunduğunu<sup>32</sup> ve peygamber göndermeden hiçbir kimseye azab etmeyeceğini<sup>33</sup> açıklayan ayetlerin ışığında düşünüldüğünde hidayet ve dalalet konusunda insanın iradesine yer verildiği anlaşılacaktır. Bu da, Allah'ın insana verdiği irade hürriyetinin onun hidayete ermesinde veya dalalete düşmesinde etkin bir durumda olduğunu gösterir.<sup>34</sup>

İbnü'l-Kayyim, Allah Teala'nın peygamberlerin durumunu daha önceden bildiğine dair Kur'an ayetlerinden örnekler verir; “Ve hiç şüphesiz, daha önce İbrahim'e de doğru yolu göstermiştik. Biz onu biliyorduk.”<sup>35</sup> Burada İbnü'l-Kayyim, “daha önce” lafzı ile peygamberlerin henüz bulūğdan önceki çocukluk dönemlerinin ve daha önceki hallerinin Allah tarafından bilinip takdir edildiğini söyler. İbnü'l-Kayyim, Zemahşeri'nin (ö. 538/1144) şöyle dediğini nakleder: Allah'ın ilminin manası şudur: Peygamberlerin başlangıçtan itibaren durumları ve sırları, onların, Allah'ın razı olduğu ve övdüğü sıfatları ve ayrıca onların peygamberliğe ehil ve has

<sup>25</sup> ez-Zümer, 39/3; Ayrıca bkz. İbrahim, 14/ 27; el- Gafır, 40/ 35; er-Rûm, 30/ 59; en-Nisâ, 4/155.

<sup>26</sup> İbnü'l-Kayyim, a.g.e, s. 117.

<sup>27</sup> İbnü'l-Kayyim, Şifâu'l-Alîl, s. 244

<sup>28</sup> İbnü'l-Kayyim, a.g.e, s. 233

<sup>29</sup> es-Saff, 61/5.

<sup>30</sup> ez-Zümer, 39/3; Ayrıca bkz. İbrahim, 14/ 27; el- Gafır, 40/ 35; er-Rûm, 30/ 59; en-Nisâ, 4/155.

<sup>31</sup> Bkz. Al-i İmrân, 3/20,101; el-Maide, 5/116; el-En'âm, 6/71; el-A'râf,7/43,52

<sup>32</sup> el-Bakara,2/213; Al-i İmrân, 3/164; İbrahim, 14/11; es-Sebe, 34/50; en-Nûr, 24/21

<sup>33</sup> el-İsrâ, 17/15; el-Gafır, 40/22; Muhammed, 47/9

<sup>34</sup> Bu konuda geniş bilgi bkz. Akbulut, Ahmet, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*, İstanbul, 1992, s. 332 vd.

<sup>35</sup> el-Enbiyâ, 21/51.

kılınmalarının Allah tarafından bilinmesidir. Bu, birisinin ahlakî durumunu bilen kişinin; “Ben falanı biliyorum” demesi gibidir ki bu kelam, o kişiye ait ahlakî özellikleri ifade eder.<sup>36</sup> Nitekim Allah şöyle buyurmuştur: “...Allah, elçilik görevini kime vereceğini daha iyi bilir...”<sup>37</sup>

İbnü'l-Kayyim'e göre Allah Teâlâ yarattıklarından kimi seçeceğini ve onlardan hangisinin sapkınlığa düşeceğini bilir. O, övülen sonuçlar ve büyük gayeler açısından işlerinde ve koyduğu esaslarda alîm ve hakîmdir. Nitekim Allah şöyle buyurur: “Savaş, hoşunuza gitmediği halde, size farz kılındı. Olur ki, bir şey sizin için hayırlı iken, siz onu hoş görmezsiniz. Yine olur ki; bir şey sizin için kötü iken, siz onu seversiniz. Allah bilir, siz bilmezsiniz”.<sup>38</sup> Ayette belirtildiği üzere Allah, kulları için emrettiği şeylerde hangi maslahatların olduğunu ezeli bilgisiyle bilmiş ve ondan sonra onları emretmiştir. İnsanlar, hakkında bilgi sahibi olmadıkları için başlarına gelen bir durumdan hoşlanmamakta, aynı şekilde yine bilgi sahibi olmadıklarından dolayı kendileri için kötü olacak olan bir duruma sevinebilmektedirler. Yukarıdaki ayet, insanların nefislerine ağır gelse de Allah'ın emirlerine uymaları gerektiğini vurgulamaktadır. Hz. Peygamber (sav) istihare konusundaki hadisinde şöyle buyurmaktadır: “... Allah'ım sen takdir edersin, ben edemem; Sen bilirsin ben bilemem; şüphesiz Sen gaybi bilersin. Ey Allah'ım bu iş dinim, yaşayışım için hayırlı olacaksa onu benim için takdir et, kolay kıl ve mübarek eyle. Eğer dinim, yaşayışım, akıbetim ve işlerim için kötü olacaksa onu benden uzaklaştır, beni de ondan uzaklaştır. Hayır nerede ise bana onu nasip et, sonra beni onunla hoşnut et.”<sup>39</sup> Hz. Peygamber' in (sav) ilgili hadisinden anlaşıldığı üzere insan kendisi için yararlı ve zararlı olacak şeylerde kendisine öğretilenden ve verileden başka bilgi ve güç sahibi değildir.<sup>40</sup>

İbnü'l-Kayyim'e göre Allah Teâlâ, hayır ve şer olarak meydana gelecek olan bütün şeyleri gökler ve yer yaratılmadan önce ilmi ile ihata etmiş, onları takdir etmiş ve kendi nezdinde yazmıştır. Nitekim Kur'an'da şöyle buyrulmuştur: “Bilmez misin ki, şüphesiz Allah gökte ve yerde ne varsa hepsini bilir. Muhakkak ki bunların hepsi bir kitapta (Levh-i Mahfuz'da) dır. Şüphesiz ki Allah'a göre bu çok kolaydır.”<sup>41</sup> İbnü'l-Kayyim, Allah'ın yaratmadan önce insanların hal ve amellerinin hepsini bildiğini belirterek, bu ilim safhasından sonra Allah'ın, malumu olduğu üzere onların amellerinin ortaya çıkması için onları yarattığını ve onları, ilmine uygun olarak, sonuçta mükâfata nail ya da cezaya müstahak olmaları için, emir ve yasak, hayır ve şer hususlarında imtihana tabi tuttuğunu söyler. “İnsanların hangisinin daha güzel amel işlediğini denemek için biz yeryüzündeki şeyleri ona bir zînet yaptık.”<sup>42</sup> “O, hanginizin daha güzel amel yapacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratandır...”<sup>43</sup> Bu ve buna benzer ayetlerde, Allah Teâlâ, hayatı ve ölümü, emir ve nehiyer hususunda insanı imtihan etmek için yarattığını haber veriyor. Ayetlerde Allah'ın haber

<sup>36</sup> İbnü'l-Kayyim, *Şifâu'l-Alîl*, s. 62.

<sup>37</sup> el-En'am 6/124, Bu hususta diğer ayetler için bkz. ed-Duhân, 32; Al-i İmrân, 3/33; el-Enbiyâ, 21/81.

<sup>38</sup> el-Bakara, 2/216.

<sup>39</sup> Buhârî, Teheccüd, 25; Da'avât, 48; Tevhîd, 10.

<sup>40</sup> İbnü'l-Kayyim, a.g.e, s. 62, 63.

<sup>41</sup> el-Hacc, 22/70.

<sup>42</sup> el-Kehf, 18/7.

<sup>43</sup> el-Mülk, 67/2.

verdiği şeyler, Allah'ın kendi ilminin gereği olarak meydana gelecektir. Burada bütün insanlar, cinler ve kıyamete kadar yaşayacak olan herkesin devam edecek olan imtihanı söz konusudur.<sup>44</sup>

## 2- ALLAH'IN VARLIKLAR ALEMİNİ ÖNCEDEN YAZMIŞ OLMASI

İbnü'l-Kayyim, varlıklar aleminde mevcut olan şeylerin Allah'ın bilgisi dahilinde "Ümmü'l-Kitap" ta yazıldığını ve buna göre varlıkların meydana geldiğini, insan fiil ve davranışlarının da yazılan bu kadere göre gerçekleştiğini belirtmektedir. O, diğer mertebelerde olduğu gibi bu hususun da Kur'an ayetleri ile sabit olduğunu belirtir ve konuyla ilgili şu ayetleri delil gösterir: *"And olsun, Zikir'den sonra Zebur'da da, yeryüzüne muhakkak benim iyi kullarım varis olacaktır, diye yazmıştık."*<sup>45</sup> İbnü'l-Kayyim'e göre buradaki Zebur'dan maksat, Hz. Davud'a gelen Zebur değil, vahiy ile gelen bütün ilahi kitaplardır. Zikir ise Allah'ın indindeki "Ümmü'l-Kitap"tır. Arz, dünyadır. Salih kullar ise Hz. Muhammed (sav)'in ümmetidir.<sup>46</sup>

İbnü'l-Kayyim, 'Zikir' olarak bildirilen ilk kitap için Hz. Peygamber'in (sav) hadisinde şöyle denildiğini nakleder: "Allah vardı ve O'ndan başka bir şey yoktu, O'nun arşı suyun üzerinde idi ve 'Zikir' de her şeyi yazdı."<sup>47</sup> Nazil olan kitaplar için de Kur'an ayetlerinde şöyle buyrulmaktadır: *"Senden önce de kendilerine vahyettiğimiz birtakım erkekleri peygamber olarak gönderdik. Eğer bilmiyorsanız ilim sahiplerine sorun."*<sup>48</sup> *"(O peygamberleri) Apaçık belge ve kitaplarla gönderdik. İnsanlara kendilerine indirileni açıklaman ve onların da (üzerinde) düşünmeleri için sana bu Zikri indirdik."*<sup>49</sup> Yani açık ayetlerle bildirdik, içinde hidayet ve nur olan kitaplarla gönderdik. Hz. Muhammed (sav)'den önceki peygamberlere gönderilen zikirden maksat Tevrat ve İncil'dir. Hz. Muhammed (sav)'e gönderilen zikirden maksat ise Kur'an'dır. İbnü'l-Kayyim bu ayetlerden; Allah'ın ilminin yaratılıştan önce, yazmasının ise ilminden sonra olduğunun anlaşıldığını belirtiyor.<sup>50</sup>

İbnü'l-Kayyim'in varlıkların önceden yazıldığına dair örnek verdiği ayetlerden bir diğeri şudur: *"Şüphesiz biz, ölüleri mutlaka diriltiriz. Onların yaptıklarını ve bıraktıkları eserlerini yazarız. Biz, her şeyi apaçık bir kitapta (Levh-i Mahfuz) bir bir kaydetmişizdir."*<sup>51</sup> İbnü'l-Kayyim'e göre burada iki yazım arası birleştirilmiştir. Birincisi, meydana gelmeden önceki kulların amelleri için olandır. Diğeri ise amellerle beraber olan yazımdır. Allah, öldükten sonra onları dirilteceğinden haber vererek, onların amellerinin mükâfatlandırılacağını ve bu konuda daha önceden Allah'ın onu yazdığına dikkat çekiyor. İbnü'l-Kayyim'in nakline göre İbn Abbas, ayette geçen "Asarahum" (eserlerini) kavramına kulların hayır ve şer adına yaptıkları anlamını vermiştir.<sup>52</sup> Yine İbn Abbas'a göre ayetteki "İmamun mübin" (Apaçık ki-

<sup>44</sup> İbnü'l-Kayyim, *Şifâu'l-Alil*, s. 65,66.

<sup>45</sup> el-Enbiya, 21/105.

<sup>46</sup> İbnü'l-Kayyim, a.g.e, s.73.

<sup>47</sup> Buharî, Bed'ü'l-halk, 35.

<sup>48</sup> en-Nahl, 16/43; el-Enbiyâ, 21/7.

<sup>49</sup> en-Nahl, 16/44.

<sup>50</sup> İbnü'l-Kayyim, a.g.e, s.73.

<sup>51</sup> Yâsin, 36/12.

<sup>52</sup> İbnü'l-Kayyim, *Şifâu'l-Alil*, s.74.

tap/levh-i Mahfuz) den maksat; Levh-i Mahfuz'dur. O, kitapların anasıdır, o her şeyin yazıldığı zikirdir. Levh-i Mahfuz, meydana gelmeden önce Allah tarafından yazılan kulların fiillerini, amellerini ve diğer özelliklerini içermektedir.<sup>53</sup>

İbn Abbas'ın Levh-i Mahfuz hususunda tefsir ettiği diğer bir ayet şudur: *"Şüphesiz o, katımızda bulunan Ana Kitap (Levh-i mahfuz)'dadır. Çok yücedir, çok hikmetlidir."*<sup>54</sup> İbn Abbas'a göre ayette zikredilen "Ümmü'l-kitap"tan maksat Levh-i mahfuz'dur. Mukatil ise şöyle der: Levh-i Mahfuz, asıl kitabın nüshasıdır. Ümmü'l-Kitap ise asıl kitaptır. Ve o, her şeyin yazılı olduğu ana kitaptır. Kur'an, gökler ve yer yaratılmadan önce Allah tarafından Levh-i mahfuzda yazılmıştır.<sup>55</sup> *"Hayır o, şanı yüce bir Kur'an'dır. O korunmuş bir levhada (Levh-i mahfuz'da)dır"*<sup>56</sup> ayetlerinde bildirildiği üzere Kur'an, önceden Levh-i mahfuz'da yazılmıştır. İbnü'l-Kayyim'e göre Sahabe, Tabiin ve Ehl-i sünnet'in tamamı, kıyamete kadar olacak her şeyin Ümmü'l-Kitap'ta yazıldığında ittifak etmişlerdir. Kur'an, Allah'ın yarattığı ve söylediği şeylerin, Ümmü'l-Kitap'ta ve Levh-i Mahfuz'da yazıldığına işaret etmektedir. *"Ebu Leheb'in elleri kurusun"* kelamı, Ebu Leheb var olmadan önce Levh-i Mahfuz'da yazılmıştı.<sup>57</sup>

İbnü'l-Kayyim Kur'an'ın diğer bazı ayetlerini de delil getirerek, Allah'ın bütün varlıkları, fiil ve olayları Levh-i Mahfuz'da yazdığını zikreder. *"Allah'a karşı yalan uyduran veya O'nun ayetlerini yalanlayanlardan daha zalim olan kimdir? İşte onlara kitaptan payları erişir..."*<sup>58</sup> Said b. Cübeyr, Mücahid ve Atiyye el Kûfi (ö. 111/729)'ye göre onlara Kitap'tan ulaşan şey; onların Kitap'ta yazılmış olan kötü ve iyi davranışlarının sonuçlarıdır. *"Allah, bir kısmına hidayet etti, bir kısmını da saptırdı. Çünkü onlar Allah'ı bırakıp şeytanları dost edinmişlerdi. Kendilerinin de doğru yolda olduklarını sanıyorlardı."*<sup>59</sup> İbn Abbas'a göre bu ayette bildirildiği gibi şekavet ehli, Kitap'ta kendileri için yazılan şeyi yaşarlar. Ona göre, onlar için olan şey, Levh-i Mahfuz'da yazılmıştır. Şekavet ehli, Levh-i Mahfuz'da kendileri için yazılmış olan şekavetleri ve bunun sonuçlarını yaşarlar.<sup>60</sup> Ebû Şaşa Cabir b. Zeyd (ö. 93/711), Rebi' b. Enes (ö. 140/758) ve Kurtubî (ö. 671/1273)'ye göre insanlar kendileri için Levh-i Mahfuz'da yazılan rızık, amel ve ömrü yaşarlar. *"İşledikleri her şey ise kitaplarda kayıtlıdır."*<sup>61</sup> Müfessir Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 115/733)'a ve Mukatil'e göre bu ayette de belirtildiği üzere her şey Allah tarafından daha önceden Levh-i Mahfuz'da yazılmıştır.<sup>62</sup>

İbnü'l-Kayyim, var olan her şeyin Allah'ın bilgisi dahilinde "Ümmü'l-Kitap"ta yazıldığını ve buna göre varlıkların meydana geldiğini, insan fiil ve davranışlarının da yazılan bu kadere göre gerçekleştiğini Kur'an ayetleriyle delillendirmeye çalışmıştır. Ancak Allah Teala'nın ezeli bilgisi dahilinde varlıklar hakkındaki

<sup>53</sup> İbnü'l-Kayyim, a.g.e, s.74, 75.

<sup>54</sup> ez-Zuhruf, 43/4

<sup>55</sup> İbnü'l-Kayyim, a.g.e, s.76, 77.

<sup>56</sup> el-Burûc, 85/22.

<sup>57</sup> İbnü'l-Kayyim, a.g.e, s.77.

<sup>58</sup> el-A'râf, 7/37.

<sup>59</sup> el-A'râf, 7/30.

<sup>60</sup> İbnü'l-Kayyim, Şifâu'l-Alîl, s. 77.

<sup>61</sup> el-Kamer, 54/52.

<sup>62</sup> İbnü'l-Kayyim, a.g.e, s. 78.

bilgilerin yazılmış olması insanın fiil ve eylemlerinde bir zorunluluk altında olmasını gerektirmez. Burada iki hususa dikkat çekmekte yarar vardır. Birincisi, insan ile diğer varlıkları ayırmak gerekir. Çünkü insan irade sahibi bir varlıktır. Diğer varlıklarda irade yoktur. Dolayısıyla insan dışındaki varlıklar ile insan hakkındaki takdir ayrı düşünülmelidir. İkinci husus ise insan hakkında “Levh-i Mahfuz” da yazılanların insanın iradesini cebr altında bırakacak bir mahiyette değil, insan insanın fiillerinde irade ve inisiyatif kullanabilecek bir konumu barındıracak bir mahiyette olmasıdır. Aksi takdirde Allah’ın peygamber göndermesinin bir anlamı kalmayacak ve insan için öngörülen ceza, mükâfat, dua ve niyazlar anlamsız hale gelecektir. Kaldı ki kitabının bir yerinde İbnü’l-Kayyim, “Allah isterse takdir edilen ve yazılan kaderin hilafına olacak şeyler meydana gelebilir” demektedir<sup>63</sup> ve İbnü’l-Kayyim’in bu ifadeleri yukarıda zikredilen görüşleriyle tutarsızlık arz etmektedir.

### 3- ALLAH’IN VARLIKLAR ALEMİ HAKKINDAKİ MEŞİET VE İRADESİ

İbnü’l-Kayyim’e göre kainattaki varlıkların tamamı Allah’ın meşieti ve iradesi doğrultusunda meydana gelirler. O’nun meşietinin ve iradesinin dışında her hangi bir olayın veya insan fiilinin gerçekleşmesi mümkün değildir. Allah’ın dilediği olur, dilemediği olmaz. İbnü’l-Kayyim’e göre bu, tevhid’in ancak onunla kaim olacağı temel direktir. Bütün Müslümanlar, Allah’ın dilediğinin olacağına, dilemediğinin de olmayacağına ittifak halindedirler. Buna muhalefet edenler Allah’ın dilemediğinin meydana geleceğini caiz görmüşlerdir. Oysa Kur’an bunların iddialarını geçersiz kılan ayetlerle doludur.<sup>64</sup>

İbnü’l-Kayyim, Allah’ın ilmi ve yazması hususlarında olduğu gibi O’nun meşiet ve iradesi konusunda da Kur’an ayetlerini delil olarak alır: *“De ki, ey mülkün sahibi Allah’ım! Mülkü dilediğine verirsin, dilediğinden de alırsın. Dilediğini güçlü dilediğini zelil edersin. İyilik senin elindedir. Evet, Sen her şeye gücü yetensin.”*<sup>65</sup> *“De ki, Allah’ın dilemesi dışında, ben kendime ne bir yarar sağlayabilir ne de bir zarar verebilirim...”*<sup>66</sup> *“Oysa Rabbin dileyseydi, yeryüzündekilerin hepsi inanırdı. İnanmaları için, insanları sen mi zorlayacaksın?”*<sup>67</sup> *“Rabbimiz, sizi daha iyi bilir, dilerse size merhamet eder ve dilerse sizi cezalandırır. Biz seni kendilerinden sorumlu olarak göndermedik.”*<sup>68</sup> *“...Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz.”*<sup>69</sup>

İbnü’l-Kayyim’e göre söz konusu ayetler ve Kur’an’ın diğer birçok ayeti,<sup>70</sup> insan fiilleri, hidayet ve dalaletleri konusunda Allah’ın meşietini inkar edenleri reddetmektedir. Allah, olan ve olmayan her şeyin O’nun dilemesiyle meydana geldiğini haber verir. Bazen, eğer Allah isterse meydana gelenin tersini meydana

<sup>63</sup> Bkz. İbnü’l-Kayyim, a.g.e, s. 80, 83

<sup>64</sup> İbnü’l-Kayyim, *Şifau’l-İlâl*, s. 80; Kur’an ayetleri için bkz. el-Bakara, 2/253; Al-i İmran, 3/40; en-Nisa, 4/133; el-En’am, 6/35, 112; Yunus, 10/99; Hud, 11/118; es-Secde, 32/13; Muhammed, 47/4; el-İsra, 17/86; eş-Şura, 42/24

<sup>65</sup> Al-i İmrân, 3/26.

<sup>66</sup> Yunus, 10/ 49.

<sup>67</sup> Yunus, 10/ 99.

<sup>68</sup> el-İsrâ, 17/ 54.

<sup>69</sup> el-İnsan, 76/ 30.

<sup>70</sup> Bkz. Bakara, 2/20, 70; Al-i İmrân, 3/24, 26, 40; en-Nisâ, 4/133; el-En’âm, 6/12, 35, 80, 83,133; el-A’raf, 7/89, 155 vb.

getireceğini bildirir. Ve eğer O isterse takdir edilen ve yazılan kaderin hilafına olacak şeylerin meydana geleceğini, kendisine asi olunamayacağını, dilerse bütün insanları bir ümmet olarak hidayet üzere yaratacağını zikreder.<sup>71</sup> Bunlar da gösteriyor ki, meydana gelen bütün hadiseler Allah'ın meşietiyedir. Meydana gelmeyen şeyler için ise Allah'ın meşieti söz konusu değildir. İbnü'l-Kayyim'e göre bu, rububiyetin hakikatidir ve Allah'ın yaratmasının anlamıdır. O'nun meşieti olmaksızın yaratmanın, rızkın, ölümün, hayatın, dalalet ve hidayet, saadetin, şekavetin olmayacağını ifadesidir. Çünkü O'ndan başka malik, müdebbir ve Rab yoktur.<sup>72</sup> Nitekim Allah şöyle buyuruyor; *"Rabbin dilediğini yaratır."*<sup>73</sup> *"Onu dilediği şekilde biçimlendirdi."*<sup>74</sup> *"Göklerin ve yerin mülkü Allah'ındır. Dilediğini yaratır, dilediğine kız, dilediğine de erkek çocuklar bağışlar, ya da hem erkek, hem de kız çocuklar olmak üzere çift verir ve dilediğini de kısır kılar. O, bilendir, gerçekten gücü yetendir."*<sup>75</sup> Hz. Peygamber (sav) de bir hadisinde Allah'ın iradesi için şöyle buyurur: *"Allah dilediği zaman ruhlarınızı alır, dilediği zaman onları verir."*<sup>76</sup>

Ayrıca İbnü'l-Kayyim, bilinmesi halinde birçok problemin halledileceğini belirttiği bir hususa dikkat çekmektedir: Allah için hem 'halk' hem de 'emr' (irade) söz konusudur. Onun emri (iradesi) iki türdür: Birincisi, kevnî ve kaderî irade; ikincisi, dinî ve şer'î iradedir. O'nun iradesi, yaratması ve emr'ine ilişkindir. Böyle olunca Allah'ın meşieti, O'nun razı olduğu ve olmadığı şeylere ilişkin olur ve bu anlamda her şey O'nun meşieti kapsamına girer. Buğz etmesine rağmen Allah'ın İblis'i, şeytanları, kafirleri, böbürleneni ve hoş olmayan fiilleri yarattığı gibi. Allah'ın meşieti bunların hepsine şamildir. Ancak Allah'ın muhabbeti ve rızası, resulleri vasıtası ile emrettiği şeylerle ilgili olan; meleklerin, peygamberlerin ve mü'minlerin itaati gibi amellere ilişkindir. Bunlar Allah'ın muhabbeti ve rızasına mütealliktir ve O'nun meşietiyi meydana gelirler. Küfür, fiske, isyan gibi kötü fiiller ise Allah'ın meşieti kapsamında meydana gelmiş olmalarına rağmen, bunlar hakkında Allah'ın muhabbeti ve rızası yoktur. İbnü'l-Kayyim, bunlar böyle bilindiği zaman; *"...Kullarının inkar etmesine razı olmaz."*<sup>77</sup> *"...Allah size kolaylık diler zorluk dilemez..."*<sup>78</sup> *"...Allah bozgunculuğu sevmez"*<sup>79</sup> gibi ayetlerin kader kavramı içinde bir çelişkiye düşmeden dile getirir.<sup>80</sup>

İbnü'l-Kayyim Allah'ın meşieti ve iradesi başlığı altında önemli bir hususu belirtmektedir. Bu husus; Allah dilediğinde, takdir edilen ve yazılan kaderin hilafına bazı şeylerin meydana geleceğidir. Bu durumda insanların hür iradeye sahip olduğu, istek ve arzuları doğrultusunda tercihlerde buldukları, dolayısıyla kendi fiillerinin gerçekleştiricisi olarak mükâfat veya cezaya müstahak olacakları görüşü de teyid edilmiş olur.

<sup>71</sup> İbnü'l-Kayyim, a.g.e, s. 80-83.

<sup>72</sup> İbnü'l-Kayyim, a.g.e, s. 83.

<sup>73</sup> el-Kasas, 28/68.

<sup>74</sup> el-İnfitâr, 82/8.

<sup>75</sup> eş-Şura, 42/ 49, 50.

<sup>76</sup> Buhârî, "Mevakîtu's-salât", 35, Tevhîd, 31.

<sup>77</sup> ez-Zümer, 39/7.

<sup>78</sup> el-Bakara, 2/185.

<sup>79</sup> el-Bakara, 2/205.

<sup>80</sup> İbnü'l-Kayyim, *Şifâu'l-Alil*, s. 89.

#### 4- ALLAH'IN İNSANIN FİİL VE AMELLERİNİ YARATMASI

İbnü'l-Kayyim, Allah'ın fiilleri yaratmasını kaza ve kaderin dördüncü mertebesi olarak kabul eder. Ona göre insan fiilleri kaza ve kader çerçevesinde Allah tarafından yaratılır, insan ise bunları gerçekleştirir. İbnü'l-Kayyim konuyla ilgili Mutezile ve Cebriyye'nin görüşlerini aktarır ve onların bu konudaki fikirlerini tenkit eder.

Burada şunu belirtmek gerekir ki İbnü'l-Kayyim Cebriyye'nin fikirlerini şiddetle tenkit etmesine rağmen ifadelerinde kendisi de cebri anlayıştan tamamen uzak kalamamıştır. Mutezile'yi tenkit ettiği durumlarda ise zaman zaman Mu'tezile'ye hak verir söylemler kullanmaktan kendini alamamıştır. Denilebilir ki İbnü'l-Kayyim ne Allah'ın mutlak ilim ve iradesinden ne de insan iradesinden vazgeçmek istemezken birçok defa çelişkili durumlara düşmekten kurtulamamıştır.

İbnü'l-Kayyim'in Mu'tezile'ye yönelttiği hususlardan birisi şudur: Mutezile, meleklerin, peygamberlerin ve mü'minlerin taat ve ibadetlerini, Allah'ın rububiyetinin, meşietinin ve yaratmasının dışına çıkarmakta ve bahse konu olan fiillerin, Allah'ın meşieti ve kudreti kapsamında değil canlıların kendi fiilleri olduğunu iddia etmektedir. Mutezile bütün canlıların işlerini kendi ihtiyarları ile yaptıklarını iddia eder. Onlara göre Allah Teâlâ, sapmış olanı hidayete erdiremez, hidayete ereni saptıramaz. Müslümanı Müslüman, kafiri kafir, namaz kılanı musalli yapmayı takdir etmez. Bunlar, Allah'ın takdiri ile değil kendi irade ve güçleri ile olmaktadır.<sup>81</sup> İbnü'l-Kayyim'e göre Mutezile; Allah'ın insan fiillerinin yaratıcısı olmadığı hususunda ittifak etmiştir.<sup>82</sup> Oysaki Kur'an, diğer ilahi kitaplar, sünnet ve akıl, Mutezile'nin görüşlerini geçersiz kılar.

İbnü'l-Kayyim, Mutezile'nin zikredilen konudaki fikirlerine karşılık, Cebriyye'nin görüşünün de yanlış görüş olduğunu belirtir. Cebriyye'ye göre insanlar fiillerinde mecburiyet altındadırlar. İnsanların fiillerinde iradelerinin bir tesiri yoktur. Bütün fiiller aynı ile Allah'ın fiilleridir. Cebriyye'ye göre fiiller kullara ancak mecazen nispet edilebilir.<sup>83</sup> Cebriyye'ye göre hakiki anlamda kâdir ve fâil olan Allah'tır. Allah'tan başka gerçek anlamda fâil ve kâsib yoktur.<sup>84</sup> İbnü'l-Kayyim, Cebriyye'nin görüşleri kapsamında şunu da belirtir. Allah kulunun fiilinden dolayı değil de kendi fiili olarak onu cezalandırabilir ve ebediyen cehennemde bırakabilir. İbnü'l-Kayyim'e göre Cebriyye'nin bu görüşleri, bütün peygamberlerin söylediklerine, ilahi kitaplara, akli delillere, fıtrat ve bedihiyyata aykındır.<sup>85</sup>

İbnü'l-Kayyim, insan fiilleri konusunda Eş'ari'nin görüşlerini de eleştirmiştir. Eş'ari'ye göre insanın fiilleri hakiki anlamda Allah'ın fiilleridir<sup>86</sup> ve sadece Allah'ın takdiriyle meydana gelirler.<sup>87</sup> İnsanın fiil sahibi olması mecazidir.<sup>88</sup> Fiil ve

<sup>81</sup> İbnü'l-Kayyim, *Şifâu'l-Alîl*, s. 91.

<sup>82</sup> İbnü'l-Kayyim, a.g.e, s. 94.

<sup>83</sup> İbnü'l-Kayyim, a.g.e, s. 91, 149.

<sup>84</sup> İbnü'l-Kayyim, a.g.e, s. 93, 94.

<sup>85</sup> İbnü'l-Kayyim, a.g.e, s. 91, 149.

<sup>86</sup> İbnü'l-Kayyim, a.g.e, s. 93.

<sup>87</sup> İbnü'l-Kayyim, a.g.e, s. 242.

<sup>88</sup> İbnü'l-Kayyim, *Şifâu'l-Alîl*, s. 93.



fiilin sıfatı sadece Allah'ın kudretiyle meydana gelir. Ne fiilde ne de fiilin sıfatında insanın kudretinin tesiri yoktur.<sup>89</sup>

İbnü'l-Kayyim, Kelam ilminin anlaşılması imkansız meseleler olarak vasfettiği Ebu Haşim'in (ö. 321/933) "Hal Nazariyesi", Nazzam'ın (ö. 230/845) "Tafra"sı ile beraber Eş'ari'nin "Kesbi" ni de sayarak Eş'ari'nin kesb anlayışını kapalı ve anlaşılması imkansız fikirler kapsamında görür.<sup>90</sup> Eş'ari'nin kesb anlayışı kapsamında insan fiilinin insana mecazen isnad olunabileceği yönündeki görüşüne karşılık, İbnü'l-Kayyim; insan fiillerinin yaratma olarak gerçek anlamda Allah'a, onları gerçekleştiren olarak da gerçek anlamda insana ait olduğunu söylemiş ve böylece Eş'ari'nin görüşünü kabul etmediğini ortaya koyarken bu hususta Matüridiliğin görüşünü benimsemiş olmaktadır.<sup>91</sup>

İbnü'l-Kayyim'in görüşlerini eleştirdiği bir diğer Ehl-i sünnet alimi ise Kadı Ebû Bekr el-Bâkılânî (ö. 403/1013)'dir. İbnü'l-Kayyim, insan fiilleri hususunda Bâkılânî'nin görüşünü şöyle aktarır: "İnsanın kudreti eğer fiilin oluşuna tesir etmezse onun sıfatlarından birinde tesir eder. Bu sıfat kesb adını alır. Bu da emir, nehiy, sevab ve cezaya ilişkin olur. Taat ve masiyetten olan hareketler meydana gelme açısından müşterektirler, ancak biri diğerinden taat ve masiyet olma yönünden ayrılır. Hareketin zatı ve oluşu Allah'ın kudret ve yaratmasıyla olur. Onun taat ve masiyet olması ise kulun kudret ve tesiriyle olur."<sup>92</sup> Bâkılânî hareketin insanın kudretiyle değil, sadece Allah'ın kudretiyle meydana geldiğini iddia eder. Fiilin namaz, hac, zina veya hırsızlık olması insanın kudretiyledir.<sup>93</sup> Bu da kulun kudreti ve ihtiyarını kullanmasıyla olmaktadır.<sup>94</sup> İbnü'l-Kayyim, Bâkılânî'nin bu görüşlerinin yetersiz olduğunu belirterek şöyle tenkit eder: Kulun hareketinin taat veya masiyet olarak Allah'ın emrine uygun veya aykırı olması kulun kudret ve ihtiyarıyla ilgili ise bu, kulun kesbi olur. Eğer hareket kulun ihtiyarı ile değilse o takdirde bu durum kul için bir kesb oluşturmaz.<sup>95</sup>

İbnü'l-Kayyim başka bir yerde de Bâkılânî'nin görüşünü şöyle eleştirir: "Hareketin sıfatı eğer varlığa ilişkin bir güç ise o zaman onun kudreti var olma işinde tesir etmiştir ve bu durumda da onun kudreti hareketin bizatihi kendisinin dışında değildir. Eğer hareketin sıfatı yokluğa ilişkin bir güç ise o zaman onun kudreti varlığa değil, yokluğa ilişkin olur. Bu da imkansızdır, çünkü kudretin tesiri tamamen yoklukla ifade edilemez."<sup>96</sup>

İbnü'l-Kayyim'e göre bütün mevcudat, cevherler ve fiiller Allah'ın kudretini ispat etmektedir. Var olan her şey Allah'ın meşietiyile meydana gelir. Bütün varlıklar için önceden Allah'ın kaderi vardır. İnsanlar, Allah'ın takdiri ve kazası üzere fiillerini gerçekleştirirler ve onlar kendi başlarına irade etmezler. İnsanlar ancak Allah'ın meşietinden sonra fiillerini gerçekleştirirler. Allah'ın dilediği olur, dileme-

<sup>89</sup> İbnü'l-Kayyim, a.g.e, s. 242, 247.

<sup>90</sup> İbnü'l-Kayyim, a.g.e, s. 92.

<sup>91</sup> Bkz. İbnü'l-Kayyim, a.g.e, s. 95, 96.

<sup>92</sup> İbnü'l-Kayyim, a.g.e, s. 92.

<sup>93</sup> İbnü'l-Kayyim, a.g.e, s. 242, 247.

<sup>94</sup> İbnü'l-Kayyim, a.g.e, s. 91-92.

<sup>95</sup> İbnü'l-Kayyim, a.g.e, s. 92.

<sup>96</sup> İbnü'l-Kayyim, a.g.e, s. 247.

diği de olmaz. Allah'ın ilmi, takdiri, meşiet ve yaratması vardır. Bütün güç ve kudret Allah'a aittir. İbnü'l-Kayyim'e göre insanların fiillerini yapmaları da terk etmeleri de Allah'ın iradesiyedir, insanların iradesiyle değildir.<sup>97</sup>

İnsan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı hususu çerçevesinde, İbnü'l-Kayyim'e göre Allah'ın hidayete erdirdiğini kimse saptıramaz, saptırdığını da kim senin hidayete erdiremez. Ona göre Allah Müslümanı Müslüman, kafiri kafir yapar. O, namaz kılanı musalli, hareketliyi hareketli kılar. O, kullarını karada ve denizde yürütür. O yürütendir, kul yürüyendir. O hareket ettirendir, kul hareketlenendir. O mukimdir, kul kaimdir. O, hidayet edendir, kul hidayete erendir. O yedirir, kul yiyendir.<sup>98</sup> Burada İbnü'l-Kayyim, Ehl-i sünneti oluşturan Eş'ari ve Mâtürîdilerin fiillerde yaratmanın Allah'a onu kesb etmenin ise insana ait olduğu genel görüşü doğrultusunda ifadeler kullandığını söylemek mümkündür. Nitekim İbnü'l-Kayyim sözlerinin devamında şunları söylüyor: kulun kudretinin, iradesinin, ihtiyarının ve fiilinin mecazi değil gerçek anlamda olduğu açıktır. İnsanların davranışları, inançları onların gerçek anlamda fiilleridir ve yine gerçek anlamda Allah'ın yaratmış olduğu işlerdendir. Bu fiiller Allah'ın ilim, kudret, meşiet ve tekvini ile yaratılırlar. İnsanların onları istemeleri, kesb etmeleri ve yapmalarıyla da kendilerinin fiili olurlar. Kullar, gerçek anlamda Müslüman, namaz kılan, oturan ve kalkan kişiler olurlar. Allah onlar üzerinde takdir eden ve kadir olandır. Öyle ki Allah onu onlar için dilemiş ve onlar için yaratmıştır. İnsanların dilemesi ve yapması Allah'ın dilemesinden sonradır. Allah dilemedikçe kullar dileyemez, Allah yapmadıkça kullar yapamaz.<sup>99</sup> Bu konuyla ilgili olarak Mâtürîdi'nin Kitabü't-Tevhid'inde şu ifadeler yer alır: "Yedirmek, giydirmek, rızıklandırıp beslemek Allah'a olduğu gibi<sup>100</sup> aynen insana da izafe edilmekte fakat hiç de ortaklık gerektirmemektedir."<sup>101</sup>

Fiillerin meydana gelmesinde Allah'ın yaratıcı kudretinin tesiri ile insanın fiili gerçekleştirmesindeki durumunu Eş'ari alimlerden Fahreddin er-Razi şöyle açıklamaktadır: Fiilin meydana gelmesinde müessir olan; insanın kudretiyle beraber Allah'ın kudretidir. Burada iki ihtimal vardır 1) Allah'ın kudreti fiile tesirde müstakildir, insanın kudreti de aynı şekilde müstakildir, ancak bu; iki müstakil müessirin bir eser üzerinde caiz görülmesi durumunda söz konusudur. 2) Allah'ın kudreti fiile tesirde müstakildir, insanın kudreti ise tesirde müstakil değildir. Allah'ın kudreti insanın kudretine ilave edilirse o zaman insanın kudreti Allah'ın kudretinin yardımıyla müstakil hale gelir."<sup>102</sup>

İbnü'l-Kayyim, kader meselesinde Ehl-i sünnetin görüşünün, Fatiha suresinin içinde yer aldığını belirtir. İbnü'l-Kayyim'e göre Fatiha'nın başındaki "hamd" in kemaliyle yapılmasının bütün kainatı yaratan Allah'a yapılmasından başka bir

<sup>97</sup> İbnü'l-Kayyim, *Şifâu'l-Alîl*, s. 95.

<sup>98</sup> İbnü'l-Kayyim, a.g.e, s. 95, 96.

<sup>99</sup> İbnü'l-Kayyim, a.g.e, s. 95, 96.

<sup>100</sup> Mesela şu ayette olduğu gibi: "De ki: Göklere ve yeri yaratan, yedirdiği halde yedirilmeyen Allah'tan başkasını mı dost edineceğim?" (el-En'am, 6/14).

<sup>101</sup> Mâtürîdi, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbu't-Tevhîd*, Çev. Bekir Topaloğlu, Ankara, 2002, s. 306, 307.

<sup>102</sup> Fahreddin er-Râzi, *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlahi*, Beyrut, 1999, IX/7.

anlamı yoktur. Allah'ın rububiyetinin kemali de bundan başkasını gerektirmez. Semavatın ve arzın ehline, meleklerle, cinlere, insanlara, kuşlara, vahşi hayvanlara ve diğer bütün varlıklara sahip olmayan birisine hamdin tamamı nasıl yapılır? Bu varlıklar ki, kadir olmadıkları ve dilemedikleri şeyi yaparlar. Yapamadıklarının çoğunu dilerler, meydana gelmeyen şeyi dilerler, dilemedikleri meydana gelir.<sup>103</sup>

İbnü'l-Kayyim'e göre "*Sadece sana ibadet eder, sadece senden yardım dileriz*"<sup>104</sup> ayeti fiillerin yaratıcısının insan olduğunu iddia edenlerin görüşlerini çürütür. Bu ayet, insanın fiilini yapmada ve ibadetini gerçekleştirmede gerçek failin Allah olduğunu, O'nun takdiri, iradesi ve yardımı olmadan insanın fiillerini gerçekleştiremeyeceğini belirtir.<sup>105</sup>

Fatiha'nın "*Bizi doğru yola ilet*"<sup>106</sup> ayetini de İbnü'l-Kayyim, insanların hidayetinin Allah'ın takdirinde olduğu hususunda delil getirmektedir. Ayette kul, hidayete kadir olan Rabb'inden hidayeti talep etmektedir. Çünkü Allah dilerse kuluna hidayet eder, dilemezse etmez. Hidayet hakkı bilmek ve ona göre amel etmektir. Allah kimi bu konuda alim ve amil kılmazsa onun için hidayet yolunu açmaz. Hidayet etmek istediği kuluna ise hidayeti sevdirebilir ve o yolda amel ettirir. Bu hidayet sadece Allah'a mahsustur. Peygamberler veya başkası için söz konusu değildir. "*Şüphesiz sen sevdiğin kimseyi hidayete erdiremezsin, fakat Allah dilediği kimseyi hidayete erdirir...*"<sup>107</sup> Bu ayette sözü edilen hidayet, Allah'ın doğrudan verdiği hidayettir. Bir de Allah'ın peygamberlerin davet ve irşadları sonucunda kullarına verdiği hidayet vardır. "*...Şüphesiz ki doğru bir yola hidayet ediyorsun...*"<sup>108</sup> ayetinde bildirildiği gibi.<sup>109</sup>

İbnü'l-Kayyim'e göre Kur'an ayetlerinden getirilen bütün deliller Allah'ın birliğini, kaderini ve bunun yanında kulların fiillerini de yarattığını göstermektedir ki bu, kaderin tespiti ve tevhidin esasıdır. İbnü'l-Kayyim'in nakline göre İbn Abbas bu konuda şöyle demiştir: "Kadere iman tevhidin kanunudur. Kim kadere inkar ederse tevhidi nakzetmiş olur."<sup>110</sup>

İbnü'l-Kayyim, kaza ve kaderin bu dördüncü mertebesinde insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını, bunların da Allah'ın ilmi, meşiet ve yazması kapsamında olduğunu belirterek, konuyla ilgili ayetleri zikreder: "*Allah her şeyin yaratıcısıdır, O her şeye vekildir.*"<sup>111</sup> İbnü'l-Kayyim'e göre bu ayet her şeyi kapsar. Varlıklar alemi, fiiller, hareketler, sükunlar bunun dışında kalmaz. Allah Teala yaratıcıdır. O'nun dışındakiler O'nun mahlukudur. O, bütün kemal sıfatlarına sahip olup, noksan sıfatlardan münezzehtir.<sup>112</sup> İbnü'l-Kayyim, alemin iki kısım olduğunu ve bunların varlıklar ve fiiller olduğunu belirterek, Allah'ın hem varlıkla-

<sup>103</sup> İbnü'l-Kayyim, *Şifâu'l-Alîl*, s. 96.

<sup>104</sup> el-Fatiha, 1/5.

<sup>105</sup> İbnü'l-Kayyim, a.g.e, s. 96.

<sup>106</sup> el-Fatiha, 1/6.

<sup>107</sup> el-Kasas, 28/56.

<sup>108</sup> Eş-Şûrâ, 42/52.

<sup>109</sup> İbnü'l-Kayyim, a.g.e, s. 97.

<sup>110</sup> İbnü'l-Kayyim, *Şifâu'l-Alîl*, s. 116.

<sup>111</sup> ez-Zümer, 39/62.

<sup>112</sup> İbnü'l-Kayyim, a.g.e, s. 97.

rın hem de fiillerin yaratıcısı olduğunu, hiçbir şeyin O'nun ilminin, kudretinin, yaratmasının ve meşietinin dışında olmadığını belirtir.<sup>113</sup>

Mutezile'nin, "İnsan fiilini kendisi yaratır" tezine karşılık İbnü'l-Kayyim, Kur'an'ın "...Allah'ın her şeye gücü yeter"<sup>114</sup>; "Allah her şeyin yaratıcısıdır, O her şeye vekildir(kefildir)"<sup>115</sup> vb. ayetlerini delil getirerek, insanların fiillerinin de mümkün şeylerden olduğu, Allah'ın bütün mümkünleri yarattığını, dolayısıyla insanların fiillerinin de Allah tarafından yaratıldığını söyler. İbnü'l-Kayyim, Allah'ın kudret ve meşietiyile insanları fiillerine fail yaptığını belirterek, bu görüşünü şu ayetlere dayandırır: "...Eğer Allah dileseydi, bunların arkasından gelen (millet)ler, kendilerine apaçık deliller geldikten sonra, birbirlerini öldürmezlerdi. Fakat ayrılığa düştüler. Onlardan inananlar da vardı, inkar edenler de. Yine Allah dileseydi, birbirlerini öldürmezlerdi. Lakin Allah dilediğini yapar."<sup>116</sup> "Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi elbette topyekün iman ederlerdi..."<sup>117</sup>

İbnü'l-Kayyim, Hz. İbrahim'in "Rabbim! Bu şehri güvenli kıl, beni ve oğullarımı putlara tapmaktan uzak tut"<sup>118</sup>; "Rabbim! Beni namaza devam eden bir kimse eyle. Solumdan da böyle kimseler yarat. Rabbim! Duamı kabul eyle"<sup>119</sup> şeklindeki duasının da Allah'ın insan fiillerinin yaratıcısı olduğuna delil getirir.<sup>120</sup> Allah'ın insanların fiillerini yarattığına işaret eden diğer bir ayet şudur: "(Savaşta) onları siz öldürmediniz, fakat Allah onları öldürdü. Attığın zaman da sen atmadın, fakat Allah attı..."<sup>121</sup>

İbnü'l-Kayyim'e göre insan her yönüyle, yani zatıyla, sıfatlarıyla, fiilleriyle ve ahlakıyla Allah'ın mahlukudur. Allah'ın yaratması dışında insanın bir şeyi yoktur, bilakis Allah, insanın hallerinin tamamının yaratıcısıdır.<sup>122</sup> Nitekim Allah Teala bir ayetinde insana özgü olan hallerden birisini şöyle bildirir: "Muhakkak insan aç gözlü yaratılmıştır."<sup>123</sup>

İbnü'l-Kayyim, Cebriyye ve Mutezile'yi sık sık eleştirmektedir, ancak İbnü'l-Kayyim'in bir önceki paragraftaki ifadeleri, onun Cebriyye'yi tenkit etmede çok rahat olmadığını göstermektedir. Çünkü ona göre "Allah'ın yaratması dışında insanın bir şeyi yoktur." İbnü'l-Kayyim, Allah'ı bütün fiillerin yaratıcısı olarak ve aynı zamanda insanı da bağımsız bir fail olarak görme ikileminden kaynaklanan bazı temel problemleri ele alıp tartışmıştır. İbnü'l-Kayyim'e göre Allah insanda bir eylemde bulunabilme iradesi yaratmıştır ve bu, onun fiilinin nedenidir. Bundan dolayı insan fail konumunda olmaktadır, zira onun fiili kendi gücü, iradesi ve seçimi üzerine bina edilmiştir. Ancak bu, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi, insanın müstakil olarak eylemde bulunduğu anlamına gelmez, çünkü insanın fiiline ancak kıs-

<sup>113</sup> İbnü'l-Kayyim, a.g.e, s. 97.

<sup>114</sup> el-Haşr, 59/6.

<sup>115</sup> ez-Zümer, 39/62.

<sup>116</sup> el-Bakara, 2/253.

<sup>117</sup> Yunus, 10/99.

<sup>118</sup> İbrahim, 14/35.

<sup>119</sup> İbrahim, 14/40.

<sup>120</sup> İbnü'l-Kayyim, a.g.e, s. 102, 106.

<sup>121</sup> el-Enfâl, 8/17.

<sup>122</sup> İbnü'l-Kayyim, *Şifâu'l-Alîl*, s. 109.

<sup>123</sup> el-Mearic 70/19.

mi olarak kendi iradesi neden olmaktadır. Fiilin gerçekleşebilmesi için Allah'ın diğer gerekli şartları sağlaması gereklidir.<sup>124</sup>

İbnü'l-Kayyim'e göre, insanın irade ettiği şeyin meydana gelmesi için Allah'ın o şey hakkında hususi iradesine ihtiyaç yoktur, bilakis Allah'ın umumi meşiet-i, insanın fiillerinin müridi olması için yeterlidir. Diğer bir ifadeyle, Allah insanda eylemde bulunma güdüsünü yaratsa da, O, eylemlerle var olan her şeyin yaratıcısı olarak genel bir tarzda ilgili olabilir. İbnü'l-Kayyim, Allah'ın insanın eylemleriyle ilgili olan genel iradesini, O'nun, suyu akıcı kılma şeklinde olduğu gibi genel iradesiyle karşılaştırmaktadır. Suyun her bir damlasını akıcı kılmak Allah için gerekli değildir, ancak O'nun genel iradesi kâfidir. Benzer şekilde, Allah ruha bir şeyi yapmayı irade edebilecek genel bir yetenek vermiştir, ancak o iradenin her bir eylemini yaratmak zorunda değildir.<sup>125</sup> Allah, insana yetenekler vermekle, insanı kendi iradesini ortaya koyabilecek ve fiillerinin muhdisi olabilecek bir duruma getirmiştir.<sup>126</sup>

İbnü'l-Kayyim'in insan fiilleriyle ilgili ifadelerinin tamamı göz önünde bulundurulduğunda genel olarak onun Allah'ın insanın fiillerinin yaratıcısı olduğu, Allah'ın iradesi olmadan insanın herhangi bir faaliyette bulunamayacağı yönündedir. Ancak yukarıdaki paragrafta aldığımız İbnü'l-Kayyim'in ifadeleri onun kader ve insan fiilleri konusundaki genel görüşleriyle çelişmektedir. İbnü'l-Kayyim'in "İnsanın irade ettiği şeyin meydana gelmesi için Allah'ın o şey hakkında hususi iradesine ihtiyaç yoktur, bilakis Allah'ın umûmî meşiet-i, insanın fiillerinin müridi olması için yeterlidir"<sup>127</sup> ifadesi onun kader konusundaki cebre yakın olan düşüncesini insana inisiyatif veren bir konuma getirmektedir.

İbnü'l-Kayyim'e göre Allah, münfail olmayan yani etkilenmeyen faildir ve fiillerin yaratıcısıdır. İnsan ise etkilenen faildir ve iradesini kullandığı için fiilleri kendisine gerçek anlamda nisbet edilir. Cebriyye'ye göre insanın fiillerde irade ve kesbi olmayıp fiiller insana mecaz olarak isnad edilir. Mutezile ise fiillerin tamamen insana ait olduğunu iddia etmiştir. Onlara göre fiil Allah'ın meşiet-i ve icadı olmaksızın insanın iradesi, icadı ve ihdasıyla meydana gelir. Bu, Mutezile'nin kesb görüşüdür. Cebriyye'ye göre ise kesb lafzidir, onun fiilin gerçekleşmesi anlamında bir etkisi yoktur.<sup>128</sup>

İbnü'l-Kayyim'e göre Ehl-i sünnet, söz konusu her iki mezhebin görüşleri dışında, fiilin oluşum aşamasında, Allah'ın konumu ile insanın konumunun farklı olduğunu, insan fiilinin, insanın kesbi ve Allah'ın takdiri ve yaratmasıyla olduğunu, başka bir ifadeyle fiilin; Allah'ın insan için yarattığı mülkü olduğunu belirterek, fiilin Allah'a takdir ve yaratma olarak, insana da onun tercihi ve kesbi olarak izafe edildiğini ifade eder.<sup>129</sup>

<sup>124</sup> İbnü'l-Kayyim, a.g.e., s. 244, Perho, Irmeli, "İnsan Kendi Kaderini Kendisi Seçer, İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye'nin Kader Anlayışı (Man Chooses his Destiny: İbn Qayyim al-Jawziyya's Views on Predestination)", Çev. Temel Yeşilyurt, *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı, XIII-XIV, İzmir, 2001, s. 299, 300.

<sup>125</sup> İbnü'l-Kayyim, a.g.e., s. 299, 300; Perho, Irmeli, a.g. m, s. 300.

<sup>126</sup> İbnü'l-Kayyim, a.g.e., s. 233; Perho, Irmeli, a.g. m, s. 301.

<sup>127</sup> İbnü'l-Kayyim, *Şifâu'l-Alil*, s. 233

<sup>128</sup> İbnü'l-Kayyim, a.g.e., s. 209.

<sup>129</sup> İbnü'l-Kayyim, a.g.e., s. 212, 229.

Ehl-i sünnetin, “Fiiller yaratma olarak Allah’a, kesb olarak insana aittir” görüşüne itiraz eden Mu’tezileye İmam Matürîdî şöyle cevap vermiştir: “Bize göre ihtiyari fiillerin oluşumunda Allah’ın fiili gerçekte kulun fiilinden başkadır. Kula nispet edilen eylem O’nun fiili değil mefulüdür. Duyulur alemde bunun örneğini bulmak zor değildir. Meselâ iki kişinin bir şeyi çekmesi sonucu kopması ve yine iki kişinin bir şeyi yerinden uzaklaştırması gibi... Aslında burada iki kişinin fiili aynı olup onlar fiil sayesinde bir noktada ortak durumunda bulunurlar, o da fiilin hakikatte ikisinin mefulü olmasıdır, burada yerinden uzaklaştırılan nesne ve kesilen şey de tektir, yine bu örnekte “taşınma olgusu bölünmeyen bir cüz olup onu güçleri bir olan iki kişi taşımıştır. Bu iki kişinin fiilinin hakikati farklıysa da meful ikisine ait tek bir şeydir. Kullara ait fiiller de bunu gibidir.”<sup>130</sup>

İbnü’l-Kayyim, nihai olarak bütün insan eylemlerinin Allah’a dayandığını, ancak buna rağmen, insanın fiillerinden sorumlu olduğunu ifade eder. İnsan fiillerini gerçekleştirmek için iradesiyle tercih eder. Onu gerçekte tercih edenin Allah oluşu ve bu seçimin, yalnızca Allah’ın insana verdiği özellikleri yansıtması, insanın sorumlu olmasını ortadan kaldırmaz. İnsan, ruhunun hidayeti almaya elverişli olmasıyla hidayeti, olmaması nedeniyle de küfrü seçer, ancak onun ruhuna bu özelliği veren Allah’tır.<sup>131</sup> İbnü’l-Kayyim’in kastettiği şey, Allah hem insanın hem de onun fiillerinin yaratıcısı olmasına rağmen, insan fiillerini kendisi kesb ettiğinden dolayı yapıp ettiklerinden sorumlu olur. Eğer böyle olmasaydı, Allah’ın peygamberleri vasıtasıyla insanlara bildirdiği emir ve yasaklar ile ceza ve mükafatın bir anlamı kalmazdı.<sup>132</sup>

## SONUÇ

İbnü Kayyimi’l-Cevziyye, kendine özgü bir şekilde kaderi, Allah’ın varlıklar hakkındaki ezeli bilgisi, yazması, iradesi ve yaratması olarak dört mertebede ele almıştır. O, kendi görüşünü açıklayıp daha sonra görüşlerine uygun ayetlere referansta bulunma yerine doğrudan Kur’an’dan yola çıkarak kaderin her mertebesini ilgili ayetlerle açıklamıştır.

İbnü’l-Kayyim, kadere inanmayı tevhidin temel direği olarak kabul etmiş ve bu görüşünü Kur’an ayetleri üzerine bina etmiştir. Ona göre, Allah’ın varlıklar hakkındaki ilmi, varlıkların Levh-i Mahfuz’da yazılmış olması, Allah’ın iradesinin bütün varlıkları kapsamaması, O’nun her şeyin yaratıcısı olması hususundaki ayetler, kader meselesinin Kur’an’daki yerini ve önemini ortaya koymaktadır. Bu durum İbnü’l-Kayyim’in düşüncesinde kaderin temel bir inanç esası olması yönünde herhangi bir tereddüte yer olmadığını da göstermektedir.

İbnü’l-Kayyim’e göre kader Allah tarafından belirlenmiştir, ancak insanın Hz. Peygamber (sav)’in hadisinde belirtildiği üzere çalışması ve fiillerini gerçekleştirmesi gerekmektedir. Ona göre insan ne Cebriyye’de olduğu gibi mutlak bir cebr altındadır, ne de Kaderiyye’de olduğu gibi Allah’ın yaratmasından müstağnidir. Bir yönüyle insan Allah’ın ilim ve iradesi dahilinde hareket ederken bir yönüyle de

<sup>130</sup> Matürîdî, Kitâbu’t-Tevhîd, s. 302, 303

<sup>131</sup> Perho, İrmeli, a.g. m. s. 306.

<sup>132</sup> Bkz. İbnü’l-Kayyim, *Şifâu’l-Âlil*, s. 239.

iradesini hür bir şekilde kullanarak fiil ve eylemlerini gerçekleştirir. İnsanın fiili irade etme aşamasında ve ondan sonraki süreçlerde hep Allah'ın irade ve kudretinin etkisi altında olduğunu ifade eden İbnü'l-Kayyim'e göre bu durum, insanın sorumluluğunu ortadan kaldırmaz. Fiillerin yaratılmasında etkili olan Allah olmakla beraber onları gerçekleştiren insandır. İnsan kadere inanır ancak kaderini bilmez. Bu sebeple insan, iradesi ve tercihini kullanarak fiillerini yapar ve sorumlu olur.

İbnü'l-Kayyim'in kader konusunu dört mertebede Kur'an ayetleri üzerinde temellendirmesi özgün bir durum arz etmektedir. Ancak kader ve insan fiilleri hususundaki bazı görüşleri, tenkit ettiği Cebriyye'nin görüşlerine yakın olmaktan kurtulamamıştır. Diğer taraftan İbnü'l-Kayyim'in bazı görüşleri de insana hür irade tanıyan bir durum arz etmektedir.

İbnü'l-Kayyim'in görüşleri Ehl-i sünnet alimlerinin görüşlerinden çok farklı değildir. İbnü'l-Kayyim, Eş'ar'iyi eleştirmesine rağmen, "Allah'ın meşietinin ve iradesinin dışında her hangi bir olayın veya insan fiilinin gerçekleşmesi mümkün değildir" derken onun görüşlerine paralel şeyler söylemiştir. "Allah insanda bir eylemde bulunabilme sebebi (dâi) yaratmıştır ve bu onun fiilinin nedenidir"<sup>133</sup> derken ise Fahreddin er-Razi ile benzer görüşleri paylaşmıştır. Ve yine Râzî'nin "İnsan fiilleri dahil her şeyin gerek hayır olsun ve gerekse şer olsun, insan irade ve kesbiyle beraber gerçek anlamda Allah'ın yaratma ve kudret sıfatlarının bir eseridir" şeklindeki görüşünü, İbnü'l-Kayyim kendi ifadeleriyle dile getirmiş olmaktadır. Ayrıca "İnsan, fiillerinin gerçek failidir ve bundan dolayı sorumludur" ifadeleri ile de İbnü'l-Kayyim'in Matürîdî<sup>134</sup> görüşüne yakınlaştığını söylemek mümkündür.

#### KAYNAKÇA

- Akbulut, Ahmet, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*, İstanbul, 1992,
- Bağdâdî, Abdulkahir b. Tâhir b. Muhammed, *el-Fark beyne'l -Fırak*, Kahire, 1969.
- Buhari, Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, Beyrut, ts.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, Tah. M. Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut, 1995/1416.
- Gölcük, Şerafeddin, *Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri*, İstanbul, 1979.
- Gölcük, Şerafeddin, Toprak, Süleyman, *Kelam*, Konya, 1996.
- İbnü Kayyimi'l-Cevziyye, *Şifau'l-Alîl fi'l-Mesâili'l-Kadâ ve'l-Kader ve'l-Hikme ve't-Ta'lîl*, Beyrut, ts.
- İmam-ı Azam Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber, el-Fıkhu'l-Ebsat*, (İmam- Azam'ın Beş Eseri", trc. Mustafa Öz, İstanbul, 1992 içinde).
- Kılavuz, Ahmet Saim, *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, İstanbul, 2007.
- Mâtürîdî, Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbu't-Tevhîd*, Çev. Bekir Topaloğlu, Ankara, 2002.

<sup>133</sup> Râzî, *el-Merâlib*, IX, s. 7

<sup>134</sup> Matürîdilere göre Fiil yaratma yönüyle Allah'a kesb yönüyle de insana aittir. Fiiller Allah tarafından yaratılır, ancak insan cüz'i iradesiyle (Azm-i musammem ) o fiilleri irade ederek kendisine mal eder.

Perho, İrmeli, "İnsan Kendi Kaderini Kendisi Seçer, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Kader Anlayışı (Man Chooses his Destiny: İbn Qayyim al-Jawziyya's Views on Predestination)", Çev. Temel Yeşilyurt, *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı XIII-XIV, İzmir, 2001.

Râzî, Fahreddin, *el-Metâlibu'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlahi*, Beyrut, 1999.

Şehrîstânî, Ebü'l-Feth Taceddin Muhammed b. Abdülkerim *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut, 1421/2001.

Yavuz, Yusuf Şevki, *DİA*, "İbn Kayyim el-Cevziyye" mad.

Yazıcıoğlu, M. Sait, *DİA*, "Fiil" mad.



## DANIEL GIMARET'NİN İNSANIN FİİLLERİ HAKKINDA NESEFİ'NİN GÖRÜŞLERİNE YÖNELİK DÜŞÜNCELERİNE ELEŞTİREL BAKIŞ

Sefa BARDAKCI\*

### Özet

Daniel Gimaret, Kalam ilmi konusunda Fransız araştırmacıların en önemlilerinden biridir. O, İslam düşüncesinde insanın fiilleri konulu araştırmasında Nesefî'nin düşüncelerinden yola çıkmış ve bazı meseleleri tartışmıştır. *Théories de L'acte Humain en Théologie Musulmane* kitabının Nesefî bölümünde temel soru, insanın fiillerinin Allah Teâlâ tarafından yaratılıp yaratılmadığıdır. Nesefî, Mâtürîdî âlimlerindedir. O, insanın fiillerinin varlığı ile Allah Teâlâ'nın kâdir ve yaratıcı olduğu temasını sistemli bir şekilde incelemiştir. Ona göre insan, sadece fiil edinen, kâsib bir varlıktır ve hür seçim sahibidir. İnsan kendi fiilinin yaratıcısı değildir. Allah Teâlâ ise tek başına fiilini yoktan var etmeğe kadirdir, o hâlde O yaratandır. Tek başına fiilini yaratmaya kabiliyetli olmayan insan ise kâsibdir.

Bu araştırmada, bahsedilen konu bağlamında Nesefî'nin görüşleri ve Gimaret'nin bulguları analitik bir biçimde incelenmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Nesefî, fiil, yaratan, kâsib, muhtar, kudret.

### A CRITICAL APPROACH TO DANIEL GIMARET'S THOUGHTS ABOUT NASAFI'S OPINION ON THE HUMAN ACTIONS

Daniel Gimaret is one of the most important French researchers about the science of divinity. He discussed Nasafi's thoughts regarding human actions in Muslim thought. In his book, *Théories de L'acte Humain en Théologie Musulmane*, the basic question is whether human action is created by God or not. Nasafi was among Mâtürîdî scholars. He systematically discussed the existence of human actions and God's being almighty and Creator. According to him, the human being acquires action and is an attaining creature as well as he is free in his actions. The human being is not the creator of his actions while Allah is almighty in creating the actions by Him. So He is the Creator. Nevertheless, the human being is someone who acquires his actions without the ability of creating it.

In this study, Nasafi's opinions and Gimaret's comments on them are discussed analytically.

**Key words:** Nasafi, action, Creator, obtaining, autonomous, power.

\* Dr., Kalam Anabilim Dalı., e-mail: sefabardakci@hotmail.com

## GİRİŞ

Fransız İslâm araştırmacılarından Daniel Gimaret kelâm sahasındaki çalışmalarıyla bilinmektedir. Gimaret'yi, *Théories de L'acte Humain en Théologie Musulmane* (J. Vrin, Paris 1980), *Les noms divins en İslâm* (Cerf, Paris 1988) ve Şehristani'ye ait *el-Milel ve'n-nihal* çevirisi (*Livres des Religions et des Sectes*, Guy Manot ile birlikte, Peeters, Paris 1986) eserleriyle tanıyoruz. Gimaret aynı zamanda, İbn Fûrek'e ait *Mücerredü Makalati'l-Eş'ari*'yi (Daru'l-Meşrık, Beyrut 1987) tahkik eden araştırmacıdır.

*Théories de L'acte Humain en Théologie Musulmane* (J. Vrin, Paris 1980) isimli eser Türkçe olarak 'Müslüman Kelâmında İnsan Fiili Teorileri' şeklinde tercüme edilebilir. Gimaret'nin *Théories de L'acte Humain en Théologie Musulmane* mukaddimesinde özgürlük açısından Müslüman'a sorulan sorulardan birisi, her şeyi bilen ve her şeye kâdir olan Allah Teâlâ tarafından sadece O'nun irade ve kudretine bağlı olarak insanın fiilinin nasıl izah edileceği problem edinilmektedir. Gimaret'nin ifadesindeki amaç, insan fiilinin Allah Teâlâ tarafından yaratılıp yaratılmadığını ortaya koymaktır.<sup>1</sup> Bu konu, klasik kelâm problemlerinden olup İslâm dünyasında tartışılan en önemli alanlardan birini oluşturmuştur.

Batı toplumu içerisinde göçmenler ve az da olsa Avrupalılar arasında İslâm, kelâmî konuları itibarıyla dikkatle incelenmektedir. Bu alanda bazı önemli şarkiyatçılar görüş beyan etmişlerdir. Fransız araştırmacı Daniel Gimaret de bu isimlerden birisidir. Onun, kelâm ilmiyle doğrudan ilgili kayda değer araştırmaları vardır ve Mâtürîdî ekolünün önemli şahsiyetlerinden Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin (508/1114) insan fiillerine bakışını değerlendiren çalışmaları dikkatimizi çekmektedir. Batılı bir bilim adamının, Mâtürîdî bir alimin insan fiilleri konusundaki değerlendirmelerine getirdiği eleştiriler inceleme ve kritik edilmeğe değer. Çünkü Gimaret'nin elde ettiği bilgi ve kültür birikimi, Batılı bakış tarzını yansıtmaktadır. Bu bakış tarzı, kelâmî bir problem olan insan fiillerinin Batılı kritiğini ortaya koymaktadır.

### 1. Cebriye ve İnsan Fiillerini Allah Teâlâ'nın Halk Ettiği Görüşünün Tenkidi

Gimaret, Nesefî'yi, "Halku'l-ef'al" konusunda hemen hemen bütünüyle Mâtürîdî'nin Cebri'leri eleştirdiği yola koyulmakla tenkit etmektedir. Gimaret, kitabında Nesefî'nin eserlerinin *Kitâbü't-Tevhid*'le aynı deliller ve konuları içerdiğini söylemektedir. Fakat ona göre *Kitâbü't-Tevhid*'de, meseleler dolambaçlı ve imalı şekilde sunulmuş, Nesefî'nin *Tebşıra*'sında ise sistemleştirilip bir düzene konulmuştur.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Gimaret, Daniel, *Théories de L'acte Humain en Théologie Musulmane*, Mukaddime, IX.

<sup>2</sup> Gimaret, *Théories de L'acte Humain en Théologie Musulmane*, s. 195.

“İnsanın fiillerinin yaratılması hakkında kelâm” başlığı altında Neseffî, kelâmî mezheplerin bazılarının insanın fiillerinin yaratılmasını Allah Teâlâ'ya ait kılarak insanın fiiller üzerinde etkin olmasını reddettiklerini hatta insanlara ait kudretin olmadığını ifade ettiklerini söylemektedir.<sup>3</sup> Cebriye ile ilgili olarak, Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*'de insanın fiilleriyle ilgili bazıları, insanın fiillerini mecazen insana ait kılmışlar, fiillerin Allah Teâlâ'ya aitliğini ise hakiki anlamda kullanmışlardır demektedir.<sup>4</sup>

Yukarıdaki Mâtürîdî ve Neseffî'den Cebriye hakkında aktarılan iki cümlenin ifade edilişi ve kelimelerinin tıpatıp aynı olmadığı anlaşılmaktadır. Gimaret'nin dediği gibi *Tebssıra* ve *Kitabu't-Tevhid* okunduğunda bu iki kitabın hemen hemen aynı olduğu düşüncesi anlaşılmamaktadır. Ama aynı görüşü dillendirmiş olmaları tabiidir.

Neseffî, insanın fiilleri konusunda Cebriye, Mu'tezile ve Ehli Sünnet'in görüşlerini ifade ettikten sonra bu mezheplerin iddialarına temel olan delilleri tartışmaya yönelmektedir. Delillerin tartışıldığı pasajlarda fiil, kudret, halk<sup>5</sup> ve kesb gibi konularda farklı yönlerden muarızlarının görüşlerinin reddine yoğunlaşmıştır. Bu haliyle Neseffî, biraz okuyucuya dağınık görüş ifade eden kelâmcı imajı verebilir. Fakat Neseffî'nin görüşünü izah için en ince ayrıntıları göz ardı etmediği söylenebilir. Örnek olarak Neseffî'nin, Allah Teâlâ'nın her şeyin yaratıcısı<sup>6</sup> olduğu ile ilgili âyetin açıklamasında Mu'tezile'ye cevap niteliğinde 'şey' lafzını izahında ayrıntılara dalması konuyu dağıtması olarak telakki edilmeyip bilakis görüşünü sağlam delillere dayandırma arzusu olarak düşünülmelidir. Bu esnada Neseffî, 'şey' lafzı kadîm ve hâdis için umum ifade ederken, Allah Teâlâ için kullanıldığında cins ismi olmadığını, bu durumda hâdis ile kadîmin aynı cins olduğunu iddia etmenin ise küfür olduğunu dile getirmektedir. Bu açıklamalar, fiillerini insanın kendisinin yaratması gerektiğini ortaya koyarken Mu'tezile'nin '*Hâlıkü külli şey*'<sup>7</sup> ayetindeki 'şey' kelimesine yüklediği anlama Neseffî'nin karşı cevabı niteliğindedir.<sup>8</sup> Dolayısıyla bu uzun açıklamalar başlangıçtaki konudan uzaklaşma gibidir. Neseffî anlatım biçimi olarak bu yolu seçmiş görünmektedir. Bu sebeple Neseffî için bu tarzın bir kaçış yolu gibi nitelenmesi uygun değildir. Bir bütün olarak ele alındığında Neseffî'nin görüşünü anlatmada kendi delilleri ve ispat tarzı bakımından yeterli bilgi verdiği sonucu çıkmaktadır.

<sup>3</sup> Neseffî, Ebu'l-Muin, *Tebssiratü'l-Edille*, s. 594; a. mlf., *Bahru'l-Kelam*, s. 75; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 112.

<sup>4</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 225.

<sup>5</sup> Halk konusu ile ilgili açıklamalar için bkz. Neseffî, *Tebssiratü'l-Edille*, s. 601-603.

<sup>6</sup> Zümer 39/62.

<sup>7</sup> En'am 6/102.

<sup>8</sup> Neseffî, *Tebssiratü'l-Edille*, s. 606.

## 2. Fiil-Halk-Kesb Kavramları Ve Muarız Mu'tezile Görüşlerine Cevaplar

### a. Sözlük Anlamına Göre Fiil

Fiil kelimesi “fe‘ale” fiilinden “f” harfi esreli okunan bir isimdir.<sup>9</sup> Fiil, iş ve bir şeyi ihdas etme anlamına gelmektedir.<sup>10</sup> Müteaddi ve gayri müteaddi her ‘işe’ fiil diye kinaye olunmaktadır.<sup>11</sup> Kelâmcılara göre, mümkünün imkân dâhilinden vücûda gelmesinde “fe‘ale” fiili kullanılır.<sup>12</sup> Fiil, aynı zamanda insanın hareketine kinaye olunur. Çoğulu “f” harfinin esresiyle “fi‘âl” ve “ef‘âl”; çoğulun çoğulu ise “efâ‘il”dir. Sözlükte bazı lügatçiler, fiil, müessirin tesiriyle kendi dışında bir şeyde meydana getirdiği durumdur şeklinde tanımlamışlardır. Örnekle Zeyd’e bağlı olarak onun için mümkün olan ayağa kalkma işi gibidir ki, kalkma işi gerçekleşmeden önce bu iş mevcut değildir, ne zamanki Zeyd kalkarsa zihinde var olan mümkün, hariçte vücûda gelecektir<sup>13</sup> diye ifade edilmiştir. Fiil kelimesinin eşanlamı olan ‘amel’ kelimesi ise kalp ve kalp dışındaki insanın fillerini kapsar.<sup>14</sup> Fiil, müessir tarafından yapılan tesirdir. Bu tesir, tesire uğrayanın icadı şeklinde gerçekleştiği gibi icadının dışında bir etki olabilir; fiil bilgiye dayalı veya bilgi dışında olabilir; niyete bağlı veya niyete mukarin olmadan da meydana gelebilir; insan, hayvan veya bir cansız tarafından yapılmış da olabilir, yani fiildeki müessirin tesiri bunların hepsini içine alır. Buna mukabil amel ve sun’ kelimesi daha hususi anlam taşır.<sup>15</sup>

### b. Sözlük Anlamına Göre Halk

Halk kelimesi ismi fâil şekliyle hâlık, sâni’ yani yoktan var eden anlamındadır.<sup>16</sup> Bir şeyi ölçmek<sup>17</sup> anlamı da olan halk, mastar ve aynı zamanda meful makamında kullanılır. Yaratma, kendisinden önce olmayan bir misal üzere bir şeyin yaratılmasıdır. Bu sıfat Allah Teâlâ’ya aittir. Halk, inşâ ve takdir diye iki özellikte ortaya çıkar.<sup>18</sup> Allah Teâlâ’nın halk etmesi takdir etmesi ile eşanlamlıdır, ezelde

<sup>9</sup> Ferahidî, *Kitabu’l-Ayn*, III, 329; Cevherî, *Tacü’l-Luga*, IV, 1792; İbn Manzur, *Lisanu’l-Arab*, V, 3438.

<sup>10</sup> İbn Faris, *Mu‘cemu Mekâyisi’l-Luga*, s. 511.

<sup>11</sup> İbn Side, *el-Muhkem ve’l-Muhitu’l-Azam fi’l-Luga*, s. 116.

<sup>12</sup> Bustani, *Muhitu’l-Muhit*, II, 1614.

<sup>13</sup> Bustani, *Muhitu’l-Muhit*, II, 1620.

<sup>14</sup> Bustani, *Muhitu’l-Muhit*, II, 1472. Amel, her canlıdan sadır olan kasta bağlı fiillerle ilgili olana kullanılır. Cümle kuruluşunda fiil, amelden daha umum ifade eder. Bkz. Bustani, *age*, II, 1473.

<sup>15</sup> Zebidî *Tâcü’l-Arus min Cevheri’l-Kamus*, s. 182-183. Zebidî, meful ile münfail arasında farklılığı, meful, fâilin fiiliyle itibar edilmesi, münfâil ise kendinde fiilin kabul edilmesi hali olarak aktarıyor. Bu durumda mefulün münfâilden daha umumi bir anlam içerdiği anlaşılmaktadır. Çünkü münfail ifadesi, fâil tevellüt yoluyla bile olsa fiilin icadına niyet ettiğinde kullanılmaktadır. Adam görmekten utanan kimsede yüz kızarması, müzikten dolayı neşe duyma ve maşukunu görmekten aşkın hareketlenmesi gibi... Allah Teâlâ’nın yoktan var etmesi dışında her şeyin bir infiali vardır denilmekte. Zira Allah Teâlâ’nın icadı maddeden ve cevherden icat olmayıp aksine cevherin bizzat kendisinin icadıdır. Bkz. Zebidî, *age*, s. 186-187.

<sup>16</sup> Ferahidî, *Kitabu’l-Ayn*, IV, 151; Cevherî, *Tacü’l-luga*, IV, 1471; İbn Side, *el-Muhkem ve’l-Muhitu’l-Azam fi’l-Luga*, IV, 388.

<sup>17</sup> İbn Faris, *Mu‘cemu Mekâyisi’l-Luga*, II, 213.

<sup>18</sup> İbn Manzur, *Lisanu’l-Arab*, XV, 1244.

olmasını dilemesi O'nun takdiridir,<sup>19</sup> diğer bir manada hiç yoktan halk etmesidir. Allah Teâlâ hakkında halk, takdir ve halik anlamlarını beraber taşır. Bir şey yaratıldığında Allah hâlık ismini alır. Aynı zamanda yaratılmadan o şeyi Allah takdir edendir.<sup>20</sup> Halk kelimesi insana atfen kullanıldığında takdir eden düzelten ve yalan gibi bir şey uydurup çıkararak anlamlarına gelmektedir.<sup>21</sup>

### c. Sözlük Anlamına Göre Kesb

Kesb, sözlükte rızık talep etmek,<sup>22</sup> aramak, istemek ve isabet etmek anlamlarına gelmektedir.<sup>23</sup> Sibeveyh'in (194/809) görüşüne göre kesbde isabet, iktisabda ise çalışmak ve tasarruf etmek anlamı vardır. İktisab ve kesb eşanlamda kullanılsa da aralarında fark olduğu ile ilgili görüşlere İbn Cinnî de (392/1002) katkı sağlamaktadır. O, '*Herkesin kazandığı kendi lehine veya kendi aleyhinedir*'<sup>24</sup> âyetini ele alarak kesbin iyilikle, iktisabın ise kötülükle birlikte ifade edildiğini belirtmektedir. O, iyiliğin kesbinin kötülüğün kesbine bakarak daha az ve küçük bir şey olduğunu, bunu '*Kim bir iyilik işerse ona on misli, kim kötülük işerse ona sadece karşılığı verilir*'<sup>25</sup> âyetinde bir iyiliğin ufak olmasına bakarak cezasının on misli olması, kötülük ise misliyle gelip cezada azalma olmadığını nakletmektedir. Buradan hareketle İbn Cinnî, kötülük fiilinin iyilik fiiline karşı kuvvetini bildirip kötülük sahibini derin şerre götürdüğü için fiille durumunun önemine vurgu yapılmıştır demektedir.<sup>26</sup> Fiil, halk ve kesb sözcüklerinin lügat anlam ve tanımları hakkında yukarıdaki kısa bilgi eleştirel yönlerin daha iyi anlaşılması için gerekli görülmüştür.

### d. Fiil, Halk ve Kesb İle İlgili Tanımlar ve Tartışmalar

Bir kâdirin kudretiyle bir şeyin meydana gelmesi şeklinde açıklayabileceğimiz fiil, etki anında kudretin var olup olmaması haline göre tartışma konusu olmaktadır. Allah Teâlâ herhangi bir kayıt olmaksızın kâdir iken insanın kudreti kayıtlıdır. Bu kudret, fiilin oluşumu esnasında olmalıdır ki müessirin fiile etkisi gerçekleşsin. Konuyla ilgili Mu'tezile yukarıda halk tanımında geçtiği üzere insandaki kudreti yaratmaya kabiliyetli olma şeklinde kabul ederek evvelden bulunduğu kabul etmektedir.<sup>27</sup> Nesefî, Mutezile'nin izah tarzını kabul etmemesi sebe-

<sup>19</sup> Gazzâli, *el-Erbaîn fi Usûli'd-Dîn*, s. 33.

<sup>20</sup> Zebidî, *Tacü'l-Arus*, V, 250-251.

<sup>21</sup> Büstani, *Muhitu'l-Muhit*, I, 84. Mu'tezile Mezhebinin insan yaratması ile ilgili kastettiği halk, ademden ve benzeri yokken hiç yoktan yaratma anlamındaki ihtira', ibda' ve halk demek değildir. İnsanın halkı takdire bağlı sun', ve fiil edinme veya tenfize bağlı var olanı düzenleme şeklindedir denilmektedir. Fakat Mu'tezile ses, hareket, elem, organla ilgili olanları insanın fiilleri dahilinde görmektedir. Muhammed Amara, *el-Mu'tezile ve Müşkiletu'l-Hurriyyeti'l-İnsaniyye*, s. 71

<sup>22</sup> Ferahidî, *Kitabu'l-Ayn*, IV, 27; Cevherî, *Tacü'l-luga*, I, 212.

<sup>23</sup> İbn Faris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga*, III, 179.

<sup>24</sup> Bakara 2/286.

<sup>25</sup> En'am 6/160.

<sup>26</sup> İbn Side, *el-Muhkem ve'l-Muhitu'l-Azam fi'l-Luga*, VI, 453; Zebidî, *Tacü'l-Arus*, IV, 145.

<sup>27</sup> İbn Hazm, *el-Fisal*, III, 46.

biyle daha çok Mu'tezile'ye itiraz yolu kudretin 'kesb' olabileceği yönünde cevap vererek konuyu genişletmektedir.<sup>28</sup>

İşte buna bağlı olarak Gimaret, insanın fiilinin kesb olması konusunu işlerken Neseffî'nin kendisini tatmin etmediğini<sup>29</sup>, onun ifadelerinin sistemli olmakla beraber insan fiilini teorik olarak temsil etmekten uzak olduğunu dile getirmektedir. O, Neseffî'nin de insan fiilinin gizemli konulardan biri olduğunu söylediğini aktarmaktadır.<sup>30</sup> Neseffî, insanın mecbur olmamakla birlikte fiilinin olduğunu, gücünün ise güç yetirdiği şeyle (makdûr) ilgili olduğunu, bununla onun fiili olduğunu söylemektedir. Bu açıklamasının ardından Neseffî, 'düşüncemizde karara vardığımız bu açıklamanın ispatı olmasa da bu böyledir'<sup>31</sup> anlamında bir cümle kullanmıştır. Daha sonra Neseffî, kesb ve halk kelimelerinin farkını beyan etmeye yönelir:

*Birinci görüşe göre*, makdûr, kudrete ait mahalde meydana gelmişse o kesb; kudrete ait mahal olmaksızın meydana gelmişse halktır.<sup>32</sup> Kelime anlamında ifade edildiği gibi fiil müessirin başkasına tesiri olması hasebiyle insanın kudretinin bir mahalle ihtiyaç duymasından, ona tesiri kesb yönünden fiili olurken; Allah Teâlâ'nın başka şeye tesiri herhangi bir mahal edinmekten muhal olduğundan O'nun makdûra tesiri halk şeklinde fiil olmuştur. Dolayısıyla fiil, insan ve Allah Teâlâ'nın makdûra tesirinin ikisini de içine alır. Fe'ale fiili insan için yapma, iş edinme; Allah Teâlâ için ise yaratma şeklinde anlaşılır. Mu'tezile metinlerinde insanın fiilinde de yaratma şeklinde kullanılmaktadır. Bu kullanım farklılığı cümlenin delâletinden anlaşılmalıdır.

*İkinci görüşe göre* ise, bir aletle meydana gelen şey «kesb»; aletle meydana gelmeyense «halk»tır.<sup>33</sup> Bu tanım insanın makdûra etkisi anında alete muhtaç olmasındandır. Allah Teâlâ ise 'Hiçbir şey onun benzeri değildir'<sup>34</sup> nassından doğan zaruretle insan veya herhangi bir varlığın benzeri bir alete muhtaç olmadan zatına ait bir etki ile makdûru var eder ki o da 'halk' diye tabir olunur.

*Üçüncü görüşe göre* ise, makdûr, kâdirin münferit olarak meydana getirmesiyle oluşuyorsa *halk*, kâdirin münferiden yapamadığı, *makdûr* ise 'kesb'tir.<sup>35</sup> Neseffî, bu tanıma bağlı olarak fiil kelimesindeki manaya bağlı kalarak, terminoloji ilmini göz ardı etmeden, insanın münferit olarak makdûra müdahale edemeden meydana getirdiği kesbini fiil diye tanımlamaktadır. Yine aynı bağlamda Allah Teâlâ'nın

<sup>28</sup> Neseffî, *Tebsiratü'l-Edille*, II, ss. 654-660.

<sup>29</sup> Gimaret, *Théories de L'acte Humain en Théologie Musulmane*, s. 202.

<sup>30</sup> Gimaret, *Théories de L'acte Humain en Théologie Musulmane*, s. 196.

<sup>31</sup> Neseffî, *Tebsiratü'l-Edille*, s. 654; Ehli Sünnet, insanın kudret, meşiet ve fiilinin olduğunu, insanın muhtar olup mecbur diye isimlendirilemeyeceği, Allah Teâlâ'nın insanı yaptığı şeyde muhtar ve irade sahibi kıldığını, Allah Teâlâ'nın ise insanın fiilinin ve iradesinin hâlık olduğunu savunur. İbn Abdülaziz el-Gusn, *Akide'tü'l-İmam İbn Abdî'l-Berr*, s. 405.

<sup>32</sup> Neseffî, *et-Temhid*, s. 229; Sâbûnî, *el-Bidaye*, s. 114.

<sup>33</sup> Neseffî, *Tebsiratü'l-Edille*, II, s. 654; İskafi'nin hâlık tanımı da bu şekildedir. el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, s. 542.

<sup>34</sup> Şûra 42/11.

<sup>35</sup> Gazzalî, *er-Risaletü'l-Kudsiyye*, s. 87; Neseffî, *et-Temhid*, s. 229.

makdûra müdahalesi münferit olduğundan O'nun ona tesiri sebebiyle isimlendirilmedi fiil olmaktan vareste tutulmuyor. Allah Teâlâ cevheri halk etmek için zâtından başka bir varlığa muhtaç olmaktan münezzehtir. Fakat halk burada Allah Teâlâ'nın fiili olmaktadır. Yani bu durumda kâdirin münferit meydana getirdiği veya münferit meydana getiremediği diye fiilde ayırım yapılmaksızın bu olguya 'fiil' ismi veriliyor. Yukarıda ifade edildiği gibi fiilin insan veya Allah Teâlâ'nın fail oluşuna göre anlam içeriği değişmektedir.

Yukarıda kesb ve halk ile ilgili üç tanım verildi. Birbirinden farklı bu tanımları Neseffî 'bizim ashabımızın tanımları' diye aktarmaktadır. Neseffî'den sonraki kelâmcılardan Teftâzânî<sup>36</sup> (791/1390), Sâbûnî (580/1184)<sup>37</sup>, Mahbubî (777/869) ve Ebu'l-Berakat en-Neseffî'de (711/1310) aynı tanımlar görülmektedir. Tanımların aynı olması gelişmenin olmayışı diye yorumlanması doğru düşmemektedir. Aksine Neseffî, halk ve kesb kavramlarının izahında Mâtürîdî mezhebinin görüşlerine bağlı kalmıştır. Mu'tezile, kesbin Mâtürîdî anlayışını akla uygun görmemekte,<sup>38</sup> Neseffî ise ona biz kesbin akla uygun olduğunu aklî delillerle açıkladık, şu kadar var ki o düşünülemez kadar tasavvurdan uzak değildir<sup>39</sup> cevabını eklemektedir. Gimaret, daha önce kudretin makdûra etkisi için kullandığı Neseffî'nin 'algılama güçlüğü' çekildiği ifadesini sözünü yukarıdaki üç tanıma şamil kılarak tanımları da 'anlamaktan yoksunuz'<sup>40</sup> diye ifade etmiştir. Neseffî'nin önceki cümlesine Gimaret tarafından Neseffî'nin kastının dışında anlam verildiği müşahede edilmektedir. Anlam dışı olduğu *Tebsıra*'da aynı paragrafın son cümlelerinde Neseffî'nin Mu'tezile'ye taassubu bırakma, akılcı yaklaşım, delillere bağlılık, heva ve hevesi bırakma ve insafa davet çağrısı sonunda akla uygun olmayan tutumlarının bilinceğini hatırlatmasından anlaşılmaktadır.

Neseffî'nin anlaşılması için *Tebsıra*'nın çok dikkatli okunması gerektiği açıktır. Neseffî, eserinin başka başlıkları altında kudret, kesb ve halk konularına değindiğinden uzatma yapmaktan kaçındığını söylemektedir.<sup>41</sup> Hatta 'ashâbımız' kelimesini hatırlatarak açıklamanın malûmun ilâmı kabilinden olduğuna vurgu yapmaktadır. İnsanın fiili olan kesb için Mu'tezile'ye cevap olarak onların cumhuru- nun ayan, araz ve cevher madum iken şey, araz ve cevherdir<sup>42</sup> dediklerini söyleyen Neseffî, tartışma konusu olan kudrete gelince onlara göre ne vücutla, ne şey'iyetle ve ne de ayanla alâkalı oluyor demektedir.<sup>43</sup> Bu bakış tarzıyla da Neseffî'ye göre

<sup>36</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 59.

<sup>37</sup> Sâbûnî, *el-Bidaye*, s. 114.

<sup>38</sup> Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, s. 324.

<sup>39</sup> Neseffî, *et-Temhid*, s. 299; Neseffî, *Tebsiratü'l-Edille*, II, 654.

<sup>40</sup> Gimaret, *Théories de L'acte Humain en Théologie Musulmane*, s. 196.

<sup>41</sup> Neseffî, *Tebsiratü'l-Edille*, II, s. 660.

<sup>42</sup> Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 84; Neseffî, Mu'tezile'nin cevher ve araz madumda şeydir diyerek bir nevi kıdemine yönelik bir anlayış sergilerken insanın kesbine gelince onu reddedip araz ve cevherlerin üzerinde Allah Teâlâ'nın etkisi yoktur deyip insana yaratma özelliği tahsisine gitmektedir itirazı getirmektedir. Ehli Sünnet'in benzer itirazı için bkz; Bağdadi, *age*, s. 260.

<sup>43</sup> Neseffî, *Tebsiratü'l-Edille*, II, 655.

Mutezile mensupları yine kendileriyle sıfatları tatil etmekten dolayı çelişmiş olmaktadır. Belki Neseî'nin bu ani geçişleri kesb, halk ve madum gibi farklı görüşlere Gimaret'de olduğu gibi zihinsel duyarlılık olmadığına kopukluk olduğu vehmini vermektedir. Neseî, Mu'tezile'nin bu konulardaki farklı görüşlerine aşına olmasından dolayı yeri geldiğinde kendi görüşünü ispat makamında zihinsel muhakemelerde bulunmaktadır.

Şurası bir gerçektir ki kesb, halk, kudret, iki zıdda kudretli olmak ve fiil gibi zihinde mevhum olan kavramların tartışma üslubu içinde ifadesi zordur. Buna rağmen Neseî, muarızlarının görüşlerinden hareketle kendi mezhebinin görüşlerini açıkça ortaya koymada maharetli görünmektedir. Belki Gimaret, Neseî'nin kendi mezhebinin görüşlerini müstakil bir üslupla sunmalı tenkidi yapmaktadır. Neseî'nin ise o tarzda bir üslup seçmediği görünmektedir. Çünkü meseleler kendi dönemindeki Kelâmcılar tarafından bilinmekte olup cevapları zımnen ifade edilmiş görünümündedir. Şöyle ki: Neseî, insanı mevcut üzerinde fâil konumunda kabul edip onun mevcudu icat ettiğinin hiçbir zaman ispat edilmediğini söylemektedir. O zaman ona göre insanın makdûruna karşı münferit olup olmamasını araştırmaya bile gerek kalmaz. Zaten insan makdûrunu alete veya mahalle muhtaç olarak fiil ediniyor. Bu yönüyle Allah Teâlâ'ya benzemesi imkânsızdır. Neseî tarafından Allah Teâlâ'nın makdûrunu halk etmesi terkibi insan için aynen çekince olmadan veya benzerlik var gibi kullanıldığına göre farklı oluşa kesb kullanılmaması sorgulanılmaktadır. O halde fark olarak sadece Mu'tezile'nin halk<sup>44</sup> deyip Neseî'nin kesb dediği tanım kalmaktadır. Mutezile'ye göre, madem zat, vücut vs. madum<sup>45</sup> olup şey'iyetle alâkalı insan ise o vücûdu kendilerinin ifadesine göre halk etmektedir. Neseî, "nasıl halk ediyor, zaten onlar madumda şey değil miydiler" diye sormaktadır. Ortada bir şey yaratılmamışken onlar halk kelimesi yerine Neseî'nin dediği gibi Allah Teâlâ her şeyi hiç yoktan yarattı, mahlûkatı şey'iyet kabul edersek insan bunlardan hareket, itaat ve masiyet gibi makdûrunda olan fiilleri kesb etmektedir diye bitirmek uygun düşmektedir, zira insanın kudretini daha yukarılarla alâkalandırmak onların görüşlerinde de tutarsızlık çıkarmaktadır. Makdûrda Allah Teâlâ'nın kudreti de bulunmaktadır ki Allah Teâlâ'nın her şeye kâdir<sup>46</sup> olması ile ilgili âyetlerdeki kudreti böylece tatile uğramamaktadır. Dehriye ve Muattıla kudretin makdûrla alâkasını kabul etmezler, bu haliyle Mu'tezile 'biz sadece halk,<sup>47</sup>

<sup>44</sup> Mu'tezile'den Ebû Ali el-Cübbai (303/915), insan fiilinin hâlikıdır demektir. Bkz. el-İcî, *el-Mevâkıf*, s. 420; Neseî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 75.

<sup>45</sup> Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, s. 104, Mu'tezile, arazların ademi caiz; kadîmin ademi caiz olmaz şeklinde görüş beyan etmektedir.

<sup>46</sup> Mülk 67/1.

<sup>47</sup> Mu'tezile halk, ihtira, ibda' gibi kavramları kullanmalarına Kur'an'dan delil getirir, onların delil getirdikleri ayetler: "Yaratanların en güzel yaratıcısı olan Allah Teâlâ ne mübarektir", (Mü'minûn 23/14); "Allah Teâlâ'dan başka yaratıcı mı vardır?" (Fatır 35/3); "Yaratan yaratmayan gibi mi olur?" (Nahl 16/17). Bu ayetlerin ibarelerine göre değil de manalarına bakarak insanın makdûrunu ihdas etmesini hesaba katarak halk anlamı verme gerekir deniliyor. Bkz. Muhammed Amara, *el-Mu'tezile ve Müşkiiletu'l-Hurriyyeti'l-İnsaniyye*, s. 72.



ihтира' gibi isimleri kullanıyoruz' sözü ile kalmayıp bir de adı geçen mezhepler gibi aynı görüşü paylaşmış olmaktadırlar.

Gimaret'nin Nesefî'ye 'açıklamadan kaçıyor'<sup>48</sup> demesinin aksine Nesefî, insanın makdûruyla alâkasını çözme yolunda en ileri safhada sorular yöneltmektedir. Nesefî Mu'tezililere 'ihтира'<sup>49</sup> kudretinin anlamını ve kudretin yaratmayla alakasını sorar. Nesefî, yaratmanın insanın kudretinde olup ilahi kudretin mevcutla alâkasının olduğunu, Mutezile imkânsız gördü diye böyle bir görüşün makul olarak ileri sürülemeyeceğini söyler. Yaratma kudretinin madumla alâkasını Mutezile, ademdeki sıfatla kudretin alâkalı olmasını kendisi muhal görmektedir. Yaratma kudretinin ademe ve mevcuda alakası vardır demeleri tezat olur. Yaratma kudretinin ademe de ve mevcuda da alâkasız oluşunu savunmaları, olmayan bilgi tasavvur edilemeyeceğinden Batıniler gibi Allah Teâlâ var ve yok demiş olacaklar ki bu da batıldır. Nesefî kendi görüşünün ispatını sağlamak adına detaylara inerek kesbi anlaşılır kavram haline dönüştürür. Nesefî artık ihtira', kesb gibi tanımlanmadıkça çözüm görmemektedir.

Gimaret, Nesefî'nin ana başlıktaki konuların anlaşılmasını sağlamadan başka konulara geçtiği ile ilgili tenkidinin maksadı karşılamadığını gösteren bir diğer örnek Mu'tezile'nin, insanın adalet gereği sorumlu olmasını önde tutarak insanda Allah Teâlâ bir hareket yaratırsa insan ne yapmış olacak sorusuna aradığı cevapta görülmektedir. Nesefî, Mutezile'nin kendi görüşlerinden hareketle kendi mezhebinin görüşlerini tesis eder tarzda, insan bir şey yapmasa da insan mevcut olarak şey'dir, şey zaten şey'e kudreti olmayandır, der. Ya Allah Teâlâ, insanın makdûrunu yaratmıyor da insan makdûru yaratıyorsa o zaman Allah ne yapmaktadır<sup>50</sup> sorusunu Mutezile'ye yönelten Nesefî aslında Mutezile'nin delillerinden olan bununla birlikte kabul edilmesi muhal bir hususu sual olarak yönlendirmiş olmaktadır. Bu soruya ne tür cevap verilse Mu'tezile için çıkışı olmamaktadır. Nesefî de burada cevabı Mu'tezile'nin takdirine bırakmaktadır. Dolayısıyla Nesefî, Gimaret'nin tenkit ettiği gibi detaydan kaçmamaktadır. Esasen o, konunun herkesçe malum ve açık olduğuna hükmederek delillerini sunmaktadır.

### 3. İki Fâilden Hangisinin Cezalandırılacağı

Gimaret, Nesefî'nin mezhebinin görüşlerini detaylandığında 'gönlümüzden gelen bir duyguyla açıklama ihtiyacı hissediyoruz'<sup>51</sup> cümlesini kullanmasını eleştirmektedir. Gimaret bu eleştirisiyle İslam dünyasında bu konulara yaklaşım tarzının o dönemdeki yansımalarını göz ardı ettiğini göstermektedir.

Nesefî, insanın fiilini kendisinin yaratmaması halinde Mu'tezile'nin masiyetin sorumlusunun kim olduğunu soracağını tabîi olarak bilmektedir. Bu sebeple

<sup>48</sup> Gimaret, *Théories de L'acte Humain en Théologie Musulmane*, s. 199.

<sup>49</sup> Abduh-Tarık Abdülhalim, *el-Mu'tezile Beyne'l-Kadim ve'l-Hadîs*, s. 58.

<sup>50</sup> Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille*, II, ss. 656-657.

<sup>51</sup> Gimaret, *Gimaret, Théories de L'acte Humain en Théologie Musulmane*, s. 197.

Nesefî konuya hakim bir şekilde masiyetin bir şey'iyet olduğunu söylemekte ve suçlunun şey'iyet konumundaki masiyeti kendisine fiil edinmedikçe cezalandırılmayacağını kabul etmektedir. Onun, hâlık mı yoksa insan mı cezalandırılacak sorusuna cevabı açıktır. Bir gerçek var ki insanın mevcutla alâkalı bir fiili var, bu fiil sebebiyle masiyetinden dolayı cezalandırılır. Nesefî, sırf bu görüşü ispat etmek için faraziyelerden yararlandığını söylemektedir. Ona göre faraziyelerle hareket etmek aslında yanlış metottur.<sup>52</sup> Ama o, iddia edilen görüşün ispatı için faraziyeye başvurulmasını zaruri görmektedir.

Mu'tezile'nin Nesefî'ye itirazı bu kez Allah Teâlâ'nın fiili ve insanın fiili var deniliyorsa bu iki fâilden ötürü cezalandırmada bir tutarsızlık görülmez mi? noktasında düğümlenmektedir. Nesefî, insanın yaptığından muhtemelen birinci olarak Allah Teâlâ yaratırsa Allah Teâlâ kötülenir<sup>53</sup> denildiğinde, bilindiği gibi Cebriye'nin görüşünün gereği diye düşünülür; ikinci olarak insanın işlediği insana ait olur denildiğinde, insan kötülenir, bu da Nesefî'nin savunduğu görüşün gereğidir; üçüncü olarak fiilin bir kısmı insana bir kısmı Allah Teâlâ'ya ait olur denildiğindeyse, masiyetten dolayı ikisi de kötülenir, bu görüş de Nesefî'nin kabul etmediği ihtimaldir. Son taksimdeki iddiayı Nesefî, arazların telif, terkip ve tecezziyi kabul etmemeleleriyle ret ediyor. Çünkü renk gibi bazı sıfatlar yukarıdaki taksimatı kabul etmez, 'bana biraz kırmızı ver' denilmediği gibi insan ve Allah yaratma sıfatından dolayı sorumluluğu paylaşamazlar. İnsanın yaratma özelliğinin yokluğu izaha çalışıldı, bundan dolayı kötü fiilinden dolayı ancak insan zem olunur; Allah Teâlâ'nın yaratma sıfatı vardır, bu sıfattan dolayı zem olunmaz diyen Nesefî, Allah Teâlâ'nın yaratmasından dolayı zem olunmayacağını açıklamaktadır.

Bu pasajdan anlaşılmaktadır ki Nesefî toplumun bir kısmının oturmuş dinî görüşlere sahip olduğunu kabul edip bu konuda ihtiyaç sahibi olanlara faraziyelere dayalı zorunlu olarak bir inanç sistemini izaha çalışmakta, kendinin bildiği çevre için bu zorunluluğun olmadığını söylemektedir. Nesefî bu cümlelerini Mu'tezile'ye muhtemel cevaplar olarak kısaca sıralamıştır. Sıradan okumayla insan ana konudan başka alanlara dalış yapıldığı zannına düşebilir. Gimaret'nin dikkatli olarak eleştirdiği Nesefî'de bu tarz, bir karakter olarak tezahür etmektedir.<sup>54</sup>

#### 4. Allah Teâlâ'nın Masiyeti Halk Etmesi ve Kulu Cezalandırması

Gimaret, Nesefî'nin insan fiilini ispat için ortaya koyduğu görüşlerin teorik temsilden uzaklığını iddia etmektedir.<sup>55</sup>

Oysa Kur'an'da "O yaratan bilmiyor mu?"<sup>56</sup> ve "O her şeyin yaratıcısıdır"<sup>57</sup> ayetlerinden Allah Teâlâ'nın yaratıcı sıfatıyla muttasıf varlığı bilinmesine rağmen

<sup>52</sup> Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille*, II, s. 658.

<sup>53</sup> Cebir, insanın fiilini reddedip onu Allah Teâlâ'ya izafe etmektir. Bk. Eşref Hafız, *el-Cebr ve'l-İhtiyar fi'l-Fikri'l-İslamî* s. 21; Gölcük, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, s.125.

<sup>54</sup> Bkz. Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille*, II, s. 658.

<sup>55</sup> Gimaret, *Théories de L'acte Humain en Théologie Musulmane*, s. 195.

insanoğlunun meraktan doğan Tanrı arayışı insanlığın başlangıcından beri sürmektedir. Neseffî de bu arayışın gereği ayetlerin tanımsız kalmasına sebebiyet vermeyecek şekilde delilleri nazari olarak açıklamaktadır.

Gimaret'nin Allah'ın fiili ile insanın fiilinin nerede başlayıp nerede son bulunduğu konusunda yeterli sınırlandırmayı açıklamalarda bulamadığını belirtmesine rağmen Neseffî muarızlarından konuyla ilgili Ebu'l-Huzeyl (235/849) ve Ebû Musa el-Murdar'a<sup>56</sup> (226/840) atfedilen örnekler vererek açıklar. Ebu'l-Huzeyl ve el-Murdar'ın delillerinde, taşın hareketi için iki hareket ettirici olsa bunlardan biri hareket ettirmek üzere memur diğeri de hareketten men olursa, hareket zatında bir 'şey' olması itibariyle masiyet ve taat olup, o iki kişiden biri bu görevi yapmakla itaatkâr, diğeri görevini yapmamakla masiyet sahibidir; birincisi övülür, ikincisi ise kötülenir şeklinde açıklamaktalar. Neseffî, buradaki iki fâil örneğinin bir fiilde cari olmasını, biri hâlık biride kâsib olan için kabul edilmemesini yadırgamaktadır.

Bu sebeple yukarıdaki örneği Allah Teâlâ'nın bir fiile iştiraki ile temsil eden Neseffî, iki muharrikten birinin de rüzgâr olması durumunda, Allah Teâlâ, rüzgârı fiil edinse, diğeri de rüzgârın hareket ettirilmesinden men olunan kişi olsa Allah Teâlâ bu fiilinden dolayı övülür, diğer kişi ise masiyetinden dolayı kötülenir şeklinde açıklar. Neseffî'ye göre rüzgâr için tecezzi olmasa da bu şekilde anlaşılmalıdır. Çünkü Allah Teâlâ'nın fiili insanın fiili gibi değildir. İnsanlar için tecezzi imkânı olmayanın fiili imkânsız olmaktadır Allah Teâlâ için bu imkânsız olduğu gibi kendisine emretmesi de muhaldir. Allah Teâlâ zorunlu olarak adet edindiği şeyi yaratmaktadır. Neseffî bu örneğiyle insanın fiili ile Allah Teâlâ'nın fiilinin farkını ortaya koymuştur. Bu bilgiye rağmen, Mu'tezile katında kâfir, küfrü kendisine fiil edinen kimse olduğu halde, buna neden böyle itiraz etmektedir. Mutezile kâfirin küfrü fiili edinmesinde fiile halk anlamı vermektedir. Neseffî, doğru, kafir küfrü fiil edinmiştir, ama Allah Teâlâ kulun fiilini kendisine fiil edinmiştir diye bir kural var mıdır şeklinde sormaktadır. Neseffî, ancak kâfirin fiil edindiği küfrün Allah Teâlâ'nın mef'ûlü olduğunu kabul etmiştir. Neseffî Mutezile'nin küfrü fiil edinmeyi kabul eden bir takım fırkaların olduğunu iddia etmekte ve Neccariye ile Ehli Hadis'in görüşlerinden nakil yaparak onların yanlıgılarını açıklamaktadır: Onlara göre kâfir, küfrü fiil edinmeden onu icra edendir şeklinde anlaşılmalıdır, der. Neseffî'nin tenkidine göre, Mu'tezile bu haliyle küfrü Allah Teâlâ'nın fiili kabul edip inkâr ederek çelişkiye düşmektedir. Zira 'şey' Allah Teâlâ'nın fiili olunca Allah Teâlâ da 'şey' olmaktadır. Bu açıklama insanın mevcudu îcadı ile benzerlik kurularak yapılmaktadır.

Neseffî, Ebu'l-Huzeyl'in "cennette insan fiilinde mecburdur" dediğini aktarır. Ebu'l-Huzeyl insan fiillerinin bütünü Allah Teâlâ'nın fiili olarak kabul eder nok-

→

<sup>56</sup> Mülk 67/14.

<sup>57</sup> En'am 6/102.

<sup>58</sup> Murdar, bir fiilin biri Hâlık, biri müktesib iki fâil tarafından meydana gelmesini reddederken, bir fiilin iki yaratılmış fâilden ortaya çıkışını ise kabul eder. Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 121.

taya gelmiştir. Onun görüşünden hareket edildiğinde Allah Teâlâ, yürüyen, yiyen, içen... olmaktadır. Allah Teâlâ ise bu fillerden uzaktır. Ebu'l-Huzeyl'in görüşü Mu'tezilî olarak kafirin küfrünü kendisine fiil edinme ile Allah Teâlâ'nın da kafirin küfrünü yaratarak kendisine fiil edinmesinin aynı olduğudur. Neseî tarafından Allah Teâlâ'nın küfrü fiil edinmeyip sadece küfrün Allah Teâlâ'nın mef'ûlü olabileceği söylenmiştir. Ahiret Cehmiyesi'nden<sup>59</sup> sayılan Ebu'l-Huzeyl, her nedense dünyada Allah Teâlâ'nın insanın fiilinde mecbur oluşu konusunda Cebriye'ye karşı çıkışına rağmen, cennette kulun mecbur olmasını kabul etmekten çekinmemektedir. Bu, küfür olduğu gibi kendilerinin tevhid ilkesiyle çelişmektedir.

Mu'tezile Neseî'ye 'siz, insan mahlûku fiil edinmiştir demektesiniz, o halde mahlûku fiil edinen de hâlıktır'<sup>60</sup> demektedir. Neseî ise bu önermeyi reddetmektedir.

Tekvinle mükevveni aynı kabul edenlere<sup>61</sup> göre ise kim mahlûku fiil edinmişse fâil olup münferiden fiil edinebiliyorsa hâlıktır; münferiden mahlûku fiil edinmiyorsa müktesiptir.<sup>62</sup> Neseî, bu önermeyi insanın fiilinin faili olmamasından dolayı kabul etmemektedir.

Neseî'ye göre ise fiili mahlûk olan fâil, mahlûku fiil edinense hâlıktır. Bu sebeple Allah Teâlâ yarattığından dolayı cezalandırılmamaktadır. Neseî, hâlık ile fâilin fiilini aynı kabul etmenin verdiği karmaşa Hâlık ile insanın benzeşmesine kadar gittiğinden farkın açıklanmasına önem vermiştir.

Gimaret, Neseî'nin insan fiili konusundaki izahlarını teorik temsilden uzak görmesine karşın<sup>63</sup> Neseî, son söz olarak kimin fiili mahlûksa o fâildir; kim ki mahlûku fiil edinmişse / yapmış-yaratmışsa o da hâlıktır<sup>64</sup> şeklinde görüşünün anlaşılmasını istemiştir. Böylece o, fiil, kesb ve halk konusunu herhangi bir eksikliğe meydan vermeden ifade etmiştir. Neseî burada insanın fiile fâil olmasının icat anlamında düşünülmemesinde ısrar etmektedir. Neseî, insan fiilinde muarızların görüşünü zikretmekte, çünkü Mu'tezile icat, halk<sup>65</sup> ve benzeri kelimeleri kullandığı için Neseî'nin fiil edinme sözcüğüne onlar tarafından 'şey'i yaratma anlamı katılmış oluyor ki, özellikle bundan kaçınılmalı o zaman yine 'şey'i fiil edinen şeyin fâilidir, o da madumu fiil edinendir, madum da yine Mu'tezile'nin dediği gibi insan fiiliyle alâkası olmayan haldir, buradan da yeniden onların temel görüşlerinin iptali söz konusu olur, böylece kısır döngü devam eder gider. Sonuç olarak Neseî'ye göre muarızlarının kendi kurallarında tutarlı olmadıkları ortaya çıkmaktadır. Her şey-

<sup>59</sup> Bağdadî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 89.

<sup>60</sup> Mu'tezile'ye göre, fail, muhteri, muhdis ve mucit kelimeleriyle aynı anlamdadır. Bkz. el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, I, 249.

<sup>61</sup> Sâbûnî, *Matürîdiyye Akaidi*, s. 86.

<sup>62</sup> Eş'arîler fiili insan için mecaz, Allah için hakîki anlamda kullanırlar. İnsan fail değil müktesiptir. Bk. el-Eş'arî, *Kitâbü'l-Lüma'*; Sâbûnî, *Matürîdiyye Akaidi*, s. 137.

<sup>63</sup> Gimaret, *Théories de L'acte Humain en Théologie Musulmane*, s. 195.

<sup>64</sup> Neseî, *Tebîrâtü'l-Edille*, II, s. 660.

<sup>65</sup> Halk teriminin ilk Mutezililer tarafından kullanılmasından kaçınıldığı ifade edilmektedir. Bkz. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 476.

den önce muarızların çelişkiden kurtulmaları gerekmektedir. Gimaret'nin tezi de bu izahlardan sonra karşılığını bulmamaktadır.

### 5. İki Kâdirin Bir Makdûra Kudreti

Gimaret, bir mefulde insanın kesbi ve Allah Teâlâ'nın halkının varlığını Neseff'nin savunduğunu belirtmektedir. Neseff bu görüşüyle iki kâdirin kudretinin bir makdûra müdahalesini kabul etmektedir. Gimaret, Mutezile'nin halk konusunda daha sistemli olduğunu belirtmesine rağmen Neseff'yi iki kâdirin bir makdura kudretinin varlığı konusunda mezhebinin görüşünü yansıttığının realitesi olarak doğru bulmaktadır.<sup>66</sup>

Neseff, görüşünü ispat noktasında Mu'tezile'nin itirazına cevap kabilinden iki kudretin bir makdûra etkisini var kabul etmektedir.<sup>67</sup> Çünkü Mu'tezile'de, iki kâdirin kudretinin bir makdûrun ihtira'ında caiz değil<sup>68</sup>, ama tevellüt görüşünde<sup>69</sup> iki kâdirin kudretinin bir makdûra etkisinin cevazı<sup>70</sup>, onların kendi görüşlerinin ispatı için gerek bulduklarında başvurdukları bir metottur. Neseff, iki kâdirin kudretinin bir makdûra etkisinin aklen de mümkün olduğu, bazen ise mümkün olmadığı durumlardan bahsetmektedir. Mu'tezile'nin tevellüt görüşünde kabul edip insanın ihtira amaçlı iki kâdir tarafından bir makdûra etkisini kabul etmemesi Neseff tarafından eleştirilmektedir. Neseff'nin iki kâdirin bir makdûra kudretlerinin olmasına cevazı<sup>71</sup> muarızlarına cevap niteliği taşımaktadır. Buradan hareketle iki kişinin bir yeri işgal etmesinin muhal olduğunu aklen bilmek zorunludur, ama iki kâdirin bir makdûra etkisinin muhal olduğunu bilmek aklen zorunlu değildir.

İnsan kendisinin sorumlu olacağı bir fiili edinirken fiil hem Allah Teâlâ'ya hem insana ait olmaktadır. Bu sebeple Neseff, bir fiilin iki fâilin fiili olacağını kesinlikle söylemediklerini, fakat Allah Teâlâ'nın fiilinin farklı, ezeli ve zatıyla kâim olduğunu, insanın fiiliyle aynı olmadığını, insanın fiilinin de Allah Teâlâ'nın fiiliyle olmadığını, aksine Allah Teâlâ insanın fiilini kendine mef'ûl ediniyor demektedir. Örneğin, Allah Teâlâ insanın fiilinden olan vurmaya yaratır, bu, Allah Teâlâ'nın mef'ûlüdür, insanın fiili cins ismi itibariyledir, vurma ise tür ismi itibariyledir.

Eş'ariler ve Ebû İsa Bürgûs (240/854), Allah Teâlâ için fiili, insan için kesbi kabul etmelerinden dolayı bir fiilin iki fâile fiil olmasını reddederler.<sup>72</sup> O zaman bu iki delilin bir tarafında Allah Teâlâ'nın fiili bulunurken diğer tarafta kulun kesbi vardır. Tek manada iki fâilin muhal olan müdahalesi de söz konusu olmamaktadır.

<sup>66</sup> Gimaret, *Théories de L'acte Humain en Théologie Musulmane*, s. 202.

<sup>67</sup> Neseff, *Tebsiratü'l-Edille*, II, s. 643.

<sup>68</sup> Neseff, *Tebsiratü'l-Edille*, II, s. 644.

<sup>69</sup> İbn Haldun, *Lübâbu'l-Muhassal fi usulî'd-Din*, s. 165; Ehli Sünnet'in görüşüne göre oku atanın isabetinde acı meydana gelmesini yaratan Allah'tır, insan ise sebep olma yönünden cezalandırılır; oktan sonraki oluşan fiilin faili de insanın kendisidir diyen ise Mutezile'dir. Bkz. Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, s. 161.

<sup>70</sup> Neseff, *Tebsiratü'l-Edille*, II, s. 644.

<sup>71</sup> Neccariye ve Ehli Hadise göre de bir şey iki fâilin fiili olabilir. Bk. Neseff, *Tebsiratü'l-Edille*, II, s. 664.

<sup>72</sup> Neseff, *Tebsiratü'l-Edille*, II, s. 653; Eş'arî, *Kitabü'l-Lüma'*, s. 39.

### 6. İnsana Fiil İzafe Etmenin Allah Teâlâ'ya Ortaklık Olmayacağı

Nesefî, insanın fiillerinin Allah Teâlâ'nın mahlûku olmasından dolayı insanların Allah Teâlâ'nın ortakları olacakları itirazına şirk çeşitleri hakkında bilgi verecek açıklama getirir.

Nesefî, konuyla ilgili olarak şirkette iki ortağın her birinin ortak oldukları şeyin sahibi oldukları ama tek başına sahibi olmadıklarını ifade ederek İslâm'da iki türlü şirkin bulunduğunu, bunlardan birincisinin Allah Teâlâ'nın âlemi yaratmasında ortak koşmak, ikincisi ibadette ortak koşmak olduğunu belirtir. Birinci tür şirk, Mecûsilerdeki gibi hayırlar Allah Teâlâ'ya, şerler de ortağına hasredilmiştir. Bunlardan hiçbiri ortağının mahlûku değildir. İkincide ise, ibadete Allah Teâlâ nasıl layık ise putlar da ibadet edilmeye layık görülürler. Ne Allah Teâlâ'ya ibadet puta ibadet sayılır, ne de puta ibadet Allah Teâlâ'ya ibadet sayılır. Dil bilimdeki köy ortaklığının köy topraklarında hiçbiri tek başına kendine ait olmamak üzere ortak olmaları bilgisinden hareketle Allah Teâlâ'nın mülkü aynı zamanda insanların mülkü olmakta, buyusa Allah Teâlâ'nın mülkünden bir şey eksiltmemekte, aynı zamanda insanlar Allah Teâlâ'nın ortaklarıdır diye bir hükme de götürmemektedir.

Gimaret'nin ilgisiz konulara dalıyor dediği tenkide katılmak şirk gibi Kur'an'ın şiddetle karşı koyduğu konuda duyarsız kalmayı engellemektedir. Nesefî bu sebeple şirkten beri olmanın delillerini açıkça ortaya koymaktadır. O, kâinata Allah Teâlâ'nın vücûda getirdiği ve insanların vücûda getirdiği şeylerin toplamının ayan ve arazlardan teşekkül ettiğini,<sup>73</sup> böylece 'her fiilde insan Allah Teâlâ'nın ortağı olur' demektedir. Bu temsil Mu'tezile'ye atıfta bulunulmadan verilmektedir. Fakat Nesefî ve okuyucu o cümlelerle Mu'tezile'nin insanın fiiline icat anlamı vermesinden dolayı aşınadır. Hatta Nesefî, Mu'tezile'nin Cebriye karşısında olmasına rağmen, Allah Teâlâ'nın zulmü yaratması halinde ilahlığının gideceğini, adaleti yaratmaya mecbur olduğunu ifade ederken insanın fiilini yaratmaması halinde fiilinde mecbur olacağı endişesini taşıyor, fakat önceki görüşüyle bir tür insanın fiilinde mecbur olmasını savunmuş oluyor demektedir. Nesefî, Allah Teâlâ'nın makdûru olan şeyle insanın makdûrunun aynı olması insana Allah Teâlâ'nın kudret vermesiyledir, kulun makdûru ise aynı zamanda Allah Teâlâ'nın makdûrudur. Bunda bir ortaklık oluşmamaktadır. Mu'tezile ise kâinat içinde insanın ihtiyarî fiilleriyle Allah Teâlâ ile bir ortaklık ortaya koymaktadır. Nesefî bu tür bir ortaklıktan âzâde kalmaktadır. Nesefî, temsilini daha da derinleştirerek Mecusilerin ilahlıkta iyilik yaratan Tanrıyı kötülüklerden tenzih etmesine karşılık Mu'tezile'nin iyi kötü her şeyi Allah Teâlâ'ya ortak koşmuş gibi olduklarını dile getirmiştir.<sup>74</sup>

Mu'tezile'nin insanın Allah Teâlâ'nın yarattığı şeyin dışına çıkamayacağı ve bununla birlikte de muhtar olamayacağı itirazına karşılık Nesefî, 'insan, Allah Teâlâ'nın malumundan dışarı çıkamayınca nasıl muhtar olur?' ve 'Allah Teâlâ

<sup>73</sup> Nesefî, *Tebziratü'l-Edille*, II, s. 675.

<sup>74</sup> Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, s. 156-157; Nesefî, *Tebziratü'l-Edille*, s. 676.

kendi malumundan dışarı çıkamayınca nasıl muhtar olur<sup>75</sup> şeklindeki sorularıyla Mu'tezile'nin görüşlerinin tutarsız olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır.

Gimaret'nin, Neseff ile ilgili uzun açıklamalara dalıp gitmektedir<sup>76</sup> dediği tenkide bu açıdan katılmak mümkün değildir. Çünkü bu açıklamaların her birinin tazammun ettiği karşılığı ortaya koymak gerekir. Bu da metinlerin uzamasını gerektirir. Pasajlarda açıklamaktan geri durduğu<sup>77</sup> tenkidi de getiren Gimaret'ye, Neseff'in gereksiz açıklamadan beri kalmak isteği<sup>78</sup> cevap niteliğinde sayılabilir.

### 7. Yaratma Kudretinin Allah Teâlâ'dan Başkasında Varlığının İmkânsızlığı

Neseff, görüşünün temeli olan konuları fasıllar halinde sistemleştirmiştir. Güçlü muarız olarak gördüğü Mu'tezile'ye, insana yaratıcı fiil isnadına karşı delillerini genişçe vermiştir.

Neseff bu konuda üç delil ortaya koymuştur. Birincisi, kudretin varlık şartını, ispatı olmayan bir şarta bağlamanın muhal olmasıdır. İkincisi, aklın şahadetidir. Üçüncüsü, yaratma kudretinin varlığını muhal sonuçlara götürmesi, akıl ve muarızların imkansız muhali kabullenmeleriyle bilinmesidir.<sup>79</sup> Konunun izahında yeterli olacağı inancıyla birinci delille ilgili açıklamakla iktifa ettik.

'Sözünüzü ister gizleyin ister açığa vurun; bilin ki O, sinelerdekini bilir. Hiç yaratan bilmez mi? En ince işleri bilip görmektedir. Her şeyden haberdardır'<sup>80</sup> ayeti, insan fiillerinin yaratıcısının Allah Teâlâ olduğunun nassa dayanan delilidir. Bu ayette Mâtürîdî'nin de daha önceden delil getirdiği gibi<sup>81</sup> yaratıcının yarattığı şeyi 'bilmesi' gerektiğiyle ilgili işaret bulunmaktadır. İnsan kalbinde saklasa da saklamayıp açığa vursa da Allah Teâlâ onu bilir. Mu'tezile<sup>82</sup> ise ayette bulunan {مَنْ} kelimesini fâil değil meful kabul etmiştir. Bu durumda âyetin anlamı 'sizden uyduran kimseyi Allah Teâlâ bilmiyor mu?' şeklinde olmaktadır. Muarızın bu tevili Neseff'in delilini yok saymış görünüyor. Fakat Neseff, muarızlarının muhkem bir fiilin sahibinin ilmine delâlet ettiğini kabullendiklerini öne sürerek her ne kadar âyetin medlûlüyle cevap verseler de onlara kendi görüşleriyle çeliştiklerini ifade etmiştir. Ayrıca âyetin Allah Teâlâ'nın bilgisine işaret etmesi, mananın 'halk' ile ilgili olmamasına rağmen Allah Teâlâ'ya ait bilginin medlûlü olmaktadır.

<sup>75</sup> Neseff, *Tebsiratü'l-Edille*, s. 677.

<sup>76</sup> Gimaret, *Théories de L'acte Humain en Théologie Musulmane*, s. 199.

<sup>77</sup> Gimaret, *Théories de L'acte Humain en Théologie Musulmane*, s. 199.

<sup>78</sup> Neseff, *Tebsiratü'l-Edille*, II, s. 676.

<sup>79</sup> Neseff, *Tebsiratü'l-Edille*, s. II, 613.

<sup>80</sup> Mülk 67/13-14.

<sup>81</sup> Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 233; Mu'tezile bu ayetin halk-bilgi ilişkisi içinde anlaşılmasına karşı çıkmakta, insanın fiilini halk tezinin reddine delil olmadığını ifade etmekte, aksi halde yaratıcı olarak Allah'ın yarattığını bilmesi gerektiğini kabul etmektedirler. Bkz. Hayyat, *Kitâbü'l-İntisâr*, s. 79.

<sup>82</sup> Kadı Abdülcebbar bu ayetin, kendilerinin hamlettikleri anlamda mana verilmezse o takdirde: 'Ne gizleseniz ve ne açığa vursanız ben onun fâili olmam sebebiyle bilirim' sonucu çıkmaktadır ki bizce bu doğru olmaz, kaydını düşmektedir. Bk. Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usulü'l-Hamse*, s. 386.

İnsanın yaratma kudreti olsa fiillerin ademden vücûda çıkış hallerini bilmesi gerekecektir. Hâlbuki insanın fiillerinde her şeyi bilmesi diye bir şey bilinmemektedir.<sup>83</sup> İnsanın fiilini yaratma kudretinin olmayışı, fiillerinin kendi kastının aksine vücûda gelmesinden dolayı aklî olarak anlaşılmaktadır.<sup>84</sup> Neseî'ye göre insanın fiili Allah Teâlâ'nın fiilinin dışında olmakla beraber Allah Teâlâ'nın fiili halk; insanın fiili ise iktisab ve mübâşeret şeklinde olup '*Yoksa Allah Teâlâ'nın yarattığı gibi yaratılan ortaklar mı kıldılar da yaratma onlara benzer oldu*'<sup>85</sup> âyetindeki gibi yaratmada (insan fiilini meydana getirmede) benzeşme<sup>86</sup> de meydana getirmemektedir.<sup>87</sup>

Gimaret'nin Allah'ın dışında bir yaratıcının olmadığıyla ilgili Neseî'nin açıklamalarından tatmin olduğu anlaşılmaktadır. İnsanın fiilinde bilgi sahibi olmamasına ait bilgileri Neseî'den olduğu gibi aktarmış, konuyla ilgili aksi yorumlara yer vermemiştir.<sup>88</sup>

### 8. İnsanın Fiil Sahibi Olması, Yaratma Kudretinin Olmayışı

Neseî daha önce Allah Teâlâ'dan başka ihtira' kudretine sahip varlık olmadığını ispat edince insanın yaratma kudreti olmadığı halde fiilinin olduğu söylenmiş olacaktır. Yaratmaya kudreti olmayanın fiilinin de olmayacağından insanın zorunlu olarak fiil edinmiş olacağı iddiasıyla karşılaşılır. İnsan aklının ihtiyarî fiillerle zorunlu fiilleri ayırt etme imkanı vardır denildiğinde, Allah Teâlâ'nın insan fiilini ademden vücûda getirmesi, insanın da onu fiil edinmesi akla uygun değil denilir.

Gimaret, insanın fiili ile Allah'ın yaratma fiilinin farkının Neseî'nin cümlelerinden okunduğunu kabul etmektedir.<sup>89</sup> Neseî kendi eseri *Tebşıra*'da bu itirazlara cevap vermektedir. O, insanın fiilinin varlığını ispat noktasına ulaştığını, ilim elde etme yollarından hareketle şâhidin gâibe delâletiyle muârizların havass-ı selîmelerini işler duruma getirmelerini tavsiye etmektedir. Allah Teâlâ bir şeye kâdir olup, o şeye bizi kudretli kılar, Allah Teâlâ'nın kudretli kılması o şeye uygun olur, eğer kudretli kılması o şeye uygun olmaksızın ise, bu, kudretli kılma olmaz. Buna paralel olarak, Allah Teâlâ'nın bir şeyi yoktan var kılacak kudreti vardır, eğer bizi yoktan var edecek yaratma kudreti verecek olursa ona göre vermiştir, yoktan var etme üzere kudret vermemişse bu kudretli kılma değildir. Deliller ise insanın kudretinin fiile taalluk ettiğini, yaratmaya taalluk etmediğini göstermektedir. İn-

<sup>83</sup> Neseî, *Tebşiratü'l-Edille*, II, s. 616.

<sup>84</sup> Neseî, *Tebşiratü'l-Edille*, II, s. 618.

<sup>85</sup> Ra'd 13/16.

<sup>86</sup> Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, s. 380, Mu'tezile, bu ayeti eşitliği nefyetme anlamında olduğu için halk anlamının insanın fiilini halk etmesinin reddine delil olamaz demektedir.

<sup>87</sup> Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, trc. Bekir Topaloğlu, s. 306; Neseî, *Tebşiratü'l-Edille*, II, s. 636.

<sup>88</sup> Gimaret, *Théories de L'acte Humain en Théologie Musulmane*, s. 203.

<sup>89</sup> Gimaret, *Théories de L'acte Humain en Théologie Musulmane*, s. 203.



sanın kudreti bir şeye kâdir olmasa Allah Teâlâ'nın yaratma kudreti bâkî kalmaktadır. Bu da insanın fiilinin yaratmaya değil kesbe yönelik olduğunun delilidir.<sup>90</sup>

Sonuç olarak zorunlu olan fiili insanda Allah Teâlâ yaratır; insan o fiilde zorunludur; Allah Teâlâ kâdirdir. Allah Teâlâ ihtiyarî fiili yaratır insanın o fiilden imtina etmesi kendi dileme, irade ve kesb niyeti gereği<sup>91</sup> olduğundan düşünülemez, artık onu zorlama olmaksızın Allah Teâlâ, âdeti gereği yaratır.<sup>92</sup> Allah Teâlâ insanın kudretine mukârin o insanın istediğini yarattıktan sonra artık insanın mevcut vücûda geldikten sonra imtina etmesi nasıl düşünülür, mevcuttan imtina ise imkânsızdır. Bu cümleleri Gimaret aynen zikretmekte<sup>93</sup> ama açık bir ifadeye sahip olmadığı eleştirisi getirmektedir.<sup>94</sup> Bu eleştiri Gimaret'nin sadece konu sınırları içinde kalıp bir bütün halinde Neseff'nin görüşlerine nazar etmediği izlenimi vermektedir.

### 9. Kubhun Yaratılması Konusu

İnsanın fiil sahibi olup kendi fiilini yaratmaya kadir olmadığına dair iddiaya Mutezile tarafından getirilen itiraz, Allah Teâlâ'nın kötüyü yaratmasının sefeh alâmeti olacağı ihtimalinden kaynaklanmıştır. Neseff, Allah Teâlâ'nın kubhu yaratmasının sefeh alâmeti olmamasına dair delilleri açıklamaktadır.

İnsana ait fiili yaratma kudretini, Allah Teâlâ'ya hasreden görüşü benimseyen Neseff, bu konuda da aynı görüşün temel delillerine bağlı kalmaktadır. Ona göre 'kötüyü yaratmak kötüdür; akılsızlığı icat etmek akılsızlıktır' hükmü Allah Teâlâ için geçersizdir.<sup>95</sup> Mâtürîdî hikmet sahibi olan için hikmeti sonunda övgü olan şey<sup>96</sup> diye ifade ederken Allah Teâlâ'nın kötüyü yaratmasında da aynı şey tasavvur olunur demektedir.

Allah Teâlâ'dan başka bir varlığın icat kudreti olmadığına delillerle ispatından sonra her hâdisin iyi ve kötü diye ayırt edilmeksizin Allah Teâlâ'nın yaratmasıyla gerçekleşmesi zaruridir. Allah Teâlâ'nın hikmet sahibi olmasının delili, yarattığı iyi, kötü, hikmetli, hikmetsiz ne olursa olsun her şeyin yaratılmasını gerekli kılmaktadır. Kubh, sadece fiiller için geçerlidir, kubhu Allah Teâlâ'nın yaratmasında bir hüküm söz konusu değildir.<sup>97</sup> Tekvin mükevven ayrılığına göre düşünüldüğünde kötü, mükevven; onun tekvini ise ondan ayrı bir şeydir. Neseff, neden mükevvenin kötü oluşundan dolayı tekvin de kötü olsun sorusunu sorarak cevaplan-

<sup>90</sup> Neseff, *Tebsiratü'l-Edille*, II, s. 641. el-Eş'arî'nin Yahya b. Ebî Kâmil'den aktardığı görüşte İnsanın fail olması mecaz olup onun müktesip olduğu anlamında kullanılmaktadır. Bkz. el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 249.

<sup>91</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 57.

<sup>92</sup> Neseff, *Tebsiratü'l-Edille*, II, s. 642.

<sup>93</sup> Gimaret, *Théories de L'acte Humain en Théologie Musulmane*, s. 203.

<sup>94</sup> Gimaret, *Théories de L'acte Humain en Théologie Musulmane*, s. 208.

<sup>95</sup> Neseff, *Tebsiratü'l-Edille*, II, s. 661; Gimaret, *Théories de L'acte Humain en Théologie Musulmane*, s. 204.

<sup>96</sup> Sâbüni, *el-Bidâye*, s. 106.

<sup>97</sup> Gazali, *el-İktisad fi'l-İtikad*, s. 120; Neseff, *Tebsiratü'l-Edille*, II, s. 662.

dırmaktadır.<sup>98</sup> Ona göre kötü Allah Teâlâ'nın fiili (iş) değil, (yapılmış iş) mef'ûlüdür.

### SONUÇ

Nesefî, *Tebsıra*'sının "insanın fiillerinin yaratılması" bölümünde incelemeyi vaat ettiği "Allah Teâlâ'dan başkasına yaratma kudreti tahsisinin muhal oluşu, insanın mecbur olmaksızın fiil sahibi olduğu, yaratma kudretine sahip olmadığı, iki kâdirin kudretinin makdûra müdahalesinin imkânı, kesb, halk ve fiil, kubhun îcadı ve ortak koşmanın mahiyeti gibi" konuları, Gimaret'nin, bunları başlığa uygun işlememiş olduğu şeklindeki tenkidinin muhatabı olmayacak düzeyde incelemiştir. Konu başlıkları altında incelemeye aldığı bazı maddeleri detaylı incelemekle beraber bazılarını o detaylar arasında kısaca geçmiş, onlara vurgular yapmıştır.

Nesefî, Mâtürîdî kelâm görüşünü kitabında yansıtmış olmakla beraber eserlerinden özellikle *Tebsiratü'l-Edille* muarızlarının görüşleri temel alınarak onlara cevaplar verme yoluyla vücûda gelmiştir. O, bu tarzla da İslâm akidesini savunmaya yönelik çalışma olabileceğini kanıtlamaktadır.

Gimaret'nin Nesefî'ye getirdiği 'Nüreddîn Sâbûnî'de "kesb" konusunun aynısı daha açık şekilde bulunmaktadır' tenkidi yerinde bir eleştiri gibi durmamaktadır, zira Sâbûnî kendi dönemine kadar gelen tartışmalardan süzülen bilgileri özet halinde aktarması sebebiyle konuyu açık şekilde ifade etmiştir denilebilir.

Nesefî'nin sistemli ve geniş izahı kendinden sonraki kelâmcılar tarafından yeterli görülmüştür. Onlar da aynını nakilden uzak durmamışlardır. Teftâzânî, Sâbûnî ve Ebu'l-Berekât'ta bunun örneklerini görmek mümkündür.

Nesefî, Mâtürîdî'nin görüşlerini aynen naklediyor ve yeni şeyler eklemiyor, denilmesi uygun düşmemektedir. Nesefî, konuların işleniş tarzı konusunda Mâtürîdî'den etkilenmiş olsa da onun kendi döneminin problemlerini de eklediği ve Mâtürîdî'yi anlayarak çözümler getirmeye çalıştığı sonucuna ulaşılmaktadır. Böylece Nesefî, kendinden sonrakilere de ışık tutmuştur. Onun sonrakilerden - Gimaret'nin de tespitlerinden anlaşıldığı üzere- tenkide maruz kalacak şekilde insan fiili ile ilgili görüşleri ortaya koymamış olduğu anlaşılmaktadır.

Gimaret'nin Nesefî'ye eleştirisini usûl açısından getirdiği tespit edilmektedir. Eleştiriler ana başlıklara genellemeler tarzındadır. Konuların detayları verilmeyip yüzeysel müzakere edilmiş eleştiriler olarak yansımıştır.

Nesefî'nin kesb tanımı Gimaret'nin dediği gibi teorik temsilden uzak değildir. Nesefî, insanın fiilleri konusunda Ehl-i Sünnet'in yolunu takip etmiştir. Yine o, insanın fiilinde kâsib ve muhtar olup mecbur olmadığını, Allah Teâlâ'nın ise insanın ihtiyârî fiilinin halk edicisi olduğunu savunan Mâtürîdî mezhebinin önemli şahsiyetlerindedir.

<sup>98</sup> Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille*, II, s. 669.

## KAYNAKÇA

- Abduh (1323/1905), *el-Mu'tezile beyne'l-kadim ve'l-hadis*, Daru'l-Erkam, Muhammed-Tarık Abdülhalim, 1987.
- Bağdadi (429/1037), Abdulkahir, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, trc. Ethem Ruhi Fiğlalı, TDV Yay., Ankara 1991.
- , *el-Milel ve'n-Nihal*, Daru'l-Meşrik, Beyrut, 1986.
- Bustani, Butrus, *Kitabu'l-Muhiti'l-Muhit*, Toronto Kitabevi, 1867.
- Cevheri (393/1002), İsmail b. Hammad, *es-Sıhah Tacü'l-Luga ve Sıhahu'l-Arabiyye*, Daru İlmi'l-Melayin Beyrut 1990.
- Eşref Hafız, *el-Cebr ve'l-İhtiyar fi'l-Fikri'l-İslamî, Müşkile ve Hall*, Daru'n-Nihle, 1999.
- Eş'arî (324/936), Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, Kahire, 1950.
- , *Kitâbü'l-Lüma'*, Matbaati'l-Katolukiyye, Beyrut, 1952.
- Ferahidî (175/791), Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, I-VIII, thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Samarrâî, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2002.
- Gazali (1058/1111), Ebû Hamid, *el-Erbâin fi Usûli'd-Dîn*, Daru'l-Kalem, Dimeşk, 1999.
- , *el-İktisad fi'l-İtikad*, Thk. İnsaf Ramazan, Daru'l-Kuteybe, Beyrut, 2003.
- Gimaret, Daniel, *Théories de L'acte Humain en Théologie Musulmane*, J. Vrin, Paris, 1980.
- Gölcük, Şerafeddin, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, Kayıhan Yayınevi, İstanbul, 1979
- Hayyat (300/912), Ebu'l-Hüseyin Abdurrahman b. Muhammed b. Osman, *Kitâbü'l-İntisar*, thk. Niberg, Mektebetü Daru'l-Arabiyye li'l-Kitab, Beyrut, 1993.
- İbn Abdülaziz el-Gusn, Süleyman b. Salih, *Akidesü'l-İmam b. Abdi'l-Berr fi't-Tevhid ve'l-İman*, Daru'l-Asime, Riyad, 1996.
- İbn Ebi'l-İzz (792/1389), Kadı Ali b. Ali ed-Dimeşkî, , *Şerhu'l-Akidesi't-Tahaviyye*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1990.
- İbn Faris (395/1005), Ebu'l-Huseyin Ahmed, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga*, Daru'l-Fikr, Yeri Belirtilmemiş, 1979.
- İbn Haldun (808/1405), Abdurrahman, *Lübabu'l-Muhassal fi Usuli'd-Din*, Daru'l-Marifeti'l-Camiiyye, İskenderiye, 1996.
- İbn Hazm (456/1064), Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fisal fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal*, Daru'l-Cil, Beyrut, ts.
- İbn Manzur (711/1311), Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanu'l-Arab*, I-XV, thk. Abdullâh Ali Kerim-Ahmed Muhammed Hasebullah-Haşim Muhammed Şazelî, Daru'l-Mearif, Kahire, tz.
- İbn Side (457/1064), Ali b. İsmail; *el-Muhkemü ve'l-Muhitu'l-Azam fi'l-Luga*, Camiatü'd-Düveli'l-Arabiyye, 1958.
- İcî (756/1355), Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm*, Alemü'l-Kütüb, Beyrut, ts.
- Kadı Abdülcebbar (415/1025), *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1996.
- Mâtürîdî (333/944), Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, Daru'l-Camiati'l-Mısriyye, Mısır-İskenderiyye, Ts. / *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, Trc. Bekir Topaloğlu, İSAM Yay., Ankara, 2002.

- Muhammed Amara, *el-Mu'tezile ve Müşkiiletü'l-Hurriyyeti'l-İnsaniyye*, Daru'ş-Şuruk, Kahire, 1998.
- Nesefî (508/1114), Ebu'l-Muîn, *İslâm İnançları ve Mezhepler Arasındaki Görüş Farkları (Bahru'l-Kelam fî Akaidi Ehli'l-İslâm)*, trc. Cemil Akpınar, Rabita Yayınevi, Konya, 1977.
- , *Kitâbü't-Temhid*, thk. Hasan Ahmed, Kahire, 1986.
- , *Tebssiratü'l-Edille*, el-Ma'hedü'l-İlmiyyi'l-Fransî, 1990.
- Pezdevî (493/1099), Ebû Yüsr Muhammed, *Ehli Sünnet Akaidi*, trc. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yay. İstanbul, 1980.
- Sâbûnî (580/1184), Nureddin, *Matürîdiyye Akaidi (el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn)*, trc. Bekir Topaloğlu, DİB Yay., Ankara, 2000.
- Teftâzânî (792/1390), Sa'duddin, *Şerhu'l-Akaid*, thk. Ahmed Hicazî, Mektebetü Külliyyeti'l-Ezheriyye, Kahire, 1998.
- Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelâmı*, trc. Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul, 2001.
- Zebidî (817/1414), Seyyid Muhammed Murtaza el-Huseyni, *Tâcü'l-Arûs min Cevheri'l-Kâmûs*, et-Türasü'l-Arabi, Beyrut 1965.

## EHL-İ SÜNNET ÂLİMLERİNİN KERBELA OLAYINA YAKLAŞIMLARI\*

Adnan DEMİRCAN\*\*

### Özet

Hz. Peygamber'in torunu Hz. Hüseyin'in ve yakınlarının öldürüldüğü Kerbela olayının meydana geldiği günden bugüne kadar büyük etkiler bıraktığı malumdur. Olayın sadece tarihî bir olay olmadığını, dinî, sosyal, siyasî, hukukî, ekonomik ve kültürel boyutlarının olduğunu görüyoruz. Bu kadar önemli etkiye sahip bir olayın İslâm mezhepleri tarafından farklı değerlendirmelere tabi tutulacağı açıktır.

Bu makalede İslâm dünyasında en çok mensubu bulunan Ehl-i Sünnet mezhebinin Kerbela olayı hakkındaki görüşü, Eş'arî (324/935-6), Gazzâlî (505/1111), Ebû Bekr İbnü'l-'Arabî (543/1148), İbn Teymiyye (728/1328), İbn Kesîr (774/1373) ve İbn Haldûn (808/1406) gibi âlimlerden hareketle ele alınmaktadır.

Çalışmada Ehl-i Sünnet'in tek bir görüşte olmadığı, birbirine zıt görüşleri bünyesinde barındırdığı ortaya konmaktadır. Ehl-i Sünnet âlimlerinin görüşlerini, Yezid'i yergide aşırıya gidenler, ihtiyatlı davrananlar ve Hz. Hüseyin'in ayaklanmak suretiyle hata ettiğini söyleyenler olmak üzere üç grupta toplamak mümkündür. Ancak bunların içinde ihtiyatlı olmayı savunan grup daha çok taraftara ve etkiye sahiptir. Bu durumun Ehl-i Sünnet'in uç görüşleri törpüleyerek merkeze çekme çabasıyla ilgili olduğunu düşünüyoruz.

**Anahtar Kelimeler:** Hüseyin, Kerbela, Ehl-i Beyt, Ehl-i Sünnet.

### APPROACHES OF SCHOLARS OF AHL AL-SUNNAH TOWARDS TO "KARBALA EVENT"

It is known that the Karbala Event, in which the grandson of the Prophet (pbuh) was killed / martyred, left great impacts behind since its occurrence. We see that it was not only a historical event, but also was a religious, social, political, judicial, economical and cultural one. It is pretty obvious that such an event like Karbala would have been taken seriously and analyzed differently by Islamic sects.

In this article, the Karbala Event will be dealt based on the views of following scholars such as; Ash'arî (324/935-6), Ghazzâlî (505/1111), Abû Bakr Ibn al-'Arabî (543/1148), Ibn Taymiyya (728/1328), Ibn Kathîr (774/1373) ve Ibn Khaldûn (808/1406).

It was proved that scholars of Ahl al-Sunnah did not have the same single view; instead, they had developed their own version of judgments. It is possible to say that scholars took different approaches in dealing with the issue: Basically they were three groups: The first group was who went too far in criticizing Yazid, the second one who was approaching cautiously to the issue, the third group was claiming that Hz. Husain was in mistake in his revolt. And, the second group who had cautious approach towards to the issue had more supporters and impact. We tend to

\*\* Prof. Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. e-mail: ademircan@harran.edu.tr.

think that it was because of the tendency of Ahl al-Sunnah who was favour of having smooth approaches and rejecting radical ones.

**Key Words:** Husain, Karbala, Ahl al-Bayt, Ahl al- Sunnah.

## GİRİŞ

Kerbela olayının, meydana geldiği dönemden günümüze kadar büyük bir etkiye sahip olduğu herkesçe bilinmektedir. Olay, bugüne kadar farklı düzeylerde dinî, siyasî, sosyal, kültürel ve ekonomik etkiler meydana getirmiştir. Tarihte çoğu zaman duygusal bir yaklaşımla ele alınan hâdisenin günümüzde daha soğukkanlı bir şekilde değerlendirilmesine ihtiyaç olduğu muhakkaktır.

Bu makalemizde önemli bazı Sünnî âlimlerden hareketle Ehl-i Sünnet'in Kerbela olayına bakışını ortaya koymaya çalışacağız. Makalemizde Eş'arî (324/935-6), Gazzâlî (505/1111), Ebû Bekr İbnu'l-'Arabî (543/1148), İbn Teymiyye (728/1328), İbn Kesîr (774/1373) ve İbn Haldûn (808/1406) gibi bazı âlimlerin yanı sıra kimi çağdaş âlimlerin görüşleri üzerinde de durulacaktır.

Zaman zaman karşılaştığımız yanılgılardan biri Ehl-i Sünnet'in Hz. Hüseyin'in öldürüldüğü dönemden itibaren var olduğunun zannedilmesidir. Bilindiği gibi Kerbela olayı meydana geldiğinde mezhepler yoktu. Bu sebeple Hz. Hüseyin'i Sünnîlerin öldürdüğünü söylemek mümkün olmadığı gibi Hz. Hüseyin'in taraftarlarının itikadî anlamda Şîî olduğunu söylemek de doğru değildir. Bu dönemdeki Şîîliği siyasî bir muhalefet hareketi olarak değerlendirmek gerekir.

Kerbela olayı sırasında Ehl-i Sünnet mezhebi ortaya çıkmamış olmakla birlikte Ehl-i Sünnet mezhebinin üzerine oturduğu ana eksene dâhil olan Müslümanların çoğu Hz. Hüseyin ve akrabalarına yapılanları benimsemediler. Ancak iktidar mücadelesinde Ümeyye oğullarının yanında yer alanların bu olaydan dolayı üzüntü duymadıkları da muhakkaktır.

Öte yandan ilk asırlarda olayla ilgili ortaya konan tavrı Şîî ya da Sünnî anlayışın tezahürü olarak değerlendirmek her zaman kolay değildir. Zira siyasî mezheplerin varlık gösterdiği ilk dönemde Şia, ana eksendeki âlimleri etkilediği gibi mezheplerin ortaya çıkıp kurumsallaşmasından sonra da Şîîlerin Kerbela olayına yaklaşımı Sünnîlerin görüşlerini beslemiştir.

### A. KERBELA OLAYINA İLK YILLARDA DUYULAN TEPKİLER

Kerbela olayının ümmet tarafından nasıl değerlendirildiği sorusuna, olayın meydana geldiği sırada ve sonrasında ortaya konan tutum açısından farklı cevaplar vermek mümkündür.

Öncelikle şunu hatırlatmak gerekir ki Hz. Hüseyin, Kûfe'ye gitmeye karar verdiğinde Mekkelilere ve diğer şehirlerde oturan Müslümanlara yönelik genel bir çağrıda bulunma gereği duymamış; daha çok yakınlarını yolculuk için hazırlamıştı. Onun Kûfe'ye gitmeye karar vermesinden sonra kimi akrabaları dâhil olmak üzere bazı çağdaşlarının kendisini Kûfe'ye gitmemesi hususunda uyardıkları nakledilir.

Genel tabloya bakıldığında Hz. Hüseyin'in Kûfe'ye gidişi, bir ayaklanmadan çok Kûfelilerin çağrısına icabet etme görüntüsü vermektedir. Ayrıca Kûfe'ye gitme kararında, Müslim b. Akîl'in Kûfelilerin durumu ile ilgili olumlu raporunun etkili olduğu da muhakkaktır.

Hız. Hüseyin'in öldürülmesi, olayın vuku bulduğu dönemde genel bir hoşnutsuzluk oluşturmuştur. Henüz itikadî-dinî mezhepler ortaya çıkmadığı için oluşan tepkileri doğrudan doğruya bir mezhebe bağlamak doğru olmaz.

İslâm ümmeti içinde Haricilik ve Şiîlik, bu dönemde daha çok siyasî kimlikleriyle ve birer siyasî muhalefet hareketi olarak varlık gösterdiği için onların tepkilerini bu çerçevede değerlendirmek uygun olur.

Hız. Hüseyin'in yaşadığı dönemde hayatta olan Sahabilerin tutumu dikkat çekicidir. Yezid'in iktidara getirilmesine karşı bireysel hoşnutsuzluklar mevcut ise de ona karşı duruşun itikadî bir tavır olarak değerlendirilmediği ve böyle bir tepkinin oluşmadığı da muhakkaktır. İbn Haldûn, Ashabın tutumu hakkında şunları söyler: "Hız. Hüseyin'in (a) dışında Hicaz'da, Yezid'in yanında Şam'da ve Irak'ta bulunan diğer Sahabiler ve onlara tâbi olanlar, Yezid fasık da olsa, ona isyan etmek büyük kargaşalıklara ve kan dökülmesine sebep olacağı için bunu caiz görmemişlerdir. Onun için böyle bir şeye kalkışmamışlar, Hız. Hüseyin'e (a) tâbi olmamışlar; ancak ne onu reddetmişler, ne de yaptığından dolayı günahkâr saymışlardır. Çünkü o örnek alınacak bir müçtehitir."<sup>1</sup>

İbn Haldûn'a göre Ashabın Hız. Hüseyin'e destek olmaması onları sorumlu tutmaz: "Hız. Hüseyin'e (a) muhalefet eden ve ona yardım etmeyen bu insanları günahkâr sayma yanlısına düşmekten sakın. Çünkü onlar Sahabilerin çoğunluğuydu ve Yezid'in yanında olup, ona isyan edilmesi görüşünde değillerdi. Ancak Hız. Hüseyin (a) de Kerbela'da savaşırken, verdiği kararı ve hakkı olduğu hususunda onları şahit gösteriyordu. Şöyle diyordu: "(Benim durumumu) Cabir b. Abdullah'a, Ebû Saîd el-Hudrî'ye, Enes b. Mâlik'e, Sehl b. Saîd'e, Zeyd b. Erkâm'a ve onlar gibi olanlara sorun." Onların kendisine yardım etmeyişi kınamıyordu. Çünkü biliyordu ki, Yezid'e isyan etmek nasıl kendi içtihadından kaynaklanıyorsa, bu şekilde hareket etmeleri de onların içtihatlarından kaynaklanıyordu."<sup>2</sup>

Ashab fiilen Hız. Hüseyin'in yanında yer almamışsa da Kerbela'da aile efradıyla karşı karşıya kaldığı katliamdan rahatsız olmuşlardır. Hız. Hüseyin'in öldürülmesine tepki gösterenlerden biri Abdullah b. Ömer'dir. Hac ibadeti sırasında bir Kûfeli, Abdullah b. Ömer'e elbisesine bulaşan sinek kanının hükmünü sorunca İbn Ömer'in, "Şuna bakın! Resûlullah'ın (s) oğlunu öldürmüşler; şimdi sineğin kanını soruyor! Resûlullah'ın (s) 'Hasan ve Hüseyin benim dünyadan iki reyhanımdır.' dediğini duymuştum." diye cevap verdiği nakledilir.<sup>3</sup>

Hız. Hüseyin Kûfe'ye gittiğinde onu davet eden Kûfeli Müslümanlar, davetlerine sahip çıkmamışlardı. Üstelik bazıları Hız. Hüseyin'e karşı gönderilen ordunun içinde yer almışlardı. Aslında askerler arasında Ehl-i Beyt taraftarları çoktu. Ancak çeşitli sebeplerle Ubeydullah b. Ziyad'ın emriyle Ömer b. Sa'd komutasında oluşturulan orduya katılmışlardı.

Hız. Hüseyin'i fiilen desteklemeyenlerin bir kısmı, daha sonra yaptıklarından dolayı büyük bir pişmanlık duydular ve pişmanlıklarını Emevî iktidarına başkaldırı

<sup>1</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, Çev. Halil Kendir, Ankara 2004, I, 303.

<sup>2</sup> İbn Haldûn, I, 303.

<sup>3</sup> et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa (279/892), *es-Sünen*, İstanbul 1401/1981, "menâkıb", 30 [V, 657].

olarak ortaya koydular. Nitekim Hz. Hüseyin'in öldürülmesinin üzerinden çok geçmeden Tevvâbûn (yaptıklarından pişman olup tövbe edenler) hareketi ile Muhtar b. Ebî Ubeyd es-Sakafî hareketleri en önemli tepkiler olarak ortaya çıktı.

Hz. Hüseyin'in şahadetinden sonra onu davet edip ardından yalnız bırakan bazı Kûfeliler, Hz. Hüseyin'in öcünü almak için gizli faaliyetlere giriştiler. Hüseyin'i terk etmelerinin ayıbını ancak onu öldürenleri öldürmek veya onlarla savaşmak giderirdi.<sup>4</sup> Hareketin lideri olan Ashaptan Süleyman b. Surad, Cemel ve Siffin savaşlarına, Hz. Ali'nin taraftarı olarak katılmıştı. Muaviye'nin ölümünden sonra Hz. Hüseyin'e davet mektubu yazanlardan biri de oydu. Hz. Hüseyin Kûfe'ye gidince ona destek olmamış; ancak öldürülmesinden sonra tutumundan dolayı pişmanlık duymuştu.<sup>5</sup>

Tevvâbûn grubu, Yezid b. Muaviye'nin 14 Rebiülevvel 64 (10 Kasım 683) tarihinde ölümüne kadar faaliyetlerine devam etti. Süleyman b. Surad ve arkadaşları, bir süre gizli yürüttükleri faaliyetlerin ardından Rebiülahir 65'te (Ekim 684) Nuhayle'de toplanarak Hz. Hüseyin'in öcünü almak üzere harekete geçtiler.<sup>6</sup> Ubeydullah b. Ziyad, Husayn b. Numeyr komutasında yaklaşık 12.000 kişilik bir orduyu Tevvâbûn grubu üzerine gönderdi. Meydana gelen şiddetli çarpışmalarda başta, yaşı doksanı aşmış olan Süleyman b. Surad olmak üzere birçok kişi hayatını kaybetti.<sup>7</sup>

Irak'ta ortaya çıkan ikinci önemli hareket, Muhtar b. Ebî Ubeyd es-Sakafî hareketidir. Hz. Hüseyin'in öldürülmesinden sonra Hicaz'a giden Muhtar, Abdullah b. ez-Zübeyir'e bey'at etti. Yezid'in ölümünden sonra İbn ez-Zübeyir'in yanında beş ay kaldı. Oradan Kûfe'ye giderek Muhammed b. el-Hanefiyye adına tebliğde bulunmaya başladı.<sup>8</sup> Ehl-i Beyt taraftarlarını Hüseyin'in katilleriyle savaşmaya davet eden Muhtar'ı, Süleyman b. Surad ve arkadaşları samimi bulmadıkları için ona destek olmadılar.<sup>9</sup>

Süleyman'ın isyanından sonra hapsedilen Muhtar, eniştesi Abdullah b. Ömer'e kendisi için tavassutta bulunmasını isteyen bir mektup yazdı. O da Kûfe valisine mektup yazarak Muhtar'ın serbest bırakılması için ricada bulundu. Muhtar, aleyhte herhangi bir faaliyette bulunmayacağına dair yemin ettirilerek serbest bırakıldı.<sup>10</sup> Ancak çok geçmeden Muhammed b. el-Hanefiyye adına bey'at almak suretiyle faaliyetlerine devam etti. Muhtar, Rebiülevvel 66'da (Ekim 685) isyan etti. Muhtar'ın adamları Hz. Hüseyin'in intikamını almak iddiasıyla ortaya çıktılar. Kûfe valisi, onlar üzerine birkaç birlik gönderdiyse de onları bertaraf edemedi;

<sup>4</sup> İbnu'l-Esîr, İzzuddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed (630/1232), *el-Kâmil fi't-târîh*, Beyrut 1402/1982, IV, 158.

<sup>5</sup> İbn Sa'd, Muhammed (230/844), *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, Beyrut 1405/1985, IV, 292; VI, 25.

<sup>6</sup> İbnu'l-Esîr, IV, 175.

<sup>7</sup> et-Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr (310/922), *Târîhu't-Taberî (Târîhu't-Rusûl ve'l-Mülûk)*, Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, 2. Basım, Kahire 1971, V, 598-599; İbnu'l-Esîr, IV, 182-185.

<sup>8</sup> İbnu'l-Esîr, IV, 171-172.

<sup>9</sup> Taberî, V, 560-561.

<sup>10</sup> İbnu'l-Esîr, IV, 211-212.



neticede sarayı kuşatma altına alınca gizlice şehri terk etti. Muhtar, Kûfe'yi ele geçirerek halktan bey'at aldı.<sup>11</sup>

Muhtar es-Sakafî, Kûfe'ye hâkim olduğu sıralarda Hz. Hüseyin'in katilleri oldukları iddiasıyla başta Ömer b. Sa'd ve Şemir b. Zi'l-Cevşen olmak üzere birçok kişiyi öldürerek cezalandırdı. Irak'ta Hz. Hüseyin'in katillerinden intikam alan Muhtar, komutanı İbrahim b. el-Eşter'i İbn Ziyad'a karşı gönderdi. Meydana gelen çarpışmalarda İbn Ziyad, Husayn b. Numeyr ve daha pek çok kimse öldürüldü. Ubeydullah ve onunla beraber öldürülenlerin başları kesilerek önce Muhtar'a, sonra da Muhammed b. el-Hanefiyye'ye gönderildi. Bir süre sonra Muhtar b. Ebî Ubeyd'e karşı harekete geçen Abdullah b. ez-Zübeyir'in Irak valisi Mus'ab b. ez-Zübeyir, onu Kûfe'deki konağında muhasara ederek öldürdü (Ramazan 67/Nisan 687).<sup>12</sup>

## B. İSLÂM DÜNYASINDA KERBELA OLAYINA YÖNELİK FARKLI YAKLAŞIMLAR

Ehl-i Sünnet ile -Ehl-i Beyt taraftarlarının ana bünyesini oluşturan- Şiî mezhepler arasında Kerbela olayını değerlendirmede önemli farklılıklar olmakla birlikte Hz. Hüseyin'in katli hemen hemen bütün Müslümanları ortak bir paydada birleştirmektedir. Bununla birlikte ümmetin icma ettiği bu meselede genel yaklaşımın dışında kalan kişi ya da gruplar da olmuştur.

İbn Teymiyye, Hz. Hüseyin'in öldürülmesi meselesinde ortaya çıkan farklı görüşlerden bahsederken, "İnsanlar, Hüseyin'in öldürülmesi meselesinde üç ayrı görüşe ayrıldılar. İki aşırı görüş ve bir orta yol."<sup>13</sup> diyerek Ehl-i Sünnet'in isabet ettiği kanaatini izhar etmektedir.

- İbn Teymiyye'nin tasnifine göre aşırı görüşlerden biri Şia'ya aittir. Onlara göre Hz. Hüseyin, "itaati vacip olan, kendisi olmaksızın imana taalluk eden işlerin yapılması mümkün olmayan imamdır. Onun tayin etmediği kimsenin arkasında cemaat namazı ile cuma namazı kılınmaz. Onun izni olmaksızın düşmanla cihad edilmez."<sup>14</sup>
- Diğer taraftaki aşırı görüş sahiplerine göre Hüseyin, haklı yere öldürüldü. O, Müslümanların birliğini parçalamak ve cemaate ayrılık sokmak istedi. Hz. Peygamber (s), "İşiniz bir adamdayken, cemaatinizi bölmek isteyen biri gelirse onu öldürünüz"<sup>15</sup> buyurmaktadır. Hüseyin, ortaya çıktığında Müslümanların yönetimi bir adamın elindeydi. O, Müslümanların birliğine ayrılık sokmak istedi. Bunların bazıları "Hüseyin, velayet-i emre karşı isyan eden ilk kişidir." derler.<sup>16</sup>

<sup>11</sup> İbnu'l-Esîr, IV, 216-217.

<sup>12</sup> Bk. Demircan, Adnan, *İslâm Tarihinin İlk Asrında İktidar Mücadelesi*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996, s. 323-325.

<sup>13</sup> İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takiyuddîn Ahmed b. Abdülhalim b. Mecdüddîn Abdüsselam el-Harranî (728/1328), *Minhâcu's-sünneti'n-nebeviyye*, Thk. Muhammed Reşâd Sâlim, Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, y.y. 1406/1986, IV, 553.

<sup>14</sup> İbn Teymiyye, *Minhâc*, IV, 553.

<sup>15</sup> Müslim, Ebu'l-Hüseyin b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî (261/874), *es-Sahîh*, Thk. M. Fuâd Abduld bâkî, İstanbul 1413/1992, *imâre* 60 [II, 1480].

<sup>16</sup> İbn Teymiyye, *Minhâc*, IV, 553.

Şiîlerin Nâsibe (Nâsibiyye, Nevâsıb)<sup>17</sup> adını verdikleri Hz. Ali ve Ehl-i Beyt mensuplarına muhalif gruba Emevî taraftarlarının yanı sıra Haricîler de dâhil edilmektedir. Haricîlerin tavrı bir yana, Emevî taraftarlarının İslâm dünyasında güçlü bir etki oluşturmamadıkları, bu anlayışın belki daha çok Emevîlerle çıkar ilişkileri olan insanlar arasında varlık gösterdiğini söylemek gerekir. Öte yandan bazı Şiîlerin, Nâsibe kavramının anlamını genişleterek Ehl-i Sünnet'i de dâhil ettikleri ifade edilir.<sup>18</sup>

İbn Kesîr, Şiîlerin yaklaşık 400 yılına doğru Büveyh oğulları döneminde Aşura gününde çeşitli yas törenleri icra ettiklerini, buna karşılık Şam'daki Nasibîlerin de onlara muhalefet ederek Aşura günü çeşitli hububatı pişirerek aşure yaptıklarını, o gün yıkanarak güzel kokular sürdüklerini, en güzel elbiselerini giydiklerini ve bugünü bayram olarak kutladıklarını, envai çeşit yemekler yaptıklarını, sevinç ve mutluluk izhar ettiklerini ve böylece Rafizîlerle inatlaşıp onların yaptıklarının tersini yaptıklarını anlatır.<sup>19</sup>

Ümmet içinde Hz. Hüseyin'in ve yakınlarının öldürülmesi sebebiyle Yezid'i haklı bulup destekleyen gruplar çok azdır. Bunlar arasında ilk akla gelenler Yezidîlerdir. Adî b. Müsafir (557/1162), Yezid için şöyle der: "Yezid b. Muaviye (Allah'ın rahmeti üzerine olsun), imam oğlu imam ve hilafetin sahibidir. Allah yolunda cihad etmiş ve kendisinden hadis nakledilmiştir. O, Rafizîlerin Hüseyin'in (Allah ondan razı olsun) öldürülmesi ve başka sebeplerle attıkları iftiralardan uzaktır. Ona iftira atan (Allah'ın rahmetinden) uzaklaştırılmış ve terk edilmiştir."<sup>20</sup>

Yezid'i destekleyenler arasında, Horasan ve Maverâünnehir'de faaliyet gösteren Mürcie'nin bir alt kolu olarak ortaya çıkan itikadî bir fırka olan<sup>21</sup> Kerrâmiyye fırkası da zikredilir. Bu fırka mensupları Yezid'in, yaşadığı dönemin imamı olduğunu, Hz. Hüseyin'in ona karşı ayaklandığını, Yezid'in onun öldürülmesi sebebiyle mazur olduğunu savunurlar.<sup>22</sup>

- c. İbn Teymiyye, mutedil grup olarak zikrettiği Ehl-i Sünnet'in Kerbela olayı hakkındaki görüşlerini şöyle özetlemektedir: "Hüseyin, mazlum ve şehit olarak öldürüldü. Ümmetin başına getirilmemişti. Amcasının oğlu Müslim b. Akil'in başına gelenleri duyunca iktidar talebini terk etti ve amcasının oğlu Yezid'in<sup>23</sup> yanına, suğur bölgesine ya da memleketine gitmek istedi. Ancak onun tekliflerini kabul etmediler. Ondandır, teslim olmasını istediler; fakat bu, kendisi için vacip değildi."<sup>24</sup>

<sup>17</sup> Şiîlerin Hz. Ali taraftarlarına düşmanlık besleyenler için kullandığı bu tabir genellikle Haricîler ve Emevîler için kullanılmakla birlikte bazı Şiîlerce anlamı Ehl-i Sünnet'i de içine alacak şekilde genişletilebilmiştir (Bk. Öz, Mustafa, "Nâsibe", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 393-394).

<sup>18</sup> Bk. Öz, Mustafa, "Nâsibe", *DİA*, XXXII, 393.

<sup>19</sup> İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer (774/1372), *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Thk. Abdullah Abdulmuhsin et-Türki, Dâru'l-hicr, Cize 1418/1998, XI, 577.

<sup>20</sup> Adî b. Müsafir (557/1162), *İtikadât*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, No: 2763, v. 46<sup>b</sup>-47<sup>a</sup> (Bu yazmayı temin eden değerli kardeşim Doç. Dr. Metin Bozan Bey'e teşekkür ederim.).

<sup>21</sup> Bk. Kutlu, Sönmez, "Kerrâmiyye", *DİA*, Ankara 2002, XXV, 294-296.

<sup>22</sup> el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhîr et-Temîmî (429/1037), *Kitâbu'l-mîlel ve'n-nihal*, Thk. Elbîr Nasrî Nâdir, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1970, s. 152.

<sup>23</sup> Hz. Hüseyin ve Yezid'in soyu Abdumenâf'ta birleşir.

<sup>24</sup> İbn Teymiyye, *Minhâc*, IV, 553-554.

Yukarıdaki tasnif, bir fikir vermekle birlikte mezhepler arasındaki görüş farklılığını bu kadar kesin hatlarla çizmek mümkün değildir. Zira aynı mezhep içinde farklı yaklaşımlara sahip insanların mevcut olduğunu görüyoruz. Özellikle Ehl-i Sünnet gibi geniş bir yelpazeyi temsil etmesi sebebiyle farklı görüşleri içinde barındıran bir mezhebe mensup insanlar arasında birbirine zıt görüşler tespit etmek şaşırtıcı değildir.

### C. EHL-İ SÜNNET ÂLİMLERİNE GÖRE KERBELA OLAYININ VUKUU

Kerbela olayının nakledilme şekli, hâdiseyi anlatanın bakış açısını yansıtır. Ehl-i Sünnet âlimleri genellikle Hz. Hüseyin'in Kerbela'da mazlumen öldürüldüğü ve Yezid'in zalim olduğu kanaatini izhar edecek bir dil kullanmakla birlikte Şiilere göre daha soğukkanlı bir yaklaşım ortaya koymaktadırlar. Buna örnek olarak Eş'arî'nin şu kısa anlatımını verelim:

"Hüseyin b. Ali (Allah ondan razı olsun), yaptığı zulümler sebebiyle Yezid b. Muaviye'ye karşı çıkararak ayaklandı. Ancak o, (Allah ondan razı olsun) Kerbela'da öldürüldü. Olayı meşhurdur. Onu Ömer b. Sa'd öldürdü. Onunla savaş kararını uygulayan Ubeydullah b. Ziyad idi. Hüseyin'in başı Yezid b. Muaviye'ye götürüldü. Önüne konduğunda Hz. Peygamber'in (s) öptüğü dişlerini elindeki çubukla karıştırdı.<sup>25</sup> Hüseyin'in oğulları, kızları ve diğer kadınları semerlerin üzerinde ona götürüldü. Yezid, önce erkekleri öldürmek istedi. Ancak kasıklarını açtırıp tüylenip tüylenmediklerine baktı. Sonra da onlara iyilikte bulunarak affetti.

"Hüseyin'le birlikte Hz. Peygamber'in (s) ailesinden Hüseyin'in oğlu Büyük Ali, kardeşi Hasan'ın oğullarından Abdullah, Kasım, Ebû Bekr; kardeşlerinden Abbas, Abdullah, Cafer, Osman, Ebû Bekr, Muhammed (Küçük Muhammed); Cafer b. Ebî Tâlib'in çocuklarından Muhammed b. Abdullah b. Cafer ve Avn b. Abdullah; Akîl'in çocuklarından Abdullah, Kûfe'de öldürülen Müslim ile Abdurrahman, Cafer ve Abdullah b. Müslim b. Akîl öldürüldü."<sup>26</sup>

Eş'arî, ardından Hz. Hüseyin'in katli üzerine söylenen bazı şiirler nakleder: İbn Ebî Rumh el-Huzâî, Hz. Hüseyin'in öldürülmesi üzerine şöyle bir şiir okumuştur:

Hâşim oğullarından Taf'ta<sup>27</sup> öldürülen zat,  
Kureyş'ten bazı boyunları eğdirdi... Onlar da baş eğdi.

Âli Muhammed'in bazı evlerine uğradım,  
Evler kurulduğu günkü eski halinde değildi.

Allah vatanı ve sakinlerini uzaklaştırmasın.  
Her ne kadar diyarlar sakinlerinden yoksun olduysa da...

<sup>25</sup> Bunu Yezid'in değil Ubeydullah b. Ziyad'ın yaptığına dair rivayetler de mevcuttur. İbn Teymiyye de bu görüştedir (Bk. Demircan, Adnan, "İbn Teymiyye'ye Göre Yezid b. Muâviye'nin Durumu", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, Şanlıurfa 1996, s. 133).

<sup>26</sup> el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail (324/935-6), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Kahire 1369/1950, I, 141-142.

<sup>27</sup> Taf, Kûfe yakınlarında Hz. Hüseyin'in öldürüldüğü yerin adıdır (Yâkût, Şihâbuddîn Ebû Abdullah Yâkût b. Abdullah el-Hamevî (626/1229), *Mu'cemü'l-Buldân*, Dâru Sâdır, Beyrut 1397/1977, IV, 36).

Onlar herkesin ümidi idiler; sonra musibettede oldular.  
O musibetler büyüdükçe büyüdü.

Cörmedin mi memleketin titrediğini, yeryüzünün hastalandığını...  
Hüseyin'in kaybedilmesiyle.

Mansur en-Nemerî ise uzun olan kasidesinin bir bölümünde şöyle der:  
Ne zaman gözyaşların seni iyileştirecek?  
Kalbindeki nefret ateş soğuyacak?

Nice hüznün sahibi var ki,  
Sabırla acı çekti ve ağıtla rahatladı.

Bir maktul, ama Benû Ziyad'ın maktulü değil...  
Canımız o maktule feda olsun.

Beyaz kılıçlar ve mızraklar soysuzların ve sığıntıların eline geçti.  
Sapkınlıklar ordusu... Cehalet evlatlarının Müslümanlığı için onlarla yol  
gösterilir oldu.

Ömer b. Sa'd sancaklarını alarak önlerine geçti.  
Onları kötü su içmeye götürdü.

Bir topluluk ki... Bedir günlerinden beri saklamışlardı...  
Gönüllerinde gizli kinleri...

Aldırmadan Hüseyin'in kanına girdiler.  
Dirilerde akıllar ölmüşken...

Di'bil de şöyle der:

Kûfe'de<sup>28</sup> mezarlar... Diğerleri Taybe'de...<sup>29</sup>  
Bazıları Fah'ta...<sup>30</sup> Dualarım ulaştı onlara...

Ötekiler Cûzcân<sup>31</sup> topraklarında...  
Diğerleri gurbet diyarı Bâhamra'da...<sup>32</sup>

<sup>28</sup> Hz. Ali'nin Kûfe'de vefat ettiği bilinmektedir. Ayrıca Zeyd b. Ali de burada öldürülmüştür.

<sup>29</sup> Taybe, Medine'nin isimlerinden biridir (Yâkût, IV, 53). Hz. Fâtıma'nın mezarı burada olduğu gibi Ali Zeynulabidin b. el-Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlib de Medine'de vefat etmiştir.

<sup>30</sup> Fah, Mekke'de bir vadinin adıdır. Ebû Abdullah el-Hüseyin b. Ali b. el-Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib Zilkâde 169'da (Mayıs 786) ayaklanmış ve burada öldürülmüştür (Yâkût, IV, 237).

<sup>31</sup> Cûzcân, Horasan bölgesinde Belh'e bağlı geniş bir bölgedir. Ehl-i Beyt'ten Yahya b. Zeyd b. Ali b. el-Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlib burada öldürülmüştür (Yâkût, II, 182).

Vasfedemediklerime gelince...  
Acı ve hüznlerini yüreğimde hissettiğim halde...

İki nehrin yanında, Kerbela'daki mezarlardır.  
Fırat kenarına kondurulmuşlardır.<sup>33</sup>

#### D. EHL-İ SÜNNET ÂLİMLERİNİN KERBELA OLAYI HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

Hz. Hüseyin'in Kerbela'da öldürülmesi, Şiîler arasında bir tepki kültürü oluşturduğu gibi Sünnîler arasında da büyük tepkiler ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Bu bağlamda Sünnî bilginler arasında, iktidarı döneminde meydana gelen olaylar sebebiyle Yezid'e lanet edilip edilemeyeceği meselesinde farklı görüşler ortaya çıktığını görüyoruz.

Kerbela olayı karşısında Ehl-i Sünnet âlimlerinin sahip oldukları görüşleri üç grupta toplamak mümkündür. Ancak bunlardan özellikle Hz. Hüseyin'in ayaklanmasını eleştirenler arasında yukarıda zikrettiğimiz muhalif kanadın görüşüne yaklaşanlar olduğunu söylemek gerekir.

##### 1. Hz. Hüseyin'i Haklı Görüp Yezid'i Lanetleyenler

Birinci görüşe göre Hz. Hüseyin ve yakınları, zalim ve fasık olan Yezid'e karşı ayaklanmış ve onun zalim valisi Ubeydullah b. Ziyad'ın komutanı Ömer b. Sa'd tarafından öldürülmüştür. Hz. Hüseyin'in öldürülmesinde üçünün yanı sıra katline bizzat katılanların da sorumluluğu vardır.

Bazı Sünnî âlimler, iktidarı sırasında vuku bulan olaylar sebebiyle Yezid'e lanet okunması gerektiğini, zira Yezid'in bunu hak ettiğini savunurlar. Yezid'e lanet okunmasını doğru bulan Ehl-i Sünnet âlimleri arasında Kiyâ el-Herrâsî (504/1110),<sup>34</sup> Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî (597/1201)<sup>35</sup> ve et-Taftâzânî (791/1389)<sup>36</sup> gibi âlimler zikredilebilir.

Taftâzânî, Kerbela olayı hakkında şunları söyler: "Geçmişte yaşayan müctehidlerden ve salih âlimlerden Muaviye ve yardımcılarına lanetin caiz olduğuna dair nakilde bulunulmamıştır. Zira onların hedefi isyan etmek ve imama karşı ayaklanmaktı. Bu da onlara lanet etmeyi gerektirmez. Âlimler, Yezid b. Muaviye hakkında ise ihtilafa düştüler. *el-Hulâsa*'da ve başka kitaplarda Yezid'e ve Haccâc'a lanet okumanın uygun olmadığı, zira Hz. Peygamber'in namaz kılanların ve kible

→

<sup>32</sup> Bâhamra, Kûfe ile Vâsıt arasında, Kûfe'ye daha yakın bir yerdir. Burada Abbasî halifesi Ebû Cafer el-Mansûr'un askerleriyle İbrahim b. Abdullah b. el-Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib'in adamları arasında savaş meydana gelmiş; İbrahim, burada öldürülmüştür (Yâkût, I, 316).

<sup>33</sup> Eş'arî, I, 142-144.

<sup>34</sup> İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takiyuddin Ahmed b. Abdülhalim b. Mecdüddîn Abdüsselam el-Harranî (728/1328), *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, Neşr. Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz, 3. Basım, Dâru'l-vefâ, Mansûra-Mısır 1426/2004, IV, 296 [*İbn Teymiyye Külliyyatı*, Çev. M. Sait Şimşek vd., İstanbul 1988, IV, 391].

<sup>35</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'a*, IV, 296 [*Külliyat*, IV, 391]; İbn Teymiyye, *Minhâc*, IV, 569; İbn Tolun, *Kaydu's-şerîd min ahbâri Yezîd*, Thk. Muhammed Garb, Dâru's-sahve, Kahire 1406/1986, s. 52.

<sup>36</sup> et-Taftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer (791/1389), *Şerhu'l-Akâid (Hâşiyetu'l-Kesteli 'alâ Şerhi'l-Akâid)*, İstanbul 1973, s. 188.

ehli olanların lanetlenmesini yasakladığı ifade edilir. Hz. Peygamber'in kible ehlin-den bazı kimselere lanet okuduğuna dair rivayetlere gelince, onun insanların du-rumu hakkında bildiklerini başkaları bilemez. Bazı âlimler ise Hüseyin'in öldürül-mesini emrettiğinde kâfir olduğu için Yezid'e lanet etmişler; Hüseyin'i öldüre-ne, öldürülmesini emredene, caiz görene ya da razı olana lanet okumanın caiz olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Tek tek ele alındığında ahad olan, ancak manen tevatür derecesine ulaşan rivayetlere göre Yezid'in onun öldürülmesine razı oldu-ğu, öldürüldüğü haberine sevindiği ve Hz. Peygamber'in hane halkını küçümselediği doğrudur. Bu sebeple biz Yezid'in durumu hakkında değil, imanı hususunda müte-reddidiz. Allah'ın laneti onun, onu destekleyenlerin ve yardımcılarının üzerine olsun.<sup>37</sup>

## 2. Hz. Hüseyin'i Haklı Görmekle Birlikte Daha İhtiyatlı Olanlar

İkinci görüşe göre Hz. Hüseyin mazlum olarak öldürülmekle birlikte Yezid bizzat öldürülmesine katılmadığı gibi bunu emretmemiştir de. Onu, hatta diğer günahkârları lanetlemek doğru değildir. İşi Allah'a havale etmek en doğru olanıdır.

Bu görüşün önemli temsilcilerinden biri Gazzâlî'dir. Gazzâlî, ilke olarak Müslümanın herhangi bir din kardeşine lanet okumasını doğru bulmaz. Bunun için de çeşitli hadisleri delil gösterir. Ona göre günahkâr da olsa bir müslümana lanet okunması caiz değildir.<sup>38</sup>

Gazzâlî'ye göre "Bir insan, ömrü boyunca örneğin İblis'e, Ebû Cehil'e, Ebû Leheb'e ya da şerir insanlardan herhangi birisine lanet okuma hususunda susarsa bu, ona zarar vermez. Ama bir müslümanı, Yüce Allah katında temiz olduğu bir konuda kötüleme hatasına düşerse helake maruz kalır."<sup>39</sup>

Gazzâlî, Hz. Hüseyin'in katili olan ya da onun öldürülmesini emreden Ye-zid'e lanet okunup okunamayacağı sorusuna, Yezid'in Hz. Hüseyin'i öldürdüğü-nün sabit olmadığını, bu sebeple onun Hz. Hüseyin'i öldürdüğü'nün ya da öldü-rülmesini emrettiğinin söylenemeyeceğini hatırlatarak cevap verir. Zira bu olayda, Abdurrahman b. Mülcem'in Hz. Ali'yi, Ebû Lü'lü'e'nin Hz. Ömer'i öldürdüğüne benzer şekilde kesin bir bilgi yoktur.<sup>40</sup>

Gazzâlî, "Hüseyin'in katiline Allah lanet etsin ya da Allah öldürülmesini emredene lanet etsin." denmesinin caiz olup olmadığı sorusuna verdiği cevapta lanet okuma hususundaki hassasiyetine uygun bir yaklaşım ortaya koymaktadır: "Doğru olanı, 'Hüseyin'in katili tövbe etmeden öldüyse Allah ona lanet etsin.' demektir. Eğer söz tövbeyle kayıtlanmayıp mutlak olarak söylenirse bu, sakıncalı olur; oysa susmakta sakınca yoktur. Hatta susmak daha iyidir."<sup>41</sup>

İhtiyatlı görüşte olan âlimlerimizden biri İbn Teymiyye'dir. Ona göre Hz. Hüseyin, birlik olan Müslümanları bölen biri değildi. O, memleketine geri dönmek, uç bölgesine gitmek ya da Yezid'in yanına gidip cemaate girmek istediği halde

<sup>37</sup> et-Taftâzânî, s. 187-188.

<sup>38</sup> el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed (505/1111), *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Dâru's-ş-şâ'b, Kahire (t.y.), III, [IX], 1567.

<sup>39</sup> el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-itikâd*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1403/1983, s. 153.

<sup>40</sup> el-Gazzâlî, *İhyâ*, III, [IX], 1567.

<sup>41</sup> el-Gazzâlî, *İhyâ*, III, [IX], 1567-1568.

öldürülmüştür.<sup>42</sup> İbn Teymiyye Kerbela olayı hakkındaki görüşünü şu sözleriyle özetler: “Şüphe yok ki Hüseyin, -ona benzer mazlum olan diğer şehidler gibi- mazlum ve şehid olarak öldürülmüştür. Hüseyin’in öldürülmesi, onu öldürenler ve öldürülmesi için yardım edip buna razı olanlar tarafından Allah’a ve Resulü’ne karşı işlenmiş bir masiyettir.”<sup>43</sup> Ancak bu kanaat, aşırı görüşlere sebep olmamalıdır. Nitekim Yezid’i övgüde aşırıya gidenleri eleştirdiği gibi yergide aşırıya gidenleri de eleştirir. Ona göre, Yezid’e lanet hususundaki söz, kendisi gibi olan diğer sultan halifeler ve diğerleri hakkındaki söz gibidir. Yezid ise başkalarından hayırlıdır. O, Hüseyin’in katillerinden intikam alan Irak Emiri el-Muhtar b. Ebî Ubeyd es-Sakafî’den daha hayırlıdır. Bu kişi, kendisine Cebrail’in geldiğini iddia etmiştir. Yine o, el-Haccac b. Yusuf’tan daha hayırlıdır. İnsanların ittifakıyla bilinmektedir ki Haccac, Yezid’ten daha zalimdi. Bununla beraber denilir ki; Yezid ve onun gibi sultanların yaptıkları fasıklıktır. Muayyen fasıka lanet ise emredilen bir şey değildir.<sup>44</sup>

İbn Teymiyye’ye göre Yezid hakkındaki doğru tutum, geçmiş imamların benimsediği, “Yezid, sevgiye layık görülemez; ama kendisine lanet de okunmaz” şeklindeki tutumdur. Bunun yanı sıra şunu da zikretmek gerekir ki, şayet Yezid fasık veya zalim ise Yüce Allah, fasığa ve zalime de mağfiret eder. Kaldı ki, İbn Ömer’den nakledilen bir hadiste Hz. Peygamber’in şöyle buyurduğu rivayet edilir: “Kostantiniyye’ye sefer düzenleyecek ilk ordunun günahları bağışlanmıştır.”<sup>45</sup> Kostantiniyye’ye sefer düzenleyen ilk ordunun komutanı ise Yezid b. Muaviye’dir.<sup>46</sup> Hatta Yezid’in bu hadis için Kostantiniyye’ye gaza yaptığı söylenmiştir.<sup>47</sup>

İbn Teymiyye, Yezid’i ve onun gibi kimseleri lanetlemenin doğuracağı sakinçalara da işaret etmektedir: “Biliyoruz ki Müslümanların birçoğunun yaptığı bir zulüm vardır. Eğer bu kapı açılırsa Müslümanların çoğunluğunun lanetlenmesi kolaylaşır. Oysa Yüce Allah Müslümanların ölümlerine dua etmeyi emretmiştir, onları lanetlemeyi değil.”<sup>48</sup>

İbn Teymiyye, Ahmed b. Hanbel’in oğlu Salih’in anlattığı şu olayı nakleder: Salih diyor ki; “Babama, ‘Bazı kimseler, Yezid’i sevdiklerini söylüyorlar?’ dedim. ‘Oğulcuğum, Allah’a ve ahiret gününe iman eden bir kişi Yezid’i sevebilir mi?’ diye cevap verdi. Bunun üzerine, ‘Peki öyleyse babacığım, niye ona lanet okumuyorsun?’ diye sordum. Cevaben, ‘Evladım, babanın herhangi bir şahsa lanet okuduğunu ne zaman gördün?’ dedi.”<sup>49</sup>

Yezid’e lanet hususunda susmayı ve bu işi Allah’a havale etmeyi tercih eden âlimlerden biri İbnu’s-Salâh’tır (643/1245). İbnu’s-Salâh, Yezid’e lanetle ilgili sorulan bir soruya verdiği cevapta, “Bize göre Yezid’in Hz. Hüseyin’in öldürülmesini

<sup>42</sup> Bk. İbn Teymiyye, *Minhâc*, IV, 586.

<sup>43</sup> İbn Teymiyye, *Minhâc*, IV, 550; ayrıca bk. IV, 586.

<sup>44</sup> İbn Teymiyye, *Minhâc*, IV, 567.

<sup>45</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’a*, III, 254 [*Külliyat*, III, 352]; IV, 384; İbn Teymiyye, *Minhâc*, IV, 544, 572; krş. Buhârî, *cihâd* 93 [III, 232]).

<sup>46</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’a*, III, 254 [*Külliyat*, III, 352]; İbn Tolun, s. 30.

<sup>47</sup> İbn Teymiyye, *Minhâc*, IV, 572.

<sup>48</sup> İbn Teymiyye, *Minhâc*, IV, 572.

<sup>49</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’a*, III, 254 [*Külliyat*, III, 351-352]; IV, 295 [*Külliyat*, IV, 389].

emrettiği doğru değildir. Doğru olan, onun öldürülmesini emreden bu sıradaki Irak Valisi Ubeydullah b. Ziyad olduğudur. Yezid'e sövüp ona lanet okumaya gelince, Hz. Hüseyin'i öldürdüğü ya da öldürülmesini emrettiği doğru olsa bile lanet okuma, Müslümanın yapacağı şeylerden değildir. Zira makbul bir hadiste, '*Mümine lanet etmek, onu öldürmek gibidir.*'<sup>50</sup> buyurulmaktadır. Bu sebeple Hüseyin'i öldüren tekfir edilemez. Ancak peygamberlerden birisini öldüren kimse öldürme sebebiyle tekfir edilebilir. Yezid hususunda insanlar üç gruba ayrılmışlardır. Bunlardan bir grubu onu sevip dost edinmektedir. Bir grubu ona sövüp lanet okumaktadır. Bu hususta orta yolu tutan üçüncü grup ise onu ne veli edinmekte ne de ona lanet okumakta, onun hakkında diğer İslâm hükümdarları, Raşid Halifeler dışındaki halifeler ve benzeri kimseler hakkında izlenen yolu takip etmektedir. Görüşü isabetli olan fırka budur.<sup>51</sup> İbnu'l-İmâd (1089/1679), kendi döneminde birinci gruba mensup kimsenin bulunduğunu zannetmediğini ifade etmektedir.<sup>52</sup> Bu da Yezid döneminde meydana gelen olaylar hususunda genel bir hoşnutsuzluğun olduğunu ortaya koymaktadır.

İbn Kesîr de ihtiyatlı görüşte olan âlimlerden biridir. Onun yazdıkları, bu görüşü özetleyen bir örnek olarak nakledilebilir: "Hz. Hüseyin'i öldürenler, onun birlik olan Müslümanları ayrılığa düşürdüğü ve insanların bey'at edip ismi etrafında birleştiği kimseyi hal'etmek istediği hususunda tevilde bulundular. Müslim'in *Sahîh*'inde<sup>53</sup> bundan engelleme, sakındırma, tehditte bulunma ve cahillerden bir grubun onun hakkında tevilde bulunarak onu öldürmeye hakları olmadığı halde öldürdükleri hususunda bir hadis geçmektedir. Aksine kendilerinden istediği üç şeyden birisini kabul etmeleri gerekirdi. Zorba bir grubun yerilmesiyle ümmetin hepsi yerilmez ve peygamberine karşı itham edilmez. İşin doğrusu düşündükleri ve zannettikleri gibi değildir. Kûfelilerden (Allah onları rezil etsin) küçük bir grup dışında eskiden de şimdi de ümmetin çoğunluğu Hz. Hüseyin'in ve yanındakilerin öldürülmesini kerih görmüşlerdir. Kûfelilerin çoğu, kötü hedeflerine ulaşmak için ona mektuplar göndermişlerdi. Ubeydullah b. Ziyad onların bu durumunu öğrenince amaçladıkları dünyevî şeyleri onlara vererek tarafına çekti. Onları isteyerek ya da zorla Hz. Hüseyin'e karşı gönderdi. Hz. Hüseyin'in etrafından ayrıldılar, onu terk ettiler, sonra da onu öldürdüler. Bu ordunun tamamı öldürülmesine razı değildi. Allah bilir ya, Yezid b. Muaviye ne öldürülmesine razı idi, ne de öldürülmesini kerih gördü. Kuvvetle muhtemeldir ki, Hz. Hüseyin öldürülmeden önce Yezid ona galip gelseydi, babasının kendisine vasiyet ettiği ve kendisinin de ifade ettiği üzere onu affederdi. O, -ortaya çıkan ve görünen duruma göre- yaptığından dolayı Ubeydullah b. Ziyad'ı lanetlemiş ve onu yermiştir. Ancak yaptıkları sebebiyle onu görevden almamış, onu sorgulamamış, yaptıklarını ayıpladığına dair ona mektup göndermemiştir. Doğrusunu Allah bilir.

<sup>50</sup> el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil (256/870), *es-Sahîh*, İstanbul 1401/1981, "Edeb", 44 [VII, 84], 73 [VII, 97]; "İman", 7 [VII, 223]; Müslim, "İman", 176 [I, 104].

<sup>51</sup> İbn Tolun, s. 59-60.

<sup>52</sup> İbnu'l-İmâd el-Hanbelî, Ebu'l-Felâh Abdülhayy (1089/1679), *Şezerâtu'z-zehab*, Thk. Abdülkadir el-Arnâvût- Mahmûd el-Arnâvût, Dâru İbn Kesîr, Dimaşk-Beyrut 1406/1986, I, 276.

<sup>53</sup> Müslim, "İmâre", 59 [II, 1479].



“Hz. Hüseyin’in (Allah ondan razı olsun) öldürülmesinin her müslümanı hüzünlendirmesi gerekir. O, Müslümanların liderlerinden, Ashabın bilginlerinden ve Allah Resûlü’nün (s) en faziletli kızının oğludur. Abid, cesur ve cömert biriydi. Ancak Şia’nın ortaya koyduğu -çoğu yapmacık ve riya olan- keder ve hüzün göstermek amacıyla ortaya konan davranışlar güzel değildir. Babası ondan daha faziletliydi, ancak onun öldürüldüğü gün, Hüseyin’in öldürüldüğü gün gibi matem tutmuyorlar. Babası 17 Ramazan 40 (24 Ocak 661) tarihinde Cuma günü, sabah namazını kılmaya giderken öldürüldü. Osman, Ehl-i Sünnet’e göre Ali’den daha faziletliydi. 36 (657) yılında Zilhicce ayında teşrik günlerinde evinde muhasara edilmiş olduğu halde öldürüldü. Şahdamarından şahdamarına boğazlanarak katledildi. İnsanlar onun öldürüldüğü günü matem günü haline getirmediler. Ömer, Osman ve Ali’den daha faziletliydi. Mihrapta sabah namazını kıldırırken ve Kur’ân okurken öldürüldü. İnsanlar öldürüldüğü günü matem günü haline getirmediler. Ebû Bekr es-Siddîk ondan daha faziletliydi. İnsanlar, vefat ettiği günü matem günü haline getirmediler. Allah, -peygamberler öldüğü gibi- Âdemoğullarının dünyada ve ahirette efendisi olan Allah Resûlü’nü (s) yanına aldı. Kimse onun vefat ettiği günü şu cahil Rafızîlerin Hüseyin’in öldürüldüğü gün yaptıklarına benzer şeyler yapılan bir matem günü haline getirmediler. Hiç kimse yukarıda saydığımız zatların öldükleri gün, bunların Hüseyin’in öldürüldüğü gün meydana geldiğini ileri sürdükleri güneş tutulması ve gökyüzünde beliren kızılık gibi şeylerin meydana geldiğini iddia etmedi.

“Bu ve benzeri musibetler karşısında söylenebilecek en iyi söz, Hz. Hüseyin’in dedesi Allah Resûlü’nden naklettiği, *“Hiçbir Müslüman yoktur ki, başına bir musibet gelip üzerinden bir zaman geçtikten sonra onu hatırladığında ‘Biz Allah’a aidiz ve O’na döneceğiz.’ dediği halde Allah ona, o musibetin başına geldiği günkü sevabı vermiş olmasın”*<sup>54</sup> hadisidir.”<sup>55</sup>

İhtiyatlı görüşe sahip olan âlimlerden biri İbn Haldûn’dur. O, Hz. Hüseyin’in Yezid’e karşı ayaklanmasının haklı gerekçeleri olduğunu şu sözleriyle savunur: “Hz. Hüseyin’in (a) durumuna gelince, Yezid’in fasıklığı herkes tarafından anlaşılıp ortaya çıkınca, Kûfe’deki Ehl-i Beyt taraftarları Hz. Hüseyin’e (a) haber göndererek Kûfe’ye gelmesini, Yezid’e karşı ona destek vereceklerini söylediler. Hz. Hüseyin (a) de, fasıklığından dolayı -özellikle güç yetirebilecek biri için- Yezid’e isyan edilmesi gerektiğini düşündü. Kişisel ehliyeti ve toplumsal gücü ile buna güç yetirebileceğini zannetti. Kişisel ehliyeti konusundaki zannı doğruydu; ancak toplumsal gücü konusunda hata etmişti. Bu hususta Allah Teâlâ onu başışlasın.”<sup>56</sup>

İbn Haldûn Hz. Hüseyin’in toplumsal gücü hususundaki yanılığını hakkında şunları söyler: “Çünkü Mudar’ın asabiyeti Kureyş’te, Kureyş’in asabiyeti Abdumenaş oğullarında, Abdumenaş oğullarının asabiyeti ise Emevîlerdeydi. Kureyş ve diğer insanlar Emevîlerin bu durumunu biliyor ve inkâr etmiyorlardı. Sadece

<sup>54</sup> Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî (241/855), *el-Müsned*, İstanbul 1413/1992, I, 201; İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni (273/886), *es-Sünen*, İstanbul 1992, “Cenâiz”, 55 [I, 510].

<sup>55</sup> İbn Kesîr, XI, 577-580.

<sup>56</sup> İbn Haldûn, I, 302.

İslâmiyet'in başlangıcında -insanların vahyin gelişi, meleklerin Müslümanlara yardım edişi gibi olağanüstü hallerle meşgul olmalarından dolayı- unutulmuştu. Evet, insanlar bu gibi olağanüstü haller karşısında cahiliye alışkanlıklarını, asabiyetini ve eğilimlerini unutmuşlardı. Geriye sadece dinin korunması ve müşriklerle cihad etmeye yarayacak tabii asabiyet kalmıştı. Bu işlerde ise hükmedici ve yönlendirici olan dindi. Cahiliye adetleri ise dışlanmış ve atıl bir durumdaydı. Ancak Resûlullah'ın (s) vefatından sonra vahyin ve olağanüstülüklerin kesilmesiyle işler bir nebze daha önceki yerleşik geleneklere döndü. Asabiyet durumu da daha önceki haline ve sahiplerine döndü. Mudar kabileleri de daha önce olduğu gibi yeniden Ümeyye oğullarına itaat etmeye başladılar.<sup>57</sup>

İbn Haldûn, Hz. Hüseyin'in bu husustaki yanılığının onu dinî açıdan sorumlu tutmadığı görüşündedir: "Onun bu yanılığı dünyevî bir meselede olduğu için ona zarar vermez. Şer'î hüküm ise onun zannına bağlı olduğu için, bu konuda hatalı değildir. Çünkü o, bu işe güç yetirebileceğini sanıyordu. Abdullah b. Abbas, Abdullah b. ez-Zübeyir, Abdullah b. Ömer, Hz. Hüseyin'in kardeşi Muhammed b. el-Hanefiyye ve diğerleri onu Kûfe'ye gitme düşüncesinden vazgeçirmeye çalışmışlar, onun bu konuda hata yaptığını anlamışlar; ancak o Yüce Allah'ın dilemesinden dolayı, koyulduğu yoldan dönmemiştir."<sup>58</sup>

Hz. Hüseyin Yezid'e karşı ayaklanma hususunda Ashabtan farklı bir görüşe sahipti. Ancak içtihadının farklı olması onunla savaşılmamasını meşrulaştırmaz: "Hz. Hüseyin'in (a) hareketi Sahabîlerin içtihatlarına aykırı idiyse de, Yezid'in, Hz. Hüseyin (a) ile savaşıması da bu Sahabîlerin içtihatlarından kaynaklanmıyordu. Aksine Hz. Hüseyin (a) ile savaşmak, Yezid ve taraftarlarının kendi görüşüydü. 'Yezid fasık da olsa, Sahabîler ona isyan etmeyi caiz görmemişlerdir. Dolayısıyla Yezid'in yaptıkları onlara göre doğrudur' şeklinde düşünme."<sup>59</sup>

İbn Haldûn'a göre Yezid'le birlikte olmak caiz değildir: "Bil ki, fasık birinin ancak meşru işlerine itaat edilir. O Sahabîlere göre isyan edenlere karşı savaşmanın şartı, (kendisine isyan edilen) imamın adil olmasıdır ki, bizim meselemizde bu şart eksiktir. Dolayısıyla Yezid'le birlikte veya Yezid için Hz. Hüseyin (a) ile savaşmak caiz değildir. Aksine onunla savaşmak Yezid'in tartışmasız fasıklık olan işlerinden biridir. Onun için bu savaşta öldürülen Hz. Hüseyin (a) içtihat ve hak üzere hareket eden ve sevaba nail olan bir şehittir. Aynı şekilde Yezid'in yanında olan (yukarıda değinilen sebeplerden dolayı Yezid'e isyan etmenin caiz olmadığını söyleyip Hz. Hüseyin'e (a) yardım etmeyen) Sahabîler de içtihat ve hak üzerine hareket etmişlerdir."<sup>60</sup>

Son olarak ihtiyatlı görüşe sahip âlimlerden biri olup ülkemizde Diyanet İşleri Başkanlığı da yapmış olan Ömer Nasuhi Bilmen'in (1971) yazdıklarını nakledelim: "Hz. Hüseyin'in şahadeti, İslâm âlemini ilelebet büyük bir hüznün ve teessür içinde bırakmıştır. Fakat bu hâdiseyi duygusallığa kapılmadan değerlendirmek gerekir. Denilebilir ki, Yezid Şam'da İslâm hükümetinin başkanlığını işgal etmişti,

<sup>57</sup> İbn Haldûn, I, 302-303.

<sup>58</sup> İbn Haldûn, I, 303.

<sup>59</sup> İbn Haldûn, I, 303.

<sup>60</sup> İbn Haldûn, I, 303-304.

haklı olsun olmasın hiç bir hükümdar, kendi aleyhine bir kuvvetin oluşmasını hoş görmez. Aksi takdirde mevkiini hasımlarına terk etmesi lazım gelir. Sonra Yezid, babasıyla İmam Ali arasındaki düşmanlık neticesinde Müslümanların büyük zararlara uğramış olduklarını görmüştü. Artık yeniden böyle bir fitnenin, felâketin ortaya çıkmasına meydan verilmesi, doğru görülemezdi. Beri taraftan ise Kûfeliler, Şam hükümetine karşı durmak için hazırlıklarda bulunmak istiyor, başlarında da - amaçlarını desteklemek için- Hz. Hüseyin'i bulundurmak arzusunu gösteriyorlardı. Hâlbuki Medine'deki zatlar, bilhassa İbn Abbas, içtenlikle tavsiyelerde bulunarak 'Sakin Kûfelilerin davetine icabet etme, onlar sözlerinde durmazlar, yeri geldiğinde seni savunmaya koşmazlar.' diyorlardı. Gerçekte Kûfelilerin vasıfları biliniyordu. İmam Ali'ye ne kadar zahmet vermiş, o mübarek zatı ne kadar kırmışlardı! Hz. Ali'nin hutbeleri buna şahittir. Fakat Hz. Hüseyin, yapılan tavsiyeleri dinlemedi, takdiri ilâhî, kendisini kutsal yuvasından çıkardı, Kûfe'ye doğru hareket etti. Kerbela çölünde bütün ehl-i imanın gözlerini yaşlar, kalplerini hüznler içinde bırakan o pek yürek yakan şahadet hâdisesi vuku buldu. Acaba bu hâdisenin bu şekilde meydana gelmesine Yezid razı mıydı? Onu ancak Yüce Allah bilir."<sup>61</sup>

Bilmen, Gazzâlî ve İbn Teymiyye'nin lanet hususundaki bazı görüşlerini naklettikten sonra İbn Hacer el-Mekkî'nin şu sözlerini aktarır: "İmamlarımıza göre belirli bir şahsa lanet caiz değildir. Meğerki küfür üzere öldüğü malûm bulunsun. Ebu Cehil, Ebu Leheb gibi. Artık muayyen bir kâfir hakkında böyle lanet edilmesi, tehlikeli olup caiz görülmeince fasık veya zalim olan belirli bir müslüman hakkında da caiz olmayacağı daha önceliklidir. Evet... Kişilere lanette tehlike vardır, bundan kaçınmalı. Örneğin Şeytana bile lanetten sükûtta tehlike yoktur. Hâlbuki onun hakkında Allah tarafından, 'Kıyamete kadar lanetim senin üzerine olsun.'<sup>62</sup> buyurulmuştur. Artık başkaları hakkında sükût edilmesinde ne tehlike bulunabilir?"

"Denilse ki: Yezid'e lanet caiz midir? Çünkü o, Hz. Hüseyin'in katilidir veya katlini emretmiştir. Deriz ki: Bu asla sabit olmamıştır. Bir kere Hz. Hüseyin'i bizzat katletmediği açıktır, katline emir verip vermediği hususunda ise muhtelif söylentiler vardır. Artık sabit olmadıkça 'Hz. Hüseyin'i o öldürmüştür.' veya 'Öldürmesine o emir vermiştir.' denilmesi caiz olamaz.

"O halde Yezid'e lanet edilmesi de caiz olamaz. Bir müslümanı tahkik ve tespit edilmeksizin adam öldürme gibi bir büyük günahla suçlamak caiz değildir. Şerefli Peygamberimiz, ehl-i kibleye lanet edilmesini yasaklamıştır. Bir müslüman bir takım günahları işlemekle kâfir olmaz. Ehl-i Sünnet'in mezhebi budur." [*İhya şerhi*, VII, 488].

"Vakıa Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, Sa'deddîn et-Taftâzânî gibi bazı zatlar, Yezid'in zulüm ve fiskını sabit addettikleri için onun hakkında laneti caiz görmüşlerdir. Fakat bu, Ehl-i Sünnet mezhebinin ruhuna muhalif bulunmuştur. Bu zatların duygusallığa ve yaşadıkları çevrenin etkisine mağlup olduklarına kanaat edilmiştir."<sup>63</sup>

<sup>61</sup> Bilmen, Ömer Nasuhi, *Ashab-ı Kiram Hakkında Müslümanların Nezih İtikadları: Muaviye Hakkındaki Suallere Cevaplar*, Ahmed Said Matbaası, İstanbul 1963, s. 90 (Metinde bazı sadeleştirmeler yaptık.).

<sup>62</sup> Sâd 38/78.

<sup>63</sup> Bilmen, s. 103-104 (Metinde bazı sadeleştirmeler yaptık.).

### 3. Hz. Hüseyin'i Sorumlu Görenler

Üçüncü görüşte olan bazı Sünnî âlimler, iktidarı döneminde meydana gelen olaylar hususunda muhaliflerinin hatalarına işaret etmek suretiyle Yezid'i mazur görmek istemişlerdir. Bu görüşü savunan az sayıdaki ilginç örneklerden biri Ebû Bekr İbnu'l-'Arabî'dir (543/1148). İbnu'l-'Arabî, Hz. Hüseyin'e karşı savaşanların dinî yorumlardan ve Resûlullah'ın (s) hadislerinden hareket ettiklerini söylemekte ve Hz. Peygamber'in "Kim birlik olduğu halde bu ümmeti bölerse onu kılıçla öldürün. Kim olursa olsun."<sup>64</sup> hadisini delil olarak zikretmektedir. Üstelik Ashabın ileri gelenleri, kendisini Kûfe'ye gitmeme hususunda uyarmışlardı.<sup>65</sup>

İbn Haldûn, İbnu'l-'Arabî'nin görüşünü şu sözleriyle tenkit etmektedir: "Kadı Ebû Bekir İbnu'l-'Arabî el-Mâlikî, *el-Avâsım mine'l-kavâsım* isimli kitabında, bu meseleyle ilgili olarak dile getirdiği görüşünde yanılmıştır. O kitabında 'Hüseyin (a), dedesinin getirdiği şeriata göre öldürüldü.' demektedir. Ancak bu görüş yanlıştır. Onun bu yanlışa düşmesinin sebebi, (kendisine isyan etmenin caiz olmadığı imamın) adil olması gerektiğini gözden kaçırmasıdır. Kendi zamanında diğer görüş sahipleriyle yaptığı savaşta, imamlığı ve adaleti noktasında, kim Hz. Hüseyin'den (a) daha adildi ki?"<sup>66</sup>

Mısırlı çağdaş bilginlerden Muhammed el-Hudârî (1927), Hz. Hüseyin'in ayaklanmasını şöyle değerlendirmektedir: "Hüseyin, ümmete ayrılığın ve ihtilafın vebalini yükleyen, dostluğunun temelini günümüze değin sarsan bu ayaklanmayı yapmakla büyük bir hata işlemiştir. İnsanlar bu olay hakkında pek çok şey yazmışlardır. Bununla ateşlerin kalplerde yanarak, birbirlerinden daha da uzaklaşmalarından başka bir şey istemiyorlar. Aslında işin aslı şudur: Adam, hazırlanmadığı bir işe talip oldu ve onun için gerekli hazırlıkları yapamadı. Sonunda kendisiyle çok arzuladığı şeyin arasına girildi ve bu uğurda öldürüldü. Bundan önce babası öldürülmüştü; ancak yazarların kalemlerinden, onun öldürülmesini çirkin gösterenler ve onunla düşmanlık ateşini körükleyerek artıranlar bulunmuyor. Hepsisi Rablerinin katına gittiler; onları yaptıklarından dolayı hesaba çekecektir."<sup>67</sup>

Muhammed Rızâ (1950), Hudârî'nin görüşünü tenkit ederken şu hususa işaret eder: "Eğer Hüseyin, savaşçı düşmanlarını yenseydi ve hilafeti Yezid'ten alsaydı hata yaptığı ve olayların sonucunu düşünmediği söylenmeyecekti."<sup>68</sup>

Hudârî'yi tenkit eden bir başka çağdaş yazar şöyle demektedir: "Vakıa Şeyh Hudârî, bu sözleriyle haddi aşmış; Peygamber'in torunun ve Cennet ehli gençlerinin efendisinin makamına tecavüz etmiş; edep sınırını ve ilmî araştırma yöntemini çiğnemiştir."<sup>69</sup>

<sup>64</sup> Müslim, "İmâre", 59 [II, 1459].

<sup>65</sup> İbnu'l-'Arabî, Ebû Bekr (543/1148), *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, Thk. Muhibbuddin el-Hatib, 6. Basım, Kahire 1412, s. 244-245.

<sup>66</sup> İbn Haldûn, I, 304.

<sup>67</sup> Muhammed el-Hudârî (1927), *Muhâdarât târihi'l-ümemi'l-İslâmiyye: ed-Devletu'l-Ümeviyye*, Thk. Muhammed el-Osmânî, Beyrut 1406/1986, s. 460.

<sup>68</sup> Muhammed Rızâ (1950), *el-Hasan ve'l-Hüseyin*, 2. Basım, Kahire 1383/1964, s. 155.

<sup>69</sup> Mehrân, Muhammed Beyyûmî, *el-İmâmu'l-Hüseyin b. Ali, fi rihâbi'n-Nebî ve Âli Beytihi't-tâhirîn*, VIII, Beyrut 1990, s. 264.

Çağdaş yazarlardan İzzet Derveze (1984), Kerbela'da meydana gelen elim hadiseler sebebiyle Hz. Hüseyin'i sorumlu tutmaktadır. Sünnî bir yazar olmakla birlikte onun yazdıklarını Ehl-i Sünnet mezhebi çerçevesinde ortaya çıkan bir görüş olarak değerlendirmemek gerektiğini düşünüyoruz. Aslında kendisi de bu sonuca ilmî tecessüsle ulaştığını söylemektedir. Derveze, Hz. Hüseyin'in Kûfe'ye gidişi ve Kerbela'da öldürülmesi ile ilgili rivayetleri naklettikten sonra şöyle demektedir: "Şüphesiz bu konu hakkında nakledilen rivayetler birçok mantıklı sonuç çıkarılmasına imkân vermektedir. Bunlardan bazıları şunlardır: Hüseyin'in ayaklanması, Irak ve diğer eyaletlerdeki Müslümanların çoğu tarafından pekiştirilmiş olan Yezid b. Muaviye'nin otoritesine karşı çıkış; otoritesini reddetmeye davet; dayanakları, öncelikle Resûlullah'ın (s) kızının oğlu olmaktan kaynaklanan, üstünlüğe ve önceliğe dayanan kişisel inanca uzanan şahsî ve ailevî olarak Yezid'in yerine geçme isteğiyle bu otoriteye meydan okuma anlamına geliyordu. Hüseyin'in kişiliği ve Resûlullah'la bağlantısı, olayı çevreleyen ve öldürülmesini acıya, eleme ve uğursuz sonuçlara götüren kutsal anlamını veren iki temel etkidir. O sırada onun için bunu yasal, millî ve siyasî açıdan temize çıkaracak bir şey yoktu. Aslında Hüseyin ehlu'l-hal ve'l-akdın cumhurunun kendisine yaptığı genel bey'ata dayanan Muaviye'nin hilafetinin yasal olduğunu, Hasan'ın onun lehine hilafet görevini bıraktığını, kendisinin ve kardeşlerinin ona bey'at ettiğini biliyordu. Yezid'in hilafetinin Muaviye'ye yapılan bey'ata benzer bir bey'ata dayandığının da bilincindeydi. Benzer bir bey'atla imam olan kimseye karşı ayaklanmanın iki kuvvetli nebevî tehdit ve yerginin konusu olduğunu bilmiyor değildi. Hüseyin'in Yezid'e kişisel olarak bey'at etmemesi, Resûlullah'a (s) yakınlığı, kendisinin daha üstün olduğuna ve önceliğe sahip olduğuna inanması, hatta bunun müsellemler olması Hz. Peygamber'in çok sayıdaki hadisinin yöneltildiği bir alanda Yezid'e karşı ayaklanmasını ve insanları ona yapılan bey'atı bozmaya davet etmesini temize çıkarmaz."<sup>70</sup>

Derveze'ye göre Ashab da Hz. Hüseyin'in ayaklanmasına karşı çıkmıştır: "Resûlullah'ın Ashabı onun bu yaptığını ümmetin birliğini parçalama olarak değerlendirmişler; -İbn Abbas ve İbn Ömer'den nakledilen rivayetlere göre- bu hususta Allah'tan sakınmasını istemişlerdi. Ayaklanmasının zulümle ve sapmayla mücadele etmek, Allah'ın kitabının hükümlerini ve Resûlünün ölen sünnetini ihya etmek amacıyla yapıldığını savunmak için nakledilenler, -gerçeklere ve vakialara uymayan-, yaptıklarını temize çıkarmak için ileri sürülen bir propagandadır. Hüseyin, Muaviye hayattayken arzularını içinde saklıyor, gizlediğini açığa çıkarmak için onun ölümünü bekliyordu. Bundan dolayı Muaviye'nin ölümünden sonra Yezid'e bey'at etmekten kaçındı. Oysa Muaviye'ye bey'at etmiş ve daha sonra onun hilafetinin meşru olduğunu kabul etmişti."<sup>71</sup>

Derveze, Hz. Hüseyin'in ayaklanmasının tatmin edici gerekçeleri olmadığını kanaatindedir: "Hüseyin bey'atten imtina edip Medine'den ayrıldığında Yezid'in iktidara gelişinin üzerinden kısa bir süre geçmişti. Kimse bu süre içinde sapma, isyan veya masiyette bulunduğu dair rivayette bulunmamıştır. Bütün bunlardan

<sup>70</sup> Derveze, Muhammed İzzet (1984), *Târîhu'l-'Arab fi'l-İslâm: Tahte râyeti'l-hulefâi'l-Ümeviyyin*, Mektebetü'l-'asriyye, Sayda (t.y.), s. 382.

<sup>71</sup> Derveze, s. 382-383.

dolayı onun ayaklanması Haricîlerin ayaklanmasına benzememektedir. Çünkü onlar Ali'nin yönetiminin, sonra Muaviye'nin yönetiminin ve ondan sonraki yönetimlerin temelden yasal olmadığına inandılar ve onları tanımadılar. Kişisel ya da ailevî hükümlanlığa nail olmak onlar için hedef değildi. Onlar daha üstün, daha takvalı ve daha cesur gördükleri kimseye bey'at ediyorlardı. Ömer b. Abdülaziz döneminde faaliyetlerini durdurdular. Zira hak, adalet ve doğru gidişat olarak hedefledikleri şeylerin onun döneminde vargücüyü gerçekleştirmekte olduğunu gördüler.<sup>72</sup>

Derveze'ye göre Kûfeliler tarafından davet edilmiş olması Hz. Hüseyin'in ayaklanmasını meşrulaştırmaz: "Ayaklanma niyetini gizleyerek Medine'den ayrıldığı hususu göz önüne alınmasa bile Irak'taki Şiîlerin Hüseyin'e mektup göndermeleri, kendisini davet etmeleri ya da ona bey'at etmeleri, bu sıfatla ayaklanmasını temize çıkarmaz. Zira o sırada Iraklılar da dâhil olmak üzere Müslümanların cumhuri tarafından kendisine bey'at edilmiş bir imam vardı. Hükümlanlığı yolunda gidiyordu, onun himayesinde devletin ve Müslümanların durumu iyiydi. Müslümanlardan istisnai bir azınlık sebebiyle bu duruma halel getirmesi ve iki nebevî nehiy ve kınama alanına girmesi ona yakışmazdı."<sup>73</sup>

Derveze'ye göre Yezid, hatta valisi ve valinin görevlendirdiği komutanlar Hz. Hüseyin'in öldürülmesi sebebiyle sorumlu tutulamaz: "Çıkarılacak sonuçlardan biri, burada Hüseyin'in öldürülmesinin Yezid'e nispetini temize çıkaracak bir şey olmadığıdır. O, onunla savaşmayı emretmemiştir ki öldürülmesini emretsin. Emrettiği şeyin hepsi, kuşatılması ve kendisi savaşmadıkça onunla savaşılmamasıdır. Bu söz Ubeydullah için de geçerlidir. Onun emrettiği şey Hüseyin'in kuşatılması, kendisi savaşmadıkça onunla savaşılmaması, ona teslim olmak ya da yasal bey'atın sahibi Yezid'e bey'at etmek üzere kendisine getirilmesidir. Bunu kendileriyle Hüseyin ve adamları arasında savaş vuku bulan kuvvetlerin komutanları için de söylemek doğrudur. Onlar kendilerine emredileni yerine getirdiler. Hatta onu öldürmekten uzak durarak Allah'ın kendilerini Hüseyin'i öldürmekle sınamaktan muaf tutmasını şiddetle istediler. İbn Ziyad'ın kararını kabul etmesi ve Yezid'e bey'at etmesi için çok çaba harcadılar. Eğer Hüseyin, -Müslümanların bey'at ettikleri gibi bey'at etmek için- teslim olmayı reddedip kuvvetle karşı koymuşsa bu durumda ona karşılık vermek ve onunla savaşmak caiz olan yasal ve siyasî bir davranış olur."<sup>74</sup>

Derveze'ye göre "Bu acı veren, uğursuz olay sebebiyle meydana gelenler ve sonuçlarının sorumluluğu Hüseyin'e aittir. Kendisine Medine'de, Mekke'de ve Kûfe'ye doğru giderken, akrabaları, dostları ve sevdikleri tarafından ayaklanmaması, Müslümanların birliğini bozmaktan Allah'tan sakınması ve kendisini öldürülmeye maruz bırakmaması hususunda pek çok nasihatler yapıldı. Sonra insanların Müslim'in etrafından dağılmasından durumu anladı ve devlet kuvvetleriyle savaşmaya gücü olmadığını öğrendi. Geri dönme imkânı vardı; zira daha Irak'a girmeden Müslim'in öldürüldüğü haberini almıştı. Buna rağmen hayrete şayan bir şekil-

<sup>72</sup> Derveze, s. 383.

<sup>73</sup> Derveze, s. 383.

<sup>74</sup> Derveze, s. 383-384.

de sorumluluğunun büyüklüğünü artıran konumu üzerinde kalmaya ısrar etti. Devletin otoritesinin kararını kabul etmesi, dinî açıdan ya da şeref bakımından bir eksiklik değildi. Zira otoritenin sahibi yasal bir imamdı. Hüseyin ise her halükarda İslâm ümmetinden bir fertti. Eğer itaat etseydi, herhangi bir ezaya maruz kalmayacaktı. Aksine kendisine değer verilecek ve saygı görecekti.<sup>75</sup>

Derveze, Hz. Hüseyin'in ailesine kötü muamelede bulunulduğuna dair rivayetleri de kabul etmemektedir: "Bize ulaşan rivayetler, Ubeydullah b. Ziyad'ın ve Yezid'in Hüseyin'in küçük oğluna, kızlarına ve kadınlarına güzel muamelede bulduklarını, Yezid'in Hüseyin'in öldürülmesinden hoşnut olmadığını, onun için ağladığını, ailesinin erkekleriyle ve kadınlarıyla buna katıldıklarını anlatır. Bunlar, ailesinin onlara karşı merhametsizlik ve kabalık gösterdiklerini anlatan rivayetlerden daha sahihtir. Özellikle orada etkisi kadınlara ve çocuklara uzanacak intikam ve infial uyandıracak şiddetli bir çatışma olmadığını hatırlamak gerekir. Üstelik meydana gelen çatışma, iradeleri dışında, hatta istemeyerek meydana gelmişti."<sup>76</sup>

Derveze, Ubeydullah b. Ziyad'ın ile ilgili eleştirilere şöyle cevap vermektedir: "İbn Ziyad'ın Hüseyin'in kişiliğine saygı göstermesi; Hüseyin'in yanına gitmesi, kendisine teslim olması ya da onun vereceği karara uyması için ısrar etmemesi ve -rivayetler doğru ise- Hüseyin'in önerilerinden birisini kabul etmesi gerektiği söylenir. Zira Hüseyin'in geldiği yere geri dönmesi ya da Yezid'in yanına gitmesi için serbest bırakılmasını istediğini reddeden bir rivayet de vardır. Bu rivayete göre Hüseyin'in istediği, Allah'ın geniş arzında başka bir yere gitmesi için serbest bırakılmasıdır. Bu talep mümkün olabilirdi; ancak bize öyle geliyor ki, Muaviye'nin hayatını anlatırken bazı tablolarını zikrettiğimiz Muaviye'nin döneminden beri süregelen Hucr b. Adî ve arkadaşlarının öldürülmesi gibi Ali'nin (r) taraftarlarının faaliyetleri ve bezdirici tutumları, Hüseyin'in ısrarlı isteği hakkında karar verirken etkili olmuştu. İbn Ziyad'ın ve kuvvet komutanlarının ısrarlarında siyasetin ve yasal devletin güvenliğinin maslahatının mümkün kılmadığı bir şey yoktu. Öte yandan Hüseyin'in ikinci bir hareketle isyan etme ihtimalinden korkmuştu. Bundan dolayı Yezid'e bey'at etmeden dönmesine izin vermedi."<sup>77</sup>

Derveze, konunun sonunda yazdıklarının nesnel bir çabanın ürünü olduğunu ve kendisiyle aynı fikirleri paylaşan başka kimselerin de bulunduğunu vurgulama ihtiyacı duymaktadır: "Yazdıklarımızı arzularımıza uyararak ya da Hüseyin'e ve Ehl-i Beyte buğzumuzdan dolayı yazmadığımızı, Resûlullah'la olan asil yakınlıkları sebebiyle onlara çok saygılı olduğumuza ve onları sevdiğimize Allah şahittir. Ancak mantığa ve insafa yapışmak istiyorsak başka türlü yazamayacak tarihçiler konumundayız. Zira gönlün tatmin olduğu rivayetler başka türlü yazmaya imkân vermiyor. Rivayetlerden çıkardığımız bu sonuçlarda yalnız değiliz. Bizden başka birçok kimse bu görüşlerimizi paylaşmaktadır. Hatta Müslümanlardan insaf sahibi ve arzularından uzak olan herkes -mensup oldukları fırkalara rağmen- bizimle aynı görüşleri paylaşır."<sup>78</sup>

<sup>75</sup> Derveze, s. 384.

<sup>76</sup> Derveze, s. 384.

<sup>77</sup> Derveze, s. 385-386.

<sup>78</sup> Derveze, s. 386.

## SONUÇ

Görüldüğü gibi İslâm ümmetinin en büyük grubunu oluşturan ve geniş bir yelpazeye sahip olan Ehl-i Sünnet mezhebi içinde yer alan âlimler arasında Kербela olayı hakkında farklı birçok görüş mevcuttur. Öte yandan bilginlerin ele aldıkları konuları yaşadıkları dönemin olaylarından bağımsız ele almalarının kolay olmadığı bilinmektedir. Dolayısıyla âlimlerimizin görüşlerinin aynı zamanda yaşadıkları dönemle ve coğrafyayla ilişkili olarak düşünülmesi gerektiği anlaşılmaktadır.

Kabaca üç gruba ayırarak ele aldığımız bilginler arasında en geniş grubun Hz. Hüseyin'in öldürülmesinden dolayı hüznü duymalarına rağmen meseleye itidal ile yaklaşmayı tercih edenler olduğunu söyleyebiliriz. Ancak Hz. Hüseyin'e duyulan muhabbet, onun öldürülmesi sebebiyle Yezid'e ve görevlilerine lanet okuyan birçok âlimin de ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Hz. Hüseyin'i suçlu bulanların azınlıkta kaldıklarını ve zikrettiğimiz birçok ismin çağdaş olduklarını unutmamak gerekir. Çağımızda mezhebî bağlılığın epey zayıfladığı dikkate alındığında ileri sürülen görüşlerin bir kısmını Ehl-i Sünnet mezhebi çerçevesinde ortaya çıkan görüşler şeklinde değerlendirmek yerine kişisel görüşler olarak ele almanın daha uygun olduğu kanaatindeyiz.

Ehl-i Sünnet âlimlerinin ortaya koydukları görüşlerin mezhebin genel yaklaşımına uygun olarak maslahatı gözettiği ve uç görüşleri törpüleme amacı güttüğü de söylenebilir. Her ne kadar Şia'nın görüşüne yaklaşanlardan Nâsibe'nin görüşüne yaklaşanlara kadar geniş bir yelpazeye sahip bir mezhepten söz ediyorsak da mezhep içindeki esas görüşün Hz. Hüseyin'in öldürülmesine karşı çıkma, ancak iktidardaki halifeden olayın içinde bizzat bulunanlara kadar sorumlu addedilen kişiler hakkında ölçülü değerlendirme yapma anlayışı olduğunu söyleyebiliriz.

## BİBLİYOGRAFYA

- Adî b. Müsafir (557/1162), *İtikadât*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, No: 2763.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî (241/855), *el-Müsned*, İstanbul 1413/1992.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir et-Temîmî (429/1037), *Kitâbu'l-milel ve'n-nihal*, Thk. Elbîr Nasrî Nâdir, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1970.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Ashab-ı Kiram Hakkında Müslümanların Nezih İtikadları: Muaviye Hakkındaki Suallere Cevaplar*, Ahmed Said Matbaası, İstanbul 1963.
- el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil (256/870), *es-Sahîh*, İstanbul 1401/1981.
- Demircan, Adnan, "İbn Teymiyye'ye Göre Yezid b. Muâviye'nin Durumu", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, Şanlıurfa 1996.
- Demircan, Adnan, *İslâm Tarihinin İlk Asrında İktidar Mücadelesi*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996.
- Derveze, Muhammed İzzet (1984), *Târîhu'l-'Arab fi'l-İslâm: Tahte râyeti'l-hulefâi'l-Ümeviyyîn*, Mektebetü'l-'asriyye, Sayda (t.y.).
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail (324/935-6), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Kahire 1369/1950.



- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed (505/1111), *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Dâru's-ş-şâ'b, Kahire (t.y.).
- el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-itikâd*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1403/1983.
- İbnu'l-'Arabî, Ebû Bekr (543/1148), *el-'Avâsım mine'l-kavâsım*, Thk. Muhibbuddin el-Hatib, 6. Basım, Kahire 1412.
- İbnu'l-Esîr, İzzuddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed (630/1232), *el-Kâmil fi't-târîh*, Beyrut 1402/1982.
- İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir, Ankara 2004.
- İbnu'l-Îmâd el-Hanbelî, Ebu'l-Felâh Abdulhayy (1089/1679), *Şezerâtu'z-zeheb*, Thk. Abdülkadir el-Arnâvût- Mahmûd el-Arnâvût, Dâru İbn Kesîr, Dımaşk-Beyrut 1406/1986.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer (774/1372), *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Thk. Abdullah Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru'l-hicr, Cize 1418/1998.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî (273/886), *es-Sünen*, İstanbul 1992.
- İbn Sa'd, Muhammed (230/844), *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, Beyrut 1405/1985.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takiyuddîn Ahmed b. Abdülhalim b. Mecdüddîn Abdüsselam el-Harrânî (728/1328), *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, Neşr. Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz, 3. Basım, Dâru'l-vefâ, Mansûra-Mısır 1426/2004 [*İbn Teymiyye Külliyyatı*, Çev. M. Sait Şimşek vd., İstanbul 1988].
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takiyuddîn Ahmed b. Abdülhalim b. Mecdüddîn Abdüsselam el-Harrânî (728/1328), *Minhâcu's-sünneti'n-nebeviyye*, Thk. Muhammed Reşâd Sâlim, Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, y.y. 1406/1986.
- İbn Tolun, *Kaydu's-şerîd min ahhâri Yezîd*, Thk. Muhammed Garb, Dâru's-sahve, Kahire 1406/1986.
- Kutlu, Sönmez, "Kerrâmiyye", *DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi)*, XXV, Ankara 2002.
- Mehrân, Muhammed Beyyûmî, *el-Îmâmu'l-Hüseyn b. Ali, fi rihâbi'n-Nebî ve Âli Beytihi't-tâhirîn*, VIII, Beyrut 1990.
- Muhammed el-Hudârî (1927), *Muhâdarât târihi'l-ümemi'l-İslâmiyye: ed-Devletu'l-Ümeviyye*, Thk. Muhammed el-Osmânî, Beyrut 1406/1986.
- Muhammed Rızâ (1950), *el-Hasan ve'l-Hüseyn*, 2. Basım, Kahire 1383/1964.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî (261/874), *Sahîh*, Thk. M. Fuâd Abdalbâkî, İstanbul 1413/1992.
- Öz, Mustafa, "Nâsibe", *DİA*, XXXII, İstanbul 2006.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (310/922), *Târîhu't-Taberî (Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk)*, Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, 2. Basım, Kahire 1971.
- et-Taftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer (791/1389), *Şerhu'l-'Akâid (Hâşiyetu'l-Kesteli'âlâ Şerhi'l-'Akâid)*, İstanbul 1973.
- et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa (279/892), *es-Sünen*, İstanbul 1401/1981.
- Yâkût, Şihâbuddîn Ebû Abdullah Yâkût b. Abdullah el-Hamevî (626/1229), *Mu'cemü'l-Buldân*, Dâru Sâdir, Beyrut 1397/1977.



## HALVETİYYE GELENEĞİNE VE BİR HALVETİYYE ŞEYHİ OLAN SOFYALI BÂLÎ EFENDİ'YE GÖRE SÜLÛKÜN YEDİ EVRESİ (ATVÂR-I SEB'A)

İbrahim İŞİTAN\*

### ÖZET

Tasavvufun en önemli konularından biri, sülûkün merhalelerini anlayarak İlâhî hakikate nasıl ulaşılacağını izah etme meselesidir. Tasavvufî ekol ve yolların çeşitli şekil ve metotlarla anlatmaya çalıştığı bu konu, yaygın tabiriyle sülûk veya seyr ü sülûk olarak adlandırılmaktadır. Biz bu makalemizde, genel olarak Halvetiyye tarikatının ve özel olarak bir Halvetiyye şeyhi olan Sofyalı Bâlî Efendi'nin 'Atvâr-ı seb'a' diye isimlendirilen seyr ü sülûk anlayışını kısaca izah etmeye çalıştık. Halvetî anlayışa göre mânevî yolculuğu gerçekleştiren sâlik, her evrede nefsin bazı hastalıklarından kurtularak kalbin yeni mânevî keşiflerine muttali olur. Yani nefsin her evredeki yeni boyut kazanan tezkiyesi, kalbin de tasfiyesinin derinleşmesine vesile olur. Böylece sâlik, seyr ü sülûkünün sonunda Hz. Peygamber'in mânevî halifesi olarak insan-ı kâmil derecesine yükselir ve başka sâliklere de yol gösterme kıvamına erer.

**Anahtar kelimeler:** Ayn-ı sâbite, Atvâr-ı seb'a, fakr, fenâ, hafî, Halvetiyye tarikatı, hayret, kalp, nefis, ruh, sadr, sâlik, seyr ü sülûk, sır, sırr billâh, tecelli.

### A BRIEF ANALYSIS OF THE SEVEN STAGES OF THE SOUL ACCORDING TO KHALWATÎ TRADITION AND MORE SPECIFICALLY ACCORDING TO KHALWATÎ SUFI SOFYALI BÂLÎ EFENDI.

Understanding the stages of evolution through which the soul of the spiritual traveller journeys in his quest towards Divine reality is an essential question in sufism. Sufi schools and brotherhoods use various methods and forms in order to explain this spiritual evolution, it is generally being referred to as 'sulûk' 'spiritual journey' or 'sayru sulûk' 'initiation path'. In our article, we have described the seven stages of the spiritual journey according to khalwatis sufis and more specifically to Sofyalı Bâlî Efendi. According to khalwatî tradition the heart of the sâlik embarked on his spiritual journey becomes the place where various spiritual revelations unveil as a result of the purification process of the soul which takes on a new form as it goes through the stages of personal transmutation. So, at the end of his spiritual journey, the sâlik reaches the stage where he has become a perfect man, as being the spiritual representative of the Prophet (sav), and he begins to spiritually guide the other travellers who wish to embark on their ascent towards the divine world.

**Keywords:** Eternal human example, seven stages of the soul, poverty, spiritual extinction, mystery, Khalwatiyya brotherhood, perplexity, heart, soul, spirit, chest, spiritual traveller, initiation path, secret, sırr billâh, Divine theophany.

\* Dr., Tasavvuf Anabilim Dalı, e-mail: ibrahimisitan@hotmail.com.

## GİRİŞ

Bâlî Efendi'nin<sup>1</sup> sülûk<sup>2</sup> modeli, Halvetiyye tarikatının da öngördüğü üzere, ancak kalbin ve nefsin yedi evreden geçerek Hakikatin elde edilebileceği anlayışı üzerine kuruludur. Bu anlayış, Halvetî gelenekte 'Atvâr-ı seb'a'<sup>3</sup> yani 'yedi evre' tabiriyle anılmaktadır.<sup>4</sup> Kalbin yedi evrede gelişmesini ifade eden diğer bir kavram da 'Makâmâtü'l-kulûb'<sup>5</sup> yani 'kalbin makamları' tabiridir. Bu ikinci tabir tasavvufun hem ilk döneminde ve hem daha sonraki dönemlerinde kullanılmaktadır.<sup>6</sup>

Tekili 'tavr' olan 'atvâr' kelimesi sözlükte hal, evre, safha, hareket tarzı ve davranma biçimi gibi manalara gelmektedir.<sup>7</sup> Aynı kökten gelen 'tatavvur' kelimesi de 'gelişim, değişim ve dönüşüm' anlamlarını içerir. Söz konusu ettiğimiz 'atvâr' kelimesinin tasavvuf ilminde, bazı fiil ve davranışlarla sınırları belirlenmiş art arda birbirini takip eden evreleri ifade ettiğini söyleyebiliriz. Zaman içersinde bu kavram, mânevî hayatın gelişimini gösteren basamakları ifade eden teknik bir terim

<sup>1</sup> Sofyalı Bâlî Efendi Sofya'da doğmuş, İstanbul'a gelip tahsilini ve tasavvufî terbiyesini aldıktan sonra tekrar Sofya'ya dönüp hayatını orada tamamlamış, Halvetiyye tarikatının Cemâliyye koluna bağlı ve İbn Arabî ekolüne mensub 16. yüzyılın meşhur sûfîlerinden biridir. 960/1553 tarihinde vefat etmiştir. Osmanlı'nın yükselme dönemini idrak etmiş olan Bâlî Efendi, sünnî tasavvuf anlayışının yayılmasında etkili olmuş, bu çerçevede heterodoks sayılan anlayışlara engel olmak için döneminin siyâsî otoritesini uyarmış ve bu gruplara karşı mücâdele edilmesi gerektiğini savunmuştur. Kaleme aldığı eserler dikkate alındığında, dînî ilimlere vâkîf olduğu ve mensubu bulunduğu tasavvuf yolunun nazarı ve amelî konularına hâkim olduğu anlaşılmaktadır. *Füsûsu'l-Hikem'e* şerh yazması ve incelemekte olduğumuz seyr ü sülûk konusunda *Atvâr-ı seb'a* adında bir risâle kaleme alması bunu ifâde etmektedir. İbn Arabî'nin sunnî bir sûfî olduğunu ısrarla vurgulaması, para vakıflarıyla ve kaderle ilgili risâle kaleme almış olması, döneminin tasavvufî, hukûkî ve kelâmî meseleleriyle ilgilendiğini ve sosyal rolü olan bir tarikat şeyhi olduğunu göstermektedir. Ayrıca bulunduğu bölgede Halvetiyye tarikatının geniş kitlelere yayılmasını sağlaması ve kendisi gibi âlim sûfîler yetiştirmesi dirâyetli bir şeyh olduğu fikrini desteklemektedir. (Hakkında geniş bilgi için bk. Natalie Clayer, *Mystiques, Etat et Société*, Leiden, 1994, E. J. Brille, ss. 69-81; İbrahim Işıtan, *La Pensée Soufîe de Sofyalı Bâlî Efendi 'Sofyalı Bâlî Efendi'nin Tasavvuf Düşüncesi'*, Paris, 2006, Ecole Pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences Religieuses (yayımlanmamış doktora tezi), ss. 111-113; Mustafa Kara, "Bâlî Efendi, Sofyalı", *DİA*, İstanbul, 1992, Diyanet Vakfı, c. 5, ss. 20-21; Reşat Öngören, 'Füsüs Şârihi Sofyalı Bâlî Efendi'nin Tasavvuf Çizgisi', *Tasavvuf*, Ankara, 2008, yıl 9, sayı 21, ss. 57-66.)

<sup>2</sup> Sülûk kavramı hakkında bk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih, *el-Sülûk İnde'l-Hakim et-Tirmizî*, Kahire, 1988, Dârü's-Selâm, ss. 23-40; Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an ve Sünnete Göre Tasavvuf*, İstanbul, 1990, Yeni Boyut, ss. 105-118; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara, 1997, Rehber, s. 654; Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, İstanbul, 1998, Seha Neşriyat, ss. 133-135; H. Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul, 2000, Ensar Neşriyat, s. 183; İbrahim Işıtan, *age*, ss. 315-319.

<sup>3</sup> Atvâr-ı seb'a tâbiri hakkında bk. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1996, ss. 65-66. Yedi evreyi ifâde etmek için *Atvâr-ı dil* tâbiri de kullanılmaktadır: Süleyman Uludağ, *age*, ss. 64-65; Ethem Cebecioğlu, *age*, ss. 122-123. Seyr ü sülûk evreleri için başka bir tâbir de Nakşibediyye tarikatında kullanılan 'Letâif-i hamse'dir: Süleyman Uludağ, *age*, ss. 335-336; Ethem Cebecioğlu, *age*, ss. 473; Osman Türer, "Letâif-i hamse", *DİA*, İstanbul, 2003, Diyanet Vakfı, c. 27, s. 143.

<sup>4</sup> Halvetî şeyhlerin kaleme aldığı *Atvâr-ı Seb'a* veya *Atvârü'l-Kulûb* isimli risâleler bunu açıkça göstermektedir: Cemal Halvetî (ö. 899/1494 veya 912/1507), *Atvârü'l-Kulûb*; Cemâleddin Karamânî (ö. 933/1526-27), *Atvâr-ı Seb'a*; Sümbül Sinan (ö. 936/1529), *Atvâr-ı Seb'a*.

<sup>5</sup> Makam ve kalbin makamları konusunda bk. Süleyman Uludağ, "Makam", *DİA*, İstanbul, 2003, Diyanet Vakfı, c. 27, ss. 409-410.

<sup>6</sup> Ebü'l-Hüseyn Nûrî (ö. 295/907)'nin *Makâmâtü'l-Kulûb* ve Hakîm Tirmizî (ö. 320/932)'nin *Beyânü'l-Fark Beyne's-Sadr ve'l-Kalb ve'l-Fuâd ve'l-Lub* adlı eserleri klasik dönem için örnek verilebilir.

<sup>7</sup> Bk. Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, İstanbul, 1996, Çağrı, s. 894; James W. Redhouse, *A Turkish And English Lexicon*, İstanbul, 1992, Çağrı, s. 1252.

olmuş ve bu basamaklar, tasavvuftaki genel anlayışa göre, yedi merteye olarak kabul edildiği için de yedi rakamı eklenerek 'Atvâr-ı seb'a' olarak ifadelendirilmiştir.<sup>8</sup>

Halvetî sûfîler 'Oysa sizi türlü merhalelerden (tavır) geçirerek O yaratmıştır'<sup>9</sup> âyetini delil göstererek, nasıl insanın bedensel gelişiminin evreleri varsa mânevî gelişiminin de evreleri olduğunu söylerler. Yedi rakamını içeren 'yedi âzâ üzerine secde etmem bana emredildi'<sup>10</sup> hadîs-i şerîfini de delil göstererek insanın yedi aşamada gelişimini sağlayacağını ifade ederler.<sup>11</sup>

Tasavvuf tarihi açısından baktığımızda, 'Atvâr-ı seb'a' tabirinin klasik dönemde ve tarikatların kurulmaya başladığı ilk devrede kullanılmadığını, ancak tarikatların uygulama tarzlarının kesin kurallarla belirlendiği XII. asırdan itibaren tasavvuf literatürüne girdiğini söyleyebiliriz.<sup>12</sup> Anladığımız kadarıyla, kalbin dönüşümünün yedi aşamada gerçekleştiğini belirten bu tabirin kullanılması, tarikatların âdâp ve erkânının belirli çizgilerle tasvir ve sülûk mertebelerinin detaylı bir şekilde izah edilmesi gereğinden doğmuştur. 'Atvâr-ı seb'a' tabiri, daha ziyade, tarikatların birçok kollara ayrılmaya başladığı XV ve XVI. asırdan itibaren tasavvuf literatüründeki yerini almıştır.<sup>13</sup> Aşağıda 'Atvâr-ı seb'a' anlayışını incelemeye çalışacağımız Sofyalı Bâlî Efendi XV ve XVI. asırları yaşamış bir şahsiyet olması bakımından, bu tabirin tasavvuf literatüründe yerini alması konusunda katkıda bulunmuş sûfîlerdendir.

Bu kısa girişten sonra, Halvetiyye tarikatı çerçevesinde Bâlî Efendi'nin kalbin yedi mertebesiyle ilgili görüşlerini incelemeye geçmeden önce, sülûk kavramıyla alakalı altını çizdiği temel konuları belirtmenin, Bâlî Efendi'nin mânevî pedagojisinin anlaşılması noktasında faydalı olacağı kanaatindeyiz.

1. Bâlî Efendi'ye göre, yedi olarak ifade edilse de sülûkün evreleri sayısızdır<sup>14</sup>. Çünkü mânevî gelişiminin sonu yoktur ve sülûkün herhangi bir mertebesinde kesin bir tekâmülden bahsedilemez. Olgunlaşma süreci hayatın sonuna kadar çeşitli açılardan devam eder ve her ilerleme kaydedildiğinde, kişi hevâ<sup>15</sup> ve heveslerin oluşturduğu zulmânî ve nûrânî perdelerin bağlarından kurtularak Rabbi'ne yakınlığı sağlar<sup>16</sup>.

2. Sülûkün hedefi 'fakr'<sup>17</sup> yani 'mânevî zenginliği' yakalamaktır<sup>18</sup>; bu da ancak bedensel ve zihinsel meşguliyetlerden uzak kalarak "Mâşuk" ile birlikte olma hâliyle elde edilir.

<sup>8</sup> Bk. İbrahim Işıtan, *age*, s. 377-378.

<sup>9</sup> Nûh, 71/14.

<sup>10</sup> Bk. Buhârî, *Sahih, Ezan*, no. 767; Müslim, *Sahih, Salât*, no. 756; Tirmizî, *Sünen, Salât*, no. 253; Nesei, *Sünen, Tatbik*, no. 1081; Ebû Dâvud, *Sünen, Salât*, no. 755, Âlem, CD.

<sup>11</sup> İbrahim Işıtan, *age*, s. 377.

<sup>12</sup> Bk. Ali Haydar Bostancı, *Tasavvufta Etvâr-ı Seb'a ve Sofyalı Bâlî Efendi'nin « Etvâr-ı Seb'a »'sı*, İstanbul, 1996, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), ss. 26-27.

<sup>13</sup> İbrahim Işıtan, *age*, s. 378.

<sup>14</sup> Bâlî Efendi, *Atvâr-ı Seb'a*, Süleymaniye, Hüsnü Paşa, no. 1178, vr. 103b.

<sup>15</sup> Hevâ hakkında bk. Ali b. Osman el-Cullâbî el-Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahjûb*, haz. İsâd Abdülhâdî Kindîl, Beyrut, 1980, Dârü'l-Nahda el-Arabiyye, ss. 427-431; Mustafa Çağrıncı, "Hevâ", *DİA*, İstanbul, 1998, Diyanet Vakfı, c. 17, ss. 274-276.

<sup>16</sup> Bk. Bâlî Efendi, *age*, vr. 111a-b.

<sup>17</sup> Fakr hakkında bk. Ebû Nasr Abdullâh b. Ali es-Serrâc, *el-Lüma' fî Târîhi't-Tasavvuf el-İslâmî*, thk. Kâmil Mustafa el-Hendevidî, Beyrut, 2001, Dârü'l-Kütüb el-İlmiyye, ss. 45-47; Ebû Bekir Muhammed

3. Sâlik seyr ü sülûkünü kendine ait özel karakteriyle (ayn-ı sâbite)<sup>19</sup>, gerçekleştirir. Sûfîler bunu ‘her nefes sayısınca Allah’a giden yol vardır’ diye ifade ederler. Bundan dolayı, aynı mânevî yolda olmalarına rağmen sâlikler farklı şekil ve tarzda yol alırlar.<sup>20</sup>

4. Sâlik bilmelidir ki, sahip olduğu her maddî veya mânevî kuvvet nefs-i emmâreden gelen bir tutkuyla kirlidir. Bu sebeple o, sülûkün her anında bu konuya dikkat etmeli ve nefsin her hilesine<sup>21</sup> karşı uygun bir mücadele biçimini uygulamaya sahasına koymalıdır<sup>22</sup>.

5. O halde, sâlik nefsinden gelen kötü alışkanlıkların kaynağını kurutmak için mürşidinin yol göstericiliğinde mânevî bir cihat gerçekleştirmelidir. Çünkü kötü alışkanlıkların izleri her an geriye gelerek mânevî yolculuğu engelleyebilir<sup>23</sup>.

6. Sâlik başkalarını asla tenkit etmemeli ve kendisinde olmayan olumlu tutum ve davranışları varmış gibi göstermemelidir<sup>24</sup>. Çünkü başkalarını ayıplama ve kendini övme mânevî şahsiyetin oluşmasına ve içsel yolculuğun serinkanlılıkla gerçekleşmesine engel olur. Tam tersine sâlik, güzel ahlâkı elde etmek amacıyla, başkalarının işleriyle meşgul olmamalı ve kendi hatalarından kurtulmak için mücadele etmelidir.

7. Sâlik tutum ve davranışlarını sürekli murakabe<sup>25</sup> altında tutmalıdır. Çünkü gerçekleşen her türlü güzel tutum ve davranış, her evrede yeni bir kuvvete dönüşmektedir. Şunu da bilmelidir ki, Rabbi kendisine içinde bulunduğu sülûk mertebesine göre henüz hak etmediği güzel bir davranışı sergilemesine izin verebilir<sup>26</sup>. Bu ilahî hediye, kendisinde kuvve hâlinde bulunan gücü bildirmek amacıyla. Bu nedenle o, davranış ve fiillerinin derecesini gözetlemeli ve muhtemel şeytanî yönlendirmelere karşı tedbirli olmalıdır.

8. Sâlik mânevî derecesini ve seviyesini tesbit etmek maksadıyla rüyalarını da takip etmelidir. Genel olarak rüya, gerçek hayatta mânevî perdeler sebebiyle anlayamadığımız bazı gerçekleri bize işaret eder. Sâlikin gördüğü her rüya kendisi

→

el-Kelabâzî, *et-Tearruf li Mezhebi ehli-t-Tasavvuf*, thk., Mahmud Emin Nevevî, Kahire, 1400/1980, Mektebetü'l-Külliyât el-Ezheriyye, ss. 113-115; Hucvîrî, *age*, s. 215-226; Süleyman Uludağ, “Fakr”, *DİA*, c. 12, İstanbul, 1995, Diyanet Vakfı, ss. 132-134.

<sup>18</sup> Bk. Bâli Efendi, *age*, vr. 103b.

<sup>19</sup> Ayn-ı sâbite (a'yân-ı sâbite) hakkında bk. Ebû'l-Alâ Afîfî, *el-A'yân es-Sâbite fi Mezhebi Ibn Arabî ve'l-Ma'dûmât fi Mezhebi'l-Mu'tezile*, *el-Kitâb et-Tizkârî, Muhyiddîn Ibn 'Arabî* içinde, Kahire, 1969, Dârü'l-Kâtib el-Arabî, ss. 209-220; Mustafa Tahralı, ‘Vahdet-i Vücûd Ve Gölge Varlık’ *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* içinde, Ahmed Avni Konuk, İstanbul, 1990, İ.F.A.V., c. 3, ss. 9-63; Süleyman Uludağ, “A'yân-ı Sâbite”, *DİA*, İstanbul, 1991, Diyanet Vakfı, c. 4, ss. 198-199.

<sup>20</sup> Bk. Bâli Efendi, *age*, vr. 126b-127a.

<sup>21</sup> Nefsin hile ve ayıpları konusunda bk. Ebû Abdurrahmân es-Sülemî, *Uyûbü'n-Nefs ve Devâühâ*, thk. Muhammed es-Seyyid el-Cüleynd, Kahire, 2001, Dârü Kabâ.

<sup>22</sup> Bk. Bâli Efendi, *age*, vr. 109b.

<sup>23</sup> Bk. a. mlf., *age*, vr. 104a-b.

<sup>24</sup> Bk. a. mlf., *Şerhü Fusûsi'l-Hikem*, İstanbul, 1309, Derse'âdet, s. 24, 26.

<sup>25</sup> Murâkabe hakkında bk. Ebû'l-Kâsım Abdülkerim Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâle el-Kuşeyriyye*, thk. Mârûf Narrîk et Alî Abdülhamid Baltajî, Beyrut, 1991, Dârü'l-Hayr, s. 189-192; Ebû Abdullâh el-Ensârî el-Herevî, *Kitâbü Menâzili's-Sâ'irîn*, thk. Serge De Laugier De Bearecueil, Kahire, 1962, Institut Français d'Archéologie Orientale, s. 29; Süleyman Uludağ, *age*, ss. 377-378; Ethem Cebecioğlu, *age*, s. 517.

<sup>26</sup> Bk. Bâli Efendi, *Atvâr-ı Seb'a*, vr. 106a.

için özel bir anlam taşır; işte bu sebeple o, içinde bulunduğu sülûk mertebesine göre rüyalarını yorumlamalı ve mürşidine yorumlatmalıdır ki mânevî gelişiminde doğru tesbitlerde bulunulsun<sup>27</sup>.

9. Latîf durum ve haller ancak sülûkün üçüncü mertebesi olan 'ruh' ve 'nefs-i mülhime' mertebesinden sonra ortaya çıkar<sup>28</sup>. Bu da şunu ifade etmektedir; ilk iki meretebe, yani sadr ile kalp evreleri, sâlike kendisinde kötü ahlâka dair ne varsa onların kökünü kurutma ve ilahî tecellileri<sup>29</sup> algılayıp müşahede etmeye başlama imkânı verir.

10. Bâli Efendi'nin sülûk evrelerini anlatma üslûbunda İbn Arabî etkisi açıkça görülmektedir. Özellikle 'ayn-ı sâbite' ve 'tecelli' anlayışının etkisi çok belirgindir<sup>30</sup>.

11. Son olarak şu hususu belirtebiliriz: Bâli Efendi'nin kalbin evrelerini geçmesi aşamasında olgunlaşan nefsin mertebelerinin adlandırılması konusunda diğer Halvetîlerle herhangi bir ihtilâfı yoktur. Fakat kalp evrelerinin ve seyirlerinin adlandırılması noktasında bazı farklılıkları vardır. Bunları Harîrîzâde'nin yaptığı tabloyla karşılaştırarak göstermekle yetineceğiz<sup>31</sup>.

Harîrîzâde<sup>32</sup>:

<b>Nefs</b>	<i>Emmâre</i>	<i>Levvâme</i>	<i>Mulhime</i>	<i>Mutmainne</i>	<i>Râziye</i>	<i>Marziye</i>	<i>Kâmile</i>
<b>Seyr</b>	<i>İlallâh</i>	<i>Alallâh</i>	<i>Billâh</i>	<i>Anillâh</i>	<i>Fillâh</i>	<i>Maallâh</i>	<i>Allâh</i>
<b>Mahal</b>	<i>Sadr</i>	<i>Kalb</i>	<i>Rûh</i>	<i>Sır</i>	<i>Sırrü's-sir</i>	<i>Hafî</i>	<i>Ahfâ</i>

Bâli Efendi :

<b>Nefs</b>	<i>Emmâre</i>	<i>Levvâme</i>	<i>Mulhime</i>	<i>Mutmainne</i>	<i>Râziye</i>	<i>Marziye</i>	<i>Kâmile</i>
<b>Seyr</b>	<i>İlallâh</i>	<i>Lillâh</i>	<i>Alellâh</i>	<i>Maallâh</i>	<i>Fillâh</i>	<i>Anillâh</i>	<i>Allâh</i>

<sup>27</sup> Bk. a. mlf., *age*, vr. 105b.

<sup>28</sup> Bk. a. mlf., *age*, vr. 120a.

<sup>29</sup> Tecellî hakkında bk. Kelabâzî, *age*, ss. 145-147; Kuşeyrî, *age*, ss. 74-75; İbn Arabî, *el-Futûhât el-Mekkiyye*, Beyrut, ts., Dârü Sâdır, c. 1, ss. 166-167.

<sup>30</sup> Bk. İbrahim Işıtan, *age*, s. 381.

<sup>31</sup> Bu makalemizde Bâli Efendi'nin yedi evreyle ilgili detaylı bütün görüşlerine yer vermeyip, önemli noktalarına işaret etmekle yetindiğimiz için, burada Harîrîzâde'nin tablosunun birkaç noktasıyla karşılaştırma yapmakla yetindik. Ayrıca Bâli Efendi'nin *Atvâr-ı Seb'â* risalesi incelendiğinde Harîrîzâde'nin yaptığı tabloya eşdeğer derecede bir tablo ortaya çıkmamaktadır. İki tabloyla alâkalı daha detaylı bilgi Bâli Efendi'yle ilgili yaptığımız tezimizde mevcuttur: Bk. İbrahim Işıtan, *age*, ss. 382-383.

<sup>32</sup> Kemâleddin Harîrîzâde, *Tibyânü Vesâilî'l-Hakâik fî Beyân-ı Selâsilî't-Tarâik*, 3 cilt, Süleymaniye, Fâtih, no. 430-432, c. 1, s. 345.

<i>Mahal</i>	<i>Sadr</i>	<i>Kalb</i>	<i>Rûh</i>	<i>Sır</i>	<i>HafîSır- rû's-sır</i>	<i>Kursü ve Hayret</i>	<i>Sırr billâh</i>
--------------	-------------	-------------	------------	------------	------------------------------	----------------------------	--------------------

Bu iki tablo incelendiğinde, altı ve yedinci evrelerin isimlendirilmesinde farklılık olduğu anlaşılmaktadır. Bu evreler Harîrîzâde'nin tablosunda *Hafî* ve *Ahfâ* diye isimlendirilirken Bâlî Efendi'de *Kursü-Hayret* ve *Sırr billâh* şeklinde ifade edilmektedir. Seyirler noktasında Allah lafzına bitişik kullanılan adlandırılmalar, biri hariç, aynı olmakla birlikte aynı evreler için kullanılmadığı göze çarpmaktadır; Bâlî Efendi'de *lillâh* ifadesi bulunduğu halde Harîrîzâde'de bulunmamakta ve buna karşılık *billâh* ifadesi yer almaktadır.

## BÂLÎ EFENDİ'YE GÖRE SÛLÛKUN YEDİ EVRESİ

### 1. Sadr Evresi

Halvetî anlayışa uygun olarak<sup>33</sup> Bâlî Efendi'ye göre, '*sadr*' sülûkün birinci evresini teşkil eder ve nefsin değişim ve dönüşümünün başlangıç noktasıdır. O'na göre sâlik, önce nefs-i emmârenin etkilerinden kurtulmalı ve ona karşı koymak için gerekli egzersizleri yaparak bu evreyi tamamlamalıdır. Çünkü çirkin fiilleri (*ef'âl-i habîse*) insana işleten kötü ahlâkın (*ahlâk-ı zulmânî*) kaynağı sadırdır<sup>34</sup>. Bu nedenle her inanan insanın sadrını ilâhî feyzin bereketiyle genişletmesi (*inşirah*) ve nurlandırması gerekmektedir, çünkü imanın yerleştiği yer aydınlanmak zorundadır<sup>35</sup>.

Bu evrede kemâlatı/olgunluğu aramak ve beklemek yerine, sâlik bu duruma ulaşmayı sağlayacak mânevî egzersizleri uygulama sahasına koymakla meşgul olmalıdır. Eğer bu evrede gerekli olan egzersizler uygulama sahasına konmazsa ikinci evreye geçme ve diğer evreleri gerçekleştirme imkân ve ihtimali kalmaz. Bilinmelidir ki, bu evrede, sâlikin kötü tabiatı her zaman bâkidir ve yeri geldiğinde söz, fiil ve davranış şekilleriyle ortaya çıkar. Fakat bu kötü tabiat ıslah edildiğinde, o zaman mürşidi ikinci evreye geçmek için gerekli yolları ona gösterir. 'Kendini bilen Rabbini bilir'<sup>36</sup> sözünün gerçek mânâsını anlayıp artık hakîki sülûkün başlangıcı olan ikinci evreye yani kalp mertebesine geçmeye hak kazanır<sup>37</sup>.

Halvetî anlayışa baktığımızda, yapısı itibariyle sadr mertebesi ilâhî isimlerin tecellisinden gelen nurlara engel olur ve şeytanî bağları sebebiyle sâliki kınanılacak davranışlara sevk eder. Bu bağlar nedeniyle, iç hayatımızı düzenleyen akıl da şeytanî bir yapıya bürünür ve sâliki ölümünden sonraki hayata hazırlanmak gibi bir

<sup>33</sup> Bk. Cemal Halvetî, *Atvârü'l-Kulûb*, Harîrîzâde'nin *Tibyânü Vesâilî'l-Hakâik fî Beyân-ı Selâsili't-Tarâik*'i içinde, c. 1, vr. 248a-255b, vr. 249a; Cemâleddin Karamânî, *Atvâr-ı Seb'a*, Süleymaniye, no. 2713, vr. 1a-10b, vr. 2b; Sünbül Sinan, *Atvâr-ı Seb'a*, Süleymaniye, Hacı Mahmud Efendi, no. 2835, vr. 7a-15b, vr. 7b.

<sup>34</sup> Kalbin evrelerinin ilki kabul edilen sadr bu aşamada, nefs-i emmâreden kaynaklanan kötü ahlâkın kaynağı ve şeytanî vesvelerin kalbe giriş yaptığı yeri teşkil etmesi sebebiyle olumsuz anlamda kullanılmaktadır. Kalbin içe dönük gelişimini sağlamasıyla orantılı olarak sadr bu olumsuz vasfını olumluya çevirerek inşirah bulur ve rûhânileşir.

<sup>35</sup> Bk. Bâlî Efendi, *age*, vr. 103b-104a.

<sup>36</sup> Kendini bilme/tanımaya, *mâ'rifet-i nefis*, hakkında bilgi için bk. Süleyman Uludağ, "Ma'rifet-i Nefs", *DİA*, İstanbul, 2003, Diyanet Vakfı, c. 28, ss. 56-57.

<sup>37</sup> Bk. Bâlî Efendi, *age*, vr. 107a-b.



düşünceden uzaklaştırır. Çünkü akıl bu durum sebebiyle, hayatın mânevî anlamını insana öğreten hikmetin en önemli iki dayanağı marifet<sup>38</sup> ve muhabbetten<sup>39</sup> mahrumdur. Bu durumda, nefsin karanlık boyutu kalbi kuşattığı için sâlikin yapacağı zikir dil aşamasında kalır ve kalbin derinliklerine inerek gerçek zikir hâline dönüşme imkânı bulamaz<sup>40</sup>.

Bâlî Efendi'ye göre sâlik, sadr mertebesinde var olan kötü ahlâka dair tutum ve davranışlara karşı kalbi korumak zorundadır. Böylece kalp, nefs-i emmârenin karanlıklarından kurtularak ilâhî nurdan bu mertebedeki payını alır ve ilâhî bilgilere kapısını açar. Eğer kalp, sadrın karanlık dünyasında kaybolur ve nefs-i emmârenin istek ve arzularının etkisinde kalırsa, içsel yolculuğuna çıkma imkânı bile bulamaz<sup>41</sup>.

Bâlî Efendi, mensup olduğu tarikatın anlayışına uygun bir şekilde sadrın fena huyların kaynağı olduğunun altını çizer<sup>42</sup> ve, bu kötü huyların köklerinin kurtulması için, tecrübe sahibi bir mürşide başvurulması gerektiğini ifade eder<sup>43</sup>. Kişi dinî pratikleri ferdî olarak yerine getirerek mânevî yolda tam bir başarı elde edemez. Çünkü yol göstericisi olmayan bir kimse sadrın kötü ağacının dallarını yok edebilir, fakat bu ağacın kendisini ortadan asla kaldıramaz<sup>44</sup>.

Mürşide bağlılık konusunda, Bâlî Efendi döneminin diğer Halvetî şeyhlerinin de aynı düşündüğünü görmekteyiz. Buna gerekçe olarak, mürşidin kendi hayatında var olduğunu düşünen sâlikin zikir sayesinde nûrânî anlamda aklını geliştireceğini ve marifeti elde ederek sadrın kötü ağacının kökünü kazıyabileceğini ileri sürerler<sup>45</sup>.

Bâlî Efendi'ye göre sâlik, sadr evresinde gerçekleştirdiği fiil ve davranışlarını hem dünya hem de âhiret yurdunda elde edeceği faydaları düşünerek yapar. Bu durum, henüz tutum ve davranışlarını sadece mânevî nedenlerle yapma kabiliyetinde olmadığını gösterir. Buna rağmen, sâlik nefsin hevâ ve hevesinden kurtulmak ve herhangi dünyevî bir çıkar gütmeksizin tevhidin hakikatlerini müşahede etme amacına yönelik övgüye değer birtakım mânevî davranışlar sergilemeye çalışır<sup>46</sup>.

Bâlî Efendi, sâlikin bu evrede kalbinde meydana gelen bazı hallerin ilham cinsinden olduğunu vehmetme yanlışlığına düşmemesi gerektiğini hatırlatarak,

<sup>38</sup> Mârifet hakkında için bk. Serrâc, *age*, ss. 34-39; Kelabâzî, *age*, ss. 78-83, 158-160; Kuşeyrî, *age*, ss. 41-49, 311-317; Hucvîrî, *age*, 509-518; Herevî, *age*, 102-103; Süleyman Uludağ, "Mârifet", *DİA*, İstanbul, 2003, Diyanet Vakfı, c. 28, ss. 54-56.

<sup>39</sup> Muhabbet hakkında bilgi almak için bk. Serrâc, *age*, ss. 53-55; Kelabâzî, *age*, 130-132; 317-329; Hucvîrî, *age*, ss. 550-556; Herevî, *age*, ss. 71-72; Süleyman Uludağ, "Muhabbet", *DİA*, İstanbul, 2005, Diyanet Vakfı, c. 30, ss. 386-388.

<sup>40</sup> Bk. Bâlî Efendi, *age*, vr. 106b.

<sup>41</sup> Bk. a. mlf., *age*, vr. 106b.

<sup>42</sup> Bk. a. mlf., *age*, vr. 104a.

<sup>43</sup> Mürşid ve mürşide bağlılık konusunda bk. Ebû Abdullah el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *Risâletü'l-Müstersîdîn*, thk. Abdü'l Fettâh Ebû Gudde, Beyrut, 1971, Dârü's-Selâm, ss. 39-40, n. 2; Kelabâzî, *age*, ss. 156-157; İmam Şehâbeddin Ebî Hafs Ömer b. Muhammed es-Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, thk. Muhammed Abdülaziz el-Hâlidî, Beyrut, 1999, Dârü'l-Kutüb el-Arabiyye, ss. 53-54; İbrahim Işıtan, *age*, ss. 332-337.

<sup>44</sup> Bk. Bâlî Efendi, *age*, vr. 104b-105a.

<sup>45</sup> Bk. Cemâleddin Karamânî, *age*, vr. 2b; Sünbül Sinan, *age*, vr. 7a-b.

<sup>46</sup> Bk. Bâlî Efendi, *age*, vr. 105a-106b.

henüz eşyanın hakikatlerini ilham edecek ilâhî nûrun kalbinde oluşma zamanının gelmediğini belirtir. Tam tersine sâlikin, kalbine doğan düşünceleri havâtır yani gelip geçen fikirler<sup>47</sup> olarak değerlendirmesi ve bunları mürşidinin de yardımıyla kalb ve zihninden kovarak mânevî yolculuğuna düzgün bir tarzda devam etmesi gerektiğini önemle ifade eder. Bu noktada sâlik, akli melekelerini işletmek suretiyle ruhundan yardım isteyerek nefisinden kaynaklanan tutum ve davranışlarını terk etme cihetine giderse de, bu evrede henüz aydınlanmamış aklı, ruhunun kalbini kuşatmasına izin vermez<sup>48</sup>.

Halvetî sûfîler, sâlikin gördüğü rüyaların mânevî gelişimi açısından birtakım işaretler taşıdığını önemle vurgularlar<sup>49</sup>. Bâlî Efendi de bu konuda aynı tarzda düşünmekte ve rüyada görülen her hayvanın içinde bulunulan mertebeye ait özel bir anlam taşıdığını söylemektedir. Kısaca sâlik, rüya yoluyla kendisinde var olan olumsuz tutum ve davranışları tespit eder<sup>50</sup>.

## 2. Kalp Evresi

Halvetî anlayışta, 'kalp' sülûkün ikinci mertebesi olarak addedilmektedir<sup>51</sup>. Bâlî Efendi de aynı anlayışı sürdürerek kalbi ikinci evre olarak kabul etmektedir. Ona göre kalp, rabbânî bir nur taşır ve iki vecheye sahiptir. Biri, kişinin sol tarafında bulunur ve sadr ismini alır ki bu, yukarıda bahsettiğimiz gibi, kalbin birinci mertebesini oluşturmaktadır. Genelde şeytanî havâtır kalbe bu taraftan gelir ve ruhun kalbe tesirini engeller. Diğeri, ilâhî huzura açılan yöndür ve kalp diye isimlendirilerek ilâhî feyzin aktığı kanat olarak değerlendirilir. Sülûkün ikinci evresine geçilebilmesi için kalbin birinci yönünden yani sadırdan gelebilecek zulmânî perdelerin ilk evrede büsbütün ortadan kalkmış olması gerekmektedir. Çünkü kalp evresinde nurânî perdelerin ortadan kaldırılması için çalışılmaktadır<sup>52</sup>.

Sâlik bu evrede, ilâhî müşahedeyi<sup>53</sup> gerçekleştirmek amacıyla, sâlih amel, makbul tutum ve davranışlar sergiler ve zühdî yönünü geliştirerek hakikî anlamda bir mücadele<sup>54</sup> örneği ortaya koyar. Fakat bu evrede gerçekleştirdiği fiil ve davranışlarına değer vermesinden dolayı, onlara bağlanır ve bu bağlar hakikî müşahadenin tahakkuk etmesine engel teşkil eder. Kalp evresinin temel özelliği, sâlikin ameli sâlih yapmaya devam ederek rabbânî tutum ve davranışlarda fânî olmaya çalışmasıdır. Böylece sâlik kendini kınama noktasında ilerleme kaydederek mânevî gelişimini ilerletmeye çalışır<sup>55</sup>.

Bâlî Efendi'nin ifade ettiği gibi, bu evrede sâlikin ortaya koyduğu mücadele marifeti almaya engel olan havâtır dediğimiz gelip geçici düşünce ve eğilimleri

<sup>47</sup> Havâtır hakkında bk. Kelabâzî, *age*, s. 109, 181; Kuşeyrî, *age*, ss. 83-85; Süleyman Uludağ, "Havâtır", *DİA*, İstanbul, 1997, Diyanet Vakfı, c. 16, s. 526.

<sup>48</sup> Bk. Bâlî Efendi, *age*, vr. 105a-106b.

<sup>49</sup> Bk. Cemal Halvetî, *age*, vr. 249b ; Cemâleddin Karamânî, *age*, vr. 2b.

<sup>50</sup> Bu konuda bk. İbrahim Işıtan, *age*, s. 391.

<sup>51</sup> Örnek olarak bk. Cemal Halvetî, *age*, vr. 249b; Cemâleddin Karamânî, *age*, vr. 3a; Sünbül Sinan, *age*, vr. 8b.

<sup>52</sup> Bk. Bâlî Efendi, *age*, vr. 111a.

<sup>53</sup> Müşâhede hakkında bk. Serrâc, *age*, ss. 62-64; Kelabâzî, *age*, ss. 140-142; Kuşeyrî, *age*, 75-76; Herevî, *age*, 93-94.

<sup>54</sup> Mücadele hakkında bk. Kuşeyrî, *age*, ss. 97-101; Hucvîrî, *age*, ss. 431-438.

<sup>55</sup> Bk. Cemal Halvetî, *age*, vr. 249b; Sünbül Sinan, *age*, vr. 8b.

atmaya gayret etmekten ibarettir. Çünkü nefis kaynaklı düşüncelerin ürettiği fâsit/bozuk fikirler sâlikin şuur dünyasını karıştırmaya ve kalbinin aynasını kirletmeye bu evrede de devam eder. Bu nedenle, sâlik ilâhî tecellilerin yansıdığı yer olan 'kalp aynasını' (mir'âtü'l-kalb)<sup>56</sup> temizlemek için gerekli mücahedeyi yapmalıdır ki mânevî yolculuğunda ilerleme kaydetsin<sup>57</sup>.

Halvetî telakkîye göre kalp evresinde, güzel fiil ve davranışlar sayesinde ruhî güçler nefsin gücüyle birleşerek mânevî kaliteler oluşur. Çünkü bu mertebede, Allah'ın 'celâl' sıfatı ruhun iyi huylarının kalpte meydana gelmesi için harekete geçer. Böylece bu evre, sâlikin Rabbi'ne karşı gerçekleştirdiği siddîkiyet, muhabbet ve boyun eğme gibi içsel hayatla ilgili kaliteler sayesinde ilâhî tecellinin ortaya çıkmaya başladığı dönem olma özelliğine haizdir. Rabbânî yardım ilâhî bir ismin yardımıyla sâlikin direnç ve dayanma gücüne göre şekillenir ve onu destekler. Özetle kalp evresi, benliğin/nefsin eksikliğinden dolayı kendini kınama ve sırf Rabbi'ni memnun etme amacına yönelik çalışma imkânı veren basiretli anlayış sayesinde, henüz etkisini sürdüren kötü fiil ve davranışlardan nefsin temizlenme dönemidir. Bu duruma rağmen, nefis henüz ilâhî ilhamı alma kıvamına kavuşmamıştır. Bu, bir sonraki evre olan ruh mertebesinde gerçekleşecek bir durumdur<sup>58</sup>.

### 3. Ruh Evresi

Halvetî anlayışa göre sülûkün üçüncü mertebesi olan '*ruh*' evresi – ilk iki evrede yapılan mücahedeyle ortadan kalkmaya yüz tutan nefsin hevâ ve heveslerinin etkisinin azalmasıyla – ilâhî isim ve sıfatlardaki kabiliyetlerin tecelli etmesi neticesinde, insanî özelliklerin kaybolmaya ve maârif-i ilâhiyyenin sâliki yönlendirmeye başladığı bir mertebedir. Bu durumda, Bâlî Efendi'nin ifade ettiği gibi, sâlik yavaş yavaş ilâhî isimlerden gelen tecellilere dayanan sıfatları elde ederek ilâhî zât çerçevesinde sülûkünü devam ettirir. Bu evrede, nefis-i mülhimenin sağladığı marifetle sâlik eşyanın hakikatlerini anlar ve – kalbinde muhabbet ve marifetin gücünden gelen nûr-ı ilâhî sayesinde – fiil ve davranışlarında asıl bu üçüncü mertebeden sonra ihlâsla kulluk yapma kapasitesine ulaşır.

Bu sebeple, Bâlî Efendi'ye göre, bu evrede sâlik hucûbât-ı nûrâniyye/nûrâni perdelerle karşı mücahedesini sürdürmelidir. Çünkü bu perdeler, bir sonraki evrede gerçekleşmeye başlayacak olan zât-ı ilâhînin tecellisine engel olan nefsin emmâre ve levvâme boyutuyla törpülediği halde kalıntılarının sâlikin fiil ve davranışlarında kendini gösterdiği hata ve ayıplardır.

Bâlî Efendi'nin bu görüşü, üçüncü evrenin kalitesinin tam bir mânevî olgunluktan kaynaklanmadığını ifade etmektedir. Bu nedenle sâlik, sırf ilâhî isimlerin tecellilerinden gelen sıfatlarla mânevî olgunluğun elde edilemeyeceğini bilerek, bu evrede meydana gelen hiçbir tekâmül biçimine takılmamalıdır. Çünkü nihai olgunluğun sağlanması, ancak zât-ı ilâhî aşamasındaki tecellilerin sâlikin fiil ve davranışlarını yönlendirmesiyle gerçekleşecektir.

<sup>56</sup> Ayna/mir'ât kavramı hakkında bk. Süleyman Uludağ, "Ayna", *DİA*, İstanbul, 1991, Diyanet Vakfı, c. 4, ss. 260-262.

<sup>57</sup> Bk. Bâlî Efendi, *age*, vr. 112a-113a.

<sup>58</sup> Bk. a. mlf., *age*, vr. 110a-114a; Cemal Halvetî, *age*, vr. 250a; Cemâleddin Karamânî, *age*, vr. 3a.

Bâlî Efendi'nin açıklamaları açıkça şunu ifade etmektedir ki, bu evrede nefis henüz istenilen tekâmülü elde edememiştir ve bu nedenle, bu evrenin sâliki birbine ters davranış biçimleri ve durumları yaşayabilir. Bazen nefsinin hataları sebebiyle itminâna ermediği için bozukluk ve huzursuzluklar gösterebilir ve bazen de ilâhî isimlerin tecellilerinin meydana getirdiği sıfatlardan dolayı sükûnet hâlini yaşayabilir. Sâlik tevhidin hakikatlerini henüz ortaya çıkaramadığı için vahdet/birlik ve kesret/çokluk âlemleri arasında bulunur. Rabbânî âlemde fenâ<sup>59</sup> hâlini bulduğu zamanlarda ilâhî âlemin gerçeklerini kendisinde barındırdığı için hakîki insan olduğu imajını verir. Fakat nefsinin hâlâ kendisinde taşıdığı mânevî bağlar sebebiyle ilâhî âlemin sıfatlarına tamamen sahip değildir<sup>60</sup>.

#### 4. Sır Evresi

Söz konusu ettiğimiz tarikatın telakkisine göre, sır evresi vahdet hâlinin kesret âleminde ve kesretin ise vahdet âleminde tecelli ettiği mertebe olarak kabul edilir. Çünkü bu evre, zât-ı vâhidin mahlûkatı yoluyla müşahede edilmeye başlandığı mertebedir. Halvetîlerce bu evre, insanî özelliklerin son etkileriyle ilâhî âlemin sıfatlarının başladığı dönüm noktası olarak görülür. Çünkü sâlik bu evreye ait özel mânevî egzersizlerle, ilâhî sıfatların birlenmesinden elde edilen marifet sayesinde Hâlık ve mahlûkatın yapılarında mevcut olan mânevî işaretlerin hakikatlerini müşahede yoluyla idrak eder. Gerçekte bu evrede sâlik, eşyanın hakikatlerini Allah'ın 'Hak' ismi yardımıyla arar ki bu da ancak beşerî varlığından gelen bütün kayıt ve şartlanmışlıklardan kurtulmak suretiyle elde edilen bir mertebedir.

Sâlik bu evrede mevcut olan mânevî hal sebebiyle ilâhî bir vecheye sahiptir ve bu sebeple hak olduğu ve hakikati elde ettiği vehmine kapılabilir. Fakat bu iddia doğru değildir, çünkü sâlik henüz ilâhî sıfatları tam olarak fiil ve davranışlarına hâkim kılammıştır. Bu nedenle Halvetî sûfler, ilâhî zât aşamasındaki marifeti elde ettiği vehim ve kuruntusuna karşı sâliki bu evrenin ilâhî isim ve sıfatlardan gelen tecellilerin yeri olduğu, fakat henüz zâtî tecellinin gerçekleşip fiil ve davranışlarına tamamen yansımadığı konusunda uyarırlar. Bâlî Efendi de, 'bu evrede sâlik insanî yönüne ait özelliklerinden kurtulma aşamasına gelmiştir ama zât-ı ilâhî boyutunda fenâyı gerçekleştirme konusunda henüz alınacak yolu vardır' diyerek bu konuya dikkat çeker. Bu sebebe binâen Halvetî şeyhler, sır evresinde, insanî sıfatların her an sâlikin tutum ve davranışlarına yansiyebileceğini ve ona gelip geçici birtakım parazit düşünceler ilham edebileceğini ileri sürerek muhtemel bir mânevî düşüşten bahsederler.

Bâlî Efendi sır evresini hucûbât-ı zûlmâniye/karanlık perdelerden neşet eden maddî etkilerden kurtulmanın gerçekleştiği bir mertebe olarak değerlendirmektedir. Çünkü bu evrede gerçekleşen marifet, sâliki şeytanî havâtırın etkisinden kurtarabilecek ilâhî ilhamdam<sup>61</sup> gelen zâhirî ve bâtınî bilgiyi sağlar. Bu evre böylece, insanın maddî ve mânevî dediğimiz iki veçhesinin yüzleştiği makam olur ve nefis

<sup>59</sup> Fenâ ve Baqâ kavramlarıyla ilgili bk. Kelabâzî, *age*, ss. 147-157; Kuşeyrî, *age*, ss. 67-69; Hujvîrî, *age*, 480-487; Mustafa Kara, "Fenâ", *DİA*, İstanbul, 1995, Diyanet Vakfı, c. 12, ss. 333-335.

<sup>60</sup> Bk. Bâlî Efendi, *age*, vr. 114a-116b; Cemal Halvetî, *age*, vr. 250a-b; Cemâleddin Karamânî, *age*, vr. 3a.

<sup>61</sup> İlham hakkında bk. Süleyman Uludağ, *age*, s. 263; Yusuf Şevki Yavuz, "İlham", *DİA*, İstanbul, 2000, Diyanet Vakfı, c. 22, ss. 98-100.

de mutmainne derecesine kavuşarak ilâhî hükümlerin belirleyicisi olan ilâhî irade karşısında itiraz etmekten artık vazgeçme noktasına gelir. Çünkü nefis bu evrede, kendisine ilâhî sırları anlama ve idrak etme imkânı veren velâyet<sup>62</sup> makamına ermiş ve kendisi sürekli olarak beşeri vasıflarından uzaklaşıp asıl ve ebedî âlemin hal ve durumlarına bağlanmayı ifade eden içsel sesi duyar hale gelmiştir. Bu durum sâlike, nûrânî perdelerin varlığına rağmen ilâhî huzurda olma imkânı vermektedir.

Bâlî Efendi'ye göre bu evrenin en bâriz özelliği, ilâhî tecellinin etkisini göstermeye başlamış olması dolayısıyla sâlikin yaratıkları mertebesinde Yaratıcı'nın Rabliğinin yansımalarını ve enfüsî dünyasının âfâkî dünyanın bir hülâsası olduğunu idrak etmesidir. Bu açıklama sülûk anlayışı açısından bakıldığında önemlidir, çünkü sâlik her yaratıkta var olan rabbânî özelliğin varlığını tanımaya başladığı andan itibaren gerçek mânevî hayatını yaşamaya başlar ve bütün varlığın kaynağı olan zât-ı ilâhînin bilgisine ulaşma imkânı bulur<sup>63</sup>.

### 5. Hafî Evresi

Halvetî anlayışa göre sülûkün bu evresinde sâlik, zât-ı ilâhî mertebesinde gerçekleştirdiği fenâ hâli sayesinde kendisine vâki olan her durumdan memnun olarak ilâhî sese kulak verir konuma gelmiştir. Sâlik bu evreye kadar henüz tevhid-i zâtta fânî olma durumunu yaşamamıştı. Fakat hafî evresinde bu durumu gerçekleştirecek zât-ı ilâhî dışında hariçten gelen etkilerle hareket etmekten uzaklaşır ve bakâ billâh yani Allah'la beraber yaşama gücüne kavuşur. Artık sâlik, bu evreye kadar mânevî yolun kurallarını bir şekilde kendisine çiğneten nefsin bütün etki ve tesirlerinden kurtulur.

Zât seviyesinde gerçekleşen fenâ hâli, sâlike kınanabilecek tutum ve davranışlara kendisini sevk eden kesret âleminin etkilerini ortadan kaldıran vahdeti müşahede etme imkânı verir. Böylece sâlik, maddî yapıya sahip çokluk âleminin tutum ve davranışlarıyla şartlanmış benliğin saplantılarından kurtularak eşyanın hakikatlerini keşfetme imkânı veren bir anlayış ve sezgiye sahip olur. Bu hal, zât-ı ilâhînin sâlikin yaşamında etkisini gösterdiği anlamına gelmektedir.

Mensup olduğu tarikatın anlayışını takip eden Bâlî Efendi, zât-ı ilâhînin tecellisinin sıfat ve filleriyle tam olarak bu evrede gerçekleştiğini belirterek, sâlikin elde ettiği marifet yani benliğini tanıma sayesinde insanî karakter noktasında gerçek bir olgunluk sergilediğini vurgular. Gerçekleştirdiği bu olgunluk, kendi zâtında mevcut olan ayn-ı sâbite yani zâtının ezeli örneğine uygun olarak gelişir ve akabinde Rabbi'nin marifetini kendisine kazandırır. Ona göre, sâlikin insanî sıfatlar noktasında elde ettiği tekâmül ilâhî sıfatlar noktasındaki tekâmülü elde etmek için bir bahanedir. Bu da sâlikin 'ölmeden önce ölünüz' anlayışının gereği iradî ölümü gerçekleştirmesi, Rabbi'yle bakâ hâlini yaşayarak ilâhî âlemde bulunması ve bu dünya hayatının kendisi için Mâşuk'una doğru miracını gerçekleştirme yeri olduğunu anladığı manasına gelmektedir<sup>64</sup>.

<sup>62</sup> Velâyet hakkında bk. Kuşeyrî, *age*, ss. 259-263; İbrahim Işıtan, *age*, ss. 245-261.

<sup>63</sup> Bk. Bâlî Efendi, *age*, vr. 118a-120b; Cemal Halvetî, *age*, vr. 250a-b; Cemâleddin Karamânî, *age*, vr. 3a; Sünbül Sinan, *age*, vr. 9b.

<sup>64</sup> Bk. Bâlî Efendi, *age*, vr. 120b-122a-b; Cemal Halvetî, *age*, vr. 251a-252a; Cemâleddin Karamânî, *age*, vr. 4a; Sünbül Sinan, *age*, vr. 10a-b.

### 6. Kürsü ve Hayret Evresi

Halvetî anlayışa göre bu evrede sâlik, artık elde ettiği olgunluk sayesinde Peygamber (s.a.v.)'in mânevî anlamda halifesi olmaya hak kazanmıştır. Çünkü maddî yapısıyla belirlenmiş ilgi ve alâkalarından tamamen kurtulmanın verdiği güçle elde ettiği bilgi ve nur sayesinde, mânevî yolun yolcularını ilâhi hakikatler ışığında eğitime kıvamına kavuşmuştur. Vahdet ve kesret dünyasının bilgisini elde etmiş biri olarak, terbiyesiyle meşgul olduğu sâliklerin geçici dünyanın işlerinde kaybolmasına engel olmak amacıyla, bu maddî âlemin işlerini mânevî dünyanın gereklerine göre idare etme kabiliyetine sahiptir. Ayrıca şunu da vurgulamak gerekir ki, bu evrede görülen rüyalar sâlikin kalbinin arınma ve temizlenme noktasında olgunluğa erdiğini ve ruh, akıl ve nefle alâkalı aydınlanmanın yeterince ortaya çıktığını işaret eder. Bu da ruhun nurunun diğer güçleri kuşattığını ve sâlikin tam olarak maddî dünyanın etkilerinden kurtulduğu anlamını taşımaktadır. Sırf Allah için sevebilme yetisinin tahakkuk ettiği bu evrede sâlik, maddî ve ruhî âlemlerle alâkalı tekâmül neticesinde kalbinde oluşan nur sayesinde, kendini izleyen sâliklerin kalbini aydınlatarak mânevî yolculuklarında yardımcı olur.

Halvetî anlayışı takip eden Bâlî Efendi bu evrede, zâtî fenânın tecellisiyle sâlikin ilâhî sıfatların özellikleriyle bezendiğini vurgulayarak, nefsin artık aynı anda hem beşerî hem de ilâhî sıfatlar noktasında tekâmülünü göstermesi sebebiyle Rabbi tarafından razı olunmuş bir durumda olduğuna işaret eder. Maddî ve hissî boyutundan tamamen fâni olması sayesinde beşerî güçleri âdil bir şekilde yönetme anlamındaki insanî hilâfeti dış dünyada ortaya koyabilecek durumda olan bu evrenin sâliki, nefsinin güçlerini ruhun hizmetine sunabilecek konuma gelmiştir. Fakat bu olgunluğa rağmen, diğer sâlikleri bir mürşit olarak yönetmek anlamındaki gerçek hilâfeti ortaya koyabilecek duruma henüz ermemiştir.

Bâlî Efendi'ye göre bu evredeki sâlik, hakikat bilgisiyle her varlıkta Rabbi'ni müşahede eder ki bu müşahede Allah'tan başka her şeyin varlığını yok hükmünde kılan tevhid aynasıyla eşyayı görme anlamındadır. Gerçekte, sâlik bu aşamada, kader serüveninde ezelf âlemde yazılmış ve bu âlemde meydana gelen her olaya koşulsuz ve itirazsız boyun eğme olgunluğunu gösterebilme gücüne ulaştığı için, Rabbi'nin muhatabı olacak kıvama gelmiştir. Bu içsel hoşnutluk hâli dolayısıyla sâlik, kesret âleminde kalıp onun şartlarında yaşama alışkanlığı içinde hareket eden kişilerin tutum ve davranışlarına şaşırıp kalır. Çünkü avam tabakasının, her meydana gelen olayın Allah'ın kararıyla olduğunu bilmediğini idrak etmiştir. Kendisine gelince, içinde bulunduğu mertebenin kendisine verdiği marifet sayesinde eşyanın gizli yönlerini tanır, bundan dolayı bu maddî hayatın işlerinden endişe duymaz ve tek dost kabul ettiği Mâşuk'una karşı gerçek kulluğu yapma amacına yönelik çıktığı mânevî yolculuğu/seyr ü sülûkünü geliştirme gayreti içerisinde bulunur. Bu da artık bu evre sâlikinin, mânevî yolculuğunun sonuna yaklaştığı ve artık bu maddî âlemin işlerini yönlendirecek ve yönetecek güce ulaştığı işaretini vermektedir<sup>65</sup>.

Bâlî Efendi'nin izahlarından hareketle şunu söyleyebiliriz: Bu evre sonunda sâlik, tevhid bilgisinin verdiği müşahede gücüyle her kişide meydana gelen tutum

<sup>65</sup> Bk. Bâlî Efendi, *age*, vr. 122b-123a ve 125b-126a; Cemal Halvetî, *age*, vr. 252a-b; Cemâleddin Karamânî, *age*, vr. 4a-b; Sünbül Sinan, *age*, vr. 11a.

ve davranış biçimlerinin kendi ezeli yapısında var olan 'ayn-ı sâbite' diye isimlenen hayat anlayışından kaynaklandığını bilir. Bu nedenle, içsel anlamda olup biten hâdiseler karşısında sükûnet/sekînet<sup>66</sup> hâlini muhafaza eder ve her şeyin altında yatan özellikleri anlama gayreti içerisinde olur. Bu anlayış biçimi, insanın ruhi sağlığı açısından çok önemlidir. Çünkü olup bitenler karşısındaki itirazlarımız, zihin dünyamızda birtakım karışıklıklara ve bu karışıklıklar da dış dünyada sergilediğimiz tutum ve davranışlarımızda dengesiz hareket etmemize neden olmaktadır.

### 7. Sırr Billâh Evresi

Söz konusu ettiğimiz tarikatın telakkisine göre, bu son evrede sâlik artık sülûkün sonuna ulaşarak tasavvuf yolunda kemâle ermiş kabul edilir. Çünkü ilâhi varlıkta fenâ hâlini yaşadıkdan sonra sâlik, bu son evrede artık bu maddî âlemde Allah'la bakâ hâlinde yaşar. Ruhânî âlemde tekâmülü sağladıktan sonra maddî âleme dönen sâlik, gerçek dünyanın hakikatlerini bu geçici âlemde yaşar ve bu maddî dünyanın işlerini yeni ve gerçek bir anlam yükleyerek tanzim eder. Bu evre ilâhî feyizle elde edilen mânevî fakirliğin kazandırdığı özel bir velâyet mertebesinin yansıtıldığı yer olma özelliği taşır. Ayrıca zulmânî olan bedensel yapının ruhânî olan ruhsal yapıya dönüşümünün ve Yaratıcı'dan başka varlıkların etkisinden kurtulma hâlinin kazandırdığı ilâhî yakınlaşma ve dostluk yeni bir yaşam biçimi doğurur. İnsanî sıfatlarını ilâhî sıfatlarda fânî kılıp ve bu fenâdan da geçen sâlik artık Allah'la bakâ, yani onun özellikleriyle beraber yaşama hâlini kazanınca, artık nefsi kemâle ermiş olur ve kendi ayn-ı sâbitesine uygun şekilde olgun bir kişilik yapısıyla hayata yeniden başlar.

Halvetî anlayışa uygun şekilde fikirler beyan eden Bâlî Efendi, bu evrenin tamamlanmasından sonra sâlikin artık, ilâhi fiillerin kendisinde tecelli etmesi sayesinde, bütün şartlanmışlık ve alışkanlıklarından kurtulduğunu ve kendi iradesini Yaratıcı'nın iradesine teslim etme kıvamı içerisinde gerçek kulluğun tadını hissettiğini ifade eder. Ona göre sâlik, mânevî kalitelerin oluşması sebebiyle, önceki evrelerde benliğinde nûrânî bir perde olarak hissettiği rablik ve hak olma duygusunu atar ve kulluk mertebesine razı olur. İnsanî hayat tarzının özelliklerinin bittiği ve ilâhi hayat tarzının özelliklerinin başladığı bu evre, beşerî âlemde gerçekleşen 'ebrâr'ın yaşam tarzını aşır ilâhî âlemde gerçekleşen 'mukarrebûn'un yaşam tarzının gerçekleştiği dönemdir. Kendi nefsinin tanıyıp ilâhî iradeye uygun olarak terbiye ettikten sonra sâlik, artık mânevî yolun yeni yolcularına seyr ü sülûklerinde eşlik edip yol göstericilik vazifesini icra etmeye başlar. Kendi yolculuğu esnasında kendi nefsinin tanıyarak elde ettiği sınırlı marifet başkalarının da nefislerini tanıma yoluyla detaylanacak ve böylece insan-ı kâmil<sup>67</sup> olma vasfını kazanarak, hakîki mânada Peygamber (s.a.v.)'in halifesi olma kapasitesini elde edecektir. Çünkü tasavvuf yolunun nihai hedefi Peygamber (s.a.v.)'e halife olmaktır. Bir insan-ı kâmil olarak artık sâlik, Allah'ın cemal ve celal sıfatlarının tecellilerini beraber yaşar ve bu nedenle, mutlak hakikat bütün yönleriyle tezahür etsin diye, bazen birbirine zıt gözüken davranışlar sergileyebilir.

<sup>66</sup> Sekînet hakkında bk. Herevî, *age*, ss. 67-68.

<sup>67</sup> İnsân-ı kâmil hakkında bk. Mehmet S. Aydın, "İnsân-ı Kâmil", *DİA*, İstanbul, 2000, Diyanet Vakfı, c. 22, ss. 330-331.

Bâlî Efendi'ye göre bu son evre, velâyetin ve fakrın gerçekleştiği bir aşamadır ki bu, ilâhî fiillerin etkilerinin insanî etkilere galip gelerek bir değişimin olması sonucu, bedensel arzu ve isteklerin Allah'ın arzu ve istekleri doğrultusunda hareket etmesi anlamına gelir. Bu noktada, velâyet ve fakrın Halvetî seyr ü sülûkünün hedefi olduğunu söyleyebiliriz<sup>68</sup>.

### SONUÇ

Dînî yaşam, farklı psikolojik seviyelerde tecrübe edilmeye elverişli bir derinliğe sahip olup, sistemli uygulamalar sonucu şuur ve benlik yapısını köklü bir değişime uğratar. Bu yaşam biçimlerinden biri de duyu ve akıl üstü bir yöntemle bilgi/marifete ulaşmayı hedefleyen sûfî tecrübedir. Bu yöntem, insan fitratının duyular ve akıl üstü bir alanda yapılan tecrübeyle bilgi elde edebilmesi ve ruhânileşmeye kabiliyetli bir özelliğe olması gerçeği üzerine dayanmaktadır. Sûfî uygulamada, insanın kendi zâtının hakikatine kavuşma isteği ve Mutlak Hakikat'le vasıtasız iletişim kurma arzusu yatmaktadır. Bu arzunun gerçekleşmesi, insan nefsinin/benliğinin kendi geçici yönünü terk edip Yaratıcısı'nın yol göstericiliğinde yeni bir varlık ve benlik kazanarak şuur ve kişiliğin yeniden yapılanmasına bağlıdır. Aşağı benin oluşturduğu monoton ve olağan yaşam tarzından kurtularak, ferdî benliği aşan sonsuz varlığın şuur alanını kapsamaması nedeniyle, kişi bütün ruhî fonksiyonlarını yeniden düzenler.

Bâlî Efendi ve mensup olduğu Halvetiyye tarikatına dayanarak kısaca incelemeye çalıştığımız seyr ü sülûk anlayışı, mânevî yolculuğun daha başlangıçta psikolojik bir değişimle başladığını göstermektedir. Çünkü bu yolun yolcusu bütün eski alışkanlık ve davranış kalıplarından uzaklaşmaya çalışır. Şuur alanını meşgul eden her türlü fizyolojik ve psikolojik iç oluşumları denetimi altında tutmaya yönelir. Fizikî ve ruhî riyâzâtlar yoluyla şuur alanını, her türlü iç ve dış uyarıcıların bozucu etkisinden arındırarak ilâhî hakikatleri algılamaya gayret eder. Yedi evrede gerçekleşen mânevî yolculuk kişiye davranışlarını mânevî amaçlar adına yapabilme kabiliyetini kazandırır; kişi hareket ve tavırlarını ilâhî sıfatlardan yansıyan nûrun verdiği rabbânî bilgiler eşliğinde gerçekleştirir. Tevhid nûrunun tecellisinden gelen marifetle zulmânî ve nûrânî perdelerin doğurduğu etkilerden kurtularak Yaratıcısı'nın rubûbiyetini müşahade eder. Maddî yönünün belirlemiş olduğu ilgi ve alâkalarından tamamen sıyrılarak zât-ı ilâhîde fenâ hâli sayesinde insanî sıfatların tekâmülünün akabinde eşyayı tevhid aynasından temâşâ eder. Fenâdan sonra bakâ hâlini gerçekleştirmek suretiyle mâsiva ile ilgiyi kesme anlamındaki velâyet mertebesine kavuşarak karanlık yönünü aydınlığa çevirmiş olur. Böylece beşerî aşamada gerçekleştirdiği olgunluğu ilâhî aşamada yaşayarak hayatını devam ettirir. Zâtî tecelli sıfat ve fiilleriyle beraber kendini göstererek taklidî iman yerini hakîki imana bırakır. İfade ettiğimiz bu aşamaları geçip tekâmülünü gerçekleştiren kişi, dünyevî hayatın endişe ve kaygılarını terk ederek, şahsiyet bozukluklarından ve zihin dünyasını bozan düşünce ve davranışlardan kurtulur. Tasavvufî deyişle kemâle ermiş,

<sup>68</sup> Bk. Bâlî Efendi, *age*, vr. 25a-b, 126b; Cemal Halvetî, *age*, vr. 252b; Cemâleddin Karamânî, *age*, vr. 4b; Sünbül Sinan, *age*, vr. 11b-12a.



ahlâkını güzelleştirmiş ve sırf Allah için hareket etme gücüne ermiş biri hâline gelir.

Bu verdiğimiz bilgiler ışığında seyr ü sülûkü, kalbin ve nefsin hakikatlerini tanımak, ruhânî dönüşümlerini sağlamak ve mânevî hastalıklara uygun tedâvi yöntemleri üretmek sanatı olarak değerlendirilebiliriz. Kısaca sülûk, beşerî benliğin ilâhî benlikte fânî kılınmasıdır. Çünkü sâlik dediğimiz kişi, bütün algılarını kendisiyle Yaratıcı'sı arasında bir perde olarak telakkî eder ve bu perdeleri aşmak için, her türlü kirlilikten uzak olan asıl benliğini harekete geçirebilecek ruhânî egzersizler yapar. Bu çalışma metodunu aşkın veya mânevî bir terapi yöntemi olarak kabul edebiliriz.

### KAYNAKÇA

- Affî, Ebu'l-Alâ, *'el-A'yân es-Sâbite fî Mezhebi Ibn Arabî ve'l-Ma'dûmât fî Mezhebi'l Mu'tezile'*, el-Kitâb et-Tizkârî, Muhyiddîn Ibn 'Arabî içinde, Kahire, 1969, Dârü'l-Kâtib el-Arabî, ss. 209-220.
- Aydın, Mehmet S., "İnsân-ı Kâmil", *DİA*, İstanbul, 2000, Diyanet Vakfı, c. 22, ss. 330-331.
- Bostancı, Ali Haydar, *Tasavvuf'ta Etvâr-ı Seb'a ve Sofyalı Bâlî Efendi'nin « Etvâr-ı Seb'a »sı*, İstanbul, 1996, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (yayımlanmamış yüksek lisans tezi).
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara, 1997, Rehber.
- Cemal Halvetî, *Atvârü'l-Kulûb*, Harîrîzâde'nin *Tibyânü Vesâilî'l-Hakâik fî Beyân-ı Selâsili't-Tarâik* içinde, c. I, vr. 248a-255b.
- Cemâleddin Karamânî, *Atvâr-ı Seb'a*, Süleymaniye, n. 2713, vr. 1a-10b.
- Clayer, Natalie, *Mystiques, Etat et Société*, Leiden, E. J. Brill, 1994.
- Çağrı, Mustafa, "Hevâ", *DİA*, İstanbul, 1998, Diyanet Vakfı c. 17, ss. 274-276.
- Ebü'l Hüseyin Nûrî, *Makâmâtü'l-Kulûb*, Thk. Paul Nwyia, 'Melanges Univ. Saint Joseph' içinde, Beyrut, 1968, c. 44, ss. 129-143.
- Es-Sâyih, Ahmed Abdurrahim, *es-Sulûk İnde'l-Hakîm et-Tirmizî*, Kahire, 1988, Dârü's-Selâm.
- Hakîm Tirmizî, İmâm Ebû Abdullâh Muhammed, *Beyânü'l-Fark Beyne's-Sadr ve'l-Kalb ve'l-Fu'âd ve'l-Lub*, Thk. Nicholas Herr, Kahire, 1958, Dârü'l-Arab.
- Harîrîzâde, Kemâleddîn, *Tibyânü Vesâilî'l-Hakâik fî Beyân-ı Selâsili'l-Tarâik*, 3 cilt, Süleymaniye, Fâtih, no. 430-432.
- Herevî, Ebû Abdullâh el-Ensârî, *Kitâbü Menâzili's-Sâ'irîn*, Thk. Serge De Laugier De Beaurecueil, Kahire, 1962, Institut Français d'Archéologie Orientale.
- Hujvîrî, Ali b. Osman el-Cullâbî, *Keşfü'l-Mahcûb*, haz. Isâd Abdülhâdî Kindîl, Beyrut, 1980, Dârü'l-Nahdat el-Arabiyye.
- İbn Arabî, *el-Futûhât el-Mekkiyye*, 4 cilt, Beyrut, ts., Dârü Sâdır.
- Işıtan, İbrahim, *La Pensée de Sofyalı Bâlî Efendi*, Paris, 2006, Ecole Pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences Religieuses (yayımlanmamış doktora tezi).
- Kara, Mustafa, "Fenâ", *DİA*, İstanbul, 1995, Diyanet Vakfı, c. 12, ss. 333-335.
- Bâlî Efendi, Sofyalı, *DİA*, İstanbul, 1992, Diyanet Vakfı, c. 5, ss. 20-21.
- Kelabâzî, Ebû Bekir Muhammed, *et-Tearruf li Mezhebi Ehli-t-Tasavvuf*, tah., Mahmud Emin Nevevi, Kahire, 1400/1980, Mektebetü'l-Külliyât el-Ezheriyye.
- Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsim Abdülkerîm Hevâzin, *er-Risâle el-Kuşeyriyye*, Thk. Mârûf Narrîk et Alî Abdülhamid Baltajî, Beyrut, 1991, Dârü'l-Hayr.

- Muhâsibî, Ebû Abdullah el-Hâris b. Esed, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, Thk. AbdülFettâh Ebû Gudde, Beyrut, 1971, Dârü's-Selâm.
- Redhouse, James W., *A Turkish And English Lexicon*, İstanbul, 1992, Çağrı.
- Öngören, Reşat, "Fûsus Şârihi Sofyalı Bâlî Efendinin Tasavvuf Çizgisi", *Tasavvuf*, Ankara, 2008, yıl 9, sayı 21, ss. 57-66.
- Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'ana ve Sünnete Göre Tasavvuf*, İstanbul, 1990, Yeni Boyut.
- Sami, Şemseddin, *Kâmûs-ı Türkî*, İstanbul, 1996, Çağrı.
- Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Ali, *el-Lüma' fi Târîhi't-Tasavvuf el-İslâmî*, Thk. Kamil Mustafa el-Hendevî, Beyrut, 2001, Dârü'l-Kütüb el-İlmiyye.
- Sofyalı, Bâlî Efendi, *Atvâr-ı Seba*, Süleymaniye, Hüsnü Paşa, n. 1178, vr. 103b-128a. - *Şerhü fûsûsî'l-hikem*, İstanbul, Derse'âdet, 1309.
- Sühreverdi, İmam Şihâbeddin Ebî Hafis Ömer b. Muhammed, *Avârifü'l-Maârif*, Thk. Muhammed Abdülaziz el-Hâlidî, Dârü'l Kütüb el-Arabiyye, Beyrut, 1999, ss. 53-54.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân, *Uyûbü'n-Nefs ve Devâühâ*, Thk. Muhammed es-Seyyid el-Cüleynd, Kahire, 2001, Dârü Kabâ.
- Sünbül Sinan, *Atvâr-ı Seb'a*, Süleymaniye, Hacı Mahmud Efendi, n. 2835, vr. 7a-15b.
- Tahrâlî, Mustafa, "Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık", *Fûsûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* içinde, Ahmed Avni Konuk, İstanbul, 1990, İ.F.A.V., c. 3, ss. 9-63.
- Türer, Osman, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, İstanbul, 1998, Seha.
- "Letâif-i hamse", *DİA*, İstanbul, 2003, Diyanet Vakfı, c. 27, s. 143.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1996, Marifet Yayınları.
- "A'yân-ı Sâbite", *DİA*, İstanbul, 1991, Diyanet Vakfı, c. 4, ss. 198-199.
- "Fakr", *DİA*, İstanbul, 1995, Diyanet Vakfı, c. 12, ss. 132-134.
- "Ayna", *DİA*, İstanbul, 1991, Diyanet Vakfı, c. 4, ss. 260-262.
- "Havâtır", *DİA*, İstanbul, 1997, Diyanet Vakfı, c. 16, s. 526.
- "Makam", *DİA*, İstanbul, 2003, Diyanet Vakfı, c. 27, ss. 409-410.
- "Mârifet", *DİA*, İstanbul, 2003, Diyanet Vakfı, c. 28, ss. 54-56.
- "Ma'rifet-i Nefs", *DİA*, İstanbul, 2003, Diyanet Vakfı, c. 28, ss. 56-57.
- "Muhabbet", *DİA*, İstanbul, 2005, Diyanet Vakfı, c. 30, ss. 386-388.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "İlham", *DİA*, İstanbul, 2000, Diyanet Vakfı, c. 22, ss. 98-100.
- Yılmaz, H. Kâmil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul, 2000, Ensar Neşr.

## KUR'AN'IN ANLATIM ÜSLUBUNDA SEMBOİK UNSURLAR

Maşallah TURAN\*

### ÖZET

Kur'an'ın sahih bir yorumu için yapılan çalışmalar, gösterilen çabalar tefsirle ilgili çalışmalarda din dilindeki sembolik unsurların nasıl yorumlanması gerektiği konusunu daima güncel tutmaktadır. Bu bağlamda, ifadeleri literal anlamlarıyla değil, ifade etmek istedikleri maksatlarla yorumlamayı önceleyen alegorik anlamın ortaya çıkarılması, teolojik bir metnin aktüellik kazanmasının vazgeçilmez şartı olarak kabul edilmektedir. Tam da bu noktada, mecaz konusunda ifrat ve tefrite düşmeden, yani herhangi bir surette aşırılığa kaçmadan sembolik anlatım unsurlarını yerli yerince değerlendirebilmek çok büyük bir hizmetin ifası anlamına gelecektir. Öyleyse bize düşen ölçülü hareket etmektir. Yani, hem dili zenginleştiren mecaz ve edebî tasvirleri tümüyle yok saymamak, hem de herhangi bir kritere tabi olmadan tüm ifadeleri mecaz bahanesi ile öznelleştirip anlamı buharlaştırmamak gerekmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, anlatım üslubu, sembolik unsurlar.

### THE SYMBOLIC ELEMENTS IN STYLE OF EXPRESSION OF THE QUR'AN

The studies and efforts for a correct interpretation of the Qur'an always keep up to date the subject that about works of commentary how the symbolic and metaphorical elements of the religious language should be interpreted. In this context releasing the figurative meaning wish foresees to interpret the expressions not only in their literal meanings, but also in the intensions they wish to express, is considered as unavoidable obligation in gaining actuality of a text. Precisely at this point, on the subject of metaphor, be able to assess the elements of symbolic expression in accordance without extremism means to perform a great service. So what we have to do is acting deliberately. We mean that it is both necessary not to ignore wholly metaphors and literary depictions making richer the language and, with metaphor excuse, not to evaporate and make subjective the meaning, without subjecting to any criterion.

**Key Words:** The Qur'an, style of expression, symbolic elements.

### GİRİŞ

Vahyin muhatabı olan insanların ilahî kelamı doğru anlama gayreti, nüzulün başlangıcından günümüze kadar değişik şekillerde süregelmiştir. Tıpkı geçmişte olduğu gibi günümüzde de İslam düşüncesinin en önemli kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'in nasıl anlaşılması gerektiğine dair tartışmalar, tefsirle ilgili çalışmalarda

\* Dr., Tefsir Bilim Dalı, e-mail: masallahturan25@gmail.com

din dilindeki sembolik unsurların nasıl yorumlanması gerektiği konusunu önemli kılmaktadır.

Tarihsel sürece bakıldığında, Kur'an-ı Kerim'de, kelimelerin mecazî mânâlarda kullanılıp kullanılmadığı konusunda görüş ayrılıkları olduğu gözlemlenmektedir. Şafiî ulemasından İbnü'l-Kâs diye maruf olan Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ahmed et-Taberî (v. 335/946), Malikî ulemasından İbn Huveymendâd (v. 400 seneleri),<sup>1</sup> Zahirî mezhebinin imamı Davud b. Ali b. Halef el-Isbehanî (v. 270/884) ile oğlu Muhammed (v. 297/910) ve Mu'tezile'ye mensup müfessirlerden Ebû Müslim Muhammed b. Bahr el-Isbehanî (v. 370/980), Kur'an'da mecazın olamayacağına iddia etmişlerdir. *Onlara göre mecaz, bir hakikat başka türlü ifade edilemediğinde kendisine başvurulana, yalana benzeyen bir şeydir ve Allah'ın bunu kullanması söz konusu değildir.*<sup>2</sup> Bu şahısların dışında, İslam âlimlerinin önemli bir çoğunluğu, mecazın Kur'an'da bulunduğunu kabul etmişlerdir.<sup>3</sup>

Mecaz ve kinaye ihtiva eden nassların ihtilâfa medar olması, su-i istimale uğraması ve bazılarının Kur'an'daki bağlamından koparılması, mecaz aleyhtarlığında önemli bir neden olarak düşünülebilir. Erken dönemlerden itibaren, Kur'an'ın bütünü veya mecazla uzaktan yakından ilgisi olmayan ayetleri mecaza hamledenler olduğu gibi Kur'an'da hiç mecaz bulunmadığını iddia edenler veya mecaza hamledilmesi gereken ayetleri hakikat olarak değerlendirenler de olagelmıştır. Bunlardan özellikle ifrata kaçanlar, mecaz adı altında ayetleri diledikleri gibi yorumlamakta ve muhkemât dediğimiz kesinlik ifade eden ibareleri bile hiç alâkası olmayan manalara çekebilmektedirler. İslam tarihinde, Abbasî halifelerinden Me'mun zamanında ortaya çıkan ve uzun bir süre müslümanları meşgul eden *Batıniyye* fırkasına ait birtakım görüşler bu kabildendir. *Batıniyye*, te'vil ettikleri ayetlerin hakikat manalarının kastedilmediğini iddia ederek, kendilerine göre yorumlarında mecaz mânâsını ihtiyar etmiş olmaktadır. Ancak, te'vile tabi tuttukları sözlere verdikleri anlama kimi zaman lafzın, ne hakikat ne de mecaz yoluyla delâlet etmediği ve herhangi bir aklî ve naklî ölçü ile de bağdaşmadığı görülebilmektedir.<sup>4</sup> Lafızların herhangi bir nassa dayanmadan ve aklî bir dayanağa esaslanmadan zahirinden soyutlanması halinde, bunlara güvenilemeyeceği ve batın manalarının kesinlik ifade etmeyeceği bellidir. Zira Allah'ın kelamının hükmü, hakiki ve açık anlamı üzere kalmasıdır. Bir şeyin zahirini yani açık anlamını bırakıp mecaza gitmek, ancak bir hüccet olursa mümkündür. Nitekim zahiri umum ifade eden bir

<sup>1</sup>Zerkeşî, Bedru'd-din Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, I. Baskı, Kahire, 1957, II, 255, dpn. 3; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Diyanet Vakfı Yayınları, IX. Baskı, Ankara 1993, s. 177.

<sup>2</sup>Bk. Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, II, 255; Suyûtî, Celaluddin Ebu'l-Fadl Abdurrahman, *el-İtkan Fî Ulûmi'l-Kur'an*, Matbaat-i Mustafa el-Babî el-Halebî, III. Baskı, Mısır, 1951, II, 36.

<sup>3</sup>Bk. Zerkeşî, *age*, II, 255; Cerrahoğlu, *age*, s. 177-178.

<sup>4</sup>Bk. Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Daru'l-Kütübi'l-Hadîse, Kahire, 1962, II, 235-241; Gazalî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed (V. 505/1111), *Batıniyye'nin İçyüzü*, Çeviren: İlhan, Avni, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993, s. 7; İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman (v. 597/1201), *Telbîsu İblîs*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I. Baskı, Beyrut-Lübnan, 1983, s. 119-123; Abduh, Muhammed, *Risaletü't-Tevhîd*, Tashih ve Ta'lik: Muhammed Reşid Rıza, Mektebetü'l-Kahire, Mısır, 1960, s. 18; Derveze, (1888-1984), *Kur'an'ul-Mecîd*, s. 225-226; ayrıca bk. Keskiöğlü, Osman, *Nüzulünden Günümüze Kur'an-ı Kerim Bilgileri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1989, s. 227.

kelamın kendisiyle husus kastedildiğini söylemek, ancak sağlam bir delille mümkündür. Aksi takdirde tefsir, keyfî ve gelişigüzel olur, kutsal metnin anlamı kaybolup gider.<sup>5</sup>

İşte bu noktada, mecaz konusunda ifrat ve tefrite düşmeden, yani aşırılığa kaçmadan mecazı yerli yerince değerlendirebilmek, başka bir ifadeyle *mecaz konusunu, herkesin Kur'an'la ilgili olarak farklı şeyler söyleyebileceği bir gevşeklik alanı* olmaktan çıkarmak çok büyük bir önem arz etmektedir. Öyleyse işin itidal yönüne odaklanmak ve bunu pekiştirecek doyurucu örnekler üzerinde durmak, ciddi bir hizmetin ifası anlamına gelecektir. Bu çerçevede sembolik unsurlar ele alındığı takdirde, Kur'an yorumuna ilişkin birtakım önemli yararlar ve yeni boyutlar elde edilebileceği de inkâr edilemez. Şimdi bu değerlendirmeler paralelinde sembolik anlatım unsurlarını, tanımlarını ve örneklerini ele alalım:

### A) MECAZ

Mecaz, lügatte, “c-v-z” sülasi kökünden gelir. Masdar manasıyla kimi zaman yürümek, geçmek, aşmak, mesafe kat' etmek; karşıdan karşıya, bir uçtan diğer bir uca geçmek,<sup>6</sup> kimi zaman da hafifletmek, müsamaha göstermek, serbest kılmak, onay vermek veya izin vermek anlamlarına gelmektedir.<sup>7</sup>

İstilah olarak mecaz, bir *alaka veya münasebetle* ve *karine-i mânia* şartıyla lafzın, evveleminde ifade etmek için vaz' edildiği anlamın dışındaki bir manaya delalet etmesidir.<sup>8</sup> Şöyle de tarif edilmiştir: “Aradaki bir mülâhaza ve ilinti sebebiyle bir kelimenin, kendisi için konduğu ilk anlamın dışında, başka bir anlamı ifade etmek üzere kullanılmasıdır.”<sup>9</sup>

<sup>5</sup> Bk. Eş'ari, Ebu Hasan Ali b. İsmail, *el-İbane An Usulî'd-Diyane*, el-Camiatü'l-İslamiyye Yayınları, V. Baskı, Medine-i Münevvere, 1410, s. 139.

<sup>6</sup> Bk. İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, VII, 191; Kazvinî, İmam Hatîb Kazvinî, *el-İzâh fî Ulumi'l-Kur'an*, Şerhta'lik-tenkîh: Muhammed Abdu'l-Mün'im Hafacî, Yayınevi ismi yok, V. Baskı, İstanbul, 1980, II, 396; Kızılırmak, *Kur'an'da Hakikat ve Mecaz*, s. 11.

<sup>7</sup> Bk. İbn Manzur, *age*, II, 414-420; Bozgöz, *Kur'an-ı Kerim ve Mecaz Kavramı*, s. 72.

<sup>8</sup> Bk. İzzüddin b. Abdisselam, (v. 660/1262), *Kitabu'l-İşare ile'l-İcâz Fi Ba'di Envai'l-Mecaz*, Darü'l-Matbaati'l-Amire, Dersaadet 1313, s. 8; Cürcanî, Abdulkahir, *Delailu'l-İ'caz*, Tashih: Muhammed Abduh ve Muhammed Mahmud Şankîti, Mısır, 1331, s. 42; Kazvinî, *el-İzâh fî Ulumi'l-Kur'an*, II, 394. Verilen tarifte geçen *karine-i mânia* ile konuşan kişinin kullandığı lafızla, bu lafzın konmuş olduğu anlamın dışında başka bir anlam kastettiğine delil olabilecek bir durum kastedilmektedir ki bu durum, zihnin ilk anlamdan mecazî anlama geçişini ifade etmektedir. Genel olarak karine, mecaz kavramıyla birlikte bir *engelleyci(mânia)* ile birlikte düşünülür ve *lafziyye* ve *hâliyye* olarak ikiye ayrılır. Karine-i lafziyye terkipten, hâliyye ise konuşanın halinden veya vakiyadan anlaşılabilir. Tarifte geçen *alâka* ile, hakiki anlamla mecazî anlam arasındaki münasebet kastedilmektedir. Bu münasebet, bazen müşabehet (benzerlik) şeklinde, bazen de bunun dışında gerçekleşir. Eğer alâka benzerlik şeklinde cereyan ederse o zaman bu mecaz, istiare şeklinde tezahür eder. Aksi takdirde mecaz-ı mürsel olur. Bozgöz, *Kur'an-ı Kerim ve Mecaz Kavramı*, s. 78-79.

<sup>9</sup> Ebu Musa, *el-Belağatü'l-Kur'aniyye fî Tefsiri'z-Zemahşeri ve Eseruha fî'd-Dirasati'l-Belağiyye*, Mektebet-u Vehbe, II. Baskı, Kahire, 1988, s. 199; Basit bir şekilde tanımlamak gerekirse, kelime veya kelime gruplarını, hakiki ve zahiri anlamı dışında kullanmaya mecaz denir. Örneğin “*bugünlerde burnu büyüdü, gözü kimseleri görmüyor*” cümlesindeki *burun* sözcüğü, insanın bir organı anlamını vermekten uzaktır. Temelde bu, gerçek anlamdan doğmuş; ancak farklı bir özellik kazanmıştır. İşte sözcüğün gerçek anlamından uzaklaşarak kazandığı bu anlama mecazî anlam diyoruz. Öyleyse, kelime veya kelime gruplarını bilinen ilk manalarından başka bir manada kullanmaya mecaz denir.

Verilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere mecaz kavramı, istilâhî anlamını sözlük anlamına uygun bir yönde kazanmıştır. Sözlük anlamı doğrultusunda mecaz, lafzın, kendisi için belirlenmiş olan anlamının dışındaki bir anlama geçişidir. Şimdi mecazın çeşitlerini ana hatlarıyla açıklayıp<sup>10</sup> Kur'an-ı Kerim'deki örnek ayetler ışığında ele alalım.

### Mecazın Çeşitleri

Mecaz, kendisinde bir alâkanın varlığı ve yokluğu bakımından ikiye ayrılır:

1. *Mecaz fi't-Terkîb* (Mecaz-ı Aklî, Mecaz-ı İsnadî). 2. *Mecaz fi'l-Müfred* (Mecaz-ı Lugavî).<sup>11</sup>

#### 1. Mecaz fi't-Terkîb (Mecaz-ı Aklî, Mecaz-ı İsnadî)<sup>12</sup>

Bir fiilin veya fiil manasındaki bir şeyin (ism-i fâil, ism-i mef'ûl veya masdar gibi), gerçek fail dışındaki bir şeye isnad edilmesidir.<sup>13</sup> Burada mülâbese alakasıyla<sup>14</sup> birlikte hakiki isnadın kastedilmesini engelleyen bir karine mevcuttur.<sup>15</sup> Meselâ "Ankara'nın caddeleri çok kalabalıktır." dediğimizde, burada bir mecaz-ı aklî göze çarpmaktadır. Zira kalabalık olan caddeler değil, caddelerdeki insanlardır. Yine "Zeyd babasına sövdü" dediğimizde de durum aynıdır. Çünkü gerçekte Zeyd babasına söven değildir, ona sövülmesine sebep olandır.<sup>16</sup> Ayet-i kerimelerden örnekler verelim.

"...Kendilerine Allah'ın ayetleri okunduğu zaman, imanlarını arttırır..."<sup>17</sup> ayetinde 'arttırır' fiili, gerçekte Allah'a ait iken, ayetlere isnad edilmiştir. Burada sebebe isnad etme söz konusudur. Zira ayetlerin okunması imanının artmasına sebeptir. Öyleyse fiil gerçek failine değil de o fiilin sebebine isnad edilmiştir.<sup>18</sup>

"Gerçek şu ki, Firavun yeryüzünde başkaldırmış ve oranın halkını fırkalara ayırıp arkasına takmıştı. Onlardan bir bölümünü ezme istiyor, oğullarını boğazlıyor, kadınları-

<sup>10</sup> "Araplar, hem 'isimler', hem 'harfler', hem de 'fiiller'de mecazî anlatıma başvurumaktadırlar. Örneğin; 'aslan'la kahramanlığı, 'deniz'le cömertliği, 'nur ve hayat'la iman ve irfanı, 'karanlık ve ölüm'le cahillik ve sapıklığı, 'sırac (lamba)' ile yol göstereni (hadi) kasdetmeleri, isimlerdeki mecazın örnekleridir. Harflerdeki mecazın örnekleri de çoktur. Mesela, "Fe *hel entum muntehûn* (Artık vazgeçtiniz değil mi?)" (Maide, 5/91) ayetindeki soru harfi olan 'hel', 'fentehû' (vazgeçin) anlamındadır. Fiillerdeki mecazın örnekleri de oldukça fazladır. Örneğin mazi (geçmiş) kip ile gelecekte haber verilir. Bununla, gerçekleşme konusunda 'gelecek geçmişle aynı kesinliktedir' mesajı verilmek istenir. Örneklendirmek gerekirse; "Allah dedi ki, Ey Meryem'in oğlu İsa, insanlara, Allah'ı bırakarak beni ve annemi iki ilah edin, diye sen mi söyledin?..." (Maide, 5/116) ayet-i kerimede, kıyamette olacak bir olay, olup gerçekleşmiş gibi bir üslupla anlatılmaktadır." Bk. İzzüddin b. Abdisselam, *Kitabu'l-İşare*, s. 20-29.

<sup>11</sup> Bk. Suyûtî, Celalüddin Abdurrahman, (v. 911/1505), *el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'an*, Matbaat-u Mustafa Babî Halebî, III. Baskı, Mısır, 1951, II, 36.

<sup>12</sup> Bu mecaz türüne "mecaz-ı hükmi" de denmektedir. Bk. Cürcanî, Abdulkahir, *Delailü'l-İ'caz*, s. 162

<sup>13</sup> Bk. Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulumi'l-Kur'an*, II, 256; Kazvinî, *el-İzâh fi Ulumi'l-Kur'an*, I, 98.

<sup>14</sup> "Bu tür mecazda, 1) Zamana isnad ('Zaman onu üzdü' cümlesindeki gibi.), 2) Mekâna isnad ('Nehirler akıttık.' cümlesinde olduğu gibi. Aslında akıtılan nehirler değil, ondaki sudur.), 3) Sebebe isnad, 4) Masdara isnad, 5) Fâile olması gerekirken mef'ûle isnad, 6) Mef'ûle olması gerekirken fâile isnad gibi alâkalar sayılmıştır." Bk. Kazvinî, *el-İzâh fi Ulumi'l-Kur'an*, I, 98; Kızılırmak, *Kur'an'da Hakikat ve Mecaz*, s. 53; Bozgöz, *Kur'an-ı Kerim ve Mecaz Kavramı*, s. 87

<sup>15</sup> Bk. Suyûtî, *el-İtkan*, II, 36; Bozgöz, *Kur'an-ı Kerim ve Mecaz Kavramı*, s. 85; Kızılırmak, *Kur'an'da Hakikat ve Mecaz*, s. 47.

<sup>16</sup> Zerkeşî, *age*, II, 256.

<sup>17</sup> Enfal, 8/2.

<sup>18</sup> Bk. Zerkeşî, *age*, II, 256; Suyûtî, *age*, II, 36.

nı diri bırakıyordu..."<sup>19</sup> ayetinde, İsrail oğullarının erkek çocuklarını öldürme fiili Firavun'a isnad edilmektedir. Hâlbuki "...Onlar kadınlarımızı diri bırakıp erkek çocuklarımızı boğazlıyorlardı..."<sup>20</sup> ayet-i kerimesinde de ifade edildiği gibi erkek çocuklarını öldürmek, bizzat Firavun'un kendi fiili değildir, emrindeki askerlerin işidir. Önceki ayette bu işin Firavun'a isnad edilmesi, bu işin bizzat Firavun'un emriyle gerçekleşmesi sebebiyledir, yani bu emri sebebiyle sanki İsrail oğullarının erkek çocuklarını bizzat Firavun öldürmüş gibidir. Bu üslupla, Firavun'un zulmünün çirkinliği ve sorumluluğunun büyüklüğü manidar bir şekilde dile getirilmiştir.<sup>21</sup>

"Eğer inkar edecek olursanız, çocukları ak sağlı kocalara çeviren bir günden kendinizi nasıl koruyacaksınız?"<sup>22</sup> ayetinde fiil, kendisinde gerçekleştiği zamana (yevm/gün) isnad edilmiştir.<sup>23</sup> Böyle yapılmakla, sözü edilen günün dehşeti ve korkunçluğu daha bir vurgulanmıştır.<sup>24</sup>

"...Sonra iş azmedince..."<sup>25</sup> ayetinde, işin azmetmesinden bahsedilir. Hâlbuki gerçekte iş azmetmez, işe azmedilir.<sup>26</sup> Nitekim başka bir ayette şöyle denilir: "...Sonra da azmettin mi, artık Allah'a tevekkül et..."<sup>27</sup> İlk olarak verdiğimiz ayetteki üslupta, işin önemi, zorluğu veya kesinliği vurgulanır.<sup>28</sup>

Mecaz fi't-Terkîb, dört bölüme taksim edilerek incelenmiştir:<sup>29</sup>

**a. İki tarafı da hakikat olanlar:** Hem mûsned hem de mûsned ileyh hakikat olur. Yukarıda verilen örnekler, bu kısımda mütalaa edilebilir. Dikkatli bir şekilde bakıldığında görülecektir ki mecazın bu çeşidinde müfred lafızlar ilk kondukları anlamda kullanılmaktadırlar mecaz ise isnad yoluyla olmaktadır. Başka bir ifadeyle mecaz, bizzat sözlerin ve lafızların kendilerinde değil de hükümlerde gerçekleşmektedir. Arapların şu meşhur sözleriyle bu hususu biraz daha somutlaştıralım: "Gündüzün oruçludur, gecen ayaktadır." Görüldüğü üzere burada, 'oruçludur' ve 'ayaktadır' kelimelerinin kendisinde mecaz gerçekleşmemektedir; zira bu kelimeler hakiki anlamlarında kullanılmaktadır; yani 'oruçludur' derken, oruç tutmaktan başka bir şey kastedilmemiştir. Aynı şekilde 'ayaktadır' derken, kıyamda bulunmaktan başka bir şey kastedilmemiştir. Burada mecaz, bu fiillerin bizzat bu işleri yapana değil de bu işlerin kendisinde yapıldığı zaman birimi olan gündüz ve geceye isnad edilmesi yoluyla gerçekleşmektedir.<sup>30</sup>

**b. İki tarafı da mecaz olanlar:** Hem mûsned, hem de mûsned ileyh mecaz olur. "İşte onlar öyle kimselerdir ki, hidayete karşılık sapıklığı satın almışlardır, fakat bu

<sup>19</sup> Kasas, 28/4.

<sup>20</sup> Bakara, 2/49.

<sup>21</sup> Bk. Zerkeşi, *el-Burhân*, II, 256; Suyûtî, *el-İtkan*, II, 36.

<sup>22</sup> Müzzemmil, 73/17.

<sup>23</sup> Bk. Zerkeşi, *age*, II, 257.

<sup>24</sup> Bk. Suyûtî, *age*, II, 36.

<sup>25</sup> Muhammed, 47/21.

<sup>26</sup> İbn Kuteybe, *Te'vil'u Müşkili'l-Kur'an*, s. 132.

<sup>27</sup> Al-i İmran, 3/159.

<sup>28</sup> Bk. Zerkeşi, *age*, II, 257; Suyûtî, *age*, II, 36.

<sup>29</sup> Bk. Suyûtî, *age*, II, 36.

<sup>30</sup> Bk. Cürcanî, *Delailu'l-İ'caz*, s. 159-160; Bozgöz, *Kur'an-ı Kerim ve Mecaz Kavramı*, s. 82-84; ayrıca daha geniş bilgi ve örnekler için Bk. Ali el-Carim-Mustafa Emin, *el-Belagatu'l-Vazıha*, Eda Neşriyat, İstanbul, 1991, I, 115-122.

*ticaretleri kar etmemiştir*<sup>31</sup> ayetinde hem kar etmek hem de ticaret mecazî anlamdadır.<sup>32</sup> Dikkat edilse görülür ki ayette ticaretin kar etmesinden bahsedilir,<sup>33</sup> hâlbuki kar eden ticaretin kendisi değildir, ticaretle uğraşan insanlardır.<sup>34</sup> Ayrıca kâfirlerin hidayete bedel sapıklığı tercih etmeleri zararlı bir ticaret şeklinde tasvir edilmiştir.

**c. ve d. İki taraftan biri hakikat, diğeri mecaz olanlar:** Müsned hakikat, müsned ileyh mecaz veya müsned mecaz, müsned ileyh hakikat olur. "...Sonunda, kâfirleri iyice bozguna uğrattıp zafer kazanınca artık esirler için bağı sımsıkı tutun. Bundan sonra ya bir lütuf olarak onları bırakın veya bir fidye karşılığı salıverin, öyle ki harb (savaş), ağırlıklarını atsın..."<sup>35</sup> ayetinde, savaşın sona ermesi ve savaşçıların silahı bırakması, 'harbin ağırlıklarını atması' şeklinde ifade edilmiştir.<sup>36</sup> "Kimin tartıları hafif gelirse, artık onun anası 'haviye'dir (uçurumdur)."<sup>37</sup> Ayetinde ise cehennem uçurumu olan 'haviye'ye ümm (ana) denmesi mecazdır. Yani nasıl ki bir anne çocuğunun bakıcısı, doyurucu, yetiştireni ve sığınacağı yer ise<sup>38</sup> aynı şekilde cehennem uçurumu olan haviye de kâfirler için bir barınma ve sığınma yeri olacaktır.<sup>39</sup>

## 2. Mecaz fi'l-Müfred (Mecaz-ı Lügavî)

Hakiki anlamının kastedilmesine engel olan bir karine ile birlikte, bir lâfzın kendisi için kullanıldığı ilk anlamın dışında, aralarında ilgi ve münasebet bulunan başka bir manada kullanılmasıdır.<sup>40</sup> Mecaz olan ifadede hakiki mana ile mecazî mana arasındaki alâka müşâbehet (benzerlik) de olabilir; müşâbehet dışında başka bir şey de olabilir, karine de lafzi olabileceği gibi, hali de olabilir.<sup>41</sup> Mecaz-ı lügavî, kendi içinde kısımlara ayrılır:

**a. Mecaz-ı Mürsel:** Lügavî mecazda, kelimenin taşıdığı ilk anlam ile kullanıldığı ikinci anlam arasındaki alâka<sup>42</sup> müşâbehet (benzeşme) dışında bir şey olursa buna mecaz-ı mürsel denir.<sup>43</sup> Mürsel mecazı meydana getiren pek çok alâka sayılmıştır. Bunların ayrıntısına girmeden belli başlılarını ve en çok kullanılanlarını hatırlatmakla yetiniyoruz:

**1. Sebebiyyet:** Sebebi söyleyip müsebbebi kastetmektir. Yani söylenen lafız, kastedilen anlamın sebebi olmaktadır.

<sup>31</sup> Bakara, 2/16.

<sup>32</sup> Bk. Zerkeşi, *el-Burhân*, II, 258.

<sup>33</sup> Bk. Zerkeşi, *age*, II, 257.

<sup>34</sup> Bk. İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'an*, s. 132.

<sup>35</sup> Muhammed, 47/4.

<sup>36</sup> Bk. İbn Kuteybe, *age*, s. 170; Zerkeşi, *age*, II, 258.

<sup>37</sup> Kâriâ, 101/8-9.

<sup>38</sup> Bk. İbn Kuteybe, *age*, s. 104.

<sup>39</sup> Bk. Subhi Salih, *Mebahis fi Ulumi'l-Kur'an*, Daru'l-İlim, V. Baskı, Beyrut, 1968, s. 328.

<sup>40</sup> Bk. Ali el-Carim-Mustafa Emin, *el-Belagatu'l-Vaziha*, I, 71; Bolelli, Nusrettin, *Belağat Arap Edebiyatı Bilgi ve Teorileri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları Nu. 72, İstanbul, 1993, s. 99; Bozgöz, *Kur'an-ı Kerim ve Mecaz Kavramı*, s. 89.

<sup>41</sup> Ali el-Carim-Mustafa Emin, *el-Belagatu'l-Vaziha*, I, 71.

<sup>42</sup> "Alaka" ile kastedilen, hakiki manadan mecazî manaya geçmeye sebep olan ilişkidir. Bk. Bolelli, *Belağat Arap Edebiyatı Bilgi ve Teorileri*, s. 112.

<sup>43</sup> Bk. Kazvinî, *el-İzâh fi Ulumi'l-Kur'an*, II, 396-397; Ali el-Carim-Mustafa Emin, *age*, I, 71; Bolelli, *age*, s. 112; Bozgöz, *Kur'an-ı Kerim ve Mecaz Kavramı*, s. 90.



"Kötülüğün cezası da onun gibi bir kötülüktür. Fakat her kim affedip ıslah ederse, artık onun mükâfatı Allah'a aittir. Gerçekten O, zalimleri sevmez."<sup>44</sup> Ayet-i kerimede 'kötülüğün cezalandırılması', aynı şekilde 'kötülük' olarak isimlendirilmiştir; çünkü kötülük, cezalandırmak için bir sebep teşkil etmektedir.<sup>45</sup> Burada 'cezalandırmanın', sebebi olan 'kötülükle' isimlendirilmesinin hikmeti ise, affetmeye teşvik ve cezalandırmadan soğutup uzaklaştırmaktır.<sup>46</sup> Zira sanki şöyle denmiş gibidir: "Kötülük edenlere, kötülüklerine denk olacak bir ceza vermek sizin hakkınızdır, ancak bu yapılan iş de bir anlamda kötülüktür." Öyleyse cezalandırmaktansa, affedip ıslah etmek daha iyidir. Nitekim bu husus, ayetin hemen müteakip cümlesinde "Fakat her kim affedip ıslah ederse, artık onun mükâfatı Allah'a aittir." denilmek suretiyle dile getirilmektedir. Yani ilk cümledeki telmihi anlam, sonraki cümledeki açık anlamla daha bir pekiştirilmiştir.

**2. Müsebbebiyyet:** Neticeyi söyleyip, bundan sebebi kastetmektir.

"O, size ayetlerini gösteriyor ve sizin için gökten rızık indiriyor; ancak içten gönül veren, düşünüp anlar."<sup>47</sup>; "Ey Âdemoğulları, bakın size çirkin yerlerinizi örtecek bir elbise ve kaftan indirdik; fakat takva ile kuşanıp donanmak ise daha hayırlıdır. Bu, Allah'ın ayetlerindedir. Umulur ki düşünür ibret alırlar."<sup>48</sup> Ayetlerde, gökten rızık ve elbise indirilmesinden bahsedilmektedir. Rızık ve elbise<sup>49</sup> ise gökten indirilen yağmurun neticeleridir. Burada neticeler zikredilmiş, ancak onların sebebi olan yağmur kastedilmiştir.<sup>50</sup> Nitekim şu ayet-i kerimede bu durum açıkça ifade edilmektedir: "Allah, gökleri ve yeri yaratan ve gökten su indirip onunla size rızık olarak türlü ürünler çıkarandır..."<sup>51</sup> Önceki ayet-i kerimeyi dinleyen bir kimse, sanki yağmurun yağmasıyla rızık büyümesi ve yetişmesi arasında geçen zamanın durduğunu hisseder ve adeta pek çok nimetin sebebi olan yağmuru bizzat rızık kendisi olarak algılar. Böyle bir üslubun tercih edilmesinde, yağmurun sebepsiz ve hikmetsiz bir tabii olay gibi görülmeyip ne kadar büyük bir nimet olduğunun, ne derece vazgeçilmez bir ihsan-ı ilahi olduğunun vurgulanması söz konusudur.

"Yetimlerin mallarını zulmederek yiyenler, muhakkak karınlarına sırf bir ateş yerler, onlar, çalgın bir ateşe gireceklerdir."<sup>52</sup> Ayette, yetim malını haksız olarak yiyenlerin aslında bir ateş yemiş olmalarından bahsedilmektedir. Yetim malının 'ateş' olarak nitelendirilmesi, ateşe sebep olması yönüyledir.<sup>53</sup> Ateş neticedir, sebebi ise yetim malını haksızlıkla yemektir. Ayetin 'ateş yerler' tarzında bir üslupla gelmesi, yapılan işin neticesini zihinde canlandırıp, etkin bir şekilde sakındırmayı sağlama amacına yöneliktir.

<sup>44</sup> Şura, 42/40.

<sup>45</sup> Bk. İbnü'l-Kayyim, *age*, s. 23.

<sup>46</sup> Bk. Bozgöz, *age*, s. 95.

<sup>47</sup> Mü'min, 40/13.

<sup>48</sup> A'raf, 7/26.

<sup>49</sup> Elbisenin yağmurun neticesi olması ise, elbisenin dokunmasında ve yapımında kullanılan malzemelerin temin edildiği bitkilerin gökten indirilen su ile yetişmeleri dolayısıyladır. Bk. Bozgöz, *Kur'an-ı Kerim ve Mecaz Kavramı*, s. 96-97.

<sup>50</sup> Zerkeşi, *el-Burhân*, II, 259; Suyûtî, *el-İtkan*, II, 37.

<sup>51</sup> İbrahim, 14/32.

<sup>52</sup> Nisa, 4/10.

<sup>53</sup> Bk. Zerkeşi, *el-Burhân*, II, 260.

**3. Cüz'iyet:** Bir şeyin parçasıyla isimlendirilmesidir. Bu alaka türünde, parça söylenip bütün kastedilir.

"O sarp yokuşun ne olduğunu bildin mi? O, 'feksi rakabe'dir / esir bir boynu çözmektir."<sup>54</sup> Ayette, 'bir boyun' ibaresinde kastedilen, 'bir köle'nin kendisidir.<sup>55</sup> Başka bir ifadeyle, kölenin bir parçası olan boynu ile kendisi kastedilmiştir.<sup>56</sup> Buna göre 'bir boynu çözenin' anlamı, bir köleyi özgürlüğüne kavuşturmadır.<sup>57</sup>

"Bu sizin ellerinizin yaptıkları yüzündendir. Şüphesiz Allah, kullarına zulmedici değildir."<sup>58</sup>; "İnsanların kendi ellerinin kazandıkları dolayısıyla, karada ve denizde fesad meydana aldı, dönmeleri umuduyla yaptıklarının bir kısmını kendilerine tattırmaktadır."<sup>59</sup> Bu ayetlerde, 'ellerin yaptıkları ve ellerin kazandıkları' tabirleriyle insanın tüm yaptıkları ve kazandıkları kastedilmektedir.<sup>60</sup> 'Ellerin yaptıkları' denmesinin sebebi ise yapılan işlerin büyük çoğunluğunun 'ellerle' yapılması sebebiyledir.<sup>61</sup>

**4. Külliyyet:** Bütün zikredilmek suretiyle, bütüne ait olan bir parça kastedilir.

"Yahut (bunların hali) gökten boşanan bir yağmur (a tutulmuş kimselerin) hali gibidir ki, onda karanlıklar var, bir gürleme, bir şimşek var, yıldırımlardan ölüm korkusuyla parmaklarını kulaklarına tıkıyorlar. Oysa Allah kâfirleri çepeçevre kuşatmıştır."<sup>62</sup> Ayette, kâfirlerin yıldırımdan ölüm korkusuyla 'parmaklarını kulaklarına tıkamalarından' bahsedilmektedir. Açıktır ki, burada kastedilen parmakların tamamı değil, parmak uçlarıdır,<sup>63</sup> zira kulaklara sokulabilen ancak parmak uçlarıdır. Buna rağmen burada 'parmak uçları' denmeyip, 'parmaklarını tıkarlar' denmesi, kâfirlerin ve münafıkların hayret ve dehşetlerinden dolayı son derece büyük bir şaşkınlık içinde olduklarını göstermektedir.<sup>64</sup> Öyle ki onlar, bu dehşet ve hayret sebebiyle sanki parmaklarının tümünü kulaklarına tıkaşmışlardır.<sup>65</sup>

**5. Mâziyyet (Geçmiş İtibara Alma):** Bir şeyin önceleri sahip olduğu bir niteliğiyle, hali hazırda da zikredilmesidir. Ancak hali hazırda o nitelik mevcut değildir yahut o niteliğini geçmişte kazanmıştır.

"Yetimlere mallarını verin ve temizli murdara değişmeyin. Onların mallarını kendi mallarınıza katıp yemeyin; çünkü bu, büyük bir suçtur."<sup>66</sup> Ayette, 'yetimlere mallarının verilmesi' emredilmektedir. Bilindiği üzere 'yetim', babası ölen küçük çocuk de-

<sup>54</sup> Beled, 90/12-13.

<sup>55</sup> Bk. İbnü'l-Kayyim, *el-Fevâidu'l-Müşevvik*, s. 34; Kazvinî, *el-İzâh fî Ulumi'l-Kur'an*, II, 399; "Arapların, eli kesilen hırsız için 'hırsız kestim' tabirini kullanmaları da bu türden bir örnektir." Kazvinî, *age*, II, 399.

<sup>56</sup> Bk. Ebu Musa, *el-Belağatü'l-Kur'aniyye*, s. 530.

<sup>57</sup> Bk. İzzüddin b. Abdisselam, *Kitabu'l-İşare*, s. 39.

<sup>58</sup> Al-i İmran, 3/182.

<sup>59</sup> Rum, 30/41.

<sup>60</sup> Bk. Zerkeşi, *el-Burhân*, II, 264; İbnü'l-Kayyim, *age*, s. 34.

<sup>61</sup> Bk. Suyûtî, *age*, II, 36.

<sup>62</sup> Bakara, 2/19.

<sup>63</sup> Bk. Zerkeşi, *age*, II, 262; İbnü'l-Kayyim, *el-Fevâidu'l-Müşevvik*, s. 36.

<sup>64</sup> Bk. Ebu Musa, *el-Belağatü'l-Kur'aniyye*, s. 529-530.

<sup>65</sup> Bk. Bediüzzaman, Said Nursî, *İşaratü'l-İ'caz*, Tenvir Neşriyat, İstanbul, 1988, s. 152; Suyûtî, *age*, II, 36; Subhi Salih, *Mebahis fî Ulumi'l-Kur'an*, Daru'l-İlim, V. Baskı, Beyrut, 1968, s. 329.

<sup>66</sup> Nisa, 4/2.

mektir.<sup>67</sup> Hâlbuki ayette malları kendisine verilmesi emredilen kişi, artık rüşd çağına erip çocukluktan çıkmıştır.<sup>68</sup> Şu ayet-i kerime söz konusu ettiğimiz hususu tamamlayıcı niteliktedir: “Yetimleri, nikâha erişecekleri çağa kadar deneyin; şayet kendilerinde bir rüşd hissederseniz, hemen mallarını kendilerine teslim edin, büyüyecekler de ellerine alacaklar diye o malları israfıla yemeye kalkmayın...”<sup>69</sup>

“Kadınları boşadığınızda, iddetlerini (bekleme sürelerini) de bitirdilerse, aralarında meşru bir şekilde anlaşmaları takdirde, kendilerini kocalarına nikâhlanmalarına engel çıkarmayın...”<sup>70</sup> Ayet-i kerimede maksat, boşanmış kadınların, boşanmadan sonra, daha önceleri evli buldukları erkeklerle tekrar evlenmelerine engel olunmamasıdır. Bilindiği gibi boşanmadan sonra ‘kocalık vasfı’ ortadan kalkar. Ayette ‘kocaları’ diye tabir edilmesi önceki halleri itibariyledir. Aksi takdirde hali hazırda da kocalık vasfı devam etseydi yeniden nikâh kıymanın bir mantığı olmazdı.<sup>71</sup>

**6. Müstakbeliyyet (Geleceği/Olacağı İtibara Alma):** Bir şeyi, sonradan alacağı durum veya nitelik ile zikretmektir.

“Nûh, Rabbim yeryüzünde kâfirlerden yurt edinen hiç kimseyi bırakma, dedi; zira sen bırakacak olursan onlar, kullarını yoldan çıkarıyorlar, üstelik facir ve kâfirden başkasını doğurmayacaklar.”<sup>72</sup> Bilindiği üzere, yeni doğan çocuk gerçekte kâfir veya facir değildir, öyleyse ayette söz konusu edilen durum, onların ileride işleyecekleri küfür ve fücür sebebiyle kâfir ve facir olacak olmalarıdır.<sup>73</sup>

“Dediler ki korkma, biz sana alim bir oğul müjdelemekteyiz.”<sup>74</sup> Ayette, meleklere Hz. İbrahim’e ‘bilgin bir çocuk’ müjdesi vermelerinden bahsedilmektedir. Çocuğun âlim/bilgin olarak vasıflandırılması, ileride kazanacağı sıfatı itibariyledir.<sup>75</sup>

**7. Halıyyet-Mahallıyyet:** Hal lafzının zikredilip, halin kendisinde bulunduğu mahallin veya mahal lafzının zikredilip de mahalde bulunan halin kastedildiği durumlardaki ilişki biçimidir.<sup>76</sup>

“Hayır, andolsun ki eğer vazgeçmezse, onu yalancı ve günahkâr olan perçeminden tutup sürükleyeceğiz. O vakit o meclisini/kurultayını çağırırsın, biz de zebanileri çağıracağız.”<sup>77</sup> Ayette, meclis/kurultay olarak tercüme ettiğimiz ‘nadiye’ kelimesi, ‘toplantılan yer’ anlamındadır. Ancak kastedilen, mecliste/kurultayda bir araya gelen insanlardır.<sup>78</sup> ‘Onları yardımına çağırırsın’ anlamındadır.

“Hem bulunduğumuz şehre hem de içinde geldiğimiz kervana sor ve emin ol ki, biz gerçekten doğru söylüyoruz.”<sup>79</sup> Ayette, Hz. Yusuf’un (a.s.) kardeşleri, babaları Hz.

<sup>67</sup> “Balığ olduktan sonra, yetimlik söz konusu değildir.” Zerkeşi, *age*, II, 280; İbnü'l-Kayyim, *age*, s. 40; Suyûtî, *age*, II, 37; Kazvinî, *el-İzâh fî Ulumi'l-Kur'an*, II, 402-403.

<sup>68</sup> Bk. Ebu Musa, *age*, s. 530.

<sup>69</sup> Nisa, 4/6.

<sup>70</sup> Bakara, 2/232.

<sup>71</sup> Bk. Suyûtî, *el-İtkan*, II, 37.

<sup>72</sup> Nuh, 71/26-27.

<sup>73</sup> Bk. Zerkeşi, *age*, II, 278; Suyûtî, *age*, II, 37; İbnü'l-Kayyim, *el-Fevâidu'l-Müşevvik*, s. 41.

<sup>74</sup> Hicr, 15/53.

<sup>75</sup> Bk. Suyûtî, *age*, II, 37.

<sup>76</sup> Bk. Bozgöz, *Kur'an-ı Kerim ve Mecaz Kavramı*, s. 98-100.

<sup>77</sup> Alak, 96/15-18.

<sup>78</sup> Bk. İbnü'l-Kayyim, *el-Fevâidu'l-Müşevvik*, s. 48; Kazvinî, *el-İzâh fî Ulumi'l-Kur'an*, II, 403.

<sup>79</sup> Yusuf, 12/82.

Yakub'a doğru söylediklerini teyit etmek için, 'bulduğumuz şehre ve içinde geldiğimiz kervana sor' demektedirler. Şehir ve kervanın konuşmayacağı bilindiğine göre, burada kastedilen şehirde yaşayan insanlar ve kervanda bulunan kimseler olduğu açıktır.<sup>80</sup>

**8. Umum-Husus Alakası:** Genel bir ifadeyle daha dar çerçeveli özel bir anlamın veya özel bir ifadeyle genel bir anlamın kastedildiği ilişki biçimidir.

"Gökler, neredeyse üstlerinden çatlayıp parçalanacaklar. Melekler de Rablerini hamd ile tesbih ediyorlar ve yeryüzünde olan kimseler için mağfiret diliyorlar. Haberiniz olsun, öyle bağıslayan ve esirgeyen ancak Allah'tır."<sup>81</sup> Bu ayet-i kerimede meleklerin 'yeryüzünde bulunan kimseler için mağfiret dilemeleri' gibi genel bir ifade kullanılmıştır. Hâlbuki şu ayette de ifade edildiği üzere, meleklerin mağfiret dilemeleri, yeryüzünde bulunan herkesi kapsamamaktadır, mü'minlerle sınırlıdır. Yani 'yeryüzünde bulunan kimseler' genel ifadesiyle mü'minler kastedilmiştir. "Arşı yüklenmekte olanlar ve çevresinde bulunanlar, Rablerini hamd ile tesbih ediyorlar, O'na iman ediyorlar ve iman edenlere şöyle mağfiret diliyorlar: Rabbimiz, rahmet ve ilmin her şeyi kuşatıp sardı, tevbe edenler ve senin yoluna tabi olanlara mağfiret et ve onları cehennem azabından koru."<sup>82</sup>

**9. Âliyyet Alakası:** Alet ismi zikredilerek, aletin kendisiyle gerçekleşen eserin kastedildiği alaka çeşididir.

"Biz hiçbir elçiyi, kendi kavminin lisanından (dilinden) başkasıyla göndermedik ki, onlara apaçık anlatsın..."<sup>83</sup> Ayette, tüm elçilerin kendi kavimlerinin lisanıyla (diliyle) gönderildikleri ifade edilmektedir. Beled suresinde geçen şu ayette de ifade edildiği üzere 'lisan' kelimesi, ağızda bulunan tat alma organını yani organ olan dili ifade etmektedir. "Biz ona iki göz vermedik mi? Bir lisan (dil) ve iki dudak!"<sup>84</sup> Ancak bu organ, konuşmanın kendisiyle gerçekleştiği alet olduğu için,<sup>85</sup> lügat anlamındaki konuşulan dili ifade etmek üzere kullanılmıştır.<sup>86</sup>

**10. Bir şeyin zıddıyla isimlendirilmesi:**<sup>87</sup>

"Münafıklara müjde ver ki onlar için gayet acıklı bir azap vardır"<sup>88</sup>; "İnkâr edenleri gayet acı bir azap ile müjdele!"<sup>89</sup> Bu ayetlerde, münafıklar ve kâfirler azap ile müjdelenmektedirler. 'Müjdelemek' ise gerçekte sevindirici haber verildiğinde olur,<sup>90</sup> ayetlerde ise gayet acıklı bir azabı haber vermeden bahsedilmektedir. Bu tarz bir ifade, muhatabı psikolojik açıdan da cezalandırma söz konusudur.

<sup>80</sup> İmam Şafîî, bu ayeti, 'manası siyakından anlaşılabilir ayetler babı'nda ele alıp değerlendirmektedir. Bk. Şafîî, Muhammed b. İdris (150-204 H.), *er-Risale*, Tahkik ve Şerh: Ahmed Muhammed Şakir, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, 1358/1939, s. 62-64.

<sup>81</sup> Şûra, 42/5.

<sup>82</sup> Mü'min, 40/7.

<sup>83</sup> İbrahim, 14/4.

<sup>84</sup> Beled, 90/8-9.

<sup>85</sup> Bk. İbn Kuteybe, *Te'vil'u Müşkili'l-Kur'an*, s. 146.

<sup>86</sup> Bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 283; Suyûtî, *el-İtkan*, II, 37; Kazvinî, *el-İzâh fî Ulumi'l-Kur'an*, II, 403.

<sup>87</sup> Ayrıntılı bilgi ve örnekler için Bk. İbn Kuteybe, *Te'vil'u Müşkili'l-Kur'an*, s. 185-209.

<sup>88</sup> Nisa, 4/138.

<sup>89</sup> Tevbe, 9/3.

<sup>90</sup> Bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 283; Suyûtî, *el-İtkan*, II, 37; "Takva sahiplerini müjdelemen ve inat edenleri de inzar etmen (uyarıp-korkutman) için, Biz bu Kur'an'ı senin dilinle kolaylaştırdık." Meryem, 19/97.

**11.** *Fiilin mutlak olarak zikredilip, onunla fiile yakınlığın ve niyetlenmenin kastedilmesi:*

"Öyleyse Kur'an okuduğun zaman, kovulmuş şeytandan Allah'a sığın..."<sup>91</sup> Ayette geçen 'Kur'an okuduğun zaman' ifadesi, 'Kur'an okumaya başlayacağın zaman' anlamındadır. Çünkü istiâze (eûzü besmele), okuma eylemi gerçekleşmeden önce olur.<sup>92</sup>

"Ey iman edenler, namaza durduğunuz vakit, yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi ve başlarınıza meshedip her iki topuğa kadar ayaklarınızı yıkayın..."<sup>93</sup> Bu ayette ise, 'namaza durduğunuz vakit' ifadesi, 'namaza durmaya niyetlendiğiniz vakit' anlamındadır. Zira abdest alma olayı, namaza durduktan sonra değil, namaza durmaya yakın bir vakitte gerçekleşir.<sup>94</sup>

**12.** *Bir sîğanın, başka bir sîğanın yerine kullanılması:* Bunun pek çok örneği var,<sup>95</sup> biz birkaçını vermekle yetineceğiz.<sup>96</sup>

"Akşamüstü babalarına ağlar vaziyette geldiler ve dediler ki; 'Baba gerçek şu ki biz gittik, yarıştıyorduk, Yusuf'u da eşyamızın yanında bırakmıştık. Bir de baktık ki, onu kurt yemiş. Ne var ki biz doğruyu söylesek bile sen bize inanmazsın. Bir de gömleğinin üzerinde yalan bir kan getirdiler..." Ayette geçen 'yalan kan' ifadesi, 'niteliği hakkında yalan söyledikleri' bir kan getirdiler, anlamındadır.<sup>97</sup> Zira bilinmektedir ki, 'yalan' nitelendirmesi, nesnelere sıfatı olarak kullanılmaktan öte, sözlerin veya söz sahiplerinin sıfatı olarak kullanılmaktadır.<sup>98</sup>

"Görmediler mi ki etraflarında insanlar çarpılıp yağma edilirken, biz emniyet içinde bir harem yaptık..."<sup>99</sup> Ayette, harem için 'emniyet içinde' nitelendirmesi kullanılmaktadır. Hâlbuki kastedilen, haremde emniyet içinde olması değil, haremde emniyet içinde olunması yani insanların haremde emniyet içinde yaşamalarıdır.<sup>100</sup>

"Allah, göklerin ve yerin nurudur. O'nun nurunun misali, içinde چراغ bulunan bir kandil gibidir..."<sup>101</sup> Ayet-i kerimde Yüce Allah, 'Allah göklerin ve yerin nurudur' diye buyurduktan hemen sonra, 'O'nun nuru...' demek suretiyle 'nur'u kendisine izafe etmiştir. Eğer Allah, nurun kendisi olsaydı, onu kendisine izafe etmezdi; çünkü bir şeyin kendi kendisine izafe edilmesi mümtendir. Öyleyse burada, 'nur' kelimesi ile 'münevvir (aydınlatan)' manası kastedilmiştir.<sup>102</sup>

**b. İstiâre:** Hakiki mana ile mecazî mana arasındaki alâkanın daima müşâbehet (benzerlik) olduğu lügavî mecazdır.<sup>103</sup> Kelime anlamı itibariyle *istiâre*, bir şeyin ödünç verilmesi veya ödünç alınmış bir şeyin iadesini istemektir. Dikkat

<sup>91</sup> Nahl, 16/98.

<sup>92</sup> Bk. Suyûtî, *age*, II, 38.

<sup>93</sup> Maide, 5/6.

<sup>94</sup> Bk. Suyûtî, *age*, II, 38; Daha farklı örnekler için Bk. İbnü'l-Kayyim, *el-Fevâidu'l-Müşevvik*, s. 39.

<sup>95</sup> Bk. İbnü'l-Kayyim, *age*, s. 52-57; İzzüddin b. Abdisselam, *Kıtabu'l-İşare*, s. 20-29.

<sup>96</sup> Ayrıntılı bilgi ve örnekler için Bk. Suyûtî, *el-İtkan*, II, 38-40.

<sup>97</sup> Bk. İbn Kuteybe, *Te'vil'ü Müşkil'ül-Kur'an*, s. 132.

<sup>98</sup> Bk. Suyûtî, *age*, II, 38.

<sup>99</sup> Ankebût, 29/67.

<sup>100</sup> Bk. Suyûtî, *age*, II, 38.

<sup>101</sup> Nur, 24/35.

<sup>102</sup> Bk. Şimşek, *Kur'an'da İki Mesele (Müteşabih-Nesh)*, s. 68.

<sup>103</sup> Bk. Kazvinî, *el-İzâh fî Ulumi'l-Kur'an*, II, 407.

edilirse, istiare yapıldığı durumlarda bir lafız, adeta ödünç verme yoluyla manasını başka bir lafza bırakır.<sup>104</sup>

İstiare gerçekte, iki tarafından yani *müşebbeh/müstear leh* ile *müşebbeh bih/müstear minh'ten* herhangi birisi ile *vech-i şebeh/cami* ve *teşbih edatı* hazfedilmiş bir benzetmedir.<sup>105</sup> Şimdi örnekler ışığında konuyu biraz daha netleştirelim.

"Elif, Lam, Ra. Bu bir kitaptır ki Rabbinin izniyle insanları karanlıklardan aydınlığa, O güçlü ve övgüye layık olanın yoluna çıkarman için sana indirdik."<sup>106</sup> Ayet-i kerime "zulümât/karanlıklar" ve "nur/aydınlık" kelimeleri, hakikî manalarının dışında kullanılmışlardır. Zulümâttan kastedilen "dalâlet ve küfür", nurdan kastedilen ise "hidayet ve iman"dır. Ayet, aslında şu manayı ihtiva etmektedir: "Allah, onları karanlıklar gibi olan dalâletten, nur gibi olan hidayete çıkarır." Burada teşbihin müşebbeh (benzetilen) kısmı hazfedilerek, bir mecaz çeşidi olan istiare yapılmıştır. Bu istiaredeki alâka ise, sapıklık ile karanlık; hidayet ile aydınlık arasındaki benzerliktir; yani, her ikisi de doğru yolu şaşırma sebepleri olma noktasında birleştikleri için sapıklık karanlığa, yine her ikisi de doğru yolu bulmaya vesile oldukları için hidayet aydınlığa benzetilmiştir.<sup>107</sup> Böyle bir manaya karine ise ayetin baş tarafıdır; zira '*kitabın*' fiziksel anlamdaki karanlıklardan yine fiziksel anlamdaki aydınlığa çıkarmak için indirilmediği gayet açıktır. Hz. Musa'ya indirilen Tevrat'ı, 'ziya/ışık' olarak nitelendiren şu ayet-i kerime de bu meyanda hatırlanması gereken örneklerden biridir: "*Andolsun ki biz Musa ile Harun'a takva sahipleri için bir furkan (hak ile batılı birbirinden ayıran), bir ziya/ışık ve bir zikir/öğüt verdik.*"<sup>108</sup> Burada da Tevrat'a ışık denmesi, onun adeta ışık gibi manevi karanlıkları aydınlatıp, doğru yolu bulmaya sebep olması yönüyledir.

"O vakit Zekeriya, Rabbine nida edip demişti ki: *Rabbim, hakikaten kemiklerim gevşedi ve başım iyice yaşlılık aleviyle tutuştu, sana dua etmek suretiyle Rabbim, hiçbir zaman bedbaht olmadım. Bu halimle ben, arkamdan gelecek yakınlarım adına endişeye kapıldım, benim karım da kısırdır, artık bana kendi katından bir yardımcı armağan et ki, hem benim, hem Yakupoğullarımın mirasına sahip çıksın, Rabbim, hem de onu rızaya mazhar kıl.*"<sup>109</sup> Zekeriya (a.s.)'ın, Cenab-ı Allah'a karşı bu son derece içten ve dokunaklı olan yakarışında bizim ele alacağımız husus, "*başım iyice yaşlılık aleviyle tutuştu*" cümlesidir. Bu ifadede müstear minh, *nar* yani ateştir; müstear leh, *şeyb* yani yaşlılıktır; dolayısıyla yaşlılık ateşe benzetilmiştir. Burada benzetme yönü ise gerek ateş ile ihtiyarlığın yayılma-kaplama noktasındaki benzerliği<sup>110</sup> gerekse ateşin par-

<sup>104</sup> Bk. Bozgöz, *Kur'an-ı Kerim ve Mecaz Kavramı*, s. 102.

<sup>105</sup> İstiarenin rükünlerine şu isimler verilir: a) Müşebbeh: Müstear leh, b) Müşebbeh bih(in manası): Müstear minh, c) Müşebbeh bih(in lafzi): Müstear, d) Vech-i şebeh: Cami. Bk. Bolelli, *Belağat Arap Edebiyatı Bilgi ve Teorileri*, s. 103; Bozgöz, *Kur'an-ı Kerim ve Mecaz Kavramı*, s. 104; Suyûtî, *el-İtkan*, II, 44.

<sup>106</sup> İbrahim, 14/1.

<sup>107</sup> Bk. Bolelli, *age*, s. 102; Bozgöz, *age*, s. 103; Ali el-Carim-Mustafa Emin, *el-Belağatü'l-Vazıha*, I, 75-76.

<sup>108</sup> Enbiya, 21/48.

<sup>109</sup> Meryem, 19/3-6.

<sup>110</sup> "İfade edilmek istenen, saçın beyazlığının artmasıdır, çünkü artış, hızlı bir şekilde gerçekleşirse yayılma ve hızlanma konusunda ateşin alevlenmesi gibi olur. Buna göre anlam şöyle olur: Ağarma, adeta ateşin yayılması gibi başta (saçta) önlenemeyecek bir şekilde hızlıca yayılmaktadır." Bk. Ebu Musa, *el-Belağatü'l-Kur'aniyye Fi Tefsiri'z-Zemahşeri*, s. 212; İbnü'l-Kayyim, *el-Fevâidu'l-Müşevvik*, s. 72-73.

laklığı ile yaşlılıktaki saçın beyazlığı arasındaki benzerliktir.<sup>111</sup> Nasıl ki ateş hızlı bir şekilde yayılırsa, çoğunlukla yaşlılık ifadesi olan saç beyazlığı da beklenmedik bir şekilde yayılıp insanın başını kaplar; ayrıca bu beyazlık edebi zevki olanlara ateşin parlaklığını çağrıştırır. Yakarış halinde bulunan Zekeriya (a.s.)'a ait “*başım iyice yaşlılık aleviyle tutuştu*” cümlesinin, “*ben artık ihtiyarladım*” ifadesine nazaran, ihtiyarlık ve acizliği ifade etme noktasında çok daha etkili olduğu ve rahmet-i ilahiyi daha ziyade celbe vesile olabileceği açıktır.

“*Musa, gazabı/öfkesi susunca, levhaları aldı: O levhalardaki yazıda Rablerinden korkanlar için bir hidayet ve bir rahmet vardı.*”<sup>112</sup> Bu ayette, ‘*öfkenin susmasından*’ bahsedilmektedir. Burada müstear, sükût (susma); müstear minh, sakit(susan); müstear leh ise gazap (öfke)tır.<sup>113</sup> Yani ‘*öfke'nin geçmesi*, susmakta olan bir kimseye benzetilmiştir.<sup>114</sup> Buradaki benzerlik yönü ise hem öfkenin geçmesinde hem de bir kimsenin susmasında bir sakinliğin, sessizliğin ve yatışmanın bulunmasıdır.<sup>115</sup> Ayette bu tarz bir üslup takip edilmesinin hikmeti ise şudur: Hz. Musa, kavminin onun Tur-i Sina'ya gitmesini fırsat bilerek kendi elleriyle yaptıkları buzağıya tapıp hak dini kulak ardı etmeleri karşısında, son derece kızgın ve üzgün bir şekilde onların yanına döner. O derece öfkeli ki kardeşi Harun'un saç<sup>116</sup> ve sakalından tutup çekiştirir,<sup>117</sup> onu ve kavmini azarlar. Onun bu derecede tepki ve öfkesi, ayet-i kerime geçen ‘*öfke susunca*’ ifadesiyle, son derece çarpıcı ve bir o kadar da etkileyici bir üslupla dile getirilmiştir. Zira ‘*öfke susunca*’ ifadesinden anlaşılmaktadır ki sanki kardeşi Harun ve kavmiyle konuşan, onları azarlayan Musa'nın kendisi değil; öfkesidir. Bundan dolayı da sakinleşip yatışması, ‘*öfke susunca*’ tarzında manidar bir üslup ile dile getirilmiştir.

“*Ölü iken kendisini dirilttiğimiz ve insanlar içinde yürümesi için kendisine bir nur verdiğimiz kimsenin durumu, karanlıklar içinde kalmış ve ondan bir türlü çıkamayacak bir halde bulunan kimsenin durumu gibi olur mu? Fakat kâfirlere, amelleri öyle süslü/yaldızlı gösterilmektedir.*”<sup>118</sup> Ayet-i kerimede ‘ölü (mevt)’ kelimesi, ‘dall (doğru yolda olmayan)’ kelimesinden,<sup>119</sup> ‘diriltme (ihya)’ kelimesi ise ‘hidayet (doğru yola erdirmeye)’ kelimesinden istiare yapılmıştır.<sup>120</sup> Dolayısıyla -hayır ve iyilik noktasındaki hareket ve bereket yönüyle-hidayet dirilmeye, -sözü edilen hareket ve bereket-

<sup>111</sup> Bk. Suyûtî, *el-İtkan*, II, 44.

<sup>112</sup> A'raf, 7/154.

<sup>113</sup> Bk. Suyûtî, *age*, II, 44.

<sup>114</sup> Bk. Ali el-Carim-Mustafa Emin, *el-Belagatu'l-Vazıha*, I, 84.

<sup>115</sup> Bk. Ali el-Carim-Mustafa Emin, *age*, I, 83.

<sup>116</sup> Bk. İzzüddin b. Abdisselam, *Kitabu'l-İşare*, s. 172.

<sup>117</sup> “*Ey Musa! Seni kavminden çarçabuk ayrılmaya iten nedir? Dedi ki: Onlar arkamda izim üzerindedirler, Rabbim, hoşnut kalman için Sana gelmekte acele ettim. Dedi ki: Biz senden sonra kavmini fime (deneme)den geçirdik, Samiri onları şaşırıp-saptırdı. Bunun üzerine Musa, kavmine oldukça kızgın ve üzgün olarak döndü...*” (Taha, 20/83–86); “*Ey Harun! dedi, sana ne engel oldu da bunların dalalere düştüklerini gördüğün zaman bana uymadın, emrime baş mı kaldırdın? Dedi ki: Ey anamın oğlu! Sakalımı ve başımı tutup çekiştirme, ben, senin 'İsrailoğulları arasında ayrılık çıkardın, sözümü önemsemedin' demenden endişe ettim*” (Taha, 20/92–94).

<sup>118</sup> En'am, 6/122.

<sup>119</sup> Bk. İbnü'l-Kayyim, *age*, s. 51.

<sup>120</sup> Bk. İbn Kuteybe, *Te'vil'u Müşkili'l-Kur'an*, s. 140.

ten yoksun olması yönüyle de- sapıklık ölüme benzetilmiştir.<sup>121</sup> Allah'ın, doğru yolda olmayan birine hidayet nasip etmesini ve ona hak ile batılın arasını ayıracak bir şuur ve yakın vermesini 'diriltmek' olarak tavsif etmesi,<sup>122</sup> hidayetini ve doğru yolda bulunmanın 'hayat' kadar değerli olduğunu, belki de hayatın ancak bunlarla hayat olduğunu ifade etmesi bakımından oldukça anlamlıdır.

"Hepiniz, Allah'ın ipine<sup>123</sup> sımsıkı tutunun, dağılıp ayrılmayın da Allah'ın üzerinizdeki nimetini düşünün! Sizler birbirinize düşman iken, O, kalpleriniz arasında dostluk meydana getirip uzlaştırdı da nimeti sayesinde kardeş oldunuz. Hem sizler ateşten bir çukurun tam kenarındayken O, tutup sizi kurtardı. Şimdi doğru yolu bulasınız diye Allah size ayetlerini böylece açıklıyor."<sup>124</sup> Ayet-i kerimede 'ip (habl)' kelimesi Kur'an-ı Kerim'den, 'i'tisam (tutunmak) kelimesi ise 'ittiba'dan istiare yapılmıştır.<sup>125</sup> Bu tarz bir üslup tercih edilmekle, Allah'ın kitabına güzel bir şekilde uymak ve bu sayede O'nun yardımına mazhar olup himayesine güvenmek, büyük bir çukura düşüp de kendisine yukarıdan son derece sağlam, kopması imkânsız bir ip sarkıtılıp, kurtuluşu için o ipe sımsıkı bir şekilde tutunan bir kimsenin durumuna benzetilmiştir.<sup>126</sup> Vakıa, Kur'an-ı Kerim kurtuluşumuz için adeta gökten sarkıtılmış sapaşğlam, kopması imkânsız bir halattır. Ona sımsıkı tutunan kurtulur. Ona sırtını çeviren ise içinde bulunduğu ateş çukurunda yok olup gitmeye mahkûmdur.

İstiare ile ilgili verilen örneklerin yeterli olduğu kanısındayız.<sup>127</sup> Ayrıca belirtmek isteriz ki, istiaredeki farklı boyutlar dikkate alınmak suretiyle farklı taksim ve tasnifler yapılmıştır.<sup>128</sup> Ancak, bunların bir kısmının birbiriyle örtüşen ve pek

<sup>121</sup> Bk. Bozğöz, *Kur'an-ı Kerim ve Mecaz Kavramı*, s. 109.

<sup>122</sup> Bk. Zemahşeri, *el-Keşşaf*, II, 60; "Ey iman edenler, **siz hayata verecek şeylere** sizi çağırıldığı zaman, Allah'a ve Resulüne icabet edin ve bilin ki şüphesiz Allah, kişi ile kalbi arasına girer ve siz gerçekten O'na götürülüp toplanacaksınız" (Enfal, 8/24).

<sup>123</sup> "Allah'ın ipi, O'nun tarafından belirlenen hayat tarzıdır. O bir iptir, çünkü mü'minlerin Allah'la ilişkilerini sağlam tutar ve aynı zamanda onları birbirine bağlayıp, bir toplum halinde birleştirir. Hz. Peygamber Kur'an'ı 'Allah'ın gökten yere uzanmış ipi' olarak tanıtmıştır. Buna göre Allah'ın ipine sarılmak bir anlamda Kur'an'a sarılmaktır." Şahinler, Necmettin, *Kur'an'da Sembolik Anlatımlar*, Beyan Yayınları, İstanbul 1995, s. 64.

<sup>124</sup> Al-i İmran, 3/103.

<sup>125</sup> "Haris el-A'ver, Hz. Peygamberin (s.a.s.) 'haberiniz olsun bir fitne çıkacak!' dediğini duyunca, hemen bundan kurtuluş yolunun ne olacağını sorar. Hz. Peygamber şöyle buyurur: "Allah'ın kitabına uymaktır. Onda sizden öncekiler ve sizden sonrakilerle ilgili haberler, ayrıca aranızda cereyan edecek olayların hükmü var. O, hak ile batılı ayıran ölçüdür. Onda her şey ciddidir, gayesiz bir kelim yoktur. Kim akılsızlık edip, ona inanmaz ve onunla amel etmezse, Allah onu helak eder. Kim onun dışında hidayet ararsa, Allah onu saptırır. **O, Allah'ın sağlam ipidir.** O, hikmetli olan zikirdir, o dosdoğru yoldur. Onun sayesinde hevalar yanlışla saptıktan, diller iltibastan korunur. Âlimler ona doymazlar. Onun çokça tekrarı usandırmaz, radını ek-siltmez. İnsanı hayrete düşüren mümtaz yönleri son bulmaz, tükenmez, o öyle bir kitaptır ki, cinler işittikleri zaman şöyle demekten kendilerini alamadılar: 'Biz, gerçekten hayranlık uyandıran bir Kur'an dinledik, o gerçeğe yönlendiriyor, biz de ona iman ettik.' (Cin, 72/1) Kim onunla konuşursa doğru söyler, kim onunla amel ederse mükâfata mazhar olur, kim ona çağılırsa dosdoğru yola çağırılmış olur. Ey A'ver, bunları iyi öğren." Tirmizi, *Sevabu'l-Kur'an* 14, 2908; Canan, *Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*, III, 224-225.

<sup>126</sup> Bk. Zemahşeri, *el-Keşşaf*, I, 386; Suyûtî, *el-İtkan*, II, 46.

<sup>127</sup> Daha fazla örnek için Bk. İbn Kuteybe, *Te'vil'u Müşkil'l-Kur'an*, s. 137-184.

<sup>128</sup> Bk. Suyûtî, *age*, II, 44-46.



farklılık arz etmeyen tasnifler olması,<sup>129</sup> hatta kimi zaman verilen örneklerin de aynı olması dolayısıyla bu husustaki ayrıntılara dalmayı uygun görmedik.<sup>130</sup>

## B) KİNAYE VE TA'RİZ

### 1. Kinaye

Lügatte, 'örtmek' manasına gelip,<sup>131</sup> *bir manayı, dilde kendisi için konulan lafızları söylemeksizin ifade etmek demektir.*<sup>132</sup> Böyle bir durumda anlatılmak istenen mana, kendisi için vaz' edilen lafızlarla ifade edilmez. Belki ona eşit veya yakın bir mana söylenmek suretiyle, asıl anlatılmak istenen manaya imada bulunulur.<sup>133</sup>

Kısaca kinaye, "*kendisiyle manasının lazımı kastedilen lafızdır*" şeklinde de tarif edilmiştir.<sup>134</sup> Lafzın manasının lazımını kastetmek, mananın peşi sıra gelen neticesini kastetmektir.<sup>135</sup>

Arapların "*tavilü'n-necad (kılıcının bağı uzun)*" ve "*kesîru remadi'l-qidr (tenceresinin külü bol)*" sözleri, kinayenin meşhur örnekleridir.<sup>136</sup> "Kılıcının bağı uzun" ifadesi, bir kimsenin uzun boylu olmasından kinayedir. Zira kılıcın bağının uzun olması, sahibinin uzun olmasını gerektirir.<sup>137</sup> "Tenceresinin külü bol" ifadesi ise bir kimsenin konuklarının, misafirlerinin bol olmasından kinayedir;<sup>138</sup> çünkü tefekkür ve akıl yoluyla bilinir ki, bir kimseyi övmek için kullanılan bu ifadede, salt olarak külün bolluğunu övmenin bir anlamı yoktur. Öyleyse buradan mananın lazımına intikal etmek gerekir ki o da şudur: Bir kimsenin tenceresinin külü bol ise demek ki o kimsenin evinde çokça ateş yakılır. Çokça ateş yakmak bol miktarda yemek pişirmeyi gerektirir. Yemeklerin bolluğu yiyen kimselerin fazla olmasını gerektirir. Yiyen kimselerin fazla olması misafirlerin çok olmasını gerektirir. Misafirlerin çok olması ise cömert olmanın gereğidir.<sup>139</sup>

Yukarıda verilen örneklerde de görüldüğü üzere kinayede kastedilen anlam, lafız yoluyla değil tefekkür ve akıl yoluyla bilinir.<sup>140</sup> Ayrıca lafızlar, kendisi için konuldukları asli manalarında kullanılmışlardır; ancak bununla manalarının lazımı kastedilmek suretiyle başka bir manaya işaret edilmiştir. Böyle bir kullanım ise,

<sup>129</sup> Bk. Bozgöz, *Kur'an-ı Kerim ve Mecaz Kavramı*, s. 105.

<sup>130</sup> İstiarenin çeşitleri için Bk. Ali el-Carim-Mustafa Emin, *el-Belağatü'l-Vazıha*, I, 75-107; Bolelli, *Belağat Arap Edebiyatı Bilgi ve Teorileri*, s. 104-111; Bozgöz, *age*, s. 105-113.

<sup>131</sup> Bk. İbnü'l-Kayyim, *el-Fevâidu'l-Müşevvik*, s. 187.

<sup>132</sup> "Beyan ilmiyle uğraşan âlimler kinayeyi, 'çirkin-yakışksız bir manayı güzel bir lafızla ifade etmektir' şeklinde tarif etmişlerdir. İbnü'l-Kayyim, *el-Fevâidu'l-Müşevvik*, s. 187.

<sup>133</sup> Bk. Cürcanî, *Delailü'l-İ'caz*, s. 41; Zerkeşi, *el-Burhân*, II, 301; Ebu Musa, *el-Belağatü'l-Kur'aniyye*, s. 224.

<sup>134</sup> Suyûtî, *el-İtkan*, II, 47; Subhi Salih, *Mebahis fi Ulumi'l-Kur'an*, s. 330; Kinaye; sözlük anlamı, bir sözü lügat anlamından başka bir manaya gelecek şekilde söylemektir. Kinayenin terim anlamı sözlük anlamından pek farklı değildir: Bir sözün kendi manasıyla beraber, lazım mana dediğimiz başka bir manayı hatırlatmasına terim olarak kinaye diyoruz." Yaşar, *Kur'an'da Anlamı Kapalı Ayetler*, s. 181.

<sup>135</sup> Bk. Cürcanî, *age*, s. 41.

<sup>136</sup> Bk. Cürcanî, *age*, s. 41; Zemahşeri, *el-Keşşaf*, I, 279.

<sup>137</sup> Bk. Bolelli, *Belağat Arap Edebiyatı Bilgi ve Teorileri*, s. 123.

<sup>138</sup> Bk. Zerkeşi, *el-Burhân*, II, 301.

<sup>139</sup> Bk. Cürcanî, *age*, s. 230; Bolelli, *age*, s. 126.

<sup>140</sup> Bk. Cürcanî, *age*, s. 230.

lafzı ilk olarak kendisi için konulduğu manada kullanmaya engel değildir. Kinayedeki bu özellik, onu mecazdan ayıran en önemli ayırıcı vasıftır.<sup>141</sup>

Kinayede, lafzın hakiki anlamının anlaşılmasına engel bir durumun bulunmamasına vurguda bulunacak şekilde bazı tanımlar da yapılmıştır. Örneğin, İbnü'l-Esir'in kinaye tanımı şöyledir: "Kinaye, bir lafzın, hakikat ile mecazın arasını birleştiren bir vasıfla, hakikat ve mecazın her birine hamledilmesi caiz olan bir manaya delalet etmesidir."<sup>142</sup> Bu tanıma göre kinayede hakiki mananın mümkün olması şarttır.<sup>143</sup>

Kinayenin tanımına ve onu mecazdan ayıran özelliğine dair verilen bilgilerden sonra, konuyu Kur'an-ı Kerim'deki örnek bazı ayetler ışığında somutlaştıralım.

"O cennetlerde, bakışlarını kısan (*kasiratu't-tarf*) öyle kadınlar var ki, onlardan önce kendilerine ne bir insan, ne de bir cin dokunmuştur."<sup>144</sup> Ayet-i kerimede geçen "bakışlarını kısan (*kasiratu't-tarf*)" ifadesi, cennette bahsedilen kadınların iffetli olmalarından kinayedir.<sup>145</sup> Burada "iffetli olmak", doğrudan ifade edilmeyip, bunun yerine söz konusu anlamı anlatmak üzere eşit veya yakın lafızlar kullanma yolu tercih edilmiştir.<sup>146</sup> Bu durumda ifadenin açılımı şöyledir: Kadın iffetli olduğu zaman, bakışlarını kocasına hasreder, başkalarına bakmaz. Öyleyse "bakışları kısmak", iffetli olmayla eşdeğerde tutulmuştur, zira iffetli olmanın en önemli bir nedeni, bakışları kısmaktır. "Mü'min erkeklere söyle; gözlerini sakınsınlar ve ırzlarını korusunlar. Bu kendileri için daha temizdir. Şüphesiz, Allah yaptıklarından haberdardır. Mü'min kadınlara da söyle; gözlerini sakınsınlar, ırzlarını korusunlar..."<sup>147</sup>

"Rabbin, kendisinden başkasına kulluk etmemenizi ve anne-babaya güzel davranmayı emretti. Şayet onlardan biri veya ikisi senin yanında yaşlanırsa, onlara 'üff (öf)' deme ve onları azarlama, onlara güzel söz söyle."<sup>148</sup> Ayet-i kerimede, anne-babaya 'öf demeyin' demek suretiyle, onlara kötü davranmayı nehyetmekten kinaye yapılmıştır. Ancak burada 'öf demeyin' ifadesini, hakikati üzere anlamaya engel herhangi bir karine de mevcut değildir. Yani anne-babaya kötü davranmayın, onları azarlamayın, öyle ki onlara 'öf' bile demeyin.<sup>149</sup>

Usulcüler, Kur'an'da kinayenin kullanılmasında bazı sebepler ve edebi gayeler saymışlardır.<sup>150</sup> Bunların bizce önemli olanlarını şöyle özetlemek mümkündür:

1. *Tenbih/Dikkat çekmek.* "Sizi tek bir nefisten yaratan O'dur."<sup>151</sup> Ayette, nefis-i vahide (tek bir nefis) sözüyle, Hazreti Âdem'den kinaye yapılmıştır. Burada, doğ-

<sup>141</sup> Bk. İzzüddin b. Abdisselam, *Kitabu'l-İşare*, s. 63-64.

<sup>142</sup> Bk. Suyûtî, *el-İtkan*, II, 48; Ebu Musa, *el-Belağatü'l-Kur'aniyye*, s. 676.

<sup>143</sup> Bk. Ebu Musa, *age*, s. 725; "Kinaye, gerek hakiki, gerekse mecazî olarak farklı iki anlama delalet eden her lafızdır; başka bir tabirle, bir sözü tek kullanımda hem gerçek, hem de mecaz anlamıyla kullanma sanatıdır." Bk. Ebu Musa, a.y.

<sup>144</sup> Rahman, 55/56.

<sup>145</sup> Bk. Suyûtî, *age*, II, 48.

<sup>146</sup> "Yani mütekellim bir manayı kastediyor, fakat o manayı ifade eden gerçek lafızları terk ediyor, bu lafızlara eşit veya yakın olan başka lafızları kullanarak kastedtiği manayı ifade etme yoluna gidiyor. Bu anlatım biçimine 'irdaf' da denir." Ebu Musa, *age*, s. 224.

<sup>147</sup> Nur, 24/30-31.

<sup>148</sup> İsra, 17/23.

<sup>149</sup> Bk. İzzüddin b. Abdisselam, *Kitabu'l-İşare*, s. 63-64.

<sup>150</sup> Bk. Suyûtî, *el-İtkan*, II, 47-48.

rudan “Sizi Âdem’den yaratan O’dur” denmeyip bu tarz bir üslup tercih edilmesinde, Allah’ın kudretinin büyüklüğüne ve yüceliğine dikkat çekme söz konusudur.<sup>152</sup> Zira insanlığı tek bir nefisten yaratmak, ancak her şeye gücü yeten bir Kadir-i Mutlak’ın işi olabilir.

2. Açıkta söylenmesi hoş olmayacak şeylerin bildirilmesinde. Meselâ Kur’ân’da, “...Eğer hasta olur veya seferde bulunursanız veya biriniz hacet yerinden gelir<sup>153</sup> ya da kadınlara dokunursanız da suya güç yetiremezseniz, o zaman temiz bir toprağa teyemmüm edin...”<sup>154</sup>, “Oruç gecesini kadınlarınıza yaklaşmanız size helal buyruldu, onlar sizin için bir örtü, siz de onlar için bir örtüsünüz...”<sup>155</sup>, “O, sizi tek bir nefisten yarattı ve gönü ona ısınsin diye eşini de ondan var etti, ne zaman ki onu örtüp bürüdü, o da bir yük yüklendi, bir müddet bununla geçti, derken ağırlaştı, o vakit ikisi bir kendilerini yetiştiren Allah’a şöyle dua ettiler: Eğer bize salih bir çocuk verirsen, yemin ederiz ki elbette şükreden kullarından oluruz.”<sup>156</sup> gibi ayetlerde cimadan (cinsel ilişkiden) kinaye olarak, “dokunmak (mülâmes)”<sup>157</sup>, “yaklaşmak (refes)”, “örtü (libas)” ve “örtüp bürümek (tağaşşı) gibi kelimeler kullanılmıştır.<sup>158</sup>

3. Belâgat ve mübalağa kasdıyla kinayeye başvurmak. “Öyle iken tuttular kullarından ona bir cüz tasladılar. Hakikaten insan apaçık bir nankördür. Yoksa O, yarattığı mahlûklarından kendine kızlar edindi de oğulları size mi ayırdı? Hâlbuki onlardan biri, o Rahman için verdiği örnekle (kız çocuğunun doğumuyla) müjdelendiği zaman, yüzü simsiyah oluyor da kahrından yutkundukça yutkunuyor. Ya!.. O, ziynet içinde yetiştirilip de mücadeleye gelince becerikli olmayanı öyle mi? Rahman’ın kulları olan melekleri de dışı yapılar. Yarattıklarına şahit mi oldular? Şahitlikleri yazılacak ve sorguya çekilecekler.”<sup>159</sup> Müşriklerin, melekleri Allah’ın kızları olarak görmesini konu edinen bu ayet-i kerimede geçen “O, ziynet içinde yetiştirilip de mücadeleye gelince becerikli olmayanı öyle mi?” ifadesiyle, nimet ve ziynete düşkün olarak yetişmelerinden,<sup>160</sup> bu ziynete olan düşkünlüğün de kendilerini derin ve ince manaları düşünmede geri bırakarak,<sup>161</sup> mücadele ve tartışmada zayıf kıldığından bahsedilmek suretiyle kadınlardan kinaye yapılmıştır.<sup>162</sup> Doğrudan ‘kadınlar’ denmeyip, onlara ait olan bir özelliklerini gündeme getirmek suretiyle kinayeye başvurulması, meleklerin böyle bir özellikte olmadıklarını vurgulama amacına yöneliktir.

4. İhtisar ve icaz dediğimiz daha kısa ve özlü anlatım kasdıyla kinayeye başvurmak. “Fiil” lafzının pek çok lafızdan kinaye yapılması, ihtisar ve icazda en çok rast-

→

<sup>151</sup> A’raf, 7/189.

<sup>152</sup> Bk. Zerkeşi, *el-Burhân*, II, 301; Suyûtî, *age*, II, 47; Yaşar, *Kur’an’da Anlamı Kapalı Ayetler*, s. 182.

<sup>153</sup> “Hacet yeri” diye tercüme edilen ve ayetin orijinalinde geçen “ğâit” kelimesi, asıl itibarıyla “sakin, huzurlu yer” (Suyûtî, *age*, II, 47) anlamına gelmekte olup, ihtiyaç gidermekten kinayedir. (Bk. Ebu Ubeyde, *Mecazu’l-Kur’an*, I, 128).

<sup>154</sup> Nisa, 4/43.

<sup>155</sup> Bakara, 2/187.

<sup>156</sup> A’raf, 7/189.

<sup>157</sup> Bk. Ebu Ubeyde, *age*, I, 155.

<sup>158</sup> Bk. Subhi Salih, *Mebahis fî Ulumi’l-Kur’an*, s. 330; Zerkeşi, *el-Burhân*, II, 303-304; Suyûtî, *age*, II, 47; İbnü’l-Kayyim, *el-Fevâidu’l-Müşevvik*, s. 187; Yaşar, *Kur’an’da Anlamı Kapalı Ayetler*, s. 183.

<sup>159</sup> Zuhurf, 43/15-19.

<sup>160</sup> Zemahşeri, *el-Keşşaf*, IV, 237.

<sup>161</sup> Suyûtî, *el-İtkan*, II, 47.

<sup>162</sup> Bk. Zemahşeri, *age*, IV, 237.

lanılan bir kinaye türüdür.<sup>163</sup> “Eğer kulumuza kısım kısım indirdiğimiz Kur’an’dan şüphede iseniz, haydi onun dengi bir sure meydana getirin ve Allah’tan başka güvendiklerinizin hepsini çağırın, eğer sadık iseniz bunu yapın. Yok, yapamazsanız -ki hiçbir zaman yapamayacaksınız- o halde yakıtı insanlar ile taşlar olan o ateşten sakının, o kâfirler için hazırlandı.”<sup>164</sup> Ayet-i kerimede geçen “yapamazsanız (fein lem tef’élû)” lafzıyla, “şayet Kur’an’ın dengi bir sure meydana getiremezseniz” cümlesinden, “yapamayacaksınız (ve len tef’élû)” lafzıyla da “Kur’an’ın dengi bir sure meydana getiremeyeceksiniz” cümlesinden kinaye yapılmıştır. Sözü gereksiz yere uzatıp usandırmak için bu tarz bir üslup takip edilmesi, son derece yerindedir.<sup>165</sup>

5. İşin varacağı neticeyi haber verme. “Ebû Leheb’in iki eli kurudu, kendi de kurudu.”<sup>166</sup> Ayeti kerimede, lugat itibariyle asıl manası “alev babası” olan *Ebû Leheb*’in isminin özellikle zikredilmesinde, kinaye yoluyla onun cehennemlik olduğuna ve gidip varacağı yerin ‘ateş’ olduğuna bir işaret vardır.<sup>167</sup> Hz. Peygambere (s.a.s.) nankörlük ve düşmanlıkta ileri giden, İslam dininin yayılmasına engel olmak için her türlü fitne ve fesat ateşini alevlendirmeye çalışan Ebu Cehil ve benzeri azgın kâfirlerin küfür ve taşkınlıkları Kur’an’da anlatılmış olmakla beraber hiçbirinin adı açıkça zikredilmediği halde, Peygamberin baba bir amcası olan Ebu Leheb’in ismine özellikle yer verilmesi dikkate değer niteliktedir. “Ebu Leheb” ifadesi, şahsı gösteren bir künye olmakla beraber<sup>168</sup> lügat itibariyle “alev babası” anlamına geldiğinden, Peygambere ve İslama karşı ateş püskürmek isteyip de kendini cehenneme atmış olan kâfirlerin hepsinin temsilcisi olması sebebiyle onun kötü akıbeti, hepsinin akıbetine misal yapılmış gibidir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, kinayelerde hakikatın irade edilmesi de mümkün olduğundan bu ifadede maksat sadece Ebu Leheb’in şahsını belirtmekten ibaret olmayıp, onun vasfına ve bu vasıfta ona benzeyenlerin hallerine de işaret edilmiş demektir.<sup>169</sup>

## 2. Ta’rîz

Kimi zaman kinayenin bir alt başlığı olarak ele alınan *ta’rîz*,<sup>170</sup> “söylenen sözü zarif bir tarzda, maharetle manasından başka bir yöne çevirmek”<sup>171</sup> olarak tanımlanmış-

<sup>163</sup> Bk. Suyûtî, *el-İtkan*, II, 47.

<sup>164</sup> Bakara, 2/23-24.

<sup>165</sup> Bk. Zemahşeri, *el-Keşşaf*, I, 107.

<sup>166</sup> Tebbet, 111/1.

<sup>167</sup> Bk. Suyûtî, *age*, II, 47.

<sup>168</sup> “Asıl ismi, Abdüluzza b. Abdilmuttalip iken yanaklarının pek kırmızı olmasından dolayı ‘ateş’e benzetilerek, Ebu Leheb denilmiş ve bu künye ile meşhur olmuştur. Çok ateşli manasına gelen ‘alev babası’ künyesi ona başlangıçta, yüzünün parlaklığı veya canlılığı yahut hiddet ve şiddeti itibariyle övgü manası düşünülerek verilmişti. Ancak bu vasfın hakikatinde ‘ateşin kaynağı olmak’ veya ‘ateşi sevmek’ manasının bulunması ve en şiddetli ateşin de cehennem ateşi olması dolayısıyla ‘Ebu Leheb’ ismi, kendisini ateşe sürükleyen ‘cehennemlik’ unvanına dönüştürülmüş, fiil ve hareketleri itibariyle de ‘cehennemin babası’ manasına darb-ı mesel olarak kullanılmıştır.” Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, X, 48-49.

<sup>169</sup> Bk. Elmalılı, *age*, X, 47-48.

<sup>170</sup> Bk. Ali el-Carim-Mustafa Emin, *el-Belagatu’l-Vazıha*, I, 131; Bolelli, *Belağat Arap Edebiyatı Bilgi ve Teorileri*, s. 123-127; “Bazıları kinaye ile ta’rîzin aynı şey olduğunu söylemişlerdir.” İbnü’l-Kayyim, *el-Fevâidu’l-Müşevvik*, s. 196.

<sup>171</sup> Bk. Yaşar, *Kur’an’da Anlamı Kapalı Ayetler*, s. 183; Bolelli, *age*, s. 127; Zemahşeri, *el-Keşşaf*, I, 279.

tır.<sup>172</sup> Cimri bir kimseye “ne kadar cömert davranıyorsun” demek<sup>173</sup> veya ihtiyaç sahibi bir insanın muhtaç olduğu kimseye “sana selam vermeye ve senin mübarek yüzünü görmeye geldim” demesi,<sup>174</sup> ta’rizin örneklerindedir.

Ta’rizin kinayeden farkını belirtmek için de şu tanımlar yapılmıştır: “Ta’riz, bir şeyi söyleyip de, onunla söylemediğin bir şeyi işaret etmendir”;<sup>175</sup> “ta’riz, bir manayı hakiki veya mecazî yolların dışında, söyleniş tarzıyla ifade eden bir lafızdır”;<sup>176</sup> “ta’riz, başka bir şeye işaret etmek üzere hakiki manasında kullanılan lafızdır”;<sup>177</sup> “ta’riz, birine seslenip başkasını kastetmek şeklinde, zikredilmeyen bir kimse için kullanılan sözdür.”<sup>178</sup>

Tanımlardan da anlaşılacağı üzere ta’riz, kinayeden daha gizli bir anlatım yöntemidir. Çünkü kinayenin delaleti lafızla, ta’rizin delaleti ise mefhumladır. Kinayede bir söz söylenir, o sözün lazımı kastedilir, ta’riz’de ise bir söz söylenir, onunla o sözün anlam kapsamında bulunmayan bir şeye işaret edilir.<sup>179</sup> Ayrıca kinaye müfred lafızla yapılabildiği halde ta’riz ancak mürekkep lafızlarla yapılır.<sup>180</sup>

Değişik gayeler için başvurulabilen ta’rizin Kur’an-ı Kerim’de geçen bazı örneklerine bir göz atalım.

“Şehrin uzak yerinden bir adam koşarak geldi, ‘Ey hemşerilerim, elçilere uyun’ dedi. ‘Sizden ücret istemeyenlere uyun, onlar hidayete ermiş kimselerdir. Bana ne oluyor ki, beni yaratana kulluk etmeyecekmışim? Hep döndürülüp O’na götürüleceksiniz. Hiç ben O’ndan başka ilahlar edinir miyim? Eğer O Rahman bana bir zarar dileyecek olsa onların şefaati benden yana hiçbir şeye yaramaz ve beni kurtaramazlar. Şüphesiz ben o vakit apaçık bir sapıklık içinde olmuş olurum.”<sup>181</sup> Ayet-i kerimelerde, şehrin uzak yerinden koşarak gelen adamın kendi kavminden olan hemşerilerini güzel ve yumuşak bir üslupla hakka davet etmesi konu edilmektedir. Adam, kavmine, hidayet üzere olan ve kimseden bir ücret istemeyen elçilere uymalarını tavsiye ettikten sonra üslubunu değiştirip “Bana ne oluyor ki, beni yaratana kulluk etmeyecekmışim?” demek suretiyle, “Size ne oluyor ki, sizi yaratana kulluk etmeyecekmışsınız?” anlamına gelecek şekilde ta’rizde bulunmuştur. Aynı ayetin devamındaki cümlenin “Hep döndürülüp O’na götürüleceksiniz” tarzında gelmesi, böyle bir ta’rizin varlığının karinesi niteliğindedir. “Hiç ben O’ndan başka ilahlar edinir miyim? Eğer O Rahman bana bir zarar dileyecek olsa onların şefaati benden yana hiçbir şeye yaramaz ve beni kurtaramazlar. Şüphesiz ben o vakit apaçık bir sapıklık içinde olmuş olurum.” cümlelerinde de “Hiç O’ndan başka ilahlar edinebilir misiniz? Eğer O Rahman size bir zarar dileyecek olsa

<sup>172</sup> “Ta’riz, kinaye ile dokunaklı söz söylemektir.” Kurt, *İbn Kuteybe ve Tefsir Anlayışı*, s. 178.

<sup>173</sup> Yaşar, *age*, s. 183.

<sup>174</sup> Zemahşeri, *age*, I, 279.

<sup>175</sup> Zemahşeri, *age*, I, 279; İlmi bir şekilde ta’rizi tanımlayan ve müdakkik âlimlerin eleştirisi getiremeyeceği ölçüde sağlam bir ‘ta’riz tarifi’ yapan ilk kişinin Zemahşeri olduğu söylenir. Bk. Ebu Musa, *el-Belağatü'l-Kur’aniyye*, s. 563-564; Aynı tanım için Bk. İbnü'l-Kayyim, *el-Fevâidu'l-Müşevvik*, s. 197.

<sup>176</sup> Bk. Suyuti, *el-İtkan*, II, 48; Zerkeşi, *el-Burhân*, II, 311.

<sup>177</sup> Sübkî’nin ta’riz tanımıdır. Bk. Suyuti, *age*, II, 48.

<sup>178</sup> Söz konusu tanım ise Sekkaki’ye aittir. Bk. Suyuti, *age*, II, 48; ayrıca Bk. Zerkeşi, *el-Burhân*, II, 311; Yaşar, *age*, s. 184.

<sup>179</sup> Bk. Subhi Salih, *Mebahis fi Ulumi'l-Kur’an*, s. 332.

<sup>180</sup> Bk. Yaşar, *age*, s. 183-184.

<sup>181</sup> Yasin, 36/20-24.

onların şefaati sizden yana hiçbir şeye yaramaz ve sizi kurtaramazlar. Şüphesiz siz o vakit apaçık bir sapıklık içinde olmuş olursunuz." anlamını çağrıştıracak şekilde bir ta'riz söz konusudur. Burada adamın kendi adına konuşup kavmini doğrudan hakka itaatsizlik ve sapıklıkla suçlamayı terk etmesi, onların kızıp öfkelenmelerinin önüne geçilmesini sağladığı gibi, aynı zamanda elçilere ve getirdikleri hakikatlere uymalarını temin edebilecek bir zemin hazırlamış bulunmaktadır.<sup>182</sup>

"Resulullahın hilafına olarak arkada kalanlar, oturup kalmalarına sevindiler de Allah yolunda mallarıyla ve canlarıyla cihat etmekten hoşlanmadılar ve 'bu sıcakta savaşta çıkmayın' dediler. De ki, 'cehennem ateşi daha sıcaktır'. Fakat kavrayıp-anlasalardı."<sup>183</sup> Şayet ayet-i kerimeyi zahiri üzere değerlendiresek, "De ki, 'cehennem ateşi daha sıcaktır'" ifadesiyle, cehennem ateşinin sıcaklığının şiddetli olduğunu haber verdiğini görürüz. Hâlbuki cehennem ateşinin sıcaklığının daha çetin olduğu, muhataplar tarafından da bilinen bir husustur, öyleyse burada bu hususun hatırlanması ve buna dikkat çekilmesi başka bir gayeye yöneliktir. Burada hedeflenen gaye, Allah'ın elçisinin zıttına gidip şiddetli sığacı bahane ederek savaştan geri kalanların, cehenneme gideceklerini ve orada onun tarife sığmaz dehşetli ateşiyle karşı karşıya kalacaklarını ta'riz yolu ifade etmektir.<sup>184</sup> Adeta şöyle denmiş gibidir: Siz buradaki sıcaklığı bahane ederek savaştan geri kalın bakalım, ancak bunun cezası olarak öyle bir sıcaklığa, öyle bir ateşe maruz kalacaksınız ki bin pişman olacaksınız, fakat bunu kavrayıp anlayabilseydiniz zaten böyle yapmazdınız. "Hayır! Andolsun ki o 'hutame'ye atılacaktır. Hutame'nin ne olduğunu bilebildin mi? Allah'ın tutuşturulmuş ateşidir ki o, yüreklerin üstüne tırmanıp çıkar. O, uzatılmış sütunlarda onların üzerine kilitlenecektir."<sup>185</sup>

"Derken (İbrahim), onları (putları) paramparça etti, belki kendisine müracaat ederler diye büyük olanına dokunmadı. 'Bunu bizim ilahlarımıza kim yapmış? Herhalde o zalimlerden biridir' dediler. 'Bir delikanlı işittik bunları anıyor, adına İbrahim deniyormuş' dediler. 'Haydi, halkın gözleri önüne getirin onu, belki şahadet ederler' dediler. 'Sen mi yaptın bunu ilahlarımıza ya İbrahim?' diye sordular. O da dedi ki, 'belki şu büyükleri yapmıştır. Sorun bakalım onlara, eğer söyleyebilirlerse!'"<sup>186</sup> Ta'rizin en meşhur ve en açık örneklerinden biri olan bu ayet-i kerimelerde anlatıldığı şekliyle İbrahim (a.s.), kavminin tapmakta olduğu putları onlar yokken kırıp parçalar; ancak döndükleri zaman kendisine sorsunlar diye en büyük puta dokunmaz. Gelip de putları parçalanmış bir vaziyette gördüklerinde, önceleri o putları diline dolayan Hz. İbrahim'i çağırıp 'bunu putlarımıza sen mi yaptın?' diye sorarlar. Hz. İbrahim'in cevabı şöyledir: "Bana değil putların kendilerine sorun, şu büyükleri yaptı, eğer konuşabiliyorlarsa kendileri cevap versinler."<sup>187</sup> Burada sanki konuşabilme yeteneği, putları kırmak gibi bir işi yapabilmenin şartı olarak söylenmiştir yani şayet onlar -gerek kırılan ve gerekse sağlam duran büyük put- konuşabilselerdi o zaman böyle bir işi yapabilir-

<sup>182</sup> Bk. Suyûtî, *el-İtkan*, II, 48-49.

<sup>183</sup> Tevbe, 9/81.

<sup>184</sup> Bk. Subhi Salih, *Mebahis Fî Ulumi'l-Kur'an*, s. 332.

<sup>185</sup> Hümeze, 104/4-9.

<sup>186</sup> Enbiya, 21/58-63.

<sup>187</sup> "Yani putların en büyükleri, kendisiyle birlikte diğer küçük putlara da tapılmasına öfkelenmiş ve onları kırıp parçalamış." İbnü'l-Kayyim, *el-Fevâidu'l-Müşevvik*, s. 197.

lerdi, düşünemediğine ve konuşamadığına göre şu sağlam duran put, nasıl öyle bir işi yapabilir ki?<sup>188</sup> Bu durumu şöyle bir misalle daha anlaşılır hale getirmek mümkündür: Örneğin, “sen, hakikaten güzel yazı yazmakla meşhur olsan ve son derece mükemmel bir hatla güzel bir kitap yazsan, okuma-yazması olmayan, güzel yazı yazamayan, belki tüm mahareti yazıyı bozmak olan bir arkadaşın sana ‘bu kitabı sen mi yazdın?’ diye sorsa, sen de ‘yok sen yazdın’ tarzında cevap verirsen, elbette buradaki maksadın muhatabınla alay etmekle beraber kitabı bizzat kendi elinle yazdığını vurgulamandır. Kitabı senin yazmadığını, okuma-yazması bulunmayan arkadaşının söz konusu kitabı yazdığını kastetmek gibi bir amaç güdülmediği apaçktır.”<sup>189</sup> Aynı şekilde Hz. İbrahim’in de bu şekil ta’riz yollu, alaylı bir ifadeye başvurmasında, gerçekte yaptığı işi putlara mal etme maksadı bulunmadığı gibi, kavminin taptığı o putların böyle bir işi yapamayacak kadar aciz olduklarını, konuşamadıklarını, düşünemediklerini dolayısıyla da ilah olamayacaklarını vurgulama söz konusudur.<sup>190</sup>

### SONUÇ

Mecaz, kinaye ve ta’riz ile ilgili tanımlamalar ve açık-anlaşılır olmasına özen gösterdiğimiz örneklerle, Kur’an’ı Kerim’in bünyesinde yer alan sembolik anlatım unsurlarının anlatıma hem bir zenginlik hem de canlılık kazandırdığı görülebilmektedir. Başka bir ifadeyle, Kur’an yorumuna ilişkin birtakım önemli yararlar ve yeni boyutlar elde edilebileceği anlaşılabilir. Bir diğer önemli husus olarak, *mecaz konusunun, herkesin Kur’an’la ilgili olarak farklı şeyler söyleyebileceği bir gevşeklik alanı* olmadığı ortaya çıkmaktadır. Zira imkân ölçüsünde uygun ve açık örnekler ele alınmak suretiyle, konunun itidal düzleminde işlenmesini sağlayacak, benzer meselelerde tutarlı bir metodun uygulanmasını temin edecek, bilhassa dini bilinç konusunda gelişigüzel ve keyfi yorumlara gidilmesinin önüne set çekebilecek olan ölçütlerin çerçevesi bir anlamda çizilmiş olmaktadır.

### KAYNAKÇA

- Abduh, Muhammed (v. 1323/1905), *Risaletü't-Tevhîd*, Tashih ve Ta’lik: Muhammed Reşid Rıza, Mektebetü'l-Kahire, Mısır, 1960.
- Ali el-Carim ve Mustafa Emin, *el-Belagatu'l-Vazıha* (I-II), Eda Neşr., İstanbul, 1991.
- Bediüzzaman, Said Nursi (1878–1960), *İşaratü'l-İ'caz*, Tenvir Neşr., İstanbul, 1988.
- Bolelli, Nusrettin, *Belağat Arap Edebiyatı Bilgi ve Teorileri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1993.
- Bozğöz, Faruk, *Kur'an-ı Kerim ve Mecaz Kavramı*, Basılmamış Doktora Tezi, Danışman: Uzun, Tacettin, Konya, 2000.
- Canan, İbrahim, *Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi* (I-XVIII), Akçağ Yay., Ankara, 1995.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1993.
- Cürcanî, Abdulkahir, *Delailü'l-İ'caz*, Tashih: Muhammed Abduh ve Muhammed Mahmud Şankîti, el-Fütuhu'l-Edebiyye Matbaası, Mısır, 1331.

<sup>188</sup> Bk. İbn Kuteybe, *Te'vil'u Müşkili'l-Kur'an*, s. 268.

<sup>189</sup> Zemahşeri, *el-Keşşaf*, III, 121.

<sup>190</sup> Bk. İbnü'l-Kayyim, *el-Fevâidu'l-Müşevvik*, s.197; Yaşar, *Kur'an'da Anlamı Kapalı Ayetler*, s. 184.

- Derveze, M. İzzet (1888–1984), *Kur'an-ı Mecîd (Kur'an'ı Anlamada Bir Yöntem Çalışması)*, Arapçadan Çev. Vahdettin İnce, Ekin Yayınları, İstanbul, 1997.
- Ebu Musa, Muhammed Muhammed Ebu Musa, *el-Belağatü'l-Kur'aniyye Fî Tefsiri'z-Zemahşerî ve Eseruhâ fî'd-Dirasatî'l-Belağiyye*, Mektebet-ü Vehbe, Kahire, 1988.
- Ebu Ubeyde, Ma'mer b. Müsennâ et-Teymî (v. 210/825), *Mecazu'l-Kur'an*, Thk. M. Fuad Sezgin, Naşir: Muhammed Sarimî Emin el-Hancî, Mısır, 1954.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, (v. 1361/1942), *Hak Dini Kur'an Dili*, (I-X), (Sadeleştirme), Azim Dağıtım, İstanbul, tsz.
- Eş'ari, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, (v. 324/936), *el-İbane an Usulî'd-Diyane*, el-Camiatü'l-İslamiyye Yayınları, V. Baskı, Medine-i Münevvere, 1410.
- Gazali, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, (v. 505/1111), *Bâtınıliğin İcyüzü*, Çev. İlhan, Avni, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman el-Bağdadî (v. 597/1201), *Telbîsu İblîs*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I. Baskı, Beyrut-Lübnan, 1983.
- İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekir, (v. 751/1350), *el-Fevâidu'l-Müşevvik ilâ Ulûmi'l-Kur'an ve İlmi'l-Beyan*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, I. Baskı, Beyrut-Lübnan, 1982.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim ed-Dineveri, (v. 276/889), *Te'vilu Müşkili'l-Kur'an*, Şerh ve Neşr: Seyyid Ahmed Sakr, Daru't-Turas, Kahire, 1973.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem el-İfrikî el-Mısırî, (v. 711/1311), *Lisanu'l-Arab*, (I-XV), Beyrut, tsz.
- İzzüddin b. Abdisselam, (v. 660/1262), *Kitabu'l-İşare ile'l-İcâz fî Ba'di Envai'l-Mecaz*, Darü'l-Matbaati'l-Amire, Dersaadet, 1313.
- Kazvinî, Hatîb (v.739/1339), *el-Îzâh fî Ulumi'l-Kur'an*, (I-II) Şerh-Ta'lîk-Tenkîh: Muhammed Abdu'l-Mün'im Hafacî, V. Baskı, İstanbul, 1980.
- Keskioğlu, Osman, *Nüzulünden Günümüze Kur'an-ı Kerim Bilgileri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1989.
- Kızılırmak, Ali, *Kur'an'da Hakikat ve Mecaz*, Basılmamış Doktora Tezi, Danışman: Şevki Saka, Ankara, 1996.
- Subhî Salih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'an*, Darü'l-İlim, V. Baskı, Beyrut, 1968.
- Suyûtî, Celaluddin Ebu'l-Fadl Abdurrahman es-Suyuti eş-Şafi'î, (v. 911/1505), *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, (I-II), Matbaat-i Mustafa el-Babî el-Halebî, Mısır, 1951.
- Şafiî, Muhammed b. İdris, (v. 204/820), *er-Risale*, Tahkik ve Şerh: Ahmed Muhammed Şakir, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, 1939.
- Şahinler, Necmettin, *Kur'an'da Sembolik Anlatımlar*, Beyan Yay., İstanbul, 1995.
- Şimşek, M. Sait, *Kur'an'da İki Mesele (Müteşabih-Nesh)*, Selam Yay., Konya, 1987.
- Tirmizi, Ebu İsa Muhammed, (v. 279/892), *es-Sünen* (I-V), İstanbul, 1981.
- Yaşar, Hüseyin, *Kur'an'da Anlamı Kapalı Ayetler*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1997.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirân*, (I-III), Daru'l-Kütübi'l-Hadîse, Kahire, 1962.
- Zerkeşi, Bedru'd-din Muhammed b. Abdillâh, (v. 794/1392), *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, (I-IV), Tahkik: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, I. Baskı, Kahire, 1957.



## KUR'ÂN FONETİĞİNDE “SÂKİN MÎM” FONEMİNİN SESLENDİRİLİŞİ ÜZERİNE YENİ BİR İNCELEME

Soner AKDAĞ\*

### ÖZET

Kur'ân ilimleri içerisinde çok önemli bir yere sahip olan Tecvîd ve Kırâat bilimleri, Kur'ân-ı Kerîm'in orijinal seslendiriliş özelliklerini günümüze kadar muhafaza eden iki önemli disiplin olarak karşımıza çıkar. Bu iki ilimden özellikle de ilki, Kur'ân seslerinin *ekleme noktalarını* ve *ekleme biçimlerini* en ince detaylarına kadar araştırması yönüyle Fonetik biliminin "Söyleyiş Sesbilgisi" dalıyla çok ciddi bir benzerlik arz eder. Bu çalışmada, Kur'ân seslerinden biri olan "Sâkin Mîm", Kur'ân fonetiğinin sistematüğünü oluşturan klâsik *Tecvîd ve Kırâat* literatürleri çerçevesinde incelenecek ve bu sesin günümüzdeki telaffuz şekillerinin değerlendirmelerine yer verilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Tecvîd, Kırâat, Fonetik, Mahreç, Sifat, Ses.

### NEW ANALYSIS OF THE PRONUNCIATION OF THE "AL-MEEM AL-SAAKINAH" IN THE QURANIC PHONETICS

*Tajwid* and *Qira'at* which hold a very important place amongst the sciences of the Qur'an, played a major role in preserving the original recitation rules of the Noble Qur'an till this very day. *Tajwid* especially, with its meticulous regard to the finest details of the points and manners of articulation of the Qur'anic sounds, shows similarity to the science of articulatory phonetics. In this study, one of the Qur'anic sounds "al-Meem al-Saakinah" (the unvowelled meem) will be analyzed in the framework of classical *Tajwid* and *Qira'at* literature that comprise the systematic of Qur'anic phonetics and also assessments of the forms of contemporary pronunciations of this sound will be given.

**Key Words:** Tajwid, Qira'at, Phonetics, Point of Articulation, Manner of Articulation, Sound.

### GİRİŞ

Çağdaş dilbilimin alt dallarından birini oluşturan Fonetik bilimi (Alm. *phonetik*, *lautlehre*; Fr. *phonétique*; İng. *phonetics*), *Standart Türkiye Türkçesi* (STT)'nde daha çok "Sesbilgisi" terimiyle karşılaşılır. *Modern Standart Arapça* (MSA)'da ise fonetik kelimesi için çoğunlukla "ilmu'l-esvât" tabiri kullanılmakla birlikte ayrıca "ilmu'l-esvâti'l-luğaviyye", "ilmu'l-esvâti'l-luğavi" ve "ilmu's-savtiyyât" gibi ifadeler de kullanılır.

Fonetik, dilbilimciler tarafından, dili oluşturan sesleri ele alan bir bilim olarak tanımlanır.<sup>1</sup> Buna göre mezkûr bilim; Fonoloji'den farklı olmak üzere, herhangi bir dili oluşturan görevli-görevsiz bütün ses elemanlarını, *ekleme noktaları* (Ar.

\* The Institute of Islamic and Turkish Studies (IITS), Virginia, USA. e-mail: turkology@gmail.com

<sup>1</sup> Herold E. Parmer, *A First Course of English Phonetics*, W. Heffer & Sons Ltd, Cambridge, 1917, s. 1.

*mehâric*; İng. *points of articulation*) ve *eklemlenme biçimleri* (Ar. *sifât*; İng. *manners of articulation*) açısından detaylı bir değerlendirmeye tâbi tutar.

Günümüzde yeryüzünde konuşulmakta olan dillere ait sesler, gelişen teknolojiyle birlikte artık gelişmiş sesbilim laboratuvarlarında; *kimograf* (kymograph), *osilograf* (oscillograph) ve *spektograf* (spectograph) adı verilen hassas cihazlar aracılığıyla, ayrıntılı bir şekilde incelenebilmektedir. Bu analizler neticesinde, dünya dillerinde bulunan sesler kayıt altına alınmış ve *Uluslararası Sesbilim Birliği*<sup>2</sup> (IPA) tarafından “The International Phonetic Alphabet / Uluslararası Fonetik Alfabeti” adı verilen bir yazı dizgesi oluşturulmuştur.

Muasırdilbilimcilerin genel kabulüne göre, en eski dil çalışmaları kadîm Hint ile başlar.<sup>3</sup> *Hint-Avrupa Dil Ailesi'nin Hint-İran Kolu*'na bağlı en eski belgeli dili olan ve bugün kullanılmaması dolayısıyla da ölü dillerden biri olarak kabul edilen Sanskritçe, M.Ö. V. yüzyılda yapılmaya başlanan dil çalışmalarını, bu dilde yazılı bulunan Brahman Vedaları'na borçludur. Zira ilk dönem Hint bilginlerini Sanskritçenin yapısını araştırıp kayıt altına almaya iten en önemli sebep, bu dinî metinlerin orijinal dokularının zamanın tahrîf edici özelliği karşısında bozulup gitmesini engellemektir.

Brahman dilcilerin, Veda metinlerinin orijinal dillerini muhafazaya yönelik bu kaygılarına benzer olmak üzere, ilk dönem İslâm âlimleri de Kur'ân-ı Kerîm'in otantik yapısını her türlü tahrîf ve tebdîle karşı koruyabilmek için, Kur'ân dili olan Arapçanın kaidelerini belli bir sistematîğe oturtmak gayesiyle kolları sıvamış ve Hicrî I. [M. VII.] asrın sonlarında başlattıkları dilbilim çalışmalarını Hicrî V. [M. XI.] asırdan itibaren mükemmel bir seviyeye ulaştırmışlardır.

Arap dünyasında, *Söyleyiş Sesbilgisi* (Ar. *ilmu'l-esvâti'n-nutkî*; İng. *articulatory phonetics*)'ne yönelik ilk teşebbüsler, Hicrî II. [M. VIII.] ve III. [M. IX.] yüzyıllara tekabül eder. Bu dönemlerde Arap dili seslerinin teşekkül noktaları ve bu sesler teşekkül ederken onlara ait olduğu gözlemlenen çeşitli özellikler, el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (öl. 175/791)'nin “*Kitâbu'l-Ayn*”, Sîbeveyh (öl. 180/796)'in “*el-Kitâb*” ve el-Muberrred (öl. 285/898)'in “*el-Muktedab*” adını taşıyan meşhur eserlerinde detaylı bir şekilde incelenmiş ve izah edilmiştir.

Hicrî V. [M. XI.] yüzyıldan itibaren ise, *Klâsik Arapça* (CA)'nın *Söyleyiş Sesbilgisi*'ne yönelik en ciddi çalışmalar, *Tecvîd* ve *Kırâat* ilimleri etrafında şekillenmiş ve *Fonetik* bilimi, köklü *Tecvîd* literatürünün bir cüzü hâline getirilmiştir. Bu dönemde *Klâsik Arapça*'da bulunan *aslî* ve *fer'î* sesler üzerine geniş kapsamlı eserler telif edilmiş ve bu eserler, müteakip asırlarda kaleme alınan benzerleri tarafından kaynak olarak kullanılmıştır.

Kur'ân seslerinin telaffuz keyfiyetleri konusunda muhtelif dönemlerde kaleme alınan en önemli eserler arasında özellikle Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî (öl. 437/1045)'nin “*er-Ri'âye li-Tecvîdi'l-Kirâe ve Tahkîku Lafzi't-Tilâve*” adlı eseri, Ebû 'Amr ed-Dânî (öl. 444/1052)'nin “*et-Tahdîd fi'l-İtkâni ve't-Tecvîd*” adlı eseri, 'Abdulvehhâb b. Muhammed el-Kurtubî (öl. 463/1070)'nin “*el-Muvaddah fi't-Tecvîd*” adlı

<sup>2</sup> The International Phonetic Association.

<sup>3</sup> Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, s. 16.

eseri, İbnu't-Tahhân es-Sumâtî (öl. 561/1165)'nin "*el-İnbâ fî Tecvîdi'l-Kur'ân*" adlı eseri, İbnu'l-Cezerî (öl. 833/1429)'nin "*et-Temhîd fî 'İlmi't-Tecvîd*" adlı eseri ve 'Alî en-Nûrî es-Safâkusî (öl. 1118/1706)'nin "*Tenbihu'l-Ġâfilîn ve İrşâdu'l-Câhilîn*" adlı eseri anılmaya değerdir.

Bu incelemede, muhtelif kaynaklar çerçevesinde Kur'ân fonetiğinin en önemli konularından birini oluşturan "sâkin mîm" mevzuuna yer verilecek ve günümüzde bu sesin telaffuzunda meydana gelen birtakım fonetikal hatalar gündeme getirilerek çözüm önerileri sunulacaktır.

### 1. MÎM SESİ'NİN EKLEME NOKTASI (MAHRECİ)

Modern dilbilimde "yazaç" ve "ses" kavramları farklı anlamlar ihtiva eder: *Yazaç* (Ar. *harf*; İng. *letter*) kavramı, herhangi bir alfabeyi oluşturan ve bir ses ya da ses öbeğini göstermek üzere kullanılan yazı sembolü; *ses* (Ar. *savt*; İng. *sound*) ise, işitsel bir yapıya sahip olması yönüyle, akciğerlerden dışarı doğru cereyan eden havanın etkisi sonucu, *sesleme organlarında* meydana gelen titreşim olarak kabul edilir. Buna karşın klâsik kaynaklarda geçen "harf" sözcüğüyle hem "ses", hem de bu sesin yazıdaki karşılığı olan "sembol" kastedilir.

Fasîh Arapçada toplam 35 adet ses bulunduğu tespit edilmiştir.<sup>4</sup> Fakat bu seslerden aslî olan 28 tanesinin harf sembolleri bulunurken<sup>5</sup>, yine bir *aslî* ses olan *Hemze*'nin ve geriye kalan diğer 6 *fer'î* sesin kendilerine has herhangi bir harf karşılıkları yoktur. İster *aslî*, isterse *fer'î* olsun bahsi edilen bu 35 sestem 34 tanesi, Kur'ân kıraatleri arasında yer alabilmişse de /ʃ/ ve /dʒ/ (yani /ش/ - /ج/) seslerinin birleşiminden oluşan *fer'î ses*,<sup>6</sup> mütevâtir on kıraatin hiçbirinde yer alamamıştır.

Herhangi bir dile ait olan bütün sesler, çeşitli *ses organları* (Ar. *e'dâu'n-nutk*; İng. *organs of speech*) aracılığıyla teşekkül eder. Seslerin vücut buldukları yer için eski kaynaklar "*mehâricu'l-hurûf*" terimini kullansalar da günümüz dilbilim verileri ışığında bu terimi "*mehâricu'l-esvât*" olarak düzeltmek, "ses / savt" ve "yazaç / harf" kavramları arasındaki fark dikkate alındığında çok daha yerinde olacaktır.

Klâsik ve modern Arapçanın *aslî* seslerinden biri olarak kabul edilen /m/, *bi-labial*, yani *çift dudaksız* bir *konsonant* (ünsüz)'tir. el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî<sup>7</sup> (öl. 175/791), Sîbeveyh<sup>8</sup> (öl. 180/796), Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. 'Ammâr el-Mehdevî<sup>9</sup> (öl. 440/1048), Ebû 'Amr ed-Dânî<sup>10</sup> (öl. 444/1052) ve 'Alî en-Nûrî es-Safâkusî<sup>11</sup> (öl. 1118/1706)'ye göre bu sesin çıkışı (mahreci) "*beyne's-şefeteyn*" yani iki dudağın arası; Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî<sup>12</sup> (öl. 437/1045) ve İbnu'l-Cezerî<sup>13</sup> (öl. 833/1429)'ye göreyse "*eş-şefetân*" yani dudaklardır. Her iki kabule göre de mezkûr

<sup>4</sup> Sîbeveyh, *el-Kitâb*, IV, 432; el-Mubberred, *el-Muktedab*, I, 328.

<sup>5</sup> el-Mubberred, *a.g.e.*, c. I, s. 328.

<sup>6</sup> Sîbeveyh, *a.g.e.*, c. IV, s. 432.

<sup>7</sup> el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, I, 51.

<sup>8</sup> Sîbeveyh, *a.g.e.*, c. IV, s. 432.

<sup>9</sup> el-Mehdevî, *Şerhu'l-Hidâye*, I, 77.

<sup>10</sup> Ebû 'Amr ed-Dânî, *et-Tahdîd fî'l-İtkâni ve't-Tecvîd*, s. 104.

<sup>11</sup> es-Safâkusî, *Tenbihu'l-Ġâfilîn ve İrşâdu'l-Câhilîn*, s. 35.

<sup>12</sup> Mekkî b. Ebî Tâlib, *er-Ri'âye li-Tecvîdi'l-Kırâ'e ve Tahkiku Lafzi't-Tilâve*, s. 232.

<sup>13</sup> İbnu'l-Cezerî, *et-Temhîd fî 'İlmi't-Tecvîd*, s. 106.

ses, alt ve üst iki dudağın birbirine temas ettirilmesi neticesinde teşekkül eden *nasal* (ğunneli<sup>14</sup> / genizsil) bir konsonanttır.

‘Alî en-Nûrî es-Safâkusî, /m/ sesinin çıkarılışı esnasında dudakların birbirine kapanması gerektiğini vurgular.<sup>15</sup> Bu da mezkûr sesin *kapantılı* (ing. *occlusive, stop*) bir ünsüz olduğunu gösterir. İbn Sînâ (öl. 428/1036) ise *kapantılı* olan bu sesin teşekkülü esnasında, akciğerlerden gelen havanın tamamının dudaklarda hapsedilmediğini, bir kısmının burada, diğer bir kısmınınsa *geniz boşluğu* (Ar. *tecvîfu'l-enf*; İng. *nasal cavity*) bölgesinde hapsedildiğini öne sürer.<sup>16</sup> Bu ifadelerden /m/ sesinin oluşumunda, ciğerlerden gelen havanın dudaklarda olduğu gibi geniz boşluğu bölgesinde de tam bir kapantıya uğradığı ve hiç sızmadığı anlaşılmalıdır. Zira /m/ harfi telaffuz edilirken havanın hem dudaklarda, hem de geniz yolunda tam bir kapantıya uğraması ve hiç sızmaması, onun teşekkülünü imkânsız kılacaktır.

## 2. MÎM SESİ'NİN EKLEMELEME BİÇİMLERİ (SIFATLARI)

Bir dilde bulunan seslerin tamamı, farklı mahreçler aracılığıyla teşekkül etmeyip bunlardan bazıları, aynı mahreç bölgesine istinat eder. Hâl böyle olunca da *eklemeleme noktaları* aynı olan sesleri, birbirlerinden ayırt etmek üzere, bu seslerin karakteristik yapılarını oluşturan birtakım nitelikler devreye girer. Seslere ait olan bu niteliklerin tümünü birden karşılamak için de Arapçada “*sifât*”, İngilizcede “*manners of articulation*”, Türkçede ise “*eklemeleme biçimleri*” terimi kullanılır.

Bir Arap dili konsonu olarak /m/ sesi, mahreçtaşı olan /b/ ve /w/ sesleriyle, sıfatları açısından bazı noktalarda müştereklik arz ederken, diğer bazı yönleriyle de bu seslerden ayrılır. Arapça /m/ sesinin /b/ ve /w/ sesleriyle olan benzer ve farklı bazı sıfatları, klâsik kaynaklar çerçevesinde şu şekilde özetlenebilir:

### a. Müşterek Sıfatlar

1. *Kur'ân Arapçası*'nda bulunan /m/, /b/ ve /w/ seslerinin tümünde *istifâle* (lowered) sıfatı vardır.<sup>17</sup> Bu sıfatın zıddı *isti'lâ* (elevated)'dir. *İstifâle* sıfatına sahip olan sesler telaffuz edilirken dil, üst damağa doğru yükseltilmeyip<sup>18</sup> yuvasında kalır. *İsti'lâ* sıfatına sahip olan seslerde ise dil, üst damağa doğru yükseltilir.<sup>19</sup> Aynı mahrece istinat eden /m/, /b/ ve /w/ sesleri telaffuz edilirken bu seslerde bulunan *istifâle* sıfatı dolayısıyla dilin üst damağa doğru yükseltilmeyip yuvasında bırakılması gerekmektedir.

2. Bu üç sesin tümünde *cehr* (voiced) sıfatı vardır.<sup>20</sup> Bu sıfatın zıddı *hems* (voiceless)'tir. Klâsik literatürde *cehr* kavramıyla, bu sıfata sahip olan seslerin oluşumu esnasında akciğerlerden gelen havanın -sesin mahrece istinadının kuvvetli olması sebebiyle- hapsedilip akmaması<sup>21</sup> kastedilir. Modern dilbilimde ise *cehr* ifadesiyle sesin “ötümlü/titreşimli”, *hems* ifadesiyle de “ötümsüz/titreşimsiz” oluşu kastedilir.

<sup>14</sup> Mekki b. Ebî Tâlib, *a.g.e.*, s. 240.

<sup>15</sup> es-Safâkusî, *a.g.e.*, s. 35.

<sup>16</sup> İbn Sînâ, *Esbâbu Hudûsi'l-Hurûf*, s. 83.

<sup>17</sup> el-Vâsitî, *el-Kenz fi'l-Kırâ'âti'l-Aşr*, I, 169; Cebel, *el-Muhtasar fi Esvâti'l-Luğati'l-'Arabiyye*, s. 63.

<sup>18</sup> Mekki b. Ebî Tâlib, *a.g.e.*, s. 124.

<sup>19</sup> ed-Dânî, *a.g.e.*, s. 106-107.

<sup>20</sup> ed-Dânî, *a.g.e.*, s. 105; İbnu'l-Cezerî, *a.g.e.*, s. 87.

<sup>21</sup> İbnu'l-Cezerî, *a.g.e.*, s. 87; Mekki b. Ebî Tâlib, *a.g.e.*, s. 117.

/m/, /b/ ve /w/ sesleri telaffuz edilirken *ses telleri* (Ar. *el-evtâru's-savtiyye*; İng. *vocal cords*) titreşim hâlinde olduğu için bu seslerin üçü de *ötümlü*dür.

3. Bu seslerde mevcut olan diğer müşterek bir sıfat da *infitâh* (opened)'tir.<sup>22</sup> Bu sıfatın zıddı *itbâk* (closed)'tir. Eski kaynaklarda *infitâh* sözcüğüyle, dilin orta kısmı ve üst damağın aralarının kapanmaması, dolayısıyla da mezkûr sığata sahip olan sesin telaffuz edilîşî sırasında havanın hapsedilmiyîp akması<sup>23</sup> kastedilir. Bu durumun aksini ifade etmek üzere de -sesin kapantılı oluşuna atfen- *itbâk* sözcüğü kullanılır. Modern dilbilimde ise herhangi bir ses, ses yolunda hapsediliyorsa, o ses *kapantılı* (occlusive, stop) olarak tanımlanır. Bu durumda /m/ ve /b/ sesleri telaffuz edilirken dudaklarda tam bir kapantıya uğradıklarından *kapantılı* olarak değerdendirilirler. Mukayesesini yaptığımız seslerden /w/ ise, ses yolunda herhangi bir kapantıya uğramadan çıkarıldığından *kapantılı* değildir. Bir bakıma dudakların öne doğru uzatılması ve yuvarlaklaştırılmasıyla oluşan /w/, *çift dudaksız* (bilabial) bir ses olup günümüzde *yarıvünlü* (semi-vowel, glide) olarak<sup>24</sup> kabul edilmektedir.

4. *Kur'ân Arapçası*'nda bulunan /m/, /b/ ve /w/ seslerinin tümünde *terkîk* sıfatı vardır.<sup>25</sup> Bahsi edilen sıfatın zıddı eski-yeni bütün kaynaklarda *tefhîm* olarak geçer.<sup>26</sup> *Terkîk* sıfatına sahip olan sesler incedirler ve bu seslerin telaffuzlarında kalınlık söz konusu değildir.

#### b. Muhtelif Sıfatlar

1. *Kur'ân Arapçası*'nda bulunan /m/ sesinde *ğunne* (nasalization) sıfatı<sup>27</sup> varken /b/ ve /w/ seslerinde bu sıfat bulunmamaktadır. Buna göre /m/ sesi çıkarılırken geniz yolu açık, /b/ ve /w/ sesleri çıkarılırkense kapalıdır.

2. Sözü edilen seslerden /b/'de *kalkale* (explosive) sıfatı varken<sup>28</sup> /m/ ve /w/ seslerinde bu sıfat yoktur. Bu sığata göre /b/ sesinin telaffuzu esnasında hava cereyanı, dudaklarda tam ve *şiddetli* bir kapantıya uğrar ve dudakların birden açılmasıyla da *patlamalı* bir ses meydana gelir. Aynı durum /m/ ve /w/ konsonları için geçerli değildir.

3. Bu üç sestten /b/'de *şiddet*<sup>29</sup> (strength), /w/'de *rihvet*<sup>30</sup> (softness), /m/'de ise *beyniyye*<sup>31</sup> sıfatı mevcuttur. Karşılaştırmasını yaptığımız seslerden /b/ *şiddetli* ve *kuvvetli*, /w/ ise *şiddetsiz* ve *yumuşak* bir sestir. Mezkûr seslerden /m/ ise, *şiddetli* ve *yumuşak* bir ses olmayıp bu ikisi mâbeyninde *mutavassıt* bir özellik arz eder.<sup>32</sup>

4. Klâsik kaynaklarda belirtildiğine göre /m/ ve /b/ seslerinde *izlâk*, /w/ sesinde ise *ismât* sıfatı bulunmaktadır.<sup>33</sup> Buna göre /m/ ve /b/ sesleri, bünyelerinde

<sup>22</sup> el-Mehdevî, *a.g.e.*, c. I, s. 78; el-Vâsîti, *a.g.e.*, c. I, s. 169.

<sup>23</sup> İbnu'l-Cezerî, *a.g.e.*, s. 90; ed-Dâni, *a.g.e.*, s. 106.

<sup>24</sup> Bekûş, *et-Tasrîfu'l-'Arabî min Hilâli 'İlmi'l-Esvâtî'l-Hadîs*, s. 53.

<sup>25</sup> es-Safâkusî, *a.g.e.*, s. 36.

<sup>26</sup> *A.g.e.*, a.y.

<sup>27</sup> el-Vâsîti, *a.g.e.*, c. I, s. 167; İbnu'l-Cezerî, *a.g.e.*, s. 95.

<sup>28</sup> İbnu'l-Cezerî, *a.g.e.*, s. 91; el-Vâsîti, *a.g.e.*, c. I, s. 169.

<sup>29</sup> Sibeveyh, *a.g.e.*, c. IV, s. 434.

<sup>30</sup> el-Mehdevî, *a.g.e.*, c. I, s. 78.

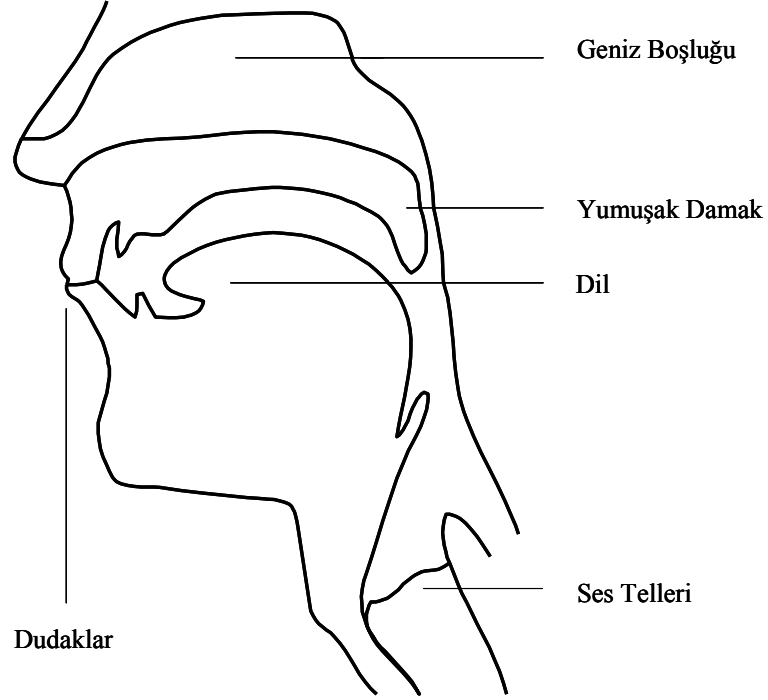
<sup>31</sup> el-Vâsîti, *a.g.e.*, a.y.; İbrâhîm Enîs, *el-Esvâtü'l-Luğaviyye*, s. 46.

<sup>32</sup> İbrâhîm Enîs, *a.g.e.*, a.y.

<sup>33</sup> Mekki b. Ebî Tâlib, *a.g.e.*, s. 136.

bulunan *izlâk* sıfatı dolayısıyla seri olarak telaffuz edilmelidirler. Aynı durum /w/ sesi için geçerli değildir.

Buraya kadar mukayesesini yaptığımız seslerden konumuzu oluşturan /m/ sesi için belirlenen sıfatların isimleri şöyledir: *cehr*, *istifâle*, *infitâh*, *ğunne*, *beyniyye*, *terkîk* ve *izlâk*. Bütün bu bilgiler çerçevesinde /m/ sesini şu şekilde resimlendirebiliriz:



Yukarıdaki şekilde /m/ sesinin telaffuz edilişi esnasında *ses organlarının* nasıl bir şekil aldığı gösterilmektedir. Buna göre mezkûr ses teşekkül ederken: **I.** Dudaklar birbirine sıkıca kapanır. **II.** Dişler birbirine temas ettirilmez. **III.** Dil, yuvasında bırakılarak dil ucu herhangi bir noktaya değdirilmez. **IV.** Geniz yolu açıktır. **V.** Ses telleri titreşim hâindedir. Bütün bu özellikler; herhangi bir *değişim*, *dönüşüm* ve *benzeşime* uğramamış olan *aslî* /m/ sesine aittir. *İlhâ* eşliğinde icra edilen *fer'î* /m/ sesinde ise, daha önce sözü edilen özelliklerden bazıları birtakım değişiklikler arz edecektir.

### 3. KLÂSİK KIRÂAT VE TECVÎD LİTERATÜRLERİNDE "SÂKİN MÎM" İÇİN BELİRLENEN HÜKÜMLER

Klâsik kaynaklarda "sâkin mîm" için üç hükümden söz edilir. Bu hükümler *idğâm*, *izhâr* ve *ihfâ*'dır.<sup>34</sup> *İklâb* ise esasen "sâkin nûn" için geçerlidir.<sup>35</sup> Buna karşın bu ses hadisesi gerçekleştirilirken *sâkin nûn*'un *sâkin mîm*'e dönüştürülüyor olması, *iklâb* kavramını da bu başlık altında incelememizi gerekli kılmaktadır. Zira uygulanış yönüyle *iklâb* ve *ihfâ-i şefevî* arasında hiçbir fark bulunmamaktadır.

#### 3.1. İdğâm / الإدغام (Assimilation)

*İdğâm* ( إدغام ) kelimesi, Arapça bir kelime olup ( د - غ - م ) üçlü fiil kökünden *if'âl* formunda türetilmiş bir mastardır. Bu kelime lugatte "bir sesi diğer bir sese katmak" anlamına gelir.<sup>36</sup> İstilahî olarak da "aralarında *temâsul*, *tecânus* ya da *tekârub* bulunan iki sestem birincisinin diğerine katılarak okunması" manâsını ihtiva eder.<sup>37</sup> Burada *temâsul*'den kasıt, iki sesin mahreç ve sıfatları bakımından denk; *tecânus*'ten kasıt, iki sesin mahreçleri bakımından denk, sıfatları bakımından ayrı; *tekârub*'den kasıt ise, iki sesin mahreç veya sıfatları bakımından yakın olmalarıdır.<sup>38</sup>

*İdğâm* da tıpkı diğer birçok tecvîd uygulamasında olduğu gibi dilde ve telaffuzda kolaylık sağlamaya yöneliktir. Zira *idğâm*'da ses aygıtları, *mutemâsil*, *mutecânis* ve *mutekârib* iki sesin mahreci için ayrı ayrı çalışmak yerine tek bir sesin mahrecine yönelmektedir.

Birbirine *idğâm* edilen iki sestem birincisine *mudğam* ( مدغم ), ikincisine ise *mudğamun fih* ( مدغم فيه ) adı verilir. *İdğâm*'ın unsurları olarak kabul edilen bu iki terimden *mudğam* "*idğâm* edilen", *mudğamun fih* ise "kendisinde *idğâm* gerçekleştirilen" anlamını ifade eder.<sup>39</sup>

*Sâkin mîm*'in kendisinden sonra gelen herhangi bir sese *idğâm* edilişiyle ilgili hükümler şu şekildedir:

1. *Sâkin mîm*'in kendisinden sonra gelen "muteharrik (harekeli) bir mîm" sesine *idğâmı* vâciptir. Zira bütün kıraat imamları, sâkin bir sestem sonra o sesin denginin gelmesi durumunda, bu seslerin birincisinin ikincisine *idğâmı* üzerinde ittifâk etmişlerdir.<sup>40</sup> Daha önce *idğâm* kelimesini tarif ederken de söylediğimiz gibi iki ses arasındaki *temâsul* olgusu, *idğâm* hadisesinin gerçekleşmesi için yeterli bir sebeptir. Bu ses olayı [*idğâm-i şefevî*] şu şekilde gerçekleşir: عليهم مُؤصدة → عليهم مُؤصدة → عليهم مُؤصدة

2. Bazı klâsik kaynaklarda, aslen *idğâm* ile hiçbir ilgisi olmamasına rağmen /b/ sesinden önce gelen muteharrik mîm'in sâkinleştirilerek *ihfâ* eşliğinde okunması konusu da *idğâm* başlığı altında incelenmiştir. 'Abdolvâhid el-Mâlikî (öl. 705/1305) gibi bazı âlimlerse, daha isabetli bir davranışla, sözü edilen konuyu

<sup>34</sup> İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kırâ'âti'l-Aşr*, c. I, s. 222.

<sup>35</sup> el-Bennâ ed-Dimyâti, *İthâfu Fudalâ'i'l-Beşer bi'l-Kırâ'âti'l-Erba'a 'Aşer*, I, 143.

<sup>36</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, II, 1391.

<sup>37</sup> Akdağ, *Asım Kıraati'nin Şu'be Rivayeti*, s. 37.

<sup>38</sup> A.g.e., a.y.

<sup>39</sup> A.g.e., a.y.

<sup>40</sup> el-Kurtubî, *el-Miftâh fi'htilâfi'l-Kırâ'eti's-Seb'ati'l-Musemmeyne bi'l-Meşhûrin*, s. 40.

“Mîm’in Bâ’da İhfâ’ı” başlığı<sup>41</sup> altında incelemeyi tercih etmişlerdir. İmâm Ebû ‘Amr (öl. 154/771)’a göre harekeli /m/ sesinden sonra /b/ sesinin gelmesi durumunda /m/ sesi sâkinleştirilerek *ihfâ* edilir. Kur’ân-ı Kerîm’de bu gibi yerlerin sayısı 79 olarak<sup>42</sup> tespit edilmiştir. Bu ses olayı [ihfâ-i şefevî] şu şekilde gerçekleşir:  $\text{يَحْكُمُ} \rightarrow \text{يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ} \rightarrow \text{يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ}$

### 3.2. İzhâr / الإظهار (Dissimilation)

*İzhâr* (إظهار) kelimesi, Arapça bir kelime olup (ظ - ه - ر) üçlü fiil kökünden *if’âl* formunda türetilmiş bir mastardır. Bu kelime lügatte “bir nesneyi ayân-beyân etmek ve âşikâr kılmak” anlamına gelir.<sup>43</sup> Bir tecvîd terimi olarak da “iki sesin arasını uzaklaştırarak birbirinden ayırmak” manâsını ihtiva eder.<sup>44</sup> Dilde aslolan *izhâr* olup<sup>45</sup> *idğâm*, *ihfâ* ve *iklâb* gibi uygulamalar furû’attandır. *İzhâr* uygulamasının *izhâr-i şefevî*, *izhâr-i halkî*, *izhâr-i kamerî* ve *izhâr-i iztirârî* gibi muhtelif çeşitleri vardır. Bu ses olayının bizi ilgilendiren kısmı ise, *izhâr-i şefevî*’dir. Zira *izhâr-i şefevî* terimi ile /m/ sesinin dudaklarda *izhâr* edilmesi kastedilir.

*Sâkin mîm*’in kendisinden sonra gelen herhangi bir sestem önce *izhâr* edililişyle ilgili hüküm şu şekildedir:

Sâkin /m/ sesinden sonra, /m/ ve /b/ seslerinin dışında kalan herhangi bir sesin gelmesi durumunda bu /m/ sesi *izhâr* ile okunur.<sup>46</sup> Bu sesler, *The International Phonetic Alphabet* (IPA)’e göre şu şekildedir: /ʔ/, /t/, /θ/, /dʒ/, /ħ/, /χ/, /d/, /ð/, /r/, /z/, /s/, /ʃ/, /sʃ/, /dʃ/, /tʃ/, /ðʃ/, /ʒ/, /ʁ/, /ʕ/, /q/, /k/, /l/, /n/, /w/, /h/ ve /j/. Sâkin /m/ sesi, bütün bu seslerin öncesinde açık bir şekilde ve herhangi bir *dönüşüm*, *değişim* ya da *benzeşime* uğramaksızın telaffuz edilir. Fakat bu seslerden özellikle de /ʕ/ ve /w/ seslerinin öncesinde meydana gelen *izhâr* olayı, mezkûr seslerin /m/ sesiyle olan mahreç yakınlıkları dolayısıyla diğerlerine nazaran daha şiddetlidir.<sup>47</sup> Günümüzde birçok kâri’in okuyuşunda sâkin /m/ sesinin /ʕ/ ve /w/ sesleri öncesinde yeterince dikkatli telaffuz ediliyor olmaması, /m/ sesinin *idğâm* ya da *ihfâ* cinsinden okunmasına yol açmaktadır ki bu, fonetikal bir hatadır.

### 3.3. İhfâ / الإخفاء (Hiding & Nasalization)

*İhfâ* (إخفاء) kelimesi, Arapça bir kelime olup (خ - ف - ا) üçlü fiil kökünden *if’âl* formunda türetilmiş bir mastardır. Bu kelime lügatte “bir şeyi gizlemek” anlamına gelir.<sup>48</sup> Bir tecvîd terimi olarak da “*idğâm* ve *izhâr* arasında, şeddesiz bir hâl” olarak tanımlanır.<sup>49</sup>

<sup>41</sup> ‘Abdulvâhid b. Muhammed, *ed-Durru’n-Nesîr ve’l-Azbu’n-Nemîr*, s. 288.

<sup>42</sup> A.g.e., a.y.

<sup>43</sup> Âsım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, II, 18.

<sup>44</sup> Hamza Hüdâyî, *Tecvîd-i Edâ’iyye*, s. 18.

<sup>45</sup> A.g.e., s. 48-49.

<sup>46</sup> İbnu’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-Kırâ’âti’l-‘Aşr*, I, 222.

<sup>47</sup> el-Kurtubî, *el-Muvaddah fi’t-Tecvîd*, s. 165; İbnu’l-Cezerî, *a.g.e.*, c. I, s. 222-223.

<sup>48</sup> İbn Manzûr, *a.g.e.*, c. II, s. 1217.

<sup>49</sup> Hamza Hüdâyî, *a.g.e.*, s. 18.



Arapçada *ihfâ*, yalnızca sâkin /m/ ve /n/ sesleri için geçerli bir uygulamadır.<sup>50</sup> *İhfâ*'nın icrasında geniz yolu tamamen açık olduğu için /m/ ve /n/ seslerinin teşekkülü sırasında *ğunne* adı verilen bir ses hadisesi meydana gelir. *Ğunne*, sesin genizsileştirilmesi (nasalization) anlamını ifade ederken *ihfâ* da bu genizsileştirme esnasında sesin gizlenmesini ifade eder. Burada sesin gizlenmesinden kastedilen şey ise, o sesin, ya tamamen ve yahut da kısmen yok edilmesi, bununla birlikte söz konusu sese ait olan *ğunne* sıfatının baki bırakılmasıdır. Mezkûr seslerden /n/, *ihfâ* ile okunduğunda zâtı tamamen yok edilirken /m/ sesi aynı uygulama sırasında kısmen yok edilir.<sup>51</sup> Zira /m/ sesinin tamamen yok edilmesi, onun /n/ sesiyle arasındaki farkı ortadan kaldıracak ve bu iki sesin birbirine karıştırılmasına sebep olacaktır.

Kıraat âlimlerinin bir kısmı, sâkin bir /m/ sesinden sonra /b/ sesinin bulunması durumunda *ihfâ* uygulamasını gündeme getirmiş, fakat bu durumun aksini iddia edenler de olmuştur. Kıraat bilginleri arasındaki bu tartışmanın klâsik kaynaklara yansıyan yönü ise şu şekildedir:

1. Ebû 'Amr ed-Dânî (öl. 444/981)'nin tercihinine göre sâkin /m/ sesinden sonra /b/ sesinin gelmesi durumunda bu /m/ sesi *ihfâ* ile okunur.<sup>52</sup> Ayrıca İbn Mucâhid (öl. 324/936) ile birlikte ehl-i edâdan Mısır, Şâm, Endülüs ve diğer bazı batı beldelerinde bulunan birçok kıraat âlimi de bu görüşü benimsemiştir.<sup>53</sup> Bu ses değişimi [ihfâ-i şefevî] şu şekilde gerçekleştirilir: هم بَارزون → هم بَارزون

2. Mekki b. Ebî Tâlib el-Kaysî (öl. 437/1045)'nin tercihinine göre ise, sâkin /m/ sesinden sonra /b/ sesinin gelmesi durumunda bu /m/ sesi *izhâr* ile okunur.<sup>54</sup> Ayrıca Ebu'l-Hasen Ahmed b. el-Munâdî ile birlikte ehl-i edâdan Irak ve diğer bazı doğu beldelerinde bulunan birtakım kıraat bilginleri de bu görüşü savunmuşlardır.<sup>55</sup> Hatta bu görüşü savunanlardan biri olan Ahmed b. Ya'kûb et-Tâ'ib, bu konuda kurrânın icmâ ettiğini bile söylemiştir.<sup>56</sup> Bu ses olayı [izhâr-i şefevî] şu şekilde gerçekleştirilmiş olur: هم بَارزون ↔ هم بَارزون

Kıraat ilminin en önemli otoritesi olarak kabul edilen İbnu'l-Cezerî (öl. 833/1429), *en-Neşr fi'l-Kırâ'âti'l-'Aşr* adlı kıymetli eserinde, yukarıdaki ihtilâfları tek tek belirttikten sonra şu sonuca varır: "Bu görüşlerin her ikisi de sahîh olup ikisinden biri tercih edilebilir. Ancak *iklâb*'da [/m/'nin] *ihfâ* edilişi üzerinde icmâ olması sebebiyle *ihfâ* [vechi] daha evlâdır!"<sup>57</sup>

Prof. Dr. Muhammed Hasen Cebel, /b/ sesinden önceki sâkin /m/ sesinin *izhâr* edilip *ihfâ* ile okunmaması üzerinde kurrânın çoğunluğunun ittifak ettiğini<sup>58</sup> söylüyorsa da bu görüş, isabetli bir görüş değildir. Zira konu üzerinde ayrıntılı bir

<sup>50</sup> İspanyolca gibi bazı dünya dillerinde bu uygulama [m] ve [n] gibi konsonlar dışında diğer bazı sesler için de geçerli olabilmektedir. Örneğin bazı dillerde bulunan [ŋ], [ɲ] ve [ɳ] gibi birçok ses de *nazalizasyon* eşliğinde telaffuz edilirler.

<sup>51</sup> Muhammed Hasen Cebel, *a.g.e.*, s. 196.

<sup>52</sup> ed-Dânî, *a.g.e.*, s. 166.

<sup>53</sup> İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. I, s. 222.

<sup>54</sup> Mekki b. Ebî Tâlib, *a.g.e.*, s. 232.

<sup>55</sup> İbnu'l-Cezerî, *a.g.e.*, a.y.

<sup>56</sup> *A.g.e.*, a.y.

<sup>57</sup> *A.g.e.*, a.y.

<sup>58</sup> Muhammed Hasen Cebel, *a.g.e.*, s. 196.

araştırma yapan Prof. Dr. Ğânim Kaddûrî el-Hamed ve Prof. Dr. İbrâhîm Enîs (1906-1978)'in de belirttikleri gibi ulemânın çoğunluğu, bahsedilen şartları haiz olan /m/ sesinin *ihfâsı* üzerinde birleşmişlerdir.<sup>59</sup> Zaten günümüzde de meşhur kurrâ tarafından *ihfâ* vecih tercih edilmekte ve bu vecih uygulanmaktadır. Bununla birlikte *izhâr* vecihinin sıhhati de ortadadır.

### 3.4. İklâb / الإقلاب (Conversion)

*İklâb* ( إقلاب ) kelimesi, Arapça bir kelime olup ( ق - ل - ب ) üçlü fiil kökünden *if'âl* formunda türetilmiş bir mastardır. Mezkûr kelime lügatte “herhangi bir şeyi çevirme, altını üstüne getirme” gibi anlamlara gelir.<sup>60</sup> Aynı kelime, bir tecvîd terimi olarak da “tenvîn veya nûn-i sâkini, ‘bâ’ harfinin öncesinde, ğunne ile *ihfâ* edilen bir mîm’e çevirmek” manasını ifade eder.<sup>61</sup> *İklâb* kelimesine karşılık olarak ayrıca “kalb” terimi de kullanılır.

*Tenvîn* (nunation) veya sâkin /n/ sesinin, /b/ sesinden önce gelmesi durumunda sâkin bir /m/ sesine dönüştürülmesi konusunda ihtilâf yoktur.<sup>62</sup> Ayrıca *sâkin nûn'*dan munkalip olan /m/'nin *ihfâ* eşliğinde ve ğunne ile okunması üzerinde de icmâ edilmiştir.<sup>63</sup> Bu kabule göre, sâkin /n/ sesi, /b/ sesinin öncesinde, evvelâ halis bir /m/ sesine dönüştürülmeli, daha sonra ise bu /m/ sesi kısmen gizlenmelidir. Bu ses dönüşümü [yani *iklâb* hadisesi] şu şekilde gerçekleştirilmiş olur: مَّ بَعْدَ → مَّ بَعْدَ → مَّ بَعْدَ

Teorik anlamda üzerinde herhangi bir ihtilâf söz konusu olmasa da *iklâb* uygulamasının günümüzde pratiğe yansıyan üç farklı şekli vardır:

1. Birinci çeşit uygulama, daha çok Türkiye'deki bazı kârielerde görülmektedir. Bu uygulama çeşidinde sâkin /n/ sesi, sâkin bir /m/ sesine çevrilmekte, bununla birlikte *ihfâ* edilmeksizin ğunne eşliğinde okunmaktadır. Bu okuyuş tarzında /m/'nin *ihfâsı* yerine *izhârı* gerçekleştirilmekte ve dudaklar birbirine sıkıca kapatılmaktadır. Klâsik kaynaklarda yapılan *iklâb* tanımına uymayan bu telaffuz biçimi, Ahmed b. Muhammed Mağnîsî gibi Osmanlı âlimleri tarafından “*izhâr me'a'l-ğunne*” olarak tanımlanır.<sup>64</sup> Dr. Madazlı tarafından da eleştirilen<sup>65</sup> bu okuyuş şeklinin pratikte, *şeddeli* bir /m/ sesinin telaffuzundan hiçbir farkı bulunmamaktadır. Oysaki *ihfâ*da /m/ sesinin ğunne eşliğinde açık olarak telaffuzu değil, bu sesin ğunne ile birlikte kısmî olarak yok edilmesi söz konusudur.

2. İkinci çeşit uygulamaya daha çok Arap memleketlerindeki bazı okuyucularda rastlanır. Bu uygulama biçiminde sâkin /m/ sesindeki *ihfâ* hadisesi, mezkûr sesin tam olarak yok edilmesi ve ğunne sıfatının baki bırakılması şeklinde gerçekleşir. Bu tarz bir telaffuz biçiminde /m/'nin zâtından hiçbir eser kalmamakta ve bu uygulamanın pratikte sâkin bir /n/ sesinin *ihfâ* edilışinden hiçbir farkı bulunma-

<sup>59</sup> el-Hamed, *Ebhâsun fi 'İlmi't-Tecvid*, s. 140; İbrâhîm Enîs, *el-Esvâtu'l-Luğaviyye*, s. 72.

<sup>60</sup> İbn Manzûr, *a.g.e.*, c. V, s. 3713.

<sup>61</sup> Hamza Hüdâyi, *a.g.e.*, s. 19.

<sup>62</sup> İbn Ğalbûn, *et-Tezkira fi'l-Kırâ'âtî's-Semân*, II, 188; el-Kurtubî, *el-Miftâh*, s. 42; İbnu'l-Cezerî, *a.g.e.*, I, 222; 'Abdulvâhid b. Muhammed, *ed-Durru'n-Nesîr ve'l-'Azbu'n-Nemîr*, s. 448.

<sup>63</sup> İbnu'l-Cezerî, *a.g.e.* ve a.y.

<sup>64</sup> Mağnîsî, *Terceme-i Cezerî*, s. 39.

<sup>65</sup> Madazlı, “İklâb” md., *TDV İslam Ansiklopedisi*, XXII, 27.

maktadır. Oysaki daha önce de değindiğimiz gibi sâkin /n/ ve sâkin /m/ seslerinin *ihfâ* edilmiş keyfiyetleri aynı değildir. Sâkin /n/ sesinin *ihfâsında*, bu sesin zâtı tamamen yok edilmekte, buna karşın sâkin /m/ sesinde ise bu gizleniş kısmî olmaktadır.<sup>66</sup> Dudakların birbirine hiç temas etmediği bu okuyuş şeklinin sıhhsizliği, Mağnîsi tarafından şu şekilde dile getirilir: "Ammâ dudaklar birbirine hiç degmese 'mîm' bi'l-küllîye nutkdan gidüp 'vâv' olur. Bu, harâm olan lahn-i celf olur."<sup>67</sup>

3. Üçüncü çeşit okuyuş ise klâsik kaynaklara uygun olup bu telaffuz biçimi, mütehasıs kurrâ zevât tarafından uygulanmaktadır.<sup>68</sup> Bu okuyuş şekline göre sâkin /m/ sesi *ihfâ* edilirken, bu sesin zâtı kısmen yok edilmek üzere dudaklar birbirine sıkıca değil hafifçe temas ettirilir ve /m/ sesine âit *ğunne* sıfatı da terk edil-meyerek *ihfâ-i şefevî* uygulaması gerçekleştirilmiş olur. Bu telaffuz biçimi gerçekleştirilirken dudakların birbirine sıkıca kapanmamasına, bununla birlikte tam olarak açılmamasına da özen gösterilmelidir.

Bütün bu bilgilerden sonra şu gerçeğin ifade edilmesi gerekir: *Aslî* olan /m/ sesi ile *fer'î* olan /m/ sesi birbirinden çok farklıdır. Şöyle ki; *aslî* olan /m/ *kapantılı* bir ses olup, bu sesin telaffuzu sırasında, hava cereyanı dudaklarda tam bir kapantıya uğrar ve havanın tamamı geniz yolu aracılığıyla dışarı çıkarılır. Oysaki *mîm-i muhfât* dediğimiz *fer'î* /m/ sesinde, dudaklardaki kapantı tam olmayıp, bu sesin teşekkülü esnasında, hava cereyanının büyük bir kısmı geniz yolu aracılığıyla dışarı çıkarılırken, küçük bir kısmı ise sıkıca kapanmamış olan dudaklardan sızdırılır.

*Mîm* sesinin *ihfâsında* aslanan, onun kısmen gizlenmesi olduğuna göre, bu gizliliğin gerçekleştirilebilmesi için, dudakların tam olarak kapanmaması gerekir. Aksi takdirde /m/ sesinin *ihfâsı* değil, *ğunneli izhârı* söz konusu olacaktır. Bununla birlikte dudaklarda tam bir açılmanın vukû bulması da sesin zâtının tamamen yok edilmesi anlamına geleceğinden böylesi bir telaffuz şekli de doğru olmayacaktır.

## SONUÇ

Kur'ân fonetiğinin mühim mevzularından birini oluşturan "sâkin mîm" üzerine yaptığımız bu küçük incelemeyle şu sonuçlara ulaşmış bulunuyoruz:

1. Modern Standart Arapça (MSA) ve Klasik Arapça (CA)'nın *aslî* seslerinden biri olan /m/ konsonu, *çift dudaksız* (bilabial) bir ses olup *kapantılı*dır.
2. Bir Kur'ân fonemi olarak /m/ sesi, geniz yolu aracılığıyla oluşturulan *genizsiz* (nasal/ğunneli) bir konsonanttır.
3. Kaynaklarda /m/ sesinin *ekleme noktası* (mahreci), *dudaklar* olarak gösterilmiş ve bu sese ait *ekleme biçimleri* (sıfatlar) "*cehr, istifâle, infitâh, ğunne, beyniyye, terkik ve izlâk*" olarak belirlenmiştir.
4. Klâsik kaynaklarda sâkin /m/ sesi için üç hüküm belirlenmiştir. Bunlar: *idğâm, izhâr ve ihfâ'*dir.

<sup>66</sup> Cebel, a.g.e., s. 196.

<sup>67</sup> Mağnîsi, *Terceme-i Cezerî*, s. 39.

<sup>68</sup> *Mekâri'u'l-Misriyye*'nin şeyhlerinden biri olan merhum Şeyh Mahmûd Halîl el-Husarî (1917-1980), bu zâtlar için güzel bir örnek teşkil eder.

5. Sâkin /m/ sesinin *ihfâ* edilip edilmemesi üzerinde ihtilâf edilmiş, bununla birlikte mezkûr sesin *ihfâsı* daha evlâ kabul edilmiş ve cumhur tarafından asırlardır bu vecih uygulanagelmıştır.
6. *İklâb* ve *ihfâ-i şefevî* uygulamaları arasında pratikte hiçbir fark bulunmamaktadır. Bununla birlikte *iklâb* uygulamasında munkalib /m/ sesinin *ihfâsı* üzerinde icmâ varken sâkin /m/ sesinin *ihfâsı* konusunda ihtilâf edilmiştir.
7. Sâkin /m/ sesinin *izhârında* mübalağa yoluna gidilmesi *sekteli* bir okuyuşa, aksi ise /m/ sesinin *idğâm* ya da *ihfâ* kabilinden okunuşuna sebep olabilmektedir. Bu tarz bir okuyuş ise, Kur'ân fonetiğine aykırıdır.
8. Sâkin /m/ sesinin *ihfâ* edilmişinde dudakları tam olarak kapamamak -ki bu ifademizle dudakların kapanmasını, fakat bu kapanışın sıkıca olmamasını kastediyoruz- bununla birlikte tam olarak da açmamak gerekmektedir. *Mîm* sesinin *ihfâsında* asıl olan, onun kısmen gizlenmesi olduğuna göre, bu gizliliğin gerçekleştirilebilmesi için, havanın dudaklardan hafifçe sızması şarttır.

#### KAYNAKÇA

- 'Abdulvâhid b. Muhammed b. 'Alî b. Ebî Seddâd el-Mâlikî (öl. 705/1305), *ed-Durru'n-Nesîr ve'l-'Azbu'n-Nemîr*, nşr. 'Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve dğr., Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1424/2003.
- Akdağ, Soner, *Asım Kıraatî'nin Şu'be Rivayeti*, Âsitâne Kitabevi, İstanbul, 2008.
- Bekûş, Tayyib, *et-Tasrîfu'l-'Arabî min Hilâli 'İlmi'l-Esvâtî'l-Hadîs*, el-Matba'atu'l-'Arabiyye, Tunus, 1992.
- el-Bennâ (öl. 1117/1705), Ahmed b. Muhammed, *İthâfu Fudalâ'i'l-Beşer bi'l-Kirâ'âtî'l-Erba'a 'Aşer*, nşr. Şa'bân Muhammed İsmâ'îl, Mektebetu'l-Kulliyâti'l-Ezheriyye, Kahire, 1407/1987.
- Cebel, Muhammed Hasen Hasen, *el-Muhtasar fî Esvâtî'l-Luğati'l-'Arabiyye*, Mektebetu'l-Âdâb, Kahire, 1427/2006.
- ed-Dânî (öl. 444/1052), Ebû 'Amr 'Usmân b. Sa'îd, *et-Tahdîd fî'l-İtkâni ve't-Tecvîd*, nşr. Ğânim Kaddûrî el-Hamed, Dâru 'Ammâr, Amman, 1421/2000.
- Davud, Muhammed Muhammed, *el-'Arabiyye ve 'İlmu'l-Luğati'l-Hadîs*, Dâru Ğarîb, Kahire, 2001.
- Enîs (1906-1978), İbrâhîm, *el-Esvâtu'l-Luğaviyye*, Mektebetu'l-Enclu'l-Mısriyye, Mısır, 2007.
- el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (öl. 175/791), *Kitâbu'l-'Ayn*, nşr. Mehdî el-Mahzûmî ve dğr., Dâru'r-Raşîd, Irak, 1981.
- el-Hamed, Ğânim Kaddûrî, *Ebhâsun fî 'İlmi't-Tecvîd*, Dâru 'Ammâr, Amman, 2002.
- Hamza Hüdâyî, *Tecvîd-i Edâ'iyye*, İstanbul, tsz.
- İbn Ğalbûn (öl. 399/1009), Ebu'l-Hasen Tâhir b. 'Abdulmun'im, *et-Tezkira fî'l-Kirâ'âtî's-Semân*, nşr. Eymen Ruşdî Suveyd, Cemâ'atu'l-Hayriyye li-Tahfîzi'l-Kur'âni'l-Kerîm, Cidde, 1412/1991.
- İbn Manzûr (öl. 711/1311), *Lisânu'l-'Arab*, nşr. 'Abdullâh 'Alî el-Kebîr ve dğr., Dâru'l-Me'ârif, Kahire, tsz.
- İbn Sînâ (öl. 428/1036), Ebû 'Alî el-Huseyn b. 'Abdullâh, *Esbâbu Hudûsi'l-Hurûf*, nşr. Muhammed Hassân et-Tayyân ve dğr., Mecme'u'l-Luğati'l-'Arabiyye, Dimaşk, 1983.

- İbnu'l-Cezerî (öl. 833/1429), Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fi'l-Kırâ'âti'l-'Aşr*, nşr. 'Alî Muhammed ed-Dabbâ', Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, tsz.
- \_\_\_\_\_, *et-Temhîd fi 'İlmi't-Tecvîd*, nşr. 'Alî Huseyn el-Bevvâb, Mektebetu'l-Me'ârif, Riyad, 1405/1985.
- el-Kurtubî (öl. 463/1070), 'Abdulvehhâb b. Muhammed, *el-Miftâh fi'htilâfi'l-Kırâ'eti's-Seb'ati'l-Musemmeyne bi'l-Meşhûrîn*, nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Dâru'l-Beşâ'ir, Dimaşk, 1427/2006.
- \_\_\_\_\_, *el-Muvaddah fi't-Tecvîd*, nşr. Ğânim Kaddûrî el-Hamed, Dâru 'Ammâr, Amman, 1421/2000.
- Mağnîsî, Ahmed b. Muhammed, *Terceme-i Cezerî*, ysz., tsz.
- el-Mehdevî (öl. 440/1048), Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. 'Ammâr, *Şerhu'l-Hidâye*, nşr. Hâzîm Sa'îd Haydar, Mektebetu'r-Ruşd, Riyad, 1415/1994.
- Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî (öl. 437/1045), *er-Ri'âye li-Tecvîdi'l-Kırâ'e ve Tahkîku Lafzi't-Tilâve*, nşr. Ahmed Hasen Ferhât, Dâru 'Ammâr, Amman, 1428/2008.
- el-Muberred (öl. 285/898), Ebu'l-'Abbâs Muhammed b. Yezîd, *el-Muktedab*, nşr. Muhammed 'Abdulhâlik 'Udayme, Vizâratu'l-Evkâf el-Meclisu'l-A'lâ li's-Şu'ûni'l-İslâmiyye Lecnetu İhyâ'i't-Turâsi'l-İslâmî, Kahire, 1415/1994.
- Nelson, Kristina, *The Art of Reciting the Qur'an*, The American University in Cairo Press, Cairo-New York, 2002.
- Noël-Armfield, G., *General Phonetics*, W. Heffer & Sons Ltd., Cambridge, 1915.
- Parmer (1877-1949), Herold E., *A First Course of English Phonetics*, W. Heffer & Sons Ltd, Cambridge, 1917.
- es-Safâkusî (öl. 1118/1706), Ebu'l-Hasen 'Alî b. Sâlim b. Muhammed en-Nûrî, *Tenbîhu'l-Ğâfilîn ve İrşâdu'l-Câhilîn*, nşr. Muhammed eş-Şâzelî en-Neyfer, Mu'essesâtu Abdulkerîm b. Abdullâh, Tunus, 1974.
- Sîbeveyh (öl. 180/796), Ebû Bişr 'Amr b. 'Usmân b. Kanber, *el-Kitâb*, nşr. 'Abduselâm Muhammed Hârûn, Mektebetu'l-Hâncî, Kahire, 1408/1988.
- es-Sumâtî (öl. 561/1165), İbnu't-Tahhân, "el-İnbâ' fi Tecvîdi'l-Kur'ân", *Mecelletu'l-Ahmediyye*, nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, sy. 4, (1420), s. 49-72.
- 'Umer (1933-2003), Ahmed Muhtâr, *Dirâsetu's-Savti'l-Luğavî*, 'Âlemu'l-Kutub, Kahire, 2006.
- el-Vâsîtî (öl. 740/1339), 'Abdullâh b. 'Abdulmu'min, *el-Kenz fi'l-Kırâ'âti'l-'Aşr*, nşr. Hâlid Ahmed el-Meşhedânî, Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire, 1425/2004.
- Watson, Janet C. E., *The Phonology and Morphology of Arabic*, Oxford University Press, 2002.



## KÜRESELLEŞEN DÜNYADA DEĞERLER VE EĞİTİM ARASINDAKİ BAĞ: DEĞERLER EĞİTİMİNİN HETEROJENLEŞEN TOPLUMDA BİRLİKTE YAŞAMAYA ETKİSİ

Mizrap POLAT\*

### ÖZET

Değerler tutum ve davranışların oluşmasında ve belirlenmesinde, hallerin niteliğinin tarifinde etkin olan düşünceler olarak insanın sosyalleşmesinde de etkindirler. Eğitimin amacı değerlerle tarif edilip açıklanan iyi, doğru ve gerçek olanı anlama ve yapabilme kabiliyetini de içine alır. Bu yönüyle değerler bir yandan eğitimin amacını tespit ve tarifinde rol oynarken, diğer taraftan da eğitimin bir nesnesi (objesi) olma konumdadırlar. Değerlere insanın varlık yapısından kaynaklanan (ontolojik) ve insanın davranışlarında kendini gösteren (beheyvörük) değer olarak iki açıdan bakabiliriz. Değerlerin algılanması ve kabullenilmesi din, kültür, gelenek, günlük hayat ve şahsın ruhi ve zihni gerçekliklerinin tümünden etkilendiğinden, değerler eğitimi de çok yönlülük ve çok çeşitlilik arz etmek zorundadır. Adalet, barış, özgürlük gibi evrensel değerlerin belli ideolojilerin tanımlama tekeline sokulmadan eğitimin bir üst amacı olarak her dersin konusu olma gerekliliği ve kabiliyeti vardır. Değerler eğitiminin gündelik, yani realist ve pragmatik bir yanının ötesinde, zaman üstü ve idealist bir yanı da mevcuttur. Global dünyanın pratikte en çok önem atfedilen değeri gözlemleyebildiğimiz kadarıyla "başarı"dır. Ama bu başarı her zaman ahlaki olmayabilmekte; bu da bu değerın sıkça erozyona uğrama durumunu ortaya çıkarmaktadır.

Değerler tartışmasında diğer önemli bir konu ise çoğulculuk konusudur. Değerler bağlamında çoğulculuk çok görüşlülük anlamında anlaşılıp, birçok fikir ve değer algılamasının toplumda ifadesine fırsat verilirse değerler kargaşasına değil de, değerler icmasına (konsensüsüne) ulaştırabilir. Bu konsensüsün oluşmasında en önemli husus ise, farklı grupların birbirinin varlığını kabul ve görüşlerine saygı gibi herkesçe kabul edilebilir ortak davranış değerlerine uygun hareket etmesidir. Neticede her toplumda her türlü çeşitliliğe rağmen ortak aklın ve ortak duygunun üzerinde uzlaşılabilceği asgari değerler ve bu değerlerden beklenebilecek asgari menfaatler mutlaka vardır.

**Anahtar Kelimeler:** Değerler Eğitimi, Küreselleşme, Çokkültürlülük ve Değerler, Medya ve Değerler Eğitimi.

**A CONNECTION BETWEEN VALUES AND EDUCATION IN A GLOBALIZING WORLD: THE EFFECTS OF VALUE EDUCATION ON LIVING TOGETHER IN A HETEROGEN SOCIETY**

\* Dr., Yazar Almanya Osnabrück Üniversitesi Eğitim ve Kültür Bilimleri Fakültesinde doktora sonrası bir ilmi araştırma projesi üzerinde çalışmaktadır. e-mail: mizrapolat@t-online.de

The basic aim of education is about developing the ability to understand and practice what is good, right and real. Therefore, values guide the educational aim and also, are the objects of educational enterprise. Value education involves not only a daily, in other words realist and pragmatic dimension but also an idealist aspect. It is thought that the most significant value in a globalized world is that of "success". However, success may not be always moral. This fact can be regarded as a significant erosion of values. If plurality is understood as having multiple views and if it contributes to the idea and value perception in society, not value confusion but idea consensus can be secured. The most significant factor in achieving this consensus is the fact that different groups accept one another's existence and pay respect one another's views as well as they share common, mutually acceptable ways of living. It is clear that although each society includes a variety of different modes of living, there are common values and common interests resulting from these values based on common reasoning and feelings.

**Key words:** Value Education, Globalization, Multiculturality and Values, Media and Value Education.

## 1. Giriş

Değer, sözlük anlamından da anlaşıldığı gibi bir davranışın ve tutumun iyi, kötü, yapılmalı veya yapılmamalı diye nitelendirilmesine (değerlendirilmesine) ölçü olan düşüncedir. Değer, tutum ve davranışlara yön veren bir düşünce, yani ilke olması hasebiyle insanın sosyalleşmesinde, yani toplum içinde kendisinden bekleneni, kendisinin yapabildiğini ve yapmak istediğini bir davranış veya görev olarak algılayıp gerçekleştirmesinde de büyük önemi haizdir. Ferdin toplum içinde kendinden bekleneni yapma, kendi isteği olma ve öz iradesini gerçekleştirme kabiliyetini kazanması bir eğitim olayı olarak algılandığında, sosyalleşme süreci bir eğitim süreci olarak ortaya çıkar veya Stöbener ve Nutzingerin dediği gibi, eğitim bir amaca yönelik bir eylem olarak sosyalleşmenin bir parçası olarak kendini gösterir (Stöbener / Nützinger, 2007: 26). Tüm bunlar, değerler, sosyalleşme ve eğitim arasında karşılıklı bir ilişkinin ve etkileşimin olduğu anlamına gelmektedir.

Ahlak aynı zamanda bir değerler manzumesi olup, bu değerlere uygun olması beklenen davranış biçimlerini anlatan bir öğretilerdir. Ahlaklı olmak ise, kendine ve başkasına zararlı ve kötü olandan kaçınmak ve kendinin ve diğerinin faydalı ve iyi bulduğu davranışları sergilemek ve güzel ve doğru olanı ortaya koyma kabiliyetidir. Her kabiliyeti edinme süreci aynı zamanda bir eğitim sürecidir. Kişinin içinde yaşadığı toplum içerisinde kendini ve toplumu yücelten ve geliştiren davranış değişikliklerine açık olmaya ve toplumdaki sorunlara duyarlı hale gelmeye teşviki eğitimin amaçlarındandır. Bu manada değerler, bir yandan eğitimin amacının tespit ve tarifinde rol oynarken diğer yandan eğitimin bir nesnesi (objesi) olma durumundadırlar, yani onlar hem eğitimi belirleyen hem de eğitim tarafından belirlenendirler.

Değer, bir düşünceye, tutum ve davranışa bir anlam ve böylelikle de bir değer atfetmedir, bu nedenle nötr değildir. Bu gerçeklik bizi neticede değeri tarif ederken aynı zamanda onu bir kaynağa atfetme ve bu kaynağı diğer kaynaklara tercih etme durumuna götürülebilir. Bu kaynak, din veya seküler bir kültür ve ideoloji olabilir. Bundan hareketle diyebiliriz ki, bir ahlak eğitimi olarak değerler eğitiminde aktörler tarafsız değillerdir.

Değerler hususunda tarafsız olunamama durumu bilhassa okullardaki değerler eğitim ve öğretiminde farklı yaklaşımların oluşmasına ve bu eğitim ve öğretimden de beklenin de farklı olmasına sebebiyet vermektedir. Şöyle ki:



Felsefi yönden değerler eğitiminin amaçları ele aldığı anda, onları eleştirel olarak tartışmak ve onların normatif kabiliyetlerinin anlam ve sebeplerini analiz etmek gerekir. Burada eleştirel akıl ve tecrübe ile değerlere seküler bir yaklaşım söz konusudur.

Eğer bir dinin inanç ve ahlak esasları üzerinden hareketle değerler eğitimi tasarlayacak olursak, bu durumda dinin bakış açısından değerleri anlamayı, bunları gerektiğinde davranışlara dönüştürmeyi, ortaya çıkan yeni durumlara yönelik dini normları da göz önüne alarak görüş oluşturmayı, geleneksel ve yeni değerleri din ve akıl gerçeği üzerinden birlikte tartışma kabiliyeti kazanmayı değerler eğitiminin amaçları olarak sıralayabiliriz. Buradan yola çıkarak değerleri de içine alan ahlak öğretim ve eğitimi din eğitimi ve öğretimi içinde görmemiz ve vermemiz gerekir.

Diğer bir diğer bir yaklaşım ise, değerler eğitim ve öğretimi dinsel inanç ve yaşama dinler tarihi, kültür bilimleri ve sosyal bilimler açısından yaklaşan, dinden değil de, din hakkında öğretimi öne çıkaran “Din Dersleri” içerisinde verme yaklaşımıdır. Bu yaklaşım dine olduğu gibi, değerlere ve değerlerin kaynağına da tarafsız yaklaşma amacını dillendirir. Buna Alman Eğitimci Biesinger zımnen itiraz eder. Biesinger, değerler çerçevesinde ele alınabilecek yaşama dair olay ve durumların analiz ve tefsir edilmesinin duygulardan ve öncül anlayışlardan (bir anlamda belli değer yargılarından) bağımsız olamayacağı belirtip, dolaylı da olsa değerler eğitiminin belli bir inanca, duyguya ve ahlak anlayışına taraf olmadan olamayacağını ifade eder (Biesinger, 1979: 180).

Yukarıda anıldığı gibi, bir dinin inanç esaslarına taraf olarak veya dine taraf olmadan verilen iki tip din dersi içindeki değerler eğitim ve öğretiminin dışında, bir de din eğitim ve öğretiminden tamamen bağımsız değerler eğitim ve öğretimi mevcuttur. Örneğin Almanya’da dine karşı mesafeli duran kesimin beklentisine cevap olsun diye “Din Dersinin” yanı sıra “Değerler ve Normlar” (Werte und Normen) adı altında bağımsız bir ders okul müfredatına konulmuştur.

Sonuçta diyebiliriz ki, değerlerin algılanması ve kabullenilmesi din, kültür, gelenek, günlük hayat ve şahsın ruhi ve zihni gerçekliklerinin tümünden etkilendiğinden, değerler eğitimi de çok yönlülük ve çok çeşitlilik arz etmek zorundadır. Örneğin en önemli ana değerlerden biri olan “adalet” sadece bir dini vecibe ve ahlaki sorumluluk değildir. Adil olmama problemi, aynı zamanda bir hukuki, sosyal, siyasi ve iktisadi problemdir. Böyle bir problemin Sosyal, Hukuk, İktisat ve Kültür Bilimlerinin de yardımıyla nedenleri, sonuçları ve çözüm yollarıyla birlikte açıklanması daha da anlaşılır olacaktır. Yani adalet değeri ve onun gözetilmediği durum disiplinler arası bir yaklaşımla anlatıldıktan sonra, diğer bir deyimle adalet değeri öğretildikten sonra, adalet bilinci yerleştirilmeye ve bu suretle değer eğitimi gerçekleştirilmeye çalışılabilir. Öncelikle ahlak, din ve felsefe derslerinin içeriğini teşkil eden değerler, bu derslerde disiplinler arası bir bakış açısıyla tartışılmalı ve ayrıca da sosyal bilgiler, ekonomi ve kültür bilimleri alanındaki derslerde de konu edinilmelidirler.

Yukarıda anılan değerler eğitim ve öğretimindeki çok disiplinlilik ve disiplinler üstünlük derslerde uygulanan didaktik yönündeki çeşitlilikle de desteklenmelidir. Didaktikteki bu çeşitliliğe örnek olarak Rainer Winkel’in önerdiği şu metodu gösterebiliriz: Bay Winkel değerleri nitelik yönünden sınıflandırıp, seviyelere ayırarak,

yani yatay ve dikey olarak kategorize ederek ve buna ek olarak da onların zıtlarını, daha doğrusu ne olmadıklarını (antiyomlarını) belirterek anlatabileceğimizi önermemektedir (Winkel, 1986). Değerler eğitim ve öğretiminde diğer önemli bir husus ise, ilgili derslerde adalet, barış, özgürlük ve benzeri değerlerin belli ideolojilerin düşünce tekeline sokulmadan işlenilmesinin gerekliliği hususudur.

## **2. Globalleşen Dünya ve Heterojenleşen Toplumda Değer Algısı ve Yönelimi**

İnsanı eğitmek ontolojik yönden zaten değerli olan bir varlığı aynı zamanda entelektüel olarak değerli ve yetkin kılmaktır. Ahlaki eğitim ise insanın davranışlarını belli kıstaslara göre yönlendirme çabasıdır. Alman din eğitimcisi Reinhold Mokrosch vicdan gelişimini psikolojik, sosyal, ahlaki gerilimleri anlama, onların üstesinden gelme kabiliyetini geliştirmek olarak tarif eder ve bu gelişiminin de ahlak öğretiminde önemli tesirleri olduğunu belirtir (Mokrosch, 1989: 279-280). Fakat burada şu soru akla gelmektedir. Şöyle ki: Acaba ahlak eğitim ve öğretiminde sadece sorun çözme ve gerilimleri aşma kabiliyetini öne çıkaran vicdan anlayışı merkeze alınabilir mi? Ahlaklanma süreci kendini ilgilendiren bir sorunu ve gerilimi atlatmaktan da öte, daha güzele, daha iyiye ve daha doğruya yönelten bir bilinç ve sorumluk kazanma sürecidir. Değerler eğitiminin gündelik, realist, pragmatik ve şahsi oluşunun yanında, zaman üstü, idealist ve evrensel bir yanı da vardır.

Değerlere insanın varlık yapısından kaynaklanan (ontolojik) ve insanın davranışlarında kendini gösteren (behevyorik) değer olarak iki açıdan bakabiliriz. İnsanın insan olarak varoluşundan kaynaklanan en önemli değer “insanlık” değeridir. Yani sadece insan olmak bir değerdir, bu, diğer varlıkların varlığı değersizdir anlamına gelmez ve getirilmemelidir. İnsan olarak var olmak belli sorumlulukların yanında belli hakları da beraberinde getirmektedir. Bu haklarda yine özgürlük, güven ve refah gibi uygulanabilir değerle hayatta ifadesini ve anlamını bulurlar. Böylece diyebiliriz ki, insan onuruna uygun bir yaşam sorumlu özgürlük, güven ve refahın tesisine mümkündür. Postmodern dünya yaşamının en önemli alanları olan siyaset, ekonomi ve sosyal hayattaki ilişkilerin kabul edilebilir ve düzenli oluşup gelişebilmesinin ahlaki altyapısının oluşması için değerler eğitimi ve öğretimi önemli bir gereksinim olarak kendini hissettirmektedir.

Her insan ve hatta tüm varlıklar için doğru, iyi, güzel, faydalı ve kabullenebilir olan değerler tartışmaya açılmaz ve daha doğrusu dokunulamaz değerlerdir. Bu bağlamda Immanuel Kant, kendisi bizzat amaç alan ve diğer bir amaca araç kılınamayan değeri, değişmez mutlak değer olarak tarif eder. Bu değeri de, sadece akıllı varlığa, yani insana has olarak gördüğü “onurla” (Würde) özdeşleştirir (Kant, 1786: 64 – 80). Bugünkü küreselleşen iklim ve çevre sorunlarını da göz önüne alarak dokunulmaz olan onuru tüm varlıkların onurunu kapsayacak en geniş şekliyle anlamamız elzemdir. Tabiattaki tüm varlıkların varlığını devam ettirme, kendi olma, özgünlüğünü ve tabiiğini koruma hakkı onların onurunun temelini teşkil eder. Zaten insanın onurlu yaşaması içinde yaşadığı dünyanın yaşanabilir halde kalmasıyla derinden ilişkilidir. Sonuç olarak diyebiliriz ki, insan merkezli değer düşüncesinden varlık merkezli değer düşüncesine doğru bir açılım olabilir ve olma-

lıdır. Tabii ki bu varlık aleminde kabiliyetlerinden dolayı sorumluluğu da yüksek olan insan çok önemli bir konumdadır, zaten insan olmak başlı başına bir değerdir.

İnsanın insan olmasından kaynaklanan değerlerin yanında, onun günümüz şartlarında hayatını başarılı bir şekilde idame ettirmesinde ve diğer insanlarla sağlıklı bir şekilde ilişki kurmasında etkili olabilecek değerler de vardır. Küresel dünya şartlarında üretkenlik, gelişimcilik, girişimcilik, değişkenlik, kendini bir diğerinin yerine koyabilme, hem ferdi hem de ortak sorumluluk alabilme, bir diğeriyle iyi iletişim ve işbirliği kurabilme, adapte olabilme gibi kabiliyetler birer değer olarak özellikle öne çıkmaktadırlar. Bu değerler sadece ticaret ve siyasette değil, özel hayatı ilgilendiren alanlarda da etkilidirler. Postmodern değer olarak anlaşılabilir bütünü bu kabiliyetler bir amaca yönelmektedir: “Başarılı olabilmek”. Global dünyanın bugün en önemsenen değeri kanımca “başarı” değeridir. Bu başarı her zaman ahlaki olmayabilmekte ve dahası bu durum pekte yadırganır gibi gözükmemektedir. Bu vakıa en azından günümüz global aktörlerince değer kaynağının pratikte ille de ahlak olarak algılanmadığını ortaya koymaktadır. Değerin ahlaki olmama durumu ise değer erozyonunun en önemli sebebidir denilebilir. Jürgen Habermas modern ahlak ile modern hukukun birbirini tamamlayan öğeler olduğunu belirtir. O, hukukun ahlaklı olmak zorunda olduğunu fakat hiyerarşik olarak ahlakın altında olmaması gerektiğini söyler (Habermas, 1998: 137-138). Habermas’ın burada açmazı gibi görünen şey ise, onun, ahlakın hukukun içine sindiğini ve hukukun genel prensiplerini güçlü bir şekilde belirlediğini söylemesine rağmen, ahlakın hukukun önüne geçmemesi gerektiğini söylemesidir. Bu durumda akla gelen şey, hukukun gerektiğinde ahlakın tasvip etmediği şeyi hâkim kesimlerin tarif ve tayin ettiği menfaatleri gözetmek amacıyla kanunlaştırabileceği hususudur. Örneğin 2009 yılında İsviçre’de yapılan halk oylaması sonucu minarelerin yapımı yasaklanmış, bununla birlikte aynı anda halkoyuna sunulan savaş silahlarının satışı ise kabul görmüştür. Bu halkoyu din özgürlüğü gibi bir hakkın kısıtlanması ve buna karşın pek de ahlaki olmayan savaş bölgelerinde kullanılacak silahların satışının ise kabul edilmesi gibi hukuki bir sonucu doğurmuştur. Burada gözlenen hukukun değerlerle, diğer bir deyimle hukukiliğin (legalitenin) ahlakilikle (moraliteyle) çatışması durumudur. Bu bağlamda en can alıcı soru şudur: İnsan onuruna ve ahlaki değerlere uygun olmayan hukuk vazetmek meşru mudur?

Günümüz dünyasında fiiliyatta en çok önem atfedilen değer olarak öne çıkan “başarı”, “her şeye rağmen ve sadece menfaatin temini ve korunması için başarı” mantalitesine dönüştüğünde bireysel ilişkilerde çatışmalara, uluslararası düzlemde de savaşlara götürebilmektedir. Bu durum ise, en önemli iki değer olan adalet ve barış değerlerinin hiçe sayılması veya da manipüle edilmesi anlamına gelmektedir. Neticede bir değer zaafa uğratıldığında kendini değersiz kılmakta ve diğer değerlerle zorunlu olarak çatışmaktadır. Diğer bir husus ise, değerlerin aşındırılması hususudur. Örneğin sürekli çıkarılan genel affın adaletin tahakkukunu zedeleyerek toplumda “adalet” ve “affetmek” gibi değer ve erdemleri aşındırabileceğini söyleyebiliriz.

Globalleşen dünyada hem sorunlar hem de çözümler globalleşmektedir (Çapcıoğlu 2008: 155-156), bu da ahlaki sorumluluğun coğrafi sınırını genişletmektedir. Değerleri tarif edip içini doldururken tüm insanların ortak aklını, ortak duy-

gusunu ve ortak beklentilerini mutlaka işe katmak gerekliliği bu sorumluluğun icabıdır. Eğitim ve öğretim, değişen dünyada insanı yaşama hazırlayan çabalar bütünü olarak toplumda dinamik değerlerin anlaşılmasına, yeniden yorumlanmasına ve yeni değerlerin oluşmasına bigâne kalamaz.

Değerler zaman içerisinde kişilerin sosyal, ekonomik, kültürel, biyolojik, fiziki şartlarına ve ihtiyaçlarına göre içeriğini ve önem sırasını değiştirebilirler. 2006 yılı Shell-Gençlik-Araştırması 12-25 yaşları Alman gençlerin arkadaşlığa (%97) aileden (%89) fazla değer atfettiklerini gösteriyor. Arkadaşlık değeri, bu gençlerin değer sıralamasının en üst sırasında yer almaktadır (15. Shell Jugendstudie, 2006). Bir değer olarak arkadaşlık, orta yaşlardan sonra değerler hiyerarşisindeki yerini aileye veya modern bir değer olan sosyal güvenceye bırakabilir. Savaş zamanında bu gençler için barış değeri, belli bir süre için de olsa arkadaşlıktan daha da önemli bir değer olarak algılanabilir. Değerler hiyerarşisindeki yaşam koşullarına bağlı muhtemel kaymaların dışında aynı değere farklı kültürlerde ve guruplarda farklı anlamlar da yüklenebilir. Bu bağlamda aynı değer üzerinden bir anlam ve tefsir çoğulculuğundan bahsedebiliriz. Örneğin, bir değer olarak arkadaşlığa bir kültürde özel ve ekonomik partnerlik anlamı ağırlıklı olarak yüklenirken, diğer bir kültürde daha çok fedakârlık, manevi ve sosyal yardımlaşma, karşılıklı bağlılık ve sorumluluk anlamları yüklenebilir. Yukarıda anılan değerlerdeki bu dinamiklik eğitimin hedeflerini belirlerken dinamik olmasını zorunlu kılar. Eğitimin sorumluluğu bireye içinde yaşadığı toplumun mevcut değerlerini anlamada ve kendine özgür ve bilinçli biçimde yöneleceği değer edinme kabiliyetini kazanmada yardım sunmaktır. Kendi yönelim değerini bilinçli seçen fert, bu değeri de gerektiğinde eleştirebilmeli ve sorgulayabilmelidir.

Globalleşmenin getirdiği diğer bir husus ise hızlı değişimin geçmiş ile gelecek arasındaki düz seyir çizgisini kırmasıdır. Önceden hesaplanamayan ve çok uç görünen değişimler bile beklenmeyen etkide sonuçlar doğurabilmekte, tarihin seyrini tersine çevirebilmektedirler (Steger [ed.],1998: 32-33). Bu kırılma değerler bağlamında da olabilmekte, yükselen yeni bir değer sayesinde mevcut statüko değişebilmektedir.

Birçok değer, sekülerleşme ve rasyonelleşme sürecinde değişime uğramış ve önceliklerini yitirmiştir (Hillmann, 2009: 163). Toplumun sosyal şartlarına göre farklı yorumlansa bile, özü değişmeyen ana değerler de mevcuttur. Bunlar diğer değerlerin anlam kazanmasında ölçü olma mesabesini korurlar, başka bir deyimle onlar, sadece bir değer değil aynı zamanda bir değer kılıcıdır, yani bir düşüncenin davranış biçimi olarak belirlenmesinde ve neticede değer olmasında bir mihenk taşı ve hüküm kaynağı konumundadırlar. Bu tür değerlere örnek olarak adalet değerini ele alalım. Adalet olmadan eşitlik, hürriyet barış gibi değerlerin anlaşılması ve gerçekleştirilmesi zor ve hatta imkânsızdır. Bu kadar güçlü bir değer olmasına rağmen adalet değerinin kedisıyla tanımlanan değerlerden bağımsız olarak yaşanan mekâna ve zamana uygun yorumlanması zordur. Çünkü bu değer kendisiyle tanımlananla anlaşılabilen bir değerdir. Örneğin, kişinin kendisinin kazandığından muhtaç olan komşusunu faydalandırmaması hukuki olarak bir haksızlık olarak nitelendirilirse bile, o muhtaç kişinin o halde bırakılması adil değildir. Çünkü hem fırsat eşitsizliğinin getirdiği sosyal gelişme ve eğitim desteğinden yoksun bırakılma ve hem de

toplumsal sorumluluktan doğan dayanışma ve yardımlaşmanın eksik olması adaletsizliğe sebep olabilmektedir. Yani sorumluluk bilinci, sorunlu durumların azalmasında, sosyal ve hukuki adaletin sağlanmasında önemli rol oynar. Görüldüğü gibi adaleti anlamaya çalışırken fırsat eşitliği, sorumluluk ve benzeri değerleri de adalet bağlamında yorumlamamız gerekebilmektedir. Bu anlamda değerler arasında karşılıklı tamamlayıcı bir ilişki gözlemlenmekte, birbirine yakın ve hatta birbirine zıt değerler arasında bile hermenötik bir bağ bulunmaktadır.

Günümüzde değerler eğitimiyle ilgili en önemli hususlardan birisi de, yeni değerlerin oluşmasının yanında var olan değerlerin günlük hayattaki açılımlarının, yani fiili yorumların ne olduğudur. Diğer bir husus ise, farklı değerlerin birbiriyle nasıl zıt bir ilişkiye girdiği hususudur. Örneğin haklı kazanç denilince bugün ne anlaşılacaktır? Haklı kazanç denilince alın teri, dürüstlük, emeğe saygı anlaşılma mıdır? Pazarda kar marjını artırmak için üretim maliyetini olabildiğince düşürmek, bu anlamda rasyonelleşmek için gerekirse makine iş gücünü insan iş gücüne tercih etmek, masraf açmamak adına ekolojik olmayan yöntemlerden vazgeçmemek ve küresel büyük işletmelerin küçüklerin pazarlarını ele geçirmesi ekonomik olarak (menfaat açısından) kabul görüp uygulanan yöntemler olsa bile, işçi hakları, ekolojik dengenin korunması, sosyal adaletin muhafazası yönünden iyi midir? Global ekonomi yukarıda anılan yöntemleri en azından pratikte meşru sayabilirken çevre örgütleri ve sendikalar bunları ahlaki saymamaktadırlar.

Değerler insanların hareketlerine anlam yükledikleri için bu hareketleri anlaşılır kılmaya da yararlar. Bu nedenle değerlerin epistemolojik ve kültürel bir önemi de vardır. Bu anlam yüklemeleri, zaman içerisinde değişime uğrayabilirler. Örneğin bir yörede ve toplumda “namus” kavramından öncelikle evlilik dışı cinsel temayüllerin ve ilişkilerin olmaması anlaşılırken, başka yöre ve toplumda bu kavramın tarifinde kendine ve karşısındakine karşı dürüst olma anlamı öne çıkabilmektedir. Bu iki anlam vurgusu, birbirini nakzetmez, ama burada ilginç olan hangi vurgunun nerede, ne zaman, neden ve kimler tarafından yapıldığıdır.

Değerlerin her alandaki davranışlar üzerinde motive edici gücü onların sadece din eğitiminin değil, siyaset, kültür ve hatta ekonomi eğitiminin de konusu olmalarını gerektirir. Değerler sadece ütopyik önermeler değil, aynı zamanda günlük hayatta maddi sonuçları olan pratik gerekliliklerdir. Örneğin, ödeme ahlakındaki zaafiyet, Türkiye’de kredi kartı borçlarından doğan ekonomik bir sıkıntıya neden olabilir, 2009 yılındaki küresel krizde de bankacılık sektörünün vahşi para kazanma hırısından doğan denetimsiz krediler önemli rol oynamıştı.

### **3. Çokkültürlü Toplumlarda Değerler Eğitimi ve Birlikte Yaşam**

#### **3.1. İnsan Hakları Eğitimi Bağlamında Adalet ve Sorumluluk**

Değerler sadece teorik bir düşünce ve pasif bir duygu olarak kalmayıp, ahlakın, geleneğin ve hukukun oluşmasında etkin kültürel elementler olarak da kendilerini gösterirler. Hem ahlak, hem gelenek ve hem de hukuk, olması gerekeni (normatifi) öngören kurallar, beklentiler ve kanunlar manzumesi olduğuna göre “iyi bir insan” (ahlaken), “iyi bir cemiyet üyesi” (gelenek ve görenek açısından) ve “iyi bir vatandaş” (hukuken) yetiştirme iddiasını da güderler. Bu iddia, insanlar arası ilişkiler düzleminde bir anlam ve insan hakları bağlamında evrensel bir nitelik ka-

zanabilir. Bu iddianın bir iddiadan öte evrensel olarak kabul gören bir olgu ve faaliyet olarak değerlendirilmesi ise, onun getirmeyi vaat ettiği faydanın yanında, fiiliyatında adil ve tüm insanlığa karşı duyulan yüksek sorumluluk bilincinin de mevcudiyetine bağlıdır. İnsanlığın ortak aklının evrensel değerlere ve evrensel değerlerin de evrensel ve bağlayıcılığı ve müeyyideleri olan evrensel hukuka dönüşmesinin en çarpıcı örneği, "Birleşmiş Milletler Evrensel Hakları Beyannamesidir". Bu beyannameye, kültürel ve ideolojik olarak batı merkezli olduğu yönünde itirazlar olmuş ve diğer kültür ve medeniyetler bu beyannameyi tamamlayıcı ve eksikliklerini giderici olarak vasıflandırdıkları beyannameler yayınlanmıştır. Buna örnek olarak Müslüman entelektüellerin Kahire'de yayınladıkları "İslam İnsan Hakları Beyannamesi" verilebilir. Ama temel eksende tüm bu beyannamelerin ortak kabul ettiği bir değer, emekte, paylaşımda, fırsatta ve hukukta adalettir. İnsan haklarına saygı ve ekolojik dengenin korunması bugünkü dünyada fakirlikle mücadelenin yanında en önemli sorundur. Sorunlar hakkında bilgilenme, bilinçlenme ve çözüm yolları üzerinde sağlıklı düşünme ve tartışma kültürünün öğretilmesi, değerlerin sorunların sebep ve sonuç ve çözüm yolları üzerindeki etkisinin anlaşılmasına da katkıda bulunacaktır. Sonuç olarak diyebiliriz ki, değerler eğitim ve öğretiminde sorun ve çözüm yönelimli bir didaktik uygulaması faydalı olacaktır.

### 3.2. Global Medya ve İletişimin Değerlere ve Değerler Eğitimine Etkisi

Özümseven değerler, kişilerin kendi duygularını nitelemesi, kontrol altına alması ve bunun sonucunda da davranışlarını düzenlemesi üzerinde etkiye sahiptir. Şahsın inanç, bilgi ve tecrübe gibi kaynaklardan edindiği değerlerin, onun iç dünyası ve yaşamıyla etkileşimi o şahsın kişiliğinin oluşmasında ve gelişmesinde büyük rol oynadığı malumdur.

Hayatın her safhasında etkin olan elektronik bilgi ve iletişim, değerlerin yaşanarak değil, görüntüsel ve tasarlanmış olarak aktarımının ön plana çıkmasını sağlamıştır. Artık örnek olarak algıladığımız şahıs, sadece duygusal olarak da bağ kurabileceğimiz, varlığını yakınıımızda hissedebileceğimiz, gerektiğinde dokunabileceğimiz ailemizden biri, yakınıımızdaki komşumuz ve okuldaki öğretmenimiz değil, televizyondaki yabancı bir sanatçı veya internette tanıştığımız bir kişi de olabilmektedir. Değerler eğitiminde etkin olan, öğrenenin bu değeri taşıyıp onunla aynı şartları paylaşan ve kendisiyle duygusal iletişim kurabileceği örnek kişileri görebilmesi ve hissedebilmesidir. Değerlerin üzerinde somut olarak görüldüğü örnek kişilerin ve önderlerin toplumda var olması, bu değerlerin yaşanabilir ve elle tutulabilir olduğunu göstermesi bakımından çocuklar ve gençler üzerinde oldukça etkilidir.

Tüketimi ölçü alan reklamlar, daha az sorumluluk ve daha fazla özgürlük sloganını öne çıkaran günümüz gençlik kültürü, filmlerin empoze ettiği kurgusal kişilikler, gerçek dünyayla ilişkileri azaltan ve insanlar arası iletişimi anonimleştirip onları kontrol edici olan değerlerden soyutlayan sanal ortamlar önemli ölçüde değer kaymalarına sebep olmaktadır.

Medyanın sunduğu ideal güzellik ölçüsünden etkilenerek daha ince ve zarif bir vücuda sahip olmayı güzellik değerinin bir tarifi olarak görüp neticede psikolojik ve biyolojik sorunlar yaşayanlarda da değer algılama bozukluğu yaşandığı söy-

lenebilir. Bu bozukluk devamlı savaş ve dövüş oyunları izleyip, güçlü ve saygın olma gibi bir değeri saldırgan olma anormalliğiyle özdeşleştiren kişilerde de gözlemlenmektedir. Medyanın, şiddetin normal bir şeymiş gibi algılanmasına sebebiyet verdiği bilimsel olarak ortaya konmuş bir gerçekliktir (Müller-Kohlenberg, 1999: 117-179).

Bilgisayar oyunları oynamanın ve televizyon seyretmenin bir tutku ve hatta bir bağımlılık olarak kendisini hissettirdikleri kişilere bir yandan yaşamın içinden aktiviteler sunarak, diğer yandan da onların yaşayan örnek kişiliklerle iletişimini sağlayarak yardım etmek mümkündür. Medyada genel anlamda yapıcı ve olumlu programların çoğalması ve değerlerin algılanması ve özümsemesine yönelik özel programların yapılması değerler eğitimine etkin katkı sağlayacaktır.

Diğer önemli bir husus ise, medyanın kültürel, etnik ve dini azınlıklara karşı takındığı sorun merkezli tutumdur. Örneğin, Avusturya'da yayınlanan sekiz büyük gazetenin yabancılar ve müslümanlar hakkındaki 1997 - 2005 yılları arasındaki yayınlarında özellikle Müslümanlar hakkında olumsuz haber ve yorumların yoğun bir şekilde mevcut olduğu tespit edilmiştir (Rohe 2006: 15 vd.). Medyanın bu tip yaklaşımı "öteki" veya "diğeri" diye tanımlananların çoğunluk toplumu tarafından olumsuz değerle özdeşleştirilmelerini teşvik etmektedir.

### 3.3. Farklı Olanların Birlikteliğinde Değerler Birliğinin Önemi

Ferdin kişiliğinin ve kimliğinin oluşmasında etkili olan değer algılamaları ve yargıları toplumsal ve siyasi birlikteliklerin ortak bilinç geliştirmelerinde, ortak amaç edinmelerinde ve ortak kimlik kazanmalarında da rol oynar. Bunun en önemli örnekleri ulusal anayasalar ve milletler üstü cemiyetlerin ortak bildirgeleridir. Örneğin, Avrupa Birliği ortak kimliğini geliştirmek ve tarif etmek için Avrupa Birliği Anayasası'nı oluşturma teşebbüsüne girişmiş bu teşebbüsün akamete uğramasından dolayı doğan boşluğu doldurmak için de "Avrupa İnsan Hakları Bildirgesini" yayınlamıştır. Bu bildirge, tarihte, ağır siyasi, askeri ve mezhepsel çatışmalara sahne olan Avrupa'nın askeri, kültürel, siyasi ve ekonomik anlamda barışını, birlikteliğini ve bütünlüğünü sadece ortak maddi menfaatler vasıtasıyla değil, aynı zamanda ortak değerler vasıtasıyla da pekiştirme isteğinin bir ürünüdür.

Avrupa kendi değerlerinin kaynağı olarak daha çok Eski Yunan Medeniyetini, Yahudi ve Hıristiyan Din ve Kültürlerini görür. Burada eksik olan şey, Batı Medeniyetine, İslam, Çin ve Hind Medeniyetlerinin doğrudan ve dolaylı katkısının genelde göz ardı edilmesidir. Bu göz ardı biz-merkeziyetçi egemen kültür anlayışını ve bu anlayıştan doğan "diğerininkinden daha üstün değerlere sahip olma" yaklaşımını ortaya çıkarmaktadır. Küreselleşen dünyada bundan kurtulmak için değerler eğitimini aynı zamanda kültürlerarası ve medeniyetler arası eğitim ve öğretim olarak anlamak ve bu eğitim çerçevesinde lokal ve evrensel olan değerlerin birbiriyle ilişkisini ve karşılıklı etkileşimini kavratmak faydalı olur kanısındayım. Bu çok yönlü, diğerini ve diğerininkini inkara ve tahkire yönelmeyen eğitim, global dünyada birlikte yaşamının tarihsel köklerini göstermesi açısından da önemlidir.

Adalet ve hak ve eşitlik gibi temel değerlerle, saygı ve hoşgörü gibi davranış değerleri insanlar arası ve hatta milletler arası ilişkilerde etkin olan karşılıklık ve karşılıklı ilkelere üzerinde de belirleyicidirler. Karşılıklık ilkesi, kedisine karşı uygulananın aynısıyla karşılık vermenin adil olduğu düşüncesinden doğan ve böylelikle de

kendini adalet değeriyle meşrulaştıran bir tavidir. Karşıtlılıkta ise bir fert veya grup diğer bir kişiye, guruba, eyleme, tavra inanç ve düşünceye karşı olurken kendisine haksızlık yapıldığı, saygılı olunmadığını belirterek hak, adalet gibi değerlerle saygı gibi erdemlere atıfta bulunabilir. Kişinin ayrıca karşı olduğu şeyin yanlış, zararlı ve kötü olduğu iddiasında bulunarak bu karşıtlık tavrına doğru, faydalı ve iyi gibi bir temel değerleri mesnet edinmesi de mümkündür. Karşılıklılık ve karşıtlık durumlarında gösterdiğimiz tavır, eğer kendimizi karşıımızdaki olarak gördüğümüz kişi veya grubun yerine koyduğumuzda hala bize samimi, adil, haklı ve saygılı gözüküyorsa doğrudur diyebiliriz. Bu durumu kısaca değer yargısında empati kurma diye şekilde tarif edebiliriz.

İnsanlar arası ilişkilerde bir şahsın eyleminde veya tavrında etkin olan bir değer, eğer diğer şahsın karşı eyleminde etkili olan diğer bir değer veya alt değerle olumlu bir karşılık buluyorsa, pratikteki pozitif ve yapıcı misyonunu yerine getirmiştir denilebilir. Bunu, insani ilişkiler bağlamında “değerlerin karşılıklılık ilkesi” diye adlandırabiliriz. Örneğin affetme erdemi, eğer affedilen şahsın hatasını tekrarlamama veya düzeltme erdemli hareketiyle cevabını buluyorsa pratik anlamda değerini bulmuş demektir. Değerler eğitimi kişinin tutum ve davranışıyla müspet ve yapıcı cevap verme yeteneğini geliştirmesini de hedef edinmelidir. Olumlu cevap verme kabiliyeti birlikte yaşamın barışçıl yürümesi için çok önemlidir.

Eğer bir değer sürekli olumsuz reaksiyon alıyor veya aksi sonuç doğuruyorsa onun değer olma vasfını koruyup korumadığı sorgulanabilir. Hızla değişen dünyamızda değer anlayışlarımızı ve onunla ilgili pratik yorumumuzu sürekli sorgulamamız gerekmektedir.

Martin Buber, farklı insanlar ve kültürler arasındaki etkileşimi ve kendini bir diğerinin tuttuğu aynada seyretmeyi, gelişerek var olmanın ana eksenini olarak görür (Buber 1984). Karl Jaspers’e göre, “gerçeğin” kendini ön şartsız şahıslar arasındaki karşılıklı aktif iletişimin ellerine teslim etmesi gerekir. Jaspers’e göre “gerçek”, aslında önceden tarifi yapılamayan ve de hiç bir zaman en son halini alamayan (kematata ermeyen) bir olgu olarak interaktif iletişim sürecinin kendisidir (Jaspers, 1960: 92-93). Jaspers’in bu görüşlerini değerler konusuna irca edersek, onun Buber gibi aktif iletişim anlamında diyaloga büyük önem atfettiğini, ama Kant’ın aksine bağlayıcı mutlak değerleri kabul etmediğini görürüz. Jaspers her ne kadar “gerçek” interaktif iletişim sürecinin kendisi olup, bu iletişimin kesinleşmiş bir sonucu değildir dese de, her iletişimin mutlaka bir sonucu vardır, bu sonuç ille de ortak bir gerçeklik belirlemesi veya tarifi anlamına gelmeyebilir. Ayrıca kişiler arasındaki karşılıklı iletişim ve etkileşimin bir ön gerçeklik belirlemesi anlamına da gelebilecek değerlerden soyutlanması düşünülemez, çünkü bu iletişimde esas olan kişinin diğerine saygı duyması ve onu adil ve insafli bir gözle algılamasıdır. Adil ve insafli olmaksa bir bir değer insan davranışına yansımaları olarak tarif edebileceğimiz bir erdemdir.

Farklı olanların birlikte yaşamalarında büyük önemi haiz olan karşılıklı saygı, bir diğerine gösterilen nezaketten ve formalite bir toleranstan da öte, diğerinin farklı olma ve bizimle aynı olmama hakkına duyulan saygıdır. Bu farklılığın ekonomik daralma ve kriz anlarında ortak kaynakların, hakların ve yetkilerin “diğeri” ve “öteki” olarak algılananla paylaşımı sırasında çıkabilecek bir çatışmanın önlen-



mesinde ve kontrol edilebilir hale getirilmesinde önemli olan adalet değerinin toplumsal bir bilinç haline dönüşmesinde büyük bir etkisi olabilir. Öğretimi bilgi ve beceri aktarımı olarak alıp, eğitimi de bir bilinçlenme eylemi ve süreci olarak tarif edersek, birlikte barışçıl bir şekilde yaşama bilincinin gelişmesi de değer eğitimi anlamına gelir. Bu eğitim, eğitilen bireyin “farklı” olanı “normal” olarak algılaması, farkı ve farklıyı tolere etmekten de öteye giderek, kabullenmesi, dahası onu kendi gelişim ve açılımı için bir fırsat olarak görmesi kabiliyetini kazanmasını da amaç edinmelidir.

İmparatorlukların çöküşü ve milli devletlerin ortaya çıkışı toplumlarda tek tipliliğin oluşmasını veya oluşturulmasını teşvik etmiştir. Son elli yılda ulaşım ve bilgi teknolojisinin gelişmesi, iş göçü, ekonomik ve siyasi birliktelik oluşumlarının (Avrupa Birliği gibi) kendini göstermesi toplumların tektiplilikten çeşitliliğe geçişini hızlandırdı. Bu süreçte etnik, fikir, din ve kültür farklılıkları kendini daha da etkin ifade etmeye başladı. Alman din eğitimcisi Hans-Georg Ziebertz’in dediği gibi, modern toplumdaki bu çok tipliliğin oluşması kişinin hukuki ve kültürel anlamda fikirsiz çoğulculuğu kendisine yön tayin etmede ilke olarak almasını meşru kıldı. Bu da mevcut toplumda öteden beri belli öğeleri vurgulayan ahlak eğitimini, amaçlarını yeniden belirleme zorunluluğuyla karşı karşıya bıraktı (Ziebertz, 1990: 21).

Değerler bazında çoğulculuğa itirazlar da yok değildir. Bu itirazların kaynağında, öncelikle çoğulculuğun tabiatından kaynaklanan mutlak doğrunun tarifinden vazgeçilmesi ve bunun da aynı konuda birbirine zıt durumların yan yana durması sonucunu ortaya çıkaracağı düşüncesi yatmaktadır. Örneğin ahlak ile ahlak karşıtlığı, özgürlük ile sınır tanımazlık, affetmek ile kin gütmek çoğulcu yaklaşımda eşdeğer sayılabilir denilmektedir (Renschler 1999: 193). Eğer çoğulculuk çok görüşlülük anlamında anlaşılır da, birçok fikir ve değer algılamasının heterojen toplumda ifadesine fırsat verilirse, değerler kargaşasına değil de değerler icmasına (konsensüsüne) ulaştırılabilir. Bu konsensüsün oluşmasında en önemli husus ise, farklı grupların karşılıklı olarak birbirlerinin varlığını kabul edip görüşlerine saygı göstermek gibi davranış prensiplerine (değerlerine) uygun hareket etmeleridir. Neticede her toplumda her türlü çeşitliliğe rağmen ortak aklın ve ortak duygunun üzerinde uzlaşılabilen asgari değerler ve bu değerlerden beklenebilecek asgari menfaatler mutlaka vardır.

## SONUÇ

Değerlerin dinamikliği eğitimin amaçlarının değişmesinde etkin rol oynar. İnsanın insan olması başlı başına bir değer olup, bu değer ona hemcinsine ve diğer varlıklara karşı hem ekolojik hem de ahlaki bir sorumluluk yüklemektedir. Bu sorumluluk bilinci, küreselleşen sorunlar ve bunların adil çözümünün ana eksenini oluşturmaktadır. Küreselleşmenin tesirleri, değerlerin oluşumunda etkin olan dinin hayat ile buluşması, kültürün oluşması, geleneğin yeniyile karşılaşması üzerinde de bariz bir şekilde kendini göstermektedir. Düşüncedeki ve yaşamdaki etkileşimin küresel medya, hizmet, ulaşım ve iletişim neticesinde hızlandığı günümüzde eğitimin, insanlar arası ilişkilere yön gösteren değerlere kayıtsız kalamayacağı muhakkaktır.

Değerlerin algılanması ve kabullenilmesi din, kültür, gelenek, günlük hayat ve şahsın ruhi ve zihni gerçekliklerinin tümünden etkilendiğinden, değerler eğitimi de çok disiplinlilik (multidizipliner) ve metodik olarak çok çeşitlilik arz etmek zordur. Değerler eğitimi sadece din ve ahlak derslerinin değil her dersin kendine özgü konusu ve amacı olmak durumundadır.

Global dünyanın en çok günlük yaşamda en önemsenen değerlerinden biri, belki de en önemlisi “başarı” değeridir. Başarının ve onun beklenen sonucu olan menfaatin ahlaki olmayan yollarla elde edilmesi küreselleşen dünyanın en önemli değer erozyonlarından birini ifade eder.

Bazı değerler üzerinde konsensüs sağlanması heterojen toplumlarda birlikte yaşama yapıcı bir katkı sunabilir. Bunun için hem “kendimizin” olarak kabul ettiğimiz hem de “diğerininki” olarak gördüğümüz değerler çok dinli ve çok kültürlü toplumlarda birlikte öğretilmesi faydalıdır.

Değerler eğitimi bireye değerleri anlama, kendine özgür ve bilinçli biçimde değer edinme, onları yaşama geçirme, gerektiğinde değerleri ve onların pratik yansımalarını eleştirebilme ve sorgulayabilme yeteneğini kazandırmaya çalışır.

Sorunları sağlıklı bir şekilde tartışma kültürünün öğretilmesi değerlerin bu sorunların sebepleri ve çözüm yolları üzerindeki etkisinin anlaşılmasına da yardımcı olacaktır.

Küreselleşen dünyada sınırları en hızlı aşan ve eğitimi de en çok etkileyen aktör medyadır. Eğlence ve medya sektörünün sunduğu kurgusal karakterler ve insanlar arası iletişimi kimliksizleştirip ilişkileri değerlerin koruduğu vicdan alanının dışına atan sanal ortamlar önemli ölçüde değer kayıplarına sebep olmaktadır. Medyanın şiddeti normalmiş gibi gösteren ve değerleri değersizleştiren etkisinin mevcudiyeti ilmi olarak ispatlanmıştır. Heterojen toplumlardaki medyanın azınlıklara karşı sorun merkezli yayın politikası bu azınlıkların olumsuz değerlerle özdeşleştirilmelerini teşvik etmektedir. “Diğerleri” olarak sunulan gruplar hakkındaki yayınların gerçeğe uygunluk ve tarafsızlık gibi yayıncılık ilkelerine (değerlerine) uygun hale getirilmesi gerekmektedir. Medyanın da bu ve benzeri olumsuz etkilerinin yine medyanın da kullanıldığı eğitimle azaltılması etkin bir metot olarak önümüzde durmaktadır.

Ferdin kişiliğinin ve kimliğinin oluşmasında etkili olan değer algılamaları ve yargıları toplumsal ve siyasi birlikteliklerin ortak kimlik kazanmalarında da rol oynar.

“Diğerininki” diye tanımlanan değerlere kulak tıkamayan değerler eğitimi küresel dünyada farklı kültürlere mensup bireylerin tüm insanlığın ortak medeniyet köklerini görmesini sağlamak açısından büyük önemi haizdir. Küresel dünyada değerler eğitim ve öğretimi aynı zamanda farklı değer algıları arasında iletişimi sağlamak olarak da görülebilir.

#### KAYNAKÇA

Biesinger, Albert, 1979: *Die Begründung sittlicher Werte und Normen im Religionsunterricht*, Düsseldorf.

Buber, Martin, 1984: *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg.

- Çapcıoğlu, İhsan, 2008: "Küreselleşme, Kültür, Din", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 49/2, S. 153-183.
- Habermas, Jürgen, 1998: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt a.M.
- Hillmann, Karl-Heinz, 2009: "Wertewandel als Rahmenbedingung einer Werte-Erziehung", in: Reinhold Mokrosch/Arnim Regenbogen (Ed.), *Werte-Erziehung und Schule. Ein Handbuch für Unterrichtende*, Göttingen.
- Jaspers, Karl, 1960: *Vernunft und Existenz*, München.
- Kant, Immanuel, 1786: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Riga.
- Mokrosch, Reinhold, 1989: "Ethisches Lernen im Religionsunterricht angesichts der Gewissenentwicklung in Kindheit und Adoleszenz", in: Elk Franke / Reinhold Mokrosch (Ed.), *Werterziehung und Entwicklung*, Osnabrück.
- Müller-Kohlenberg, Hildegard, 1999: "Friedenserziehung und psychische Mobilmachung zur Aggression", in: Claudia Solzbacher / Christina Freitag (Hg.), *Wege zur Mündigkeit – Herausforderungen pädagogischer Professionalisierung*, Osnabrück.
- Renschler, Reinhart, 1999: "Wertepluralismus – Orientierung durch Ethik?", in: Eberhard Beckes u.a. (Hg.), *Pluralismus und Ethos der Wissenschaft. 1. Symposium des Professorenforums*, Gießen, s. 191- 197.
- Rohe, Mathias, 2006: *Perspektiven und Herausforderungen in der Integration muslimischer MitbürgerInnen in Österreich. Executive Summary*. Erlangen und Wien, in: [http://www.bmi.gov.at/downloadarea/asyl\\_fremdenwesen/Perspektiven\\_Herausforderungen.pdf](http://www.bmi.gov.at/downloadarea/asyl_fremdenwesen/Perspektiven_Herausforderungen.pdf).
- Steger, Ulrich (ed.), 1998: *Discovering the New Pattern of Globalization. Report of the Ladenburg Kolleg "Understanding and Shaping Globalization"*, Ladenburg. 15. Shell Jugendstudie 2006 [Deutschland].
- Stöbener, Anja / Hans G.. Nützing, 2007: "Braucht Werteeziehung Religion?", Hans Jonas (Hg.), *Braucht Werteeziehung Religion?*, Göttingen.
- Winkel, Rainer, 1986: *Antinomische Pädagogik und kommunikative Didaktik. Studien zu den Widersprüchen in Erziehung und Schule*, Düsseldorf.
- Ziebertz, Hans-Georg, 1990: *Moralerziehung im Wertepluralismus. Eine empirisch-theologische Untersuchung nach moralpädagogischen Handlungskonzepten im Religionsunterricht und in der kirchlichen Jugendarbeit zu Frage der Sexualität*, Kampen / Weinheim.



## ABBASİLER DÖNEMİ TÜRKLERDEN OLUŞTURULAN ÖZEL ORDU VE AİLE İLİŞKİLERİ

Mehmet AZİMLİ\*

### ÖZET

Abbasiler Türk askerlerden oluşan yeni bir ordu kurdu. Bunun sebebi eski ordu askerlerinin başarısız olmalarıydı. Yeni ordu Babek diye isimlendirilen bu yüzyılın en büyük isyanını başarılı bir şekilde bastırdı ve kaçanları Anadolu'ya sürdü. Bu orduyu kuran Mutasım, yeni ordu için Samarra adı verilen yeni bir şehir kurdu. Bu durum yeni ordunun Bağdat'ta zarar vermeye başlayan askerleri uzaklaştırmaya yönelik politik bir eylemdi. Bu askerler ile halife ailesi arasında evlilik ilişkileri olmuştur. Bu makale bunlardan bahsetmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Abbasiler, Türkler, Ordu, Aile.

### THE PARTICULAR ARMY CONSISTED OF TURKISH IN THE ABBASIDS PERIOD AND RELATIONS OF FAMILY

Abbasids established the new army that is consists of Turkish soldiers. Therefore, the former /old army had been unsuccessful. This new army overcome the highest rebellion named "Babek", in that century and raided to Anatolia. Mutasım, the founder of this army, established the new city named "Samarra" for the new army. This is the political action, because Mutasım is afraid of damages of the army to the Bagdad. It is relations married between this army and caliphate family.

**Key Words:** The Abbasids, Turkish, Army, Family.

### GİRİŞ

Müslüman fetihlerinin dünyaya yayılmaya başlamasından itibaren kurulan Müslüman devletlerin en önemli kurumlarından biri ordu teşkilatı olmuştur. Bu kuruma bu kadar önem verilmesinin sebebi, Müslümanların Atlas okyanusundan Çin sınırlarına varan geniş bir alanda devamlı bir mücadeleyi gerektirecek bir durumla karşı karşıya kalmalarından dolayıdır. Bunun içindir ki bütün Müslüman hükümdarlar, ordularının bölgelerinde hakim bir güç olması, için uğraşmışlardır. Bu çalışmamızda Abbasilerde Türk etkisinin aile boyutunu aktarmaya çalışacağız.

### Hassa Ordusu

Abbasiler, Emevilerle birlikte başlayan halife muhafız ordusunu aynen devam ettirmişlerdi.<sup>1</sup> Abbasilerde ilk yıllardan sonra ordudaki Arap ve Fars birlikleri-

\* Doç. Dr., Dicle Ü İlahiyat Fak. İslam Tarihi Öğr. Üyesi, e-mail: mazimli@hotmail.com

<sup>1</sup> Mustafa Zeki, Terzi, *Abbasi Muhafız Ordusunun Kuruluşu ve Elemanları*, Samsun, 1986, 115.

nin savaştan kaçmaları ve lükse alışmaları sonucu orduya, hususi eğitime tabi tutulan savaşçı Türkler alınmaya başlandı. Abbasi devriminde de önemli rol oynayan<sup>2</sup> Türkleri orduya alma işini ilk başlatan halife, devlet işlerinde İranlılara güvenemeyen Ebu Cafer kabul edilir.<sup>3</sup> Harun Reşit dönemindeki Bermekiler<sup>4</sup> olayında İranlılara olan güven daha da azalınca, Türklerin halife nezdindeki itibar ve mevkiileri gittikçe artmıştı. Bu yıllarda Türkler, Arap merkezlerine adeta akmaya başlamış, sayıları çoğalmış ve öncelikle Suğur ve Avasım bölgeleri denilen Bizans sınırlarına yerleştirilmişlerdi. Artık bundan sonra orduda Türklere görev vermek adet olacak<sup>5</sup> ve Asya'nın steplerinden toplanan Türkler ordunun çoğunluğunu teşkil edecektir.<sup>6</sup>

Sonuçları itibariyle tarihte benzeri olmayan bu uygulama, devlete hakim olamayan bir kavmin, devleti başka bir kavme teslim etmesi olayıdır. Türklerin devlet nezdindeki bürokrasi ve askeriyedeki yükselişi özellikle de Türkleri Arap ve Farslılara karşı politika aracı olarak kullanan<sup>7</sup> Memun ve Mutasım döneminde zirveye çıkacaktır.<sup>8</sup>

Abbasiler esasen halifeye kayıtsız şartsız teslim olan bir ordu istiyordu. Bu ordu genç yaşta elde edilmiş yetenekli kölelerden olmalı ve İslamiyet'in iç kavgalarından hiçbirisi ile ilişkisi olmamalıydı. Türkler ne eve, ne kabileye, ne aileye sahip idiler. Bu sebeple merkezi hükümete daha çok bağlı kalabilirlerdi. Gerçekten bunların askeri kabiliyetleri çoktu. Atların üzerinde süratle ok kullanıyorlardı. Merttiler ve cesaretleri vardı. Dine yeni giriyorlardı. Coşkuları vardı, israf ve lüksleri yoktu. Riya bilmemeleri, ahlaklarının bozulmaması, entrikalarının olmaması, onların tercih edilmelerini sağladı.<sup>9</sup>

Bu sebeple Orta Asya steplerinden toplanıp orduya alınan Türkler idarenin en önemli dayanağı oldular, isyanları bastırdılar, devleti Babek İsyanı gibi büyük gailelerden kurtardılar.<sup>10</sup> Bunların içinde Afşin,<sup>11</sup> Aşnas, Boğa el-Kebîr, Urtuç, Ebu Sac<sup>12</sup> gibi önemli komutanlar çıktı.<sup>13</sup> Sayıları belli dönemlerde 125.000'e kadar ulaşan bu birlikler,<sup>14</sup> ileriki yıllarda aynı zamanda silah gücüyle halifelere hakimiyet de kuracaktır.<sup>15</sup>

<sup>2</sup> Erdoğan Merçil, *Müslüman Türk Devletleri Tarihi*, Ankara, 1991, 1.

<sup>3</sup> Cahız, *Hilafet Ordusunun Menkıbeleri ve Türklerin Faziletleri*, Çev; Ramazan Şeşen, Ankara, 1988, 29.

<sup>4</sup> Makdisî, *Kitabu'l-Bed ve't-Tarih*, Beyrut, 1899, VI, 104.

<sup>5</sup> Hakkı Dursun Yıldız, *İslamiyet ve Türkler*, İstanbul, 2000, 82.

<sup>6</sup> Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, Çev: Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul, 1979, 102.

<sup>7</sup> Robert Mantran, *İslam'ın Yayılış Tarihi* Çev: İsmet Kayaoğlu, Ankara, 1981, 127.

<sup>8</sup> Mesudi, *Murucu'z-Zehab*, Beyrut, 1988, IV, 53.

<sup>9</sup> Cahız, 67 vd.

<sup>10</sup> Bkz. İbnü'l Esir, *el-Kâmil*, Beyrut, 1979, VI, 477; Ayrıca bkz. Mehmet Azimli, *Abbasiler Dönemi Babek İsyanı*, Ankara, 2005.

<sup>11</sup> Bartold W, *Afşin*, İA, I, 147; Hakkı Dursun Yıldız, "Afşin", *DİA*, I, 442.

<sup>12</sup> İbn Havkal, *Suretu'l-Arz*, Beyrut, 1938, 468.

<sup>13</sup> İbn Tağriberdi, *en-Nucumu'z-Zahire*, Beyrut, 1992, II, 301.

<sup>14</sup> Hasen İ. Hasen, Ali İ. Hasen, *en-Nuzumu'l-İslamiyye*, Mısır, 1970, 204.

<sup>15</sup> Ali Habib, *el-Abbasiyyun fi't-Tarih*, Kahire, 1980, 162.

### Memun

Türklerin orduya alımını hızlandıran ve kardeşi Mutasım'ı bu işle görevlendiren Memun'un annesinin Meracil adlı bir Türk cariye olduğu belirtilir.<sup>16</sup> Hilafeti ele geçirmek için kardeşi Emin'le yaptığı savaşta dayıları olan Türklerin yardımını almış ve sonunda halife olmuştu.<sup>17</sup> Memun'un Pozantı'da vefatı sonrası orduda ve yönetimde o anda etkili olan Türklerin arzuları ve Memun'un vasiyeti sonucu<sup>18</sup> kardeşi Mutasım halife ilan edilmişti.<sup>19</sup>

### Mutasım

Mutasım'ın Harun Raşid'in Maride adlı Soğd'lu bir Türk cariyesinden doğduğu belirtilir.<sup>20</sup> Memun'un döneminde bizzat başladığı Türklerden oluşan ordu kurma işini hızlandırarak devam etmiştir.<sup>21</sup> Mutasım Türklere çok önem veriyor, onlar için özel hocalar tutup onlara ilim, ibadet, Kur'an öğrettiriyordu.<sup>22</sup> Mutasım bu askerlere çeşit çeşit ipekten yapılmış özel elbiseler giydirmiş, altın kolyeler tak-tırmış, sırmalı, süslü işlemeli kemer ve kaftanlar giydirerek<sup>23</sup> onları özel bir sınıf haline getirmiş, onları yükselterek büyük komutanlıklara geçirmiştir.<sup>24</sup> Halifeden çok kendi komutanlarına bağlı bu askerlerin her bölüğünün başına bir komutan tayin edilmişti. Bağdat'ta kalan Türklerle sivil halk arasında problemler yaşandığı için<sup>25</sup> Mutasım, bu ordu için (*Sürre men rea*) "görenleri sevindiren" denilen Samarra şehrini H.220/M.835 de inşa etti.<sup>26</sup>

Mutasım, bu yeni askeri kuvveti yabancı unsurlarla karıştırmak istemiyor, bunların halka karışmasını önlemek ve bu yeni gücün savaşçı özelliğini kaybetmemesi için ayrı bir şehir kurarak bunları Bağdat'tan uzaklaştırmayı düşünmekle birlikte,<sup>27</sup> ayrıca Orta Asya'dan Türk kızlar getirip bunlarla evlendirmek istiyordu.<sup>28</sup> Bağdat o dönemde Beytül-Hikme tercüme faaliyetleriyle felsefî tartışmalara gömülmüştü. Yine 1001 gece masallarının anlatıldığı ortam ve eğlenceler son derece yaygınlaşmıştı. Mutasım, yeni gelen ve askerlikten başka bir şeyden anlamayan bu insanları eğlence ve felsefi ortamdan uzaklaştırmak istiyordu.<sup>29</sup>

<sup>16</sup> Suyutî, *Tarihu'l-Hulefa*, Mısır, 1952, 306.

<sup>17</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, Beyrut, 1979, IV, 229-230.

<sup>18</sup> Taberî, *Tarihu't-Taberî*, Beyrut, 1997, V, 196.

<sup>19</sup> Dineveri, *Ahbaru't-Tıval*, Beyrut, Trz, 367.

<sup>20</sup> Taberî, V, 273; İbn Verdân, *Tarihu'l-Abbasiyyun*, Beyrut, 1993, 487; Zekerîya Kitapçı, *Mukaddes Çevre-ler Ve Eski Hilafet Ülkelerinde Türk Hatunları*, Konya, 2005, 66.

<sup>21</sup> Ali İ. Hasan, *Tarihül'l-İslami'l-Âmm*, Mısır, Trz, 415.

<sup>22</sup> Ali İ. Hasen, 415.

<sup>23</sup> İbn Verdân, 488.

<sup>24</sup> Mesudî, IV,53; Muhammed Hudari Bek, *Muhadarati't-Tarihi'l-Ümami'l-İslamiyye*, Beyrut, 1986, 237.

<sup>25</sup> Marchall, G.S Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, Çev: Heyet, İstanbul, 1993, I, 461.

<sup>26</sup> Yakut el-Hamevî, *Mucemu'l-Buldan*, Beyrut, Trz, III, 215; Suyuti, 335.

<sup>27</sup> M.Şemsettin Günaltay, *Abbas Oğulları İmparatorluğunun Kuruluş ve Yükselişinde Türklerin Rolü, Belleteri*, Ankara, 1942, sayı, 23-24.

<sup>28</sup> Yıldız, 112.

<sup>29</sup> Bkz. Mehmet Azimli, "Abbasiler Döneminde Türklerden Oluşturulan Ordu (Hassa Ordusu)", *Türkler Ansiklopedisi*, Ankara, 2002.

Mutasım, bu tavrıyla abisi Memun'un Beytu'l-Hikme çerçevesinde yaptığı denemeler<sup>30</sup> gibi adeta bir toplum mühendisliğine soyunmuştu. İlk gelen asker Türklerden sonra bu askerlere eş olması için ikinci bir Türk dalgası halinde on binlerce Türk kızı Bağdat'a ve Samarra'ya getirilmekteydi.<sup>31</sup>

Yakubi bu durumu şöyle anlatır: "*Mutasım, Türk askerleri için Türk cariye getirtti. Türk askerlerin bu Türk kadınları dışındaki başka kadınlarla evliliğini yasakladı. Bu yasak onlardan doğacak çocukları için de geçerliydi. Çocukları da ancak Türk olanlarla evlenebileceklerdi. Bu Türk hatunların isimlerini divana yazdırarak onlar için devamlı maaşlar tahsis etti. Askerlerin bu kadınlardan boşanmalarını ve ayrılmalarını yasakladı.*"<sup>32</sup>

Mutasım, bu uygulama ile Türkleştirdiği orduyu korumaya çalışıyordu. Bu orduyu korumak için ayrı bir şehir kurduğu gibi onların başka kadınlarla da evliliğini engelleyerek ordunun bozulmamasını sağlamaya çalışıyordu. Mutasım'ın bu gayretiyle Bağdat ve çevresinde bir Türk topluluğu kurulmuş ve topluluğun Arap ve Farslar içinde erimemesi için bu tedbirler alınıyordu. Mutasım, ayrıca bu ordunun ileriki yıllarda tekrar bozularak zayıflayabileceğini düşünerek bu evliliklerden doğanların da asker olup kendi içlerinden evlenmesini istiyordu. Nitekim durum onun istediği gibi oldu. Bu evlilikler ile merkezdeki Türk nüfusu hızla çoğaldı.<sup>33</sup> Asker olarak getirilen bu insanlar kendi aralarında evlendiler, kendi adetlerini yastattılar,<sup>34</sup> kendi aralarında dillerini kaybetmediler<sup>35</sup> ve onların nesilleri de asker oldu ve bu güne kadar Irak'taki Türk varlığının gelmesine sebep oldu.<sup>36</sup> Mutasım bu işe bizzat ön ayak olup örnek bir düğün ile Türk asıllı önemli komutanlarından Afşin'in oğlu Hasan ile Eşnas'ın kızı Turuncu'yu bizzat kendi evlendirmiştir.<sup>37</sup>

Bu tedbir gerçekten iyi düşünülmüştü. Cahız'ın ifadesi ile kahraman, cengâver, komutanlarına bağlı, savaşı iyi bilen, az ile kanaat eden bu topluluğun kadınları da kendileri gibiydi<sup>38</sup> ve bu evlilikler sonucu bu kadınların kucağında yetişen yeni nesil de devletin önemli koruyucusu oldu. Bu şekilde yetişen topluluktan önemli asker ve devlet kurucuları çıktı. İlk etapta bunlardan Tolunilerin kurucusu Ahmet b. Tolun,<sup>39</sup> İhşidilerin kurucusu Muhammed b Toğuç ve Sacilerin kurucusu Ebu Sac'ı sayabiliriz. Mutasım'ın gerçekleştirdiği bu toplum mühendisliği sayesinde bu ordu yıllardır bastırılmayan isyanları bastırdı ve en azından Abbasilerin birkaç asır daha yaşamasını sağladı.

<sup>30</sup> Bkz. Mehmet Azimli, "İslam'ın Özgürlükçü Yorumunun (Mûtezile) İktidarla İmtihanı", *Marife*, sayı, III, Konya, 2003.

<sup>31</sup> Kitapçı, 74.

<sup>32</sup> Yakubî, *el-Buldan*, Beyrut, 2002, 59.

<sup>33</sup> Binlerce Türk kızı hakkında bilgi için bkz. İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, Beyrut, 1995, VII, 142.

<sup>34</sup> Muhammed b. Boğa öldürülünce yandaşları eski bir Türk âdeti olarak kabrinin üzerinde bin tane kılıç kırmışlardı. Taberî, V, 476.

<sup>35</sup> Bu konuda Türkçe konuşmaya bir örnek için bkz. Taberî, V, 368. Samarra, tam bir Türkçe konuşulan şehir idi. Başkent de olduğu için Arap bürokratlar da Türkçeyi öğrenmek zorunda kalıyorlardı. Kitapçı, 79.

<sup>36</sup> Mutasım'ın bu tedbirleri ile Büveyhiler döneminde bile bir asır boyunca Türk varlığının gücü ve etkisi kırılmamıştır.

<sup>37</sup> Taberî, V, 259.

<sup>38</sup> Cahız, 79.

<sup>39</sup> Yakut, III, 174.



### Halifeler İle Türklerin Evlilik İlişkileri

Bu tarihten itibaren Abbasi sarayına hakim olan Türkler, evlilikler yoluyla da sarayda kendilerini hissettirmişlerdir. Abbasi sultanlarının Türklerle evlilikleri de bürokrasideki önemli şahısların Türklerden oluşmasında önemli etkileri olmuştur. Vasık döneminde başlayan ve halifenin yetkilerini devrettiği Emiru'l-Ümera uygulaması ile Türkler artık bürokraside tam yetkili kılınmışlardı.

Türklerin kendi aralarında evlilikleri olduğu gibi özellikle Abbasi sultanları da Türklerle evlilik konusuna önem vermişler ve onların Türklerle yapılan siyasi evlilikleri, devlet geleneğinde de önemli bir yer tutmuştur. Abbasi halifelerinden önemli bir kısmının anası Türk iken, Arap asıllı halife anası sadece üç tanedir.<sup>40</sup>

Abbasilerde Türklerle evliliği başlatanların başında devletin gerçek kurucusu addedilen Ebu Cafer Mansur gelmektedir. Mansur Türk kökenli bir cariye ile evlenmiştir.<sup>41</sup> Abbasilerin en görkemli hükümdarı olan Harun Reşit, halife olacak olan oğlu Memun'un annesi Meracil Hatun ve yine halife olacak olan oğlu Mutasım'ın annesi olan Maride Hatun ile evlenmiştir. Bu ikisi de Türk kökenli idi. Mutasım'ın hanımı ve Mütevekkil'in annesi<sup>42</sup> ise Komutan Büyük Boğa'nın kız kardeşi olan Şuca Hatun'dur.<sup>43</sup> Onun üç torunu olan Muntasır (11), Mutezz(13) ve Muteamid(15) sırayla halife olmuşlardır.<sup>44</sup> Bunlardan Mutezz'in eşi ise Türk asıllı Feth b. Hakan'ın kızı olan Fatıma'dır.<sup>45</sup>

16. Halife Mutezit'in eşi güzelliği ile darb-ı mesel hale gelen Çiçek Hatun olup Türk kökenli idi ve 17. Halife olan Muktefi'nin anası idi. Mutezit aynı zamanda Mısır'daki ilk Müslüman Türk Devleti olan Tolonilerin hakimi Humareveyh'in kızı Katru'n-Neda ile de evliydi.<sup>46</sup> 18. Halife Muktedir, Mutezit'in Şağab adlı bir Türk cariyesinden doğmuştu.<sup>47</sup> Böylece Mutezit'in evlendiği üç Türk Hatun'dan ikisi halife eşi olmakla birlikte halife annesi de olmuşlardı. Diğeri ise Mısır hakiminin kızı idi.

Buna göre Memun, Mutasım, Mütevekkil, Muktefi, Muktedir adlı hükümdarların anaları Türk idi. Bunların yönetimde önemli etkileri olmuştu. Bunun sonucu bu siyasi evlilikler neticesi valiler, vezirler ve hacibler Türkler arasından atanıyordu.<sup>48</sup> Halifeler, artık Türk komutan ve bürokratların dediklerini tekrarlayan bir papağan olarak görülüyordu.<sup>49</sup>

Bu dönemde halife eşlerinin merkezi yönetimde önemli etkileri oldu. Sözgelimi bunlardan Şağab Hatun'un 25 yıl kadar idarede etkin gücü olmuştu. Ayrıca Şağab Hatun'un etrafında yetkin kadınlardan oluşan Kaharime denilen bir grup

<sup>40</sup> Bunlar I. Halife Seffah, III. Halife Mehdi, VI. Halife Emin idi. Bkz. Kitapçı, 49.

<sup>41</sup> İbn Kuteybe, *el-Mearif*, Kahire, 1979, 378.

<sup>42</sup> İbn Hazm, 347.

<sup>43</sup> İbn Habib, *el-Muhabber*, byy, trz, 44.

<sup>44</sup> Kitapçı, 106.

<sup>45</sup> Abdulhalık Bakır, *Ortaçağ Tarih Ve Medeniyetine Dair Çeviriler*, Ankara, 2008, I, 237.

<sup>46</sup> Bakır, 241.

<sup>47</sup> Suyutî, 378.

<sup>48</sup> Yıldız, 220.

<sup>49</sup> Mesudî, *Muruc'z-Zeheb*, Beyrut, 1988, IV, 146.

oluşmuştu.<sup>50</sup> Bu şekilde yetkinlik sadece halife eşlerinde değildi. Bürokraside birçok Türk kökenli kadının etkinliğini görüyoruz.<sup>51</sup>

Dönemin bütün sosyete ve bürokrasisini Türklerin oluşturması sonucu Mütevekkil ölümünün planlandığı ihtilali bir Türk kadını halifeye haber vermek için uğraşmış, ancak muvaffak olamamıştı.<sup>52</sup> Benzer bir olay, Bakır et-Türki'nin katli sırasında eski eşi için anlatılır.<sup>53</sup>

Bu dönemdeki büyük Türk komutanlarından Vasıf'ın kız kardeşi Suad da çok etkili bir kadın idi. Hem kardeşi hem oğlu Reşit önemli komutanlıklarda bulunuyordu. Bu sebeple etkinliği fazla idi. Ayrıca yönetimde etkin iki kişi olan Vasıf'ın oğlu Salih ile Küçük Boğa'nın kızı Cuma bu dönemde evlenmişti. Bu tür düğünlerden biri de yine Vasıf'ın kızı ile Hakan ailesinin fertlerinden Seleme b. Hakan'ın evliliği idi.

IX. Asrın ikinci çeyreğinde başlayan Türklerin Abbasiler'de etkinliği özellikle bu tür evlilikler yoluyla yoğun bir şekilde bir asrı aşkın yoğun bir şekilde devam etti. X. Asrın ikinci yarısı ve XI. Asrın ilk yarısında Büveyhiler idareyi ele geçirseler de buradaki Türk varlığını etkisiz hale getiremediler. Bunda Mutasım'ın kurduğu bu toplumu korumaya yönelik çabasının etkisi büyüktür. XI. Asrın ikinci yarısında ise Abbasiler'de Selçuklu Türklerinin etkisi başlayacaktır.

### KAYNAKÇA

- Abdulhalık Bakır, *Ortaçağ Tarih Ve Medeniyetine Dair Çeviriler*, Ankara, 2008.  
 Ali Habib, *el-Abbasiyyun fi't-Tarih*, Kahire, 1980.  
 Ali İ. Hasan, *Tarihül'l-İslami'l-Âmm*, Mısır, Trz, 415.  
 Bartold W, "Afşin", *İA*, I, 147.  
 Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, Çev: Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul, 1979.  
 Cahız, *Hilafet Ordusunun Menkıbeleri ve Türklerin Faziletleri*, Çev; Ramazan Şeşen, Ankara, 1988.  
 Dineverî, *Ahbaru't-Tıval*, Beyrut, Trz, 367.  
 Erdoğan Merçil, *Müslüman Türk Devletleri Tarihi*, Ankara, 1991.  
 Hakkı Dursun Yıldız, "Afşin", *DİA*, I, 442.  
 Hakkı Dursun Yıldız, *İslamiyet ve Türkler*, İstanbul, 2000.  
 Hasen İ. Hasen, Ali İ. Hasen, *en-Nuzumu'l-İslamiyye*, Mısır, 1970.  
 İbn Habib, *el-Muhabber*, byy, trz.  
 İbn Havkal, *Suretu'l-Arz*, Beyrut, 1938.  
 İbn Kuteybe, *el-Mearif*, Kahire, 1979.  
 İbn Tağrıberdî, *en-Nucumu'z-Zahire*, Beyrut, 1992.  
 İbn Verdân, *Tarihu'l-Abbasiyyun*, Beyrut, 1993, 487  
 İbnü'l Esir, *el-Kâmil*, Beyrut, 1979; Beyrut, 1995.

<sup>50</sup> Bkz. Kitapçı, 182.

<sup>51</sup> Esasen Türk kadınlarının Ortadoğu'da ilk görülmeleri değildir. Tarihçiler Hz. İbrahim'in 3. Eşi Kantura Hatun'un Türk olduğundan ve Horasan bölgesindeki Türklerin bu soydan geldiğinden bahsederler. Ayrıca Hz. Süleyman'ın da Türk kökenli cariyeyle evliliğinden bahsedilir. Bu konularla ilgili geniş bilgiler için bkz. Kitapçı, 31.

<sup>52</sup> Taberî, V, 337.

<sup>53</sup> Bkz. Kitapçı, 120.

- M. Şemsettin Günaltay, *Abbas Oğulları İmparatorluğunun Kuruluş ve Yükselişinde Türklerin Rolü*, Belleten, Ankara, 1942, sayı, 23-24.
- Makdisî, *Kitabu'l-Bed ve't-Tarih*, Beyrut, 1899.
- Marchall, G.S Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, Çev: Heyet, İstanbul, 1993.
- Mehmet Azimli, "Abbasiler Döneminde Türklerden Oluşturulan Ordu (Hassa Ordusu)", *Türkler Ansiklopedisi*, Ankara, 2002.
- Mehmet Azimli, "İslam'ın Özgürlükçü Yorumunun (Mûtezile) İktidarla İmtihanı", *Marife*, sayı, III, Konya, 2003.
- Mehmet Azimli, *Abbasiler Dönemi Babek İsyanı*, Ankara, 2005.
- Mesudî, *Murucu'z-Zeheb*, Beyrut, 1988.
- Muhammed Hudari Bek, *Muhadaratü't-Tarihi'l-Ümemi'l-İslamiyye*, Beyrut, 1986.
- Mustafa Zeki, Terzi, *Abbasi Muhafız Ordusunun Kuruluşu ve Elemanları*, Samsun, 1986.
- Robert Mantran, *İslam'ın Yayılış Tarihi*, Çev: İsmet Kayaoğlu, Ankara, 1981.
- Suyutî, *Tarihu'l-Hulefa*, Mısır, 1952.
- Taberî, *Tarihu't-Taberî*, Beyrut, 1997, V, 196.
- Yakubî, *el-Buldan*, Beyrut, 2002.
- Yakut el-Hamevî, *Mucemu'l-Buldan*, Beyrut, Trz.
- Zekeriya Kitapçı, *Mukaddes Çevreler Ve Eski Hilafet Ülkelerinde Türk Hatunları*, Konya, 2005, 66.



## TEFSİRE GİRİŞ\*

Reşit RIZA\*\*  
Çev. Yusuf İŞİCİK\*\*\*

### **Kur'an'ı Tefsir Etmenin Ciddiyet Ve Zorluğu**

Kur'an tefsiri hakkında söz etmek kolay değildir. Duruma göre bu, dünyada en zor ve en mühim iştir. Ama zor olan her şey terk edilmez; bundan dolayı, insanların tefsir'i ve tefsir tahsil etmeyi bırakmaları doğru değildir. Bu zorluğun birçok sebepleri vardır ve en önemlisi şudur:

Kur'an, mahiyet ve künhü kavranamayan ilâhî kattan, Peygamberlerin En Büyüğünün (s.a.s) kalbine inmiş bulunan semavî bir sözdür. Yüce bilgiler ve üstün konular ihtiva etmektedir. Bunlara, ancak temiz nefisler ve arınmış akıllar muttali olabilir. Kur'an'ı öğrenmek isteyen kişi ve araştırmacı, kendisini, ilâhî kattan gelen ve onu ta yürekten saran bir korku ve heybet karşısında hisseder. Bu hal, kendisiyle muradı arasında bir engel gibi durur. Fakat Allah Teâlâ, kelamını anlamamızı ve ona akıl erdirmemizi emretmek suretiyle bu işi bize kolaylaştırmıştır. Şöyle ki O (c.c.), kitabını ancak aydınlatmak, doğruya ulaştırmak, kendi hüküm ve yasalarını insanlara açıklamak üzere göndermiştir. Bu ise Kur'an insanlar tarafından anlaşıl-madan olmaz.

Bizim idealimizde tefsir, Kur'an'ın, insanları, dünya ve âhiret saadetine ulaştırmanın bir din olarak anlaşılmasıdır. Tefsirden en büyük gaye budur; bunun ötesindeki diğer konular ise ona tabidir ve onu öğrenmede birer araçtır.

### **Başlıca Tefsir Türleri ve Ekolleri**

Tefsirin çeşitli türleri ve şekilleri vardır:

\* Menar Tefsiri yazarı Merhum Muhammed Reşid Rıza'nın, Üstadı Muhammed Abduh'un derslerinde tuttuğu notlardan kaleme aldığı mukaddimedir. R. Rıza'nın birkaç ara ve takdim cümlesi hâric, aynen tercüme edilerek, bazı dipnotlar ilâve edilmiş ve başlıklar konmuştur (Mütercim).

\*\* Abduh'un meşhur öğrencilerinden olan Reşit Rıza, 1865 yılında Lübnan'da doğdu. Hocasının ve kendisinin fikirlerini yaymak üzere Mısır'da el-Menar dergisini çıkardı. 1935'de öldü (mütercim).

\*\*\* Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, e-mail: yisicik@hotmail.com

1. Kur'an'ın *üslûp* ve manalarının ve ihtiva ettiği *belagat* nevilerinin, ilâhî kelâmın diğer sözlere olan üstünlük ve farklılığının bilinmesi amacıyla incelenmesidir. Tefsirde Zemahşerî bu yolda yürümüş, ayrıca kitabında daha başka konulara da temas etmiştir. O'nun bu metodundan hareketle eser yazan başkaları da vardır.

2. Kur'an'ın *îrab* (*dilbilgisi*) yönünden incelenmesi: Bir kısım âlimler, bu konuya önem vererek, Kur'an lâfızlarının muhtemel birçok irab vecihlerini, oldukça geniş bir şekilde incelemişlerdir.

3. *Kur'an Kıssaları*'na önem veren tefsirler: Bir kısım âlimler de bu yolda yürüyerek, Kur'an kıssalarına, tarih kitaplarında ve İsrailî kaynaklarda bulduklarını ilâve ederek Kur'an kıssalarını kabartmışlardır. Onlar bu konuda Tevrat, İncil ve Ehl-i Kitap'ça muteber diğer kitaplara dayanmakla kalmamışlar, yaş-kuru, şeriata uyar-uymaz demeden, onlardan ne duydularsa nakletmişlerdir.

4. Kur'an'ın *ğarib* lâfızlarını açıklayan tefsirler.<sup>1</sup>

5. İbadetler ve muamelât konusundaki şer'î hükümleri ele alan ve bunlardan hükümler çıkaran *ahkâm tefsirleri*: Bazı âlimler sırf ahkâm ayetlerini toplamış ve tefsir etmişlerdir. Bunların en meşhuru, Ebu Bekr İbnu'l-Arabî'dir. Ayrıca, fıkıh kültürü ağır basan her müfessir, ibâdât ve muamelâta dair ahkâm ayetlerinin tefsirine, diğer ayetlerin tefsirinden daha çok önem vermiştir.

6. İnanç esaslarını açıklayan, sapık mezheplere ve *karşı görüşlere susturucu cevaplar veren tefsirler*: İmam Fahrüddîn er-Râzî, tefsirinde bu konuya büyük itina göstermiştir.

7. *Vaaz ve irşat tefsirleri*: Bu hususa düşkün olan müellifler, Kur'an'ın vaaz ve irşat esaslarına, âbid ve mutasavvıfların hikâyelerini karıştırmışlar ve bu konuda yer yer Kur'an'ın ortaya koyduğu fazilet ve âdâb sınırlarını aşmışlardır.

8. *İşârî tefsirler*: Bu konuda insanlar (*müellifler*), Bâtınîlerin sözleriyle sûfilerinkini birbirine karıştırmışlardır. Şeyh-i Ekber Muhyiddîn İbn Arabî'nin olduğu söylenen tefsir böyledir. Aslında bu kitap, meşhur Bâtinî Kaşânî'nindir.<sup>2</sup> Eserde, Allah'ın dininin ve aziz kitabının münezzeh olduğuna dair birtakım görüşler vardır.

İmdi, görüyorsun ki, bu amaçlardan sadece birine dalarak (*ve diğerlerini göz ardı etmek*), çoğu kimseleri, Allah'ın kitabından gözetilen maksattan uzaklaştır-

<sup>1</sup> Ğaribu'l-Kur'ân demek, Kur'an'da mevcut olup tanınmayan, kapalı, anlaşılması müşkil kelimeler demektir. Bu kelimelerin tanınmayışları, müşkil ve kapalı oluşları, Arapçaya vukûfiyeti olan ilk dönem neslinin tümü için değil, bir kısmı için söz konusudur ve bunun da bazı sebepleri vardır. Meselâ, söz konusu kelimelerin, tüm Arap kabilelerince değil de, sadece bir veya birkısımınca kullanılan bölgesel kelimeler olmaları yahut diğer dillerden vaktiyle Arap diline girerek Arapçalaşan bir kısım kelimelerin Arapların tümünce manâlarının bilinmemesi, bu sebeplerin başlıcalarıdır. İşbu kelimeler, Arap dilinin kaynağı ve divanı (kütüğü, ) olan cahiliye şiiri ve diğer bilgi kaynaklarına dayanılarak, müstakil kitaplarda ve alelumum bütün tefsirlerde izah edilmiştir (Mütercim).

<sup>2</sup> Söz konusu eserinde vahdet-i vücud nazariyesini esas almasına ve hattâ Bâtinîliğe oldukça yakın görüşler serdetmesine rağmen Abdürrezzâk el-Kâşânî'nin Bâtiniyye'den olduğunu söylemek güçtür. Çünkü Kâşânî, züht ve takvasıyla bilinen bir sûfidir. Ayrıca, Bâtinîler, Kur'an'ı Kerim'in zahiri manasını inkâr eder ve "murat, yalnız bâtinî manâdır" derler. Hâlbuki Kâşânî bu görüşte değildir. O, tefsirinin mukaddimesinde, Kur'an'ın, kast olunan ilk ve kaçınılmaz manâsının zahir manâ olduğunu ifade etmiştir. Anlaşılan, Kâşânî, müfessirlerin, eserlerinde bâtinî cihet üzerinde durmamalarından müteessir olarak bu eserini telif etmiştir. (Bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, III, 68) (Mütercim).

makta ve onları, Kur'an'ın hakikî manasını unutturacak yollara götürmektedir. Bundan dolayıdır ki biz, tefsir deyince, yukarıda sözünü ettiğimiz şeyi kastediyoruz; yani tefsir, şu dünya hayatında insanların işlerini yoluna koyacak ve onları âhirette mesut edecek hususları açıklayacak tarzda Kur'an-ı Kerîm'i bir din ve Allah'ın âlemlere gönderdiği bir hidayet rehberi olarak anlamaktır. Manânın tahammül edebildiği ölçüde belagat yönlerinin açıklanması, Kur'an'ın fesahat ve belagatine yaraşır tarzda -yani müşkil olarak görülen meselelerin zuhurunda olduğu gibi, ihtiyaç duyulduğunda- irabının incelenmesi de elbette ki tefsirin peşinden yürüyecek çalışmalardır. Biz de zaman zaman nahiv ilminin kendine has ıstılahî ifadelerine dalmadan Kur'an ayetlerinin iraplarına işaret edeceğiz. Yine bunu, Kur'an'ın bazı belagat incelikleri veya usûl kaideleri konusunda da yapacağız. Tâ ki ilmî ıstılahlar okuyucuyu Kur'an'ın manasından ve Allanın kitabından ibret almaktan alıkoymasın ve uzaklaştırmasın.

### Tefsire Olan İhtiyaç

Günümüzde bazı kimseler şöyle diyebilmektedirler: *“Kur'an'ın tefsir ve tetkikine ihtiyaç yoktur. Zira önceki imamlar, Kitap ve Sünnet'i inceleyip bunlardan hükümler çıkarmışlardır. Binaenaleyh, bize, sadece onların kitaplarına bakmak ve onlarla yetinmek düşer.”*

Evet, bazıları bu iddiayı ileri sürmektedirler!

Eğer bu iddia doğru olursa, tefsir tahsil eden, abesle uğraşüyor ve tefsir yüzünden vaktini boşa götürüyor demektir. Bu söz, *-görünürde fikhin önem ve şanını yükseltse de-* Peygamber (S)'den son mümine kadarki icmâa aykırıdır. Ben, bir Müslüman nasıl böyle düşünebiliyor bilemiyorum.

İstılahta fıkıh diye bilinen amelî hükümler, Kur'an-ı Kerîm'de en az bulunan hükümlerdir. Hâlbuki Kur'an'da mevcut ahlâk eğitimi, ruhî saadet ve ruhun cehalet çukurundan marifetin zirvesine yükseltilmesi ve onun içtimâî hayat yoluna irşat edilmesi gibi esaslara gelince, bunlardan Allaha ve âhîret gününe iman eden hiç kimse müstağni kalmaz ve bunların gerçek fıkıh içerisinde yer almaları, öncelikle gereklidir. Ve bu irşatlar yalnızca Kur'an'da ve bir de O'nu kaynak alan kitaplarda mevcuttur. Meselâ, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*'de, ahlâk eğitimiyle ilgili büyük umdeler bulunmaktadır. Ancak kendisini tanıyan nefisler üzerindeki hâkimiyeti ve onu hakkıyla tilâvet edenlerin kalplerine tesiri hususunda hiçbir söz, Kur'an'la boy ölçüşecek durumda değildir. Diğer taraftan, onun hikmet ve marifetlerinden çoğunun üzerinden örtüler açılmamış ve bunları ne bir bilgin ne de bir imam açıklamamıştır. Din büyükleri (*imamlar*) demişlerdir ki:

*“Kur'an, beşerin her ferdine karşı kıyamete dek hüccet olarak kalacaktır.”*

*“Kur'an hem senin için hüccettir; hem de sana karşı hüccettir”*<sup>3</sup> hadisi bunun delillerindedir. Bu ise ancak O'nu anlamak, hikmet ve hükümlerini kavramakla olur.

<sup>3</sup> Müslim, “Kitabü't-Tahâre”, 1.

### **Kur'an'ın Hitap Üslûbu ve Her Seviyede Anlaşılması Gerektiği**

Allah Teâlâ Kur'an'la vahyin inişi sırasındaki insanlara hitap etmiştir; fakat bu hitap, onların şahıslarına has olarak değil, fakat onların insan türünün üyeleri olmaları itibarıyledir. Öyle ki, Kur'an insan türünün sapıklığa duçar olabileceği için inmiştir.

Allah Teâlâ: *“Ey insanlar, Rabbinizden korkun!”* buyuruyor. Bunu biz anlamağa teşebbüs etmeyip onu sadece inceleyenlerin görüşleriyle yetinmemiz durumunda Allah'ın bizden razı olacağı düşünülebilir mi? Asla! Başkalarının Kur'an hakkındaki görüşlerini öğrenmemizin gerekliliğine dair bize, Allaktan ne mücmel ne mufassal hiç bir vahiy (*emir*) gelmemiştir. Âlim olsun câhil olsun, her insanın gücü nispetinde Kitab'ın ayetlerini anlaması kendisine vaciptir.

*“Kurtuluşa ermişlerdir o müminler ki, namazlarında huşûlu (saygılı) durlar. Onlar, boş şeylerden yüz çevirirler. Zekâtı verirler. Ve onlar, eşleri ve cariyelerinden başka (her şeyden) ırzlarını korurlar; çünkü ancak böyle yaparlarsa kınanmazlar. Ama bunun ötesine gitmek isteyenler olursa, işte onlar haddi aşanlardır. Ve (o müminler), emanet ve ahütlerine riayet ederler. Namazlarını korurlar. İşte, vâris olacaklar onlardır. Onlar Firdavs'e vâris olacaklar ve orada ebedî kalacaklardır.”<sup>4</sup>*

İmdi, halktan herhangi biri için bu ayetlerin zahirinin ifade ettiği manâ kâfidir. O kimse anlar ki ayetlerde özellikleri sayılan kimseler, Allah katında kurtuluşa ve murada erenlerdir. Onun, bu vasıflardan, huşuun, boş ve faydasız şeylerden yüz çevirip dünya ve âhirette faydalı olacak şeylere yönelmenin, zekâtın, ahde vefa ve doğru sözlülüğün, kötülük ve fuhşiyattan uzak durmanın ne demek olduğunu bilmesi ve bu sıfatlardan uzaklaşarak bunların aksi yollara giden kimselerin de Allanın hudutlarını aşmış olduklarını ve O'nun gazabına maruz kalacaklarını bilmesi kâfidir. Bu manâları hangi tabakadan ve hangi milletten olursa olsun her mümin kolayca anlar. Herkesin, Kur'an'dan, kendisini hayra çekecek ve şerden uzaklaştıracak kadarını elde etmesi imkân dâhilindedir. Çünkü Allah Teâlâ, bizim içinde bulunduğumuz kusur ve zaafı bilerek bu Kur'an'ı bizi doğru yola iletsin diye indirmiştir. Kur'an'ı anlamada bundan ileri bir derece vardır ki, bu *farz-ı kifâye*'dir.

### **Tefsirin Mertebeleri Ve Şartları**

Tefsirin birtakım mertebeleri vardır. Bunun ilki ve en alt seviyede olanı, kalbe Allah'ın büyüklüğünü ve her türlü kusurdan münezze olduğunu sindirecek ve nefsi kötülükten hayra yöneltecek olan hususları kısaca açıklamaktır. Bizim, “herkes için mümkün ve müyesserdir” dediğimiz tefsir türü işte budur. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: *“Andolsun biz, Kur'an'ı öğüt alınsın diye kolaylaştırdık. Yok mu öğüt alan?”<sup>5</sup>*

Tefsirin en üst mertebesine gelince, bunun tam olarak gerçekleşebilmesi için birtakım şartlar gerekir ki bunlar:

<sup>4</sup> Mü'minun 23/1-11.

<sup>5</sup> Kamer 54/18.



1. Kur'an'ı Kerim'de geçen müfredatın (*kelimelerin*) hakikî manâlarını kavramak: Tefsirci, falanın veya filanın dediği ve anladığı ile yetinmeyerek, lâfızların manâlarını, dilcilerin kullanışlarından hareketle araştırmalı-tahkik etmelidir. Çünkü birçok lâfız, Kur'an'ın indiği dönemde birtakım manâlarda kullanıldığı halde, bir müddet veya uzun bir zaman sonra başka manâlar kazanmışlardır. Meselâ 'te'vil' sözü böyledir. Bu kelime, (sonradan) *mutlak veya husûsî şekliyle tefsir* anlamında meşhur olmuştur. Hâlbuki Kur'an'da başka manalarda geçmiştir. Mesela, şu ayette olduğu gibi:

"Onlar ille de onun tevilini (haber verdiği gerçeklerin vukuunu) mu gözetiyorlar? Onun tevilî geldiği (bildirdiği haberlerin vuku bulduğu) gün, önceden onu unutmuş olanlar diyecekler ki: 'Doğrusu, Rabbimizin elçileri gerçeği getirmişler'."<sup>6</sup>

Tam manâsıyla doğru anlayışa ulaşmak isteyen kimsenin, İslâm literatüründe sonradan çıkmış terimleri iyi araştırması gerekir ki, bunlarla Kur'an'da geçenleri birbirinden ayırt edebilsin. Birçok kez müfessirler, Kur'an'da geçen kelimeleri, ilk üç asırdan sonra literatürde ortaya çıkan ıstılahlarla tefsir ederler. Bundan dolayı, araştırmacının, Kur'an'ı, indiği dönemde kullanılan manalarıyla tefsir etmesi gerekir. Bir lâfzın manasını, onun, Kur'an'daki çeşitli kullanılışlarını bir araya getirip bakmak suretiyle yine Kur'an'dan anlamak en güzeldir. Bazen bir kelime, çeşitli yerlerde çeşitli manâlarda geçer. Mesela, *hidayet* ve diğer bazı kelimeler böyledir. Müfessir, söz konusu kelimenin, ayetin umûmî anlamıyla nasıl uyduğunu tahkik etmeli, müteaddit manâları içerisinde istenilen manâyı ayırt etmelidir. Âlimler şöyle demişlerdir:

*Kur'an kendi kendisini tefsir eder. Bir lâfzın hakikî manâsına delâlet eden en üstün karîne, onun, sözün siyakına-bağlamına uyması, mananın geneliyle uyum sağlaması ve Kur'an'ın umûmî amaçlarıyla kaynaşmasıdır.*

2. Üslûp (*belagat*) ilmine vukûfiyet: Müfessirin, Kur'an'ın yüksek üslûbunu anlayabilmesi için, bu ilme dair bilgisinin olması gerekir. Bu ise belîğ (*üslûp sahibi*) sözleri sürekli okumak, onlarla hemdem olmak, onların güzellik ve inceliklerine nüfuz etmek ve sahibinin bu sözlerle ne kastettiğine dikkat etmek ile olur. Gerçi bizim, Allah Teâlâ'nın muradını tam manâsıyla anlayacak bir seviyeye ulaşmamız mümkün değildir; fakat Kur'an'ı Kerim'den bizi hidayete ulaştıracak kadarını, gücümüz nispetinde anlamamız mümkündür. Bu hususta *îrab (dilbilgisi)* ve *üslûp (meânî ve beyan)* ilimlerine ihtiyaç vardır. Fakat sırf bu ilimleri ve bunların meselelerini bilmek, hüküm ve kurallarını bellemek ile de amaç hâsıl olmaz. Arapça kitaplarda görüyorsunuz ki Arapların, henüz Arap dilinin kaideleri konulmadan önce de düzgün ve kaidelere uygun konuşuyorlardı. Zannediyor musunuz ki bu onlarda doğuştandı! Hayır. Fakat bu, duymak, taklit ve tatbik etmek ile kazanılmış bir melekedir. Bundan dolayıdır ki Arap nesli, acemlerle karıştıktan sonra kendi dillerine karşı yabancıardan daha çok yabancılaşmışlardır. Şayet bu onlarda doğuştan olsaydı, hicretten sonraki elli yıl içerisinde bu melekeyi yitirirler miydi?

3. İnsanlığı ve insanlık tarihini çeşitli yönleriyle tanımak (*Tarih ve Antropoloji*): Allah Teâlâ bu kitabı, kitapların sonuncusu olarak indirmiş ve onda, diğerlerin-

<sup>6</sup> A'râf 7/53.

de açıklamadıklarını açıklamıştır. İnsanlığın birçok karakter ve durumlarını, insanlık hakkındaki ilâhî kanunları beyan etmiş, ümmetlerin en güzel kıssalarını ve kendileriyle ilgili ilâhî kanuna uygun olan yaşayışlarını nakletmiştir. Binaenaleyh bu ilâhî kitabı inceleyen kimsenin, beşeriyetin çeşitli dönemlerdeki ahvâlini, bu ahvâlin kuvvet ve zaafını, yükselme ve gerileme, ilim ve cehalet, iman ve küfür gibi muhtelif değişiklere uğramasının menşe' ve sebeplerini bilmesi zarurîdir. Yine, çeşitli yönleri ile âlemi tanıması gerekir. Bunun için de birçok ilimlere ihtiyacı vardır. Bunların en önemlisi, çeşitli bölümleriyle tarih ilmidir. Ben, bir kimsenin, "*İnsanlar tek bir ümmet idi. Allah, müjdeci ve uyarıcılar olarak peygamberleri gönderdi. Anlaşmazlığa düştükleri konularda insanlar arasında hükümsinler diye o peygamberlerle beraber, içlerinde gerçekleri taşıyan Kitaplar gönderdi*"<sup>7</sup> ayetini, beşeriyetin ahvâlini, önce nasıl bir iken sonradan parçalandıklarını, önceki birliklerinin ne demek olduğunu, bunun kendilerine faydalı mı zararlı mı olduğunu, peygamberlerin gönderilmelerinin onlar üzerinde ne gibi tesirler meydana getirdiğini bilmeden, nasıl tefsir edebileceğini düşünemiyorum.

Kur'an-ı Kerim, milletlerden, ilâhî kanunlardan, göklerde ve yerde, dışta ve içte (*obje ve süje'de*) bulunan ayetlerden kısa kısa bahsetmektedir. Bu kısa ve serî bahisler, belli ki, ilmi her şeyi kuşatmış olan'dan sâdir olmuştur. Kur'an bize, bu kısa bahisleri, bizim, yücelme ve gelişmemizi temin edecek şekilde genişletmemiz için düşünmemizi ve yeryüzünde inceleme yapmamızı emrediyor. Şayet biz, varlık hakkındaki bilgilerin zâhirleriyle yetinecek olursak, bir kitabın içindeki bilgi ve hikmetlere değil de, cildinin rengine bakmakla yetinen kimsenin durumuna düşmüş oluruz.

4. İlim: İlim, bütün insanlığı, Kur'an'la hidayete ulaştıracaktır. Binaenaleyh, Kur'an'ı tefsir etme gibi bir *farz-ı kifâyeyi* üzerine almış olan müfessirin, Arapların ve diğer insanların Peygamber S. devrindeki durumlarını bilmesi gerekir. Çünkü Kur'an, bütün insanların mutsuzluk ve sapıklık içinde olduğunu, Hz. Peygamber'in onları bu bahtı karalık ve dalâletten kurtarmak için gönderildiğini ilan etmektedir. Müfessir, insanların o günkü ahvâlini ve içerisinde buldukları durumu bilmiyorsa, ayetlerin eleştirdiği o kötü âdet ve yaşayışları, gerçek yüzüyle veya ona yakın bir tarzda nasıl anlayacaktır? Din bilginleri ve savunucuları olan Kur'an âlimleri, başkalarını taklit ederek: "*İnsanlar yanlış yoldaydılar; Kur'an onların bâtıllarını çürütmüştür*" gibi basit ve yetersiz sözlerle mi yetineceklerdir? Böyle olmaz!

Şimdi ben diyorum ki: Hz. Ömer (ra) şöyle demiştir: "*Cahiliyeyi bilmeyen ve sadece İslâm içre yetişen insanların gününde, bir gün olup İslâm taş taş yıkılacaktır.*"

Bununla kastedilen şudur ki İslâmî muhitte büyüyüp de insanların İslâm öncesi durumlarını bilmeyen kimseler, İslâm hidayetinin tesirini ve Allanın, insanlığın ahvâlini İslâm'la değiştirme ve karanlıklardan nura çıkarmadaki inayetini takdir edemezler. Böyle kimseler İslâm'ın lalettayin bir şey olduğunu zannederler. Nitekim temizlik ve nîmetler içerisinde doğup büyümüş bazı kimseleri görürsün; temizlik, misvak gibi hususlarda dînî emirlerin şiddet ve titizliğini manâsız bulurlar; çünkü temizlik zâten onlarca hayatın ayrılmaz bir parçasıdır. Ancak onlar, eğer

<sup>7</sup> Bakara 2/213.

bu durumu diğer insan sınıfları üzerinde bir deneyecek ve gözlemleyecek olsalar, bu emirlerdeki hikmeti kavrar ve söz konusu âdabın tesirinin nereden, geldiğini anlarlar.

5. Peygamber (sav)'in ve Ashabının (ra) hayatlarını ve onların dinî olsun dünyevî olsun tüm işlerdeki bilgi, iş ve davranışlarını bilmek.

### **Tefsir Yapmanın Amacı ve Müslümanların Tefsir Anlayışlarına Genel Bir Bakış**

Yukarıdan beri anlattıklarımızdan, tefsirin iki kısımdan ibaret olduğu anlaşılmıştır:

a. Allahtan ve Allanın Kitabından insanı uzaklaştıran, kuru tefsir. Bu tefsirden maksat, kelimelerin tahlilini ve cümlelerin irabını yapmak, bu ibarelerle nelerin kastedildiğini açıklamak ve edebî inceliklerine işaretlerde bulunmaktır. Buna, tefsir adını vermek bile doğru değildir. Bu ancak, nahiv ve meânî gibi ilimler üzerine yapılan bir inceleme ve alıştırma.

b. “İnsanlar üzerine farz-i kifâyedir” dediğimiz, gerekli vasıta ve şartları, gayeye ulaşmak için kullanan tefsir kısmına gelince, bundan müfessirin gayesi, İlâhî Kelâm'dan ne kastedildiğini, inanç esasları ve ahkâmdaki teşrî (*yasama*) hikmetinin ne olduğunu, ruhları cezbedecek ve gönülleri ilâhî sözde mündemiç amel ve hidayete götürecektir tarzda anlamaktır. Ki böylelikle, Kur'an'ın özelliği olan “*Huden ve rahmeten*: Hidayet ve rahmet olarak” sözünün manâsı gerçekleşir. Tefsirle ilgili tüm şartların ve bütün ilim ve branşların ötesindeki hakîkî amaç *Kur'an'la hidayete ermektir*. İşte, benim, tefsir okumak (*ve okutmak*) tan gözettiğim ilk gaye budur.

Bugün, Irak'tan Marakeş'e kadar Arapça konuşan milletlerin, kendi dilleri olan hakîkî Arapça konusundaki durumları, Araplar içinde yaşayıp da dillerine birtakım Arapça kelimeler girmiş olan acem milletlerinin durumları gibidir. Bu kavimlerin, tefsire ve Kur'an'ı anlamağa olan ihtiyaçları, ilk Müslümanların, bilhassa tefsire şiddetle ihtiyaç hissedilmesi üzerine tefsirin yazılmağa başladığı hicrî üçüncü asır Müslümanlarının ihtiyaçlarından daha şiddetlidir. Şüphesiz ki, şu geri kalmışlığımız devam ettiği sürece, bizden sonrakilerin bu alandaki ihtiyaçları daha da şiddetli olacaktır. Ancak Allah Teâlâ bize, dilimizi (*Arapçayı*) ve dinimizi ihyâ etme uyanışını nasip ve müyesser ederse, o takdirde bizden sonrakilerin durumu, bizden daha iyi olacaktır.

Dün ve bugün, asırlardır Müslümanların tefsir anlayışları, bazı âlimlerin, tefsir kitaplarında mevcut, birbirleriyle çelişkili görüşlerini öğrenmekten ibaret sayılmıştır.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Ki Kur'an bu çelişkilerden münezzehtir. Nitekim Allah Teâlâ buyurmuştur ki: “Eğer o, Allahtan başkasından gelseydi, onlar, onda bir sürü ihtilâf (çelişki, tutarsızlık) bulurlardı (Nisa 4/81).”

Tefsirdeki ihtilâflar, tezâd (çelişki) ve tenevvu' (çeşni) ihtilâfı olmak üzere başlıca iki kısma ayrılır. Daha çok seleften nakledilen ibarelerde rastladığımız tenevvu' ihtilâfı, gerçekte bir ihtilâf olmayıp bir konunun muhtelif selef âlimlerince çeşitli açılardan ele alınmasından ibarettir. Ki genellikle Kur'an lâfızlarının, işaret edilen bu muhtelif, fakat birbirleriyle çelişki arz etmeyen manâların hepsine ihtimâlleri vardır. Meselâ: “Sonra biz, kullarımızdan seçtiklerimizi Kitab'a mirasçı kıldık. Artık onlardan kimi kendisine zulmeden, kimi orta giden (muktesit) ve kimi de hayırlarda öne geçen oldu (Fâtır 35/32).” ayetinin tefsiri-

Keşke tefsir kitaplarını mütâlâya önem verenler, önce Kur'an'ın manâsını kendi zihinlerinde bir istikrara kavuştursalar, sonra da bunu insanlara arz etselerdi! Fakat ne yazık ki onlar, bunu bir türlü yapmadılar. Onlar ancak, çok iyi bildiklerini başkalarına övünerek göstermek için sanat peşindedirler. Bunu tahsil etmekteki amaçları, rakipleriyle münâkaşa ve münazara etmektir. Bu branşta ortaya koyabildikleri üstünlükleri, sadece söz (*görüş*) çoğaltmak, garip te'vil tarzları icat etmek ve Kur'an'ın amaçları dışında ilginç şeyler ortaya koymaktan öteye geçmemektedir.

Hâlbuki Allah Teâlâ, bize kıyamet gününde, insanların görüşlerini ve onların anladıklarını değil, ancak, bizim irşadımız ve hidayetimiz için indirdiği kitabını ve resulünün, Kur'an'ı açıklayan Sünnetini soracaktır.<sup>9</sup>

Bize soracak:

—Size risaleti tebliğ ettim mi? Tebliğ ettiklerim üzerinde iyi düşündünüz mü? Size emr ve nehy ettiğim şeylere aklınızı erdirdiniz mi? Kur'an'ın irşadını göre amel ettiniz mi? Peygamber'in yoluyla hidayeti bulup Sünnet'ine tabî oldunuz mu?

Ne şaşılacak haldeyiz? Bu sorularla karşılaşacağımızı biliyoruz; buna rağmen Kur'an'dan ve hidayetinden yüz çevirmişiz! Hayret doğrusu bu büyük gaflete!

Bugün Kur'an hakkındaki bilgimiz, Allah Teâlâ hakkındaki bilgimiz gibidir. Ailelerimizde, bebeklere, Cenâb-ı Hak'la ilgili olarak telkîn edilen ilk şey Allah (cc) ismidir. Çocuk onu, "Vallahi şöyle yaptım.", "Vallahi billahi ben yapmadım." gibi birtakım yalan yeminlerle öğreniyor. Çocuğun, Kur'an hakkındaki ilk bilgileri de böyledir. Çevresindeki insanlardan, sadece onun Allah Kelâmı olduğunu işitir fakat bunun manâsını bilmez. Sonra, Kur'an'ın büyüklüğü ve ona hürmet olarak da

→

rinde geçen "kendisine zulmeden", "orta giden" ve "hayırlarda öne geçen" tabirleriyle ilgili çeşitli tefsirleri bu konuda Örnek gösterebiliriz. Şöyle ki:

Seleften kimi: "Hayırlarda öne geçen: namazı ilk vaktinde kılan; Orta giden: namazı vakti içerisinde; kendisine zulmeden de: ikindi namazını güneşin batmasına yakın vakte kadar geciktiren kimsedir." derken kimi de şöyle demiştir: "Hayırlarda öne geçen: farz olan zekâtla birlikte müstehap bütün sadakaları veren; Orta giden: farz olan zekâtı veren ve faizden kaçınan; Kendine zulmeden: ribâ yiyen ve zekât vermeyen kimsedir." Daha başka tefsirler de yapılmıştır.

Görüldüğü üzere bu izahlar, çeşitli ibadetler üzerinde misal kabilinden yapılmış tefsir ve izahlardır. Bunların birbirleriyle çelişkileri söz konusu değildir. Çünkü kendisine zulmeden söz -vacipleri ihmal ve zayıf edip haramları ihlâl eden anlamına şâmilidir. Orta Giden (*muktesit*) sözü, vacipleri yerine getirip, haramlardan kaçınan anlamını kapsar. Hayırlarda öne geçen: Vâciplerle beraber nafileleri de yaparak mukarrabûn zümresine giren manâsını içerir. Bu tür ihtilâfları birçok kimse, birbirinden farklı muhtelif görüşler zannederek, bunları kitaplarında, sözlerinde nakletmiş durmuşlardır.

Tefsirde göze çarpan *t e z a d* ihtilâflarına gelince, bunlar, peşinen belli bir fikre inanıp, Allanın Kelâmını kendi fikirleri istikametinde, herhangi bir delile dayanmaksızın te'vile tâbi tutanlar tarafından ortaya atılmış, birbirleriyle çelişkili görüşlerdir. Bunlar daha çok bid'at ehli fırkaların tefsirlerinde göze çarpar. Meselâ, Kaderiyye, Mürcie, Müşebbihe, Şia, Mutezile ve bazı Sûfiyye tarafından yazılmış tefsirlerde, bu nevi ihtilâflara çok miktarda rastlamak mümkündür.

Diğer taraftan, zayıf ve İsrailî rivayetlerin yol açtığı ve dinde hiçbir faydası olmayan, üstelik insanları hurafelerle oyalayan ihtilâflar da, bu konuda önemli bir yekûn teşkil eder.

Tefsirdeki ihtilâflar, işte, bütün bu hususlar göz önünde bulundurularak değerlendirilmelidir. Ayrıca, kitabında tefsir ihtilâflarına yer verecek kimsenin (*müfessirin*), ihtilâfları naklederken, birtakım kural ve usullere riayet etmesi de gerekir. Bu kurallar, ilgili kaynaklarda ele alınmıştır. Bkz., İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsir*, Dr. Adnan Zerzûr Neşri, Beyrut 1971, s. 38, 43-44, 56, 81-82, 100-102. (Mütercim).

<sup>9</sup> "Biz sana zikri (ilahi mesajı-Kur'an'ı) indirdik ki, insanlara ne indirildiğini beyan edesin (Nahl 16/44)."

etrafında gördüğü Müslümanların Kur'an'a hürmet ve tazim anlayışlarını öğrenir. Bu da çocukta iki şekilde oluşur:

1.“Falanca ayet bir kâğıda yazılarak suyu içilse, hasta iyi olur. Yanında Kur'an taşıyan kimseye, ne cin ne şeytan yaklaşılamaz ve şu hususlarda berekete nail olur.” gibi, âlimlerden çok, halk arasında meşhur olmuş birtakım inançlar.

Bu anlayışların doğru olup olmadığı bir tarafa, şunu ifade etmek istiyorum ki; bu tür şeyler, Kur'an'a karşı büyük bir tazimdir; fakat bu, (*inanç noktasından*) söz konusu menfaat ve faydaları elde etmek için bazı kabirlerden alınan toprağa tazim göstermek kabilinden bir şeydir. Yine, içerisinde bazı putperest kavimlerden kalma bir takım tılsımlar ve anlaşılmaz sözler yazılı çaput ve kemikten muskaların ve nazar boncuklarının, çocuklara takılması da böyledir. Kur'an'a karşı gösterilen bu şekil bir tazim, -Kur'an'ın üslûbuna göre ifade edecek olursak- Allah'a değil Kur'an'a tapınmadır!

2. Sesi sadâsı yerinde, mûsikî kurallarını bilen biri tarafından güzel bir sesle Kur'an okunurken dinleyicilerin birtakım sesler çıkararak sallanmaları ve coşmaları... Bu neşe ve coşkunluğun sebebi, aslında güzel ses ve tegannidir. Hattâ bu, dinleyiciyi, Kur'an'ı anlamadan uzaklaştıran büyük bir sebeptir. Burada, anlama ile kastettiğim şey, Kur'an'ın hârika üslûbundan ve dinleyiciyi o anda fuzûlî şeylerden çekip alıkoyan öğütlerinden hâsıl olan zevk-i selimdir. Yoksa zevk-i selîmi ve buna bağlı olarak akli nüfuz, etkilenme, anlama ve derin tefekkür gibi şeylerin medarı olan ince hassasiyet ve iç duygulanması bulunmayan ve kitaplara körü körüne teslimiyetle husule gelen kuru anlayışı kastetmiyorum.

### **Kur'an'ın Anlaşılmasında Arap Dili ve Edebiyatının Önemi**

İşte, bütün bunlardan dolayı şunu diyebiliriz: Bugünkü cahiliyet ve dalâlet, Peygamber (S) dönemindeki cahiliyetten daha şiddetlidir. Çünkü o gün dalâlette bulunan kimseler içerisinde Allah Teâlâ'nın, kendileri hakkında: “O’nu (*Peygamberi*), kendi oğullarını tanıdıkları gibi tanırlar”<sup>10</sup> buyurduğu kimseler vardı. Binaenaleyh, hakkı tanımak, büyük ve şerefli bir haslettir. Evet, hem gerçeği bilen hem de katılığında devam eden kişinin günahı daha büyük olabilir; ancak bu kimse, haktan yüz çevirdiğinden dolayı sürekli olarak nefsi tarafından ayıplanır ve bu ayıplanma, onun içindeki bâtılda ısrar duygusunu sarsar.

Koyun çobanı bir bedevî, Kur'an'ı işitince, içinde taşıdığı ince algı ve hassas duygu sebebiyle O'na saygıyla secdeye kapanmıştır. Aynı şey bugün, okumuş bir insan için acaba mümkün müdür? Arap Yarımadasında yaşayan insanların, Kur'an'ın cazibesine kapılarak İslâm'a nasıl katıldıklarını bilmiyor musunuz? Çünkü onlarda, kendilerini hakka çeken ince bir anlayış vardı.

“Mûsa'nın annesine bildirdik ki: ‘Çocuğunu emzir; başına bir şey gelmesinden korkuyorsan onu (bir sandık içerisinde) suya bırak. Korkma, üzülme; biz onu (sana) tekrar geri vereceğiz ve peygamberlerden yapacağız’”<sup>11</sup> ayet-i celîlesini işiten küçük bir bedevî kızın ayetin ihtiva ettiği iki emir, iki nehiy ve iki müjdeyi, derin sezgisiyle

<sup>10</sup> Bakara 2/146; En'âm 6/20.

<sup>11</sup> Kasas 28/7.

anlayışının hikâyesini burada hatırlatmak lâzımdır. Olay, özetle şöyle cereyan etmiştir:

el-Asmaî der ki:

“Beş-altı yaşlarında bir bedevî kız, şu şiiri okuyordu:

*‘Affetsin Allah tüm günahlarımı,*

*Helâl değilken hiç de bana girdim kanına,*

*Alımlı, körpe ceylana benzeyen bir insanın...*

*(Üstelik) gece yarısı oldu, namaz da kılmadım.*

*[Doğrusu sarhoşluktur tüm bu suçlarımin nedeni].<sup>12</sup>*

Ona dedim ki: ‘Geberesi yumurcak, ne veciz ne fasîh söylüyorsun?’ Bana dedi ki:

‘Vay sana! Allah’ın şu ayeti yanında, bu benimkisi fasîh mi sayılır hiç? Bak-sana Allah, tek bir ayette iki emir, iki nehiy, iki müjdeyi birden getirmiştir.’

İlk dönem İslâm âlimleri, Kur’an’ın, insanların gönüllerini İslâm’a çekmedeki tesirini ve İslâm’ı korumanın ancak Kur’an’la mümkün olabileceğini görünce, öte yandan Araplarla karışarak İslâm’a giren acem milletler de aynı gerçeği kavrayınca, her iki taraf ulemâsı da Arap dilinin korunması gereğinde ittifak ettiler. Bunun üzerine, Arap dili ve kurallarını tedvin ederek, Arapçanın çeşitli konularıyla ilgili eserler ortaya koydular. Evet, ümmetin dil ve edebiyatı ile meşgul olmak, bizatihi fazilettir ve bu husus, onun hayatî unsurlarından biridir. Dili ve edebiyatı ölmüş bir milletin, hayatı da ölmüş demektir. Ancak, ümmetin selefini, kelimesi, belagati ve edebiyatıyla Arapçayı muhafazaya iten yegâne etken bu değildir; onları bu işe sevk eden asıl sebep, belirttiğimiz husustur.

Allâme İsferyînî, İslâm mezhepleri üzerine yazdığı kitabın son kısmında, *Ehl-i Sünnet* ve meziyetleri üzerinde durarak diğer fırkalar karşısındaki fazilet ve üstünlükleri arasında Ehl-i Sünnet’in Arap dili ve edebiyatı konusundaki meziyetini saymış ve bu hususu çok açık bir şekilde ortaya koymuştur. Nerede bugün meziyetler ve nerede o meziyetlerin Kur’an’ı hatta Kur’an’ın dışında herhangi belîğ bir sözü anlamadaki rolü? Arap dilinin inceliklerine nüfuz melekesinin ve Kur’an’ı anlamada lüzumlu diğer hususların tahsil edilmesinin, tefsirdeki önem ve ihtiyaç yönünü açıklamıştık.

Şimdi diyorum ki: Kur’an, Allah’ın, hak dini üzerindeki en mükemmel ve en yetkin hüccetidir. İslâm’ın bekası, ancak Kur’an’ın doğru anlaşılmasına ve Kur’an’ın anlaşılması da ancak Arap dilinin yaşamasına bağlıdır. Eğer İslâm, Arap olmayan bazı ülkelerde ayaktaysa, bu ancak, o ülke halklarının zihinlerinde Kur’an hakkındaki şüpheleri izâle edecek kadar tefsir bilgisine sahip âlimlerin varlığı ve halkın da bu âlimlere ve onların sözlerine -taklit ile de olsa- güvenmeleriyledir. Yahut diğer dinlerin misyonerlerince yayılan şüphelerle karşı karşıya gelmemeleri;

<sup>12</sup> استغفر الله لذني كله

قلت إنساناً بغير حله

مثل غزال ناعيم في دله

وانتصف الليل ولم أصله

[والسكّر مفتاح هذا كله]

ama bunun yanında tabii ilimlerdeki devamlılık prensibine benzer bir veraset ve taklidin tesiridir. İşte bundan dolayı, Arabıyla - Arap olmayısıyla İslâm ulemâsı yukarıda açıklandığı üzere, Arapçanın muhafaza ve yayılması gereği üzerinde birleşmişler; ilim ve din, Arap Dilinin hayatiyeti sayesinde kuvvetinin doruğuna ulaşmıştır.

İslam'a giren herkes, tüm Müslümanlarla kardeş olur ve ümmetinin Arap, Fars, Mısırlı ve Türk değil, İslâm ümmeti olduğu şuurunu taşırdı. Yüce Allah'ın buyurduğu gibi: *"İşte bu sizin ümmetiniz, tek bir ümmet ve ben de sizin -tek- Rabbinizim. Bana ibadet ediniz."*<sup>13</sup>

Apaçık bir gerçektir ki, bir milletin birliği, ancak dil birliğiyle tamamlanır. Müslümanları birleştirecek ve onları birbirlerine bağlayacak olan dil ise ancak Allah'ın kendisi sayesinde onları kardeş yaptığı din dili'dir. O da, sadece Araplara has olmayan Arapçadır.<sup>14</sup> Nitekim Arap olmayan Müslümanlar, bu dil için Araplardan farksız çalışmışlar ve onu kendi dilleri saymışlardır. Çünkü Arapça, Kur'an'ın hüccet ve hâkimiyetini ayakta tutan dildir ve kendileri de, hiç farksız Araplar gibi Kur'an ümmetidirler. Yüce Allah buyurmuştur ki:

*"Ey insanlar! Gerçekten biz sizi, bir erkekle bir dişiden yarattık ve sizleri, tanışsınız diye halklara ve kabilelere, ayırdık. Doğrusu, sizin Allah katında en değerliniz, Allah'tan en çok korkanınızdır."*<sup>15</sup>

Beyhakî ve İbnu Merdûye'nin, Câbir'den rivayet ettiklerine göre, Peygamber (S) veda haccı hutbesinde, teşrik günleri ortasında şöyle hitap etmişlerdir:

*"Ey insanlar! İyi dinleyiniz, sizin Rabbiniz birdir. Arabın Arap olmayana, Arap olmayanın Arap olana, siyahın beyaza, beyazın da siyaha, takva dışında hiçbir üstünlüğü yoktur. Gerçekte sizin Allah yanında en değerliniz, en muttakî olanınızdır. Duydunuz mu, tebliğ ettim mi?" O sırada, "Evet ya Resulallah" sesleri yükseldi. Efendimiz buyurdular: "Burada olup sözlerimi duyanlar, burada bulunmayanlara iletsin."*

Sonradan Müslümanlardaki Arapça selikasının zayıflamasıyla ortaya çıkan dinî ve ilmî zafiyet sebebiyle, İslâm'ın şiddetle yasakladığı cahiliye ırkçılığı meydana çıktı. Hatta şu son senelerde Arap olmayan bir kısım kimseler, kendi kavimlerini, Kur'an'ın Arapça aslını bırakarak, kendi dillerindeki tercümesiyle yetinme fikrine çağırmağa başladılar. Onlar: "İslâm, dili olmayan bir dindir." sevdasıyla buna kalkıştılar. Hatta onlardan bazıları, Arapça düşmanlığında o kadar ileri gittiler ki, ezan, namaz ve hutbe gibi, bütün Müslümanlar tarafından bugüne kadar İslâm Dili Arapçayla uygulanmalarında icmâ edilen şiarların, kendi millî dilleriyle icra edilmesi için Müslüman halka çağrıda bulundular. İlim ve dindeki bu zafiyetin sonucu olarak, meselâ Cava gibi, dini ve din dili Arapçayı bilen ve Kur'an'ı mevcut şüphelere karşı savunabilen âlimleri fazla olmayan bazı ülkelerde halk, aralarına Hıristiyan misyonerlerinin Kur'an aleyhinde çıkardıkları bir sürü şaşırtma ve şüpheler sebebiyle İslâm'dan irtidat etmeğe bile başladılar. Onlardan bir kısmı, putperest ve Mecûsî atalarıyla, hatta Allah'ın, bütün kitaplarında lanetle andığı

<sup>13</sup> Enbiya 21/92

<sup>14</sup> Vatanları ve milliyetleri ne olursa olsun, diğer Müslüman ırklara baktığımızda bunu görürüz.

<sup>15</sup> Hucurât 49/13.

Firavun ile övünür bir duruma geldikleri bir zamanda, nerede Kur'an'ı anlayacak ve bu ortamda O'nu savunacak kimseler?

Allah Teâlâ bize, Kur'an üzerinde iyi düşünmemizi, öğüdü ondan alarak hidayeti bulmamızı, namazlarımızda okuduğumuz ayetlerin ve uyarıların manâlarını bilmemizi emretmiştir. Bu husus, birçok ayette vurgulanmıştır. Bunlara sarılmak, onları tatbik etmek, ancak fasih Arapçayı anlamakla olur. Kim ki, yerine getireceği vacibi başka bir vasıta olmadan yerine getiremiyorsa, o vasıta da ona vaciptir. Allah, Kur'an-ı Kerîmi beşeriyet için mucize olarak indirmiştir. Kur'an'da Allah'ın insanlar üzerindeki hüküm ve hücceti, onu anlamadan gerçekleşmez. Onu anlamak ise fasih Arapçayı anlamadan mümkün olmaz. Öyleyse, Arapçayı bilmek, İslâm dininin zarurî meselelerindedir. Biz tüm Müslümanları, Kur'an'a çağırarak için Arapçaya çağırıyoruz.

Biz inanıyoruz ki Müslümanların zayıflamaları, ellerindeki geniş mülk ve imkânların gitmesi ve hâkimiyetlerinin zevali, ancak Kur'an'ın hidayetinden yüz çevirmeleri sebebiyle olmuştur. Kaybettikleri hâkimiyet, üstünlük ve haysiyetleri de, ancak Kur'an'ın hidayetine tekrar dönmeleri ve O'nun ipine sınımsız sarılmalarıyla geri gelecektir. Nitekim Müslümanlar, bunu, Kur'an'ın bu durumu açıkça beyan eden ayetlerinde görmektedirler. Onlar, Arap dilini yeniden ihyada ittifak etmeden, bu, mümkün olmayacaktır. Kur'an'a çağrı, Arapçaya çağrı demektir.

*“Ey iman edenler! Allah ve resulü sizi, size hayat verecek olan şeylere çağırduğunda onlara icabet edin. Bilin ki Allah, kişi ile kalbi arasına girer. Sonunda hepiniz O'nun huzurunda toplanacaksınız. Ve içinizden sadece zulmedenlere değil (herkese) isabet edecek olan bir fîneden sakının. Allahın, şiddetli bir takip ve azabının olduğunu bilin. Ve hatırlayın ki, hani sizler azdınız ve yeryüzünde umursanmayıp eziliyordunuz ve insanların sizi kapıp kaçmalarından korkuyordunuz da O, sizi barındırması, yardımıyla elinizden tutmuş ve hoş şeylerden sizi rızıklandırmıştı ki böylece şükredesiniz diye”<sup>16</sup>*

Nimetin devamı şükür ilemdir. Nimetin kadrini bilmemek ise musibetleri getirir. Bunun içindir ki Allah Teâlâ, Kitabının başında (*Fatiha Sûresinde*) bizi, kendilerine lütuf ve ihsanda bulunduğu şükreden kimselerin yoluna hidayet etmesini O'ndan istememizi hatırlatmış/öğütlemiştir. İşte biz de Rahman ve Rahîm olan Allah'ın yardımıyla maksada giriyor ve başlıyoruz.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Enfâl 24/26.

<sup>17</sup> Yani, Şeyh Muhammed Abdüh, bu girişten sonra Kur'an tefsirine başlamak üzere olduklarını, talebelerinin huzurunda ifade etmiş oluyor. Allah (cc) hepsini, rahmetiyle yarlıgasın (Mütercim).



## TÂRÎHU'L-KUR'ÂN VE'L-MESÂHİF\*

Musa Cârullah Rostofdonî  
Çev. Fethi Ahmet POLAT\*\*

*Bu eser, ihtiva edeceği meselelere göre birkaç cüzden oluşacaktır. Kur'ân ve Mushaflar tarihi, Kur'ân'ın icazı ve bu icazın hangi yönlerde gerçekleştiği; sahabe Mushaflarının imlâsına dair tüm detaylar ve "Resmî imlâya uymak mecburiyetinde miyiz; yoksa kıyasa dayanarak kendimiz de bir imlâ geliştirebilir miyiz?" sorusunun cevapları, bunların bazılarıdır. Bahsedilen hususlarda tafsilatlı açıklamalara ve makbul olduğunu düşündüğüm, hakikatin de bundan farklı olmadığına inandığım görüşlere yer verilecektir. Bunları tutarlı bir şekilde, sahih kanalları kullanarak ortaya neşre hazır hale geldi. Umarım kitap, ulemaya takdim edilmek suretiyle daha bir değer kazanır; çünkü eser Kur'ân ve Mushaflar meselesi (gibi önemli bir meseleyi) ele alan bir çalışmadır. Kitabı tetkik eden ya da onda herhangi kusur bulan veyahut kitaptaki konularla ilgili olarak aklına herhangi bir şey gelen her Müslüman âlimin beni uyarması ve haberdar etmesi gerekir. Bu takdirde ben bu uyarıları bir sonraki cüzde ele alırım. Böylece herkes bu hususlardan istifade eder.*

*(Neşrinde fayda mülâhaza eden herkes, kitabı neşredebilir.)*

*Petersburg'da, İlyas Mirza el-Burağânî el-Kurîmî'nin sahibi olduğu el-Matbaatü'l-İslâmiyye'de tab'edilmiştir.*

*Eserin bu baskısını, medreselerdeki Müslüman çocuklarının ihtiyaçlarını karşılayan, Petersburg sakinlerinden genç Muhammed Hasan Hasanuddîn el-Göğercînî üstlenmiştir. (Allah sa'yini meşkûr eylesin). Sene 1323/1905 Rabîulevvel'in başları.*

### **Hem Rahman hem de Rahim olan Allah'ın adı ile...**

*"Rabbim; gönlüme bir ferahlık ver. İşimi kolaylaştır. Çöz şu dilimin bağıını da insanlar sözlerimi anlayabilsinler" (Tâhâ 20/25-27).*

İslam tarihi ve Müslüman ulemanın muazzam eserleri hakkında bilgi sahibi olanlar; onların ne kadar üstün, çalışmalarının ne kadar kıymetli olduğunu pekâlâ bilir; ulemanın, dinî ilimlerin her sahasında, daha fazlasını beklemenin mümkün olmadığı kadar çok emek verdiklerini anlar ve ayrıca tabiat ilimlerinin her dalında, kendileriyle şeriatın enginliğini ispat ettikleri, dine destek verdikleri, İslam'ı ve Müslümanları savunmada kalkan kıldıkları eserler kaleme aldıklarını görür. Ulemamızın eserlerine bakan insaf sahibi herkes bu hususta onlar lehine şahadet eder,

\* el-Matbaatü'l-İslâmiyye, Petersburg 1323H., 38 sh.

\*\* Selçuk Ü İlahiyat Fak. Tefsir Ana Bilim Dalı öğretim üyesi. e-mail: ahmetfethi@yahoo.com. Tercümenin neşredilecek hâle getirilmesinde çok değerli katkıları bulunan aziz dostum Dr. Mehmet Emin MAŞALI'ya en içten teşekkürlerimi sunuyorum.

hak ettikleri övgüleri onlardan esirgemez ve insanoğlunun daha yaşanabilir bir dünyaya kavuşması yolunda sahip oldukları büyük pay sebebiyle hak ettikleri teşekkürü eksiksiz biçimde eda etmekten geri durmaz.

Selefimizin konumu tam olarak bundan ibaretti. Biz ise zühd ve takva adına, doğa bilimleri ile canlılar bilimine<sup>1</sup> önem vermekten vazgeçtik. Din zayıfladı, İslamî ilimler itibar kaybetti; dinin, elimizde sadece şekilleri kaldı.

Hülasa, en hayırlı selefin, en kötü halefi olup çıktık. Tüm bunlar, burada hepsini açıklamanın çok zaman alacağı, -hepsini ancak Allah'ın bildiği- bir takım sebeplerden kaynaklanmıştır. Bu sebepler içinde kanaatimce bizi en çok ilgilendiren, mektep ve medreselerdeki eğitim sistemimizin çürümesi, evlatlarımızın eğitiminin ilk ayağının bozulması ve talim işiyle meşgul olanların bu iş için gereken yetkinliğe sahip olmamasıdır. Selefimizin üzerinde oturduğu saadet tahtından bu kötü hallere düşmemizin nedeni, bence budur.

Meseleyi açıklayabilmek için çocuk terbiyesi ve eğitimi hakkında fukahamızın söylediklerini özetlemenin kaçınılmaz olduğunu düşünüyorum. Şöyle demişti fukaha:

Şeriatımız, bizi hem dinî hem de dünyevî maslahatlarımıza ulaştırmak amacıyla gelmiş; insanın mutluluğunun ihtiyaç duyduğu ve gerek dünyadaki beşerî hayatın gerekse ahiretteki ebedî mutluluğun sayesinde gerçekleşeceği her maslahatı dikkate almayı farz-ı kifâye olarak üzerimize yüklemiştir. Elbette bir maslahatın farz-ı kifâye olarak vaz'edilmesi -her ne kadar Şâri'in hitabı, zahirî delaleti itibariyle özel olarak bir kimseyi tayin etmeksizin bütün kullara yönelik olsa da-, mecburen, ikame edilmesi beklenen bu maslahatları yerine getirme ehliyetine sahip insanlara ihtiyaç duyar; çünkü teklifin ehil olmayanlara yöneltilmesi, mükellef açısından bakıldığında teklifi mâ lâ yutâk;<sup>2</sup> celbedilmesi beklenen maslahat ve def'edilmesi umulan mefseted açısından bakıldığında ise abesle iştigal olur. Oysa her iki durum da aklen ve şer'an batıldır. Dolayısıyla kifâi farzlar, kullara, ehil olmaları dikkate alınarak yöneltilmiş, bu çerçevede tasnif edilmiştir: Farz-ı kifâye olarak emredilen umumî maslahatlardan herhangi birine ehil olan kimsenin, bu maslahatı ikame etmesi ve bu maslahat itibariyle var olan boşluğu doldurması gereklilik arz eder.

Filhakika insanların kabiliyetleri de birbirinden farklıdır: Bazı insanlar ilimde etmeye ehildir, bazıları yönetim ve siyaset işlerine; bazıları da hayatta ihtiyaç duyulan zanaatlara ve mesleklere yatkındır. Dünya hayatının dirlik ve düzeninin kendileriyle kaim olduğu diğer işler ve maslahatlar için de aynı şeyler geçerlidir; çünkü her insan bu alanların tamamında tasarrufta bulunabilme kabiliyetinde olsa da, hikmet-i ilahînin gerekli gördüğü dünyevî nizamın ve insanların dünyevî işlerde işbirliği içinde olmalarının zorunlu bir sonucu olarak, genellikle bazı alanlara karşı kabiliyetin onda baskın olması kaçınılmazdır. "*Ve Allah sizi analarınızın karnından, hiçbir şey bilmez bir halde iken çıkarmıştır* (Nahl 16/78)." ayeti fehvasınca her ne kadar Allah Teala mahlukatı hem dünyevî hem de uhrevî maslahatlarını bilemez bir halde yaratmış ise de onların hepsinin de fitratına, kendileriyle her şeyi tam anla-

<sup>1</sup> Canlılar bilimi temel olarak iki alt gruba ayrılır; bitkiler ve canlılar... Botanik, tıp, eczacılık ilimleri daha alt gruplardır.

<sup>2</sup> Üstesinden gelinmesi mümkün olmayan sorumluluklar yüklemek.

mıyla idrake hazır hale geldikleri insanî yetenekler koymuş; içlerine derece itibarıyla birbirilerinden ayrılıp seçilecekleri meziyet tohumları saçmıştır. Böylece insanlar - bir kısmı diğer kısmının üstünde olacak şekilde- sosyal yapının temel yapı taşları halini almışlar, bu sayede de bir konuda kendisine ihtiyaç duyulan kimse, sair konularda başkalarına muhtaç biri hâline gelmiştir. Netice itibarıyla ihtiyaçların ve maslahatların karşılıklı değişimi; düzeni tesis eden bir kanuna, ilişki ve işbirliğini gerektiren bir sebebe dönüşmüş olur. İstersen buna işaret eden şu ayeti de okuyabilirsiniz: *“Rabbinin rahmetini onlar mı taksim ediyorlar? Hâlbuki bu dünya hayatında onların maişetlerini aralarında taksim eden, bir kısmının diğer kısmını çalıştırması için kimini kimine üstün kılan Biziz. Rabbinin rahmetine gelince; bilin ki onların yığıp durduğu servetlerden çok daha hayırlıdır o (Zuhruf 43/32)!”*

Sonra Allah Teala, annenin memesini tutup emmek gibi kimi zaman ilham yoluyla, pek çok maslahatta olduğu gibi kimi zaman da eğitim yoluyla insanlara yol göstermiştir. İnsanlar ise yaratılışlarında var olan fitrî yetenekleri ortaya çıkarmak, kendilerine bahşedilmiş olan meziyet tohumlarını fidana çevirmek için maslahatların teminine, mefsedetlerin de def'ine imkân veren her şeyi eğitim-öğretim yoluyla talep ettiler; çünkü eğitim, maslahatları elde etmenin temeli me-sabesindeydi.

Çocukların eğitimine okuma, yazma ve iman esasları gibi ilimlerin temelini teşkil eden konulardan başlamak gerekir. Daha sonra genel bilgilerin eğitime geçilmelidir. Bunlar; ilimde gerekli olan Dilbilimi, İnşâ; Matematik biliminin temeli olan Cebir ve Geometri; İlm-i Mevâlid (Tabiat Bilgisi) ve İlm-i Eşya (Hayat Bilgisi); tabiat bilimlerinin ilkeleri, Kimya ve Astronomi; hem dinî hem de edebî ilimlerden yeterli bir miktar, Tarih ile önceki milletlerin ahvaline dair kayda değer miktarda malumat ve bir de Coğrafya ve hayat bilgisidir. Çocuğun olgunluğa ermesi ve akli açıdan yeterli bir düzeye ulaşması için tüm bu ilimlerin tahsili şarttır. Mezkûr ilimlerin tamamı, din eğitimcileri ve eğitimde behresi bulunanlar tarafından öngörülen bir sıralamada ve belirli sürelerde, hedefe en çabuk ulaştıran eğitim yöntemleriyle uygulamaya konmalıdır.

Buna özen gösterildiğinde, her bir çocuğun fitratında var olan yetenekler gelişip kuvvet kazanmaya başlar. Söz konusu dersler, öğrencinin sahip olduğu fitrî kabiliyetler kendini iyice göstermedikçe, son bulmaz (devam eder). Öyle ki bu süreç sonrasında onlardan birinin yüksek eğitim almaya, bir diğerinin zanaat dallarından birinde çalışmaya, üçüncüsünün de yönetim ve siyaset işlerine atılmaya hazır hale geldiğini görürsün. Bu durumda her bir mükellefte, bu alanlardan, kendisini yetkin ve hazır hissettiği alana doğru bir istek canlanır.

Bu eğitime tabi tutulanlar üzerinde sorumluluk sahibi olan gözetmenlerin şunlara dikkat etmeleri gerekir: Her öğrenciyi, yukarıda saydığımız hususları göz önünde bulundurarak değerlendirmeli; öğrenciler onların elinde sağlam bir şekilde yetişene kadar bu hususlara özen göstermelidirler. Bu hususları icra edebilmeleri ve yetenekli oldukları, ilgi duydukları alanlarda akranlarının fevkinde başarı gösterebilmeleri için gözetmenler bu ehliyetteki öğrencilere yardımcı olmalı, onları teşvik etmelidirler. Daha sonra diğer talebelerle bu üstün vasıfları kazanmış olanları birbirinden ayırmalı ve bu vasıfları henüz kazanmamış olanlara, -şayet fitrî kabiliyetleri ve gerekli melekeleri yerindeyse tabiî- onlar da bu vasıfları kazanabilsinler diye

layık-ı veçhile muamele etmelidirler. İşte o vakit pek çok fayda temin edilecek, bu eğitimin meyveleri alınacaktır. Örneğin, eğitim esnasında bu talebelere birinin güçlü bir kavrayış, derin bir anlayış, keskin bir zekâ ve cevval bir hafızaya sahip olduğu ortaya çıkarsa o zaman bu öğrenci Fıkıh, Siyaset ve Tarih gibi elde edilmesi zor ve karmaşık ilimlere yönlendirilmelidir. Dolayısıyla eğitimcinin, eğitimle güdülen maslahatı gerçekleştirilmesi beklenen hususları nazar-ı dikkate alması gerekir

Öğretmen, ancak öğretim çocuğun eğilim ve istidatına uygun olduğunda başarılı olur; eğitim de ancak çocuğun kabiliyetlerine uygun olduğunda verimli ve üretken bir eğitim olma vasfını kazanır. Şayet öğrenci yukarıda bahsedilen hususlardan birisine dâhil olur, o yöne daha fazla ilgi duyar ve o alanı, diğer bütün alanlardan daha fazla severse o zaman sevmiş olduğu bir alanda eğitilir, o alanda özel olarak ehliyet sahibi kılınır. Bu durumda gözetimlere düşen, en küçük bir ihmalde bulunmadan ve ilgisizlik göstermeden, sürekli bir takiple çocuğu o sahada aktif hale getirmektir. Aynı şekilde girişkenlik, atılganlık ve yönetim becerisine dair alametler aksettiren öğrencilerin de kendilerine uygun alanlara; tezahür ettirdikleri gibi yönetim ve liderlik vaat eden sahalara yönlendirilmesi gerekir.

İşte farz-ı kifâyeler noktasında toplum bu şekilde eğitilmelidir; evveleminde bütün bir toplumla aynı yolda yürünür; şayet yürüyenlerden herhangi biri yolda durur da daha ileri gidemeyecek olursa, nihai olarak o, ihtiyacı olan düzeyde durmuş olur. Eğer yürümekte olan kimsenin bundan daha fazlasına gücü yetiyorsa, o zaman da o kişi farz-ı kifâye olan sahalarda ve çok az insana nasip olan içtihat, imamet, yönetim gibi alanlarda ulaşabileceği son noktaya kadar yürür. Ümmetin dünya ve ahirete müteallik işleri de ancak bu şekilde yolunda gidebilir.

İnsanların içtimaî hayatlarında ihtiyaç duydukları şeyler mutlak surette ilmî, dinî, sınaî ve ticarî hususlardan birisiyle ilgili olduğundan, gerek dinî gerekse dünyevî maslahatları temine muktedir ilim adamlarıyla meslek erbabının yetişebilmesi için ilkokul düzeyindeki okullar dışında bilim, din, sanat ve ticaret eğitimi veren ortaokul ve liselere sahip olunması gerekir.

Buraya kadar özetlediklerimiz, ulemadan pek çoğunun ifade ettiği hususlardandır. Onlardan birisi de *el-Muvâfakât* sahibi usulcü ve fakih İbrahim b. Musa eş-Şâtıbî'dir [790/1388]. Şâtıbî, 'farz-ı kifâye'nin ne anlama geldiğini irdelediği bir bölümde bu meseleye dair güzel açıklamalar yapmıştır.

İslam ümmetinin eğitim yuvaları da tastamam böyle olmalıydı...

Gelgelelim bizde, dinî tabir ettiğimiz medreseler dışında herhangi bir eğitim müessesesi mevcut değildir. Oralarda da Arap dili gramerinin pek az bir kısmı ile Fıkıh ve Fıkıh Usulü'nün bazı konuları; hem Kelam'ın hem de en berbat şekilde tasnif edilen hayalî felsefenin (metafizik) yanlışlarla dolu pek çok kısmı öğretilmektedir. Gayretli talebeler buralarda onlarca yıl kalmakta; en nihayet orada elde ettiği ve alışkanlık haline getirdikleriyle aklı ve ahlakı; sağlığını bozacak olumsuz şartlar sebebiyle de hissiyatı ve bedenî kuvveleri bozulmuş bir şekilde mezun olup gitmektedir.

Talebeler bütün ilimleri hallettiğini düşünerek bu medreselerden mezun olmaktadır; ancak Arapça ile ilgili doğru dürüst bir bilgi edinmemekte; dinin, şeriatın ve fıkıhın hakikatine dair bir fikir sahibi olamamakta, ekseriyeti mevzu olan çok az bir rivayet grubu hariç, nebisinin hadislerinden herhangi bir şey tahsil

edememektedirler. Kur'ân'ın manalarından bildikleri de Arap dilinden bildikleri kadardır. Kur'ân ilimlerine dair herhangi bir eğitim alamamakta; Tabiat ilimleri ve Matematik gibi bazı ilim dallarının sadece isimlerini duymaktadırlar. Umutlarını yitirmiş, her şeylerini kaybetmiş olarak mezun olmaktadır; itimat edebilecekleri herhangi bir ilmî ya da edebî yetkinliğe sahip olamadan...

Nadiren de olsa içlerinde fitrî kabiliyetlerinden bir kısmını yitirmeyen, metinler üzerindeki ıttılay sebebiyle sahip olduğu ilmi yeterli bulanların varlığını da göz ardı etmeyelim. Ne var ki bunların da başarısı, bin defa tekrar ede geldikleri metinlerin manasını anlamaktan öteye geçmemektedir.

Doğrusu tüm bu görüşler kişisel kanaat olarak değerlendirilebilir; ancak medreselerimizin içinde bulunduğu hali ve burada okuyanların durumunu bilen hiç kimse beni, söylediklerim sebebiyle kınayamaz, problemleri abartmış olmakla suçlayamaz.

Eğitim-öğretim faaliyetini üstlenen kişilerin çağımızda medreselerimizin, sahip olduğumuz en aziz kuvvelerimizi yok eden; bizi dinamizmden, çalışma azminden ve bilimlerin ya da varlık âleminin en basit ilmî meseleleri hakkında fikir yürütmekten yoksun bırakan bir vaziyette olduğu yönündeki kabul ve itirafları itibarıyla bir mazeretlerinin olabileceğini sanmıyorum. (Bu medrese camiasının, girift ilmî meseleleri ya da varlığın henüz keşfedilmeyen kapalı alanları hakkında fikir yürütmelerini ise hiç bekleme!)

Allah'a hamdolsun ki biz, her ne kadar akıl, iktidar, zorlukları yüklenme ve sebat gibi insanî faziletlerde başkalarından üstün olduğumuzu iddia edemesek de bizim dışımızdakiler, bu konularda bizim kendilerinden geride olmadığımızı itiraf etmektedirler. Her birimiz bu durumun ve evlatlarımızın ilim uğrunda sarf etmekte olduğu büyük emeğin farkındadır. Çocukların pek çoğu başkalarının onda birine dahi katlanması mümkün olmayacak düzeydeki büyük sıkıntılar içerisinde, en kötü hayat şartlarına razı olarak, dinini mükemmel manada öğrenmeyi hedef ederek ve Allah ve resulünün rızasını elde etmeye çalışarak onlarca yılını medreselerde geçirmektedir.

Bu medreselerden mezun olan evlatlarımızın kahir ekseriyetinin herhangi bir mescidin imamı ya da bir medresenin hocası olarak tayin edilmenin dışında hayata hiçbir şekilde dâhil olamadıklarını ya da herhangi bir geçim yolu elde edemediklerini gördüğümüzde, (keza) onları akılları tabiat ilimlerinin en temel bilgilerinden yoksun, kalpleri dinî ilimlerin hakikatlerinden uzak, rızıklarını insanların en kirli mallarından teminine çalışırken ve bunun için her tür bayağı, onur kırıcı atrakسیونlarda bulunurken gördüğümüzde gönüllerimizi - henüz körelmemiş ya da kaskatı kesilmemişse eğer- nasıl bir duygunun kaplaması ve sarmalaması gerekir; söyleyin Allah aşkına? Gayret-i dîniyyesi, şefkat-i İslâmiyyesi ve muhabbet-i milliyyesi olan bir Müslüman, kardeşlerinin ya da Müslüman evlatlarının dinî ve dînyevî alanlarda serserfil bir halde bulunmasına, nasıl razı olabilir?

Hem dinî eğitim verilen medreselerimiz olsun; hem de buralarda Kur'ân ve Kur'ân ilimleri ya da Hz. Peygamber'in hadisleri ile onlarda bulunan prensipler öğretilmesin! Bu, yüzlerimizi kızartan bir günah değil midir? Süslü Kalam polemiklerinin bizi kendimizden geçirdiği, Yunan felsefesindeki tartışmaların zihinlerimizi meşgul ettiği bir noktada; dinin hakikatleri kalın kitapların sayfaları arasın-

da dürürlü bir şekilde kalmışsa, bizim için bu bir utanç değil midir? Selefimizin ziyafet sofraları önümüzde serili; nimetleri, bu nimetleri talep eden herkes için ulaşılabilir durumdayken ve saadetimizi temin edecek her şey de bunlarda hazır iken bizi, başkalarının leşlerinden haz duyarak istifade etmeye zorlayan şey nedir?

Saadetimize ulaşmamız için yapılması gereken, selefimize güzelce tabi olmaktan başkası değildir: Onlar neler yaptı ise biz de onu yapmalı, hayata hangi kanallardan dâhil olduysa biz de o kanalları kullanmalıyız. Daha önce ulemadan yaptığım alıntıda ifade edildiği gibi medreselerimizin durumunu ıslah etmeli, dinî tedrisatta bulunan medreselerimizde Kur'ân ve Kur'ân ilimleri ile Hz. Peygamber'in hadislerini ve onun ilkelerini öğretmeliyiz. Bu yolla evlatlarımızın kalplerinde İslam'ın ruhunu canlandırmalıyız; öyle bir ruh ki nefislere bir defa yerleşirse zaaf kirleri içinde debelendiklerinde onları rahatsız eder, onur kırıcı işlere dalmaktan alıkoyar ve sahip oldukları meziyetler aracılığı ile onları diğer milletlerle rekabete sokar. Bu durumda dinimizin, bidatlerle ve dar kafalı kimseler tarafından uydurulmuş olup da onların ötesinde halka da sirayet etmiş olan asılsız uygulamalarla bozulmamış saf hakikatine ulaşabiliriz, bu sayede de ilerlediğimiz yollardaki engebeler, saadetimize ulaşmamızın önündeki engeller ortadan kalkar. Böylece de dinî ve dünyevî açıdan bereketli, asude bir hayat yaşarız.

Doğrusu bugün İslam ümmetinin maarif alanındaki muazzam atılımına ve eğitim sahasına yönelik dinamizmine şahit olmak, bizi ziyadesiyle memnun etmektedir. Ümmetin halinin iyileşmeye çok yakın olması, cehaletin esaretinden ve orada donup kalmaktan kurtulmak gerektiğinin bilincine vardığımızı gösterdiği için bunu bir müjde olarak kabul etmemiz uygun olur.

Açık konuşmak gerekirse, bizi cehaletin esiri olmaktan kurtaracak tek şey, eğitim ve öğretimdir; eğitim ve öğretim de ancak mektepler ve medreselerle gerçekleştirilebilir. İhtiyaç duyduğumuz mektep ve medreseleri açmak bugün imkânlarımız dâhilinde olmadığından, kapıları hâlâ evlatlarımıza açıkken, şimdilik gittiği yere kadar, Müslüman olmayanların mektep ve medreseleriyle yetinelim. İlkokullarımızın sayısını arttırmak için var gücümüzle çalışalım. Dinî addettiğimiz medreseleri ıslah için bütün gayretimizi ortaya koyalım. Bu medreselerin ıslahı, her ne kadar pek çok bilim dalına ve yoğun mesaiye bağlı olsa da haricî herhangi bir manimiz olmadığından, başarılması son derece kolaydır; ulaşılması hiç de zor değildir. Kaldı ki ilerleme yolunda emek harcamamız gereken işler içerisinde bize en faydalı olan da budur.

Medreselerimizin ıslahında atılması gereken ilk ve en kolay adım, şu an medreselerde okutulan kitapların daha faydalı kitaplarla değiştirilmesidir. Bildiğim kadarıyla medreselerdeki ders kitapları içerisinde sadece üst sınıflarda okutulan Arap dili gramerine ait *el-Kâfiye* ile Fıkıh'tan *el-Hidâye* dışında, ders kitabı olmaya uygun başka bir kitap yoktur.

Allah'a hamdolsun ki elimizde İslam ulemasının müellefatından gerek din gerekse İslam sanatına dair pek çok eser mevcuttur. Bunlar bize yeter de artar bile. Ne var ki eğitim sistemimize uygun şekilde düzenlenmeleri ve ciddi bir gözlemin ardından gerçekleştirilebilecek bir seçimle tasnif edilmeleri gerektiğini anlamadığımız sürece bu kitapların bize herhangi bir faydası olmayacaktır. Bu yönde bir çalışma, Fıkıh ve Hadis ilimlerinde yapmak zorunda olduğumuz veya yükümlü bu-

lunduğumuz en çetin işlerdendir; çünkü insanların kişisel görüşleri bu iki ilim üzerinde bir tortu oluşturmuştur.

Dinimizin uydurmalar pisliğinden arınmış olduğuna iman ettiğimiz müddetçe taklit körlüğüne saplanıp kalmak bize haramdır. Dinimizi anlamaya ve yaşamaya çalışırken sadece maslahatlara ve sağlam delillere itimat etmeliyiz. Önde gelen meşhurlarımızdan herhangi birinin sözüne, her ne kadar bu büyüklerimize izzet ü ikramda kusur etmesek de, mahkûm olmak mecburiyetinde kalmamalıyız.

Bana göre, ümmetin dinî medreselerde okuması gereken İslamî ilimlerden birisi, Şâtıbî'nin (538/590-1144/1194) *el-Kasîd (Hirzû'l-Emânî)*'si ile İbnü'l-Cezerî'nin (751/1350-833/1429) *Tayyibe*'sinde serdedildiği kadarıyla kıraat vecihleri ve Resmü'l-Mushaf ilmidir; çünkü bize iki cihan saadetini garanti eden, her iki hayatın da mutluluğunu tekeffül eden dinimiz İslam'ın temeli Kur'ân'dır. Bu sebeple Kur'ân'ın okunuş vecihlerini belleyip muhafaza etmek ve Kur'ân'la alakalı her şeyi gücümüz yettiğince öğrenmeye çalışmak hem aklen hem de şer'an kati bir vaciptir.

Kur'ân'la ilgili öncelikli husus, mushaflardaki yazım şeklidir. İstihsan deliline dayanarak; "Sahabenin mushaflarda nasıl bir imla kullandığını bilmemiz vaciptir" diyebiliriz; ancak bu imla biçimini bilmek zorunda oluşumuz, ne söz konusu mushaflarda sahabenin kıyasa aykırı imlalarına bağlı kalmanın, bu imla biçiminin Hz. Peygamber'den sabit olan bir Sünnet'e dayanması sebebiyledir; ne de bu imlanın, sahabenin hataen veya tesadüfî olarak değil de sahip oldukları kati bir bilgiye dayanarak üzerinde uzlaştıkları bir imla olması sebebiyledir. Aksine, sahabe mushaflarının imlalarını bilmenin Kur'ân ve mushaflar tarihini ilgilendirmesi ve Müslüman bir âlimin bu konularda bilgi sahibi olmak mecburiyetinde bulunması sebebiyledir. Son asırlarda Batılı ilim adamlarının, târîhu'l-Kur'ân ve'l-mesâhif alanında İslam âlimlerinden çok daha fazla ilgili olduklarını görmekteyiz. Bu çerçevede büyük esef duymamız gereken hususlardan biri, bizde, genelde dinî ilimler ve dinî ilimlerin temel ilkeleri, özelde ise İslam Tarihi ve Kur'ân ilimleriyle ilgili konuların yok olmaya yüz tutmuş olmasıdır. Zira Arap dili gramerine dair çok az bir bilgi dışında İslamî ilimlerin temel konularında kayda değer bir bilgiye sahip değiliz; tecvid ilmine ilişkin bazı temel bilgiler dışında Kur'ân ilimlerine dair herhangi bir malumatımız yoktur. İslam ülkelerindeki ulema arasında mushafın imlası konusu zaten bilinmemekte; muhtelif kıraatleri ezbere bilen kimseler de -ki bu son derece kolay bir şeydir- bulunmamaktadır.

Bizim memleketin âlimlerinin büyük bir gevşeklik içinde olduğunu gördüğümde, bu noktada yapılması gereken bazı şeylerin bulunduğu olan arzu ve inancım, bende, mushaf imlası ile kıraat ilmine dair neşirde bulunma ve Şâtıbî'nin yedi kıraatle ilgili bin beyitlik *el-Lâmiye*'si, İbnü'l-Cezerî'nin on kıraatle ilgili dokuz yüz beyitlik *Tayyibe*'si -ki bu eserlerden bir tanesi bile ihtiyaçları karşılamaya yeterli mushaf imlasına dair Şâtıbî'nin imlayla ilgili iki yüz elli beyiti içeren *el-Akile*'si gibi bu alanlara ilişkin en muhtasar kitapları neşretmek suretiyle bahsi geçen iki ilmin medreselerimizde canlanmasını sağlamaya yönelik girişim ruhunu harekete geçirdi.

Bu niyetimle ilgili olarak istihare yaptım. Allah'ın yardımına sığınarak *el-Akile*'yi neşre başladım ve bu işe Yüce Allah'tan bu neşri adeta gelecek çalışmalarını

mı bereketli kılacak bir besmele kılmasını, bugüne kadar gerçekleştirdiğim çalışmalara da ilave olmasını temin etmesini niyaz ederek giriştim.

İmam eş-Şâtıbî, *el-Akîle*'nin mukaddimesinde Kur'ân'ın mushaf halinde cem'i hakkında bir parça tarihî malumat vermektedir. Burada müellif, rivayet ehlinin sahih olduğunu düşündüğü; gerçekte kendileri sebebiyle zayıf Müslümanların kalplerinin dinî açıdan çok büyük şüpheler içerisine düştüğü bazı haberlere de yer vermektedir. Öte yandan i'cazül-Kur'ân konusuna değinmekte, bazı i'caz vecihlerini zikrederek bunlardan bir kısmını eleştirmektedir.

Doğrusunu söylemek gerekirse i'cazül-Kur'ân meselesi dinin en önemli konularındandır; çünkü Hz. Peygamber'in nübüvveti onun üzerine bina edilmiştir. Kur'ân'ın manaları üzerinde faydalı eserler yazan ve Kur'ân'dan elde edilecek yararlar hakkında sözler söylemiş olan dil bilginleri ya da kelamcılar, i'caz vecihlerini ve i'cazın dindeki yerini açıklamak hususunda çok daha fazla şeyler söylemiş olsalardı, pek yerinde davranmış olurlardı; çünkü bu mesele gerek onların cüz'iyâyâta dair söylediklerinden gerek a'râz hakkındaki girift tartışmalarından ve pek çok i'râb incelikleriyle nahvin kapalı meselelerinden oluşan eserlerine kıyasla çok daha büyük bir önemi haizdir. Bu konunun bilinmesine daha çok ihtiyaç vardır ve bu konuyla ilgilenmek önceliği olan bir vazifedir.

Şâtıbî sahih hadislerde geçen yedi harf (ahruf-i seb'a) meselesinden de bahsetmektedir. Yedi harfin ne anlama geldiği konusu, ulemayı uzun süre meşgul etmiştir; oysa bana göre bu iş gayet açık ve nettir. Mamafih yedi harf ile ne kast edilmiş olduğu noktasında ilgili hadisin anlatmak istediği ile hiçbir alakası olmayan birçok görüş de ileri sürülmüştür. Bu mesele hakkında pek çok söz söylenmiş olsa da bu görüşlerin hiç birisi insanın içine sinmiyor.

Kur'ân'ın üzerimdeki hakkı, sorumluluk almamı gerektirdi. Gayret-i dîniyem, ehemmiyetine binaen Kur'ân hakkındaki şu üç önemli konuda; Kur'ân'ın cem'edilme tarihi, i'cazı ve yedi kıraat ile ahruf-i seb'a'nın anlamıyla ilgili konularda muhtasar bir eser yazmaya beni zorladı. Allah'ın hüsn-ü tevfikine ve yardımına güvenerek Kur'ân'ın cem' tarihi ile i'cazına dair benim dışımdakiler tarafından daha önce serdedilen tüm beyanları özetlemeye koyuldum. Yedi harfe gelince, o konuda sadece, gerçeğin de başka türlü olmadığına inandığım kişisel kanaatimi belirttim.

Kur'ân'ın cem' ediliş tarihi ve Kur'ân icazının hangi yönlerden gerçekleştiği hususu, mutlak surette bilinmesi gereken, esasen dinî pek çok konunun da temelini teşkil eden meseleler cümlesinden olduğu için -benim açımdan konunun önemi de zaten bunu gerektirmektedir-, bu iki meseleyle alakalı açıklamalarımın dairesini çok geniş tuttuğum ya da bu dairenin yarıçapını çok fazla uzattığım için herhalde eleştirilmemeliyim.

Nihayet bir zaman sonra, *el-Akîle* nâzımının (Şâtıbî'nin) tertibi doğrultusunda fasikül fasikül kitabımı neşretmenin uygun olacağına kanaat getirdim.

Şâtıbî, eserinde evvela Kur'ân'ın Mushaflarda cem' ediliş tarihini zikretmiş, bunun peşinden i'cazül-Kur'ân ile bazı i'caz vecihlerine değinmiş, bunu bitirdikten sonra sırasıyla önce Ebu Bekir dönemindeki ilk yazımı, daha sonra Hz. Osman dönemindeki ikinci yazımı ele almış, bu esnada ahruf-i seb'a meselesine girmiş, resmî imlaya uymanın hükmünü tartışmış, ikinci yazımda Zeyd b. Sâbit'in yazdığı



mushafların sayısı ile ilgili bilgiler vermiştir. (Hz. Osman zamanında istinsah edilen) mushafların ilerleyen asırlardaki durumu hakkında herhangi bir şey zikretmemiş, yalnızca Osman mushafının ortadan kaybolduğunu, zamanla bazı kütüphanelerde görüldüğünü kaydetmiştir. Bu çerçevede Mekke mushafının H. 70. yılda yakıldığı, Medine mushafının Yezîd b. Muâviye, Kûfe mushafının ise el-Muhtâr döneminde kaybolduğu yönünde değerlendirmelerde bulunulmuştur.

Allah'ın izni ve inayeti ile ben, sahih kaynaklara dayanmak suretiyle mushaflar hakkında en doğru bilgileri sunacağım. Velev ki içinde bulunduğumuz zaman diliminde insanlar dinî rayiha taşıyan her şeyden fikren uzaklaşmış olsa da, dönemin âlimlerinin –ki onlar ümmetimizin dinî, edebî ve aktüel ahvalinden memnun değillerdir- himmeti dahi ümmetin dinî, mali ve fikrî hak ve özgürlüklerinin genişletilmesi ve bu doğrultuda hükümetten yardım alınması hususuna yönelmiş olsa da zannımca, bu yönde bir çalışma hiç de lüzumsuz değildir.

Bu çalışmanın, özellikle de bugün için en önemli iş ve en zaruri mesele olduğunu hiç kimse inkâr edemez. Şöyle dersem şayet, bir hakikati ifade etmiş, güçlü bir delile dayanmış olurum galiba: Bir maslahatın peşine düşmek, onun dışındaki maslahatları ihmal etmek zorunda kalacağımızı göstermez. İşbölümü yaparak gruplara ayrılmalı, bir grubumuz bir maslahatın ikamesi için mesai harcarken diğeri de başka bir maslahatın ikamesi için gayret sarf etmelidir. Velhasıl kimin hangi maslahatı ikame etmeye daha çok kabiliyeti varsa, bütün gayreti ve heyecanı ile onu ikame etmeye çalışsın!

Neşrine başlamış olduğum *el-Akîle*, Ebu Muhammed Kasım b. Firro b. Ebi'l-Kasım Halef b. Ahmed er-Raînî eş-Şâtîbî'nin şiirde *basît bahîr* formunda “râ” uyağı ile düzenlediği manzum eseridir. Müellif bu kasideye *Akîletü Etrâbî'l-Kasâid fî Esne'l-Makâsid* adını vermiş pek çok âlim de onu şerh etmiştir. Doğrusu şerhi yaparken onların kelimelerin anlamlarını beyan etme, i'rab müşkillerini çözme ve muhtemel mana takdirlerini açıklama şeklindeki yöntemlerine bağlı kalmayı düşünmedim. Filhakika şârihler ve müfessirler nezdinde bu yöntem son derece makbul addedilse de aslında hiçbir faydayı haiz olmadığı gibi birçok zararı da muhtevindir. Bu gelenek, âlimlerimizin ve talebelerimizin, tüm kelimelerin sözlük anlamlarının kullanıldığı şerhlere başvurmadıkları zaman lügat ve nahiv ilimlerinde Allah'ın kitabını anlayabilecek bir seviyeye ulaşamamalarına yol açmaktadır.

Bu gelenekten uzak durdum ve her beyitten sonra, anlayabildiğim kadarıyla beyitte işaret edilmemiş olan önemli hususları zikrettim. Başarıya ulaştıracak olan yalnızca Allah'tır. Tüm benliğimle O'na dayandım, O'na yöneldim. Öngördüğüm bu yönetime bağlı kalacağım ve sadece Allah'a dayanacağım. Kuşkusuz, koruyup kollayıcısı sadece Allah olan hiçbir gayret sahibi başarısız olmamıştır.

Bu kitapta yazdıklarımla iki güzel sonuçtan birine ermiş olmayı umuyorum; ya doğruya isabet etmiş olmayı ki bütün beklentim de budur; ya da doğruyu yakalamayı amaçlamış olmakla birlikte isabet edemediğim bir içtihadı. Doğrusu bunu yaptığım için hiçbir şekilde ayıplanamam; çünkü gayret kuldan, muvaffakiyet Allah'tandır!

Nâzım [Şâtîbî] (ra) dedi ki:

**Hem Rahman hem de Rahîm olan Allah'ın adıyla...**

الحمد لله مَوْصُولًا كَمَا أَمَرَ مَبَارَكًا طَيِّبًا يَسْتَنْزِلُ الدَّرَرَ

[İncilerin elde edilmesine sebep olan hamd; emrettiği üzere, daimi ve mübarek bir şekilde ve en güzel hâliyle Allah'a aittir.]

(“Mevsûlen ke-mâ emara” ifadesi) “hamdin vaslini, yani devamlı surette yapılmasını emrettiği şekilde” demektir.

Allah Teala şöyle buyurmuştur: “Haydi, artık gecelediğinizde ve sabaha erdiğinizde Allah’ı sınırsız kudretiyle anıp yüceltin (Rûm 30/17).” Ayetteki “سبحان الله” ifadesi, hazfedilmesi kıyasen vacip olan bir “سبحوا”; yani “yüceltin” emrinin mefulü durumundadır. Arap dilinde bir şeyin ‘iki ucu’nu tayin ettiğinizde ‘ortası’nı da içeren bir ifade kullanmış olursunuz [yukarıdaki ayette de böyle bir anlam mevcuttur]. Nitekim buna da işaretle Yüce Allah, emir manası içeren haber formundaki bir ayette; “Göklerde ve yerde, ikindileyin de öğleye erdiğiniz zaman da, hamd O’na mahsustur (Rûm 30/18).” buyururken bir diğerinde ise “Ey iman edenler! Allah’ı çokça anın ve sabah-akşam O’nu şanını yüceltin (Ahzâb 33/41-42)!” buyurmaktadır. Buna benzer başka ayetler de vardır.

Şeriat yolunda istikametle yürüyüp dinin emirlerine uygun bir hayat süren, yasaklardan da uzak kalan her mümin Allah’a daimi ve kesintisiz olarak hamd ediyor demektir. Her kim de ihsan makamında bir ömür sürüyorsa o da hamd etmeyi sürekli hale getirmiş demektir. İhsan, sanki görüyormuş gibi Allah’la olmandır; yani, seni yönelttiği şeylere can u gönülden koşmak, uzak kalmanı istediklerinden de sakınmak suretiyle bütün hâl ve hareketlerinde O’nu gözetmen ve bu sayede dinin sınırlarında durup haramlarından uzak kalarak Allah’la beraber olmandır. Ulemaya göre, ‘murakabe de budur aslında; yoksa yüzüne bir örtü geçirerek gözlerini yumup oturmak değildir. Dinî açıdan bu tavrın hiçbir değeri yoktur!

ذو الفضل والمن والإحسان خالقنا رب العباد هو الله الذي قهرًا  
حتى علم قدير والكلام له فردٌ سميعٌ بصيرٌ ما أراد جرى

[Fazl u ihsan sahibidir O! Kulların Rabbi, yaratıcımızdır O! O’dur kahhar olan Allah!

Hayy’dır, Alîm’dır, Kadîr’dır; hem kelam sahibidir. Tekdir, işitendir, görendir; hem murad ettiği her şey hayata geçendir.]

Burada söylenenlerin tümünün doğru olduğunu milyonlarca insan, akıl sahibi her varlık itiraf etmiştir. Gelgelim varaklar arasında bu mazmunun aksini iddia eden pek çok menkulât da vardır ki kahir ekseriyeti uydurmaktır. Kalan çok az kısmı ise karanlık bir gecede yola çıkan ve salt hakikati bulmak için zorunlu olarak oraya buraya koşturur vaziyette yanılğı denizlerinde yüzmeye devam eden; ne var ki yolunu da artık tümüyle yitirmiş olan bir kimsenin, henüz işin başındayken yaşadıklarını anlatan tarihî haberlerdir. “Sizlere yolların doğrusunu göstermek Allah’a düşer; çünkü o yollar içerisinde düzgün olmayanlar da vardır. Dileseydi Allah, hepinize birden hidayet nasip ederdi (Nahl 16/9).” Bunun, kıyamete kadar baki kalacak bir kanun-u ilahi olması, cidden hayretâmiz bir durumdur.

أحمدُهُ وهو أهلُ الحمدِ مُعْتَمِدًا عليه مُعْتَصِمًا بهِ ومُنْتَصِرًا  
ثم الصلاةُ عليَّ مُحَمَّدٍ وعلى أشياعِهِ أبدأُ تُنذِي نَدَا عَطْرًا  
وبعدُ فالمستعانُ اللهُ في سببِ يَهْدِي إلى سَنَنِ المَرْسُومِ مُخْتَصِرًا

[Esasen hamd edilmeye layık olan Allah’a; yine O’na dayanarak, O’na bağlanarak ve O’nun yardımını talep ederek hamd ederim.

*Hem, hoş rayihalarla muttasif salât u selâm; kıyamete kadar Muhammed'e ve onun tabilerine olsun!*

*Resmü'l-Kur'ân'ın prensiplerine dair özet bilgi veren bir çalışmada, yardım edecek olan ancak Allah'tır.]*

Zeyd b. Sâbit'in yazmış olduğu mushaflardaki -ki bunlar Mesâhif-i Osmâniyye olarak bilinirler- imlaya dair bilgi sahibi olmanın pek çok faydası vardır: Yazımda gösterilmeyen 'yâ' harfleri, 'hemzeler'in imlâsı, müenneslik alameti olan 'tâ' harfleri, bitişik ve ayrı yazılan(edat)lar hakkında bilgi sahibi olmak, bunlardandır. İşaret edilen hususların hepsinin de Kur'ân tilavetinde son derece önemli katkıları vardır. Nitekim zâid 'yâ'lar, 'hems'e bağlı olarak hemzelerin teshîli, Hamze ve Hişâm'ın ('hemze' üzerindeki) vakfı, müenneslik 'tâ'larında vakfetme, imâleye konu olan bazı yerler gibi kıraat ilminin temel konuları bu imla üzerine bina edilmektedir.

Kur'ân'ın imlasiyla ilgili pek çok âlim eser vermiştir. Ebu Amr Osman b. Said ed-Dânî (444/1053), *el-Muknî'* ve *el-Muhkem fi'n-Nakt* adıyla iki eser; Ebu'l-Abbâs el-Merrâküşî (721/1321) ise *Unvânü'd-Delîl fi Mersûmi Hattı't-Tenzîl* adıyla bir eser kaleme almıştır. Celâlüddîn es-Süyûtî (911/1505) ise *Ketbü'l-Akrân fi Ketbi'l-Kur'ân*<sup>3</sup> adında müstakil bir eser yazmış, ayrıca *el-İtkân*'ın 76. faslını da bu konuya ayırmıştır.

عَلَّقَ عِلْمَهُ أَوْلَى الْعَلَّاقِ إِذْ خَيْرُ الْقُرُونِ أَقَامُوا أَصْلَهُ وَزَرًا

*[(Resmü'l-Mushaf ilmi), arzuların kendisine bağlanmasını en çok hak eden ilimlerin başında gelir; çünkü en hayırlı dönemin insanları, tıpkı sağlam bir kale gibi bu ilmin temellerini atmışlardır.]*

Yani son derece kıymetlidir; onun sevgisi ve özlemi, insanın tutkuyla bağlanabileceği her şeyden önce gelir.

Bir ilmi kayda geçirip ölümsüzleştirmek isteyen herkes, bu ilmi yazıya geçirmekten daha etkili ve onu kayda almaktan daha sağlam bir yol bulamaz; çünkü yazı, kendisine tevdi edilenlerin zayi olmadığı bir yed-i emin, bir defa zabt ettiği şeyde bir daha bozulma yaşanmayacak bir hazine, ölümünden ya da unutkanlığından korkulmayacak bir muhafız ve diller sözü tahrif ettiğinde onun doğrusunu söyleyen bir hatiptir. İnsanlığın en büyük keşiflerinden ve milletlerin en önemli kazanımlarından olması hasebiyle de her tür faziletin ölümsüzleştirilmesinin tek yolu, her değerli hikmetin gelecek kuşaklara miras bırakılmasının tek imkânıdır. Kadim ümmetlerin haberlerini, geçmiş milletlerin kültürlerini sonraki nesillere

<sup>3</sup> Bir eserinde Süyûtî, *Mektebü'l-Akrân fi Ketbi'l-Kur'ân* ismiyle bir eser kaleme aldığını ve el-Mushafu'l-İmâm'daki imlaya dair önemli bilgileri bu eserinde dercettiğini söylemektedir. Bu bilgiyi Süyûtî, *Kitâbu İmâmî'd-Dirâye* adlı eserinde zikretmektedir (bk. *Kitâbu İmâmî'd-Dirâye li Kurrâ'n-Nukâye*, s. 137). Bigiyef'in bahsettiği eser de Süyûtî'nin işaret ettiği bu eser olsa gerektir ve muhtemelen Bigiyef söz konusu bilgiyi Süyûtî'nin *İtmâmu'd-Dirâye*'inden nakletmiştir; çünkü *İtmâmu'd-Dirâye*'nin ilk neşri, Bigiyef'in Hindistan'a yapmış olduğu seyahatten kısa bir süre önce gerçekleşmiştir (Bk. Süyûtî, *Kitâbu İmâmî'd-Dirâye li Kurrâ'n-Nukâye* (nşr. Cemaat-ı İşâat-ı Ulûm), Mazhar el-Acayib Matbaası, Bender/Kalküta, 1836, s. 137). *İtmâmu'd-Dirâye*'nin mütedavil olan bugünkü baskısı, bu tarihten çok çok sonra, 1985 yılında İbrahim el-Acûz'un tahkiki ile Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından Beyrut'ta neşredilmiştir. Bigiyef'in bahsettiği eser *DÎA*'nın "Süyûtî" maddesinde sehven, *Kebrü'l-Akrân fi Ketbi'l-Kur'ân* zabtıyla verilmiştir. [Mütercim].

ulaştıran vasıta yazı. Nice değerli eser vardır ki öncekiler bu zenginliği sonrakilere bırakmıştır; hatta defterlerden sonra bir de taşlara nakşetmişlerdir. İnsana kalemle [yazmayı] öğreten ve insana bilmediklerini belleten Rabbimiz ne kadar da yücedir! Şüphesiz yazı; hayranlık uyandıran bir mucize, asil bir sanattır.

Hiz. Peygamber kendisine herhangi bir ayet ya da sûre indiğinde onu ashaba okutur, onlardan [bunu] ezberlemelerini ister ve nüzûlle birlikte vahiy kâtiplerine o [ayet ya da sûreyi] yazdırırdı. Elbette bunu, vahyin unutulması korkusuyla değil (*Sana okutacağız ve onu asla unutmayacaksın (A'lâ 87/6).*); Allah'tan gelen vahyi sinelerde nasıl muhafaza ediyorlarsa (*Aksine bu Kur'ân, kendilerine ilim verilenlerin sinelerinde apaçık ayetler şeklindedir (Ankebût 29/49).*) aynı şekilde satırlara da kaydetsinler diye ümmetini irşat etmek için yapıyordu. Dolayısıyla yazı, Hiz. Peygamber döneminde toplumu eğitici bir Sünnet ve bir ruhsat mesabesinde iken "*Kur'ân'ı indiren Biziz; şüphesiz onu koruyacak olan da ancak Biziz (Hicr 15/9)!*" ayetindeki taahhüdün gerçekleşmesi için daha sonra bir farza ve azimete dönüşmüştür. Filhalka kendisine bir emanet teslim edilen kimsenin de en güçlü imkânlar ve en güvenilir koruma yolları ile bu emanet üzerinde olağanüstü hassasiyet göstermesi gerekir. Esasen tam da bu sebeple selef, halefleri için Mushaflar yazmıştır. Mushafların yazımı selef için ilk farzdı ve şu hususları temine yönelikti: Kur'ân'ın muhafazasını temin etmek ve din üzerinde oyunlar oynayan ya da Müslüman olup da vehimleriyle hareket edenlerden; ilk kesimin kasıtlı olarak, ikinci kesimin de yanılarak Kur'ân'ın telifi ve imlası üzerinde değişiklikler yapmasından, bunun da sapkınlığa götüreceği bir ihtilafa yol açmasından tam anlamıyla emin olmak... Seleflerimiz mushafları, üzerinde icma ederek sahifelere geçirdi ve her uzak İslam diyarına, yanılan ya da hattı değiştiren biri varsa üzerinde icma edilen bu mushafa tabi olsun; böylece hak ortaya çıkıp oyunlar (bozulsun) ve yanlış bilgiler yok edilsin diye bu mushaflardan bir nüsha gönderdi. Bu söylediklerimiz, "إِذْ خَبُرَ الْقُرُونِ أَنَّمَا أُصَلِّهُ وَرَرَا" ifadesinin izahıdır.

Cuma sûresinin 2. ayetine binaen, dönemlerin en hayırlısı sahabe dönemidir: "*Daha sonra müminlerden henüz ashaba yetişememiş olan diğer insanlara sıra gelir. Şüphesiz ki o mutlak güç sahibidir; hüküm ve hikmet sahibidir (Cuma 62/3).*" Zaman bakımından 'ashaba yetişememiş olma'nın (ne anlama geldiği) zaten herkesin bildiği şeydir; ancak ayette esas anlatılmak istenen; fazilet, sevap ve mükâfat açısından onlara yetişememektir.

وَكُلُّ مَا فِيهِ مَشْهُورٌ بِسُنَّتِهِ وَلَمْ يُصَبِّ مِنْ أَضَافِ الْوَهْمِ وَالْغَيْرِ

[Resmî'l-Kur'ân'a dair her ne varsa, Peygamber'in meşhur sünnetindedir. Dolayısıyla kim bu açıdan Kur'ân'da bir yanlışlık olduğunu söyler ya da Hatt-ı Kur'ân'da bir değişiklik bulunduğunu iddia ederse o, doğru konuşmamıştır.]

Ayet ve sûrelerin tertibi ile harfler ve kelimelerin imlası gibi ashabin mushaflarında yer alan her şey, sahih Sünnet'in de tanıklığı ile, Hiz. Peygamber döneminde herkesçe biliniyordu: Sahabe döneminde mushafın tertibi ve hattı tıpkı Hiz. Peygamber dönemindeki mushafın tertibi ve hattı gibiydi... Dolayısıyla her kim bu Kitap hakkında bir yalan ortaya atar ya da tertip ve imla açısından bir değişiklik olduğunu iddia ederse, isabetli konuşmuş olmaz. Dillerimizde okuduğumuz, sinelerimizde hıfzettiğimiz, mushaflarda yazdığımız; bizden öncekilerin de okuduğu, hıfzettiği, yazıya geçirdiği ve hiçbir değişiklik ya da tahrif yapmadan bize ulaştırdı-

ğı, zaten böyle bir şeyin vukû bulmasının da imkânsız olduğu Kur'ân, böyle bir kitaptır. İşte sana beyan; artık tasarruf sende. Hakikate sahip olduğuna göre, seçim gücüne de maliksin.

Âlimlerimiz demişlerdir ki: Kur'ân'ın ilk inen ayetleri; *“Seni yaratan Rabbinin adıyla oku! O, insanı (rahim duvarına) yapışan bir hücreden yarattı. Oku! Rabbin nihayetsiz kerem sahibidir. O, insana kalemle yazmayı öğretti. İnsana bilmediklerini de öğretti (Alak 96/1-5).”* ayetleridir. Bundan sonra üç yıl boyunca herhangi bir ayet inmemiştir (Bu dönemi “fetret-i vahiy/vahyin gelmemesi dönemi” şeklinde adlandırırız). Bu sürecin ardından Kur'ân, yirmi yıl boyunca inmeye başlayacaktır: *“Hem o vahyi, insanların zihinlerine sindire sindire okuman için zaman zaman gelen Kur'ân pasajları şeklinde indirdik (İsra 17/106).”*; *“Biz onu böyle tutarlı bir bütün oluşturacak şekilde belli bir düzen içinde ağır ağır vahyedyoruz ki onunla senin kalbini pekiştirelim (Furkân 25/32).”* Kur'ân'ın çoğunluğunu oluşturan bazı pasajları parça parça nâzil olmuşken Fâtîha, İhlâs, Kevser ve En'âm sûrelerinin neredeyse tamamına yakını bir defada inmiştir. Hz. Peygamber'e her ne zaman bir ayet ya da sûre inse, vahyi alış esnasında büründüğü hâl kendinden kaybolur kaybolmaz yeni gelen vahiy parçalarını ahabına okutur, onlardan bu ayetleri ezberlemelerini isterdi. Sahabe-i kirâm da derhal o pasajları ezberler ve onları büyük bir itina ile muhafaza ederlerdi; çünkü risalet ve nüzûl sırasında lafızların ezberlenmesi en büyük ibadet ve en güçlü kurbiyet vasıtalarındandı.

Sahabiler Hz. Peygamber'den işittikleri bir ayeti ezberlediklerinde, müteaddit defalar huzur-u nebiye gelir, ezber yapıp yapmadıklarından ya da doğru okuyup okumadıklarından emin olmak için onun önünde ezberlerini tekrar eder, Hz. Peygamber'in onayını almak maksadıyla; *“İndirildiği gibi ezberlemiş miyim?”* diye kendisine sorarlardı. İlgili ayetleri gerek hıfz gerekse eda açısından tam olarak öğrendiklerinden emin olduklarında, her biri ezberlediği kısımları yaymaya başladılar; kendi çocuklarıyla başkalarının çocuklarına ya da Mekke, Medine sakinleri ile buralara mücavir bölgelerde oturan, ancak vahyin nüzûlü esnasında hazır bulunmayan insanlara bu yeni ayetleri öğretirlerdi. Dolayısıyla daha birkaç gün bile geçmeden, söz konusu pasajlar çok sayıda insanın hafızasında kendisine yer bulurdu.

Kur'ân'ı ezberlemek ve okutmak amacıyla azımsanmayacak bir sayıda sahabi tayin edilmişti. Hicret vuku bulmadan önce Hz. Peygamber bir grup hafız sahabiyi Medinelilere ve çocuklarına Kur'ân öğretmeleri için göndermişti. [Sonraki dönemde ise] bir Müslüman Medine'ye hicret ettiğinde Hz. Peygamber onu, Kur'ân öğretsin diye bu hafız sahabilere gönderirdi. Mesela, Mekke'yi fethettiği zaman bu amaçla Muâz b. Cebel'i Mekke'de bırakmıştı.

Sayıları binleri bulan seçkin sahabiler arasında bazıları; Kur'ân'ın manalarını anlamak, hıfz ve kitabeti hususunda ilerlemek, Kur'ân ayetleriyle harflerini ve bunlarla ilgili çeşitli vecihleri kâmilan öğrenmek gayreti ve çabası içinde olduklarından, gündüzlerini aç-susuz, gecelerini uykusuz geçirmekteydiler. Allah elçisinin mescidinde, Kur'ân tilaveti sebebiyle yüksek sesle Kur'ân okuyanların uğultusu duyulurdu. Hz. Peygamber tilavet konusunda onların önde gelenlerini dinlerdi. Ümmeti içinden bu sahabilere benzerlerini var eden Allah'a hamdolsun!

İslam'ın ilk yıllarında Kur'ân'ı güzelce öğrenmek için sergilenen bu olağanüstü ihtimam sayesinde yirmi yıllık zaman diliminde binlerce sahabi Kur'ân'ı

hıfzetmişti; çünkü Kur'ân parça parça iniyor, onun üzerine titreyen müminler de bu uzun süreç içerisinde onu peyderpey ezberliyorlardı. Doğrusu bu, ezberlemek açısından en uygun, hatırlamak açısından da en kolay yöntemdi. Onu ezberleyenlerin kahir ekseriyeti bu işe çocukluğundan itibaren başlamaktaydı. Buna bir de Kur'ân'ı unutma noktasında masum olan Nebi'nin, Kur'ân'ı ezberlemeye ve onunla sürekli hemhal olmaya teşvik edişindeki olağanüstü hassasiyetini ekle... Bu gerçekler üzerinde bir parça dahi düşünenler şunu kesin olarak anlarlar: Kur'ân tam bir disiplin, derinlemesine bir hıfz, mükemmel bir zabt ve yetkin bir beyan çerçevesinde sinelerde muhafaza altına alınmıştır.

Şüphesiz hadisler ve âsâr, Hz. Peygamber'in, ayetlerin sûre içi tertibini ashabına bildirdiğini, sûredeki yerlerinin neresi olduğunu onlara kelimesi kelimesine öğrettiğini bildirmekte ve bu yönde bir delalet taşımaktadır. Allah elçisi namazlarda bir sûreyi okur, ashâb-ı kirâm da o sûreyi dinlediklerinde ayetlerinin tertibine dair bilgi sahibi olurdu; yani ayetlerin bizatihi kendisini ve tilavet şeklini nasıl ki ondan alıyor idiyse bir sûredeki ayetlerin tertibini de Hz. Peygamber'den öğreniyorlardı. Gerek Ahmed b. Hanbel ve Ebu Davud'un 'tahzîbü'l-Kur'ân'a dair naklettikleri hadise gerek Hz. Peygamber'e üç ilahi kitaba karşılık es-seb'ut-tivâl, miûn ve el-Mesânî sûrelerinin verildiğini, el-Havâmim ve Mufassal sûreler ile de kendisine ilave lütuf ve ikramda bulunulduğunu ifade eden Vâsile hadisine gerekse de Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı hatmettiğini ve sahabenin de onun huzurunda Kur'ân'ı defalarca hatmettiğini gösteren hadislerle göre, (Hz. Peygamber zamanında) sûreler (bugünkü haliyle) sıralanmıştı. Açık bir şekilde bu rivayetlerin her biri, Kur'ân-ı Kerim'in, sayıları binleri bulan ashabın sinesinde, hepsinin de bildiği bir tertibe uygun olarak muhafaza edildiğini anlatır. Muâz demiştir ki: "Kur'ân'ı Hz. Peygamber'e arz etmiş idik; hiç birimizin de yanlış okuduğunu söylememişti."<sup>4</sup>

Hz. Peygamber'in, kendisine inen bütün ayetleri derhal sahifelere, ince deriden ya da çoğunlukla yapraklardan oluşan kâğıtlara, levhalara ve kimi zaman da salkım vermeyen enli hurma dallarına yazan kâtipleri vardı. Peygamber efendimiz inen ayetleri, "Bu ayet, şu sûredeki şu ayetin ardına yazılacaktır." demek suretiyle doğrudan yazdırmaktaydı.

İslam'ın ilk yıllarındaki gizli davet döneminde bile inmekte olan Kur'ân ayetlerinin yazımı vahiy kâtiplerinin vazifelerindendi; çünkü o zaman da Müslümanlar evlerde Kur'ân-ı Kerim'i sahifeler aracılığıyla öğreniyorlardı. Müşrikler bu gizli eğitimi tespit için suçüstü yapmaya çalışıyorlardı. Bunun delillerinden biri, henüz İslam'a gelmemiş olan Ömer'in, kız kardeşi ve eniştesi ile yaşadıklarını anlatan rivayettir.

Araplar, beliğ şiirler ve fasih hitabeler gibi değerli ya da önemli gördükleri her şeyi yazıya geçirirlerdi. Muallaka-yı Seb'a ile tahta kurtları tarafından yenen sahifeler hakkında rivayetler, buna işaret eden delillerdendir. Sahabeden birçoğunun eli kalem tutardı. Mesela, Enes b. Mâlik; "Bunlar, Hz. Peygamber'den işittikten sonra yazdığım ve kendisine arz ettiğim hadislerdir" demektedir. Onlardan birçoğu da ezberledikleri ayetlerin tümünü sahifelere yazmakta, daha sonra bunları

<sup>4</sup> وقال معاذ بن جبل رضي الله عنه : "عرضنا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يعب أحدا منا" 4

Hız. Peygamber'e arz etmekteydi. Ali, Osman, Ömer, Zeyd b. Sâbit, İbn Mes'ûd, Enes b. Mâlik, Abdullah b. Selâm gibi vahiy kâtibi olarak görevlendirilen bir grup da vardı ki bunlar, Arap dilini mükemmel düzeyde yazacak kabiliyette olanlardı.

Hız. Peygamber inen ayetleri bu sahabilere derhal imla ettiriyor, onlar da bu ayetleri onun huzurunda kayıt altına alıyor; daha sonra söz konusu pasajları, doğru olduğunu onaylayınca kadar müteaddit defalar Hız. Peygamber'e arz ediyorlardı. İşte bu şekilde Kur'ân, Hız. Peygamber hayatta iken, nâzil olmaya başladığı andan son ana kadar farklı sahifelere ve kâğıtlara kaydedildi. Kur'ân'ın yazılı olduğu bu sahifeler ve kâğıtlar, onlar için dünyadaki en kıymetli varlıklardan, en sevgili dostlardandı. Hatta kendilerinden bile değerliydi. Ashabın söz konusu sahifeleri ve kâğıtları korumada birbirleriyle yarıştıklarını, bazı meclislerde bu sahifelerle teber-rükte bulduklarını anlatan hadisler de dediklerimizi doğrular mahiyettedir.

Kur'ân'ın sinelerde muhafaza edildiğine dair anlattıklarımla daha sonra sahifelerde toplanıp satırlara kaydediliş keyfiyetine dair özetlediklerimin tamamı, şu hakikati ortaya koyar: Hız. Peygamber döneminde Kur'ân-ı Kerim, herkesçe bilinen bir tertibe uygun olarak düzenlenmiş, ezberlenmiş ve bu ezberle mütenasip bir şekilde satırlara kaydedilmişti. Zaten pek çok hadis de bu vakıayı doğrulamaktadır; zira gerek Hız. Peygamber'in, gerekse izzet ve saadetlerinin sebebinin Kur'ân olduğuna, Kur'ân'ın dinlerinin ve şeriatlarının temelini oluşturduğuna, kendilerini Allah'a yaklaştıracak olan şeyin de yine Kur'ân olduğuna yakinen inanan, (keza) Kur'ân'ı, indirildiği şekliyle her türlü şaibeden korunmuş olarak ezberleme yolunda bütün gayretlerini ve akla gelebilecek her şeyi seferber eden sahabenin Kur'ân'ı ezberlemeyi, yazmayı ve tertibini belirlemeyi ihmal etmesi, evet bu özellikteki kimselerden böyle bir ihmalin sadır olması, kesinlikle muhal bir şeydir.

Nihayet Allah Teala'nın dinimizle ilgili hükümleri tamamlamasının ve bizzim için din olarak sadece İslam'ı kabul edeceğini beyan etmesinin ardından Hız. Peygamber vefat etti. İçerisinde Yemen, Bahreyn, Ummân, Necid, Cebeley Tayy bölgeleri; Mudar, Rabî, Kudâa yurtları ve Taif ile Mekke şehirleri gibi pek çok yerleşim birimini barındıran Cezîretü'l-Arab'ın her köşesi İslam'ı kabul etti. [Bu yeni Müslümanlar] toprakları üzerinde birbiri ardınca mescitler inşa ettiler. Arapların hiçbir şehri, köyü ya da toplantı mahalli kalmamıştı ki orada namaz esnasında Kur'ân okunmasın; çocuklar ve kadınlar Kur'ân öğrenmesin ya da yazmasın. Hız. Peygamber, Müslümanların hepsinin tek bir ümmet, tek bir din ve tek bir görüş sahibi olduğu; aralarında hiçbir ihtilafın bulunmadığı bir dönemde vefat etmişti.

Peygamber sonrasında yönetime, iki yıl altı aylığına Ebu Bekir geçti. Ebu Bekir Farslara ve Rumlara savaş açtı, Yemâme bölgesini fethetti. Buna bağlı olarak gitgide artan sayıda insan, Kur'ân okumaya başladı. Übeyy, Ömer, Osman, Ali, Zeyd, Ebu Zeyd, İbn Mes'ûd ve Sâlim gibi sahabiler, Kur'ân'ı yeniden Mushaflarda toplamaya başladılar. Ebu Bekir'in ilk döneminde Müslümanlar arasında herhangi bir ihtilaf zuhur etmedi. San'â'da el-Esved el-Ansî'nin, Yemâme'de Müseylime'nin ortaya çıkması ve insanların bazılarının merkezî yönetime itaat edenler, bazılarının zekât vermeyi reddedenler, bazılarının irtidat ettiklerini ilan edenler, bazılarının da güç ve zafer kimin yanında görünüyorsa onun yanında yer almayı bekler vaziyette kararsız kalanlar şeklinde dört grupta toplanmalarının ardından, Ebu Bekir insanlara önce elçiler gönderdi. İtaatsizliğe devam edenler için de askerî birlikler teçhiz etti

ve Esvedü'l-Ansî ile Müseylime'yi öldürttü. Çok değil, henüz bir yıl bile geçmeden, bütün bölge tekrar İslam'a döndü. Bu fitneler, bir anda yanıp sönen bir ateşten öteye geçmedi.

Fitneler yatışmasının ardından Ömerü'l-Faruk'un kafasında, sahabe-i kirâmın hafız olanları ile vahiy kâtibi olarak görev yapanlarının gözetimi ve tanıklığında Kur'ân'ın bir kitap içerisinde cem' edilmesi gerektiği düşüncesi uyandı. Hem Ebu Bekir'in hem de Ömer'in düşüncesi birbiriyle örtüşüp de bu konuda kesin bir kanaate ulaşıncaya, Zeyd b. Sâbit'i çağırarak niyetlendikleri işi ona da anlattılar. İlk başlarda, büyük bir sorumluluk gerektiren bu düşünce karşısında Zeyd'in gözü korkmuş ve bir dağ yerinden oynatmanın, bu işe kıyasla çok daha kolay olacağını dile getirmişti. Esasen üstesinden gelinmesi zor olan işleri hakkıyla yapacak her büyük insanın; en önemli maslahatlardan birini tam bir mükemmeliyet, muazzam bir hassasiyet, olağanüstü bir isabet, azami bir gayret ve fedakârlık gerektiren bir çalışmayla gerçekleştirmesi sorumluluğunun omuzlarına yüklediğinin bilincinde olan, -bu alanda akranlarından ve dönemindeki bütün insanlardan tek başına çok daha ileride olsa da- bu hasleti sebebiyle asla gurur ve kibre kapılmayan her akıl ve ihtiyat sahibinin, (takınacağı) tavrı da budur. İnsan ne kadar yetkin olursa olsun yahut ne kadar çalışırsa çalışsın, kendisine çok önemli bir iş teklif edildiğinde her yönüyle bu işin gerçekleştirilme imkân ve ihtimallerini hesaba katarak meseleyi ölçüp biçtiğinde, tereddüt ve duraksama diyebileceğimiz bir bocalama yaşamaması tabiidir; ancak bu hâl asla uzun sürmez ve bir işi yapmaya azmetmiş ehil insan, derhal o işe koyulur.

Ebu Bekir, hıfzının ve zabtının kuvvetiyle maruf olan hafızları bir araya getirdi. Bunların en önde gelenleri Zeyd, Übeyy b. Ka'b, Osman, Ali, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Amr, Abdullah İbnü'z-Zübeyr, Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah İbnü's-Sâib, Hâlid İbnü'l-Velîd, Talha, Sa'd, Huzeyfe, Sâlim, Ebu Hüreyre, es-Sâmit, Ebu Zeyd, Ebü'd-Derdâ', Ebu Musa el-Eğ'arî, Amr İbnü'l-Âs idi. Cem' işini ne şekilde gerçekleştireceklerini, kimlere hangi görevi vereceklerini kararlaştırmak üzere Zeyd b. Sâbit'in başkanlığında ilk toplantıyı Ömer'in evinde yaptılar. Bu faaliyetler için daha sonra Medine Mescidi'ni kullandılar.

Onların hepsi de Kur'ân'ı ezbere biliyordu. Ezberledikleri ayetleri pekiştirmek amacıyla Kur'ân-ı Kerim'i baştan sona kadar daha önce de müteaddit defalar hafızalarına dayanarak yazmışlardı. Özel mushafı olanlar bu mushaflarıyla geldiler. Komisyon, Hz. Peygamber'in huzurunda ve onun imlası ile yazılan tüm sayfeleri ve kâğıtları toplattı. Bilal-ı Habeşî'ye, Medine sokaklarında, yanlarında Kur'ân'a dair yazılı herhangi bir kayıt bulunan herkesin bu kayıtları camiye getirmesini ve ashab huzurunda Kur'ân'ı cem' etmek için toplanmış olan yazıcılara teslim etmesini duyurması emri verildi. Bu yolla pek çok kayıt getirildi.

Komisyon, sadece Hz. Peygamber'in huzurunda yazıldığı kesin olan kayıtları kabul etmekteydi; çünkü onların maksadı, bizzat Hz. Peygamber'in huzurunda yazılmış olanların dışındaki kayıtları yazmamaktı. Bunu sadece, meseleye verdikleri olağanüstü önem, Kur'ân'ı korumak için sergiledikleri aşırı hassasiyet ve mevcudu muhafaza için ortaya koydukları fevkalade çabaları sebebiyle yapıyorlardı. Ayetlerin tayininde şüpheye yer bırakmamak için tekrar eden Kur'ân pasajlarını birbirleriyle karşılaştırıyorlardı. Böylece Zeyd b. Sâbit, Kur'ân'ın tamamını yazıya



geçirdi. Zeyd şöyle diyor: "Tevbe sûresindeki "...لقد جاءكم رسول من انفسكم..." ayetlerine (Tevbe 9/128-129) geldiğimizde, bu ayetleri bulamadık ve yazılı kaydına ulaşmak için sormaya başladık. Nihayet bunları Huzeyme b. Evs b. Zeyd el-Ensârî'nin şahsî kayıtlarında bulduk." Zeyd şunu da nakletmiştir: "Toplanan sayfalar kopyalanıyordu. Ahzâb sûresine gelmiştik ki bu sûrede "من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه" ayetinin (Ahzâb 33/23) bulunmadığını tespit ettik. Oysa ben bu ayeti Hz. Peygamber'in okuduğunu işittim. Ayetin yazılı bir kaydına ulaşmak için araştırmaya koyulduk da o kaydı Huzeyme b. Sâbit el-Ensârî'de bulduk. Ayeti mushaftaki yerine kaydettik ve böylece Kur'ân'ın cem'i tamamlanmış oldu."

Ömer, bütün hafızları ve diğer sahabileri toplayarak onlara, cem' edilen mushafı okudu. Bu arz sırasında onların hiç birisinden herhangi bir itiraz sadır olmadı, duyulmadı; sonraki yıllarda da böyle bir şey çıkmadı ortaya. Sahabenin önde gelenlerinin bu mushaftaki tertip üzerinde icma ettikleri ortadayken ashabin, Kur'ân'ı Hz. Peygamber'den işittikleri tertibin/sıralamanın hilafına bir sırayla tertip ettiklerini söylemek mümkün değildir. Sahabenin, hiçbir itiraz olmaksızın Mushaf-ı Osmanî'deki tertibi onaylayarak icma etmesi, ilmî açıdan en küçük bir şüphe duymamalarını sağlayan bir uygulamaya tanık olduklarının en kuvvetli delilidir. Kur'ân'la ilgili [ashabin önde gelenleri tarafından] gerçekleştirilmesi düşünülenler, bu mushafta tam anlamıyla gerçekleştirilmişti. Doğrusu bu yapılan, sahabe seleflerimizin eda ettiği farzların en büyüğü, İslam dünyasında Peygamber sonrasında başarılı işlerin en önemlisi ve kendilerinden sonra kıyamete kadar gelecek olanların yaptıklarına nispetle işlerin en değerlisidi.

Mushaf konusunda insanların mükâfatı en çok hak eden Ebu Bekir vefat edince hilafete Ömer geçti. Bir uçtan bir uca Fars diyarını; Şam, Cezîre ve Mısır'ın tamamını fethetti. Fethedilen hiçbir bölge yoktu ki orada mescitler inşa edilmesin, mushaf yazılmasın ya da Kur'ân muallimleri o bölgelerin doğusunda batısında çocuklara Kur'ân okutmasın. Bu hâl, on küsur yıl boyunca, Müslümanlar arasında en küçük bir ihtilaf söz konusu olmaksızın devam etti; tek bir millet, tek bir söylem eşliğinde... Her ne kadar Ömer vefat ettiğinde Mısır'dan Irak'a, Şam'a, Yemen'e kadar Müslümanların elindeki Mushaf sayısı yüz binin çok üzerinde değilse de bu sayıdan çok da az değildi; çünkü Müslümanların problemlerini dert edinmekten neredeyse kendini helak eden; kıtlık yılında Nil nehrinden Kızıldeniz'e bir kanal açılması işini başlatan ve sadece bir yıl içinde kazı işlemlerini tamamlatıp gemilerle Mekke, Medine ve civarındaki insanlara ihtiyaç duydukları gıda maddelerini ulaştıran bir halifenin; evet böylesine duyarlı bir halifenin, fethettiği bir belde ya da şehrin yahut idaresini ele geçirdiği bir yerleşim biriminin sakinlerini, okuyacakları bir mushaftan yoksun bırakmış olması düşünülemez.

Müslümanlar bir gün Ömer'in ölümüyle sarsıldılar. Yönetime Osman geçti. Müslümanların fetihleri çoğaldı, problemleri arttı. Kötü niyetli insanlar, fitne tohumları saçarak Müslümanlar arasında ihtilaflar çıkarmaya çalışıyorlardı. Mevcut durum, büyük bir sahabe topluluğu gözetiminde yazımı gerçekleşen Mushaf'ın uzak bölgelere gönderilmesini zorunlu kılmıştı. Halife Osman, o dönemde Medine'de sayıları on iki bini bulan sahabeyi topladı ve müminlerin annesi Hafsa'dan, elindeki Mushaf'ı göndermesini rica etti. Zeyd b. Sâbit, Abdullah İbnü'z-Zübeyr, Saïd b. El-Âs, Abdurrahman b. el-Hâris b. Hişâm'ı resmen görevlendirdi. Bu komis-

yon, Ebu Bekir'in emriyle Zeyd'in yazmış olduğu mushafı hiçbir değişiklik yapmaksızın, o dönemde yazıldığı biçimde beş kopya halinde çoğalttı. Enfâl ve Berâe (Tevbe) sûreleri hakkında Osman'dan nakledilenler,<sup>5</sup> bu iki sûrenin tek sûre olduğuna dair onun daha önceki yaklaşımının, bir sebeple izhar edilmesidir; çünkü Osman'a, bu konuda Hz. Peygamber'den herhangi bir beyan ulaşmamıştı. Malum olduğu üzere Osman, Kur'ân'ın birinci defa yazıya geçirilmesine ve ashabın da bu tertip üzerindeki icmâna tanık olmuş, ancak buna muhalif bir tutum sergilememişti. Şayet Osman'ın kesin olarak bildiği bir şey olsaydı, bunu beyan etmesi gerekirdi. Abdullah b. Abbas ile Osman arasında soru-cevap şeklinde nakledilen olay, Osman'ın daha önceleri sahip olduğu bir görüşle ilgilidir.

Osman, Zeyd b. Sâib'i Medine Mushafı'nı okumakla görevlendirdi. Abdullah b. es-Sâib'i Mekke Mushafı, el-Muğîra b. Şihâb'ı Şâm Mushafı, Ebu Abdurrahman es-Sülemî'yi Kufe Mushafı ve Âmir b. Kays'i Basra Mushafı'yla birlikte ilgili bölgelere gönderdi. Her bölge Kur'ân'ı, sahip olduğu mushafın kıraatine uygun bir şekilde bu sahabilere okudu. Müslümanlar bu beş mushaftan, sayılamayacak kadar çok mushaf kopyaladılar. Dolayısıyla hiçbir bölgede, tuzak kurmak isteyenlerin oyunu tutmadı, yanlış algılara imkân verilmedi.

Osman dönemi bu hâl üzere on iki yıl devam etti. Nihayet bir gün Osman vefat etti. Onun ölümüyle birlikte fitneler patlak verdi; Rafizîler boy göstermeye başladı. Bu sırada hilafete Ali geçmişti. Halktan çoğunlukla itaat görerek ve Kûfe'de ikamet etmek suretiyle iktidarda beş yıl dokuz ay kaldı. İslam ülkesinin her köşesinde yerleşmiş olan mescitlerde Kur'ân okunuyor, o da bu Kur'ân ile insanlara, elinin altında diğer mushaflar da olduğu halde liderlik yapıyordu. Oğlu Hasan da bu minval üzereydi.

Ali, mushaflar hakkındaki çalışmalarını sebebiyle Ebu Bekir ve Osman'dan övgüyle bahsederdi. Şayet Ebu Bekir ve Osman'dan, Kur'ân'da herhangi bir ziyade ya da eksiltme şeklinde bir tasarruf sadır olmuş olsaydı (Bu, elbette mümkün değildi; çünkü hepsi de farklı farklı yerlerde ikamet eden birçok insanın Mushaf'ın herhangi yerinde müştereken bir tahrif yapmış olması imkânsızdı. Şayet bir kimseden böyle bir şey zuhur edecek olsaydı o günahkâr, hemen o saatte rezil rüsva edilirdi); Ali, [en azından] hilafete geçtikten sonra bu tasarrufu hazmetme onursuzluğuna katlanamazdı; çünkü Ali, savunmuş olduğu çok da önemli olmayan bir görüşe muhalefet ettikleri için bile Şam ahalisine savaş açmış biriydi.

Ali, iki yazım işlemine de tanıklık etmiş; her iki tarihte de tartışmalı meselelerde çözüm getiren, etkileyici görüşlere sahip olan ve hakikatin özünü yakalayabilen biri olarak toplumun en fazla söz söyleyenlerinden biri olmuştu. Dolayısıyla Ebu Bekir ve Osman'ın, Ehl-i Beyt hakkında inen bazı ayetleri Mushaf'tan çıkarmış olmaları mümkün değildi; çünkü Kur'ân'ın cem'i konusunda Ebu Bekir ile Osman'ın diğer herhangi bir sahabiden farkı yoktu. Eğer Ehl-i Beyt hakkında gerçekten herhangi bir şey inmiş olsaydı o da diğer ayetler gibi tevatüren bugüne gelirdi.

<sup>5</sup> Tevbe sûresinin başına besmele'nin yazılmaması ve iki sûrenin birbirinin devamı olup olmadığı ile bu sûrelerin hangi sûre grubu içerisinde olduğuna dair tartışmalar için bk. Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân* (nşr. Ahmed Muhammed Şakir), I-XXIV, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2000, I, 102-103.

Varlığı şüyu bulmuş bir şeyi gizlemek, üstesinden asla gelinemeyecek bir işe soyunmakla aynı anlamdadır.

İmâmiyye âlimlerine gelince, Allah hepsine rahmet etsin, evet; içlerinde, Ebu Bekir'in hilesi ya da Osman'ın emri ile Kur'ân'dan bazı ayetlerin çıkarıldığını iddia edenler yok değildir; ancak Şeyh Sadûk Ebu Ca'fer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh, es-Seyyid el-Murtadâ Alemü'l-Hüdâ Zü'l-Mecd Ebu'l-Kasım Ali b. el-Huseyn el-Musevî, *Mesâibu'n-Nevâsib* sahibi Kadı Nurullah, *Mecmau'l-Beyân* müellifi İmam et-Tabersî; İmâmiyye'nin en önde gelen âlimleri ve İslam ümmetinin en seçkin simaları, Kur'ân'da herhangi bir tahrifin bulunma ihtimalinin imkânsız olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre, Kur'ân'ın detaylarını kabul etmek, Kur'ân'ın tamamını kabul etmekle aynı şeydir. Şayet bir kimse inen ayetlerden herhangi birinin Kur'ân'dan çıkarıldığı iftirasını ortaya atacaksa, o önce Kur'ân'ın tamamını ortadan kaldırmak, bu konuyla ilgili her tarafa yayılmış olan haberlerin üstünü örtmek hususunda gayret gösterebilir. Doğrusu ben, inen Kur'ân ayetlerinden bir kısmının mushaflardan çıkarıldığına dair Şii ulemadan nakledilen görüşlerin, gerçekte onlara ait olduğunu sanmıyorum. Bu tür haberler, Müslümanlar arasına fitne tohumları saçmak, dinde fesat türetmek isteyenler tarafından uydurulan haberler dendir; çünkü bu tür haberler o yapıdaki insanların siyasî amaçlarına ulaşmalarını sağlayacak en uygun araçlar idi. Zaten en sonunda bu amaçlarını da gerçekleştirmişler, İslam ümmetinin şevket ve devletini parçalamak, vahdetini dağıtmak için umduklarından daha fazlasını elde etmişlerdir. Bu insanlar, yalan haberlerine konu edindikleri pek çok şeyi dine soktular. Samimi ulemadan bir kısmı da aldanarak mezkûr haberleri rivayet etti ve bunlara hadis mecmualarında yer verdi.

Cenab-ı Hak lütfüyle bize adalet sahibi insanlar da gönderdi. Bunlar, nebimizün sünneti olarak nakledilen haberlerin mevzu ve yalan olanlarını ayıklayıp ayırdılar ve bizlere, atılacak artıklarla kan arasından (salgılanan) ve içenlere lezzet ve ferahlık veren katıksız süt içirdiler.

Evet; Kur'ân ve mushaflar tarihine dair söylediklerimin tamamı hakikattir; çünkü olay bundan ibaretti, bu şekilde gerçekleşmişti. Her kim gündüz vakti güneşin tam tepede olduğunu iddia ediyorsa, güneşin bulunduğu yere işaret etmesi yeterlidir; oysa bunun tersini iddia eden kimseye [ne yaparsa yapsın] itibar edilmez. Doğrusu bu konudaki farklı görüşler, sıhhatine dair kat'i bir delil sahibi olmayacağınız rivayetlere sahih rivayetlermiş gibi sarılanlarla şahadet âleminden kendisini destekleyen tek bir şahidi bulunmayan görüşlere dayanan kimselerden nakledilmektedir. Şayet onların yöntemini benimseyecek olsak ve kendimizi aldatarak selefimizin irtikâp etmediği bir suçu biz işlemeye kalksak, o zaman biz de hasımlarımızın esefle yenilgilerini kabul ettikleri türden şeyler üretiriz; ancak bu konuda hakikatin ne olduğunu ortaya koymak için sadece hakikati söylememiz kâfidir. Hakikatten uzak olan bir şeye sarılmak, elbette akıllı adamın yapacağı iş değildir.

Allah'ın inayetiyle bu meseleyi gücümüz nispetinde açıkladığımızdan; - doğrusu bu konu şimdiye kadar yaptıklarımızın en hayırlısı, mütebahhir ulemanın bahçelerinden devşirdiklerimizin en güzelidir-, Kur'ân'da tahrifin gerçekleşmiş olmasının imkânsızlığını gösteren açıklamalarda bulunmayı bir vazife saydık. Şim-

di de Allah'ın yardımını ile ulemanın detaylı bir şekilde temas ettiği bu konuyu özetlemeye; şurada burada dağınık vaziyette bulunan bilgileri toplamaya çalışacağız.

**Birinci burhan:** Hz. Peygamber dâr-ı bekâya irtihal ettiğinde, geride binlerce sahabe kalmıştı. Onların her biri Kur'ân'ın büyük bir bölümünü ezbere bilmekteydi. Ashâbın önemli bir kısmına gelince, tam bir hâkimiyetle Kur'ân'ın tümünü ezberlemişti. Çok geçmeden bu insanlar, farklı coğrafyalara dağıldılar; aslî vatanları haline getirmek amacıyla ya da idarî, dinî bir vazifeyi deruhte etmek maksadıyla farklı bölgelere yayıldılar. Daha sonra Kur'ân, istinsah edilip çoğaltılarak bu sahabilerin bulunduğu bölgelere ve şehirlere gönderildi. Eğer herhangi bir harfte ya da kelimedede bir tahrif söz konusu olsaydı bu, mutlak surette ortaya çıkardı da ümmet galeyana gelerek Kur'ân'ı cem' edenlere kılıçla karşı koyardı. Kulların cehaleti sebebiyle yahut daha başka gerekçelerle ya da bozguncuların hileleriyle çok küçük de olsa Kur'ân'da bir tahrif gerçekleştirilmiş olsaydı, Kur'ân'ın Allah'tan gelmemiş olduğu sonucu ortaya çıkacaktı. Bu da pek çok insanın İslam'dan rucu etmesine yol açacaktı; ancak Müslüman olsun ya da olmasın hiç kimsenin, Kur'ân'daki herhangi bir şeye karşı çıktığını ya da bir ayet hakkında bu tür iddialarda bulunduğunu işitmiş değiliz. Şayet ilk asırda en küçük bir tahrif ya da tebdil meydana gelmiş olsaydı, tabiatdaki ilerleme kanunları gereğince sonraki asırlarda çok daha fazla değişiklik vukû bulurdu. Kur'ân'ın inişinin üzerinden, on üç asırdan da fazla bir zaman geçti. Mushaflar yeryüzünün her yanını doldurdu; ne var ki diğerlerinden farklı olan tek bir mushafa dahi rastlanmadı.

**İkinci burhan:** Kur'ân, nübüvvet delillerinin en önemlisidir. Din, onunla tezahür etti, Müslümanların devleti onunla güç kazandı. O, önünde zorbalardan boyunlarını eğdiği, kanatlarını indirerek emirlerine amade olduğu, ahkâmı ile amel ettiği bir mucizedir. Dolayısıyla İslam ümmeti, Kur'ân üzerinde yapılabilecek en küçük bir tahrife dahi rıza göstermez; isterse bunun sonunda ölüm olsun!

**Üçüncü burhan:** Ashabın hayatını dikkatle inceleyen ya da sahih hadisleri tetkik eden bir kimse, ashabın Kur'ân'ı ezberlemeye ve onu doğru bir şekilde eda etmeye; hatta medlerin ölçülerinden imâlelerin farklılığını öğrenmeye kadar her konuyu nasıl da büyük bir hassasiyetle ele aldıklarını yakinen bilir. Sadece bu kadar da değil; onların hadis rivayetlerini ezberlemeye ve yazmaya nasıl titizlik gösterdiklerinin; hadisleri alma ve ümmete nakletmeye ne büyük ehemmiyet verdiklerinin de farkına varır.

Akıl da tam bir itminan ile kat'i olarak ve yakînî bir bilgiyle zaruri olarak şuna hükmeder ki yirmi yıllık süreçte Kur'ân'ı Hz. Peygamber'den telakki eden; sinelerde hifzedip sayfalarda ve satırlarda kayıt altına alan bu kadar insanın, ayetlere herhangi bir şeyi karıştırması ya da onlar üzerinde değişiklik yapması mümkün değildir. Kadim şairlerin şiirleriyle ilgili bilgiler de bu açıdan bize bir delil sunar. Ortada Kur'ân'ın geleceğine dair hiçbir emare yokken, aynı şekilde bu şiirlerin Kur'ân gibi ezberlenip kayıt altına alınmaları da bir mecburiyet arz etmiyorken, üstelik Kur'ân'da olduğu gibi böyle bir önleme ihtiyaç da yokken [şiirlerdeki değişiklikler konusunda bile hassas bir yaklaşım görülmüştür]. Eğer o şiirlere herhangi bir beyit ya da bir lafız eklenseydi yahut bir harfi ya da harekesi değiştirilseydi herkesten önce o şiirlerin sahipleri böyle bir tasarrufa karşı çıkardı. İşin erbabı yapıları çirkin bulur, şiirden anlayanlar bu işe sebep olanları ayıplar, şiiri nakledenler de

bu ilaveyi reddederdi. Doğrusu bu, Arap dilini ve şiir rivayetlerini çok iyi bilen kimselerin pek çok şiir, hitâbe ve recezde şahit olduğu bir durumdur. Öncekilerin şiirleri söz konusu olduğunda bile bu tür bir tasarruf düşünülemezken, nasıl olur da tam bir titizlik ve mükemmel bir kayıtla arşivlenen; nübüvvetin hücceti, şeriatın nuru ve ümmetin sığınağı olduğu bilinen Kur'ân'da böyle bir şey vuku bulabilir?

**Dördüncü burhan:** Kur'ân'ın bütününü ya da bir kısmını ilgilendiren konular hakkında bilgi sahibi olmak; tanınma ve bilinme açısından tarihte herkesin bildiği büyük hadiselerden, ses getiren olaylardan, önemli vakalardan ve dikkat çekici gelişmelerden haberdar olmaktan çok daha önde gelir. İlk asırda hâfızlar ve raviler nezdinde Kur'ân'ın ayetlerini, sûrelerini, detaylarını ve bazı kısımlarını bilmek, Kur'ân'ın bütününü ya da bir kısmını bilmek cümlesindendi; çünkü o zamanlar bu konulara gösterilen özen normalin çok üzerinde, saikler bugünkünden çok daha fazla idi. İhtiyaçlar, Kur'ân'ın mükemmel bir şekilde ezberlenmesini, sağlam bir kayıtla arşivlenmesini gerektirmişti. Maksatlar farklılık arz etti, çalışmalar muhtelif alanlara kaydı; ashab içinde kimileri Kur'ân'ın kıraat farklılıklarını ve bunları doğru bir şekilde eda etme yollarını öğrenmek için onunla ilgilendi; kimileri ondan hüküm istinbat etme, dinî prensipler çıkarma derdine düştü; kimileri manalarını tefsir etmek, kapalı kalmış yerlerine vakıf olmak için Kur'ân'ı ezberledi; kimilerini onun olağanüstü fesahati, fevkalade belagati, mükemmel üslubu, tam bir insicam arz eden nazmı, hayranlık uyandıran telifi etkiledi; kimileri tilavetinden zevk aldığı için kimileri kerametinden nasiplenmeyi tercih ettiği için kimileri de okunuşu ile kurbiyet kazanmak, eğitimi ile ibadet yapmış olmak için onu ezberledi; kimileri sadece onun hafızı olmak şerefini taşımak için kimileri de ondan anladıkları doğrultusunda -ki çoğunluk böyledir- amel etmek için Kur'ân'ı ezberledi.

Dolayısıyla çok sayıda ve uzak bölgelerde olmalarına karşın bu kadar yüksek himmet, bu kadar farklı maksat ve hedefi olan insanın, Kur'ân'da bir tahrif yapmış olması düşünülemez.

**Beşinci burhan:** Kur'ân'ı konu edinen ilimlerinden ve Kur'ân'ı merkeze alarak ortaya konmuş yollardan haberdar olanlar, risalet asrının sona ermesinin hemen ardından tâbiûn neslinin tarih sahnesine çıktığını, bunların kesintisiz bir süreç içerisinde sahabeden Kur'ân öğrendiklerini ve bu grup içinde Kur'ân'ı ezberleyenlerin sayısının son derece az olduğunu iyi bilir. O dönemde Kur'ân'ı ezbere bilmeyen bir kimsenin toplumun önde gelenlerinden biri sayılması ya da on binlerce hadis ezberlemeden o kimsenin muhaddis addedilmesi, kesinlikle mümkün değildi. Bu sebeple tabiûn nesli, her dönemde ve yaşadıkları her yerde hafız sahabelerin peşine düştü. "Filan sahabi şu ayeti Kur'ân'ın indiği kıraat/lehçe çeşitlerinden şu kıraat/lehçe ile okuyor (İnşallah Kur'ân'daki bu kıraat/lehçe ve harfleri, hakikatin kendisi olduğunu düşündüğüm görüşler şeklinde açıklayacağım)" sözünü her ne zaman duyularsa süratle oraya intikal ederek söz konusu okuyuşu elde ettiler. Nihayet Hz. Peygamber'in huzurunda okunan kıraatleri bu şekilde cem' ettiler. Daha sonra öyle bir dönem geldi ki Kur'ân'ı ezberlemek bu dönemde nerdeyse bir mecburiyet halini aldı. Havsalalarının çapı artmış, idrak daireleri genişlemişti. İçlerinde yüz binlerce hadisi, koca koca ciltleriyle kitapların dahi bütününü ihata edemediği cahiliye şiirlerini, Eyyam-ı Arab'ı (Arapların tarihte karşı karşıya kaldıkları önemli hadiseler), Arapların hitabelerini, mesellerini, recezlerini ezbere bilenle-

rin sayısı çoğalmıştı. Müslümanlar tüm bunları, Kur'ân ve Kur'ân'la ilgili ilimleri elde etmek için hıfzediyordu. Nitekim daha sonra bu insanlar mushaf imlası, tecvid, kıraat gibi dinî ilimleri ve bu ilimlerin temel ilkelerini ortaya koydular.

Bidatleri şiddetle reddetmeleri; sahih sünnete sarılma, seleflerinden varıtılan malumatı koruma ve doğruluğu sübut bulmuş bir hakikatten daha başkasını istememe hususunda son derece kararlı olmaları, bu kuşağın Allah'ın dinini anlama noktasında edindiği temel ilkelerindendi. Bir kuşak henüz ömrünü tamamlamıştı ki Kur'ân ilimlerinde muhakkik ve araştırmacı kimliği ile öne çıkan, seleflerinin yürüdüğü yolu yol edinen bir grup geldi. [Bu nesilde] Kur'ân'la ilgili herhangi bir habere sahip olan, o haberin rivayet yollarını, imla şeklini ve o haberin rivayet farklılıklarını bilirdi. Bunların tamamı, herhangi bir insanın kişisel tasarruflarının etkisinin bulunmadığı şeylerdi. Dolayısıyla böyle bir ümmet ortadayken Kur'ân'da herhangi bir tahrifin yapılmış olması söz konusu bile olamaz.

**Altıncı burhan:** İlk dönem Müslümanları, Yahudiler ve daha başka düşman gruplar tarafından kuşatılmış durumdaydı. Yahudiler genel anlamda müminlere, özelde ise Hz. Peygamber'e en fazla düşmanlık besleyen kimseler idiler. Sürekli olarak Peygamber'i ve Müslümanları şurada burada gözetler, onlar için fitne kokan tuzaklar kurar, insanları onlar üzerine kışkırtırlardı... Şayet en küçük bir tahrif ya da tebdilin varlığından haberdar olsaydılar, Mushaf'ı cem' edenler hakkında fitneyi körükleyecek sataşmalarda bulunur, Arap kabileleri arasında Müslümanlar aleyhinde skandallar patlak vermesi için var güçleriyle çalışırlardı. Gerçekten de bu, mushafı cemedi kimseleri ümmetin gözünde küçük düşürmeye yardım edecek fırsatların en çaplısı; İslam camiasını dağıtmaya, birliklerini parçalamaya yol açabilecek sebeplerin en fazla iş göreni olurdu.

Hz. Peygamber'in Medine'si, münafıklarla doluydu. Peygamber onları simalarından ve yalan sözlerinden tanırdı. Münafıklar Mescid-i Nebvî'ye gelerek ondan Kur'ân dinler, Kur'ân okuyanlarla birlikte Kur'ân okur ya da namaz kılanlarla birlikte namaz kılarırlardı. İnsanları imandan alıkoymak için kullanabilecekleri bir bahane bulabilmek için Hz. Peygamber'den sadır olacak bir yanlış harekete şahit olmak maksadıyla her an Peygamber'i kollayıp dururlardı. Peygamber'in vefatından sonra bu insanlar sahabe ile oturup kalktı; ancak hiç birinden, çok küçük de olsa Kur'ân'da bir değişiklik olduğuna dair herhangi bir iddia işitilmedi; oysa böyle bir şey yapmaya herkesten daha yakın duran, Kur'ân'ın özgün halini Peygamber'den bizzat dinlemeleri ve dine en büyük zararı verebilmeleri için kendilerine yardımcı olacak fitnelerin peş peşe gelmesi sebebiyle tahrifle ilgili iddialarda bulunmaya en fazla imkân bulacak insanlar da onlardı.

Nebisinin sözlerini hassasiyetle inceleyip onları süzen; tetkik etmek amacıyla araştırıp onların kritiğini yapan; ilk asırdan itibaren, kendilerini öven haberlerden önce kınayan haberleri rivayet eden; nebisinin sözlerine gösterdiği özenin kat be kat fazlasını Rablerinin kelamına gösteren bu insanlar, şayet Kur'ân'ın Allah'tan gelmediğini gösteren en küçük bir değişikliğe şahit olsalardı, kesinlikle dine bu kadar büyük bir heyecan ile sarılmazlardı. Bir şiir beyiti duyan ve anlamına vakıf olan âliminin, "Bu, cahiliye şairlerinden filan kimseye aittir" diyen bir ümmetin, "Kur'ân'da tahrif mi oldu, ona yeni bir şey mi eklendi; yoksa Allah'tan nasıl indiyse öylece muhafaza mı edildi" diye araştırma yapmamış olması düşünülebilir mi?

Tüm bu izahlar; "وَلَمْ يُصِْبْ مَنْ أَضَافَ الْوَهْمَ وَالغَيْرَ" beytiyle ilgili açıklamalarımızdır. Kur'ân ve mushaflar tarihiyle ilgili, önemli olduğuna inandığım daha pek çok husus da vardır ki onları tartışmayı bundan sonraki cilde erteledim.

İçinde bulunduğumuz dönem; fikirlerin ve himmetlerin, kamunun ahvalini ve hükümetin kanunlarını ıslah etmeye yöneldiği bir dönemdir. Hal şu ki pek yakında ve kısa bir süre sonra bütün gayretimiz medreselerimizin ıslahına, maarifin elden geçirilip düzeltilmesine yoğunlaşacaktır. Allah Teala'dan, himmet ehlini, başladığı bu işte muvaffak kılmasını ve medreselerimizin ıslahı ve maarifin düzeltilmesi çalışmalarında onları en doğru, en faydalı yola iletmesini dilerim; çünkü bu cihet dinî, dünyevî ve edebî hallerimizin düzeltilmesinde yönümüzü çevirmemiz gereken en uygun cihettir.

Doğrusu eğitim ve öğretimin ıslahı hakkındaki kanaatlerimin bir kısmını takdim ettim. Bu kanaatlerin özeti şuydu: Medreselerimizde gelişmiş ülkelerin okullarında verildiği kadarıyla genel bilgileri; tefsir, sahih hadisler, selefî sîreti, fıkıh gibi İslamî ilimleri okutmalıyız. Ayrıca gelişmiş ülkelerin eğitim sisteminde kabul görmüş müfredata uygun olarak edebî ilimlerle insan aklını eğiten ve insanı çalışmaya yönlendiren ilimler de okutulmalıdır. Medreselerimizdeki eğitim sisteminin problemlerine tekrar dönmek kararlığımızı muhafaza ederek kalemi burada bırakıyoruz. Filhakika geride, zikrine şu an imkân bulunmayan pek çok konu kalmıştır. Sahip oldukları çetin meseleler sebebiyle kendilerine gem vurulması kolay olmayan bu konuları [şimdilik] terk ediyor, kalemimi ve parmağımı istirahatata çekiyorum.

Kısa bir süre içinde kitabın ikinci kısmını neşredeceğiz. O ciltte Mushaf tarihinin tamamı, i'cazü'l-Kur'ân'a dair detaylı bilgiler ve geri kalan konularla ilgili çeşitli hususlar yer alacaktır.

Bizi buna erıştiren Allah'a hamdolsun. Kuşkusuz, O hidayet etmeseydi biz doğruyu bulamazdık. Öncekilerin ve sonrakilerin tamamının da efendisi olan Muhammed Mustafa'ya, nebilerin ve resullerin tümüne, Hz. Peygamber'in tüm ailesi ve arkadaşlarına Kıyamet'e kadar salât u selâm olsun.

*Saferü'l-Hayr ayının ilk günlerinde çalışmayı bitirdim. 1323.*

*Saint Petersburg, 7 Nisan 1905.*





## NESEFÎ'YE GÖRE İNSANIN FİLLERİ MESELESİ\*

Daniel GIMARET  
Çev. Sefa BARDAKCI\*\*

Ebu'l-Muîn Neseî'nin (v. 1114) *Tebîrâtü'l-Edille*'siyle, Mâtürîdî yazınlarının en önemlilerinden birine değinmiş oluyoruz. Bu, hacimli (benim kullandığım el yazması 1000 sayfadan fazla), bol kaynaklı, yeterince kelâm eden bir kitaptır. Neseî, kısa ifade eden bir yazar değildir. Konularla ilgili her noktada çok ayrıntılı bilgiler vermiş, tekrarlardan çekinmemiştir. Fakat bütün yapı incelikli ve açıktır. Neseî, meseleleri sistemli bir şekilde anlatmaktadır. Başta takip edeceği planı açıklamakta ve o plan doğrultusunda davranmaktadır. Daha önce dediğim gibi Neseî, çoğunlukla Mâtürîdî'ye yakın durmakta ve birçok yerde ona atıfta bulunmaktadır. Neseî, "halku'l-ef'al" ile ilgili hemen hemen her konuda bütünüyle Mâtürîdî'nin, Cebriyye'yi çürüttüğü yönetime başvurmaktadır. (356 b 16-357 b 5, cf. *Tevhid*, 225, 17s.) Her iki alimin eseri de aynı delilleri ve konuları barındırmaktadır. Fakat *Kitâbü't-Tevhid*'in dolambaçlı ve imalı şekilde sunduğu hususları Neseî, sistemleştirmiş ve yeniden düzene koymuştur.

Ancak bu durum, fiil problemi ile ilgili Neseî'nin düşüncesinin, çok tutarlı olduğu anlamına gelmez. Onun delil getirme tarzı, biçimsel açıdan kesinlikle sistemlidir, fakat onun bu istidlali, teorik olarak bir sonuca, yani insan fiilinin tabiatını açıkça ortaya koymamaktadır. Bu noktada Neseî insanı hayal kırıklığına uğratmaktadır. Neseî, tartışmaya uygun düşecek şekilde farklı yerlerden deliller getirerek farklı çözüm önerilerinde bulunmakta, bunların birbirleriyle nasıl uyum sağladığını söylemeksizin birçok alan üzerinde oynuyor izlenimini vermektedir. Onun görüşüne göre, bu konuda bir gizem vardır ve ilerde bizim de ele alacağımız gibi, insan fiilinin tabiatı tasavvur yoluyla karakterize edilemeyecek bir şeydir. (*leyse bi mevâhûm* 387 a 7).

Hareket noktası açıktır. Neseî, yaptığı açıklamalarda bizim de iyi bildiğimiz, temel iki prensibi aynen tekrar etmekten kaçınmamaktadır: Birincisi, tek yaratma kudretine sahip Allah'tır ve insan fiilini yaratma yetkisi de O'na aittir.

\* Bu tercüme, Daniel Gimaret'nin *Theories de l'Acte Humain en Theologie Musulmane*'adlı eserinin 195-208. sayfalarına aittir. Tercümede Gimaret, Daniel, *Theories de l'Acte Humain en Theologie Musulmane*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1980 tarihli yayınlanmış eser esas alınmıştır.

\*\* Dr., Kelam Anabilim Dalı., e-mail: sefabardakci@hotmail.com

(tevellâ icâdehü 358 a 2; 369 a 18; 369 b 19; devamı; tevellâ tahlîkahü 358 b 9) İkincisi, Allah'ın yoktan yaratma kudretiyle beraber insanın fiilinin varlığıdır. (inne'l-abd lehû fi'l 365 a 17; 379 b 4; devamı). İnsanın gerçekten fiilinde fâil ve hür olmasıdır. (muhtar) (380 b 18; 398 b 18s).

İşte en güvenli yol bu (iki prensip)tir. Bunlar Nesefî'nin herhangi bir itiraz söz konusu olduğunda cevap vermek üzere sürekli başvurduğu sarsılmaz sağlam prensiplerdir. İki prensip her biri akıl ve vahiy gibi kesin delillerden süzülüp gelmektedir. (cf. 356 b 16 s. et 359 a 8 s.). Kesinlikle bu iki aslı beraber tutmak gerektiği gibi herhangi bir uygun olmayan sonuç çıksa bile hükümleri onlardan çıkarmak gerekmektedir. Cebriye ve Mu'tezilîler aynı mümkünün, iki kâdirin kudretine bağlı olamayacağını bahane edinerek delillerin sadece birini uygun görmüşlerdir. (356 a 3 s.). Oysa insanın gerçekten fail olduğu fakat yalnızca Allah'ın yaratmaya muktedir olduğu ispat edildiğinde bu ters yaklaşım uygun olmaktadır. Çünkü bizim buradan hareketle iki kâdirin kudretine bağlı bir mümkünün olabileceğini kabul ederiz. «Bu deliller yeterlidir ve başkalarına ihtiyaç bırakmamaktadır.» (381 a 10-13). Mu'tezilîler, şöyle derler: Fiili Allah tarafından yaratılıyorsa insanın fâil olması düşünülemez (gayri makûl). Nesefî, buna şöyle cevap verir: Akledilen şey, akli bir delili var olan şeydir. (*el-Makûl mâ kâme aleyhi'd-delîl el-aklî*). Bu delil vardır: Bir taraftan Allah'tan başka yaratma kudretinde kimsenin olmadığı, diğer taraftan da insanın fiil sahibi olduğunu ispat edilmiştir. Dolayısıyla bizim söylediğimiz makuldür. (378 b 14-18). Mu'tezilîler buna itiraz etmekte ve demektedirler ki: 'Sizin teziniz ya insanları, (Allah'ın kendilerinde yarattığı fiilden kaçamazlarsa) mecbur edilmiş kabul edilmeye veya (aksi halde) Allah'a güçsüzlük narhı koymaya sevk etmektedir.' Nesefî bu görüşe şöyle cevap vermektedir: 'İnsanın yaratmaya sahip olamayacağı ve öbür yandan insanın bir fiile sahip olduğu ispat edilmiştir. İleri sürülen bu deliller: 1) Allah'ın kâdir ve hâlik olmasını, 2) İnsanın fâil, kesb sahibi ve tercihinde hür olduğunu ortaya koymaktadır. Sizin itirazınız bu iki önermeden biri veya diğerinin yanlışlığını içermektedir. Oysa bir delille ispat edilen şey yanlış diye nitelendirilemez. Dolayısıyla sizin itirazınız yanlış olmaktadır.' (380 b 12 s.). Yine itiraz edilmektedir: Allah tarafından insanda yaratılan bir fiilden nasıl oluyor da insan sorumlu tutulabilmekte ve cezalandırılabilir? Cevap: Mademki insanın yaratan olmasa da bir fiil sahibi olduğunu kanıtlamış olduk, o zaman insanın fiilinden dolayı cezalandırıldığını da söylemekteyiz. (388 b 2-4).

Herkim bu iki delile bağlı kalırsa (*temesseke bi'd-delîleyn*) (390 a 3-4) tüm itirazlara cevap verebilecek durumda olur. Gerçi, bu itiraz ek açıklamaları ve insan fiilinin çeşidine göre problemin daha açık yaklaşım biçimlerini engellemektedir. Fakat bu açıklamaları yapmak için hiçbir zorunluluk yoktur. Bunlar, üstelik bir karşılık beklemeksizin daha iyi anlaşılması amacıyla verilmektedir. Bu şekilde insanın hür seçimi ile Allah'ın yaratma fiili arasındaki ilişkinin nasıl olduğunu açıkladıktan sonra Nesefî şu şekilde ekleme yapmaktadır: 'Biz bunu iyi niyetlilikle söylemekteyiz. (*alâ ciheti't-teberru'*). Mademki bizim tezimiz, açık iki delilden zorunlu olarak doğmaktaysa bizim bunu daha da açıklama ihtiyacımız olmamaktadır.' (379 b 14-15). Aynı şekilde itiraza deliller geldikten sonra «Allah'ın insanda yarattığı bir fiilden dolayı insan nasıl cezalandırılabilir?» diye sorulmaktadır, ama bunun hepsine cevap bizim katımızda bir iyi niyet olarak sürmektedir. Mademki

insanın yaratıcı olmamasına rağmen bir fiil sahibi olduğunu delille ortaya koyduk, o halde, insan fiilinden dolayı cezalandırılır demekteyiz.” (388, b 2-4). Hatta kesbin öncelikli anlamını açıklamada Nesefî kendisini doğrudan sorumlu hissetmektedir. Fakat bununla birlikte Nesefî yararlı bir amaç için kesbi açıklamaktadır. (*alâ tarîki'l-müsâhele* 365 b 1-2): «Yaratma gücünü insana izafe etmenin imkansızlığı ve insana ait fiilin varlığını izah etmeyle ilgili bu iki kanıt bilindikten sonra kesbin ne olduğunu açıklamamıza gerek yok (...) Biz kesb tanımını hakikat araştırmacıları, anlatılmak isteneni iyice bilsin diye açıklamaya çalışacağız.» (386 b 9-15).

En önemli nokta, her zamanki gibi insan fiilinin ne olduğunu anlamaktır. Mantıksal olarak problem basit ve kolaydır. Mademki problem 1) sadece Allah'ın yaratıcı olduğu, 2) bununla beraber insanın güç sahibi olarak fiilinin olduğu. (*lehû fi'lun hüve maddûruhû* 379 b 4) şeklinde ispat edilmiştir, buradan hareketle, yaratmanın farklı tiplerinin varlığını zorunlu olarak kabul etmek gerekmektedir. «İki delilin beraberliğinde yaratmanın çeşidine göre gücün fiille ilişkisi olabileceği sonucu çıkmaktadır.» (bi ciheti'l-ihтира') (379 b 5-6; 380 b 1).

Bu farkı –aydınlatmak için değilse de- ifade etmek için Nesefî, Mâtürîdî ve Eş'arîler gibi sözcük yapısına, yani kesb ve iktisab kelimelerinin tanım bilgisine başvurmuştur. Tabii olarak insan fiili, Allah'ın fiili kadar fiil adını hak etmektedir. Nesefî, Mâtürîdîlerin Bürgus'un görüşüne dayanarak Eş'arî'den bu noktada ayrıldığını söylemektedir. (356 b 8-16). Fakat Allah'ın fiili yaratmayla ilgili ise, insanın fiili kesbe dayanmaktadır. Böylece denilmek istenen: İki kanıttan mümkünün iki kategorisinin varlığının olduğuna ulaşılmaktadır: onlar, yaratılmış (muhtera') ve kesbedilmiş (mukteseb) fiildir. Güç, yaratma ve kesb yönü diye birincisinin sadece Allah'a ait, ikincisinin de sadece insana ait olduğu iki tarz üzere mümkünle ilgili olmaktadır. (380 a 8-11).

Kesbin, iktisab kelimesiyle uyumlu bir tanım olduğu açıktır. Kuşkusuz Nesefî, onu bu anlamda kullanmaktadır. Onun kesbi açıklama metodu *el-İktisâd*'daki Gazzâlî'nin metodundan çok farklı görünmemektedir: «hâlık ve muhteri' ismi, kudretiyle bir şeyi var eden kimseye uygulandığından Allah, hâlık ve muhteri diye isimlendirilmektedir. İnsanın gücüyle mümkün var olmadığından insana hâlık ve muhteri' ismi verilmemektedir.» Dolayısıyla bu tür ilişkiyi tanımlamak için başka bir isim bulmak gerekmektedir, o da Kur'an'da insanın fiillerine isim olarak kullanılan “kesb” kelimesidir. (49, 20-25; cf. Benzeri ihyâ I 151, 7-15).

Bununla birlikte kesb ve iktisab Nesefî tarafından icad, ihtira' veya tahlîk kavramlarının zıddı olarak sıkça kullanılsa da o, sadece bunlarla kalmıyor. (O genellikle halk kelimesindeki anlam belirsizliğini ve tekvin-mükevvenin ayrımını isimlendirmeyi tercih etmektedir.) Nesefî'nin insan fiilini belirtmek için zor çevrilebilen, (Girişmek-üstlenmek) “entreprendre”, (meşgul olmak-yapmak) “s'occuper de” tanımlarıyla açıkladığı terimler vardır. Nesefî, iktisâb kelimesini sıkça “mubâşara” kelimesiyle ilişkilendirmektedir. (359 a 3; 370 a 13; 377 b 6 ve 17). O, “Evcede”ye bazen “ta'arraza li” yi, (360 b 1-2; 361 a12-14), bazen de “uşgile bi” yi zıt anlam olarak koymaktadır. (371 b 13).

Fakat mesele tabiatıyla sadece kelimelerden ibaret değildir. Daha öteye gidilebilir mi? Nesefî kesbin ne olduğunu ortaya koymanın zor olduğunu bilmektedir. Ne olursa olsun kesb, Mu'tezilîlerin dediği gibi akılla kavranamayan bir şey değil-

dir. (gayri makûl) Kesb akla uygundur, çünkü akli delile dayanmaktadır. (akli) (378 b 14-18). Fakat bizim kesbi tasavvur yoluyla teşhis edemediğimiz bir gerçektir. (386 13-14): *lâ vuku' li zâlike fi evhâminâ* (386 b 13-14), *lâ teka'u keyfiyyetü zâlike fi evhâminâ* «meydana gelişini tasavvura gücümüz yetmemektedir.» (388 b 4). Kesb aklen imkânsız değil, o tasavvur yoluyla ortaya konulamamaktadır. (*leyse bi mev-hûm*) (387 a 5-7). Bu sebeple Mu'tezile onu reddetmektedir. Çünkü onlar kesbi tasavvuru (vehm) –ki bu duyulardan kaynaklanmakla anlaşılabilirliğin kıtası (381 b 2-3) haline getirmişlerdir. (379 a 2; cf. 44 a 17 s.) Bir mümkünün iki kudret sahibinden meydana gelmiş olması gerçekten görülmüş değildir ve dolayısıyla tasavvur edilemez. (378 b 18 s.; 381 b 1-3Z). Fakat aslında bir şeyi tasavvur etmenin imkânsızlığı onun varlığı hakkında delil varsa, imkânsızlığını gerektirmez. (379 a 2-3).

Bununla beraber kelimelerin ötesine gitme imkânı var ve de kesbin işleyişi ve karakterine ilişkin temel bilgiler Nesefî'de az değildir. Fakat açıkça yukarıda söylediğim gibi Nesefî'nin bu yöntemi hayal kırıklığına uğratmaktadır. Biz bu yöntemi iyi bilmekteyiz, üstelik bu davranış zor sorular konusunda suda balığı boğma metoduna dayanmaktadır. Asla Nesefî, gücün rolünü, insan fiilinin tabiatını veya en azından bu noktada düşünülebilen farklı tasavvurları nasıl açıkladığını baştan-başta özgür gelişme formu altında ortaya sermeye girişmemektedir. O, kesbin ne olduğu ile ilgili alt başlıkta açıklama yapmaya söz vermektedir. (*Beyânü maiyyeti'l-kesb*) (365 b 1-2). Fakat söz konusu alt başlık incelendiğinde bunun bir aldatmaca ve bir kaçamak ortaya çıkmaktadır. (386 b 9 s.) Nesefî, 'Bizim ashabımız' diyerek girdiği üç tanımları bırakmakta, daha önce denilmiş olanla hiçbir ortak nokta olmadan ve cümlesinin gereğini yapmadan yorumsuz bir şekilde ek yapmakla iktifa etmekte, sonra Mu'tezilî muhaliflerle tartışmayı işlemeye dönmektedir. Nesefî kendine özgü çözüm ve formülleri araştırması gerekirken başka konulara dalmaktadır. Fakat o çözüm ve formüller, kanıtın dolambaçlı kısımlarında şurada burada kırıntılar halinde görünmektedir. Bu parça halindeki kırıntıların birbiriyle uyum sağlaması gerekmektedir. Ama maalesef durum böyle değildir. Nesefî'nin savunduğunu kanıtlama metodunda farklı çözüm tiplerini ve farklı yorumları alt alta, üst üste veya yan yana sıralama gibi bir izlenim vardır.

İşte Nesefî'nin öncelikle işaret ettiği tanımlar (386 b 15 s.).

«Ashabımızın formülleri kesbin tanımı ve halk ile farklılığı konusunda farklılık göstermektedir. Bazıları demektedir ki: 'İnsanın kudretine bağlı bir yerde üretilen her mümkün kesbtir (*kull makdûr waqa'a fi mahalli qudratihî*), insanın kendi kudretine bağlı olmayan bir alanda meydana gelen ise halktır. Fiil kavramı (fi'l) kesb ve halk kavramlarının her ikisini kapsamaktadır.' Aynı şekilde bir diğer tanımda: 'Bir vasıta ile üretilen mümkün 'kesb (bi-alâ)', bir vasıta ile üretilmemiş mümkün ise (lâ bi-âla)halk olmaktadır.' Yine başka bir tanımda: 'Herhangi bir güç sahibinin yalnızca tamamladığı şekilde meydana gelen mümkün halk olarak tanımlanırken, yalnız olarak tamamlamaya kudretli olmayan kimse tarafından meydana gelen mümkün işi ise 'kesb' diye tanımlanmaktadır.' (*mâ waqa'l-makdûr bihi' min haysu yasihhu nfiraâdi l-kâdir bihi fa-huwa halk wa mâ waka'a makdûruhu bihi*

<sup>1</sup> Mahbûbi'ye göre -bu tanımın benzeri olan (Tawhîd, I, 187, 37s.) -, *mâ yaqa'u bihi l-maqdûr* şeklinde okunmaktadır.

*ma'a ta'azzuri nfirâdi l-kâdir bihi fa huwa kesb*)». Nesefî hangi tanıma eklediğinden emin olmadığım ek yapmaktadır: «Fiil adına gelince Nesefî diyor ki, fâilin yalnız tamamlama kudretine sahip olması veya olmamasına yönelik sınırlama koymadan mümkünün gereğince meydana gelmesinde uygun düşmektedir».

Nesefî, bu tanımları gerçekten Mâtürîdî kelâmcılardan mı almıştır? 'Asha-bımız' tabirini kullanması öyle olduğunu ima etmektedir. Her durumda biz onlardan naklettiğinin ikisini bilmekteyiz. İkincisi Mu'tezilî İskafî'nin *Makâlât*'ından daha sonra aktardığımız maddedir. (Supra 72-73). O nakilde insanın bir mümkün üzerinde fail olması için bir organa muhtaç olduğunu, hâlbuki Allah'ın fail olarak bir organa (âla daha özel anlamda «organ» ifade etmektedir), muhtaç olmadığını hatırlatmaktadır. Fakat bu tanımın Sünnî kelâmcılar tarafından kabullenilmesinde şaşılacak bir durum olmayacaktır. Şerh, (370, 8-10) kesb teorisinin taraftarlarının önerdiği tanımlar arasında buna işaret etmektedir. Muğni de aynı şekilde buna imada bulunmaktadır. (VIII 283, 7-9). Üçüncü tanıma gelince, o Ebu İshak İsferyini'den gelmektedir. Şehristânî'nin Nihayesi'nde ona atfedilen üçüncü tanım formülü hemen hemen kelimesi kelimesine aktarılmaktadır. (78, 1-3): Tek başına yapamayıp kendi kudretiyle meydana gelmesi insanın kesbi, tek başına kendi kudretiyle fiilin meydana gelmesi ise halk diye isimlendirilmektedir. Bağdadi'nin formülünü de hatırlayalım. (O da Ebu İshak'tan almaktadır) Kişinin tek başına fiilini yerine getirmeye gücü yetmemektedir. (Usul 134, 2-3) (cf. Supra 118-120). Nesefî, ne derse desin, onun bu tanımı doğrudan Ebu İshak'tan almış olması imkânsız görünmektedir. Bu yazar Nesefî'nin çok iyi bildiği kimsedir, çok defa ona işaret etmekte ve üç eserine atıfta bulunmaktadır. (*Şerhu'l-İtikat, Tacizu'l-Mu'tezile, Tertibu'l-Mezheb*).

Üç tanımdan birincisi, Eş'arî olan Amidi'den nakledilen ve aynı şekilde problemlili olan tanımı (Supra, 156) hatırlatmaktadır. Burada "kudratihî" tuhaf düşmektedir. (Bu durumda sadece makdura dönen aid zamiri) olması beklenen: el-Kudra (kudret) veya Kudratü'l-Kadir (kudret sahibinin kudreti) şeklindedir. Fakat her ne şekilde olursa olsun halk nasıl olur da kudrete bağlı bir mahal olmadan meydana gelen şey diye tanımlanır? Formül sadece Allah'ı ilgilendirebilir. Oysa Allah mahal ile zorunlu değildir. ("Kudratihî" yerine "kudretin" ifadesinin varlığı gibi) denilmek istenmedikçe her mükteseb şey meydana gelmesi için zorunlu bir mahallin (yani bedeninin) varlığını içerir, oysa halk (yaratma) durumu değildir. Bu durumda tanım, aşağıdaki tanıma denk düşmektedir. (*bi âla/ la bi âla*).

Nesefî'nin yorumsuz bu iki tanımları verdiğini hatırlamaya çalışalım, orada ilişkili başlığın gerisinde konuyla alakalı hiçbir şey bulunmamaktadır. Nesefî (açıklamak için) üzerine döndüğü üçüncü tanımı tekrar yaparak diğer tanımlarda yaptığı gibi eksik bırakmakta, bütünüyle tanımı tamamlayıp ayrılmamaktadır. Öncelikle Nesefî üçüncü delili kısaca yorumlamaktadır. (Fakat metin aktarımının bittiği, yorumun başladığı yer kötü görünmektedir.): «İnsanla ilgili olarak insanın, fiilini (mümkünü) yalnız başına yapamamakla, yaratma gücünü insana izafe etmemin imkânsızlığını ileri sürdüğümüz delil gereğince, insan yaratıcı değildir. Fakat o kasibtir. Bilakis Allah, kendisi tek başına var etmeye kadirdir. (*munferid bi'l-icâd*) Allah'ın var ettiği şeyde başkasına ihtiyacı yoktur; öyleyse O yaratıcıdır» (387 a 3-5). Öte yandan bölümün diğer iki pasajında Nesefî benzer formülleri ele almakta-

dır. (370 9-13) sayfada Nesefî şöyle yazmaktadır: Allah'ın kendine ait her fiilinde sadece kendi zatına ait kudreti vardır (*ala'l-ınfirâd ve'l-ıstibdâd*). Fakat insana yani bu özel hareketteki gibi yaratma kudret uygun düşmemektedir. Biz demektedir ki: 'Bir varlık var olmadan önce, Allah onu bilmekte ve Allah'ın ona gücü yetmekte, eğer Allah kendi zatı gereği var etmeyi dilerse, o yoktan varlık sahnesine çıkmaktadır. Buna karşılık meydana gelecek varlıkta insanın, Allah var etmeden ne kesb gücü ve ne de var etmeye girişme gücü vardır. (389 b 10-13) sayfada, Nesefî itiraza cevap vermektedir: «Size göre insan mahlûku yaratmaktadır (*yef'alu'l-mahlûk*); oysa her kim bir şey yaratıyorsa o yaratıcıdır (hâlik)». Nesefî demektedir ki: 'Mahlûkla ilgilenen faildir. Sonunda o kimse fiili yalnız kendisi yapmışsa halık, yalnız kendisi olmadan yapmışsa o kasib olmaktadır.

Yine belirtmek gerekir ki, Nesefî, İsferyânî'nin formülünü tekrar ele alıyorsa da tam olarak aynı manayı vermemektedir. Ebu İshâk'a göre (Bize kalan öz bilgilerden yorumlayabildiğim kadarıyla) insan, fiilin var oluşuna iştirak etmektedir. Daha yalın bir ifadeyle, aslında bu fiili Allah tek başına yaratmaya malik olmasına rağmen İnsan, fiilinin var oluşunu sadece Allah'ın yardımıyla sonuçlandırabilmektedir. Nesefî'ye göre, formül şöyle demek istemektedir: İnsanın, fiili, kesbi Allah var etmeksizin imkansız olmasına rağmen, Allah, fiili, insanın kesbi olmaksızın var etmektedir. Fakat bu durumda onun tanımı tanım olmaktan çıkmaktadır.

Zaten bu üç formülün hiçbirisi beklentimize cevap vermemektedir. Kesbin gerçek tanımı fiil için de insan ve Allah arasında rollerin paylaşımını sınırlamaya dayanacaktır. Allah fiile varlığını verdiği için dolayı onu kesbeden kimsenin müdahalesi nerede yer almaktadır? İlk iki formül böyle bir şeyden bahsetmemektedir. Üçüncüye gelince İsferyânî'nin kesbe verdiği tatmin edici anlam Nesefî'de daha iyi değildir.

Bu tanımlar listesi Mâtürîdî literatüründe revaç bulmuştur. Sâbûnî (*Bidâye* 114 4-6); Ebu'l-Berekât en-Nesefî -*Tefsîr*'ı derlediği bir gerçek- (*İtimâd* 57 b 13-17); Mahbûbî (*Tavzîf* 187, 37 s.) ve Taftazânî'de (*Şerh Akâid* 88 3-6) açıkça Nesefî'nin kopyası bulunmaktadır.

Bununla beraber dediğim gibi Nesefî başka yerde kesbin tanımı için başka öğeler sunmaktadır. Bu öğeler de bizim beklentimize daha iyi cevap vermekte, yani: Fiilde insan ve Allah arasındaki rollerin sınırlarının belirlenmesi. Ne yazık ki bu öğeler karma karışıktır. (Veya en azından bana öyle görünmektedir): Bunlar, Nesefî'nin önerdiği veya gerçekten telkin ettiği çok çeşitli açıklama tiplerindedir.

İlk tarz açıklama Mâtürîdî'de görüldüğü gibi fiilde farklı yönleri (cihât) ayırt etmeye dayanmaktadır. Muhakeme aşağıdaki gibi açıklanabilir. İnsan fiil sahibi olduğuna ve aynı fiil zorunlu olarak Allah tarafından yaratılmakta olduğuna göre aynı mümkünün iki kâdirin kudretine bağlı olduğu imkânı kabul edilmelidir. (*Cevâzî duhûlî makdûrin vâhidin tahte kudratü kâdirayn*) (365 a 18-19; 381 a 11-12; vesaire). Aynı şey hem Allah'ın hem insanın mümkün olmaktadır. ('*ayn mâ hüve makdûru'llah makdûru'l-âbd*) (398 a 5-6). Tabii olarak aynı ilişki altında aynı şeye iki kudret uygulanması düşünülemez. (cf. 381 b 4 s.). İki kudret o mümkünü sadece farklı cihete göre yapılabılır.

Bu prensip gereğince yaratma ve kesbetme tanım olarak ayrıştırılmıştır. Zira hatırlayalım ki Sünnî bakışta bazı formüllerde açıkça anlattığımız gibi biri diğeri-

den bağımsız fiilin iki ciheti değildir: Bu ortaklaşa kudretlere göre oluşan iki cihet Allah'ın ve insanın kudretinin tek bir objeyi paylaşmaları şeklindedir. Nesefî, aynı fiil yaratıcı tarafından yaratılmakta, kesbedici tarafından kesbedilmekte demektedir. (381 b 9) Bir kudret, yaratma cihetlerine göre bir mümkünle ilgili olduğu zaman orayla ilgili başka kudretin alakası mümkün müdür ki, mahlûk olan böylece o kudret sahibinin fiili olsun? Bize göre bu sorunun cevabı "evet"tir. (381 b 15-17).

Şimdi (suje açısından) fiilde failin iki tarz ilişkisinin fark (ayrım) kabul edilirse, aynı fiil içinde farklı ilişki tasavvuruna gidilir. Böylece denilecek ki fiil, bazı cihetlerden yaratıcının kudretine, diğer cihetler altında kasibin kudretine bağlıdır. Kasib insan Allah'ın yaratıcı eylemi ile ilgili olmayan şeyi kesb etmektedir. Bu *Teb-sıra*'nın bazı paragraflarında okunan gerçeklerdir.

Allah tek yaratıcıdır denildiğinde, Nesefî'nin dediğine göre 'Allah, fiili yaratma imtiyazının tek sahibi (*tevellâ 'îcâdehû*) ve yoktan yaratan demektir.' (377 b 5-6; cf. aynı şekilde 368 a 15-16). Fakat Mâtürîdî'de olduğu gibi Nesefî'ye göre yaratma Mu'tezilîlerin anladığı gibi dar anlamda sadece varlık kazandırma şeklinde anlaşılmalıdır Allah, sadece önceden oluşturulan özleri var etmekle yetinmemektedir. Şey (cisim), şeyliğinde (varlığa dönüşmemiş halde) -yani bir şeyin özü-yaratıcı fiile bağlıdır. Mâtürîdî'nin delillerini tekrar ederek (tevhid 229, 6 s. ve 230, 1 s.), Nesefî, insanın, hakikatte bir fiili bilmeden veya istemeden tamamlaması halinde, onun faaliyetindeki fiilin temelde insana değil de Allah'a bağlı olduğunu ortaya koymaktadır. 'Farklı cihetler altındaki fiilini insan bilmediğine göre (*min hâdisihi'l-vucûh*), bu fiile kudretinin olmadığı ve fiilin başka kudrete bağlı olduğu anlaşılır.' (367 b 8-9). Allah, «fiili hakikatte olduğu gibi, yaratmada tek imtiyaz sahibidir.» (*tevellâ 'îcâdehû 'alâ mâ hüve 'aleyhi mine'l-vasfî*) (369 a 18). Diğer taraftan Nesefî, failin kudreti sadece mevcuda uygulanır, ne şeyin yaratılmadan önceki vafına, ne de şey hareket, siyahlılık, cisim, zât ve ayan olmasına uygulanır diyen Mu'tezilîleri hatalı bulmaktadır. Çünkü bunlar ezelde gerçekleşmişlerdir. (387 a 12-14). Nesefî şöyle karşılık vermektedir: «Bize gelince deriz ki: Allah âlemi yaratmış ve siyahlılığı, beyazlığı, cismi, arazi ve mevcûdu da var etmiştir ki önce ne bu siyahlık, ne beyazlık, ne cisim ve ne de arazi var idi. Nihayet insanların fiilleri bunlardandır, onun mevcudiyeti ve mevcut olmadan önceki şeyliği ise Allah'ın kudretine ne bağlıdır» (387 a 17 s).

Fakat -burada bir nokta vardır ki- fiilin meydana gelişinin Allah'ın kudretine bağlı olma olgusu, başka etki altında insanın gücüne bağlı olarak da meydana gelmesini engellemektedir. Benim verdiğim alıntılar yetersizdi. Nesefî hakikatte şunu söylemektedir: «İnsanın farklı cihetler altında fiilini tamamlamayı bilmediğinin tespiti, insanın bu cihetler altında kudret sahibi olmadığını ortaya koyar(...) Tersine mademki insan, hareket, devinimsizlik, itaat, itaatsizlik, emir yasak gibi şeyleri bilmekte, o zaman insanın farklı cihetlerle ilgili o konularda kudret sahibidir» (367 b 8-11). İkinci bölümde, «(...) insan fiilinde, vücut ve şey'iyet<sup>2</sup> Allah'ın

<sup>2</sup> Ç. N. Şey'iyet, varlık ve hilkat anlamında, existence ile eş anlamda fakat existence mevcudu; chosité ise yazar onun yerine quiddité kelimesini kullandığından mevcudun özü anlamında kullanmanın daha uygun olacağını düşünüyorum. Varlığın kendisini karşılayan isimdir. bkz. Le Petit Larousse Illustré, 'quiddité', Larousse, Paris, 2006, s. 887.

kudretine bağlı iken, hareket ettirme, hareketsizlik, itaat, itaatsizlik insanın kudretine bağlı fiillerdir» (387 a 19 s).

Bu fikri Mâtürîdî'de biz daha önce tespit ettik. (cf. Özellikle *Tevhid* 229, 6-12). Fakat onu nasıl yorumlanacağını açıkça bilmemekteyim. Neseфі onu, çok defa yorumlamaksızın doğrudan *Kitabü't-Tevhid*'in formüllerini yeterince açıklama yapmadan tekrar ederek yetinmektedir. Kudret, Allah'a özgü olduğundan, insan Allah'a ait kudretten ayrı, fiilde bazı özel yönler tayin ettiğini kabul etmek gerekir mi? Bu durumda biz orada Bakillani teorisine benzer bir şeye sahibiz. Fakat bu bağlamda hiç böyle bir yorumu destekleyen hiçbir şey gelmemektedir. Mâtürîdî hakikatte: 'fiil, «insandan» hareket veya hareketsizlik, itaat veya itaatsizlik olarak ortaya çıkar. Buradan anlaşılan, fiilde insan sadece nitelikleri belirlemede etkindir, oradan insana uyan nitelikler meydana gelmektedir. Sadece insan bu fiil bakımından devinimli veya devinimsiz, itaatkâr veya itaatsiz denilebilir. Fakat Neseфі, daha ileri gitmektedir. Ona göre, fiilin bu yönleri, ilahi kudrete bağlı şeylik ve vücud bulmanın aksine daha çok insan gücüne bağlıdır. (387 a 1-2). Açıkçası orada uzun yorum gerektirecek temel fikir var, yalnız Neseфі o konuda daha fazla bir şey söylememektedir: Söylediği iki küçük cümle, hepsi budur.

Daha da önemlisi: Neseфі'nin burada kendisinin yapmış görüldüğü fiilin yönlerine benzer teoriyi, kendisi başka bir yerde yanlış olarak değil, fakat faydasız olduğu için reddediyor. Bana öyle görünüyor ki, Neseфі'nin ilgi kurduğu dikkat gereken bölümlerde, daha çok başka tür açıklamalardır, yani fiil ve mefulün farkıdır. Mâtürîdî'de olduğu gibi, gerçekte bu ayırım sadece bazı itirazlara cevap niteliğindedir: «Şimdi siz tek bir fiilin iki etkenin fiili olmasını kabul ediyor musunuz?» (377, a 13 s; 385 b 19 s); «Allah'ın yarattığı kötü fiillerden dolayı kınanması gerekmiyor mu?» (388, b 9 s.); «Kötüyü var eden bizzat kendisi kötüdür» (393, b 1 s.). Neseфі bu sorulara bize oldukça bilinen formülle cevap vermektedir. İnsanın fiili, Allah'ın fiilinin nesnesidir, -yarattığı-, Allah'ın kendi fiili (insana ait fiil) değildir. (377 b 3-4; 386, 388 b 17; 394 b 13). Fakat bu sorularda dikkat çeken şu ki: 'Neseфі bir Mâtürîdî olarak Neccâriye ve bazı gelenekçi kelâmcılardan kendini farklı gösterme ihtiyacı göstermektedir. -Özellikle İbn Küllâb ve Ebu'l-Abbâs el-Kalânîsî (377 a 19 s. ve 396 b 1 s.) -ki onlar fiil ve mefulün aynı olduğunu desteklemektedirler (377 a 17) ve bundan dolayı açıkça fiilin yönleri kavramına başvurmak zorunda kalmaktadırlar. (394 b 14 s.). Neseфі'nin açıklamaları çok açık değildir. «Tekvin-mükevven ayrılığı prensibi üzerine dayanarak fiilin yönleri kavramına başvurma ihtiyacımız yoktur (...) Sadece tekvin (Faire-etre), mükevvene (fait-etre), benzerdir diye iddiada bulunanlara cevap verme ihtiyacı vardır. Bu şekilde Neccâriiler fiilin yönleri olduğunu kendilerine göre savunmaktalar: Allah'ın fiili olmasından Allah kötü değil, insanın fiili olmasından dolayı insan kötüdür. Gerçekte fiilin bu şekilde yönleri olması mümkündür (...) Şöyle ki: İnançsızlık Allah'ın insanı cezalandırması için bir hal, araz, inanç, sebeptir. Küfür, bir hal olarak kötü değildir, aksi halde bu ölçüde her nesne kötü olacaktır (...) Küfür bir yalandır, fakat kafirin mantıksız sözünün kanıtıdır ve delil olarak doğrudur (...) Eğer kafirlik cezaya uygunsu doğru olmasından değil, yalana dayalı olmasındandır. Aynı şekilde karalık bir hal, araz, bir renktir. Fakat o hal, araz, renk olduğundan dolayı siyah değildir» (395 b 14-395 a 9). Şimdi buradaki ifade harfi harfine Mâtürîdî'nin *Kitabü't-Tevhid*'inde (238,12



s.;239,7 s.; ve devamı), dediği -bölüm içinde kabul edilecek- ve tek fiilde hem Allah'ın yaratma fiili hem de insanın kesbi olabileceğini doğrulamak içindir. Üstelik Mâtürîdî birçok defa tekrarlayarak kendilerine özgü altını çizip, «bir şeyin yaratılması aynı şeyin aynıdır» tezini demektedir. [خلق الشيء هو ذلك]. Nesefî'nin her zaman ki gibi, şöyle demesi şaşırmaya engel değildir: «Bizim bağlantı yapmamıza rağmen bu kavrama ihtiyacımız yoktur, dediğimiz de bunun anlamı Ebu Mansûr'un dediği gibi: Fiilin yönleri ona ihtiyaçtan değil, sadece iyi niyetten ve her çeşit hatalarla mücadele içindir.» (395 b 18 s.).

Bir taraftan varlıkların kendi kökleri üzere yaratıldığını savunan tez olarak ileri sürülen fiilin yönleri teorisi ve diğer taraftan tekvin ve mükevven, fiil ve meful arasındaki kurulan tanımlama arasında doğrudan bir ilişki olmaktadır. Bu ilişkiye çoğu zaman Nesefî işaret eder. Bu, Neccâriye ve bazı «geleneksel mütekellimlerde» İbn Küllâb, Kalânîsî) özellikle dayandırılan fikir, İnsan fiili iki failin fiilidir; biri yaratıcı, biri muktesib; (386 b 1-3) kulun fiili ise Allah'ın var ettiği şeyi kesb etmeye dayanır şeklindedir (377 a 19 s.). «Nesefî dediğine göre bunlar, insanın fiili Allah'ın fiiliyle aynı diye düşünürler. Allah'ın fiili yaratma şeklindedir. Hareket veya hareketsizlik, itaat veya itaatsizlik olarak ise insanın fiilidir» (377 b 10-13). Fakat bu da tam olarak Nesefî'nin kendine mal ettiği yukarıdaki tez değil midir?

Şüphesiz Nesefî, fiil ve meful ayrımının, «yaratma» ve «kesb» arasındaki ayrıma anlamsızlık verdiğini kastetmemektedir. Aksine ona göre bu iki fark uygun düşmekte, birbiriyle tıpatıp örtüşmektedir. -İnsan fiili ile Allah fiili arasında bir beraberlik kurmaktan- Sünnileri suçlayanlara verdiği cevapta: «Bize göre, insanın fiili, yaratılmış ve Allah'ın fiilinin (meful) objesidir, insanın fiili, Allah'ın fiili ve yaratması değildir. Zira Allah'ın fiili, Allah'ın özü (zâtı) içinde var olan ebedi bir niteliktir. Fakat insanın fiili ise sadece Allah'ın fiilinin objesidir. Bu, (başka açıdan bu Allah... diye anlamak gerekir mi?) Allah'ın fiili var etme ve yokluktan varlığa geçirme ayrıcalığına sahip olmasıdır. İnsana gelince o, fiili iktisab eder ve iş edinir. (iktasabahû ve basarahû) Sonuç olarak, bize göre, insanın fiili Allah'ın fiiline benzemektedir» (377 b 3-7; aynı şekilde 377 b 16-17). Bununla beraber Fiil ve meful ayrımı yoluyla Nesefî, fiilin yönleri teorisine başvuran çözümden başka, (Fiil Allah tarafından yaratılmış olmasına rağmen insan bir fiile nasıl sahip olabilir?) sorulara daha başka bazı çözümler önermekten geri durmadığı görülmektedir.

O kadar ki Nesefî, bu iki tip çözümle yetinse kararsız kaldığı veya *Kitâbu't-Tevhîd*'te Mâtürîdî'nin daha önce yaptığı gibi ikisi arasında seçime bırakmış olduğu anlaşılırdı. Fakat bir üçüncü çözüm önermesi gereklidir! Zira onun söz konusu ettiği üçüncü tip açıklamalar da çoktur: Onlarda da bağlantılı ve tek bir çözüm olan unsurlar görmemekteyim.

Sorulan soruya cevap verelim: İnsan nasıl, Allah tarafından yaratılan bir fiilin failidir? Nerede bu fiil insanın fiili ile ilgilidir? Nesefî'nin cevaplarından birisi: Üçüncüyü tekrarla söyleyerek, insan istediği zaman Allah'ın yarattığı fiilin failidir ve muktesibidir. Bu görüş, (cf. supra 89-90), sayfadan bizim bildiğimiz üzere meşhur Mu'tezilî prensiplere cevap verir: Bir fiil kesin bir tarzda benimse, benim istediğim tarzda meydana gelir. Sünniler, birçoğunun insanda hür fiil kabul etmesinin tam aksine, bu tarz bir fiilin varlığını da inkâr etmemektedirler. Fakat onlara göre fiille irade arasındaki birbirine bağlı düzenlemeye insanın neden olması anlamını

içermez: Sadece Allah, bütün varlığın nedenidir. Yalnız hür fiil durumunda Allah tarafından fiilin yaratılması insanın iradesinden sonra gelmektedir. Bunu, Allah tarafından oluşturulan olağan ilişki (âdetullah) gereğince Allah'ın yaratması takip etmektedir. «Nesefî: Allah insanın kesbettiği her fiili âdetullah halinde yarattı» demektedir (370 a 10-11). «Allah insanda hür bir hareketi yaratmak istediği zaman (...), insan, o hareketi ancak istediği, seçtiği ve kesbettiğinde Allah, onda yaratır. Bu durumda Allah, zorunlu olarak insan istediğinde fiil yaratma olarak kurduğu adet gereğince o hareketi yaratır. (*li icrâihî'l-'ada fî tahîkihî inde vucûdi kasdî'l-abdî'*)» (381 a 4-7). İnkârcılardan bahseden Nesefî: İnkârcılar kötüyü bizzat kendileri seçtiklerinde Allah, onlar için kötüyü yaratır, der (392 b 12-13).

Orada tartışmasız kesb kavramını yorumlama şekli var ki: Bir fiil insanın ise, insan onu yaratma diye bir şey söz konusu olmadan iktisab eder. Zira o fiili Allah yaratmaktadır. Fakat insanın fiili işlemeyi istemesi karşılığında Allah yaratır. Zira Allah, insanın istediği şeyi zorunlu olarak yaratır. Bir diğer anlamda fiil insanın gücüyle ilgili olmaktadır. Ama insan yaratma gücüne sahip değildir. İnsanın kendi fiili olarak ancak yaratılmış fiili yapmaya gücü vardır. (*ceale zâlike'l-muhtera' fi'len lehû*) (381 b 16-17), ve bu, insanın o fiili yapmayı seçmesinden ileri gelmektedir. Nesefî: «Allah'ın insanda yaratmasına gelince, insanın seçtiği fiili, Allah insanın gücüne uygun bir şekilde yine insanın kendisine ait bir fiil olması için yaratmış olmaktadır, Allah'ın da bunu yapmaya gücü vardır. (*eseru taalluki kudratihî bihî kevnühû fi'len lehû*)» yazmaktadır (379 b 11-14). Nesefî, buna «kudret etkisi» dese de; biz, daha çok buna «irade etkisi» deriz.

Bu düşünce Mâtürîdî'de bulunmamasına rağmen Nesefî, onun bizzat mucidi değildir. Zira, -görüldüğü gibi- onun kullandığı formüller Eş'arî'nin formüllerinin aynısıdır veya en azından Şehristânî'nin formülleridir. Sonra da Eş'arî'nin görüşlerine eklemeye yapan Râzî'de görülmüştür: «Arizi gücün var etme etkisi yoktur (...) Fakat Allah, sünneti (*acrâ sunnatahû*) gereği meydana getirir, insan fiili ister ve tam uygulamak üzereyken Allah varlığa getirir, bu sebeple "iktisab" diye isimlendirilir» (*Milel* I 97, 4-9). «İnsan açıkça kendisi itaat istediye, Allah kendisinde âdetullah kıldığından itaati yaratır (şemmeme azmehû ala't-ta'), eğer insan açıktan itaatsizlik isterse ona da itaatsizlik yaratır» (*Muhassal*, 144, 4-5).

Nesefî'nin, Eş'arî'ye atfedilen bu geleneksel kesb anlayışını yeterince kısıtlayan bir kesb düşüncesine götürdüğü sonucu doğru mudur? Bu kesin değildir. Bu ana kadar açıklamaya çalıştık ama gerçekten kesin olmayan bir durumdur. Eğer bizim isteğimize bağlı Allah, kesb edilmiş fiili yaratırsa, o ne kadar bizim isteğimize aittir? Bizim istek ve irademiz de yaratılmış mıdır? Eş'arî ile ilgili olarak, Şehristânî ve Râzî bu görüşe hiç yer vermemektedir. Fakat İcî'yi yorumlayan Cürcânî, onu açıkça şu şekilde söylemektedir: Allah insanda bir güç ve irade yaratır, aynı anda fiil onlara bağlı olur. Bu Nesefî'de denilmemiştir. Belki bilerek denilmemiştir. Burada Mâtürîdî'ye özel teorinin hareket noktasının aksine, biz bu açıklamayı Mahbûbî'de görmekte ve özellikle İbn Hümâm'da da geliştirildiğine şahit olacağız. Şöyle ki, fiil, isteğe bağlı fiilde, Allah tarafından yaratılmış, insan tarafından gerçekleşmiştir. Fakat bu izah, Nesefî'de daha hipotez ve kısa geçilirken İbn Hümâm'da, bilinçli ve tutarlı hale gelmektedir.

## NUĞBE/NAĞBETÜ'R-RAŞŞÂF MİN HUTBETİ'L-KEŞŞÂF

**Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kub b. Muhammed el-Feyruzâbâdî (729/1329-817/1415), Dâru's-Sekâfeti'l-Arabiyye, Yemen 1421/2001, 261 sh, (Yüksek lisans tezi, Aden Ü, Yemen 1420/2000, Thk. Ömer Alevî b. Şihâb)\***

Fethi Ahmet POLAT\*\*

Feyruzâbâdî, 729/1329 yılında İrân'da, Şîrâz'a bağlı Kâzerûn kasabasında doğdu. Babası meşhur bir dil ve edebiyat âlimi idi. İlk tahsilini Kâzerûn'da babasının yanında yapan Feyruzâbâdî yedi yaşında iken Kuran'ı ezberledi. Sekiz yaşında ailesiyle Şîrâz'a göç eden Feyruzâbâdî burada babasından ve Kıvâmüddîn Abdullah b. Mahmud gibi âlimlerden dil ve edebiyat dersleri aldı. Ebû Abdillâh Muhammed b. Yusuf el-Ensârî'den *Buhârî* ve *Tirmizî* okudu. 745'te Vâsıt'a giderek Şihâbüddîn Ahmed b. Ali ed-Dîvânî'den kıraat dersi aldı. Aynı yıl Bağdat'ta Sirâcüddîn Ömer b. Ali el-Kazvîni'den Radiyyüddîn es-Sagâni'nin *Meşâriku'l-Envâr*'ını okudu. Bağdat Nizamiye Medresesi'nde Abdullah b. Bektâş'ın yardımcısı olarak çalıştı. 755 yılında Şam'a geçti. Daha sonra Kudüs'e giden Feyruzâbâdî, orada 10 yıl ikamet etti. Kudüs'te bir taraftan Alâî gibi âlimlerin derslerine devam ederken bir yandan da çeşitli medreselerde dersler verdi. Kahire'ye giderek İbn Akîl, Cemâlüddîn el-İsnevî ve İbn Hişâm gibi âlimlerle tanıştı. İbn Cemâa'dan dersler aldı. İbn Üveys'in daveti üzerine 794 yılında tekrar Bağdat'a giden Feyruzâbâdî daha sonra İrân ve Hindistan'a geçti. 795 yılında buradan Yemen'e geçti. Yemen'in, kendisi de büyük bir âlim olan ve Feyruzâbâdî'nin risalede kendisinden 'üstadım' diyerek bahsettiği, merhameti ve ilim adamlarını himayesi ile meşhur yöneticisi el-Melik el-Eşref er-Resûlî İsmail b. Abbas'ın iltifatlarına mazhar oldu. Melik onu, Aden valisine verdiği emirle 4000 dirhemlik bir hediye ile karşıladı. Başşehir Zebîd'e davet edilen Feyruzâbâdî, 797 yılında Kâdî'l-Kudât olarak tayin edildi. Emir, kendi kızını nikâhlayacak kadar büyük bir sevgi ile Feyruzâbâdî'ye bağlandı. Melik, her münasebetle onu ihya etmiş, ödüllendirmişti. Yazdığı kitapları törenlerle kabul edip mükâfat olarak Feyruzâbâdî'ye büyük meblağlar takdim etmişti. Öyle ki Feyruzâbâdî hacca gitmek için izin istediğinde bu, Emir için büyük bir hüzün sebebi oldu. Onun bir daha Yemen'e dönmeyeceğini düşünen emir, gitmesini hiç istemiyordu. Nihayet 802 senesinde bu izni alan Feyruzâbâdî, Mekke'de Safa tepesinde hem ikamet edeceği hem de dersler vereceği evini satın aldı. Müellif, burada ve daha sonra Medine'de açtığı evlerde ilim halkaları oluşturdu. Ertesi yıl Yemen'e dönen Feyruzâbâdî ile

\* Ömer Alevî b. Şihâb ile Muhammed Reşid Rayyân'ın tez çalışmalarını Ürdün'den temin ederek gönderen gayretli talebem Ayşe Uzun'a teşekkürlerimi sunuyorum.

\*\* Selçuk Ü İlahiyat Fakültesi Tefsir Ana Bilim Dalı öğretim üyesi. e-mail: ahmetfethi@yahoo.com

Emir'in bir kere daha görüşmesi maalesef mümkün olamadı. Emir ölmüş, yerine de oğlu en-Nâsir Ahmed geçmişti. Bu dönemde tekrar kadılık makamına oturan Feyruzâbâdî, ölene kadar görevini sürdürse de (toplamda 20 yıl), devletin yıkılmasına da sebep olan bu yeteneksiz ve basiretsiz melikten hak ettiği ilgiyi görememiştir. 19 Şevval 817 tarihinde Zebîd'de vefat eden büyük âlim, Cebertiyye tarikatının kurucusu Şeyh İsmail b. İbrahim el-Cebertî'nin türbesine defnedilmiştir. 90 yıl yaşayan Feyruzâbâdî, rivayetlere göre, bu yaşında bile hiçbir hassesini kaybetmiş değildi.

Özellikle dil sahasında yetkin bir âlim olan Feyruzâbâdî'nin, mevzû rivayetleri kullanması sebebiyle eleştirildiği olmuştur. Esasen hadisçilerle ters düştüğü başka konular da mevcuttur. Zehebî gibi önemli hadis âlimlerinin varlığını reddettiği Raten el-Hindî'nin gerçek bir şahıs olduğunu söylemiş, onun yaşadığı köyü ziyaret ettiğini, ahfâdını gördüğünü nakletmiştir. Şerh'te Sîbeveyh hakkında övgü dolu sözler söylemesi ve şeyhlerinden birinden duyduğuna göre, Sîbeveyh'in kabri başında Allah'tan nahiv ilmini kendine nasip etmesi için dua eden birinin bu duasının kabul olunacağını duyduğunu söylemesi (s. 159), rivayetler konusunda kimi zaman hassas davranmadığına işarettir. Hacimli bir Buharî şerhi kaleme almış olan müellifin, Muhyiddin İbn Arabî'nin görüşlerine sıkça başvurarak açıklamalar yapması da eleştiri konusu olmuştur. el-Askalânî, Feyruzâbâdî'nin İbn Arabî'ye karşı olduğunu, yazdıklarıyla aslında müdârâtta bulunduğunu ifade eder. Gerçek şu ki o dönemde Feyruzâbâdî İbn Arabî'yi fukahaya karşı savunmuştur. Yaşadığı sırada maruf olan bazı şeyhlerden el almış, tasavvufi bir üslubu hemen bütün eserlerine yansıtmıştır. Sözlüklerine almış olduğu ihlâs, tevekkül gibi kavramları da bu çerçevede açıkladığı bilinmektedir.

Müellifin tefsir sahasındaki meşhur eserleri Besâiru Zevi't-Temyîz li Letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz, Tenvîru'l-Mikbâs min Tefsiri İbn Abbâs, Teysîru Fâtihati'l-İyâb/İhâb bi Tefsiri Fâtihati'l-Kitâb ve Nuğbe/Nağbetü'r-Raşşâf min Hutbeti'l-Keşşâf'tır.

Eseri neşreden Dâru's-Sekâfe'nin, kitabın girişinde kaliteli tezlerin basımı konusunda göstermiş olduğu hassasiyet ve teşvik sebebiyle Aden Üniversitesi'ne teşekkür etmesi, tezlerinin basımı konusunda sıkıntı yaşayan ilim adamlarına sıkça rastlanan ülkemiz için doğrusu oldukça manidar bir bilgidir.

Müellif bu eseri H. 768 tarihinde, Zebîd'in nahiyelerinden birinde, Sultan İsmail b. el-Abbas er-Resûlî'nin avlağı olan Ser Yâkûs'ta iken kaleme almıştır. Aslında bu ilk eser, Feyruzâbâdî'ye sorulan bir soruya cevap olarak yazılmıştır. Ona, 'nezele' ve 'enzele' arasında bir fark olup olmadığı, asıl nüshada 'haleka' yazan Zemahşerî'nin, tepki çekmemek için daha sonra bu ifadeyi 'enzele' şeklinde dönüştürüp dönüştürmediği sorulmuş, o da cevaben Kutbetü'l-Haşşâf li Halli Hutbeti'l-Keşşâf (Keşşâf Mukaddimesini Çözmek İçin Can Atanlara Bir Yol Rehberi/Şimâl Yıldızı) adındaki bu birkaç varaklık cevabî risaleyi kaleme almıştır.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> İbn Hallikân'ın anlattığına bakılırsa Zemahşerî, *Keşşâf*'ı yazarken ilk olarak "الحمد لله الذي خلق القرآن" diyerek mukaddimeye başlamıştı; ancak kendisini ikaz ettiler ve bu şekilde yazması halinde tefsirini kimse-nin okumayacağını söylediler. O da bunun üzerine mukaddimeyi "الحمد لله الذي جعل القرآن" şeklinde değiştirdi. Zaten "جعل" lafzı Mu'tezile'ye göre "yarattı" anlamına gelmekteydi. Sonraki nüshalarda yer

Melik el-Eşref'in işaretleriyle bu eseri yazan Feyruzâbâdî, muhakkikin tahminine göre, daha sonra bir de Hunâdiru'l-Ağrâd ve Ahdâku'l-Ehdâf (Maksatların Gözbebekleri, Hedeflerin İlgi Odakları) adlı küçük bir risale kaleme alarak mukaddime hakkında ilave açıklamalar yapmış olmalıdır. En nihayet insanlar arasında elden ele dolaşan bu varaklar zamanla ortadan kaybolunca, Feyruzâbâdî bu cevapları yeniden düzenlemiş ve 768 yılında mukaddimenin kalan kısmıyla birlikte, tanıtımını yaptığımız, Nuğbetü'r-Raşşâf min Hutbeti'l-Keşşâf (Keşşâf Mukaddimesinden Doya Doya Emmek İsteyenlere Bir Yudum Tad) adlı şerhi telif etmiştir.<sup>2</sup> Feyruzâbâdî'nin bu üç risalesi hakkında farklı kaynaklarda eksik bilgilerin verilmesinin sebebi de esasen budur.

Muhakkik ilk yazmayı Teymûriyye Kütüphanesi'nde (bugünkü adıyla Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye) bulmuş; ancak bu nüshada pek çok hazifler, tashifler ve tahrifler olduğunu görmüştür. Bu sebeple ondan tahkik yapma imkânı olmamıştır. Daha sonra yaptığı araştırmalarda yazmanın Türkiye kütüphanelerinde muhtelif nüshalarının bulunduğunu tespit eden araştırmacı,<sup>3</sup> devlet başkanlığına bağlı Millî Arşivler Müdürlüğü'nün yardımıyla uzun uğraşlarının ardından Türkiye'de bulunan yazmaların bir kısmına ulaşır. Yemen'in Tiryem (Hadramevt) şehrindeki

→

alan "الحمد لله الذي أنزل القرآن" şeklindeki ifade ise musannifin kendisinden değil, kitabı yazıp çoğaltan müstensihlerden kaynaklanıyordu. Bu iddia daha sonra birçok tarih yazıcısı ve müsteşrik tarafından da kullanılmıştır. Hatta esefle belirtmek gerekir ki bu müsteşriklerden insaf sahibi olduğu düşünülen biri, *Keşşâf* tefsiriyle ilgili bu rivayeti aktüel bir forma sokarak ilim dünyasını yanıltmak istemiştir. Muhtemelen Brockelmann'dan etkilenen Jansen, *Keşşâf* tefsirindeki bu değişikliğin, 1966 yılında Mısır'da yapılan baskısında gerçekleştiğini anlatır. Bunu da bir tür Sünnî muhalefet örneği olarak lanse eder. Jansen aynı yerlerde, Sünnî ilim adamlarının, kasıtlı olarak *Keşşâf* üzerinde oynayarak onun Sünnileştirilmiş formlarını yazdıklarını, bunların birçoğunun da el yazmaları olarak mevcut olduğunu belirttikten sonra, örnek olarak Beydâvî'nin tefsirini zikreder. İlk olarak İbn Hallikân'ın zikrettiği, daha sonra müsteşriklerin heyecanla sarıldıkları, *Keşşâf*'in mukaddimesinde gerçekleştirilen düzeltme iddialarını da kabul etmek mümkün değildir. Doğrusu bu iddialar, eğer bir art niyetten kaynaklanmıyorsa o zaman bir bilgi eksikliğinin söz konusu olduğunu ifade etmek gerekir; çünkü bu konu çok daha önceleri Müslüman düşünürlerin gündemini işgal etmiş, ilim adamları konu hakkında çeşitli fikirler beyan etmişlerdir. Feyruzâbâdî'nin risalesi bu açıdan önemli bir kaynaktır. Risale'de anlatıldığına göre, talebelerden bir tanesi, *Keşşâf* üzerine çalışanlardan birinin ta'likinde, 'kitabın aslında "أنزل" yerine "خلق" vardı; ancak ya müellifin kendisi yahut bir başkası, bu şenî durumun neticelerinden çekinerek ifadeyi değiştirdi' kaydının bulunduğunu söyler. Feyruzâbâdî bu sözün doğru olmadığını ifade ederek şöyle der (özetle): "Bu sözü üstadım el-Melik el-Eşref er-Resûlî'ye arz etmiştim de iki sebebe binaen bunu şiddetle reddetmişti: Evvela Zemahşerî "أنزل" ve "نزل" kelimeleri arasındaki farkı bilemeyecek kadar dile uzak değildir [kullanacak olsaydı 'enzele' lafzını kullanmazdı]. İkinci olarak, Zemahşerî Mu'tezilî olduğunu gizleyen biri değildi; aksine bununla iftihar etmekteydi. Kaldı ki aynı cümlelin hemen devamında "أنشأه كتابا ساطعا بيانه" demiş, bunu kabîh bir söz olarak değerlendirmemişti. [Feyruzâbâdî devamla der ki:] Selâm (Bağdat) şehrinde, İmam Ebû Hanîfe türbesinde Zemahşerî'nin el yazısıyla bir (*Keşşâf*) nüshası görmüştüm. (Bahse konu edilen bu yerlerde) herhangi bir silinme ya da düzeltme emaresi yoktu."

<sup>2</sup> 'Nuğbe' (zamme ile okunursa isim olarak) ya da 'Nağbe' (fetha ile okunursa masdar binâ-i merra olarak değerlendirilir) kelimesi kök olarak 'yudumlamak' anlamından gelir. 'Raşşâf' ise 'emmek' manasından gelen mübalağa ism-i fâildir.

<sup>3</sup> Muhakkikin hakkında bilgi sahibi olmadığı daha başka yazmalar da bulunmaktadır. Doğrusu muhakkikin, haklarında bilgi sahibi olup elde edemediği yazmalarla haklarında herhangi bir bilgiye sahip olmadığı nüshaların elde edilerek mevcut tahkik ile mukayesesi genç araştırmacıların ilgilenebileceği bir konudur.

Ahkâf Kütüphanesi'nde<sup>4</sup> bulunan nüshayı temel alarak ulaştığı diğer üç nüshayı tahkik başlar. Şehit Ali Paşa, Laleli ve Kara Çelebizade Hüsameddin nüshalarını da bu nüsha ışığında tahkik eder. Türkiye'de Milli Kütüphane'de bulunan nüshayı tespit ettiğini, ancak elde edemediğini belirtir. Ahkâf nüshasını esas almasının nedenlerinden biri bu nüshada pek az bozukluk olması ve bir de nâsihin adının metinde zikredilmiş olmasıdır. Ali b. Abdulkadir eş-Şa'râvî adındaki bu nâsih hakkında maalesef herhangi bir bilgiye ulaşılmamıştır. Muhakkikin esas aldığı nüsha, her satırında 8 kelimenin bulunduğu 19 satırlı sayfalardan oluşan 53 varaktan müteşekkil bir yazmadır. Buna göre şerhin tamamı takriben 8000 kelimedenden oluşmaktadır. Zemahşeri'nin mukaddimesinin yaklaşık 1000 kelimedenden oluştuğu göz önüne alınır, Feyruzâbâdî'nin bu mukaddimeye hacimli bir şerh yazdığı dahi söylenebilir. Kaldı ki şerhi tahkik eden araştırmacı da yer yer Feyruzâbâdî'nin kullanmış olduğu kelimelere dair izahlar yapmakta, ifadelerine açıklık getirmektedir. Dolayısıyla, esasen bir şerh de muhakkik tarafından yapılmıştır, denebilir.

Nüshada muhakkiki en çok zorlayan hususların başında Feyruzâbâdî'nin kullanmış olduğu garîb kelimelerin geldiği ifade edilmiştir. Her ne kadar Feyruzâbâdî mukaddimeyi şerh ederken büyük ölçüde el-Kâmûsü'l-Muhît adlı eserden istifade etmiş ise de kabul etmek gerekir ki bu sözlükteki pek çok kelimeyi anlamak da kolay değildir. Müellif, şerhi neredeyse bütünüyle dil çerçevesindeki izahlarla sınırlı tutmuş, kalamî, fikhî tartışmalara girmemiştir. Konu bütünlüğü olan cümleleri ayrı pasajlarda ele alan şârih, önce kelimelerin etimolojik izahlarını yapmış, daha sonra cümlelerin edebî sanatlar açısından tahliline girişmiştir.

Feyruzâbâdî'nin şerh yaparken kimi zaman yazılı kaynaklara kimi zaman da kendi hafızasına dayanarak görüşler beyan ettiğini söyleyen muhakkik, şârihin hafızasına dayanarak yazdığı şu satırlara işaret eder: "İbn Düveyd, 'beyt (ev)' kelimesinin 'kabir' anlamına da geldiğini söylemişse de 'beyt' maddesinde buna dair herhangi bir şahit zikrettiğini hatırlamıyorum. Mamafih kelimenin 'kabir' anlamında olduğuna dair şahit mevcuttur. Ölümü esnasında Düveyd b. Zeyd b. Nehd'in söylediği şu şiir böyledir: 'İşte bugün Düveyd'in evi (kabri) inşa edilmektedir. [O kadar uzun yaşadım ki] feleğin mihnet ü ezası olmuş olsaydı eğer, onları da mutlaka ben tecrübe ederdim.'<sup>5</sup>

Çok nadir olsa da Feyruzâbâdî Zemahşeri'nin mezhebî tercihlerine eleştiriler getirir. Örneğin, Zemahşeri'nin "وما هي الا صفات مبتدىء مبتدع وسمات منشئء مخترع" satırlarına, "Bu, onun fasit mezhebine uygun olarak söylediği sözlerdendir. "مبتدئا" zamanda bir başlangıç noktasına sahip olan; "مبتدع" ise kendisinden önce adem olan şeydir." diyerek eleştiri getirir (s.11-112). Yine onun, "لقد رأيت إخواننا في الدين من أفاضل الفئة الناجية العادلة" ifadesine şu şekilde cevap verir: "Mu'tezile'ye 'nâciye' denmesi pekâlâ mümkündür; ancak bu, [onların sandığı gibi 'kurtulanlar' anlamında değil]; hasûd, fâsit ve hodbîn anlamındadır." der ve kelimenin bu anlamıyla ilgili Arap dilinden örnekler verir (s. 176-177). Onun Mutezile'ye yönelttiği eleştiriler, Mutezile'nin önde gelen âlimlerinden Câhiz'in zındıklıkla itham edildiğini

<sup>4</sup> Feyruzâbâdî'nin tefsir sahasına dair yazma halde bulunan *Fâtîha Tefsiri* de bu kütüphanede bulunmaktadır ve araştırmacıların himmetini beklemektedir.

<sup>5</sup> اليوم بين لدويد بيته - لو كان للدهر بلى أبلينه

söylediği satırlarda olduğu gibi onların önemli simalarına eleştiri yöneltmesi ile de kendini gösterir (s.157).

Feyruzâbâdî'nin şerhte en sık müracaat ettiği eserler Cevherî'nin *es-Sihâh*'i, Sağânî'nin *el-Ubâb ve't-Tekmile*'si (Feyruzâbâdî, Sağânî'nin eserlerine özel bir önem vermiştir. Bundan olsa gerek muhakkik bu konuya geniş yer ayırmıştır.), İbn Düreyd'in *Cemheretü'l-Lüga*'sı, İbn Fâris'in *el-Mücmel ve Mu'cemü Mekâyisi'l-Lüga*'sı, Ezherî'nin *Tehzîb*'i, İbn Sîde'nin *el-Muhassas ve el-Muhkem*'idir. Muhakkik şerhte 46 Kuran ayeti, 20 hadis rivayeti, 145 şiir, 15 atasözü tespit etmiştir.

Konuları itibarıyla şerh öncelikle tezat, lâfzî müsterek ve terâdüf gibi lügavî müsterekleri, izdivâc ve ittibâ konusunu, lehçeleri, avam kullanışları ve bunların doğru kullanımlarını içeren lügavî bahislerden oluşur. İkinci sırada, sarfî izahlara; üçüncü olarak nahiv konularına işaret eder. Nahvî tercihlerinde çoğunlukla Basra ekolüne meyletse de nadiren Kufilere de meyleder. Kimi zaman herhangi bir tercihte bulunmaz. Bundan olsa gerek, Feyruzâbâdî'nin dil ihtilaflarındaki tercihleri konusunda Kufî mi yoksa Basrî mi olduğuna dair muhakkik, herhangi bir delile ulaşamadığını ifade etmektedir. Doğrusu bu mesele, dilcilerin ilgisini beklemektedir.





**EL-HADÂSE VE'N-NASSU'L-KUR'ÂNÎ**  
**Muhammed Reşid Rayyân, Ürdün Ü ed-Dirâsât el-Ulyâ Fak.,**  
**Ürdün 1998, 330 sh., (Yüksek Lisans tezi)\***

Fethi Ahmet POLAT\*\*

1969 yılında Ürdün'de doğan Rayyân, 1991 yılında Ürdün Üniversitesi Şerîa Fakültesi'nden mezun oldu. 1998 yılında el-Hadâse ve'n-Nassu'l-Kur'ânî adıyla aynı fakültede yüksek lisansını; 2005 yılında "Qur'an and The Political Discourse of Modernity: a Critical Reading in Mohammad Arkoun's Thought" adıyla Birmingham Üniversitesi'nde doktorasını tamamladı. Türkiye, Ürdün, Filistin, Endonezya, Malezya, İngiltere ve Amerika gibi ülkelerde eğitim amaçlı idari görevlerde bulundu, uluslar arası sempozyumlarda sunumlar yaptı, projeler hazırladı. İngilizce ve Arapça kaleme almış olduğu kitapların yanı sıra pek çok makalesi de bulunan yazar, Ürdün Üniversitesi Şerîa Fakültesinde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Aynı zamanda bu fakültenin idari işler dekan yardımcılığını da yürüten Rayyân, özellikle yurt dışından gelen öğrencilere yönelik düzenlediği kurslarla da adından söz ettirmektedir.

Ahmed Halid Şükrî danışmanlığında hazırlanmış olan çalışma; bir giriş, üç bölüm, bir hatime ve bibliyografyadan oluşmakta; tezin son kısmında özellikle tezde yoğun bir şekilde değerlendirmeye tabi tutulan Muhammed Arkoun'un otobiyografisinden bahsedilmekte ve onun Kuran hakkındaki metodolojik önerileri, kadim usul kitaplarının konuları ile mukayeseli incelemelerin yapıldığı grafikler eşliğinde irdelenmektedir. Bu son kısımda Arkoun'dan ve örneğin, Halefullah gibi kıssaların tarihselci bir okumaya tabi tutulması gerektiğini söyleyen isimlerden blok nakillere de yer verilmektedir.

Tezin temel konusu, modernizm düşüncesinin hangi temeller üzerinde yükseldiğini ortaya koymak ve sürece ait söylemlere sahip olan bir düşünür olarak Muhammed Arkoun'un Kuran metnine bakışını incelemektir.

62 sayfa tutarındaki birinci bölüm modernizm kavramının tanımı, doğuşu, modernizme yöneltilen eleştiriler, sekülerizmin/laikliğin tarihi ve İslam toplumlarındaki mevcut durumu, gelenek kavramının ne anlama geldiği ve geleneği nasıl okumak gerektiği konuları üzerinde durmaktadır.

İkinci bölümde metnin tanımı, metinlerin okunma biçimleri, Kuran metni, Kuran metninin hususiyetleri gibi konular ele alınmaktadır. Bu bölümün yaklaşık

\* Abdulkadir Muhammed el-Huseyn'in tezini Suriye'den temin eden yüksek lisans öğrencim Orhan Güvel'e teşekkürlerimi sunuyorum.

\*\* Selçuk Ü İlahiyat Fakültesi Tefsir Ana Bilim Dalı öğretim üyesi. e-mail: ahmetfethi@yahoo.com

25 sayfa olması, tezin bölümleri arasında eşit olmayan bir dağılımla karşı karşıya olduğumuzu göstermektedir.

Üçüncü ve son bölüm ise tezin en kapsamlı bölümü olup takriben 120 sahife tutarındadır. Bu bölümün ilk kısmında Arkoun'un fikrî alt yapısı irdelenmekte; özellikle vahiy, Kuran ve tefsir sahasında Arkoun'un görüşlerine yer verilmektedir. Bölümün ikinci kısmı ise Arkoun'un bu konularla ilgili kaleme almış olduğu eserlerden seçilen yorum örneklerinin kritize edildiği pratik meselelerden oluşmaktadır.

Araştırmacının bu konuyu ele alırken hangi saiklerden hareket ettiğini dile getirdiği satırlar, daha önce bu tartışmalarda hoş olmayan tecrübeler yaşamış birisi olarak ilğimizi çekmiştir. Buna göre tezin seçilmesinde en önemli birkaç husustan biri, bu sahada henüz İslam dünyasında sadra şifa olacak eserlerin kaleme alınmamış olması, kaleme alınan birkaç eserde ise meselelerin ifrat ya da tefrit noktasında bir okumaya tabi tutulmasıdır. Her ne kadar İslam dünyasında Arkoun gibi maruf bazı şahısların Müslüman kimliği tartışmaya açılmış ise de gerek Batı'da gerek Doğu'da bu isimlerin önemli bir okuyucu kitlesine sahip olması, sanal ortamda on binlerce sayfada kendilerinden bahsedilmesi, aslında bu isimlerin görüşlerine dair çalışmalar yapmakta geç bile kaldığımız göstermektedir. Gerçek şu ki insanları bizden olanlar ya da olmayanlar şeklinde bir tasnife tabi tutmak, kimlik olarak aidiyetini İslam dünyası ile anlamlı gören bu yazarları ötekileştirmek ve söylemlerine kör ve sağır kalmak, meselelerimizi çözme noktasında herhangi bir faydayı haiz olmadığı gibi bu insanlara yardımcı olmayı ya da bunlarla yapıcı ilişkiler içerisine girmeyi dahi imkânsız kılmaktadır.

Modern dönemde dinî ilimlerle teşrik-i mesaide bulunanların, bu sahanın dışında kalan pek çok insan ile epistemolojik anlamda hemen hiçbir irtibatının bulunmadığını söylersek, galiba abartmış olmayız. En basitinden Selçuk Üniversitesi bünyesinde bu kopukluğu müşahede etmek mümkündür. İlahiyat öğrencileri ile diğer fakültelerin öğrencileri arasında bariz ilişkisizlikler vardır ve bu mesafenin yakın gelecekte kapanması pek mümkün görünmemektedir. İşin üzücü yanı, karşılıklı medeni ilişkilerde iç karartıcı bir noktada bulunuyor olmamız değildir; bundan da öte, aramızda bilişsel anlamda herhangi bir alış-verişin bulunmamasıdır. Bu açıdan dinî ilimlere yabancı olan ya da bırakılan öğrenciler kadar modern dünyaya uzak kalan ya da uzak tutulan öğrenciler de suçludur.

Araştırmacının tezinde ulaşılmış olduğu sonuçlar şöyle özetlenebilir:

Öncelikle modernizm kavramı, en azından İslam dünyasında, henüz vuzuha kavuşmamış kapalı bir kavramdır. Çoğu zaman bu konuda kalem oynatanlar, kavramın içeriğini kendi istedikleri gibi doldurmaktadırlar. Bununla birlikte bu kavramın Batı dünyasında bütünüyle akla dayandığını ve dinî herhangi bir hareket noktasına sahip olmadığını ifade etmek gerekir. Öte yandan araştırmacı, modernizm kavramının bu dinden uzak yapısının, önemli ölçüde Batı dünyasındaki dönemsel ve yerel şartlardan kaynaklandığını söyler. Sadece bu kadarla da kalmaz; ilk zamanlar bu şartların altında farklı alanların bir ürünü olarak ortaya çıkan modernizmin, zamanla Batı dünyasında felsefesinin de inşa edilmeye başladığını belirtir. Yine bu çerçevede modernizm ile sekülerizm, her ikisi de birbirini doğuran ve birbirini gerektiren diyalektik bir süreç içerisinde ilerlemiştir. Dolayısıyla araştırmacı, din ile modernizmin/sekülerizmin, temelde birbirlerine zıt olduklarını özenle

vurgular ve bunları uzlaştırma çabalarının boş bir iddiadan ibaret olduğunu savunur. Ne var ki Batı dünyasında dinin ne anlama geldiği sorusu ile İslam'ın ne anlama geldiği sorusunun aynı olmadığı, bu çerçeveden bakıldığında sekülerizmin hangi konumda değerlendirilmesi gerektiği gibi tartışmaların herhangi bir şekilde tezde ele alınmadığını söylemeliyiz. Bilindiği üzere İslam dünyasındaki sekülerizm çabalarının, karşıtı olan İslam -İslam olgusu değil- ile mukayese edilmesi, çoğu zaman meselenin sıhhatli olmayan bir tartışma zeminine sürüklenmesine sebep olmaktadır. Bu çalışmada da benzer bir zaaf hissedilmektedir.

Araştırmacının metin ve metin okumalarıyla ilgili tespit etmiş olduğu en önemli husus, İslam dünyasındaki bütün modern metin okumalarının, vazgeçilmez olarak ve belirleyici ölçüde dilbilimini önerdiğini, beşerî metinler açısından son derece yerinde olan bu önerinin Kuran metni açısından mutlak bir geçerliliği olmadığını, Kuran metninin dilbiliminin sınırları dışında da çeşitli enstrümanlara ihtiyaç duyduğunu söylemesidir. Beşerî metinlerle ilahî metinlerin aynı düzlemde hareket ettiklerini söyleyemeyeceğimizden, araştırmacı, Kuran metnini okumada göz önünde bulundurulması gereken kriterlerin atlanamayacağını iddia etmektedir. Bu cümleden, tezde Kuran üzerinde pratik örnekler olarak işaret edilen pek çok modern metin okuması, maalesef Kuran tefsirinde son derece önemli olan bazı yönlerin atlanması sonucuyla karşılaşmıştır. Kuran metnini okuyanlar ondan etkilenmek ve o doğrultuda bir inşada bulunmaktansa metni kendi düşünceleri doğrultusunda istihdam etmekte, metne rol biçmektedirler. İslam hukukun modern dönem için kifâetsiz olduğu, sekülerizmin bir yaşam biçimi olarak önerildiği okumalar da aslında bu tür metin okumalarıdır.

Modern yorum önerilerinin en dikkat çekici sorunlarından biri herhangi bir bilimsel okuyuşa bağlı kalmıyor olmasıdır. Görünüşte bilimsellik iddiasının sıklıkla vurgulandığı bu okumalar, esasen herhangi bir yöntemle sadakat göstermemekte; nerede, hangi yöntem metni daha söz dinler kılabiliyorsa o yöntemi öne çıkarmaktadır. Ayrıca işin içinden çıkılmadığı yerlerde cevabı verilmeyen sualler yöneltip durmak, bir süre sonra okuyucuyu kısır bir döngüye de mahkûm etmektedir.

Doğrusu Muhammed Arkoun seküler dünya görüşüne sahip olan düşünürlerin belki de en önemlisidir, der araştırmacı. Hakkını da yememek lazımdır; çünkü gerçekten modern Batı düşüncesine dair oldukça geniş bir tetebbuatı bulunmaktadır. Mamafih bu engin bilgi düzeyi, Kuran metni söz konusu olduğunda inanılmaz derecede sığ yorumların sadır olmasına yol açacak kadar zayıftır. Arkoun her metni aynı ontolojik ve epistemolojik düzlemde ele aldığından, tezleri, içinden çıkılması mümkün olmayan birçok çelişki barındırmaktadır. Araştırmacıya göre, Câbirî ve Ebu Zeyd gibiler de bu açıdan benzer zaafarla maluldür.

Netice olarak araştırmacı, modern okumaların toptan kabulü gibi toptan reddinin de makbul bir davranış olmayacağını, geleneksel okumalarda olduğu gibi modern okumalarda da müspet ve menfi taraflar olduğunu, İslam dünyasının kendi kadim metin okuma yöntemlerini yeniden gözden geçirerek modern okumaların güçlü delillere sahip yönlerini değerlendirmesi gerektiğini savunmaktadır.



**MEÂYÏRU'L-KABÛL VE'R-REDD Lİ TEFSİRİ'N-NASSI'L-KUR'ÂNİ**  
**Abdulkadir Muhammed el-Huseyn, Şam Ü Şerîa Fak., Dâru'l-Gavsânî li'd-**  
**Dirâsâtî'l-Kur'âniyye, Şam 2008, 807 sh., (Doktora tezi).**

Fethi Ahmet POLAT\*

Dr. Abdulkadir Muhammed el-Huseyn, Şam Üniversitesi öğretim üyesidir. Suriyeli müellif, 1971 yılında, Fırat vadisindeki Meyâdîn şehrinde doğdu. Şam Üniversitesi ile Medine'deki İslam Üniversitesi'nin Şerîa fakültelerini bitirdi. 1997 yılında Şam Üniversitesi Şerîa Fakültesi'nin Dirâsât Ulyâ bölümünden mezun oldu. Aynı yıl Ulûmu'l-Kur'ân ve's-Sünne kısmına yardımcı doçent olarak tayin edildi. 1998 yılında araştırmalarda bulunmak üzere Kahire Üniversitesi İlahiyat Fakültesine gönderildi. 2004 yılında tanıtımı yaptığımız *Meâyîru'l-Kabûl ve'r-Radd li Tefsîri'n-Nassî'l-Kur'ânî* (Kuran Nassının Tefsirinde Kabul ve Red Kriterleri) adlı doktora tezini tamamladı. Halen Şam Üniversitesi Şerîa Fakültesi'nde Ulûmu'l-Kur'ân ve's-Sünne kısmında öğretim üyesi olarak çalışan müellifin çeşitli dergilerde yayımlanmış ilmî makaleleri bulunmaktadır.

*Meâyîru'l-Kabûl ve'r-Radd li Tefsîri'n-Nassî'l-Kur'ânî*; giriş, iki bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır. Giriş kısmında müellif, Kuran nassının özelliklerini ve icaz vecihlerini ele almakta, onun, diğer metinlerden farklı bir şekilde ele alınmasını gerektiren hususiyetlerine işaret etmektedir. İkinci bölümde dil felsefesinin konularına girmekte, yorumda aklî ölçütlerin neler olduğundan bahsetmektedir. Müellif, Kuran'ı anlamaya yönelik bir kimsenin yorum ameliyesinde Kuran'a özgü ne tür hususiyetler bulunması gerektiğine dair görüşler beyan etmektedir.

Kitap en temelde Müslümanların Hicaz bölgesinin dışına taşmaya başladığı dönemde karşılaştığı şu çok önemli sorunun cevabını aramak üzere kaleme alınmıştır: Kuran nassını anlarken metnin zahirî anlamlarına bağlı kalarak içtihadattan uzak mı kalınmalıdır (Ehl-i Hadîs); yoksa gerekli şartlara riayet etmek suretiyle içtihat imkânını sonuna kadar kullanmak mı gerekir (Ehl-i Re'y)?

Müellife göre, İslam ümmetinde bu tartışmanın tabii sonucu, Fıkıh Usûlü ilminin teşekkülü olmuştur. Vahyin nurundan yudumlamış olan Fıkıh Usûlü, İslam akılcılığının meydana getirdiği en önemli ilim dallarından biridir ve Kuran'ı anlamak için başvurulabilecek en sağlam yoldur. Dilbilimi gibi sosyal bilimlerin modern dönemde ortaya çıkan çeşitli kollarının, temeli itibarıyla sıradan beşerî metinler üzerinde bir anlam çabası ortaya koymak amacıyla olduklarından ve de içinde doğmuş oldukları sosyo-kültürel şartların tesirlerine açık olduklarından, Kuran'ı anlama noktasında yetkin oldukları söylenemez.

\* Selçuk Ü İlahiyat Fakültesi Tefsir Ana Bilim Dalı öğretim üyesi. e-mail: ahmetfethi@yahoo.com

Modern dönemde, metinleri anlama ve yorumlama noktasında pek çok öne-ri geliştirilmiştir. Örneğin, postmodernizmin yapısalcılıktan yapıbozumculuğuna kadar üretmiş olduğu edebiyat, Batı'ya öykünen bazı Müslüman ilim adamlarını etkilemiş ve bu yöntemlerin Kuran üzerinde uygulanmasına çalışılmıştır. Esasen bu yöntemler İslam dünyasına hiç de yabancı değildir; çünkü müellife göre, Batı'nın tecrübesine sahip Müslümanlar, benzer okuma örneklerine daha önceden rastlamışlar ve bunları reddetmişlerdir. Doğrusu bu tecrübelerin modern ve post-modern dönem yorum teorileriyle benzerliği azımsanamayacak ölçüdedir.

Kuran'ı anlamak için mutlak surette Arap diline ihtiyaç duyulduğu izahından varestedir; ancak dil bilgisi başlı başına yeterli değildir. Bir defa Kuran'ın kaynağı, modern dönemin yorum merkezli çabalarına muhatap olan diğer metinlerden farklı olarak, ilahidir. Kuran'ın Arap dili üzerinde tasarrufta bulunarak geliştirdiği ve kelimelerin etimolojik kökenleri üzerinde anlam genişlemeleri ya da daraltmaları yaparak yeni kavramsal anlamlara kavuşmalarına sebep olduğu da işin cabası... Dolayısıyla Kuran'ın dile getirdiği bu kavramsal çerçeveyi elde edememiş olan kuru bir dilsel okuma, müellife göre, Kuran tefsirinde makbul bir okuma şekli değildir.

Kuşkusuz, Kuran'ı anlamada ve ayetler arasında görünürde var olan çelişkili durumları çözmede akıl adil bir hakemdir. Ancak akıl, nisbî de olabilir mutlak da... Mutlak akıl, nas ile çelişkiye düşmez, kendisine itibar edilir. Oysa nisbî akıl, zaman ve mekân şartları ile kayıtlıdır, kendisine itibar edilmesi doğru olmaz. Kuran'ı anlamaya çalışırken ortaya çıkan te'aruzların giderilmesinde başvurulan vasıta tevil olup kişisel arzular ya da mesnetsiz yorumlar teville aynı anlama gelmemektedir. Tevilin de kendine göre şartları ve ilkeleri var olup bu şartları görmezden gelemez. Bunları atladığımızda biz abesle iştigal etmiş olurken nas da boşa düşmüş olur.

Kuran iki ayet grubundan oluşur; ilk grup, içtihat kapısını kesin olarak kapatan ve ikinci bir anlamı imkânsız kılan açık naslardır. Bu tür ayetler herhangi bir içtihadî tasarrufa açık olmayıp bunların olaylara tatbiki, sadece müşterek illet bağını tespit etmek amacına yöneliktir. İkinci gruptaki ayetler, içtihadî açıktır; ancak anlamalar Arap dilinin sınırları ve şeriatın sair naslarının imkânları doğrultusunda gerçekleşebilir. Bu noktada icmanın da güçlendirilmesi gerekir; çünkü bu, nassın kimliğini koruyacak ve yeni tefsir kanalları açacak olan yollardan biridir.

Kuran son derece zengin ve yenilenebilir anlamlar hazinesidir. Onda-ki olağanüstü anlamlar asla tükenmez; bu açıdan bakıldığında Kuran'ın nihai anlamda tümüyle tefsir edilmiş olması düşünülemez. Bu sebeple içtihat kapısı sonuna kadar açıktır. Doğrusu onun tefsirini bütünüyle bilen, sadece Allah Teala'dır. Kullanın sorumluluklarıyla ilgili alanları daraltarak Kuran nassının anlam çerçevesini büzüştürmek isteyen her içtihat çabası merduttur; çünkü içtihat, bir alanı daraltmaktan çok genişletmeye yöneliktir. Kuran evrensel bir kitaptır; tüm insanları kapsayan hükümlerden oluşur. O, Allah'ın, yeryüzünde insanlarla yapmış olduğu son sözleşmedir; belirli bir zamanın ya da mekânın kitabı olarak görülemez.

Eser, bilimsel bir üslupla ve geniş bir kaynakçadan istifadeyle hazırlanmıştır. Özellikle son dönemde gerek İslam dünyasında gerekse Batı'da beşerî bilimlerde kaleme alınmış pek çok ilmî esere müracaat edilmiş olması, hem kadim hem de muasır eserleri yetkin bir şekilde kullanması, eserin en güçlü yanlarından biri olarak öne çıkmaktadır.

**NÜZULÜNDEN GÜNÜMÜZE KUR'ÂN VE MÜSLÜMANLAR**  
**Prof. Dr. M. Zeki Duman, Fecr Yayınevi, Ankara 1996, ISBN 975-7138-04-5**

Şaban KARASAKAL<sup>1</sup>

“Bu kitapta Kur’ânsız Müslüman ve İslâm Âlemi’nin olmayacağını, ondan istifadenin ancak anlayarak okuyup öğrendiğini yaşamakla olabileceğini; yine Kur’ân vasıtası ile anlatmaya çalıştık. Kur’ân’ı anlama ve yaşama düşüncesi olmadan sırf sevap kazanmak ve onu da ölümlere göndermenin, ücret mukabili okuyup sevabını satmanın, böylece Kur’ân’ı bir ölümler kitabı yapmanın Müslümanlara neye mal olduğunu İslâm’ın temel kaynakları vasıtası ile açıklamak istedik. Nihayet araştırmacı bir ilim adamı olarak “*Hayra çağırma, ma’rufu emredip münkeri yasaklama*” görev ve sorumluluğumuzu, bu yolla yerine getirmeye çalıştık.”

Kitabın arka kapağındaki bu cümlelerle müellif, okuyucuya kitabının muhtevası hakkında genel bir bilgi vermektedir.

Giriş bölümüne ilaveten üç bölüm ve bir sonuçtan meydana gelen eserin önsözünde Prof. Dr. M. Zeki Duman, Kur’ân kelimesinin anlamını verdikten sonra, okumaktan maksadın anlamak olduğu gibi, anlamının da bir amacının olduğunu söyler. Bu amaç ta okunan şeye bağlıdır. Bu konuda, Kur’ân-ı Kerim söz konusu olduğunda, okumak denilince iki mânânın akla geldiğini, birincisinin yazılı âyetleri, ezberden veya yüzüne okumak, kavramak ve yaşamak; ikincisinin de Allah’ın yazılı olmayan Kevnî âyetlerini incelemek, düşünmek ve ibret almak olduğunu söyler. (s. 11) Kur’ân-ı Kerim’in hem Allah’ı, hem de O’nun azametini tanıtmak, insanlara Dünya ve Ahiret mutluluğunu kazandırmak; Dünya hayatında sırf Allah’a kul olarak, Sırat-ı Müstakim üzere yaşamının yollarını göstermek; ilmî, fikrî, ictimâî, iktisadî, ahlakî, hukukî ilkelerinden istifade edilmek için gönderildiğini söyleyen müellif, anlamadan okumanın insanı bu maksatlara götürmeyeceğini söyler. (s. 13) Böyle bir çalışma yapmaktan amacının, Müslümanları uyarmaya, farkında olmadan yaptıkları şeyi onlara tanıtmaya; onları gerçek manada Kur’ân’a, yani okumaya teşvik etmek istediğini söyleyerek giriş bölümüne geçer. (s. 14)

Giriş bölümünde (s. 17-33) müellif, Kur’ân-ı Kerim’in indirildiği mutlu asırdan bu yana on dört asır geçtiğini, bu zaman zarfında insanlık tarihinde pek çok değişiklikler ve gelişmeler olduğunu söylemektedir. Baş döndürücü hızla gelişen hadiseler, iletişim ve ulaşım vasıtaları sebebiyle dünya olabildiğince küçülmüş, zaman, insanın lehine genişletilmiş, ülkeler arası mesafeler kısaltılmıştır. Batı’da ilim ve teknoloji adına sevindirici, belki bir o kadar da ürkütücü gelişmeler, ne yazık ki, halkı Müslüman olan İslâm ülkelerinde görülmemekte; bu ülkelerde dünya yönetimine sahiplenme gibi ne bir düşünce, ne de ileriye dönük bir proje bulun-

<sup>1</sup> Dr., Yüzüncü Yıl Ü İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, e-mail: skarasakal@hotmail.com

mamaktadır. Hâlbuki bir millet, ideali kadar büyür ve ideali olmayan toplumların, geleceği de olamaz demektir. (s. 19)

İnsanın varlık ilkelerine/yaratılış gayesine uymasını sağlamak için Allah Teâlâ, insanlık tarihinde bazı zamanlar hayata, dolayısıyla insanlığa ve insanlığın gidişatına müdahalede bulunmuştur. Vahy, bu müdahalenin doğrudan gerçekleşen en önemli biçimidir. Vahy açısından Kur'ân-ı Kerim ve Hz. Muhammed (sav), insanlığa, hayata ve tarihe müdahalenin sonuncusudur.

Giriş bölümünde ayrıca âyetler ışığında, insanlar arasından seçilmiş olma, iyiliği emredip kötülükleri yasaklama görevinin, fertler ve kurumlar açısından ne derece önemli bir sosyal görev olduğu izah edilmektedir. Çünkü toplum hayatında mutlaka yapılması gereken sosyal görevler ihmal veya terk edildiği zaman, bunun faturası sadece kötülüklerin sahiplerine değil, orada yaşayanların tamamına kesilecektir. İmam Malik'in dediği gibi, bu insanlar, ne ile yıkıldılarsa, yine onunla ayağa kalkmalıdırlar. Bu sözden hareketle müellif, Vahyin kontrolünde ve Resûlullah (sav)'in önderliğinde sahabenin Kur'ân'a yaklaşım tarzı, O'nu okuma ve istifade etme şekli ile günümüz Müslümanlarının Kur'ân'a yaklaşım tarzı, O'nu okuma ve istifade etme biçimini karşılaştırmak; hata ve kusurlarımızı açık seçik tespit edip dikkatlere arz etmeye çalıştığını ifade etmektedir. (s. 32)

Birinci bölümde(s. 37-132) müellif, giriş bölümünde ifade ettiği amaçlarla, *“inananlara öğüt, hasta gönüllere şifa, gerçeği arayanlara bir kılavuz ve rahmet”* (Yunus, 10/57) olan Kur'ân nedir başlığı altında, âyetler ışığında, öncelikle Kur'ân-ı Kerim'i tanıtmaya çalışmaktadır. Bu başlıklar altında, Kur'ân'ın Allah katından yegâne mucize olduğunu, önceki kitapları tasdik ettiğini ve doğruyu söyleyip, doğru yola götürdüğünü öncelikle ifade etmektedir. Daha sonra da, Kur'ân-ı Kerim'in aklî ve ilmî düşünceye, tadrîcilik prensibine önem verdiğini; ilme ve düşünceye katkıda bulunduğunu, gelişme ve yeniliklere açık olup, hürriyeti savunduğunu izah eder. Vahiyle insanlığa müdahalenin son halkası olan Kur'ân," elçisinin şahsında ve rehberliğinde insanlık için örnek olacak birey ve toplumu inşa etmiştir.

Bu bölümde daha sonra, inzal, tenzîl ve tertîl kelimelerini açıklayarak, Kur'ân'ın tenzîl ve tertîl ile indirilişinin ne anlama geldiğini açıklamaktadır. İndiriliş amacını maddeler halinde izah ettikten sonra, Kur'ân'ın üslûbu, evrensel özelliği, kâinata bakışını izah eder ve insana verdiği değeri de, hayatın korunması, aklın, dinin, neslin ve malın korunması başlıkları altında incelemektedir. Bölümün sonunda da, insanın ne Dünya'nın geçici menfaatine kapılıp Ahiret hayatının gerçek ve daimi olan refah ve mutluluğunu kaçırarak derecede gafil olması, ne de yaratılış gayesine aykırı olarak, ömür de dahil dünya nimetlerini ziyan etmesinin Kur'ân'ın hayata bakışı ile bağdaşmayacağını ifade etmektedir. Kur'ân bir kere vahyolunmuştur, fakat misyonunu gerçekleştirecek çağrısı, sürekliliğe sahiptir ve herkes bu çağrıya muhataptır.

“Asr-ı Saadette Kur'ân ve Müslümanlar” başlıklı ikinci bölümde (s. 135-176) müellif, öncelikle Asr-ı saadetin tanımını yapar ve ilk yıllardaki eğitim öğretim faaliyetleri hakkında; bütün baskılara rağmen, inananlar birbirleriyle gizli gizli buluşup, büyük bir korku içinde de olsa, gelen âyetleri şifâhî olarak birbirlerine naklettiklerini bildirmektedir. Ayrıca Hz Peygamber(sav)'den işittiklerini birbirlerine ve evlerindeki aile fertlerine naklettikleri de zikredilmektedir. Bu yılları takip



eden sonraki sistemli eğitim öğretim faaliyetleri ile ilgili olarak, Medine-i Münevvere'de Suffe ashabi ile yapılan, o zaman kadar gelen âyetlerin manalarının anlaşılması ve uygulanışına yönelik eğitimlerden bahsetmektedir. Bu noktada sistemli eğitimin öneminin anlaşılmasına dair, Hz Peygamber(sav)'in Muaz b. Cebel(ra)'i, gezici müfettiş olarak görevlendirdiği zikredilmeden geçilmemelidir (s. 140).

Müellif bundan sonra, Kur'ân öğretiminde uygulanan yöntemleri ve Sahabe devrindeki ezberleme faaliyetleriyle, Kur'ân öğrenim ve öğretimine dair teşvikleri meşhur hadis çerçevesinde izah eder. Bu hadisinde Hz Peygamber Kur'ânla ilişki kurma noktasında şöyle bir teşbihte bulunur: "Halis mü'min, Kur'ân'ı okur ve onun gerektirdiği şekilde yaşar. Kur'ân'ı okuyup onun prensipleri çerçevesinde yaşayan mü'min, tıpkı tadı ve kokusu hoş olan turunçgillere benzer. Kur'ân'ı okuyamayan ancak, onun hükümleriyle amel eden halis mü'min de, tadı güzel fakat kokusu olmayan hurmaya benzer; Kur'ân'ı okuyan, ancak onun icap ettirdiği tarzda yaşamayan facir, kokusu güzel ama tadı acı olan reyhan otuna benzer; Kur'ân okumayan ve onunla amel etmeyen münafık ise, Ebu Cehil karpuzuna benzer, onun tadı da acı, kokusu da kötüdür."(Buhari, Fedâilül-Kur'ân, 17, 36, 37)

Ashab-ı Kirâm, Kur'ân'ın kendilerine sağladığı fayda ve katkıları hakkında, dünya kazanılınca, ahiretin de kazanılacağını dikkatten uzak tutmamışlardır. Bu sebeple O'nu "hayatlarının kitabı" haline getirmişlerdir. Bu haliyle de Kur'ân, onlar için dünya ve ahiret hayatlarının temel kaynağı ve rehberi olmuştur. İbn Mes'ud (ra)'un: "Bize, Kur'ân'ın lafzını ezberlemek zor, onunla amel etmek ise kolay gelirdi; bizden sonrakilere ise Kur'ân'ı ezberlemek kolay da onunla amel etmek zor gelmektedir" sözü ile Hz. Enes (ra)'in: "Bakara ve Âl-i İmrân Sûrelerinin tamamını bilenleri biz gözümüzde çok büyütürdük. Ben, Bakara ve Âl-i İmrân sûrelerini biliyorum diyenlere gıpta ile bakardık. Hatta onu birbirimize gösterirdik" gibi sözlerle Kur'ân öğreniminde uygulanan metot ve teşvik hakkında bilgi verir. Bu kısımdan sonra, Resulullah (sav)'in "Siz Kur'ân'ı şu dört kişiden birinden öğreniniz" dediği Abâdile (Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Amr, Abdullah b. Cübeyr, Abdullah b. Abbas)'den biri olan Abdullah b. Ömer'in "Biz Kur'ân'daki ilim ve ameli bir arada öğrenirdik. Ben sadece Bakara Sûresi'ni öğrenmek için, tam sekiz yıl, bu sûre üzerinde durdum" sözünden hareketle ezber amel ilişkisi üzerinde durur. (s. 145-154)

Müellifin kaynaklara dayanarak zikrettiği, Hz. Ömer(ra)'in Basra Valisi Ebu Musa el-Eş'ari'nin mektubuna yazdığı cevap, Kur'ân'ın ezber amel ilişkisinde oldukça dikkat çekicidir. "Kur'ân'ın lafzını ezberledikleri için şayet onlara beytül-mal'dan maaş bağlayacak olursak, korkarım ki insanlar, kendilerini Kur'ân'ın lafzını ezberleme işine kaptırır da manasını ihmal ederler. Onları halleriyle baş başa bırak!" (Kettânî, *et-Terâtibü'l-İdâriyye*, II/296-297)

Sahabenin Kur'ân'dan etkilenme düzeyi ve etkileri hakkında bilgi verirken de müellif, Sabit b. Kays'ın ses tonunun yüksekliği sebebiyle duyduğu endişeyi zikreder. Bundan başka Hz Peygamber(sav)'in huzurunda, Temimoğullarının kendilerine bir başkan seçilmesine dair taleplerine cevap niteliğinde Hz Ebubekir ve Ömer(ra)'in tartışmaları üzerine inen ve bugün Mescid-i Nebevî'de Şebeke-i Resul üzerinde de yazılı olan, Hucurât sûresi ikinci âyeti misal olarak vermektedir.

Bölümün sonuna yaklaşılırken "Ve Rasûlullah'ın Allah'a Şikayeti" başlığı altında, (s. 173) "*Rasul, Rabb'im, benim kavmim Kur'ân'ı kendilerinden uzaklaştırdılar*"

(Furkan, 25/30) âyetini vererek; Elmalılı'ya göre "Kur'ân-ı mehcûr tutmak" iki manaya gelir demektir. Birincisi: Kur'ân'ı terk edip ondan uzak durmak ve onunla amel etmemek; ikincisi de Kur'ân hakkında hezeyanlar uydurmak ve saçmalamakla olur demektir. Müslümanların son derece olumsuz şartlarda bulunuyor olmalarına bakıldığı zaman, Kur'ân, rehber olduğu kabul edilen fakat rehberliğine uyulmayan bir kitap haline dönüşmüştür. Bunun neticesi olarak da, Hz Peygamber'in "Rabbim, kavmim Kur'ân'ı terk etti" âyetindeki şikayeti gerçek olmuştur.

Üçüncü bölümün başlığı "Hulefa-i Râşidîn'den Sonraki Dönemlerde Kur'ân ve Müslümanlar" (s. 179-290) şeklindedir. Bu bölümde müellifimiz, Hulefa-i Râşidîn'den sonraki dönemlerde Kur'ân ve Müslüman toplumların üzücü durumlarını, Kur'ân'dan uzaklaşmanın ve sadece sevap için okuma devrinin başladığını genişçe izah eder. Bu çerçevede, Hulefa-i Râşidîn'den sonraki Emeviler, Abbasiler ve Osmanlı döneminde idarecilerin, alimlerin ve halkın Kur'ân'la ilişkilerini detaylı bir şekilde anlatarak, sonradan yavaş yavaş Kur'ân'dan uzaklaşmanın yaygınlaştığını örnekleriyle açıklamıştır. (s. 181-186) Bu örneklerden sonra, günümüze gelerek XX. asırda Müslümanların Kur'ân anlayışını genel hatlarıyla ortaya koymaktadır. Bu çerçevede, Türk aydını ve Kur'ân başlığı altında, laik aydınlar ve pozitif bilimlerde uzman, ilahiyatçı ve yarı aydınlar şeklinde sınıflandırdığı Müslüman aydınların Kur'ân'la ilişkilerini, günümüz realiteleri çerçevesinde incelemektedir.

Bu kısımda müellif haklı olarak, İslam Dini, Kur'ân, Sünnet, Fıkıh, Kelam, Felsefe; beşeri bilimler dediğimiz Sosyoloji, Psikoloji, Sosyal Psikoloji, Tıp... gibi ilim dalları ile bir bütün halinde bilinemeyince, bilgi üretmek, düşünceye katkıda bulunmak, ilim ve teknolojiye ilerlemek gibi hususlar da mümkün olmamaktadır demektir. (s. 211) Eserin sonraki başlıklarında ülkemizde çok revaçta ve sık sık tartışma konusu olan hususlardan, Türk halkı ve Kur'ân, ücret karşılığı okunan Kur'ân-sevap ilişkisi, Kur'ân'ın sevabı ölüye gider mi? İkinci bölümde de geçen (s. 162-166), Ölüye "Yâ-sîn" ve "telkîn" meselesi gibi konular genişçe incelenmiştir.

Eserin sonuna doğru Kur'ân'a folklorik yaklaşımlar başlığı altında, Anadolu'da yaşanmakta olan Türk Folklorundan örnekler verilmektedir. Müellif bu örnekleri kısaca, yeni doğan çocuğa ad koymak; fal bakmak; bir kısım âyet ya da sûrelerin hastalığın türüne göre muska yapılması; cilt hastalığına, nazara âyet yazılması; ümitsiz hastalara ya ölür, ya da şifa bulur düşüncesiyle kırk Yâsin okutulması; ölünün kırkinci ve elli ikinci gecelerinde Yasin okutulması; binbir hatim ve Buhari Şerif okunması; gelin damadın evine inince ilk adımını atarken Kur'ân'ın altından geçirilmesi; Kur'ân ile hastaya "kurşun dökmek" şeklinde sıralamaktadır. Bu gibi adetlerin, Anadolu'nun değişik yerlerinde ufak farklılıklarla hala yaşandığını da ifade etmektedir. Müellif ayrıca, Müslümanların bugün yapması gereken şeyin, Kur'ân-ı Kerim'i "ölüler kitabı" olmaktan çıkarıp, "diriler kitabına" dönüştürmek, anlamını öğrenip, amacı üzerinde düşünmeleri olduğu görüşünü dile getirmektedir.

Eserin bu bölümünü müellif, Kur'ân-ı Kerim'i doğru okumak ve anlamak için tekliflerini sıralayarak bitirir: "a-Kur'ân'a istiâze ile başlanmalı. Kur'ân'da, mü'minlerin, şeytanın şerrinden korunmaları için üç önlemden bahsedilmiştir: a1-İhlâs ile korunmak, a2-İstiâze ile Allah'a sığınmak, a3- Allah ile bağları koparmamak, b-Allah'ın adı/besmele ile okunmalı; c-Müsait bir hal ve ortamda okunmalı; Hz. Peygamber (sav): *"Kalpleriniz, kendisi ile ülfet ettiği sürece Kur'ân okuyunuz. İhti-*

*laf ettiğinde okumayı bırakıp kalkınız*" (Buhari, Fedailü'l-Kur'ân, 37); *"Sizden biri gece kalkıp Kur'ân okurken, Kur'ân diline dolaşıp ne dediğini anlamamaya başlayınca okumayı bıraksın, hemen yatsın uyusun"* (Müslim, Müsafirun, 223) buyurmuştur. d-İçten ve sessiz olarak okunmalı; e-Kulak ve akıl birlikte kullanılmalı; f-Önyargıdan uzak okunmalı.

Kitabının sonunda müellif, Kur'ân'ı anlayarak okumak için ne yapılmalı diyerek birkaç teklif sunmuştur:

- a- İmkânı olanlar için Kur'ân dili Arapçayı öğrenmek;
- b- Cami görevlileri, bu konuda daha bilinçlendirilip idealize edilebilir.
- c- Kur'ân okumayı bilen her müslüman, imkânı ölçüsünde, tefsir ve meal-lerden faydalanarak her gün bir veya bir kaç ayeti etraflıca öğrenebilir.
- d- Kur'ân'ı okuyamayanlar camilerde ve ilim meclislerinde, ya dinleyici olarak bulunmalı, ya da özel öğreticilerden okumaya gayret etmelidirler.
- e- Kur'ân metin ve kapsamlı olarak video veya cd'lere kaydedilip, televizyon ve bilgisayarlar bu amaçla kullanılmalıdır.
- f- Konularına göre ayetler, kartvizitlere 5'li veya 10'lu olarak yazılıp okuyucuya sunulabilir.
- g- Kur'ân bölüm bölüm halkın anlayabileceği tarzda tefsir edilmelidir.
- h- Tarihi kıssalarla birlikte Resulullah (sav)'ın tebliğ dönemi, skeçler ve dramalar halinde halka görsel olarak sunulabilir.
- ı- Kur'ân'ın önemli kavramlarını ihtiva eden sade dille yazılmış kavramlar sözlüğü hazırlanmalıdır.
- i- Kur'ân'ın sadece lafzının değil, manasının da hafızlarının yetişmesi için yarışmalar düzenlenmelidir. Elbette bu vb teklifler zamana ve zemine göre arttırılabilir, önemli olan insanımızı okumaya teşvik etmek, boş vakitlerini değerli Kur'ân bilgileri ile doldurmaktır. .

Sonuç bölümünde (s. 291) müellifimiz, Kur'ân'ın, insanlığın tamamına son indirilen, Arapça bir kitap olduğunu, Arapların dışındaki diğer milletlerin kendi dillerinde yapacakları çeviri, meal ve tefsirlerle Arapça bilmemelerinin önüne geçileceğini ifade eder. Kur'ân-ı Kerim'in kılavuzluğundan istifade etmek için yapılması gereken şeyin, Arapça öğrenme imkân ve zamanı olanların Kur'ân'ı kendi dili ile okumaları; bu imkana sahip olmayanlarında kendi dillerindeki çeviri ve tefsirler yardımı ile aynen sahabilerin yaptığı gibi acele etmeden, bölüm bölüm anlayarak okumaları; bu imkânı da bulamayanların ehliyetli insanların sohbetlerine iştirak etmek suretiyle mutlaka Kur'ân-ı Kerim'den istifade etmelerini ve hayatlarını onunla şekillendirmeleri gerektiğini söylemektedir.

Daha sonra da ümmetin bozulma sebeplerini Gazali'nin diliyle: "Kur'ân, ümmetin bozulması ve yıkılmasının sebeplerini; ahlak bozukluğuna, yönetici ve yönetilen diye iki sınıfa ayrılmasına, geleneği düşüncenin esası sayan fikrî yozluğa saplanmasına bağlamaktadır" şeklinde ifade etmektedir. Öyleyse düzelmenin de, Kur'ân ahlakı ile ahlaklanmamıza, her müslümanın, bulunduğu yer ve durumu ne olursa olsun, kendi sorumluluğu ve misyonunun farkında olarak, iyiliği emir ve kötülüğe engel olma şeklindeki islah hareketine destek olması ve hakikat araştırmacı olarak gayret göstermesi şeklinde olacağını ifade etmektedir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Sayın Duman bu eseriyle, uzunca bir dönemden bu yana ve hala zor günler geçiren İslam Dünyasının yeniden aslına dönmesi ve bunun için de Kur'ân-ı Kerim'le ve Hz Peygamber'le ilişkilerini gözden geçirmeleri gerektiğine dair değerli uyarılarda bulunmuştur. Bu temel mesajlar doğrultusunda, fert, toplum ve ümmet olarak, mevcut olumsuz durumdan kurtulabilmemiz için, yeniden Kur'an'a dönmemiz gerektiğine inanan herkesin başvuru kitabı olabilecektir "*Nüzulünden Günümüze Kur'ân ve Müslümanlar.*"

## İLÂHİYAT FAKÜLTELERİ TEFSİR ANABİLİM DALI VI. ve VII. EŞGÜDÜM TOPLANTILARI

(3-5 Temmuz 2009 - Erzurum / 11-13 Haziran 2010 - Konya)

Hakan UĞUR\*

Erzurum'da 3-5 Temmuz 2009 tarihleri arasında gerçekleştirilen ve Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı ve Tefsir Ana Bilim Dalı Başkanlığı tarafından organize edilen **İlahiyat Fakülteleri Tefsir Anabilim Dalı VI. Eşgüdüm Toplantısı**, ilk gün Atatürk ÜİF.'den Yrd. Doç. Dr. Alim Yılmaz'ın Kur'an kıraati ile başladı. Daha sonra Atatürk ÜİF. Temel İslam Bilimleri Bölüm Başkanı Prof. Dr. Lütfullah Cebeci açılış konuşması yaptı. Program, Atatürk ÜİF. Dekanı Prof. Dr. Nasrullah Hacımüftüoğlu ve onu takiben, rektörlüğü temsilen Atatürk Ü. Rektör Vekili Prof. Dr. Sebahattin Tüzemen'in konuşmalarıyla devam etti. Daha sonra panele geçildi.

Atatürk ÜİF. Dekanı Prof. Dr. Nasrullah Hacımüftüoğlu tarafından yönetilen panelde üç tebliğ sunuldu. İlk olarak, Fırat ÜİF.'den Dr. Hüseyin Emin Sert, "*Kur'an-ı Kerim Işığında İnsani ve Sosyal Gelişim*" başlıklı tebliğini sundu. Tebliğde, toplumsal gelişimin, insani ve sosyal gelişim, ailevi gelişim, kurumsal gelişim, toplumsal gelişim ve küresel gelişim olmak üzere beş aşamadan ibaret olduğu zikredilerek bu gelişim aşamalarına işaret eden Kur'an ayetlerine dikkat çekildi. Ayrıca, gelişim için insan kitabı, kâinat kitabı ve ilâhî kitabın önemli olduğu ve bunların birbirleriyle çelişmediği vurgulandı.

Panelin ikinci tebliği, OMÜİF.'den Prof. Dr. İshak Yazıcı tarafından "*Hidayet Rehberi Kur'an'ın Yorum İlkeleri ve Güncel Bazı Araştırmalarda Öne Sürülen Aykırı Yaklaşımlar*" başlığıyla sunuldu. Tebliğde, bir hidayet kitabı olan Kur'an-ı Kerim'in doğru anlaşılması için birtakım ilkeler olduğu ve Kur'an hakkında yorum yaparken Kur'an'ın bütünlüğünün ve ayetlerin bağlamının gözetilmesi gerektiği ifade edildi. Söz konusu ilkeler, Kur'an'da Hz. İsa hakkında kullanılan "teveffî" kavramı, cennet-cehennem hayatı, cehennem azabının mahiyeti, el kesme cezası gibi değişik konular örneğinde izah edildi.

Panelde son olarak Atatürk ÜİF.'den Prof. Dr. Ali Eroğlu, "*Kur'an-ı Kerim'in Tekrarlarının Anlamı Üzerine*" başlıklı tebliğini sundu. Tebliğde, müsteşriklerin Kur'an hakkındaki ithamlarından söz edilerek W. Montgomery Watt'ın "*Kur'an'a Giriş*" adıyla Türkçeye tercüme edilen kitabında Kur'an'da revizyon yapıldığından bahsedildiği aktarıldı. Prof. Dr. Ali Eroğlu, Rahman, Kâfirûn, Şuarâ gibi bazı surelerdeki tekrarlanan ayetlerin hep aynı şekilde çevrildiğini ve bunun bir hata olduğunu ifade etti. Bir şeyin öneminin vurgulanması için onun tekrar edilmesi gerek-

\* Dr., Selçuk Ü İlahiyat Fak. Tefsir Anabilim Dalı, e-mail: hugur@selcuk.edu.tr

tiğini, bütün dillerde tekrar olgusunun bulunduğunu ve tekrarın güzel karşılandığını, evrensel bir metot olan tekrarın hitabette de önemli bir yer tuttuğunu zikretti. Evrensel bir kitap olan Kur'an-ı Kerim'de de tekrar metodunun kullanıldığını ve meal ve tefsirlerde bu hususun göz önünde bulundurulması gerektiğini ifade etti.

Tebliğün sunumundan sonra Erciyes ÜİF.'den Prof. Dr. Zeki Duman, tebliğlerde meal sahiplerine yapılan eleştirileri cevaplandırarak, Hz. İsa'nın öldüğünü ve hali hazırda cennette bulunduğunu ayetlerle delillendirerek dile getirdi. Sütçü İmam ÜİF. Dekanı Prof. Dr. M. Kemal Atik de söz alarak Hz. İsa'nın mahiyetine ilişkin konuları dile getirerek bu konudaki ayetlerin tam olarak anlaşılmasının çok zor olduğunu ifade etti. Uludağ ÜİF.'den Prof. Dr. Remzi Kaya ise Hz. İsa'nın mahiyeti konusunu yazdığı bir makalede Kur'an-ı Kerim ve İncillere göre incelediğine dikkat çekti.

Eğüdüm toplantısının ikinci gününde Atatürk ÜİF.'den Prof. Dr. Sadık Kılıç'ın yönetiminde Tefsir Anabilim Dalı konularının ele alındığı müzakereli bir oturum yapıldı.

Oturumda ilk olarak Harran ÜİF.'den Prof. Dr. Ahmet Bedir, "*Bologna Süreci*"ne ilişkin sunumunu yaptı. Sunumda, Bologna Sürecinin unsurları sayıldıktan sonra bu unsurlar arasında İlahiyat Fakültelerini en çok ilgilendiren "Bologna Süreci ve Kalite Güvencesi" konusu hakkında bilgi verildi. Tebliğde anlatıldığına göre Bologna Süreci'nin temelleri Fransa, İtalya, Almanya ve İngiltere'nin 1998 yılında Fransa'nın Sorbonne şehrinde gerçekleştirdiği toplantıda atılmıştır. Bu süreç, katılımcı ülkelerin eğitim kalitesini artırmayı amaçlamıştır. 2001 yılında Türkiye'nin de dâhil olduğu sürecin 2010 yılında tamamlanması beklenmektedir. Bu kapsamda üniversitelerde derslerin isimlerinin belirlenmesi ve kodlarının tanımlanması gibi birtakım düzenlemelerin yapılması gerekmektedir. Bologna Sürecinde üniversitelerden tamamlanması istenen başlıca düzenlemeler şunlardır:

1. Diploma ve derecelerin tamamlanması
2. Kalite güvencesi
3. Yüksek öğretim yeterlikler çerçevesi
4. Öğrenci katılımı ve sosyal boyut

Prof. Bedir, Tefsir Anabilim Dalı öğretim görevlileri olarak bizleri en çok kalite güvencesi maddesi ilgilendiriyor, dedi. Bu bağlamda, kalite kültürünün yerleştirilmesi ve kalite güvence ajanslarının kurulmasının gerektiğini vurguladı.

İkinci tebliğ, Erciyes ÜİF.'den Prof. Dr. Celal Kırca tarafından "*Tefsir Dersleri Genel Yeterlilik Ölçütleri*" başlığı ile sunuldu. Bir önceki eşgüdüm toplantısında oluşturulduğundan bahsedilen "Tefsir Dersleri Genel Yeterlilik Ölçütlerini Belirleme Komisyonu"nun da başkanı olan Prof. Dr. Celal Kırca, yaptıkları çalışmalar hakkında bilgi verdi. Tebliğde, Yeterlilik Kriterleri ve ders adlarının belirlenmesi için komisyon oluşturulduğu belirtilerek Prof. Dr. Celal Kırca, Prof. Dr. Hüseyin Yaşar, Prof. Dr. Ahmet Bedir, Doç. Dr. Şehmus Demir, Doç. Dr. Murat Sülün, Doç. Dr. Bilal Gökçir, Yrd. Doç. Dr. Necmettin Gökçir'dan oluşan bu komisyonun ortaya koyduğu ölçütler anlatıldı. Bu çalışmada, İlahiyat Fakültelerinde Lisans, Yüksek Lisans ve Doktora düzeyinde Tefsir Anabilim Dalına ait derslerde okutulacak mceburi ve seçmeli derslerin adlarının teklif edildiği ve her bir dersin tanımının, amacı-

nın ve kazanımlarının ayrı ayrı ortaya konulduğu zikredildi. Komisyon tarafından tespit edilen ve Prof. Kırcı'nın sunumunda dile getirilen kriterler şunlardır:

#### **A. LİSANS KRİTERLERİ**

1. Tefsirle ilgili temel kavram ve terimleri net bir şekilde anlamak.
2. Tefsir, Tefsir Usûlü ve Ulûmu'l-Kur'an'a ilişkin belli başlı eserler hakkında bibliyografik ve kronolojik bilgiye sahip olmak, genel anlamda içerikleri hakkında bilgi sahibi olmak.
3. Kur'an Tarihi hakkında ana hatlarıyla bilgi sahibi olmak.
4. Kur'an mealleri hakkında bilgi sahibi olmak; lisans dönemi boyunca bütün Kur'an'ı mealde okumuş olmak.
5. Kur'an'ın ana konularını bilmek.
6. Arapça-Türkçe tefsir metinlerini okuyup anlamak.
7. Tefsirin tarihini, gelişimini, yapısal özelliklerini, ortaya çıkan tefsir ekollerini bilmek ve yorum farklılıklarının ekolleşmeden kaynaklandığının farkında olmak.
8. Kısa sureleri, aşkırları ve pratik hayatla ilgili ayetleri ezberleyip anlamak.

#### **B. YÜKSEK LİSANS KRİTERLERİ**

1. Araştırma tekniklerini öğrenerek alanı ile ilgili araştırmaları içeren bibliyografyaları taramak.
2. Tefsirle ilgili problemleri ve konuları tanımak ve bunların analizini yapabilmek.
3. Kur'an yorumunun tarihi süreç içindeki oluşumunu ve gelişimini bilmek, yapılan yorumları değerlendirmek.
4. Tefsir ekollerini, ortaya çıkışları, anlama yöntemleri, yorum farklılıkları ve sebepleri ile birlikte bilmek.
5. Tefsirle ilgili fikirlerin, düşüncelerin ve verilerin farkında olmak ve bunları değerlendirebilmek.
6. Müfessirlerin anlama ve yorumlama yöntemleri hakkında bilgi sahibi olmak.
7. Tarihî süreç içinde Kur'an yorumunun oluşumu ve gelişimini tanıyarak yapılan yorumları değerlendirme becerisi kazanmak.
8. Kur'an kelimeleri hakkında hazırlanmış lügatlerden istifade etme ve kavramsal/semantik analiz becerisini kazanmış olmak.
9. Kur'an mealini en az bir defa okumuş olmak ve Kur'an'ın içeriğini tanımak.
10. Tefsir metinlerini mukayeseli olarak okuyup anlamak.
11. Kur'an temalarını Kitab-ı Mukaddes'ten karşılaştırmalı olarak okuyabilme becerisini kazanmak.

#### **C. DOKTORA KRİTERLERİ**

1. Geçmişten günümüze intikal eden ve günümüzde ortaya çıkan Tefsir problemleri hakkında ileri derecede bilgi sahibi olmak, bu problemlerin analizini ve değerlendirmesini yaparak sahaya katkıda bulunmak.
2. Tefsirdeki yöntem tartışmaları hakkında ileri düzeyde bilgi sahibi olmak.

3. Kur'an ayetlerini hayatın içinde anlamlandırma becerisi kazanmak.
4. Alandaki konulara sistematik ve inter-disipliner bakış açısıyla yaklaşabilmek.
5. Hakemli dergilere makale yazabilmek veya bilimsel toplantılarda tebliğ sunabilmek,
6. Bir Tefsir yöntemini kendi alanına uygulayarak özgün çalışma yapabilmek.
7. Kur'an'ı anlama ve yorumlama yöntemlerine vakıf olmak ve bunları uygulayabilmek.
8. Temel bir tefsir kitabı okumuş olmak ve bir bilgi objesi olarak Kur'an'ın kuşatıcılığı hakkında ileri düzeyde bilgi sahibi olmak.

Komisyon tarafından hazırlanmış bu esaslar Tefsir akademisyenleri tarafından değerlendirilmiş, tartışılmış ve olumlu bulunmuştur.

Esgüdüm toplantısının ikinci gününde son olarak Marmara ÜİF.'den Prof. Dr. Nihat Temel tarafından "*Kıraat Bilim Dalı Anabilim Dalı Olmalı mı?*" konusu ele alındı. Prof. Dr. Nihat Temel, bu konuda MÜİF. Tefsir Anabilim Dalı olarak yaptıkları çalışmaları anlatarak, Kıraat Anabilim Dalında öğretilmesini planladıkları dersler, derslerin kredileri ve içerikleri gibi konularda bilgi verdi. Daha sonra böyle bir girişimin muhtemel olumlu ve olumsuz sonuçlarına dair çeşitli görüşler, öğretim üyeleri tarafından dile getirildi.

Programın son gününde ise Erzurum'un tarihi yerlerini gezen tefsir akademisyenleri birlikte piknik yaptılar. Son günde pek çok öğretim üyesi tarafından yapılan değerlendirme konuşmalarını müteakip, bir yıl sonraki buluşmanın Konya'da yapılması kararlaştırıldı.

Türkiye'nin değişik üniversitelerindeki Tefsir Anabilim dalına mensup akademisyenlerin bir araya gelip gerek akademik hayata dair gerekse değişik ilmi konularda müzakere etmelerine vesile olan bu toplantı çok faydalı olmuştur. Başta Prof. Dr. Nasrullah Hacımüftüoğlu ve Prof. Dr. Lütfullah Cebeci olmak üzere organizasyon heyetinin büyük gayret ve fedakârlıkları, toplantının güzel ve verimli olmasını sağlamıştır. Kendilerine teşekkür ederiz.

### **İlahiyat Fakülteleri Tefsir Anabilim Dalı VII. Esgüdüm Toplantısı 11-13 Haziran 2010 tarihleri arasında Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi himayesinde Konya'da gerçekleştirildi.**

Bu toplantı kapsamında bir sempozyum, bir panel ve bir değerlendirme oturumu yapıldı. 11 Haziran 2010 tarihinde Konya Bera Otelinde gerçekleştirilen, "*Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerîr et-Taberî*" başlıklı sempozyum iki oturum şeklinde düzenlenmiştir. I. Oturum, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Ahmet Önkâl'in selamlama konuşması ve ardından toplantının düzenleme heyeti adına Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Başkanı Prof. Dr. Yusuf Işıcık'ın açılış konuşmasıyla başladı. I. Oturum başkanı, (MÜİF.) emekli öğretim üyesi Prof. Dr. Suat Yıldırım'ın takdim konuşmasının ardından, rahatsızlığı sebebiyle programa katılamayan Çukurova ÜİF.'nden Doç. Dr. Mustafa Öztürk'ün "*Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerîr et-Taberî*" başlıklı tebliği, Selçuk ÜİF.'nden Arş. Gör. Dr. Hakan Uğur tarafından okundu. Tebliğde, Taberî'nin tefsir anlayışı Selefîlik ve Zâhirîlik açısından değerlendirilmiştir. Çoğu



araştırmacı tarafından Selefî anlayışa sahip olduğu kabul edilen Taberî'nin Şiilikle itham edilmesinin ona yapılmış bir iftira olduğu ve bunun muhtemelen, kendisini kıskanan Hanbeliler'e ait bir iddia olduğu vurgulanmıştır. Taberî'nin, sahih bir tefsirin şartı olarak kişinin kendi görüş ve fikirlerinden kaynaklanmaması ve saha-be veya tabiuna dayanması gerektiği fikrinde olduğu ifade edilmiştir. Böylece, Taberî'nin tefsir anlayışında Selefî düşüncenin baskın ve belirleyici bir unsur olduğu, bununla birlikte Taberî'yî teknik anlamda "Selefî" olarak nitelendirmenin doğru olmadığı ve onun tefsir anlayışının Ehl-i Hadis ile özdeş bir Selefî anlayış olduğu dile getirilmiştir. Tebliğ sahibine göre Taberî, haberi sıfatlar konusunda da Selefiyye ile aynı çizgidedir. Nihai görüş olarak, Taberî'nin müfessir kimliğinin iki temel bileşeninden biri Selefîlik (Ehl-i Hadis zihniyeti), diğeri de ılımlı zâhirîlik ve zâhircilik olduğunu ifade etmiştir.

Tebliğün müzakeresini İnönü ÜİF.'nden Öğr. Gör. Dr. Atik Aydın yaptı. Müzakerede, Taberî'nin, tebliğde ifade edildiği gibi Ehl-i Hadis'e mensup olduğu hususunun çok sarîh olmadığı savunulmuştur. Ayrıca Taberî'nin tefsirinin bir rivayet tefsiri olarak değerlendirilemeyeceği, rivayet tefsirlerinin özellikleri bağlamında savunulmuştur.

Oturum, Ondokuz Mayıs ÜİF.'nden Prof. Dr. Mustafa Ünver'in "*Siyakın Hegemonik Durumuna Taberî Düzeltmesi*" başlıklı tebliği ile devam etti. Tebliğde, Taberî Tefsiri'nde siyak prensibinin nasıl işlendiğini, siyakın hegemonik olmaktan kurtarılarak öteki tefsir etme yöntemleriyle uyumlu hale nasıl getirildiğini ortaya konulmuştur. Taberî'nin siyak konusuna sağladığı teorik ve pratik katkılar, ayetler örnekleminde sıralanmıştır. Taberî'nin, tefsirinde, siyakın diğer ilimlere karşı hegemonik bir konuma gelmesini engellemek üzere onun bazı karinelerle sınırlandırılması uygulamasına başvurduğu savunulmuştur.

Hitit ÜİF.'nden Prof. Dr. Mesut Okumuş, tebliğün müzakeresini yaptı. Okumuş, tebliğün başlığının yanlış anlamaya müsait olduğunu; başlıktan, sanki bağlamın İbn Cerir et-Taberî'ye gelinceye kadar tefsir eserlerinde çok büyük bir üstünlük kurmuş ve egemen bir anlayış haline gelmiş, et-Taberî'nin de bu üstünlük ve egemenlik konumundan rahatsız olarak onu düzeltmiş ve yerli yerine oturtmuş anlamını akla getirdiğini, oysa durumun hiç de öyle olmadığını, hatta tam aksinin geçerli olduğunu söylemiştir. Okumuş'a göre İbn Cerir et-Taberî kendisine kadar gelen ayet yorumlarını değerlendirirken bunlar arasında en doğru veya tercihe şâyan olanı belirlemede "bağlam" ölçütünü kullanan ve bunu açıkça ifade eden ilk rivayet müfessirlerden biridir. Okumuş, Taberî'nin tefsirinin pek çok açıdan incelenmesini gerektiğini, özellikle Taberî'nin tefsirde yer alan rivayetler arası ihtilaf-larda tercih ölçütleri üzerine bir doktora çalışması yapılmasının çok yararlı olacağını ifade etmiştir.

İlk oturumda son olarak Şırnak ÜİF.'nden Yrd. Doç. Dr. Harun Ögmüş, "*Taberî Tefsirinin Şiirle İstişhad Yöntemi Açısından Değerlendirilmesi*" başlıklı tebliğini sundu. Ögmüş tebliğinde, Taberî'nin Hicrî II. asır lügavî tefsirlerindeki Arap diline dayalı tahlilleri bir araya getirerek mukayeseler yaptığını ve tercihlerde bulunduğunu, bunu yaparken de Selef'ten gelen nakilleri öncelediğini ve tefsir şartlarına titizlikle riayet ettiğini vurgulamıştır.

Atatürk ÜİF.'nden Prof. Dr. Sadık Kılıç, tebliğin müzakeresini yaparak tebliğdeki izah edilmeye muhtaç bazı hususlara dikkat çekti.

Taberî Sempozyumunun II. oturumu, 11 Haziran günü icra edildi. Oturum başkanlığını Şırnak ÜİF.'nden Fakülte Dekanı Prof. Dr. Mustafa Altundağ üstlendi. Oturumda ilk olarak Ondokuz Mayıs ÜİF.'nden Prof. Dr. İshak Yazıcı, "*Taberî Tefsiri Işığında Cennet ve Cehennem Ahvaline İlişkin İddialar*" adlı tebliği sundu. Tebliğde, Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'nın konuldukları cennetin nerede olduğu, cennet hayatının ebediliği, cennet nimetlerinin temsili özellik taşıyıp taşımadığı, cehennem azabının cismaniliği, cehennem azabının ebediliği, Kur'an'da bahsedilen cehennem yiyecek ve içecekleri gibi dikkat çekici konular, ilgili ayetler ışığında tartışılarak Taberî'nin o konular hakkındaki görüşlerine işaret edilmiştir.

Tebliğin müzakeresini ise İstanbul ÜİF.'nden Prof. Dr. Mevlüt Güngör yaptı. Müzakeresinde soru, tenkit ve tekliflerini 14 madde altında sıralamasının ardından tebliğ sahibi Prof. Yazıcı bu sorular hakkında genel bir değerlendirme yaptı.

Oturumda ikinci tebliği Dokuz Eylül ÜİF.'nden Doç. Dr. Muammer Erbaş sundu. Erbaş, "*Bir Tefsir Kaynağı Olarak Taberî'nin 'Tarihu'l-Ümem/Rusül ve'l-Mülûk' İsimli Eseri*" başlıklı tebliğinde Taberî'yi *Tarihu'l-Ümem* isimli tarih kitabı bağlamında değerlendirdi. Tebliğde söz konusu kitap, bir tefsir kaynağı olarak incelenmiş ve bu açıdan değeri tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca Taberî'nin kitabında ilgili rivayetleri tercih noktasında ne gibi kıstaslar gözettiği ortaya konulmuştur. Erbaş'a göre Taberî'nin kitabı, Kur'an merkezli ilmi verilere dayanması sebebiyle "*Kronolojik Tarihi Tefsir*" olarak adlandırılabilir.

Tebliğin müzakeresini ise Süleyman Demirel ÜİF.'nden Doç. Dr. İshak Özgel yaptı. Özgel müzakeresinde tarih ilminin ve tarihi verilerin Kur'an'ın tefsirinde taşıdığı öneme vurgu yaptı. Tebliğde, Taberî'nin tarih kitabının bir tefsir kaynağı olarak incelenmediğini, bilakis bir tefsir kitabı olarak değerlendirildiği, bu anlayışın da çalışmanın başlıklarına yansıdığını söyledi.

Oturumun ve sempozyumun son tebliği Atatürk ÜİF.'nden Doç. Dr. Abdülmecit Okçu'nun "*Taberî'nin Yedi Harf Hakkındaki Görüşleri*" başlıklı tebliği idi. Tebliğde, yedi harf meselesi hakkında Taberî'nin tefsirinde zikrettiği rivayetler, bu rivayetler hakkındaki görüşleri ve farklı görüşlere verdiği cevaplar serdedildi. Okçu, Taberî'nin pekçok İslâm uleması gibi "yedi harf"ten maksadın, bir lafzın yedi müradif anlamıdır" görüşünde olduğunu söyledi.

Uludağ ÜİF.'nden Öğr. Gör. Dr. Mehmet Emin Maşalı tebliğin müzakeresini sadedinde Taberî'nin yedi harf meselesi hakkındaki görüşleriyle ilgili olarak genel bir değerlendirme yaptı.

Esgüdüm toplantısı, aynı gün akşam saatlerinde icra edilen "*Kur'an'ı Okumaya ve Anlamaya Doğru*" başlıklı halka açık panel ile devam etti. Alaattin Keykubat Salonu'nda gerçekleştirilen panelin açılışında UÜİF. öğretim elemanlarından Dr. Mehmet Emin Maşalı Kuran tilavetinde bulundu. Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Ahmet Önkal tarafından yönetilen panelde Konya İl Müftü Vekili Dr. Hamza Küçük bir selamlama konuşması yaptı. Ardından oturum başkanının takdimiyle panele geçildi. Panelde sırasıyla, Erciyes ÜİF. Dekanı Prof. Dr. M. Zeki Duman, Dokuz Eylül Üniversitesi İF. Dekanı Prof. Dr. Ömer Dumlu ve Atatürk ÜİF. Dekanı Prof. Dr. Nasrullah Hacımüftüoğlu konuşma yaptılar.

Prof. Dr. M. Zeki Duman, konuşmasında Kur'an okumanın ve onu hayatında uygulamanın önemine vurgu yaparak Müslümanların bu hususta ne tür tavırlar içinde olduklarını anlattı. Prof. Dr. Nasrullah Hacımüftüoğlu ise Kur'an'ın lâfzî icazına dikkat çekerek, Kur'an'daki tahaddi ayetlerini zikretti. Prof. Dr. Ömer Dumlu da Kur'an'ı anlayarak okumanın önemini vurguladı. Halktan beklenildiği kadar ilgi görmediği gözlenen panel, panelistlerin canlı, bilgi açısından doyurucu ve samimi bir üslup kullanmaları sayesinde verimli geçti.

Esgüdüm toplantısının üçüncü ve son günü, yani 12 Haziran 2010 tarihinde, değişik üniversitelere mensup Tefsir Ana Bilim Dalı öğretim üyelerine yönelik olarak *"Tefsir Ana Bilim Dalının Meselelerine Dair Değerlendirme Oturumu"* düzenlendi. Selçuk ÜİF.'nden Prof. Dr. M. Sait Şimşek'in başkanlık ettiği oturumda ilk olarak Marmara ÜİF.'nden Prof. Dr. Hasan Elik, *"Tefsir Derslerinde Kur'an'ın Yaşanan Bir Kitap Olduğuna Vurgu Yapılmasının Önemi"* başlıklı konuşmasını yaptı. Elik, Kur'an'ı anlamak ve yaşamak kavramlarıyla ilgili görüşlerini dile getirdi.

İkinci olarak, Erciyes ÜİF.'nden Prof. Dr. Celal Kırca *"Yeterlilik Kriterleri Bağlamında Tefsir Dersinin Öğretim Sorunları"*nı dile getirdi. Kırca, iki sene önce İstanbul'da yapılan toplantıda kurulan *"Tefsir Dersi Yeterlilik Kriterlerini Belirleme Komisyonu"* tarafından hazırlanan Yeterlilik kriterlerinin uygulanmasıyla ilgili olarak yaşadıkları sorunları anlattı. Konuşmasında, yaşanan sorunları, seviye sorunu, kitap sorunu, anlama sorunu ve anlatım sorunu olmak üzere 4 başlık altında değerlendirdi. Görev yaptığı fakültede tefsir derslerinde denediği bir uygulamayı tasvir ederek söz konusu kriterlerin sağlanmasında faydalı olup olmayacağını dinleyenlerin onayına sundu.

Erciyes ÜİF.'nden Prof. Dr. Erdoğan Pazarbaşı, *"Yeterlilik Kriterleri Bağlamında Tefsir Dersinin Arapça Öğretimi Sorunları"* başlıklı sunumunu yaptı. Pazarbaşı da kendi tecrübeleri ışığında Tefsir derslerinin Arapça olarak öğretilmesi uygulamasında karşılaşılabilecek muhtemel sorunları örneklerle anlattı.

Oturumda son olarak Dokuz Eylül ÜİF.'nden Prof. Dr. Hüseyin Yaşar, *"Tefsir Akademisyenleri Derneği'nin Tanıtımı"* başlıklı konuşmasını yaptı. Tefsir akademisyenleri arasında iletişim sağlamak üzere kurulan ve kısa adı TADER olan derneğin kuruluş aşamaları, amaçları gibi hususlarda bilgi verdi.

Oturumun akabinde kapanış konuşmaları mahiyetinde serbest değerlendirmelere geçildi. Bu kapsamda K. Maraş Sütçü İmam ÜİF. Dekanı Prof. Dr. Kemal Atik, Atatürk ÜİF.'nden Prof. Dr. Lütfullah Cebeci ve Cumhuriyet ÜİF.'nden Prof. Dr. Talip Özdeş konuşmalarını yaptı. Program, katılımcı öğretim üyelerinin teklif ve öneriler içeren kısa konuşmalarıyla sona erdi.

Yoğun bir gündemle üç gün süren esgüdüm toplantısı, katılımcılarca verimli ve istifadeli bulunmuştur. SÜ. İlahiyat Fakültesi'nin ziyaret edilmesi, Meram gezisi gibi birtakım aktivitelerle desteklenmiş olmasına rağmen toplantı, büyük oranda tebliğ ve sunumlara dayanan bir içeriğe sahipti. Tefsir esgüdüm toplantılarında çok rastlanmayan bir uygulamayla Müfessir Taberî'nin konu edildiği ve toplam altı tebliğin sunulduğu iki oturumdan ibaret olan sempozyum ile panel ve değerlendirme toplantısı, VII. Esgüdüm Toplantısını verimli kılmıştır. Ayrıca toplantılarda sunulan tebliğler, yapılan konuşmalar ve teknik bilgilerin tamamı, toplantının hemen ardından bir kitap halinde neşredilmiştir. Yüz on civarında Tefsir akade-

misyenini bir araya getiren böyle bir organizasyon, karşılıklı bilgi alışverişine zemin hazırlamıştır. Programın organizasyonunda görev alan, başta Selçuk ÜİF. Tefsir Anabilim Dalı Başkanı Prof Dr. Yusuf Işıcık ve Doç. Dr. Fethi Ahmet Polat olmak üzere, Tefsir Anabilim Dalı öğretim elemanlarına ve Türkiye'nin değişik üniversitelerinden gelip gerek sunum yapmak suretiyle, gerekse dinleyerek katılımda bulunan akademisyenlere teşekkür ediyoruz.

### 30. ALMAN ORYANTALİSTLER GÜNÜ 'NÜN ARDINDAN “HANGİ GEÇMİŞ HANGİ GELECEK? 21. YÜZYILDA ORYAN- TALİSTİK.”<sup>1</sup>

Muhammed Mustafa AKDAĞ<sup>2</sup>

1845 de Leipzig’de Heinrich Leberecht Fleischer’in önderliğinde kurulan “Alman Oryantalistleri Topluluğu” (*DMG- Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*) başlangıçta Asya dilleri ve kültürleri ve Afrika üzerine olan araştırmalarını zamanla İslam bilimleri ve yakın doğu üzerine yoğunlaştırdı.<sup>3</sup> 1847’den itibaren de *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* isimli dergiyi çıkarmaya başladı. Günümüzde de özellikle *İslam öncesi Ortadoğu* tarihi olmak üzere geniş bir yelpazede çalışmalar yapıldığı gözlenmektedir.

DMG, gelen yoğun talep üzerine, 1921 de “*Alman Oryantalistler Günü (DOT: Deutsche Orientalisten Tage)*” adı altında başladığı konferanslar zincirine ortalama üç yılda bir olacak şekilde devam etmektedir. 2004 yılında Almanya’nın Halle şehrinde yapılan son konferansın ardından geçtiğimiz yılın eylül ayının sonunda da Almanya’nın en köklü üniversitelerinden olan Freiburg Üniversitesinin Oryantalistik bölümünün ev sahipliğinde 30. su gerçekleşmiş oldu.

Bu son konferansın sloganı “*Hangi geçmiş hangi gelecek? 21. Yüzyılda Oryantalistik*” olarak belirlenmiş. Hedefler ve tanıtım bildirisinde yer alan nehir görüntüsü de programın hedefini özetler mahiyette. Organizasyonun bir format değişimi yaşadığı manasına geliyor aslında bu slogan. Katılımın genişliği, konuların çeşitliliği ve de sunumların zenginliği ile de bu yılki açılımın geçen yıllardan daha farklı olduğunu hissettirdi takipçilerine.

Yusuf el-Karadavi, Gad el-Haqq gibi tanınmış simaların da bildirilerini sunduğu organizasyonda, toplam 650 sunum ve 1000 in üzerinde katılımcı ile bu yıl bir rekora imza atıldı.

Özellikle İslam bilimleri sahasındaki çalışmalarda hatırı sayılır bir artış hissedildi. *Sufizm*, *Avrupa’da İslam* ve *Okullarda Din Eğitimi* gibi konular da bu sahanın favori konularından idi. Doğu Avrupa’dan, Uzak doğuya uzanan coğrafyadaki çeşitli sosyal kültürel problemleri ele alan bildiri ve araştırmalar samimi birer çözüm arayışı görüntüsü vermekteydi.

Almanya’daki *Oryantalistik* bilim dalı açısından da bu açılım çok önemliydi. Oryantalistik artık, -kimilerine göre ironik bir ifade ile,- orkideler bilimi olarak anılmaktan kurtulacak ve fildişi kulesinden inip gerçek problemlerle yüzleşip çö-

<sup>1</sup> 2007 Eylül ayında gerçekleşen “30. Alman Oryantalistler Günü” konferansının tanıtımı ve içerik özeti hakkında bir çalışmadır. Geniş bilgi için bkz. <http://www.dot2007.de/index3.php?ID=1&sprache=1>

<sup>2</sup> Phd öğrencisi, Tübingen Üniversitesi.

<sup>3</sup> <http://www.dmg-web.de/>

zümleler üretecekti. Almanya'da nasyonal sosyalistlerin korkusu ile sesini kısıp kıyıya çekilen Oryantalistik İslam'ın politik hayatta güç kazanması ile tekrar sindiği köşesinden çıkmıştı artık. 30 yıl öncesine kadar İslam pek çok alman için ekzotik bir mana ifade ediyordu. *Humeyni*'nin İslam devrimi, *Hizbullah* gibi örgütlerin boy göstermeye başlaması vb. olayların akabinde, İslam artık Almanya'da da günlük hayatın bir parçası haline gelmişti. Özellikle de Edward Said'in "*Oryantalizm*" Kitâbı tartışmaları alevlendirmiş ve bu bilim dalının yönünün başka tarafa çevrilmesine sebep olmuştu.

11 Eylül hadisesinden sonra gelinen nokta ise, hem İslam açısından hem de Avrupa'da yaşayan müslümanlar açısından çok müspet değildi. Erfurt Üniversite-si'nin bir araştırmasına göre, 2005 ve 2006 yılları arasında Almanya'daki *ARD* ve *ZDF* televizyon kanallarında yayınlanan 133 programdan 31'inde İslam, terörizm ve fanatizm bağlamında ele alınmış ve programların %81'i negatif bir yaklaşımla hazırlanmıştı.

30. Alman Oryantalistler Günü de, ağırlıklı konularını İslam'a ayırmıştı ve konu tamamen güncel bağlamda -sosyo-politik düzlemde- özellikle de Ortadoğu'daki İslam açısından ele alındı.

Programın medyadaki yansımaları da bu tabloyu destekliyordu;

Almanya'nın önde gelen medya organlarından olan "*Deutsche Welle*" bünyesinde, İslam dünyası ile olan diyalogu hedefleyen yayınlar yapan "*Qantara*" isimli dergi,<sup>4</sup> programı her ne kadar „*Tekrar - Sterotip*“ şeklinde ele alıp eleştirmiş olsa da ki bu eleştirilerin haklılık yönleri de yok değildir- bu yılki çizgi ve hedefin genelde olumlu puan aldığı duyurdu okurlarına.

Elbette konuya daha katı yaklaşan ve organizasyonu eleştiren yorumlar da mevcuttu. Örneğin *SWR* de yer alan, konferansın organizatörü DOT'un başkanı Prof. Dr. Stefan Leder'in de yer aldığı tartışmada, Oryantalistik bölümünün en başta isim probleminde yola çıkarak İslam Bilimleri mi?, Arabistik mi? veya hangi isimle hitap edilmesi gerektiği konusu ile başlayan bir dizi eleştiriler getirilmiş ve 11 Eylül'e kadar olan pasif tavrı ile 11 Eylül'den sonraki değişen politik ve ekonomik saiklerle aktif hale gelmeye çalışan tavrını kıyaslanmış ve de Türkiye'nin EU' ya girmesinden Irak'taki şii- sünni ayrımına kadar bir dizi problemler çerçevesinde politize olmuş bir bilim dalından bahsedilir hale geldiği vurgulanmıştır. 25 e yakın üniversite de mevcut olan Oryantalistik bölümlerinin "*Orkideler Bilimi*" olarak tasnife tabi tutulduğu ve 11 Eylül'den sonra da istihbarat birimlerinin bir kolu veya yüksek ücretlerle danışmanlık veya değişik yayın kuruluşlarında ücretli yorumculuk yapan birer kurum haline geldiği eleştirileri yer almıştır.

*Basler Zeitung*'dan Heiner Hiltermann ise "*Demokrasi İslam'da da mümkündür*" başlığı ile yayınlanan makalesinde DOT'un çizmiş olduğu Sterotip haline gelmiş İslam imajının değişmesi ile alakalı eleştirilere yer verdi.

*Süddeutsche Zeitung*'da Stefan Weidner imzası ile çıkan makalede ise ilginç bir başlık kullanılarak adeta konu özetlenmeye çalışılmış:

<sup>4</sup> [http://www.qantara.de/webcom/show\\_softlink.php/\\_c-365/i.html](http://www.qantara.de/webcom/show_softlink.php/_c-365/i.html)

“Bin Laden’den uyandırma öpücüğü; 30. Oryantalistler günü Freiburg’dan hayırlı bir bilimdalı sunuyor”. Oryantalistler gününün format değişikliğini ve oryantalizme bakışın değişmeye başladığını anlatan makalede uzun yıllardır doğu ya ve doğu ilimlerine karşı var olagelen akademik körlük ve onun getirdiği o bölgeye karşı oluşan bir problem havzası nazarı ile bakma alışkanlığı ele alınıyordu.

FAZ( *Frankfurter Allgemeine Zeitung*) ve *İslamische Zeitung* ise yükselen değer olarak gördükleri *Sufizm* konusuna vurgu yaptılar. FAZ’da yer alan makalede, “*Sufi burada mücadele ediyor: İslam her şey demek değil: Oryantalistler gününden bildiriler*” şeklinde bir başlık altında Alman Oryantalistler Gününün değişen odaklanmasından bahsedilmekte ve 120 den fazla sunumun aktüel İslami meseleler hakkında olduğu vurgulanmaktadır.

*İslamische Zeitung* ise Oryantalistler gününün tarihçesi ile ilgili kısa bir özetten sonra bu yılkinde yer alan Abdül Jalil Steffen Stelzer’ in “Sufizm’in faydaları ve zararları” adlı sunumunu nazara verdi.

*Badische Zeitung* ise bir röportajla “*İslam ve Şeriat*” konularında İranlı Reformist ilahiyatçılardan, oryantalistler gününün de mîsâfir konuşmacısı olan Muhammed Şabestari’nin fikirlerine yer verdiği bir makale yayınladı ve doğu ile batı arasında iki taraftan sıkışmış kalmış -Şabestari kendini bir yandan kendi rejimleri bir yandan da batılı fundamentalistlerin arasında sıkışıp iki taraftan da horlandıklarını kastederek, bu şekilde tanımlıyor- olmalarından bahsederek Şabestari’nin gelecekle alakalı korkularına yer verdi.

*Stuttgarter Nachrichten*’in üzerine eğildiği konu ise Almanya’daki İslam eğitimi ve bu konuda uzmanların dile getirdiği İslam eğitime yeterince maddi kaynak ayrılmadığı konusu idi. 750.000 tane müslüman öğrencinin yaşadığı bir ülkede sadece 150 İslam öğretmeninin bulunması bir ucubeyi dile getirmekte ve gerekli kurumların da İslam eğitimi konusunda yetersiz ve bilgisiz olması ayrı bir handikap. *Hamburger Zeitung* da aynı konuyu yayınladığı bir makale ele aldı.

*Stuttgarter Zeitung* ise özellikle Nilüfer Göle ile birlikte İslam, toplum, modernite gibi konularda yayınları ve kitapları olan ‘*Kola ve Kur’ân*’ kitabının yazarı oryantalist Ludwig Ammann ile bir röportaja yer vermiş ve artık müslümanların üzerlerinde çalışılan bir obje değil onlarla beraber çalışmaların yürütüldüğü partnerler haline geldiği ve artık uzun yıllardır çözüm bekleyen çözümleri zor sorulara yönelindiği konusuna vurgu yapmıştı.

Anlaşılan o idi ki Almanya’da, Oryantalistik bilim dalı olarak bir kabuk değişimi yaşamakta ve değişen global hadiseler karşısında süper güç olma yolunda ilerleyen Almanya’nın belki de en çok yardımına koşabilecek bir birim olarak işlevselliğini ve önemini artırmaya çalışmaktaydı. Son 4 programın konuları da bu tezi desteklemekte. Sırası ile 1995 de Leipzig de yapılan konferansın sloganı “*Yabancı olana yakınlaşma*” ve 98 Bonn konferansı ise “*Norm ve Sapma*” sloganını taşıyor. 2001 de “*Filoloji ile sosyal bilimler arasında Oryantalistik*” başlığını görüyoruz ve 2004 de slogan “*Bariyerler ve Geçitler*” olarak seçilmiş. Bu yılki konferans da taşıdığı slogan ve hedefleri ile belki de bu değişimin güçlü bir işareti sayılabilir.

Konferansın Alman medyasında ve bilim adamları arasındaki bu kısa değerlendirmesinden sonra, içeriği ve konularına kısaca göz atmak gerekirse; İslamistik,

*Arabîstik, Güneydoğu Asya, Türkoloji, Kültürlerarası Diyalog* ana başlıkları altında başlıkları altında toplayabiliriz. Bunların açılımları ise şöyle;

### **İslamistik**

Panel 1: *'Mısır, Suriye, Lübnan ve Irak'ta yükselişte olan Arab miliyetçiliği'* üzerine 3 sunumdan oluşuyor.

Panel 2: *'Uygur müslümanlarında pratik dini yaşam üzerine bir kimlik sorgulaması ve modern Alevilik üzerine bir ortodoksi değerlendirmesi'* başlıklı 2 sunum.

Panel 3: *'Erken İslam döneminde kurban ve İslami Podcast'larda ortodoksi yapılanması'* üzerine 2 sunum.

Panel 4: *'Avrupa'daki İslam araştırmalarının yatay ve dikey koordinatları'*, *'Avrupa'da İslam ve kamuoyundaki kırılmalar(dönemeçler)'*, *'Laik Fransa'da İslam ve Fransa'nın rasyonel İslam politikası'*, *'İslam Bilimleri Bilim Dalı Avrupa'da İslam konseptine nasıl katkıda bulunabilir'* başlıklı 4 sunumdan oluşuyor.

Panel 5: *"Erken İslam dönemi üzerine modern tarihsel araştırmaların metod ve imkanları"* başlığını taşıyan bu panelde de; *'Hz. Muhammed'in hayatını araştırmanın imkan ve sınırları'*, *"Ümayyad kahramanları ve tarihi"*, *'Dimeşk'in Fethi'*, *'İbn-i İshak, İbn-i Hişâm ve el-Vakîdî arasında bir karşılaştırma: Gruplar ve Topluluklar'*, *'Erken İslam araştırmalarında hikaye analizi'* ve *'İslam'ın orijini ile alakalı revizyonist konseptler ve bunların geniş sosyo- politik mânâları'* başlıklı 6 sunum yer almakta.

Panel 6: *"İslami Vakıflara Giriş: Kaynaklar, Normlar, Uygulamalar"* başlıklı bu panelde ise: *'Zanzibar Kolonisinde Vakıf Müessesesi'*, *'Tanrının malı: İslam hukukuna göre vakıf kime aittir'*, *'Dimeşk'teki vakıflarla alakalı İbn-i Battuta'nın görüşleri'*, *'Bir işveren olarak vakıflar: Aleppo'da câmi personeli'* ve *'Silsile olarak vakıflar: 14-16. Yy vakıfları'* başlıklı 5 sunum yer aldı.

Panel 7: *"Ortaçağ Arab Felsefe ve Biliminde Orjinal ve Alıntı"* başlıklı panelde ise 6 adet sunum yer aldı: *'Tercüme literatüründe şiir intihalleri'*, *'Arap geleneğinde hipokrat epidemisi: alıntı, yorum, paraf'*, *'Kitâb el- his ve'l- mahsûs: İsaac İsrailî'nin bir kaynağı'*, *'İstanbulda isimsiz ve başlıksız bir el yazmasından traktatlar'*, *'Bilginin tabiatı üzerine İbn-i Kammuna'dan'* ve *'Bir Tipoloji demenesi: İbn-i Kammuna'nın eserlerinde Ruh Üzerine belirli veya belirsiz alıntılar'*.

Panel 8: *"Proje tanıtımı: Corpus Coranicum"* adlı panelde ise 3 blok halinde 8 sunum yapıldı ve yeni bir bilimsel tasarım olan Corpus Coranicum üzerinde duruldu: *'Akademik tasarım Corpus Coranicum'un yapı, metod ve hedefleri'*, *'İntertekst Databankları: bir yorum enstrümanı olarak Kur'ân'ın çevresindeki metinler'*, *'Tarihsel-kritik Kur'ân tefsirlerinin formatı.'*, *'Kur'ân manuskriptlerinin databank oluşumu'*, *'20. Sure örneği üzerinden değişik okuma parçalarının kavrama ve analizi.'*, *'Kur'ân'daki yabancı kelimeler vasıtası ile kültür ve dil(ler arası kurulan) kontak sorgulaması'*, *' Hz.*

<sup>5</sup> Corpus Coranicum şu an kurulma ve araştırma aşamasında olan bir proje olup 2009 da neticeleri internet üzerinden açıklanması planlanıyor. Kuran üzerine hiç çalışılmamış olan iki sahada geliştirilmek istenen bu tarz, (1)Kuran metinlerinin el yazması ve sözlü aktarımının dökümantasyonu ve (2) Kuran metinlerinin tarihsel oluşum konteksi sınırları içinde kapsamlı yorumunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Çünkü ilk dönem yazı sisteminde Kuran manuskriptlerinde nokta ve ünlemler olmadığı için çok manaya tekabül etme söz konusu idi. İşte bu proje yazılı ve sözlü rivayetler arasındaki bu karşılaştırmayı hedefliyor.



*Meryem ve onun Kur'an'daki yeri ile alakalı Suriye edebiyatından metinler.*' Ve *'Kur'an'ın niceliksel metin analizi üzerine denemeler.'*

Panel 8: "*İslam Dünyasında Reform: Konseptler ve bunların kazanılması*" başlıklı bölümde ise; *'Osmanlı Devletinin Irak'ta uyguladığı reform paketine haşiye'*, *'Dini ve sosyal yenilenmede Makâsîd eş-Şeria kavramının aktüel semantik yorumu'*, *'Reform kavramlarının poetik entegrasyonu: Hâli's Musaddas'*, *'İslam'ı yeniden düşünmek-: İlerici müslüman düşünür Askar Ali Engineer'*, *'Subsaharık Afrikada reform hareketleri'* ve *'Reform ve Politik düzen: Sömürge öncesi Fas'da anayasa taslakları'*

Panel 9: "*Cennete giden Yol*" başlıklı bu panelde ise 9 adet sunum yer aldı. *'Kur'an'da Apokaliptik motif olarak Cennet'*, *'İslami Eşatoloji'de imaj ve semboller: Din Günü ve Cennet üzerine yazan müslüman yazarlar'*, *'Ahirette sürgün ve estetik: Cennet bakireleri ve Ütopya'*, *'Rasyonalist tefsirler ışığında Kur'an'ın cennet vizyonu'*, *'Osmanlı şehirlerinde imza'yı görebilmek: Muhammed El- Barzânî'nin 1666 dan Eskatolojik eseri'*, *'Ahiretin ortadoks konseptini anlamak: Saadettin Et-Taftazani'nin Mu'tezile ve Felsefecileri imtihanı'*, *'Rumi'nin düşüncesinde Cennet Konsepti'*, *'Cennet kılıçların gölgesindedir: 19. Yy Acehnes savaşı propagandasında Cennet vaadi'*, *'Anti- Hristiyan Polemiği tarihine kısa bir bakış: İmam Maturidi'nin yeri'*

Panel 10: "*Hermenötik ile Hukuk teorisi arasında: İslam bilim sisteminde Usûl-u Fıkıh*" başlıklı panelde ise 7 adet sunum yer aldı: *'Gazali'de Münasib, İstislah ve Makâsîd eş-Şer'*, *'Analoji ve sınırları: Hanefî ve Şafî ekollerinde Mukadderat kavramı'*, *'Hâkim et-Tirmizî'nin eserlerinde Usûl-u Fıkıh'*, *'Bağdat Mu'tezile ekolünde fıkıh usulü'*, *'İslam hukukunda Disputasyon teorisi: Ebu İshak eş-Şirâzî ve Mülahhas fî Cedel'i'*, *'Fıkıh usulünde Eshab-ı Nüzul'*, *'Tercih üzerine'*.

Kişisel referatlar bölümünün ilkinde ise: Amerikalı Prof. Patricia Crone *'İslam ve din hürriyeti'* başlıklı sunumunda *'Dinde zorlama yoktur'*<sup>6</sup> ayeti üzerinden Papa'nın İslam'la alakalı tartışma yaratan sözlerini değerlendirdi. Bu ayetin ilk tefsirlerden itibaren yorumlanış şekilleri ve kültürler içinde zamanla anlama ve uygulama farklılarına dikkat çeken Prof. Crone, Papa'nın yanlış bir şey söylemediğini ama eski ve hükmü kalkmış bir yorumu dile getirdiğini ifade etti.

2. ferdi sunumda "*Rudâki neye karşı kördü?*" başlıklı bir bildiri yer aldı.

3. ve ilgi çekici bir sunumda ise Orhan mir Kasımov; "*Fadlallah Astarâbadî'nin Cavdannâme'sinde Transmigrasyon Teorisinin Elementleri*" başlıklı, 14. yy'ın ikinci yarısında yaşamış olan ve Hurûfilik akımının kurucusu plan Fadlallah Astarâbadî'nin en büyük eseri ve fikirlerini sistematik hale getirdiği yapıtı Cavdannâme'sini işleyen bir çalışma yer aldı. Hurûfilikle alakalı eserlerin üzerlerinde hiç çalışılmamış ve el yazması olarak mevcut olduğunu ve içerik olarak da bu eserde daha sonraki Hurufi eserlerini de etkileyen *Transmigration Teorisinin* kaynağının bulunduğunu öğrenmekteyiz.

4. sunumda "*Hadis biliminde Otorite kavramı*", başlıklı bir sunum yer aldı.

5. şahsi sunumda Vardit Rispler-Chaim "*Modern İslam Tıp fetvalarından öğreneceğimiz daha çok şey var*" başlığını seçmiş ve İslami toplulukların sosyal, politik,

<sup>6</sup> Bakara, 256.

ideolojik ve tarihi analizi yapılırken bu medikal fetvaların gözden kaçmaması gerektiğini vurguluyor.

6. şahsi sunumda *“Arap Toplumlarında Endüvidializm ve Özgürlük”* başlıklı bir sunum,

7. de *“Muhammed Esed ve Arafat dergisi”* başlıklı sunumda ise eskiden yahudi olup İslam’ı seçen Muhammed Esed tarafından Dalhousi’de 1946’da çıkarılmaya başlayan Arafat dergisi ve misyonu hakkında bilgi sahibi oluyoruz.

8. sunum *“İlk dönem sufilerinden Dimeşk’li İbn-i Gahdam’ın Edebî eserleri”* ile alakalı ve Florian Sabieroj tarafından sunuldu.

9. sunum ise *“Moritanyalı tarihçi Ahmet bin Ahbayyib’in, ‘Kitâb’u-l Âdâd’ isimli 100 bölümlük ansiklopedisi”* hakkında idi.

10. şahsi sunum, Philip Bruckmayr imzasını taşıyor ve konusu da, *“Mâturidî Ekolünün Güneydoğu Asya’ya ilk girişi”*;

11. sunum ise, *Peggolotti’nin Ayas’dan Tebriz’e kadar olan yolculuğunun gezi notlarını anlatan bir sunumdu.*

12. ise, 19. yy’ın ikinci yarısından itibaren batıya taşınan Ehl-i Hakk çalışmalarını konu edinmiş. Ve ilk basılan eserler üzerine bir çalışma.

13. ise, *Vilayetnâme-i Osman Baba’nın* basılmamış bir bölümü olan *Azizlik* kavramını konu edinmiş.

14. sunum, Avrupalı bilim adamlarının İslam medreselerinden kazandıkları ilimi inkar etmelerini konu alan epey tartışmalı bir çalışma ve başlığı da; *“Avrupa’nın başkalarının arşivlerine karşı tutumları ihanet mi cahillik mi? Modern Batı Düşüncesinde İbn-i Tufeyl’in tesiri.”*

Lübnan’daki Müslüman ve Hıristiyan diyalogunu konu alan 15. sunumun ardından, 16. sunumda *“Irak’taki Sufî Direniş”* başlıklı başka bir aktüel konu yer aldı.

Özellikle batı medyasında ele alındığı şekli ile terörün sunulmuş şekli ve müslümanlara ve özellikle de Araplara karşı haksız suçlamaları ele alan 17. sunumda ise medya ile kimlik arasında kalmış insanların durumları işlendi.

18. sunum ise, *“Kültürel durgunluğun kaynağı: Entelektüel Hata idaresi”* başlıklı bir sunum ve akabinden de; *“Mehdî’nin uzun ömrü: Modern Şii İmamların beklenen Onikinci İmam’ın uzun ömrü ile alakalı açıklamaları”* başlıklı çalışmayı görüyoruz.

Şeyh Sadûkî’nin edebî eserleri ve Şii Teolojisinin oluşumu ile alakalı sunumdan sonra ise 21. Sunum da İslam Hukukunda norm ve uygulama arasındaki ilişkinin ele alındığı bir çalışma görüyoruz.

*“Mayordomus Mahmud’un Ahlaki Çöküntüsü: Mahalliliği aşan bir Ağ”* başlıklı sunumdan sonra ise 23. olarak, Memlûklü sultanlarının sarıklarının politik manalarını ele alan bir çalışma görüyoruz.

*“Mulla Sadrâ’nın Değerlendirmeci (yüklemler) Mantığı”* başlıklı 24. sunumda ise ilk dönem İslam felsefesinin önemli şahsiyetlerinden biri olan İbn-i Sînâ’nın sistematize ettiği Aristo Felsefesi ile Şehâbettin Sühreverdî tarafından sistematize edilen aydınlanmacı felsefenin ardından üçüncü bir tarz geliştiren ve Aristo felsefesine İslami Mistisizmi (sufi tecrübeyi) ekleyen Sadreddin el- Şîrâzî anlatılmış. Onun İbn-i Arabî ve Sühreverdî’nin tezlerini birbirine ekleyerek oluşturduğu bu

yeni tarza *Transcendent Theosophy* adı veriliyor ve Aristo'nun Subje mantığı yerine yüklem mantığı oturtuluyor. Sunumun kaynağı da Mulla Sadrâ'nın *Kitâb'u-l Meşâir* adlı Kitâbı, hazırlayan ise Junichi Ono.

Diğer sunumda da 'Mulla Sadrâ'nın Besmele Tefsiri' üzerine yapılan bir çalışma yer aldı ve bismelenin *Triadik Kosmolojisi* açıklanmaya çalışıldı.

Politik kontekstler çerçevesinde hukuk sisteminin tarihi varyantları ve Şeriat ve Egemenlik konusunun ele alındığı 26. sunumdan sonra, "*Kant ve onun Ontolojik Tanrı Kritiği üzerine İslami bir Replik*" başlığını taşıyan bildiride, son dönem İranlı filozoflardan Mahdi Haeri Yazdî'nin Kant üzerine yorumları işlendi.

28. sunumda ise, Zürih Üniversitesi Oryantalistik bölümü Profesörlerinden Ulrich Rudolph gözetiminde yapılan ve '20. yy'ın ikinci çeyreğinde İran'da yaşayan entelektüellerin Batı algılaması' konulu doktora tezinin dikkate değer bir sunumu yer aldı. Özellikle Molla Sadrâ'nın tesiri altında kalan İran fikir ve tasavvuf dünyası, Muhammed Hüseyin Tabatabâi ve Ayetullah Mutahharî gibi örnekleri ile bu bildiride özetle yer almış. Sunumu yapan Urs Gösken.

29. bildiri ise İslam Felsefesi üzerine çalışma ve kitapları ile tanınan Zürih üniversitesi Profesörlerinden Ulrich Rudolph imzası taşıyor ve "*Fârâbî'nin "Mâbâdi Âra ehl -el-Medinetü'l-Fâzıla" adlı eseri üzerine değerlendirmeler*" başlığı ile sunuldu.

30. bildiri ise Kur'ân tefsirleri ile alakalı ve Kur'ân'nın kutsallığı, tarihi kritik metodunun Kur'ân tefsirleri açısından önemi, tevil ve tefsir arasındaki farklar ve İslami kurallar Kur'ânın zamana bağlı hermenötik açıklaması ile modifiye edilebilir mi gibi sorulara cevap arıyor ve başlığı da; "*Kur'ân Tefsirlerinin problemleri*". 31. sunumda da Kur'ân Arkeolojisi işlenmiş ve 32.'de Kur'ân'da geçen şeytan ile Allah arasındaki konuşmalar ele alınmış.

Stephan Effenberg imzasını taşıyan 33. bildiride Kur'ân ve İncil kıyaslanmış. Temeller açısından ele alınan bu kıyaslamada 'Kitâb'ın Birliği' tezi işlenmiş.

"Kur'ân Tefsirlerinde Tevil" başlıklı diğer bildiriden sonra ise 35. bildiride; "*Anlaşılan Kur'ân; Kognitif Semantik açısından Kur'âni Mecazlar*" başlıklı bir çalışma yer aldı. Bildiriye sunan ise *Kur'ân'ın Şiirselliği* üzerine Kitâbı olan Dr. Thomas Hoffman.

Toronto üniversitesinden Dr. Todd Lawson "*Şii Kur'ân Tefsirlerinde Hz İsa'nın çarmıha gerilmesi*" başlıklı bir bildiri sundu.

Şahsi sunumların sonuncusunda ise Dr. Tobias Heinzelmann "*Bir Filolog ve Müfessir olarak Bursalı İsmail Hakkı*" başlıklı bildirisini sundu.

### **Türkoloji:**

Türkçe ve Türk kökenli diller ve edebîyatları ile alakalı bildirilerin yer aldığı bu bölümde ise sırası ile:

"1991'den sonra toplumda ve eğitim sisteminde Tatarca". Sunan: Ruth Bartolomae;

"Doğu ile batı arasında Tatarca." Sunan: Mark Kirchner;

"Mısır Hediyen Avlusu'ndan yansıyan Osmanlı'nın Global Saray Avlusu Kültürü." Sunan: Felix Konrad;

"Osmanlı Reformu, İslam ve Filistin Köylüleri." Sunan: Erik Freas;

"1934 Türkiye'sinde Trakya'daki Antisemitistik Taşkınlılar." Sunan: Hatice Bayraktar;

"Günümüz Türk Entelektüelinde Sevr Sendromu ve Komplo Teorileri." Sunan: Michelangelo Guida;

"Tarih nasıl yansıdı? Genç Osmanlı Gazetesi Hürriyet'te Sunulan Ulusçuluk Kavramı ve Namık Kemal Örneği." Sunan: Christiane Czygan;

"Tarihi gerçekler ve bunların doğru yansıtılması hususunda İbnülemin Mahmut Kemal İnal ve onun çağdaşı olan tarihçiler arasındaki farklar." Sunan: Nurettin Gemici;

"Georg Jacob ve 19-20. yy larda Oryantalistik'in gelişmesindeki önemi." Sunan: Norbert Diekmann;

"Avrupa Felsefesinin Osmanlı'ya Girişi: Tabiat Bilimleri Materyalizmi." Sunan: Şevket Ateş;

"Türkiye'de Azınlıkların Edebiyatı: Mıgırdıç Margosyan ve Eserleri." Sunan: Borte Sagester;

"1970 lerden bugüne Türkiye'de Edebiyat Eleştirileri." Sunan: Mediha Göbenli;

"Türkmen Edebiyatı: Oluşumundan Hiobspost'a kadar." Sunan: Gülschen Sahatova

"İran Safevîleri döneminde Farsçadan yapılan tercümele: Şirazlı Nişâti'nin eserleri." Sunan: Heidi Stein;

"Osmanlı Gazâvât-nâmeleri bağlamında Dilin Pragmatik olarak kullanılması ve Muhabirlik." Sunan: Ahmet Şefik Şenlik;

"Velayetnâme-i Hacıbektaş'ta geçen Türkçe ve Yunanca yer isimleri." Sunan: Mehmet Ölmez;

"Kutadgu Bilig'de geçen Deskriptif Yardımcı Fiiller." Sunan: Aziz Merhan;

"Çağatay Türkçesinde Bağlaçlar-Bağlılık." Sunan: Dilek Elçin;

"Standardize olmuş yazı dili ve konuşma dili arasında- Yetişkinlerde yazı kabiliyeti." Sunan: Sena Doğan;

"Osmanistik ve Oryantalistik." Sunan: Aksin Somel;

"Ferhad ile Hüsrev arasındaki Atışmalar- Farsça metinler baz alınarak Türkçe şiirlerde direk konuşmalar üzerine." Sunan: Claudia Römer;

#### **Arabistik:**

Arap dili ve edebiyatı ile alakalı 14 adet şahsi bildirimlerinin yer aldığı bölümde sırası ile:

"El-Mutataffil: Hayy bin Yakzân";

"İbn-i Sînâ'nın alegorik eseri ve Hayy bin Yakzân: Maddenin olası şekli üzerine düşünceler";

"El-Tanuhî'nin Kitâb El- Ferec'indeki Fokalizasyon ve Anlatım tonu";

"Metin kompozisyonlarının labirentlerinde: Et-Tevhîdî'nin anlatım stratejisi üzerine denemeler";

"Savaş zamanlarının retoriği. İbn-i Nubata al- Fariqî'nin Cihad Vâizleri";

"Ebu Ubeyde'nin Kitâb En-Nakâid'ine göre Emeviler devrinde Nakâid şiirlerinde kompozisyon sunum ve aktarım metodları";

"11-13. Asır Endülüs Şiirinde Simetri ve Formülasyon";

"Fück ve Ullmann 'ın ötesinde: Arab filoloji ve teorik literatüründe 'Lahn' anlayışı üzerine yeni açılımlar";

"Fas'ın 'Rihle Kütüphaneleri': Faslı seyyahların 19. Yy da Avrupalılarla karşılaşmaları";

"Sosyal bir pusula olarak Erken Dönem Arap Romanı: 'Asma'(1873);

"Yabancı'nın sorusu: Filistin sürgün şiirlerinde şiirsel içerik";

"Elias Khoury'de Yabancı Element";

"Arapça ve Almanca arasında Kültüre has kavramlar";

"Oryantalizm üzerine tartışmalar ve Ortadoğu çalışmalarında Metodoloji arayışları" başlıklı bildiriler sunuldu.

### **İranistik:**

İran dili ve edebiyatı ile alakalı bu bölümde ise sırası ile şu bildiriler sunuldu:

"Şiir ve Gerçek: 20. Yy da Fars Histografisi";

"Paul de Lagarde'den İslam devrimine: Modern İran Edebiyatında arada kalmış 'Din' ve 'Ulus' kavramları";

"Eleştiri sanatı: İran'da Çağdaş Medya Hicivleri";

"Espri de ciddi bir iştir";

"Modern İran'da Reklamlar: Pehlevi dönemi başlarında Gazete İlanları";

"Goethe'nin ,Doğu- Batı Divanı'ında Eski İran";

"Sâdî'nin eserlerinde Arapça İyelik Ekleri".

### **Sonuç**

Bu konferans 550. Yılı'nı kutlayan Freiburg Üniversitesi için de çok anlamlı idi. Alman Oryantalistler Günü Almanya'nın ve Avrupa'nın sosyal meselelerine çözüm üretme noktasında önemli bir başarıya daha imza attı. Bizim burada hacim genişliğinden dolayı bahsedemediğimiz adını dahi ilk defa duyduğumuz pek çok konu ve şahıs araştırması da programın içeriğinde var idi. Almanca ve İngilizce bildirilerin yer aldığı bu konferanslar Türk araştırmacılar için de önemli bir platform hükmünde.

2010 yılında Marburg'da yapılacak olan bir sonraki konferansın pek çok yenilikler getirmesi temennisi ile.



## RÛH\*

Sırrı GİRİDİ\*\*

### MUKADDİME

Hem mebbe' ve hem meâd insân

\* Yayına hazırlayan: Yrd. Doç. Dr. Lütfü Cengiz, Selçuk Ü İlahiyat Fak. Kelam Anabilim Dalı, e-mail: lutficengiz2000@hotmail.com

Sırrı Girîdî, bu eserini 1885 yılında Ankara'da yazdığını söylemektedir. O, rûh ve ölüm hakkındaki belli başlı nakilleri bir araya getirip yazmak suretiyle bu eseri oluşturduğunu ifade etmektedir. Kitap, 63 sayfadır. Konular sistemli bir biçimde ele alınmaya çalışılmıştır. Kitaba bir önsöz yazılmış, burada kitabın yazılış amacı ortaya konmuştur. Bkz. Sırrı Girîdî, *Rûh*, ss. 11-12, İstanbul, 1305. (haz.)

\*\* Osmanlı Devletinin son dönem kelâmcılarından biri olan Selim Sırrı Girîdî, 1844 yılında Girit'in Kandiyе kasabasında doğmuştur. Helvacızâde Salih Tosun Efendinin oğludur. Gençliğinde, Kandiyе ulemâsından olan Cevrî Efendiden ilim tahsil etmiştir. Sırrı Girîdî tahsilini tamamladıktan sonra, Kandiyе mahkemesinde kâtip olarak memuriyet hayatına başlamıştır. 1860 senesinde Hanya'ya giderek evkâf kâtipliği yapmış, müteâkiben Yanya valiliğinde özel kâtip olarak çalışmıştır. Daha sonra vezirlerin divan kâtipliklerinde bulunmuş ve bu arada Hekim İsmail Paşa'nın kızı şâir ve bestekâr Leyla Hanım ile evlenmiştir.

1867'de Yanya vilayeti, bir yıl sonra Aydın mektupçu muavinliğine; 1869'da Prizren ve arkasından 1872'de Tuna vilayeti mektupçuluğuna getirilmiştir. 1876'da ülâ sânisî (Osmanlı Devletinde mülkî rütbelerden birinin adı) rütbesiyle Bihke ve bunu tâkiben de beylerbeyi pâyesiyile İzvornik ve Vidin mutasarrıflıklarında bulunmuştur. Aynı yıl 93 Harbi denilen Osmanlı-Rus Savaşından sonra, Tuna eyaletindeki Osmanlı kuvvetlerinin geri kalanlarının ve göçmenlerin sevkini yönetmek üzere, bu defa komiser unvanıyla tekrar Vidin'e gönderilmiştir. Bu görevi tamamladıktan sonra Karesi mutasarrıflığına tayin edilmiştir.

Paşa ünvanıyla birlikte de anılan Sırrı Girîdî'nin 1878 tarihi itibarıyla valilik dönemi başlamıştır. 1878'de Trabzon, bir yıl geçince Kastamonu ve o yıl içinde ikinci defa Trabzon, 1882'de Ankara, ertesi yıl Sivas ve 1885'te Diyarbakır valiliklerinde bulunduktan sonra Adana, 1889'da ise vezir rütbesiyle Bağdat valiliğine atanmıştır. 1891'de tekrar Diyarbakır valiliğine nakledilmiştir. 1894'te müptelâ olduğu kalp rahatsızlığı sebebiyle görevinden istifâ ederek İstanbul'a dönmüş, bir yıl sonra da 1895'te vefat etmiştir. Sırrı Girîdî'nin ailesi ve evlâtları da çağlarında Türk ilim ve sanatına katkıda bulunmuşlardır. Yusuf Râzî ve Mimar Vedat Bey oğullarıdır. Sırrı Girîdî, Nuri Bey'in kardeşi, Celâl Nuri İleri'nin amcası, Mehmed Ali Aynî'nin de kayınpederidir. Bkz. Sırrı Girîdî, *Tabakât ve Âdâb-ı Müfessirîn*, ss. 26-28, İstanbul, 1312; İnal, İbnül-Emin Mahmut Kemal, *Son Asır Türk Şairleri*, c. III, ss. 1734-1735, İstanbul, 1988; Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri (1299- 1915)*, Haz. A. Fikri Yavuz- İsmail Özen, c. II, s. 368, İstanbul, 1972; Parmaksızoğlu, İsmet, *Türk ansiklopedisi*, c. XXVIII, s. 534, Ankara, 1980.

Sırrı Girîdî, özellikle kelâm ve tefsir ilimlerinde yazdığı eserlerle dikkat çekmektedir. Onun bilinen eserleri şunlardır: *Ârâu'l-Milel*, İstanbul, 1303; *Galatât*, İstanbul, 1301; *Mektûbât-ı Sırrı Paşa*, İstanbul, 1303; *Nakdu'l- Kelâm fî Akâid-i'l- İslâm*, Dersaadet, 1324; *Nâru'l-Hüddâ li-men İstehdâ*, Diyarbakır, 1311; *Rûh*, İstanbul, 1305; *Şerh-i Akâid Tercümesi*, Rusçuk, 1292; *Tabakât ve Âdâb-ı Müfessirîn*, İstanbul, 1312; *Ahsenü'l-Kasas*, İstanbul, 1309; *Sırr-ı Kur'ân*, 1304; *Sırr-ı Furkân*, İstanbul, 1312; *Sırr-ı İnsân*, İstanbul, 1312; *Sırr-ı Tenzil*, Diyarbakır, 1311. Ayrıca Sırrı Girîdî'nin *Ru'yet-i Bârî Hakkında Risale* ve *Sırr-ı İstivâ* adlı iki eseri daha vardır. Bu iki eserin basımıyla ilgili bir bilgiye ulaşamadığımız için, onları inceleme imkânımız olmadı. (haz.)

Kalsın mı hafiy-yi gümân içinde  
Tahsîl-i vukûfa yok mu imkân  
Gaflet-kede-i cihân içinde.

İnsan denilen muammâ-yı ebediyyü'l-işkâl, câmiu'l-garâib ve müstecmiu'l-acâib bir nüsha-i kübrâdır ki, fıtrat-ı ûlâda nefsinden bile habîr olmayacak kadar gâfil, kendini bilemeyecek kadar câhil iken, mücerred isti'dâd-ı cibillî sâikasıyla ka'r-ı nâ-yâb(dibi bulunmayan) deryâda cevher-i hakîkati cust u cû(araştırma), fedâ-yı bî-müntehâ-yı semâda tek u pû(oraya buraya koşuşturma) eyler.

Ecsâd-ı bâliyyede(âlemdeki cisimler arasında) –nev'ları henüz bilinemeyen nice ecsâm-ı zî-hayât, eb'âd-ı gayr-ı mütenâhiyyede –zıyâları henüz kürr-e sağîr-mize vâsıl olmayan- nice ecrâm-ı neyyirât(ışıklı cisimler) keşf ider.

İmdi şu isti'dâd-ı Hudâ-dâd üzere yaratılan insan, mebd'e ve meâdını, hakîkat ve âkibetini anlamaksızın bu güzergâh-ı fenâdan geçip gitmeli midir?

Alelhusûs a'rafu'l-enbiyâ sallallâhü aleyhi ve sellem Efendimiz “من عرف نفسه<sup>2</sup> فقد عرف ربه” buyurmuşlardır ki, “kendini bilen Hâlık'ını da bilir”. Ve bilakis “kendini bilmeyen, Mevlâ'sını da bilemez” demektir, doğrudur.

Görmez misin ki, “وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون<sup>3</sup>” ayet-i celîlesindeki “ليعبدون” kelimesini bazı müfessirîn-i ızâm “ليعرفون” ile tefsir etmişlerdir?

Demek ki şu ilm ve irfân, illet-i îcâd-ı ins ve cândır.

Hadîs-i kudsi-i meşhûr dahî bize haber verir ki, Hâlık Teâlâ ve Tekaddes Hazretleri'nin kâinâtı yaratması, mücerred kendi zât-ı ulûhiyyetini bildirmek içindir.

Zât ve sıfât-ı Mevlâ'ya istidlâl için de nefs-i insândan büyük delil mi olur?

Ne hâcet! Hukemâya soralım ki beyne'l-ecrâm, cârî olan kuvve-i câzibe kanunu acaba rûhdan ziyâde bedîu'l-eser midir?

Ne mümkün!

Şunu da i'tirâfa mecburuz ki, maârif-i beşeriyye ne kadar terakkî ederse etsin, ma'rifet-i nefis hususundaki cehlimizi artırmaktan başka şeye hizmet edemez.

Maahâzâ hakîkat-i mahsûsa-i ilâhiyyeye vukûf dahî ma'rifet-i nefse mevkûfdur.

Bu halde bizim kemâl-i irfânımız, adem-i irfânımızı idrâkden ibaret kalır.

“العجز عن درك الادراك ادراك<sup>4</sup>”, “Kişi noksanını bilmek gibi irfân olmaz.”

Şâri'-i Â'zam ise “ليس للانسان الا ما سعى<sup>5</sup>” buyurmuştur.

Binâenaleyh mahsûl-i mesâî-i şebâne(gece mesaisi) olarak bu abd-i âciz dahî rûh ve mevt hakkındaki bazı nukûl-i mu'tebereyi cem' ile şu risaleyi yazmış ki ihvân-ı dîne yâdigâr olsun.

<sup>2</sup> Bkz. Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah el-İsbahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, c. X, s. 208, Beyrut, 1405; Münâvî, Abdurraûf, *Feyzu'l-Kadîr*, c. I, s. 225, Mısır, 1356; Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafâ*, Tahkik: Ahmed el-Kallâş, c. II, s. 343, Beyrut, 1405.

<sup>3</sup> Zâriyât, 51/56.

<sup>4</sup> Bkz. Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, c. VI, s. 235.

<sup>5</sup> Necm, 53/39.



Bu eser-i latîf hamden Lillâhi Teâlâ 1303 sene-i müteyemmine-i hicriyyesi Muharremü'l- Harâm'ının aşr-ı evvelinde mededkârî-i rûhâniyyet-i Seyyidi'l-Beşer ile cilve-ger sahîfe-i te'lîf olmuştur.

الحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله وصلى الله على اشرف جميع الانبياء والمرسلين  
وعلى اله وصحبه اجمعين والله الموفق والمرشد

Mir'ât-ı vücûd-i Hakk, hep a'yân  
Pinhân ise de ayân içinde  
Âsânı değil midir? Nümâyân  
Hem yerde, hem âsümân içinde.  
Sırrı Girîdî                      Ankara-1303.

### RÛH

Perverde olunca cevher-i cân  
Neş'et ki kün fe-kân içinde  
Âdem, oluverdi ehl-i irfân  
Bir demde, firişte-gân içinde.  
İnsan bu müsâfirhâne-i bî-bakâya gelir gider, ama nereden gelir, nereye gider  
bilir mi? Heyhât!  
İnsan nedir?  
Kâinât içinde bir zerredir.  
Hayır, değil insan, menşe-i insan olan şu cihân bile azamet-i kâinâta nisbetle  
zerre olamaz!  
Dünya nedir?  
Bir güzergâh-ı fenâdır ki, bundan geçmedikçe bâkiyât-ı sâlihâta zafer müyes-  
ser olamaz.  
Biz neyiz?  
Bu sahrâ-yı serîu'l- fenâda konar, göçer bir mahlûkuz ki, nefes aldıkça  
mesâfe-i kalîlü'l- mikdâr hayattan birer hatve kat' eyleriz.  
Hayât nedir?  
Berk-ı hâtif (kim göz yumub açınca zamanı güzer eyler).  
Öyleyse bu mahlûk-u acîbi ehemmiyyetlendiren nedir?  
Ma'rifet ve emâneti hâmil olan rûh.  
Emanetle murâd nedir?  
Sevâb ve ikâb, emir hatırına, tâat ve ma'siyetle bi't-taaaruz uhde-i teklîfi ta-  
kallüdden ibarettir.  
Ya rûh nedir?  
Ne müşkil suâl? Sanki mes'ûl sâilden iyi mi bilir?  
Hele şu rûh nedir?  
Şu'le-i hayatdır ki, "ونفخت فيه من روحي"<sup>6</sup> nefhasıyla parlamıştır.  
Ne parlak cevâb?

<sup>6</sup> Hicr, 15/29; Sa'd, 38/72.

Bu tarz-ı basît kulûbu tenşît eyler. Lâkin insanı mâil-i ifrât ve tefrît eyler. Onun için vech-i suâlden ref-i nikâb-ı işkâl edecek bir cevâb iltimâsıyla sora-rım ki:

Rûhun hakikati nedir?

Rûh, tabâi' ve ahlâtın (insan vücuduna ait dört salgı; kan, balgam, safra ve sevda salgısı) imtizâcından mütevellid bu beden-i hâkdânî dâhilinde mevcûd olan ecsâmıdan mı ibarettir?

Yâhud bu mizâc ve terkîbin tâ kendisi midir?

Yâhud bu cisimlerle kâim araz-ı dîger midir?

Yâhud bu ecsâm ve a'râza muğâyir mevcûd-i âhar mıdır?

Rûh kadîm midir, hâdis midir?

İşte cân ve cihânı yaratan Allah bu suallerin cevabından,  
"ويستلونك عن الروح قل الروح من امر ربي وما اوتيتم من العلم الا قليلا"<sup>7</sup> ayet-i celîlesiyle habîbini âgâh buyurmuşdur.

Demiş ki:

Rûh, beden-i insânın müterekkib olduğu ecsâm ve a'râza muğâyirdir.

Zira bu ecsâm, ahlât ve anâsırın imtizâcından hudûs ider şeylerdir. Ama rûh öyle değildir.

Rûh bir cevher-i basît-i mücerreddir ki "كن" zînyâb-ı vücûd ve husûl olmuştur.

Ya rûhun bu ecsâm ve a'râza muğâyir olmasına sebep nedir?

Rûh, bir mevcûddur ki, bu cesed-i hâkdânîye ifâda-i hayatda Hâlık Teâlâ'nın emriyle, tekvîniyle, te'sîriyle hâdis ve hâsıl olur.

Rûhun hakikat-i mahsûsasını bilememekden ise nefyi lâzım gelmez.

Zira ekser-i hakâik ve mâhiyyât-ı eşyâ meçhuldür. Fakat bunların meçhuliyeti nefylerini müstelzim değildir.

Nasıl ki rûh kadar bedîu'l- eser, fikir kadar serîu's- sefer olan elektrik dahî meçhûlu'l- hakikatdır. Mâmâfîh bunun vücûdu nasıl inkâr olunabilir ki, kendi mer'î değîlse muhayyir-i ukûl olan âsârı meşhûdumuzdur.

Binâenaleyh bir şeyin hakikat ve mahiyet-i mahsûsası bilinmekle vücûdunun nefyi lâzım gelmez.

İşte "وما اوتيتم من العلم الا قليلا"<sup>8</sup> kavî-i kerîminden murâd budur.

### TEZNÎB

Âyet-i kerîmede "قل الروح من امر ربي"<sup>9</sup> buyurulmuşdur. *Emr*, bazen *fiil* manası-nadır. Yine Kur'ân-ı Kerîm'de "وما امر فرعون برشيد"<sup>10</sup> ve "فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا"<sup>11</sup> buyurulmuşdur

<sup>7</sup> İsrâ 17/85.

<sup>8</sup> İsrâ 17/85.

<sup>9</sup> İsrâ 17/85.

<sup>10</sup> Hûd, 11/97.

<sup>11</sup> Hûd, 11/66.



bilinmesi ve anlaşılması mümkün olmayan şeylerdendir. Bilinebilmesi de yalnız kendine mültebis olan şeyden kendini temyîz eyleyen avâızla bilinebilir.

### İSTİTRÂD

<sup>19</sup>ويستلونك عن الروح قل الروح من امر ربي وما اوتيتم من العلم الا قليلا

Şu âyet-i celîlenin sebab-i nüzûlü hakkında bir rivâyet-i meşhûre vardır ki, onu, müfessirînden bazıları kitaplarında nakletmişlerdir.

Şöyle ki:

Gûyâ tâife-i Yehûd, küffâr-ı Kureyş'e demiş ki: "Hz. Muhammed'e şu üç şeyi sorunuz! Eğer ikisinin cevabını verir de, üçüncüsünü imsâk ve ibhâm eylerse, biliniz ki kendi hak peygamberdir. Ona Ashâb-ı Kehf'in, Zülkarneyn'in kıssalarını sorunuz! Bir de rûhdan sual ediniz!" Küffâr-ı Kureyş dahî Resûlullah s.a.v. Efendimizden bu üç şeyi sual etmişler. Cenâb-ı Risâletmaâb Efendimiz de: "Size sabah cevap veririm" buyurmuşlar. Fakat nasılsa *inşallah* demeyi unutmuşlar. Binâenaleyh kendilerinden vahy-i ilâhî kırk gün münkatı' oldu. Kırk gün sonra ولا تقولن لشيء ولا تقولن لشيء<sup>20</sup> ayet-i kerîmesi nâzil olmuşdur ki: Hulâsa-i meâl, hikmet-i iştimâlî meşîet-i ilâhiyyeye tefvîz emretmeksizin, yani "inşâallah" demeksiniz zinhâr (ben yarın şu işi işlerim) deme! demektir.

Ba'dehû Ashâb-ı Kehf'in, Zülkarneyn'in kıssalarını onlara beyan buyurmuşlar ve fakat kıssa-i rûhu mübhem bırakmışlar. Şöyle ki:

Rûh hakkında <sup>21</sup>ويستلونك عن الروح قل الروح من امر ربي "âyet-i celîlesi nâzil olub "ukûl-i halk, ma'rifet-i hakikat-i rûhdan kâsırdır" diye beyan buyurmuşlar ve insana bahşâyîş-i ilâhî olan ilim ve idrâkin killetini de <sup>22</sup>"وما اوتيتم من العلم الا قليلا" nazm-ı celîliyle anlatmışlardır.

İşte âyet-i celîlenin sebab-i nüzûlü hakkındaki rivâyet-i meşhûre budur.

Ancak İmam Fahreddin Râzî'nin beyanına göre bazıları bu rivâyeti birkaç vech ile ta'n ve tezyîf eylemişlerdir.

Evvelen; rûh, Allah Tebâreke ve Teâlâ Hazretlerinden ne şe'nen a'zamdır, ne de mekânen a'lâdır! İmdi ma'rifetullah mümkün ve belki de hâsıl iken bizi ma'rifet-i rûhdan menedecek ne var?

Sâniyen; rivâyet-i mezkûrede deniliyor ki: Yehûd, küffâr-ı Arab'a "eğer Ashâb-ı Kehf'in, Zülkarneyn'in kıssalarından cevâb verir de rûhun cevabını imsâk ve ibhâm eylerse, hak peygamberdir" demişler. Bu ise akıldan baîd bir sözdür. Zira Ashâb-ı Kehf'in, Zülkarneyn'in kıssaları hikâyâtdan bir hikâye olmakdan başka bir şey değildir. Bir hikâyeyi bilip de nakledivermesi ise Hazreti Muhammed'in sıhhat-i nübüvvetine nasıl delil olabilir?

Şurası da bedîhîdir ki Hazreti Muhammed'in onlara nakl ve beyan buyuracakları hikâye, eğer Cenâb-ı Risâletmaâblarının nübüvvet-i seniyyelerini tasdikden mukaddem ise yine onda da kendilerini tekzip edebilirlerdi. Eğer nübüvvet-i seniyyelerini tasdikden sonra ise, o takdirde de nübüvvet-i seniyyeleri indlerinde ma'lûm

<sup>19</sup> İsrâ 17/85.

<sup>20</sup> Kehf, 18/23-24.

<sup>21</sup> İsrâ 17/85.

<sup>22</sup> İsrâ 17/85.

ve musaddak olmuş olacağından böyle bir sual-i imtihânın îrâdına ne ihtiyac var idi?

Demek ki bu hikâyeyi zikr ve beyanda bir fâide melhûz değildir.

Gelelim hakikat-i rûhdan adem-i cevâba: Böyle hakikat-i rûhdan cevap vermemeyi sıhhat-i nübüvvete delil kılmak akıldan büsbütün baîddir.

Sâlisen; rûh meselesi öyle bir şeydir ki bundan *esâğîr-i felâsife* ile *erâzil-i mütekellimîn* dahî bahse kâdirdir!

Binâenaleyh a'lemü'l-enbiyâ sallallahü aleyhi ve sellem Efendimiz şayet "ben bunu bilmiyorum!" demiş olsa, hakk-ı âlilerinde tahkîri, tenfirî mûcib olur muâmeleyi îrâs eylerdi. Zira hangi insan olursa olsun, böyle bir meseleyi bilememesi hakkında tahkîri mûcib olur.

İmdi a'lem-i ulemâ, efdal-i fudalâ olan Hazreti Resûl-i Ekrem sallallahü aleyhi ve sellem Efendimiz hakkında bu nasıl tasavvur olunabilir?

Râbian; Allah-ü Teâlâ Hazretleri nebiyy-i ekrem ve a'lem-i ulemâ Efendimiz hakkında "وَعَلِمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا" <sup>23</sup> "الرحمن علم القرآن" <sup>24</sup> ve yine "وقل رب ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين" <sup>25</sup> "رَدَىٰ عَلِمَا" <sup>26</sup> buyurmuşdur.

Aleyhissalâtü vesselam Efendimiz dahî "ارنا الاشياء كما هي" <sup>27</sup> buyururlardı.

İmdi şol zât-ı büzürg-vârın ki hal ve sıfatı bu ola, "ben bu meseleyi bilmem" demesi ona nasıl lâyıq görülebilir! Maahâzâ ki o mesele beyne'l-cumhûr, meşhûd ve mezkûr olan mesâilden de ola.

Demek ki şu rivâyet doğru değil imiş!

Bizim indimizde muhtâr olan budur ki; risâletpenâh efendimizden "rûh nedir?" diye sormuşlar. A'rafü'l-enbiyâ efendimiz hazretleri dahî sâillere ahsen-i vücûh üzere cevâb buyurmuşlar. Şöyle ki:

### TAKRİR-İ MES'ELE

Âyet-i celîle, sâillerin Hazreti Peygamber Efendimiz'e yalnız rûhdan suâl etdiklerini müş'irdir. Rûh hakkında vârid olabilecek suâl dahî vücûh-i kesîre üzere vâki olur.

Evvelkisi sorulabilir ki: Mâhiyet-i rûh, mütehayyiz midir, ya mütehayyizde hâl midir? Yâhud, ne mütehayyiz, ne de mütehayyizde hâl olmayan bir mevcûd mudur?

İkincisi suâl olunabilir ki: Rûh kadîm midir, yoksa hâdis midir?

Üçüncüsü sorulabilir ki: Ervâh, ecsâmın mevt ve fenâsından sonra bâkî kalır mı? Yoksa fenâpezîr mi olur?

Dördüncüsü denilebilir ki ervâhın saâdet ve şekâvetinin hakikati nedir?

<sup>23</sup> Rahmân, 55/1-2.

<sup>24</sup> Nisâ, 4/113.

<sup>25</sup> Tâhâ, 20/114.

<sup>26</sup> En'âm, 6/59.

<sup>27</sup> Hadis kaynaklarında böyle bir ifadeye rastlayamadık. (haz.)

El-hâsıl rûha müteallik, şâyân-ı istîdâh, mebâhis çoktur. “يستلونك عن الروح”<sup>28</sup> kavlı kerîminde ise, sâillerin bu mesâilden mi, mesâil-i sâireden mi, hangisinden suâl etdiklerine delâlet eder bir kayd-ı sarîh yoktur.

Şu kadar ki Allahü Teâlâ habîb-i necîbine suâl-i vâkıa cevâb olmak üzere “قل”<sup>29</sup> buyurmuştur. Bu cevap savâb-ı ilâhî ise, şu zikretmediğimiz mesâilden yalnız iki meseleye pek güzel cevap olur.

Evvelkisi mâhiyet-i rûhdan suâle, ikincisi kıdem ve hudûs-i rûhdan suâle; işte bu suâllerin cevâbları da bâlâda beyan olunmakla istitrâda burada hitâm verilir.

### HİLKAT-İ BEŞER

“فاذا سويته ونفخت فيه من روحي”<sup>30</sup>

Sûret-i hilkat-i cenâb-ı ebu'l-beşeri müş'ir olan âyât-i kur'âniyyeden şu âyet-i celîlede Cenâb-ı Hakk'a muzâf ve hakikat-i insden ibâret olan rûh, nedir? “Nefh” neden ibârettir? Bunların bilinmesi dahi maksadımızı îzâh edecek şeylerden olmasıyla müfessirîn-i ızâmın ol bâbdaki tedkîkât ve tahrîrât-ı şerîfelerini mûlahhasan nakledeceğiz.

Evvelâ; ma'lûmun olsun ki burada nefh ile murâd, lafzın ma'nâ-yı mevzû-i luğavîsi olan üfürmek değildir. İcâd-ı hayatdan kinâyettir. Çünkü nefh rîhu imsaka, rîh ile imtilâyâ sâlih olan cismin cevfine icrây-ı rîhdan ibârettir.

Hâlîk Teâlâ ve Tekaddes Hazretlerinin Cenâb-ı Âdem'i halk ve icâd buyurduğunda ise, bizim şu manâ-yı luğavîden anlayacağımız gibi ne nefh vâr idi, ne menfûh.

Belki inde'l- hakîka nefhdan murâd, mûcîdin mûcedde likâsından, hüviyetinin vücûd-i mûcedde sereyânından, sıfat ve fiilinin mûcedde zuhûrundan başka bir şey değildir.

Şeyh İzzeddin'den naklen İsmail Hakkı Rûhu'l-Beyân'da demiş ki; Nefh, mahall-i kâbilde(mümkün olan bir yerde) nûr-i rûhu iş'âl eden şeyden ibârettir.

Bu takdirce nefh sebep-i iş'âl demek olur.

Hakk-ı Bârî'de ise sûret-i nefh muhâldir, fakat müsebbeb muhâl değildir.

Binâenaleyh nefhin neticesine, yine nefh ta'bîr olundu ki bu da iş'âlden ibârettir.

Gelelim nûr-i rûhu iş'âl eden sebebe: Bu, hem fâilde, hem mahall-i kâbilde bir sıfattır.

Fâildeki sığata gelince: Bu sıfat, yenbû-ı vücûd olan “cûd” dan ibarettir.

Yenbû-ı vücûd, her mevcûdun hakikat-i vücûdunu kendine bizâtihî ifâda edendir ki bu sıfat-ı feyyâzaya “sıfat-ı kudret” ta'bîr olunur.

Bu sıfat-ı feyyâzaya hâricde şems-i münîr misâl olabilir. Şöyle ki: Şemsin kâbil-i istinâra(nur, ışık almaya uygun) olan her şeye, ifâda-i envâr eylemesi, nasıl ki beynehümâdan hicâb-ı hâilin kalkmasına mütevakkıf (bağlı) ise, sıfat-ı feyyâza-i kudretin dahî feyezânında hâl, o minvâl üzeredir.

<sup>28</sup> İsrâ 17/85.

<sup>29</sup> İsrâ 17/85.

<sup>30</sup> Hicr 15/29, Sa'd 38/72.

(Nûr-ı şemsden kâbil-i istinâra olan eşya dahî mülevvenâtdan ibâret olub, yoksa renksiz olan hava değildir.)

Mahall-i kâbildeki sîfata gelince: Bu da *tesviye*de hâsıl olan i'tidâl ve istivâdir. Nitekim Bârî Teâlâ “فاذا سویته”<sup>31</sup> buyurmuşdur.

Buna da hâricde sakâlet-i mir'ât (aynanın cilalanması) misal olabilir: Zira mir'ât-ı mücellâ, saykalpezîr olmazdan evvel –velev kendine mukâbil ve muhâzî olsun- sûret kabul etmez. Fakat saykalpezîr olunca, ona mukâbil ve muhâzî olan her şeyin sûreti kendinde mün'akis ve hâdis olur.

Demek ki nutfede de istivâ, i'tidâl hâsıl olunca, rûh derhal eser-i nümâyî hudûs ve husûl olur.

İşte şu âyet-i celîle delâlet eder ki, beğerin halk ve îcâdı âti'z-zikr iki emirsiz tamam olmaz.

Evvelâ, *tesviye* (biçimlendirme).

Sâniyen, *nefh* (rûhun üflenmesi).

Bu, doğrudur. Zira insan, denilen bünyân-ı aceb-i nişân, cesed ve rûhdan mürekkebirdir.

Ceset dahî menîden, menî dem-i tamsden,<sup>32</sup> o da ahlât-ı erbaadan (kan, safra, balgam, sevda salgısı), onlar da erkân-ı erbaadan (toprak, su, hava, ateş) tevellüd eder.

Bu tesviyenin husûlunde ise şunların her birinden birer mikdâr-ı mahsûsa riâyet lâzım, yekdiğeriyle imtizâcâtına, terkîbâtına riâyet lâzım, o mikdârın husûlu için ne kadar müddete lüzûm var ki nefis-i nâtıkayı kabul için hâsıl olan isti'dâd, o mizâc sebebiyle husûlpezîr olur, işte buna da riâyet lâzımdır.

Gelelim *nefse*: Buna da “ونفخت فيه من روحي”<sup>33</sup> kavî-i kerîmiyle işâret buyurulmuşdur. Ve çünkü Hâlık Teâlâ Hazretleri rûhu kendine izâfetle i'zâz buyurmuş olduğundan bu izâfet, rûhun şerîf, ulvî, kudsî, bir cevher olduğuna delâlet eder.

Fırak-ı dâlleden Hulûliyye fırkası<sup>34</sup>, “من روحي”deki “من” kelimesinin *teb'îza* delâlet ettiğine zâhib olmuşdur.

<sup>31</sup> Hicr 15/29, Sa'd 38/72.

<sup>32</sup> Tams, meks vezninde, kızın bekâretini izâle eylemek manasınadır. Bazıları tedmiye ile olan cimâa tahsîs eylediler. Yapışmak, hatun hayz görmek, kir yani denes, bir nesne fâsîd ve tibâh olmak manalarına da gelir.

<sup>33</sup> Hicr 15/29, Sa'd 38/72. Râzî de bu ayetin yorumunda “Allah (c.c.)'in tesviye ve nefh-i rûh arasını ayırdığını; tesviyenin cüzleri yaratıp son şekli vermekten ibaret olduğu, nefh-i rûhun ise tesviyeden sonra gerçekleşen bir olay olduğunu belirtmektedir. Ayrıca, Allah'ın rûhu kendine izafe etmesinin onun şerefli bir cevher (öz) olduğuna delalet ettiğini ortaya koymakta, böylece rûhun beden cinsinden olmadığını vurgulamaktadır. Bkz. Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer, *Kitabü'n-Nefs ve'r-Rûh ve Şerhu Kuvâhumâ*, tahkik: Muhammed Sağır Hasan el-Masûmî, s. 46, İslâmâbâd, Trz. (haz.)

<sup>34</sup> Bağdâdî bu fırkayı İslâm'a mensup olmamalarına rağmen, İslâm'a nispet edilen fırkalar arasında sayar. Onların tevhit inancını bozmaya yönelik düşüncelerinin olduğunu belirtir. Bu fırkanın Sebeiyye, Beyâniyye, Cenâhiyye, Hattâbiyye, Nemîriyye ile Mukannaiyye, Rizâmiyye, Hulmâniyye, Hallâciyye, Azâfira gibi kolları olduğunu, bunların hepsinin de Şîa'nın aşırı fırkalarından olduğunu söyler. Genel olarak bu fırka, hulûl inancını benimsemiş, Allah'ın rûhunun insanlara hulûl ettiğine inanan bir fırkadır. Bkz. Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tahir b. Muhammed, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, Tahkik: Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid, s. 254, Beyrut, 1993. (haz.)

Onların bu zehâb-ı nâ-savâbı ise, rûhun hâşâ eczâullahdan bir cüz olduğunu ihâm eder ki bunun fesâdı derece-i nihâyededir.

Zira kendisinde "cüz, küll" mütesavvir olan her şey mürekkebdir, mümkünü'l-vücûd lizâtihîdir, muhdesdir. Şânı yüce olan Allah böyle iddialardan beridir.

Gelelim nefh-i rûh keyfiyetine: Ma'lûmun olsun ki; *cevher-i nefis*<sup>35</sup>, şeffâfe, nûrâniyye, ulviyyetü'l-unsur, kudsiyyetü'l-cevher bir takım ecsâmdan ibaret olub – ziyânın havaya, nârın fahma (kömür) sereyânı gibi- beden-i insana sereyân eder.

İşte bizce malum olan bu kadardır. Fakat keyfiyet-i nefhi Hâlık Teâlâ ve Tekaddes Hazretlerinden başkası bilemez.

### MEBHAS

"فاذا سوئته"<sup>36</sup>

Bunun tefsirinde iki kavil vardır.

Kavl-i evvel; şekl-i Âdemi sûret-i insâniyye ve hilkat-i beşeriyye ile tesviye ettiğimdemektir.

Kavl-i sâni; Cenâb-ı Âdem'in eczây-ı bedenini i'tidâl-i tabâi', tenâsüb-i emşâc<sup>37</sup> ile tesviye ettiğimdemektir.

Nitekim Bârî Teâlâ "انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج"<sup>38</sup> buyurmuşdur.

### MEBHAS

Bârî Teâlâ nefhi niçin zât-ı akdesine muzâf kıldı?

Çünkü Cenâb-ı Bârî, Ebu'l-Beşer'in tesviyesine, ta'diline mübâşeret-i berle, onu -hikmet ve kudretinden ibaret olan- yedeyn-i mukaddeseteyni ile halk ve tesviye ve ta'dil buyurduktan sonra cevfi cism-i Âdem'e kendi rûh-ı izâfîsinden –ki "الم تر الى ربك كيف مد الظل"<sup>39</sup> kavl-i kerîmiyle müşârunileyh olan ve "ظلى وجود" denilen nefsi cismânîsi demektir- bizâtihi nefheyledi.

Bu nefh ise bilvâsita olmayıp bizzât olduğu için, yedeyn-i mukaddeseteyn ile tesviye olunan şeyde –yani Cenâb-ı Ebu'l-Beşer'de- gerek esmâ-yı cemâliyye-i lutfiyye, gerek esmâ-yı celâliyye-i kahriyyenin husûl-i ilm ve ma'rifetini müstelzim olmuşdur.

### MEBHAS

Rûh cihet ve mekândan münezzehdir.

<sup>35</sup> Râzî, *cevher-i nefis* denilince dört kavramın akla geldiğini, bunların da nefis, akıl, rûh ve kalp olduğunu haber vermektedir. Bkz. Râzî, a.g.e., s. 78. (haz.)

<sup>36</sup> Hicr 15/29, Sa'd 38/72.

<sup>37</sup> "Emşâc", "meşc" in cem'idir. "Meşc", feth-i mîm ile bir şeyi, şey âhara katıp karıştırmak manasınadır. "Meşic", katil vezninde, "meşec", sebeb vezninde, "meşc", demden murâd, dem-i hayzdır. Ve cemî bünyesiyle vürûdu mecmu' itibâriyledir. Ve onların her biri havâs ve rikkat ve kıvâm cihetiyle muhtelifetü'l-eczâdır. Kitf vezninde "mişc", mîmin kesriyle şey âhar ile muhtelit olan şeye denir. Bunların mecmûnunun cem'i "emşâc" gelir. "انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج" ayetindeki "emşâc", kadın suyu ve kaniyla karışmış manasınadır.

<sup>38</sup> İnsan, 76/2.

<sup>39</sup> Furkan, 25/45.



Cemî-i eşyâyı bilmek, cemî-i eşyâya muttali' olabilmek rûhun kuvvetinde müstekindir.

Bu münâsebet ve müşâbehet, rûha mahsus olup cismâniyyâtın hiç birinde yoktur.

Bu münasebetledir ki: Rûh, Cenâb-ı Bârî'ye muzâf olmakla hâiz-i şeref ihtisâs olmuştur.

### MEBHAS

*Cevher-i insan*, fıtrat-ı ûlâda kuvâyı kesîreye mâlik, hakikat-i vâhidedir.

İnde's-Sûfiyye rûh, kalb, inde'l-Hakîm nefsi nâtıka nâmlarıyla benâm olan dahî budur.

Bu cevher beden-i insana taalluk ettiğinde kuvâsı münteşir, nuru muhteff olur. Kendi için merâtib-i kesîre husûle gelir.

Gavâşi-i neş'etle<sup>40</sup> ihticâbı, umûr-ı tabîiyyeye inkılâb ve istihâlesi halinde de *nefs* tesmiye olunur.

Tecerrüd edüb de nur-i bârika-yı nisâr zuhûr olduğunda *akl* denilir.

Cenâb-ı Hakk'a ikbâl ile âlem-i kudse rucûu halinde de *rûh* nâmını alır.

Cenâb-ı Hakk'ın zâtına, sıfâtına, esmâsına cem'an ve tafsîlen derkâr olan it-tıla' ve ma'rifeti itibariyle *kalb* tesmiye olunur.

Yalnız cüz'iyâtı müdrük, ef'âlin masâdını olan melekât ve hey'ât ile muttasıf olması itibariyle de *nefs* nâmını alır.

### MEBHAS

İmâm Gazâlî ve İmâm Râzî gibi Ehl-i Sünnet'ten bir cem-i muhterem, hukemâ ve sûfiyyeye vifâkan şuna zâhib olmuştur ki:

Rûh bir eser-i mücerredir. Bedene hâl(hulûl etmiş) değildir. Rûhun bedene taalluku, âşîğın ma'şûka taalluku gibidir.

Rûh, emr-i bedenî, Bârî Teâlâ ve Tekaddes Hazretlerinden mâadâ kimsenin bilemediği ve anlayamadığı bir vech ile tedbîr eyler.

### TAHKİKİ

Rûh ikidir:

Biri *sultânî*, diğeri *hayvânî*dir.

*Rûh-ı sultânî* âlem-i emrendir.

Bedenden mufârik, bedene tedbîr ve tasarruf taallukuyla müteallık olmak hasebiyle *mufârik* nâmını dahî alır.

İşte bu beden-i handânînin harâbıyla fenâpezîr olmayan rûh, bu rûhdur. Bedenin harâbıyla fenâ bulan ancak rûhun azâ-yı bedendeki tasarrufudur. Bu rûhun mahall-i taayyüni de *kalb-i sanevberî*dir.

Kalp dahî âlem-i melekûtdandır.

<sup>40</sup> «غواشى», örtü manasına olan «غاشية»nin cem'idir.

*Rûh-ı a'zam*, min haysü'r-rubûbiyye zât-ı ilâhiyyeye mazhar olan *rûh-ı insânî*dir.

Rûh-ı sâni âlem-i halkdandır ki, ona *kalp*, *akıl*, *nefs* dahî denir. Bu rûh cemî-i âzâ-yı bedene sâridir.

### İZAH

*Rûh-ı hayvânî* bir cism-i latîfdir ki, menbaı kalb-i cismânînin içidir. Urûk-ı davârib(atardamarlar) vasıtasıyla sâir eczây-ı bedene sâridir.

Mazâhirinin akvâsı *kandır*.

Mahall-i taayyüni *dimâğ*dir.

Bu rûh-ı hayvânî, rûh-ı sultânînin eseri, ef'âl ve harekâtının mebdeidir.

Bu rûh-ı hayvânî, zâtın sıfatı menzilesindedir.

İmdi nasıl ki ef'âl-i ilâhiyyenin sudûru, zâtın sıfatla ictimâi üzerine mübtenî ise, ef'âl-i beşeriyyenin sudûru dahi rûh-ı sultânînin rûh-ı hayvânî ile ictimâi üzerine müteferri'dir.

Ve nasıl ki Allahü Zü'l-Celâl'in sıfât-ı kemâliyyesi, şu ef'âl ve âsârın vücûdundan evvel Zât-ı Ahadiyyenin Batn-ı Zâtında idiyse, bu rûh-ı hayvânî dahî şu beden-i insana taalluk etmezden evvel bilkuvve rûh-ı sultânînin batinında idi.

### MEBHAS

Gaybu's-sır ki: Sırr-ı ahfâ ve ta'bîr-i dîger ile sırru's-sırr demektir. Cemî-i taayyünât-ı selbiyye ve îcâbiyyeden itlâk zâtî-i aslî, itlâk hakkî-i vücûdî ile mutlak olan vücûdun mazharıdır.

*Sır*, taayyün-i evvel-i zâtî-i ahadî-i cem'inin mazharıdır.

*Rûh-ı sultânî*, taayyün-i sâni-i sıfâtî ve ahadî farkının mazharıdır.

*Rûh-ı hayvânî*, taayyün-i sâlis-i fi'lînin mazharıdır.

Nefsin kendini bilmemesinden, kendinden gâfil olmasından başka bir hicâb-ı hâil yokdur.

Binâenaleyh hicâb-ı cehl ve gaflet aradan kalkacak olsa, nefsi insânî, aftâb-ı tâbânî vasat-ı semâda müşâhede ve muayene idgeldiği gibi *emri* yani hakikat-i rûhu dahî müşâhede ve muâyene edebilir.

”اللهم ارفع الحجب عن القلوب حتى تفتح ابواب الغيوب“

Allah Teâlâ bazı kütüb-i münezzelede buyurmuşdur ki “ اعرِفْ نَفْسَكَ يَا اِنْسَانَ ”<sup>41</sup> Yani ey insan! kendini bil ki Hâlık'ını da bilesin.

Aleyhissalâtü vesselâm Efendimiz dahî buyurmuşdur ki: “ اعرِفْكُمْ بِنَفْسِهِ اعرِفْكُمْ ”<sup>42</sup> Yani Hâlık'ını ziyâde bileniniz, nefsinizi ziyâde bileninizdir, demektir.

İnsana bahşâyış-i ilâhî olan fazl ve kereme had ve pâyân yokdur. Cümleden biri de insanın sığar-ı hacmiyle beraber, cümle acâib-i âleme müvâzî olabilecek ve

<sup>41</sup> Bu konuda en meşhur hadis olan “kendini bilen Rabbini bilir” hadisi için bkz. Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, c. X, s. 208; Münâvî, *Feyzu'l-Kadir*, c. I, s. 225; Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, c. II, s. 343. Burada nefsten kasıt, beden değildir. Eğer beden olsaydı, o zaman Allah onun bilinmesini emretmezdi. Çünkü, onun bilinmesi zarurî olarak meydana gelmektedir. Zaten ayan-beyan ortada olan şeyin kesbi muhaldir. Bkz. Râzî, a.g.e., s. 48. (haz.)

<sup>42</sup> Metni tam olarak bu ifadeyi karşılayan bir hadise kaynaklarda rastlayamadık. (haz.)

sanki hey'et-i âlemden bir nüsha-i muhtasara imiş gibi, nice acâibi şahsında cem'etmek suretiyle ona ma'rifet-i rabbâniyyesinin tarîkını öğretmesidir.

Âdemî çîst berzahî câmi'  
Sûret-i halk-u hakk derû vâkı'  
Muttasıl bâ dakâik-i ceberût  
Müştemil ber-hakâik-i melekût.

### MEBHAS

Rûh denilen cism-i latîf ile beden ta'bîr edilen cesed-i kesîf arasında bir buhâr-ı latîf var ki o da rûh ile beden beynindeki alâkadan ibarettir. Bu buhâr-ı latîfe hikmetçe rûh-ı hayvânî ta'bîr olunur.

Bu buhâr-ı latîf, rûh ile beden arasında alâka olabilecek bir suretde bâkî oldukça hayat denilen şu'le-i rabbânî dahî pertev-nisâr kıyâm ve devam olur. Ve bu buhâr-ı latîf, muntafî olub da, rûh ile beden arasında alâka olmak salâhiyetinden çıkınca şu'le-i hayât dahî söner gider ki o anda rûh bedenden ayrılmakla muzdar kalır.

Ve nasıl ki rûh bedenden hurûc-ı ızdırârî ile hurûc ediyorsa, bazen hurûc-ı ihtiyârî ile de hurûc ve yine istediği vakit yerine avdet eyler.

İstilâh-ı ehl-i Tasavvufta kullanılan "insilâh" denilen hal bu haldir.

Çünkü bu hurûc-ı ihtiyârî sebebiyle o buhâr-ı latîf, muntafî olmaz. Beyne-hümâda alâka olmak salâhiyetinden de çıkmaz. Onun için rûh ile beden arasındaki alâka kesilmez.

İşte "موتوا قبل ان تموتوا"<sup>43</sup> hadîs-i âlîsinin vech-i hikmeti şu ifademizden ma'lûm olur.

### MEBHAS

Bazı hukemâ demiş ki: Haşr üçtür:

Evvelkisi, haşr-i âm.

İkincisi, haşr-i hâs.

Üçüncüsü, haşr-i ahass.

Haşr-i âm, yevm-i nüşûrda ecsâdın kubûrdan mahşere çıkmasıdır.

Haşr-i hâs, ervâh-ı uhreviyyenin hâl-i hayatlarında seyr-i kebîr ve sülûk ile ecsâd-ı dünyeviyyeden, rûhâniyyet âlemine çıkmasıdır. Zira onlar sûret-i hayvâniyyeden mevt ile ölmezden evvel, irade ve ihtiyârlarıyla sifât-ı hayvâniyyet-i nefsanîyyeden oluvermişlerdir.

Haşr-i ahass, enâniyyet-i rûhâniyyeden hüviyyet-i rabbâniyyeye hurûcdur ki bu makâm, makâm-ı habîb olmakla o makamda kendinden geçerek...<sup>44</sup>

<sup>43</sup> Bkz. Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, c. II, s. 384; Fûrî, Ebû'l-Alâ Muhammed b. Abdurrahman el-Mübarek, *Tuhtetü'l-Ahvezî*, c. XI, s. 515, Beyrut, Trz. ; Kârî, Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî, *el-Masnû'*, s. 198, Riyad, 1404.

<sup>44</sup> Asıl nüshada da cümle bu şekildedir, cümle tamamlanmamıştır. Muhtemelen müellif bu üç noktayı bir "haşyet" durumuna işaret etmek için kullanmıştır. (haz.)

**MEBHAS**

“ملك مقرب”<sup>45</sup> hadîs-i şerîfindeki “ملك مقرب ولا نبي مرسل” dan murâd, Cebrâil Aleyhisselâm’dır.

“نبي مرسل”den de murâd, Hazret-i Resûl-i Ekrem sallallâhü aleyhi ve sellem Efendimiz’in kendi hüviyet-i seniyyeleridir.

İşte “حم” kavli kerîminde müşârunileyh olan ser-vaahdet budur.

Zira “ح” ve “ميم” harfleri “رحمن” ve “محمد” aleyhisselâm ism-i şerîfleri beynindeki mâbihi’l-iştirâkdir.

Ve nasıl ki mevt ihtiyârî ve ızdırârî olarak iki nev’ ise, vilâdet dahî böyle iki nev’dür.

Biri ızdırârîdir ki, Allah Teâlâ ve Tekaddes Hazretleri’nin halk ve îcâdıyla hâsıl olub bunda kesb ve ihtiyârın medhali yokdur. Ve bu da zâhirdir.

Diğeri ihtiyârîdir ki, kesb ile hâsıl olur. Ve bu vilâdet-i ihtiyârîyye, o vilâdetdir ki, İsa Aleyhisselâm “الن ملكوت السموات من لم يولد مرتين”<sup>46</sup> kavliyle ona işaret buyurmuşlardır.

“ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار السموات والارض”<sup>47</sup>

Yani hey’ât ve taalukât-ı bedeniyeden tecerrüdle aktâr-ı zemîn ve âsümândan geçmeğe muktedir iseniz “فانفذوا” geçiniz ki, ervâh-ı melekûtiyye ve nüfûs-i ceberrûtiyye silkine(yol) münselik olasınız. Yahûd geçiniz ki Hazret-i İlâhiyyeye şerefyâb-ı vusûl olasınız.

“لا تنفذون الا بسلطان” Bu şeref-i nüfûza nâil olamazsınız. İllâ hucet-i bedeniyeye ile nâil olabilirsiniz ki bu da tevhdî ve tecrîd ve ilm ve amel ile tenvîr ve fenâfillâh demekdir.

**MEBHAS****KAVL-İ HUKEMÂ**

İnsanın bu heykel-i mahsûsdan ibaret olması nasıl câiz olabilir ki onun eczâyı müterekkibesî dâimâ solmakdan, artmakdan, eksilmekten tamamlanmaktan hâlî değildir. Maahâzâ şek ve şüphe yok ki insan, ömrünün evvelinden âhirine dek bir emr-i bâkîdir. Gayr-i bâkî ise gayr-i bâkîdir.

Bu takdirce herkesin “ben” dediği lafzın müşârunileyhi bu heykel-i mahsûsa muğâyir olmak lâzım gelir.

Ya o müşârunileyh olan şey nedir?

Bu babda çok söz söylendi. O sözleri hulâsâ etdiğimizde şu netice çıkar ki: Herkesin “ben” kavliyle müşârunileyh olan şey, bir takım eczâdır ki, bu heykel-i mahsûsa –mâû’l-verdin verde, dühnün sîsâma, nârın fahma sereyânı gibi- sârîdir.

<sup>45</sup> Bkz. Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, c. II, s. 173; Şehristânî, Ebu’l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm, *el-Milel ve’n-Nihal*, c. II, s. 344, Beyrut, 1992.

<sup>46</sup> Hadis kaynaklarında böyle bir ifadeye rastlayamadık. (haz.)

<sup>47</sup> Rahman 55/33.

### KAVL-İ MUHAKKİKÎN-İ HUKEMÂ

Ömrün evvelinden âhirine dek bâki olan ecsâm, bu heykelin müteellif olduğu ecsâma mâhiyet ve hakikatçe muhtelif bir takım ecsâm-ı dîgerdir ki onların hayatları da, idrakleri de, nûrânîlikleri de ârızî değildir, zâtîdir.

Binâenaleyh o cisimler -gül suyunun güle, nârın fahma sereyânı gibi- heykel-i mahsûsamızda sârî olduğu anda bu heykel onların nuruyla müstenîr, yine o nûrun tahrîkiyle müteharrik olur.

Ve bu heykel-i mahsûs, dâimâ zevebândan –yani erimeden- tahallül ve tebeddül den hâlî değilse de, eczâ-yı nûrâniyye-i mezkûre o misli tahavvülât dan masûn olarak haliyle bâkî kalır. Ve bu eczâ-yı nûrâniyyeye tahallül, ârız olmaması da mücerred onların bu eczâ-yı kâlibiyyeye bilhakîka muhâlif olmalarından nâşîdir.

Onun için bu kâlîba fesâd târî olduğunda o ecsâm-ı latîfe-i nûrâniyye cesed-i fânîden ayrılarak –eğer suedâ zümresinden iseler- semâvât, kuds, tahâret âlemine, -eğer eşkiyâ zümresinden iseler- cahîme ve âlem-i âfâta giderler.

### MEBHAS

#### RÛH VE MEVT

Mevtin hakikatini mi suâl ediyorsun?

Heyhât!

Sen hakikat-i hayâtı bildin mi ki, hakikat-i mevti de anlamaya hevesleniyorsun?

Hakikat-i mevti anlamak için evvelâ senin nefsin, hakikatin demek olan rûh-ı rabbânîye vukûfun lâzım gelir.

Lâkin çeh fâide ki bu, senden gizli olan şeylerin en gizlisidir.

Benim nefsim nedir? mi diyorsun?

Senin nefsin “قل الروح من امر ربي”<sup>48</sup> ve “ونفخت فيه من روحي”<sup>49</sup> ayetlerinde Mevlâ-yı Mûteâl Hazretlerine muzâf ve hâssiyyet-i insden ibaret olan rûhdur ki, bu, keşfi her kavle müyesser olmayan serâir-i hafiyeye-i ilâhîyededir.

#### RÛH-İ CİSMÂNÎ

Ondan başka bir de rûh-ı cismânî mi vardır?

Var!

O nedir?

Rûh-ı cismânî, his ve hareket kuvvetini hâmil olan rûhdur.

O kuvve nasıl şey?

Kalpden inbiâs ile mecmû-ı beden-i insandaki urûk ve a’sâba münteşir olarak o vesâit-i acîbe ile hiss-i basar, nurunu göze, nur-i sem’i kulağa ve kezâ sâir envâr-ı kuvâ ve havâsi yerli yerine ifâda iden kuvve-i hayâtîyedir.

Bu rûh-ı cismânî hâricde şol kandil-i firûzâna benzetilebilir ki içinde bulunduğu odaya ifâda-i envâr ile onun her yanını ziyâdar eyler.

<sup>48</sup> İsrâ 17/85.

<sup>49</sup> Hicr 15/29, Sa’d 38/72.

İşte bu rûh-ı cismânî hususunda behâim dahî insana müşterekdirler. Ve mevt ile fenâpezîr olan rûh, bu rûhdur. Zira mizâc-ı ahlât, hâl-i i'tidâlde iken, onun da nadcı mu'tedil, mizâc halelpezîr olunca bâtil olur. Nitekim yağı tükense, yahud püflense de kandil-i firûzân muntafî olsa, ondan feyezân iden nûr-i bâniq dahî söner gider.

Hayevândan gıdanın inkitâi da bu rûh-ı fânî-i cismânîyi ifsâd ider. Zira bu rûha nispetle gıda, kandile nispetle yağ gibidir. Kezâlik bu rûha nispetle “katl”, kandile nispetle “nefh” gibidir.

Bu rûh-ı cismânî o rûhdur ki onu ta'dil ve takviyede ilm-i tıp, tasarruf edebilir.

### RÛH-I RABBÂNÎ

Ya ma'rifet ve emâneti hâmil olan rûh hangisidir?

Ma'rifet ve emâneti hâmil olan rûh, insana has olan rûh-ı rabbânîdir.

Emânet ile de murâd insan sevâb ve ikâb, emir hatırına, taat ve masiyetle bi't-taaarruz uhde-i teklîfi takallüdden ibarettir.

İşte bu rûh ol rûhdur ki ne ölür, ne de fenâpezîr olur. Belki ölümden sonra da naîm ve saâdetde, yahud cahîm ve şekâvetde bâkî kalır. Zira mahall-i ma'rifet, bu rûh-ı pâkdir. Hâk-i mezâr ise mahall-i ma'rifet ve imanı ekl ve mahvedemez. Bunu ahbâr da nâtıktır. Buna şevâhid-i istibsâr da şâhiddir.

Şer-i şerîf ise bu rûh-ı pâkın sıfatını tahkîke bizi me'zûn etmemişdir.

Çünkü bu tahkîke ilimde râsih olanlardan mâadâsı mütehammil ve muktedir olamaz.

Rûh-ı rabbânî, nasıl kâbil-i ta'bîr-i lisânî olabilir ki, ekser-i ukûl-i halka sığmaz sûrette acâib-i evsâfdan onun nice nice vasıfları vardır.

### TELVÎH-İ YESİR

#### RÛH-I RABBÂNÎNİN BA'DEL-MEVT HÂL VE SIFATI

Rûh-ı rabbânî fanî olmaz, belki mevt ile yalnız hali tebeddül ider. Menzileti de mütebeddül olarak bir menzilden menzil-i dîgere terakkî eyler. Kabir ise, onun hakkında ya cennet bahçelerinden bir bahçedir. Ya cehennem çukurlarından bir çukurdur.

Bu tebeddülün sebep ve illeti de şudur ki: Rûh-ı rabbânînin şebeke-i havâs vasıtasıyla evâil-i ma'rifeti istiyâd ve iktinâsı da -avlamakda- bedeni isti'mâl etmekden başka, beden ile hiçbir alâkası yoktur. Bu beden-i hâkdânî o rûh-ı rabbânînin adeta aleti, merkebi, şebekesi demektir. Aletin, merkebin, şebekenin butlânı ise, sayyâdın da butlânını îcâb itmez.

Evet! Mevgale-i sayddan fâriğ olduktan sonra şebeke bâtil olacak olursa, onun butlânını bile ganîmet bilmelidir.

Çünkü sayyâdın artık yorgunluktan başka bir şeye yaramayan onun yükünden, ağırlığından kurtulmuş olur.

Sebeb budur ki sâhib-i şeriat ve kâşif-i her hakikat aleyh-i ekmelü't-tahıyye Efendimiz Hazretleri “تحفة المؤمن الموت”<sup>50</sup> buyurdular.

Fakat eğer kable's-sayd, şebeke bâtil olacak olursa, bu suretle vukû bulacak butlân, bedîhîdir ki mûcib-i peşimânî ve hüsrândır. Sebeb de budur ki tahsîl-i ma'rifetde kusur ve müddet-i ömrü zenb ve ma'siyetle mürûr iden şahıs per ibtila' (düşkün bir vaziyette) “Rabbim beni geri döndürünüz ki terk ettiğim dünyada yararlı bir iş yapayım. Hayır...” nevhalarıyla ahiretde beyhûde vâveylâ ider.

Bu teneddüm ve tahassürün ise zerre kadar fâidesi olmadıktan başka belki de, eğer şebekeye benzettiğimiz beden ile hüsn-i i'tilâf hâsıl etmiş olup da onu ziyadece sevmiş ve gönlü ona bağlanmış kalmış da, şebekenin sûret-i zâhiresini, sîn'atini, ve sâir müteallikâtını beğenmiş bulunursa, evlenmesi ancak şebeke-i bedene muhtâc ve mütevakkıf olan saydı, elden kaçırmaması ve kendine gönül verip onunla hüsn-i i'tilâf etmiş bulunduğu şebekenin zevâl bulması gibi, hâlât-ı müked-dere bîçarenin elem ve ızdırâbı katmerleşir.

İşte azâb-ı kabrin mebdâ-i ma'rifetinden bu, bir mebd'e'dir ki, onu istiksâ idersen şüphe yok ki hakikatine de erersin!

### İSTİKSÂ

Tahkîke müfzî ve müeddî olan istiksâyı mı arzu ediyorsun?

Fakat bilmelisin ki, bu kitap ona mütehammil değildir. Binâenaleyh tahkîk-i matlûbdan göstereceğimiz enmûzec-i yesîr ile kanâat etmelisin!

Mevt nedir?

Zemânetü'l-bedendir ki serâpâ bedeninin kötürümlüğü demektir.

Sen ise pekâlâ bilirsin ki, meselâ yedin kötürümlüğü manası “şahs-ı yed” mevcûd olmakla beraber mücerred onu isti'mâle vâsıta olan kuvvetin butlânından nâşî, senin itaat ve inkıyâdından hurûcu demektir.

İmdi bilmelisin ki, mevt denilen dehşet-i mücesseme, mücerred butlân-ı kuvâ sebebiyle cemî âzâ-yı bedene târî olur bir zemâne-i mutlakadır ki, mevt-i müdhiş bu suretle elini, ayağını, gözünü ve sâir âzâ ve cevârihini senden selbeder olduğu halde sen yine evvelkisinden farksız olarak bâkîsin! Sana “sen” dediğim vakit, muhatabımdan murâd, âzâ ve cevârih-i ma'lûmeden mürekkebe olan bu heykel-i mahsûs değildir. Murâd, senin hakikatindir ki beni sana “sen” dediren odur.

Zira sen şimdi hâlâ o insansın ki, çocukluğunda dahî ondan başka bir şey değil idin.

Fakat câiz ki, hâl-i sabâvetdeki vücûdunu terkib iden ecsâm-ı unsuriyyeden şimdi sende hiçbir şey kalmamıştır.

Belki de hâlet-i sabâvetdeki ecsâm, bilküllüyye münhal olarak gıdâ vasıtasıyla onların bedeli hâsıl olmuştur.

Hâlbuki sen yine sensin! Yani hâl-i sığarında ne idiysen, şimdi hâl-i kiberinde de osun! Maahâzâ cesedin o evvelki cesed değildir.

<sup>50</sup> Bkz. Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, c. I, s. 297; Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, c. III, s. 306; Tebrîzî, Muhammed b. Abdullah el-Hatîb, *Mişkâtü'l-Mesâbîh*, tahkik: Muhammed Nâsiruddîn Elbânî, c. I, s. 363, Beyrut, 1985.

İmdi eğer neyl-i visâli havâs ve meşâire muhtâc ve müftekir bir ma'şûkun var ise, o ma'şûkundan ayrılmak sebebiyle azabın büyür.

Hâlbuki dünyada ne varsa hepsi mahbûb ve ma'şûkudur. Ve bu nihâyetsiz ma'şûkların neyl-i visâli de, havâs ve meşâiresiz mümkün ve müteyessir olamaz.

Âşığı muazzeb kılmakda ise, ma'şûkunun kendisinden ihticâb etmesiyle, mücerred ma'şûkunu görememek için zavallı âşığın gözlerini nûr-i nazardan mahrûm etmek beyninde asla bir fark yoktur.

Zira bedîhîdir ki, âşık-ı dil-hastenin (kara sevdalı) elem ve ızdırâbı mücerred ma'şûkunu görememekten gelir.

Malını, ehlini, akârını, feresini, cariyesini, rûbasını seven kimse ise, bu eşyanın fırâk ve fıkdanıyla müteellim olur.

İster bu eşya kendisinden ahz ve selb olunsun! İsterse kendi birine, o eşya dahî diğer birine atılarak beynehümâda haylûlet vukû bulmakla kendi sevgili eşyasından selbedilsin! O biçareye göre her ikisi de müsâvîdir.

İşte mevt-i hâil (korkunç ölüm), seni o sevgili eşyadan ayırır da aranızda hâil olmakla, ahiretdeki azâb ve âlâmın dahî o eşyaya olan aşk ve garâmın mikdarınca olur.

Yine bu mevtdir ki, Allahü Teâlâ Hazretleriyle senin aranı tahliye ederek, şu havâs-i şâğıle-i müşevveşeyi senden kesiverir.

Binaenaleyh huzûr-ı izzete vardığında lezzet-i kudûmün, Cenâb-ı Rabbi'l-İzzete olan şevk ve muhabbetin ve zikrullahâ olan ünsün mikdârınca olur.

### MEBHAS

Naîm-i âhireti mübeşşir olan ibârâtın en cem'iyetlisi "وهم فيها ما يشتهون"<sup>51</sup>

Azâb-ı âhireti müş'ir olan ibârâtın da en cem'iyetlisi "وحيل بينهم وبين ما يشتهون"<sup>52</sup> âyet-i celîleleridir.

Şehvetten başka ziyâde ilzâz edici bir şey yok ki, bu da müştehanın müsâdefesi ve vicdânı halinde belli olur.

Yine şehvetten başka ziyâde îlâm edici bir şey yok ki, bu da müştehanın müfârakat ve fıkdanı halinde bilinir.

Bir kimse bu dâri'l-gurûrdan çıkmadıkça metâi kem-kadr dünyadan kat-ı alâka edebileceğine yakînen câzim olamaz. Onun için kimse kablel-vefât azâb-ı kabirden iddiâ-yı emân idemez.

Zira nice âdem görülmüş ki kendine alâkası yok zannıyla cariyesini çıkarır, satar. Vaktâki müşteri cariyeyi alır, gider o halde biçârenin kalbinden nîrân-ı fırâk iştiâlâ başlayarak vücûd-i sevdâ âlûdîni öyle bir yakış yakar ki, mücerred o azâb-ı elîmden tahallus ümîdiyle katl-i nefis için kendini suya, ateşe bile attığı vâridir.

Demek ki insan dâr-ı dünyâdan çıkmadıkça bilhakîka bu emâna nâil olamaz.

<sup>51</sup> Kur'an-ı Kerim'de yukarıdaki ifadeye benzer ayet-i kerimeler olduğu halde, metin itibariyle aynı olan bir ayete rastlayamadık. Benzer ayetler için bkz. Zuhuf 43/71, Tûr 52/22, Enbiya 21/102, Vâkıa 56/21, Murselât 77/42, Fussilet 41/31, Nahl, 16/57. (haz.)

<sup>52</sup> Sebe', 34/54.



Binâenaleyh senin de kalbin şu metâi kâsid-i dünyâdan her neye asılıvermiş de kalmış ise o şey hakkında kabirdeki halin de ona benzeyeceğinde şek ve şüphe yoktur.

Bu sebepten nâşîdir ki, hâce-i kâinât aleyhi ekmelü't-tahıyye Efendimiz Hazretleri "احب ما احببت فانك مفارقة"<sup>53</sup> buyurmuşlardır.

Bu mebhasde söylenecek söz çokdur. Ol kadar çok ki ihâtasına imkân yoktur. Binâenaleyh biz de bu risalemizi felâsife-i islâmiyyeden Reîs'in (İbn Sina) meşhûr Kasîde-i Rûhiyye'siyle<sup>54</sup> miskü'l-hıtâm eyleriz:

### KASÎDE-İ RÛHIYYE\*

Rûh, bedene hayat vermek ve onu yönetmek üzere kendi kutsal âleminden gururlu ve nazlı bir güvercin gibi süzülerek dünyaya inip ten kafesine konuk oldu.

Akıl gözüyle bakanlara göre rûhun varlığı gayet açıksa da duyularıyla algılamak isteyenler için o bir sırdır, görülmez.

Rûh kendi anayurdunda mutlu bir hayat sürerken isteksiz olarak dünyaya inip bedenle ilişki kurduktan sonra ona alıştı ve artık ondan ayrılmak istemedi. Ne var ki, ölümle birlikte bedenden ayrılmak rûha çok acı gelecektir.

Önceleri ruh bedenle ilişkiye yanaşmamış ve bir türlü ona ısınamamıştı. Fakat bu ilişki kurulduktan sonra içli dışlı olunca nihayet rûha nisbetle harâbeye benzeyen bedene uyum sağladı.

Rûh, mutlu bir şekilde yaşadığı anayurdundan ayrılmakla kalmayıp saflığını ve temizliğini koruyacağına dair Allah'a verdiği sözü ve kendi kutsal âlemini de unutuverdi.

Hayatın ilkesi ve merkezi sayılan rûh, kendi ulvî âleminden bayağı sayılan madde âlemine ansızın inerek taşlı kumlu arazi gibi verimsiz olan bedenle buluştu.

Yoğun ve ağır olan beden, latif ve hafif olan rûhla ilişkiye geçince rûh, önemli olan kendi anayurduyla yani ilâhî ve manevî varlıklar ile ören yeri gibi değersiz beden arasında kalıp bocalamaya başlamıştır.

Rûh madde ile ilişkiye geçtikten sonra saflığını yitirip kirlenmişti; fakat temiz kalacağına dair verdiği sözü hatırladıkça utancından ağlayıp gözyaşı döküyordu!...

Rûh yalnız verdiği sözde durmadığı için değil, maddî varlıkların sahip olduğu sıcaklık, soğukluk, yaşlılık ve kuruluk gibi dört niteliğin etkisiyle yıpranıp yaşlanan bedene üzüldüğü için de sürekli ağlamaktadır.

Rûh için bir ağ ve kafes durumunda olan bedenin madde ile olan ilişkilerinden kaynaklanan bazı eksiklikler, onun kemâlin o geniş zirvesine yükselmesine engel olmaktadır.

Artık rûhun konuk olduğu bedenden ayrılıp anayurduna dönüş zamanı gelmiş ve göç de yola düzölmüştür.

<sup>53</sup> Gazalî, Ebu Hâmid, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, c. III, s. 68, Beyrut, 1996.

<sup>54</sup> Metin ve açıklamalar için bkz. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Meinleri*, ss. 325-334, İstanbul, 2003.

\* Kasidenin aslı Arapça'dır. (haz.)

Nihayet ölümlerle birlikte rûh bedenden ayrılmış, geride artık kimsenin değeri vermediği, toprak olmak üzere terk edilen ceset kalmıştır...

Ölümlerle birlikte rûh, maddenin tutsağı olmaktan kurtulmuş, bedenle birlikte iken, tıpkı uyurgezer gibi görmediği nice hakikatleri görmeye başlamıştır.

Nihayet rûh, beden kafesinden kurtulup anayurduna dönmenin ve dünyada iken bir türlü anlayamadığı hakikatlerin sırrına ermenin sevinciyle bayram etmektedir. Bu mutluluk, rûhün bilgi ile aydınlanmasından kaynaklanmaktadır, çünkü bilgi aşağı düzeydekilerin yükselmesi için biricik vasıta.

Daha önceleri rûh kendi kutsal âleminde mutlu bir hayat sürerken neden bu süflî âleme inip bayağı bir varlık olan bedenle ilişki kurmuştur?

Rûhün dünyaya düşüşünün şayet ilâhî bir hikmeti varsa, bugüne kadar akıl ve idrâk sahibi hiçbir yüksek şahsiyet bu hikmeti anlamış değildir.

Her ne kadar rûh kendi anayurdunda mutlu idiyse de dünyayı ve oradaki varlıkları tanımıyordu ve bu durum onun için bir eksiklikti. Allah onun bilgiyle donanmasını ve böylece tam kemâle ermesini dilediği için dünyaya inişi kaçınılmazdı.

Her ne kadar rûh, madde ve mânâ âlemlerindeki ilâhî sırları öğrendikten sonra tam kemâle ermiş olarak anayurduna dönmek üzere inmişse de açığını kapatamamış ve istenen olgunluğa bir türlü kavuşamamıştı.

Rûha, kemâle ermesi ve açığını kapatması için kendisine tanınan süre ne yavaş ki yetmemiş, ölüm olayı ile birlikte bir daha doğmamak yani dünyaya bir daha gelmemek üzere beden ikliminde batıp gitmiştir.

Ne var ki, ruhun bedenle olan ilişkisi, çakan şimşegin bir anda ortalığı aydınlatıp sonra sönmesi kadar kısa sürmüştür. Kâinâtın ömrüne nisbetle insan hayatı "an"la ifade edilecek kadar kısa olduğu için rûhün burada tam kemâle ermesi ve mutlu olması pek mümkün görülmemektedir. Ancak insanın, rûhündeki sonsuzluk duygusunu tatmin edebilmesi ve ebedî mutluluğu tadabilmesi için âhiret hayatının varlığı ona yeni ufuklar açmakta ve bu durum onun sıradan bir canlı olmadığının temel güvencesi sayılmaktadır.