

# marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

yıl / year: 14 sayı / issue: 1 bahar / spring 2014

# marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

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

Abdülkadir Okumuşlar

**editör**

**editor-in-chief**

Doç. Dr. Fikret Karapınar

**editörler kurulu**  
**editorial board**

Prof. Dr. Adem şahin

Prof. Dr. Ahmet aycı

Prof. Dr. Ahmet Yaman

Prof. Dr. Cem Zorlu

Prof. Dr. Dilaver Gürer

Prof. Dr. F. Ahmet Polat

Prof. Dr. Hidayet Işık

Prof. Dr. Kamil Güneş

Prof. Dr. Mehmet Akgl

Prof. Dr. Muhammet Tasa

Prof. Dr. Muhiddin Okumuşlar

Prof. Dr. Seyit Bahçıvan

**yardımcı editörler**  
**co-editors**

Yrd. Doç. Dr. Ali Dadan

Arş. Gör. Feyza Demir

Yrd. Doç. Dr. Hatice Doğan

Yrd. Doç. Dr. Mesut Kaya

Yrd. Doç. Dr. Necmettin Güney

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



**yazışma**

**contact address**

Doç. Dr. Fikret Karapınar

Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Meram Yeni Yol Cd.

42090 Meram - Konya / Türkiye

+90. 332. 323 82 50

**kurumsal web adresi**

**official web address**

www.marife.org

**e - mail**

editor@marife.org

editormarife@gmail.com

ISSN: 1303-0671

• *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, dini araştırmalar alanında hakemli bir dergidir. Nisan, Ağustos ve Aralık (Bahar, Yaz ve Kış) aylarında olmak üzere yılda  sayı yayımlanır. Dergi, Türkiye içinden ve dışından katkıda bulunanların bilimsel makale ve araştırma notlarını içerir. Gönderilen tm makaleler hakem, danışma kurulu ve editörler kurulunun onayından geerek yayımlanır.

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

**i dzen ve kapak**

**interior design and cover**

Prof. Dr. Muhiddin Okumuşlar

**kapak deseni**

**cover pattern**

Seuklu kapak ii

**baskı & ynetim yeri**

**publishing & head office**

sebat ofset matbaacılık

matbaacılar sitesi. 6. blok no: 2 Karatay

0332. 342 01 53 / KONYA / TÜRKİYE

KTB. S. No: 16198

**Basım Tarihi: Nisan 2014**

yıl / year: 14 sayı / issue: 1

bahar / spring 2014 KONYA

***danışma kurulu***  
***advisory board***

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

Prof. Dr. Mustafa Öztürk (Çukurova Ü)  
Prof. Dr. Mustafa Tavukçuoğlu (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Naim Şahin (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Osman Güner (Ondokuz Mayıs Ü)  
Prof. Dr. Ramazan Altıntaş (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Recai Doğan (Ankara Ü)  
Prof. Dr. Reşat Öngören (İstanbul Ü)  
Prof. Dr. Sadık Kılıç (Atatürk Ü)  
Prof. Dr. Saffet Köse (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Saffet Sarıkaya (S. Demirel Ü)  
Prof. Dr. Selahattin Polat (Erciyes Ü)  
Prof. Dr. Süleyman Toprak (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Şinasi Gündüz (İstanbul Ü)  
Prof. Dr. Tacettin Uzun (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Tuncay İmamoğlu (Atatürk Ü)  
Prof. Dr. Yahya Michot (Hartford Seminary)  
Prof. Dr. Yılmaz Can (Ondokuz Mayıs Ü)  
Prof. Dr. Yusuf Işıcık (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Y. Ziya Keskin (Harran Ü)  
Prof. Dr. Zbigniew Kaźmierczak (Uni of Bialystok)  
Prof. Dr. Zekeriya Güler (İstanbul Ü)  
Doç. Dr. Saim Kayadibi (IIU Malaysia)  
Yrd. Doç. Dr. Burhan Köroğlu (Bahçeşehir Ü)  
Yrd. Doç. Dr. Sezai Küçük (Sakarya Ü)

***sayı hakemleri***

***rewivers of the issue***

Prof. Dr. Dilaver Güner (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Hüseyin Esen (Dokuz Eylül Ü)  
Prof. Dr. İsmail Çalışkan (Y. Beyazıt Ü)  
Prof. Dr. Muhiddin Okumuşlar (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Nuri Tuğlu (S. Demirel Ü)  
Prof. Dr. Yunus Macit (Ondokuz Mayıs Ü)  
Prof. Dr. Zekeriya Pak (K. Sütçü İmam Ü)  
Doç. Dr. A. Zişan Furat (İstanbul Ü)  
Doç. Dr. Bülent Dilmaç (N. Erbakan Ü)  
Doç. Dr. Harun Ögmüş (N. Erbakan Ü)  
Doç. Dr. Hayri Ertan (N. Erbakan Ü)  
Doç. Dr. Muammer Erbaş (Dokuz Eylül Ü)  
Doç. Dr. Vahit Göktaş (Ankara Ü)  
Doç. Dr. Veli Atmaca (Fırat Ü)  
Doç. Dr. Zafer Kızılkı (Ankara Ü)  
Yrd. Doç. Dr. Ali Öge (N. Erbakan Ü)  
Yrd. Doç. Dr. M. Vehbi Dereli (N. Erbakan Ü)  
Yrd. Doç. Dr. Murat Kayacan (M. Alparslan Ü)  
Yrd. Doç. Dr. Mustafa Karagöz (Erciyes Ü)  
Yrd. Doç. Dr. Necmettin Güney (N. Erbakan Ü)  
Yrd. Doç. Dr. N. Ahmet Kurban (Gümüşhane Ü)  
Yrd. Doç. Dr. Sedat Şensoy (N. Erbakan Ü)  
Yrd. Doç. Dr. Suzan Uluoğlu (Selçuk Ü)  
Yrd. Doç. Dr. Süleyman Gökbulut (Dokuz Eylül Ü)  
Uzman Saadet Çiftkat (N. Erbakan Ü)  
Arş. Gör. Gökhan Bozbaş (N. Erbakan Ü)

## Yayın ve Yazım İlkeleri / Publishing and Writing Principles

### GENEL İLKELER

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

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

•Gönderilen tüm çalışmalar, editörler kurulunun onayından geçerek yayımlanır.

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

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

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

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

### YAYIN İLKELERİ

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

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

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

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

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

•Bir olumlu bir olumsuz rapor durumunda üçüncü hakeme başvurulur.

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

•Düzeltilmeden sonra yeniden görmek isteyen hakemlere araştırma tekrarı sunulur.

### YAZIM İLKELERİ

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

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

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

•Makale başlıkları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır.

•Araştırmanın sonunda "kaynakça" verilmelidir.

•Özetler, derginin [www.marife.org](http://www.marife.org) sitesi aracılığıyla uluslararası bilim dünyasına sunulmaktadır.

### GENERAL PRINCIPLES

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

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

•All submitted works are published by the approval of editorial board.  
•All responsibilities of published manuscripts (academic, legal and use of language) belong to the authors.

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

•Authors can follow the publication of their submitted manuscripts through [editor@marife.org](mailto:editor@marife.org) - [editormarife@gmail.com](mailto:editormarife@gmail.com)

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

### PUBLISHING PRINCIPLES

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

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

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

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

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

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

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

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

### WRITING PRINCIPLES

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

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

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

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

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

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

[www.marife.org](http://www.marife.org) accessible by the international academic community.

# | iindekiler

| editörden

| makaleler / articles

Bir Din Eğitimi Materyali Olarak ocuk İncilleri  
*Children's Bibles as a Religious Educational Material*  
Sümevra Bilecik 9-30

İslâm Aile Hukukunda Nesebin (Soybağının) Reddi  
*Denial of Lineage/Paternity in Islamic Family Law*  
İbrahim Yılmaz 31-51

Hadis Tasnifinde Evâmir ve Nevâhî Literatürü  
*Evamir and Nevahi Literature in Classification of Hadith*  
Sezai Engin 53-74

Karakter Eğitimi: Amerika Örneği  
*Character Education: The Case of America*  
İbrahim Turan 75-92

Kur'ân-ı Kerim'in Kullandığı Akıl Yürütme Metotları ve Belâgat Açısından Değerlendirilmesi  
*Reasoning Methods in Quran and Their Consideration with Regards to Rhetoric*  
Hasan Uar 93-108

Hicrî İlk Üç Asırda “Şefaât” ile İlgili Âyetlerin Tefsiri

*Interpretation of Verses Related with Intercession in the First Three Centuries of the Hijri*

Muhammet Yılmaz 109-132

Kâf Suresi Örneğiğinde Mekki Sureslerdeki Medenî Ayetler Meselesi

*Problem of Medanian Verses in Meccian Surahs According to the Reference of Qaf Surah with Sample of Qaf Section*

Mustafa Kayhan 133-155

Kur’an’da Hamiyyet ve Sekînet Kavramları

*The Concepts of al-Hamiyyah and al-Sakinah in the Quran*

Abdülkadir Erkut 157-177

Dilaver Gürer, Mevlâna’nın Eserlerinde Esmâ-i Hüsnâ

*The Most Beautiful Names of Allah (al-Asma al-Husna) in the Books of Mawlana*

Dilaver Gürer 179-198

Kur’ân’da Taş Motifinin Anlambilimsel İncelemesi

Dmitriy Vladimiroviç Frolov, Çev: Prof. Dr. Halil İbrahim Usta 199-216

| *incelemeler / rewives*

Stemmatik Tenkitli Metin Neşrinde Soyağacı Yaklaşımı, Paul Maas, Barbara Bordalejo, Jan Just Witkam, (Çev. Murtaza Bedir) Küre Yayınları, İstanbul, 2011, 103 Sayfa

Haz. Taha Çelik 217-221

editör'den

Rahman ve Rahîm olan Allah'ın adıyla...

2014 yani ondördüncü yılın ilk sayısıyla siz okuyucularımızı selamlıyoruz.

Ülkemizin dini araştırmalar alanı başta olmak üzere sosyal bilimlerin diğer alanlarını da kapsayan *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, on üç yıldır zengin içerikle yayın hayatını kesintisiz sürdürebilmiştir. Dergimizi bu akademik yolculukta yalnız bırakmayıp destekleyen değerli okur ve yazarlarımıza, yayın ekibi olarak teşekkür ederiz.

MDAD, okurlarına bu sayısında;

Sümeýra Bilecik'in *Bir Din Eđitimi Materyali Olarak Çocuk İncilleri*, İbrahim Yılmaz'ın *İslâm Aile Hukukunda Nesebin (Soybağının) Reddi*, Sezai Engin'in *Hadis Tasnifinde Evâmîr ve Nevâhî Literatürü*, İbrahim Turan'ın *Karakter Eđitimi: Amerika Örneđi*, Hasan Uçar'ın *Kur'ân-ı Kerîm'in Kullandığı Akıl Yürütme Metotları ve Belâgat Açısından Deđerlendirilmesi*, Muhammet Yılmaz'ın *Hicrî İlk Üç Asırda "Şefaât" ile İlgili Âyetlerin Tefsiri*, Mustafa Kayhan'ın *Kâf Suresi Örnekliđinde Mekki Surelerdeki Medenî Ayetler Meselesi*, Abdülkadir Erku't'un *Kur'an'da Hamiyyet ve Sekînet Kavramları* ve Dilaver Gürer'in *Mevlâna'nın Eserlerinde Esmâ-i Hüsnâ* adlı makaleleri ile birlikte Halil İbrahim Usta'nın Dmitriy Vladimiroviç Frolov'dan yaptığı *Kur'ân'da Taş Motifinin Anlambilimsel İncelemesi* isimli çevirisinden oluşan zengin bir içerik sunmaktadır.

Kıymetli okurlar!

Bu sayı ile *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* on dördüncü yılının birinci sayısını da geride bırakmış bulunmaktadır. Yılın ikinci (Yaz) sayısında buluşmak ümidiyle...

*Fikret Karapınar*





# Bir Din Eğitimi Materyali Olarak Çocuk İncilleri

Sümevra Bilecik

Arş. Gör., Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü Araştırma Görevlisi  
sumeyrabilecik@hotmail.com

Öz

Dünya üzerindeki tüm dinler ilâhi öğretilerini kutsal metinlere dayandırmaktadır. İnsanın mensup olduğu dine ait temel kanunları, hüküm ve yargıları uygun biçimde benimseyip uygulamaya aktarması ancak bu metinleri doğru anlayabilmesiyle mümkündür. Bunun yanında bir dine intisap etmiş kişi, dini, asıl kaynağından öğrenebilmek için muhakkak dini metinlerle iç içe olmak durumundadır. Kutsal metinler, her din için yapısal ve içeriksel farklılıklar gösterse de hepsinin ortak özelliği, kendine has bir üslubu göstermesinin yanında hitap ettiği kitlenin belirli yaşlarla sınırlandırılmasıdır. Günümüzde hem Batı hem de İslam coğrafyalarında, ahlaki ve sosyal yozlaşmanın da etkisiyle dine dönüş hareketi başlamıştır. Bu doğrultuda din eğitimine verilen önemin artmasıyla kutsal metinlerin dili ve anlaşılabilirliği gündeme gelmiştir. Bu çalışmalar çerçevesinde, çocukları dinin kaynağıyla erken yaşlarda muhatap kılmak, dini öğretileri daha net ve Tanrısal ifadelerle anlamalarını sağlamak gayesiyle, vahyin çocukların algı düzeyine uygun hâle getirilmesi hedeflenmiştir. Bu noktadan hareketle çalışmamızda Hıristiyan din eğitimcileri tarafından 'Çocuk İncilleri' temasıyla hazırlanmış yayınlar, içerik, üslup, resimlemeler, oyun ve etkinlikler kapsamında incelenmiştir. Yapılan araştırma sonucunda İncil ayetlerinin çocuğun algı düzeyine uygun hâle getirilerek verildiği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din eğitimi, Ayet, Çocuk, İncil, Materyal

## **Children's Bibles as a Religious Educational Material**

All religions are based on divine doctrines from sacred texts. The basic laws of human beings belong to religion, adopted and implemented in accordance with the terms and judgments, only if it is possible to understand these texts correctly. In addition, people who became believers, have to engage with revelation in order to learn religious doctrines. Sacred texts of every religion differ from others in terms of structure and content. The common points of these texts are that they stick to a certain literary style and that their target group is not of limited age. Nowadays, in both Western and Islamic world, with the increase of moral decline and social corruption, people began the return to religion. With the increasing importance of religious education, the access to and understanding of sacred texts have been in the focus of debates. Within this framework, material is addressed to children at an early age to make the source of religion and religious teachings provide a clearer understanding of the purpose and divine expressions, aimed to make the revelation of children according to the level of perception. In this study, the Christian religion in this direction by educators 'Children's Bibles' publications prepared under the theme, content, style, illustrations, games, and activities were evaluated. A survey of the verses of the Bible as been concluded reviewing what is given for the child according to the level of perception.

Key Words: Religious Education, Verse, Child, Bible, Material

Atıf

Sümevra Bilecik, Bir Din Eğitimi Materyali Olarak Çocuk İncilleri  
Marife, Bahar 2014, ss. 9-30

## Giriş

Küreselleşen dünyada insani değerlerin kaybolmaya yüz tutması din eğitiminin önemini her geçen gün bir kat daha arttırmaktadır. Günümüzde tüm dünya ülkelerinde din eğitimine yönelik çalışmaların hız kazanması da bu durumun göstergesidir.

Din eğitiminde kullanılacak materyallerin, çocukların yaş gruplarına göre tasarlanmış ve onların anlayabileceği şekilde olması, beklenen hedefe ulaşılmasına yardımcı olacaktır.<sup>1</sup> Bu amaçla hazırlanan çocuk edebiyatı ürünlerinin yanında çocuk İncilleri ile ilgili yapılan çalışmalar incelendiğinde Hıristiyan kültüründe, İncil'in, çocuk eğitiminde de oldukça önemli bir yere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu konuda hazırlanan müstakil eserler olduğu gibi dini bilgiler içeren çocuk kitaplarında da İncil ayetleri sıkça yer almaktadır.

Din eğitiminde çocuğun, ayetleri görüp anlayarak tanınması, dinin kaynağına ulaşabilmesi, dini bilgi ve inançlarını sağlam bir şekilde temellendirebilmesi, ancak ayetlerin çocuğun algı düzeyine uygun bir şekilde verilmesiyle mümkündür. Ayetler çocuğa okutulurken çocuğun bilişsel ve duyuşsal düzeylerinin yanı sıra çocuğun, dil gelişimi, ilgi alanları ve bilgi düzeyi de dikkate alınmalıdır. Aksi halde çocuk, ayetleri anlayamadığından, kutsal kitabı erişilmez olarak görecektir, ilerleyen yaşlarda da okuyup anlama çabası sönecektir. Oysa çocuğun bilişsel ve duyuşsal düzeyi dikkate alınarak seçilen ve onun algı düzeyine uygun kelime ve cümle yapıyla verilen ayetler, öğrenmeyi kolaylaştırdığı gibi çocuğun dine ilgisini de canlı tutacaktır.

Günümüz Hıristiyan dünyası bu konunun önemini kavramış olduğundan, bu konu üzerine pek çok araştırma yapılmıştır. Yaptığımız çalışma çerçevesinde incelediğimiz, çocuk İncilleri kategorisiyle çıkan kitaplarda, genelde kıssalar çerçevesinde dini konuların öğretilmesinin amaçlandığı, bu öğretim sırasında ayetlere yer verildiği görülmüştür. Seçilen ayetlerin çocuğun algı düzeyine uygun olmasına dikkat edilmiş ve İncillerin orijinal metinlerinden aynen alıntı yapılmamıştır. Bazen seçilen kelimeler sadeleştirilerek, bazen cümle yapısı basite indirgenerek, anlamı değiştirmemek kaydıyla çocuğun algısına uygun hâle getirildiği anlaşılmaktadır. Çocuğun algısına uygun olarak hazırlanmış din eğitimi materyallerine örnek sunmak amacıyla yola çıkan araştırmamızda özellikle bu hususlar örneklendirilerek ele alınmaya gayret edilecektir.

Araştırmamızda çocuk İncillerinden yazılı ve basılı olanların dışında internet üzerinden yayın yapan online kaynaklar da incelemeye dahil edilmiştir. İncelemeye konu olacak çocuk İncilleri seçilirken, İncillerin hitap ettiği yaş grupları dikkate alınmıştır. 6-12 yaş arası çocuklara yönelik hazırlanmış çocuk İncillerinden örnekler inceleme konusu edilmiştir. Aynı yaş gruplarına hitap eden pek çok çocuk İncili arasından seçim yapılırken, bir çocuk kitabında bulunması gereken; yazıların

<sup>1</sup> Yılmaz, *Çocuklara Meal ve Tefsir Hazırlamanın Gerekliliği ve Örnek Olarak Lokman Suresinin Meal ve Tefsiri*, s. 34.

boyutu, kitabın üslup özellikleri, kitapta kullanılan resimlerin çocuğun yaşına uygunluğu, kitabın renk, kapak, boyut gibi tasarım özellikleri<sup>2</sup> dikkate alınmış ve bu kriterlere uygun olan çocuk İncilleri tercih edilmiştir. Bu doğrultuda araştırmanın sınırları İncillerin içerik, üslup, resimlemeler, etkinlik ve bilgisayar oyunları yönünden incelenmesi olarak çizilmiştir. Çocuk İncilleri, İncildeki her konuyu kapsamamakla beraber içeriği oldukça geniş kapsamlı olduğundan üslup ve resimlemeler yönünden incelenmesinde yalnızca ilk kitap olan *Yaratılış Kitabı*'ndaki ilk konular ele alınmıştır.

Piyasada bulunan basılmış çocuk İncillerinden beş tanesi çalışmamızın kapsamındayken online kaynaklar da incelemeye dahil edilerek dört web sitesi incelenmiştir. Web siteleri seçilirken arama motorları vasıtasıyla siteye ulaşmanın kolaylığı gözetilmiş ve İncil içindeki öykülerden çoğuna yer veren, etkinlik ve bilgisayar oyunu fazla olanlar tercih edilmiştir. Web siteleriyle birlikte toplam dokuz kaynak, gerekli yerlerde örneklemelere yer verilerek çalışmanın sınırlarını oluşturmuştur.<sup>3</sup>

Bizi bu çalışmayı yaparak çocuk İncilleri kategorisinde yayınlanan bu eserleri incelemeye iten sebeplerden biri de ülkemizde son zamanlarda daha fazla değer kazanan ayetle öğretim tekniğidir. Bu tekniğin uygulanmasına müsait, çocuklar için hazırlanmış müstakil eserler, çocuk Kur'an-ı Kerim'leri bulunmadığı gibi okullarda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitaplarındaki ayet çevirileri de çocukların algı düzeyine uygun olmadığı tespit edilmiştir.<sup>4</sup> Yapılan bu araştırma ile farklı bir bakış açısından hareketle konuya ışık tutulması amaçlanmaktadır.

## 1. Çocuk İncillerinin İçeriği

Beş adet basılı, dört adet internet kaynağı kullanarak yaptığımız çalışmada, seçtiğimiz tüm kaynaklarda, konuların, yetişkinlerin okudukları İncillerdeki sıralama dikkate alınarak verildiği görülmüştür. İncelenen çocuk İncillerinde, kitapla-

<sup>2</sup> Yılmaz, *age*, s. 37-41.

<sup>3</sup> Araştırmada kullanılan kaynak kitaplar ve yazarları şöyledir:

Anonim, *Mother Stories From Old Testament*, Henry Altemus Company, Philadelphia 2005.

Desmond Tutu, *Children of God Storybook Bible*, Zondervan Publishing, Michigan 2010.

Henry Sherman ve Kent Charles, *The Children's Bible*, www.gutenberg.org/ebooks/23580 (Erişim Tarihi: 11.12.2012).

James Harrison, *My Little Picture Bible*, D&K Publishing, Newyork 2005.

Marie Helene Delval, *Reader's Digest Bible for Children- Timeless Stories From Old and New Testaments*, Joshua Morris Publishing, Newyork 1995.

Araştırmada kullanılan web sitelerinin adresleri şöyledir:

<http://www.bibleforchildren.org/languages/turkish/home.php>

<http://www.biblegateway.com/>

<http://www.jesusandkidz.com/>

<http://kids.ochristian.com/>

<http://www.readbibleonline.net/>

<http://us-en.superbook.cbn.com/>

Araştırma süresince faydalanılan web sitelerinin hepsinin son erişim tarihi 11.12.2012'dir.

<sup>4</sup> Bilecik, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4. ve 5. Sınıf Ders Kitaplarındaki Ayet Çevirilerinin Öğrenci Algı Düzeylerine Göre İncelenmesi*, s. 192-194.

rın hedef aldığı çocukların yaş grubuna göre konular seçilmiştir. Tüm yaş grupları için hazırlanan İncillerde ortak konular peygamber kıssalarıdır. Evrenin yaratılışı hikayesi, Adem ile Havva, Nuh, İbrahim, Yakup, Musa, Davud, Süleyman, Yunus, Danyal ve İsa'nın doğumu tüm çocuk İncillerinde mevcuttur.

İncillerin hazırlanmasında çocukların bilişsel düzeyleri dikkate alınmıştır. İncelediğimiz çocuk İncillerinin daha küçük yaş grubu düzeyinde hazırlanmış olan *Children of God Storybook Bible*, *My Little Picture Bible* ve *Reader's Digest Bible for Children* isimli çocuk İncillerinde *Yaratılış Kitabı*'nın 4 ve 5. ayetleri verilmezken daha büyük çocuklar için hazırlanmış olan *Mother Stories From the New Testament* ve *Mother Stories From the Old Testament*, *The Children's Bible* isimli çocuk İncillerinde bu ayetlere yönelik anlatım mevcuttur. *Yaratılış Kitabı*'nın 4 ve 5. ayetlerinde Habil ile Kabil'den bahsedilmektedir.<sup>5</sup> Yedi ile on iki yaş arası çocukların korkuları kendilerine bedensel bir zarar gelmesi, gasp, kaçırılma, yakınların ölümü gibi olaylar etrafında toplandığı göz önünde bulundurulursa Habil ile Kabil kıssasının somut işlemler dönemindeki çocukların duygusal gelişimini olumsuz yönde etkileyebileceği düşünülebilir.<sup>6</sup> Bu durum dikkate alındığında, kanaatimizce Habil ile Kabil kıssasının verilmemesi uygun olmuştur. Daha büyük yaş gruplarındaki çocuklar, bu olaydan ahlaki çıkarımlarda bulunabileceklerinden onlar için bu öykünün uygun bir dille verilebileceği düşünülmektedir.

*Eski Ahit'te Yaratılış Kitabı*'nın 10-11. bablarında Nuh (a.s.)'in oğulları ve onların çocuklarından bahsedilmektedir. İlgili bölümde, Nuh'un torunlarından, onların yaşayıp gezdikleri yerlerden, kaç yıl yaşadıklarından detaylı bir şekilde bahsedilmiştir. *Yaratılış Kitabı*'nın bu bölümleri hiçbir çocuk incilinde mevcut değildir. Çünkü gerek konunun özü gerekse kullanılan dilin çocuk için oldukça karmaşık olabileceği görülmüştür. Anlatım dilinin çocuğa uygun hâle getirilebileceği düşünülse bile konunun içeriği hakkında fikir vermesi açısından mevzu edilen bablardaki ayetlerden örnek verecek olursak:

*"Nuh'un oğulları Ham, Sam ve Yafet'in öyküsü şudur: Tufandan sonra bunların birçok oğlu oldu. Yafet'in oğulları; Gomer, Magog, Meday, Yâvan, Tuval, Meşek, Tiras. Gomer'in oğulları: Aşkenaz, Rifat, Togarma. Yâvan'ın oğulları: Elişa, Tarşış, Kittim, Rodanim. Yâvan'ın oğulları: Elişa, Tarşış, Kittim, Rodanim. Kıyılarda yaşayan insanların ataları bunlardır. Ülkelerinde çeşitli dillere, uluslarında çeşitli boylara bölündüler. Ham'ın oğulları: Kûş, Misrayim, Pût, Kenan. Kûş'un oğulları: Seva, Havila, Savta, Raama, Savteka. Raama'nın oğulları: Şeva, Dedan. Kûş'un Nemrut adında bir oğlu oldu. Yiğitliğiyle yeryüzüne ün saldı. Rabbin önünde yiğit bir avcıydı. 'Rabbin önünde Nemrut gibi yiğit avcı' sözü buradan gelir."*<sup>7</sup>

Görüldüğü üzere ayetler içerisinde birçok isim ile bunların akrabalık bağlarından bahsedilmektedir. Çocuk, ilgi alanına girmeyen, gözlemleyemeyeceği, hayatında ilke edinip kullanamayacağı, somut örneklerle açıklayamayacağı konuyu an-

<sup>5</sup> *Eski Ahit*, *Yaratılış*, 1/4-5.

<sup>6</sup> Gander ve Gardiner, *Çocuk ve Ergen Gelişimi*, s. 414.

<sup>7</sup> *Eski Ahit*, *Yaratılış*, 10/1-9.

lamakta güçlük çekeceği gibi bu bilgiye sahip olması çocuğa eğitimi açısından bir şey kazandırmayacaktır.

*Eski Ahit*'te konu, Nuh'un torunlarının yaşayıp yerleştikleri yerlerden Sodom ve Gomore halkına, Lut kavmine bağlanmıştır. 12-18. bablardaki konu budur.<sup>8</sup> Bu konu, küçük yaş grupları için hazırlanan İncillerde geçmemektedir. Örneğin: *Children of God Storybook Bible* başlığıyla yayınlanan çocuk incilinde Hz. Nuh ve tufan olayından bahsedildikten sonra İbrahim kıssası verilmiştir.<sup>9</sup> Daha büyük yaş grubundaki çocuklar için hazırlanmış İncillerde ise, Lut kavminden bahsedilen bölümler mevcuttur. Ancak *Eski Ahit*'te, İbrahim'in yeğeni Lut'un yanına geldiğinden, orada yaşanan bazı olaylardan oldukça detaylı bir şekilde bahsedilirken, çocuklar için hazırlanmış İncillerde, kısaca Lut'un yaşadığı toplumun sapmış, yoldan çıkmış olduğu için Tanrı Yehova'nın melekleri göndererek karısı ve kızlarını alıp oradan uzaklaşmasını öğütlediğinden bahsedilmiştir. Örneğin:

*"Sodom ve Gomore şehrinde yaşayan insanlar oldukça ahlaksızdı. Bu yüzden Tanrı bu şehri yok etti. Tanrı şehri yok etmeden önce İbrahim'in yeğeni ve Sodom'da yaşayan Lut'a iki melek gönderdi. Melekler ona aceleyle; 'Haksızlığa uğrayarak yanıp kül olmamak için karını ve kızlarını alıp buradan uzaklaş.' dediler. Lut, Zoar adındaki küçük şehre sığınmak için karısı ve kızlarıyla kaçacak kadar zaman vermeleri için yalvardı. Onlar Zoar'a girerken, melekler onları uyardı: 'Asla arkanıza bakmayın'. Karısı arkasına dönüp baktı ve tuzdan bir sütuna dönüştü. Sodom yanıp kül oldu. Lut, böylesi ahlaksız bir şehre yerleşmekle hata etti ve tüm zenginliğini ve karısını bu şehirden kaçarken kaybetti."*<sup>10</sup>

Aynı anlatım tarzını, kıssanın geçtiği diğer çocuk İncillerinde de görmek mümkündür. Henry Sherman ve Charles Kent tarafından hazırlanan *The Children's Bible*'de Lut'un ailesiyle birlikte kaçtığından ve şehrin yok edildiğinden bahsedilmektedir.<sup>11</sup> *Eski Ahit*'te *Yaratılış Kitabı*'nın 19. babında, Lut (a.s) ve kendisiyle birlikte Sodom'dan kaçan iki kızının Zoar kentinde dağdaki bir mağaraya yerleştiği, burada kızlarının evlenebileceği kimse olmadığı için soylarını devam ettirmek düşüncesiyle kızların babalarına şarap içirerek ondan iki erkek çocuk dünyaya getirdiği anlatılmaktadır.<sup>12</sup> İncelediğimiz çocuk İncillerinin hiç birinde bu babdaki ayetler yer almamaktadır. Böyle bir konu çocuğun ahlaki gelişimini olumsuz yönde etkileyebilir.

*Eski Ahit*'te yer bulmuş konulardan bir diğeri de Hz. İbrahim ve onun farklı eşlerinden olan çocuklarıdır. İbrahim (a.s)'ın eşlerinden biri Sare, diğeri Hacer'dir. Bunların dışında İbrahim (a.s)'ın cariyelerinin konu edildiği İncil ayetleri de vardır.<sup>13</sup> Burada dikkatleri çeken nokta *Eski Ahit*'teki;

<sup>8</sup> [http://www.readbibleonline.net/?page\\_id=77](http://www.readbibleonline.net/?page_id=77) (Erişim Tarihi: 20.11.2012).

<sup>9</sup> Tutu, *Children of God Storybook Bible*, s. 11.

<sup>10</sup> Anonim, *Mother Stories From Old Testament*, s. 14.

<sup>11</sup> Sherman ve Kent, *The Children's Bible*, s. 14.

<sup>12</sup> [http://www.readbibleonline.net/?page\\_id=78](http://www.readbibleonline.net/?page_id=78) (Erişim Tarihi: 20.11.2012).

<sup>13</sup> Bk. *Eski Ahit*, *Yaratılış*, 20,21, 22.

"Ne var ki Sara Mısır'lı Hacer'in İbrahim'den olma oğlu İsmail'in alay ettiğini görünce İbrahim'e 'Bu cariyeyle oğlunu kov' dedi. 'Bu cariyenin oğlu oğlum İshak'ın mirasına ortak olmasın'. Bu İbrahim'i çok üzdü. Çünkü İsmail de öz oğluydu. Ancak Tanrı İbrahim'e 'Oğlunla cariyen için üzülme' dedi. 'Sara ne derse onu yap. Çünkü senin soyun İshak'la sürecektir. Cariyenin oğlundan da bir ulus yaratacağım, çünkü o da senin soyun"<sup>14</sup> ayetleridir. Bu ayetlerde İsmail (a.s) ve Hacer'in yaşadıkları yerlerden uzaklaştırılmalarının sebebi olarak, İshak'ın mirasına ortak olmamaları kaygısı görülmektedir. *Eski Ahit*'in ilgili bölümleri incelendiğinde Hz. İsmail ve onun soyuyla ilgili detaylı bilgi verilmeyenken, İshak'tan detaylı biçimde bahsedildiği görülmektedir. Bu konu araştırmamızın sınırları dışında olmakla birlikte Hıristiyan ilahiyatından kaynaklandığını düşündüğümüz durum çocuk İncillerine de yansımıştır. Çocuk İncillerinde, Hz. İbrahim'in yaşlıyken çocuk sahibi olmasından, o çocuğun İshak olduğundan bahsedilmiş, konu ile ilgili ayet, kıssanın anlatılmasının ardından şöyle verilmiştir: "Gökyüzüne bak ve yıldızları saymaya çalış, onlar kadar çok toruna sahip olacaksın." (Genesis, 15/5)<sup>15</sup>

*Eski Ahit*'te yer almakla beraber çocuk İncillerinde konu edinmeyen bablardan bir diğeri de 29-37. bablardır. Bu babların genel konusu Yakup'un eşleri ve onlardan olan çocuklarıdır. Örneğin; *Yaratılış Kitabı*'nın 34. babında Yakup'un kızı Dina, yörenin kadınlarını ziyarete gittiğinde, yörenin beyinin tecavüzüne uğramakta bunun intikamı olarak ise, Yakup'un oğulları şehri yağmalayıp kadın ve çocuklarını almaktadır.<sup>16</sup> Söz konusu babda, cinsel içerikli pek çok konudan bahsedilmekte, üstelik tüm bu unsurlar peygamber olarak olumlu bir rol model oluşturması beklenen isimlerde bir araya gelmektedir. Şüphesiz ki bu ayetlerin çocuklara okutulması oldukça sakıncalı olacaktır. Cinsel gelişim krizleri ve cinsellik eğitimi çocuklar için hassasiyetle üzerinde durulması gereken bir konudur. Cinsellik eğitimi verilirken çocuğun sorduğu sorulara cevap vermemek yanlış olduğu gibi bilişsel ve duyuşsal düzeyi dikkate alınmadan verilen cevaplar da olumsuz sonuçlar doğuracaktır.<sup>17</sup> Bu durum, gerek basılı gerekse online kaynaklarda söz konusu babların neden verilmediğini açıklamaktadır.

Çocuk İncillerinde *Eski Ahit*'in ilk kitabı olan *Yaratılış Kitabı* ve bu kitabın bölümlerini incelediğimizde, çocukların gelişim özelliklerine ve genel ahlak kaidelerine uygun olmayan hiçbir ayetin veya bölümün verilmediğini görmekteyiz. Çocuklar için hazırlanan İncillerde seçilen konuların hepsi öyküleyici anlatım tarzında verilmeye uygun, peygamber kıssalarıdır. Kutsal kitaplarda kıssaların anlatılmasının amaçlarından biri de geçmişte yaşanmış insanlığa ibret verici olayların bildirilerek ders alınmasını sağlamaktır. İncilde geçen ve bu amaca hizmet eden kıssalar konu yönünden uygunluğuna dikkat edilerek verilmiştir. Yukarıda açıkladığımız üzere *Eski Ahit*'te yer almakla beraber çocuklara verilmeyen ayetlerin içe-

<sup>14</sup> *Eski Ahit*, *Yaratılış*, 21/9-13.

<sup>15</sup> Harrison, *My Little Picture Bible*, s. 21.

<sup>16</sup> *Eski Ahit*, *Yaratılış*, 34.

<sup>17</sup> Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi*, s. 126-127.

rik yönünden ortak noktası, Hıristiyan ilahiyatında yeri olmasına rağmen genel ahlak kaidelerine uygun olmayan unsurlar içermesidir.

İncelediğimiz çocuk İncillerinden birçoğunda konu ile ilgili ayetler kısasa sonunda ve üslup bakımından çocukların anlayabileceği düzeye indirgenerek verilmiştir. James Harrison tarafından hazırlanan *My Little Picture Bible* adlı kitap buna örnektir. Online kaynaklarda ise kıssaların içerisinde ayetlerin tırnak içerisinde ve çocukların bilişsel düzeyine uygun hâle getirilerek verildiğini görmekteyiz. [www.jesusandkidz.com](http://www.jesusandkidz.com), [www.bibleforchildren.org](http://www.bibleforchildren.org) gibi adresler bu örneklerin görülebileceği kaynaklardır. Bunun dışında incelenen kaynaklardan hepsinde, anlatılan kıssanın kutsal kitabın hangi bölümünde yer aldığı bölüm başında zikredilmiştir.

## 2. Çocuk İncillerinde Üslup

Çocuk İncillerinde ayetler, kıssalar çerçevesinde ele alınmaktadır. İncelediklerimizden *Reader's Digest Bible for Children*, *Children of God Storybook Bible*, *Children of Bible*, *Mother Stories From the New Testament* ve *Mother Stories From the Old Testament* isimli İnciller içerisinde ayetler, kıssanın içerisinde yer alırken, *My Little Picture Bible* başlıklı İncilde ayetler çocuklara uygun tercümelerle kıssaların sonunda verilmiştir. Bu yapılırken ilgili bölümün başlığı altında konunun hangi ayetler ile ilgili olduğu ve ayetlerin bulunduğu babın ismi yer almaktadır. Çalışmamızın bu başlığında, incelediğimiz tüm çocuk İncillerinde yer alan ortak konulardan birkaçını üslup özellikleri yönünden incelemekle yetineceğiz. Çocuk İncillerinde geçen tüm konuların incelenmesi çalışmanın sınırlılığı nedeniyle mümkün olmadığından, ilk üç konu olan evrenin yaratılışı, Adem ile Havva ve Nuh kıssası ile bunlarla ilgili ayetlerin yer aldığı bölümlerin üslup incelemesi yapılmıştır.

İncelenen çocuk İncillerinin hepsinde bahsedilen ilk konu, İncil'in ilk babı olan 'Yaratılış'tır. Bu babdaki ilk üç ayetin çevirisi ise şöyledir: "Tanrı başlangıçta göğü ve yeri yarattı. Yeryüzü boş ve ıssızdı, engin karanlıklarla kaplıydı. Tanrının ruhu suların yüzeyinde dalgalanıyordu. Tanrı ışık olsun dedi ve ışık oldu."<sup>18</sup> Öyküleyici anlatım tekniğinin kullanıldığı çocuk İncillerinde bu üç ayetin mevcut olduğu görülmektedir. *Reader's Digest Bible for Children* adlı kitap; "*Tanrı başlangıçta göğü ve yeri yarattı. Yeryüzü boştu ve karanlıkla kaplıydı ve Tanrının ruhu suların üzerinde yüzüyordu.*" şeklindeki ayetlerle başlamaktadır.<sup>19</sup> *My Little Picture Bible* adlı çocuk incilinde ise ilk ayetlerin konu edildiği bölüm şöyle başlamaktadır: "*Başlangıçta hiçbir şey yoktu, görülecek, dokunulacak, görülecek hiçbir şey... Karanlık, soğuk ve boşluk vardı. Tanrı ışık olsun dedi ve karanlık, parlak bir ışıkla doldu.*" Aynı kitapta, sayfanın bitiminde; *Eski Ahit*'in ilk ayeti orijinalliği korunarak; "*Tanrı başlangıçta evreni yarattı.*" ifadesiyle verilmektedir.<sup>20</sup> Başka bir örnek verecek olursak: "*Tanrı*

<sup>18</sup> [http://www.readbibleonline.net/?page\\_id=8](http://www.readbibleonline.net/?page_id=8) (Erişim Tarihi: 19.11.2012).

<sup>19</sup> Delval, *Reader's Digest Bible for Children-Timeless Stories From Old and New Testaments*, s. 10.

<sup>20</sup> Harrison, *age*. s. 6.

*başlangıçta yeri ve göğü yarattı, evren henüz şekillenmemişti. Tanrı ışık olsun dedi ve ışık oldu.*<sup>21</sup> Yukarıda örneğini verdiğimiz dört çocuk İncilindeki ortak üslup özelliği; Tanrı'nın yaratıcılığı vurgulanırken *Eski Ahit*'in orijinalinde yer alan “engin” “karanlık” ifadesinin yerine “boşluk”, “karanlık” ve “soğuk” kelimelerinin kullanılarak pekiştirilmiş anlamın sadeliğidir. Üçüncü ayet olan “*Tanrı ışık olsun dedi ve ışık oldu*” ifadesinin aynen alıntılanmış olduğu görülmektedir.

*Yaratılış Kitabı*'nın ikinci bölümünde, Tanrı'nın evreni yarattığına inanılan yedi günlük süreç anlatılmaktadır. Buna göre; Tanrı birinci gün ışığı yarattı, ikinci gün göğü yerden ayırdı, üçüncü gün kara ve denizleri, dördüncü gün gök cisimlerini, beşinci gün karada ve denizde yaşayan canlıları, altıncı gün insanı yarattı, yedinci günü ise kutsadı ve o gün dinlendi.<sup>22</sup> Çocuk İncillerinde de bu sıra takip edilirken anlatımda evrenin güzelliğine dikkat çeken kelimeler kullanılmaktadır. Yukarıdaki sıra takip edilirken basit cümle yapısı kullanılmakta, sıralı ya da birleşik cümle yapısına rastlanmamaktadır. Aynı konu içerisinde yukarıda verdiğimiz özellikler tüm İncillerde ortaktır. Bir örnek verecek olursak:

*“Başlangıçta Tanrı'nın büyük sevgisinden başka hiçbir şey yoktu; ağaçlar, kuşlar, hayvanlar, gökyüzü, deniz... Sadece karanlık... Bu sevgi sonucunda Tanrı ışık olsun dedi. Gündüz ve ardından gece oldu. İlk gün böyle tamamlandığında Tanrı gülmüşü ve güzel olduğunu düşündü. İkinci gün Tanrı, bulutların yüzebildiği ve rüzgârların esebildiği gökyüzü olsun dedi. Gökyüzü parlak, mavi ve güzeldi. Üçüncü gün Tanrı, suları bir araya toplayarak okyanus olsun dedi ve kara ortaya çıktı. Sonra Tanrı, uzun ağaçlar ve kısa, güzel çimlerle dünyayı daha göz kamaştırıcı hâle getirmeye karar verdi. Sonra ilk çiçek tüm görkemiyle açıldı.”*<sup>23</sup>

Yukarıdaki anlatımda cümle yapısı sade olmakla beraber evrenin güzelliğine dikkat çekildiği görülmektedir. Böyle bir anlatım tarzının çocuğu Tanrı'nın yaratıcılığına hayran bırakması, Tanrı'nın yüceliğini ona kabul ettirmesi bakımından oldukça etkili olduğu söylenebilir. Bu betimlemelerle evrenin yaratıcısının Tanrı olduğunun düşündürülmesi, okul öncesi çocukta olan ve doğal olguların yapay yollarla oluştuğuna yönelik inanç anlamına gelen artifikalizm düşüncesinden uzaklaşmasına da yardımcı olacaktır.<sup>24</sup>

Yaratılış babında yer alan konulardan birisi de Adem ile Havva'nın işledikleri günah ve bunun sonucunda çekmek zorunda kaldıkları cezadır. Bu konu çocuk İncillerinde de işlenmiştir. *Eski Ahit*'e göre Tanrı, Aden bahçesinin ortasında yer alan iyiyi ve kötüyü bilme ağacının meyvesinden yemelerini Adem ile Havva'ya yasaklamış, o meyveden yerlerse ölecekleri konusunda onları uyarmıştır. Fakat yılan, Havva'yı kandırmış, Havva'nın teklifi ile Adem de ağaçtaki meyveden yemiştir. Bunun sonucunda Tanrı, yılanı hayatı boyunca yerde sürünerek toprak yeme, Havva'ya çocuk doğururken acı çekme, Adem'e ise toprak onlar yüzünden lanet-

<sup>21</sup> <http://kids.ochristian.com/Childrens-Bible/The-Story-Of-Creation.shtml> (Erişim Tarihi. 24.11.2012).

<sup>22</sup> *Eski Ahit*, Yaratılış, 2/1-4.

<sup>23</sup> Tutu, *age*, s. 7-8.

<sup>24</sup> Yapıcı - Yapıcı, “Çocukta Bilişsel Gelişim”, s. 45



lendiği için hayatı boyunca topraktan bir şey elde etmek için alın teri dökme cezası vermiştir.<sup>25</sup> Hıristiyan ilahiyatında yer bulan ilk günah inancının kökeni olan bu ayetler çocuğa öğretilirken hassasiyet gösterilmesi gerekmektedir. Suçluluk duygusu altında ezilen çocuğun dine ilgisi sönebilir, günahkârlık olgusundan dolayı olumlu kişilik özellikleri geliştirme çabasından uzaklaşabilir. Çocuk İncillerinde bu konuda hassasiyet gösterildiği görülmektedir. Anlatım gerek üslup bakımından gerekse konunun özünde yer almakla beraber çocuğun bilişsel düzeyine aykırı olması bakımından uygun olmayan öğelere yer verilmemiştir. Çocuk İncillerinden bir örnekle açıklayacak olursak:

*“Bahçede yaramaz bir yılan yaşardı. Yılan Havva’ya; ‘Bu ağacın meyvesinden yersen, Tanrı gibi olacak, her şeyi bileceksin.’ dedi. Meyve olgun ve suluydu. Havva bir tane kopardı ve tadına baktı, sonra Adem’e uzattı, Adem de yedi. Meyveyi çiğnedikçe tadı kötüleşti ve Adem ile Havva’nın yüzlerindeki gülümseme kayboldu. Tanrı bahçeye yürüdü ve seslendi: ‘Adem, Havva neredesiniz?’ Adem ile Havva saklanmışlardı. Korkmuşlardı çünkü Tanrıya isyan etmişlerdi. Tanrı: ‘Neden benden saklanıyorsunuz? Bahçenin ortasındaki ağacın meyvesinden mi yediniz?’ dedi. Adem: ‘Bana bunu Havva yaptırdı’ dedi. Havva: ‘Bana bunu yılan yaptırdı’ dedi. Tanrı hayal kırıklığına uğramıştı. Onlar isyan etmiş, özür de dilememişlerdi. Tanrı, yılanı, Adem ve Havva’yu muhteşem bahçesinden uzaklaştırarak cezalandırdı. Bundan sonra onlar, meyve yetiştirmek için çalıştılar fakat Tanrı yine de onları sevdi ve nereye giderlerse gitsinler onları izlemeye devam etti.”<sup>26</sup>*

Görüldüğü üzere Adem ile Havva’nın günahı karşılığında Tanrı’nın onları cezalandırdığından bahsedilmiş, fakat yine de onları sevdiğini yönüne vurgu yapılmıştır. *Eski Ahit*’te geçen; *“Tanrı, kadına: ‘Çocuk doğururken sana çok acı çektireceğim, ağır çekerek doğum yapacaksın”* dedi. Veya *“Tanrı onu (Adem’i) kovdu.”<sup>27</sup>* gibi ifadeler yer almamaktadır. Çünkü bu ifadeler okunduğunda Tanrı merhametsiz ve Adem ile Havva’nın hatasının cezasını tüm insanlara çektiren adaletsiz bir varlık gibi algılanabilmektedir. Oysa somut işlemler dönemindeki çocuklar Allah’a tam bir güven içinde bağlanma, inanma eğilimindedirler ve bu eğilimin uygun din eğitimiyle desteklenmesi gerekmektedir.<sup>28</sup>

Yukarıdaki örnektekinden daha büyük bir yaş grubuna hitap eden İncillerde, konu daha detaylı işlenmiş ve *Eski Ahit*’teki işlenişe yakın olmakla beraber üslup özelliği bakımından daha sade bir şekilde verilmiştir. Örneğin:

*“Tanrı bahçeye geldi. Adam ve kadın, Tanrı’nın sesini duyunca ağaçların arkasına saklandılar. Tanrı, adama seslendi; ‘Neredesin?’ Adam cevap verdi; ‘Saklanıyorum çünkü çıplağım.’ Tanrı; ‘Bunu nasıl biliyorsun, yoksa yasaklanmış ağaçtan mı yedin?’ dedi. Adam; ‘Bunu bana Havva yaptırdı’ dedi. Havva; ‘Beni yılan kışkırttı.’ dedi. Tanrı, yılanı: ‘Bunu yaptığın için lanetli olacaksın. Sürüneceksin ve pis şeyler yiyeceksin.’ dedi. Tanrı, adam ve kadına: ‘Yasaklanmış ağacın meyvesinden yediğiniz için*

<sup>25</sup> *Eski Ahit, Yaratılış, 2/3.*

<sup>26</sup> Tutu, *age.* s. 11.

<sup>27</sup> *Eski Ahit, Yaratılış, 3/16-24.*

<sup>28</sup> Ay, *Çocuklarımıza Allah’ı Nasıl Anlatalım*, s. 41.

*acı çekeceksiniz ve kendinize bakabilmek için çok çalışacaksınız. Sonra ölecek ve toza dönüşeceksiniz.’ dedi. Tanrı adam ve kadına hayvan derilerinden kıyafetler giydirdi ama onları bahçeden uzaklaştırdı. Adam kadının yanında yaşadı ve onu ‘hayat’ diye çağırdı. Çünkü o yaşayan her şeyin annesidir.”<sup>29</sup>*

Yukarıdaki satırları incelediğimizde, olay tam olarak anlatılmakla beraber *Eski Ahit*’teki sert ifadelerin yer almadığı, sadece onların cezalandırıldığından bahsedildiğini görmekteyiz.

Konuya verilen başlıklar da çocukların asli günah olgusundan dolayı dine karşı olumsuz bir tutum geliştirmelerine engel olacak şekildedir. İncelediğimiz kaynaklarda konuya verilen başlıklar şöyledir: Eden Bahçesi,<sup>30</sup> Adem ile Havva Eden Bahçesinde,<sup>31</sup> Yanlış Yapsak Bile Tanrı Bizi Sever,<sup>32</sup> Adem ile Havva,<sup>33</sup> İlk İsyân,<sup>34</sup> İnsanların Üzüntüsünün Başlangıcı.<sup>35</sup> Konu için seçilen başlıklarda kullanılan anlatım konunun nasıl işlendiği hakkında da fikir vermektedir. Başlıkları, içerik ve üslup özelliğini bu kıssa için birlikte değerlendirecek olursak; Adem ile Havva’nın günah işlediği ve bunun üzücü bir durum olduğu belirtilmekle beraber, Tanrı’nın onları sevmeye devam ettiği, cezalandırsa bile onları gözetmeye devam ettiği verilerle, sevecen bir Tanrı imajı çocukların anlayabileceği bir dille anlatılmıştır.

*Yaratılış Kitabı*’nın 5. bölümündeki ayetlerde Nuh’un soyu detaylı bir şekilde tanıtılmıştır. Çocukları, çocuklarının ve torunlarının kaç yaşında oğulları olduğundan ve ne kadar yaşadıklarından, çocukların ve torunların isimleriyle bahsedilirken<sup>36</sup> çocuk İncillerinde bu bölüm yer almamaktadır. Bu bölümden sonra 6, 7, 8 ve 9. bölümlerde tufandan bahsedilmektedir. *Eski Ahit*’in önceki bölümlerinde olduğu gibi burada da Tanrı’ya ait insancıl özellikler yer almaktadır.

“Rab baktı, yeryüzünde insanın yaptığı kötülük çok, akli fikri hep kötülükte. İnsanı yarattığına pişman oldu, yüreği sızladı. ‘Yarattığım insanları, hayvanları, sürüngenleri, kuşları yeryüzünden silip atacağım. Çünkü onları yarattığıma pişman oldum’ dedi.” (*Eski Ahit, Yaratılış, 6/5-7*) ayetlerinde görüldüğü üzere yarattığı düzenden, insanların hataları yüzünden pişman olan bir Tanrı tasavvuru çocuğun zihninde oluşturulmaya çalışılan sevgi odaklı Tanrı imajıyla çelişeceğinden çocuk İncillerinde bu ayetlere yer verilmemiştir.

Çocuk İncillerinde konu yine öyküleyici anlatım tarzıyla işlenmiştir. *Eski Ahit*’te olduğu gibi Tanrı’nın pişmanlığından değil insanların kötülüğüne ve Tanrı’nın bu duruma üzüldüğüne değinilmiştir. “*Tanrı üzgündü. Yarattığı güzel dünya kötü insanlarla dolmuştu. Bu yüzden aceleyle fıskıran dolup taşan bir taşkınla her*

<sup>29</sup> Delval, *age*. s. 26.

<sup>30</sup> Harrison, *age*. s. 10.

<sup>31</sup> Delval, *age*. s. 20.

<sup>32</sup> Tutu, *age*. s. 10.

<sup>33</sup> Anonim, *age*. s. 7.

<sup>34</sup> Sherman, *age*. s. 5. ve <http://kids.ochristian.com/Childrens-Bible/The-First-Disobedience.shtml> (Erişim Tarihi: 28.11.2012).

<sup>35</sup> <http://www.bibleforchildren.org/languages/turkish/stories.php> (Erişim Tarihi: 28.11.2012).

<sup>36</sup> *Eski Ahit, Yaratılış, 5/3-32.*

şeyi silip süpürmeye karar verdi, Nuh ve ailesi hariçti. Onlar yeryüzünde kalan son iyi insanlardı.”<sup>37</sup> *Children of God Storybook Bible* başlıklı çocuk incilinde yine Tanrı'nın insanların durumundan dolayı üzüldüğü şu cümlelerle anlatılmıştır:

*“Uzun zaman önce insanlar kavga etmeye, birbirlerine zarar vermeye başladı. Tanrı yarattığı güzel dünyadan zevk almıyor olmalarından dolayı açladı. Sonra dedi ki: ‘Yeni bir başlangıç yapmalıyım. Tüm dünyayı kaplayacak bir tufan göndereceğim.’ Ama Nuh adındaki adam iyi yürekli ve dürüsttü.”*<sup>38</sup>

Bu örnekte de Tanrı'nın insanları yaratmış olmasından dolayı pişman olduğuna değil insanların bu güzel yerden zevk almamalarından ve birbirlerine zarar vermelerinden dolayı ağlamasına değinilmiştir. Bu tasavvura göre Tanrı, insanların iyiliğini isteyen, onlar iyi olmadığında bu duruma üzülen bir varlıktır. Çocuk İncillerinde *Eski Ahit*'de bahsedildiği gibi Tanrı'nın pişmanlığına değinen şöyle bir örnek mevcuttur:

*“Kadın ve erkeklerin sayısı arttı, tüm dünyaya yayıldılar ve Tanrı onların ah-laksızlaştığını gördü. Onları yarattığımdan dolayı üzgün olduğum için onları yeryü-zünden sileceğim. İnsanları ve hayvanları, küçük büyük tüm yaratılmışları, gökyü-zündeki kuşları bile... Ama yeryüzünde iyi bir adam vardı, adı Nuh'tu.”*<sup>39</sup>

Yukarıdaki çeviri *Eski Ahit* ile benzemekle beraber birebir aynı da değildir. Daha önce çevirisini verdiğimiz söz konusu ayette; *“İnsanları yarattığına pişman oldu, yüreği sızladı.”* *“Yarattığım insanları, hayvanları, sürüngenleri, kuşları yeryü-zünden silip atacağım. Çünkü onları yarattığıma pişman oldum”* ifadelerine rastlanmaktayken yukarıda daha sade bir şekilde insanlar, hayvanlar, kuşlar bile denilerek anlatım zenginleştirilmek istenmiştir. Tanrının kendi soyunu yarattığı için pişman ve üzgün olduğunu düşünmesi çocuğu, suçluluk duygusu hissedebileceğinden dolayı, olumsuz etkileyecektir. Ancak bu düşünceye ulaşılmasını engellemek maksadıyla Nuh (a.s) döneminde yaşayan insanların ah-laksızlaştığı, kötü insanlar oldukları belirtilmiştir. Ardından verilen ‘Nuh iyi bir adamdı’ gibi ifadeler çocuğu, Tanrı'nın gazabının yalnızca kötü insanlara yönelik olacağı düşüncesine ulaştırabilir. Çocuk İncillerinde kıssanın devamında Nuh, ailesi ve hayvanlardan bir çift gemiye binerek kurtulmaktadır. Kırk gün boyunca yağmur yağmasına rağmen dünya yüz elli gün sular altında kalmıştır. Yağmur durup gemi karaya oturduktan sonra Nuh ve ailesi bu yeni yere yerleşmiştir. Ardından Tanrı bir daha insanları bu şekilde yok etmeyeceğine dair söz vermiştir. Bu konu *Eski Ahit*'te şöyle ifade edilir: *“Güzel kokudan hoşnut olan Rab içinden şöyle dedi: İnsanlar yüzünden yeryüzünü bir daha lanetlemeyeceğim. Çünkü insan yüreğindeki eğilimler çocukluğundan beri kö-tüdür. Şimdi yaptığım gibi bütün canlıları bir daha yok etmeyeceğim. Dünya durdukça ekin ekmek, biçmek, sıcak soğuk, yaz kış, gece gündüz hep var olacaktır diye Tanrı, Nuh'la anlaşma yapar.”*<sup>40</sup> Çocuk İncillerinde Tanrı'nın Nuh ile yaptığı anlaşmanın geçtiği bu ayetler anlatılırken bu anlaşmanın göstergesi olan gökkuşağının görül-

<sup>37</sup> Harrison, *age*. s. 14.

<sup>38</sup> Tutu, *age*. s. 13.

<sup>39</sup> Delval, *age*. s. 30.

<sup>40</sup> *Eski Ahit*, Yaratılış, 8/21, 22.

düğünden bahsedilmektedir. Bir örnek verecek olursak: “Evreni bir daha bir tufan göndererek yok etmeyeceğime söz veriyorum” dedi Tanrı. Hemen sonra Tanrı bize bu sözünü hatırlatmak için gökkuşağını gökyüzüne yerleştirdi.”<sup>41</sup> *Eski Ahit*’teki ‘yeryüzünü bir daha lanetlemeyeceğim’ ifadesi ‘evreni bir daha bir tufan göndererek yok etmeyeceğime söz veriyorum’ şeklinde yer almıştır. *Reader’s Digest Bible for Children* adlı çocuk İncilinde; “Tanrı dedi ki: ‘Bir daha asla insanların kötülüğü yüzünden yeryüzünü yok etmeyeceğim. Dünya durduğu sürece orada ekin ve hasat, yaz ve kış, gece ve gündüz olacak’. Ve Tanrı Nuh’a; ‘Sana ve senin çocuklarına söz veriyorum. Seninle sözleşmemin işareti olarak bak, gökyüzüne bir gökkuşağı kurdum. Bir daha asla bir tufanla onları yok etmeyeceğim’ dedi.”<sup>42</sup> Bu çeviride de Tanrı’nın yeryüzünü bir daha yok etmeyeceğine dair vaadinden söz edilmiştir. Sonraki cümlenin de çevirisi verilerek ayet orijinaline daha uygun hâle getirilmiştir. Ardından gökkuşağı imgesi burada da konuya dâhil edilmiştir. Ayetin yetişkinlere göre hazırlanmış çevirisine bağlı olmaksızın anlamının metin içerisinde yer aldığı çocuk İncillerinden bir örnek şöyledir:

“Tanrı Nuh’a harika bir vaatte bulundu. Asla insanların günahlarını yargılamak için bir daha tufan yollamayacaktı. Tanrı vaadi için hatırlatıcı bir şey verdi. Gökkuşağı Tanrı’nın vaadinin işaretiydi.”<sup>43</sup>

*Eski Ahit*’te Tanrı’nın vaadi bir daha yeryüzünü lanetlememek şeklindeyken çocuk İncillerinde ‘yok etmek’ fiilinin kullanıldığı görülmektedir. ‘Lanetlemek’ kelimesi olumsuz çağrışımlarıyla çocuğu suçluluk duygusuna itebileceğinden yerine bu kelimenin kullanılması uygun olmuştur. Dikkatleri çeken diğer bir ortak nokta ise Tanrı’nın vaadinin işareti olarak gökkuşağı imgesinden bahsedilmesidir. Bu imgenin çocuklar için dikkat çekici olduğu sanılmaktadır. *Eski Ahit*’te geçmemesine rağmen çocuk İncillerinin hepsinde yer alan bu imgenin kullanılma sebebinin dikkatleri çekerek bahsedilen konunun kalıcılığını sağlamak olabileceği düşünülmektedir.

Çocuk İncillerinde Nuh tufanının anlatıldığı konuya verilen başlıklar ise şöyledir: Tanrı Yeniden Başlar<sup>44</sup>, Nuh’un Gemisi<sup>45</sup>, Nuh’un Hikayesi<sup>46</sup>, Tufan<sup>47</sup>, Nuh ve Büyük Tufan<sup>48</sup>. Başlıkları ve içeriği birlikte incelediğimizde gerek çocuğun Tanrı tasavvuruna olumsuz etki edebilecek, gerekse duyuşsal gelişimini olumsuz yönde etkileyebilecek hiçbir unsurun yer almadığı görülmektedir. *Yaratılış Kitabı*’nın 6-

<sup>41</sup> [http://www.jesusandkidz.com/html/j\\_noha\\_10.htm](http://www.jesusandkidz.com/html/j_noha_10.htm) (Erişim Tarihi: 03.12.2012).

<sup>42</sup> Delval, *age*. s. 36.

<sup>43</sup> <http://www.bibleforchildren.org/PDFs/turkish/Noah%20and%20the%20Great%20Flood%20Turkish.pdf> (Erişim Tarihi: 03.12.2012).

<sup>44</sup> Tutu, *age*. s. 12.

<sup>45</sup> Harrison, *age*. s. 14.

<sup>46</sup> Delval, *age*. s. 30 ve [http://www.jesusandkidz.com/html/smalljk\\_stories.htm](http://www.jesusandkidz.com/html/smalljk_stories.htm) (Erişim Tarihi: 04.12.2012).

<sup>47</sup> Anonim, *age*. s. 10.

<sup>48</sup> Henry Sherman, *age*. s. 7, <http://kids.ochristian.com/Childrens-Bible/Noah-And-The-Great-Flood.shtml> ve <http://www.bibleforchildren.org/languages/turkish/stories.php> (Erişim Tarihi: 04.12.2012).

10. ayetleri ve çevirileri Nuh kıssasının içerisinde çocuğun algısına uygun çeviriyle yer almaktadır.

### 3. Çocuk İncillerinde Resimlerin Kullanımı

Din dili, oldukça soyut bir dildir.<sup>49</sup> Çocuğa din eğitimi verilirken din dili, seçilen kelimeler ve konunun içeriği ile somutlaştırılabileceği gibi konunun anlatımında gösterilen resimlerle de bu sağlanabilir.

Genel manada çocuk kitaplarının dili sade, anlaşılabilir, çocuğun bilişsel ve duyuşsal gelişimine uygun olmalıdır. Bunun yanında, kitabın, işlenen konunun yapı ve içeriğine uygun olarak resimlenmesinin, çocuğun dikkatini çekmesi açısından faydalı olacağı düşünülmektedir. Kitaplardaki resimlemeler, konunun öğrenilmesini kolaylaştıracağı gibi okumanın hızlanmasına da katkı sağlar. Kitaplarda konuyla ilgili resimleri gören çocuğun okumaya ilgisi artacak, soyut kavramları somutlaştırabilecek ve hayal gücünün gelişimine katkı sağlayacaktır.<sup>50</sup> Bu faydalar gözetilerek incelediğimiz çocuk İncillerinde de resimlemelerin geniş yer tuttuğu söylenebilir.

İncelediğimiz çocuk İncillerinin dış kapaklarına baktığımızda oldukça ilgi çekici, canlı renklerin kullanıldığı, resimlerle dikkat çekici hâle getirildiği fark edilmektedir. Örneğin; resimler ve içeriğe baktığımızda 6-7 yaş grubu için hazırlanan *My Little Picture Bible* başlıklı kitabın kapağında pırıltılı bir gökyüzüne çizilmiş rengârenk bir gökkuşağının altında ise Nuh'un gemisi tasviriyle birlikte çeşitli hayvanların yer aldığı canlı bir resim yer almaktadır.

Dikkat çekici resimlerin yer aldığı bir diğer kitap ise *Rider's Digest Bible for Children*'dir. Bu kitabın kapağında ise içerikte, *Yaratılış Kitabı*'nın 15. bölümünde İbrahim kıssasının anlatıldığı ayetleri açıklayan kısmı resmedilmiştir. Bu resimde yanında eşi ile İbrahim yıldızlarla bezeli gökyüzüne bakmaktadır.

İllüstrasyonlar konusunda titiz bir çalışmanın ürünü olan *Children of God Storybook Bible* adlı kitabın resimlemeleri 20 illüstratör tarafından yapılmıştır.<sup>51</sup> Kapak resminde büyük bir ağacın altında, kitabın içeriğinde İsa olarak resimlenmiş bir adam ve yanında, kucağında ve hatta omuzlarında oturan çocuklar görülmektedir. Çocukların etrafını sardığı adamın mutlulukla gülümsediği, etrafındaki çocukları sevdiği görülmektedir.

İncelediğimiz çocuk İncillerinin hepsinin kapak tasarımlarında görsel estetiğe, kapakta algıya etki edecek mesajlara dikkat edildiği görülmekle beraber çalışmamızın sınırlılığı nedeniyle daha fazla örnek incelenemeyecektir.

Kitapların içerisinde kullanılan resimlere baktığımızda, tüm İncillerin *Yaratılış Kitabı*'nın ilk ayetleriyle başladığından bahsetmiştik. Evrenin yaratılışının 6 günde tamamlandığından bahsedilen ayetlerin uygun resimlerle tamamlandığını

<sup>49</sup> Koç, *Din Dili*, s. 15.

<sup>50</sup> Liman, *İlköğretim 1. Kademe Ders Kitabı İllüstrasyonlarının Tasarım İlkelerine ve Öğrenci Algı Düzeyine Uygunluğu*, s. 45.

<sup>51</sup> Tutu, *age*, s. 110-112.

görmekteyiz. Konu ve ayetlerin resimler temelli verildiği *My Little Picture Bible* adlı kitapta ‘Tanrı Dünyayı Yaratır’ başlığı altında Tanrının ışık olsun sözüyle karanlıkları aydınlatıldığı anlatıldıktan sonra *Yaratılış Kitabı*’nın ilk ayeti uygun çeviriyle verilmiştir. Söz konusu sayfa oldukça renklidir. Gökyüzünde güneş, ay ve yıldızlar aynı anda görülmekte, konunun anlatıldığı kısımda büyük puntolu yazıların arka fonunda parlak bir ışık yer almaktadır. Sayfanın alt kısmında ise, denizden bir parça, dalga imgesiyle verilmiş, üzerine ilgili ayet yazılmıştır. Daha sonra evrendeki canlı yaşamın meydana geldiği ve güzel kokulu çiçeklerin yetiştiği anlatılmıştır. Bu sayfada, birbirinden renkli çiçekler ve yine parıldayan bir güneş imgesi yer almıştır. Bir sonraki sayfada hayvanların yaratılışı anlatılırken kara ve deniz canlıları resmedilmiştir. Karada yaşayan hayvanlar deniz kıyısında yürümekte, denizin içi de hayvanlarla birlikte resmedilmiştir. Daha sonra konu Adem ile Havva’nın yaratılışına gelmiş, burada çeşitli hayvanların arasında Adem ile Havva çıplak olarak çizilmiştir. Eden Bahçesi başlıklı diğer konuda, Tanrı’nın Adem ile Havva’yı sevdiğinden, onları Eden bahçesinde diledikleri gibi davranmakta özgür bıraktığından bahsedilirken arka fonda güzel bir bahçe tasviri görülmektedir. Yemyeşil bir alan üzerine renkli çiçekler, kelebekler ve meyvesi olan ağaçlar yerleştirilmiştir. Adem ile Havva bu bahçe içerisinde mutluluk içerisinde koşmaktadır. Bir sonraki sayfada bu güzel bahçe tasviri devam ederken yasaklanmış meyve açıklanmaktadır. Devamında kırmızı meyveleri olan büyük bir ağacın üzerinden büyük bir yılan, aşağıda durmakta olan Adem ile Havva’nın üzerine doğru sarkmaktadır. Bir ısırık alınmış olan meyve Havva’nın elindeyken Adem’in eli de bu meyveye doğru uzanmıştır. Adem ile Havva tasvirinde yüzlerinde mutsuz bir ifade vardır. Adem ile Havva’nın kıssasının sonuna gelindiğinde yüzünü kapatarak ağlayan Havva’nın yanında ağlayan Adem tasviri ve oradan uzaklaşan yılan görünmektedir. Öyküleyici anlatım tarzıyla verilen kıssanın altında *Yaratılış Kitabı* 1. bölüm 3. ayet çocuklara uygun tercümeyle yer almaktadır. Bölüm bu sayfa ile sona ererken evrenin yaratılışı ve Adem ile Havva’nın cennetten kovuluşu konusu da sona ermektedir. Başlangıçtaki iki konunun resimlemelerini birlikte değerlendirecek olursak; dünyanın ve Eden bahçesi olarak adlandırılan cennetin oldukça güzel doğa tasvirleriyle resimlendiği görülmektedir. Adem ile Havva’nın cennette de çıplak olarak tasvir edilmesi *Eski Ahit*’te geçen “*Adem de karısı da çıplaktılar, henüz utanç nedir bilmiyorlardı.*” ayetine uygundur. Nitekim *Eski Ahit*’e göre çıplaklıklarından utanma duygusunu ancak yasak meyveyi yedikten sonra fark edebilmişlerdir.<sup>52</sup> Bu ayetlerin konu edildiği sayfalarda da utanç ve pişmanlık duygusu Havva tasvirinin yüzü kapatılarak Adem’in ise üzgün bir yüz ifadesiyle ağlar biçimde çizilmesiyle yansıtılmıştır. Seçilen resimlerin konuyla birebir örtüştüğü ve çocuğun konuyu daha somut bir biçimde anlamasına yardımcı olduğu tespit edilmiştir.

*Children of God Storybook Bible* adlı çocuk incilinde resimlemeler arka fonda değil ilgili konunun başında veya sonunda yer almaktadır. ‘Tanrı hayat verir’ başlığıyla sunulan *Yaratılış Kitabı*’nın birinci ayetini konu alan öykü, dünyanın gökyü-

<sup>52</sup> *Eski Ahit*, *Yaratılış* 2/25 ve *Yaratılış* 3/7.

zünden görünümü ile başlamaktadır. Aynı resmin içerisinde parlak bir ışık, ay ve yıldızlar da görülmektedir. İlgili ayet öyküleyici anlatım tarzı içinde verildikten sonra konu; “Tanrım, güzel dünyanı korumamda ve sevmemde bana yardım et.” duasıyla son bulmaktadır. Bu duanın altındaki resimde denizin üzerinden doğan bir güneş, denizin kıyısında çeşitli hayvanların yer aldığı mükemmel bir doğa tasviri yer almaktadır. *Yaratılış Kitabı*’nın ikinci bölümündeki konu olan Havva’nın yaratılışının işlendiği konuda ise yine doğa tasviri içerisinde birbirine sarılmış ve çıplak olarak resmedilmiş Adem ile Havva görülmektedir. *Yaratılış Kitabı*’nın üçüncü bölümünde Adem ile Havva’nın ilk günahı işledikleri bölümde yasak ağaca ellerini uzattıkları görülürken, güzel bahçe tasvirinin sağında bir kapı görülmektedir. Kapı çöle benzeyen başka bir yere açılmakta ve Adem ile Havva o kapıdan çıkarken görülmektedir. Yine çıplak olan Adem, elinde tırpan ile çizilerek Tanrı’nın ona hayatı boyunca toprağı ekme cezasını verdiği vurgulanmıştır.<sup>53</sup>

İnternet kaynaklarında konuların resimlendirilişleri farklıdır. Örneğin: [www.bibleforchildren.org](http://www.bibleforchildren.org) web sitesinde ayetleri içeren kıssalar, Powerpoint sunusu şeklinde hazırlanmış ve her sayfada resim üzerine yazı eklenerek tasarlanmıştır. Sitede geçen hikâyelerin resimlemeleri Byron Unger ve Lazarus tarafından yapılmıştır. Resimlerin detaylı tanımlamalarını yapmak çalışmanın sınırlılığı nedeniyle mümkün olmayacağından genel olarak değerlendirirsek, konuyla ilgisiz resimlerin yer almadığı ve çocuğun konuyu somutlaştırmasına olanak tanıyan çizimlerin verildiği söylenebilir.

Çocuğun bilişsel gelişimine uygun konu anlatımının yanında resimlerin güzelliğiyle dikkat çeken online kaynaklardan bir tanesi de [www.jesusandkidz.com/](http://www.jesusandkidz.com/) adresli sitedir. Örneğin evrenin yaratılış aşamaları açıklanırken, dünyanın boş ve karanlık olduğu söylenmiş, resimde karanlık içerisinde gri bir dünya imgesi verilmiştir. İlk gün Tanrı’nın ışık olsun demesiyle ışığın varlığından bahsedilirken farklı renklerle ışıldayan bir gökyüzü imgesi verilmiştir. Denizlerin oluşumundan bahsedilirken masmavi gökyüzünün altında dalgalı bir deniz resimlenmiştir. Deniz ve karaların ayrılarak bitki ve ağaçların yaratılışının anlatıldığı kısımda yeşil bir doğanın içerisinde şelale imgesi yer almıştır. Yıldızlar, ay ve gök cisimlerinin yaratılışının anlatıldığı kısımda ayın bir parçası ve parlak yıldızlar görülmektedir. Bu şekilde devam eden tasvirlerle evrenin yaratıldığı her aşama için birebir resimler çizilmiştir. Sayfa tasarımı resimler üstte, açıklamalı bölüm altta yer alacak şekilde hazırlanmıştır. İlgili resim ve açıklamanın aynı sayfada yer alması konunun anlaşılabilir olarak takip edilmesini kolaylaştırmıştır.

İncillerde Adem ile Havva’nın kıssasından sonra ortak olarak yer alan konu Nuh ve tufan konusudur. *Yaratılış Kitabı*’nın 6-10. bölümlerini içeren kıssa da çocuk İncillerinde resimlemelerle anlatılmıştır. Marie Helene Delval’ın kaleminden anlatılan, Ulises Wensell tarafından illüstrasyonları yapılan kitapta, ilgili bölümün ilk resmi Nuh ve ona inananların devasa bir gemi inşa edişinin tasviridir. Geminin üzerinde birkaç kişi çalışırken aşağıda gemiye binmek üzere eşyalarıyla hazır bek-

<sup>53</sup> Tutu, *age*. s. 7-10.

leyen insanlar resmedilmiştir. Geminin büyüklüğü aşağıya çizilen insanlara oranıyla vurgulanmıştır. Bir sonraki sayfada kapkaranlık gökyüzü altında kaçışan insanlar görülmekteyken, hemen sonrasında Nuh'un gemisi su yüzeyinde ilerlemekteyken su içerisinde çırpınan, küçük kaya parçalarına sığınan, birbirlerine yardım eli uzatan ve geminin ardından bakan insanlar resmedilmiştir. Yağmurun durup geminin karaya vuracağı anlatılırken, gökyüzünde ağzında zeytin dalı olan beyaz bir güvercin, aşağıda da ise berrak suların üzerinde Nuh'un gemisi süzülmemektedir. Geminin güvertesinde uzun ve beyaz sakallarıyla gökyüzüne el uzatan Nuh tasviri görülmektedir. Kissanın sonunda *Eski Ahit*'te de yer alan Tanrı'nın bir daha insanları lanetlemeyeceği, tufan göndermeyeceği sözüne yer verilmekte ve bu sözün alameti sayılan gökkuşağının görüldüğü resimlerle de bu anlatım pekiştirilmektedir. Kissanın sonundaki resim ise gökkuşağı ile süslenmiş, berrak bir gökyüzünde uçmakta olan kuşlar ile karaya çıktığı için sevinen insanlar, çeşit çeşit hayvanlar ve gemi yer almaktadır.<sup>54</sup>

Anonim bir kitap olan *Mother Stories from Old Testament* adlı kitapta ise konu ile ilgili tek bir resim yer almaktadır. Bu resim karakalem çalışmasıdır. Devasa gemiye binmekte olan hayvan çiftlerinin yer aldığı resimde, arkasında kadınlar bulunan, elinde asası ve uzun sakalıyla Nuh tasviri dikkat çekmektedir. Gökyüzünde koyu tonlarla dikkat çekici hâle getirilen bulutlar, tufanın yaklaştığı bir anın resimlendiğinin göstergesidir.

Çocuk İncillerinde *Yaratılış Kitabı*'nın 6-10. bölümlerinin verildiği görülmektedir. Çizimlerin ortak yanı ise Nuh'un gemisi, hayvan çiftleri ve kissanın sonunda verilen gökkuşağı imgesidir. İncillerin hepsinde yapılan çizimlerde bu öğelere yer verildiği görülmüştür.

Çocuk İncillerinin resimlemelerini daha detaylı olarak incelemek mümkündür. Verdiğimiz birkaç örnek çerçevesinde bakıldığında; resimlerin konuyu açıklayıcı, çocukların hayal gücüne katkı sağlayacak yapıda olduğu görülmektedir. Resimlerde canlı doğa tasvirlerinin ön planda olduğu görülmektedir. Tabiatla evcil ve evcil olmayan hayvanlar, çiçekler ve gökyüzü bir arada çizilmiştir. Hayvanlar ve doğa, çocuğun ilgi alanına girdiğinden konuyu daha cazip hâle getirebileceği gibi, bu güzelliğin yaratıcısının Allah olduğu fikrine ulaşmasına da katkı sağlayacaktır.<sup>55</sup> Din dili gibi soyut bir olgunun somutlaştırılmasında resimlerden yararlanmak oldukça faydalı olacaktır. Bu resimlemeler sayesinde çocuğun İncildeki konulara ilgisi artacak, okumaktan zevk alacak, bunların yanında estetik zevki ve hayal gücü de gelişecektir.<sup>56</sup> Hıristiyan ilahiyatında İsa'nın ya da diğer peygamberlerin tasvir edilmesinde bir sakıncanın olmaması da İncillerin bu faydalar gözetilerek resimlenmesini kolaylaştırmıştır.

<sup>54</sup> Delval, *age*. s. 31-37.

<sup>55</sup> Çankırılı, *Çocuğun Manevi Eğitimi*, s. 115.

<sup>56</sup> Yılmaz, *İlköğretim Okulları İlk Kademedeki Okutulan Ders Kitaplarının Resimlemeleri Yönünden Değerlendirilmesi*, s. 26.



#### 4. Çocuk İncillerinde Etkinlikler ve Bilgisayar Oyunları

Özellikle internet kaynaklı çocuk İncillerinde; ayetlerin çocuklara uygun hâle getirilmesiyle yetinilmemesi, öğrenilenleri destekleyici etkinlik ve oyunlar da hazırlanmıştır. Şüphesiz ki bu oyunlar sayesinde çocuk; akıl yürütme, problem çözme, strateji geliştirme gibi yeteneklerini geliştirmenin yanı sıra konuyla yakından ilgilenecek, öğrenmeye istekli hâle gelecektir. Bu tarzda hazırlanmış birçok internet sitesi olmakla beraber biz bu çalışmamızda dikkatimizi çeken birkaç tanesinden etkinlik ve oyun örnekleri vermekle yetineceğiz.

Doğudan batıya elli altı dile yapılmış tercümesiyle dikkat çeken web sitelerinden birisi [www.bibleforchildren.org/](http://www.bibleforchildren.org/) adresli sitedir. Türkçe dil seçeneğiyle de hizmet veren site, kutsal kitabı dünyanın her yerindeki çocuklara tanıtarak İsa Mesih'i onlara sevdirmeye amacıyla yola çıktığını, sitedeki tüm materyallerin ticari amaç gütmeksizin alınıp kullanılabileceğini beyan etmektedir. *Eski ve Yeni Ahit*'ten iki yüz yirmi bir ayetin açıklandığı altmış hikâyenin Powerpoint sunularıyla resimlenerek verildiği sitede boyama etkinlikleri ve verilen öykülerin broşür şekilleri yer almaktadır. Broşürlerin boyama versiyonları bulunduğu gibi renkli baskı yapma imkânı sunan seçeneği de mevcuttur. Hem broşürler hem de boyama yaprakları internet üzerinden değil, çıktı alınarak kullanılmak üzere tasarlanmıştır. İlgili hikâyenin karşısında boyama, broşür etkinliklerinin yanında İncil'in hangi bölümünden alıntı yapıldığı da verilmekte ve bu kısma tıklanıldığında [www.biblegateway.com/](http://www.biblegateway.com/) adresinden ilgili bölüme yönlendirme yapılmaktadır. Böylelikle incelenen ayetin orijinal metnine de kolaylıkla ulaşılabilmesi sağlanmaktadır. İncil içerikleri, resimlemeleri ve üslubu yönünden çocuk gelişimine uygun olduğu gibi, boyama etkinliklerinin verilerek çocuğun öğrendiklerini eğlenebileceği bir şekilde pekiştirmesine de olanak sağlanmıştır. İnceleyeceğimiz diğer web sitelerine göre etkinliklerin boyama ve broşür ile sınırlı kalması sitenin zayıf yanlarından biri olsa da bu kadar zengin dil seçeneğine sahip olan tek web sitesi olması bakımından dikkate değerdir.

İngilizce olarak yayın yapan online kaynaklardan bir diğeri ise [www.jesusandkidz.com/](http://www.jesusandkidz.com/) adresli web sitesidir. Bu sitede *Bible Stories* başlıklı linkte yirmi sekiz kıssa çerçevesinde ilgili ayetler çocuklara uygun bir üslupla verilmiştir. Her sayfada bir resim ile tasarlanan sitedeki öykülerin içerik, resimleme ve üslubu diğer başlıklar altında incelenmiştir. Web sitesinde yer alan diğer linkler biri de *Coloring Pages* başlığıyla verilen boyama sayfalarıdır. Bu sitede sayfanın online olarak boyanmasına izin yoktur; sayfa çıktı alınarak kullanılabilir şekilde tasarlanmıştır. Daha önce incelediğimiz web sitesindeki gibi konunun anlatıldığı her sayfa boyama sayfası olarak verilmemiş, bunun yerine konuyu kapsayıcı ve konuyu temsil eden bir sayfalık resimler hazırlanmıştır. Yine burada her temayla ilgili resim bulunmamaktadır. Yirmi sekiz kıssadan yirmi üçünün boyama sayfası vardır.<sup>57</sup>

Aynı web sitesinde bulunan bölümlerden biri de soru-cevap bölümüdür. Burada da on altı kıssaya ait sorular yer almakta, yeşil renkle gösterilen butona basıl-

<sup>57</sup> Bk. [http://www.jesusandkidz.com/html/smalljk\\_activities.htm](http://www.jesusandkidz.com/html/smalljk_activities.htm).

diğında soruların cevapları da görüntülenebilmektedir. Mini sınav olarak da değerdirebileceğimiz sorular açık uçlu ve kısa cevaplı şekildedir.

Sitede ayrıca, puzzle ve labirent bulmaca bölümü de yer almaktadır. Ancak bu bölümdeki linkler aktif değildir. Yalnızca *Nuh'un Gemisi* labirent bulmacası oynanabilmektedir. Burada, çocuklardan başlangıçta yer alan Nuh'un gemisini karaya ulaştırmaları istenmektedir.

Diğer web sitelerinden farklı olarak sitede şarkılar bölümünde, *İncil Hikâyeleri* başlığında yer verilen her kıssaya ait bir şarkı bulunmaktadır. Şarkılar bilgisayara indirildikten sonra dinlenebilen ve piyanoyla çalınmış sözsüz şarkılardır. Hikâyeler çocuklara okunurken ya da çocuklar bireysel olarak okurken dinletilebilecek tarzdadır.

Sitedeki farklılıklardan biri de *Comic Book* linkiyle verilen Hz. İsa'nın hayatından bir bölümün çizgi roman şeklindeki sunumudur. Burada altı sayfadan oluşan tek bir kesit yer almaktayken sayfanın başındaki açıklamaya göre, *Eski ve Yeni Ahit*'ten bölümler bu şekilde hazırlanmaya devam edilmektedir ve bunlar da yayınlanacaktır. Yayınlanmış olan altı sayfaya baktığımızda çizimler ve konunun sunumu çizgi romanın özelliklerine uyacak şekilde dikkat çekici ve sürükleyicidir.

Çocukların İncillere dikkatini çekmek amacıyla hazırlanan ayrıca pek çok dini konuda hazırlanmış oyun ve etkinliklerle din eğitimi veren sitelerden incelediklerimiz arasında en zengin içerikli <http://us-en.superbook.cbn.com/> adresli sitedir. Sitedeki etkinlik ve oyunlara Robot Gizmo, Chris isimli erkek ve Joy isimli kız çocuk karakterleri rehberlik etmektedir. Sitede *oyunlar, keşif, yarışma, bölümler, İncil, video ve radyo* linkleri bulunmaktadır.

Oyunlar başlığında karşımıza çıkan ilk oyun, *Şaşırtıcı Meyve Ağacı* adlı oyundur. Hedef, Robot Gizmo'nun Chris'in makinasına koyduğu renkteki meyveyi ağaçta aynı renkte olan en az iki meyveyle buluşturarak onları sepete almaktır. Oyunun tamamlanan her bölümünün sonunda İncil'den bir ayet açıklaması karşımıza çıkmaktadır. Örneğin; birinci bölümü tamamladığımızda, "*Kutsal Ruh; sevgi, eğlence, huzur, sabır, nezaket, iyilik, sadakat ve öz kontrol gibi meyveleri yaşamamız için yaratmıştır. Bunlara karşı hiç bir kural yoktur.*" (Galatyalılar 5/22-23) metni karşımıza çıkmaktadır. Atıf yapılan ayet; "*sevgi, eğlence, huzur, sabır, nezaket, iyilik, sadakat, uysallık, öz kontrol, ruhun meyveleri olduğu için onlara karşı böyle bir kural (yasa) yoktur*"<sup>58</sup> şeklindedir. Ayet anlam olarak orijinaline uygun olarak verilmekle beraber İncil'in metninde *böyle bir kural* ifadesi daha önceki ayetlerdeki durumu açıklarken çocuk İncillerinde *bunlara karşı hiçbir kural yoktur* şeklinde öncesiyle ilişkilendirilmeksizin verilmiştir. Görüldüğü üzere oyunun içerisindeki ayetler de çocuğun algı düzeyi gözetilerek sadeleştirilmiştir. Oyunun ikinci bölümü tamamlandığında ise karşımıza çıkan ayet 1. *Yuhanna Kitabı*'nın 4. bölümünün 16. ayetidir. Bölüm tamamlandığında çıkan renkli kutuda şöyle yazmaktadır: "*Tanrının bizi ne kadar sevdiğini biliyoruz ve onun sevgisine güveniriz. Tanrı aşktır ve aşkla yaşa-*

<sup>58</sup> *Yeni Ahit*, Galatyalılar 5/22-23.

yan herkes Tanrıyla yaşar ve Tanrı da onlarla yaşar.” (1. Yuhanna 4/16.) Ayetin yetişkin İncillerindeki şekline baktığımızda: “Ve biz biliriz ve Tanrının içimize bahşettiği aşka inanırız. Tanrı aşktır ve aşkla yaşayan Tanrıyla yaşar ve Tanrı da onunla yaşar.” Yine ayetin çocuklar için sadeleştirildiğini, aynen alınmadığını görülmektedir. Oyun içerisinde verilmek üzere seçilen ayetlerin konularına baktığımızda; sevgi, aşk ve iyilik gibi değerlerin vurgulandığı dikkat çekmektedir.

*Tarihi Eser Macerası* adlı oyunda ise Hristiyan tarihine dair önemli tarihi eserler ya da dini bir amaçla kullanılmış araç gereçler oyun vasıtasıyla tanıtılmaktadır. Oyun, Tevrat ruloları, el yazması İncil metinleri gibi dini değer ifade eden resimleri eşleştirilerek oynanmaktadır. Tamamlanan her bölümün ardından bir eser tanıtılmaktadır. Örneğin birinci bölüm bittiğinde karşımıza çıkan resmin altında: “Bu bir karar göğüslüğüdür. Büyük rahip Harun tarafından giyilmiş ve İsrail’in on iki büyük kabilesi tarafından renklendirilerek oyulmuştur.” şeklinde açıklama yer almaktadır. İkinci bölüm bittiğinde: “Vaav! Bu Dünyanın en eski parşömen rulolarından biridir. Ölüdeniz yakınlarındaki bir mağarada bulunmuştur. Burada bulunan yazma parşömenler 2000 yıllıktan daha eskidir.” şeklinde açıklama yer almaktadır. Resimde Tevrat rulosu görülmektedir. Oyun, dini sembollerin ya da dini değeri olan eserlerin tanıtılmasıyla devam etmektedir. Çocuklara dini tarih bilinci kazandırmak için oldukça eğitici bir oyunda Chris karakteri oyuncuya yardım etmektedir.

Sitede yer alan 3D eşleştirme ve *Supervuruş* oyunlarında Gizmo, Joy ve Chris karakterleri görülmekle beraber oyunların içeriğinde din eğitimi amaçlayan herhangi bir öge yer almamaktadır. Bu oyunların görsel hafızayı güçlendirmek ve çocukları eğlendirmek amacıyla verildiği düşünülmektedir.

Keşif başlıklı linkte ise Gizmo’nun kontrol ettiği makineden dini içerikli sorular ve bu soruların cevaplarının yayınlandığı soru-cevap bölümü yer almaktadır. Aynı link içerisinde *Tanrıyı tanımak ister misin?* seçeneği mevcuttur. Bu seçenekte Yeremya 29/11, Romalılar 3/13 ve John 3/16 ayetleri çocuklara uygun tercüme ve kırlarda oturan bir çocuk resmiyle ekranda yer alırken, ayetlerin kısa açıklaması yapılmaktadır. Açıklamayı erkek çocuk seslendirmektedir.

*Yarışma* başlıklı linkte üç ayrı çekiliş için başvuru seçenekleri bulunmaktadır. Mini i-pad, İlk Noel çizgi film DVD’si ve 25000 süper puan kazanmak için sadece *Giriş* butonunu tıklamak yeterlidir.

*Bölümler*, kısımlar şeklinde tercüme edebileceğimiz linkte ise süper kitap DVD’lerinde yer alan çizgi filmlerin müzikleri, duvar kâğıtları ve karakterlerin tanımları yer almaktadır. Burada incelenmeye değer materyallerden birisi de *Gizmo’nun İncil Maceraları* isimyle verilen ücretsiz olarak bilgisayara kaydedilebilen altmış günlük kullanım için hazırlanan, her güne bir ayet ve bununla ilgili oyunların yer aldığı kitaptır. Kitap; “*Sevgili Tanrım, lütfen okuduğum İncil’i anlamama yardım et. Öğrendiklerimi hayatıma uygulamamda yardım et.*” duasıyla başlamakta ve kitabın nasıl kullanılacağı talimatı verilmektedir. Bu talimatlara göre kitabın 43-

48. sayfalarında yer alan o günün İncil ayeti okunacak, etkinlikler yapılacak ve ardından sayfanın sonunda verilen günün duası edilecektir.<sup>59</sup> 52 sayfadan oluşan kitap, içerdiği dualar, ayetler ve etkinlikler yönünden ayrıca incelenmeye değer olmakla beraber çalışmamızın sınırlılığı nedeniyle yalnızca kitap içerisindeki resimlemelerin, ayetlerin ve oyunların çocukların algı düzeyine uygun, oldukça dikkat çekici ve çocuklar için eğlenceli olduğunu belirtmekle yetinilecektir.

*İncil* başlıklı linkte ise İncil'den istenen bölüm seçilmekte ve çocuklara göre hazırlanan çeviriyle ayetler okunabilmektedir.

Video bölümünde, *Superbook DVD* setinde yer alan çizgi filmlerden kesitlerle hazırlanmış klipler izlenebilmektedir. Çizgi filmleri siteden izlemek mümkün değildir, ancak satın alınabilmesi için gerekli bağlantıya aynı adres üzerinden ulaşabilmektedir. Radyo bölümünde çocuklara gündemdeki popüler şarkıları dinleme olanağı sunulmaktadır.

*Çocuk Kulübü* adıyla açılan üyelik sistemiyle çocuğun kendini özel bir alanda hissetmesine ve ortama daha çok bağlanmasına yol açılmıştır. Çünkü bu dönemdeki çocuklar bir gruba mensup olmak isterler. Katıldıkları grupların belirli toplanma yerleri ve birlikte yapmaktan hoşlandıkları belirli faaliyetler vardır.<sup>60</sup> Kulübe bir profil oluşturarak katılan çocuk, ortak ilgi alanına sahip olduğu, üstelik dünyanın dört bir tarafından katılma imkânına sahip akranlarıyla tanışacak, sohbet edebilecektir. Böylelikle kültür alışverişi yapabileceği, dini hakkında bilgisini ve bakış açısını geliştirebileceği, üstelik kendisini ait hissedebileceği bir gruba katılmış olacaktır.

Web sitesini bir bütün olarak değerlendirecek olursak, yayıncıların kişisel kimliği belirtilmemekle beraber Hristiyan yayın ağı tarafından yapıldığı bilgisi sunulmaktadır. Hazırlayan insanların çocuk gelişimi konusunda bilgi ve tecrübe sahibi olduğu anlaşılmaktadır. Sitedeki etkinlik, oyun, video ve İncil ayetleri çocuğun gelişim düzeyine uygun olmakla beraber oldukça dikkat çekicidir.

## Sonuç

Hangi dine mensup olursa olsun din eğitimine erken yaşlarda başlanmasının önemi tartışılmaz bir gerçekliktir. Din eğitiminin doğru yöntem ve tekniklerle verilmesi çocuğun hayatı boyunca din ile kurduğu ilişkili etkileyeceğinden üzerinde hassasiyetle durulmalıdır. Din eğitimi veren kişilerin uzman olması gerektiği gibi kullanılan kaynaklar da oldukça önemlidir. Çocuk kitaplarından, masal ve hikâye kitaplarından ilgili konu doğrultusunda faydalanılabileceği gibi din eğitiminde kutsal kitapların yeri tartışılmazdır. Din eğitiminde kutsal metinlerden faydalanılması, çocuğun öğrendiği konunun Tanrısal kaynaklı olduğunu kavrayarak kendini vahye muhatap hissetmesinin yanında konunun önemine de inanmasını sağlar. Böylelikle öğrendiklerini uygulama konusunda güdülenmiş olur. Doğru din

<sup>59</sup> Gizmo's Bible Adventures, [http://us-en.superbook.cbn.com/sb\\_bible](http://us-en.superbook.cbn.com/sb_bible) (Erişim Tarihi: 11.12.2012).

<sup>60</sup> Gander ve Gardiner, *age*. s. 399.

eğitiminde çocuğun dinin kaynağını kavrayıp bilmesinin gerekliliğiyle beraber kullanılan kaynakların içeriği, üslubu, hazırlanırken kullanılan yöntemler, materyalin niteliğini belirleyecek etkenlerdir. Bu hususu göz önünde bulundurarak çocuk İncillerini içerik, üslup, resimleme ve etkinlikler yönünden incelediğimiz bu çalışmada aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır:

1. Araştırmamızda beş adet basılı dört adet internet üzerinden yayımlanan kaynak kullanılmıştır. İncelenen çocuk İncillerinin hiç birinde çocuğun gelişimini ve psikolojisini olumsuz etkileyecek herhangi bir unsura rastlanmamıştır.

2. İncelenen kaynaklarda ayetlerin kıssalar çerçevesinde verildiği görülmüştür. İlgili ayet kıssanın içinde ya da bölümün sonunda çocuğa uygun bir üslupla verilmiştir. Kıssa temelli öğretim hedeflendiğinden kaynakların hepsinde öyküleyici anlatım tarzı benimsenmiştir.

3. *Eski ve Yeni Ahit* bütün olarak değerlendirildiği gibi İncil'deki sıralama da dikkate alınmıştır. Önce *Eski Ahit*'ten kıssa ve ayetler -İncil'deki sıralamaya uygun olmak kaydıyla- daha sonra yine İncil'deki sıralama esas alınarak *Yeni Ahit*'ten ayet ve kıssalar verilmiştir.

4. İncelediğimiz çocuk İncillerinin hiçbirinde İncil'deki ayet ya da konuların hepsine yer verildiği görülmemiştir. Özellikle İncil'in orijinalinde yer almakla beraber toplumda kabul görmesi zor olan, hoşlanılmayacak; Lut peygamberin kızlarıyla ilişki yaşaması, girdiği şehri yağmalaması, Habil ile Kabil'in kıssası gibi çocuğun cinsel ve duyuşsal gelişimini olumsuz yönde etkileyecek konular yer almamıştır.

5. Kitaplarda ve internet sitelerinde hedef alınan yaş grubu belirtilmemekle beraber, belirli yaş grupları için bir sınıflama yapıldığı anlaşılmaktadır. Küçük yaş grupları için hazırlanan kitaplar daha fazla resimli, renkli ve konu anlatımları kısa tutulmuşken daha büyük yaş grupları için hazırlanan kitaplarda resimler azdır ve küçük çocuklar için hazırlanan İncillerde yer verilmeyen bazı konulara değinilmiştir. Çalışma içerisinde hem küçük, hem de büyük çocuklar için hazırlanan İncillerde ortak olarak işlenen konular incelenmiştir.

6. İşlenecek konuda verilen ayetin İncil'deki yeri ve ayet numarası konudan önce veya sonra bütün kaynaklarda muhakkak verilmiştir.

7. Çocuk İncilleri üslup yönünden oldukça sadedir. Mecazlı söyleyişler, kinaye gibi söz sanatları yahut çocukların dil gelişiminin üzerindeki cümle yapısına rastlanmadığı gibi, çocuğa yabancı gelecek kelimeler de kullanılmamıştır.

8. İncil'de inananları korkutarak uyarıcı mahiyette olan ayetler çocuk İncillerinde oldukça yumuşak bir üslupla anlatılmıştır. Yapılan kötülüğe karşılık ceza görülebileceğine değinmekle birlikte şiddeti hafifletilerek aktarılmıştır. Çocuğu korkutacak, sevgi, merhamet dolu Tanrı imajını zedeleyebilecek hiçbir unsur görülmemiştir. Tanrının Nuh ve Lut'un kavmine verdiği cezalar anlatılırken ise o insanların suçuna vurgu yapılarak peygamberlerin iyi insanlar olduğuna dikkat çekilmiştir.

9. Kitapların ve web sitelerinin görsel tasarımları oldukça estetikdir. Bu durum çocuğa sanatsal zevki aşılarken çocuğun dikkatini de çekecektir.

10. Kitaplardaki illüstrasyonlar uzman kişi ya da kişilerce hazırlanmış, bu isimler kitaplarda ve web sitelerinde verilmiştir.

11. Çocuk İncilleri ile ilgili oyun ve etkinliklerin hepsi internet kaynaklarında yer almaktadır ve bu oyunların hepsi dini yönden eğitici olmakla beraber, çocuğun görsel zekâsını, hafızasını, motor becerilerini de geliştirecek tarzdadır.

12. Çocuk İncilleri referans alınarak yapılması önerdiğimiz çocuklara uygun Kur'an meallerinde de çocukların yaşları, ilgileri ve merak ettikleri konular, din dili ve dini gelişimi gibi hususlar dikkate alınmalıdır.

## Kaynakça

- Anonim, *Mother Stories From Old Testament*, Henry Altemus Company, Philadelphia 2005.
- Ay, Mehmet Emin, *Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım?*, Timaş Yay., İstanbul 2007.
- Bilecik, Sümevra, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4. ve 5. Sınıf Ders Kitaplarındaki Ayet Çevirilerinin Öğrenci Algı Düzeylerine Göre İncelenmesi*, Necmettin Erbakan Üniversitesi SBE. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya 2012.
- Çankırlı, Ali, *Çocuğun Manevi Eğitimi*, Zafer Yay., İstanbul 2012.
- Delval, Marie Helene, *Reader's Digest Bible for Children - Timeless Stories From Old and New Testaments*, Joshua Morris Publishing, Newyork 1995.
- Gander, Mary ve Gardiner, Henry, *Çocuk ve Ergen Gelişimi*, İmge Kitabevi, Ankara 2010.
- Harrison, James, *My Little Picture Bible*, D&K Publishing, Newyork 2005.
- Koç, Turan, *Din Dili*, İz Yay., İstanbul 1998.
- Liman, Seda, *İlköğretim 1. Kademe Ders Kitabı İllüstrasyonlarının Tasarım İlkelerine ve Öğrencilerin Algı Düzeyine Uygunluğu*, Gazi Üniversitesi EBE. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2007.
- Sherman, Henry ve Kent, Charles, *The Children's Bible*, <http://www.gutenberg.org/ebooks/23580>. (Erişim Tarihi: 11.12.2012)
- Tutu, Desmond, *Children of God Storybook Bible*, Zondervan Publishing, Michigan 2010.
- Yapıcı, Şenay - Yapıcı, Mehmet, "Çocukta Bilişsel Gelişim", *Üniversite ve Toplum*, C. 6, S. 1, ss. 41-50.
- Yavuzer, Haluk, *Çocuk Psikolojisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2011.
- Yılmaz, Ahmet, *Çocuklara Meal ve Tefsir Hazırlamanın Gerekliliği ve Örnek Olarak Lokman Suresinin Meal ve Tefsiri*, Ankara Üniversitesi SBE. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2007.
- Yılmaz, Ayça, *İlköğretim Okulları İlk Kademedeki Okutulan Ders Kitaplarının Resimlemeleri Yönünden Değerlendirilmesi*, Anadolu Üniversitesi EBE. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Eskişehir 2005.
- İncil-Müjde /Çağdaş Türkçe Çevirisi*, Kitabı Mukaddes Yay., İstanbul 2005.
- <http://www.bibleforchildren.org/languages/turkish/home.php>
- <http://www.biblegateway.com/>
- <http://www.jesusandkidz.com/>
- <http://kids.ochristian.com/>
- <http://www.readbibleonline.net/>
- <http://us-en.superbook.cbn.com/>

# İslâm Aile Hukukunda Nesebin (Soybağının) Reddi

İbrahim Yılmaz

Yrd. Doç. Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
İslam Hukuku Ana bilim dalı Öğretim Üyesi  
ibrh.yilmaz@hotmail.com

Öz

*İslâm, nesebin gerçeğe uygun bir şekilde sübutuna büyük önem vermiştir. Bundan dolayı İslâm hukukunda, sahih nikâh (evlilik) içerisinde doğan çocuğun başkasından olduğunun kesin olarak bilinmesi halinde kocaya bu çocuğun nesebini reddetme hakkı verilmiştir. Prensipten olarak sahih nikâh içerisinde doğan çocuğun nesebini reddetmenin yolu, kocanın karısını zina ile suçlaması (kazif) sonucu açtığı redd-i nesep davası üzerine karı-kocanın mahkemede karşılıklı olarak usulünce yeminleşmeleri (liân/mülâane) ile olmaktadır. Bununla birlikte İslâm hukukunda, "kadının nikâhtan önce başkasından hamile kaldığının kesin olarak bilinmesi veya nikâh aktinin üzerinden altı ay geçmeden doğumun olması", "kocanın biyolojik ve fizyolojik kusurlarından dolayı çocuk sahibi olamayacağının anlaşılması" ve "karı-koca arasında cinsel ilişkinin imkânsız olması" gibi durumlarda liân uygulamasına gerek olmaksızın koca, sahih nikâh içerisinde doğan çocuğun nesebini reddetme hakkına sahiptir.*

*Anahtar Kelimeler: İslâm Aile Hukuku, Evlilik, Nesep, Liân, Nesebin Reddi*

## **Denial of Lineage/Paternity in Islamic Family Law**

*Islam has given great importance to the determination of lineage. Thus, the right to refuse the lineage of a child who was born under marriage contract has been legitimated to the husband in Islamic (Family) Law in conditions that (if) the child was from somebody else is known as a certainty. Principally, the way to deny the lineage of a child who was born under marriage contract in Islamic law is for both the wife and husband to swear before the court opened for(lian) (after) the blaming by the husband of his wife for adultery (kazif). However, in conditions of being sure (realizing) that the woman was pregnant before marriage contract or her giving birth after marriage contract before six months were completed; realizing that the husband could not have (was not able to have) a child because of his biological and/or physiological defects (disabilities) and/or the sexual intercourse between the husband and wife was not possible, the right to refuse the lineage of this child who was born in marriage contract has been legitimated to the husband without lian. This paper focuses on/ discusses the "Denial of Lineage/Paternity in Islamic Family Law".*

*Key Words: Islamic Family Law, Marriage, Linage, Lian, Denial of lineage*

Atf

*İbrahim Yılmaz, İslâm Aile Hukukunda Nesebin (Soybağının) Reddi  
Marife, Bahar 2014, ss. 31-51*

## Giriş

İslâm, neslin muhafazasına büyük önem vermiş ve nesebin gerçeğe uygun bir şekilde tespit ve tescil edilmesini dinin korunmasını hedeflediği beş temel esastan<sup>1</sup> biri olarak kabul etmiştir.<sup>2</sup> Bu bağlamda İslâm, toplumsal hayatın istikrarlı bir şekilde devam etmesi için evliliği teşvik etmiş<sup>3</sup> ve aile kurumunu toplumunun temeli olarak kabul etmiştir.<sup>4</sup> Bundan dolayıdır ki İslâm hukukunda nesebin karışmasına ve aile kurumunun yıkılmasına yol açacak *zina*,<sup>5</sup> *evlat edinme (tebennî)*<sup>6</sup> ve *nesebin öz babadan başkasına ilhak edilmesi*<sup>7</sup> gibi her türlü eylem ve uygulama yasaklanmıştır.

Sözlükte nesep “Bir şeyi bir şeye bağlamak, yakınlık, akrabalık, soy, baba tarafından olan soy bağlantısı” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>8</sup> İslâm hukukçuları nesep kelimesini dar anlamda “sahih nikâh içerisinde doğan çocuk ile ana-babası arasındaki kan ve soy bağı” olarak tanımlamışlardır.<sup>9</sup>

Nesebin sübutu veya reddi, öncelikli olarak kocayı/babayı ilgilendiren bir konudur. Nitekim çocuğun ana cihetinden nesebi -her ne şekilde olursa olsun- doğum olayı ile sabit olurken<sup>10</sup> sahîh nikâh (evlilik) içerisinde doğan çocuğun nesebinin koca için sabit olabilmesi için bazı şartların bulunması gerekmektedir.<sup>11</sup> Bundan dolayıdır ki pozitif hukukta çocuğu doğuran kadının ana olduğu *kesin karine* olarak kabul edilirken, -kanuni karine/babalık karinesi var olmakla birlikte- çocuk

<sup>1</sup> *Zarûrat-ı hamse* veya *zarûrat-ı külliye* olarak bilinen bu beş temel esas ile ilgili geniş bilgi için bk. Pekcan, *Gaye Problemi*, ss. 140-165.

<sup>2</sup> Bazı İslâm hukukçuları *zarûrat-ı hamseden* biri olan *neslin korunmasından* maksadın sahîh evlilik yoluyla *nesebin korunması* olduğunu söylemektedirler. Bk. İbn Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi*, ss. 249-250; Zühaylî, *Usûlü'l-fikh*, II, 1022; Pekcan, *Gaye Problemi*, ss. 200-203; Bedevî, *Makâsîdü's-serîa*, ss. 471-472.

<sup>3</sup> İslâm'da evliliğin teşviki ile ilgili ayet ve hadislere örnek olarak bk. Nisa, 2/3; Nur, 24/32; Buhârî, Savm, 10; Nikâh, 2, 3; Müslim, Nikâh, 1, 3; Ebû Dâvûd, Nikâh, 1; Tirmizî, Nikâh, 1; Nesâî, Nikâh, 3, Siyâm, 43; İbn Mâce, Nikâh, 1.

<sup>4</sup> Ebû Zehre, *el-Ukûbe*, s. 36; Şaban, *Fıkıh Usulü*, s. 351; Hallâf, *İlmü usûli'l-fikh*, s. 238; Zeydân, *el-Vecîz*, s. 300; Zühaylî, *Usûlü'l-fikh*, II, 1022.

<sup>5</sup> İslâm hukukunda zina suçu ve cezası ile ilgili geniş bilgi için bk. İbn Rüşd *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 681 vd.; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kâdîr*, V, 196 vd.; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XII, 307 vd. Ayrıca bk. Udeh, *et-Teşrîü'l-cinâi*, II, 346-454; Ebû Zehre, *el-Ukûbe*, ss. 96-105; Zühaylî, *el-Fikhü'l-islâmî*, VI, 23-65.

<sup>6</sup> Ahzâb, 33/4-5. İslâm hukukunda evlat edinme ile ilgili geniş bilgi için bk. Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, XVII, 55, 57-60; Şaban, *el-Ahkâmü's-şerîyye*, s. 591; Zeydan, *el-Mufasssal*, IX, 437-439; Hatîb, *Sübûtü'n-neseb*, ss. 335-337; Aydın, “Evlat Edinme”, *DİA*, XI, 527-529. İslâm hukukunda evlat edinmeye bağlı olarak evlat edinen ile evlatlık çocuk arasında nesebe bağlı hiçbir hukuki ilişki oluşmaz. Bk. Hatîb, *Sübûtü'n-neseb*, s. 337; Aydın, “Evlat Edinme”, *DİA*, XI, 528; Zühaylî, *el-Fikhü'l-islâmî*, VII, 674.

<sup>7</sup> Nesebin öz babadan başkasına ilhak edilmesini yasaklayan hadisler için bk. Buhârî, Menâkıb, 5; Ferâiz, 29; Müslim, Eymân, 27; İmân, 112, 114, 115; Tirmizî, Vesâyâ, 5; Ebû Dâvûd, Edeb, 119; Dârimî, Nikâh, 42; Ebû Dâvud, Talâk, 29; Nesâî, Talâk, 47; İbn Mâce, Ferâiz, 13.

<sup>8</sup> İbn Manzûr, “nsb”, *Lisanü'l-Arab*, VI, 4405; *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, “Neseb”, IV, 231.

<sup>9</sup> *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, “Neseb”, IV, 231; Bilmen, *Hukuku İslâmiyye*, II, 395; Dönmez, “Neseb”, *DİA*, XXXII, 573.

<sup>10</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, VIII, 466, 492; Bilmen, *Hukuku İslâmiyye*, II, 398-399; Zühaylî, *el-Fikhü'l-islâmî*, VII, 675; Sertâvî, *Fikhü'l-ahvâlî's-şahsiyye*, s. 215. Ayrıca bk. Akıntürk, *Aile Hukuku*, ss. 319-320; Hatemi-Serozan, *Aile Hukuku*, ss. 286-289.

<sup>11</sup> İslâm hukukunda sahîh nikâh (evlilik) içerisinde doğan çocuğun nesebinin koca için sabit olabilmesi için bulunması gereken şartlar üzerinde aşağıda ayrıntılı olarak durulacaktır.



ile baba arasında, nesebin sübutunu gösteren doğum olayı gibi tabii ve somut bir olay/ispat vasıtası söz konusu olmadığından, evlilik içinde doğan çocuğun babasının koca olduğu, aksi ispat edilebilen *adi karine* olarak kabul edilmektedir.<sup>12</sup>

Buna göre İslâm hukukunda, sahih nikâh içerisinde doğan çocuğun evlilik öncesine ait olduğu veya zina mahsulü bulunduğu yönünde kesin bir bilgi, delil veya kuvvetli bir ihtimalin olması halinde kocaya bu çocuğun nesebini hukuken reddetme hakkı verilmiştir.<sup>13</sup>

Sahihs nikâh içerisinde doğan çocuğun nesebinin reddedilmesi, "*karımın doğurduğu çocuğun babası ben değilim*" iddiasının hukuksal olarak tescilini ve baba/koca ile çocuk arasındaki soybağının ve buna bağlı olan hukuki ilişkilerin ortadan kaldırılmasını ifade etmektedir.<sup>14</sup> Dolayısıyla nesebin sübutu veya reddedilmesi, çocuk ile koca/baba arasında nesebin sübutuna bağlı olarak cerayan eden *verâset (miras), velâyet, nikâh, nafaka, âkile, şahitlik* gibi birçok fikhî meseleyi yakından ilgilendirmektedir.<sup>15</sup>

## I. Kocanın Evlilik İçerisinde Doğan Çocuğun Nesebini

### Reddetme Hakkına Genel Bakış

İslâm hukukuna göre çocuğun nesebinin baba açısından sübutunun tek meşru yolu sahih nikâh yani babanın çocuğun annesi ile evli olmasıdır.<sup>16</sup> Konuyla ilgili olarak İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), "*O (Allah), sudan (meniden) bir insan yaratıp ondan soy sop (neseben) ve hısımlık (sıhran) meydana getirendir. Rabbin, her şeye hakkıyla gücü yetendir*"<sup>17</sup> ayetinde geçen "neseb" kavramının nikâh/evlilik ile bağlantısını şöyle açıklamaktadır: "*İstilâhî olarak nesep; şer'an meşru olacak şekilde erkek ve kadının menisinin karışmasından ibarettir. Şayet bu cinsel ilişki masiyet/zina şeklinde ise bununla nesep gerçekleşmiş olmaz.*"<sup>18</sup> Bu tanıma göre nesep, erkek ve kadının sahih nikâh/evlilik içerisindeki cinsel ilişkileri sonucu mey-

<sup>12</sup> Akıntürk, *Aile Hukuku*, s. 320, 327; Hatemi-Serozan, *Aile Hukuku*, ss. 286-289.

<sup>13</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 194; Mâverdi, *el-Havi'l-kebir*, XI, 159; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XI, 122. Ayrıca bk. Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb*, ss. 285-287.

<sup>14</sup> Paksoy, "Soybağının Reddi", ss. 354-355.

<sup>15</sup> Nesebin reddi ile çocuk ve koca/baba arasında oluşan hukuki sonuçlar için bk. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, IV, 266; Kâsanî, *Bedâiu's-sanâi*, V, 59; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 1997, IV, 200-201; İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, V, 164; *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, "Liân", XXXV, 264-265; Ebû Zehre, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, s. 346; Zeydan, *el-Mufasssal*, VIII, 404-405; Şaban, *el-Ahkâmü's-şer'iyye*, s. 516; Zühaylî, *el-Fikhu'l-islâmî*, VII, 582; Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb*, ss. 455-456.

<sup>16</sup> İslâm hukukunda koca açısından nesebin sübutunun tek meşru yolu sahih nikâh olmakla birlikte, İslâm'ın nesebin sübutuna verdiği önemden dolayı tarafların iyi niyetine ve çocuğun nesepten doğan haklarını koruma ilkesine dayanarak "*fasit evlilik ve şüpheye dayalı cinsel birleşme*" de firâş/evlilik yoluyla nesebin sübutu kapsamında değerlendirilmiştir. Bk. Kâsanî, *Bedâiu's-sanâi*, VIII, 466; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XI, 171-172; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, III, 447; *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, "Neseb", XXXX, 234-238; Ebû Zehre, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, ss. 147-153; Şaban, *el-Ahkâmü's-şer'iyye*, s. 555, 566; İbn Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi*, ss. 249-250; Hatîb, *Sübûtu'n-neseb*, ss. 23-24; Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb*, s. 66 vd.; Zühaylî, *el-Fikhu'l-islâmî*, VII, 681-692.

<sup>17</sup> Furkan, 25/54.

<sup>18</sup> İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, III, 447.

dana gelen doğum olayı ile çocuk ve ebeveyni arasında oluşan hukuki bağ olmaktadır.

Bundan dolayıdır ki “Çocuk, kadınla evli olan kocaya (sahib-i firâşa) aittir. Zina eden için ise mahrumiyet vardır”<sup>19</sup> hadisini esas alan İslâm hukukçuları, sahih nikâh içerisinde doğan çocuğun nesebinin biyolojik baba (zâni) için değil de annesi ile evli olan koca için sabit olacağı konusunda ittifak etmişlerdir.<sup>20</sup> Dolayısıyla sahih nikâh içerisinde doğan çocuğun nesebini koca, ancak redd-i nesep davası açarak (liân uygulaması ile) reddedebilir.<sup>21</sup> Bu nedenle İslâm hukukunda asıl olan -başkasından olduğu ile ilgili kesin bir bilgi/delil olmadığı ve koca redd-i nesep davası açmadığı sürece- sahih nikâh içerisinde doğan çocuğun nesebinin kocaya ilhak edilmesidir. Bir başka ifade ile nesebin sübutunda asıl olan “firâş/evlilik” delilidir.<sup>22</sup> Bununla birlikte nesebin kocaya ilhak edilebilmesi için; “çocuğun nikâh akdinden en az altı ay sonra doğmuş olması”, “kocanın karısını hamile bırakacak biyolojik (ergenlik) ve fizyolojik (üreme organları ile ilgili) şartlara sahip olması” ve “karı-koca arasında cinsel ilişkinin mümkün olması” gibi bazı şartların bulunması gerekmektedir.<sup>23</sup> Dolayısıyla çocuğun başkasından olduğu ile ilgili kesin bir bilgi/delil olması halinde kocaya bu çocuğun nesebini hukuken reddetme hakkı verilmiştir.<sup>24</sup>

İslâm hukukunda çocuğun nesebini reddetmenin yolu prensip olarak, kocanın karısını zina ile suçlaması (kazif) sonucu açtığı redd-i nesep davası üzerine karı-kocanın mahkemede karşılıklı olarak usulünce yeminleşmeleri (liân/mülâane) ile olmaktadır.<sup>25</sup> Temel prensip bu olmakla birlikte, “kadının nikâhtan önce başkasından hamile kaldığının kesin olarak bilinmesi veya nikâh akdinin üzerinden altı ay geçmeden doğumun olması”; “kocanın yaşının küçük olması/ergen olmaması (sabiyy), erkeklik uzvunun kesik olması (mecebûb) ve testislerinin olmaması (hasiyy) gibi biyolojik ve fizyolojik kusurlardan dolayı karısını hamile bırakmaya ehil olmaması”; “karı-koca arasında cinsel ilişkinin imkânsız olması” gibi durumlarda koca,

<sup>19</sup> Buhârî, Buyû, 3, 100; Husumat, 6; Vesâyâ, 4; Meğâzî, 53; Ferâiz, 18, 28; Hudûd, 23; Ahkâm, 29; Müslim, Rada, 10; Ebû Dâvûd, Talâk, 33-34; Nesâî, Talâk, 48; İbn Mâce, Nikâh, 59; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 37, 129, 200, 226, 237, 246. (الولد للفراش وللعاهر الحجر)

<sup>20</sup> Merğînânî, *el-Hidâye*, II, 23; Kâsanî, *Bedâiu's-sanâi'*, III, 607, VIII, 464-465; Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, III, 78; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XI, 152, 159; Buhûtî, *Şerhu munteha'l-irâdât*, V, 577; Buhûtî, *er-Ravdu'l-murbi'*, 600; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, X, 147; İbn Kayyim, *Zâdü'l-meâd*, V, 410; San'ânî, *Sübülü's-selâm*, III, 328-329; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, VIII, 289; Zeydan, *el-Mufasssal*, IX, 319-320; Karaman, *İslâm Hukuku*, I, 336-337; Zühaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, VII, 681.

<sup>21</sup> Merğînânî, *el-Hidâye*, II, 35; Kâsanî, *Bedâiu's-sanâi'*, VIII, 467; Miras, *Tecrid-i Sarih*, VI, 352; Bek-İbrahim, *Ahkâmü'l-ahvâlî's-şahsiyye*, s. 567.

<sup>22</sup> Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb*, ss. 63-65; Hatîb, *Sübûtu'n-neseb*, s. 22; Sertâvî, *Fikhü'l-ahvâlî's-şahsiyye*, s. 216.

<sup>23</sup> Ebû Zehre, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, ss. 390-391; Şaban, *el-Ahkâmü's-şer'iyye*, ss. 567-570; Zeydan, *el-Mufasssal*, IX, 321-332; İbn Ma'cûz, *Ahkâmü'l-üsrâ*, II, 27-29; Zühaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, VII, 681-682; Hatîb, *Sübûtu'n-neseb*, ss. 23-49; Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb*, s. 66 vd.

<sup>24</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 194; Mâverdi, *el-Havi'l-kebir*, XI, 159; Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb*, ss. 385-387.

<sup>25</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 193; Merğînânî, *el-Hidâye*, II, 23; Kâsanî, *Bedâiu's-sanâi'*, V, 25; Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, V, 455; Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, III, 76; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XI, 120.

liân uygulamasına gerek olmaksızın çocuğun nesebini hukuken reddetme hakkına sahiptir.<sup>26</sup>

Mâverdi (ö. 450/1058) konuyla ilgili şu genel kaideyi zikretmektedir: “İlmi gerçekler çocuğun kocadan olmadığını gösteriyorsa liân uygulamasına gerek olmadan çocuğun nesebi reddedilir.”<sup>27</sup>

Buna göre klasik İslâm hukuku doktrininde kocanın sahih nikâh içerisinde doğan çocuğun nesebini hukuken reddetmesinin yolları “liân uygulamasına başvurmayı gerektiren” ve “liân uygulamasına başvurmayı gerektirmeyen” durumlar olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.<sup>28</sup> Aşağıda İslam aile hukukunda nesebin reddi ile ilgili bu iki durum üzerinde durulacaktır.

## II. Liân Uygulamasına Gerek Olmaksızın Nesebin Reddi

### A. Hamilelik Süresine Bağlı Olarak Nesebin Reddi

Hamilelik süresinin alt ve üst sınırına göre nesebin reddi iki şekilde olmaktadır.<sup>29</sup>

#### 1. Hamileliğin En Alt Sınırına Bağlı Olarak Nesebin Reddi

Kur’an’da hamilelik ve doğum olayının süresi ile ilgili şöyle denilmektedir: “Biz, insana anne babasına iyi davranmayı emrettik. Annesi onu ne zahmetle karnında taşıdı ve ne zahmetle doğurdu! Onun (anne karnında) taşınması ve sütten kesilme süresi (toplam olarak) **otuz aydır**”<sup>30</sup>, “Emzirmeyi tamamlamak isteyenler için- anneler çocuklarını **iki tam yıl** emzirirler”<sup>31</sup> ve “Onun sütten kesilmesi de iki yıl içinde olur”.<sup>32</sup>

Yukarıdaki ayetlerde hamilelik ile emzirme süresinin toplam otuz ay olduğu, emzirme süresinin ise iki yıl (yirmi dört ay) olduğu söylenmektedir. Bundan da

<sup>26</sup> Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Karâfi, *ez-Zehîra*, IV, 285; Desûkî, *Hâşiyetü'd-desûkî*, II, 460-462; Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, V, 458; Dirdîr, *eş-Şerhu's-sağîr*, II, 661; Şirâzî, *el-Mühezzeb*, III, 78-79; Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn*, VI, 306; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, III, 499; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, XI, 159-162; İbn Kudâme, *el-Muğni*, XI, 125, 167-169; Merdâvî, *el-İnsaf*, IX, 266-270; Buhûti, *Şerhu Münteha'l-irâdât*, V, 578-580. Ayrıca bk. Zeydan, *el-Mufassal*, IX, 324; Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb*, ss. 388-392, 396-397. Türk Medeni Kanunu'na göre “nikâh akdinden sonra, çocuğun hamileliğin en alt sınırı olan altı aydan (180 gün) önce doğmuş olması, karı koca arasında cinsel ilişkinin imkânsız olması, kocanın karısını hamile bırakamayacak derecede fizyolojik kusurlu olması (illiyet bağının bulunmaması) çocuğun ana rahmine evlilikten önce veya eşlerin mahkeme kararı ile fiilen ayrı oldukları dönemde düşmüş olması” gibi sebeplerden dolayı koca nesebin reddi davası açabilmektedir. Bk. Akıntürk, *Aile Hukuku*, ss. 327-330. Nesebin reddi ile ilgili Türk Medeni Kanunu'ndaki düzenlemeler için bk. TMK, md. 285-294. Paksoy, “Soybağının Reddi”, ss. 353-376. Ayrıca bk. Velidedeoğlu, *Aile Hukuku*, ss. 283-291; Tekinay, *Aile Hukuku*, ss. 414-429.

<sup>27</sup> Mâverdi, *el-Havi'l-kebir*, XI, 159.

<sup>28</sup> Kâsanî, *Bedâiu's-sanâi*, VIII, 492; Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb*, ss. 381-457.

<sup>29</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 44; Merğînânî, *el-Hidâye*, II, 35-36; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, IV, 323-325; Kâsanî, *Bedâiu's-sanâi*, IV, 579-581. Ayrıca bk. Ebû Zehre, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, ss. 386-387.

<sup>30</sup> Ahkâf, 46/15.

<sup>31</sup> Bakara, 2/233.

<sup>32</sup> Lokman, 31/14.

anlaşılmaktadır ki hamileliğin en alt sınırı altı ay, yani 180 gündür.<sup>33</sup> Bu ayetleri birlikte değerlendiren İslâm hukukçuları nikâh akdinin<sup>34</sup> üzerinden en az altı ay (180 gün) geçmeden doğan çocuğun nesebinin koca için sabit olmayacağı konusunda ittifak etmişlerdir.<sup>35</sup> Çünkü nikâh akdinin üzerinden en az altı ay geçmeden -erken doğumdan<sup>36</sup> dolayı tıbbi bir müdahale de olmadan- sağlıklı ve normal bir çocuğun doğması bu süre içerisinde doğan çocuğun kocadan olmadığını göstermektedir.<sup>37</sup> Bugün modern tıp da nikâh akdinin (veya döllemenin) üzerinden en az altı ay geçmeden çocuğun sağlıklı bir şekilde doğamayacağını söylemektedir.<sup>38</sup>

Buna göre evlenme tarihinden itibaren altı ay geçmeden doğan çocuğun nesebi koca için sabit olmaz ve koca liân uygulamasına gerek olmaksızın bu çocuğun nesebini reddetme hakkına sahiptir.<sup>39</sup>

İbn Kudâme (ö. 620/1223) şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Bir kişinin kârısı çocuk doğursa ve bu çocuğun kendisinden olması (aklen ve tıbben) mümkün olmasa bu çocuğun nesebi kocaya nispet edilemez ve bunu (liân yoluyla) reddetmeye de gerek yoktur. Çünkü bu durumda yakinen bilinmektedir ki bu çocuk kocadan değildir ve dolayısıyla çocuğun nesebi kocaya ilhak edilemez. Örneğin bir kadın evlenme tarihinden itibaren altı ay geçmeden bir çocuk doğursa bu çocuğun nesebi tüm

<sup>33</sup> Merğînânî, *el-Hidâye*, II, 35-36; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XI, 231-232; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, X, 316; Ebû Zehre, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, s. 386; Zühaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, VII, 676.

<sup>34</sup> İslâm hukukçuları yeni yapılmış bir evlilikte hamileliğin en alt sınırını tespit etmek için altı aylık (180 günlük) sürenin başlama noktası ile ilgili farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu sürenin başlama noktası olarak bazıları *nikâh akdini*, bazıları *fili olarak cinsel birleşmeyi*, bazıları *eşlerin cinsel ilişkiye girme ortamlarının mümkün olmasını*, bazıları da *nikâh akdinden sonra eşlerin halvetini/başbaşa kalmasını* esas almıştır. Bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 573; Zeydan, *el-Mufassal*, IX, 326-331; Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb*, ss. 114-115; Hatîb, *Sübutu'n-neseb*, ss. 57-59.

<sup>35</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 44, 45; Mavsîlî, *el-İhtiyâr*, II, 232; Merğînânî, *el-Hidâye*, II, 35, 36; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 315, 323; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, IV, 480; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 573; Şirâzî, *el-Mühezzeb*, III, 79; Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, II, 460; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XI, 231-232; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kanâ*, IV, 354; Buhûtî, *Şerhu münthe'â'l-irâdât*, V, 578; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, X, 317; Ebû Ceyb, *Mevsûatü'l-icmâ*, II, 1050. Ayrıca bk. Zeydan, *el-Mufassal*, IX, 325; Bilmen, *Hukuku İslâmiyye*, II, 400; Ebû Zehre, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, s. 390; Şaban, *el-Ahkâmü's-Şer'iyye*, s. 557; Zühaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, VII, 676, 678, 682; Hatîb, *Sübutu'n-neseb*, ss. 55-70; Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb*, ss. 73-74. Bugün modern hukukta da hamileliğin en alt sınırının altı ay (180 gün) olduğu kabul edilmiştir ve altı aydan önce olan doğumlarda koca, çocuğun nesebini reddetme hakkına sahiptir. Bk. Akıntürk, *Aile Hukuku*, s. 327.

<sup>36</sup> Tıpta 24. hafta (168 gün) ile 28. hafta (196 gün) arasında 500-1000 gr. civarında olan doğumlara erken doğum (immature) denilmektedir. Bk. Önder, *Kadın-Doğum*, s. 365.

<sup>37</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 323; Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, V, 484; Şirâzî, *el-Mühezzeb*, III, 79; Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn*, VI, 306. Ayrıca bk. Ebû Zehre, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, 390; Zeydan, *el-Mufassal*, IX, 325; Bilmen, *Hukuku İslâmiyye*, II, 404; Zühaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, VII, 682; Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb*, ss. 73-74; Sertâvî, *Fikhü'l-ahvâlî's-Şahsiyye*, ss. 218-219; İbn Ma'cûz, *Ahkâmü'l-üsrâ*, II, 26-27; Bek-İbrahim, *Ahkâmü'ahvâlî's-Şahsiyye*, 547; Musa, *en-Neseb*, s. 16.

<sup>38</sup> Bâr, *Halku'l-insân*, ss. 451-452; Bugün modern hukuka göre de gebeliğin alt sınırı altı ay yani 180 gündür. Bk. TMK, md. 287. Ayrıca bk. Tekinay, *Aile Hukuku*, s. 415.

<sup>39</sup> Merğînânî, *el-Hidâye*, II, 35, 36; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 573; Şirâzî, *el-Mühezzeb*, III, 79; Nevevî, *el-Mecmû'*, XIX, 120-121; Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, II, 460; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XI, 231-232; Buhûtî, *Şerhu Münthe'â'l-irâdât*, V, 57.

*İslâm âlimlerine göre kocaya nispet edilemez. Çünkü böyle bir durumda kadının kesin olarak evlilikten önce hamile kaldığı anlaşılmıştır.*<sup>40</sup>

## 2. Hamileliğin En Üst Sınırına Bağlı Olarak Nesebin Reddi

Klasik İslâm hukuku doktrininde hamileliğin üst sınırı ile ilgili farklı görüşler vardır.<sup>41</sup> Bu konuda ileri sürülen görüşleri üç grupta toplamak mümkündür;

a. *Hamileliğin en üst sınırının dokuz ay veya bir yıl olduğunu söyleyenler:* Zahiriler'e göre hamileliğin üst sınırı dokuz aydır.<sup>42</sup> Bazı Malikilere göre ise bir yıldır. İbn Rüşd (ö. 595/1198) de bu görüşü tercih etmiştir.<sup>43</sup>

b. *Hamileliğin en üst sınırının iki yıl olduğunu söyleyenler:* Hanefilere<sup>44</sup> ve bir rivayetinde Ahmed b. Hanbel'e<sup>45</sup> göre hamileliğin üst sınırı iki seneye kadar uzayabilir.

c. *Hamileliğin en üst sınırının iki yıldan fazla olduğunu söyleyenler:* Leys b. Sa'd'a (ö. 175/791) göre hamileliğin üst sınırı üç yıldır.<sup>46</sup> Bir görüşünde İmam Malik,<sup>47</sup> Şafiiler<sup>48</sup> ve Hanbelilere<sup>49</sup> göre ise dört yıldır. Hamileliğin üst sınırının beş yıldan on yıla kadar çıkararak görüşler de bulunmaktadır.<sup>50</sup>

Hamileliğin üst sınırı ile ilgili Kur'an'da ve sünnette bir hüküm olmadığı için bu konudaki görüşler genellikle münferit vakalara ve kadınlardan nakledilen rivayetlere istinat etmektedir.<sup>51</sup> Bundan dolayı İslâm hukukçularının ileri sürmüş oldukları bu görüşler, o dönemdeki tecrübeye ve tıbbî verilere dayanmaktadır.<sup>52</sup> Bugün tıp, hamileliğin normal süresinin/üst sınırının 40 hafta, yani 280+2 gün olabileceğini söylemektedir.<sup>53</sup> Bazı istisnai durumlarda bunun 330<sup>54</sup> veya 365<sup>55</sup> güne kadar uzayabileceğini söyleyen uzmanlar da olmuştur.<sup>56</sup>

<sup>40</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, XI, 167-168.

<sup>41</sup> Hamileliğin en uzun süresi ile ilgili İslâm hukukçularının ileri sürdüğü görüş ve değerlendirmeler için bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 572-573; İbn Kudâme, *el-Muğni*, XI, 232-233; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, X, 316-317. Ayrıca bk. Ebû Zehre, *el-Ahvâlü's-şahiyye*, ss. 386-387; Zeydan, *el-Mufassal*, IX, 345-39; Şaban, *el-Ahkâmü's-şer'iyye*, ss. 558-560; Zühaylî, *el-Fikhü'l-islâmî*, VII, 676-678; Hatîb, *Sübütü'n-neseb*, ss. 60-70; Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb*, ss. 74-91.

<sup>42</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, X, 316-317.

<sup>43</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 573.

<sup>44</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 44; Mavsîlî, *el-İhtiyâr*, II, 232; Merğînânî, *el-Hidâye*, II, 34, 36.

<sup>45</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, XI, 232.

<sup>46</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, XI, 232-233.

<sup>47</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 573.

<sup>48</sup> Şirâzî, *el-Mühezzeb*, III, 79.

<sup>49</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, XI, 125; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kanâ*, IV, 354; Buhûtî, *Şerhu Münteha'l-irâdât*, V, 577.

<sup>50</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 572; İbn Kudâme, *el-Muğni*, XI, 232-233; Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb*, ss. 74-87.

<sup>51</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, XI, 233; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 573; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, X, 317. Ayrıca bk. Şaban, *el-Ahkâmü's-şer'iyye*, s. 559.

<sup>52</sup> Ebû Zehre, *el-Ahvâlü's-şahiyye*, s. 287; Zeydan, *el-Mufassal*, IX, 348-649; Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb*, s. 88; Bâr, *Halku'l-insân*, ss. 451-452.

<sup>53</sup> Önder, *Kadın-Doğum*, s. 365; Arısan, *Kadın-Doğum*, ss. 355-359. Ayrıca bk. Hatîb, *Sübütü'n-neseb*, s. 67; Bâr, *Halku'l-insân*, s. 412, 451.

Buna göre boşanma veya vefat iddetinden sonra ya da yeni bir evlilik yapan fakat bu süre içerisinde kocası ile fiili olarak cinsel birleşme imkânı/ortamı olmayan bir kadın, hamilelik süresinin en üst sınır olan 280 (330 veya 365) günden sonra doğum yapar ve bu çocuğun (önceki) kocasından olduğunu iddia ederse, bu çocuğun nesebi liân uygulamasına gerek olmaksızın reddedilir.<sup>57</sup>

## B. Kocanın Biyolojik Yetersizliği ve Fizyolojik Kusuru Sebebiyle

### Nesebin Reddi

Cinsel ilişki sonucu hamileliğin gerçekleşebilmesi için kadın ve erkeğin biyolojik olarak ergenliğe ermesinin yanında fizyolojik olarak da gerekli üreme organlarının bulunması gerekmektedir.<sup>58</sup> Bundan dolayı İslâm hukukçuları, biyolojik olarak buluşa ermemiş çocuk ile fizyolojik olarak husyeleri/testisleri veya erkeklik uzvu/penisi olmayan kocaya nesebin ilhak edilip edilemeyeceği konusu üzerinde durmuşlardır.<sup>59</sup>

Günümüzde kocanın biyolojik eksikliği ve fizyolojik kusurundan dolayı nesebin reddi ile ilgili davaların çözümünde DNA parmak izi testine başvurarak çocuğun kocadan olup olmadığını anlamak mümkündür.<sup>60</sup> Aşağıda kısaca konuyla ilgili klasik İslam hukuku doktrinindeki görüşler üzerinde durulacaktır.

### 1. Kocanın Biyolojik Yetersizliği Sebebiyle Nesebin Reddi (es-Sağîr)

İslâm hukukunda mükellef olmanın temel iki şartından biri de bülüğa erme-  
mektir.<sup>61</sup> Bundan dolayı İslâm hukukçuları kız ve erkek çocuklarının bülüğa erme-  
sinin/ergen olarak kabul edilmesinin şartları üzerinde durmuşlardır. Buna göre  
ihtilam olan, karısını hamile bırakabilen veya cima esnasında menisi inzal olan er-

→

Gebeliğin genelde kadının aybaşı halinden sonraki 14. ve 15. günlerde olmasından dolayı hamileliğin normal süresinin/en uzun süresinin (280-14=266) gün olduğunu söyleyenler de vardır. Bk. Bâr, *Halku'l-insân*, s. 412, 451.

<sup>54</sup> Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb*, s. 90.

<sup>55</sup> Zeydan, *el-Mufasssal fi ahkâmü'l-mer'e*, IX, 349-350; Hatîb, *Sübûtu'n-neseb*, ss. 68-69.

Konuyla ilgili Mısır Adalet Bakanlığı tarafından yöneltilen soruya Mısır Adli Tıp Kurumu, hamileliğin en üst sınırının on bir ay olduğu şeklinde cevap vermiştir. Zekiyyüddin Şaban, tüm nadir durumları da içerisine alması için hamileliğin en üst sınırının 365 gün olabileceğini söylemektedir. Bk. Şaban, *el-Ahkâmü's-şer'iyye*, s. 560.

Bugün modern hukukta nesebin sübutu için hamileliğin en süt sınırının 300 gün olabileceği, bundan sonraki doğum olaylarında çocuğun kocaya ilhak edilemeyeceği ifade edilmiştir. Bk. TMK, md. 287; Tekinay, *Aile Hukuku*, ss. 409-410; Akıntürk, *Aile Hukuku*, s. 325.

<sup>56</sup> Zeydan, *el-Mufasssal*, IX, 349-350.

Tıpta 42. haftadan (294 gün) sonraki doğumlar "geç doğum" olarak kabul edilmektedir. Bk. Önder, *Kadın-Doğum*, s. 365.

<sup>57</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 44; Mavsîlî, *el-Ihtiyâr*, II, 232-233; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XI, 234; Buhûtî, *Şerhu Münteha'l-irâdât*, V, 578; Şaban, *el-Ahkâmü's-şer'iyye*, s. 560.

<sup>58</sup> Genel Biyoloj, 265-271; Campbell-Reece, *Biyoloji*, 980-984. Ayrıca bk. Zeydan, *el-Mufasssal*, IX, 321.

<sup>59</sup> Şirâzî, *el-Mühezzeb*, III, 78-79; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, XI, 160; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VII, 318. Ayrıca bk. Zeydan, *el-Mufasssal*, IX, 321-325; Hatîb, *Sübûtu'n-neseb*, ss. 31-43; Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb*, ss. 92-113.

<sup>60</sup> Akıntürk, *Aile Hukuku*, s. 329.

<sup>61</sup> Zeydân, *el-Vecîz*, s. 69. Ayrıca bk. *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye*, "Teklîf", XIII, 249; Sinanoğlu, "Teklîf", *DİA*, XXXX, 385.

kek çocuk biyolojik olarak bâliğ/ergen kabul edilmektedir. Yine aynı şekilde ihtilam olan, adet kanaması başlayan veya hamile kalabilen kız çocuk da biyolojik olarak bâliğ/ergen olarak kabul edilmektedir.<sup>62</sup>

İslâm hukukçuları biyolojik olarak benzerlerinin/yaşıtlarının kadını hamile bırakmaya ehil olmadığı kocaya nesebin ilhak edilemeyeceği konusunda ittifak etmişlerdir.<sup>63</sup> Bununla birlikte nesebin kendisine ilhak edilebileceği küçüğün bulğa erme yaşının *alt sınırı* hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür.<sup>64</sup> Bu konudaki görüşler şöyledir: Şafiilerin<sup>65</sup> ve Hanbelilerin çoğunluğuna<sup>66</sup> göre on yaşında olan küçüğe nesep ilhak edilebilir. Ancak on yaşından önce edilemez. Hanefilere<sup>67</sup> ve Hanbelilerden rivayet edilen bir görüşe<sup>68</sup> göre on iki yaşında olmayan küçüğe nesep ilhak edilemez. Şafiilerden<sup>69</sup> ve Hanbelilerden rivayet edilen bir görüşe<sup>70</sup> göre dokuz yaş ve üzerinde olan küçüğe nesep ilhak edilebilir. Ancak yaşı bundan daha az ise nesep ilhak edilemez. Malikilerin çoğunluğuna,<sup>71</sup> Zahirilere<sup>72</sup> ve Hanbelilerden rivayet edilen bir görüşe<sup>73</sup> göre fiilen baliğ (ergen) olmayan küçüğe nesep ilhak edilemez.

Çocuklarda hormonal, fiziksel ve davranış değişikliğinin olduğu gelişim dönemine ergenlik denilmektedir. Bu aşamada genç, üreme yeteneğini elde eder. Bilimsel olarak erkeklerde on üç yaşına kadar üreme aşamasına ulaşamama, kızlarda ise on iki yaşında meme/göğüs gelişiminin başlamaması veya bundan sonraki beş yıl içerisinde adet görmemiş olmaya *ergenliğin gecikmesi* denilmektedir.<sup>74</sup>

Bulğa ermenin (ergen olmanın) başlangıcı ve tamamlanması iklimlere, toplumlara ve kişinin genetik yapısına göre değişiklik gösteren bir durumdur.<sup>75</sup> Sosyal ve kültürel değişiklikler ile hormonlu gıdaların da çocukların erken bulğa ermesinde etkili olduğu söylenmektedir.<sup>76</sup> Dolayısıyla günümüzde (erkeklerde) bulğa ermenin on yaşında başladığını kabul etmek *nesep konusunda ihtiyatlı davranma* ilkesine daha uygun görünmektedir.<sup>77</sup> Buna göre sahih nikâh içerisinde on yaşından daha küçük olan kocaya nesep ilhak edilemez ve liân uygulamasına gerek

<sup>62</sup> Mavsîlî, *el-İhtiyâr*, II, 359-360; Merğînânî, *el-Hidâye*, III, 284; Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, VI, 633.

<sup>63</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 53; Merğînânî, *el-Hidâye*, II, 29; Karâfî, *ez-Zehîra*, IV, 285; Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, V, 458; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, III, 78; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kanâ*, IV, 354; İbn Müflih, *el-Mübdî*, VII, 65.

<sup>64</sup> Zeydan, *el-Mufassal*, IX, 322 vd.; Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb*, ss. 92-99; Hatîb, *Sübûtu'n-neseb*, ss. 32-35; Zühaylî, *el-Fikhu'l-islâmî*, VII, 682.

<sup>65</sup> Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, III, 78-79; Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn*, VI, 331.

<sup>66</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, XI, 168; Merdâvî, *el-İnsâf*, IX, 268; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kanâ*, IV, 355; Buhûtî, *Şerhu Münteha'l-irâdât*, V, 577; Buhûtî, *er-Ravdu'l-murbi*, s. 600.

<sup>67</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 53.

<sup>68</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, XI, 168.

<sup>69</sup> Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, III, 78.

<sup>70</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, XI, 125, 168; Merdâvî, *el-İnsâf*, IX, 268.

<sup>71</sup> Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, II, 460.

<sup>72</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 88.

<sup>73</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, XI, 168.

<sup>74</sup> Özyurt, *Çocuk Ürolojisi*, s. 387.

<sup>75</sup> Özyurt, *Çocuk Ürolojisi*, s. 387; Bâr, *Halku'l-insan*, s. 47; Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb*, s. 97.

<sup>76</sup> <http://www.hurriyet.com.tr/saglik/9355296.asp> (22.11.2013).

<sup>77</sup> Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb*, s. 99; Hatîb, *Sübûtu'n-neseb*, ss. 34-35.

olmaksızın doğan çocuğun nesebi reddedilir.<sup>78</sup> Bununla birlikte redd-i nesep davasında, kendisine nesebin ilhak edileceği küçüğün biyolojik olarak karısını hamile bırakmaya ehil olup olmamasının tespiti ile ilgili tıbbın verilerinden faydalanmak daha isabetli görünmektedir.<sup>79</sup>

## 2. Kocanın Fizyolojik Kusuru Sebebiyle Nesebin Reddi

İslâm hukukçuları prensip olarak fizyolojik bir kusurdan dolayı eşini hamile bırakmaya ehil olmayan kocaya nesebin ilhak edilemeyeceği konusunda ittifak etmişlerdir. Ancak hangi fizyolojik kusurların kocanın eşini hamile bırakmaya veya nesebin ilhakına engel teşkil ettiği konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.<sup>80</sup> Aşağıda kısaca, fizyolojik kusurlardan dolayı karısını hamile bırakmaya ehil olmayan kocaya nesebin ilhak edilip edilemeyeceği üzerinde durulacaktır.

### a. Kocanın Erkeklik Uzvu ve Husyelerinin Olmaması (el-Memsûh)

Arapçada erkeklik uzvu ve husyeleri (testisleri) birlikte olmayan erkeğe “memsûh”<sup>81</sup> denilmektedir. İslâm hukukçularının çoğunluğu erkeklik uzvu ve husyeleri olmayan erkeği “memsûh” olarak nitelerken<sup>82</sup> bazı Hanefiler<sup>83</sup> ve Malikiler bu durumda olan erkeği “meçbûb” olarak isimlendirmişlerdir.<sup>84</sup>

Erkeklik uzvu ve husyeleri olmayan kocaya nesebin ilhak edilip edilmemesi ile ilgili klasik doktrindeki görüşler şöyledir:<sup>85</sup>

Şafiilerin,<sup>86</sup> Malikilerin,<sup>87</sup> Hanbelilerin çoğunluğu,<sup>88</sup> Zahiriler<sup>89</sup> ve erkeklik uzvu ve husyeleri kesik/eksik olanı “meçbûb” diye isimlendiren Hanefilere<sup>90</sup> göre, memsûh olan kocaya nesep ilhak edilemez. Hanbelilerden bazılarına<sup>91</sup> göre memsûh olan kocaya nesep ilhak edilir. Çocuğun kocadan olup olmadığı ile ilgili bir şüphe olursa kâife<sup>92</sup> gösterilir. Malikilerden rivayet edilen bir görüşe<sup>93</sup> göre ise memsûh olan kocaya nesebin ilhak edilip edilemeyeceği ile ilgili bilirkişilere mürâ-

<sup>78</sup> Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn*, VI, 331; Buhûtî, *Şerhu Müntheha'l-irâdât*, V, 580.

<sup>79</sup> Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb*, s. 97; Hatîb, *Sübûtu'n-neseb*, ss. 34-35.

<sup>80</sup> Konuyla ilgili görüş ve deliller için bk. Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb*, ss. 92-114; Hatîb, *Sübûtu'n-neseb*, ss. 31-43.

<sup>81</sup> İbn Manzûr, “msh”, *Lisânü'l-arab*, VI, 4196.

<sup>82</sup> Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn*, VI, 309, 331; Mâverîdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, XI, 21; Zühaylî, *el-Fıkhü'l-islâmî*, VII, 682; Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb*, s. 99.

<sup>83</sup> İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 206. Ayrıca bk. Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb*, s. 100.

<sup>84</sup> Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, V, 147, 458; Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, II, 457, 460.

<sup>85</sup> Zeydan, *el-Mufassal*, IX, 324 vd.; Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb*, ss. 99-104; Hatîb, *Sübûtu'n-neseb*, ss. 35-39.

<sup>86</sup> Şirâzî, *el-Mühezzeb*, III, 79; Nevevî, *el-Mecmû'*, XIX, 120; Mâverîdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, XI, 21.

<sup>87</sup> Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, II, 460; Derdîr, *eş-Şerhu's-sağîr*, II, 661.

<sup>88</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XI, 169; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kanâ*, IV, 355; Buhûtî, *Şerhu Müntheha'l-irâdât*, V, 580; İbn Müflih, *el-Mübdî'*, VII, 65.

<sup>89</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, X, 257.

<sup>90</sup> İbn Abidin, *Reddül-muhtâr*, V, 169.

<sup>91</sup> Merdâvî, *el-İnsâf*, IX, 269.

<sup>92</sup> Kâif, çocuğun uzuvlarına bakarak -aralarındaki benzerlikten hareketle- nesebinin kime ait olduğunu bilen/söyleyen soy bilimcisi demektir. Bk. Cürçânî, “kâif”, *Ta'rifat*, 171; İbn Kayyım, *Zâdü'l-meâd*, V, 419; Kal'aci-Kuneybî, “kâif”, *Mu'cemü'lüğatî'l-fukahâ*, s. 353.

<sup>93</sup> Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, II, 460.



caat edilir. Malikilerin<sup>94</sup> bir diğer görüşüne göre ise inzal vaki olursa nesep ilhak edilir.

Bugün tıbben bilinmektedir ki husyeler erkeğin üreme hücrelerinin/spermin üretildiği organlardır.<sup>95</sup> Dolayısıyla husyeler olmadan meninin üretilmesi ve kadının hamile kalması mümkün değildir.<sup>96</sup> Buna göre, liân uygulamasına gerek olmadan testisleri ve erkeklik uzvu bulunmayan (memsûh) kocaya nesep ilhak edilemez.<sup>97</sup>

### b. Kocanın Husyelerinin Bulunmaması (el-Hasiyyü)

Arapça'da husyeleri (testisleri) olmayan erkeğe "el-hasiyy" denilmektedir.<sup>98</sup> İslâm hukukçuları da erkeklik uzvu bulunup husyeleri bulunmayan erkeği "el-hasiyy" olarak isimlendirmişler<sup>99</sup> ve husyeleri olmayan kocaya nesepin ilhak edilip edilemeyeceği üzerinde durmuşlardır. Bu konudaki görüşler şöyledir:<sup>100</sup>

Şafiilerin çoğunluğuna,<sup>101</sup> bazı Hanefilere,<sup>102</sup> Hanbelilerden sahih olan görüşe<sup>103</sup> ve Malikilerden mutemed olan görüşe<sup>104</sup> göre husyeleri olmayan kocaya nesep ilhak edilmez. Hanefilerin çoğunluğu,<sup>105</sup> Şafiilerden<sup>106</sup> ve Malikilerden<sup>107</sup> bazılarına ve Hanbelilerin çoğunluğuna<sup>108</sup> göre husyeleri olmayan kocaya nesep ilhak edilir. Malikilerden Karâfi'ye<sup>109</sup> göre cima esnasında inzal vaki olursa (meni gelirse) husyeleri olmayan kocaya nesep ilhak edilir. Bazı Malikilere göre<sup>110</sup> ise sol husyesi olmayan kocaya nesep ilhak edilmez, ancak sağ husyesi olmayana nesep ilhak edilir.<sup>111</sup> Şafiilerden<sup>112</sup> ve Malikilerden<sup>113</sup> bazılarına göre ise husyeleri olmayan ko-

<sup>94</sup> Karâfi, *ez-Zehîra*, IV, 286.

<sup>95</sup> Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, XI, 21. Ayrıca bk. Dönmez-Yenilmez, *Üroloji*, s. 182; *Klinik Üroloji*, ss.365-370.

<sup>96</sup> İnci, *Şifahi/Yüz Yüze Görüşme*, 26.11.2013.

<sup>97</sup> Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb*, s. 103-104; Hatîb, *Sübûtu'n-neseb*, s. 39.

<sup>98</sup> İbn Manzûr, "hsy", *Lisânü'l-arab*, II, 1179; Kal'acî-Kuneybî, "hasiy", *Mu'cemu lüğati'l-fukahâ*, 196.

<sup>99</sup> İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, IV, 208; Karâfi, *ez-Zehîra*, IV, 429; Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, V, 147; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, XI, 21; Zerkeşi, *Şerhu'z-Zerkeşi*, V, 261. Ayrıca bk. Kal'acî-Kuneybî, "hasiy", *Mu'cemu lüğati'l-fukahâ*, s. 196.

<sup>100</sup> Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb*, 104-109; Hatîb, *Sübûtu'n-neseb*, ss. 40-42.

<sup>101</sup> Şafî, *el-Ümm*, VI, 112; Nevevî, *el-Mecmû'*, XIX, 120.

<sup>102</sup> İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, V, II, 169.

<sup>103</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, XI, 169; Merdâvî, *el-İnsâf*, IX, 269; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kanâ*, IV, 355; Buhûtî, *Şerhu Müntheha'l-irâdât*, V, 580.

<sup>104</sup> Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, II, 457, 460, 468; Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, IV, 147; Karâfi, *ez-Zehîra*, IV, 286.

<sup>105</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 53; Merğînânî, *el-Hidâye*, II, 27; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 270; İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, V, 168.

<sup>106</sup> Şirâzî, *el-Mühezzeb*, III, 79; Nevevî, *el-Mecmû'*, XIX, 120; Nevevî, *Ravdatü't-tâlibin*, VI, 331; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, XI, 21.

<sup>107</sup> Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, II, 473; Karâfi, *ez-Zehîra*, IV, 286.

<sup>108</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, XI, 169; Merdâvî, *el-İnsâf*, IX, 269; Buhûtî, *Şerhu Müntheha'l-irâdât*, V, 580; İbn Müflih, *el-Mübdî*, VII, 66.

<sup>109</sup> Karâfi, *ez-Zehîra*, IV, 286. Ayrıca bk. Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, II, 460.

<sup>110</sup> Derdîr, *eş-Şerhu's-sağîr*, II, 661.

<sup>111</sup> Erkeğin üreme fonksiyonuna sahip olmasının sağ veya sol testis ile bir ilgisi yoktur. Yeterli sayıda sperm üretmesi şartı ile tek bir testisin bulunması üreme fonksiyonu için yeterlidir. Bk. İnci, *Şifahi/Yüz Yüze Görüşme*, 26.11.2013.

<sup>112</sup> Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn*, VI, 331.

<sup>113</sup> Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, II, 457.

canın durumu bilirkışıye havale edilir. Bilirkışı nesep ilhak edilir derse edilir, edilmez derse edilmez.

Bugün tıbben bilinmektedir ki husyeler (testisler) erkeğin üreme hücreleri olan spermelerin üretildiği yerlerdir.<sup>114</sup> Döllenmenin gerçekleşebilmesi ve kadının hamile kalabilmesi için erkeğin husyelerinde üretilen yeterli sayıdaki ve kalitedeki spermelerin kadının rahmine ulaşması gerekmektedir.<sup>115</sup> Dolayısıyla husyeler olmadan, spermün üretilmesi ve normal yoldan kadının hamile kalması tıbben mümkün değildir.<sup>116</sup> Bundan dolayı liân uygulamasına gerek olmaksızın husyeleri olmayan kocaya nesebin ilhakı reddedilir.<sup>117</sup>

### c. Kocanın Erkeklik Uzvunun Kesik Olması (el-Mecbûb)

Arapçada erkeklik uzvu kesik/eksik olan kişiye “mecebûb”<sup>118</sup> denilmektedir.<sup>119</sup> Doktrinde “mecebûb” kavramı ile ilgili farklı tanımlar yapılmıştır. İslâm hukukçularının çoğunluğu husyeleri bulunan fakat sadece erkeklik uzvu eksik/kesik olan erkeği “mecebûb” olarak isimlendirirken<sup>120</sup> Malikiler, erkeklik uzvu ile birlikte husyeleri de bulunmayan erkeği *mecebûb* olarak isimlendirmişlerdir.<sup>121</sup> Dolayısıyla Malikilerin *mecebûb* diye isimlendirdikleri kavram, diğer İslâm hukukçularının *el-hasıyy* olarak ifade ettikleri kavramın karşılığı olmaktadır.<sup>122</sup>

İslâm hukukunda mecebûb olan kocaya nesebin ilhak edilmesi ile ilgili iki görüş vardır:<sup>123</sup> Hanefi,<sup>124</sup> Maliki,<sup>125</sup> Şafii<sup>126</sup> ve Hanbelilerin çoğunluğuna<sup>127</sup> göre mecebûb olan kocaya nesep ilhak edilir. Hanbelilerden rivayet edilen bir görüş<sup>128</sup> ile bazı Şafiilere göre<sup>129</sup> mecebûb olan kocaya nesep ilhak edilemez.

Üremede asıl olan husyelerde üretilen spermelerin kadının rahmine ulaşması ve döllenmenin gerçekleşmesidir. Mecbûb olan erkeğin ise husyeleri vardır. Dolayısıyla husyelerde üretilen spermün bir şekilde -normal yoldan- kadının rahmine

<sup>114</sup> Dönmez-Yenilmez, *Üroloji*, s. 182; *Klinik Üroloji*, ss. 365-370. Ayrıca bk. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, XI, 21.

<sup>115</sup> Normal yoldan insanlarda üremenin/çocuğun ana rahminde oluşumunun nasıl olduğu ile ilgili geniş bilgi için bk. *Genel Biyoloji*, ss. 265-271; Campbell-Reece, *Biyoloji*, ss. 980-984.

<sup>116</sup> İnci, *Şifahi/Yüz Yüze Görüşme*, 26.11.2013.

<sup>117</sup> Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb*, ss. 107-109; Hatîb, *Sübûtu'n-neseb*, s. 42.

<sup>118</sup> İbn Manzûr, “cbb”, *Lisânü'l-arab*, I, 531; *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, “Unne”, XXXI, 15; Kal'acı-Kuneybî, “Cübb”, *Mu'cemu'lüğati'l-fukahâ*, s. 159.

<sup>119</sup> Erkek çocuğunda doğuştan penis yokluğu çok nadir olan bir durumdur. Tıpta *saklı penis* veya *yapışık penis* olarak nitelenen cinsel organ kusurları ise cerrahi müdahale/tedavi ile normal hale getirilebilmektedir. Bk. Günalp, *Modern Üroloji*, s. 872.

<sup>120</sup> Merğînânî, *el-Hidâye*, II, 27; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 267; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, III, 268; Zerkeşî, *Şehu'z-Zerkeşî*, V, 261; İbn Müflih, *el-Mübdî*, VI, 165. Ayrıca bk. *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, “Cübb”, XV, 99.

<sup>121</sup> Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, V, 147, 458; Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, II, 460; Karâfî, *ez-Zehîra*, IV, 428.

<sup>122</sup> Burada Malikiler'e göre erkeklik uzvu olmayan koca ile ilgili görüşler verilmiştir.

<sup>123</sup> *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, “Cübb”, XV, 101; Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb*, 109-111; Hatîb, *Sübûtu'n-neseb*, 42-43.

<sup>124</sup> Serahsî, *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, VI, 53; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 259, 269; İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, V, 168.

<sup>125</sup> Karâfî, *ez-Zehîra*, IV, 286; Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, II, 460, 473.

<sup>126</sup> Şirâzî, *el-Muhezzeb*, III, 79; Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn*, VI, 331; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, XI, 21.

<sup>127</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, XI, 169; Merdâvî, *el-İnsâf*, IX, 270; Buhûtî, *Keşşâfü'l-knâ*, IV, 355; Buhûtî, *Şerhu Münteha'l-irâdât*, V, 580; İbn Müflih, *el-Mübdî*, VII, 66.

<sup>128</sup> Merdâvî, *el-İnsâf*, IX, 269.

<sup>129</sup> Nevevî, *el-Mecmû*, XIX, 120.

girmesi ve döllemenin gerçekleşmesi mümkündür.<sup>130</sup> Bundan dolayı nesebin sübutunda ihtiyatlı davranılarak mecbûb olan kocaya nesep ilhak edilir.<sup>131</sup> Bununla birlikte bu konuda tıbbın verilerine ve bilimsel gerçeklere göre hüküm vermek daha isabetli bir yoldur.<sup>132</sup>

#### d. Kocanın İktidarsız Olması (el-Innîn)

Tıp dilinde cinsel ilişki esnasında erkeklik uzvu (penisi) sertleşmeyen erkeğe “iktidarsız” denilmektedir.<sup>133</sup> Arapça’da da cinsel yönden iktidarsız olmaya “unne”, iktidarsız olan erkeğe de “innîn” denir.<sup>134</sup> İslâm hukukçuları cinsel ilişki esnasında erkeklik uzvu sertleşmeyen kocayı “innîn” olarak isimlendirmişler<sup>135</sup> ve innîn (iktidarsız) olan kocaya nesebin ilhak edilip edilemeyeceği üzerinde durmuşlardır.<sup>136</sup> Konuyla ilgili İslâm hukukunda iki görüş vardır:

Hanefilere,<sup>137</sup> Malikilere,<sup>138</sup> Şafiilere<sup>139</sup> ve Hanbelilerin çoğunluğuna<sup>140</sup> göre iktidarsız olan kocaya nesep ilhak edilir. Zahiriler<sup>141</sup> de bu görüştedir. Bazı Hanbelilere<sup>142</sup> göre iktidarsız olan kocaya nesep ilhak edilmez.

İktidarsız olan koca (innîn), biyolojik eksiklik ve fizyolojik kusurdan dolayı kadını hamile bırakmaya ehil olmayan *sağîr*, *memsûh*, *mejbûb* ve *hasıyy* gibi değildir. Şöyle ki iktidarsız olan kocanın erkeklik uzvu ve husyeleri bulunduğu kadını hamile bırakmak için gerekli olan biyolojik ve fizyolojik şartları taşımaktadır. İktidarsızlığı arızı bir durumdan kaynaklanmış olabileceği gibi, cinsel birleşme esnasında bazen iktidarsız olabilir bazen de olmayabilir. Kaldı ki iktidarsızlık, bireysel ve tıbbî olarak tedavisi mümkün olan bir durumdur.<sup>143</sup> Dolayısıyla iktidarsızlık arızı bir durum olup bu durumda olan bir kocanın erkeklik uzvunun intişar etmesi (sertleşmesi) mümkündür. Diğer taraftan kadını hamile bırakmak için erkeklik uzvunun intişarı şart olmayıp inzalin olması ve spermlerin kadının rahmine ulaşarak döllemenin gerçekleşmesi yeterlidir. Bundan dolayı iktidarsız olan kocaya nesep ilhak edilir.<sup>144</sup>

<sup>130</sup> Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr*, XI, 21. Ayrıca bk. İnci, *Şifahi/Yüz Yüze Görüşme*, 26.11.2013.

<sup>131</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, XI, 169; Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb*, 111; Hatib, *Sübûtu'n-neseb*, s. 43.

<sup>132</sup> *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, “Cübb”, XV, 101. Ayrıca bk. İbn Müflih, *Kitâbü'l-furû*, IX, 217.

<sup>133</sup> Alken vd., *Üroloji*, ss. 321-322.

<sup>134</sup> İbn Manzur, ann, *Lisanü'l-arab*, VI, 3140; Cürcânî, “innîn”, *Ta'rifât*, s. 158.

<sup>135</sup> Mavsîlî, *el-İhtiyâr*, II, 153; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 267; Şafiî, *el-Ümm*, VI, 111; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, III, 268; Zerkeşi, *Şerhu'z-Zerkeşi*, V, 261; Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, V, 147; *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, “Unne”, XXXIII, 14; Kal'acî-Kuneybî, “innîn” mad, *Mu'cemü'lüğatü'l-fukahâ*, 323. Malikiler iktidarsız olan erkeği/kocayı “el-Mu'terid” olarak da isimlendirmişlerdir. Bk. Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, V, 147. Ayrıca bk. *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, “Unne”, XXXIII, 15.

<sup>136</sup> Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb*, ss. 111-113.

<sup>137</sup> Merğânî, *el-Hidâye*, II, 26; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 267-268; İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, V, 168.

<sup>138</sup> Karâfî, *ez-Zehîra*, IV, 286.

<sup>139</sup> Şafiî, *el-Ümm*, VI, 111; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, III, 268.

<sup>140</sup> Buhûtî, *Keşşafü'l-kanâ*, IV, 355; İbn Kudâme, *el-Muğni*, X, 58.

<sup>141</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, X, 58.

<sup>142</sup> İbn Müflih, *Kitâbü'l-furû*, IX, 217.

<sup>143</sup> Dönmez-Yenilmez, *Üroloji*, ss. 195-204; Alken vd., *Üroloji*, s. 323; *Klinik Üroloji*, ss. 386-391.

<sup>144</sup> Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb*, s. 113.

## C. Karı-Koca Arasında Cinsel İlişkinin İmkânsız Olması Sebebiyle Nesebin Reddi

İslâm hukukçuları, farklı mekânlarda ve uzak mesafelerde bulunup da aralarında cinsel ilişkinin imkânsız olduğu bir evlilik içerisinde doğan çocuğun nesebinin kocaya ilhak edilip edilemeyeceği konusunda ihtilaf etmişlerdir.<sup>145</sup> İslâm hukukunda bu konuda üç farklı görüşleri sürülmüştür:

Hanefilere göre nikâh akdinin gerçekleşmesi ile karı koca arasında fiilen cinsel birleşme ortamı olmasa da evlilik içerisinde doğan çocuğun nesebi kocaya ilhak edilir. Böyle bir durumda koca çocuğun nesebinin kendisine ilhak edilmesini istemez ise redd-i nesep davası açarak liân uygulamasına başvurmalıdır.<sup>146</sup> Malikiiler,<sup>147</sup> Şâfiiler<sup>148</sup> ve Hanbelilerden<sup>149</sup> oluşan cumhura göre ise -fiili birleşme olmasa bile- eşlerin cinsel birleşme ortamına sahip olmaları ile evlilik süreci içerisinde doğan çocuğun nesebi kocaya ilhak edilir.<sup>150</sup> İbn Teymiye<sup>151</sup> ve İbn Kayyım<sup>152</sup> göre ise çocuğun nesebinin kocaya ilhak edilebilmesi için karı koca arasında fiili olarak cinsel birleşmenin gerçekleşmiş olması gerekmektedir.

Normal yoldan çocuk, kadın ve erkeğin cinsel ilişkiye girmeleri sonucunda oluşmaktadır.<sup>153</sup> Dolayısıyla karı-koca arasında cinsel ilişkinin imkânsız olması halinde sahih nikâh içerisinde doğan çocuğun kocaya ilhak edilmesi aklen ve tıbben mümkün değildir. Diğer taraftan karı-kocanın cinsel ilişki ortamına sahip olmakla birlikte fiili olarak cinsel ilişkiye girip girmediklerini bilmek de mümkün değildir. Buna göre nesebin ilhaki için karı-koca arasında cinsel ilişkiye girebilme ortamının bulunması (halvet-i sahiha) yeterli olmaktadır.<sup>154</sup>

Şu halde, kadının kesin olarak hamile olmadığı bilindiği ve karı-koca arasında cinsel ilişkinin imkânsız olduğu bir dönemde kadının hamile kalması, çocu-

<sup>145</sup> Konuyla ilgili görüşler ve delilleri için bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 573-574; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, XI, 159-162; İbn Kudâme, *el-Muğni*, XI, 168-169; İbn Kayyım, *Zâdü'l-meâd*, V, 415; Şevkânî, *Neylül'evtâr*, VIII, 289-292; San'ânî, *Sübülü's-selâm*, III, 328-331; Ebû Zehre, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, ss. 387-388; Şaban, *el-Ahkâmü's-şer'iyye*, ss. 568-570; Zühaylî, *el-Fıkhü'l-islâmî*, VII, 682-683; Karaman, *İslâm Hukuku*, I, 337; Hatîb, *Sübütü'n-neseb*, ss. 23-30; Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb*, ss. 66-73.

<sup>146</sup> Serahsî, *el-Mebisât*, VII, 313; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 315; Kâsanî, *Bedâiu's-sanâi*, III, 607; Bilmen, *Hukuku İslâmiyye*, II, 400.

<sup>147</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, XI, 168.

<sup>148</sup> Şirâzî, *el-Mühezzeb*, III, 78, 79.

<sup>149</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, XI, 168; Buhûtî, *Keşşâfü'l-knâ*, IV, 355; Buhûtî, *Şerhu Münteha'l-irâdât*, V, 577.

<sup>150</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 573; İbn Kayyım, *Zâdü'l-meâd*, V, 415.

<sup>151</sup> İbn Teymiye, *el-Fetâvâ'l-kübrâ*, V, 508.

<sup>152</sup> İbn Kayyım, *Zâdü'l-meâd*, V, 415.

<sup>153</sup> Zeydan, *el-Mufasssal*, IX, 385. Ayrıca bk. Târık, 86/5-7; İnsan, 76/2.

Cinsel birleşme ile oluşan döllenme sonucu çocuğun anne rahmindeki oluşum/gelişim süreci ile ilgili bk. *Genel Biyoloji*, ss. 265-271; Campbell-Reece, *Biyoloji*, ss. 980-984.

<sup>154</sup> Ebû Zehre, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, s. 388; Şaban, *el-Ahkâmü's-şer'iyye*, s. 570; Musa, *en-Neseb*, s. 9; Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb*, s. 72; Hatîb, *Sübütü'n-neseb*, s. 29; Sertâvî, *Fıkhü'l-ahvâlî's-şahsiyye*, ss. 216-217; İbn Ma'cûz, *Ahkâmü'l-üsra*, II, 28-29.

ğün kocadan başkasından olduğu anlamına gelmektedir. Böyle bir durumda liân uygulamasına gerek olmaksızın nesebin kocaya ilhakı reddedilir.<sup>155</sup>

### III. Liân Yoluyla Nesebin Reddi

İslâm hukukunda eşlerin yargı yoluyla ayrılma sebeplerinden biri<sup>156</sup> ve kocanın evlilik içerisinde doğan çocuğun nesebini yargı yoluyla reddetmesi olan liân konusu fıkıh kitaplarında tafsilatlı bir şekilde işlenmiştir.<sup>157</sup> Aşağıda konumuzu ilgilendirdiği kadarıyla liân yoluyla kocanın evlilik içerisinde doğan çocuğun nesebini reddi konusu üzerinde durulacaktır.

#### A. Liânın Tanımı ve Hukuki Dayanağı

Liân konusu Kur'ân ve sünnette ayrıntılı olarak yer alan hükümlerdendir. İslâm hukukçuları sahih nikâh içerisinde doğan çocuğun nesebini reddetmesi için kocanın liân uygulamasına başvurması gerektiği konusunda icma etmişlerdir.<sup>158</sup>

“La'n” kökünden türeyen liân/mülâane sözlükte, “karşılıklı lânetleşmek, uzaklaşmak”<sup>159</sup> gibi anlamlara gelmektedir. Hukûkî bir terim olarak ise liân, karısına zina isnat eden veya karısının hamileliğinin kendisinden olmadığını ya da doğan çocuğun zina mahsülü olduğunu iddia eden, fakat bu iddiasını dört şahit ile ispat edemeyen kocanın, mahkemede hâkim huzurunda bunu yeminle teyit etmesi ve kadının da kocasının yalan söylediğini, kendisinin masum olduğunu aynı şekilde yeminle ifade etmesi ile kocanın karısıyla özel bir şekilde yeminleşmesini ifade etmektedir.<sup>160</sup> Kur'ân'ın liân uygulaması ile ilgili düzenlemesi şöyledir:

*“Eşlerine zina isnâdında bulunup da, kendilerinden başka şahitleri olmayanlara gelince, onlardan her birinin şahitliği dört defa, kendisinin mutlaka doğru söyleyenlerden olduğuna Allah'ı şahit tutmasıdır. Beşinci defasında, eğer yalan söyleyenlerden ise, Allah'ın lânetinin kendisi üzerine olmasını diler. Kadının da dört defa Allah'ı şahit tutup, kocasının mutlaka yalan söyleyenlerden olduğuna şahitlik etmesi, cezayı kendisinden kaldırır. Beşinci defada, eğer erkek (koca) doğrulardan ise, Allah'ın gazabının kendisi üzerine olmasını diler”.*<sup>161</sup>

<sup>155</sup> Şirâzî, *el-Mühezzeb*, III, 79; Nevevî, *el-Mecmû'*, XIX, 120; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kanâ*, IV, 355; Buhûtî, *Şerhu Münteha'l-irâdât*, V, 579-580.

<sup>156</sup> Ebû Zehre, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, s. 344; Şaban, *el-Ahkâmü's-şer'iyye*, ss. 507-517.

<sup>157</sup> Liân konusu hakkında geniş bilgi için bk. Merğînânî, *el-Hidâye*, II, 23-26; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, V, 25-60; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 193-200; Karâfî, *Zahîra*, IV, 283-310; Şirâzî, *el-Mühezzeb*, III, 76-93; Mâveridî, *el-Hâvi'l-kebîr*, XI, 3-162; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XI, 120-192; Buhûtî, *Şerhu Münteha'l-irâdât*, V, 563-586. Ayrıca bk. Ebû Zehre, *el-Ukûbe*, ss. 113-122; Zühaylî, *el-Fikhü'l-islâmî*, VII, 556-584.

<sup>158</sup> Sa'dî Ebû Ceyb, *Mevsûatü'l-icmâ'*, II, 898.

<sup>159</sup> İbn Manzûr, “la'n”, *Lisânü'l-arab*, V, 4044; *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, “Liân”, XXXV, 246; Aydın, “Liân”, *DîA*, XXVII, 172. Ayrıca bk. Şirâzî, *el-Mühezzeb*, III, 76; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XI, 120; Şevkânî, *Neylül-evtâr*, VIII, 265.

<sup>160</sup> Zeydan, *el-Mufassal*, VIII, 320; Karaman, *İslâm Hukuku*, I, 322; Ebû Zehre, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, s. 345; *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, “Liân”, XXXV, 246; Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb*, s. 437.

<sup>161</sup> Nur, 24/6-9.

Bu ayetlerde geçen “şahitlikler”, karısını zina ile suçlayan kocayı had (kazif) cezasından kurtaran beyyine yerine geçmekte ve kendisine ait olmayan bir çocuğun nesebini liân yolu ile reddetme hakkı vermektedir.<sup>162</sup>

Liân uygulamasının meşruiyeti ile ilgili hadis kaynaklarında da pek çok rivayet vardır.<sup>163</sup> Ancak bunlardan en meşhuru, liân ayetlerinin sebab-i nüzülü ile ilgili rivayetlerdir. Hadis kaynaklarında liân ayetlerinin sebab-i nüzülü ile ilgili iki farklı rivayet nakledilmektedir.<sup>164</sup> Konuyla ilgili farklı rivayetlerin olması ihtilafların oluşmasına sebebiyet vermiş, bazıları iki olayın yakın zamanda yaşandığını, bazıları ise ayetlerin iki kez nazil olduğunu söylemiştir.<sup>165</sup>

Liân ayetlerinin Hilâl b. Umeyye ve karısı hakkında nazil olduğu ile ilgili İbn Abbas’tan nakledilen rivayet şöyledir:

*“Hilâl b. Umeyye Hz. Peygamberin yanında hanımının Şerîk b. Sehmâ ile zina ettiği suçlamasında bulundu. Hz. Peygamber ona “şahit getir yoksa sırtına had (vurulacak)” buyurdu. Hilâl “Yâ Rasûlellah! Birimiz karısının üzerinde bir adam gördüğünde gidip şahit mi arayacak” diye itiraz etti. Hz. Peygamber ise “Şahit getir yoksa sırtına had (vurulacak)” demeye devam etti. Hilâl bunun üzerine “seni hakikat ile gönderene and olsun ki ben doğru söylüyorum. Allah Teâlâ benim sırtımı hadden kurtaracak bir ayet mutlaka indirecektir” dedi. Cibrîl bunun ardından hemen indi ve “Eşlerine zina isnadında bulunup da kendilerinden başka şahitleri olmayanlara gelince, onların herbirinin şahitliği, kendisinin doğru söyleyenlerden olduğuna dair dört defa Allah adına yemin ederek şahitlik etmesi, beşinci defa da, eğer yalan söyleyenlerden ise Allah’ın lanetinin kendi üzerine olmasını dilemesidir. Kadının, kocasının yalan söyleyenlerden olduğuna dair dört defa Allah adına yemin ve şahitlik etmesi, beşinci defa da, eğer (kocası) doğru söyleyenlerden ise Allah’ın gazabının kendi üzerine olmasını dilemesi kendisinden cezayı kaldırır”<sup>166</sup> ayetlerini getirdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber kadına haber gönderdi. Hilâl de hazır bulundu. Hilâl (önceki gibi karısının zina ettiğine dair) şahitlik etti. Rasûlullah “Allah ikinizden birisinin yalancı olduğunu bilmektedir. Tövbekâr olanınız var mı” diye sordu. Ardından kadın ayağa kalkarak (zina yapmadığına dair) şehadet etti. Beşinci şehadete (yemine) gelince, orada bulunanlar onu durdurdular ve “bu son yemin azabı gerektirir” diyerek kadını ikaz ettiler. İbn Abbas diyor ki: Bu ikaz üzerine kadın biraz duraksadı. Yemin etmekte vaz geçeceğini sandık ancak, “kavmimi bundan sonraki günlerinde rezil etmem” diyerek yemini yaptı. Hz. Peygamber de şöyle buyurdu: “Bir bakın. Kadın, gözleri sürmeli, kalçaları büyük, baldırları geniş bir çocuk doğurursa bu Şerîk b. Sehmâ’dandır.*

<sup>162</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, XV, 138-159; Şenkîti, *Edvâü’l-beyân*, VI, 148; Aynî, *Umdetü’l-kârî*, XV, 327.

<sup>163</sup> Liânın meşruiyeti ile ilgili hadisler için bk. Buhârî, *Talâk*, 25-36; Müslim, *Liân*, 1-20. Ayrıca bk. Şevkânî, *Neylül-evtâr*, VIII, 263-302; San’ânî, *Sübül’s-selâm*, III, 298-307; İbn Kayyim, *Zâdü’l-meâd*, V, 353-357.

<sup>164</sup> Liân ayetlerinin nüzulüne sebep olan olayla ilgili rivayetler için bk. Buhârî, *Talâk*, 29; Ahkâm, 18; Müslim, *Liân*, 1, 3; Ebû Dâvûd, *Talâk*, 26-27; Nesâî, *Talâk*, 7; İbn Mâce, *Talâk*, 27.

<sup>165</sup> Nevevî, *Sahîhu Müslim bi Şerhi Nevevî*, X, 119; Aynî, *Umdetü’l-kârî*, XV, 329; Askalânî, *Fethu’l-Bârî*, VIII, 450.

<sup>166</sup> Nûr, 24/6-9.

"Kadın hakikaten böyle bir çocuk doğurdu. Hz. Peygamber de şöyle buyurdu: "Allah'ın kitabının hükmü yerine getirilmiş olmasaydı benim bu kadınla işim vardı."<sup>167</sup>

Hadiste geçen "beyyine ya da had cezası" ifadesinden karısına zina isnadında bulunan ve bunu beyyine (dört şahit) ile ispat edemeyen kocanın kazif cezası ile cezalandırılacağı, liân uygulamasının ise kocadan kazif cezasını, kadından da zina cezasını düşüreceği anlaşılmaktadır.<sup>168</sup>

Liân uygulamasının meşruiyeti ile ilgili delillerden biri de İbn Abbas (r.a)'dan rivayet edilen şu olaydır: "Hz. Peygamber bir erkek ile kadın arasında mülânedede bulundu ve kadının çocuğunu kocasından nefyetti (reddine hükmetti). Mülânededen sonra Hz. peygamber karı ile kocanın arasını ayırdı ve çocuğu kadına ilhak etti."<sup>169</sup>

Hadis-i şeriften liân uygulamasından sonra çocuk ile koca arasındaki neseap bağının kalktığı ve çocuğun sadece kadına ilhak edildiği anlaşılmaktadır.<sup>170</sup>

## B. Liân Uygulamasını Gerektiren Durumlar

Eşler arasında liân uygulamasına başvurmanın iki sebebi vardır; Birincisi, kocanın karısını zina ile suçlaması ve bunu dört şahit ile ispat edememesidir. İkincisi ise kocanın, karısının hamileliğinin kendisinden olmadığını iddia etmesi veya karısının doğurduğu çocuğun başkasından (zina mahsülü) olduğunu söyleyerek çocuğun nesebini reddetmesidir.<sup>171</sup>

İslâm hukukçuları, evlilik içerisinde doğan çocuğun zina mahsülü olduğunun kesin olarak anlaşılması veya nikâh aktinin üzerinden altı ay geçmeden doğumun olması gibi durumlarda, neseplerin karışmaması ve nesebe bağlı fikhî hükümlerin gerçeğe uygun bir şekilde tespit edilebilmesi için kocanın redd-i neseap davası açmasının vacip/zorunlu olduğunu söylemektedirler.<sup>172</sup> Ancak kadının ikrah ve şüpheli cinsel ilişki sonucu hamile kaldığının anlaşılması halinde kocanın liân uygulamasını isteme hakkı olamaz.<sup>173</sup>

Kocanın karısını zina ile itham etmesi halinde liân talebinde bulunmak öncelikli olarak kadının hakkı olup, kadın istemedikçe liân uygulanamayacağı gibi kocaya da had cezası uygulanmaz.<sup>174</sup> Ancak koca, çocuğun kendisinden olmadığı gerekçesiyle karısına kazifte bulunmuş ise redd-i neseap davası açması ve liâna başvur-

<sup>167</sup> Buhârî, Tefsîr, Sûretu'n-Nûr (24), Bâbu ve yûdreu anhe'l-azâb, 3; Müslim, Liân, 11 (1496). Olayın Uveymir el-Aclânî ve eşi hakkında nazil olduğu ile ilgili Sehl bin Sa'd'dan nakledilen rivayet için bk. Buhârî, Tefsîr, Sûretu'n-Nûr (24), Bâbu kavlihi azze ve celle ve'l-lezîne yermûne, 1; Buhârî, Talâk, 29; Müslim, Liân, 1-3, (1492); Ebû Dâvûd, Talâk, 26-27.

<sup>168</sup> Şevkânî, *Neylül'evtâr*, VIII, 284-286; Aynî, *Umdetü'l-kârî* XV, 330.

<sup>169</sup> Buhârî, Talâk, 35; Müslim, Liân, 8.

<sup>170</sup> Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, IX, 460.

<sup>171</sup> Merğînânî, *el-Hidâye*, II, 23; Kâsanî, *Bedâiu's-sanâi*, V, 25, 30-35; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 195; Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, V, 456-457; Karâfi, *ez-Zehîra*, IV, 287; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, III, 482. Ayrıca bk. Ebû Zehre, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, 345; Zeydan, *el-Mufassal*, VIII, 345 vd.; Zühaylî, *el-Fikhü'l-islâmî*, VII, 557.

<sup>172</sup> Karâfi, *ez-Zehîra*, IV, 284; Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, II, 457; Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn*, VI, 304; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, III, 488-489; İbn Kudâme, *el-Muğni*, XI, 157; Zeydan, *el-Mufassal*, VIII, 323-324.

<sup>173</sup> Merdâvî, *el-İnsâf*, IX, 252; İbn Kudâme, *el-Muğni*, XI, 160.

<sup>174</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, IV, 251; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 191; İbn Kudâme, *el-Muğni*, XI, 138.

ması zorunludur. Bundan dolayı koca, redd-i nesep sebebiyle değil de sadece zından dolayı karısına kazifte bulunmuş ve bu sebepten dolayı karısından ayrılmak istiyorsa fukahanın çoğunluğuna göre ebedi haram kılan liân uygulaması ile ayrılmak yerine talak hakkını kullanarak ayrılma yoluna gitmesi daha uygundur.<sup>175</sup>

### C. Liân Sonucunda Çocuğun Nesebinin Kocadan Düşmesi

Usulüne ve şartlarına uygun olarak mahkemede icra edilen liân uygulamasına bazı hukuki sonuçlar terettüp etmektedir.<sup>176</sup> Buna göre liân, redd-i nesep sebebiyle uygulanmış ise sonuçlarından biri de çocuğun nesebinin kocadan/babadan düşerek annesine ilhak edilmesidir.<sup>177</sup>

Liân uygulamasının sonunda çocuğun nesebinin kocadan düşmesi ile ilgili Kur'ân'da bir hüküm yoktur. Ancak İslâm hukukçuları, Hz. Peygamber'in (s.a) uygulamalarından<sup>178</sup> liân uygulamasının sonunda çocuğun nesebinin kocadan düşerek annesine ilhak edilmesi gerektiği hükmünü çıkarmışlardır.<sup>179</sup>

İslâm hukukçuları liân uygulamasının hangi aşamasında çocuğun nesebinin kocadan/babadan düşerek anneye ilhak edildiği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Konuyla ilgili dört farklı görüş ileri sürülmüştür:<sup>180</sup>

Hanefilerin çoğunluğuna<sup>181</sup> göre hâkimin tefrike hükmetmesi ile çocuğun nesebi kocadan düşer ve anneye ilhak edilir. Hâkimin çocuğun nesebinin düştüğünü açıkça belirtmesine gerek yoktur. Bir rivayete göre Hanbeliler<sup>182</sup> de bu görüştedir. Hanefilerden Ebu Yusuf<sup>183</sup> ve bir rivayette Ahmed b. Hanbel'e<sup>184</sup> göre sadece liânın uygulanması ile nesep reddedilmiş olmaz. Hâkimin nesebin düştüğünü açıkça ifade etmesi gerekir. Şafililer'e göre -kadının liân yapmasına gerek olmadan- kocanın liân sözlerini söylemesi ile çocuğun nesebi kocadan düşer.<sup>185</sup> Malikiler<sup>186</sup> ve

<sup>175</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, XI, 138.

<sup>176</sup> Liân uygulamasına terettüp eden hukuki sonuçlar ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Merğînânî, *el-Hidâye*, II, 24-25; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 256-266; Kâsanî, *Bedâiu's-sanâi*, V, 50-59; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 203-205; Karâfî, *ez-Zehîra*, IV, 307-308; Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, V, 467; Derdîr, *eş-Şerhu's-sağîr*, II, 668-669; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, III, 90-93; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, III, 498-500; İbn Kudâme, *el-Muğni*, XI, 144-160; Merdâvî, *el-İnsâf*, IX, 258-263; Buhûtî, *Şerhu Münteha'l-irâdât*, V, 571-573; İbn Kayyim, *Zâdü'l-meâd*, V, 387-399; *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, "Liân", XXXV, 258-265; Zeydan, *el-Mufassal*, VIII, 379-405; Ebû Zehre, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, ss. 345-346; Şaban, *el-Ahkâmü's-şer'iyye*, ss. 514-516; Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb*, ss. 452-456; Zühaylî, *el-Fıkhu'l-islâmî*, VII, 580-583; Aydın, "Liân", *DİA*, XXVII, 172-173.

<sup>177</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 204; Merğînânî, *el-Hidâye*, II, 25; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 260; Karâfî, *ez-Zehîra*, IV, 307; Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, V, 467; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, III, 91; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, III, 498; İbn Kudâme, *el-Muğni*, XI, 152-154; Buhûtî, *Şerhu Münteha'l-irâdât*, V, 573; İbn Kayyim, *Zâdü'l-meâd*, V, 398-399; Zeydan, *el-Mufassal*, VIII, 401-404.

<sup>178</sup> Bk. Buhârî, *Talak*, 35; Müslim, *Liân*, 8.

<sup>179</sup> Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, IX, 460; İbn Kayyim, *Zâdü'l-meâd*, V, 353-357; Zeydan, *el-Mufassal*, VIII, 400.

<sup>180</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, XI, 152-154; Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb*, ss. 452-453.

<sup>181</sup> Merğînânî, *el-Hidâye*, II, 25; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, IV, 260; Mavsilî, *el-İhtiyâr*, II, 220; İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, V, 159; Kâsanî, *Bedâiu's-sanâi*, V, 55.

<sup>182</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, XI, 152, 154.

<sup>183</sup> Merğînânî, *el-Hidâye*, II, 25; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, IV, 260, 261.

<sup>184</sup> Merdâvî, *el-İnsâf*, IX, 262; Buhûtî, *Şerhu Münteha'l-irâdât*, V, 573; İbn Müflîh, *el-Mübdî*, VII, 59.

<sup>185</sup> Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, III, 498.

<sup>186</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 204.



bazı Hanbeliler'e<sup>187</sup> göre hâkimin açıkça ifade etmesine gerek olmaksızın eşler arasında liânın tamamlanması ile çocuğun nesebi kocadan düşer. Hanefilerden Züfer<sup>188</sup> de bu görüştedir.

Konuyla ilgili uygulamasında Hz. Peygamber (s.a), çocuğun nesebini kocadan düşürmüş ve kadına ilhak etmiştir.<sup>189</sup> Bundan dolayı liân uygulamasının sonunda çocuk ile koca/baba arasındaki nesep bağının düşmesi için hâkimin bunu açıkça ifade etmesi gerekmektedir.<sup>190</sup>

Liân uygulamasının sonunda çocuğun nesebinin kocadan düşmesi ile çocuk ve koca arasındaki hukuki ilişki bazı yönlerden yabancı gibi olurken bazı yönlerden aralarında nesep bağı varmış gibi devam eder.<sup>191</sup> Buna göre, miras ve nafaka konularında çocuk kocaya yabancı olarak kabul edilir ve bu konularla ilgili aralarında nesebe bağlı olan hükümler cerayan etmez.<sup>192</sup> Ancak, şahitlik, zekât, kısas, çocuğun nesebinin başkasına ilhak edilememesi (başkasının çocukla ilgili nesep iddiasında bulunamaması) ve aralarında evlilik yasağı (hürmet) gibi konularda çocuk ile koca arasında nesep bağı varmış gibi hükmedilir.<sup>193</sup>

## Sonuç

İslâm, neslin muhafazasına büyük önem vermiş ve nesebin gerçeğe uygun bir şekilde tespit ve tescil edilmesini dinin temel esaslarından biri olarak kabul etmiştir. Bundan dolayıdır ki İslâm hukukunda nesebin karışmasına sebep olacak *evlat edinme (tebennî)* ve *nesebin öz babadan başkasına ilhak edilmesi* gibi her türlü eylem ve uygulama yasaklanmıştır.

İslâm hukukunda sahih nikâh içerisinde doğan çocuğun evlilik öncesine ait olduğu veya zina mahsulü olduğu yönünde kesin bir bilgi, delil veya kuvvetli bir ihtimalin olması halinde kocaya bu çocuğun nesebini -liân yoluyla veya liân uygulamasına gerek olmaksızın- reddetme hakkı verilmiştir.

İslâm hukukunda sahih nikâh içerisinde doğan çocuğun nesebini reddetmenin yolu prensip olarak, kocanın karısını zina ile suçlaması (kazif) sonucu açtığı redd-i nesep davası üzerine karı-kocanın mahkemede karşılıklı olarak usulünce yeminleşmeleri (liân/mülâane) ile olmaktadır.

İslâm hukukunda çocuğun kesin olarak kocaya ait olmadığını gösteren "kadının nikâhtan önce başkasından hamile kaldığının kesin olarak bilinmesi veya doğumun altı aydan önce gerçekleşmesi", "kocanın biyolojik ve fizyolojik olarak

<sup>187</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XI, 153; Merdâvî, *İnsâf*, IX, 261.

<sup>188</sup> Merğînânî, *el-Hidâye*, II, 25; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 256.

<sup>189</sup> Konuyla ilgili hadis için bk. Buhârî, *Talâk*, 35; Müslim, *Liân*, 8.

<sup>190</sup> Zeydan, *el-Mufassal fî ahkâmî'l-mer'e*, VIII, 403; Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb*, s. 454.

<sup>191</sup> Zeydan, *el-Mufassal fî ahkâmî'l-mer'e*, VIII, 404-405.

<sup>192</sup> Kâsanî, *Bedâiu's-sanâi*, V, 59; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 200-201; İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, V, 164; *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, "Liân", XXXV, 264.

<sup>193</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 266; Kâsanî, *Bedâiu's-sanâi*, V, 59; İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, V, 164. Ayrıca bk. *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, "Liân", XXXV, 264-265; Ebû Zehre, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, s. 346; Zeydan, *el-Mufassal*, VIII, 404-405; Şaban, *el-Ahkâmü's-şer'iyye*, s. 516; Zühaylî, *el-Fıkhü'l-islâmî*, VII, 582; Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb*, ss. 455-456.

karısını hamile bırakmaya ehil olmaması”, ”eşler arasında cinsel ilişkinin imkânsız olması” gibi durumlarda liân uygulamasına gerek olmaksızın kocaya sahih nikâh içerisinde doğan çocuğun nesebini hukuken reddetme hakkı verilmiştir.

Kur’ân’da, “Onları (evlatlıklarınızı gerçek) babalarına nispet ederek çağırın. Bu, Allah katında daha (doğru ve) adaletlidir” (Ahzab, 33/5) buyrulmaktadır. Bu ayetin hükmü gereğince neseplerin gerçeğe uygun bir şekilde tespit edilmesi için evlilik içerisinde doğan çocuğun kocaya ait olmadığı kesin olarak bilinmesi halinde koca, bu çocukla ilgili (liân yoluyla veya liân uygulamasına gerek olmaksızın) mahkemede redd-i neseb davası açmalıdır.

## Kaynakça

- Akıntürk, Turgut, *Yeni Medeni Kanuna Uyarlanmış Aile Hukuku*, Beta Yay., İstanbul 2004.
- Alken, Carl-Erch-Jurgen Sokeland, *Üroloji*, çev. Vural Solak, İstanbul 1983.
- Arisan, Kazım, *Propedötik Kadın-Doğum*, İstanbul 1993.
- Askalânî, İbn Hacer, *el-Fethu'l-Bâri*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, ty.
- Aydın, M. Akif, “Liân”, *DİA*, XXVII, 172-173.
- , “Evlat Edinme”, *DİA*, XI, 527-529.
- Aynî, Bedruddîn, *el-Umdu'tü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Mısır 1972.
- Bâr, Muhammed Ali, *el-Halku'l-insân beyne't-tıbbî ve'l-Kur'ân*, ed-Dâru's-suudiyye, Cidde 1991.
- Bedevî, Yusuf Ahmed Muhammed, *el-Makâsîdü's-şerîa inde İbn Teymiyye*, Daru'n-Nefâis, Ürdün 2000.
- Bek, Ahmed İbrahim-Vâsil Alaüddin Ahmed İbrahim, *Ahkâmü'l-ahvâlî's-şahsiyye fi's-şerîati'l-islâmiyye ve'l-kanûn*, el-Mektebetü'l-ezheriyye li't-türâs, Kahire 2003.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuku İslâmiyye ve Istilahâtı Fikhiyye Kamusu*, Bilmen Yay. İstanbul, ty.
- Buhâtî, Mansur b. Yunus, *er-Ravdu'l-murbi*, thk. Abdülkuddüs Muhammed Mezir, Müessesetü'r-risâle, ty.
- , *Şerhu Münteha'l-irâdât*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-risâle, 2000.
- , *Keşşâfü'l-kanâ' an metni'l-iknâ'*, thk. Muhammed Emin ed-Dinnâvî, Âlemü'l-kütüb, Beyrut 1997.
- Campbell, Neil A. - Jane B. Reece, *Biyoloji*, çev. Editörler: Ertunç Gündüz-Ali Demirsoy-İsmail Türkan, Palme Yayıncılık 2010.
- Derdîr, Ebû'l-Berakât Ahmed b. Muhammed, *eş-Şerhu's-sağîr*, Dâru'l-meârif, Kahire 1986.
- Desûkî, Şemsüddin Muhammed, *Hâşiyetü'd-Desûkî ale's-Şerhi'l-Kebîr*, Dâru İhyâi'l-kütübî'l-Arabiyye, yy., ty.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, “Neseb”, *DİA*, XXXII, 573-575.
- Dönmez, Turgut-Aydın Yenilmez, *Hekimler İçin Üroloji El Kitabı*, Eskişehir Osman Gazi Üniv. Basımevi, 2007.
- Ebû Ceyb, Sa'dî, *Mevsûatü'l-icmâ' fi'l-fikhi'l-islâmî*, Dâru'l-fikr, Dimeşk 1984.
- Ebû Zehra, Muhammed, *el-Ahvâlî's-şahsiyye*, Dâru'l-fikri'l-Arabî, Kâhire 1957.
- , *el-Ukûbe*, Dâru'l-fikri'l-Arabî, yy., ty.
- el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, “Cübb”, Kuveyt, XV, 99-101.
- , “Liân”, Kuveyt, XXXV, 246-267.
- , “Neseb”, Kuveyt, IV, 231-256.
- , “Unne”, Kuveyt, XXXI, 14-30.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkah ve Hukuk Terimler Sözlüğü*, Rağbet Yay., İstanbul 1998.
- Genel Biyoloj*, Editör: Orçun Bozkurt, Pegem Akademi, Ankara 2010.
- Hallâf, Abdülvehhab, *İlmü usûli'l-fikh*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul 1984.
- Hatemi-Serozan, *Aile Hukuku*, İstanbul 1993.
- Hatîb, Yasin b. Nâsir b. Muhammed, *el-Sübûtu'n-neseb: dirâse mukârame*, Dâru'l-beyânî'l-Arabî, Cidde 1987.
- Hattâb, Ebû Abdillah Muhammed, *Mevâhibü'l-celîl şerhu Muhtasarı Halîl*, Beyrut 1995.
- İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, thk. Adil Ahmed-Al Muhammed Muavvid, Dâru Alemi'l-kütüb, Riyad 2003.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir, *İslâm Hukuk Felsefesi*, çev. Vecdi Akyüz-Mehmet Erdoğan, İstanbul 1988.
- İbn Hazm, *el-Muhallâ*, İdâretü't-tibâati'l-münîriyye, Kahire h.1352.
- İbn Kayyım, *Zâdü'l-meâd*, thk. Şuayb el-Arnavut/Abdülkadir el-Arnavut, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1994.
- İbn Kudâme, Muvaffaküddin Abdullah b. Ahmet, *el-Muğni*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî-Abdülfezzah Muhammed el-Hulûv, Daru'l-alemi'l-kütüb, Riyad 1998.
- İbn Ma'cûz, Muhammed, *Ahkâmü'l-üsra fi's-şerîati'l-İslâmiyye vifka Mudaveneti'l-ahvâlî's-şahsiyye*, Daru'l-beyya, yy., 1998.
- İbn Müflih, Burhaneddin, *el-Mübdî' fi şerhi'l-mukni'*, thk. Muhammed Hasan, Beyrut 1997.
- İbn Müflih, Şemseddin, *Kitâbü'l-furû'*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Beyrut 2003.

- İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzü'd-dakâik*, Daru'l-kütübi'l-ilmiiyye, Beyrut 1997.
- İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* thk. Taha Abdürraûf Sa'd, Daru'l-ceyl, Beyrut 2004.
- İbn Teymiye, *el-Fetâvâ'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülakdir Ata-Mustafa Abdülkadir Ata, Daru'l-kütübi'l-ilmiiyye, Beyrut 1987.
- İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, tk. ve thk. Muhammed Abdülkadir Ata, Beyrut 2003.
- İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kâdir*, Daru'l-kütübi'l-ilmiiyye, Beyrut 2003.
- İnci, Mehmet, *Şifahi/Yüz Yüze Görüşme*, Mustafa Kemal Üniversitesi Tıp Fakültesi / Üroloji Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, 26.11.2013.
- Kal'acî-Kuneybî, *Mu'cemü lüğatü'l-fukahâ*, Dâru'n-nefâis, Beyrut 1988.
- Karâfî, Şihâbüddîn Ahmed b. İdris, *ez-Zehîra*, thk. Muhammed Haccî, Daru'l-garbi'l-İslâmî, Beyrut 1994.
- Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, Nesil Yay., 1987.
- Kâsânî, Alâaddin, *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, thk. Ali Muhammed Muavvad, Beyrut 2003.
- Klinik Üroloji*, ed. Yusuf Ziya Müftüoğlu-Erol Özdemir, Ankara Üniv. Tıp Fak. Yay., 1998.
- Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Beyrut 2006.
- Mâverdi, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed, *el-Havi'l-kebir fi fikhi mezhebi'l-İmam eş-Şâfiî*, thk. Ali Muhammed Muavvad-Adil Ahmed Abdülmevcud, Daru'l-kütübi'l-ilmiiyye, Beyrut 1994.
- Mavsîlî, *el-İhtiyâr li ta'lîlî'l-muhtâr*, thk. Ali Muhammed Ebu'l-Hayr-Muhammed Vehbi Süleyman, Dâru'l-hayr, Beyrut 1998.
- Merdâvî, *el-İnsaf fi ma'rifeti'râcihi mine'l-hlâf*, thk. Muhammed Hasan, Daru'l-kütübi'l-ilmiiyye, Beyrut 1997.
- Merğînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübedî*, İstanbul 1986.
- Miras, Kamîl, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Terceme ve Şerhi*, Emel Matbaacılık, Ankara 1983.
- Muhammedî, Ali Muhammed Yusuf, *el-Ahkâmü'n-neseb fi's-şeriatî'l-İslâmîyye: turuku isbâtihî ve nefyihî*, Dâru Katrâ bin Fücâe, Katar 1994.
- Musa, Muhammed Yusuf, *en-Neseb ve eseruhû*, Dâru'l-marife, Kahire 1967.
- Nevevî, Ebû Zekerîya Muhyiddin, *Sahîhu Müslim bi Şerhi Nevevî*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiiyye, Beyrut 1990.
- , *Ravdatü't-tâlibîn*, Daru'l-alemi'l-kütüb/Dâru'l-kütübi'l-ilmiiyye, Beyrut 2003.
- , *el-Mecmû'*, thk. Muhammed Necib el-Mutîî, Mektebetü'l-irşad, Cidde/Dâru's-selâm, Kahire 1980.
- Önder, İlhan, *Kadın-Doğum Propedötik*, Yargıçoğlu Matbaacılık, Ankara 1987.
- Özyurt, Mustafa, *Çocuk Ürolojisi*, İstanbul 1983.
- Paksoy, Gülnihal, "Soybağının Reddi", *Türkiye Barolar Birliği Dergisi (TBBDD)*, 2011 (97), ss. 353-376.
- Pekcan, Ali, *İslâm Hukukunda Gaye Problemi: Zarûriyyât, Hâciyyât ve Tahsîniyyât*, Ek Kitap, İstanbul 2012.
- San'ânî, *Sübülü's-selâm*, thk. Halil Me'mun Şeyha, Daru'l-marife, Beyrut 1995.
- Serahsî, *el-Mebsût*, Daru'l-ma'rife, Beyrut 1989.
- Sertâvî, Muhammed Ali, *Fikhü'l-ahvâlî's-şahsiyye: ez-zevâc ve't-talâk*, Daru'l-fikr, Ürdün 2008.
- Şaban, Zekiyyüddin, *el-Ahkâmü's-şer'iyye fi'l-ahvâlî's-şahsiyye*, Camiatü Karyunus Yay., Bingazi 1993.
- Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Rafet Fevzi Abdülmuttalib, Daru'l-vefa, 2001.
- Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, Dâru İbn Kayyim, Riyad 2005.
- Şirâzî, *el-Mühezzebe fi'l-fikhi'l-İmâmî's-Şâfiî*, Daru'l-kütübi'l-ilmiiyye, Beyrut 1995.
- Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, Daru'l-marife, Beyrut 1997.
- Tekinay, Selahattin Sulhi, *Türk Aile Hukuku*, Beta Yay. İstanbul 1978.
- Udeh, Abdülkadir, *et-Teşrîu'l-cinâiyyü'l-islâmî*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1989
- Velidedeoğlu, Hıfız Veldet, *Türk Medeni Hukuku/Aile Hukuku 2*, İstanbul Matbaacılık, 1950.
- Zeydan, Abdülkerim, *el-Mufassal fi ahkâmî'l-mer'e ve'l-beytî'l-müslim fi's-şeriatî'l-İslâmîyye*, Müessesetü'r-risale, Beyrut 1993.
- , *el-Vecîz fi usûli'l-fikh*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2011.
- Zühaylî, Vehbe, *el-Fikhü'l-islâmî ve edilletühû*, Dâru'l-fikr, Dimeşk 1989.
- , *Usûlü'l-fikhi'l-islâmî*, Dâru'l-fikr, Dimeşk 1986.



# Hadis Tasnifinde *Evâmir* ve *Nevâhî* Literatürü

Sezai Engin

Arş. Gör., Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Hadis Ana bilim dalı Araştırma Görevlisi  
sezaiengin52@hotmail.com

Öz

*Hadis edebiyatında farklı tasnif türlerinin olduğu bilinmektedir. Ancak hadis edebiyatında, ayrı bir başlık altında değerlendirilmemiş bir tasnif türü daha vardır. Bu tasnif türü bize göre "evâmir" ve "nevâhî"dir. Çalışmamızda, hadis edebiyatında değinilmediğini düşündüğümüz "evâmir" ve "nevâhî" literatürü üzerinde duracağız. Bu bağlamda, bu literatürün ortaya çıkışı, literatürdeki eserler, eserlerin içerikleri ve metotları analiz edilecektir.*

*Ahahtar Kelimeler: Hadis, tasnif, hadis edebiyatı, evâmir, nevâhî*

## ***Evamir and Nevahi Literature in Classification of Hadith***

*It is known that there are different types of classification in hadith literature. However, there is a type of classification that has not been evaluated under a separate heading in hadith literature. This paper discusses exactly this type of classification which are entitled "evamir" and "nevahi" which are not touched upon in hadith literature. In this context, the emergence of this literature and works within the literature and their contents and methods will be analyzed.*

*Key Words: Hadith, classification, hadith literature, evamir (orders) and nevahi (bans)*

Atıf

Sezai Engin, *Hadis Tasnifinde Evâmir ve Nevâhî Literatürü*  
Marife, Bahar 2014, ss. 53-74

## Giriş

Hadis edebiyatında iki temel tasnîf türü vardır. Bunlar, hadislerin sahabî râvilerin isimlerine göre gruplandırılması (ale'r-ricâl), hadislerin konulara göre sıralanması (ale'l-ebvâb) şeklinde ortaya çıkmıştır. Bu iki tasnîf şekli yanında, hadis musanniflerinin amaçları doğrultusunda farklı tasnîf sistemleri gelişmiştir. Hadislerin ilk kelimelerine (ale'l-ahruf) ve kaynaklara göre sünen tertibinde sıhâh ve hısân olarak ayrılması daha sonra gelişen tasnîf şekilleri içinde değerlendirilebilir.<sup>1</sup>

Bize göre, hadis tasnîf sistemleri içerisinde, “Rasûl size ne verirse (emrederse) alın (yerine getirin), neyi yasaklarsa ondan uzak durun” ayeti<sup>2</sup> ve “Emrettiklerimi gücünüz yettiği kadar yerine getirin, yasakladıklarımın da uzak durun” hadisi<sup>3</sup> çerçevesinde geliştiğini ancak hadis edebiyatı içerisinde değinilmediğini düşündüğümüz bir tasnîf şekli daha vardır. Bu tasnîf şekli, hadislerin “evâmîr” ve “nevâhî” şeklinde düzenlenmesidir. “Evâmîr” ve “nevâhî” şeklindeki tasnîfin ve böyle bir literatürün, oldukça eski olduğundan bahsedilmektedir.<sup>4</sup> Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî'nin (ö. 283/896) ilk örneğini verdiği bu literatüre ait, Hz. Peygamber'in emir ve nehiyelerini içeren eserlerin tasnifine, Tüsterî'den sonra da devam edilmiştir. Hakîm et-Tirmizî (ö. 295/907-310/922), İbn Hibbân (ö. 354/965), İbnü's-Sika es-Sayrafi (ö. 742/1341) ve Muhammed Bâkır el-Meclisî (ö. 1111/1700) bu edebiyatın müellifleri arasındadırlar. Ayrıca terğîb ve terhîb edebiyatının da evâmîr ve nevâhî literatürüyle yakın ilgisi vardır. Terğîb için kullanılan rivâyetlerin bazılarının emir, terhîb için kullanılanların çoğunun ise nehiy ifade ettiği söylenebilir. Biz terğîb ve terhîb literatürünün en önemli ve meşhur eseri olması dolayısıyla çalışmamızda bu literatürün evâmîr ve nevâhî literatürü ile olan ilişkisi noktasında Münzirî'nin (ö. 656/1258) eserini değerlendireceğiz. Evâmîr ve nevâhî literatürü içerisinde değerlendirilebilecek yakın dönemde telif edilen eserler ise genelde nevâhîyi konu edinmişlerdir. Bunlar, Ebû Üsâme Selim b. Ubeyd el-Hilâlî'nin *Mevsûatü'l-menâhî's-şer'îyye fî sahîhi's-sünneti'n-nebeviyye* ve Es'ad Muhammed Tayyib'in *en-Nevâhî fî's-sahihayn* adlı eserleridir.

Literatürün ilk ürünü olan Tüsterî'nin *Risâletü'l-menhiyyât* adlı eseri henüz tahkik edilmiş değildir. Eserin tek yazma nüshası İran'da bulunmaktadır.<sup>5</sup> Habermiz olduğundan bu yana, verdiğimiz uğraşlara rağmen yazma nüshaya ulaşamamış bulunmaktayız. Bu nedenle muhtevası ve metodu hakkında bilgiye sahip değiliz.

<sup>1</sup> Geniş bilgi için bk. Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 23-25.

<sup>2</sup> Haşr, 59/7.

<sup>3</sup> Buhârî, İ'tisâm, 2; Müslim, Hacc, 412.

<sup>4</sup> Karapınar, *Muhaddis Süfîlerin Hadis Usûlü ve Hadisleri Anlama Yöntemi*, s. 193. Karapınar, hadis ilimleri literatüründe bu tür tasnife değinilmediğini ifade etmekte, ancak böyle bir literatürün hadis tarihinde örnekleri olduğunu söylemektedir. Karapınar'ın bu konuya değinme nedeni, evâmîr ve nevâhî edebiyatında telif edilmiş eserlerde, yöntemsel olarak, muhaddis ve süfîler arasında benzerlik olduğunu düşünmesidir.

<sup>5</sup> Bk. Karapınar, *Muhaddis Süfîlerin Hadis Usulü ve Hadis Anlama Yöntemi*, s. 193. Karapınar'ın verdiği bilgiye göre eser Tahran Hukuk fakültesi kütüphanesinde nr. 251c'de bulunmaktadır. Karapınar bu bilgiyi Gerhard Böwering'in “The Mystical Mision of Existence in Classical Islam- The Qur'anic Hermeneutics of the Süfî Sahl at-Tustarî” (Berlin, Newyork 1980) adlı makalesine dayanarak vermektedir.

Ancak *Risâletü'l-menhiyyât* bu türde telif edilen ilk eser olması itibariyle önemli bir yere sahiptir.

Telif ettiği eserini, üzerinde durduğumuz tasnîf türüne dahil etmek mümkün değilse de kronolojik olarak evâmir ve nevâhî konusuna değinen ilk kişi İmam Şâfiî'dir (ö. 204/820). Ancak Şâfiî, evâmir konusuna değinmemiş, *Cimâu'l-ilm* adlı eserinin son bölümünde ve "*er-Risâle*"de *Sıfatü Nehyi'n-nebî* başlığı altında Hz. Peygamber'den sâdır olan nehiylerin bağlayıcılığı ile ilgili yorumlar yapmıştır. Fıkıh usûlünü ilk tedvîn eden kişi olduğu düşünülen Şâfiî'nin, emir konusuna özel bir bölüm ayırmazken nehiy konusunu müstakil olarak değerlendirmesi dikkat çekicidir.<sup>6</sup>

## 1. Şâfiî ve *Sıfatü Nehyi'n-Nebî*

Şâfiî'ye göre, Allah Rasûlü'nün (s.a) nehiyleri, tahrîm olmadığını ifade eden deliller olmadığı müddetçe ister bazı fiillerin yasaklanması kastedilmiş olsun, ister tenzîhen, edeben ve ihtiyârî olsun aslen tahrîm ifade etmektedir. Rasûlullah'ın delâleti ve Müslümanların ittifâkı olmaksızın O'na (s.a) ait nehiyler arasında ayırım yapılmaz. Ehl-i ilim, Hz. Peygamber'in nehiyelerinin genel olarak tahrîme delâlet ettiğini kabul etmektedir.<sup>7</sup> Şâfiî, giriş mahiyetindeki bu açıklamaların ardından bazı nehiy örnekleri ile konuyu açıklamaya çalışmıştır. Örneklerin ardından yaptığı şu açıklama onun, nebevî nehiyeler hakkındaki düşüncesini çok net bir şekilde yansıtmaktadır: "Bizim delilimiz; Nebî (s.a) bir şeyi nehyettiğinde onun haram olduğudur."<sup>8</sup>

Şâfiî, delâlet olmadığı sürece nehye konu olmuş durumu geçersiz addedeceklerini, mut'a, şigâr ve nehyedilen alış-veriş türlerini bu nedenle geçersiz kabul ettiklerini<sup>9</sup> ve Hz. Peygamber'in bazı şeyleri bazı durumlar özelinde nehyettiğini ve kendilerinin de bu ilkeye göre istidlâl ettiklerini ifade etmiştir. Örnek olarak da dünürcünün üstüne dünürcü olmayı yasaklayan Ebû Hureyre hadisini vermiştir. Fâtıma b. Kays'a, Muâviye ve Ebû Cehm'in dünürcü olmaları, Hz. Peygamber'in ise ona Üsâme ile evlenmesini tavsiye etmesi örneğinden hareketle Şâfiî, nehyin evlenmeye razı olmuş kadına dünürcü olmayı ifade ettiğine değinmiştir. Şâfiî'ye göre, Fâtıma, ikisinden birine razı olsaydı, Hz. Peygamber Üsâme için dünürcü olmazdı.

<sup>6</sup> Pala, "İmam Şâfiî'nin Yasak Yorumu", s. 888. Pala, nehiy konusunun Şâfiî'de kendisinden sonraki usûl eserlerindeki gibi yer almadığını söylemektedir. Örneğin Şâfiî, nehyin tekrara, fevre ve fesada delâletini tartışmaz ve Şâfiî hukukçular da bu nedenle Şâfiî'nin bu konulardaki fikri hakkında ittifak edememişlerdir.

<sup>7</sup> Şâfiî, *Cimâu'l-ilm*, s. 125-126; *Risâle*, s. 343. Bilindiği üzere *Cimâu'l-ilm* Şâfiî'nin *el-Ümm* adlı eserinin içinde bir bölümdür. Biz çalışmamızda, *Cimâu'l-ilm*'in müstakil bir baskısını kullanmayı tercih ettik. "el-Ümm" içerisinde *Sıfatü nehyi'n-Nebî* bölümü için bk. Şâfiî, *el-Ümm*, ss. 51-55. Şâfiî *Cimâu'l-ilm*'den farklı olarak, *Risâle*'deki değerlendirmelerine "bana Allah'ın (c.c) nehiyelerini, sonra da Hz. Peygamber'in nehiyelerini kapsam açısından anlat ve hiçbir şeyi eksik bırakma" diyen kişiye cevap niteliğinde başlamaktadır, bk. Şaffî, *Risâle*, s. 343.

<sup>8</sup> Şâfiî, *Cimâu'l-ilm*, 126. Pala, Şâfiî'nin bu yaklaşımını Rasûlullah'ın herhangi bir şeyi yasaklamış olmasına bağlamaktadır. Diğer deyişle Şâfiî'ye göre önemli olan Hz. Peygamber'in yasaklama eylemidir, bk. Pala, "İmam Şâfiî'nin Yasak Yorumu", s. 895.

<sup>9</sup> Şâfiî, *Cimâu'l-ilm*, s. 127-128; Şâfiî, *Risâle*, s. 347.

Fakat Fâtıma'nın onlara evet demediğine dair deliller mevcuttur. Şâfiî, bu konuyla ilgili delâletlere vurgu yaparak "Şayet delâletler olmasaydı, ilk olarak dünürücü olan vazgeçene kadar dünürücü olmak haram olurdu" demiştir.<sup>10</sup> Bu açıklamaların ardından Şâfiî Hz. Peygamber'in nehiyelerini ikiye ayırmıştır:

1. Gerçekleşebilecek bir değişiklik veya olay ile helâl hâle dönüşebilecek nehiyeler. Evlenilmeyen ve nikâh akdi gerçekleştirilmeyen kadının, nikâhla helâl olması gibi. 2. Helâl hâle dönüşebilecek durumu olmayan, aslen haram olan şeyler. Yasak olan bir nikâh türü ile evlenmek gibi.<sup>11</sup>

Şâfiî, kişiye yönelik olan nehiyeler veya mübâh olan bir durumun birine yasaklanması durumundaki nehye "nehy-i ihtiyârî" demiştir. Ona göre bu nehye kesinlikle uyulması gereklidir. Biri nehye uymasa âsî olur. İhtiyârî terk etmiş olur. Nehy-i ihtiyârî ile ilgili Şâfiî, konuyu zihinlerde daha net hâle getirmek amacıyla bazı örnekler vermiştir. Rasûlullah'ın önünden yemeyi emretmesi (başkasının önünden yemeyi nehyetmesi), yemeğin ortasından yenmesini ve geceleyin yatılı misafir olmayı yasaklaması gibi. Bu tür nehiyelerle ilgili Şâfiî'nin değerlendirmesi şöyledir: "Hz. Peygamber'in nehyinden haberi olan ve bu fiili yapan kişi günahkâr olur. Ama yemek haram olmaz. Yemek (isim olarak), fiilin dışındadır. Yemek zâtı itibariyle helâldir." Şâfiî, diğer iki nehy ile ilgili de aynı yorumu yapmış ve şu açıklamayı ilave etmiştir: "Eğer kişinin Hz. Peygamber'in herhangi bir fiili yasakladığı hakkında bilgisi olduğuna dair delil varsa bana göre kişi âsî olur."<sup>12</sup> Benzer bir yorumu Risâle'de de yapan Şâfiî'ye göre nehyedilen fiili işleyen istigfâr etmesi ve bir daha o fiili işlememesi gerekir.<sup>13</sup>

Şâfiî, bütün nehyedilen fiillerin işlenmesinin âsîlik sonucunu (ma'siyeti) doğuracağını, ancak ma'siyetin bazısının daha büyük olduğunu ifade etmiş ve nehiyeler arasında işlenmesi halinde ortaya çıkacak sonuç açısından bir ayırım yapmıştır.<sup>14</sup>

Yapmış olduğu değerlendirme ve yorumlara bakıldığında Şâfiî, daha genel olarak Hz. Peygamber'in yasaklarının Kur'an yanındaki konumunu sorgulamış ve bu konumu Kur'an-ı Kerim ile eş değer tutmuş, başka bir delil ya da karîne bulunmadıkça Hz. Peygamber'in yasaklarının haramlık ifade edeceğini savunmuştur.<sup>15</sup>

<sup>10</sup> Şâfiî, *Cimâu'ilm*, s. 130-131.

<sup>11</sup> Şâfiî, *Cimâu'l-ilm*, s. 132.

<sup>12</sup> Şâfiî, *Cimâu'l-ilm*, s. 132-134.

<sup>13</sup> Şâfiî, *Risâle*, s. 353.

<sup>14</sup> Şâfiî, *Risâle*, s. 354.

<sup>15</sup> Pala, Şâfiî'nin Hz. Peygamber'in nehiyeleri karşısındaki genel tutumunu şu maddelerle özetlemiştir: Şâfiî'ye göre nehiyeler konusunda zâhirle nass arasında bir ayırım yoktur. Şâfiî'ye göre, nehy sigaları delâlet ettikleri anlamda birer nassdır ve kesindir. Şâfiî, nehyin delâletini kesin bir şekilde tahrîm olarak kabul etmektedir. O, nehy içeren nasslar arasında bütüncül bir bağ kurabilmiştir. Nehiyeleri yorumlamada metin içi ve dışı unsurları gözetmiştir. Ona göre, edeb içeren nehiyeleri işleyen de günahkârdır, bk. Pala, "İmam Şâfiî'nin Yasak Yorumu", s. 911-912.



## 2. Hakîm et-Tirmizî ve *el-Menhiyyât*

Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*'<sup>16</sup>, her yasağın arkasında bir gerekçe olduğu, yasaklamanın bir hikmeti olduğu ve her yasağın bir zarar içerdiği ancak gerekçelerin farklı olmasından dolayı yasakların da farklı olması gerektiği düşüncesi üzerine bina etmiştir. Ona göre, bazı hususlar haram olduğu için, bazıları ise edebe aykırılık sebebiyle yasaklanmıştır.<sup>17</sup> Bu düşünce doğrultusunda Hakîm, eserinde nehiyleri iki kısma ayırdığını şu cümlelerle dile getirmiştir:

فوجدنا النهى على ضربين: منه نهى تأديب، ومنه نهى تحريم. فمن ترك الأدب انحط عن درجته، ومن وثب على

التحريم سقط في الهلكة

"Hz. Peygamber'den vârid olan nehiyleri iki kısım olduğunu düşünmekteyiz: *Nehyu edeb ve nehyu tahrîm. Edeben nehyedilene yapanın derecesi düşer (değeri azalır), haram olan nehyi yapan ise tehlike içine girer.*"<sup>18</sup> Hakîm'in bu değerlendirmesi onun nebevî nehiylerin bağlayıcılığı hakkındaki bakış açısını yansıtmaktadır. Mukaddime'de kullanmış olduğu ayetlerle<sup>19</sup> Rasûlullah'ın teşrîfdeki yerini ortaya koymaya çalışmış ve nehiyler hakkındaki bu bakış açısını desteklemiştir. Hakîm'e göre edeben olsun, tahrîmen olsun her nehyin bir etkisi vardır. Kısacası ona göre nebevî her nehye kulak verilmeli ve onlardan uzak durulmalıdır.

Hakîm, eserinde nehiyler ile ilgili rivâyetleri belirli bablar ya da bölümler halinde değerlendirmemiştir. İlk rivâyetler daha çok tahâret ve nikâhla ilgiliyken, ardından gıybet, nemîme, yalan gibi konularla ilgili rivâyetlere yer verilmiştir. Kadınlarla ilgili bazı yasaklara değinildikten sonra, alış-veriş ile ilgili rivâyetler esere alınmıştır. Ardından muhtelif konularla ilgili nehiyler ortaya konulmuştur. Ancak az önce de belirttiğimiz gibi, nehiyler gruplandırılmamış, eser belirli bir sistematik içinde oluşturulmamıştır.

*el-Menhiyyât*'ta yüz yetmiş nehy hadisi mevcuttur. Hadislerin senedleri verilmemiştir. Yüz yetmiş hadisin dışında hadisi veya ilgili nehyi açıklarken farklı hadisler de kullanmış, ancak genel olarak ... نهى عن ... ve نهى أن ... kalıbıyla gelen nehy hadisler esere alınmıştır.

Hakîm, eserinde önce bab başlığı niteliğinde bir başlık kullanıp, ardından konuyla ilgili hadise yer vermekte, daha sonra hadisin açıklamasına geçmektedir. Açıklamalarında ilk olarak nehyin gerekçesine değinmektedir. Eğer yasakla ilgili atıfta bulunulabilecek bir ayet varsa bunu mutlaka zikretmektedir. Örnek olarak,

<sup>16</sup> Eser, Kettânî'nin *er-Risâletü'l-müstatrafe* isimli eserinin tercemesinde, mütercime ait notlarda, "âdâb, ahlâk, terğîb, terhîb ve fazilet kitapları" içerisinde zikredilmiştir, bk. Kettânî, *Hadis Literatürü*, s. 83.

<sup>17</sup> Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 5. Ayrıca bk. Bereke, "Hakîm et-Tirmizî", *DİA*, XV, 198, Bereke'ye göre Hakîm, *el-Menhiyyât*'ta fikhî hükümleri rûhî gayelerle açıklamaya çalışmıştır. Ancak bize göre, Hakîm'in eserin genelinde üzerinde durduğu nokta, fikhî hükümlerin açıklanmasından çok, yasaklardaki gerekçeleri ortaya koyarak, muhatabın konuyu daha iyi anlamasını sağlamaya çalışmaktır. Hakîm'in tartıştığı konuları fikhî konular olarak sınırlandırmak kanaatimizce eserin muhtevası bağlamında doğru bir yaklaşım değildir.

<sup>18</sup> Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 6.

<sup>19</sup> Yusuf, 12/108; Haşr, 59/7.

Hâkîm'in çıplakken ve bevlederken güneşe ve aya dönmek ile ilgili açıklamaları verilebilir.<sup>20</sup>

Hakîm öncelikle konu başlığını "bevlederken ve çıplakken güneş ve aya dönmek" şeklinde belirleyip dikkatleri konuya çekmekte, ardından konuya dair rivâyeti vermektedir. Sonra direkt olarak sebebin veya gerekçenin açıklanmasına geçmektedir: "Çünkü güneş ve ayı Allah yaratmıştır ve O'nun (c.c) ayetlerindedir. Bize rivâyet edilene göre onların görüntüleri arş'ın nurundan bizim görebildiklerimizdir." Gerekçenin ardından sıra tavsiyeye gelmektedir. "Öyleyse o ikisini ta'zîm etmek ve bu nuru yüceltmek için avret mahallini onlara dönme." Daha sonra Hakîm, nehyi daha sağlam bir zemine oturtmak ve okuyucuya veya muhataba kavratmak amacıyla ayetten destek almaktadır: "Biz gece ve gündüzü iki ayet kıldık. Geceyi yok edip, onun yerine ışık saçan gündüzü getiriyoruz."<sup>21</sup> Hakîm, ayetteki gece ve gündüz ifadelerini, güneş ve ayın temsil ettiğini düşündüğü için bu ayeti kullanmış, buradan yola çıkarak güneş ve ayın ta'zîm edilmesi gerektiğini vurgulamıştır.

Yukarıda değindiğimiz gibi Hâkîm'in nehyi hadisi ile ilgili açıklamalarda ilk yaptığı nehyin gerekçesini açıklamaktır. O bu tür açıklamalarda فان، من أجل، فا...، فهذا ve فان ذلك gibi kalıpları kullanmıştır.<sup>22</sup>

Hakîm, bazı nehiyleri açıklarken dönemsel bazı durumlara işaret ederek nehyin tarihsel arka planı hakkında bilgi vermiştir.<sup>23</sup> Mesela, Hz. Peygamber'in biri öldüğünde onun mensûbu bulunduğu kabilenin isminin ilan edilmesini yasakladığı rivâyetin gerekçesi Hakîm tarafından, Cahiliye'de insanların çokluklarıyla övünmeleri olarak açıklanmıştır.<sup>24</sup>

*Menhiyyât*'ta Hakîm'in sıkça başvurduğu yöntemlerden biri de işârî yorumlardır. Örneğin ayakta bevletmenin yasaklandığı hadis ile ilgili yorumu dikkat çekicidir: "Hz. Adem yasak ağaçtan yiyince düşman (şeytan) onun midesine yerleşmiştir. Bu nedenle midenin altında kalan kısımdan çıkanlar hades, üstünden çıkan gözyaşı, sümük, balgam gibi şeyler ise temiz kabul edilmiştir."<sup>25</sup> Diğer bir örnekte ise Hakîm, sağ el ile istincânın yasaklanmasındaki sebebi bu el ile kıyamet gününde Allah (c.c) ile musâfaha edilecek olmasına bağlamıştır.<sup>26</sup> İşârî yorum örneği olabi-

<sup>20</sup> Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 11.

<sup>21</sup> İsrâ, 17/12.

<sup>22</sup> Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 23, 74, 126 (من أجل)، s. 11, 18, 30, 46, 82 (فان)، s. 51, 54, 60, 126 (... فان)، s. 17, 43, 82, 91, 95 (فهذا)، s. 19 (فان ذلك). Ayrıca bk. Hakîm et-Tirmizî, *Kitabu'l-Menhiyyât Hadislerdeki Yasakların Sebep ve Hikmetlerine Dair*, s. 43.

<sup>23</sup> Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 8-9. Banyoya bevletme yasağı ile ilgili Hakîm, Medine döneminde banyo yapılan yerlerin gübrelî toprak zeminler olduğunu ve buralara su döküldüğünde (yani banyo yapıldığında) buraların çamurlaştığını, bu çamurun üstüne bevledildiğinde buradan insana bulaşan çamurdan da vesvesenin ortaya çıktığını belirtmiştir.

<sup>24</sup> Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 94-95. Diğer bir örnek için bk. Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 10.

<sup>25</sup> Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 13. Hakîm'in bu yorumu bevlîn insan üstüne sıçrama tehlikesi veya ihtimali üzerine yapılmış bir yorumdur. Ona göre, idrar insanın midesinin altındaki bir yerden çıktığı için necîstir.

<sup>26</sup> Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 18. Diğer bir örnek için bk. Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 24.

lecek diğer bir yorumu, bağırıp üzerindeki elbiseyi yırtmayı (renîn) yasaklayan hadis ile ilgili yapılan yorumda da görmek mümkündür. Hakîm, bu şekilde davranan ilk varlığın Şeytan olduğunu ifade etmiştir.<sup>27</sup> Kişinin mahremi olmayana ikinci bakışının yasaklanışını yorumlarken Hakîm'in işârî yorumculuğu kendini iyice hissettirmektedir.<sup>28</sup>

Hakîm, işârî yorumların yanında ilgili nehiylerle ilgili tıbbî nitelikli açıklamalara başvurmakta ve nehyin gerekçeleri üzerine fikir yürütmektedir. Ayakta bevletmenin zararları ve oturarak bevletmenin faydaları üzerine yaptığı açıklamalar ağırlıklı olarak tıbbî açıklamalardır.<sup>29</sup>

Nehiy hadisini desteklemek için Hakîm'in, bazen farklı hadislere başvurduğunu belirtmiştik. Örneğin tezek ve kemikle istincânın nehyinde, kemik ve tezekle istincâ etmenin yasaklığının sebebini açıklayan ve bunların cinlerin azığı olduğunu haber veren diğer bir hadisi kullanmıştır.<sup>30</sup> Çarşamba ve cumartesi günü kan aldirmayı nehyeden hadise destek olarak, Ebû Dâvûd'un tahrîc ettiği "O günde (salı gününde) kanın akmadığı bir saat vardır"<sup>31</sup> hadisini kullanmış, çarşamba ve cumartesi nehyinde de benzer bir durumun yaşanabileceğini ima ederek nehyin hikmetini açıklamaya çalışmıştır.<sup>32</sup>

Hakîm et-Tirmizî, nehiylerdeki tahsîsler hakkında da fikrini beyan etmiş ve nehyin bağlayıcılığı hakkındaki kanaatini açıklamıştır. Örneğin îzârın yerde sürünmesi ile ilgili olarak, bu fiilin kibir sebebiyle mekrûh olduğunu söylemiş ve İbn Abbâs'ın "israf ve kibire düşmediğin sürece istediğini ye, istediğini giy" sözünü naklederek, kibrin olmadığı durumlarda, nehyin bağlayıcı olmadığını ifade etmiştir.<sup>33</sup> Yasaklanan rukyenin cinler ve yılanlar ile yapılan rukye olduğunu ileri sürmüş, Kur'an'la yapılan rukyede bir sakınca olmadığını hatta şifâ olduğunu belirtmiştir.<sup>34</sup> Dövme yasağını işlerken bunun, Câhiliye adetlerinden olduğunu dile getirmiş, dînî ve dünyevî faydalarından dolayı sünnet olmak ve kan aldirmek gibi fiillerin nehyi kapsamına girmediğini belirtmiştir.<sup>35</sup>

Hakîm'in diğer bir bağlayıcılık yorumu ise bazı nehiylerin sadece te'dîb için olduğunu belirtmektir. Örneğin, Allah Rasûlü'nün tuvalete, hamama ve kabre doğ-

<sup>27</sup> Bk. Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s.30.

<sup>28</sup> Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 48. Hakîm, açıklamalarında göz ve kalp ilişkisine değinmiş ve ikinci bakışı bu bağlamda değerlendirmiştir. Ona göre ikinci bakış bilinçli bir eylemdir ve bu nedenle insan günahkâr olabilir. İlk bakış ise iradesiz bir eylemdir ve affedilebilir. Diğer bir işârî yorum örneği için bk. Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 63-64.

<sup>29</sup> Bk. Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 14.

<sup>30</sup> Bk. Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 14-15. Diğer örnekler için bk. Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 20, 21, 77, 90, 91.

<sup>31</sup> Ebû Dâvûd, *Tıbb*, 5.

<sup>32</sup> Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 99.

<sup>33</sup> Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 21. Hakîm, hemen iki sayfa sonra nehyin sebebini kibir olduğunu ve kalpte kibir olduğunda bu fiilden (yani zararı sürümekten) kaçınılması gerektiğini açıklamıştır. Diğer taraftan O, bu nehye uymak için giysilerin sıvanması fiilinin zamanla gösteriş vesilesi haline geldiğini söyleyerek asıl prensibin niyet olduğunu belirtmiştir.

<sup>34</sup> Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 26.

<sup>35</sup> Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 63.

ru namaz kılmayı yasaklamasındaki niyetin te'dîb olduğunu beyan etmiştir.<sup>36</sup> Yine, beşikteki bebek bile olsa birilerinin olduğu yerde cimâ etme nehyinin de te'dîb için olduğunu kabul etmiştir.<sup>37</sup> Diğer taraftan nehyin sebebinin tayininde de Hakîm'in bağlayıcılığa dair kanaati hissedilmektedir. Hz. Peygamber'in cünübün mescidde oturmasını yasaklamasını mescidin "ta'zîm"ine bağlayan Hakîm, bu nehiy için "seferde olanların dışında gusledinceye kadar cünüb olduğunuz zaman namaza yaklaşmayın"<sup>38</sup> ayetini kullanmış ve sanki nehyin bağlayıcı bir nehiy olduğunu kabul etmiştir.<sup>39</sup> Ayrıca bir erkeğin diğer bir erkek ile sarılmalarını âvâma yönelik bir nehiy olarak değerlendirmiş ve herkesin bu konuda aynı olmadığını dile getirmiştir.<sup>40</sup>

Hakîm, bazı yasakların daha net anlaşılmasına katkıda bulunmak için garîb lafızları açıklamayı ihmâl etmemiştir. Örneğin "kızb" kelimesi "yalan söz" olarak açıklanmış, ardından bu yalanın, "Allah'a iftira" olduğu belirtilmiştir.<sup>41</sup> "Niyâha" yı "günahlarına pişman olanların fiili" olarak açıklamış ve "Acemlerin bir davranışı" olduğunu belirtmiştir.<sup>42</sup> "Tiyara" kelimesini "Allah'tan veya O'nun (c.c) hükmünden kaçma" olarak açıklamaktadır.<sup>43</sup> Fasık kelimesini ise, "bilerek ve bilinçli olarak Allah'ın ismini terk eden kişi" şeklinde şerh etmiştir.<sup>44</sup>

Hâkim'in *Menhiyyât*'a almış olduğu hadislerin sıhhat durumları kendisinin sûfi meşrep bir kişiliğe sahip olması yönüyle önem taşımaktadır. Hadislerin sıhhat durumları hakkında özellikle eserin muhakkiklerinin yaptıkları değerlendirmelere göre *Menhiyyât*'ta 13 zayıf, 5 mevzû hadis bulunmaktadır. Ayrıca 15 hadiste Hâkim teferrüd etmiştir.<sup>45</sup> Bizim çalışmamızda kullanmış olduğumuz baskıda da eserdeki hadislerin kaynakları tespit edilmeye çalışılmıştır. Muhakkikin لم أجده yani "hadisi bulamadım" ibaresini kullandığı 8 hadis mevcuttur. Bir hadis için ise بهذا اللفظ لم أجده "bu lafızla bulamadım" demiştir. Yapılan tahkikte hadislerin kaynaklarının daha çok Kütüb-i sitte olarak tespit edilmesi eserin sıhhat açısından güvenilir bir durumda olduğunu göstermektedir.

<sup>36</sup> Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 84.

<sup>37</sup> Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 93.

<sup>38</sup> Nisâ, 4/43.

<sup>39</sup> Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 94.

<sup>40</sup> Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 114.

<sup>41</sup> Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 46.

<sup>42</sup> Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 30.

<sup>43</sup> Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 50.

<sup>44</sup> Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 53. Diğer garîb lafız açıklamaları için bk. Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 61, 62, 120, 123, 127.

<sup>45</sup> Bu bilgiyi Yavuz Köktaş, *Menhiyyât* çevirisinde vermektedir. Köktaş'ın çevirisinde kullandığı bu tahkik elimizde olmadığı için bu bilgiyi Köktaş'ın çevirinin başında eser ile ilgili verdiği bilgiler bölümünden almış bulunmaktayız, bk. Hakîm et-Tirmizî, *Kitâbu'l-Menhiyyât Hadislerdeki Yasakların Sebep ve Hikmetlerine Dair*, s. 42.

### 3. İbn Hibbân ve *el-Müsnedü's-Sahîh ale't-Tekâsım ve'l-Envâ*

İbn Hibbân'ın, *el-Müsnedü's-sahîh ale't-tekâsım ve'l-envâ*<sup>46</sup>, müsned ve mu'cemden farklı şekilde kısımlara, kısımları da nev'lere ayırmıştır.<sup>47</sup> Eser, emirler (evâmir), nehiyeler (nevâhî), haberler (ahbâr), mübâhlar (ibâhât) ve Peygamber'in fiilleri (ef'âl) şeklinde beş bölümden oluşmaktadır.<sup>48</sup> Evâmir bölümü, yüz on nev, nevâhî yüz on nev, ahabâr seksen nev, ibâhât elli nev, ef'âl elli nev' içermektedir.

Eserin mukaddimesinde İbn Hibbân, telif amacını şu şekilde açıklamaktadır:

“Baktım ki hadislerin aktarım yolları (tarikleri) çoğaldı, mevzû hadisleri yazmakla, hata ve değişiklikleri yazmakla meşgul olmaları nedeniyle insanların hadisin sahîhini anlama imkanı azaldı. Öyle ki sahîh haber terk edildi ve yazılmaz oldu, ters yüz edilmiş hadisler kıymetli hâle geldi. Önceki imamlarımızdan sünneti toplayan ve bunlar üzerinde yorum yapan fıkıh ehli (Allah onlardan razı olsun) hadis lafızlarını ezberlemek isteyenler için haberlerin tariklerini anlatmaya dalmışlar, bunu devamlı tekrarlamışlardır. Ancak bu, öğrenmek isteyen kişinin kitaba itimat etmesine, hüküm istinbât etmeyi isteyenin ise kitaba dayanarak hüküm çıkarmayı terk etmesine sebep oldu. Ben bu sebeple öğrenmek isteyenler daha kolay ezberlesin diye sahîh hadisleri topladım ve hüküm çıkarmak isteyenler zorluk çekmesin diye kitabın içindekileri iyice tetkik ettim. Böylece, sahîh hadislerin bir-biriyle uyum içinde olan, ihtilâf halinde olmayan, beş eşit bölüme ayrıldığını gördüm.

Birincisi: Allah'ın kullarına emrettikleri.

İkincisi: Allah'ın kullarına yasakladıkları<sup>49</sup>.

Üçüncüsü: Bilinmesi gerekenlerin haber verilmesi.

Dördüncüsü: Yapılmasında bir sakınca olmayanlar.

Beşincisi: Hz. Peygamber'in fiilleri.

Daha sonra her bölümün kendi içinde birçok çeşide ayrıldığını, her çeşitten de önemli ilimler ortaya çıktığını gördüm. Bu ilimlere gerçeği ters yüz eden kıyas yöntemiyle, usûl konularında çalışan ve konuların derinliklerine talihsiz yorumlarla dalanlar akıl erdiremez. Buna ancak ilimde derinleşenler akıl erdirebilir.”<sup>50</sup> İbn Hibbân amacını açıklayıcı cümlelerine şöyle devam etmektedir:

<sup>46</sup> Emir Alâuddin Ebu'l-Hasan Ali b. Balabân el-Hanefî el-Fakîh (ö. 739/1339) eseri orijinal tertibin dışına çıkarak *el-Ihsân fi takrîbi Sahîhi İbn Hibbân* adıyla fıkıh bablarına göre tertib etmiştir, bk. Kettânî, *Risâle*, s. 13; İbn Balabân tertibinin iki neşri gerçekleştirilmiştir: M. Mahmud Şakir tahkiki ile 1952'de Kahire'de Dâru'l-meârif ve 1390'da Medine'de Mektebetü's-selefiyye tarafından neşredilmiştir. *es-Sahîh*, Mehmet Ali Sönmez ve Halis Aydemir tarafından orijinal tertibine uygun olarak tahkik edilmiştir, bk. Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2012, VIII cilt halinde. Çalışmamızda kullanılan baskı, bu son baskıdır.

<sup>47</sup> Dihlevî, *Bustânu'l-muhaddisîn*, s. 83.

<sup>48</sup> Sönmez, “İbn Hibbân”, *DİA*, XX, 63.

<sup>49</sup> İbn Hibban'ın hadislerdeki evâmir ve nevâhî'den bahsederken “Allah'ın emrettikleri” ve “Allah'ın yasakladıkları” ifadelerini kullanması onun Hz. Peygamber'in emrettikleri ve yasakladıklarının bağlayıcılığı hakkındaki düşüncesi hakkında bize bir öngörü sunmaktadır. Muhtemelen İbn Hibban, eserine aldığı hadislerdeki emir ve nehiyeleri Kur'an'daki emir ve nehiyelerden ayırmamaktadır.

<sup>50</sup> İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sahîh*, I, 63-64.

“Önceden değindiğimiz üzere, Sünnet dört yüz çeşittir. Bu çeşitleri çoğaltmak isteseydik çoğaltırdık. Ancak biz bu kadar çeşitle yetindik, isteseydik diğerlerini de ortaya koyardık. Bizim sünneti nev'lere ayırmaktaki amacımız iki şeyi ortaya çıkarmaktır: 1. İmamların, durumu hakkında ve tevilinde görüş ayrılığına düştükleri haberleri. 2. Birçok insanın manasını anlamakta ve neyin kastedildiğini anlamakta güçlük çektikleri genel ifadeleri. İşte bizim sünneti kısımlara ve türlere ayırmaktaki amacımız açıkladığımız bu haberleri Allah'ın kolaylaştırdığı kadarıyla ortaya çıkarmaktır. Allah bundan sonraki sözlerimizde bize başarıyı nasip etsin.”<sup>51</sup>

İbn Hibbân, Hz. Peygamber'in emir ve nehiy kipiyle vârid olan hadislerini yahut emir ve nehiy sîgalarıyla ifade edilmediği halde emir ve yasak ihtivâ eden hadislerinin her birini yüz on başlık altında incelemiş ve her birisini örneklendirmiştir. Ayrıca, emir ve nehiy sîgalarıyla ifade edilmediği halde, vücûb veya tahrîm ifade ettiğini düşündüğü hadisleri de evâmîr ve nevâhî içerisinde değerlendirmiştir.<sup>52</sup>

Evâmîr ve nevâhî bölümlerinde İbn Hibbân'ın kullandığı nev' başlıklarında, tıpkı Buhârî için geçerli olan fikhî görüşün bab başlıklarında bulunması durumu geçerlidir. İbn Hibbân'ın nev' başlıkları, emir ve nehyin yorumunu ve bağlayıcılık durumunu net bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu doğrultuda o, emir ve nehyin tahsîsi, illet veya şartın varlığı-yokluğu, devamlılığı gibi etkenleri dikkate almış ve başlıklarında bir yöntem ortaya koymuştur.<sup>53</sup>

Evâmîr bölümünde, kullanmış olduğu ilk nev' başlığı, “muhatapların tamamına tüm zamanlarda farz olan ve kimsenin herhangi bir durumda yapmaktan uzak duramayacağı emir lafzı”dır.<sup>54</sup> İkinci başlık ise, “Bazı şeylerin yapılmasının emredildiği va'd lafızları”dır. Bu başlık eserin en hacimli başlığıdır. İkinci nev' için-

<sup>51</sup> İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sahîh*, I, 106. İbn Hibbân'ın eseri telif amacı için ayrıca bk. Özçeltikçi, *İbn Hibbân'ın Karşıt Anlamlı Hadisleri Hadisin Bütünlüğü İlkesiyle Sahih'inde Değerlendirışı*, s. 12.

<sup>52</sup> Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 70. İbn Hibbân'ın emir ve nehiyleri tasnifinde temel teşkil eden ilke ve esaslar için bk. Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 70-72.

<sup>53</sup> Ancak İbn Hibbân'ın Buhârî tarzında uygulamış olduğu bu metot, yani nev ve zikir başlıklarında hüküm ortaya koyma tenkitten vâreste kalmamıştır. Konuyla ilgili tespitlerde bulunan Halis Aydemir'in değerlendirmeleri şu şekildedir: “Tebvîb ve tasnîf bir hadis kitabı açısından kaçınılmaz bir gereklilik olduğuna göre bir müellifin yapacağı en güzel şey, ilgili başlıkları düzenlerken hadis metinleri ile okuyucu arasına girmemeye özen göstermek olmalıdır. Hz. Peygamber'in ر ب مبلغ أوعى من سامع

hadisine uygun olarak, hangi meslekten ve hangi meşrebtен olursa olsun okuyucuya saygı duymalı onun değerlendirmelerinin önemine ciddiyetle inanmalıdır. Aksi takdirde fikrin önüne bir set çekilmiş, ilerlemenin önü kapatılmış ve akıl donuk hale dönüştürülmüş demektir. Toplumdaki milyonlarca aklın birkaç akla râm olduğu böyle bir anlayış, temel tercihlerini ve dine dahil olma keyfiyetini dahi akletmek üzerine kuran İslâm gibi bir dinin mensuplarına yakışmamaktadır. Tebvîb ve tasnîf bir gruplama bir bölümlenme olarak masum şekliyle nötr kalmalı, okurun zihnini belli bir istikamette saat kurar gibi kurmanın bir vesilesi olarak değerlendirmemelidir. Herkesten önce müellifler, isabet ettikleri kadar hata da da etmelerinin mümkün olduğu gerçeğinden hareketle, manipülasyondan kaçınmalı, kat'î ve keskin ifadelerden uzak durmalı, son sözü söyleme yetkisini kendilerinde görmemeli, okuyucuya metni değerlendirme şansını tanımalıdır. Bu durum hadis metinlerinden yola çıkılarak ameli planda fıkha doğru giden süreçte oluşturulmuş belli şablonları kırarak, topluma bu yönde serinkanlı bir tartışma ortamı ve iyi bir esneklik kazandıracaktır.” bk. Aydemir, “Metnin Anlaşılmasında Tebvîb ve Tasnîfin Rolü İbn Hibbân'ın et-Tekâsim ve'l-Enva' Örneği”, s. 35-36.

<sup>54</sup> İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sahîh*, I, 119.

de, İbn Hibbân abdest, namaz, oruç, sadaka, cihâd, fedâil-i a'mâl, Kur'an okumanın faziletleri vb. birçok konuda Hz. Peygamber'in işleyene verilecek ecir zikrettiği hadislerle yer vermiştir. "Kim bir mescid yaparsa, Allah benzerini onun için cennette yapar"<sup>55</sup>, "Namaz kılan kişi, namaz kıldığı yerde bulunduğu sürece, melekler "Allahım onu başışla, Allahım ona merhamet et" diyerek onun için dua ederler"<sup>56</sup>, "Kim bir oruçluya iftar ettirirse, iftar ettirdiği kişinin ecrinde bir eksilme olmadan, iftar ettirene de aynı ecir yazılır"<sup>57</sup> hadisleri bu başlık altında yer verilen bazı hadislerdir.

Daha önce belirttiğimiz gibi İbn Hibbân emir ve nehiylerin bağlayıcılık durumunu açıkça ortaya koymaya çalışmaktadır. Onun bu çabasını en net şekilde gösteren başlık formatlarından biri şudur:

Evâmir bölümü sekizinci nev': "Üç şeyin emredilmesi 1. Muhataplara bazı durumlarda farz olanlar, 2. Muhataplara tüm zamanlarda farz olanlar, 3. Zorunluluk ifade etmeyen mübâh olan emirler"<sup>58</sup>

Benzer başlıklar nevâhî bölümünde de kullanılmıştır.

Dördüncü nev': "Bazı muhatabların her zaman değil de bazı durumlarda bazı şeylerden men edilmesi"<sup>59</sup>

Başlıklar içinde kullandığı bazı ifade kalıpları da onun emirlerin bağlayıcılık durumu ile ilgili kanaatini yansıtır niteliktedir. Bu ifade kalıpları, emru irşâdin, emru nedbin, emru farîzatin, emru îcâbin vb. şeklindedir. O, bu ifade kalıplarını aynı başlık içinde kullanmış ve söz konusu emrin farz değil irşâdî olduğunu belirtmiştir.<sup>60</sup>

Bazen İbn Hibbân, bağlayıcılık yorumu içeren başlıklarını rivâyetlerden mülhem oluşturmuştur. Hz. Peygamber'in "Bana altı şey hakkında garanti verin, ben de size cennete gireceğinizi garanti edeyim..." hadisi için "altı şeyin emredilmesi; ilk üçü muhataplara bazı durumlarda farzdır, son üç ise muhataplara tüm zamanlarda farzdır" başlığını kullanmıştır. Hadiste Hz. Peygamber'in zikrettiği ilk üç davranış, doğru sözlü olmak, sözünde durmak, emanetleri korumaktır. Son üç davranış ise, ırzı korumak, gözleri haramdan sakınmak, eline hakim olmaktır.<sup>61</sup> Görüldüğü gibi aralarında net bir ayırım görünmemesine rağmen İbn Hibbân, zikredilen ilk üç ve son üç davranışa ittibâ konusunda kendi yorumunu ortaya koymuştur. İbn Hibban'ın bu davranışların bağlayıcılıkları arasında benimsediği ayırımdaki kriterinin ne olduğu üzerinde düşünüldüğünde bir sonuca ulaşmak zor gibidir. Ancak ilk üç davranışın istisnâî durumları ihtivâ edebilecek olması İbn Hibbân'ı biraz olsun anlamamızı kolaylaştırmaktadır. Mesela, insan ikrâh durumlarında doğru söylemekle veya sözünde durmakla mükellef tutulmayabilir.

<sup>55</sup> İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sahîh*, I, 147.

<sup>56</sup> İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sahîh*, I, 164.

<sup>57</sup> İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sahîh*, I, 212.

<sup>58</sup> İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sahîh*, II, 38.

<sup>59</sup> İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sahîh*, III, 89.

<sup>60</sup> İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sahîh*, II, 39 (Dokuzuncu nev' başlığı).

<sup>61</sup> İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sahîh*, II, 197.

Fakat son üç davranışta İbn Hibban'a göre böyle istisnâî durumlar söz konusu olmasa gerektir.

Eserde evâmir ve nevâhî bölümlerindeki nev' başlıklarının altında "zikir" başlıkları vardır. Kullanılan zikir başlıkları değişik formatlardadır:

ذكر الزجر...، ذكر البيان...، ذكر العلة...، ذكر الخير...، ذكر خير...

Zikir başlıklarından da görüleceği gibi İbn Hibbân, illetin varlığını dikkate almış, bu doğrultuda, illeti açıklayıcı rivâyetlere yer vermiştir. ذكر العلة التي من أجلها زجر

en şeklindeki zikir başlığını birçok nehiy rivâyetinde kullanmıştır. Nevâhî

bölümünün on ikinci nev'inde kullandığı "konuşmada zikredilmeyen, ancak ikinci bir haberde zikredilen bir illetten dolayı umûm ifade eden bir lafızla bir şeyin men edilmesi; bu illet ne zaman var olursa bu fiilin yapılması men edilir; ne zaman illet yok olursa yapılması câiz olur" başlığı illetin İbn Hibbân'ın hükümlerindeki etkisini gözler önüne sermektedir.<sup>62</sup> Evâmir'de ise şartın varlığını önemsemiş, evâmir bölümünün kırk üçüncü nev'i için kullanmış olduğu "şarta bağlı olarak bir şeyin emredilmesi; şartın varlığında emre uymak vâcip olur; şart olmadığında emir varlığını devam ettirmez" başlığıyla, emirlerin bağlayıcılığını şart odaklı değerlendirmiştir.<sup>63</sup>

İbn Hibbân bazen emir ve nehiylerin illetini kendisi açıklamış<sup>64</sup> bazen de Hz. Peygamber'in illeti açıkladığı hadise yer vermiştir. Örneğin kadının teyze ve halasıyla aynı nikâh altında bulundurulmasının Hz. Peygamber'in yasakladığı hadislerin ardından ve bunun illetinin bizâtihi Hz. Peygamber tarafından açıklandığı hadisi esere almıştır. Hz. Peygamber bu tür nikahı yasaklamış ve gerekçesini şöyle açıklamıştır:

إِئْتَنَ إِذَا فَعَلْتَن ذَلِك قَطَعْتَن أَرْحَامَكَن

"Şayet siz böyle bir şey yaparsanız, akrabalık bağına zarar vermiş (bu bağı kesmiş olursunuz".<sup>65</sup>

Ayrıca İbn Hibbân, yeri geldiğinde eserinde garîb lafızları da açıklamayı ihmal etmemiştir. Örneğin bir hadisin senedinde geçen "en-Nîlî" nisbeli râvîyi tanıtmak için "Nîl" kelimesini "Vâsıt'ta bir köy" olarak açıklamıştır.<sup>66</sup> Garîb lafızları açıklamak için farklı rivâyetleri kullandığı da görülmektedir. Örneğin أعجاز lafzını açıklamak için أدبار lafzının yer aldığı bir diğer rivâyeti kullanmıştır.<sup>67</sup>

Diğer taraftan, konuyla ilgili tahsîs ifade eden, illeti açıklayan, tenâkuza işaret eden veya birbirini destekleyen rivâyetleri toplaması konu bütünlüğünü sağlaması açısından eserin önemli özelliklerindedir. Bu doğrultuda İbn Hibbân, birçok konuyu teferruatlı bir şekilde incelemiş, konuyla ilgili bütün rivâyetleri toplamaya

<sup>62</sup> İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sahîh*, III, 141.

<sup>63</sup> İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sahîh*, II, 169.

<sup>64</sup> İbn Hibbân kendi görüşünü açıklarken genellikle قال ابو حاتم ifadesini kullanmıştır.

<sup>65</sup> İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sahîh*, III, 77.

<sup>66</sup> İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sahîh*, III, 76.

<sup>67</sup> İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sahîh*, III, 97.



özen göstermiş ve rivâyet bütünlüğünü sağlamaya çalışmıştır. Örneğin sekizinci nev' de sadece kerâhet vakitlerini konu edinmiş, bu konuyla ilgili tüm rivâyetleri bir araya getirmeye çalışmıştır. Bu nev' altında yirmi altı zikir başlığı bulunmaktadır.<sup>68</sup> İbn Hibbân, rivâyet bütünlüğünü sağlamaya nev' başlığında başlamakta, bu çabasını seçtiği rivâyetlerde sürdürmektedir. Mesela, evâmir bölümünün, otuz beşinci nev'i için kullanılan başlık "zorunlu olarak emredildiği halde, ikinci bir haberde gelen delillerin mendûbluğuna işaret eden bir şeyin emredilmesi"dir. Kullandığı bu ifade ile İbn Hibbân, daha işin başında konu ile ilgili rivâyetlerin bir arada değerlendirilmesi gerektiğine dikkat çekmektedir. Ardından, başlık altında Cuma günü gusül abdesti örneğini işlemiştir. Zikrettiği ilk beş hadis, herkesin Cuma günü gusül abdesti alması emrini içerirken, sonraki hadisler Cuma günü gusül emrinin, ihtilâm olmuş kişilere yönelik olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla İbn Hibbân'a göre, Cuma günü guslü, ilk hadisler çerçevesinde zorunluluk ifade ediyor gibi görünse de emrin asıl muhatapları ihtilâm olmuş kişilerdir. Bunlar dışındakiler için Cuma günü gusül emri, mendûbluk ifade etmektedir.<sup>69</sup>

Eserinde benimsemiş ve uygulamış olduğu metotlar bir tarafa, genel olarak İbn Hibbân'a göre, Hz. Peygamber'in emir ve nehiyelerine, mendûb olduklarını gösteren deliller olmadığı sürece zorunlu olarak uyulması gerekmektedir.<sup>70</sup>

#### 4. İbnü's-Sika es-Sayrafi ve *el-Evâmir ve'n-Nevâhi*

İbnü's-Sika es-Sayrafi<sup>71</sup>, eserin mukaddimesinde kütüb-i sitte ismiyle şöret bulmuş altı kitaptaki emir ve nehiy hadislerini bir araya getirmeye çalıştığını söylemektedir. Sayrafi, kütüb-i sitte içerisinde İbn Mâce yerine, İmam Mâlik'in *Muvatta'*ını tercih etmiştir. Sayrafi, sika ravilerle rivâyet edilip sahih kabul edilenler dışında hadis almadığını ve bazı râvîlerin zayıflıkları ile ilgili de yorum yapmadığını belirtmektedir. Kütüb-i sitte imamlarının tamamının ittifâk halinde rivâyet ettikleri hadisler için رواه الجماعة ifadesini kullandığını belirtmiştir. Buhârî ve Müslim'in ittifak ettiklerini, ayrıca diğer imamlardan ittifak halinde rivâyet edilen hadislere de işaret ettiğini söylemiştir. Sayrafi, sadece "zühd" babında İbn Mâce'den bir nakilde bulunduğu, bundan başka Kütüb-i sitte dışında hiçbir kaynaktan hadis rivâyet etmediğine özellikle dikkat çekmiştir. Eser iki bölümden oluşmaktadır.

<sup>68</sup> İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sahîh*, III, 116-127.

<sup>69</sup> İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sahîh*, II, 147-152.

<sup>70</sup> İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sahîh*, II, 7.

<sup>71</sup> Daha önce değinilen ve eserleri hakkında bilgi verilen üç müellif kadar iyi tanınmadığını düşündüğümüz için Sayrafi hakkında kısa bir bilgi vermenin faydalı olacağını düşünüyoruz. Sayrafi, hicri 670 yılından sonra doğmuştur. Zehebî'nin (ö. 748/1348) verdiği bilgiye göre süfidir. İlim ve sünnet alanında birçok eser telif etmiştir. Fukarâya yardım eden biridir. Reşîduddin İbn Ebi'l-Kasım (ö. 707/1307) ve İmâduddin İbnü't-Tabbâl (ö. 708/1308) gibi alimlerden ders okumuştur, bk. Zehebî, *Mu'cemu's-şuyûh*, I, 216; Sayrafi'nin, eğitimini Bağdat'taki Mustansırıyye medresesinde aldığı tahmin edilmektedir. Dimeşk'teki Sümeysâtiyye hankâhı kütüphanesinde müdürlük yapmıştır. Hadis, fıkıh, İslâm ahlakı ve tasavvuf alanlarında eser telif etmiştir. Hicri 742 yılında Dimeşk'te vefat etmiştir. İbnü's-Sika es-Sayrafi'nin başlıca eserleri şunlardır; *Hulâsatu'l-menkûl min ehâdisi'r-Rasûl*, *Matlabu'l-vusûl ilâ ittibâi sünneti'r-Rasûl*, *el-Evâmir ve'n-nevâhi*, *el-Fetâva'n-nebeviyye fi'l-mesâli'd-dîniyye ve'd-dünyeviyye*, bk. Akpınar, "İbnü's-Sika es-Sayrafi", *DİA*, XXI, 209-210.

1. Bölüm: *el-Evâmir*, 2. Bölüm: *en-Nevâhî*

Bu iki bölümdeki konular veya bâblar alfabetik olarak düzenlenmiştir. Bu alfabetik tertipte Sayrafi, ilgili emir veya nehyi tanımlayan kelimeye göre bir sıralamayı esas almıştır. Genel olarak her hadis ilgili babta zikredilmiş ancak konusu geniş ise ve farklı konuları da ilgilendiriyorsa farklı bâblarda da rivâyet edilmiştir. Sayrafi, konuları alfabetik olarak düzenlenmekteki amacını “teshîl” yani okuyucuya kolaylık olarak açıklamaktadır. Ayrıca eserinde garîb lafızları açıkladığını, kolaylık olması sebebiyle bu açıklamaları hâmişte değil hadis metinlerinin olduğu yerde yaptığını söylemiştir. Son olarak kitapta sözü fazla uzatmadığını, tekrardan kaçındığını ifade ederken, eserin uzun ile kısa arasında muhtasar bir nitelik arz ettiğini dile getirmiştir.<sup>72</sup>

Eserin birinci bölümü olan “evâmir” de 424 bab ve 927 hadis bulunmaktadır. İkinci kısım “nevâhî” de ise 863 bab ve 1680 hadis vardır. Görüldüğü gibi nevâhî kısmı hem bab sayısı hem de hadis sayısı itibarıyla evâmir kısmının neredeyse iki katıdır.

Her iki bölüm de alfabetik olarak başlamaktadır. Evâmir bölümünde hemze yetmiş yedi bâb içerirken, bu sayı nevâhî bölümünde ellidir. Bab başlıklarındaki format genel olarak, emirlerde “باب...والامر به”, nehiylerde “باب...والنهى عنه” şeklindedir. Sayrafi, bu bâblarda bir ya da iki hadis zikretmektedir. Bablarda nadiren ikiden fazla hadis kullanılmıştır.<sup>73</sup>

Mukaddimede belirttiği gibi Sayrafi sık sık garîb lafızları açıklamaktadır. Örneğin *يوعي عليك* ifadesini “cimrilikten kinâyeye” olarak açıklamıştır.<sup>74</sup> “el-Keyyisu” (الكيس) kelimesini “akıllı”, “dâne” (دان) fiilini ise “hesaba çekmek” olarak şerh etmiştir.<sup>75</sup> *İsbâgu'l-vudu'* (اسباغ الوضوء), ifadesini ise, abdestin tam bir şekilde alınması, suyun bütün âzalara tam olarak ulaştırılması olarak yorumlamıştır.<sup>76</sup> Bazen garîb lafız açıklamaları hadis metninde geçen lafızlara göre uzunca yapılmıştır. Örneğin zekatın terki babı ve bunun yasak oluşunda birçok lafzın açıklamasına yer verilmiştir.<sup>77</sup> Sayrafi'nin yapmış olduğu garîb lafız açıklamalarının ilgili hadisteki emrin ve nehyin daha net bir şekilde ve doğru anlaşılmasına önemli katkı sağladığını düşünmekteyiz.

<sup>72</sup> Sayrafi, *el-Evâmir ve'n-nevâhî*, s. 12-13.

<sup>73</sup> Örneğin, resmin yasak oluşu babında üç ayrı hadise yer vermiştir, bk. Sayrafi, *el-Evâmir ve'n-nevâhî*, s. 343. Yine Allah'tan başkası adına ve yalan yemin konusunda üç hadis rivâyet etmiştir, bk. Sayrafi, *el-Evâmir ve'n-nevâhî*, s. 352-353. Hased ile ilgili altı hadisi tahrîc etmiştir, bk. Sayrafi, *el-Evâmir ve'n-nevâhî*, s. 355-357. Ribâ ile ilgili de sekiz hadise ilgili babta yer vermiştir, bk. Sayrafi, *el-Evâmir ve'n-nevâhî*, s. 373-375. Yine istiâze ile ilgili bâbta da sekiz hadisi eserine almıştır, bk. Sayrafi, *el-Evâmir ve'n-nevâhî*, s. 31-33.

<sup>74</sup> Sayrafi, *el-Evâmir ve'n-nevâhî*, s. 292.

<sup>75</sup> Sayrafi, *el-Evâmir ve'n-nevâhî*, s. 295.

<sup>76</sup> Sayrafi, *el-Evâmir ve'n-nevâhî*, s. 22. Diğer garîb lafız açıklamaları için bk. Sayrafi, *el-Evâmir ve'n-nevâhî*, s. 49, 122, 145, 150, 221, 297, 310, 314, 416.

<sup>77</sup> Sayrafi, *el-Evâmir ve'n-nevâhî*, s. 323. Diğer uzun garîb lafız açıklamaları için bk. Sayrafi, *el-Evâmir ve'n-nevâhî*, s. 428, 436, 448, 451.

Sayrafi, rivâyet farklılıklarına da işaret etmiştir. Örneğin “kişinin, şirk ve küfrü arasında namazın terki vardır” hadisini Müslim’den naklettikten sonra “fî rivâyetin uhrâ” ifadesini kullanarak “küfür ve iman arasında namazın terki vardır” şeklindeki Tirmizî hadisini de rivâyet etmiştir.<sup>78</sup> Yine “fî rivâyetin” diyerek, “لا یرحم من لا یرحم الله” hadisinin, “من لا یرحم الناس لا یرحمه الله” varyantına da dikkat çekmiştir.<sup>79</sup>

Sayrafi’nin bab başlıkları, İbn Hibbân’ın bab başlıkları gibi hüküm içermektedir. O, nötr (hüküm içermeyen) başlıklar kullanmayı tercih etmiştir. Ancak, Sayrafi, bazen bab başlığında hadisin hükmünün çerçevesini genişletmiştir. Mesela, “içinde köpek ve sûret bulunan eve melek girmez” hadisi için kullandığı bab başlığı “içinde resim bulunan eve girme ve bunun yasak oluşu” dur.<sup>80</sup> Halbuki görüldüğü üzere hadiste böyle bir eve girilmeyeceğine değinilmemekte, sadece içinde resim ve köpek bulunan eve melek girmeyeceği bildirilmektedir.

Eserde dikkat çeken bir diğer nokta ise bazen bab başlığı ile babta zikredilen hadislerin konu birliğinin olmamasıdır. Örneğin “ribânın nehyi” babı altında zikredilen ilk dört hadis ribâ ile ilgiliyken, diğer dört hadis riyâ ve gösteriş ile ilgilidir.<sup>81</sup> Bunun Sayrafi’nin bir tercihi mi olduğu, yoksa bir istinsâh veya tahkik hatası mı olduğu konusunda net bir bilgi elimizde bulunmamaktadır. Bunun için eserin yazma nüshalarının gözden geçirilmesi gerekmektedir.

Sayrafi, emir ve nehiy ile ilgili ayrıntılı açıklamalarda bulunmamış, konularla ilgili nadiren yorumlar yapmıştır. Örneğin rüşvetin nehyi konusunda rüşvetin kesinlikle haram olduğunu, ancak zulmü engellemek ve zulümden kurtulmak için verilecek rüşvetin böyle olmadığını, bu niyetle rüşvet verenin hadiste zikredilen lânetin kapsamına girmeyeceğini söylemiştir.<sup>82</sup> Zinânın nehyi konusunda Muhammed Bâkir’ın “zinâ eden imandan çıkar” sözünü nakletmiş ve “zinâ eden mümin olduğu halde zinâ etmez” hadisini açıklamaya çalışmıştır. Ona göre, bu sözün anlamı şudur: Zinâ eden kâmil iman ile zina etmez. Heva sahibi hevası için zinâ eder. Zinâ ve fuhşu nehyeden bu fiilleri işleyen, imanını göz önünde bulundurmaz. Böyle bir durumda iman zaten ortadan kaldırılır.<sup>83</sup> Yapmış olduğu yorumlardan biri de kahinliğe yöneliktir. Ona göre, İslâm kahinliği bâtil addetmiş ve kahinlerin sözünün dinlenilmesini ve onların haber verdiklerinin tasdik edilmesini yasaklamıştır.<sup>84</sup>

Sayrafi, çok az da olsa bazen emir ve nehyin sebebine yönelik açıklama yapmıştır. Ancak dediğimiz gibi bu tür açıklamalar yok denecek kadar azdır. Bu açıklamalardan biri Cahiliye selamlaşmasına aittir. Sayrafi’ye göre bu tür selam İslâm selamının yayılması ve bu selamı teşvik etmek için nehyedilmiştir.<sup>85</sup>

<sup>78</sup> Sayrafi, *el-Evâmir ve’n-nevâhî*, s. 319.

<sup>79</sup> Sayrafi, *el-Evâmir ve’n-nevâhî*, s. 128.

<sup>80</sup> Sayrafi, *el-Evâmir ve’n-nevâhî*, s. 370.

<sup>81</sup> Sayrafi, *el-Evâmir ve’n-nevâhî*, s. 373-375.

<sup>82</sup> Sayrafi, *el-Evâmir ve’n-nevâhî*, s. 375.

<sup>83</sup> Sayrafi, *el-Evâmir ve’n-nevâhî*, s. 381.

<sup>84</sup> Sayrafi, *el-Evâmir ve’n-nevâhî*, s. 388.

<sup>85</sup> Sayrafi, *el-Evâmir ve’n-nevâhî*, s. 86.

Sayrafi, bir babta konuyla ilgili her hadisi zikretmemiş, bazen konuyla ilgili hadislerin bulunduğu diğer yerlere atıfta bulunmuştur.<sup>86</sup> Bazen de sadece konuyla ilgili hadislerin çokluğunu ifade ederek her hadisi zikretmediğini ifade etmiştir.<sup>87</sup> Yine çok az da olsa Sayrafi, bazı hadislerin açıklanmasında bazı nakillere başvurmuştur. Örneğin 862. babta Hattâbî'den (ö. 388/998), 861. babta Hümejdî'den (ö. 488/1095) nakillerde bulunmuştur.<sup>88</sup>

Girişte Hz. Peygamber'in emir ve nehiyelerinin bağlayıcılığı hakkında bir bilgi vermemesine rağmen Sayrafi, eserin sonunda "حاتمة المؤلف" bölümünde konuya dair bazı açıklamalar yapmıştır:

"Ashâb-ı hadîs, Hz. Peygamber'in emirlerinin farz, nehiyelerinin ise haram olduğunu, O'nun (s.a) sözünün Kur'an gibi olduğunu söylemiştir. Diğer bazıları ise Hz. Peygamber'in nehiyelerinin emirlerinden daha kuvvetli olduğunu, emirlerin içinde farz olan farz olmayan bulunduğunu kabul etmişlerdir. Diğer bazıları ise emirlerinin ulemânın telâkkisine göre farz, sünnet veya mendûb kabul edildiğini, nehiyelerin ise haram olduğunu ifade etmişlerdir. Bu aynı zaman da bazı fıkıhçıların da görüşüdür. Hz. Peygamber'in "bir şeyi emrettiğimde gücünüz yettiğince yapın, nehyettiğimde ise ondak uzak durun" sözü bunu te'yîd etmektedir. Buradaki فانتهوا ile nehyedilen şeyin tamamı kastedilmektedir. Emirler söz konusu olduğunda ise; örneğin müezzinin söylediklerini söyleyin; ayakkabıyı sağdan giymeye başlayın gibi emirler âdâba, tergîbe itlâk olunabilir. Nehiyelerde de durum aynıdır. Birçok nehiy âdâba yöneliktir. Ancak ulemâ Hz. Peygamber'in herhangi bir şeyi söyleyeni veya yapanı azab, cehennem, Allah'tan uzaklaşma gibi durumlarla korkutması nedeniyle bazı nehiyelerin tahrîm ifade ettiğini kabul etmişlerdir."<sup>89</sup>

## 5. Muhammed Bâkır el-Meclisî ve *Bihâru'l-Envârî'l-Câmia*

### *li-Düreri Ahbârî'l-Eimmeti'l-Ethâr* adlı eserin Bâbu Cevâmiu

#### Menâhi'n-Nebiyi ve Müteferrikâtihâ Adlı Bölümü

Erken döneme ait yukarıdaki eserlerin yanında Şîf- İmâmî bir alim olan Muhammed Bâkır el-Meclisî'nin<sup>90</sup> *Bihâru'l-envâr* adlı eserinde, hadislerdeki nehiyeleri derleme çalışması vardır. Muhammed Bâkır el-Meclisî'nin Şîf- İmâmî rivâyetleri topladığı *Bihâru'l-envâr*, onun en önemli eseri olarak kabul edilmektedir. Bu eserde yaklaşık dört yüz Şîf kaynaktan yararlanmış, birçok Sünnî alimin eserlerine

<sup>86</sup> Sayrafi, *el-Evâmir ve'n-nevâhî*, s. 427.

<sup>87</sup> Sayrafi, *el-Evâmir ve'n-nevâhî*, s. 435.

<sup>88</sup> Sayrafi, *el-Evâmir ve'n-nevâhî*, s. 444.

<sup>89</sup> Sayrafi, *el-Evâmir ve'n-nevâhî*, s. 491-492. Sayrafi bu açıklamaların ardından Hz. Peygamber'in bu türden şiddetli vaîd içeren hadislerini "*Kitâbu'l-va'd ve'l-va'id*" adlı eserinde topladığını ifade etmiş ve eserini bitirmiştir.

<sup>90</sup> Sayrafi gibi iyi tanınmadığını düşündüğümüz için Meclisî'nin biyografisi hakkında kısa bir bilgi vermenin faydalı olacağını düşünüyoruz. Ziriklî'nin verdiği bilgilere göre, Meclisî İmâmiyye'dendir. Farsçaya birçok hadisin tercemesini yapmıştır. Başlıca eserleri; *Bihâru'l-envâr*, *Kitâbu'l-akl ve'l-ilm ve'l-cehl*, *Mir'âtu'l-ukûl*, *es-Siretü'n-nebeviyye*, *el-İmâme*, *es-Semâ ve'l-âlim*, *er-Risâletü'l-vecîze*, *Târîhu Fâtıma ve'l-Hüseyn*'dir, bk. Ziriklî, *A'lâm*, VI, 48-49; Babası yine bir alim olan, Muhammed Takî el-Meclisî'dir, bk. Ziriklî, *A'lâm*, VI, 62.

de atıfta bulunmuştur.<sup>91</sup> Meclisî'nin "*Bihâru'l-envâr*"ı telif amacı, onun Kur'an'ın anlaşılabilirliği için kaynak olarak hadisleri ve imamlara ait haberleri kabul etmesidir denilebilir.<sup>92</sup>

"*Bihâru'l-envâr*"ın çalışmamızı ilgilendiren bölümü elimizdeki baskıya göre yetmiş altıncı cildin son bölümü olan ve yaklaşık elli sayfadan oluşan *Bâbu cevâmiu menâhi'n-nebiyyi ve müteferrikâtihâ* adlı kısımdır. Meclisî, bu bölümden hemen önce çok özet bir şekilde ahkâma dair Kur'anı Kerim'deki nehiylere değinmiş, hemen ardından Hz. Peygamber'in nehiyelerine geçmiştir.

Meclisî, Hz. Peygamber'in nehiyelerine yer verdiği bu bölümdeki rivâyetleri bazı kaynaklardan nakletmiştir. Bu kaynaklar daha çok eş-Şeyh Sadûk (ö. 381/991)'a aittir. Bölümde, Şeyh Sadûk'un, *Emâli, Meâni'l-ahbâr, Sevâbu'l-a'mâl, el-Hisâl, İlelü's-şerâi* adlı eserlerinden yararlanılmıştır. Bunun yanında, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Ali el-Hüseyn Harrânî'nin (ö. 381/991) *Tuhafü'l-ukûl an âli'r-Rasûl*, Ca'fer b. Mansûr'un (ö. 380/990) *es-Serâir*, Ahmed b. Muhammed b. Hâlid el-Berkî'nin (ö. 274/887) *el-Mehâsin*, İmam el-Askerî'nin (ö. 260/875) *Tefsîru'l-İmâm el-Askerî*, Ebû Cafer Muhammed b. Hasan b. Ali Tûsî'nin (ö. 460/1067) *Kitâbu'l-emâlî*, Ebû Turâb Abdimenâf Ali'nin (ö. 40/661) *Nehcu'l-belâga*, Suyutî'nin (ö. 911/1505) *ed-Durru'l-mensûr* adlı eserleri, *Bihâru'l-envâr*'ın kaynakları arasındadır.

Meclisî'nin, nehiy hadislerinin tasnifinde, özellikle nehiy ifade kalıpları açısından bir sistematikten bahsetmek mümkündür. Ayrıca, hadisleri kaynaklara göre, tasnif etmesi de onun sistematığı içine dahil edilebilir.

Örneğin; eserin başında, Hamza b. Muhammed el-Alevî, Abdülaziz b. Muhammed b. İsâ el-Ensârî, Muhammed b. Zekeriyya el-Cevherî el-Kılâbî, Şuayb b. Vâkîd, Hüseyin b. Zeyd, Sâdık b. Cafer b. Muhammed, an ebîhi, an âbâihî, an emîri'l-mü'minîn tarikiyle ... *نهى رسول الله عن* ve ... *نهى أن* kalıbıyla gelen hadisler aktarılmıştır.<sup>93</sup>

Aynı senedle, bizim "kötü âkibeti haber verme" şeklinde adlandırdığımız nehiy ifade şekliyle gelen hadislerle yer vermiştir. Burada daha çok *من* (men) ve *لا و* (elâ vemen) ile başlayan şart cümlesi şeklindeki kalıplarla gelen hadisler yer almaktadır.<sup>94</sup> Aynı kalıplarla gelen hadisleri, bölümün sonunda da görmek mümkündür.<sup>95</sup>

Meclisî'nin, naklettiği nehiy hadislerinde bulunan diğer bir nehiy ifade şekli, Allah'ın bazı şeyleri kerîh gördüğünün haber verildiği "... *ان الله كره لكم*" kalıbıdır.<sup>96</sup>

Meclisî, tasnifinde kullanmış olduğu bu ifade kalıplarının bulunduğu hadisleri, eş-Şeyh Sadûk'un *Kitâbu'l-emâlî* ve *Sevâbu'l-a'mâl* isimli eserlerinden almıştır.

<sup>91</sup> Öz, "Meclisî, Muhammed Bâkır", *DİA*, XXVIII, 253.

<sup>92</sup> Bk. Öz, "Meclisî, Muhammed Bâkır", *DİA*, XXVIII, 253.

<sup>93</sup> Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, LXXVI, 328-332.

<sup>94</sup> Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, LXXVI, 332-336.

<sup>95</sup> Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, LXXVI, 359-374.

<sup>96</sup> Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, LXXVI, 337-338.

Bu ifade kalıpları ile gelen hadisleri bir bütün halinde vermeyi tercih eden Meclisi, diğer nehiy hadislerini yukarıda değindiğimiz kaynaklara göre tasnif etmiştir.

## 6. Tergîb ve Terhîb Edebiyatında Evâmir ve Nevâhî

Hadis edebiyatında ilk örneği hicrî IV. asırda görülen terğîb ve terhîb literatürü evâmir ve nevâhî literatürü ile sıkı bir ilişki içindedir.<sup>97</sup> Bu ilişkiyi göstermek için, biz çalışmamızda terğîb ve terhîb edebiyatının en meşhur eseri olan Münzirî'nin *et-Tergîb ve't-terhîb mine'l-hadisi's-şerîf* adlı eserini muhtevâ olarak tanıtp, eserin evâmir ve nevâhî literatürü ile ilişkisini ortaya koymaya çalışacağız.

Münzirî, eserin mukaddimesinde kendisine yöneltilen yoğun talep neticesinde, çok uzatmadan, isnadları zikretmeden terğîb ve terhîb konusunda câmî bir kitap telif etme amacıyla eserini kaleme aldığını ifade etmektedir. Eserin hacminin küçük olduğunu ama bilgi açısından zenginlik arz ettiğini, diğer kitaplardan bazı farklı yönleri içerdiğini ve bu alandaki bilgilerin açık ve kısa bir şekilde kitapta verildiğini ifade etmektedir. Münzirî'nin üzerine önemle vurgu yaptığı bir nokta onun Hz. Peygamber'in fiillerine yer vermediğidir.<sup>98</sup> Diğer taraftan o, terğîb ve terhîb literatüründe daha önce telif edilen eserlerde tesâhülün olduğunu, birçok müellifin mevzû hadisleri bile rivâyet etmelerine rağmen, bu tür hadislerin durumunu açıklamadıklarını dile getirmektedir.<sup>99</sup>

Münzirî'nin verdiği bilgiye göre eserdeki kaynakları; İmam Malik'in *Muvatta'*, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned'i*, Buhârî ve Müslim'in *Sahîh'leri*, Ebû Dâvûd'un *Sünen'i* ve *Kitâbu'l-merâsîl'i*, Tirmizî'nin *Câmi'si*, Nesâî'nin *es-Sünenü'l-kübrâ'sı* ve *Kitâbu'l-yevm ve'l-leyle'si*, İbn Mâce'nin *Sünen'i*, Taberânî'nin *el-Mu'cemu'l-kebîr*, *el-Mu'cemu'l-evsat* ve *el-Mu'cemu's-sagîr'i*, Ebû Ya'lâ'nın *Müsned'i*, Bezzâr'ın *Müsned'i*, İbn Hibban'ın *Sahîh'i*, Hâkim en-Neysâbü'rî'nin *el-Müstedrek* isimli eserleridir.<sup>100</sup>

Münzirî, zikrettiği kaynaklarda yer almayıp İsbehânî'nin eserinde bulunan bütün hadisleri kontrol ettiğini ve bu hadislerin çok az olduğu bilgisini vermektedir. Ayrıca, o, hakkında uydurma olduğu kararı verilen hadislerden kaçındığını, yani bu tür hadisleri eserine almadığına dikkat çekmektedir.<sup>101</sup>

<sup>97</sup> Tergîb ve terhîb edebiyatında ilk telif Ebû Hafs İbn Şâhin'e (ö. 385/9995) aittir. Eserinin ismi *Kitâbu't-terğîb ve't-terhîb*'tir. Diğer bir eser Ebu'l-Kâsım İsbehânî'nindir (ö. 535/1141). Eserin adı, *Kitabu't-terğîb ve't-terhîb*'tir. Bu iki eserden sonar bu literatürün en meşhur müellifi olan Münzirî (ö. 656/1258) *et-Tergîb ve't-terhîb mine'l-hadisi's-şerîf* adındaki eserini kaleme almıştır, bk. Kettânî, *Hadis Literatürü*, s. 81-82; Arifuddin Abdullah b. Es'ad b. Ali el-Yemânî Yafî (ö. 768/1366) de *et-Tergîb ve't-terhîb* isimli bir eser telif etmiştir. Eser Ebû Abdurrahman el-Mısrî el-Eserî tarafından tahkik edilmiştir (Daru's-sahâbe li't-türâs, I-II, Tanta 1994). Yakın dönemde ise Nâsiruddin Elbânî (ö. 1419/1999) *Sahîhu't-terğîb ve't-terhîb* isimli eserini telif etmiştir (Mektebetü'l-meârif, I-III, Riyâd 2000). Elbanî, ayrıca, terğîb ve terhîb konusundaki zayıf hadisleri topladığı *Zaifu't-terğîb ve't-terhîb* adında bir eser daha kaleme almıştır (Mektebetü'l-meârif, I-II, Riyâd 2000).

<sup>98</sup> Münzirî, *et-Tergîb ve't-terhîb*, I, 3.

<sup>99</sup> Münzirî, *et-Tergîb ve't-terhîb*, I, 3.

<sup>100</sup> Münzirî, *et-Tergîb ve't-terhîb*, I, 5-6.

<sup>101</sup> Münzirî, *et-Tergîb ve't-terhîb*, I, 8.

Bu bilgilerin ardından Münzirî, eseri için herhangi bir bilgiye ulaşılmasında kolaylık sağlaması için bab ve kitaplardan oluşan bir fihrist hazırladığı bilgisini vermiş ve eseri telife geçmiştir.<sup>102</sup>

Münzirî, eserini yirmi beş kitaba ayırmıştır. Her kitapta terğîb ve terhîb içeren bölümler vardır. Eserin başında “محتويات الكتاب” başlığı altında kitaplar içinde yer alan konular verilmiştir.<sup>103</sup> Eserde kullanılan başlıklarda ...الترهيب veya الترغيب في... من kalıpları kullanılmıştır. Münzirî'nin eserinde bu kalıbı kullandığı bazı başlıklar şöyledir:

“Beş vakit namaza ve bunun devamlı yapılmasına teşvik”<sup>104</sup>

“Zekatın verilmesinin teşviki ve vucûbiyetinin te'kîdi”<sup>105</sup>

“Şevvâl ayında altı gün oruç tutmanın teşviki”<sup>106</sup>

“Selâmın yayılmasının teşviki”<sup>107</sup>

“Ezandan sonra özürsüz olarak mescidden çıkmadan korkutma”<sup>108</sup>

“İmam hutbedeyken konuşmadan korkutma ve susmaya teşvik”<sup>109</sup>

“Kocası yanındayken ve kendisine izin vermediği durumlarda, kadının nafile oruç tutmaktan korkutulması”<sup>110</sup>

“Giyinme, konuşma, hareket vb. durumlarda erkeğin kadına, kadının erkeğe benzemesinden korkutma”<sup>111</sup>

“Evde hayvan, kuş vb. varlıkların resimlerini bulundurmaktan korkutma”<sup>112</sup>

Münzirî, hem terğîb hem terhîb ifade eden konularda iki ayrı başlık kullanmıştır. Bunun örneğini, libâs konusunda görmek mümkündür.

“Giyinmede tevâzu ve en şerefli varlık olan Hz. Muhammed'e uymak için gösterişin terkinin teşviki”

<sup>102</sup> Münzirî, *et-Tergîb ve't-terhîb*, I, 8.

<sup>103</sup> Münzirî, *et-Tergîb ve't-terhîb*, I, 9-21.

<sup>104</sup> Münzirî, *et-Tergîb ve't-terhîb*, I, 136.

<sup>105</sup> Münzirî, *et-Tergîb ve't-terhîb*, I, 265.

<sup>106</sup> Münzirî, *et-Tergîb ve't-terhîb*, II, 75.

<sup>107</sup> Münzirî, *et-Tergîb ve't-terhîb*, III, 266.

<sup>108</sup> Münzirî, *et-Tergîb ve't-terhîb*, I, 15.

<sup>109</sup> Münzirî, *et-Tergîb ve't-terhîb*, I, 256.

<sup>110</sup> Münzirî, *et-Tergîb ve't-terhîb*, II, 89.

<sup>111</sup> Münzirî, *et-Tergîb ve't-terhîb*, III, 105.

<sup>112</sup> Münzirî, *et-Tergîb ve't-terhîb*, IV, 54. Kullandığı başlıklar her ne kadar bir hüküm içermiyor gibi görünse de başlıklar altında kullandığı hadisler, onun konu hakkındaki düşüncesini yansıtmaktadır. Diğer taraftan Münzirî, eserinde başlıklar altında İbn Hibbân gibi ihtilaflı rivâyetlere yer vermemiş, başlıkla uyumlu hadisleri tercih etmiştir. Örneğin özürsüz bir şekilde ezandan sonra camiden çıkma ile ilgili rivâyet ettiği hadislerin tamamı nehye delâlet etmektedir. Aksi yönde bir söz veya uygulama rivâyet edilmemiştir. Münzirî'nin bu nehiy ile ilgili rivâyet ettiği hadisler şunlardır: “Biriniz mescideyken ezan okunursa namaz kılmadan çıkmasın”. (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XVI, 546). “Ezanı duyup, benim mescidimden bir ihtiyaç için çıkıp geri dönmeyen münafıktır”. (Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, IV, 149.). “Mesciddeyken ezan okunduktan sonra, bir ihtiyaç için dışarı çıkıp geri dönmeyen kişi münafıktır”. (İbn Mâce, *Ezan*, 7). “Ezandan sonra mescidden çıkan münafıktır, ancak bir özür için çıkıp, sonra dönme niyetiyle çıkan böyle değildir”. (Ebû Dâvûd, *el-Merâsîl*, I, 84).

“Şöhret, övünme, üstünlük için giyinmeden korkutma”<sup>113</sup>

Hz. Peygamber, giyimde tevazuyu tavsiye ederken, gösterişten uzak durulmasını istemektedir. Münzirî bu tavsiye (emir) ve sakındırmayı (nehiy) birlikte değerlendirmiş, konuyu muhatabın zihninde pekiştirmiştir.

Münzirî'nin kullanmış olduğu bu ve benzeri başlıklar ve başlıkların ihtivâ ettiği hadislerden yola çıkarak terğîb ve terhîb başlıklarının evâmîr ve nevâhî'ye karşılık geldiği söylenebilir. Münzirî, terğîb ifadesini kullanarak Hz. Peygamber'in birçok emrini; terhîb başlığını kullandığı konularda ise genel olarak Hz. Peygamber'in yasaklarını rivâyet etmiştir. Elbette, terğîb ve terhîblerin muhtevâsının, kat'î sûrette vucûbiyet ve tahrîm ifade ettiğini söylemek, literatürün içeriği bağlamında, mümkün değildir. Ancak terğîb ve terhîb literatürü içerik olarak evâmîr ve nevâhî literatürü içinde değerlendirilebilir.

## 7. Ebû Ubeyd el-Hilâlî ve *Mevsûatü'l-Menâhi's-Şer'iyye* *fi Sahîhi's-Sünneti'n-Nebeviyye*

Eserin müellifi Ebû Usâme Selim b. Ubeyd el-Hilâlî'dir. Birinci ciltte mukaddimenin ardından nehiy ile ilgili usûl konularına yer verilmiştir.<sup>114</sup> Bölüm ayrımında “Câmi” lerdeki tasnîf esas alınmıştır. Kitaplar bablara ayrılmıştır. Bab başlığının ardından babla ilgili ayetlere yer verilmiştir. İlgili hadisler verildikten sonra, “min fikhî'l-bab” başlığı altında sonuçlara yer verilmiştir. Eserin dördüncü cildi ayet, kitap, babların ve alfabetik olarak konuların bulunduğu bir fihristten oluşmaktadır. Bu fihrist sayesinde araştırılmak istenen nehye kolaylıkla ulaşılabilir.

Müellif, hadislerde geçen garîb lafızlarla ilgili bazen metin içinde<sup>115</sup> bazen dipnotlarda<sup>116</sup> açıklamalar yapmıştır. Eserine aldığı hadislerin isnadları ile hükümleri genelde dipnotta vermiş, isnadlar hakkında kendi kanaatini çoğu zaman beyan etmiştir.

Bab ile ilgili ayet varsa, bab başlığının ardından ilgili ayeti zikretmiştir.<sup>117</sup> Konuyla ilgili hadisin farklı tarrîklerine ve konuya dair farklı hadislere yer vermiştir.<sup>118</sup> Hilâlî'nin özellikle “min fikhî'l-bâb” bölümünde en fazla İbn Hacer'in *Fethu'l-bâr*'sinden istifade ettiği görülmektedir. İbn Hacer'in yanında, Şevkânî'nin *Neylu'l-evtâr*, Begavî'nin *Şerhu's-sünne*, İbn Teymiyye'nin *Mecmûu'l-fetavâ'sı*, sıklıkla referans olarak kullandığı kaynaklardır. Ayrıca Tirmizî'nin konuyla ilgili görüşlerini و العمل علي هذا...

<sup>113</sup> Münzirî, *et-Tergîb ve't-terhîb*, III, 107.

<sup>114</sup> Hilâlî, *Mevsûatü'l-menâhi*, I, 15-20.

<sup>115</sup> Hilâlî, *Mevsûatü'l-menâhi*, III, 263.

<sup>116</sup> Hilâlî, *Mevsûatü'l-menâhi*, III, 282.

<sup>117</sup> Bk. Hilâlî, *Mevsûatü'l-menâhi*, II, 308, III, 269.

<sup>118</sup> Bk. Hilâlî, *Mevsûatü'l-menâhi*, III, 250. Hilâlî, farklı rivâyetleri في رواية diyerek vermektedir.



## 8. Es'ad Muhammed Tayyib ve *en-Nevâhî fi's-Sahihayn*

Eserin müellifi Es'ad Muhammed et-Tayyib'tir. Eser on dokuz kitaptan oluşmaktadır. Müellif, eserin mukaddimesinde Müslümanların Hz. Peygamber'den vârid olan nehiylerden habersiz olduklarını gördüğünden dolayı Sahihayn'daki nehiy hadislerini toplamaya ve bunları açıklamaya karar verdiğini dile getirmektedir. Ayrıca, nehiylerin yiyecekler, giyecekler, bazı alış-veriş türleri vb. konularda hayatımızın her alanını kuşattığından (ilgilendirdiğinden) bahsetmektedir ve ona göre bunlardan en önemlisi ibadetlere ait nehiylerdir. Es'ad Muhammed Tayyib, Sahihayn'deki rivâyetleri İbn Hacer tertibine göre düzenlediğini belirtmiştir. Buhârî ve Müslim teferrüd de etseler ittifak da etseler ilgili hadisi eserine aldığına işaret etmektedir. Ayrıca senedleri ihtisâr ettiğini, farklı tarikler olması halinde kapsamı daha geniş olan, fiili işleyenin göreceği karşılığı içeren rivâyeti tercih ettiğine dikkat çekmiştir.<sup>119</sup>

Eserde "Câmi" lerin tertibi esas alınmıştır. Kitaplar ve bablar halinde konular işlenmektedir. İlk bölüm (kitap), "kitâbu'l-iman", son bölüm (kitap) "kitâbu'l-ahkâm ve'l-i'tisâm ve't-tevhîd"tir. Kitap başlıklarının ardından bab kelimesi kullanılmadan ana başlıkların altında konu ile rivâyetlere yer verilmiştir. "el-ma'ne'l-icmâlî" başlığı altında rivâyetlerin ardından sonuçlara yer verilmiştir. Mukaddime de de belirtildiği üzere, eserdeki hadislerin açıklanmasında, İbn Hacer'in *Fethu'l-bârî'si*, Nevevî'nin *Şerhu Müslim* ve Münâvî'nin *Feyzu'l-kadîr*'inden istifade edilmiştir.<sup>120</sup>

## Sonuç

Hz. Peygamber'in emir ve nehiyelerini ihtivâ eden eserler, mukayese edilecek olursa; İbn Hibbân, her emir ve yasağın aynı derecede bağlayıcı olmadığını, muhataba, karîneye, şartlara vb. durumlara göre bağlayıcılık durumunun değişebileceğini söylemiş, bu fikrini de kullanmış olduğu nev' başlıklarında ortaya koymuştur. Bu uygulamalarıyla o, sistemli ve kapsamlı bir şekilde Hz. Peygamber'in emir ve nehiyelerini analiz ve kritik etmiştir. Hakîm et-Tirmizî ise daha çok yasakların ardındaki sebep veya hikmet üzerinde durmuş, yasakları sebep ve hikmet boyutlarıyla değerlendirmiştir. Her yasağın bir gerekçeye dayandığını isbata çalışmıştır. Bu çaba onu bazen uzmanlık alanı olmamasına rağmen tıbbî açıklamalar yapmaya dahi sevk etmiştir. O da tıpkı İbn Hibbân gibi her yasağın aynı derecede bağlayıcı olmadığını daha eserinin başında kabul etmekte ve bazı nehiyelerin te'dîbî olabileceğini ifade etmektedir. İbnü's-Sika es-Sayrafî ve Muhammed Bâkır el-Meclisî ise, hadisler ve ilgili emir ve nehiyeler hakkında genel olarak yorum yapmamışlar, sadece emir ve yasak ifade ettiğini düşündükleri hadisleri rivâyet etmekle yetinmişlerdir.

Bize göre literatür içinde değerlendirilmesi gereken, terğîb ve terhîb türü tasnîfin en tanındık müellifi olan Münzirî, kullandığı bab başlıkları ve başlıkların altında rivâyet ettiği hadislerle Hz. Peygamber'in emir ve nehiyelerini işlediğini göstermektedir. Yakın dönemde telif edilen eserler ise, ilgili nehiy hadislerini, şerhler

<sup>119</sup> Es'ad Muhammed Tayyib, *en-Nevâhî fi's-sahihayn*, s. 5-6.

<sup>120</sup> Müellifin -her ne kadar mukaddime belirtmemiş olsa da- İbnü's-sika es-Sayrafî'nin *el-Evâmir ve'n-nevâhî* adlı eserinden istifade ettiğini eserin sonundaki kaynaklar bölümünden öğrenmekteyiz.

yardımıyla açıklamaya çalışır niteliktedirler. Hilâlî'nin eseri nehiyler için bir fihrist özelliği taşıması sebebiyle bize göre önemli bir eserdir.

Eserlerin muhtevâ ve metotları bir yana, görüldüğü gibi hadis tarihinde “evâmir ve nevâhî” literatürünün varlığından rahatlıkla bahsedilebilir. Bahsedilen müellifler Hz. Peygamber'in emir ve nehiyelerinin tasnifini, böylece bunlardan haberdâr olunmasını gerekli görmüşler ve “evâmir” ve “nevâhî” şeklinde bir literatürün doğmasına zemin hazırlamışlardır. Ulaşamadığımız veya haberdar olmadığımız matbû ya da yazma halindeki yeni eserlerin de bulunması ihtimali düşünüldüğünde, bu literatürün hadis edebiyatı içerisinde müstakil bir başlık altında değerlendirilebileceği söylenebilir.

## Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Şuayb Arnavut, Adil Mürşid, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1995.
- Akpınar, Cemil, “İbnü's-Sika es-Sayrafi”, *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 209-210.
- Aydemir, Halis, “Metnin Anlaşılmasında Tevbi ve Tasnif Rolü İbn Hibbân'ın et-Tekâsim ve'l-Enva' Örneği”, *X. Gerede Hadis Meclisi*, (Basılmamış Bildiri Metni), İstanbul 2011.
- Bereke, Abdüfettah Abdullah, “Hakîm et-Tirmizî”, *DİA*, İstanbul 1997, XV, 196-199.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *es-Sahîh*, nşr. Bedrettin Çetiner, Çağrı Yay. ve Dâru Sahnûn, İstanbul 1992.
- Çakan, İ. Lütfi, *Hadis Edebiyatı*, MÜİFY, İstanbul 1985.
- Dihlevî, Şâh Veliyullah, *Bustânu'l-muhaddisîn*, çev. Ali Osman Koçkuzu, TDV Yay., Ankara 1997.
- Ebû Dâvûd, *el-Merâsîl*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1988.
- , *es-Sünen*, nşr. Bedrettin Çetiner, Çağrı Yay., Dâru Sahnûn, İstanbul 1992.
- Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorulanmasında Metodoloji Sorunu*, TDV. Yay., Ankara 2000.
- Hilâlî, *Mevsûatü'l-menâhî's-şer'iyye fi'l-ehâdisi's-şerife*, Dâru İbn Affan, Kahire, t.y.
- İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân el-Müsnedü's-sahîh ale't-tekâsim ve'l-envâ'*, nşr. Mehmet Ali Sönmez, Halis Aydemir, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2012.
- İbn Mâce, *es-Sünen*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi'l-kütübi'l-arabiyye, Kâhire ty.
- Karapınar, Fikret, *Muhaddis Sufilerin Hadis Usûlü ve Hadisleri Anlama Yöntemi (H. IV-V. / M. X-XI. Asır)*, Selçuk Üniversitesi SBE. (Basılmamış Doktora Tezi), Konya 2006.
- Kettânî, *Hadis Literatürü*, çev. Yusuf Özbek, İz yay., İstanbul 1994.
- Meclisî, Muhammed Bâkır, *Bihâru'l-envâri'l-câmia li-düreri ahbâri'l-eimmeti'l-ethâr*, Beyrut 1983.
- Münzirî, *et-Tergîb ve't-terhîb mine'l-hadîsi's-şerîf*, el-Mektebetü'l-kayyime, Kahire ty.
- Öz, Mustafa, “Meclisî, Muhammed Bâkır”, *DİA*, İstanbul 2010, XXVIII, 253-255.
- Özçeltikçi, Ümmühan, *İbn Hibbân'ın Karşıt Anlamlı Hadisleri Hadisin Bütünlüğü İlkesiyle Sahih'inde Değerlendirilmesi*, Uludağ Üniversitesi SBE. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Bursa 2006.
- Pala, Ali İhsan, “İmam Şâfi'nin Yasak Yorumu”, *Uluslararası İmam Şâfi Sempozyumu*, Kent Yay., İstanbul 2012.
- Sayrafi, İbnü's-Sika, *el-Evâmir ve'n-nevâhî*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1998.
- Sönmez, Mehmet Ali, “İbn Hibbân”, *DİA*, İstanbul 1999, XX, 63-64.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut ty.
- , *Cimâu'l-ilm*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Mektebetü İbn Teymiye, Kahire ty.
- , *el-Ümm*, Dâru'l-vefâ, Mansûre 2001.
- Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, Dâru'l-harameyn, Kahire ty.
- Tayyib, Es'ad Muhammed, *en-Nevâhî fi's-sahîhayn*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1996.
- Tirmizî, Hakîm, *el-Menhiyyât*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1986.
- , *Kitabu'l-Menhiyyât-Hadislerdeki Yasakların Sebep ve Hikmetlerine Dair*, çev. Yavuz Köktas, İstanbul 2008.
- Zehebî, Semsuddin, *Mu'cemu's-şuyûh'l-kebir*, nşr. Muhammed el-Habîb, Mektebetü's-siddîk, Tâif 1988.
- Zirikî, *A'lâm*, Daru'l-ilm li'l-melâyîn, Beyrut 2002.

# Karakter Eğitimi: Amerika Örneği

İbrahim Turan

Yrd. Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Din Eğitimi Ana bilim dalı Öğretim Üyesi  
i.turan@omu.edu.tr

Öz

*Batı'da sanayi devrimi sonrası, toplumların yapısında hızlı bir değişim yaşanırken birçok kurum bundan olumsuz etkilenmiştir. Bu etkileri ortadan kaldırmak için çeşitli çabalar ortaya konulmuştur. Bu çabalardan birisi de okullarda uygulanmaya başlanan karakter eğitimi programlarıdır. On dokuzuncu yüzyılda karakter eğitimi, ABD'de ahlaki değerler, etik ve vatandaşlık eğitimi gibi konularda, özellikle okullarda uygulanan programlar bağlamında, kuşatıcı bir kavram olarak ortaya çıkmıştır.*

*Bu makale, 19. yüzyılın ortalarından itibaren Amerika'da ciddi anlamda tartışma konusu olan karakter eğitimi konusunu incelemektedir. Konuyu Amerikan tecrübesi üzerinden değerlendiren bu çalışmada amaç, modern dünyada değer öğretim yaklaşımlarından birisi olarak karakter eğitimi gerekli kalan nedenleri ve onun geleceğine yönelik tartışmaları teorik bir çerçevede incelemektir. Bu bağlamda konu, karakter eğitiminin tanımı ve amacı, karakter eğitiminin tarihi gelişimi, karakter eğitimi gerekli kalan nedenler ve ABD temelli olarak karakter eğitiminin geleceği şeklinde dört alt başlık altında incelenmiştir.*

*Anahtar Kelimeler: Ahlak, Değerler, Karakter, Ahlak Eğitimi, Karakter Eğitimi*

## **Character Education: The Case of America**

*After the industrial revolution in the West, while a rapid change was lived in the lives of societies, many institutions were affected by this development negatively. In order to eliminate these effects, many attempts have been made. One of the efforts to eliminate these effects was the establishment of character education programs in educational curriculums. Character education was raised in the nineteenth century as an inclusive concept which promoted moral values, ethics and citizenship in educational contexts.*

*This article examines character education which has been discussed seriously since the middle of the nineteenth century in the USA. Character education is elaborated under four subtitles such as the definition and aims of character education, the historical development of character education, the reasons for character education and the future of character education based on the experience of the USA.*

*Kew Words: Morality, values, character, moral education, character education*

Atıf

*İbrahim Turan, Karakter Eğitimi: Amerika Örneği, Marife, Bahar 2014, ss. 75-92*

## Giriş

İnsanın iyi olma, iyiye ve güzele meyilli olma gibi doğuştan getirdiği potansiyel davranış özelliklerinin zaman içinde çeşitli faktörlerin de etkisiyle bozulmaya uğraması, nesillerin belirli bir plan ve program dahilinde temel ahlaki değerleri kazanması ve içselleştirmesi için önemli bir desteğe ihtiyaç duymasını da zorunlu kılmıştır. Bu bağlamda Antik Yunan'dan itibaren çocukların temel karakter özelliklerini kazanmaları ve bunları uzun vadede sürdürebilmeleri için gerekli desteği sağlamak adına gerek aile gerekse dini kurumlar ve daha sonraları da okullar, çocukların karakter gelişiminde önemli bir görev üstlenmiştir.<sup>1</sup>

Tarihsel gelişim açısından müstakil şekilde "Karakter eğitimi" tabiri daha çok Amerikan tecrübesine dayanmaktadır.<sup>2</sup> Bu bağlamda "Karakter eğitimi" kavramı ABD'de, ahlaki değerler, etik ve vatandaşlık eğitimi gibi konularda, özellikle okullarda uygulanan programlar bağlamında, öncü bir kavram olarak ortaya çıkmıştır. Ancak zaman içinde karakter eğitimi programlarının uygulanmasında siyasal ve toplumsal faktörlere bağlı olarak bazı iniş çıkışlar yaşanmıştır.<sup>3</sup> Günümüzde, sekülerleşen dünyada bireysel yaşamın ön plana çıkması, kitle iletişim araçlarının olumsuz etkileri ve aile yapısındaki hızlı değişim, karakter eğitimine olan ihtiyacı her geçen gün daha da arttırmaktadır.

Bu makalede, karakter eğitimi ile ilgili teorik bir çerçeve çizilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda konu; A) Karakter eğitiminin tanımı ve amacı, B) Karakter eğitiminin tarihi gelişimi, C) Karakter eğitimi için gerekli kılan nedenler, D) Karakter eğitiminin geleceği olmak üzere dört başlık altında incelenmiştir.

### A. Karakter Eğitiminin Tanımı ve Amacı

Etimolojik kökeni itibariyle, İngilizce "Character", Yunanca "Charassein" (Değerli bir taşı ya da metal bir yüzeyi oymak)<sup>4</sup> kelimesinden türetilen bir kavram olarak karakter, terim olarak, bir bireyi ya da ırkı diğerinden ayıran ahlaki ve zihinsel niteliklerin toplamı; kişisel nitelikler ve aklın özel yapısı şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>5</sup> Erich Fromm'a göre, karakter; insanın kendisini, insanlığa ve tabii dünyaya bağladığı içgüdüsel olmayan çabaların değişmez yapısıdır.<sup>6</sup> Butkus da karakteri, "bir insanı tanımlayan ve zaman içerisinde devam ettirilen davranış modeli"<sup>7</sup> şeklinde tanımlamaktadır.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Lickona, "Educating for Character: A Comprehensive Approach", ss. 45-46.

<sup>2</sup> Ekşi-Katılmış, *Karakter Eğitimi El Kitabı*, s. 44.

<sup>3</sup> Bk. Lickona, "The Return of Character Education", ss. 8-9.

<sup>4</sup> Ryan-Bohlin, *Building Character in Schools*, s. 5; Wynne, "For-Character Education", s. 64.

<sup>5</sup> Kupperman, *Character*, s. 3; karakter konusunda farklı tanımlamalar için bk. Budak *Psikoloji Sözlüğü*, s. 423; Baymur, *Genel Psikoloji*, s. 272.

<sup>6</sup> Feist-Feist, *Theories of Personality*, s. 189.

<sup>7</sup> Butkus, "Character Development", s. 106.

<sup>8</sup> Gerek İslam geleneğinde gerekse günümüz Türkiye'sinde karakter kavramı daha çok "ahlak", "huy" "mizaç" kavramları altında ele alınmıştır. Örneğin, Gazzali'ye göre ahlak, "İnsan nefsinde yerleşen öyle bir melekedir ki hiçbir fikri zorlama olmaksızın, düşünüp taşınmadan, bu meleke sayesinde kolaylıkla ve

→

Karakter eğitimi, karakter kavramının kendisi kadar kolay tanımlanamamaktadır. Bu tanımlama zorluğu iki noktadan kaynaklanmaktadır. İlk olarak, karakter eğitiminin, zaman zaman onunla aynı anlamda kullanılan “ahlak eğitimi” ve “değerler eğitimi” kavramları ile arasındaki farkın ifade edilmesi noktasında yaşanan güçlülüdür. İkinci olarak da karakter eğitiminin kendi içinde ifade ettiği benzer anlamların ortaya çıkardığı güçlülüdür.

Berkowitz'e göre, Amerika'da yaygın bir şekilde kullanılan “karakter eğitimi”, daha çok muhafazakar, geleneksel ve davranışçı bir yaklaşımı ifade ederken, genellikle Asya ülkelerinde kullanılan “ahlak eğitimi” daha liberal, yapılandırmacı ve bilişsel bir yaklaşıma göndermede bulunmaktadır. Bunun yanı sıra İngiltere’de yaygın olarak kullanılan “değerler eğitimi” ise, teorik olmayan (atheoretical), tutumsal (attitudinal) ve ampirik bir yaklaşımı ifade etmektedir.<sup>9</sup>

İkinci olarak, karakter eğitiminde verilecek temel değerler konusunda ortak bir uzlaşıya sahip olmayan bireylerden oluşan heterojen bir toplumda, karakter eğitiminin tanımının nasıl yapılacağı belirgin değildir. Bu da doğal olarak bir tanımlama güçlüğüne neden olmaktadır.<sup>10</sup> Bu bağlamda, toplumsal ihtiyaç ve beklentilerden yola çıkarak, iyi bir toplum oluşturma çabalarının bir sonucu olarak karakter eğitimi, her okul çevresinde farklı bir şekilde uygulanabilmektedir. Okulun bazı özelliklerinin karakter gelişimine olumlu katkı yapacağı düşünülse de okulların uyguladıkları karakter eğitimi programlarının farklı olması aslında bu eğitimin herkes için geçerli ortak bir tanımlama içerisine sokulamayacağını göstermektedir.<sup>11</sup> Örneğin, *Character Education Partnership*'in<sup>12</sup> tanımına göre karakter eğitimi; “öğrencilerin sosyal, duygusal ve ahlaki gelişimlerini destekleyen eğitimsel bir hareket” iken, başka bir tanımda, “Karakter eğitimi, okullar, aileler ve toplumlar tarafından gençlerin anlamalarına, iyi yetişmelerine ve temel ahlaki ilkeler üzere hareket etmelerine yardımcı olmak için yapılan kasıtlı çabalar”<sup>13</sup> denilmektedir. Ryan ve Bohlin, karakter eğitimini, “öğrencilerin, sorumluluklarını taşıyabilecekleri, makul seçimler yapabilmelerine imkan sağlayan bilgi, beceri ve yeteneklerin

→

rahatlıkla ortaya çıkar”, Çağırıcı, *Anahatlarıyla İslam Ahlakı*, s. 16. Günümüzde yapılan farklı tanımlar için bk. Yaran, *İslam Ahlak Felsefesine Giriş*, s. 13; Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, s. 423; Ulaş, *Felsefe Sözlüğü*, s. 796.

<sup>9</sup> Berkowitz, “The Science of Character Education”, s. 44. Ahlak eğitimi Batı’da da yaygın olarak kullanılan bir kavram olmakla birlikte, okul müfredatında, konu “Ethics” adı altında, daha çok ontolojik ve epistemolojik çerçevede, ahlaki ilkelerin felsefi bir yaklaşımla ele alınması şeklindedir. Asya ülkelerinde ise bu ders “Moral Education” adı ile ifade edilmektedir. Bu da konunun normatif bir biçimde ele alındığını göstermektedir. Ancak burada şunu ifade etmek gerekir ki, Berkowitz’in ifade ettiği “Moral Education” kavramı, özgürlükçü ve liberal bir tutumu değil, ahlaki davranışın içselleştirilmesine dönük normatif kuralları ifade etmektedir. Bununla birlikte, “Etik” kavramı ahlaki, her ne kadar ontolojik ve epistemolojik manada konu edinse de bazen tam olarak “ahlak” yerine de kullanılmaktadır. Hem Batı’da hem de Türkiye’de bu iki kavram zaman zaman birbirinin yerine geçen terimler olarak algılanmaktadır. Bu konuda geniş bilgi için bk. Cevizci, *Etiğe Giriş*, ss. 1-3; Frankena, *Etik*, ss. 22-23; Güçlü ve diğerleri, *Felsefe Sözlüğü*, ss. 502-503.

<sup>10</sup> Arthur, “The Re-emergence of Character Education in British Education Policy”, s. 240.

<sup>11</sup> Arthur, *Education With Character: The Moral Economy of Schooling*, s. 7.

<sup>12</sup> Character Education Partnership (CEP), herhangi bir kar amacı taşımaksızın karakter eğitimi hareketi için ulusal ölçekte liderlik ve temsilcilik yapan Washington DC merkezli bir kuruluştur.

<sup>13</sup> Bk. <http://www.character.org/> (18.02.2011).

geliştirilmesi” şeklinde tanımlamışlardır.<sup>14</sup> Gretchen ve Firmin ise, bütün bu tanımlamaları kapsayacak bir tanımlama yapmaya çalışmışlardır. Onlara göre, karakter eğitimi, “bir öğrencide anlama, sorumluluk ve temel ahlaki değerler üzere davranma eğilimi geliştirme sürecidir.”<sup>15</sup> Dolayısıyla bu tanımlama aslında karakter eğitiminin hem bilişsel hem duyuşsal hem de davranışsal boyutuna vurgu yapan daha genel bir çerçeveyi ifade etmektedir. Ekşi’ye göre ise karakter eğitimi, yetişen yeni nesle, temel insani değerleri kazandırma, onlara karşı duyarlılık oluşturma ve onları davranışa dönüştürme konusunda yardımcı olma gayretlerinin ortak adıdır.<sup>16</sup>

Karakter eğitiminin amacı, ilk dönemlerde Yahudi-Hıristiyan ahlak sisteminin çocukların yaşamlarında yer etmesini sağlamaya çalışmak iken, günümüzde artık bu amaç daha seküler bir hal almıştır. Günümüz seküler bakış açısıyla bu eğitimin amacı, çocuklara ahlaki erdemleri kazandırırken bir yandan da kendisi ve içinde yaşadığı toplumla barışık olan iyi birer vatandaş yetiştirmektir. Aslında bu yönüyle karakter eğitimi, Gretchen ve Firmin’in de belirttiği gibi, eğitimin başlıca iki amacı olan iyi bir birey yetiştirmek ve insanların akıllarını başlarına almalarına yardımcı olmak düşüncesini de desteklemektedir.<sup>17</sup> Bu noktadan bakıldığında, karakter eğitiminin amacı, her ne kadar seküler olsa da aynı zamanda dinin de temel referansını oluşturan değerlerin çocuklara öğretilmesi suretiyle onların, insanları seven, yardımsever, kendisine ve çevresine saygı gösteren iyi birer vatandaş olmalarına yardımcı olmayı amaçlamaktadır.

## B. Karakter Eğitiminin Tarihi Gelişimi

Karakter eğitimi, tarihsel anlamda bütün eğitimsel faaliyetlerin ulaşmak istediği genel bir amaç olarak görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında karakter eğitimi faaliyetlerinin tarihsel temelleri Antik Yunan’a kadar uzanmaktadır.<sup>18</sup> Ancak bu kavramın kullanımı Amerikan menşeli olduğu için tarihsel kapsamı da Amerika ile ilişkilendirilerek ele alınmakta ve kolonyal döneme kadar götürülmektedir.<sup>19</sup> Bu dönemde kendi dini inanç ve gelenekleri ile ahlaki tutumlarına bağlı bir toplum oluşturma çabası içindeki bazı Hıristiyan gruplar, eğitimi kilise ve ailenin kontrolünde bir faaliyet olarak düşünmüş ve bu faaliyet aracılığı ile hem kendi yaşam biçimlerini korumayı hem de daha geniş gruplara bunu telkin etmeyi amaçlamışlardır.<sup>20</sup>

Karakter eğitimi Amerika’da özellikle devlet okullarında öğretmenlerin, gerek derslerde gerekse diğer aktivitelerde iyi bir karakter inşa etmek için yaptıkları faaliyetler noktasında zengin bir tarihe sahiptir. Gençlerde iyi karakter gelişimini

<sup>14</sup> Ekşi, “Temel İnsani Değerlerin Kazandırılmasında Bir Yaklaşım: Karakter Eğitimi Programları”, s. 81.

<sup>15</sup> Bk. Gretchen-Firmin, “Character Education, Christian Education Perspectives”, s. 187. Ayrıca farklı tanım için bk. Lockwood, *The Case for Character Education: A Developmental Approach*, s. 100.

<sup>16</sup> Ekşi-Katılmış, *Karakter Eğitimi El Kitabı*, s. 40.

<sup>17</sup> Gretchen-Firmin, “Character Education, Christian Education Perspectives”, s. 187.

<sup>18</sup> Geniş bilgi için bk. MacIntyre, *Ethik’in Kısa Tarihi*.

<sup>19</sup> *Gale Encyclopedia of Education*, “Moral Education”, <http://www.answers.com/topic/moral-education> (21.04.2014).

<sup>20</sup> Ekşi-Katılmış, *Karakter Eğitimi El Kitabı*, s. 44.

sağlamak, kolonyal dönemden 20. yüzyılın ilk yarısına kadar eğitim sisteminin önemli bir parçası olarak görülmekteydi. Zira kolonyal dönemde okulların gerçekle kuruluş amacı, öğrencilere İncil okumayı ve dinin temel prensiplerini anlamayı öğretmekti. Bu nedenle Amerika’da karakter eğitimi, toplumdaki baskın dini grupların ahlak eğitimi anlayışları ile yakın bir ilişki içinde devam etmiştir.<sup>21</sup> Bu nedenle 19. yüzyıl başlarına kadar İncil, devlet okullarında hem dini hem de ahlaki öğretimde kaynak kitap olarak okutulmuştur.<sup>22</sup> Ancak göçlerle birlikte Amerika’da zamanla toplumdaki dil, din ve kültür gibi farklılaşmalar sonucunda o zamana kadar karakter eğitiminde temel kaynak olarak kullanılan İncil, tartışma konusu olmaya başlamış, özellikle Hıristiyan mezheplerin farklı İncilleri referans almaları bu tartışmayı daha da büyütüştür. Toplumsal değerlerin inşasında hangi İncil’in referans alınacağı konusunda gittikçe büyüyen ayrılıklar, sonuç itibarıyla kilise ve devlet okullarının birbirinden ayrılması sürecini getirmiştir.<sup>23</sup> Özellikle 1840 ve 1850’li yıllarda Amerika’ya yapılan göçler neticesinde Katolik nüfus oranında ciddi bir artış meydana gelmiştir.<sup>24</sup> Katoliklerle Protestanlar arasındaki doktriner farklılıklar, Protestan ağırlıklı Amerikan okul sisteminden, dinin tarafsız olduğu bir okul sistemine geçilmesinin de nedenleri arasında yer almıştır. McClellan, bu durumu şu şekilde ifade etmektedir:<sup>25</sup>

İlk dönemlerde devlet okullarını destekleyen Protestanlar, onun din ile ahlak arasında bir bağlantı kurmasını ısrarla savunuyorlardı ve devlet okullarını, Protestan Hıristiyanlığın doktrinlerinin yayılmasında bir araç olarak görüyorlardı. Ancak daha sonraları, devletin Katolik eğitime yardımını engellemek için, devlet okullarında dinin tarafsızlığını savunmak zorunda kaldılar.

Nihayet bu tartışmaların devam ettiği bir dönemde William McGuffey, okullarda gençlerin, temizlik, dürüstlük, çalışkanlık ve sadakat gibi kavramlara ağırlık verilmekte ve iyi vatandaş olarak yetişmelerini sağlamak amacıyla 1836 yılında, İncil’den türetilen hikayelerin yer aldığı *McGuffey’s Readers* adlı eserini yazarak bunun karakter eğitiminde kullanılmasını önermiş ve 100 milyondan fazla satan bu eser, yıllarca okullarda temel kaynak olarak okutulmuştur. Bu eserde temel değerler olarak “tutumluluk” savunulmakta idi.<sup>26</sup>

Yirminci yüzyılın başlarından itibaren Amerika’da karakter eğitimi faaliyetleri inişli çıkışlı bir seyir izlemiş ve birkaç değişim geçirmiştir. İlk olarak 1920’lerde yaşanan ekonomik krizle birlikte ulusal ölçekte bireylerde görülen ahlaki yozlaşma karakter eğitimi hareketlerine daha ağırlık verilmesine neden olur-

<sup>21</sup> *A Brief History of Character Education in America*, <http://www.waarden.org/studie/concepten/history.html#top> (21.04.2014).

<sup>22</sup> Lickona, “The Return of Character Education”, ss. 6-11.

<sup>23</sup> Ekşi-Katılmış, *Karakter Eğitimi El Kitabı*, s. 45.

<sup>24</sup> 1840-1850 yılları arasında Amerika’ya yapılan göçlerde adeta bir patlama yaşanmıştır. Bu dönemde Amerika’ya yerleşenlerin neredeyse yarısı İrlandalı idi. Bu da doğal olarak ülkedeki Katolik nüfusun hızla artması anlamına gelmekteydi. Dolan, *The Irish Americans: A History*, s. 37.

<sup>25</sup> McClellan, *Moral Education in America: Schools and the Shaping of Character from Colonial Times to the Present*, s. 45’ten naklen, Howard-Berkowitz-Schaeffer, “Politics of Character Education”, s. 191.

<sup>26</sup> Field, “Historical Perspective on Character Education”, s. 118.

ken, 1940'lı yıllarda John Dewey'in ahlak eğitiminde karakter eğitimi yerine vatandaşlık eğitimi ve demokrasi eğitimine ağırlık verilmesi yönündeki çabaları karakter eğitimi programlarında tekrar bir düşünüşe neden olmuştur. 1950'lerde ise, Batı'da mantıksal pozitivist yaklaşımın yaygınlaşması, salt bilimsel gerçekler ile değerler arasında radikal bir ayrılık meydana getirmiş, Darwinizm ve Einstein'ın görelilik kuramına dayanan pozitivist paradigmanın etkisiyle karakter eğitimi hareketleri ciddi bir kan kaybına uğramıştır.<sup>27</sup>

Karakter eğitiminin gerilemesi 1960'larda da seyrini sürdürmüştür. Özellikle 1960'ların başında Amerika'da, sivil haklara ilişkin hareketlerin artması, gelecekteki cinsiyet normları ve değerlere ilişkin tartışma ve sorunlar, toplumsal farklılaşmalara bağlı olarak ortaya çıkan kültürel çoğulculuk ve bu dönemde din-devlet arasındaki ayırmadan hareketle uygulamaya yönelik gittikçe artan baskılar karakter eğitimi açısından önemli sorunlar olarak gözükmektedir. Öte yandan 1962 yılında *Engle v. Vitale* kararında Amerikan Yüksek Mahkemesi'nin, sınıfta öğretmen öncülüğünde ibadet yapılmasını yasaklaması, dini, ahlakın en temel parçası olarak görenler tarafından karakter eğitiminin yasaklanması şeklinde algılanmıştır.<sup>28</sup>

1960'lardan itibaren Amerika'da karakter eğitiminin zayıflamasının sebebinin sadece sivil hareketlere ve çokkültürlülüğe bağlanmamak gerek; bunun yanında ülkede bilişsel psikoloji alanındaki ilerlemelerin de karakter eğitimi üzerinde bazı olumsuz etkileri olmuştur. Özellikle 1960'larda Lawrence Kohlberg, Jean Piaget ve Erik Erikson'un bilişsel psikolojiyi ön plana çıkaran yaklaşımları ve toplumdaki bu yönde meydana gelen değişmeye paralel olarak hükümetlerin karakter eğitimi karşısında takındığı ilgisiz tavır, bu dönemde karakter eğitiminin gerilemesine neden olmuş<sup>29</sup> ve bu durum 1980'lerin sonuna kadar devam etmiştir. Dolayısıyla ilgili dönemde karakter eğitimi yerini, iki yeni yaklaşım altında yeniden canlanan ahlak eğitimine bırakmıştır.<sup>30</sup> Bu yaklaşımlardan birincisi, Rath, Hermin ve Simon tarafından geliştirilen "değerleri açıklama yaklaşımı" (Values Clarification Approach)<sup>31</sup> ikincisi ise, Kohlberg tarafından geliştirilen "bilişsel ahlak gelişimi yaklaşımı"dır.<sup>32</sup> Bu iki yaklaşım, yaklaşık yirmi yıl boyunca karakter eğitiminin yerini alarak varlıklarını sürdürmüştür. Ancak kendisine yapılan güçlü eleştiriler karşısında<sup>33</sup> "değer açıklama yaklaşımı", 1980'lerde etkisini kaybederken, aynı dönemde Kohlberg'in

<sup>27</sup> Ekşi-Katılmış, *Karakter Eğitimi El Kitabı*, s. 47.

<sup>28</sup> Howard-Berkowitz-Schaeffer, "Politics of Character Education", s. 194.

<sup>29</sup> Arthur, "The Re-emergence of Character Education in British Education Policy", s. 241.

<sup>30</sup> Salahuddin, *Character Education in a Muslim School: A Case Study of A Comprehensive Muslim School's Curricula*, s. 23.

<sup>31</sup> Değerleri açıklama yaklaşımı, "çocuğun, başkalarının değerlerinden bağımsız olarak kendi değerlerini açıklamasına dayanan ve herhangi bir değer aşlamayı da içermeyen bir süreç" olarak ifade edilmektedir. Ayrıca bu yaklaşıma olan ilgiyi ifade etmek için Prestwich, 1970'lerde ilgili konuda 40'tan fazla kitap yazıldığını ve 600,000'den fazla pratik el kitabı satıldığını söylemektedir. Bk. Prestwich, "Character Education in America's Schools", s. 141.

<sup>32</sup> Leming, "Research and Practise in Character Education: A Historical Perspective", ss. 38-40.

<sup>33</sup> Bu yaklaşım, ahlaki değerlerle diğer değerler arasında kesin bir ayrım yapmamakla birlikte karakter eğitiminde değerleri belirlemenin pozitif etkisini gösterecek ampirik çalışmalara da yer vermemiştir. Bu tutumu ise, eleştirilere neden olurken aynı zamanda onun gerilemesinin de önemli nedenlerinden olmuştur. Howard-Berkowitz-Schaeffer, "Politics of Character Education", s. 194.



kuramı da popülaritesini yitirmiştir. Çünkü öğretmenler uygulama konusunda onun da metodunu oldukça zor bulmuşlardı.<sup>34</sup> Dolayısıyla 1980'lere doğru Amerika'da, değer açıklama yaklaşımı ile Kohlberg'in bilişsel ahlak gelişim kuramının etkisini kaybetmesi, deyim yerindeyse karakter eğitiminin de yeniden doğuşu oluyordu. 1980'lerin sonunda artık bu iki yaklaşıma olan ilginin azalması, okullarda karakter eğitiminin yeniden öğretilmesi çağrılarının yinelenmesine neden olmuştur.

1990'lı yıllar, karakter eğitiminin yeniden yükselişe geçtiği bir dönem olmuştur. 1980'lerin sonundan itibaren, aşırı bireyselleşmenin getirdiği bazı temel problemler, toplumda meydana gelen suç ve şiddet olaylarındaki artış gibi nedenlere bağlı olarak karakter eğitiminin okullarda yeniden dikkate alınması kaçınılmaz olmuştur. Kirschenbaum'a göre, 1990'lı yılların başından itibaren karakter eğitiminin yeniden yükselmesinin nedenleri, gençlerde görülen aşırı cinsellik eğilimi, madde bağımlılığı, erken dönemde yaşanan hamilelikler, intiharlar ve boşanma oranlarındaki artışa paralel olarak gelişen sosyal çöküntüdür.<sup>35</sup> Prestwich'in belirttiğine göre, bu tarihten itibaren okullarda yoğun bir şekilde karakter eğitimi yapıldığı halde okullar, gençlerde görülen ahlaki gerilemeden dolayı, bu konuda görevlerini tam olarak yerine getirmediği gerekçesiyle eleştirilmişlerdir. Bunun üzerine William Bennet, karakter eğitiminin ihtiyaçları üzerine bir açıklama yapmış; onun bu açıklaması, federal hükümetten eyalet hükümetlerine ve profesyonel eğitim organizasyonlarına kadar pek çok kurumdan destek görmüştür.<sup>36</sup>

1990'lardan itibaren okullarda karakter eğitime yoğun bir şekilde yer verilmesi, karakter eğitimi programlarının oluşturulmasına ilişkin bir hareketin de doğmasına zemin hazırlamıştır. Karakter eğitimi programlarının tarihsel seyrine bakıldığında ise, bu programların geliştirilmesi ile ilgili olarak da zaman içinde çeşitli öngörülerde bulunulmuştur. Özellikle İkinci Dünya Savaşı'nın başlarından itibaren eğitimciler, savaş sonrası dünyada eğitimin durumu hakkında çeşitli değerlendirmeler yaparken karakter eğitimi üzerine de bazı tespitlerde bulunmuşlardır. Bunlardan birisi Cooper ve Reavis'dir. Onlara göre, savaş sonrası eğitim, büyük oranda çağdaş sosyal problemler çerçevesinde organize edilmeli, bunun yanında da müfredat, sadece öğrencilerin ihtiyaçlarını göz önünde tutmak yerine sosyal taleplere ve disiplin konusuna da ağırlık verecek şekilde düzenlenmeli idi.<sup>37</sup> Bu bağlamda savaş sonrasında karakter eğitiminin amacı, yöntemi ve hatta gerekliliği yeniden ele alınıp incelenmeye başlanmıştır. Field'e göre, bu dönemde bazı eğitimciler güçlü bir karakter eğitimi programında inancın yer alması gerektiğini

<sup>34</sup> Salahuddin, *Character Education in a Muslim School: A Case Study of A Comprehensive Muslim School's Curricula*, s. 23.

<sup>35</sup> Uysal, *Karakter Eğitimi Programlarının Değerlendirilmesi*, s.33.

<sup>36</sup> Prestwich, "Character Education in American Schools", s. 142.

<sup>37</sup> Cooper-Revais, "Changes in Emphasis on Educational Objectives for the Postwar Period as Viewed by School Superintendents", s. 512.

ileri sürerken, buna muhalif olanlar ise, genellikle bu eğitim programının belirsizliğinden hareket ederek imkanını sorgulamaya girişmişlerdir.<sup>38</sup>

Karakter eğitimi programlarının geliştirilmesi ile ilgili olarak günümüzde özellikle ABD’de ciddi çaba gösterilmektedir. Sivil toplum düzeyinde ve ulusal çapta çok sayıda organizasyon kurulmuştur.<sup>39</sup> Bunlar içinde özellikle Karakter Eğitimi Ortaklığı (Character Education Partnership) önemlidir. Zira bu organizasyon, 1992 yılında karakter eğitimi üzerine Aspen Bildirisi’ni yayınlayarak bu alanda ciddi bir adım atmıştır.<sup>40</sup> Kurulan organizasyonlar karakter eğitiminin ilerletilmesi için ülke genelinde çabalarını sürdürürken, devlet de bu alana büyük destek sağlamıştır. Örneğin ABD Kongresi 1994 yılında, çocuklara temel ahlaki değerlerin öğretilmesi noktasında gerekli materyalin hazırlanabilmesi ve öğretmenlerin bu konuda eğitilmesi için bütçe ayıran kararı onaylamış, bunun yanında Beyaz Saray’da, demokratik ve sivil bir toplumun inşasında karakter eğitimi üzerine toplantılar düzenlenmiştir.<sup>41</sup>

### C. Karakter Eğitimi Gerekliliği Nedenler

Tarihin her döneminde sağlıklı bir toplumsal yapının devamı için, çocuk ve gençlerin nasıl yetiştirilmesi gerektiği önemli bir soru(n) olmuştur. Bu anlamda toplumsal değerlerin genç kuşaklara yeterince iyi aktarılmadığından şikâyet edilmiştir. McDonnell, Amerika toplumunun bir karakter krizi ile karşı karşıya kaldığını ve bundan özellikle gençlerin etkilendiğini ve hatta bunun gençler için bir veba salgını (plague) gibi görüldüğünü ifade etmektedir. McDonnell’e göre, burada okullar, hatta aileler bir paradoks içindedirler. Çünkü halen okullarda uyguladıkları değerler eğitimi testleri ve bu testlerden elde ettikleri sonuçları kullanarak çocukların başarılarını ölçmeye çalışmaktadırlar. Oysa burada ahlaki karakteri ortaya çıkaran diğer otantik ve entelektüel üstünlük ölçütlerine de bakılması gerekmektedir. Ona göre, bu açıdan bakıldığında, Amerikan toplumundaki uygulamalar bilgi ile davranış arasında ciddi bir paradoksun olduğunu göstermektedir.<sup>42</sup>

Günümüzde Batı toplumları gençlik açısından önemli sayılabilecek nitelikte ahlaki sorunlarla karşı karşıya bulunmaktadır. McDonnell’in ifadesiyle, yaşanan bu kriz durumu, Amerikan toplumu için karakter eğitimi daha da önemli hâle getirmektedir. Özellikle bireysel ve toplumsal temelli<sup>43</sup> ortaya çıkan bazı sorunlar (aile kurumunun çöküşü, yoksulluk, şiddet, olumsuz akran baskısı, cinselliğin yüceltil-

<sup>38</sup> Field, "Historical Perspective on Character Education", s. 119.

<sup>39</sup> Karakter eğitimi hareketleri konusundaki organizasyonlar için bk. Uysal, *Karakter Eğitimi Programlarının Değerlendirilmesi*.

<sup>40</sup> Deklarasyonun maddeleri için bk. Ekşi-Katılmış, *Karakter Eğitimi El Kitabı*, s. 50.

<sup>41</sup> Lickona, "Eleven Principles of Effective Character Education", s. 94.

<sup>42</sup> Gray, "Character Education in Schools", s. 58.

<sup>43</sup> Karakter eğitimi gerekliliği nedenleri ele alınırken onun felsefi, toplumsal ve psikolojik temelleri ne de atf yapmak gerekmektedir. Ancak bütün bunları etraflıca ele almak makalenin hacmini aşacağından, burada karakter eğitimi gerekliliği nedenleri, felsefi ve psikolojik temellere göre daha öne çıktığı düşünülen toplumsal temeller açısından ele alınmıştır. Karakter eğitiminin temelleri hakkında geniş bilgi için bk. Ekşi-Katılmış, *Karakter Eğitimi El Kitabı*, ss. 78-102.

mesi, materyalizm, medya, eğlence vb.) karakter eğitimini gerekli kılan en önemli nedenler arasında sayılmakta<sup>44</sup> ve Batı'da karakter eğitimine olan ilginin yeniden artmasına neden olmaktadır. Lickona, Batı'da karakter eğitimine olan ilginin tekrar artmasının sebebini; ailenin çöküşü, gençlerin karakterindeki rahatsız edici eğilimler ve önemli ahlaki değerlerin paylaşımının korunmasında yaşanan güçlükler şeklinde üç başlık altında ele almıştır.<sup>45</sup>

Karakter eğitimini gerekli kılan nedenlerden ilki, aile kurumunun çöküşüdür. Aile, çocukların sosyalleşmesinde birincil faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Çocuklar sosyal yaşama uyum sağlamayı ilk olarak ailede öğrenmekte ve karakter özelliklerinin çoğu da çocukluk yıllarında ailede kazanılmaktadır.<sup>46</sup> Örneğin okul öncesi dönemde çocuğun karakter eğitiminde birincil etkiye sahip olan ailenin, davranışlarında tutarlı olması, çocuktan gelen sorulara uygun cevaplar verebilmesi, çocuk için bir rol model olması, çocuğa saygı göstermesi ve bazı konularda onun da fikrini alması karakter eğitimi açısından önemli bazı uygulamalar olmakla birlikte sağlıklı bir karakter gelişimi açısından da önemlidir.<sup>47</sup> Ancak özellikle Batı toplumlarında daha fazla görülen ailedeki çöküş, birçok çocukta ahlaki bir boşluğa sebep olmaktadır. Ailenin dünya genelinde yaşadığı sarsıntı, özellikle Batı toplumlarında bunun daha yoğun bir şekilde yaşanması, sosyo-kültürel ve ekonomik bir takım faktörlerle açıklanmaya çalışılmaktadır. Bu noktada, sosyal refahın artması ve modernitenin yükselişi, ekonomik ve bireysel özgürlük, bunun yanında toplumdaki ahlaki baskının azalması boşanmaların artışında önemli faktörler olarak görülmektedir.<sup>48</sup> Tabiatıyla bu durum çocuk ve gençler üzerinde de olumsuz etkiler meydana getirmektedir. Barbara Dafoe Whitehead'in de belirttiği gibi, eğer ailelerdeki bölünme ve parçalanma böyle devam ederse, günümüzde doğan çocukların sadece yarıya yakını anne-babası ile birlikte yaşayabilecektir. Çocukluk yılları boyunca iki hatta üç kez aile parçalanmasına şahit olacak çocukların sayısı gün geçtikçe daha fazla artacaktır. Bu durum ise, çocuklarda psiko-sosyal ve ekonomik sorunlara neden olmaktadır. Boşanma ile son bulan evliliklerden kalan ve tek anne ile yaşayan çocuklar genellikle daha yoksul olmakla birlikte bazı duygusal ve davranışsal problemler, akademik başarısızlık, alkol ve uyuşturucu bağımlılığı gibi olumsuz durumlarla da karşılaşmaktadırlar.<sup>49</sup> Bu tür problemler çocukların ruh sağlığını ve duygusal yaşamına olumsuz etki etmekte ve onların okul başarılarında

<sup>44</sup> *A Brief History of Character Education in America*, <http://www.waarden.org/studie/concepten/history.html#top> (21.04.2014).

<sup>45</sup> Lickona, "The Return of Character Education", ss. 8-9; O'Connell, *Positive Behavior Support As Character Education: A Non-Experimental, Explanatory, Cross-Sectional Study*, s. 29.

<sup>46</sup> Berkowitz, "The Science of Character Education", s. 54; Aydın, *Ailede Çocuğun Ahlak Eğitimi*, s. 23.

<sup>47</sup> Berkowitz, "The Science of Character Education", s. 54; Ayrıca çocuğun karakter oluşumunda ailenin önemi ve aile fertlerinin birlikteliği hakkında geniş bilgi için bk. Dimerman, *Character is The Key: How to Unlock The Best in Our Children and Ourselves*, ss. 93-102.

<sup>48</sup> Timurturkhan, "Aile Birliğinin Bozulması: Boşanma ve Yeniden Evlenme", s. 207.

<sup>49</sup> Bununla birlikte, boşanan ailelerin çocuklarında ortaya çıkan temel bazı problemler; bakım ve korunma, yeni aile yapısına uyum, okul sorunları, üvey anne-baba sorunları, geleceğe yönelik kaygılar ve arkadaş ilişkilerinde yaşanan sorunlar şeklinde sıralanmaktadır. Özgüven, *Ailede İletişim ve Yaşam*, ss. 316-317; Lickona, "Educating for Character: A Comprehensive Approach", s. 45.

da ciddi düşümlere neden olmaktadır. Özellikle tek ebeveynle yaşayan çocuklar daha gergin ve öfkeli olmaktadır. Yapılan araştırmalar, aile yaşamında ortaya çıkan dramatik durumların, çocukları daha üzgün ve endişeli yapmakla birlikte çok basit matematiksel hesaplara bile yoğunlaşmada zorluk yaşadıklarını ortaya koymuştur.<sup>50</sup>

Aile yapısındaki bozulmalar karakter eğitimi konusunda okula daha büyük bir sorumluluk yüklemiştir. Bu bağlamda karakter eğitiminin okulda verilmesi için iki temel zorunluluk bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, değerleri evinde öğrene-meyen çocuk için, bu değerlerin öğretilebileceği tek kurumun okul olması; ikincisi de evlerinden okula mutsuz olarak gelen çocuklara daha iyi hizmet edebilmek için onların bir takım ahlaki özelliklerinin bilinmesinin zorunluluğudur.<sup>51</sup>

Karakter eğitimi gerekli kılan ikinci neden, gençlikte görülen rahatsız edici ahlaki eğilimlerdir. Özellikle Batı'da gençler arasında görülen ahlaki yozlaşma, sadece yukarıda ifade edildiği gibi boşanmış ailelerin çocuklarında değil, aynı zamanda bozulmamış ve normal bir yaşam süren, anne-babanın birlikte yaşadığı ailelerde de görülmektedir. Bu ahlaki eğilimler genellikle cinsellik, şiddet ve saldırganlık, alkol ve uyuşturucu kullanımı, akran zorbalığı vb. şeklinde kendini göstermektedir.<sup>52</sup> Tabiatıyla bunun da bazı nedenleri vardır. Lickona, karakter eğitimi duyulan ihtiyacı ortaya koyarken gençlerde görülen ahlaki yozlaşmayı on başlık altında toplamıştır. Bunlar; gençlerin şiddet eğilimlerindeki artış, yalan söyleme, hilekârlık ve çalma gibi dürüst olmayan davranışlarda gözlenen artış, otoriteye başkaldırma, ilkokuldan üniversiteye kadar okul kampüsleri içinde bağınazlığın artması, akranlar arasındaki şiddet ve zorbalık, çalışma ahlakındaki yozlaşma, er-ken cinsel gelişim, bireyselciliğin artması ile birlikte vatandaşlık görevlerinin yerine getirilmesindeki düşüş, kendine zarar veren davranışlardaki artış ve ahlaki konularda bilgisizliktir.<sup>53</sup>

Karakter eğitimi gerekli kılan nedenlerden üçüncüsü, ahlaki değerlerin paylaşımında yaşanan sorunlardır. Batı'da aile yapısındaki değişimler, geniş aile-den çekirdek aileye hatta tek ebeveynli aileye geçişin bir sonucu olarak, saygı, sorumluluk, yardımseverlik, adalet ve güvenilirlik gibi değerlerin çocuklara aktarımında yaşanan ciddi sorunlarla birlikte bu değerlerin paylaşımında da bazı sorunlar yaşanmıştır. Zira aile, çocuk için ilk dini ve ahlaki bilginin öğrenildiği yerdir.<sup>54</sup> Bireyler değerlerini bir sonraki nesle aile yoluyla aktarmaktadırlar. İlgili değerlerin korunmasında, ilk önce aile mefhumunun korunması, ardından da aile içindeki yetişkinlerin ilgili değerleri gençlere öğretme ve benimsetme konusunda örnek davranışlar sergilemesi, sayılan değerleri korumada önemli bir faktör olmaktadır.

<sup>50</sup> Ailelerde boşanmanın çocuklar üzerinde yol açtığı duygusal problemler konusunda bkz. Whitehead, "Dan Quayle Was Right", ss.47-84; Köylü, *Küresel Ahlak Eğitimi*, s. 117.

<sup>51</sup> Lickona, "The Return of Character Education", s. 8.

<sup>52</sup> Lickona, *Educating for Character: How Our Schools Can Teach Respect and Responsibility*, s. 377.

<sup>53</sup> Lickona, "The Return of Character Education", s. 9.

<sup>54</sup> Aydın, *Ailede Ahlak Eğitimi*, s. 29.

Ancak ailedeki kırılma ve bölünmeler, aile içinde değerlerin paylaşımını ve korunmasını oldukça zorlaştırmıştır.

Karakter eğitimi için dördüncü neden, Batı'da okullarda özellikle pozitivist düşünceye yer verilmesi ve derslerin içeriğinin pozitivist bir yaklaşımla sunulmasıdır. Darwinizmin biyoloji alanında getirdiği evrim teorisinin Sosyal Darwinizm aracılığı ile insan bilimlerine uyarlanmasıyla birlikte ahlak da dahil olmak üzere her şeyin değişebileceği fikri, Batı üniversitelerinden Amerika'ya sirayet eden felsefe ve mantıksal pozitivistimin, ahlaki ve değer kavramını yok sayarak sadece ampirik bilgiye yer veren ve onun dışında bir şeyi kabul etmeyen yaklaşımı, değerlerde bir yozlaşmayı getirmiştir.<sup>55</sup> Aslında bu durum, Batı ve daha özelden Amerikan gençliği için geleceğe yönelik ahlaki sorunlar yumağı olarak geri dönmüştür. Nitekim karakter eğitimi programlarının Avrupa ve Amerika merkezli olarak ortaya çıkmasının nedenlerinden belki de bu noktada en önemlisi, seküler yaşamın toplumun tüm dokusuna sirayet etme çabasına paralel olarak kutsalın devre dışı bırakılmasıdır. Bu noktada karakter eğitimi programları Batı'nın ahlaki sorunlarına yönelik bir çözüm aracı olarak görülmüştür.<sup>56</sup>

Karakter eğitimi gerekli kılan nedenlerden beşincisi ise, toplumda meydana gelen değişimler ya da bazı toplumsal faktörlerin çocuklar üzerinde meydana getirdiği olumsuz etkilerdir. Toplumun en temel görevlerinden birisi hiç şüphesiz bireylerde bir kimlik ve aidiyet bilinci kazandırmasıdır. Bunun yanı sıra da gençlere hayatın anlamı konusunda pozitif yüklemeler yaparak toplumda ahlaki davranışta bulunmalarına yardımcı olması ve olumsuz davranışlardan sakındırması beklenirken<sup>57</sup> genellikle kitle iletişim araçları, komşuluk ilişkileri ve kültürel değerler etrafında toplanan negatif değişimlerden kaynaklanan olumsuzluklar da yine karakter eğitiminin okullarda bir müfredat dahilinde verilmesini gerekli kılmaktadır.<sup>58</sup> Bu negatif değişimler içerisinde ilk etapta, toplumu dönüştürme gücü yüksek bir aygıt olarak kitle iletişim araçları, meydana getirdikleri olumsuz etkilerle (saldırganlık, cinsellik, psikolojik ve duygusal sorunlar, kimlik ve kişilik sorunları vb.) çocukların karakter oluşumunda olumsuz bir etki meydana getiren birincil araçlar olarak sayılabilir.<sup>59</sup> Bunun yanı sıra toplumsal yapının devamında önemli bir işlev gören komşuluk bağlarının gün geçtikçe zayıflaması ve kültürel değerlerin sürdürülmesinde yaşanan zorluklar da çocuklarda karakter oluşumunda önemli bir boşluk yaşanmasına neden olmaktadır. Kültürel değerler içerisinde çok önemli bir yere sahip olan dinin ise her geçen gün daha fazla belirginleşen sekülerleşmenin bir sonucu olarak toplumdaki etkisinin azalması da bu bağlamda önemli bir faktör olarak ifade edilebilir.

<sup>55</sup> Lickona, "The Return of Character Education", s. 9.

<sup>56</sup> Pamuk, "Karakter Eğitimi Programları ve Eleştirisi" s. 44.

<sup>57</sup> Çocuk ve gençlerin ahlaki gelişimleri ve karakter eğitimleri konusunda toplumun katkısı hakkında geniş bilgi için bk. Lies-Cotton-Mariano, "The Community Contribution to Moral Development and Character", ss. 520-536.

<sup>58</sup> Berkowitz, "The Science of Character Education", s. 54.

<sup>59</sup> Televizyonun olumsuz etkileri konusunda bk. Turan, "Televizyonun Çocuklar Üzerindeki Olumsuz Etkileri ve Korunma Yolları", ss. 607-622.

Yukarıda da görüldüğü üzere, Batı'da karakter eğitiminin ortaya çıkışı, bir takım sosyal ve siyasal sebeplere dayanmakla birlikte bunlar içerisinde ailede yaşanan olumsuzlukların önemli bir yeri vardır. Zira erken dönemde ailede verilmesi gereken değerlerin, aile kurumu etrafında yaşanan sorunlar nedeniyle yeterince verilememesi, karakter eğitiminin okullarda bir program dahilinde verilmesini zorunlu kılmıştır. Bu noktada, değerlerin aktarılmasında ailenin rol model olma özelliği sekteye uğramış, karakter eğitimi açısından önemli olan söz-davranış ilişkisinde eksiklik meydana gelmiştir. Esasında Berkowitz'in de ifade ettiği gibi, gerçek bir karakter eğitiminde ihtiyaç duyulan şey, yalnızca tavsiye etmek değil, aynı zamanda tavsiye ettiğimiz şeyleri uygulamaktır.<sup>60</sup> Yani karakter eğitiminin paydaşlarının, karakter eğitimini etkili bir şekilde kullanabilmeleri için bilgi, inanç ve davranış bütünlüğüne dikkat etmeleri gerekmektedir.

Amerika'da karakter eğitiminin ortaya çıkışına bakıldığında bunun siyasal ya da ideolojik bir yaklaşımdan daha öte toplumsal taleplerin karşılanması noktasında ortaya çıkan ihtiyaçlardan doğduğu anlaşılmaktadır. O halde burada şu soru akla gelmektedir: Acaba Amerika'da uygulanan karakter eğitimi programları ortaya çıkış amacına hizmet edebilmiş midir? Bunun cevabını vermek için önce bazı istatistiklere bakmak gerekmektedir. Karakter eğitiminin tarihi gelişiminde de ifade edildiği üzere ABD'de karakter eğitimi 1980'lerden sonra yeniden yükselişe geçmiştir. Dolayısıyla 1980 ve sonrası dönemde işlenen suç oranlarındaki değişimleri analiz etmek, karakter eğitiminin amacına ulaşıp ulaşmadığını tespit etme noktasında fikir verici olacaktır.

Ülkede 1970'lerden itibaren artan çocuk suç oranları 1990'lara gelindiğinde en yüksek oranlara ulaşmakta, 1990'lardan itibaren ise hızlı bir düşüş görülmektedir.<sup>61</sup> Butts ve Travis'in yaptığı araştırmaya göre, 1980-94 yılları arasında ABD'de şiddet suçuna karışmış çocukların oranı % 64 artış göstermiştir. Amerikan İstatistik Bürosu, 1993 yılında yayımladığı raporda 1990 yılında 27 milyon olan 10-17 arası çocuk suçlu sayısının 2010 yılında 33 milyona ulaşacağını hesaplamıştı. Ancak 90'ların sonunda ilgili büro bu görüşünü revize etmek zorunda kalmıştır. Zira bu öngörü yüzyılın sonunda 31 milyona ulaşmıştır. Bununla birlikte ABD toplumu için çocuk suçluluğu konusunda sevindirici bir gelişme FBI (Federal Bureau of Investigation)'dan gelmiştir. Kurum 2000 yılındaki şiddet içeren çocuk suçluluğu ile ilgili rakamların geçmiş 20 yıldaki en düşük rakamlar olduğunu açıklamıştır.<sup>62</sup> Bu rakamlardan anlaşıldığı kadarıyla karakter eğitimi, Amerika'da kısa vadede olmasa da orta vadede istenen amaçlara ulaşmada önemli bir fayda sağlamış görünmektedir. Zira ilk ve ortaöğretim kurumlarında uygulanan karakter eğitimi programlarında yer alan, sorumluluk, adalet, dürüstlük, cesaret, empati, saygı, çalışkanlık vb. değerler, istenen amaca ulaşmada önemlidir.<sup>63</sup> Ancak okulda verilecek

<sup>60</sup> Berkowitz, "The Science of Character Education", s. 60.

<sup>61</sup> Cooper-Smith, *Homicide Trends in the United States, 1980-2008*, ss. 2-3.

<sup>62</sup> Butts-Travis, *The Rise and Fall of American Youth Violence: 1980 to 2000*, ss. 2-3.

<sup>63</sup> Dorothy Prestwich'in ifade ettiğine göre, literatür incelemelerinden elde edilen sonuçlar açısından bakıldığında, karakter eğitimi Amerika'da gittikçe artan bir ilgiyle karşılanmaktadır. Bununla birlikte

→

karakter eğitiminin, çocuk ve gençler arasında yaygınlaşan ahlaki sorunların tek başına üstesinden gelebilme gücüne sahip olduğunu söylemek güçtür. Nitekim çocuk ve gençlerin ahlaki gelişimlerinde birincil rolü üstlenen ailenin yeniden organize edilmesi ve aile kurumunu olumsuz etkileyen faktörlerin ortadan kaldırılarak, çocuk ve gençlerin maruz kaldığı olumsuzluklarla başa çıkmada yeniden asli fonksiyonunu üstlenmesinin okulda yürütülmekte olan karakter eğitimi faaliyetlerine ciddi katkı sağlayacağı açıktır.

#### D. Karakter Eğitiminin Geleceği

Günümüzde bilgi ve iletişim teknolojilerindeki hızlı gelişmeler ve yanı sıra toplumsal değişim ve dönüşümün bir sonucu olarak aile yapısındaki bozulmalar, yeni yetişen genç neslin ahlak ve karakter eğitiminde ciddi sorunlara işaret etmektedir. Özellikle Amerikan toplumundaki boşanma oranlarında yaşanan artış ve bununla birlikte eşcinsel evlilikler,<sup>64</sup> çocuğun karakter eğitimi konusunda ailenin sahip olduğu birincil fonksiyona önemli ölçüde zarar vermektedir. Amerikan toplumunda gençler arasında artan şiddet ve cinayet, alkol ve uyuşturucu kullanımı gibi sorunların yaygınlaşması, karar alma mekanizmasında olanları gittikçe daha fazla meşgul etmekte ve bu konuda çözüm arayışına itmektedir. Bu da doğal olarak ailenin yerine getiremediği iyi karaktere sahip gençlerin yetişmesinde okulun fonksiyonunu yeniden gözden geçirmeyi gerektirirken, karakter eğitimi programlarının da daha etkin hâle getirilmesi için çalışılması gerektiğine işaret etmektedir.

*Character Education Partnership* yöneticilerinden Russell J. Sojourner, Amerika'da karakter eğitimi programları üzerine yapılan çalışmaların, karakter eğitiminin çocuklar üzerindeki olumlu etkisini ortaya koyduğunu, ancak evrensel ölçekte bir faydadan bahsetmenin zor göründüğünü belirtmektedir.<sup>65</sup> Ancak o, bunu söylerken ikna edici nitelikte olumlu sonuçlar ortaya koyan bazı araştırma verilerine de değinmektedir. Sojourner'in yer verdiği çalışmalardan ilki Berkowitz ve Bier tarafından yapılan ve karakter eğitimi programlarının etkinliği üzerine yoğunlaşan bir çalışmadır. Araştırmada, çok sayıda programı inceleyen Berkowitz ve Bier, *No Child Left Behind*<sup>66</sup> standartlarına uygun olan 54 programı incelemiş ve bu

→

gerek federal hükümet gerekse eyalet belediyeleri karakter eğitimi programlarına ilgi göstermektedirler. Geniş bilgi için bk. Prestwich, "Character Education in America's Schools", *The School Community Journal*, s. 141.

<sup>64</sup> ABD'de neredeyse her iki evlilikten birisi boşanma ile sonuçlanmaktadır. 2011 yılı itibarıyla evlilik oranı %<sub>0</sub> 6,8 iken, boşanma oranları %<sub>0</sub> 3,6'dır. *National Marriage and Divorce Rate Trends*, [http://www.cdc.gov/nchs/nvss/marriage\\_divorce\\_tables.htm](http://www.cdc.gov/nchs/nvss/marriage_divorce_tables.htm) (22.07.2013).

<sup>65</sup> Sojourner, *The Rebirth and Retooling of Character Education in America*, s. 6.

<sup>66</sup> Amerikan eğitim sisteminde eyaletler ve yerel yönetimler asıl sorumluluk sahibi iken, son yıllarda eyaletler arasında yaşanan farklılıkların hız kazanması ve eğitim alanında yaşanan problemler Federal hükümetin eğitimdeki rolünü tartışmaya açarken, kamuoyundan da bu yönde adım atılması konusunda ciddi talepler gelmeye başlamıştır. Bunun üzerine Federal Hükümet, eyaletler arasındaki farkın kapatılması ve Amerika'da yaşayan tüm çocukların eşit eğitim imkanlarından yararlanması için "No Child Left Behind" (Hiçbir Çocuk Geride Kalmamasın) adı altında geniş kapsamlı bir reform paketi hazırlayarak eğitime belirli standartlar getirmiştir. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Güçlü-Bayrakçı, "Amerikan Eğitim Sistemi ve Hiçbir Çocuğun Eğitimsiz Kalmaması Reformu", ss. 59-63.

programlardan 33'ünde, öğrencilerde karakter gelişiminin bilimsel verilere dayanarak desteklendiğini ve böylece programın etkililiğinin artırıldığını tespit etmişlerdir.<sup>67</sup> Bununla birlikte yaptıkları araştırmanın sonucunu da üç başlık altında özetlemişlerdir.<sup>68</sup> Bunlar;

1. Karakter eğitimi, karakter gelişimini olumlu etkileyebilir. Bilimsel niteliğe sahip programların çoğunluğu çocuklarda karakter gelişimine önemli katkı sağlamaktadır.

2. Karakter gelişimi akademik başarıyı olumlu etkilemektedir. Akademik başarı testlerinin % 59'unda karakter eğitiminin olumlu katkısı görülmüştür.

3. Karakter eğitimi, bireylerdeki karakter gelişiminin psiko-sosyal boyutunu etkilemektedir. Bunlar, sosyal-ahlaki biliş, olumlu sosyal davranış, problem çözme becerisi, uyuşturucu kullanımındaki azalma ve şiddeti azaltma şeklinde sıralanmaktadır.

Amerika Eğitim Bakanlığı'nın desteklediği ve Güney Carolina Üniversitesi Çocuk ve Aile Araştırmaları Merkezi tarafından yürütülen karakter eğitimi araştırmasının sonuçlarına göre, karakter eğitimi programı uygulanan öğrencilerin % 91'inin tutumlarında, % 89'unun davranışlarında, % 60'ının da akademik performansında olumlu gelişmeler gösterdiği kaydedilmiştir.<sup>69</sup>

Karakter eğitimi programlarının pozitif etkisine karşın, bazı araştırmalar bu eğitim programların çocuk ve gençler üzerinde herhangi olumlu bir etkisinin olmadığı sonucuna ulaşan az sayıda çalışmanın olduğu da bilinmektedir. Örneğin National Center for Education Research, Institute of Education Sciences tarafından hazırlanan ve sosyal gelişim ve karakter gelişimi programının incelendiği araştırmadan ortaya çıkan sonuç; genel olarak programların, öğrencilerin sosyal ve duygusal yeteneklerini ve davranışlarını geliştirmediği ve akademik başarılarına da katkı sağlamadığı yönündedir.<sup>70</sup>

Sojourner, ABD eğitim sistemi içinde karakter eğitimi ile ilgili bazı sorunlara da dikkat çekmektedir. Nitekim ona göre, bu tutarsız araştırma sonuçları karakter eğitimi programlarının yapılması sırasında farklı faktörlerin de dikkate alınması gerektiğini ortaya koymaktadır. Zira ona göre, karakter eğitimi programlarını basit bir program olarak görmek yerine geniş katımlı okul reformlarının ya da geliştirme stratejilerinin de program sürecinde dikkate alınması gerekir. Ayrıca karakter eğitiminin başarı ya da başarısızlığı programın niteliğine bağlı olduğu kadar program düzenine de bağlıdır.

Tüm bunların yanında karakter eğitimi bekleyen önemli sorunlardan birisi de standart hâle getirilmiş testler ve öğretmenlere performansına göre ücret

<sup>67</sup> Berkovitz-Bier, *What Works in Character Education: A Research-Driven Guide for Educators*, s. 4.

<sup>68</sup> Berkovitz- Battistich-Bier, "What Works in Character Education: What is Known and What Needs To Be Known", ss. 428-429.

<sup>69</sup> Character Education, <http://www.freedomforum.org/publications/first/findingcommonground/B13.CharacterEd.pdf>, s. 160. (21.04.2014).

<sup>70</sup> Social and Character Development Research Consortium. *Efficacy of Schoolwide Programs to Promote Social and Character Development and Reduce Problem Behavior in Elementary School Children*, s. 482.



ödenmesidir. İşte bu nedenler, 2002 yılında çıkarılan *No Child Left Behind* yasasında ortaya konulan prensiplerin önüne geçmiştir.<sup>71</sup> Bu durum, eğitim sistemine olumsuz etki ettiği kadar onun içinde yer alan karakter eğitiminin geleceği açısından da olumsuz etkileri olacağına dair endişe meydana getirmektedir. Sojourner'a göre, ekonomik ve fiziksel yetersizlik durumunda okullar, karakter eğitimi programlarına daha az kaynak ayırmak durumunda kalacaklardır.<sup>72</sup> Ancak her ne kadar bazı olumsuz görüşler ortaya konulsa da yapılan araştırmaların sonuçlarından anlaşıldığına göre, karakter eğitimi, öğrencilerin akademik başarılarına dolaylı etki ederken, ondan daha fazla psiko-sosyal gelişimlerinde etkili olmaktadır. Ayrıca okulların, ekonomik veya fiziksel imkanlar konusunda yaşayacakları sıkıntı karşısında karakter eğitimi programlarına yeterli desteği veremeyeceklerine ve bu nedenle ilgili programların aksayacağına yönelik karamsar görüşler Narvaez'in bakış açısından herhangi bir değeri haiz değildir. Nitekim Narvaez'e göre, ABD'de karakter eğitimi gelecekte önemli bir sorunla karşılaşmayacaktır. Çünkü çocukların yaşamını istila eden medya, her geçen gün birbirinden uzaklaşan ya da aşırı çalışmak zorunda kalarak çocukları ile ilgilenemeyen aileler, çocuklarda ciddi duygusal sorunlara neden olmaktadır. Dolayısıyla çocukların ahlaki karakter gelişimlerinde yine en büyük pay öğretmenlerin olacaktır.<sup>73</sup> Zira Berkowitz, öğretmenlerin, temel ahlaki değerlerin kazandırılması ve hayata ilişkin ahlaki kararlar alma noktasında öğrenciler için önemli bir rol model olduğunu ifade etmektedir.<sup>74</sup>

İşte Narvaez'in bu öngörüsü ile Lickona'nın karakter eğitimi gerekli kılan nedenler bahsinde belirttiği Amerikan toplumunda ailenin gittikçe zayıflaması, gençlikte görülen ahlaki sorunlar ve toplumda önemli ahlaki erdemlerin yaşanmasında karşılaşılan güçlükler gibi sorunları dikkate alarak bir değerlendirme yapıldığında, karakter eğitimi konusunda okulun devreye girerek, gerek aile gerekse toplumun rolünü üstelenme çabası, yakın gelecekte karakter eğitiminin okullardan kaldırılacağı yönündeki düşüncenin aksine, gelecekte okul programlarında kendine daha fazla yer bulacağı düşüncesini desteklemektedir.

## Sonuç

Tarihsel açıdan bakıldığında, seküler bazı akımlar, değişen sosyo-kültürel şartlar ve bir takım siyasi ve ideolojik gelişmeler neticesinde karakter eğitimi faaliyetlerinde belirli zamanlarda dalgalanmalar yaşanmıştır. Ancak özellikle sosyo-kültürel şartlar çerçevesinde aile yapısındaki bozulmalar, gençlerde görülen bazı ahlaki problemler ve toplumsal değerlerin genç kuşaklara aktarılmasında yaşanan sorunlar karşısında bazı eğitimci ve düşünürler karakter eğitiminin gerekliliğini çeşitli şekillerde ortaya koymuşlardır.

<sup>71</sup> Sojourner, *The Rebirth and Retooling of Character Education in America*, s. 8.

<sup>72</sup> Sojourner, *The Rebirth and Retooling of Character Education in America*, s. 9.

<sup>73</sup> Narvaez, "Human Flourishing and Moral Development: Cognitive and Neurobiological Perspectives of Virtue Development", s. 322.

<sup>74</sup> Berkowitz-Grych, "Early Character Development and Education", s. 61.

Karakter eğitiminde çocuklara temel ahlaki değerlerin öğretiminde en etkili kurum şüphesiz ailedir. Ancak ailenin bu alandaki eksikliğini belirli ölçüde okul karşılamaya çalışmaktadır. ABD başta olmak üzere diğer batı ülkelerinde ailenin değer öğretiminde boş bıraktığı alanı doldurabilmek için okullarda karakter eğitimi programlarının düzenlenmesi, çocuklara temel ahlaki değerlerin kazandırılmasında önemli bir araç olmaktadır. Her ne kadar seküler ve muhafazakar çevrelerde karakter eğitime farklı bakış açıları geliştirilse de gelinen noktada bu eğitim programlarının çocuklarda doğruluk, adalet, dürüstlük, insana saygı ve vatanseverlik gibi temel değerlerin gelişmesinde etkili olduğu görülmektedir. Bu anlamda okulların en temel görevi, “uygun programlar yoluyla çocuklara ailelerinde almadıkları temel değerlerin kazandırılmasına yardımcı olmak” şeklinde tanımlanmaktadır.

Karakter eğitiminin temel ilkelerine bakıldığında, bu ilkelerin ahlaki sadece bilgi boyutunda öğrenen değil, aynı zamanda duygu-davranış boyutunu da içeren bir yaklaşımı benimsediği görülmektedir. Bu anlamda artık günümüzde özellikle okulda uygulanan karakter eğitimi programlarında, daha çok değerlerin içselleştirilmesi üzerinde durulmaktadır. Bu süreçte karakter eğitimi programları geliştirmek ve bunları uygulamakla, çocuklara iyi birer vatandaş olma ve temel değerler ışığında ahlaki bir yaşam sürme alışkanlığı kazandırmada okulun en önemli unsurlarından olan idareci, öğretmen, memur vb. tüm personelin de bu ahlaki değerleri davranış yoluyla göstermesi, programın temel ilkeleri arasındadır. Aynı zamanda öğrencilere iyi karakter özelliklerini açığa çıkaracak ve bireysel sorumluluklarını yerine getirebilecek fırsatlar sunulması gereğinden hareketle okul yönetiminin uygun ortamları hazırlaması da yine okulda karakter eğitimi için önemli görülmektedir.

Karakter eğitiminin amacına ulaşması noktasında önemli sorunlardan birisi, yaşanan toplumda ahlaki karakter gelişimini besleyecek toplumsal yapının yetersiz olmasıdır. Karakter eğitimcilerinin üzerinde durduğu bu husus, okulda verilen eğitimin toplumda bir karşılığının olmasını ifade ederken, bu karşılığın olmaması durumunda ise, çocuklarda ortaya çıkabilecek ahlaki çelişkiye dikkat çekmektedir.

Son olarak karakter eğitiminin geleceği konusunda her ne kadar farklı görüşler olsa da anlaşılan o ki gerek toplumsal gerekse aile ile ilgili sorunlar, laik bir ülke olan ABD’de karakter eğitimi programlarına daha fazla yer verilmesi, bireysel taleplerin ötesinde toplumsal bir zorunluluk olarak durmaktadır.

## Kaynakça

- A *Brief History of Character Education in America*, <http://www.waarden.org/studie/concepten/history.html#top> (21.04.2014).
- Arthur, James, “The Re-emergence of Character Education in British Education Policy”, *British Journal of Educational Studies*, vol. 53, no. 3, 2005, 239-254.
- , *Education With Character: The Moral Economy of Schooling*, New York: Routledge&Falmer, 2003.
- Aydın, Mehmet Zeki, *Ailede Çocuğun Ahlak Eğitimi*, DEM Yay., İstanbul 2005.
- Baymur, Feriha, *Genel Psikoloji*, İnkılap Yay., İstanbul 1972.
- Berkovitz, Marvin W.- Battistich, Victor A.-Bier, Melinda C., “What Works in Character Education: What is Known and What Needs To Be Known”, *Handbook of Moral and Character Education*, ed. Larry P. Nucci Darcia Narvaez, New York: Routledge, 2008, 414-431.

- Berkovitz, Marvin W.- Bier, Melinda C., *What Works in Character Education: A Research-Driven Guide for Educators*, Character Education Partnership, 2005.
- Berkowitz, Marvin W., "The Science of Character Education", *Bringing in a New Era in Character Education*, ed. William Damon, California: Hoover Institution Press, 2002, 43-63.
- Berkowitz, Marvin W.-Grych, John H., "Early Character Development and Education", *Early Education & Development*, vol. 11, no. 1, January 2000, 55-72.
- Budak, Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 2003.
- Butkus, R. A., "Character Development", *Encyclopedia of Religious Education*, ed. Iris V. Cully and Kendig Brubaker Cully, San Francisco: Harper&Row, 1990, 106-108.
- Butts, Jeffrey- Travis, Jeremy, *The Rise and Fall of American Youth Violence: 1980 to 2000*, Washington DC: Urban Institute Justice Policy Center, 2002.
- Cevizci, Ahmet, *Etîge Giriş*, Paradigma Yay., İstanbul 2002.
- Character Education, <http://www.freedomforum.org/publications/first/findingcommonground/B13.CharacterEd.pdf>, (21.04.2014).
- Cooper, Alexia-Smith, Erica L., *Homicide Trends in the United States, 1980-2008*, U.S. Department of Justice, November, 2011.
- Cooper, Dan H.- Revais, William C., Changes in Emphasis on Educational Objectives for the Postwar Period as Viewed by School Superintendents, *The Elementary School Journal*, vol. 44, no: 9, 1944, 510-516.
- Çağırıcı, Mustafa, *Anahatlaryla İslam Ahlakı*, Ensar Yay., İstanbul 2000.
- Dolan, Jay P., *The Irish Americans: A History*, New York: Bloomsbury, 2008.
- Dimerman, Sara, *Character is The Key: How to Unlock The Best in Our Children and Ourselves*, Canada: John Wiley&Sons, 2009.
- Ekşi, Halil-Katılmış, Ahmet, *Karakter Eğitimi El Kitabı*, Nobel Yay., İstanbul 2011.
- Ekşi, Halil, "Temel İnsani Değerlerin Kazandırılmasında Bir Yaklaşım: Karakter Eğitimi Programları", *Değerler Eğitimi Dergisi*, C. 1, S. 1, yıl. 2003, 79-95.
- Feist, Jess - Feist, Gregory J., *Theories of Personality*, New York: McGraw-Hill, Fifth Edition, 2002.
- Felsefe Sözlüğü*, haz. A. Güçlü-E. Uzun-S. Uzun-Ü. Hüsrev Yolsal, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 2003.
- Field, Sherry L., "Historical Perspective on Character Education", *The Educational Forum*, vol. 60, winter 1996, 118-123.
- Frankena, William, *Etik*, çev. Azmi Aydın, İmge Kitabevi, Ankara 2007.
- Gale Encyclopedia of Education*, "Moral Education", <http://www.answers.com/topic/moral-education> (21.04.2014).
- Gretchen M., Wilhelm- Firmin, Michael W., Character Education, Christian Education Perspectives, *Journal of Reserach on Christian Education*, vol. 17, no. 2, 182-198.
- Güçlü, Nezahat - Bayrakçı, Mustafa, "Amerikan Eğitim Sistemi ve Hiçbir Çocuğun Eğitimsiz Kalmaması Reformu", *Gazi Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi*, C. 5, S. 2, yıl. 2004, 51-64.
- Howard, Robert W.- Berkowitz, Marvin W. - Schaeffer, Esther F., "Politics of Character Education", *Educational Policy*, vol. 18, no. 1, January and March 2004, 188-215.
- Köylü, Mustafa, *Küresel Ahlak Eğitimi*, DEM Yay., İstanbul 2006.
- Kupperman, Joel J., *Character*, New York: Oxford University Press, 1991.
- Leming, James S., "Research and Practise in Character Education: A Historical Perspective", *The Construction of Children's Character*, ed. Alex Molnar, Chicago: NSSE, 1997, 31-44.
- Lickona, Thomas, "Educating for Character: A Comprehensive Approach", *The Construction of Children's Character*, ed. Alex Molnar, Chicago: NSSE, 1997, 45-62.
- , "Eleven Principles of Effective Character Education", *Journal of Moral Education*, vol. 25, no. 1, 1996, 93-100.
- , "The Return of Character Education", *Educational Leadership*, vol. 51, no. 3, 1993, 6-11.
- , *Educating for Character: How Our Schools Can Teach Respect and Responsibility*, New York 1992.
- Lies, Jim- Cotton, Kendall- Mariano, Jennifer Menon, "The Community Contribution to Moral Development and Character", *Handbook of Moral and Character Education* ed. Larry P. Nucci, Darcia Narvaez, New York: Routledge, 2008, 520-536.
- Lockwood, Alan L., *The Case for Character Education: A Developmental Approach*, New York: Teacher College Press, 2009.
- MacIntyre, Alasdair, *Ethik'in Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yay., İstanbul 2001.
- Narvaez, Darcia, "Human Flourishing and Moral Development: Cognitive and Neurobiological Perspectives of Virtue Development", *Handbook of Moral and Character Education*, ed. Larry P. Nucci Darcia Narvaez, New York: Routledge, 2008, 310-327.

- National Marriage and Divorce Rate Trends*, [http://www.cdc.gov/nchs/nvss/marriage\\_divorce\\_tables.htm](http://www.cdc.gov/nchs/nvss/marriage_divorce_tables.htm) (22.07.2013).
- O'Connell, Erin B., *Positive Behavior Support As Character Education: A Non-Experimental, Explanatory, Cross-Sectional Study*, A Dissertation Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements of the Degree of Doctor of Education, New Jersey: Seton Hall University, 2012.
- Özgül, İbrahim Ethem, *Ailele İletişim ve Yaşam*, PDREM Yay., Ankara, 2001.
- Pamuk, Akif, "Karakter Eğitimi Programları ve Eleştirisi" *DEM Dergisi*, yıl. 1, S. 1, 42-47.
- Prestwich, Dorothy L., "Character Education in America's Schools", *The School Community Journal*, <http://www.eric.ed.gov/PDFS/EJ794833.pdf> (11.07.2012).
- Ryan, Kevin- Bohlin, Karen E., *Building Character in Schools*, San Francisco: Jossey-Bass, 1999.
- Salahuddin, Patricia Zahirah, *Character Education in a Muslim School: A Case Study of A Comprehensive Muslim School's Curricula*, A Dissertation Submitted in partial Fulfillment of the Requirements of the Degree of Doctor of Education in Curriculum and Instruction, Florida: Florida International University, 2011.
- Social and Character Development Research Consortium. Efficacy of Schoolwide Programs to Promote Social and Character Development and Reduce Problem Behavior in Elementary School Children*, Washington DC: National Center for Education Research, Institute of Education Sciences, U.S. Department of Education, 2010.
- Sojourner, Russel J., *The Rebirth and Retooling of Character Education in America*, Character Education Partnership, 2012, <http://www.character.org/wp-content/uploads/Character-Education.pdf> (21.04.2014).
- Tiffany Gray, "Character Education in Schools", *ESSAI*, vol. 7, no. 1, 2009, 56-61.
- Timurturk, Meral, "Aile Birliğinin Bozulması: Boşanma ve Yeniden Evlenme", *Değişen Toplumda Değişen Aile*, ed. Nurşen Adak, Siyasal Kitabevi, Ankara 2012, 201-219.
- Turan, İbrahim, "Televizyonun Çocuklar Üzerindeki Olumsuz Etkileri ve Korunma Yolları", *Çocuk Sorunları ve İslam Sempozyumu*, Ensar Yay., İstanbul, 2010, 607-622.
- Ulaş, Sarp Erk, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 2002.
- Uysal, Ferhat, *Karakter Eğitimi Programlarının Değerlendirilmesi*, Yeditepe Üniversitesi SBE, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2008.
- Whitehead, Barbara Dafoe, "Dan Quayle Was Right", *The Atlantic*, vol. 271, no. 4, 1993, 47-84.
- Wynne, Edward A., "For-Character Education", *The Construction of Children's Character*, Ed. Alex Molnar, Chicago: NSSE, 1997, 63-76.
- Yaran, Cafer Sadık, *İslam Ahlak Felsefesine Giriş*, DEM Yay., İstanbul 2011.

# Kur'ân-ı Kerîm'in Kullandığı Akıl Yürütme Metotları ve Belâgat Açısından Değerlendirilmesi

Hasan Uçar

Yrd. Doç. Dr., Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
Arap Dili ve Belâgatı Ana bilim dalı Öğretim Üyesi  
ucarhasan42@hotmail.com

Öz

*Kur'ân, insanın zihni tasavvur mekanizmasını harekete geçiren bir kitaptır. Bunu iftirâzî cümle yapılarında sıkça görmek mümkündür. Bu sayede muhatabın zihninde soru işaretleri oluşturan Kur'ân, onları davranışlarını sorgulamaya sevk eder. İstidlâl ve istinbât içerikli ifadelerde kullanılan iftirâziye metoduna belâgatta da rastlanmaktadır. Mantık biliminin akıl yürütme ilkeleri çerçevesinde gelişen bu metot, Arap dili belâgatçıları tarafından farklı sanat adlarıyla incelenmiştir. Bu çalışma, akıl yürütme ilkelerinin kullanıldığı metotların, Arap dili belâgatı içerisindeki yerini, tarihi gelişimini ve Kur'ân âyetlerindeki uygulamaları üzerinden değerini ele alacaktır.*

*Anahtar Kelimeler: Kur'an, akıl yürütme metotları, belâgat, sanat, mantık bilimi*

## **Reasoning Methods in Quran and Their Consideration with Regards to Rhetoric**

*The Quran is a book that prompts a mental envisagement mechanism of human beings. It is possible to see this frequently in hypothetical sentence structures, leaving question marks over the minds of its addressees. The Quran urges them to interrogate their behaviors in this way. Used in statements including deduction and elicitation, this hypothetical method could also be encountered in Rhetoric. Having developed within the framework of reasoning principles of Logic, this method has been examined in terms of various branches of art by rhetoricians of the Arab language. This paper will discuss the position of these methods in which reasoning principles are practiced in the rhetoric of Arab language, their historical development and the applications on the verses of the Quran.*

*Key Words: Quran, reasoning methods, rhetoric, art, logic*

Atıf

*Hasan Uçar, Kur'ân-ı Kerîm'in Kullandığı Akıl Yürütme Metotları ve Belâgat Açısından Değerlendirilmesi, Marife, Bahar 2014, ss. 93-108*

## Giriş

İnsan düşünen bir varlıktır. Yaratıcısının düşünüp kafa yormasını hassaten istediği insanın düşüncesini harekete geçiren bir takım kurallar vardır. Her çağda geçerli olan bu kurallar, insanın mantıklı ve doğru düşünmesini sağlayacak olan ilkeler üzerine kuruludur.

Kur'ân-ı Kerîm muhatabına düşünce özgürlüğü tanıyan ve bunu adeta zorunlu kılan bir kitaptır. Bu fikir temelinden hareketle insanın zihnî tasavvur mekânizmasını harekete geçiren âyetlerde iftirâzî cümle yapılarını sıkça görmek mümkündür. Varsayımların kullanıldığı bu âyetler, hangi boyutta bir inkâra sahip olursa olsun karşısındaki insanların zihninde soru işaretleri oluşturacak ve onları davranışlarını sorgulamaya sevk edecektir.

İslam dünyasında kelimcilerin, muhaddislerin, müfessirlerin özellikle de mantıkçıların istidlâl ve istinbât içerikli ifadelerinde kullandıkları, Arap dilbilimcilerine de uzak olmayan iftirâziye metodunu belâgatta da görmek mümkündür. Mantık biliminin akıl yürütme ilkeleri çerçevesinde gelişen bu metod Arap dili belâgatçıları tarafından bu isimle anılmamış fakat bu temel ilkelerinden hareketle, kaynaklarda genel kabul gören *el-mezhebu'l-kelâmî* başta olmak üzere, farklı isimler altında belâgat ilminin sınırlarına dâhil olmuştur.

Akıl yürütme ilkelerinin kullanıldığı metotlar ve ispat teknikleri, Arap dili belâgatında me'ânî, beyân ve özellikle bedî' ilminde farklı sanatların icrasında kendini göstermektedir. Belâgatın temel dayanaklarından biri olan Kur'ân'da ise bunun en güzel örneklerini bulmak mümkündür.

## I. Tarihî Süreç ve Metodun Belâgat Literatürü

İftirâz, içerisinde şart cümlesi barındıran veya şartlı bir içeriğin takdir edildiği ifadelerdir. Aslında bu tür ifadeler aklen “böyle bir şey caiz görülmüş olsa” veya “böyle bir takdirde bulunulsa” gibi cümleyi idrake yaklaştıran ifadeler barındırır. İftirâz, gerçeğin varsayıma aykırı olmadığı bir faraziyein kuvveden fiile çıkarılması şeklinde veya kuvvede varlığı keşfedilmemiş ve gerçeğin varlığının tersine olması muhtemel bir faraziye şeklinde olabilir.<sup>1</sup> Arap dili belâgatında kendisine bu isim altında yer bulamayan iftirâz formu, bu yapının içerisinde kullanıldığı pek çok isim altında me'ânî, beyân ve bedî' ilimlerine konu olmuştur.

el-Câhız (ö. 255/869) döneminde istidlâl terimiyle ortaya çıkan metod, İbnu'l-Mu'tez'in (ö. 296/909) bu alanda ilk müstakil eser sayılan el-Bedî'inde<sup>2</sup> el-mezhebu'l-kelâmî adıyla, beş bedî' sanatından biri olarak iftirâziyenin de içinde bulunduğu bir akıl yürütme metodu haline gelmiştir. “Delillendirmek, bir şeyi bir şeye delil olarak getirmek” anlamındaki istidlâl terimi, el-Câhız'da “görüşünü kesin bir delille ispatlamak için kelimcilerin kullandığı formları kullanmak” anlamında-

<sup>1</sup> et-Tehânevî, *Mevsû'atu Keşşâf*, I, 235.

<sup>2</sup> İbnu'l-Mu'tez, *el-Bedî'*, s. 147.

dır.<sup>3</sup> “Mezhep, yol, tavır, usul, öğreti, okul, ekol” gibi anlamlara gelen المذهب kelimesi ile sonuna nisbet ya’sı bitişmiş olan ve “sözlü, kelamla ilgili” anlamlarına gelen كلامي kelimesinden oluşan el-mezhebu’l-kelâmî terkihi ise “bir sözü, tüm felsefî görüşlere karşı ispatlamak üzere filozof ve kelamcılarının metotlarıyla delillendirmektir.” Felsefî, mantıkî ve kelâmî metotlar kullanılarak veya doğru önermelerle doğru sonuca ulaşmak suretiyle muhatap ikna edilmeye çalışılır.<sup>4</sup>

İbnu’l-Mu’tez *el-mezhebu’l-kelâmî* ismini ilk kez el-Câhız’ın kullandığını<sup>5</sup> ve kendisinin Kur’ân’da buna örnek bulamadığını ifade eder.<sup>6</sup> Onun gibi Ebû Hilâl el-Askerî’nin (ö. 395/1004) de tanımını yapmadığı sanatı,<sup>7</sup> İbnu’r-Reşîk el-Kayrevânî (ö. 456/1064) ve et-Tebrîzî (ö. 502/1109) güzelliğini açıkça ortaya koyan örneklerle izah ederek sanata netlik kazandırmışlardır.<sup>8</sup> “İbn Ebi’l-İsba’ (ö. 654/1256) Kur’ân’da pek çok örneğinin olduğunu söylemiş ve bunu verdiği örneklerle delillendirmiştir.<sup>9</sup> es-Subkî (ö. 773/1372) *el-mezhebu’l-kelâmî* sanatını seçmeli kıyas, bileşik kıyas ve tüme varım metotlarının kullanıldığı bir sanat olarak üçe ayırmış<sup>10</sup> ve ilk kez İbn Ebi’l-İsba’ın ortaya çıkardığı “imkânsızlığını ispatlamak için olması mümkün olmayan bir şeyi olumsuz veya şart edatı ile birlikte zikrederek imkansız önermelerin sonuçlarının da imkansız olduğunu ispatlama ve muhatapı zor durumda bırakma yoluyla onu ikna ve itirafa zorlama” esasına dayalı olan *teslîm* sanatını<sup>11</sup> el-mezhebu’l-kelâmî’nin bir türü kabul etmiştir.<sup>12</sup>

İbnu’l-Mu’tez’den (ö. 296/909) es-Suyûtî’ye (ö. 911/1505) kadar pek çok müellifin *el-mezhebu’l-kelâmî* adıyla kullandığı bu metodu<sup>13</sup> ez-Zerkeşî (ö. 794/1392) *ilcâmu’l-hasm bi’l-hucce* diye isimlendirmiştir.<sup>14</sup> İbnu’n-Nakîb (ö. 698/1298) *ihhticâcu’n-nazarî* adını vermiş,<sup>15</sup> İbnu’r-Reşîk el-Kayrevânî de *bâbu’t-tekrar* da ele almıştır.<sup>16</sup> Bu konuyu neredeyse aynı örnekler üzerinden er-Rummânî (ö. 384/994) *ihrâcu’l-kelâm mahrace’s-şekki lil mubâlağa*<sup>17</sup>, İbn Sinân el-Hafâcî (ö.466/1073) *el-istidlâl bi’t-ta’lîl*<sup>18</sup>, Ziyâuddîn İbnu’l-Esîr (ö. 637/1239) *el-*

<sup>3</sup> Atîk, *İlmu’l-Bedi*, s. 131, 132.

<sup>4</sup> el-Askerî, *Kitâbu’s-Sinâ’ateyn*, s. 390; İbn Ebi’l-İsba’, *Bedî’u’l-Kur’ân*, s. 38; el-Kazvîni, *el-İzâh*, VI, 65; et-Teftâzânî, *Şerhu’l-Muhtasar*, II, 170.

<sup>5</sup> İbnu’l-Mu’tez bu ismi el-Câhız’a nispet etmiş olsa da pek çok müellif tarafından bu görüş kabul edilmemiştir.

<sup>6</sup> İbnu’l-Mu’tez’in tanım yapmaması veya Kur’ân’da buna örnek bulamadığını söylemesi bu sanatın felsefe ve kelâmcıların tartışma metotlarında kullandıkları zorlama ve yapmacık davranışla ilgili üslubu Kur’ân’dan uzak tutmak istemesiyle açıklanabilir. Matlûb, *Mu’cemu’l-Mustalahât*, s. 37.

<sup>7</sup> el-Askerî, *Kitâbu’s-Sinâ’ateyn*, s. 390.

<sup>8</sup> et-Tebrîzî, *el-Vâfi*, s. 288; Matlûb, *Mu’cemu’l-Mustalahât*, s. 38.

<sup>9</sup> İbn Ebi’l-İsba’, *Bedî’u’l-Kur’ân*, s. 37.

<sup>10</sup> es-Subkî, *Arusu’l-Efrâh*, II, 363, 403.

<sup>11</sup> İbn Ebi’l-İsba’, *Bedî’u’l-Kur’ân*, s. 295.

<sup>12</sup> es-Subkî, *Arusu’l-Efrâh*, 364; el-Hammâdî, *el-İftirâdu’l-Kur’ânî*, s. 28.

<sup>13</sup> es-Suyûtî, *Şerhu Ukûdi’l-Cumân*, s. 282.

<sup>14</sup> ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, III, 468.

<sup>15</sup> İbnu’n-Nakîb, *Mukaddime*, s. 285.

<sup>16</sup> İbnu’r-Reşîk, *el-Umde*, s. 692.

<sup>17</sup> er-Rummânî, *en-Nuket*, s. 105.

<sup>18</sup> el-Hafâcî, *Sırru’l-Fesâha*, s. 208.

*istidrâc*,<sup>19</sup> Yahya b. Hamza el-Alevî (ö. 749/1348) *el-ilhâb ve't-tehyîc*,<sup>20</sup> Seyyid Şerîf el-Curcânî (ö. 816/1413) *el-mehâcce*<sup>21</sup> Kadı Abdulcebbar (ö. 415/1024) *et-teb'îd*<sup>22</sup> adlarıyla işlemişlerdir.

Bu sanatın kullanılmasında amaç, kelimcilerin ve filozofların metotlarını kullanarak delil getirmek, iddiayı güçlendirmek, hükümlerin gerçek nedenlerini göstermek ve muhalif görüşü çürütmek için akla ve mantığa daha yatkın sebepler sunarak, kesin akli delillerle dinî temelleri ispat etmektir.<sup>23</sup> Bu üslup aynı zamanda muhatabın inadını kırar ve onu hakikati itiraf etmeye zorlar.<sup>24</sup>

Bu sanatın en belirgin özelliği diyalektik ifade biçimidir. Diyalektik sözcüğü karşıt varsayımları dikkate alarak konuyu keşfetme yöntemi olarak tanımlanır. Bu yaklaşım tarzında konuşan kişi, muhatabın görüşünü çürütüp, kendi görüşünü kabul ettirmek için sağlam bilişsel kanıtlara yönelir.<sup>25</sup>

## II. Kur'ân-ı Kerîm'in Kullandığı Akıl Yürütme Metotları

Kur'ân Allah kelâmıdır. İnsanı yaratan da Allah'tır. İnsanın aklını yaratan ve kullanmasını isteyen yaratıcı, aklın yürütme mekanizmasını da en iyi bilendir. Yarıttığı varlığın aklındaki soru işaretlerini "Kur'ân ya hakîkattir ya da değildir. Hakîkat, hakîkat dışı bir şey olamayacağına göre yine hakîkattir" ilkeleriyle cevaplayan yaratıcı, kitabındaki âyetlerde de kulun düşünce sınırları içinde algılayabileceği metotları kullanmıştır.

İki kavram arasında bir bağ kurularak verilen hüküm, zihnin bilinenlerden bilinmeyenleri elde etmesi esasına dayalıdır. Arapça'da muhakeme, istintâc gibi kelimelerle de ifade edilen<sup>26</sup> akıl yürütmenin özdeşlik, çelişmezlik, üçüncü halin imkânsızlığı ve yeter sebep gibi bir takım temel ilkeleri vardır.<sup>27</sup> Bir öncül bir de sonuç durumundaki en az iki önerme bulundurması gereken, iki veya daha fazla önermeden meydana geldiğinde onaylanması başka bir önermeyi elde etmemizi sağlayan akıl yürütme ilkeleri,<sup>28</sup> aralarında kanıtlanmış bir kanıtlayıcının olması durumunda kanıtlanan için geçerlilik kazanmakta ve akli, zorunlu olarak kabul etmesini gerektiren sonuca götürmektedir.

Yetmiş beşten fazla ayette akli kullanmaya teşvik eden Kur'ân, muhataplarına karşı tefekkür, tedebbür, tezekkür, teakkul ve tefekkuhu ön planda tutan yanıtlar vermiştir. Münazara üslûbu açısından pek çok metodu kullanan ilâhî kelim, tündengelim, tümevarım ve analogi gibi üzerine hüküm bina edilebilecek öncüller üzerinden muhataplarını ikna etmek üzere akıl yürütme tekniklerini kullanmıştır.

<sup>19</sup> İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-Sâir*, II, 250.

<sup>20</sup> el-Alevî, *Kitâbu't-Tirâz*, s. 567.

<sup>21</sup> el-Curcânî, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 222.

<sup>22</sup> Ebû Şevârib, vd. *Eseru'l-Mutekellimîn*, s. 228, 229.

<sup>23</sup> el-Kazvînî, *el-İzâh*, VI, 65; Besyûnî, *İlmu'l-Bedi'*, s. 112.

<sup>24</sup> İbnu'l-Esîr, *Cevheru'l-Kenz*, s. 302.

<sup>25</sup> *Cambridge Dictionary*, s. 336; Kızıklı, *Arap Dilinde Belâgat*, s. 243.

<sup>26</sup> Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, s. 21.

<sup>27</sup> Öner, *Klasik Mantık*, s. 3.

<sup>28</sup> Feys, Robert, *Mantık*, s. 31.



## 1. Tümdengelim (Dedüksiyon-Ta'fil)

Zihnin tümel bir önermeden tümel veya tikel bir önermeye geçiş suretiyle yaptığı akıl yürütme metodudur. Bu yöntemde kaplamı geniş olandan, kaplamı geniş veya daha dar olana geçiş yapılır. Öncüller sonucu zorunlu ve ikna edici hâle getirir. "Bütün için doğru olan, parçaları için de doğrudur" ilkesine dayanan tümdengelim, mantığın özdeşlik ilkesini temel alır.<sup>29</sup>

لَوْ كَانَ هُوَ لِآلِهَةٍ مَّا وَرَدُّوهَا وَكُلِّ فِيهَا خَالِدُونَ إِنَّا نَحْنُ اللَّهُ حَصْبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ

"Siz ve Allah'tan başka taptıklarınız, cehennemden yakıtısınız; oraya gireceksiniz. Eğer bunlar tanrı olsaydı cehenneme girmezlerdi; hepsi orada temelli kalacaktır."<sup>30</sup>

Allah (c.c) bu âyette gayr-i müslimlerin ahiret hayatında karşılaşacakları durumu olmuş gibi anlatarak şâyet onların ilah olmaları söz konusu olsaydı cehennemde olmazlardı şeklinde onların mantıklarına hitap ederek ikna yoluna gitmiştir.

Bu âyet muhataplarının zihninde oluşturduğu mantıkî bir örgüde sonuç için bağlayıcı olan iki öncülü onların idraklerine ithaf etmiştir. Buna göre:

Öncül: Tanrılar cehenneme girmez.

Öncül: Sizin taptıklarınız cehenneme gireceklerdir.

Sonuç: O halde onlar tanrı olamazlar.

## 2. Tümevarım (Endüksiyon-İstikrâ)

Tümevarım, zihnin özelden genele, tikelden tümele, misalden kaideye veya olaydan kanuna doğru hareket etmesidir. Bu yöntemde kaplamı dar olandan geniş olana geçilerek bütünü parçaları hakkında hüküm verilir.<sup>31</sup> Bu metotta bütünü oluşturan parçalar veya bir sınıfın bütün üyeleri tam veya eksik olarak incelenir ve geneli hakkında çıkarım yapılır.

لَوْ كَانَ فِيهَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ

"Eğer yerle gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı, ikisi de bozulurdu. Arşın Rabbi olan Allah, onların vasıflandırdıklarından münezzehtir."<sup>32</sup> Bu âyette yer ve gök üzerinde hâkim olan düzenin Allah'ın varlığına delili şu şekilde idrake sunulmuştur:

Öncül: Eğer yer ve gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı, ikisi de bozulurdu.

Öncül: Yer ve gök bozulmadı.

Sonuç: O halde (hiçbir zaman) yer ve gökte Allah'tan başka ilah olmadı.

<sup>29</sup> Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 136; Çüçen, *Mantık*, s. 18.

<sup>30</sup> el-Enbiyâ, 21/98, 99.

<sup>31</sup> Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 218.

<sup>32</sup> el-Enbiyâ, 21/22. İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-Tahbîr*, s. 119; es-Subkî, *'Arusu'l-Efrâh*, 363; et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 170; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, s. 370; el-Merâğî, *Ulûmu'l-Belâga*, s. 399; Besyûnî, *İlmu'l-Bedî*, s. 110.

### 3. Analoji (Analogy-Temsîl)

Zihnin olay ve nesnelere hareketle benzer olay ve nesnelere doğru genellemeye gitmesidir.<sup>33</sup> Bu yöntemde bir olay ya da nesnedeki bir özelliğin başka bir olay ya da nesnede de olacağı temelinden hareketle ortak noktalardan ortak bir sonuca ulaşılır. Örneğin,

إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ  
وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ

*“Doğrusu âyetlerimizi yalan sayıp, onlara karşı büyüklük taslayanlara, göğün kapıları açılmaz; deve iğnenin deliğinden geçmedikçe cennete de giremezler. Suçlularını böyle cezalandırırız”<sup>34</sup> âyetinde mantıksal bir akıl yürütme metoduyla kâfirlerin cennete giremeyecekleri vurgulanmıştır.<sup>35</sup> Âyetten yapılabilecek çıkarım ise şöyledir:*

Öncül: Deve, iğne deliğinden geçmedikçe kâfirler cennete giremez.

Öncül: Deve, iğne deliğinden asla geçemez.

Sonuç: O halde kâfirler asla cennete giremez.

Bu âyette Arapların imkânsız olan işler için kullandıkları deyimle şartın imkânsıza bağlı olması, şart koşulmanın da imkânsızlığını gerekli kılmıştır. Zira şart imkânsızsa meşrûtu gerçekleşmesi zaten imkânsızdır.

### III. Kur’ân’daki Akıl Yürütme Metotlarının Belâgat

#### Açısından Değerlendirilmesi

Kur’ân-ı Kerim bütün insanlığa hitap eden bir kitaptır. Onun her hangi bir şeyin ispatında insan aklının almayacağı ifade ve yorumları kullanması mantık dışıdır. Âyetleri düşünen bir kimse görür ki kâfir, müşrik, münâfik ve ehli kitaptan olan muhataplarına karşı Kur’ân çok farklı tartışma teknikleri kullanmıştır. Bazen muhataba yol gösterme, bazen inkârlarında inat edenleri susturma, bazen içinde buldukları yanlış apaçık bir şekilde ortaya çıkarmak için soru cümleleri ile sınırlama amacı taşıyan ifadelerin tümü kimi zaman yumuşak, kimi zaman sert, hatta kimi zaman tehdit içerikli olsa da hidayet amaçlı ve akli harekete geçirerek muhatabını ikna etmeye yöneliktir.

Arap dili belâgatçıları, akıl yürütme formlarının kullanıldığı âyetleri hayranlıkla incelemiş ve sanatsal yapılarını izah etmişlerdir. Çok farklı amaçlar için serdedilen bu meânî, beyân ve bedî’ ifadeleri yukarıda belirtildiği gibi bir düzine isimle anılmıştır. Şimdi yer yer farklı isimlendirmelerin nüanslarına da temas edilerek bu niteliği taşıyan âyetler belâgat açısından incelenecektir.

<sup>33</sup> Emiroğlu, *Klasik Mantiğe Giriş*, s. 199; Feys, Robert, *Mantık*, s. 44.

<sup>34</sup> el-A’râf, 7/40.

<sup>35</sup> ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, III, 47.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ يَوْمَ تَرَوْهَا تَدْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى وَمَا هُمْ بِسُكَارَى وَلَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مَّرِيدٍ كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَن تَوَلَّاهُ فَآتَهُ بُضْلُهُ وَيَهْدِيهِ إِلَى عَذَابِ السَّعِيرِ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِّن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِّن عَلَقَةٍ ثُمَّ مِّن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُم مَّن يَتُوفَىٰ وَمِنْكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِن بَعْدِ عِلْمِ سِنِينَا وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَّتْ وَأَنْبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُخَيِّبُ الْمُؤْمِنِينَ وَأَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَن فِي السُّبُورِ

*“Ey insanlar! Rabbinizden sakının; doğrusu kıyamet gününün sarsıntısı büyük şeydir. Kıyameti gören her emzikli kadın emzirdiğini unuttur, her hamile kadın çocuğunu düşürür. İnsanları sarhoş gibi görürsün oysa sarhoş değildirler, fakat bu sadece Allah’ın azabının çetin olmasındandır. Allah hakkında bilmeden tartışan ve her azılı şeytana uyan insanlar vardır. Onun hakkında şöyle yazılmıştır: O kendisini dost edinen kimseyi saptırır ve alevli azaba götürür. Ey insanlar! Öldükten sonra tekrar dirilmekten şüphede iseniz bilin ki ne olduğunuzu size açıklamak için, Biz sizi topraktan sonra nutfeden, sonra pıhtılaşmış kandan, sonra da yapısı belli belirsiz bir çiğnem etten yaratmışızdır. Dilediğimizi belli bir süreye kadar rahimlerde tutarız; sonra sizi çocuk olarak çıkarırız, böylece yetişip erginlik çağına varırsınız. Kiminiz öldürülür, kiminiz de ömrünün en fena zamanına ulaştırılır ki bilirken bir şey bilmez olur. Yeryüzünü görürsün ki kupkuru; fakat Biz ona su indirdiğimiz zaman harekete geçer, kabarır, her güzel bitkiden çift çift yetiştirir. Bunlar, yalnız Allah’ın gerçek olduğunu, ölüleri dirilttiğini, gücünün her şeye yettiğini, şüphe götürmeyen kıyamet saatinin geleceğini, Allah’ın kabirlerde olanı dirilteceğini gösterir.”<sup>36</sup>*

Belâgat ilminin bedî’ disiplini içerisinde ele alınan edebi sanatlardan *el-mezhebu’l-kelâmî*’ye örnek olarak gösterilen bu âyetlerde on önerme bir tertip üzere anlatılarak bu önermelerden yine bir tertip ve istinbatî metot üzere beş ayrı sonuca ulaşılmıştır.<sup>37</sup> Âyetlerin muhatabı olan mümin, ifadenin kurgusuna kapılarak peşi sıra gelen kıyamet sahnelerini zihninde canlandırmaktadır. İç içe pek çok sanatın bir arada bulunduğu bu âyetlerde insan zihnini uyanık tutacak ve bir sonraki perdeyi takip etmesini gerektirecek vurgular yapılmakta ve fikir dünyası sonuç bölümüne hazır hâle getirilmektedir. Sarhoş kelimesi ilkinde teşbîhî, ikincisinde hakîkî anlamıyla kullanılmakta, Allah’ın azabından duyulan korkunun akli melekeleri ve temyiz kabiliyetini yok etmesi ile sarhoşluk belirtileri arasında benzetme yapılmaktadır. Ayrıca şeytana yapılan istitrâdî vurgu ile muhatabın dingin kalması ve kötü ile iyi arasında seçim yaparken kıyametin varlığını aklından çıkar-maması gerektiği hatırlatılmaktadır. Tabiatın örnek verilerek yaşlılık halinin perdelenmesi ise bebekliğinden ölümüne kadar hayatı gözler önüne sermektedir.

<sup>36</sup> el-Hacc, 22/1-7.

<sup>37</sup> İbn Ebi’l-İsba’, *Bedî’u’l-Kur’ân*, s. 38; a.mlf., *Tahrîru’t-Tahbîr*, s. 119; el-Hâşimî, *Cevâhiru’l-Belâga*, s. 370.

Kur'ân-ı Kerîm'de iftirâziye formu kullanılarak şartın imkânsıza bağlı olması, dolayısıyla şart koşulanın da imkânsızlığını ispat eden âyetler de vardır. Bedî' ilminde *teslîm* sanatı için örnek olarak gösterilen ve "şart imkânsızsa meşrût zaten imkânsızdır" ilkesini idrake sunan şu âyet bunu en güzel şekilde ortaya koymaktadır.

مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ

"Allah çocuk edinmemiştir; O'nun yanında hiçbir tanrı yoktur, olsaydı, her tanrı kendi yarattığı ile beraber gider ve birbirinden üstün olmaya çalışırlardı. Allah onların vasıflandırdıklarından münezzehtir."<sup>38</sup> Nitekim bu âyet teslîm sanatı muvâcehesinden bakıldığında *مَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ* ifadesinin başına şart edatı getirilerek okunması gerekecek ve muhatabı düşünmeye zorlayarak imkânsızın mümkün olmadığı ispat edilmiş olacaktır. Tıpkı şu âyette olduğu gibi *قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَكَدَّ فَاتْنَا أَوْلُ الْعَابِدِينَ*

"De ki: Eğer Rahman olan Allah'ın çocuğu olsa, kulluk edenlerin ilki ben olurum."<sup>39</sup>

Bu âyette peygamber muhataplarına mantıksal bir örgü içerisinde Allah'ın bir çocuğunun olamayacağını ispat etmektedir. Allah'ın Rasülü "Ben peygamber olduğumu söylüyorsam ve iddia ettiğiniz gibi Allah'ın bir çocuğu varsa ona ilk itaat etmeye layık olan da ben olurum. Şâyet böyle değilse, o halde ilk inkâr eden de ben olurum" demekte ve tersi bir durum olsa her ilah kendi tarafında olanlarla birlikte hareket eder ve diğer ilahlara karşı üstünlük yarışına girerdi denilerek kâfirlere akla yatkın bir izah yapılmaktadır. Zira mantık bunu gerektirir.<sup>40</sup>

Allah'ın tek bir ilah olması ve çocuğunun olma ihtimalinin imansızlığı bu âyetlerin ışığında kelamcılarının *hulfi kıyasa* örnek olarak gösterdikleri şu methodla da ispatlanmıştır.

Âlemin düzeni ve işleyişi için yaratıcının bir olması gerekir.

Eğer bu doğru olmazsa karşıt hali doğru olur, yani iki olur.

Eğer iki yaratıcı olursa ya ittifak ya da ihtilaf üzere bulunurlar.

İttifak üzere bulunmaları zayıflığı güçsüzlüğün veya yetersizliğin ifadesidir. İhtilaf üzere bulunmaları ise birinin yaptığına diğerinin rıza göstermemesi veya onu bozması demektir.

Bu iki durum da ilahlığa yakışmaz ve âlemin düzeninin bozulmasına yol açar. Öyleyse âlemin düzeni ve işleyişi için Yaratıcı'nın bir olması gerekir.<sup>41</sup>

Benzer bir âyeti<sup>42</sup> bitişik *şartlı kıyasa* (*telâzüm metodu*) örnek gösteren el-Gazalî'ye göre ise âyetin kıyas formu şöyledir:<sup>43</sup>

<sup>38</sup> el-Mu'minûn, 23/91.

<sup>39</sup> ez-Zuhrûf, 43/81.

<sup>40</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîru't-Tenvîr*, XXV, 256.

<sup>41</sup> Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 175.

<sup>42</sup> "De ki: Eğer söyledikleri gibi Allah'la beraber başka ilahlar olsaydı, onlar arşın sahibine karşı (onu arşından indirmek için) mutlaka bir yol ararlardı." İsrâ, 17/42.

<sup>43</sup> el-Gazalî, *Kıstâsu'l-Mustakîm*, s. 52; Çapak, "Gazalî'ye Göre Kıyasın Kur'ân'a Uygulanması", s. 143.

Eğer Arş'ın sahibi (Allah) ile beraber başka ilahlar bulunmuş olsaydı, mutlak arş sahibinden arzuları olur, O'na karşı çıkarlardı.

Aynı zamanda var oldukları tasavvur edilen bu ilahların bir talepte bulunmadıkları bilinmektedir.

O halde Arş sahibinden başka ilah mevcut değildir.

Konuyla ilgili bu âyetleri, ez-Zerkeşî *ibrâzu'l-keâm fî sûrati'l-mustehîl* babında er-Rummânî *ihrâcu'l-keâm mahrace's-şekki li'l-mubâlağati fi'l 'adli ve'l-muzâharati fi'l-hicâc* babında, Kadî Abdulcebâr ise *teb'îd* babında işlemiştir. İbn Sinân el-Hafâcî tarafından el-istidlâl bi't-ta'lîl, Seyyid Şerif el-Curcânî tarafından el-mehâcce, ve ez-Zerkeşî tarafından *ilcâmu'l-hasm bi'l-hucce* konusuna dâhil edilmiş ve farklı isimler altında bedî' sanatları içerisinde değerlendirilmiştir. Konu çerçevesinde ele alınan diğer âyetler için de aynı durum söz konusu olduğuna göre bu nüanslarına temas edilenler dışındaki sanatların, müellifler tarafından akıl yürütme formlarının belâğatta farklı isimlendirilmesiyle açıklanabilir.

el-Gazalî'nin (ö. 505/1111) *ayrık şartlı kıyaslara (te'ânüd metodu)* örnek olarak gösterdiği<sup>44</sup> Sebe suresinin 24. âyetinin<sup>45</sup> pek çok belâğatçı tarafından sâatsal tahlile tabi tutulması yine bu formların retorik zenginliğini göstermesi açısından önemlidir. Söz konusu âyetteki çıkarım ise şöyledir:

Ya biz açık bir dalaletteyiz veya siz açık bir dalalettesiniz.

Bizim dalalette olmadığımız bilinmektedir.

O halde siz dalalettesiniz.

ez-Zerkeşî'nin *ihrâcu'l-keâm mahrace's-şekki fi'l-lafzî dûne'l-hakîkati li darbin mine'l-musâhemeti ve hasmi'l-'inâd* bağlamında değerlendirdiği<sup>46</sup> âyette aslında ifade sahibi olan peygamber, (a.s) gâyet net olarak bildiği bir konuda, müşrikleri davranışları konusunda kuşkuya düşürüp, düşüncelerini sağlamak amacı ile durumu olduğundan farklı göstererek *mubâlağa* yapmıştır. *Tecâhul-i ârif* sanatının soru cümlesi de ifadeye cevabı bilinmiyormuş gibi ihtimal içerikli bir zerâfet kazandırarak onları herhangi bir tartışma heyecanına itmeden soğukkanlı bir zihinle olayı düşünmeye davet etmiş ve hasma karşı son derece insafli bir üslup içinde kendi durumlarıyla başkasının durumunu kıyaslamayı teşvik ederek lâtif bir şekilde muhatabı öfkelenirmeden, muhtevada şüphe varmış intibâi veren bir soruyla devam etmiştir. Bu insafli ve yumuşak tarz, aynı zamanda onları aslında hakikat ortada demeye çağırان bir *ta'rîz*dir. Zira akıl yürütmenin davet ettiği aktif akılla, ifadedeki nezaket, kibar üslup, subjektiflik, duygusallıktan uzaklık, insaf ve tarafsızlık ve kendini muhatabının yerine koyma anlam kazanacaktır.

Kur'ân-ı Kerîm'de anlatıldığı üzere Mekke müşrikleri öldükten sonra dirilişi inkâr etmekte ve bunu farklı şekillerde izah etmeye çalışmaktaydılar. Allah (c.c) da onlara şu âyette olduğu gibi Kur'ân'ın pek çok yerinde belli bir mantık örgüsü içe-

<sup>44</sup> el-Gazalî, *Kistâsu'l-Mustakîm*, s. 52; Çapak, "Gazalî'ye Göre Kıyasın Kur'ân'a Uygulanması", s. 146.

<sup>45</sup> "Göklerden ve yerden sizi rızıklandıran kimdir?" De ki: "Allah'tır. Öyleyse doğru yolda veya apaçık bir sapıklıkta olan ya biziz ya sizsiniz." Sebe, 34/24.

<sup>46</sup> ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 253.

risinde ahireti ispat etmiştir. Bu âyetteki “Size göre yoktan var etmek zordur” ve “Var olan sizi, tekrar var etmek ise kolaydır” öncüllerinden “O halde sizi yoktan var eden tekrar var edebilir” sonucuna ulaşılabilir. Zira,

وَيَقُولُ الْإِنْسَانُ إِذْ مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا أَوْ لَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكْ شَيْئًا

“İnsan: “Ben öldüğümde mi diriltileceğim?” der. Bu insan kendisi önceden bir şey değilken onu yaratmış olduğumuzu hatırlamaz mı?”<sup>47</sup> âyetinde yok iken var eden Allah için var olduktan sonra tekrar yaratmanın daha kolay olduğunun aklen izahı yapılmaktadır. Allah için her hangi bir işte zorluk söz konusu değildir. Fakat size göre yoktan var etmek daha zorsa ve sizi ilk anda var etmek ona zor gelmişse tekrardan yaratması nasıl zor gelebilir? Tabi ki bir şeyi yoktan var eden için, onu tekrar yaratmak daha kolaydır. Sizin varlığınız da bunun delilidir.<sup>48</sup>

Dirilişi inkâr eden ve çürümüş kemikleri kim yaratacak? diye örnek veren kişiye yeşil iken yanması düşünülemeyen ağaç, değişim geçirerek nasıl sizin yakaçağınız haline geliyorsa, sizin mantığınıza göre yaratması daha zor olan gökleri ve yeri yaratanın, siz ne kadar değişim geçerseniz de sizin benzerlerinizi yaratmasının mümkün olduğu şeklinde kıyasî bir mantık örgüsü içerisinde bir ispatın yapıldığı âyette de benzeri bir metot söz konusudur.<sup>49</sup>

يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاستَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ

“Ey insanlar! Bir misal verilmektedir, şimdi onu dinleyin: Sizlerin Allah’ı bırakıp tapıklarınız bir araya gelseler, bir sinek bile yaratamayacaklardır. Sinek onlardan bir şey kapsa, onu kurtaramazlar; isteyen de istenen de aciz!”<sup>50</sup>

Bu âyette Allah kâfirlerin içinde buldukları handikapı, mantıklarını harekete geçirmeleri adına tüm denetim metodu ile izah edilebilecek güzel bir örnekle açıklamaktadır: “İlah olan yaratandır” “Kendilerine tapıklarınız bir sinek bile yaratamazlar. Üstelik sineğin kendilerinden aldığını da ondan geri alamazlar” “O halde onların hiçbir kendilerine (yakarıştaki bulunulacak) ilahlar değildirler.” İbadet edilmeye layık olan ve kendisine yalvarılıp yakarılan ise sadece Allah’tır. Nitekim benzer bir âyette<sup>51</sup> kendisine ibadet edenlere faydası olmayanın, ilah olmasının da mantıken mümkün olmayacağı idrake sunulmuş ve onlara Yaratıcı varken yaratılışlarında var olmayanları, kendilerine düşman oldukları halde dost edinmelerinin akıl dışı olduğu ispat edilmiştir. Zira ilaha ait belirleyici özelliklerin yokluğu onların ilah olamayacakları istidlâlini gerektirir.<sup>52</sup>

وَلَوْلَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ

<sup>47</sup> Meryem, 19/66, 67. İbn Hayyân, *el-Bahru’l-Muhit*, VI, 195.

<sup>48</sup> Benzer bir örnekle ilgili olarak er-Rûm, 30/27 âyetine bakınız. İbn Ebi’l-İsba’, *Tahrîru’t-Tahbîr*, s. 121; el-Hâşimî, *Cevâhiru’l-Belâga*, s. 370; Besyûnî, *İlmu’l-Bedi’*, s. 110.

<sup>49</sup> Yâsîn, 36/79-81. et-Tîbî, *Kitâbu’t-Tibyân*, s. 346.

<sup>50</sup> el-Hacc, 22/73.

<sup>51</sup> el-Kehf, 18/51, 52.

<sup>52</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîru’t-Tenvîr*, XV, 344.

“Allah’ın insanları birbiriyile savması olmasaydı yeryüzünün düzeni bozulurdu. Fakat Allah âlemlere lütufkârdır.”<sup>53</sup>

Bu âyette de Allah (c.c) insanlara, yeryüzünde hâkim olan düzenin oraya hâkim olanların el değiştirmesi sebebiyle olduğunu, kendisinin tek otorite olarak tanınması gerektiğini ve onun dışında tek otoritenin sadece yeryüzünde olması halinde bile bunun düzeni bozacağını insanların akıllarına hitap ederek açıklamaktadır. Cahil bir insanın bilgisi olmayan konuda tartışmasının akıldan yoksun bir davranış olduğunu idrake sunan şu âyette olduğu gibi:

هَا أَنْتُمْ هُمْ لَاءِ حَاجَّتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

“Hadi siz bilginiz olan şey üzerinde tartışıyorsunuz peki bilginiz olmayan şey hakkında niçin tartışırsınız? Oysa Allah bilir, sizler bilmezsiniz.”<sup>54</sup>

Kur’ân-ı Kerîm’de İbrahim’in (a.s) Allah’ın varlığını ispat ettiği âyetlerde, putları kırdıktan sonraki diyalogunda, Nemrut’la girdiği münakaşadaki üslubunda ve kuşlarla kendisine itmi’nânın verildiği ifade eden âyetlerde mantık ilkeleri, çok sistematik bir şekilde kullanılmış ve bunların hepsi belâgatın en can alıcı ifadeleri olarak pek çok farklı sanatla izah edilmeye çalışılmıştır. Nitekim:

En’âm suresinde anlatılan olaydan<sup>55</sup> yapılan çıkarım;

“Yıldızlar ay ve güneş batır, değişir.

İlah batmaz, değişmez.

O halde yıldızlar ay ve güneş ilah değildir” veya

Bakara suresindeki manidar kıssadan<sup>56</sup> oluşturulan

“Güneşi doğurmaya kâdir olan her zat ilahdır.

Benim İlahım güneşi doğurmaya kadirdir.

O halde benim İlahım ilahdır” şeklindeki yüklemli-iktirânî (te’âdul metodu) bir kıyas<sup>57</sup> İbn Ebi’l-İsba’, el-Kazvînî ve es-Suyûtî gibi belâgatın umdeleri tarafından sözbilimsel bağlamda incelenmiş ve bedî’ ilminin söz konusu sanat başlıklarında değerlendirilmiştir.<sup>58</sup> Bunun başka örnekleri de vardır. Zira İbrahim’in (a.s) pratikte kullandığı aktif akıl, bu âyetlerle sınırlı değildir.

<sup>53</sup> el-Bakara, 2/251.

<sup>54</sup> Âl-i İmrân, 3/66.

<sup>55</sup> “Yakinen bilenlerden olması için İbrahim’e göklerin ve yerin hükümranlığını şöylece gösteriyorduk: Gece basınca bir yıldız gördü, “işte bu benim Rabbim!” dedi; yıldız batınca, “batanları sevmem” dedi. Ay doğarken görünce, “işte bu benim Rabbim!” dedi, batınca, “Rabbim beni doğruya erdirmeseydi and olsun ki sapıklardan olurum” dedi. Güneşi doğarken görünce “işte bu benim Rabbim, bu daha büyük!” dedi; batınca, “Ey milletim! Doğrusu ben ortak koştuklarınızdan uzağım” dedi.” Doğrusu ben yüzümü, gökleri ve yeri yaratana, doğruya yönelerek çevirdim, ben ortak koşanlardan değilim.” el-En’âm, 6/75-80.

<sup>56</sup> “Allah kendisine mülk verdi diye İbrahim ile Rabbi hakkında tartışanı görmedin mi? İbrahim: “Rabbim, dirilten ve öldürendir” demişti. “Ben de diriltir ve öldürürüm” dedi; İbrahim, “Şüphesiz Allah güneşi doğudan getiriyor, sen de batıdan getirsene” dedi. İnkâr eden şaşırıp kaldı. Allah zulmeden kimseleri doğru yola erdirmez” el-Bakara, 2/258.

<sup>57</sup> el-Gazalî, Kistâsu’l-Mustakîm, s. 31, 41; Çapak, “Gazalî’ye Göre Kıyasın Kur’ân’a Uygulanması”, s. 136, 138.

<sup>58</sup> İbn Ebi’l-İsba’, Tahri’ru’t-Tahbîr, s. 119; el-Kazvînî, el-İzâh, VI, 65; es-Suyûtî, Şerhu Ukûdi’l-Cumân, s. 282; el-Merâğî, Ulûmu’l-Belâga, s. 400; Besyûnî, İlmü’l-Bedî’, s. 110.

وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحَاجُّونِي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَنْ يُشَاءَ رَبِّي شَيْئًا وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا  
أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ  
إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ  
نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ

“Kavmi onunla tartışmaya girişti. Onlara dedi ki: Beni doğru yola iletmışken, Allah hakkında benimle tartışıyor musunuz? Ben sizin O’na ortak koştuğunuz şeylerden korkmam. Ancak, Rabbim’in bir şey dilemesi hariç. Rabbimin ilmi her şeyi kuşatmıştır. Hâlâ ibret almıyor musunuz? Siz, Allah’ın size haklarında hiçbir hüküm indirmediği şeyleri O’na ortak koştuktan korkmazken, ben sizin ortak koştuğunuz şeylerden nasıl korkarım! Şimdi biliyorsanız (söyleyin), iki guruptan hangisi güvende olmaya daha lâyıktır?” İnanıp da imanlarına herhangi bir haksızlık bulaştırmayanlar var ya, işte güven onlarındır ve onlar doğru yolu bulanlardır. İşte bu, kavmine karşı İbrahim’e verdiğimiz delillerimizdir. Biz dilediğimiz kimselerin derecelerini yükseltiriz. Şüphesiz ki senin Rabbin hikmet sahibidir, hakkıyla bilendir.”<sup>59</sup>

Kur’ân-ı Kerim’deki bu âyetler insanın akıl ve mantığına seslenmekte, en güçlü ve en sağlam kanıtlarla insanı, fitratından gelen ve her zaman var olan bir ilahı aramaya yönlendirerek felsefi ve kelimî bütün soruları cevaplar bir netlikte Allah’ın varlığını ispat etmekte ve İbrahim’in (a.s) şirk toplumu içerisinde gözlerini ve beynini kullanarak gerçeğe ulaşma konusunda varsayımları eleyip mantıklı bir düşünce sistemi içerisinde hakikatı bulma öğretisi sanatsal açıdan güzel bir örnek oluşturmaktadır.<sup>60</sup> Arap dili belâgatında adı *el-mezhebu’l-kelamî, mehâcce, ihticâc, ilcâmu’l-hasım, istidlâl, istidrâc, teslîm, ilhâb ve’t-tehyîc, ta’lîl, teb’îd* gibi isimlerden hangisi ile anılırsa anılsın, bu âyetlerin sanatsal değeri insanı hayran bırakacak düzeydedir. İbrâhim’in (a.s) Nemrut’a Allah’ın varlığını ispatlarken kullandığı yöntem<sup>61</sup> ve putları kırdıktan sonra toplumunun farkındalığını sağlamaya yönelik anolojik kanıtlama yöntemi<sup>62</sup> retorik estetiğin yanı sıra, Kur’ân’ın aktif akıla verdiği önemi vurgulamaktadır. İnsanın yalın bir mantıkla net ve doğrudan doğruya hakikati bulma gayreti, kendisine güvenen müminin ağzından dökülen “Siz, Allah’ın size haklarında hiçbir hüküm indirmedeği şeyleri O’na ortak koştuktan korkmazken, ben sizin ortak koştuğunuz şeylerden nasıl korkarım!” ifadeleriyle, muhataplarına böyle bir mantıksızlığa düşmelerinin mantıklı izahına dönüşmüş ve aynı çelişkiyi yaşayacak olan gelecek nesillere de bu üslupla sağlam bir felsefi bakış sunulmuştur. İbrâhim’in (a.s) Nemrut’u tek bir kelime edemeyecek şekilde kilitleyen cevabında ve halkının konuşamadıklarını kendi dilleriyle itiraf etmeye zorlayarak tapındıkları varlıkları sorgulamalarını sağlayan üslubunda da aynı bakış mevcuttur.

<sup>59</sup> el-En’âm, 6/80-83. İbn Ebi’l-İsba’, *Tahrîru’t-Tahbîr*, s. 119.

<sup>60</sup> Ahmed Cevdet Paşa, *Belâgat-ı Osmâniyye*, s. 106.

<sup>61</sup> Bk. el-Bakara, 2/258. es-Suyûtî, *Şerhu Ukûdi’l-Cumân*, s. 282.

<sup>62</sup> el-Enbiyâ, 57-67.



Kur'ân'ın kullandığı bu üslup aynı zamanda hakikati arama noktasında akıl yürütme aşamalarından geçmenin gerekliliğini, her aşamanın bir ileriki noktaya yönelttiğini, sorgulama yönteminin de gerçekliğe ulaşmanın bir aracı olduğunu ortaya koymaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm'in kullandığı mantıksal ispat yöntemlerinin en güzellerinden biri de soru cevap metodunu kullanarak, muhataplarına onaylattığı doğrulardan, onları tasdikini istediği mevzuya yönlendirmesi şeklindedir.

قُلْ لِّمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنَّى تُسْحَرُونَ بَلْ آتَيْنَاهُم بِالْحَقِّ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ

*“De ki: “Biliyorsanız söyleyin, yer ve onda bulunanlar kimindir?” “Allah’ındır” diyecekler, “Öyleyse ders almaz mısınız?” de. “Yedi göğün de Rabbi, yüce arşın da Rabbi kimdir?” de. “Allah’tır” diyecekler! “Öyleyse O’na karşı gelmekten sakınmaz mısınız?” de. “Biliyorsanız söyleyin her şeyin hükümrânlığı elinde olan, barındıran fakat himayeye muhtaç olmayan kimdir?” “Allah’tır” diyecekler; “Öyleyse nasıl aldanıyorsunuz” de. Hayır; Biz onlara gerçeği getirdik ama onlar yalancılardır. Allah çocuk edinmemiştir; O’nun yanında hiçbir tanrı yoktur, olsaydı, her tanrı kendi yarattığı ile beraber gider ve birbirinden üstün olmaya çalışırlardı. Allah onların vasıflandırdıklarından münezzehtir”<sup>63</sup> âyetleri siyâk ve sibâkıyla birlikte düşünüldüğü zaman, Allah (c.c) açıklamaya ihtiyaç duyulmayacak netlikte onlara varlığını soru cevap yöntemiyle ikrâr ettirerek “siz nasıl olur da bu hakikatlerin farkında iken ona şirk koşabilir ve yeniden dirilişi inkâr edebilirsiniz” diye sormaktadır. Müşriklerin davranışlarındaki bu yanlışlığı başka âyetlerde de “birden fazla ilah olsaydı her bir ilah kendi yarattığının yanında yer alır ve onlarla üstünlük mücadelesine girerdi” diyerek ispat etmektedir.*

Mekke müşriklerinin en büyük yanlışlarından biri Allah’a kız çocuğu isnat etmektir. Kur'ân-ı Kerîm'in pek çok yerinde onların bu davranışları izanlarına seslenilerek yerilmiştir.<sup>64</sup> Nitekim konuyla ilgili bazı âyetlerde inkâr etmeleri mümkün olmayan bu davranışlarının ilk öncül olarak kullanıldığı bir ispat yöntemi izlenmiştir.

أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَى تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَى أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّى وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَى

*“Ey inkârcular! Şimdi Lat, Uzza ve bundan başka üçüncüleri olan Menat’ın ne olduğunu söyler misiniz? Demek erkekler sizin, dişiler Allah’ın mı? Öyleyse bu haksız bir paylaşma.”<sup>65</sup>*

<sup>63</sup> el-Mu'minûn, 23/84-91.

<sup>64</sup> ez-Zümer, 39/3, 4. İbn Âşûr, *et-Tahrîru't-Tenvîr*, XXIII, 325.

<sup>65</sup> en-Necm, 53/19-22. İbn Âşûr, *et-Tahrîru't-Tenvîr*, XXIII, 325.

Bu âyet vb. âyetlerin de açıkça ortaya koyduğu gibi Allah'ın çocuk edinmesi mümkün değilken ve onlar kendi belirledikleri tanrıların isimlerini genel olarak müennes isimlerden seçmişlerken, onların Allah'ın kız çocuklarının olduğunu ifade etmeleri kadar mantık dışı bir şey olabilir mi? Hem taptıklarınızı kendiniz belirleyeceksiniz, hem onların isimlerini kendiniz müennes isimlerden seçeceksiniz, Allah'a hâsâ seçme hakkı tanımadan onun adına iftirada bulunacak ve bu yaptığınızın da ona yaklaşmak adına olduğunu ifade edeceksiniz. Felsefi olarak izahı mümkün olmayan bu yaklaşım tarzı, işte bu âyetlerde Kur'ân tarafından açıkça ortaya konmaktadır. Âdeta onlara farz edin ki Allah evlat edinecek. Peki, evlat edinecekleri, niçin sizin değersiz kabul ettiğiniz kızlar olsun ki. Onları seçmesi için bir gerekçe yoksa melekleri onun kızları olarak kabul etmenizin de bir gerekçesi olamaz"<sup>66</sup> denmektedir.

Kur'ân-ı Kerim'de bunların dışında akıl yürütme metotlarının kullanıldığı daha pek çok âyet vardır. Arap dili belâgatçileri ve müfessirler bu âyetleri çeşitli sanat isimleri altında bu konu içerisinde değerlendirmişlerdir. Peygamberin melek olması gerektiğini ifade edenlere, Allah'ın göndereceği meleğin de kendi suretlerinde bir insan olması gerektiğinin mantıklı açıklamasının yapılması,<sup>67</sup> Kur'ân'ı Peygamberin uydurmuş olduğu iftirasını atanlara böyle bir ihtimalin olmadığını ifade edilmesi ve Allah tarafından bunun kabulünün mümkün olmadığını, öyle bir durumda bunun peygamberin helâki için bir sebep olacağını ve helâk edilmiş olmasının peygamberin böyle bir şey yapmadığının kanıtı olduğunun ispatı bu minvalde ele alınan âyetlerdendir.<sup>68</sup> Kur'ân'daki konuyla ilgili diğer âyetlerse şunlardır: el-Bakara, 2/257;<sup>69</sup> Âl-i İmrân, 3/154;<sup>70</sup> en-Nisâ, 4/17;<sup>71</sup> en-Nisâ, 4/82;<sup>72</sup> el-Mâide, 5/18;<sup>73</sup> el-Mâide, 5/116;<sup>74</sup> el-En'âm, 6/14-16; el-A'râf, 7/176;<sup>75</sup> el-A'râf, 7/148;<sup>76</sup> Yûsuf, 12/102;<sup>77</sup> el-İsra, 17/42;<sup>78</sup> Meryem, 19/67;<sup>79</sup> el-Hâkka, 69/44-47;<sup>80</sup> el-Cum'a, 62/6-7;<sup>81</sup> el-Kevser, 108/1, 2.<sup>82</sup>

<sup>66</sup> ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 413.

<sup>67</sup> el-En'âm, 6/9.

<sup>68</sup> el-Hâkka, 69/44-47.

<sup>69</sup> es-Suyûtî, *Fethu'l-Celîl*, s. 49.

<sup>70</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhit*, III, 96.

<sup>71</sup> el-Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, IV, 239.

<sup>72</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhit*, III, 317.

<sup>73</sup> Besyûnî, *İlmu'l-Bedî'*, s. 111; Lâşin, *el-Bedî'*, s. 76.

<sup>74</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîru't-Tenvîr*, VII, 114.

<sup>75</sup> İbn Ebi'l-İsba', *Bedî'u'l-Kur'ân*, s. 41.

<sup>76</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhit*, IV, 391.

<sup>77</sup> el-Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, XIII, 64. Benzer şekildeki âyetler için bk. Âl-i İmrân, 3/44; el-Kasas, 28/44.

<sup>78</sup> el-Gazalî, *Kıstâsu'l-Mustakîm*, s. 52-53; Çapak, "Gazalî'ye Göre Kıyasın Kur'ân'a Uygulanması", s. 139.

<sup>79</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhit*, VI, 207.

<sup>80</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîru't-Tenvîr*, XXIX, 144.

<sup>81</sup> el-Gazalî, *Kıstâsu'l-Mustakîm*, s. 44, 44; Çapak, "Gazalî'ye Göre Kıyasın Kur'ân'a Uygulanması", s. 143.

<sup>82</sup> İbn Ebi'l-İsba', *Bedî'u'l-Kur'ân*, s. 41.

## Sonuç

Kur'ân, insanın zihni tasavvur mekanizmasını harekete geçiren bir kitaptır. Akıl yürütme metodlarının kullanıldığı ispat teknikleri, Kur'ân'ın aktif akla davet eden yapılarıdır. İçerisinde bir şekilde şart cümlesi barındıran iftirâziye formlarının da dâhil olduğu bu metodlar, Arap dili belâgatında me'ânî, beyân ve özellikle bedî' ilmi kapsamında yer alan farklı sanatların icrasında kendini göstermektedir. Tümevarım, tümdengelim ve anoloji metodlarının kullanıldığı çeşitli kıyas türleri - ki bunlara burhan da denmiştir- Kur'ân'da da yer almış ve belâgatçılar tarafından *el-mezhebu'l-kelamî, ihticâc, mehâcce, ilcâmu'l-hasım, istidlâl, istidrâc, teslîm, ilhâb ve't-tehyîc, ta'lîl, teb'îd* gibi sanatlar adıyla incelenmiştir. Burhan olmaları yönüyle ikna edici niteliğe sahip olan bu Kur'ân âyetleri bu sanatlar sayesinde eşsiz i'câza ve retorik açıdan çok büyük bir zenginliğe sahiptir.

## Kaynakça

- Ahmed Cevdet Paşa, *Belâgat-ı Osmâniyye*, haz. Turgut Karabey, Mehmet Atalay, Akçağ Yay. Ankara 2000.
- el-Alevî, Yahya b. Hamza, *Kitâbu't-Tirâz el-Mutedamminu li Esrârî'l-Belâgati ve Ulûmi Hakaikî'l-I'câz*, thk. M. Abdusselam Şahin, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.
- el-Âlûsî, Mahmut Şukrî, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'î'l-Mesânî*, Beyrut H. 1353.
- el-Askerî, Ebû Hilâl, *Kitâbu's-Sinâateyn*, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 2006.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *et-Tahrîru't-Tenvîr*, Tunus 1997.
- Atîk, Abdul'azîz, *İlmu'l-Bedî'*, Dâru'l-Âfâkî'l-Arabiyye, Kahire 2004.
- Besyûnî, Abdulfettah Besyûnî, *İlmu'l-Bedî'*, Kahire 1987.
- Cambridge Dictionary*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.
- el-Curcânî, *el-İşârât ve't-Tenbîhât, fî İlmi'l-Belâga*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2002.
- Çapak, İbrahim, "Gazali'ye Göre Kıyasın Kur'ân'a Uygulanması", *İslamî İlimler Dergisi*, yıl. 2006, S. 2, ss. 132-149.
- Çüçen, A. Kadir, *Mantık*, Asa Kitabevi, Bursa 2004.
- İbn Ebi'l-İsba' el-Misri, *Bedî'u'l-Kur'ân*, thk. Hıfni Muhammed Şeref, Mektebetu Nehdati Mısır, Ficale 1957.
- , *Tahrîru't-Tahbîr*, thk. Hıfni Muhammed Şeref, Dâru't-Teâvun, Kahire 1995.
- Ebû Şevârib, Muhammed Mustafa, el-Misri, Ahmed Muhammed, *Eseru'l-Mutekellimîn fî Tetavvuri'd-Dersi'l-Belâgî*, Dâru'l-Vefâ, İskenderiye 2006.
- Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yay. Ankara 2005.
- İbnu'l-Esîr, Ziyâuddîn, *el-Meselu's-Sâir fî Edebi'l-Kâtibi ve's-Şâir*, thk. Ahmet el-Hüfî, Bedevî Tâbâne, Dâru Nehzati Mısır, Kahire, ty.
- İbnu'l-Esîr, Necmuddîn, *Cevheru'l-Kenz*, thk. Muhammed Zegül Selâm, Munşetu'l-Meârif, İskenderiye ty.
- Feys, Robert, *Mantık*, ed. Doğan Özlem, İnkılâb Yay. İstanbul 2007.
- Gazalî, *Kıstâsu'l-Mustakîm*, Mısır 1900.
- el-Hafâcî, Ebû Muhammed, *Sırru'l-Fesâha*, Beyrut 1982.
- el-Hammâdî, Ali Huseyn, *el-İftirâdu'l-Kur'ânî*, (Yüksek Lisans Tezi), Irak Zî-Kâr Ü., Irak 2010.
- el-Hâşimî, Ahmed, *Cevâhiru'l-Belâga fî'l-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut ty.
- İbn Hayyân, Esîruddîn, *el-Bahru'l-Muhîr*, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut 1990.
- el-Kazvîni, Celâleddîn, *el-İzâh fî Ulûmi'l-Belâga*, nşr. Muhammed Abdu'l-Munim Hafâcî, Daru'l-Cil, Beyrut ty.
- Kızıklı, Zafer, *Arap Dilinde Belâgat Bilimi - Tarihsel ve Kavramsal Bir Çözümleme-*, Ankara 2008.
- Lâşîn, Abdulfettâh, *el-Bedî' fî Dav'i Esâlîbi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1999.
- Matlûb, Ahmed, *Mu'cemu'l-Mustalahâti'l-Belâgîyye ve Tetavvuruha*, Mektebetu Lubnân, Beyrut 1996.
- el-Merâgî, Ahmet, *Ulûmu'l-Belâga el-Beyân ve'l-Meânî ve'l-Bedî'*, Dâru'l-Âfâkî'l-Arabiyye, Kahire 2000.
- İbnu'l-Mu'tez, Ebu'l-Abbas, *el-Bedî'*, thk. Muhammed Abdu'l-Munim Hafâcî, Dâru'l-Cil, Beyrut 1990.
- İbnu'n-Nakîb, Abdullah, *Mukaddimetu Tefsîri İbni'n-Nakîb fî İlmi'l-Beyân ve'l-Meânî ve'l-Bedî' ve l'câzi'l-Kur'ân*, Mektebetu'l-Hâncî, Kahire 1375.

- Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara 1991.
- İbnu'r-Reşîk, Ebû Ali, *el-Umde fî Mehâsini's-Şî'r ve Âdâbihî ve Nakdih*, thk. M. Abdu'l-Mun'im Hafâcî, Beyrut 1980.
- er-Rummânî, Ebu'l-Hasan, *en-Nuket fî l'câzi'l-Kur'ân, Selâsu Rasâil fî l'câzi'l-Kur'ân li'r-Rummânî ve'l-Hattâbî ve Abdi'l-Kâhir el-Curcânî*, thk. Muhammed Halefullah, M. Zeglûl Selâm, Dâru'l-Me'ârif, Mısır ty.
- es-Subkî, Behâuddîn, *Arusu'l-Efrâh fî Şerhi Telhîsî'l-Miftâh*, thk. H. İbrahim Halil, Beyrut 2001.
- es-Suyûtî, Celâleddîn, *Şerhu Ukûdi'l-Cumân fî'l-Meânî ve'l-Beyân*, thk. İ. Muhammed el-Hamdânî, E. Lokman el-Habbâr, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2011.
- , *Fethu'l-Celîl li'l-Abdi'z-Zelîl*, çev. Rıza Halilov, Cüneyt Eren, Erzurum 2001.
- et-Tebrîzî, Ebû Zekerîyyâ, *el-Vâfî fî'l-'Arûz ve'l-Kavâfî*, thk. F. Kabâve, Ömer Yahya, Dâru'l-Fikr, Şam 1975.
- et-Teftâzânî, Sa'duddîn, *Şerhu'l-Muhtasar alâ Telhîsî'l-Miftâh li'l-Hatîb el-Kazvînî fî'l-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî*, Mektebetu's-Sahâbe, Gaziantep ty.
- et-Tehânevî, Muhammed, *Mevsû'atu Keşşâfî Istilâhâtî'l-Funûni ve'l-Ulûm*, ed. Refik el-Acem; thk. Ali Dahrûc; çev. Corc Zeynâtî, Mektebetu Lubnân, Beyrut 1996.
- et-Tîbî, Şerefuddîn, *Kitâbu't-Tibyân fî l'ilmil-Meânî ve'l-Bedî ve'l-Beyân*, thk. Hâdî Atıyye el-Hilâlî, Beyrut 1987.
- Vural, Mehmet, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Ankara 2003.
- ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. M. Ebu'l-Fazl, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, Beyrut 1957.

# Hicrî İlk Üç Asırda “Şefaât” ile İlgili Âyetlerin Tefsiri

Muhammet Yılmaz

Yrd. Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Tefsir Ana bilim dalı Öğretim Üyesi  
muhammety53@hotmail.com

Öz

*Bu makalede, Kur'an'ın nüzul sürecinde inanç dünyasında önemli bir yer tutmuş ve tarih boyunca insanların manevi dünyalarında varlığını farklı şekillerde devam ettirmiş şefaât konusu, hicrî ilk üç asırdaki tefsirler çerçevesinde ele alınmaktadır. Çalışmamızda önce şefaât kavramının ilk dönemdeki lügavî ve istilâhî anlamını açıkladık. Sonra Yahudilikte, Hristiyanlıkta ve Cahiliye toplumunda şefaate nasıl bir anlam yüklediğini belirttik. En sonunda, söz konusu kavramın geçtiği âyetlerin, hicri ilk üç asırda vahyin ilk muhatapları ve onların ilk nesilleri tarafından nasıl anlaşıldığını tespit ettik.*

*Anahtar Kelimeler: Şefaât, hicri, ilk üç asır, âyet, tefsir*

## **Interpretation of Verses Related with Intercession in the First Three Centuries of the Hijri**

*This article describes the matter of intercession, which has an important place in the faith and world of Muslim believers during the period of the revelation of Quran. In this study, we firstly try to indicate how meaning was ascribed to intercession in Judaism, Christianity, and the society of pre-Islamic period. Secondly, we determine the verses concerning intercession according to the revelation order of the verses and finally we try to explain how they have been considered in the first three centuries of Islam.*

*Key Words: Intercession, hijri, first three centuries, verse, interpretation*

Atıf

Muhammet Yılmaz, Hicrî İlk Üç Asırda “Şefaât” ile İlgili Âyetlerin Tefsiri  
Marife, Bahar 2014, ss. 109-132

## Giriş

Bireyin dünya ve ahiret mutluluğunu hedef edinen İslâm dini, insanoğlunu inanç ve eylem noktasında kontrol altında tutmayı amaçlamış; bu doğrultuda kurallar, ahlaki ilkeler vaz etmiş ya da var olan inanç, ibadet veya eylemleri reddetme veya tashih etme yoluna gitmiştir. İşte tarih boyunca insanların maddi ve manevi dünyalarında varlığını farklı şekillerde devam ettirmiş ve Kur'an'ın nüzul sürecinde müşriklerce tevhide aykırı biçimde yorumlanmış şefaata telakkisi de bu hususlardan biridir.

Hem dünyaya hem de ahirete yönelik etkileri bulunan ve geniş bir anlam örğüsüne sahip olan şefaata ilgili âyetler, ilk bakışta şefaatin varlığına veya yokluğuna yorumlanabilecek bir tablo arz ettiği içindir ki konuyu ele alış tarzına ve bakış açısına göre mezhepler ve alimler tarafından farklı şekillerde anlaşılmış ve açıklanmıştır.

Bu çalışmamızda, sahabe döneminde yani hicrî I. yüzyıldan itibaren tartışılmaya başlanan ve II. yüzyılın ilk yarısından itibaren mezheplerin ayırt edici vasfı haline gelen<sup>1</sup> şefaata hususunu, hicrî ilk üç asırda yapılmış olan tefsirler çerçevesinde ele aldık. Makalede, detaylar üzerindeki akademik tartışmalara girmedik.<sup>2</sup> Çünkü asırlardır süregelen şefaata ilgili farklı yaklaşımları ve mezhebi açıklamaları<sup>3</sup> burada zikretmenin, ya da ön kabul her hangi bir taraf olup karşı tarafa cevap vermenin çok fazla yarar sağlamayacağını düşünüyoruz.

Çalışmamızda önce şefaata kavramının ilk dönem lügavî ve istilâhî anlamını belirttik. Sonra Yahudilikte, Hristiyanlıkta ve Cahiliye toplumunda şefaate nasıl bir anlam yüklediğini açıkladık. En sonunda ise hicri ilk üç asırda, şefaatin geçtiği veya şefaatin konu edildiği<sup>4</sup> âyetlerle ilgili yapılmış olan tefsirleri nüzul sırasına göre<sup>5</sup> aktardık.

<sup>1</sup> Yavuz, "Şefaata", *DİA*, XXXVIII, 413.

<sup>2</sup> Şefaata Konusuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *eş-Şefaatu'l-uzma fi yevmi'l-kıyame*, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türas, 1988; Yaşar Düzenli, *Üslub ve semantik açıdan Kur'an ve şefaata*, İstanbul: Pınar Yay., 2006; Mesut Erdal, *40 soruda Kur'an ve sünnete göre şefaata inancı*, İstanbul: Yeni Akademi Yay., 2006; Mehmed Durmuş, *Kur'an'a göre şefaata*, Ankara: Anlam Yay., 2010; İrfan Setenci, *Şefaata Tefsiri*, İstanbul: Beka Yay., 2011.

<sup>3</sup> Şefaata, Kelâm kitaplarında temelde Ehl-i sünnet ve Mu'tezile çerçevesinde değerlendirilmektedir. Ehl-i sünnet'e göre Kur'an'da şefaatin gerçekleşmesi Allah'ın iznine bağlanmıştır (Sebe 34/23) ve bu izin sadece O'nun rızasını kazananlara ve iman ehli olanlara verilecektir (Enbiyâ 21/28; Necm 53/26). Bu izinden de yalnızca tevhit inancına sahip kişiler istifade edecektir. Ayrıca, Mu'tezile'nin şefaati sadece cennetliklere hasreden görüşüne katılmayan Ehl-i sünnet âlimleri, şefaatin cennetliklerin yanında, büyük günah işleyip cehennemi hak etmiş olan müminleri de kapsadığını öne sürmektedir. Mu'tezile ise, şefaati peygamberin ümmetine bir ikramı olarak değerlendirip prensipte kabul etmekle birlikte, şefaati sadece cennettekilerin derecelerinin yükseltilmesine mahsus görmekte ve büyük günah sahibinin şefaatten kesinlikle istifade edemeyeceğini iddia etmektedir Bk. Yavuz, *agm.* s. 413-416; Yüksel, "İslam'da Şefaata Yetkisi", s. 22-24. Süfler ise velileri nebilere kıyas ederek, şefaata konusunda nebiler gibi velilere de çok geniş yetkiler verildiğini düşünmektedirler. Bk. Ay, *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu*, s. 325.

<sup>4</sup> Şe-fe-a kökünden türemiş bir kelime olmadığı halde şefaata meselesine atf yapılan âyetleri de konumuza dahil etmek istedik. Ancak istifade ettiğimiz kaynaklara baktığımızda sadece İsrâ, 17/79.

→

## I. Şefaât Kelimesinin Sözlük ve İstilahî Anlamı

*Şefaât* (شَفَاعَةٌ) kelimesi, Arapça'da *şefa* (شَفَعَ) fiilinin mastarı olan *şef'un* (شَفَعٌ)'dan türemiştir. İlk dönem sözlüklerine bakıldığında konumuz bağlamında *şefa* (شَفَعَ) fiilinden türeyen kelime ya da kavramların şu anlamlarda kullanıldığını görmekteyiz:

**a. Çift/eş olmak:** Şefaât kelimesine tek; eş olmayan anlamındaki vitr kelimesinin zıddı olarak çift, eş/benzeri bulunan ve mürekkep; birleşik olan anlamı verilmiştir.<sup>6</sup> Bu anlam, şef'a ve vitre yemin edilen, "وَالشَّفَعِ وَالْوَثْرِ = çifte ve teke yemin olsun"<sup>7</sup> âyetinde mevcuttur. Çünkü tüm varlıklar çift yaratılmıştır. Yaratılmışların temel niteliği çift olmak olduğuna göre, yaratıcının niteliği de yarattıklarından ayrı olarak tek olmaktır.<sup>8</sup> Dolayısıyla bu kavramlardan birincisi olan Şef'a'ya birleşik olduğu için yaratılmış bütün varlık; ikincisi olan vitr'e de her açıdan tek olan yaratıcı olarak Allah anlamı verilmiştir.<sup>9</sup>

**b. Ortak olmak:** Bir şeyi benzeri olan şeye eklemek, iki şeyi birbirine yapıştırıp artırmak ve fazlaştırmak anlamı verilmiştir. Bir gayrimenkul satımında, komşunun satın almada öncelik hakkının olması veya kişinin ortağı olduğu satılık bir mülkü kendi mülküne katması ve eklemesi anlamına gelen "Şüf'a" da bu kökten gelmektedir. Zira Şüf'a'da, tek iken çift yapma, aslına ekleme (ziyade) anlamı bulunmaktadır.<sup>10</sup>

**c. Yardımcı olmak:** Bir kimseye diğer bir kimse karşısında lehinde yada aleyhinde yardımcı olmak anlamı verilmiştir. "Fülânün yeşfeu lî bi'ladâveti (فُلَانٌ يَشْفَعُ لِي بِالْعَدَاوَةِ) = Falanca kişi, bana düşmanlıkla yardım ediyor; yani benim aleyhime başkasına yardım ediyor ve bana zarar veriyor" sözünde olduğu gibi. Bu ifade, taraflardan birisi için yardım anlamına geldiği gibi, karşısındaki kişi için de düşmanlıkla yardım anlamını içermektedir.<sup>11</sup>

**d. Aracı olmak:** Bir şeyi gerçekleştirmek için bir başkasından talepte bulunmak ve ondan yardım etmesini, aracı olmasını istemek anlamında kullanılmıştır. "İsteşfa'tü bi fülânin alâ fülânin feteşeffe'a lî ileyhi feşeffe'ahû fiyye (إِلَيْهِ فَشَفَعَهُ فِي) "

→

âyetinde "Makâm-ı Mahmud" kavramının geçtiği yerde şefaât konusuna değinildiğini gördük. Onun için yalnızca bu âyeti nüzul sırasına göre konumuza dahil edilmiştir.

<sup>5</sup> Şefaatin geçtiği veya şefaatin konu edildiği sure ve âyetlerin nüzul sıralamasıyla ilgili olarak, Ömer Özsoy ve İlhami Güler'in kaleme aldığı, *Konularına göre Kur'an: Sistematik Kur'an Fihristi* (Ankara: Fecr Yayınevi, 1997) eserinden faydalanılmıştır.

<sup>6</sup> Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, s. 485; eş-Şeybani, *Kitabu'l-Cim*, II, 145; es-Sülemî, *Tefsîru garibi'l-muvatta'*, I, 302; İbn Düreyd, *Cemheretü'l-lüğa*, I, 169; İbn Abbâd, *el-Muhit fi'l-lüğa*, I, 292.

<sup>7</sup> Fecr, 89/3.

<sup>8</sup> Halil b. Ahmed, *age*. s. 485.

<sup>9</sup> Zâriyât, 51/49.

<sup>10</sup> İbn Düreyd, *age*. s. 169.

<sup>11</sup> Halil b. Ahmed, *age*. s. 486; İbn Abbâd, *age*. I, 293.

(اِسْتَشْفَعْتُ بِفُلَانٍ عَلٰی فُلَانٍ فَتَشَفَّعَ لِـ) = Falancaya karşı filan kimsenin benim için şefaatchi (aracı) olmasını istedim o da benim için şefaatchi (aracı) oldu.” örneğinde olduğu gibi.<sup>12</sup> Şefaattin bu anlamı, Kur’an’da hem bu dünyaya hem de ahirete yönelik olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim “مَنْ يَشْفَعُ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِنْهَا وَمَنْ يَشْفَعُ شَفَاعَةً سَيِّئَةً

يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِنْهَا = Kim iyi bir işe aracılık ederse onun da o işten bir nasibi olur. Kim kötü bir işe aracılık ederse onun da ondan bir payı olur.”<sup>13</sup> âyetinde kastedilen şefaattin, bir kimsenin bir başkasına hayır veya şer olan bir yolda aracılık yapmasıdır. Neticesinde ise, yolu gösteren de yapılan bu eylem nedeniyle sevaba ya da günaha nail olabilmektedir.<sup>14</sup> Bu bağlamda Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Kim güzel bir çığır açarsa, o kimseye bunun sevabı ve kendisinden sonra onu uygulayanların sevabı yazılır. Kim de kötü bir çığır açarsa, o kimseye de bunun günahı ve kendisinden sonra onu uygulayanların günahı yazılır.”<sup>15</sup>

İstilahî olarak ise şefaattin, “Kıyamet günü, başta Hz. Peygamber olmak üzere, diğer peygamberlerin, meleklerin, alimlerin, şehitlerin, salihlerin ve küçük yaşta ölen Müslüman çocuklarının, Allah’ın izni ve rızasıyla, günahkâr olan mü’minlerin lehlerinde hüsn-ü şehadette bulunarak, onların suçlarının affedilip cehennemden kurtulmalarını, cennetlik olanların da cennetteki derecelerinin artmasını Allah Teâlâ’dan istemeleridir.” şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>16</sup>

## II. Yahudilikte, Hristiyanlıkta ve Cahiliye Toplumunda Şefaattin

Nitelik ve biçim olarak farklılık arz etmekle birlikte şefaattin inancının kurtuluş öğretisiyle ilişkili olarak ilk çağlardan itibaren eski din ve kültürlerde var olduğunu görmekteyiz. Nitekim Çin geleneğinde, Hindu adetlerinde, Zerdüştlükte, eski Yunan ve Roma dinlerinde bu kavram yer almaktadır.

Yahudilikte, din uğruna canını feda eden birinin günahkârlar için şefaattin etmesinden söz edilmektedir. Bu bağlamda, İsrail oğullarından imanlı olanlara Hz. İbrahim’in şefaattin edeceği ve onları cehennem ateşinden kurtaracağı Talmud’da geçmektedir.<sup>17</sup> Ayrıca Kur’an’da şefaattin ilgili, doğrudan İsrail oğullarını muhatap alan ibarelerin olması, Yahudilikte şefaattin düşüncesinin var olduğuna işaret etmektedir.<sup>18</sup> Hristiyanlık inancında şefaattin, “bir kimsenin bir başkasının savunucusu olması veya onun lehine af dilemesi” anlamında kullanılmış; bu bağlamda özellikle İsa Mesih, başrahip sıfatıyla inananların günahlarının bağışlanmasını dileyen, hatta

<sup>12</sup> Halil b. Ahmed, *age.* s. 485-486; İbn Düreyd, *age.* s. 169.

<sup>13</sup> Nisa, 4/85.

<sup>14</sup> Nahl, 16/25; Ankebût, 9/13; Mukatil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtîl*, I, 245; et-Tüsterî, *Tefsiru't-Tüsterî*, s. 55; el-Hüvvârî, *Tefsiru Kitabillahi'l-Aziz li'l-Hüvvârî*, I, 404.

<sup>15</sup> Müslim, Zekat, 21; İsfahânî, *age.* s. 387.

<sup>16</sup> Buharî, Tevhîd, 24; Ebu Davud, Cihat, 26; İbn Mace, Zühd 37; Tirmizî, Menakıb 40; Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhîd*, II/485; el-İsfahânî, *age.* s. 386; et-Tehanevi, *Keşşafu Istilahati'l-Fünûn*, IV, 133; Ateş, *Kur'an Ansiklopedisi*, XIX, 282-291.

<sup>17</sup> Alıcı, “Şefaattin”, *DİA*, XXXVIII, 411.

<sup>18</sup> Bakara, 2/47-48;122-123.



tüm insanlık adına Tanrı katında şefaatte bulunan biri olarak kabul edilmiştir.<sup>19</sup> Hıristiyanlıkta önemli bir yer tutan bu inancın zaman içerisinde, bazı farklılıklarla ve de kurallar çerçevesinde kapsamının azizleri de içine alacak şekilde genişlediği görülmektedir.<sup>20</sup>

İslâmiyet öncesi Hicaz bölgesinde ise, putperestliği reddedip Allah'ın birliğine inanan ve kendilerine "Hanif" adı verilen kimselerle birlikte Yahudilik ve Hıristiyanlık inanç geleneğini devam ettiren kesimler de mevcuttu.<sup>21</sup> Ancak Kur'an'ın ifadelerinden anlaşıldığı üzere genel olarak, yaratan, rızık veren, yağmur yağdıran bir Allah inancı olmakla beraber kimi Mekke müşriklerinin, meleklerin sembolü olarak putlar inşa ettikleri ve kendilerini Allah'a yaklaştıracakları inancıyla putlara taptıkları görülmektedir. Bu sebeple, Mekkî surelerde bu konunun yoğun olarak gündemde tutulduğunu ve müşriklerin, bu inançları sebebiyle tenkit hatta tehdit edildiklerini<sup>22</sup> görmekteyiz.<sup>23</sup>

### III. Hicri İlk Üç Asırda, Şefaati Konu edinen Âyetlere Dair

#### Yapılan Tefsirler

Bu bölümde, ilim ve fikir hürriyetinin en geniş şekilde uygulandığı ve mezheplerle birlikte felsefî ekollerin de teşekkül ettiği dönem olan İslam'ın ilk üç yüz senesi içerisinde, şefaath kavramının geçtiği Kur'an âyetlerine yüklenen anlamları aktaracağız. Bu husus, Kur'an'da zikir geçen kelime ya da kavramların gerçek anlamlarının ortaya çıkarılması için çok önemli bir usuldür. Çünkü Kur'an'ı doğru anlayabilmek için önemli ilkelerden biri de âyetlerde geçen kelime ya da kavramların Kur'an'ın indiği dönemdeki anlamının tespit edilmesidir.<sup>24</sup> Diğer bir ifadeyle, miladi yedinci yüzyıldaki Arapların, vahyin nüzulü döneminde bu kelimelerle neyi anladıklarını tespit edebilmek ve dile ilişkin sembollere verdikleri anlamları doğru bir şekilde kavrayabilmek, Kur'an'ı dil ve kavram düzeyinde sağlıklı bir şekilde

<sup>19</sup> Alıcı, *agm.* 411-412.

<sup>20</sup> Dolabani, *Azizlerin Şefaati*, s. 32-33.

<sup>21</sup> Seydişehri, *İslam Tarihi*, s. 269.

<sup>22</sup> Yûnus, 10/18; Ankebût 29/61-62.

<sup>23</sup> Kur'an'ı Kerim'de müşrik Arapların, bazen kesin ifadelerle (Sebe, 34/35; Fussilet, 41/50); bazen de kuşku ve zan ile ölüm sonrası ahiret hayatına bakışlarını ifade eden âyetler olduğu gibi (Casiye, 45/24;32), ahiret hayatına inanmadıkları ve yeniden dirilişle alay ettiklerine işaret eden sarih âyetler bulunmaktadır (En'am, 6/29, Nahl, 16/38; Mü'min, 23/35-36; 82-83; Yâsîn, 36/78; Fussilet, 41/50; Duhan, 44/34-35; Vâkıa, 56/47). Burada akla şöyle bir soru gelmektedir: Tekrardan dirilmeye inanan ve ahiret hakkında ciddi şüpheleri bulunan cahiliye toplumunda şefaath inancı nasıl olabiliyor? Buna şöyle cevap verilmektedir: "Müşrik Arapların şefaath beklentileri, bir açıdan sadece bu dünyaya yönelik bir umuttan ibaretti. Yani şefaath beklenen, sadece bu dünyada ticarî ya da sosyal hayatla ilgili zorlukları gidermek, dünyada felaketlerden esirgenmek ve mutlu bir hayat sürmekti. Diğer taraftan da aynı kişiler, 'bunlar Allah katında bizim şefaathçilerimizdir' (Yûnus, 10/18) deyip örflerine göre ölen kimsenin kabrinin yanı başına bir binek hayvanı bağlıyor ve o kimsenin o binek üzerinde haşır olacağına inanıyorlardı. İşte bu iki farklı tutum, onlarda ahiret inancının tam olarak yerleşmemiş olduğunu ve bu konuda onların gelgitler yaşadıklarını göstermektedir. Kur'an-ı Kerim de, her iki açıdan onları uyarmakta ve batıl inançlarını reddetmektedir Bk. Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyet*, s. 296; İzutsu, *Kur'an'da Allah ve insan*, s. 86; el-Hüvvârî, *age.* II, 186-187.

<sup>24</sup> ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessîrîn*, II, 537-538; Nasr Hamid, *İlâhî Hitabın Tabiatı: Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri* s. 47; Çalıskan, *Kur'an'da Din Kavramı*, s. 41.

anlamak için oldukça önemlidir. Bunun dışında bir yaklaşımla, yani parçacı bir bakış açısıyla konuyu incelemek ise, günümüze kadar geldiği şekliyle, şefaata kavramına Kur'an'ın öngördüğü anlamın dışında çok farklı anlamlar yüklenmesine sebep olabilmektedir.<sup>25</sup> Bu sebeple konuyu anlayabilmek için, hicri ilk üç asırda yaşamış on dil bilimci ve müfessirin<sup>26</sup> eserlerine müracaat ettik.

Şefaata kelimesi, türevleriyle beraber Kur'an'da on dokuz sûrede ve yirmi altı âyette geçmektedir.<sup>27</sup> Bu âyetlerden beş tanesi Medine döneminde; geri kalan yirmi bir âyet ise Mekke'de nazil olmuştur. Bu durum, şefaata meselesinin en fazla Mekke döneminde ele alındığını göstermekle birlikte; Medine döneminde de bu konunun açık ve net olarak gündemde tutulduğuna işaret etmektedir. Bu sebeple söz konusu âyetleri, kronolojik yani iniş sürecini dikkate alarak tek tek inceledik ve tekrarlarına kaçmadan tefsirlerini aktardık.

1. "فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ" = *Artık şefaataçilerin şefaati onlara fayda vermez.*<sup>28</sup>

Kur'an'ın nüzul sıralamasında ilk inen sûrelerden biri olan Müddessir sûresindeki bu hitap, ahirette muhtemel bir azaptan kurtulmak için şefaataçilerin yardımına inanan Mekke müşriklerinin bu beklentilerini reddeden ilk âyet olarak dikkat çekmektedir. Âyetin muhatabı özelde Mekke müşrikleri olmakla birlikte, genelde cehennem ehli tüm kafirlere. Çünkü bu kimseler için söz konusu âyetlerde "mücrim" ifadesi kullanılmaktadır. Kur'an'da ise "mücrim" sıfatı yaklaşık elli yerde kafirler için; "cürüm" kelimesi de küfür için kullanılmaktadır.<sup>29</sup>

Yukarıdaki âyetle ilgili olarak ilk dönem tefsirlerinde, "*artık şefaataçilerin şefaati onlara fayda vermez.*" âyetinden yola çıkılarak; ahirette şefaatin kafirlere yarar sağlamayacağı; ancak âyetin mefhum-u muhalifi dikkate alınarak, Yüce Allah'ın kıyamet gününde Peygamberlere, meleklerle, şehitlere ve mü'minlere şefaata etme hakkı vereceği, dolayısıyla da şefaatten bazı mü'minlerin faydalandırılacağı belirtilmektedir.<sup>30</sup>

Bu bağlamda Hz. Peygamber'den gelen şu rivâyetlere yer verilmektedir:

"*Kıyamet gününde ümmetimden öyle kimseler olacak ki; kimi iki kişiye, kimi de üç kişiye şefaata edecektir. Kimisi de büyük kitlelere şefaatte bulunacaktır.*"<sup>31</sup>

<sup>25</sup> Cündioğlu, *Kur'an Çevirilerinin Dünyası*, s. 34.

<sup>26</sup> Mukâtil b. Süleyman, Yahya b. Sellâm, eş-Şâfiî, el-Ferra, Ebû Ubeyde, es-San'anî, el-Ahfeş, et-Tüsterî, el-Hüvvârî ve et-Taberî (Çalışmamızı, hicri 310 yılında vefat etmiş olan et-Taberî'nin rivâyet açısından oldukça zengin içeriğe sahip *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an* isimli eseri ile sınırlandırılmıştır).

<sup>27</sup> Bakara, 2/48, 123, 254, 255; Nisa, 4/85; En'am, 6/51, 70, 94; A'raf, 7/53; Yûnus, 10/3, 18; Meryem, 19/87; Tâhâ, 20/109; Enbiya, 21/28; Şuarâ, 26/100; Rûm, 30/13; Secde, 32/4; Sebe, 34/23; Yâsîn, 36/23; Zümer, 39/43-44; Mü'min, 40/18; Zuhruf, 43/86; Necm, 53/26; Müddessir, 74/48; Fecr, 89/3.

<sup>28</sup> Müddessir, 74/48.

<sup>29</sup> A'raf, 7/40, 133; En'am, 6/123, 124; Enfal, 8/8; Yunus, 10/75; Hûd, 11/35, 116; İbrahim, 14/49; Furkan, 25/21-23; Sebe', 34/31, 32; Zuhruf, 43/74; Kalem, 68/35; Mürselat, 77/46; Mutaffifin, 83/29-32.

<sup>30</sup> Mukâtil, *age*. III, 419-420; el-Hüvvârî, *age*. IV, 439.

<sup>31</sup> İbn Mâce, Züh'd 2 (4316); Tirmizi, Sıfatü'l-Kiyame 4 (2438); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 469-470; V, 366.

"Allah (c.c), Temim, Rabîa ve Mudar oğullarından daha fazla kişiyi, ümmetinden bir kişinin şefaati ile cennete koyacaktır."<sup>32</sup>

"Allah Teâlâ kıyamet günü, 'Muhakkak ki rahmetim gazabımı geçmiştir. Ben, merhamet edenlerin en merhametlisiyimdir.' yazılı bir kitabı arşın altından çıkartacak. Sonrasında ise, cennete girmiş müminlerin sayısı kadar, azap görmeyi hak etmiş mümin, boyunlarında 'Allah'ın cehennemden azat ettiği kimseler'<sup>33</sup> yazılı olarak cehennemden çıkartılacaktır."<sup>34</sup>

2. " وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَا تُغْنِي عَنْهُمْ شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُرِصِي = Göklerde nice melekler vardır ki onların şefaati; ancak Allah'ın izniyle, dilediği ve hoşnut olduğu kimselere yarar sağlayacaktır."<sup>35</sup>

Bu âyetin yer aldığı Necm sûresinde müşriklerin inançları sorgulanıp reddedilmekte ve melekleri temsilen putlara atfettikleri şefaatchi yaklaşımları eleştirilmektedir.

İlk dönem tefsirlerde bu âyet bağlamında, müşriklerin, Allah'ın kızları olduğuna inandıkları melekler için, 'Biz bunlara sadece bizi Allah'a yaklaştırsınlar diye yapıyoruz.'<sup>36</sup> diyerek taptıkları putların; dolayısıyla inançlarındaki meleklerin şefaathlerinin kendilerine fayda sağlamayacağı;<sup>37</sup> yalnızca tevhit inancına sahip ve Allah'ın razı olduğu kimselere meleklerin şefaathine edebilecekleri dile getirilmektedir.<sup>38</sup> Bununla birlikte, müşrik ve münafıklara hiçbir şekilde meleklerin şefaathinin yarar sağlamayacağı; meleklerin sadece, âyetlerde belirtildiği üzere Allah'ın izni ile mü'minlere<sup>39</sup> ve hakka şahitlik edenlere yani "Lâ ilâhe illallah" deyip Allah'ın emirlerini yerine getirip yasaklarından kaçınanlara şefaathine edebilecekleri<sup>40</sup> belirtilmektedir.<sup>41</sup>

3. " هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءٍ = (İnanmayanlar, "Görelim bakalım!" diyerek) Kur'an'ın bildirdiği sonucu (te'vilini) bekliyorlar. Onun bildirdiği (sonuç gelip çıktığı) gün, önceden onu unutmuş olanlar derler ki: "Gerçekten Rabbimizin peygamberleri (bize) gerçeği getirmişlerdi. Şimdi bizim için aracılık edecek şefaathçiler var mı ki bize şefaath etseler? Yahut (öncekinden farklı davranmak için dünyaya) döndürülsek de yaptığımız amellerden başka ameller işlesek?"<sup>42</sup>

<sup>32</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 212; V, 257-267.

<sup>33</sup> Buhârî, *Tevhîd* 24, 55; Müslim, *İman* 302; *Tevbe* 14.

<sup>34</sup> İbn Mes'ud, *Tefsîru İbn Mes'ud*, II, 679; es-San'ânî, *Tefsîru'l-Kur'an*, I, 330-331; et-Taberî, *Câmiü'l-beyân an te'vili ayi'l-Kur'an*, XIV, 202-203.

<sup>35</sup> Necm, 53/26

<sup>36</sup> Zümer, 39/3.

<sup>37</sup> el-Ferra, *Meâni'l-Kur'an*, III, 107.

<sup>38</sup> Mukâtil, *age*, III, 291; et-Taberî, *age*, X, 45.

<sup>39</sup> Necm, 53/26; *Enbiya*, 21/28; *Sebe*, 34/23.

<sup>40</sup> el-Hüvvârî, *age*, IV, 241.

<sup>41</sup> et-Taberî, *age*, XIII, 79.

<sup>42</sup> A'râf, 7/53

Dünya hayatında Allah (c.c.)'ın emir ve yasaklarını inkar edenlerin ahiretteki çaresizliklerinin tasvir edildiği bu âyetten önce, cennet nimetlerinin mü'minleri hoşnut edeceği; kafirlerin ise bu nimetlerden mahrum bırakılacağı belirtilmektedir. Sebep olarak da, bu kişilerin dünya hayatında iken dinlerini oyun ve eğlence edinmeleri, günaha dalmaları, hesap gününü unutmaları, peygamberin getirdiklerini bilinçli olarak inkar etmeleri ve hesap günü olan kıyameti imkansız görmeleri gösterilmektedir. Devamında ise bu kişilerin, azabı ve mahrumiyeti gördüklerinde, boyunlarını büküp dünyada uydurdukları ve de çok güvendikleri birtakım kurtarıcıları kendilerine şefaathçi arayacakları bildirilmektedir.

Hicrî ilk üç asırdaki söz konusu eserlere bakıldığında, münafıkların<sup>43</sup> veya müşriklerin bu âyetteki, “*Bugün, rabbimizin katında bize şefaathçi olacak dostlar yok mudur?*” sözleriyle, onların meleklerden, peygamberlerden ve diğer şefaate hak kazananlardan, düştükleri cehennem azabından kurtulmak üzere yardım bekleyecekleri; ancak bu yardımın kendilerine asla ulaşmayacağı ve de kendilerine şefaath edilmeyeceği; bundan dolayı da yıkılmış bir vaziyette çaresizce tükenecekleri belirtilmektedir.<sup>44</sup>

4. “أَلْتَجِدُ مِنْ دُونِهِ آهَةً إِنْ يُرَدِّنِي الرَّحْمَانُ بِضُرٍّ لَا تُغْنِي عَنِّي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا وَلَا يُنْقِذُونِي” = (Şehrin öbür ucundan koşarak gelen adam şöyle dedi: Ey kavmim!...) Onu (Allah'ı) bırakıp da başka ilahlar mı edineyim? Eğer Rahman bana bir zarar vermek istese, onların (putlarının) şefaath (arka çıkması) bana hiçbir fayda sağlamaz ve (onlar) beni kurtaramazlar.”<sup>45</sup>

Mü'min bir kimse tarafından şefaathin ilk defa dillendirildiği bu âyette, Allah tarafından şehre gönderilen iki elçinin yalanlanmasının ardından üçüncü elçinin de yalanlanıp bir de taşlanmakla tehdit edilmesi üzerine şehrin uzak bir köşesinden çıkagelen mü'min bir kişinin, putperestlere karşı olan tevhit mücadelesini anlatmaktadır. Bir anlamda şehrin uzak yerinden koşarak gelen bu şahıs, mesajı kendi üzerinden onlara vermekte ve Allah'ın onlara bir zarar dilemesi sonrasında, güvenip taptıkları ve yardımını umdukları putların kendilerine hiçbir şefaathinin yani yardımının olamayacağını bildirmektedir.

İlk dönem tefsirlere bakıldığında bu âyetle ilgili olarak, mü'minlere yönelik şefaathin kimlere nasıl fayda sağlayacağı ile ilgili herhangi bir açıklama bulunmamaktadır. Ancak bu kıssa ile “Yüce Allah tarafından, mü'min kişinin tevhit mücadelesinin takdir edildiği; putperestlerin ilah kabul ederek tapmış oldukları putları şefaathçi edinmelerinin ise yerildiği bildirilmektedir. Razi edilmesi gerekenin Allah olduğu, aksi takdirde birtakım şefaathçilere umut bağlayanların cezalandırmadan kurtulamayacağı ve O'nun zararını dileyeceği bir kula da kimsenin şefaathinin yani faydasının olamayacağı” belirtilmektedir.<sup>46</sup>

<sup>43</sup> Nûr, 24/47-48.

<sup>44</sup> Mukâtil, *age*. I, 394; el-Hüvvârî, *age*. II, 23-24.

<sup>45</sup> Yâsîn, 36/23.

<sup>46</sup> Mukâtil, *age*. III, 84; Yahya b. Sellâm, *Tefsiru Yahya b. Sellâm*, II, 805; el-Hüvvârî, *age*. III, 429; et-Taberî, *age*. XII, 194.

5. لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا = *Rahman'ın huzurunda, söz almış*

*olanlar dışında hiç kimse şefaathaklarına sahip olmayacak.*"<sup>47</sup>

Yukarıdaki âyetin zahirinden anlaşılana, ya onların yani inkarcıların başkaları için yapacakları şefaatin yahut da başkalarının, onlar için yapacakları şefaatinin fayda vermeyeceğidir. Bundan dolayı alimler ihtilaf etmişler; bazıları, "sadece mü'minler şefaathedecekler ve kâfirler asla şefaathaklarına sahip olamayacaklar" derken; bazıları da, "başkaları, bu kâfirler için şefaathçi olamayacaklar" demişlerdir. Çünkü âyetin lafzı, her ikisine de işaret edebilecek durumdadır. Nitekim ilk dönem müfessirlerinden kimi bu ayeti, "şefaath eden" için; kimi de "şefaath edilen için" yorumlamışlardır. Şefaath konusunda ilk defa bu âyette "Rahman'ın katında söz almış (ahd) olanlar" denilerek bir istisna yapılmıştır.

Söz konusu tefsirlerde ise, Rahman'ın katında söz almış olanların Kelime-i tevhidi dillendiren yani 'Lâ ilâhe illellah Muhammedü'r-Rasûlüllah' deyip nefsinin heva ve heveslerinden uzak olarak İslami bir hayatı yaşayan<sup>48</sup> ve de güç ve kuvvetin yalnızca Allah'a ait olduğunu bilerek O'na sığınan mü'minler olduğu;<sup>49</sup> dolayısıyla şefaath edilmeye bu kimselerin layık olacağı ve de hiç bir müşrike şefaath edilmeyeceği belirtilmektedir. Aynı şekilde meleklerin dahi gelişigüzel şefaath etme haklarının olamayacağı vurgulanmaktadır.<sup>50</sup>

Bu bağlamda, incelediğimiz hadis kitaplarında Hz. Peygamber'den konuyla ilgili şu rivâyetler nakledilmektedir:

*"Kiyamet günü Hz. Peygamber (s.a) ümmetine; şehit olan ailesine ve mümin de kendi ailesine şefaath edecek. Yüce Allah'ın şefaathi ise baki kalacak. Sonrasında Allah (c.c), cehennemde kömür kesilmiş bir kavmi cehennemden çıkartacak ve onları, cennet kapılarındaki hayat nehri denilen bir nehre atacaktır. Onlar da o nehirden tıpkı sel akıntısının kenarında biten bitkiler gibi çıkacaklar."* Hz. Peygamber, 'Siz ekinleri görmez misiniz? Önce beyaz, sonra sarı ve sonunda da yem yeşil olurlar.' buyurunca, yanındakiler, 'Ey Allah'ın Rasûlü! O günkü durumu o kadar güzel tasvir ediyorsunuz ki sanki o anı görüyorsunuz!' dediler. Rasûlüllah ise bu sözün devamında şöyle buyurmuştur: 'Sonrasında onlar kalkacaklar ve cennete girecekler. Cennet ehli ise onları tanıyacak ve onlar için, 'Bunlar, Allah'ın cehennemden azat ettiği kullarıdır' diyecekler. Onlar, cennete en son girecek olan ve mertebeye en alt kısımda bulunacak olanlardır."<sup>51</sup>

Bu noktada Hz. Peygamber'den gelen bir diğer rivâyet de şu şekildedir: "Kiyamet gününde şefaath edilirken, 'Ey Rabbim! Bana La ilâhe illallah diyenlere şefaath etmem için izin ver!' diyeceğim. Allah (c.c) da, 'Ey Muhammed! Bu hususta senin yetkin yok! veya bu hususta sana izin yok! Bu yetki benimdir! Fakat izzetim, cela-

<sup>47</sup> Meryem, 19/87

<sup>48</sup> İbn Mes'ud, *age*. II, 425-426; el-Ferra, *age*. II, 48.

<sup>49</sup> İbn Abbas, *Tefsiru İbn Abbas*, s. 339.

<sup>50</sup> Mukâtil, *age*. II, 322.

<sup>51</sup> Müslim, İmân 301.

lim, kibriyam ve azametim hakkı için Lâ ilâhe illellâh diyenleri de ateşten çıkaracağım' buyuracaktır."<sup>52</sup>

Bir defasında Hz. Peygamber geceleyin bir anda yatağından kalkınca sahabe, "Acaba bir şey mi oldu?" diye endişelenmişti. Derken sabaha kadar öylece beklediler. Sabah olunca Rasûlüllah çıkageldi ve şöyle buyurdu: "Rabbimin bu gece beni hangi konuda serbest bıraktığını biliyor musunuz?" Sahabe, "Allah ve Rasûlü daha iyi bilir." diye cevap verdiler. O da, "Rabbim, ümmetimin yarısını cennete girdirmekle onların tamamına şefa'at etmem arasında beni muhayyer kıldı. Ben ise ümmetimin tümüne şefa'at etmeyi tercih ettim." buyurdular. Biz de "Ey Allah'ın Rasûlü! Bizi, şefa'at edeceğin kimseler arasına koymasına için Allah'a dua buyur" dedik. Allah Rasûlü bunun üzerine, "Şefa'atim tüm Müslümanlara olacaktır" buyurdular.<sup>53</sup>

Birçok sahabeden gelen diğer rivâyette ise Rasûlüllah şöyle buyurmuşlardır: "Her peygamberin özel bir duası vardır ki o dualarını ümmetiyle ilgili yapmışlar ve duaları kabul edilmiştir. Ben ise, duamı kıyamet gününde ümmetim için şefa'at etmeye ayırdım."<sup>54</sup> Taberî, bu âyetin tefsirinde; kıyamet gününde peygamberlerin, meleklerin, alimlerin ve şehitlerin yanında bazı Müslümanların, küçükken ölen çocukların ve Kur'an'ın mü'minlere Allah'ın izni ile şefa'at edeceğine dair rivâyetlere yer vermektedir.<sup>55</sup>

6. "يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا" = O gün, Rahman'ın izin verdiği ve sözünden razı olduğu kimseden başkasının şefa'ati fayda vermez."<sup>56</sup>

Kıyametten bir sahnenin canlandırıldığı söz konusu âyet öncesinde, söyleyecek hiçbir sözü kalmayıp kendilerine yapılacak muameleyi büyük bir korku içerisinde sessizce bekleyen ve de kısık ve titrek bir sesle birbirlerine soru sorup meraklarını gidermeye çalışan inkarcılardan söz edilmektedir. İşte tam bu esnada, dehşetli o hesap anında insanın hatırına gelebilecek ilk ihtimal olan başkalarından medet umma eğilimine işaret edilerek, bunun yalnızca Allah'ın izin ve rızasına bağlı olduğu hatırlatılmaktadır.

Araştırmamız bağlamındaki tefsirlere baktığımızda ise, meleklerin o günde tevhit inancına sahip, farzları yerine getiren ve dolayısıyla Allah'ın şefa'at edilmesine izin verdiği ve de kendisi için Allah'tan bir rızanın olduğu kimselere şefa'at edebileceği dile getirilmektedir.<sup>57</sup> Nitekim meleklerle ilgili olarak "Rûh'un (Cebrail'in) ve meleklerin saf duracakları o gün (hiç kimse) konuşmayacak. Sadece Rahman'ın izin verdikleri konuşacak ve de yalnızca doğruyu söyleyecek."<sup>58</sup> buyurulmaktadır.

<sup>52</sup> Buhari, Tevhit 36, 19, 37; Tefsir: Bakara 1, Rikak 51; Müslim, İman, 322; İbn Mâce, Zühd, 37.

<sup>53</sup> Ahmed b. Hanbel, Müsned, VI, 23, 28.

<sup>54</sup> Buhârî, Deavât 1; Müslim, Sahih 1; İman 334-335, 337-341; Yahya b. Sellâm, age. I, 246-247.

<sup>55</sup> et-Taberî, age. IX, 163-164.

<sup>56</sup> Tâhâ, 20/109.

<sup>57</sup> Mukâtil, age. II, 341; Yahya b. Sellâm, age. I, 281; el-Ferra, age. II, 45; el-Hüvvârî, age. III, 53.

<sup>58</sup> Nebe, 78/38.

Buradaki “doğruyu söyleme” ifadesi ise, “Kelime-i tevhit” olarak tefsir edilmiş ve “tevhit inancında olmayan kafirler o’nun rızasını kazanamadıkları içindir ki onlara melekler tarafından asla şefaath edilemeyecektir.” denilmiştir.<sup>59</sup>

7. *فَمَا لَنَا مِنْ شَافِعِينَ وَلَا صِدِّيقٍ حَمِيمٍ* = (Müşrikler, cehennemde putlarıyla çekişerek şöyle derler): “Şimdi artık bizim ne şefaathçilerimiz var, ne de candan bir dostumuz.”<sup>60</sup>

Şefaatin konu edildiği bu âyette, Hz. İbrahim’in inanç ve itikat noktasında kavmiyle olan mücadelesinin ardından, iman edip Allah’a temiz bir kalp ile ulaşmış olanlara cennet müjdelenmekte; azap içerisinde sapıklıklarını itiraf ederek suçu başkalarına atmaya çalışan kafirler için ise, “Şimdi artık bizim ne şefaathçilerimiz var, ne de candan bir dostumuz. Keşke (dünyaya) bir dönüşümüz olsa da inananlardan olsak” şeklindeki itirafları dillendirilerek, şefaathlerine güvendiklerinin kendilerini yalnız bırakacakları anlatılmaktadır.

Âyette ilgili olarak ilk dönem tefsirlerde, kafirlere, ahirette buldukları azaptan kendilerini kurtaracaklarına inandıkları putların hiçbir yararının olamayacağı ve de bu zor anda kendilerini kayıracak can dostlarının da bulunmayacağı belirtilmektedir. Aynı zamanda, hesap gününde şefaath edecek olanların melekler ve peygamberler olduğu; müşriklerin ise inkarları sebebiyle bu haktan istifade edemeyecekleri söylenmektedir.<sup>61</sup>

8. *وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا* = *Gecenin bir kısmında uyanarak, sana mahsus bir nafîle olmak üzere (teheccüd) namazı kıl. (Böylece) Rabbin seni, Makam-ı Mahmud (övgüye değer bir makam)’a ulaştırısın.*<sup>62</sup>

Bu âyette, Hz. Peygamber’e mahsus olarak gecenin bir kısmında kalkıp teheccüd namazı kılması emredilmekte ve bu sayede Yüce Allah’ın kendisini “Makam-ı Mahmud”a ulaştıracağı müjdelenmektedir. “Makam-ı Mahmud” un, Hz. Peygamber’e ahirette verilecek olan şefaath makamı manasında olduğu, hadisler çerçevesinde<sup>63</sup> müfessirlerce dile getirilmektedir.

Söz konusu tefsirlerde ise “Makam-ı Mahmud” kavramı ile ilgili olarak; Rasûlullah’ın büyük günah işlemiş mü’minlere şefaath edeceği<sup>64</sup> makam olduğu belirtilmektedir.<sup>65</sup> Mukâtil b. Süleyman ise âyetteki makamın, iyilik ve kötülükleri eşit olan A’raf takilere cennete girmeleri için Hz. Peygamber’in yapacağı şefaath makamı olduğunu ve “asâ= عَسَىٰ” (umulur) lafzının da vücup ifade ettiğini belirtmektedir.<sup>66</sup>

Bu hususta dikkat çeken iki rivâyet bulunmaktadır: Birincisi, bir gün Rasûlullah (s.a)’ın sofrasına et yemeği getirilmiş ve sevdiği içindir ki kol tarafından

<sup>59</sup> Yahya b. Sellâm, *age*. I, 281 ; el-Hüvvârî, *age*. III, 53.

<sup>60</sup> Şu’arâ, 26/100-101.

<sup>61</sup> Mukâtil, *age*. II, 456; Yahya b. Sellâm, *age*. II, 511; el-Hüvvârî, *age*. III, 232.

<sup>62</sup> İsrâ, 17/79.

<sup>63</sup> Tirmîzî, Sünen 44; Tefsir 17; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 441.

<sup>64</sup> Buhârî, Tevhîh 31; Müslim, İman 338-345; Ebû Dâvud, Sünnet 21; İbn Mâce, Zühd 37; Tirmîzî, Kıyamet 11.

<sup>65</sup> Mücahid, *Tefsîru Mücahid*, II, 369; Yahya b. Sellâm, *age*. I, 155-156; es-San’ânî, *age*. I, 386-387.

<sup>66</sup> Mukâtil, II, 269.

bir parça ayrılıp önüne konmuştu. Hz. Peygamber ondan bir lokma aldı ve ‘Ben, kıyamet gününde bütün insanların efendisi olacağım. Bunun nedenini biliyor musunuz?’ buyurdu ve sebebini şöyle izah etti: “Allah (c.c)tüm insanları kıyamet gününde düz ve geniş bir sahada toplayacak. Burası öyle düz ve geniş bir alandır ki orada bir kimse seslense o sesi herkes duyabilecek ve bir kişi oradan bakacak olsa mahşer halının tümünü bir bakışta görebilecek. Derken güneş yaklaşacak ve artık insanların sıkıntısı ve kederi dayanılmaz bir dereceye ulaşacak. Bu sırada insanlar birbirlerine: ‘Size erişen şu faciayı görmüyor musunuz? Rabbiniz katında size şefaathçi olacak birini niçin aramıyorsunuz?’ diyecekler. Bunun üzerine mahşer halkının bazıları bazısına: ‘Haydi Adem’e gidiniz’ diyecek. Hz. Adem’e gidilecek ve Allah’tan kendileri için şefaath etmesini isteyecekler. Hz. Adem de: ‘Rabbim bugün gazaplıdır. O derecede ki ne bundan önce böyle bir gazap etmiştir ne de bundan sonra böyle bir gazap edecektir. Siz Nuh (a.s)’a gidin’ diyecek. Hz. Nuh da aynı gerekçeyle Hz. İbrahim’i işaret edecek. Hz. İbrahim Hz. Musa’ya yönlendirecek. Hz. Musa da Hz. İsa’yı işaret edecek ve ‘Benden başka bir şefaathçi bulunuz, Muhammed (s.a)’e gidiniz’ diyerek topluluk bana yönlendirilecek. Benden de aynı talepte bulunulunca bunun üzerine ben hemen Arş’ın altına gidip Rabbime secdeye kapanacağım. Allah da bana, benden önce hiçbir kimseye ilham etmediği hamd etmeyi ve kendisini en güzel şekilde övmeyi bana ilham edecek. Ben de ona ilham ettiği şekliyle hamd edeceğim. Bu hamd ve senadan sonra, Allah (c.c): ‘Ey Muhammed! başını kaldır ve iste; dileğin sana verilecektir. Şefaath et; şefaathin kabul edilecektir’ buyuracak. Ben de secdeden başımı kaldırıp: ‘Ya Rabbi, ümmetim! Ya Rabbi, ümmetim! Ya Rabbi, ümmetim!’ diye ümmetim hakkında şefaath dileyeceğim. Bunun üzerine Yüce Allah, ümmetim hakkında bana şefaath izni verecek; ben de şefaath edeceğim ve onlar da cennete girecekler. Hayatım, kudret elinde olan Allah’a yemin ederim ki cennetin kapısının kanatlarından iki kanadının arası, Mekke ile Himyer yahut Mekke ile Busra arası kadar geniştir.’<sup>67</sup>

Diğer hadis ise Abdullah İbn Mes’ud’dan gelen rivâyetle şu şekildedir: Hz. Peygamber, “Kıyamet gününde ben Makâm-ı Mahmud’a çıkacağım” buyurunca Ensar’dan biri, “Ey Allah’ın Rasûlü! Makâm-ı Mahmud nedir?” diye sordu. Bunun üzerine Rasûlüllah: “Sizler, anadan doğma çıplak, yalın ayak ve başı açık olarak mahşer meydanına getirildiğinizde kendisine ilk elbise giydirilen Hz. İbrahim olacak ve sonra arşın karşısında oturacak. Sonra benim elbisem getirilecek ve ben o elbiseyi giyip İbrahim’in sağ tarafındaki makama oturacağım. Orası kimsenin oturamayacağı ve herkesin gıpta edeceği bir makamdır. Sonra kevserden havza kadar uzanan ve çamuru misk, çakılları inci, bitkisi altın kırbaç, rengi cevher rengi, suyu süttten beyaz ve baldan tatlı olan bir ırmak açılacak. Ondan bir defa içen bir daha asla susamayacak... Sonrasında insanlara cehennem üzerinde bulunan sıratı geçmeleri emredilecek. Herkes amelleri miktarınca; kimi şimşek gibi, kimi rüzgar gibi, kimi kuş gibi hızlıca geçecekler; kimisi de koşarak ya da yürüyerek o sıratı geçecek. En son geçecek olan kişi, ameli miktarınca zor da olsa karnı üzere sürüne sürüne orayı geçecek ve

<sup>67</sup> Buhârî, Tevhit 19; Rikâk 51; Müslim, İman 84; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 4-5, 281,295-296; II, 436, III, 116, 144, 244, 247-248; Yahya b. Sellâm, *age*. I, 156-157; es-San’ânî, *age*. I, 387-388; el-Hüvvârî, II, 437; et-Taberî, *age*. 177-178.



cennete varacak... Sonra Yüce Allah, önce Cebrail'e, sonra İbrahim'e, daha sonra Musa'ya (bir rivâyete göre İsa'ya) ve en sonunda da bana şefaât izni verecek; ben de başka hiçbir kişinin şefaât edemeyeceği kadar kimseye şefaât edeceğim. İşte 'Makâm-ı Mahmud' budur." buyurmuşlardır.<sup>68</sup>

İmam-ı Şâfiî ise, âyetteki "Makam-ı Mahmud"la ilgili olarak, "Benim şefaâtım, ümmetinden büyük günah işleyenler içindir."<sup>69</sup> hadisini ve Hz. Peygamber'in, "Kendisinden önce hiçbir peygambere verilmeyen ve sadece kendine has olan beş husustan birisinin de şefaât etme yetkisi olduğu"<sup>70</sup> sözünü zikrederek, kıyamet gününde Hz. Peygamber'in ümmetinden büyük günah işleyenlere de şefaât edeceğini belirtmektedir.<sup>71</sup>

9. مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكَمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ = (Allah'ın) izni olmadan hiç kimse şefaât edemez. İşte o, Rabbiniz olan Allah'tır. Öyleyse yalnızca O'na kulluk edin. Hâlâ düşünüp öğüt almayacak mısınız?"<sup>72</sup>

Bu âyet, Yüce Allah'ın eşsiz yaratılıştaki eserlerini insanoğlunun dikkatine sunmakta ve kainattaki her şeyin hikmetine binaen yalnız o'nun emir ve takdiriyle meydana geldiğini haber vermektedir. Sonrasında ise müşriklerin, putlardan şefaât ummalarına işaret edilerek bir reddiye mahiyetinde, yaratan ve düzenleyen Allah'ın izni ve rızası olmadan hiç kimsenin herhangi bir yetkisinin olamayacağı ve O'nun emir ve tedbirine müdahale edebilecek bir ortağının bulunamayacağı bildirilmektedir.

Bu âyetle ilgili olarak söz konusu tefsirlerde, meleklerin ve şefaât edecek olanların hiç kimseye Allah'ın izni olmadan şefaât edemeyeceği; O'nun izniyle ve rızasıyla sadece tevhit inancına sahip olan mü'minlere şefaât edeceği belirtilmektedir.<sup>73</sup>

10. وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ = Onlar Allah'ı bırakıp kendilerine ne zarar ne de fayda verebilecek şeylere tapıyorlar ve 'İşte bunlar, Allah katında bizim şefaâtçilerimizdir' diyorlar. De ki: Siz Allah'a göklerde ve yerde bilmediği bir şeyi mi haber veriyorsunuz? Hâşâ! O, onların ortak koştuklarından uzaktır ve çok yücedir."<sup>74</sup>

Bu âyette işaret edilen, Mekke müşriklerinin, meleklerin sembolü olduklarına inandıkları putlara tapmaları ve kendilerine fayda ya da zarar veremeyecek olan bu cansız nesnelere kıyamet gününde şefaât ummalarıdır.<sup>75</sup> İşte bu âyette onların bu yanlış inançlarına ve faydasız beklentilerine cevap verilmekte ve onlara

<sup>68</sup> İbn Mes'ud, *age*, II, 401-402.

<sup>69</sup> Buhârî, *Tevhit* 31; Müslim, *İman* 338-345; Ebû Dâvud, *Sünnet* 21; İbn Mâce, *Zühd* 37; Tirmîzi, *Kıyamet* 11; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 381; III, 213; IV, 416; V, 326.

<sup>70</sup> Müslim, "İman", 279.

<sup>71</sup> eş-Şâfiî, *age*, I, 104.

<sup>72</sup> Yûnus, 10/3.

<sup>73</sup> Mukâtil, *age*, II, 81; Muhammed b. İdris b. Abbas eş-Şâfiî, *Tefsiru'l-İmam eş-Şâfiî*, II, 76; et-Taberî, *age*, VII, 108-109.

<sup>74</sup> Yûnus, 10/18.

<sup>75</sup> Mukâtil, *age*, II, 86; Ma'mer b. Müsenna, *Mecâzü'l-Kur'an*, II, 65.

hitaben Hz. Peygamber'e, "De ki: Siz, Allah'a göklerde ve yerde onun bilmediği bir şeyi mi haber veriyorsunuz?" denilmektedir.<sup>76</sup>

Buradaki şefaati el-Hüvvârî, dünyalık şefaata olarak değerlendirmekte ve bunu şu şekilde açıklamaktadır: "Putperestler, ahirete inanmadıkları halde<sup>77</sup> dünyada işlerini yola koymak için Allah'a putları aracı koşuyorlardı ve putları dünyalık işleri için kendilerine menfaat sağlayan araçlar/şefaathçiler olarak görüyorlardı. İşte bu ayette müşriklerin dünyalık bu tür beklentileri eleştirilmektedir."<sup>78</sup>

11. "وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُخْسَرُوا إِلَى رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ" = *Rablerinin huzurunda toplanmaktan korkanları, Allah'a karşı gelmekten sakınınsınlar diye (Kur'an) ile uyar ki; onlar için Rablerinden başka ne bir dost, ne de bir şefaathçi olacaktır.*<sup>79</sup>

Bu âyette, Hz. Peygamber'e, Allah'ın huzurunda toplanmaktan korkanları Kur'an'la uyarması emredilmekte ve kıyamet gününde Allah'tan başka muttakilere sahip çıkacak, korkularından onları emin kılacak bir yardımcı, veli ve de şefaathçinin olmayacağı bildirilmektedir. Bu sözün muhatabının özelde mü'minler olmak üzere genel olarak ahirete inanan herkes olduğu belirtilmiştir. Nitekim ilk müfessirler, buradaki "yehâfûne (يَخَافُونَ)=Korkuyorlar" fiilini "ya'lemûne=biliyorlar (يَعْلَمُونَ)" anlamına almışlar ve de ahiretin var olacağına inanan herkes için bu uyarının yapıldığını söylemişlerdir.<sup>80</sup> Ancak, gerek "Sen ancak zikre (Kur'an'a) uyanı ve görmediği halde Rahman'dan korkan kimseyi uyarırsın."<sup>81</sup> âyetinden ve gerekse bir sonraki âyette geçen "Rablerinin rızasını isteyerek sabah akşam ona yalvaranlar" ifadesinden muhatabın genel olmayıp mü'minler olduğu da söylenmiştir.<sup>82</sup>

Söz konusu tefsirlerde bu âyette zikri geçen "şefaatin ve dostun fayda etmeyeceği" ifadesi, Allah'ın emirlerine isyan edenlere yönelik bir uyarı olarak değerlendirilmiş<sup>83</sup> ve dolayısıyla, kafirlerin, azaptan kendilerini kurtaracak bir dostlarının ve cezaya karşı onlara şefaath edecek destekçilerinin olmayacağı belirtilmiştir.<sup>84</sup>

12. "وَدَرِ الَّذِينَ آخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَهَوًّا وَعَرَّتَهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَذَكَرَ بِهِ أَنْ تَبْسَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ لَيْسَ لَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ \* وَشَفِيعٌ \* = *Dinlerini oyun, eğlence edinenleri ve dünya hayatı kendilerini aldatmış olanları (bir tarafa) bırak. O Kur'an ile şunu hatırlat ki; bir kimse kazandığı (günah)tan dolayı felakete düşmeye görsün; artık onun için Allah'tan başka ne bir dost, ne de bir şefaathçi olacaktır...*"<sup>85</sup>

Bu âyette muhatap, dinlerini oyun ve eğlence haline getiren yani arzularının peşinde sürüklenip, putlara taparak ciddiyetten uzak bir hayatı tercih eden ve Hz.

<sup>76</sup> et-Taberî, VII, 124.

<sup>77</sup> Nahl, 16/38.

<sup>78</sup> el-Hüvvârî, age. II, 186-187.

<sup>79</sup> En'âm, 6/51.

<sup>80</sup> Mukâtil, age. I, 348; el-Ferrâ, age.

<sup>81</sup> Yâsîn, 36/11.

<sup>82</sup> el-Hüvvârî, age. I, 526.

<sup>83</sup> Mukâtil, age. II, 347.

<sup>84</sup> el-Hüvvârî, age. I, 527; et-Taberî V, 251.

<sup>85</sup> En'âm, 6/70.

Peygamber'in nübüvvetini inkar eden kafirlerdir. Onlar, bir anlamda tevhide davet edilmekte ve herkesin yanlışlarından dolayı rehin tutulacağı hesap gününde Allah'ın azabına karşı kendilerini koruyacak ne bir velî; yakın, dost, ortak ne de bir şefaathçi olmayacağı bildirilmektedir.

İlk dönem tefsirlerde ise bu âyetin açıklamasında, kendi heva ve arzularının peşinde koşarak Kur'an'dan uzak bir hayat yaşayan kafirlerin Kur'an'la uyarılması gerektiği dile getirilmektedir. Aksi takdirde şirk ve inkarları nedeniyle karşılaşacakları cehennem azabına karşı onlara ne bir yakın dost ne de kurtarıcının şefaath edemeyeceği ve kendilerinden hiç bir fidiyenin de asla kabul edilmeyeceği belirtilmektedir.<sup>86</sup>

13. “ **وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَىٰ كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُمْ مَا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ وَمَا نَرَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ** = (Ve Allah şöyle buyuracak:)

*And olsun ki sizi ilk defa yarattığımız gibi teker teker huzurumuza geldiniz ve size verdiğimiz dünyalık nimetleri de geride bıraktınız. Hani hakkınızda Allah'ın ortakları olduğunu zannettiğiniz şefaathçilerinizi de yanınızda görmüyoruz? Gerçek şu ki aranızdaki bağlar tamamen kopmuş ve (güvenip itimat ederek Allah'ın ortağı olduklarını) iddia ettikleriniz sizi yüzüstü bırakıp gitmiştir.”<sup>87</sup>*

Bu âyetteki uyarı, özelde Kureyş müşriklerine yapılmakla birlikte genel olarak, Allah'ı hakıyla bilemeyen yanlış ve sapkın inançlı kafirleredir. Bu âyette onlara, herkesin ilk yaratılıştaki olduğu gibi teker teker ve yalnız olarak Allah'ın huzuruna çıkacakları hatırlatılmakta ve kendilerine şefaath edeceklerini umdukları varlıkların da bu durumda kendilerini yüzüstü bırakıp terk edecekleri haber verilmektedir.

Hicrî ilk üç asırdaki eserlere bakıldığında, âyette müşriklerin istifade edemeyecekleri şefaathin, *onların dünyada iken, (putlar) Allah katında bizim şefaathçilerimizdir*<sup>88</sup> deyip Allah katında kendilerine şefaathçi olacaklarına inandıkları putların, ahirette kendilerini yalnız bırakması ve onlara hiçbir yarar sağlayamaması olduğu belirtilmiştir.<sup>89</sup>

el-Hüvvârî, Yunus, 10/18'de olduğu gibi buradaki “şefaathçiler” kavramıyla ilgili olarak, “müşrikler, ahirete inanmadıkları halde<sup>90</sup> sırf dünyada işlerini yola koymak için 'Allah'ın ortağı olduğuna inandıkları putları şefaathçileri olarak<sup>91</sup> kabul ediyorlardı ve de onlardan yardım umuyorlardı. Ancak müşriklerin dünyadaki bu güvenleri ahirette de boşa çıkacak ve azaba karşı onlara hiçbir yardım da bulamayacaktır.” yorumunu yapmaktadır.<sup>92</sup>

<sup>86</sup> Mukâtil, *age*. I, 353.

<sup>87</sup> En'âm, 6/94.

<sup>88</sup> Yunus, 10/18.

<sup>89</sup> Mukâtil, *age*. I, 360.

<sup>90</sup> Nahl, 16/38.

<sup>91</sup> En'âm, 6/94.

<sup>92</sup> el-Hüvvârî, *age*. I, 545-546.

14. وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ” = Allah’ın huzurunda, kendisinin izin verdiği kimselerden başkasının şefaati fayda vermez...<sup>93</sup>

Bu âyet, müşriklerin Allah’a kulluğu bırakıp da birtakım varlıklara tapmalarının ne kadar anlamsız olduğunu ve de güvenilir tapınılan o beyhude varlıkların, Allah katında hiçbir yetki ve otoriteye sahip olmadığını bildiren âyetten sonra gelmekte ve korkunun hakim olduğu bir anda, Allah’ın izni olmadan hiç bir şefaatin olamayacağını bildirmektedir.

Söz konusu tefsirlerde bu âyetle ilgili olarak, kıyamet gününde Allah’a yakın (mukarrep) meleklerin,<sup>94</sup> peygamberlerin<sup>95</sup> ve mü’minlerin şefaatinin O’nun izniyle sadece tevhit inancına sahip; Allah’ın rızasını kazanmış ve imanı gereğince amel etmiş olan mü’minlere olacağına vurgu yapılmaktadır. Bunun dışında Allah’tan başka birtakım nesnelere tapan ve onları O’nun mülkünde ortak kabul eden müşriklere ve münafıklara da asla şfaat edilmeyeceğine işaret edilmektedir.<sup>96</sup>

el-Hüvvârî ise bu âyetin tefsirinde, “O’nun razı olduğu kimselerden başkasına şfaat edilmmez”<sup>97</sup> âyetini delil getirerek Hasan-ı Basrî (ö. 110/728)’nin “büyük günah işleyenlere şfaat edilmeyecektir” sözünü<sup>98</sup> zikretmekte ve Allah’ın razı olmadığı büyük günahları irtikab ettikleri içindir ki bu kişilere şfaat edilmeyeceğini; samimi olarak, halisane bir şekilde kelime-i şhadeti dillendirip gereğince amel eden küçük günah sahibi mü’minlere şfaat edileceğini belirtmektedir.<sup>99</sup> Ancak dikkatimizi çeken husus, İsrâ sûresi 17/79. âyetin tefsirinde değindiğimiz gibi İmam-ı Şâfiî, sahih olarak kabul ettiği, “Benim şfaatim, ümmetimden büyük günah işleyenler içindir.”<sup>100</sup> hadisini aktararak, kıyamet gününde Hz. Peygamber’in ümmetinden büyük günah işleyenlere şfaat edeceğini söylemektedir.<sup>101</sup>

Söz konusu hadisin sıhhatini araştırdığımızda ise farklı görüşlerin olduğunu görmekteyiz. Bu hadisi, hasen, sahih ve garip olarak değerlendirenler olduğu gibi ez-Zehebî gibi münker olduğunu söyleyen de vardır.<sup>102</sup> Başta Mu’tezilî alimlerden Kadî Abdülcebbar olmak üzere bu hadisi sahih kabul etmeyenler, “Benim şfaatim,

<sup>93</sup> Sebe’, 34/23.

<sup>94</sup> Mukâtil, age. III, 64.

<sup>95</sup> Tirmîzi, es-Sünen’de “Kıyametin Özellikleri” bölümünün “Sırat hakkında rivâyet edilenler” bahsinde “hasen” olarak kabul ettiği şu hadisi zikretmektedir: Enes (r.a), bir defasında, “Ey Allah’ın Rasûlü! Bana kıyamet gününde şfaat eder misiniz?” deyince, Hz. Peygamber de, “Allah izin verirse ederim” buyurmuşlardır.

<sup>96</sup> Yahya b. Sellâm, age. II, 757-758; el-Ferrâ, age. V, 85; el-Ahfeş, Meâni’l-Kur’an, s. 85; el-Hüvvârî, III, 397-398; et-Taberî, age. VII, 89.

<sup>97</sup> Enbiya, 21/28.

<sup>98</sup> Hasan-ı Basrî’ye göre büyük günah işleyen kişi münafıktır; dolayısıyla da ahiretteki şfaatten istifade edemeyecektir. Hasan-ı Basrî, bu görüşünü münafığın özelliklerinden bahseden hadislerle dayandırmakta ve münafığın özelliklerini büyük günah kavramı ile denk tutmaktadır. Bu görüş, çoğu alimler tarafından kabul edilmemiş ve “münafık küfrünü gizleyendir, oysa büyük günah işleyen kişinin küfür sahibi olması şart değildir” denilerek tenkit edilmiştir. Ayrıca Hasan el-Basrî’nin daha sonraları bu görüşünden vazgeçtiğine dair rivâyetler olduğu da belirtilmiştir. Bk. Cürcanî, Şerhu’l-Mevakif, III, 253-257.

<sup>99</sup> el-Hüvvârî, age. III, 397.

<sup>100</sup> Buhârî, Tevhîd 24; Müslim, İman 302; Tirmîzi, Kıyamet 12; Ebû Davûd, Sünnet 23; İbn Mâce, Zühd 37.

<sup>101</sup> Yahya b. Sellâm, age. II, 156-158; el-Hüvvârî, II, 438.

<sup>102</sup> ez-Zehebî, Mizanü’l-İtidâl fi nakdi’r-ricâl, II, 546-610.

ümmetimden büyük günah işleyenler içindir.” hadisinin Hz. Peygamber’den birer kişi (âhad) yoluyla nakledildiği için geçerli olmayacağını ve bu sebeple i’tikâdî alanda kesin bir delil kabul edilemeyeceğini; bu rivâyetler sahih olsa dahi büyük günah işleyenlerin bağışlanmasının ölmeden önce tövbe etme şartına bağlı olduğunu söylemişlerdir.<sup>103</sup>

Diğer taraftan bu hadis, Hz. Peygamber’den rivâyet edilen, “sürekli içki içenlerin, fitne ve fesat çıkarıcıların, haksız yere bir gayri müslimi öldürenlerin cennete giremeyeceği ve ebediyen cehennemde kalacağına” dair haberlerle çeliştiği söylenmektedir. Ayrıca bu durumun, Müslümanları ısrarla günah işlemeye teşvik edeceği düşüncesiyle aklen de mümkün olmadığı belirtilmiştir.<sup>104</sup>

15. “ أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ شُفَعَاءَ قُلْ أَوْلُوا كَانُوا لَا يَمْلِكُونَ شَيْئًا وَلَا يَعْقِلُونَ قُلِ اللَّهُ الشَّافِعُ جَمِيعًا لَهُ مُلْكُ = Yoksa onlar Allah’tan başkasını şefaathçiler mi edindiler? *De ki: ‘Onların hiçbir şeye güçleri yetmese ve hiçbir şeyi düşünemiyor olsalar da mı?’ (onlara kulluk edip şefaathçi edineceksiniz)? De ki: Bütün şefaath (yetkisi) Allah’a aittir. Göklerin ve yerin hükümranlığı O’nundur. Sonra yalnız O’na döndürüleceksiniz.*”<sup>105</sup>

Şefaath kavramının, birbirini tamamlar nitelikte zikredildiği art arda gelen bu iki âyette, dünyada fayda ve zarar vermeye muktedir olamayan akılsız bazı varlıkların ilah yerine konulup onlardan şefaath beklenmesi eleştirilmekte ve tüm çeşitleriyle şefaath yetkisinin, gökler ve yer üzerindeki otoritenin yalnızca kendisine ait olan Allah’a ait olduğu bildirilmektedir.

Söz konusu tefsirlerde ise şefaath yetkisinin her türlüyle yalnızca Allah’ın izniyle<sup>106</sup> O’nun kulları olan melekere, peygamberlere ve mü’minlere verileceği ve bu haktan sadece mü’minlerin yararlanacağı belirtilmektedir.<sup>107</sup>

16. “ وَأَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْأَرْفَةِ إِذِ الْقُلُوبُ لَدَى الْحَنَاجِرِ كَاطْمِينٍ مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ = Yaklaşmakta olan (kıyamet) günü konusunda onları uyar. Çünkü o gün yürekler gam ve tasa ile dolu, (sanki) gırtlaklara dayanmış olacak. Zalimlerin ne sıcak bir dostu, ne de sözü dinlenir bir şefaathçisi vardır.”<sup>108</sup>

Âyette geçen ‘yaklaşan gün’ ifadesiyle kıyamet kastedilmektedir. Çünkü kıyamet insana oldukça yakındır<sup>109</sup> ve de ansızın gelecektir.<sup>110</sup> Söz konusu âyet, seslerin kısılıp, solukların kesildiği ve yüreklerin boğulurcasına gırtlığa dayanacağı kıyamet gününde, zalimler ve kafirler için ne yakın bir dost, ne de sözü dinlenir bir şefaathçi olamayacağını bildirmektedir.

İlk dönem tefsirlerde ise bu âyetle ilgili olarak, zalimlerin ve kafirlerin o günde günahlarının örtülmesine vesile olacak ne bir yakınları; ne de azap karşısın-

<sup>103</sup> Kadı Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usul’l-Hamse*, s. 690.

<sup>104</sup> Yavuz, *agm*. XXXVIII, 413.

<sup>105</sup> Zümer, 39/43-44.

<sup>106</sup> Mücahid, *age*. II, 558.

<sup>107</sup> el-Mukâtil, *age*. III, 135; et-Taberî, *age*. XII, 14.

<sup>108</sup> Mü’min, 40/18.

<sup>109</sup> Nahl, 16/41; Enbiyâ, 21/1; Kamer, 54/1.

<sup>110</sup> En’am, 6/31; Yûsuf, 12/107; Enbiyâ, 21/40.

da onları koruyacak bir şefaathçilerinin olmayacağı; çünkü şefaatin sadece mü'minlere olacağı belirtilmektedir.<sup>111</sup>

17. "وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ" = *Allah'ı bırakıp da taptıkları putlar, şefaath edemezler. Ancak bilerek hakka şahitlik edenler (Allah'ın izniyle) şefaath edebilirler.*<sup>112</sup>

Bu âyet, Allah'ın ulûhiyetine yönelik müşrikçe düşünceleri eleştirmektedir. Aynı zamanda, meleklerin sembolü olarak putlar yapıp Yüce Yararıcıya ulaşmak isteyen Mekke müşriklerinin putlara atfettikleri şefaathçi yaklaşımlarını da reddetmektedir.

Söz konusu tefsirlerde, putlara atfedilen şefaathçi yaklaşımlar neticesinde meleklerden beklenen şefaatin müşrikler için imkansız olduğu vurgulanmaktadır. Ayrıca âyetin iniş sebebi olarak şu olay nakledilmektedir. Rivâyete göre Nadr b. Haris ve etrafındaki bir grup insan: "Eğer Muhammed'in söyledikleri doğru ise, biz Melekleri kendimize dost ediniriz; çünkü onlar şefaath etme noktasında Muhammed'den daha üstündürler" demişler ve bunun üzerine reddiye niteliğinde bu âyet nazil olmuştur. Dolayısıyla meleklerin, Allah'tan başkasına yani putlara kulluk eden hiçbir kimseye şefaathlerinin söz konusu olamayacağı; putların da kendilerine tapınan kimselere her hangi bir faydasının dokunamayacağı belirtilmektedir. Meleklerin ise yalnızca hakka şahitlik eden yani tevhide; Allah'tan başka bir ilah olmadığı inancına sahip olan mü'minlere şefaath edeceği söylenmektedir.<sup>113</sup>

es-San'ânî, Katâde'den rivâyetle "hakka şahitlik edenler" ifadesiyle melekler, Meryem oğlu Hz. İsa ve Hz. Uzeyr'in kastedilmiş olabileceğini ve dolayısıyla putların hiç kimseye şefaath etmeye yetkili olamayacaklarını; sadece bu üçünün inananlara şefaath etme hakkının olacağını belirtmektedir.<sup>114</sup>

el-Hüvvârî ise el-Kelbî'den rivâyetle bu ifade ile kastedilen kimselerin, gönülden ve samimi olarak tevhit inancına sahip olan ve de beş vakit namazını kılan mü'minler olduğunu, dolayısıyla da meleklerin şefaathinin bunlar için geçerli olduğunu söylemektedir. Ayrıca Hüvvârî, Mücahid'den nakille, "Allah'ı bırakıp da taptıkları şefaath etmeyecekler" ifadesinden melekler, Uzeyr ve İsa'nın kastedildiğini belirtmektedir. Buna göre, 'Allah'ın kızları olduğuna inanılan melekler, Allah'ın oğlu olduklarına inanılan Hz. Uzeyr ve Hz. İsa, bu tür yanlış inanca sahip olanlara şefaath edemeyecekler; ancak hak olan Rabbini tanıyanlara şefaath edeceklerdir' yorumunu yapmaktadır.<sup>115</sup>

18. "وَمَا خَلَفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَىٰ وَهُمْ مِنْ خَشِيئَتِهِ مُشْفِقُونَ" = *Allah, onların (meleklerin) önlerindeki de arkalarındaki de (yaptıklarını da, yapacaklarını da)*

<sup>111</sup> Mukâtil, *age*. III, 145; es-Süddi, *Tefsirü's-Süddi el-Kebir*, s. 423; el-Hüvvârî, IV, 145.

<sup>112</sup> Zuhrûf, 43/86.

<sup>113</sup> Mukâtil, *age*. III, 199; el-Hüvvârî, *age*. IV, 124-125.

<sup>114</sup> es-San'ânî, *age*. II, 203.

<sup>115</sup> Mücahid, *age*. II, 584; el-Hüvvârî, *age*. IV, 125.

bilir. Onlar (melekler), Allah'ın razı olduğu kimselerden başkasına şefaata etmezler ve hepsi Allah'a olan saygılarından titrerler!"<sup>116</sup>

Bu âyet, özelde Mekke müşriklerine genel olarak da tüm inkarcılara Yüce Allah'ın uluhiyetinde tek ve her şeyi bilen olduğunu ve de melekleri Allah katında kendileri için şefaata kabul etmelerinin tamamen geçersiz olacağını bildirmektedir.

Söz konusu tefsirlerde bu anlamda, meleklerin yaratılmasından önce ve yaratıldıktan sonra her şeyi bilen Yüce Allah olduğu, dolayısıyla meleklerin bilgi açısından sınırlı olduğu ve de Allah korkusundan titredikleri ifade edilmektedir. Dolayısıyla meleklerin, şefaati yalnızca Allah'ın razı olduğu yani O'ndan başka hiçbir ilah olmadığına şahadet ederek rızasını kazanan kimselere yapabilecekleri;<sup>117</sup> bu rızanın şartının da şirke bulaşmayan yani melekleri Allah'ın kızları görmeyen bir tevhit inancı olduğu bildirilmektedir.<sup>118</sup>

19. " اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا " = *Gökleri, yeri ve bunların arasındakileri altı günde (devirde) yaratan ve sonra arşa istiva eden (sınırsız kudretiyle hükmü altına alan) Allah'tır. Sizin için O'ndan başka ne bir dostunuz ne de bir şefaataçınız vardır. Artık düşünüp öğüt almaz mısınız?"*<sup>119</sup>

Bu âyette, öncelikle Yüce Allah'ın kainattaki eşsiz yaratışına ve sanatına işaret edilmektedir. Sonrasında ise müşriklere bir reddiye mahiyetinde, kainatı yaratıp arşı sınırsız kudret ve iktidarıyla hükmü altına alan Allah'tan başka şefaataçının ve velinin olmadığı bildirilmektedir.

İlk dönem tefsirlerde ise, Mekke müşriklerine yönelik olarak; tevhit inancına aykırı olan putperestlik inançlarının ahirette kabul görmeyeceği, Allah katında kendileri için şefaata edecek varlıklar haline getirdikleri putların temsilen meleklerin de kendilerine şefaata edip, ahiretteki azaptan onları kurtaramayacağı belirtilmektedir.<sup>120</sup>

20. " وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُبْلِسُ الْمُجْرِمُونَ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ مِنْ شُرَكَائِهِمْ شُفَعَاءٌ وَكَانُوا بِشُرَكَائِهِمْ كَافِرِينَ " = *Kiyamet koştugu zaman, günahkârlar (ümitsizlik içinde) susacaklar. Onların (Allah'a koştukları) ortaklarından kendilerine hiçbir şefaataçi (arka çıkan) olmayacak. Zaten onlar, ortaklarını da inkâr edecekler.*"<sup>121</sup>

Bu âyette, mücrimlerin tükenmişlikleri tasvir edilmekte ve onların ortak koştuklarından bir fayda göremeyecekleri gibi onları inkâr edecekleri bildirilmektedir.

<sup>116</sup> Enbiyâ, 21/28.

<sup>117</sup> İbn Abbas, *age*. s. 352.

<sup>118</sup> Mukâtil, *age*. II, 356; Yahya b. Sellâm, *age*. I, 308; el-Hüvvârî, *age*. III, 67-68.

<sup>119</sup> Secde, 32/4.

<sup>120</sup> Mukâtil, *age*. III, 27; Yahya b. Sellâm, *age*. II, 685-686; el-Hüvvârî, *age*. III, 343.

<sup>121</sup> Rûm, 30/12-13.

Araştırdığımız tefsirlerde ise bu âyetle ilgili olarak, Mekke müşriklerinin melekların sembolü olarak Yüce Yaratacıya eş koştukları o putların, kendilerini ahirette ki azaptan kurtaramayacağı; dahası işin hakikatini fark edince Allah'ı bırakıp da taptıkları putlardan, ortaklarından ve sahte ilahlarından uzak olduklarını ifade ederek kendilerini kurtarmaya çalışacakları bildirilmektedir.<sup>122</sup>

21. وَأَتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ =

Öyle bir günden korkun ki o günde hiç kimse başkası namına bir şey ödeyemez; hiç kimseden şefaata kabul olunmaz, fidyeye kabul edilmez. Onlara asla yardım da yapılmaz.<sup>123</sup> وَأَتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ = Öyle bir günden korkun ki o günde hiç kimse başkası namına bir şey ödeyemez; hiç kimseden fidyeye kabul edilmez, hiç kimseye şefaata fayda vermez. Onlara asla yardım da yapılmaz.<sup>124</sup>

Lafız, içerik ve muhatap açısından benzer özelliklere sahip olan bu iki âyet arasında iki kelimedeki farklılık bulunmaktadır: 48. âyette, şefaatin kabul edilmeyeceği, fidiyenin alınmayacağı; 123. âyette ise, fidiyenin kabul edilmeyeceği, şefaatin fayda vermeyeceği vurgulanmaktadır.

Söz konusu tefsirlerde ise bu âyetle ilgili olarak, âyetin zahirî anlamının umûmî, maksadının ise husûsî olduğuna işaret edilmektedir. Buna göre, âyetin muhatabının genel anlamda kafirler olduğu yani kendilerini Allah'ın en değerli kulları kabul eden ve farklı yollarla ahiretteki azaptan kurtulacaklarına inanan başta Yahûdiler olmak üzere tüm kafirlere, ne bir fidiyenin ne de peygamber, şehit ya da bir dosttan gelecek şefaatin fayda vermeyeceği belirtilmektedir. Buna karşılık âyetten kastın, şefaatin özel olarak günah sahibi mü'minler için geçerli olacağı belirtilmektedir.<sup>125</sup>

22. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَّ يَوْمٌ لَا يَبِيعُ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ وَالْكَافِرُونَ هُمْ =

*Ey iman edenler! İçinde alış-veriş, dostluk ve kayırma bulunmayan gün (kıyamet) gelmeden önce, size verdiğimiz rızıktan hayır yolunda harcayın. Gerçekleri inkâr edenler (kafirler) elbette zalimlerin ta kendileridir.*<sup>126</sup>

Ey iman edenler! diye başlayan bu âyette; alış verişin, dostluğun ve şefaatin fayda vermeyeceği gün gelmeden önce rızık olarak verilenlerden infak edilmesi gerektiği hatırlatılmaktadır. Âyetin sonunda ise, 'Gerçekleri inkâr edenler, elbette zalimlerin ta kendileridir' buyurulmaktadır.

İlk dönem tefsirlerinde, âyetin ifade tarzının genel olmakla birlikte, hüküm olarak özel bir konumunun olduğuna vurgu yapılmakta ve bu husus şöyle açıklanmaktadır: Âyet her ne kadar "Ey iman edenler!" şeklinde genel olarak iman edenlere hitapla başlamış olsa da, âyetin sonundaki 'kafirler, zalimlerin ta kendileridir'

<sup>122</sup> Mukâtil, *age*. III, 7; Yahya b. Sellâm, *age*. II, 648; el-Hüvvârî, *age*. III, 317; et-Taberî,

<sup>123</sup> Bakara, 2/48.

<sup>124</sup> Bakara, 2/123.

<sup>125</sup> Mukâtil, *age*. I, 46; 76; el-Ferrâ, *age*. I, 69; el-Hüvvârî, *age*. I, 142; Taberî, *age*. I, 132.

<sup>126</sup> Bakara, 2/254.



ifadesinden, ayetin muhatabının özel anlamda zekat vermeyen kafirler olduğu anlaşılmaktadır. Yani infaktan, zekattan kaçınanlar nefislerine zulmettikleri ve mallarını olması gerekenin dışına sarf ettikleri için zalim sıfatını kazanmışlar ve inkarcı konumuna düşmüşlerdir. Dolayısıyla da âyeti kerimede ahirette fayda vermeyecek hususlar mü'minlere değil; kafilere yönelik olmaktadır. Bir diğer ifadeyle, alışverişin, dostluğun ve şefaatin, dünyada birbirlerine yaptıklarının aksine ahirette kafilere kesinlikle fayda vermeyeceği; buna karşılık mü'minler için dostluk ve şefaatin ahirette geçerli olacağı ve birbirlerine karşı şefaatchi olacakları belirtilmektedir.<sup>127</sup>

23. “ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ ” = (Allah'ın) izni olmadan O'nun katında kim şefaate edebilir?<sup>128</sup>

Âyete'l-kürsî olarak bilinen ve tevhit açısından en temel esasların yer aldığı bu âyette “O'nun izni olmaksızın nezdinde şefaate edebilecek olan kimdir?” diye sorulmaktadır.

Söz konusu tefsirlerde ise, meleklerin yalnızca Allah'ın emri ve izni ile O'nun razı olduğu kişilere<sup>129</sup> şefaate edecekleri belirtilmektedir. “(Allah'ın) izni olmadan O'nun katında kim şefaate edebilir?” şeklinde bir hitabın sebebine gelince; müşrikler, “Biz onlara sadece, bizi Allah'a daha çok yaklaştırsınlar diye ibadet ediyoruz”<sup>130</sup> diyorlardı; işte Yüce Allah da bu âyette onlara adeta, “Gökler, yer ve bu ikisinde bulunanların sahibi ve mâliki benim ve de benim dışımda herhangi bir şeye kulluk etmeniz size yakışmaz. O halde sizi bana yaklaştıracıklarını zannettiğiniz putlara tapmayın. Çünkü onlar size herhangi bir fayda veya zarar sağlayamazlar, şefaate edemezler. Benim yanımda şefaatchi olacaklar, ancak benim Peygamberlerim, velilerim ve bana itaat eden salih kullarımdır.” buyurmaktadır.<sup>131</sup>

## Sonuç

Kur'an-ı Kerim, nüzulünden önce kabul görmüş yanlış bir inanç hakkındaki bütün söylemlerini, o inancı sadece reddetmeye yönelik yapmamaktadır. Bu doğrultuda bazen yeni kurallar, ahlaki ilkeler vaz etmekte; bazen de var olan inanç, ibadet veya eylemleri tashih etme yoluna giderek daha önceden beri takip edilen yanlış bir inancın aslının nasıl olması gerektiğine dikkat çekmektedir. Araştırmamıza dahil olan söz konusu tefsirlere baktığımızda ise, İslâm öncesi müşrik toplumun inanç ve kültür dünyalarında çeşitli şekillerde yer almış ve tevhide aykırı bir biçimde şekillenmiş olan şefaate inancının da böyle bir düzenlemeye ve tashihe tabi tutulduğunu görmekteyiz.

Gerek sözlük gerekse kullanım açısından incelediğimiz ve inş sürecine göre âyetler ışığında anlamaya çalıştığımız bu kavramı, hicrî ilk üç asır çerçevesinde değerlendirdiğimizde şu hususların ortaya çıktığını görmekteyiz:

<sup>127</sup> Mukâtil, *age*. I, 135; el-Hüvvârî, *age*. I, 238; et-Taberî, *age*. III, 7-8.

<sup>128</sup> Bakara, 2/255.

<sup>129</sup> Yûnus, 10/3; Enbiya, 21/28.

<sup>130</sup> Zümer, 39/3

<sup>131</sup> eş-Şâfiî, *age*. I, 68; el-Hüvvârî, *age*. I, 239.

Kur'ân-ı Kerim şefaât konusunu, tevhidin ispatı ve şirkin reddi bağlamında ortaya koymaktadır. Nitekim şefaati konu edinen âyetler, Allah'ın birliğini yani tevhidi ve O'nun hükümrânlığını insanların gönüllerine saf olarak yerleştirirken; şirk koşmayı da yanlış şefaât inancından ayrılmayan ve onunla iç içe olan bir unsur olarak öne çıkartmaktadır.

Kur'an'ın nüzul sürecinde Mekke müşriklerinin şefaât ve melek ilişkisine dair yanlış tasavvurları dile getirilmekte ve hem dünya hayatında hem de ahirette her türlü yetkinin sadece bir olan Allah'a ait olduğu vurgulanmaktadır. Bu doğrultuda, tevhit inancına aykırı olan putperestlik inancının ahirette kabul görmeyeceği, Allah katında kendileri için şefaât edecek varlıklar olarak, putları temsil ettiklerine inandıkları meleklerin de kendilerine şefaât edemeyeceği ve ahiretteki azabı onlardan uzaklaştıramayacağı bildirilmektedir. Şefaât yetkisi, kayıtsız şartsız şefaât etmeye yetkili zannettikleri varlıkların elinden alınarak Allah'a teslim edilmektedir.

Söz konusu âyetlerde rıza, söz, hakka şahitlik ve izin kavramlarının ön plana çıkarılması, şefaatin sınır ve unsurlarını ortaya koyması bakımından önem arz etmektedir. Buna göre, şefaatin Allah'a özgü olduğu ve O'nun belirlediği sınırlar çerçevesinde ahirette gerçekleşeceği; O'ndan izinsiz hiçbir şefaatin mümkün olmayacağı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, razı edilmesi gerekenin Allah olduğu; aksi takdirde birtakım şefaâtçilere umut bağlayanların Allah'ın cezalandırmasından kurtulamayacağı ve O'nun zararını dilediği bir kula da kimsenin faydasının ve şefaatinin olamayacağı ifade edilmektedir.

*"Rahman'ın katında söz almış olanların", "O'nun rızasına nail olanların" ve "hakka şahitlik edenlerin", samimi olarak tevhit inancına sahip ve beş vakit namazını kılan mü'minler olduğu; dolayısıyla şefaatinin bunlar için geçerli olacağı belirtilmektedir.*

Kıyamet günü başta en yüksek makama (Makâm-ı Mahmud) sahip Hz. Muhammed olmak üzere bütün peygamberler, melekler, ilmiyle amil olan âlimler, şehitlik mertebesine ulaşanlar, küçükken ölen çocuklar ve bir kısım salih mü'minin, Allah'ın izni ve rızasıyla, Rahman'ın katında söz alıp hakka şahitlik yapan yani "Lâ ilâhe illellâh" deyip Allah'ın emrettiklerini yerine getiren günahkar Müslümanlara şefaât edecekleri ifade edilmektedir.

Kıyamet günü şefaatten mahrum olanların ana vasfı olarak inkar (küfür), şirk, zulüm, nifak, cürüm ve buna sürükleyen davranışlar arasında namaz kılmama, yoksulu doyurmama, batıla dalanlarla beraber olup aynı tutumu devam ettirme ve ahireti yalanlama gibi hususlar zikredilmektedir.

Büyük günah işleyenlerin durumu ilgili ise iki farklı görüş bulunmaktadır: Bir taraftan, *"Benim şefaâtim, ümmetimden büyük günah işleyenler içindir."* hadisi delil getirilerek kıyamet gününde Hz. Peygamber'in ümmetinden büyük günah işleyenlere de şefaât edeceği söylenmektedir. Diğer taraftan ise, Hasan-ı Basrî'ye nispetle, büyük günah işleyen kişinin münafık olduğu; dolayısıyla da ahiretteki şefaatten istifade edemeyeceği belirtilmektedir.

Şefaatin inancının bir anlamda, dünyada kişinin günahları sebebiyle ümitsizliğe düşmesini engellediği gibi kıyamet gününde de korkusunu ve sıkıntısını hafifletmeye yarayacak koruyucu bir durum olduğu söylenmektedir.

İman edenlere yönelik; alış verişin, dostluğun ve şefaatin fayda vermeyeceği gün gelmeden önce rızık olarak verilenlerden infak edilmesi gerektiğini ifade eden Bakara sûresi, 2/254. âyetle ilgili olarak, hitabın genel olarak mü'minler olmakla birlikte, hüküm olarak özel bir konumunun olduğuna işaret edilmektedir. Dolayısıyla, ahirette fayda vermeyecek hususların kafirlere yönelik olduğu; buna karşılık mü'min ve muttaki kimseler için dostluk ve şefaatin ahirette geçerli olacağı söylenmektedir.

Bakara sûresi, 2/255. âyette yer alan, "O'nun izni olmaksızın katında şefaate edebilecek olan kimdir?" âyetiyle ilgili olarak, Yüce Allah'ın müşriklere hitaben, 'Gökler, yer ve onlarda bulunanların mâliki ve sahibi benim. Benim dışımda herhangi bir şeye kulluk etmeniz size yakışmaz. O halde sizi bana yaklaştıracaklarını zannettiğiniz, fayda ve zararı olmayan putlara tapmayın. Benim yanımda şefaateçiler olacaklar, ancak benim Peygamberlerim, velilerim ve bana itaat eden salih kullarımdır.' uyarısını yaptığı belirtilmektedir.

## Kaynakça

- Alıcı, Mustafa, "Şefaatin", *DİA*, XXXVIII, İstanbul 2010.
- Ateş, Süleyman, *Kur'an Ansiklopedisi*, Kur'an Bilimleri Araştırma Vakfı, İstanbul ty.
- Ay, Mahmut, *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu: İbn Acîbe'nin el-Bahrü'l-Medîd Adlı Tefsiri*, İnsan Yay., İstanbul 2011.
- Cüendioğlu, Düccane, *Kur'an Çevirilerinin Dünyası*, Kapı Yayınları, İstanbul 1999.
- Cürçani, Ali b. Muhammed b. Ali Şerhu'l-mevakif, İntişarat-ı şerif er-radi, Kum 1991,
- Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *İlâhî Hitabın Tabiatı: Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri*, çev. Mehmet Emin Maşalı, Kitâbiyât, Ankara 2001.
- Dolabani, Hanna, *Azizlerin Şefaati*, çev. Gabriyel Akyüz, Kırklar Kilisesi, Mardin 1998.
- el-Ahfeş, Ebu'l-Hasan Saîd b. Mes'ade, *Meâni'l-Kur'an*, Mektebetü'n-nehdati'l-Mısıriyye, Kahire 1984.
- Ferra, Ebû Zekerîya ed-Deylemi, *Meâni'l-Kur'an*, Âlemü'l-kütüb, Beyrut 1980.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahman, *Kitabu'l-Ayn*, Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, Beyrut 2001.
- el-Hüvvârî, Hûd b. Muhkem, *Tefsîru Kitabillahi'l-Aziz li'l-Hüvvârî*, Dâr'ul-garb'il-İslâmî, Beyrut 1990.
- İbn Abbas, Ebu'l-Abbâs el-Kureşî, *Tefsîru İbn Abbas* thk. Raşid Abdülmünim Recal, Beyrut 1991.
- İbn Abbâd, Ebu'l-Kâsım İsmail, *el-Muhit fi'l-lüga*, thk. M. Hasan Ali Yasin, Âlemü'l-kütüb, Beyrut ty.
- İbn Düreyd, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan, *Cemheretü'l-lüga*, Dâru'l-İlmi li'l-melâ'în, Beyrut 1987.
- İbn Hazm, ez-Zahiri, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-ehva ve'n-Nihal*, Dâru'l-marife, Kahire 1899.
- İbn Mes'ud, Ebu Abdurrahman el-Hüzeli, *Tefsîru İbn Mes'ud*, Müessesetü'l-Melik Faysal, Riyad 1985.
- Kadı Abdülcebbar, İbn Ahmed el-Henedani, *Şerh'ul-usuli'l-hamse*, Kahire 1988.
- Ma'mer b. Müsenna, Ebû Ubeyde et-Teymi, *Mecâzü'l-Kur'an*, Muhammed Sami Emin el-Hancı, Kahire 1954.
- Mukatil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtîl*, Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 2003.
- Mücahid Ebu'l-Haccac, *Tefsîru Mücahid*, thk. Abdurrahman et-Tahir, el-Menşuratü'l-ilmiyye, Beyrut ty.
- Özsoy, Ömer-Güler, İlhami, *Konularına göre Kur'an: Sistematik Kur'an Fihristi*, Fecr Yayınevi, Ankara 1997.
- es-San'ânî, Ebû Bekir Abdürrezzak, *Tefsîru'l-Kur'an*, Riyâd 1989.
- es-Süddî, Ebû Muhammed, *Tefsîrü's-Süddî el-Kebîr*, Dârü'l-vefâ, Mansure 1993.
- es-Sülemî, Ebû Mervân Abdülmelik b. Habîb, *Tefsîru garibi'l-muvatta'*, Mektebetü'l-ubeykan, Riyad 2001.
- eş-Şeybani, Ebû Amr, *Kitabu'l-Cim*, el-Hey'etü'l-âmme li şu'ni'l-metâbi'i'l-emîriyye, Kahire 1983.
- eş-Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris, *Tefsîru'l-İmam eş-Şâfiî*, Fas 2002.
- et-Taberî, Ebû Cafer, *Câmiü'l-beyân an te'vili ayi'l-Kur'an*, Dâru âlemi'l-kütüb, Riyad 2003.
- et-Tehanevî, Muhammed b. A'la, *Keşşafu Istalahati'l-Fünûn*, el-Müessesetü'l-Mısıriyyeti'l-amme, Kahire 1963.
- Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve insan*, çev. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1975.
- et-Tüsterî, Abdullâh Sehl, *Tefsîru't-Tüsterî*, Kütübi'lmiyye, Beyrut 2002.

Yahya b. Sellâm, *Tefsîru Yahya b. Sellâm*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîye, Beyrut 2004.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Şefaât", *DÎA*, XXXVIII, İstanbul 2010.

Yıldırım, Suat, *Kur'an'da Ulûhiyet*, Kayıhan Yayınevi, İstanbul 1987.

Yüksel, Emrullah, "İslam'da Şefaât Yetkisi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 5, İstanbul 2002.

ez-Zehabî, Ebû Abdullah, *Mizanü'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-ricâl*, Dârü'l-kütübî'l-ilmîye, Beyrut 1995.

ez-Zehabî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Dâru'l-kalem, Beyrut ty.

# Kâf Suresi Örneğinde Mekki Surelerdeki Medenî Ayetler Meselesi

Mustafa Kayhan

Yrd. Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Tefsir Ana bilim dalı Öğretim Üyesi  
m61kayhan@hotmail.com

*"Yemin olsun ki biz; gökleri, yeri ve ikisi arasında bulunanları altı günde yarattık. Bize hiçbir yorgunluk çökmeydi. (Resûlüm!) Onların dediklerine sabret. Güneşin doğuşundan önce de batışından önce de Rabbini hamd ile tesbih et."* Kâf, 50/38-39.

Öz

*Mekke'de inen ayet ve sureler Mekki, Medine'de inenler ise Medenî olarak isimlendirilmiştir. Her müfessirin, Mekki ve Medenî ayet ve surelerin neler olduğunu bilmesi gerekir. Mekki ve Medenî ayet ve sureler konusuna tüm tefsir usûlü kaynaklarında çok önem verilmiştir. Bir çok müfessir de Mekki ve Medenî ayet ve sureler konusuna tefsirlerinde değinmiştir. Bunların içinde bir de Mekki surelerdeki Medenî ayetler ve Medenî surelerdeki Mekki ayetler meselesi vardır. Ulumu'l-Kur'ân âlimleri ve müfessirler, bu kapsamdaki ayetleri doğruya yakın bir biçimde tespit etmek için çok uğraş vermişlerdir. Bu makalede Mekki olan Kâf suresi örneğinde Medenî oldukları rivayet veya iddia edilen ayetlerin Mekki olma ihtimali araştırılmış, ilgili ayetlerin ileri sürülen delillerle Mekki oldukları ispatlanmıştır. Rivayet veya iddia edildiği gibi Medenî olmadıkları da tespit edilmiştir. Ayrıca bu makalede ilgili ayetlerin tespitinde ve varılan sonuca göre tefsir edilmesinde rivayeti öne almanın sebep olduğu eksikliklere ve dirayeti dikkate almanın getirdiği artılara değinilmiştir.*

*Anahtar Kelimeler: Mekki-Medenî İlmi, Mekki-Medenî Ayet, Kâf 38-39. Ayetlerin Mekki-Medenî Oluşu*

## **Problem of Medanian Verses in Meccian Surahs**

### **According to the Reference of Qaf Surah**

*The verses and surahs landed in Macca were entitled as Maccian and also the others landed in Madina were entitled as Madanian. It is obligatory for every explicator to know which verses and surahs are Maccian or Madanian. There has been a great emphasis on the subject of Maccian and Madanian verses and surahs in all of the commentary books. Many explicators also had mentioned the subject of Maccian and Madanian verses and surahs in commentary books. Besides, among those, there is also the problem of Madanian verses in Maccian surahs and Maccian verses in Madanian surahs. The scholars of Quranic sciences and explicators have worked much to appoint the verses in this context as correctly as they can. In this article, according to the reference of Maccian Qaf surah, it has been searched of the possibility of the verses that are narrated or claimed to be Madanian, to be actually Maccian and it has been proved that the relevant verses are Maccian by the evidence asserted. It has also been made firm that they are not Madanian as narrated and claimed. Furthermore, to determine the concerned verses and according to the results the disadvantages of commenting the concerned verses and advantages of taking into consideration of commenting them were mentioned in this article.*

*Key Words: Meccian-Median Science, Meccian-Median Verse, the State of Being Meccian-Median Qaf Surah-Verses 38-39*

Atıf

*Mustafa Kayhan, Kâf Suresi Örneğinde Mekki Surelerdeki Medenî Ayetler Meselesi, Marife, Bahar 2014, ss. 133-155*

## Giriş

Kur'ân sureleri, Mekkî-Medenî diye ikiye ayrılmıştır.<sup>1</sup> En meşhur tanıma göre hicretten önce inen sureler Mekkî, hicretten sonra inen sureler Medenî kabul edilmiştir.<sup>2</sup> Bu açıdan bazılarında ihtilaf edilse de surelerin çoğu Mekke'de, geri kalanı ise Medine'de indirilmiştir.

Mekkî-Medenî ayet ve surelerin belirlenmesinde ya zaman, ya mekan ya da muhatap dikkate alınmıştır. Bu üç tanıma göre; *zaman olarak* Mekke dışında inmiş olsa da Hz. Peygamberin Medine'ye hicretinden evvel Mekke'de inen sure ve ayetlere, *mekan olarak* hicretten sonra inmiş olsa da Mekke'de inen sure ve ayetlere ve *seslendiği kesim olarak* Mekkelilere hitap etmek üzere inen sure ve ayetlere Mekkî denilmiştir. Yine bu üç tanıma göre; *zaman olarak* Mekke'de inmiş olsa bile hicretten sonra inen sure ve ayetlere, *mekan olarak* Medine'de inen sure ve ayetlere ve *dikkate aldığı kesim olarak* Medinelilere hitap ederek inen sure ve ayetlere Medenî denilmiştir.<sup>3</sup>

Süyûtî (ö. 1505) Mekkî ve Medenî konusunda ilk eserlerin Mekkî<sup>4</sup> (ö. 1045) ile Dîrînî<sup>5</sup> (ö. 1294) tarafından yazıldığını belirtmiştir.<sup>6</sup> Onları takip eden diğer bilginler, eserlerinde bu ilme mutlaka yer vermişlerdir. Bunun nedeni, Kur'ân'ı anlamada Mekkî-Medenîyi bilmenin birçok yararlarının olmasıdır. Müfessirin Mekkî-Medenîyi bilmesi kendisine, sonraki vahyin önceki vahyi nesh etme veya tahsis etme özelliğini, teşri tarihi bilgisini ve ilahi yasamadaki tedricilik malumatını kazandırır.<sup>7</sup>

Beyhakî (ö. 1066), İbn Hassâr (ö. 1200) ve Süyûtî, Mekkî surelerin içinde Medenî ayetlerin bulunduğunu belirtmişlerdir.<sup>8</sup> İbn Hassâr, Mekkî-Medenî surelerin her birinden istisna edilmiş ayetlerin olduğunu ifade etmiştir. Mekkî-Medenîyi belirlemede rivayet esas alınmasına rağmen Süyûtî, Mekkî-Medenî surelerden hariç tutulan ayetlerin belirlenmesinde, içtihadı ve kıyası dikkate alanların olduğunu belirtmiştir.<sup>9</sup>

İbnü'n-Nakîb (ö. 1298) inen ayetleri, ilkin Mekkî, sonra Medenî, ardından bir kısmı Mekkî bir kısmı Medenî ve son olarak Mekkî-Medenî dışında kalan ayetler olarak dörde ayırmıştır.<sup>10</sup> Görüleceği üzere İbnü'n-Nakîb, ayet ya da surelerden bir kısmının Mekkî, diğer kısmının Medenî olduğunu söz etmiştir. İbn Habîb en-

<sup>1</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, I, 22. Ayrıca bk. Cevzî, *Funûnü'l-Efnân*, s. 335-336; Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 187.

<sup>2</sup> Birişik, "Sûre", *DİA*, XXXVII, 538-539.

<sup>3</sup> Bilgi için bk. Süyûtî, *age*, I, 23; Zerkânî, *Menâhil*, I, 159-160; İsmail, *Dirâsat*, s. 46-50, 137-141; Ebû Şuhbe, *Medhal*, s. 222; Ünver, *Mekkî-Medenî İlmi*, s. 90.

<sup>4</sup> Mekkî'nin hayatı için bk. Dâvudî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, II, 331-332.

<sup>5</sup> Dîrînî hakkında bilgi için bk. Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, VIII, 199; Dâvudî, *age*, I, 304.

<sup>6</sup> Süyûtî, *age*, I, 22. Ayrıca bk. Cevzî, *age*, s. 335-340; Zerkeşî, *age*, I, 187-193.

<sup>7</sup> Süyûtî, *age*, I, 22. Ayrıca bk. Ca'berî, *Hüsnü'l-Meded*, s. 48; Zerkânî, *age*, I, 161; Mennâu'l-Kattân, *Me'bâhis*, s. 55-56; Mabed, *Nefehât*, s. 56; İbrahim, *Buhûs*, s. 42-43.

<sup>8</sup> Süyûtî, *age*, I, 38. Ayrıca bk. Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve*, V, 144.

<sup>9</sup> Süyûtî, *age*, I, 38. Ayrıca bk. Süyûtî, *Tahbîr*, s. 114

<sup>10</sup> Süyûtî, *age*, I, 23. İbnü'n-Nakîb'in hayatı için bk. Birişik, "İbnü'n-Nakîb", *DİA*, XXI, 165-166.

Nisâbü'rî (ö. 1016) ise Kur'ân ilimlerin en şereflişinin Mekki-Medenîyi bilmek, her biriyle alakalı durumlara vakıf olmak olduğunu söylemiştir.<sup>11</sup> Nitekim İbn Habîb, Mekki-Medenîyi bilmeyen ve farklarını ayırt edemeyenlerin Kur'ân hakkında söz söylemelerinin doğru olmayacağı dile getirmiştir.<sup>12</sup> Onun bu sözüne göre, Mekki-Medenî meselesine nüfuz etmek oldukça zor gözükmektedir.

Hz. Peygamber, Mekki-Medenî sure veya ayet konusundan hiç söz etmemiştir. Bunun nedeni, Hz. Peygamberin, Allah tarafından Mekki-Medenîyi bilmekle sorumlu tutulmaması ve Mekki-Medenî ayetlerinin ümmet için zorunlu olmamasıdır. Bu durumda Mekki-Medenîye dair bilgiler, bize, sahabeler ile tabiinden nakledilerek gelmiştir. Dolayısıyla bu rivayetler, Mekki-Medenî ayetlerin bilinmesinde temel kaynak durumundadırlar.<sup>13</sup>

Birçok Ulûmu'l-Kur'ân bilgini, Mekki-Medenînin sema (nakil) ve kıyas (içtihat) gibi iki yolla bilineceğini açıklamıştır. Burada sema / nakil terimleriyle sahabe ve tabiinden gelen rivayetler, kıyas / içtihat tabirleriyle de endüksiyon ve tümevarım yöntemleri kastedilmiştir.<sup>14</sup> Ulumu'l-Kur'ân alimleri, Mekki-Medenî sure ve ayetleri tanımanın kurallarını<sup>15</sup> ve özelliklerini<sup>16</sup> etraflıca belirlemiştirler.<sup>17</sup> Kâf suresi 38. ayetin iniş mekanının belirlenmesinde her iki ögeye de müracaat edilecektir.

Birçok Ulûmu'l-Kur'ân eserinde Mekki-Medenî ilmi değişik yönleriyle ele alınmıştır. Bu genel başlıkta birçok alt konuya yer verilmiştir. Bunlardan biri ve belki de en önemlisi, Mekki sureler içinde yer alan Medenî ayetler veya Medenî sureler içinde yer alan Mekki ayetler meselesidir. Sırf bu konuya tahsis edilmiş sadra şifa bir çalışma hemen hemen yok gibidir. Bu hususta en çetrefilli konu olan Mekki surelerdeki Medenî ayetler ve Medenî surelerdeki Mekki ayetler meselesi, bir çözüme kavuşturulmuş değildir. Kâf suresinin 38. ayeti, İbn Abbas'tan gelen bir rivayete göre Medenî ayet olarak kabul edilmiştir.

Mekki-Medenî ilmi, içerdiği alt başlıklar açısından kimi açmazlara kapı aralamıştır. Mekki surelerin Mekki ayetleri içinden alınarak adına Mekki surelerdeki Medenî ayetler denilenler, bu sorunların başında gelmektedir. Hemen her tefsirde bu kategoriyle ilgili bilgiye yer verilmiştir. Ayrıca tefsir usulü kaynaklarında bu konu detaylı olarak incelenmiştir. Artık, ayetlerin Mekki mi Medenî mi olduğunu belirten ifadelerle meallerde bile rastlamak mümkündür. Ayetlerle ilgili bu tür değerlendirmeler günümüzde de devam etmekte olup, bu bilgiler, incelemeye tabi tutulmadan halka yansıtılmaktadır.

<sup>11</sup> Süyûtî, *age.* I, 22; İbn Habîb en-Nisâbü'rî, *Tenzîlu'l-Kur'ân*, s. 622.

<sup>12</sup> İbn Habîb en-Nisâbü'rî, *Tenbîh*, s. 305.

<sup>13</sup> Süyûtî, *age.* I, 23. Ayrıca bk. Bâkîllânî, *İntisâr*, I, 247; Sâbir, *Mevridu'z-Zem'ân*, s. 23-24; Ünver, *age.* s. 299.

<sup>14</sup> İtr, *Ulûmu'l-Kur'ân*, s. 58. Ayrıca bk. Zerkânî, *Menâhil*, I, 160; Ünver, *age.* s. 299-303.

<sup>15</sup> Mennâu'l-Kattân, *age.* s. 58-59.

<sup>16</sup> Sâbir, *age.* s. 27. Ayrıca bk. Mabed, *age.* s. 58-59; İbrahim, *age.* s. 39.

<sup>17</sup> Mabed, *age.* s. 56. Ayrıca bk. İbrahim, *age.* s. 42-43; Zerkânî, *age.* I, 161.

## 1. Genel Manada Kâf Suresi

Kâf suresi bu araştırmada temel ve yan konuları, muhatapları, iniş tarihi ve zamanı, iniş mekanı, dil farklılıkları, üslup özellikleri ve hedefleri açısından değerlendirilecektir. Surenin tüm ayetlerinin Mekkî olduğunu söyleyerek dirayeti öne alanlar ile sadece 38. ayetinin Medenî olduğunu ifade ederek rivayeti öne alanların argümanları irdelenecek ve objektif bir sonuca ulaşmaya gayret edilecektir. Zira pek çok tefsir ve mealde bu surenin 38. ayeti ile diğer bir kısmında 39. ayetinin Medenî olduğu belirtilmiştir. Bu durum sureyi, içinde Medenî ayet bulunan Mekkî sureler kategorisine dahil edilmesini gerektirmiştir.

Alt başlıklar, 38. ayetin gerçekten rivayette belirtildiği gibi Medenî ya da Mekkî olup olmadığını tespit etmek için sıralanmıştır. Yani surenin konusu, seslendiği kitle, iniş ortamı, iniş zamanı, dil özelliği, üslup niteliği ve hedefi, 38. ayetin Medenî olmasını desteklemekte midir, yoksa tam tersine zaten Mekkî olduğunu vurgulamakta mıdır?

### 1.1. Konu ve Hedef Açısından

Müfessirlerin bir kısmına göre sure, insanların öldükten sonra Allah'ın huzurunda toplanacaklarından bahsetmektedir.<sup>18</sup> Yine onlara göre sureye, iman ve ahiret konularıyla girilmekte<sup>19</sup> ve insanın tekrar dirileceği, sorguya çekileceği, cennet ile ceheennem varlığına değinilmektedir.<sup>20</sup>

İbn Kesîr (ö. 1373)'e göre Kâf suresinde hem dirilme olayından söz edilmesi hem de 38. ayetin yeniden dirilmeyle ilgili olması, surenin bütünüyle Mekkî olduğunun delilidir. Surede anlatılan temel konu, öldükten sonra dirilmenin mümkün olduğuna işaret etmektir.<sup>21</sup>

Mevdûdî (ö. 1979)'ye göre, surede yeniden dirilmenin gerçekleşeceğine dair ispatlar yapılmıştır. Zira dirilişin gerçek olduğunu işiten insanın hayret etmesiyle sonucun ya da gerçeğin değiştirmeyeceği vurgulanmıştır. Yine ona göre surede, vakti geldiğinde hakikate direnenlerin ceheleme atıldığını ve Allah yolunda gidenlerin ise cennete girdirildiğini, herkesin göreceği dile getirilmiştir.<sup>22</sup>

Câbirî'ye göre, surede yeniden dirilmeyi inkar edenlerin argümanları çürütülmüştür. Ayrıca surede helak edilen toplumlar anlatıldığından kainattaki düzenin görülebilmesi için müşriklerin tarihsel döngüye bakmaları istenmiştir. Ona göre Allah'ın gökleri ve yeri yorulmadan yaratması, tekrar dirilmenin kanıtı olarak sunulmuştur.<sup>23</sup>

Surede dirilme olayı, kişinin dünyadaki davranışları bağlamında ahirette hesap verme üzerine kurulmuştur. Yine surede Allah'ın kudretinin, insanı yeniden

<sup>18</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVIII, 145. Ayrıca bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 1-5.

<sup>19</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Medenî*, XXVI, 170; XXVI, 2.

<sup>20</sup> Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VIII, 3.

<sup>21</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, VII, 393, 409. Ayrıca bk. Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Münîr*, VI, 606; Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadis*, II, 220; Tabâtabâî, *Mizân*, XVIII, 341.

<sup>22</sup> Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, V, 464-468.

<sup>23</sup> Câbirî, *Fehmu'l-Kur'ân*, I, 149-150.



diriltmeye yeteceğine ilişkin kanıtlar getirilmiş ve geçmiş elçilerden örnekler sunulmuştur. Bu arada Hz. Peygambere ve ashabına, sabırlı olmaları ve Allah'a kulluğu sürdürmeleri tavsiye edilmiştir.<sup>24</sup>

Ateş'e göre Kâf suresi, bir defada indirilmiştir. Ona göre 38. ayet, surenin genel muhtevasıyla ilişkili olup diğer ayetlerle aynı üslubu taşımaktadır.<sup>25</sup> Esed'e göre surede tümüyle ölüm ve yeniden dirilme konusu incelenmiştir.<sup>26</sup> Arslan'a göre sure, peygamberliğin ve Allah'ın önünde toplanmanın müşriklerce inkarıyla başlamaktadır.<sup>27</sup> Şimşek'e göre sureye evrenin yaratılışı konusuyla başlanmış ve bu, öldükten sonra dirilmenin delili yapılmıştır.<sup>28</sup>

İslamoğlu, surenin ana temasının, ahiret olduğunu ve konu olarak surenin iç bütünlüğü sahip olduğunu söylemiştir. Surede baştan sona diriliş ile hesap günü konu edinilmiştir. Yer ve göklerle ilgili kozmolojik deliller, ölümü ve yeniden dirilmeyi ifade etmek için sıralanmıştır. Aslında müşriklerin yeniden dirilişi inkar etmeleri, Yahudilerden alınmış uzak tanrı tasavvurundan doğmuştur.<sup>29</sup>

Surede elçileri yalanlayanların sonlarının hatırlatılması, müşriklerin inkarcı tavırlarına karşı Hz. Peygamberin teselli edilmesi, inkarcıların ahirette karşılaşacakları cezaların bildirilmesi ve inananlara verilecek nimetlerin sayılması gibi konular, çarpıcı bir ifade örgüsü ve etkileyici bir üslupla anlatılmıştır.<sup>30</sup> Görüleceği üzere surenin konusu, öldükten sonra dirilme, dirilmenin imkan dahilinde oluşu veya ahiret üzerinedir. Geçmiş milletlerden söz edilmesi, onların da aynı argümanlarla öldükten sonra dirilmeye karşı çıktıklarını, ama işin aslının onların dedikleri gibi olmadığını vurgulamak içindir.

Surenin hedefleri; müşriklerin Hz. Peygamberi beşer olduğu için inkar ettiklerini anlatmak, yeniden dirilmenin imkan dahilinde olduğuna dikkat çekmek, tekrar dirilişin göklerle yerin var edilmesinden daha zor olmadığını vurgulamak, önceki toplumlardan dirilişi inkar edenleri ve resulleri yalanlayanları hatırlatmak, azabın olacağını üst perdeden seslendirmek, Hz. Peygamberi müşriklerin söz ve davranışları karşısında teselli etmek ve ilahi direktiflere bağlı kalmasını sağlamak, müşriklerin durumunu ahirete bırakmak ve Allah'ın insanların sırlarını çepeçevre kuşattığını bildirmek şeklinde özetlenebilir.<sup>31</sup> Bunlar, görüleceği üzere, Mekki surelerin hedefleriyle ileri düzeyde benzeşen hedeflerdir. Özetlemek gerekirse surenin hedefi, surenin diğer ayetleri gibi 38. ayetin de Mekki olduğunu ortaya koymaktadır.

<sup>24</sup> Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, V, 55.

<sup>25</sup> Ateş, *Yüce Kur'ân*, IX, 13.

<sup>26</sup> Esed, *Kur'ân Mesajı*, III, 1059.

<sup>27</sup> Arslan, *Büyük Kur'ân*, XIV, 426.

<sup>28</sup> Şimşek, *Hayat Kaynağı*, V, 39.

<sup>29</sup> İslamoğlu, *Hayat Kitabı*, s. 1032.

<sup>30</sup> Yaşaroğlu, "Kâf Sûresi", *DİA*, XXIV, 143-144.

<sup>31</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVI, 274.

## 1.2. Muhatap Açısından

Herhangi bir sure, bir taraftan genel manada tüm inananlara seslenirken diğer taraftan özel manada müşriklere ve ehl-i kitaba mesaj vermiş olabilir. Bu bağlamda Kâf suresinde özellikle müşriklerin veya Mekke'deki ehl-i kitabın tevhit, nübüvvet ve ahiret konularındaki yanlış inançlarını düzelten mesajlar vardır. Ulemâ, surenin muhatap aldığı kesime ilişkin farklı görüşler açıklamışlardır.

Câbirî'ye göre sure, müşriklerin yeniden dirilmeyi inkar etmelerini ve ileri sürdükleri delillerin geçersiz kılınmasını ele almıştır.<sup>32</sup> Câbirî'nin surenin muhatapları arasında Medine Yahudilerini anmaması, 38. ayeti onlarla ilişkilendirmediğini göstermesi açısından önemlidir.

Surenin muhatapları arasında Mekke'de yaşayan veya düşünceleri orada yer edinmiş olan ehl-i kitabın olduğunu söyleyenler de vardır. Burada Yahudilerin tevhit, ahiret ve risalet ile ilgili itirazları ve müşriklerin İslam davetine karşı itirazları örtüşmüştür. Mekke'de vahyin muhatapları arasında Arap olan ve olmayan Yahudiler<sup>33</sup> ile Hıristiyanların<sup>34</sup> varlığından söz edilmiştir.<sup>35</sup>

Rivayeti önceleyenler tarafından Medine'de indiği belirtilen 38. ayetin muhatapları konusunda da farklı görüşler ifade edilmiştir. Bu ayetin, sadece Mekke'deki müşrikleri muhatap seçtiğini söyleyenler vardır.<sup>36</sup> Rivayeti dikkate alarak ayetin Medine'deki Yahudileri muhatap aldığını belirtenler vardır.<sup>37</sup> Bir de ayetin, aynı düzeyde hem müşriklerin hem de Mekke'de yaşayan veya düşünceleri orada yer edinen ehl-i kitabın yanlış inançlarını düzeltmeyi hedeflediği de belirtilmiştir. 38. ayete yapılan yorumlar bu bağlamda oldukça önemlidir. Öyle görünüyor ki rivayeti önemseyenler, ayetin Medine'deki Yahudilerle ilişkili olduğunda ısrarcıdır. Fakat dirayeti önceleyenler, ayetin Mekkî olduğu hususunda onlar kadar ısrarcı olamamışlardır.

<sup>32</sup> Câbirî, *age.* I, 149. Muhatapların sadece müşrikler olduğuna dair bilgi için bk. Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, XVII, 1; Derveze, *age.* II, 244-249; Karaman vd., *age.* V, 55; Arslan, *age.* XIV, 426.

<sup>33</sup> Derveze'ye göre Mekke'de ehl-i kitaba hem genel hem de özel manada davet yapılmıştır. Bu davet, dört grupta incelenebilir. a) genel açıdan ehl-i kitap karşısında Kur'ân, b) İslam daveti ve Kur'ân karşısında ehl-i kitap, c) ehl-i kitabın ihtilaflarına Kur'ânî temasların hedefi ve boyutu ve d) ehl-i kitabın akideyle ilgili sapıklıklarının kendilerine anlatılmasına ve bu sapıklıkların düzeltilmesine yönelik Kur'ân'ın hedefleri. Bilgi için bk. Derveze, *Sîratü'r-Rasûl*, I, 328-340. Buna rağmen Ünver, "Mekkî ayetlerde ehl-i kitapla ilgili etkili ve vurgulu ayetlerin olmaması, bu grubun Mekke'de hiç olmadıklarını değil, etkin olabilecek derecede fazla ve güçlü olmadıklarını daha ziyade göstermelidir." diyebilmiştir. Ünver, *age.* s. 237. Halbuki Mekkî ayetlerde ehl-i kitaba yapılan vurgular azımsanmayacak kadar çoktur. Vahiy, müşriklerle aynı düzeyde onlara hitap etmiştir.

<sup>34</sup> Mekke döneminde hıristiyanların varlığına dair bk. Derveze, *Sîratü'r-Rasûl*, I, 346-352.

<sup>35</sup> Ünver, "Hz. Peygamber, aynı kaynaktan geldiklerini vurguladığı ehl-i kitapla mücadele edebilirdi. Çünkü Arapların şirkiyle mücadele edilmeden, daha az yanlış olan ehl-i kitapla Mekke'de mücadele etmek, hem jeopolitik hem de vahyin ruhu açısından uygun olmazdı." diyerek Mekke'de ehl-i kitapla mücadele edilmediğini vurgulamıştır. Bk. Ünver, *age.* s. 40.

<sup>36</sup> Muhatapların müşrikler olduğuna dair bk. Karaman vd., *age.* V, 55; Derveze, *age.* II, 220.

<sup>37</sup> Muhatapların yahudiler olduğuna dair bilgi için bk. Kurtubî, *age.* XVII, 24; Arslan, *age.* XIV, 426.

### 1.3. Tarih ve Zaman Açısından

Mevdûdî'ye göre Mekkî surelerin ve ayetlerin tarihlendirilmesinde ve iniş zamanının belirlenmesinde ve nüzul ortamının tespit edilmesinde kullanılabilecek çok az malumat vardır.<sup>38</sup> Bu yüzden surelerin verdiği delillere bağlı kalınmalı; surelerin konuları, tartışılan sorunları, kullanılan üslupları, rivayet edilen nüzul sebepleri ve onlara ilişkin telmihleri dikkate alınmalıdır. Surenin verdiği iç deliller, Hz. Peygamber'in Mekke hayatındaki olaylarla kıyaslamalı ve surenin indiği dönem hakkında doğru bir sonuca varılmalıdır. Bunun için Hz. Peygamber'in Mekke'deki misyonu dört döneme ayrılmıştır.<sup>39</sup>

Birinci dönem, Hz. Peygambere nübüvvetin 610'da verilmesiyle başlamış ve üç yıl sonra peygamberliğini açıkça ilân etmesiyle 613'te bitmiştir. Bu devirde mesaj, gizlice seçkin kişilere anlatılmış ve Mekke halkı haberdar edilmemiştir. İkinci dönem, risaletin açıkça ilanı ile 613'te başlamış ve iki yıl sonra sözlü saldırıların şiddetlenmesiyle 615'te sona ermiştir. Bu aşamada bireysel karşı çıkma, düşmanlık besleme, alay etme, eğlenceye alma, suçlama, kötü söz söyleme ve sözlü propaganda yapılmıştır. Üçüncü dönem, müşriklerin inananlara fiili işkence etmeleriyle 615'te başlamış ve 10. yılda Hz. Hatice ve Ebu Talib'in ölümüyle sona ermiştir. Bu nazik devirde işkenceye uğrayanlar, Habeşistan'a göç etmiş, Hz. Peygambere ve aile üyelerine karşı sosyal ve ekonomik boykot uygulanmış ve Mekke'den ayrılmayan müslümanlar Şî'b-i Ebî Talib'te kuşatma altına alınmıştır. Dördüncü dönem, 10. yılda başlamış ve 622'de hicretle sona ermiştir. Bu aşamada da Mekke'de hayat çekilmez olmuş, Taif'e giden Hz. Peygambere sığınma hakkı ve koruma sözü verilmemiştir. Hatta müşrikler, öldürmek, tutuklamak veya sürgün etmek suretiyle kendisinden kurtulmak istemişlerdir. Hz. Peygamberin Mekke'deki hayatını dörde ayırdıktan sonra, herhangi bir Mekkî surenin nüzul zamanını tespit etmek artık kolaylaşmıştır.<sup>40</sup>

Bu bağlamda Mevdûdî'ye göre Kâf suresi, Mekke'nin ikinci dönemi ve nübüvvetin 3-5. yılları arasında inmiştir. Bu dönemin özellikleri dikkate alındığında surenin, müşrik muhalefetinin oldukça şiddetlendiği ama henüz işkencenin başlamadığı 5. senede indiği tahmin edilebilir.<sup>41</sup> Zaten 39. ayette Hz. Peygamberin müşriklerin söylediklerine sabırlı olmasının istenmesi, surenin bu dönemde indiğine işaret etmektedir. Ayrıca sabırlı olma direktifi, genelde Mekke dönemine ait bir emirdir. Medine döneminde bu anlamda sabırlı olma tavsiyesi hemen hemen yok gibidir.

Kâf suresi, bi'setin 3-5. yıllar arasına yerleştirilmiştir.<sup>42</sup> Sureyi 3-5. yıllar arasına yerleştiren ulemâ, zaman aralığı ve nüzul tertibinde ittifaka varamamıştır. Surenin 33. sırada nazil olduğu<sup>43</sup> veya Mürselat'tan sonra Beled'den önce 34. sıra-

<sup>38</sup> Bilgi için bk. Suphî es-Salih, *Mebâhis*, s. 230.

<sup>39</sup> Mevdûdî, *age*. I, 529-530.

<sup>40</sup> Mevdûdî, *age*. I, 530-531.

<sup>41</sup> Mevdûdî, *age*. V, 464, 468.

<sup>42</sup> Zuhayli, *age*. VI, 606.

<sup>43</sup> Câbirî, *age*. I, 149.

da indiği açıklanmıştır.<sup>44</sup> Kısacası Kâf suresi, iniş itibariyle 33-34. sıraya yerleştirilmiştir. İniş yılı itibariyle de bi'setin 5. senesine tarihlendirilmiştir.

Fakat İbn Abbas'ın rivayetine göre 38. ayetin iniş zamanı Medine dönemidir. 38. ayetin nüzul sebebine ilişkin İbn Abbas'tan gelen bu rivayet, ayetin Medine döneminde Yahudilerle ilişkilerin geliştiği bir zamanda indiğini ifade etmektedir. Bu tarihlendirme ve zamanlama, surenin muhtevası gibi objektif bir veri dikkate alındığında vakıya aykırılık taşımakta ve surenin tarihlendirilmesinde sıkıntıya sebebiyet vermektedir.

#### 1.4. Mekan Açısından

Kâf suresinin iniş yeri, Mekke'dir. Hiç kimse Kâf suresi için bir başka iniş yeri belirtmemiştir. Kâf suresinin tüm ayetlerinin Mekkî olduğunu söyleyenlere ek olarak 38. ayetin iniş yerinin Medine olduğunu ileri sürenler de vardır. Yani, surenin Mekkî olduğunda ortaya çıkan ittifak, 38. ayette bozulmuştur.<sup>45</sup> Mekan açısından Kâf suresinin 38. ayeti hakkında iki farklı görüş vardır.

Dirayeti önemseyenler, surenin tüm ayetlerinin ve bu arada 38. ayetin Mekkî olduğunu söylemişlerdir. Bu görüştekiler, Kâf suresinin ve ayetlerinin konu, dil, üslup ve hedef denetimini yapmışlar; surenin ve 38. ayetin Mekkî olduğunu vurgulamışlardır. Dirayeti öne alanlar bir de 38. ayetin Medenî olduğunu belirten rivayetlerdeki eksiklikleri ve hataları ortaya çıkarmışlar ve rivayetin doğru olmadığını net olarak belirtmişlerdir.<sup>46</sup>

Râzî (ö. 1210), surenin Mekkî olduğunu söylemiş ve 38. ayetle alakalı bir istisna yapmamıştır.<sup>47</sup> İbn Âşûr (ö. 1868), 38. ayetin Medine'de indiğini belirten rivayetin, ayetin illa da orada inmiş olduğunu göstermeyeceğini vurgulamıştır. Allah, bu ayeti Mekke'de indirmekle hem Yahudi anlayışını hem de onlardan bu anlayışı alıp sahiplenilen müşriklerin anlayışını çürütmüştür.<sup>48</sup> Beğavî (ö. 1122), surenin Mekke'de indiğini açıklamıştır.<sup>49</sup>

Ateş, ayetleriyle birlikte surenin Mekkî olduğu ve içinde istisna edilebilecek Medenî bir ayet bulunmadığı görüşüne katıldığını belirtmiştir.<sup>50</sup> Surenin inişiyile ilgili sağlam rivayetlere dayalı bilgi edinilemediğini açıklayan Mevdûdî, surenin Mekkî olduğunu açıklamıştır.<sup>51</sup> TDV Meâlî'nde hiçbir ayeti istisna edilmeden Kâf

<sup>44</sup> Bilgi için bk. İbn Âşûr, *age*. XXVI, 274; Karaman vd., *age*. V, 55; Yaşaroğlu, "Kâf Suresi", *DİA*, XXIV, 143; Esed, *age*. III, 1059.

<sup>45</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XX, 382-383; Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*, V, 93.

<sup>46</sup> Örnek olması açısından bk. Karaman vd., *age*. V, 55; Ateş, *age*. IX, 32-33.

<sup>47</sup> Râzî, *age*. XXVIII, 145. Ayrıca bk. Neseî, *Medârik*, IV, 181; İbn Âdil, *Lubâb*, XVIII, 3; Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, III, 268; Cezâirî, *Eyseru't-Tefâsîr*, V, 136.

<sup>48</sup> İbn Âşûr, *age*. XXVI, 274.

<sup>49</sup> Beğavî, *Meâlimu't-Tenzîl*, VII, 355. Ayrıca bk. Süyûtî, *Durru'l-Mensûr*, XIII, 609.

<sup>50</sup> Ateş, *age*. IX, 32-33. Ayrıca bk. Süyûtî, *Durru'l-Mensûr*, XIII, 609; İbn Kesîr, *age*. VII, 392; Ca'berî, *age*. s. 127; Seâlibî, *Cevâhiru'l-Hisân*, V, 280.

<sup>51</sup> Mevdûdî, *age*. V, 464, 468.

surenin Mekke’de indiği belirtilmiştir.<sup>52</sup> Görüleceği üzere bunlar, 38. ayetin Medine’de indiğine dair rivayetleri dikkate almamışlardır.

Surenin 38. ayetinin Yahudilerle ilgili olarak Medine’de indiğine dair rivayet, önemli olmakla birlikte, ayetin Medenî olduğunu göstermez. Bi’setten önce Mekkelilerin geçmiş milletlerin haber ve kıssalarını Yahudilerden öğrendikleri<sup>53</sup> dikkate alındığında müşriklerin, kendi aralarında bazı Yahudi inançlarını dillendirmeleri üzerine Allah, durumu vahiyle resulüne bildirmiştir. Bi’setten sonra müşrikler, peygamberlik ve peygamberlerle ilgili soruları Yahudilere sormuşlardır. Mekkeli müşrikler arasında Yahudilerin vehimleri kökleşmeden, onları çürüten vahyin gelmesinde hiçbir engel yoktur. 38. ayetle ilgili bu durum, aynen “وما قدروا الله حق قدره”

Onlar, Allah’ı hakıyla tanıyıp bilemediler.”<sup>54</sup> ayetinde de vardır.<sup>55</sup>

Tabâtabâî (ö. 1981) ayetlerin bağlamından surenin Mekki olduğunun anlaşılacağını ve ayetlerin lafzının 38. ayetin Medenî olduğuna ilişkin rivayeti desteklediğini belirtmiştir.<sup>56</sup> Derveze, surenin Mekki olduğunu ve bu ayetin diğer ayetlerle olan uyumu, 38. ayetin Medenî olduğuna dair rivayete karşı insanda kuşku uyandırdığını ifade etmiştir.<sup>57</sup> Surede mukattaa harfinin bulunması, hem surenin hem ayetlerinin Mekki olduğunun bir başka delilidir.<sup>58</sup> İki bölümü (1-15 / 16-45) arasındaki uyum, surenin Mekke’de bir defada indiği göstermektedir.<sup>59</sup>

Dirayeti önemseyenler, surenin genel konusuyla sıkı sıkıya bağlı olan ve İbn Abbas’tan gelen birinci rivayetteki bilgiyi<sup>60</sup> benimsemişler ve zayıf sebab-i nüzul rivayetine<sup>61</sup> itibar etmemişlerdir. Bunlar, surenin Mekke’de indiğine ilişkin İbn Abbas’tan gelen ilk rivayeti önemsemişler ve sonuçta 38. ayetin Medenî olduğunu belirten yine İbn Abbas’tan<sup>62</sup> gelen ikinci rivayete prim vermemişlerdir. Çünkü

<sup>52</sup> Karaman vd., *age*. s. 517; Esed, *age*. III, 1059; İslamoğlu, *age*. s. 1032.

<sup>53</sup> Bilgi için bk. Derveze, *Sıratü’r-Rasûl*, I, 346-352.

<sup>54</sup> Zümer, 39/67.

<sup>55</sup> İbn Âşur, *age*. XXVI, 274.

<sup>56</sup> Tabâtabâî, *age*. XVIII, 341. Ayrıca bk. Zuhaylî, *age*. XIII, 606; Kâsımî, *Mehâsin*, XV, 5480.

<sup>57</sup> Derveze, *age*. II, 220.

<sup>58</sup> Bilgi için bk. İtr, *age*. s. 60-61; Ebû şuhbe, *age*. s. 228-229.

<sup>59</sup> Bilgi için bk. Yaşaroğlu, “Kâf Suresi”, *DİA*, XXIV, 143.

<sup>60</sup> Birinci rivayette İbn Abbas, 38. ayet de dahil Kâf suresinin tümüyle Mekki olduğunu ifade etmiştir.

<sup>61</sup> Esbâbu’n-Nüzûl’ü tahkik edenler, yer verilen iki rivayetten ilkinin mürsel olduğunu, ikincinin senedinin zayıf olduğunu söylemişlerdir. Ayrıca ikinci rivayette yer alan Sa’d el-Bakkâl’ın esasen Saîd b. el-Merzebân olduğunu, Yahya b. Maîn (ö. 850) onun hakkında “ليس بشيء ولا يكتب حديثه” dediğini, Amr b.

Ali (ö. 863) ise hadisinde zayıf bir ravi olduğunu da söylemişlerdir. Vâhidî, *Esbâbu’n-Nüzûl*, s. 413-

414. Ateş ise rivayetin zayıf olduğunu vurgulamıştır. Ateş, *age*. IX, 32-33. Ravi için ليس بشيء

denildiğinde böyle bir ravinin rivayet ettiği hadis hiçbir şekilde alınmaz. Yahya b. Maîn, bu kipi, cerh

için de kullanmakla birlikte, bazen ravinin az hadis rivayet etmiş biri olduğu manasında kullanır ki bu

durumda cerh edici bir sığa olmaz. Aydınlı, *Hadis İstilahları*, s. 89. Ravi için لا يكتب حديثه 4.

derecedeki bir ravi hakkında kullanılan bir kip olup, böylece bir ravinin rivayet ettiği hadis hiçbir

surette alınmaz. Aydınlı, *age*. s. 87.

<sup>62</sup> Bu müfessirler, eserlerinde İbn Abbas’tan gelen iki rivayete aynı derecede önem atfetmişlerdir. Bizim dirayeti önceleyenler ismini verdiğimiz müfessirler ise İbn Abbas’ın ilk rivayetinde surenin tümüyle Mekki olduğuna ve içinde Medenî ayet bulunmadığına dair rivayeti önemsemişlerdir. Bilgi için bk. Zemahşerî, *age*. V, 591;

bunlar, surenin üslubunu iyi analiz etmişler, hem surenin hem de ayetlerin dilsel özellikleri dikkate almışlar ve surenin hedef ve muhatap denetimini yapmışlardır.<sup>63</sup> Rivayete göre onların da ayeti Medenî kabul etmeleri gerekirdi. Fakat onlar bu rivayeti kabul etmemişlerdir.

Rivayeti önceleyenler, mekan olarak Kâf suresinin Mekke'de indiğini söylemişlerdir. Fakat onlar, 38. ayetin Medine'de indiğini belirtmişler ve bu nakli, İbn Abbas'la başlatmışlar, İkrime, Katâde ve diğer tabiiilerle sürdürmüşlerdir. Bu rivayet, nakli öne alanların ve 38. ayetin Medenî olduğunu söyleyenlerin tek delilidir. Rivayet ve anlamı şöyledir.

حدثنا هناد بن السري قال: ثنا أبو بكر بن عياش عن أبي سعيد البقال عن عكرمة عن ابن عباس قال هناد: قرأت سائر الحديث على أبي بكر أن اليهود أتت النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فسألته عن خلق السموات والأرض قال: خَلَقَ اللهُ الأَرْضَ يَوْمَ الأَحَدِ والأثْنَيْنِ وَخَلَقَ الحِجَالَ يَوْمَ الثَّلَاثَةِ وَمَا فِيهِنَّ مِنْ مَنَافِعَ وَخَلَقَ يَوْمَ الأَرْبَعَاءِ الشَّجَرَ والمَاءَ والمَدَائِنَ وَالعُمُرَانَ والحَرَابَ فَهَذِهِ أَرْبَعَةٌ ثُمَّ قَالَ: إِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَلِكَ رَبُّ العَالَمِينَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِي مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَامَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سِوَاءٍ لِلسَّائِلِينَ لِمَنْ سَأَلَ. قَالَ: وَخَلَقَ يَوْمَ الحَمِيسِ السَّمَاءَ وَخَلَقَ يَوْمَ الجُمُعَةِ النُّجُومَ وَالشَّمْسَ والقَمَرَ وَالْمَلَائِكَةَ إِلَى ثَلَاثِ سَاعَاتٍ بَقِيَتْ مِنْهُ فَخَلَقَ فِي أوَّلِ سَاعَةٍ مِنْ هَذِهِ الثَّلَاثَةِ الآجَالَ حِينَ يَمُوتُ مَنْ مَاتَ وَفِي الثَّانِيَةِ أَلْقَى الأَفَقَةَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مِمَّا يَنْتَفِعُ بِهِ النَّاسُ وَفِي الثَّالِثَةِ أَدَمَ وَأَسْكَنَهُ الجَنَّةَ وَأَمَرَ إِبْلِيسَ بالسُّجُودِ لَهُ وَأَخْرَجَهُ مِنْهَا فِي آخِرِ سَاعَةٍ قَالَتِ اليهود: ثُمَّ مَاذَا يَا مُحَمَّد؟ قَالَ: ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى العَرْشِ قالوا: قَدْ أَصَبْتَ لَوْ أَتَمَمْتَ قالوا: ثُمَّ اسْتَراحَ فغَضِبَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ غَضِيبًا شَدِيدًا فنَزَلَ: وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ والأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ. فَأَصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الغُرُوبِ.

“Bize Hennâd b. es-Serî hadis olarak haber verdi. O, Ebu Bekr b. Ayyâş, Ebu Saîd el-Bakkâl'dan, o da İkrime'den, o da İbn Abbas'tan hadis olarak nakletti. 'Hennâd, hadisin geri kalan bölümünü Ebu Bekr'e okudum' dedi. Yahudiler, Hz. Peygambere geldiler ve göklerin ve yeri yaratılışını sordular. Hz. Peygamber, 'Allah, Pazar ve Pazartesi günleri yeri var etti. Dağları ve onlardaki menfaatleri Salı günü halk etti. Çarşamba günü, ağaçları, suyu, kentleri ve kültürleri var etti. İşte bu, altının dördünü teşkil etmiştir. Ardından Hz. Peygamber, 'De ki: Gerçekten siz, yeri iki günde yaratana inkar edip ona ortaklar mı koşuyorsunuz? Allah, alemlerin rabbidir. O, yeryüzüne sabit dağlar yerleştirdi. Orada bereketler yarattı ve orada tam dört günde isteyenler için fark gözetmeden gıdalar takdir etti.'<sup>64</sup> Ayetini kıraat etti. Sözünü, 'Çarşamba günü göğü yarattı. Cuma gününden son üç saat kalana kadar da yıldızları, güneşi, ayı, melekleri yarattı.' şeklinde sürdürdü. 'Bu üç saatin ilkinde ölenin öleceği zamana kadar olan ecellerini halk etti. İkinci saatinde insanların yararlandığı her şeyin üzerine gelebilecek afetleri yarattı. Üçüncü saatte ise Adem'i var etti, cennete yerleştirdi, İblis'e ona secde etmesini emretti. Âdem'i oradan saa-

→

İbn Âdil, *age*. XVIII, 3; Süyûtî, *age*. I, 45; Kurtubî, *age*. XVII, 1; Şimşek, *age*. V, 39.

<sup>63</sup> Bilgi için bk. Tabâtabâî, *age*. XVIII, 341.

<sup>64</sup> Fussilet, 41/9-10.

tin sonunda çıkardı.' buyurdu. Bu açıklamayı duyan Yahudiler, 'Peki, daha sonra ne oldu?' diye sual ettiler. Bunun üzerine Hz. Peygamber, 'Arşa hükmetti.' dedi. Yahudiler bu defa, 'istirahat etti.' diyerek sözünü bitirse ydin isabet etmiş olurdu.' dediler. Bu aksi cevaba karşı Hz. Peygamber, gerçekten çok öfkelen-di. Bu olayın ardından da 'Yemin olsun ki biz gökleri, yeri ve ikisi arasındaki varlıkları altı günde yarattık. Bize hiçbir yorgunluk çökmedi. (Resulüm!) Onların dediklerine sabret. Güneşin doğuşundan önce de batışından önce de rabbini hamd ile tesbih et.'<sup>65</sup> ayeti nazil olmuştur.'<sup>66</sup>

Bu rivayet, senet ve ravi bağlamında iki<sup>67</sup> rivayetle Hâkim<sup>68</sup>, İtkân'ın tahkikçileri<sup>69</sup>, Süyûtî<sup>70</sup>, Vâhidî<sup>71</sup>, Taberî (ö. 923)<sup>72</sup>, İbn Hibbân (ö. 965)<sup>73</sup> Ebu's-Şeyh<sup>74</sup>

<sup>65</sup> Kâf, 50/38-39.

<sup>66</sup> Taberî, *age*. XX, 382-383. Bilgi için bk. Vâhidî, *age*. s. 413-414; Süyûtî, *Lübâbu'n-Nukûl*, s. 244 (867); Hâkim, *Müstedrek*, II, 529-530.

<sup>67</sup> Hâkim, bu rivayete ilk olarak Fussilet suresi 9-10. ayetler bağlamında yer vermiştir. Bu, Taberî'deki rivayetle aynıdır ve sonunda da Kâf suresi 38. ayetin indirildiği tasrih edilmiştir. Hâkim, rivayetin sonunda hadisin isnadının sağlam olduğunu ancak Buhârî (ö. 870) ve Müslim (ö. 875)'in eserlerine almadıklarını açıklamıştır. Ayrıca, Ebû Saîd el-Bakkâl için Yahya b. Maî'nin hadisinin yazılmayacağına dair kanaatine katıldığını da söylemiştir. Bilgi için bk. Hâkim, *age*. II, 638-639 (4055).

<sup>68</sup> Hâkim, ikinci olarak Duhân suresi 38. ayet bağlamında bu rivayeti zikretmiş ve rivayetin sonunda da Kâf suresi 38. Ayetin indiğini açıklamıştır. Hâkim, esasen bu rivayetin, Abdurrezzak'ın İbn Uyeyne ve Ebu Saîd kanalıyla İbn Abbas'ın adını da anmadan rivayet ettiği mürsel hadis olduğunu, ancak bu rivayetle muttasıl hadis haline gelmesi sebebiyle eserine aldığını belirtmiştir. O, bir de rivayette İkrime'den önceki ravi Ebû Saîd'in, aslında Ebu Sa'd olduğunu, gerçekte adının Said b. el-Merzebân olduğunu da ifade etmiştir. Zehebî, bu rivayetle ilgili değerlendirmesinde Hakim'e muhalefet etmiş ve Ebu Sa'd el-Bakkâl adlı ravi için Yahya b. Maî'nin, 'gerçekte hiçbir işe yaramaz ve hadisi de yazılmaz' dediğini belirtmiştir. Hâkim, *age*. II, 529-530 (3740).

<sup>69</sup> *İtkân*'ı tahkik edenler dipnotta Hâkim tarafından hadisin sahih kabul edildiğini; Zehebî, senette yer alan Ebu Sa'd el-Bakkâl adlı ravi için Yahya b. Maî'nin, 'gerçekte hiçbir işe yaramaz ve hadisi de yazılmaz' diyerek Hâkim'i eleştirmiştir. Busîrî (ö. 1436), naklin ravilerinin güvenilir ve sika, ancak hadisin munkat' olduğunu ifade etmiştir. Ebu Miclez Lahik b. Humeyd, Hz. Ömer'den hadis duymamış ve ona yetişememiştir. Süyûtî, *age*. I, 45. Tek gözlü Sa'd, çok hata yapan ve fazla unutkan bir ravidir. İbn Hibbân, *Mercûhîn*, I, 398-399.

<sup>70</sup> Süyûtî, *Lübâb*'ta yer verdiği rivayetin sonunda Kâf suresinin 38. ayetin indiğini söylemiştir. O, bir de Hâkim'in bu nakli sahih kabul ettiğini de sözlerine eklemiştir. Süyûtî, *Lübâb*, s. 244 (867).

<sup>71</sup> Sureyle ilgili iki sebab-i nüzul rivayetine yer veren Vâhidî (ö. 1076), her iki rivayetin sonunda Kâf suresinin 38. ayetinin nazil olduğunu ifade etmiştir. Birinci rivayeti Hasen-i Basrî ve Katâde'den tahric eden müellif, rivayetin mürsel hadis olduğunu; İkrime ve Enes tarikiyle gelen ikinci rivayetin senedinin de zaaf illeti taşıdığını belirtmiştir. Kitabı tahkik edenler, rivayet zincirinde yer alan Sa'd el-Bakkâl'in esasen Saîd b. el-Merzebân olduğuna, Yahya b. Maî'nin (ö. 848) onun için 'gerçekte hiçbir işe yaramaz ve hadisi de yazılmaz' dediğine ve son olarak Amr b. Ali (ö. 249)'nin onun hakkında 'hadis rivayetinde zayıf bir kims'e' olduğuna dipnotta yermişlerdir. Vâhidî, *age*. s. 413-414 (768-769).

<sup>72</sup> Taberî, *age*. XX, 382-383.

<sup>73</sup> İbn Hibbân, ravinin Huzeyfe b. Yeman'ın azatlı kölesi ve Kufe eşrafından tek gözlü bir insan olduğunu açıklamıştır. Enes b. Malik, onun çok yanlış olduğunu ve hata ettiğini belirtmiştir. Abdullah b. Mübarek'e göre onun قریب الاستناد bir ravi olduğunu, Ebu Hatim (ö. 869) bunun, sağlama yakın olması sebebiyle hadislerinin yazılması anlamını ifade ettiğini, aksi takdirde ondan hiçbir şeyin yazılmayacağını açıklamıştır. O, ayrıca, Saîd b. el-Merzebân'ın çok yanlış, hata yapan bir kimse olduğunu ve Yahya b. Maî'nin onun zayıf bir ravi olduğunu söylediğini de belirtmiştir. Bilgi için bk. İbn Hibbân, *age*. I, 398-399 (384).

<sup>74</sup> Ebu's-Şeyh "Hakim, bu isnadın sahih olduğunu söylemiştir. Zehebî, bu konuda Hakim'e muhalefet etmiş ve Yahya b. Maî'ise 'Ebu Sa'd'ın hadisinin yazılmayacağını söylemiştir. İbn Kesîr, hadisi garip

→

Elbânî<sup>75</sup> ve son olarak Mizzî<sup>76</sup> gibi bilginlerce değerlendirilmiştir. Bunlar, tamamen senede ve raviye yönelik açıklamalarla doludur ve pek çoğu da birbirinin aynıdır. Senet itibariyle rivayetin sağlam olmadığını vurgulamışlardır.

Bu rivayetin teknik açıdan ikinci incelemesi metin bağlamında yapılmalıdır. Bu bağlamda Elbânî, rivayetin münker<sup>77</sup> olduğunu, İbn Kesîr rivayette garabetin<sup>78</sup> bulunduğunu, mürsel<sup>79</sup> olan bu rivayetin Hasen b. İsmail kanalıyla sahih olduğunu söyleyen Hakim'e Elbânî karşı çıkmış ve bu rivayetin de Hasan yoluyla illetli hâle geldiğini<sup>80</sup> ve son olarak İbn Hacer (ö. 1449) ise hadisin zayıf olduğunu<sup>81</sup> söylemiştir.<sup>82</sup> Bu durumda metin itibariyle de rivayet sağlam gözükmemektedir.

Rivayeti önceleyenler, içinde eksiklik taşıyan rivayetlerden birini eleştirmeden ve aralarında tercihte bulunmadan aktarmışlardır. Bu, rivayeti önemseyenler için oldukça olağandır. Zira rivayet tefsiri, Kur'an'a, Hz. Peygamberin sünnetine, seleften nakledilen haberlere, Arap diline ve cahiliye şiirine dayanarak yapılan tefsir olarak tanımlanmıştır.<sup>83</sup> Bu durum, dirayet tefsirini önemseyenler için geçerli değildir. Çünkü "Dirayet tefsirini rivayetten ayıran en belirgin özellik, müfessirin herhangi bir meselede kendi görüşüne yer vermesidir. Ancak bu, onun rivayete dayalı tefsir kaynaklarını hiç kullanmadığını ifade etmez."<sup>84</sup>

→

bulmuş ve bu yüzden hadiste garabetin olduğunu söylemiştir." Tahkik edenler ise 'Ebu Sa'd yüzünden hadis zayıftır' demişlerdir. Bilgi için bk. Ebu's-Şeyh, *Azame*, IV, 1363 (878).

<sup>75</sup> Elbânî, ravi hakkında "Zaif ve müdellistir." ve İbn Hacer el-Askalânî, "Ebû Saîd'in zayıflığından dolayı rivayet zayıftır." demiştir. Bk. Elbânî, *Ehâdisu'd-Daife*, s. 948.

<sup>76</sup> Ebu Huzeyfe'nin azatlı kölesi ve tek gözlü olan Ebu Sa'd hakkında Mizzî'de yer alan değerlendirmeler şöyledir: "Hadisi terk edilmiştir, Ebu Vail'den hadis rivayet etmiş olup Vail'in kendisi sika bir kişidir, Ebu Sa'd da sikadır; Abdullah, babası Ahmed b. Hanbel'in zayıflığı sebebiyle Ebu Sa'd'ın hadisini yazmadığını söylemiştir. Yahya b. Ma'in hiçbir şey olmadığını ifade etmiştir. İbn Ebi Meryem hadisinin yazılmayacağını ifade etmiştir. Amr b. Ali, metruk ve daiful hadis olduğunu söylemiştir. Ebu Zur'a, leyyinul hadis ve müdellis olduğunu söylemiştir. Ebu Zur'a'ya ama o, doğru bir kişidir diye itiraz edilince evet yalan söylemez demiştir. Ebu Hatim hadisiyle ihticac edilmeyeceği; Buhari, Münkerul hadis olduğu; Nesai zayıf, bir başka yerde güvenilir değil ve hadisi de yazılmaz dediği kitaplarda kayıtlıdır. İbn Hibbân, *age*. I, 318). Ukayli, Cevzî, Zehebî ve İbn Hacer, onu zayıf kabul etmişler ve güvenilir olduğunu söyleyene de itibar edilmez demişlerdir. Bilgi için bk. Mizzî, *age*. XI, 52-56.

<sup>77</sup> Elbânî, rivayetin münker olduğunu söylemiştir. Elbânî, *age*. s. 945-946 (5973). Münker, zayıf bir ravinin rivayetine, daha zayıf bir ravi tarafından muhalif şekilde rivayet edilen hadistir. Zayıf ravinin sika ravi veya ravilere muhalif olarak rivayet ettiği hadistir. Aydınli, *age*. s. 111.

<sup>78</sup> İbn Kesîr, hadiste garabet olduğunu söylemiştir. İbn Kesîr, *age*. VI, 450. Ayrıca bk. Elbânî, *age*. s. 946; İbn Kesîr, *Muhtasar*, III, 258. Garabet için bk. Aydınli, *age*. s. 61-62.

<sup>79</sup> Tabiiinden birinin sahabeyi atlayarak doğrudan Hz. Peygamberden veya hakikatte kendisinden hadis duymadığı sahabeyi zikrederek Hz. Peygamberden rivayet edilen hadistir. Aydınli, *Hadis Istılahları*, s. 112.

<sup>80</sup> Elbânî, *age*. s. 946. Sâbûnî, zikretmiş ama sanmış ki İbn Kesîr, sadece sağlam hadislerle eserinde yer vermiştir. İbn Kesîr, *Muhtasar*, III, 258.

<sup>81</sup> Elbânî, Taberî'nin hem Tarih'inde hem de Tefsîr'inde geçen rivayetlere işaret ettikten sonra söylemiştir. "Fakat senedi zayıftır ve zincirleme illetlerle doludur. Hadisin kaynağı israiliyattır. Kimi raviler Hz. Peygambere nispet ederek merfu kılmak istemişlerdir. Taberî, rivayetlerin çoğunu Abdullah b. Selâm'dan mevkuf olarak rivayet etmiştir." Elbânî, *age*. s. 948-949; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 594.

<sup>82</sup> Biz senet, ravi ve metin bağlamında bu rivayetle ilgili yapılan açıklamaların yeterli olduğunu düşünüyoruz.

<sup>83</sup> Bk. Demirci, *Konulu Tefsir*, s. 44.

<sup>84</sup> Demirci, *age*. s. 48.



Zemaşerî gibi bazı müfessirler, bu rivayeti dikkate alarak surenin diğer ayetlerinin Mekki olduğunu, 38. ayetin ise Medeni olduğunu açıklamışlardır.<sup>85</sup> Bunun sonucu olarak bazı tefsirlerde, kimi Ulûmu'l-Kur'ân kitaplarında ve Kur'an meallerinde de surenin 38. ayetinin Medeni olduğu belirtilmeye devam edilmiştir. Rivayeti öne alanlar, 38. ayetle alakalı tespit edebildikleri rivayetleri sadece aktarmakla yetinmişler, rivayetler aralarında her hangi bir tercih yapmamışlar ve bireysel görüşlerini bile ifade etmemişlerdir. Neticede 38. ayetin Medeni olduğunu söyleyenlerin dayandığı rivayetin sağlam olmadığı ve ona dayanarak 38. ayetin Medeni olduğunun söylenemeyeceği gayet açıktır.

### 1.5. Dil ve Üslup Açısından

Aslında bir surenin dili ve üslup özellikleri, Mekki veya Medeni olduğunu ele veren bir işarettir. Surelerin Mekki-Medeni olarak tespitinde diğer verilerin yanında bu durum da dikkate alınmalıdır. Aynı durum, hem Kâf suresinin hem de 38. ayetinin tespitinde uygulanmalıdır. Nitekim bu husus, bazı bilginlerin dikkatinden kaçmamış ve buna eserlerinde yer vermişlerdir.

Yaşaroğlu'na göre surede ele alınan konular, çarpıcı bir ifade örgüsüne ve etkileyici bir üsluba sahiptirler.<sup>86</sup> Bu durum daha ziyade Mekki surelerde vardır. Tabâtabâî'ye göre Kâf suresi, diğer Mekki surelerin dil ve üslup özelliklerini taşımaktadır.<sup>87</sup> Derveze'ye göre suresinin bölümleri arasındaki ahenk ve kafiye uyumu, bir defada veya birbiriyle bağlantılı bölümler halinde indiğini göstermektedir. Bu uyum, 38. ayetin Medeni olduğunu belirten rivayetlere karşı kuşku doğurmuştur.<sup>88</sup> Özetle, Kâf suresinin dil ve üslup özellikleri, surenin 38. ayetinin Mekki olduğunu gösteren iki işarettir. Rivayette belirtildiği gibi 38. ayet, Medine döneminde inen ayetlerin dil ve üslûbuna sahip değildir.

## 2. Kâf Suresi 38. Ayetinin Tefsiri

Burada "38. ayet Mekki ise neden bazı müfessirler, onu Medine'deki Yahudilerin Hz. Peygambere soru sormalarıyla ilişkilendirerek tefsir etmişlerdir? Ya da 38. ayet Medeni ise neden müfessirler onu Mekke'deki müşriklerle irtibatlı sayarak yorumlamışlardır? Dahası, Mekki denilen bu ayetin Medine'de yaşanmış bir vakıayla ilişkili sayılarak tefsir edilmesi doğru mudur? Ya da rivayete göre Medeni olan bu ayetin Mekke'de müşriklerle ilişkili sayılarak yorumlanması doğru bir tefsir midir?" gibi sorular cevaplandırılmalıdır. Bu soruların verilen veya verilmeyen cevapları ve sonuçta ortaya çıkan yorum çıkmazı, 38. ayetin tefsirinin araştırılmasını gerekli kılmıştır.

<sup>85</sup> Zemaşerî, *age*. V, 591. Surenin 38. ayetinin Medeni diğerlerinin Mekki olduğunu söyleyenler için bk. Süyûtî, *age*. I, 45; Sehâvî, *Cemâlü'l-Kurrâ*, I, 17; İbn Âdil, *age*. XVIII, 3; Mâverdi, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, V, 339; Şimşek, *age*. V, 39; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, VIII, 118.

<sup>86</sup> Yaşaroğlu, "Kâf Suresi", *DİA*, XXIV, 143.

<sup>87</sup> Tabâtabâî, *age*. XVIII, 341.

<sup>88</sup> Derveze, *age*. II, 220. Benzer açıklama için bk. Ateş, *age*. IX, 13, 32-33.

Bu ayetin tefsirinde çeşitli görüşlerin ifade edilmesi, ayrı bir başlıkta incelenmesini gerekli kılmıştır. Çünkü ayetleriyle birlikte surenin tümüyle Mekkî olduğunu söyleyenler, 38. ayetin tefsirinde ikiye bölünmüşlerdir. Yine surenin tümüyle Mekkî ama 38. ayetinin Medenî olduğunu söyleyenler, ayetin tefsirinde iki görüş serdetmişlerdir. Üçüncü grup müfessirler, dirayeti veya rivayeti önceleyen müfessirlerin dillendirdiği görüşlerden ya Medenî ve Yahudilerle ilişkili olan yorumu ya da Mekkî ve müşriklerle ilgili olan tefsiri tercih etmişlerdir. Bu nedenle Kâf suresinin 38. ayeti, Mekkî-Medenî ilmi bağlamında çözüme kavuşturulamayan ve birbiriyle çelişen tefsirlerin yapıldığı bir ayet haline gelmiştir.

Dirayeti öne alanlar, 38. ayetin Mekkî ayet olduğunu kabul etmiş, ayeti bu çerçevede yorumlamış ve ayetteki muhatapların da müşrikler ya da Mekke'deki ehl-i kitap müntesipleri veya onların düşüncelerini dillendirenler olduğunu söylemişlerdir. Bunlar, aynı zamanda 38. ayetin Medenî olma olasılığını reddetmişler, Medenî ayet kabul ederek tefsir edilmesini yadsımışlar ve muhataplarının Medine'deki Yahudiler olmadığını da belirtmişlerdir.

Rivayeti önemseyenler ise 38. ayetin Medenî olduğunu söylemişler, ayeti bu çerçevede tefsir etmişler ve muhataplarının da Medine'deki Yahudiler olduğunu söylemişlerdir. Rivayeti önemseyenlerin bir kısmı, 38. ayetin Medenî olduğunu söylemelerine rağmen, onu Mekkî ayetmiş gibi tefsir etmişler ve müşriklerle ilişkilendirmişlerdir. Bunların 38. ayeti Medenî kabul etmeleri ne kadar yanlışsa, aynı ayeti Mekkî ayet kabul ederek müşriklerle ilişkili tefsir etmeleri de o kadar doğrudur. Bu konuda en tuhaf açıklama, surenin 38. ayetini Yahudilerle, 39. ayetini ise müşrikle ilişkilendirmek suretiyle rivayeti öne alan kimi müfessirlerce yapılmıştır. Her iki kesimin tefsirlerini gözden geçirmek, 38. ayetin anlaşılması açısından faydalı olacaktır.

## 2.1. Surenin 38. Ayetini Mekkî Kabul Edenler ve

### Müşriklerle ya da Mekke'deki Ehl-i Kitapla İlişkilendirenler

Genel manada Kâf suresini analiz ettikten sonra burada surenin 38. ayetine neden temas edilmiştir? Çünkü bu ayet, Mekkî surede yer verilen Medenî ayetler meselesiyle yakından ilişkilidir. Bu açıdan Mekkî-Medenî ilminde hemen hiç araştırılmamış Mekkî surelerdeki Medenî ayetler konusuyla ilgili olan bu 38. ayet, Kâf suresinde yer almıştır. Ayrıca bu ayet, müfessirler nazarında farklı iniş yerleri ve farklı muhataplar mülhaza edilerek değişik biçimlerde de tefsir edilmiştir. Biz burada 38. ayetle ilgili yorumların nesnel bir dayanağının olup olmadığını belirlemeye çalışacağız.

Dirayeti önceleyen müfessirler, 38. ayetin Mekkî olduğunu net olarak belirtmişlerdir. Medenî olduğunu iddia edenlerin görüşlerinin doğru olmadığını da vurgulamışlardır. Râzî'ye göre 38. ayette, müşriklerin dirilmeyi inkar edişlerinin kabul edilemeyeceği anlatılmıştır. Yahudilerin muharref Tevrat kaynaklanan Tanrı'nın dinlendiğine dair müşriklerle paylaştıkları bilgiler, onların yeni bir tahrifidir.

Ayrıca evren yaratılmazdan evvel zaman mefhumu olmadığından yaratma eyleminin Pazar'dan başlayıp Cuma'da bitmiş olması da doğru değildir.<sup>89</sup> Görüleceği gibi bu müfessir, İbn Abbas'ın ikinci rivayetine rağmen 38. ayeti, müşriklerle ilişkili saymıştır.

İbn Âşûr'a göre 38. ayetin öncesiyle uyumu, 6-10. ayetlerle ilişkilidir. Çünkü oradaki gerçekler, Tevrat'ta belirtilen varlık kategorilerine yakın bir anlatım göstermiştir. Allah, gökler ile yerin ilk yaratılışında kendisine hiçbir yorgunluğun dokunmadığını 15. ayette belirtince Mekke'de yerleşik Yahudiler, Tevrat'ta Tanrı'nın dinlendiğine dair malumatı müşrikler kanalıyla açıkça seslendirmişlerdir. Böylece müşriklerin yeniden dirilmeyi inkar etmelerinin geçerli bir nedeninin olmadığı anlaşılınca, Tanrı'nın yarattıktan sonra istirahatata çekildiğini söyleyen Yahudilerin yalan ve tahrifatları da çürütülmüştür.<sup>90</sup>

İbn Kesîr'e göre bu ayet, yeniden dirilme gerçeğini onaylamak için indirilmiştir. Allah, gökleri ve yeri yaratırken hiç yorulmadığı için ölüleri tekrar diriltme kudretine de sahiptir.<sup>91</sup> Ona göre ayet Mekkî olup muhatapları da müşriklerdir.

Tabâtabâî, 38. ayeti şöyle tefsir etmiştir: Asıl adı Lahik b. Humejd olan Ebu Miclez (ö. 724)'e ayak ayak üstüne atmanın hükmü sorulmuş ve o, bunun günah olmadığını belirtmiştir. Fakat Yahudilerin ayak ayak üstüne atmayı hoş görmediklerini ve bu yanlış anlayışlarını ortadan kaldırmak için Kâf suresinin 38. ayetinin indiğini de sözlerine eklemiştir. Hiçbir işaret olmamasına rağmen 38. ayeti Medenî sayanlar, altı günle ilgili bu ve benzeri rivayetleri dikkate almışlardır. Oysa Yahudilerle ilgili ayetler, sadece Medenî surelerde yoktur, aksine Mekkî surelerde de vardır. Bu bağlamda 38. ayetin lafzı, ne rivayette söyleneni onaylar ne de müfessirlerin yorumlarını destekler.<sup>92</sup>

Ateş, tefsirinde bu konuya fazla yer vermiştir. Ona göre "İnsanın bakışı, bu ayetle altı günde yaratılan kainata çevrilmiş ve o süreçte Allah'ın hiçbir zorluk çekmediğine vurgu yapılmıştır. Böylece evreni yaratanın, aynı zamanda insanları yeniden yaratma kudretine sahip olduğu vurgulanmıştır. Bu açıdan 38. ayet, surenin genel konusuyla ilgili olup diğer ayetlerin üslubuyla benzeşmiştir. Müşrikler, Tanrı'nın evreni altı günde yarattığına ve yedinci günde dinlendiğine dair yanlış bilgiyi Mekke'deki ehl-i kitaptan öğrenince Kur'an; evrenin altı günde yaratılma olayını doğrulamış, ancak Mekke'deki müşriklerin Yahudi düşüncesinden etkilenecek Tanrı'nın yedinci günde dinlendiğine dair iddialarını ise reddetmiştir."<sup>93</sup>

Bu yoruma göre 38. ayetin Mekkî, muhatapların müşrikler veya Mekke'deki ehl-i kitap olduğu anlaşılmaktadır. Allah, Mekke'de indirdiği bu ayetle hem orada yaşayan ehl-i kitabın ya da müşrikler arasında yerleşmiş ehl-i kitap mensuplarının yanlış akidelerini hem de müşriklerin saçma itikatlarını düzeltmiştir. Ona göre bu ayetle, müşriklerin tekrar dirilmeyi inkarlarının çürütülmesi ve ilk yaratma örne-

<sup>89</sup> Râzî, *age*. XXVIII, 184.

<sup>90</sup> İbn Âşûr, *age*. XXVI, 325. Mekke'de Hıristiyanların varlığı için bk. Küçükaşçı, "Mekke", *DİA*, XXVII, 557.

<sup>91</sup> İbn Kesîr, *age*. VII, 409.

<sup>92</sup> Tabâtabâî, *age*. XVIII, 341, 362-363.

<sup>93</sup> Ateş, *age*. IX, 32-33.

ğiyle kanıtlanması amaçlanmıştır. 38. ayetin son cümlesindeki yorgunluk değmesi kısmıyla da Tanrı'nın yedinci gün istirahat etmesine dair Mekke'deki ehli kitabın yanlış itikadının bertaraf edilmesi amaçlanmıştır. Zira Mekke'de çoğu kişi, Tevrat'ta yer alan göklerle yerin altı günde yaratıldığı bilgisine vakıftır. Bu durum, değişik açılardan ayetin Mekki olduğunu ifade eden bir kanıttır.<sup>94</sup>

Ateş, rivayete dayanarak 38. ayetin Medenî olduğunu söyleyenlerin görüşünü reddetmiştir. Ona göre 38. ayetle alakalı rivayetler ile onun Medine dönemindeki Yahudi düşüncesini reddettiğine dair yorumlar, bir çok açıdan içinde şüpheler taşımaktadır. Yine konu ve üslup açısından 38. ayetin sureye bağlılığı, onu Medine'deki Yahudilerle ilişkili sayan rivayetleri işlevsiz kılmıştır.<sup>95</sup>

Esed, 38. ayetin Mekki olduğunu belirtmiş ve Allah'ın evreni altı günde yaratma işinden yorulmadığını vurgulamıştır. Bu durum, surenin ikinci bölümünü (16-45), aynı surenin 15. ayetinin bulunduğu birinci bölüme (1-15) bağlamıştır. Orada, insan ile kainatın yaratılışı açıklanmış ve Allah'ın yeniden diriltme kudretine işaret edilmiştir. Evrenin yaratılışından söz edilerek 38. ayet ile dirilme konusu yeniden ele alınmıştır.<sup>96</sup>

Kuran Yolu adlı tefsirde şöyle denilmiştir: "Allah'ın evreni 6 günde yarattığına ve yorulduğu için 7. gün dinlendiğine dair Yahudi iddiasını reddeden 38. ayetin, Medine'de indiğine ilişkin bir rivayet vardır. Bu rivayet, Mekke döneminde halkın böyle bir bilgiye sahip bulunmadığı için onu reddeden bir ayetin gelmesinin de uzak ihtimal olduğu düşüncesine dayandırılmıştır. Yahudilerin çevreyle kültürel ilişkileri olması hasebiyle bu gerekçe, 38. ayetin Medine'de geldiğini göstermez. Müşriklerin Medine'deki Yahudilerden bu bilgiyi öğrenmiş olmaları mümkündür. Allah, ayrıca her şeyi bildiği ve gerekli gördüğü için Yahudi inancını reddeden ayet göndermiştir."<sup>97</sup>

Derveze, 38. ayetin açıklamasında şöyle demiştir: "Taberî ve Beğavî, 38. ayetin Yahudiler ile Hz. Peygamber arasındaki tartışma dolayısıyla indiğini belirtmişlerdir. Kâf suresinin bölümler halinde indiği varsayılabilir bile surede, uyumlu ve ahenkli bir bütünlüğün olduğu gözlerden kaçmayacaktır. Bu açıdan ilk ayetlerde dirilmeyi inkar eden müşriklerden söz edilmiş ve azaba duçar olacakları haber verilmiştir. Böyle olunca 38. ayetin Medenî olduğuna dair rivayete ve aktarılan nüzul sebebine karşı mesafeli bir tutum sergilenmiştir."<sup>98</sup>

Görüleceği üzere dirayeti önceleyenlerin bir kısmı, 38. ayetin Mekke'de indiğini, Medine'de inmediğini ve ayetin Medine Yahudileriyle ilişkili tefsir edilmesini haklı kılan bir karinenin olmadığını söylemiştir. Bu açıdan dirayeti öncelemeleri ve rivayetin zayıf olanını reddederek 38. ayeti müşrikler veya Mekke Yahudileri bazında tefsir etmeleri, önemsenmesi gereken bir tutumdur.

<sup>94</sup> Ateş, *age*. IX, 32-33.

<sup>95</sup> Ateş, *age*. IX, 32-33.

<sup>96</sup> Esed, *age*. III, 1065.

<sup>97</sup> Karaman vd., *age*. V, 55.

<sup>98</sup> Derveze, *age*. II, 243-244.

## 2.2. Surenin 38. Ayetini Medenî Kabul Edenler ve

### Medine'deki Yahudilerle İlişkilendirenler

Rivayeti önceleyenler, Kâf suresinin Mekkî ama 38. ayetinin Medenî olduğunu ve Yahudilerle ilişkilendirilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. İçlerinden küçük bir kısmı, 38. ayetle hem müşriklerin batıl inançlarının düzeltilmesinin ve ehl-i kitabın yanlış itikatlarının tashih edilmesinin hem de Hz. Peygambere yöneltilen göklerle yerin kaç günde yaratıldığı sorusuna cevap verilmesinin hedeflendiğini söylemiştir.

Ayeti Medine'de Yahudilerle ilişkilendirmek esasen şöyle bir varsayıma dayanmaktadır. "Kur'ân'da Yahudilere ilişkin pek çok değerlendirmeler ve referanslar bulunmaktadır. Ancak bu referansların dönemi genelde hicretten sonrasına tekabül etmektedir. Çünkü Peygamberimizin Medine'ye girinceye kadar yahudilerle herhangi bir ilişki içersinde olduğuna dair hemen hemen ciddi bir kayıt da bulunmamaktadır."<sup>99</sup> Fakat bu durum, Derveze'nin de belirttiği gibi doğru değildir. Mekke dönemindeki ayetlerde ehl-i kitaba oldukça fazla vurgu yapılmıştır.

Kurtûbî (ö. 1273)'de Katâde (ö. 735) ve Kelbî (ö. 763)'nin 38. ayetin Medine Yahudileri hakkında indiğini söyledikleri kayıtlıdır. Yahudilerin saçma iddiaları Kâf suresinin 38. ayeti indirilerek çürütülmüştür.<sup>100</sup> Beğavî, Taberî'deki rivayeti aynen alarak ayetin Yahudilerin tahrif edilmiş inançlarını reddetmek için indirildiğini söylemiştir.<sup>101</sup>

Taberî, Hz. Peygamber'le Yahudiler arasında geçen evrenin yaratılmasıyla ilgili rivayetin sonunda Hz. Peygamber'in çok öfkeli olduğuna yer vermiştir. Ona göre bu ayetle hem Hıristiyanların hem Yahudilerin Tanrı'nın istirahat ettiğine dair yanlış inanışları çürütülmüştür. Bu şekilde ayeti Medenî gören ve o bağlamda tefsir eden bir çok müfessir vardır.<sup>102</sup>

Vâhidî'nin *Esbâbu Nüzul*'de kaydettiği birinci rivayette Medine'de yaşanan bir hadise sebebiyle 38. ayetin indiği açıklanmıştır.<sup>103</sup> İkinci rivayette<sup>104</sup> Yahudile-

<sup>99</sup> Ünver, *age*. s. 239.

<sup>100</sup> Kurtubî, *age*. XVII, 24.

<sup>101</sup> Beğavî, *age*. VII, 364.

<sup>102</sup> Taberî, *age*. XXI, 465. Tefsir için bk. Süyûtî, *Durru'l-Mensûr*, XIII, 654-655; Âcî, *Câmiu'l-Beyân*, IV, 186; Semerkandî, *age*. III, 274; Seâlibî, *age*. V, 280; Zuhaylî, *age*. XIII, 646; Cevzî, *age*. VIII, 22.

<sup>103</sup> Vâhidî'deki ilk rivayet şöyledir: "Hasan-i Basrî ve Katâde yahudilerin şöyle söylediklerini belirtmişlerdir. 'Allah gökleri ve yeri altı günde yaratmış, yedinci günde, yani Cumartesi istirahat etmiştir.' Bu sebeple onlar, Cumartesi gününü istirahat ve dinlenme günü olarak isimlendirişlerdir. Bu olay üzerine de Kâf suresi 38. ayet inmiştir." Vâhidî, *age*. s. 413 (768). Bu rivayet, mürseldir. Mürsel, tabiiinden bir ravinin sahabeyi atlayarak peygamberden veya gerçekte kendisinden hadisi duymamış olduğu sahabeyi zikrederek peygamberden rivayet ettiği hadistir. Aydınlı, *age*. s. 112.

<sup>104</sup> Ebu Sa'd el-Bakkâl, İkrime ve İbn Abbas tarikiyle gelen edilen ikinci rivayet ise şöyledir: "Yahudiler, Hz. Peygambere geldiler ve göklerle yerin yaratılışını sordular. Hz. Peygamber, 'Allah yeri Pazar ve Pazartesi, dağları ve içindeki faydaları Salı, ağaçları ve suyu Çarşamba, göğü Perşembe ve güneşi ayı, yıldızları da Cuma günü yaratmıştır.' dedi. Yahudiler, 'Daha sonra ne oldu?' diye sorunca Hz. Peygamber 'Sonra arşa istiva etti.' demiştir. Bu kez yahudiler, eğer 'Sonra istirahat etti.' demek suretiyle sözünü tamamlasaydın isabetli cevap vermiş olurdu dediler. Onların bu sözüne Hz. Peygamber çok kızdı ve ardından da Kâf suresi 38. ayet nazil oldu." Bu rivayetin senedi de zayıftır. Senetdeki Ebu Sa'd, aslında Said b. el-Merzebân'dır ve Yahya b. Maîn, onun bir işe yaramadığını ve hadisinin de yazılama-

→

rin Hz. Peygambere evrenin yaratılışıyla ilgili bir soru sorduklarına ve Tanrı'nın 7. günde dinlendiğine dair bekledikleri cevabı alamadıklarına değinilmiştir. Hz. Peygamber, "Ardından Allah, arşa istiva etti." deyince onların bu kez "Sonra dinlendi." dediklerini belirtmiştir. Ona göre 38. ayet, bu olay üzerine inmiştir.<sup>105</sup>

Arslan, 38. ayetin ehl-i kitap hakkında indiği rivayetini benimsemiş ve tefsirini bu anlayış üzerine oturtmuştur. Ona göre Tanrı'nın 7. gün istirahat ettiğini gündeme taşıyan Yahudilerin iddiası, bu ayetle geçersiz kılınmıştır.<sup>106</sup> Diyanet Vakıf Meâlî, Tanrı'nın istirahata çekildiğini ve arşa bağdaş kurup oturduğunu kabul eden Yahudi iddialarının, bu ayetle geçersiz kılındığını açıklamıştır.<sup>107</sup>

İslamoğlu'na göre bu ayet, Allah'ın uluhiyetine aykırı olan *Eski Ahit*'teki Yahudi itikadının reddi için inmiştir. Ona göre Tanrı'nın 7. gün dinlendiğini iddia eden Yahudilerin itikadı, Allah'ın kendisine hiçbir yorgunluğun değmediği ifade edilerek çürütülmüştür.<sup>108</sup> İbn Âdil, bu ayette öldükten sonra dirilme delilinin yeniden tekrarlandığını veya Yahudilerin Tanrı'ya yakışmayan sözlerine karşılık verildiğini açıklamıştır. Ayetin zahirinden dirilmeyi reddeden müşriklere cevap verildiği de anlaşılmaktadır.<sup>109</sup>

Mevdûdî'ye göre bu ayet, Allah'ın altı günde evreni yaratıp 7. gün istirahat ettiğini iddia eden Kitab-ı Mukaddes yazarı Papazlar ile bu efsaneyi bir inanç haline getiren Hıristiyan ve Yahudilerin Tanrı tasavvurlarına neşter vurmıştır. Papazlar, daha sonraki yüzyıllarda Tanrı'nın 7. gün istirahata çekildiği anlayışından vazgeçmiş ve kutsal kitaplarından bu ifadeyi çıkarmış olsalar bile King James'in yazdığı İncil'de "And he rested on the seventh day" cümlesiyle o eski anlayışın hala devam ettirildiği görülmüştür.<sup>110</sup>

Rivayeti önemseyenler, ilgili nakle dayanarak 38. ayetin Medenî olduğunu belirtmiş ve Yahudilerle ilişkilendirerek tefsir etmişlerdir. Surenin genel teması, surenin dili, üslubu, iniş yeri ve zamanı, bağlamı ve ayetin konusu rivayeti önemseyenler tarafından dikkate alınmamıştır. Surenin Mekkî oluşunda dirayetini son sınırına kadar kullanan müfessirlerin bir kısmı bile 38. ayetin tefsirinde rivayete teslim olmuşlardır. Medine'de yaşanan bir olay dikkate alınarak ayetin tefsir edilmesi, muhatapların göz ardı edilmesi sonucunu doğurmuştur. Rivayeti öne alan müfessirlerin bir kısmı ise, surenin Mekkî olup olmadığını, yaptığı tefsirin bağlama uyup uymadığını, yaptığı açıklamanın dil, üslup ve konu açısından öteki ayetlerle uyum gösterip göstermediğini hemen hiç önemsememiştir.

→

yacağını söylemiştir. Amr b. Ali, aynı ravi için hadisin zayıf olduğunu belirtmiştir. Vâhidî, *age*. s. 413-414 (769). Buradaki (ليس بشيء) cerhin 3. veya 4. derecesindeki bir ravi için kullanılır ve böyle bir ravinin hadisi, asla alınmaz. Yahya ise bu terimi, bazen ravinin az hadis rivayet ettiği manasında kullanılır ve bu cerh anlamına gelmemiş olur. Aydınlı, *age*. s. 89.

<sup>105</sup> Değerlendirme için bk. İbn Hacer el-Askalânî, *age*. II, 41; İbn Hibbân, *age*. I, 398-399.

<sup>106</sup> Arslan, *age*. XIV, 444-445. Ayrıca bk. İbn Ebû Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'ân*, IV, 278.

<sup>107</sup> Medine'de inen bir ayet olduğu meallere bile geçmiştir. Bilgi için bk. Karaman vd., *age*. s. 519.

<sup>108</sup> İslamoğlu, *age*. s. 1038.

<sup>109</sup> İbn Âdil, *age*. XVIII, 47. Ayrıca bk. Ebû Hayyân, *age*. VIII, 128.

<sup>110</sup> Mevdûdî, *age*. V, 179-180, 488.

İbn Atıyye gibi müfessirlerin surenin Mekkî olduğunda müfessirlerin icmaından veya ittifaktan söz etmeleri, bazı müfessirlerce de göz ardı edilmiştir. İttifakın önemsenmemesinden daha garibi, 38. ayetin Mekkî olduğunu söyleyenlerin, aynı ayeti Medine Yahudileriyle ilişkilendirerek tefsir etmeleridir. Buradaki en büyük yanlış, kanaatimize göre, Medine'deki bir olayın Mekke'de yıllarca önce inmiş olan 38. ayete sebep-i nüzul yapılması veya sebep-i nüzul olarak ayete yamanmasıdır.

### 3. Kâf Suresi 39. Ayetin Tefsiri

Biz bu bağlamda 39. ayetin “فاصبر على ما يقولون (Resûlüm!) Onların dediklerine sabret.” kısmına yapılan yorumların da Mekkî sure içinde yer aldığı söylenen Medenî ayetler meselesinin çözümüne olumlu bir katkı sunacağı kanaatindeyiz. Zira bu ayet, kimilerince bir başka ayetle mensuh sayılmış, kimilerince muhkem add edilmiştir. Yine bir başka itibarla ayetin muhataplarının, müşrikler veya Yahudiler olduğu da söylenmiştir. Biz bu sebeple 39. ayetle ilgili tefsirlere de bir göz atmakta fayda olduğunu düşünüyoruz.

#### 3.1. Surenin 39. Ayetini Mekkî Kabul Edenler ve Müşriklerle veya Mekke'deki Ehl-i Kitapla İlişkilendirenler

Bunlar 39. ayeti, müşriklerle veya Mekke'deki ehl-i kitapla ilişkilendiren, Medine Yahudileriyle irtibatlandırılmasını yadsıyan, onlarla ilişkili sayanları tutarsız bulan ve ayetin muhkem olduğunu ifade eden müfessirlerdir.

Râzî'ye göre surenin 39. ayetinde 'Müşriklerin öldükten sonra dirilmek mi! Bu gerçekten akıl almaz bir şey!' <sup>111</sup> sözlerine karşı Hz. Peygamber'in dirençli ve sabırlı olmasının emredildiği biçiminde tefsir edilmesi, daha doğrudur. <sup>112</sup> İbn Âşûr'a göre bu ayet, “بل عجبوا” ile başlayan surenin başındaki ilk vahiyde söz edilen durumun açıklamasıdır. Yeniden dirilme konusunda müşriklerin söylediklerine karşı Hz. Peygamber'in dirençli olması emredilmiştir. <sup>113</sup>

Mâverdî'ye göre 39. ayette Hz. Peygamber'den gerek evrenin yaratılmasıyla gerek yeniden dirilme meselesiyle ilgili menfiliklere sabır göstermesi, bu hususlarda müşriklerle veya Mekke'deki ehl-i kitap ile mücadeleye girişmemesi ve helakleri için de beddua etmemesi istenmiştir. <sup>114</sup> Beğavî, sabırlı olma emrinin, savaşa izin verilmeden önce olduğunu ifade etmiştir. <sup>115</sup> Yani bu, Mekke ortamında yaşanan bir olayla ilgili verilen bir emirdir. Medine ortamında gerçekleşmiş olsaydı, ya Hz. Peygamber'e onlarla açıkça savaşması emredilir ya da Medine Yahudileriyle ilgili

<sup>111</sup> Kâf, 50/2-3.

<sup>112</sup> Râzî, *age.* XXVIII, 184-185.

<sup>113</sup> İbn Âşûr, *age.* XXVI, 326.

<sup>114</sup> Mâverdî, *age.* V, 356. Ayrıca bk. Ateş, *age.* IX, 34; Şimşek, *age.* V, 49.

<sup>115</sup> Beğavî, *age.* VII, 364. Ayrıca bk. Hâzîn, *Lübâbü't-Te'vîl*, IV, 192.

olsaydı Hz. Peygamber onları Tevrat'ın tanıklığına davet ederdi. Rivayette ne savaş emrine ne de Tevra'ta tanıklığa yer verilmiştir.

Tabersî'ye göre ayette, büyücü olduğuna dair müşriklerin sözlerine karşı Hz. Peygamber'e sabır tavsiye edilmiştir.<sup>116</sup> Büyüculükle suçlanması, Mekke dönemine ve 3-5. yıllar arasına denk gelen bir zaman dilimidir. Zaten sure de bu zaman aralığında indirilmiştir. Tabâtabâî, surenin bağlamının, ayetlerin tümüyle Mekkî olduğuna tanıklık ettiğini, bu sebeple 39. ayetin lafzının Medenî olduğuna dair bir işaret barındırmadığını ifade etmiştir. Ayrıca o, bazı rivayetlerde açıklandığı üzere 39. ayetin, Yahudi görüşlerinin reddi için Medine'de indiğine delil teşkil etmeyeceğini, zira Yahudilerle ilgili Mekkî ayetlerde benzer durumların yer aldığını da ifade etmiştir. Son olarak da müşriklerin yeniden dirilmeyi inkar etmek için söyledikleri sözlere Hz. Peygamberin sabırlı olması tavsiye edilmiştir.<sup>117</sup> 39. ayetin, 18. ayetle bağlantılı olduğu ve bunun, zımnen müşriklerin ağızlarından çıkanları Allah'ın kaydettiği manasına geldiği ifade edilmiştir.<sup>118</sup> Arslan, sabır direktifinin, Hz. Peygamber ve ümmeti için halen geçerliliğini koruduğunu<sup>119</sup> söylemiştir.

Mevdûdî, ilgili ayeti, evreni yaratan ve yorulmayan Allah'ın, ölümünden sonra insanları tekrar var etmeye gücünün yeteceği, müşriklerin alaylarına karşılık Hz. Peygamber'in sabırlı olmasını tavsiye ettiği, manasız sözleri dinlememesi ve sadece hakikati açıklaması gerektiği<sup>120</sup> şeklinde açıklamıştır.

Görüleceği üzere dirayeti öne alan bu müfessirler, ayetteki sabretme hükümünün nesh edilmediğini ve konu olarak bu ayetin surenin diğer ayetleriyle uyumlu olduğunu açıklamışlardır. Hz. Peygambere sabır tavsiye eden mesaj, hem surenin hem ayetin Mekkî oluşuyla uyum arz etmektedir. 39. ayetteki sabır direktifi, Hz. Peygambere ve sahabeyle verilmiştir. Çünkü müşriklerin ya da Mekke'deki ehl-i kitabın itiraz ve saldırılarına ilk etapta onlar muhatap idiler. Ayetin dili ve üslubu, Mekkî sure ve ayetlerin dili ve üslubuna benzemektedir.<sup>121</sup>

Yine dirayeti öne alan müfessirlerin tefsirlerinden ayetle ilgili ortaya çıkan netice, rivayetlere endekli veya sebep-i nüzullerle bağlantılı bir biçimde tefsir edilmediği gerçeğidir. Onlar, rivayeti öne alanların dikkate aldıkları rivayeti bilmelerine rağmen o rivayete dayanmamışlardır. Zira onlar, naklin sağlığını aramışlar ve zayıfını da ayıklamışlardır. Ayrıca dirayeti önceleyenler, Mekkî-Medenînin tespitinde sebep-i nüzule ve rivayetlere ek olarak diğer enstrümanları da dikkate almışlardır. Bir de onlar, 39. ayetin tavsiye ettiği "sabırlı olma" direktifinin, hem Hz. Peygamber hem de sahabe hakkında geçerli / muhkem olduğunu tasrih etmişlerdir.

<sup>116</sup> Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, IX, 233; İbn Ebû Zemenîn, *age*. IV, 268.

<sup>117</sup> Tabâtabâî, *age*. XVIII, 341 ve 363.

<sup>118</sup> İslamoğlu, *age*. s. 1038. 6. dipnotta zımnen 17. ayetle değinilmiş, fakat doğrusu 18. ayetle olmalıdır.

<sup>119</sup> Arslan, *age*. XIV, 444-445.

<sup>120</sup> Mevdûdî, *age*. V, 488. Ayrıca bk. Neseî, *age*. IV, 181; İbn Âdil, *age*. XVIII, 47; Âlûsî, *age*. XXVI, 192.

<sup>121</sup> Bilgi için bk. Derveze, *age*. II, 220; İbn Âşûr, *age*. XXVI, 274.



### 3.2. Surenin 39. Ayetini Medenî Kabul Edenler ve Medine'deki Yahudilerle İlişkilendirenler

Rivayeti önceleyenler, surenin 39. ayetini Medenî kabul etmişler, Yahudilerle ilişkili görmüşler, bazen hem Yahudilerle hem müşriklerle aynı anda irtibatlı saymışlar, bazen de hem Mekkî hem de mensuh kabul etmişlerdir. Örnek kabilinden olmak üzere birkaç tefsirden 39. ayetin tefsir tarzlarıyla ilgili birkaç alıntı yapmak istiyoruz.

Cezâirî'ye göre Yahudiler ile diğer inkarcıların gerçeğe aykırı sözlerine karşı Nebî'nin dirençli olması istenmiştir.<sup>122</sup> Celaleyn, elçiden sabırlı olmasının istendiğini ve ayetin "mâ yekûlûne" kısmıyla, müslümanların teşbihe düştüklerine ilişkin Yahudilerin söylediği sözlerin kastedildiğini<sup>123</sup> dile getirmiştir. İbn Âdil, Hz. Peygamber'in dirençli olmasına ilişkin emrin, savaş izninden önce olduğunu, sabretme direktifinin seyfi<sup>124</sup> ayetiyle nesh edildiğini açıklamıştır.<sup>125</sup> İbn Atıyye, Yahudiler Tanrı'nın istirahat ettiğini söyledikleri için 39. ayette ehl-i kitabın kastedildiğini ve bu sözlerin Mekke'de söylendiği belirtilmiştir. Bu durumda ayet, hem Yahudilerle hem de müşriklerle ilişkili kılınmış ve seyfi ayetiyle hükmü ilga edilmiştir.<sup>126</sup>

Rivayeti önceleyenlerin bir kısmı, surenin Mekkî olduğunu söylemekle isabetli davranmış ve ayeti nesh meselesiyle de ilişkilendirmemişler fakat onlar ayeti, Yahudilerle irtibatlandırarak yanlışa düşmüşlerdir. Rivayeti önemseyenlerin diğer bir kısmının, 39. ayette hem Kureys'e hem de müşriklere işaret edildiğini söylemesi, ayetin bizzat Mekkî olduğunun itirafından başka bir şey değildir. Hz. Peygamberin, Medine dönemindeyken Yahudilerle ilgili sabırlı olma direktifi almış olması imkansızdır. Medine'de Yahudilerle ilgili bir mesele olduğunda konunun ya Tevrat'a havale edildiği veya bilginlere sorulduğu bilinmektedir.

Rivayeti öne alanların bir kısmı, birçok açıdan Mekke'de indiği kanıtlanan bir ayeti, maalesef Medine'de Hz. Peygamber'in Yahudilerle yaşadığı bir vakıyayla açıklama tuhaflığına düşmüşlerdir. Mekkî-Medenî konusunda Hz. Peygamber'den hiç bir bilgi nakledilmemesine rağmen rivayetlere dokunulamaz muamelesi yapılmış ve sonuçta rivayetler karşısında ayetler savunmasız bırakılmıştır.

### Sonuç

Mekkî-Medenî meselesi, tamamen halledilmiş değildir. Özellikle Mekkî veya Medenî surelerde yer alan Mekkî veya Medenî ayetler konusu ise çok fazla işlenmemiştir. Kâf suresinin 38. ayeti, Mekkî surelerde yer alan Medenî ayetler kategorisinde değerlendirilmiştir. Neticede 38. ayetin Mekkî surede yer alan Medenî ayet olmadığı net olarak tespit edilmiştir.

<sup>122</sup> Cezâirî, *age*. V, 136.

<sup>123</sup> Mahallî-Süyûtî, *Celâleyn*, II, 520. Ayrıca bk. Beydâvî, *Envârü't-Tenzîl*, V, 144; Neseî, *age*. IV, 181; Zemahşerî, *age*. V, 605; Zuhaylî, *age*. XIII, 645.

<sup>124</sup> Müfessirlerin bir kısmı Tevbe suresinin 5. ayetini, mensuh saymak için birçok ayetin tepesinde Demokles'in kılıcı gibi sallamıştır.

<sup>125</sup> İbn Âdil, *age*. XVIII, 47. Ayrıca bk. Kurtubî, *age*. XVII, 24.

<sup>126</sup> İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, V, 168.

Dirayeti öne alanların, 38. ayetin, hem evrenin yaratıcısının ölümünden sonra insanı tekrar hesap vermek üzere dirilteceğine dair müşriklere bir cevap teşkil ettiğini dikkatlere sunmaları, hem de Mekke'de Tanrı'nın yorulmuşluğunu dillerine dolayan Yahudi anlayışına bir reddiye olduğunu söylemeleri, son derece tutarlı görünmektedir. Buna karşın rivayeti önceleyenler, nakle verdikleri değer kadar sure ve ayetin konusuna, diline, üslubuna ve muhatabına değer vermemişlerdir. Onların, aynı surede yer alan *الاول افعيينا بالخلق الاول* ayetini, Medenî görmemeleri ve oradaki Yahudileriyle ilişkili addetmemeleri ise dikkate alınması gereken bir yanılıdır.

39. ayetin *فاصر على ما يقولون* bölümü de Mekkî-Medenî tartışmasından yakasını kurtaramamıştır. Rivayeti öne alanların, ayeti, Medenî bir ayet olarak görmeleri, Medine'deki Yahudilerle ilişkilendirmeleri ve mensuh saymaları, tutarsız bir yaklaşımdır. Buna karşın dirayet öne alanların, ayeti, müşriklere veya Mekke'deki ehl-i kitapla irtibatlı kabul etmeleri ve ayetin muhkem olduğunu ifade etmeleri, daha tutarlı bir yaklaşımdır.

## Kaynakça

- Âlûsî, Şihâbüddin Mahmud, *Rûhu'l-Meânî*, Tûrâsü'l-Arabî, Beyrut ty.  
Arslan, Ali, *Büyük Kur'an Tefsiri*, Arslan Yay. İstanbul ty.  
Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar, İstanbul 1991.  
Aydın, Abdullah, *Hadis İstihlâkı Sözlüğü*, Timaş A.Ş., İstanbul 1987.  
Bâkullânî, Kadî Ebu Bekr, *İntisâr li'l-Kur'an*, Beyrut 2001.  
Beğavî, Ebû Muhammed, *Meâlimü't-Tenzil*, Riyad 1409.  
Beyhakî, Ebû Bekr, *Delâilü'n-Nübüvve*, Beyrut 1408/1988.  
Beydâvî, Abdullah b. Ömer, *Envâru't Tenzil ve Esraru't-Te'vil*, Beyrut 1998.  
Birişik, Abdülhamit, "Sûre", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2009.  
-----, "İbnü'n-Nakîb", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1989.  
Câbirî, Muhammed Abid, *Fehmu'l-Kur'âni'l-Hakim*, Mağrib 2008.  
Ca'berî, İbrahim b. Ömer, *Hüsnü'l-Meded fi Fenni'l-Aded*, yy. 2005.  
Cevzî, Ebu'l-Ferec, *Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, Beyrut 1984.  
-----, *Funûnü'l-Efnân fi Uyu'ni Ulumi'l-Kur'an*, yy. 1987.  
Cezâirî, Ebu Bekir, *Eyseru't-Tefsîr li Kelâmi'l-Aliyyi'l-Kebîr*, Medine ty.  
Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, ty. yy.  
Demirci, Muhsin, *Konulu Tefsire Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006.  
Derveze, Muhammed İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, Tunus 2008.  
-----, *Sîratü'r-Rasûl*, thk. Abdullah b. İbrahim Ensârî, Beyrut 1400.  
Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr fi't-Tefsîr*, Beyrut 1993.  
Ebû Şuhbe, Muhammed, *Medhal li Dirâseti'l-Kur'an*, Riyad 1987.  
Ebu's-Şeyh, Abdullah b. Muhammed, *Kitâbu'l-Azame*, Riyad ty.  
Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn, *Silsiletü'l-Ehâdîsi'd-Daîfe*, Riyad 2004.  
Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koçak-Ahmet Ertürk, İstanbul 1999.  
Hâkim, Ebû Abdullah, *el-Müstedrek Ale's-Sahîhayn*, Daru'l-Harameyn, Kahire 1997.  
İbn Âşûr, Muhammed Tahir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus 1984.  
İbn Atıyye, Ebu Muhammed el-Endelûsî, *el-Muharreru'l-Vecîz fi Tefsîri Kitâbillâhîl-Azîz*, yy. 2001.  
İbn Âdil, Ömer b. Ali, *Lubâb fi Ulumi'l-Kitâb*, Beyrut 1998.  
İbn Ebû Zemenîn, Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz*, 2002.  
İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Riyâd 1999.  
İbn Hibbân, Ebû Hâtîm, *Mercûhîn mine'l-Muhaddîsîn*, Riyad 1420/2000.  
İbn Habîb en-Nisâbü'rî, *Tenzîlu'l-Kur'an ve Tertibuh*, Riyad 1422/2002.  
İbrahim, Musa İbrahim, *Buhûs Menheciyye fi Ulûmi'l-Kur'an*, 1996.  
İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, ty. yy.  
-----, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, haz. Muhammed Fuad Abdülbâkî, Beyrut 1960.  
İcî, Abdurrahman b. Muhammed, *Câmiu'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'an*, Beyrut 2004.  
İslamoğlu, Mustafa, *Hayat Kitabı Kur'an-ı Kerim*, Düşün Yay. İstanbul 2008.

- İsmail, Muhammed Bekr, *Dirâsat fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Daru'l-Menâr, yy. ty.
- Itr, Nureddin, *Ulûmu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Matbaatü's-Sabah, Dimeşk 1991.
- Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, TDV Yay. Ankara 2008.
- Karaman vd., *Kur'ân-ı Kerim ve Açıklamalı Mealî*, TDV Yay. Ankara 2010.
- Kâsmî, Cemaluddin, *Mehâsinu't-Te'vîl*, Kahire 1957.
- Kurtubî, Ebû Abdullah, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Riyad 1952.
- Küçükaşçı, M. Sabri, "Mekke", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1996.
- Mabed, Muhammed Ahmed, *Nefehât min Ulûmi'l-Kur'ân*, Medine 1986.
- Mahallî-Süyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, yy. ty.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Beyrut ty.
- Mennâu'l-Kattân, Halîl, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire 2000.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, *Tefhîmu'l-Kur'ân-ı Kerim*, Çev. Heyet, İnsan Yay. İstanbul 1991.
- Mizzî, Ebu'l-Haccâc, *Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâ'r-Ricâl*, Beyrut 2000.
- Neseî, Ebu'l-Berekât, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, Pamuk Yay. İstanbul ty.
- Râzî, Fahrüddin, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru'l-Fikr, yy. 1981.
- Sâbır, Ebu Süleyman, *Mevridu'z-Zem'ân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Bombay 1984.
- Seâlibî, Abdurrahman b. Muhammed, *Cevâhiru'l-Hisân*, Beyrut ty.
- Sehâvî, Ebu'l-Hasen, *Cemâlü'l-Kurrâ ve Kemâlü'l-İkrâ*, Mekke 1987.
- Semerkindî, Ebu'l-Leys, *Bahru'l-Ulûm*, Beyrut 1993.
- Suphî es-Salih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*,
- Süyûtî, Ebu'l-Fazl, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Arabistan, ty.
- , *Durrü'l-Mensûr Fî't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, Kahire 2003.
- , *et-Tahbîr fî İlmi't-Tefsîr*, yy. 1404/1983.
- , *Lübâbu'n-Nukûl fî Esbâbi'n-Nüzûl*, 1. bs. Beyrut 1422/2002.
- Sübkî, Abdulvehhab b. Ali, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, yy. ty.
- Şimşek, M. Sait, *Hayat Kaynağı*, Beyan Yay. İstanbul 2012.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali el-Yemenî, *Fethu'l-Kadîr*, San'a 1994.
- Tabâtabâî, Huseyin, *Mizân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 1997.
- Taberî, Ebû Cafer, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, Kahire 2001.
- Tabersî, Ebû Ali Emînüddin, *Mecmeu'l-Beyân*, Müessesetü'l-E'lâ, Beyrut 1995.
- Ünver, Mustafa, *Tefsîr Usûlünde Meklâ-Medenî İlmi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniver-sitesi SBE. Samsun 1998.
- Vâhudî, Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali, *Esbâbu Nüzûli'l-Kur'ân*, Beyrut 1991.
- Yaşaroğlu, Kamil, "Kâf Suresi", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1994.
- Zerkeşi, Bedruddin, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru't-Türâs, Kahire 1984.
- Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vîl*, Riyad 1998.
- Zerkânî, Muhammed, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1995.
- Zuhaylî, Vehbe, *et-Tefsîru'l-Münîr fî'l-Akide ve's-Şerîa ve'l-Menhec*, Dimeşk 2009.



# Kur'an'da Hamiyyet ve Sekînet Kavramları

Abdülkadir Erkut

Dr. DİB Din İşleri Yük. Kurulu Uzmanı  
a.kadirerkut@gmail.com

Öz

*Hamiyyet kavramı, sahip olduğu değerlerin saldırıya maruz kaldığını düşünen kişinin gösterdiği tepkisel harekettir. Hamiyyet kavramının zıddı olarak sekînet ise çeşitli olumsuz duyguların etkisinden kurtulup doğru bir duygusal tutuma sahip olmayı ifade etmektedir. Bakara suresininin 248. ayetinde geçen sekînet kavramı da bu kavramın hadislerdeki kullanımı da aynı çerçevede değerlendirilebilir. Kur'an'da sekînet kavramının geçtiği ayetlerin, "Duygu Eğitimi" ve "Duygusal Zeka" kavramlarıyla ilişkili olarak yorumlanması mümkündür. Kur'an'da zikredilen söz konusu olaylar vesilesiyle nüzul döneminde yaşayan Müslümanlar duygu eğitimine tabi tutulmuştur. Allah'ın kullarına sekîneti indirmesi, kullardan yönelen inanç, çaba, gayret, akıl ve irade ile beraber gerçekleşmektedir. Bu yüzden sekînet, nüzul sürecinden sonra yaşayan Müslümanlar için de duygu eğitimini telkin eden önemli bir kavramdır.*

*Anahtar Kelimeler: Kur'an, hadis, sekînet, hamiyet, duygu eğitimi*

## **The Concepts of al-Hamiyyah and al-Sakinah in the Quran**

*The term al-hamiyyah is a reactionary response shown by someone who considers that his possessed values were attacked. In contrast, the term al-Sakinah (tranquility) is expressed to get rid of the effects of various negative emotions and to have an appropriate emotional attitude. It is possible to evaluate the use of the term al-Sakinah in surah al-Bakara, verse 248, together in the use of the hadiths in the same framework. The verses in which the term al-Sakinah is mentioned can be interpreted in accordance with "emotional education" or "emotional intelligence". On the occasion of the events mentioned in the Quran the Muslims who lived during the period of the revelation of the Quran were subject to an emotional training. Allah has sent down His tranquility upon His slaves is being fulfilled through the ways of faith, effort, intellect and will of the believers. Therefore, al-Sakinah is an important term suggesting emotional training for Muslims today.*

*Key Words: Quran, hadith, al-Sakinah, al-hamiyyah, emotional training*

Atıf

Abdülkadir Erkut, Kur'an'da Hamiyyet ve Sekînet Kavramları  
Marife, Bahar 2014, ss. 157-177

## Giriş

Kur'an meallerinde Fetih suresinin 26. ayetinde geçen "hamiyyet" kelimesine, genel olarak "taassub",<sup>1</sup> "küstahça bir büyüklük duygusu"<sup>2</sup>, "öfke ve gayret",<sup>3</sup> "bağnazlık ateşi"<sup>4</sup>, "onulmaz cahiliyye küstahlığı"<sup>5</sup>, "gurur"<sup>6</sup> gibi anlamlar verilmektedir. Bu çevirilerde "hamiyyet" kelimesine, kendisiyle ilişkili olan kelime veya kelimelerle anlam verildiği görülmektedir. Oysa "hamiyyet" kelimesi üzerinde yapılan incelemede kelimenin yukarıdaki anlamları içermekle birlikte, onları kuşatan bir anlam alanına sahip olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Elmalılı Hamdi Yazır, kelimeye meal verirken Türkçeye çevirmemiştir.<sup>7</sup> Bu çalışmada söz konusu anlam alanını tespit edebilmek için "hamiyyet" kelimesinin, aynı ayette zıddı olarak gelen sekînet kelimesi ile birlikte incelenmesi amaçlanmıştır.

"Sekînet" kavramı İslam geleneğinde çeşitli açılardan değerlendirme konusu olmuştur. Kelimenin Kur'an ayetlerindeki anlamı ile ilgili olarak, biri dışında ihtilaf söz konusu değildir. Şöyle ki; "*Onda Rabbinizden bir sekînet ve Mûsâ ailesinin, Hârûn ailesinin geriye bıraktığından kalıntılar vardır.*" mealindeki Bakara suresinin 248. ayetinde geçen sekînet kelimesinin maddi bir varlık mı yoksa manevi bir özellik mi olduğuna dair ilk devirlerden itibaren bir ihtilaf mevcuttur. Bu ayette geçen "sekînet" kelimesini maddi bir varlık olarak tasavvur edenler, onu bir tür "hilkat garibesi" olarak değerlendirilebilecek çeşitli şekillerde tasvir etmişlerdir. Hatta Goldziher "Müslümanlarda Sekine Kavramı" adlı makalesinde sekînenin Yahudilerden alındığını, önceleri maddi bir varlık anlamında iken sonraları manevi bir özellik olarak yorumlandığını, Müslümanların umumiyetle sekînetten anladıkları şeyin tek ve tam bir tarifini vermenin pek mümkün olmadığını iddia etmektedir.<sup>8</sup> Biz bu çalışmada "sekînet" kelimesini, sözlük anlamından hareketle Kur'an ve sünnetteki kullanımlarını bütüncül olarak değerlendirmek suretiyle incelemeyi amaçlıyoruz.

Diğer taraftan "sekînet" kavramı, Kur'an'daki ifade tarzından hareketle, genelde kulun dahlinin bulunmadığı, Allah tarafından verilmiş harikulade bir durum olarak anlaşılmaktadır. Bu yorumun sonucunda kavram, Kur'an'da zikredilen olaylara has bir durumu veya tasavvufta ilerlemiş kişilere bahşedilmiş manevi bir hali

<sup>1</sup> Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, s. 513; Karaman vd. *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, s. 513; Altuntaş ve Şahin, *Kur'an-Kerim Meali*, s. 513; Akdemir, *Son Çağrı Kur'an*, s. 513.

<sup>2</sup> Esed, *Kur'ân Mesajı*, s. 1050.

<sup>3</sup> Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meali*, s. 513; Döndüren, *İnsanlığa Son Çağrı*, II, 801.

<sup>4</sup> Atay, *Kur'an Türkçe Çeviri*, s. 513.

<sup>5</sup> Işıcık, *Kur'an Meâli*, s. 382.

<sup>6</sup> İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, s. 1023.

<sup>7</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VII, 149.

<sup>8</sup> Goldziher, "Müslümanlarda Sekine Kavramı" s. 144. Goldziher sekînenin Yahudilerden alındığı, önceleri maddi bir varlık anlamında iken sonraları manevi bir özellik olarak yorumlandığı fikrini ispat sadedinde ilk devirden itibaren kelimenin manevi anlamda da yorumlanmasına iltifat etmemekte; İslam öncesi Arap şiirinde bu manada (manevi) kullanımını da tarihi olarak şüphe ile karşılamaktadır. Bk. Goldziher, *agm.* s. 144.

işaret etmiş olmaktadır.<sup>9</sup> Bu makalede bir diğer amaç da “sekînet” kelimesinin Kur’an’da zikredilen olaylara özgü veya belli kişilere has, harikuladeli arz eden bir durumu ifade edip etmediğini ele almaktır. Kavramın bu açıdan incelenmesi, onun Kur’an’ın duygu eğitimi konusundaki genel yaklaşımının bir parçası olarak ele alınabileceği sonucunu doğurmaktadır. Bu çerçevede makalenin son bölümünde hamiyet ve sekînet kavramlarının Eğitim Bilimi ile ilgili bir kavram olan “Duygu Eğitimi” ile ilişkisine değinilmiştir.

## 1. Kur’an’da Hamiyet Kavramı

“Hamiyet” kelimesinin kökü olan “h-m-y” fiili, “engellemek, korumak, utançtan dolayı bir şeyi yapmaktan kaçınmak, sığağın şiddetli olması, öfkelenmek” anlamlarına gelmektedir.<sup>10</sup> “Hamiyet” kelimesinin sözlük anlamı, küçük düşmekten kaçınmak (el-enefetü), namusa halel verecek bir şeyden dolayı kıskanmak (el-ğayratü),<sup>11</sup> öfke kuvvetinin kabarıp çoğalması<sup>12</sup> olarak tarif edilir. Gerek sözlük anlamından gerekse kullanımlarından, hamiyet kelimesinin çeşitli duyguların yönlendirmesiyle yapılan tepkisel davranışı ifade ettiği anlaşılmaktadır.

“Hamiyet” kavramı ile yakın anlamlı olduğu ifade edilen asabiyet; kişinin, ister zalim ister olsun ister mazlum olsun kendisine düşmanca davrananlara karşı erkek tarafından akrabasını yardıma çağırması ve onlarla birleşmesi anlamına gelir.<sup>13</sup> “Hamiyet” kavramının asabiyet kavramı ile yakınlığı, hamiyetin asabiyete, yani kan bağı ile bağlı olduğu yakınlarını koruma amacına yönelik olma ihtimalinden kaynaklanmaktadır. Nitekim hamiyetin bu anlamda kullanımına dair çok sayıda örnek vardır. Mesela bir adam Peygamber Efendimize gelip şöyle der: “Hamiyet için, kahramanlık için, riya için savaşan adamlardan hangisi Allah yolundadır?” Allah Rasulü cevaben: “Kim Allah’ın kelimesi yüce olsun diye savaşırsa o Allah yolundadır.”<sup>14</sup> buyurur. Bu hadisteki “hamiyet” kelimesi, ailesi, aşireti ve arkadaşı için, onları korumak amacıyla savaşmak şeklinde açıklanmıştır.<sup>15</sup> Hz. Hamza’nın, yeğeni Hz. Muhammed’in saldırıya uğraması üzerine takındığı hamiyet de onu korumaya yöneliktir: Şöyle ki Ebu Cehil bir gün peygamberimize eziyet eder. Avdan dönen Hamza, bu durumu iki kadın konuşurken haber alınca onu hamiyet duygusu kaplar. Mescide gidip Ebu Cehil’in başını yarar ve “Dinim Muhammed’in

<sup>9</sup> Konu ile ilgili mutasavvıfların da çeşitli değerlendirmeleri söz konusudur. Bilgi için bk. Çift, “Tasavvufta Sekine Kavramı”, ss. 197-210.

<sup>10</sup> Zebidî, *Tâcu’l-Arûs*, XXXVII, 477-486; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, XIV, 198; İsmâil b. Abbâd, *el-Muhîd fi’l-luğâ*, III, 231.

<sup>11</sup> İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, XIV, 199; Zebidî, *Tâcu’l-Arûs*, XXXVII, 479.

<sup>12</sup> el-İsfahânî, *Müfredâtü Elfâzi’l-Kur’ân*, s. 259; el-Herevî, *el-Ğarîbeyn*, III, 913.

<sup>13</sup> İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, I, 602. Ayrıca bk. Çağrı, “Asabiyet”, *DİA*, III, 453.

<sup>14</sup> Buhârî, *Tevhid* 28. İfk hadisesi ile ilgili bir rivayette Sa’d b. Ubadê’nin, kabilesine mensup Abdullah b. Ubey b. Selül’ü koruma amacıyla gösterdiği tepki ile ilgili olarak “Sa’d aslında salih bir adam idi; fakat onu hamiyet duygusunu kaplamıştı” denilmektedir. Bk. İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, X, 182. Makil b. Yesar’ın, kız kardeşini boşadıktan sonra tekrar evlenmek isteyen adama karşı olan tepkisi de bu çerçevede değerlendirilebilir. Bk. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, X, 3301; Buhârî, *Talak* 44.

<sup>15</sup> İbn Hacer, *Fethul Bârî*, VI, 28; Nevevî, *el-Minhâc*, XVIII, 49.

*dinidir. Eğer gücünüz yetiyorsa beni engelleyin.*" der.<sup>16</sup> Hamiyyet kavramının kullanıldığı bu rivayetlerde, zarar gören akrabasını korumak için öfke ve kızgınlık duygusuyla tepkisel bir hareket söz konusudur.

Öte yandan "hamiyyet" kavramının sadece kan veya kabile bağına korumaya yönelik olmadığı anlaşılmaktadır. Hz. Peygamberin haksız bir isnatla karşı karşıya kalan bir sahabiye korumak için takındığı şu tavırda bu görülmektedir: Ebu Rükane, Ümmü Rükane'yi boşayıp Müzeyne kabilesinden bir kadınla evlenmişti. Evlendiği bu kadının bir süre sonra Hz. Peygambere geldi ve (Ebu Rükane'nin erkekliğinin olmadığını ifade etmek maksadıyla başından aldığı bir saç teline işaret ederek) "*Bana ancak şu kıl kadar faydası vardır, başka değil. Bu yüzden benimle onun arasını ayır*" dedi. Bunun üzerine Peygamber (s.a.)'i hamiyyet duygusu kapladı.<sup>17</sup> Bu örnekten anlaşılacağı üzere, Hz. peygamberin bu tavrı sadece kabile bağına korumayı amaçlamamaktadır. O, haksızlığa uğrayan bir Müslümanı korumak istemektedir. Bu davranışta, hamiyyetin, kabile asabiyetiyle açıklanamayacak bir amacı söz konusudur ki; o da bir mümine yapılan haksızlığı ortadan kaldırmaktır. Hamiyyetin sadece asabiyet bağına koruma amaçlı olmadığına dair bir diğer örnek de şudur: Bedir savaşının başında Utbe, kardeşi ve oğlu Velid çarpışmak için hamiyetkar bir şekilde ortaya çıktılar. (فَبَرَزَ عُتْبَةُ وَأَخُوهُ وَأَبْنَةُ الْوَلِيدِ حَمِيَّةً) Utbe "*Bizimle kim savaşacak?*" deyince ensardan bazı gençler çıktılarsa da o, "*Bunları istemiyoruz. Amcaoğullarımız Abdülmuttalipoğullarından çıksın.*" dedi. Allah Rasulü de "*Kalk ey Ali, kalk ey Hamza, kalk ey Ubeyde b. Haris*" buyurdu.<sup>18</sup> Bu örnekte Utbe ve yakınlarının yabancılarla değil amcaoğulları ile çarpışmak için hamiyetkar bir şekilde ortaya çıkmaları, sadece asabiyet bağına koruma amaçlı olamaz. Zira Bedir Savaşında iki kabilenin değil, zıt değerleri temsil eden iki topluluğun savaşı söz konusudur. Nitekim bu savaşta çok sayıda yakın akraba karşı saflarda birbiriyle savaşmıştır. Bu örnek göstermektedir ki; Utbe ve yakınları, kendi değerlerini -kendi akrabası da olsa- o değerlere düşman olanlara karşı korumak için hamiyetkar bir şekilde ortaya çıkmışlardır. O halde "hamiyyet" kavramını sadece kabilecilik bağına hasretmemek gerekir. Nitekim kelime halen hem Arapçada hem Türkçede kabile bağından daha geniş olarak, milleti, dini, yurdu koruma anlamında da kullanılmaktadır.<sup>19</sup>

"Hamiyyet" kavramının Kur'an'daki kullanımına gelince; bu kullanımda ar ve onur duygusunun eşlik ettiği bir öfke söz konusudur.<sup>20</sup> Bilindiği üzere hicretin 6.

<sup>16</sup> İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, X, 3301.

<sup>17</sup> فَأَخَذَتِ النَّبِيَّ -صلى الله عليه وسلم- حَمِيَّةً Hz. Peygamber Ebu Rükane ile kardeşlerini yanına çağırdı. Sonra meclisinde bulunanlara hitaben (Ebû Rükane'nin çocuklarından ikisine işaret ederek); "Falanı şu ve bu bakımlardan falanı da şu ve şu bakımlardan Ebu Rükane'ye benzer buluyor musunuz?" diye sordu. Onlar da; "Evet" dediler. Bunun üzerine Peygamber Efendimiz Ebu Rükane'den bu kadını boşayıp Ümmü Rükane'ye dönmesini istedi, o da onun boşayıp ilk hanımına döndü. Ebû Dâvûd, Talak 10.

<sup>18</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, IX, 220.

<sup>19</sup> el-Âyid vd. *el-Mu'cemu'l-Arabîyyü bi'l-Esasiyyi*, s. 357; Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*, s. 384; Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, s. 1166.

<sup>20</sup> Uhud Savaşı sonrası Müslümanlar dağa sığındığında Ebû Süfyan ve Hz Ömer'in karşılıklı konuşmalarını nakleden bir rivayette Ebû Süfyan hakkında kullanılan hamiyet kavramı aynı vurguyu taşımaktadır: "Ebû Süfyan: "Bu gün Bedir gününe karşılıktır. Günler döner, harb bir çekişmedir." Ömer: "İkisi aynı değil, bizim ölülerimiz cennette, sizinkiler cehennemdedir." Ebû Süfyan: "Öyleyse siz

→



yılında Hz. Peygamber 1400-1500 Müslüman ile birlikte umre için Medine'den Mekke'ye doğru yola çıktı. Müslümanlar umreye niyet edip ihramlarını giymiş ve yanlarına kurbanlıklarını almışlardı; barışçıl bir amaç taşıdıkları için de silâhları yoktu. Allah Rasulü yolda, Kureyşliler'in Müslümanlara karşı savaşmak için müttefiklerini topladıkları haberini aldı. Oysa O, Medine'den çıkışından itibaren her fırsatta niyetinin umre yapmak olduğunu beyan ediyordu. Hudeybiye'de konakladıklarında Müslümanlarla Müşrikler arasında elçiler gidip geldi. Son olarak gönderilen Hz. Osman'ın bir süre alıkonması, şehid edildiği söylentilerine yol açtı. Bunun üzerine Hz. Peygamber Müslümanlardan, Kureyş'e karşı kanlarının son damlasına kadar çarpışacaklarına dair söz aldı. Bu haberi duyan Kureyşliler Hz. Osman'ı serbest bıraktılar ve ardından Süheyl b. Amr ile üç kişiyi elçi olarak gönderdiler. Kureyş'in birçok isteğinin kabul edildiği bu anlaşma Hz. Peygamber ve Süheyl b. Amr tarafından imzalandı.<sup>21</sup> İşte söz konusu anlaşma ile ilgili müşriklerin Müslümanlara karşı olan tavrı ayette şöyle ifade edilmektedir:

*"Hani inkar edenler kalplerine hamiiyeti, cahiliye hamiiyetini yerleştirmişlerdi. Allah ise, Peygamberine ve müminlere sekînetini indirmiş ve onları takva kelimesinde sabit kılmıştı. Zâten onlar buna lâıyk ve ehil idiler. Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir."*<sup>22</sup>

Ayette zikredilen "hamiiyet" kelimeleri, anlaşma sırasında müşrik temsilcilerin takındıkları tavırla ilişkilendirilmektedir. Buna göre Süheyl b. Amr anlaşma metnine "Besmele" ve "Allah'ın Rasulü" ifadelerinin yazılmasına engel olmuştur. Bu konuda ikinci bir tavır da müşriklerin, Müslümanların bu yıl Mekke'ye girip umre ibadetini yapmalarına müsaade etmemiş olmalarıdır.<sup>23</sup> Mekkeliler bu tutumlarını şu cümle ile ifade etmişlerdir: *"Oğullarımız ve kardeşlerimizi öldürdüler, sonra da Mekke'ye geliyorlar. Araplar onların Mekke'ye girdiğini konuşacaklar. Onlar bizim büyüklüğümüze ve Lat ile Uzza'ya rağmen Mekke'ye giremeyecekler."*<sup>24</sup> Mekke müşriklerinin Müslümanlara karşı takındıkları bu tavır cahiliye hamiiyettir.

Ayetin tarihi bağlamı göstermektedir ki; müşriklerin hamiiyetinin altında ar, onur ve öfke duygusu vardır.<sup>25</sup> Zira Mekke müşrikleri için Müslümanlar, içlerinden çıktıkları kavmin değerlerine yüz çeviren, bu yüzden sapık ve düşman addedi-

→

bizim kaybettiğimizi iddia ediyorsunuz. Ancak ölülerinizin size ibret verecek şekilde cezalandırıldığını göreceksiniz. Bu şerefilerimizin görüşü değildir." -Sonra Ebû Süfyana cahiliye hamiiyeti yetiştirdi ve şöyle dedi:- "Ancak onlar bu görüşte olursa onu çirkin görmeyiz." Bk. Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid*, VI, 160.

<sup>21</sup> Hudeybiye seferine zemin hazırlayan ortamın ayrıntılı tasviri için bk. Hamidullah, "Hudeybiye Anlaşması" *DİA*, XVIII, 297-299.

<sup>22</sup> Fetih, 48/26

<sup>23</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXI, 308; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, V, 138.

<sup>24</sup> Beğavî, *Meâlimu't-Tenzil*, VII, 321; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, VIII, 98. Bazı müfessirler ise konuyu sadece Hudeybiye Anlaşması ile ilişkilendirmeyip daha geniş açıdan yorumlamıştır. Buna göre Allah'ı bırakıp da tapmış ilahlarına olan asabiyetleri, atalarına tabi olmaları cahiliye hamiiyettir. bk. Maverdî, *en-Nüketü ve'l-Uyûn*, V, 320-321. Ancak ayetin bağlamıyla doğrudan ilgili olanın birinci görüş olduğu görülmektedir.

<sup>25</sup> Nitekim hamiiyet kelimesi ar/onur duygusu ile de ilişkilendirilerek şöyle de tanımlanmaktadır: "Bir şeyi yapmak için sana ar (utanç) ve kaçınma duygusu (el-enefetü) müdahale etmesi". Bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, VIII, 98.

len insanlardı. Onlar, düşman oldukları Mekkelilerin içinde barınamayıp orayı terk etmek zorunda kalmışlar; fakat sonrasında Mekke'ye yönelik tehdit Arabistan satına yayılmaya başlamıştı. Bunun sonucunda taraflar arasında, yakınlarını kaybetmelerine sebep olan savaşlar cereyan etti. Mekkelilerin, kendi varlıklarına ve değerlerine tehdit olduklarından şüphe etmedikleri bu insanlar, şimdi onlara göre adeta muzaffer bir eda ile tekrar Mekke'ye girmek istiyorlardı. Her ne kadar umre için gelseler, savaşa niyetleri olmasa ve silahsız bile olsalar, Mekkelilerin onları şehre kabul etmesi düşünülemezdi. Onların tekrar Mekke'ye girmeleri Mekkelilerin gururunu inciten, onurlarını zedeleyen bir durumdu. Üstelik bu durum onların Arabistan'daki prestijlerini zedeleyecekti. Mekkelilere rağmen, onların oğullarını, kardeşlerini öldürenlerin Mekke'ye girmesi, Arapların bunu dillerine dolması asla kabul edilemezdi.<sup>26</sup> Anlaşma metnine besmele ve kelime-i tevhid yazılmasına müsaade etmemeleri de bu tavırlarının bir devamıdır. Çünkü bu ikisi onlar için, Müslümanların değer dünyalarını temsil eden sembol sözlerdir. O halde Fetih suresinin 26. ayetinde zikredilen "hamiyyet" kavramı, Mekke müşriklerinin kendi varlıkları için tehdit olarak algıladıkları Müslümanların Mekke'ye girişini onur meselesi yaparak öfkeyle karşı çıkmaları ve bunun devamı olarak anlaşma sırasında takındıkları diğer tavırları ifade eder. Müşriklerin kendi akrabaları olan Müslümanlara karşı bu tavırları, "asabiyyet" ile değil "hamiyyet" ile ifade edilmiştir. Dolayısıyla ayette "hamiyyet" kavramının kullanılmış olması, onun kabile ve kan bağına aşan bir amacı ifade etmesi ile yorumlanabilir. Bütün bunlardan hareketle hamiyet kavramını, başta kan bağı olmak üzere sahip olduğu değerlerin saldırıya maruz kaldığını düşündüğünde kişinin öfke, kıskançlık, utanç gibi duygularla gösterdiği şiddetli tepki olarak tanımlamak mümkündür.

İlgili ayette geçen hamiyet kelimesine niçin cahiliyye sıfatının eklendiği ile ilgili iki görüş bulunmaktadır. Birincisine göre hamiyete cahiliyye sıfatının eklenmesi onun dellsiz ve yersiz olduğunu ifade eder. Zira Müslümanlar savaş için değil, Beytullah'ı tazim etmek için gelmişlerdi. Şayet Müslümanlar savaşmak için gelmiş olsalardı müşrikler hamiyetlerinde mazur olabilirdi.<sup>27</sup> Oysa Müslümanlar barışçıl bir şekilde Kabeyi tazim ederek, Harem ehlinin faydasına olan kurbanlıklarını da alarak geldiklerine göre, onların umre yapmasını engellemek akıllıca bir davranış değildi. Üstelik onlar, bu yıl razı olmamış olsalar da sonuçta Müslümanların seneye umre yapmalarına razı olmuşlardı. Dolayısıyla cahiliyye hamiyeti akıllarını örtmüş, bu yüzden Müslümanları engelleme konusunda ısrarcı olmuşlardı.<sup>28</sup> İkinci görüşe göre "hamiyyet" esas itibarıyla kötü bir sıfat olduğu için Câhiliyye'ye izafe edilmiş, bu izafetle kötülüğü daha da artmıştır.<sup>29</sup> Bu yüzden hamiyetin "cahiliyye" kelimesi ile nitelenmesi onu tahkir etmek ve kötümek içindir. Çünkü o

<sup>26</sup> Beğavî, *Meâlimu't-Tenzil*, VII, 321; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, VIII, 98.

<sup>27</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, VIII, 98; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Veciz*, V, 138.

<sup>28</sup> Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVI, 193.

<sup>29</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXVIII, 101-102; Alusî, *Ruhul Meani*, XXVII, 118; Çağrıncı, "Hamiyet" *DİA*, XV, 481.

cahiliye ehlinin huyudur. Nitekim başka ayetlerde de cahiliye kelimesi (zanne'l-cahiliyye, hukme'l-cahiliyye) zem ifade etmek için kullanılmıştır.<sup>30</sup>

"Hamîyyet" kelimesi sadece olumsuz<sup>31</sup> değil, olumlu anlamıyla da çeşitli rivayetlerde geçmektedir. Nitekim yukarıda zikredilen örneklerden, Hz. Hamza'nın hamîyyet duygusuyla Peygamberimize hakaret ettiğini öğrendiği Ebu Cehil'i cezalandırması ve İslam'a girmesi,<sup>32</sup> Hz. Peygamberin haksız bir boşama talebi karşısında hamîyyet duygusuyla sahabinin yanında yer alıp onu savunması,<sup>33</sup> olumlu hamîyyet için örnektir. Bu yüzden hamîyyeti mutlak olarak kötü bir sıfat saymak yerine, insanların hamîyyetlerini kabartan sebepleri değerlendirip ona göre karar vermek daha isabetli olur.<sup>34</sup> Bununla birlikte hamîyyetin olumlu bir sebebe dayanabileceği ve tepkisel bir tavır ifade ettiği de dikkate alınmalıdır. Nitekim hamîyyetin sıcaklığı, nüfuzunun şiddeti, zehir ve ateşe benzetilmektedir.<sup>35</sup> Bu yüzden hamîyyet kavramının ifade ettiği bu şiddetli tepkiselliğin karşısında sekînet kavramı kullanılmıştır.

## 2. Kur'an'da Sekînet Kavramı

"Sekînet" kelimesinin kökü olan se-ke-ne fiili, sarsıntı ve hareketin zıddına delalet eder. Bir şeyin hareketi son bulduğunda, sabit ve yerleşik hâle geldiğinde bu fiil kullanılır. Fiil, hareket etme özelliği olan bir şeyin hareket etmemesini ifade eder. Yoksa hareket etme özelliği olmayan bir şeyin hareket etmemesi, sükun olarak adlandırılmaz. "Sekînet" kelimesi ise yumuşak huyluluk, halim-selim olmak (el-vedaa), vakar, sebat, sükun, iç huzuru/gönül rahatlığı anlamlarına gelir.<sup>36</sup> Rağîb el-İsfahani'ye (ö. 502/1108) göre sekînet, mü'minin kalbini teskin eden ve ona güven veren bir melek, sahibini şehvetlerden uzaklaştırıp teskin eden akıl ve korkunun yok olması anlamlarına gelir.<sup>37</sup> "Sekînet" kelimesi hicret sırasında Hz. Peygamber ve Ebu Bekir'in sığındıkları mağaradaki durumları ile ilgili Tevbe suresinin 26. ayetinde; Huneyn seferi sırasında düşmanın baskınına maruz kalan Müslümanların durumundan bahseden aynı surenin 40. ayetinde; Hudeybiye seferi ve bu sefer sırasındaki olaylardan bahseden Fetih suresinin 4. 18. ve 26. ayetlerinde; Talutun hükümdarlığının alameti olarak sekînetin indirilmesinden bahseden Bakara suresinin 248. ayetinde geçmektedir.

<sup>30</sup> Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVI, 194.

<sup>31</sup> Kelimenin olumsuz anlamda kullanılmasına dair örnekler için bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, XIX, 552; San'ânî, *el-Musannef*, V, 197; Suyûtî, *el-Câmiu's-Sağîr*, II, 557.

<sup>32</sup> İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, X, 3301.

<sup>33</sup> Ebû Dâvûd, Talak 10.

<sup>34</sup> Çağrıci, "Hamîyyet" *D'Â*, XV, 481.

<sup>35</sup> Bikâî, *Nazmu'd-Dürer*, XVIII, 330.

<sup>36</sup> İbn Fâris, *Mucemu Mekâyisi'l-luğa*, III, 88, 89; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XIII, 256, 259; Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXV, 197; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, IV, 231; el-Herevî, *el-Ğarîbeyn*, III, 913.

<sup>37</sup> İsfahânî, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'an*, s. 417.

## 2.1. Hicret ve Sekînet

“Sekînet” kelimesi Hz. Peygamber ve Hz. Ebu Bekir’in hicret sırasında sığın-  
dıkları mağaradaki durumlarını tasvir eden Tevbe suresinin 40. ayetinde şöyle  
geçmektedir:

*“Siz Peygamber’e yardımcı olmasanız da Allah ona mutlaka yardım edecektir.  
Nitekim inkârcılar iki kişiden biri olarak onu yurdundan çıkardıklarında Allah ona  
yardım etmişti: Hani onlar mağaradaydılar; arkasına “Tasalanma, Allah bizimle  
beraberdir” diyordu. Derken Allah ona sekînetini indirdi, sizin göremediğiniz asker-  
lerle onu destekledi ve inkârcıların sözünü bayağı hâle getirdi. Allah’ın sözü ise en  
yücedir. Çünkü Allah mutlak galiptir, hikmet sahibidir.”<sup>38</sup>*

Hiz. Peygamber ve arkadaşının hicret sırasında sığındığı mağarada, tehlike-  
nin ne kadar yakın olduğunu Hz. Ebu Bekir şöyle anlatmaktadır: *“Biz Allah Rasulü  
ile beraber mağarada iken Müşriklerin ayakları, başımızın üst tarafındaydı.”<sup>39</sup>* Böyle  
bir durumun, müşriklere yakalanma ihtimalinden dolayı endişe, kaygı ve korku  
duygularına yol açması doğaldır. İnsan böyle olağanüstü bir durumun meydana  
getireceği duygu yoğunluğunun etkisi altında kalıp, yanlış davranışlarda bulunup  
tehlikeye davetiye çıkarabilir. Hz. Ebu Bekir *“Ey Allah’ın Rasulü, biri ayağını çekse  
bizi görecek.”* diye endişesini ifade ettiğinde o *“Ey Ebu Bekir, üçüncüsü Allah olan iki  
kişi hakkında niye endişe ediyorsun?”<sup>40</sup>* diye karşılık vermişti. Mekke müşriklerinin  
onları yakalayıp öldürmek için her yere dağıldıkları bu sıkıntılı ve zor durumda  
Allah, peygamberinin kalbine sekîneti, müşriklerin kendisine ulaşamayacağı bilgi-  
sini ve bunun sonucu olan güven duygusunu vermiştir.<sup>41</sup> Sonuçta Allah Rasulü söz  
konusu ortamın doğal sonucu olan endişe, kaygı, telaş, korku gibi duygulara kapıl-  
mamış; hatta bu sekîneti sayesinde arkadaşı Ebu Bekir’i de teskin etmiştir.<sup>42</sup>

<sup>38</sup> Tevbe, 9/40. İbn Aşur’a göre sekînet kelimesinin geçtiği cümle bir önceki cümle ile değil başta yer alan “Allah ona yardım etmiştir.” cümlesi ile ilgilidir. Ayette yer alan üç adet “iz” zarfı ara cümledir. Buna göre kelamın takdiri şöyle olmaktadır: “Kâfirler onu sürdüklerinde, mağaradayken, arkasına ‘korkma Allah bizimle beraberdir’ derken Allah ona yardım etmiş de üzerine sekîneti indirmiş ve onu ordularla desteklemiştir.” Ayrıntılı bilgi için bk. Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, VI, 203.

<sup>39</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, VI, 375; Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi’l-Kur’ân*, X, 215.

<sup>40</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, VI, 375. Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi’l-Kur’ân*, X, 215.

<sup>41</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 264; Neseî, *Medârikü’t-Tenzîl*, II, 183.

<sup>42</sup> Sekînetin kime indirildiği konusunda iki görüş vardır. Birinci görüş, “aleyhi” kelimesindeki zamiri Hz. Ebu Bekir’e nisbet etmekte ve sekînetin ona indirildiğini savunmaktadır. Diğer görüşe göre ise zamir Hz. Peygamber’e döner; bu yüzden sekînet Allah Rasulüne indirilmiştir. Bk. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, VI, 376. Birinci görüşe göre, Hz. Ebu Bekir müşriklerin Hz. Peygambere zarar vermesinden korkmuş, bunun üzerine Allah, peygamberini güvende kılarak Ebu Bekir’e sekîneti indirmiş, böylece Ebu Bekir’de korku yok olmuş ve o güven duygusu ile dolmuştur. Bk. Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi’l-Kur’ân*, X, 218. Bu görüşün temelinde sekînetin inmesini gerektirecek bir duygudan Hz. Peygamberi tenzih etme düşüncesi vardır. Zira peygamberde hiçbir zaman ıstırap, korku ve hüzn meydana gelmeyeceğinden sekînet ondan hiç ayrılmamıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Reşîd Rızâ, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Hakîm*, X, 500; Bikâî, *Nazmu’d-Düer*, VIII, 477; Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, II, 517. Ancak âlimlerin çoğuna göre zamir peygamberimize racidir. Bk. İbn Atıyye, *el-Muharraru’l-Vecîz*, III, 36. Bunu, “aleyhi” zamirine atfedilen “Allah onu ordularla destekledi” cümlesindeki zamir de desteklemektedir. Zira ordularla desteklenmek sadece peygamber için geçerli olan bir husustur. Bk. Reşîd Rızâ, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Hakîm*, X, 500.

## 2.2. Hudeybiye Seferi ve Sekînet

Hudeybiye seferi münasebetiyle nazil olan Fetih suresinde “sekînet” kelimesi üç ayette geçmektedir. Bunlardan birincisi şöyledir:

*“O, inananların imanlarını kat kat artırmaları için kalplerine sekînet indiren- dir. Göklerin ve yerin orduları Allah’ındır. Allah hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.”<sup>43</sup>*

Ayet, Allah Teala’nın Peygamberin Allah’tan getirdiği hakikatlere karşı kalplere sükun ve iç huzuru verdiğini ifade etmektedir.<sup>44</sup> Çünkü Allah Rasulünün çağrısına icabet ederek Hudeybiye seferine katılmak kolay bir şey değildi. Bu davete muhatap olan kişi, sefere katılma konusunda tereddüt, endişe, kaygı ve korku duygularını yaşamakla karşı karşıya idi. Nitekim surenin sonraki bölümünde geldiği üzere, sefere katılmak için davet edilen Medine çevresindeki bedeviler bu çağrıya icabet etmemişlerdi. Zira onlar Müslümanların Kâbeye sokulmayacaklarını, sadece Kureyş değil, Sakîf, Kinâne ve Mekke’ye komşu müttefik kabilelerden oluşan büyük bir toplulukla savaşmak zorunda kalacaklarını, Müslümanların Kureyş ve müttefikleri tarafından ortadan kaldırılacağını düşünüyorlardı.<sup>45</sup> İkinci olarak surede sekînet kelimesi “Rıdvan biatı” münasebetiyle geçmektedir:

*“Şüphesiz Allah, ağaç altında sana bîat ederlerken müminlerden hoşnut olmuştur. Gönüllerinde olanı bilmiş, onlara sekîneti indirmiş ve onlara yakın bir fetih ve elde edecekleri birçok ganimetler nasip etmiştir. Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.”<sup>46</sup>*

Hz. Peygamber Hudeybiye’de konakladığında Büdeyl b. Varka, Mükriş b. Hafs, Huleys b. Alkame, Urve b. Mesud es-Sekafi gibi isimler sırasıyla gelip Müslümanların savaş için gelmediğini görmüşler ve izlenimlerini Kureyş’e aktarmışlar; ancak Kureyşliler onlara iltifat etmemişti.<sup>47</sup> Allah Rasulü daha sonra Hıraş b. Ümeyye’yi savaş için gelmediği, sadece Beytullahı ziyaret edeceği haberini vermek üzere ‘Saleb’ adındaki kendi devesine bindirerek gönderdi. Buna karşın Kureyşliler Allah Rasulünün devesini boğazladılar; Hıraş’ı öldürmeye teşebbüs ettiler. Kureyş’e müttefik kabileler buna engel olunca onu serbest bıraktılar, o da Allah Rasulüne geldi.<sup>48</sup> Hz. Peygamber daha sonra kendisini koruyacak akrabası çok olan Osman b. Affan’ı elçi olarak gönderdi. Bu sırada, daha sonra asılsız olduğu anlaşılan Hz. Osman’ın öldürüldüğü haberi geldi. Bunun üzerine Hz. Peygamber Müslümanlardan savaşmak üzere biat aldı ki; bu, “Rıdvan Biatı” adı verilen biattır.<sup>49</sup>

<sup>43</sup> Fetih, 48/4.

<sup>44</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XXI, 245.

<sup>45</sup> Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, XIV, 21.

<sup>46</sup> Fetih, 48/17-18.

<sup>47</sup> İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, XIII, 115-116.

<sup>48</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, II, 347. Hıraş’ın öldürülmesini Ehabîş adı verilen Kureyş’e müttefik kabilelerin reisi olan Huleys b. Alkame’nin engellediği ifade edilmektedir. Söz konusu kabileler Kureyş ile müttefik oldukları halde bazen muhalefet de etmişlerdir. Hudeybiye seferi sırasındaki olay da bunlardandır. Bk. Kapar, “Ehabîş”, *DİA*, X, 497.

<sup>49</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, II, 347, 348.

Rıdvan Biatı ile sonuçlanan olaylar göstermektedir ki; Müslümanlar büyük bir düşmanlıkla karşı karşıya kalmışlardı. Bu düşmanlık Müslümanların elçisini öldürecek kadar şiddetli idi. Müşrikler ne elçileri ne de kendilerine yakın insanları dinlemek istiyorlardı. Bu durum karşısında Müslümanların da aynı tepkiyi vermesi, öfke, kin, nefret, düşmanlıkla ya da endişe kaygı ve korku duyguları ile hareket etmesi söz konusu olabilirdi. Allah “sekîneti” indirerek onları bu olumsuz duygulardan korumuş, böylece Müslümanlar bu iki zıt kutuplu duyguya meyletmeyip cesaret, metanet ve şecaatle davranarak Hz. Peygamber’e biat etmişlerdir. “Sekînet” kelimesi surede üçüncü olarak Hudeybiye Anlaşması sırasında yaşananlara atıfta bulunmaktadır:

*“Hani inkar edenler kalplerine hamiyyeti, cahiliye hamiyyetini yerleştirmişlerdi. Allah ise, Peygamberine ve müminlere sekînetini indirmiş ve onları takva kelimesinde sabit kılmıştı. Zâten onlar buna lâıyk ve ehil idiler. Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir.”<sup>50</sup>*

Kureyşin müttefiki olan kabilelerin de etkisiyle<sup>51</sup> tavırlarını yumuşatan Mekkeliler Süheyl b. Amr’ı, Müslümanların bu yıl geri dönmeleri şartıyla, anlaşma yapmak üzere gönderdiler. Ancak anlaşma şartları Müslümanların aleyhine görünüyordu. Bunun üzerine Hz. Ömer, Hz. Ebu Bekir’in yanına gelip; *“Ey Ebu Bekir, o Allah’ın Rasulü değil mi? Biz Müslümanlar değil miyiz? Onlar müşrikler değil mi?”* diye sorunca Hz. Ebu Bekir *“Tabî ki öyle”* diye cevap verdi. Bu defa Hz. Ömer’in *“O halde dinimiz hakkında bu zilleti niye kabul ediyoruz?”* sorusuna Hz. Ebu Bekir: *“Ne emrediyorsa ona itaat et. Şüphesiz ben onun Allah’ın Rasulü olduğuna şahadet ediyorum.”* dedi. Ömer, *“Ben de şahadet ederim”* diye cevap verdi. Sonra Hz. Ömer Allah Rasulüne gelip aynı soruları ona da sordu. Hz. Peygamber: *“Ben Allah’ın kulu ve Rasulüyüm. Ben onun emrine asla muhalefet etmem. O beni asla helak etmez.”* diye cevap verdi. Hz. Ömer’in tepkisine sebep olan durum, anlaşma şartlarında görünen orantısızlıktan ibaret kalmadı. Allah Rasulü Ali’yi çağırıp *“Rahman ve Rahim olan Allah’ın adıyla yaz”* diye emredince Süheyl, *“Ben bunu bilmiyorum/tanımiyorum. Sen ‘bismikellahümme’ yaz”* diyerek itiraz etti. Süheyl daha sonra metnin başlığındaki *“Allah’ın Rasulü”* ifadesine *“Senin Allahın rasulü olduğuna inansaydım seninle savaştım. Abdullah’ın oğlu Muhammed yaz”* diyerek itiraz etti. Bununla da kalmadı, anlaşma yazıldığı sırada Müslüman olduğu için hapsedilmiş olan Ebu Cendel, zincirleriyle kaçarak Müslümanlara sığınmak üzere çıkageldi. Oysa o anda kabul edilen anlaşma hükümlerine göre onu Mekke Müşriklerine teslim etmeleri gerekiyordu. Ashab Hz. Peygamber’in gördüğü rüyadan dolayı, başlangıçta seferin böyle sonuçlar doğuracağını hiç düşünmemişti. Bu yüzden yaşanan bu gelişmeler onlara neredeyse üzüntüden helak olacak kadar zor gelmişti.<sup>52</sup> Üstelik Hudeybiye Anlaşması ile ilgili bu şaşkınlık, hayal kırıklığı ve üzüntü sadece Hz. Ömer için değil bü-

<sup>50</sup> Fetih, 48/26.

<sup>51</sup> Kureyşin müttefiki olan kabileler Hz. Peygamber ve Müslümanların Mekke’ye sokulmamasını doğru bulmamış, Müslümanların umreden menedilmesi ve uzlaşmaya gidilmemesi durumunda ittifaki bozacaklarını bildirmişlerdi. Bk. Kapar, “Ehabiş”, *DİA*, X, 497.

<sup>52</sup> İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, XIII, 117-118.

tün Müslümanlar için söz konusu idi. Allah Rasulü *“Ey insanlar, kurbanlarınızı kesiniz ve tıraş olunuz”* diyerek ashabına ihramdan çıkmalarını emretti ise de kimse yerinden kalkmadı. Sözüünü ikinci defa tekrar ettiğinde tavırları yine aynı oldu. Sonra o, eşi Ümmü Seleme'nin, kurbanını kesip tıraş olup ihramdan çıkması, ashabın da onu görüp ihramdan çıkacağı yönündeki tavsiyesine göre hareket etti; ashab da böylece ihramdan çıktı.<sup>53</sup>

Müslümanlar, kalplerine konulan bu sekînet sayesinde acele, öfke ve intikamla hareket etmemişler; hamiiyete teenni, taakkul ve tesebbüt ile karşılık vermişlerdir.<sup>54</sup> Şayet Allah sekînet vermeseydi sonuç böyle olmaz; söze ve kınamaya aldurmazlardı.<sup>55</sup> Nitekim Ubey b. Ka'b ayeti tefsir sadedinde şunu zikretmiştir: *“Onların hamiiyet gösterdiği gibi siz de hamiiyet gösterseydiniz Mescidi Haram fesada uğrardı.”*<sup>56</sup> Netice itibarıyla sekînet kavramı Hudeybiye seferi ile ilgili ayetlerde seferin çeşitli aşamalarında endişe, kaygı, korku, şaşkınlık, hayal kırıklığı, üzüntü, öfke, kin, nefret gibi olumsuz duyguların etkisinden kurtulup mutedil ve doğru bir duygusal tutuma sahip olmayı ifade etmektedir.

### 2.3. Huneyn Savaşı ve Sekînet

Huneyn savaşı hicretin 8. yılında Mekke'nin Fethinden sonra gerçekleşti. Mekke'nin fethinden sonra Hevazin Kabilesinin, diğer kabileleri de yanına alarak savaş hazırlığı yaptığı haberi Hz. Peygamber'e ulaştı. Hz. Peygamber muhacir, ensar, Arap kabileleri ve Müslüman olan Mekkelilerden oluşan 12 bin kişilik bir ordu ile onların karşısına çıktı. Sabah saatlerinde Mekke ve Taif arasında Huneyn vadisine inen Müslümanlara, vadinin iki tarafına gizlenen Hevazin kabilesi ansızın saldırdı. Müslümanlar geri dönüp kaçarken Allah Rasulü beyaz katırını düşmanın üstüne sürüyor, yüksek sesle onları dönmeye çağırıyordu. Sonra sesi gür olan amcası Abbas'a en yüksek sesi ile seslenmesini emretti. Abbas'ın çağrısını duyan Müslümanlar geri dönmeye başladılar.<sup>57</sup> Söz konusu bu olaya atıf yapan Kur'an ayetleri şunlardır:

*“Andolsun ki Allah, birçok yerde ve Huneyn savaşında size yardım etmişti. Hani çokluğunuz size kendinizi beğendirmiş, fakat sizi hezimete uğramaktan kurtarmamıştı. Yeryüzü bütün genişliğine rağmen size dar gelmişti, sonunda gerisin geri dönmüştünüz. Sonra Allah; Rasul'ü ile müminler üzerine sekînetini indirdi, sizin görmediğiniz ordular indirdi de kâfirlere azap etti. İşte bu, o kâfirlerin cezasıdır.”*<sup>58</sup>

Ayetteki *“Yeryüzü bütün genişliğine rağmen size dar gelmişti.”*<sup>59</sup> ifadesi, Müslümanların içinde bulunduğu durumun zorluğunu göstermektedir. İçlerindeki aşırı korkudan dolayı sanki onlar, kaçıp kurtulmak için uygun bir mekân bulamıyorlar-

<sup>53</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, XIII, 119.

<sup>54</sup> Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVI, 194.

<sup>55</sup> Sa'dî, *Teysîru'l-Kerîmi'r-Rahmân*, s. 1675.

<sup>56</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, XIII, 114.

<sup>57</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VII, 167; Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân*, X, 144.

<sup>58</sup> Tevbe, 9/25-26.

<sup>59</sup> Tevbe, 9/25.

dı.<sup>60</sup> Allah sekîneti indirerek onların korkularını gidermiş, bu sayede hezimete uğradıktan sonra Müşriklerle savaşma cesareti göstermişlerdir.<sup>61</sup> Böylece Huneyn savaşında Müslümanlar, ani bir baskın karşısında normal olarak yaşanacak duygusal panik halinden kurtulmuşlardır.

#### 2.4. Tâlût Kıssası ve Sekînet

Sekînet kelimesi Bakara suresinde Tâlût kıssası münasebetiyle şöyle geçmektedir:

*“Peygamberleri onlara şöyle dedi: “Onun hükümdarlığının alameti, size o sandığın gelmesidir. Onda, Rabbinizden bir sekînet ve Mûsâ ailesinin, Hârûn ailesinin geriye bıraktığından kalıntılar vardır. Onu melekler taşımaktadır. Eğer inanmış kimselerseniz bunda şüphesiz, sizin için kesin bir delil vardır.”*<sup>62</sup>

İsrailoğulları, peygamberlerinden düşmanları ile savaşmak için kendilerine bir hükümdar belirlemesini istemişler; Tâlût hükümdar olarak belirlenince de *“O bizim üzerimize nasıl hükümdar olabilir? Biz hükümdarlığa ondan daha lâyığız. Ona zenginlik de verilmemiştir”* diyerek onun hükümdarlığını kabul etmemişlerdi. Onların bu itirazlarının temelinde, her ne kadar ilim ve güç sahibi olsa da Tâlût’un kendileri gibi hükümdar soyundan olmaması ve fakir olması yatmaktadır.<sup>63</sup> Peygamberliğin İsrailoğullarından muayyen bir kola, hükümdarlığın ise başka bir kola tahsis edildiği, Tâlût’un bu iki koldan birine mensup olmadığı ifade edilmektedir.<sup>64</sup> İsrailoğulları Tâlût’un hükümdarlığını kabul etmemekle beraber içlerindeki peygamberin nübüvvetini kabul etmektedirler.<sup>65</sup>

Fahreddin er-Razi (ö. 606/1209), Peygamberin sözünün doğruluğuna delil olması için, sandığın harikulade bir şekilde gelmesi gerektiğini belirtmektedir. Sandığın mahiyeti ve İsrailoğullarına gelişi ile ilgili olarak tefsirlerde onun harikuladeliğini tavsif eden çeşitli bilgilere yer verilmektedir.<sup>66</sup> Bunlardan birincisine göre, Hz. Adem’den tevarüs eden ve savaşlarda harikulade özellikleri ile İsrailoğullarına yardım eden bu sandık düşmanların eline geçmişti. Düşmanları, bu sandığın kendilerine verdiği zarara şahit olunca ondan kurtulmak için onu geri göndermeye mecbur olmuşlardı. Bu sırada da İsrailoğulları Tâlût’un hükümdar olarak belirlendiğine dair peygamberden delil talep etmişlerdi.<sup>67</sup> Bir diğer anlatıma göre Allah, Benî İsrâile kızınca Hz. Musa’nın içine Tevratı koyduğu ahşap sandığı göğe yükseltmişti.<sup>68</sup> Sandığın kendisini değil muhtevasını mucize sayan görüşe gö-

<sup>60</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, V, 25. Yezid b. Amir adındaki sahâbi o gün duydukları korkuyu, “Taşın kaba vurması gibi göğüslerimizde korku hissetmiştik.” diye ifade etmektedir. Bk. İbn Atıyye, *el-Muharraru’l-Vecîz*, III, 20.

<sup>61</sup> Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi’l-Kur’ân*, X, 150; Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, II, 498.

<sup>62</sup> Bakara, 2/248

<sup>63</sup> Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi’l-Kur’ân*, IV, 232.

<sup>64</sup> Ebû’s-Suûd, *İrşâdu Akli’-Selîm*, I, 240.

<sup>65</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-Çayb*, VI, 189.

<sup>66</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-Çayb*, VI, 190.

<sup>67</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-Çayb*, VI, 190.

<sup>68</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-Çayb*, VI, 190



re ise, peygamber boş sandığı herkesin gözü önünde bir eve koyup evin kapısını kilitlemiş ve dua etmiş; evin kapısını açıp sandığa baktıklarında içinde meliklerinin Tâlût olduğuna, Allah'ın onları düşmanlarına muzaffer kılacağına delalet eden bir yazı bulmuşlardı.<sup>69</sup> Sandığı meleklerin taşıması ile ilgili olarak ise iki tür yorum söz konusudur: Bunlardan birincisine göre insanların gözü önünde melekler yer ve gök arasında taşıyarak sandığı getirmiş ve Tâlût'un önüne koymuşlardır.<sup>70</sup> İkinci yoruma göre, meleklerin hamli sandığı taşıyan iki öküzü sevk etmekten ibarettir.<sup>71</sup> Buna göre meleklerin sandığı taşımasının anlamı, onların Allah'ın izni ile üzerinde sandık bulunan araba ile yürüyen meleklerin, daha önce bu tarafa hiç gitmemiş iki ineği Benî İsrail'in yaşadığı yere sevketmesidir.<sup>72</sup>

Konumuzla asıl ilgili olan, sandıkla ilişkili "sekînet" kavramıdır. فِيهِ سَكِينَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ ifadesindeki zamirin, öncesindeki "ityan" ile "tabut" kelimesine dönmesi mümkündür.<sup>73</sup> Birinci görüşe göre "sekînet" sandığın içinde bulunan bir şey değildir. Onlar sandığın gelişi ile sükunet bulur ve Tâlût'un hükümdarlığını ikrar ederler, ona duydukları nefret duygusu yok olur. İkinci görüşe göre ise "sekînet" sandığın içinde bulunan bir şeydir. Bu durumda sekînetin mahiyeti ile ilgili olarak çok sayıda görüş mevcuttur ki; Taberi bunları şöyle sıralamaktadır: İnsan başı gibi başı olan uğultulu bir rüzgâr, kedi başı gibi başı olan iki kanatlı varlık, ölü kedi başı, cennetten gelmiş altın bir kap, Allah'tan gelen konuşan bir ruh, bildikleri ve bu sayede sükun buldukları ayetler, rahmet, vakar. Taberi'nin tercihi, Ata b. Ebi Rebah'a ait olan 'nefislerin bildikleri ayetlerden dolayı sükun bulması' görüşüdür. Ona göre söz konusu görüş diğer görüşleri de içermiş olmaktadır. Çünkü bütün bunlar nefislerin sükun bulmasına, göğüslerin ferahlamasına kafi ayetlerdir.<sup>74</sup> Ancak sekîneti sandıktaki acap bir varlık olarak tavsif eden görüşlere eleştirel yaklaşımlar da yok değildir.

Şevkani'ye göre bu çelişkili görüşlerin Hz. Peygamber'den rivayet edilmediği, bu alanın içtihat konusu olmayan bir alan olduğu, nakleden kişinin tecrübe etmesinin de mümkün olmadığı sabit olunca, sekînetin lugat manasına dönmek gerekir ki maruf olan da budur. Bunun yerine zorlamalara ve çelişkili yollara girmeye ihtiyaç yoktur.<sup>75</sup> Söz konusu rivayetlere nakil delalet etmediği gibi aralarını cemetmek mümkün olmayacak kadar çelişkili olduğundan, bunları akıl da kabul etmemektedir. Vahiy sadece onda sekînet olduğunu ifade etmektedir. Lugatta sekînet, nefsin sükunet bulduğu, kalbin mutmain olduğu şeydir. Buna göre tabutun

<sup>69</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, VI, 190-191.

<sup>70</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II, 629; Neseî, *Medârikü't-Tenzil*, I, 194; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, II, 424.

<sup>71</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II, 630; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, II, 424; Ebû's-Suûd, *İrşâdu Akli'-Selîm*, I, 241.

<sup>72</sup> Ayetteki haml "terhil" anlamına gelir. Nitekim Tevbe suresi 92. ayette fiil bu anlamda kullanılmaktadır. Tahîr b. Aşur, *Beni İsrail kitaplarındaki bilgilerin burada bulunduğunu ifade etmektedir. bk. Tahîr b. Aşur, et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 495. Meleklerin sandığı taşıması ile ilgili sembolik yorumlar için bk. Ebû Zehre, *Zehratü't-Tefâsîr*, II, 897; Merâğî, *Tefsîr*, II, 222.

<sup>73</sup> Beydâvi, *Tefsîr*, I, 211; Ebû's-Suûd, *İrşâdu Akli'-Selîm*, I, 241.

<sup>74</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II, 624-627. Ayrıca bk. en-Neysâbü'rî, *Vücûhu'l-Kur'ân*, s. 308-309.

<sup>75</sup> Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, I, 458-459.

gelişinde o kavme göre dini özelliği gizli olmayan bir sekînet vardır. Ya da onlar için onda bir sekînet ortaya çıkmıştır.<sup>76</sup> Bu görüşler dikkate alındığında, فِيهِ سَكِينَةٌ ifadesindeki zamirin ان يَأْتِيكُمْ masdarına raci olması tercih edilebilecek ve sandığın içinde sekînet adında garip maddi varlıklar aramaya ihtiyaç kalmayacaktır.<sup>77</sup> Bu açıklamalardan çıkacak sonuca göre “Onda sekînet vardır” ayetinin anlamı şudur: Tâlût konusundaki ihtilafınızda o, kalplerinizin sükun sebebidir.<sup>78</sup>

Bütün bunlardan anlaşılmalıdır ki; İsrailoğulları daha önce ellerinden çıkan, kendileri için manevi değeri olan ahid sandığına tekrar sahip olmakla, peygambere itirazlarına sebep olan olumsuz duygunun etkisinden kurtulmuşlardır. Bu duygu, kendileri gibi zengin ve soylu kabul etmedikleri birinin emrine itaat etmeyi onurlarına yedirememeleridir. Zira onlar zengin ve soylu birinin hükümdar olmasını beklerken aksi gerçekleşmiş; bu da onları peygambere itiraza sevk etmişti. Dolayısıyla Bakara suresinin 248. ayetinde geçen “sekînet” kavramı Kur’an’ın diğer ayetlerinde geçen sekînetten farklı bir anlamda değildir.

### 3. Hadislerde Sekînet Kavramı

“Sekînet” kavramının Kur’an’daki kullanımı zikredilince bu kavramın birçok hadiste de geçtiği akla gelecektir. Kavramın hadislerdeki kullanımının da Kur’an’daki kullanımından bağımsız olmadığı görülmektedir. Bu itibarla, konuyla ilgisinden dolayı “sekînet” kavramının hadislerdeki kullanımına değinmek uygun olacaktır. Konu ile ilgili bazı rivayetlerde sekînetin, melekler hakkında kullanıldığı anlaşılmalıdır. Buna göre adamın biri iki uzun ipe bağlı atı yanında olduğu halde Kehf suresini okuyordu. Bir bulut onu kuşattı, dönüp yaklaşmaya başladı. Atı ise bundan ürktü. Sabah olunca Peygamber Efendimize gelip başından geçeni anlattı. Peygamberimiz “*Bu sekînettir, Kur’an için inmiştir*” dedi.<sup>79</sup> Bu rivayet benzer başka bir olay münasebetiyle Hz. Peygamberin söylediği sözle birlikte düşünülmelidir. Buna göre Üseyd b. Hudayr bir gece hurma kurutma yerinde Kur’an okurken atı şahlanır, sonra okumaya devam ettiğinde at yine şahlanır, aynı şey bir defa daha tekrarlanır. Üseyd okumayı kesip göğe baktığında beyaz bulut gölgesine benzer bir sis içinde kandil gibi bazı şeylerin parlamakta olduğunu görür. Peygamber Efendimize durumu anlattığında o “*Bunlar seni dinleyen meleklerdir. Eğer okumaya devam etseydin, sabaha kadar seni dinlerler ve insanlardan gizlenmezlerdi.*”<sup>80</sup> buyurur. Bu iki rivayet birlikte değerlendirildiğinde, Hz. Peygamberin bir defa sekînetin, bir defa da meleklerin inişini haber verdiği görülmektedir. İkinci rivayet birinci riva-

<sup>76</sup> Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm*, II, 484-485.

<sup>77</sup> Bu durumda فِيهِ سَكِينَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَيَبِينَةٌ بِمَا تَزَكُ ifadesinde “sekînet” ile ilgili olan zarf, mecazi anlam; “bakıyye” kelimesi ile ilgili olan zarf, hakiki anlam ifade etmektedir. Bk. Tahir b. Aşur, *et-Tahrir ve't-Tenvir*, II, 493. “Tabut” kelimesinin “sekînet” kelimesine zarf yapılması Ebû Hayyan’ın ifadesiyle “güzel bir mecazdır; manaları cisimlere benzetmektir.” Bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, II, 270-271.

<sup>78</sup> el-Herevî, *el-Ğarîbeyn*, III, 913; Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân*, IV, 236.

<sup>79</sup> Buhârî, *Fedâilü'l-Kur'ân* 11; Müslim, *Fedâilü'l-Kur'ân* 240.

<sup>80</sup> Müslim, *Fedâilü'l-Kur'ân* 242.

yetteki sekînetin muzâfının hazfedildiğine delalet etmektedir: “*Bunlar sekînet ashabıdır*” yani bunlar Üseyd hadisinde haber verilen meleklerdir. Allah Rasulü’nün melekleri “sekînet sahibi” olarak nitelendirmesinin sebebi, onların imanlarındaki itminanlarının zirvede, itaatlarının daimi olması ve Allah’ın emirlerine isyan etmemeleridir.<sup>81</sup> Kur’an’ın çeşitli ayetlerinde de ifade edildiği üzere, meleklerin ibadet konusunda kibirlenmeleri, ibadetten bıkip usanmaları, yorulmaları söz konusu değildir. Onlar Allah’a isyan etmezler, kulluktan kaçınmazlar, kendilerine emredilene yerine getirirler, gece gündüz Allah’ı tesbih ederler.<sup>82</sup> Bu durumda onların sekînet sahibi olması, Allah’a kulluk noktasında olumsuz duygulardan tamamen uzak varlıklar olmalarını ifade eder.

Başka bir rivayette Hz. Peygamber sekînet kavramını, Kur’an’ın muhatapları üzerinde oluşturduğu tesir ile ilgili olarak kullanmaktadır: “*Bir topluluk Allah’ın evlerinden bir evde toplanır, Allah’ın kitabını okur ve aralarında müzakere ederlerse, üzerlerine sekînet iner; onları rahmet kaplar ve melekler kuşatır. Allah Teâlâ da o kimseleri kendi nezdinde bulunanlarla birlikte anar.*”<sup>83</sup> Hadiste zikredilen topluluğun üzerine sekînetin inmesi, imandaki itmi’nandan, imanın kalpte istikrar bulmasından kinayedir. Çünkü Allah’ın kitabını okuyup onu müzakere eden kişinin, manalarını tedebbür, üsluplarını tefekkür etmekle kalbinde itmi’nan, nefsinde istikrar hasıl olur.<sup>84</sup> Kalpteki itmi’man ve nefisteki istikrar, Allah hakkında duygusal anlamda olumlu bir yaklaşıma sahip olmayı, insanı Allah’tan uzaklaştıran olumsuz duygulardan kurtulmayı ifade eder.

Bir diğer rivayette, Hz. Peygamber sekînet kavramı ile koyun beslemekle meşgul olanların duygusal durumunu ifade etmektedir: “*Küfrün başı doğudadır. Kendini beğenme, kibir ve başkasını küçümseme, at ve deve yetiştirenlerle, çöl ehlinindedir. Sekînet ise koyun besleyenlerde bulunur.*”<sup>85</sup> Sekînetin koyun besleyenlere tahsis edilmesi, onların genellikle mal çokluğu ve genişliği açısından deve besleyenlerden daha aşağı olmaları, böylece diğerlerine göre gurur ve kendini beğenme özelliğine sahip olmamalarından dolayıdır.<sup>86</sup> Yani koyun yetiştirenler, deve besleyenlere oranla daha az varlıklı olduklarından, zenginliğin sonucu olan gurur ve kibir duyguları yerine tevazu, alçakgönüllülük gibi olumlu duygulara sahiptirler.

Hz. Peygamber bu örneklerden başka namaz ve hac ibadetlerinin ifası sırasındaki acelecilik duygusundan sakınmayı ifade etmek üzere bu kavramı kullanmaktadır. Namaz ile ilgili olarak hem namaza gelirken, hem de kâmetten sonra

<sup>81</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, II, 270-271. Tahir b. Aşur da bunların “sekînet” adı verilen melekler olabileceğini ifade etmektedir. Bk. Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II, 493.

<sup>82</sup> Enbiya, 21/20; Nisâ, 4/172, Tahrîm, 66/6.

<sup>83</sup> Müslim, Zikir (6853).

<sup>84</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, II, 270-271.

<sup>85</sup> Buhârî, Bed’ül-Halk 15.

<sup>86</sup> Hadis, Medine’ye nisbetle doğu tarafında yer alan Farsların ve onların müttefiki olan Arapların küfrünü tavsif etmektedir. Onlar son derece katı, kibirli ve zorba idi. Nitekim Kisra peygamberin mektubunu parçalamıştı. Çöl ehli ise çok sayıda deve sahibi olanlardı. Hz. Peygamberin onları zemmetme sebebi, onların din yerine içinde buldukları şeylerle ilgilenmekle meşgul olmaları, bunun da onları kalp katılığına götürmesidir. Bk. İbn Hacer, *Fethul Bârî*, VI, 352.

namaza kalkarken sekînetle hareket etmeyi tavsiye etmiştir: “*Namaz kılınırken namaza koşarak gelmeyin. Namaza sekînetle gelin...*”<sup>87</sup> “*Beni görmeden namaza kalkmayın. Sekîneti elden bırakmayın.*”<sup>88</sup> Hac ibadeti ile ilgili olarak da Arafat’tan dönüşte Müslümanlara sekîneti emrettiğine dair örnekler vardır. Bunlardan birinde “*Sükunetle yürüyünüz. Çünkü iyilik (taat ve ibadet) develeri hızlı sürmek değildir*”<sup>89</sup> buyurmuştur.

Zikredilen bu hadislerde “sekînet” kavramı, Kur’an’daki anlamı ile uyumlu olarak çeşitli olumsuz duyguların etkisinden uzak olma ve olumlu duygularla donanma anlamını ifade etmektedir. Buna göre “sekînet” kavramı ile nitelenen melekler, kulluk noktasındaki tam teslimiyetlerinden ötürü Allah hakkında bütün olumsuz duygu ve düşüncelerden uzak varlıklardır. Bir yerde toplanıp Allah’ın kitabını okuyup aralarında müzakere eden bir toplulukta Kur’an’ın meydana getirdiği tesir, imanlarının artmasına, bunun sonucu olarak olumsuz duygulardan kurtulup olumlu duygularla bezenmelerini sağlar. Koyun besleyenler, kendilerinden daha varlıklı olanlara nispetle, maddi refahın sonucu ortaya çıkabilecek gurur ve kibir gibi olumsuz duygulardan uzaktırlar. Namaz ve hac gibi ibadetlerin edası sırasında onların deruni anlamına nüfuz etmeye mani olacak acelecilik duygusu ile hareket edilmemelidir.

#### 4. Hamiyyet ve Sekînet Kavramlarının Duygu Eğitimi ile İlişkisi

Kur’an’da “hamiyyet” kavramının, iç ve dış etkilerle oluşan duygularını kontrole yönelik her hangi bir gayret ve çaba söz konusu olmaksızın insanın takındığı tepkisel tavrı ifade ettiği anlaşılmaktadır. “Hamiyyet” kavramının zıddı olarak “sekînet” ise olumsuz duyguların etkisinden kurtulma ve onları doğru yöne sevk etme anlamına gelmektedir. Bu itibarla “hamiyyet”, duyguların eğitilmemiş hali; “sekînet” ise eğitilmiş hali ile ilgili birer kavramdır.

İnsanda birbirine zıt olan birçok duygu, layık olduğu yere tevcih edildiğinde değer kazanır. Bu yüzden İslam eğitim sisteminde duyguların yönlendirilmesi önemlidir. Duygu eğitimine yeterince yer verilmediğinde iyi duyguların gelişmesi, duygularda bir takım aşırılıkların ve sapmaların baş göstermesi ve böylece insanın kötü duyguların tutsağı haline gelmesi söz konusu olur.<sup>90</sup> İslam eğitim sisteminin temel referansı olan Kur’an insana bütüncül olarak yaklaşmakta, sadece aklına değil duygularına da hitap etmektedir. Hidayet amacıyla gönderilmiş olan bu kitap,<sup>91</sup> duygusal farkındalığa sahip, duygularını kontrol edebilen bir insan mo-

<sup>87</sup> Mâlik, Salat 221.

<sup>88</sup> Buhârî, Ezan 22.

<sup>89</sup> Nesâî, Hac 203, 204. Hz. Ali’ye nisbet edilen şu sözde sekînet, duygu ve düşüncelerinde isabet sahibi olan Hz. Ömer için kullanılmaktadır: “Sekînetin Ömer’in lisanı ile konuşmasını uzak görmezdik.” Bk. Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, V, 359. Hz. Ömer hakkında bu ifadelerin kullanılması, nüzul döneminde Kur’an ayetlerinin onun görüşüne muvafakat etmesini ifade etmektedir. Şarabın haram kılınması, esirlerden fide alınması, örtünme ve makamı İbrahim ile ilgili ayetler buna örnektir. Bk. İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, XXVII, 236.

<sup>90</sup> Fersahoğlu, *Din Eğitim ve Öğretiminde Duygu Eğitimi*, s. 10, 111.

<sup>91</sup> Bakara, 2/2.

deli öngörmektedir. Bu çerçevede nefsi emmare<sup>92</sup> konusunda uyarıda bulunması, hevayı ilah edinmekten sakındırması,<sup>93</sup> insanların hata edeceğini kabul edip tevbeyle emretmesi<sup>94</sup> bu bilinci sağlamaya yönelik örneklerdendir. Kur'an'daki itikadi, ameli, ahlaki bütün hükümler duygu eğitimi açısından değerlendirilebilir ki; bu türden bir inceleme makalemizin amacı dışında kalmaktadır. Bu itibarla maksadı ifade için şunu vurgulamak kafi olacaktır: Hidayet amacıyla gönderilmiş bir kitap olarak Kur'an, insanın duygularını eğitmek suretiyle onu olumsuz duygulardan uzaklaştırmayı, olumlu duygularla bezemeyi amaçlamaktadır.

Eğitim bilimi ile ilgili bir kavram olan "Duygu eğitimi"; çeşitli duyguların nasıl uygun bir şekilde kontrol altına alınacağını ve ifade edileceğinin bilgi ve becerisinin öğretimidir. Yani bireyde kendi yaşantıları yoluyla istedik olarak duyuşsal davranış değişikliği meydana getirme sürecidir.<sup>95</sup> Duygular insan hayatında çok önemli fonksiyonlara sahiptir. Geçmişte duyguların akıl dışı, değişken, güvenilmez olduğu, insanın eğitilmemiş yönünü temsil ettiği düşünülürken son yıllarda hayatın çeşitli alanlarında duyguların olumlu ve çok önemli yeri olduğu keşfedilmeye başlandı. Düşünmede duyguların önemli bir rol oynadığı, hatta akıl yürütmeye her ikisinin birlikte iş gördüğü ortaya kondu.<sup>96</sup> Duyguların öneminin anlaşılmasıyla zekanın farklı bir fonksiyonu olarak "Duygusal zeka" kavramı ortaya çıktı. Duygusal zeka, kendimizle ve başkalarıyla başa çıkabilmeyi kolaylaştıran duyguları tanıma, anlama ve etkin biçimde kullanma yeteneği olarak tanımlanmaktadır.<sup>97</sup> Bu yetenek, kişinin kendini harekete geçirebilme, hedefini belirleyebilme, aksiliklere rağmen yoluna devam edebilme, dürtü ve isteklerini kontrol edebilme, ruh halini düzenleyebilme, empati yapabilme, ümit besleyebilme gücü şeklinde özetlenebilir.<sup>98</sup> Duygusal zeka, insan bünyesindeki büyük bir potansiyeli ifade etmektedir.<sup>99</sup> Sekînet kavramının geçtiği ayetleri, "Duygu eğitimi" ve "Duygusal zeka" kavramlarıyla ilişkilendirmek mümkündür. Söz konusu olaylar vesilesiyle nüzul döneminde yaşayan Müslümanlar duygu eğitimine tabi tutulmuştur. Bu eğitim, duygusal gerilim ve çatışmanın yaşandığı anlarda olumsuz duyguların etkisi altında kalmama, doğru ve mutedil bir hareket tarzı belirleme eğitimidir.

Kur'an'da "sekînetin" Allah'a izafe edilmesi, kavramın, sebepleri ve görünür öncülleri olmayan harikulade bir durum olarak yorumlanmasına yol açmıştır.<sup>100</sup> Bu yorum doğrultusunda sekînet, sebêbî ve kesbî değil, vehbî bir durum olarak kabul

<sup>92</sup> Yusuf, 12/53. Nefis, insanda var olan fakat gözle görülmeyen, onun iyi ve kötüyü arzu eden manevî varlığını ifade eder. Nefs-i Emmâre, aşırı derecede kötülüğü emreden nefis anlamına gelir.

<sup>93</sup> Furkan, 25/43; Casiye, 45/23.

<sup>94</sup> Nur, 24/30; Tahrim, 66/8.

<sup>95</sup> Akyürek, "Kur'an Kurslarında Duygu Eğitimi", s. 568.

<sup>96</sup> Akyürek, "Kur'an Kurslarında Duygu Eğitimi", s. 567.

<sup>97</sup> Baltaş, *Duygusal Zeka*, s. 7

<sup>98</sup> Tarhan, *Kendinizle Barışık Olmak*, s. 55.

<sup>99</sup> Bilişsel zekanın ortaya çıktığı üst beyinde, beyin hücrelerinin %28'lik kısmı kullanılırken; tüm duyguların ve içgüdülerin kaynağı olan alt beyinde ise beyin hücrelerinin %72'si kullanılır. Duygusal zeka faaliyetleri işte beyin bu alt bölümünde gerçekleşmektedir. Bk. Baltaş, *Duygusal Zeka*, s. 11.

<sup>100</sup> Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, VI, 158.

edilmiştir.<sup>101</sup> Oysa Allah'ın kullarına sekîneti indirmesinin, insani ve ilahi olmak üzere iki yönü vardır. Sekînet kavramının geçtiği ayetlerde Allah'ın kudretini, rahmetini vurgulamak için kavram O'na izafe edilmiştir. Söz konusu olaylar münasebetiyle müminler Allah'ı unutup ümitsizliğe düşmemeli, gerçekleştirilen başarılarından gurur ve kibire kapılmamalıdır. Bu yüzden sekînet ile ilgili olarak “enzele” fiilinin kullanılması kavramın insani boyutunu göz ardı etmeye sebep olmamalıdır. Zira gerek Kur'an'da gerekse hadislerde Allah'ın kullarına maddi veya manevi nimet vermesi “enzele” fiili ile de ifade edilmektedir.

Rağıb el-İsfahani (ö. 502/1108), Allah'ın kullarına nimetini veya azabını indirmesinin ya Kur'an'ı indirdiği gibi<sup>102</sup> bir şeyin kendisini indirmekle ya da demiri indirmesi<sup>103</sup> örneğinde olduğu gibi bir şeye ulaşmanın sebeplerini indirmek suretiyle olduğunu ifade eder.<sup>104</sup> İnsanın demir nimetine ulaşması, demire ulaştıran sebepleri aramasına, bu konudaki çaba ve gayretine bağlıdır. Örneğin şu hadiste hastalık ve şifa vermek de aynı fiil ile ifade edilmiştir: “Allah indirdiği her hastalığın bir şifasını da indirmiştir.”<sup>105</sup> Hastalığa insanın kendi yanlışları sebep olabileceği gibi, şifaya da kendi çabası sayesinde ulaşabilecektir. “Enzele” fiilinin bu ikinci anlamından hareketle, sekînetin insani ve ilahi olmak üzere iki boyutunun olduğu; kul üzerine düşeni yaptığında Allah'ın sekînetini indirmesini umabileceği anlaşılır. Nitekim Allah'ın müminlere yardımını müjdeleyen ayetler de sekînet kavramı gibi iki yönlüdür. Zira Kur'an'da Allah'ın peygamberlere ve müminlere hem dünyada hem de ahirette yardım edeceği vurgulanmaktadır.<sup>106</sup> Ancak başka bir ayette bu ilahi yardımın iki boyutlu olduğu şöyle ifade edilmiştir: “Ey iman edenler! Eğer siz Allah'a yardım ederseniz, O da size yardım eder ve ayaklarınızı yere sağlam bastırır.”<sup>107</sup>

Kur'an'daki “sekînet” kavramının geçtiği ayetler tarihi bağlamıyla birlikte incelendiğinde de sekînetin iki boyutlu olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre kendilerine sekînet indirilen insanların güçlü bir imanları söz konusudur. İman, bilinçli bir tercih olarak, duygu ve düşünceleri kontrol etmeyi, seçmeyi, ayıklamayı, yönlendirmeyi sağlamaktadır. Ayrıca iman, söz konusu tercih doğrultusunda çaba ve gayreti gerektirmektedir. Bütün bu sürecin akıl ve iradenin yönlendiriciliğinden bağımsız düşünülmesi mümkün değildir. Nitekim Fetih suresinin 17. ayetinde geçen, “Kalplerinde olanı bilmiş, onlara sekîneti indirmiş.” ifadesiyle, Allah'ın, Müminlerin kalplerinden geçen samimi niyetlerini, vefalarını, sabırlarını, işitip itaat etmelerini bildiği, bunun üzerine onlara sekîneti indirdiği ifade edilmiş olmaktadır.<sup>108</sup> Hicrette kendisine sekînet indirilen Hz. Peygamberin, Mekke'den itibaren Müşriklerin onları yakalamasını önleyecek bütün tedbirleri büyük bir dikkat ve titizlikle alması

<sup>101</sup> Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXV, 207.

<sup>102</sup> Şûrâ, 42/17.

<sup>103</sup> Hadîd, 57/25.

<sup>104</sup> İsfahânî, *Müfredâtü Elfâzî'l-Kur'ân*, s. 799.

<sup>105</sup> Buhârî, *Tıb*, 1; İbn Mâce, *Tıb* 1.

<sup>106</sup> Mümin, 40/51.

<sup>107</sup> Muhammed, 7/47.

<sup>108</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II, 350; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, XIII, 105; Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*, V, 68.

da<sup>109</sup> sekinetin insani boyutunu ifade eden bir örnektir. Buna karşın Tâlût kıssasında geçen sekînet kavramının, sekînete vesile olan ahid sandığının harikulade bir yoldan gelmesi itibarıyla, istisna olduğu akla gelebilir. Ancak mucizenin insanları imana icbar etmediği malumdur. Çeşitli mucizelere şahit oldukları halde bunu mucize olarak kabul etmeyen insanlara dair Kur'an'da birçok örnek vardır.<sup>110</sup> O halde İsrailoğullarının söz konusu olayı doğru olarak değerlendirecek imanları söz konusudur. Bu imanları sayesinde ki; sekîneti ilahi bir işaret olarak kabul etmişler; bunun sonunda da sandık onlar için sekînet vesilesi olmuştur. Dolayısıyla söz konusu kıssada zikredilen sekinet kavramı için de bu iki boyutluluk geçerlidir.

Sekînet kavramı, insani boyutuyla, yani inanç, samimiyet, çaba, gayret, akıl ve iradeyle birlikte değerlendirildiğinde, bu kavram tarihte yaşanmış birkaç olaya veya bazı özel şahıslara has kılınmayacaktır. Kavramın bu yönü dikkate alındığında söz konusu ayetler nüzul sürecinden sonra yaşayan Müslümanlar için de duygu eğitimi vesileleridir. Bu, benzer durumlarla karşılaştıklarında tarihte yaşanmış Kur'ani örneklerle bağ kurmak suretiyle gerçekleşebilir. Eğitim biliminin dili ile ifade edilecek olursa; iki olay arasında çeşitli açılardan bağ kurarak öğrenmeye "Çağrışım Yoluyla Öğrenme" denmektedir. Bu tür bir öğrenme, öğrenmeyi süratli ve hafızada uzun süre kalıcı kılmaktadır.<sup>111</sup>

Saadet asrından sonraki Müslümanlar için her ne kadar hicreti, Hudeybiye'yi, Huneyn'i tekrar yaşamak mümkün değilse de farklı olaylarda benzer duygusal çelişkiler yaşamakla karşı karşıya kaldıklarında bu Kur'ânî olaylar, Müslümanlara sekîneti esas almalarını, yani duygularını eğitime çabası içinde olmalarını öğütlemektedir. Nitekim duygusal zeka ile bilişsel zeka arasındaki en önemli fark, bilişsel zekanın zor gelişmesi, duygusal zekanın ise geliştirilebilir olmasıdır. Bu durum insanoğlunun önüne sonsuz bir öğrenme ufku açmaktadır.<sup>112</sup>

Duyguların kontrol altına alınıp yönlendirilmesi ve gelişmesinde istek ve tekrar unsuru önemlidir. Zira duygusal zekanın gelişmesinin istek ve tekrarla mümkün olacağı ifade edilmektedir. Çünkü yeni bir davranışta ustalık kazanmak için duygusal merkezler tekrara ve alıştırmaya ihtiyaç duyarlar. Davranışlar dizisi ne kadar tekrar edilirse, altta olan beyin devreleri de o kadar güçlenir.<sup>113</sup> Bu yüzden insanın duygularının farkında olup onları kontrol altına alması ve yönlendirmesi, hayat boyu devam edecek bir eğitim sürecini ifade eder. Ancak bu eğitimin gerçekleşmesi için kişinin bunu istemesi ve kazandırılmak istenen duyguların tekrarı gerekmektedir. Buradan hareketle sekînet kavramının Kur'an'ın altı ayetinde tekrarlanması, müminlere kazandırılmak istenen duygusal durumun aşama aşama yerleşmesini sağlamaya yönelik olduğu söylenebilir.

<sup>109</sup> Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Sarıçam, Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı, s. 96-97.

<sup>110</sup> Hûd, 11/64,65; Bakara, 2/58, 60-61.

<sup>111</sup> Ayhan, Eğitim Bilimine Giriş, s. 113.

<sup>112</sup> Baltaş, Duygusal Zeka, s. 7, 8.

<sup>113</sup> Baltaş, Duygusal Zeka, s. 7, 8, 64.

## Sonuç

Çalışmada Kur'an'da birbirinin zıddı olarak gelen "hamiyyet" ve "sekînet" kavramlarını birlikte incelemek, bu çerçevede Bakara suresinin 248. ayetinde geçen "sekînet" kelimesi ile ilgili ihtilafı ele almak amaçlanmıştır. Çalışma neticesinde hamîyyet kavramının, Kur'an meallerinde verilen çeşitli anlamları kuşatan bir anlam alanına sahip olduğu görülmektedir. Buna göre "hamiyyet", başta kan bağı olmak üzere, sahip olduğu değerlerin saldırıya maruz kaldığını düşünen kişinin, öfke, kıskançlık, utanç gibi duygularla gösterdiği tepkisel davranış olarak tanımlanabilir. Fetih suresinin 26. ayetinde "hamiyyet" kavramı, müşriklerin, Müslümanların Mekke'ye girişini onur meselesi yaparak öfkeyle karşı çıkmalarını ve bu çerçevede gösterdikleri düşmanca tepkilerini ifade etmektedir. "Hamîyyet" kavramının zıddı olarak "sekînet" ise; endişe, kaygı, korku, şaşkınlık, hayal kırıklığı, üzüntü, öfke, düşmanlık, kin, nefret gibi olumsuz duyguların etkisinden kurtulup mutedil ve doğru bir duygusal tutuma sahip olmayı ifade etmektedir. Hakkında ihtilaf söz konusu olan Bakara suresinin 248. ayetindeki "sekînet" kavramının da bu anlam çerçevesinde anlaşılması uygundur. Buna göre daha önce ellerinden çıkmış olan, kendileri için manevi değere sahip ahid sandığını tekrar elde etmeleri İsrailoğulları için sekînet sebebi olmuş; böylece itirazlarına sebep olan, Tâlût'un hükümdarlığını onur meselesi yapma duygusundan kurtulmuşlardır. Makalede sekînet kavramının hadislerdeki kullanımı da kısaca ele alınmış ve bu kullanımın Kur'an'daki kullanım- la uyumlu olduğu görülmüştür.

Kur'an, insanın duygularını eğitmeyi, onu olumsuz duygulardan uzaklaştırıp olumlu duygularla bezemeyi amaçlamaktadır. Bu makalede Kur'an'da sekînet kavramının geçtiği ayetlerin, "Duygu eğitimi" ve "Duygusal zeka" kavramlarıyla ilişkili olarak yorumlanabileceği kanaatine varılmıştır. Zira Allah'ın kullarına sekîneti indirmesi, insani ve ilahi olmak üzere iki boyutludur. Sekînetin indirilmesi, inanç, çaba ve gayret ile akıl ve iradenin yönlendiriciliği sayesinde Allah'ın lütfu ile mümkün olmaktadır. Bu yorumdan hareket edildiği takdirde sekînet, sadece Kur'an'da zikredilen örneklerle veya bazı özel şahısların manevi tecrüberiyle ilgili bir kavram olarak addedilmeyecek, bütün Müslümanlar için duygu eğitimini telkin eden bir kavram olarak anlaşılacaktır.

## Kaynakça

- Akdemir, Salih, *Son Çağrı Kur'an*, Ankara Okulu, Ankara 2004.
- Akyürek, Süleyman, "Kur'an Kurslarında Duygu Eğitimi", *Etkili Din Öğretimi*, TİDEF, İstanbul 2010.
- Altuntaş, H. M. Şahin, *Kur'an-Kerim Meali*, DİB Yayınları, Ankara 2003.
- el-Alûsî, *Rûhu'l-Meânî*, thk. Seyyid İmran, Dâru'l-Hadis, Kahire 1426/2005.
- Atay, Hüseyin, *Kur'an Türkçe Çeviri*, Yurt Yayıncılık, İstanbul 1998.
- Ateş, Süleyman, *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meali*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul ty.
- Ayverdi, İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 2005.
- Ayhan, Halis, *Eğitim Bilimine Giriş*, Şule Yayınları, İstanbul 1997.
- el-Âyid Ahmed vd., *el-Mu'cemu'l Arabiyyü bi'l-Esasiyyi*, el-Munazzametü'l-Arabiyyetü li't-terbiyeti ve's-sekafeti ve'l-Ulûm, yy. 1989.
- Baltaş, Zuhâl, *Duygusal Zeka*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2006.
- el-Begâvî, *Meâlimu't-Tenzil*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd., Dâru Taybe, Riyad 1409.
- el-Beydâvi, *Tefsîru'l-Beydâvi*, I. bs, Müessesetü'l-A'la lil Matbuat, Beyrut 1410/1990.
- el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2003/1424.
- el-Bikâî, *Nazmu'd-Dürer fi Tenâsübü'l-Ayâtî ve's- Suver*, Dâru'l-Kütübü'l-İslamiyye, Kahire ty.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh, *es-Sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- Çağrı, Mustafa, "Asabiyyet", *DİA*, İstanbul 1991, III, 453-454.
- Çantay, Hasan Basri, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, Risale, İstanbul 1993.
- Çift, Salih, "Tasavvufta Sekine Kavramı", *Uludağ Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl. 2006/2, S. 2, ss. 13-158.



Develioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*, Doğu Matbaası, Ankara 1970.

Döndüren, Hamdi, *İnsanlığa Son Çağrı*, İmaj Yayınları, Ankara 2003.

Ebü Dâvûd, es-Sicistânî, es-Sünen, Çağrı Yayınları, İstanbul ty.

Ebü Hayyân el-Endülüsi, *el-Bahrü'l-Muhît*, thk. A. A. Abdulmevcud vd., Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1993.

Ebu's-Suûd, *İrşâdu Akli-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ty.

Ebü Zehre, Muhammed, *Zehratü't-Tefsîr*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Mısır ty.

Elmalî M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Yenda Yayın-Dağıtım, İstanbul ty.

Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, İşaret Yayınları, İstanbul 1999.

Fersahoğlu, Yaşar, *Din Eğitim ve Öğretiminde Duygu Eğitimi*, Marifet Yayınları, İstanbul 1998.

el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, el-Hey'etü'l-Misriyyet'l-Ammetü lil Kitap, Mısır 1980/1400.

Goldziher, Ignaz, "Müslümanlarda Sekine Kavramı", çev. Mehmet S. Hatiboğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl. 1983, XXVI, 143-153.

Hamidullah, Muhammed, "Hudeybiye Anlaşması" *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 297-299.

el-Herevî, *el-Garîbeyn fi'l-Kur'an ve'l-Hadîs*, thk. A. Ferîd el-Mezîdî, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1999.

el-Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994/1414.

İşıcık, Yusuf, *Kur'an Meâlî*, Konda, Konya 2010.

İbn Atıyye el-Endülüsi, *el-Muharraru'l-Vecz fi Tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2001.

İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-neşr, Tunus 1884.

İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, Dâru'l-Va'y, Kahire 1414.

İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib, Mekke 1997.

İbn Hacer el-Askalânî, *Fethul Bârî*, Daru'l-Marife, Beyrut 1379.

İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Muhamed Avvâme, Dâru Kurtuba, Beyrut 2006/1427.

İbn Fâris, *Mucemu Mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Dâru'l-Ciy, Beyrut ty.

İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Mustafa Seyyid Muhammed vd., Müessesetü Kurtuba, Kahire 2000.

İbn Mâce, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.

İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdir, Beyrut ty.

İslamoğlu, Mustafa, *Hayat Kitabı Kur'an Gereğçeli Meal-Tefsir*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2008.

İsmâîl b. Abbâd, *el-Muhît fi'l-luğa*, Alemu'l-Kütüb, Beyrut 1414/1994.

el-İsfahânî, Râğib Müfredâtü *Elfâzi'l-Kur'an*, thk. Safvan Adnan Davudi, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 1992.

Kapar, Mehmet Ali "Ehabiş", *DİA*, İstanbul 1994, X, 496-497.

Karaman, Hayreddin vd., *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, TDV Yayınları, İstanbul 2000.

el-Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'an*, thk. A. b. Abdulmuhsin et-Türki, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2006.

Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, thk. Muhammed Mustafa el-Azami, Abudabi 2004.

el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, thk. Muhammed Masum Vanlıoğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul 2009.

el-Maverdî, *en-Nüketü ve'l-Uyûn*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ty.

el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî ve Evlâdihi, Mısır 1946.

Müslim b. el-Haccâc, *es-Sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.

en-Nesâî, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.

en-Nesefî, *Medârikü't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vîl*, thk. M. Muhammed eş-Şaar, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1996.

en-Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. El-Haccâc*, el-Matabaatü'l-Misriyyetü bi'l-Ezher, Mısır 1929.

en-Neysâbü'rî, *Vücûhu'l-Kur'an*, thk. Necef Arşi, Dâru'n-nevâdiri'l-Kayyime, yy., 2011.

Pak, Süleyman, "Kur'an'ın Duyguları Eğitmesi Bağlamında Öfkenin Kontrolü Meselesi", *Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl. 2012, XVI, S. 1, ss. 69-103.

er-Râzî, Fahrüddîn, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981.

Rızâ, Reşîd, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm*, Dâru'l-Menâr, Mısır 1947.

es-Sa'dî, Abdurrahmân, *Tefsîru'l-Kerîmi'r-Rahmân fi Tefsiri Kelâmi'l-Mennân*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2002.

Sarıçam, İbrahim, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, TDV Yayınları, Ankara 2001.

es-San'ânî, *el-Musannef*, el-Meclisü'l-İlmî, Johannesburg 1972/1392.

es-Suyûtî, Celalüddîn, *el-Câmiu's-Sağîr fi Ehâdisi'l-Beşîri ve'n-Nezir*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2004.

eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr el-Câmi beyne fenneyi-rivâyeti ve'd-dirâyeti fi ilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrahman Umeire, Dâru'l-Vefâ, Mansure 1997.

et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân fi Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1420.

et-Taberânî, *el-Mucemu'l-Kebîr*, Dâru'l-Harameyn, Kahire 1995.

Tarhan, Nevzat, *Kendinizle Barışık Olmak*, Zafer Yayınları, İstanbul 2001.

ez-Zebidî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Mustafa Hicazi, Kuveyt 2001.

ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâkiki Ğavâmizi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vîl*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1415.



# Mevlâna'nın Eserlerinde Esmâ-i Hüsnâ\*

Dilaver Gürer

Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Tasavvuf Ana bilim dalı Öğretim Üyesi  
dilgurer@yahoo.com

Öz

*İslamî kültürde Esmâ-i Hüsnâ'nın yani Allâhü Teâlâ'nın güzel isimlerinin, onu anlamada, tanımada ve tanımlamada çok önemli bir yeri vardır. Müminler yaratıcılarına bu isim ve sıfatlar çerçevesinde inanırlar, onu bu isimlerle öğrenirler ve dualarında bu isimlerle ona yakınlaşmaya çalışırlar. Esmâ-i Hüsnâ'nın bu özelliklerinin yanısıra Tasavvufî düşünce ve kültürde ona ilave değerler de verilmiştir. Buna göre: 1-Sufiler zikirlerini Esmâ-i Hüsnâ üzerine bina etmişlerdir. 2-Mevcudat zatında her türlü tanımlanmadan münezze olan Cenâb-ı Hakk'ın isim ve sıfatlarının tecellisinden ibarettir. 3-Seyr u sülûk tarzları Esmâ-i Hüsnâ'ya göre belirlenmiştir.*

*Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî'nin eserlerindeki konular da hep Cenâb-ı Hakk'ın güzel isimleri çerçevesinde işlenmiş, dokunmuştur. Çünkü her arifin yaptığı gibi Mevlâna da hayata Esmâ-i Hüsnâ pencerelerinden bakar. Onun eserlerinde, Allah'ın güzel isimlerine zaman zaman doğrudan atıflar yapıp açıklamalar getirildiği gibi, zaman zaman da Hakk'ın isim ve sıfatlarının eşya ve hadiseler üzerindeki yeri ve tesiri dolaylı olarak açıklanmıştır.*

*Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, Esmâ-i Hüsnâ*

## **The Most Beautiful Names of Allah (al-Asma al-Husna) in the Books of Mawlana**

*In Islamic culture, the most beautiful names of Allah (al-Asma al-Husna) have an important role: to know, understand, and to qualify God. Muslims believe in their creator within the framework of these names as they get to know him with these names and they try to worship him with these names in their prayers. In addition, al-asma al-husna had a value and importance in sufi culture and thought. According to sufi culture, firstly Sufis establish their dhikr on asma al-husna and secondly, all the creatures are the divine manifestation (tajalli) of the names and attributes of Allah who is excluded from all definitions and thirdly, the style of al-sayr and al-suluk (spiritual training) is arranged in accordance with al-asma al-husna.*

*Mawlana evaluates and designs life regarding to al-asma al-husna, the topics in his books were studied within the framework of the most beautiful names of Allah. In his books, Mawlana sometimes refers to al-asma al-husna directly and explains them and he sometimes clarifies the effects of Divine names and attributes of Haqq on the things and events indirectly.*

*Key Words: Tasavvuf, Mawlana Jalal al-Din-i Rumi, al-Asma al-Husna (The Most Beautiful Names of Allah)*

Atıf

*Dilaver Gürer, Mevlâna'nın Eserlerinde Esmâ-i Hüsnâ, Marife, Bahar 2014, ss. 179-198*

\* Bu makale, 9-10 Ekim 2010 tarihleri arasında Manisa'da düzenlenen *Uluslararası Mevlana ve Tasavvuf Geleneği Sempozyumu*'nda sunulan bildirinin gözden geçirilmiş şeklidir.

## Giriş

Aslında Niyazî Mısrî'nin şu mısraları Esmâ-i Hüsnâ'nın tasavvufî düşünce-deki yerini gayet güzel bir biçimde özetlemektedir:

*Arife eşyada esmâ görünür*

*Cümle esmâda müsemmâ görünür*

*Bu Niyâzi'den de Mevlâ görünür*

*Âdem isen "semme vechullâh"ı bul*

*Kande baksan ol güzel Allâh'ı bul<sup>1</sup>*

Gerçekten de İslam kültüründe Esmâ-i Hüsnâ'nın yani Allâhü Teâlâ'nın güzel isimlerinin, onu anlamada, tanım ve tanımlamada son derece büyük bir önemi vardır. Müminler yaratıcılarına bu isim ve sıfatlar çerçevesinde inanırlar, dualarında bu isimlerle ona yakınlaşmaya çalışırlar. Diğer yandan, meseleye varlıkbilim açısından yaklaşan Tasavvufî düşünceye göre mevcûdat, zatında her türlü tanımlanmadan münezze olan Cenâb-ı Hakk'ın isim, sıfat ve fiillerinin taayyün, zuhûr ve tecellisinden ibarettir. Genel bir inanç ilkesi olarak, zatının sonsuzluğu da dikkate alınarak, Hakk'ın isim, sıfat ve fiillerinin sonsuz olduğuna inanılır. Bir hadîsten de hareketle, sembolik olarak doksan dokuz isme indirilen Esmâ-i Hüsnâ<sup>2</sup>, zata ait olanlar (zâtî), tenzihe ait olanlar (selbî) ve teşbihe ait olanlar (sübûtî) şeklinde üç ana başlık altında tasnif edildiği gibi,<sup>3</sup> başka bir tasnife göre de celal ve cemel olmak üzere iki ana gruba ayrılarak, mükevvenatta, varlığın zuhuru aşamalarında cereyan eden her hadise, her zuhûr, her taayyün, her türlü kevn ü fesâd tecellileri bu iki gruba dahil edilerek değerlendirilir.<sup>4</sup> Burada, tasavvufî çevrelerce Esmâ-i Hüsnâ'nın nefsin terbiye ve tekâmülü serüveninde yani seyr u sülûkte de belirleyici temel unsurlardan olduğunu ilave etmek gerekmektedir. Dolayısıyla, Esmâ-i Hüsnâ her müslümanın inanç ve amel dünyasında çok köklü bir yere sahip olduğu gibi, tasavvufî düşünce ve ibadet hayatının da en önemli kaynaklarından. Esmâ-i Hüsnâ'nın bir kısmı ayetlerde, bir kısmı ise hadîslerde doğrudan geçmektedir. Diğer bir kısmı ise ayet ve hadîslerin mânâlarından çıkarılmıştır.

Konuya girmeden önce, "esmâ" kavramını biraz açmak gerektiği kanaatindeyiz. Esmâ; her ne kadar Arapça "isim" kelimesinin çoğulu olsa da, Tasavvufî bir ıstılah olarak, kendisiyle tesbihat ve zikir yapılan her türlü kelime, ibare ve cümle, ayet, hadîs ve kelam-ı kibarı ifade eder. Yâni, tasavvufî kültür açısından, Allah, Hay, Hû, Ma'bûd, Mahbûb, Ma'sûk gibi Cenâb-ı Hakk'ın isimleri birer esma olduğu gibi, Lâ İlâhe İllallâh, Bismillâh, Zü'l-Celâli ve'l-İkrâm, Lâ Havle ve Lâ Kuvvete İllâ Billâh, Fa'âlün Li-mâ Yürîd, Küllü Şey'in Hâlikün İllâ Vecheh, Ve Hüve Maaküm Eynemâ Küntüm, Leyse Ke-mislihî Şey'ün, Mücîbu'd-Daavât gibi Allah'ın zatî ve fiilî vasıfla-

<sup>1</sup> Niyâzî Mısrî, *Dîvân-ı Niyâzî*, s. 46.

<sup>2</sup> Tirmizî, *Daavât*, 83.

<sup>3</sup> Esmâ-i Hüsnâ'nın gruplandırılması, anlamları vs. hakkında bk. Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ" *DİA*. XI, 404-418; Karagöz, *Esmâ-i Hüsnâ*, ss. 17-530.

<sup>4</sup> Bk. Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, s. 9-248.

rıyla ilgili her türlü ibare ve cümle de birer “esma” olarak değerlendirilir ve bunlarla Cenâb-ı Hak zikir ve tesbih edilir.

Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî'nin eserlerindeki konular da hep Cenâb-ı Hakk'ın güzel isimleri çerçevesinde işlenmiş, dokunmuştur. Çünkü her arifin yaptığı gibi Mevlâna da hayata Esmâ-i Hüsnâ pencerelerinden bakar. Onun eserlerinde, Allah'ın güzel isimlerine zaman zaman doğrudan atıflar yapıp açıklamalar getirildiği gibi, zaman zaman da Hakk'ın isim ve sıfatlarının eşya ve hâdiseler üzerindeki yeri ve tesiri dolaylı olarak açıklanmaktadır. Biz de bu çalışmamızda Hakk'ın “Esmâ-i Hüsnâ ve Sıfât-ı Ulyâ”sının Mevlâna'nın eserlerindeki yansımalarını ana hatlarıyla ve sadece birkaç örnekle değerlendirmeye çalışacağız.

## A. Mevlevîlik'te Bir Zikir ve Evrâd Unsuru Olarak Esmâ-i Hüsnâ

Biraz önce de söylediğimiz gibi, Esmâ-i Hüsnâ ile tesbihat yapmak veya seyr u sülûk gerçekleştirmek bütün tarikatlerde ortak olan unsurlardandır. Her tarikatın evrâdı, ahzâbı ve zikri, Cenâb-ı Hakk'ın belli bazı isimlerini önemli ölçüde ihtiva eder. Mevlâna, çeşitli tarikatlere mensup dervişlerin kendilerine mahsus zikirlerinin olduğu, dolayısıyla kendi zikrinin ne olduğu ile ilgili bir soruya verdiği cevapta, “bizim zikrimiz ‘Allah, Allah, Allah’tır” demiştir. Bu sebeple, Cenâb-ı Hakk'ın diğer isimlerinin yanı sıra, lafza-i celâlin Mevlevîlik'te, Mevlevî zikirlerinde ve semada çok özel bir yeri vardır. Mevlevîyye kaynaklarında ism-i celâl zikrinin nasıl yapıldığına dâir oldukça sarıh bilgiler bulmak mümkündür.<sup>5</sup> Öbür taraftan Mevlevî ayinlerinde, mukabelelerinde ve diğer merasimlerde Hû, Hak isimleriyle beraber, aslen Farsça olan “Dost” kelimesi de aynı şekilde sıkça kullanılmaktadır. Burada, hemen hemen bütün evrâd kitaplarında olduğu gibi, *Evrâd-ı Mevlâna*'da da 99 isimden oluşan Esmâ-i Hüsnâ'nın yer aldığını belirtmek isteriz.<sup>6</sup> Şu kadar var ki Mevlâna, esmâ-i ilâhiyye zikrine, mahlukat üzerinde tasarrufta bulunmak kasdıyla değil, sırf Allah için devam etmek gerektiği üzerinde hassasiyetle durur.<sup>7</sup>

## B. Mevlâna'nın Eserlerinde Esmâ-i Hüsnâ'dan

### Bazıları ile İlgili Açıklamalar

Aslında, klasik anlamda Esmâ-i Hüsnâ, Kelam ilminin alanına girer. İslâm tarihinde Esmâ-i Hüsnâ ile ilgili teknik anlamda daha çok Kelam alimleri ilgilenmişler ve bilgiler vermişlerdir. Fakat kültürün en temel ve vazgeçilmez bir parçası olması dolayısıyla, diğer ilim ve fikir adamlarından kimileri bu konuda müstakil eserler yazmışlar, kimileri de eserlerinde zaman zaman bu konuya temas etmişlerdir. Mevlâna'nın eserlerinde de sıkça kullanılan Esmâ-i Hüsnâ'dan bazılarını bilhassa açıklamalar yapıldığını görüyoruz.

<sup>5</sup> Geniş bilgi ve kaynaklar için bk. Arpağuş, *Mevlevîlikte Ma'nevî Eğitim*, ss. 269-275, 281. Ayrıca bk. Gölpinarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevîlik*, ss. 371-379; Gölpinarlı, *Mevlevî Adab ve Erkanı*, ss. 138-139; Top, *Mevlevî Usûl ve Adabı*, ss. 167-169, 170-172; Şahin, “Mevlevîlerde Evrad ve Dua” II, 824-825.

<sup>6</sup> Şahin, *Evrâd-ı Mevlâna*, ss. 36-39.

<sup>7</sup> *Fîhi Mâ Fîh*, s. 124.

## a. Hakk'ın Vasfedilemezliği, Tarife Sığmazlığı

İşin başında, her şeyden önce şunu belirtmek gerekir: Her ne kadar “Allah” ismi Cenâb-ı Hakk'ın kendisi için diğer bütün isim, sıfat ve vasıflarını da toplayıcı özel isim olsa da, bu durum mahlukatın onu tanımlaması tarzında olup, yüce yaratıcı zatı itibarıyla herhangi bir tanımlamaya sığmaktan münezzehtir ve müteâldir, hatta bu tanımlamadan da müteâldir. Onu tanımlamak, ona isim vermek bizim onu anlamamız içindir. Hatta onun bizim kendisini anlamamız için kendisini vasıflandırdığı ilahî sıfatları anlamak için dahi bu beşeriyet halinden kurtulmak, beşeriyet kirinden temizlenmek gerekir. İlahî sıfatlarla donanmanın ve onları anlamamanın yolu beşeriyet halini yok etmektir.<sup>8</sup>

Mevlâna, aynı zamanda bir sıfatı olan, Hakk'ın vasıfsızlığını iki derviş arasında geçen bir konuşma yoluyla şöyle anlatmaktadır:

*Bir derviş bir dervişe: “Söyle hele, Hak hazretlerini nasıl gördün?” dedi.*

*Neliksiz, niteliksiz gördüm, dedi, ama bunu dile getirmek için kısa bir örnekle anlatayım.*

*Onun sol yanında bir ateş gördüm, sağ yanında da bir kevser ırmağı.*

*Sol yanında âlemi yakacak bir ateş, sağ yanında bir zevk ırmağı.*

*Bir topluluk o ateşe doğru elini uzatmış, diğeri de Kevser ile şâd ü mest.<sup>9</sup>*

Konuşma, ateş ile Kevser ırmağına giren insanların başına gelen çok çarpıcı sonuçların izah ile devam eder. Burada dikkati çeken husus şudur: Hikaye Hakk'ın vasfedilemezliği üzerine kuruludur ve öyle de başlar. Ama hemen onun etrafı anlatılmaya başlanır. Doğrusu da budur; vasfedilemeyen bir şeyi vasfetmeye kalkışmak açık bir tenakuzdur. Mademki Hakk'ın zatı vasfedilemezdir, o halde, mesela, “o nerededir?” diye sormak onun perdesi olur, onun güneşinin ışıklarına engel olan bulut olur.<sup>10</sup> Dolayısıyla insanoğluna düşen görev, onun zatını değil, vasıflarını bilmeye koyulmak olmalıdır. Hz. Mevlâna şöyle diyor:

*Mâdemki Hakk'ın zatını görmeye tahammülün yok, gözünü sıfatlara aç. Mâdemki cihetlere sığmayanı göremiyorsun, cihetlerde onun nurunu gör.*

*Şu gökkubbenin altındaki hûrileri gör, nûrânîleri seyret: Müslimât, mü'minât, kânitât, tâibât...<sup>11</sup>*

## b. Lâ

Arapça olan “lâ” aslında müstakil bir kelime olmayıp, “yok” ve “hayır” anlamında bir edattır. Fakat tasavvufî düşünce ve kültürde kelime-i tevhîdin başlangıcı olması dolayısıyla, Allah'tan başka hiçbir şeyin olmadığını ifade eder. Şu şahadet yani görünürler âlemi izâfî olarak, gölge olarak, bir rüya ve hayal olarak vardır. Tam ve gerçek varlık Cenâb-ı Hakk'ın varlığıdır. Bir gün bu rüyasal varlık

<sup>8</sup> *Dîvân-ı Kebîr Seçmeler*, I, 359.

<sup>9</sup> *Mesnevî*, 5. Defter, s. 554; Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, VII, 342.

<sup>10</sup> *Mesnevî*, 5. Defter, s. 576.

<sup>11</sup> *Dîvân-ı Kebîr Seçmeler*, I, 221-222.

âleminden çıkıp, gerçek padişahın huzuruna elbet gideceğiz. İşte bu hususu, yani sahte âlemi silip süpüren, aslına döndüren, yok eden şey “lâ kılıcı”dır. *Mecâlis*'te, “İllâ” ile birlikte “Lâ” esmasının nelere kadir olduğu şöyle anlatılır:

*Sonunda cemâl-i Zülcelâl'e kavuşursun, “lâ/yok” süpürgesiyle her şeyi süpürür gidersin. Padişah ve şehzâde olanın süpürgecisi de olur elbet. “Lâ ilâhe illal-lâh/Allah'tan başka ilah yoktur”<sup>12</sup> sözü de dergâh-ı ilâhînin has kullarının gözlerinden iki âlemi süpürüp temizler.*

*Hangi şey ki seni yoldan çıkarır küfür olsun îman olsun birdir  
Hangi şey ki seni dosttan alıkor güzel olsun çirkin olsun birdir  
Çer ü çöpü süpürmekten başka çâre yoktur bu yolda  
Belinde kemer ile şehâdet yolunun başında bekliyor “Lâ”  
Eğer “Lâ” insanın göğsünden kopup da hayret yoluna düşerse  
İşte o zaman ulûhiyyet yolundan “Lâ” ile Allâh'a gel sen de<sup>13</sup>*

### c. Allah (c.c)

Kelime-i tayyibe, nâm-ı pâk, ism-i celâl ve lafzatullah gibi kavramlarla da anılan Allah ismi, Esmâ-i Hüsnâ'yı kendisinde toplayan, Cenâb-ı Hakk'ın özel ve en genel ismidir. Mevlâna, şairlerin yoksulluğunu işlediği bir hikayesinde, ünlü Arap Dili bilgini Sîbeveyh'in bir tanımından hareketle şöyle açıklar:

*Sîbeveyh, Allâh'ın mânâsı hakkında “insanlar ihtiyaçları ânında ona sığınır” dedi.*

*Yine dedi ki: İhtiyaçlarımız için sana el açıp sığındık, onları senden diledik ve yine senin katında bulduk.*

*Yüzbinlerce akıllı sıkıntı ânında hep Ferd ve Deyyân'ın huzurunda feryâd ü fi-gân eder.*

*Bir deli boş yere bir cimriye âcizliğini söyleyip de dilenir mi hiç?*

*Akıllılar, yüzbinlerce kez karşılık görmeselerdi, onun huzurunda canlarını çerkerler miydi?*

*Hatta dalgalar içindeki bütün balıklar... yükseklerdeki kuşların hepsi...*

*Fil, kurt, avcı arslan dahi... Koca ejderha, karınca ve yılan dahi...*

*Hatta toprak, hava, su ve her bir kıvılcım... hem kışta hem baharda ondan güç bulur.*

*Bu gök, “Rabbim, beni bir an bile aşağıya bırakma” diye ona yalvarır durur.*

*“Benim direğim senin koruman ve kollamandır!” Hepsi de onun iki elinin kuvvetinde dürülmüştür.*

*Şu yer de der ki: “Ey beni su üstüne yerleştiren Rabbim! Beni berkarar eyle.”*

*Herkes onun sayesinde kese dikmiş, ihtiyaç görmeyi ondan öğrenmiştir.*

<sup>12</sup> Muhammed, 47/19.

<sup>13</sup> *Mecâlis-i Seb'a*, s. 157. Ayrıca bk. *Mesnevî*, 5. defter, s. 560.

*Her peygamber ondan "sabır ve namazla yardım isteyin" diye berat getirmiştir.*

*Ondan isteyin hâ, başkasından değil! Suyu denizde ara, kurumuş ırmakta değil.*

*Başkasından istesen de veren yine odur. Vermek isteyen ve avuca cömertliği koyan o.*

*Yüzçeviren kimseyi tutar da altın sahibi Karun eder. Ya bir de yüzünü itaatle döndürürsen ne olur, sen düşün...<sup>14</sup>*

*Lafza-i Celâl'i, sözlük anlamından hareketle bu şekilde açıklayan Hüdavendigâr, besmele'nin, "Bismillâh" diye bir şeye başlamanın ne demek olduğunu da yine çarpıcı ifadelerle açıklamaktadır:*

#### d. Bismillah

*Bu adın tadını alanın himmetinin önünde, arşın, gökyüzünün ta yücesinden ferşin, yeryüzünün ta altına dek ne varsa, hiçbir şeyin bir sinek kanadı kadar bile değeri yoktur. Bu ad, güzelliğiyle kimi avlamışsa, hiçbir güzellik, hiçbir şöhret, hiçbir renk ve koku artık onu avlayamaz. Hangi kulübeye bu adın güneşi vurmuşsa, hangi kulübeyi o güneş ısıtmışsa, dünya padişahlarının köşklerinin, saraylarının burçlarını, kubbelerini yollasınlar da o kulübeye kulluk etsin onlar. Kim bu adın kulluk küpesini kulağına takmışsa, dünyayı da unutmuş gitmiştir, âhireti de. Kim bu adın tatlı mı tatlı kaynağından su içmişse, dünyanın mâmurluğu onun baş gözüne de yıkık dökük görünür, kalp gözüne de...*

*Saâdet güneşi devlet burcundan bir gün doğar, görünür. Eski dost gönül cânibinden ansızın belirir. Hani "Allah'ın, göğsünü/gönlünü İslâm'a açtığı kimse var ya!..<sup>15</sup> yani Cenâb-ı Hak buyurur ki: Seçtiğim, topraktan kaldırıp satın aldığım, cehaletin, kendine tapmanın elinden kurtardığım, beğendiğim, kendisine beğenilecek, özenilecek huylar bağısladığım, kendisini, beğenilecek, özenilecek kulluk edeplerine lâyıf kıldığım, seçip ayırdığım ve gönlünü vefâ ve safâ ile yoğurup açarak yumuşattığım inanan kulunun gönlünü bizzat ben yardım, ben açtım. Cebrâil'e de bırakmadım, Mikâil'e de havâle etmedim.*

*"Bismillah" öyle bir isimdir ki Mûsâ b. İmrân (a.s), Firavun'un yüz binlerce kılıcını, kılıç vuran, mızrak atan, demiri çiğneyip ezen, ateş gibi ayakları bulunan ordusunu o adla altüst etti, bozguna uğrattı.*

*"Bismillah" o addır ki Mûsâ b. İmrân (a.s), İsrâil oğullarının geçmesi için denizde o adla on iki kupkuru yol açtı. O adla denizden toz kopardı.*

*"Bismillah" öyle bir addır ki Meryem oğlu İsa, o adı ölüye okudu, ap-ak saçlarıyla ölü, o adın heybeti yüzünden dirildi, mezardan baş çıkardı.*

*Ey mezarda Münker ve Nekir'in sorusunu inkâr eden! Yoksa İsa (a.s)'ın seslenip ölüyü dirilttiğini de mi inkâr ediyorsun? Onun çağırmasıyla ölü, mezardan baş*

<sup>14</sup> Mesnevî, 4. Defter, s. 454.

<sup>15</sup> Zümer, 39/22.



çıkarcı, kalkar da neden Münker ve Nekir'in sesiyle ölü, kefeninden baş çıkarıp kalkmaz, soruya cevap vermez?

"Bismillah" o addır ki bunca topal, bunca belaya uğramış, bunca hasta ve kör her sabah Hz. İsa'nın ibadethanesinin kapısı önünde toplanırdı. O, evradını bitirince dışarıya çıkar, onlara bu kutsal adı okurdu. Hepsi de hastalıktan kurtulup sıhhatli bir şekilde evlerine dönerdi.

"Bismillah" öyle bir addır ki...<sup>16</sup>

Ne var ki herkes hakkını vererek bu adı söyleyemez. Bu adın hakkını vererek söyleyebilmek öyle herkese nasip değildir. Bu adın hakkını vererek söyleyebilmek için Züleyha gibi "Yusuf"a "aşık" olmak, "aşkıta erimiş olmak" gerektir. Züleyha, Yusuf'un aşkıyla nasıl bir hâle gelmişti? İşte cevabı:

### **Züleyha'nın Hali**

Züleyha, çörek otundan öd ağacına dek, her şeyin adını Yusuf koymuştu. Yusuf'un adını başka adlarda gizlemişti. Mahremlerine de bu sırrı söylemişti. 'Mum ateşten yumuşadı' dese, 'sevgili bize güler yüz gösterdi' demiş olurdu. 'Bakın, ay doğdu' dese, 'o söğüt ağacı yeşerdi' dese... 'Yapraklar ne güzel kıvıldıyor' dese, 'üzerlik ne hoş yanıyor' dese... 'Gül, bülbüle sır söyledi' dese, 'padişah, sevgilisinin sırrını söyledi' dese... 'Bahtımız ne de kutlu' dese, 'kilimi, halıyı çırpın' dese... 'Sucu su getirdi' dese, 'güneş doğdu' dese... 'Dün gece bir tencere yemek pişirdiler, yemek pek de güzel pişti' dese... 'Ekmekler tatsız, tuzsuz' dese; 'felek tersine dönüyor' dese... 'Başım ağrıyor' dese 'başımın ağrısı geçti' dese... Övdüyse onunla beraber demekti; yerdiyse ondan ayrı demekti. Yüzbinlerce şeyin adını ansa, maksadı da Yusuf'tu onun, dileği de Yusuf. Aç olsa, onun adını andı mı, o adla doyardı, onun kadehiyle sarhoş olurdu. Susuzluğu bile onun adını andı mı geçerci. Yusuf'un adı gizli bir şerbet olmuştu ona.

Bir derdi olsa, o yüce adı andı mı, derdi hemencecik geçerci.

Kışın o ad kürk olurdu ona... Aşkta sevgilinin adı işte böyle yapar!

Avam her zaman nâm-ı pâkı anar, ama aşk ile olmayınca tesiri olmaz...<sup>17</sup>

Çünkü aşk, Allah'ın sıfatıdır; korku ise topraktan olma kulun sıfatı. Aşkı anlatmak için yüz kıyamet kopacak kadar bir zaman olsa, o yüz kıyamet kopar da yine aşkı anlatmanın sonu gelmez. Çünkü kıyamet için son vardır. Allah'ın sıfatı olan aşkın olduğu yerde sondan, sınırdan bahsetmek mümkün müdür hiç?<sup>18</sup>

Senin nâmınladır yâ Rab! Hani derler Süleyman ki

<sup>16</sup> Mecâlis-i Seb'a, ss. 48-49.

<sup>17</sup> Mesnevî, 6. Defter, s. 816.

<sup>18</sup> Mesnevî, 5. Defter, 612.

*Seba'yı kuşla yenmiş taht-ı Belkîs'i cin çalmış  
Senin yâdınla olmuştur ilâhî ki bir işâretle  
Muhammed yarmış ayı, mahşere kadar nâmı kalmış<sup>19</sup>*

İşte bundan dolayıdır ki Mevlâna, sohbetinde Kuran okuyan bir hafıza şöyle seslenmiş ve arkasından aşağıdaki şiir inşad edilmiştir:

*Oku ey hâfız! Aşıkların her zerresindeki zincirlerin zillerini Kuran nağmeleriyle oynat. De ki: Bismillâhi'r-Rahmâni'r-Rahîm.*

*Her işe Allâh'ın adıyla girişmek lazım  
Zîrâ odur kullarına fâtih-i bâb-ı esbâb  
Râzıyım rahmetine, âtîfet ü şefkatine  
Çünkü ihsân-ı ilâhîsine yok hadd ü hesâb  
Ben onun mağfiret ü rahmetini çok umarım  
Günâhım affeder elbette odur et-Tevvâb<sup>20</sup>*

Sıfatı aşk olan Allah'a, bu aşkta fani olmuş, erimiş, yok olmuş, kaybolmuş Mevlâna'nın, isim ve sıfatlarını kullanmak suretiyle Cenâb-ı Hakk'a yaptığı hamdler, övgüler, münacat ve dualar da, Esmâ-i Hüsnâ'nın onun eserlerindeki, düşünce ve gönül dünyasındaki yerini göstermesi açısından oldukça önemlidir. Diğer eserlerinde pek sık rastlamadığımız bu durum, muhtevanın da uygun olması sebebiyle özellikle *Mecâlis-i Seb'a*'da muhteşem bir edebiyat harikası olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilindiği gibi *Mecâlis-i Seb'a* Mevlâna'nın vaazlarından derlenmiştir. Vaazlara ise Cenâb-ı Hakk'a hamd, Hz. Peygamber'e salât ü selâm ve münacat ile başlanır. *Mecâlis-i Seb'a*'daki bütün hamdele, salvele ve münacatların hepsi de gerçek birer samimiyet ve aynı zamanda birer belağat levhasıdır. Hazret, Allâhü Teâlâ'nın güzel isimlerini sıkça kullandığı hamdelelerin birisinde ona şöyle hamd etmektedir:

*Kâinatı yaratan, mevcudatı hükmü ile idare eden, insanları neşr gününde yeniden dirilterek haşr yerinde bir araya getiren, dönen feleği yeşil denizde (gökyüzü) ve gemiyi su üzerinde yüzdüren Allâhü Teâlâ'ya hamd olsun. Küme küme bulutları hava boşluğunda ızhar eden O'dur. Şimşekler yüce dağların tepeleri üzerine kılıç çektikleri zaman, toprak üzerine yağmur oklarını yağdıran ve yıldırım hatibini bulut minberi üzerinde nidâ ettiren O'dur. O'nun sevk ve idaresi ne yücedir! O, öyle bir ilim sahibidir ki O'nun ilminden kalemlerin gizli sayfalar üzerindeki hareketleri de yazdıkları da gizli kalmaz. O öyle bir görendir ki sedefler içindeki inciler dahi O'nun görüşünden, bakışından uzak kalmaz. O öyle bir işitendir ki ne kör karanlıklar içerisinde kalmış olan insanların sesleri, ne de yüksek ağaçlarda cıvıldaşan kuşların sesleri O'na gizli kalır. O ezeli kelam ile konuşandır; O'nun konuşması sestem, lisandan, dil ve dudak hareketlerinden yüce, harf ve zarf gibi şekillerden ve okuma eyleminden mukaddestir.<sup>21</sup>*

<sup>19</sup> Külliyât-ı Şems-i Tebrîzî, s. 193, g. no: 640.

<sup>20</sup> *Mecâlis-i Seb'a*, s. 98.

<sup>21</sup> *Mecâlis-i Seb'a*, s. 121.

Öbür taraftan *Mecâlis*'teki münacat ve duaların tadı ise bambaşkadır. Mevlâna vaazlarına başlarken yapmış olduğu bu dualarına Cenâb-ı Hakk'ın Esmâ-i Hüsnâ'sını ve sıfatlarını nakış nakış işlemektedir.

*Ey çaresizlere çâre bulan, ey nereye gideceğini bilemeyenlerin, yeri-yurdu olmayanların sığınağı! Ebedî lutuf gölgesini üzerimize gönder. Dostların gönüllerini tevhd incisinin sedefi haline getiren ve herkesi, her şeyi kuşatan nîmet bahşediciliğinle bizleri donat. Gönül sedefimizi telef eyleme. Bizi geçmiş ve gelecek karşısında rezil, rüsvâ etme. Değil mi ki âlem Senin dileğince geçip gitmede; gök Sana köle olmuş, gökte ve yerdeki herkesi, her şeyi ezip geçenler Senin karşında kahrolmada; parıl parıl parlayan yıldızlar Senden ışık dilenmede; padişahlar ve sultanlar Senin yardıma muhtâc olmayan devletinin zekâtıyla geçinmede?!... Değil mi ki bize öylesine bir devleti duyurdun: Bizi bu devletten mahrum bırakma! Dudağımızı değırdiğın, du-dağımızı ıslattığın o şaraptan bizi ayırma. Bizi varlığımızdan geçir, bizde varlık bırakma.*

*Ey sâki! Hani bize evvelce sunmuş idin bir bâde  
Bir-iki küp daha sun ondan da neşemizi artır  
Ne olur, ondan bir daha bir daha tattır  
Ya da artık bize yerlere düşmek lâyıktır<sup>22</sup>*

Mevlâna'nın eserlerinde Esmâ-i Hüsnâ'dan bazılarına yapılan açıklamalar elbetteki bunlarla sınırlı değildir. Daha pek çok yerde, mesela; Kuddûs, Şekûr, Kelîm, Sübhân, Hak, Cemîl, Kadîr, Musavvir, Nûr, Aşk/Vahdet, Mûteâl, Muhyî-Mümît, Kakhâr-Mennân/Latîf, Lâ ilâhe illâ Hû, *Men Arefe Nefsehû Fe-kad Arefe Rabbehû* (Nefsini Bilen rabbini Bilir), *Ve Hüve Maaküm Eynemâ Küntüm* (Nerede Olursanız Olun, O Sizinle Beraberdır) *Küntü Kenzen Mahfiyyen* (Ben Gizli Bir Hazîne İdim), *el-Hayyü'l-lezî Lâ Yemût* (Ölmeyen Diri)<sup>23</sup> gibi Allâhü Teâlâ'nın güzel isimlerinden ve yüce sıfatlarından nicesi, kimi zaman bir başlık altında, kimi zaman da başlıksız olarak, bazan uzun, bazan da kısa olmak üzere açıklanmış, onlarla ilgili değerlendirmelerde bulunulmuştur. Biz burada onun açıklama getirdiği "*Fa'âlün Li-mâ Yürîd* (Dilediğini Yapar)" veya aynı anlamdaki "*Yef'alü/Yahkümü Mâ Yeşâü/Yürîd*<sup>24</sup> (İstedini Yapar/Hükmeder)" esması ile ilgili beyitleri sunarak bu başlığı sonlandıracağız:

*Dilirse havayı ve ateşi değersiz eyler, dilerse dikenî gülden aziz kılar  
O hâkimdir, "Allâh dilediğini yapar", o, derdin "ayn"ından devâyı koparır  
Eğer havayı ve ateşi değersiz eylerse, onları bulanık, kesif ve sakîl eyler  
Eğer toprağı ve suyu yüceltirse, onlar gökyüzünü ayaklarıyla katederler*

<sup>22</sup> *Mecâlis-i Seb'a*, s. 139

<sup>23</sup> Bu isimler için sırasıyla bk. *Mesnevî*, 5. Defter, ss. 547-548; 6. Defter, s. 792; *Fîhi Mâ Fîh*, s. 141; *Dîvân-ı Kebîr Seçmeler*, I, 291, III, 381, III, 424-425, I/36-37, I, 38-39, II, 15, III, 369, I, 220, I, 240, I, 456, I, 427, III, 284, III, 202-203; *Fîhi Mâ Fîh*, ss. 185-186; *Dîvân-ı Kebîr Seçmeler*, I, 367; *Mesnevî*, 4. defter, ss. 500-501. Bk. *Dîvân-ı Kebîr Seçmeler*, I, 263, I, 269, I, 31, I, 339, III, 314-315; *Mesnevî*, 4. defter, s. 445; *Mesnevî*, 1. defter, s. 64; 5. Defter, s. 576; *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, XIII, 144-147; *Dîvân-ı Kebîr Seçmeler*, II, 47-48; *Mesnevî*, 4. defter, s. 493; *Fîhi Mâ Fîh*, s. 25.

<sup>24</sup> Bk. Bakara, 2/253; Âl-i İmrân, 3/40; Mâide, 5/1 vd.

Yakînen kesin ki "Dilediğini azîz edersin." O, bir toprağa mensup olana, "kanatları aç!" dedi de

Ateşe mensup olana, "git, İblîs ol; yedinci kat yerin altında telbîs ile ol!" dedi.

Toprağa mensûb olan Âdem, sen Sühâ üzerine git; ey ateşe mensûb olan İblîs yerin dibine gir

Ben, dört unsur ve illet-i ûlâ değilim; ben dâimâ tasarrufta bâkîyim

Benim işim sebepsiz ve müstakîmdir; ey hasta! Takdîrim vardır, sebep yoktur

İsterim âdetimi değiştiririm; kimi zaman ise bu tozu önden kaldırıyorum

Kimi zaman denize derim ki: "Ateş ile dol!"; ateşe de derim ki: "Git, güzlâr ol!"

Dağa derim ki: "Yün gibi hafîf ol!"; göğe derim ki: "Göz önünde aşağıya dökül!"

"Ey güneş! Aya yaklaş!" derim de her ikisini birden kara buluta döndürürüz

Güneş çeşmesini kupkuru eyleriz de kan çeşmesini bir sanatla misk yaparız...<sup>25</sup>

Hâşâ, Allah ne dilerse öyle olur. O, mekâna da hükmeder, mekânsızlık âlemine

de

Hiç kimse onun mülkünde onun emri olmaksızın kıl ucu kadar bile bir şey ekleyemez

Mülk onun mülküdür, ferman onundur: Şeytan onun kapısında en değersiz bir şeydir ancak...<sup>26</sup>

İşte "Dilediğini Yapar" diye anlatılan kudret yüzünün nurunu gören, o yüzü seyreden kişinin gönlünde hiç itiraz kalmaz. O kişi bütün yaratıklara acır, merhamet eder. Hiç kimseden şikayeti kalmaz. Çünkü yaratılandan şikayet yaratandan şikayettir.

Her kime ki bu aşkın sırrını öğrettiler

Ağzını diktiler onun, söz söyletmediler.<sup>27</sup>

### C. Esmâ-i Hüsnâ'ya Doğrudan Yapılan Atıflar

Bir genelleme yapacak olursak, *Mesnevî-yi Ma'nevî*, Hz. Hüdavendigâr'ın mürşitlik yönünü, *Dîvân-ı Kebîr*, aşıklık yönünü, *Fîhi Mâ Fîh* toplum önderliği, *Mecâlis-i Seb'a* vaizlik yönünü ve *Mektûbât* da onun siyâsî ve sosyal danışmanlık yönünü ortaya koymaktadır denilebilir. Bütün bu eserler bir Mevlevî Sûfî Sünnî Müslüman'ın kaleminden çıkmıştır. Dolayısıyla, bu eserlerdeki bilgi dokusu ve örgüsü meydana getirilirken, en fazla başvurulan unsurlardan birisinin Esmâ-i Hüsnâ olması gayet tabii ve hatta zorunludur. Nitekim onun eserlerinin hemen hemen her yerinde Cenâb-ı Hakk'ın bir güzel ismine, bir yüce sıfatına doğrudan veya dolaylı olarak atıf yapıldığını, her konuda mutlaka Hakk'ın isim ve sıfatlarına temas edildiğini görüyoruz. Bu itibarla, onun eserlerinde, gerek meşhur hadîste belirtilen 99 isim ve gerekse Kuran ayetlerinde ve hadîslerde belirtilen diğer isim ve sıfatların

<sup>25</sup> *Mesnevî*, 2. Defter, s. 198.

<sup>26</sup> *Mesnevî*, 5. Defter, s. 637.

<sup>27</sup> *Mektuplar*, s. 136. Ayrıca bk. *Mesnevî*, s. 643; *Dîvân-ı Kebîr Seçmeler*, 1, 401.

adedi sayılamayacak kadar çoktur. Bir sonraki başlıkta değineceğimiz dolaylı atıflar bir yana, Esmâ-i Hüsnâ'ya doğrudan yapılan atıflar dahi sayılamayacak kadar çoktur. Sadece *Mesnevî*'de yaptığımız taramalardan hareketle, Hz. Pîr'in, Esmâ-i Hüsnâ kategorisine girmeyen hiçbir isim hemen hemen yok gibidir, diyebiliriz. Şu kadar ki biz bu başlık altında onun, Cenâb-ı Hakk'ın birkaç güzel ismine yer vermekle iktifa edeceğiz.

Esmâ-i ilâhiyenin her biri birer mahzendir ve onun anahtarları *Fettâh*'ın elindedir. (*Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 10/549, b. 3947)<sup>28</sup>

O *Evvel* ve *Âhir*'dir. Onun evvelliğinin ve âhirlüğünün yanında mahlukatın varlığından söz etmek mümkün değildir (*Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 13/515 b. 3487.) Cümleden ümitsiz kalanlar o sonsuz olan *Evvel* ve *Âhir*'e sığınır. (*Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 5/574, b. 2165.) Ashında taleb de ondandır, iyilik de ondandır. İnsan kimdir ki? *Evvel* de odur, *Âhir* de o. (*Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 11/474, b. 1457).

Hızır (a.s), Mûsâ-yı Kelîm'e öğrettiklerini hep *Rabb-i Alîm*'den öğrenmiştir. (*Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 4/446, b. 3519). Nazımlar, cinaslar ve kâfiyeler, korkudan o *Alîm*'in emrinin bendesidirler (*Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 5/402, b. 1488). Onun ilminden feyzyâb olmak için melekler gibi "lâ ilme lenâ/bizim hiçbir ilmimiz yok" demek gerektir, tâ ki "mâ allemtenâ/bize öğrettiklerin" kişiye el tutsun (*Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 5/301, b. 1127).

Hakk'ın kendisine *Basîr* demesinin sebebi, O'nun görmesinden insanın her an korkması içindir. Onun kendisine *Semî*' demesinin sebebi, kişinin kötü sözden ağzını bağlaması içindir. Kendisine *Alîm* demesinin sebebi ise ondan korkarak fasit düşüncelere sapmamak içindir. Bu isimler *Hudâ* üzerine ism-i alem değildir; zira zencinin dahi "Kâfûr/beyaz" adı vardır. İsim müştaktır ve vasıfları ise zât-ı ulûhiyyeti gibi kadimdir. Hakk'ın ismi sıfatlardan müştaktır ve O'nun vasıfları zât-ı ulûhiyyeti gibi kadimdir (*Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 7/77 vd. b. 217-221). Cenâb-ı Hak öyle sermedi, *Kerîm*, öyle sonsuz *Rahîm*'dir ki: İnsana bedavadan yüz, göz ve akıl vermiştir. Rüşvetsiz olarak akıl ve zeka bahşetmiştir. Hep küfran ve hata görmesine rağmen, hak etmeden evvel atâ bağışlamıştır (*Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 5/585, b. 2203-2206).

"Ey *Azîm*! Bizden olan azîm günâhları, sen etrâfa duyurmadan affetmeye kâdirdirsin. Biz tamah ve hırstan dolayı kendimizi yaktık ve bu duayı da senden öğrendik" (*Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 5/585, b. 2206-2207).

İnsanın zaman zaman "Allah *Gafûr* ve *Rahîm*'dir" demesi alçak nefsin hilesinden başka bir şey olmaz (*Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 4/3075). Tevbe-kârlar karşılarında *Gafûr* olan bir *Rab* ve onun lutuf ve ihsan bahçelerini bulacaktır (*Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 12/537, b. 3651).

*Habîr* olan Hak, bütün âlemlerde cereyan eden her şeyden haberdardır. Hiçbir şeyden gâfil değildir (*Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 5/493, b. 1864). O *Hakîm* ve

<sup>28</sup> A. Konuk şerhi, çok sayıda geçtiğinden ve dipnotta fazla yer kaplayacağından metin içerisinde verilmiştir.

*Habîr*'dir; ilaç kabul etmeyen hastalıkların tedavisi ondadır (*Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 8/183, b. 2422).

Hayatta içinden çıkılamayan ve künhüne kolayca vakıf olunamayan hâdiselerin sırrını *Hâdî* olan Hak'tan tazarru etmek gerektir (*Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 11/267, b. 785).

O yüce yaratıcı *Hâfid* ve *Râfî*'dir. Kevn ü fesâd âleminde cereyan eden her şey bu iki esma sayesinde zahir olur (*Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 11/595, b. 1866).

*Latîf* olan *Tevvâb* günahkârları azad eder, tevbe kabul eder ve kulunu mesrur eder (*Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 6/130, b. 2860). O *Tevvâb* her insanın kendisine bağladığı düğümü her defasında açar ve her defasında merhameten uyarır (*Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 6/132, b. 2866).

*Yezdân-ı Mecîd* her dert için derman yaratmıştır" (*Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 3/190, b. 680).

Misafirlerin, gariplerin ve kimsesizlerin kimsesi ve sığınağı *Mecîd* olan *Allah*'ın gayrisi değildir (*Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 12/164, b. 2418). Gariplere, yoksullara ziyafet vermeyi ve misafire ikramı Rahmân mukimler üzerine bir vebal koymuştur (*Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 12/163, b. 2416).

Rahmet-i ilâhiyyeden ümit kesmek ne kötüdür. Zira *Bâr*'nin rahmetinin sınırı yoktur. Öyle bir *Muhsin*'den hiç ümitsiz olunur mu? (*Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 6/143, b. 2912-2913).

O *Mübdî*'dir; üstada tabi değildir. Cümlelerin mesnedidir; onun isnadı yoktur (*Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 1/490, b. 1658).

Nura talip olan gölgeler, *Nûr* zuhur ettiği vakit yok olur (*Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 6/598, b. 4646). Ey yüce olan *Nûr*! Senin tevfikin olmaksızın tevbe, tevbenin sakalıyla alay etmekten başka nedir ki? (*Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 11/197, b. 584.)

*Fâil-i Mutlak* muhakkak suretsizdir. Suret onun elinde alet gibidir (*Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 12/576, b. 3766).

*Allâmü'l-Guyûb*'un has kulları, can cihanında kalblerin casuslarıdır (*Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 3/410, b. 1467).

Akıl cihetsiz ve istikametsizdir; *Allâmü'l-Beyân* ise akıldan daha akıl ve candan daha candır (*Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 8/568, b. 3679).

Eğer insana nimet yerine, *Mün'im* erişecek olsa, bütün nimetler ona haset eder (*Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 6/468, b. 4159).

Gübre nasıl toprağa karışır ve ondan bitkiler, meyveler ve sebzeler yetişirse, işte *Îlâh* da kötülükleri öylece yok eder (*Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 12/249, b. 2718).

Ten Ebû Cehl'inden kurtulmak için eli Ahmed'e yahut onun da sahibi olan *Ehad*'e yani "mimsiz Ahmed"e vermek gerekir (*Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 1/273, b. 795).

Her ne zaman ki *Kadîm*'in vasıfları tecelli eder, o *Kelîm*, hâdisin vasıflarını yakar gider (*Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 5/374, b. 1386).

O öyle bir *Kâdir-i Hudâ*'dır ki ademden yani yokluktan âlemin yüz mislini bir demde icat eder, yaratır (*Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 1/214, b. 530).

Düşüncesi şeytanın gıdası olan kimseler, *Rahmân*'ın meyinin vehmini dahi kuramazlar (*Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 11/229, b. 674). Mustafa gibi cismi cân olanlara o *Rahmân* "Alleme'l-Kur'ân" olur (*Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 6/169, b. 595). *Rahmân*'ın kokusu Yemen'den gelir, yarin kokusu ise cennetten gelir (*Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 7/173, b. 553).

*Mü'min* olan, emniyet veren, güven ve huzur veren Hak Teâlâ, kalbi saf olan müminde, bu isim ile zahir olduğu vakit, onun şüphelerini ve tereddütlerini giderir. O mümin esrâr-ı ilâhiyyeyi yakinen keşfeder ve bilir. Kalbi saf olmayan bir mümine esrâr-ı ilâhiyye münkeşif olmaz (*Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 2/344, b. 3188).

Cenâb-ı Hak öyle *Ganî*'dir ki yağa, muma nur verir, bir kemiğe iştirme gücü bağışlar (*Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 4/385, b. 3279). Tembeli de gayretkeşi de yaratan *Ganî*'dir (*Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 5/393, b. 1448). Mülisten altın isteyen *Ganî*, ona gizlide altın bağışlayıcıdır (*Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 5/401, b. 1486). Ademoğlunun yuları mesabesinde olan yani onun nefsini yönlendiren vâsitalardan ikisi olan mel-yil ve rağbetin harekete geçmesi dahi *Ganî*'nin emrine itaatkârdır (*Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 5/500, b. 1894). Hayal ve hileye pek aldanmamak lazımdır. Zira *Ganî* hilekâr ve hayalperestlerin yolunu pek açmaz (*Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 9/168, b. 469). *Hakk*'ı bilen kişi avam gibi nankörlük etmez. Çünkü *Ganî* olan *Hudâvend*'in sofrası mesabesinde olan bu âlemde cimrilik olmaz (*Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 10/302, b. 3076).

Kıyâslar ve deliller bir asaya benzer; asayı kör olanlara yani insanlara, ancak her şeyi gören ve *Celîl* olan *Hak* vermiştir (*Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 2/75, b. 2170). Yaracakların nefreti, *Celîl*'in parlak güneşine delil olur (*Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 4/79, b. 2070). O *Celîl*'in hitabına mazhar olan bir kuyu, o hitap vesîlesiyle, Halil İbrahim peygamber için ateşin olduğu gibi bir gülşen ve gülistana dönüşür (*Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 5/619, b. 2333). *Celîl*'in vahyi gönül doktorları, maneviyat tabipleri için şifa ve deva kaynağıdır (*Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 6/86, b. 2697). Hastalığa yakalanmış olan arifler *Hâllâk* u *Celîl*'in cömertlik ve ihsanına olan itimatlarından dolayı defsiz raks ederler (*Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 12/25, b. 2005).

Tevhit, yani *Hakk*'ın varlığını ve birliğini bilmek ve ona yakinen inanmak her müminin en önemli gayelerinden birisidir. İşte Mevlâna şu beyitlerinde bu işin nasıl yapılacağını kendine has üslubuyla şöyle açıklamaktadır:

*Tevhîd-i Hakk'ı öğrenmek nedir? Kendini Vâhid'in önünde yakmaktır.*

*Eğer istersen ki gündüz gibi parlayasın, kendinin gece gibi olan varlığını yak!*

*Varlığını, varlık okşayıcı olan onun varlığında, kimyâ içindeki bakır gibi erit!*

*"Ben"e ve "biz"e elini sıkı yaptın; bütün bu harâplık iki varlıktandır. (Mesnevî-i Şerîf Şerhi, 2/309, b. 3050-3053.)*

Varlığı iki görmektendir. Eğer eşyaya teklik gözülle bakılabilirse, *Hay* ve *Vedûd* olan *Hudâ*-yı *Vâhid*'den gayri, ne sema, ne yıldız, ne vücut/varlık görülecektir! (*Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 3/291, b. 1040.) Sadece ve sadece o görülecektir.

Kur'ân "Allah'ın boyası" tabirini kullanır. Mevlâna bu tabiri renkleri ikiye ayırmak suretiyle ve insandan sadır olan fiil ve sözleri dikkate alarak şu şekilde izah etmektedir:

*İyi renkler safâ küpündendir; çirkin renkler, kokmuş bulanık sudandır.*

*O latif rengin adı Allâh'ın boyasıdır; bu kesif rengin kokusu Allâh'ın lânetidir.*

Yani latif olan sözler ve fiillerin adı Allah'ın boyasıdır; zira güzeldir. Kötü söz ve fiillerin konusu ve tesirleri ise Allah'ın laneti ve onları tabiat esfel-i sâfilînine reddidir. (*Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 1/267, b. 774-775.)

*Vehhâb* olan o şahın lutufları hayrete düşecek kadar çok ve çeşitlidir (*Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 2/269, b. 2900). Mesela su onun lutuflarından biridir, fakat iyi bilinmelidir ki letafet sudan değildir; *Vehhâb* olan *Mübdî*'nin cömertliğindedir (*Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 3/447, b. 1605). Öbür taraftan, insana rûh-ı izâfîyi *Vehhâb* olan Allâhü Teâlâ bağışlamıştır (*Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 13/527, b. 3618).

"Rab" Allâhü Teâlâ'nın en yaygın ve en çok kullanılan isim ve sıfatlarından birisidir. Mevlâna bu sıfatı genellikle başka kelimelere izafetli olarak kullanmaktadır.

Onun en fena kahrı iki âlemin hilminden iyidir. Ne güzel *Rabbü'l-Âlemîn*'dir, ne güzel yardımcıdır (*Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 9/539, b. 1667). Ne var ki onun lutfundan istifade edebilmek için ebede riayet etmek, bunun için de yine ondan tevfik istemek gereklidir. Zira edepsizler fazl-ı ilâhîden mahrumdurlar (*Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 1/111, b. 78). İnsan bu dünyada nail olduğu hiçbir şeyi, kendi bilgi ve becerisine dayandırmamalı, sebebe ve iyiliğe değil, sebeplerin yaratıcısı *Rabbü'l-Minen*'e (iyiliklerin gerçek sahibi) güvenmelidir (*Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 4/354, b. 3161). Öbür taraftan bu dünya türlü türlü hokkabazlıklar, aldatmacalar ve sihirbazlıklar âlemidir; ondan kurtulmak için *Rabbü'l-Felak*'tan istiâze etmeli, yardım istemelidir (*Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 8/414, b. 3179).

İnsanoğlunun hırsı ve kendisine gaybdan lutuflar saçan *Rezzâk*'a itimatsızlığı şaşılacak bir şeydir. Çünkü yakinen o bilir ki *Rezzâk* ve *Hayru'r-Râzîkîn* (rıзык verenlerin en hayırlısı) odur. Ama yine de hırsına yenik düşer. Halbuki Cenâb-ı Hak, kendinden buğday gıda verir. Kullanımın tevekkülünü asla zayi etmez. Buğdayın peşinden giderek ondan ayrı düşmemek gerekir. Çünkü aslında buğdayı o gökten gönderir (*Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 5/127, b. 432-434; 10/234, b. 2826). *Rezzâk* cümleye rıзык verir. Her birinin kısmetini önüne koyar (*Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 10/103, b. 2391). *Rezzâk-ı Cihân*'ın nimetlerinin zikri zaman evrakı içinde ne vakit gizli olmuştur? "Zamanın evrakı"ndan maksat, eşyanın suretleri ve Hakk'ın hakikî varlığının isim ve sıfatlarının mazharlarından ibaret olan mükevvenattır. Yani *Rezzâk-ı Âlem* olan Hakk'ın nimetlerinin zikri bu kainatta hiç de gizli değildir. Zira her birisi her an ve aralıksız bir şekilde kendilerine varid olan feyz-i rahmanî ile rızıklanmakta ve nimetlenmektedirler (*Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 11/580, b. 1814).

Şüphesiz, üstadların üstadı olan *Samed*'in kârgâhı "yokluk" ve "lâ" olur. (*Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 11/483, b. 1487). Diri çıkarıcı olan *Samed*'in kendisini dirlitmesini isteyenlerin ölü olması lazımdır. Çünkü ism-i *Samed* ile ölüler diriltilir. Ne var ki bu isim herkese öğretilmez. İsa (a.s)'ın ahmak yol arkadaşına ism-i *Samed*'i öğretmemesinin sebebi budur (*Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 9/195, b. 551; 3/104, b. 305). Aklını *Samed*'in aşkında feda eden kişiye o yediyüz mislini bağışlar (*Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 10/352, b. 3232). Her şey onun emrine âmâdedir. O Nil'e "Firaun'a karşı kan olacaksın" diye emrederse, Nil'in *Samed*'in emrinden dönüp kafir-



lere su vermeye mecali olmaz (*Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 8/499, b. 3442). *Samed*'in gizli lutufları vardır. O ateş içinde nur gösterir (*Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 13/152, b. 4380). *Samed*, başka hiçbir vâsıtâ kullanmaksızın kişinin kendi isteğini kendisine bağ yapar (*Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 10/305, b. 3087). *Samed*'in nuru dağın dışına vurursa, o, içine de vurması için parça parça olur. Yani *Samed* olan zât-ı ulûhiyyetin nûru dağ mesabesinde olan vücûd-ı zulmânî ve cismânînin haricine ve zahirine vurunca, batını olan ruha da vurması için o vücûd ölüm vâsıtasıyla parça parça olur (*Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 13/277, 4771).

### **Münacat**

*Ey Nazirsiz Hudâ! Mademki bu sözden kulağa halka verdin, daha fazla saç.*

*Bizim kulağımızı tut, sarhoşların senin halis şarâbından içtiği o meclise çek.*

*Ey Dinin Rabbi! Mademki bize bunun kokusunu koklattın, o tulumun başını bağlama gayrı.*

*Gerek erkekler gerek kadınlar senden yerler, içerler. Ey Müsteğâs! Ata ve ihsanda sen çok cömertsin.*

*Ey Zât-ı Ecell! Söylenmemiş dua senden müstecâb; gönle, bir anda yüzlerce kapı açarsın.*

*Birkaç harf nakşettin de taşlar bile onun aşkından mum gibi oldu.*

*Kaşın nûn'u, gözün sâd'ı ve kulağın cim'i... yüz akıl ve idrâkin fitnesi yazdın.*

*Senin o harflerinden akıl ince nazarlı oldu. Ey Yazısı Güzel Edîb! Sil bunları!<sup>29</sup>*

Burada şu tespitin ilave edilmesi sanırız yerinde olacaktır: Mevlâna'nın eserlerinde en çok kullanılan Esmâ-i Hüsnâ'dan isimler arasında Allah, Hak, Rab, İlâh, Hû isimlerini sayabiliriz. Ayrıca; Farsça olan Dost, Hodâ (Tanrı), Yezdân (Hâlık), Dâdger (Âdil), Hüdâvendigâr, Kirdgâr (Hâlık), Îzed (İlah) gibi birçok ismin; ey sevgili, ey ay yüzlü, ey nar çiçeği, sen, o, efendim, saki, yar, can gibi pek çok kelime ve ibarenin de Cenâb-ı Hakk'a hitaben söylendiğini, bunların da metin içerisinde Esmâ-i Hüsnâ anlamına geldiğini belirtmek gerekir.

## **D. Esmâ-i Hüsnâ'ya Dolaylı Olarak Yapılan Atıf ve Açıklamalar**

Bu başlık altında, Mevlâna'nın her satırını bir şekilde dahil etmek mümkündür. Zira, bir Allah eri, Hak aşığı, bir mümin, bir mürşid ve bir arif olarak Hz. Mevlâna, hayatının her ânında hep onu anlamış, onu anlatmış ve onu yaşamıştır. Dolayısıyla onun her kelamı doğrudan veya dolaylı olarak ona matuftur. Dediğimiz gibi, aslında onun her cümlesi mâşûğunu terennüm eder. Bunu anlamak için onun eserlerinden herhangi bir satıra şöyle bir göz atmak yeterlidir. Biz burada birkaç şiirinden örnek vererek, bunların Esmâ-i Hüsnâ'dan hangisi veya hangileriyle ilgili olduğu ya da olabileceği hususunda fikrimizi söylemek istiyoruz.

Mesela, *Mesnevî*'de Hilâl'in kıssasıyla ilgili şöyle bir ibare yer alır:

<sup>29</sup> *Mesnevî*, 5. defter, s. 550-551.

*Kör bilir ki bir anası vardır. Fakat nasıldır? Hiç vehme getirmez.*

*Eğer bu biliş ile anaya ta'zîm ederse körlükten kurtulması mümkün olur.*

*Bu yolu gönül diriliğinden hâsıl et. Zira bu cisim diriliği hayvanlık sıfatıdır<sup>30</sup>*

Bu sürhta Cenâb-ı Hak anaya, insanlar da onun küçücük yavrusuna benzetilmektedir. Dolayısıyla Esmâ-i Hüsnâ'dan birçoğunun burada veciz bir şekilde ifade edildiğini söyleyebiliriz. Bunları iki gruba ayırmak mümkün:

1. Onun tanımlanamazlığı, tarif edilemezliği, insanların onu tanıma ve tanımlamada bir kör mesabesinde olduğu ama bir o kadar da her ikisinin birbirine çok yakın olduğu.

2. Öbür taraftan, onun merhametinin, rahmetinin, re'fetinin, şefkatinin ve lutfunun bir annenin çocuğuna karşı gösterdiği merhamet gibi olduğu Hakk'ın tanımlanamazlığının yanında insana ne kadar yakın olduğu *Dîvân-ı Kebîr'de* geçen ve Attâr'ın *Dîvân'ından* alınma bir şiirde şöyle de ifade edilmektedir:

*Dil ü canda nihansın gerçi, hepsi bî-haber Senden  
Cihan zâtınla dolmuş iken cihan da bî-haber Senden  
Nasıl bulsun Seni cân u gönül Senden ibaretken  
Gönüldesin candasın ammâ can da bî-haber Senden  
Hayâlin dilde nakşı varsa da bilmez hayâl zâtını  
Lisânımda gerçi nâmın lisan da bî-haber Senden  
Bütün mahlûkat senin nâm ü nişânın gerçi bilmekte  
Fakat gördüm ki ben nâm ü nişân da bî-haber Senden  
Îlâhî! Küh-i zâtın bilmeye sa'y eyleyen zümre  
Yuvarlandı yakîn ile, gümân da bî-haber Senden  
Cihan durdukça şerh etsem Seni mümkün değil zîrâ  
Seni îzâh u şerh âciz, beyân da bî-haber Senden  
Sinek Cibrîl kanadından nasıl bahseyler Allâh'ım!  
Seni tarif eden ehl-i cihân da bî-haber Senden.<sup>31</sup>*

Hakk'ın kuluna merhameti ve yardımı ile ilgili sıfat ve vasıfları ise *Mesnevî'nin* bir yerinde, anne-çocuk metaforu ile şu şekilde de izah edilmektedir:

*Allah, gönül vahyi ile Mûsâ'ya buyurdu ki: Ey seçilmiş! Seni seviyorum.*

*O da dedi ki: Ey Kerem sahibi! O sevgiyi artırmak için benim ne yapmam gerekir?*

*Buyurdu ki: Sen anne önündeki bir çocuk gibisin. Annesi ona kızdığı anda bile yine ona sarılır.*

*Hani çocuk annesinden başka bir kimseyi bilmez ya. Hani yalnızca onda mahmur, yalnızca onda sarhoştur ya!*

*Anası ona bir tokat atsa, o yine anasına gelir, yine ona sarılır.*

<sup>30</sup> *Mesnevî*, 6. defter, s. 725.

<sup>31</sup> *Dîvân-ı Kebîr Seçmeler*, III, 49.

*Ondan başkasından yardım istemez; iyiliği de kötülüğü de hep odur.  
Senin gönlün dahi hayırda ve şerde bizdendir; başka yere iltifâtı yoktur onun  
Çocuk, genç ve ihtiyar... benden başka kimse senin nazarında taş gibidir, ker-  
piç gibidir.*

*Münâcat anında “İyyâke na’büdü” bela anında ise “İyyâke nestaîn”...  
Demektir ki ibadeti ancak sana yaparız. Yardımı da yine sadece senden uma-  
rız.<sup>32</sup>*

*Bir başka beyitte hazret şöyle söylemektedir:*

*Bir siyah kilimim senin devletinin kapısında*

*Varsın kârım olmasın, zarar da etmem ya<sup>33</sup>*

Hakk’ın Ganî ve Mâlikü’l-Mülk gibi sıfatlarına telmih olduğu hemen anlaşılan bu bir beyitlik ifadede, aslında, dikkatli gözler onun diğer pek çok isim ve sıfatını da kolaylıkla bulabilir. Yine:

*İstersen kes boynumu, ne olur çekinme sen*

*Zîra sevgilinin darbesinden hayat bulurum ben<sup>34</sup>*

Beyitinde Cenâb-ı Hakk’ın Muhyî ve Mümît ismine doğrudan işaret vardır.

*Değil mi ki benim tilkim oldun arslandan sakınma*

*Değil mi ki senin devletin benim, devletsizliğe düşmekten ürkmeye*

*Değil mi ki gökteki o ay seninle yoldaştır*

*Gündüz erken olmuş yâhut akşam vakti gelmiş korkma<sup>35</sup>*

Beyitlerinde de Mudir-Nâfi’ esmasının güzel bir îzâhı yer almaktadır.

Cenâb-ı Hak bâkîdir, ondan başka her şey, şu yeryüzünün üstünde canlı ve cansız nâmına ne varsa hepsi fânîdir.<sup>36</sup> Cenâb-ı Hak kendisinden başka her şeyi Müfnî, Mühlik ve Kakhâr gibi sıfatlarıyla yok etmektedir. Aynı zamanda mahlûkatın varlığı ve bakâsı da yine Hak’tandır. İşte bu beyitler Hakk’ın bu isim ve sıfatlarının tefsiri mahiyetindedir:

*Ay yüzlüm gelince ben kim olurum da “ben” olurum*

*Esasen ben kendi varlığımdan geçince mevcûd olurum*

*Bende bir sermâye görürsen bil ki o sermâye O’nundur*

*Fakat bir gölge görürsen bil ki o gölge benimdir*

*Bana O söz söylerse Yusuf gibi “lâ”<sup>37</sup> vakti olurum*

*Fakat ben O’na söz söylersem Musa gibi “len”<sup>38</sup> vakti olurum*

<sup>32</sup> Mesnevî, 4. Defter, s. 504.

<sup>33</sup> Mecâlis-i Seb’a, s. 62.

<sup>34</sup> Mecâlis-i Seb’a, s. 62.

<sup>35</sup> Mecâlis-i Seb’a, s. 63.

<sup>36</sup> Bk. Kasas, 28/88; Rahmân, 55/26.

<sup>37</sup> Yusuf, 12/72 ayetinde geçen Hz. Yusuf’un sözüne atıf vardır.

<sup>38</sup> Allâhü Teâlâ’nın Hz. Mûsâ’ya “Len terâî (Beni göremezsiz!)” şeklindeki hitabına telmih vardır. (Bk. A’râf, 7/143.)

*Söz hem gizlidir hem açık fakat O dost dostluk ister*

*Ben o zaman "söz" kesilirim de O bana söz söyler<sup>39</sup>*

Cenâb-ı Hak Kakhâr, yani her şeye hakim ve her şey üzerinde istediği gibi hüküm süren olduğu gibi, eşyayı ve yarattığı birtakım şeyleri insanın emrine amade kılandır yani Müsahhir'dir. Aşağıdaki dörtlüklerde onun bu vasıfları çok çarpıcı ifadelerle açıklanmaktadır:

*Haddi mi vardır tabiat hâdiselerinin*

*Ordumuzun kopardığı toza yaklaşabilsin*

*Biz ki kanatlarımızla göklere uçarız*

*Çünkü arştır bizim cevherimiz aslımız<sup>40</sup>*

\*\*

*Hakk'ın esrârına gencîne olmuş bizleriz*

*Bî-hesâb incilerin deryâsı biz lâ-reyb ü şek*

*Taht-ı hükm-i saltanatta pâdişâhız dâimâ*

*Hükmümüz altındadır tâ mâhtan mâhiye dek<sup>41</sup>*

Kıskançlık sadece insana mahsus bir özellik zannedilir, oysa insan bu özelliğini de Cenâb-ı Hak'tan almıştır ve Cenâb-ı Hakk'ın isimlerinden birisi de Gayûr'dur. yani bazan o da kıskançlık gösterir. Bu ilginç esma Mevlâna'nın şu iki rubâisinde ayna ve güle karşı gösterilen kıskançlıkla terennüm ediliyor:

*Âşığız biz sana sen âyineye dil yakmadasın*

*Biz sana âşığız sen âyineye bakmadasın*

*Dûd-ı âhınla cihânı boğayım zulmete tâ*

*Hiçbir saykal ile almaya âyine cilâ<sup>42</sup>*

\*\*

*Bir zaman yâr ile gülzârı dolaşmakta iken*

*Her nasılsa güle bir atf-ı nazar etmiş idim*

*Beni gördükte dedi: Sende utanmak yok mu?*

*Gül-i ruhsârı bırakıp güle bakarsın a beyim!<sup>43</sup>*

Gerçek zenginlik Hakk'ın zenginliğidir ve hakikatte ondan başka zengin olmadığı gibi onun zenginliğinin benzerinin benzeri dahi yoktur. Onun lutfunun bir nefesliği, onun zenginliğinin bir zerresi bu âlemdeki her şeyden daha büyüktür, çünkü Allah en büyüktür: Allâhü Ekber:

*Senin lutfun bir nefeslik dahi olsa bir zerreye ulaşacak*

*Ve zerre olmayacak ha, bin güneşten daha aydın daha parlak<sup>44</sup>*

<sup>39</sup> Mecâlis-i Seb'a, s. 39. Ayrıca bk. Külliyyât-ı Şems-i Tebrîzî, s. 439.

<sup>40</sup> Külliyyât-ı Şems-i Tebrîzî, s. 79, g. no: 249.

<sup>41</sup> Dîvân-ı Şems, (Dîvân-ı Bozorgân I, Sâlim Rayaneh adlı CD içerisinde) r. no: 4802.

<sup>42</sup> Mecâlis-i Seb'a, s. 112..

<sup>43</sup> Külliyyât-ı Şems-i Tebrîzî, s. 1185, r. no: 1772.

<sup>44</sup> Külliyyât-ı Şems-i Tebrîzî, s. 1077, r. no: 501.

Allâhü Teâlâ mahbûb-ı hakîkîdir, aşıkların yegane sevgilisidir. İnsan bu şahadet âleminde zaman zaman onun tecelligâhlarına ve mazharlarına meyledebilir. Ama oradan isimden müsemâyâya, tecelliden mütecellîye ve mazhardan “muzhir”a ulaşan aşıklar, artık vuslata erdikten, suyun menbâına vardıktan sonra kolay kolay öncekilere iltifat etmezler:

*Ey güzel şem!<sup>45</sup> Gözyaşı döktün soldun sarardın  
Dertli aşıklarının böylece oldun emîri sen  
Yan yakıl artık revâdır vaktin Ferhad'ısın  
Lâkin bilmem sohbet-i Şîrîn'e yan çizdin neden?<sup>46</sup>*

Hak aşıkları, bu kevn ü fesâd, cem ve fark, zuhûr ve hafâ âleminde zaman zaman sevgililerinden ayrı düşerler ve Rahmân ve Raûf olan sevgililerine yine onun tecellilerini elçi yaparak niyâz u nâzda bulunurlar:

*Ey bâd-ı seher! Kûy-i dil-âşûba gidersen  
Yüz buldunsa hâlimi bahseyle unutma  
Âzâde-i âlâm ü kederse dil-i cânân  
Zinhâr beni gördüğünü söyle unutma<sup>47</sup>*

Bu beyitlerde bizim işaret ettiğimiz isim ve sıfatların dışında, Esmâ-i Hüsnâ ve Sıfât-ı Ulyâ'dan pek çok isim ve sıfatı bulmak mümkündür.

Bunlara ilaveten, mesela, *Lâ İlâhe İllallâh*, *Mümît*, *Rezzâk*, *Ma'bûd*, *Hâdî-Mudîl*, *Mucîbü'd-Daavât* (Duaları Kabul Eden), *Fe-semme Vechullâh*, (Allah'ın vechi her yeri kaplamıştır), *Küllü Şey'in Hâlikün İllâ Vechehû* (Onun Vechi Hariç Her Şey Yok Olmaktadır), *Leyse Ke-mislihî Şey'ün* (Onun Benzeri Gibisi Yoktur)<sup>48</sup> gibi, Allah'ın güzel isimlerinin Hz. Mevlâna'nın eserlerinin neredeyse her beyitine, her satırına, her cümlesine şu veya bu şekilde yerleştirildiğini görmek mümkündür.

<sup>45</sup> Mum, tasavvuf edebiyâtında sevgiliye canı fedâ etmenin sembolüdür.

<sup>46</sup> *Mecâlis-i Seb'a*, s. 144.

<sup>47</sup> *Külliyât-ı Şems-i Tebrîzî*, s. 1179, r. no: 1703.

<sup>48</sup> İsimler için sırasıyla bk. *Mesnevî*, 5. defter, s. 560, 582; *Dîvân-ı Kebîr Seçmeler*, III, 340; *Mesnevî*, 5. Defter, s. 564-565; *Dîvân-ı Kebîr Seçmeler*, III, 66, III, 60-61; *Mesnevî*, 6. defter, s. 825; *Dîvân-ı Kebîr Seçmeler*, I, 311, I, 356-357, I, 427428; *Fîhi Mâ Fîh*, ss. 21-22, 226; *Dîvân-ı Kebîr Seçmeler*, II, 277-278.

## Sonuç

Esmâ-i Hüsnâ; İslam inanç, düşünce ve kültürünün ayrılmaz bir parçasıdır. Bu inanç, düşünce ve kültürün bir unsuru olarak Mevlâna da eserlerinde Hakk'ı anlatırken veya ona dua ederken doğrudan veya dolaylı olarak hep Esmâ-i Hüsnâ'yı kullanmış, cümlelerini Hakk'ın güzel isim ve sıfatları ile birer fikir yumağı, birer irfan tablosu haline getirmiştir. Onun eserlerinde Hakk'ın isim ve sıfatlarına kimi zaman uzun izahlar getirilmiş, kimi zaman da gündelik hayattaki olaylar veya inanç esasları açıklanırken atıflarda bulunulmuştur. Esmâ-i Hüsnâ, Mevlâna'nın eserlerini oluşturan en temel unsurların başında gelmektedir.

## Kaynakça

- Arpağuş, Safi, *Mevlevilikte Ma'nevî Eğitim*, İstanbul 2009.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, İstanbul 1983.
- , *Mevlevî Adab ve Erkanı*, İstanbul 2006.
- Karagöz, İsmail, *Esmâ-i Hüsnâ*, İstanbul 2010.
- Konevî, Sadreddîn, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul 2002.
- Konuk, Ahmed Avni, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı vd., İstanbul 2009.
- Mevlâna, *Mesnevî*, çev. Deryâ Örs-Hicabi Kırlangıç, Konya 2008.
- , *Külliyât-ı Şems-i Tebrîzî, (Dîvân-ı Kebîr)*, nşr. B. Fîrûzânfer, Tahran 1380.
- , *Dîvân-ı Kebîr Seçmeler*, haz. Şefik Can, İstanbul 2000.
- , *Fîhi Mâ Fîh*, çev. A. Avni Konuk, haz. Selçuk Eraydın, İstanbul 2007.
- , *Mektuplar*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul 1963.
- , *Mecâlis-i Seb'a*, haz. Dilaver Güner, Konya 2008.
- Niyazî Mîsrî, *Dîvân-ı Niyâzî*, İstanbul 1260.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *es-Sünen*, İstanbul 1992.
- Top, Hüseyin, *Mevlevî Usul ve Adabı*, İstanbul 2001.
- Topaloğlu, Bekir, "Esmâ-i Hüsnâ" *DİA*, İstanbul 1995, XI, ss. 404-418.

# Kur'ân'da Taş Motifinin Anlambilimsel İncelemesi\*

Dmitriy Vladimiroviç Frolov\*\*

Moskova Devlet Üniversitesi Asya-Afrika Ülkeleri Enstitüsü Arap Dili Bölüm Başkanı

Çev: Prof. Dr. Halil İbrahim Usta

Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi  
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi  
husta@ankara.edu.tr

Atıf

*Dmitriy Vladimiroviç Frolov, Çev: Prof. Dr. Halil İbrahim Usta, Kur'ân'da Taş Motifinin Anlambilimsel İncelemesi, Marife, Bahar 2014, ss. 199-216*

Kutsal metinlerdeki imge, fikir ve motiflerin çok anlamlı ve çok boyutlu oldukları bilinmektedir. Kutsal kitaplar poetiğinin bu özelliği, onların anlaşılma ve yorumlanmasındaki temel hareket noktalarından biridir. Ayrıca, her bir inanç sistemi tarafından kendince yorumlanmış olan ortak motifler dağarcığı, Ortadoğu'da ortaya çıkmış olan üç büyük dinin çok derin akrabalığının timsalidir. Her defasında bazı anlamsal sınırlar kazanan veya kaybeden kavramların karşılaştırmalı olarak incelenmesi, hem İncil hem de Kur'ân metinleri araştırmaları için verimli bir yöntemdir. Bu çalışmada biz, İncil'in imge sisteminde de çok önemli bir yer tutan ve bir motif grubunun odak noktası olan taş kavramının Kur'ân'daki yorumlarını gözden geçireceğiz.<sup>1</sup> *Eski ve Yeni Ahit*'te tamamen farklı biçimde yorumlanan taş konusu, Kur'ân'da da son derece özgün bir biçimde karşımıza çıkmaktadır.<sup>2</sup>

\* D. V. Frolov, "Semantika motiva kamnya v Korane", *Semantika obraza v literaturah vostoka*, Moskova, 1998, 102-120.

\*\* Dmitriy Vladimiroviç Frolov, Moskova Devlet Üniversitesine bağlı Asya-Afrika Ülkeleri Enstitüsünde faaliyet gösteren Arap Dili Bölümünün başkanlığını yürütmektedir. Makalenin Türkçeye çevrilmesi için e-posta ile olumlu görüş bildiren yazara bu vesileyle teşekkür ederim. (*Çeviren*)

<sup>1</sup> Yakın bir zamanda yayımlanması gereken, 1995 yılı Ocak ayında sunduğumuz "Eski Ahit'in Beş Kitabında Taş Motifi" adlı bildirimiz de bu konuyla ilgilidir.

<sup>2</sup> Örnek olarak, *Eski Ahit*'te en sık geçen recm motifi, *Yeni Ahit*'te fiilen yalnız Yahudi toplum hayatından bir iz olarak ortaya çıkmaktadır; Tanrı'ya ve Onun tarafından seçilene münacat için özel olarak tahsis

Öncelikle bizim için incelemenin hareket noktası olan genel tabloyu vereceğiz (motifin adından sonra ayrıca içerisinde mezkûr kavramı ifade eden türemiş sözcüğün Arapça kökü verilmektedir). Motiflerin içinde geçtiği metin parçaları, bizim tarafımızdan Kur'ân metninin iç kronolojisine göre bölümlenerek tabloda üç döneme ayrılmıştır:

a. Yeni dinin tebliğinin büyük ölçüde Arap geleneğine dayandığı, Kur'ân metninin ise, Yahudi ve Hıristiyan gelenekleri ile yakın tanışıklığını henüz ibraz etmediği Erken Mekke dönemi.

b. Yeni dinin, Ortadoğu'nun din tarihi çerçevesine son evrenin temsilcisi olarak yerleştiği, Kur'ân metninin ise, İncil'de geçen ve uygun şekilde işlendikten sonra yeni dinin kuruluşunda "yapı malzemesi" olarak kullanılacak olan çok sayıdaki imgeleri, telmihleri ve hikâyeleri kendinde topladığı Geç Mekke dönemi.

c. Yeni dinin "kendi kaderini tayin hakkı"nın tespit edildiği, Yahudilik ve Hıristiyanlıkla ayrılmasının nihai olarak gerçekleştiği; Kur'ân metninde ise, yeni dini toplumun yaşamak zorunda olduğu Kanununun oluşturulması ve bu toplumun dış dünyayla ilişkilerini düzenleyecek olan ilkelerin belirlenmesiyle ilgili problemlerin öne çıktığı Medine dönemi.<sup>3</sup>

→

edilmiş (yazıt, mabet, anıt, sunak) bir malzeme olarak taş motifi, aynı şekilde *Eski Ahit* için fevkalâde önemliyken, *Yeni Ahit*'te seçilmiş halkın idraki ile bağlantılı olarak köklü bir dönüşüm geçirmektedir.

<sup>3</sup> Bu bölümlenme, esasen ilk kez H. Weil tarafından teklif edilmiş ve T. Néldeke ve R. Blasher gibi otoriteler tarafından da kabul edilmiş ve daha sonra az veya çok genel kabul görmüş olan klasik şemaya uygundur. Surelerin, "Şiirsel", "Rahmanî", "Peygamberî" ve "Medine" olmak üzere dört döneme ayrıldığı bu bölümlenmeye göre dağılımı, İ. Yu. Kraçkovskiy tarafından hazırlanmış olan "Kur'ân Tercümesi" kitabının standart bilimsel baskısının sonunda yer almaktadır. Bizim teklif ettiğimiz üç ögeli şema ile genel kabul gören dört ögeli şema arasındaki fark, "Rahmanî" ve "Peygamberî" surelerin, geç dönem Mekke surelerinin bulunduğu tek grupta birleştirilmiş olmasıdır. Bu şekildeki üç ögeli bölümlenme, bize göre, Muhammed'in yirmi yıldan fazla süren (610-632) peygamberlik görevi süresince Kur'ân metninin üslubundaki evrimin ve Kur'ânî öğretinin gelişim evrelerini daha net olarak belirlemeyi sağlayacaktır. Kur'ân Bölümlenmesi üzerine daha ayrıntılı bilgi için bk. *İslam İstoriografî çeskiye oçerki*, Moskova, 1991, 29-42.



Motif *	Erken Mekke Dönemi	Geç Mekke Dönemi	Medine Dönemi
recm (رحم)	81:25	11:91 15:17,34 16:98 18:20 19:46 26:116 36:18 38:77 44:20 67:5	3:36
balçıktan taşlarla recm (حجر)	105:4	11:82-83 15:74 52:32-34	8:32
taştan çıkan su (حجر)		7:160	2:60
taştan diriliş (حجر)		17:49-50	
taş kalpli (حجر)			2:74
cehennemin yakıtı olan taşlar (حجر) ve insanlar			2:24 66:6
iki yüzlü adam = yalçın kayalık (صفا)			2:264

İncil metinleri ile çalıştıktan sonra bu konuyu Kur'ân materyallerinde incelemeye başlayınca ilk göze çarpan şey, İslâm'ın kitabında "taş"tan nispeten az sayıda söz edilmesidir. Bunların toplam sayısı, yalnızca "Çıkış" kitabında "taş"lardan söz eden [parçaların]\*\* sayısına denk olacak şekilde 25'e ulaşır.

İkinci olarak dikkati çeken şey; İncil, Yahudi ve Hıristiyan gelenekleri ile yakın münasebetler öncesi Erken Mekke dönemine ait surelerde taşlardan nadiren söz edilmesi ve bunların da sadece "recm" motifine değinmesidir (105:4; 81:25). Parçaların büyük bir çoğunluğu (25 metinden 16 sı) ise, İncil materyallerinin aktif olarak benimsendiği Geç Mekke dönemi surelerinde yer alır. Eğer bunlara (Bedir savaşıdan önceye ait olan) Medine döneminin ilklerinden sayılan ancak Mekke

\* Bu sütunda Arap harfleri ile verilen kelime kökleri, orijinal metinde Latin harfleri ile yer almaktadır. (Çeviren)

\*\* Burada "parça" ile çevrilen söz, Rusça "kontekst" karşılığıdır. (Çeviren)

dönemine ait birçok konuyu da içine alan “Bakara”(2) suresinden dört parçayı da eklersek, o zaman Geç Mekke dönemine ve ona yakın olan parçaların sayısı, toplam parçaların %80’i olan 20’ye yükselir. “Bakara”dan başka diğer surelerdeki Medine dönemine ait parçalar, yine az sayıdadır (bunlar toplam üç tanedir, bununla birlikte ikisi yine “recm” motifini içerir).<sup>4</sup> Taşlardan bahseden parçaların üç farklı dönemde bu türden bir dağılımı, istatistik ilkelerine göre de tesadüfî sayılamaz. Sadece biçim ve niceliğe bağlı olan ancak sonradan başka bazı parçaların nitelik çözümlemesiyle de doğrulanan böyle bir çıkarım, Kur’ân’daki taş motifini bir Ortadoğu geleneğine yerleştirmekle eşanlamlı hâle geliyor.

Tablodan da görüleceği üzere, en sık kullanıma sahip olan, “recm” motifidir. Eğer farklı sözcük görüntüsünde karşımıza çıkan motifin bütün varyantları birlikte hesap edilirse, parçaların yarısından daha fazlası [“recm” motifine] denk gelmektedir (genel toplam olan 25’in 18’i, yani %70’ten fazlası). Bu durum şaşırtıcı sayılmaz, zira bu motif, sıklık bakımından Tevrat’ta da birinci sırada gelir. Fakat motifin somut uygulamaları ve yazılmış olduğu metnin bütünü açısından bakıldığında, İncil ile Kur’ân arasındaki fark çok büyüktür.

İncil’de ise “recm”; öncelikle, kutsal bir şeyi aşığılama, başka tanrılara tapınma, öğütleri çiğneme, bekâretini yitirme, insanları veya hayvanları katletme (örneğin *öküz öldüren*, Tevrat, Çıkış:21, 28-29) karşılığında törensel bir cezalandırmadır.

Motifin bir başka görünümü de peygamberin halk tarafından recmedilmesi tehdididir. Bu motif, Tevrat’ta Musa figürüyle bağlantılı olarak ortaya çıkar. Musa, iki şeyden korkmaktadır: a) Mısırlılar onu, dinlerini aşığıladı diye dögecekler (Çıkış: 8,26), b) İsrail halkı, kendilerini aldatılmış saydıkları için onu recmedecekler (Çıkış:17,4; Sayılar:14,10). Bu parçalara, İncil’in diğer kitaplarındaki çok sayıdaki örneği de eklemek gerekir.<sup>5</sup>

Motifin, daha eski ve aynı ortak Ortadoğu geleneğinden kaynaklanan bu iki versiyonuna bir örnek daha eklemek gerekiyor: “taşın silah olarak kullanılması”. Tevrat’ta, kavga sırasında sadece taşla (veya elle) vurmaktan (Çıkış 21,18; Sayılar 35,17) veya bir kimseye kazara fırlatılmış olan bir taştan (Sayılar 35,23) söz eden birkaç parça bulunmaktadır. Bundan sonra motif, Davud’la ilgili olan sapan konusunda ve daha sonra da taş atan mancınıklarla ilgili olarak devam eder.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Medine surelerinin, bulunduğu üzere çok uzun olduklarını ve toplamda Kur’ân metninin yarısından oldukça fazlasını oluşturduklarını hatırlatmak gerekir.

<sup>5</sup> Örnek olarak şu parçaları zikredebiliriz: (1. Samuel: 30,6) - Filistinliler, aralarında saklanmakta olan Davud’u recmetmek isterler. Ayrıca bk. (2. Samuel 16,6 ve 16,13); (2. Tarihler: 24,21) - Zekeriya peygamberin recmedilmesi; (Matta 23,37) ve (Luka 13,34) - Kendisine gönderilen resulleri recmeden Kudüs motifi; (Yuhanna 10, 31-33 ve 11,8) - Yahudiler, İsa’yı recmetmek isterler; (Resullerin İşleri 7, 58-59) - İstefanos’u recmederler; (Resullerin İşleri 14,5 ve 14,19) - Pavlus’un recmedilmesi.

<sup>6</sup> İncil’deki materyaller başka bir yazıda tarafımızdan ayrıntılı olarak incelenmiştir. Burada sadece, İncil’de bu motifin, farklı sözcük varyantlarıyla ifade edildiğini belirteceğiz. Bunlardan ikisinde, biri Kur’an’da da sıkça geçen özel bir fiil çiftiyle; üçüncüsünde ise, “taş” anlamındaki isimle kurulmuş bir deyimle ifade edilmiştir.

Kur'ân'da ise "recm" bir kez (!) bile, İslamî yasalara göre insanın insana uyguladığı törensiz bir cezalandırma olarak ortaya çıkmaz (*Yeni Ahit*'te de bu motifin hiç bulunmadığını hatırlatalım).<sup>7</sup> Aksine, İncil'deki 'halkın peygamberi recimle tehdit etmesi' motifi, kullanılmış ve hatta geliştirilmiştir. Kur'ân'da (recm motiflerinin hemen hemen yarısını oluşturan) altı parçadan dördü, Tevrat'taki peygamber\* imajlarıyla ilişkilendirilmiştir; üstelik bunlardan Musa ile ilgili olan bir motif, doğrudan İncil'deki bir olayın canlandırılmasından ibarettir.<sup>8</sup> İşte İncil'deki asıl bölüm:

"Firavun Musa'yla Harun'u çağırıp, "Gidin, bu ülkede Tanrınıza kurban kesin" dedi.

Musa, "Bu doğru olmaz" diye karşılık verdi, "Çünkü Mısırlılar Tanrımız Rabbe kurban kesmeyi iğrenç sayıyorlar. İğrenç saydıkları bu şeyi gözlerinin önünde yaparsak bizi taşlamazlar mı?" (Çıkış 8:25,26)\*

Kur'ân'da buna karşılık gelen bölüm şöyledir:\*\*

"*Andolsun, kendilerinden önce biz, Firavunun kavmini de imtihan etmiştik. Onlara: Allah'ın kulları! Bana gelin! Çünkü ben size (gönderilmiş) güvenilir bir resûlüm diye (davette bulunan) şerefli bir elçi gelmişti. Allah'a karşı ululuk taslamayın. Çünkü ben size apaçık bir delil getiriyorum. Ben, beni taşlamanızdan, benim ve sizin Rabbiniz olan Allah'a sığındım.*" (Duhan, 44:17-20)<sup>9</sup>

Motifin bu versiyonunun yaygınlık kazanmasındaki hareket noktasının, tam olarak Musa ile alâkalı bu metin olduğunu varsaymak mümkündür. İncil hikâyelerinin Kur'ân'da işlenişi, temel olarak, geçmiş peygamberler hakkında ve bizzat Muhammed'in peygamberlik misyonuna uygun kıssaların, yapılarına göre aynı tür içinde yoğunlaştırılması ve tipikleştirilmesi şeklindedir: "Peygamber insanlara yönelir, halk onu kabul etmez, şiddet uygulamakla tehdit ederler, fakat Tanrı, elçisini

<sup>7</sup> Sadece bir parçada kanunla yerleştirilmiş olan recm cezası dile getirilir, fakat bu parça da [recm cezasını] fiili olarak lağvetmektedir (Yuhanna 8,3-11): "Din bilginleri ve Ferisiler, zina ederken yakalanmış bir kadını getirdiler ve onu orta yere çıkararak Ona: "Öğretmen, bu kadın tam zina ederken yakalandı" dediler. "Musa, Yasada bize böyle kadınların taşlanması buyurdu, sen ne dersin?" dediler. Bunları, Onu suçlayacak bir şeyler bulmak amacıyla, Onu ayartarak söylüyorlardı. Fakat İsa aşağıya eğilmiş, onları umursamadan parmağıyla toprağa yazı yazıyordu. Durmadan aynı soruyu sormaları üzerine doğruldu ve "İçinizde kim günahsızsa, ilk taşı o atsın!" dedi. Sonra yine eğildi, toprağa yazmaya başladı. Bunu işittikleri zaman, vicdanları rahatsız oldu ve başta yaşlılar olmak üzere, birer birer dışarı çıktılar; İsa ve ortada duran kadın yalnız kaldılar. İsa doğruluk ve kadından başkasını görmeyince ona: "Kadın, nerede seni suçlayanlar? Hiçbiri seni yargılamadı mı?" diye sordu. Kadın, "Hiçbiri, Efendim" dedi. İsa, "Ben de seni yargılamıyorum" dedi. "Git, artık bundan sonra günah işleme!"

\* Orijinal metinde *patriarhov* (patrikler) olarak geçmektedir. Buradan itibaren çeviride *peygamber* olarak geçecektir. (Çeviren)

<sup>8</sup> Bütün bu parçalar yalnızca, Kur'ânî vahyin aktif bir biçimde İncil'deki malzemeyi özümsemeye ve işlemeye başladığı Geç Mekke dönemi surelerinde ortaya çıkar, Erken Mekke dönemi surelerinde ise motifin bu versiyonu görülmez.

\* İncil'den alınan metinlerin Türkçesi <http://bibleonline.ru/bible/tur/> sitesinden aktarılmıştır. (Çeviren)

\*\* Kur'ân'dan alınan metinlerin Türkçesi <http://www.diyanevakfi.org.tr/meal/mealindex.htm> sitesinden aktarılmıştır. (Çeviren)

<sup>9</sup> İki metin arasındaki dikkate değer bir farkı kaydedelim: İncil'de Musa, Firavuna hitap ederken "bizim Tanrımız" der, Kur'ân'da ise, adı açıkça söylenmese de Musa, "benim ve sizin Tanrınız" demektedir.

korur ve halkı cezalandırır". Bu çerçeveye uygun olmayan detaylar kaldırılmış, eksik olanlar ise ilâve edilmiştir.<sup>10</sup> "Recm" motifi, kıssanın içeriğiyle bağdaştırılmış, onun dokusuna katılmış ve bu yolla diğer İncil karakterlerinin hikâyelerinde, bizzat İncil'de bu kişilerle bağlantılı olarak "taş"tan bahsedilmemesine rağmen, tekrar edilmiştir.

Örneğin, Nuh'la ilgili olarak Kur'ân'da aktarılan rivayetlerden birinde "recm" motifi görünüyor:

*"Nuh kavmi de peygamberleri yalancılıkla suçladılar. Kardeşleri Nuh onlara şöyle demişti: (Allah'a karşı gelmekten) sakınmaz mısınız? Bilin ki ben, size gönderilmiş güvenilir bir elçiyim. Artık Allah'a karşı gelmekten sakının ve bana itaat edin. ... Dediler ki: Ey Nuh! (Bu davadan) vazgeçmezsen, iyi bil ki taşlanmışlardan olacaksınız! ... Bunun üzerine biz onu ve beraberindekileri, o dolu geminin içinde (taşıyarak) kurtardık. Sonra da geri kalanları suda boğduk." (Şuara, 26:105-120)*

Bu motif İbrahim ile bağlantılı olarak da ortaya çıkıyor, fakat bu sefer tehlike tam olarak halktan değil, kendi babasından kaynaklanıyor ve kıssa, babanın cezalandırması ile değil, oğulun kendisini affetmesi ricasıyla sona eriyor:

*"Kitap'ta İbrahim'i an. ... Bir zaman o babasına dedi ki: Babacığım! Duymayan, görmeyen ve sana hiçbir fayda sağlamayan bir şeye niçin taparsın? Babacığım! Hakikaten sana gelmeyen bir ilim bana geldi. Öyle ise bana uy ki seni düz yola çıkarayım. ... (Babası:) Ey İbrahim! dedi, sen benim tanrılarımın yüz mü çeviriyorsun? Eğer vazgeçmezsen, andolsun seni taşlarım! Uzun bir zaman benden uzak dur! İbrahim: Selâm sana (esen kal) dedi, Rabbimden benim için mağfiret dileyeyeceğim. Çünkü O bana karşı çok lütüfkârdır." (Meryem, 19:41-47)*

Bu kıssalardaki pek çok öge, İncil metniyle örtüşmekle beraber, İncil'de hiçbir yerde "recm"e rastlanmaz.<sup>11</sup>

Analiz ettiğimiz grupta iki parça daha vardır. Biri, üçüncü bir resul tarafından "desteklenen" iki resul hakkındadır.

*"Onlara, şu şehir halkını misal getir: Hani onlara elçiler gelmişti. İşte o zaman biz, onlara iki elçi göndermiştik. Onları yalanladılar. Bunun üzerine üçüncü bir elçi gönderdik. Onlar: Biz size gönderilmiş Allah elçileriyiz! dediler. ... (Bunun üzerine onlar:) Doğrusu siz bize uğursuz geldiniz. Eğer bu işten vazgeçmezseniz, andolsun sizi taşlarız. Ve bizden size mutlaka fena bir kötülük dokunur, dediler." (Yasin, 36:13-18)*

İ. Yu. Kraçkovskiy tefsirinde, kaynaklarda dile getirilmiş olan bir düşünceyi aktarmaktadır: "Bu parça *Yeni Ahi't*teki bir olayın (Resullerin İşleri, 11,27-30; 21,10 vd) canlandırılmasını içermektedir." Ancak Kur'ân'daki bu pasajda, *Eski*

<sup>10</sup> İncil'de adı geçen peygamberlerin Kur'ân'daki imajları hakkında ilginç detaylar için bk. M.B. Piotravskiy, *Koraniçeskie skazaniya*. (Kur'ân Menkıbeleri, Moskova, 1991) Ayrıca: Moskova Devlet Üniversitesi Asya Afrika Ülkeleri Enstitüsü Arap Filolojisi Bölümünde 1990'lı yılların başında K. Kornienko, "Peygamberlerin Kur'ân'daki İmajları" başlıklı bitirme tezini savunmuş; tezde, geçmiş peygamberler hakkındaki kıssaların, Kur'ân metninde nasıl tekâmül ettirilmiş olduğunu incelemiştir.

<sup>11</sup> Musa'ya kadar geçen bütün peygamberler içerisinde "taş" motifine yalnızca Yakub(İsrail) hikâyesinde rastlanır; fakat "recm" motifi, Çıkış (8:26) bölümünden önce hiç geçmez.

*Ahit*'te geçen "Mamre adlı meşelikte Tanrı'nın İbrahim'e 'üç kişi suretinde' görünmesi" hikâyesinin bir yansımasını görmek, hiç şüphesiz, mümkün görünmektedir (Tekvin, 18. Bölüm)<sup>12</sup>; daha sonra bunlar iki kişi olarak Lut şehrine yönelmişlerdir (Tekvin, 19. Bölüm). Lut şehrinin yok edilmesiyle ilgili hikâyedeki genel karakter, Kur'an'daki söz konusu parça ile daha çok uyuşmaktadır; zira her iki yerde de inançsızlara gönderilen elçilerden bahsedilmektedir; fakat yukarıda adı geçen *Yeni Ahit*'ten parçalarda ise, aynı dinden insanlara gönderilen elçiler söz konusudur. Ayrıca, İbrahim'in Lut şehrinin savunması motifi, Kur'an'daki "şehrin öbür ucundan bir adam" motifinde açıkça görülmektedir (Yasin, 36:20-28). Resullerin İşleri bölümünde bulunmayan ve bir yerde iki, bir yerde üç olan elçilerin sayısının değişmesi gibi bir detay bile örtüşmektedir. "Recm" motifi de ne *Eski* ne de *Yeni Ahit*'teki benzer yerlerde geçmez.

Fakat bir sonraki parçanın, uykuya dalıp birkaç yüzyıl sonra dirilen yedi genç hakkındaki geç dönem Hristiyan efsanesiyle gerçekten belli bir bağlantısı vardır. İslam'ın ortaya çıkışından önce Ortadoğu'da çok yaygın olan bu hikâye, Kur'an metnine *mağara insanları* (ashabu'l-kehf) ile ilgili hikâye olarak girmiştir. Bu hikâyenin Kur'an versiyonunda (Kehf, 18:9-25) "recm" motifi tekrar ortaya çıkar. Gençler dirildikten sonra Tanrı onları uyarır:

*"...Onlar eğer size muttali olurlarsa, ya sizi taşıyarak öldürürler veya kendi dinlerine çevirirler ki o zaman ebediyyen iflah olmazsınız."* (Kehf, 18:20)

Bu grubun son parçası, artık bizi İslamiyet öncesi Arabistanına götürmektedir ve Kur'an'da adı geçen Arap peygamberlerden biri olan Şuayb ile alakalıdır. O, kendi halkı olan Medyenlilere gönderilmişti fakat onlar Şuayb'ı kabul etmediler ve bu yüzden yok edildiler, yalnızca Şuayb ve onunla birlikte inanmış birkaç kişi kurtuldu. (7:85-93; 11:84-95; 26:176-189; 29:36-37; ayrıca bkz. 15:78; 38:12; 50:13). Şuayb kıssasındaki açıklamalardan birinde Medyenliler onu "recmetmekle" tehdit ederler:

*"Dediler ki: Ey Şuayb! Söylediklerinin çoğunu anlamıyoruz ve içimizde seni cidden zayıf (âciz) görüyoruz! Eğer kabilen olmasa, seni mutlaka taşıyarak öldürürüz. Sen bizden üstün değilsin."* (Hud, 11:91)

Şuayb kıssasında Lut kıssası ile paralellik vardır ve Kur'an'da her iki peygamberin birlikte anılması ve Kornienko'nun verdiği bilgilere göre, aynı kalıcı silsileye dâhil olmaları tesadüfi değildir.<sup>13</sup> Şuayb'la ilgili bir parça daha bizim konumuzla ilgilidir, fakat ondan daha sonra bahsedeceğiz.

Yukarıda sıralanan bütün parçalarda "recm", kökeni(*r-g-m*) ortak Sami dillere giden Arapça *racama* fiiliyle ifade edilmektedir.<sup>14</sup> Aynı kökten gelen benzer bir fiil, hem İncil İbranicesinde hem de diğer Sami dillerde "recm" kavramını ifade eder. Ancak Arapça fiilin Kur'an'daki kullanımının ve anlamının tekbiçimliliği, İn-

<sup>12</sup> Bu olay, Andrey Rublev'in ünlü "Troitsa" eserinde tasvir edilmiştir.

<sup>13</sup> Kur'an'da Şuayb ve Lut'un isimleri arasındaki bu bağ, iki peygamber hakkındaki kıssanın Yeni Ahit'le değil, Eski Ahit'le ilgili bir canlandırma olduğuna dair bir başka delil olarak ortaya çıkmaktadır.

<sup>14</sup> Arapça *c* sesi, ortak Sami dilinin *g* fonemine karşılık gelir.

cil’de bu kavram için kullanılan çok çeşitli ifadelerle net bir biçimde zıtlık göstermektedir; İncil’de bu anlamda bir değil iki eşanlamlı fiile rastlanılır: *ragam* ve *şaqal*; üstelik özellikle Kur’an’da geçmeyen ikinci fiil, Yahudi kanunlarının öngördüğü törensel cezalandırmaların ortak adı haline gelmiştir.<sup>15</sup>

Bu fiillerin kullanıldığı yapılar da değişiktir. Mesela, Çıkış kitabında “*şaqal*” fiili, yalnız kendi biçimsel anlamını ifade eder ve “taşla” (*be-avanim*) gibi bir tamlayıcıya ihtiyaç duymaz, örneğin bk. Çıkış, 8:26; 17:4; 19:13; 21:28-29; Tesniye kitabında ise bu fiil, vasıta halinde bir tümleçle birlikte kullanılmaktadır (Tesniye, 13:10; 22:21,24). “*Ragam*” fiili için de durum böyledir. Levililer ve Sayılar kitaplarında bu fiil, bazen *be-avanim* tümleciyle (Levililer, 20:2,27; Sayılar, 14:10; 15:35-36), bazen tümleçsiz (Levililer, 24:14), Tesniye kitabında ise, yalnızca tümleçle birlikte (Tesniye, 17:5; 21:21) kullanılmaktadır.

Bu iki İbranice fiilin taşıdığı “*recm*” anlamının, asli olmadığına dair bir izlenim ediniyoruz; çünkü bu anlam, dinin belirlediği sağlam ve kararlı geleneği yansıtan vasıta halindeki bir tümleçle kullanılan sabit ifadenin derece derece kısaltılmasından oluşmuştur.<sup>16</sup> Kur’ân’da ise “seçilmiş” yegane fiil olan (*racama*), “*recm*” anlamını ifade etmek için vasıta halindeki hiçbir tümlece ihtiyaç duymayan adeta hazine ve işlenmiş bir biçimde kullanılmıştır.<sup>17</sup>

Kur’ân’da bu motife ait (inançsızlar, kutsal şeyleri aşağıladığını veya atalarının dininden uzaklaştığını iddia ederek Tanrı’nın elçisini “*recm*” ile tehdit ederler) versiyonların geçtiği bütün parçaların analizi ve yine onun sözlü ifade biçimi, bu geleneğin Arabistan’da bilinmekte olduğunu gösteriyor; ancak Kur’ân’da, İncil zamanı ile sıkı sıkıya alâkalı, yabancı ve ödünçleme bir gelenek gibi kabul görmektedir. Ortaya çıkışı bakımından yegâne Hıristiyan metni (yedi uyur gencin hikâyesi), tarihi bakış açısına uygun olarak bu geleneği, Hıristiyanlara karşı [bir uygulama olarak] değerlendirmektedir.<sup>18</sup>

*Eski Ahi’t*teki karakter listesi bir hayli önemlidir (Nuh, İbrahim ve Lut: 2 kez, Musa), üstelik bu peygamberlerin adının geçtiği Tevrat metninde benzer bir motif,

<sup>15</sup> Bu fiillerin kullanılmasında bizim tespit edebildiğimiz yegâne düzen, metnin içeriğinin yakın veya benzer olduğu durumlarda bile farklı kitapların farklı fiilleri tercih etmesidir. Çıkış kitabında yalnızca *şaqal*, Levililer ve Sayılar kitaplarında ise yalnızca *ragam* kullanılmıştır; Tesniye kitabında ise, bu kitabın sonradan gelen, tamamlayıcı karakterine uygun olacak şekilde iki fiil de bulunmaktadır.

<sup>16</sup> Eski çağlarda Ortadoğu’da ve Yahudiler arasında “*recm*” geleneğinin tarihi meselesini araştırmak, tıpkı aynı kökten gelen fiillerin diğer Sami dillerdeki anlamını incelemek gibi, bizi konumuzdan çok uzaklaştırır; bu sebeple sadece şu konuya işaret edeceğiz: Habeş dilinde *r-g-m* kökünden gelen fiil, “lanet okumak, beddua etmek”; Akkad dilinde, “hukuki suçlamada bulunmak”; Ugarit dilinde, sadece “söylemek, haber vermek” anlamlarına gelmekteydi. bk. Mayzel, S.S. *Puti razvitiya kornevogo fonda semitskih yazıkov*. (Sami dillerin temel söz varlığının gelişme yolları) Moskova, 1983, 201-203. Çoğunlukla vasıta halindeki bir tümleç olmadan kullanılan *şaqal* fiilinin aksine *ragam*’ın sadece bir kez bu şekilde tümleçsiz olarak görüldüğünü de belirtmek gerekir.

<sup>17</sup> Arapçada *r-c-m* kökünden “taş” anlamına gelen isimlerin varlığına da işaret etmeliyiz, örneğin “mezar taşı” anlamında *racam*, *ricâm* (S. S. Mayzel, 201). Ayrıca açıklamalı Arapça sözlüklere de bk. örneğin Lisânü’l-arab’da, *racama* fiili “taşlamak” (*el-remy bi’l-hicare*), “taşlayarak öldürmek” (*el-qatl bi’l-hicare*), fakat aynı zamanda “beddua etmek” (*el-la’n*) anlamlarında açıklanmaktadır.

<sup>18</sup> Efsanenin ilk Hıristiyan versiyonunda “*recm*” motifinin bulunup bulunmadığını kontrol etme imkânımız olmadı.

sadece Musa ile alâkalı olarak geçer, hem de birçok kez. Eğer *Eski Ahit* peygamberleri arasında Geç Mekke dönemi surelerinde ana figür olan Musa'nın kıssası, yukarıda söylediğimiz gibi, Kur'ân'da bu motifin tipikleşmesi için kaynak görevi görmüşse, o zaman motifin ayrılma merkezi Musa'nın kıssasından, Lut ile çağrışımsal olarak bağlı bulunan Arap peygamber Şuayb'ın hikâyesinin de eklendiği İbrahim ve Lut'un kıssasına [doğru] yer değiştirmiştir. Vurgulamanın bu şekilde yer değiştirmesi hiç de tesadüfî görülmemektedir, zira bu durum, Musa yerine İbrahim'i öne çıkaran geç dönem surelerin genel eğilimi ile uyum içerisindedir.

"Recm" motifinin Geç Mekke ve Medine dönemlerine ait yedi metinde görülen<sup>19</sup> başka bir versiyonu olan (Tanrı'nın şeytan ve cinleri cezalandırması) orijinaldir ve İncil'le hiçbir paralellik içermez. [Motifin bu versiyonu] İslâm geleneğinde, Müslümanların hacc törenleriyle alâkalı belli başlı âdetlerde ve Kur'ân okuma ritüellerinde şeytanın kalıplaşmış sıfatının kaynağı olmuştur. Fakat motifin, İncil dışında bir kaynağa sahip olduğu anlaşılan bu versiyonunun tamamen İncil'le alâkalı bir temayla (insanın yaratılışı ve [ilk] itaatsizliği) bağlantılı olarak Kur'ân'a yerleştirilmiş olması, ilginçtir.<sup>20</sup> Bu hikâyenin Kur'ân versiyonuna, insanın itaatsizliği ve cennetten kovulmasının öncü hikâyesi olan İblisin Âdem'e secdeyi reddettiği ve "kovulan melek" olduğu bölüm eklenmiştir. Bu ekleme olay çerçevesinde de Kur'ân'da recm motifi ortaya çıkmıştır, [ancak bu motife] tufan devrine kadar İncil'de hiç rastlanmaz. İblisin kovuluş hikâyesiyle birlikte bizi ilgilendiren motif, Kur'ân'da iki kez açıklanmaktadır. İşte bu anlatılar:

*"Hani Rabbin meleklerle demişti ki: "Ben kupkuru bir çamurdan, şekillenmiş kara balçıktan bir insan yaratacağım. Ona şekil verdiğim ve ona ruhumdan üflediğim zaman, siz hemen onun için secdeye kapanın! Meleklerin hepsi de hemen secde ettiler. Fakat İblis hariç! ... Ben kuru bir çamurdan, şekillenmiş kara balçıktan yarattığın bir insana secde edecek değilim, dedi. Allah şöyle buyurdu: Öyle ise oradan çık! Artık recmedildin(kovuldun)! Muhakkak ki kıyamet gününe kadar lânet senin üzerine olacaktır! (İblis) dedi ki: Rabbim! Beni azdırmana karşılık ben de yeryüzünde onlara*

<sup>19</sup> Weil-Nöldeke'nin tasnifine göre Erken Mekke dönemi sureleri (şüursel) içerisinde yegâne parça Tekvir suresi, 25. ayettir (81:25). Fakat İ. Yu. Kračkovskiy'in tefsirinde belirttiği gibi, bu sure İslâm araştırmacılarının çoğunluğu tarafından Erken Mekke dönemi sureleri arasında en sonuncusu, hatta Erken ve Geç Mekke dönemleri arasındaki sınırdaki bulunan ve pek çok kişi tarafından daha geç dönemlere tarihlendirilen 53. sureye eklenmiş kabul edilmektedir. Bell ise, 15-29. ayetlerin bugün bize ulaşmış biçimlerini, 53. sureyle uyumlu hâle gelmeleri için Medine dönemindeki işlemenin neticesi kabul etmektedir. Her halükârda bizi ilgilendiren ayeti (81:25) ve Şeytanın orada ortaya çıkan unvanını (taşlanmış "racîm") erken dönemlere ait saymak için çok az kanıt vardır.

<sup>20</sup> Hezekiel peygamberin kitabında, Kral Tira hakkındaki kehaneti içeren 28. bölüm, bir bakıma motiflerin bu türden bağlantısı ile paralellik gösterir, fakat bazı bölümleri daha çok "kovulan melek" hakkındaki hikâyeyi hatırlamayı gerekli kılıyor: "(13) Sen Tanrının bahçesi Aden'deydin. Yakut, topaz, ay taşı, sarı yakut, oniks, yeşim, lacivert taşı, firuze, zümrütle, çeşit çeşit değerli taşla bezenmiştin. Kakma ve oyma işlerin hep altındandı. Bunlar yaratıldığın gün hazırlanmışlardı. (14) Meshedilmiş, koruyucu bir Keruv olarak seni oraya yerleştirdim. Tanrının kutsal dağındaydın, yanan taşlar arasında dolaştın. (16)... ve günah işledin. Bu yüzden kirlili bir şey gibi seni Tanrının dağından attım, yanan taşların arasından kovdum, ey koruyucu Keruv. (17) Güzelliğinden ötürü gurura kapıldın, görkeminden ötürü bilgeliğini bozdun. ..."

(günahları) süsleyeceğim ve onların hepsini mutlaka azdıracam! Ancak onlardan ihlâşlı kulların müstesna.” (Hicr, 15:28-40)

“Rabbın meleklerle demışti ki: Ben muhakkak çamurdan bir insan yaratacağım. Onu tamamlayıp, içine de ruhumdan üfürdüğüm zaman, derhal ona secdeye kapanın! Bütün melekler toptan secde ettiler. Yalnız İblis secde etmedi. O büyüklük tasladı ve kâfirlerden oldu. ... İblis: Ben ondan hayırlyım! Beni ateşten yarattın, onu çamurdan yarattın, dedi. Allah: Çık oradan (cennetten)! Sen artık recmedilmiş (kovulmuş) birisin, ceza gününe kadar lânetim senin üzerindedir! buyurdu. ... İblis: Senin mutlaka kudretine andolsun ki onlardan ihlâsa erdirilmiş kulların bir yana, hepsini mutlaka azdıracam, dedi.” (Sad, 38:71-83)

İkinci metin, hikâyenin genel yorumu için önemli olan ilâve detaylar içerir.<sup>21</sup>

Böylelikle, İslami gelenekte şeytanla “özdeşleşmiş” olan sıfat,<sup>22</sup> ilk olarak Allah’ın hitabında görülür ve Kur’ân metninde daimi bir özellik kazanır. Bu sıfat üç kez bizzat şeytanla ilgili olarak geçer:

a. Meryem’i doğuran İmran’ın karısı, Yahya’nın anası,<sup>23</sup> adeta İslami bir formülü dile getirerek konuşur:<sup>24</sup> “Ona Meryem adını verdim. Kovulmuş(recmedilmiş) şeytana karşı onu ve soyunu senin korumanı diliyorum, dedi.” (Ali İmran, 3:36)

b. Muhammed’e hitap ederek Allah, kuralın tarzını tespit eder: “Kur’ân okuduğun zaman o kovulmuş(recmedilmiş) şeytandan Allah’ın himayesini (ista’iz) iste!” (Nahl, 16:98)<sup>25</sup>

c. Bizzat Kur’ân hakkında söylenir: “O lânetlenmiş(recmedilmiş) şeytanın sözü de değildir.” (Tekvir, 81:25)

Eğer İblis’e [verilen] sıfatın kaynağı olan hikâye *Eski Ahit* metnine dâhil edilmiş ise, o zaman bizzat bu lakabın Kur’ân’da kullanılmasının, (aslen hiçbir recm motifinin bulunmadığı) *Yeni Ahit* metni ile bağlantılı olduğunu belirtmek gerekir. Böylece, daha önce tahmin ettiğimiz gibi İncil’den başka kökenleri olan şeytanın “recmi” motifi Kur’ân okuyan Müslüman için, hem Yahudilik hem de Hristiyanlık dinleriyle alâkalı gibi görünür. Başka bir ifadeyle motif, bizzat Kur’ân’ın son dönem

<sup>21</sup> İblis’in itaatsizlik hikâyesi bir öğede Yeni Ahit’te mevcut olan “kendiliğinden yüce ve başkalarından daha asil bir nesnenin var olmadığı” tasavvuruna çok yakın gelmektedir. Kimin asil kimin düşkün olacağına her seferinde Tanrı’nın iradesi karar verir. Ancak Yeni Ahit’te bu bakış açısı daha çok taş ile alakalıdır, Kur’an’da balçığı da kapsar.

<sup>22</sup> Mekke’deki hacc törenlerinde Mina’da taş atmak da vardır; [orada] atılan her bir taş şeytana isabet eder.

<sup>23</sup> Kur’an’da Zekeriya’nın karısı ve Yahya’nın annesi, İncil’de olduğu gibi Elizabet değil, Meryem’dir. kış. Luka, 1. Bölüm. Bu durum eskiden beri İslam araştırmacılarının dikkatini çekmiş ve pek çok yoruma sebep olmuştur. Sadece şu kadarını belirtelim: İki kadının adını bir yerde birleştirmek ancak Luka’nın İncil metnini esas alarak yapılabilir, zira Yahya’nın doğuş hikâyesi ile Meryem’in müjdesi [Hz.İsa (Çeviren)] yalnız bu İncil’de aynı bölüm içinde anlatılmıştır, üstelik iki olay arasında bir dizi paralellik görmek de mümkündür. Bu birleştirmenin kaynağı, İncil’deki olaylarla ilgili konular arasındaki paralelliğin hiç de açık olmadığı herhangi bir sözlü anlatı değil, özellikle yazılı bir metin olmalıdır.

<sup>24</sup> Böyle bir olay, Luka’nın İncilinde yoktur.

<sup>25</sup> Bu ayet, müslümanlar için Kur’an okumadan önce telaffuz edilmesi zorunlu bir uygulamanın esası olmuştur: “Taşlanmış (recmedilmiş) şeytandan Allah’a sığınırım” (e’uzu bi-llahi min eş-şeytan ir-racim).



Mekkî surelerde nihai bir halka olarak kaydedildiği Yakınoğu'nun tek tanrılı dinleri çerçevesine yerleştirilmiştir. İslami yenilik, önceden yerleşmiş olanın yenilenmesi olarak karşımıza çıkar. Biz yine burada, motifin bir önceki versiyonunun üretilmesinde [yer alan] eğilimi görürüz: "Farklı türden yani İncil'e (*Eski ve Yeni Ahit*) ait olan ve olmayan olay ve imajların aktif bir şekilde işlenmesine ve yeniden yorumlanmasına muhtaç olan unsurları, organik bir alایش haline getirmek için bilinçli bir gayret".

Bu sıfat iki kez bizzat şeytana değil, şeytanlara yani cinlere hitabendir:

a. İblis'in kovulması ile ilgili hikâyenin versiyonlarından birini aldığımız "el-Hicr" suresinin başka bir yerinde Allah der ki: "*Andolsun, biz gökte birtakım burçlar (takımyıldız - D.F.) yarattık ve seyredenler için onları süsledik. Onları, taşlanmış (kovulmuş) her şeytandan koruduk.*" (Hicr 15:16-17)

b. *Yıldız ve şeytan* motiflerinin bir araya getirildiği ve az önce alıntılanmış olan metni hatırlatan sözler Allah tarafından "Mülk" suresinde ifade edilmektedir: "*Andolsun ki biz, (dünyaya) en yakın olan göğü kandillerle (yıldızlarla - D. F.) donattık. Bunları şeytanlara (İ. Yu. Kraçkovskiy "dyavolov" sözcüğünü kullanmıştır - D.F.) atış (rucüman) taneleri yaptık ve onlara alevli ateş azabını hazırladık.*" (Mülk 67:5)

En son parçada çok ilginç bir kavram ortaya çıkıyor: Kayan yıldızlar (meteorlar), şeytanların taşlanmasına hizmet ederler.<sup>26</sup> Bildiğimiz kadarıyla İncil'de yer almayan<sup>27</sup> bu kavram, Kur'an'daki orijinal motiflerden biriyle daha köprü kuruyor: Tanrı'nın öfke ve cezasının bir aracı olarak gökyüzünden atılan "kilden taşlarla" taşlama motifi. Bu motif de oldukça sık geçmekte, Kur'an'da toplam olarak beş yerde rastlanmaktadır. Bu parçalar grubunu münferit bir motif halinde tespit etmeye bizi mecbur eden durum şudur: Bir önceki motif için anahtar konumda olan *racama* fiiline bu parçalarda bir kez bile rastlanmıyor. Bu parçalardaki temel sözcüksel öge, fiil değil isim olarak karşımıza çıkıyor: *hacar* "taş" Sami dillerde yaygın olan *h-g-r* kökündendir ve İncil'de, ortak Sami dilin yaygın olan bir başka *a-b-n* köküne giden *even(avanim)* "taş" sözünün Kur'an'daki alternatifidir.<sup>28</sup>

"Kilden taşlarla" recmetmek motifinin Kur'an için, *racama* fiiliyle kullanılan motif versiyonundan çok daha erken bir döneme ait olduğu anlaşılıyor, zira bu

<sup>26</sup> Hatırlanacağı üzere, Mekke'deki hacc esnasında bir ihtiram objesi olan ve Kâbe'nin duvarında bulunan ünlü siyah taş, muhtemelen semavi (meteor) bir kaynaktır.

<sup>27</sup> Aşlında Hakimler kitabında bir epizot vardır: Yıldızlar göklerden savaşa katıldı. Göğü bir baştan öbür başa geçerken, Siseraya karşı savaştı (5,20). Tamamen aynı şekilde Ezra'nın "kutsal kitaplara girmeyen" Üçüncü kitabın 15. Bölümündeki kıyamet gününün tasvirinde Babil'e "dökülen" yıldızların tehditkâr imajı karşımıza çıkar (Ezra 3. Kitap, 15:39-44): "*ve her yere dökülecekler, yüce ve yüceltilmiş (bulutları), dehşetli yıldız, ateş ve doluyu, uçan kılıçları ve selleri ... yıldızları ve taşkın öfkesini dökülecek ona. Ve toz ve duman göğe kadar yükselecek ...*" Yeni Ahit'te de benzer bir parçada gökyüzünden düşen yıldızlar motifi ortaya çıkmaktadır. bk. Matta 24,29; Markos 13,25; Vahiy 6,13; 8,10 ("pelin" yıldızı), 12,4. Ancak bütün bu yıldızlar, şeytana değil, insanlara ve yeryüzüne düşmektedir.

<sup>28</sup> Hem İncil hem de Kur'an bu metin parçalarında kullanılan söz varlığında sınırlı bir tutarlılık ve tekbiçimlilik sergilemektedir: Yukarıda adı geçenler dışında "taş" anlamında başka herhangi bir isme rastlanmamaktadır.

[motif] grubunun "Fil" suresinde geçen ve "Ebrehe'nin Mekke'ye seferini<sup>29</sup> dile getiren" bir parçası, çok eskidir:

*"Onların üstüne sürü sürü kuşlar gönderdi. O kuşlar, onların üzerlerine pişkin kilden yapılmış taşlar (hicâretun min sicîl) atıyordu (ramâ)." (Fil, 105:3-4)\**

Musa'nın halefi ve döneminde vaat edilmiş topraklara çıkışın tamamlandığı Yeşu'nun kitabında, "fil sahipleri" konusuyla paralellik gösteren bir bölümün bulunması ilginçtir. Amurlularla yapılan savaştan bahsediyoruz (Yeşu, 10, 8-12):

*"Bu arada RAB Yeşu'ya, "Onlardan korkma" dedi, "Onları eline teslim ediyorum. Hiçbiri sana karşı koyamayacak." ... RAB İsraililerden kaçan Amurluların üzerine Beythoron'dan Azeka'ya inen yol boyunca gökten iri iri taşlar (dolu) yağdırdı. Yağan dolunun altında can verenler, İsraililerin kılıçla öldürdüklerinden daha çoktu. ..."*

Eski Ahit'teki hikâyede iki ögenin eksik olduğu hemen fark edilmektedir: Görünüşe göre, İncil dışı kaynağa sahip olan "kuşlar" ve "kilden taşlar". Eğer konuyla ilgili bu tek parçanın Kur'ân motifinin ortaya çıkışıyla alâkası olduğunu kabul edersek, o halde elimizde, İncil dışı ve İncil kaynaklı olup hususi İslami bir renge bürünmüş öğelerin organik alışımının bir örneği daha var demektir.

Motifin genişletilmesi, peygamberlerin recmedilmesi motifindeki tarza benzer olarak cereyan eder. İlk olarak (Musa'nın veya halefinin) "çıkış" vakasının geçtiği parçaya yerleştirilmiş olan motif, gene hem çok eski çağlara (İbrahim) hem de (bizzat Muhammed'in tebliğiyle ilişkili olan) çok yeni zamanlara doğru aynı anda hareket etmektedir. Böylece, iki devir arasında bir şekilde doğrudan bağlantı kurulmaktadır. Beş (!) metin parçasından üçü, bize göre yukarıda adı geçen Kur'ân metnine (36:13-28) de yansımış olan İbrahim ve Lut hikâyesi (Tekvin, 18-19) ile alâkalıdır:

a. *"İbrahim'in ağırlanan misafirlerinin haberi sana geldi mi? (Bunlar meleklerdi.) Onlar İbrahim'in yanına girmişler, selam vermişlerdi. İbrahim de selamı almış, içinden, "Bunlar, yabancılar" demişti. Hemen ailesinin yanına giderek semiz bir dana (kebabını) getirmiş, onların önüne koyup "Yemez misiniz?" demişti. Derken onlardan korkmaya başladı. "Korkma" dediler ve ona bilgin bir oğlan çocuğu müjdelediler. Karısı çılgık atarak geldi. Elini yüzüne çarparak: "Ben kısır bir kocakarıyım!" dedi. ... "Biz, dediler, suçlu bir kavme gönderildik." "Üzerlerine çamurdan taş(hicara min tin) yağdırmaya (arsala) (geldik)." (Bu taşlar,) aşırı gidenler için Rabbinin katında işaretlenmiş(musawwama) (taşlardır)." (Zariyat, 51:24-34)*

b. *"Onlara İbrahim'in misafirlerinden (meleklerden) de haber ver. Onun yanına girdikleri zaman, «selam» dediler. ... Dediler ki: "Biz, suçlu bir topluma (onları helâk etmeye) gönderildik. Ancak Lût ailesi hariç. Onların hepsini kurtaracağız. (Fakat Lût'un) karısı müstesna; ..." Böylece ülkelerinin üstünü altına getirdik. Üzerlerine*

<sup>29</sup> Bu sefer, aynı zamanda Muhammed'in doğduğu yıl olarak kabul edilen 570 yılına tarihlenmektedir.

\* Ayyette bu fiilin geniş zamanı *termihim* şeklinde geçmektedir. Sicîl sözcüğü ise Farsçadan Arapçaya geçmiş iki sözcüğün birleşiminden oluşmaktadır. "Seng" taş anlamında, "cîl" ise aslı "gîl" olan Farsça bir sözcüktür. (Kemal Tuzcu, *Araplarda Etimoloji Çalışmaları*, Nüsha (1) 2001 66-71) (Çeviren)

de balçıktan pişirilmiş taşlar (hicara min sicill) yağdırdık. (amtara)” (Hicr, 15:51-74)

c. “Emrimiz gelince, oranın altını üstüne getirdik ve üzerlerine (balçıktan) pişirilip (hicara min sicill) istif edilmiş (mandud) taşlar yağdırdık (amtara). (O taşlar:) Rabbin katında işaretlenerek (musawwama) (yağdırılmıştır). ...” (Hud, 11:82-83)

Yukarıda söylenenler ışığında, Lut ile Şuayb arasındaki çağrışımsal bağlantı şaşırtıcı değildir, çünkü bu Arap peygamberin kıssasına ait bir versiyonda, “taş” sözü kullanılmamakla beraber, çok benzer bir motif ortaya çıkmaktadır:

“Sen de ancak bizim gibi bir beşersin. Bil ki biz seni ancak yalancılardan biri sayıyoruz. Şayet doğru sözlülere isen, üstümüze gökten azap (kasf) yağdır (aşqata).” (Şuara, 26:185-187)

Motifin Arap “şeceresi” (İbrahim - Lut - Şuayb ...), doğrudan doğruya bizzat Muhammed’in peygamberlik misyonu devrine kadar ulaşır:

“Hani (o kâfirler) bir zaman da: Ey Allah’ım! Eğer bu Kitap senin katından gelmiş bir gerçekse üzerimize gökten taş yağdır yahut bize elem verici bir azap getir! demişlerdi.” (Enfal, 8:32)

Söz konusu motifin Lut kıssası ile bağlantısı, İncil metinleri ile desteklenmemiş gibi görünmektedir, zira Sodom ve Gomor’a Tanrı tarafından gökyüzünden gönderilmiş olan ceza, “kükürt ve ateş yağmuru” (Tekvin 19,24) şeklindeydi ve içinde taş bulunmuyordu. Genel olarak, taşın Tanrı’ya hoş gelen ve balçığın Tanrı’ya hoş gelmeyen (taş yerine kerpiçle yapılmış Babil kulesinin hikâyesini hatırlayalım, Tekvin 11, 3-8) nesnelere gibi açıkça birbirine muhalif görüldüğü İncil’de “kilden taşlar” motifi adeta imkânsızdır.

Kayan yıldız görünümündeki taşlarla şeytan ve cinlerin cezalandırılması ve pişmiş kilden yazılı taşlarla Tanrı’nın iradesine karşı çıkan insanların cezalandırılması motifleri, Kur’ân metnine Arap mitoloji mirasından geçmişe benzemektedir ve aynı kavram alanına denk düşerler.<sup>30</sup> Geçmişe anlatan hikâyelerde her zaman ortaya çıkan “peygamberlerin recmedilmesi” tehdidinden farklı olarak, bu motiflerin her ikisinin de doğrudan doğruya bizzat Muhammed’in dönemiyle ve Kur’ân’la özdeşleştirilmiş olması yani geçmişle değil şimdiki zamanla [ilişkilendirilmiş] olması tesadüf değildir.

Daha uzağa, çağlar öncesine bakarsak, o zaman “kilden taşlar” motifi (peygamberleri tehdit ve törensel cezalandırma motiflerinden farklı olarak) bizi Mısır’a ve vaat edilmiş topraklara değil, her şeyden önce “kilden taşlar”la yani üzerinde yazılar bulunan pişmiş kilden tabletlerle hatırlanan Mezopotamya’ya götürür.<sup>31</sup>

<sup>30</sup> Krs. Eyüb’ün kitabındaki (Kur’ân’da geçmeyen) parçada (Eyüp, 9,7), “Her şeye kadir olan Tanrı’nın yıldızlara mühür vurmasından” bahsedilir. Bir anlamda motifin bu iki versiyonunu, yukarıda bahsettiğimiz üzere İncil’de de geçen, bir silah olarak “taş” konusunun kendine özgü gelişimi olarak kabul edebiliriz.

<sup>31</sup> Mezopotamya’da taştan mühürlerle recmetme uygulamasının var olduğuna dair kanıtlar da bulunmaktadır. Buna benzer bir olaya dikkatimi çektiği için G. Kalinina’ya müteşekkirim: Akkadlı Sargon’un (M.Ö. 2316-2261) halefi Rimuş, kendisine yakın kişilerin düzenlediği bir komplo sonucunda taştan mühürlerle recmedilerek öldürülmüştü. bk. İstoriya Drevnogo Vostoka (Eskiçağ

→

Mezopotamya'da kil, örneğin Mısır'dakinden tamamen farklı bir konuma sahipti; ve Mezopotamya kültürüne yönelimin yer yer güçlü olduğu Kur'ân'da da kil, *Eski Ahit*'tekinden farklı olarak, fevkalade üstün bir konumdadır. Balçıktan yaratılmış olan insanın, ateşten yaratılmış olan kendisinden daha üstün olacağına inanmayan İblis'in kovulma hikâyesini hatırlamak yeterli olacaktır.<sup>32</sup>

Kur'ân'daki recm motifinin farklı yönlerini oluşturan canlandırmalar, hikâyeler ve imajlar karışımı, ona [Kur'ân'a] iki kutuplu belirgin bir yapı kazandırmaktadır: Bir yandan bu, inanmayanlar tarafından Tanrı'nın elçisine yöneltilen tehdit, diğer taraftan günahkârları, cinleri hatta bizzat İblis'i Tanrı'nın cezalandırmasıdır.<sup>33</sup>

Kur'ân'da recm motifinin incelenmesini sonuçlandırırken, homojen olmayan kaynakların bilinçli ve amaçlı bir şekilde işlenmesinin, sonuç olarak karmaşık fakat kendi içinde Arap zihniyetine uygun "mantıklı" bir yapısı olan, anlam açısından yekpare bir bileşiğin ortaya çıkmasına ve bunun doğal bir biçimde bütünüyle İslam inancına dâhil edilmesine sebep olduğunu bir kez daha tekrar edelim.

Recm motifinden farklı olarak, Kur'ân'da "taş"ın zikredildiği bütün parçalar, ilk bakışta çoğunlukla düzensiz(sistemsiz) gibi gelmektedir, çünkü motifle ilgili her bir versiyon en fazla bir iki parça metin ile temsil edilmektedir. Fakat bunlara daha dikkatli bakınca, durumun böyle olmadığı anlaşılmaktadır; üstelik, tıpkı "recm"de olduğu gibi Musa ile ilişkili bir İncil olayı, Kur'ân'daki yapının hareket noktası olarak karşımıza çıkmaktadır.

Geç döneme ait iki parça, İncil'deki ünlü bir olayın canlandırılmasıdır: Musa âsâsıyla *kayaya* vurur ve oradan su çıkar (Çıkış, 17,5-6):

→

*Şark Tarihi*) Moskova, 1979, 118-119. Ayrıca İran'daki Nanei tapınağında kral Antiohos'un ölümü ile ilgili hikâyeyi de karşılaştırmız (2. Makabiler, 1,12): "... kral yenilmez zannedilen ordusuyla birlikte Pers ülkesine geldiğinde, Nanei tapınağında rahiplerin düzenlediği hile yüzünden şaşkınlığa düştüler. Aslında, Antiohos onunla evlenmek niyetiyle söz konusu yere geldiğinde, yanındaki dostları da çeyiz olarak verilecek parayı almaya geldiler. Nanei rahipleri onları davet ettiler ve Antiohos bazılarıyla birlikte tapınağın içine girdi. Antiohos içeri girer girmez onlar da tapınağı kilitlediler ve çatıda gizli delikleri açarak oradan taş atmaya başladılar ve yanındakilerle birlikte lideri öldürdüler..." E. B. Smagina, "Pis'mo o gibeli tsarya Antioha vo vtoroy knige Makkaveyev" (Makkabi'nin ikinci kitabında kral Antiohos'un ölümüyle ilgili yazı) başlığıyla RGGU Şark Kültürü Enstitüsünde (Ocak 1995) (İ. M. Dyakonov'un 80. yaş gününe ithafen) düzenlenen "Eski Ön Asya: Tarih, Dil, Kültür" adlı konferansta sunmuş olduğu bildirisinde, Antiohos'un ölümüyle ilgili bu rivayetin diğer bütün rivayetlere ters düşmesinden hareketle, metninde yine olası bir Mezopotamya sınırlamasından söz ederek bu efsanenin daha eski bir kaynağının olduğu tahmininde bulunmuştur.

<sup>32</sup> Bununla bağlantılı olarak bizim tarafımızdan tespit edilen, Mısır'ın sembolü olarak "taş", Mezopotamya'nın sembolü olarak "kil" karşılaştırılmasının göze çarptığı çok dikkate değer bir Eski Ahit metnini gösterelim: "Tahpanhes'te Rab Yeremya'ya şöyle seslendi: Yahudilerin gözü önünde eline büyük taşlar al, Tahpanhes'te firavun sarayının girişindeki tuğla kaldırımın harcına göm. Onlara de ki, İsrailin Tanrısı, Her Şeye Egemen Rab şöyle diyor: İşte kulum Babil Kralı Nebukadnessar'ı buraya getirip tah-tını harca gömdüğüm bu taşların üzerine kuracağım. ... gelip Mısırı bozguna uğratacak." (Yeremya 43:8-11)

<sup>33</sup> Recm motifinin İncil'de de bir dereceye kadar çelişkili olduğunu hatırlatalım: Bir yandan "taşla vurmak" yasanın öngördüğü suçlardan biri sayılır; diğer taraftan, "recmetmek" belirli suçlar karşılığında aynı yasayla tespit edilmiş cezalandırma olarak karşımıza çıkar.

a. "Musa (çölde) kavmi için su istemişti de biz ona: Değneğinle **taşa** vur! demiştik. Derhal (taştan) on iki kaynak fışkırdı. Her bölük, içeceği kaynağı bildi. ..." (Bakara, 2:60)

b. "Biz İsrailoğullarını oymaklar halinde on iki kabileye ayırdık. Kavmi kendisinden su isteyince, Musa'ya, "Asanı **taşa** vur!" diye vahyettik. Derhal ondan on iki pınar fışkırdı. Her kabile içeceği yeri belledi. ..." (A'raf, 7:160)

Tevrat'ta bulunmayan, buna karşılık geç dönem İncil kitaplarında (sık sık kaya ile bir arada) ortaya çıkan taşın (örneğin bk. Zebur 77,15-16 ve 20; Zebur 113,8; Çıkış 48,21; Meseller 11,4; 3. Ezra'nın kitabı 1,20) kaya ile fevkalâde dikkate değer bir biçimde yer değiştirmesinden başka, İsrailoğullarının on iki su kaynağına karşılık gelen on iki kabilesi konusunun bu olaya katılmış olması da dikkati çekmektedir. Her iki seferde de motif, çöldeki [göçebe] hayat hakkındaki uzun bir hikâyeye, her şeyden önce onun bir parçası olarak yorumlanması gereken doğal bir şekilde eklenmiştir.

Bu ikisine, taş kalplilerden bahsedilen bir başka parça daha eklenebilir. Motif, içinden su kaynaklarının fışkırdığı taşlardan bahsedilen Musa'nın kıssasında yer almaktadır:

"(Ne var ki) bunlardan sonra yine kalpleriniz katılaştı. Artık kalpleriniz taş gibi yahut daha da katıdır. Çünkü taşlardan öylesi var ki içinden ırmaklar kaynar. Öylesi de var ki çatlar da ondan su fışkırır. Taşlardan bir kısmı da Allah korkusuyla yu-kardan aşağı yuvarlanır." (Bakara 2:74)

Tevrat'ta bulunmamakla birlikte, "taş kalpliler" motifi de İncil'dendir.<sup>34</sup> Yine biz, materyalin işlenmesinde aynı metodu görüyoruz. Taştan kalpler motifi, taştan çıkan su motifi ile kaynaşmakta ve Kur'ân'dan önce gelen kutsal kitaptaki yapının bütünü, sağlam bir temele kavuşmaktadır. Sonuçta, nesnelere Tanrı'yla münasebetlerine bağlı olarak kendi zıddına dönüşmesine dayanan çok tipik bir karşıtlık, Kur'ân'da tekrar ortaya çıkmaktadır: Allah'a isyankâr olan kalp, taşa dönüşür (yani canlı nesne, cansız bir nesne haline gelir), Allah'ın iradesine boyun eğen taşlar ise, suya dönüşür (yani burada aksine, cansız bir nesne olan taş, canlı bir nesnenin, suyun kaynağı olur<sup>35</sup>). Recm konusunda olduğu gibi yine, vaktiyle L. Massignon'un yazdığı üzere, Kur'ân'daki "karşıtlık diyalektiğinin" bir örneğini görürüz.

Canlı-cansız karşıtlığının işlendiği Bakara suresinden bir parça daha tabloda gösterilmiştir, fakat başka bir sözcük kılığındadır: Orada taş yerine, en başından

<sup>34</sup> Taş kalpliler motifi İncil'de oldukça sık, üstelik en değişik türden parçalarda görülmektedir. Bazı örnekler verelim: "Davud'a yardım etmeyi reddeden Naval'ın kalbi durdu ve o sonra taş gibi oldu ve öldü" (1 Krallar 20,37); "suaygırının kalbi taş gibi sert ve değer men taşı gibi acımasız" (Eyüp 41,16); "taş kalp motifinin, etten kalp motifine değişmesi" (Hezekiel 11,19 ve 36,26); "Kutsal Yasayı ve Her Şeye Egemen Rabbin kendi Ruhuyla gönderdiği ... sözleri dinlememek için yüreklerini taş gibi sertleştirdiler" (Zekeriya 7,12).

<sup>35</sup> Ortadoğu'da suyun canlı bir varlık, hayatın kaynağı olduğu tasavvurundan başka, Yeni Ahit'teki hayat suyu-İsa motifini de (Yuhanna, 4. bölüm) ayrıca ifade edebiliriz; ayrıca, Eski Ahit'te bunu çağrıştıran bir parça daha vardır (Yeremya 2,13): "Çünkü halkım iki kötülük yaptı: Beni, diri suların pınarını bıraktı. Kendilerine, su tutmayan çatlak sarnıçlar kazdılar".

beri İncil'de geçen ve Musa'nın mucizesinden bahseden olayda, kaya [söz] ortaya çıkar:

*"Böylesinin(riyakâr - D. F.) durumu, üzerinde biraz toprak bulunan düz kayaya benzer ki sağanak bir yağmur isabet etmiş de onu çıplak pürüzsüz kaya hâline getirivermiştir."* (Bakara 2:264)<sup>36</sup>

Son dönem Mekkî surelerin birinde "cansız nesnelere Tanrı'nın iradesine göre canlı nesnelere dönüşmesi konusu" yer almaktadır; bu, herkesçe bilinen bir İncil hikâyesinin canlandırılması olarak görünür ve Matta ve Luka İncillerinde tekrar edilir. Ferisiler ve Sadukîlere hitap eden Yahya'nın vaazlarından bahsedilir: "Kendi kendinize, "Biz İbrahim'in soyundanız" diye düşünmeyin. Ben size şunu söyleyeyim: Tanrı, İbrahim'e şu taşlardan da çocuk yaratabilir." (Matta 3,9). krş. Luka 3,8: Bu sözler, vaftiz olmaya gelen halka yani genel olarak Yahudilere hitaben söylenmiştir.

Kur'ân'dan alınan parçada, Yahudiler hakkında hiçbir söz geçmez, yeniden dirilmeye inanmayan Mekkeliler kastedilir. Sadece İncil'deki anahtar motif "taştan insan yaratılması" korunur:

*"Bir de onlar dediler ki: Sahi biz, bir kemik yığını ve kokuşmuş bir toprak olmuş iken, yepyeni bir hilkatte diriltileceğiz, öyle mi! De ki: İster taş olun, ister demir, isterse gözünüzde büyüyen herhangi bir mahlûk! Diyecekler ki: "Bizi tekrar (hayata) kim döndürecek?" De ki: Sizi ilk kez yaratan..."* (İsra 17:49-51)<sup>37</sup>

Metinleri işlemede yine tanıdık bir metot görüyoruz. *Eski Ahit* temelinde kurulan yapıya *Yeni Ahit*'ten motifler işleniyor ve farklı türden öğelerin terkibi sonucunda, iki kutuplu düşüncelerden kurulmuş ve Kur'ân'daki öğretilere uygun hususi bir İslamî imaj ortaya çıkıyor.

Değinmemiz gereken yalnızca (cehennem ateşinin tasvir edildiği) iki Medenî parça kaldı. Bu parçalarda gene canlı ve cansız karşıtlığı görülmektedir; bu karşıtlığı birbirine dönüştürerek yansızlaştırmayı, ancak Kadir Tanrı'nın iradesi mümkün kılabilir:

*"... yakıtı, insan ve taş olan cehennem ateşinden sakının. Çünkü o ateş kâfirler için hazırlanmıştır."* (Bakara 2:24)<sup>38</sup>

*"Kendinizi ve ailenizi, yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten koruyun."* (Tahrîm 66:6)

<sup>36</sup> Üzerinde biraz toprak bulunup da sağanak yağmurla yıkanmış bu kaya motifi, başlı başına, iki ünlü İncil kıssasındaki motiflerin karışımını hatırlatmaktadır: Taş üzerindeki ev ve kum üzerindeki ev (Matta 7,24-27; Luka 6,47-49) ve ektiği tohumlardan biri kayalık yere düşen çiftçi (Matta 13,3-8; Markos 4,3-9; Luka 8,5-8).

<sup>37</sup> Aslında ana düşüncesi farklı olmakla birlikte İncil'de geçen ve anlam açısından bir hayli yakın bir parçayı göstermek istiyoruz. Yahudilerin düşmanları, Babil esaretinden döndükten sonra Kudüs'ün duvarlarının onarıldığını duyunca dediler ki: "...Küle dönmüş molozların arasından taşları mı canlandıracağız?" (Nehemya 4,2)

<sup>38</sup> "Celaleyn" tefsirinde Suyuti, öncelikle bu taşların putlar olduğunu işaret etmektedir; ikinci olarak da taşların anılması, yakıtı odun olan dünyadaki ateşten farklı olduğunu belirtmek içindir.

Bu motif için de İncil’de ilginç bir paralellik vardır. 1. (3.) Krallar Kitabında, Tanrı’nın ateşinin, sunak taşını kurbanla birlikte yaktığı bir parça bulunmaktadır.<sup>39</sup>

Parçaların ikinci grubunun, kendi aralarında birbirine bağlı iki ana düşünceyi geliştirdiğini tespit etmek mümkündür: Canlıyı cansıza, cansız da canlıya dönüştürme kudretine sahip Kâdir Tanrı düşüncesi ile canlının cansıza ve cansızın canlıya dönüşmesindeki yegâne şartın, Tanrı’ya itaat veya itaatsizlik olduğu telâkiki. Bu parçalardaki taş motifinin, Kur’ân’da oluşan kâinat ve tarih anlayışının temel ögesi olduğu ortaya çıkmaktadır; [bu anlayış] daha sonraları nihai ifadesini, Müslüman din âlimlerince geliştirilen atomcu doktrinin “tabiat kanunlarının varlığının sorgulandığı” en aşırı halinde ve “insanda irade özgürlüğünün olmadığını iddia eden kaderci” bakışında bulmuştur. Bu iki ‘tez’in, İslami din bilimlerinin oluşmasında nasıl bir öneme sahip olduğu ve kimi zaman İslam dairesi sınırları dışına çıkan pek çok tartışmayı doğurduğu iyi bilinmektedir. Eğer bizim tahlilimiz doğruysa, o zaman, incelenmiş olan parçaların terkiibinde, gene farklı türden öğelerin karışımından doğan fakat tamamen hususi bir İslamî kılığa bürünmüş ve yeni dinin iç taleplerine cevap veren bu tezlerin ilk modelini görmek mümkündür.

Bu söylenenler ışığında, [bir konu] dikkati çekmektedir: Bu parçalarda “taş”, ‘hava’ dışında sırasıyla bütün temel maddelerle(öğelerle) karşıtlık içinde bulunmaktadır: Ateşle (2:24; 66:6), suyla (2:60; 7:160) toprakla (2:264) ve hatta insanla (2:74; 17:49-50) [olan karşıtlık], bu Kur’ânî kavrayıştaki iyi hazırlanmışlığın ve iyi işlenmişliğin derecesini göstermektedir.

Sonuç olarak, Kur’ân’da taş motifinin bulunduğu parçaların analizinden elde edilen en genel çıkarımları ifade ederek özetleyelim:

1. Parçaların tümünün ayırıcı özelliği yüksek dereceli düzenliliktir ve taşın anlatılmasında bir dağınıklık yoktur, aksine Kur’ân poetiğinin paradoksal kanunlarına göre kurulmuş bir anlam alanı vardır; “Tanrı ile dünya arasındaki ritüelleştirilmiş münasebetlerin bir parçası olarak recm motifi” ile “her şeye Kadir Tanrı önünde canlı-cansız karşıtlığının izafi olması motifi”, [o anlam alanında] iki esas düşünce olarak karşımıza çıkar; üstelik birinci sıradaki motiflerin her biri, kendi aralarındaki çağrışımsal bağlantıyla ikinci sıradaki motifler arasında dağılırlar.

2. Nadir istisnalar haricinde, incelenen bütün parçalar son dönem Mekkî ve Medenî surelerdir; o dönemde, İncil’den olaylar, şahıslar ve motifler Kur’ân metni-ne adeta doluşurlar. Daha önceki tespitlerimizi de buna eklersek, pek çok “taş” motifinin doğrudan İncil’deki olayların aktarılması veya canlandırılması olduğu, bazı durumlarda ise başlangıçta bulunmadığı halde İncil hikâyelerinin içine yerleştirilmiş olduğu anlaşılır ki “taş” konusunun Kur’ân’da ortaya çıkışının İncil’in etkisi altında gerçekleştiğini söylemek, çok esnek bir yorum olmaz. Bu iki anahtar motifin kuruluşunda, Kur’ân için tipik bir terkip olan, İncil dışından (Arap ve Mezopo-

<sup>39</sup> “Ve İlyas on iki taş aldı... ve bu taşlardan bir sunak yaptı... O anda gökten Rabbin ateşi düştü. Düşen ateş yakmalık sunuyu, odunları, taşları ve toprağı yakıp hendekdeki suyu kuruttu.” (1. (3.) Krallar 18,31-38)

tamya kökenli) düşünceler ve imajların da iç içe girdiği *Eski ve Yeni Ahit*'ten canlandırmalar fevkalade önemlidir.

3. Pek çok motifin İncil'e dayanarak üretilmiş olmasına karşılık, onların işleniş biçimi kendine özgü ve orijinaldir. Motifler yeniden yorumlanmaktadır, üstelik bazen çok daha fazla. Öyle ki *Eski Ahit*'te Yahudi kanunlarına göre insanların insanlara uyguladığı bir ceza olan recm, Kur'ân'da doğrudan doğruya Tanrı'nın sadece insanları değil şeytanları da cezalandırması şekline dönüşmektedir. Bu cezalandırma, her şeyden önce gökyüzünden düşen taşlar olarak, kimi zaman da kayan yıldızlar yani meteorlar olarak gerçekleşmektedir. Tanrı'nın iradesi karşısında "canlı-cansız" karşıtlığının izafiliğini gösteren motif, kaynak olarak *Eski Ahit*'teki metne dayansa da *Yeni Ahit*'in ruhuna uygun olarak işlenmektedir; bununla birlikte *Eski ve Yeni Ahit*'ten canlandırmalar, İslam'ın kutsal kitabındaki ideoloji ve poetiğinde organik bir şekilde eriyerek son derece orijinal Kur'ânî bir biçimde iç içe geçerler. Kur'an poetiği, daha önce "ehl-i Kitab'a" gelenlere bir "ihtar" (zıkr) olduğu yönündeki kendi tezine uygun olarak kendisinden önce gelen kitapların Müslüman anlayışındaki gerçek anlamını meydana çıkaran, birçok durumda "yoktan yaratma" olmayan yeni bir vahiydir. Ancak, Kur'ân'daki İncil canlandırmaları, *Eski ve Yeni Ahit*'ten alınmış olayların basit ve naif tekrarları değildir. Onlar tarihi ve edebi bakış açısından, dışarıdan alınan farklı türden motiflerin terkiibiyle, (hem muhtevası hem de üslubu) orijinal olan metinlerin ortaya çıkışı için çok ilginç örneklerdir. Bu açıdan, dini düşünce ve edebiyat abidesi olarak Kur'an, derin boyutuyla öne çıkmaktadır.

Kur'ân poetiğine nüfuz etme çalışmaları ulusal bilim hayatımızda daha yeni başlamaktadır. Bu yolda ise, bir taraftan İslam âlimlerinin zengin mirasını özümseyip yorumlamak, bir taraftan da Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi İslam'a akraba Ortadoğu kaynaklı dinlerin kutsal kitapları ile Kur'ân'ın çok yönlü ve karmaşık münasebetlerini meydana çıkarmak, yol gösterici olacaktır.



*Stemmatik Tenkitli Metin Neşrinde Soyağacı Yaklaşımı*, Paul Maas, Barbara Bordalejo, Jan Just Witkam, (Çev. Murtaza Bedir), Küre Yayınları, İstanbul, 2011, 103 Sayfa

Haz. Taha Çelik

Arş. Gör. Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Hadis Ana bilim dalı Araştırma Görevlisi  
celik.taha@hotmail.com

Ülkemizde yazma eserlerin tahkik edilerek gün yüzüne çıkarılmasına dair çalışmalar oldukça geri durumdadır. Hâlbuki Süleymaniye Kütüphanesi başta olmak üzere farklı illerdeki kütüphanelerimizde yer alan yazma eserler ülkemizi, muhakkikler için vazgeçilmez kılmaktadır. Tahkik çalışmalarının azlığı yanında neşredilen eserlerin hangi kriterler gözetilerek hazırlandığı konusunda da yeterli çalışma bulunmamaktadır. Batı dünyası, “textual critism/metin tenkidi” ismini verdiği yazma eserlerin neşri çalışmalarına İslam dünyası ve özelde Türkiye’den çok daha önce, daha sistemli ve ciddi bir şekilde başlamıştır. Bunda Batı insanının, kutsal kitaplarında dahi ihtilaflar bulunmasının ve ellerindeki dini metinler dışındaki diğer alanlara dair eserlerin orijinalleri ile ellerindeki nüshalar arasına asırlar girmiş olmasının rolü büyük olsa gerektir. Zira Müslümanların, ilâhî kitapları olan Kur’an-ı Kerim etrafında cereyan eden hiçbir ihtilaf söz konusu değildir. Hadisler de bir lutf-i İlâhî eseri, muhteşem bir mekanizma olan isnad sistemiyle aktarılmıştır. Diğer alanlara dair eserlerin de kimi zaman bizzat müellif nüshaları kimi zaman ise müellife çok yakın bir zamanda istinsah edilmiş nüshalar ellerinde bulunmaktadır. Haliyle eldeki bir nüsha Batılıların bir yazma eseri kadar şüphe uyandırmaktadır. Bununla birlikte bu durum Batı’da çok sayıda üniversitede metin tenkidi için enstitüler kurularak yıllardır profesyonelce bu çalışmaların yürütülmesine karşılık, ülkemizde henüz ciddi bir kurumsallaşmaya gidilememiş ve çalışmaların kişisel teşebbüslerden öteye geçememiş olmasını mazur göstermemektedir.

Telif edilişinden günümüze kadar geçen süreçte meydana gelen değişiklikleri tespit ederek müellif nüshasına en yakın formda bir metni inşa etmek diye tanımlanan metin tenkidi çalışmalarının teorik altyapısına dair ülkemizde telif edilen ilk eser, 2010 yılında yayımlanmış olan Prof. Dr. Selahattin Polat'ın *Metin Tenkidi* isimli çalışmadır. *Metin Tenkidi* ise edisyon kritik yapacak olanların bigâne kalamayacakları, ilk ve en kapsamlı eser olması hasebiyle bir metin tenkidi kılavuzu niteliği taşıyan bir eserdir. Söz konusu eserden sonra ülkemizde yayımlanan ikinci çalışma ise *Stemmatik*'tir. Bu teliften önce birkaç makale ya da kitap bölümü yazılmış olmakla birlikte bu çalışmalarda konu çok genel bir çerçeveye ele alınmıştır. Polat'ın da eserinde yer verdiği; nüshalar arasında aile ilişkileri kurarak bir soy ağacı çıkarma faaliyeti olan stemmatik yöntemini ele alan eser bizlere, yöntemi orijinal kaynağından öğrenme imkânı vermektedir.

Dr. Murteza Bedir tarafından derlenip tercüme edilen *Stemmatik*, üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm müellifin önsözde de ifade ettiği üzere Paul Maas'ın 1927 yılında yayımlanmış olan *Texkritik* isimli eserinin bir bölümünün tercümesidir. Bedir, Almanca orijinaline de zaman zaman müracaat etmekle birlikte eserin Arapça ve İngilizce çevirilerini karşılaştırarak Türkçeleştirmiştir. İlgili bölümde öncelikle Temel Fikirler başlığı altında; bugün elimizde bulunan Roma ve Yunan klasiklerinin birçok ara nüshalar vasıtasıyla bize ulaşmış olması hasebiyle kuşku uyandırdığını, metin tenkidi çalışmasının ara nüshalar vasıtası ile asla en yakın olabilecek metni oluşturma işi olduğunu ifade etmiş ve metin tenkidinin aşamalarından bahsetmiştir.

Bu bölümün ikinci başlığı Tespit (Recensio)'tir. Recensio, stemmatik yönteminin ilk aşamasını teşkil etmektedir. Metni inşa etmek için esas alınacak bir nüsha tespit edilmesi aşamasıdır. Maas burada unik nüsha bulunmadığı durumlarda içerdikleri ortak yahut husûsî hatalardan hareketle elde bulunan nüshalar arası ilişkileri tespit ederek aslı inşaada esas kabul edilecek olan emsal nüshayı (asıl nüshadan sonraki ilk ideal nüsha) tespit etme çalışmalarını detaylı olarak anlatmaktadır.

Bölümün üçüncü başlığı "İnceleme (Examinato)" ismini taşımaktadır. Examinato, inşaada esas kabul edilecek olan nüshanın aslı verip vermediğinin kontrol edilmesi, sınanması aşamasıdır. Bu inceleme neticesinde ya metnin en iyi aktarım olduğuna karar verilecek ve asıl kabul edilecek, ya emsal kabul edilecek ve diğer rivayetler kadar iyi bir nüsha olduğu kanaati hâsıl olacak, ya inşa edilebilecek diğer bir rivayetten daha kötü olduğu ortaya çıkacak ve kuşku duyulacak ya da nüshanın bozuk olduğuna hükmedilecektir. Maas burada şekil meselelerinde yardımda bulunurken eserin üslubuna, içerikle ilgili konularda ise yazarın olası bilgi ve bakış açısına bakılması gerektiğini kaydetmiştir. Ayrıca nüshanın bozulmuş olduğu kesin olarak ispat edilirse tahminle düzeltilebileceğini ve bunun için de çok çaba harcanması gerektiğini ifade etmiş; bu tahmin (divinatio) işinin zorluğundan, karmaşıklığından ve dikkat edilmesi gereken hususlardan bahsetmiştir.

Bölümün dördüncü başlığı "Bu Konuların Tenkitli Metin Neşri Hazırlamayla İlgisi"dir. Burada Paul Maas, metin inşa edilirken önsözde ayrıntılı olarak; nüshaların tanıtılması, şahitler arasındaki ilişkinin "stemma (soy ağacı)" gösterilmesi gibi

hususları, metinde hangi durumlarda hangi işaretlerin kullanılması gerektiği, metnin altında belirtilmesi gerekenler gibi metnin formel yapısına dair bazı prensipleri zikretmiştir.

Stemmatik yöntem, nüshaların istinsah aşamalarında meydana gelen hatalardan hareketle yazmalar arasında tespit edilen iç ilişkilerdir. Paul Maas aktardığımız dört başlık altında yöntemin önce çerçevesini çizip aşamalarını açıkladıktan sonra, iki konuya daha değinmektedir. İlk olarak “Gösterge Hatalar ve Stemmatik Türler” başlığı altında yukarıda zikrettiğimiz hataların stemmatik yöntemin kullanılabilmesi için hangi özelliklere sahip olması gerektiği ve stemma/soy ağacı oluştururken bu hatalardan kaç tanesine ihtiyaç duyulduğu meselesini örneklerle işlemiştir. Son olarak “1956’dan Geriye Bakış” başlığı altında, önce eserin kaleme alındığı 1927 yılından elli yedilere kadar geçen otuz yıllık süreçte, alternatif bir bilimsel çalışma yayımlanmamış olması sebebiyle kitabın büyük bir satış başarısı yakaladığından bahsetmiş ve devamında bu yöntemin bazı kavramlarına dair kısa bilgiler vermiştir.

Eserin ikinci bölümünün başlığı “Metin Tenkidi Yöntemlerinden Stemmatik Yaklaşımın Tarihi”dir. Bu bölüm Barbara Bordalejo’nun “*The Phylogeny of the Tale Order in the Canterbury Tales*” isimli 2003 yılında New York Üniversitesi’nde tamamladığı doktora tezinin ikinci bölümünün çevirisidir.

Barbara Bordalejo bölümün girişinde, konuyu ele almasındaki maksadın stemmatik yönteminin kısa bir tarihçesini sunmak ve klasik stemmatik yöntemine getirilen bazı eleştirilere temas etmek olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca bir önceki bölümde bahsi geçen Paul Maas’ın söz konusu eseriyle yaygınlık kazanan klasik stemmatik yöntemin sebep olduğu yanlış anlamaları gidermeye çalışacağını söylemektedir.

Bordalejo bu bölümde ilk olarak “Klasik Stemmatik: Lachmann Yöntemi” başlığı altında yazmalar arasında bir soy ilişkisi oluşturma fikrine dayanan stemmatğin, aslında Lachmann’dan daha önce ortaya atılmış olmasına rağmen yöntemin Lachmann’a atfedilmiş olmasının etkenlerine değinmiştir. Ona göre, metin tenkidi yahut neşrine dair müstakil bir eseri bulunmayan Lachmann’ın sisteminin temelinde belirli bir nüshaya ait olan yazmaların hatalarına göre gruplandırılması gerektiği ve bu surette bir yazma aileleri kurgulanabileceği görüşü yatmaktadır. Daha sonra gelen bilim adamları da Lachmann’ın bu görüşünü geliştirmişler, kendileri de bir takım neticelere ulaşmışlarsa da bunların tümü “Lachmann Yöntemi” olarak anılır olmuştur. Yönteme ait terminolojinin bir kısmı Lachmann’dan bağımsız olarak, yönteme nihâî şekli veren Paul Maas’a aittir.

Bu bölümün ikinci başlığı “Lachmann Yöntemini Yeniden Düşünmek”tir. Bordalejo burada yönteme getirilen eleştirilere yer vermiştir. İfade ettiğine göre, nüshalarda bulunan hatalar temelinde yükselen Lachmann yöntemi, bünyesinde bazı problemleri barındırmaktadır. Çünkü bizzat müellif nüshasının bile hatalar içeriyor olması mümkündür. O halde hatalar, yazmaları gruplandırmak için kullanılmamalıdır. Ayrıca Lachmann’ın sistemi araştırmacıya, nüshalar üzerinde çok fazla tasarrufta bulunma imkânı vermektedir. Hâlbuki yapılması gereken; metnin

en iyi şahidini bulmak ve mümkün olan en az müdahale ile metni neşretmek olmalıdır.

Burada Lachmann yöntemini formüle eden Paul Maas'ın fikirlerinden de bahseden yazar, Maas'ın son şeklini verdiği haliyle yönetime yapılan itirazları da aktarmıştır. Bu itirazların temelinde yine hareket noktasının nüsha hataları olması gerektiği düşüncesi yatmaktadır.

Bordalejo bu bölümde son olarak, yeni stemmatojistlerin bilgisayar programları kullanarak soyağacı şemaları elde etme ve sadece hatalardan hareket etmekten ziyade daha ayrıntılı araştırmalar yapma düşüncesine dayanan sistemlerinden bahsetmektedir.

Eserin son bölümünü Jan Just Witkam'ın 16-18 Ekim 1986'da Leiden'de düzenlenmiş olan "Tenkitli Neşir ve Farsça ve Türkçe Metinlerin Neşri" konulu sempozyumda sunmuş olduğu "Stemma (soy ağacı) Oluşturmak Kurgu mu Gerçek mi" başlıklı tebliğin biraz daha geliştirilmiş şeklinin tercümesi oluşturmaktadır. Witkam'ın bu sunumdan gayesi Grekçe ve Latince araştırmalar için geliştirilmiş olan stemmatik yönteminin Arapça metinler için ne derece uygulanabilir olduğunu göstermeye çalışmaktır. Bu bağlamda öncelikle Kur'an'ın tenkitli neşri konusunu ele almakta, bu konuda Müslümanların teolojik ve dogmatik mülahazaları yüzünden bu konuya son derece mesafeli olduklarını zikretmektedir. Tevrat ve İncil metinlerini inşa meselesinin başlı başına müşkil bir konu olduğunu, Kur'an'ın bu konuda nispeten daha şanslı olduğunu ifade etmektedir. Lakin burada Kur'an'a dair yalnızca biri tamamlanmış diğeri yarım kalmış iki çalışmayı zikredip haricî somut bir veri zikredememekte, konuya bu şekilde yaklaşmasının arkasında bir takım ideolojik önyargıların bulunduğu hissedilmektedir.

Witkam'ın Arapça kaynaklar için ele aldığı diğer bir husus unik nüsha meselesidir. Arapça literatürün en önemli metinlerinin günümüze ekseriyetle tek nüsha halinde geldiğini ifade eden Witkam, örneklik teşkil etmesi açısından İbn Hazm'ın *Tavku'l-Hamâme'si*, Üsâme b. Munkız'ın *Anılar'ı* ve Abdullatif el-Bağdâdî'nin *el-İfade* isimli eserinin neşir aşamalarından ve şu an elimizde mevcut olan baskılarının problemlerinden bahsetmiştir.

Çok uzun metinlerin neşri konusunda stemmatik yöntemin imkanına değişen Witkam, Taberî'nin *Tarih'i*ni ele almış; iki bin beş yüz sayfayı aşkın bir hacme sahip olan eserin neşredilebilmesi için stemmatik kaygıların zarureten bir kenara bırakıldığını, neşrin mevcut nüshaların pragmatik bir yaklaşım ile değerlendirilerek uzun soluklu ve kolektif bir çalışmayla ancak gerçekleştirilebildiğini ifade etmiştir.

Jan Just Witkam tebliğinde son olarak çok sayıda nüsha ile günümüze ulaşan metinlerin neşri konusuna temas etmektedir. Burada örnek olarak öncelikle tenkitli neşrine bizzat kendisinin uğraştığı, yetmişden fazla yazma nüshasını bulduğu ve bunların yarısının mikrofildi üzerine çalışma yaptığı İbnü'l-Efkânî'nin *İrşâdu'l-Kâsıd'*ından, neşre esas aldığı nüshalardan, kısaca neşir serüveninden ve daha pratik olması açısından stemma çıkarmayı terk edişinden bahsetmiştir. Son olarak da şifâhî rivayet yönü olan *1001 Gece Masalları'nı* ele alarak şifâhî rivayet söz konusu

olduğu zaman stemmatik yönteminin karşılaşılabileceği problemlere işaret ederek tebliğine son vermiştir.

Kendisinden önce temelleri atılmış olsa da Lachmann'la şöhret kazanmış olan stemmatik yöntemi, yazma metinlerin neşri çalışmalarının teorik altyapısını teşkil eden tek yöntem olmasa da, en meşhurdur. Prof. Dr. Murtaza Bedir'in derleyerek dilimize kazandırdığı *Stemmatik*, yöntemi tanımamıza, artılarını ve eksilerini görmemize vesile olması açısından ziyadesiyle önem taşımakta, ayrıca ülkemizde henüz son derece bakir olan bu alana büyük katkı sağlamaktadır.

Tahkik ya da metin tenkidi işinin; klasik bir eserin yazma nüshalarından bir kısmının karşılaştırarak, aralarındaki farkların dipnotlarda gösterilmek suretiyle dijital ortama aktararak basıma hazır hâle getirilmesinden ibaret olmadığını göstermesi de eserin değerini artıran bir husustur. Stemmatik yöntemine son şeklini veren Maas'ın eserinden çevrilen bölüm, sistemi tanımamıza, genel bir çerçeveye öğrenmemize vesile olmaktadır. Sisteme getirilen eleştiriler, klasiklerimizi neşretmek için stemmatik yönteminin uygulanabilirliği konusunda bazı kuşuklara sebep olmaktadır. Şu aşamadan sonra Müslüman bilginlere düşen, Batı'nın belli noktalara taşıdığı bu yöntemlerden faydalanarak klasiklerimizin neşrine uygun yeni sistemler üretmektir.



İL	TEMSİLCİ	TELEFON	E-POSTA
Adana	Bekir Tatlı	0.322.3386972 0.535.2986237	btatli@cu.edu.tr tatlibekir@yahoo.com
Ankara	İhsan Çapçioğlu	0.505.7549312	ih sancapcioglu@yahoo.com
	Hüseyin İzgi	0.312.2957653	hizgi@diyanet.gov.tr
Antalya	Sabri Yılmaz	0.505.6528209	sayilmaz68@hotmail.com
Bursa	Kadir Gömbeyaz	0.533.3715760 0.224.2431066-60172	kgombeyaz@uludag.edu.tr
Çanakkale	Harun Türkoğlu	0.545.4201155 0.286.2180537	turkoglu.harun@yahoo.com.tr hturkoglu@comu.edu.tr
Çorum	Ömer Dinç	0.534.6267491	omer_dinc25@hotmail.com
Diyarbakır	Murat Özaydın	0.505.9374290 0.412.2488023/3894	ozaydinmurat@mynet.com
Elazığ	Musa Erkaya	0.538.6161777	musaerkaya@hotmail.com
Erzurum	Sait Kar	0.535.7189263 0.442.2313628	saitkar@gmail.com
Eskişehir	Sezai Engin	0.543.8570374	sezaiengin52@hotmail.com
Gümüşhane	Ali Kuzudışli	0.535.4107235	kuzudisiali@hotmail.com
İğdır	Enre Yavuz	0.536.9444448	yavuzemre-82@hotmail.com
Isparta	Adem Efe	0.533.4998944 0.246.2114543	ademefe45@yahoo.com ademefe@sdu.edu.tr
İstanbul	Ayşe Zişan Furat	0.533.4779484	zisanfurat@yahoo.com
	Halil İbrahim Delen	0.535.5225492	firasettiinsan@gmail.com
İzmir	Bülent Çelikel	0.232.4120113 0.506.3090729	bulent.celikel@deu.edu.tr
Kahramanmaraş	Alpaslan Alkiş	0.344.2110165 0.505.6707935	alpaslanalkis@gmail.com
Kayseri	Muhammet Çiftçi	0.553.2415567 0.352.4374937/31094	mciftci@erciyes.edu.tr
Malatya	Recep Uçar	0505.5377064 0422.3773842	rucar_42@hotmail.com
	Ferda Kılınc	0.422.3212187	nida_dergisi@hotmail.com
Muş	Murat Kayacan	0.538.3145526	dr.muratkayacan@gmail.com
Rize	Muhamme Nurullah Turan	0.538.5278094 0.464.2141120/2016	nurullaht@gmail.com
Sakarya	Ömer Faruk Akpınar	0.555.5594861 0.264.2955454	ofaruka@gmail.com
Samsun	Sümeyye Aydın	0.544.4553141 0.362.3121919	sumeyyeyaydin1@hotmail.com
Sivas	Abdullah Demir	0.555.7232820 0.346.2191010/2191	abdillahdemir@hotmail.com abdillahdemir@cumhuriyet.edu.tr
Şanlıurfa	Ömer Özdemir	0.537.4767037 0.414.3440020/1357	omer_ozdemir01@hotmail.com
Şırnak	Muzaffer Barlak	0.486.216 16 03	muzaffer_barlak@hotmail.com
Trabzon	Murat Sula	0.539.22255867 0.462.3771711	muratsula@gmail.com murat.sula@ktu.edu.tr
Van	Ahmet Kök	05.30.7461534 0.432.2251417/4939	ahmetkok52@hotmail.com
Dortmund	Mehmet Soyhun	+49.163.3431580	soyhun@hotmail.com