

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

yıl / year: 16 sayı / issue: 1 yaz / summer 2016

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

sahibi ve yazı işleri müdürü
owner and responsible manager
Abdülkadir Okumuşlar

editörler
editors-in-chief

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

yardımcı editörler
co-editors

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

yayın kurulu
editorial board

Prof. Dr. Adem şahin (N. Erbakan )
Prof. Dr. Ahmet Çaycı (N. Erbakan )
Prof. Dr. Ahmet Yaman (N. Erbakan )
Prof. Dr. Cem Zorlu (N. Erbakan )
Prof. Dr. Dilaver Grer (N. Erbakan )
Prof. Dr. F. Ahmet Polat (Muş Alparslan )
Prof. Dr. Fikret Karapınar (N. Erbakan )
Prof. Dr. Hidayet Işık (Ç. Onsekiz Mart )
Prof. Dr. Kamil Güneş (Din Hizmetleri Müşaviri)
Prof. Dr. Mehmet Akgül (N. Erbakan )
Prof. Dr. Muhammet Tasa (N. Erbakan )
Prof. Dr. Seyit Bahçivan (N. Erbakan )

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



yazışma
contact address

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

kurumsal web adresi
official web address
www.marife.org

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

ISSN: 1303-0671

- *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, dini araştırmalar alanında hakemli bir dergidir. Haziran ve Aralık (Yaz ve Kış) aylarında olmak üzere yılda iki sayı yayımlanır. Dergi, Türkiye içinden ve dışından katkıda bulunanların bilimsel makale ve araştırma notlarını içerir. Gönderilen tüm makaleler hakem, editörler ve yayın kurulunun onayından geçerek yayımlanır.
- *Marife Turkish Journal of Religious Studies* is a refereed periodical in the field of religious studies, published two times a year, in June and December (Summer and Winter). The journal contains a mixture of academic articles and reviews, from contributors both within and outside Turkey. All submitted articles are refereed.

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

kapak deseni
cover pattern
Selçuklu kapak içi

baskı & yönetim yeri
publishing & head office
sebat ofset matbaacılık
matbaacılar sitesi. 6. blok no: 2 Karatay
0332. 342 01 53 / KONYA / TÜRKİYE
KTB. S. No: 16198
Baskım Tarihi: Haziran 2016
yıl / year: 16 sayı / issue: 1
yaz / summer KONYA

***danışma kurulu
advisory board***

Prof. Dr. Abdelaziz Berghout (IIU Malaysia)
Prof. Dr. Abdullah Kahraman (Marmara Ü)
Prof. Dr. Abdülkadir Dündar (Ankara Ü)
Prof. Dr. Abdüsselam Uluçam (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Adnan Demircan (İstanbul Ü)
Prof. Dr. Ahmet Ögke (Akdeniz Ü)
Prof. Dr. Ahmet Önkal (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. A. Turan Yüksel (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Ali Akpınar (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Baki Adam (Ankara Ü)
Prof. Dr. Bayram Dalkılıç (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Bilal Kuşpınar (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Bilal Saklan (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Bülent Uçar (Osnabrück Üniversit )
Prof. Dr. Bünyamin Erul (Ankara Ü)
Prof. Dr. Bünyamin Solmaz (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Çağfer Karadaş (Uludağ Ü)
Prof. Dr. David J Goa (University of Alberta)
Prof. Dr. Enes Karic (University of Sarajevo)
Prof. Dr. Galip Türcan (S. Demirel Ü)
Prof. Dr. Himmet Konur (Dokuz Eylül Ü)
Prof. Dr. H. Yunus Apaydın (Erciyes Ü)
Prof. Dr. Hayati Hökelekli (Uludağ Ü)
Prof. Dr. Hüsamettin Erdem (KTO Karatay 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 (Bozok Ü)
Prof. Dr. Kürşat Demirci (Marmara Ü)
Prof. Dr. M. Ali Büyükkara (İstanbul Şehir Ü)
Prof. Dr. Mehmet Bayyığıt (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. M. Sait Şimşek (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Mehmet Eren (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. M. Zeki Aydın (Marmara Ü)
Prof. Dr. M. Zeki İşcan (Atatürk Ü)
Prof. Dr. Mahmut Kaya (İstanbul Ü)
Prof. Dr. M. Ali Kapar (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. M. Mesut Ergin (Dicle Ü)
Prof. Dr. Mevlüt Uyamık (Hitit Ü)
Prof. Dr. Musa Yıldız (Gazi Ü)
Prof. Dr. Mustafa Abu Sway (Al-Quds University)
Prof. Dr. Mustafa Aşkar (Ankara Ü)
Prof. Dr. Mustafa Fayda (İstanbul 29 Mayıs Ü)

Prof. Dr. Mustafa Öztürk (Çukurova Ü)
Prof. Dr. Mustafa Tavukçuoğlu (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Naim Şahin (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Ramazan Altıntaş (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Recai Doğan (Ankara Ü)
Prof. Dr. Reşat Öngören (İstanbul Ü)
Prof. Dr. Sadık Kılıç (Atatürk Ü)
Prof. Dr. Saffet Köse (İ. Katip Çelebi Ü)
Prof. Dr. Saffet Sarıkaya (S. Demirel Ü)
Prof. Dr. Selahattin Polat (Erciyes Ü)
Prof. Dr. Süleyman Toprak (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Şinasi Gündüz (İstanbul Ü)
Prof. Dr. Tacettin Uzun (KTO Karatay Ü)
Prof. Dr. Tuncay İmamoğlu (Atatürk Ü)
Prof. Dr. Yahya Michot (Hartford Seminary)
Prof. Dr. Yılmaz Can (Ondokuz Mayıs Ü)
Prof. Dr. Yusuf İşçık (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Y. Ziya Keskin (Harran Ü)
Prof. Dr. Zbigniew Kaźmierczak (Uni of Bialystok)
Prof. Dr. Zekeriya Güler (İstanbul 29 Mayıs Ü)
Doç. Dr. Burhan Köroğlu (Bahçeşehir Ü)
Doç. Dr. Saim Kayadibi (IIU Malaysia)
Yrd. Doç. Dr. Sezayi Küçük (Sakarya Ü)

sayı hakemleri

reviewers of the issue

Prof. Dr. Cemalettin Erdemci (Siirt Ü)
Prof. Dr. Fikret Karapınar (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Galip Turcan (S. Demirel Ü)
Prof. Dr. Mehmet Dağ (Ankara Ü)
Prof. Dr. Mehmet Eren (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Muhiddin Okumuşlar (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Mustafa Ünver (Diyadin İşleri Başkanlığı)
Prof. Dr. Süleyman Toprak (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Veli Atmaca (M. Akif Ersoy Ü)
Doç. Dr. İbrahim Kutluay (İ. Katip Çelebi Ü)
Doç. Dr. Tahirhan Aydın (M. Artuklu Ü)
Doç. Dr. Zişan Furat (İstanbul Ü)
Yrd. Doç. Dr. Ali Dadan (N. Erbakan Ü)
Yrd. Doç. Dr. Aytekin Şenzyebek (N. Erbakan Ü)
Yrd. Doç. Dr. İrfan Çakıcı (K. Mehmetbey Ü)
Yrd. Doç. Dr. Mahsum Aytepe (M. Alparslan Ü)
Yrd. Doç. Dr. Mücahit Küçükşarı (N. Erbakan Ü)
Yrd. Doç. Dr. Osman Zahid Çiftçi (Aksaray Ü)
Yrd. Doç. Dr. Ö. Faruk Erdem (N. Erbakan Ü)
Yrd. Doç. Nasiruddin Mezheri (K. Mehmetbey Ü)
Arş. Gör. M. Bahattin Alphan (N. Erbakan Ü)
Arş. Gör. İrfan Erdoğan (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. Haziran ve Aralık (Yaz ve Kış) aylarında olmak üzere yılda iki sayı yayımlanır. Şu ana kadar sekiz özel sayı çıkararak dergi gerektiğinde yeni konulu sayılar çıkarılabilmektedir.

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

•Gönderilen tüm çalışmalar, editörler kurulunun onayından geçerek yayımlanır.

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

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

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

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

YAYIN İLKELERİ

•*MDAD*'nde yayımlanması istenen araştırmalar bilimsel, orijinal ve alana katkı yapma özelliklerine sahip olmalıdır. Gönderilen yazılar daha önce yayımlanmamış, yayımlanmak üzere başka dergiye 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 konuyu uzmanı iki hakeme gönderilir. Hakemler bilimsel ve teknik açıdan yaptıkları objektiflik esasına dayalı değerlendirmeyi "Hakem Değerlendirme Raporu"yla editörler kuruluna bildirir.

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

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

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

•Bir olumlu bir olumsuz rapor durumunda üçüncü hakeme başvurulur.

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

•Düzeltilmeden sonra yeniden görmek isteyen hakemlere araştırma tekrar sunulur.

YAZIM İLKELERİ

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

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

•Yazıların 150 kelimelik Türkçe özeti ve bu özeten İngilizce çevirisi, yabancı dilediği 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.

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

GENERAL PRINCIPLES

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

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

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

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

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

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

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

PUBLISHING PRINCIPLES

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

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

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

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

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

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

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

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

WRITING PRINCIPLES

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

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

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

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

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

•Abstracts of articles are also published in the Web site of the journal: www.marife.org accessible by the international academic community.

| iindekiler / contents

| editörden

| makaleler / articles

| Arapçada Naht Yöntemi ile Kelime Türetilmesi

Word Derivation in Arabic with Naht Method

Orhan Oğuz, 9-17

| Seyfeddin El-Âmidî'nin Allah Tasavvuru

The Imagination of Allah in of Sayf al-Din al-Amidi

İbrahim Coşkun, 19-34

| Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Müfredatının Din Okuryazarlığı Açısından İncelenmesi

The Examination of Religious Culture and Ethics Curriculum in Terms of Religious Literacy

Sümeyra Bilecik, 35-58

| Taberî'nin Kıraatlere Bakışı

Tabari's Approach to the Qira'ats

Naif Yaşar, 59-85

| Buhârî'nin İlmî Şahsiyeti ve Cerh-Ta'dil İlmindeki Yeri

The Scientific Characteristics of Bukhari and His Status in the al-Jarh al-Ta'dil

Mustafa Taş, 87-109

| İnternetin Ergenlere Olumsuz Etkileri Üzerine Din Eğitimi Temelli Bir Yaklaşım

A Religious Education-Based Approach on Advers Effects of Internet on Adolescents

Muhammed Fatih Turanalp, 111-131

| Şii Âlim Şerif er-Radi'nin Hayatı ve Hadis Konusundaki Görüşleri

The Shia Wise Sharif Al-Radi's Life and His Opinion on the Hadith

Hikmet Gültekin, 133-155

| Kelâm İlminin Meşrûiyeti

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî Çev: Ahmet Mekin Kandemir, 157-166

| Takıyye Hakkında Bazı İmâmî-Şîf Görüşler

Etan Kohlberg Çev: İbrahim Kutluay, 167-177

| Felsefeyi Yeniden İnşa Etmek

Robert B. Talisse Çev: Feyza Demir, 179-191

| *incelemeler / reviews*

| Buhârî'nin Eserleri ve Kitabu'd-Duafâi's-sağîr'in Tanıtımı

Hüseyin Abdülmecîd Hâşim Çev: Mustafa Taş, 193-197

| Mutezile ve Hadis, Hüseyin Hansu, Otto Yayınları, Ankara, 2012, 351 sayfa

Haz: İbrahim İhsan Bayraktar, 199-203

editör'den

Her işin başı Bismillah...

Saygıdeğer okuyucular!

2016 yılının birinci sayısı ile karşınızdayız.

Marife Dini Araştırmalar Dergisi'nin bu sayısında;

Orhan Oğuz'un *Arapçada Naht Yöntemi ile Kelime Türetilmesi*, İbrahim Coşkun'un *Seyfeddin El- Âmidî'nin Allah Tasavvuru*, Sümeysa Bilecik'in *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Müfredatının Din Okuryazarlığı Açısından İncelenmesi*, Naif Yaşar 'ın *Taberî'nin Kıraatlere Bakışı*, Mustafa Taş'ın *Buhârî'nin İlmî Şahsiyeti ve Cerh-Ta'dil İlmindeki Yeri*, Muhammed Fatih Turanalp'in *İnternetin Ergenlere Olumsuz Etkileri Üzerine Din Eğitimi Temelli Bir Yaklaşım*, Hikmet Gültekin'in *Şiî Âlim Şerif er-Radî'nin Hayatı ve Hadis Konusundaki Görüşleri* isimli makaleleri ile Ahmet Mekin Kandemir'in Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'ye ait *Kelâm İlminin Meşrûiyeti*, İbrahim Kutluay'ın Etan Kohlberg'e ait *Takıyye Hakkında Bazı İmâmî-Şiî Görüşler* ve Feyza Demir'in Robert B. Talisse'e ait *Felsefeyi Yeniden İnşa Etmek* isimli çevirileri ile Mustafa Taş'ın Hüseyinî Abdülmecîd Hâşim'e ait *Buhârî'nin Eserleri ve Kitabu'd-Duafâi's-sağîr'in Tanıtımı* isimli çevirisiyle birlikte İbrahim İhsan Bayraktar'ın Hüseyin Hansu'ya ait *Mutezile ve Hadis* isimli çalışmayı ele aldığı incelemesi yer almaktadır.

2016 yılı ikinci sayısında (Kış) yayınlanmak üzere yazılarınızı bekliyoruz. Ekim ayı sonuna kadar yazılarınızı göndermiş olmanız bizleri memnun edecektir. Yeni sayımızda değerli çalışmalarınıza yer vermek üzere saygılarımla...

Muhiddin Okumuşlar

Arapçada Naht Yöntemi ile Kelime Türetilmesi

Orhan Oğuz

Öğr. Gör., Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Arap Dili ve Belagatı Ana bilim dalı Öğretim Görevlisi
orhanoguz@bozok.edu.tr

Öz

Diller arasındaki etkileşim tarih boyunca karşılaşılan bir olgudur. Her toplum başka milletlerden yeni kelimeler ve kavramlar alıp kendi bünyesine katmaktadır. Bunun bazı sebepleri vardır. Birincisi bilimsel gelişmeler, ikincisi toplumdaki sosyal gelişmeler ve değişimlerdir. Geçmişte Arapçaya Farsça, Rumca, Türkçeden kelimeler girmiştir. Bu kelimeler Arapçanın bünyesine katılmış ve topluma yerleşmiştir. Günümüzde ise en çok İngilizceden Arapçaya yeni kavramların geçişi görülmektedir. Günümüzde İngilizceden Arapçaya geçen kavramlar genelde aynen alınıp kullanılmaktadır. Bu usul birtakım sakınca- ları beraberinde getirmektedir. Çünkü İngilizcenin dil yapısı Arapçaya uymamaktadır. Bu yüzden İngilizce kavramların Arapçanın ses özelliklerine uygun kendi bünyesindeki kelimelerle karşılanması gerekmektedir. Naht Arapçada kelime türetme yöntemlerinden biridir. Bu yöntem iki şekilde uygulanır: Birincisi bir cümledeki kelimeler kısaltılarak tek bir kelime haline getirilir. İkincisi de iki veya daha fazla kelimedeki bazı harfler çıkarılarak tek bir kelime türetilir. Arapçaya yeni giren kavramlarda iştikak, tarîb, tevlîd gibi yöntemlerin yanında nahtın de uygulanmasına ihtiyaç vardır. Böylece yeni kavramlar hem Arapça kelimelerle hem de Arapçanın yapısına uygun olarak türetilmektedir. Nahtar kelimeler: Arapça, türetme, dil, kavram, kelime.

Word Derivation in Arabic with Naht Method

The interaction between languages is a fact in the history. Every society gets new words and new concepts from other societies and puts its structure. There are some reasons. First are scientific developments. Second are social developments in society. In the history the words entered in Arabic from Persian, Romaic and Turkish. These words incorporate within the community. If today the transition words seen most from English in Arabic. Today the concepts that go from English in Arabic are usually taken and use exactly. This method brings some inconveniences alongside. Because language structures of English is not appropriate Arabic. For this reason the language structures of English must be removed with words suitable audio features of Arabic and in their structure. Naht is one the word derivation method in Arabia. This method is application two ways. First: The sentence in a word abbreviated and makes a word. Second: Some letters removed from two or more words and derived a word. There is need naht application as iştikâk, tarîb, tevlîd in concept that insert new in Arabic. So the new concepts will produced both by Arabic words and the structure according to Arabic.

Keywords: Arabic, derivation, language, concept, word

Atıf

Orhan Oğuz, Arapçada Naht Yöntemi ile Kelime Türetilmesi, Marife, Yaz 2016, 16/1, ss. 9-17

1. Giriş

Türkiye’de Arapçaya olan ilgi son zamanlarda oldukça artmıştır. Bunda Arap ülkeleri ile olan ekonomik ve siyasi ilişkilerin geliştirilmesinin çok önemli bir etkisi vardır. Bu ilginin modern Arapçaya doğru kaymasını da sağlamıştır. Arapça üzerine ilginin yoğunlaştığı bu zamanda Arapçanın incelikleri üzerinde çalışmalar yapı- lıp, Arapçanın zenginliğini gösteren unsurların gösterilmesinin de gerektiği kanaa- tindeyiz.

Bir dilin zenginliğini gösteren birçok unsur vardır. Bunlardan birisi de keli- me hazinesidir. Bu açıdan bakıldığında Arap dilinin ayrı bir önemi vardır. Örnek olarak Arap dilinde, aslana, deveye, bala birçok isim verilmiş, sadece belli kavram- lar için müstakil eserler yazılmıştır. İbn Huveylîh’in *er-Rîh* adlı eseri bunlardan biridir. Sadece rüzgâr isimlerinden bahsetmektedir ki içerisinde 60 isim yer almak- tadır.¹

Bütün dillerde kelimelerde anlam daralması, anlam genişlemesi olduğu gibi dile yeni kelimeler de girmekte veya mevcut kelimelerden yeni kelimeler oluşturu- lmaktadır. Arapçada kelime türetme kavramına اِشْتِقَاقٌ /*ıştikâk* adı verilmiştir. اِشْتِقَاقٌ (en büyük یشtikâk), اِشْتِقَاقٌ الصَّغِيرُ (küçük یشtikâk) ve اِشْتِقَاقٌ الْأَصْغَرُ (en küçük یشtikâk) olmak üzere üçe ayrılmaktadır.

a. اِشْتِقَاقٌ الْأَصْغَرُ (en küçük یشtikâk): Bu, bir lafzın bütün kök harflerinin bir la- fızdan ve aynı düzende alınması ile yapılan işlemdir. نَصَّرَ /*yardım etmek* mastarının نَصَّرَ fiilinden gelmesi bu bölüme örnektir.² Her iki kelimedede aynı harflerin yer alması ve aynı düzende gelmeleri, yani harflerin sıralamasının aynı olması bu gru- bun özelliğidir. Kök fiildeki harfler sırasıyla ن, ص ve ر mastar olan نَصَّرَ kelimesinde de aynı sıralamayla gelmiştir.

b. اِشْتِقَاقٌ الصَّغِيرُ (küçük یشtikâk): Buna اِشْتِقَاقٌ الْكَبِيرُ (büyük یشtikâk) de denil- mektedir. Bu da bir lafzın aynı harflerden ama aynı düzende olmadan alınması ile yapılan işlemdir. Örnek olarak جَبَدَ /*çekmek* kelimesi, yine aynı anlama gelen جَدَّبَ fiilinden kelimelerin düzeni bakımından farklıdır.³ Bu türetme işi hecelerin yerle- rinin değiştirilmesi neticesinde yapılmıştır. İki kelimedede aynı harfler kullanılmış ama birinde ج, ب ve ذ sıralaması ile kelime oluşmuşken diğerinde ج, ذ ve ب sırala- ması vardır.

c. اِشْتِقَاقٌ الْكَبِيرُ (en büyük یشtikâk) ise bir lafzın başka bir lafızdan, bütün harf- ler ifade edilmeden ve alınan lafızdaki düzene uyulmadan yapılan یشtikaktır. Örnek

¹ İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Huseyn b. Ahmed, *er-Rîh*, ys, 1984, s. 99.

² Mahmûd Şukrî el-Elûsî, *Kitâbu'n-Naht ve Beyânu Hakikatihî ve Nebzetun min Kavâidihî*, thk., Muhammed Behced el-Eserî, ys, 1988, s. 18.

³ Elûsî, *Kitâbu'n-Naht*, s. 18.

olarak حَوْلَةً kelimesi لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ /Güç ve kuvvet sadece Allah ile dir.⁴ cümlesinin kısaltılmış şeklidir. Hem alınan lafızdaki bütün kelimeler türemiş kelime de bulunmamakta hem de tertibe riayet edilmediği görülmektedir.

2. Nahtın Tanımı

Konumuz olan naht bunlardan üçüncü gruba girmektedir. Naht *yarmak, biçmek, budamak ve kesmek* anlamlarına gelen نَحَتَ النَّجَارُ الْحُتَبَ وَالْعُودَ /Marangoz, tahtayı ve dalı keserek düzleştirdi, yonttu.⁵ cümlesi örnek olarak sunulmuştur.

Naht kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de de *yontmak, oymak* anlamlarında yer almaktadır.

﴿وَتَنْجُونَ الْجِبَالَ بِيُوتًا﴾ "Dağları oyup evler yapıyorsunuz."⁶

﴿وَتَنْجُونَ مِنَ الْجِبَالِ بِيُوتًا فَارِهِينَ﴾ "Bir de dağlardan ustalıkla evler yontuyorsunuz."⁷

﴿قَالَ آتَعْبُدُونَ مَا تَنْجُونَ﴾ "Yonttuğunuz putlara mı tapıyorsunuz dedi."⁸

﴿وَكَانُوا يَنْجُونَ مِنَ الْجِبَالِ بِيُوتًا أَمِينِينَ﴾ "Onlar güven içinde dağlardan evler yontuyorlardı."⁹

Terim olarak ise bir cümleden veya iki kelimedenden bazı harfleri çıkararak, aynı anlamı ifade eden yeni bir terkiib ortaya koymaktır.¹⁰ Arapçada bu kelime türetme işi ahşap ve taş oymacılığına benzetilerek naht olarak adlandırılmıştır.¹¹ Naht yolu ile türetilen kelimeye de نَحَتَ fiilinin ismi mefulü olan مَنْحُوتٌ /menhut denilmektedir. Sözlüklerde حَيَّ عَلَى /Haydi ibaresinin menhut şekli olan حَيْعَلَةٌ kelimesini açıklarken zikredilen şu şiir nahte delil olarak kullanılmıştır:

أَقُولُ هَذَا وَدَمَعُ الْعَيْنِ جَارٍ أَلَمْ تُخْرِزْ نِكَ حَيْعَلَةَ الْمُنَادِي

"Gözümden yaşlar boşanırken ben ona şöyle diyordum. Müezzinin Hayye 'âle's-Salâh demesi seni üzmedi mi?"¹²

⁴ Elûsî, *Kitâbu'n-Naht*, s. 18.

⁵ Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzibu'l-Luğa* Thk. Muhammed İvad Mur'ib, Beyrut, 2001, IV, 255; İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyya, *Mucmelu'l-Luğa*, thk., Zuheyr Abdulmuhsin Sultân, Beyrut, 1986, I, 860; İbn Sîde, Ebu'l-Hasen Alî b. İsmâil, *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam* (Abdulhamîd Hindâvî), Beyrut, 2000, III, 274.

⁶ Araf 7/74.

⁷ Şuara 26/149.

⁸ Saffât 37/95.

⁹ Hicr 15/82.

¹⁰ Vâfî, Ali Abdolvâhid, *Fıkhü'l-Luğa*, Kahire, 2004, s. 144.

¹¹ Belâsi, Muhammed es-Seyyid Ali Belâsi, "Arap Dilinde Naht", çev. Mehmet Ali Şimşek, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VII/2, Aralık 2003, s. 407.

¹² İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyya er-Râzî, *es-Sâhibî fî Fıkhü'l-Luğa*, ys, 1997, I, 210; es-Seâlebî, Ebû Mansûr Abdulmelik b. Muhammed b. İsmâil, *Fıkhü'l-Luğa ve Sırru'l-Arabiyye*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî, ys, 2002, I, 269; es-Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr Celâleddîn, *el-Muzhir fî Ulûmi'l-Luğati ve Envâihâ*, thk. Fuâd Alî Mansûr, Beyrut, 1998, I, 371; es-Salih, Subhî İbrâhîm, *Dirâsât fî Fıkhü'l-Luğa*, ys, 1960, s. 244.

3. Nahtın Gayesi

Arap dilinde naht iki sebepten dolayı kullanılmıştır:

Naht, kelimelerde veya cümlede icaz yani kısaltma yaparak anlatımı kolaylaştırmaktadır. Dolayısıyla nahtın kullanımı ile iki kelime veya bir cümle tek bir kelimeye dönüşmektedir. Bu da elbette ki kullanımda bir kolaylık sağlayacaktır. Örnek olarak Abdüşşems bölgesine ait bir kişiyi ifade etmek için söylenen رَجُلٌ

cümlesinde عَبَسَوِيٌّ ifadesi عَبْدُ الشَّمْسِ terkiibinden yapılmış menhût bir kelimedir.

رَجُلٌ مِنْ عَبْدِ الشَّمْسِ cümlesinden daha kısa ve daha veciz olmaktadır.¹³

Naht aynı zamanda dili geliştiren ve dildeki kelime hazinesini artıran etkenlerden biridir. Naht yolu ile kelime türetilirken, daha önce Arapçada lafzı olmayan yeni kelimeler ortaya çıkarılmaktadır. Bu da Arap dilinin gelişmesini sağlamaktadır.¹⁴

4. Nahtın Yapılış Yolları

Arap dilinde naht birkaç şekilde yapılmaktadır.

a. Menhût kelime bir cümleden alınmaktadır. Buna örnek بِسْمِ اللّٰهِ / *bismillah* dedi kelimesidir. Bu kelime بِسْمِ اللّٰهِ / *Allah'ın ismi ile* cümlesinden yapılmıştır. Diğer örnek حَسْبِنَا اللّٰهُ / *Hamd Allah'adır.* cümlesinden yapılmıştır. لَّا حِجْعَلٌ / *Allah bize yeter* cümlesinden حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ, حَسْبَيْكَ / *Haydi namaza* cümlesinden حَوْلٌ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللّٰهِ (Allah'tan başka ilah yoktur.) cümlesinden أَدَامَ اللّٰهُ عَزَّكَ, هَيْلَكَ (Allah saygınlığını devamlı kılsın) cümlesinden مَا شَاءَ اللّٰهُ, دَمَعَرَ (Allah'ın dilediği olur.) cümlesinden alınan مَشَأَلٌ kelimeleri bu gruba örnek verilmektedir.¹⁵ Bu gruba giren menhut kelimeler azdır ve İslamî dönemde türetilmiş kavramlardır.¹⁶

b. Menhut kelime bir yere nispet etmek için izafetle gelebilir. عَبْدِرِيٌّ / *Abduşşemsli* kelimesi عَبْدُ الدَّارِ tamlamasından türetilmiştir.

¹³ İbn Fâris, *es-Sahibi*, I/209; Civelek, Yakup, "Arap Dilinde Naht Ve Kelime Türetmede "Naht" Yönteminin Kullanımı", *Nüsha*, III/10, Yaz 2003, s. 102.

¹⁴ Civelek, "Arap Dilinde Naht", s. 103.

¹⁵ Vâfi, *Fıkhul-Luğâ*, s. 144; Küçükkalay, Hüseyin, *Kur'ân Dili Arapça*, Konya, 1969, s. 190.

¹⁶ Vâfi, *Fıkhul-Luğâ*, s. 144.

سَمْسِ tamlamasındaki kelimelerin birleştirilip nisbe ي سı getirilmesi ile yapılmıştır.¹⁷ Bu gruba giren kelimeler de oldukça az görülmektedir.¹⁸

c. Menhût kelimelerin asılları bazen de bir fiil olabilmektedir. Örnek olarak *أَزِيءُ /ezeli, sonsuz, daim* kelimesi aslında *لَمْ يَزَلْ* dir. Muzari fiil ve nefy edatı *لَمْ* den oluşmaktadır. *لَمْ* edatı hazfedilerek sonuna nisbet ي سı getirilmiş ve *يَزِيءُ* şekline dönüştürülmüştür. Daha sonra da tahfif için başındaki ي harfi ا ile değiştirilerek *أَزِيءُ* şeklini almıştır. Fakat burada şunu belirtmek gerekir ki menhut kelimeler arasında en az kullanılan bu usuldür.¹⁹

d. Menhut kelimelerin yapılmasında başka bir usul de, her birisi müstakil manalara gelen iki farklı kelimedenden oluşturulmasıdır. Muzariyi nasb eden *لَنْ* harfi bu konuya örnek olarak verilmiştir. el-Halîl b. Ahmed'in de dahil olduğu birçok nahiv alimi bu edatın *لَا* ve *أَنْ* kelimelerinden oluştuğu görüşündedir. Aynı şekilde muzariyi cezm eden edatlardan *لَمْ* 'nın da *لَا* ve *مَا* edatlarının birleşmesinden oluştuğu görüşündedirler. *لَا* daki *ا* hazfedilerek *لَمْ* şeklini almıştır.²⁰ Günümüzdeki kavramlarda da bu yöntem uygulanmaktadır. Örnek olarak *hidrolize etmek* kavramını *حَلَّلْنَا* kelimesi karşılamaktadır. Bu kelime *حَلَّلَ /çözdü* ve *مَاءٌ /su* kelimelerinin birleşmesi neticesinde ortaya çıkmıştır.

5. Nahtın Türleri

Naht, zikredilen yapılaş şekillerine göre dört kısma ayrılmıştır. Bunlar fiilî naht, vasfî naht, ismî naht, nesebî nahttır.

a. Fiilî Naht: Bu, bir cümleden aynı cümlenin anlamını ortaya koyabilecek bir fiil türetilmesidir. *جَعَلْتُ فِدَاكَ /Sana feda olsun* cümlesinden *جَعَلَ اللهُ /Allah'ı tesbih ederim* cümlesinden *لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ، سُبْحَانَكَ* /Güç ve kuvvet ancak Allah ile dir. cümlesinden *سَمِعَلِ* bu gruba örnek olarak verilebilir.²¹

b. Vasfî Naht: Bu naht türü ise iki kelimedenden sıfat anlamı içeren, iki kelimenin anlamını veya daha kuvvetlisini yansıtan menhut kelimedir. *الضَّبْرُ* kelimesi *kuvvetli adam* anlamına gelmektedir. Bu kelime *صَبَطَ /tuttu, kavradı* fiili ile *صَبَرَ /topladı* fiilinden oluşmuştur.

c. İsmî Naht: Bu naht türünde iki kelimedenden bir isim türetilmektedir. *الْجَمُودُ* /sert kaya kelimesi *جَدَّ /dondu* fiili ile aynı anlamdaki *جَدَّ* fiilinden türemiştir. Aynı

¹⁷ Vâfi, *Fıkhul-Luğa*, s. 144; Küçükkalay, *Kur'an Dili Arapça*, s. 190.

¹⁸ Vâfi, *Fıkhul-Luğa*, s. 144.

¹⁹ Küçükkalay, *Kur'an Dili Arapça*, s. 190.

²⁰ Vâfi, *Fıkhul-Luğa*, s. 144.

²¹ Antâkî, Muhammed, *Dirâsât fi Fıkhil-Luğa*, Beyrut, tsz, s. 338.

şekilde أَشَقَطَحَبُ /boynuzları büyük koç kelimesi شَقَّ /yardı fiili ile أَحَطَبُ /odun kelimesinden oluşmuştur.

d. Nisbî Naht: Nisbî naht adından da anlaşılacağı gibi bir şahsın veya bir şeyin bir veya iki şehir ya da şahsa nisbet edilmesi ile yapılmaktadır. Örnek olarak طَبْرَحَزِي ismi iki şehre nisbet edilmiştir. Bunlardan ilki طَبْرَسْتَان ikincisi حَوَارِزْم dolayısıyla hem Taberistan hem de Harizmli bir kişiye طَبْرَحَزِي denilmektedir. Aynı şekilde عَيْشِي kelimesi عَبْدُ الشَّمْسِ şehrine, عَيْدِي kelimesi de عَبْدُ الدَّارِ şehrine nisbet edilmiştir.²²

6. Günümüzdeki Naht Çalışmaları

Batı dünyasında bilimsel gelişmeler neticesinde birçok kavram ortaya çıkmıştır. Bu kelimeler bütün dünyaya yayıldığı gibi tercüme faaliyetlerinin artması, eğitim-öğretim vb. sebeplerle Arap dünyasına da girmeye başlamıştır. Bu durum bu kavramların nasıl kullanılacağı konusunu gündeme getirmiştir.²³ Böylece naht bazı bilim adamlarınca bu ihtiyacı karşılamak için bir çare olarak düşünülmüş ve bu alanda çalışmalar yapılmıştır.²⁴ 1918-1921 yıllarında Şam'da eğitim bakanlığı görevini yürüten Satı' el-Husrî bu konunun önemini görerek batıdan giren bu kelimelerin Arapça olarak kavramlaştırılmasının üzerinde durmuş ve bu konuda çalışmalar yapmıştır. Nahtın bu konuda özellikle kullanılmasını savunan el-Husrî'nin çabaları ile ortaya çıkan kavramlardan bazıları şunlardır: لَا أَحْلَاقِي /ahlak dışı, لَا مَحْدُود /sınırsız, حَيْثُومَة /mikrobik canlı.²⁵ Satı' el-Husrî'nin ardından Suriye Üniversitesinde Kimya Profesörü Muhammed Salahaddin el-Kevâkibî, kimya terimleri ile ilgili çalışmalar yapmış, dilci et-Tehâmî er-Râcî de Mu'cemu'd-Delâiliyye isimli sözlük hazırlayarak genelde iki kelimedenden türettiği kelimelere yer vermiştir.²⁶

Bu çalışmaların varlığı inkâr edilmemekle birlikte günümüzde yabancı dil den özellikle de İngilizceden birçok kelime Arapçaya girmektedir. Bu kelimeler, كاميرا (Camera/kamera), كومبيوتر (Computer/ bilgisayar), باسورد (Password/şifre) kelimelerinde olduğu gibi herhangi bir değişikliğe tabi tutulmaksızın kullanılmaktadır.²⁷

²² Antâkî, *Dirâsât fî Fıkhı'l-Luğa*, s. 338.

²³ Civelek, "Arap Dilinde Naht", s. 110; Toshiyuki Takeda, "en-Naht fi'l-Luğati'l-Arabiyye beyne'l-Asâleti ve'l-Hadâse", *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies*, 4-1&2, March 2011, s. 13.

²⁴ Bu alanda yapılan çalışmalar hakkında geniş bilgi için bk. Civelek, "Arap Dilinde Naht", s. 110-113.

²⁵ Civelek, "Arap Dilinde Naht", s. 110

²⁶ Bu alanda yapılan çalışmalar hakkında geniş bilgi için bk. Civelek, "Arap Dilinde Naht", s. 110-113.

²⁷ Navaz, Muhammed, *el-Luğatu'l-İncilîziyye ve Eseruhâ ale'l-Luğati'l-Arabiyyeti'l-İlâmiyye*, Basılmamış doktora tezi, İslamabad, 2008, s.523.

Nahte Örnek Kelimeler 1 (Naht Yoluyla Türetilmiş Klasik Kelimeler)²⁸

Tablo 1

Türkçesi	Menhut Kelime	1. Kelime, 2. Kelime veya cümle
Bismillah	بِسْمِ اللَّهِ	اللَّهُ بِسْمِ اللَّهِ
Sübhânallah	سُبْحَانَ اللَّهِ	سُبْحَانَ اللَّهِ
Lâ ilâhe illallah	لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ	لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
el-Hamdu li'llah	الْحَمْدُ لِلَّهِ	الْحَمْدُ لِلَّهِ
Allah uzun ömür versin	أَطَالَ اللَّهُ بِقَاتِكَ	أَطَالَ اللَّهُ بِقَاتِكَ
Abduddârlı	عَبْدُ الدَّارِ	عَبْدُ الدَّارِ
Abduşşemsi	عَبْدُ الشَّمْسِ	عَبْدُ الشَّمْسِ
Allah şanımsürdürsün.	أَدَامَ اللَّهُ عِزَّكَ	أَدَامَ اللَّهُ عِزَّكَ
Feda olsun.	جَعَلْتُ فِدَاكَ	جَعَلْتُ فِدَاكَ

Nahte Örnek Kelimeler 2 (Naht Yoluyla Türetilmiş Modern Kelimeler)

Tablo 2 (Psikoloji, Sosyoloji, Felsefe, Tarih)²⁹

Türkçesi	İngilizcesi	Menhut Kelime	2. Kelime	1. Kelime
Ben merkezcilik	egocentrism	أَنْمُرَكْرِيَّةٌ	مَرَكْرُ	أَنَا
Hayal kurmak	daydream	حُلْمَةٌ	يَقْطَةٌ	حُلْمٌ
Bilinçaltı	subconscious	تَحْشُورِيٌّ	شُعُورٌ	تَحْتٌ
Ahlak dışı	amoral	لَا أَخْلَاقِيٌّ	أَخْلَاقٌ	لَا
Şüphecilik	skepticism	لَا أَدْرِيَّةٌ	أَدْرِيٌّ	لَا
Yenilikçilik	dicisigne	جَدِّعَةٌ	جَدِيدٌ	لُغَةٌ
Buzul çağı sonrası	after the ice age	بَعْجَلِيٌّ	جَلِيدِيٌّ	بَعْدٌ
Tarih öncesi	prehistoric	قَبْتَارِيحِيٌّ	تَارِيحٌ	قَبْلٌ

²⁸ Ezherî, *Tehzibu'l-Luğa*, XIII, 108-V, 242-III, 240-III, 240; es-Suyûtî, *el-Muzhir*, I, 371- I, 373; el-Antâkî, *Dirâsât fi Fıkhı'l-Luğa*, s. 338.

²⁹ Toshuyuki Takeda, "en-Naht fi'l-Luğati'l-Arabiyye", s. 14-17; Civelek, "Arap Dilinde Naht", s. 113

Tablo 3 (Zooloji)³⁰

Türkçesi	İngilizcesi	Menhut Kelime	2. Kelime	1. Kelime
Sporlular	sporozoa	حَيْثُومَةٌ	جُرْتُومَةٌ	حَيَوَانٌ
Dört ayaklılar	four-legged	أَرْبَعُجُلٌّ	أَرْجُلٌّ	أَرْبَعَةٌ
Hem karada hem suda yaşayabilen canlılar.	amphibian	بَرْمَائِيٌّ	مَاءٌ	بَرٌّ

Tablo 4 (Günlük Hayat)³¹

Türkçesi	İngilizcesi	Menhut Kelime	2. Kelime	1. Kelime
Susuz	anhydrous	لَا مَائِيٌّ	مَاءٌ	لَا
Hızlı tren	fast train	قِطْرَسٌ	سَرِيعٌ	قِطَارٌ
Sesten hızlı	supersonic	فَوْصَوْتِيٌّ	صَوْتِيٌّ	فَوْقٌ
İfade etmek	syntagme	رَكْبَةٌ	عَبَّرَ	رَكَّبَ
Alkolik olmak		عَوَّحَةٌ	حَلٌّ	عَوَّلَ
Yasa ve kant		قَدِيلٌ	ذَلِيلٌ	قَانُونٌ

Tablo 5 (Fizik, Kimya, Biyoloji)³²

Türkçesi	İngilizcesi	Menhut Kelime	2. Kelime	1. Kelime
Hidrolize etmek	hydrolyse to	حَلَمًا	مَاءٌ	حَلَّلَ
Elektromanyetik	electromagnetic	كَهْرَائِيْسٌ	مِغْنَطِيْسٌ	كَهْرَبَاءٌ
Koloit	colloid	شِبْعَوْرِيٌّ	عَوْرِيٌّ	شِبْهَةٌ
Klorsuzlaştırma	dechlorination	نَكَلَّرَ	نَزَعَ	نَزَعَ
Hücrelerin imhası	destruction of cells	حَلْتَمٌ	أَلْجُرْتُومٌ	حَلَّلَ

³⁰ Toshiyuki Takeda, "en-Naht fi'l-Luğati'l-Arabiyye", s. 14.

³¹ Toshiyuki Takeda, "en-Naht fi'l-Luğati'l-Arabiyye", s. 14-17; Civelek, "Arap Dilinde Naht", s. 113; Yusuf Vağlîsî, *el-Eşkâlu'l-Cedîde li'n-Naht ve Devruhâ fi't-Tenmiyyeti'l-Luğaviyyeti'l-Muâsıra*, <http://www.majma.org.jo/index.php/2009-02-10-09-36-00/340-2009-02-24-10-11-40.html> [Erişim Tarihi 28.05.2016]

³² Toshiyuki Takeda, "en-Naht fi'l-Luğati'l-Arabiyye", s. 16; Civelek, "Arap Dilinde Naht Ve Kelime Türetmede "Naht" Yönteminin Kullanımı", Nüsha, III/10, Yaz 2003, s. 113

Işık küre	light sphere	صَوْكُرٌ	كُرَّةٌ	صَوَّةٌ
Fotomekanik	photomechanics	صَوَّالِيٌّ	آلِيٌّ	صَوَّةٌ
Omurga üstü	spine	فَوْشَوَكَةٌ	سَوَّكِيٌّ	فَوَّوٌّ

7. Sonuç

Günümüzde teknolojik gelişmelerin hızlı ilerlemesi sebebiyle sürekli yeni kelimeler ortaya çıkmakta ve bu kelimeler yabancı dilden özellikle de İngilizceden Arapçaya geçmektedir. Bu bağlamda Arapça ıstılahların türetilmesi önem kazanmaktadır. Çünkü yabancı dilden direkt olarak alınarak kullanılan kelimeler Arapçanın ses özelliklerine uymamaktadır. Bu sıkıntıyı aşmanın yöntemlerinden birisi de naht metodunun kullanılmasıdır. Ayrıca naht metodu iki veya daha fazla kelime veya bir cümlenin kısaltılması ile yapıldığı için bu naht yolu ile türetilen kelimeleri açıklayıcı sözlüklerin hazırlanmasına ihtiyaç vardır.

Kaynakça

- Antâkî, Muhammed, *Dirâsât fî Fıkhı'l-Luğa*, Beyrut, tsz.
- Aydın, Tahirhan, *Arap Dilinin Günümüz Meseleleri*, İlahiyat Yay, Ankara, 2013.
- Belâsi, Muhammed es-Seyyid Ali, "Arap Dilinde Naht" (Çev. Mehmet Ali Şimşek), *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VII/2, Aralık 2003.
- Civelek, Yakup, "Arap Dilinde Naht Ve Kelime Türetmede "Naht" Yönteminin Kullanımı", *Nüsha*, III/10, Yaz 2003.
- Elûsî, Mahmûd Şukrî, *Kitâbu'n-Naht ve Beyânu Hakikatihî ve Nebzetun min Kavâidihî* (Tah. Muhammed Behced el-Eserî), ys, 1988.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b., *Tehzîbu'l-Luğa* (Tah. Muhammed İvad Mur'ib), Beyrut, 2001.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekerıyyâ er-Râzî, *es-Sâhibî fî Fıkhı'l-Luğa*, ys, 1997.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekerıyyâ er-Razî, *Muvmelu'l-Luğa* (Tah. Zuheyr Abdulmuhsin Sultân), Beyrut, 1986.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Huseyn b. Ahmed, *er-Rih*, ys, 1984.
- İbn Sîde, Ebu'l-Hasen Alî b. İsmâîl, *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam* (Tah. Abdulhamîd Hindâvî, Beyrut, 2000.
- Küçükkalay, Hüseyin, *Kur'ân Dili Arapça*, Konya, 1969.
- Navaz, Muhammed, *el-Luğatu'l-İncilîziyye ve Eseruhâ ale'l-Luğati'l-Arabiyyeti'l-İlâmiyye*, Basılmamış doktora tezi, İslamabad, 2008.
- Salih, Subhî İbrâhîm, *Dirâsât fî Fıkhı'l-Luğa*, ys, 1960.
- Seâlebî, Ebû Mansûr Abdulmelik b. Muhammed b. İsmâîl, *Fıkhul-Luğa ve Sırrul-Arabiyye* (Tah. Abdurrezzâk el-Mehdî), ys, 2002.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr Celâleddîn, *el-Muzhir fî Ulûmî'l-Luğati ve Envâihâ* (Tah. Fuâd Alî Mansûr), Beyrut, 1998.
- Toshiyuki Takeda, "en-Naht fî'l-Luğati'l-Arabiyye beyne'l-Asâleti ve'l-Hadâse", *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies*, 4-1&2, March 2011.
- Vâfî, Alî Abdolvâhid, *Fıkhul-Luğa*, Kahire, 2004.
- Yusuf Vağlısî, *el-Eşkâl el-Cedîde li'n-Naht ve Devruhâ fi't-Tenmiyyeti'l-Luğaviyyeti'l-Muâsıra*, <http://www.majma.org/jo/index.php/2009-02-10-09-36-00/340-2009-02-24-10-11-40.html> [Erişim Tarihi 28.05.2016]

Seyfeddin el-Âmidî'nin Allah Tasavvuru

İbrahim Coşkun

Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Ana bilim dalı Öğretim Üyesi
ibrahimcoskun@hotmail.com

Öz

Allah kavramı, düşünce tarihinin en eski ve değişmeyen konularından biri olagelmıştır. Bütün düşünürler ve filozoflar Allah hakkında fikirlerini belirtmekten geri durmamışlardır. İlahi din mensupları bu konuda ortak bazı inançlara sahip olmuşlarsa da onların Allah tasavvurları arasında da zamanla farklılıklar ortaya çıkmıştır. Allah inancı ile ilgili temel konularda İslam düşüncesini oluşturan kelimeler felsefe ve tasavvufta bir farklılaşma söz konusu olmamıştır. Ancak ayrıntıya inildiğinde farklı Allah tasavvurlarına ulaşılmıştır. Biz bu makalemizde Seyfeddin el-Âmidî'nin Allah tasavvurunu açıklayacağız. Çünkü o kendisinden önceki kimi Müslüman Filozofların ve Kelamcılarının Allah tasavvurlarını Kur'an-ı Kerime göre değerlendirerek yanlış bulmuştur. O uyguladığı "kemal yöntemi" ile Kur'an-ı Kerimin bildirdiği Allah inancına uygun bir ulûhiyyet tasavvuru sunduğuna inanmaktadır.

Anahtar kelimeler: Allah, Seyfeddin el-Âmidî, Allah Tasavvuru, Allah'ın sıfatları.

The Imagination of Allah in of Sayf al-Din al-Amidi

The subject of our research is concept of God that has been the oldest and an invariable matter in the history of thought. All thinkers and philosophers stated their views on this concept. Although members of divine religions had some common beliefs, their imagining of God had changed in the course of time. Essential aspects of belief in God did not change much through the history of theology, philosophy and sufism. But this does not include the details. In this article, we will explain al-Amidi's understanding of Allah. Because he thought that some of the predecessor Islamic philosopher's understanding of Allah was wrong, based on his interpretation of Qur'an. He believed that, by applying his "method of maturity" he offers an imagination of God which is according to the belief of Allah as Qur'an lets us know.

Keywords: Allah, Seyfeddin al-Âmidî, The imagination of Allah, adjectives of Allah

Atıf

İbrahim Coşkun, Seyfeddin el-Âmidî'nin Allah Tasavvuru, Marife, Yaz 2016, 16/1, ss. 19-34

Giriş

Seyfeddin el-Âmidî¹ sonraki dönem *felsefi kelim* ekolünün en önemli temsilcilerinden biridir. O yaşadığı asra damgasını vurmuş, İslam düşüncesine önemli katkılarda bulunmuş, toplumsal problemlere çözümler üretmiş, özellikle de İsmailî ve Batınî akımlara karşı Ehl-i sünnet düşüncesini savunmada önemli hizmetlerde bulunmuştur. O kendisinden önceki kelimcilerin bazı görüşlerini zayıf bularak eleştirmiş, bazı konuların da gelişip olgunlaşmasında önemli katkılar sağlamıştır. Yine O, kelim ilminde önemli yenilikler gerçekleştirmeyi başarmış, pek çok konuda *bakir fikirler* üretmiştir. Âmidî'nin kelâma dair yazdığı kitaplar tetkik edildiğinde onun Eş'ari ekolüne mensup olduğu açıkça görülecektir. Ancak O, mezhebinin temel prensiplerini korumakla birlikte bir meseleyi teyid etmek için yeni deliller

¹ Âmidî H. 551/M. 1156 senesinde Âmid (Diyarbakır)'de doğdu, asıl adı Ali b. Ebu Ali b. Muhammed b. Salim'dir. Memleketi Diyarbakır'ın eski ismi Âmid'e nisbetle Âmidî diye tanınmaktadır. Künyesi Ebu'l-Hasen, lâkabı ise Seyfüddin'dir. O, meşhur bir Eş'ari kelimcisi, Şafîî usul-i fıkıhçısıdır. Âmidî, ilk tahsilini kendi memleketinde yaptı. Gençliğinde devrinin ilim merkezi Bağdat'a gitti. Orada Hanbelî âlimlerinden Ebu'l-Feth Nasr b. Fityan el-Müna'dan fıkıh dersleri aldı. Bağdat'ta büyük muhaddis Ali b. Şâtil'den hadis okudu ve ondan Kasım b. Sellam'ın Garibü'l-Hadis kitabını rivayet etti. Bağdat'ta ikametinden bir müddet sonra Şafîî mezhebine geçti. Şafîî ulemasından, fıkıh, usul-i fıkıh, cedel, münazara; kelim ve mantıkta hüccet olan Ebu'l-Kasım Yahya b. Fadıl'dan ders okudu. Yahya b. Fadıl, onun üzerinde en kuvvetli tesir bırakan hocalarındandır. Bu arada Kerh'teki Yahudi ve Hıristiyan âlimlerden felsefe dersleri aldı. Felsefe ve kelimde zamanının en salahiyyetli kişilerden biri oldu. Felsefe ile meşgul olması bazı kimselerin ona karşı cephe almasına sebep oldu. Bu rahatsız edici durumdan dolayı hicri 582'de Şam'a geldi, aklî ilimleri orada tamamladı. 592 yılında Şam'dan Selahaddin Eyyubî'nin oğlu Melik el-Aziz'in idaresindeki Mısır'a geçti. Orada Melik el-Aziz için akaid dair El-Livâü'l-Aziz Tezkiretü'l-Melik el-Aziz isimli bir risale yazdı. Âmidî Mısır'da ilmi çalışmalarla dolu yirmi yıl geçirdi. Evvela Fustat'taki Menazil el-İzz medreselerine yerleşti. Sonra İmam Şafîî'nin Karafe-i Süğra'daki kabrinin yanında Selahaddin Eyyubî'nin kurduğu Nasırıyye medresesinde muiddlik (asistanlık), daha sonra Zafir medresesinde idarecilik ve müderrislik yaptı. Onun başarısının artması, şöhretinin yayılması ve insanların ondan istifade etmeleri bazı kimseleri kıskandırdı. Onu inancının bozukluğuyla itham ettiler. Felsefe ile uğraşmasını ve akidesinin bozukluğunu ileri sürerek hakkında bir tutanak hazırlayıp sultandan idamı için bir ferman istediler. Âmidî, karşılaştığı bu olumsuz durumdan rahatsız olarak Mısır'ı terk edip Şam'a gitti; Hama şehrine yerleşti. Hama'nın âlim emîri Melik el-Mansur onu himaye etti, Mansuriyye medreselerinde ders okutmakla görevlendirdi. Âmidî, onun yanında hayatının en istikrarlı dönemini yaşadı. Usuluddin, usul-ü fıkıh, hikmet ve hıfayât dair eserlerinin en mühimlerini burada yazdı. Bunlar ilm-i kelim'a dair Ebkârü'l-Efkâr, mantığa dair Dekâiku'l-Hakâik, felsefeye dair el-Mübin fi elfâz'l-Hukemâ ve'l-Mütেকellimin ve Keşfü't-Temvihât fi Şerhi'l-İşârat'tır. Melik el-Mansur 618'de ölünce Hama'dan ayrılarak Dimeşk'e yerleşti. Dimeşk emîri Melik el-Muazzam bazı dostlarının tavsiyesi üzerine Âmidî'yi Aziziye medreselerinin başına getirdi. Melik el-Muazzam'ın vefatına kadar orada ders okuttu. Salı ve cuma günleri Beni Ümeyye camiinde ilim meclisleri kurup münazaralar yapmayı âdet edindi. Bu arada ilimleri ile temayüz eden nice âlim kimseler yetiştirdi. Mısır ve Şam ulemasının sultanı İzz b. Abdüsselam, meşhur tarihçiler İbn-i Ebi Usaybia ve Ebu Şâme onun talebelerindendir. Burada usul-i fıkıhta yoğunlaştı. El-İhkam fi Usul'l-Ahkâm ile onun muhtasarı durumunda olan Münteha's-Sül fi İlm'l-Usul'ünü yazdı. Melik el-Muazzam'ın ölümünden sonra Dimeşk emîri olan Melik el-Eşref, medreselerde tefsir, hadis ve fıkıhtan başka ilim okutulmamasına ve felsefe ile meşgul olanların sürülmesine dair bir ferman çıkardı. Seyfüddin Âmidî'yi de Aziziye medresesi müderrisliğinden azletti. Âmidî hayatının bu son anlarını evine çekilerek geçirdi. 631 senesi safer ayının ilk günlerinde 80 yaşında iken hayata gözlerini yumdu ve Kasyun dağının eteklerine defnolundu. (Bk. İbn-i Hallikan, Vefeyât el-A'yan, Kahire, 1948; İbnü's-Sübki, Tabakâtü's-Şafiiyyeti'l-Kübra, Beyrut 1324; İbn Kesir, el-Bidâye ve'n Nihâye, Beyrut 1967; İbn Hacer el-Askâlânî, Lisanü'l-Mizan, Haydarabad 1330; Zehebi, el-Iber, Beyrut 1985; Ramazan Şeşen, Selahaddin Eyyubi ve Devlet, İstanbul 1987.

arama; mensubu bulunduğu Eş'arî mezhebindeki bir kısım düşünceleri reddetme veya ihtilafli meseleler hakkında tercihte bulunma; yine Eş'arîlere ait olduğu bilinen bazı görüşleri yeni bir tarzda yorumlama gibi kendine has bir metot izleyerek bağımsız hareket edebilen ve özgün düşünceler sergileyen bir ilim adamı olduğunu kanıtlamıştır.² Âmidî'nin bilimsel alandaki yetkinliği özellikle ulûyiyet konusunda ortaya çıkmaktadır.

1. Allah İnancının Tasavvurdan Farkı ve Eş'arî Allah Tasavvurunun Doğurduğu Problemler

Allah inancı itikadî bir esastır. Allah tasavvuru ise bütünüyle bir inanç esası değildir. Çünkü psikolojik, sosyolojik, kültürel ve yerel unsurlar bu tasavvurun doğuşunda, oluşmasında ve sistemleşmesinde büyük rol oynar.³ Toplumsal ihtiyaçlar, psikolojik beklentiler ve kültürel şartlar büyük oranda bu tasavvurun çerçevesini belirler. Allah inancının, insan fitratında var olan en köklü fenomen olduğu bilinen bir gerçektir. Fakat onun tevhid akaidine göre şekillendirilmesi insana bırakılmıştır. Abdülkerim eş-Şehrîstânî bu durumu "Allah'a iman tevkfidir; ancak onu tevhide göre oluşturmak teklidir" sözüyle ifade etmektedir.⁴ Kul olarak insanın en büyük imtihanı bu alanda gerçekleşmektedir. İnsan, ancak tabiatında var olan bu inancı nefisinden ve çevresinden gelebilecek olumsuz düşünce ve inançları bertaraf ederek tevhid akaidine ulaşabilir. Bunun tek başına akılla gerçekleştirilebilmesi mümkün değildir. Akıl, insanı Allah inancına götürürse de onu tevhid akidesine göre yapılandırabilmesi için vahiy bilgisine ihtiyaç duyar. Bunun içindir ki, Allah Teâla, peygamberler vasıtasıyla isimlerini ve sıfatlarını bildirmiş, bazı ayet ve hadislerde insan zihnine yaklaştıracak ifadelerle kendisini tanıtmıştır. Vahiy bilgisinden uzak kalan insanlar, tarih boyunca Allah tasavvuru hususunda aşırı tenzih veya aşırı teşbih gibi, iki aşırılıktan birine yönelmişlerdir. Peygamberlerin vefatından bir müddet sonra vahye tabi olan toplumlarda da bu konuda dejenerasyonların yaşandığı, onlardan da bazı kesimlerin söz konusu aşırılıklara düştükleri bilinen ve yaşanan bir vakiadır. Bunu Hıristiyan ve Yahudi teolojisinde açık bir şekilde görmekteyiz.⁵

İslam düşüncesi tarihinde de bu konuda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bunları üç grupta toplamak mümkündür. Birincisi: Allah'ı insana veya cisme benzeten

² Hasan Mahmût eş-Şafî, *el-Âmidî ve Arahu'l-Kelâmiyye*, Dâru's-Selam, Kahire 1418/1998, s. 17-25.

³ Allah tasavvuru ilahî/semavî dinlerde doğuş anında 'vahiy' vasıtasıyla 'Allah'ın kendisi tarafından oluşturulur. Tarih içerisinde ise bu konu Kelamcılar/Teologlar tarafından farklı şekillerde yorumlara tabi tutulur. Bu yorumlar otantik vahiydeki tasarımdan değişik derecelerde farklılık arzermeye başlar. Zira, "Allah, akıl ile kavranabilecek bir obje olmadığı gibi, insan aklı da belli bir oranda sosyolojik, psikolojik ve fizyolojik unsurlardan meydana gelen insanî durumlara bağlı kalır. Aynı zamanda akıl, çağın düşünce şemalarının akıllık derecesini belirleyen kültürel gelişmenin seviyesine bağlı, saf bir sosyal sözleşme olan dil içinde ifadesini bulan bir meleke olduğu için yanlış veya eksik tasavvur daima gündemdedir. (Bk. Hanefî, Hasan, "Teoloji mi Antropoloji mi?" çev. M. Said Yazıcıoğlu, *A.Ü.İ.F.D.*, Sayı XXII, s. 507; İlhamî Güler, *Allah'ın Ahlâkiliği Sorunu*, Ankara 2013, s. 11)

⁴ Muhammed Abdülkerim eş-Şehrîstânî, *Nihayetu'l-İkdam fi-İlmi'l-Kelam*, Tahkik ve neşr, A. Guillaumae, Londra, s. 124.

⁵ Bk. İbrahim Coşkun, *Teşbih ile Tenzih Arasında S. Âmidî'nin Allah'ın Sıfatlarını Yorumlamadaki Metodu*, D.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, c.III, sy. 2, s. 27-28.

Müşebbihe fırkasıdır. İkincisi: Tenzihde aşırıya kaçan Mutezile ve İslam Filozoflarıdır. Üçüncüsü: Tenzih ve teşbihteki aşırılıklardan uzak duran Ehl-i Sünnete mensup Kelam Âlimleridir. Ehl-i Sünnet Kelam Âlimleri, Yüce Yaraticının insan ve kâinatla münasebet halinde bulunduğunu kavrayabilmek için, onu insan anlayışının alanına giren bazı sıfatlarla nitelendirmenin gereğine inanır. Fakat ulûhiyyetle bağdaşmayan kavramları (tenzihi sıfatlar) onun zatından uzaklaştırmanın zorunlu olduğunu da savunur.⁶

Ulûhiyyet ile ilgili yorumlar mütekellimlerin ve filozofların tartışıp bıraktıkları sıradan konulardan biri değildir. Her dinin ulûhiyyet anlayışı, kendi kültürü ile bütünleşir, nesilden nesile aktarılmak suretiyle de önemli oranda onların bireysel ve toplumsal yaşam biçimine yön verir. Dolayısıyla milletlerin ulûhiyyet inancı, onların gerek teorik gerekse pratik bütün bakış açılarında belirleyici bir unsur olur.⁷

Eş'arî düşünceye mensup kelimcilerin bazı konularda selefi çizgiden ayrılamaması, İslam dünyasında ortaya çıkan kimi sosyo-kültürel ve siyasal şartlar ve söz konusu kelimcilerin bazı metot hataları, onları İslam öncesi dönemde kullanıldığı anlamda cebbar/otokrat, kullarına karşı güvensiz, bunun için de onları hür bırakmak istemeyen bir ulûhiyyet tasavvuruna yaklaştırmıştır. İslam tarihi boyunca Ehl-i Sünnetin en önemli temsilcisi konumunda olan Eş'arî düşünceye mensup kimi Mütekellimlerin Allah'ın kudret sıfatını önceleyen böyle bir ulûhiyyet tasavvurunu savunmuş olmaları, beraberinde İslam Dünyasında belli bir dönemden sonra sebep-sonuç ilişkisine gereken değerin verilmemesi, tabiatla işleyen yasaların keşfi ihmal edilmesi, tabiatla ilgili ilimlere karşı bir isteksizliğin doğmasının önemli sebeplerinden biri olarak kabul edilmiş eleştirilmiştir. Belli bir dönemden sonra İslam Dünyasında farklı alanlarda yeterli sayıda bilim insanının yetişememiş olmasının gerekçeleri arasında bu düşüncenin etkisi de zikredilmektedir.⁸ Yine bu düşüncenin bir sonucu olarak tasavvufi çevrelerde tevekkül inancı, her türlü tedbire başvurup sonuçta sebep ve vesilelerin yaratıcısı olduğuna inanılan Allah'ın iradesine rıza göstermek şeklinde içten bağlanışın bir ifadesi olmaktan çıkmış, olup biten her şeye seyirci olmaktan ibaret pasif bir teslimiyete dönüşmüştür. Bu düşünce özgür düşünme ve bunun doğal sonucu olarak insanın üretkenlik vasfını olumsuz yönde etkilemiştir. Allah'ın kudreti ve iradesi yanında insanın gücü ve iradesi neredeyse yok sayılmıştır.

Abdülkâhir el-Bağdadî gibi kimi Eş'arî kelimcileri katılmasalar bu ekole mensup kelam âlimlerinin büyük çoğunluğu *husûn* ve *kubuhun* yani iyinin ve kötünün güzelin ve çirkinin tümüyle Allah'ın iradesine göre belirlendiğine inanmaları, insan aklının bu konuda yetkin olmadığını ifade etmeleri bu konularda öznelci yak-

⁶ Geniş bilgi için bk. Abdulkahir el-Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, Daru'l-Marife, İkinci Baskı, Beyrut, 1997, s. 211-276; Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, Nun Yayıncılık, İstanbul, 1995, s. 137-141.

⁷ Hanefi Özcan, *Maturîdî'de Dini Çoğulculuk*, İstanbul, 1999, s. 16.

⁸ Bk., İsmail Racî el-Farukî, *Bilginin İslamileştirilmesi*, çev. Fehmi Kuru, Risale Yayınları, İstanbul, 1995; Seyyid Hüseyin en-Nasr, *Bir Kutsal Bilm İhtiyacı*, çev. Şehabettin Yalçın, İnsan yayınları, İstanbul 1995.

laşımları ön plana çıkarmıştır. Bunun tabii sonucu olarak kimi İslam toplumlarında sanatsal etkinliklerin alanı daraltılmış, temel ahlâkî ilkelerin kökleşip yerleşmesi de zorlaşmıştır. Mutlak kudret ve hâkimiyet düşüncesine dayalı, cebr doktrininin bir sonucu olan bu ulûyiyet tasavvuru, siyasal alanda da yöneticilere mutlak itaat düşüncesini empoze etmiştir. Bu anlayış olumlu anlamda dahi muhalefet düşüncesinin oluşmasına imkân tanımamış, aynı zamanda zorba idarecilerin başarısızlıklarını ve haksız icraatlarını meşrulaştırma aracına dönüşmüştür.⁹

Seyfeddin el-Âmidî, tarihsel süreç içerisinde mensubu olduğu Eş'arî ekolünün ileri sürdüğü Allah tasavvurunun Kur'an'ın bildirdiği ve Hz Peygamberin açıkladığı Allah telakkisinden hayli uzaklaşıldığı kanaatindedir. O yeniden Kur'an'ın bildirdiği Allah telakkisine ulaşmak amacıyla önemli gayretlerde bulunmuş ve bu alanda bakir fikirler üretmiştir. Bu açıdan değerlendirildiğinde onun için en önemli kelimeleri *ebkâru'l-efkâr* (en bakir düşünceler) olarak isimlendirmesi son derece isabetlidir. Şimdi onun ulûyiyet ile ilgili metodolojisine ve bu metodolojiye göre açıkladığı ulûyiyet tasavvuruna geçebiliriz.

2. Seyfeddin el-Âmidî'nin Allah Tasavvuru

İslam düşüncesinde ulûyiyet söz konusu olduğunda bir düşünce ekolünün veya bir mütekellimin ispat-ı vacip delilleri, Allah'ın sıfatları, sıfatların taksimi, sayısı, zat-sıfat ilişkisi, hulûl ve ittihad, Allah'ın zaman, mekan ve cihetle ilişkisi, Allah'ın âhirette görülüp görülemeyeceği gibi konular ve bu konularda takip edilen metod değerlendirilir. Tabi ki bir tebliğ metni içerisinde bütün bu konuların değerlendirilmesi mümkün olmayacağı için biz daha çok Âmidî'nin bu konulardaki farklı görüşlerini ve günümüze ışık tutan düşüncelerini gündeme getirmeye çalışacağız.

2.1. İspat-ı Vacip

Seyfeddin el-Âmidî, yaşadığı dönemde kendisinden önce kullanılan ispat-ı vacip delillerine ciddi eleştiriler getirerek yeni yöntemlerle Kur'an delillerine açıklamalar getirmeye çalışmıştır.¹⁰ Ona göre kendisinden önceki Müslüman Filozofların

⁹ Fethi Kerim Kazanç, "Eş'arî Kelam Sisteminde Allah Anlayışı ve Doğurduğu Sorunlar", Tanrı Tasavvurları ve sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu, Sakarya, 2005, s. 117-140.

¹⁰ Seyfeddin el-Âmidî, ispat-ı vacip delilini oluştururken daha evvel mevcut olmadığı halde icad edilen ve ortada müşahade ettiğimiz şeyleri mülahaza etmekle işe başlamıştır. Kur'an delillerinin temel özelliği de zaten budur. Bu yönüyle Âmidî'nin delillendirmeye insanın yaratılması olayını dikkate alarak başlaması son derece isabetlidir. Âmidî bu şekilde bir giriş yapmakla, daha işin başında kendi delillendirme metodunu, çoğu Mütekellim ve Müslüman Filozofun kullandığı, ancak ispatı son derece zor olan cevher ve araz kavramları üzerine bina etme riskinden uzaklaşmıştır. Yine o sadece hüds delili veya sadece imkan delili ile Allah'ın varlığının ispatlanabileceğini kabul etmekle birlikte bu çabanın Allah-insan ve Allah-âlem ilişkisi konusunda eksik kaldığını görmüştür. Tıpkı Gazali'nin düşündüğü gibi bu fikri çabanın deist bir tanrı tasavvuruna yol açabileceğini düşünerek, ispat-ı vacip konusu işlenirken özellikle ilmi, iradesi ve kudretiyle sürekli varlıkla ilişkili olan bir ilah anlayışının dikkate alınmasını önermiştir. Kendisi bu düşüncesini hüds ve imkân delillerini birleştirerek oluşturduğu bir delillendirme şekliyle ortaya koymaya çalışmıştır. Yine Âmidî, kozmolojik delillerin temel dayanağı teselsül fikrinin batıl olmasına ilişkin klasik görüşleri eleştirirken, kendisi bu konuda daha farklı orijinal düşünceler geliştirmiştir. (İbrahim Coşkun,

ve Mütakellimlerin ispat-ı vacip delilleri, bir düşünce ürünü olmakla birlikte fazla işlevsel değildirler. Ortaya konan delillerde Kur'an'ın ana hatlarını sunduğu o kapsamlı, kolay anlaşılır, akli gönlü ve duyuları doyurucu vasfından uzaklaşmaması gerekir. Öyle olunca ispat-ı vacip delilleri Kur'an-ı Kerim'de sıkça vurgulanan her şeyin belli gayelere göre ahenk ve nizam içerisinde yaratıldığını ve şuurlu bir varlık tarafından idare ve idame ettirildiğini hissettiren gaye, nizam ve ihtira delili etrafında odaklanmalıdır.¹¹

Âmidî, esasen ispat-ı vacip delilini ortaçağ gibi tümdengelim metodunun bir sonucu olarak, tamamen akli çıkarımlar ve varsayımlar üzerine dayalı bir anlayışın hâkim olduğu bir dönemde, gerçek müşahedelerden ve hissî bedahetlerden oluşan sağlam bir temel üzerine bina etmeye çalışmıştır. Diğer ifade ile o, ispat-ı vacip delilini oluştururken daha evvel mevcut olmadığı halde icâd edilen ve ortada müşâhede ettiğimiz şeyleri mülâhaza etmekle işe başlamıştır. Kur'an delillerinin temel özelliği de zaten budur. Bu yönüyle Âmidî'nin delillendirmeye insanın yaratılması olayını dikkate alarak başlaması son derece isabetlidir. Âmidî bu şekilde bir giriş yapmakla, daha işin başında kendi delillendirme metodunu, çoğu Mütakellim ve Müslüman Filozofun kullandığı, ancak ispatı son derece zor olan cevher ve araz kavramları üzerine bina etme riskinden de uzaklaşmıştır. Yine o sadece hudûs delili veya sadece imkân delili ile Allah'ın varlığının ispatlanabileceğini kabul etmekle birlikte bu çabanın Allah-insan ve Allah-âlem ilişkisi konusunda eksik kaldığını görmüştür. Tıpkı Gazalî'nin düşündüğü gibi bu fikri çabanın deist bir tanrı tasavvuruna yol açabileceğini düşünerek, ispat-ı vacip konusu işlenirken özellikle ilmi, iradesi ve kudretiyle sürekli varlıkla ilişkili olan bir Allah telakkisinin dikkate alınmasını önermiştir.¹² Kendisi bu düşüncesini hudûs ve imkân delillerini birleştirerek oluşturmuştur.

2.2. Vücut ve Mahiyet

Âmidî, ulûbiyyet konusunu incelerken sıfatlar konusuna girmeden önce vücut ve mahiyet meselesini değerlendirmektedir. O'na göre ulûbiyyet konusunun odağını oluşturan sıfatlar konusu ile vücut ve mahiyet konusu arasında önemli ilişkiler vardır. Müşebbihe ve muattılanın yanıldıkları veya kavrayamadıkları en önemli konulardan biri budur. Eş'arîlerin cumhuru ile birlikte Âmidî'nin bu konudaki görüşü, vücudun mahiyetten ayrı ve ona ilave bir şey olmadığı şeklindedir. Ancak Mutezileden ve Ehl-i Sünnetten bazıları bunun aksini, yani vücudun mahiyet'e ilave bir unsur olduğunu söylemektedirler.¹³ Onlara göre *Vacibu'l-Vücut* olan, zat ve hakikatıyla diğer zatlara muhaliftir. İsim dışında Allah'ın mahlukat ile bir

→

"Âmidî'nin İspat-ı Vacib Delili ve Klasik Delillere Getirdiği Eleştiriler", Dicle Üniversitesi Dergisi, VIII,1, sayı: 1, s. 3-19.)

¹¹ Seyfuddin el-Âmidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Salim et-Tağlibî, *Çayetu'l-Meram fi- İlmi'l-Kelam*, Tahkik, Ahmet Ferid el-Mezidî, Beyrut, 1424/2004, s. 15-28.

¹² Seyfuddin el-Âmidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Salim et-Tağlibî, *Telhisu'l-Metâlibi'l-Âliye (el-Medhiz)*, Mahedu'l-Mahtutât 3 Tevhid, Kahire, Vr, 16 B (H. eş-Şafî'nin 'el-Âmidî ve Arahu'l-Kelamiyye' adlı eserinden naklen, s. 179-180.)

¹³ Seyfuddin Âmidî, *Ebkaru'l-Efkar, Süleymaniye Kütüphanesi* Damat İbrahim Paşa, No: 807, vr. 49b; Âmidî, *Çayetu'l-Meram*, s. 179.

iştiraki yoktur.¹⁴ Allah, kendine has zatıyla diğer zatlara muhaliftir. Bu farklılık, diğerlerinin söyledikleri gibi¹⁵ zatların müsaviliği yanında sadece sıfatlardaki farklılıktan ibaret değildir.¹⁶

2.3. Marifetullah İçin Gerekli Yol: Nefiy İçinde İspat, İspat İçinde Nefiy

Dünya hayatında Allah'ın hakikatini bilmenin mümkün olmaması, icmalen de olsa O'nu bilmenin mümkün olmadığı anlamına gelmez. Bilakis bu husus, her akıllı kimse için mümkün, hatta Âmidî ve diğer pek çok kelamcı nazarında her mükellef için en başta uyulması gereken zorunlu bir vebcedir.¹⁷ Aklen gerekli ve şeran vacip olan bu bilgiyi elde etmenin yolu, Âmidî'nin görüşüne göre iki merhaleden oluşmaktadır: Birincisi Allah'ın İslam vahyinin haber verdiği her türlü kemal sıfatlarıyla muttasıf olduğunu kabul etmek; ikincisi ise yaratılmış varlıkların tabi olduğu her türlü hudut ve kayıttan, zaman ve mekân ile kuşatılmış olmaktan ve her türlü eksik ve noksanlıklardan Allah'ı tenzih etmektir.

Âmidî, Allah'ın Zati'nin sadece selbi sıfatlarla diğer varlıklardan ayrılmasının mümkün olamayacağı kanaatinde. Zira onun kanaatine göre *selb* denen husus, yoktan başka bir şey değildir. Yok olan bir husus da ayırmak veya tahsis etmekte herhangi bir tesire sahip olamaz. Var olmayan bir şey, var olan bir varlığı ihata edemediği gibi onu tanıtıcı yeterli bilgi de veremez. Bununla birlikte Âmidî, tenzih prensibine de gereken önemi vermektedir. Hatta O, Eş'ariler arasında tenzih düşüncesini zirveye taşıyandır.¹⁸

2.4. Allah'ın Yaratılmışlardan Ayrılmasında Asıl Olan Zat-ı İlâhî mi Yoksa O'nun Her Hangi Bir Sıfatı mıdır?

Allah'ın kendisine has sıfatları ile yaratılmışlardan ayrıldığını ilk olarak Mü'tezile iddia etmiş, İmam Eş'arî ve diğer Eş'arî kelamcıları da onlara uyararak bu görüşü sürdürmüşlerdir. Mü'tezilenin sıfatlar konusundaki genel yaklaşımı, tenzihî vurgulamak yani selbî sıfatlara önem ve öncelik vermek, diğer sıfatların aleyhine de olsa, Allah'ın vahdaniyetini öne çıkarmaktı. Böyle olunca Mü'tezilenin kabul ettiği en özel vasıf *kıdem* idi. Onlar bu yaklaşımlarıyla Allah'ın her türlü eksiklikten münezzehe olduğunu, birliğini, ezeliğini ve mahluklara benzemeyişini selbi bir sıfatla te'kit etmek istemişlerdir.¹⁹

Eş'arîler ise sıfatlar konusunda Allah'ın maani/icabi sıfatlarına ağırlık vermişler ve bunlar içerisinde Allah'ın kudret sıfatına özel bir önem atfetmişlerdir.

¹⁴ Âmidî, *Ebkar*, vr. 49b; Âmidî, *Çayetu'l-Meram*, s. 179.

¹⁵ Âmidî, filozof ve kelamcılardan bazılarının bu görüşü savduğunu söylemekle birlikte isim belirtmemektedir. Seyfeddin el-Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fi Usulî'd-Din*, Beyrut, 1423/2003, I,181.

¹⁶ Âmidî, *Ebkar*, vr. 58b.

¹⁷ Âmidî, *Ebkar*, vr 24b-25a; Fahreddin Razî, *Kitabu'l-Muhassal*, tahk. Hüseyin Atay, Meaktebetu Daru't-Türas, I.Baskı, Kahire, 1991, s. 130-133.

¹⁸ Bk. Mahmud eş-Şafî, a.g.e., s. 297.

¹⁹ Âmidî, *Çayetu'l-Meram*, s. 43; Kadî Abdulcabbar İbn Ahmed, *Şerhu'l-Usulî'l-Hamse*, Naşir, Mektebetu Vehebe, Birinci Baskı, Kahire, 1955, s. 151-175; Abdulcabbar, *el-Muğni fi Ebvabi't-Tevhid ve'l Adl*, nşr, M.Mustafa Hilmi -Ebu'l-Vefa el-Ganimi, el-Müessesetu'l-Mısrıyye el-Âmme, Kahire, ts. IV/341-346

Onlara göre Allah'ın en özel sıfatı, kudretinin etkinliğini te'kid eden yaratma kudreti olmaktadır.²⁰ Düşünülen her hangi iki hakikatin en özel vasıflarıyla birbirinden ayrılmaları ve bu ayırıcı vasfın da icabi/subuti bir vasıf olması gerekir. Çünkü, selbler (olumsuz vasfı yok sayma) hakikatleri birbirinden ayırmada yeterli değildir.²¹ Onlara göre ilah olanın en özel vasfı yaratma kudretidir. Bu ise, fiil ve etki yapmaya yönelik bir durumdur ve zatın hakikat ve mahiyetini değil, O'nun mahlukla olan ilişkisini ifade eder. İlah olmayan, bu yaratma sıfatını onunla paylaşamaz. Eş'ariler bu hususta "O takdirde, her bir ilah kendi yarattığını sevk ve idare ederdi."²² ayetinden esinlenmişlerdir.

Âmidî, hem Mu'tezilenin hem de Eş'arîyyenin metot hatası yaptığına inanmaktadır. O, Allah'ın diğer sıfatlarını göz ardı ederek belli özel bir sıfatla nitelendirmenin doğru olmadığı kanaatindedir. Ona göre şayet Allah Teâlâ, özel bir sıfatla diğer varlıklardan ayırt edilse bile, o özel sıfatı idrak edebilmemiz de mümkün olmayacaktır. Çünkü ona göre Allah sadece sıfatları ile değil, ancak zatı ile başka varlıklardan ayrıdır. Âmidî, bu konuda tenzihe daha layık olduğunu iddia ettiği farklı bir yol izlemiştir. Bu yol özel olan bir vasfın varlığını tamamen nefyetmek ve idradinden aciz olduğumuz böyle bir şeyi kabul etmemektir. Çünkü Allah, Zat'ı ile diğer varlıklardan farklıdır. O'nun Zat'ı, başka zatlardan/varlıklardan hiç birisine benzememektedir.²³

Âmidî'ye göre Allah'ın sıfatlarından birine ağırlık verdiğimiz zaman başta Allah-insan, Allah-alem, alem-insan ilişkisi olmak üzere kendimizi içinden çıkılması mümkün olmayan pek çok problemin içinde buluruz. Mesela Mü'tezile kıdem sıfatını özel sıfat olarak kabul etmekle ilâhî kudretin kapsamını daraltmış, öbür taraftan hikmet, inayet ve nedenselliğe gereğinden fazla önem vermiştir. Yine söylem olarak insan hürriyetine fazlaca önem atfetmelerine rağmen onların bu yaklaşımı determinizme oldukça yaklaşmıştır. Öbür taraftan, Eş'arîler Allah'ın kudretini her türlü eksiklikten tenzih etme adına, kudret sıfatını özel sıfat kabul ederek ulûyiyet ile ilgili bütün bakış açılarını bu sığata yöneltmişler, bu yüzden *cebre/fatalizme* meyletmışlerdir. Bunun doğal sonucu olarak, hem Allah'ın fiillerindeki maksatları ihmal etmişler, hem de O'nun kâinatta işleyen yasalarını göz ardı ederek, nedenselliği kendi özel anlayışlarına göre yorumlamışlardır.²⁴

2.5. Sıfatların Kısımları ve Sayıları

Âmidî kendisinden önceki Eş'arî kelimcilerinin taksimine uyarak sıfatları üç kısımda incelemektedir:

²⁰ Bk., Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Kitabu'l-Luma'*, Beyrut 1952, s.118; Âmidî, *Çayetu'l-Meram*, s.44

²¹ Âmidî, el-Ebkar, vr. 51a, 58b; Âmidî, *Çayetu'l-Meram*, s.134.

²² el-Mü'minun, 23/91.

²³ Âmidî, Ebkar, vr. 58b; Âmidî, *Çayetu'l-Meram*, s. 134.

²⁴ Âmidî, *Çayetu'l-Meram*, s. 49; Eş'arilerin nedenselliği önemsememelerinin doğurduğu sonuçlar için bk., Cırar Cihami, *Mefhumu's-Sebebiyye Beyne'l-Mütekellimin ve'l-Felasife*, Daru'l-Meşrik Beyrut, 1985.

I. Zatî sıfatlar: Maânî ve hakkiki sıfatlar olarak da isimlendirilen bu sıfatlara Âmidî *nefsi sıfatlar*²⁵ adını vermektedir. Söz konusu yedi sıfat, Zat'tan ayrı olan ve O'nunla kaim bulunan manalardır. Fakat bu sıfatlar her ne kadar mefhumları itibarıyla Allah'ın zatından farklı varlıklar olduğunu çağrıştırıyorsa da onlar, Lafz-ı Celal mefhumuna dahildirler. Mabud olan ilahtan maksat, sadece zatın kendisidir; söz konusu sıfatlar Zat'ın kendisi ile kaimdirler.²⁶

Eş'ariler, Mu'tezîlenin *hal* olarak ifade ettiği durumu *nefsi sıfatlar* olarak isimlendirmektedirler. Âmidî, Eş'arîlerin bu görüşüne katılmamaktadır.²⁷ Âmidî, mevcut için sabit olan ancak ne vücut ne de ademle muttasıf bulunan durumlara tıpkı Mu'tezîleden bazılarının ifade ettikleri gibi *es-sıfatu'l-hâliyye* terimini kullanmaktadır.²⁸ Bazen de bunlar için *es-sıfatü'l-hükmiyye* lafzını tercih etmektedir.²⁹ Böyle olunca onun hükmi sıfatları yalnızca bir kelam terimi olarak zikrettiği anlaşılmaktadır. Çünkü o, bu anlamdaki halleri bir şey saymanın batıl olduğunu söylemektedir. Böyle olunca o, hükmi sıfatları, nefsi sıfatların netice ve hükümleri olarak kabul etmektedir.

Nefsî/icabî sıfatların sayısına gelince; Âmidî'ye göre Eş'arîler, sıfatları sınırlamada aşırılık gösterip yedi sıfattan başkasını kabul etmemişler, sekizinci bir sıfatı kabul edenleri Hıristiyanlıktaki uknum (üçlü ilah anlayışı) inancına saplananlara benzetmişlerdir. Âmidî'ye göre bu tutum son derece yanlıştır. Ona göre delilleri bulunduğu için bu yedi sıfat kabul edilmeli; ispat veya nefyine dair delil bulunmayan diğer sıfatlar konusunda ise susmak en emin yol olarak tercih edilmelidir.³⁰

II. Fiilî sıfatlar: Âmidî'ye göre Hâlık, Râzık ve benzeri fiilî sıfatlar Zat-ı İlahî'den hariç olup O'nun fiil ve tasarruflarına delalet eden ve mahlukatla ilişkilerini belirleyen sıfatlardır. Bu özelliklerinden dolayı Âmidî, bazen bu sıfatlara "izafi sıfatlar" ismini de vermektedir. O'nun nazarında bu sıfatlar hâdistirler.³¹

III. Selbî sıfatlar: Bunlar ğanî, evvel, âhir gibi, ne zatla kaim olan manalara ne de O'nun fiillerine delalet eden sıfatlardır. Bunlar, anlamları itibarıyla Allah'tan eksiklik ve aczi nefyetsikten ibaret olan sıfatlardır.³²

Haberî sıfatlara gelince; bunlar naslardaki zahir manalarıyla Allah için yan, el, göz vb. mahlukata özgü cismanî özellikler ifade eden, ancak aklî delillerin ispat edemediği sıfatlardır. Âmidî bu sıfatlar karşısında kesin bir tavır almakta ve onlardan sahih nasla gelmiş olanları uygun anlamlarla tevîl etmektedir. Ona göre, sıfatlar ancak kat'î delillerle sabit olurlar. Burada sözü edilen sıfatları ifade eden naslar,

²⁵ Seyfuddin Ali b Muhammed el-Âmidî, *el-Mübîn fî Şerhi Meani Elfazi'l-Hukemai ve'l-Mütekellimin*, Tahk. Hasan Mahmud eş-Şafii, Kahire, 1983, s. 121.

²⁶ Âmidî, *Ğayetu'l-Meram*, 147.

²⁷ Âmidî, *el-Mübîn*, s. 121.

²⁸ Âmidî, *el-Mübîn*, s. 120.

²⁹ Âmidî bu konuda şöyle söylemektedir: "*Hükmi sıfat ki buna muallel sıfat da denir; bu, âlimin âlim olması, kadirin kadir olması gibi bir sıfattır. Onu Zat'a ispat etmek, onunla zata hükmetmek için Zat ile kaim olan başka bir sıfatın varlığına ihtiyaç vardır. Muallel olmayan sıfat ise, ilim ve kudret gibi, onunla zata hükmetmek için zatla kaim olan başka bir sıfatın varlığına ihtiyaç yoktur.*" Âmidî, *Ğayetu'l-Meram*, s. 29-30.

³⁰ Âmidî, *Ğayetu'l-Meram*, s. 206-207, 315-316.

³¹ Âmidî, *Ebkar*, vr. 306 vd.

³² Âmidî, *Ğayetu'l-Meram*, s. 42-43.

başka anlamları da çağrıştıran ifadelerdir. Teşbihe düşmemek için bu alternatif manalara dönme mecburiyeti vardır.³³

2.6. Subutî Sıfatların Zat-ı İlahî ile İlişkisi

Âmidî, *sıfatlar Zat'ın ne aynısı, ne de gayrisidir* formülü başta olmak üzere Eş'arî ve Maturidîlerin sıfatlarla ilgili olarak vardığı bazı sonuçlara katılmamaktadır. O'na göre birbirinin gayrisi olmanın manası, iki şeyin birbirinden ayrılmalarının sahih olmasıyla sınırlı değildir.³⁴ Müstakil olarak düşünüldüğünde her birinden anlaşılacak mefhum, diğerlerinden başka olduğuna göre, bazı sıfatlar bir zatla kaim olmuşlarsa, bu düşünce zatin sıfatlardan gayri olmasını gerektirir. Eğer, Şeriat, 'Allah'ın zat ve sıfatlarının ayrı olduklarını söylemeyi men ediyor' denilirse bu doğrudur. Ancak soyut olarak düşünce, bunların mefhum itibariyle birbirinden ayrı olmaları gerektiğine hükmediyor.³⁵

Âmidî, sıfatların Zat'ın gayrisi olduğunu söylerken, şu hususun da önemle altını çiziyor: İster âlim kelimesi gibi bir sıfattan müştak olsun, ister Allah lafzı gibi iştikaksız olarak Zat ve sıfatlara vaz' edilmiş olsun, ilâh anlamında kullanılan bir ismin medlulü için 'sıfat, onun gayrisidir veya aynısıdır' demek sahih değildir. Çünkü sıfat, hakikatte bu ismin mefhumunun bir cüz'üdür (cüzîsi değil). Bir şeyin cüz'ü için 'onun gayrisidir' demek ise doğru değildir. Bunu demek doğru olsa, bütünün cüz'den ayrı olarak da düşünülmesinin doğru olması gerekir. Cüz' için 'bütünün aynısıdır' demek de sahih değildir. Çünkü onun manasının tamamlanması için cüz'den başkasına da ihtiyaç vardır. Burada da Allah isminin medlulü, zatla birlikte bütün sıfatlardır.³⁶

Daha önce Gazalî'de görüldüğü gibi³⁷ Âmidî, Müslüman Filozoflara ait sıfatların vacib olduğu ve vücubta zata iştirak ettikleri görüşünü benimsemektedir. Aynı zamanda o Razi'de olduğu gibi sıfatların mümkün olduğunu söylemeye mecbur kalmıştır. Fakat Razi, bunu söylemekten doğan tehlikenin önünde çaresiz kaldığını itiraf ederek kendine şu soruyu yöneltmişti: Sıfatlar mümkün iseler, nasıl ezeli olmakla vasıflandırılabilirler? Hâlbuki kendisi imkânı, vacibi ispat etmenin aracı olarak kullanmış ve onu tercih ediciye ihtiyaç duymanın emaresi ve delili saymıştır. Bu sebeple o, bu problemi çözümlen zoruğunu itiraf etmek ve onun çözümünü Yaratacı'nın ilmine havale etmekten başka bir şey yapamamıştır. O bu konuda şöyle der: "*Bu zor bir sualdir. O da Allah'ın ilmine bıraktığımız meselelerdendir.*"³⁸

Seyfeddin el-Âmidî bu problemi çözmeye çalışırken yukarıda da söylediğimiz gibi bu sıfatlar için "mümkün" kavramını kullanıyor, fakat bu mümkünliği yaratılmış mümkünlerden ayırdıktan sonra, onları sadece "gayr" ile kıyamından ibaret olan "ezeli mümkünler" olarak kabul ediyor. Çünkü sıfatları bizzat vacib kabul et-

³³ Seyfeddin el-Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, Beyrut, 1424/2003, I,450-452.

³⁴ Âmidî, *Çayetu'l-Meram*, s. 144-147.

³⁵ Âmidî, *Çayetu'l-Meram*, s. 144-146.

³⁶ Âmidî, *Çayetu'l-Meram*, s. 46, 147.

³⁷ Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazalî, *el-İktisad fi'l İtikad*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1983, s. 90-91.

³⁸ Fahreddin er-Razî, *el-Erbain fi Usûli'd-Din*, Haydarabad, 1353, s. 162.

mek, oldukça problemlidir, bunu söylemek, onların mümkün olduklarını söylemekten daha tehlikelidir. Çünkü bu, imanın aslı olan tevhide aykırıdır.³⁹Ancak, daha önce geçtiği gibi, Âmidî'ye göre sıfatlar, Zat-ı İlahî'den sadece mefhum itibariyle ayırdılar. Hakikatte ise onlar, kemalat ile müttasîf olan ilah mefhumuna dahildirler. Bunların vücubta müşterek olmaları, yalnızca selbî bir manadır ki ne *Vacibu'l-Vücut*'un zatında çokluğa yol açar ne de tevhidi yaralar.⁴⁰

Fakat *Zat-ı İlahî*'yi bu şekilde cüzlere ayırmak ve O'nu imkan, vücup, araz, zatiyyet ve diğer beşeri varsayımlara veya oluşup bozulan maddelerin sıfatlarına uydurmak, Âmidî'nin ilahi marifette bir yol olarak kabul etmediği kıyas şekli olan ğaibi şahide kıyas etme metoduna yaklaşıldığını göstermektedir.⁴¹ Bu sebeple, onun yapacağı en iyi şey, kemal sıfatlarla müttasîf olan bir İlah'ı kabul etmekle yetinmek, sıfatların imkân ve vücup meselesini daha fazla kurcalamamak, bunun ötesine gitmemektir. Çünkü konuyu bu şekilde kurcalamak, sadece bunun gibi problemleri çoğaltmaktan başka bir işe yaramaz. Hâlbuki bu problemlerin bir kısmı çözüle bile, hepsini kesin çözüme kavuşturmak mümkün değildir. Bu gerçeğin farkında olan Âmidî, sıfatlar konusunda daha fazla ileri gidilmesinin doğru olmadığını kabul ederek bu konuda *kemâl yöntemi'nin* en ideal yol olduğunu savunmaktadır.

2.7. Sıfatları İspat Etmede Farklı Bir Yöntem: Kemâl Yöntemi

Sıfatları bütün olarak mı yoksa onlardan her birini tek başına özel bir delil ile mi ispat etmek gerekir? Âmidî, Ehl-i sünnet kelamcılarının çoğunluğu ve söylem olarak karşı olmalarına rağmen Allah'ın adil olması ve kulları için *aslah* (en iyi en faydalı) olanı yaratmasının vacip olduğu gibi konular başta olmak üzere birçok konuda, Mu'tezîlenin de tabii olduğu, sıfatların toplu olarak ispatlanması yöntemine karşı çıkmaktadır.

Bu yöntemin esası ğaibi şahide kıyas etmeye dayanmaktadır.⁴² Âmidî'ye göre bu yöntemin iki aşaması vardır. Birincisi sıfatların hükümlerini ispat etmek; ikincisi de, birinci prensipten hareketle sıfatları ispat etmeye çalışmaktır.⁴³ Bu metottaki temel düşünce şudur: İnsan da dahil olmak üzere alem hikmet ve itkanın(sağlam) son derecesindedir. Mümkünler alemi olduğu halde alem bu kadar mükemmel olduğuna göre, onu irade eden, ona gücü yeten ve onu bilen birinin eseri olabilir. Alemin Sâniî için bu sıfatlar gerekli olduğuna göre, O aynı zamanda Hayy(diri) olmalıdır. Çünkü, şahitte hayat bu sıfatların vücud şartıdır. Öyleyse ğaibte de bu böyledir. O'nun Hayy olmasından da Semi', Basîr ve Mütetekellim olması lazım gelir. Çünkü yine şahitte bu sıfatlara sahip olmayanlar, bu durumun zıddı

³⁹ Âmidî, Ebkar, vr. 54a-57a.

⁴⁰ Âmidî, Ğayetu'l-Meram, s. 58-63; krş. Mahmud eş-Şafi'i, a.g.e., s. 220-221.

⁴¹ Âmidî, Ğayetu'l-Meram, s.23.

⁴² Ğaibin şahide kıyas edilmesi konusunda geniş bilgi için bk. Muhammed Abid el-Cabiri, *Bünyetu'l-Aklil-Arabi*, Merkezu Diraseti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 3.Baskı, Beyrut, 1990, 156-158.

⁴³ Âmidî, Ğayetu'l-Meram, s. 44-45

olan körlük, sağırılık ve dilsizlikle vasıflanır. Halbuki, Yaratacı her türlü eksiklikten münezzehtir.⁴⁴

Eş'ariler, bu kıyaslama neticesinde şunu da söylemişlerdir: Bu hükümler şahitte/insanda sabit olunca, kaçınılmaz olarak sıfatlarla müallem olurlar. Mesela, ilim sıfatı âlimin âlim olması hükmünün illetidir; kudret kadirin kadir olmasının illetidir. Diğer sıfatlarda da durum budur ve şahitteki bu durum, gaipte de değişmez.⁴⁵

Âmidî, bu yola tutunmanın zayıf, hatta fasit olduğu görüşündedir. Çünkü bu yol, istikra ve ğaibi şahide kıyas etmeye dayanmaktadır. Eksik ve kısıtlı olmalarına rağmen, şahitteki özellikleri ğaibe teşmil etmeye kalkıştığımız takdirde, yürüteceğimiz kıyasın tenzih kavramını tehlikeye sokacağı aşikârdır.⁴⁶

İstikra, herhangi bir küllinin cüzîlerinde bulunan bir özelliği diğer cüzîlerinde de bulunduğu kanaatine ulaştıktan sonra küllinin tamamı hakkında akıl yürütülerek verilen hükümdür.⁴⁷ Her hadis, cansız, bitki veya hayvandır örneğinde olduğu gibi uygulanan istikra metoduyla küllinin bütün cüzlerine ulaşılarak bir bilgi elde edilmişse bu bilgi doğru ve yakînî bir bilgidir. Ancak bazı konularda cüzîlerin tamamına ulaşamaz. Böyle bir istikra ile elde edilen bilgi eksik olur ve yakînî bilgi olmaz. Çünkü böyle bir bilgi ile elde edilen bazen gerçeğin tam aksi olabilir. Mesela bir kimse hayatında hiçbir zaman timsah görmemiş ve onun hakkında bir malumata da sahip değilse, çoğu hayvanda gördüğü bilgilerden hareketle '*yeme sırasında her hayvanın alt çenesi hareket eder*' sonucuna ulaşabilir. Hâlbuki durum böyle değildir, bir şey yerken timsahın üst çenesi hareket etmektedir.⁴⁸

Ğaib ve şahidin unsurlarının tümü mahiyet bakımından karşılaştırıldığında da böyle bir kıyasın sıhhatli olmadığı anlaşılmaktadır. Şöyle ki; ğaib ve şahidin her ikisi de mahiyet bakımından ya aynıdır ya da farklıdır. Eğer her ikisinin hakikatlerinin farklı olduğunu kabul edersek birisi için verdiğimiz hüküm diğeri için veremeyiz. Çünkü birisi için söylediğimiz bir özellik ona ait özel bir hususiyet olabilir. Mesela gülmek insana ait bir özelliktir, eğer bu özellik başka tür bir varlıkta da olsa hususi bir özellik olmaz; bundan dolayı bir hayvanın güldüğü söylenemez. Allah'ın mahiyetinin insan ve diğer mahlukatın mahiyetinden farklı olduğunu kabul ettiğimize göre Allah'ın insana kıyas edilmesi batıldır.⁴⁹

Ğaib ile şahidin mahiyetlerinin müşterek olduğunu kabul edersek o zaman birisi için kabul ettiğimiz bir şeyi öbürü için de kabul etmek zorundayız. Eğer insan ile at mahiyet bakımından aynı şeylerdir denilirse, insan için söylenen at için de söylenmiş olur. Böyle olunca Allah ve insan veya alem her ikisi de ya vacip veya mümkün varlıktır. Böyle bir kıyas yaptığımızda Allah'ın vacib bir varlık olduğunu kabul ettiğimizde insanın da vacip bir varlık olduğunu kabul etmek zorunda kalırız veya bunun aksini düşündüğümüzde yani insanın mümkün varlık olduğunu kabul

⁴⁴ Âmidî, Ğayetu'l-Meram, s. 46-48.

⁴⁵ Âmidî, Ğayetu'l-Meram, s. 45.

⁴⁶ Âmidî, Ğayetu'l-Meram., s. 45; Âmidî, Ebkar, vr. 63b.

⁴⁷ Kıyasın farklı tanımları ve çeşitleri için bk. Muhammed İbrahim el-Hafavî, *Tezkîru'n-Nas*, Daru'l-Hadis, Kahire, 1995, s. 15-43, 91-103.

⁴⁸ Âmidî, Ğayetu'l-Meram, s. 45-46.

⁴⁹ Âmidî, Ğayetu'l-Meram, 47.

ettiğimizde, Allah'ın da mümkün varlık olduğunu kabul etmek zorunda kalırız. O halde Allah ile insanın mahiyet bakımından müşterek olmaları muhaldir. O zaman bu kıyas ya ğaibi de kapsayacak ya da kapsamayacaktır; kapsıyor dersek kıyasa gerek yoktur; bakılarak sonuca gidilmesi gerekir. Hâlbuki bu mümkün değildir. Eğer ğaibi (Allah) kapsamıyorsa o zaman bu kıyas eksik bir kıyas olur. Eksik bir kıyasa dayanarak Allah hakkında hüküm vermek ise son derece yanlıştır.⁵⁰

Âmidî, bu kıyasın gereği olarak insanın fiilleriyle Allah'ın fiillerinin kıyaslanması bağlamında Eş'arıya özel bir eleştiri de yöneltiyor. Çünkü onlar, bir taraftan sözü edilen kıyası kullanırken, bir taraftan da şahitteki failin (insanın) ğaibteki failden (Allah) farklı olduğunu, bu sebeple şahitteki failde hakiki fiil değil, sadece kesp ve iktisap bulunduğunu söylemektedirler. Demek ki ğaibteki mevcut, şahitteki mevcuttan, şahitteki mevcut da ğaibteki mevcuttan ayrıdır. Durum böyle olunca kullanılan kıyas nasıl sahih olabilir?⁵¹

Âmidî bundan sonra başka bir cihetten Eş'arilere şu eleştiriyi getiriyor: Hükümlerden hareketle sıfatları ispat etmeye çalışmak, ispat edene göre hükümlerin sıfatların kendilerinden daha iyi tanındığı anlamına gelir. Eğer bu böyleyse, siz nasıl hükümleri sıfatlar vasıtasıyla tanımaya kalkışıyor ve şöyle diyorsunuz: *Kadir, kendisiyle kudretin kaim olduğu kimsedir*. Bunda ise açık bir devir vardır, çünkü ğaib (Allah) görülmediği halde bu konuda kesin bir hükme varılmış ve bu hükümle sıfatlar kabul edilmiştir.⁵²

Özetle söyleyecek olursak, Eş'ariler, Allah'ın fiilleri mevzuunda bu kıyasın (ğaibin şahide kıyası) hükmünü iptal etme konusunda gayretlidirler. Sıfatlar meselesinde ise bunu doğru buluyorlar. Hâlbuki delillendirmenin üzerine kurulduğu bu temel batıl olunca, o delilin diğer unsurları da yıkılmış olur. Âmidî, aslında Eş'ari imamlarının da bu yönetime ısınmadıklarını gözlemlediğini ifade etmektedir.⁵³

Âmidî, kelimcilerin sıfatları toplu halde ispat etme yöntemlerini eleştirdikten sonra kendi yöntemini Ğayetu'l-Meram'da şöyle açıklıyor: "*O halde, sıfatları ispat etmek için en kolay ve emin yöntem tafsilî yöntemdir. Bu yöntem, sıfatların her birini ayrı ayrı zikretmek, ona taalluk eden açıklamayı ve ona mahsus olan delili belirtmektir.*"⁵⁴ O, el-Ebkar'da ise bu konuda şunları söylüyor: "*Bil ki, burada bütün nefsi/zati sıfatların ispatında müşterek olarak uygulanması mümkün olan latif bir yöntem vardır. Bu yöntem, Allah Teala'nın bana ilham ettiği şeylerdendir. Çünkü ben onu bu şekil ve tahrirde başkasında görmedim. Bu yöntem şudur: Denilecek ki, zikredilen sıfatlardan her birinin mefhumu ya onunla vasıflı olan için kemal sıfatıdır ya da değildir. Kemal sıfat olmaması, şahitte onunla vasıflı olanın halinin onunla vasıflı olmayandan daha eksik olması demektir. Şahitte bunun böyle olmadığını tartışmasız bir şekilde biliyoruz. Geriye birinci ihtimal kalır ki, o da bunların kemal sıfatları olmasıdır. Bu duruma göre, Bari Teala'nın bunlarla vasıflı olmaması, onun bunlarla*

⁵⁰ Âmidî, Ğayetu'l-Meram, 47-48 ; Âmidî, Ebkar, vr. 38a-39b.

⁵¹ Âmidî, Ğayetu'l-Meram, s.47-49.

⁵² Âmidî, Ğayetu'l-Meram, s. 49-50.

⁵³ Âmidî, Ğayetu'l-Meram, s. 48-51.

⁵⁴ Âmidî, Ğayetu'l-Meram, s. 51.

vasıflı olan mahluklardan daha eksik olması sonucunu doğurur. Halık'ın mahluklardan daha eksik olması ise muhaldir."⁵⁵

Âmidî, şahitte bu sıfatlarla müttasif olanlardan sarf-ı nazar ederek, onların nefsü'l-emirde ve kendi kendilerine kemalât olduklarını ispat etmeye çalışarak bu yöntemi ğaibi şahide kıyas etme şüphesinden özenle uzaklaştırmaya çalışıyor. O 'bu arada tat almak, koku almak gibi bazı kemal çeşitleri daha vardır. Fakat kelimeler bunları Allah hakkında kullanmıyorlar' şeklinde itiraz edenlere de şu cevabı veriyor: "Söz konusu olan sıfatlar ya kendi kendilerine kemalâttırlar veya değildirler. Aklın nazarında üçüncü bir ihtimal yoktur. Sizin söylediğiniz şeylere gelince, biz her hangi bir yönden eksiklik oluşturmadıkça mahlukattaki her türlü kemalin Yaratıcı'da da bulunmasının vacip olduğu anlayışına karşı gelmiyoruz. Sizin bu söylediklerinizi bilmem ama tartışa geldiğimiz ilim, kudret ve diğer sıfatların Allah Telanın zatına bir eksiklik getireceğini iddia eden varsa, bunu açıklaması gerekir. O zaman biz de, bu sıfatları tafsilli bir şekilde birer birer ele alarak ona cevap veririz."⁵⁶

Kemal yöntemini Âmidî'den önce değişik şekillerde İbn Rüşd kullanmıştır.⁵⁷ Ebu'l-Muin en-Neseî (508/1114) de sıfatların kıdemini delillendirirken tafsilata girmeden bu metodu kullanmıştır.⁵⁸ Fakat bu yöntemi Âmidî'ye en yakın seviyede İbn Teymiyye'nin kullandığı söylenebilir.⁵⁹ İbn Eb'il-İzz (ö.792/1389)⁶⁰ ve Muhammed Abduh (ö.1323/1905)'un sıfatlarla ilgili izahlarında da benzer düşüncelere rastlamamız mümkündür.⁶¹ Fakat bu metodu detaylı bir şekilde geliştirip olgunlaştıran Seyfeddin el-Âmidî'dir.

Sonuç

Allah, zihni bir varlıktan ibaret değildir. Hak isminden de anlaşılacağı üzere zihin dışında fiilen vardır. İslamî öğretilerde Allah'ın zihinle benimsenmesinin yanında O'na gönülden bağlanılması da istenir. Böylece zihin ile kalbin ortak ürünü olarak teşekkül eden iman, iradeyi harekete geçirir ve iman edilen varlığa şükran duygularını sunma ihtiyacını doğurur. Bunun içindir ki pek çok Kur'an ayetinde iman, amel-i salih ile birlikte zikredilir. Bu tamamen meçhul bir ilaha ibadetin yapılamayacağını ifadesidir. Müslümanların inandığı Allah kâinatı yaratıp yöneten insana karşı ilgisiz olmayan yetkin sıfatlarla nitelenmiş aşkın bir varlıktır. Âmidî'nin ulûyiyet tasavvuru ve bunu açıklarken uyguladığı kemal yöntemi Kur'an'ın bildirdiği Allah telakkisini daha iyi anlama çabasından başka bir şey de-

⁵⁵ Âmidî, Ebkar, vr. 67a.

⁵⁶ Âmidî, Ebkar, vr. 67b.

⁵⁷ İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed, *Felsefetu İbn Rüşd "Faslu'l-makal ve el-Kesfan Menaheci'l-Edille fi Akaidi'l-Mille"* Daru'l-Afagi'l-Cedide, II. Baskı, Beyrut, 1979, (Menahic bölümü), s. 74-76.

⁵⁸ Ebu'l-Muin Meymun b. Muhammed en-Neseî, *Tabsıratu'l-Edille*, Tahkik ve Talik, Hüseyin Atay- Ş.Ali Düzgün, Ankara, 1993, 1/261vd.

⁵⁹ Bk. İbn Teymiyye, Takiyyuddin Ahmed b.Abdulhalim, *Risale fi Usuli'd-Din*, Daru İbn Hazm, I. Baskı , Beyrut, 1995, s. 27-29; İbn Teymiyye, *Mecmu'u'l-Fetava*, V/562 vd, VI/280; Krş. Muhammed Halil el-Heras, İbn Teymiyye es-Selefi, I.Baskı Mektebetu Tanta, Mısır, ts., s. 92-100.

⁶⁰ Ali İbn Ali Muhammed b. Ebi'l-İz, *Şerhu Akideti't-Tahaviyye*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1993, s. 24, 42, 51, 57-60, 69, 96-99.

⁶¹ Muhammed Abduh, *Tevhid Risalesi*, Çev. Sabri Hizmetli, Fecr Yayınevi, Ankara, 1986, s. 93-112.

gildir. Ona göre kendisinden önceki kimi Müslüman filozof ve mütekellimler yukarıda beyan ettiğimiz sebepler neticesinde iyi niyetli olmalarına rağmen kısmen de olsa Kur'an-ı Kerim'in bildirdiği Allah telakkisinden uzaklaşmışlardır.

Hız Peygamberin tebliğinde yer alan ilahi isim ve sıfatlar, Kur'an'da kullanılmış olan kavramlardır. Bunların her ikisi de vahiy mahsulü olduğuna göre, Yüce Yaratıcı bizzat kendini nitelendirmiş, ulûyiyet konusunda insanları gerektiği kadar aydınlatmıştır. Peygamberin görevi ise kendisine vahyedilen o nitelikleri insanlara tebliğ etmekten ibarettir. Nitekim o bir münacatında Allah'a ait isimlerin bilinme derecelerini sayarken sonuncu derece olarak "*Yahut gayb ilminde bırakıp kendin için tercih ettiğin isimlerin*"⁶² demek suretiyle bilmediği ilâhi isimlerin ve sıfatların da bulunduğuna işaret etmiştir. Bu bağlamda Âmidî'nin zat-sıfat ilişkisinde belli bir noktaya kadar izah edilebileceğini, konunun bütünüyle insan aklı tarafından ihata edilemeyeceğini itiraf edip o noktada "*tevakkü*"u (durma/susma) önermesi son derece isabetlidir. Kısaca söylemek gerekirse, Âmidî, Zat-ı İlâhi ile sıfatları arasındaki ilişki konusunda, ispat içinde nefiy, nefiyde ispat metodunu uygulamaya çalışmış, teşbih ve tenzihten birine ağırlık vererek bu konuda aşırılığa gidilmesini doğru bulmamıştır.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed, *Tevhid Risalesi*, Çev. Sabri Hizmetli, Fecr Yayınevi, Ankara, 1986.
- Abdulcabbar, Kadı, *el-Muğni fi Ebvabi't-Tevhid ve'l Adl*, (Neşr, M. Mustafa Hilmi -Ebu'l-Vefa el-Ganimi), el-Müessesetu'l-Misriyye el-Âmme, Kahire, ts.
- Abdulcabbar, Kadı, İbn Ahmed, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, Naşir, Mektebetu Vehebe, Birinci Baskı, Kahire, 1955.
- Seyfeddin el-Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fi Usuli'd-Din*, Beyrut, 1423/2003.
- Âmidî, Seyfuddin el-Âmidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Salim et-Tağlibî, *Ebkaru'l-Efkar, Süleymaniye Kütüphanesi* Damat İbrahim Paşa, No: 807.
- Âmidî, Seyfuddin Ali b Muhammed el-Âmidî, *el-Mübin fi Şerhi Meani Elfazi'l-Hukemai ve'l-Mütekellimin*, Tahk. Hasan Mahmud eş-Şafî, Kahire, 1983.
- Âmidî, Seyfuddin, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Salim et-Tağlibî, *Ğayetu'l-Meram fi- İlmi'l-Kelam*, Tahkik, Ahmet Ferid el-Mezidî, Beyrut, 1424/2004.
- Âmidî, Seyfuddin, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Salim et-Tağlibî, *Telhisu'l-Metâlibi'l-Âliye (el-Meâhiz)*, Mahedu'l-Mahtutât 3 Tevhid, Kahire, Vr,16 B (H.eş-Şafî'nin el-Âmidî ve Arauhu'l-Kelamiyye' adlı eserinden naklen)
- Bağdadî, Abdulkahir, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, Daru'l-Marife, İkinci Baskı, Beyrut, 1997.
- Cabirî, Muhammed Abid, *Bünyetu'l-Aklil-Arabi*, Merkezu Diraseti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 3.Baskı , Beyrut, 1990.
- Cihâmî, Cırar *Mefhumu's-Sebebiyye Beyne'l-Mütekellimin ve'l-Felasife*, Daru'l-Meşrik Beyrut, 1985.
- Coşkun, İbrahim, *Teşbih İle Tenzih Arasında S. Âmidî'nin Allah'ın sıfatlarını Yorumlamadaki Metodu*, D.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, c.III.
- Coşkun, İbrahim, "*Âmidî'nin İspat-ı Vacib Delili ve Klasik Delillere Getirdiği Eleştiriler*", Dicle Üniversitesi Dergisi, VIII,1.
- Ebu'l-Muin Meymun b. Muhammed en-Neseffî, *Tabıratu'l-Edille*, Tahkik ve Talik, Hüseyin Atay- Ş.Ali Düzgün, Ankara, 1993
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *Kitabu'l-Luma'*, Beyrut 1952.
- Farukî, İsmail Racî *Bilginin İslamileştirilmei*, çev. Fehmi Kuru, Risale Yayınları, İstanbul, 1995.
- Gazalî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-İktisad fi'l İtikad*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983.
- Haftavî. Muhammed İbrahim, *Tezkîru'n-Nas*, Daru'l-Hadis, Kahire, 1995.
- Hanefî, Hasan, "*Teoloji mi Antropoloji mi?*" çev. M. Said Yazıcıoğlu, A.Ü.İ.F.D., Sayı XXII.

⁶² Ahmed b Hanbel, Müsned, Matbaatu'l-Mümeyniyye, Mısır, 1313, I/391.

- İbn Teymiyye, Muhammed Halil, İbn Teymiyye es-Selefi el-Heras, *Mecmu'u'l-Fetava* I.Baskı Mektebetu Tanta, Mısır, ts.
- İbn Teymiyye, Takiyuddin Ahmed b.Abdulhalim, *Risale fi Usuli'd-Din*, Daru İbn Hazm, I.Baskı , Beyrut, 1995.
- İbn Ebi'l-İz, Ali ibn Ali Muhammed, *Şerhu Akideti't-Tahaviyye*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1993.
- İbn-i Hallikan, *Vefeyât el-A'yan*, Kahire, 1948.
- İbn Hacer el-Askalânî, *Lisanü'l-Mizan*, Haydarabad 1330.
- İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n Nihâye*, Beyrut 1967.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed, *Felsefetu İbn Rüşd "Faslu'l-makal ve el-Keşf an Menaheci'l-Edille fi Akaidi'l-Mille"* (Menahic bölümü) Daru'l-Afag'l-Cedide, II. Baskı, Beyrut, 1979.
- İbnü's-Sübki, *Tabakâtü's-Şafiiyyeti'l-Kübra*, Beyrut 1324.
- Kazanç, Fethi Kerim, *"Eş'arî Kelam Sisteminde Allah Anlayışı ve Doğurduğu Sorunlar"*, Tanrı Tasavvurları ve sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu, Sakarya, 2005.
- Abduh, *Tevhid Risalesi*, Çev. Sabri Hizmetli, Fecr Yayınevi, Ankara, 1986
- Neseî, Ebu'l-Muin Meymun b. Muhammed, *Tabsıratu'l-Edille*, Tahkik ve Talik, Hüseyin Atay- Ş. Ali Düzgün, Ankara, 1993.
- Özcan, Hanefi, *Maturîdî'de Dini Çoğulculuk*, İstanbul, 1999.
- Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, Nun Yayıncılık, İstanbul, 1995.
- Razî, Fahreddin, *el-Erbaîn fi Usûli'd-Din*, Haydarabad, 1353.
- Razî, Fahreddin, *Kitabu'l-Muhassal*, tahk. Hüseyin Atay, Meaktebetu Daru't-Türas, I.Baskı, Kahire, 1991.
- Şafiî, Hasan Mahmût, *el-Âmidî ve Arauhu'l-Kelâmiyye*, Dâru's-Selam, Kahire 1418/1998, eş- Şehristanî, Muhammed Abdulkarim, *Nihayetu'l-Ikdam fi- İlmi'l-Kelam*, Tahkik ve neşr, A. Guillaouame , Londra.
- Şeşen, Ramazan, *Selahaddin Eyyubi ve Devlet*, İstanbul 1987.
- Yurdağür, Metin, *Ayet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ Allah'ın İsimleri*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1996.
- İlhami Güler, *Allah'ın Ahlâkiliği Sorunu*, Ankara 2013.
- Seyyid Hüseyin en-Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, Çev. Şehabetin Yalçın, İnsan yayınları, İstanbul 1995.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Müfredatının Din Okuryazarlığı Açısından İncelenmesi*

Sümevra Bilecik

Yrd. Doç. Dr., Aksaray Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Din Eğitimi Ana bilim dalı Araştırma Görevlisi
sumeyrabilecik@aksaray.edu.tr

Öz

Din okuryazarlığı; bir dine ait kavram, ibadet, inanç esasları ile dinin tarihi ve sosyal arka planını bilmek anlamına gelmektedir. Bilimsel literatürde son yıllarda yerini alan bu kavramın öğretimi ile toplumda din hakkında yanlış bilgi sahibi olmaktan kaynaklanan dini cehalet ve taassubun önüne geçileceği düşünülmektedir. Kavram ülkemizde eğitim öğretim süreçleri bakımından incelenmemiştir. Bu çalışmada, DKAB programlarında din okuryazarlık becerisine etkisi olabilecek kazanımları tespit ve DKAB programlarının geliştirilmesinde bu konunun da göz önünde bulundurulabileceğine işaret edilmektedir. Anahtar kelimeler: Din okuryazarlığı, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri.

The Examination of Religious Culture and Ethics Curriculum in Terms of Religious Literacy

Religious literacy means to know about concepts of religion, worship, belief principles along with the history and social background of religion. Teaching this concept which has taken place in scientific literature, it is believed that religious ignorance and bigotry which arises from the possession of false information about religion in society will be prevented. However, this concept has not been studied teaching and learning process. In this study attempts to effects of Religious Culture and Ethics courses on religious literacy and aimed in program development indicate how this issue can be taken into account. Keywords: Religious literacy, Religious Culture and Ethics Courses.

Atf

Sümevra Bilecik, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Müfredatının Din Okuryazarlığı Açısından İncelenmesi*, Marife, Yaz 2016, 16/1, ss. 35-58

*Bu makale, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinin Din Okuryazarlık Becerisine Etkisi (Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma)* (NEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Konya 2015) adlı tezimde yer alan "DKAB Programları ve Din Okuryazarlığı" başlıklı konunun genişletilmesiyle hazırlanmıştır.

1. Giriş

Din okuryazarlığı, ülkemiz din eğitim bilimi açısından oldukça yeni bir kavramdır. Bu kavram, dinlerin yetiştirmeyi amaçladığı insan tipi göz önünde bulundurulduğunda, bir dinin inananlarından sahip olmasını beklediği o dine ait ibadetleri, kavramları, inanç esasları ve tarihi gerçeklikleri bilmek gibi becerileri kapsar.¹

Din okuryazarlık becerisine sahip olmak, çok dinli toplumlar açısından toplumsal huzurun ve barışın sağlanması, bireylerin birbirinin dini hakkında bilgi sahibi olarak hoşgörüyü yaklaşması açısından önem arz ettiğinden İngiltere, Amerika gibi ülkelerde bu beceri, eğitime ve araştırmalara konu edilmiştir. Ülkemiz ise Amerika ve İngiltere ölçeğinde çok dinli olmasa da konu, bireylerin cehaletten kaynaklanan batıl inanç ve hurafelerden uzaklaşarak bunun sonucunda doğabilecek yanlış bilgi ve inançların yayılmasının önüne geçmek ve dinin doğru anlaşılmasını sağlamak bakımından önem arz etmektedir. Din okuryazarlığı; inanç, ibadet, kıssa, mezhep, dinler arası ve sınıflamaya Bilecik tarafından dâhil edilen² ahlak okuryazarlığı alt boyutlarından oluşmaktadır. Bu boyutlar hakkında bilgi sahibi olmak, dindar bireyi bilinçli dindarlık seviyesine taşırken dindar olmayan ya da inançsız bireylerin ise din mensuplarına yaklaşımını etkileyebilecektir. Ayrıca bu alt boyutlar içinde değerlendirilen mezhep okuryazarlığı becerisi ile ülkemizde mezhepsel farklılıklardan doğan ayrışmaların azalabileceği düşünülmektedir. Din okuryazarlığının, dinlerin tarihsel arka planlarını bilme yetisini de kapsayan bir beceri olması, küresel anlamda bireylerin; sosyal ve siyasal olayları ve bunların ardındaki dini gerçekleri kavrayabileceği ve farklı din ve kültürlere mensup bireylerle diyalogu kolaylaştırabileceği tahmin edilmektedir. Bu bağlam ülkemiz bazında düşünülecek olursa Cumhuriyet tarihinden beri insanların zihninde ilişkisi tam oturtulamamış din siyaset ayrılığını netleştirebilmesi, toplumda farklı mezhep ya da dini cemaate mensup bireylerin birbirlerine karşı hoşgörü ve saygılı tutumlar takınarak demokratik hayatı geliştirebilmesi için din okuryazarlığı konusunda farkındalık oluşturulması gerektiği anlaşılmaktadır. Kavramın çıkış noktası olan Amerika ve İngiltere gibi ülkelerde bu farkındalığın oluşması için din okuryazarlığı konusu hem örgün eğitimde okullarda din dersleri içerisinde yer almakta hem de çeşitli sivil toplum kuruluşları din okuryazarlık becerisini geliştirmeye yönelik faaliyetler yapmaktadır.

Ülkemizde ise kavramsal olarak yer almasa da, örgün öğretimde Müslüman olan tüm bireyler için zorunlu kılınmış Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinde din okuryazarlık becerisine katkı sağlayabilecek kazanımlara rastlanmaktadır. Bu araştırmanın amacı, DKAB programları içerisinde yer alan bu tür kazanımları tespit ederek konunun önemine dikkat çekmek ve program geliştirme çalışmalarında bu becerinin de göz önünde bulundurulabileceğine işaret etmektir. Bu amaçla yapılan araştırmada literatür tarama ve içerik analizi yöntemlerinden faydalanılarak

¹ Stephen Prothero, *Religious Literacy; What Every American Needs to Know and Doesn't*, Harper Collins Publishers, New York 2008, s. 11.

² Sümeýra Bilecik, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinin Din Okuryazarlık Becerisine Etkisi (Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma)*, NEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Konya 2015, ss. 42-51.

din okuryazarlığı kavramı genel olarak tanıtıldıktan sonra DKAB müfredatı incelemeye din okuryazarlık becerisine katkı sağlayabilecek kazanımlar tespit edilip yorumlanmıştır.

2. Din Okuryazarlığı Kavramı

Okuryazarlık ile okuma yazma günlük dilde birbirinin yerine kullanılmakta olan kavramlar olsa da bu iki kavram arasında anlam farklılığı mevcuttur. Okuma yazma, alfabeyi oluşturan kodları çözme olarak tanımlanabilirken okuryazarlık; anlam kurma, anlam eşleştirme vb. daha üst düzey bilişsel becerileri gerektirir.³ Okuma yazma becerisi statik bir yapı sergilerken okuryazarlık, önüne aldığı nesneye göre özel bir yeteneği betimleyebilen dinamik bir yapıdır. Zaman içerisinde değişen teknik imkânlar ve toplumsal değişim okuryazarlık çeşitliliğinin doğmasına da neden olmuştur.⁴ Bilgisayar okuryazarlığı, medya okuryazarlığı, teknoloji okuryazarlığı ve din okuryazarlığı gibi türler bunlara örnektir.

Din okuryazarlığı kavramına farklı yaklaşımlarla farklı tanımlar yapılmıştır.⁵ Ancak çalışmanın sınırları gereği bu tanımlara yer verilmeyerek Prothero'nun tasnif ve yaklaşımı esas alınacaktır. Çünkü DKAB programının, İslam dininin ve ülkemizin kültürel yapısının bu yaklaşıma daha uygun olduğu düşünülmektedir. Prothero'ya göre din okuryazarlığı; "dini geleneklerin temel taşlarını -dini sözcükler, semboller, doktrinler, ibadetler, karakterler, metaforlar ve kıssalar- anlama ve günlük hayatta kullanma becerisidir."⁶ Prothero, bu tanımdan genellemeye varmanın mümkün olmadığını da belirtir. Bir kişi her dinin okuryazarı olamaz ancak İslam, Budizm, Hristiyan gibi tek bir dine ya da Protestan, Sunni okuryazarlığı gibi mezhebe özgü okuryazarlık türlerinden bahsetmek mümkündür. Bu bağlamda İslam dini için imanın şartları, nasıl abdest alınacağını ya da Protestanlık için Protestan reformunu bilmek, günah çıkarmanın önemini bilmek gibi yeterlilik alanları dinler özelinde değişiklik gösterir. Bununla birlikte din okuryazarlığına ait tüm becerileri kapsayan bir sınıflama yapmak da mümkündür. Prothero; bu sınıflamayı ibadet okuryazarlığı (ibadetlerin nasıl yapıldığının bilinmesi), inanç okuryazarlığı (dinlerin temel inanç esaslarının bilinmesi), mezhep okuryazarlığı (mezhepler arasındaki farkların bilinmesi), kıssa okuryazarlığı (dinlerin kendilerine has kıssalarının bilinmesi), dinler arası okuryazarlığı (dinlerin farklı ve benzer yönlerinin temel esaslarıyla bilinmesi) şeklinde yapmıştır. Bu sınıflamaya Bilecik tarafından ahlak okuryazarlığı da eklenmiştir. Batıda ayrı bir okuryazarlık türü olan ahlak okuryazarlığı; "doğru ahlaki tercihleri yapabilmek için gerekli birçok bilgi ve yeteneğe sahip olmak"⁷ şeklinde tanımlanmıştır. Bu tanım ahlak okuryazarlığı dinden ba-

³ Mehmet Kurudayıoğlu ve Sait Tüzel, "21. Yüzyıl Okuryazarlık Türleri, Değişen Metin Algısı ve Türkçe Eğitimi", *TÜBAR*, 2010, S. 28, ss. 284-286.

⁴ Douglas Kellner, "New Technologies/New Literacies: Restructuring Education for a New Millennium", *International Journal of Technology and Design Education*, 2001, S. 11, s. 67.

⁵ Bknz. Ayşe Zişan Furat, "Din Okuryazarlığı: Din Eğitimi Felsefesi Açısından Temel Bir Kavram", *"Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 2012, S. 12/3, ss. 9-24.

⁶ Prothero, *Religious Literacy; What Every American Needs to Know and Doesn't*, s. 11-12.

⁷ Mirjana Bajovic ve Anne Elliott, "The Intersection of Critical Literacy and Moral Literacy: Implications for Practice", *Critical Literacy: Theories and Practices*, 2011, 5;1, s. 30.

ğimsız olarak tanımlandığı takdirde yeterli olacaktır. Ancak hemen hemen tüm dinlerin ahlak ile bütünleşmiş bir yapı sergilediği göz önünde bulundurulduğunda ve din okuryazarlığının dini yaşantı ve formların toplum içerisinde şekillendiğinin farkına varma, dinin kültürel yapıyı anlamadaki rolü, insan yaşamının doğası ve amacı ile insan yaşamına etki eden ahlaki normları da kapsadığı göz önünde bulundurulduğunda, dinlerin insan hayatında doğrudan gözlemlenebilir etkisinin en çok görüldüğü alanlardan biri olan ahlak okuryazarlığının da din okuryazarlığı kapsamında değerlendirilmesi gerektiği düşünülmektedir. Aynı bir okuryazarlık türü olarak tanımlandığında ahlak okuryazarlığına ait yeterlilikler; ahlaki konularda bilgi sahibi olmak, ahlaki erdemleri ve ahlaki becerileri geliştirmek, ahlaki değerlerin muhakeme edilmesi ahlak okuryazarlığı için gerekli beceriler arasında sayılmıştır.⁸ Dinlerin ve ahlakın ayrılmaz bütünlüğünü göz önünde bulundurularak din okuryazarlığı kapsamında değerlendirilen ahlak okuryazarlığı için ise bu becerilere ahlak ilkelerinin dini temellerini bilme, evrensel ahlak yasalarının farkına varma, ahlakın din ve kültür ile ilişkisini fark ederek sosyal ilişkilerinde bu bilinci taşıma, ahlaki bazı kuralların dini arka planı hakkında bilgi sahibi olma gibi yeterlilik ve beceriler de eklenebilir.

Din okuryazarlığının tüm alt boyutlarıyla betimlenmesi ve kavramın tanımlanması 2000'li yıllardan sonra olsa da Avrupa ve Amerika'da sekülerleşmenin etkisiyle sosyal hayatta dinin referans alınmaması, dini cehaleti körüklemiştir. Prothero'nun tespitine göre dört incilin dahi adını bilmeyen Hristiyanların varlığı bu cehaletin boyutunu ortaya koymaktadır.⁹ Avrupa ve Amerika'da konunun ilgi çekmesindeki bir başka faktör ise Asya ve Orta Doğu'dan yaşanan göçler sonucunda ise toplumun çok dinli yapısı belirginleşmesi olmuştur. Bir arada yaşamakta olan ve Taoizm, Hinduizm, İslam gibi farklı dine mensup insanların günlük hayatta kullandıkları kelimeler, uygulamalar ve ibadet çeşitliliğinin bilinmesi, saygı ve hoşgörü çerçevesinde yaşanması için şarttır.¹⁰

Küreselleşme ve teknolojinin gelişimiyle yaşanan olaylardan haber alma hızının yükselmesi, yaşanan olayların dünya gündeminde belirleyici rol oynaması da farklı din ve kültürler hakkında bilgi sahibi olmayı zorunlu kılmıştır. Bu durumun en somut örneği 11 Eylül 2001'de gerçekleşen terör saldırısından sonra yaşanmıştır. Olayın ardından birçok Amerikalı; "Neden bizden ve özgürlüğümüzden nefret ediyorlar?" sorusunu sorarken Amerika karşıtı gruplar önce Amerika'nın yargılanması gerektiğini iddia etmiştir. İsrail Filistin çatışmasında Amerika'nın tutumu, Afganistan'da yaşananlar birlikte değerlendirildiğinde olayın tarihi ve siyasal boyutunun dünyadaki dini inançların bir parçası olduğu görülecektir. Ancak olayların doğru bir şekilde yorumlanabilmesi için dini cehaletin aşılması gerektiği dile getirilmektedir. Bu nedenle de Amerika'daki okullarda K-12 programlarında din eği-

⁸ Allan Walker, "Leadership and Moral Literacy in Intercultural Schools", *Journal of Educational Administration*, 45; 4, s. 380.

⁹ Prothero, *Religious Literacy; What Every American Needs to Know and Doesn't*, s. 5-8.

¹⁰ Prothero, *Religious Literacy; What Every American Needs to Know and Doesn't*, ss. 1-11.

timi dâhilinde dünya dinleri eğitimi verilmesi ve din okuryazarlığının geliştirilmesi şart olarak görülmüştür.¹¹

Konu çok dinli ve çok kültürlü toplumlarda yukarıda sayılan bağlamlarda önem arz etmektedir. Türkiye gibi çok dinli olmayan toplumlar için de kültürel pedagojinin ilkeleri doğrultusunda çeşitli açılardan ele alınarak kavram yeniden değerlendirilmelidir. Ülkemizde konuya bakış açısını belirleyecek temel noktalardan biri dini cehaletten kaynaklanan taassuptur. Yanlış bilgiye ya da hurafeye dayalı din anlayışlarını başkalarına dayatıp kabul ettirmek, kendi inancı dışındakilere karşı hoşgörüsüzlük ve tek bir düşünce dışındaki her şeyi sapkın kabul etmek şeklinde tezahür eden taassubun ileri boyutlara ulaşması kişiyi dini fanatizme sürükleyebilir. Bir kişinin ya da grubun inancını tek bir doğru kabul ederek diğerlerine karşı hoşgörüsüzlüğün en yüksek seviyeye ulaştığı bu tavır toplumda bölünmeye veya ayrışmalara sebep olabilir. Bunun yanında din okuryazarlığı kapsamında değerlendirilen mezhep okuryazarlığı, bir dinin içerisindeki mezhep ya da dini gruplar arasındaki farkların ve ortak noktaların bilinerek mezhep ayrımcılığının önüne geçilmesine katkı sağlayabilir. Konu, ülkemizde ister dini grup olarak ister mezhep olarak kabul edilsin Alevilik tartışmalarının ayrışmayla sonuçlanmasının önüne geçilebileceğine işaret eder. Bu konuyla ilgili olarak örgün eğitimde dini kültürün öğretimindeki tek araç olan DKAB derslerine, bu derslerin programları mezhepler üstü olarak tasarlanmış olsa da Alevi vatandaşların talepleri üzerine 2010 yılında Aleviliğe ilişkin konular eklenmiştir.¹² Bu değişikliğin öğrencilerin mezhep okuryazarlığı geliştirmesine de katkı sağlayacağını düşünmekteyiz.

Din okuryazarlığı becerisi, dinlerin sosyal ve politik olgulara bakışı hakkında bilgi sahibi olmayı da kapsayan bir beceridir. Din okuryazarlığının bu boyutu, Türkiye’de uzun yıllar tartışılmış ve esasında bilgi eksikliğinden kaynaklanan yanlış anlayışların doğurduğu din-laiklik ayrışmasını, dinin siyasi boyutu hakkında bilgi vererek ülke ya da dünya siyasetinde, yaşanan olayların din okuryazarlığı çerçevesinde objektif biçimde değerlendirebilme becerisini kazandırarak çözüme kavuşturabilecektir.

Bu bakımlardan önemi haiz bu beceri DKAB müfredatlarında kavramsal olarak yer almasa da bu becerinin geliştirilmesine imkân sağlayan kazanımlar mevcuttur. Bu kazanımlar ve yorumları aşağıda verilmiştir.

3. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Müfredatlarında Din Okuryazarlığı

Ülkemizde anayasanın 24. maddesi ile zorunlu kılınan din derslerinin hem temel eğitimde hem de ortaöğretimdeki amaçları bireysel, toplumsal, ahlaki, kültürel ve evrensel faydalar gözetilerek belirlenmiştir. Bu amaçlar ve din okuryazarlığı becerisi ile bireyde geliştirilmek istenen becerilerin ortak noktalarda bulunduğu gözlenmiştir. DKAB dersleriyle yetiştirilmesi hedeflenen insan tipinin sahip olması

¹¹ Diane Moore, *Overcoming Religious Illiteracy; A Cultural Studies Approach to The Study of Religion in Secondary Education*, Palgrave Macmillan, New York 2007, ss. 3-5.

¹² Şuayip Özdemir ve İsmail Arıcı, "Alevi-Bektaşilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi'ne Yönelik Görüşleri (Malatya Örneği)", *Türkiye'de Okullarda Din Öğretimi* (Ed. Recep Kaymakcan, Mahmut Zengin, Şeyma Arslan), Dem Yay., İstanbul 2011, s. 116.

gereken niteliklerden pek çoğu din okuryazarı bir bireyin de sahip olması beklenen yeterliklerdir. Bunlar DKAB dersinin amaçları merkezinde şu şekilde sıralanabilir: *“Temel dinî ve ahlaki sorulara cevap verebilme, inanma ve yaşama özgürlüklerinin bilincine varma, dinî inanç ve ibadetlerini başkalarının istismarına kapılmaksızın gerçekleştirme, dinî kavramları doğru anlayıp kullanma, doğru dinî bilgiler ile batıl inanç ve hurafeleri ayırt etme, İşlam dinini ve diğer dinleri ana kaynakları ile birlikte tanımlama, İşlam’ın iman, ibadet ve ahlak esaslarını tanıma, İşlam dininin akıl ve bilimle uyum içinde olduğunu, din ve bilimin birbirinin alternatifi olmadıklarını kavrama, toplumdaki farklı dinî anlayış ve yaşayışların sosyal bir olęu olduğunun bilincine varma, başkalarının inanç ve yaşayışlarına hoşgörü ile yaklaşma, ahlaki değerleri bilen ve bunlara saygı duyan erdemli kişiler olabilme, dinin kültürü oluşturan unsurlardan biri olduğunu kavrama, dinin, diğer kültür unsurları üzerindeki etkilerini kavrama, diğer dinleri temel özellikleriyle tanıyarak mensuplarına hoşgörüyle yaklaşma, demokrasi bilincini bütün bireylerde geliştirme ve yerleştirme.”*¹³

DKAB dersinin bu amaçları doğrultusunda yetişen bireylerin aynı zamanda din okuryazarlık becerisine de sahip olacağı düşünölmektedir. DKAB müfredatındaki kazanım ifadeleri, din okuryazarlığının alt boyutlarına göre analiz edildiğinde konu daha net bir şekilde açıklanabilecektir.

3.1. İnanç Okuryazarlığı

Dinlerin temel inanç esaslarının bilinmesi olarak tanımlanan inanç okuryazarlığına dair konular, daha çok DKAB programlarındaki inanç öğrenme alanı içerisinde yer almıştır. Bu öğrenme alanıyla; günlük hayatta kullanılan dini ifade ve kavramları anlayabilen, tek tanrı inancını temellendirerek Allah ile sağlıklı bir iletişim kurabilen, peygamberleri ve kutsal kitapları tanıyarak bunların gönderiliş amaçlarını bilen, melek-şeytan gibi varlıkların varlık kategorisindeki yerini açıklayabilen, dünyada yaptığı iyilik ve kötölüklerin karşılığını göreceği bir ahiret hayatı olduğu inancına sahip bireylerin yetişmesi amaçlanmıştır.¹⁴

İnanç öğrenme alanına dair üniteler her sınıf düzeyinde ilk sırada yer almaktadır. Temel eğitim dördüncü sınıfın ilk ünitesi ‘Din ve Ahlak Hakkında Neler Biliyorum?’ başlığını taşımaktadır.¹⁵ Ünite içerisinde şükür, sevap, günah, helal-haram gibi kavramların öğretiminin din okuryazarlık becerisine katkı sağlayacağı düşünölmektedir. Beşinci sınıf inanç öğrenme alanında Allah inancı¹⁶, altıncı sınıfta ‘Peygamberlere ve İlahi Kitaplara İnanç’, yedinci sınıfta ‘Melek ve Ahiret İnancı’, sekizinci sınıfta ‘Kaza ve Kader’ konuları işlenmiştir. Tüm bu konular imanın temel esaslarından olup bilgi edinildiği takdirde inanç okuryazarlığını oluşturabilecek konulardır. İman esasları hakkında bilgi verilmesinin yanında konular işlenirken

¹³ MEB DÖGM, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4,5,6,7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, MEB Yay., Ankara 2010, s. 12-13 ve MEB DÖGM, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9,10,11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı*, MEB Yay., Ankara 2010, s. 12.

¹⁴ MEB DÖGM, *İlköğretim DKAB Programı ve Kılavuzu*, s. 15.

¹⁵ MEB DÖGM, *İlköğretim DKAB Programı ve Kılavuzu*, s. 36.

¹⁶ MEB DÖGM, *İlköğretim DKAB Programı ve Kılavuzu*, s. 42.

kullanılan kelime ve kavramlar ile öğrencinin inanç okuryazarlığı özelinde din okuryazarlık becerisine de olumlu katkılarda bulunabileceği düşünülmektedir.

Temel eğitim süresince inanç öğrenme alanında İslam'ın inanç kaidelerini ana hatlarıyla öğrenen bireyin ortaöğretimde de mevcut olan inanç öğrenme alanından edindiği kazanımlar sonunda; akıl ve irade sahibi bir insan oluşuyla kendisine yüklenen sorumluluk bilincine varan, tek tanrı inancını temellendirebilen, Allah'la sağlıklı iletişim kurabilen, yaptığı iyilik ve kötülüğün karşılığını göreceğini bilen bir birey olarak yetiştirilmesi hedeflenmektedir.¹⁷

Bu hedef doğrultusunda dokuzuncu sınıfta 'İnsan ve Din' başlıklı ünite ile din olgusunun insan ile ilişkisinin anlaşılması hedeflenmiştir. Ayrıca 'İnanmanın Biçimleri' başlığı altında monoteizm, politeizm ve ateizm incelenmiştir. Bu tür farklı inançlara değinilmesi, inanç farklılıklarının kavranarak inanç okuryazarlığının tek boyutla sınırlı olmadığına birey tarafından fark edilmesi bakımından önemlidir. Onuncu sınıf 'Allah İnanıcı' ünitesi daha önce temel eğitim DKAB müfredatı içerisinde beşinci sınıfta da yer alan üniteden daha detaylı biçimde Allah'ın zati ve subuti sıfatları, insan-Allah ilişkisi gibi konulara değinilerek işlenmiştir.¹⁸ Bu bağlamda inanç okuryazarlığı perspektifini genişletmesi bakımından önemlidir. On birinci sınıf inanç öğrenme alanına ait ünitenin başlığı 'İnsan ve Kaderi'dir. Kaza ve kader konusu temel eğitimin son sınıfında da işlenmiş bir konudur. Ancak bu sınıf düzeyinde irade, akıl ve sorumluluk dengesinde insanın konumu gibi konular eklenerek detaylandırılmıştır. On ikinci sınıfta söz konusu öğrenme alanına dair ünite, 'Dünya Hayatı ve Ahiret'tir. Ahirete iman konusu temel eğitimin yedinci sınıf düzeyinde de yer alsa da on ikinci sınıfta bu temel bilgiler üzerine, ahiretin dünya hayatına etki boyutu tartışılarak öğrencinin konu hakkında çok boyutlu düşünmesini sağlamak amaçlanmıştır.

Temel eğitim ve orta öğretim basamaklarında inanç öğrenme alanına dair pek çok konu olduğu görülmektedir. Bu konuların yeterliliğine dair DKAB öğretmenleri ile yapılan bir çalışma, öğretmenlerin inanç alanındaki kazanımları yeterli bulduklarını göstermektedir. Söz konusu çalışmada, öğretmenlerin ilköğretim DKAB dersi inanç öğrenme alanı kazanımlarının gerçekleşme düzeyine katılımlarını ifade eden kırk üç maddeden dokuzuna çok iyi, otuz dördüne iyi düzeyde katıldıkları tespit edilmiştir.¹⁹ Yani ilköğretim DKAB öğretmenlerine göre; inanç konularının kazanımları, uygulanabilir ve öğrenciler tarafından ulaşılabilir niteliktedir. Lise DKAB kitaplarının inanç öğrenme alanı açısından incelendiği diğer bir araştırmada ise kitapların ve içeriğinin öğrencilerin dini gelişim düzeylerine uygun olduğu, konuların etkinliğinin artmasında öğretmenin kullandığı yöntemlerin de belirleyici olacağı söylenmiştir.²⁰ Bilecik tarafından yapılan alan araştırmasında ise

¹⁷ MEB DÖGM, *Ortaöğretim DKAB Programı*, s. 15.

¹⁸ Ahmet Ekşi vd., *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 10. Sınıf Ders Kitabı*, MEB Yay., Ankara 2012, ss. 10-24.

¹⁹ İsmail Bulut, İsmail Arıcı ve Celal Büyük, "Öğretmenlere Göre İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programında Yer Alan İnanç Öğrenme Alanı Kazanımlarının Gerçekleşme Düzeyi", *Atatürk Üniv., İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 41, s. 235.

²⁰ Macit Yılmaz, "İnanç Öğrenme Alanları Açısından Lise Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarının İncelenmesi", *Atatürk Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/3, s. 131.

üniversite öğrencilerine, temel eğitim ve ortaöğretim DKAB müfredatı temel alınarak hazırlanmış olan din okuryazarlığı başarı testi uygulanarak DKAB müfredatının din okuryazarlık becerisi üzerindeki etkisi ölçülmüştür. Bunun sonucunda inanç okuryazarlığı ile ilgili yirmi puan üzerinden değerlendirilen sorularda 14,6774 puan ortalamasına sahip oldukları görülmüştür.²¹ Bu sonuç, inanç öğrenme alanının yeterliliğini ortaya koymasından dolayı değer görülebilir.

Programdaki kazanım ifadeleri ve yapılan araştırmaların sonuçları göz önünde bulundurulduğunda DKAB programlarındaki inanç konularının inanç okuryazarlığı geliştirme konusunda yeterli olduğu söylenebilir. Ancak temel eğitim süresince İslam'ın özünü oluşturan amentü esasları öğretilmesine rağmen ortaöğretimde de konuların tekrara düştüğü görülmüştür. Konu tekrarının olumsuz etkisi olmasa da eğitimde bir üst basamak olan ortaöğretimde konunun farklı boyutlardan ele alınması inanç okuryazarlığının daha geniş bir perspektiften geliştirilmesine imkân sağlayacaktır.

3.2. İbadet Okuryazarlığı

DKAB programlarında ibadet okuryazarlığına ilişkin konular daha çok ibadet öğrenme alanı içerisinde yer almaktadır. DKAB derslerinde ibadet öğrenme alanıyla, ibadet duygusunun sağlıklı bir şekilde verilmesi ile dinlere ve ibadetlere saygılı davranma alışkanlığı kazandırılması amaçlanmışken ibadet okuryazarlığı da ibadetlerin nasıl yapıldığını bilme becerisinin kazanılmasıdır. Bu bağlamda ortak bir amaç söz konusudur.

Temel eğitimde ve ortaöğretimde öğrencinin, namaz, oruç, zekât gibi ibadet türlerini tanıması, ibadetlerin insan ve toplum için önemi ve faydalarını bilmesi, ibadet duygusunun sağlıklı bir biçimde doyurulması, ibadet mekânlarına saygılı davranması, diğer dinlerdeki ibadet şekillerini de bilerek onların da ibadet mekânlarına, kutsal gün ve bayramlara saygı duyması amaçlanmıştır.²²

Bu amaçlar doğrultusunda dördüncü sınıf ibadet öğrenme alanındaki 'Temiz Olalım' ünitesinde; temizliğin sağlık, çevreye duyarlılık ve sosyal ilişkiler açısından öneminden bahsedilirken temizlik ile alakalı ibadetlere ve bunların yapılışına dair bilgiler verildiğinden ibadet okuryazarlığına dair bir kazanım elde edilebilecektir.²³ Beşinci sınıf ibadet öğrenme alanındaki ünite, "İbadetler Konusunda Bilgilenelim" başlığıyla yer almaktadır. Ünitenin ilk kazanımları incelendiğinde ibadet, farz, vacip, sünnet, dua, ameli salih gibi kavramların öğretiminin söz konusu olduğu görülmektedir. Bu kavramların kazandırılması çocuğun kelime haznesine katkı sağlayacağı gibi din dilinin ve din okuryazarlığının geliştirilmesine de yardımcı olacaktır. İbadet okuryazarlığına bir temel oluşturması bakımından önem atfedilen ve ünite içerisinde yer alan konulardan biri de "Başlıca İbadetler" başlığı altında

²¹ Bilecik, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinin Din Okuryazarlık Becerisine Etkisi (Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma)*, s. 90.

²² MEB DÖGM, *Ortaöğretim DKAB Programı*, s. 16.

²³ MEB DÖGM, *İlköğretim DKAB Programı ve Kılavuzu*, s. 72.

namaz, oruç, zekat ve hac ibadetlerinin tanıtılmasıdır.²⁴ Altıncı sınıf müfredatına bakıldığında, ibadet öğrenme alanında namaz ünitesinin yer aldığı görülmektedir. Üniteye namazın öneminden sonra namaza hazırlık konuları (abdest, boy abdesti, teyemmüm), namazın kılınış şartları, ezan ve kamet, beş vakit namaz ve cemaatle namaz gibi konular kapsayıcı biçimde işlenmiştir. İslam'da namaz, Kur'an-ı Kerim'de diğer ibadetlere nazaran daha çok zikredilen önemli vecibelerden biridir ve namaz kılma davranışının erken yaşlarda kazandırılması gerektiği herkesçe bilinen bir gerçekliktir. Ancak öğretim programında verilen kazanım ifadelerine bakıldığı zaman, öğrencinin namazı kılabilmesi veya bunu alışkanlık haline getirmesinden ziyade namazın kılınışını açıklaması beklenmektedir. Moore'a göre din okuryazarlığı eğitiminin hedefi, ibadetlerin uygulanmasını sağlamaya yönelik değildir. Bilişsel olarak bu beceriyi kazanarak bunu günlük, sosyal veya entelektüel birikim olarak kullanmasını sağlamaktır.²⁵ Bu durumda müfredatın bu alana katkı sağlayacağı söylenebilir. Yedinci sınıf ibadet öğrenme alanında öğretilmesi hedeflenen konu oruçtur ve ünitenin başlığı 'Oruç İbadeti'dir. Ünite içerisinde ramazan ayı ve öneminden bahsedilerek öğrencilerde farkındalık oluşturulduktan sonra ramazan ayı ve oruç ile ilgili; sahur, iftar, imsak, mukabele, teravih, fitre, fidye gibi kavramlar öğretilecektir. Bu kavramların öğretimi ibadet okuryazarlığına temel oluşturacaktır. Orucun kişinin davranışlarına ve dolayısıyla sosyal ilişkilerine etkisi, birey ve toplum açısından önemi gibi konular da ibadet okuryazarlığının sosyal bağlamındaki etkilerinin kavratılması bakımından değer taşımaktadır. Temel öğretimin son sınıfı olan sekizinci sınıf düzeyinde ibadet öğrenme alanında işlenecek konu ve ünite başlığı; 'Zekât, Hac ve Kurban İbadeti'dir. Üniteye zekât ve sadaka ibadetinin nasıl yerine getirileceği ayet ve hadislerle açıklanmıştır. Ünite boyunca; nisap, ihram, vakfe, tavaf ve say kavramlarının öğretimi hedeflenmiştir. Ayrıca zekât, hac, kurban, sadaka ibadetlerinin bireysel ve toplumsal yönleri birlikte ele alınarak çoğunlukla, ibadetleri farklı boyutlarıyla değerlendirebilmesi sağlanmıştır.

Dokuzuncu sınıf ibadet öğrenme alanına ait ünite, 'Temizlik ve İbadet'tir. Bu üniteye öğrenciden, ibadet kavramını ve niçin ibadet edildiğini açıklaması, ibadetleri sınıflandırıp günlük hayattan örnekler vermesi, abdest, gusül ve teyemmümün yapılışının bilinmesi, beden, mekân ve çevre temizliği ile İslam dininin temizliğe verdiği önemi kavraması beklenmektedir. Ancak konu ve kazanımlara bakıldığında, temel öğretimin dört ve beşinci sınıfında aynı öğrenme alanına ait ünitelerdeki kazanımların birleştirilmiş bir tekrarından ibaret olduğu görülmektedir.²⁶ Onuncu sınıf ibadet öğrenme alanının ünite başlığı, 'İslam'da İbadetler'dir. Üniteye ibadet inanç ilişkisi açıklandıktan sonra, başlıca ibadetler başlığı altında namaz, oruç, hac, zekât ve kurban ibadetleri temel öğretim müfredatındaki kadar detaylı olmasa da temel bilgileri hatırlatacak şekilde işlenmiştir. Bu ibadetlerin bireysel ve toplumsal faydalarına vurgu yapılmıştır. Ünitenin sonunda beşinci sınıfta da kazandırıldığı

²⁴ Mehmet Akgül vd., *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5. Sınıf Ders Kitabı*, MEB Yay., Ankara 2012, ss. 32-36.

²⁵ Moore, *Overcoming Religious Illiteracy; A Cultural Studies Approach to The Study of Religion in Secondary Education*, ss. 27-33.

²⁶ MEB DÖGM, *Ortaöğretim DKAB Programı*, s. 33.

üzere salih amel kavramı açıklanmıştır.²⁷ On birinci sınıf müfredatına bakıldığında, 'İslam'da İbadetlerde İlkeler ve İbadetlerin Faydaları' isimli ünite içerisinde ibadetlerin faydalarının birkaç açıdan incelendiği görülmektedir. Bunun yanında başkalarının ibadet etme hakkına saygı, ibadetlerin bireye sağladığı iç huzur ve ibadetin kendi hayatındaki faydaları ile ibadetlerin ahlaki güzelleştirmesine katkısına değinilmiştir.²⁸ İbadetlerle ilgili temel ilkeler kazandırılırken ibadetlerin gösterişten uzak, samimi bir şekilde ve bireyin kendisine zorluk çıkarmadan uygulamasının gerekliliği üzerinde durulmuştur. İbadetlerin faydaları temel öğretim müfredatında her üniteye işlenen ibadetle ilgili olarak ayrı ayrı verilmiştir, burada tüm ibadetlerin faydalarının birlikte işlendiği görülmektedir. On ikinci sınıf müfredatı incelendiğinde temel öğretim programlarında yer almayıp orta öğretimde ilk defa verilen tek ünitenin başlığı, 'Tövbe ve Bağışlama'dır. Üniteye tövbe ve bağışlama eylemlerinin kişinin kendi iç dünyasıyla ilgili olup iç dünyasını Allah'a açmanın yolunun tövbe olduğuna, tövbe ve bağışlanma dileminin sevgi temelli bir eylem olduğuna, Allah'a ve tüm insanlara sevgi ve yakınlık kazandırmasının yanında kişiye huzur ve mutluluk duygusunu yaşatacağına vurgu yapılmıştır.²⁹

Orta öğretim müfredatı ibadet öğrenme alanı incelendiğinde, dokuz ve onuncu sınıftaki ünitelerin temel eğitim müfredatında da yer aldığı görülmektedir. Ancak kazanım ifadelerine yenileri eklenerek üst öğrenmeler hedeflenmiştir. On bir ve on ikinci sınıfta ise hoşgörü, başkalarının ibadetlerine ve ibadet mekânlarına saygı gibi din okuryazarlığının sosyal hayata tezahür eden yönü bakımından önem arz eden konulara değinilmiştir. Ayrıca ibadetlerin faydaları ele alınarak, ibadetlerin sosyal boyutlarının kavranması da sağlanmıştır. DKAB müfredatlarında yer verilen kazanımların gerçekleşme düzeyine ilişkin Akto'nun lise öğrencileri ile yaptığı çalışmada ibadet öğrenme alanındaki kazanımların gerçekleşme düzeyi öğrencilerin öz değerlendirmesine göre beş puan üzerinden 4,32-4,73 oranları arasında değişiklik göstermiştir.³⁰ Öğrencilerin lise müfredatında yer alan kazanımları edindiğini düşünmesi din okuryazarlığına katkı sağlayabilecek konuların da kavrandığıyla yorumlanabilir ki üniversite öğrencilerine uygulanan din okuryazarlığı başarı testinde ibadet okuryazarlığına dair yirmi bir soru yer almıştır. Öğrencilerin ortalaması 15,9509'dur.³¹ Soru sayısı üzerinden hesaplandığında %75'lik bir başarı gösterdikleri söylenebilir. Bu iki veri birlikte değerlendirildiğinde programların ibadet okuryazarlığı oluşturmada başarılı olduğu söylenebilir.

3.3. Mezhep Okuryazarlığı

Kelime anlamı gidilecek yer, takip edilen yol, yöntem anlamına gelen mezhep, terim olarak bir dinin görüş, yorum ve anlayış farklılıklarından ortaya çıkan

²⁷ Ekşi vd., *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 10. Sınıf Ders Kitabı*, ss. 42-52.

²⁸ MEB DÖGM, *Ortaöğretim DKAB Programı*, s. 47.

²⁹ MEB DÖGM, *Ortaöğretim DKAB Programı*, s. 54.

³⁰ Akif Akto, "Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarında Öğrenci Kazanımlarının Gerçekleşme Düzeyleri (Van İli Örneği)", *E-Journal of New World Sciences Academy*, S. 4, C. 6, s. 794.

³¹ Bilecik, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinin Din Okuryazarlık Becerisine Etkisi (Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma)*, s. 91.

kollarından her biri, dini ilimlerde uzman olan kişilerin dinin ayrıntılarına ilişkin konularda, kendine özgü metotlarla ortaya koyduğu görüşler toplamı anlamlarına gelir.³² Din anlayışındaki farklılıkların kurumsallaşmasından oluşan mezhepler, tamamen insani oluşumlardır ve hiçbir mezhep dinle özdeşleştirilemez. Bu anlayışla DKAB dersinin içeriğinin belirlenmesinde de mezhepler üstü bir yaklaşım benimsenmiştir. Konular, herhangi bir mezhebi esas alıp mezhebi tartışmalara girilmeden dinin temel kaynakları kullanılarak İslam'ın kök değerleri çerçevesinde işlenmiştir.³³

Mezhep okuryazarlığı, kavramı ise bir din içerisinde oluşan mezhepleri, dini grup ve cemaatleri, dini grup özelliği gösteren sosyal yapılanmaları ve bunlar arasındaki temel farklılıkları bilmek olarak tanımlanabilir. Bu bağlamda düşünüldüğünde İslam dini içerisinde oluşmuş onlarca mezhep, grup vb.den bahsedilebilir ve tüm bunlar arasındaki farklılıkları detaylarıyla bilmek, alanın uzmanı olmayan kişiler için pek mümkün görünmemektedir. Ancak bu düşünce doğrultusunda, bireyin; mezhebin tanımını, mezheplerin nasıl oluştuğunu bilmesinin, yaşadığı coğrafi bölgede çoğunluğun benimsediği mezhepleri genel itibarıyla tanimasının mezhep okuryazarı olmasında yeterli olduğu kabul edilebilir.

Müfredat programları incelediğimiz başlıklar altında mezhep mi kültür mü dini bir grup mu olduğuna dair tartışmaları süren Aleviliğin bu yapısına değinilmemiştir. Çünkü bu konu çalışmamızın sınırlarını aşmaktadır. Alevilik ister mezhep olarak kabul edilsin ister kültür isterse dini grup ya da cemaat olarak nitelensin bu konu, din okuryazarlığı sınıflamasında mezhep okuryazarlığı başlığı altında yer alacaktır. Çünkü mezhep okuryazarlığı, bir din içerisinde oluşmuş mezheplerin arasındaki farklılıkların bilinmesini kapsadığı gibi sonradan ortaya çıkmış grup ve cemaatlerin yapısının bilinmesi, bunların dinin özüne aykırı olamayacağı bilinciyle bâtil mezhepleri hak olanlarından ayırt edebilme yetisini ifade eder.

Temel eğitim müfredatında mezhep okuryazarlığına dair kazanımlar sınıf bazında incelendiğinde ilk olarak dördüncü sınıf müfredatını incelemek uygun olacaktır.

Dördüncü sınıf DKAB dersleri örgün eğitim içerisinde din öğretiminin yapıldığı ilk dersler olması nedeniyle daha çok öğrencide din hakkında farkındalık oluşturmayı hedeflemekte ve bu hedef doğrultusunda dinin temel esaslarının öğretimine ağırlık verildiği görülmektedir. Dolayısıyla bu sınıf düzeyinde ve 10-11 yaş grubundaki öğrencilere mezhepsel oluşumlardan bahsedilmemiştir. Ünitelere bu bağlamda bakıldığında, mezhepsel farklılıklara değinilmemekle birlikte 4. sınıf birinci ve altıncı üniteleri içerisinde Hz. Ali'nin birer sözüne yer verilmiştir.³⁴ 'Kur'an ve Yorumu' öğrenme alanı içerisinde, Kur'an'ın kitap haline getirilme ve çoğaltılma sürecinde Hz. Ali'nin rolüne değinilmesi beklenmektedir.³⁵ Hz. Ali'nin kişiliği doğrudan mezhepsel bir olgu olmamakla beraber Alevilerin Hz. Ali'ye atfettikleri

³² MEB DÖGM, *Dini Terimler Sözlüğü*, MEB Yay., Ankara 2009, s. 238.

³³ MEB DÖGM, *İlköğretim DKAB Programı ve Kılavuzu*, s. 2.

³⁴ Mehmet Akgül vd., *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4. Sınıf Ders Kitabı*, MEB Yay., Ankara, 2012, s. 27.

³⁵ MEB DÖGM, *İlköğretim DKAB Programı ve Kılavuzu*, s. 39.

önemden dolayı, çocukların Hz. Ali'yi tanımaları ilerleyen yıllarda Alevilik hakkında bilgi edindiklerinde konuya yabancı kalmamalarını sağlar. Bu bağlamda aktarılan bilgilerin çocuğun, mezhep okuryazarlığı geliştirmesine katkı sağlayabileceğini söylemek oldukça güçtür. Beşinci sınıf DKAB müfredatında, ibadet öğrenme alanında dua konusuna da yer verildiğini daha önce belirtmiştik. 'Niçin ve Nasıl Dua Edilir?' başlığında Ebu Hanife ve Cafer-i Sadık'ın dua ile ilgili sözlerine, 'Kültürümüzden Dua Örnekleri' başlığında ise Alevi- Bektaşilikteki dualara yer verilmiştir.³⁶ Altıncı sınıf ibadet öğrenme alanında ezan konusu işlenirken, "Eşhedü enne Muhammeden Rasulullah" ifadesinden sonra Caferilikte "Eşhedü enne Aliyyen veliyullah" ifadesine yer verildiğinin aktarılması öğretim programında önerilmiş,³⁷ ders kitaplarına da bu ifade eklenmiştir.³⁸ Aynı ünite içerisinde namazın kılımlıyla ilgili Caferi ve Şafi mezhebine göre farklı olan hususlara değinilebileceği öğretim programında belirtilmiştir.³⁹ Konuyla ilgili bilgi öğretmen kılavuz kitabında yer almakla beraber bu konuya değinilip değinilmeyeceği öğretmenin tasarrufuna bırakılmıştır.⁴⁰ Altıncı sınıf düzeyinde Hz. Muhammed öğrenme alanında, Rasulullah'ın cenaze ve defin işlemlerinde Hz. Ali'nin rolüne değinilmesi istenmiş, ders kitabında da peygamberimizin Hz. Ali tarafından yıkanıp kefenlendiğinden bahsedilmiştir.⁴¹ Altıncı sınıf ahlak öğrenme alanında, İslam'ın sakınılmasını istediği davranışlar konu edilmiştir. Bu ünite içerisinde dinimizce yasaklanmış kötü davranış ve alışkanlıklar ayet ve hadislerin yanında, doğrudan mezhebi vurgu olmamakla beraber Hacı Bektaş-ı Veli, Hz. Ali, Cafer-i Sadık ve İmam Şafii'nin sözlerine yer verilerek açıklanmıştır.⁴²

Yedinci sınıfta ibadet öğrenme alanında oruç konusu işlenirken Alevi- Bektaş geleneğinde yer bulan muharrem orucundan ve muharrem ayında yapılan ritüellerden bahsedilmiştir.⁴³ Aynı sınıf düzeyinin Kur'an ve Yorumu öğrenme alanında yer alan "İslam Düşüncesinde Yorumlar" isimli ünite, mezhepleri konu edinmiş, itikadi, fıkhi ve tasavvufi yorum biçimlerinden bahsedilmiştir. Alevilik-Bektaşilik konusunun tasavvufi yorumlar arasında detaylı biçimde işlendiği görülmektedir.⁴⁴ Yedinci sınıfın diğer ünitelerinde ve sekizinci sınıf müfredatında mezhep okuryazarlığına doğrudan ya da dolaylı olarak katkı sağlayacak herhangi bir konu ve kazanıma rastlanmamıştır.

Ortaöğretim seviyesindeki öğrenciler yaş grubu itibarıyla, bilişsel olarak soyut işlemler dönemindedirler. Bilişsel olarak bu düzeye erişmiş birey, kişisel gö-

³⁶ Mehmet Akgül vd., *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5. Sınıf Ders Kitabı*, ss. 42-43 ve 48.

³⁷ MEB DÖGM, *İlköğretim DKAB Programı ve Kılavuzu*, s. 50.

³⁸ Mehmet Akgül vd., *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 6. Sınıf Ders Kitabı*, MEB Yay., Ankara 2012, s. 38.

³⁹ MEB DÖGM, *İlköğretim DKAB Programı ve Kılavuzu*, s. 50.

⁴⁰ Komisyon, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 6. Sınıf Öğretmen Kılavuz Kitabı*, Ankara 2013, s. 65 ve 67.

⁴¹ Mehmet Akgül vd., *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 6. Sınıf Ders Kitabı*, s. 77. Ayrıca bk. MEB DÖGM, *İlköğretim DKAB Programı ve Kılavuzu*, s. 51.

⁴² Mehmet Akgül vd., *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 6. Sınıf Ders Kitabı*, ss. 116-134.

⁴³ Mehmet Akgül vd., *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 7. Sınıf Ders Kitabı*, MEB Yay., Ankara 2012, s. 47.

⁴⁴ MEB DÖGM, *İlköğretim DKAB Programı ve Kılavuzu*, s. 58.

rüşlerini başkalarıyla tartışırken, konuyu başkasının bakış açısına göre düşünme yeteneği de kazanmıştır. Bu durumda ortaöğretim seviyesindeki birey, çok boyutlu düşünebildiğinden ve farklı görüşleri onların bakış açısından anlayabildiğinden dolayı mezhep olgusunu kavrayabilmesi temel eğitim düzeyine göre daha kolaydır. Bu durum göz önünde bulundurulduğunda mezhep okuryazarlığının geliştirilmesine yönelik bilgilere ortaöğretim seviyesinde daha çok yer verilmesi beklenmektedir.

Dokuzuncu sınıf Hz. Muhammed öğrenme alanında, hicret esnasında ve Hz. Peygamberin cenaze ve defin işlerinde Hz. Ali'nin rolüne vurgu yapılması öğretim kılavuzunda önerilmekte,⁴⁵ ders kitaplarında da bu hususun dikkate alındığı görülmektedir.⁴⁶ 'Kur'an ve Ana Konuları' başlıklı üniteye Kur'an'ın indirilme, kitap haline getirilme ve çoğaltılma sürecine de yer verilmiş; bu konu işlenirken de Hz. Ali'nin bu sürece katkısından bahsedilmiştir.⁴⁷ Dokuzuncu sınıf seviyesinde 'İslamiyet ve Türkler' ünitesinde, Türklerde İslam anlayışının oluşmasına ve İslamiyet'in Türkler arasında yayılmasına katkı sağlayan isimlerden Ebu Hanife, İmam Maturidi, İmam Şafii, Eş'ari, Ahmet Yesevi, Ahi Evran, Hacı Bektaş Veli, Mevlâna, Yunus Emre ve Hacı Bayram Veli tanıtılmış ve kurucusu oldukları mezheplerden kısaca bahsedilmiştir.⁴⁸ Temel eğitimde yedinci sınıf düzeyinde yalnızca isim olarak zikredilen bu âlimlerin daha detaylı bir şekilde tanıtılması mezhep okuryazarlığı kapsamındaki bilgilerin artmasını sağlayacaktır. Onuncu sınıf DKAB programını incelediğimizde ise 'İslam'da İbadetler' ünitesinde oruç ile ilgili konuda, Alevilik-Bektaşılık'te muharrem ayının öneminden ve muharrem orucundan bahsedilmiştir.⁴⁹ Bu konuya yedinci sınıfta da değinildiğinden mezhep okuryazarlığı bağlamında bir tekrar olmaktan öteye geçmemiştir. Onuncu ve on birinci sınıf programında bunun dışında mezhep okuryazarlığına katkı sağlayabilecek bir konu bulunmamaktadır. On ikinci sınıf programında ise 'İslam Düşüncesinde Tasavvufi Yorumlar' başlıklı bir ünite bulunmakta ve bu ünite içerisinde tasavvufi düşünce yapısının ilkelerinden bahsedilmekte; Yesevilik, Kadirilik, Nakşibendilik, Mevlevilik, Alevilik-Bektaşılık konularına yer verilmektedir. Burada da Alevilik konusunda daha detaylı bilgilerin; cem, cemevi, semah, müsahiplik, dua ve gülbenkler alt başlıkları altında verilerek Alevilikteki temel kavramların tanıtıldığı görülmektedir. Ünitinin sonunda birlikte yaşama ve hoşgörü kültürüne değinilmesiyle farklılıkların ayırım sebebi olmayacağı işlenmiştir.⁵⁰

Hem temel hem de ortaöğretim programlarına bakıldığında Hz. Ali vurgusunun üniteler içerisinde çokça olduğu ve Alevilik konusuna daha fazla yer ayrıldığı dikkat çekmektedir. Bunun altında yatan sebebin, Alevilik hakkında geçmişten gelen yanlış algı ve inançların düzeltilmesinin amaçlanması ya da Alevi vatandaşların kendi inançlarına dair bilgilerin din derslerinde okutulmasına yönelik talepler

⁴⁵ MEB DÖGM, Ortaöğretim DKAB Programı, s. 34.

⁴⁶ Ahmet Türkan vd., *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 9. Sınıf Ders Kitabı*, MEB Yay., Ankara 2012, s. 45 ve 51.

⁴⁷ Türkan vd., *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 9. Sınıf Ders Kitabı*, s. 60.

⁴⁸ Türkan vd., *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 9. Sınıf Ders Kitabı*, ss. 111-121.

⁴⁹ MEB DÖGM, *Ortaöğretim DKAB Programı*, s. 40.

⁵⁰ Mehmet Akgül vd., *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12. Sınıf Ders Kitabı*, ss. 44-68.

rinin olabileceği düşünölmektedir. Programın mezhepler üstü bir yapıda tasarlanmış olması, konuların hiçbir mezhebi esas almadan işlenmesini gerektirse de mezhepler arasındaki belirgin farklılıklara değinilerek mezhep olgusunun daha iyi anlaşılması sağlanabilirdi. Mezheplerin oluşumu ve yapısının temel eğitimin ilk basamağında anlaşılması güçtür; ancak yaş ilerleyip soyut düşünce geliştikçe olaylara farklı açılardan bakabilme yeteneği de gelişecek, bu da mezheplerin daha kolay anlaşılmasını sağlayacaktır. Bu bilgi göz önünde bulundurulduğunda program içerisinde mezheplerle ilgili bilgilerin yoğunluğunun sınıf düzeyi arttıkça artması beklentisi oluşmaktadır. Bu haliyle programın mezhep okuryazarlığı oluşturacak kadar yoğun bilgi içermediği söylenebilir. Konu ile ilgili yapılan alan araştırması da bu yorumu destekler niteliktedir. Mezhep okuryazarlığına dair yöneltilen on iki sorunun ortalaması 5,7996'dır. Konu ile ilgili soruların hiç birine doğru yanıt verememiş öğrenciler de mevcuttur.⁵¹

3.4. Kıssa Okuryazarlığı

Prothero'nun kıssa okuryazarlığı olarak tanımladığı okuryazarlık türü, o dine ait kutsal kitap içerisinde geçen ya da tevatür yoluyla aktararak dine mâl olmuş kıssaların bilinmesini gerektirir.⁵² Bu bağlamda Hz. Muhammed öğrenme alanında yer alan ve Hz. Peygamberi konu edinen üniteler kıssa okuryazarlığı kapsamında incelenebilir. Bunun dışında okuma önerisi biçiminde ve diğer öğrenme alanları içerisinde yer alan kıssalar da incelenmiştir.

Dördüncü sınıfta 'Hz. Muhammed'i Tanıyalım' ünitesinde; Hz. Muhammed'in doğduğu çevre, Hz. Muhammed'in ailesi, doğumu, çocukluk ve gençlik yılları ile bu yıllardaki örnek davranışları işlenmiştir.⁵³ Aynı sınıf düzeyinde bir sonraki ünite de ise Hz. Lokman'ın oğluna öğütleri Lokman suresi 13-19. ayetleri ile anlatılmıştır.⁵⁴ Beşinci sınıf düzeyinde, "Hz. Muhammed" öğrenme alanında Hz. Muhammed'in aile hayatı konusu işlenmektedir. MEB Yayınları'ndan çıkan ders kitabına baktığımızda ise ünite sonunda "Hz. Muhammed ve Yetim Çocuk" ve "Hz. Muhammed'in Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin Sevgisi" başlıklı iki okuma parçasına yer verildiği görölmektedir. Bu parçalar, ilgili literatürden alınan hadislerin kıssalaştırılması şeklindedir. "Kur'an-ı Kerim'in Temel Eğitici Nitelikleri" ünitesinde, "Allah'ı Arayan İnsan: Hz. İbrahim" konu başlığı altında Hz. İbrahim'in hayatı öyküleyici anlatım metoduyla işlenmiştir. Konunun hemen ardında yer alan "Ateşte Gül Bahçesi" başlıklı okuma metninde yine bir Hz. İbrahim kıssasına yer verilmiştir.⁵⁵ Altıncı sınıf programında, 'Hz. Muhammed' öğrenme alanında 'Son Peygamber Hz. Muhammed' ünitesinde Hz. Muhammed'e gelen ilk vahiyden başlanarak Hz. Pey-

⁵¹ Bilecik, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinin Din Okuryazarlık Becerisine Etkisi (Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma)*, s. 92.

⁵² Prothero, *Religious Literacy; What Every American Needs to Know and Doesn't*, s. 12.

⁵³ MEB DÖGM, *İlköğretim DKAB Öğretim Programı*, s. 38.

⁵⁴ Mehmet Akgül vd., *İlköğretim DKAB 4. Sınıf Ders Kitabı*, ss. 88-89.

⁵⁵ Mehmet Akgül vd., *İlköğretim DKAB 5. Sınıf Ders Kitabı*, ss. 88-91.

gamberin vefatına kadarki süreç işlenmektedir.⁵⁶ Aynı sınıf seviyesinde “Kur’an-ı Kerim’in Ana Konuları” ünitesinde “Kur’an-ı Kerim’in Belli Başlı Konuları” başlığı içerisinde inanç, ibadet, ahlak ve kıssalar konusuna değinilmiştir. Kıssa kavramının ve Kur’an’da kıssalara neden yer verildiğinin bilinmesi kazanımlarına ulaşılması beklenmektedir. Ayrıca Kur’an kıssalarından bir örnek sunmak adına Hz. Eyüp kıssasına değinilmiş ve bu kıssanın öğretimi sonucunda öğrencilerin, sabrın güçlükler ve olumsuzlukları aşmadaki rolünü kavraması beklenmiştir. Bahsedilen konular içerisinde, kıssa kavramı tanımlanmış Kur’an’da kıssalara ne amaçla yer verildiğinden ve kıssaların bazı özelliklerinden bahsedilmiştir.⁵⁷ Bu bağlamda kıssa okuryazarlığına katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Yedinci sınıf ‘Hz. Muhammed’ öğrenme alanında ‘Bir İnsan ve Peygamber Olarak Hz. Muhammed’ başlıklı ünite, Hz. Muhammed’in diğer insanlardan ayrılan yönünün vahiy alması olduğu bunun da onun peygamberlik yönünü oluşturduğuna değinilerek Hz. Muhammed’in insani vasıflarıyla bizlere örnek olduğu vurgulanmıştır.⁵⁸ Kur’an ve yorumu öğrenme alanında işlenecek ünite, ‘İslam Düşüncesinde Yorumlar’ ünitesinin sonunda yer verilen çeşitli okuma parçaları kıssa okuryazarlığına katkı sağlayacak niteliktedir. Örneğin; “Hz. Ali’nin Cesaret ve Kahramanlığı” başlıklı okuma parçasında Hz. Ali’nin Medine döneminde katıldığı savaşlarda gösterdiği cesaret ve yiğitlik örnekleri öyküleyici bir üslupla anlatılmıştır.⁵⁹ Sekizinci sınıf Hz. Muhammed öğrenme alanını ‘Hz. Muhammed’in Hayatından Örnek Davranışlar’ adlı ünite oluşturmaktadır. Hz. Muhammed’in örnek davranışlarının toplumsal hayattaki önemi, insanları iyiye ve güzele yönlendirmede Hz. Muhammed’in sözlerinin etkisi gibi konular işlenmiştir.⁶⁰ ‘Kur’an’da Akıl ve Bilgi’ ünitesinde, Hz. Yusuf kıssasına yer verilmiştir.⁶¹

Temel eğitim müfredatına bakıldığında, kıssa okuryazarlığını geliştirmeye yardımcı olabilecek nitelikteki konuların birçoğunun Hz. Muhammed öğrenme alanı içerisinde yer aldığı, dinimizin kutsal kitabı Kur’an-ı Kerim’de pek çok kıssa yer almasına veya Kur’an-ı Kerim’de geçmemekle birlikte kültürümüzde aktarılan dini içerikli kıssa sayısının oldukça fazla olmasına rağmen bunlara ders kitaplarında yeterince yer verilmediği, her sınıf düzeyinde hemen hemen birer kıssaya değinilmesinin yeterli bulunduğu görülmüştür. Bu durum, okul dışında din eğitimi almayan çocukların temel eğitim düzeyinde kıssa okuryazarlığı geliştirememesine neden olacaktır. Bunun dışında DKAB derslerinde bir yöntem olarak kıssalardan faydalanılmalıdır. Kıssaların, kullanılan kelime ve kavramların dini kelime haznesinin geliştirilmesine katkı sağlamanın yanında, kıssalarda anlatılanların zihinde canlandırıp olay örgüsü içerisindeki kişilerle empati olanağı sunması ve çocuktaki edebi zevki geliştirmesi gibi pek çok faydası da göz ardı edilmemelidir.

Ortaöğretim DKAB öğretim kılavuzuna bakıldığında temel eğitimde olduğu gibi ortaöğretim döneminde de ‘Hz. Muhammed’ öğrenme alanında her sınıf düze-

⁵⁶ MEB DÖGM, *İlköğretim DKAB Öğretim Programı*, s. 51.

⁵⁷ MEB DÖGM, *İlköğretim DKAB Öğretim Programı*, s. 52 ve Mehmet Akgül vd., *İlköğretim DKAB 6. Sınıf Ders Kitabı*, ss. 88-90.

⁵⁸ MEB DÖGM, *İlköğretim DKAB Öğretim Programı*, s. 57.

⁵⁹ Mehmet Akgül vd., *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 7. Sınıf Ders Kitabı*, s. 109-110.

⁶⁰ MEB DÖGM, *İlköğretim DKAB Öğretim Programı*, s. 63.

⁶¹ MEB DÖGM, *İlköğretim DKAB Öğretim Programı*, s. 64.

yinde birer üniteye yer verildiği görülmüştür. Dokuzuncu sınıf Hz. Muhammed öğrenme alanında 'Hz. Muhammed'in Hayatı' ünitesinde, temel eğitimde zaten işlenmiş olan peygamberimizin hayatı kronolojiye uygun olarak doğumundan vefatına kadar verilmiştir.⁶² Onuncu sınıfta yine Hz. Muhammed öğrenme alanında 'Kur'an'a Göre Hz. Muhammed' başlıklı ünite; Hz. Muhammed'in Kur'an'ı açıklayıcı ve insanları uyarıcı olarak görevlendirildiği işlenmiştir.⁶³ Bu konular, yedinci sınıfta yer verilmiş olan 'Bir İnsan ve Peygamber Olarak Hz. Muhammed' ünitesindekilerle hemen hemen aynıdır. Bu durumda bu ünitenin de kıssa okuryazarlığı bağlamında yeni bir katkı sunacağı söylenemez. On birinci sınıfta ise 'Hz. Muhammed'in Örnekliliği' ünitesinde; peygamberimizin İslam'ı anlamada örnek teşkil ettiği, olaylar karşısındaki tutumlarından hareketle Hz. Muhammed'in kişilik özellikleri, ehl-i beyt kavramı ve ehl-i beyt sevgisi konularına yer verilmiştir.⁶⁴ On ikinci sınıfta 'Hz. Muhammed'i Anlama' ünitesinde hadis ve sünnet kavramları, Hz. Muhammed'in tutum ve davranışlarının evrensel yönleri, çeşitli olaylar karşısındaki farklı söz ve davranışlarının incelikleri ve literatürümüzde yer alan temel hadis kitaplarına değinilmiştir.⁶⁵

Ortaöğretim DKAB öğretim kılavuzu ve ders kitapları incelendiğinde dört sınıf seviyesinde de Hz. Muhammed öğrenme alanı dışında kıssalara yönelik herhangi bir konu ya da okuma metninin olmadığı dikkat çekmektedir. Temel eğitimde birkaç yerde aktarılan kıssalardan ortaöğretimde hiç bahsedilmemiştir. Hz. Muhammed öğrenme alanındaki konuların ise dokuz, on ve on birinci sınıf düzeylerinde temel eğitimde işlenmiş konuların tekrarı şeklinde olduğu görülmektedir. Oysa Kur'an'a dayalı bir teknik olan kıssaların; ilahi vahyi ve peygamberlerin peygamberliğini ispat etmek, inananlara destek vermek ve düşündürerek ibret almalarını sağlamak gibi amaçları vardır⁶⁶ ve bu amaçlar tüm yaş gruplarını hedef alır. Dolayısıyla kıssalar her yaşta bireyi eğitmek amacıyla kullanılabilir. Ancak yukarıda görüldüğü üzere Hz. Muhammed öğrenme alanları dışında özellikle orta öğretimde kıssaların eğitici fonksiyonundan yeterince faydalanılmadığı bunun da öğrencilerin kıssa okuryazarlığı geliştirebilmesine yeterli katkıyı sunamayacağı söylenebilir. Nitekim konuyla ilgili yapılan alan araştırmasında üniversite öğrencilerine kıssa okuryazarlığına dair yöneltilen yirmi bir soruda ortalama 13,7297 puan almış olmaları bu yorumu destekler niteliktedir.⁶⁷

3.5. Dinler arası Okuryazarlığı

Dinler arası okuryazarlığı, Prothero'nun sınıflamasına Francis Clooney tarafından eklenmiş bir okuryazarlık türüdür. Prothero bu okuryazarlık türünün, din okuryazarlığı içerisinde genel bir çerçeveye ait sayılması gerektiğini belirtir. Yani

⁶² MEB DÖGM, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı*, s. 34.

⁶³ MEB DÖGM, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı*, s. 41.

⁶⁴ MEB DÖGM, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı*, s. 48.

⁶⁵ MEB DÖGM, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı*, s. 55.

⁶⁶ Muhiddin Okumuşlar, "Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikaye", *Selçuk Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 21, s. 242.

⁶⁷ Bilecik, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinin Din Okuryazarlık Becerisine Etkisi (Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma)*, s. 94.

o; din okuryazarlığı sınıflaması içerisinde yer alan mezhep, kıssa okuryazarlığı gibi türleri spesifik bir din için düşünülmesi gerektiğini iddia ederken ona göre dinler arası okuryazarlığı için böyle bir durum söz konusu değildir.⁶⁸ Dinler arası okuryazarlığı, dinler arasındaki benzerlik ve farklılıkların bilinmesini gerektirir.

Temel eğitim DKAB programlarına bakıldığında, programın İslam dini öğretimine yönelik konulardan oluştuğu görülebilir. Bunda ülkemizin çok dinli bir yapı arz etmemesi önemli bir etkidir. Ancak böyle bir ülkede de çocukların ve gençlerin dünyanın her yerindeki insanlarla kolayca etkileşime geçebileceği göz önünde bulundurularak hoşgörü kültürünün benimsetilmesi gayesiyle diğer dinlere karşı olumsuz tutumlar geliştirmelerine engel olmak için temel seviyede diğer dinlerle ilgili bilgi de verilmelidir.

Müfredat incelediğinde konular işlenirken İslam dışındaki dinlerin konuyla ilgisine değinilen ya da sekizinci sınıf programında yer alan “Dinler ve Evrensel Öğütleri” başlıklı ünite dışında diğer dinleri tanıtan herhangi bir konunun bulunmadığı tespit edilmiştir. Adı geçen ünite de dinin evrensel bir gerçeklik olduğuna ve dinlerin ortak amaçlarına dikkat çekilmiş ve öğrencilerin evrensel değerleri benimsemelerine vurgu yapılmıştır. Günümüzde yaşayan dinlerden; Hinduizm ve Budizm, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam dinleri hakkında bilgi verilmiştir. Bu dinler hakkında bilgi verilirken önyargıdan uzak, bilimsel ve objektif bir tutum izlenmiştir.⁶⁹

Ortaöğretim DKAB dokuzuncu sınıf inanç öğrenme alanında ‘İnsan ve Din’ adlı ünite de inanmanın biçimleri arasında tek tanrıcılık, çok tanrıcılık ve ateizm konularına yer verilmiştir.⁷⁰ Konuya dinler arası okuryazarlığı açısından baktığımızda, bu bilginin dinler veya inanç sistemlerinin temel iman akidesi olan Tanrı inancı hakkında fikir verebileceği söylenebilir. Ortaöğretimde dinler arası okuryazarlığını geliştirebilecek nitelikteki ünitelerden bir diğeri ve sonuncusu din, kültür ve medeniyet öğrenme alanı içerisinde on ikinci sınıfta yer alan “Yaşayan Dinler ve Benzer Özellikleri” ünitesidir.⁷¹ Yaşayan dinler, ünitenin ana konularından birini oluşturmaktadır. Bu konu vahye dayalı dinler (Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet), Hint dinleri (Hinduizm, Budizm, Caynizm, Sihizm), Çin ve Japon dinleri (Taoizm, Konfüçyanizm, Şintoizm) ve geleneksel dinler olmak üzere dört gruba ayrılarak incelenmiştir. Bahsi geçen dinler, ana hatlarıyla, tanrı inancı, kutsal kitapları, peygamber ya da dinin kurucuları, başlıca ibadetleri tanıtılarak işlenmiştir.⁷² Bu ünite dinler arası okuryazarlığı oluşturabilmek bakımından güzel bir örnek teşkil etmektedir. Ancak bu ünitenin benzerlerinin başka bir sınıf düzeyinde yer alması konunun dinler arası okuryazarlığı oluşturması açısından yetersiz kalmasına sebep olmaktadır. Oysa Bulut’un yaptığı araştırmaya göre dünya genelinde din derslerine olan ilgi artmakta ve bu derslerin yapısı geleneksel bir dini kapsamak ve

⁶⁸ Prothero, *Religious Literacy: What Every American Needs to Know and Doesn't*, s. 12.

⁶⁹ MEB DÖGM, *İlköğretim DKAB Programı ve Kılavuzu*, s. 66.

⁷⁰ MEB DÖGM, *Ortaöğretim DKAB Programı*, s. 32.

⁷¹ MEB DÖGM, *Ortaöğretim DKAB Programı*, s. 59.

⁷² Mehmet Akgül vd. *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12. Sınıf Ders Kitabı*, MEB Yay., Ankara 2012, ss. 91-118.

onu benimsetmek hedefinden daha çok çoğulcu bir anlayışla ve diğér dinleri öteki- leştirmeden yer vermeyi amaçlamaktadır.⁷³ Bu bağlamda değerlendirildiğinde DKAB müfredatlarının eksik kaldığı söylenebilir. Bu eksiklik, öğrencilerin din okuryazarlığını oluşturan alt boyutlardan dinler arası okuryazarlığı durumlarına da yansımıştır. Üniversite öğrencileri üzerinde yapılan araştırmada bu alanla ilgili yöneltilen 14 soruda öğrencilerin ortalama başarıları 8,1078'dir.⁷⁴

Temel ve ortaöğretim müfredatına bütüncül olarak bakıldığında dinler arası okuryazarlığının ancak temelinin oluşturulabileceği söylenebilir. Fakat formal eği- tim sistemi içerisinde din eğitime 9-10 yaşlarında başlanan bir çocuğun birkaç yıl içerisinde hem inandığı dini hem de diğér dinlerin öğretilerini öğrenmesi bek- lenemez. Bu yüzden dinler arası okuryazarlığı geliştirmek isteniyorsa din eğitime daha küçük sınıflarda başlayıp üst sınıflarda diğér dinlere yer verilmelidir.

3.6. Ahlak Okuryazarlığı

DKAB dersleri, adının da içerdiği üzere din ve ahlak olgularını birlikte de- ğerlendirmeye alarak programların bu şekilde düzenlendiği bir derstir. Ahlak ile ilgili konular için ayrılmış bir ahlak öğrenme alanı olduğu gibi, diğér öğrenme alan- ları içerisinde de ahlak konularına yer verildiği görülmektedir.

Konu, ahlak okuryazarlığı bakımından ele alınacak olursa, din okuryazarlı- ğının bireyi davranışa itme iddiası olmadığı gibi ahlak okuryazarlığının da bireyde iyi ahlak özelliklerini karakter haline getirmiş olması beklentisi yoktur.

Temel eğitim DKAB programlarında, ahlakla ilgili olarak yapılacak öğretim, İslam'ın güzel ahlakı tamamlayıcı ve insani değerleri yücelten yapısı üzerinden temellendirilmiştir. Ayrı bir öğrenme alanı olarak yer alan ahlak öğrenme alanında, *"din- ahlak ilişkisini, kişisel gelişim ve toplumsal barış için millî, ahlaki ve dinî değer- lerin önemini, hak ve özgürlüklerin kullanımını, barış içinde yaşamayı, dürüst ve gü- venilir bir insan olmayı, affetmeyi ve bağışlamayı öğretmek"* amaçlanmıştır.⁷⁵

Ahlak konuları yalnızca bu öğrenme alanının üniteleriyle sınırlı değildir. Di- ğer üniteler içerisinde de ahlak konularına yer veren kazanımlara rastlanmaktadır. Bunlardan ilki 4. sınıf inanç öğrenme alanı içerisinde yer alan ve ilk ünite olan 'Din ve Ahlak Hakkında Neler Biliyorum?' adlı ünite de ahlak ve dinin tanımı⁷⁶, aynı sınıf düzeyinde 'Temiz Olalım' ünitesinde manevi temizlik⁷⁷, Hz. Muhammed öğrenme alanında Hz. Muhammed'in çocukluk ve gençlik yıllarındaki erdemli davranışları⁷⁸, Hz. Lokman'ın öğütleri⁷⁹, 'Sevgi, Dostluk ve Kardeşlik' ünitesinde Allah'ın yarattık- larını sevdiği ve İslam'da sevgi ve barışın önemi konularına değinilmiştir.⁸⁰ Beşinci

⁷³ Zübeyir Bulut, "Dinsel Çoğulculuk ve Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Diğér Dinle- rin Öğretimi", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, S. 8, C.2, ss. 65-66.

⁷⁴ Bilecik, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinin Din Okuryazarlık Becerisine Etkisi (Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma)*, s. 95.

⁷⁵ MEB DÖGM, *İlköğretim DKAB Programı ve Kılavuzu*, s. 17.

⁷⁶ MEB DÖGM, *İlköğretim DKAB Programı ve Kılavuzu*, s. 36.

⁷⁷ MEB DÖGM, *İlköğretim DKAB Programı ve Kılavuzu*, s. 37.

⁷⁸ MEB DÖGM, *İlköğretim DKAB Programı ve Kılavuzu*, s. 38.

⁷⁹ Lokman Suresi, 31/13, 16-19.

⁸⁰ MEB DÖGM, *İlköğretim DKAB Programı ve Kılavuzu*, s. 40.

sınıf ibadet öğrenme alanında yer alan ‘İbadet Konusunda Bilgilenelim’ başlıklı ünite; salih amelin önemi⁸¹, Hz. Muhammed öğrenme alanında peygamberimizin ailesi içindeki güzel davranışları⁸², Kur’an ve Yorumu öğrenme alanında Kur’an’ın iyiye ve güzele yönlendirdiği⁸³, ahlak öğrenme alanında sevinç ve üzüntüleri paylaşmak konularına değinilmiştir.⁸⁴ Altıncı sınıf düzeyinde ahlak okuryazarlığına katkı sağlayabileceğini düşündüğümüz konular ibadet öğrenme alanında namazın davranışlar üzerindeki etkisi,⁸⁵ Kur’an ve yorumu öğrenme alanında Hz. Eyyub kıssasından hareketle sabrın güçlükler ve olumsuzlukları aşmadaki rolü⁸⁶, ahlak öğrenme alanında İslamiyetin sakıncıdığı kötü davranışlar⁸⁷ şeklinde başlıklandırılmıştır. Yedinci sınıf inanç öğrenme alanında melek inancının davranışı güzelleştirmedeki rolü,⁸⁸ Hz. Muhammed öğrenme alanında Hz. Muhammed’in gönderiliş amacının insanın kendisini, çevresini ve Allah’ı doğru anlamasını sağlayarak insanı ahlaklı bir varlık yapmak olduğu,⁸⁹ ‘Din ve Güzel Ahlak’ ünitesinde ahlak ve din ilişkisi, ahlaki tutum ve davranışların Kur’an ve sünnetteki yeri konuları işlenmiştir. Aynı sınıf düzeyinde din ve kültür öğrenme alanına ait ünite kültür-din ilişkisine ayrılmıştır. Kültür ile din arasındaki ilişki; dil, örf, adet, musiki ve mimarideki dini motifler, bireyin özgür bir biçimde din seçme ve o inançla ilgili düşüncelerini özgürce ifade etmenin laikliğin güvencesinde olduğu konuları işlenmiştir.⁹⁰ Temel eğitimin son basamağı olan sekizinci sınıfta ibadet öğrenme alanında zekat, kurban ve hac ibadetleri paylaşma değerine vurgu yapılmıştır.⁹¹ Hz. Muhammed öğrenme alanında, Hz. Muhammed’in örnek davranışlarına değinilmiştir.⁹² Aynı sınıf düzeyinde, Kur’an ve yorumu öğrenme alanına ait ünite Hz. Yusuf kıssası ele alınarak, kazanım ifadesinde Hz. Yusuf’un yaşadığı zorluklara rağmen ahlaklı davranmayı seçmesinin nedenleri konu edilmiştir.⁹³ Ahlak öğrenme alanı sekizinci sınıfta ‘İslam Dinine Göre Kötü Alışkanlıklar’ ünite başlığı ile sigara, alkol, kumar ve uyuşturucu gibi alışkanlıkları ayet ve hadislerle açıklayarak, bu alışkanlıkların bireysel ve toplumsal zararları belirtilerek bu alışkanlıklardan kaçınmaya yönelik çözüm önerileri geliştirmeleri beklenmiştir.⁹⁴ Sekizinci sınıf ‘Din ve Kültür’ öğrenme alanında dinlerin evrensel öğütleri, günümüzde yaşayan dinlerin temel özellikleri gibi konulara değinilmesi farklılıklara saygı, hoşgörü gibi değerlerin örtük olarak öğretimini sağlar. Bu değerlerin de ahlaki olduğu düşünüldüğünde bu ünite içerisinde de açık ve net olmasa da ahlak okuryazarlığına katkı sağlayabilecek değerlerin öğretiminin yapıldığı söylenebilir.

⁸¹ MEB DÖGM, *İlköğretim DKAB Programı ve Kılavuzu*, s. 43.

⁸² MEB, DÖGM, *İlköğretim DKAB Programı ve Kılavuzu*, s. 44.

⁸³ MEB, DÖGM, *İlköğretim DKAB Programı ve Kılavuzu*, s. 45.

⁸⁴ MEB DÖGM, *İlköğretim DKAB Programı ve Kılavuzu*, s. 47.

⁸⁵ MEB DÖGM, *İlköğretim DKAB Programı ve Kılavuzu*, s. 50.

⁸⁶ MEB DÖGM, *İlköğretim DKAB Programı ve Kılavuzu*, s.52

⁸⁷ MEB DÖGM, *İlköğretim DKAB Programı ve Kılavuzu*, s. 53.

⁸⁸ MEB DÖGM, *İlköğretim DKAB Programı ve Kılavuzu*, s. 55.

⁸⁹ MEB DÖGM, *İlköğretim DKAB Programı ve Kılavuzu*, s. 57.

⁹⁰ MEB DÖGM, *İlköğretim DKAB Programı ve Kılavuzu*, s. 60.

⁹¹ MEB DÖGM, *İlköğretim DKAB Programı ve Kılavuzu*, s. 62.

⁹² MEB DÖGM, *İlköğretim DKAB Programı ve Kılavuzu*, s. 63.

⁹³ MEB DÖGM, *İlköğretim DKAB Programı ve Kılavuzu*, s. 64.

⁹⁴ MEB DÖGM, *İlköğretim DKAB Programı ve Kılavuzu*, s. 65.

Ortaöğretim DKAB programlarında da temel eğitimde olduğu gibi din ile ahlak konularının bir arada ele alındığı görülmektedir. Programda genel amaçlar içerisinde yer alan; *“İslam’ın iman, ibadet ve ahlak esaslarını tanıır. Din ve ahlakla ilgili konularda akılcı ve eleştirel yaklaşım sergiler. İbadetlerin, davranışları geliştirmedeki gücünü fark eder. Dinî ve ahlaki alandaki temel sorularına cevap arar. Dinî ve ahlaki kavramların anlamını bilir, bunlar arasında ilişkiler kurar, bu kavramları günlük hayatta ve diğer öğrenme alanlarında kullanır. Toplumdaki dinî ve ahlaki davranışları tanıır. Öğrenilen ahlaki değerleri içselleştirir. Dinin kültürü oluşturan unsurlardan biri ve diğer unsurlar üzerinde etkili olduğunu fark eder”*⁹⁵ ifadeleri ortaöğretim DKAB programlarında öğrencilerin ahlak okuryazarlığı geliştirebilmesine imkân sağlayacak kazanımlara yer verildiğini gösterir.

Dokuzuncu sınıf düzeyinde ahlak okuryazarlığına katkı sağlayabileceğini düşündüğümüz ilk kazanıma Hz. Muhammed’in Hayatı öğrenme alanı içerisinde rastlanmıştır. Veda hutbesinin insan hakları bağlamında yorumlanarak bugünkü insan hakları ile karşılaştırmaları öğrencilerden beklenmektedir.⁹⁶ Aynı sınıfın ahlak ve değerler öğrenme alanındaki ünite ‘Değerler’ başlığı taşımaktadır. Kendi değerlerini fark etmesi, örf ve adetlerin ahlaki değerlerin oluşumuna etkisinin belirlenmesi, ahlaki değerlerin din ve dini değerler ile ilişkisi ve kişilik gelişiminde dini ve ahlaki değerlerin etkisi öğretime konu edilmiştir.⁹⁷ Ünitenin tüm kazanımları ahlak okuryazarlığı geliştirilmesine yardımcı olacak şekildedir. Onuncu sınıf ahlak ve değerler öğrenme alanındaki ‘Haklar, Özgürlükler ve Din’ ünitesinde hak ve özgürlük kavramı, İslam dininin temel hak ve özgürlüklere verdiği önem, özel yaşamın gizliliği, başkalarının haklarına saygı ve kul hakkı çerçevesinde değinilmiştir.⁹⁸ On birinci sınıf Hz. Muhammed öğrenme alanında Hz. Muhammed’in örnekliliği konusu Hz. Muhammed’in kişilik yapısı ve sorumluluk bilinci yönüyle ele alınmıştır.⁹⁹ On birinci sınıf ahlak ve değerler öğrenme alanının ünitesi ise ‘Aile ve Din’ başlığını taşımaktadır. Ailenin kurulması korunması ve aile içi iletişimin öneme dair Kur’an’dan ve Hz. Muhammed’in öğütlerinden örnekler vermesi, dinlerin evliliğe verdiği önemi açıklayabilmesi, Kur’an ve sünnet çerçevesinde akraba ve komşuluk ilişkilerinin toplumsal birlik ve huzura katkısını izah edebilmesi beklenmektedir.¹⁰⁰ On birinci sınıf ‘Din, Kültür ve Medeniyet’ öğrenme alanında güzel sözlerle iletişim kurmanın İslam’ın temel amaçlarından olduğu ve güzel davranışlarda bulunanların ödüllendirileceğine ilişkin ayet meallerine değinilmiştir.¹⁰¹ On ikinci sınıfta ise ahlak okuryazarlığına katkı sağlayabilecek ilk kazanımlar ahlak ve değerler öğrenme alanında karşımıza çıkar. İslam ve Barış ünite başlığı altında barış temasına yer verilmiştir. Ünite içerisinde İslam’ın barışa verdiği önem ayet ve hadislerle desteklendiği gibi tasavvufi alanda öne çıkan İslam alimlerinin barışa

⁹⁵ MEB DÖGM, *Ortaöğretim DKAB Programı*, ss. 12-13.

⁹⁶ MEB DÖGM, *Ortaöğretim DKAB Programı*, s. 34.

⁹⁷ MEB DÖGM, *Ortaöğretim DKAB Programı*, s. 36.

⁹⁸ MEB DÖGM, *Ortaöğretim DKAB Programı*, s. 43.

⁹⁹ MEB DÖGM, *Ortaöğretim DKAB Programı*, s. 48.

¹⁰⁰ MEB DÖGM, *Ortaöğretim DKAB Programı*, s. 50.

¹⁰¹ MEB DÖGM, *Ortaöğretim DKAB Programı*, s. 52.

dair görüşlerine de yer verilmiştir.¹⁰² Aynı sınıf düzeyinde ‘Yaşayan Dinler ve Benzer Özellikleri’ başlığını taşıyan ünite de dinlerdeki ortak evrensel ahlak ilkelerine yer verilmesinin ahlak okuryazarlığına katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

DKAB programlarına genel olarak bakıldığında hemen hemen her ünite de ahlaki bir değer veya olgunun, açık ya da örtük biçimde yer aldığı görülmektedir. Bu da İslam dininin ahlak ile ayrılmaz bir bütünlük sağladığını göstermektedir. Batıda ayrı bir okuryazarlık türü olarak yer alan ahlak okuryazarlığının din okuryazarlığı sınıflaması içerisinde de yer almasını önermemizdeki en büyük etken de DKAB programlarıyla da somutluk kazanan bu durumdur. Dinin inanç boyutunda iman edilen hususların insan davranışına yansımaları, ibadet boyutunda ibadetlerin bireye ve topluma faydaları, Hz. Muhammed öğrenme alanıyla peygamberimizin davranışlarının örnekliliği, Kur’an ve yorumu öğrenme alanıyla Kur’an’daki kıssa ve öğütlerle ahlaki kuralların dinin esas kaynağındaki yeri, din ve kültür öğrenme alanında, pek çoğu davranış biçimi olarak da kendini gösteren örf, adet gibi kültürel öğelerin din ile ilişkisini ve son olarak ahlak öğrenme alanındaki ünitelerle din-ahlak birlikteliğini göstermesi bakımından temel eğitim DKAB programlarının ahlak okuryazarlığı geliştirebileceği düşünülmektedir. Hem temel eğitimde hem orta öğretim programlarında ahlak okuryazarlığının kazandırılması için gerekli olduğunu düşündüğümüz; ahlaki olguların tanımlanması, ahlaki olgulardan sonuç çıkarılma, ahlaki değerlerin muhakeme edilmesini, değerlendirilmesi, değerlerin tanımlanması, bir olay ya da olgudaki ahlaki problemlerin tespiti ve ahlaki yargıya ulaşma, ahlak ilkelerinin dini temellerini bilme, evrensel ahlak yasalarının farkına varma, ahlakın din ve kültür ile ilişkisini fark ederek sosyal ilişkilerinde bu bilinci taşıma, ahlaki bazı kuralların dini arka planı hakkında bilgi sahibi olmak gibi temel bilgi ve becerileri içerdiği görülmüştür. Bu durumun öğrencinin ahlak okuryazarlığı geliştirmesine katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Zira alanda yapılan araştırmada öğrencilere bu alanla ilgili olarak yöneltilen on iki soruda 10,4041 ortalama puan almış olmaları bu görüşü destekler niteliktedir.¹⁰³

Sonuç ve Öneriler

Temel eğitim ve ortaöğretim DKAB müfredatlarında yer alan din okuryazarlığı becerisine katkı sağlayabilecek konu ve kazanımların tespit edilmesi amacıyla yapılan bu araştırmada ulaşılan sonuçlar aşağıdaki gibidir.

Din okuryazarlığı kavramı, kavramsal olarak müfredatta yer almasa da kazanım ve konular incelendiğinde öğrencinin din okuryazarlık becerisi geliştirmesine katkıda bulunabilecek konulara rastlanmıştır.

İnanç, ibadet ve ahlak öğrenme alanlarında aynı adları taşıyan din okuryazarlığı alt boyutlarına ilişkin pek çok kazanım ifadesi yer almaktadır. Mezhep, kıssa ve dinler arası okuryazarlığına yönelik kazanımlar ise çeşitli öğrenme alanları içerisinde bulunmuştur.

¹⁰² MEB DÖGM, *Ortaöğretim DKAB Programı*, s. 57.

¹⁰³ Bilecik, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinin Din Okuryazarlık Becerisine Etkisi (Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma)*, s. 96.

DKAB programlarında temel eğitimde inanç okuryazarlığına temel oluşturabilecek nitelikte konulara yer verilmiştir. Ancak ortaöğretimde iman esaslarına dayalı öğretime devam edildiği, yalnızca inanç konularının çerçevesinin genişletildiği görülmüştür.

Programda ibadet okuryazarlığı geliştirebilecek nitelikte de pek çok konu vardır. Namaz, oruç, zekât ve kurban gibi başlıca ibadetler hakkında bilgi verilirken bu ibadetlerin bireysel ve toplumsal faydalarına da değinilmiştir. Ortaöğretimde, temel eğitimde hazırlık şartları, yapılışı gibi açılardan bilgi verilen ibadetlerin bireye ve topluma katkıları ile farkı dinlerin de ibadet yerlerine ve ibadet anlayışlarına yer verilmesi bakımından bireyin ibadet okuryazarlığına katkı sunacağı düşünülmektedir.

Hem temel eğitim hem ortaöğretim programları mezhepler üstü bir anlayışla tasarlanmıştır. Bu anlayışa göre konuların hiçbir mezhebi esas almadan ve mezhep tartışmalarına girmeden İslam'ın kök değerleri etrafında işlenmesi gerekir. Programda bu noktaya dikkat edildiği görülmüş, konularda ilgili bağlamda mezhepler hakkında verilen genel bilgiler şeklinde değinilmiştir. Ancak ister dini grup ister cemaat ister mezhep olarak kabul edilsin mezhep okuryazarlığı kapsamında değerlendirilmesi gerektiği düşünülen Alevilik ile ilgili konuların ağırlıklı olduğu tespit edilmiştir. Bu durumda halktan gelen taleplerin etkili olabileceği düşünülmektedir. Her iki düzeyde de programdaki kazanım ifadelerinin mezhep okuryazarlığı geliştirebilecek yoğunlukta olmadığı görülmüştür.

Din eğitimi açısından eğitici bir fonksiyonu olan kıssaların DKAB programlarında mümkün olandan daha az yer aldığı söylenebilir. Öğrencilerin kıssa okuryazarlığı geliştirmesine faydası olacak konular yoğunlukla Hz. Muhammed öğrenme alanında yer almaktadır. Ancak yalnızca Hz. Muhammed'in hayatını bilmenin kıssa okuryazarlığı için yeterli olduğunu söylemek güçtür.

Kılavuzda mezhepler üstü ve dinler açılımlı olarak tasarlandığı belirtilen programda dinler arası okuryazarlığı geliştirebilmelerine yardımcı olacağı düşünülen yalnızca iki üniteye yer verilmiştir. Bu ünitelerde de dünyada yaygın olarak benimsenmiş dinler genel özellikleriyle tanıtılmıştır. Bu konuların dinler arası okuryazarlık geliştirebileceğini söylemek güç olsa da formal eğitimle din eğitimine dördüncü sınıfta başlayan bir öğrencinin hem mensubu olduğu dini öğrenmesi hem de diğer dinler hakkında bilgi sahibi olması mümkün görünmemektedir. Kişinin mensup olduğu din daha erken yaşlarda öğretilbilirse ilerleyen yaşlarda diğer dinlerle ilgili bilgi verilmesinin daha kolay olabileceği düşünülmektedir.

Ahlak okuryazarlığı konusunda pek çok kazanım yer almaktadır. Öğrencinin ahlak okuryazarlığı geliştirmesine yardımcı olacak konular ahlak öğrenme alanının yanında diğer öğrenme alanlarındaki ünitelerde de görülmüştür. İncanın insan davranışlarına etkisi, ibadetlerin kişisel ve toplumsal faydaları, Hz. Muhammed'in örnekliği, Kur'an'da geçen ahlak ilkeleri, dinin, örf-adet ve ahlakla ilişkisi noktalarında kapsamlı biçimde değerlendirilen ahlak konularının öğrenciye, ahlak okuryazarlığı yeterlilikleri olarak tanımladığımız; ahlaki olguları bilme ve onlardan sonuç çıkarma, ahlaki ilkelerin dini temellerini ve kültürle ilişkisini açıklayabilme, ahlaki muhakemeye varabilme becerisini kazandırmada yeterli olacağı söylenebilir.

Müfredatta din okuryazarlık becerisi kavramsal olarak yer almasa da DKAB derslerinde işlenen konuların yoğunluğu ve sıklığı oranında din okuryazarlık becerisine etki edeceği düşünülmektedir. Konu ile ilgili yapılan alan araştırmasında da din okuryazarlığı alt boyutlarında öğrencilerin en başarılı olduğu alandan en başarısız olduğu alana göre sıralama; ahlak okuryazarlığı, ibadet okuryazarlığı, inanç okuryazarlığı, kıssa okuryazarlığı, dinler arası okuryazarlığı ve mezhep okuryazarlığı şeklinde olmuştur.¹⁰⁴ Bu sıralamaya bakıldığında müfredatta daha çok geçen konularla ilgili alt boyutlardaki başarı arasındaki pozitif ve doğru orantısal ilişki görülmektedir.

DKAB programlarındaki tüm konu ve kazanımların din okuryazarlığı geliştirme noktasında yeterli olup olmadığını belirleyecek farklı etkenler de vardır. Ders kitapları ve dersin işleniş yöntemleri bunlar arasında değerlendirilebilir. Bindiği üzere programlar çerçeve olarak hazırlanmıştır. Bu çerçeve programda belirtilen konu ve kazanımlarda vurgulanacak konular, değinilecek hususlar ders kitabının yazımına göre değişiklik gösterebilir. Dersin işleniş esnasında da din okuryazarlığı konusunda bilgi sahibi olan bir öğretmen öğrencilerde bu becerinin geliştirilmesine imkân sağlayan etkinlikler planlayabilir ya da buna uygun yöntem ve teknikler seçebilir.

Akademik alanda ve sosyal hayatta önemi artacağı düşünülen din okuryazarlığı konusu program geliştirilirken de göz önünde bulundurulmalı, DKAB programları öğrencilerin din okuryazarlık becerisi geliştirmesine katkı sağlayacak şekilde tasarlanmalıdır.

Kaynakça

- Akgül, Mehmet vd., *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4. Sınıf Ders Kitabı*, MEB Yay., Ankara 2012.
- , *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5. Sınıf Ders Kitabı*, MEB Yay., Ankara 2012.
- , *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 7. Sınıf Ders Kitabı*, MEB Yay., Ankara 2012.
- , *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12. Sınıf Ders Kitabı*, MEB Yay., Ankara 2012, ss. 91-118.
- Akto, Akif, "Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarında Öğrenci Kazanımlarının Gerçekleşme Düzeyleri (Van İli Örneği)", *E-Journal of New World Sciences Academy*, S. 4, C. 6, ss. 785-808.
- Bajovic, Mirjana & Anne Elliott, "The Intersection of Critical Literacy and Moral Literacy: Implications for Practice", *Critical Literacy: Theories and Practices*, 2011, 5;1, ss. 27-37.
- Bilecik, Sümeyra, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinin Din Okuryazarlık Becerisine Etkisi (Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma)*, NEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Konya 2015.
- Bulut, İsmail, İsmail Arıcı ve Celal Büyük, "Öğretmenlere Göre İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programında Yer Alan İnanç Öğrenme Alanı Kazanımlarının Gerçekleşme Düzeyi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 41, ss. 221-238.
- Bulut, Zübeyir, "Dinsel Çoğulculuk ve Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Diğer Dinlerin Öğretimi", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, S. 8, C.2, ss. 65-90.
- Ekşi, Ahmet vd., *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 10. Sınıf Ders Kitabı*, MEB Yay., Ankara 2012.
- Furat, Ayşe Zişan, "Din Okuryazarlığı: Din Eğitimi Felsefesi Açısından Temel Bir Kavram", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 2012, S. 12/3, ss. 9-24.
- Kellner, Douglas, "New Technologies/New Literacies: Restructuring Education for a New Millennium", *International Journal of Technology and Design Education*, 2001, S. 11, ss. 67-81.
- Komisyon, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 6. Sınıf Öğretmen Kılavuz Kitabı*, Ankara 2013.

¹⁰⁴ Bilecik, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinin Din Okuryazarlık Becerisine Etkisi (Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma)*, s. 191.

- Kurudayıoğlu, Mehmet ve Sait Tüzel, "21. Yüzyıl Okuryazarlık Türleri, Değişen Metin Algısı ve Türkçe Eğitimi", *TÜBAR*, 2010, S. 28, ss. 283-298.
- MEB DÖGM, *Dini Terimler Sözlüğü*, MEB Yay., Ankara 2009.
- , *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, MEB Yay., Ankara 2010.
- , *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı*, MEB Yay., Ankara 2010.
- Moore, Diane, *Overcoming Religious Illiteracy; A Cultural Studies Approach to The Study of Religion in Secondary Education*, Palgrave Macmillan, New York 2007.
- Okumuşlar, Muhiddin, "Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikaye", *Selçuk Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 21, ss. 237-252.
- Özdemir, Şuayip ve İsmail Arıcı, "Alevi-Bektaşilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi'ne Yönelik Görüşleri (Malatya Örneği)", *Türkiye'de Okullarda Din Öğretimi* (Ed. Recep Kaymakcan, Mahmut Zengin, Şeyma Arslan), Dem Yay., İstanbul 2011.
- Prothero, Stephen, *Religious Literacy; What Every American Needs to Know and Doesn't*, Harper Collins Publishers, New York 2008.
- Türkan, Ahmet vd., *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 9. Sınıf Ders Kitabı*, MEB Yay., Ankara 2012.
- Walker, Allan, "Leadership and Moral Literacy in Intercultural Schools", *Journal of Educational Administration*, 45; 4, s. 379-397.
- Yılmaz, Macit, "İnanç Öğrenme Alanları Açısından Lise Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarının İncelenmesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/3, ss. 117-134.

Taberî'nin Kıraatlere Bakışı

Naif Yaşar

Dr., Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Tefsir Ana bilim dalı Araştırma Görevlisi
naifyasar@gmail.com

Öz

Kıraatlerin bir uzmanlık alanı olarak ele alınması hicri ilk asrın sonlarına denk gelmektedir. Bu tarihten itibaren Osman Mushaflarına bağlı olarak kıraatleri inceleyip tasnif eden önemli birçok çalışma yapılmıştır. Bu konudaki detaylı çalışmalar ise özellikle hicri üçüncü asırdan itibaren vermeye başlanmıştır. Hicri dördüncü asra kadar kıraatler yedi veya on ile sınırlanmadığından bu dönemde yapılan kıraat değerlendirmeleri, bu dönemden sonra yapılan değerlendirmelerden farklılık arz etmektedir. Hicri üçüncü asrın sonlarına doğru kıraatlerle ilgili önemli çalışmalar ve katkılar sunan Taberî, tefsirinde kıraatlerin dayanması gereken temel kaideleri titizlikle belirtmiş ve bu bağlamda kendisinden sonra gelenleri etkilemiştir. Biz de bu makalede Taberî'nin kıraatleri ele alış tarzını ve dayandığı usulü örnekleriyle beraber inceleyeceğiz. Dolayısıyla bu makalenin en önemli katkılarından birisi, Taberî'nin kıraatte dayandığı usulü hem teorik hem de tatbiki olarak vermeyi hedeflemesidir.

Anahtar kelimeler: Taberî, Kıraat, Câmi'u'l-Beyân, Mushaf

Tabarî's Approach to the Qira'ats

Qira'ats became a field of expertise towards the end of the first century of hijri. From then on related to the Othman Codices, many important works, which have examined and classified the qira'ats, have been written. The detailed works on this field began to come out in the third century of hijri. Because the qira'ats were not restricted to the seven or ten until the fourth century of hijri, the evaluations of qira'ats that have done in this period differs from the evaluations done later on. Tabarî, who has written important works and made considerable contributions to the field, pointed out the main principles of the methodology that the qira'ats' evaluations must rely on and consequently he influenced the studies which appeared after him. In this article we will examine Tabarî's approach to the qira'ats through his methodology accompanied by examples. So, one of the main contributions of this article is that; this article aims to point out the principles which Tabarî has based his qira'at philosophy on both theoretically and practically.

Keywords: Tabarî, Qira'at, Câmi' al-Bayân, Codex

Atf

Naif Yaşar, Taberî'nin Kıraatlere Bakışı, Marife, Yaz 2016, 16/1, ss. 59-85

Giriş

Kıraatler meselesi, Hz. Peygamber'in Medine döneminin sonlarına doğru başlayıp yaklaşık olarak hicri beşinci asra kadar yoğun bir şekilde işlenmiş bir konudur. Kıraat alanındaki öğretimin bir uzmanlık dalı haline gelmesi ve Arap alfabesinin gelişimine paralel olarak kıraattaki tartışma konuları da her dönem kendine has özellikler taşımıştır. Bunların belki de en önemlilerinin; Hz. Ebu Bekir'in (ö. 13/634) ilk defa Kur'ân'ı "mushaf" haline getirmesi, Hz. Osman'ın (ö. 35/656) bunu çoğaltıp otorite ve standart bir mushaf olarak yaygınlaştırması, Ebu'l-Esved ed-Duelî (ö. 69/688) ve el-Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî'nin (ö. 95-713) mushafı noktalama işlemleri, Halil b. Ahmed el-Ferâhidî'nin (ö. 175/791) bu noktalama işlemlerini geliştirip standartlaştırması ve İbn Mucâhid'in (ö. 324/936) kıraatleri yediyle sınırlandırması olduğunu söyleyebiliriz. Bununla beraber biz burada kıraat konusunu tüm yönleriyle değil, sadece Taberî'nin (ö. 310/923) konuya yaklaşımını özet olarak ele alacağız. Burada onun kıraatler bağlamında yedi harf, Arap dili, icmâ, mushaf, şaz ve tefsirî kıraatlere nasıl baktığını inceleyeceğiz. Çalışmanın sonunda da Taberî'nin kıraat anlayışı üzerine yapılmış birkaç eseri eleştirel açıdan ele alacağız. Taberî'nin kıraatlere yaklaşımı ile ilgili birçok çalışma yapılmış olmakla beraber bizim bu çalışmamızın da bu noktada bir katkı sunacağı kanaatindeyiz.

Hicri ilk üç asırda kıraat konusunu ele alan ve bu noktada önemli eserler veren Ebu 'Ubeyd (ö. 224/839) gibi birçok âlim vardır. Fakat kıraat konusunu geniş bir şekilde ilk defa ele alan Taberî'dir. O, kıraat imamı olmamasına rağmen ilk defa tercih konusunu geniş bir şekilde ele almış,¹ bu alanda telif ettiği *el-Kirâât ve Tenzîlu'l-Kur'ân* adlı eserinde,² sahih ve şazlarıyla beraber yirmi küsur kıraati incelemiştir³ ve bu kıraatler arasında, meşhur olanlarının haricine çıkmayacak şekilde tercihte bulunmuştur.⁴ Bu bağlamda Ebu Bekir b. Kâmil (ö. 350/962) der ki: "Taberî, kendi kıraatini tercih etmeden önce Hamza'nın kıraatiyle okurdu."⁵

Teracim kitaplarının verdiği bilgilere göre Taberî, *el-Kirâât ve Tenzîlu'l-Kur'ân* adlı eserinde Mekke, Medine, Küfe, Basra, Şam ve diğer bölgelerdeki kurrânın isimlerini ve kıraatlerini zikreder. O, bu eserinde her bir kıraatin diğerlerinden farklı olan yönlerini ele almış olup her kıraatin vecihlerini, o kıraatin tevili-ni, kurrânın kıraatlerini tercih etme sebeplerini, kendisinin bunların içerisinde hangi kıraati tercih ettiğini ve niçin bu tercihte bulunduğunu delilleriyle zikretmiştir. Bunları yaparken, tefsir ve i'râb sahasında kurrâdan hiçbir kimsenin ulaşama-

¹ Okçu, Abdulmecit, *Kirâât Açısından Taberî ve Tefsîri*, Araştırma Yayınları, Ankara 2009, s. 347.

² Bu eser teracim kitaplarında bazen *el-Faşl beyne'l-Kirâe*, bazen *el-Câmi' fî'l-Kirâât*, bazen de *el-Kirâât ve Tenzîlu'l-Kur'ân* adıyla geçmektedir.

³ Mekkî, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî (ö. 437/1045), *el-İbâne 'an me'âni'l-kirâât*, thk. 'Abdulfettâh İsmâ'il Şiblî, Dâru'n-Nahdati Mısır, Mısır 1960, s. 38, 53; İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed ed-Dimeşkî (ö. 833/1430), *en-Neşr fî'l-kirâati'l-aşr*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2011, I, 34; el-Hatîb, 'Abdullatîf, Mu'cemu'l-kirâât, Dâru Sa'diddîn, Dimeşk 2002, XI, 21; et-Tahân, İsmâ'il Ahmed, "Zahiratu nakdi'l-kirâât ve menhecü't-Taberî fihâ", *el-İmâm et-Taberî: Fakîhen ve muerrihen ve mufessiren ve âlimen bi'l-kirâât*, (ss. 349-397), Dâru't-Takrîb, Beyrut 2001, II, 369.

⁴ Yâkût, İbn 'Abdillâh el-Hamevî (ö. 622/1225), *Mu'cemu'l-udebâ'*, Dâru'l-İhyâi't-Turasî'l-Arabî, Beyrut b.t.y., XVIII, 45; et-Tahân, *Taberî*, II, 369.

⁵ Yâkut, *Mu'cemu'l-udebâ'*, XVIII, 66.

diği kadar yüksek seviyede bir yetkinlik ortaya koymuştur.⁶ Talebesi Ebu Bekr b. Mucâhid (ö. 324/936), Taberî'nin kıraatle ilgili kitabına denk bir kitabın tasnif edilmediğini ifade etmiştir.⁷ Ayrıca o, Taberî'nin kıraatle ilgili kitabını Ebu 'Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/878) kıraatle ilgili kitabı üzerine bina ettiğini dile getirir.⁸ el-Hasan b. Ali b. Ali el-Ehvâzî (ö. 446/1055), Taberî'nin kıraat kitabı hakkında şunları söylemektedir: "Taberî, kıraatle ilgili on sekiz ciltlik büyük bir kitap yazıp, bu kitabında hem meşhur hem de şaz tüm kıraatleri zikretmiştir. O, eserinde, bu kıraatlerin meşhur olanlarının dışına çıkmayacak şekilde bir kıraat tercihinde bulunmuş ve bazı öğrencileri de bu tercihinin ondan almıştır."⁹ İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1430) de Taberî'nin bu eserde yirmi küsur kıraati incelediğini ifade eder.¹⁰ Her ne kadar bazı kaynaklar bu eserin bir nüshasının veya yüz yirmi sekiz yapraklık bir parçasının Ezher Kütüphanesi'nde bulunduğunu dile getirirse de¹¹ bu eserin hâlâ kayıp olduğu bilinen bir gerçektir.¹²

Taberî'nin *el-Kırâât ve Tenzîlu'l-Kur'ân* adlı eseri elimizde olmadığından onun kıraat metodolojisini *Câmi'u'l-Beyân* adlı eseri çerçevesinde ortaya koymaya çalışacağız. Bu eser her ne kadar bir kıraat kitabı değilse de Taberî'nin kıraatlere yaklaşımını görmemizi sağlayacak kadar bol malzeme içermektedir. Özellikle kıraatleri değerlendirmede dayandığı ilkeleri defalarca dile getirmesi bu açıdan önemlidir. Taberî, tefsirinde kıraatleri kelimelerin yapısı (fers) yönüyle incelemiş, kıraat imamları arasında önemli farklılıkların oluşmasına sebep olan medd-kasr, feth-imâle, tefhim-terkik, sıla-adem-i sıla, sekte, ravm, işmam, ibdal ve hemzenin durumu gibi konularla pek ilgilenmemiştir.¹³ Taberî, bunun gerekçesi olarak şunu ifade eder: "Bu kitabı (*Câmi'u'l-Beyân*) yazmadaki gayemiz, ayetlerdeki kıraat yönlerini

⁶ Yâkût, *el-Udebâ'*, XVIII, 65-66; Polat, Fethi Ahmet, *Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Gâlib [et-Taberî]*, SÜİFD, 30 (2010), ss. 261-291, s. 276.

⁷ Yâkût, *el-Udebâ'*, XVIII, 66-67; Polat, *Taberî*, s. 277.

⁸ Yâkût, *el-Udebâ'*, XVIII, 66-68; Polat, *Taberî*, s. 277-278.

⁹ Yâkût, *el-Udebâ'*, XVIII, 45-46.

¹⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 34.

¹¹ Muhammed ez-Zuhaylî, *el-İmâm Taberî*, Dâru'l-Kalem, Şam 1999, s. 273; Akyüzöğlü, Hüseyin, *Taberî Tefsiri'nde Garîbu'l-Kur'an*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2004, s. 27-28; Şarşûr, Hüsâm b. Hasan, *Âyâtü's-şifât ve menhecü İbn Cerîr et-Taberî fî tefsiri me'ânihâ mukâranen bi-ârâi ğayrihi mine'l-ulemâ'*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, s. 48; Hanay, Necattin, *Allâme Muhammed İbn Cerîr et-Taberî'ye Dair Bir Bibliyografya Denemesi*, RTEÜİFD, 3 (2013), ss. 227-250, s. 228-229. Sellûm, bu kaynakların Taberî'nin *Kıraat* kitabının yüz yirmi sekiz yapraklık bir parçasının Ezher Kütüphanesi'nde olduğu yönündeki iddialarını reddedip, kendisinin bu parçayı incelediğini ve onun Ebu Ma'ser et-Taberî'ye (ö. 478/1085) ait olduğunu tespit ettiğini ifade eder. Bk. Sellûm, Ahmed b. Fâris, *Cuhûdu'l-İmâm Ebî 'Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm fî 'ulûmi'l-Kur'ân ve tahkiku ihtiyârihi fî'l-kirâ'a*, Dâru İbn Hâzım, Beyrut 2006, s. 225.

¹² Sellûm, *Ebu 'Ubeyd*, s. 225; Nöldeke, Theodor (1836-1930), *Geschichte des Qorâns*, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1919, II, 172. Carra, bu eserin Ahmed Abdurrahim tarafından el-Kutubhânetu'l-Hidiviyyetu'l-Mışriyye (şimdiki adı: Dâru'l-Kutubi ve'l-Veşâiki'l-Kavmiyye) Kütüphanesi'ndeki çok eski bir nüshadan tahkik edildiğini ve Imprimerie Nationale Yayinevi tarafından yayınlandığını ileri sürer. (Bk. Carra De Vaux, *Les Penseurs De L'Islam*, Paul Geuthner, Paris, 1921, III, 396) Laatik de Carra'nın bu iddiasına dayanarak bu eserin buradaki yayını evi tarafından yayınlandığını ifade eder. (Bk. Laatik, Bouazza, *L'éxégèse de Tabari et d'al-Qurtubi*, Edilivre Éditions Aparis, 2011, s. 50) Fakat Imprimerie Nationale Yayinevi ile kurduğumuz iletişimde, yayını evi bu iddiayı reddetti. Bu yayını evi, *Taberî Tarihi*'ni yayınladığını ifade etti.

¹³ Okçu, *Kırâat*, s. 198.

beyan etmek değil,¹⁴ Kur'ân ayetlerinin tevili keşfetmektir.”¹⁵ Keza Halis Albayrak, Taberî'nin bu tutumunu, kıraat kitaplarıyla tefsir kitaplarının amaçlarının birbirinden farklı olmasına bağlar. Albayrak'a göre, tefsir kitaplarının kıraatleri ele alma amacı, Kur'ân lafızlarının anlam ve yorumlarının ortaya çıkmasını sağlamak olduğundan tefsirler, kıraatlerle ilgili tüm detayları vermezler.¹⁶

Taberî, kıraatleri incelerken sadece nakilde bulunmamış, aksine özellikle kendisinden önce gelip bazı kıraatleri tenkit eden Halîl b. Ahmed (ö. 175/791), Ebu'l-Hasan el-Ahfeş (ö. 177/793), Kisâî (ö. 189/805), Sibeveyh (ö. 194/809), Ferrâ (ö. 207/822), Asmâ'î (ö. 216/831), Ebu 'Ubeyd (ö. 224/839), Ebu Hâtim es-Sicistânî (ö. 255/869), İbn Kuteybe (ö. 276/889) ve Muberrid (ö. 285/898) gibilerinin metodunu takip edip kendisinden sonra sahih olarak kabul gören bazı kıraatleri eleştirmiştir. Taberî bu noktada özellikle Ferrâ'dan çok etkilenmiştir.¹⁷

Taberî, kıraatleri eleştirirken keyfi davranmayıp belli şartlara bağlı olarak bu eleştirisini yapmıştır. Öncelikle şunu belirtmemiz gerekir ki Taberî'nin hem tefsir ile ilgili tevellinde hem de kıraat tercihlerinde temel dayanağı dildir. Taberî, tefsir mukaddimesinde dilin önemi ve Kur'ân dilinin özellikleri üzerinde durmakla, tefsirinin temel dayanağının dil olacağına sinyalini vermiş olmaktadır. O, bu bağlamda şunu ifade eder: “Kur'ân, *إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ*” ayetlerinde de açıklandığı gibi Arapçadır. O halde onun manalarının, Arapların dilinin manalarına uygun olması; zahiri, onların dillerinin zahirine uyması zorunludur. Dolayısıyla îcâz, ihtisar, izhar yerine ihfa ile yetinmek, tekrar ve terdad gibi dil özellikleri, Arap dilinde olduğu gibi Kur'ân'da da olacaktır.”²⁰

Bununla beraber Taberî'nin, kıraat tevil ve tercihlerini sadece dile dayandırdığını söylemek elbette yanlış olacaktır. Zira kıraat tespit, tevil ve tercihlerinde Taberî için çok önemli olan ve aşılamayan üç temel şart vardır. Bunlar, aktarılan kıraatin; Arapçaya uyması, sahih bir senetle gelmesi ve mushaf hattına uymasındır. Taberî bu üç kaideyi asla çiğnemez.²¹

¹⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Halîl el-Meys, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2005, I, 90, 109; V, 3212, 3673.

¹⁵ Taberî, *Câmi'*, I, 90, 109; V, 3212, 3514.

¹⁶ Albayrak, Halis, Taberî'nin *Kıraatları Değerlendirme ve Tercih Yöntemi*, AÜİFD, XLII (2001), ss. 97-130, s. 101.

¹⁷ Tahân, *Taberî*, II, 351; Okçu, *Kıraat*, s. 150-151. Fakat Taberî bazen kıraat ihtilaflarını zikredip hiçbir tercih ve yorumda bulunmadan geçer. Bk. Taberî, *Câmi'*, IV, 2460; VII, 4479; IX, 5758.

¹⁸ 12/Yûsuf, 2.

¹⁹ 26/eş-Şu'arâ', 195.

²⁰ Taberî, *Câmi'*, I, 18-19.

²¹ Bk. Tahân, *et-Taberî*, II, 381-383. Dağ'a göre kıraatlerin tespitiyle tercihi birbirinden tamamen farklı ve aşamalı olarak yapılan işlemlerdir. Önce tespit daha sonra tercih eylemi gerçekleşir. Ona göre kıraatlerin tespitinde senedin sıhhati kullanılmakla beraber; kıraat tercihlerinde ise isnat kullanılmaz. Zira tercih, sahih kıraatler arasında yapılan bir işlem olduğundan kıraat tespitinde halledilmiş olan

1. Taberî'nin Yedi Harf Meselesine Yaklaşımı

Yedi harfle (el-ahrufu's-seb'a) ilgili olarak nakledilen rivayetlerden biri şöyledir: Hz. Ömer (ö. 23/644) der ki: "Ben Hişâm b. Hakîm b. Hizâm'ın (ö. 15/636'dan sonra) Furkân Suresi'ni Rasulullah'ın (s.a) bana öğrettiğinden başka bir tarzda okuduğunu işittim. Bundan dolayı neredeyse ona saldıracaktım. Sonra ona saldırmayı erteleyip yakasından tuttuğum gibi Rasulullah'a (s.a) götürdüm ve dedim ki: 'Ya Rasulullah! Ben bunun Furkân Suresi'ni bana öğrettiğinden farklı bir şekilde okuduğunu işittim.' Rasulullah (s.a) bana: 'Yakasını bırak!' dedi. Sonra Rasulullah (s.a): 'Oku ya Hişâm!' dedi. Hişâm da sureyi ondan duyduğum şekilde okudu. Rasulullah (s.a): 'Bu sure böyle nazil oldu' dedi. Sonra da bana: 'Oku' dedi. Ben de okudum. Rasulullah (s.a): 'Bu sure böyle nazil oldu' dedi. Sonra Rasulullah (s.a) dedi ki: 'Bu Kur'ân, yedi harf üzere nazil oldu. Bunlardan kolayınıza geleniyle okuyunuz.'²²

Taberî'ye (ö. 310/923) göre buradaki yedi harf meselesi, yedi veya on kıraatten farklı bir meseledir. O, bu konuyu şu şekilde açıklar: "Kur'ân'ın nazil olduğu rivayet edilen yedi harf, yedi Arap lehçesidir. Bu lehçeler تعال / إلي / قصدي / نحوي / قري / قبل / أقبل / gibi tek harfte ve tek kelimedede fakat eş anlamlı farklı lafızlarla ortaya çıkmaktadır. Bu lehçelerden bir tanesi Osman Mushafı'yla korundu, diğer altısı ise imha edildi, unutuldu ve bugün artık onları kullanmak ne mümkündür ne de caizdir."²³ Bu durumda Taberî'ye göre yedi harften kasıt, farklı lehçelerde var olup

تعال / إلي / قصدي / نحوي / قري / قبل / أقبل / gibi aynı manaya gelen müteradif kelimelerdir. Yoksa bazılarının dediği gibi terğib, terhib, emsal vb. şeyler değildir. Çünkü böyle olsaydı, haramlığı ifade eden bir ayet başka bir kıraate göre helal bir hükmü ifade edeceğinden Hz. Peygamber'in bununla okumaya izin vermiş olması imkânsız olurdu. Keza yedi harften kasıt, hattı aynı olan bir kelimenin değişik şekillerde noktalanması ve harekelenmesi de değildir. Zira böyle bir okuyuş manayı değiştirmediklerinden, tekfiri gerektirmez. Fakat yedi harf, Osman Mushafı'yla bire indirildi ve diğer altısı tedavülden kalktı. Taberî, yedi harften kastın yedi Arap lehçesinin olduğuna delil olarak, yukarıda verdiğimiz gibi, Hz. Ömer, İbn Mes'ûd (ö. 32/652), Ubey b. Ka'b'dan (ö. 30/650) gelen rivayetleri verir ve bu sahâbîlerin terğib, terhib gibi manalarla ilgili olarak değil, okuyuş biçimleriyle ilgili tartışıp Rasulullah'a (s.a) gittiklerini ifade

→

senedin sıhhati meselesini burada tekrar kullanmak mantıksızdır. Bundan dolayı o, birçok kıraat uzmanını tespit ile tercih işlemini birbirine karıştırmış olmaktan dolayı eleştirir. (Bk. Dağ, Mehmet, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, İSAM Yayınları, İstanbul 2011, s. 394-400) Fakat Taberî gibi birçok âlimin yaptıklarına baktığımızda ise tespit ile tercihi iç içe yaptıklarını görüyoruz. Zira aşağıda da birçok örneğini vereceğimiz gibi Taberî yedi sahih kıraate ait birçok kıraati reddetmekte ve Kur'ân'ın bu kıraatlarla okunamayacağını ileri sürmektedir. Bu da tercih esnasında reddettiği bu kıraatları sahih görmediği anlamına gelir. Eğer Dağ'ın dediği gibi tercih sadece sahih kıraatlar arasında yapılan bir işlem olduğu iddia edilirse Taberî'den önce, onun çağdaşları ve ondan sonra gelen birçok âlimin tercihte bulunurken sahih birçok kıraati neden reddettiklerini nasıl ve neyle açıklayabiliriz?

²² Taberî, *Câmi*, I, 23-46; Taberî, *Tehzibu'l-âsâr ve tafsîlu's-sâbit 'an Rasullillâh (s.a) mine'l-ahbâr*, thk. Muhammed Mahmûd Şâkir, Matba'atu'l-Medenî, Kahire b.t.y, rivayet no: 26-28, II, 776-778.

²³ Taberî, *Câmi*, I, 23-46.

eder.²⁴ Keza Taberî, kıraatle ilgili eserinde: “Rasulullah’ın (s.a) öğrettiği ve Allah’ın ona ve ümmetine okumaları için izin verdiği yedi harften, mushaf hattına uyanları okuyanların okuyuşunun hatalı olduğunu iddia etmeyiz. Fakat bu yedi harften okunan bazı harfleri, mushaf hattına uymuyorsa, bu kıraati ne okuruz ne de bu konuda yorum yaparız” görüşünü savunur.²⁵ Taberî şunu ifade eder: “Bugün elimizde bulunan Kur’ân, Hz. Osman’ın tek harf üzere toplattığı Kur’ân’dır. O, diğer harfleri imha ettirdi ve ümmet de bu konuda adil imamlarına uydu. Bugün artık imha edilen diğer altı harfle okumak mümkün değildir. Zira onlar kaybolup gitmiştir. Dolayısıyla ‘ümmet de bu altı harfi inkâr etmeden’ sadece Hz. Osman’ın tespit ettiği tek harfle okumayı caiz görür.”²⁶ Binaenaleyh Taberî, her ne kadar Osman Mushafı’nın tek harfi içerdiğini iddia etse de yedi harften herhangi bir kıraatin inkâr edilmesini caiz görmez. Keza Taberî’ye göre yedi harf, ümmete kolaylık sağlamak amacıyla verilen bir ruhsattır. Yoksa bu yedi harfle okumak vacip değildir. Eğer Peygamber (s.a) farz kılarak bu yedi harfle okumayı emretseydi, bu durumda yedi harfin tamamının şüpheye mahal bırakmayacak şekilde bize nakledilmiş olması ve ihtilafa düşülmeksizin bilinmesi gerekirdi. Fakat durum böyle olmadığından ümmet bazı harfleri terk etmekle Hz. Peygamber’in emrine muhalefet etmiş sayılmaz. Dolayısıyla ne yedi harf nesh olup kaldırılmış ne de ümmet kendisine muhafazası emredildiği halde yedi harfi kaybetmiştir. Zira ümmete bu noktada emredilen şey, Kur’ân’ı muhafaza etmesi ve yedi harften istediğini tercih edip onunla Kur’ân’ı okumasıdır. Buna bağlı olarak kendi döneminde ortaya çıkan kıraat ihtilaflarını engelleyip ümmeti tek harf üzere birleştirmek ve böylece kargaşayı ve küfre dönmeyi engellemek için Hz. Osman tek harfi tercih edip geriye kalan altısını tedavülden kaldırdı.²⁷

Ebu ‘Ubeyd (ö. 224/839) ise bugün elimizde bulunan Kur’ân’ın yedi harf üzere nazil olan Kur’ân olduğunu ve bu yedi harfin Kur’ân’ın tümüne dağılmış olduğunu ifade eder. Ona göre, bu yedi harften kasıt yedi Arap lehçesidir.²⁸ İbnü’l-Cezerî (ö. 833/1430) ise Taberî ve onun bu görüşüne benzer görüşleri savunanlara karşı çıkar. Ona göre bunların iddialarının tam aksine asıl doğru olan görüş, Peygamber’in (s.a) Cebrail ile yaptığı son arzanın içinde dâhil olan tüm harflerin, Hz. Osman’ın çoğalttığı mushafalarda korunduğunu savunan görüştür.²⁹ Mekkî (ö. 437/1045) de Taberî’nin görüşünü reddeder. Ona göre Hz. Osman, mushafı tek harf üzerine yazdırdığı halde, noktalama işaretleri gibi yollarla farklı kıraatlerin ortaya çıkmasını engellemedi. Dolayısıyla Osman Mushafı’nın hattına aykırı olmayan harfler aynen korundu, aykırı olanlar ise terk edildi.³⁰

²⁴ Taberî, *Câmi*, I, 23-46. Bk. Okçu, Abdulmecit, “*Taberî’nin Yedi Harf Hakkındaki Görüşleri*”, *Bir Müfessir olarak Muhammed b. Cerîr b. et-Taberî Sempozyumu*, Ünlem Ofset, Konya 2010, ss. 191-200, s. 191-203.

²⁵ Mekkî, *el-İbâne*, s. 53.

²⁶ Taberî, *Câmi*, I, 44-45.

²⁷ Taberî, *Câmi*, I, 39-45. Taberî’nin yedi harfe dair görüşleriyle ilgili detaylar için bk. Hanayı Necattin, “*Taberî’ye Yöneltilen Tenkitler Bağlamında Yedi Harf ve Kıraatleri Savunma Refleksi*”, *Mütefekkir: Aksaray ÜİFD*, 2 (2015/4), ss. 299-327.

²⁸ Ebû ‘Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), *Fedâilu’l-Kur’ân*, thk. Adnân el-‘Alî, Mektebetu’l-‘Asriyye, Beyrut 2009, s. 124-127.

²⁹ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 14, 31-33.

³⁰ Mekkî, *el-İbâne*, s. 31-40, 44-45, 53-54, 68.

Sonuç olarak Taberî ve onun görüşünde olanlara göre, yedi harften sadece bir tanesi Osman Mushafı'yla korunmuş, geriye kalan altısı ise terk edilmiştir; bunlara muhalif olanlara göre ise Peygamber'in (s.a) son arzusunda bulunan tüm harfler korunmuştur ve yedi harften kasıt da burada korunan harflerdir. Bu noktada belirtilmesi gereken önemli şeylerden biri, yedi harfin lehçe farklılıklarından kaynaklanan okuma sıkıntılarını gidermeye hizmet ettiğiidir. Bundan dolayı bu mesele Medine döneminin sonlarında ve farklı lehçeleri konuşan Arap kabilelerinin İslamiyet'e girmesiyle beraber gündeme gelmiştir.³¹

³¹ Mehmet Dağ, yedi harf meselesinin Medine döneminin sonlarında, İslamiyet'in birbirinden farklı lehçeleri kullanan Araplar arasında yayılmaya başlanmasıyla zarurete binaen ortaya çıkmış bir ruhsat olduğunu, Peygamber'in (s.a), ayetin manası değişmemek kaydıyla buna izin verdiğini, Kur'an'ın ise Kureyş Lehçesine göre nazil olduğunu ifade eder. Dağ'a göre yedi harf, müteradif kelimeleri ve Kur'an'ın Arap lehçelerine bağlı olarak farklı seslendirilme şeklini kapsamaktadır. O, yedi harfi, müteradif kelimelere indirgeyen Taberî gibi âlimlerin görüşlerinin yanlış olduğu, bunların kıraat birikimini yanlış ve eksik değerlendirdikleri düşüncesindedir. Ona göre yedi harfin müteradif boyutu Osman Mushafı'yla bir harfe indirgenmişken; seslendirilme/fonetik boyutu devam etmiştir. Keza Dağ, fersî kıraat farklılıklarının (sulası baplar, mastarlar ve muarrepler hariç) yedi harf ve lehçelerle alakasının bulunmadığını, Peygamber'in (s.a) bunları teker teker sahâbîye öğrettiğini ve bunların Osman Mushafı'yla da korunduğunu iddia eder. Ona göre, Peygamber (s.a) ve sahâbî döneminde noktalama işaretleri bilinmesine rağmen Osman Mushafı'nın noktalanmamasının ve harekelenmemesinin sebebi de budur. (Bk. Dağ, *Kıraat*, s. 31-144, 113-123, 415-418, 422) Fakat kanaatimizce Dağ da netice itibarıyla Taberî gibilerinin görüşlerini savunmuş olmaktadır. Zira o da yedi harfin iki boyutundan birinin müteradif kelimelerden oluştuğunu ve bunların Osman Mushafı'yla bire indirgendliğini ileri sürmektedir. Dağ'ın, yedi harfin, kıraatlerin fonetik yönünü de içerdiği iddiası ise kanaatimizce bu mesnetsiz bir iddiadır. Kendisinin, bu iddiasını savunmak için sunduğu argümanlar da zaten faraziyyatın ötesine geçememektedir. Bu bakımdan o, bu görüşünü tatmin edici delillerle ortaya koyamamaktadır. Zira koca yedi harf meselesini şüpheli/zayıf bir rivayet (rivayete göre Rasullullah (s.a), 19/Meryem 12. ayetinin *يحيى* kelimesini imâle ile okunmuş. Bunun üzerine

sahâbî: "Ya Rasullullah (s.a), siz bu kelimeyi imâle ile okuyorsunuz. Hâlbuki imâle Kureyş lûgati değıldir" deyince, Rasullullah (s.a): "Bu okuyuş, dayılarımdan Benî Sa'd lûgatine aittir" demiştir. Bk. es-Sehâvî, 'Alî b. Muhammed (ö. 643/1246), *Cemâlu'l-kurrâ' ve kemâlu'l-ikrâ'*, thk. 'Alî Hüseyin el-Bevvâb, Mektebetu't-Turâs, Kahire 1987, II, 498; es-Suyûtî, Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr(ö. 911/1505), *el-Itkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân, Dâru'l-Fikr*, Beyrut 2005, s. 130; Dağ, *Kıraat*, s. 48) üzerine bina etmeye çalışmaktadır. Dolayısıyla bu iddiası tarihi verilerden yoksundur. Keza noktalama ve harekeleme işaretlerinin Peygamber ve sahâbî döneminde bilindiğı iddiası da tarihi verilere aykırıdır. Arap hattının gelişim tarihiyle ilgili eserler buna delildir. Eğer bu iddiası doğru olsaydı, bu durumda sahâbî, sadece kıraat farkı olan kelimelerde noktalama işaretlerini kullanmaz, geriye kalan kelimelerde ise kullanırdı. Zira daha sonraki dönemlerde binlerce yanlış okumaların sebebi mushaflarda noktalama işaretlerinin bulunmamasıydı. Hâlbuki Kur'an'ın azami kısmı tek kıraate dayandığından, o dönemde noktalansaydı bu mahzur büyük oranda ortadan kalkardı. Noktalama işaretleri bu sıkıntıyı gidermek amacıyla geliştirilmiştir. Keza madem fersî okumalar da bizzat teker teker nazil olmuş ve Peygamber (s.a) tarafından Kur'an olarak öğretilmiştir, o halde sahâbî hangi delil ve ruhsata dayanarak Küfe Müslümanlarını Basra Mushafı'nın farklı fersî kıraatlerinden veya Medine Müslümanlarını Mekke Mushafı'nın farklı fersî kıraatlerinden mahrum etmiştir? Dolayısıyla fersî kıraatlerin Peygamber (s.a) tarafından birer birer öğretildiğı ve sahâbî tarafından da mushafa noktalama işaretlerini koymama yöntemiyle korunduğı iddiası tarihi delillerden yoksun, sonra gelen âlimlerin tamamen duygusal ve ideolojik saiklerle iddia ettiği bir şey gibi görünmektedir. Yedi harf meselesiyle ilgili detaylar için bk. Kaya, Osman, "Kur'an'ın Yedi Harf Üzerine İndirilmesi ve Ahrufu's-Seb'a (Yedi Harf Meselesi)"; *ÇÜİFD*, VIII/2 (2004), ss. 219-244; Çalışkan, Mehmet, "Kur'an'ın Nuzûlü ve Yedi Harf (el-Ahrufu's-Seb'a) Meselesi"; *ÇÜİFD*, 5/1 (2005), ss. 215-242; Mansoor, Sayed Nematullah, *El-Ahrufü's-Seb'a Hakkındaki Rivayetlerin Sened ve Metin Açısından Değerlendirilmesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2011; Dağ, Mehmet, "Yedi Harf Meselesine Tasavvufî Bir Yaklaşım: Gümüşhanevî Örneğı", (Ed. İhsan Günaydın,

2. Taberî'nin Arapçaya Uygunluk Açısından Kıraatleri Değerlendirmesi

Taberî'nin hem Arap diline olan bakışı hem de Kur'ân Arapçası ile ilgili görüşleri ayet tevillerine yansıdığı gibi, kıraat yorumlarına da açık bir şekilde yansımıştır. Özellikle Kur'ân'ın en fasih Arapça ile nazil olduğuna³² ve Arapçanın tüm kullanım özelliklerini barındırdığına inandığı için³³ onun kıraat yorumlarında da bu ön kabullerinin izi açık bir şekilde görülür. Taberî bu bağlamda der ki; Kur'ân'ın okunduğu dil; en güzel, en fasih ve en bilinen dildir; yoksa en bilinmeyişi ve en şaz³⁴ olanı değildir.³⁵ Ona göre Kur'ân, Araplarca en fasih ve en meşhur lügate göre okunmalıdır.³⁶ Dolayısıyla Taberî, fasih bulmadığından dolayı birçok sahih kıraati ya eleştirir ve kendi tercihlerinin dışında bırakır veya tamamen reddeder.³⁷

Örneğin; « هدى » kelimesini 'Âsım (ö. 127/745), Hamza (ö. 156/773), Kısâî (ö. 189/805), Halef (ö. 229/844) هِدْيِ şeklinde okurken; bunların dışında kalanlar هِدْيِ şeklinde okudular.³⁹ Taberî burada هِدْيِ kıraatini tercih edip diğer kıraatin Arapça kullanımını açısından yaygın olmadığını ifade eder.⁴⁰

Taberî, kıraat imamlarının « لَائِيْنَ » kelimesinin okunuşunda ihtilaf ettiklerini, tüm Medine ve Basra okuyucularıyla bazı Küfe okuyucularının bunu لَائِيْنَ şeklinde “elif” ile okuduklarını; diğer Küfe okuyucularının ise bu kelimeyi لَيْيْنَ şeklinde “elifsiz” okuduklarını ifade eder. Fakat Taberî'ye göre Arapçada en fasih ve en sahih kullanım “elif” ile olan okuyuştur. Zira Araplar “elifsiz” kullanıma çok nadiren ve övgü ve kınama gibi özel bazı durumlarda başvururlar. Bundan dolayı ona göre “elifsiz” okuyuş caiz değildir.⁴² Kıraat kitaplarına baktığımızda ise لَائِيْنَ kelimesini Hamza ve Ravh'ın (ö. 235/849) “elifsiz” diğer kıraat imamlarının ise “elif” ile oku-

→

Ali Kuzudüşli, Adem Çatak), *I. Uluslararası Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Gümüşhane 2013. (ss. 443-452),

³² Taberî, *Câmi*, III, 2005; IV, 2695, 2826, 2838; V, 3677; VII, 4540.

³³ Taberî, *Câmi*, I, 17-19.

³⁴ Taberî, “şaz” kavramını, Arap dil kullanımlarında az rastlanan; kıraatte ise az kurrânın tercih ettiği okuyuş manasıyla kullanır.

³⁵ Taberî, *Câmi*, V, 3674.

³⁶ Taberî, *Câmi*, XIII, 7680.

³⁷ Taberî, *Câmi*, I, 514-515; III, 2182, 2198, 2291-2292; V, 3352; VI, 4142-43; VII, 4496-97, 4663; VIII, 5285; IX, 5925; X, 6268-69, 6298; XII, 7230, 7394; XIII, 7752, 7842, 8067, 8114; XIV, 8433, 8704-05; XV, 8524, 8669, 8801.

³⁸ Nahl 16/37.

³⁹ Hatîb, *Mu'cem*, IV, 627-629.

⁴⁰ Taberî, *Câmi*, VIII, 5284-85.

⁴¹ Nebe' 78/23.

⁴² Taberî, *Câmi*, XV, 8524-25.

duklarını görüyoruz.⁴³ Netice itibariyle Taberî bu kelimedede yaygın Arap dil kullanımlarını gerekçe göstererek fasih ve sahih kullanıma aykırı olduğunu düşündüğü Hamza'nın kıraatini reddetmiştir.

Burada belirtilmesinde fayda mülahaza ettiğimiz ilkelerden birisi şudur; Taberî'ye göre bir kelimedede farklı iki kıraat varsa, bu farklı iki ayrı nüzulün olduğu değil; bir nüzulün ve bir kıraatin olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla nazil olmayan diğer farklı kıraate ise Peygamber (s.a) izin vermiştir.⁴⁴ Fakat Taberî buradaki iki kıraatten hangisinin nazil olduğunu ve hangisinin Peygamber'in (s.a) iznine bağlı olarak ortaya çıktığını belirtmez. Zira burada asıl bilinmesi gereken şey, bir kelimedeki tüm kıraatlerin ayrı ayrı nazil olmadığı ve nüzulün tek bir defada gerçekleştiğidir.

3. Taberî'nin Sahih Kıraatleri ve Kıraatlerde İcmâ Değerlendirme Tarzı

Taberî bu bağlamda der ki: "Kur'ân'ın Arap dilinde mümkün olan her vecih üzere okunması caiz değildir. Zira kıraat; geçmiş âlimlerin Kur'ân'ı okuduğu ve selefın kendilerinden önceki âlimlerden aldıkları gibi bize ulaştırdıkları şeydir."⁴⁵ Dolayısıyla Taberî, kıraatlerle ilgili rivayet geleneğine bağlı kalır ve tamamen serbest hareket etmez. Zira Taberî'ye göre icmâya aykırı okumak kimse için caiz değildir.⁴⁶ Taberî şunu söylemektedir; bir kıraatte tüm kurrâ icmâ etmişse, bu hüccet kabul edilir ve hilafı bir kıraat caiz değildir. Fakat eğer bunlardan birisi kıraatinde teferrüt etmişse onun, kıraatinde hata etmesi mümkündür.⁴⁷ Zira sahâbîler, tabiin ve büyük kentlerin okuyucuları bir kıraat üzerine ittifak etmesine rağmen, diğer bir kıraat bunlara muhalefet ederse, bunların icmâ o kıraatin hatalı olduğunu göstermesi için yeterlidir.⁴⁸

Bu bağlamda Taberî, "عبد الطاغوت" ibaresinin kıraati ile ilgili şunu belirtir; Hicaz, Şam, Basra ve bazı Küfler bunu عَبَدَ الطَّاعُوتَ şeklinde okurken; Küflerden bir grup عَبَدَ الطَّاعُوتَ şeklinde okumuştur.⁵⁰ Taberî der ki; eğer müstefiz⁵¹ olarak gelen

⁴³ İbn Mucâhid (ö. 324/936), *Kitâbu's-seb'a fi'l-kırâât*, thk. Cemâluddîn Muhammed Şeref, Dâru's-Şahâbe li't-Turâs, Tantâ 2007, s. 461; İbn Hâleveyh, Ebû 'Abdillâh el-Ĥuseyin b. Ahmed (ö. 370/981), *el-Hucce fi kirââtî's-seb'a*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2007, s. 237; ed-Dânî, Ebû 'Amr Osman b. Sa'îd (ö. 444/1053), *et-Teysîr fi kirââtî's-seb'a*, Müessesetu'r-Rayân, Beyrut 2009, s. 219; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 297; el-Hatîb, *Mu'cem*, X, 267-268.

⁴⁴ Taberî, *Câmi'*, XII, 7248.

⁴⁵ Taberî, *Câmi'*, XII, 7181. Ayrıca bk. Ebû 'Ubeyd, *Fedâilu'l-Kur'ân*, s. 134; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 16, 34, 332; ed-Dânî, *el-Muhkem fi nakti'l-meşâhif*, thk. 'İzzet Hasan, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1997, s. 44. Gilliot'a göre kendisinden sonraki eserlere yansıyan "Kıraat, uyulması gereken bir gelenektir" doktrinini hazırlayan Taberî'dir. Bk. Gilliot, Claude, *Exégèse, Langue et Théologie en Islam: L'Exégèse Coranique de Tabarî*, Vrin, Paris 1990, s. 145.

⁴⁶ Taberî, *Câmi'*, IX, 5797.

⁴⁷ Taberî, *Câmi'*, IV, 2981

⁴⁸ Taberî, *Câmi'*, I, 588.

⁴⁹ Mâide, 5/60.

⁵⁰ Bk. İbn Mucâhid, *es-seb'a*, s. 187-188; ed-Dânî, *et-Teysîr*, s. 100.

⁵¹ Gilliot, Taberî'nin bu terimi "tevatür" terimiyle eşdeğer olarak kullandığını iddia eder. (Bk. Gilliot, *Exégèse*, s. 141-142) Fakat Okçu, Taberî'nin kıraatlerde "tevatürü" değil sihhati aradığını ifade eder.

kıraatten hariç bir kıraat tercih etmek bizce caiz olsaydı, burada müstefiz olarak gelen her iki kıraati terk edip bunlar haricinde müstefiz olmayan ve fakat Araplarca daha fasih karşılanan عَبَدَ الطَّاعُونَ kıraatini tercih ederdim.⁵²

Taberî şunu ifade eder: “حَصْرٌ kelimesini büyük kentlerin tüm okuyucuları حَصْرَتْ şeklinde okumalarına rağmen, Hasan Basrî'nin (ö. 110/728), حَصْرَةٌ şeklinde okuduğu rivayet edilir. Fakat bu okuyuş her ne kadar Arapçada sahih ve daha fasih ise de bana göre şaz bir kıraat olduğu için onunla okumak caiz değildir.”⁵⁴ Dolayısıyla Taberî bu şekilde bazı şaz kıraatleri Arap dilinde daha fasih bulmasına rağmen, yine de icmâi tercih eder.⁵⁵

Hem bizzat Taberî hem de tefsiri üzerinde hazırlanan birçok çalışma, onun kıraat tercihinde çoğunluğu/icmâyı çok önemsediyini ifade eder.⁵⁶ Fakat kanaati-mizce bu durum Taberî'nin kesin bir kural olarak uyduğu bir şey değildir. Yukarıdaki örnekte (حَصْرَتْ) görüldüğü gibi Taberî'nin bu noktada aşamadığı tek şart, kendisinin sahih kabul ettiği tüm kıraat imamlarının icmâidir. Tüm kıraat imamları icmâ etmemişse, bu durumda tercihinin çoğunluğun/icmânın veya münferit kâlanların lehine kullanıp kullanmayacağını belirleyen şey çoğunluk değil; dil, tevil ve siyak gibi şeylerdir. Fakat tüm koşullar eşitse, çoğunluğu tercih eder. Yoksa münferit bir kıraat, dil zevkine diğerlerine nispeten daha uygun ise ya onu tercih eder veya en azından hem onun hem de diğer kıraatin okunabileceğini veyahut her ikisinin de okunabileceğini fakat kendisinin, kendi dil zevkine uyan kıraate meylettini ifade eder.

Nebîl b. Muhammed şunu dile getirir: “Taberî, kıraatler için ‘mütevâtir’ terimi yerine, ‘icmâ’, ‘Müslümanların icmâi’, ‘hüccet’ gibi terimleri kullanır. Zira ‘mütevâtir’ terimi, Taberî'den sonra sınırları belirlenen bir terimdir.”⁵⁷ Keza Mütevâtir; “yalan üzerinde ittifakları mümkün olmayan bir topluluğun kendileri

→

(Bk. Okçu, *Kırâat*, 107) Taberî, “mustefid” kavramını iki temel manada kullanır. İlki; Arap dilinde yaygın olarak kullanılan sahih üslup ve kelime anlamındadır. (Bk. Taberî, *Câmi*, I, 124, 284, 482, 514; III, 1771; IV, 2357, 3125; V, 3734, VI, 3987; VII, 4555; VIII, 5285) İkincisi; sahih bir nakil ile gelip ilim ve hüccet niteliği taşıyan ve dolayısıyla özü ortadan kaldırdığından reddedilmesi mümkün olmayan kıraat ve rivayet anlamındadır. (Bk. Taberî, *Câmi*, I, 107, 191, 312, 486, 497, 611, 635, 690, 697; II, 773, 809, 862, 1078-79, 1344; IV, 2371, 3125; Taberî, *Tehzîb*, V, 548) Keza Taberî, “mütevâtir” terimini; “reddedilmesi mümkün olmayan sahih rivayet” manasına gelecek şekilde kullanır. (Bk. Taberî, *Câmi*, II, 957, 1017, 1181, 1208; III, 1877; VII, 4714, 4731) Taberî'ye göre hüccet niteliği taşıyan rivayet (müstefiz/mütevâtir); hata ve yanlışları mümkün olmayan bir topluluğtan gelen ve kabul edilmesi ilmen zorunlu olan rivayettir. (Bk. Taberî, *Tehzîb*, s. 439) Dolayısıyla Taberî bu noktada, “hüccet”, “müstefiz” ve “sahihi kıraat” kavramlarını eşdeğer olarak kullanmış gibi görünmektedir. O, “mütevâtir” kavramını kıraatler için değil, hadisler için kullanır.

⁵² Taberî, *Câmi*, IV, 3123-25.

⁵³ Nisâ 4/90.

⁵⁴ Taberî, *Câmi*, IV, 2588.

⁵⁵ Taberî, *Câmi*, IV, 2588; V, 3632; VII, 4598; XIII, 7834, 7928

⁵⁶ Gilliot, *Exégèse*, s. 143-145; Mâlikî, Muhammed, *Dirâsetu't-Taberî li'l-ma'nâ min hilâli tefsîrihi: Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, el-Memleketu'l-Mağribiyye, Vizâratu'l-Evkâfi ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Mağrib 1996, s. 98-100, 108-110; et-Tahân, *et-Taberî*, II, 382; Okçu, *Kırâat*, 333; Laatik, *L'Exégèse de Tabari*, s. 110-111.

⁵⁷ Nebîl b. Muhammed İbrâhîm Âlu İsmâ'il, *'İlmu'l-kırâat: Neş'etehu, etvârahu, eserhu fi'l-'ilmi's-şer'iyye*, Mektebetu't-Tevbe, Riyad 2000, s. 352.

gibi diğer bir topluluktan aktardığı şey” olarak tarif edilir.⁵⁸ Burada tevatür için zorunlu olan kişi sayısı verilmemekle beraber, mütevatir genel itibarıyla senedi sahih olmakla beraber, Arapçaya veya mushaf hattına aykırı olan âhâdın zıddı olarak arz edilir.⁵⁹

Fakat burada özellikle şunu belirtmek gerekir ki sahih kıraatlerin “mütevatir” olduğu veya olması gerektiği meselesi tartışmalıdır. ez-Zerkeşî şunu beyan eder: “Yedi kıraat, cumhura göre mütevatirdir. Bazılarına göre ise meşhurdur. Fakat işin gerçeği bunların yedi imamdan gelen naklinin mütevatir olduğudur. Yoksa Peygamber'den (s.a) naklinin mütevatir olduğu görüşü şüphelidir. Zira yedi imamın bu yedi kıraatine dair isnat zinciri kıraat kitaplarında bulunmakla beraber, bu senetler birinin diğerinden nakli şeklindedir. Dolayısıyla bu senetler, tevatürün gereği olan her iki tarafın ve vasitanın naklinin mütevatiren devam etme şartını⁶⁰ sağlamamaktadır.”⁶¹ ez-Zerkeşî'nin burada açıklamaya çalıştığı şey; bu yedi kıraatin mütevatir olabilmesi için her bir farklı okuyuşun/kıraatin/vechin ayrı ayrı muttasıl senedinin Peygamber'den (s.a) gelmesi -ki gelmemiş- ve yine bu senetlerin kendilerinden sonraki âlimlere de mütevatiren nakledilmiş olması gerekir. Bu ikinci tarafın tevatüründen bahsedilebilir. Dolayısıyla tevatür, kıraat imamlarının kıraatlerinin kendilerinden sonraki nesle aktarılmış olması hasebiyledir. Keza İbnü'l-Cezerî bu noktada şunu ifade eder: “Muteahhir âlimlerden bazıları kıraatin sahih kabul edilebilmesi için mütevatir olmasını şart koşular. Zira onlara göre Kur'ân ancak tevatür yoluyla sabit olacağından âhâd tarikle gelen şey Kur'ân olmaz. Bu görüşün yanlış olduğu açıktır. Çünkü eğer bir kıraatte tevatür sabit olursa bu durumda Arapçaya ve mushaf hattına uygunluk şartlarına gerek kalmaz. Zira tartışma yaşanan harfler arasında Peygamber'den (s.a) tevatür yoluyla gelenleri varsa bu durumda ister mushaf hattına uysun ister uymasın bunları kabul etmek ve muhalifi olan okuyuşları terk etmek farzdır. Eğer ihtilaf yaşanan kıraatlerde tevatürü zorunlu kabul edersek hem yedi kıraatten hem de diğer âlimlerden sahih bir yolla gelen kıraatlerin çoğu ortadan kalkar. Ben de daha önce bu görüşe meyledim. Fakat daha sonra bu görüşün yanlış olduğu, selef ve halef imamlarının bu noktadaki düşüncelerinin doğru olduğu ortaya çıkmıştır.”⁶²

Taberî de büyük ihtimalle kıraatlerde tevatürü değil sıhhati kabul etmiş olmalı ki kendisinden sonra yedi veya on sahih kıraat içerisinde yer alan birçok kıraati eleştirip reddetmiştir. Bu mantık çerçevesinde bakıldığında Taberî, sahih bir kıraati, “icmâ” veya “hüccetin kabul ettiği kıraat” şeklinde nitelemiş olması muh-

⁵⁸ ez-Zerkânî, Muhammed 'Abdul'azîm (ö. 1367/1948), *Menâhilu'l-'irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2006, s. 297; Şubhî eş-Şâlih, *'Ulûmu'l-hadîs ve muştalahuhû 'ardun ve dirâse*, Dâru'l-'İlm li'l-Melâyin, Beyrut 1984, s. 146-147; Nebîl b. Muhammed, *'İlmu'l-kirâât*, s. 43.

⁵⁹ Zerkânî, *Menâhil*, s. 297-301. Âlimler “mütevatir” kavramı için birbirinden farklı kişi sayısı verirler. Burada verilen asgari kişi sayısı dört iken; azami kişi sayısı, Bedir Savaşı'na katılan Müslümanların sayısı olan üç yüz on üç erkek ve iki kadındır. Bk. Şubhî eş-Şâlih, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 147-148.

⁶⁰ شرط التواتر: استواء الطرفين والواسطة. Bir rivayetin mütevatir sayılabilmesi için Sened zincirinin hem baş hem orta hem de son kısmının tevatür şartlarını barındırması gerekir. Yoksa baş, orta veya son tarafın herhangi birisinin bunu sağlaması yeterli değildir.

⁶¹ Zerkeşî, *el-Burhân*, s. 222-223.

⁶² İbnü'l-Cezerî, *en-Nesr*, I, 18.

temeldir. Dolayısıyla sayıları ve kimler oldukları bizce belli olmamakla beraber, yalan ve hata üzerinde ittifakları mümkün olmayan ve alanın uzmanları olan herhangi bir topluluktan gelen rivayetler, Taberî nezdinde hüccet niteliği taşır. O halde Taberî'nin kullandığı icmâ kavramının, yedi veya on kıraatin yerleşmesinden sonra ortaya çıkan ve bu kıraatlerin icmâî şeklinde anlaşılan icmâdan bazı yönleriyle farklıdır. Zira kendi döneminde bazı kıraatler, bu on kurrâdan gelmediği halde sıhhat şartlarını taşıdıklarından, Taberî, "icmâ" terimine on kıraatin dışında kalan bu kıraatleri de dâhil etmiştir. İbnü'l-Cezerî, bu bağlamda bize aydınlatıcı bir bilgi vermektedir. O der ki: "Sahih kıraatler yedi veya ona münhasır olmayıp, sıhhat şartlarını taşıdıkları takdirde sayıları önemli değildir. Zira Ebu 'Ubeyd, Taberî vb. âlimler, sahih kıraatleri yedi veya ona hasretmemişlerdir. Çünkü bu yedi veya onun haricinde kalıp da daha âlî ve sahih rivayetlerle gelmiş kıraatler mevcuttur.⁶³ Keza herhangi bir kıraat, yedi ve on kıraatten gelse de sıhhat şartlarını taşımadığı takdirde şaz kabul edilir."⁶⁴ Bundan dolayı kıraatlerin gelişim tarihine baktığımızda, yedi veya on kıraatin haricinde kalan tüm kıraatleri şaz saymak doğru gözükmemektedir. Yine, Taberî'nin yaşadığı dönemde yedi veya on sahih kıraatin otoritesi tam olarak oturmamıştı. Bunlardan bazıları hâlâ şaz kabul ediliyordu. O zamanın kıraat literatüründe yirmi küsur kıraat ele alınmaktaydı.⁶⁵ Dolayısıyla sahih ve şaz kıraatlerin yedi veya on ile sınırlandırılması Taberî'den sonra olduğundan onu, sonradan sahih kıraat kategorisine geçmiş kıraatleri reddetmiş olmakla itham etmek, aslında anakronik bir hataya düşmektir. Keza Taberî, sonradan sahih kabul edilen birçok kıraati değişik sebeplerle reddettiğine göre o da kıraatlerde tevatürün olmadığı görüşündedir. Fakat bununla beraber tüm kurrânın icmâmını da aşılmaz bir delil kabul etmektedir.

Örneğin; الظنون⁶⁶ kelimesini İbn Kesîr (ö. 120/738), Hafs (ö. 180/796) rivayetiyle 'Âsım, Kisâî ve Halef, vakf durumunda الظنوناً şeklinde elifin ispatıyla; vasl durumunda ise الظنون şeklinde elifin hazfıyla okudular. Zira bunlara göre Araplar şiir ve diğer dil kullanımlarında böyle yaparlar. Taberî ise böyle bir şeyin Arap şiirinde zorunlu olduğunu, zira şiiri şiir yapan şeyin kafiye olduğunu, kafiye Kur'ân'da muraat edilmesi ise zorunlu olmadığını dile getirip bu istidlali reddeder. Öte taraftan Nâfi', İbn 'Âmir (ö. 118/736), Ebu Bekir (ö. 193/809) rivayetiyle 'Âsım, Ebu Ca'fer, Kisâî, Ebu 'Amr (ö. 154/771) ve şaz kıraatlerin çoğu ise bu kelimeyi hem vakf hem de vasl durumunda الظنوناً şeklinde elifin ispatıyla okudular. Keza Ebu 'Ubeyd de bu kıraati tercih eder. Bu kıraati tercih edenler, bunun mushafta böyle olduğu delilini gösterirler. Hamza, Ebu 'Amr, Ya'kûb, 'Âsım el-Cahderî (ö. 128/746) ve A'meş (ö. 148/765) ise hem vasl hem de vakf durumunda bu kelimeyi الظنون şek-

⁶³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 35-39.

⁶⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 15.

⁶⁵ Gülle, Sıtkı, *Taberî'nin Tefsîri'ndeki Kıraat Değerlendirmeleri*, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 9 (2004), ss. 65-85, s. 82; Laatik, *L'Exégèse de Tabari*, s. 109.

⁶⁶ 33/el-Ahzâb, 10.

linde elifin hazfıyla okudular. Zira onlara göre buradaki elifin aslı yoktur.⁶⁷ Fakat, الطوننا kelimesi tüm mushaflarda elif ile geçtiği halde Taberî, bu kelimedede hem vakf hem de vasl durumunda elifin hazfıyla olan kıraati tercih edip Arapçada bilinen kullanımın bu olduğunu ifade etmektedir. O, tercihinin sıhhatine delil olarak da bu kıraatin büyük kentlerden Küfe ve Basra kurrâsı arasında meşhur olduğunu söyler. Taberî'ye göre ikinci derecede tercihe şayan kıraat ise hem vakf hem de vasl durumunda elifin ispatıyla olan kıraattir. Taberî bu ikinci kıraatin tercih nedeni olarak şunu ifade eder: "Vakf durumunda bu lafzı elifin ispatıyla okuyanlar, bu okuyuşlarına delil olarak elifin mushaf hattında mevcut olduğunu gösterirler. Hâlbuki elifle okumaya delil olarak, bu elifin mushaf hattında mevcut olduğu illeti gösterilirse bu durumda her halükarda elifle okumak zorunluluğu doğar. Yoksa mushafta olduğu delil olarak gösterildiği halde bazen okumak ve bazen de hazfetmek mümkün değildir."⁶⁸

Dolayısıyla Taberî her ne kadar birinci derecede tercih ettiği kıraatin Küfe ve Basra kurrâsı arasında meşhur olduğunu ifade etse de yukarıda aktardığımız gibi bu kıraat çok az kurrâ tarafından okunmuştur. Fakat buna rağmen Taberî ilk etapta çoğunluğun kıraatini değil, kendi dil zevkine uyan kıraati tercih eder.

Taberî, الوَلَايَةُ kelimesini bazı Medineliler (İbn Kesîr, Ebu Ca'fer, Nâfi'), Basralılar (Ebu 'Amr) ve Küfelilerin (Âsım, Ya'kûb) ⁶⁹ الوَلَايَةُ şeklinde vavı fetha ile oku-

⁶⁷ Taberî, *Câmi*, XI, 6990; el-Hatîb, *Mu'cem*, VII, 255-257.

⁶⁸ Taberî, *Câmi*, XI, 6990.

⁶⁹ Ebu 'Âmir de böyle okumasına rağmen Taberî ondan bahsetmez. (Bk. el-Hatîb, *Mu'cem*, V, 224) Taberî'nin sahih kıraatler içerisinde birçok yerde görmezlikten geldiği (Bk. Taberî, *Câmi*, I, 611, 690-692; II, 773; V, 3578-79; VI, 4212; VII, 4479, 4507; VIII, 5059; IX, 5678; XIII, 7801-02, 8067) ve aynı zamanda en çok reddettiği kıraatlerden biri, İbn 'Âmir'in kıraatidir. (Bk. Taberî, *Câmi*, I, 611, 690-692; II, 773; V, 3578-79; VI, 4212; IX, 5674-75) Bunun sebebi net olarak bilinmemekle beraber Gilliot'a göre bu konuda kesin olanın öyle ya da böyle İbn 'Âmir'in kıraatinin iyi karşılanmadığıdır. Gilliot, bu noktada politik bir sebebin de görülebileceğini ifade eder. Ona göre bu sebep de Taberî'nin Abbasi Hanedanı'na yakın olup Şam ile anılan ikinci hanedanın parlak taraflarını hatırlatmaktan çekinmesidir. (Bk. Gilliot, *Exégèse*, s. 157-159) Fakat Okçu'ya göre Taberî'nin İbn 'Âmir'in kıraatini şaz sayma sebebi genel olarak Arapçaya uymamasıdır. (Bk. Okçu, *Kıraat*, s. 231) Kanaatimizce de burada Okçu'nun ifade ettiği görüş daha isabetli görünüyor. Zira Taberî birçok yerde hem İbn 'Âmir'in kıraatini hem de Şam'ın adını açıkça ifade eder. Keza birçok yerde de onun kıraatini tercih eder. Ayrıca Taberî, kıraatle ilgili yazdığı kitapta İbn 'Âmir için şunları ifade eder: "Bazıları İbn 'Âmir'in kıraatini el-Muğîre b. Ebî Şihâb el-Mahzûmî'den (ö. 91/709) ve onun da Hz. Osman'dan aldığını iddia ederler. Fakat Hz. Osman'ın herhangi birisine Kur'ân öğrettiğini bilmiyoruz. Ondan bize gelen sadece birkaç harf vardır. Eğer iddia edildiği gibi ondan Kur'ân öğrenimi söz konusu olsaydı, bu el-Muğîre ile beraber birçok kanalla meşhur olurdu. Böyle bir şeyin olmaması ise bu iddianın batıl olduğuna açık bir delildir. Bana gelen rivayete göre İbn 'Âmir, kıraatini Şamlıların harflerinden almıştır. Dolayısıyla onun belli bir şahıstan aldığına dair rivayetin gelmemesi, muhtemelen onun, kıraatini karşılaştığı birçok sahâbi ve selefın öncülerinden almış olmasıdır." [Bk. es-Sehâvî, *Cemâlu'l-kurrâ*, II, 432-433; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetu'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*, Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2006, II, 267; Sellûm, *Ebu 'Ubeyd*, s. 226-227] Binaenaleyh, Taberî'nin İbn 'Âmir'in kıraatlerini eleştirmesi ve birçok yerde görmezlikten gelmesinin sebebi, burada beyan ettiği gibi, Taberî'ye göre onun kıraat kaynağının tam olarak net olmaması da olabilir. Fakat yine de birçok kişi Taberî'nin bu görüşünü reddedip hem el-Muğîre'nin hem de başkalarının Hz. Osman'dan Kur'ân öğrendiklerini ifade ederler. (Bk. es-Sehâvî, *Cemâlu'l-kurrâ*, II, 434-436; İbnü'l-Cezerî, *Ğâye*, II, 267) Taberî'nin İbn 'Âmir'in kıraatlerini reddetmesinin başka bir sebebi de Taberî'den önce kıraat konusunda önemli bir eser yazan ve bu konuda Taberî'yi etkileyen Ebu 'Ubeyd'in kıraat tercihleri olabilir. Zira Ebu Bekir b. Mucâhid, Taberî'nin kıraatle ilgili kitabını Ebu 'Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın kıraatle ilgili kitabı üzerine bina ettiğini ifade eder.

duklarını ifade eder. Onlar bu kelime ile ⁷⁰وَيُؤْتِي الَّذِينَ آمَنُوا ve ⁷¹ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا gibi ayetlerde geçtiği şekilde Allah'ın dostluğu kastedildiği görüşünü benimsediler. Fakat Küfelilerin geriye kalanlarının tamamı (Hamza, Kisâî, Halef) الوِلَايَةِ şeklinde vavı kesra üzere okudular. Bunlara göre bu kelimenin buradaki manası, “falan beldeye valilik ettim” cümlesinde olduğu gibi, mülk ve saltanattır. Taberî de bu kıraati tercih eder ve bunun siyaka daha uygun olduğunu, zira Allah'ın bu ibareyi mülkünden ve saltanatından bahseden ayetlerle devam ettirdiğini, hâlbuki “Allah'ın dostluğu” manasına gelecek velayetten hiç bahsetmediğini dile getirir.⁷² İbn Mucâhid ve Ebu 'Amr ed-Dânî (ö. 444/1053) ise sadece Hamza ve Kisâî'nin vavı kesra ile okuduklarını, diğerlerinin ise vavı fetha üzere okuduklarını ifade ederler.⁷³ Dolayısıyla Taberî burada çoğunluğu değil, siyaka uyan kıraati tercih etmiştir.

Taberî, kurrânın مُنْذِرٌ⁷⁴ kelimesinde ihtilaf ettiklerini, Ebu Ca'fer ile İbn Muhaysin'in (ö. 123/741) bu kelimeyi tenvinli olarak مُنْذِرٌ şeklinde okuduklarını; diğer tüm kurrânın ise مُنْذِرٌ şeklinde tenvinsiz olarak okuduklarını ifade eder.⁷⁵ Normal şartlarda burada Taberî'den beklenen şey, çoğunluğu tercih etmesidir. Fakat o, burada sahih kıraat olarak Ebu Ca'fer münferit kalmasına rağmen, onun kıraatını diğerleri ile eşdeğer sayar ve sıhhat açısından ikisinin arasında bir fark olmadığını ifade eder.⁷⁶

Taberî, كَفْرٌ⁷⁷ kelimesini Küfelilerin (Âsım, Hamza, Kisâî, Ya'kûb, Halef ve şazlardan Hasan, A'meş)⁷⁸ cem' üzere كَفَّارٌ şeklinde okuduklarını; Medineliler ve bazı Basralıların [İbn Kesîr, Ebu Ca'fer, Ebu 'Amr, Nâfi' ve şazlardan İbn Muhaysin ve Yezîdî (ö. 202/817)] ise tekil olarak كَافِرٌ şeklinde okuduklarını⁷⁹ ifade ettikten sonra burada ayetin siyakına uyan kıraatin cem' üzere gelen kıraat olduğunu belirtir. Zira, bu ayetin hem öncesinde hem de sonrasında olan anlatım bu kâfirlerin topluluğu hakkındadır. Ayrıca Ubey b. Ka'b (ö. 30/650) ve İbn Mes'ûd (ö. 32/652) da bu kelimeyi cem' üzere okumuştur. Dolayısıyla siyaka cem' üzere yapılan kıraat uygun düşer.⁸⁰

→

(Bk. Yâkut, *Mu'cemu'l-udebâ'*, XVIII, 66-67; Polat, *Taberî*, s. 277-278) Keza Taberî'nin İbn 'Âmir'in kıraatlerini reddettiği birçok yerde, Taberî'nin tercih ettiği kıraatin, aynı zamanda Ebu 'Ubeyd'in de tercih ettiği kıraat olması da (Bk. Sellûm, *Ebu 'Ubeyd*, s. 258, 259, 571, 275, 276, 277, 285, 309, 311) bu ihtimali güçlendirir niteliktedir.

⁷⁰ Bakara 2/257.

⁷¹ Muhammed 47/11.

⁷² Taberî, *Câmi'*, IX, 5678.

⁷³ İbn Mucâhid, *es-Seb'a*, s. 288-289; ed-Dânî, *et-Teysîr*, s. 143.

⁷⁴ Nâzi'ât 79/45.

⁷⁵ Hatîb, *Mu'cem*, X, 296.

⁷⁶ Taberî, *Câmi'*, XV, 8567.

⁷⁷ Ra'd 13/42.

⁷⁸ İbn 'Âmir de bu kıraatle okudu. Bk. ed-Dânî, *et-Teysîr*, s. 134; el-Hatîb, *Mu'cem*, IV, 440.

⁷⁹ Bk. ed-Dânî, *et-Teysîr*, s. 134; İbn Hâleveyh, *el-Hucce*, s. 116.

⁸⁰ Taberî, *Câmi'*, VIII, 5059.

Bu kıraatte şazları ve Taberî'nin tefsirinde isimlerini hiç zikretmediği Halef ve Ya'kûb'u hariç tutarsak, sahih kıraatler her iki kıraat arasında yarı yarıya dağılmış durumdadır. Dolayısıyla Taberî, kıraatleri sadece tasvir eden biri olsaydı ve sahih kıraatlere bağlı kalarak değerlendirmelerde bulunsaydı, burada dört sahih kıraatin üzerinde icmâ ettiği bir kıraati tercih etmese de en azından onun da okunabileceğini belirtmesi beklenirdi. Fakat Taberî, bunun aksine, şiyakı kendi tercihine delil gösterir ve âdeti olduğu üzere diğer kıraatin de okunabileceğinden hiç söz etmez. Bundan dolayı büyük ihtimalle o, ilgili kelimenin bu kıraatle okunmasını caiz görmemiştir.

Taberî, زَيْن⁸¹ kelimesinin kıraatinde ihtilaf edildiğini, Hicaz ve Irak kurrâsının bunu زَيْن şeklinde okuduklarını; Şam'dan bazılarının (sahihlerden sadece İbn 'Âmir⁸²) ise bunu زَيْن şeklinde okuduklarını ifade eder. Ona göre زَيْن şeklindeki kıraat, Arapçada sahih, fasih bir kullanım olmayıp tam aksine çirkin bir kullanımdır. Dolayısıyla hüccet mesabesindeki kurrânın icmâ ve müfessirlerin tevili, bu kıraatin hatalı olduğuna açık bir delildir ki bundan dolayı bununla okumak caiz değildir. Taberî, geleneği ikna etme açısından yaptığı bu açıklamasından sonra, bu kıraati terk etmesinin altında yatan asıl sebebi şöyle beyan eder: "Eğer tüm müfessirlerin tevili bizim tercih ettiğimiz kıraate uygun gelmeseydi ve bu reddettiğimiz kıraat زَيْن şeklinde ve الأَوْلَادِ kelimesi de cer üzere okunsaydı, bu kıraat hem caiz hem de sahih Arapça olurdu."⁸³ Binaenaleyh kanaatimizce Taberî'nin bu kıraati reddetmesinin altında yatan asıl sebep, kendisinin Arapça zevkine aykırı olması ve müfessirlerin tevolidir. Yoksa yukarıdaki örneklerde de gösterdiğimiz gibi o bazen tek bir kıraati dahi diğer tüm kıraatlere tercih etmiştir.

İbnü'l-Cezerî burada Taberî'yi eleştirme mesabesinde şunları ifade eder: "İbn 'Âmir'in bu kıraati, Arapça açısından hem fasih hem de yaygın bir kullanıma sahiptir. Aslında buna delil olarak İbn 'Âmir'in tevatür derecesine ulaşan bu kıraati yeterlidir. Keza İbn 'Âmir, tabiinin büyüklerinden olup kıraatini Hz. Osman (ö. 35/656) ve Ebu'd-Derdâ' (ö. 32-652) gibi sahâbîlerden almıştır. Bununla beraber o, halis Arap'tır. Dolayısıyla Arapçada lahn (yanlış dil kullanımları) ortaya çıkmadan ve onlarla konuşulmadan önce yaşayan İbn 'Âmir'in kelamı ve sözü hüccettir. Keza o, kendisi nasıl buldu, ona nasıl telkin edildi ve mushafta nasıl gördüyse, Kur'ân'ı o şekilde okumuştur ki ben de mushafta onun okuduğu şekilde gördüm. Seleften İbn 'Âmir'in kıraatini tenkit edeni bilmiyoruz. Tam aksine Şam çevresindeki birçok bölge, kıraati ondan aldılar ve kimse de onu zayıflık veya lahn ile tenkit etmemiştir. Fakat bu vb. sahih kıraatleri ilk tenkit eden şahıs, hicri üç yüzden sonra Taberî'dir. Bu kıraat Taberî'nin eleştirisinin aksine fasih ve güzel bir Arapçadır. Bu kullanıma örnek olarak Sibeveyh, Ahfeş (ö. 215/832), Ebu 'Ubeyde (ö. 211/827) ve daha başkaları birçok şiir örnekleri verirler."⁸⁴

⁸¹ En'âm 6/137.

⁸² İbn Mucâhid, *es-Seb'a*, s. 205; ed-Dânî, *et-Teyssîr*, s. 107, İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 263-265.

⁸³ Taberî, *Câmi'*, V, 3578-79.

⁸⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 197-199.

Taberî, عالم kelimesinin عالم şeklinde cer ile olan okuyuşunun kurrânın icmâna ve Arapçaya uygun olmadığını dile getirir. Ona göre bu kelime kurrânın icmâna ve Arapçaya uygun olarak عالم şeklinde raf ile okunması gerekir.⁸⁵ Bu kelimeyi İbn Kesîr, Ebu 'Amr, Hafs rivayetiyle İbn 'Âmir, 'Âsım, ve Ya'kûb, عالم şeklinde cer ile okumuş olmasına rağmen Taberî sadece Ebu 'Amr bu şekilde okuduğunu ifade eder. Yine bu kelimeyi Ebu Bekir'in rivayetiyle 'Âsım, Ebu Ca'fer, Hamza, Nâfi', Kisâf ve Halef عالم şeklinde raf ile okudular.⁸⁶

Taberî, cer ile olan kıraatin sahih Arapçaya ve icmâyâ muhalif olduğunu ifade etmiştir. Fakat görüldüğü gibi burada sahih kıraatler noktasında bir icmâdan bahsetmek mümkün değildir. Zira bu kelimedeki sahih kıraatler yarı yarıya dağılmış durumdadır. Aynı şekilde şaz kıraatler de bu kıraatte yarı yarıya dağılmıştır. Keza Taberî, âdeti olduğu üzere bu kelimenin cer ile olan kıraatle de okunabileceğini belirtmediğinden büyük ihtimalle o, bu kıraatin okunmasının caiz olmadığı görüşündedir.

Taberî, يُحِصِنُكُمْ kelimesinin kıraatinde ihtilaf edildiğini, büyük kentlerin okuyucularının çoğunun يُحِصِنُكُمْ şeklinde "ya" ile okuduklarını; Ebu Ca'fer'in ise تُحِصِنُكُمْ şeklinde "te" ile okuduğunu ifade eder. Taberî, kendisine göre en doğru kıraatin "ya" ile gelen kıraat olduğunu ifade eder. O, "te" ile olan okuyuşu hem icmâyâ uymuyor diye tercihlerinin dışında bırakır hem de bu kıraatin de okunabileceğini belirtmez.⁸⁷ Onun bu tutumu ise bu kıraati pek de tecviz etmediği izlenimini vermektedir. Fakat kıraat ile ilgili kitaplara baktığımızda onların; İbn Kesîr, Ebu 'Amr, Hamza, Nâfi' ve Kisâf'nin يُحِصِنُكُمْ şeklinde "ya" ile İbn 'Âmir, Hafs rivayetiyle 'Âsım ve Ebu Ca'fer'in تُحِصِنُكُمْ şeklinde "te" ile okuduklarını dile getirdiklerini görürüz.⁸⁸ Taberî burada İbn 'Âmir'i ve 'Âsım'ı görmezlikten gelip bunların haricinde kalanlara da "icmâ" diyerek zahiren sadece Ebu Ca'fer'in kıraatini reddetmiş oluyor. Fakat görüldüğü gibi işin aslı öyle değildir. O halde Taberî'nin "icmâ" kavramıyla kastettiği şey, kendi kriterlerine göre tercih ettiği kıraatte hüccet kabul edilebilecek kıraatlerdir.

Yukarıdaki örneklerden de açıkça anlaşılacağı üzere Taberî için mutlak anlamda bağlayıcı olan kıraatin sahih olması değil, tüm kurrânın o kıraatte ittifak etmiş olmasıdır. Zira Taberî'ye göre tüm kurrâ icmâ etmişse, bu hüccet kabul edilir ve hilafı bir kıraat caiz değildir. Fakat eğer bunlardan birisi kıraatinde teferrüt etmişse, onun kıraatinde hata etmesi mümkündür.⁸⁹ Dolayısıyla eğer kıraatlerden birisi veya bir kaç farklı okumuşsa, bu durumda Taberî'nin tercihi için belirleyici

⁸⁵ Taberî, *Câmi*, X, 6298.

⁸⁶ İbn Mucâhid, *es-Seb'a*, s. 326; ed-Dânî, *et-Teyssîr*, s. 160; el-Hatîb, *Mu'cem*, VI, 203-204.

⁸⁷ Taberî, *Câmi*, X, 6056-57.

⁸⁸ İbn Mucâhid, *es-Seb'a*, s. 316; 'Abdulfettâh el-Kâdî (1907-1982), *el-Budûru'z-zâhire fî kırâati'l-'aşri'l-mutevâtire min tarîki's-Şâtibiyyeti ve'd-Durrî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut b.t.y., s. 212; el-Hatîb, *Mu'cem*, VI, 40-41.

⁸⁹ Taberî, *Câmi*, II, 840; IV/2981.

olan başta dil olmak üzere⁹⁰ siyak,⁹¹ rivayetler,⁹² müfessirlerin tefsirlerine uygunluk,⁹³ kıraatin manasının zenginliği,⁹⁴ itikadî görüş,⁹⁵ kendi tercih ettiği tevile uygunluk,⁹⁶ ayet başlarına ve sonlarına olan uyum⁹⁷ gibi şeylerdir. Fakat Kıraatler arasında tüm bu şartlar eşitse, bu durumda Taberî tüm kıraatleri eşit seviyede sahîh kabul eder.⁹⁸ O halde Taberî için kıraatin sahîh senetle gelmesi, o kıraatin tercihi veya kabulü için yeterli bir sebep değildir. Zira sahîh senetle gelmesine rağmen İbn 'Âmir,⁹⁹ İbn Kesîr,¹⁰⁰ 'Âsım,¹⁰¹ Ebu Ca'fer,¹⁰² Ebu 'Amr,¹⁰³ Hamza,¹⁰⁴ Nâfi'¹⁰⁵ ve Kısâ'îye¹⁰⁶ ait birçok sahîh kıraati ya reddetmiştir veya kendi tercihlerinin dışında bırakmıştır.

Binaenaleyh Taberî'nin kıraatle ilgili olarak "çoğunluk" veya "icmâ" kavramlarını kullanma tarzına dikkat etmek gerekir. Normal şartlarda "çoğunluk" kavramından kasıt, "on sahîh kıraatin çoğunluğu" ve "icmâ" kavramından kasıt da "on sahîh kıraatin hemen hemen hepsinin aynı kıraat üzerinde ittifak etmesi" gibi bir mana iken, yukarıdaki örneklerde de gördüğümüz gibi, Taberî bu kavramları farklı kullanır. Zira birçok yerde "çoğunluk" veya "icmâ" dediği halde, sahîh kıraatler açısından "çoğunluk" veya "icmâ" gibi bir şeyden bahsetmek mümkün değildir. Çünkü bu gibi yerlerde kıraatler yaklaşık olarak yarı yarıya dağılmış durumdadır.

Bu noktada elbette "sahîh" kavramının sınırları, hangi kıraatin ne zaman ve kimler tarafından neden sahîh kabul edildiği, bizim şimdi sahîh kabul ettiğimiz kıraatlerin hepsi Taberî döneminde sahîh kabul ediliyor muydu veya şimdi şaz kabul ettiğimiz kıraatler onun döneminde nasıl karşılanıyordu, Taberî bunların hangilerini sahîh kabul ediyordu gibi meseleler de tartışılabilir. Zira Taberî gibi âlimlerin kendilerinden sonra sahîh kıraat olarak kabul gören bazı kıraatleri eleştirip reddetmeleri, onları sahîh kabul etmedikleri anlamına gelebilir. Bu da bazı kıraatlerin sıhhat durumunun dönemlere göre değişiklik arz ettiğini göstermektedir.

⁹⁰ Taberî, *Câmi'*, I, 514-515; III, 2182, 2198, 2291-2292; IV, 2688; V, 3352; VI, 4142-43; VII, 4496-97, 4663; VIII, 5285; IX, 5925; X, 6268-69, 6298; XII, 7230, 7394; XIII, 7752, 7842, 8067, 8114; XIV, 8433, 8704-05; XV, 8524, 8669, 8801. Bk. Albayrak, *Kıraatlar*, s. 101.

⁹¹ Taberî, *Câmi'*, III, 1655, 1707, 1755-1757, 1931, 2021-2022, 2143-2144; IV, 2543, 2701; V, 3473-74; VIII, 5059, 5503; IX, 5678, 5503; X, 6459; XII, 7394; XIII, 7748. Bk. Albayrak, *Kıraatlar*, s. 98, 120.

⁹² Taberî, *Câmi'*, IV, 2621, 2623-2627; X, 6459.

⁹³ Taberî, *Câmi'*, V, 3578-79; XIII, 8142; XV, 8649. Bk. Albayrak, *Kıraatlar*, s. 122.

⁹⁴ Taberî, *Câmi'*, II, 1396.

⁹⁵ Taberî, *Câmi'*, VI, 4261.

⁹⁶ Taberî, *Câmi'*, XIII, 8165; XV, 8719. Bk. Albayrak, *Kıraatlar*, s. 123.

⁹⁷ Taberî, *Câmi'*, XV, 8551-52, 8702, 8749.

⁹⁸ Taberî, *Câmi'*, III, 2093; IV, 2621.

⁹⁹ Taberî, *Câmi'*, I, 611; II, 773; V, 3578-79; VI, 4212; IX, 5674-75.

¹⁰⁰ Taberî, *Câmi'*, IX, 5928; X, 6247.

¹⁰¹ Taberî, *Câmi'*, VI, 4240; IX, 5698, 5747-48; X, 6089-90, 6252, 6429-30; XI, 6531; XIII, 7848; XIV, 8500; XV, 8894-95.

¹⁰² Taberî, *Câmi'*, XV, 8627, 8711, 8730, 8854.

¹⁰³ Taberî, *Câmi'*, IX, 5674-75, 5797; XIII, 7943; XIV, 8347; XV, 8685.

¹⁰⁴ Taberî, *Câmi'*, III, 1675; VII, 4448.

¹⁰⁵ Taberî, *Câmi'*, XIII, 7842, XIV, 8433, 8704-05

¹⁰⁶ Taberî, *Câmi'*, VIII, 5142-44; X, 6036; XIII, 8209; XIV, 8491; XV, 8535, 8630, 8719, 8829.

4. Mushaf Hattına Uygunluk

Herhangi bir kıraatin sahih kabul edilme şartlarından biri de bu kıraatin, Hz. Osman'ın çoğalttığı mushafların hattına takdiren de olsa uygun olmasıdır. Taberî de tefsiri boyunca hiçbir şekilde aşmadığı ve kıraat konusunda kanaatimizce en net olduğu şey mushaf hattına uymayan kıraatleri kabul etmemesidir. Taberî, mushaf ile ilgili kıraat kaidelerinin hemen hemen tümünü tefsirinde beyan etmiş ve kendisinden sonrakileri de bu noktada etkilemiştir.¹⁰⁷ Bu bağlamda Taberî der ki: “Mushafların hatlarının hilafı olan kıraatler caiz değildir.”¹⁰⁸

Taberî bu noktada, ¹⁰⁹ لَاهِبَ kelimesinin kıraatinde ihtilaf edildiğini, Ebu 'Amr haricinde kalanların hepsinin, لَاهِبَ şeklinde okuduklarını, Ebu 'Amr'ın ise icmâya ve mushaf hattına muhalefet ederek لَيْهَبَ şeklinde okuduğunu ifade eder. Taberî'ye göre bu kelime mushaflarda لَاهِبَ şeklinde geçmesinden ve selefiyle, halefiyle kıraatlerin hepsinin bu kelimeyi bu şekilde okumasından dolayı, onlara ve mushafa muhalefet edecek bir kıraatte bulunmak kimse için caiz değildir.¹¹⁰ Dolayısıyla Taberî, Ebu Amr'ın kıraatini icmâ ve mushaf resmine uymamaktan dolayı reddeder. Fakat bu kıraati sadece Ebu 'Amr değil, Ya'kûb, Verş (ö. 197/812) rivayetiyle Nâfi', Kâlûn'dan (ö. 220/835) naklen Hulvânî (ö. 250/864) de bu şekilde okudular.¹¹¹ Bununla beraber Taberî, bu kıraatte onları yok saymıştır. Ebu 'Ubeyd de لَيْهَبَ şeklindeki kıraatin mushafa aykırı olduğunu, eğer bu kıraatte olduğu gibi mushafa aykırı okumak caiz ise başka yerlerde de caiz olacağını ifade edip bu kıraate itiraz eder.¹¹² Dolayısıyla Taberî'nin bu kıraate itiraz sebebi Ebu 'Ubeyd'in bu açıklaması da olabilir. İbnü'l-Cezerî ise لَيْهَبَ kelimesinin Ya'kûb'un kıraatinde de mevcut olduğunu ifade edip buna itiraz edenlerin görüşlerini reddeder.¹¹³ Dolayısıyla Taberî, mushafa aykırı gördüğü kıraatleri bu şekilde reddeder.¹¹⁴

Taberî, “Sahih kıraat, takdiren de olsa mushaf hatlarına uygun olmalıdır” şartını kabul etmekle beraber, mümkün merteye takdirlere girmeden kıraatlerin direkt olarak mushafa uymalarını önceler. Zira ona göre herhangi bir kıraatte, mushafa getirilen ziyade harfin terkiyle sahih bir mana oluşuyorsa, bu ziyade harf ile okumak caiz değildir.¹¹⁵ Keza Taberî der ki: “İhtilaf edilen kıraatler arasında, mana ve diğer açılardan herhangi bir fark olmadığı halde, sadece mushaf hattına uygunluk açısından biri diğerinden farklı ise mushafa uygun olan kıraatin tercih

¹⁰⁷ Hâtim Celâl et-Temîmî, *er-Resmu'l-'Usmânî min hilâli tefsîri't-Taberî: 'Ardun ve nakdun, Mecelletu'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye*, 8(2013), ss. 77-122, s. 77-79, 87-88, 90, 93, 94-95, 96, 98, 113.

¹⁰⁸ Taberî, *Câmi'*, VII, 4403; IX, 5797.

¹⁰⁹ Meryem 19/19.

¹¹⁰ Taberî, *Câmi'*, IX, 5797.

¹¹¹ İbn Mucâhid, *es-Seb'a*, s. 299; ed-Dânî, *et-Teyssîr*, s. 148; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 317-318; el-Hatîb, *Mu'cem*, V, 348-349.

¹¹² Selûm, *Ebû 'Ubeyd*, s. 288.

¹¹³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 318.

¹¹⁴ Taberî, *Câmi'*, IX, 5928.

¹¹⁵ Taberî, *Câmi'*, X, 6122.

edilmesi gerekir.”¹¹⁶ Dolayısıyla ona göre, takdiren de olsa mushafa getirilecek bir ziyade harfin kabulü ancak zaruret durumunda mümkündür.

Bu bağlamda نُجِّي kelimesini İbn 'Âmir, 'Âsım ve Ya'kûb, نُجِّي şeklinde mushafa uyarak “tek nün” ile okurken; diğerleri نُنَّجِي şeklinde “çift nün” ile okudular.¹¹⁷ Bunlara göre burada “bir nünün” mushaf hattında olmamasının sebebi, buradaki “ziyade nünün”, kelimenin aslî harflerinden biri olmaması ve mevcut “nün” harfinin cinsinden olmasıdır. Bundan dolayı mushaf çoğaltılırken “tek nün” ile iktifa edilmiştir. Taberî ise buna dayanarak “tek nün” ile gelen kıraati münferit sayıp reddediyor ve diğer kıraati ise hüccet mesabesinde olan büyük kentlerin okuyucularının okuduğu kıraat olduğu için tercih ettiğini ifade edip büyük kentlerin okuyucularından müstefiz olarak gelen kıraatin haricinde okumanın caiz olmadığını söylüyor.¹¹⁸ Dolayısıyla Taberî'nin burada tercih ettiği kıraat mushafa takdiren uyar. Zira mushafta نُجِّي şeklinde geçtiği halde Taberî bu kıraati terk edip نُنَّجِي kıraatini tercih etmiştir. Bununla beraber Taberî'nin نُجِّي şeklinde “tek nün” ile gelen kıraati kabul etmemesi kanaatimizce meşhur olmadığından değil, onun dil zevkine uymamasından kaynaklanıyor. Yukarıda incelediğimiz الظنونا kelimesindeki kıraate de aynı mantık çerçevesinde bakılabilir.

Keza, كَمُودًا¹¹⁹ kelimesini cumhur, mushafa uyarak كَمُودًا şeklinde munsarîf okurken; Hafs rivayetiyle 'Âsım, Hamza ve Ya'kûb, كَمُودَ şekline gayri munsarîf olarak okudular.¹²⁰ Taberî, buradaki her iki kıraatin de bilinen kıraatler olduklarını, mana ve i'rab açısından sahih olduklarını ve Kur'ân'ın her ikisiyle de okunabileceğini ifade eder.¹²¹

Binaenaleyh Taberî, kıraatin mushaf hattına direkt olarak uygun olmasını incelemekle beraber, yukarıda da ifade ettiği gibi, takdiren gelen kıraati tercih edip etmemesi ise o kıraatin meşhurluğu, çoğunluk tarafından okunup okunmaması, manasının dil ve siyak açısından uygunluğu gibi şeylere bağlıdır.

5. Taberî'nin Tefsirî Kıraatlere Yaklaşımı

Tefsirî kıraatler, özellikle özel mushafı olan sahâbîler tarafından Kur'ân'daki bazı kelimeleri açıklamak için kendi mushaflarına yaptıkları ilaveler, başka bir ifadeyle müdrec kıraatlerdir. Dolayısıyla bu kıraatler vahiy olmayıp sahâbîlerin tefsirleri mesabesindeirdir.¹²² Örneğin; Hz. 'Âişe (ö. 58/678), kendi mushafını yazdırır-

¹¹⁶ Taberî, *Câmi'*, II, 1139-1140; III, 1657; III, 1858.

¹¹⁷ İbn Mucâhid, *es-Seb'a*, 262; İbn Hâleveyh, *el-Hucce*, 114; ed-Dânî, *et-Teysîr*, s. 130; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, s. II, 216; el-Hatîb, *Mu'cem*, IV, 358-363.

¹¹⁸ Taberî, *Câmi'*, VIII, 4957-58.

¹¹⁹ Necm 53/51.

¹²⁰ İbn Mucâhid, *es-Seb'a*, s. 429; ed-Dânî, *et-Teysîr*, s. 205; el-Hatîb, *Mu'cem*, IX, 205-206.

¹²¹ Taberî, *Câmi'*, XIII, 8114.

¹²² Burton, John, *The Collection of the Qur'ân*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, s. 182-183; Çetin, Abdurrahman, *Kur'ân-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*, Ensar, İstanbul 2013, s. 233.

ken, ¹²³ وَالصَّلَاةَ الْوُسْطَىٰ ibaresinden sonra, bu ibarede geçen “orta namazdan” kastın hangi namaz olduğunu açıklamak üzere *صلاة العصر* (ikinci namazı) şeklinde bir ibare ekletmiştir.¹²⁴ Sahâbîlerin bu gibi ibareleri kendi özel mushaflarına yazdırmaları, Hz. Osman’ın mushafı çoğaltıp diğer özel mushafı yaktırmasından önce olan bir durumdur. Fakat yine de bu tefsirî kıraatlerin bazıları rivayetler vasıtasıyla korunmuştur. Keza tefsirî kıraatlerin haricinde ve fakat Peygamber (s.a), sahâbî ve tabiinden nakledilip Osman Mushafı’nın hattına uymayan kıraatler de mevcuttur. Bu kıraatler de sahih kıraatler olarak kabul edilmemesine rağmen ayet tevillerinde kullanılırlar.

Buna binaen Taberî; Hz. ‘Âişe, Ubey b. Ka’b (ö. 30/650), İbn Mes’ûd (ö. 32/652), İbn Abbas (ö. 68/687), Sa’îd b. Cubeyr (ö. 95/714) vb. şahısların “mushafta olmayan kıraatleriyle Kur’ân’ı okumanın caiz olmadığını” dile getirir.¹²⁵ Fakat Taberî bu kıraat veya harfleri, ayet tevillerinde delil ve örnek olarak kullanır.¹²⁶

Bu bağlamda Taberî, ¹²⁷ تَبَّتْ يَدَا أَبِي هَبٍ وَتَبَّ ayetinin *وَتَبَّ* kelimesinin “haber” olduğunu ifade edip bunun İbn Mes’ûd’un kıraatinde *وَقَدْ تَبَّ* şeklinde yer aldığını, dolayısıyla İbn Mes’ûd’un bu kıraatine göre bu ayete *قد* kelimesinin ilave edilmesi, *وَتَبَّ* lafzının “haber” olduğuna delil olduğunu ifade eder.¹²⁸

Taberî, *يُطَوَّقُونَهُ* kelimesini, *يُطَوَّقُونَهُ* şeklinde okuyanların [Ebu Bekir (ö. 13/634), İbn Mes’ûd, ‘Âişe, İbn Abbas, Sa’îd b. Museyyeb (ö. 94/715), Sa’îd b. Cubeyr, Mucâhid (ö. 104/722), ‘İkrime (ö. 104/722), Tâvûs b. Keysân el-Yemânî (ö. 106/724), ‘Atâ’ b. Ebî Rabbâh (ö. 114/732), Eyyub es-Sehtiyânî (ö. 131/749)]¹²⁹ kıraatinin mushaf hattına aykırı olduğunu ve Müslümanların Peygamber’den (s.a) açık bir şekilde özü ortadan kaldıracak bir nakilde buldukları takdirde, İslamiyet’e mensup hiç kimsenin kendi görüşüne dayanarak bu nakle karşı çıkmasının caiz olmadığını ifade eder. O der ki; dini konularda Allah’tan olduğu konusunda içinde şüphe barındırmayan şey, hüccetin naklettiğidir.¹³⁰

Dolayısıyla Taberî, tefsirî kıraatleri sadece tefsire hizmet etmesi noktasında kullanır, yoksa onları okunması caiz birer kıraat olarak değerlendirmez.¹³¹

¹²³ Bakara 2/238.

¹²⁴ Taberî, *Câmi*, II, 1417. Ayrıca bk. Hamidullah, Muhammad (1908-2002), *Kur’an-ı Kerim Tarihi*, çev. Abdülaziz Hatip ve Mahmut Kanık, Beyan Yayınları, İstanbul 2010, s. 94-96.

¹²⁵ Taberî, *Câmi*, V, 3198.

¹²⁶ Taberî, *Câmi*, IV, 3044-45; VII, 4684-85; IX, 5581-82; XI, 6665-66; XV, 8892; Gilliot, *Exégèse*, s. 148-151; Gülle, *Kırâat*, s. 76.

¹²⁷ Mesed 111/1.

¹²⁸ Taberî, *Câmi*, XV, 8892.

¹²⁹ Hatîb, *Mu’cem*, I, 250-251.

¹³⁰ Taberî, *Câmi*, II, 908; Taberî, *Tehzibu’l-âsâr ve tafsîlu’s-sâbit ‘an Rasulillâh (s.a) mine’l-ahbâr*, thk. Muhammed Mahmûd Şâkir, Matba’atu’l-Medenî, Kahire b.t.y., II, 910.

¹³¹ Gilliot, *Exégèse*, s. 148-151.

6. Taberî Şaz Kıraatlere Cevaz Vermiş Mi?

Şaz kıraatler, sahih kıraatlerin taşıdığı üç özelliği taşımayan kıraatler olarak tanımlanmıştır.¹³² Taberî de tefsirinde şaz kıraatlerden bahsetmektedir. O, kurrânın icmâna ve Müslümanların Peygamber'den (s.a) zahir bir yolla aktarıp da özü ortadan kaldıran nakillere muhalif olan kıraatleri "şaz kıraat" olarak nitelendirmektedir.¹³³ Bu açıdan bakıldığında onun, icmâdan ayrılıp münferit kalan kıraatleri "şaz kıraat" olarak değerlendirdiğini söyleyebiliriz. Taberî'nin bu yaklaşımına rağmen bir kısım araştırmacılar onun bazı şaz kıraatlere cevaz verdiğini iddia etmektedir. Örneğin; Okçu, Taberî'nin sahih kabul ettiği veya okunuşuna cevaz verdiği şaz kıraatlerin beş tane olduğunu ileri sürer.¹³⁴ Keza Sıtkı Gülle de Taberî'nin şaz kıraatlere cevaz verdiğini iddia eder.¹³⁵ Şimdi Okçu'nun ve Gülle'nin şaz diye belirtip Taberî'nin bunlara cevaz verdiğini ifade ettikleri kıraatleri, kıraat kitapları ve *Taberî Tefsiri* eşliğinde inceleyelim:

1. بارئكم kelimesindeki hemzeyi Ebu 'Amr bir rivayete göre ihtilâs üzere, diğer bir rivayette sükûn (بارئكم) üzere okumuş; diğerleri ise hemzeyi kesre (بارئكم) üzere okumuşlardır.¹³⁷ Fakat Hamza'dan gelen bir rivayete göre o, bu hemzeyi, "hemze" ile "ya" arasında teshil üzere okumuştur.¹³⁸ Fakat Taberî, buradaki hemzenin "kesreli ya" ile بارئكم şeklindeki okunuşuna cevaz vermekle¹³⁹ sahih kıraatlerin dışında şaz bir kıraati kabul ediyor gibi görünüyor. Okçu, Taberî'nin cevaz verdiği bu okuyuşun on kıraatin haricinde olup Ebu'l-Eşheb Ca'fer b. Hayyân'a (ö. 165/782) ait olduğunu söylüyor. Dolayısıyla ona göre Taberî burada şaz bir kıraati sahih kabul etmiş oluyor.¹⁴⁰ Fakat bazı rivayetlerde bu kıraat Eşheb ile beraber

¹³² Hatîb, *Mu'cem*, XI, 15-16.

¹³³ Taberî, *Câmi'*, II, 908; IV, 2588; V, 3632; VI, 4157; VII, 4771, VIII, 7834, 7928. Şaz kıraatlerin birbirinden farklı birçok tanımı yapılmıştır. Bazen sahih fakat meşhur olmayan kıraatler; bazen yedi sahih kıraat dışındaki tüm kıraatler; bazen de on sahih kıraat dışında kalan yedi harf, zayıf ve uydurma kıraatleri kapsayacak şekilde tanımlanmıştır. Dağ'a göre, ilk dönemlerde bu kavram, yedi sahih kıraat haricindeki diğer sahih kıraatler için kullanılırken İbn Mucâhid'den sonraki dönemlerde ise anlam kaymasına uğrayarak zayıf rivayetleri de karşılayacak bir manada kullanılmaya başlamıştır. (Bk. Dağ, *Kıraat*, s. 288-304, 424. Ayrıca bu kavramla ilgili detaylar için bk. Dağ, Mehmet, "Kıraat İlminde Şaz Kavramı-Kavramın Anlamsal Dönüşümü ve Gerçek Anlamının Tespitine Dair-", *Marife*, VII/2, ss. 57-110) Dağ'ın bu noktada şaz kıraatlerle ilgili olarak incelediği literatür onu haklı çıkarıyor gibi görünmekle beraber İbn Mucâhid'den önce de Taberî gibi bazı âlimler şaz kavramını "Kur'ân'ın okunması caiz olmayan ve dolayısıyla zayıf kıraat" anlamında kullanmışlardır. Bk. Taberî, *Câmi'*, II, 908; IV, 2588; V, 3632; VI, 4157; VII, 4771, VIII, 7834, 7928.

¹³⁴ Okçu, *Kirâat*, s. 235.

¹³⁵ Gülle, *Kirâat*, s. 71.

¹³⁶ Bakara 2/54.

¹³⁷ İbn Mucâhid, *es-Seb'a*, s. 116-117; İbn Hâleveyh, *el-Hucce*, s. 30; ed-Dânî, *et-Teysîr*, s. 73; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, s. II, 212-214; el-Hatîb, *Mu'cem*, I, 100-102; Mekkî, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî (ö. 437/1045), *el-Keşf 'an vucûhi'l-kirâti's-seb'a ve 'ilelihâ ve hiccehâ*, thk. Muhyiddîn Ramadân, Matbû'atu Mecma'u'l-Luğati'l-'Arabiyye, Şam 1974, I, 86-87; Okçu, *Kirâat*, s. 235.

¹³⁸ Ahmed b. Muhammed el-Bennâ (ö. 1117/1705), *İthâfu fudelâi'l-beşer bi'l-kirâti'l-arb'ate 'aşer*, thk. Şa'bân Muhammed İsmâ'il, 'Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1987, I, 392; el-Hatîb, *Mu'cem*, I, 101.

¹³⁹ Taberî, *Câmi'*, I, 375.

¹⁴⁰ Okçu, *Kirâat*, s. 235.

Nâfi'ye de isnat edilir.¹⁴¹ Dolayısıyla Taberî bu rivayetleri de göz önünde bulundurarak bu kelimenin بَارِيكُمْ şeklinde okunmasının caiz olduğunu kabul etmiş olabilir.

Keza bu hatanın sebebi Ebu 'Ubeyd de olabilir. Zira İbn Mucâhid, Taberî'nin kıraat ile ilgili kitabını Ebu 'Ubeyd'in kıraat kitabı üzerine bina ettiğinden Taberî'deki bir hatanın kaynağı Ebu 'Ubeyd'in kıraat kitabı olduğunu ifade eder. Fakat İbn Mucâhid, bu hatanın Hamza'nın kıraati ile ilgili olduğunu ifade eder.¹⁴² Dolayısıyla Ebu 'Ubeyd'in Hamza'nın بَارِيكُمْ kelimesindeki hemzeyi, "hemze" ile "ya" arasında teshil üzere değil de direkt "ya" üzere almış olma ihtimali vardır. Keza Ahfeş de böyle bir kıraatin bilinmeyen bir kıraat olduğunu ifade eder.¹⁴³ Bir başka ihtimal de yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, sahih kıraatlerin yedi veya ona indirgenemeyeceği ve sıhhat şartlarını taşıdıkları sürece sayılarının önemli olmadığı gerçeğidir. Dolayısıyla bu kıraat Taberî'ye sahih bir yolla gelmiş olabilir.

2. Okçu, Taberî'nin, وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائِهِمْ¹⁴⁴ ayetinin, زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائِهِمْ şeklinde okunuşuna cevaz vermekle şaz bir kıraati sahih kabul ettiğini iddia eder.¹⁴⁵ Fakat tam aksine Taberî der ki: "Ben, زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائِهِمْ şeklinde kıraatin haricindeki kıraatlere cevaz vermem."¹⁴⁶

Taberî bu tercihinin sebebini şöyle açıklar: "Benim bu kıraatin haricindeki kıraatlere cevaz vermememin sebebi hüccet olan kurrânın bu kıraatte icmâ etmesi ve tüm müfessirlerin de teviline bu kıraate göre gelmesidir."¹⁴⁷ Taberî bu kıraatin haricindeki kıraatleri reddetmekle, bu ibareyi زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائِهِمْ şeklinde okuyan İbn 'Âmir'in kıraatini de reddetmiş oluyor.¹⁴⁸ Okçu'nun, Taberî'nin, زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائِهِمْ şeklinde kıraate cevaz verdiğini iddia etmesinin sebebi, Taberî'nin yukarıda verdiğimiz görüşlerini gözden kaçırması ve onun: "Eğer tüm müfessirlerin tevili böyle gelmeseydi ve sonra da herhangi bir kıraat sahibi kişi bu ibareyi, زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائِهِمْ şeklinde okusaydı, bu kıraat de caiz olurdu"¹⁴⁹ şeklindeki açıklamasıdır. Dolayısıyla Taberî, başta böyle bir kıraate cevaz veremeyeceğini ve bunun sebebini açıklamakla beraber, burada kendisini böyle bir tercihe mecbur eden müfessirlerin teviline gelmemesi ve herhangi bir kıraat sahibi kişinin bu kıraati bu şekilde okuması durumunda ne yapacağını söy-

¹⁴¹ Ebû Hâyyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelusi el-Ğırnatî (ö. 754/1353), *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut 2005, I, 333-335; el-Hatîb, *Mu'cem*, I, 101-102; Ahmed Muhtâr 'Umer ve 'Abdul'âli Sâlim Mukrem, *Mu'cemu kirâati'l-Kur'âniyye me'a mukaddimeti fi'l-kirâati ve eşheru'l-kurrâ*, el-Ezher Mecme'u Buhûsi'l-İslâmiyye, Kahire 1988, I, 57.

¹⁴² Yâkut, *Mu'cem*, XVIII, 67.

¹⁴³ Ahfeş, *Me'âni*, I, 267.

¹⁴⁴ En'âm 6/137.

¹⁴⁵ Okçu, *Kirâat*, s. 235.

¹⁴⁶ Taberî, *Câmi*, V, 3578-79. Bk. el-Hatîb, *Mu'cem*, II, 552.

¹⁴⁷ Taberî, *Câmi*, V, 3579.

¹⁴⁸ İbn Mucâhid, *es-Seb'a*, s. 205; İbn Hâleveyh, *el-Hucce*, s. 81-82; ed-Dâni, *et-Teysîr*, s. 107; İbnü'l-Cezerî, *en-Nesr*, s. II, 263; Mekki, *Muşkilu i'râbi'l-Kur'ân*, thk. Hâtim Şâlih ed-Đâmin, Dâru'l-Beşâir, Dimeşk 2003, I, 308-309; el-Hatîb, *Mu'cem*, II, 554.

¹⁴⁹ Taberî, *Câmi*, V, 3579.

luyor ki bu da zaten vaki olmamış bir ihtimaldir. Bununla beraber Taberî'nin burada müfessirlerin tevili olmasaydı cevaz vereceğini ifade ettiği kıraatin İbn 'Âmir tarafından okunduğu da rivayet edilir.¹⁵⁰ Dolayısıyla Taberî'nin böyle bir kıraate gönderme yapmasının sebebi bu rivayet de olabilir.

3. Okçu, Taberî'nin ¹⁵¹وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ kelimesinin, نَزَّلَ ve نَزَّلَ şeklindeki sahih kıraatlerinin yanında نَزَّلَ şeklinde tahfif ile okunan kıraate de cevaz verdiğini dile getirir. Okçu, böyle bir kıraatin ne on ne de on dört kıraat içerisinde yer aldığını ve fakat bunu, 'Atiyye el-'Avfi (ö. 111/729), Humeysdu'l-A'rac (ö. 130/748) ve Ebu Hayve'nin (ö. 203/819) bu şekilde okuduklarını ifade etmiştir.¹⁵² Fakat Taberî'nin söyledikleri dikkatle incelendiğinde onun bu kıraati reddettiği açık bir şekilde anlaşılır. Zira Taberî bu üç kıraati verdikten sonra kendi tercihini belirtme aşamasına geçip bu noktada şunları ifade eder: "Bu üç kıraatin de bu ibarenin ifade edeceği mana açısından uzak olan bir yönleri yoktur. Fakat ben burada نَزَّلَ şeklinde gelen kıraati tercih ederim. Zira bu ayet ve öncesindeki ayetlerin ibareleri arasında bir takdim tehir söz konusudur. Bundan dolayı bize göre burada en doğru olan kıraat, نَزَّلَ şeklindeki kıraattir."¹⁵³ Dolayısıyla Taberî'nin burada نَزَّلَ şeklindeki kıraate cevaz vermesi kıraat açısından değil, sadece Arapça açısından ve ayetin manasına uygun olup olmaması bakımındandır.

4. Okçu, Taberî'nin ¹⁵⁴قَالُوا تَقَاسَمُوا بِاللَّهِ لَنُبَيِّتَنَّهُ kelimesinin umum Medine, Basra ve bazı Küfeliler tarafından "nün" ile نُبَيِّتَنَّهُ şeklinde; Küfelilerin geriye kalanlarının bunu hitap "tası" ile نُبَيِّتَنَّهُ şeklinde; bazı Mekkelilerin de "ya" harfi ile نُبَيِّتَنَّهُ şeklinde okuduklarını ifade edip bu son okuyuşu da tecviz ettiğini dile getirir. O, bu son kıraatin ne yedi ne de on sahih kıraatte mevcut olduğunu ifade eder.¹⁵⁵ Fakat kanaatimizce Okçu, burada gözden kaçırdığı bir noktadan dolayı böyle bir sonuca varmıştır. Bu nokta ise Taberî'nin نُبَيِّتَنَّهُ kelimesinin kıraatini تَقَاسَمُوا kelimesinin i'rabıyla beraber ele alışıdır. Dolayısıyla Taberî burada, نُبَيِّتَنَّهُ kelimesinin hem kıraat hem de Arap dili açısından mümkün olan vecihlerini inceler. Bu iki şeyi iç içe yaptığı için yüzeysel bakıldığında Arap dili açısından cevaz verdiği şeye kıraat açısından da cevaz vermiş gibi görünüyor. Taberî, تَقَاسَمُوا kelimesinde biri haber üzere *nasb*, diğeri de emir üzere *cez*m olmak üzere iki i'rabın olduğunu ifade eder. Taberî, تَقَاسَمُوا kelimesi *nasb* üzere kabul edildiği takdirde fasih kıraatin نُبَيِّتَنَّهُ şeklinde olan kıraat olduğunu ifade eder. Ona göre, Araplar, أَبَاكَ veya لَنَكْرَمَنَّ أَبَاكَ

¹⁵⁰ Mekkî, *Muşkil*, s. 309; el-Hatîb, *Mu'cem*, II, 553-554.

¹⁵¹ Nisâ' 4/140.

¹⁵² Okçu, *Kırâat*, s. 235. Bk. el-Hatîb, *Mu'cem*, II, 176.

¹⁵³ Taberî, *Câmi*', IV, 2747.

¹⁵⁴ Neml 27/49.

¹⁵⁵ Okçu, *Kırâat*, s. 235-236.

وليكرمين dedikleri gibi, تَقَاسَمُوا kelimesi *nasb* üzere kabul edildiği i'raba göre, لَنِيْتَنَه kelimesinin “ya” ile okunması da mümkündür. Taberî, تَقَاسَمُوا kelimesi emir şeklinde *cezm* üzere kabul edildiği takdirde, لَنِيْتَنَه kelimesinin hem كَرِهِيْتَنَه hem de كَرِهِيْتَنَه şeklinde okunabileceğini, zira her ne kadar bu kelimeyi söyleyen şahıs, emri verenin kendisi ise de kendisi de kase edenlerin içinde yer aldığı için bu okuyuşun da mümkün olduğunu beyan eder.¹⁵⁶ Taberî bu tahlilleri yaptıktan sonra kıraat tercihine geçerek der ki: “Burada benim en çok hoşuma giden kıraat ‘nün’ ile olan kıraattir. Zira her ne kadar *nasb* ve *cezm* ile ilgili olarak yaptığım açıklamalardan dolayı bunların hepsi sahih olsa da en fasih olan kıraat, ‘nün’ ile olandır. Bana göre en çirkin okuyuş ise ‘ya’ ile olan okuyuştur. Çünkü bu şekilde çok az kişi okumuştur.”¹⁵⁷ Dolayısıyla kanaatimizce Taberî’nin “ya” ile olan okuyuşu sahih görmesi Arap dili açısından dandır. Zira o, “hepsi sahihtir” derken, “nasb ve *cezm* ile ilgili olarak yaptığım açıklamalardan dolayı bunların hepsi sahihtir” der. Nasb ve *cezm* ile ilgili açıklamaları ise bu ibarenin i'rabıyla ilgilidir. Yoksa Taberî, yukarıda da görüldüğü gibi, “ya” ile olan kıraatin, en çirkin kıraat olduğunu ifade edip kendisi bunu tercih etmediğini dile getirir.

5. Okçu der ki: “Taberî, وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ¹⁵⁸ ibaresindeki قُتِلُوا kelimesini teşdid ile قُتِلُوا şeklinde okuyan Hasan Basrî ve malum olarak قُتِلُوا şeklinde okuyan ‘Âsım el-Cahderî’nin kıraatlerini, قُتِلُوا şeklinde okuyan Ebu ‘Amr ve Hafs’ın kıraatlerine denk sayarak: ‘Bunların da tevcihte anlaşılabilir yönleri vardır’ demiştir. Dolayısıyla Taberî’nin bu kıraatlere cevaz verdiği anlaşılmaktadır.”¹⁵⁹ Fakat Okçu, bu görüşünde yanılmaktadır. Zira Taberî’ye göre Kur’ân’ı, meşhur kıraatin haricindeki kıraatlerle okumak caiz değildir.¹⁶⁰ Dolayısıyla o, Hasan Basrî ve ‘Âsım el-Cahderî gibi şaz kıraatleri genel itibarıyla Kur’ân ibarelerinin tevili noktasında ele alır.¹⁶¹ Buna binaen Taberî buradaki şaz kıraatleri bu anlayışı çerçevesinde ele almış, bu ibarenin tevilde bu şaz kıraatlerin her birini ayrı ayrı incelemiş ve bu ibare, bu kıraatlere göre okunduğu takdirde ne gibi tevillerin ortaya çıkacağını belirtmeye çalışmıştır. Taberî bu açıklamaları yapıp daha sonra kıraat tercihine geçtiğinde ise şunu ifade eder: “Her ne kadar ifade ettiğimiz bu kıraatlerin hepsinin anlaşılabilir bir vechi varsa da hüccet mesabesindeki kurrânın ittifakından dolayı en doğru kıraat قَاتِلُوا şeklinde gelen kıraattir.”¹⁶² Binaenaleyh Okçu’yu yanıltan Taberî’nin buradaki: “Hepsinin anlaşılabilir bir vechi vardır” ibaresidir. Fakat Taberî bunu bir kıraat vechi olarak değil, hemen yukarıda beyan ettiği gibi, tevil vechi olarak ele alır.

¹⁵⁶ Taberî, *Câmi*, XI, 6665-66.

¹⁵⁷ Taberî, *Câmi*, XI, 6666.

¹⁵⁸ Muhammed 47/4.

¹⁵⁹ Okçu, *Kırâat*, s. 236.

¹⁶⁰ Taberî, *Câmi*, V, 3692.

¹⁶¹ Taberî, *Câmi*, XI, 6665-66; XV, 8892; Gilliot, *Exégèse*, s. 148-151.

¹⁶² Taberî, *Câmi*, XIII, 7827. Bu kıraat, Ebu Ca’fer, Halef, Ebu Bekir rivayetiyle ‘Âsım, Nâfi’, İbn Keşîr, İbn ‘Âmir, Hâzım ve Kisâ’î’ye aittir. Bk. el-Hatîb, *Mu’cem*, IX, 5-6. Ayrıca Ebu ‘Ubeyd’in de tercihidir. Bk. el-Hatîb, *Mu’cem*, IX, 5-6; Sellûm, *Ebu ‘Ubeyd*, s. 309.

6. Gülle, Taberî'nin, *يَا لَيْتَنَا نُرُدُّ وَلَا نُكْذِبُ بِآيَاتِ رَبِّنَا* ¹⁶³ ibaresinin, *وَلَا نُكْذِبُ* lafzının, *فَلَا نُكْذِبُ* şeklinde, “vav” ile değil de “fe” ile olan kıraatini tercih ettiğini iddia eder. Gülle'nin de ifade ettiği gibi bu lafzı, on kıraatten hiç biri “fe” ile okumamıştır.¹⁶⁴ Fakat Gülle, Taberî'nin burada Arap dili açısından yaptığı i'râb ile ilgili açıklamalarını, onun kıraat tercihleriyle karıştırmıştır. Taberî, bu lafzın “fe” ile okunduğuna dair İbn Mes'ûd'dan bir rivayet aktarıldığını ve bunun da Arapça i'râb açısından sahih bir manası olduğunu ifade eder. Taberî burada der ki: “Benim kıraat olarak cevaz vereceğim tek okuyuş; *يَا لَيْتَنَا نُرُدُّ وَلَا نُكْذِبُ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ* şeklinde okuyuştur.” Dolayısıyla Taberî buradaki *فَلَا نُكْذِبُ* şeklindeki şaz kıraate Arap dili açısından değinmekle beraber, bu kıraati hem genel bir yorumla reddeder hem de kıraat olarak üzerinde pek durmaz.¹⁶⁵

Binaenaleyh, yukarıdaki örneklerin ilki (*بَارِيكُمْ* ¹⁶⁶kelimesinin *بَارِيكُمْ* şeklindeki okunuşu) hariç geriye kalanların hepsinde Okçu ve Gülle, Taberî'nin Arap dili tevill ve tevcihlerini kıraat olarak anlayıp, buna bağlı olarak Taberî'nin şaz kıraatleri sahih kabul ettiği sonucuna ulaşmışlardır. Fakat yukarıda da beyan ettiğimiz gibi buradaki beş örneği de Taberî, kıraat açısından değil, Arap dili açısından sahih ve caiz görmüştür. Zira Taberî, anlama zenginlik katması bakımından birçok şaz kıraati de inceler.¹⁶⁷ İlk örnekte ise muhtemelen Taberî'ye gelen kaynakta bir problem vardır. Zira bu şaz kıraati bazı kaynaklar Nâfi'ye dayandırır.¹⁶⁸

Hasan b. Ali b. Ali el-Ehvâzî (ö. 446/1055), Taberî'nin kıraat kitabı için şunları ifade eder: “Taberî, kıraatle ilgili on sekiz ciltlik büyük bir kitap yazıp, bu kitabında hem meşhur hem de şaz tüm kıraatleri zikretmiştir. O bu eserinde, bu kıraatlerin meşhur olanlarının dışına çıkmayacak şekilde bir kıraat tercihinde bulunmuştur.”¹⁶⁹ Keza, Taberî tüm tefsiri boyunca buradaki tek örnek haricinde herhangi bir şaz kıraati sahih kabul etmediği halde, hem kıraat kitabında hem de tefsirinde, kendisinin de defalarca açıkladığı kıraat kaidelerine¹⁷⁰ sadece tek bir örnekte muhalefet edip şaz bir kıraati sahih kabul etmesi pek de makul görünmüyor. Ayrıca Taberî, tefsirinde kıraatle ilgili detayları kıraat üzerine yazdığı esere havale eder.¹⁷¹ Bundan da onun kıraatle ilgili kitabını tefsirinden önce yazdığı ve tefsirindeki kıraatle ilgili bilgileri buradan özetlediği anlaşılıyor. Binaenaleyh kıraatle ilgili kitabında meşhur kıraatlerin haricine çıkmadığına göre tefsirinde de çıkmamış olması evleviyetle muhtemeldir.

¹⁶³ En'âm 6/27.

¹⁶⁴ Hatîb, *Mu'cem*, II, 410-412; Gülle, *Kıraat*, s. 71.

¹⁶⁵ Taberî, *Câmi*, V, 3367-3370.

¹⁶⁶ Bakara 2/54.

¹⁶⁷ Albayrak, *Kıraatlar*, s. 98-99; Laatik, *L'Exégèse de Tabari*, s. 110.

¹⁶⁸ Ebû Hâyyân, *el-Bahru'l-muhît*, I, 333-335; el-Hatîb, *Mu'cem*, I, 101-102; Mukrem, *Mu'cem*, I, 57.

¹⁶⁹ Yâkut, *Mu'cemu'l-udebâ*, XVIII, 45.

¹⁷⁰ Bk. Taberî, *Câmi*, V, 3692; VII, 4403; XII, 7181, 7752.

¹⁷¹ Taberî, *Câmi*, I, 90.

Sonuç

Taberî, kıraatleri incelerken sadece nakilde bulunmamış, aksine özellikle kendisinden önce bazı kıraatleri tenkit eden Halîl b. Ahmed, Ahfeş, Kisâî, Sibeveyh, Ferrâ, Asmâ'î, Ebu 'Ubeyd, Ebu Hâtim es-Sicistânî, İbn Kuteybe ve Muberrid gibilerinin metodunu takip edip kendisinden sonra sahih kabul edilen bazı kıraatleri eleştirmiştir. Fakat şunu unutmamak gerekir ki, Taberî döneminde yedi veya on sahih kıraatin otoritesi henüz yerleşmediği için o ve ondan önceki birçok âlim, kıraatleri kendi kriterleri çerçevesinde değerlendirmiş ve duruma göre bunlardan bazılarını rahatlıkla reddedebilmiştir. Taberî ve ondan önceki âlimlerin bu tutumundan şunu anlıyoruz; hicri dördüncü asra kadar en çok dikkat edilen şey Arap dili ve Osman Hattı'dır. Bundan dolayı bu âlimler Osman Hattı'nın çerçevesini (takdirler hariç) aşmamak kaydıyla bazı kıraatleri tercih etmiş, bazılarını eleştirmiş ve diğer bazılarını da reddetmiştir. O halde anakronik yanlışlara girmemek için yedi ve on sahih kıraatin yerleşmesinden önce yapılan kıraat çalışma ve değerlendirmelerini kendi dönemleri çerçevesinde ele almak ve konumlandırmak gerekir. Zira bazı kıraatlerin sıhhat durumları kişiden kişiye ve dönemden döneme değişiklik arz etmiştir. Yedi sahih kıraate eklenen üç kıraatin [Ebu Ca'fer (ö. 130/748), Ya'kûb (ö. 205/821), Halef (ö. 229/844)] ancak dördüncü asrın sonlarına doğru Ebu Bekr el-İsfehânî en-Nisâbûr'i (ö. 381/992) tarafından tespit edilip dokuzuncu asırda İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1430) çabalarıyla ümmet tarafından hüsn-i kabul görmesi buna delildir. Okçu ve Gülle'nin Taberî'nin şaz kıraatlere cevaz verdiği iddiaları ise onun i'râb değerlendirmelerini kıraat tercihleriyle karıştırmalarından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Taberî, kendi döneminin kıraat literatürünü çok iyi bir şekilde kullanmış ve kıraat değerlendirme ve tercihlerinde başta dil unsurunu göz önünde bulundurmakla beraber kıraatlerin sahih ve mushaf hatlarına uygun olmalarını da zorunlu görmüştür.

Kaynakça

- 'Abdulfettâh el-Kâfî (1907-1982), *el-Budûru'z-zâhire fi kirââtî'l-'aşri'l-mutevâtire min tariki's-Sâtbiyyeti ve'd-Durri*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut b.t.y.
- Ahmed b. Muhammed el-Bennâ (ö. 1117/1705), *İthâfu fuğelâi'l-beşer bi'l-kirââtî'l-erb'ate 'aşer*, thk. Şa'bân Muhammed İsmâ'îl, 'Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1987.
- Ahmed Muhtâr 'Umer ve 'Abdul'âli Sâlim Mukrem, *Mu'cemu kirââtî'l-Kur'âniyye me'a mukaddimeti fi'l-kirââtî ve eşheru'l-kurrâ*, el-Ezher Mecma'u Buhûsi'l-İslâmiyye, Kahire 1988.
- Akyüzöğlü, Hüseyin, *Taberî Tefsiri'nde Garîbu'l-Kur'an*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2004.
- Albayrak, Halis, Taberî'nin Kıraatları Değerlendirme ve Tercih Yöntemi, *AÜİFD*, XLII (2001), ss. 97-130.
- Burton, John, *The Collection of the Qur'ân*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- Carra De Vaux, *Les Penseurs De L'Islam*, Paul Geuthner, Paris, 1921.
- Çetin, Abdurrahman, *Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*, Ensar, İstanbul 2013.
- Dağ, Mehmet, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, İSAM Yayınları, İstanbul 2011.
- Dânî, Ebû 'Amr Osman b. Sa'îd (ö. 444/1053), *et-Teysîr fi kirââtî's-seb'a*, Müessesetu'r-Rayân, Beyrut 2009.
- , *el-Muhkem fi nakti'l-mesâhif*, thk. 'İzzet Hasan, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1997.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelûsî el-Ğırnatî (ö. 754/1353), *el-Bahrû'l-muhît fi't-tefsîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2005.
- Ebû 'Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), *Feğâilu'l-Kur'ân*, thk. Adnân el-'Alî, Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut 2009.
- Gilliot, Claude, *Exégèse, Langue et Théologie en Islam: L'Exégèse Coranique de Tabarî*, Vrin, Paris 1990.

- Gülle, Sitka, *Taberî'nin Tefsîri'ndeki Kıraat Değerlendirmeleri*, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 9 (2004), ss. 65-85.
- Hanay, Necattin, Allâme Muhammed İbn Cerîr et-Taberî'ye Dair Bir Bibliyografya Denemesi, *RTEÜİFD*, 3 (2013), ss. 227-250.
- Hatîb, 'Abdullatîf, *Mu'cemu'l-kirâât*, Dâru Sa'diddîn, Dimeşk 2002.
- Hâtim Celâl et-Temîmî, *er-Resmu'l-'Usmânî min hilâli tefsîri't-Taberî: 'Arđun ve nakdun*, Mecelletu'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 8 (2013), ss. 77-122.
- İbn Hâleveyh, Ebû 'Abdillâh el-Huseyin b. Ahmed (ö. 370/981), *el-Hucce fi kirââti's-seb'a*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2007.
- İbn Mucâhid (ö. 324/936), *Kitâbu's-seb'a fî'l-kirâât*, thk. Cemâluddîn Muhammed Şeref, Dâru's-Sahâbe li't-Turâs, Tantâ 2007.
- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed ed-Dimeşkî (ö. 833/1430), *en-Neşr fî'l-kirââti'l-aşr*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2011.
- , *Çâyetu'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2006.
- Laatik, Bouazza, *L'éxégèse de Tabari et d'al-Qurtubi*, Edilivre Éditions Aparis, 2011.
- Mâlikî, Muhammed, *Dirâsetu't-Taberî li'l-ma'nâ min hilâli tefsîrihi: Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, el-Memleketu'l-Mağribiyye, Vizâratu'l-Evkâfi ve's-Suûni'l-İslâmiyye, Mağrib 1996.
- Mekkî, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî (ö. 437/1045), *el-İbâne 'an me'âni'l-kirâât*, thk. 'Abdulfetâh İsmâ'îl Şiblî, Dâru'n-Nahdati Mısır, Mısır 1960.
- , *el-Kesf 'an vucûhi'l-kirââti's-seb'a ve 'ilelihâ ve hiccehâ*, thk. Muhyiddîn Ramağân, Matbû'atu Mecma'u'l-Luğati'l-'Arabiyye, Şam 1974.
- , *Muškîlu i'râbi'l-Kur'ân*, thk. Hâtim Sâlih ed-Đâmin, Dâru'l-Beşâir, Dimeşk 2003.
- Muhammed ez-Zuhaylî, *el-İmâm et-Taberî*, Dâru'l-Kalem, Şam 1999.
- Nebîl b. Muhammed İbrâhîm Âlu İsmâ'îl, *'İlmu'l-kirâât: Neş'etehu, etvârahu, eserhu fî'l-ilmî's-şer'iyye*, Mektebetu't-Tevbe, Riyad 2000.
- Nöldeke, Theodor (1836-1930), *Geschichte des Qorâns*, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1919.
- Okçu, Abdulmecit, *Kıraat Açısından Taberî ve Tefsîri*, Araştırma Yayınları, Ankara 2009.
- Polat, Fethi Ahmet, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Gâlib [et-Taberî], *SÜİFD*, 30 (2010), ss. 261-291.
- Sarsûr, Husâm b. Hasan, *Âyâtü's-sifât ve menhecu İbn Cerîr et-Taberî fi tefsîri me'ânihâ mukâranen bi-ârâi ğayrihi mine'l-'ulemâ*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.
- Sehâvî, 'Alî b. Muhammed (ö. 643/1246), *Cemâlu'l-kurrâ ve kemâlu'l-ikrâ*, thk. 'Alî Huseyin el-Bevvâb, Mektebetu't-Turâs, Kahire 1987.
- Sellûm, Ahmed b. Fâris, *Cuhûdu'l-İmâm Ebî 'Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm fi 'ulûmi'l-Kur'ân ve tahkîku ihtiyârihi fî'l-kirâ'a*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2006.
- Subhî es-Sâlih, *'Ulûmu'l-hadîs ve mustalahuhû 'arđun ve dirâse*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1984.
- Suyûtî, Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr(ö. 911/1505), *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2005.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Ğâlib (ö. 310/923), *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Halîl el-Meys, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2005.
- , *Tehzîbu'l-âsâr ve tafsîlu's-sâbit 'an Rasulillâh (s.a) mine'l-ahbâr*, thk. Muhammed Mahmûd Şâkir, Matba'atu'l-Medenî, Kahire b.t.y.
- , *Tehzîbu'l-âsâr ve tafsîlu's-sâbit 'an Rasulillâh (s.a) mine'l-ahbâr: Cuz'u'l-mefkûd*, thk. 'Alî Rıdâ b. 'Abdillâh b. 'Alî Rıdâ, Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, Beyrut 1995.
- Tahân, İsmâ'îl Ahmed, *"Zahiratu nakdi'l-kirâât ve menhecu't-Taberî fihâ"*, *el-İmâm et-Taberî: Fakîhen ve muerrihen ve mufessiren ve 'âlimen bi'l-kirâât*, (ss. 349-397), Dâru't-Takrîb, Beyrut 2001.
- Yâkût, İbn 'Abdillâh el-Hamevî (ö. 622/1225), *Mu'cemu'l-udebâ*, Dâru'l-İhyâi't-Turasi'l-'Arabî, Beyrut b.t.y.
- Zerkânî, Muhammed 'Abdul'azîm (ö. 1367/1948), *Menâhilu'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2006.

Buhârî'nin İlmî Şahsiyeti ve Cerh-Ta'dîl İlmindeki Yeri*

Mustafa Taş

Arş. Gör. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Hadis Ana bilim dalı Araştırma Görevlisi
m_tas23@hotmail.com

Öz

Hicrî üçüncü asırda yaşayıp *el-Câmi'u's-Sahîh* adlı eseriyle hadis tarihine ismini yazdıran İmâm Buhârî, diğer taraftan da *et-Târîhu'l-Kebîr*, *et-Târîhu'l-Evsat* ve *ed-Duafâu's-Sagîr* adlı eserleriyle de *ricâl* ve *cerh-ta'dîl* ilminde önemli bir yer edinmiştir. Buhârî *ricâl* değerlendirmeleriyle *cerh-ta'dîl* ilminde otorite kabul edilmiş, daha sonra bu alanda eser kaleme alan münekkitler ondan nakilde bulunmuşlardır. Bu çalışma Buhârî'nin ilmî şahsiyeti ve Buhârî dönemine kadar *cerh-ta'dîl* ilminin doğuşu ve gelişimi ile onun söz konusu ilimdeki yerini ele almaktadır.

Anahtar kelimeler: Buhârî, Cerh-Ta'dîl, Ricâl, et-Târîhu'l-Kebîr

The Scientific Characteristics of Bukhari and His Status in the al-Jarh al-Ta'dil

Bukhari, who lived in the 3rd century A.H. and was an important scholar in hadithology with his work *al-Jami al-sahih*, has a significant status for the identification and verification method of the hadiths and hadiths narrators with his such books as *al-Tarikh al-Kabir* and *al-Dhuafa al-Saghir*. As Bukhari was regarded as an authority in the identification and verification of hadiths, he has been shown as a reference by the Islamic critics since then. This study is about the scientific characteristics of Bukhari, and the verification method of hadiths before and after him.

Keywords: Bukhari, al-Jarh al-Ta'dil, Rijal, al-Tarikh al-Kabir

Atf

Mustafa Taş, Buhârî'nin İlmî Şahsiyeti ve Cerh-Ta'dîl İlmindeki Yeri, *Marife*, Yaz 2016, 16/1, ss. 87-109

* Bu makale hazırlanmış olduğumuz *Buhârî'nin Cerh-Ta'dîl Metodu* isimli doktora tezimizin bir bölümünün yeniden gözden geçirilip düzenlenmesiyle oluşturulmuştur.

a. İlmî Şahsiyeti

Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhim el-Buhârî, 13 Şevval 194 (19 Temmuz 810) tarihinde Cuma günü Buhara'da dünyaya geldi.¹ Künyesi Ebû Abdillâh, nisbesi el-Buhârî ve el-Cu'fî'dir.² Buhara yakınlarında bir çiftçi olan Buhârî'nin dedesinin dedesi Berdizbeh,³ İslam ordularının bu bölgeyi fethi esnasında esir alınmıştır.⁴ Dedesi İbrâhim hakkında fazla bir malumat bulunmamaktadır.⁵ Babası İsmâîl'in ise bir hac ziyareti sonrası Medine'de bir süre kalarak İmâm Mâlik'le görüşüp ondan hadis alması, ayrıca Hammâd b. Zeyd (ö. 179/795) ve Abdullah b. Mübârek'ten de rivayetlerinin bulunması onun hadis ilmiyle ilgilendiğini göstermektedir.⁶

Buhârî henüz çocukken babasının vefat ettiği ve hadise dair bazı kitaplarının oğluna intikal ettiği nakledilmiştir. Babasından kendisine kalan kitaplardan biri olan Süfyân es-Sevrî'nin *el-Câmi*'ini Ebû Hafs Ahmed b. Hafs'tan (ö. 216/831) dinlemiştir.⁷

Buhârî'nin küçük yaşta hadis ezberlemeye başlamasıyla ilgili olarak kâtibi Muhammed b. Ebû Hâtim, onun şu sözlerini aktarmıştır: "Ben henüz okuma yazma öğrendiğim sırada, bana hadis ezberlemem ilham edildi." Ben kendisine, "O zaman

¹ Hatîb, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ev Medinetu's-Selâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-garbi'l-İslâmî, Beyrut, 2001/1422, II, 324; Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vd., Müessesetu'r-risâle, Beyrut, 1983/1403, XII, 392; Şu'ayb el-Arnaût, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm*, thk. Ömer Abdusselam Tedmurî, Dâru'l-kütübî'l-Arabî, Beyrut, 1990/1410, XIX, 239.

² el-Cu'fî nisbesi büyük dedesi Berdizbeh'le ilgilidir. Berdizbeh Mecusî idi. O devirlerin âdeti olarak bir kimse birisinin aracılığı ile müslüman olduğu takdirde ona nispet edilerek anılmıştır. Buhârî'nin büyük dedesi Muğîre de zamanın Buhara valisi el-Yemânu'l-Cu'fî vasıtasıyla müslüman olduğundan, aracılığıyla müslüman olduğu şahsa nispet edilerek ona da el-Cu'fî denilmiştir. bk. İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Hedyu's-Sâri Mukaddimetu Fethi'l-Bâri Şerhu Sahihî'l-Buhârî*, Dâru'l-feyhâ, Dımeşk, 2000/1421, s. 669; İbn Hacer, *Tağlîku't-Ta'lik alâ Sahihî'l-Buhârî*, thk. Saîd Abdurrahman, el-Mektebû'l-İslâmî, Amman, 1985/1405, V, 384; A'zamî, M. Mustafa, "Buhârî", *DİA*, İstanbul 1992, VI, 369; Kâsimî, Muhammed Cemaleddin ed-Dımeşkî, *Hayatu'l-Buhârî*, thk. Mahmud Arnavut, Dâru'n-nefâis, Beyrut, 1992, s. 13.

³ Buhara'da köylülerin dilinde Berdizbeh çiftçi manasına gelmektedir. bk. Hatîb, *Târîh*, II, 330; İbn Mâkûlâ Ebû Nasr Alî b. Hibetillâh b. Alî el-İclî, *el-İkmâl fî Refi'l-İrtiyâb 'ani'l-Mü'telif ve'l-Muhtelif fi'l-Esmâ' ve'l-Künâ ve'l-Ensâb*, Dâru'l-kitâbî'l-İslâmî, Kahire, ts., I, 259; Zehebî, *Siyer*, XII, 391; İbn Hacer, *Tağlîk*, V, 384.

⁴ Zehebî, *Siyer*, XII, 391; Dihlevî, Şah Velîyyullah, *Bustânu'l-Muhaddisîn*, trc. Ali Osman Koçkuzu, DİB. Yayınları, Ankara, 1986, s. 184; Hamidullah, Muhammed, *Muhtasar Hadis Tarihi*, çev. Kemal Kuşçu, Beyan Yayınları, İstanbul, 2007, s. 179.

⁵ İbn Hacer, *Hedyu's-Sâri*, s. 669; Kâsimî, *Hayâtü'l-Buhârî*, s. 13; A'zamî, "Buhârî", VI, 368.

⁶ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhim el-Cu'fî, *Kitâbu't-Târîhi'l-Kebîr*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, ts., I, 323; Zehebî, *Târîh*, XIX, 239; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhim el-Cu'fî, *Cüz'un fîhi Tercemetu'l-Buhârî*, thk. İbrâhim b. Mansur el-Haşîmî, Müessesetu'r-reyyân, Beyrut, 2002, s. 29; Sübkî, Tacuddin Ebî Nasr Abdülvehhâb Ali b. Abdilkâfi, *Tabakâtu's-Şafi'iyeti'l-Kübrâ*, thk. Abdulfettah Muhammed, Mahmud Muhammed et-Tanâhî, Dâru ihyâi'l-kütübî'l-Arabî, 1413/1992, II, 213.

⁷ Hatîb, *Târîh*, II, 330; İbn Hacer, *Tağlîk*, V, 387; Hüseyînî, Abdilmecîd, *el-İmâmu'l-Buhârî Muhaddisen ve Fakihen*, Mısır el-Arabiyye, Kahire, ts., s. 27.

kaç yaşındaydın?" diye sordum. O da, "On yaşında veya daha da küçüktüm." diye cevap verdi.⁸

Buhârî, Buhara'da 204/819 yılında Muhammed b. Selâm el-Bikendî (ö. 225/839), Abdullah b. Muhammed el-Müsnedî'den (ö. 229/843) hadis olarak başladığı ilim yolculuğunu 210/825 yılına kadar sürdürmüş,⁹ on bir yaşına geldiğinde muhaddis Dâhilî'nin (ö. 242/856) meclislerine devam etmiş, keskin zekâsı ve kuvvetli hâfızası ile herkesin takdir ve hayranlığını kazanmıştır.¹⁰

Buhârî'nin on altı yaşında (210/825) Abdullah b. Mübârek ve Vekî'nin kitaplarını ezberlediği, ayrıca re'y fikhını da öğrendiği nakledilmiştir. Yine onun çocuk sayılabilecek yaşlardan itibaren fukahâ ile tartıştığı ve bazı konularda onlardan farklı düşündüğü de rivayet edilmiştir.¹¹ Buhârî, hadis rivayet etmeye başlamasıyla ilgili olarak nasıl bir yol takip ettiğini, "Sahîh rivayetleri sakimlerinden ayırır hale gelmeden, re'y ehlinin kitaplarını incelemeyen, hadis rivayeti için ders vermeye başlamadım."¹² sözleriyle dile getirmiştir.

Buhârî 210/825 yılında annesi ve ağabeyi ile beraber hacca gitmiştir.¹³ Bir süre sonra kardeşi ve annesi memleketlerine geri dönmüş ancak Buhârî ilim talebi için Mekke'de kalmıştır.¹⁴ O burada Mekke'nin ünlü hocalarından, Ezrakî (ö. 212/827) ile İsmâîl b. Sâlim'in (ö. ?) derslerine katılmıştır. Daha sonra bu maksatla devrin önemli ilim merkezlerini dolaşmaya başlamıştır. Buhârî bu seyahatleri hakkında şunları söylemiştir:

Basra'da beş yıl kaldım. Bu arada yanımdaki hadisleri tasnif ediyor, hangi bilginin nereye konması gerektiği üzerinde düşünüyordum. Bu esnada her sene hacca gidiyor, tekrar Basra'ya dönüyordum. İkişer defa Suri-

⁸ Hatîb, *Târîh*, II, 324; Zehebî, *Siyer*, XII, 393; Sübkî, *Tabakât*, II, 216; İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 669; Siddîkî, M. Zübeyr, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, İrfan Yayınevi, İstanbul, 1966, s.157-158.

⁹ Sandıkcı, S. Kemal, *İlk Üç Asırda İslâm Coğrafyasında HADİS*, DİB, Ankara, 1991, s. 447-448. İslâm öncesi dönemden itibaren Buhara'da eğitim-öğretim faaliyetleri hakkında net bir bilgi bulunmamakla birlikte dinî kurumlar aracılığıyla da olsa yapıldığı ifade edilmiştir. İslâmî dönemde ise, bu faaliyet küttab, ev ve mescidlerde yürütülmüş ve buralarda verilen dersler daha ziyade dinî ağırlıklı olmuştur. Ayrıca İslâmın öğrenilmesi yolunda önemli adımlar atmış bulunan Buharalı âlimler, onun anlaşılması noktasında ortaya çıkan tartışmalarda da etkin rol oynamış ve Buhara kelâmî tartışmalara merkezlik etmiştir. Buhara, ashâb-ı hadis ve ashâb-ı rey gibi çeşitli grupların; imanın tanımı, Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı gibi hususlarda yaptığı tartışmalara sahne olmuş ve bu konularda birçok eser kaleme alınmıştır. Bu konuda bk. Kurt, Hasan, *Orta Asya'nın İslâmlaşma Süreci (Buhârâ Örneği)*, Fecr Yayınevi, Ankara, 1998, s. 350. krş. Buhârî, *et-Târîhu'l-Evsat*, thk. Muhammed b. İbrahim el-Lehidân, Riyad: Dâru's-samiği, 1998/1418, I, 11. (muhakkikin mukaddimesi)

¹⁰ Hatîb, *Târîh*, II, 334; Zehebî, *Târîh*, XIX, 239, 244; Sübkî, *Tabakât*, II, 217.

¹¹ Hatîb, *Târîh*, II, 325; Zehebî, *Târîh*, XIX, 239, 243; Zehebî, *Siyer*, XII, 393, 401; Sübkî, *Tabakât*, II, 216; İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 669; İbn Hacer, *Tağlîk*, V, 387.

¹² Zehebî, *Siyer*, XII, 416; İbn Hacer, *Tağlîk*, V, 419; İbn Ubeyd, Muhammed b. Abdilkerim, *Tahrîcu'l-Ehâdîsil-Merfû'ati'l-Müsnedeti fi Kitâbi't-Târîhi'l-Kebîr li'l-İmâmi'l-Buhârî*, Ümmü'l Kura, ed-Da'va ve usulî'd-din 1991/1412, I, 34.

¹³ Hatîb, *Târîh*, II, 325; Zehebî, *Siyer*, XII, 393; Zehebî, *Târîh*, XIX, 243.

¹⁴ Zehebî, *Terceme*, s. 31; İbn Hacer, *Hedyu's-sârî*, s. 669.

ye'ye, Mısır'a ve Cezîre'ye, birkaç defa da Basra'ya gittim. Kûfe ve Bağdat'ı ise hadis âlimleri ile birlikte sayılamayacak kadar çok ziyaret ettim.¹⁵

Buhârî ayrıca Vâsıt, Buhara, Merv, Herat, Belh, Nişâbur, Kaysariyya, Askalân, Hims ve Horasan gibi yerlere de ilmî yolculuklar yapmıştır.¹⁶ Buhârî'nin söz konusu edilen bu seyahatleri esnasında çok sıkıntı çektiği de nakledilmiştir.¹⁷ Onun Mısır'dan Maveraünnehir'e kadar geniş bir coğrafyada ilim talep etmek için seyahat ettiği görülmektedir. Onun ilmî ve fikrî birikimini elde etmesinde hocalarının, döneminin önemli ilim merkezlerine yaptığı seyahatlerin ve buralarda katıldığı ilmî meclislerin önemli bir katkısının olduğu söylenebilir. Buhârî bu muhaddisler sayesinde râvileri değerlendirirken kullanacağı birçok veriyi de toplamıştır.

Buhârî'nin uzun seyahatleri sonunda derlediği hadislerle geniş bir kütüphaneye meydana getirdiği ve bu yolculukları esnasında kitaplarını imkân nispetinde yanında taşıdığı nakledilmiştir. Hizmetçisinin, onun odasında adım atacak yer bulunmadığından şikâyet etmesi, bir gece uyumayıp o güne kadar yazdığı hadisleri hesapladığını ve senedleri muttasıl iki yüz bin hadis kaydetmiş olduğunu¹⁸ söylemesi de Buhârî'nin ilmî zenginliğini ifade etmektedir.

Buhârî'nin hadis ilminde önemli bir konum elde etmesinde öğrenmeye karşı duyduğu büyük istek yanında ezber gücü de önemli bir rol oynamıştır. Buhârî'nin çağdaşı muhaddislerden Hâşid b. İsmâîl'den (ö. 261/874) aktaracağımız rivayet Buhârî'nin hâfıza gücü hakkında bir fikir vermektedir:

Buhârî, hadis öğreniminde benim arkadaşımды. Beraber o zamanın hocalarının derslerine gitmeye devam ettik. Buhârî (o dönemde) hiç kalem/divit taşımaz ve hadisleri yazmazdı. Biz ona, "Bu gidiş-gelişten ne fayda olacak? Dersi yazmazsan, dinlediklerin hatırandan çıkar, kulağın birinden girer ötekinden seni terk eder." dedik. On altı gün sonra, "Siz beni çok rahatsız ettiniz. Gelin bakalım, yazdıklarınızı getirin, benim hâfızamdakilerle karşılaştıralım." dedi. O güne kadar çok sayıda hadis yazmıştık, hepsini ezbere okudu. O kadar doğru okudu ki, biz yazdıklarımızı onun okuduklarından düzelttik. Sonra bize, "Siz benim boşuna geldiğimi zannediyordunuz değil mi?" dedi. O gün kanaat getirdim ki, "Bu talebe ilerde mühim bir kişi olacak ve hiç kimse ona ayak uyduramayacak."¹⁹

Buhârî'nin Süleyman b. Harb'ın (ö. 224/838) meclisinde iken bir şey yazmadığını görenlerin bunu yadırgaması üzerine onun Buhara'ya döndüğünde ezbe-

¹⁵ Hatîb, *Târîh*, II, 322; İbn Hacer, *Tağlîk*, V, 388; İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfî, *Târîhu Medineti Dımeşk*, thk. Muhibbiddin Ebî Said Ömer el-Umerî, Dâru'l-fikr, Beyrut, ts., LII, 72.

¹⁶ Hatîb, *Târîh*, II, 322; İbn Hacer, *Tağlîk*, V, 388; İbnü'l-İmâd, Şihâbüddin Ebî'l-Felâh Abdilhay b. Ahmed b. Muhammed el-Hanbelî ed-Dımeşkî, *Şezerâtu'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb*, thk. Abdulkâdir el-Arnâvut-Muhammed el-Arnâvut, Dâru İbn Kesir, Beyrut, 1988/1408, III, 253. Bu şehirler hakkında bk. Muzâhirî, Takiyyuddîn en-Nedvî, *el-İmâmu'l-Buhârî İmâmu'l-Huffâz ve'l-Muhaddisîn*, Dâru'l-kalem, Beyrut, 1994/1415, s. 39-40.

¹⁷ Hatîb, *Târîh*, II, 332; Zehebî, *Târîh*, XIX, 243-244.

¹⁸ Zehebî, *Siyer*, XII, 411-412; A'zamî, "Buhârî", VI, 369.

¹⁹ Hatîb, *Târîh*, II, 334; Zehebî, *Târîh*, XIX, 244; Sübkî, *Tabakât*, II, 217; Dihlevî, *Bustânu'l-Muhaddisîn*, s. 185.

rinden yazacağı şeklinde nakledilen rivayet de onun hâfıza gücünü göstermektedir. Bir başka rivayete göre Buhârî, bir hadis kitabını eline alır, süratli bir şekilde mütalaâ eder, kısa sürede o kitapta geçen hadislerin baş kısımlarını ezberlerdi. İbn Hacer de bu nedenle Buhârî'nin ezber gücünden övgüyle söz etmektedir.²⁰

Buhârî'nin hadis bilgisi, bir keresinde yüz kadar hadisin sened ve metinleri karıştırıldıktan sonra kendisine okunarak bu hadisler hakkında ne diyeceği sorulmak suretiyle sınanmıştır. O da hepsini ezberden düzeltilmiş ve soranların hayranlıklarını kazanmıştır.²¹

Buhârî hem memleketinde hem de ilim yolculuklarında karşılaşmış ders aldığı âlimlerden de istifade etmiştir. Buhârî'nin ilim aldığı hocaları ile ilgili olarak bin seksen (1080) hocadan hadis yazdığı, bunların arasında muhaddis olmayanların bulunmadığı nakledilmiştir.²² Bu ise Buhârî'nin, hocalarını titizlikle seçtiğine işaret etmektedir.

Buhârî, sağlığında layık olduğu şöhret ve itibara ulaşmış, bu sebeple çok sayıda kimse kendisini dinlemiş, hadis rivayet etmiştir. Kendisinden ders alan muhaddislerin sayısı oldukça fazladır. Firebrî (ö. 320/932) ondan *el-Câmi'u's-Sahîh*'i doksan bin kişinin dinlediğini söylemiştir.²³ Çeşitli şehirlerde icra ettiği ders meclislerinde binlerle ifade edilen dinleyici bulunduğu da rivayet edilmiştir. Ondan ilim alan ve rivayette bulunan talebeleri arasında Müslim (ö. 261/875), Ebû Zür'a er-Râzî (ö. 264/878), Tirmizî (ö. 279/892), Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890), Sâlih Cezere (ö. 293/906), Neseffî (ö. 295/908), Firebrî (ö. 320/931), Nesâî (ö. 303/915) ve İbn Huzeyme (ö. 311/922) zikredilebilir.²⁴

Buhârî'yi yakından tanıyan âlimlerin onun hakkındaki övgü dolu ifadeleri ve bazı ilmî konularda Buhârî'yi hakem tayin edip ona danışmaları, onun ilmî şahsiyeti ve otoritesi hakkında bir fikir vermektedir. Bu bağlamda onun Basralı hocalarından ve "Emîrül-müminin fi'l-hadis" lakaplı muhaddislerden biri olan Ali b. el-Medîni'ye, "Buhârî sadece senin yanında tevazu gösteriyor" demişlerdi. Ali b. el-Medîni'de, "Siz ona bakmayın, onun gözleri kendi gibi birini daha görmemiştir" karşılığını vermiştir. Diğer bir hocası Amr b. Ali el-Fellâs (ö. 249/863) ise onun bilmediği hadise hadis denilemeyeceğini ifade etmiştir. Hocalarından Muhammed b. Selâm el-Bikendî (ö. 225/839) ile Abdullah b. Yûsuf et-Tinnisî (ö. 218/833) hadis kitaplarını ona tashih ettirmişlerdir. Humeydî de (ö. 219/834) hadise dair bir meselede muhaddislerden biriyle anlaşmazlığa düşünce henüz on sekiz yaşında

²⁰ Zehebî, *Siyer*, XII, 416; İbn Hacer, *Tağlîk*, V, 391, 415; Hüseyinî, *el-İmâmu'l-Buhârî*, s. 53.

²¹ İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b. Abdillâh el-Cürcânî, *Esâmî men Revâ anhum Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî*, thk. Amir Hasan Sabrî, Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1994/1414, s. 53; Hatîb, *Târîh*, II, 340-341; Zehebî, *Terceme*, s. 42; İbn Hacer, *Tağlîk*, V, 414.

²² Zehebî, *Terceme*, s. 35-36; Zehebî, *Siyer*, XII, 395; İbn Hacer, *Tağlîk*, V, 389; Ebû Şehbe, Muhammed, *Sünnet Müdafası I*, trc. Mehmed Görmez-M. Emin Özafşar, Rehber Yayıncılık, Ankara, 1990, s. 71. Ayrıca bu konuda erken dönemden itibaren müstakil iki çalışma için bk. İbn Adî, *Esâmî*, thk. Amir Hasan Sabrî, Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1994/1414; İsbahânî, Muhammed b. İshak b. Mende, *Esâmî Meşâyihî'l-İmâmi'l-Buhârî*, thk. Nazar Muhammed el-Fariyâbi, Mektebetu'l-kevser, Riyad, 1991.

²³ Zehebî, *Terceme*, s. 36-37; İbn Hacer, *Hedyu's-sârî*, s. 686.

²⁴ Zehebî, *Târîh*, XIX, 241; Sübkî, *Tabakât*, II, 215; İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 686; Hâlid b. İbrahim b. Süleyman er-Rûmî, *Menhecû'l-İmâmi'l-Buhârî fî Sahîhihi*, Dâru kunûz İşbilyâ, Riyad, 2015/2436, s. 18-19.

bulunan talebesi Buhârî'yi hakem tayin etmiştir.²⁵ Kaynaklarda zikredilen rivayetlere göre Buhârî, hem kendi dönemi hem de sonraki dönem muhaddisleri tarafından takdirle karşılanmış, kendisinden övgüyle söz edilmiştir.

Buhârî'nin eserleri de hadis ilmindeki otoritesini göstermektedir. Buhârî hadis ilminin çeşitli alanlarında çok sayıda eser kaleme almıştır. Buhârî'nin *el-Câmi'u's-Sahîh, et-Târîhu'l-Kebîr, et-Târîhu'l-Evsat* ve *ed-Duafâu's-Sagîr* adlı eserleri dışında kaynaklarda zikredilen eserlerinden bazıları günümüze kadar gelmiş, bazıları ise günümüze ulaşmamıştır.²⁶

İlim yolculukları sonrası Nîşâbur'dan kendi memleketi olan Buhara'ya gelen Buhârî, saygıyla karşılanır. Şehrin biraz dışında çadırlar kurular. Âlimler başta olmak üzere halk hadislerini dinlemeye başlarlar. Buhârî evde, mescidde dahası uygun her ortamda hadis rivayet eder ve dersleri büyük bir ilgi ile takip edilir.²⁷ Bu dönemde halku'l-Kur'an²⁸ konusuyla ilgili olarak Muhammed b. Yahya ez-Zühîlî (ö. 258/871) ile arasında problem çıkar.

Diğer taraftan Buhârî ile Buhara emiri Hâlid b. Ahmed ez-Zühîlî (ö. 270/883) arasında da bir sorun ortaya çıkar. Kaynakların bildirdiğine göre Hâlid b. Ahmed ez-Zühîlî, Buhârî'nin Nîşâbur'dan Buhara'ya dönüşünden sonra ondan iki istekte bulunur. Buhara emirinin ilk isteği, Buhârî'nin kitaplarını alıp kendisine ve çocuklarına okumak üzere saraya gelmesiydi. Buhara emiri Hâlid b. Ahmed, Buhârî'den olumlu bir cevap almayınca²⁹ bu sefer de çocukları için saray dışında, mescidde özel bir saat tahsis etmesini, öteki öğrencilerden ayrı bir saatte kendilerine ders vermesini ister. Buhârî bu teklifi de, "Özel ders verecek kadar bol zamana sahip değilim." diyerek reddeder.³⁰ Emir bu isteklerinin temelinde, Buhârî'nin üstün ilmî seviyesi, toplumda gördüğü itibar, verdiği derslerin toplumda meydana getir-

²⁵ Buhârî hakkındaki bu övgü ifadeleri için bk. Hatîb, *Târîh*, II, 337-338; Zehebî, *Târîh*, XIX, 246, 254, 259; Sübkî, *Tabakât*, II, 218; İbn Hacer, *Tağlîk*, V, 400-409; Ebû Zehv, Muhammed, *Hadis ve Hadisçiler*, trc. Selman Başaran-M. Ali Sönmez, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2007, s. 376. Buhârî'nin ilmî şahsiyeti hakkında bk. Ramazan Ayyvallı, "Büyük Türk-İslâm Âlimi İmâm Buhârî'nin ilmî Şahsiyeti", *Uluslararası Sempozyum*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbaası, 1996, ss. 101-107; Âdil Muhtâr Tâhir, "el-Müessirâtu'l-İctima'iyye fi Şahsiyeti'l-İmâmî'l-Buhârî", *Mecelletu külliyyeti usûlî'd-dîn*, 1428, ss. 75-91.

²⁶ Buhârî'nin eserleri için bk. İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 686; İbnü'n-Nedîm Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1398/1978, I, 286; İsmâil Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetu'l-Arifin Esmâu'l-Müellifin Âsârü'l-Musannifin*, Dâru İhyâi't-turâsî'l-Arabî, Beyrut, 1955, II, 10; Sezgin, Fuad, *Târîhu't-Turâsî'l-Arabî*, Arapçaya çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî, Câmî'atu'l-İslâmiyye, Riyad, 1991/1411, I, 225 vd.; Brockelmann, Carl, *Târîhu'l-Edebî'l-Arabî*, Arapçaya çev. Abdülhalîm en-Neccâr, Dâru'l-me'arif, Kahire, ts. III, 163 vd.; Hüseyinî, Abdulmecîd Hâşim, "Müellefâtü'l-İmâmî'l-Buhârî", *Mecelletu's-sünneti'n-nebeviyye*, S. 4, ss. 41-45.

²⁷ İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 687; Canan, İbrahim, *Hadis Usulü ve Târîhi*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1998, s. 180.

²⁸ Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığı konusundaki tartışmaları ifade eden kelâm terimidir. bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'an", *DİA*, İstanbul 1997, XV, 371-375. Buhârî'nin mihne döneminde yaşadıklarına daha sonra değinileceği için burada yer verilmeyecektir.

²⁹ Buhârî'nin Buhara valisine cevabı için bk. Hatîb, *Târîh*, II, 355-356; İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 687-688.

³⁰ Hatîb, *Târîh*, II, 355; İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 687-688; Çakan, İsmail L., *Müslüman Kimliği, Buhârî'nin Kitap ve Sünnet'e Bağlılık Bölümü Çerçevesinde*, MÜFAV., İstanbul, 2011, s. 234-235.

diği etki, eserlerinin metot ve muhtevasıyla ön plana çıkması gibi hususlar etkili olmuştur diyebiliriz.

Neticede uzun yıllar süren ilim yolculukları sonunda Buhârî, Nişâbur'a yerleşmek istemişse de Muhammed b. Yahya ez-Zühîlî'nin hasmâne rekabeti yüzünden Nişâbur'u ve sarayında hadis hocalığı yapmayı kabul etmediği için de Hâlid b. Ahmed ez-Zühîlî tarafından Buhara'yı terk etmeye mecbur bırakılmıştır. O da Buhara yakınlarındaki Hartenk'e yerleşmiş ve 256/870 yılında Ramazan bayramı gecesi altmış iki yaşında vefat etmiştir.³¹

Kısaca ortaya koymaya çalıştığımız Buhari'nin altmış iki yıllık ömrünün büyük bir kısmının ilim ve özellikle de hadis yolunda geçtiği görülmektedir.

b. Cerh-Ta'dîl İlmî

Sözlükte "yaralamak, yarayı deşmek"³² gibi anlamlara gelen cerh, terim olarak bir râvinin, tenkidi gerektiren bir kusurunu ortaya çıkarıp hem kendisini hem de rivayetini reddetmek demektir.³³ Doğrulamak, düzeltmek ve adâletle hükmetmek³⁴ anlamındaki ta'dîl ise, bir râvinin adâlet sahibi olduğunu tespit edip rivayetini kabule değer görmektir.³⁵

Cerh-ta'dîl ilmi birtakım özel lafızlar kullanarak rivayetlerinin kabulü veya reddi yönünden râvilerin hallerinden ve haklarında kullanılan lafızların mertebelerinden bahseder.³⁶ Yani bu ilimle râvilerin doğruluk ve güvenilirlik yönlerinden durumları ortaya konur ve böylece naklettikleri hadis hakkında bir hüküm verilmiş olur.³⁷

Cerh-ta'dîl ilminde şahıslar hakkında hüküm vermek söz konusu olması hasebiyle kişiler hakkında konuşmak, yani gıybet İslam'da yasaklanmış olmasına

³¹ İbn Adî, *Esâmî*, s. 62; Hatîb, *Târîh*, II, 357; Zehebî, *Siyer*, XII, 466; İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 688. Ayrıca bk. Kamil Çakın, "Buhârî'nin Otoritesini Kazanma Süreci", *Hadis Literatürü Araştırmaları*, Yayına haz. Salih Özer-Sabri Kızılkaya, Ankara: Kitabiyât, 2007, ss. 117-139.

³² Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdulkâdir *Muhtârü's-Sihâh*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 2014/1435, s. 103; İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem el-İfrîkî, *Lisânu'l-Arab*, Dâru-sadr, Beyrut, ts., II, 422; Koçyiğit, Talat, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1980, s. 71.

³³ Bk. Humeysî, Abdurrahman b. İbrâhim, *Mu'cemu Ulûmî'l-Hadîsi'n-Nebevî*, Dâru İbn Hazm, Cidde, ts., s. 84; İtr, Nüreddîn, *Usûlü'l-Cerh ve t-Ta'dîl ve İlmü'r-Ricâl*, Tab'atun muvesseâ, Dimeşk, 1427/2007, s. 7; Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, MÜİFAV. Yayınları, İstanbul, 2009, s. 48; Âşıkutlu, Emin, "Cerh ve Ta'dîl", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 394; Eren, Mehmet, *Hadis İliminde Ricâl Bilgisi ve Kaynakları*, İSAM. Yayınları, İstanbul, 2012, s. 509.

³⁴ Râzî, *Muhtâr*, s. 372; İbn Manzûr, *Lisân*, XI, 430.

³⁵ Bk. Humeysî, *Mu'cem*, s. 73; İtr, *Usûl*, s. 8; Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, s. 412; Âşıkutlu, "Cerh ve Ta'dîl", VII, 394; Cirit, *Hadise Giriş*, s. 201.

³⁶ Bk. Hatîb, *el-Kifâye fi İlmî'r-Rivâye*, Medine ts., s. 38; İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman el-Hanzali er-Râzî, *Takdimetü'l-Ma'rife li Kitâbi'l Cerh ve t-Ta'dîl*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, 1952/1371, ب; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, I, 582; Kannûcî, Ebî't-Tayyib es-Seyyid Sıddık Hasan Hân, *el-Hittâ fi Zikri Sihâhi's-Sitte*, thk. Ali Hasan el-Halebî, Dâru'l-ceyl, Beyrut, ts., s. 150; Âşıkutlu, Emin, *Hadiste Ricâl Tenkidi: Cerh ve Ta'dîl İlmî*, MÜİFAV. Yayınları, İstanbul, 1997, s. 18; Âşıkutlu, "Cerh ve Ta'dîl", VII, 394.

³⁷ Subhî Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*, çev. M. Yaşar Kandemir, İFAV., İstanbul, 2009, s. 82; Kırbaçoğlu, M. Hayrî, *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000, s. 147; Özafşar, Mehmet Emin, *Hadis İlimine Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul, 2009, s. 36.

rağmen, cerh ve ta'dîlin dinin korunmasına yönelik hayır amaçlı bir bilimsel faaliyet olması dolayısıyla asla gıybet sayılamayacağı kabul edilmiştir.³⁸

Hadis ilminde sened zikretme sisteminin (isnad) geliştirilmesi de sorumluluk duygusu ve bilimsel dürüstlüğün sonucu olarak görülmüştür. Çünkü bu sistemin anlamı, hadis metnini nakledenleri tetkik ve tenkide açık tutmak demektir. Bu sebeple isnad, medâr-ı ilm-i hadis (hadis ilminin üzerinde durduğu temel)³⁹ diye tanımlanmıştır. Nitekim Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797) bununla ilgili olarak, "İsnad dindedir. Eğer isnad olmasaydı, herkes aklına geleni rastgele rivayet etmeye kalkışır." ⁴⁰ demiştir. Münekkitlerin uyguladığı bu isnad tenkit sisteminin, hem eleştirenler hem de eleştiriye uğrayanlar açısından olumlu ve olumsuz insanî özellikleri bünyesinde barındıran ve göreceli/değişken kanaatler taşıyan yeni değerlendirme ve gelişmelere açık dinamik bir sürecin ifadesi biçiminde algılanmasının gerektiği belirtilmiştir.⁴¹ Nitekim münekkitlerin bir râvi hakkında farklı hükümler vermesi keyfi olmayıp, bir münekkidin bilmediğini diğlerinin öğrenmiş olmasından veya aynı münekkidin bir şahıs hakkında değişik zamanlarda farklı bilgiler elde etmesinden kaynaklanmaktadır. Diğer sebep ise tenkit hususunda titizlik açısından hadis münekkitlerinin farklı tavır içinde bulunmalarıdır.⁴² Yani râviler hakkında verilen hüküm içtihadîdir. Nasıl ki fukahâ içtihat ederek farklı hükümlere ulaşmışlarsa münekkitler de ricâl hakkında verdikleri hükümlerle farklı değerlendirmelerde bulunmuşlardır.⁴³

Cerh-ta'dîl ilmi, hadis ilimlerinin temel direği olarak kabul edilmektedir. Çünkü hadisin sahihi zayıfından, geçerlisi geçersizinden bu ilim sayesinde ayırtdedir.⁴⁴ İbnü'l-Medînî, hadis ricâlini bilmeyi ilmin yarısı olarak değerlendir-

³⁸ Bk. Hatîb, *el-Kifâye*, s. 38-39; İbn Receb el-Hanbelî, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân el-Bağdâdî ed-Dımaşkî, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, thk. Nüreddîn İtr, Dâru'l-melâh, I, 44-46; Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım ed-Dımaşkî, *Kavâ'idu't-Tahdîs min Funûnî Mustalâhil-Hadîs*, thk. Muhammed Behcet el-Baytâr, Dâru'n-nefâis, Beyrut, 1987/1407, s. 113; Okıç, M. Tayyip, *Tefsir ve Hadis Usulünün Bazı Meseleleri*, Nun Yayıncılık, İstanbul, 1995, s. 200; Cerhin gıybet olup olmadığı hakkında bk. Gürler, Kadir, "Cerhin Gıybet Olup Olmadığı Yönündeki Tartışmalara Eleştirel Bir Katkı", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IV, 2004, S. 3, ss. 33-48.

³⁹ Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, *el-İlmâ' ila Ma'rifeti Usulî'r-Rivâye ve Takyîdi's-Semâ*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2009, s. 84; Zebîdî, Zeynüddin Ahmed bin Ahmed Abdillatif, *Sahih'i Buhârî Muhtasarı Tecdî-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, ter. Ahmed Naim, DİB. Yayınları, Ankara, 1987, s. 71. (*Tecdî Mukaddimesi*); Eren, "Hadis İlminde Ricâl Bilgisi ve Kaynakları", s. 17.

⁴⁰ Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 2010/1430, Mukaddime 7.

⁴¹ Osman Güner, "Ricâl Tenkidi Sisteminin Temel Karakteristiği ve Aktüel Değeri", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, c. 2, S. 1, Yıl 2004, s. 134, 137.

⁴² Yücel, Ahmet, *Hadis İlminde Tenkit Terimleri ve İlgili Çalışmalar*, MÜFAV. Yayınları, İstanbul, 1998, s. 21; Abdülazîz Ahmed el-Câsim, "Davâbitu Ehlü'l-Cerh ve't-Ta'dîl fi Takdîmî'r-Ruvât Ba'dîhim 'alâ Ba'd", *Mecelletu Câmi'ati'l-Melik Su'ûd*, 1426/2005, S. 18, ss. 459-491.

⁴³ Bk. Tehânevî, Zafer Ahmed, *Yeni Usul-i Hadis*, thk. Abdulfettah Ebü Gudde, çev. İbrahim Canan, Silm Matbaası, İzmir, 1982, s. 56; Yücel, *Hadis İlminde Tenkit Terimleri ve İlgili Çalışmalar*, s. 21; Karahan, Abdullah, *Hadis Râvilerinin Güvenilirliği*, Sır Yayıncılık, Bursa, 2005, s. 165.

⁴⁴ Hammâde, Fârûk, *el-Menhecû'l-İslâmî fi'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, Dâru't-taybe, Riyad, 1997/1418, s. 15; Cevâbî, Muhammed Tâhir, *el-Cerh ve't-Ta'dîl Beyne'l-Müteşeddine ve'l-Müteşâhilin*, ed-Dâru'l-Arabiyyetî'l-kitâb, 1997, s. 23; Aşıkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi*, s. 61.

miştir.⁴⁵ Bu yüzden cerh ve ta'dîl ilminin, hadis ilimlerinin önemli bir bölümü olduğunu söylemenin mübalağa sayılmayacağı belirtilmiştir.⁴⁶

Cerh-ta'dîl ilmi hakkında zikredilen bu genel bilgilerden sonra cerh-ta'dîl ilminin doğuşu ve geçirdiği aşamalar yani gelişim seyrine ana hatlarıyla değinmek istiyoruz. Nitekim bu husus Buhârî'nin cerh-ta'dîl metodunu değerlendirmede önem arz etmektedir.

1. Buhârî Dönemine Kadar Cerh-Ta'dîl İlminin Doğuşu ve Gelişim Seyri

Cerh-ta'dîl ilmi diğer ilimler gibi kendi tabii seyrinde gelişen olaylar neticesinde ortaya çıkmış ve sistemleşmiştir. Buhârî'nin yaşamış olduğu hicrî üçüncü asırda ise altın çağını yaşamıştır. Aşağıda Buhârî dönemine kadar cerh-ta'dîl ilminin doğuşu ve gelişim seyri anahatlarıyla zikredilecektir.

1.1. Hz. Peygamber ve Sahâbe Dönemi

Cerh-ta'dîl ilminin doğuşuna ve gelişimine insan zaafî ve hadis uydurmacılığı gibi iki ana etkenin sebep olduğu ifade edilmektedir.⁴⁷ Kur'an'ı Kerim'e göre insanoğlu yaratılmışlar içerisinde en mükemmel varlık olmasının yanısıra⁴⁸ hata yapma, unutmaya ve yanılma gibi beşerî zaafılardan tamamen korunmuş değildir.⁴⁹ Bu nedenle hadisleri nakleden râvilerin birer insan olarak bu gibi zaafılardan dolayı hata yapma ihtimalleri vardır. Cerh-ta'dîl ilminin ortaya çıkışını hazırlayan ilk ve en önemli sebebin, râvilerin bu tür beşerî zaafıları olduğu ifade edilmiştir.⁵⁰ Ayrıca fitne olayına kadar cerh-ta'dîl faaliyetlerinin büyük ölçüde râvilerin yaratılış gereği maruz kaldıkları insanî zafiyetlere yönelik olduğu belirtilmiştir.⁵¹

Kur'an'ı Kerim'in ortaya koyup üzerinde önemle durduğu prensipler, Hz. Peygamber ile ashâbının söz ve davranışlarına yansımıştır. Nitekim sünnetteki tenkit yöntemi de Kur'an'ın bu ilkeleri doğrultusunda haberleri araştırmak, sor-

⁴⁵ Râmhürmüzî, Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdîrahmân b. Hallâd el-Fârisî, *el-Muhaddisu'l-Fâsil Beyne'r-Râvî ve'l-Va'î*, thk. Muhammed Accâc el-Hatîb, Dâru'l-fikr, Kahire, 1984/1404, s. 320.

⁴⁶ İkrâmullah İmdâdulhak, *el-İmâm Ali b. el-Medîni ve Menhecuhu fî Nakdî'r-Ricâl*, Dâru'l-beşâirî'l-İslâmiyye, Beyrut, 1996/1413, s. 481; Emin Âşıkutlu, "Cerh ve Ta'dîl", VII, 394; a. mlf., *Hadiste Ricâl Tenkidi*, s. 61.

⁴⁷ Âşıkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi*, s. 27; Âşıkutlu, "Cerh ve Ta'dîl", VII, 394; İsmâ Ahmed el-Beşîr, *Usûlu Menheci'n-Nakd 'inde Ehli'l-Hadîs*, Müessesetü'r-reyyân, Beyrut, 1412/1992, s. 8.

⁴⁸ İsrâ 17/70; 95/Tin/4. Ayetin tefsiri için bk. Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî, *Câmi'u'l-Beyân an Te'vil'i Âyi'l-Kur'an*, thk. Mektebu tahkîk, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2013/1434, XV, 306-307.

⁴⁹ Bakara 2/286; 4/Nisa/28. Ayetlerin tefsiri için bk. İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, thk. Abdurrezâk el-Mehdî, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 2011/1432, I, 603; Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefâsîr*, Dâru'l-hadîs, Kahire, ts., I, 175.

⁵⁰ Âşıkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi*, s. 27. Benzer bir değerlendirme için bk. Yücel, Ahmet, *Hadis İstihlâhlarının Doğuşu ve Gelişimi*, MÜİFAV., Yayınları, İstanbul, 1996, s. 102.

⁵¹ Hammâde, *el-Menhec*, s. 94-95; Âşıkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi*, s. 28; Eren, *Hadis İlminde Ricâl Bilgisi*, s. 516.

mak, uyanık ve dikkatli olmak, doğru olmakla emretmek ve yalandan sakındırmak şeklinde tespit edilmiştir.⁵²

Hadis rivayet edenlerin, Hz. Peygamber henüz hayatta iken araştırıldıklarına dair çeşitli rivayetler nakledilmektedir. Ancak cerh-ta'dîl ilminin çekirdeğini oluşturan bu ilk tenkitler, kalbi tatmin ve güven pekiştirmek amacıyla çok dar bir alanda yapılmaktaydı.⁵³ Hadis kitaplarında bunlarla ilgili birçok rivayet bulma imkânı olmakla birlikte sadece bir fikir vermesi için aşağıda bir örneğe atıfta bulunulacaktır:

Hz. Peygamber dört rekât kıldırması gereken bir namazı iki rekât kıldırınca kendisine Zülyedeyn denilen bir sahâbî, “Ya Resûlallah! Namaz kısaldı mı yoksa unuttunuz mu?” diye sorunca Hz. Peygamber Süleimî'ye, “Unuttuğum bir şey yok, namaz da kısalmadı.” dedikten sonra yanındakilere dönerek, “O doğru mu söylüyor?” diye sormuş, “Evet” cevabını alınca kalkıp iki rekâtı tamamlamıştır.⁵⁴

Sahâbenin naklî bilgilerin doğruluğunu araştırma konusundaki hassasiyeti Hz. Peygamberin vefatından sonra artarak devam etmiştir. Hz. Ebû Bekir'in (ö. 13/634) mirasla ilgili bir meselede hadis nakleden Muğîre b. Şu'be'den (ö. 50/670) şahit istemesi,⁵⁵ Hz. Ömer'in (ö. 23/644) bir eve girerken izin istemenin üç kere olduğunu Hz. Peygamber'den nakleden Ebû Mûsâ el-Eşârî'den (ö. 42/662) şahit getirmesini istemesi⁵⁶ bu konuda verilen örneklerden bir kaçıdır.⁵⁷

⁵² Hammâde, *el-Menhec*, s. 29-30; Hasan Fevzî Hasan es-Sa'îdî, *el-Menhecü'n-Nakdî 'inde'l-Mutekaddîmîn mine'l-Muhaddisîn ve Eserü Tebâyuni'l-Menhec*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Câmî'atu Aynu'ş-Şems, 1996, ss. 84-9; Hatiboğlu, Mehmed Said, *İslâmî Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu*, OTTO Yayınları, Ankara, 2015, s. 41.

⁵³ A'zamî, Muhammed Mustafa, *Menhecü'n-Nakdî 'inde'l-Muhaddisîn Neş'etuhu ve Târîhu*, Riyad: Mektebetu'l-kevser, 1990/1410, s. 7, 10; İmdâdulhak, *el-İmâm Ali b. el-Medînî*, s. 292; Âşikkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi*, s. 29; Muhammed Züheyr Abdullah el-Muhammed, *İntikâ'u's-Şuyûh 'inde'l-Muhaddisîn Hatta Nihâyeti'l-Karnî's-Sânî'l-Hicrî ve Eserûhu fî'l-Hükmi ale'r-Rivâyeti*, (Basılmamış Doktora Tezi), Câmî'atu'l-Yermük, 1426/2005, s. 39-40.

⁵⁴ Buhârî, *el-Câmî'u'l-Müsnedi's-Sahîhi'l-Muhtasar min Umûri Resûlillâh Sallallahü 'Aleyhi ve Sellem ve Sünenihî ve Eyyâmih*, thk. Şu'ayb Arnaût vd., er-Risâletü'l-âlemiyye, Beyrut, 1432/2011, Salât 88; Sehv 3. Diğer örnekler için bk. Müslim, Hac 147; İmân 10; Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, *Sünenü't-Tirmizî*, haz. Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî, el-Mektebetu'l-me'arif, Riyad, ts., Zekât 2; Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. Alî, *Sünenü Nesâî bi-Şerhi'l-Hâfiz Celâleddîn es-Süyûtî ve Hâşiyeti'l-İmâmî's-Sindî*, thk. Mektebu tahkîki't-türâsî'l-İslâmî, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, ts., Sıyâm 1; Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrrahmân b. el-Fazl, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî, Dâru'l-muğnî, Riyad, 1420, Tahâret 1.

⁵⁵ Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünenü Ebû Dâvûd*, (Me'âlimü's-Sünen ile birlikte) haz. İzzet Ubeyd ed-De'as-Âdil es-Seyyid, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 1997/1418, Ferâiz 5; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce*, el-Mektebetu'l-asriyye, Beyrut, 2013/1434, Ferâiz 4. Bu gibi rivayetler dolayısıyla Hz. Ebû Bekir, haberlerin kabulünde ihtiyatlı davranan ilk kişilerden biri olarak kabul edilmiştir. bk. Zehebî, *Kitâbu Tezkireti'l-Huffâz*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, 1954/1374, I, 2; Abdusselâm Mübârekpûrî, *Sîretü'l-İmâmî'l-Buhârî*, Arapçaya çev. Abdul'alîm b. Abdul'azîm el-Bestevî, Dâru'l-'alemi'l-fevâid, Mekte, 1422, II, 562.

⁵⁶ Buhârî, İsti'zân 13; Tirmizî, İsti'zân 3; Müslim, Edeb 34-37.

⁵⁷ Bu konudaki diğer örnekler için bk. A'zamî, *Menhec*, s. 50 vd.; Kandemir, M. Yaşar, *Mevzû Hadisler*, DİB. Yayınları, Ankara, ts., s. 28; Âşikkutlu, “Cerh ve Ta'dîl”, VII, 395; Ünal, Yavuz, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*, Etüt Yayınları, Samsun, 2001, ss. 272-304; Hatîb, Muhammed Accâc, *Sünnetin Tesbiti*, çev. Mehmet Aydemir, Yeni Akademi Yayınları, İstanbul, 2005, ss. 118-129; Nuh,

Sahâbenin zabtına yönelik tenkitlerde “yanıldı”, “hata yaptı” ve “unuttu” gibi mazi sigaların kullanılması, onların hıfz yönüyle yanılmalarının devamlı vasıfları olmadığını, birkaç hadisle sınırlı olduğunu göstermektedir.⁵⁸ Ashâb-ı kirâm'daki bu tesebbüt ve taharri prensibi, neticede hadis metinlerinin sıhhati hakkında hüküm vermeye vesile olmuş ve sadece Müslümanlara has bir sistemin, bir metodolojinin geliştirilmesini sağlamıştır.⁵⁹

Sahâbeden râvi tenkidıyla meşgul olanlar ile ilgili olarak Hâkim en-Nîsâbûrî, Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer, Hz. Ali (ö. 40/660) ve Zeyd b. Sâbit'i (ö. ?45/665) saymaktadır. Hâkim en-Nîsâbûrî bu sahâbîlerin cerh ve ta'dîl faaliyetinde bulduklarını, rivayetlerin sahîh ve sakimi hakkında araştırma yaptıklarını ifade etmiştir.⁶⁰

İbn Hibbân ise râviler hakkında ilk araştırmayı yapanlar olarak Hz. Ömer ve Hz. Ali'yi zikretmiştir. İbn Hibbân, Zeyd b. Erkam (ö. 66/685 veya 68/687) ve İbn Abbâs'ı (ö. 68/687) da hadis rivayetinde titiz davranan kişiler olarak nakletmiştir.⁶¹

İbn Adî de “sahâbe, tâbiûn, tebeu't-tâbiîn ve daha sonrakilerden günümüze kadar şahıs şahıs yalanı ortaya çıkan kimsenin tezkibini caiz görenlerin zikredilmesi” başlığı altında sahâbe neslinden Hz. Ömer, Ubâde b. Sâmit (ö. 34/654), Hz. Ali, Abdullah b. Selâm (ö. 43/663), Hz. Âişe, İbn Abbâs ve Enes b. Mâlik'i (ö. 93/712) zikretmiştir. İbn Adî, bunların tenkitlerine dair bazı örnekler de nakletmiştir.⁶²

Sehâvî de Zehebî'nin listesinden farklı olarak sahâbe tabakasından bazı isimleri zikreder.⁶³

Yukarıdaki veriler ışığında hicrî dördüncü asırda ashâbın ricâl münekkitleri arasında zikredilmeye başlandığı söylenebilir. Bunun temel nedeni olarak günümüze ulaşan eserler arasında cerh-ta'dîl faaliyetiyle ilgilenen kişilere dair ilk kapsamlı açıklamaların bu dönemde yapılmaya başlanması olduğu belirtilmiştir. Yine

→

Seyyid Muhammed, *Sahâbe Neslinin Hadis İlmine Katkıları*, çev. Mehmet Eren, Ravza Yayınları, İstanbul, 2010, ss. 89-93.

⁵⁸ Yücel, *Hadis İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, s. 171-172. krş. Ebû Gudde, *Mevzû Hadisler*, ss. 36-38.

⁵⁹ Ahmed Naim, *Tecrîd Mukaddimesi*, ss. 79-81; A'zamî, Muhammed Ziyaurrahman, *Dirâsât fi'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, Âlemu'l-kütüb, Beyrut, 1995/1415, s. 9; A'zamî, Muhammed Mustafa, *İslâm Fıkhı ve Sünnet Oryantalist Schacht'a Reddiye*, trc. Mustafa Ertürk, İz Yayıncılık, İstanbul, 2010, s. 188.

⁶⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed Hâkim en-Nîsâbûrî, *Ma'rifetu Ulûmi'l-Hadis*, thk. Seyyid Muazzam Hüseyin, Dâru İhyâ'ı-ulûm, Beyrut, 1997/1417, s. 100; Bu konudaki örnekler için bk. Hammâde, *el-Menhec*, s. 31.

⁶¹ İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmed el-Büstî, *Kitâbu'l-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn ve'd-Duafâ ve'l-Metrûkîn*, thk. Mahmud İbrahim Zâyed, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1992/1412, I, 36, 37, 38.

⁶² İbn Adî, *el-Kâmil fi Duafâ'i'r-Ricâl*, thk. Süheyl Zekkâr, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1984/1404, I, 47-50; Cevâbî, *el-Cerh*, s. 56-57; Ali Nûr, *İbn Adî*, I, 19-20. Ayrıca bk. Sehâvî, Muhammed b. Abdirrahman, “el-Mütekekkimûn fi'r-Ricâl”, *Erbe'u resâil*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde, Mektebü'l-matbu'âtî'l-İslâmiyye, Halep, 1995/1413, s. 94-95; İmdâdulhak, *el-İmâm Ali b. el-Medîni*, s. 292-293.

⁶³ Zehebî, “Zikru Men Yu'temedu Kavluh”, *Erbe'u resâil*, haz. Abdulfettâh Ebû Gudde, Mektebü'l-matbu'âtî'l-İslâmiyye, Halep, 1990/1410, s. 172-173; Sehâvî, “el-Mütekekkimûn Fi'r-Ricâl”, *Erbe'u resâil*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde, Mektebü'l-matbu'âtî'l-İslâmiyye, Halep, 1995/1413, s. 94-95.

ricâl münekkitlerine dair açıklamada bulunan âlimlerin listelerini oluşturma amaçlarındaki farklılığın bu şekilde tezâhür ettiği de tespit edilmiştir.⁶⁴

Fitne⁶⁵ diye ifade edilen ve Hz. Osman'ın (ö. 35/656) öldürülmesiyle başlayıp Cemal ve Sıffin savaşlarıyla devam eden olaylar sebebiyle bu tarihlerde ilk defa hadis uydurma faaliyetleri başlamıştır.⁶⁶ Bu durumun doğal bir sonucu olarak hadis rivayet edenlerin sıkı bir denetime tabi tutulması zaruret halini almıştır. Hadis uydurmacılığının, cerh ve ta'dîl hareketine kazandırdığı bu yeni boyutu, İbn Sîrîn (ö. 110/728) şöyle ifade etmiştir: "Önceleri isnaddan sormazlardı. Fitne ortaya çıkınca⁶⁷ râvilerinizin adlarını söyleyin denmeye başlandı. Böylece sünnet ehline bakılır ve hadisleri alınır; bid'at ehline bakılır ve hadisleri alınmaz oldu."⁶⁸ Yine Mücâhid'den (ö. 103/721) gelen şu rivayet de rivayet usulünde meydana gelen değişikliği gözler önüne sermektedir: "Büşeyr el-Adevî (ö. ?), İbn Abbâs'a geldi ve hadis rivayet ederek "Resûlullah (as) şöyle buyurdu: Resûlullah (as) şöyle buyurdu..." demeye başladı. İbn Abbâs ise onun hadis rivayetine kulak vermiyor, ona bakmıyordu. Bunun üzerine Büşeyr, İbn Abbâs'a naklettiği hadisleri niçin dinlemediğini sordu? Bunun üzerine İbn Abbâs "Hadise yalan karıştırılmadan önce birisi Hz. Peygamber şöyle buyurdu dediğinde gözümüzü dört açar, dikkat kesilirdik fakat insanlar hırçın ve uysal deveye bindikleri (iyi kötü ayırımı yapmaksızın her yola girdikleri) zaman artık tanıdığımız şeylerden başkasını almaz olduk."⁶⁹ demıştır. İbn Sîrîn ve İbn Abbâs'ın bu sözleri hadis uydurma teşebbüslerinin, cerh ve ta'dîl hareketlerinin hadis râvilerine yönelik ve giderek sistemleşen bir ilim haline gelmesine sebep olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.⁷⁰ Sahâbe döneminde yapılan değerlendirmeler, İbn Sîrîn'in ifadesiyle fitne sonrası dönemde içerik ve amaç değiştirmiştir. Nitekim fitne sonrası dönemde râvilerin zabt açısından değerlendirilmelerine ek olarak adâlet açısından da tenkit edildikleri tespit edilmiştir.⁷¹

⁶⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Turhan, Halil İbrahim, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi*, MÜFAV. Yayınları, İstanbul, 2015, s. 36-40, 109

⁶⁵ Bk. Mustafa Çağrı, "Fitne", *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 156-158; Polat, Salahattin, "İsnadın Menşei ve Hadiste Kullanımının Tarihi Seyri Üzerine Tartışmalar", *Hadis Araştırmaları*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003, ss. 29-39.

⁶⁶ Bk. Umerî, Ekrem Ziya, *Buhûs fi Târîhi Sünneti'l-Müşerrefe*, Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, Medine, ts., s. 12-13; Ebû Gudde, Abdulfettâh, *Lemehât min Târîhi's-Sünneti ve Ulûmi'l-Hadis*, Mektebül-matbû'ati'l-İslâmiyye, Beyrut, 1429/2008, s. 94; M. Yaşar Kandemir, "Mevzû", *DİA*, Ankara 2004, XXIX, 493; Yıldırım, Enbiya, "Hadis Uydurma Faaliyetinin Ortaya Çıkışı", *Hadis Problemleri*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2001, ss. 14-32. Hadis uydurulmasının Hz. Peygamber zamanında başladığına işaret eden rivayetlerin zayıflığı hakkında bk. Emin Âşıkutlu, "Hadis Vaz'ının Hz. Peygamber Devrinde Başladığına Dair Rivayetler ve Delil Değeri", *MÜİFD*, S. 29 (2005/2), ss. 5-26.

⁶⁷ Buradaki fitne ile kastedilen olaylar hakkında bk. Dâni, Azîz Reşîd Muhammed, *Üsûsü'l-Hüküm 'ale'r-Ricâl Hatta Nihâyeti'l-Karni's-Sâlisi'l-Hicrî*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 2006/1427, s. 31 vd.; Karataş, Mustafa, *Hadis Rivâyet Tarihi*, ENSAR Neşriyat, İstanbul, 2014, s. 148-149; Karataş, "Hadislerde İsnâd Sistemi", *Diyanet İlmî Dergi*, c. 39, S. 4, Ekim-Kasım-Aralık 2003, s. 76-77.

⁶⁸ Müslim, Mukaddime 5; Tirmizî, İlel 51; Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsil*, s. 209. Söz konusu nakli sened tenkidi açısından araştıran Arif Ulu, bu ifadenin İbn Sîrîn'e ait olduğu kanaatine ulaşmıştır. bk. "Önceleri isnaddan sormazlardı..." Rivayetinin Senedi Üzerine Bir İnceleme", *AÜİFD*, Erzurum 2011, S. XXXIV, ss. 19-46.

⁶⁹ Müslim, Mukaddime 7.

⁷⁰ Âşıkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi*, s. 28; Âşıkutlu, "Cerh ve Ta'dîl", VII, 394.

⁷¹ Turhan, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi*, s. 45.

Kısaca fitne olayını müteakip uydurma faaliyetlerinin ortaya çıkışı ile isnad sorma olayının da başladığı söylenebilir. Böylece hadislerin tedvin edilmesinde önemli rol oynayan hadis uydurmacılığı hadis rivayetinde isnad denilen ve râvi isimlerini vermek suretiyle haberin kaynağına inme imkânı sağlayan bir sistemin, hadisçiler arasında yaygın şekilde kullanılmasını sağlamıştır.⁷² Bu değerlendirmelere göre isnad, hadis rivayetinde ibtidai şekliyle sahâbe tarafından kullanılmaya başlanmış, zaman içinde gelişmiş ve sistemleşmiştir.⁷³

Hz. Peygamber ve sahâbe dönemindeki cerh-ta'dîl ilminin durumu genel hatlarıyla ifade edildikten sonra tâbiûn dönemindeki ricâl tenkidinin özelliklerine geçilebilir.

1.2. Tâbiûn Döneminde Cerh-Ta'dîl İlmî

Hz. Peygamber'in vefatıyla başlayan tâbiûn devri, ortalama hicri 150/767 yılına kadar devam etmiş olmakla birlikte yoğun olarak 65-135 (684-752) yılları arasına tekâbül etmektedir. Bu müddet içinde hicrî 100 yılından önce vefat edenler, büyük tâbiûnler olarak râviler tarihindeki yerini alır.⁷⁴ Öncelikle tâbiûnun hadis aldıkları kimselerin çoğunun sahâbî olduğunu, sahâbenin ise Ehl-i sünnet âlimlerince âdil kabul edildiğini belirtmek gerekir.⁷⁵

Kasıtlı olarak yalan söylemenin nadir görüldüğü bu nesilde, daha çok hata ve yanlışlara rastlanmakla birlikte, bu oran daha sonrakilere nisbetle yine de azdır. Bu gibi hata ve yanlışlar fitratın kaçınılmaz sonucu olarak değerlendirilirken, sıkça hata yapan veya rivayetinde tek kalan (teferrüd) râviler, genellikle küçük tâbiûnler dönemine tesadüf eder.⁷⁶

Tâbiûn devrinde de ricâl tenkitçiliği müstakil bir ilim halini alacak şekilde gelişme gösterememiş olmakla birlikte, hadis rivayetinin bir bölümü kabul edilen ve genellikle şifâhî olarak yapılan tâbiûn tenkitçiliğinin önemli bir özelliği olarak zabt ciheti ile beraber adâlet vasfının da araştırılmaya başlandığı tespit edilmiştir.⁷⁷

İbrâhim en-Nehaî (ö. 96/714), Şa'bî (ö. 104/722), Tâvûs (ö. 106/725) ve İbn Sîrîn gibi bazı muhaddisler az da olsa zayıf râvileri tenkit etmiş, durumlarını açıklamışlardır. Râvilerle ilgili bu faaliyetlerin tabii sonucu olarak cerh-ta'dîl istisnaları doğmaya başlamıştır. Hicri ikinci asra gelindiğinde sahâbe ve büyük tâbiûnlerin vefa-

⁷² A'zamî, *Menhec*, s. 14; Kandemir, *Mevzû Hadisler*, s. 129 vd.; Yücel, *Hadis İliminde Tenkit Terimleri ve İlgili Çalışmalar*, s. 17.

⁷³ Kandemir, *Mevzû Hadisler*, s. 93 vd.; Eren, *Hadis İliminde Ricâl Bilgisi ve Kaynakları*, s. 518; Âşıkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi*, s. 7. Bu konudaki tartışmalar için bk. Ünal, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*, ss. 304-312.

⁷⁴ Zehebî, "Zikru Men Yu'temedu Kavluh", *Erbe'u resâil*, s. 173. Bu konuda ayrıca bk. Ulu, Arif, *Tâbiûnun Sünnet Anlayışı*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006, ss. 9-12; Ulu, "Tâbiûn", *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 328.

⁷⁵ Zehebî, "Zikru Men Yu'temedu Kavluh", *Erbe'u resâil*, s. 173; Ahmed Naim, *Tecrîd Mukaddimesi*, s. 352-353; Ali Nûr, *İbn Adî*, I, 20; Nuh, *Sahâbe Neslinin Hadis İlmine Katkıları*, ss. 34-41.

⁷⁶ Âşıkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi*, s. 52. krş. Hatiboğlu, *İslâmî Tenkid Zihniyeti*, s. 119-120.

⁷⁷ Cevâbî, *el-Cerh*, ss. 82-87; Hatîb, *Sünnetin Tesbiti*, ss. 129-131; Âşıkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi*, s. 54; Âşıkutlu, "Cerh ve Ta'dîl", VII, 395; Âşıkutlu, *Fesevî ve Ricâl İlimindeki Yeri*, MÜİFAV. Yayınları, İstanbul, 2007, s. 85-86; Turhan, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi*, s. 68-83.

tı, râvilerle güvenin azalması ve zayıf râvilerin artması, bu râvilerin takibini gerekli kılmış ve böylece râvilerle ilgili istilahlara gelişme seyrine girmiştir.⁷⁸

Yahya el-Kattân'ın Şa'bî'nin ilk isnad araştırması yapan kişi olduğuna dair sözü⁷⁹ tâbiûn münekkitlerinin belirlenmesine yönelik ilk açıklamalardandır. İbn Maîn'den rivayet edildiğine göre tâbiûn âlimleri arasında ricâl tenkidinde bulunan ilk kişi İbn Sîrîn'dir.⁸⁰ Ricâl tenkidıyla ilk defa daha yoğun olarak Şa'bî'nin mi yoksa İbn Sîrîn'in mi ilgilendiği konusunda var olan tartışma ile ilgili olarak yapılan araştırma sonucunda, Şa'bî olduğunu belirten görüşün isabetli olduğu tespit edilmiştir.⁸¹

İbnü'l-Medîne'ye göre ise hadisleri inceleyen, isnadları tetkik edenler arasında İbn Sîrîn, Eyyûb es-Sahtiyânî (ö. 131/749) ve İbn Avn yer almaktadır.⁸²

Tirmizî ise tâbiûndan ricâl tenkidinde bulunanlar arasında Hasan Basrî, Tâvûs b. Keysân, Saîd b. Cübeyr, İbrâhim en-Nehaî, Eyyûb es-Sahtiyânî, Süleyman et-Teymî (ö. 143/760) ve İbn Avn'ı (ö. 151/768) zikreder.⁸³

İbn Hibbân sahâbenin tenkit metodunu örnek alan tâbiûn münekkitleri arasında Medine'de Saîd b. Müseyyeb (ö. 93/712), Ali b. Hüseyin (ö. 93/712), Ebû Seleme b. Abdurrahman b. Avf (ö. 94/713), Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe (ö. 94/713), Urve b. Zübeyr (ö. 94/713) ile bunların öğrencileri durumunda olan İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742), Sa'd b. İbrâhim (ö. 125/743), Yahya b. Saîd el-Ensârî (ö. 143/760) ve Hişâm b. Urve'ye (ö. 145/762) yer verir.⁸⁴

İbn Adî, İbn Hibbân'ın bahsetmediği Mesruk el-Hemedânî (ö. 63/682), Ebû'l-Âliye er-Riyâhî (ö. 90/709), Ebû Sâlih Zekvân (ö. 101/719), Atâ b. Ebû Rabah (ö. 114/732), Abdurrahman b. Hürmüz el-A'rec (ö. 117/735), Enes b. Sîrîn (ö. 118/732), Hammâd b. Ebû Süleyman (ö. 120/738), Ebû Husayn Osman b. Âsım el-Esedî (ö. 127/745), Mâlik b. Dinâr el-Basrî (ö. 131/748), Rabiâ b. Ebû Abdurrahman (ö. 136/753) ve Süleyman b. Mihrân el-A'meş'i de (ö. 148/765) zikreder.⁸⁵

Zehebî ricâl değerlendirmesinde bulunan kişiler arasında tâbiûn âlimlerinden Şa'bî, İbn Sîrîn, A'meş ve Ebû Hanîfe'ye yer verir.⁸⁶ Sehâvî ise Şa'bî ve İbn Sîrîn'e ilave olarak Saîd b. Müseyyeb ve İbn Cübeyr'i zikretmektedir. Sehâvî, tâbiûnların son asrında cerh ve ta'dîl değerlendirmelerinde bulunan âlimlere ve bunların değerlendirmelerine örnekler de vermektedir.⁸⁷ Bu bilgilere göre tâbiûn âlim-

⁷⁸ Hammâde, *el-Menhec*, s. 33-34; *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, s. 43. Ayrıca bk. Ebû Gudde, *Mevzû Hadisler*, s. 49; Raşit Küçük, "İsnad", *DİA.*, İstanbul 2001, XXIII, 155; Karataş, *Hadis Rivâyet Tarihi*, s. 122.

⁷⁹ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-Fâsil*, s. 208.

⁸⁰ İbn Receb, *Şerhu İlel*, I, 52.

⁸¹ Turhan, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi*, s. 110.

⁸² İbn Receb, *Şerhu İlel*, I, 52.

⁸³ Tirmizî, *es-Sünen*, (Kitâbü'l-İlel), V, 738.

⁸⁴ İbn Hibbân, *el-Mecruhîn*, I, 38-39; A'zamî, *Menhec*, s. 15; Âşıkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi*, s. 53; Âşıkutlu, *Fesevî ve Ricâl İlimindeki Yeri*, s. 85; Âşıkutlu, "Cerh ve Ta'dîl", VII, 395.

⁸⁵ İbn Adî, *el-Kâmil*, I, 50-65; Ali Nûr, *İbn Adî*, I, 20; Âşıkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi*, s. 53-54.

⁸⁶ "Zikru Men Yu'temedu Kavluh", *Erbe'u resâil*, s. 172-173.

⁸⁷ Sehâvî, "el-Mütেকellimûn Fi'r-Ricâl", *Erbe'u resâil*, ss. 96-98.

lerinden kimlerin ricâl tenkidinde bulunduğuna yönelik açıklamaların hicrî ikinci asrın sonlarından itibaren yapılmaya başlandığı görülmektedir.⁸⁸

Tâbiûn devri ricâl tenkitçiliğinin önemli bir özelliği, Resûlullah'ın hadislerini siyasî veya itikadî amaçlarla kullanma girişimlerine yönelik olmasıdır.⁸⁹ Bu bağlamda bu dönemde yalancı olmamak, Ehl-i bid'atten olmamak, dînî emir ve yasaklara dikkat etmek, naklettiği metni ezberlemek ve onun manasını bilmek şeklindeki kriterlerle râviler belli ölçütlere göre değerlendirilmişlerdir.⁹⁰ Bununla ilgili olarak örneğin Ebû Kılâbe (ö. 104/722) Ehl-i ehvâ⁹¹ ile ilim meclislerinde bir arada bulunulmaması ve onlarla münakaşalara girilmemesi gerektiği konusunda uyarılarda bulunmuştur. Yine Tâvûs b. Keysân (ö. 106/725) ve Hasan Basrî (ö. 110/728) Ma'bed el-Cühenî'den (ö. 80/699) Kaderî olması sebebiyle sakınılması gerektiğini belirtmişlerdir.⁹²

Bir râvinin zabtını değerlendirirken tâbiûn âlimlerinin “önceki rivâyetleriyle sonraki rivâyetleri arasında mu'araza”, “bir hocanın bir talebesinin rivâyeti ile diğer talebelerinin rivâyetleri arasında mukâyese”, “bir hocanın rivâyetlerini diğer hocaların rivâyetleri ile mukâyese”⁹³ gibi yöntemler kullandıkları belirtilmiştir.⁹⁴

Tâbiûn âlimleri tarafından kullanılan değerlendirme lafızları incelendiğinde bu dönemde “تتمة” (güvenilir) ve “صدوق” (doğru sözlü)⁹⁵ gibi kavramların kullanımının yaygınlaşmaya başladığı belirtilmiştir. Ayrıca bu dönemde râvinin adâlet açısından kusurlu olup olmadığına dair zikredilen ıstılahların kullanımının nispeten yaygın olduğu,⁹⁶ bununla birlikte nadirde olsa “تعرف وتنكر” (bazen ma'rûf bazen de münker/bilinmeyen hadisler rivâyet eder) gibi râvinin zabt durumunu belirtmek üzere bazı ifadelerin kullanıldığı da tespit edilmiştir.⁹⁷

1.3. Tebeu't-tâbiûn Döneminde Cerh-Ta'dîl İlmî

Hicri ikinci asrın ortalarında⁹⁸ tâbiûn devrinin sona erip tebeu't-tâbiûn devrinin başlamasıyla hadiste ricâl tenkitçiliği yeni bir aşamaya girmiştir. Bu dönemde

⁸⁸ Detaylı bilgi için bk. Turhan, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi*, ss. 51-64.

⁸⁹ Bk. Hasan es-Sa'idî, *el-Menhec*, ss. 134-138; Kutlay, *Hadiste Sened Tenkidi*, s. 38; Özsoy, *Hicrî 1. Yüzyıl Hadis Tenkid Kriterleri*, ss. 148-176.

⁹⁰ Turhan, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi*, ss. 66-75.

⁹¹ İnanç ve davranışlarını beşerî görüş ve arzulara göre oluşturanlar anlamında bir tabirdir. bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Ehl-i Ehvâ”, *DİA*, İstanbul 1994, X, 505-507.

⁹² İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, 184; İbn Adî, *el-Kâmil*, I, 53; Zehebî, *Siyer*, VII, 207; Cevâbî, *el-Cerh*, ss. 94-100.

⁹³ Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ, *Kitâbu'd-Duafâi'l-Kebîr*, thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, 1984/1404, III, 376; Bâcî, Ebû'l-Velid Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücbî, *et-Ta'dîl ve't-Tecrîh Limen Harrece Anhu'l Buhârî fi'l-Câmi'i's-Sahîh*, thk. Ahmed Libzar, y.y., ts., III, 1151; Zehebî, *Târîh*, VIII, 381; Cevâbî, *el-Cerh*, ss. 87-90.

⁹⁴ Detaylı bilgi için bk. Turhan, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi*, ss. 76-81.

⁹⁵ Bk. İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh*, II, 29; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, thk. Âdil Mürşid, İbrahim Zeybek, Müessesetu'r-risâle, Beyrut, ts., IV, 77; Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdullah b. İshak el-İsfahânî, *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, 1988/1409, III, 4.

⁹⁶ Mesela Şa'bî, Hâris el-A'ver'i yalancı olmakla suçlamıştır. bk. Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, II, 273; İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, I, 222.

⁹⁷ Detaylı bilgi için bk. Turhan, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi*, s. 95-104, 111.

⁹⁸ Zehebî, “Zikru Men Yu'temedu Kavluh”, *Erbe'u resâil*, s. 175.

İslam coğrafyasında ricâl tenkitçiliği daha da belirginleşmiş, hadis rivayetiyle meşgul olanların sayısı arttıkça tenkide uğrayanlar da çoğalmış ve pek çok münekkit hadisçi yetişmeye başlamıştır. Yanılma ve hatanın yanında bid'at, taassup, felsefe ve ilhad hareketlerinin daha da yaygınlaşması nedeniyle yalancılığın da bir hayli artış gösterdiği bu devirde,⁹⁹ Hz. Peygamber'in övgüsüne mazhar olan etbâ nesli hadislerin tedvini, cem'i ve muhafazası görevini üstlenmiştir.¹⁰⁰

İbnü'l-Medîne'ye göre tebeu't-tâbiîn tabakasında yer alan münekkitler Şu'be b. Haccâc, Mâlik b. Enes, Yahya el-Kattân ve İbn Mehdî'dir.¹⁰¹

Tirmizî ise Evzâî, Şu'be, Süfyân es-Sevrî, Mâlik b. Enes, İbnü'l-Mübârek, Yahyâ el-Kattân, Vekî' b. Cerrâh (ö. 197/812), İbn Mehdî ve diğer bazı âlimlerin râviler hakkında değerlendirmelerde bulduklarını ifade eder.¹⁰²

İbn Ebî Hâtim ve İbn Hibbân, bu dönemde ricâl tenkitçiliği ile uğraşanlar arasında Vâsıt'ta Şu'be b. Haccâc, Kûfe'de Süfyân es-Sevrî, Basra'da Hammâd b. Seleme (ö. 167/783) ve Hammâd b. Zeyd (ö. 179/795), Medine'de Mâlik b. Enes ve Süfyân b. Uyeyne, Şam'da Abdurrahman b. Amr el-Evzâî (ö. 158/775) ve Mısır'da Leys b. Sa'd'ı zikretmektedir. Bunların içinde tenkitçiliği hadis ilminde özel bir ilgi alanı haline getirenlerin en ünlüleri Şu'be, Mâlik ve Süfyân es-Sevrî'dir.¹⁰³

İbn Adî ise tebeu't-tâbiîn münekkitleri arasında şu isimlere yer vermektedir: Evzâî, Şu'be b. Haccâc, Süfyân es-Sevrî, Mâlik b. Enes, İbnü'l-Mübârek, Hüseyim b. Beşîr (ö. 183/799), Cerîr b. Abdülhamîd (ö. 188/803), Fazl b. Mûsâ es-Sinânî (ö. 192/807), Yahya b. Saîd el-Kattân ve İbn Uyeyne.¹⁰⁴

Zehebî, tebeu't-tâbiîni üç tabakaya ayırarak yüz altmış üç kişinin adını zikreder.¹⁰⁵ Sehâvî'nin tebeu't-tâbiîn münekkitlerine dair yer verdiği liste Zehebî'nin listesinin özeti gibidir.¹⁰⁶

Bu verilere göre tebeu't-tâbiîn tabakasındaki ricâl münekkitlerinin kimler olduğuna dair yapılan açıklamalarda bir ittifakın olmadığı görülmektedir. Bu nedenle münekkitlere nispet edilen râvi değerlendirme oranları esas alınarak yapılan araştırmada hicrî ikinci asırda cerh-ta'dille ihtisas alanı olarak ilgilenen münekkitlerin Şu'be, Süfyân es-Sevrî, İmâm Mâlik, İbnü'l-Mübârek, Vekî' b. Cerrâh, Yahyâ el-Kattân, İbn Mehdî ve İbn Uyeyne olduğu belirtilmiştir. Bu âlimlerin dikkat çeken özellikleri ise birbirleri arasında hoca-talebe ilişkisinin bulunmasıdır.¹⁰⁷

Hicrî II. asırda cerh-ta'dil ilmi hoca-talebe ilişkisi düzleminde doğup gelişmekle birlikte bu talebelerin, bazı râviler hakkında hocalarının değerlendirmeleri-

⁹⁹ Bu konuda bk. Cevâbî, *el-Cerh*, ss. 109-133.

¹⁰⁰ Bu hususla ilgili bk. Hatîb, *Sünnetin Tesbiti*, ss. 129-131; Hatiboğlu, *İslâmî Tenkid Zihniyeti*, s. 126; Âşikkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi*, s. 54-55; Âşikkutlu, "Cerh ve Ta'dil", VII, 395-396; Arif Ulu, "Tebeu't-tâbiîn", *DİA*, İstanbul 2011, XL, 217.

¹⁰¹ İbn Receb, *Şerhu İlel*, I, 52.

¹⁰² Tirmizî, *es-Sünen* (Kitâbü'l-İlel), V, 738.

¹⁰³ İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris, *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dil*, Beyrut, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1953/1372, I, 11-12; İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, I, 40; İbn Receb, *Şerhu İlel*, I, 43.

¹⁰⁴ İbn Adî, *el-Kâmil*, I, 67, 106; Ali Nûr, *İbn Adî*, I, 21.

¹⁰⁵ Zehebî, "Zikru Men Yu'temedu Kavluh", *Erbe'u-resâil*, ss. 175-184.

¹⁰⁶ Sehâvî, "el-Mütekelimûn Fî'r-Ricâl", *Erbe'u-resâil*, ss. 98-100.

¹⁰⁷ Turhan, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi*, s. 449.

nin aksine bazı içtihatlarda buldukları görülmüştür.¹⁰⁸ Münekkitlerin adâlet ve zabt konusunda benimsedikleri farklı değerlendirme esasları râvi hakkında farklı hükümlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Mesela özellikle Ehl-i bid'at râvilerden rivayet etme meselesinde münekkitler, râvilerin dâî (propagandist) olup olmaması, doğru sözlü olmaları halinde bu râvilerden hadis rivayetinin bir sakıncasının olup olmadığı ya da râvinin bid'atının tespit edilip edilmemesi gibi hususlardan dolayı farklı hükümlerde bulunabilmişlerdir.¹⁰⁹

Tebeu't-tâbiîn döneminde kullanılan değerlendirme lafızları bir bütün halinde incelendiğinde tâbiûn âlimleri tarafından kullanılan teknik ifadelerin daha yaygın olarak kullanılmaya başlandığı tespit edilmiştir. Bununla birlikte tebeu't-tâbiîn münekkitleri tarafından çoğunlukla bir veya iki râviyi değerlendirmek için kullanılan ve teknik olmayan ifadelerin kullanımının da oldukça yaygın olduğu belirtilmiştir.¹¹⁰

Başlangıçta talebelerin hocalarından duydukları not, tamamlama ve tashiîh şeklinde nakledilen rivayetlerin kenarına yazılan râvi ve mervi ile ilgili bilgiler, genel olarak hadis ilminin olduğu gibi cerh ve ta'dîl ilminin de ilk yazılı kaynakları olarak kabul edilmiştir.¹¹¹ Daha sonra ricâl ile ilgili bilgiler, merviyattan ayıklanarak, falan münekkidin ricâl hakkındaki görüşleri veya falanın ricâl hakkında filana yönelttiği sorular gibi adlarla biraraya getirilmiştir.¹¹² İşte başlangıçta genellikle şifahî olarak yürütülen tenkit faaliyetleri, tebeu't-tâbiîn döneminde tedvin edilmeye başlanmıştır. Bu konuda İbnü'l-Mübârek'le birlikte ricâl değerlendirmelerinin kaydedildiği eserlerin kaleme alınmaya başlandığı tespit edilmiştir.¹¹³ Zehebî de Yahya b. Saîd el-Kattân'ı cerh ve ta'dîlle ilgili sözlerini bir araya getiren ilk müelliflerden biri olarak değerlendirir¹¹⁴ ve bu dönemdeki telif çalışmalarına ait şu bilgiyi verir:

Bu devirde ve öncesinde müsnedler, câmiler, sünenler tasnif edilmiş; cerh ve ta'dîl, târih vb. adlar altında eserler kaleme alınmıştır. Bu eserlerde sü-tun gibi kuvvetli, güvenilir ve sağlam râvilerle, fesleğen gibi gevşek ve zayıf olanların durumları açıklanmıştır.¹¹⁵

Cerh ve ta'dîlin, müstakil bir hadis ilmi olarak telakki edilmeye başlandığı etba' dönemi 220/835 yılı civarında sona ermiş,¹¹⁶ bunu takip eden yıllarda İbn

¹⁰⁸ Bazı örnek değerlendirmeler için bk. Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, VI, 127; İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh*, VI, 94; İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, II, 178.

¹⁰⁹ Örnek değerlendirmeler için bk. İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, II, 218; İbn Hacer, *Tehzîb*, VIII, 351.

¹¹⁰ Tebeu't-tâbiîn dönemi cerh-ta'dîl ilminin genel özellikleri hakkında detaylı bilgi için bk. Turhan, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi*, ss. 115-487.

¹¹¹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn b. Avn el-Mürri el-Bağdâdî, *Târîh*, thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf, Mekke: Turâsu'l-İslâmî, 1399/1979, I, 9. (Nâşirin mukaddimesi); Ali Nûr, *İbn Adî*, I, 21; Dâni, "Elfâzu'l-Cerh ve't-Ta'dîl Dirâse ve Tahlîl", *el-Câmi'atu'l-İslâmiyye*, s. 8.

¹¹² bk. İbn Maîn, *Târîh*, I, 10. (Nâşirin mukaddimesi); Dâni, "Elfâzu'l-Cerh ve't-Ta'dîl", s. 8.

¹¹³ Turhan, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi*, s. 256.

¹¹⁴ Zehebî, *Mizânu'l-İtidâl fi Nakdîr-Ricâl*, thk. Şeyh Ali Muhammed Muavvad, Şeyh Âdil Ahmed Abdulmecid, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, 1995/1416, I, 110; Ahmed Naim, *Tecrîd Mukaddimesi*, s. 352; Âşıkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi*, s. 39.

¹¹⁵ Zehebî, "Zikru Men Yu'temedu Kavluh", *Erbe'u resâil*, s. 184; Âşıkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi*, s. 56.

¹¹⁶ Eren, *Hadis İlminde Ricâl Bilgisi ve Kaynakları*, s. 396; Arif Ulu, "Tebeu't-tâbiîn", XL, 217.

Sa'd'la başlayan ve aynı asrın son çeyreğine kadar devam eden zaman dilimi, uzman şahıslar ve tasnif açısından bu ilmin altın çağı olarak kabul edilmiştir. Bu zaman diliminde Ahmed b. Hanbel ve Buhârî'nin temsil ettiği iki tabaka, bu sahadaki gelişmenin zirvesi olarak değerlendirilmiştir.¹¹⁷ Bu dönemde târîh, tabakât, ilel, ma'rifetü'r-ricâl ve suâlât gibi adlarla, önceki münekkitlerin tenkit ve içtihatlarını da ihtiva edecek şekilde müstakil cerh ve ta'dîl eserleri tasnif edilmiş, ayrıca bu ilmin genel kuralları ve kendine özgü lafızları da teşekkül etmiştir.¹¹⁸

İbn Hibbân ve Zehebî'nin beyanına göre İbn Sa'd, Yahya b. Maîn, Ali b. el-Medînî, Züheyr b. Harb (ö. 234/848), Abdullah b. Muhammed en-Nüfeylî (ö. 234/848), Muhammed b. Nümeyr (ö. 234/848), Ahmed b. Hanbel, Amr b. Ali el-Fellâs (ö. 247/861) ve Ahmed b. Sâlih (248/862) bu dönemin ünlü münekkidlerindedir. Bunların en meşhurları ise Ali b. el-Medînî, Yahya b. Maîn ve Ahmed b. Hanbel'dir.¹¹⁹

2. Buhârî'nin Cerh-Ta'dîl İlmindeki Yeri

Buhârî, hicrî III. asrın ilk çeyreğinde cerh-ta'dîl ilminin kaidelerini ve istilahlarını yerleştirme konusunda açık bir şekilde katkıda bulunan münekkitlerin önde gelenlerinden biri olarak kabul edilmiştir.

Cerh-ta'dîl konusunda esmâu'r-ricâl kitapları yanında târîhu'r-ruvât (râviler tarihi, kronoloji) ve tabakât (biyografi) kitapları da önemli bilgi kaynaklarıdır. Bu bağlamda Buhârî'nin *et-Târîhu'l-Kebîr*, *et-Târîhu'l-Evsat* ve *ed-Duafâu's-Sagîr*'i bu kısma giren eserlerin önde gelenlerindedir.¹²⁰ Buhârî'nin zikredilen eserlerinde, râvilerin adâlet ve zabt bakımlarından bir kusurları tespit edildiğinde bunların kaydedildiği görülmektedir. Buhârî söz konusu cerh ve ta'dîl ifadelerini önceki münekkitlerden aktardığı gibi bazen kendi görüşlerini "قال أبو عبد الله" diyerek belirtmiştir.

Tespitlerimize göre Buhârî'nin cerh-ta'dîl lafzı kullandığı râvi sayısı yedi yüz civarındadır. Bunun yanısıra onun cerh edilen râvileri zikretmeye öncelik verdiğini söyleyebiliriz.¹²¹ Sika olduğunu belirttiği ve zayıflığına dair bir şey söylemediği râvilerin sayısı ise on bir binden fazladır. Buna karşılık tenkit ettiği hadis sayısı

¹¹⁷ Âşıkkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi*, s. 56; Âşıkkutlu, "Cerh ve Ta'dîl", VII, 396. krsş. Ali Nûr, *İbn Adî*, I, 21; Muhammed Beşîr, *Elfâz*, s. 64-65.

¹¹⁸ İbn Maîn, *Târîh*, I, 10-11. (Nâşirin mukaddimesi). Bu konuda yazılan eserlerin listesi için bk. Kâfi, *Menhec*, s. 40 vd.; Ali Nûr, *İbn Adî*, I, 22-23; Dâni, "Elfâzu'l-cerh ve't-ta'dîl", s. 8; Âşıkkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi*, s. 56.

¹¹⁹ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, I, 54; Sehâvî, "el-Mütekellimûn Fi'r-Ricâl", *Erbe'u resâil*, ss. 102-105; Zehebî, "Zikru Men Yu'temedu Kavluh", *Erbe'u resâil*, s. 185-186; Dâni, "Elfâzu'l-Cerh ve't-Ta'dîl", s. 12; Muhammed Beşîr, *Elfâz*, s. 64-65. İbn Ebî Hâtîm (327/939) ile cerh ve ta'dîl edebiyatı yeni bir merhaleye ulaşmıştır. O, önceki ricâl kitaplarında yer alan terâcim, ilel ve garibu'l-hadis gibi konuları ayıklayarak sırf cerh ve ta'dîl bilgilerine tahsis ettiği *el-Cerh ve't-Ta'dîl* adlı eserini telif etmiştir. bk. İbn Maîn, *et-Târîh*, I, 13-14. (naşirin mukaddimesi)

¹²⁰ Bk. Umerî, Muhammed Ali Kâsım, *Dirâsât fi Menheci'n-Nakd 'Inde'l-Muhaddisin*, Dârü'n-nefâis, Ürdün, 1420/2000, s. 98; Şeyh, *el-İmâmu'l-Buhârî*, s. 232; Âşıkkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi*, s. 56.

¹²¹ Aclân, *et-Târîhu'l-Kebîr*'de cerh edilen altı yüz on yedi, ta'dîl edilen yüz kırk dokuz toplam yedi yüz altmış altı râvi tespit etmiştir. bk. Leylâ Muhammed, *Menhecü'l-İmâmi'l-Buhârî fi'l-Cerh ve't-Ta'dîl min Hilâli Kitâbihi't-Târîhi'l-Kebîr*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Kuveyt Üniversitesi, 1998-1999, s. 287. krsş. Hemmâm Saîd, *Menhec*, s. 155.

dört binden fazla olup onlar hakkında “أصح” (daha sahih), “صحيح”(sahih) , “لا يصح” (sahih değil), “مرسل” (mürsel), “متقطع” (munkatî), “لا يتابع في حديثه” (hadisinin mütâbaatı yoktur),¹²² “لم يثبت حديثه” (hadisi sabit değildir) gibi hükümler vermiştir. *et-Târîhu'l-Kebîr* bir bütün olarak incelendiğinde cerh ve ta'dîl ile ilgili olarak verilen bilgilerin Buhârî'nin birçok ilmî özelliklerinden birini teşkil ettiği görülmektedir. Nitekim daha önce de belirtildiği gibi *et-Târîhu'l-Kebîr*, İbn Ebî Hâtîm'in eseri gibi sadece cerh-ta'dîle hasredilmiş bir kitap değildir.

2.1. Buhârî'nin Cerh-Ta'dîl İlminde Otorite Olarak Kabul Edilmesi

Buhârî, münekkitleri tespit etmeye çalışan cerh-ta'dîl âlimleri tarafından otorite olarak kabul edilip münekkit listelerindeki yerini almıştır. O, ricâl tenkit ilminde hocaları ve akranları tarafından kendisinden övgüyle söz edilen birisidir. Ali b. el-Medîni, Horasanlı muhaddislerin cerh-ta'dîl durumlarını Buhârî'ye sormuş ve “Senin beğendiğin herkes bizce de makbuldür.”¹²³ diyerek Buhârî'ye olan güvenini dile getirmiştir. İmâm Müslim de Buhârî'nin hadis ve ricâl bilgisindeki üstünlüğünü övmüştür.¹²⁴ Bu konuyla ilgili olarak Tirmizî, “Irak ve Horasan'da ilel, tarih ve isnad alanında Buhârî gibisini görmedim.”¹²⁵ demiştir. Yine Tirmizî, Buhârî'nin *et-Târîhu'l-Kebîr*'ini kaynak olarak kullandığını ifade etmiş ve *İlel*'ini de Buhârî'ye cerh-ta'dîl ve hadis hakkında sorduğu sorular ve Buhârî'nin bu sorulara verdiği cevaplardan oluşturmuştur.¹²⁶ Buhârî ile çağdaş olup cerh-ta'dîl ilminde önemli bir yeri olan Ebû Hâtîm ise haberlerdeki tenkit metodunu ve rivayetlerdeki ricâlî seçme prensibini önceki münekkitlerden devralanlar arasında Buhârî'yi de zikretmiştir.¹²⁷

Buhârî'nin bu sahada söz sahibi olduğu, ricâl münekkitlerine dair bilgi veren İbn Hibbân, İbn Adî, Zehebî, Sehâvî ve İbn Hacer tarafından da dile getirilmiştir.¹²⁸ Buhârî, kendisinden sonra yazılan cerh-ta'dîl kitaplarında ricâl değerlendirmeleri aktarılan bir kişi olmuştur. Buhârî'nin *et-Târîhu'l-Kebîr* ve *ed-Duafâ* adlı eserleri

¹²² Hâyik, *el-İmâmu'l-Buhârî*, s. 148. Bu konuda yapılmış bir çalışma için bk. Şayi', Abdurrahman ibn Süleyman, *el-Ehadîs'ulleti Kale Fîha'l-İmâmu'l-Buhârî “La Yutabeu Aleyh” fi't-Târîhi'l-Kebir*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Câmî'atu Ümmi'l-Kura, Mekke-i Mükerrreme, el-A'muc-câmi'î, 1422.

¹²³ Hatîb, *Târîh*, II, 17; İbn Asâkir, *Târîh*, LII, 76; İbn Hacer, *Tağlik*, V, 406; İbn Hacer, *Tehzib*, IX, 43.

¹²⁴ İbn Asâkir, *Târîh*, LII, 68; Zehebî, *Târîh*, XIX, 247; İbn Hacer, *Tağlik*, V, 411.

¹²⁵ Hatîb, *Târîh*, II, 348; Zehebî, *Târîh*, XIX, 257; Zehebî, *Siyer*, XII, 432; Sübkî, *Tabakât*, II, 220.

¹²⁶ Tirmizî, *İlelül-Kebîr*, Tertip eden: Ebû Tâlib el-Kâdî, thk. es-Seyyid Subhî es-Samarrâî, es-Seyyid Ebû'l-Mu'atî en-Nûrî, Mahmud Muhammed el-Halîl es-Sa'ûdî, Âlemü'l-kütüb, Beyrut, 1989/1409, s. 23 vd.; İbn Receb, *Şerhu İlel*, I, 31; İbn Ubeyd, *Tahrîc*, I, 243.

¹²⁷ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, I, 57.

¹²⁸ Bk. İbn Hibbân, *Kitâbu's-Sikât*, thk. Seyyid Şerefüddîn Ahmed, Dâiretu'l-me'arifi'l-Osmaniyye, 1973/1393, IX, 113-114; İbn Adî, *el-Kâmil*, I, 131-133; Zehebî, “Zikru Men Yu'temedu Kavluh”, *Erbe'u resâil*, s. 192; Sehâvî, “el-Mütellimûn Fi'r-Ricâl”, *Erbe'u resâil*, s. 106; İbn Hacer, *Tağlik*, II, 11; Hâyik, *el-İmâmu'l-Buhârî*, s. 81. Ayrıca Sem'anî gibi fıkıh usulcülerini de Buhârî'nin bu alandaki otoritesinden bahsetmektedir. bk. Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî es-Sem'anî, *Kavâtî'u'l-Edille fi'l-Usûl*, thk. Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfiî, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut, 1997/1418, I, 369.

Ukaylî, İbn Hibbân, İbn Adî, Hattâbî ve İbnü'l-Cevzî gibi birçok münekkit tarafından kaynak olarak kullanılmıştır.¹²⁹

2.2. Buhârî'nin Cerh-Ta'dîl İlminde Mu'tedîl Olması

Buhârî'nin cerh-ta'dîl imamları arasında tenkit tarzı yönünden hangi gruba dâhil olduğunu ifade etmeden önce, râvi tenkidinde bulunan münekkitlerin durumuyla ilgili olarak üç grubun karşımıza çıktığını belirtmemiz gerekmektedir. Bunlardan ilki tenkitlerinde müteşeddîd (katı/sert) olanlar: Bu münekkitler cerhte katı bir tavır sergilerler. Yahya b. Saîd el-Kattân, Yahya b. Maîn ve Cûzcânî bu grupta zikredilen münekkitlerdendir. İkinci grup münekkitler ise tenkitlerinde mütesâhil (gevşek) olanlardır. Bu gruptakiler öncekilerin zıddı bir tavır ortaya koymuşlardır. Tirmîzî, Hâkim, Beyhâkî (ö. 458/1066) bu grupta zikredilen münekkitlerdendir. Üçüncü bir grup ise tenkitlerinde mu'tedîl olanlardır. Bu gruptakiler birinci ve ikinci grup arasında orta bir yol tutarlar. Ahmed b. Hanbel, Ebû Zür'a ve İbn Adî bu grupta zikredilen münekkitlerdendir.¹³⁰ Buhârî ise cerh ve ta'dîlde mu'tedîl (mütevassıt) kabul edilir.¹³¹

İbn Hacer de münekkitleri tabakalara ayırmış ve her bir tabakada müteşeddîd ve mütevassıt (orta yollu) münekkitler olduğunu belirtmiştir. Dördüncü tabakada Ebû Hâtim ve Buhârî'yi zikrederek Ebû Hâtim'in müteşeddîd, Buhârî'nin ise mütevassıt olduğunu ifade etmiştir.¹³²

Buhârî'nin bir râvi için kullandığı en ağır cerh ifadeleri, o kimsenin güvenilemeyecek kadar zayıf olduğunu (مترك الحديث، منكر الحديث)، muhaddislerin onun hakkında fikir beyan etmediğini (سكتوا عنه) söylemekten ibarettir. Yani Buhârî "فيه نظر" ve "تركوه" gibi yumuşak ifadelerle yetinmiştir. Şüphesiz bu, onun ahlakî anlayışını olduğu kadar cerh ve ta'dîldeki dikkatini ve itidâlini de göstermektedir Hadis uydurmakla tanınan kimseler hakkında bile yalancı (كذاب) ifadesini pek nadir kul-

¹²⁹ Bk. Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhim b. Hattâb el-Büstî el-Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen*, (*Sünenü Ebû Dâvud* ile birlikte), thk. İzzet Ubeydu'd-De'as-Âdil es-Seyyid, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1997/1418, I, 314; İbnü'l-Cevzî, Ebi'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Kitâbu'd-Duafâ ve'l-Metrûkin*, thk. Ebû'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, 1986/1406, I, 7, 16, 32; İbn Ubeyd, *Tahrîc*, I, 244; Ali Nûr, *İbn Adî*, I, 217; Karacabey, Salih, *Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri*, SIR Yayıncılık, İstanbul, 2002, s. 165.

¹³⁰ Zehebî, "Zikru Men Yu'temedu Kavluh", *Erbe'ü resâil*, s. 172; Zehebî, *el-Mûkizâ fi İlmi Mustalahi'l-Hadis*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, Mektebetü'l-matbu'âtî'l-İslâmiyye, Halep, 1985, s. 83-84; Sehâvî, "el-Mütekellimûn Fi'r-Ricâl", *Erbe'ü resâil*, s. 138 vd.; Muhammed b. Abdullah Hebdân, *ed-Derârî'l-Meknûne Fi'l-Emâkini'l-Mensûre*, Dâru'l-'âsime, Riyad, 1995/1416, s. 40; Talâl Ömer, "Lemhetun min Kavâ'idî'l-Muhaddisîn fi'l-Cerh ve't-Ta'dîl", *Mecelletun el-mecme'u'l-fikhi'l-İslâmî*, Yıl 2, S. 3, Mekke 1989/1409, s. 43.

¹³¹ Buhârî, *et-Târîhu's-Sagîr*, thk. Mahmud İbrahim Zâyed, Eserin Hadislerinin Fihristi: Yusuf Mar'âşî, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1986/1406, I, 19. (muhakkikin girişi); Zehebî, "Zikru Men Yu'temedu Kavluh", *Erbe'ü resâil*, s. 172; Hâyik, *el-İmâmu'l-Buhârî*, s. 81, 84.

¹³² İbn Hacer, *en-Nüket âlâ Kitâbi İbni's-Salâh*, thk. Rebî b. Hâdî Umeyr, Riyad: Dâru'r-râye, 1415/1994, II, 482; Leknevî, *el-Ecvbetü'l-Fâzıla li'l-Esileti'l-Asereti'l-Kâmile*, nşr. Abdulfettâh Ebû Gudde, Mektebül-matbu'âtî'l-İslâmiyye, Halep, 1984/1404, s. 162-163.

lanmıştır.¹³³ Bizzat kendisi, “Ümit ediyorum ki kıyamet günü, Allah beni gıybet yüzünden hesaba çekmeyecektir. Zira ben kimseyi gıybet etmedim.”¹³⁴ demiştir. Ayrıca Buhârî'nin râvileri tevsîk ve tecrîh etmede mübalağa ifade edecek “الأستاذین” (Hocaların hocası) ya da “وضاع” (hadis uyduran) gibi lafızları çok fazla kullanmaması da mu'tedîl olmasıyla ilgilidir.¹³⁵

Sonuç

Erken dönem âlimlerinden biri olan Buhârî, ricâl ve cerh-ta'dîl gibi hadis ilimlerinde uzmanlaşmış ve hicrî üçüncü asrın başlarında otorite kabul edilmiştir. Her ne kadar ricâl ilminin temelleri Buhârî'den önce atılmış ise de Buhârî'nin *Târîh*'leri ricâl ilminin önemli kaynakları arasındadır. Onun *et-Târîhu'l-Kebîr* başta olmak üzere *et-Târîhu'l-Evsat*, *et-Târîhu's-Sagîr* ve *ed-Duafâu's-Sagîr* adlı eserleri bu alanda yeni bir metotla tasnif edilmiş önemli ricâl ve cerh-ta'dîl kaynaklarıdır.

İnsan zaafî ve hadis uydurmacılığı sebebiyle ortaya çıkarak daha sonra ayrı bir ilim haline gelen cerh-ta'dîl “fitne” diye anılan Hz. Osman'ın şehid edilmesiyle başlayıp Hz. Ali ile Muâviye arasında devam eden ve hadis uydurmacılığını başlatan olaylar ile râvilerin sıkı bir denetime tâbi tutulması gerekli kılınmış, isnad sistemiyle farklı bir boyut kazanmıştır. Sahâbe ve tâbiûn döneminde şifahî olarak yürütülen cerh-ta'dîl ilmi, tebeu't-tâbiîn döneminde tedvin edilmeye başlanmıştır. Bu dönemin akabinde ise cerh-ta'dîl ilminde de altın bir devir teşekkül etmiştir. Buhârî bu ilimde eserleri ve değerlendirmeleriyle önemli bir münekkittir. Buhârî, münekkittir aranan vasıflar olan âdil ve tarafsız olmak gibi özellikleri taşımıştır. Yine Buhârî cerh-ta'dîl ilminde mu'tedîl bir münekkit olarak kabul edilmiş, onun bu tavrı ricâl değerlendirmelerine de yansımıştır.

Kaynakça

- Aclân, Leylâ Muhammed, *Menhecû'l-İmâmi'l-Buhârî fi'l-Cerh ve't-Ta'dîl min Hilâli Kitâbihi't-Târîhi'l-Kebîr*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Kuveyt Üniversitesi, 1998-1999.
- A'zamî, M. Mustafa, “Buhârî”, *DİA*, İstanbul 1992, VI, 368-372.
- , *Menhecû'n-Nakd 'İnde'l-Muhaddisîn Neş'etuhu ve Târîhuhu*, Mektebetu'l-kevser, Riyad, 1990/1410.
- Âşikkutlu, Emin, *Hadîste Ricâl Tenkidi: Cerh ve Ta'dîl İlmi*, MÜFAV. Yayınları, İstanbul, 1997.
- , “Cerh ve Ta'dîl”, *DİA*, İstanbul 1993, VII, 394-401.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhim el-Cu'fî, *Kitâbu't-Târîhi'l-Kebîr*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, ts., I-IX.
- , *et-Târîhu'l-Evsat*, thk. Muhammed b. İbrahim el-Lehîdân, Dâru's-samiği, Riyad, 1998/1418, I-II.
- , *et-Târîhu's-Sagîr*, thk. Mahmud İbrahim Zâyed, Eserin Hadislerinin Fihristi: Yusuf Mar'âşî, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1986/1406, I-II.

¹³³ Zehebî, *Târîh*, XIX, 259; İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 672; Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdülhalîm b. Muhammed Emînilâh es-Sihâlevî, *er-Ref' ve't-Tekmil fi'l Cerh ve't-Ta'dîl*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde, Beyrut, Mektebetu matbu'âti'l-İslâmiyye, 2004/1425, s. 182; A'zamî, *Dirâsât*, s. 370; A'zamî, “Buhârî”, VI, 370; Dihlevî, *Bustanu'l-Muhaddisîn*, s. 186; Kâsmî, *Hayatu'l-Buhârî*, s. 21.

¹³⁴ Hatîb, *Târîh*, II, 332; Sübkî, *Tabakât*, II, 224; İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 672; İbn Ebî Ya'lâ, Ebî'l-Hüseyn Muhammed el-Ferrâ el-Bağdâdî el-Hanbelî, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin, Câmî'atu Ümmi'l-kura, Riyad, 1419, II, 255.

¹³⁵ Zehebî, *Siyer*, XII, 440-441; Sübkî, *Tabakât*, II, 224; Leknevî, *er-Ref'*, s. 182; Umerî, *Dirâsât*, s. 99.

- , *Kitâbu'd-Duafâi's-Sagîr*, (Nesâî'nin *ed-Duafâ'sı* ile birlikte), thk. Mahmud İbrahim Zâyed, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1986/1406.
- , *el-Câmi'u'l-Müsnedi's-Sahîhi'l-Muhtasar min Umûri Resûlillâh Sallallahü 'Aleyhi ve Sellem ve Sünenihî ve Eyyâmih*, thk. Şu'ayb Arnaût vd., er-Risâletu'l-âlemiyye, Beyrut, 1432/2011, I-V.
- Cûzcânî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kub b. İshâk es-Sa'dî, *Ahvâlu'r-Ricâl*, thk. Subhî el-Bedrî es-Samer râi, Müessesetu'r-risâle, Beyrut, 1985/1405.
- Çakın, Kamil "Buhârî'nin Otoritesini Kazanma Süreci", *Hadis Literatürü Araştırmaları*, Yayına haz. Salih Özer-Sabri Kızılkaya, Ankara: Kitabiyât, 2007, ss. 117-139.
- Ebû Gudde, Abdulfettâh, "Halku Kur'an Meselesi", çev. Mücteba Uğur, *AÜİFD*, XX, ss. 307-321.
- Eren, Mehmet, *Hadis İlmінде Ricâl Bilgisi ve Kaynakları*, İSAM. Yayınları, İstanbul, 2012.
- , *Buhârî'nin Sahîhi' ve Hocaları*, Nükte Kitap, Konya 2003.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed, *Ma'rifetu Ulûmi'l-Hadis*, thk. Seyyid Muazzam Hüseyin, Dâru ihyâ'i-ulûm, Beyrut, 1997/1417.
- Hammâde, Fârûk, *el-Menhecü'l-İslâmî fi'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, Dâru't-taybe, Riyad, 1997/1418.
- Hansu, Hüseyin, *Mutezile ve Hadis*, OTTO, Ankara, 2012.
- Hatîb, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ev Medinetu's-Selâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-garbi'l-İslâmî, Beyrut, 2001/1422, I-XVII.
- , *el-Kifâye fi İlmî'r-Rivâye*, Medine ts.
- Itr, Nüreddîn, *Usûlü'l-Cerh ve't-Ta'dîl ve İlmü'r-Ricâl*, Tab'atun muvesseâ, Dimeşk, 1427/2007.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b. Abdillâh el-Cürcânî, *Esâmî Men Revâ Anhum Muhammed b. İsmâil el-Buhârî*, thk. Amir Hasan Sabrî, Dâru'l-beşâiri'l-İslâmîyye, Beyrut, 1994/1414.
- , *el-Kâmil fi Duafâi'r-Ricâl*, thk. Süheyl Zekkâr, Dâru'l-fıkr, Beyrut, 1984/1404, I-VII.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *Târîhu Medineti Dimeşk*, thk. Muhıbbiddin Ebî Said Ömer el-Umerî, Dâru'l-fıkr, Beyrut, ts., I-LXXX.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris, *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmıyye, 1953/1372, I-IX.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Hedyu's-Sâri Mukaddimetu Fethi'l-Bâri Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-feyhâ, Dimeşk, 2000/1421.
- , *Tağlîku't-Ta'lik Alâ Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Saïd Abdurrahman, el-Mektebü'l-İslâmî, Amman, 1985/1405, I-V.
- , *Tehzîbu't-Tehzîb*, thk. Âdil Mürsid, İbrahim Zeybek, Müessesetu'r-risâle, Beyrut, ts., I-IV.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmed el-Büstî, *Kitâbu'l-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn ve'd-Duafâ ve'l-Metrûkîn*, thk. Mahmud İbrahim Zâyed, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1992/1412, I-III.
- , *Kitâbu's-Sikât*, thk. Seyyid Şerefüddîn Ahmed, Dâiretu'l-me'arifi'l-Osmaniyye, 1973/1393, I-X.
- İbn Maîn, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Avn el-Mürrî el-Bağdâdî, *et-Târîh*, thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf, Turâsu'l-İslâmî, Mekke, 1399/1979, I-II.
- İbn Receb, Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân el-Bağdâdî ed-Dımaşkî el-Hanbelî, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, thk. Nüreddîn Itr, Dâru'l-melâh, I-II.
- İbn Ubeyd, Muhammed b. Abdilkerim, *Tahrîcu'l-Ehâdisil-Merfû'ati'l-Müsnedeti fi Kitâbi't-Târîhi'l-Kebîr li'l-İmâmi'l-Buhârî*, Ümmü'l Kura, ed-Da'va ve usulî'd-din 1991/1412, I-III.
- İbnü'l-Cevzî, Ebî'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Kitâbu'd-Duafâ ve'l-Metrûkîn*, thk. Ebû'l-Fidâ Abdullah el-Kâdi, Dâru'l-kütübi'l-ilmıyye, Beyrut, 1986/1406, I-III.
- Kâsımî, Muhammed Cemaleddin ed-Dimeşkî, *Hayatu'l-Buhârî*, thk. Mahmud Arnavut, Dâru'n-nefâis, Beyrut, 1992.
- Koçyiğit, Talat, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1980.
- , *Hadisçilerle Kelâmlar Arasındaki Münakaşalar*, TDV., Ankara, 1989.
- Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî, *er-Ref' ve't-Tekmil fi'l Cerh ve't-Ta'dîl*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde, Mektebetu matbu'âti'l-İslâmîyye, Beyrut, 2004/1425.
- Özafşar, Mehmet Emin, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1999.
- Râmhürmüzî, Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdurrahmân b. Hallâd el-Fârisî, *el-Muhaddisu'l-Fâsil Beyne'r-Râvi ve'l-Va'î*, thk. Muhammed Accâc el-Hatîb, Dâru'l-fıkr, Kahire, 1984/1404.
- Sâlih, Subhî, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*, çev. M. Yaşar Kandemir, İFAV., İstanbul, 2009.
- Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahman, "el-Mütekellimûn Fi'r-Ricâl", *Erbe'u resâil*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde, Mektebü'l-matbu'âti'l-İslâmîyye, Halep, 1995/1413.
- Sübki, Tacuddin Ebî Nasr Abdülvehhâb Ali b. Abdilkâfi, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, thk. Abdulfettah Muhammed, Mahmud Muhammed et-Tanâhî, Dâru ihyâ'i'l-kütübi'l-Arabî, 1413/1992, I-X.
- Tuğlu, Nuri "Mihne Dönemi Tartışmalarının Hadis Rivâyetine Yansıması (Buhârî Özelinde Bir Değerlendirme)", *Dinî Araştırmalar*, c. 8, S. 23, ss. 153-170.
- Turhan, Halil İbrahim, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi*, MÜFAV. Yayınları, İstanbul, 2015.

- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ, *Kitâbu'd-Duafâi'l-Kebîr*, thk. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1984/1404, I-IV.
- Ulu, Arif, ""Önceleri isnaddan sormazlardı...." Rivayetinin Senedi Üzerine Bir İnceleme", *AÜİFD.*, Erzurum 2011, S. XXXIV, ss. 19-46.
- Umerî, Muhammed Ali Kâsım, *Dirâsât fi Menheci'n-Nakd 'Inde'l-Muhaddisin*, Dâru'n-nefâis, Ürdün, 1420/2000.
- Yücel, Ahmet, *Hadis İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, MÜİFAV., Yayınları, İstanbul, 1996.
- , *Hadis İliminde Tenkit Terimleri ve İlgili Çalışmalar*, MÜİFAV. Yayınları, İstanbul, 1998.
- Zebîdî, Zeynuddin Ahmed bin Ahmed Abdillatif, *Sahih'i Buhârî Muhtasarı Tecdî-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, ter. Ahmed Naim, DİB. Yayınları, Ankara, 1987, (*Tecdî Mukaddimesi*).
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vd., Müessesetu'r-risâle, Beyrut, 1983/1403, I-XXV.
- , *Mizânu'l-İ'tidâl Fi Nakdi'r-Ricâl*, thk. Şeyh Ali Muhammed Muavvad, Şeyh Âdil Ahmed Abdulmecid, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, 1995/1416, I-VII.
- , "Zikru Men Yu'temedu Kavluh", *Erbe'u resâil*, haz. Abdulfettâh Ebû Gudde, Mektebü'l-matbû'ati'l-İslâmiyye, Halep, 1990/1410.

İnternetin Ergenlere Olumsuz Etkileri Üzerine Din Eğitimi Temelli Bir Yaklaşım

Muhammed Fatih Turanalp

Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Din Eğitimi Ana bilim dalı Doktora Öğrencisi
fturanalp@gmail.com

Öz

İnternetin gün geçtikçe hayatımızın içine ayrılmaz bir parça olarak katılması, aynı zamanda içerdiği yararlar ve her yaş grubuna hitap eden yapısı, toplum kesimlerinin geniş bir katılımını da beraberinde getirmektedir. İnternetin her kesimi ilgilendirdiği kadar özellikle ergenlere etkileri de üzerinde hassasiyetle durulması gereken bir konudur. Gelişim anlamında yönlendirilmeye oldukça açık ve olumsuz açıdan da bir o kadar etkilenme potansiyeli olan ergenlerin, hayatımızda yer eden bu teknoloji ile olan bağları din eğitimi ekseninde değerlendirilebildiği ölçüde internetin zararlarından korunmak ve faydalarına odaklanmak mümkün olabilecektir.

Anahtar kelimeler: İnternet, Ergen, Din Eğitimi, Sosyal Medya, Bağımlılık.

A Religious Education-Based Approach on Advers Effects of Internet on Adolescents

As the time passes by, the Internet becomes an integral part of our lives. Its benefits and appealing structure to all age groups causes broad participation of the community. It's important to examine effects of the Internet on the society intently, especially on the adolescents. They are quite open to guidance and have the potential to be affected from misguidance. It will be possible to focus on beneficial aspects of the Internet and avoid harmful effects of it by evaluating the problem in the context of religious education.

Keywords: Internet, Adolescent, Religious Education, Social Media, Addiction.

Atf

Muhammed Fatih Turanalp, İnternetin Ergenlere Olumsuz Etkileri Üzerine Din Eğitimi Temelli Bir Yaklaşım, Marife, Yaz 2016, 16/1, ss. 111-131

Giriş

Çağımızın en büyük yeniliği olarak hayatımızın her kesitinde yerini alan ve kendisine tüm teknolojik ortamlar içerisinde yer edinen internet, emekleme döneminin aksamalarını üzerinden atmış ve daha oturmuş bir biçimde değerlendirilmeye ve yorumlanmaya başlanmıştır. Günümüzde artık internet hızları ve internet erişim fiyatlarının pahalılığı gibi ilk dönem problemlerinden ziyade internet imkânlarının kullanımı ve internetin yol açabileceği muhtemel sorunlar üzerinde durulmaktadır. Çalışmaların bu alanlara yoğunlaşması, daha sağlıklı bir internet kullanımı ve yerleşik bir bilincin oluşması adına olumlu adımlar olarak değerlendirilmelidir.

İnternetin gün geçtikçe hayatımızın içine ayrılmaz bir parça olarak katılması, aynı zamanda içerdiği yararlar ve her yaş grubuna hitap eden yapısı, toplum kesimlerinin geniş bir katılımını da beraberinde getirmektedir. Özellikle akıllı telefonların yaygınlaşması ve mobil internetin gelişmesiyle birlikte internetin kişisel olarak kullanımı artmış ve etkileri de aynı oranda çoğalmıştır. Ergenler arasında yaygın biçimde kullanıldığı da hesaba katıldığında, internetin ergenlere olan etkileri, üzerinde hassasiyetle durulması gereken bir konudur. Gelişim anlamında yönlendirilmeye oldukça açık ve olumsuz açıdan da bir o kadar etkilenme potansiyeli olan ergenlerin, hayatımızda yer eden bu teknoloji ile olan bağları din eğitimi ekseninde değerlendirilebildiği ölçüde internetin zararlarından korunmak ve faydalarına odaklanmak mümkün olabilecektir.

1. Ergenlik Dönemi

“Ergen” kelimesi Batı literatüründeki “adolescent” kelimesinin bir karşılığı olarak kullanılmakta ve Latince “olgunlaşmak” anlamına gelen “adolescere” fiilinin kökünden gelmektedir. Hızlı bir dönüşümden ziyade zamana yayılmış bir süreci ifade eden ergenlik, aynı zamanda biyolojik, psikolojik, zihinsel ve sosyal açıdan bir gelişme ve olgunlaşmaya ve çocukluktan erişkinliğe geçiş dönemine tekabül etmektedir. Ancak gençlik dönemindeki yaş sınırlarında, cinsler arasında belirgin bir farklılık görülmektedir. UNESCO’ya göre ergenlik dönemi 15-25 yaş dilimleri arasındadır. Yavuzer’e göre ise kızlarda 11 ve erkeklerde 13 yaşında başlayan ergenlik, her iki cinste de 20 yaşında son bulur.¹ Ayrıca bir toplumdaki diğerine değişen toplum değerleri de yetişkinliğe geçişte tayinde rol oynar.²

Ergenlik döneminin dinî literatürdeki karşılığı ise “bülüğa erme” olarak ortaya çıkmaktadır. Büluğa erme, dinde sorumluluğun başlangıç işareti olarak kabul edilmiştir. Bu durum, bu dönemin önemini artırmaktadır. Ergen, din nazarında yetişkin kişi statüsünde yer alır; o artık dinin emir, yasak, görev ve kuralları çerçevesinde davranışlarının sorumluluğunu yüklenmiş birisidir.³ Böylelikle, biyolojik

¹ Bk. Yavuzer, Haluk, *Çocuk Psikolojisi*, Remzi Yayınevi, İstanbul, 1997, s. 277-278.

² Varış, Fatma, *Ergenin Gelişimine Etki Yapan Kültürel Faktörler*, Ankara Üniversitesi, Ankara, 1968, s. 33.

³ Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2001, s. 266.

ve ruhî anlamda olgunlaşmış ve din nazarında artık mükellef olarak görülen ergenin dünya ve âhiret hayatı bireysel ve sosyal anlamda iki yönlü etkiye açık hâle gelmektedir.

1.1. Bedensel Gelişim

Ergenlik, ilk olarak biyolojik değişimle başlar. Ergendeki bedensel gelişim, boy ve ağırlık artışı, iskelet ve kas gelişimi, iç salgı sistemindeki gelişim ve çeşitli organlarda görülen büyümelerdir. Bu oluşumun yaşı ve süreci de kişiden kişiye değişim göstermektedir.⁴ 11-18 yaşları arasında, cinsiyetine bağlı olarak, ergenin boyu %25 kadar artabilmekte ve ağırlığı, 10 yaşındaki ağırlığının iki katına çıkabilmektedir. Bedenin her yerinde tüyler çıkmaya başlamakta, aşırı derecede çalışan ve yağ salgılayan bezlerinin bir sonucu olarak sivilce ve siyah noktalar oluşmakta, burun ve çene yetişkin oranlarına geldikçe yüzün kısımları iyi ya da kötü yönde değişmektedir.⁵ Bu bedensel değişimin ister istemez ergenin psikolojik hayatına da etkileri olmakta ve zihinsel motivasyonu ve davranışları da değişebilmektedir.

1.2. Psikolojik, Zihinsel ve Davranışsal Gelişim

11 yaşından sonra başlayan ve mantıksal düşünmenin yetişkinler düzeyine eriştiği bu döneme "Formel İşlemsel Dönem" denmektedir. Bu dönemde görüş alışverişi ve tartışma çocuğun hayatında önemli bir yer tutmaya başlar. Çocuk, tahmin ve varsayımlar ileri sürebilir, varsayımlarını sınavıp soyut kavramlar kullanabilir. Başkalarının görüş açılarına göre düşünebilir ve söylemeden, harekete geçmeden bir şeyi düşünüp tartabilirler. Eleştirici bir tavır takınarak kendisinin ve üyesi olduğu grupların görüşlerine tarafsız bir gözle bakmaya başlarlar.⁶

Ergenlik döneminde ergenin ruh dünyası da karmaşık bir seyir izler. Ergendeki çelişkili ruh hâli bir gerilime de yol açar. Yalnız kalmaktan hoşlanmanın yanında bir gruba katılma, fark edilmek istenme, kendini ifade ve sosyalleşme duyguları bir arada olmaktadır. Birçok araştırmacı, ergenlik döneminde yüksek bir duygusallık görüldüğü noktasında birleşmektedir. Bu evrede duyguların şiddet kazandığı görülür. Bu dönemde duygular ergenin tüm yaşamında etkili olurlar.⁷ Ergenlikte yaşanan diğer duygusal durumlar; korku, endişe, öfke, duygusal kırılmalar ve ruhsal zorlanmalar şeklinde ortaya çıkmaktadır.⁸ Ergende psikolojik ve davranışsal olarak ortaya çıkan bu değişiklikler, ergenin toplum içindeki konumu, kendini ifade etme ve toplumda kabul görme noktasında toplumla olan ilişkisinde de belirleyici olacaktır.

⁴ Bk. Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi*, s. 279.

⁵ Hamachek, Don E., "Ergen Benliğinin Psikolojisi ve Gelişimi", çev. Ö. Hakan Ersever, *Ergenliği Anlamak*, James F. Adams, haz. Bekir Onur, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1995, s. 111-112.

⁶ Bk. Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi*, s. 282-283.

⁷ Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi*, s. 285.

⁸ Bk. Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi*, s. 287-292.

1.3. Sosyal Gelişim

Ergen, toplumsal uyum sağlayabilmek için toplum içinde saygınlık kazanmaya ve statü sahibi olmaya ihtiyaç duyar. Ergenlik döneminde artık çocukça alışkanlıkların yerini, olgun tutum ve davranışlar almıştır. Sosyal uyumun tesisinin ilk anahtarı olarak ergenin aile içerisinde sevgi ve güven atmosferi içerisinde yetiştirilmesi büyük önem taşımaktadır.⁹ Ergenin büyüyen benliği üzerinde ana-babalar güçlü bir etkiye sahiptir. Bununla beraber, etkinin tipi, yoğunluğu, sağlıklı ya da sağlıksız oluşu büyük ölçüde ergenin yetiştirildiği ana-baba tutumuna bağlı olmaktadır.¹⁰ Ergenler için en iyi ana-baba tutumu, sert ve izin verici olmanın dengeli bir karışımını içeren bir yaklaşımdır. Bu karışım içinde açık sıcaklık ve ilgi önemli öğelerdir.¹¹

Ergenlik dönemi aynı zamanda kişiliğin toplumsal nitelik kazandığı bir arayış dönemidir. Ergen, çevresinde daima “onun gibi olmak” istediği kişileri arar ve onlarla özdeşleşmek ister. Ayrıca bu dönemde ergen, ait olduğu gruba büyük önem verir ve gruba uyum konusunda büyük bir çaba içerisindeydir.¹² Ergenin içinde bulunduğu sosyo-kültürel çevre de toplumsal uyumu için son derece önemlidir. Zira sosyal davranış, toplumdaki fertlerle ilişkiler sayesinde ortaya çıkar. Ergenleri doğru değerlendirebilmek için içinde buldukları çevrenin doğru tanınması gerekmektedir.

Bu bilgiler ışığında, gelişim özelliklerinden yola çıkarak ergenlerin değişen ilgileri ve ihtiyaçları doğrultusunda, ergenler arasında oldukça yaygın bir kullanımı olan internetin onlara olan etkilerini din eğitimi bağlamında değerlendirmenin gerekliliği bir kez daha ortaya çıkmaktadır.

2. İnternetin Ergenlere Olumsuz Etkileri

Yakın dönemin en önemli teknolojik gelişmelerinden biri olan internet, bireyden topluma etki alanını genişletmekte ve kullanıldığı ölçüde fayda ve zarar doğurucu bir güce sahip olmaktadır. Zaman geçtikçe pek çok açıdan insanların vazgeçilmez bir ihtiyacı hâline gelen bu teknoloji, toplum kesimleri içerisindeki kullanım sıklığı da düşünüldüğünde en çok ergenler içerisinde kabul görmekte ve kullanılmaktadır. Özdenetim açısından zayıf ve dış etkilere de oldukça açık olan ergenlerin, internetin faydaları kadar zararlarına da maruz kalacakları bir gerçektir. Bu çalışmada, internetin ergenlere olumsuz etkileri; yanlış bilgilere ulaşma, bilgi dezenformasyonu ve bilginin kıymeti sorunu; zararlı bilgilere ulaşma ve suç işleme yollarını öğrenme; müstehcen içeriğe ulaşma; gizli bilgilere ulaşma, bireysel mahremiyet ihlali ve internet suçları; zaman israfı ve ekonomik tahribat; bağımlılık, asosyalleşme ve kötü çevre edinimi başlıkları altında değerlendirilecektir.

⁹ Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi*, s. 293.

¹⁰ Hamachek, *Ergen Benliğinin Psikolojisi ve Gelişimi*, s. 125.

¹¹ Hamachek, *Ergen Benliğinin Psikolojisi ve Gelişimi*, s. 126.

¹² Bk. Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi*, s. 294.

2.1. Yanlış Bilgilere Ulaşma, Bilgi Dezenformasyonu ve Bilginin Kıymeti Sorunu

İnternetin, herkesin bilgi üreterek, yayımlayabildiği bir ortam olması nedeniyle, internet üzerindeki bilgi sürekli bir değişim ve dönüşüm içerisindedir.¹³ İnternet ortamında bilgiler çok hızlı yayılmakta ve bilgilere ulaşmada çoğu zaman kaynakların doğruluğu ya da varlığı göz ardı edilebilmektedir. İnternetin bu özelliği birincil kaynaktan bilgiye ulaşmayı güçleştirmekte, bilginin güvenilirliğini düşürmektedir.¹⁴ Ortaya çıkan bir bilgi, doğruluk testinden geçirilmeksizin mail grupları, internet forumları, sosyal medya ve anlık haberleşme yazılımları gibi yollarla paylaşımına sunulmakta ve bu sayede hızlıca yayılmaktadır. Söz gelimi internette ortaya çıkan herhangi bir bilgi, internet kullanıcıları tarafından başka kişi ve gruplara, kişisel site ve forumlara hızla dağılmakta ve bu, zincirleme bir etki göstermektedir. Bu sayede bilginin popüleritesi, erişilebilirliği ve bulunabilirliği artmaktadır. Bu, faydalı bilgilerin yayılması açısından olumlu karşılanabilir. Ancak yanlış bilgiler için de aynı durumun geçerli olduğu düşünüldüğünde, herhangi bir konuda bilgiye ulaşmak için internette araştırma yapan ortalama bir insanın yanlış bilgiyle yüzleşmesi, ciddi bir sorun olarak gündeme gelecektir.

Yirmi iki yaşındaki İrlandalı bir üniversite öğrencisinin internetteki online ansiklopedilerin en bilineni olan Wikipedia'ya, Oscar ödüllü Fransız besteci Maurice Jarre'e atfen eklediği bir yanlış sözün, başta The Guardian olmak üzere birçok basılı yayının düzeltme yazısı yayınlamalarına kadar varan bir karmaşaya neden olması bilgi dezenformasyonunun boyutlarıyla ilgili en çarpıcı örneklerden biridir.¹⁵ Yine ünlü bir yoğurt markası ile ilgili olarak bir profesöre ait olduğu ileri sürülen iddiaların internete düşmesi sonucu ciddi bir kafa karışıklığı oluşabilmekte ve ilgili markanın satışları bu kampanyadan ciddi manada etkilenebilmektedir.¹⁶

Söz konusu durum, dinî bilgi açısından ele alındığında ise çok daha hayati sorunlar ortaya çıkmaktadır. İnternet ortamında siteler, oradaki bilgilere inanıp âhireti de içine alan büyük bir hayatı karartmaya sebep olacak yanlış bilgilerle dolu olabilmektedir.¹⁷ İnsanın dünyasını ve sonsuz hayatını etkileyen dinin yanlış bilgiler ışığında öğrenilmesi ve dinde yeri olmayan uygulamaların hayatın içine alınması ile ibadetlerin sıhhati konusunda ve bilginin yanlışlığına göre kimi zaman itikadi sorunlar bile ortaya çıkabilecektir.

Ergenlerin, genelde bilgiye ve özelde dinî bilgilere ulaşma konusunda kitaplara başvurmak yerine daha az meşakkatle ulaştıkları internet ortamındaki bilgilere itibar etmeleri sonucu yanlış bilgilerin etki alanında kalacakları kuşkusuzdur. Bu anlamda internet ortamında dolaşan bilgilerin öncelikle kaynaklarını sorgula-

¹³ Odabaşı, H. Ferhan; Kabakçı, Işıl; Çoklar, Ahmet N., *İnternet, Çocuk ve Aile*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2007, s. 123.

¹⁴ Odabaşı, Kabakçı, Çoklar, *İnternet, Çocuk ve Aile*, s. 123.

¹⁵ Bk.

<http://www.cnnturk.com/2009/bilim.teknoloji/teknoloji/05/07/dunya.medyasini.tuzaga.dusuren.ogrenci/525593.0/index.html>

¹⁶ Bk. <http://www.danone.com.tr/tr/sirketimiz/basinda/basinda10.aspx>

¹⁷ Turan, Saliha, *İnternet Ağında Çocukum*, Gülyurdu Yayınları, İzmir, 2008, s. 76.

maları konusunda kendilerine rehberlik edilmelidir. Ergenlerin, internetten edindikleri bilgilerin doğruluğunu kitap, ansiklopedi gibi yazılı kaynaklarla karşılaştırarak kontrol etmeleri sağlanmalı; yazarları belli olmayan, anonim bilgiler konusunda şüpheli olmaları gerektiği kendilerine anlatılmalıdır.¹⁸ Kaynakçası bulunmayan yazılara; güvenilir olmayan siteler, sosyal medya ve forumlardan edinilen çalاکalem bilgilere kesinlikle itibar edilmemesi gerektiği ifade edilmelidir. Bu nedenle ergenlerin bilgi edinme kaynakları, yetişkinler tarafından denetim altında tutulmalıdır.

Bu noktada değinilecek bir diğer husus da, internetle ortaya çıkan “bilginin kıymeti” sorunudur. İnternet, yukarıda değinildiği gibi bilgilere kolay bir şekilde ulaşmanın aracı olması sayesinde pek çok faydalar sağlamaktadır. Fakat bilgilere kolay ulaşmanın beraberinde getirdiği problem alanları da yok değildir. Bilgiye kolayca ve zahmetsizce erişmek, bilerek ya da bilmeyerek bilgiye hak ettiği kıymet verilmeden yaklaşılmamasına ve bilginin geçerliliğini uzun süre koruyamamasına yol açmaktadır. Söz gelimi internetteki ödev siteleri, bu konuda öğrencileri tembelliğe alıştırmakta, zahmetsiz ve emeksiz bir kolaycılığa hizmet etmektedir. Bu yüzden ergenlere kendilerinin hazırlayacağı ve emek mahsulü olan ürünlerin taşıdığı değer ifade edilmeli; ödev hazırlamanın bir kişilik geliştirme süreci olduğu, ödev hazırlamanın bireyde sorumluluk, emek ve öz saygı duygularını geliştireceği anlatılmalıdır.¹⁹ Çalışmanın, gayret göstermenin kutsiyetine vurgu yapılmalı ve Allah'ın da “insana ancak çalıştığının karşılığını verdiği ve insanın bunun sonuçlarını ileride mutlaka tam bir şekilde alacağı”²⁰ belirtilmelidir.

Öte yandan internetin kolay erişim imkânları sayesinde zahmetsizce ulaşılan bilgiler, kıymetsizleşerek gözden kaçabilmekte ya da unutulabilmektedir. Çoğunlukla bilgilerin arşivlenmediği düşünülürse, internetteki bilgi yığınları içerisinde organize hâle getirilemeyen bilgilerin, raflardaki tozlu kitaplar kadar atıl ve işlevsiz hâle geleceği bir gerçektir. Dolayısıyla çok fazla bilgiye erişmek her zaman iyi bir şey olmayabilir. Zihinlerin sadeliği ve sağlıklı muhakeme becerileri de bundan elbette olumsuz etkilenecektir. Bu anlamda internet, bilgiye ulaşmanın tek aracı olarak görülmemeli; karmaşık, doğrulanmamış ve organize olmamış bilgilerle hareket etmenin sakıncalı olabileceği hatırdan tutulmalıdır.

2.2. Zararlı Bilgilere Ulaşma ve Suç İşleme Yollarını Öğrenme

İnternet, faydalı bir biçimde olduğu kadar zararlı alanlarda da kullanılması söz konusu olan bir teknolojik araç hâline gelmiştir. İnternet, suçlular için paha biçilmez bir iletişim ortamı sağlar. Onlar birbirleri ile haberleşebilir ve internet üzerinden kolluk kuvvetlerinin müdahalesi olmaksızın kendi işlerini organize edebilirler.²¹ Terörizm açısından, siberuzay teröristler için verimli bir eylem alanı olabilir. İnterneti bomba yapımı ve diğer askeri teknolojiler için bir bilgi aracı olarak

¹⁸ Bk. Odabaşı, Kabakçı, Çoklar, *İnternet, Çocuk ve Aile*, s. 126.

¹⁹ Odabaşı, Kabakçı, Çoklar, *İnternet, Çocuk ve Aile*, s. 126.

²⁰ Necm, 53/39-40-41.

²¹ Tanılır, Niyazi, *İnternet Suçları ve Bireysel Mahremiyet*, Liberte Yayınları, Ankara, 2002, s. 26.

kullanabilirler.²² Günlük hayatta hiç dikkate alınmayacak ve önemsiz sayılacak toplulukların, internet yoluyla dikkat çekmesi ve ciddi sayıda taraftar toplamaları da bu sayede mümkün olmaktadır. Bir elektronik posta, sosyal medyadan gelen bir davet, arkadaş çevresi sayesinde oluşacak bir merak, ergenleri böylesi topluluklar ve içinde buldukları zararlı atmosferle yüz yüze getirebilmektedir.

Bu konuda değinilebilecek en çarpıcı örnek, geçtiğimiz yıllara da damga vuran Satanist eğilimler ve internetin bu noktada oynadığı roldür. İnsanın içindeki başkaldırı duygusundan beslenen Satanizm²³, ergenlerde ortaya çıkan ve internet davranışlarında da kendini gösteren vurdumduymaz, asi ruhla bütünleşmekte ve önemli ölçüde internet sayesinde yayılmaktadır. Şeytanın yolundan gitmeye ve dini, hayatın içinden tamamen çıkarmaya dayanan Satanist eğilimler, ahlaksızlığı ve kötü duyguları yeryüzüne hâkim kılmak istemekte ve Satanizm'in temsilcileri bu amaçla gençleri ağlarına düşürmek için interneti bir araç olarak kullanmaktadırlar. İnternet üzerinden, içindeki isyansı seslere bir mecra bulduğunu sanan gençler de söz konusu siteler aracılığıyla Satanizm'le tanışmakta ve bu akımın maddi ve manevi etkilerine maruz kalmaktadırlar. Satanizm'in olumsuz atmosferinden kaçamayan gençler de ya intihar etmekte ya da cinayete kurban gitmektedirler.²⁴ Bu konuda 1998'den 2002 yılına kadar uzanan ve basına yansıyan pek çok intihar ve cinayet, temelinde Satanizm'in birincil etken olduğu olaylar olarak kayıtlardadır.²⁵

İnternet, suç işleme yollarını öğretme adına da olumsuz bir fonksiyon icra etmektedir. İnternet ortamındaki web siteleri, sosyal medya toplulukları ve e-posta grupları gibi araçlar, suç işlemeye zemin hazırlama konusunda rahatlıkla kullanılabilir ve zararlı sonuçlar doğurabilmektedirler. Konuyla ilgili olarak internet aracılığıyla bomba yapmayı öğrenen iki öğrencinin 20 Nisan 1999'da Amerika'nın Colorado şehrindeki bir okula yaptıkları kanlı baskın olayı, internetten edinilen zararlı bilgilerin nelere yol açabileceğiyle ilgili tarihteki önemli örneklerden biridir.²⁶ Yapılan bir araştırmada ergenlerin kendi beyanlarına göre internet kullanımları incelendiğinde % 74'ünün yabancı biri ile iletişim kurduğu, % 44'ünün silah ve patlayıcılarla ilgili bir siteyi ziyaret ettiği, % 25'inin kimlik bilgilerini paylaştığı, % 21'inin porno siteleri ziyaret ettiği, % 7,5'inin nefret içerikli siteleri izlediği bulunmuştur.²⁷

Yakın geçmişte gençleri etkileyen düşünce ve bilgilere erişim zemini olarak kullanılan internet, günümüzde de pek çok zararlı akım ve düşüncenin gençlere ulaşmasının kolay bir yolu olarak görünmektedir. Sosyal medyanın ve internetin kontrol edilemez yapısı, hiç hesapta olmayan bir biçimde gelişimlerini olumsuz etkileyecek kişi ve düşüncelerle gençleri yüzleştirebilmektedir. Ergenleri bu zararlı

²² Tanılır, *İnternet Suçları ve Bireysel Mahremiyet*, s. 19.

²³ Bk. Gönülal, Süleyman, "Gençlere Kurulmuş Vahşet Tuzağı: Satanizm", *Semerkand Dergisi*, sayı: 66, Haziran 2004.

²⁴ Bk. Gönülal, *Satanizm*.

²⁵ Bk. http://www.radikal.com.tr/hayat/siyah_giyme_soz_olur-941184 (Erişim Tarihi: 09.05.2016)

²⁶ Bk. Turan, *İnternet Ağında Çocukum*, s. 49.

²⁷ Cömert, İtir Tarı; Kayıran, Sinan Mahir, "Çocuk ve Ergenlerde İnternet Kullanımı", *Çocuk Dergisi*, sayı: 10 (4), s. 167-168.

yollardan korumanın yolu, öncelikle onlarda sağlam bir din duygusunu oluşturmaktan geçmektedir. Bu anlamda verilecek olan dinî eğitimin, sadece bir kültürel bilgiden ziyade, gençlerin iç dünyasında bir boşluğu doldurur mahiyette olması gerekmektedir. Örnek olarak Satanizm'in ağına düşmüş ya da bu uğurda intihar etmiş gençlerin genellikle dinî bilgiden yoksun oldukları düşünülürse²⁸, bu konuda atılması gereken adımların önemi bir kez daha ortaya çıkmaktadır. Ayrıca bu eğitimin, muhataplarına diğerkâmlık duygusu aşılması da lazımdır. İslâm'da "Başka- larına zarar vermek ve zarara zararlar karşılık vermek yoktur."²⁹ Zira "Müslüman, insanların elinden ve dilinden emin olduğu kimsedir."³⁰

Bu noktada ergenlerin dünyalarını anlamak ve içinde buldukları durumla ilgili farkındalıklarını artırmanın oldukça önemli olduğu da bir gerçektir. İnternetin olası tehlikeleri yüzünden çocuklara internet kullanımını yasaklamak ise etkisiz ve yanlış bir davranış olacaktır.³¹ Zira salt yasaklayıcı bir yaklaşımın, konunun çözümüne katkı sağlamaktan çok çözümü zorlaştıracığını unutmamak gerekir.

2.3. Müstehcen İçeriğe Ulaşma

Ergenlerde ortaya çıkan en belirgin duygulardan bir tanesi de meraktır. Biyolojik anlamda gelişim göstermeleri, onların cinsel anlamda da bir merak içinde olmalarını beraberinde getirmektedir. Sağlıklı bir şekilde yönlendirilmezlerse, ergenlerin farklı kanallardan bu merakı gidermesi söz konusu olmaktadır. Bu anlamda internet, erişim kolaylığı ve herhangi bir denetim olmadan bilgilere ulaşmanın bir aracı olması gibi özellikleriyle ergenlerin meraklarını gidermek için başvurduğu bir yol olabilmektedir.

Top Ten Reviews sitesinin internet pornografi istatistiklerine göre internet ortamındaki pornografik içerikli site sayısı 4,2 milyon olarak tespit edilmiştir. İnternetteki aramaların dörtte biri de pornografik içerikli olarak yapılmaktadır.³² WorldTracker'ın raporuna göre de en çok arama yapılan 200 anahtar sözcüğün 82'si pornografi ile ilişkilidir.³³ İnternette pornografiye olan bu ilgi yüzünden arama motorlarından yapılan çok masumane bir arama bile çoğu zaman müstehcen içeriğe ulaşmakla sonuçlanan bir eyleme dönüşebilmektedir. Sözü geçen araştırmaya göre her gün dolaşımda olan pornografik içeriğin adedinin 2,5 milyon dolaylarında olduğu da düşünülürse müstehcen içeriğin, internet ortamında ergenler için ne derece büyük bir tehdit unsuru olduğu görülecektir. Zira bu konuda yapılmış bir diğer araştırmada pornografik içerikli sitelere ulaşma yaşının 11'e kadar düştüğü ve 12-17 yaş aralığında pornografik sitelere girişin yoğunlaştığı ifade

²⁸ Bk. Gönülal, *Satanizm*.

²⁹ Bk. Muvatta, *Akdiye*, 26 (1429); İbn Mâce, *Ahkam*, 17 (2340).

³⁰ Bk. Buhârî, *İmân*, 3; Tirmizî, *İmân*, 12 (2627).

³¹ Çelen, Fatma Kübra; Çelik, Aygül; Seferoğlu, Süleyman Sadi, "Çocukların İnternet Kullanımları ve Onları Bekleyen Çevrim-içi Riskler", *Akademik Bilişim '11 - XIII. Akademik Bilişim Konferansı Bildirileri*, İnönü Üniversitesi, Malatya, 2011, s. 646.

³² Bk. <http://www.toptenreviews.com/internet-pornography-statistics>

³³ Gürol Canbek, Şeref Sağıroğlu, "Çocukların ve Gençlerin Bilgisayar ve İnternet Güvenliği", *Politeknik Dergisi*, cilt: 10, sayı: 1, 2007, s. 34.

edilmektedir.³⁴ Başka bir araştırmada ise internetin özellikle 13-19 yaş arası gençler için diğer yaş gruplarına göre daha çok riskleri olduğu sonucuna ulaşılmıştır. 13-19 yaş arası gençlerin, diğer yaş gruplarına oranla çevrimiçi arkadaşlık ya da cinsel etkinliklerle ilgili çevrimiçi tartışma gruplarına katılma durumları daha yüksektir.³⁵ Avrupa genelinde internet kullanan çocuklar üzerinde yapılan bir araştırmada da, 8-16 yaş arasındaki 10 çocuktan dokuzunun pornografik siteleri ziyaret ettiği sonucuna ulaşılmıştır.³⁶

Müstehcen içeriğe ulaşmayı tetikleyen en önemli faktör olan ergendeki merak duygusu sağlıklı bir şey olarak değerlendirilmemelidir. Sağlıksız olan, bu merakın sağlıksız doyumu, yani anne-babanın doğal ve açık yürekli olmayan davranışıyla benimsettiği gereksiz gizleyişlerin doğurduğu doyumdur. Zira kınanan merak, saplantı durumuna gelecektir.³⁷ Ailede cinsel eğitimin yetersiz verildiği ve cinselliğin tabu olarak görüldüğü toplumlarda ya cinselliğe karşı bir nefret ya da cinsel istekleri sağlıksız yollarla tatmin etmek gibi sonuçlar ortaya çıkmaktadır. Eğer bu konudaki sorular anne-baba tarafından zamanında açıklığa kavuşturulmazsa başka kaynaklardan cevap aranmaya başlanacaktır. Çocuğun merakını yetkili bir kişi gidermezse, ortaya çıkan sonuçlar da istendiği gibi olmayacaktır.³⁸

İnternet, günümüzde; toplumsal açıdan kapalı bir yapıda yetişen gençlerin, cinsel konularda aile tarafından yeterince bilgilendirilmemeleri baş etken olmak üzere, cinsel konulardaki meraklarını gidermede kullanabilecekleri en kolay yol olarak görünmektedir. Zira internet ortamında yapılacak basit bir arama, birkaç dokunuş ya da fare tıklamasıyla istenen içeriğe kolaylıkla ulaşılabilmektedir. Ailedeki bilgisayar okur-yazarlığının düşük olmasının da tesiriyle, bu konuda alınabilecek denetime yönelik tedbirlerden (internet filtreleri ve içerik denetimi gibi) uzak kalmaları sebebiyle ergenlerin, internetin pek çok açıdan zararlarıyla yüzleşmeleri söz konusu olmaktadır. International Crime Analysis Association (ICAA) tarafından yapılan bir araştırmaya göre ebeveynlerin %47'si çocuklarının internette ziyaret ettiği siteleri nadiren denetlemekte, %27'lik bir kesim de tamamen denetimsiz olarak bilgisayar kullanmaktadırlar.³⁹ Özellikle yaşı kırkın üzerinde olan anne-babalar, teknolojiyi ve bilgisayarı kullanmaktan adeta korkmakta, bilgisayar, akıllı telefon ve internet kullanımını konusunda da gençleri gereğinden fazla özgür bırakmaktadırlar. Bu konuda kendilerini özgür ve denetimsiz hisseden ergenler, interneti diğer pek çok zararları yanında cinsel konularda bir merak giderme ve tatmin aracı olarak da kullanma eğilimindedirler.

Öte yandan ergen, cinsel olgunluğa ulaşmış olmasına rağmen sosyo-ekonomik zorunluluklar yüzünden cinsel ihtiyaçlarını meşru yollarla tatmin etme imkânı bulamamakta ve dinin de bu konuda yasaklayıcı bir rol oynaması ile zih-

³⁴ Bk. http://www.milligazete.com.tr/internet_ve_pornografi_uzerine/101351 (Erişim Tarihi: 09.05.2016)

³⁵ Odabaşı, Kabakçı, Çoklar, *İnternet, Çocuk ve Aile*, s. 77-78.

³⁶ Bk. Odabaşı, Kabakçı, Çoklar, *İnternet, Çocuk ve Aile*, s. 81.

³⁷ Bk. Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi*, s. 127.

³⁸ Bk. Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi*, s. 125.

³⁹ Bk. <http://www.turk-internet.com/portal/yazigoster.php?yaziid=10383> (Erişim Tarihi: 09.05.2016)

nindeki din algısı olumsuz bir biçimde şekillenmektedir. Gençler, dinî ve cinsel eğilimler arasında yaşadıkları çatışma sebebiyle suçluluk ve günahkârlık duygusuna kapılabilmektedirler. Ortaya çıkan bu çatışma durumu ise ergeni dinî konularda itaatsizliğe sevk edebilmektedir. Fakat eğer bu çatışma çok hayati düzeyde olmazsa tekrar pişmanlık ve af kanalıyla dinî gelişimin dinamik kaynaklarından birine dönüşmektedir.⁴⁰

İnternet kafeler üzerine yapılan bir araştırmaya göre en önemli internet erişim ortamının internet kafeler ve bu mekânların en yoğun yararlanıcılarının da genellikle internet kafeye arkadaşlarıyla birlikte gelme eğilimindeki öğrenciler olduğu belirlenmiştir.⁴¹ İnternet kullanıcılarının önemli bir çoğunluğunun hâlâ internet kafeleri kullandıkları⁴² ve bu mekânların uygun olmayan şartları da düşünüldüğünde, gençleri internet kafe gibi ortamlardan uzak tutmak için çareyi eve internet bağlatmakta ya da mobil internet konusunda çocuklarını özgür bırakmakta bulan ebeveynlerin sorumluluklarının sadece internet erişimini sağlamakla bitmeyeceği unutulmamalıdır. Bu konuda atılabilecek adımların en önemlilerinden biri, internete bağlı cihazların içerik filtreleme yazılımlarıyla veya filtre içeren güvenli internet paketleriyle korunmasını sağlamaktır. Bu internet paketleri ve ücretsiz olarak bulunabilen filtre yazılımları kullanılarak internetteki zararlı sitelere erişim, güncellenen çevrimiçi filtre desteğiyle engellenebilmektedir. Filtre yazılımları; interneti, kullanım zamanları açısından da kontrol altında tutabilmekte ve açılan/açılmayan sitelerin bilgilerini de kaydetmektedir. Bu programların tuttuğu günlükler incelenerek internette hangi sitelere erişim sağlandığı ya da sağlanmaya çalışıldığı görülebilecektir. Ancak bu programların, deneyimli bilgisayar kullanıcıları tarafından bir şekilde devre dışı bırakılabileceği de gözden uzak tutulmamalıdır. Bu konuda alınabilecek en etkili önlem, internet bağlantısını güvenli internet özelliği ile birlikte kullandırmak olarak görünmektedir.

Bu önlemlerin yanında bilgisayarı evde tüm aile bireylerinin istifade edebileceği açık bir alanda tutmalı, çocuğun odasında yalnız başına, dilediği an internet kullanmasına imkân verecek sınırsız bir özgürlük alanı oluşturulmamalıdır. Bu amaçla bilgisayar başında birlikte zaman geçirmek ve ortak paylaşım alanları oluşturmak, uygulanan denetimin katı yüzünü yumuşatacaktır.⁴³

Yukarıda da değindiğimiz gibi, bu tür sınırlamalarla tam bir denetimin sağlanabileceğini düşünmek kolaycı bir yaklaşım olur. Günümüzde internet erişiminin özellikle akıllı telefonlar sayesinde bireyselleştiği ve kontrol edilebilirliğinin zorlaştığı da düşünülürse, denetimin ne için olduğunun farkında olmayan bireylerin, denetimden hoşnut kalmayacağı ve denetim dışına bir şekilde çıkacakları açıktır. Bu yüzden, internet kullanımını büsbütün yasaklamak yerine istendik davranış geliştirmeleri için ergenlere rehberlik edilmesi ve göz kulak olunarak güvenli bir

⁴⁰ Bk. Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 274-276.

⁴¹ Odabaşı, Kabakçı, Çoklar, *İnternet, Çocuk ve Aile*, s. 74.

⁴² Bk. Odabaşı, Kabakçı, Çoklar, *İnternet, Çocuk ve Aile*, s. 74.

⁴³ Bk. Odabaşı, Kabakçı, Çoklar, *İnternet, Çocuk ve Aile*, s. 98.

şekilde internetin ve bilgisayarın imkânlarından yararlanmaları büyük önem taşımaktadır.⁴⁴

Bu noktada ailede verilecek din eğitiminin önemi bir kez daha ortaya çıkmaktadır. Bülüğa ermiş her bireyin, mükellef olarak adlandırıldığı İslâm dininde kişinin artık hayatının her safhasında, attığı her adımdan, konuştuğu her sözden, aldığı her nefesten sorumlu olduğu bilincinin yetişkin bireye verilmesi gerekir. Bu anlamda helallerin ve haramların, emirlerin ve yasakların neler olduğu konusunda ergen, ebeveyn tarafından bilgilendirilmelidir. Kur'an-ı Kerim'de bu yasakların bir kısmı şöyle sıralanmış ve Hz. Peygamber'in bunları insanlara bildirmesi istenmiştir: *"De ki: 'Rabbim ancak, açık ve gizli çirkin işleri, günahı, haksız saldırıyı, hakkında hiçbir delil indirmedeği herhangi bir şeyi Allah'a ortak koşmanızı ve Allah'a karşı bilmediğiniz şeyleri söylemenizi haram kılmıştır.'"*⁴⁵ Âyette geçen "açık ve gizli çirkin işler" kapsamına elbette internetteki müstehcen içeriğe erişim de girmektedir. Ergenlerin, ebeveyn tarafından bu bilinçle donatılıp âyette geçen haramlardan sakınmaları yönünde telkin edilmeleri gerekir. Bu anlamda yine haramlardan gözleri sakındırmakla ilgili olarak Kur'an-ı Kerim'de *"Mü'min erkeklere söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar, ırzlarını korusunlar. Bu davranış onlar için daha nezihdir. Şüphe yok ki, Allah onların yaptıklarından hakkıyla haberdardır. Mü'min kadınlara da söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar, ırzlarını korusunlar."*⁴⁶ denilerek her türlü haramdan olduğu gibi internetteki müstehcen görüntülerden de gözleri sakındırma konusunda bir uyarıda bulunulmuştur. Hz. Peygamber de bir hadisinde *"Hiç şüphe yok ki Allah âdemoğluna zinadan nasibini yazmıştır; buna kesinlikle ulaşacaktır. Gözlerin zinası (harama) bakmak, dilin zinası da (haram) konuşmaktır."*⁴⁷ buyurmuş, hadisin bir başka rivayetinde buna elleri, ayakları, ağzı ve kulakları da ilave etmiştir.⁴⁸ Yine zinanın kötülüğüne vurgu yapan Kur'an-ı Kerim, *"Zinaya yaklaşmayın. Çünkü o, son derece çirkin bir iştir ve çok kötü bir yoldur."*⁴⁹ âyetiyle tek başına zinayı işlemenin değil, zinaya yaklaşmanın ve ona götüren yollara girişmenin kötülüğüne de değinmiştir. Bir hadis-i kutside ise harama bakışın şeytanın oklarından zehirli bir ok olduğu, kim Allah'tan korktuğu için bundan sakınırsa buna karşılık kendisine tadını kalbinin derinliklerinde hissedeceği bir iman duygusu verileceği⁵⁰ ifade edilmiştir.

Âyet ve hadislerde, internetteki müstehcen içeriğe erişmenin tıpkı diğer haramlar gibi yasaklanmış olduğu görülmektedir. Ergenlerin, dinî bilgilerle donatılarken bu bilinçle yetiştirilmeli ve özdenetim konusunda beceri kazanmalıdırlar. Mesuliyet bilinciyle kendi içinde bir iç disipline ulaşan yetişkinin, fiziksel dış denetimler yerine denetimini kendi iç dünyasında yaparak kötülüklerden uzak duracağı ve daha derin bir farkındalığa kavuşacağı açıktır. İnternetin, iyiyle-kötü arasında bir seçim yapma konusunda insanı tenhada çok çetin bir imtihanla yüz yüze bıraktığı

⁴⁴ Bk. Odabaşı, Kabakçı, Çoklar, *İnternet, Çocuk ve Aile*, s. 92.

⁴⁵ A'raf 7/33.

⁴⁶ Nûr 24/30-31.

⁴⁷ Bk. Buharî, İsti'zan, 12; Kader, 8.

⁴⁸ Bk. Müslim, Kader, 21 (2657); Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VII, 89 (13288).

⁴⁹ İsra 17/32.

⁵⁰ Bk. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, X, 173 (10384).

su götürmez bir gerçektir. Ancak internet, güçlü bir dinî irade oluşumu ve bilinçli bir kullanım kültürü aşılması sayesinde ergenin, bu sınavdan başarıyla çıkabilmesi adına olumsuz değil, bilakis olumlu bir araç olarak değerlendirilmelidir. Kendiyle baş başayken ergende oluşacak bu farkındalık, ergenin sosyal hayatta çok daha sağlam bir karakterle karşımıza çıkmasına yardımcı olacaktır.

2.4. Gizli Bilgilere Ulaşma, Bireysel Mahremiyet İhlali ve İnternet Suçları

İnternet, aynı zamanda gizli bilgilerin depolandığı şifrelenmiş bir alandır. İnternet kullanıcıları; çevrimiçi görüşmeler, e-postalar, ticari ve ekonomik sınırlar gibi hususi bilgilerini şifreyle koruma altında tutarlar ya da bu bilgileri şifrelenmiş alanlarda saklarlar. Günümüzde oldukça karmaşık şifreleme sistemleri geliştirilmiş olsa da, yine de şifrelenmiş alanların mutlak bir güvenliğinden söz edilememektedir. Bu alanlara sosyal düzenin korunması ve kamu güvenliğinin sağlanması⁵¹ amacıyla devletin müdahalesi söz konusu olabileceği gibi, kötü niyetli kişilerin bu şifreleri kırarak mahremiyete nüfuzu da mümkün olabilmektedir. Zira konuyla ilgili olarak Penfold, "Bir şifreleme sistemi sadece birisi onu çözene kadar güvenlidir. Her sistemin güvensizliği kanıtlanabilir, ancak hiçbir sistemin güvenilirliği garanti edilemez." iddiasını ileri sürer.⁵² Zira bilgi teknolojisinin kendisi mahremiyet için bir tehdit taşımaktadır. Onun doğası mahremiyet için bir tehlike arz eder.⁵³ Fischer-Hubner'e göre de ciddi mahremiyet riskleri bulunmaktadır, çünkü veri öznelerine ve kullanıcılarına ait şahsi veriler, dünyanın her tarafında farklı sitelerde izlenip girilebilir durumdadırlar. Bilginin dijitalizasyonu hızla serpilmekte ve kamu yönetimi, sağlık sektörü, elektronik ticaret, araştırma ve özel hayata ilişkin birçok yeni bilgi uygulamaları gelişmektedir.⁵⁴

Fischer-Hubner'e göre mahremiyet kavramı üç özelliğe sahiptir. Bunlar mekânsal mahremiyet, kişi mahremiyeti ve bilgi mahremiyetidir. Bunlardan üçüncüsü olan bilgi mahremiyeti, kişisel verilerin toplanma, saklanma, işlenme ve dağıtımının nasıl yapılacağını veya yapılmayacağını kontrol etmeyi gerektirir.⁵⁵ Mahremiyet, insan özgürlüğünün bir parçası olduğundan, mahremiyetin ihlali aynı zamanda özgürlüğün de ihlalidir.⁵⁶ Bu itibarla insan haklarıyla ilgili evrensel bildirgelerde de mahremiyete ilişkin maddeler yer almıştır. 1948 Evrensel İnsan Hakları Bildirgesi'nin 12. maddesi "*Hiç kimsenin mahremiyeti, ailesi, evi veya haberleşmesi keyfi müdahalelere konu olamaz ve şeref ve itibarına saldırıda bulunulamaz. Herkes bu gibi müdahale ve saldırılara karşı kanun tarafından korunma hakkına sahiptir.*"⁵⁷ der. 1967 Uluslararası İnsan Hakları Sözleşmesi'nin 17. maddesi de aynı hususu düzenler ve "*1) Hiç kimsenin mahremiyeti, ailesi, evi veya haberleşmesi keyfi veya hukuk dışı müdahalelere konu olamaz ve şeref ve itibarına hukuk dışı saldırılar yapı-*

⁵¹ Tanılır, *İnternet Suçları ve Bireysel Mahremiyet*, s. 26.

⁵² Tanılır, *İnternet Suçları ve Bireysel Mahremiyet*, s. 30.

⁵³ Tanılır, *İnternet Suçları ve Bireysel Mahremiyet*, s. 40.

⁵⁴ Tanılır, *İnternet Suçları ve Bireysel Mahremiyet*, s. 40.

⁵⁵ Bk. Tanılır, *İnternet Suçları ve Bireysel Mahremiyet*, s. 42-43.

⁵⁶ Tanılır, *İnternet Suçları ve Bireysel Mahremiyet*, s. 45.

⁵⁷ Bk. Tanılır, *İnternet Suçları ve Bireysel Mahremiyet*, s. 44.

lamaz. 2) Herkes bu gibi müdahale ve saldırılara karşı kanun tarafından korunma hakkına sahiptir.”⁵⁸ ifadelerine yer verir. 1950 Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin 8. maddesinde de “Herkes özel ve aile hayatına, evine ve haberleşmesine saygı gösterilmesi hakkına sahiptir.”⁵⁹ denilmiştir.

Hacker olarak bilinen internet korsanları, sanal dünyanın hukuk kurallarını ihlal eden siberuzay sakinleridir.⁶⁰ Hacking eylemi ise, bir metafor olarak yetkisiz giriş manasına gelir ve bir siber suça işaret eder.⁶¹ Hacker'lar bir bilgisayara girerken çoğunlukla, ulaştıkları bilgiyi okumaktan çok, sırf bu yapılabilir mi diye görmekle ilgilidirler.⁶² Ancak bu merak tabiri caizse şisede durduğu gibi durmaz. Hacker'ların verdiği zarar günümüzde o denli ciddi bir seviyeye ulaşmıştır ki; IBM tarafından yapılan bir araştırmada farklı sektörlerde görev yapan yöneticilerin ortak görüşüne göre, siber suçların yarattığı maddi zarar, şirketlerin gelirlerinden, mevcut ve gelecekteki müşterilerden beklenen kârdan ve çalışanların verimlilik kaybından daha önemli bir hâle gelmiş durumdadır. Araştırmaya göre 17 ülkedeki 3 binden fazla CEO'nun %58'i siber suçların, fiziksel suçlardan daha fazla zarara neden olduğu görüşündedirler.⁶³

Hacker'lar, kamuya açık ve şifreyle korunan ya da kamuya açık olmayan sanal alanlara nüfuz ederek bir çeşit hırsızlık, bilgi değiştirme, mahremiyeti ihlal, virüs ekme veya bilgisayar hafızasında bulunan bilgilerle diğer yollarla zarar verme gibi eylemler gerçekleştirebilirler.⁶⁴ Geleneksel banka soyguncularından farklı olarak, hacker'lar ön kapıdan gelmezler: Bankanın kendi bilgisayar giriş portlarından geçerek içeri girer, sonra da hassas alanlar arayarak sistemler içerisinde görünmeden dolaşırlar.⁶⁵ Hacker'lar için internet biçilmiş bir kaftandır. İnterneti, çalmak veya tahrip etmek amacı ile şirketlerin ticari sır ve teknolojik bilgilerine nüfuz etmek için⁶⁶ kullanırlar. Ayrıca dolandırıcılık tanımı içerisinde üçüncü şahısların kredi kart bilgilerine ulaşip, bunları sanal alışverişlerde kullanabilirler. Bu eylemin kontrolü ise oldukça karmaşıktır zira eylem bir yargı çevresinde başlanabilir ve suç bir diğer yargı çevresinde işlenebilir.⁶⁷ Günümüzde bankaların bu tip illegal eylemlere karşı cep telefonu ile bilgilendirme ve müşteriden sözlü onay almadan provizyon vermeme gibi önlemler aldıkları görülmektedir. Limiti esnetilebilir ve sıfırlanabilir sanal kartlar sayesinde de kart bilgileri çalınsa bile limit yetersizliği yüzünden herhangi bir alışveriş yapılamamakta ya da zarar minimum seviyede kalmaktadır. Ancak internette finansal olarak yapılan işlemlerin temel çatısı olan internet bankacılığı işlemleri, her ne kadar cep telefonu confirmasyonu ile kontrol ediliyor olsa da, o alanlara girişlerin de şifreleme yoluyla olduğu hesaba

⁵⁸ Bk. Tanılır, *İnternet Suçları ve Bireysel Mahremiyet*, s. 44.

⁵⁹ Bk. Tanılır, *İnternet Suçları ve Bireysel Mahremiyet*, s. 45.

⁶⁰ Tanılır, *İnternet Suçları ve Bireysel Mahremiyet*, s. 14.

⁶¹ Tanılır, *İnternet Suçları ve Bireysel Mahremiyet*, s. 15.

⁶² Mungo, P.; Clough, B., *Sifira Doğru - Veri Suçları ve Bilgisayar Yeraltı Dünyası*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999, s. 47.

⁶³ Bk. <http://www.yenisafak.com.tr/arsiv/2006/NISAN/10/bilisim.html> (Erişim Tarihi: 09.05.2016)

⁶⁴ Bk. Tanılır, *İnternet Suçları ve Bireysel Mahremiyet*, s. 15.

⁶⁵ Mungo, Clough, *Sifira Doğru*, s. 193.

⁶⁶ Bk. Tanılır, *İnternet Suçları ve Bireysel Mahremiyet*, s. 22.

⁶⁷ Tanılır, *İnternet Suçları ve Bireysel Mahremiyet*, s. 23.

katılarak güvenlik zafiyetlerinin yine de gündeme gelebileceği unutulmamalıdır. Bu yüzden bankacılık işlemlerinin güvenli ve virüs koruma yazılımlarıyla korunmuş bilgisayarlar üzerinden yapılması son derece önem taşımaktadır. Linux/Unix tabanlı işletim sistemleri bu anlamda trojan ve virüsler açısından tam bir koruma sağlamaktadır. İnternet üzerinden bankacılık işlemleri yaparken Windows işletim sistemi yerine Linux/Unix tabanlı bir işletim sistemini tercih etmek yerinde bir adım olacaktır. Linux tabanlı ulusal işletim sistemi Pardus; yine Linux tabanlı Ubuntu ve Fedora ve Unix tabanlı Macintosh bu tip sistemlere örnek olarak sayılabilir. Bütün bunların dışında, e-posta hesaplarına gelen bilgi güncelleme ve orijinallerinin tıpkısının görüntüsünü taşıyan ancak sahte bir web sitesi üzerinden bankacılık girişi yapılmasını isteyen e-postalar aracılığıyla kullanıcıların bilgileri de çalınabilmektedir. Hangi sistem üzerinde olunursa olunsun böylesi bir bilgi girişiyle internet korsanlarının eline bankacılık bilgileri teslim edilmiş olacaktır. Bu yüzden bankaların bu yolla hiçbir zaman bilgi toplamayacağı ve asla bu tarz e-postalar yollamayacakları bilinerek, bu tür kötü niyetli girişimlere asla prim verilmemelidir.

Hacker'lar, bilgisayar sistemlerinde bilgi, veriler, başka ağlara bağlantılar, kredi kartı numaraları aranarak sinsi sinsi dolaşan yeni yetmelerdir.⁶⁸ Yapılan araştırmalar Türkiye'deki hacker'ların yaş ortalamasının 18 ila 25 arasında değiştiğini göstermektedir.⁶⁹ Ergenlerin de bu yaş aralığında oldukları dikkate alınırsa potansiyel hacker'ların önüne geçmek ve hacker'laşmış ergenleri sağıltmak için alınabilecek tedbirler olduğu unutulmamalıdır. Ahlaki sorumluluk olmaksızın, insanların hukuka tam olarak uyacaklarını beklememek gerekir. Kişisel sorumluluk duygusu sadece etik değerler üzerine bina edilebilir. Bu noktada eğitim, yaşamsal ve önemli bir role sahiptir.⁷⁰ Bu yüzden toplumun üyelerinin, veri sahiplerine ve mahremiyete saygının önemini anlamaları için eğitime ihtiyaç vardır.⁷¹ Bu yolda atılabilecek adımların en başında önce de değindiğimiz gibi ergenleri sağlam bir dinî bilinçle donatmak gelmektedir. Mensuplarını *"Birbirinizin kusurlarını ve mahremiyetini araştırmayın."*⁷² diye uyararak ve başkalarına zarar vermenin açık bir şekilde yasaklandığı İslâm dininde, verilen zararlar kul hakkı olarak nitelendirilmiştir. Bu anlamda hacker'ların yol açtıkları maddi-manevi tahribatlar ve mahremiyet ihlalleri de kul hakkı kapsamına girmektedir. Kul hakkı çok ağır bir sorumluluktur ve bundan sakınmak gerekir. Hz. Peygamber, bu konuda *"Üzerinde kul hakkı olan, ölmeden önce ödeyip helalleşsin. Çünkü âhirette altının, malın değeri olmaz. O gün, hak ödeninceye kadar, kendi sevaplarından alınır, sevapları olmazsa, hak sahibinin günahları buna yüklenir."*⁷³ diyerek konunun ciddiyetine vurgu yapmıştır. Yüce Allah da *"Aranızda birbirinizin mallarını haksız yere yemeyin."*⁷⁴ buyurarak her türlü do-

⁶⁸ Bk. Mungo, Clough, *Sifıra Doğru*, s. 18.

⁶⁹ Bk. <http://www.turkiyegazetesi.com.tr/Genel/a383149.aspx> (Erişim Tarihi: 09.05.2016)

⁷⁰ Tanılır, *İnternet Suçları ve Bireysel Mahremiyet*, s. 53.

⁷¹ Tanılır, *İnternet Suçları ve Bireysel Mahremiyet*, s. 48.

⁷² Hucurat 49/12.

⁷³ Bk. Buhârî, Mezâlim, 11; Rikâk, 48; Tirmizî, Sifatü'l-Kiyâme, 2, (2419).

⁷⁴ Bakara 2/188.

landiricılığı yasaklamıştır. İnternetteki dolandırıcılığın bundan muaf olması düşü-
nülemez.

Son tahlilde “kendisi için istediğini kardeşi için de isteyen”⁷⁵ ve vicdanının sesini içlerinde duyabilen ergenler, geleceğin sağlıklı toplumunun tuğlalarını teşkil edeceklerdir. Aksi hâlde binanın dört bir yanından eksilen tuğlalarla o binanın ayakta durmasını beklemek hayalcilik olacaktır.

2.5. Zaman İsrافی ve Ekonomik Tahribat

İnternet, bilgiye ulaşmanın en etkili yollarından biri olmanın yanında aynı zamanda bir eğlence ve boş vakit geçirme aracıdır. İnternet ortamındaki on binlerce site, içerdikleri eğlenceli materyallerle genç internet kullanıcılarının gözdesi konumundadır. Sosyal medya ve çevrimiçi oyun siteleri gençler arasında en çok tercih edilen çevrimiçi internet davranışı olarak görülmektedir. Gençlerin %58’i interneti sosyal medya için kullanırken, %28’i ise araştırma amacıyla internet kullanmaktadır.⁷⁶ Çocuk ve gençlerin interaktif iletişim araçlarını kullanma alışkanlıklarının değerlendirildiği bir diğer araştırmanın 14-18 yaş aralığıyla ilgili tespitlerine göre de, gençlerin %52.1’i bilgisayarı sohbet etmek ve mail göndermek, %36.5’i eğlenmek ve zaman geçirmek, %23’ü de oyun oynamak için kullanmaktadır. Katılımcıların sadece %29.5’i bilgisayarı eğitim amaçlı kullanmaktadır.⁷⁷ Hâl böyleyken bilgisayar ve interneti masum bir eğlence aracı olarak görmek yanlış bir yaklaşım olacaktır. Anne-babaların ortak sıkıntısı olan kontrolsüz bilgisayar kullanımı, çözümlü zor bir problem olarak uzmanların bile karşısında durmaktadır.⁷⁸

Bu noktada sorunun iki boyutundan söz etmek mümkündür. Bunlardan birincisi bilgisayar başında geçirilen zamanın ölçüsüdür. Günümüzde özellikle çevrimiçi oyun siteleri, her geçen gün yaygınlık kazanmakta ve bilgisayarı ya da programı kapattığımızda son bulan oyunlar, yerini siz pencereyi kapatsanız da arka planda çalışmaya devam eden oyunlara bırakmaktadır. Bu oyunlar yüzünden bilgisayar kullanıcıları sürekli olarak oyunlara bir bağımlılık hissetmekte ve normalde olması gerektiğinden fazla bir zamanı bilgisayar başında tüketmektedirler. Oysaki bu süre ne çok, ne de az olmalıdır. Bu hususta dengeyi tutturmak, zamanı verimli kullanma eğitimi vermekle mümkündür.⁷⁹ Çevrimiçi oyunlar ve anlık mesajlaşma başta olmak üzere bilgisayar ve internet başında zamanlarını savurgan bir biçimde harcayan ergenlerimize, zamanın kıymetiyle ilgili olarak Hz. Peygamber’in “sıhhat ve boş vakit konusunda insanların aldandıkları”⁸⁰ beyanı hatırlatılmalıdır. Gerçek

⁷⁵ Bk. Buhârî, İmân, 6; Müslim, İmân, 71, 72 (45); Tirmizî, Sıfatü'l-Kıyâme, 59 (2515).

⁷⁶ Bk. Çebi, Selçuk; Durucu, Murat; Kayhan, B. Meltem, “Gençlerin İnternet Kullanım Alışkanlıkları ve Kullanılabilirlik Üzerine Bir Çalışma: Kütüphane Web Sayfalarının Kullanılabilirliği”, *19. Ulusal Ergonomi Kongresi Bildiriler Kitabı*, Balıkesir, 2013, s. 529.

⁷⁷ Bk. Arnas, Yaşare Aktaş, “3-18 Yaş Grubu Çocuk ve Gençlerin İnteraktif İletişim Araçlarını Kullanma Alışkanlıklarının Değerlendirilmesi”, *The Turkish Online Journal of Educational Technology*, IV, Ekim 2005, sayı: 4, s. 63.

⁷⁸ Turan, *İnternet Ağında Çocukum*, s. 78.

⁷⁹ Turan, *İnternet Ağında Çocukum*, s. 79.

⁸⁰ Bk. Buhârî, Rikâk, 1; Tirmizî, Zühd, 1 (2304).

hayatta ise “bir işi bitirince diğerine koyul”⁸¹maları konusunda kendilerine yardımcı olunmalı, ilgi ve becerilerine göre güzel alternatifler sunulmalıdır. Böylelikle doldurulması gereken zamanlar yerine makul dinlenme araları belirecek ve bu araları internet ve oyunlarla sağlıklı bir şekilde doldurmaları mümkün olacaktır. Bu noktada ebeveynler de, internet alışkanlıklarını ve bunların günlük hayatla dengeli olup olmadığını gözden geçirmeli ve bu konuda ergen için en önemli örnek konumunda bulduklarını unutmamalıdır.⁸²

Ortaya çıkan diğer sorun ise, eğlence araçlarının ya da eylemin niteliğiyle ilgilidir. Bilgisayarlar veya akıllı telefonlar üzerindeki anlık mesajlaşma yazılımları ve sosyal medya sitelerinde sohbet, gençlerin en çok tercih ettiği eğlence araçlarıdır. Gençler internette sohbet ederken, ne de olsa sanal bir ortam diyerek yalan söyleyebilmekte, kendilerini farklı şekillerde tanıtmakta, kimlikleriyle ilgili yanlış bilgi vermektedirler. Kişilik gelişmelerinin olduğu dönemlerde bu tür asılsız sunumlar kimlik gelişmelerini olumsuz etkileyebilmektedir.⁸³ Yine gençler, iletişim kurarken gerçek hayatta asla söylemeyeceği ya da söyleyemeyeceği ifadeleri sarf etmekten ya da saygısız bir üslup kullanmaktan kaçınmaları konusunda uyarılmalıdırlar. İletişim aracı internet dahi olsa, karşımızdaki kişinin bir insan olduğu unutulmamalıdır.⁸⁴

İnternetteki eğlence araçlarının başında gelen oyunlar konusunda ise şiddet içerikli oyunlar uzmanlar tarafından farklı boyutlarda ele alınmaktadır. Bir kısım uzmanlar, bu tür oyunların çocuğu rahatlatacağını, çocuğun içindeki gizli bir parçasını boşaltarak bir boşalma yöntemi olacağını savunurken, bir kısım uzmanlar ise, bu tür oyunların çocukları arzu ettikleri konuma şiddetle, güçle ulaşmaya şartlayacağını, hayatın gri tonlarını atlayarak, sadece akla-kara arasında seçime götüreceğini öne sürmektedirler.⁸⁵ Söz konusu oyunlarla ilgili olarak, gerçek hayata yansımaları şüpheli olan alanlarda yanlış seçimler yapmak ya da bunlara göz yummak elbette yanlış bir yaklaşım olacaktır. Bu yüzden ergenleri benliklerindeki ilkel dürtüleri harekete geçirecek oyunlar yerine, kişilik, yardımseverlik ve sevecenlik duygularını geliştirecek oyunlara yönlendirmeye çalışmak gerekir.⁸⁶ Ergenlerin şuur altını güzellikler, iyilikler, şefkat, yardımseverlik ve başkalarını düşünme gibi olumlu özelliklerle doldurmak için onlara faydalı oyun alternatifleri sunulmalıdır.⁸⁷

İnternetin ekonomik yönden zararlarıyla ilgili olarak internet kafeleri yoğun olarak kullanan ergenlerin, ailelerine bu noktada bir ekonomik yük getirdiklerinden söz edilebilir. Ayrıca internette kotalı olarak yararlanan aileler, müzik/video indirme ve ağ trafiği oluşturan virüsler yüzünden yüksek meblağda fatura ödemek durumunda kalabilmektedir.

⁸¹ İnşirah 94/7.

⁸² Bk. Odabaşı, Kabakçı, Çoklar, *İnternet, Çocuk ve Aile*, s. 98.

⁸³ Turan, *İnternet Ağında Çocuğum*, s. 84.

⁸⁴ Bk. Odabaşı, Kabakçı, Çoklar, *İnternet, Çocuk ve Aile*, s. 113.

⁸⁵ Odabaşı, Kabakçı, Çoklar, *İnternet, Çocuk ve Aile*, s. 119.

⁸⁶ Odabaşı, Kabakçı, Çoklar, *İnternet, Çocuk ve Aile*, s. 120.

⁸⁷ Bk. Turan, *İnternet Ağında Çocuğum*, s. 81.

Bütün bunların dışında internetin sosyo-ekonomik tahribatı konusunda sanal kumar ve bahis siteleri asıl büyük rolü oynamaktadır. Özellikle gençlerin rağbet ettiği ve internet yoluyla kolaylıkla ulaşılabilen bu tür zararlı siteler yüzünden aile ilişkileri zedelenmekte, bağımlılık ve ekonomik açmazlar sebebiyle insanların psikolojileri bozulmaktadır. Bu konuda Yüce Allah, *“Ey iman edenler! İçki, kumar, dikili taşlar ve fal okları ancak, şeytan işi birer pisliktir. Onlardan kaçının ki kurtuluşa eresiniz. Şeytan, içki ve kumarla, ancak aranızda düşmanlık ve kin sokmak; sizi Allah’ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. Artık vazgeçiyor musunuz?”*⁸⁸ buyurarak kumarın her türlüşünün toplumu tahrip etme ve insanları olumsuz etkileme potansiyeline dikkat çekmiştir. Günümüzde kumar sebebiyle birçok aile maddi ve manevi sıkıntı yaşamakta, sanal kumarın ağına düşen ve yaşadıkları açmazlar yüzünden intihar eden gençler, haber bültenlerine konu olmaktadır. Gençler arasında özentî ve tavsiye yoluyla yayılan bu tür kumar ve bahis siteleri, kazanmanın insan fitratındaki temayüllerinden beslenerek ciddi sosyolojik ve ekonomik problemlere yol açmaktadır.

2.6. Bağımlılık, Asosyalleşme ve Kötü Çevre Edinimi

İnternet bağımlılığı, bilgisayar başında internete bağlı olarak gereğinden fazla zaman geçirme problemi olarak tanımlanmaktadır.⁸⁹ İnternet bağımlılığında kişi internette uzak kalmak istese de artık buna mani olamamaktadır.⁹⁰ Günlük hayattaki aktivitelerin yerini bilgisayar ve internet almakta; bağımlılığın devamı olarak da aile ile ilişkiler ve iş hayatı başta olmak üzere sosyal ilişkilerde sorunlar ve asosyalleşme ortaya çıkmaya başlamaktadır.⁹¹ İnternet bağımlılığı riski erkeklerde, kızlara oranla 2-3 kat daha fazla ortaya çıkarken en büyük risk grubu olarak da 12-18 yaş arası ergenler gösterilmektedir.⁹²

İnterneti bağımlılığa yol açacak düzeyde cazip kılan özellikler arasında “günümüzün şehir hayatında kolay kolay kurulamayan sosyal bağlantıları internet üzerinden kurabilmek, yabancılarla kolaylıkla ve risksiz olarak ilişkiye geçebilmek; insanların kendi kendilerini dizginlemeden, özgürce düşüncelerini, duygularını ifade edebilmeleri, kendilerini göstermek istedikleri yönlerini abartarak gösterebilmeleri; her an el altında olması, yasaklanmış olana ulaşabilmeyi kolaylaştırması; oyun oynamaya, risk almaya yardım etmesi”⁹³ gibi unsurlar sıralanabilir. İnternetin bu cazip yanlarının yanında yol açtığı bağımlılığın etkisiyle okul çağındaki çocukların hareketsiz bir şekilde uzun süre bilgisayar ekranı başında durmaları sağlık problemleri oluşturmaktadır.⁹⁴ Bilgisayara çok fazla bağımlı kalan kişilerde elde uyusukluk ve ağrı, başparmak hareketlerinde ve el sıkma gücünde azalma, boyun

⁸⁸ Maide 5/90-91.

⁸⁹ Odabaşı, Kabakçı, Çocuklar, *İnternet, Çocuk ve Aile*, s. 83.

⁹⁰ Bk. Turan, *İnternet Ağında Çocukum*, s. 18.

⁹¹ Bk. Cengizhan, Cahit, “Bilgisayar ve İnternet Bağımlılığı”, *IX. Türkiye’de İnternet Konferansı*, 2003, İstanbul.

⁹² Bk. <http://arama.hurriyet.com.tr/arsivnews.aspx?id=10343452> (Erişim Tarihi: 09.05.2016)

⁹³ Bk. Cengizhan, *Bilgisayar ve İnternet Bağımlılığı*.

⁹⁴ Çakır, Hasan, “İnternet Temelli Öğretim Tasarımı ve Teknolojide Yeni Yönelimler”, *İnternet Temelli Eğitim*, Ed: Prof. Dr. Halil İbrahim Yalın, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2008, s. 332.

kaslarında tutulma, gözlerde yorulma ve uyku saatlerinin azalması gibi sağlık problemleri görülebilmektedir.⁹⁵

Bağımlılığın önlenmesi için, en başta ergene bedeninin kendisine verilmiş bir emanet ve kendisinin de bedenini korumakla mükellef olduğu düşüncesi aşılanmalıdır. Bu amaçla ergenlerin bilgisayar ve internetle meşgul olma zamanları kontrol altında tutulmalı ve sınırlandırılmalıdır. Sanal ortam dışında günlük hayat-taki aktivitelerin de sağlıklı bir seyir izlemesi sağlanmalıdır. Sosyal ortamlar ve arkadaş çevresiyle ilişkiler bağlamında yönlendirmeler ve özendirmeler yapılmalıdır. Ergenin ilgi ve becerilerine uygun aktiviteler geliştirilmelidir.

Son olarak değinilebilecek bir diğer husus ise internet sayesinde edinilecek çevrenin niteliğidir. Sanal platformda ergen, tanımadığı insanlarla yüzleşebilecek ve onlarla paylaşmaması gereken sırları paylaşabilecektir. Kötü niyetli insanların eline geçen bu bilgilerin kötüye kullanılması suretiyle, gerek ergene, gerek de ailesine maddi ve manevi zararlar verilebilecektir. İnternet dolandırıcılıkları, çocuk pornografisi gibi suçların failleri, anlık mesajlaşma yazılımlarını ve sosyal medya platformlarını insanları ağlarına çekmek için kullanmaktadırlar. Başta sosyalleşme gibi masum bir görüntü içerisinde seyreden bu ilişkiler, sonraları olumsuz sonuçların ortaya çıkmasıyla son bulabilmektedir. Bu yüzden ergenlere, internet ortamında tanımadıkları kişilerle muhatap olmamaları, onları listelerine asla eklemeleri ve özel hiçbir bilgilerini bu insanlarla paylaşmamaları konusunda yönlendirmede bulunulmalıdır. Yine internet kafe gibi ortamlarda kötü bir çevreyle muhatap olabilecekleri kendilerine hatırlatılıp mümkün merteye bu gibi ortamlardan uzak durmalarına ve bilgisayarları güvenli alanlardan kullanmalarının önemine vurgu yapılmalıdır. Hz. Peygamber'in, "kişinin arkadaşının dini üzere olduğu"⁹⁶ uyarısından hareketle ergenlere, günlük hayatta olduğu kadar internette de kötü çevre edinmenin insanın dünya ve âhiret hayatı için olumsuz bir tehdit olabileceği hatırlatılmalıdır.

Sonuç ve Öneriler

İnternet, her ne kadar sanal bir dünya olsa da, gerçek bir hayatın içerisinde konumlanmakta ve etkileri de doğrudan hayatla ilişkili olmaktadır. Bu yüzden internetin günlük hayattan bağımsız bir konumda olduğunu düşünmek son derece yanlıştır. Aktif rol alan konumunda insanın olduğu her alanda, olumlu ve olumsuz sonuçlar da yine insan ve insan topluluğu üzerinde etkili olacaktır. Bu anlamda internetin toplum kesimlerinin her birine ve bir bütün olarak topluma bir şekilde etki ettiğinden söz edilebilir. Bunlar kimi zaman hayatı kolaylaştıran, hızlandıran ve insanları daha mutlu kılan faydalar olabildiği gibi, kimi zaman da dönüştüren, zarar veren ve sosyal düzeni bozan etkiler olarak ortaya çıkmaktadır.

Toplumun her kesimine etkileri olan internetin, gelişim dönemleri açısından bu etkilere olumsuz anlamda en açık konumdaki muhatapları ergenlerdir. İnterne-

⁹⁵ Bk. Cengizhan, *Bilgisayar ve İnternet Bağımlılığı*.

⁹⁶ Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 303-334.

tin ergenlerin gelişimlerine ve hayatlarına etkilerinin irdelendiği bu çalışmada ulaşılan sonuçlar ve önerilebilecek hususlar şunlardır:

1. İnternet üzerindeki dinî bilgilerin sağlıklı bir biçimde ortaya çıktığı ve herhangi bir doğrulama olmaksızın yayıldığı görülmektedir. İnternetteki dinî bilgilerin denetiminin, günlük hayatta olduğu gibi ehil kurumlar tarafından gerçekleştirilmesinin önemi ortaya çıkmaktadır. Bu amaçla, Diyanet İşleri Başkanlığı ve İlahiyat Fakülteleri gibi kurumlar, internette güvenilir dinî bilgiye erişim konusunda çalışmalar yapmalı, pedagojik unsurlar dikkate alınarak bilimsel din eğitimi uygulamaları ve web siteleri geliştirilmesi sağlanmalıdır.

2. İnternet, ergenler üzerinde olumsuz bir etki alanı oluşturmakta ve bu da kimi zaman anne-babaların ergenleri internet erişiminden mahrum bırakmaları sonucunu doğurmaktadır. Olumsuz etkilerin, ergenlere sağlıklı bir din eğitimi verilmesi ve ergenlerin bilinçli bir birey olarak yetiştirilmeleri sayesinde bertaraf edilebileceği de hesaba katılarak internetin fayda merkezli kullanımının öncelenmesi gerekmektedir. Her aracın bir şekilde insan elinde kötüye kullanılabilmesi düşünüldüğünde bu yolda alınabilecek önlemlere eğilmek yerinde bir yaklaşım olacaktır. Bu anlamda ergenlerin olduğu kadar anne-babaların da bilgisayar okur-yazarlığını artırmaya yönelik adımlar atılmalı ve bilinçli kullanım için aile bireyleri arasında ortak bir dil ve paylaşım alanı oluşturulmalıdır.

3. İnternetin, zararlı bilgilere ulaşma, bireysel mahremiyeti ihlal etme gibi suçla ilintili bir boyutu da bulunmaktadır. İnternette suç işleme yolları öğrenme ve internet yoluyla siber suçlara karışma noktasında ergenlerin aktif olduğu görülmektedir. Yaş itibarıyla cezai sorumluluklarının bulunması ve dinî anlamda da mükellef kimliğine bürünmeleri dolayısıyla ergenlerin bu konuda yönlendirilmeleri oldukça önemlidir. Kendileriyle doğru iletişim kurulduğunda ergenlerin, olumlu yönlendirmelerden de aynı ölçüde etkilenenleri bir gerçektir.

4. İnternet erişimleri bulunmayan ergenler, arkadaş çevresinden ya da internet kafelerden bir şekilde bu erişimi sağlayacaklardır. Özellikle internet kafelerin ortam ve edinilebilecek çevre bakımından hiç de uygun yerler olmadığı düşünülürse, ebeveynlere ve devlete düşen rollerin önemi daha belirgin bir şekilde ortaya çıkacaktır. Ebeveynler, zararlı etkileri sebep göstererek ısrarla internet erişimi sağlamadıklarında ergenleri bu ortamlara itebileceklerini unutmamalıdır. Yine sırf çocuklarını bu ortamlardan uzak tutmak için eve internet bağlantılarında ya da akıllı telefonlarla internet erişimini denetimsiz veya filtersiz bir biçimde sağladıklarında sorumluluklarının bitmeyeceğini; aslolanın etkin bir denetim ve içsel bir bilinç oluşturmak olduğunu hatırlamalıdır. Aile içerisinde verilecek din eğitiminin, ergeni dışsal denetimlerden çok daha etkili bir biçimde koruyacağı muhakkaktır. Bu noktada devlete düşen sorumluluk ise, internet kafelere giriş yaşları ve internet kafelerin sunduğu içeriğin denetimi ve internet kafelerin fiziki ortamları konusunda gerekli önlemleri alması ve takipleri etkin bir biçimde gerçekleştirmesidir. Yine aynı şekilde “güvenli internet”in önemini anlatan kamu spotları üretilmesi ve yaygın bir şekilde duyurulması da büyük önem taşımaktadır.

5. Ebeveynlerin dikkatli olmaları gereken bir diğer konu da, uzun süreli bilgisayar ve internet kullanımının, ergenlerde bağımlılığa ve çeşitli sağlık problemlerine yol açacak olmasıdır. Bunun dışında ergenlerin günlük hayattaki sosyal ilişki-

leri ve aktiviteleri de internet ve bilgisayardan olumsuz yönde etkilenebilmektedir. Konuyla ilgili olarak ebeveynlerin yapmaları gereken, ergenlerde öncelikli olarak kendilerine verilen ömrün ve bedenin kıymetini bilmekle ilgili bir bilinç oluşturmaya çalışmaktır. Ergenin sosyal hayatına yönelik özendirme, ilgi ve becerilerini dair yönlendirmeler de bu sorunun önlenmesine ya da aşılmasına yardımcı olacaktır.

Kaynakça

- Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meâli*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2006.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Mervezî (ö. 241/855), *el-Müsned*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.
- Arnas, Yaşare Aktaş, "3-18 Yaş Grubu Çocuk ve Gençlerin İnteraktif İletişim Araçlarını Kullanma Alışkanlıklarının Değerlendirilmesi", *The Turkish Online Journal of Educational Technology*, IV, Ekim 2005, sayı: 4, s. 59-66.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn (ö. 458/1065), *Sünenü'l-Kübrâ*, Muhammed Abdulkadir Atâ', Mekke 1994, I-X.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail (ö. 256/869), *el-Câmiu's-Sahîhi'l-Muhtasar*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dâru İbn Kesîr, III. bs. Beyrut 1987, I-VI.
- Canbek, Gürol; SAĞIROĞLU, Şeref, "Çocukların ve Gençlerin Bilgisayar ve İnternet Güvenliği", *Politeknik Dergisi*, cilt: 10, sayı: 1, 2007, s. 33-39.
- Cengizhan, Cengiz, "Bilgisayar ve İnternet Bağımlılığı", IX. Türkiye'de İnternet Konferansı, İstanbul, 2003.
- Cömert, İtör Tarı; Kayıran Sinan Mahir, "Çocuk ve Ergenlerde İnternet Kullanımı", *Çocuk Dergisi*, sayı: 10 (4), s. 166-170.
- Çakır, Hasan, "İnternet Temelli Öğretim Tasarımı ve Teknolojide Yeni Yönelimler", *İnternet Temelli Eğitim*, Ed: Prof. Dr. Halil İbrahim Yalın, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2008.
- Çebi, Selçuk; Durucu Murat; Kayhan, B. Meltem, "Gençlerin İnternet Kullanım Alışkanlıkları ve Kullanılabilirlik Üzerine Bir Çalışma: Kütüphane Web Sayfalarının Kullanılabilirliği", *19. Ulusal Ergonomi Kongresi Bildiriler Kitabı*, Balıkesir, 2013, s. 525-534.
- Çelen, Fatma Kübra; Çelik, Aygül; Seferoğlu, Süleyman Sadi, "Çocukların İnternet Kullanımları ve Onları Bekleyen Çevrim-içi Riskler", *Akademik Bilişim '11 - XIII. Akademik Bilişim Konferansı Bildirileri*, İnönü Üniversitesi, Malatya, 2011, s. 645-652.
- Gönülal, Süleyman, "Gençlere Kurulmuş Vahşet Tuzağı: Satanizm", *Semerikand Dergisi*, Sayı: 66, Haziran 2004.
- Hamachek, Don E., "Ergen Benliğinin Psikolojisi ve Gelişimi", Çev: Ö. Hakan Ersever, *Ergenliği Anlamak*, James F. Adams, Hzl: Bekir Onur, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1995.
- Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2001.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah el-Küfî (ö. 235/849), *el-Musannef fî'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, Mektebetü'r-Rüşd, I. bs. Riyad 1409, I-VII.
- Mâlik B. Enes, Ebû Abdillâh el-Medenî (ö. 179/795), *Muvatta'*, (Yahyâ el-Leysî rivâyeti), thk. Muhammed Fuat Abdalbâkî, Mısır ts. I-II.
- Mungo, P.; Clough, B., *Sifira Doğru Veri Suçları ve Bilgisayar Yeraltı Dünyası*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim İbnü'l-Haccâc (ö. 261/874), *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdalbâkî, İstanbul 1982, I-III.
- Odabaşı, H. Ferhan; Kabakçı, Işıl; Çoklar, Ahmet N., *İnternet, Çocuk ve Aile*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2007.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsim Süleyman b. Ahmed (ö. 360/970), *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, thk. thr. Hamdi Abdülmecîd es-Selefi, II. bs. Musul 1983, I-XXV.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsim Süleyman b. Ahmed (ö. 360/970), *el-Mu'cemü'l-Evsat*, thk. Târik b. İvaddullah b. Muhammed, Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî, Kahire 1415, I-X.
- Tanılır, Niyazi, *İnternet Suçları ve Bireysel Mahremiyet*, Liberte Yayınları, Ankara, 2002.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevra (ö. 279/892), *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şakir vd. Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, I-V.
- Turan, Saliha, *İnternet Ağında Çocukum*, Gülyurdu Yayınları, İzmir, 2008.
- Varış, Fatma, *Ergenin Gelişimine Etki Yapan Kültürel Faktörler*, Ankara Üniversitesi, Ankara, 1968.
- Yavuzer, Haluk, *Çocuk Psikolojisi*, Remzi Yayınevi, İstanbul, 1997.
- <http://www.cahitcengizhan.com/wp-content/uploads/2016/07/55.pdf> (Erişim Tarihi: 09.05.2016)

- <http://www.cnnturk.com/2009/bilim.teknoloji/teknoloji/05/07/dunya.medyasini.tuzaga.dusuren.ogrenci/525593.0/index.html> (Erişim Tarihi: 09.05.2016)
- <http://www.danone.com.tr/tr/sirketimiz/basinda/basinda10.aspx> html (Erişim Tarihi: 09.05.2016)
- <http://www.enfal.de/eg43.htm> (Erişim Tarihi: 09.05.2016)
- http://www.milligazete.com.tr/internet_ve_pornografi_uzerine/101351 (Erişim Tarihi: 09.05.2016)
- http://www.radikal.com.tr/hayat/siyah_giyime_soz_olur-941184 (Erişim Tarihi: 09.05.2016)
- <http://www.toptenreviews.com/internet-pornography-statistics> (Erişim Tarihi: 09.05.2016)
- <http://www.turk-internet.com/portal/yazigoster.php?yaziid=10383> (Erişim Tarihi: 09.05.2016)
- <http://www.turkiyegazetesi.com.tr/Genel/a383149.aspx> (Erişim Tarihi: 09.05.2016)
- <http://www.yenisafak.com.tr/arsiv/2006/NISAN/10/bilisim.html> (Erişim Tarihi: 09.05.2016)

Şiî Âlim Şerîf er-Radî'nin Hayatı ve Hadis Konusundaki Görüşleri*

Hikmet Gültekin

Yrd. Doç. Dr., Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Hadis Ana bilim dalı Öğretim Üyesi
hikmet.gultekin@usak.edu.tr

Öz

Hicrî IV. asır hilafet merkezi Bağdat'ın siyasî ve askeri açıdan sıkıntılar yaşadığı bir zaman dilimidir. Büveyhî sultanlarının desteklediği Şîa mezhebi güç kazanmakta, Kerh mahallesi dışında yeni Şiî bölgeleri oluşmaktadır. Bu durum Ehl-i sünnet müslümanları ciddi şekilde endişelendirmekte, bazen iki taraf arasında binlerce insanın öldüğü vahim hadiseler meydana gelmektedir. Şîa'nın Bağdat'ta gücünü artırdığı bu dönem, aynı zamanda dört temel hadis kaynağının da Bağdat'ta tamamlandığı devredir. Şîa'nın önemli âlimlerinin birçoğu bu zaman diliminde yetişmiştir. Bu dönemde Şîa'nın yetiştirdiği âlimlerden olan Şerîf er-Radî (359/970-406/1015) Nehcü'l-belâğa, Mecâzâtü'l-Kur'ân ve el-Mecâzâtü'n-nebeviyye isimli eserleriyle tefsir, hadis ve belâğât alanlarında tanınmakla birlikte aynı zamanda meşhur bir şairdir. Radî Abbasi halifeleri ve Büveyhî sultanları ile iyi ilişkiler kurmuş, hatta bir dönem halife olma arzusuna da kapılmıştır. Makalede Şerîf er-Radî'nin hayatı kısaca yaşadığı dönem ve hadisçiliği ele alınacaktır.

Anahtar kelimeler: Şerîf er-Radî, Nehcü'l-belâğa, el-Mecâzâtü'n-nebeviyye, Hadis, Şîa

The Shia Scholar Sharif Al-Radi's Life and His Opinion on the Hadith

The 4th century of the Hegira was a time period, Baghdad, the capital of Caliphate, had political and military troubles. The Shiite sect supported by the sultans of al-Buwayhiya was winning power, new Shiite areas were formed out of the district of Kerh. This situation seriously worried the Ahl al-Sunnah Muslims, sometimes grave events were happened when thousands of people died on both sides. This period during which the Shia increased its power, was the same one the basic four hadith sources have been completed in Baghdad. Many of the important Shia wises were educated in this period. Sharif al-Radi (359/970-406/1015) trained by the Shia in this period, was known for the domain of Tafsir (interpretation of Qurân) Hadith and Eloquence with his works called Nahj al-balâgha, Mejâzât al-Qurân, and al-Mejâzât al-Nabawiyya, was also as a famous poet. Al-Radi established good relations with Abbasid caliphs and sultans of Buwayhiya, once he even had the desire of being a caliph. In this article, life of al-Radi, briefly the period he lived and his work on hadith will be approached.

Keywords: Sharif al-Radi, Nahj al-balâgha, al-Majâzât al-Nabawiyya, the Hadith, Shia

Atf

Hikmet Gültekin, Şiî Âlim Şerîf er-Râdî'nin Hayatı ve Hadis Konusundaki Görüşleri, Marife, Yaz 2016, 16/1, ss. 133-155

* Bu çalışma 28.11.2013 tarihinde sunduğumuz "Şiî Âlim Şerîf er-Radî ve Nehcü'l-belâğa İsimli Eserinin Hadis Literatüründeki Yeri ve Değeri" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

Giriş

Hicrî III. ve IV. asırda hilafet merkezi Bağdât, Büveyhî sultanlarının etkisi altındadır. Abbasî devletinin gücü zayıflamış ve beylikler ortaya çıkmış, halife otoritesini büyük oranda kaybetmiştir. Büveyhîler'in desteklediği Şîa ile Ehl-i sünnet arasında kıyasıya bir iktidar ve mezhep mücadelesi yaşanmaktadır. Diğer taraftan Mısır Fâtımî devleti Şam, Bağdât ve Mekke'ye kadar elini uzatmakta, Bağdât'ın Şîî bölgelerinde hatta Mekke'de bile hutbeler Fatımî halifesinin adına okunabilmektedir. Böylesi bir ortamda Şîî ulema bulduğu siyasi desteğin de etkisiyle güç ve cesaret kazanmış, mezhebin ilmi altyapısı teşekkül etmiştir. Şîa'nın temel hadis kaynaklarının bu dönemde ve özellikle de Bağdât şehrinde tamamlanmış olması dönemin Bağdât'ının Şîa açısından öneminin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

1. Şîî Âlim Şerîf er-Radî'nin Hayatı

Kendisinden genellikle eş-Şerîf er-Radî diye bahsedilen Bağdatlı Şîî âlimin seceresine uygun olarak tam adı; eş-Şerîf er-Radî¹ Ebü'l-Hasan² Zü'l-hasebeyn³ el-Aleviyü⁴ Muhammed b. et-Tahir Zî'l-menkıbeteyn (Zevî'l-menkıbeteyn)⁵ (Zü'l-menâkib)⁶ Ebû Ahmed el-Hüseyn⁷ b. Musa⁸ el-Ebraş⁹ b. Muhammed el-A'rac¹⁰ b. Musa Ebî Sebha¹¹ b. İbrahim el-Murtazâ¹² b. Musa el-Kâzım¹³ b. Ca'fer es-Sâdık¹⁴ b. Muhammed el-Bâkır¹⁵ b. Ali Zeyne'l-Âbidîn¹⁶ b. İmâm¹⁷ Hüseyin b. Ali b. Ebi Talib¹⁸ en-Nakîbu el-Bağdâdî eş-Şâir'dir.¹⁹ Mûsevî nisbeti ile bilinen bir zattır.²⁰ Talibîler'in²¹ nakibi²² olup lakabı Radî Zü'l-hasebeyn²³ et-Tahir'dir. Zü'l-menâkib, dedesi Ebû Ahmed el-Hüseyn b. Musa'nın lakabıdır.²⁴

¹ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, IV, 414.

² Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XVII, 285; Muhsin el-Emîn, *A'yânü's-Şîa*, IX, 216.

³ Kûhkemerî, Abdüllatif b. Ali Ekber el-Hüseynî, *Minhâcü'l-berâe mukaddimesi*, 10.

⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, II, 243 (715).

⁵ Muhsin el-Emîn, *A'yânü's-Şîa*, IX, 216; Kûhkemerî, *Minhâc*, 10.

⁶ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, IV, 414.

⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, II, 243 (715).

⁸ Muhsin el-Emîn, *A'yânü's-Şîa*, IX, 216.

⁹ Kûhkemerî, *Minhâcü'l-berâe mukaddimesi*, 10.

¹⁰ Kûhkemerî, *Minhâc*, 10.

¹¹ Kûhkemerî, *Minhâc*, 10.

¹² Kûhkemerî, *Minhâc*, 10.

¹³ İbn Hallikân, *Vefeyât*, IV, 414.

¹⁴ İbn Hallikân, *Vefeyât*, IV, 414.

¹⁵ İbn Hallikân, *Vefeyât*, IV, 414.

¹⁶ İbn Hallikân, *Vefeyât*, IV, 414.

¹⁷ Kûhkemerî, *Minhâc*, 10.

¹⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, II, 243 (715).

¹⁹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XVII, 285.

²⁰ İbn Hallikân, *Vefeyât*, IV, 414.

²¹ Ebû Tâlib'in soyundan gelenler.

²² Başkan, temsilci.

²³ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, II, 243 (715); *A'yânü's-Şîa*, IX, 216. Radî'nin tam adı, nesebi ve hayatı hakkında bk. İbn Ebü'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, I, 32-42.

²⁴ Kûhkemerî, *Minhâc*, 27. İbnü'l-Cevzî, Radî'nin adını "Muhammed b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed b. Mûsâ b. İbrâhîm b. Mûsâ b. Ca'fer b. Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn b. Ali b. Ebî Tâlib, Ebü'l-Hasen

Radî, hicrî 359/970 yılında Bağdat'ın Şif bölgesi olan Kerh mahallesinde doğmuş olup²⁵ hem anne hem de baba tarafından Hüseynü'n-neseb olup, Alevî-Tâlibî'dir. Radî'nin Talibîler'in nakibliğini, hac emirliğini yapmış olması ve mezâlim davalarına nezaret etmesi sebebiyle kendisine bu lakap verilmiştir.²⁶ Hz. Ali ile arasında on nesil, Mûsâ Kâzım (ö. 183/799) ile arasında beş nesil vardır.²⁷

a. Ailesi

Radî'nin babası eş-Şerif en-Nakîb et-Tâhir Zü'l-menâkib Ebû Ahmed el-Hüseyin b. Mûsâ el-Ebraş b. Muhammed el-A'rac 304 veya 307²⁸ yılında doğmuştur. Yaşadığı dönemde Abbasi ve Büveyhî'ler nezdinde itibarı yüksek bir kimsedir. O, *et-Tahir Zü'l-menâkib* lakabıyla anılmıştır.²⁹ Çünkü önemli işlerde halifeler, melikler ve emirlerin sefirliğini yapmakta ve bir işte sefirlik yaptığında onu başarıyla neticelendirmektedir. Ebû Ahmed Abbasi halifeleri ile Büveyhi emirleri, Benû Hamdân Emirleri ve daha başka kimseler arasında sefirlik görevi yapmıştır.³⁰

Büveyhî Sultanı Adudüdevle Irak'a geldiğinde önemli birisi olduğu için onu tutuklatıp Fâris Kalesi'ne hapsedmiş ve Adudüdevle ölene kadar da hapiste kalmıştır.³¹ Bir ara serbest bırakılsa da daha sonra tekrar tutuklanmış, Adudüdevle tarafından tehlikeli görülen kişilerle birlikte Şiraz'a sürülüp bir kalede³² hapsedilmiş (369/979-80)³³ ve 376 yılına kadar yedi yıl orada kalmıştır.³⁴ Meşhur Ebû İshâk es-Sâbî³⁵ (384/994) aynı dönemde Radî'nin babasıyla birlikte hapse atılan

→

el-Alevî olarak vermektedir (bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-ümemi ve'l-mülûk*, XV, 115 (3065).

²⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, II, 243 (715); es-Seâlebî, *Yetimetü'd-dehr*, III, 155; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV, 115; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XVII, 285.

²⁶ Muhsin el-Emîn, *A'yânü's-Şia*, IX, 216; Kûhkemerî, *Minhâc*, 10.

²⁷ Muhsin el-Emîn, *A'yânü's-Şia*, IX, 216. İmam Mûsâ Kâzım 183/799 yılında vefat etmiştir.

²⁸ Abdülhüseyin Ahmed Emîni en-Necefi, *el-Gadîr*, IV, 181.

²⁹ İbn Ebü'l-Hadîd, *Şerh*, I, 32; Emîni, *el-Gadîr*, IV, 181. Radî'nin babasının lakabına 392/1001 yılında *et-Tâhir zü'l-menakabeteyn* lakabı eklendiğinde yazdığı şiir için bk. Radî, *Divân*, II, 884.

³⁰ İbn Ebü'l-Hadîd, *Şerh*, I, 32.

³¹ İbn Ebü'l-Hadîd, *Şerh*, I, 33.

³² Muhsin el-Emîn, *A'yânü's-Şia*, IX, 216.

³³ Özel, Mustafa, "Şerif er-Radî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2010, XXXIX, 4; Muhsin el-Emîn, *A'yânü's-Şia*, IX, 216.

³⁴ İbn Ebü'l-Hadîd, "Adudüdevle öldüğünde Radî on dört yaşındaydı" demektedir. Bu durumda Ebû Ahmed *ikinci kez hapse atıldığında* demek istemiş olabilir. Aksi takdirde Radî'nin yaşında veya babasının hapiste kaldığı tarihlerde bir karşıklık ortaya çıkmaktadır.

³⁵ Ebû İshâk İbrâhîm b. Hilâl b. İbrâhîm Zehrûn es-Sâbî el-Harrânî 313/925 yılında Bağdat'ta doğmuş Harranlı bir ailenin çocuğudur. Başlangıçta tabîb olmak için yetiştirilmiş daha sonra edebiyata yönelmiştir. Büveyhî Sultanı Muizzüdevle ve onun oğlu İzzüdevle Bahtiyar dönemlerinde başkâtiplik görevlerinde bulunmuştur. Adudüdevle ve Bahtiyar arasındaki yazışmalarda Bahtiyar'ı öven ve Adudüdevle'yi ondan aşağı gösteren ifadeler kullanması sebebiyle Adudüdevle'nin düşmanlığını kazanmış ve Adudüdevle'nin Bağdat'ı ele geçirmesinden sonra tutuklanarak hapse atılmıştır. Adudüdevle onu fillerin ayakları altına atarak öldürmek istemişse de bazı kimselerin araya girmesi sebebiyle bu kararından vazgeçmiştir. Adudüdevle'nin emriyle Büveyhîlerin tarihini anlatan kitabını yazmış ve Adudüdevle'nin "*Tâcü'l-mille*" lakabına nisbetle kitabına *Kitâbü't-tâcî* ismini vermiştir. Ebû İshâk es-Sâbî Kur'ân'ı ezberlemenin yanında müslümanlara gibi Ramazan ayında oruç tutmakla beraber atalarından intikal eden dinine sıkı bir şekilde bağlı birisidir. İzzüdevle Bahtiyar müslüman olması karşılığında ona vezirlik teklif etmişse de kabul etmemiştir. Ebû İshâk hilafette gözü olan Şerif Radî'nin en büyük destekçilerinden olup ölümü üzerine Radî onun

→

kimselerdendir. Adudüddeve'nin ölümü üzerine serbest bırakılması ile ölümüne kadar Radî'nin hayatında otuz yıl devam eden yeni bir dönem başlamıştır. Ebû Ahmed 400 yılı Cemâdilûla ayında bir Cumartesi gecesi³⁶ Bağdat'ta vefat etmiştir.

Annesi Seyyide Fâtıma bnt. Hüseyin b. Ahmed b. Hasan en-Nâsırü's-sağır el-Esam Ebi Muhammed el-Hasan b. Ali b. (Hüseyin)^{37/} (Hasan)³⁸ b. Ali b. Ömer el-Eşraf b. İmâm es-Seccâd Ali Zeynü'l-Âbidîn b. el-Hüseyin³⁹ eş-Şehîd b. el-İmâm Ali b. Ebî Tâlib'tir.⁴⁰ Fâtıma Hanım üç göbekten İmâm Zeynü'l-âbidîn Ali b. Hüseyin'e ulaşan en-Nâsırü'l-kebîr'in torunlarından ve en-Nâsırü's-sağır diye meşhur olan Bağdat şiiplerinden Ebû Muhammed Hüseyin b. Ahmed Alevi'nin kızıdır. Radî çocuk yaşta iken babası hapse atılmış olduğundan annesinin terbiyesinde büyümüştür. Radî ve kardeşi Murtaazâ için sıkıntılı geçen bu dönemde annesi Fâtıma Hanım onu ve kardeşini ellerinden tutarak meşhur Şîî âlim Şeyh Müfîd'e (413/1022) götürmüş ve çocuklarına ders vermesini istemiştir. Şeyh Müfîd'in, *Ahkâm'un-nisâ* isimli kitabını Seyyid Radî'nin annesi için kaleme aldığı ve ona ithaf ettiği söylenmiştir.⁴¹ Radî yirmi altı yaşına vardığında annesi Fâtıma (bnt. Nâsır) Hanım (385/995) yılı Zilhicce ayında vefat etmiştir.⁴²

Radî'nin iki erkek iki de kız kardeşi vardır. Erkek kardeşlerinin isimleri, Muhammed er-Rızâ ve Ebü'l-Kasım Ali el-Murtaazâ'dır. Murtaazâ kelam, i'tizâl, şiir ve edebiyat konusunda mütebahhir, koyu bir imâmîdir.⁴³ Muhammed er-Rızâ ilim yönünden temeyyüz etmediği için kaynaklarda adı diğer kardeşleri gibi zikredilen birisi değildir.

Radî Şîa içerisinde lider konumunda olan bir aileden gelmesi sebebiyle Büveyhîler döneminde halifelik makamına geçmeye de heveslenmiştir. Ebû İshâk es-Sâbî (384/994) ve daha başkaları onu hilafete isteklendirmişlerdir.⁴⁴ Radî uzun süre halife olma ideali ile yaşamış ve bunu şiirlerine de yansıtmıştır.⁴⁵ Hilafete götüreceği yolda tanınmak için Abbasi halifesi Tâî Lillâh ile dostluk kurmuş ve onun hakkında yirmi üç methiye ve bir mersiye kaleme almıştır.⁴⁶ Ayrıca Radî Halife

→

in bir mersiye kaleme almıştır (bk. Er, Rahmi, "Sâbî, Ebû İshâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXXV, İstanbul 2008, 339).

³⁶ Emîni, *el-Gadîr*, IV, 181.

³⁷ Kûhkemerî, *Minhâc*, 10.

³⁸ İbn Ebü'l-Hadîd, *Şerh*, I, 33.

³⁹ İbn Ebü'l-Hadîd Hz. Hüseyin'in adını zikretmemektedir.

⁴⁰ Kûhkemerî, *Minhâc*, 10.

⁴¹ Müfîd isim vermeden bu kitabını şerefli bir bayanın isteği üzerine yazdığını ifade etmektedir (bk. *Ahkâmü'n-Nisâ'*, 18-19). Ağa Büzürg et-Tehrâni, *ez-Zerî'a*'da "Allâme Nûrî kitabın dîbâcesinde bu hanımefendinin Radî ve Murtaazâ kardeşlerinin anneleri Fâtıma Hanım olduğunu yazmaktadır" demektedir (bk. Ağa Büzürg et-Tehrâni, *ez-Zerî'a*, I, 302 (1578)).

⁴² (Aralık 995/Ocak 996).

⁴³ Zehebî, *Siyeru a'lâmî'n-nübelâ*, XVII, 589. Radî'nin elimizdeki eserlerinden hareketle imâmîlik konusunda ağabeyi Murtaazâ'ya oranla mutedil olduğunu söyleyebiliriz.

⁴⁴ Er, "Sâbî, Ebû İshâk", *DİA*, XXXV, 339.

⁴⁵ Bu arzusunu dile getirdiği bir şiiri için bk. Radî, *Dîvân*, I, 412.

⁴⁶ Özel, "Şerif er-Radî", *DİA*, XXXIX, 4. Radî'nin, Halife Tâî'ye yazdığı şiirler için bk. *Dîvân*, I, 5 (Bu şiirinde halifeyi methetmekte ve Kurban Bayramı sebebiyle tebrik etmektedir), s. 22 (İsim vermeden yazdığı bu mersiye için Tâî için yazdığı söylenmiştir. Çünkü o günlerde takip edildiği için onun ismini gizlemiştir), I, 37 (378 yılında yazdığı bu şiirinde halifeyi methediyor ve Mihricân sebebiyle onu kutluyor), I, 186 (374 yılında yazdığı bu şiirinde halifeyi methetmekte ve onun düşmanlarını zemmetmektedir), I,

→

Tâî'nin ölümünden sonra da onun için şiir yazmış⁴⁷ hatta ona "Emîrû'l-mü'minin" demekten de kaçınmamıştır.⁴⁸ Taî'den sonra hilafete getirilen Kâdir Billâh ile de dostluk kuran ve bunu devam ettiren Radî'nin hilafet makamına tamah ettiği, yazdığı birçok şiirinden anlaşılmaktadır. Radî, Kâdir Billâh ile de ilişkisini sürdürmüş ve onun için iki kaside nazmetmiştir.⁴⁹

Radî bu arada Şîî Hamdânîler'le de münasebetini sürdürmüştür. Büveyhi Sultanı Adudüdde'le'nin oğlu Bahâüdde'le'nin, Radî'nin babasına ve daha sonra kendisine 397 (1007) yılında "Radî zül-hasebeyn" ünvanıyla Talibî'lerin nakibliği, hac emirliği, Dîvân-ı mezâlîm reisliği gibi görevler vermesi,⁵⁰ ayrıca "eş-Şerîfû'l-celîl, eş-Şerîfû'l-ecel, Radî Zül'l-hasebeyn,⁵¹ Zül'menkabeteyn"⁵² ünvanlarıyla anılması gibi gönül alıcı şeyler ondaki hilafet arzusunun sönmesine sebep olmuş ve Bahâüdde'le'nin (403/1012) vefatıyla bu arzusu tamamen sona ermiştir.⁵³ Radî, Büveyhî hükümdar, vezir, emir ve kâtipleri için kaleme aldığı elli kadar kasidenin otuz dördünü Bahâüdde'le'ye tahsis etmiştir.⁵⁴

→

377; *Dîvân*, II, 598 (376 yılında yazdığı bu şiirde halifeyi methetmektedir), II, 980 (halifeyi methetmekte ve geciken bir isteği sebebiyle itabda bulunmaktadır); II, 761 (379 yılında Tâî için methiyesi ve özel meclisine kabulü konusunda izni gecikince ona itabda bulunduğu bir şiiri), II, 664 (Tâî hilafet görevinden azledilince 381 yılı Şaban ayında onun için yazdığı bir şiiri), II, 666 (393 yılı Şevval ayında Tâî'nin ölümü üzerine yazdığı mersiyesi), II, 772 (halifeyi methetmekte ve Fâris'ten dönen babasını kabulde gösterdiği güzel muamelesi sebebiyle ona teşekkür ettiği bir şiiri), II, 777 (halifeyi methetmesi ve ikramları sebebiyle ona teşekkür etmesi); II, 922 (Halife Tâî'yi methettiği ve iyiliklerinden dolayı ona teşekkür ettiği 378 târihli bir şiiri). (Not: Radî'nin görme imkanı bulduğumuz pdf formatındaki *Dîvân*'ı iki cilt olup birinci cilt 512 sayfadır. İkinci cilt sayfa numarası yeniden başlatılmayıp 512'den devam ettirilmiştir).

⁴⁷ Muhsin el-Emin, *A'yânü's-Şîa*, IX, 220. Radî'nin ölümü üzerine Halife Tâî için 393 Şevval'inde yazdığı mersiye için bk. Radî, *Dîvân*, II, 666.

⁴⁸ Radî'nin Halife Tâî'ye methiye ve ikramları sebebiyle teşekkür için yazdığı, ona Emîrû'l-mü'minin diye hitap ettiği şiir için bk. Radî, *Dîvân*, II, 777.

⁴⁹ Özel, "Şerîf er-Radî", *DîA*, XXXIX, 4. 381 yılında Kadir Billah halife olunca Radî onun için bir methiye yazmıştır (bk. Radî, *Dîvân*, I, 417). Safedî'nin naklettiği olaya göre Radî bir gün halifenin önünde oturuyorken çenesiyle (sakalıyla) oynuyor ve onu burnuna doğru kaldırıyor. Bunu gören halife ona, "Herhalde sen onda hilafetin kokusunu kokluyorsun" dedi. Radî de şöyle cevap verdi, "Hayır, valahi nübüvvetin kokusunu kokluyorum." Bu olayı aktaran Safedî halifenin huzurunda bu türlü şeylerin vuku bulmasını uzak bir ihtimal olarak görmektedir (bk. Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, II, 278).

⁵⁰ Bk. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, IX, 189.

⁵¹ Zehebi, Bahâüdde'le'nin 397 yılında Radî'ye nakiplik ve hac emirliği görevi verildiğini bildiren bir yazı (emirname) gönderdiğini ve bu emirname'de Radî'ye "Radî Zül'l-hasebeyn" kardeşi Murtaza'ya ise "Murtazâ Zül'l-mecdeyn" lakaplarının verildiğini kaydetmektedir (bk. Zehebî, *Târîhü'l-İslâm*, XXVII, 236; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, IX, 189). Radî'nin kendisine "Radî Zül'l-hasebeyn" lakabı verdiği için 398 yılı Muharrem ayında Bahâüdde'le için yazdığı methiye için bk. Radî, *Dîvân*, I, 39.

⁵² Radî'nin babasının lakabına 392 yılında *et-Tâhir zül'menkabeteyn* lakabı eklendiğinde yazdığı şiir için bk. Radî, *Dîvân*, II, 884.

⁵³ Özel, "Şerîf er-Radî", *DîA*, XXXIX, 4. Radî'nin halife olma arzusunun Bahâüdde'le zamanında arttığı onun ölümünden sonra yok olduğu farkedilmektedir. Radî'nin Mısır halifesini methettiği iddia edilerek Halife Kâdir'e şikâyet edilmesine sebep olan şiiri ve bu sebeple halife tarafından tüm görevlerinden azledilmesi de Bahâüdde'le'nin desteğinin ortadan kalkmasından sonra meydana gelen hâdiselerdir.

⁵⁴ Bk. Özel, Mustafa, "Şerîf er-Radî", *DîA*, 4. Radî'nin bazı düşmanlarının Bahâüdde'le'ye; Radî'nin âdeti halifelere şiir yazmaktır. O sana karşı kibirleniyor bu sebeple hiç şiir yazmadı dediği haberi kendisine ulaşınca onun için yazdığı şiir için bk. Radî, *Dîvân*, II, s. 954, s. 954, s. 963 (394 târihli şiiri), s. 587 (397 târihinde Bahâüdde'le'ye yazdığı methiyesi), s. 949 (398 yılında yazdığı Bahâüdde'le'yi methettiği ve onu Nevruz sebebiyle kutladığı şiiri), Radî, *Dîvân*, I, s. 8 (381 târihinde yazdığı methiye), s. 39 (Bahâüdde'le'yi methettiği ve kendisine *Radî Zül'l-hasebeyn* ünvanı verdiği için ona

→

İbnu'l-Esîr 403 yılı olaylarını anlatırken şöyle demektedir: “Bu sene Radî Bağdat'ta alevîlerin nakibliğini üstlendi ve üzerindeki (Şîilere mahsus olan) siyah elbiseleri çıkardı. Radî Tâlibîler'den üzerindeki siyah giysileri çıkaran ilk kişidir.”⁵⁵ “(Koyu bir imâmî olan) er-Radî bu arada Abbâsîler'in siyah renkli resmî görev kıyafeti içerisinde gözükmekte de tereddüt etmemiştir.”⁵⁶

Radî kendisine tevdi olunan bu görevleri bir müddet yerine getirmiş, Mısır Fatimî Halifesi hakkında yazdığı iddia edilen ve bir beytinde: “*Mısır'da Alevi halifesi varken, ben düşman diyarında zillet elbisesi mi giyeyim!*” dediği şiir Halife Kâdir'in kulağına ulaştığında Ebû Bekir el-Bâkillânî'yi onun babasına göndermiş ve kendisini kınamıştır. Ancak babası kendisine şiiri sorduğunda inkâr etmiş ve kendisinin böyle bir şiir yazmadığını söylemiştir. Bunun üzerine Halife bir toplantı düzenlemiş, toplantıya Radî'yi de çağırıp ona Abbasi hükümetinden duyduğu rahatsızlığın ve nefretin sebebini sormak istemiştir.

İbn Ebü'l-Hadîd'in naklettiğine göre, Halife Kâdir Billâh bir meclis akdeder ve bu meclise Radî'nin babası Ebû Ahmed, kardeşi Murtazâ, kadılar, fakihler ve daha başka kimseleri çağırır. Halife mecliste Radî'nin Mısır (Fatimî) Meliki için yazdığı şiiri açıklar⁵⁷ ve Radî'nin babasına şöyle der:

“Oğlun Muhammed'e de ki, biz onun hangi işini önemsemedik, bizden ne zulüm gördü, memleketimizde hangi zulme dâcâr oldu, Sahibu Mısır ona ne (iyilik) yaptı? Şayet onun yanına gitse bizim yaptığımızdan daha çok şey mi yapar onun için? Biz ona nakîblik, mezâlim ve hac emirliğini verip onu Hicaz'a vekil yapmadık mı? Mısır'ın Sahibi ona daha çok şey mi sağlayabilir ki, zannetmiyorum. Ona sadece Mısır Talibîleri'nin nakîbliğini verebilirler.”

Ebû Ahmed: “Biz bu güne kadar ondan bu şiiri işitmedik ve onun yazısıyla yazılmış olarak da görmedik. Belki bazı düşmanları yazmış ve ona nisbet etmişlerdir” deyince, Halife Kâdir: “Şayet dediğin gibiyse Divan Defteri'ne Mısır Meliklerinin nesebini karalayan bir yazı yaz (imzala), oğlun Muhammed (Radî)'de yazsın” der. Bu olaya Ebû Ahmed ile birlikte oğlu Murtazâ ve mecliste hazır olanlar şahit olurlar.⁵⁸ Mecliste bulunan kadılar, âlimler Dîvân Defteri'ne Mısır halifesinin nesebini karalayan yazıyı yazıp imzalarlar. İbnü'l-Esîr'in verdiği bilgiye göre imzalayanlar arasında Radî'nin babası, kardeşi Şerif Murtazâ ve hocaları Şeyh Müfid de vardır.⁵⁹ Ebû Ahmed ve Murtazâ Divan Defteri'ni (toplantıya katılmayan) Radî'ye gö-

→

teşekkürlerini arzettiği bir şiir, 398 Muharrem târihli), 109 (Bahâüddeve'nin oğlu Ebû Mansur'un 398 yılı Şaban ayında ölünce yazdığı taziye), s. 210 (Bahâüddeve'yi methettiği 403 târihli bir şiiri).

⁵⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX, 242.

⁵⁶ Muhammed Ali Emir-Muezzi, “İmâmî Şîilik'te Hadisin Sıhhat Kıstasları ve Fakih'in Otoritesine Dair Değerlendirmeler”, trc. M. Ali Sönmez, *UÜİFD*, 12/2 (2003): s. 330. *Koyu bir imâmî* ifadesi makale yazısına ait olup tartışılabilir. Bizim gördüğümüz kadarıyla Radî eserlerinde kardeşi Murtazâ kadar keskin ve ötekileştirici bir dil kullanmamakta ve ihtilâflı konulara girmemeye özen göstermektedir. Bu velev ki halife olma arzusu veya başka bir amaca matuf olsa bile o, Murtazâ'ya kıyasla mutedil birisidir.

⁵⁷ İbn Ebü'l-Hadîd, *Şerh*, I, 38.

⁵⁸ İbn Ebü'l-Hadîd, *Şerh*, I, 39.

⁵⁹ İbnü'l-Esîr (ö. 630/1232) *Târihi*'nde divana imza atan bazı Sünnî ve Şîî âlimlerin isimlerini saymaktadır ki *Radî*, *Murtazâ* ve *Müfid*'in adı da bunların arasındadır (bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX, 236).

türürler ve aynı şekilde onun da yazmasını isterler, ancak o şiirin kendisine ait olmadığına dair yemin eder ve yazıyı imzalamaktan imtina eder. Babası onu yazması için zorlayınca: “Ben Mısır dâîlerinin⁶⁰ taşkınlık yapmalarından korkarım; çünkü onlar bunu biliyorlar” der. Babası: “Hayret seninle aralarında 600 fersah mesafe bulunanlardan korkuyorsun da aranızda 100 zira’ olandan (Halife Kâdir’den) korkmuyorsun” der. Daha sonra baba Ebû Ahmed ve Şerif Murtazâ Halifeyi teskin etmek için Radî ile konuşmayacaklarına dair yemin ederler. Ancak Halife bir müddet sonra Radî’yi görevlerinden alır⁶¹ ve onun yerine Muhammed b. Ömer en-Nehrusâbusî’yi atar.⁶² Bu zat Radî’nin eniştesi ve aynı zamanda Nakiblik görevi konusunda onun muarızlarından. Halife Radî’yi görevlerinden azledince nakiplik görevini ona tevdi etmiştir.⁶³

b. Hocaları

Şerif Radî’nin hocaları arasında Ehl-i sünnet ve Mu’tezile’ye mensup olanlar da vardır.⁶⁴ Muhtemelen Radî ders aldığı bu hocalarından da etkilenmiştir. Hatta Radî’nin hocaları arasında Ehl-i sünnet âlimlerin bulunması onu kaynak kullanımında Ehl-i sünnet’in kaynaklarından istifade etmeye sevk etmiştir diyebiliriz. Radî’nin bilinen hocaları eserlerinde ismini verdiği kimselerdir. Ancak bu hocalardan Ebû’l-Feth Osmân b. Cinni Mevsilî (392/1001) ve Şeyh Müfid (413/1022) gibi bazıları uzun yıllar ona hocalık yapmış ve temel eğitimi boyunca Radî onlardan istifade etmiştir. Radî önem verdiği hocalarını eserlerinde sıkça zikretmekte ve onlara atıfta bulunmaktadır.⁶⁵ Radî’nin hocası olarak zikredilen isimler şunlardır:

⁶⁰ Dâî, davetçi manasına gelmekle beraber, bu kişilerin gerektiğinde kendilerini eleştirenlere suikast düzenledikleri veya suikastçılar için de bu kelimenin kullanılabilirdiği anlaşılmaktadır.

⁶¹ Radî’nin görevden azledilmesi üzerine yazdığı bir şiiri için bk. *Divân*, II, 699, 384 Zülka’de.

⁶² İbn Ebû’l-Hadîd, *Şerh*, I, 39. İbn Ebû’l-Hadîd bu zatın adını “محمد بن عمر النهري ساسي” olarak “ye” ile vermektedir. Ancak bu müstensihlerden veya matbaadan kaynaklanan bir hatadır. Çünkü Nehrusâbus Kûfe’nin köylerinden birisidir (bk. Sem’ânî, *el-Ensâb*, V, 544; Suyûtî, *Lübbüllübâb ilâ tahrîri’l-ensâb*, II, 308). İbnü’l-Esîr daha önce Radî’nin babası yerine atanan nakibin adını “Ebû’l-Hasen en-Nehrusâbusî-Abû الحسن النهري ساسي” olarak vermektedir (bk. İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, IX, 105).

⁶³ Kûhkemerî, *Minhâc*, 25. *A’yânü’s-Şîa* müellifi Muhsin el-Emin daha sonra Radî’nin de bu defteri yazıp imzaladığına dair iddiaları kabul etmemekte ve şöyle demektedir: “Bazı müerrihler defteri Radî’nin de yazdığını/imzaladığını söylüyorlarsa da bu doğru değildir. Muhsin el-Emin buna delil olarak da Radî’ye isnat edilen ve nakiplik görevinden alınmasına sebep olduğu söylenen şiiri zikretmektedir” (bk. Muhsin el-Emin, *A’yânü’s-Şîa*, IX, 218). Ancak şu unutulmamalıdır ki Radî bu şiirin kendisine ait olduğunu kabul etmemiştir. Her ne kadar bazı eserlerde bu şiir Radî’nin şiiri olarak veriliyorsa da bunu kesin doğru olarak kabul etmek mümkün değildir. Radî’nin divan defterini imzalamadığına delil olarak nakiplik görevinden alınması zikredilse belki daha tutarlı bir gerekçe olabilir (bk. Muhsin el-Emin, *A’yânü’s-Şîa*, IX, 218).

⁶⁴ Radî’nin hocalarının hayatı ve mezhepleri konusunda daha geniş bilgi için bk. Gültekin, Hikmet, *Şif Âlim Şerif er-Radî ve Nehcü’l-belâğâ İsimli Eserinin Hadis Literatüründeki Yeri ve Değeri* (basılmamış doktora tezi), 127-135.

⁶⁵ Burada dikkatimizi çeken bir ayrıntıyı zikretmekte fayda mülâhaza ediyoruz: Şeyh Müfid Radî’nin önemli hocalarından olmasına rağmen Radî onun adını eserlerinde pek zikretmemektedir. Bunun nedeni Müfid’in Şiilik konusunda aşırılığı ve Ehl-i sünnet müslümanlar tarafından pek hoş karşılanmaması veya bir başka sebep olabilir.

Ebû Saîd Hasan es-Sîrâfî (368/978) (Ebû Saîd el-Hasen b. Abdullah b. el-Merzubânî en-Nahvî)⁶⁶; Ebû Ali el-Hasan b. Ahmed b. Abdülğaffar⁶⁷ en-Nahvî el-Fârisî (377/987)⁶⁸; Ebû Ubeydullâh⁶⁹ Muhammed b. İmrân el-Merzubânî (384/994)⁷⁰; Ebû Muhammed eş-Şeyhül-Akdem Hârûn b. Mûsâ (b. Ahmed eş-Şeybânî) et-Tel'akberî (385/995)⁷¹; Ebû'l-Feth Osmân b. Cinnî Mevsilî (392/1001)⁷²; Ebû Yahyâ Abdurrahîm b. Muhammed, İbn Nubâte diye maruftur (374/984)⁷³; Şeyh Müfîd (413/1022) (Ebû Abdullah el-Müfîd Muhammed b. Muhammed İbnu'l-Mu'allim)⁷⁴; Ebû'l-Hasan Ali b. İsa er-Rib'î en-Nahvî el-Bağdâdî (420/1029)⁷⁵; Ebû'l-Hasen kâdilkudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî eş-Şafîî el-Mu'tezilî (415/1024)⁷⁶; Ebû Bekir Muhammed b. Mûsâ el-Havârizmî (403/1012)⁷⁷; Ebû Hafs Ömer b. İbrahim b. Ahmed el-Kinânî (390/999)⁷⁸; Ebû'l-Kâsım İsâ b. Ali b. İsâ b.Dâvûd b. el-Cerrâh (391/1000)⁷⁹; Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed el-Esedî el-Ekfânî (405/1014)⁸⁰; Ebû İshâk İbrâhîm b. Ahmed b. Muhammed et-Taberî el-Fakîh el-Mâlikî (393/1002)⁸¹; Ebû'l-Hasan Ali b. İsâ er-Rummânî⁸²; Sehl b. Ahmed b. Abdullah b. Sehl ed-Dîbâcî (385/995)⁸³

c. Talebeleri

Şerif Radî'nin yaşadığı dönemde Müfîd ve Murtazâ gibi önde gelen Şîî âlimler hayattadırlar. Bu nedenle Radî'nin onlar ayarında ders veren ve rağbet gören birisi olduğunu söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Araştırmalarımızda

⁶⁶ Emîni, *el-Gadîr*, IV, 183; Kûhkemerî, *Minhâc*, 34; Azîz Azîz Seyyid Câsim, *el-İğtirâb fî hayati ve şî'ri eş-Şerîfer-Radî*, 99.

⁶⁷ Radî, *el-Mecâzâtü'n-nebeviyye*, 127.

⁶⁸ Azîz Azîz Seyyid Câsim, *el-İğtirâb fî hayati ve şî'ri eş-Şerîfer-Radî*, 99. Radî'nin bu hocasının ismini *el-Mecâzât'ta* kendisinin zikrettiği şekilde yazdık.

⁶⁹ Radî, *el-Mecâzât*, 217, 218.

⁷⁰ Emîni, *el-Gadîr*, IV, 183; Azîz Seyyid Câsim, *el-İğtirâb*, 98. Zikredilen her iki müellif te bu hocasının adını Ebû Abdullâh b. İmrân el-Merzubânî olarak vermektedirler. Bu bir yanlışlık olsa gerekir. Çünkü Radî *el-Mecâzât'ta* bu hocasının adını Ebû Ubeydullâh olarak zikretmektedir.

⁷¹ Emîni, *el-Gadîr*, IV, 184; Azîz Seyyid Câsim, *el-İğtirâb*, 99.

⁷² Emîni, *el-Gadîr*, IV, 184; Azîz Seyyid Câsim, *el-İğtirâb*, 97.

⁷³ Emîni, *el-Gadîr*, IV, 184; Kûhkemerî, *Minhâc*, 33. Bu zatın adı hocaları arasında zikredilmekle beraber şüphelidir (bk. Gültekin, Hikmet, *Şîî Âlim Şerîfer-Radî ve Nehcül-belâğa İsimli Eserinin Hadis Literatüründeki Yeri ve Değeri* (basılmamış doktora tezi), 130-131).

⁷⁴ Kûhkemerî, *Minhâc*, 34; Azîz Seyyid Câsim, *el-İğtirâb*, 98.

⁷⁵ Radî, *el-Mecâzât*, 68, 389.

⁷⁶ Emîni, *el-Gadîr*, IV, 184; Azîz Seyyid Câsim, *el-İğtirâb*, 97; Kûhkemerî, *Minhâc*, 33.

⁷⁷ Bk. Radî, *el-Mecâzât*, 85, 145.

⁷⁸ Radî, *el-Mecâzât*, 242.

⁷⁹ Bk. Radî, *el-Mecâzât*, 241 (195. hadisi şerh ederken).

⁸⁰ Emîni, *el-Gadîr*, IV, 185; Azîz Seyyid Câsim, *el-İğtirâb*, 99.

⁸¹ Kûhkemerî, *Minhâc*, 34.

⁸² Kûhkemerî, *Minhâc*, 34.

⁸³ Azîz Seyyid Câsim, *el-İğtirâb*, 99. Radî'nin hocalarından Ehl-i sünnet'e mensup olanlara misal olarak şu isimleri verebiliriz: Ebû Saîd Hasan es-Sîrâfî (ö. 368/978), Ebû Abdullah Muhammed b. İmrân el-Merzubânî (ö. 384/994), Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed eş-Şafîî el-Mu'tezilî (ö. 415/1024) (Mu'tezilî ve Şafîî), Ebû Bekir Muhammed b. Musa el-Harizmî (ö. 403/1012), Ebû Hafs Ömer b. İbrahim b. Ahmed el-Kinânî (ö. 390/999), Ebû'l-Kâsım İsâ b. Ali b. İsâ b.Dâvûd b. el-Cerrâh (ö. 391/1000), Ebû İshâk İbrâhîm b. Ahmed b. Muhammed et-Taberî el-Fakîh el-Mâlikî (ö. 393/1002). Bu isimler Radî'nin bilinen hocalarının çoğunluğunu teşkil etmektedir.

Radî'nin ders olarak hangi kitapları okuttuğu konusunda bir bilgiye ulaşamadık. Kendisi de eserlerinde talebelerinin adını vermemektedir. Radî'nin talebesi olarak ismi zikredilenler; sonraki dönemlerde öğrencilere verilen icazetlerde geçen isimlerden hareketle tespit edilmiştir. *DİA İslam Ansiklopedisi* Radî'nin talebelerini zikrederken şu isimleri vermektedir: "Öğrencileri arasında onun yanında müslüman olan şair Mihyâr ed-Deylemî ile Ebû Ca'fer et-Tûsî (460/1068), Ahmed b. Ali b. Kudâme, Muhammed b. Muhammed el-Ukberî sayılabilir."⁸⁴

Bu isimlerden *Tûsî*'nin Bağdat'a geliş tarihi Radî'nin ölümünden iki yıl sonra 408'dir. Bu nedenle o el-Emîni'nin *el-Gadîr*'de zikrettiği gibi Radî'nin talebelerinden değil ondan rivayette bulunanlardandır.⁸⁵ el-Emîni *el-Gadîr*'de Radî'nin dokuz talebesinin adını, Abdüllatîf Kûhkemerî ise on üç talebesinin adını zikretmektedir. Ayrıca kendisine ait bir medresesi bulunan ve talebelerinin maiyetlerine de yardımcı olan Radî'nin talebelerinin kaynaklarda ismi zikredilenlerden çok daha fazla olduğu muhakkaktır. Radî'nin talebeleri arasında sayılan isimler şunlardır:

Ca'fer b. Muhammed b. Ahmed ed-Dûristî⁸⁶ er-Râzî⁸⁷; eş-Şeyh Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Hulvânî⁸⁸; el-Kâdî Ebû'l-Me'âlî Ahmed b. Ali b. Kudâme (486/1093)⁸⁹; Ebû Zeyd es-Seyyid Abdullâh b. Ali Keyâbîkî b. Abdullah b. İsâ b. Zeyd b. Ali el-Hüseynî el-Kecî el-Curcânî⁹⁰; Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Ahmed en-Neysâbûrî el-Huzâî⁹¹; Ebû Mansûr Muhammed b. Ebi Nasr Muhammed b. Ahmed b. el-Hüseyn b. Abdülaziz el-Ukberî el-Mu'addel⁹²; el-Kâdî es-Seyyid Ebû'l-Hasan Ali b. Bündâr b. Muhammed el-Hâşimî⁹³; eş-Şeyh el-Müfid Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ahmed b. el-Hüseyn en-Neysâbûrî el-Huzâî⁹⁴; Ebû'l-Hasan Mihyâr b. Merzûye ed-Deylemî el-Bağdâdî eş-Şâir (428/1037)⁹⁵; Ebû'l-Ea'z Muhammed b. Hümam el-Bağdâdî⁹⁶; el-Aleviyye es-Seyyide en-Nakiyye bnt. el-Murtazâ⁹⁷; Ebû Nasr Abdülkerim b. Muhammed b. ed-Dîbâcî.⁹⁸

⁸⁴ Özel, "Şerif er-Radî", *DİA*, XXXIX, 4.

⁸⁵ Emîni, *el-Gadîr*, IV, 185; Kûhkemerî, *Minhâc*, 35.

⁸⁶ Emîni, *el-Gadîr*, IV, 184.

⁸⁷ Kûhkemerî, *Minhâc*, 34.

⁸⁸ Emîni, *el-Gadîr*, IV, 184; Kûhkemerî, *Minhâc*, 34.

⁸⁹ Emîni, *el-Gadîr*, IV, 184; Kûhkemerî, *Minhâc*, 34. Emîni birçok âlimin icazetinde adının geçtiğini söylemektedir. Ancak Radî'nin 406 yılında vefat ettiğini göz önünde bulundurduğumuzda bu zatın Radî hayattayken ancak çocuk denebilecek bir yaşta olduğu anlaşılmaktadır. Şayet doksan sene yaşamış olsa bile Radî öldüğünde ancak on yaşında olacağı için Radî'den temel kaynakları okuyan bir talebesi olması pek mümkün gözükmemektedir.

⁹⁰ Kûhkemerî, *Minhâc*, 34.

⁹¹ Emîni, *el-Gadîr*, IV, 184; Kûhkemerî, *Minhâc*, 34.

⁹² Emîni, *el-Gadîr*, IV, 184; Kûhkemerî, *Minhâc*, 34.

⁹³ Emîni, *el-Gadîr*, IV, 184; Kûhkemerî, *Minhâc*, 34.

⁹⁴ Emîni, *el-Gadîr*, IV, 184; Kûhkemerî, *Minhâc*, 34.

⁹⁵ Kûhkemerî, *Minhâc*, 34. Mecûsi iken 394/1003 târihinde müslüman olmuştur. İbnü'l-Esîr (ö. 630/1232) *el-Kâmil*'de eş-Şerif er-Radî'nin arkadaşı olduğunu söylemekte (bk. *el-Kâmil fi't-târîh*, IX, 456). Kûhkemerî ise Mihyâr'ın, Radî'nin kölesi olduğunun da söylendiğini ifade etmektedir.

⁹⁶ Kûhkemerî, *Minhâc*, 34.

⁹⁷ Kûhkemerî, *Minhâc*, 34.

⁹⁸ Kûhkemerî, *Minhâc*, 35.

d. Ölümü

Şerîf Radî 406 yılı⁹⁹ altı Muharrem Pazar günü (26 Haziran 1015)¹⁰⁰ Bağdat'ta vefat etmiştir.¹⁰¹ Safer ayında öldüğünü söyleyenler de vardır.¹⁰² Bununla birlikte müellifler onun ölümüyle ilgili olarak değişik târihler vermektedirler; İbnu'l-Cevzî, İbnu'l-Esîr ve es-Safedî gibi müellifler 406¹⁰³, İbn Ebü'l-Hadîd 404 yılı Muharrem ayı tarihini vermektedir.¹⁰⁴ Şeyh Abbas el-Kummî ise 47 yaşında öldüğünü söylüyor ki bu durumda vefat yılı 406 olmaktadır.¹⁰⁵

2. Radî'nin Siyasi ve Sosyal Açından Yaşadığı Dönem ve Yöneticilerle Münasebeti

Şerîf Radî'nin yaşadığı dönemde Bağdat'ın hâkimiyeti Şîî Büveyhîlerin elindedir. Halife Büveyhi Sultanına karşı gelememekte onun aksine bir karar verememektedir. Büveyhi Sultanı Tâî Lillâh'ın hazinesine el koymuş, onu görevden azletmiş ve yerine Kâdir Billâh'ı getirmiştir. Bu dönemde Bağdat'ta Kerh gibi Şîî bölgelerde hutbeler Mısır Halîfesi Hâkim Biemrillah adına okunmaktadır. Mekke, Musul, Kûfe ve Enbâr'da bile durum aynıdır. Kâdir Billah Mekke şerifine çeşitli vaatlerde bulunmasına rağmen hutbeyi kendi adına okutamamıştır. Yine bu dönemde Büveyhîlerin de desteğini alan Şîilik gelişmiş ve Bağdat'ın Kerh Bölgesi dışında yeni Şîî bölgeleri de oluşmuştur.¹⁰⁶

Şîîlerle Sünniler arasındaki bu olayları başlatan en önemli etken Büveyhi Sultanı Muizzüddevl'e'nin (334-356/946-967) bazı uygulamalarıdır. Muizzüddevl'e 10 Muharrem 352 (8 Şubat 963) günü bütün Bağdat halkının çarşı ve dükkânlarını kapatmalarını, kadın erkek herkesin siyahlar giyerek şehirde dolaşmasını ve Hz. Hüseyin için mâtem tutulmasını emretmiştir. Ehl-i sünnet Bağdat halkı, Şîîler bir hayli güçlendiği ve Muizzüddevl'e de onlardan yana olduğu için bu emre uymak zorunda kalmışlardır.¹⁰⁷ Muizzüddevl'e 18 Zilhicce 352'de (7 Ocak 964) *Gadîr-i Hum* gününün bayram olarak kutlanmasını emretmiş, bu maksatla şehir süslenecek gece gündüz şenlikler yapılmıştır.¹⁰⁸ Dükkân ve Pazar yerleri açık tutulmuş ve çeşitli etkinlikler tertip edilmiştir. Bu gecenin sabahına kadar İmâmların kabirlerinin bulunduğu Kureyş Mezarlığı ziyaret edilmiş ve burada namazlar kılınmıştır.¹⁰⁹

⁹⁹ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, II, 279; Emînî, *el-Gadîr*, IV, 210.

¹⁰⁰ Kûhkemerî, *Minhâc*, 10.

¹⁰¹ Emînî, *el-Gadîr*, IV, 210.

¹⁰² Safedî, *el-Vâfi*, II, 279.

¹⁰³ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV, 119; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX, 261; Safedî, *el-Vâfi*, II, 279.

¹⁰⁴ İbn Ebü'l-Hadîd, *Şerh*, I, 41.

¹⁰⁵ Kûhkemerî, *Minhâc*, 14.

¹⁰⁶ Küçükaşçı, Mustafa Sabri, "Kâdir-Billâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, XXIV, 127.

¹⁰⁷ Merçil, Erdoğan, "Büveyhiler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1992, VI, 498.

¹⁰⁸ Merçil, "Büveyhiler", *DİA*, VI, 498.

¹⁰⁹ Korkmaz, Sıddık, "Nehcü'l-belâğa'nın Müellifi ve Metni İle İlgili Problemler", *SÜİFD*, 12/2-2007, 166. Gadîr-i Hum meselesi bazı Şîî müellifler tarafından, hadisler uydurularak Hz. Peygamber dönemine taşınmış, onların bu tür iddialarına aynı metotla Ehl-i sünnet müellifler de cevap verme yoluna gitmişlerdir. Söz konusu rivayetlerin değerlendirmesini içeren çalışmalar olmak üzere bk. Adnan

“Daha sonraki yıllarda da Şîiler bu günlerde büyük merasimler düzenlemişler ve bu uygulamalarını sürdürmüşlerdir. Hz. Hüseyin adına genel bir yas günü ilan edilen bu günde, dükkân ve pazaryerlerinin kapatılması, alışverişe son verilmesi gibi adetlerin yanı sıra giyilmesi rahatsız edici olan kıllardan dokunmuş elbiseleri giyme âdeti de başlatılmıştır. Yine bu gün için kadınlar saçlarını dağıtıp yüzlerini siyahlara boyayarak sokaklara dökülmüş, feryatlarla ağlayarak elbiselerini parçalayıp yüzlerini dövmüşlerdir. Şîilerin uygulamaya koyduğu bu yeni adet daha sonra da sürdürülmüş, Sünnilerle birçok alanda mezhebi rekabete girilmiştir.”¹¹⁰ Fatımî halifesi Şam vb. kendi hâkimiyetinin söz konusu olduğu yerlerde teravih namazının cemaatle kılınmasını bile yasaklamıştır.¹¹¹ Bu arada Fatımî halifesinin ihdas ettiği Gadîr-i Hum kutlamaları ve Kerbelâ için yas tutulmasına karşı Sünniler de alternatif kutlama ve yas günü ihdas etmişlerdir.¹¹² İbn Kesîr'in dediği gibi ihdas edilen bu uygulamalar hem bidat hem de tarih olarak yanlışlıklar içeren uygulamalardır.¹¹³

İbn Kesîr'in naklettiğine göre 362/972 yılında Sünnilerden bir adamın dövülerek öldürülmesi üzerine çıkan olaylarda Şîi Kerh Mahallesi ateşe verilmiş, birçok dükkân ve mescid yanmış, ölenlerin sayısı ise on yedi bine ulaşmıştır.¹¹⁴

Zaman zaman halk arasında patlak veren bu olaylarda Şîi-Sünnî tartışmalı konuları; Şîilerin sahâbeye sövmesi, imamet-hilafet meselesi, Kur'ân'ın tahrif edildiğine dair iddialar, Müfit¹¹⁵ ve Murtazâ¹¹⁶ gibi lider konumundaki Şîi âlimlerin tavrı, Büveyhiler'in desteğiyle Şîa'nın yayılması ve Ehl-i sünnet'in özellikle hilafet merkezinde yaşadığı mevzi kaybı birer etken olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bağdat'ta ortaya çıkan otorite boşluğu mezhep taassubu yanında, eşkıyalık ve yağma olaylarına da dönüşmüştür. Hatta Hristiyanlar ve kiliseler de olaylardan nasibini almıştır.¹¹⁷ Kötü niyetli kimseler fırsatı ekonomik kazanca dönüştürmüşler, bir rıtl ekmek kırk dirhemden satılır olmuştur.¹¹⁸ Bazı yıllar öyle olmuştur ki Bağdat'tan bir kişi bile hacca gidememiştir.¹¹⁹

3. Eserleri ve İlmî Kişiliği

Radî meşhur bir şair olmanın yanında Kur'ân ve hadislerde mecaz konulu çalışmalarıyla tanınan bir müelliftir. Bu konularda onun *Telhîsü'l-Beyân an Mecâzâtî'l-Kur'ân* (*Telhîsü'l-Beyân an Mecâzi'l-Kur'ân*) ve *Mecâzâtü Âsâri'n-*

→

Demircan, *Ğadir-i Hum Olayı*, İstanbul, 1996, 19 vd.; Hayati Aydın, *Ğadir-i Hum*, İstanbul 2001, 17 vd. (Sıddık Korkmaz'ın makalesinden naklen).

¹¹⁰ Korkmaz, “Nehcü'l-belâğâ'nın müellifi”, s. 167.

¹¹¹ Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiya*, II, 153.

¹¹² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX, 94; Zehebî, *Târîhü'l-İslâm*, XXVII, 25.

¹¹³ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XI, 373.

¹¹⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XI, 307-308.

¹¹⁵ Zehebî'nin verdiği bilgiye göre Haşimîler 398/1007 yılında Müfid'i kastederek camisini basmışlar ve Müfid zor kurtulmuştur. Zehebî, *Târîhü'l-İslâm*, XXVIII, 238.

¹¹⁶ 416/1025 yılında Murtazâ'nın evi yıkılmış ve kendisi başka bir eve geçmek zorunda kalmıştır (bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII, 23).

¹¹⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI, 400.

¹¹⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX, 94.

¹¹⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII, 7-8.

nebeviyye (el-Mecâzâtü'n-nebeviyye) isimli eserleri meşhurdur. Radî'nin kaleme aldığı kitapların sayısı kaynaklarda farklı zikredilmektedir.¹²⁰ el-Emînî ona nisbet edilen on sekiz adet kitap adı zikretmektedir.¹²¹ Bu kitaplar arasında Radî'nin şöhretine en çok katkıda bulunan hiç şüphesiz ki *Nehcü'l-belâğa* isimli eseridir. Bu kitap Hz. Ali'nin hutbeleri, mektupları ve hikmetli sözlerden oluşmaktadır.

Hadis ilmi ile ilgili eserlerine gelince Şerîf Radî'nin hadis anlayışı konusunda bize en fazla malzeme sunan eseri *el-Mecâzâtü'n-nebeviyye*'sidir. Bu eser 446 sayfadan oluşmakta ve toplam 361 hadis şerh edilmektedir. Radî bu eserinde genellikle edebî tahliller yapmakla beraber gerek gördüğü yerlerde fıkıh ve kelam konularına da girmekte, zaman zaman bazı kimselerin görüşlerine itirazlarda bulunmaktadır.

el-Mecâzâtü'n-nebeviyye'de dikkatimizi çeken bir diğer özellik te Radî'nin bu eserinde bazı hocalarının ve onlardan okuduğu kitapların isimlerini zikretmesi, usul konularına dair bazı kaidelere işaret etmesidir.

Diğer bir diğer husus ise *el-Mecâzât*'ta şerh edilen hadislerin büyük bir çoğunluğunun Ehl-i sünnet'in kaynaklarında geçen hadisler olmasıdır. Ayrıca Radî İmâmların sözünü Şîî anlayıştaki gibi merfû hadis yerine koyarak zikretmemekte ve şerh ettiği hadisler arasında böyle bir rivayete de yer vermemektedir. Bu açıdan baktığımızda onun bilinen anlamda bir Şîî hadisçisinden farklı olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Radî *el-Mecâzâtü'n-nebeviyye*'de üç yerde *Nehcü'l-belâğa*'ya atıfta bulunmaktadır.¹²² Bu durumda Radî *el-Mecâzât*'ını *Nehcü'l-belâğa*'dan sonra yazmış demektir. *Nehcü'l-belâğa*'nın yazımı yaklaşık on beş sene sürüp Radî'nin ölümünden altı yıl önce 400 yılı Receb ayında tamamlandığına göre¹²³ *el-Mecâzât*'ındaki görüşlerinin onun son görüşleri olduğunu söyleyebiliriz. Eserleriyle ilgili bu kısa bilgilerden sonra, Radî'nin hadisçiliğini ana başlıklar halinde inceleyebiliriz.

¹²⁰ Şia'nın kadim rical âlimlerinden Necâşî (ö. 450/1058) Radî'nin on iki kitabının adını vermekte ve şiiirleri olduğuna işaret etmektedir (bk. Necâşî, *Fihrist*, 340 (1065). *Mecelletü türâsinâ* Şerif Radî özel sayısında kitap sayısı on beş olarak verilmektedir. bk. *Mecelletü türâsinâ*, C. 5, 282.

¹²¹ Emînî, *el-Gadîr*, IV, 198-199. Radî'ye ait olduğu kaydedilen kitaplar şunlardır: 1-Nehcü'l-belâğa 2-Hasâisü'l-Eimme 3-Mecâzâtü Âsârî'n-nebeviyye (el-Mecâzâtü'n-nebeviyye) 4-Telhîsü'l-beyân an mecâzâtî'l-Kur'ân (Telhîsü'l-beyân an mecazi'l-Kur'ân) 5-Hakâikü't-Te'vîl fî müteşâbihî't-Tenzîl (Hakâikü't-Tenzîl) 6-Kitâbü mâ dâre beynehû ve beyne Ebî İshâk es-Sâbî mine'r-resâil (Kitâbü'r-resâil) 7-Kitâbü'z-ziyâdât fî şî'ri Ebî Temmâm 8-Muhtârü şî'ri Ebî İshâk es-Sâbî 9-Müntehabü şî'ri İbni'l-Haccâc "el-Hüsn min şî'ri'l-Hüseyin" / "Kitâbü'l-ceyyid min şî'ri İbni'l-Haccâc (İbni'l-Haccâc Büveyhiler döneminin ünlü şairlerindendir.) 10-Kitâbü ta'liki hilâfi'l-fukahâ 11-Ta'likü'l-İzâh (Ebû Ali el-Farîsî'nin nahivle ilgili "el-İzâh" kitabına ta'lik) 12-ez-Ziyâdât fî şî'ri İbni'l-Haccâc 13-Kitâbü ahhârî kudâti Bağdâd 14-Sîretü Ebî Tâhir 15-Dîvanu şî'r (Şiirlerini topladığı divanı) 16-Tayfu'l-hayâl 17-İnşirâhu's-sadr fî muhtârât mine'ş-şî'r 18-Kitâbü'r-resâil 19-Me'âni'l-Kur'ân. Bazıları *Tefsîrü'l-Kur'ân* diye bir kitap daha nisbet ediyorlarsa da bunun sayılanlardan farklı bir kitap olduğu şüphelidir. Nitekim Emînî *el-Gadîr*'de, "Bu tefsir muhtemelen daha önce zikri geçen kitap "*Hakâikü't-te'vîl fî müteşâbihî't-Tenzîl (Hakâikü't-Tenzîl)*" olsa gerektir" demektedir.

¹²² Radî, *el-Mecâzât*, 67, 199, 251.

¹²³ Tehrânî, *ez-Zerâa*, XXIV, 413.

4. Hadîşçiliği

Şerîf Radî'nin yaşadığı dönem, hadis ilminin ana kaynaklarının yazıldığı yani tedvîn ve tasnif dönemlerinin bittiği bir zaman dilimidir. Hatta hadis usulüne dair ilk sistematik ve müstakil eser olarak kabul edilen "*el-Muhaddisu'l-fâsıl bey-ne'r-râvî ve'l-vâ'î*" isimli eseri te'lif eden Hasen b. Abdurrahmân er-Râmhürmûzî'nin 360/971 yılında vefat ettiği göz önünde bulundurulursa, bu dönemde Ehl-i sünnet'in hadis usulü ve ıstılahları da büyük oranda teşekkül etmiş demektir. Hocalarının birçoğu Ehl-i sünnet inancına sahip (Şîf olmayan) âlimler olan Radî dolayısıyla usûl-i hadîs ilmini de o günkü mânada tam olarak bilmektedir. Bu sebeple kullandığı hadislerde cerh ve ta'dîl kâidelerini işletmesi, mevzu rivayetlere eserlerinde yer vermemesi ve zayıf hadislerin zayıflık noktalarına da işaret etmesi gerekmektedir. Ancak Radî *Nehcü'l-belâğ'a* da Hz. Ali'nin konuşmaları arasında geçen on altı merfu hadis ve *Mecâzât'*nda zikrettiği hadislerin sıhhat durumlarına değinmemekte ve senet tahlillerine girmemekte, sadece Hz. Ali'nin velayeti ve ru'yetullah gibi Şîf-Mu'tezilî akideyle alakalı sınırlı yerde Ehl-i sünnet'in görüşlerine muhalif değerlendirmelerde bulunmaktadır.

a. Hadis Rivayet Ettiği Hocaları ve Kaynakları

Radî'nin bazı hocalarının Ehl-i sünnet mensubu olduğuna daha önce işaret etmiştik. Bu durumun onun hadis anlayışı üzerinde etkili olduğu kanaatindeyiz. Bu sebeple sahâbeden nakledilen rivayetlere eserlerinde yer vermiştir. Kanaatimize göre çeşitli ihtilaf ve sıkıntıları olan Şîf-Ahbârî¹²⁴ ekolün hakimiyetini yitirmesinde Ehl-i sünnet ulemasının da çok önemli bir etkisi olmuştur. Radî ve ağabeyi Murtazâ *haber-i vâhidleri* büyük oranda reddedip bunların itikat konusunda delil olamayacaklarını söylerken bu düşüncüyü hocaları Şeyh Müfid kadar belki Ehl-i sünnet mensubu hocalardan aldıkları hadis derslerine borçludurlar demek yanlış olmasa gerektir. Hatta Radî'nin hocası Müfid'in adına ve eserlerine belki hiç atıfta bulunmadığını, buna karşılık Ehl-i sünnet'e mensup hadis hocalarının adını değişik yerlerde zikrettiği ve onlara atıfta bulunduğunu¹²⁵ göz önüne alırsak bu durum daha iyi anlaşılacaktır.

Şerîf Radî *el-Mecâzâtü'n-nebeviyye'*de verdiği her bir hadis kaynakına işaret etmemekle birlikte mukaddime kısmında hadisleri; bilinen *Garîbü'l-hadîs* kitapları, meşhur *meğâzî haberleri*, muhaddislerin sahih *Müsned'*lerinden aktardığını, buna ilaveten Hz. Peygamber'in lafzı daha önce söylenmemiş muciz sözlerini seçtiğini, bunu yaparken de bazı hadisleri *rivayet* yoluyla bazı hadisleri de *icâzet* yoluyla elde ettiğini, yine bazı hadisleri de kitaplardan kıraat yoluyla aktardığını açıklamaktadır.¹²⁶

¹²⁴ Ahbârî Ekol: Şîf kaynaklarda geçen rivayetleri esas alan ve bu rivayetlerde geçmeyen meselelerde sükût edenler. Bunlara sadece ahbârî esas alan hadisçiler de diyebiliriz.

¹²⁵ Radî, *el-Mecâzâtü'n-nebeviyye*, 85, 145. Burada adını zikrettiği hocası Ebû Bekir Muhammed b. Mûsâ el-Havârizmî (ö. 403/1012) Hanefî şeyhi ve fakihî olarak kabul edilen bir kimsedir (bk. Azîz Seyyid Câsim, *el-İğtirâb*, 97; *el-Gadîr*, IV, 184).

¹²⁶ Radî, *el-Mecâzât*, 12.

Radî'nin en çok istifade ettiği ve ictibasta bulunduğu *Garîbü'l-hadîs*, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838) *Garîbü'l-hadîsi'*dir. O *el-Mecâzât'*nda on yerde Ebû Ubeyd'in adını vermekte ve ondan nakillerde bulunmaktadır.¹²⁷ Radî, *el-Mecâzât'*taki hadislerden 197, 219, 223, 225, 251, 263 ve 326 numaralı hadisleri Kâsım b. Sellâm'ın *Garîbü'l-hadîs'*ini kaynak gösterilerek aktarmaktadır. Ayrıca Vâkidî'ye (ö. 207/822) de atıfta bulunmakta¹²⁸, 42 ve 225 numaralı hadisleri de isim vererek ondan aktarmaktadır.

b. Râvileri Adalet ve Zabt Yönünden Tenkide Tabi Tutması

Radî'nin hadis usulü konularına dair müstakil bir eseri yoktur. Elimizde bulunan eserlerinde de usül konularına fazla değinmez. Ancak nadiren de olsa Şif-Mu'tezilî akideye uymayan rivayetleri değerlendirirken söylediklerinden sahâbenin bazılarını udûl kabul etmediği, sahâbe de dâhil râvilerin tamamını cerh ve ta'dîle tabi tuttuğu görölmektedir. Allah'ın kıyamet günü görölmeleri hakkındaki meşhur hadisi açıklarken rivayet eden sahabîyi cerh etmekte ve haberini kabul etmenin mümkün olmadığını söylemektedir. Çünkü hadisin sahabî râvisi Cerîr b. Abdullâh el-Becelî (51/671) Hz. Ali'nin yanından ayrılmıştır. Bu da onun cerh edilmesini gerekli kılmıştır. Cerîr (r.a.)'in ölmeden önce aklî melekelerini yitirdiğinin söylenmiş olması da onun haberlerini reddetmeyi gerektirmektedir. Çünkü rivayetin bu durumdan öncesine mi yoksa sonrasına mı ait olduğu bilinmemektedir. Bu da haberin terkinin gerektiren bir sebeptir.¹²⁹

Göröldüğu üzere Radî'ye göre, adalet vasfı konusunda en önemli kriterlerden birisi Hz. Ali'ye muhalif olmamaktır. Yine Peygamber şairi Hassân (ı sevmek), Radî'nin de naklettiği bir hadise göre iman ile nifak arasında bir hicâz/engel iken, o Hz. Ali'nin yanında yer almaması sebebiyle böyle olmaktan çıkmış, münkir ve ehl-i dalâl olanların safına katılmıştır.¹³⁰

Haber-i vâhid şayet tek râviden geliyorsa (ferd/garib hadis) durum biraz daha hassasiyet kazanmaktadır. Çünkü bu durumda râvinin hata yapması yanında yalan söylemiş olması da mümkündür. Buna ilaveten inanç konularında bu türlü haberlerle amel etmek bir zorunluluk değildir.¹³¹

c. Haber-i Vâhidler Hakkındaki Görüşü

Radî haber-i vâhidlerle amel etme konusunda temkinli ve çekimser bir tavır sergilemektedir. Onun bu konudaki görüşleri ağabeyi Murtazâ'nın görüşleriyle örtüşmektedir. Radî'ye göre haber-i vâhidleri kabul ve amel konusunda en önemli sorunlardan birisinin râvinin âdâleti meselesi olduğuna yukarıda değinmiştik. Ancak adâlet konusu Şîa ve Mu'tezile'de kendi adamı olmaya hamledilmektedir. Radî, Ebû Hureyre (r.a) gibi Şîa'nın cerh ettiği bir sahabîden hadis naklediyorsa da, bu durum rivayetin metninin kendi itikadına uygunluk arz etmesiyle alakalıdır. Şayet

¹²⁷ Radî, *el-Mecâzât*, 244, 245, 246, 289, 296, 298, 326, 338, 409.

¹²⁸ Radî, *el-Mecâzât*, 72, 298.

¹²⁹ Radî, *el-Mecâzât*, 48-49.

¹³⁰ Radî, *el-Mecâzât*, 131-132.

¹³¹ Radî, *el-Mecâzât*, 131-132.

metin Şiî-Mu'tezilî çizgiye uygun değilse o zaman rivayetin dayandığı sahabî de cerh edilebilmektedir. Nitekim Radî ru'yetullah konusundaki haberi tam da bu sebeple reddetmektedir:

"Kâdilkudât Ebû'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed'den okuduğum derste ru'yetullah konusunu işlerken *haber-i vâhidle* ilgili olarak; "*Haber-i vâhidin kabul edilebilmesinin şartı, râvisinin âdil olmasıdır*" ta'likini (notunu) yazmışım. Bu haberin râvisi Kays b. Ebû Hâzım yoluyla Cerîr b. Abdullâh el-Becelî'dir (51/671).¹³² Kendisi (Cerîr) Emîrû'l-mü'minîn Ali'ye münharif olanlardandır (ondan ayrılanlardandır). Onun Hâricîler'den olduğu da söylenmiştir. Bu durum onun adalet vasfını ortadan kaldıran ve rivayetinde töhmet edilmesini gerektiren bir durumdur. Buna ilaveten ölümünden önce aklî melekelerinde bir sorun olmakla da itham edilmiştir. Bununla birlikte o, çok rivayette bulunmuş bir kimsedir. Ancak onun bu haberi¹³³ temyiz kabiliyetini yitirmeden önce mi yoksa sonra mı rivayet ettiği de bilinmemektedir. Bu sayılanların hepsi onun haberini kabul etmeyi engellemekte ve rivayet ettiği haberi terk etmeyi (atmayı) gerekli kılmaktadır."¹³⁴

"Buna ilaveten bu haber malûm olduğu üzere *haber-i vâhidlerdendir*. Bu sebeple (delil olarak) kabulü caiz değildir. Çünkü tek başına rivayette bulunanların, haber verdiği şey konusunda hata yapması ve naklettiği haber hakkında yalan söylemiş olması mümkündür. Dinimizde bir veçhile hata yapmanın mümkün olduğu bir delille kesin bir hüküm vermek câiz değildir. Çünkü biz o habere inandığımızda, asılsız bir şeye inanmış olup olmadığımızdan veya yalan bir habere inanmış olmadığımızdan emin olamayız."¹³⁵

Haber-i vâhidin kabul edilebilmesi için bir diğer şart da akla muvafık olmasıdır. Ru'yetullah rivayetine metin tenkidi de yapan Radî şunları söylemektedir:

"Bu haber şayet sahih olsaydı, akla muvafık olarak te'vîl edilmesi gerekirdi... Biz *âhâd haberlerle* ancak furû-i dîn ve zann-ı ğâlib ile amel etmenin caiz olduğu konularda amel ederiz."¹³⁶

Burada dikkatimizi çeken nokta, Radî'nin rivayeti akla muvafık bulmamasıdır. Hadiste cennette vuku bulacağı haber verilen ru'yetullah ancak nastan muâdil veya daha üstün bir delil getirilerek reddedilebilir. Çünkü bu konu istikbale dair bir haber olup hisle idraki mümkün değildir. Radî burada Şiî-Mu'tezilî çizgide değerlendirme yapmakta ve mezhebinin görüşlerini aktarmaktadır.

¹³² Yemenli Becîle kabilesinin reisi olan Cerîr Mekke'nin fethinden önce kendi araştırmaları sonunda iman etmiş, Becîle kabilesini de müslüman olmaya ve Medîne'ye bir heyet göndermeye ikna etmiştir. Hz. Ali Cemel Vakası'ndan sonra 36/656 yılında Cerîr'i, kendisine biata davet etmesi için Muaviye'ye göndermiş, döndüğünde "*Lâ ilâhe illallah*" diyenlerle savaşmayacağını bildirerek iki tarafa da katılmadan Cezîre'deki Karkîsiye'de uzlete çekilmiştir. Daha geniş bilgi için bk. Fayda, Mustafa, "Cerîr b. Abdullâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, VII, 410-411.

¹³³ Radî, *el-Mecâzât*, 48.

¹³⁴ Radî, *el-Mecâzât*, 49.

¹³⁵ Radî, *el-Mecâzât*, 48.

¹³⁶ Radî, *el-Mecâzât*, 48.

d. Haberin Seleften Gelen Rivayetlere Aykırı Olmaması

Radî'ye göre haberin kabul edilebilme şartlarından birisi de seleften gelen rivayetlere aykırı olmamasıdır:

“Bu konuda ben şöyle derim; Kâdî'l-kudât'ın¹³⁷ dediği gibi *haber-i vahidin* kabul edilebilmesi için râvînin adil olması şartına ilaveten, rivayet edilen haberin seleften gelen rivayetlere de aykırı olmaması gerekir. Seleften birçok kimseden bu haberin râvîsine muhalif rivayetlerde bulunulmuştur. Bunlardan birisi de sahâbenin seçkinlerinden İrbâd b. Sâriye es- Sülemî'dir (75/694).¹³⁸ Onun şöyle dediği rivayet edilmiştir; “*Her kim Muhammed Rabbini gördü derse yalan söylemiştir.*”

Yine Peygamber'in zevcelerinden birinin¹³⁹ şöyle dediği rivayet edilmiştir:

“*Her kim Muhammed Rabbini görmüştür derse Allah'a büyük bir iftirada bulunmuştur.*” O, bunu bazı insanların “*ve lekad raâhu nezleten uhrâ*”¹⁴⁰ ayetiyle ilgili olarak burada (adalet ehli kimselerin dediği gibi Cebrail'i görmek) değil, Allah'ı görmek kastedilmiştir görüşüne zâhib olması üzerine söylemiştir.¹⁴¹

Radî'nin yukardaki Mu'tezile ve Şîa'nın inancıyla çelişen bir rivayeti şerh ederken söylediği sözler, onun hadis rivayeti ve kabul şartları konusunda hassas davrandığını düşündürmektedir. Ancak kaide olarak bunu söylemekle beraber onun rivayet ettiği her haberi bu kriterlere uygun olarak değerlendirdiğini söylemek te mümkün değildir. Radî *Hasâisü'l-Eimme* isimli kitabında Hz. Ali'nin faziletine dair bu kriterlere göre reddedilmesi gereken birçok rivayeti eleştirmeden nakletmektedir. Ayrıca *Nehcü'l-belâğa*'da Hz. Ali'ye isnat ettiği sözlerde de bu kaideleri uyguladığını söylemek mümkün değildir. Onun *Nehcü'l-belâğa* isimli eserinde Hz. Ali'nin konuşmaları arasında geçen toplam on yedi merfû rivayetin sadece altı tanesinin sahih, üç tanesinin zayıf, diğerlerinin de kaynağı bulunamayan veya uydurma olarak değerlendirilmesi¹⁴² bu kanaatimizi desteklemektedir.

e. Radî'nin Sahâbeye Bakışı Hadis Rivayet Ettiği Sahâbîler ve Kendi Rivayetleri

Radî sahâbe konusunda müfrit Şîî düşüncelere eserlerinde yer vermemektedir. Onun yaşadığı dönemde sahâbeye dil uzatılması sebebiyle kavgalar çıkmakta ve insanlar öldürülmektedir.¹⁴³ Radî sahâbe aleyhinde açıkça konuşmanın onu he-

¹³⁷ Kâdî Abdülcebâr.

¹³⁸ Ebû Necîh el-İrbâd b. Sâriye es-Sülemî 'akîr olduğundan ehl-i suffe arasında yaşadı. Hz. Peygamber'in vefatından sonra Humus'a yerleşerek zâhidâne bir hayat sürdü. İrbâd'ın 75/694 yılında veya Abdullâh b. Zübeyr b. Avvâm'ın Emevî'lerle mücadele ettiği yıllarda öldüğü de söylenmiştir. İrbâd'ın rivayetleri *Kütüb-i sitt'e*'nin dört süneninde yer almıştır (bk. Polat, Selahattin, “İrbâd b. Sâriye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, XXII, 438).

¹³⁹ Resûlullah'ın bu hanımı Hz. Aişe'dir. Ancak Radî burada Şîî geleneğinden esinlenerek Hz. Âişe validemizin adını açıkça yazmaktan kaçınmaktadır.

¹⁴⁰ Necm, 53/13.

¹⁴¹ Radî, *el-Mecâzât*, 49.

¹⁴² Bk. Gültekin, Hikmet, *Şîî Âlim Şerîfer-Radî ve Nehcü'l-belâğa İsimli Eserinin Hadis Literatüründeki Yeri ve Değeri* (basılmamış doktora tezi), 360, 361.

¹⁴³ Halife Kâdir-Billâh (ö. 408/1017-1018) dönemin Bağdât'ında Şîa'nın sahâbeye sövmesi ve sahâbe düşmanlığı yapması sebebiyle hadis imamlarının tertibini esas alarak Ashâb-ı Kirâm'ın faziletlerinden bahseden bir kitap yazmıştır. Halife'nin yazdığı ve sahâbenin faziletini anlatan bu kitap bir zaman

def haline getireceğinin farkındadır. Sahâbe konusunda ılımlı tavrının başlıca sebeplerinin Ehl-i sünnet mensubu hadis hocalarından ders alması, dönemin hassasiyeti ve Radî'nin hilafet beklentisi olduğunu düşünmekteyiz.

Radî Ehl-i sünnet mensubu hocaları yoluyla sahâbeye kadar ulaşan senet zincirine sahiptir ve *el-Mecâzât*'ta naklettiği bazı hadisleri bilinen yazılı kaynaklardan nakletmek yerine, kendi senediyle vermeyi tercih etmektedir. Kendi senediyle rivayet ettiği hadisleri; "*semi'nâ haze'l-hadîs*¹⁴⁴, *ravâhu lenâ*¹⁴⁵, *ehberanâ bi hâzihi'r-rivâye*¹⁴⁶, *ehberanâ bi hâza'l-hadîs*¹⁴⁷ gibi lafızlarla aktarmaktadır.

Şîa, Resûlullah hayattayken vefat edenler, Selmân, Mikdât, Ebû Zer, Ebü't-Tufeyl Âmir b. Vâsile b. Abdullâh el-Leysî gibi sayılı sahbiler hariç hilafet meselesi ve savaşlarda Hz. Ali'nin yanında yer almayan sahâbîlere olumlu bir yaklaşım sergilemez. Özellikle üç halife, Muaviye, Amr b. el-Âs, Ebû Hureyre gibi sahabîleri, Âişe ve Hafsa gibi Peygamber hanımlarını her fırsatta karalamaya çalışır. Sahâbeyi *Ali taraftarı* ve *Ali karşıtı* diye ikiye ayıran Şîa, *Ali karşıtlarını* karalamayı Şîilik duygusunu desteklemek için bir gereklilik olarak görür. Ancak Radî Şîi kaynaklarda geçen ve iftira niteliğindeki metinlere pek iltifat etmez.

Radî *el-Mecâzât*'ında dört yerde Şîa'nın eleştirdiği sahâbîlerden Ebû Hureyre'nin adını vermekte ve ondan hadis nakletmektedir.¹⁴⁸ Hatta şerh ettiği 197. hadisi Ebû Hureyre'ye kadar ulaşan *kendi senediyle* rivayet etmektedir.¹⁴⁹ Bu Ehl-i sünnet hadis hocalarının onun üzerindeki etkisini gösteren dikkat çekici bir örnektir. "*Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır*"¹⁵⁰ hadisinin rivayet edildiği sahâbi isimlerini zikrederken bu hadisin Ebû Hureyre'den de rivayet edildiğini¹⁵¹ işaret etmekte, ayrıca bu hadisin bir vechini hocası Ebû Ubeydullâh Muhammed b. İmrân el-Merzubânî yoluyla Zeyd b. Erkâm'a kadar ulaşan kendi senediyle vermektedir.¹⁵² *el-Mecâzât*'ın 351 ve 352. sayfalarda da yine Ebû Hureyre'den nakledilen hadislere yer vermektedir.

Radî'nin hadis rivayet ettiği sahâbîlerden birisi de Abdullah b. Amr b. el-Âs'dır. *el-Mecâzât*'ta geçen 77¹⁵³ ve 196 nolu¹⁵⁴ hadisleri ondan rivayet etmektedir.

→

Sünnî müslümanlar arasında çokça okunan bir kitap haline gelmiştir. Halife Kâdir bu kitabında Ömer b. Abdî'l-Aziz'in üstünlüklerini de dile getirmiş, Mu'tezile ve Kur'an'ın mahlûk olduğuna inananları, bu inançlarından döndürmeye çalışmıştır. Hatta Halife Kâdir Mu'tezile fakihlerinden tövbe etmelerini, eski görüşlerinden vazgeçmelerini istemiş, onlar da görüşlerinden vazgeçtiklerini, Sünniliğe muhalif bir şey söylemeyeceklerini belirterek bu hususu yazılı olarak beyan etmişlerdir (bk. Hasan İbrahim Hasan, *İslâm Târîhi*, III, 417; Küçükaşçı, "Kâdir-Billâh", DİA, XXIV, 127-128).

¹⁴⁴ Radî, *el-Mecâzât*, 242.

¹⁴⁵ Radî, *el-Mecâzât*, 242.

¹⁴⁶ Radî, *el-Mecâzât*, 217.

¹⁴⁷ Radî, *el-Mecâzât*, 241.

¹⁴⁸ Radî, *el-Mecâzât*, 217, 244, 351, 352.

¹⁴⁹ Radî'nin senedi şu şekildedir: **Ömer b. İbrâhîm Ebû Hafs el-Makarri**>Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Muhammed el-Beğavî İbn bnt. Munî>Dâvûd b. Reşid>Velîd b. Müslim>an Evzâî>an Kurre>an İbn Şihâb>an Ebî Seleme>an Ebî Hureyre.

¹⁵⁰ Tirmizi, Menakıb, 20; İbn Mace, Mukaddime, 14.

¹⁵¹ Radî, *el-Mecâzât*, 217.

¹⁵² Radî, *el-Mecâzât*, 217-218.

¹⁵³ Radî, *el-Mecâzât*, 109.

¹⁵⁴ Radî, *el-Mecâzât*, 242, 243.

Ayrıca 196. rivayet olan “İçki bütün kötülüklerin anasıdır” hadisi de Radî'nin Abdullah b. Amr b. el-Âs'a kadar ulaşan kendi senediyle rivayet ettiği bir hadistir.¹⁵⁵

Radî'nin hadis rivayet ettiği bir diğer sahabî Abdullah İbn Mesûd'tur. *el-Mecâzât*'ta 39, 253, 350. sayfalarda ondan rivayette bulunmakta, hatta açıklamasını yaptığı 270. hadiste Hz. Peygamber'in Kur'ân okuyuşunu taklit etmeyi tavsiye ettiği İbn Ümmi Abd'in, Abdullah b. Mesûd olduğunu söylemektedir.¹⁵⁶

Radî'nin hadis rivayet ettiği bir diğer sahabî de Enes b. Mâlik'tir. *el-Mecâzât*'ında naklettiği 115. hadisin, Enes'ten rivayet edilen uzunca bir hadisin parçası olduğunu söylemektedir.¹⁵⁷ Yine *el-Mecâzât*'ta şerhedilen 195. hadis de Enes b. Mâlik'ten rivayet edilmektedir.¹⁵⁸ 217 ve 316. sayfalarda da Enes'den rivayet edilen hadisler bulunmaktadır.

Radî bir hadis âlimi olan Emevî halifesi Ömer b. Abdülazîz (ö. 101/720)'den de hadis rivayet etmektedir. O, “Medîne'nin kötü kimseleri bünyesinde barındırma-yacağı” hakkında bir hadisi verirken bu hadisi Ömer b. Abdülazîz'in Resûlullah'tan rivayet ettiğini söylemektedir.¹⁵⁹

f. Şerh ve Yorumculuğu

Hadîs şerhçiliği açısından baktığımızda Radî'nin hadisleri özellikle edebi yönden bir tahlile tabi tuttuğunu görmekteyiz. Kur'ân'da ve hadislerde mecâz konusu Radî'nin ilgi ve uzmanlık alanıdır. Onun *Telhîsü'l-beyân fî mecâzi'l-Kur'ân*'ı ve *el-Mecâzâtü'n-nebeviyye*'si bu ilginin meyvesidir. Radî'nin hadisleri edebi yönden değerlendirmesi şerhçiliği açısından en öne çıkan ve takdir edilen özelliğidir.¹⁶⁰

¹⁵⁵ Radî, *el-Mecâzât*, 242-243. Radî'nin bu hadis için zikrettiği senedi şu şekildedir: Biz bu hadisi Ömer b. İbrâhîm b. Ahmed el-Makarrî b. Hafs el-Kinânî'den bize rivayet ettiği hadisler cümlesi içerisinde işittik>Ebû Bekr en-Nisâbü'rî>Ali b. İşkâb>Muhammed b. Rebîa>Hakem b. Abdîrahmân b. Ebî Nuaym>an el-Velîd b. Ubâde>Abdullah b. Amr b. el-Âs. Not: Yukarıdaki senette Ebû Hafs olarak geçen hocasının adı burada İbn Hafs olarak geçmektedir. Bu durum müstensihlerden kaynaklanan bir hata olabilir.

¹⁵⁶ Radî, *el-Mecâzât*, 352.

¹⁵⁷ Radî, *el-Mecâzât*, 153.

¹⁵⁸ Radî, *el-Mecâzât*, 241.

¹⁵⁹ Radî, *el-Mecâzât*, 331.

¹⁶⁰ Eseri tahkik eden ez-Zeynî, Radî'nin bazı değerlendirmelerine katılmamaktadır. Radî 79. hadis olarak verdiği “Ümmü'l-Kitâb (fâtîha) okunmayan her namaz noksandır” (*el-Mecâzâtü'n-nebeviyye*, 111) hadisinde *istiâre* olduğunu söylerken, muhakkik ez-Zeynî *teşbîh-i belîğ* (*el-Mecâzâtü'n-nebeviyye*, 113) olduğunu söylemektedir. Radî 97. hadis olarak verdiği “Hassân mü'minlerle münâfıklar arasında bir hicâz/ayraçtır. Münâfık olan onu sevmeyen, mü'min olan da ona buğzetmez” (*el-Mecâzâtü'n-nebeviyye*, 131) hadisini açıklarken buradaki benzetmenin *meccâz* olduğunu söylemekte ancak ez-Zeynî buna itiraz ederek burada da *teşbîh-i belîğ* olduğunu söylemektedir.¹⁶⁰ (*el-Mecâzâtü'n-nebeviyye*, 132 dipnot). Yine Radî 102. hadis olarak verdiği “Cahiliyye işlerinden olan her şey ayaklarının altındadır” (*el-Mecâzâtü'n-nebeviyye*, 135) hadisinde *meccâz* olduğunu söylerken (*el-Mecâzâtü'n-nebeviyye*, 135), ez-Zeynî burada *kinâye* olduğunu söylemektedir (*el-Mecâzâtü'n-nebeviyye*, 136 dipnot). Radî 22. hadiste *istiâre* var derken (*el-Mecâzâtü'n-nebeviyye*, 294), ez-Zeynî *meccâz-ı aklî* olduğunu söylemektedir (*el-Mecâzâtü'n-nebeviyye*, 294 dipnot). Radî 215. hadiste *istiâre* var derken (*el-Mecâzâtü'n-nebeviyye*, 281), ez-Zeynî burada da *teşbîh-i belîğ* olduğunu, Radî'nin *teşbîh-i belîğ*, *istiâre* diye isimlendirdiğini ancak belâğat istilâhi olarak mananın öyle olmadığını söylemektedir (*el-Mecâzâtü'n-nebeviyye*, 283 dipnot). Radî'nin edebî yönü üzerine uzmanı tarafından yapılacak müstakil bir araştırma bu konuda faydalı bir sonucun ortaya çıkmasına sebep olabilir.

Radî, hadis şerhçiliği konusunda çoğu zaman Şîî olduğunu hissettirmeyecek şekilde yorumlar yapmakla birlikte, Şîî-Mu'tezilî içerikli konulara geldiğinde aşırı keskin ifadeler kullanmadan kendi inanç ve düşüncelerine uygun bir seyir izlemektedir. Mesela ru'yetullah konusu böyledir. Radî bu konuda Cerîr b. Abdullâh el-Becelî'den rivayet edilen hadisi râvisi âdil değil gerekçesiyle reddetmekte, Şîa ve Mu'tezile'nin inancı doğrultusunda yorumlar yapmaktadır.¹⁶¹ Radî Şîî inancını destekleyen yorumlarını Hz. Ali'nin imâmeti ile sınırlı tutmakta, ancak onu da açıkça nasla sabittir şeklinde savunmamaktadır. Radî'nin bu konudaki yorumları daha çok Hz. Ali'nin tafdîli ve akrabalık sebebiyle hilafetin öncelikle onun hakkı olduğu şeklindedir.

Radî *el-Mecâzât*'ında 54. hadis olarak verdiği, "ان لك بيتا وانك لذو قرنيها"-*Senin bir evin var ve sen onun iki boynuzuna sahip olursun*"¹⁶² hadisinin şerhinde şöyle demektedir:

"Bu istiâredir. Hz. Peygamber (s.a) sanki şöyle demek istemiştir: "Sen bu ümmetin başısın. Çünkü baş, iki boynuzu olandır. Boynuz başta olur ve başta görülür. Bu te'vil üzere haber, Emîrül-mü'minînün ümmetin ve ailesinin başı olması sebebiyle Resûlullâh'tan sonra insanların en faziletlisi olduğuna işaret eden hadislerdendir.¹⁶³ Bazıları da şöyle demiştir: Bu haberle murad edilen şudur: (Ey Ali!) Senin bu ümmet içerisindeki durumun, Zülkarneyn'in kendi ümmeti içerisindeki durumu gibidir. Bu te'vil üzere aynı şekilde riyâsetin herkesten öte ona teslim edilmesi gerekir. Çünkü Zülkarneyn bütün meliklerin fevkinde kendisine itaat olunan, onların (diğer meliklerin) topluluklarını kuşatma ve kudret yönünden en üstün olanıydı. Zülkarneyn'le murad ister bazılarının dediği gibi İskender-i Rûmî olsun isterse diğer bazılarının dediği gibi peygamberlerden bir peygamber olsun bu durum böyle yorumlanır. Yani burada Hz. Ali'nin faziletine delil mevcuttur. Çünkü bu peygamber (Zülkarneyn) kendi zamanında ümmetinin en faziletlisi ve ehl-i dâvetinin en hayırlısı idi.¹⁶⁴ Sa'leb'den şöyle hikâye olunmuştur: Ona bu hadisin manası sorulduğunda; "*Sen iki cebel (dağ, başkan, âlim) sahibisin*" yani Hasan ve Hüseyin'i kastetmiştir demiştir. "*Onun iki boynuzuna sahip olan*" ifadesiyle ümmetin iki tarafını kastetmiş olması da mümkündür. Yani *sen ümmetin başında ve senin çocuklarından Mehdi ise ümmetin sonunda olmak üzere demektir.*"¹⁶⁵

Radî'nin verdiği metin kendisinden önceki kaynaklarda genellikle "cennette var" şeklinde geçmektedir.¹⁶⁶ Bununla birlikte yaptığı yorum Zemahşerî'nin

¹⁶¹ Radî, *el-Mecâzât*, 47-51 (27. hadis).

¹⁶² Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Garîbü'l-hadis*, II, 443.

¹⁶³ Radî, *el-Mecâzât*, 86.

¹⁶⁴ Radî, *el-Mecâzât*, 87.

¹⁶⁵ Radî, *el-Mecâzât*, 88.

¹⁶⁶ Radî'nin verdiği metin "ان لك بيتا وانك لذو قرنيها"-*Senin bir evin var ve sen onun iki boynuzuna sahip olursun*"

şeklindedir. Bizim bulabildiğimiz kaynaklarda bu hadis genellikle şu lafızla geçmektedir: ان لك بيتا في الجنة و . انك لذو قرنيها . Hadisin bu ve benzer lafızlarla geçtiği yerler için bk. Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), *Garîbü'l-hadis*, III, 78 "قرن" md. ; Affân b. Müslim b. Abdillâh (ö. 219/834), *Ehâdisu Affân b. Müslim*, I, 164 (يَا عَلِيُّ إِنَّ) (لَكَ كَنْزًا فِي الْجَنَّةِ وَإِنَّكَ لَذُو قَرْنَيْهَا فَلَا تُبْعِ النَّظْرَةَ النَّظْرَةَ فَإِنَّمَا لَكَ الْأَوَّلَى وَلَيْسَتْ لَكَ الْأُخْرَى) şeklinde; Ebû Bekir el-Enbârî (ö.

(538/1143) verdiği bilgilerle de uyuşmamaktadır. Çünkü o “*Karn*” maddesinde bu rivayeti yorumlarken şöyle demektedir: “Hz. Peygamber Ali’ye şöyle demiştir: “*Cennette senin için bir ev vardır ve sen onun (ümmetin) iki boynuzuna sahip olan-sın.*” Burada “*hâ*” zamiri ümmete râcîdir. Bunun Hz. Ali’den rivayet edilen tefsiri de şu şekildedir: O, Zülkarneyn (AS)’ı zikretmiş ve şöyle demiştir: “*Kavmini Allah’a ibadete davet etti de onun boynuzlarına iki darbe vurdular. Senin içinde aynısı olacak.*” Burada o kendi nefisini kastetmiştir. Çünkü onun başına iki darbe vurulmuş olup biri Yevm-i Hendek’te (Hendek Savaşı’nda), diğeri de İbn Mülcem’in vurduğu darbe.¹⁶⁷

Radî’nin yorumu *el-Mecâzât*’ı tahkik eden ez-Zeynî’nin de itiraz etmesine sebep olmuştur. O, Radî’nin yorumunu şu sözlerle değerlendirmektedir:

“Radî bu hadis sebebiyle Hz. Ali’yi tafdil konusunda aşırı gitmiştir. Çünkü o Hz. Ali’nin hilafete Hz. Ömer’den daha layık olduğuna inanan Şifîlerdendir. Şifî olmayanlar buradaki iki boynuzu Hasan ve Hüseyin olarak yorumlamışlardır. “*Karneyhâ*” kelimesindeki zamir Cennet’e râcîdir. Bütün açıklamalar Şîa’nın hatta Radî’nin istediği doğrultuda gitmektedir. Ümmetin başı demek; ilimde, cesaret ve kuvvette, İslam’a saldırıları defetmedeki ustalıkta başı demektir. Yoksa her konuda baş demek değildir. Hz. Ali’yi bütün konularda üstün görmek mümkün değildir.”¹⁶⁸

Radî 176. sıradaki *sekaleyn* hadisini¹⁶⁹ açıklarken Hz. Ali’nin üstünlüğü konusuna tekrar değinmektedir. Radî’nin *Nehcü’l-belâğa*’da Hz. Ali’den aktardığı sözlerde ağırlıklı olarak Kur’ân ve sünnet vurgusu yapılmaktadır. Ancak *el-Mecâzât*’ta Zeyd b. Erkam’dan naklen Rasûlullâh’ın Gadir günü söylediğini belirttiği *Sekaleyn* rivayetini vermekte daha sonra da diğer sahâbîlerden gelen “*men küntü mevlâhu/velîhi...*” hadisini şâhit olarak zikretmekte ve bu hadisin sahâbenin meşhurlarından on iki kişi tarafından rivayet edildiğini belirtip, o sahâbîlerin isimlerini saymaktadır.¹⁷⁰ Radî ayrıca *mevlâ* hadisini kendisine Ehl-i sünnet mensubu hadis hocası Ebû Ebeydullâh Muhammed b. İmrân el-Merzubânî (384/994) kanalıyla ulaşan senediyle birlikte de vermektedir.¹⁷¹

→

306/918), *ez-Zâhid fî meâni kelimâti’n-nâs*, II, 306; Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî el-Herevî (ö. 370/981), *Tehzîbü’l-luğa*, IX, 86 “*قون*” md.; Râğîb el-İsfehânî (ö. 502/1108), *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân*, I, 668; Zemahşerî (ö. 538/1143), *el-Fâik fî garîbi’l-hadis*, III, 173; el-Fîruzâbâdî (ö. 817/1414), *Besâiru zevi’t-temyîz fî letâifi’l-kitâbi’l-Azîz*, IV, 260.

¹⁶⁷ Zemahşerî, *el-Fâik fî garîbi’l-hadis*, III, 173.

¹⁶⁸ Bk. Radî, *el-Mecâzât*, 88 (dipnot).

¹⁶⁹ Sekaleyn hadisi olarak bilinen hadisin çeşitli metinleri bulunmakla beraber Radî’nin verdiği metin şu şekildedir: “*Gadir gününde Hz. Peygamber’in söylediği söz: “Size sekaleyni soracağım, onlar için nasıl bir halef olduğunuzu.” Denildi ki: Sekaleyn nedir Yâ Rasûlallâh! Buyurdu ki: “Onlardan büyük olan Allah’ın kitabıdır. O bir iptir ki bir ucu Allâh’ın elinde diğer ucu sizin elinizdedir.”* Bu Zeyd b. Erkâm’ın rivayetidir. Ebû Saîd el-Hudrî’nin rivayeti de şu şekildedir: “*Semâdan arza uzatılmış bir iptir. Onun küçük (aşşar) olanı itretim, ehl-i beytimdir. Onlar “Havz”ın başına gelene kadar birbirlerinden ayrılmazlar.*” Bir diğer rivayette “*Semâdan arza uzatılmış iki ip*” şeklindedir. Bu ifade Sekaleyn’e dönmektedir (bk. *el-Mecâzât en-nebeviyye*, s. 216).

¹⁷⁰ Radî, *el-Mecâzât*, 216-217.

¹⁷¹ Radî, *el-Mecâzât*, 217.

Diğer taraftan Radî 346. hadis olan “İki müslüman silahla karşı karşıya gelirse ölen de öldüren de cehennemdedir”¹⁷² hadisini açıklarken Cemel ve Siffin savaşlarına hiç değinmemektedir.¹⁷³ Radî'nin verdiği manaya göre burada birbirine silah çeken müslümanlar Allah'a itaatın dışında, isyan olacak şekilde karşılaşan kimselerdir. Radî “*Cemel ve Siffin'de karşı taraftan ölen de öldüren de cehennemdedir*” gibi zorlama yorumlara girmemekte, müfrit Şiilere göre daha mutedil ve mantıklı bir dil kullanmaktadır.

Radî 97. hadis olarak şerh ettiği “*Hassân (b. Sâbit) mü'minlerle münâfıklar arasında bir set/engeldir. Münâfık olan onu sevmez, mü'min olan da ona buğzetmez*”¹⁷⁴ hadisini açıklarken de Şii inanişaya uygun olarak şöyle yorumlamaktadır:

“Bize göre bu söz Hassân hakkında vakt-i mahsus ile sınırlıdır ki o vakit Hz. Peygamber'in zamanıdır. Ancak Emîrül-mü'minîn'e düşmanlığını izhar edip Şiîrlerinde ona muâriz sözler söyleyince iman ile nifak arasında bir engel olmaktan çıkmış, münkir ve ehl-i dalâl olanların safına katılmıştır.”¹⁷⁵

Bütün bunlara ilave olarak Radî kendi görüşüne destek olduğunu düşündüğü zaman zayıf olarak gördüğü kimselerden Mesela Hz. Âişe'den de nakilde bulunabilmektedir. Ayrıca *Hasâisü'l-Eimme* ve *Nehcü'l-belâğa* isimli eserlerinde Hz. Ali ile ilgili nakillerde metni kabul edebilme şartlarını daha da esnetmekte, hatta uydurma bir rivayeti bile kendi görüşüne destek olarak verebilmektedir.¹⁷⁶

Sonuç

Radî hicrî dördüncü yüzyılda yaşamış ve Bağdât tarihine adını yazdırmış şair ve müelliftir. Otorite bir hadis ve usûl âlimi olmamakla beraber daha çok Kur'an-ı Kerîm ve Hadisler hakkında yaptığı edebi tahlilleri ve özellikle de *Nehcü'l-belâğa* isimli eseri sebebiyle tanınmıştır. Kendisi Bağdât Şiîlerinin liderlerinden olan bir aileden gelmekte olup İmamiyye mezhebine bağlı mutedil bir Şii âlimdir. Yaşadığı dönemde Abbasi Halifesi ve Büveyhî Sultanları ile iyi ilişkiler kurmuş hatta bir ara Büveyhî Sultanının desteğini alarak halife olma hevesine bile kapılmıştır. Ancak yaşadığı dönemin dini, siyasî ve sosyal şartları bu hevesinin gerçekleşmesine fırsat vermemiştir.

Radî Şii kökenli olmasına rağmen hadis usulü konularının büyük çoğunluğunda Ehl-i sünnet hadisçilere uygun görüşlere sahiptir. Bunda *Usûlî Ekole* mensup

¹⁷² Buhârî, İmân, 22; Diyât, 2; Fiten, 10; Müslim, Fiten, 14 (2888)

¹⁷³ Radî, *el-Mecâzât*, 428-429.

¹⁷⁴ Hadisin metni “*حسان حجاز بين المؤمن والمناقين لا يجبه منافق ولا يبغضه مؤمن*” şeklindedir (bk. Vâkîdî, Meğâzî, I, 435;

Suyûtî, *Cemu'l-cevâmi'*, I, 11711 (12036); *Câmiu'l-ehâdis*, XII, 120; *el-Câmiu's-sağîr*, I, 342; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, XII, 398; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, II, 518; Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'd-daîfe ve'l-mevzûa ve eseruhâ*, III, 351 (1208). Zehebî, Rüyânî'nin *Müsned*'inde geçen münker bir rivayet olduğunu söylemektedir. Hem bu rivayet hem de bunun şâhidi olarak gösterilen Vâkîdî'nin naklettiği rivayetin senedi şu şekildedir: Sa'd b. Ebî Zeyd el-Ensârî>bir adam>Ebû Ubeyde b. Abdillâh b. Zema>Hamza b. Abdillâh b. Ömer>Âişe (r.a.). Elbânî hadisi zayıf olarak nitelemektedir.

¹⁷⁵ Radî, *el-Mecâzât*, 131-132.

¹⁷⁶ Bu konuda örnekler için bk. Gültekin, Hikmet, *Şii Âlim Şerif er-Radî ve Nehcü'l-belâğa İsimli Eserinin Hadis Literatüründeki Yeri ve Değeri* (basılmamış doktora tezi), 339-395.

olmasının yanında ağabeyi Murtazâ ve Ehl-i sünnet kökenli hadis hocalarının da etkisi vardır. Radî Sahâbeden hadis nakletmekte hatta kendisinin Şîa tarafından hoş karşılanmayan Ebû Hureyre'ye kadar ulaşan senet zinciri bile bulunmaktadır. O bu tür hadisleri Ehl-i sünnet hadis hocalarından rivayet ve icazet yoluyla elde etmiştir. Radî'ye göre râvi sahâbî bile olsa adalet ve zabt şartlarını haiz olması gerekir. Hz. Ali' ye muhalif olmuş veya onun yanında iken her ne sebeple olursa olsun ayrılmış kişilerin velev ki sahâbî de olsalar adalet vasıflarını yitirmiş olacakları görüşündedir. Yine ona göre hadis metninin, meşhur ve ma'rûf olan sahih sünnete aykırı olmaması gerekir. Yani hadis *şaz*, *münker* veya *metruk* olmamalıdır. Ayrıca metnin akla ve seleften nakledilen rivayetlere aykırı olması da reddedilme gerekçesidir. Radî'ye göre mütevatir derecesine ulaşmamış haber-i vâhidler, inanç konularında delil değildir. Ancak zann-ı ğâlib ile hareket etmenin caiz olduğu konularda bu türden rivayetlerle amel edilebilir. En meşhur eseri *Nehcü'l-belâğa*'nın hadis veya fıkıh kitabı olmadığını düşünerek olsa gerek bu eserinde derlediği metinlerde rivayetin sıhhati ve kabul şartları konusunda ortaya koyduğu kaidelere uymamış, Şîlik duygusunun sevkiyle reddedilmesi gereken türden rivayetlere de yer vermiştir. Bu nedenle *Nehcü'l-belâğa* isimli eserini okurken eleştiri süzgecinden geçirmek gerektiği unutulmamalıdır. Ayrıca *Nehcü'l-belâğa* üzerine İslam tarihi, Kelâm ve Arap Dili alanlarında tez çalışmaları yapılması, eserde geçen metinlerin daha sağlıklı değerlendirilmesine katkıda bulunacaktır.

Kaynakça

- Ahmet Cevdet Paşa (1313/1895), *Kısas-ı Enbiyâ* (I-II), Sadeleştiren: Ali Arslan, Arslan yayınları, İstanbul 1981.
- Bâhilî, Affân b. Müslim b. Abdullâh (Ebû Osmân es-Saffâr el-Basrî), *Ehâdisu Affân b. Müslim b. Abdillâh*, thk. Hamza Ahmed ez-Zeyn, Dârü'l-hadîs, Kâhire 2004.
- Câsim, Aziz es-Seyyid, *el-İğtirâb fî hayâtî ve şî'ri es-Şerîf er-Radî*, Dârü'l-Endülüs, Beyrut ts.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm, *Garîbü'l-hadîs* (I-IV), el-Hey'etü'l-âimme lişuûni'l-metâbî'l-emîriyye, Kâhire 1984.
- Emîn, Muhsin, *A'yânü's-Şîa* (I-X), thk. Hasan el-Emîn, Dârü't-teâruf, Beyrut 1983.
- Emîni, Abdülhüseyn Ahmed el-Emîni en-Necefi, *el-Gadîr* (I-XI), Dârü'l-kütübî'l-Arabiyye, Beyrut 1977.
- Elbânî, Ebû Abdurrahmân Muhammed Nâsiruddîn, *Silsiletü'l-ehâdisi'd-daîfe ve'l-mevdüa ve eseruhâ es-seyyie fî'l-ümmeti* (I-XIV), Dârü'l-me'ârif, Riyad 1992.
- Enbârî, Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed b. Beşâr, Ebû Bekir el-Enbârî, *ez-Zâhid fî me'ânî kelimâti'n-nâs*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1992.
- Er, Rahmi, "Sâbî, Ebû İshâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2008, XXXV, 339.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî, *Tehzîbü'l-luğa*, Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, Beyrut 2001.
- Fayda, Mustafa, "Cerîr b. Abdullâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, VII, 410-411.
- Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kûb (817/1414), *Besâiru zevî't-temyîz fî letâifi'l-kitâbi'l-Azîz*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, el-Meclisü'l-a'lâ li's-şuûni'l-İslâmiyye, Kâhire 1992.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sabit, *Târihu Bağdâd* (I-XIV), Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1997.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kasım Ali b. el-Hasen b. Hibetullah b. Abdullah eş-Şafîi, *Târihu medîneti Dimaşk* (I-LXX), thk. Ali Şîrî, Dârü'l-fîkr, Beyrut 1995.
- İbn Ebû'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâğa* (I-XX), thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Beyrut 1959.
- İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâ'iz-zemân* (I-VII), thk. İhsân Abbâs, Beyrut 1972.
- İbnu'l-Cevzî, Cemâluddîn Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed, *el-Muntazam fî târihi'l-mulûki ve'l-ümem* (I-XIX), thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1992.
- İbnu'l-Esrîr, İzzuddîn Ebû'l-Hasen Ali b. Ebû'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerîm b. Abdülvâhid eş-Şeybânî, *el-Kâmil fî't-târîh*, Dâru sâdir, Beyrut 1965.

- Korkmaz, Sıddık, "Nehcü'l-belâğâ'nın Müellifi ve Metni İle İlgili Problemler", *SÜİFD*, 23/2 Bahar-2007:165-184.
- Kühkemerî, Abdüllatîf b. Ali Ekber el-Hüseynî, *Minhâcü'l-berâe mukaddimesi*, Mektebetü Âyetillâh el-Mer'âşî, Kum, 1406 (*Minhâcü'l-berâe* Kutbuddîn er-Râvendî'ye ait *Nehcü'l-belâğâ* şerhidir. el-Kühkemerî kitabın tahkikini yapan ve mukaddimesini yazan muasır bir ilim adamıdır).
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri, "Kâdir-Billâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, XXIV, 127-128.
- Mecelletü Tûrâsinâ, 5. sayı (Şerif Radî özel sayısı), <http://rafed.net/turathona/> (et. 23.7.2013).
- Merçil, Erdoğan, "Büveyhiler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1992, VI, 496-500.
- Emîr-Müezzi, Muhammed Ali, "İmâmî Şiflik'te Hadisin Sıhhat Kistasları ve Fakihin Otoritesine Dair Değerlendirmeler", trc. M. Ali Sönmez, *UÜİFD*, 12/2 (2003): 313-348.
- Müfid, eş-Şeyh Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân b. el-Muallim Ebû Abdullâh el-Ukberî el-Bağdâdî, *Ahkâmü'n-nisâ'*, thk. Mehdi Necef, byy. 1993.
- Polat, Selahattin, "İrbâd b. Sâriye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, XXII, 438.
- Özel, Mustafa, "Şerif er-Radî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2010, XXXIX, 4-5.
- Râğîb el-İsfehânî, Ebû'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî, Dârü'l-kalem, Dımaşk 1412.
- Safedî, Selâhuddîn Halîl b. Aybek b. Abdullâh, *el-Vâfi bi'l-vefeyât* (I-XXIX), Dâru ihyâi't-turâs, Beyrut 2000.
- Se'âlebî, Ebû Mansur Abdülmelik es-Se'âlebî en-Neysâbûrî, *Yetîmetü'd-dehr fî mehâsini ehlî'l-eser*, thk. Müfid Muhammed Kamîha, Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut 1983.
- Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr, Celâluddîn, *el-Fethu'l-kebîr fî dammi'z-ziyâdeti ile'l-Câmii's-sağîr*, Dârü'l-fikr, Beyrut 1423.
- , *Lübbüllübâb ilâ tahrîri'l-ensâb*, Darü'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut, 1411.
- Şerîf Radî, Ebû'l-Hasan Muhammed b. Hüseyin b. Musa b. Muhammed b. Musa b. İbrahim b. Musa el-Kâzım, *Dîvân* (I-II), Matbaatü'l-edebîyye, Beyrut 1307.
- , *el-Mecâzâtü'n-nebevîyye*, thk. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî, Mektebetü basîretî, Kum ts.
- Tehrânî, Ağa Büzürg, *ez-Zerîa ilâ tesânîfi's-Şîa* (I-XXIII), Dârü'l-edvâ', Beyrut 1983.
- Vâkıdî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Vâkıdî, *Kitâbü'l-meğâzî*, Âlemü'l-kütüb, Beyrut ts.
- Zebebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (I-XXIII) thk. Şuayb el-Arnaûd, Muhammed Naîm el-Arkusûsî, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1986.
- , *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhiri ve'l-a'lâm* (I-LII), thk. Ömer Abdüsselâm Tedmirî, byy. 1987.

Kelâm İlminin Meşrûiyeti*

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36)

Çev. Ahmet Mekin Kandemir

Arş. Gör., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kelam Ana bilim dalı Araştırma Görevlisi
ahmetmekin@hotmail.com

Atf

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî Çev. Ahmet Mekin Kandemir, Kelâm İlminin Meşrûiyeti, Marife, Yaz 2016, 16/1, ss. 157-166

Hamd âlemlerin rabbi olan Allah'a, salât (ve selâm) ise Allah'ın elçisi Muhammed'e (s.av.), onun tertemiz ailesine ve (her biri) seçilmiş önderler olan ashabına olsun.

İnsanlardan bir grup cehaleti kendine sermaye edindi. Onlara din ile ilgili düşünmek ve araştırma yapmak ağır geldi, onlar için kolayına ve taklitçiliğe yöneldiler. Usûlü'd-dîn ile ilgili araştırma yapan kimseleri kötilediler ve onları dalâletle suçladılar. Hareket, sükûn, cisim, araz, elvân, ekvân, cüz', tafra ve Allah'ın sıfatları hakkında konuşmanın bid'at ve dalâlet olduğunu iddia ettiler.

Dediler ki: *"Eğer bu (konularda konuşmak) hidayete erdirici ve irşâd edici olsaydı, Hz. Peygamber (s.a), halifeleri ve ashâbı da konuşurlardı. Çünkü Hz. Peygamber (s.a) dinin emirleri ile ilgili ihtiyaç duyulan tüm konularda konuşmadan ve bu*

* Eş'arîliğin kurucusu Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'ye ait olan "*Risâle fî istihsâni'l-havz fî 'ilmi'l-keîâm*" adlı risâlenin çevirisidir. Asıl adı "*el-Has 'ale'l-bahs*" olan risâle, Haydarâbâd baskısında (1323, 1344) içeriğinden hareketle "*Risâle fî istihsâni'l-havz fî 'ilmi'l-keîâm*" adıyla yayımlandığı için bu isimle meşhur olmuştur. Bu baskının esas alındığı ve hakkında bilgi verilmeyen nüshanın dışında risâlenin iki yazma nüshası tespit edilmiştir. Bunlardan bir tanesi Millet yazma eserler kütüphanesinde Feyzullah Efendi, 2161/2 numarasıyla ve Berlin Kütüphanesinde Landberg, 1030 numarasıyla kayıtlıdır. Diğer nüsha ise Cüveynî'nin öğrencilerinden Selmân b. Nâsır en-Nisâbü'rî'nin *el-Ğunye* adlı eserinde aktarılmaktadır. (vr. 9a-11a) Richard J. McCarthy, Haydarâbâd baskısını esas alarak eseri *el-Lüma'* ile birlikte "*Risâle fî istihsâni'l-havz fî 'ilmi'l-keîâm*" adıyla yayımlamıştır. Yaptığımız bu çeviride de Haydarâbâd baskısı esas alınmıştır. Risâlenin başında Eş'arî'ye kadar ulaşan rivayet zinciri verilmekte, ancak son râvinin ismi belirtilmemektedir. (Risale ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. M.Sait Özerverli, "el-Has ale'l-Bahs" ss. 270-271)

Risâlenin, daha önce Talat Kocyiğit tarafından yapılan çevirisindeki bazı problemler ve çeviri dilinin eskimiş olması, Nadim Macit tarafından yapılan çevirinin ise ulaşılabilir olmaması nedeniyle tekrar çevrilmesinin yararlı olabileceği düşünülmüştür.

konuları tatmin edici bir şekilde açıklamadan vefat etmemiştir. O, kendisinden sonra Müslümanların ihtiyaç duyduğu dini meselelerde, onları Allah'a yaklaştıracak ve hoşnut olmadığı şeylerden de uzaklaştıracak konularda hiç kimseye söylenecek bir söz bırakmamıştır.”

“Zikrettiğimiz konular hakkında Hz. Peygamber'den herhangi bir söz rivayet etmediklerine göre, biz de bu konularda konuşmanın bid'at ve onlardan bahsetmenin dalâlet olduğunu anlıyoruz. Eğer bu konularda konuşmak hayır olsaydı Hz. Peygamber, ailesi ve ashabı bu konuları boş geçmez ve konuşurlardı.

(Dediler ki) Onların bu konularda konuşmamaları iki nedenden olabilir: Ya bu konuları bildikleri halde sustular; ya da bu konuları bilmiyorlardı ve bu konularda cahildiler. Eğer bu konuları bildikleri halde konuşmamış iseler, onların susması gibi bizim de susmamız uygun olur. Onların kelâma dalmayı terk ettiği gibi bizim de terk etmemiz uygun olur. Eğer bu konulardan bahsetmek dinden olsaydı onlara susmak caiz olmazdı.

“Eğer bu konuları bilmediklerinden dolayı susmuşlarsa, onlar bu konuyu bilmedikleri gibi biz de bilmeyiz. Hâlbuki bu konular dinden olsaydı, onlar bu konuda cahil olmazlardı. Sonuç olarak her iki durumda da bu konularda konuşmak bid'at, bu konulara dalmak ise dalâlet olmuş olur.”

İşte onların usûlü'd-dîn ile ilgili konularda düşünmeyi terk etmenin gerekliliğine ilişkin öne sürdükleri delillerin tamamı bunlardır.

Şeyh Ebu'l Hasen el-Eş'arî (r.a) bunlara üç şekilde cevap verilir dedi:

Birincisi, Hz. Peygamber bunlardan bahseden ve bu konularda konuşan kimseleri bid'at ve dalâletle itham ediniz diye bir şey söylememiştir, bu durumda sizin bid'at ve dalâlette olmanız gerekir; çünkü siz Peygamberin konuşmadığı bir konuda konuşuyor ve dalâletle itham etmediği kimseleri dalâletle itham ediyorsunuz denilerek sordukları soru onların aleyhine döndürülür.

İkincisi, her ne kadar Hz. Peygamber ile sahabenden âlim ve fakih olanlar, sizin zikretmiş olduğunuz cisim, araz, hareket, sükûn, cüz' ve tafra gibi kelâmî konuların her biri hakkında muayyen olarak konuşmamış olsalar da (iddia ettiğiniz gibi) bu konulara cahil değillerdi. Fakat şu var ki, muayyen olarak saydığınız bu konuların asılları Kur'an-ı Kerim'de ve sünnette ayrıntıya girilmeksizin öz bir şekilde bulunmaktadır.

Hareket ve sükûn

Hareket, sükûn ve bu ikisi hakkındaki kelâma gelince bunların aslı Kur'an'da mevcuttur. Her ikisi de ictima' (birleşme) ve iftirak (ayrılma) gibi tevhide delâlet eder. Allah Teâla dostu İbrahim(a.s.)'in kıssasında¹, onun güneş, ay ve yıldızların batmasını ve bunların bir mekândan diğer bir mekâna hareket etmesini kendisinin rabbi olamayacağına delil getirdiğini haber verir. Çünkü batabilen ve bir mekândan diğerine intikal edebilen bir varlık ilah olamaz.

¹ En'am 6/76-79.

Tevhîd Usûlü

Tevhîd usûlü ile ilgili kelâma gelince bu da Kur'an'dan alınmıştır. Allah Teâla şöyle buyurmuştur: *"Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı, her ikisi de fesâda uğrardı."*² Bu söz veciz olup, Allah'ın bir olduğuna ve ortağının bulunmadığına ilişkin delile dikkat çekmektedir. Kelâmcıların tevhide ispat etmek amacıyla ifade ettikleri temânu' ve tegâlüb³ delillerinin dayanağı bu ayettir. Yine Allah'ın şu sözleri de bu dayanaklardandır:

*"Allah, hiçbir çocuk edinmemiştir. O'nun yanı sıra başka hiçbir ilâh yoktur. Öyle olsaydı, her ilâh kendi yarattığını yanına alır ve mutlaka birbirlerine üstün gelmeye çalışırlardı."*⁴

*"Yoksa Allah'a, O'nun yarattığı gibi yaratan ortaklar buldular da bu yaratma ile Allah'ın yaratması onlara göre birbirine mi benzedi?"*⁵

Kelâmcıların tevhide delillendirirken söylediklerinin dayanağı bizim zikrettiğimiz bu ayetlerdir. Tevhid ve adaletin alt konuları hakkındaki kelâm da aynı şekilde Kur'an-ı Kerim'den alınmıştır.

Öldükten Sonra Dirilmenin İmkânı ve İmkânsızlığı

Arap bilginleri ve onlardan öncekilerin, hakkında ihtilaf ettikleri bir konu olan öldükten sonra dirilmenin mümkün olup olamayacağı ile ilgili kelâm da Kur'an-ı Kerim'den alınmıştır. Onlar dirilmenin olacağı konusunda hayret ederek şöyle demişlerdir:

*"Ölüp toprak olduğumuz zaman biz mi (dirilecek miyiz)? Bu (akla) uzak bir dönüşür,"*⁶ *"hâlbuki bu size vaad olunan şey, ne kadar da uzak!"*⁷

*"Çürümüşlerken kemikleri kim diriltecek?"*⁸

*"O, öldüğünüz, toprak ve kemik hâline geldiğiniz zaman sizin tekrar mutlaka (diriltilip) çıkarılacağınızı mı vadediyor?"*⁹

Onların bu ve benzeri sözlerine karşılık Kur'an'da öldükten sonra dirilmenin aklen mümkün olduğunu doğrulamak için deliller indirilmiştir. Allah bu delilleri, yeniden dirilmeyi iki şekilde inkâr eden iki gruba karşı Peygamberi (s.a)'ne öğret-

² Enbiya 21/22.

³ "Karşılıklı şekilde birbirine engel olmak" anlamındaki temânu' kelimesinden adını alan Burhân-ı Temânu' ve "bir birine gâlip gelmek, çekişmek anlamına gelen tegâlüb kelimesinden adını alan Burhân-ı Tegâlüb delilleri Allah'ın birliğini ispat etmek için kelâmcılar tarafından kullanılan delillerdir. Her iki delil de kâinatta her bakımdan bir birine eşit iki ilahın var olduğu, bunlardan birinin bir şeyin olmasını irade ettiği, diğersinin ise bunun aksini irade ettiği varsayımına dayanır. Bu durumda ya iki ilahın iradesi geçerli olur veya hiçbirinin iradesi geçerli olmaz ya da birinin iradesi geçerli, diğersinininki geçersiz olur. İlk iki ihtimalde bir şeyin hem var hem yok, ne var ne yok olması gibi imkânsız bir durum ortaya çıkar. Üçüncü durumda da ilahlardan birinin iradesi gerçekleşir ki, iradesi gerçekleşmeyen ilah olamaz. (Neseî, *Tabsira*, c. I, s. 109 vd.; Cürçânî, *Ta'rifât*, s. 65; Toprak-Gölcük, *Kelâm*, s. 228; Yavuz, *Vahdaniyyet*, ss. 428-429.)

⁴ Mü'minûn 23/91-93.

⁵ Ra'd 13/16-17.

⁶ Kaf 50/3.

⁷ Mü'minûn 23/36.

⁸ Yâsin 36/78.

⁹ Mü'minûn 23/35.

miş ve ona telkin etmiştir. Bunlardan bir grup, ilk yaratılışı kabul etmiş, fakat ikinci yaratılışı (dirilmeyi) inkâr etmiştir. Diğer grup ise âlemin kadîm olduğunu iddia edip her ikisini de inkâr etmiştir.

Hız Peygamber ilk yaratılışı kabul edenlere karşı Allah Teâla'nın "De ki: Onları ilk defa var eden diriltecektir",¹⁰ "O, başlangıçta yaratmayı yapan sonra onu tekrarlayacak olandır, bu onun için (ilk yaratmadan) daha kolaydır"¹¹ ve "sizi başlangıçta yarattığı gibi (yine O'na) döneceksiniz"¹² sözlerini delil getirmiştir. Yine onları bu ayetlerle uyarak şöyle demiştir: Daha önce benzeri olmayan bir işi yapmaya güç yetiren bir kimse onu daha sonra yapmaya daha çok muktedir olur. Çünkü size ve örfünüze göre bu onun için daha kolaydır. Allah Teâla'ya gelince, O'nun bir şeyi yaratması diğerinden daha kolay değildir. Bu konuda şöyle denmiştir: "وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهٖ" ibaresindeki "ه" zamiri Allah'ın kudretiyle yarattığı ba's ve i'ade'nin, sizden biriniz için daha kolay ve ilk yaratılıştan daha hafif olmasından kinayedir. Çünkü bir kimsenin ilk yaratılışı doğum, göbek bağının kesilmesi, kundaklanması, dişlerin çıkması ve eğitilmesi gibi acı verici olaylarla gerçekleşir. Onun i'adesi ise bir defada gerçekleşir, onda böyle acı verici şeyler olmaz. Dolayısıyla onun tekrar yaratılması ilk defa yaratılmasından daha kolaydır. İşte bunlar ilk yaratılışı kabul edip, tekrar dirilmeyi inkâr edenlere karşı getirilen delillerdir.

Âlemin kadîm olduğunu iddia ederek hem ilk yaratılışı hem de ikinciye inkâr edenlere gelince onlar: "Biz hayatı yaş ve sıcak, ölümü ise kuru ve soğuk bulduk ki bu toprağın tabiatındandır. İki zıt bir araya gelmezken nasıl olur da hayatın, toprağın ve çürümüş kemiklerin bir araya toplanması ile eskisine denk bir yaratılışın gerçekleşmesi mümkün olabilir?" diyerek şüpheye düştüler ve bundan dolayı yeniden dirilmeyi inkâr ettiler.

Muhakkak ki birbirine zıt olan iki şey tek bir mahalde, tek bir yönde ve bir mahalde bulunan bir varlıkta bir araya gelemez. Ancak birbirine yakın olan iki mahalde bulunmaları mümkündür. Nitekim Allah Teâlâ şu sözüyle buna delil getirmiştir: "O, sizin için yeşil ağaçtan ateş yaratandır. Şimdi siz ondan yakıp duruyorsunuz."¹³ Allah Teâlâ bu şekilde onlara bildikleri ve şahit oldukları bir şey olan yeşil ağaçtan, soğuk ve rutubetli olmasına rağmen kuru ve sıcak bir ateşin çıkması örneğini vererek onların görüşünü çürüttü. Böylece ilk yaratma son yaratmaya (diriliş) delil kılınmıştır. Çünkü bu durum hayatın toprak ve çürümüş kemiklere yakın olabileceğine bir delildir. Böylece Allah ilk yaratma ile diriltmeyi birbirine denk sayarak şöyle buyurdu: "Başlangıçta ilk yaratmayı nasıl yaptysak, -üzerimize aldığımız bir vaad olarak- onu yine yapacağız."¹⁴

Kelâmcıların yaratılmışların bir başlangıcının olduğunu söylemeleri ve Dehriyyenin,¹⁵ "kendisinden önce hareket olmayan hiçbir hareket yoktur ve kendi-

¹⁰ Yâsin 36/79.

¹¹ Rûm 30/27.

¹² A'râf 7/29.

¹³ Yâsin 36/80.

¹⁴ Enbiyâ 21/104.

¹⁵ Kelâmda dehrin (zamanın) gücüne inanan ve her şeyi dehre nispet eden, âlemin ezeli olduğunu ve bir yaratıcısı bulunmadığını savunan materyalist akımı ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. (Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi; *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 68.)

sinden önce gün bulunmayan hiçbir gün yoktur” sözlerini çürütmek ve “sonsuz kadar yarıya bölünemeyen hiçbir cüz yoktur” diyen kimseye cevap vermek amacıyla söyledikleri sözlerin aslını da Hz. Peygamberin (s.a) sünnetinde buluruz. Hz. Peygamber (s.a) “sirayet (bulaşma) ve uğursuzluk yoktur” dediğinde, bedevilerden biri şöyle dedi: “Ceylan edasıyla uyuz develerin arasına giren ve kendisine de uyuz hastalığı bulaşan devenin durumu ne olur?” Hz. Peygamber (s.a) de: “Peki hastalığı ilk olarak develere bulaştıran kimdir?”¹⁶ buyurdu. Bedevî bunun üzerine bu cevaptaki aklî delili anlayarak sustu. Biz de aynı şekilde “hiçbir hareket yoktur ki kendisinden önce başka bir hareket olmasın” iddiasında bulunan kimseye deriz ki, eğer böyle olsaydı tek bir hareket bile meydana gelemezdi. Çünkü sonu olmayan bir şeyin ortaya çıkması da mümkün olmaz.

Buna benzer bir olayda bir adam Hz. Peygamber (s.a)’e gelerek;

“- *Ey Allah'ın nebisi! Karım siyah bir erkek çocuk doğurdu*” dedi ve çocuğu reddetmek istedi. Hz. Peygamber (s.a) ona sorarak şöyle dedi:

“- *Senin develerin var mı?*”

“- *Var.*”

“- *Renkleri nedir?*”

“- *Kırmızı.*”

“- *Aralarında alaca olanı var mı?*”

“- *Evet, içinde alaca olan var.*”

“- *Bunun nedeni nedir?*”

“- *Belki (soyundan) bir damara çekmiştir.*”

Hz. Peygamber (s.a) de bunun üzerine “*Senin oğlun da bir damara çekmiş olabilir*”¹⁷ buyurdu. İşte bu, Allah'ın peygamberine öğrettiği bir şeyin dengine ve benzerine götürülmesi yöntemidir. Bizim de bunun gibi ve buna denk diğer konularda kendisiyle hüküm verdiğimiz asıl budur.

İşte biz “*Allah Teâlâ yaratıklara benzer ve cisimdir*” diyen kimseye yukarıdaki yöntemle delil getirerek deriz ki: Eğer O eşyadan bir şeye benzeseydi, ya bütün yönlerden ya da bazı yönlerden o şeye benzemiş olurdu. Şayet bütün yönlerden benzemiş olsaydı, bu durumda bütün yönleriyle muhdes (yaratılmış) olması gerekirdi. Eğer bazı yönlerden benzemiş olsaydı, bu durumda benzediği şey gibi bazı yönlerden muhdes olması gerekirdi. Çünkü bir birine benzeyen iki şeyin benzerlik yönleri hakkındaki hükümleri birdir. Oysaki muhdesin kadîm olması, kadîmin de muhdes olması imkânsızdır. Allah Teâlâ bu konu ile ilgili olarak Kur'an'da şöyle buyurmuştur: “*O'nun benzeri hiçbir şey yoktur*”¹⁸ ve “*Hiçbir şey O'na denk ve benzer değildir.*”¹⁹

¹⁶ Buhârî, *Kitâbu't-Tıb*, 54.

¹⁷ Buhârî, *Kitâbu't-Talâk*, 26.

¹⁸ Şûra 42/11.

¹⁹ İhlas 112/4.

Cisimlerin Sonluluğu ve Cüzlerin Bölünememesi

Cisimlerin sonlu olması ve cüzlerin bölünemeyeceğine ilişkin dayandığımız asıl Allah Teâlâ'nın şu sözüdür. *"Biz, her şeyi apaçık bir kitapta (levh-i mahfuz'da) saymışızdır"*²⁰. Çünkü sonu olmayan bir şeyin sayılması ve bir olan şeyin bölünmesi imkânsızdır. Bu nedenle (ayette) haber verildiği üzere bir şeyin sayılabilir olabilmesi için en az iki şey olması gerekir.

Âlemin Muhdisi

Âlemin muhdisinin fiillerinde kasıt ve tercih olmasının gerekliliği ve fiillerinde mecbur olmadığına ilişkin dayandığımız asıl Allah Teâlâ'nın şu sözüdür: *"Akıttığınız meniye bakmaz mısınız? Onu siz mi yaratıyorsunuz, yoksa yaratan biz miyiz?"*²¹ Onlar çocuk sahibi olmayı istemelerine rağmen, delil getirerek, bu çocuğu biz yaratıyoruz demeye güç yetiremediler. İşte Allah, bütün mahlûkâtı kendi tasarrufu ile yarattığını ve bu konuda kendisinde bir mecburiyet bulunmadığını bu şekilde haber vermektedir.

Tartışmada Rakibin Delillerinin Çürütülmesi

Tartışmada Rakibin delillerinin çürütülmesi konusunda dayandığımız asıl Hz. Peygamber (s.a)'in sünnetinden alınmıştır. Bu da, şişman bir haham ile karşılaştığında Allah'ın peygamberine öğrettiği bir şeydir. Nitekim Hz. Peygamber ona şöyle demişti: *"Allah için söyle, Tevrat'ta Allah'ın şişman hahamlara buğz ettiğine dair indirdiği bir şey var mı?"* Bu duruma çok sinirlenen şişman haham Hz. Peygamberin sözünü şu şekilde değiştirdi ve *"Allah hiçbir beşere hiçbir şey indirmemiştir"* dedi. Hz. Peygamber de Allah'ın *"De ki: "Mûsâ'nın insanlara bir nur ve hidayet olarak getirdiği kitabı kim indirdi?"*²² ayetiyle onun bu sözünü çürüttü. Çünkü Hz. Musa bir "beşer" ve Tevrat da bir "şey" idi. Zaten şişman haham da Allah'ın Hz. Musa'ya Tevrat'ı gönderdiğini kabul ediyordu.²³

H. Peygamber, Yahudilerin "(gökten inen bir) ateşin yediği bir kurban getirmedikçe peygambere iman etmemeleri hususunda Allah'ın kendilerinden söz aldığı"²⁴ şeklindeki iddialarını da aynı şekilde geçersiz kılmıştır. Zira bu konuda Allah şöyle buyurmuştur: *"De ki: "Benden önce size nice peygamberler, açık belgeleri ve sizin dediğiniz şeyi getirdi. Eğer doğru söyleyenler iseniz, niçin onları öldürdünüz?"*²⁵ Hz. Peygamber bu şekilde onlara delil getirdi ve onların bu sözlerini geçersiz kıldı.

²⁰ Yâsîn 36/12.

²¹ Vâkıa 56/58-59.

²² En'âm 6/91.

²³ İbn Abbas'tan gelen bu rivayet yukarıdaki ayetin nüzul sebebi olarak tefsir kaynaklarında zikredilmektedir. Buna göre adı geçen olay Mâlik b. Sayf isimli Yahudi reisi ile Hz. Peygamber arasında yaşanmıştır. Râzî bu rivayetle ilgili uzun bir değerlendirme yapmaktadır. (Bk. Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr*, c. XIII, s. 69 vd.)

²⁴ Âl-i İmrân 3/183.

²⁵ Âl-i İmrân 3/183.

Rakibin Muğâlatasının²⁶ Düzeltilmesi

Rakibin muğâlatasının düzeltilmesi hususundaki yöntemimiz Allah Teâlâ'nın şu sözünden alınmıştır: *"Hiç şüphesiz siz ve Allah'tan başka kulluk ettikleriniz cehennem odunasunuz. Siz oraya varacaksınız."*²⁷ Bu ayet indirildiği zaman tartışmacı bir düşman olan Abdullah b. Ziba'râ²⁸ *"ben Muhammed ve Ka'be'nin Rabbi ile mücadele edebilirim"* dedi. Hz. Muhammed (s.a)'in yanına gelerek şöyle dedi: *"Ey Muhammed, İsa'ya, Üzeyr'e ve meleklere ibadet edildiğini iddia ediyorsun değil mi?"* Hz. Muhammed (s.a) buna karşılık sustu. Fakat onun susması derdini anlatamamasından veya cehaletinden kaynaklanan geçici bir şaşkınlıktan değildi. Çünkü ayete göre İsa'nın, Üzeyr'in ve meleklerin cehenneme girmesi gerekmiyordu. Bunun nedeni ayette *وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ* *"Allah'tan başka tapıklarınız"* denmiş, fakat *وَكُلُّ مَا* *تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ* *"Allah'tan başka tapığınızı her şey"* denmemiş olmasıydı. Abdullah b.

Ziba'râ Hz. Peygamberin muğâlataya düşmesini ve kavmine onu delil ile susturduğunu göstermek istemişti. Bunun üzerine Allah şu ayeti indirdi: *"Şüphesiz kendileri için tarafımızdan en güzel mükâfat hazırlanmış olanlar var ya; işte bunlar cehennemden uzaklaştırılmışlardır."*²⁹ Yani kendisine tapılanlar içinden İsa, Üzeyr ve melekler ateşten uzaklaştırılmıştır. Hz. Peygamber (s.a) bu ayeti okuduğunda hataları ve yenilgileri ortaya çıkmasın diye onlar gürültü yaparak şöyle demişlerdir: *"Bizim ilahlarımız mı hayırlıdır yoksa o mu (İsa mı)?"* Bunun üzerine Allah Teâlâ şu ayeti indirdi: *"Meryem oğlu (İsa) bir örnek olarak anlatılınca bir de ne göresin, senin kavmin (seni susturacak bir delil buldukları zannıyla) hemen bağrışmaya başladılar."*³⁰

Burada zikrettiğimiz ve zikretmediğimiz ayetlerin tamamı -her ne kadar Kur'an'da ve sünnette belirlenmiş bir mesele olarak bulunmasa da- ayrıntılı olarak zikrettiğimiz (kelâmî) konularda bizim için bir asıl ve bir delildir. Zikrettiğimiz örnekte olduğu gibi, Hz. Peygamber (s.a) ve sahabeler zamanında akli konularla ilgili bir olay olduğunda, o konu hakkında konuşmuşlardır.

Üçüncü cevaba gelince, sordukları bu meseleleri Hz. Peygamber (s.a) ayrıntılı olarak biliyordu ve bu meselelerin hiçbirine cahil değildi. Fakat şu var ki bu meselelerin asılları her ne kadar Kur'an'da ve sünnette bulunsa da Hz. Peygamber'in döneminde bu meseleler belirgin bir şekilde ortaya çıkmadı ki bu konularda konuşsun veya konuşmasın.

Müctehitler, *ferâiz*³¹ meselelerinden *'avl*³² ve *ceddât*³³; *ba'in* ve *bette*³⁴ ile *haram* ve *"senin ipin senin boynundadır"* gibi kinaye lafızları³⁵ ve bunlar dışındaki hü-

²⁶ Sözlükte "yanılmak, hata etmek" anlamındaki galat kökünden türetilen muğâlata, mantıkta bir terim olarak mantık hilelerini kullanıp dil cambazlığı yaparak muhatabı yanıltma, safsata, demagoji anlamına gelmektedir. (Mahmut Kaya, *Muğâlata*, ss. 372-373.)

²⁷ Enbiyâ 21/98.

²⁸ Tam adı Ebû Sa'd Abdullah b. ez-Ziba'râ b. Kays b. Adî el-Kureşî es-Sehmî olan ve Kureyş kabilesinin meşhur şairi olan bu zat Mekke'nin fethinden sonra müslüman olmuştur. (Detaylı bilgi için bk. Mustafa Fayda, *Abdullah b. ez-Ziba'râ*, s. 144.)

²⁹ Enbiyâ 21/101.

³⁰ Zuhruf 43/57.

³¹ İslam miras hukuku anlamında kullanılan bir fıkah terimidir. (bk. Mehmet Erdoğan, *Fıkah ve Hukuk Terimleri*, s.140.)

kümler ile hadler ve talak meseleleri gibi kendi dönemlerinde ortaya çıkan ve Hz. Peygamber'den bir nass gelmeyen şer'î meselelerin her biri hakkında konuşmuşlar, araştırma yapmışlar, akıl yürütmüşler, tartışmışlar ve delil getirmişlerdir. Şayet bu konuların her biri hakkında nass olsaydı müctehitler ihtilaf etmezlerdi ve bu ihtilaflar günümüze kadar da ulaşmazdı.

Her biri hakkında Hz. Peygamber (s.a)'den gelen bir nass bulunmasa da bu konuları müctehitler Kur'an'da ve sünnette hakkında hüküm bulunan meselelere götürüp kıyas etmiş ve ictehad etmişlerdir. İşte bunlar sonradan ortaya çıkan fūrû' meselelerin şer'î hükümlere döndürülmesidir ki bu hükümler ancak, sem' (nakil) ve peygamberlik ile bilinebilir.

Aklı başında her Müslümanın usûlu'd-dîn ile ilgili sonradan ortaya çıkan meselelerin tayini konusunda yapması gereken şey, bunların hükümlerini aklen, hissen ve bedîhî olarak üzerinde ittifak edilen asıllara dayandırmaktır. Çünkü sem' yoluyla gelen şer'î meseleleri, aynı şekilde sem' yoluyla gelen şer'î usullere dayandırmak gerekir. Akıl ve hissî konulardaki hükümleri de aynı şekilde kendi alanlarına dayandırmak gerekir ki, akıl konular ile sem'î konular bir biri ile karıştırılmasın. Hz. Peygamber (s.a)'in zamanında Kur'an'ın mahlûk olması, cüz', tafrâ gibi konular ortaya çıksaydı, kendi zamanında ortaya çıkan meseleleri açıkladığı ve konuştuğu gibi, bu konularda da konuşur ve gerekli açıklamaları yapardı.

Kelam İlmi İle İlgili Konuşanları Bid'at İle Suçlayanlara Şöyle Denir:

Hz. Peygamber'den Kur'an'ın mahlûk olduğu veya olmadığı şeklinde sahih bir hadis rivayet edilmemiştir. Peki, o halde siz neden Kur'an'ın mahlûk olmadığını söylüyorsunuz? Eğer bunu (Kur'an'ın mahlûk olmadığını) sahabe ve tabiin'in bir kısmı söylemiştir derlerse onlara denir ki, sizin gibi onların da bid'at ve dalâlet ehli olması gerekir. Çünkü Hz. Peygamber böyle bir şey söylememiştir. Eğer bir kimse, ben bu konuda susuyorum, Kur'an mahlûktur veya değildir demiyorum diyorsa, ona denir ki, sen de bu konuda susmakla bid'at ve dalâlet ehli oldun. Çünkü Hz. Peygamber (s.a) *"Benden sonra böyle bir olay meydana gelirse bu konuda susun ve hiçbir şey söylemeyin!"* demediği gibi *"Kur'an'ın mahlûk olduğunu veya olmadığını söyleyenleri ise tekfir edin, dalâletle itham edin!"* de dememiştir.

Şimdi söyleyin bakalım; bir kimse *"Allah'ın ilmi mahlûktur, siz bu konuda susar mısınız yoksa konuşur musunuz?"* diye sorsa, bu soruya muhatap olanlar da eğer *"bu konuda susmayız"* derlerse onlara; *"Allah Resulü ve sahabeleri bu konuda hiçbir*

→

³² İslâm miras hukukunda, belirli hisse sahiplerinin mirastan alacakları payların toplamının ortak paydadan (mirastan) fazla olması hali. (Ömer Nasuhi Bilmen, *Istîlâhât-ı Fihkiyye Kâmûsu*, c. V, s. 337 vd; Hamdi Döndüren, "Avl", ss. 117-118.)

³³ Ninelerin mirastan alacağı pay ile ilgili fikhî meseleleri ifade etmek için kullanılan bir kavram. Ayrıntılı bilgi için bk. (Ali Haydar Efendi, *Teshîlu'l-Ferâiz* s. 57 vd.)

³⁴ İslam Hukukunda yeni bir akit ve mehir olmaksızın dönme imkânı olmayan talak "bâin talak" veya "bettetü't-talâk" şeklinde ifade edilir. (Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, s. 45, 52.)

³⁵ Burada "haram" ifadesinden kasıt erkeğin eşini boşamak maksadıyla ona "sen bana haramsın" demesidir. *حبلك علي غاربك* (senin ipin senin boynunadır, var yoluna git) ifadesi de boşamanın gerçekleştiği bir kinaye lafızdır. (Boşamaya neden olan inaye lafızları konusunda ayrıntılı bilgi için bk. Bilmen, *Istîlâhât-ı Fihkiyye Kâmûsu*, c. II, s. 187 vd.)

şey söylememiştir” denir. Aynı şekilde bir kimse “*Rabbiniz tok veya suya kanmış, giyinik veya çıplak, soğuk, sıcak veya rutubetli, cisim veya araz türünden bir varlıktır, ya da (Rabbiniz) koklar mı koklamaz mı, burnu, kalbi, ciğeri ve dalağı var mı, her sene hacceder mi, ata biner mi veya binmez mi, kederlenir mi kederlenmez mi?*” gibi şeyler söylerse, ya senin bu konularda susman gerekir, çünkü Hz. Peygamber de, sahabeleri de bu konularda hiçbir şey konuşmamışlardır. Ya da bu konuda susmazsın ve bunların Allah Teâlâ için câiz olamayacağını delilleriyle birlikte ortaya koyarsın.

Yukarıdaki sözlere muhatap olan kimse “*Bu konuda susarım, cevap vermem, onu terk ederim, ondan uzaklaşıyorum, selam vermem, hastalandığında ziyaret etmem, öldüğünde cenazesine gitmem*” derse ona şöyle denir: Sen zikrettiğin bütün bu şeyleri yapmakla bid’at ve dalâlete düşmüş olursun. Çünkü Hz. Peygamber “*bir kimse bu konularla ilgili soru sorduğunda susun, ona selam vermeyin*” veya “*ondan uzak durun*” gibi şeyler söylememiştir. Dolayısıyla bu şekilde davrandığında sen de bid’ate düşmüş olursun.

(Bu sözlere muhatap olan kişi bu durumda “*susmam, Kur’an mahlûktur diyeni tekfir ederim*” derse) Onlara; “*Hz. Peygamber (s.a)’den Kur’an’ın mahlûk olmadığına, mahlûktur diyen kimsenin tekfir edilmesi gerektiğine dair sahih bir hadis gelmediği halde siz neden Kur’an mahlûktur diyen kimseye karşı susmadınız ve onu tekfir ettiniz*” denir. “*Çünkü Ahmed b. Hanbel Kur’an mahlûk değildir demiş, mahlûktur diyenleri de tekfir etmiştir*” diye cevap verirlerse, onlara “*Ahmed b. Hanbel niçin susmadı da konuştu*” denir. Bu kez de “*çünkü Abbâs el-‘Anberî, Vekî’a, Abdurrahman b. Mehdî ve filan filan kimseler Kur’an-ı Kerim mahlûk değildir demiş ve mahlûktur diyenlerin kâfir olduğunu söylemişlerdir*” derlerse, onlara “*onlar Hz. Peygamber (s.a)’in sustuğu gibi neden susmadılar*” denir. “*Çünkü ‘Amr b. Dînâr, Süfyân b. Uyeyne, Ca’fer b. Muhammed –Allah hepsinden razı olsun- ve filan filan kimseler Kur’an hâlîk da değildir, mahlûk da değildir dediler*” derlerse onlara, “*Hz. Peygamber (s.a)’nin bir şey söylemediği bir konuda bunlar niye susmuyorlar*” denir.

Eğer son olarak meseleyi sahâbelere veya onlardan bir topluluğa havale ederlerse, bu kibir ve dik kafalılık olur. Bu durumda onlara Hz. Peygamber (s.a)’in hakkında konuşmadığı ve “*konuşanı tekfir edin*” demediği bir meselede onlar neden susmuyordu denir. Cahillere bunların hükümlerini öğretmek için âlimlerin konuşması gerekir derlerse, işte o zaman onlara şöyle denir: Bizim de sizden istediğimiz şey budur. O halde neden kelâmı yasaklıyorsunuz? Canınız istediğinde konuşuyorsunuz, takatiniz kesildiğinde ise konuşmak bize yasaklandı diyorsunuz. Yine istediğiniz zaman kendinizden öncekileri herhangi bir delil ve açıklama olmaksızın taklit ediyorsunuz. İşte bu yaptığınız isteklerinize göre ve başına buyruk davranmaktır.

Sonra onlara denir ki: “*Hz. Peygamber (s.a) adaklar, vasiyet, kölenin azat edilmesi, mirasın hesaplanması ve sınıflandırılması gibi konularda konuşmamış, Mâlik (b. Enes), (Süfyân) es-Sevrî, Şâfiî, ve Ebû Hanîfe gibi kitap tasnif etmemiştir. O halde size göre onların da bid’at ve dalâlete düşmüş olmaları gerekir. Çünkü onlar da Hz. Peygamber (s.a)’in yapmadığı bir şeyi yapmış, belirli bir nass olarak söylemediği şeyi söylemiş, tasnif etmediğini (kitapları) tasnif etmişler ve Hz. Peygamber (s.a) demediği halde Kur’an’ın mahlûk olduğunu söyleyenleri tekfir edin demişlerdir.*” İşte bu

söylediklerimiz inatçı olmayan bütün akıl sahipleri için yeterlidir. Risale Tamamlandı.

Allah'a hamd ederiz, Efendimiz Hz. Muhammed (s.a)'e, âline ve ashâbına salât ve selâm ederiz.

Kaynakça

- Bilmen, Ömer Nasuhi; *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fihkiyye Kâmûsu*, Genel Dağıtım, İstanbul, ts.
 Buhârî, Ebu Abdullah, Muhammed b. İsmail; *el-Câmi'u's-sahîh*, Mektebetü's-Selefiyye, Kahire, 1400 h.
 Cürçânî, Seyyid Şerif, *Kitâbü't-ta'rifât*, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1985.
 Döndüren, Hamdi; "Avl", *DİA*, c. IV, ss. 117-118, 1991.
 Efendi, Ali Haydar; *Teshîlu'l-Ferâiz (İslam Miras Hukuku)* Sad. Orhan Çeker, Tekin Kitabevi, Konya, ts.
 Erdoğan, Mehmet; *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2010.
 Fayda, Mustafa; "Abdullah b. ez-Ziba'râ", *DİA*, c. I, sayfa: 144, 1988.
 Kaya, Mahmut; "Mugâlata", *DİA*, c. XXX, ss. 372-373, 2005.
 Koçyiğit, Talat; "Ebu'l-Hasan el-Eş'ari ve Bir Risâlesi", *AÜİF Dergisi*, 1960, c. 8, sy. 1, sayfa: 165-174.
 Neseî, Ebu'l-Mu'in, *Tabsiratü'l-edille*, DİB Yayınları, Ankara, 2003.
 Özervarlı, M. Sait; "el-Has ale'l-Bahs" *DİA*, c. XVI, ss. 270-271, 1997.
 Râzî, Fahreddîn, *Tefsîru'l-Kebîr*, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1981.
 Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas; *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İsam Yayınları, İstanbul, 2010.
 Toprak, Süleyman-Gölcük, Şerafettin; *Kelâm: Tarih, Ekoller, Problemler*, Tekin Kitabevi, Konya, 2012.
 Yavuz, Yusuf Şevki, "Vahdaniyyet", *DİA*, yıl: 2012, cilt: 42, sayfa: 428-430.

Takiyye Hakkında Bazı İmâmî-Şîî Görüşler*

Etan Kohlberg

The Hebrew University, Jerusalem

Çev: İbrahim Kutluay

Doç. Dr., İ. Katip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Hadis Ana bilim dalı Öğretim Üyesi

i_kutluay@yahoo.com

Atf

Etan Kohlberg Çev. İbrahim Kutluay, Takiyye Hakkında Bazı İmâmî-Şîî Görüşler, Marife, Yaz 2016, 16/1, ss. 167-177

Bu makalenin amacı, yüzyıllardır İmâmiye Şîası'nın vazgeçilmez unsuru ve ayırt edici bir özelliği olan *takiyye* (precautionary dissimulation) kavramını yeniden incelemektir. Muhtevasını ise baskı ve zulümden kurtulmak için bazı İmâmî Şîîlerin, takiyyeyi bir inanç esası seviyesine yükselterek sık sık ona başvurmaları - ki onu ancak bazı şartlarla sınırlandırıp kabul eden (Şîîler)ler de vardır- bazılarının ise bu uygulamayı terk edip takiyyeye müracaat etmek yerine gerçek inançlarını açığa vurmaları ve bu uğurda mücadeleyi seçmeleri oluşturmaktadır. Takiyyeye yönelik farklı İmâmî-Şîî tutumları, siyasî ve tarihî şartlar kadar Şîî doktrinin yapısının giderek daha da karmaşık hâle gelmesi belirlemiştir.

1. Kişinin zor zamanlarda gerçek inançlarını gizlemesi, farklı dinlerde görülen tarihî bir olgudur. İslâm'da genellikle *takiyye* (precautionary dissimulation) diye bilinen bu uygulama sıklıkla İmâmî ya da İsnâaşerî Şîîlik'le ilişkilendirilir. Takiyye inancının İmâmî doktrininin merkezî bir ilkesi olduğu, düzenli ve devamlı

* Bu makale, Etan Kohlberg (The Hebrew University, Jerusalem) tarafından "Some Imâmî-Shîî Views on Taqiyya" başlığı altında telif edilip *Journal of the American Oriental Society*, c. 95, no. 3 (Jul. - Ses., 1975), ss. 395-402'de yayımlanmıştır. Metin içindeki parantezler yazara aittir. Tarafımızdan ihtiyaç hâsıl olduğunda konulan parantezlerle "karışmaması için" yazara ait köşeli parantezleri, normal parantez işaretleriyle gösterdik. Metinde ve dipnotlardaki köşeli parantezlerle metnin aslında olmayan Hz., (s.a), (r.a.) gibi saygı ifadeleri bize aittir. Yazarın sûre ve âyet numarasına atfla yetindiği bazı âyetlerin meallerini konunun daha iyi anlaşılması için bazen dipnotta zikretme ihtiyacı hissettik. Bununla birlikte dipnot sayısının aynı olmasına ve yazarın benimsediği dipnot verme sistemine riayet ettik. Yazarın "İbn Bâbeveyhi" diye kaydettiği *Kütüb-i Erbaa'* musanniflerinden oğul Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî'yi (ö. 381/991) -baba Ebû'l-Hasan Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî ile (ö. 329/941) karıştırılmaması için- İbn Bâbeveyh [Şeyh Sadûk] ilavesiyle gösterdik; keza el-Kulûnî diye yazdığı *el-Kâfî* musannifini el-Küleynî şeklinde ve et-Tihirânî nisbesini et-Tahrânî diye kaydettik (çev. notu).

bir şekilde uygulandığı ve asırlar boyunca İmâmîler tarafından bu uygulamanın teşvik edildiği, gerçekte hem İmâmîlerden olmayan Müslümanlar hem de çağdaş âlimler¹ tarafından genellikle benimsenen bir görüştür. Müttekip satırlarda meselelerin ilk görüldüğünden çok daha karmaşık olduğu ve bu konudaki İmâmî görüşlerin önemli düzenleme ve değişikliklere uğradığı gösterilmeye çalışılacaktır.

2. Belki de İmâmiyye’de takıyye uygulaması ile ilgili İmâmî olmayanlar tarafından ileri sürülen bazı görüşleri zikrederek konuya başlamak daha iyi olacaktır. Muhalifleri tarafından İmâmiyye’ye yöneltilen en yaygın suçlamalardan biri, İmâmîler’in, sırf inanç sistemleriyle bağdaşmayan tarihî olayları açıklamak için iddia ettikleri takıyye inancını uygun bir taktik olarak kullanmalarındadır. İmâmî olmayan eleştirmenler, özellikle İmâmîler’in ilk üç halifenin rolüne dair temel gerçeklere tahammül edemediklerini söylerler. Bundan dolayı İmâmîler, Hz. Ebûbekir’in halifelığının Hz. Muhammed tarafından meşrulaştırılmasına dair reddedilemez bir delil ile karşılaştıklarında, bunun Hz. Muhammed tarafından “takıyye gereği söylenildiği”ne dair cüretli bir görüşe başvururlar.² İmâmîler; Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman’ın halifeliklerini tanıması gerçeği ile karşılaştıklarında Ali’nin bu tutumunu takıyyeye hamletmişlerdir. Ancak, cesaretiyle ve tâbîilerinin çokluğu ile tanınan Hz. Ali, haklarından mahrum bırakıldığını hissetseydi bu konuda kesinlikle hakkını arardı. Şifler Hz. Ali’nin korkakça bir tavır takındığını ima ederek iddia ettikleri Ali sevgisiyle çelişip ona ihanet etmişlerdir. Onlar gerçekte bütün iyi Müslümanlardan nefret ettikleri gibi Ali’den de nefret etmektedirler.³ Şîa’nın takıyyeyi nasıl suiistimal ettiğine dair uç bir örnek, polemik türünde yazılmış bir eser olan *en-Nevâkidü li’l-bünyân ve’r-Revâfız*’da⁴ Şîa karşıtı Osmanlı âlimi Muînüddîn Mirzâ Mahdûm (ö. 995/1587) tarafından verilmektedir. Ona göre Hz. Ömer ve Ali’nin, Ali’nin kızı Ümmü Gülsüm’ün Ömer ile evlendirilmesiyle resmileştirilen dostane ilişkiler içerisinde olduğunu kabullenmezler. Bundan dolayı onlara göre Hz. Ali, kızını takıyye gereği Ömer’le evlendirmiştir. Bu durumda evlilikleri hukukî olarak geçerli ve bağlayıcı değildir. Dolayısıyla Ümmü Gülsüm, babası ve kardeşleri Hz. Hasan ile Hüseyin’in tam bir bilgisi dâhilinde [hâşâ] zina etmiş olur. Muînüddîn Mirzâ, bütün [mânevî] kirlerden temizlenmiş olan Ehl-i beyt’in böylesine utanç verici bir fiili tasvip etmiş olabileceklerine Şiflerin nasıl inanabildikleri sorusunu kendilerine yöneltir.⁵

¹ Sonraki için özellikle bk. I. Goldziher, “Das Prinzip der takijja im Islam” *ZDMG* 60 (1906), s. 213- 226 [Gesammelte Schriften, ed. J. Desomogvi, (Hildesheim 1967-70), V, s. 59-72]; R. Strothmann, “Takiya,” *El’*, IV, ss. 628-629.

² Ahmed b. Zeyni Dehlân, *Risâle fi keyfiyyâti’l-münâzara ma’a’ş-Şîa ve’r-reddi aleyhim* (Kahire, 1323), ss. 45-46.

³ Ebû’l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed el-Malatî, *Kitâbu’t-tenbih ve’r-red alâ ehli’l-ehvâ ve’l-bid’a*, ed. S. Dederling, İstanbul, 1936, ss. 24-25; Dehlân, *age*, s. 45.

⁴ Br. Mus. [British Museum] MS [manuscript] No. Or. 7991 ve devamı, 74a-75a. Bu eser (*en-Nevâkidü fi’r-redd aler-Revâfız* diye de bilinir) hakkında bir tez çalışması için bk. E. Eberhard, *Osmanische Polemik gegen die Safawiden im 16. Jahrhundert nach arabischen Handschriften*, Freiburg 1970 (Burada, Br. Mus. MS, [British Museum’daki eserin yazma nüshası] mevcut çalışmalar arasında zikredilmez).

⁵ Bunun Kur’an’daki temeli el-Ahzâb 33/33’e dayanır. İmâmî kaynaklar bu olayın tam bir versiyonunu sunmazlar. Abdülcelîl el-Kazvîni, (buna dair bk. bu makale s. 401, tercüme IV. başlık altında) Hz. Ali’nin kızını kendi hür iradesiyle evlendirdiğini ileri sürer. Onunla ilgili aşağıya bk. Kazvîni, *en-Nakd*

Bu ve benzeri iddialar bizzat İmâmîler'in konuyla ilgili ne söyledikleri ile birlikte sırasıyla zikredilmelidir. İmâmî literatürde takıyyeye dair ilk açık beyanlar, beşinci ve altıncı imamlar Muhammed el-Bâkır (ö. 114/732 veya 117/735) ile oğlu Ca'fer es-Sâdık'ın (ö. 148/765) zamanına kadar götürülebilir. Bu, Şîa içinde daha sonra İmâmîyye diye bilinecek olan bağımsız bir mezhebin başlangıcının olduğu dönemdir. Ayrıca bu dönem Şîilerin gerek Emevîler gerekse Abbâsîler'den olan idareciler tarafından acımasız bir şekilde zulme uğradıkları dönemdir. Muhammed Bâkır ve Câ'fer es-Sâdık kendi köşelerine çekilmiş ve dönemin fırtınalı siyasî olaylarına herhangi bir şekilde karışmaktan mümkün olduğunca kaçınmışlardır. Onlar, Şîa'nın ayakta kalmasında en emin yolunun eline silah almaktan değil Şîî mirasın korunması ve yayılmasından geçtiğine ve [yaşadıkları toplumda] Şîîler zulme uğrayan bir azınlık oldukları sürece Şîîler için önceliğin hayatlarını kurtarmak olduğuna inanmış olmalıdırlar. Bu amaç, ihtiyaç hâsıl olduğunda takıyye yaparak en iyi bir şekilde başarılabilirdi. Erken dönemden itibaren İmâmîler, bu inançlarını takıyyeye işaret ettiği şekilde yorumladıkları bazı Kur'ân âyetlerine dayandırdılar. Bu konuda en çok iktibas edilen âyetlerden biri Âl-i İmrân 3/28'dir."⁶ Takıyyenin delili olarak sık sık dile getirilen diğer bir âyetin meali "*Kim iman ettikten sonra Allah'ı inkâr ederse -kalbi iman ile dolu olduğu halde (inkâra) zorlanan başka- fakat kim kalbini kâfirliğe açarsa, işte Allah'ın gazabı bunlardır; onlar için büyük bir azap vardır*"⁷ şeklindedir. Bu âyet hem Sünnî hem de Şîî müfessirler tarafından, işkence altında iken dininden dönmeye zorlanan ashâb-ı kirâmdan Ammâr b. Yâsir hakkında nâzil olduğu şeklinde yorumlanmıştır. "İtteqû" fiilinin temel anlamı Allah'tan korkmak demektir. (Takıyye de bu fiilden türetilmiştir). "Takıyye uygulayın" ise bu fiilin ikinci anlamıdır. Bu kapalılık "inne ekramekum indallâhi etkâkum" (Kur'an, 49/13)⁸ (Allah indinde sizin en üstün olanınız, Allah'tan en çok

→

(thk. Celâlüddin Hüseyinî Urmevî, Tahran, 1952, ss. 278-279). Benzer bir iddiayı benimseyen Şîî tarihçi için bk. Ahmed b. İshâk el-Ya'kûbî (ö. 284/897), *Târîh*, thk. M. Th. Houtsma, Leiden, 1883, II, s. 171). Bununla birlikte İmâmîlerin çoğu kızı Ümmü Gülsüm'ü Hz. Ali'nin, ölüm tehdidi altında Hz. Ömer'le evlendirdiği ve Ali'nin buna mecbur bırakıldığı görüşüne meyyleder. Bk. Muhammed b. Ya'kûb el-Küleynî, *Furû'ul-Kâfi*, thk. Ali Ekber el-Gaffârî (Tahran, 1375-7), V, s. 346; eş-Şerîf el-Murtezâ, *Tenzihü'l-enbiyâ* (Necf, 1380), ss. 179-180; el-Küleynî, *Telhîsü'l-uyûn ve'l-mehâsin*, Ind. Off. MS no. 471, f410a. Lammens (*Fâtima et les filles de Mahomet*, Roma, 1912, s. 129). Diğer yandan Lammens, Ümmü Gülsüm'ün (evlendiğinde yedi yaşından küçük olduğuna) ve Hz. Ömer'in [hâşâ] tecavüzü sebebiyle evlenmeye zorlandığına inanır. [Ancak hiçbir mesnedi bulunmayan ve muteber hiçbir İslâm tarihi kaynağında yer almayan bu iddia, râşid halifelerden Hz. Ömer'e, ashâbın en şecaatlisi kabul edilen Hz. Ali'ye ve kızı Ümmü Gülsüm'e atılmış bir iftiradır. çev. notu].

⁶ [Bu âyetin meâlî "*Mü'minler, mü'minleri bırakıp da kâfirleri dost edinmesin. Kim böyle yaparsa, artık onun Allah nezdinde hiçbir değeri yoktur. Ancak kâfirlerden gelebilecek bir tehlikeden sakınmanız başkadır. Allah, kendisine karşı (gelmekten) sizi sakındırıyor. Dönüş yalnız Allah'adır*" şeklindedir.] İbn Bâbeveyh [Şeyh Sadûk] iktibas etmiştir. *A Shi'ite creed*, çev. A. Fyzee (Londra, 1942), s. 111. Şîî Kur'an yorumları arasında bk. el-Fazl b. el-Hasan et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrut, 1954-7) III, ss. 55-56.

⁷ Nahl 16/106. Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Bihâru'l-envâr* (İran, 1305-15) (=Bihâr) [Bu eser bundan sonra dipnotlarda *Bihâr* diye kısaltılacaktır], XVI, s. 224; Goldziher, "Das Prinzip der takijja im Islam", s. 214.

⁸ İbn Bâbeveyh [Şeyh Sadûk], *el-Hidâye*, thk. Muhammed Bâkır el-Huvânsârî, (Tahran, 1860), s. 24a; İbn Bâbeveyh [Şeyh Sadûk], *A Shi'ite creed*, s. 111; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *Emâli* (Necf, 1384), II, s. 275, el-Meclisî, *Bihâr*, XVI, s. 231.

korkanızdır)”⁹ şeklindeki âyette geçen “etkâkum” kelimesini Şîîlerin etkâkum = a’ mâluküm bi’t-takiyye “En çok takıyye uygulayanınızdır” şeklinde yorumlamalarına izin verir. Câ’fer es-Sâdık’a bilerek atfedilen “Allah nezdinde dinî vazifelerini en mükemmel yapanınız takıyyeyi en iyi uygulayanınızdır” şeklindeki söz, yukarıdaki âyeti hatırlatmaktadır. İmamlara atfedilen “Takıyyesi olmayanın (yani takıyye uygulamayanın) inancı yoktur”,¹⁰ “Takıyyesiz bir mü’min başsız bir beden gibidir”¹¹ şeklindeki ve benzeri sözler Şîî literatürde bol miktarda bulunmaktadır.

Böylece takıyyeye tahsis edilen merkezî pozisyon, gerçekte pek çok sözde samimi Sünninin takıyye uygulamasına sahip olduğu yönünde İmâmî literatürde yer alan çok sayıdaki iddianın şahitliğinde olduğu üzere, İmâmî hayat tarzı üzerinde doğrudan bir etkiye sahip olmuştur. On ikinci imamın (260/874 yılında) gaybeti, mehdî vasfıyla dönmesine kadar onu zararlardan korumak için tasarlanmış bir takıyye eylemi olarak açıklanır.¹² Hatta bununla ilgili *dâru’t-takıyye* şeklinde takıyyenin zorunlu olduğu yerlere delâlet eden müstakil hukukî bir terim bulunmaktadır.¹³ Aynı şekilde takıyye terimi, Şîî hadisleri çeşitli açılardan azami ölçüde etkilemiştir. Meselâ “asıl [takıyye gereği söylenmemiş olan] Şîî hadisler, yabancıardan gizlenmeli (kitmân, takıyye) ve sadece Şîî olan mü’minler arasında yayılmalıdır (izâ’a)”¹⁴ şeklinde bu prensibe büyük bir vurgu yapılır. Takıyye prensibi, Şîî olmayan kesimlere karşı muhalefetle sınırlı olmayıp bazen Şîîlerin kendi aralarındaki münasebetlerde de uygulanmıştır. Meselâ, Hz. Ali taraftarı sahâbî Selmân-ı Fârisî’nin (r.a) sahip olduğu bâtnî bir bilgiye dikkat çekilmektedir. Şîî rivayete göre Selmân-ı Fârisî (r.a) sahip olduğu bu bilgiyi, yakın arkadaşı ve Hz. Ali’nin sadık bir taraftarı olan Ebû Zer el-Gıfârî’den (r.a) gizlemiştir. Bu tutuma gerekçe olarak gösterilen sebep şudur: Selmân irfânî bilgiyi Ebû Zer’e ifşa etmiş olsaydı, Ebû Zer onun gerçek önemini kavrayamayacak ve Selmân’ı suçlamak zorunda kalacak ya da Selmân’a kâfir diyerek onu öldürecekti. Dördüncü İmam Ali b.

⁹ *İnne a’ mâleküm ‘inda’llâhi etkâküm* (Muhammed b. Murtezâ Muhsin el-Feyd, *Tefsîru’s-sâfi*, İnan, 1893, s. 491); krş. Goldziher, “Das Prinzip der takijja im Islam”, ss. 220-221.

¹⁰ *Lâ imâne li-men lâ takıyyete lehü* (Ahmed b. Muhammed el-Berkî, *Kitâbü’l-mehâsin*, thk. Muhammed Sâdık Bahru’l-Ulûm, Necef, 1964, s. 203; Meclisî, *Bihâr*, XVI, 224; Muhammed b. Mes’ud el-Ayyâşî, *Tefsîr*, Ind. Off. MS no. 1076, f49a; el-Küleynî, *Usûlü’l-Kâfi*, II, 218). Benzer bir rivayet “*Lâ dine li-men lâ takıyyete lehü*” şeklindedir. (el-Berkî, *age*. s. 202; el-Küleynî, *Usûlü’l-Kâfi*, II, s. 217; Meclisî, *Bihâr*, XVI, s. 224.

¹¹ Meselâ, *Meselü mü’minin lâ takıyyete lehü ke-meseli cesedin lâ ra’s’e lehü* (el-Hasan b. Ali el-Askerî, *Tefsîr*, Lucknow, 1893, s. 163; Goldziher, “Das Prinzip der takijja im Islam”, s. 219’dan naklen; *Bihâr*, XVI, s. 229). *Takıyye* ile aynı anlamda olup takıyye yerine kullanılan terimler, *kitmân* ve *hab’* olup bunlardan *hab’* terimi daha az kullanılır. (*Hab’* terimi için bk. İbn Bâbeveyh (Şeyh Sadûk), *Meânî’l-ahbâr*, thk. Ali Ekber el-Gaffâr, Tahran, 1379, s. 162).

¹² Goldziher, “Das Prinzip der takijja im Islam”, s. 218.

¹³ *et-Takıyyetü fi dâri’t-takıyyeti vâcibetün* (İbn Bâbeveyh [Şeyh Sadûk], *Uyûnü ahhâri’-Rızâ*, Necef, 1970, II, ss. 122-123; Meclisî, *Bihâr*, XVI, s. 224; İbn Bâbeveyh [Şeyh Sadûk], *Kitâbü’l-hısâl*, Meclisî, *Bihâr*, XXI, s. 97’dan naklen). Bu terim; İmâmî olmayan Müslümanların kontrolünde olan *dârü’l-İslâm*’ı kapsar. O, ne İmâmî inancının hâkim olduğu *dârü’l-imâm* ne de kâfirlerin kontrolünde olan *dârü’l-küfrü* içerir. Bk. İbn Bâbeveyh [Şeyh Sadûk], *Uyûnü ahhâri’-Rızâ*, II, s. 124; krş. eş-Şeyhü’l-Müfîd, *Evâilü’l-makâlât*, thk. Fazlullah ez-Zencânî (Tebriz, 1371), ss. 70-71. *Dârü’l-takıyye* terimi, Keysâniyye fırkasının şubelerinden birinin yaptığı tanımda da bulunabilir. bk. Sa’d b. ‘Abdillah, *Kitâbu’l-makâlât ve’l-fırak*, thk. Muhammed Cevâd Meşkûr (Tahran, 1963), s. 22.

¹⁴ Berkî, *Kitâbü’l-mehâsin*, s. 205; genelde el-Küleynî, *Usûlü’l-Kâfi*, II, ss. 221-226 (Bâbü’l-kitmân).

Hüseyin'den (Zeynelâbidîn) “*Ebû Zer, Selmân'ın kalbinde olanı bilseydi Selmân'ı öldürürdü*” sözünün iktibas edilmesi, Selmân'nın takiyye yaptığını gösterir.¹⁵

Şîîlerin “Şîî olmayanların uygulamalarını yerine getirmelerine izin vermek” şeklinde takiyyeye başvurma ihtiyaçları, bazen iki hadisin birbiriyle çelişmesine (teâruz, ihtilaf) yol açmıştır.¹⁶ Böyle bir durumda Şîî mü'mine, Sünnî uygulamaya ters düşen rivayete tâbî olması tavsiye edilir.¹⁷ Safevîler döneminde hadiste takiyye problemi, Usûlîler'le (Müctehidûn) Ahbârîler arasındaki çatışmanın ana konusu hâline gelmiştir. İnançın akla dayanması gerektiğini iddia edep garîb [haber-i vâhid] hadislerle uymayı kabul etmeyen Usûlîler, mâsum imamların gerçek görüşleri diye ifade edilenler hadislerle takiyye gereği söylediklerini birbirinden ayırt etmenin her zaman mümkün olmadığını savunmuşlardır. Diğer taraftan her bir Şîî hadisin hukuk kaynağı olarak kabul edilmesini savunan Ahbârîler, takiyyeye dayanan hadisleri bile müdafaa etmişler, Allah Teâlâ, Şîîlerin (Şîa), mezhebin hükümlerini takip etmesine izin vermiştir. Bundan dolayı her durumda hadisin mâsum imamın düşüncelerinin gerçek bir ifadesinden oluşup oluşmadığını öğrenmek zorunlu değildir.¹⁸

3. Bir önceki bölümde İmâmî çevrelerde takiyye prensibine dikkat çekici bir önem atfedildiği gösterildi. Bununla beraber konu ile ilgili diğer görüşler de [ana] zeminden asla uzak değildir. Kişinin dinini açık bir şekilde ilan etmesi ve davası için mücadele etme arzusu, sadece basit bir insan karakteri değil, bütün İslâmî mezheplerde müşterek olan cihad prensibi ile de çok yakından alakalıdır. İmâmî literatürdeki bu “eylemci eğilim”, Hz. Muhammed'in vefatından sonra Hz. Ali'nin tavrının yorumlanması ile fark edilebilir. Ali (r.a) çoğu kere bütün sahâbîlerin en şecaatlisi olarak değerlendirilir ve onun birçok savaşta ve seferde gösterdiği kahramanlıklar Şîî literatürde geniş bir şekilde övülür.¹⁹ Ne var ki Ali, Ebû Bekir'in (r.a) halife seçilmesiyle sonuçlanan olaylar süresince pasif kalmış ve farzedilen çığnenemez hakları için mücadele etmemiştir. İmâmîler, Hz. Ali'nin söz konusu pasif duruşunu, Ali'nin destekçilerinin sayıca az olmasına işaret ederek haklı çıkarmaya çalışırlar. Hz. Peygamber ölüm döşeginde Ali'ye, “*Vefatımdan sonra top-*

¹⁵ Muhammed b. el-Hasan es-Saffâr el-Kummî, *Besâirü'd-derecât* (Tahran, 1285), s. 87b; Küleynî, *age*, I, s. 401, Meclisî, *Bihâr*, VI, s. 753; Muhammed b. 'Umar el-Keşşî, *Kitâbü'r-ricâl*, thk. Ahmed el-Hüseyinî (Necef, 1964), s. 22; 'Ali Han b. Ahmed İbn Ma'sum, *ed-Derecâtü'r-refîa*, thk. Muhammed Sâdık, *Bahru'l-ulûm* (Necef, 1382), s. 211; Hüseyin b. Muhammed en-Nurî et-Tabersî, *Nefesü'r-Rahmân fî fedâilî Selmân* (Tahran, 1285), s.17b, 28a; Ma'sum 'Ali Şâh, *Tarâiku'l-hakâik*, thk. Muhammed Ca'fer Mahtûb (Tahran, 1960-66), II, ss. 4-5.

¹⁶ Krş. Muhsin el-Feyz, *en-Nevâdiru fî cem'î'l-ehâdis* (Tahran, 1960), s. 25 (İbn Bâbeveyh'den naklen). Kaydetmeye değer ki meşhur Mu'tezilî âlim İbrahim en-Nazzâm (ö. yaklaşık 221/836), Hz. Peygamber'in ashâbının çoğu, takiyye haricinde gerçek görüşlerini açıklamaktan kaçınmışlardır. Tartışmalar için bk. J. van Ess, *Das Kitab an-Nakd des Nazzam und seine Rezeption im Kitab al-Futyâ des Jahiz* (Göttingen, 1971), ss. 113-114.

¹⁷ Muhsin el-Feyz, *age*, s. 35; el-Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl* (Küleynî'nin *el-Kâfi*'sinin hâmişinde matbûdur, *age*, I, s. 66) (Her ikisi de bu sözü, Ca'fer es-Sâdık'tan nakletmişlerdir); G. Lecomte, “Aspects de la littérature du hadîth chez les Imâmîtes”, *Le Shi'isme Imâmîte*, Colloque de Strasbourg (Paris, 1970), ss. 100-101.

¹⁸ A. Falaturi, “Die Zwölfer-Schia aus der Sicht eines Schiiten: Probleme ihrer Untersuchung,” *Festschrift Werner Caskel* (Leiden, 1968), s. 84.

¹⁹ Örnek olarak bk. Şeyh Müfid, *Kitâbü'l-irşâd*, (Necef, 1962), analiz eden: H. Laoust, “Le rôle de 'Ali dans la Sîra Chi'ite,” *REI* 30 (1962), ss. 7-26.

lum sana ihanet edecek ve aramızdaki ahdi bozacaklar. (...) Kendine yardımcıları bulursan [yani düşmanlarıyla] mücadele etmek için acele et, yardımcı bulamazsan bana zulme uğramış biri olarak kavuşacağın zamana kadar [halifelik işinden] elini çek ve kanını akıtma!”²⁰ demiştir. Hz. Muhammed’in Kur’ân’ın (8/65.) âyetine istinat ederek benzer şekilde şöyle buyurduğu nakledilir: “Ali yirmi destekçi bulabilseydi hakkını almak için düşmanlarıyla mücadele ederdi.”²¹ Diğer bir rivayete göre, “Kendisini destekleyeceğinden emin olduğu kırk kişi bulabilseydi, Ali mücadele ederdi.”²² Ali’nin (r.a) taraftarlarından kendisine itaat göstergesi olarak saçlarını tıraş etmelerini istediği de nakledilmiştir. Ali’nin bu talebini sadece üç ya da dört kişi yerine getirince o, diğerlerine: “Siz saçlarınızı tıraş etme hususunda bile bana itaat etmediniz, demir dağlarla savaşta bana nasıl itaat edeceksiniz” diye bağırmıştır.²³

İmâmîler [Hz. Ali’nin mücadeleden kaçındığı şeklindeki] iddialarını desteklemek için, Ali’nin yeterli sayıda destekçisinin olmamasını Ali’nin mücadele etmekten kaçınmasının meşru olduğunu gösterdiğine bağlarlar ve Hz. Peygamber’in hayatındaki örnek bir olaya işaret ederler: Hz. Muhammed, Mekke döneminde on üç yıl Mekkeli putperestlere karşı cihat ilan etmekten uzak durdu, Medine’ye hicretinden sonra on dokuz ay bu hareketsiz durumu devam ettirdi. Tıpkı Hz. Muhammed’in bütün bu zamanı, yeterli sayıda sadık destekçiler kazanmak için beklediği gibi, zafer kazanacağından emin oluncaya kadar Hz. Ali’nin yirmi beş yıl beklemesine de müsaade edildi.²⁴ Hz. Ali ile ilgili şu gerekçe de ileri sürülür ki, Hz. Muhammed’den önce gelen peygamberler de düşmanlarından [sayı ve kuvvet bakımından] daha üstün olmadıkları dönemde nübüvvet davaları için [kılıçla] cihattan uzak durmak zorundaydılar.²⁵ İmâmî düşünceye göre Hz. Ali, haklarını talep etmek için her fırsatı kullanmıştır. Bu sebeple onun gereksiz yere kan dökülmesine yol açabilecek olan “geniş mânasıyla eyleme geçmekten uzak durmak” şeklinde takyive uyguladığı söylenmiş olabilir. Oysa Hz. Ali inançlarını asla bilerek gizlediği gibi, takyiyeyi inanç esası seviyesine de yükseltmemiştir.²⁶

²⁰ Ahmed b. Ebî Tâlib et-Tabersî, *el-Ihticâc* (Necf, 1350), ss. 47-48.

²¹ Bk. Ayyâşî, *Tefsîr*. f139b; krş. et-Tûsî, *el-Gaybe*, thk. Âgâ Büzürg-i et-Tahrânî (Necf, 1385), s. 203.

²² İbn Ma’sum, *age*. s. 38. Bu görüş İsmâîlî âlim Ca’fer b. Mansûr el-Yemenî’nin *Te’vilü’z-zekât*’ında da ifade edilmektedir. Bk. Goldziher, “Das Prinzip der takijja im Islam”, s. 218, 4. dipnot.

²³ İbn Bâbeveyh [Şeyh Sadûk], *İtelü’s-serâ’i*, thk. Muhammed Sâdık Bahru’l-Ulûm (Necf, 1963), s. 148; eş-Şeyh Müfid, *Kitâbu’l-ihtisâs*, thk. Ali Ekber el-Gaffârî (Tahran, 1960), s. 6.

²⁴ İbn Bâbeveyh [Şeyh Sadûk], *age*. aynı yerden naklen: A. S. Tritton, “Popular Shi’ism”, *BSOAS* 13 (1949-51), s. 830; İbn Bâbeveyhî, *‘Uyûnu ahabârî’r-Rızâ*, II, s. 80. Krş. Sünnî kelimci Fahrüddin er-Râzî’nin (ö. 606/1209) ifadesine göre “Şiîler takyiyeyi, düşmanları olan müşriklerden kaçmak için Resûlullah’ın Medine yolu üzerindeki Sevr Mağarası’na gizlendiği sıradaki tutumuna dayandırırılar.” er-Râzî, *el-Muhasssalu efkârî’l-mütেকaddimîn*, Kahire, 1323, s. 181.

²⁵ Bk. (anonim) *Münâzarâtu Mâlik* (metinde aynen böyle) *Rüknü’d-Devle me’a’s-Sadûk*, Br. Mus. MS no. Add. 16832, ff271a-271b.

²⁶ *Gulât*tan olan Şiî Kâmilîyye fırkasının mensupları, [ilk üç halifenin imâmet hakkını elinden alması karşısında] Hz. Ali’nin mücadele etmeyip pasif kalmasına yönelik Şiîlerin yapmış olduğu açıklamalardan açık bir şekilde etkilenmemişlerdir. Bu fırka mensuplarının sadece Hz. Ali’ye yardım etmeyen sahâbileri değil, ilk üç halifenin hilafet hakkını elinden almasına izin verdiği için, Ali’nin kendisini de kâfir olarak damgaladıkları nakledilmiştir. Ancak Hz. Ali’nin ve taraftarlarının, Ali halife olduktan ve muhaliflerine karşı savaşmalarından sonra İslâm’a dönmüş sayıldıkları ifade edilmiştir. Bu inancın Hâricîlerin iddialarıyla ilginç bir paralellüğünün olduğu görülmektedir. Öyle ki Hâricîler, Ali’nin ve tâbiilerinin Sıffin Savaşı’ndan sonra “hakem”i kabul edip Hz. Muâviye’ye karşı cihadi terk ettikleri için

Hız. Ali'nin tavrı en azından kısmen takıyyeyi yansıttığı şeklinde yorumlanabilir; ancak bu, kendine baskı yapanlarla açıkça mücadele eden İmâmîler'in durumuyla kesinlikle aynı olmayıp genellikle aralarındaki ihtilafları bastırmak içindir. Dikkate şâyan misaller Hucr b. Adî, Amr b. Hamik el-Huzâî, Mîsam b. Yahya et-Tammar, Ruşeyd el-Hacerî ve diğerleri gibi Emevîler'e başkaldıran kişiler tarafından verilir: İmâmîler, söz konusu kişilerin hepsinin İmâmîyye'den olduğunu iddia ederler. Bunlar [zalim] idarecilere karşı itaati reddettikleri ve zalime karşı yapılan savaşta şehit oldukları için İmâmî müellifler tarafından övülürler.²⁷

O halde Şîa davası için savaşmak, hayatta kalmak için hemen hiçbir şans kalmadığında bile, övgüyü hak eden bir eylem olabilir. Benzer bir kavram, kişinin inancı sebebiyle acı çekmesi, ebedi olarak ondan (umumun kendisini terk etmesinden) vazgeçmesinden daha faziletlidir. Selmân-ı Fârisî (r.a) hakkında nakledilen şu rivayet bu durumu resmeder: Nakledildiğine göre Selmân alenen Hz. Muhammed'den ayrılarak kendilerine katılmaya zorlamak gayesiyle Yahudiler tarafından ağır bir şekilde kamçılanmıştı. Selmân, Yahudilere boyun eğmeyip onların bu isteğini reddedince, Yahudiler Hz. Muhammed'in bu tür durumlarda [Müslümanların] takıyye yapabileceğine izin verdiğini hatırlattılar. Bunun üzerine Selmân onlara "Böyle yapmaya (takıyyeye) Allah Teâlâ müsaade etti; ancak 'Bir zorunluluk olarak takıyye yapın' diye emretmedi şeklinde cevap verdi. Daha ziyade, benden istediklerinizi reddetmem ve sizin iğrenç fiillerinize katlanmama cevaz verdi. (Gerçekte) Allah Teâlâ, ikincisini yani takıyye yapmayı sabretmeyi daha şerefli kıldı" demiştir.²⁸

"Burada, zorluk karşısında sabır ve sebat gösterme (sabr), takıyye uygulamaya tercih edilebilir" şeklinde tasvir edilmektedir. Şu halde gerçeği gizleyerek tedbirli olma (precautionary dissimulation) bir görev olarak zorunlu kılınmayıp ona sadece bir ruhsat olarak izin verilmiştir. Bu fikir, Sünnî karşıtı sert görüşleriyle tanınan Şîî muhaddis ve müfessir Ali b. İbrahim el-Kummî (ö. 307/919) tarafından da vurgulanır. Kummî, Âl-i İmrân sûresinin 28. âyetinin tefsirinde buna dair görüşünü şöyle beyan eder: "Takıyye mü'mine, kâfir kendisini tanımasın (Şîî olduğunu anlamasın) diye verilmiş bir ruhsattır."²⁹

Takıyye, -Selmân-ı Fârisî'nin (r.a) durumunda olduğu gibi- bazen sadece inançla ilgili hususların ifade edilmesinin tehlikeli olduğu yerde değil, [yeri geldiğinde] bazı dinî vazifeleri terk ederek de uygulanmalıdır. Dikkat çekici bir ifadeye göre takıyye nebîz içmekle ve mest üzerine mesh (namaz öncesinde ayakkabının ya da mestin dış kısmını su ile sıvazlamak) etmekle (bazı versiyonlarına göre) "mut'at hacc"da [temettu haccına] (yani umre ve haccı -ikisini birbirinden ayırıp dinî olmaktan çıkararak- ayrı ayrı zamanlarda yapılan yolculukla değil aynı seferde

→

kâfir olduğuna inanırlar. Kâmilîyye fırkası ile ilgili olarak bk. meselâ en-Nâşî'l-Ekber, *Mesâilü'l-İmâme*, J. van Ess, *Frühe Mu'tazilitische Hôresiographie* içinde (Beyrut, 1971), s. 45. (Burada onlar, *Kumeyliyye* diye anılırlar), orada verilen kaynak; ayrıca bk. Tritton, *Muslim theology* (Londra, 1947), s. 26.

²⁷ Söz konusu kişilerin Şîî bakış açısıyla verilen biyografileri, Şîî literatürde bulunabilir. Bilhassa bk. Keşşî, *Ricâl*, indeks.

²⁸ Askerî, *Tefsîr*, ss. 35-37.

²⁹ 'Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsîr*, thk. Tayyib el-Mûsevî el-Cezerî (Necf, 1386-7), I, s. 100.

yapmak gibi) uygulanmayabilir.³⁰ [Şîa, mezkûr ilk iki uygulamayı [nebîz içmeyi ve mest üzerine meshi] yasaklar, üçüncü uygulamaya [temettu haccında] ise izin verir.] Bundan dolayı “Takıyye terk edilmelidir” hükmünü reddeden İmâmî âlimler için bu söz, bir problem teşkil etmektedir. [Takıyyenin terkedilmemesini savunan] mezkûr Şîi âlimler, zorluğa yönelik şu delili ileri sürerek konu ile ilgili mâkul bir açıklama yapmaya çalışırlar: Normalde söz konusu vazifeleri Şîi usûle (mezheb) göre eda etmekte bir sakınca yoktur, çünkü bunlar ya Ehl-i sünnet’in uygulama biçiminden (mezheb) temelde çok farklı değildir ya da aynı uygulamaları takip eden Sünnîler vardır.³¹ Ancak bu söz farklı şekillerde yorumlanabilir. Şîi literatürde, Şîiler bilerek kendilerini Sünnî mezheplerden ayıran -genellikle çok küçük olan- farklılıklara vurgu yaparlar.³² Bu suretle onlar kendi hukukî öğretilerinin bağımsızlığına ve kendilerinin Hz. Muhammed’in aslî öğretilerine tam olarak bağlı yegâne Müslüman kesim olduklarına vurguda bulunmak isterler. Böylece mest üzerine mesh ve temettu haccı, meşhur bir yoruma dönüşmüş ve Hz. Ömer meshe izin verip temettu haccını yasaklayarak bid’at ihdas etmekle itham edilmiştir.³³ Nebîz yasağı, her ne kadar Şîa ile sınırlı değilse de, muhalifleri olan Hanefîlerle Şîiler arasında çoğunlukla açık bir ayırım yapmaya hizmet edebilir. Bu olguları akılda tutarak, söz konusu tartışmaya dair ifade ile Selmân’a (r.a) ve Yahudilere dair söz konusu hikâye arasında bir paralellik kurulabilir. Selmân, bir prensip olarak takıyyeye başvurmadığı gibi mü’minler de gerçek inancın ayırt edici işaretleri olan amelleri gizlememelidirler.

4. İmâmîyye içinde var olan takıyye ile ilgili birbiriyle çatışan görüşleri uzlaştırma teşebbüsleri, Büveyhîler döneminin önde gelen İmâmî âlimleri tarafından gerçekleştirilmeye başlanmıştır. Söz konusu âlimlerin ilklerinden biri olan Ebû Ca’fer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh (ö. 381/991) baskıcı bir yönetim altında takıyye yapmanın dinî bir vecibe olduğunu iddia eder. Ona göre aynı şartlar altında takıyyeyi terk eden kişi namazı terk edenle aynı hükme tâbidir. Ancak takıyye uygulaması insan hayatına zarar verecek sonuçlar doğuracaksa terk edilmelidir.³⁴ İmâmî kalamcı ve hekim Necmüddin Ca’fer b. el-Hasan el-Hillî (ö. 676/1277) “Kötü bir idareci, bir Şîiyi, masum bir insana *had* uygulamaya zorlarsa mezkûr Şîinin takıyye ruhsatını kullanmak suretiyle bu emri yerine getirmesine izin verilir, ancak

³⁰ Küleynî, *age*, II, s. 217; Meclisî, *Bihâr*, XVI, s. 232 (Ca’fer es-Sâdık’tan nakledilmiştir). Rivâyetin diğer versiyonları için bk. Meclisî, *Bihar*, XVI, s. 224 (Ali’den nakledilmiştir). Ayrıca bk. el-Kâdî en-Nu’mân, *Deâimü’l-İslâm*, thk. A. A. A. Fyze, II, (Kahire 1960), s. 130.

³¹ Meclisî, *Bihâr*, XVI, s. 232, Burada daha fazla delil zikredilir. Bu, zorunlu olarak doğrudur. (Hanefîler hariç) bütün Sünnî mezhepler “nebîz” içilmesini haram sayarlar, *temettu’ haccı/mut’atu’l-hac* aynı şekilde Sünnî mezhepler tarafından da caiz görülür. Meselâ bk. el-Nevevî, *Şerhu Sahîhi Müslim*, Kahire, 1349, VIII, ss. 134-135). Mest yerine sadece çıplak ayakları mesh etme (veya yıkama) (*el-meshu ‘ale ‘r-ricleyn*) özellikle Şîi bir uygulamadır.

³² krş. Y. Linant de Bellefonds, “Le droit imâmite,” *Le Shi’isme Imâmite*, ss. 183-199.

³³ Örnek için bk. Meclisî, *Bihâr*, VIII, ss. 286-291, ss. 302-303.

³⁴ İbn Bâbeveyh [Şeyh Sadûk], *el-Hidâye* (Tahran, 1860), s. 24a, Meclisî, *Bihâr*, XVI, s. 231. krş. el-Berkî, *age*, s. 205; Meclisî, *Bihâr*, XVI, s. 225 (İmam Muhammed Bâkir’dan nakledilmiştir): *İnnemâ cü’ileti’t-takıyyetü li-yuhkanâ bihe’d-dimâ fe izâ belaga’d-demü felâ takıyyetü*. krş. Küleynî, *Usûlü’l-Kâfî*, II, 220 ve bu konuda tartışmalar için bk. Meclisî, *Bihâr*, XVI, s. 233.

Şîî mü'mine mâsum kişiyi öldürmesi emredilirse Şînin buna itaat etmesi gerekmez" diyerek aynı prensibi üç asır sonra tasdik etmektedir.³⁵

İbn Bâbeveyh'in beyanları, Büveyhîler döneminin en yetkin âlimi olan Şeyh Müfid (ö. 413/1022) tarafından tafsilatlandırılmıştır. Şeyh Müfid, bizatihi İbn Bâbeveyh'in gerçek inançlarını açık bir şekilde ifade ettiğini, ayrıca böyle yapmakta haklı olduğunu savunur. Çünkü Şîilerin ağırlıklı olduğu bir çevrede yaşayan İbn Bâbeveyh, fiillerinden dolayı herhangi ciddi bir tehlike ile karşılaşmamıştır. Şeyh Müfid, takıyyenin zarurî bir bilgiyle ya da zann-ı gâiple (kaviyye fi'z-zanni) bilinmesi şartıyla uygulanması gerektiğini bir kural olarak ileri sürer ki, takıyyenin terk edilmesi hak dine ya da mü'mine bu dünyada zarar verecektir. İmamların, tehlike içinde olmayan gruba, muhalifleriyle tartışma içine girmelerini ve onları Şîa'ya davet etmelerini emretmiş iken tâbiîlerinden başka bir gruba ise takıyye uygulamalarını bizatihi kendilerinin emretmiş oldukları bilinmektedir.³⁶

Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*'ında konuyla ilgili görüşlerini daha genel tâbirlerle ifade eder: "Kişinin hayatı ile ilgili bir tehlike söz konusu olduğunda takıyyeye izin verilebilir. Keza kişinin malı tehlikede ise ya da toplumun hayrına önayak olunabileceği durumlarda takıyye yapabilir. Ben derim ki bazen takıyye zorunlu olup onu eda etmek dinî bir vazife olur, bazen caiz olup zorunlu değildir. Zaman zaman (takıyyenin) zorunlu olduğu durumlarda onu uygulamak en iyisidir. Bazen de onu terk etmek daha iyidir. Fakat takıyyeyi terk etmenin daha evla olduğu yerde takıyye uygulayan kimse mazur sayılır ve bağışlanır."³⁷ Bir başka ifadeyle mü'min, bu hususta çoğunlukla kendi ictihadına göre davranmalıdır. Bu fikir Muhammed el-Bâkır'a atfedilen bir *haberde* kısa ve öz bir şekilde ifade edilmiştir: "*Takıyye, ihtiyaç durumunda [uygulanır]. Böyle bir durumun ne zaman ortaya çıktığını kişinin kendisi daha iyi bilir.*"³⁸

Büveyhîler döneminin son büyük İmâmî âlimi Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067) takıyye ile ilgili iki görüşü sıralar. O, Müseylime (ö. 12/633) tarafından hapsedilen iki Müslüman mahkûmun hikâyesini iktibas eder. Söz konusu iki Müslümandan biri, baskı altında Hz. Peygamber karşıtlığını (inkâr) kabul etmiş, diğeri ise bu teklifi reddetmiş ve [Allah Resûlü'nü reddetmeyi kabul etmeyen mü'min] Müseylime tarafından öldürülmüştür. Bu durumu haber aldığı Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğu nakledilmiştir: "*Öldürülen kişi doğruluk ve kesin bir iman üzerine vefat etmiş ve cenneti kazanmıştır. Allah'ın selamı onun üzerine olsun! Öte yandan diğeri de davranışına ise Allah Teâlâ ruhsat vermiştir. Dolayısıyla bir*

³⁵ Necmüddin el-Hillî, *el-Muhtasarü'n-nâfi fi fikhî'l-İmâmiyye* (Tahran, 1387), s. 139. Ayrıca bk. Ebû Ca'fer et-Tûsî, *en-Nihâye* (Beyrut, 1970), ss. 301, 357; A. Querry, *Droit musulman* (Paris, 1871-2), I, s. 356.

³⁶ eş-Şeyh Müfid, *Şerhu akâidi's-Sadûk*, thk. 'Abbasqulî S. Vecdi (Tebriz, 1371), ss. 66-67.

³⁷ eş-Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, ss. 96-97, mezkûr kaynaktan naklen et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, III, s. 56; Tahrânî, *ez-Zerîa ilâ tesânifi's-Şîa*, VIII, s. 144; Mahmud b. 'Abdillâh el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî* (Kahire, 1345), III, s. 108.

³⁸ Küleynî, *Usûlü'l-Kâfi*, II, s. 219; Meclisî, *Bihâr*, XVI, s. 234.

ceza ile karşılaşmayacaktır."³⁹ Ayrıca Şeyh et-Tûsî bu durumu şöyle yorumlar: "Bu (rivâyete) göre takıyye (sadece) bir ruhsat olup hakikati beyan etmek ise bir fazi-lettir; (bununla birlikte) rivayetlerimizin zâhiri, (takıyyenin) zorunlu olduğunu (vacip), takıyyeyi terk etmenin ise bir hata olduğunu göstermektedir."⁴⁰

Müteakip dönemdeki Şîfî âlimler genellikle selefleri tarafından belirlenen il-keleri takip etmişlerdir. Bununla beraber görüşleri arasında bazı ferdî farklılıklar ayırt edilebilir. Söz konusu sonraki âlimlerin farklı görüşlerinin tipik bir örneği olarak Şehîdü'l-Evvel diye bilinen Ebû Abdillâh Muhammed b. Mekkî el-Âmilî'nin (ö. 786/1384) görüşü verilebilir. Şehîdü'l-Evvel, *el-Kavâid ve'l-fevâid*⁴¹ adlı eserinde, takıyye yapmamanın çoğu kere günah olduğunu ifade eder. Fakat mü'min, dini-ni inkâr etme ya da Ehl-i beyt'i terk etme durumuyla karşı karşıya kaldığında, onun takıyyeyi terk etmesi mübahtır. Hatta bu durumda takıyyeyi terk etmek ve bunun yerine zorluğa katlanmak müstehâbtır. Bilhassa idareci mevkiinde olan kişiler, böyle bir seyir izlemelidir.⁴² Bu görüşün temeli, Hz. Ali'nin Kûfe'de minberde açıkça serdettiği bir beyanda bulunabilir. Onun, tâbîilerine (şîa) baskı ve tehdide maruz kaldıklarında kendisine sövebileceklerine izin verdiği, fakat kendisinden ayrılımlarını (berâ'a) tecviz etmediği nakledilmiştir.⁴³ Çağdaş İmâmî âlimlerden Muhammed Hüseyin Kâşîfu'l-Gıtâ (1877-1954), Şîa'nın bidat konusundaki görüşlerini Sünnîlerin yanlış yorumladıklarından şikâyet eder. O, takıyyenin sadece Şîa'ya mahsus değil aklın gerektirdiği bir davranış biçimi olduğunu savunur. Her bir şahsın, kendisini müdafaa etme ihtiyacı doğustandır. Kişi, ulvi bir dava için ölmekte tereddüt etmeyebilir; ancak bunun dışında bir sebeple kişinin hayatını tehlikeye atması, tam bir aptallık ve çılgınlık olup bu, ne dinin ne de hukukun onayladığı bir durumdur. Yazar (Kâşîfu'l-Gıtâ) takıyye ile ilgili hükümleri (ahkâm) üçe ayırır:

a. Yok yere ölümüne yol açacaksa kişinin takıyyeyi terk etmesi vaciptir,

b. Kişi, hak olan inancını manevî gücünden kaynaklanan bir sâikle açıkça söyleyebildiği zaman, takıyye uyguluyor olsa bile o, içinden gelen sesi takip edip takıyyeyi terk etmekte serbesttir.

³⁹ Tûsî, *et-Tibyânü fi tefsîri'l-Kur'an*, thk. Ahmed Şevkî el-Emîn ve Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî (Necf, 1376-83), II, s. 435, Tûsî'nin *et-Tibyân*'ından naklen et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, III, s. 56. Ayrıca bk. Meclisî, *Bihâr*, VIII, s. 143.

⁴⁰ Tûsî, *et-Tibyânü fi tefsîri'l-Kur'an*, II, s. 435.

⁴¹ Krş. Âgâ Büzürg-i et-Tahrânî, *ez-Zeria ilâ tesânifi's-Şîa*, Necf, 1936-8, Tahran 1941- vd. XVII, s. 193.

⁴² Meclisî, *Bihâr*, VIII, s. 144'den alınmıştır.

⁴³ el-Küleynî, *age*, II, s. 219; Meclisî, *Bihâr*, XVI, s. 231. Rivayetin farklı bir versiyonu (bk aynı yerler), Ali'nin (r.a.) tâbîilerine kendisinden ayrılımlarını ya da ayrılmamalarını söylemekten kaçındığını ifade etmektedir. Ca'fer es-Sâdik'a göre (Meclisî, *Bihâr*, XVI, ss. 224, 228, 234) mü'min ölümle tehdit edildiğinde *berâ'a* (Ali'den ve Ehl-i beyt'ten *teberri*) caizdir. Çok sık iktibas edilen bir hadiste Allah Resûlü (a.s), mü'mine küfredilmesini (seb, sövme) büyük günah diye nitelendirerek (*Sibâbü'l-mü'mini (veya müslimi) fiskun* şeklinde) kinamıştır. (Wensinck, *Concordance*, II, s. 388, "s.v". "sbb" md.; İbn Babâveyyh [Şeyh Sadûk], *Men lâ yahduruhu'l-fakih*, Hasan el-Müsevî el-Hursân, Necf, 1378, III, s. 373; Konu ile ilgili tartışmalar için bk. İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, thk. Muhammed Hâmid al-Fakî, Kahire, 1952, I, ss. 245, 311; İbn Hazm, *el-Fisâl*, Kahire 1317-21, III, s. 237). III/IX asrın ikinci yarısında gelişen Şîa'ya göre "Fisk izhârî, takıyyeyi caiz kılmaz" (*Ve izhâru'l-fiski lâ yecüzü takıyyeten*) (el-Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, *Kitâbü firaki's-Şîa*, ed. H. Ritter, İstanbul, 1931, s. 84). Burada mezhebin (Şîa) mensupları, hangi şartta olursa olsun Hz. Ali'ye sövülmesini yasaklarlar.

c. Yalanın ve adaletsizliğin yayılmasına yol açacaksa takiiye haramdır.⁴⁴

Ardından yazar [Kâşifu'l-Gitâ], takiiyenin kesinlikle haram olduğu durumları bilhassa zikrederek Şeyh Müfid'den daha öte bir adım atar. O, inancını gizlemeyi reddeden ve şehit olarak ölmeyi tercih eden Şîilere örnek olarak Hüseyin b. Ali'yi (r.a) ve onun beraberindekilerin yanı sıra Hucr b. 'Adiy ile [zulme] başkaldıran arkadaşlarını gösterir. Kâşifu'l-Gitâ, ileri sürdüğü iddiaları (ve kitabımı) bütün Müslümanlara şu çağırışı yaparak sonlandırır: "Kardeşlerinizi takiiye yapmaya zorlamayınız ve takiiye yapanları da kınamayınız."⁴⁵

Âşikâr ki Kâşifu'l-Gitâ, (takiiye konusundaki fikirlerini) zihninde Sünnî okuyucuları dikkate alarak yazmıştır. Dolayısıyla genel bir soru gündeme gelmektedir: Takiiyeye (ya da diğer herhangi bir hassas konuya dair) hususi bir sözün (bizatihî bir takiiye ifadesi olmadığı nasıl belirlenebilir? Genellikle bunun cevabı, yazarın içinde yaşadığı o anki çevreye, zamanının siyasî durumuna ve eserin muhatap kitlesine bağlıdır.

Bu kriterlerden hareketle şu durum ortaya çıkmaktadır ki, Şîa yanlısı bir rejimin zirvede olduğu dönemde önemli bir merci tarafından yapılan açıklamalar, tıpkı şeyh Müfid'inde olduğu üzere, Şîilerin kendi yazarlarının görüşlerinin gerçek bir yansıması olarak görülmelidir. Aynı kriter, Abdülcelîl el-Kazvîni (ö. 586/1190) gibi bir Şîî yazar üzerinde uygulanırsa çok farklı sonuçlar doğuracaktır. el-Kazvîni, Sünnî bir muhalifi tarafından yapılan saldırılara karşı Şîa'yı müdafaa etmeye girişir ve süreç içinde bazı çarpıcı ve mâkul görüşler ileri sürer. Dahası o, bu açıklamasının gerçek olduğunu, takiiyeye başvurmadığını vurgular.⁴⁶ Bununla birlikte, elbette Kâşifu'l-Gitâ tarafından yapılan böyle samimane itirazın -o özellikle Sünnî Selçuklu Devleti'nin idaresi zamanında yaşadığı için- kendi gerçek düşüncelerini gizlemek ihtiyacıyla vârid olması mümkündür. Nitekim gerçekte, el-Kazvîni'yi "akıl nefretle ondan uzak durduğu" dalkavukluk [koka] ifadeleri sebebiyle tenkit eden daha sonra yaşamış İmâmî bir yazar, bu tür ifadelerin takiiye uygulama ihtiyacının bir sonucu olarak kullanılmış olabileceğini öne sürer.⁴⁷ Bu tür şüpheler, aynı şekilde Sünnî bir idare altında yaşayan çağdaş Şîî müelliflerden sâdır olan benzer ifadeler için de câridir.

Bu ihtiraz kaydına rağmen, İmâmîyye Şîası'ndaki takiiye uygulaması yaygın ve meşhur olsa da, başkasını kesinlikle dışlamayan, çoğu defa birbiri ile çelişen davranış biçimleri olduğunu göstermek için yeterli ve belirsizliğe mahal vermeyen deliller vardır.

⁴⁴ Muhammed Hüseyin el-Kâşifu'l-Gitâ, *Aslu's-Şîa ve usûlühâ* (Beirut, ts.), ss. 192-193.

⁴⁵ Kâşifu'l-Gitâ, *Aslu's-Şîa ve usûlühâ*, s. 195.

⁴⁶ Kazvîni, *Kitâbü'n-nakd*, s. 307.

⁴⁷ İ'câz Hüseyin el-Kantûri, *Keşfü'l-hucûb ve'l-astâr*, thk. M. Hidayet Hüseyin (Kalkûta, 1914-35), s. 586. Ayrıca bk. W. Madelung, "Imâmism and Mu'tazilite theology," *Le Shi'isme Imâmite*, s. 21.

Felsefeyi Yeniden İnşa Etmek

Robert B. Talisse

Prof. Dr., Vanderbilt University

Çev: Feyza Demir

Arş. Gör. Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Felsefe Tarihi Ana bilim dalı Araştırma Görevlisi
fdemir@konya.edu.tr

Atf

Robert B. Talisse Çev. Feyza Demir, Felsefenin Yeniden İnşası, Marife, Yaz 2016, 16/1, ss. 179-191

Gerekli altyapıyı oluşturduktan sonra şimdi artık John Dewey'in fikirlerini araştırmaya hazırız. Bu işe girişmeden önce nasıl bir yol izleyeceğimi anlatmalıyım. Müteakip sayfalarda sadece felsefe hakkında konuşmayacak¹, aynı zamanda felsefe düşüneceğiz de. William James felsefelerin "görüler" olduğunu, "onların hayatın sürükleyişlerini görme ve bütün kayganlığını hissetme şekilleri" olduğunu söylemiştir². Bu yüzden Dewey'in fikirlerinin bir el kitabı çapında incelenmesi yetersizdir. Eğer biz gerçekten Dewey'in bakış açısını –yaşamın sürükleyişini anlamada farklı bir yöntemi- yakalamak istiyorsak onun fikirlerini oluşturan problemlerle yüzleşmek zorundayız ve bu yüzden felsefe yapmak zorundayız. Bu sebeple bizatihi felsefeye dair bir bölümle başlamamız uygundur.

Biz önceki bölümün sonunda pragmatistlerin genellikle geleneksel felsefe yapma yollarını eleştirdiklerini ve bu nedenle felsefenin yeni bir çeşidini ortaya koymak istediklerini keşfettik. Dewey bu bakımdan tipik bir pragmatisttir. O, felsefeyi yeniden inşa etmeyi hedefler. Felsefenin yeniden inşası kavramı Dewey'in bütün çalışmalarında devam etmiştir ve bu yüzden onun felsefesini anlamak için gereklidir. Felsefenin yeniden inşası ne anlama gelir? Dewey felsefenin üzerinde yeniden odaklanılmasına ihtiyaç olduğunu ileri sürer. Felsefeciler felsefenin ne olduğuna ilişkin fikirlerini felsefi araştırmanın konusu haline getirmelidir. Onlar felsefenin bizatihi işleyişini sorgulamalıdır! Dewey geleneksel felsefeyi tamamen göz ardı etmez, aksine o, felsefenin felsefi bir eleştirisini yapmıştır; o, klasik felsefi

¹ Orijinal metinde italik olarak geçen kelimeler çeviride de italik olarak gösterilmiştir (çeviren notu)

² William James, *A Pluralistic Universe*, Cambridge, Harvard, 1977, s. 14

problemlerin terk edilmesi ve yeni problemlerin düşünülmesi gerektiğini gösteren bir tez geliştirmiştir.

Dewey'in felsefi geleneği eleştirisinin merkezi, felsefenin doğası, kökeni ve amaçlarıyla ilgili kuramı olan *metafelsefesidir*.³ Biz, Dewey'in felsefelerin nasıl ortaya çıktığıyla ilgili değerlendirmeleriyle başlayacak, daha sonra geleneği eleştirisine ve son olarak felsefenin yeniden inşası için onun temel stratejisine geçeceğiz.

Felsefenin Kaynakları

Mesele: Tesadüfi Bir Dünyada Canlı Bir Varlık

İnsan, kendini tesadüfi bir dünyada yaşıyor olarak bulur; onun varlığı kötü bir şekilde ortaya konan bir kumar içerir. Dünya bir risk sahnesidir, o, belirsizdir, değişkendir... (EN,LW 1:43)

Ben bilgisayarıma bu cümleyi yazmak için otururken pencereimin aşağısındaki caddede gezinen arabaların sesi, telefon kablolarına konan ve yakınımdaki ağaçların dallarında cıvıldaayan kuşların sesini bastırıyor. Kuşların ötüşü tuhaf bir şekilde odanın içinde yankılanan radyodan gelen hafif müziği tamamlıyor. Hava ılık, gökyüzü berrak, pencereler açık ve apartmanın içinden serin bir rüzgar esiyor, masamın üstündeki notlarım uçuşuyor. Dağılan kağıtları düzeltirken pencereden ıslık ıslık parıldayan güneşi fark ediyorum, eğer oda böyle güneş almaya devam ederse perdeleri kapatmak zorunda kalacağım. Eğer perdeleri kapatacak olursam pencereleri de kapatmak zorundayım ve böylece serin rüzgar içeri girmeyecek. Belki de o zaman odayı normal sıcaklıkta tutmak için klimayı kullanmak zorunda kalacağım. Çünkü oda sıcaklaştıkça bilgisayarım bozulacak ve çalışmamı sona erdirmek zorunda kalacağım.

Bana öyle geliyor ki yazım doğal ve teknolojik faktörlerin dinamik olarak birleştiği ilginç bir kompozisyon içinde yer alıyor. Arabalar, kuşlar, telefon hatları, ağaçlar, bilgisayar, müzik, güneş ve ben ortak bir çevrenin içinde uzanıyoruz. Eylemim -yazmak- diğer sebeplerle ilgili olarak ya uyum sağlayacak ya da bozulacaktır. Fakat Dewey'in dünyanın asli unsuru olduğunu iddia ettiği belirsizlik ve risk nerede?

Biz genellikle eylemlerimizin altındaki özel bir şartlar yığını olan *çevrenin* farkına varabilmek için günlük faaliyetimizin akışını kesmeyiz. Hatta eylemlerimizin herhangi özel bir bağlam içinde ortaya çıktığını da düşünmeyiz; *basitçe* eyleyiz, *bir şey yaparız*. Biz dünya ile bizim aramızdaki asli ilişkiselliği göz ardı ederiz. Biz "içsel" dünyamız ile "harici" dünyalar arasında aşılabilir bir uçurum olduğunu hayal ederiz. Ancak eylemle belki bu iki ayrı dünya arasında bir arayüz inşa edebiliriz. Fakat Dewey'in görüşüne göre biz aslında sadece bir *çevrede* yaşayan canlılar değiliz, aksine *çevreyle* yaşayan varlıklarız (LI, LW 12:32). Yaşamımız sadece belli koşullar *altında* gerçekleşmez, biz böyle koşulların *içinde* yaşarız, biz yalnızca dünya *üzerine* eylemde bulunmayız, biz dünyanın da faileriyiz.

³ 'Meta' eki asıl itibarıyla 'sonra' anlamına gelen fakat 'ötesi' ya da 'üstü' anlamlarında da kullanılan Grekçe bir kelimedir.

Fakat Dewey'in görüşüne göre biz aslında sadece bir çevrede yaşayan canlılar değiliz, aksine çevreyle yaşayan varlıklarız. Yaşamımız sadece belli koşullar altında meydana gelmez, biz böyle koşulların içinde yaşarız, biz yalnızca dünya üzerine eylemde bulunmayız, aynı zamanda dünyanın faileriyiz.

Çevre bu yüzden temel bir unsurdur. Bir kimse kelimenin tam anlamıyla çevre olmadan yaşayamayacağımızı söyleyebilir. Doğru olsa bile, bu konuşma tarzı bizi yanlış yöne götürebilir. 'Çevre' terimi, hayatımızın üzerine kurulu olduğu ve statik bir gerçekliğin mevcut olduğunu akla getirebilir ve bu durum iki olguyu gözden kaçırmamıza yol açabilir: (1) Çevre tam anlamıyla bizim dışımızda var olan bir varlık *değildir*. Biz çevrenin bir *parçasıyız*, onun *içinde* yaşarız. (2) Çevre statik *değildir*, *süreçseldir*, *değişkendir*, *dinamiktir*. "Çevre" terimi kalıcı, bağımsız bir varlığa işaret etmez; aksine, o belirli bir zamanda ve belirli bir yerde yaşadığımız *koşulları* birlikte oluşturan aktif ve birbirine bağlı *güçlerin* ya da *faktörlerin* oluşturduğu bir dizinin kestirme bir ifadesidir.

Dünyayı ve kendimizi bu şekilde düşünmeye alışık değiliz, bu yüzden bu noktayı biraz daha vurgulayalım. Sen şu anda bu kitapta bir cümle okuyorsun. Okuma eylemi yalnızca bazı çevresel koşulların hüküm sürdüğü zaman oluşabilir; örneğin yeterli ışık ve sessizlik olmaksızın okumak mümkün değildir. Bir an okumayı durdur ve çevreni incele. *Neredesin?* Okumanı etkileyen çevre içerisinde etkin güçler nedir?

Çoğu kez tenlerimizin *içinde* bir yerde var olduğumuzu düşünürüz. Bu makul mü? Tenin altında hayatta kalmamızı sağlamak için çeşitli şekillerde birlikte çalışan organlar, kemikler, kaslar, kan ve hücreler mevcuttur. Bu görünüşte içsel işleyişler gerçekte çevrenin farklı yönleriyle etkileşirler. Söz gelimi, nefes alıp verdiğimizde çevredeki havayı teneffüs ederiz. Solunum sistemimiz, böylece oksijeni havayı oluşturan diğer gazlardan ayırır; diğerleri çevreye geri atılırken oksijen tenimizde kalır. Benzer açıklamalar bütün diğer hayati fonksiyonlar için de verilebilir. Kelimenin tam anlamıyla sen çevre içindesin ve çevre de senin içindedir. Tenin seni çevreden ayıran bir engel değildir. Aksine bedeninin geri kalanı gibi cildin de çevre ile birlikte devam eder. Sen bir *organizmasın*, yani, bazı *süreçlerin* odağı, sürekli bir *değiş tokuş*, çevrenin içinde diğer güçlerle var olan bir *geçiş*. Sen, dünya üzerindeki bağımsız bir izleyici olmaktan çok, dünyanın içinde yaşayan bir varlıksın.⁴

Senin hayatiyetini devam ettirmen çevrenin diğer unsurlarıyla gerçekleştirdiğin iletişime bağlıdır. Sözgelimi yaşadığın çevre yetersiz oranda oksijene sahipse, soluk alıp verme duracak ve öleceksin. Neyse ki, atmosfer çevrenin görece sabit bir özelliğidir ve muhtemelen ileriki zamanlar için bolca oksijen vardır. Bununla birlikte çevreler değişken olabilir ve insan birçok açıdan zayıftır. Çevreler birikimini etkileyen güçlerin dinamik bir birleşimi olduğundan değişken olabilir. Kasırgalar, seller, veba salgınları, kıtlıklar, yangınlar ve depremler bir çevrenin insan güvenliğini nasıl tehdit ettiğini gösteren açık örneklerdir. Bu gibi durumlarda, organizma bu zorluklarla baş edebilmek için çevrenin diğer faktörlerinden yardım almak zo-

⁴ Bk. John Dewey, *Art as Experience* (AE, LW10: 18ff).

rundadır, suyun ateşi söndürmede ve antibiyotiklerin hastalıkla mücadele etmede kullanılması gibi.

Bir çevrenin dengesiz bir şekilde nasıl geliştiğini ve bu yüzden sorunlu olduğunun örnekleri için geniş çaplı yaşanan afetlere dönmemize gerek yoktur. Değişkenlik daha yerel düzeylerde de vardır. Güneşten yanma, soğuktan donma ve su kaybı (dehidrasyon) aşına olduğumuz tehlikelerdir. Bütün bunlar insan organizmasının çevrenin belli bazı unsurlarıyla olan etkileşiminin gerilmesi, engellenmesi ya da tıkanmasıyla ortaya çıkar; çevre organizmanın karşılayamayacağı bir tehdit haline gelir. Bu durum organizmada hasarla sonuçlanır. Eğer hasar aşırı ise organizma ölür. Bundan başka elbette daha az dramatik olaylardan örnek verebiliriz. Rüzgarın esmesi taşıdığım notlarımı yere düşürebilir, dolayısıyla bir rahatsızlık yaratabilir; onları toplamak çevre düzenini yeniden düzenleme girişiminde bulunmamdır. Güneş ışığı bilgisayar ekranım üzerinde bir parıltı yaratır, böylece yazdığım kelimeleri okuyamam. Ben güneşliği kapatarak sorunu çözerim. Yani, ben mevcut koşullara *müdahale ederim*, çevreyi *değiştirmek* için çevreyi kullanırım; mikro düzeyde dünyayı değiştiririm.

Muhtemelen şimdi bölümün başındaki alıntıyı anlayabiliriz. Yaşam bir kumarı barındırır, çünkü yaşam değişkenlik eğilimli bir çevreyle etkileşime bağlıdır. Hatta çevrenin değişkenliği belirsizdir- değişkenlikler belirsizdir! Çevrenin tehlikeleri “düzensiz, değişken, saatlerine ve mevsimlerine göre sayılamaz.” Diğer taraftan, çevreler aralıklı bir şekilde durağandır. Dünya toptan bir kaos değildir, tek seferde her şey değişmez. Hiçbir şey nihai olarak değişmez değilse de, çevrenin içindeki bazı faktörler çoğunlukla düzenlidir. Biz bu meseleyi Dewey’le sona erdirerim, tesadüfi ve riskli bir özelliği olduğu için dünya hem riskli hem de durağandır.

İnsan kendini bu yüzden çok zor bir durum içinde bulur. Çevrenin korkulu doğasına ve bütün risk ve tehlikelere rağmen yine de *eylemde bulunmalıdır*:

Her dakika canlı yaşamı çevresinden gelen tehlikelere maruz kalır ve her dakika, ihtiyacını karşılamak için çevresinde bir şeylerin farkında olmalıdır. Bir canlının hayatı ve kaderi çevresiyle etkileşimine bağlıdır, dışarıdan değil, en samimi şekilde (AE, LW10:19).

Çevre eylem arar, o bir cevap gerektirir. Eğer biz eylemezsek ya da uygun-suz bir şekilde eylesek, olumsuz sonuçlarına katlanmak ve belki ölmek zorundayız. Herhangi bir eylemi üstlenen kişi, geleceğin belirsizliğinin kaynağıdır. Çevreye fazlasıyla cevap verecek eylemin belirli bir yolunun olmasının yükselmeye hiçbir garantisi yoktur. Dahası, eyleyen kişi mevcut çevreye değişiklikler getirir, fakat böyle değişikliklerin birinin faydasına olacağı konusunda kesin bir teminat asla yoktur. Bazı eylemler mevcut koşulların zorluklarıyla karşılaşmayacaktır. Diğerleri anlık tehlikeleri karşılaşmak için yeterli olabilir, fakat gelecekte daha tehlikeli durumlarda başkasını üretecektir. Gerekli olmasına rağmen eylem risklidir.

Felsefeyle ne yapılır? İnsanlar sık sık felsefi düşünceyi uzak, müstakil bir düşünme olarak düşünürler. Dewey farklı bir görüşe yer verir:

Şurası muhakkak ki, durağanlığın ve belirsizliğin içinden çıkılmaz karışıklığının neden olduğu zorluklar felsefeyi doğurur ve bu zorluklar felsefenin tekrarlanan problem ve konularında yansımaları bulur (EN, LW1:46).

Dewey, felsefenin tesadüfi bir dünyada canlı varlığın trajedisine bir cevap olarak ortaya çıktığını söyleyerek devam eder. Bu cesur bir iddiadır. Bunun doğru olduğunu görmek için onun iddiaları hakkında biraz daha bilgi vermek zorundayız.

Cevap: Tehlikeden Kaçış

Tehlikeyle sürekli karşı karşıya gelme canlı varlığa zarar verir, hayatta kalmak için ise tehlikeli durumlara cevap verecek teknolojiler geliştirmelidir. Yani canlı varlık çevresini *kontrol etmeye* çalışmalıdır. Dewey insanoğlunun tesadüfi bir dünya içerisinde kontrolü sağlamak için iki genel strateji bulduğunu savunur. Genel terimlerle söylenirse, bu stratejiler bir taraftan dua ve gelenek, diğer taraftan ise bilim ve teknoloji şeklini alır.

İlk insanlar dua aracılığıyla kontrol arayışındaydılar. Onlar gereçlerden, diğer korunma yollarından ve güçten yoksun oldukları için tam anlamıyla çevrenin insafına kalmışlardı. Onlar çevrelerinin, ibadet ve kurban yoluyla temas kurdukları ve etkilendikleri gizli güçlerin ve doğaüstü varlıkların yönetimi altında olduğunu düşündüler. Bu strateji, uzak atalarımızın mitlerinde, ayinlerinde ve batıl inançlarında açıkça görülür. Onlar için verimsiz bir hasat, seller ve hastalık gibi çevresel felaketler memnuniyetsiz ruhların göstergeleriydi. Gücenmiş tanrıları memnun etmek ve düzeni yeniden sağlamanın ibadetler aracılığıyla yapılabileceği düşünüldü. Bu tekniğe göre güvenlik, dünyayı yöneten ve bu yüzden kaderi kontrol eden doğaüstü güçlere karşı doğru bir duygusal ve ruhsal tutum benimseyerek sağlanırdı.

Zamanla dua yöntemleri sistematize edildi ve sosyal olarak genelleştirildi. "Geleneğin belirli bir dokusu oluşturulmuştur" ve "yaşamı algılamanın komünal bir yolu" doğmuştur; yarı-dini mitler ve ayinler bir klanın, grubun, kabilenin ya da ulusun tanımlayıcı bir özelliği olmuştur (RP, MW12:84). Bu demektir ki, *kültür*, duayla birleşen batıl inançlar ve adetler etrafında ortaya çıkar. Bir kültürün gelişmesi alışkanlıkların, adetlerin, kurumların, sosyal yasaların ve davranışlara ilişkin resmi doktrinlerin formüle edilmesi ile gerçekleşir. En genel anlamıyla bir kültür *ahlaki* bir gelenekle, bu demektir ki, evrendeki yerimize ilişkin bir imajla, insan yaşamının *anlam* ve önemine dair bir görüşle tanınır.

Dua, başka bir deyişle kontrol eden güçlerin yardımını kazanmak için içe dönüş yolu sonuç olarak güven vermez. Tehlikeler en saf kalbin başına gelebilir, riskler en büyük ümide rağmen var olmaya devam eder. Dahası "kişinin varlığını sürdürmesi için gereksinimler dünyanın gerçeklerine biraz dikkat etmesi zorunluluğunu getirdiği için" (RP, MW12:85) dua yöntemleri evrensel olarak uygulanamaz. Yaşamdaki iniş çıkışlarla başa çıkmak için bir ikinci taktik böylelikle geliştirilmiştir. Bu strateji "dünyayı eylem yoluyla değiştirerek" "doğa güçlerini hesaba katma"yı içerir (QC, LW4:3). Düşman çevrelerle doğrudan *karşı karşıya gelme* alet-yapımı, tarım ve avcılığa dair uygulamalı sanatların ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu gibi yollarla insanlar ihtiyaçlarına daha iyi uyum sağlamak için koşulları dönüştürmeyi öğrenmiştir. Canlı varlığın kontrolü ele geçirmesi ancak çevre üzerinde

eylemde bulunması yoluyla gerçekleşir, içsel tutumların değişmesi ile değil. Dönüş-türme teknikleri geliştikçe, çevre üzerindeki kontrolün derecesi de artar.

Artan kontrol ile birlikte bu, dünya hakkında bir sağduyuya dayalı inançlar bütünü ortaya çıkar: odun yanıcıdır, sivri noktalar keser, ateş sıcaktır, ağır nesnelere düşer, hayvanlar tuzakla yakalanabilir, bazı bitkiler zehirlidir. “Gözlenen olgular ve doğanın düzeni” hakkında “yavaş yavaş sade genellemeler oluşur”. Fakat dönüştürme teknikleri “sadece olgusal gerçeklerin bir toplamını sağlamaz”, onlar aynı zamanda “materyaller ve araçlarla ilgili uzmanlaşmayı ve aklın deneysel davranışının gelişimini sağlar” (RP, MW12:85-86) Sonuçta bilim ve teknoloji doğar.

İnsanoğlunun tarihi, bu iki cevap tarzının birbirini takip etmesi ile sıkı sıkıya ilişkilidir. Bilimsel cevap tarzı dünya hakkında olgu bilgisinin bir sisteminin oluşmasını sağlayan pratik sanat ve teknolojiler ortaya koyar. Dua tarzı ise adet, din ve ahlakın kültürel bir geleneğini oluşturur. Bilimsel düşünce kısmen sistemli ve soyutlanmış olduğu sürece, bilimsel olmayan kültür rahatlıkla bilimle birlikte var olabilir. Fakat bilimsel düşünce kümülatif bir etkiye sahiptir. “Sanatlar ve zanaatlar gelişip daha detaylı hale geldikçe, olgusal ve test edilmiş bilgi oranı genişler...” (RP, MW12:86). Bilimsel bilgi genişledikçe de geleneksel inanç ve değerlerle çatışma potansiyeli artar.

Tarih, bilimin geleneksel inançlarla nasıl doğrudan çatışmaya girdiğinin pek çok örneğini sağlar. On yedinci yüzyıldaki Galileo'nin davasını düşün. Galileo öncesi hakim düşünce, hareketsiz Dünya'nın evrenin merkezinde olduğu ve bu yüzden bütün diğer göksel nesnelere onun etrafında döndüğüydü. Dini ve ahlaki doktrinlerin yapısı bu görüş etrafında inşa edilmişti. Dünyanın evrende merkezi bir konuma oturduğu için, insanın da evrenin yaratıcısının dikkatinde merkezi bir konuma sahip olduğuna inanılıyordu. Galileo, *geo-sentrik* (yer merkezli) evren tasarımasının doğru olmadığını ve delillerin, ilk kez Kopernik tarafından ileri sürülen *helio-sentrik* (güneş merkezli) evren modelini desteklediğini gösterdi. Astronomideki bu gelişme geleneksel kültürün temelini çürüttü. Kendi değerlerine ilişkin iddiaları desteklemek için artık insanlar evrenin yapısına başvuramazdı; Dünya, Güneş etrafında dönen gezegenlerden sadece biriydi. Biliyoruz ki, Galileo döneminin baskın kültürel kurumu tarafından tutuklandı ve cezalandırıldı. Teknolojinin insan yaşamına müdahalesi ile ilgili tartışmalarda bilimle geleneğin çatışmasının güncel ve neyse ki daha az uç örneklerini günümüzde de görmekteyiz: ötenazi, klonlama, genetik mühendisliği ve yapay zeka gibi.

Canlı varlığın tehlikeden kaçma çabaları iki farklı ürün ortaya koyar: gelenek ve bilim. Bu iki cevap tarzı farklı kaynaklardan beslendiğinden, insanların ilgilenecek zorunda olduğu yeni bir *çesit* zorluk ortaya çıkar, yani, ahlakın ve geleneksel adetlerin bilimsel metod, bilgi ve tutumlarla uzlaştırılması. Dewey “felsefenin kökeninin iki farklı türden zihinsel ürünün uzlaştırmasına yönelik bir çabaya dayandığını” (RP, MW12:89) öne sürer. Bu yüzden Dewey'in esas metafiziksel postülatı şudur:

Felsefenin özel alanı, problemleri ve ana konusu belirli bir formunun ortaya çıktığı toplumsal hayattaki stresten ve gerilimden doğar... Onun spesifik problemleri insan yaşamındaki değişikliklerle farklılaşır. Ki bu deği-

şimler her zaman devam eder ve zaman zaman kriz ve insanlık tarihinde bir dönüm noktası oluşturur. (RP, MW12:256)

Antikçağ Yunan filozofu, Platon, meşhur söylemiyle felsefenin “merak”⁵ ile başladığını açıkladı. Dewey felsefenin belirli bir toplumsal koşullar kümesinden ortaya çıktığını savundu. Felsefe bu yüzden “açık ve önyargısız bir kaynaktan tarafsız bir şekilde gelişmiş” değildir, aksine o, “baştan onun için biçilmiş bir misyon”⁶a sahiptir (RP, MW12:89). Felsefe *sosyal* bir misyona sahiptir.

Dewey’in Felsefî Geleneği Çözümlemesi

Felsefenin Yükselişi: Değişmezlik Arayışı

Bilimle geleneğin çatışmasına ilk karşılık, çelişen faktörlerin ayrılabilceği *sosyal* bir ayrımı getirmektir. Bilimle ilişkilendirilen sanat ve zanaat ile uğraşanlar tarihsel olarak “ortak” bir esnaf, zanaatkâr ve işçi sosyal sınıfına indirgenmişti. “Aristokrat” ve üstün sınıflar, aksine, sanat üretiminde hiç yer almaz, bilakis, dünyevi işlerden sıyrılarak geleneksel kültürü muhafaza ederlerdi.

Fakat karşılığın bu çeşidi uzun süre devam etmedi. Bilimsel bilgi öylesine genişledi ki, çatışmanın artık sınıfsal ayrılıkları içermediği bir zaman geldi. Dünyanın tehlikeleriyle yüzleşmede bilimsel yaklaşımın başarısının ışığında, geleneksel inançlar günlük deneyim dünyasında otorite iddiasında artık bulunamazdı. Bu yüzden bir şeye ihtiyaç vardı, “sağlam temeller üzerine geleneksel inancın temel unsurlarını yerleştiren rasyonel araştırmanın bir metodunu geliştirmek...” (RP, MW12:89)

Önceleri geleneksel inançlar kendini haklı çıkarmak için alışkanlık ve geleneğin gücüne dayanmışken, şimdi daha kalıcı bir yapıya ihtiyaç vardı. Böyle bir yapı bilimin egemen olduğu doğal dünya içinde bulunamayacağı için, yapının doğüstü, metafiziksel ve bu yüzden bilimsel araştırmanın erişiminin ötesinde olması gerekiyordu; “eskiden geleneğe dayanan şey yeniden düzenlenmeliydi, artık geçmişin alışkanlıklarına değil, fakat Varlığın ve Evrenin gerçek metafiziğine dayanacak şekilde...” (RP, MW12:89)

Felsefe bu yüzden “rasyonel temellerle benimsenmiş inançların ve geleneksel adetlerin ruhunu savunmayı” üstlendi. Bu teşebbüste ilk eylem “varlığın iki alanı arasında sabit ve esaslı bir ayrım” getirmektir (RP, MW12:90-92). Geleneksel felsefeler bu yüzden tipik olarak “iki dünyalı” gerçeklik teorisi olarak isimlendirileceğimiz bir teoriye yer verir. Platon’un felsefesi bu eğilimin güçlü bir örneğidir.⁶ Platon meşhur söylemiyle, gündelik deneyimlerimizde karşı karşıya geldiğimiz zamansal-mekansal dünyanın değişimin ve bozulmanın dünyası olduğunu kaydeder.

Böyle bir dünya Platon’a göre, bu yüzden bozulmuş ve son tahlilde anlaşıl mazdır. Tecrübe ettiğimiz dünya sürekli değişim ve yeni bir şey *olma* halinde oldu-

⁵ Platon, *Theaetetus* (15d). Krş. Dewey, “Felsefe merakla ana rahmine düştü, boş zamanla doğdu ve tefekkürle beslendi” (EN,LW1:101)

⁶ ‘İki dünyalı’ metafizik için bk. Platon, *Phaidon* ve *Devlet*.

ğundan, onun ne olduğu bilgisine sahip olmak mümkün değildir. O böylelikle zamansal-mekansal olmayan bir alanı, tecrübenin objeleriyle değil, formlar (idealar) dediği soyut varlıklarla doldurulan “İdealar Dünyası”nı keşfetti. Platon’un görüşüne göre formlar sonsuz, üstün, değişmez ve mükemmeldir; onlar duyu deneyiminin bedensel organları ile değil, ruhun özel bir gücü olan “akıl” ile kavranır. Gerçek bilgi yalnızca fiziksel varlık ve tecrübenin dünyasından uzaklaşarak kazanılır; felsefe yoluyla –Akıl egzersiziyle- bir kişi formlarla ilişki kurar ve gerçek bilgiye ulaşır.

Bu yüzden Platon’un görüşü, dünyanın bilimsel çalışmaya bağlı bilginin değerini düşürdü. Bilim, değişimin metafiziksel olarak bozulmuş dünyasıyla ilgilendiğinden, onun ürünleri –sonuçları durumunda olan inanç, tutum ve yöntemleri- epistemolojik olarak felsefi düşüncenkilerden aşağıdadır. Daha önceden bilimi de içermek üzere kullanılan sınıf ayrımı böylelikle felsefe tarafından *metafiziksel bir düalizme*, yani varlığın farklı türleri arasındaki karşıtlığa dönüştürüldü. Platon’a göre, fizik dünya ve formların ideal dünyası arasında özsel bir metafiziksel karşıtlık vardır. Dahası bu düalizm bilginin farklı türleri arasındaki zıtlık demek olan epistemolojik bir düalizm oluşturur. Duyusal tecrübe fiziksel objelerin yanıltıcı dünyasına bağlanırken ve bu yüzden gerçek bilgiyi meydana getiremezken, akli meleke, bilginin gerçek nesnelere olan ideal formları anlar. Varlığın ikincil bir alanına hasredilmiş olan deney ve dolayısıyla bilimle, -felsefenin ele aldığı ‘üst düzey’ gerçeklik tarafından temsil edilen- geleneksel değerler ve adetler korunur ve sürdürülür.

Geleneği korumak için düalizmin sunulması eğilimi Platonculuk’a has değildir. En farklı çizgilerden geleneksel felsefeler şu veya bu şekilde bu taktiği kullanagelmıştır. Aristo’da Madde ve Form düalizmini, St. Augustine’de Tanrı’nın şehri ve insanın şehri düalizmini, Descartes’ta Ruh ve Beden düalizmini ve Kant’ta da Numen ve Fenomen düalizmini buluruz. Her bir örnekte düalizmin ilk terimi yalnızca gerçek bilginin kaynağı ve objesi olan ve “felsefenin sistematik disipliniyle kavranabilen” varlığın sonsuz ve değişmez türüne işaret eder. Diğer terim aynı şekilde “günlük deneyimin sıradan deneysel, göreceli gerçek fenomenal dünyayı” “kusurlu ve yok olan dünyayı” yani bilimin ilgi alanını gösterir (RP, MW12:92). Dolayısıyla felsefe,

...konusunun, çözümsüz bir sorun yaratacak seviyede gizemli bir durum haricinde birbiriyle hiçbir ilgisi olmayan hakiki anlamda gerçek ile sadece görünen; süje ile obje; fiziksel ile zihinsel ve ideal ile aktüel arasında ikiye bölünmüş (QC, LW4:195)

olmasıyla tanımlanır.

Kendini gerçeğin tarafsız ve tavizsiz arayışı olarak tanımlayan geleneksel felsefe, yine kendini günlük yaşamın meseleleri ve bilimin uygulamaları üstünde bir konuma yerleştirdi. Dewey şöyle yazar:

Felsefe aşkın, mutlak ya da içsel gerçekliğin varlığını ispatlama ve bu yüksek gerçekliğin doğasını ve özelliklerini insana ilham etme görevini üstlenmiştir. Bu yüzden kendisinin pozitif bilim ve sıradan pratik deneyimde

kullanılındandan daha yüksek bilgi aracına sahip olduğunu ve dolayısıyla yüce bir saygınlıkla nitelendiğini iddia etmiştir. (RP, MW12:92)

Ve bu yüzden,

Neredeyse her şey hakkında ayrılan felsefi doktrinler, felsefe olarak kendilerinin ayırt edici kaygılarının, mekânsal veya zamansal olana duyarsız bir tarzda –var olan– sabit ve nihai olanı araştırmak olduğu varsayımında birleşirler (RP, MW12:260).

Tarihsel olarak felsefe, gerçekliğin “daha üstün” bir türü üzerinde çalıştığı için kendini günlük hayatın endişelerinin ve diğer disiplinlerin uygulamalarının bir şekilde üzerinde göregelmıştır.⁷

Dewey’in Geleneği Eleştirisi

Tabii ki, Dewey’in felsefi düalizmin kökenlerine ilişkin çözümlemesi, ayrımlar yapmaya yönelik felsefi uygulamaya bir itiraz teşkil etmez. Daha ziyade, Dewey entelektüel *ayrımların* sözde sabit ve ebedi *düalizmlere* dönüştürülmesi uygulamasına karşı çıkar. Bir kez ortaya çıktı mı düalizmler, parçalanmış gerçekliklerin nasıl birbiriyle ilişkili hale getirileceği problemine yol açar. Mesela Platon’u düşünelim; Fiziksel dünya ve İdeal Dünya düalizmi ortaya atılınca o, bu dünyaların birbirleriyle nasıl ilgili olduklarına dair çözümsüz bir problemle karşı karşıya kalmıştır. Bu, Aristo’nun da iddia ettiği gibi, Platon’un asla yeterince çözüme ulaştıramadığı bir sorundur.⁸

Dewey, geleneksel felsefenin düalizmlerini gerçeklikte sabit ve ebedi ayrıklıkları almaz, daha ziyade özel sosyal koşulları ortaya çıkarır. Onların mevcut zorluklarla başa çıkmasının uygun olmadığı gibi. Dahası, geleneksel düalizmlerin ikiye bölmüş oldukları tam olarak birleştirme fikri sorununun tam olarak kaynağı iken onları koruyan onları koruyan bir felsefe, felsefe tarihinde diğer başarısız yaklaşımları teşvik etmiş ve geliştirmiştir: duyarsız tarafsızlık, diğer-dünyevilik, yabancılaşma, kayıtsızlık gibi.

Felsefeciler geleneksel olarak sadece aşkında bulunabilen bir tür, değişmeyen alan, nihai gerçeklerle ilgili olabileni bizatihi aldıkları için dünyadan geri çekilmişlerdir. Dikkatlerini varsayılan üstün bir alana çekerek, mevcut felsefe ilgisizken, onlar sıradan hayatı terk etmişlerdir. Gerçeği tek başlarına takip eden felsefeciler ilginç ve alışılmadık sorunlar üzerinde –daha doğrusu onlar her bir diğer entelektüel çabadan kendilerini soyutlamada bulmacadılar- çalışan seçkin entelektüel bir grup düşünürden oluşmaktaydı.

Üzerinde düşünmenin sadece felsefecilerin görevi olduğu özel birtakım “sorunlar”ın bulunduğu düşüncesi bugün bile varlığını sürdürmektedir. Genellikle böylesi sorunlar günlük yaşamdan tamamen kopuktur. Dahası felsefe, bir dizi ezoterik soruna yönelik özelleştirilmiş, teknik bir söz dağarcığı içerisinde yürütülür.

⁷ Düşünün, Amerika’da en yüksek akademik derecenin ismi ‘Felsefe Doktoru’dur (Ph. D.). Bu düşünce gösteriyor ki, bir konunun *felsefi* boyutu anlaşılır anlaşılmaz başka birinden öğrenilebilecek her şey öğrenilmiştir.

⁸ Özellikle bk. Aristoteles, *Metafizik*, Kitap A, 991a9ff.

Bu sözcükleri ve bunların ilgili olduğu sorunları sadece felsefeciler bildiğinden, felsefecilerin ne yaptığını bilmek profesyonel akademik disiplinin dışındakiler için neredeyse imkânsızdır. Nihayetinde felsefenin, içinde yaşamak zorunda olduğumuz dünyadan kaçışın bir aracı olduğu sonucuna direnmek zordur. Gündelik tecrübe dünyasına karşı felsefenin genel tutumunu nitelerken Dewey şöyle yazar:

“Yaygın olan inançlar, tecrübeler dünyasının karmaşıklık ve belirsizliğinden kaçışın sözde gerekliliği üzerine kurulmuştur. İçinde daha yüksek bir gerçekliği barındırdığı gösterilmediği sürece, hayatın kötü ve umutsuz olduğu düşünülmüştür. Kaçış felsefeleri, aynı zamanda tecrübe dünyasının hastalık ve acıları için telafi felsefeleri de olmuşlardır.”⁹

Bununla birlikte Dewey şunu iddia eder: Her ne kadar filozoflar “kendilerini Varlık, Doğa ya da Evren, geniş anlamda kozmos, Gerçeklik ya da Hakikat diye çeşitli şekillerde adlandırılan bir şey ile ilgilenen kimseler olarak görse ve halka da bu şekilde göstermeye çalışsalar” (RP, MW12: 260) da gerçekte onlar, belki bazen farkında da olmayarak, “sosyal gelenekler içerisine işlemiş önemli birtakım değerlerle meşguldürler (RP, MW12: 94). Farkında olmadan felsefeciler toplumsal bir yükümlülük üstlenmektedirler, yani, geleneksel kültürle ilgili adetleri bilimsel inceleme tehlikesinden koruma yükümlülüğü. Böylesi gelenekler ilkel mit, kült ve batıl inancın bilim öncesi ve bilim karşıtı eğilimlerinin ürünü oldukları için, mevcut ilişkilerde yetkinlik konusunda geçerli bir iddiaya sahip oldukları şüphelidir.

“Felsefe, kendi reçetesini kendine uygulamalıdır” (MW10: 38).¹⁰ Yani, felsefe, kendi yöntem, varsayım ve ilkelerini sağlam bir analiz ve eleştiriye tabi tutmalıdır. Bu yapıldığı takdirde görülecektir ki, “şimdiye kadar felsefenin bilinçsizce, yani bilmeden ve istemeden, veya deyim yerindeyse, gizlice olduğu şeyi, bundan sonra açıkça ve bilinçlice olmalıdır”. Geleneksel felsefeler bilimle kültürü uzlaştırmaya yönelik toplumsal ihtiyaçtan ortaya çıkarırken, “gelecek felsefenin görevi insanın, kendi zamanının sosyal ve ahlaki sorunları hakkındaki fikirlerini aydınlığa kavuşturmak” (RP, MW12: 94). Bu yüzden felsefeciler gelenekten miras aldıkları bulmacaları terk etmeli ve toplumun karşı karşıya olduğu sorunlara dikkatlerini çevirmeliler. Yeniden inşa edilen felsefe böylelikle sosyal eleştirinin bir biçimi, toplumsal reformun bir aracı olur.¹¹ En genel anlamıyla felsefe, toplumsal görevini “geri kazanmalı”dır. Dewey şöyle yazar:

“Filozofların sorunları ile başa çıkmak için bir araç olmaktan çıktığında ve insanların sorunlarıyla başa çıkmak için felsefecilerce geliştirilen bir yöntem olduğunda, felsefe kendini geri kazanır” (MW10: 46).

⁹ “İnanmadığım şey” (LW5:267-278)

¹⁰ “Felsefeyi Geri Kazanma İhtiyacı” (MW10:3-48).

¹¹ Felsefenin toplumsal eleştirinin bir aracı olması gerektiği görüşü *Experience and Nature*'da ifade edilmiştir. (EN, LW1: 304-308)

Felsefenin, dünyanın sorunlarına yönelmesi yönündeki ısrarından Dewey, “bize önerilen herhangi bir felsefenin değerine yönelik birinci sınıf bir test ” çıkarır:

“Bu [felsefe], günlük hayat tecrübelerine ve bu tecrübelerin sıkıntılına irca edildiğinde, bu tecrübeleri bizim için daha anlamlı ve daha aydınlatıcı kılacak ve bizim o tecrübelerle olan ilişkilerimizi daha verimli hale getirecek sonuçlara ulaşıyor mu? Ya da söz konusu felsefe, gündelik tecrübeye ait şeyleri önceden olduğundan daha anlaşılabilir hale getirmekle ve o şeyleri “gerçekte” daha önceden sahip gözüktükleri değerden bile yoksun bırakmakla mı neticelenmektedir?” (EN, LW1: 18)

Geleneksel felsefeler gibi, yeniden inşa edilen bir felsefe de, kültür ve bilimin uzlaşısına dönük kesin bir toplumsal işlevi yerine getirmelidir. Farkında olmadan düalizm yoluyla geleneği bilimden korumayı amaçlayan geleneksel felsefenin aksine, yeniden inşa edilen felsefe, bilim ve kültürün *uyumuna* yönelik olmalıdır. Yeniden inşa edilen felsefe çağdaş kültürün karşılaştığı toplumsal ve ahlaki problemlere bilimin yöntemlerini uygulamaya çabalamalıdır.

Yeniden İnşa İçin Genel Strateji

Elbette, sadece filozofların geleneklerinin bazı yönlerini terk etmeleri ve çağdaş toplumun karşılaştığı sorunlara dikkatlerini çevirmeleri gerektiğini ifade etmek yeterli değildir. Geleneksel düşünme yollarının uygulama, tutum ve yöntemleri çağdaş filozofların uygulamalarına iyiden iyiye sinmiş durumdadır. Bu haliyle felsefenin altında yatan ilkeler doğrudan çürütülemez; onlar, “soyut mantıksal form ve kategorilerden daha fazlasıdır,” onlar “alışkanlıklar, eğilimler, isteksizlik ve tercihin son derece yerleşmiş tutumlarıdır” (MW4: 14).¹² Bu yüzden felsefeyi yeniden inşa etme çabaları, geleneksel felsefeye yönelik *genetik* bir yaklaşım benimsenerek başlamalıdır. Yani, geleneksel sorunların *kaynaklarına* saldırılmalıdır. Birisi, *şayet* biz belli kelimeleri ve reddetmek için iyi bir gerekçeye sahip olduğumuz belli varsayımları benimsersek, geleneksel problemlerin ortaya çıkacağını göstermelidir. Dewey’in dediği gibi, geleneksel felsefenin sorunlarını “çözmez”, “üstesinden geliriz” (MW4: 14).

Dewey’in yaklaşımının merkezinde, Darwinizmin felsefeye yansımalarını dikkate alan bir görüş vardır. Dewey şöyle yazar:

Mutlak sürekliliğin kutsal gemisine el koymakla, değişmezlik ve mükemmelliğin türleri olarak kabul edilemeyen formları doğmak ve ölmek olarak kabul etmekle *Türlerin Kökeni* öyle bir düşünme tarzı getirdi ki, bu tarz nihayetinde bilginin mantığına ve dolayısıyla ahlaka, politikaya ve dine yaklaşımı dönüştürmek zorundaydı (MW4: 3).

¹² “Darwinizm’in Felsefeye Etkisi” (MW4:3-14)

Darwin'in dersi değişmezliğin değil, *sürecin* gerçekliğinin en temel özelliği olduğudur. Geleneksel felsefenin değişmeyen'i arayışının boşuna olduğunu göstererek, Darwin yeniden inşa için önümüze bir program koymuştur. Önümüzdeki bölümlerde biz Dewey'in, geleneksel felsefenin en önde gelen sorunlarının Darwin-öncesi dünya görüşünün arkaik söz dağarcığı içerisinde ortaya konmuş olduğu iddiasında bulunduğunu göreceğiz. Onun stratejisi bu sorunlara cevap vermek değil, fakat bundan ziyade sorunlar *olarak* onlara meydan okumak ve onların artık gereksiz ve terk edilmesi gereken sorunlar olduğunu göstermektir. İşte bu anlamda yeniden inşa edilen felsefe, geleneksel bulmacaların "üstesinden gelir"; "Eski sorunlar ortadan kaybolarak ve buharlaşarak çözümlenirken, tercih ve çabaya yönelik değişen tutumlara karşılık gelen yeni sorunlar onların yerini almaktadır" (MW4: 14).

Yeniden inşa edilen bir felsefe, bir şekilde doğa bilimleri üzerinde olmak iddiasında değildir; bilakis felsefe bilimle *başlamalıdır*. Yine, yeniden inşa edilen bir felsefenin görevi bilimsel araştırma metotlarını toplumsal sorunlara uygulamaktır, "onun amacı, insan için mümkün olabildiği ölçüde, bu çatışmalarla başa çıkmak için bir araç olmaktır" (MW12: 94). Yeniden inşa edilen felsefe *bilimseldir*.

Özet

Tesadüfi bir dünyanın içinde yaşıyoruz. Hayatta kalmak çevremizi kontrol altında tutma kabiliyetimize bağlıdır. İnsanlar kontrolü kazanmak için iki yol geliştirmişlerdir. Birinci yol sözde, dünyayı idare eden doğaüstü güçleri etkilemenin bir yolu olarak duayı savunur; mit ve ayine neden olur. Bu metot kültür ve ahlakın kökenlerine işaret eder. İkinci yol çevre üzerinde eylem yoluyla kontrolü kazanmaya çalışır. Başvurulan bu yöntem bilimin doğuşuna işaret eder.

Bilimsel metotların uygulanışı dünya hakkında deneysel inançların gövdesini oluşturur. Deneysel bilginin bu gövdesi genişlediğinde, kültür tarafından oluşturulan ve devam ettirilen geleneksel inançlara meydan okur. Felsefe böylesi bir çatışmayı uzlaştırma girişimidir. Dolayısıyla felsefe, hakikate ilişkin nötr bir arayış değildir; o, belirli zaman ve yerlerin toplumsal koşullarının ürünüdür.

Geleneksel felsefeler bilimle geleneğin çatışmasını, kendileri sayesinde basının kültürle ilişkili değer ve ilkelerin üstün gerçekliğinin bir alanına yükseltildiği düalizmler aracılığıyla çözmeye çalışmışlardır. Bundan dolayı, bilimsel metotlar ve bilimin konusunu teşkil eden ortak tecrübe dünyası daha aşağı bir gerçeklik değerine ve aşağı bir metafiziksel statüye indirgenmiştir. Geleneksel felsefeler bu yüzden kültürel değerleri bilimsel incelemeyi korumaya doğru yönelmiştir.

Yeniden inşa edilen felsefe, bu görüntüyü tersine çevirmiştir. Dewey'in görüşüne göre, felsefe "insan sorunları" ile başa çıkmada bilimsel metotları benimsemelidir. Böyle bir felsefe miras kalan bulmacayı terk edecek ve toplumsal eleştiriye dikkatini çevirecektir. Bu yüzden, felsefenin müstakil bir aydınlar sınıfı tarafından çalışılan kendine has sözcükleri ve kendi sorunlarıyla özel bir disiplin olması sona erecektir.

Yeniden inşa edilen felsefe ortaya çıkmadan önce felsefe uğraşısının geleneksel yöntemleri iyileştirilmeliydi. Dewey mevcut felsefeyi yeniden inşa etmek

için genetik bir yaklaşım benimsemiştir, yani, Dewey felsefi meselelerin kaynağına saldırmıştır. Darwin-öncesi dünya görüşüne bağlı öncüllerle ortaya çıkan felsefenin geleneksel meselelerini kanıtlamaya çalışmıştır. Terk edilen bu öncüllerle, Darwinci ilkelere bağlı yeni bir felsefe türü olan bu evre başlatılmıştır.

Kaynakça

- Dewey, John, *Art as Experience* (LW: Later Works), Harvard University, Cambridge 1934.
- , *Experience and Nature*, Later Works (EN, LW), George Allen and Unwin Limited, Osmania University, Hyderabad 1925.
- , *Logic: The Theory of Inquiry*, Later Works (LI, LW), Henry Holt and Company, New York 1938.
- , *The Reflex Arc Concept in Psychology*, Middle Works (RP, MW), Psychological Review 3, 1896, ss. 357-370.
- v *The Quest for Certainty*, Later Works (QC, LW), George Allen and Unwin Limited Press, Osmania University, 1929.
- James, William, *A pluralistic Universe*, Harvard University, Cambridge 1977.

Buhârî'nin Eserleri ve *Kitabu'd-Duafâi's-sağîr*'in Tanıtımı*

Hüseynî Abdülmecîd Hâşim

Çev: Mustafa Taş

Arş. Gör. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Hadis Ana bilim dalı Araştırma Görevlisi
m_tas23@hotmail.com

Atf

Hüseynî Abdülmecîd Hâşim Çev. Mustafa Taş, Buhârî'nin Eserleri ve Kitabu'd-Duafâi's-sağîr'in Tanıtımı, Marife, Yaz 2016, 16/1, ss. 193-197

Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh*'inin dışında ricâlin tarihi ve halleri hakkında eserleri vardır. Buhârî'nin bu alandaki eserleri, râvilerin hallerini bilmedeki anlayışı ile bu alandaki ufkunun genişliğini ve öncülüğünü göstermektedir. Yine bu eser, *el-Câmi'u's-sahîh*'in sıhhatini tekid eden ve ravilerinin sika olmasına en hayırlı tanıktır.

Et-Târîhu'l-kebîr: Hicrî 1361/1942 yılında tam olarak Dâiretü'l-me'arifi'l-Osmâniyye'de basılmıştır. Hâfîz, nukkâd, Şeyhu'l-İslâm, Cebelül'l-Hıfz, İmâmu'd-dünya Ebî Abdillâh el-Buhârî'nin telifidir.

Ebi'l-Hasan Muhammed b. Sehl b. Kürdî el-Basrî el-Fesevî, Ahmed b. Abdülvehhâb b. Muhammed b. Mûsâ el-Gunducânî, Şeyhu'l-celîl Ebi'l-Hasan Abdulhak b. Abdulhâlik b. Ahmed b. Abdülkâdir b. Muhammed b. Yusûf bu eseri Buhârî'den rivayet etmişlerdir.

Buhârî, sahâbeden itibaren onlardan sonra gelenler şeklinde kendi hocalarının tabakasına kadar râvileri bu eserde bir araya getirmeye çalışmıştır.¹ Eser dört büyük cüz halinde sekiz ayrı cilttir. Buhârî eseri alfabetik olarak tertip etmiştir. Resûlün ismine hürmeten ve güzel bir başlangıç olsun diye Muhammed ismini başa almış, Resûlullah'ın ismi ve nesebi ile bereket hâsıl olmasını amaçlamıştır. Her isim için bir bâb koymuş, her bâb içinde alfabetik tertibi uygulamıştır. Bunu

* Bu çalışma, Hüseynî Abdülmecîd Hâşim'in "Müellefâtü'l-İmâmi'l-Buhârî" ile Bûrân ed-Danâvî'nin "et-Ta'rîf bi kitâbi'd-Duafâi's-sağîr" adlı yazılarının çevirileridir. *Mecelletu's-sünneti'n-nebevîyye*, s. 4.

¹ Bk. *et-Târîhu'l-kebîr*, (Dârû'l-kütübi'l-Mısriyye 10340 numaranın altında); *er-Risâletu'l-mustatrefe* s. 96; *Tedvînu's-sünne*, s. 265.

baba isimlerinin ilk harfinde de gözetmiştir. Bununla birlikte bâb isimlerinde alfabetik tertibi gözetmemiştir. Mesela İbrâhim bâbından sonra Eş'as bâbına başlamıştır. Buhârî, ismini zikrettiği râvilerin hocaları ve öğrencilerine yer verir, bazen râvinin hadisini de zikreder. Onun cerh-ta'dîli zikretmesi ise azdır. Sahâbiye de dikkat çekerek bunu belirtir.

Et-Târîhu'l-kebîr, Buhârî'nin ilmi ve râvileri tanımadaki derinliği hakkında açık bir tablo sunar. *El-Câmi'u's-sahîh*'in güvenilir bir kitap olduğunu ortaya koyar. Bu bağlamda hocası İshak b. Râhûye, râvileri tanımadığı onun seviyesine herhangi bir münekkidin ulaşmadığını ifade etmiştir. Araştırmacı Allah'ın Buhârî'ye nasip ettiği ezber kuvveti ve kutlu ruhaniyetine karşı hayretlere düşer.

Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*'i *el-Câmi'u's-sahîh*'ten önce yani gençliğinde kaleme almıştır. Buhârî bu konuda şöyle demiştir: “On sekiz yaşına gelince sahâbe ve tabiûnun meselelerini tasnif ettim. Dolunay gecelerinde *et-Târîhu'l-kebîr*'i Hz. Peygamber'in kabri yanında yazdım. *Et-Târîh*'te zikrettiğim her isim için bir kısır bil-mekteyim. Ancak eseri uzatmak istemedim.” *Et-Târîhu'l-kebîr*, Buhârî'nin hocaları ve onların tabakalarında takdirle ve şaşkınlıkla karşılanmıştır. Nitekim hocası İshak b. Râhûye bu eseri elde edince Emir Abdullah b. Tâhîr'in yanına giderek, “Sana bir sihir göstereyim mi?” demiştir.

Tâcuddîn es-Sübkî şöyle demiştir: “Kimse onu geçememiştir. *Et-Târîhu'l-kebîr*'den sonra esmâ ve künâ hakkında eser kaleme alan herkes ona borçludur. Hâkim, Buhârî'nin zikrettiği cerhi açığa çıkan 126 kişiyi bir araya getirmiştir. Ebû Ahmed el-Hâkim, *et-Târîh*'ten sonra İslam kütüphanelerini dolduran kitapların ondan ne kadar etkilendiklerinin boyutunu bize tasvir eder. Örneğin Ebû Zür'a, Ebû Hâtim, Müslim b. el-Haccâc, Gassâni ve diğerlerinin kitabı gibi. Buhârî, hadis tedvin hareketinin sancağını taşıdığı gibi râviler tarihi ilminin canlanma sancağını da taşımıştır. Böylece hicrî üçüncü asır altın bir dönem olmuş, Buhârî de bu hareketlenmenin en önemli şahsiyetlerinden sayılmıştır.

Hâkim diyor ki: “Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî'nin tarih alanındaki eseri gibi bir kitap daha önce yazılmamıştır. Ondan sonra tarih, esmâ ve künâ konusunda eser yazan kimseler ondan müstağni olamamışlardır. Ebû Zür'a, Ebû Hâtim ve Müslim gibi âlimler ondan aldıkları bilgileri kendilerine nispet ettikleri gibi ondan nakledenler de olmuştur. Allah ona rahmet eylesin çünkü o asılların aslı olmuştur.”

Et-Târîhu'l-kebîr, Hindistan Haydarabad'da 1361/1962 Dâru'l-me'arifi'l-Osmâniyye'de dört büyük cilt halinde kaliteli malzemede basılmıştır.

Et-Târîhu's-sağîr: Bu eser, Buhârî'nin tanıttığına göre “Hz. Peygamber, muhâcirler ve ensâr, tâbiûn ve onlardan sonra gelenlerin vefat tarihi, künyeleri ve neseblerini anlatan özet bir eserdir.”

Buhârî birinci cüze Habeşistan'a hicret eden muhâcirlerin haberleri, Hz. Peygamber'in (a.s) zamanında vefat eden muhâcir ve ensâr, Resûlullah'tan hadis nakledenler, Hz. Ebû Bekir'in hilafeti zamanında vefat edenler ve ondan sonraki halifeler hakkındaki bilgilerle başlamıştır. İkinci cüzde, Hz. Osman zamanında vefat edenler ile hicrî 256/869 yılında vefat edenlerin zikredilmesi şeklinde altıncı cüze kadar böylece devam etmiştir. Bu eser, Ebû Zer Abd b. Ahmed b. Muhammed b. Abdullah el-Herevî el-Hâfız'ın rivayetidir. O şöyle dedi: “Ebû Ali Zâhir b. Ahmed el-

Fakîh es-Serahsî hicrî 389/998'da ona kıraat ettiğini bize haber verdi. Ebû Muhammed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî bize haber verdi. Dedi ki Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî bize tahdis etti."

Kitâbu'l-künâ: Buhârî bu eserde isminden ziyade künyeleriyle tanınanları zikretmiştir. O yine bu eseri alfabetik olarak tertip etmiştir. Buhârî, burada bazen râvinin ismini de zikreder. Örneğin Ebû Reyhâne'nin isminin Abdullah olduğunu ifade etmiştir. Buhârî burada 993 râviyi zikretmiştir. O, Künâ'nın sonunda kadınlara yer vermiştir. Mesela Hâni bint Ebî Tâlib'in ismi Hind'dir. Bazılarına göre ismi Fâhite'dir. Ümmü Habîbe'nin ismi Remle'dir. Künâ *et-Târîhu'l-kebîr*'in cüzü kabul edilmiştir.

Kitâbu'l-Edebi'l-müfred: Buhârî bu eserinde mekârimi ahlak ve güzel muameleye sevk eden bazı genel hadisleri bir araya getirmiştir. Besmeleden sonra Allah Teâlâ'nın "Biz insana ana babasına iyilik yapmasını tavsiye ettik" ayetiyle başlamıştır. Buhârî'den bu eseri Ebu'l-Hayr Ahmed b. el-Celîl el-Buhârî el-Kirmânî el-Bezzâr rivayet etmiştir. Çeşitli tarihlerde çok defa basılmıştır.

Diğer Eserleri:

Ref'u'l-yedeyn fi's-salât, Hayru'l-keâm fi'l-kıraati halfe'l-imâm, et-Târîhu'l-evsat, Kitâbu'l-eşribe, Esâmi's-sahâbe, Birru'l-vâlideyn, et-Tefsîru'l-kebîr li'l-Kur'an, el-Câmi'u'l-kebîr, Halku ef'âli'l-ibâd, Kadâya's-sahâbe ve't-tâbiîn, Kitâbu'l-müsnedi'l-kebîr, Kitâbu'l-vuhdân, Kitâbu'l-mabsût, Kitâbu'l-hibe.

Kitâbu'd-Duafâ: Buhârî bu esere "elif" harfiyle başlamak suretiyle alfabetik olarak düzenlemiştir. Örnek bazı değerlendirmeler şu şekildedir: "İbrâhim b. İsmâîl b. Mücemmi' b. Cârîye el-Ensârî'nin vehmi çoktur. (هو كثير الوهم) Zührî ve Amr b. Dînâr'dan rivayet etmiş ve hadisi yazılır. (يكتب حديثه); İbrâhim b. İsmâîl b. Ebî Habîbe el-Medenî el-Ensârî el-Eşhedî, Dâvûd b. Husayn'dan rivayet etmiştir, "منكر الحديث" (hadisleri münkerdir)"

Buhârî, İbrâhim babını bitirdikten sonra İsmâîl babına geçmektedir. Sonra İshak, Eyyûb, daha sonra "ba" harfine en sonunda da "ya" harfine geçmiştir. Son olarak da duafâdan künyeleriyle tanınanlar şeklinde eser tamamlanmıştır.

Bu kitap özel lafızlarla râvilerin cerh ve ta'dilinden bahseder. İbn Hacer bu konuda şunları söylemiştir: "Buhârî'nin hadis ricâlini tenkit konusunda ziyade bir çekingenliği, üstün bir anlayışı vardır. Onun cerh ve ta'dile dair sözlerini göz önüne alanlar bunu açıkça görürler. Bu konuda en çok söylediği "seketû anh" (hakkında bir şey söylemediler), "fihi nazar" (hakkında şüphe vardır), "terekûhu" (münekkitler onu terk ettiler) vb. ifadeler. Bir râvi hakkında "kezzâb" (aşırı yalancı), "vaddâ" (çok hadis uyduran) gibi ağır ifadeler kullandığı çok nadirdir. Onların yerine "kezzebuhu fulân" (falanca onun yalancı olduğunu söyledi), ve "ramâhu fulân" (falanca onu yalan söylemekle itham etti) gibi lafızları kullanır.

Buhârî'nin ricâle ilgili olarak telif ettiği kitaplarındaki yöntemi açıktır. O uzatmaktan ve haberleri çokça zikretmekten uzak durur. Buhârî'nin râvi tercemelerinde kesin bir hedefi vardır. O da senedi kuvvetli veya zayıf göstermek ya da muhaddisin araştırma ve tahkik etme sorumluluğunu yüklenmesine sevk

etmek şeklinde ifade edilebilecek hadise hizmettir. Bu durum eğer mümkün olursa râvi hakkındaki rivayeti sıdk ve emanet bilinci içerisinde sana arz eder. Mesela çoğu zaman râvi zayıf olursa “fihî nazar” sözüyle yetinir.

Bu ilim, hadis ricâli ilminin bir alt dalıdır. Büyük bir alt dal olarak kabul edilse de mevzuat yazarlarından kimse ondan söz etmemiştir. Ricâl ile ilgili olarak cerh ve ta'dîl hakkında konuşmak, Hz. Peygamber'den sabit olan bir şeydir. Sonra saha-be, tabiun ve tebeu't-tabiîn döneminde bu konuda çokça rivayet nakledilmiştir. Cerh ve ta'dîl ilmine şeriatî korumak ve savunmak için cevaz verilmiştir.

Sikât ve duafâyı (sika ve zayıf râvileri) bilmek ilimlerin en yücelerindedir. Bu ilimle sahih ve zayıf hadis bilinir.

Râvilerin tercemesi: Râvilerle ilgili olarak âlimlerin görüşlerini verir,² ve onların tabakâlarını açıklar: Mesela râvinin sika yani kendisine güvenilen, adil ve zabt sahibi olmasıdır.

İktirâh'ta dedi ki: “Râvinin sika olmasını ya râvilerinden iktibasla veya Sikât'ın (Sika râvilerin) tarihinde zikretmesiyle ya da Şeyhân'dan birinin *Sahîh*'inde onu tahrir etmesiyle tanırısın. Eğer onun tahrir ettiklerinden bazıları hakkında tenkit söz konusu olursa ona da itibar edilmez.”³

Sıdk: Râvi, hakkında yalan nakledilmemiş fakat zabt sahibi de değildir.

Münkerü'l-hadis⁴: Râvisinin zayıf olmasıdır. Sika ve sadûk olmadığı da ifade edilmiştir. Müslim⁵ münkerin alametini açıklamıştır: Râvinin hadisi çok olan bir şeyhten rivayet etmesi, râvilerin de ondan teferrüd etmesidir. Böylece bu rivayet şaz olur ve var olmadığı şart koşulur.

Hadis uydurma, mevzu: Kizbû'r-râvi olarak ta'n edilen hadistir. Buna muhtelak ve masnu' da denir. Çünkü onu uyduran şahıs onu ortaya çıkarmış, iftira ederek uydurmuştur. Bu merdûd tabaka arasındadır.

Metruk: Merdûd kısmındadır. Râvisinin kizb ile itham edilmesidir.

Zayıf: Râvinin hıfzının kötü olması, ya da râvinin meçhul olması ya da çok hata yapması gibi nedenlerden dolayı zayıf olmasıdır.

Kizbu'r-râvi: Fıskın bir çeşididir. Hz. Peygamberin söylemediğini kasıtlı olarak ondan rivayet etmesidir.

Vâhin: Râvinin tevehhüm yoluyla rivayet etmesidir. Yani şüphe nedeniyle mercûh olana meyletmektir. Bu da muteber değildir.

Leyse bi-şey': Bu da muteber değildir.

Zayıf hadislerden en kötüsü mevzu olandır. Bu üzerinde icma edilmiş bir husustur. Sonra metruk, münker, meçhul, muzdarib gelir.

Zerkeşî'nin ibaresi şöyledir: “Tergîb ya da terhîbi gerektirmediği veya tariklerinin özürü olduğu ve mütâbîlerinin onu kuşatmadığı sürece zayıf rivayet

² Bk. Herevî, *Şerhu nuhbeti'l-fiker*, s. 84.

³ Bk. Suyutî, *Tedribû'r-râvî*, 1-2: 371.

⁴ Bk. Herevî, *Şerhu nuhbeti'l-fiker*, s. 87.

⁵ Bk. Suyutî, *Tedribû'r-râvî*, 1-2: 69.

merdûddur. Bir başka görüşe göre zayıf rivayet mutlak olarak kabul edilmez. Yine zayıf bir rivayete asıl bir hüküm şâhitlik yapmazsa ve umumî bir hükmün kapsamına da giremiyorsa bu rivayetin kabul edilmeyeceği ifade edilmiştir.”

Ayrıca zayıf rivayette bir ihtiyat varsa ahkâm konularında amel edilir. Ahmed b. Hanbel, İbn Seyyidi'n-nas, Nevevî, Irâkî, Sehâvî, İbn Hacer, Suyutî ve başkalarına göre amellerin faziletleri babında zayıf bir rivayet tayin edilebilir. Öyleyse biz, râvi -zayıf bile olsa- söz konusu bölümlerde ondan istifade edebiliriz.

Mutezile ve Hadis, Hüseyin Hansu, Otto Yayınları, Ankara, 2012, 351 sayfa

Haz: İbrahim İhsan Bayraktar

İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Doktora Öğrencisi

Atf

Hüseyin Hansu Haz. İbrahim İhsan Bayraktar, Mutezile ve Hadis, Marife, Yaz 2016, 16/1, ss. 199-203

İslâm'da dînî ve felsefî tefekkürün gelişmesinde Mutezile'nin büyük rolü vardır. İlk dönem Mutezile'si, özellikle Abbasilerin ilk yüzyılında devletin desteğini alarak İslâm karşıtı akımlarla ve mülhitlerle mücadelede önemli vazifeler icra etmiştir. Bu amaçla yazılan eserlerde doğal olarak naklî deliller yerine muhataplarının kullandığı aklî delilleri kullanarak karşısındakileri susturmaya, görüşlerini iptal etmeye ve İslâm itikadının sağlam aklî temellerini oluşturmaya gayret etmişlerdir. Bunun neticesindeki tecrübeyle de mezhebin fikrî temelleri sistemleşmeye başlamıştır. Mutezile'nin bu bağlamda geliştirdiği temel prensiplerden biri de *itikâdî meselelerde aklî delilin asıl, naklî delilin fer'* olduğudur.

Akıl ile nakil arasındaki ilişkinin sınırını belirlemede akla bu denli önem vermesi sebebiyle Mutezile ile hem diğer kelim ekolleri hem de hadisçiler arasında münakaşalar zuhur etmiş, zamanla itidal sınırları aşarak çeşitli iddialar ve ithamlar ortaya atılmış ve giderek yayılmıştır. Bu ithamlardan biri de Mutezile'nin genelde nass özeldir sünnet/hadis karşısındaki tavrıyla ilgili olarak bidatçılık yaptıkları ve sünneti inkâr ettikleri iddialarıdır. Öyle ki, olumsuz görülen bu tavrıyla Mu'tezile'nin, günümüzdeki sünnet karşıtı yaklaşımların da ilham kaynağı olduğu iddia edilmiştir.

Yaygın olarak dile getirilen bu iddiaların araştırılması amacıyla yazılan *Mutezile ve Hadis*, halen İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi olan Prof. Dr. Hüseyin Hansu tarafından 2002 yılında doktora tezi olarak hazırlanmıştır. Tez yayınlandığı tarihten itibaren araştırmacıların dikkatini çekmiş, farklı akade-

misyenler tarafından tanıtımı ve değerlendirilmesi yapılmıştır.¹ Bu nedenle bizim maksadımız tanıtım olmayıp çalışmanın bir “tez” olduğuna ve içindeki tespitlerin olgunlaştırılması gerektiğine dikkat çekmektir. Zira çalışma, Ehl-i Sünnet kaynaklarından değil, Mutezile’nin kendi kaynakları üzerinden hazırlanmış olma özelliği sebebiyle konusunda kaynak olarak kullanılmaktadır. Fakat bu açıdan bir “ilk çalışma” olduğu ve daha da önemlisi “tez” olduğu dikkatten kaçmakta, içerdiği tespitler yeterince tartışılmış ve doğrulanmış tespitler gibi değerlendirilmekte, üzerine yeni fikirler inşa edilmektedir. Oysa tezde kullanılan mütekaddim ve müteahhir Mutezili kaynakların, üslûbun ve terimlerin ne kadar doğru anlaşılıp anlaşılmadığının ve bu kaynaklardaki bilgilerle farklı ekol ve fırkalara sahip Mutezili imamların tek görüş altında incelenmesinin sağlaması yapılmalıdır. Aksi halde tezdeki kanaatlerin ve ihtimallerin nakledilmesi, başka tezlerde de görüldüğü gibi bir zaman sonra -maalesef- kesin genel kabul haline gelmektedir. Dolayısıyla bu değerlendirme yazımızda tezde çelişkili, dolayısıyla da olgunlaşmamış fikirlerin olduğu kanaatini veren tespitlerden sadece bir kısmına dikkat çekilerek diğer değerlendirmelerden farklı bazı mülâhazalar zikredilecektir.

Tezde, Mutezile’nin hadis anlayışına dair yukarıda işaret edilen iddiaları ilmî açıdan inceleyen müstakil araştırmaların olmadığı, konuyu kısmen ele alan çalışmaların ise yetersiz olmalarının yanı sıra tarafsız olmaktan da uzak olduğu belirtilerek tarafsız bir şekilde Mutezile’nin sünnet ve hadise bakış açısının ele alınacağı vadedilmiştir (s.10). Fakat tezin kaynakları tanıtılırken, Tunus Üniversitesi İslamî Araştırmalar Bölümü’nde Ebû Lübâbe Huseyn tarafından hazırlanmış olan *Mevkûfu’l-mu’tezile mine’s-sünneti’n-nebeviyye*’si hakkında, alanında müstakil tek çalışma olduğu ifade edilmektedir (s.39). Anlaşılan o ki bu çalışmada, meselenin ilmî açıdan incelenmediği ifade edilmeye çalışılmaktadır. Oysa o da *Mutezile ve Hadis* gibi bir akademisyen tarafından hazırlanmıştır. Eğer ön yargılı hazırlandığından dolayı “ilmî” olmadığı ifade edilmeye çalışılıyorsa, *Mutezile ve Hadis*’in tüm bölümleri baştan sona dikkatle okunduğunda bu tezin de bazı ön kabullerle hazırlandığı kanaati oluşmaktadır ki bunlar tarafsız olmaya zarar verdiği gibi, yer yer çelişkili değerlendirmelere de sebep olmaktadır. Nitekim tezde, bazı tarihi tespitler sebebiyle yer yer tarafsız kalma çabası görülse de Mutezile’nin Ehl-i Sünnet kelimaları ve Muhaddisler tarafından zulme uğradığı ön kabulü hâkim olduğundan Mutezile’ye pozitif bir ayrımcılık tanındığı anlaşılmaktadır. Bu nedenle de Mutezile lehine olabilecek bilgiler kritik edilmeden nakledildiği, fakat aleyhine olan bilgilerin ise kritik edilmediği; Mutezile’ye yöneltilen ithamların, mümkün merteye bertaraf edilmeye ya da en azından yumuşatılmaya çalışıldığı, ithamların çıkış sebebinin de Mutezile’den daha çok Muhaddisler ve “Sünnî kesimler” olarak gösterilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır.

Tezde, din için daha faydalı gördükleri kelimelere yönelmelerinden dolayı Mutezile’nin hadis rivayetinde fazla iddialı olmadığı (s.168), bu nedenle farz-ı kifaye gördükleri hadiste fazla bir varlık gösteremedikleri (s.216) tespiti yapılmak-

¹Bk. Ahatlı, Erdinç, “*Mutezile ve Hadis*” Üzerine, Usûl İslâm Araştırmaları, 2006, sayı 5, sayfa 163-184; Kalkan, Nilüfer, *Mutezile ve Hadis*, İÜİFD, 2012, sayı 21, sayfa 168-171.

tadır. Ayrıca Mutezilî hadisçilerin azlığı iddiasını reddetmek amacıyla oluşturulmuş olan listelerin, keyfi olarak hazırlandığı için sağlıklı görünmediği (s.182) ve bu konudaki en eski Mutezilî kaynağın taassupla yazıldığı (s.210) ifade edilmektedir. Bu tespitler, hadis tenkidi konusunda Câhız'den nakledilen şu sözlerle birlikte düşünüldüğünde, Hadis yerine Kelam ilmiyle meşgul olan Mutezile'nin rivayet bilgisinin azlığının ve hadis tenkidi konusunda çok azının söz sahibi olduğunun realitesi sonucu çıkmaktadır: “Bu konuda tutarlı olmak, ancak çokça hadis dinleme ve öğrenmeye bağlıdır. Çok akıllı ve zeki olsa bile hiç kimse haberle bilinebilen konularda, haber sahibi ve eser talibi olmadan konuşamaz.” (s.241)

Fakat bunlara rağmen “Mutezile'nin hadis rivayetinden uzak sanılmasının bir nedeni de hadisçilerin olumsuz tutumudur” (s.169) denilerek yukarıdaki tespitlere rağmen Mutezile'nin hadis rivayetinden uzaklığı bir “sanı/zan” olarak sunulmuş ve bunun bir sorumlusu olarak da muhaddisler gösterilebilmiştir. Öte yandan rivayetlerde adı geçen ve Mutezilî olduğu iddia edilen kişiler birçok yerde “Mutezilî râviler” (s.170, 171, 181) olarak ifade edildiği halde başlıklarda ve bazı yerlerde (s.169, 182) “Mutezilî Hadisçiler” şeklinde zikredilmiştir. Oysa hadis literatüründe her “râvî”, “muhaddis” olarak değerlendirilmemektedir. Dolayısıyla bu da bir kavram karışıklığını gösterdiği gibi, mezkûr tespitlerdeki realiteyi değiştirme çabası olarak anlaşılmaktadır. Bunun da ötesinde, tezin sonuç bölümünde genel bir değerlendirme yapılırken Mutezile'nin, Ehl-i Sünnet genel çerçevesi içinde yer alan bir kelam ekolü olduğunu vurgulayanların olduğunun söylenmesinde de (s.320) benzer çaba görülmektedir. Oysa tezin birçok yerinde Mutezile'nin, “Ehl-i Sünnet”ten farklı bir grup olduğu kabul edildiği gibi (s.287, 297), bununla ilgili olarak Mutezile'den nakiller de yapılmaktadır (s.101).

Tezde, Mutezile'nin inanç esaslarının bilgi kaynakları Akıl, Kitap, Sünnet ve İcmâ' olarak verildikten sonra kıyasın da bunlara mündemiç olduğu belirtilmekte (s.81), ardından da ilgili açıklamalar yapılmaktadır. Fakat açıklamalara bakıldığında başlık ile konu uyumsuzluğunun yanı sıra bazı tutarsızlıklar olduğu görülmektedir. Ara başlık olan “Fikrî Temeller” ile alt başlık olan “Bilgi Kaynakları” ifadeleri mutlak olup itikâdî ve fikhî kaynaklara şâmilidir ki aklın yanında diğerlerinin zikredilmesi de bunu göstermektedir. Ancak alt başlıktan sonra bilgi kaynaklarından kastedilenin, Mutezile'nin inanç esaslarını dayandırdıkları temel deliller olduğunun söylenmesi, başlık-konu uyumundan söz edilebilmesine engel olmaktadır. Zira hem ilgili konuda (s.83–84) hem tezin birçok yerinde Mutezile'de hâkim olan tavra göre naklin ve içtihadın alanının, ibadet ve ahkâma münhasır olduğu, itikâdî alandaysa aklın asıl nassın fer' olduğu; bir diğer ifadeyle akaidin tespitinde aklın esas alınması gerektiği, ilgili bir ayet veya hadis olsa bile onların akıl doğrultusunda yorumlanmasının gerekliliği vurgulanmaktadır (s.279). Dolayısıyla Mutezile'ye göre Kitap, Sünnet ve İcmâ', itikâdî konuda müstakil bilgi kaynağı olmadığından, başlık-konu uyumundan söz edilebilmesi için ya konunun itikâdî delillere hasredilmemesi ya da hasredilecekse akıl dışındaki delillerin zikredilmemesi gerekirdi. Ancak burada da Mutezile'nin itikatta sadece akla dayanmadığını ispat gayreti göze çarpmaktadır. Nitekim “onlar için vahyî bilgi her zaman merkezi konumdadır” denilmesi (s.86) hem konunun başlığındaki hem tezin genelindeki mezkûr vurguyla uyumsuzdur. Zira vahyî bilginin merkezde olması, vahyin/naklin fer' değil, asıl

olmasını gerektirirdi. Ardından İzmirli'nin kelamcılarla ilgili genel bir değerlendirmesiyle bunun desteklenmeye çalışılması da (s.87) doğru görünmemektedir. Zira Mutezile, kelamcıların bir kısmı olup, diğerlerinden farklı olarak bizzat akıl ile itikadın tespit edildiğini savunmaktadır.

Bir taraftan aklın diğer delillerle birlikte müstakil bir kaynak olarak zikredilmesi bir taraftan da Kâdî Abdulcabbar'dan nakledilen sözlere istinaden Mutezile'nin aklı mutlak bir bilgi kaynağı olarak görmediği söylenmektedir (s.84). Bu ise, bir kişinin yorumu üzerinden Mutezile genellemesi yapıldığından dolayı bir başka çelişkiye düşürmektedir. Kaldı ki Kâdî'den nakledilen sözlerden çıkarılan yorumlar arasında tutarsızlık vardır. Zira Akl'ın diğer delillerle birlikte zikredilmesi eğer Mutezile'nin onu nastan üstün tuttuğundan veya mutlak bir bilgi kaynağı olarak görmesinden dolayı değil de nassın anlaşılmasına götüren bir araç olarak görmelelerinden dolayı ise "Mutezile'ye göre aklın bu fonksiyonu, sadece ilahiyat konuları için geçerlidir. Ameli konularda ise nakli delil geçerli olup, aklın söz söyleme yetkisi yoktur..." (s.84) denilemez. Çünkü akıl nasıl itikadî konularda nassın anlaşılmasında araç ise aynı şekilde ameli konularda da araçtır. Akıl olmadan hiçbir nas anlaşılamayacağından bu noktada aralarında bir fark yoktur. Muhtemelen buradaki çelişkinin sebebi "Mutezile'nin aklı mutlak bir bilgi kaynağı olarak görmediği" yorumunun, tezin giriş bölümünde tanıtılmayan kaynaklarından olan *el-İtticâhû'l-aklî fî muşkilu'l-ma'rife inde'l-mu'tezile'*den sağlaması yapılmadan nakledilmiş olmasıdır. Oysa eğer Mutezile'nin akla sadece nassı anlamada bir araç olarak baktığı yorumu kabul edilecek olsa bu konu ihtilaf konusu olmaktan çıkar. Zira akıl olmadan hiçbir muhakeme yapılamayacağından aklın bu rolünü kimse inkâr etmemektedir.

Tezdeki bazı bölümler bir veya iki kişinin görüşleri üzerinden Mutezile'nin genel tavrı olarak sunulmuştur. Örneğin Mutezile literatüründe hadis kullanımından bahsederken hadisten nasıl yararlandıkları, sadece Kadî Abulcebbar üzerinden tespit edilmiştir (s.219-222). Oysa aynı yerde Kâdî'nin, itikadın nakille sübutunda -tezdeki kanaate göre- Mutezile'nin genel tavrından farklı olarak, kabir azabı, şefaet ve diğer ahiret hallerinin varlığının, bu konuda vârid olan haberlere dayanılarak kabul edilmesi gerektiği (s.219) ve bu tür haberleri hiç kimsenin inkâr edemeyeceği (s.220) görüşüne sahip olduğu işlenmektedir. Aynı şekilde Hadisi nasıl yorumladıkları bölümü de Câhız ve Nazzam üzerinden (s.222-228), Temel dini delillere aykırılık gerekçesiyle muhteva tenkidi meselesi de sadece Nazzam üzerinden işlenmiştir. Oysa Nazzam'ın sünnet konusunda genel anlayıştan farklı olduğu tespiti vardır (s.147). Dolayısıyla Mutezile'nin genel tavrından farklı düşüncelere sahip olduğu kabul edilen bir-iki kişi üzerinden genelleme yapılmıştır.

Haber-i vâhidlerin kabul şartlarının ikinci kısmı olarak "Muhtevayla İlgili Şartlar" başlığı altında altı madde zikredilmiştir (s.138-141). Fakat ilgili açıklamalara dikkatle bakıldığında zikredilen maddelerin haberin kabulüyle değil, gereğiyle amel edilmesiyle alakalı olduğu ve maddeleştirilip genelleme yapılacak kadar da mutlak olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim ilk maddede "Kur'an'a ve mütevâtir sünnete aykırı olmamalı" dendiikten hemen sonra (s.139) aykırı olabileceği durumlara dair Basrî'den nakil yapılmaktadır. Diğer maddelerde de benzer durumlar görülmektedir. Öte yandan "Âhad haberlerin amel etme şartlarını taşıyıp taşımadıklarını belirlemek, râvinin durumunun ve haberin muhtevasının incelenmesine bağlıdır"

denilmesi (s.130), kabul şartları ile amel şartlarının aynı görülmesi şeklinde bir bilgi hatası olabileceğini akla getirmektedir. Nitekim sübûtu kat'i dahi olsa her nas ile amel edilememektedir. Zira mensuh veya bir zata ya da duruma mahsus olabilmektedir. Dolayısıyla rivayetin sübûtuna müteallik olan "kabul şartları" ile bağlayıcılığına müteallik "amel şartları" birbirinden ayrı kıstaslara göre belirlenmektedir.

Son olarak şunu ifade edelim ki; giriş bölümünün hazırlanmasında ciddi bir emeğin olduğunu söylemek mümkünse de, işaret etmeye çalıştığımız sorunlardan dolayı diğer bölümlerde aynı hassasiyetle bir çabanın olduğunu söylemek güçtür. Bununla birlikte tez içinde en ikna edici bölüm, Mutezile'nin sünneti inkâr iddiasıyla ilgili olan bölüm olmasına rağmen, tezin başka yerlerinde bu iddiayı doğrulayabilecek nakiller ve tespitler de zikredilmiştir. Nitekim sadece Mutezile'nin temel prensiplerine aykırılığı gerekçesiyle "sıfatlar konusundaki birçok hadisin - yorumlamak yerine- genellikle reddedildiği" tespitinin yapılmış olması ve bu konuya ayrılan bölümde zikredilen nakiller gerçekten düşündürücüdür (s.253). Câhız'ın dediği gibi (s.241) "Aklî deliller arasında makul olma, haberler arasında da tutarlılık şarttır. Zira aklî deliller arasında uygunluk, naklî delillerde ise tutarlılık olmaması, insafsızlığa ve sözün geçersizliğine neden olur." Bu nedenle ilgili iddiaların tebellür edebilmesi için tutarlı ve bütüncül bir fikir veren daha geniş ve derin araştırmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

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 0.286.2180537-6024	turkoglu.harun@yahoo.com.tr hturkoglu@comu.edu.tr
Çorum	Ömer Dinç	0.534.6267491	omer_dinc25@hotmail.com
Diyarbakır	Murat Özeydin	0.505.9374290 0.412.2488023/3894	ozaydinmurat@mynet.com
Elazığ	Musa Erkaya	0.538.6161777	musaerkaya@hotmail.com
Erzurum	Sait Kar	0.535.7189263 0.442.2313628	saitkar@gmail.com
Eskişehir	Sezai Engin	0.543. 8570374	sezaiengin52@hotmail.com
Gümüşhane	Ali Kuzudişli	0.535.4107235	kuzudisiali@hotmail.com
İğdır	Emre 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	firasetiinsan@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 Kılınç	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 abdullahdemir@cumhuriyet.edu.tr
Şanlıurfa	Ömer Özdemir	0.537.4767037 0.414.3440020/1357	omer_ozdemir01@hotmail.com
Şırnak	Muzaffer Barlak	0.486.216 16 03	muzaffer_barlak@hotmail.com
Trabzon	Murat Sula	0.539.22255867 0.462.3771711	muratsula@gmail.com murat.sula@ktu.edu.tr
Van	Ahmet Kök	0530.7461534 0.432.2251417/4939	ahmetkok52@hotmail.com
Dortmund	Mehmet Soyhun	+49.163.3431580	soyhun@hotmail.com