

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

yıl / year: 13 • sayı / issue: 3 • kış / winter 2013

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

sahibi ve yazı işleri müdürü
owner and responsible manager

Abdülkadir Okumuşlar

editör

editor-in-chief

Doç. Dr. Fikret Karapınar

editörler kurulu
editorial board

Doç. Dr. Adem şahin

Prof. Dr. Ahmet aycı

Prof. Dr. Ahmet Yaman

Prof. Dr. Cem Zorlu

Prof. Dr. Dilaver Gürer

Prof. Dr. F. Ahmet Polat

Prof. Dr. Hidayet Işık

Doç. Dr. Kamil Güneş

Prof. Dr. Mehmet Akgl

Prof. Dr. Muhammet Tasa

Doç. Dr. Muhiddin Okumuşlar

Prof. Dr. Seyit Bahçıvan

yardımcı editörler
co-editors

Yrd. Doç. Dr. Ali Dadan

Arş. Gör. Feyza Demir

Yrd. Doç. Dr. Hatice Doğan

Yrd. Doç. Dr. Mesut Kaya

Yrd. Doç. Dr. Necmettin Güney

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



yazışma

contact address

Doç. Dr. Fikret Karapınar

Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Meram Yeni Yol Cd.

42090 Meram – Konya / Türkiye

+90. 332. 323 82 50

kurumsal web adresi

official web address

www.marife.org

e – mail

editor@marife.org

editormarife@gmail.com

ISSN: 1303-0671

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

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

i dzen ve kapak

interior design and cover

Doç. Dr. Muhiddin Okumuşlar

kapak deseni

cover pattern

Selçuklu kapak içi

baskı & yönetim yeri

publishing & head office

sebat ofset matbaacılık

matbaacılar sitesi. 6. blok no: 2 Karatay

0332. 342 01 53 / KONYA / TÜRKİYE

KTB. S. No: 16198

Basım Tarihi: Aralık 2013

yıl / year: 13 sayı / issue: 3

kış / winter 2013 KONYA

***danışma kurulu
advisory board***

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

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

sayı hakemleri

rewivers of the issue

Prof. Dr. Abdulkerim Bahadır (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Ahmet Çaycı (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Ali Akpınar (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. A. Ulvi Mehmedoğlu (Marmara Ü)
Prof. Dr. Dilaver Güner (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. F. Ahmet Polat (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Halim Öznurhan (Erciyes Ü)
Prof. Dr. Halit Çalış (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Murat Yıldız (Cumhuriyet Ü)
Prof. Dr. Mustafa Öztürk (Çukurova Ü)
Prof. Dr. Necmettin Bardakçı (S. Demirel Ü)
Prof. Dr. Nurullah Altaş (Atatürk Ü)
Prof. Dr. Orhan Çeker (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Zekeriya Pak (K. Sütçü İmam Ü)
Doç. Dr. Bekir Kuzudişli (İstanbul Ü)
Doç. Dr. Celil Hakyemez (Hitit Ü)
Doç. Dr. Fikret Karapınar (N. Erbakan Ü)
Doç. Dr. Kamil Güneş (N. Erbakan Ü)
Doç. Dr. M. Mesut Ergin (Dicle Ü)
Doç. Dr. Şahin Güven (Erciyes Ü)
Yrd. Doç. Dr. Bünyamin Açıklalın (K. 7 Aralık Ü)
Yrd. Doç. Dr. Doğan Kaplan (N. Erbakan Ü)
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin Akgün (K. Sütçü İmam Ü)
Yrd. Doç. Dr. M. Vehbi Dereli (N. Erbakan Ü)
Yrd. Doç. Dr. Murat Kayacan (M. Alparslan Ü)
Yrd. Doç. Dr. Necmettin Güney (N. Erbakan Ü)
Yrd. Doç. Dr. Sedat Şensoy (N. Erbakan Ü)
Yrd. Doç. Dr. Sezai Küçük (Sakarya Ü)
Yrd. Doç. Dr. Süleyman Pak (Gaziosmanpaşa Ü)
Arş. Gör. Huzeyfe Çeker (N. Erbakan Ü)

Yayın ve Yazım İlkeleri / Publishing and Writing Principles

GENEL İLKELER

- *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, Dini Araştırmalar alanında bilimsel, akademik ve hakemli bir dergidir. Nisan, Ağustos ve Aralık (Bahar, Yaz ve Kış) aylarında olmak üzere yılda üç sayı yayımlanır. Şu ana kadar sekiz özel sayı çıkaran 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 edilmemiş olmalıdır. Ayrıca yayımlanmış bir araştırmayla büyük oranda benzerlik gösteren yazılar da değerlendirilmeye almaz. Herhangi bir bilimsel toplantıda sunulmuş ve yayımlanmamış olan yazılarda, toplantının adı, yeri ve tarihi dipnot olarak belirtilmelidir.
- *MDAD*'nde gönderilen araştırmalar, editörler tarafından genel olarak şekli ve içeriği yönünden incelenerek dergide yayımlanmaya değer olup olmadığına karar verilmekte ve uygun araştırmalar daha sonra konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Hakemler bilimsel ve teknik açıdan yaptıkları objektiflik esasına dayalı değerlendirmeleri "Hakem Değerlendirme Raporu"yla editörler kuruluna bildirir.
- Bir araştırmanın yayımlanıp yayımlanmaması, hakemlerin belirttikleri "Yayımlanabilir", "Düzeltemlerden sonra yayımlanabilir" ve "Yayımlanamaz" seçenekleriyle sunulan görüşlerle karara bağlanır.
- Bir araştırmanın yayımlanabilmesi için en az iki hakemin olumlu olması gerekir.
- İki hakem tarafından "yayımlanamaz" görüşü bildirilen yazılar yayımlanamaz.
- Bir olumlu bir olumsuz rapor durumunda üçüncü hakeme başvurulur.
- "Düzeltemlerden sonra yayımlanabilir" seçeneği durumlarda araştırmaya müellifin tashihine sunulur; tashih edilmiş nüshanın yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
- Düzeltemlerden sonra yeniden görmek isteyen hakemlere araştırma tekrar sunulur.

YAZIM İLKELERİ

- Yayımlanması istenilen yazılar Microsoft Word'de yazılımsız olarak e-posta veya CD ile birlikte isimsiz iki nüsha halinde (Çeviriler orijinal metinleri ile birlikte, resim, şema ve tablolar dahil) editöre gönderilmelidir.
- Yazılar (resim, şekil, harita, vb. ekler dâhil) en fazla yirmi beş (25) sayfa (12 punto Times New Roman, 1,5 aralık, kenar boşlukları 2,5 cm) olmalıdır.
- Yazıların 150 kelimelik Türkçe özeti ve bu özetin İngilizce çevirisi, yabancı dildeki makalelerin ise Türkçe ve İngilizce özetleri verilmelidir. Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler (beş adet) verilmelidir.
- Makale başlıkların Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır.
- Araştırmanın sonunda "kaynakça" verilmelidir.
- Özetler, derginin www.marife.org sitesi aracılığıyla uluslararası bilim dünyasına sunulmaktadır.

GENERAL PRINCIPLES

- *Marife Turkish Journal of Religious Studies*, is a refereed periodical in the field of Religious Studies. It is published three times a year, in April, August and December (Spring, Summer and Winter). Until now, eight special issues have been published and new special issues are published when necessary.
- *MTJRS*, contains a mixture of academic articles, translated articles as well as research notes, book reviews and conference summaries in the field of Religious Studies from contributors within and outside Turkey. *Marife* welcomes all types of researches related to these fields. Articles concerning other areas may also be published upon the decision of the editorial board.
- All submitted works are published by the approval of editorial board.
- All responsibilities of published manuscripts (academic, legal and use of language) belong to the authors.
- The primary language of the journal is Turkish and English, yet articles submitted in other languages may also be published if approved by the editorial board. Unpublished manuscripts may not be returned.
- Contributors 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 key words (five pieces) also should be submitted.
- The title of the articles should be given in Turkish and English.
- Each article should include a "bibliography" at the end.
- Abstracts of articles are also published in the Web site of the journal: www.marife.org accessible by the international academic community.

İçindekiler

editörden

makaleler / articles

Dönemsel İlmî Şartların Müfessirin Donanımı Üzerindeki Belirleyiciliği

-Klasik ve Modern Dönem Mukayesesi-

The Effect of Periodic Scientific Circumstances on the Quranic Commentators Equipment

-A Comparison of Classical and Contemporary Period-

Mesut Kaya 9-31

G.H.A. Juynboll'ün Nâfi' Hakkındaki İddialarına H. Motzki'nin

Verdiği Yanıtın Değerlendirilmesi

An Evaluation of H. Motzki's Response about G.H.A. Juynboll's Claims on Nafi

Ömer Faruk Akpınar 33-54

Dinî Danışmanlık: Psikoterapi ile Din Eğitiminin Buluşma Noktası

Religious Counseling: The Meeting Point of Psychotherapy and Religious Education

Bülent Çelikel 55-68

Dinî Değerlerin Karar Alma Süreçlerindeki Etkisi

The Effects of Religious Values in the Decision Making Processes

İlhan Topuz 69-88

Kelâle (Yansoy) Hısımların Mirasçılıklarıyla Alakalı Meşhur Bir Mesele: Müşerreke

A Noted Islamic Inheritance Issue with Collateral Heirs: al-Musharaka

Abdurrahman Yazıcı 89-100

Kur'ân'da Erkek Egemenliği İddiasının Arap Dili Açısından Değerlendirilmesi

The Claim of Male Domination in Terms of Arab Language in the Qur'an

Ahmet Cüneyt Eren 101-110

| Şii-İmâmî Takiyye Nazariyesinin Kur'ânî Dayanakları
The Takiyyah Theory of Shi'i-Imami's Basis in Qur'an
Abdulcabbar Adıgüzel 111-132

| Bağdat Gramer Ekolüne Genel Bir Bakış
An Overview of the Baghdad Grammar School
Salih Zafer Kızıklı 133-149

| Mevlâna'nın Eserlerinde "Yûsuf'un Gömleğinin Kokusu"
"The Scent of Yousef's Shirt" in the Books of Mawlana
Betül Güçlü 151-167

| İbn Sînâ'nın Kaderin Sırrı Risalesi
George F. Hourani Çev: Aydın Özdemir 169-189

| Ahmed b. Hanbel ve Kur'ân
Christopher Melchert Çev: Hikmet Koçyiğit 191-203

| *incelemeler / rewives*

| Kadim İlim Geleneğimizin Son Temsilcisi Prof. Dr. Fadl Hasen Abbâs
Söyleşi: Ahmed Tâhir Ebû Ömer Çev: Celalettin Divlekci 205-216

| Muhsin Demirci, Tefsirde Metodolojik Sorunlar, İfav Yay. İstanbul, 2012, 295 s.
Haz: Ercan Şen 217-221

editör'den

Rahman ve Rahîm olan Allah'ın adıyla...

Merhaba Sevgili Okurlarımız,

Ülkemizin özellikle dini araştırmalar alanındaki akademik birikimini okurları ile buluşturan *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, bu sayısı ile on üçüncü yılını da geride bırakarak seviyeli yayın yolculuğunu sürdürmektedir. Dergimizi bu akademik yolculukta yalnız bırakmayıp destekleyen değerli okur ve yazarlarımıza, yayın ekibi olarak teşekkür ederiz.

MDAD, okurlarına bu sayıda da öncekiler gibi

Mesut Kaya, *Dönemsel İlmî Şartların Müfessirin Donanımı Üzerindeki Belirleyiciliği -Klasik ve Modern Dönem Mukayesesi-*, Ömer Faruk Akpınar, *G.H.A. Juynboll'ün Nâfi' Hakkındaki İddialarına H. Motzki'nin Verdiği Yanıtın Değerlendirilmesi*, Bülent Çelikel, *Dinî Danışmanlık: Psikoterapi ile Din Eğitiminin Buluşma Noktası*, İlhan Topuz, *Dinî Değerlerin Karar Alma Süreçlerindeki Etkisi*, Abdurrahman Yazıcı, *Kelâle (Yansoy) Hısımların Mirasçılıklarıyla Alakalı Meşhur Bir Mesele: Müşerreke*, Ahmet Cüneyt Eren, *Kur'ân'da Erkek Egemenliği İddiasının Arap Dili Açısından Değerlendirilmesi*, Abdulcabbar Adıgüzel, *Şif-İmâmî Takiyye Nazariyesinin Kur'ânî Dayanakları*, Salih Zafer Kızıklı, *Bağdat Gramer Ekolüne Genel Bir Bakış* ve Betül Güçlü'nün *Mevlâna'nın Eserlerinde "Yûsuf'un Gömleğinin Kokusu"* adlı makaleleri ile birlikte George F. Hourani'den Aydın Özdemir'in *İbn Sînâ'nın Kaderin Sırrı Risalesi* ile Christopher Melchert'ten Hikmet Koçyiğit'in *Ahmed b. Hanbel ve Kur'ân* isimli çevirileri ve Celalettin Divlekci'nin Ahmed Tâhir Ebû Ömer'in Prof. Dr. Fadl Hasen Abbâs'la yaptığı *Kadim İlim Geleneğimizin Son Temsilcisi Prof. Dr. Fadl Hasen Abbâs* adlı söyleşinin çevirisinden oluşan dolgun bir muhteva sunmaktadır.

2014 yılının Bahar sayısında görüşmek ümidiyle selam ve saygı.

Fikret Karapınar

Dönemsel İlmî Şartların Müfessirin Donanımı Üzerindeki Belirleyiciliği

-Klasik ve Modern Dönem Mukayesesi-

Mesut Kaya

Yrd. Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Tefsir Ana bilim dalı Öğretim Üyesi
mesudkaya@hotmail.com

Öz

Kur'an tefsirindeki temel tartışma konularından biri, Kur'an'ın rey ile tefsirinin caiz olup olmadığı meselesidir. Hz. Peygamber'den gelen bazı hadisler, ilk dönem âlimlerinden bir kısmının Kur'an'ı tefsir hususunda çekimser bir tavır takınmalarına neden olmuştur. Ne var ki Kur'an tefsiri faaliyetlerinin meşru bir çerçevede sürdürülmesi gerektiğini ve bunun kaçınılmaz olduğunu düşünen âlimler, tefsir ilminin sistemleşmeye başlamasından itibaren Kur'an'ı tefsir edebilmek için çeşitli şartlar ortaya koymuşlardır. Bu şartlar içinde kuşkusuz en önemlisi, Kur'an'ı tefsir edecek kimsenin belli başlı ilimlerle donanmış olması gerektiğidir. Bu ilimler aynı zamanda ortaya çıkan tefsir ürünlerinin meşruiyet çerçevesini de oluşturmaktadır. Bu bakımdan Taberî gibi nispeten erken dönem müfessirleri fiilî olarak Kâdî Abdülcebâr, Râgıb el-İsfahânî, Ebu Hayyân el-Endelîsi gibi müfessirler ise bu ilimleri tek tek ele alarak bir çerçeve belirlemişlerdir. Dikkat çekicidir ki gerek klasik dönemde gerekse çağdaş dönemde, müfessirlere göre bu ilimler bazı farklılıklar göstermektedir. Bu farklılıkların oluşmasında, her dönemin içinde bulunduğu ilmî şartların etkili olduğunu söylemek mümkündür. Dikkat çekici diğer bir husus ise, klasik dönemde bu ilmî şartlar daha çok İslâmî ilimlerin iç dinamikleriyle ilgili iken, modern dönemde sosyal ve siyasal dinamiklerin de devreye girmesidir.

Anahtar Kavramlar: Tefsir, Müfessir, Ragıb el-İsfahânî, Ebu Hayyân, Muhammed Abduh

The Effect of Periodic Scientific Circumstances on the Quranic Commentators Equipment -A Comparison of the Classical and Contemporary Periods-

One of the discussion issues related to the Qur'an exegesis is whether one is allowed to interpret the Qur'an according to his personal opinion (ra'y). Some hadiths of the Prophet (pbuh) made the scholars in the early days of Islam hesitate in interpreting the Qur'an. Nevertheless these scholars have believed that the activities of Quranic exegesis should be carried out in a legitimate way and that this is inevitable for them. They have therefore set forward some stipulations to interpret the Qur'an from the days when the science of Exegesis began systematically. Among those stipulations, the undoubtedly most important is, that the one who wants to interpret the Qur'an should be equipped with some certain disciplines which form at the same time the frame of legitimacy of the product of that exegetical procedure. Accordingly, while the Quranic exegetes (mufasssirin) of relatively earlier periods, like al-Tabari, used those disciplines actively, the others like Kadi Abdaljabbar, Raghıb al-İsfahani, Abu Hayyan al-Andalusi theoretically set them forth, dealing with each one separately. It is noteworthy that both in the classical and modern ages, those disciplines might vary according to the interpreters. It may be said that, in forming these variations, the scientific circumstances of each ages are effective. Another point to notice is that while, in the classical ages these scientific circumstances were related to the inner dynamics of the Islamic disciplines, in the modern era the social and political factors began to play important roles. Key Words: Exegesis, Exegetes, Raghıb al-İsfahani, Abu Hayyan, Muhammad Abduh

Atf

Mesut Kaya, Dönemsel İlmî Şartların Müfessirin Donanımı Üzerindeki Belirleyiciliği
-Klasik ve Modern Dönem Mukayesesi-, Marife, Kış 2013, ss. 9-31

Giriş

Erken dönem Kur'an'ın tefsiri faaliyetinde esas olan *dil ve tarihsel bağlamın* bilinmesiydi.¹ Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Abbas gibi sahâbileri (r.a) tefsirde söz sahibi kılan, onların hem dile hem de tarihsel bağlama vakıf olmalarıdır. Bir başka deyişle Arap dilini, Cahiliye şiirini ve Kur'an'ın indiği şartları (Arapların âdet ve kültürlerini, esbâb-ı nüzûlü vb.) iyi derecede bilmeleridir.² Söz konusu hususlar onlara, tefsir ilminde Hz. Peygamber'den (s.a) sonraki en önemli kaynak olma özelliğini kazandırmıştır. Tâbiûn onlardan bu ilmi tevarüs etmiş, onlar da sahâbeden sonra Kur'an tefsirinde görüşlerine dayanılacak önemli bir kaynak oluşturmuşlardır. Nitekim Zerkeşî, onların Kur'an'ın zahirî anlamlarını ve hükümlerini kolaylıkla, batınî anlamlarını ise araştırarak bilebildiklerini söylemektedir.³ Bu sebeple sahâbe ve tâbiûn için Arap dilini ve Kur'an'ın indiği tarihsel bağlamı bilmek, Kur'an'ı tefsir için yeterli görülmüştür.

Tefsir materyallerinin tedvini faaliyeti, onların tefsire dair görüşlerinin rivayetiyle başlamış, ilk müfessirler bunların nakline büyük önem vermişlerdir. Ancak bundan önce, sahâbeye kadar uzanan dönemde Kur'an'ın re'ye/kendi görüşüne dayalı tefsirinin gündeme gelmiş olduğu görülmektedir. Kur'an'ın re'ye dayalı tefsirini yeren hadislerin varlığı,⁴ bu konuda bazı âlimlerin çekimser kalmalarına sebep olmuşsa da⁵ bunun gerek müfessirin sahip olması gereken "şartlar", gerekse izlediği "usûl"le ilgili bir mesele olduğu üzerinde durulmuştur.

Müfessirlerden bir kısmı, Kur'an'ı re'yle tefsir edebilmek için bazı ilimlerle donanmış olmak gerektiğini ileri sürerek bu ilimlerde yetkin olan kimsenin Kur'an'ı re'yle tefsir etmesinde bir sakınca bulunmadığını söylemişlerdir. Nitekim Tirmizî (ö. 279/892), "*Kim Kur'an hakkında re'yiyle konuşursa, isabet etse de hata etmiştir*" hadisi hakkındaki yorumunda bunu açıkça dile getirmektedir.⁶

Başlangıçta dilin ve tarihsel bağlamın bilinmesi yeterli görülürken, nüzûl ortamından uzaklaşıldıkça ve İslamî ilimler tedvin edilip belli başlı disiplinler belirginleştikçe, Kur'an tefsiri için gerekli ilimler birer birer ortaya çıkmıştır. Bu süreçte yalın olarak dil ve tarihsel bağlam değil; İslamî ilimlerin neredeyse bütününe vakıf olmak zorunlu görülerek daha sistematik tasnifler ortaya konulmuştur. Kısaca tefsirin teşekkül, sistemleşme, olgunluk ve modernleşme dönemleri arasında bazı farklılıklar ortaya çıkmıştır.

¹ Bk. Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 25. Ayrıca bk. Paçacı, "Klasik Tefsir Neydi?", s. 13; Cündioğlu, *Anlam'ın Tarihi*, s. 15.

² Bk. Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 202, 204, 206.

³ Zerkeşî, *Burhân*, I, 14.

⁴ Bk. Tirmizî, *Tefsîru'l-Kur'ân* 1.

⁵ İbn Teymiyye ve Şâtûbî bunun pek çok örneğini vermektedirler. Bk. İbn Teymiyye, *Mukaddime*, ss. 49-54; Şâtûbî, *Muvâfakât*, III, 407-409.

⁶ Tirmizî, *Tefsîru'l-Kur'ân* 1.

1. Tefsirin Sistemleşme Dönemi ve Müfessirin İhtiyaç Duyduğu İlimler

Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmiu'l-Beyân* adlı tefsirinin ortaya çıkışıyla başlayan dönemi, tefsirin sistemleşme dönemine bir başlangıç olarak zikredilebilir. Zira bu süreçte erken dönemin veya teşekkül döneminin anlam vecihleri, şiir, kıraat gibi bu dönemin pek çok malzemesi, Taberî tefsiri gibi külliyyatlarda bir araya getirilip kayda geçirilmiş, bunlar üzerinde çeşitli tahlil ve değerlendirmeler yapılmıştır.⁷

Taberî tefsirine konumuz açısından bakıldığında, henüz “müfessirin ihtiyaç duyduğu ilimler” hakkında herhangi bir tasnife rastlanmamaktadır. Bununla birlikte Taberî'nin tefsiri bu perspektiften okunduğunda, bazı sonuçlara ulaşmak mümkün olmaktadır. Onun özellikle tercihlerinde gözettiği ölçütler, müfessirin sahip olması gereken donanımı ortaya koyması bakımından bir kılavuz işlevi görebilecek niteliktedir.

Taberî tefsirinin genel karakteri göz önüne alındığında, Hz. Peygamber (s.a), sa-hâbe, tâbiûn ve onları takip eden âlimlerden, Taberî'nin kendi deyimiyle “selef”ten gelen rivayetlerin önemli bir yer tuttuğu görülür. Taberî, bu rivayetleri gerek râvilerin sika olup olmadıklarını göz önüne alarak, gerekse rivayetler arasında tercihte bulunmayı gerektirecek bazı diğer unsurları tespit ederek değerlendirmeye tabi tutar. Dolayısıyla Taberî'nin “makbûl bir tefsir”in öncelikli şartı olarak sahih rivayetleri esas aldığını ve bunun için de *rivayet ilimlerini* iyi derecede bilmeyi zorunlu gördüğünü söylemek mümkündür.

Ona göre, rivayetlerin yanı sıra Arapçanın gramatik karakteristiği, anlamın belirlenmesinde en önemli ölçütlerden biridir. Bu sebeple o, ayetleri lügat ve nahiv açısından tahlil etmeye, Cahiliye şiirini şahit olarak kullanmaya önem vermiştir. Onun tefsiri, gerek lügat tahlilleri, gerekse nahiv ekollerinin görüşlerini nakletmesi ve değerlendirmeye alması yönüyle de oldukça zengin bir kaynak hüviyetine sahiptir.⁸ Buradan hareketle onun sonraki müfessirlerce dile getirilecek olan Arap dilini ve bu dilin alt birimlerinin incelenmesinden oluşan, lügat, nahiv, sarf gibi ilimleri bilmeyi bir zorunluluk olarak gördüğü sonucuna ulaşılabilir.

Bazı kelâmî meselelerde çekimser kaldığı söylene ve onun bu tavrı, döneminin siyasî durumuyla ilişkilendirilse de⁹ Taberî, tefsirini bir kelâm ve münazara kitabı hüviyetine büründürmeksizin Kur'an'daki sıfat ayetlerinin anlaşılmasını sağlayacak ve isabetsiz görüşleri eleştirecek kadar kelâmî konuları tartışmıştır.¹⁰ Bu bakımdan Taberî'nin kelâmıla ilgili temel problemleri bilmeyi bir gereklilik olarak gördüğünü düşünmek mümkün olsa gerektir.

Taberî'nin, rivayetleri ve Kur'an'ın zahirini önemseyen tavrını, onun içinde bulunduğu dönemin ilmî faaliyetlerinden bağımsız düşünülmemedir. Bilindiği gibi

⁷ Zerkeşî ve Suyûtî'nin müfessir tabakalarını ele alırlarken Taberî hakkında yaptıkları değerlendirmeler, tefsirde yeni bir dönemin başladığını haber vermektedir. Bk. *Burhân*, II, 159; *İtkân*, IV, 242.

⁸ Goldziher, *Mezâhib*, s. 114, 115. Ayrıca bk. Ögmüş, “Taberî Tefsirinin Şiirle İstişhad Yöntemi”, ss. 89-100.

⁹ Ebu Zeyd, “Kur'an Te'vili Sorunsalı”, s. 28, 29.

¹⁰ Öztürk, “Taberî'nin Tefsir Anlayışında Seleflik”, ss. 35-38.

Taberî, III. yüzyıl ve IV. yüzyılın başında, Abbasî toplumunda yaşamıştır. Bu dönemde fikhî ve itikadî mezheplerin çizgileri önemli ölçüde belirginleşmiştir. Taberî'nin ısrarla ayetlerin zâhirî anlamları üzerinde durmasını, ayetin zâhirinden farklı bir anlama gidebilmek için mutlaka bir "haber" ya da "hüccet"i zorunlu görmesi, bu dönemde Kur'an'ı dilden, merviyattan ve yerleşik prensiplerden uzak, keyfî bir şekilde tefsir etmenin yaygınlaştığına ve Kur'an yorumunda mezhebî eğilimlerin daha çok hissedildiğine bir işaret olarak görülebilir. Mesela bunu Taberî'nin, "Gözler onu ihata edemez, ancak o gözleri ihata eder"¹¹ ayetine getirdiği yorumda açıkça görmek mümkündür. O, özellikle de -isim vermeden- buradaki "idrâk"ın "ru'yet" olduğunu ve Allah Teâlâ'nın ne dünyada ne de ahirette görülebileceğini iddia eden Mutezile'nin görüşünü reddetmektedir. Taberî'ye göre onlar, Allah Rasûlü'nden gelen sahih hadisleri çeşitli şekillerde te'vil etmişler, bunları akıllarınca yorumlayıp Allah'ın görülmesinin imkânsız olduğunu ileri sürmüşler ve pek çok sulandırma örneği sergilemişlerdir. Taberî, burada açıkça hadise dayanarak ve Arap dilinin anlam dairesinden hareket ederek ru'yetullahı caiz görmekte, Mutezile'nin herhangi bir ayete ve sahih rivayete dayanmadığını düşündüğü akli çıkarımlarını çürütmeye çalışmaktadır.¹²

Taberî, kıraatler konusunda çok teknik detaylara iner ve kıraat tercihlerinde belli ölçüler gözetir.¹³ Onun en çok önemseddiği ölçülerden biri, rivayetin sahih bir senetle gelmiş olması ve resm-i Mushaf'a uygunluğudur. Mesela o, Âl-i İmrân sûresi 49. ayetteki *feyekûnu tayran* kıraatini tercih ederken, bu kıraatin mananın doğruluğuyla birlikte hem Mushaf'ın hattına uygun hem de meşhur (müstefiz) olduğunu söyler.¹⁴ Onun bu hassasiyetindeki temel etken, Arapçanın imkân verdiği her şekilde Kur'an'ın okunabileceği görüşünde olan bir takım dilci ve kelâmcıların görüşlerine muhalefet olmalıdır.¹⁵ Dolayısıyla Taberî kıraat ilmini, müfessir için bilinmesi zorunlu ilimlerden biri olarak kabul etmektedir.

Zâhir, umum, husus, tahsis, nesh, icmâ gibi kavramlar Taberî'nin tercihlerinde önemli bir yer işgal eder. Zira o, başlangıçta usûl-i fıkıh sahasında ilk eserlerden birini vermiş olan İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) yol ve yöntemini izlemiş, daha sonra kendisi müstakil bir düşünce sistemi geliştirse de onun metodunu önemli ölçüde muhafaza etmiştir.¹⁶

İçinde bulunduğu ilmî şartlar Taberî'nin fikhî ihtilaflara yaklaşımında da ziyadesiyle etkilidir. Bunu onun, "Doğu da batı da Allah'ındır. Şu hâlde yönünüzü ne

¹¹ En'âm 6/103.

¹² Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII, 17-22. Başka örnek için bk. II, 180.

¹³ Bk. Aydın, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, ss. 50-63; Gülle, "Taberî'nin, Tefsir'indeki Kıraat Değerlendirmeleri", s. 71.

¹⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VI, 425. Ayrıca bk. XXI, 148.

¹⁵ Bk. Suyûtî, *İtkân*, I, 267; Goldziher, *Mezâhib*, s. 34, 62, 63; Çetin, "Kur'an Kıraatlarına Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar", s. 88. Mesela Taberî, İmam Hamze'den gelen bir nakli, "Kur'an'ı Arapçada mümkün olan bütün şekillerle okumak caiz değildir" diyerek kabul etmez. Bk. *Câmiu'l-Beyân*, XX, 484.

¹⁶ Aydın, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, ss. 97-99; Öztürk "Taberî'nin Tefsir Anlayışında Seleflik", s. 38, 39.

tarafa dönerseniz dönün, Allah'ın rızası oradadır"¹⁷ ayetini tefsirinde görmek mümkündür. Taberî, hiç kimsenin bu ayetin nâsîh veya mensûh olduğunu iddia edemeyeceğini, bunun herkesçe kabul edilebilecek bir delili gerektirdiğini ifade eder. Zira ayetin nâsîh olabilmesi için bir de mensûhun olması gereklidir. Taberî şöyle demektedir: "Bu ayetin 'Yüzlerinizi namazda her nereye dönerseniz, kıbleniz orasıdır' anlamına geleceğine dair herhangi bir delil yoktur. Aynı şekilde, "her nerede olursanız olun yüzlerinizi Mescid-i Haram tarafına çevirin"¹⁸ emrinden sonra indiğine dair de bir delil yoktur ki bu ayet Beytü'l-Makdis'e yönelmeyi neshetmiştir, denilebilsin." Taberî ayetin mensûh da olamayacağını, zira umum ifade ettiğini, böylelikle sefer esnasında nafîle namazlarda, düşmanla karşı karşıya gelinen durumlarda hem farz hem de nafîle namazlarda geçerli olduğunu söylemektedir. Taberî daha sonra söz konusu ayet bağlamında nesh, umum, husus, mücmel, müfesser gibi usûl-i fıkıhın genel kavramları ve prensipleri üzerinde durmaktadır.¹⁹

Taberî gibi müfessirlerce fiilî olarak işletilen ilimler, daha sonraki müfessirlerce bir çerçeve olarak görülecek ve "müfessirin ihtiyaç duyduğu ilimler" adı altında çeşitli tasnifler yapılacaktır.

Görebildiğimiz kadarıyla Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025), *Şerhu Usûli'l-Hamse* adlı eserinde konuyu bütüncül anlamda gündeme getiren ilk âlimlerden biridir. O, doğrudan doğruya müfessirin sahip olması gereken donanımı mevzu bahis ederek genel bir çerçeve ortaya koymaktadır. Onun zorunlu gördüğü ilimlerin en başında Arapça gelmektedir. Ancak o, mücerret bir dil bilgisinin Kur'an'ı tefsir etmek için yetmeyeceğini düşünmektedir. Ona göre Kur'an'ı tefsire girişecek kimse, dilin grameri olan nahvi, Kur'an'ın tarihsel bağlamı hakkında bilgi veren hadis ve rivayetleri, şer'î hükümlerden söz eden fıkıh, bunların delillerini konu edinen fıkıh usulünü ve usûlü'd-dini bilmelidir. Bu ilimlerden herhangi birinde eksiği olan kimseye, Kur'an'ı tefsir etmek câiz değildir.²⁰

Kâdî Abdülcebbar her ne kadar usûlü'd-din içinde, Mutezile'nin beş temel esasından biri olan tevhid ve adaleti, kelâmî meselelerden Allah'ın sıfatları, hüsün ve kubuh konularını zikretse de bunları diğer ilimleri vurguladığından daha çok vurgulamamıştır. Bu bakımdan onun tefsir için zorunlu ilimler listesinde, mezhep eğilimlerinin ön plana çıktığını söylemek mümkün gözükmemektedir. Aksine o, Kur'an'ı anlamak ve tefsir etmek için gerekli ve genel geçer ilimleri ortaya koymuştur.

Konuyu daha sonra Râgıb el-İsfahânî (ö. 502/1108),²¹ "Fasl fî beyâni'l-âlât elletî yahtâcu ileyhâ el-müfessir" (Müfessirin İhtiyaç Duyduğu İlimlerin Beyanı) başlığıyla ele alır ve on ilimden söz eder. Konuya Kur'an'ın tefsir edilip edilemeyeceğine dair görüşleri değerlendirerek başlar. İlk olarak re'y tefsirinin câiz olmadığını

¹⁷ Bakara 2/115.

¹⁸ Bakara 2/144.

¹⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II, 534, 535.

²⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 606, 607.

²¹ Râgıb'ın vefat tarihiyle ilgili ayrıntılı bir tartışma için bk. Kara, "Meşhur Ama Az Tanınan Bir İlim Adamı", ss. 107-113.

ğını söyleyenlerin görüşlerine ve bu konudaki rivayetlere yer verir.²² İkinci olarak ise, geniş bir ilmi (zû-edebin vâsi') olanlar için re'y tefsiri kapısının açık olduğuna dair görüşleri ve bunun Kur'an'dan delillerini zikreder.²³

"İlim başlangıçtır, amel ise kemale ulaşmaktır, ilim amelsiz tam olmaz, amel de ilim olmadan ihlâslı olmaz" diyen İsfahânî, bu ikisinin ise ancak *lafzî, aklî ve vehbî* ilimlerle elde edilebileceğini söylemekte, böylelikle takdim edeceği ilimleri üçlü bir kategoriye ayırmaktadır.

İsfahânî'ye göre müfessirin ihtiyaç duyacağı ilk ilim, *ilmü'l-luğadır*. Anlaşılan o ki İsfahânî öncelikle sağlam bir kelime bilgisini de zorunlu görmektedir. Nitekim *Müfredâtü Elfâzı'l-Kurân* adlı kitabının mukaddimesinde, Kur'an ilimlerinden öncelikle meşgul olunması gerekenlerin, lafzî ilimler, lafzî ilimlerden de müfred lafızların tahkiki olduğunu söylemektedir. Bundan da amaç, Kur'an'ın manalarını kavramak isteyen kişinin ilk yardım alacağı konulardan olması hasebiyle, Kur'an lafızlarının tafsilî anlamlarına ulaşmaktır. Bu tıpkı ev yapmak isteyen bir kimsenin öncelikle kerpici elde etmesine benzer.²⁴ Nitekim Zerkeşî (ö. 794/1392), İsfahânî'nin lafızların, bağlama göre anlamını belirlemede oldukça başarılı olduğunu; müfessirlerden herhangi bir naklin gelmediği durumlarda, Arap dili yönünden lafızların inceliklerine, delaletlerine ve siyaka göre kullanışlarına bakarak anlama ulaşılacağını, Râgıb'ın *Müfredât'*ta buna çok özen gösterdiğini söyler.²⁵

İkinci ilim, lafızların birbirleriyle olan ilgisini kurmaktır ki bu da *ilmü'l-istikâktir*.²⁶ Zerkeşî bu ilmi, "Bir kökten türemiş olan kelimelerin köküne ulaşmaktır" diye tarif etmektedir. Suyûtî de bu hususta "İsmin kökü iki ayrı maddeden geliyorsa, maddelerin farklılığına göre anlam değişir" demektedir.²⁷

Üçüncü ilim, bina, sarf ve i'rab yönünden kelimelerin anlamlarını belirleyen kuralları bilmektir ki bu da *nahiv ilmidir*.²⁸ Nitekim Abdülkâhir el-Cürçânî (ö. 471/1078), nahvi eleştirenlerin şiiri eleştirenlerden daha kötü bir iş yaptıklarını, bunun Kur'an'dan ve onu anlamaktan yüz çevirmek anlamına geldiğini, zira lafızların taşıdığı anlamlar üzerindeki kilidi açacak tek anahtarın i'rab/nahiv olduğunu ifade etmektedir.²⁹ Suyûtî'ye göre anlam, i'rabın değişmesiyle değişiklik gösterir, bu sebeple de nahiv ilmi dikkate alınmalıdır.³⁰

Dördüncü ilim, bizzat Kur'an'ın nüzûlüyle ilgilidir ki bu da *kıraatleri bilmektir*. Zerkeşî, kıraat ilminin değerli bir ilim olduğunu, anlamların üstünlüğünün ve güzelliğinin onunla bilinebildiğini, âlimlerin kıraatlere çok özen gösterdiklerini

²² Konuyla ilgili naklettiği Hz. Ebu Bekir'e nispet edilen bir rivayet ve yorumu için bk. İsfahânî, *Tefsîr*, I,

³⁷ Krş. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 78. Tûfî, *İksîr*, s. 39.

²³ İsfahânî, *Tefsîr*, I, 37, 38. Krş. Zerkeşî, *Burhân*, II, 164.

²⁴ İsfahânî, *Müfredât*, s. 54.

²⁵ Zerkeşî, *Burhân*, I, 291, II, 172; Suyûtî, *İtkân*, IV, 213, 221, 222.

²⁶ İsfahânî, *Tefsîr*, I, 38.

²⁷ Zerkeşî, *Burhân*, II, 173; Suyûtî, *İtkân*, IV, 214.

²⁸ İsfahânî, *Tefsîr*, I, 38.

²⁹ Cürçânî, *Delâilü'l-İ'câz*, s. 45.

³⁰ Suyûtî, *İtkân*, II, 309, IV, 213.

söyler.³¹ Suyûtî'ye göre de kıraat ilmi Kur'an'ın nasıl telaffuz edileceğini bilmek için gereklidir. Kıraatleri bilen insan muhtemel vecihlerden birini diğerine tercih edebilir.³²

Beşinci ilim, ayetlerin iniş sebepleriyle alakalı olan konuları, sûrelerin içerdiği peygamberler ve geçmiş dönemlerle ilgili kıssaları bilmektir ki bu da *rivayet ve ahhâr ilmidir* (ilmü'l-âsâr ve'l-ahbâr).³³ Zerkeşî, konuya ayırdığı başlıkta, âlimlerin esbâb-ı nüzûle çok itina gösterdiklerini ve bu konuda pek çok kitap yazdıklarını söylemiştir.³⁴ Suyûtî de esbâb-ı nüzûl bilgisinin önemini belirtmek üzere, "Sebeb-i nüzûl bilindiği takdirde ayetin hangi konuda inmiş olduğu bilinir" açıklamasını yapmış fakat kıssalarla ilgili herhangi bir yorumda bulunmamıştır.³⁵

Altıncı ilim, mücmelin beyanına, müphem'in tefsirine dair üzerinde ittifak edilen ve ihtilaf edilen noktaları, Hz. Peygamber'den (s.a) ve vahye şahitlik edenlerden nakledilen sünnetleri bilmektir ki bu da *sünen ilmidir*. Suyûtî, bu ilmi de öz olarak "Mücmel ve müphemleri açıklayan hadisler" şeklinde zikreder.³⁶

Yedinci ilim, nâsih-mensûh, umûm-husûs, icmâ-ihtilâf, mücmel-müfesser gibi ıstılahları, şer'î kıyasları ve kıyasın caiz olup olmadığı yerleri bilmektir ki bu da *fıkıh usulü ilmidir*. Zerkeşî, "Kur'an'ın Hükümleri Bilgisi" başlığı altında, müfessirin fıkıh usulü kurallarını bilmesi gerektiğini, çünkü bunun ayetlerden hüküm çıkarmanın en önemli yolu olduğunu; Suyûtî ise hükümler ve hüküm çıkarmanın delillerinin bu ilimle bilinebileceğini dile getirmektedirler.³⁷

Sekizinci ilim, dinî hüküm ve edep; nefsin, akrabaların ve reayanın adaleti gözeterek yönetimi demek olan üç siyaset tarzını bilmektir ki bu da *fıkıh ve zühd ilmidir*. Kâfiyeci, İsfahânî'nin zühd kelimesi yerine, ahlak kelimesini kullanırken, Suyûtî sadece fıkıh başlığıyla yetinmiş, herhangi bir açıklamada da bulunmamıştır.³⁸

Dokuzuncu ilim, akfî delilleri ve hakikî burhanları, birbirinden ayırma ve tanımını, ma'kulât ve maznûnât arasındaki farkları bilmektir ki bu da *kelâm ilmidir*. Suyûtî, usulü'd-din adı altında verdiği kelâm ilmini, "Kur'an'daki bazı ayetler zâhirine göre anlaşıldığı zaman Allah Teâlâ için söylenmesi caiz olmayan hususlar ortaya çıkabilir; usulü bilen kimse bunu te'vil eder ve Allah için imkânsız, mümkün ve caiz olan şeylere delil getirir" şeklinde açıklar.³⁹ Zerkeşî müfessirin ihtiyaç duyacağı ilimlere kısaca temas ederken bu ilme yer vermez, fakat Râzî'nin kelâmı ve akfî ilimleri öne çıkardığı gibi, bazı âlimlerin kendilerine göre önemli gördükleri ilimleri öne çıkardıklarını söyler.⁴⁰

³¹ Zerkeşî, *Burhân*, I, 339; Suyûtî, *İtkân*, I, 281.

³² Suyûtî, *İtkân*, IV, 214.

³³ İsfahânî, *Tefsîr*, I, 38.

³⁴ Zerkeşî, *Burhân*, I, 22.

³⁵ Suyûtî, *İtkân*, IV, 215.

³⁶ Suyûtî, *İtkân*, IV, 215.

³⁷ Zerkeşî, *Burhân*, II, 6; Suyûtî, *İtkân*, IV, 215.

³⁸ Kâfiyeci, *Tefsîr*, s. 11; Suyûtî, *İtkân*, IV, 215.

³⁹ Suyûtî, *İtkân*, IV, 215.

⁴⁰ Zerkeşî, *Burhân*, I, 13.

İsfahânî'nin tasnifine göre onuncu ve son ilim ise *mevhibe ilmidir*. Bu, Allah'ın, bildiğiyle amel eden kimseye verdiği bir ilimdir. İsfahânî delil olarak Hz. Ali'den (r.a) gelen, "*Hikmet dedi ki: Beni isteyen bildiğiyle amel etsin*" sözünü nakle-der.

Râgıb, konuyu tekrar re'y tefsirine getirerek söz konusu ilimleri tamamla-yan kimselerin Kur'an'ı re'y ile tefsir etmekten çıkmış olacaklarını, bunlardan ek-sikleri olanların ise, bu eksikliklerini erbabından yardım alarak gidermeleri duru-munda Kur'an'ı re'y ile tefsir etmemiş olacaklarını söyler.⁴¹

Râgıb'ın, böyle bir tasnifi yapmaya niçin ihtiyaç duyduğu sorusunun cevabı; öncelikle kendi dönemindeki "ilmî şartlar", sonra ise onun "ilmî birikimi" olmak üzere iki hususta aranmalıdır. Bu dönemin en bariz özelliklerinden biri, artık İsla-mî ilimlerin teşekkül dönemini bütünüyle tamamlamış, sistemleşme döneminde hayli mesafe almış olması sebebiyle, bir ilimler hiyerarşisinin ortaya çıkmış olma-sıdır. Bu dönemde fıkıh, fıkıh usulü, kelâm, hadis ve tefsir gibi ilimler belli bir hiye-rarşiye göre ele alınmış ve bu alanlarda önemli eserler verilmiştir. Tefsirlerde tef-sirin erken döneminden farklı olarak kelâmî ve fikhî meseleler ele alınmıştır.⁴² İsfahânî bu görüşleriyle tefsirin İslamî ilimler hiyerarşisindeki yerini de ortaya koyarak Kur'an'ı tefsir edecek kimsenin bu ilimler hakkında yeterli derecede do-nanımı olması gerektiğini ifade etmekte, dolayısıyla Kur'an'ın bütün bu ilimlerde birikim sahibi olduktan sonra tefsir edilebileceği imasında bulunmaktadır. Nitekim o, Kur'an'ın tefsirini, "en şerefli sanat" olarak görmektedir. Zira bu sanatın konusu (mevdûhû), Allah'ın kelâmıdır; uygulama alanı (sûretü fi'lihî), onun gizli olan sır-larını açığa çıkarmak; gayesi (garaduhû) de sapaşğlam bir kulpa tutunmak, tü-kenmeyen gerçek saadete ulaşmaktır.⁴³

Râgıb el-İsfahânî, tefsir ilmi ve dil bilimlerinde temayüz etmekle birlikte çok geniş bir ilmî yelpazeye sahiptir. Onun gerek tefsirinde gerekse diğer eserlerindeki ilmî seviyeye bakıldığında kelâm, fıkıh, tasavvuf, felsefe gibi ilim dallarında ciddi bir müktesebatı olduğu ve bu sahalarda kendinden önce telif edilen eserlerden hem içerik hem de yöntem olarak istifade ettiği görülür. Sözgelimi onun *ez-Zer'â ilâ Mekârimi's-Şer'â* adlı eserinde, ahlak ve felsefenin izlerini görmek mümkündür. Yukarıda yer verdiğimiz, tefsir ilminin, bir "sanat" olarak nitelendirilmesi, tefsir ilminin bir "konu" ve "gaye"sinden; insanın kendini, ailesini ve devleti yönetmesi demek olan üç siyaset tarzından söz edilmesi, ilimleri (ya da sanatları) çeşitli kate-gorilere ayıran felsefe disiplinini hatıra getirmektedir.⁴⁴ Aynı şekilde söz konusu eserinde "insanî kuvveleri" üç kısma ayırması, felsefî geleneğin izleri olarak değ'er-lendirilmiştir.⁴⁵

İslam coğrafyasının o dönemki ilmî seviyesi göz önüne alındığında, İsfahânî'de söz konusu izlerin görülmesi son derece doğaldır. Zira V/XI. yüzyıla

⁴¹ İsfahânî, *Tefsîr*, I, 38, 39.

⁴² Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 206.

⁴³ İsfahânî, *Tefsîr*, I, 36. Krş. Kara, "Râgıb el-İsfahânî", *DİA*, XXXIV, 399.

⁴⁴ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, çevirenin önsözü, s. 10, 49.

⁴⁵ İsfahânî, *Zer'â*, muhakkik'in önsözü, s. 41. Krş. Gafarov, "Râgıb el-İsfahânî", *DİA*, XXXIV, 401-403.

gelindiğinde, felsefî eserlerin çevirisi sona ermiş; bu zaman zarfında felsefî bilimler, fıkıh, kelâm, tefsir gibi ilimlerin müfredatı içinde bir biçimde yerlerini almışlardır.⁴⁶ Bununla birlikte İsfahânî, Kur'an ve tefsirdeki derin bilgisi sayesinde, kendi ilmî kudretini fazlasıyla göstermeyi ve kendine özgü bir yöntem geliştirmeyi başarabilmiştir. Onun tefsir mukaddimesindeki sistematîği ve kavramları dikkatlice incelendiğinde, bu özellik daha iyi tebarüz etmektedir. Nitekim İsfahânî, felsefeyi muhafazakâr İslâmî bir tavırla kabul edip kullanmasıyla, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) bir habercisi gibi kabul edilmiştir.⁴⁷

İsfahânî'nin tefsir mukaddimesi, tefsir ilminin temel prensipleri açısından oldukça zengin bir yapıya sahiptir. İsfahânî, burada lafız-mana ilişkisi, anlamın muhataba ulaşmasındaki çeşitli engeller, Kur'an'ın bir beyan oluşu ve bunun keyfiyeti, tefsir ve te'vil arasındaki farklar, hakikat-mecaz, umum-husus, nesh-tahsis gibi konular üzerinde durur. Müfessirin ihtiyaç duyacağı âlet ilimlerinden bu sistematik içinde söz eder ki tefsir ilmi hakkındaki genel değerlendirmeleri içinde onun söz konusu ilimleri tasnifi oldukça anlamlı bir yere oturur.

2. Tefsirin Olgunluk Dönemi ve Müfessirin İhtiyaç Duyduğu İlimler

Tefsir mukaddimesinde müfessir için gerekli ilimler tasnifine yer veren bir diğer müfessir, Ebu Hayyân el-Endelüsî'dir (ö. 745/1344). Ebu Hayyân, söz konusu ilimleri, tefsirinde izleyeceği yöntemi açıkladıktan sonra, çağdaşlarından biri tarafından ortaya atılan bir iddiaya verdiği cevap bağlamında değerlendirmiştir. Söz konusu iddiaya göre, Kur'an'ın beyanlarını anlamak için Mücâhid, Tâvûs ve İkrime gibi tâbiûna dayanan rivayetleri senetleriyle nakletmek zorunludur. Çünkü ayetlerin anlaşılması buna bağlıdır. Böyle bir iddianın anlamsızlığını çeşitli delillerle açıklayan Ebu Hayyân, ele alacağı yedi ilimde yetkin olan kimsenin Kur'an'ı tefsir etmesinde bir sakınca bulunmadığı düşüncesini dile getirmiştir.

Ebu Hayyân, İsfahânî gibi en başta *lûgat ilmine* yer vererek, lûgat ilminin bazı özelliklerinden ve literatüründen söz eder. İkinci olarak, müfred ve terkip (cümle) olmaları bakımından Arapça kelimelerle ilgili hususları bilmenin gerekliliğine işaret eden Ebu Hayyân, bunun da *nahiv ilminden* alınacağını söyler. Sarf ilmiyle ilgili eserlerden de burada bahsetmesinden, onun sarfı da bu kategoriye dâhil ettiği anlaşılmaktadır. Üçüncü ilim de lafız ve terkiplerin güzellik ve fesahatini ortaya koyan *beyan ve bedî' ilimleridir*. Dördüncü ilim, müphemün belirginleştirilmesi, mücmelin, sebab-i nüzûlün ve neshin açıklanmasıdır. Bunlar da Hz. Peygamber'e ulaşan sahih rivayetlerden alınır ki bu da *hadis ilmidir*. Beşinci ilim, mücmel-mübeyyen, umum-husus, mutlak-mukayyed, emir-nehîy gibi çoğu Kur'an hükümlerine özgü bir ilimdir. Bu da *fıkıh usulünden* alınır. Altıncı ilim, Allah için caiz, vacip ve imkânsız olan şeyleri; peygamberlik hakkındaki görüşleri bilmektir. Bu madde, Allah Teâlâ, peygamberler ve Kur'an'ın i'cazı hakkındaki görüşleri içerir ki bunlar da *kelâm ilminden* alınır. Yedinci ilim ise, lafızların arttırma ve eksilme yoluyla

⁴⁶ Makdisi, "Gazâlî", s. 134; Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültürü*, s. 159.

⁴⁷ Kara, "Râgib el-İsfahânî", *DİA*, XXXIV, 399.

farklılaşması, hareketin değişmesi ya da mütevâtir veya âhâd yolla bir lafzın yerine başka bir lafzın getirilmesidir ki bu da *kıraat ilminden* alınır.

Ebu Hayyân, konuya şu değerlendirme cümleleriyle son vermektedir:

İşte bunlar yedi maddedir. Bunların her birini önemli ölçüde kavrayıp bu konularda birikim sahibi olmadan Allah'ın kitabını tefsire girişmek doğru olmaz. Bununla birlikte bilinmelidir ki tefsir ilminin zirvesine ancak lisan ilminde derinleşen kimse ulaşabilir.⁴⁸

Ebu Hayyân, bahse konu ilimleri bir gereklilik olarak görse de önceki müfessirlerin tefsirlerini i'rab tahlilleri, nahiv kaideleri, fıkıh usulü ve usûlü'd-din (kelâm) delilleriyle doldurdukları eleştirisinde bulunur. Ona göre, bu gibi konular söz konusu ilimlere ayrılmış kitaplara bırakılmalı; bu eserlerde varılan sonuçlara tefsirlerde delillerine girilmeksizin yer verilmelidir. Müfessirler, sahih olmayan esbâb-ı nüzûl rivayetlerini, fezâil hadislerini, alakasız hikâyeleri, isrâîlî haberleri kitaplarında zikretmişlerdir; hâlbuki tefsir ilmi için bunların hiçbiri gerekli değildir. Müfessir kelimenin delaletini ve cümle haline gelmeden önceki kurallarını kavrar, bu dildeki cümlenin niteliğini bilir ve iyi cümle ile kötü cümle arasını ayırt edebilecek bir seviyeye ulaşırsa, bütün bu ayrıntılara ihtiyaç duymaz.⁴⁹

Ebu Hayyân'ın burada varmak istediği netice şu olabilir: Bu ilimler müfessir için bir alt yapı oluşturmak bakımından gerekli ise de tefsir bütünüyle bu ilimleri bilmekten ibaret değildir. Tefsir faaliyetlerinde gelinen nokta itibarıyla⁵⁰ artık tefsirde esas olan, dil ve belagat inceliklerini iyi anlamak ve bunlardan sonuçlara gitmektir. Bu nedenle dil ve belagat inceliklerini bilmeyen kimse, Kur'an'ın özlü ifadelerini, incelik ve güzelliklerini kavramaktan uzak kalacak; ona tefsir ilminden düşen pay, satırları nakledip ezberindekileri tekrar etmekten öteye geçemeyecektir.⁵¹

Ebu Hayyân'ın yaşadığı dönem göz önüne alınarak (VIII/XIV. y.y) meseleye bakıldığında, bu döneme kadar klasik tefsirde belli bir olgunluğa ulaşılmış, literatürün en kayda değer örneklerinin verilmiş olduğu görülür. Ebu Hayyân da bunun avantajını kullanarak, hem daha önceki müfessirlerden gelen mirası değerlendirmiş, hem de onların eksik bıraktığı noktaları tamamlamış, hata ettiklerini düşündüğü noktaları eleştirmiştir. Zira tefsir literatüründeki bütün gelişmelere rağmen, onun eleştirilerinden ve söz konusu ilimleri yeni bir tasnifle ele almasından, tefsirde hâlâ bir usul sorununun var olduğu da anlaşılmaktadır. Mesela o, tefsir âlimlerinden hiç kimsenin o döneme kadar tefsir ilminin herhangi bir tanımını (resm lilmî't-tefsîr) yaptığına rastlamadığını söyleyerek bir tanım yapmaktadır. Dikkat çekicidir ki onun tanımı, daha önce tek tek ele aldığı tefsir için gerekli ilimleri kapsayan özlü bir tanımdan ibarettir.⁵²

⁴⁸ Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 13.

⁴⁹ Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 13.

⁵⁰ Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 25, 26.

⁵¹ Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 17.

⁵² Bk. Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 26.

İsfahânî'nin tasnifiyle Ebu Hayyân'ın tasnifi arasındaki farklara bakıldığında, her ne kadar ikincisinde madde sayısı azalmışsa da ortak noktaların oldukça fazla olduğu görülür. Her ikisinde de var olan bu ortak noktalar, lügat ilmi, nahiv, kıraat, hadis ilmi, fıkıh usulü ve kelâmdır. İsfahânî'de Ebu Hayyân'dan farklı olarak, iştikâk, rivâyet ve ahbâr, fıkıh, zühd ve mevhibe ilmi; Ebu Hayyân'da ise beyan ve bedî' ilimleri mevcuttur.

Ebu Hayyân'ın iştikâk ilmine yer vermemesini, bu ilmi lügat ve nahiv ilimleri içerisinde değerlendirmiş olduğu, bu nedenle ayrıca anmaya gerek duymadığı biçiminde açıklanabilir.

İsfahânî'nin rivâyet-ahbâr ve sünen ilimlerini ayrı başlıklarda kaydettiği, Ebu Hayyân'ın ise bunları daha geniş anlamdaki hadis ilmi içinde düşündüğü anlaşılmaktadır. Bununla birlikte sebab-i nüzûlün, İsfahânî tarafından âsâr ilmine, Ebu Hayyân tarafından hadis ilmine dâhil edilmesi bakımından ortak bir nokta varsa da Ebu Hayyân Kur'an'daki kıssaları bilmekle ilgili herhangi bir şey söylememektedir. Bu da onun, kıssalarla ilgili rivayetler konusunda esas olanın sahih rivayetler olduğu yönündeki hassasiyetiyle ilgili olmalıdır.⁵³

Ebu Hayyân'ın fıkıh ilmine yer vermemesine gelince, bu doğrudan onun tefsir disiplinine bakışıyla ilgilidir. Şöyle ki o, tefsiri Kur'an lafızlarının doğru bir şekilde anlaşılmasını esas alan bir disiplin olarak görmekte, yukarıda da belirttiğimiz gibi Kur'an'ı nahiv, fıkıh gibi disiplinlerin delilleri ve tartışmalı konularıyla doldurmayı uygun görmemekte, bu disiplinlerin sadece sonuçlarından yararlanmak gerektiğini ileri sürmektedir. Nitekim o, dört fıkıh imamının görüşlerini önceki müfessirlerin aksine, sadece *Kur'an lafzının bu görüşlerle alakalı olması durumunda* naklettiğini söylemektedir.⁵⁴ Dolayısıyla kendi dönemindeki tefsir algısına bir tepki olarak o, tefsirinde fikhî ihtilaflara yer vermemeye özen göstermiş, bu nedenle de söz konusu tasnifine fikhî dâhil etmemiştir.

Onun İsfahânî'den farklı olarak beyan ve bedî' ilimlerine yer vermesine gelince, elbette İsfahânî'nin bu maddeyi gerekli görmediği söylenemez. Çünkü kendisi tefsirin mukaddimesinde beyân ilminin temel konularından biri olan hakikat ve mecaz konusuna ayrı bir fasıl açmış,⁵⁵ burada konuyu çeşitli örnekleriyle açıklamış, hatta daha çok Sekkâkî'den (ö. 626/1229) sonra bu ilimlerin toplamını ifade etmek üzere yaygınlık kazanacak olan "belagat" ifadesini kullanmıştır.⁵⁶ Ancak İsfahânî beyan ilmini nahiv içinde mütalaa etmiş, tasnifinde buna ayrıca yer vermemiştir. Zira o dönemde henüz belagat ilimleri olan beyân ve meânînin sistemleşmiş olduğunu söylemek mümkün değildir. Bir başka ifadeyle, beyân ve meânî ilimleri aynı dönemin bir başka ismi Abdülkâhir el-Cürcânî'nin (ö. 471/1078)⁵⁷ nahiv ilmine

⁵³ Bazı örnekler için bk. Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, V, 152; IX, 155-156; VII, 460.

⁵⁴ Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 12, 32. Yöntemin uygulamalı bazı örnekleri için bk. I, 246, 314, 320, 390, 526, 547, 575, 577.

⁵⁵ İsfahânî, *Tefsîr*, I, 15-18.

⁵⁶ Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 16.

⁵⁷ Kara'nın İsfahânî'nin ölüm yılını yaygın kanaat olan hicri 502 yerine, hicri beşinci asrın ilk çeyreği olarak tespit etmesi de bizim bu kanaatimizi destekler niteliktedir. Bk. Kara, "Râgıb el-İsfahânî", s. 112, 113.

giydireceği yeni kiske, ona kazandıracığı dinamizm ve daha sonra Sekkâkî'nin istihlârlara getirdiği tanımlar ve belagat ilimlerine çizeceği çerçeve sayesinde İslâmî ilimler içindeki yerini alacaktır.⁵⁸

Konuya Ebu Hayyân açısından bakılacak olursa benzer sonuçlara ulaşılabilir. Nitekim onun bu ilmi özellikle zikretmiş olmasının temel sebebi, dil ve belagat ilimlerinin ulaştığı seviyeyle ilgili olmalıdır. Daha önce de belirtildiği üzere Ebu Hayyân, tefsir ilminde eğer bir *özgünlükten* söz edilecekse, bunun dil ve belagat ilimlerindeki yetkinlikle ve Kur'an'ın bu anlamdaki inceliklerini kavramakla gerçekleşebileceğine inanmaktadır. Dolayısıyla o, belagat ilimlerini bilmeyi bir zorunluluk olarak görmektedir. Tarihî arka plana bakıldığında ise, Ebu Hayyân'ın dönemine kadar, İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) belirttiği gibi, Zemaşerî (ö. 538/1143) çıkmış, tefsirinde Kur'an ayetlerini bu ilmin kural ve inceliklerine göre ele alıp açıklamış, böylece onun mucize oluşunun özelliklerinden bir kısmını ortaya koymuştur.⁵⁹

Hicrî VIII. yüzyılda tefsir usûlü ve Kur'an ilimleri hakkında yazılan eserlerde de konuya yer verilmiş, kimi noktalarda öncekilere benzeyen, kimi noktalarda ise onlardan ayrılan çeşitli tasnifler yapılmıştır.

Süleyman b. Abdülkavî et-Tûffî'nin (ö. 716/1316) *el-İksîr fî Kavâidi't-Tefsîr*⁶⁰ adlı eseri, tefsir usulü konusunda yazılan ilk eserlerden biri kabul edilir. Tûffî kitabında tefsir için ortaya koyduğu prensipler yanında, bazı ilimleri de söz konusu etmiştir. İlimleri Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) tasnifini esas alarak aklî ve naklî olmak üzere iki kısma ayıran Tûffî⁶¹, Kur'an ilimlerini de Kur'an'ın lafız ve manalarından söz eden lafzî ve manevî ilimler diye ikiye ayırmıştır. Tûffî Kur'an'ın lafzî ilimleri içinde, dilin kelimelerini bilmek demek olan *ilmü'l-ğarîb, sarf, i'rab, kıraat*; Kur'an'ın manevî ilimleri içinde ise, *ilmü'l-vucûd ve'l-mevcûdât, ilmü'l-itikâd (usu-lü'd-din), tarih, va'z, nesh, usûlü'l-fikh, fikh, meânî ve beyân* ilimlerini saymaktadır.

Tûffî'nin yukarıdaki tasnifiyle, Kur'an'ın muhtevasını oluşturan bilgileri mi yoksa müfessirin sahip olması gereken ilimleri mi kastettiği çok açık değildir. Bununla birlikte onun Kur'an'ı tefsir edecek kişinin bu ilimlerde söz sahibi olmasını bir gereklilik olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

Tûffî'nin tasnifi, yukarıdaki müfessirlerin tasniflerinden bazı temel farklılıklar içerir. Bunların başında "ilmü'l-vucûd" dediği ilim gelmektedir ki bunun içeriğini Kur'an'ın varlığa dair işaretlerinin dikkate alınması oluşturur. Tûffî'ye göre ilmü'l-vucûd, filozofların düşüncesine dayanan ve onların *ilmü'l-hikme* dedikleri ilimdir.⁶² Sözün başında Tûffî ilmi iki kategoriye ayırırken, aklî ilimler içinde hesap

⁵⁸ Bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 732, 761; Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, I, 237; Cürçânî, *Delâilü'l-İ'câz* (Ahmet Turan Asrân'ın Sunuşu), s. 9, 10. Ayrıca belirtmek gerekir ki bu dönemde henüz "Meânî" kavramı bulunmayıp bu kavram Cürçânî'nin "Meânî'n-nahv" veya "Nazm" kavramlarından hareketle Sekkâkî tarafından ortaya konacaktır. Özdoğan, "Belağatın Sistemize Edilmesinde es-Sekkâkî", s. 102.

⁵⁹ Bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 762. Zemaşerî'nin belagat ilimlerinin Kur'an tefsirindeki önemini gösteren bir ifadesi için bk. Zemaşerî, *Keşşâf*, I, 2.

⁶⁰ Tûffî, *İksîr*, s. 27.

⁶¹ Bk. Gazzâlî, *Mustasfâ*, s. 3, 4.

⁶² Tûffî, *İksîr*, s. 49, 50.

(cebir), hey'et (astronomi), hendese, yıldız ilmi (astroloji) ve tıp gibi ilimleri saymıştı;⁶³ bu da bizi, onun bu ilimlerden de haberdar olmak gerektiği düşüncesinde olduğu sonucuna götürmektedir.

Tûfî bir de "va'z ilmi"nden söz etmektedir ki çok açık olmamakla birlikte o, bu ilme İsfahânî'nin mevhibe ilmine yüklediğine yakın bir anlam yüklemektedir. Fakat onun konuya yaklaşımından daha çok tasavvufi anlamdaki riyâzâta dayalı "ledünnî ilmi" kastettiği düşünülmektedir.⁶⁴

Bilindiği gibi Gazzâlî bilimsel tefsir yönteminin ilk temsilcilerindendir. Onun *Cevâhiru'l-Kur'an* adlı eseri bilimsel tefsirin ilk nüvesi olarak kabul edilmektedir.⁶⁵ Dolayısıyla Tûfî'nin üzerinde, gerek bilimsel tefsir, gerekse ledünnî ilim gibi konularda, eserin telifinde kendisinden çokça faydalandığı görülen Gazzâlî'nin ciddi etkileri olduğu anlaşılmaktadır.

Bedrüddin ez-Zerkeşî (ö. 794/1392) ise, tefsir ilminin tarifini yaptıktan sonra tefsir için lügat, nahiv, sarf, beyân, fıkıh usulü, kıraat ilimlerinden yardım alınacağını; esbâb-ı nüzûl ve nâsîh-mensûh bilgisine ihtiyaç duyulacağını ifade etmiştir.⁶⁶ Bunun yanı sıra o, yeri geldikçe bu ilimlerle ilgili ayrıntılı bilgiler vermiştir. İsfahânî'nin tefsir mukaddimesinden çeşitli alıntılar yapan,⁶⁷ böylelikle onun tasnifinden haberdar olduğu anlaşılan müellifin, bu ilimlere İsfahânî'nin sistematığı içinde yer vermemesini, onun zaten kitabında bütünüyle bu meseleleri izah etmiş, bunu yaparken de kendine has bir üslup benimsemiş olmasıyla ilişkilendirebiliriz.

Tûfî'den sonra tefsir usulüne katkı yapan isimlerden biri de Muhyiddîn el-Kâfiyeci'dir (ö. 879/1474). Kâfiyeci, söz konusu ilimleri on beş maddede toplamıştır.⁶⁸ Esasen o, konuyu İsfahânî'nin işlediği re'y tefsiri üzerindeki tartışmalar çerçevesinde işlemiş, on maddeyi küçük bazı tasarruflarla birlikte ondan iktibasta bulunarak nakletmiştir. Bahse konu on ilme meânî, beyân ve bedi' ilimleriyle, sarf ve esbâb-ı nüzûlü ilave etmiştir.⁶⁹

Celâleddin es-Suyûtî (ö. 911/1505) de hocası Kâfiyeci gibi söz konusu ilimleri on beş olarak kaydetmiştir. Suyûtî, Kâfiyeci'den farklı olarak esbâb-ı nüzûl maddesine *kıssaları* da eklemiş, buna karşılık İsfahânî ve Kâfiyeci'nin yer verdiği âsâr ve ahbâr ilmine yer vermemiş, sünen ilmini ise hadis ilmi olarak vermiştir. O, âsâr ve ahbâr yerine nâsîh-mensûhu ilave ederek madde sayısını on beşe çıkarmıştır. Suyûtî'de dikkat çeken diğer bir nokta ise, bu maddeleri İsfahânî ve Kâfiyeci'nin cümleleriyle değil, kendi cümleleriyle açıklamış olmasıdır.⁷⁰

⁶³ Tûfî, *İksîr*, s. 47.

⁶⁴ Zerkeşî, *Burhân*, I, 53.

⁶⁵ Bk. Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s. 94, 95.

⁶⁶ Zerkeşî, *Burhân*, I, 13.

⁶⁷ Bk. Zerkeşî, *Burhân*, II, 164.

⁶⁸ Kâfiyeci, *Teysîr*, ss. 10-12. Müellif bu eseri yanında *Nüzhëtü'l-İhvân* adlı risalesinde de bu ilimleri aynı lafızlarla tekrar zikretmiştir. Ayasofya, n. 413, vr. 1-9.

⁶⁹ Kâfiyeci, *Teysîr*, ss. 10-12. Kâfiyeci'nin tasnifi üzerine yapılan bazı yorumlar için bk. Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlama'nın Anlamı*, ss. 3-5.

⁷⁰ Suyûtî, *İtkân*, IV, 213-215. Suyûtî'nin tasnifi üzerine yapılan değerlendirmeler için bk. Paçacı, "Tefsirin Yöntemi Açısından Tefsir Ürünlerinin Sınıflandırılması Tartışması", ss. 89-91.

Kâfiyeci ve Suyûtî'nin belagat ilimlerini ayrı maddeler olarak zikretmeleri kayda değer bir husustur. Bu tasnifler, Ebu Hayyân'dan sonraki zaman zarfında belagat ilimlerinin etkinliğini iyice artırdığını düşündürmektedir. Ebu Hayyân'ın döneminden itibaren Sekkâkî'nin *Miftâh*'i üzerine yapılan şerh, hâşiye ve telhis türü çalışmalara sathî bir bakış bile bu durumu izah etmek için yeterlidir.⁷¹ Nitekim Suyûtî meânî, beyân ve bedî' ilimlerinin tanımını verdikten sonra şunları söylemektedir:

Meânî, bedî' ve beyan, belagat ilimleridir. Bunlar müfessirin en önemli dayanaklarıdır. Çünkü müfessirin, i'cazın gerektirdiği hususları göz önünde bulundurması gerekir. Bunu da ancak söz konusu ilimlerle kavrayabilir.⁷²

Söz konusu tasniflerinde Kâfiyeci ile Suyûtî arasındaki ilgi açıktır. Suyûtî'nin tasnifinin, yer verdiği maddeler bakımında farklılık göstermesi, Zerkeşî'nin söz konusu ettiği bazı ilimlerle Kâfiyeci'nin tasnifini birleştirmesinden kaynaklanmaktadır. Esbâb-ı nüzûlün âsâr ve hadis ilminden, nâsîh-mensûhun da fıkah usulünden bağımsız olarak zikredilmesi, Kur'an'ı yorumlamada bu iki bilginin ayrı bir öneme haiz olmasıyla ilgili olmalıdır.⁷³

Nüzûl sebebine yapılan vurgu, hicrî VIII. asrın diğer bir usûl âlimi Şâtübî'de (ö. 790/1388) kendini daha çok hissettirmektedir. Kur'an'dan Hz. Peygamber'in (s.a) ve ashâbının (r.a) anladığından daha fazla bir şey anlayamayacağı düşüncesinde olan Şâtübî, tam da Kur'an'ın farklı yönleri çekilmesinin gerekçesini bu ilimden haberdar olmamaya bağlamak istercesine, "Kur'an'ı tam olarak anlayabilmek için nüzûl sebeplerini bilmek gerekir." diye konuya girerek şunları söylemektedir:

Nüzûl sebeplerini bilmemek, şüphe ve çıkmazlar içine düşülmesine yol açar. Esasen zâhir olan nassları mücmel hale sokar ve bunun sonucunda ihtilaflar ortaya çıkar. Bu ise anlaşmazlıklara ve ümmetin bölünmesine yol açabilir.⁷⁴

Şâtübî, esbâb-ı nüzûlün önemine dair verdiği pek çok örnekten sonra, "Binaena leyh nüzûl sebeplerini bilmek, tefsir ilmiyle uğraşmak için zorunludur" hükmüne varmıştır.⁷⁵ Hatta o, çerçeveyi biraz daha genişleterek Kur'an'ın indiği sırada mevcut bulunan söz, fiil ve hareket tarzlarıyla ilgili Arap adetlerini bilmeyi de bir gereklilik olarak görmüştür.⁷⁶

Suyûtî tarafından nâsîh-mensûha ayrıca yer verilmesi ise, az önce değindiğimiz gibi Zerkeşî'nin nâsîh-mensûhu *tefsir için gerekli bilgiler* arasında saymasından kaynaklanıyor olmalıdır. Zerkeşî, konuya açtığı müstakil başlıkta, "Âlimler, 'nâsîh ve mensûhu bilmeyen bir kimsenin Kur'an'ı tefsir etmesi caiz değildir' görü-

⁷¹ Bu çalışmalardan bazıları şunlardır: Hatîb el-Kazvîni (ö. 739/1338) *Telhîsu'l-Miftâh, İzâhu't-Telhîs*; Kutbeddin er-Râzî (ö. 766/1365), *Şerhu Miftâhi'l-Ulûm*; Sadeddin Taftâzânî (ö. 792/1390), *Şerhu'l-Kısmî's-Sâlis min Miftâhi'l-Ulûm*; Seyyid Şerif Cürçânî (ö. 816/1413), *el-Misbâh fî Şerhu'l-Miftâh*, (Râzî'nin şerhinin hâşiyesidir).

⁷² Suyûtî, *İtkân*, IV, 214.

⁷³ Krş. İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 14.

⁷⁴ Şâtübî, *Muvâfakât*, III, 331, 332.

⁷⁵ Şâtübî, *Muvâfakât*, III, 331-335.

⁷⁶ Şâtübî, *Muvâfakât*, III, 335-337.

şündedirler” demektedir. ⁷⁷ Bunun yanı sıra fikhın, İslâmî ilimler içindeki ayrıcalığını koruması ve mezhep içi tutarlılıkları sağlayabilme amacıyla nesh, tahsis gibi kavramların önemini devam ettirmesi, tefsir için de bu maddenin ayrıca vurgulanmasını gerektirmiş olmalıdır. Nitekim Şâtıbî, Kur’an’ı anlamak için gerekli ilimler arasında, nâsih ve mensûhu da saymıştır.⁷⁸

Kâfiyeci ve Suyûtî’nin tasnifleri içinde, Ebu Hayyân’ın tasnifinden farklı olarak mevhibe ilminin yer alması, bu müelliflerin İsfahânî’nin tasnifine dayanmalarından kaynaklanmaktadır. Böyle bir ilimden söz edilmesi, ilk bakışta musanniflerin meşrep eğilimlerine bağlanabilir. Nitekim İsfahânî, meşrep olarak ahlak, ibadet ve takvayı öne çıkaran bir müelliftir. Ancak mevhibe ilminin kavramsal çerçevesine dikkat edildiğinde, meşrep eğiliminden ziyade, dinî hassasiyetin öne çıktığı fark edilmektedir. Şöyle ki İsfahânî söz konusu ilimleri tasnif ederken ilgili bölümde de değindiğimiz gibi, öncelikle ilim ve amelden söz etmiş, son maddeyi de buna tahsis ederek daireyi tamamlamıştır. Ona göre ilmiyle amel eden kimseye (müfessire) Allah Teâlâ Kur’an’ı anlama kabiliyeti verecek, onun *hidayetini artıracak*⁷⁹ ve onu *güzel söze ulaştıracaktır*.⁸⁰ Dolayısıyla İsfahânî, mevhibe ilmini Kur’anî daire içinde tanımlamaktadır. Onun çizdiği dairede sözgelimi Tûfî’de olduğu gibi –onda da çok belirgin olmamakla birlikte- *ledünnî ilme* yönelik herhangi bir vurgu görünmemektedir. Kâfiyeci ve Suyûtî’nin mevhibe imine çizdikleri çerçevede de takva gibi Kur’anî kavramlar ön plandadır. Nitekim Suyûtî kendisine yöneltilecek, “İyi de mevhibe ilmi insanın elinde değildir ki!” şeklindeki muhtemel bir itiraza, Zerkeşî’nin şu açıklamasıyla cevap vermiştir:

Bilinmelidir ki Kur’an’ın anlamlarını düşünen bir kimsenin kalbinde bid’at, kibir, heva ve dünya sevgisi varsa, ya da bu insan günaha ısrar ediyor, imanını tahkike yükseletmiyorsa (...) onun Kur’an’ı anlaması mümkün olmaz; Kur’an inceliklerini ona açmaz. Çünkü bunların hepsi, Kur’an’ı anlamının önündeki engellerdir.

Suyûtî ayrıca, “*Yeryüzünde haksız yere büyüklenenleri ayetlerimden uzaklaştıracam*”⁸¹ mealindeki ayeti ve Süfyan b. Uyeyne’nin (ö. 198/814), “Onlardan Kur’an’ı anlama kabiliyetini çekip alacağım” anlamındaki tefsirini zikreder.⁸²

Zikri geçen müelliflerin, kendilerinden önce ortaya konulmuş olan müfessirin ihtiyaç duyduğu ilimleri, yeni bir sistematik içinde ele alma çabasında oldukları açıktır. İsfahânî ile başlayan bu çaba, Zemahşerî’nin beyân ve meânî ilimlerini bir zorunluluk olarak görmesiyle genişlemiş, Zerkeşî’nin esbâb-ı nüzûlü ve nâsih-mensûhu da bu kategoriye sokmasıyla önemli ölçüde belirginleşmiştir. Kâfiyeci ve Suyûtî’nin tasnifleriyle birlikte de nihai şeklini almıştır. Nitekim Kâfiyeci’ye göre bu

⁷⁷ Zerkeşî, *Burhân*, II, 28, 29.

⁷⁸ Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 361.

⁷⁹ Muhammed 47/17.

⁸⁰ Hac 22/24.

⁸¹ A’râf 7/146.

⁸² Suyûtî, *İtkân*, IV, 216.

ilimlerin sayısında ihtilaf edilmiş, ancak cumhur bunları on beş madde olarak kaydetmiştir.⁸³

Bu döneme kadar İslâmî ilimler bütünüyle sistemleşerek belirginleşmiştir. Müslümanlar, İslâmî ilimlerin sekiz asırlık bir geçmişe dayanıyor olmasının verdiği tecrübeyle, sistemin muhtemel eksikliklerini giderme düşüncesiyle hareket etmişlerdir. Âlimler, gerek ortaya koydukları yeni telifler, gerek eski telifleri tekrar tasnif ve tertipleri, gerekse şerh ve haşiyeleriyle İslâmî ilimleri pekiştirme yoluna gitmişlerdir. Böyle bir süreçte âlim, müfessir gibi kavramlar iyice yerleşmiş; medreselerde hangi ilimlerin okutulacağı, İslâmî ilimlerde söz sahibi olmak için nasıl bir formasyona sahip olunacağı güçlü bir teamül haline gelmiştir.⁸⁴

Müfessirin bilmesi gereken ilimler konusunu, hicrî X. asırda yaşayan Muhammed Birgivî (ö. 981/1573) ve geç dönem âlimlerinden Muhammed Hâdimî (ö. 1175/1762) de ele almışlardır. Birgivî, nevi şahsına münhasır bir üslupla, re'y tefsirini yasaklayan hadislerin amacının, tefsiri Hz. Peygamber'den gelen rivayetlerle sınırlandırmak olmadığını, zira O'ndan çok az rivayet geldiğini, sadece bu rivayetlere dayanılırsa, rivayet bulunmayan pek çok alanda hiç kimsenin hüccet getiremeyeceğini, dolayısıyla da içtihat kapısının kapanacağını söyler. Birgivî bundan sonra şöyle der:

Durum böyle olunca Arap dilini ve ayetlerin iniş sebeplerini bilenlerin, Kur'an'ı tefsir etmeleri caizdir. Arap dilini iyi bilmeyen ve kelimelerin çeşitli anlamlarına vakıf olmayan bir kimseye gelince, o ancak yazılmış tefsirleri öğrenip nakledebilir.⁸⁵

Ona göre hadisteki yasak, nâsih-mensûhu, icmâ edilen konuları ve Ehl-i Sünnet akaidini bilmeyip Kur'an'ı salt Arapçaya göre tefsir etmeye kalkışan kimse için söz konusudur. Ancak bunları bilen kimse Kur'an'ı tefsir etme yetkisine sahiptir; tefsiri de yasaklanan re'y ile tefsir kategorisine girmez.⁸⁶

Hâdimî ise ilk bakışta tefsir geleneğine aykırı görünen Birgivî'nin tasnifini yeterli görmemektedir. Zira Hâdimî'ye göre esas olan Suyûtî'nin tasnifidir ve onun saydığı on beş ilmi bilmek gerekmektedir.⁸⁷

Görüldüğü gibi Birgivî nahiv, sarf, beyan vb. gibi dilin farklı veçhelerini kendine konu edinen ilimleri tek tek saymak yerine, iyi bir Arapça ve kelimelerin delaletlerini bilmeyi yeterli görmektedir. Bunun yanında sebep-i nüzûl gibi tarihsel bağlamı, nâsih-mensûh, üzerinde icmâ edilen hükümler gibi usule ve fıkha dair konuları ve Ehl-i Sünnet akaidini bilmenin gerekli olduğunu düşünmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Birgivî, kendini daha önceki tasniflerle sınırlandırmaksızın hareket etmekte, öz olarak belli başlı maddelere yer vermektedir. Bununla birlikte o, diğer müfessirlerle ortalama bir noktada buluşmaktadır. Ayrıca Birgivî tarafından

⁸³ Kâfiyeci, *Teysîr*, s. 10.

⁸⁴ Bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, I, 44, 75, 116, 176, 241; II, 174; III, 68, 151.

⁸⁵ Işıcık, "Hâdimî'nin Re'y Tefsiri Hakkındaki Makalesi", s. 239.

⁸⁶ Işıcık, "Hâdimî'nin Re'y Tefsiri Hakkındaki Makalesi", s. 239, 240.

⁸⁷ Işıcık, "Hâdimî'nin Re'y Tefsiri Hakkındaki Makalesi", s. 239.

özellikle *üzerinde icmâ edilen hükümlerin ve Ehl-i Sünnet akaidinin* vurgulanması, daha önceki müelliflerin tasnifinde bulunmayan durumun altını çizmektedir.

Hâdimî ise, kendini daha çok Suyûtî gibi önceki âlimlerle sınırlandırmakta, bu sebeple Birgivî'nin tasnifini eksik olarak nitelendirmektedir. Muhtemelen o, uzun bir geçmişin tecrübesine dayanan Suyûtî'nin sistematüğini daha tutarlı görmektedir.

3. Modernleşme Dönemi ve Müfessir İçin Gerekli İlimler Tasavvurunun Değişimi

Batı'yla karşılaşma sürecinde, Müslümanların pek çok alanda önemli tasavvur değişiklikleri yaşadıkları bilinen bir gerçektir. Batılılar, bu süreçte kendileri dışındaki milletlerin her alanda geri kaldıklarını, İslam'ın da diğer dinler gibi ilerlemenin, akıl ve bilimin önünde engel oluşturduğunu öne sürmüşlerdir. Müslümanlar söz konusu iddialara karşı her ne kadar çeşitli savunma yöntemleri geliştirmişlerse de bu fikirler zamanla onların kendilerinin görüşleri haline dönüşmüştür. Neticede "Niçin geri kaldık?" sorusunu sorarak geçmiş İslam dünyasının sahip olduğu değer ve ilmi disiplinleri yeniden gözden geçirmeye girişmişlerdir.

Aynı dönemde *İslam'ın ilerleme ve bilime engel olmadığı, İslam'ın akıl dini olduğu* gibi söylemler ortaya atılmış, ancak bir gerilemenin/donukluğun varlığı da kabul edilmiştir. Geri kalmanın ve donukluğun müsebbibi olarak "mezhepler", "taklit" vb. görülmüş;⁸⁸ hâl çaresi olarak da İslam'ın mezhepsel ihtilaflardan, bid'at ve hurafelerden arındırılıp yeniden köklerine dönmesi gerektiği düşüncesi ileri sürülmüştür.⁸⁹ Özellikle Muhammed Abduh (ö. 1905) bu söylemleri sıklıkla tekrar etmiş; "düşünceyi taklitten kurtarmayı", "dini, ihtilaflar öncesi selefin anladığı gibi anlamayı" kendine öncelikli hedef olarak belirlemiştir.⁹⁰ Bu düşünce, Abduh'u, geleneksel İslamî ilimleri ciddi bir eleştiri süzgecinden geçirmeye ve yeni bir düşünce sistemi belirlemeye sevk etmiştir.

Abduh'a göre İslam'ı donuklaştıran ve ileri bir medeniyet kurmaktan alıkoyan etken, İslam'ın ruhundan çok şeklini öne çıkaran fıkıh mezheplerine bağlılık, dolayısıyla Kur'an'dan ve İslam'ın özünden uzaklaşmaktır.⁹¹ Buna göre İslam dünyası, Batı'da gerçekleşen *dogmatik düşünceden arınma ve saflaşma* sürecini gerçekleştiremediği için Batı'nın elde ettiği gelişimi gösterememiştir. Bu saflaşmanın gerçekleşebilmesi için de tekrar Kur'an'a ve asr-ı saadetin İslam anlayışına dönülmelidir.

XIX. ve XX. yüzyıllarda "karşı konulamaz" bir tahakküm aracı haline gelen Batılılaşma/Modernleşme çabaları, çok geçmeden tefsir ilmine yansımış, Kur'an

⁸⁸ Bk. Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*, s. 128.

⁸⁹ Abduh'un "taklit, akıl ve bilim" konularındaki görüşlerinin bir değerlendirmesi için bk. Gibb, *İslam'da Modern Eğilimler*, s. 41. Ayrıca *İslam'ın arındırılması* konusunun bulunduğu yankı hakkında bk. *age.* s. 31.

⁹⁰ Amâra, *el-A'mâlû'l-Kâmile*, II, 318; Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s. 74.

⁹¹ Abduh Müslümanların donukluğundan ve bunun sebeplerinden bahsettikten sonra, Kur'an'a dönüşüm gerekliliğinden söz eder. Bk. *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*, ss. 131, 133 vd., 157 vd., Reşid Rıza, *Menâr*, V, 194.

yorumları çağdaş ulemanın elinde modernleşme için gerekli zihni değişimi sağlayacak önemli vasıtalarından biri hâline gelmiştir.⁹² Abduh'un Kur'an eksenli düşünce sistemi içindeki eleştirilerinden en çok payını alan da klasik tefsirler olmuştur. Ona göre, Kur'an'ı anlamak ve açıklamak için telif edilen tefsirlerin bizzat kendileri insanları Kur'an'dan alıkoymuştur. Tefsirlerde nahiv, belagat, kelâm, fıkıh, usul ve tasavvuf konuları, bunun yanı sıra isrâîlî rivayetler o kadar çok abartılarak işlenmiştir ki bizzat bunlar okuyucuyu Kur'an'ın ulvi gayelerinden uzaklaştırmıştır.⁹³

Benzer tenkitler *Menâr* tefsirinde sürekli yinelenmektedir. Örneğin Abduh şöyle demektedir:

Kitapları ellerimize ulaşan müfessirler, anlama konusunda tam bir bağımsızlığa sahip değildirler. Bu tefsirlerin en önemli özellikleri, pek çok rivayete bağımlı kalmış, kelâm, usul ve fıkıhtaki (vs.) teknik terimlere boğulmuş olmaları, mezhep görüşlerini desteklemeye çalışmalarıdır.⁹⁴

Abduh'a ait bu düşünceler, aynı zamanda teoride yeni bir tefsir metodolojisine işaret etmektedir. Nitekim Abduh klasik tefsire ve tefsir usulüne karşılık alternatif bir tefsir ve tefsir usulü benimsemekte, bundan maksadının da insanların Kur'an'la hidayet bulması olduğunu şu sözleriyle ifade etmektedir:

İnsanlar üzerine "farz-ı kifâyedir" dediğimiz gerekli vasıta ve şartları, gayeye ulaşmak için kullanan tefsir kısmına gelince, müfessirin bundan gayesi, İlâhî Kelâm'dan ne kastedildiğini, inanç esasları ve ahkâmındaki teşrî (yasama) hikmetinin ne olduğunu, ruhları cezbedecek ve gönülleri ilâhî sözde mündemiç amel ve hidayete götürecektir tarzda anlamaktır. Ki böylelikle, Kur'an'ın özelliği olan "*Huden ve rahmeten*: Hidayet ve rahmet olarak" sözünün manası gerçekleşir. Tefsirle ilgili tüm şartların ve bütün ilim ve branşların ötesindeki hakiki amaç, *Kur'an'la hidayete ermektir*. İşte benim tefsir okumak (*ve okutmak*)ta gözettiğim ilk gaye budur.⁹⁵

Abduh, sözünü ettiği amacı gerçekleştirecek tefsire ulaşmak için bir usul ortaya koyarken, klasik dönemden farklı olarak müfessirin bilmesi gereken yeni bir ilimler tasnifini de belirleme gereği duymuştur:

1. Kur'an-ı Kerim'de geçen müfredatın (*kelimelerin*) hakikî manalarını kavramak.
2. Üslûp ilmine vukûfiyet: Müfessirin, Kur'an'ın yüksek üslûplarını anlayabilmesi için, bu ilme dair bilgisinin olması gerekir.
3. İnsanlığı ve insanlık tarihini çeşitli yönleriyle tanımak (*Tarih ve Antropoloji*).
4. Bütün insanlığın, Kur'an'la hidayet bulacağı nokta-i nazarını bilmek. Binaenaleyh, Kur'an'ı tefsir etme gibi bir *farz-ı kifâyeyi* üzerine almış olan müfessirin,

⁹² Cündioğlu, *Anlam'ın Tarihi*, s. 129.

⁹³ Reşid Rıza, *Menâr*, I, 7.

⁹⁴ Reşid Rıza, *Menâr*, IV, 280.

⁹⁵ Reşid Rıza, *Menâr*, I, 25.

Arapların ve diğer insanların Hz. Peygamber devrindeki durumlarını bilmesi gerekir.

5. Hz. Peygamber'in (s.a) ve ashabının (r.a) hayatlarını ve dinî olsun dünyevî olsun tüm işlerdeki bilgi, iş ve davranışlarını bilmek.⁹⁶

Abduh'un tasnifi incelendiğinde bunun, erken dönemde tefsir için gerekli görülen *dil* ve *bağlama* yapılan bir vurgu olduğu fark edilir. Abduh burada nahiv, sarf, iştikâk gibi herhangi bir alt birimini zikretmeksizin dile doğrudan vurgu yapmakta; kelimeleri bizzat Kur'an'ı tefsir eden kişinin tahkik etmesi gerektiğini, çünkü kelimelerin zaman içinde ıstılahlaşarak ilk döneme göre daha farklı anlamlar kazandığını söylemektedir. Dolayısıyla kelimelerin araştırılmasını, kelimenin tarihsel süreç içinde kazandığı anlamları tespit etmek için de gerekli görmekte; bu noktada Kur'an'ın Kur'an'la tefsirinin oldukça faydalı olacağına inanmaktadır.

Abduh, klasik dönemdekinden farklı olarak *üslûp ilmi'*nden (ilmü'l-esâlib) söz etmektedir. Abduh bu ilmi, parantez içinde meânî ve beyân ilimleri diye açıklamış, ancak yine klasik dönemdeki anlayışa bir şerh koyarak, bu ilimleri ve meselelerini, hüküm ve kurallarını bilmenin amacı gerçekleştirmeyeceğini söylemiştir. Ona göre bu ilim, edebî eserleri sürekli okuyarak bir meleke sahibi olmakla elde edilir. Nitekim eski Araplar bu melekeye, kurallarını bilmeseler de şifahî bir yolla sahip olmuşlardır.⁹⁷ Böylece Abduh, ilk dönemlerde ayrıca zikredilme gereği duyulmayan belagat ilimlerinin bir meleke kazanmaktan ibaret olduğunu söylemekle; ayrıntılı belagat bilmenin Kur'an'ın mesajını kavramada elzem olmadığını ifade etmeye çalışmaktadır.

Klasik tasniflerde, ahbâr, kısas şeklinde ifade edilen geçmişe yönelik bilgilerin gerekliliği, Abduh'un tasnifinde insanı ve insanlık tarihini (*ilmü ahvâli'l-beşer*) yani *antropolojiyi*⁹⁸ bilmeye dönüşmüştür. Abduh, insanların çeşitli durumlarını açıklayan ve onlar hakkında yükselme-çökme, ilerleme-gerileme gibi ilâhî yasaları beyan eden bir kitabı, tarih ve antropoloji bilmeden açıklamanın mümkün olmadığını söylemiştir. Zira bu dönemde pozitif bilimlerin yanı sıra arkeoloji ve antropoloji gibi Batı'nın gerek kendi geçmişini, gerek insanlık tarihini, gerekse diğer toplumların kültür ve uygarlıklarını keşfetmek için geliştirdiği bilimler önem kazanmıştır. Tarih alanında yapılan kayda değer çalışmalar ve insanlık tarihi hakkındaki çeşitli teoriler de tarih ilmine olan ilgiyi artırmıştır. Abduh tarafından Kur'an'ın kozmik ayetlerine, bilim ve gözleme önem vermek gerektiğine dair yapılan vurgu da dikkat çekicidir. Kanaatimizce Abduh'un tasnifinde dönemsel ilmî şartlar, en çok bu üçüncü maddede kendini göstermektedir.

⁹⁶ Reşid Rıza, *Menâr*, I, 21-24; Abduh-Reşid Rıza, "Tefsire Giriş", ss. 168-171. Krş. Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasrânîyye*, s. 77.

⁹⁷ Esasen üslup konusunu daha önce ayrıntılı bir biçimde İbn Haldûn da dile getirmiştir. O, belagat kaidelerini bilmenin üslup sahibi olmak için yeterli olmayacağını, insanda dil melekesinin ancak Arap şiiirini çokça tekrar etmekle yerleşeceğini ifade etmiştir. Bk. *Mukaddime*, I, 788. Konu hakkında geniş bilgi için bk. Divlekci, *Kur'an'ın Üslup Analizi*, s. 16-162; Karapınar, *Anlatım Özellikleri Açısından Sahih-Hasen Rivayetler ve Mevzû Haberler*, s. 18-39.

⁹⁸ Bk. Abduh-Reşid Rıza, "Tefsire Giriş", s. 169.

Abduh'un Araplar ve diğer toplumların Hz. Peygamber (s.a) devrindeki durumlarını bilmeyi bir gereklilik olarak ayrıca zikretmesi, Kur'an'ın hidayetinin ilk asırda nasıl tecelli ettiğini gözler önüne serme amacına matuftur. Abduh burada referansını, Hz. Ömer'in (r.a) Cahiliye dönemini bilmek gerektiği düşüncesinden almaktadır. Daha önce belirttiğimiz gibi Abduh, asr-ı saadete çok önem vermekte, Müslümanların ancak kendilerini doğrudan Kur'an'a muhatap görerek ve asr-ı saadetteki İslamî uygulamayı esas alarak tekrar bir uyanı ve kalkınmayı başlatabileceklerine inanmaktadır. Bu nedenle her dönem için model olan Peygamber asrını ve öncesini bilmeyi gerekli görmektedir. Söz konusu düşünceye teknik anlamda bakıldığında bunun, klasik dönemde esbâb-ı nüzûlün içinde değerlendirilen, Şatıbî tarafından ise ayrıca vurgulanan bilgi türü olduğu görülür. Ancak Abduh'un nazarından bakıldığında bu, bid'at, hurafe, mezhep ihtilafları ve katı bir donukluğun içine düşmüş olan Müslümanlara, Kur'an'ın karanlıktan aydınlığa çıkararak ruhunu aşılatabilmek için mutlaka göz önünde bulundurulması gereken bir husustur.

Abduh'un son maddesi ise, bir önceki başlığın devamı niteliğinde olup klasik dönemde hadis ve sünen ilmi olarak isimlendirilen ilme karşılık gelmektedir. Çünkü hadis ve sünene içerik olarak bakıldığında Hz. Peygamber'in ve ashabının dinî ve dünyevî konulardaki tasarruflarını içermektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Abduh, hadis veya sünnetin Kur'an tefsirindeki bağlayıcılığın çok, Hz. Peygamber'in ve ilk Müslümanların hayatlarının bir model olması bakımından daha yakından tanınması amacını gütmekte, tefsirde bunun da gözetilmesini bir gereklilik olarak görmektedir.

Abduh, sadece eleştiride kalmayarak ortaya yeni bir yöntem de koymaya çalışmıştır. *Tefsîru'l-Fâtîha*, *Tefsîru Cüz'i Amme*, *Tefsîru Sûrati'l-Asr* gibi eserlerinde bu yönetime riayet etmeye özen göstermiştir. Bu çabasıyla o, "Herkes Kur'an'ı okumalı, herkes Kur'an'ı anlamalı ve Kur'an'ı anlama/yorumlama faaliyeti asla bir kısım uzmanın tekelinde bulunmamalıdır"⁹⁹ şeklinde özetlenebilecek yeni Kur'an ve tefsir tasavvuruna işlerlik kazandırmaya çalışarak tefsir ilminin akışını değiştirmeyi hedeflemiştir.

Çağdaş döneme uyum sürecinde, Muhammed Abduh'un ortaya koyduğu *eleştirel ve yeniden yapılanmacı düşünce biçimi* önemli etkiler uyandırmıştır. Bu etkiler en çok da tefsirlerin yöntem ve yapısal değişiminde kendini göstermiştir. Tefsirlerde sarf, nahiv, kıssalar, belagat gibi klasik yorumlama araçları önemli ölçüde terk edilmiş, Kur'an'ı, değişen sosyal hayata ve şartlara göre yorumlama faaliyeti önem kazanmıştır. Öte yandan Kur'an'a yapılan yeni vurgu, bu dönemde tefsir faaliyetlerinin hızlanmasını ve kayda değer ürünlerin ortaya çıkmasını beraberinde getirmiştir. Tabii bu süreçte müfessirin donanımıyla ilgili çeşitli görüşler ileri sürülmeye de devam edilmiştir.¹⁰⁰

⁹⁹ Bk. Abduh, *Tefsîru Cüz'i Amme*, s. 5. Krş. Cündioğlu, *Anlam'ın Tarihi*, s. 215.

¹⁰⁰ Makalenin sınırlarını daha fazla zorlayacağı düşüncesiyle Bergamalı Cevdet Bey, Ö. Nasuhi Bilmen, M. Sait Şimşek ve M. Zeki Duman gibi çağdaş tefsir yazarlarının tasnif ve değerlendirmelerine dikkat çekmekle yetinerek mukayeseyi okuyucuya bırakıyoruz. Bk. Cevdet Bey, *Tefsîr Tarihi*, Ahmed Kâmil Matbaası, İstanbul 1927, ss. 28-33; Bilmen, *Büyük Tefsîr Tarihi*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1973, I, 123-

Görüldüğü gibi, dönemsel ilmî şartlar, tabii olarak müfessirin donanımı üzerinde ciddi bir etkiye sahip olagelmıştır. Ahmed Emin'in (ö. 1954) de belirttiği üzere, Kur'an tefsiri her asırda içinde bulunduğu çağın ilmî hareketinden etkilenmiş; İbn Abbas'tan Muhammed Abduh'a, içinde buldukları çağdaki görüşleri, ilmî nazariyeleri ve dinî akımları yansıtan bir ayna olmuştur. Hatta herhangi bir çağda yazılan tefsirler bir araya getirilip incelendiğinde, o çağın ilmî hareketinde, hangi görüşlerin baskın ve yaygın, hangi görüşlerin de önemsiz olduğu ortaya çıkarılabılır.¹⁰¹

Sonuç

Kur'an'ın re'ye dayalı tefsirinin yapılıp yapılamayacağı tartışmaları, müfessirin bazı ilimlerle donanmış olması gerektiği düşüncesini doğurmuş, Taberî gibi müfessirlerce fiilî olarak gözetilen belli başlı ilimler, Kâdî Abdülcebbar, Râgıb el-İsfahânî gibi âlimlerce bir tasnif çerçevesinde açıklanmıştır. Böyle bir teşebbüsün ortaya çıkışında, dilbilimsel faaliyetleri de dâhil edebileceğimiz fıkıh, kelâm, tefsir, hadis gibi İslamî ilimlerin süreç içinde teşekkülünü tamamlamış ve belli ölçüde sistemleşmiş olmasının etkisi vardır.

Tefsir literatürünün kayda değer metinlerinin ortaya çıkmasından sonra, Ebu Hayyân, müfessirin ihtiyaç duyacağı ilimleri yeniden tasnif etmiştir. İsfahânî'den daha öz bir tasnif ortaya koymakla birlikte o, kapsam olarak İslamî ilimlerin kendi döneminde ulaştığı seviyeyi yansıtacak bir çerçeve çizmiştir. Bu çerçeve içinde en belirgin iki ilim, Zemahşerî'nin tefsir için zorunlu gördüğü meânî ve beyân ilimleridir. Zira bu dönemde artık söz konusu ilimler de gelişimlerini tamamlamışlar, Kur'an'ı tefsir için vazgeçilmez ilimler haline gelmişlerdir.

Müfessir için gerekli görülen ilimler, tefsir mukaddimelerinin yanı sıra Kur'an ilimleri çalışmalarında da ele alınmış, önceki müelliflerin görüşleri göz önünde bulundurularak yeni tasnifler yapılmıştır. İslamî ilimlerdeki hiyerarşik yapının bütünüyle belirginleşmesine bağlı olarak bu ilimlerin sayısı biraz daha artmıştır. Ne var ki Kur'an ilimleri eserlerinde sayının artması nominal bir karakter arz etmekte ve söz konusu ilimler içerik olarak önceki tasniflerden bir farklılık göstermemektedir. Birgivi tarafından bağımsız olarak ortaya konulan tasnif, her ne kadar Hâdimî tarafından zayıf görülse de önceki müfessirlerin gözettiği belli başlı ilimleri muhtevindir ve ortak noktalar oldukça belirgindir.

Çağdaş döneme gelindiğinde, Batı etkisiyle İslam dünyasında meydana gelen entelektüel dalgalanma ve değişim, yeni arayışları beraberinde getirmiş, yeniden İslam'ın köklerine dönmenin ve bir uyanışın gerekliliği ortaya atılmıştır. Bu nevi yeni görüşler, geleneksel İslamî ilimlere yönelik sert eleştirilere kapı açarken, Kur'an ve İslamî disiplinler tasavvurunda bazı değişikliklere sebep olmuştur. Bu

→

140; Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s. 23, 24; Duman, "Tefsirin Yöntemi Açısından Tefsir Ürünlerinin Sınıflandırılması Tartışması Başlıklı Bildirinin Müzakeresi", *1. İslamî İlimlerde Terminoloji Sorunu Sempozyumu*, Ankara, 2006, ss. 99-112. s. 108, 109.

¹⁰¹ Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 206.

çerçevede müfessirin bilmesi gereken klasik ilimler de eleştiri oklarının hedefi olmuştur. Dil bilimleri, Kur'anî bütünlük, Hz. Peygamber'in hayatını tanımak gibi müfessire altyapı oluşturacak ilimler daha yalın bir biçimde yeniden vurgulanırken; kelâm, fıkıh gibi geleneksel ilimlerin zaruri olmadığı; bununla birlikte tarih, antropoloji gibi yeni ilimlere ihtiyaç olduğu öne sürülmüştür.

Gerek klasik gerekse çağdaş dönem müfessirleri Kur'an'ı anlamada bir altyapı oluşturacak dil bilimlerini bir zaruret olarak görmüşlerdir. Aynı şekilde, Kur'an'ın indiği ortamı ve Hz. Peygamber'in uygulamalarını bilmek gerektiği düşüncesi, göz ardı edilmemiştir. Klasik dönemde güçlü toplumsal yapı ve sağlam bir ilimler hiyerarşisinin varlığı sebebiyle, müfessirin, İslamî disiplinler içinde önemli bir yeri olan kelâm, fıkıh ve fıkıh usulünden bağımsız olamayacağı vurgulanırken çağdaş dönemde, son yüzyıllarda yaşanan buhranların etkisiyle daha pratik hedefler gözetilmiş ve Müslümanlarda Kur'an merkezli bir bilinç oluşumunu sağlayacak yöntemler ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bunun yanı sıra modern dönemde ortaya çıkan çözüm arayışında, artık klasik fıkıh ve kelâm anlayışının yetersiz olduğu görüşü ağırlık kazanmıştır. Bu da Kur'an'ı tefsir için gerekli ilimlerin azalmasına ve bunların daha yalın bir biçimde dile getirilmesine yol açmıştır.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed-Rıza,-Muhammed Reşid, "Tefsire Giriş", çev. Yusuf Işıcık, *Marife*, yıl. 10, S. 1, 2011, ss. 165-176.
- Abduh, Muhammed, *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye Ma'a'l-İlm ve'l-Medeniyye*, Dâru'l-Hadâse, 1988.
- , *Tefsiru Cüz'i Amme*, Dâru İbn Zeydûn, Beyrut 1989.
- Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1969.
- Amâra, Muhammed, *el-A'mâlû'l-Kâmile li'l-İmâm Muhammed Abduh*, el-Müessetü'l-Arabiyye, Beyrut 1980.
- Aydın, Atik, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, Ankara 2005.
- Cündioğlu, Düccane, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlam'ın Tarihi*, Kaknüs, İstanbul 2005.
- , *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*, Tibyan, İstanbul 1997.
- Cürçânî, Abdulkâhir, *Delâilü'l-İcâz*, çev. Osman Güman, Litera, İstanbul 2008.
- Çetin, Abdurrahman, "Kur'an Kıraatlarına Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar", *Marife*, yıl. 2, S. 3, 2002, ss. 65-106.
- Divlekci, Celalettin, *Anlam-Üslûp İlişkisi Bağlamında Kurân'ın Üslûp Analizi -Fatıha Sûresi Örnekleme-*, Ankara Üniversitesi SBE. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2008.
- Ebu Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr*, thk. Sıdkı Muhammed Celil, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1420.
- Ebu Zeyd, Nasr Hâmid, "Tarihte ve Günümüzde Kur'an Te'vili Sorunsalı", çev. Ömer Özsoy, *İslâmî Araştırmalar*, S. 9, 1996, ss. 24-44.
- Fârâbî, Ebu Nasr, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap, İstanbul 2011.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid, *el-Mustasfâ*, thk. M. Abdüsselam Abdüşşâfi, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1413-1993.
- Gafarov, Anar, "Râgıb el-İsfahânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXXIV, 401-403.
- Gibb, H.A.R., *İslam'da Modern Eğilimler*, çev. Kürşad Atalar, Çağlar, Ankara 2006.
- Goldziher, Ignaz, *Mezâhibü't-Tefsîri'l-İslâmî*, Ar. çev. Abdulhalim Neccar, Mısır 1955.
- Gutas, Dimitri, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfü Şimşek, Kitap Yayınevi, İstanbul 2001.
- Gülle, Sıtkı, "Taberî'nin, Tefsîr'indeki Kıraat Değerlendirmeleri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 9, yıl. 2004, ss. 65-85.
- Işıcık, Yusuf, "Ebu Saîd el-Hâdimî'nin Re'y Tefsiri Hakkındaki Makalesi", *Marife*, yıl. 10, S. 2, 2010, ss. 235-240.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime, Divânü'l-Mübtede' ve'l-Haber fi Târîhi'l-Arab ve'l-Berber*, thk. Halil Şehhate, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1408-1988.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddîn, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr*, nşr. Muhibbüddîn el-Hatib, 1399.

- İsfahânî, Râgıb, *Tefsîru'r-Râgıb el-İsfahânî*, thk. Muhammed A. Besyûnî, Külliyyetü'l-Âdâb, Tanta 1420-1999.
- , *ez-Zerîa ilâ Mekârimî's-Serîa*, thk. Ebu Zeyd el-Acemî, Dâru's-Selâm, Kahire 1428/2007.
- Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire 1996.
- Kâfiyeci, Muhyiddin, *Kitâbü't-Teysîr fî Kavâidi İlmî't-Tefsîr*, thk. İsmail Cerrahoğlu, AÜF. Yay. Ankara 1974.
- Kara, Ömer, "Râgıb el-İsfahânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXXIV, 398-401.
- Karapınar, Fikret, *Anlatım Özellikleri Açısından Sahih-Hasen Rivayetler ve Mevzû Haberler*, Adal Ofset, Konya 2009.
- Makdisi, George, "Gazâlî: Fıkıh ve Kelamda Şâfiî'nin Öğrencisi", *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, çev. H. Tuncay Başoğlu, Klasik, İstanbul 2007, ss. 131-141.
- Öğmüş, Harun, "Taberî Tefsirinin Şiirle İstîşad Yöntemi Açısından Değerlendirilmesi", *Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerîr et-Taberî Sempozyumu*, Konya 2010, ss. 89-100.
- Özdoğan, M. Akif, "Belağatın Sistemize Edilmesinde es-Sekkâkî ve el-Kazvî'nin Rolü", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi II*, 2002, S. 4, ss. 97-106.
- Öztürk, Mustafa, "Taberî'nin Tefsir Anlayışında Seleflik ve İlmî Zâhirîlik", *Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerîr et-Taberî Sempozyumu*, Konya 2010, ss. 17-51.
- Paçacı, Mehmet, "Klasik Tefsir Neydi?", *İslamî İlimler Dergisi*, yıl. 2, S. 1, 2007, ss. 7-20.
- , "Tefsirin Yöntemi Açısından Tefsir Ürünlerinin Sınıflandırılması Tartışması", *1. İslamî İlimlerde Terminoloji Sorunu Sempozyumu*, Ankara 2006, s. 81-97.
- Rıza, Muhammed Reşid, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Hakîm (el-Menâr)*, Dâru'l-Menâr, Kahire 1366/1947.
- Sehâvî, Şemseddin Ebu'l-Hayr, *ed-Dav'ü'l-Lâmi' li-Ehli'l-Karnî't-Tâsi'*, Dâru Mektebetü'l-Hayât, Beyrut ty.
- Suyûtî, Celâleddin, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. M. Ebu'l-Fadl İbrahim, el-Hey'etü'l-Mısıriyye, 1394-1974.
- Şâtübî, Ebu İshak İbrahim b. Musa, *el-Muvâfakât fî Usûli's-Serîa*, çev. Mehmet Erdoğan, İz, İstanbul 2003.
- Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kurân*, thk. Ahmed M. Şâkir, Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Tûfî, Süleyman b. Abdülkavî el-Bağdâdî, *el-İksîr fî İlmî't-Tefsîr*, thk. Abdulkadir Hüseyin, Mektebetü'l-Âdâb, Kahire ty.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidî't-Tenzîl*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1407.
- Zerkeşî, Bedreddin, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdülfadl İbrahim, İhyâü'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1376/1957.

G.H.A. Juynboll'ün Nâfi' Hakkındaki İddialarına H. Motzki'nin Verdiği Yanıtın Değerlendirilmesi

Ömer Faruk Akpınar

Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Hadis Ana bilim dalı Araştırma Görevlisi
ofakpinar@sakarya.edu.tr

Öz

Son yüzyılın tanınmış oryantalistlerinden biri olan Juynboll'ün hadis tarihi ve rivayetlerin tarihlendirilmesi hakkındaki bazı iddiaları, Müslüman âlimlerce tenkit edildiği gibi bizzat batılı araştırmacılar tarafından da eleştiri konusu olmuştur. Onun, İbn Ömer'in azatlısı Nâfi'nin kişiliği ve hadis rivayetindeki yeri hakkında yazdığı makalesi Harald Motzki tarafından analiz edilerek eleştirilmiştir.

Bu yazıda Juynboll'ün ilgili makalesindeki iddiaları ve Motzki'nin ona yönelttiği tenkitler değerlendirilmekte, Nâfi'nin gerçek kişiliği bu iki bilginin analiz ettiği fitre hadisi özelinde ortaya konulmakta ve bazı mülâhazalar arz edilmektedir. Fitre hadisinin Juynboll tarafından şema haline getirilmiş isnad tablosunun bazı eksiklikleri Motzki tarafından tamamlanmıştır. Ancak yine de bazı tarikler unutulmuştur. Bu sebeple yazının sonunda ilgili hadisin isnad tabloları ilave edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Juynboll, Motzki, Nâfi', hadis, oryantalizm

An Evaluation of H. Motzki's Response about G.H.A. Juynboll's Claims on Nafi

Juynboll is one of the most well-known orientalists of the last centuries. His claims on hadith history and the dating of traditions have been criticized by both Muslim scholars as well as Western researchers. Juynboll's article on Ibn Omar's mewa Nafi, his personality and his influence on hadith traditions has been analyzed and criticized by Harald Motzki. The current article aims to discuss Juynboll's claims and Motzki's relevant critiques. Thus, Nafi's real personality will be portrayed by analyzing the hadith on fitrah. In this paper, Juynboll's claims which are contained in the relevant article and Motzki's criticisms about his claims will be evaluated specifically to the fitrah hadith which is analysed by these two scholars. Nafi's real personality will be described and some considerations thereof will be presented. Some shortcomings of the isnad table of the Fitrah hadith which is diagrammed by Juynboll have been completed by Motzki. Nevertheless some tariqs (strands) were forgotten. Thus, the isnad tables of this hadith will be added at the end of this paper.

Key Words: Juynboll, Motzki, Nafi, hadith, orientalism

Atıf

Ömer Faruk Akpınar, G.H.A. Juynboll'ün Nâfi' Hakkındaki İddialarına H. Motzki'nin Verdiği Yanıtın Değerlendirilmesi, Marife, Kış 2013, ss. 33-54

Giriş

Son dönemde Batı'da hadis sahasında yapılan çalışmalar, gerek Müslüman âlimler gerekse batılı araştırmacılar tarafından dikkatle takip edilmekte ve araştırmalar sonunda ortaya konulan sonuçlar, iddialar, yapılan tespit ve değerlendirmeler farklı kimselerce tetkik edilmekte, doğruluğu veya yanlışlığı hususunda çeşitli değerlendirmeler yapılmaktadır. Meşhur Hollandalı oryantalist G.H.A. Juynboll'un (1935-2010)¹ hadis tarihi ve bazı ilk dönem hadisçileri ile alakalı çalışmaları üzerine de pek çok şey söylenmiş, yazılar yazılmıştır.² Bu yazıda onun İbn Ömer'in azatlısı Nâfi' hakkında yazmış olduğu oldukça uzun makalesi ile ilgili Harald Motzki'nin³ kaleme aldığı yine oldukça geniş değerlendirme yazısı hakkında -bu iki makale özelinde- bazı mülahazalar ortaya konulacaktır. Her ne kadar ilgili konuda daha önce bazı şeyler söylenmiş olsa da⁴ bu çalışma ilk dönem ile alakalı araştırmalar yapılırken mümkün olduğu kadar çok ilk dönem kaynağına müracaat etmenin önemini göstermektedir. Zira farklı eserlere müracaat, daha net sonuçlara ulaştırmakta, hiç değilse ihtimal sıygalarının sayısını azaltmaktadır.

¹ İlim ehli bir aileden gelen Juynboll'un hayatı hakkında fazla malumat bulamadık. Onun hakkında araştırma yapan Mustafa Ertürk, bizzat Juynboll'den hayatı hakkında bilgi istemesine rağmen o, "yabancılara özgeçmişini veremeyeceğini" bildirmiştir. İbrahim Hatiboğlu'nun aynı maksatla yaptığı mülakatta da Juynboll'un kelimelerinin sayılı olduğu görülür. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Juynboll, Leiden'de Arapça ve İslam üzerine eğitim almış 1969'da Jan Brugman danışmanlığında doktorasını tamamlamıştır. Kaliforniya, Los Angeles ve Exeter (UK) Üniversitelerinde görev yapmış, 1985 yılında emekli olmuştur. Hadis tarihi ve isnad üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan Juynboll ailesinin son üyesi Gautier Herald A. Juynboll, Aralık 2010'da vefat etmiştir. 18.08.2011 tarihinde kitapları Leiden Üniversitesi kütüphanesine bağışlanmıştır. <http://www.library.leiden.edu/news/news-juynboll.html>, 07.03.2013. Hadis/sünnet alanındaki çalışmaları için bk. Ertürk, "Hadis Oryantalisti G.H.A. Juynboll", ss. 251-272. Söz konusu mülakat için bk. Hatiboğlu, "G.H.A. Juynboll ile..", ss. 189-194. Ayrıca bk. Kuzudişli, "Oryantalizm ve Hadisle İlgilenen Bazı Oryantalistler", ss. 157-169. 15-16 Aralık 2011'de Leiden'de Juynboll anısına bir sempozyum düzenlenmiştir.

² Onun görüşleri hakkındaki değerlendirmeler için bk. Harald Motzki, "Quo vadis." s. 40-80; 193-231; *Batı'da Hadis Çalışmaları; Hadis Tarihlendirme Metotları*; Ertürk, "Hadis Oryantalisti G.H.A. Juynboll", ss. 251-272; Hatiboğlu, "G.H.A. Juynboll ile..", ss. 192-194; Kızıl, *Oryantalistlerin Hadislerin Menşeiini.; Müsterek Râvî Teorisi ve Tenkidî*; Gökalp, Murat, "Juynboll'un İsnadda Muammerûn'un Rolüne Dair İddiaları"; Kuzudişli, *Aile İsnadları*. Hüsnü Özmen, *Juynboll'un Hadisle İlgili Tezleri ve Değerlendirmesi* konulu bir doktora tezi hazırlamaktadır.

Juynboll'un doktora tezi *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları* (çev. Salih Özer, Ankara, 2000) adıyla, beş makalesi *Oryantalistik Hadis Araştırmaları* (çev. Mustafa Ertürk, Ankara, 2001) adıyla, beş makalesini bir araya getirdiği ve oldukça meşhur olan kitabı *Muslim Tradition, Hadis Tarihinin Yeniden İnşası* (çev. Salih Özer, Ankara, 2002) adıyla, dört makalesi *İsnad Analiz Yöntemleri* adıyla tercüme edilmiştir. Mütercimlerin giriş mahiyetinde verdikleri bilgiler oldukça önemlidir. Salih Özer'in son kitap içerisinde yer verdiği "G.H.A. Juynboll ve İsnad Analiz Yöntemleri" başlıklı yazısı bunlardır.

³ Motzki hakkında bilgi için bk. Karapınar, "Harald Motzki", ss. 293-326; Uçar, "Harald Motzki ile", ss. 295-348.

⁴ Söz konusu iki makale hakkında Bekir Kuzudişli'nin *Aile İsnadları* ve "Hadis Araştırmalarında Oryantalist Gelenek ve Motzki" adlı çalışmalarında yaptığı önemli değerlendirmeleri zikretmek gerekir. Ayrıca İbrahim Hatiboğlu, *DİA*'ya yazdığı "Nâfi" maddesinde (XXXII, ss. 286-287) bazı özet bilgiler vermektedir.

Motzki, tercümesi 84 sayfa tutan bu makalesinde⁵ G.H.A. Juynboll'ün "Nafi' the Mewla of Ibn Umar and His Position in Muslim Hadith Literature"⁶ adlı çalışmasını değerlendirmekte ve etraflıca eleştirmektedir. Bu makalede Juynboll'ün ilgili makalesindeki iddiaları ile Motzki'nin makalesinde ortaya koyduğu eleştiri ve tespitler hakkında genel bir değerlendirme yapılacak, Juynboll'ün ilgili iddiasına Motzki'nin verdiği cevabın eksik bazı yönleri tamamlanmaya çalışılacaktır.

I. Juynboll'ün Hadis Tarihlendirme Metoduna ve Müşterek Râvî Teorisine Yönelik Genel Tenkitleri

Motzki, yazısında Juynboll'ün hadisin ortaya çıkış tarihini tespit etmede kullandığı isnad eksenli analizlerin, metin analizleri ile takviye edilerek yeniden gözden geçirilmesi gerektiği üzerinde durur. O, bu yöntemle İbn Ömer'in azatlısı Nâfi'nin hadislerinin kaynak değerini incelerken Juynboll'ün isnad araştırmalarında gündeme getirdiği bazı görüşleri tartışmaktadır. Motzki, isnad incelemelerini geliştiren Juynboll'ün Nâfi makalesini şu üç maddede özetler:

1. *Kütüb-i Sitte*'de yer alan Nâfi'-İbn Ömer isnad zinciri gerçekten Nâfi'ye değil, Mâlik b. Enes'e kadar gitmektedir.
2. Mâlik ile Nâfi' arasındaki hoca-talebe ilişkisi hakikate aykırıdır.
3. Mâlik dışında Nâfi'nin diğer öğrencileri tarafından aktarılan Nâfi-İbn Ömer hadisleri tamamen *Kütüb-i sitte* müdevvinlerinin veya hocalarının uydurmalarıdır.

Motzki, bu üç görüşün de yanlış veya yetersiz delillendirildiğini savunup, bunu etraflıca temellendireceğini belirtir.⁷ Motzki'nin metot olarak isnadları Juynboll'ün sıraladığı gibi sıralayacağını⁸ ve terminoloji konusuna girmemek için

⁵ Motzki, "Quo vadis, Hadith Forschung? Eine kritische Untersuchung von G.H.A. Juynboll: Nâfi' the mewla of Ibn 'Umar, and his position in Muslim Hadith literature", *Der Islam* 73, 1996, s. 40-80; 193-231. Türkçesi: "G.H.A. Juynboll'ün *Nâfi' the Mawla of Ibn Umar, and his Position in Muslim Hadith Literature* Adlı Çalışmasına Bir Tenkit Denemesi", (çev. Bülent Uçar), *Batı'da Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri*, ss. 151-235. Makalenin mütercimi Goldziher-Schacht-Juynboll başta olmak üzere batıların Zührî, Nâfi gibi büyük muhaddislere yönelttikleri ağır tenkitlerin ehil olan olmayan pek çok kişinin zihninde istifhamlar oluşturmasından hareketle Motzki'nin Juynboll'ün söz konusu makalesine cevaben yazdığı bu yazıyı çevirdiğini belirtmiştir. Bk. Uçar, *Batı'da Hadis Çalışmaları*, s. 27. Bu makalenin çevirisini de içeren kitap hakkında Bilal Aksoy (*Usûl İslâm Araştırmaları*, 5, Ocak-Haziran 2006, ss. 208-211) ve Aziz Gökke (*SAÜİFD*. 27 (2013), ss. 335-344) tarafından hazırlanmış tanıtım yazıları yayınlanmıştır. Ayrıca geniş bir tanıtım ve değerlendirme yazısı tarafımızdan hazırlanmıştır (*Usûl İslâm Araştırmaları*, 13, Ocak-Haziran 2010, ss. 147-178).

⁶ Söz konusu makale *Der Islam*'da (70ii, 1993, ss. 207-244) yayınlanmış olup, Türkçeye "İbn Ömer'in Azatlı Kölesi Nâfi' ve Onun Hadis Literatüründeki Yeri" başlığıyla tercüme edilmiş ve *İsnad Analiz Yöntemleri* adlı eserin içinde (ss. 99-140) yayımlanmıştır. Juynboll'ün Nâfi hakkındaki iddiaları üzerine Nâfi ve rivayetleri ile alakalı bazı çalışmalar yapılmıştır. Halis Aydemir'in *Rivayetlerin Olasılığı: Teorisi Işığında Nâfi' Mevlâ İbn Ömer* adlı çalışması Nâfi'nin gerçek kimliğini ve rivayetlerinin değerini ortaya koyarak Juynboll'ün bu iddialarına cevap niteliği taşıyan başarılı bir çalışmadır.

⁷ Motzki, *Batı'da Hadis Çalışmaları*, s. 154. Juynboll'den önce Nâfi' hakkında bazı şüpheler, onun selefi J. Schacht tarafından da gündeme getirilmiştir. Schacht, *The Origins*, s. 176-179.

⁸ Juynboll sıralamayı mübtedâ yukarıda, müntehâ aşağıda olacak şekilde yapmış ve tarikleri gösterirken sadece düz çizgi kullanmış, yön oklarını belli etmemiştir. Motzki, sıralamayı bu şekilde vermekle birlikte birkaç sayfa sonrasında bunun hatalı olup, isnadların hadis mecmualarından önceye doğru

→

Juynboll'ün terimlerini kullanacağını belirtmesi⁹ kendisinin yanlış anlaşılması için son derece yerinde olmuştur.

İsnad talebinin ilk asrın üçüncü çeyreğinde başladığını söyleyen Juynboll'ün bu tespitinin yerinde olduğunu, ancak onun müşterek râvî olarak nitelediği kimselerin tâbiûndan sonraki nesilde seçmesini garip bulduğunu belirten Motzki, isnad bu dönemde ortaya çıkmışsa müşterek râvîlerin çoğunluğunun tâbiûndan olması gerektiğini söyler. Motzki, Juynboll'ün hadislerden sorumlu tuttuğu müşterek râvîleri, tâbiûnun altın nesli kabul ederek, onların ilk asır hakkında sistemli genel bilgi nakledenler ve ilk müdevvinler olduğuna dair pek çok karine olduğunu da belirtir. Onların tek bir isnad zincirini vermelerini ise en güvenilir kabul ettikleri hadisi aktarmaları sebebiyle, çok râvî ve kaynak söylenmesini gerekli görmedikleriyle açıklar.¹⁰ Yine Juynboll'ün hadisin tek isnad zinciriyle yayılmasının, başka hiç kimsenin bu hadisten haberdar olmadığı anlamına gelmediği ve sahabe ve tâbiûn neslinde bunun böyle devam ettiği iddiasını hatalı bulan Motzki, Juynboll'ün bile "garip tesadüf" olarak nitelediği bu durumun hiç kimse tarafından mantıklı kabul edilmeyeceğini söyler. Motzki, ilk dönemdeki tek râvîli rivayetlerin tümünün asılsız olduğu, metinlerinin sonradan uydurulduğu iddiasının tutarlı olmadığını söylemekle birlikte gerek ilk müdevvinlerin gerekse sonraki müdevvinlerin isnad uydurma ihtimalini de reddetmemektedir.¹¹

Motzki, müşterek râvîden sonraki kısımdaki tek râvîli tariklerin müdevvin tarafından uydurulduğu iddiasını da makul bulmaz ve isnadların nesilden nesile artmamasının muhtemel sebeplerini şu şekilde sıralar: Günümüzde bilinmeyen kaynakların varlığı, belirli râvîler arasındaki coğrafi uzaklık, hocaların şöhretinin ve tercih edilir olmasının farklı oranlarda olması, bir hocanın rivayeti aktardığı belki yüzlerce kişiden çok azının hoca olabilmesi. Motzki, isnadı uyduran kimsenin makul ve tek râvîli olmayan bir isnad zikretmesini, uydurduğu şeyin kabul edilmesi açısından -haklı olarak- daha makul görür ve bir isnadın, sadece tek râvîli rivayet tariki olduğu için uydurma olarak kabul edilemeyeceğini belirtir.¹² Motzki, görüşünü şu örneklerle destekler: Her ne kadar pek çok kişiden aktarılsa da Mâlik'in *Muvatta'*, Şâfi'nin *Ümm'ü*, İbn Hanbel'in *Müsned'i*, İbn Sa'd'ın *Tabakât'ı* gibi pek çok eser bize tek râvîli rivayet zincirleri ile gelmiştir. O halde İslâmî kaynakları sahih değil diye reddetmemiz gerekecektir ki bu muhaldir.¹³

→

okumak gerektiğini ve isnad tablolarında tariklerin toplayıcılardan hareket eden oklar şeklinde gösterilmesi gerektiğini söyler (Motzki, *Batı'da Hadis Çalışmaları*, s. 163).

⁹ Motzki, *Batı'da Hadis Çalışmaları*, s. 155. Motzki, her ne kadar makalesinde Juynboll'ün terimlerini kullansa da bazı kavramları ondan farklı değerlendirmektedir. Mesela Juynboll'ün "müşterek râvî" terimini hadisi uydurmakla sorumlu tuttuğu kimseler için kullanmasına karşın Motzki, bu kimselerin ilk sistemli bilgi yayanlar ve ilk müdevvinler olduğunu kabul etmektedir. Motzki, *Hadith*, s. XL.

¹⁰ Motzki, *Batı'da Hadis Çalışmaları*, s. 156. Bu ayrıntı, Juynboll ile Motzki'nin temeldeki görüş farklılıklarından biri olarak zikredilmiştir. Bk. Kuzudişli, "Hadis Araştırmalarında Oryantalist Gelenek ve Motzki", s. 26.

¹¹ Motzki, *Batı'da Hadis Çalışmaları*, s. 157.

¹² Motzki, *Batı'da Hadis Çalışmaları*, s. 159-163.

¹³ Motzki, *Batı'da Hadis Çalışmaları*, s. 164-165.

II. Nâfi'nin Tarihî Şahsiyetine Dair İddialara Yönelik Tenkitleri

Juynboll, hakkında çok az ve çelişkili bilgi bulunması, Medineli tâbiûnu içeren tabakât eserlerinde biyografisinin yer almaması, Mâlik'le arasında inandırıcı olmayan yaş farkı bulunması gibi gerekçelerle Nâfi'nin tarihî kişiliğinin şüpheli olduğunu söyler.¹⁴ Bu şüphelere Motzki'nin tüm ihtimalleri göz önünde bulundurmaya çalışarak verdiği cevaplar¹⁵ oldukça tatmin edici gözükmektedir. Bu cevaplar arasında dikkat çeken bir husus Juynboll'ün muammerûn olgusu hakkındaki şüphelerine (yaş hilesi) verdiği cevaptır. Motzki, biyografik eserlerdeki yaşlı insanların oranının yüksek olmasındaki sebebi bu tür eserlerde özellikle çok tanınmış âlimlerin yer almasıyla açıklar. Ona göre bir âlim ne kadar yaşlı ve meşhur olursa öğrenci sayısı o kadar artıyordu. Bu sebeple de genç âlimler fazla dikkat çekememişlerdir. Motzki, Mâlik ve Nâfi'nin diğer hoca ve talebeleriyle ilişkilerinden ve tabakât kaynaklarındaki bilgilerden hareketle makul olmayan iddiaları her yönüyle tenkide tabi tutmuştur. Ancak bu tenkitler esnasında Motzki'nin hoca-talebe ilişkisine 17. yüzyıldan bir örnekle cevap vermesini anlamak zordur.¹⁶

Bir başka önemli husus ise, Motzki'nin, Juynboll'ün bazı iddialarını dayandırdığı İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ının tamamı var olan bir eser olmayıp, eksik ciltlerinin bulunduğunu ve Ziyad Muhammed Mansur'un bu eksik kısmı yazma halinde bulup 1987'de neşrettiğini belirtmesidir.¹⁷ Bu tamamlayıcı nüshanın ortaya çıkması Juynboll'ün iddialarını çürütmede Motzki'nin işini oldukça kolaylaştırmıştır. Nitekim Motzki, gerek bu eseri gerekse sair tabakat ve rical eserlerindeki bilgileri kullanarak Juynboll'ün tezlerinin aksini ispatlamış ve onu kaynaklardan işine gelen rivayetleri seçmek ve metinlerin yorumunu da sadece ispat etmek istediği yönde kullanmakla suçlamıştır.¹⁸

Sıfatu's-Safve'de Nâfi' biyografisi olmamasını e silentio teorisine örnek olarak sunan Juynboll'e gerekli cevabı Motzki vermişse de bu kitabın menşei olan *Hilye*'de Ebû Nuaym'ın eserini yazma gayesine mebni olarak müstakil biyografisini vermediği Nâfi'den sadece İbn Ömer'in biyografisinde otuzdan fazla rivayet aktardığının altı çizilmelidir.¹⁹ *el-Mektebetü's-şâmile* üzerinde yapılan bir taramada *Hilye*'nin tamamında Nâfi'den alınan bilgilerin iki yüze yaklaştığı, Ebû Nuaym'ın

¹⁴ Juynboll'ün makalesinde dile getirdiği bu görüşü EI²'ye yazdığı Nâfi' maddesinde de söylemektedir. Bk. Juynboll, "Nâfi'", ss. 876-877.

¹⁵ Motzki, *Batı'da Hadis Çalışmaları*, s. 166-180.

¹⁶ Motzki, *Batı'da Hadis Çalışmaları*, s. 175-176.

¹⁷ Motzki, *Batı'da Hadis Çalışmaları*, s. 170.

¹⁸ Motzki, *Batı'da Hadis Çalışmaları*, s. 179. Motzki, Nâfi'nin tarihî kişiliği ve Malik'le münasebeti konusunda Juynboll'ün şüphelerinin kabul edilemez olduğunu, onun biyografik kaynakları kullanırken kendi ön kabulüne uygun olan bilgileri aldığını söylemekte ve onu kullandığı bilgileri de tek yönlü yorumladığı şeklinde de eleştirmektedir. Motzki, *Batı'da Hadis Çalışmaları*, s. 229. Gariptir ki Juynboll, bu makaleden sonra yayınladığı *Studies on the Origins and Uses of Islamic Hadith* adlı çalışmasının düzeltmeler kısmında İbn Sa'd'ın söz konusu eksik cildinin bulunmasının kendisinin Nâfi' hakkındaki tezlerini etkilemeyeceğini belirtmiştir. Bk. Kızıl, *Oryantalistlerin Hadislerin Menşeiini..*, s. 75 (328. dipnot).

¹⁹ Krş. Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, I, 292-313. *Sıfatu's-Safve*'nin kendisinde de Nâfi'nin adı 19 rivayette geçmektedir.

diğer eserleri de buna ilave edildiğinde rakamın daha da arttığı görülür. Bu sonuç e silentio ilkesine dayanarak Nâfi'nin hayalî biri sayılamayacağına bir delil olsa ge- rektir.

Ayrıca Nâfi'nin ismi Yahyâ b. Maîn (233), Buhârî (256), Iclî (261), Dûlâbî (310), İbn Ebî Hâtim (327) gibi ilk dönem ricâl bilgilerinin kitaplarında zaten ye- rini almıştır.²⁰ Buna ilaveten hicrî ikinci asır hadis, fıkıh ve kelâm metinlerinde de Nâfi isminin rivayetlerde oldukça sık geçtiği ve bu rivayetlerde ondan farklı kişile- rin ilim aktardıkları görülür. Hanefî imamlar Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Mâlik'e de ta- lebelik yapmış olan Muhammed eş-Şeybânî, ayrıca İbn Cüreyc, Ma'mer, İbnü'l- Mübârek Nâfi'den doğrudan veya aracılı olarak bilgi aktarmışlardır.²¹

Nâfi'nin Mâlik tarafından uydurulan bir isim olduğunu iddia eden Juynboll'e verilecek cevaplardan birisi Mâlik'ten başka kimselerin Nâfi'den yaptıkları rivayet- ler olmalıdır. Sahih hadis kitaplarında²² veya sair ilk dönem kaynaklarında,²³ hatta sema ifade eden lafızlarla²⁴ Nâfi'den nakledilen rivayetler bulunmaktadır. İbn Cüreyc'in ondan nakilde bulunurken "Nâfi' bana imla ettirdi" ifadesi de burada ha- tırlanmalıdır.²⁵ Nâfi'nin İbn Ömer'den naklettiği hadisleri içeren bir sahifesinin olduğu ve bazı kimselerin bu sahifeyi kendisine arz ile okudukları, onun bazı tale- belerine hadis imla ettirdiği, ayrıca bazı talebelerinin ondan duydukları hadisleri derledikleri sahifeleri bulunduğu kaynaklarda zikredilmektedir.²⁶

Nâfi'nin varlığının hayalî olduğu bir an düşünülse hadis rivayetinde 'metrûku'l-hadis' olarak nitelenen Abdullâh²⁷ isimli bir çocuğun ona nispet edilme-

²⁰ Bk. Yahyâ b. Maîn, *et-Târîh*, III, 162; Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, VIII, 84-85; Iclî, *Ma'rifetü's-Sikât*, II, 310; Dûlâbî, *el-Künâ ve'l-Esmâ*, II, 109; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, VIII, 451. Ayrıca râvî olarak çok yerde ismi geçmektedir. Ali b. el-Medîni'nin (233) *Suûlât*'ında (I, 101) da isminin geçtiği bir yer bulunmaktadır.

²¹ Bk. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, I, 138 (huddistü ile); Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, I, 108, 123, 152, 226, 234, 235; *el-Harâc*, I, 89; Şeybânî, *el-Âsâr*, I, 444, 510 (haddesenâ ile), 908, 966 (haddesenâ ile). İbnü'l- Mübârek, *Züh'd*, 17, 98, 203, 255, 270, 464; *Cihâd*, 177, 192, 193. İbn Cüreyc ve Ma'mer'in Nâfi'den rivayetleri *Musannef*'te oldukça çoktur. Ma'mer'in *Câmi*'de Nâfi'den genelde Eyyûb kanalıyla rivayette bulunduğu, bir rivayette de Zührî'den onun hadisini aldığı görülür (no: 1463).

²² Buhârî, *Libas*, 64; Müslim, *Tahâret*, 54; Hac, 481; *Libas*, 7.

²³ Nesâî, *Büyû*, 9 (Yahyâ b. Saîd, Ubeydullah, İsmâîl, İbn Cüreyc, Eyyûb, Leys); *Zînet*, 53 (Ebû Bişr, Ma'mer b. Ziyâd, Eyyûb b. Mûsâ), vd.

²⁴ Buhârî, *Cum'a*, 20 (İbn Cüreyc-semi'tü); *Cenâiz*, 57 (Cerîr b. Hâzîm-semi'tü); *Buyû*, 67 (Hemmâm-semi'tü); *Menâkıb*, 25 (Amr b. el-Alâ-semi'tü); Müslim, *Tahâret*, 54 (Ömer b. Muhammed-haddesenâ); *Müsâfirîn*, 88 (Zeyd b. Muhammed-semi'tü); Hac, 400 (Bükeyr-semi'tü); Hac, 481 (Hafs b. Âsım-haddesenâ); *Libas*, 7 (Cerîr b. Hâzîm-haddesenâ); Nesâî, *Büyû*, 9 (Ubeydullah-"haddesenî" ve Yahyâ b. Saîd-"semi'tü Nâfi'an yuhaddisü an İbn Ömer"); *Zînet*, 53 (Ma'mer b. Ziyâd-haddesenâ); Abdurrezzâk, *Musannef*, IX, 9 (Süleyman b. Mûsâ-haddesenâ); Nesâî, *el-Kübrâ*, VIII, 386 (Muğire b. Ziyâd el-Mevsîlî); İbn Huzeyme, *es-Sahîh*, IV, 85 (Ukayl-haddesenî); vd. Fitre hadisini bile Mâlik'ten başka pek çok isim Nâfi'den rivayette bulunmuştur. Bk. Ek.

²⁵ Müslim, *Buyû*, 45; Nesâî, *Büyû*, 9.

²⁶ A'zamî, *Dirâsât*, I, 215-217 (Hatiboğlu, "Nâfi", s. 286'dan naklen). Nâfi'nin hadislerinin yazılı olduğu Taberânî'nin zikrettiği şu rivayetten de anlaşılmalıdır: Ebû Zür'a şöyle anlatır: Ali b. Ayyâs'a Şuayb b. Ebi Velîd'in uğraşını sordum, şöyle cevap verdi: "Onun kendi eliyle ilgilendiği bir toprağı vardı. Vefatı yaklaşınca bana kitaplarımı arz edin (de size rivayet vermiş olayım!)" dedi. Bunun üzerine Nâfi'nin kitabı ve Ebu'z-Zinâd'ın kitabı kendisine arz edildi. Taberânî, *eş-Şâmiyyîn*, IV, 135.

²⁷ Nesâî, *Duafâ*, I, 203.

sini anlamak mümkün değildir. Ubeydullâh b. Ömer'in "Allah bize Nâfi ile büyük bir lütufta bulunmuştur" sözü²⁸ de onun gerçekte var olan, tanınan ve değer verilen biri olduğunu gösterir.

Nâfi'nin gerçek kişiliğini gösteren bir diğer delil olarak da döneminin tartışmalarında isminin geçiyor olması gösterilebilir. Nitekim özellikle fikhî konularda ondan gelen pek çok maktû' rivayet bulunmaktadır. Ayrıca *Târîhu Bağdâd*'da zikredilen şu rivayet Nâfi'nin o dönemde tanınan birisi olduğunu göstermektedir: Basralı birisi Hişâm b. Urve'ye "İbn Ömer'in azatlısı Nâfi', baban Urve'yi, kardeşi Abdullah'tan üstün görüyormuş, ne dersin?" diye sorduğunda o şöyle cevap vermiştir: "Nâfi' doğru söylememiş (kezebe). Vallahi Abdullâh, Urve'den daha hayırlı ve faziletlidir."²⁹

Juynboll'e tenkitler yönelttiği cevaplarında Motzki, sık sık Abrurrezzâk'ın *Musannef*'i hakkındaki tezine³⁰ ve Zührî ile alakalı makalesine³¹ atıfta bulunmuştur. O bir vesileyle, Juynboll'ün *Musannef*teki İbn Cüreyc ve başkalarından aktarılan Nâfi rivayetlerini de görmezden geldiğini belirtmektedir.³² Nâfi'den rivayette bulunan çok sayıda kişinin bulunması Juynboll'e yöneltilen ana tenkitler arasında zikredilebilirdi. Nitekim sadece *Kütüb-i Sitte*'de Nâfi'nin Mâlik dışındaki öğrencilerince aktarılan yüzlerce rivayet bulunmaktadır.

III. Fitre Hadisi ve Nâfi'nin Müşterek Râvîliği ile İlgili İddialara Yönelik Tenkitleri

Nâfi'nin gerçek kişiliği hakkındaki şüphelerini izhar ettikten sonra, ondan gelen bir İbn Ömer rivayetini³³ isnad analizi yöntemi ile inceleyen Juynboll, sonuçta Nâfi-İbn Ömer tariki ile gelen hadislerde Nâfi'yi tek râvîli rivayet tariklerinden ötürü görünüşte müşterek râvî saymış ve bu tarikin ancak Mâlik'e dayandığını iddia etmiştir.³⁴ Motzki, bu iddianın Juynboll'ün ön kabullerinden kaynaklandığını belirtir ve onun makalesini ayrıntısıyla analiz eder. Juynboll'ün rivayetleri incelerken sadece *Kütüb-i Sitte* hadislerini almakla birlikte,³⁵ teorisini destekleyen erken

²⁸ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, VIII, 452.

²⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIV, 39.

³⁰ Motzki, *Die Anfänge der Islamischen Jurisprudenz: Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts* (İslam hukuk biliminin başlangıcı: 2/8. yüzyılın ortasına kadar Mekke'deki gelişimi), 1991. Kitabın tanıtımı için bk. Fikret Karapınar, *Marife Dergisi*, yıl. 1, S. 3, Kış 2002, s. 179-182.

³¹ Motzki, "Der Fiqh des-Zühri: die Quellenproblematik", *Der Islam*, 68, 1991, ss. 1-44. Tercümesi için bk. Motzki, "İbn Şihâb ez-Zührî'nin Fıkhı: Bir Kaynak Tenkidi İncelemesi", (çev. Fatma Kızıl), *H.T.D.*, III/2, 2005, ss. 128-168. Ayrıca bk. *Batı'da Hadis Çalışmaları*, ss. 239-291.

³² Motzki, *Batı'da Hadis Çalışmaları*, s. 180. Juynboll'ün unuttuğu veya görmediği tariklerle birlikte yeni isnad tabloları bu yazının sonuna eklenmiştir.

³³ Juynboll'ün 'fitre hadisi' olarak zikrettiği bu hadis, fitir sadakasının hür olsun, köle olsun, erkek-kadın bütün Müslümanlar için bir sa' hurma veya arpa olarak verilmesini emreden hadis olup pek çok kaynaktan yer almaktadır. Bk. Muvatta, Zekât 51, 53, 55; Buhâri, Zekât 70, 71, 73, 74, 76, 78; Müslim, Zekât 12-21; Tirmizi, Zekât 35; Ebû Dâvud, Zekât 19; Nesâi, Zekât 30, 31, 32, 33, 34, 41; İbn Mâce, Zekât 21.

³⁴ Juynboll, "Nâfi'", s. 226-227.

³⁵ Juynboll, özellikle *Kütüb-i Sitte* isnadlarını incelediğinden araştırmalarında *Tuhfe*'yi oldukça sık kullanmaktadır. Muhtemeldir ki bunun sebebi Mizzî'nin rivayetlerin farklı senedlerini bir arada veriyor

→

dönem eserlerdeki rivayetlerden üçüne daha yer verdiğini, ancak şayet Juynboll gibi genel çıkarımlarda bulunulacaksa eldeki tüm kaynakların incelenmesinin bir sorumluluk olduğunu vurgular.³⁶ Ne var ki Motzki de fitre hadisini mevcut tüm kaynaklardan araştırmamış, Nâfi'nin gerçek müşterek râvî olduğunu ortaya koyacak kadar kaynağa müracaat etmekle yetinmiştir.

Juynboll, Mizzi'nin *Tuhfe*'sine göre Nâfi'den sekiz ayrı kişi kanalıyla gelen fitre ile ilgili rivayetlerde, Mâlik dışındaki tariklerin aslında tek râvîli rivayet zincirlerinden oluştuğunu, bu sebeple sonradan oluşturulmuş olduğunu, dolayısıyla Nâfi'nin görünüşte müşterek râvî olduğunu iddia eder. Motzki ise bu tariklerden her birisini tek tek analiz ederek onun iddiasını analiz eder. Motzki'nin bu konudaki en büyük yardımcısı Juynboll'ün kullanmadığı ilk dönem kaynak eserleri olmuştur. O, genellikle *Musannefler*, ilk *Müsnedler* ve Dârimî'nin *Sünen*'inden aynı hadisin diğer tariklerini tespit eder ve Juynboll'ün isnad şemasında tek râvîli isnad zinciri olarak görülen tariklerin birden fazla kişi tarafından aktarıldığını ortaya koyar. Sonuçta Juynboll'ün 'Nâfi-İbn Ömer isnadlı Mâlik'in ismi geçmeyen hadislerinin çoğunun aslen Mâlik kökenli olduğu tezinin doğru olmadığı sonucuna ulaştığını söyler. Verdiği cevaplar sadece Nâfi-İbn Ömer'in fitre hadisi ile alakalı olsa da Motzki, Juynboll'ün bu hadisi en az saldırıya maruz kalacak düzeyde görüp seçtiğini düşünerek ulaştığı sonucun daha genel olacağını söylemiştir.³⁷ Düşüncesi doğru olmakla birlikte bu şekilde bir genelleme yapıp yapılamayacağı tartışmaya açıktır.

Motzki daha sonra, Nâfi'nin gerçek müşterek râvî olduğunu daha güvenilir bir şekilde ortaya koyan "rivayet tarihli metin analizi"ni tanıtır. Juynboll'ün isnad analizlerini işlerken genelde metinleri göz ardı ettiğini, aynı ve farklı yönlere dikkat etmediğini, farklılıkları göz ardı edemediği yerlerde ise râvîlerin yaptıkları uydurma işinin ortaya çıkmaması için sadece senedleri değil metinleri de değiştirdiklerini bir ön kabul olarak benimsediğini belirten Motzki, fitre hadisinin *Kütüb-i Tis'a*'daki rivayetlerinin farklılıklarını analiz eder. Önce Mâlik'e uzanan rivayetleri karşılaştırır ve lafızlarda değişiklikler olmakla birlikte Mâlik'in iki öğrencisinin hadisi aynı lafızla aktarması, bir başka öğrencisinin lafzının da buna oldukça yakın olmasından hareketle hadisin Mâlik tarafından genelde aynı ifadelerle aktarıldığı, mevcut küçük değişikliklerin ise sonraki râvîlerin veya müstensihlerin hatalarından kaynaklandığı sonucuna varır.³⁸ İsnad analizinde sınırlı sayıda kaynak kullanmanın bir eksiklik olduğunu, bunun da Juynboll'ü yanlış yorumlara sevk ettiğinin altını çizer. Ayrıca metinleri incelemeyen sadece isnad analiziyle rivayet yollarının

→

olmasıdır. Zira Juynboll, "hadisler hakkında en güvenilir olabilecek bilginin isnadlardan elde edileceği düşüncesinden" hareketle araştırmalarını genellikle isnad eksenli yürütmüştür. Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, s. 7 (çevirenin önsözü).

³⁶ Motzki, *Batı'da Hadis Çalışmaları*, s. 182. Motzki, Juynboll'ün 'men kezebe' ve 'ağıt yakma' ile ilgili rivayetleri incelerken *Musannef*'i dikkate almamasının, onun söz konusu araştırmasını da geçersiz kaldığını belirtir.

³⁷ Motzki, *Batı'da Hadis Çalışmaları*, s. 193.

³⁸ Motzki, *Batı'da Hadis Çalışmaları*, s. 195-202.

doğruluğu veya uydurulmuş olduğu hakkında hüküm vermenin tehlikeli olduğunu vurgular.³⁹

Motzki, daha sonra sırasıyla Mûsa b. Ukbe, Ubeydullah b. Ömer, Eyyûb es-Sahtiyânî, Leys b. Sa'd, Eyyûb b. Mûsâ, İbn Ebî Leylâ, Abdullah b. Ömer b. Hafis, Dahhâk, Ömer b. Nâfi, İbn Ebî Ravvâd tariklerini analiz eder.

Motzki, Mûsâ b. Ukbe rivayetinin Mâlik rivayetinden farklı olarak *Musannef*'te bulunmasının, Juynboll'ün, 'Nâfi hadisinin Mâlik'ten olmayan tüm isnadlarının Mâlik'i takliden uydurulmuş olduğu' görüşünün (en azından bu tarik için) doğru olmadığını gösterdiğini söyler. Ayrıca Juynboll'ün Mûsâ b. Ukbe tarihinin uydurucusu kabul ettiği sonraki müdevvinler veya hocalarının Mâlik'in herhangi bir metnini kullanmamış olup yeni bir metin oluşturmalarının anlamsız olduğunu belirtir. İnceleme sonucunda Mûsâ'ya ulaşan beş isnad zincirindeki dört metnin büyük oranda aynı olmasından hareketle bu rivayetin metnini Mûsâ'ya nispet eden Motzki, böylece hadisin Mâlik-Nâfi rivayetinden çok farklı bir tarihinin olduğunu, dolayısıyla Nâfi'nin gerçek bir müşterek râvî olduğunu ortaya koyduğunu belirtir.⁴⁰

Ubeydullah b. Ömer, Eyyûb ve Leys'den⁴¹ gelen tariklerin de Mâlik'ten kopulanmayıp orijinal olduklarını rivayetlerin farklılıklarını tahlil ederek ortaya koyan Motzki, Mâlik'in rivayetlerine en çok benzeyen tarihin Eyyûb rivayetleri olduğunu, ancak bunda Eyyûb metninin Mâlik'e örnek olmasının daha muhtemel olduğunu, aralarındaki benzerliğin ortak bir kaynaktan da ileri geliyor olabileceğini belirtir. Motzki'nin burada nihâî kararı, tüm metinleri inceledikten sonraya bırakması gerçekten akademik araştırmaya uygun bir hareket olmuştur.⁴²

Motzki, en önemli gördüğü Juynboll'ün isnad şemasındaki beş isnad kümesinin her birinin birbirlerinden bağımsız, orijinal metinler olduğunu ortaya koyduktan sonra, *Kütüb-i Sitte* öncesi eserlerdeki aynı hadisin diğer tariklerini incelemeye geçer. Önce Abdurrezzak'ın İbn Cüreyc kanalıyla aldığı Eyyûb b. Mûsâ isnadıyla başlar. Bu rivayetin Leys rivayetiyle benzeştiğini belirtir ve Leys rivayetinin kopyası olduğu şeklinde akla gelebilecek soruyu bertaraf ettikten sonra, Leys'in bu rivayeti kopyalamış olmasının karine olmadan cevaplanamayacağını söyler. İkinci olarak İbn Ebî Leylâ rivayetini inceleyen Motzki, bu rivayetin Sevrî aracılığıyla gel-

³⁹ Motzki, bu Mâlik hadislerinin analizi neticesini Juynboll'ün de kabul edeceğini umduğunu belirtir. Motzki, *Batı'da Hadis Çalışmaları*, s. 202.

⁴⁰ Motzki, *Batı'da Hadis Çalışmaları*, s. 204-205.

⁴¹ Juynboll, Leys rivayetinin Kuteybe'nin eseri olabileceğini iddia eder. Motzki, *Batı'da Hadis Çalışmaları*, s. 189. Leys rivayetinin tariklerini gösteren isnad şemasında Müslim'den Muhammed b. Rumh'a bir ok çıkarmak gerekir. Çünkü Müslim rivayeti tahvil hâ'si ile ondan da nakletmiştir. Görünüşe göre Motzki de bunun farkındadır. Bk. Motzki, *Batı'da Hadis Çalışmaları*, s. 190, 212. Ayrıca Juynboll'ün şemasında Nesâî de Kuteybe'den rivayet etmiş gözükmektedir. *Tuhfetü'l-esrâf* muhakkiki Beşşâr Avvâd Ma'rûf da Mizzî'nin metninde (*Tuhfetü'l-esrâf*, V, 556) Nesâî'yi zikretmekle birlikte rivayetin matbu nüshada bulunmadığını söylemektedir. Ancak Şuayb el-Arnâvut, rivayeti *Sünen* tahkikinde (X, 354) vermiştir. Eyyûb'den gelen tariklerde ise Motzki, Kuteybe rivayetinin Tirmizî ve Nesâî'de geçtiğini ve aynı olduğunu belirtmesine rağmen Juynboll'ün tablosunun 4 numaralı tarihinde Nesâî'den Kuteybe'ye bir bağlantı kurulmadığını gözden kaçırmış olmalıdır (Motzki, *Batı'da Hadis Çalışmaları*, s. 210).

⁴² Motzki, *Batı'da Hadis Çalışmaları*, s. 211.

diğini ve bizzat İbn Ebî Leylâ kaynaklı olduğunu ifade eder.⁴³ Abdullah b. Ömer b. Hafs rivayetinin Ubeydullah, Eyyûb veya Mâlik metnlerinin birleşimi olduğunu, ancak bundan kimin sorumlu olduğuna kesin karar verilemeyeceğini;⁴⁴ Dahhâk isnadı için Juynboll'ün iddia ettiği gibi "Müslim veya hocasının eseri" olmayıp, Dahhâk'ın talebesi İbn Ebî Fudayk'ın sorumlu tutulabileceğini belirtir.⁴⁵ Ömer b. Nâfi'nin metninin Nâfi'nin tüm rivayetlerinden müteşekkil, mümkün merteye bütün bir versiyon oluşturulmaya çalışılmış gibi olduğunu, bu sebeple onun metnini ikincil olarak değerlendirdiğini söyler. Ancak Juynboll'ün bu metni Yahya b. Muhammed b. Seken'e isnad etmesini kabul etmeyerek, onun hocası olan Muhammed b. Cehdam'a isnadının daha muhtemel olduğunu ifade eder.⁴⁶ Son olarak Abdülaziz b. Ebî Ravvâd isnadını inceleyen Motzki, bunun aynı konuyla alakalı Nâfi-İbn Ömer dışı hadislerin unsurlarının da Nâfi içeriğine dâhil edildiğine örnek olduğunu söyler ve bunda bir uydurma veya karıştırmanın bulunduğunu belirtir. Ancak Juynboll'ün bu rivayetten Ebû Dâvûd'u sorumlu tutmasını kabul etmez. Çünkü Motzki, III. asrın ortasında yaşamış muhaddislerin her iki hadis metnini de çok iyi bildiklerini, bu sebeple ayrı bir rivayet oluşturmalarının imkânsız olduğunu söyler. Bunun için Motzki, rivayetten İbn Ebî Ravvâd'ın sorumlu tutulmasının daha muhtemel olduğunu iddia eder. Ayrıca bu rivayetin mevkuf olduğunu da belirtir.⁴⁷

⁴³ Motzki, *Batı'da Hadis Çalışmaları*, s. 215. Motzki'nin bu rivayeti İbn Ebî Leylâ kaynaklı addetmesi, onun bunu uydurmuş olabileceği şeklinde anlaşılabilirdiği gibi İbn Ebî Leylâ'nın Nâfi'den aldığı bilgiyi ma'nen rivayet etmiş olabileceği şeklinde anlamak da mümkündür. Şu halde buna göre İbn Ebî Leylâ'yı, bir uydurmacı değil, hocasından aldığı rivayeti konusuna göre, belki de dönemdeki tartışmalara cevap verecek tarzda yeniden düzenleyerek aktaran bir râvî olarak görmek de mümkündür.

⁴⁴ Motzki, Abdullah b. Ömer rivayetinin Dârimî'nin *Sünen*'inde bulunduğunu söylemektedir. Kezâ, Şuayb el-Arnâvut (*el-Müsned*, X, 164) da bunu belirtmiştir. Ancak matbu *Sünen* nüshalarında isim Abdullah değil, Ubeydullah şeklindedir. Kırş. Dârimî, Zekât, 27.

⁴⁵ Burada Motzki, Müslim'in Dahhâk tarihini hocası Muhammed b. Râfi'den alıp da İbn Ebî Şeybe'den niye aktarmadığı sorusunu gündeme getirmiştir. Motzki, *Batı'da Hadis Çalışmaları*, s. 183. Rivayetler incelendiğinde Müslim'in aktardığı rivayette (Zekat, 16) Muhammed b. Râfi'in tahdis, onun hocası İbn Ebî Fudayk'ın ise ihbar sıygası kullandığı görülür. *Musannef*'teki rivayette (III, 172) ise İbn Ebî Şeybe tahdis sıygası kullanırken, hocası Hafs b. Gıyâs rivayeti 'anane ile aktarmıştır. Araştırmamızda rical kaynaklarında Hafs b. Gıyâs'ın Dahhâk'tan semai bulunduğu dair bir bilgiye rastlamadık. Vefat tarihleri itibariyle ondan işitmiş olması muhtemel olsa da kesin bir bilgi kaynaklara yansımamıştır. Şu halde Hafs'ın, Dahhâk'tan doğrudan sema' etmemiş olması, rivayeti icazet ile almış olması veya hikâye metoduyla aktarmış olması muhtemeldir. Ayrıca sika bir râvî olmasına rağmen Hafs'ın ömrünün sonlarına doğru hıfzından rivayetlerinde bazı hata ve eksiklerin bulunduğu da bilinmektedir. Müslim'in ondan gelen rivayeti hocası İbn Ebî Şeybe'den işitmiş olsa bile eserine almamasının bundan kaynaklanıyor olması ihtimal dâhilindedir. Motzki'nin İbn Ebî Şeybe'deki metnin Dahhâk'a gittiğini, buna mukabil bir mutabii olmasına rağmen Müslim'in metninden ise İbn Ebî Fudayk'ın sorumlu olduğu sonucuna ulaşmasını (Motzki, *Batı'da Hadis Çalışmaları*, s. 219) anlamak mümkün değildir. Bununla birlikte onun bu sorumluluktan kastını da İbn Ebî Leylâ rivayetindeki gibi anlamak imkân dâhilindedir.

⁴⁶ Juynboll'ün de yer verdiği Ömer b. Nâfi' tarihi Yahyâ b. Muhammed b. Seken'e kadar tek ravili isnad zinciriyle aktarılmış, Yahyâ'dan sonra 4 ayrı kişi tarafından aktarılmış ve Buhârî, Nesâî ve Ebû Dâvud gibi temel kaynaklara geçmiştir. Bu tarihin temel kitaplara girmesi isnadındaki râvîlerin oldukça güvenilir olduklarını gösterir olsa gerektir. Motzki, Bezzâr'ın zikrettiği Abdulkuddûs b. Muhammed tarihini görmüş olacak ki Muhammed b. Cehdam'ın rivayetin kaynağı olmasının daha muhtemel olduğunu söylemiştir. Bk. Motzki, *Batı'da Hadis Çalışmaları*, s. 220.

⁴⁷ Motzki, *Batı'da Hadis Çalışmaları*, s. 213-222. Şayet doğruysa Muhammed b. Cehdam ve İbn Ebî Ravvâd'ın sorumlu tutulmaları da metni yeniden inşa olarak değerlendirilebilir.

Ardından tüm bu incelemelerinden çıkan sonuçları tahlil eden Motzki'nin vardığı netice özetle şudur: Nâfi'nin on bir râvîsinden sekizinin büyük ihtimalle ondan rivayeti sabit olup, Nâfi gerçek bir müşterek râvîdir. Râvîlerin metinlerinin farklı olması, ancak içeriklerinin örtüşmesi bunu göstermektedir. Ancak bu, onların Nâfi ile bağlantısının tarihîliği hakkında bir hüküm vermez. Lafız farklılıkları bu dönemde kitâbî ve şifâhî rivayetin devam ettiğini gösterir. Ya yazılı metinden yapılan rivayette hatalar veya açıklamalar yapılıyor, ya da hoca farklı yerlerde şifahen naklettiği rivayetlerde eşanlamlı kelimeler kullanıyordu. Her ne kadar tüm incelemelerden sonra Nâfi'nin orijinal metnini tahminen inşa etmeye çalışsa da Motzki, bunun kesin tespitinin imkânsız olduğunu da belirtir. *Kütüb-i Sitte* sonrası külliyatlardaki tariklerle -ki sonraki kitaplarda önceki musanniflerin ulaşamadığı kayıp cüzler eklenmiş olabilir- fitre hadisinin diğer sahabeden nakledilen şahitlerinin de bu rivayet analizi metoduyla incelenip sonucunun Nâfi hadislerinde ulaşılan sonuçla birlikte değerlendirilmesi gerekir. Buna, ayrıca İbn Ömer, Nâfi ve çağdaşlarının konu hakkındaki görüşleri ve dönemin uygulamaları ile ilgili rivayetler de eklenmelidir. Dolayısıyla burada elde edilen sonuç kesin bir sonuç değildir ve daha geniş araştırmalarla değişebilir. Motzki, bunu ifade ettikten sonra bu çalışmasındaki hedefinin sadece rivayet tarihli metot için bir örnek ortaya koymak olduğunu belirtir.⁴⁸

Değerlendirme ve Sonuç

Bu incelemeleri neticesinde Motzki, fitre hadisi örneğiyle Mâlik'in yanı sıra Ubeydullah, Eyyûb, Leys ve Mûsa'nın da kısmî müşterek râvî özelliği taşıdığı, dolayısıyla Nâfi-İbn Ömer hadis isnadlarının Juynboll'ün iddia ettiği gibi Mâlik'e değil, bizzat Nâfi'ye dayandığı, Nâfi'nin gerçek müşterek râvî olduğu sonucuna varır. Nitekim o hadisin rivayetlerinin çoğunun isnadlarda geçen Nâfi'nin öğrencilerine dayandığını da göstermiştir.

Motzki, "özet ve sonuçlar" kısmında Juynboll'ün sadece bu hadisten ulaştığı sonuçlarla tüm Nâfi-İbn Ömer rivayetlerini değerlendirmesinin genellemeci ve yanlış bir tutum olduğunu tekrarlar. Motzki, Juynboll'ün düştüğü bu 'genelleme' hatasına düşmemek için bu araştırmasında Juynboll'ün incelediği fitre hadisinin sonucunu tespit ettiğini, bu sonucun tüm Nâfi-İbn Ömer tarikleri için genelleştirilemeyeceğini söyler. Juynboll'ün genel sonuçlarının daha geniş çaplı araştırmalarla tam olarak değerlendirilebileceğini, ancak bu araştırma ile onun tezleri hakkında bazı şüpheler uyandırdığını belirtir⁴⁹ ve şunları sayar: 1. Juynboll'ün sadece kısmî müşterek râvînin isnadlarının kabul edilebileceği, 'tekli isnad'larla 'ağlar'ın uydurma olduğu ve dikkate alınmaması gerektiği yönündeki tezi tutarlı değildir. 2. Nâfi-İbn Ömer rivayetleri hakkındaki iddiaları *Kütüb-i sitte* öncesi ve sonrası kaynakları gözden geçirilerek yeniden okunmadıkça sonuç doğru olmaz. 3. Sadece isnad analizi yeterli olmayıp, metin analizi de gereklidir.

⁴⁸ Motzki, *Batı'da Hadis Çalışmaları*, s. 225-226.

⁴⁹ Motzki, *Batı'da Hadis Çalışmaları*, s. 227.

Metin farklılıklarının karşılaştırılmasına dayanan bu yöntemi Motzki 'rivayet tarihli metin analizi' olarak adlandırdığını belirtir.⁵⁰

Motzki'nin asıl amacının kmr'nin takviyelerle mr olabileceğini göstermek⁵¹ diye düşünmek mümkün olsa da -ki bu amacına ulaşmıştır- onun "isnad zincirlerinden geniş çıkarımlar elde edilecekse eldeki tüm kaynakların incelenmemesi sorumsuz bir davranış olur"⁵² sözünden hareketle ondan hadisin tüm isnadlarını vermesi ve değerlendirmesi beklenirdi.⁵³ Nitekim bu tariklere ilaveten Süleymân et-Teymî,⁵⁴ İsmâil b. Ümeyye,⁵⁵ İbn İshak,⁵⁶ İbn Şihâb,⁵⁷ Üsâme b. Zeyd el-Leysî,⁵⁸ el-Muallâ b. İsmâil,⁵⁹ Ebû Ma'şer,⁶⁰ Haccâc,⁶¹ Kesîr b. Ferkad,⁶² Şuayb b. Ebî Hamza,⁶³ Yûnus b. Yezîd,⁶⁴ Yûnus b. Ubeyd,⁶⁵ Ukayl⁶⁶ tarikleri hem Juynboll'ün hem de Motzki'nin görmediği veya dikkate almadığı tarikler olup isnad şemaları bu yazının sonundaki tablolarda gösterilecektir.

Motzki, Nâfi'nin tarihî kişiliği ve Malik'le münasebeti konusunda Juynboll'ün şüphelerinin kabul edilemez olduğunu, onun biyografik kaynakları kullanırken kendi ön kabulüne uygun olan bilgileri aldığını söylemekte ve onu kullandığı bilgileri de tek yönlü yorumladığı şeklinde de eleştirmektedir.⁶⁷

Motzki'nin bu değerlendirme makalesi kısa bir bibliyografya ve Juynboll'ün şemaları ile sona ermektedir. Bibliyografyada kullanılan başta temel hadis kitapları olmak üzere bazı kaynakların referanslarının verilmemiş olması bir eksiklik olarak göze çarpmaktadır. Ayrıca Motzki'nin ilgili rivayetin tüm metinlerinin isnad şemasını bir tabloda göstermesi Juynboll'ün şemalarının eksikliklerinin ortaya konulması açısından gerçekten anlamlı olurdu. Bu sebeple fitr sadakası rivayetinin ilgili tariklerinin tablosu Juynboll'ün ve Motzki'nin eksikliklerini belli ölçüde giderecek şekilde yeniden oluşturulup bu tanıtımın sonuna eklenmiştir.

Sonuç olarak Motzki'nin son asrın en etkili oryantalistlerinden olan Juynboll'e verdiği cevaplar gerçekten bir boşluğu doldurmaktadır. Anlaşılan o ki Juynboll'ün

⁵⁰ Motzki, *Batı'da Hadis Çalışmaları*, s. 228.

⁵¹ "Juynboll'ün Nâfi hakkındaki araştırmasının sonuçlarının savunulamaz olduğu hipotezini göstermek." Motzki, *Batı'da Hadis Çalışmaları*, s. 226.

⁵² Motzki, *Batı'da Hadis Çalışmaları*, s. 182.

⁵³ Motzki, makalesinin sonunda buna işaret etmiş, amacının rivayet tarihli metot analizine örnek vermek olduğunu, kesin sonuç için hadisin derinlemesine incelenmesi gerektiğini belirtmektedir. Motzki, *Batı'da Hadis Çalışmaları*, s. 225-226.

⁵⁴ İbn Huzeyme, *es-Sahîh*, IV, 80.

⁵⁵ Bezzâr, *el-Müsned*, II, 225.

⁵⁶ Abd b. Humeyd, *el-Müntehab*, II, 14.

⁵⁷ Taberânî, *el-Evsat*, II, 66.

⁵⁸ Ahmed, *el-Müsned*, IX, 248. Fitrenin namazdan önce verilmesi ile ilgilidir.

⁵⁹ İbn Hıbbân, *es-Sahîh*, VIII, 96; Dârakutnî, *es-Sünen*, III, 65.

⁶⁰ İbn Zencûye, *el-Emvâl*, s. 1239.

⁶¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, III, 169. Haccâc'ın rivayeti diğerlerinden farklı olarak fitrenin namazdan önce verilmesi ile ilgilidir.

⁶² Dârakutnî, *es-Sünen*, III, 65; Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 410.

⁶³ Taberânî, *eş-Şâmiyyîn*, IV, 144.

⁶⁴ Tahavî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, II, 44.

⁶⁵ Taberânî, *el-Evsat*, VIII, 188.

⁶⁶ İbn Huzeyme, *es-Sahîh*, IV, 85; Rûyânî, *el-Müsned*, II, 425.

⁶⁷ Motzki, *Batı'da Hadis Çalışmaları*, s. 229.

hacmi oldukça büyük bu araştırmasındaki maksat fitrenin hakikatini ortaya koymak veya fitre konusunda pek çok ihtilaf olduğunu göstermek değildir. Aynı şekilde fitre hadisinin Hz. Peygamber'den musanniflere kadar nasıl aktarıldığını açıklamak ve isnad şemasını oluşturmak da değildir. Kezâ Nâfi'nin Mâlik'le ilişkisi olup olmadığının tespiti veya onun diğer öğrencilerinin rivayeti Mâlik'ten kopyalayıp kopyalamadıklarının ortaya konulması da değildir. Juynboll'un asıl hedefi genel oryantalist paradigmaya uygun olarak İslam'ın temel kaynaklarından biri olan hadis ve sünnetin ve onun aktarıcısı olan hadis âlimlerinin güvenilirliği hakkında şüpheler uyandırmaktır. Nitekim o, bu araştırmasıyla Nâfi'nin güvenilirliği bir tarafa, gerçek kişiliği hakkında bile şüpheli ifadeler kullanmıştır.⁶⁸ Mâlik dışındaki râvilerden gelen isnadların birer kopya ve uydurma olduğu iddiasıyla *Kütüb-i sitte* müelliflerini veya hocalarını zan altında bırakmış, böylece Müslümanların zihinlerinde onlar ve eserleri hakkında bir şüphe oluşturmaya çalışmıştır. Hadis kitaplarının, rical ve tabakat kitaplarının gerçeği yansıtmadıkları şüphesini yerleştirmeye uğraşmıştır. Bununla o, ön kabulleri doğrultusunda İslam'ın temellerinden biri olan hadislerin değersiz olduğunu ortaya koymayı, İslam'ı temelinden sarsmayı hedeflemiştir. Görünürde tahlilî çalıştığını, iyice araştırıp, etraflıca çalışıp ince analizler yaptığını, kimsenin aklına gelmeyen güzel noktalara temas ettiğini hissettirse de aslında o gerçekliğini veya güvenilirliğini kabul etmediği pek çok temel kaynağı devre dışı bırakarak ve kullandığı kitaplarda kendi fikirlerini destekleyen bilgileri seçerek veya önceleyerek araştırmasını yapmıştır.⁶⁹ Bu da onun objektiflikten, dolayısıyla bilimsellikten uzak olduğunu gösterir. Bunun farkında olan Motzki'nin,⁷⁰ makalesinde birkaç yerde onun bu tutumunu dile getirmiş olsa da araştırmasındaki asıl hedefi bu olmadığı için olsa gerek, konunun üzerinde fazla durmadığı görülür. Onun kimi isnadların oluşumundan bazı râvileri sorumlu tutması⁷¹ araştırma sonuçlarından bazıını eleştiriyor olsa da genelde oryantalizmin, özelde ise Juynboll'un 'müşterek râvî' gibi görüşlerini büyük ölçüde kabul ettiğini gösterir.⁷² Bu, onun Juynboll'ü eleştirmekle birlikte, cümlelerini hep ihtimal sıygaları ile kurmasından da anlaşılmaktadır. Bu çalışma Juynboll'un iddialarını çürütmede daha çok kaynak kullanımının tenkit işini kolaylaştıracağını ve daha az sayıda ihtimal sıygası ile yetinilebileceğini ortaya koymuştur.

⁶⁸ Nâfi hakkında yaptığı araştırmasında "Nâfi'nin Târihî Şahsiyeti" adlı bir başlık açıp, onun tarihî kişiliğinin %99,999 oranında gerçek olduğunu ortaya koyan Halis Aydemir'in bu tespiti de Juynboll'un bu iddiasının asılsızlığını göstermiştir. Bk. Aydemir, *Rivayetlerin Olasılığı Teorisini Işığında Nâfi' Mevlâ İbn Ömer*, s. 335.

⁶⁹ Motzki de (Motzki, *Batı'da Hadis Çalışmaları*, s. 227) bu sorunun farkındadır. Ayrıca Kuzudişli de (*Aile İsnadları*, s. 415-416) buna dikkat çekmiştir.

⁷⁰ Motzki, *Batı'da Hadis Çalışmaları*, s. 182, 188, 189, 190, 192, 213, 228.

⁷¹ Motzki, *Batı'da Hadis Çalışmaları*, s. 218, 219, 220, 222.

⁷² Motzki'nin "müşterek râvî"yi farklı değerlendirdiğine yukarıda işaret etmiştik. Burada onun bazı râvileri aktardıkları isnadlardan ve metinlerden neye dayanarak sorumlu tuttuğu tam manasıyla anlaşılabilir. Her ne kadar rivayet metinlerini karşılaştırmış ve tabakat kitaplarına da bazı atıflar yapmış olsa da bir rivayetin bir râviye atfedilmesi ve onun uydurması kabul edilmesi ne derece doğru olur? Burada müdevvin olsun olmasın râvilerin metninde farklılık bulunan bir tarike ulaşmaları, takti', ihtisar, şerh, manen rivayet, hataen veya kasıtlı idrac yapmış olmaları ihtimalleri göz ardı edilmemelidir.

Ek: Fitre Hadisinin Rivayet Şemaları

Juynboll, incelediği fitre hadisinin isnadını şemalarla göstermişti. Ancak onun isnadlarla ilgili bazı şüpheleri ön kabul olarak benimsemesi, isnadlarla ilgili 'diving isnads (atlama isnad)', 'spider (isnad ağı)', 'common link (müşterek râvî)' gibi bazı yeni terimleri kullanması ve bu terimlerin altını doldurmak için isnad şemalarını da karmaşık halde çizdiği görülür. Hakikaten Juynboll'un tablolarına ilk bakıldığında isnadın ağ gibi karma karışık olduğu görülür ve bu, kişide isnad araştırmalarının zor olduğuna dair bir yargı oluşturur. Oysaki genelde tabaka tabaka olan isnadların aynı tabakadaki râvîler aynı hizada olacak şekilde ve modern teknolojik imkânlar kullanılarak şematize edilmesi inceleme sonuçlarının daha rahat ve doğru değerlendirilmesini sağlayacaktır.

Juynboll, çalışmasını *Tuhfetü'l-eshraf* adlı eser özelinde yaptığı için bazı erken dönem kaynaklara hiç bakmamış veya gördüğü halde bunu araştırmasına dâhil etmemiştir. Bu sebeple bazı tek râvîli olmayan isnadları tek râvîli olarak vermiş, kuvvetli bazı tarikleri zayıf olarak göstermiş, kendi tabiriyle *müşterek râvî* veya *kısmî müşterek râvî* olacak bazı isimleri görememiştir.⁷³ Üstelik o, fitre hadisinin şahitleriyle birlikte tüm isnad tariklerini ele almak yerine, Nâfi'nin gerçek bir müşterek râvî olmadığını ispatlamaya çalıştığı için, sadece Nâfi'den gelen tariklerini incelemiştir. Oysaki aşağıdaki tablolarda da görüleceği üzere bu hadis çeşitli ilave ve eksikleriyle ondan fazla kişi tarafından Hz. Peygamber'den söz veya sünnet olarak nakledilmiş, pek çok sahabi ve tâbîî tarafından da rey olarak aktarılmış,⁷⁴ fitrenin miktarı ve nelerden, kimlere verileceği konularında soru-cevap tarzında pek çok fetva hadis kitaplarında nakledilmiştir. Çok fazla tarikin ve metin çeşitliliğinin bulunması Hz. Peygamber'in ilgili sözü farklı zaman ve mekânda birden fazla söylediği veya sahabilerin asr-ı saadetin çeşitli dönemlerindeki uygulamaları hadis olarak naklettikleri düşünülebilir. Bununla birlikte hadisin özü aynıdır. Metinlerdeki farklılıklar mana ile rivayetin veya râvî tasarruflarının sonucu olmalıdır.

Bu sebeplerle aşağıda fitre hadisinin isnad şemaları imkân ölçüsünde yeniden oluşturulmaya çalışılacaktır. Bu araştırma ile Juynboll'un tablolarında Nâfi'den gelen 8 ayrı tarik sayısı 24'e; Mâlik'ten gelen 7 ayrı tarik sayısı 14'e; Ubeydullâh'tan gelen 6 ayrı tarik sayısı 12'ye; Eyyûb'den gelen 3 ayrı tarik sayısı 10'a; Mûsâ b. Ukbe'den gelen 4 ayrı tarik sayısı 8'e; Leys b. Sa'd'dan gelen 3 ayrı tarik sayısı 6'ya; Abdullah b. Ömer'den gelen tek tarik sayısı 5'e; İbn Ebî Leylâ'dan gelen tek tarik sayısı 3'e; Dahhâk'tan gelen tek tarik sayısı 3'e çıkmış, buna ilaveten diğer tarikler de eklenmiştir. Bu rivayetlerle birlikte Mâlik'in yanında Ubeydullah, Eyyûb, Mûsâ b. Ukbe, Leys, Dahhâk, Abdullah b. Ömer ve İbn Ebî Leylâ'nın da kısmî müşterek râvî konumunda oldukları görülmüştür. Bunlardan Mâlik, Ubeydullah, Eyyûb ve Mûsâ tarikleri ayrı tablolarda gösterilmiş, diğer tariklerin hepsi

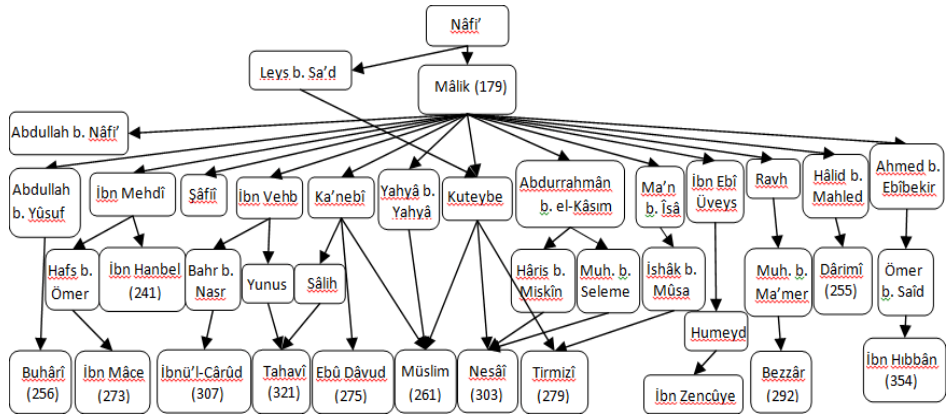
⁷³ Her ne kadar o "Kütüb-i Sitte öncesi mecmualardaki *fitr* metinlerini destekleyen her isnadı, incelemekle birlikte şemaya dahil etmediğini, belirli bir nakil zincirinin teyidine yardım eden veya bazı durumlarda söz konusu zincirin teyidini reddeden her bir tarikin metinde veya notlarda gösterildiğini" (Juynboll, "Nâfi..", 44. dipnot) belirtmiş olsa da araştırması incelendiğinde hiç de öyle hareket etmediği görülmektedir.

⁷⁴ Tespit edilebildiği kadarıyla fitre hadisini Hz. Peygamber'den aktaran isimler şunlardır: İbn Ömer, İbn Abbâs, İbn Amr, İbnü'z-Zübeyr, Ebû Saîd, Ebû Hureyre, Hz. Ali, Ebû Zübâb, Câbir, Sa'd b. Kays b. Ubâde, Sa'd el-Karaz, Ebû Seleme, Abbâs b. Abdullah b. Ma'bed, Hz. Aişe, Esmâ bt. Ebî Bekr, Ebû Suayr.

ise iki ayrı tabloda verilmiştir. Her ne kadar Juynboll tek râvîli rivayet zincirlerinin isnad kümelerinden ayklanması gerekliliğini müşterek râvîyi tespit ve isnadı dalışlardan korumak için şart görse de⁷⁵ garîb/ferd denen bu tariklerin bir zenginlik oluşturduğu ve bazı önemli ayrıntılara işaret edebileceği düşüncesi ile değerlendirmeye dâhil edilmelidir. Ayrıca Nâfi rivayetlerine büyük oranda benzeyen ve oldukça çok tariki bulunan Ebû Saîd rivayeti de iki ayrı isnad tablosu oluşturularak gösterilecektir. Çokça tariki olan İbn Abbas rivayeti ve daha az tarikle nakledilen diğer mutabi ve şahitlerin ise sadece sahabi ravilerine işaret edilecektir. Juynboll ve Motzki'nin zikretmediği tariklerin geçtiği kaynaklar dipnotlarda gösterilecektir. Burada Juynboll'ün iddialarına cevap olarak şu soruları da sormak gerekir: Mâlik, fitre hadisini Ebû Saîd el-Hudrî rivayeti ile almış olduktan sonra neden ayrı bir isnad, hatta karakter uydurma işine kalkışsın ki? Kezâ Kuteybe, Hammâd ve Leys'ten aldığı rivayeti neden Mâlik'ten de aktarsın ki? Muvatta'nın râvîlerinden İbn Vehb, aynı hadisi Ubeydullah'tan almışken neden Mâlik'ten de aktarsın? İbn Ebî Leylâ rivayetinde sıkıntı varsa Süfyân es-Sevrî neden Ubeydullah'tan aktardıktan sonra ondan da aktarsın? Bunun örneklerini çoğaltmak mümkündür.

Ulaşılan bu sonuç Nâfi'nin görünürde müşterek râvî değil, Juynboll'ün deyimi ile gerçek müşterek râvî olduğunu, Nâfi' isminin Mâlik tarafından meshur edilmiş uydurma bir isim olmadığı, Nâfi'-İbn Ömer isnadının onun tarafından uydurulmadığını göstermektedir.⁷⁶ Bu konuda Motzki'nin, selefi Juynboll'e yönelttiği eleştiriler birçok açıdan yerinde olmakla birlikte araştırmada kullanılan kaynak eser sayısının ve derinliğin artırılması ile daha net sonuçlara ulaşmanın imkân dâhilinde olduğu görülmektedir.

Tablo 1: Fitre Hadisinin Mâlik-Nâfi' Tariki⁷⁷

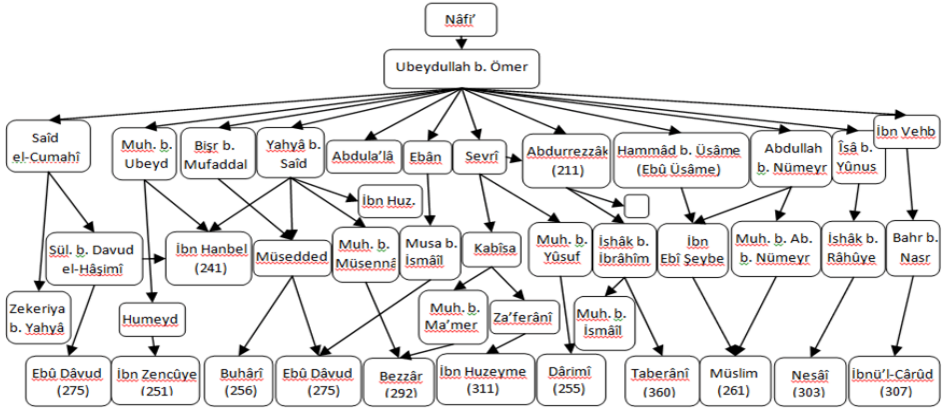


⁷⁵ Juynboll, "Nâfi", s. 216. Bk. Kızıl, *Oryantalistlerin Hadislerin Menşeiini..*, 35.

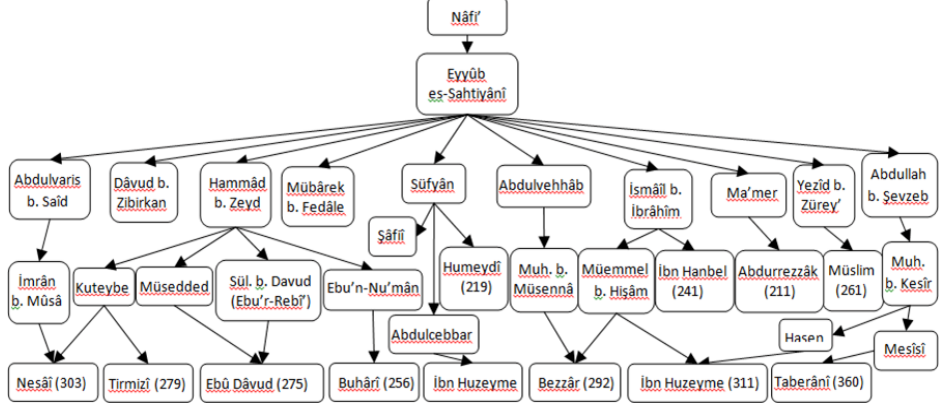
⁷⁶ Bu yargı Kuzudişli'nin doktora çalışmasında ulaştığı sonuç ile örtüşmektedir. Krş. Kuzudişli, *Aile İsnadları*, s. 411-417.

⁷⁷ Şâfiî, *Müsned*, 92; *el-Ümm*, III, 160-161 (Şâfiî-Mâlik); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, X, 57 (İbn Mehdî-Mâlik); İbn Zencûye, *el-Emvâl*, III, 1237 (İbn Ebî Üveys-Mâlik); Dârimî, *Zekât*, 27 (Hâlid b. Mahled-Mâlik); Bezzâr, *el-Müsned*, XII, 54-55 (Ravh-Mâlik); İbnü'l-Cârûd, *el-Müntekâ*, 97-98 (Bahr-İbn Vehb-Mâlik); İbn Huzeyme, *es-Sahih*, IV, 83 (Abdullah b. Nâfi'-Mâlik)(Şâfiî-Mâlik); Tahavî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, II, 44 (Sâlih-Ka'nebi-Mâlik) (Yûnus-İbn Vehb-Mâlik); İbn Hibbân, *es-Sahih*, VIII, 94-95 (Ahmed b. Ebî Bekr-Mâlik); Mecdî el-Misrî, *Şifâu'l-ıyy*, I, 440 (Şâfiî-Mâlik). Bu tariklerle İbn Mehdî, İbn Vehb, Ka'nebi, Kuteybe ve İbnü'l-Kâsım kısmî müşterek râvîler, Mâlik ise müşterek râvî (muhtemelen ilk müdevvinlerden) olmaktadır.

Tablo 2: Fitre Hadisinin Ubeydullâh-Nâfi' Tariki⁷⁸



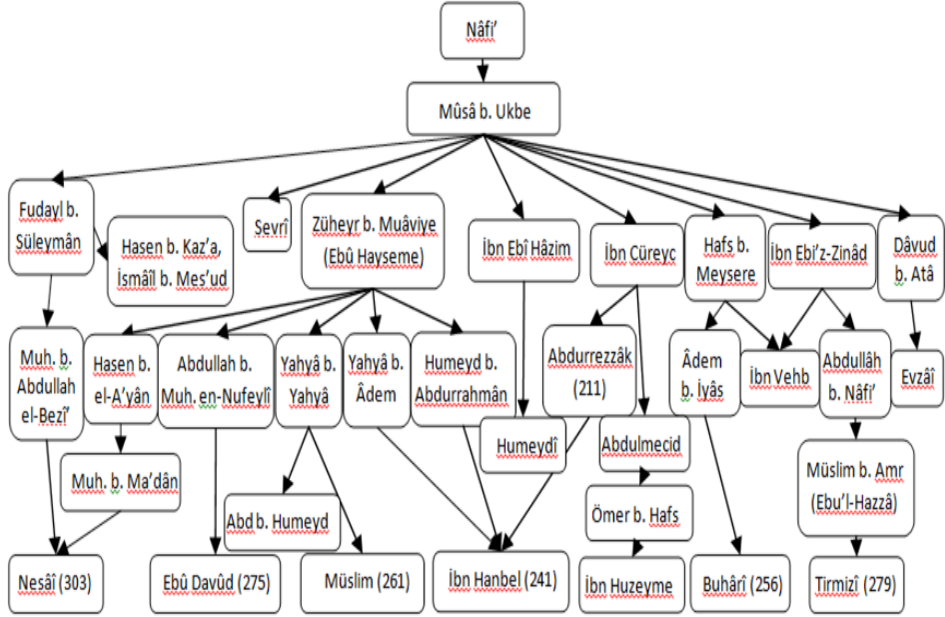
Tablo 3: Fitre Hadisinin Evvûb es-Sahtiyânî-Nâfi' Tariki⁷⁹



⁷⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, X, 57 (Muhammed b. Ubeyd-Ubeydullâh); X, 344 (Süleymân-Saïd-Ubeydullâh); İbn Zencüye, *el-Emvâl*, III, 1237 (Muhammed b. Ubeyd-Ubeydullâh); Dârimî, *Zekât*, 27 (Sevrî-Ubeydullâh); İbnü'l-Cârûd, *el-Müntekâ*, 97-98 (Bahr-İbn Vehb-Mâlik); Bezzâr, *el-Müsned*, XII, 53 (Yahyâ-Ubeydullâh); XII, 54 (Kabîsa-Sevrî-Ubeydullâh); İbn Huzeyme, *es-Sahîh*, IV, 84 (Yahyâ-Ubeydullâh) (Nasr b. Ali-Abdula'lâ-Ubeydullâh); IV, 86 (Sevrî-Ubeydullâh); Dârakutnî, *es-Sünen*, III, 63 (Muhammed b. Abdülmelik-Abdurrezzâk-Sevrî-Ubeydullâh) (İshak-Abdurrezzâk-Sevrî-Ubeydullâh) (Saïd el-Cumahî-Ubeydullâh); III, 74 (Zekeriyâ-Saïd-Ubeydullâh); Taberânî, *el-Kebîr*, XII, 377 (İshâk-Abdurrezzâk-Sevrî-Ubeydullâh). Bu tariklerle Saïd el-Cumahî, Muhammed b. Ubeyd, Yahyâ b. Saïd, Sevrî, Abdurrezzâk ve Abdullah b. Nümeyr kısmî müşterek râvîler, Ubeydullâh b. Ömer ise müşterek râvî (muhtemelen ilk müdevvinlerden) olmaktadır.

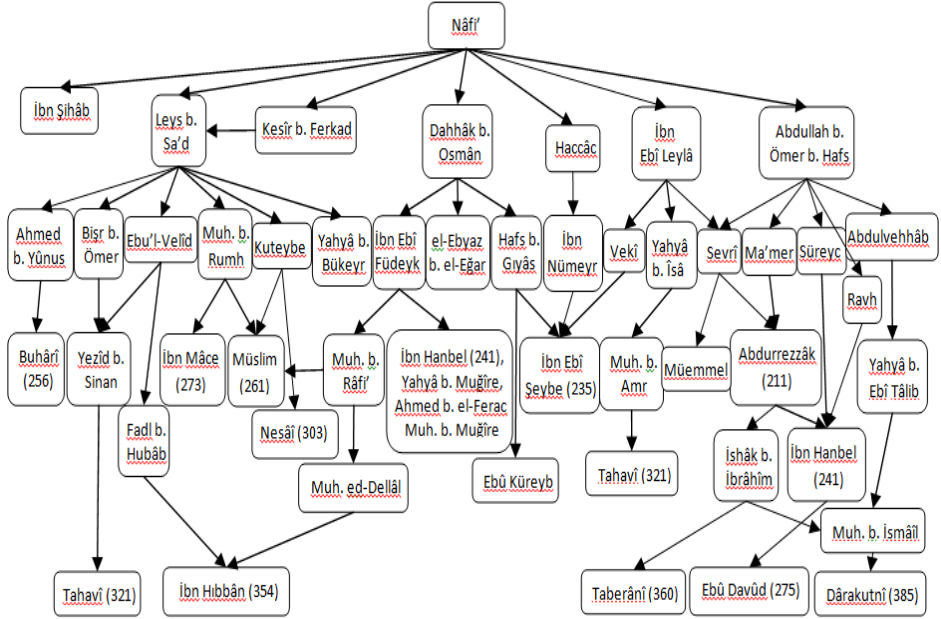
⁷⁹ Humeydî, *el-Müsned*, I, 559 (Süfyân-Eyyûb); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VIII, 66 (İsmâil-Eyyûb); Bezzâr, *el-Müsned*, XII, 54 (Müemmel-İsmâil-Eyyûb); XII, 55 (İbnü'l-Müsennâ-Abdulvehhâb-Eyyûb); İbn Huzeyme, *es-Sahîh*, IV, 81 (Süfyân-Eyyûb) (Ahmed b. Menî'-İsmâil-Eyyûb)(Ziyâd b. Eyyûb-İsmâil-Eyyûb)(Za'ferânî-İsmâil-Eyyûb); IV, 87 (İbn Şevzeb-Eyyûb); Tahavî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, II, 44 (Süleymân b. Harb-Hammâd-Eyyûb)(Ârim-Hammâd-Eyyûb); Dârakutnî, *es-Sünen*, III, 63 (İbn Şevzeb-Eyyûb); III, 71 (Dâvud b. Zibirkân, Eyyûb); IV, 72 (Mübarek-Eyyûb); Taberânî, *es-Şâmiyyîn*, II, 257 (İbn Şevzeb-Eyyûb); Beyhakî, *es-Sünen*, IV, 160 (İbrâhîm b. Merzûk-Hammâd-Eyyûb); IV, 164 (Süleymân b. Harb-Hammâd-Eyyûb); *Ma'rifetü's-Sünen*, VI, 192 (Şâfî-Süfyân-Eyyûb). Bu tariklerle Hammâd b. Zeyd, Süfyân ve İsmâil b. İbrâhîm kısmî müşterek râvîler, Eyyûb es-Sahtiyânî ise müşterek râvî (muhtemelen ilk müdevvinlerden) olmaktadır.

Tablo 4: Fitre Hadisinin Mûsâ b. Ukbe-Nâfi' Tariki⁸⁰



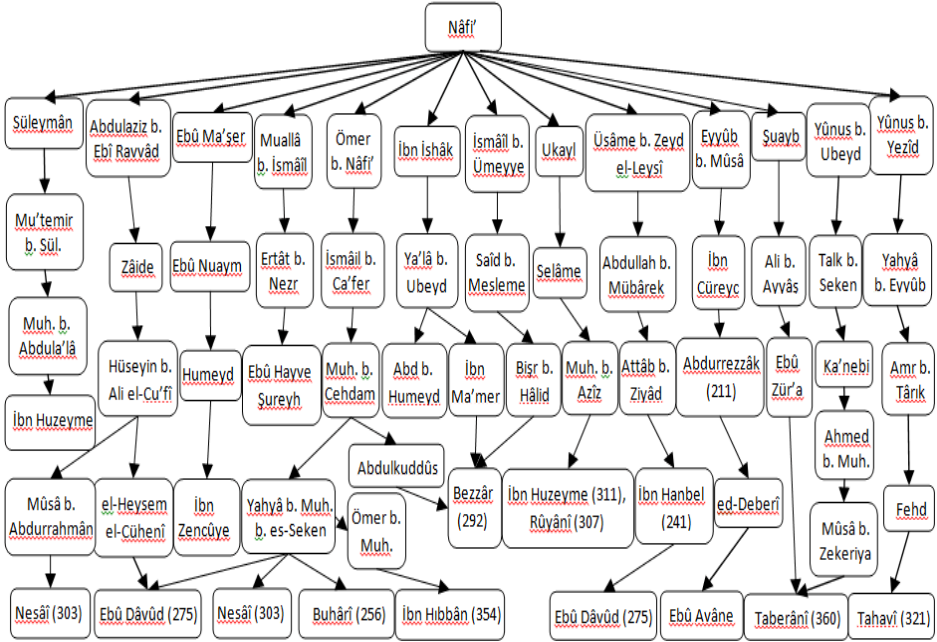
⁸⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, X, 448 (Abdurrezzâk-İbn Cüreyc-Mûsâ); X, 470 (Yahyâ-Züheyr-Mûsâ)(Humeyd-Züheyr-Mûsâ); Abd b. Humeyd, *el-Müntehab*, II, 29 (Yahyâ-Züheyr-Mûsâ); Bezzâr, *el-Müsned*, II, 250 (İsmâil-Fudayl-Mûsâ); İbn Huzeyme, *es-Sahîh*, IV, 85 (el-Hasen b. Kaz'a-Fudayl-Mûsâ); IV, 88-89 (Humeydî-İbn Ebî Hâzım-Mûsâ); IV, 91 (İbn Vehb-İbn Ebî'z-Zinâd-Mûsâ)(Abdumecid b. Abdülazîz b. Ebi Ravvâd-İbn Cüreyc-Mûsâ); Ebû Avâne, *Müsned*, II, 152 (Sevrî, Mûsâ); Taberânî, *el-Evsat*, I, 92 (Evzâi-Dâvud-Mûsâ); Beyhakî, *es-Sünen*, IV, 174 (İbn Vehb-Hafs-Mûsâ)(Yahyâ-Züheyr-Mûsâ). Bu tariklerle Fudayl b. Süleymân, Ebû Hayseme Züheyr, İbn Cüreyc, Hafs b. Meysere ve İbn Ebî'z-Zinâd kısmî müşterek râvîler, Mûsâ b. Ukbe ise müşterek râvî (muhtemelen ilk müdevvinlerden) olmaktadır. Ancak Mûsâ'dan gelen rivayetin metni daha çok fitir sadakasının namazdan önce verilmesi muhtevastır.

Tablo 5: Fitre Hadisinin Diğer Nâfi' Tarikleri I⁸¹



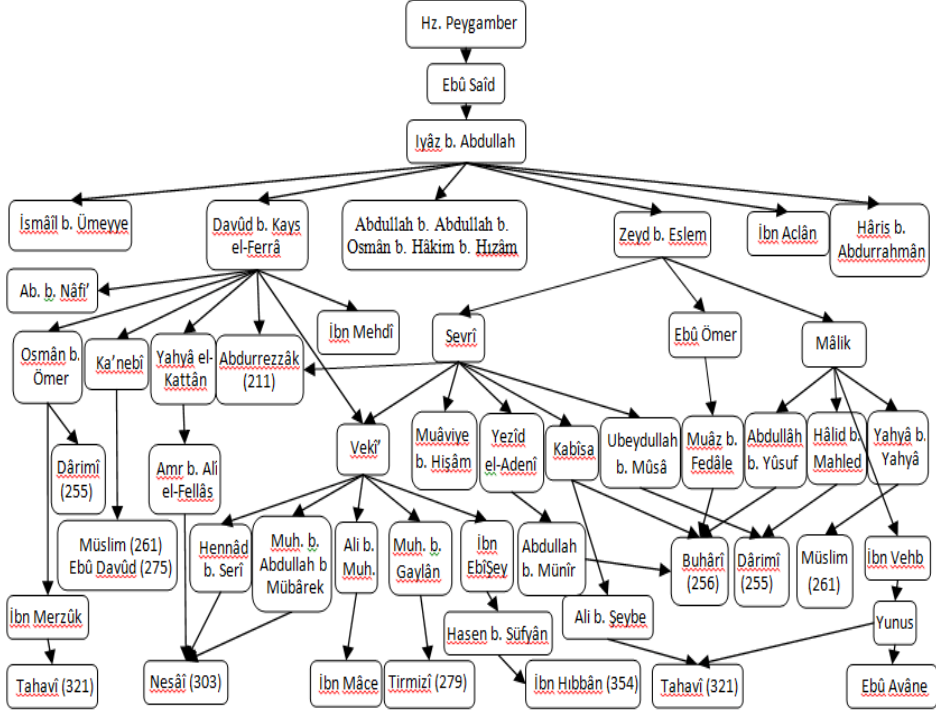
⁸¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VI, 497 (Haccâc)(Vekî-İbn Ebî Leylâ); VI, 504 (Hafs-Dahhâk); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, X, 164 (Süreyc, Abdullâh b. Ömer); X, 490 (İbn Ebî Fûdeyk-Dahhâk); İbn Huzeyme, *es-Sahîh*, IV, 83 (Muhammed b. el-Muğîre-İbn Ebî Fûdeyk-Dahhâk); Ebü Avâne, *Müsned*, II, 152 (Mümmel-Sevrî, Abdullâh b. Ömer); İbn Hibbân, *es-Sahîh*, VIII, 93, 95 (Muhammed-İbn Ebî Fûdeyk-Dahhâk); VIII, 94 (Ebu'l-Velîd-Leys); Tahavî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, II, 44 (Yahyâ b. İsâ-İbn Ebî Leylâ)(Bisr b. Ömer-Leys)(Ebu'l-Velîd et-Tayâlisî-Leys); Taberânî, *el-Evsat*, II, 66 (İbn Şihâb); *el-Kebîr*, XII, 377 (İbn Ebî Leylâ); Dârakutnî, *es-Sünen*, III, 63 (İshâk-Abdurrezzâk-Sevrî-İbn Ebî Leylâ)(Ahmed b. el-Ferac-İbn Ebî Fûdeyk-Dahhâk)(Yahyâ b. el-Muğîre-İbn Ebî Fûdeyk-Dahhâk); III, 65 (Kesîr b. Ferkad); III, 66 (Abdulvehhâb-Abdullah b. Ömer)(Ebü Dâvud-İbn Hanbel-Ravh-Abdullah b. Ömer); III, 67 (el-Ebyaz b. el-Eğâr-Dahhâk)(Ebü Küreyb-Hafs-Dahhâk); Beyhakî, *es-Sünen*, IV, 162 (Kesîr b. Ferkad)(İbn Ebî Fûdeyk-Dahhâk); *Ma'rifetü's-Sünen*, VI, 193 (Ahmed b. Yûnus-Leys). Bu tariklerle Leys, Dahhâk, Abdullah b. Ömer b. Hafş ve İbn Ebî Leylâ müşterek râvî (muhtemelen ilk müdevvinlerden) olmaktadır.

Tablo 6: Fitre Hadisinin Diğer Nâfi' Tarikleri II⁸²

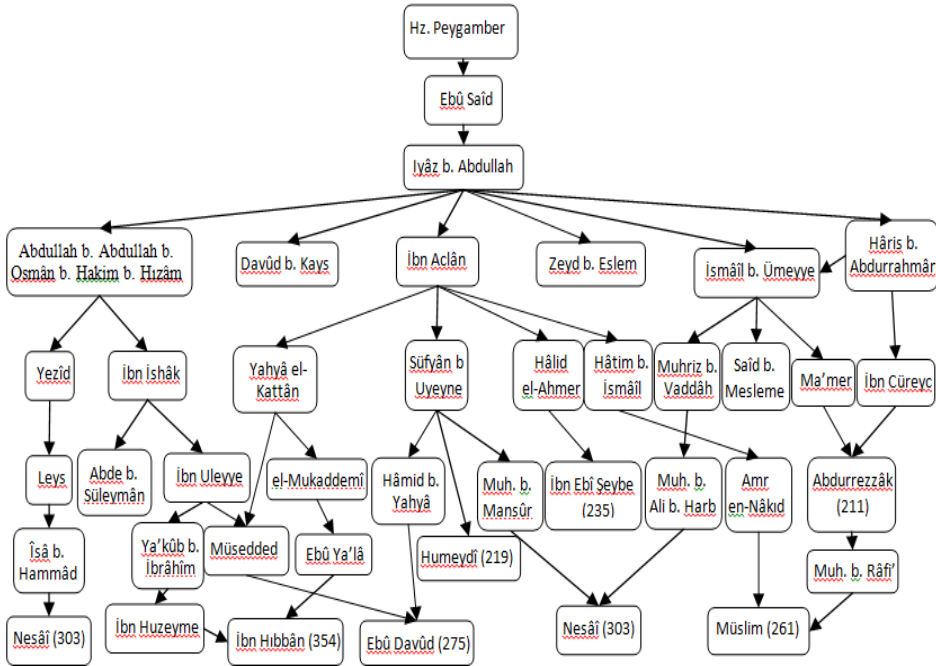


⁸² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IX, 248 (İbn Mübarek-Üsâme b. Zeyd); Abd b. Humeyd, *el-Müntehab*, I, 242 (Ya'lâ-İbn İshâk); İbn Zencüye, *el-Emvâl*, 1239; Bezzâr, *el-Müsned*, XII, 55 (Ömer b. Nâfi')(İsmâil b. Ümeyye); XII, 56 (İbn Ma'mer-Ya'lâ-İbn İshâk); Rûyânî, *Müsned*, II, 425 (Ukayl); İbn Huzeyme, *es-Sahîh*, IV, 80 (Süleymân); IV, 85 (Ukayl); Ebû Avâne, *Müsned*, II, 152 (İbn Cüreyc-Eyyüb b. Müsâ); Tahavî, *Şerhu Meâni'l-Âsar*, II, 44 (Yûnus b. Yezîd-Nâfi'); İbn Hibbân, *es-Sahîh*, VIII, 96 (Ömer b. Nâfi'), VIII, 97 (Muallâ b. İsmâil); Taberânî, *el-Evsat*, VIII, 188 (Yûnus b. Ubeyd); *eş-Şâmiyyîn*, IV, 144 (Şuayb); Dârakutnî, *es-Sünen*, III, 64 (el-Hüseyn b. İsmâil-Yahyâ b. Muhammed-Muhammed b. Cehdam..). Bunların hepsi ferd tarikler olup aralarında sikalar tarafından rivayet edilenleri de vardır. Meselâ Buhârî, Ebû Dâvud, Nesâî ve İbn Hibbân'ın yer verdiği Ömer b. Nâfi' tarihi böyledir. Ömer b. Nâfi'nin babasına ait olan kitabı tevarüs etmiş olması ve bu rivayetin kaynağının o kitap olması kuvvetle muhtemeldir.

Tablo 7: Fitre Hadisinin Ebû Saîd Tarikleri I



Tablo 7: Fitre Hadisinin Ebû Saîd Tarikleri II



Kaynakça

- Abd b. Humeyd, *el-Müntehab min Müsnedi Abd b. Humeyd*, thk. Ebû Abdullah Mustafa b. el-Adevî, Dâru'l-Belensiyye, Riyâd 2002.
- Abdürrezzâk, es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrût 1983.
- Ahmed b. Hanbel el-Müsned, thk. Şuayb el-Arnaut-Âdil Mürşid vd. Müessesetü'r-Risâle, 1995-2001.
- Ali b. el-Medîni, *Suâlatü Muhammed b. Osmân b. Ebî Şeybe li Ali b. el-Medîni fi'l-cerh ve't-ta'dil*, thk. Mu-vaffak b. Abdillâh b. Abdilkâdir, Mektebetü'l-Meârif, Riyâd 1984.
- Aydemir, Halis, *Rivayetlerin Olasılığı Teorisi Işığında Nâfi' Mevlâ İbn Ömer*, Bursa 2008.
- Beyhakî, es-Sünenü'l-kübrâ, thk. Muhammed Abdülkadir Ata, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 2003.
- , *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acı, Dâru Kuteybe, Dimaşk-Beyrût 2003.
- Bezzâr, *el-Bahrü'z-zehâr / el-Müsned*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah, Medîne 1988.
- Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, Muhibbuddin el-Hatîb, M. Fuad Abdülbâkî, Kusay Muhibbuddin el-Hatîb, Matbaatü's-Selefiyye, Kahire 1400.
- , *Kitâbu't-târîhi'l-kebir*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ty.
- Dârakutnî, *Sünenü'd-Dârakutnî*, thk. Şuayb el-Arnaut, Müessesetü'r-Risâle, Riyâd 2004.
- Dârimî, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- Dûlâbî, Ebû Bişr, *el-Künâ ve'l-Esmâ*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1999.
- Ebû Avâne, *Müsnedü Ebî Avâne*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 1998.
- Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, Çağrı Yay. İstanbul 1992.
- Ebû Hanîfe, *el-Fikhu'l-Ekber*, thk. Muhammed b. Abdirrahman, Mektebetü'l-Furkân, el-İmârât 1999.
- Ebû Nuaym, el-İsbehânî, *Hilyetü'l-Evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrût 1405.
- Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed, Dâru'l-Me'mûn, Beyrût 1990.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm, *Kitâbu'l-âsâr*, thk. Ebu'l-Vefâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1355.
- , *Kitâbu'l-harâc*, el-Matbaatü's-Selefiyye, Kahire 1382.
- Ertürk, Mustafa, "Hadis Oryantalisti G.H.A. Juynboll: Hadis/Sünnet Alanındaki Yaklaşımları ve Çalışmaları", *Oryantalizmi Yeniden Okumak Batıda İslam Çalışmaları Sempozyumu*, ss. 251-272.
- Gökalp, Murat, "Juynboll'ün İsnadda Muammerün'un Rolüne Dair İddialarına -A'meş-Ma'rur b. Süveyd Cephesinden Eleştirel Bir Yaklaşım" (Yayınlanmamış makale).
- Hâkim, Ebû Abdullah, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn (ve bi zeylihi tetebbüu' evhâmü'l-Hâkim elletî sekete aleyha ez-Zehabî)*, thk. Ebu Abdurrahman el-Vâdiî, Dâru'l-Harameyn, Kahire 1997.
- Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât ev medîneti's-selâm*, Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, Beyrût ty.
- Hatiboğlu, İbrahim, "G.H.A. Juynboll ile İlmî Hayatı, Son Eseri ve Şarkiyat Geleneğine Bakışı Üzerine", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, VII/2, 2009, ss. 192-194.
- , "Nâfi", *DİA*, XXXII, ss. 286-287.
- <http://www.library.leiden.edu/news/news-juynboll.html>, (Erişim tarihi: 07.03.2013)
- Humeydî, *el-Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî, Dâru's-Sakâ, Dimaşk 1996.
- Iclî, Ebu'l-Hasen, *Ma'rifetü's-Sikât*, thk. Abdülâlîm el-Bestevî, Matbaatü'l-Medenî, Kâhire ty.
- İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dil*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1953.
- İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Muhammed Avvâme, Beyrût 2006.
- İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân (bi tertîbi İbn Belbân)*, thk. Şuayb el-Arnaut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1993.
- İbn Huzeyme, *es-Sahîh*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1980.
- İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Çağrı Yay. İstanbul 1992.
- İbn Zencûye, *Kitâbu'l-Emvâl*, thk. Şâkir Zîb Feyyâz, Riyâd 1986.
- İbnü'l-Cârûd, *el-Müntekâ mine's-süneni'l-müsnede an Rasûlillâh*, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Beyrût 1988.
- İbnü'l-Mübârek, *el-Cihâd*, thk. Nezîh Hammâd, Dâru'l-Matbûâtî'l-Hadîsiyye, Cidde ty.
- , *ez-Zühd ve yelîhi'r-Rekâik*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût ty.
- Juynboll, G.H.A., "İbn Ömer'in Azadlı Kölesi Nâfi' ve Onun Hadis Literatüründeki Yeri", *İsnad Analiz Yöntemleri*, çev. Salih Özer, Ankara 2005.
- , "Nâfi", *EP*, Brill, Leiden-New York: 1993, VII, ss. 876-877.
- , *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, çev. Salih Özer, Ankara 2002.
- Karapınar, Fikret, "Harald Motzki ve İlk Dönem Hadis-Fıkah İlişkisiyle İlgili Klasik Oryalist Görüş Getirdiği Eleştirisi", *Oryantalizmi Yeniden Okumak Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu*, 11-12 Mayıs 2002, ss. 293-326.
- , "Die Anfänge Der Islamischen Jurisprudenz (İslam Hukuku'nun Dayanakları) Harald Motzki, Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts", *Deutsche Morgenländische Gesellschaft*, Franz Steiner, Stuttgart: 1991, s. IX+291 ISBN 3-515-05433-2, *Marife Dergisi*, yıl. 1, S. 3, Kış 2002, s. 179-182.

- Kızıl, Fatma, *Hukukî İçerikli Merfû Hadisler Bağlamında Müsterek Râvî Teorisi ve Tenkidi*, Uludağ Üniversitesi SBE. (Basılmamış Doktora tezi), Bursa 2011.
- , *Oryantalistlerin Hadislerin Menşeiini Tespite Yönelik Yöntemleri*, Tenkidi, Uludağ Üniversitesi SBE. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Bursa 2005.
- Kuzudışlı, Bekir, "Hadis Araştırmalarında Oryantalist Gelenek ve Motzki", *İsnad ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metotları*, İz Yay. İstanbul 2011, ss. 13-62.
- , "Oryantalizm ve Hadisle İlgilenen Bazı Oryantalistler", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, S. 7, ss. 141-172.
- , *Hadis Rivayetinde Aile İsnadları*, İşaret Yay. İstanbul 2007.
- Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, thk. Külâl Hasen Ali, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 2011.
- Mecdî el-Mısrî, Ebû Umeyr el-Eserî, *Şifâu'l-ıyy bi tahrîci ve tahkiki Müsnedi'l-İmâm eş-Şâfi'î bi tertîbi'l-Allâme es-Sindî*, Mektebetü İbn Teymiye, Kâhire 1416.
- Mizzî, Cemâleddin, *Tuhfetü'l-eyrâf bi ma'rifeti'l-etrâf*, Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1999.
- Motzki, Harald, "Der Fiqh des-Zühri: die Quellenproblematik", *Der Islam*, 68, 1991, ss. 1-44.
- , *Die Anfänge der Islamischen Jurisprudenz: Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts*, 1991.
- , "İbn Şihâb ez-Zührî'nin Fıkhı: Bir Kaynak Tenkidi İncelemesi", çev. Fatma Kızıl, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, III/2, 2005, ss. 128-168; *Batı'da Hadis Çalışmaları*, ed. Bülent Uçar, ss. 239-291.
- , *Batı'da Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri*, ed. Bülent Uçar, Hadisevi Yay. İstanbul 2006,
- , *Hadith -Origins and Developments*, ed. Harald Motzki, Aldershot: Ashgate Publishing, 2004 (editörün girişi).
- , *İsnad ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metotları*, çev. Bekir Kuzudışlı, İz Yay. İstanbul 2011.
- Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki, Çağrı Yay. İstanbul 1992.
- Nesâî, *es-Sünen*, Çağrı Yay. İstanbul 1992.
- , *Kitâbu'd-Duafâ ve'l-metrûkîn*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Beyrût 1985.
- , *Kitâbu's-Süneni'l-kübrâ*, thk. Hasen Abdülmün'im eş-Şelebî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2001.
- Rûyânî, Ebû Bekir, *Müsnedü'r-Rûyânî*, tkl. Eymen Ali Ebu Yemânî, Müessesetü Kurtuba, 1995.
- Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1950.
- Şâfiî, *Müsnedü's-Şâfiî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût ty.
- , *el-Ümm*, thk. Rif'at Fevzî Abdulmuttalib, Dâru'l-Vefâ, 2001.
- Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen, *Kitâbu'l-âsâr*, (*el-Mektebetü's-şâmile* 3.24 nüshası).
- Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, Dâru İhyâi't-Türâs el-Arabî, Beyrût 1985.
- , *el-Mu'cemu'l-evsat*, thk. Târik b. İvadullah, Abdulmuhsin b. İbrâhîm el-Hüseynî, Dâru'l-Harameyn, Kahire 1995.
- , *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, thk. Hamdi Abdulmecîd es-Selefi, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1996.
- Tahavî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zehrâ en-Neccâr, Muhammed Seyyid Câdü'l-Hak, Âlemü'l-Kitâb, Beyrût 1994.
- Tayâlisî, *el-Müsned*, thk. Muhammed Abdülmühsin et-Türki, Mektebetü Hicr, 1999.
- Tirmizî, *es-Sünen*, Çağrı Yay. İstanbul 1992.
- Yahyâ b. Maîn, *et-Târîh*, thk. Ahmed Muhammed Nurseyf, Mekke 1979.

Dinî Danışmanlık: Psikoterapi ile Din Eğitiminin Buluşma Noktası

Bülent Çelikel

Yrd. Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Din Eğitimi Ana bilim dalı Öğretim Üyesi
bulent.celikel@deu.edu.tr

Öz

Bugün ülkemizde sık sık İlahiyat Fakültelerinin programının yeniden yapılandırılması gündeme gelmekte, yeni bölüm önerileri yapılmaktadır. Bu önerilerden biri de dinî sosyal hizmet alanına yöneliktir. Bu makalenin temel konusunu bu tip öneriler ve bunların ortaya çıkardığı psikoterapi-din eğitimi ilişkisi oluşturmaktadır. Şüphesiz böyle bir ilişkinin temelinde psikoterapi-din ilişkisine dair argümanlar yer alır. Terapötik süreçte dine, dolayısıyla din eğitimiye imkân tanımamanın klâsik gerekçesi Freud'un dine yüklediği anlam olsa da bugün onun geleneğine bağlı olan terapistler özellikle 'ölüm' kaygısı karşısında dine yer açmak zorunda kaldıklarını itiraf etmektedirler. Ülkemizde bu ilişkiye imkân tanıyan terapistler de vardır. Hem bu iyimser yaklaşımlar hem de toplumsal gelişmeler bu konuda din eğitimiye yeni imkânlar sunmakta ve dinî danışmanlık her iki alanın buluşma noktası olarak önem kazanmaktadır. Din eğitimi alanında öteden beri yapılan konuyla ilgili çalışmaların yenileriyle desteklenmesi, bu imkânın doğru yönde değerlendirilebilmesine katkıda bulunacaktır. **Ahahtar Kelimeler:** Din eğitimi, dinî danışmanlık, eğitim, din, psikoterapi

Religious Counseling: The Meeting Point of Psychotherapy and Religious Education

In recent times, reconstruction of curricula in Faculties of Theology has often come into question and recommendations have been made about setting up new academic sections in these faculties. Religious social services relate these recommendations. The main subject of this article covers such recommendations and the relationship between psychotherapy and religious education based on these recommendations. The basis of these arguments for this relationship is related to the relationship between psychotherapy and religion. Therapists recognize that they should accept religion throughout the therapeutic processes especially in the cases related to death anxiety although Freud's views on religion is the reason about the impossibility of religion, indirectly religious education, in this method. There are therapists accepted to this relation in Turkey. Both optimistic approaches and social progress provide opportunities for religious education in this issue. Religious counseling, therefore, gains importance as a meeting point of both fields. Past research on religious education is supported by recent researches which support the opportunity of combining the fields of Psychotherapy and Religious Education.

Key Words: Religious education, religious counseling, education, religion, psychotherapy

Atıf

Bülent Çelikel, Dinî Danışmanlık: Psikoterapi ile Din Eğitiminin Buluşma Noktası, Marife, Kış 2013, ss. 55-68

Giriş

Bir yüksek din öğretimi kurumu olan İlahiyat Fakültelerinin günümüzde yeniden yapılandırılması gerektiği farklı gerekçelerle sıklıkla dile getirilmektedir. Bu gerekçelerden biri, günümüzde din eğitimi ve hizmeti alanının genişlemesiyle beraber hapishane, hastane, huzurevleri, çocuk yuvaları ve ıslah evlerinde hizmet verecek dinî bilgiyle donanmış ve özel eğitim almış bireylere ihtiyacın ortaya çıktığıdır.¹ Din hizmetleri alanında görülen söz konusu ihtiyacı gidermeye yönelik adımlar bu gerekçeyi kuvvetlendirmiştir. Mesela, DİB'in 17-18 Aralık 2011 tarihleri arasında yaptığı "Vaaz ve Vâizlik" konulu sempozyum, meselenin akademik çevrelerin de katıldığı bir platformda tartışılmasını sağlamıştır. Sempozyumun sonuç bildirgesinin ikinci maddesinde bu konuda İlahiyat Fakültelerinin de rol üstlenmesi gerektiği vurgulanmıştır: "Toplumun nitelikli vaiz ihtiyacını karşılamak üzere İlahiyat fakültelerinin müfredatı bazı değişikliklerle din hizmetleri yönünden zenginleştirilmelidir. Bu anlamda, İlahiyat Fakültelerinde 'Din Hizmetleri', 'Rehberlik ve Halkla İlişkiler' ile 'Uygulamalı Din Hizmetleri' gibi sertifika programları açılmalıdır."²

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde 26-27 Mayıs 2012 tarihleri arasında gerçekleştirilen İlahiyat Fakülteleri Din Eğitimi ABD 14. koordinasyon toplantısında, İlahiyat Fakültelerinin programı yeni gelişmeler ışığında değerlendirilmiş, din hizmetleri alanına yönelik programların "oluşturulabileceği", akademik kadro gibi şartlar yerine getirildiğinde bu programların "açılabileceği" kanaatine ulaşılmıştır.³

Yine 21-22 Eylül 2012 tarihleri arasında Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Türkiye İmam-Hatipliler Vakfı işbirliği ile Konya'da gerçekleştirilen "Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi, Sorunlar ve Gelecek" konulu çalıştayda da "toplumsal talepler ve din hizmetlerindeki dönüşümün önümüze çıkardığı dinî danışmanlık, manevî sosyal hizmetler gibi yeni alanlarda lisans ve lisansüstü programların temel İlahiyat eğitimine ilave olarak yüksek din öğretimi içerisinde yapılandırılmasının bir ihtiyaç olduğu vurgulanmıştır."⁴ Bununla birlikte "Yaygın Din Öğretimi ve Hizmetleri Programı"⁵, "Dinî Sosyal Hizmetler" ve "Sosyal İlahiyat" gibi isimler çerçevesinde din öğretiminin bu işlevine yönelik yeni bölümleşme önerileri yapılmış⁶ ve konunun önemi vurgulanmıştır.⁷ Bu çerçevede "İnanç Bakım ve Danışmanlığı" şeklinde bir model önerisi de dikkati çekmektedir.⁸

¹ Aşıkoğlu, "Yüksek Öğretimde Din Eğitim ve Öğretimi", ss. 222-226; İlahiyat Fakültelerine dair bir model önerisi için bk. Ev, *Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi*, ss. 211-216. Aydın, "Din Eğitimi İçin Yeni Paradigma İhtiyacı", ss. 553-561.

² DİB "Sonuç Bildirgesi", s. 598.

³ Gülçür, "14. Din Eğitimi Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı İzlenimleri", s. 217.

⁴ Buna binaen fakültelerin akademik yeterliliklerine göre iki model önerilmiştir: (i). Bütünleşik Model ve (ii). Fakülte Bünyesinde Çoklu Lisans Programları Modeli. Rapor için bk. www.timav.org.tr

⁵ Aşıkoğlu, "Yüksek Öğretimde Din Eğitim ve Öğretimi", s. 230.

⁶ Özdemir, "İstihdam Alanlarına Göre İlahiyat Fakültelerinin Yeniden Yapılandırılması", ss. 537-558; Özdemir, "AB Giriş Sürecinde İlahiyat Fakültelerinde Yeni Bir Bölüm Önerisi", ss.1-16; Özdemir, "Huzurevlerinde Din Eğitimi Hizmetlerinde Karşılaşılan Problemler ve Çözüm Önerileri", s. 364. Din

→

Ayrıca Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı ile Diyanet İşleri Başkanlığı arasında 24 Eylül 2012'de imzalanan bir protokolle, yurtlarda kalan koruma altındaki kimsesiz çocuklara, Diyanet personeli tarafından din ve ahlâk eğitimi verilmesi de karara bağlanmıştır. Bu protokolle DİB yayınlarından çocuklara faydalı olacakların ücretsiz verilmesi, çocuk yurtlarında düzenlenecek ziyaretlerde dinî ve ahlâkî değerlere ilişkin sohbetler gerçekleştirilmesi; bu uygulamada görev alacak personelin, hizmet verecekleri kesimin hassasiyetlerine dikkat edecek tarzda ve iletişim kurma tekniklerine uygun bir eğitimden geçirilmesi kararlaştırılmıştır.⁹

DİB ile Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı arasında 2013'te imzalanan 'Ailenin Korunması ve Kadına Yönelik Şiddetin Önlenmesinde Din Görevlilerinin Katkısının Sağlanması İşbirliği Protokolü', bu gerekliliği perçinleyen bir adım olmuştur. Bu protokol, ailenin korunması ve kadına yönelik şiddetin önlenmesinde DİB personelinin farkındalık ve duyarlılığını artırmak üzere hizmet içi eğitim faaliyetlerinin gerçekleştirilmesini amaçlamıştır. Bu protokol kapsamında kadının insan haklarının geliştirilmesi, kadına yönelik şiddetle mücadele, çocuğa yönelik şiddetle mücadele, ailenin güçlendirilmesi, aile içi iletişimin artırılması ve aile bireylerinin sorun çözme kapasitesinin geliştirilmesi konularında ortak çalışmalar planlanmıştır. Yine bu protokol çerçevesine DİB personeline, beş yıl süreyle aile içi iletişimin artırılması ve aile bireylerinin sorun çözme kapasitesinin geliştirilmesi, kadının insan hakları ve toplumsal cinsiyet eşitliği, kadına yönelik şiddetle mücadele, çocuğa yönelik şiddet ve istismar gibi konularda eğitim verilmesi kararlaştırılmıştır.¹⁰

Bütün bu gelişmeler olumlu karşılanmakla birlikte, DİB'in bu ve benzeri gerekçelerle belirlediği farklı yeterlilikleri kendisinin hizmet içi eğitim yoluyla kazandırma gayreti yetersiz görülmüş, bu özel yeterliliklerin ancak akademik bir öğretimle kazandırılabilceği de dile getirilmiştir.¹¹ Bir takım özel yeterlilikler ve bunların kazandırılması söz konusu olunca, din eğitimi açısından 'psikoterapik uygulamalarda din olgusunun nasıl ele alınacağı, dinî danışmanların hangi yöntemlerle yetiştirilebileceği ve dinin terapi sürecinde nasıl kullanılacağı' gibi formasyon temelli hususlar gündeme gelmektedir. Söz konusu hususlar bu makalenin sınırlarını aşmaktadır. Bu makalede daha çok psikoterapi-din ilişkisinin dinî danışmanlığa, dolayısıyla din eğitimine sunduğu 'imkân'ı vurgulayacağız.

→

hizmetlerinde bu yeni kavramsallaştırma "manevi sosyal hizmet/dini sosyal çalışma/sosyal ilahiyat" ve "dini danışmanlık" ifadeleri çerçevesinde iki boyut halinde tartışılmıştır. Bu konuda bk. Altaş, "Din Hizmetleri ve Dinî Danışmanlık İlişkisi", ss. 25-32.

⁷ Seyyar-Özdemir, "AB Sürecinde Türkiye'de Dinî Sosyal Hizmetlerin Önemi", ss. 506-523.

⁸ Ok, "İnanç Bakım ve Danışmanlığı", ss. 550-574.

⁹ <http://t24.com.tr/haber/diyanet-kimsesiz-cocuklara-yurtlarda-din-egitimi-verecek/215811>. (Erişim Tarihi: 11.12.2013). Bu konuyu da kapsayacak empirik bir çalışma ve buna dayalı öneriler için bk. Özdemir, "Sosyal Hizmetlerde Dinî Danışmanlık ve Din Hizmetleri", ss. 233-256.

¹⁰ *Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı ile Türkiye Diyanet Vakfı Arasında İşbirliği Protokolü*, ss. 1-5; *Kadına Yönelik Şiddetle Mücadele Ulusal Eylem Planı 2012-2015*, ss. 1-35; www.aile.gov.tr/tr/24916/Ailenin-Korunmasi-ve-Kadina-Yonelik-Siddetin-Onlenmesinde-Din-Gorevlerinin-Katkisinin-Saglanmasi-Isbirligi-Protokolu-Imzalandi

¹¹ Aşkoğlu, "Yüksek Öğretimde Din Eğitimi ve Öğretimi", s. 225. İlahiyat fakültelerinde yeniden yapılanma ile ilgili tartışmalar ve bu bağlamda önerilen bir yaklaşım için bk. Tosun-Doğan, "İlahiyat Fakültelerinin Yeniden Yapılanması Üzerine", ss. 487-507.

Dinî danışmanlık, “din görevlileri aracılığıyla terapi hizmeti sunan bir psikolojik danışma alanıdır.”¹² Psikoterapi ise, daha çok, terapi sürecinde kullanılan her türlü bilişsel ve davranışsal yöntemdir.¹³ Bu yönüyle psikoterapi dinî danışmanlık alanında da kullanılabilecek bir yöntem olarak belirginleşmektedir. Günümüzde ‘psikoterapi’ kavramının, tıbbî tedaviden uzak bir içerikle tanımlanıyor olması da bu ilişkiyi kuvvetlendirmektedir. Buna göre ‘psikoterapi’ (psychotherapy) kavramı tıpla hiç ilgisi olmayan Yunanca iki kelimeden oluşmuştur. ‘Terapi’ (therapeuein) bir şeye mukayyet olmak demek iken, ‘psiko’ (psukhé) ruh ya da karakter demektir.¹⁴ Psikoterapi, bu bağlamda nefsin eğitilmesi ve ruhî tedavi anlamlarına gelir¹⁵ ki bu da din görevliliğine terapötik bir işlev kazandırır.¹⁶

Psikoterapi - Din İlişkisi

Din eğitiminin psikoterapi ile ilişkisini irdelemek aslında din ile psikoterapi arasındaki ilişkiyi sorgulamak anlamına gelir. Bundan dolayı din eğitiminin bu konudaki imkânını netleştirmek için önce şu soruya yanıt bulmak gerekecektir: ‘Psikoterapi ile din arasında ilişki kurmanın temel nedeni nedir?’

Psikoterapinin bir yöntem olarak gelişiminde başlangıç noktası Freud ve onun psikanaliz metodudur. Zira Freud, psikanalizi terapik tedavi yöntemi olarak ortaya koymuş, bu yöntem daha sonra kişilik sistemi haline getirilerek sadece nevrotik olan insanları değil, normal insanları da tanımlamaya çalışan bir psikoloji ekolü haline gelmiştir.¹⁷ Dine yaklaşımı bağlamında Freud “seküler psikoterapi inşasında anahtar kişi” konumundadır.¹⁸

Freud, dini ‘nevroz’¹⁹ gibi hastalıklı bir hâl olarak görmüş, onu psikolojik güdülerin bastırılmasından kaynaklanan bir fenomen gibi açıklamaya çalışmıştır. Bu haliyle indirgemeci bir yaklaşım sergileyen Freud, dinin nesnel bir gerçekliğe sahip olmadığını iddia etmiştir.²⁰ O, dini özellikle eğitimsiz kişiler için bir ‘avuntu’ diye nitelmiş ve dinin eğitilmiş kişiler arasında kabul görmesine bir anlam verememiştir.²¹ Ona göre insanlar bu yanılmasadan bilimin gelişimi nispetinde kurtulacaklardır. Bu amaçla Freud, kendi yöntemini geliştirip, ruh ve ruhî rahatsızlıklarla psika-

¹² Altaş, “Din Hizmetleri ve Dinî Danışmanlık İlişkisi”, s. 28.

¹³ Budak, “Psikoterapi”, s. 625.

¹⁴ Marinoff, *Felsefe Terapisi*, s. 33. Nevzat Tarhan’ın “halk terapisi” tanımı hem bu anlayışı destekler hem de eserinin kısa sürede beşinci baskıyı yapması bu konudaki ihtiyacı gösterir, bk. Tarhan, *Mesnevi Terapi*, ss. 45-49.

¹⁵ Walsh-Vaughan, *Ego Ötesi*, s. 221.

¹⁶ Lines, *Functional Images*, s. 454; Ok, “Dinî Danışmanlık”, s. 41.

¹⁷ Ayten, *Psikoloji ve Din*, s. 51; Burger, *Kişilik*, s. 95, 104.

¹⁸ Sayar, *Terapi*, s. 22.

¹⁹ Nevroz, “aşırı endişeler, şiddetli iç huzursuzluk, kuruntular ve korkular, saplantılı fikirler, tepkisel nitelikte irade zayıflıkları, aşağılık duyguları ve ruhsal çöküntü (depresyon) gibi belirtilerde kendisini gösteren bir (ruhî) bozukluk türüdür”: Hökelekli, *Psikolojiye Giriş*, s. 234.

²⁰ Ayten, *Psikoloji ve Din*, s. 55

²¹ Burger, *Kişilik*, s. 186; Sayar, *Terapi*, ss. 94-99.

nalizin uğraştığını iddia edince, o zamana kadar bu konularda danışmanlık yapan din adamlarının (pastoral counsellor) sert tepkisiyle karşılaşmıştır.²²

Freud'un, bilimin güçsüz kaldığı dönemlerde dinin, insanın 'anlam istemi'ni, 'mutluluk arayışı'nı ve 'davranışını yönlendirme arzusu'nu tatmin ettiğini dile getirdiğine; insanın iradesini aşan ve bilimin çaresiz kaldığı 'ölüm' gibi durumlar karşısında dinin işlevini hiçbir zaman kaybetmeyeceğini de kabul ettiğine dikkat çekilir.²³ Ancak Freud'un din konusundaki olumsuz anlayışının etkisiyle gelişen ve şekillenen terapi kültürü, daha önce din adamlarının yaptığı ahlâkî kılavuzluğu, bilim adına bu işi yapan terapistlere yüklemiştir. Bu anlamda, Sayar'ın deyiimiyle, "gidererek daha fazla insanın 'yeni moral otoriteler' veya 'seküler rahipler' olarak terapistlere koşması" modern çağın olgusu olmuştur.²⁴

Bu olgunun dinin lehine gelişimi, dine bakış açımızla doğrudan ilgilidir. Zira dini, işlevsel açıdan yorumlayan Jung, dini sağlıklı olmanın bir göstergesi, Tanrı'nın varlığına inanmayı da insanı nevrozdan kurtaran bir unsur olarak kabul eder. Ona göre din, hayata anlam katar, insanın modernizmin getirdiği sendromlara cevap vermesini sağlar ve yabancılaşmasını önler.²⁵ Öyle ki insan sosyal ilişki içerisinde olmadan nasıl yaşayamıyorsa, metafizik bir prensip olmadan da ne varoluşunu ne de spirtüel ve ahlâkî özerkliğini anlamlandırabilir. Birey Tanrı'ya bağlanmadığı zaman, dünyanın fizikî ve ahlâkî kısırtıcılığına tek başına direnemez. İşte böyle anlarda din, insan için zor zamanlarda sığınılacak bir "güven kapısı" işlevi görür.²⁶ Eğer bir insanın inandığı din, ona bu güven duygusunu sağlayamıyorsa o insan psikoterapiye başvurur. Bundan dolayı psikoterapi bir zamanlar din adamlarının yüklendiği rolü üstlenmiştir.²⁷ Ayrıca Jung, Freud'dan farklı şekilde, dinin diğer içgüdüler gibi, bireyden hiçbir zaman ayrılamayan psişik bir işlev olduğunu, onun yadsınmasının ruhî dengenin bozulmasına ve nevroza yol açacağını vurgulamıştır.²⁸

Din ile psikoterapi arasında derin bir ilişki olduğunu kabul eden Fromm'a göre, psikanaliz bize ruhî hastalıkların, ahlâkî sorunlarla bağlantılı bir şekilde anlaşılabilirliğini göstermiştir. Yani hastalığın temel sebebi ruhun ihtiyaçlarının ihmâlidir. Bu ihmâlin ortaya çıkardığı sorunların çözümüyle hem doktorlar hem de din adamları ilgilenirler. Din adamlarının büyük çoğunluğunun psikanaliz eğitimi almaları da bu iki grup arasındaki ilişkinin işaretidir.²⁹

Söz konusu ilişki konusunda dinî algının niteliğine vurgu yapan Fromm, dini de bu anlamda işlevlerine göre otoriter ve humaniter diye ikiye ayırır ve psikanalitik tedavi sürecinde hümanistik bir dinî tutum kazanmalarında hastalara

²² Köse, *Freud ve Din*, s. 168.

²³ Köse, *Freud ve Din*, s. 169.

²⁴ Sayar, *Terapi*, s. 69.

²⁵ Freud, Fromm ve Jung bağlamında psikolojide yabancılaşma konusu için bk. Ertoý, *Yabancılaşma Kader mi Tercih mi?*, ss. 26-36.

²⁶ Jung, *Keşfedilmemiş Benlik*, s. 60; Ayten, *Psikoloji ve Din*, ss. 79-80.

²⁷ Burger, *Kişilik*, s. 187.

²⁸ Kısa, *Carl Gustav Jung'da Din ve Bireyleşme Süreci*, s. 88.

²⁹ Fromm, *Psikanaliz ve Din*, ss. 20-22.

yardımcı olmanın gerekliliği üzerinde durur. Ona göre bu tutuma sahip olan insanlar, “doğruyu görme, sevmeye, özgür olma, sorumluluk sahibi olma ve vicdanlarının sesine kulak verme kabiliyetini kazanırlar.”³⁰

Bir Örnek: Irvin D. Yalom

Varoluşçu psikoterapi yaklaşımı ile tanınan Yalom’un din ve psikiyatri üzerine bir konferansında dini ‘avuntu’ şeklinde tanımlaması³¹ akla hemen kendisi üzerinde Freud’un etkisinin olduğu fikrini getirir. Nitekim kendisi de basılan ve Türkçe’ye de çevrilen bu konferans metninin ilerleyen sayfalarında Freud’un din hakkında yazdıklarının kendi inancını inşa edecek derecede etkili olduğunu söyler.³² Psikolojik rahatsızlıkları tedavi etmek için psikoterapiyi geliştiren Freud’un böyle bir etkisinin olması çok da yadırganacak bir durum değildir.³³ Bugün asıl yadırganması gereken, dine dair görüş ve yaklaşımlarda Freud’da takılıp kalınmasıdır.³⁴ Doğru tavır, dinî davranışın tamamen olumsuz olduğunu ileri sürmek ve dinî olgulardan kaçınmak değil, dindarlığın ‘sağlıklı’ görülmeyen yönleri üzerinde psikolojik ve teolojik birikimle çalışma yapmaktır.³⁵

Çağdaş psikologların çoğu dinî inancın insanlara güdülerini kontrol etmede ve doğruyu yanlıştan ayırt etmede yardım eden bir “moral ağı” (moral net) sağladığına inanmaktadır. Zaten insanlar da dinî görüşlerini dikkate alan ve anlayan terapistlere daha çok rağbet göstermektedirler.³⁶ Bunun farkında olmalı ki Yalom, danışanın dinî görüşü hakkında empatinin ötesinde, etraflıca bilgi sahibi olmanın önemini vurgular. Ona göre terapistin görevlerinden biri de “bireylerin belirli bazı dinî ibadetlerini, daha önemli olan diğer şeyleri üst sıralara çıkaracak biçimde yeniden değerlendirmelerine fırsat verecek rasyonelleştirme yollarını olanca çıplaklığıyla gözler önüne sermektir. Dinî ritüelleri harfiyen yerine getirmek konusunda gösterilen özenin; sevginin, hayırseverliğin ve topluluk duygusunun önüne geçtiği durumlar, buna örnek olarak gösterilebilir.”³⁷

Dini, insanın varoluş kaygısını bastırma yönündeki başlıca çaba sayan ve dinî inancı, varoluşa dair kaygıların sürekliliğine bağlayan Yalom³⁸, ruhumuza acı veren iç çatışmaların bilinenlerden başka bir sebebine vurgu yapar: “Varoluşun özündeki ‘verili’ durumlarla yüzleşmek.”³⁹ Bu vurgusuyla Yalom, ‘çatışma’ fikrini muhafazayla Freud’a sadakatini devam ettirmekle birlikte, temele ‘bastırılmış güdüler’in yerine ‘varoluşun verili halleriyle yüzleşme’yi koyarak, çatışma fikrinin

³⁰ Karacoşkun, *Erich Fromm ve Din*, ss. 98-99; 111-140.

³¹ Yalom, *Din ve Psikiyatri*, s. 16.

³² Yalom, *Din ve Psikiyatri*, s. 19.

³³ Burger, *Kişilik*, s. 95; Freud’un eleştirisi ve etkisi hakkında bir değerlendirme için bk. Kutub, *İslâm ve Materyalizme Göre İnsan*, ss. 69-82.

³⁴ Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, s. 404.

³⁵ Ok, “Dinî Danışmanlık”, s. 43.

³⁶ Haque, “Psychology and Religion”, s. 83

³⁷ Yalom, *Din ve Psikiyatri*, s. 44.

³⁸ Yalom, *Din ve Psikiyatri*, s. 30.

³⁹ Yalom, *Din ve Psikiyatri*, s. 26; Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, s. 18.

“kökeni” bakımından ondan ayrılmaktadır. Bu farklılık onun varoluşçu psikoterapi anlayışının temel özelliğidir. Bu anlayışa göre terapist gözünde birey, ‘içgüdülerine esir olmuş bir varlık’ değil, ‘korku dolu, acı çeken bir varlık’tır.⁴⁰

Yalom, ‘hayatın anlamı, yalnızlık, ölüm ve özgürlük’ kategorileri altında yaptığı sorgulama sonucunda din ile psikoterapiyi buluşturan bir fikre ulaşır.⁴¹ İngilizce ‘religious’ (din) kelimesinin kök anlamlarından birinin ‘re-ligare’ (bağlamak/birleştirmek) olmasından hareketle dinin ‘birleştiricilik’ işlevine dikkat çeker. Öyle ki tıpkı din ve psikoterapide olduğu gibi, günümüzdeki tüm manevî arayışlar için uygun olan ortak payda budur.⁴²

Yalom, kendi görüşlerini, Nietzsche’nin etkisiyle, “din karşıtı bir bakış açısına sahip dindar” tanımlaması çerçevesinde izah ettiğini ima eder⁴³ ve bir Yahudi olarak kendisinin din karşıtlığını, daha çok “erken dinî eğitiminin pedagojik bakımından tam bir felâket olması”na bağlar. Kendi deyimiyle, varoluş anlayışı “erken kök salmış inancın yükünü taşımadığı için”⁴⁴ daha çok bilimsel ve materyalist bir dünya görüşü kazanmasına yol açmıştır.⁴⁵ Freud’un görüşlerine kendini yakın hissetmesinin temel nedeni de budur. Buna rağmen, yukarıda da geçtiği üzere, Yalom’un “manevî konulardan rahatsızlık duymaması” ve “hastalarının dinî inançları hakkında etraflıca bilgi sahibi olmayı” psikoterapistin görevleri arasında sayması⁴⁶ din-psikoterapi ilişkisini desteklemektedir.

Ülkemizde de söz konusu ilişkiyi destekleyen görüşler vardır. Mesela Sayar, makalenin girişinde sorduğumuz soruyu farklı bir şekilde sorar: “Psikoterapi, gerçekten iddia edildiği gibi, değer-bağımsız bir zeminde yükselebilir mi?”⁴⁷ Ona göre bu soruya verilecek olumlu cevap, insanı yalnızlığa ve amaçsızlığa sevk edecektir. Zira değerler, hem insan hayatına anlam katar hem de onun davranışlarını belirler. Dinin, değerlere kaynaklık etmesi bakımından toplumu aşan bir yönü vardır. Dine dayanan değerler “sağlıklı toplum yapısı oluşturma”da ve “insanlar arası ilişkileri düzenleme”de belirleyici rol oynar. Bu yüzden danışmanlık hizmetlerinin yürütüldüğü her alanda değerlerden bağımsız davranmak uygun değildir.⁴⁸ Bu alanlarda dine karşı kısıtlayıcı bir tutum sergilemek “aydınlanmanın sorgulanmamış mirasıdır.”⁴⁹

⁴⁰ Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, ss. 18-21.

⁴¹ Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, adlı kitabında bu dört kategoriye dört bölüm halinde “felsefi, psikopatolojik ve terapötik” yönleriyle ayrıntılı biçimde inceler. O, Rollo May’in *Varoluşçu Psikoterapi*’yi dinî bir kitap diye nitelediğini vurgular ki bu psikoterapinin varoluşçu boyutta ilgilendiği hayatın anlamı, ölüm gibi konuların din ile ortak olduğu anlamına gelebilir. Bk. Yalom, *Din ve Psikiyatri*, s. 9. Ölüm kaygısı ve dindarlık ilişkisi için bk. Yıldız, *Ölüm Kaygısı ve Dindarlık*.

⁴² Yalom, *Din ve Psikiyatri*, s. 39.

⁴³ Yalom, *Din ve Psikiyatri*, s. 16.

⁴⁴ Yalom, *Din ve Psikiyatri*, s. 18.

⁴⁵ Yalom, *Din ve Psikiyatri*, s. 19.

⁴⁶ Yalom, *Din ve Psikiyatri*, s. 44.

⁴⁷ Sayar, *Terapi*, s. 80.

⁴⁸ Kula, “Bakıma Muhtaç Kişiler”, s. 330.

⁴⁹ Sayar, *Terapi*, s. 80.

Egan, danışan merkezli modelini açıklarken, danışmanların ve danışanların değerlerinin yardım süreci boyunca birbirini etkilediği gerçeğinden hareketle yardım ilişkisini değerler açısından ele alır. Ona göre, bireyler yaşadıkları sürece kendileri, diğerleri ve etraflarını saran dünya hakkında bir takım varsayım ve inançlar geliştirirler. Bunların değerlerle etkileşimi sonucunda normlar oluşur. Bu normlar davranış kalıplarını harekete geçirir ki bunlar, bireysel kültürün “yaşam tarzı” haline geldiği son noktadır. Bu gelişim süreci, bireyin içinde yaşadığı toplumdan bağımsız bir şekilde işlemez. İnsanlar kendi yaşam tarzlarını geliştirirken toplumsal kültürün normlarını, inançlarını ve değerlerini kişiselleştirebilirler. Ancak bu kişiselleştirmenin düzeyi ya da niteliği kişiden kişiye farklılık gösterir. İşte etkin danışmanlar, danışanlarının hem kültürel geçmişini hem de kişisel kültürünü anlarlar. Bununla birlikte danışmanın da bir kişisel kültürünün olduğunu ve bunun danışanı ile etkileşim içine girdiğini unutmamak gerekir.⁵⁰

Psikoterapinin kendini değerden bağımsız (value free) görmesi mümkün değildir. Zira bu sürecin aktörleri olan danışanın ve danışmanın benimsediği ve belki de belli ölçüde paylaştığı bir değerler alanı vardır. Tedavi sürecinde bu değerler önemli bir kaynak hüviyetindedir.⁵¹ Bu değerler ya da bunlara dayanan ilkeler manevî gelişimi güçlendirir ve toplumsal uyumu teşvik eder.⁵² Bu noktada hassasiyet arz eden husus, danışmanın danışanını değerlerine uygun olmayan eylemlere teşvik etmemesidir.⁵³ Özellikle değerler alanının önemli kaynaklarından biri olan dine ait uygulama tarzlarındaki hataların verebileceği zararlar hesap edilmelidir.⁵⁴ Nitekim bugün terapistlerin çoğu dine karşı empatik tutum içinde olmalarına karşın dinî konularda kendilerini yetersiz görmektedirler.⁵⁵ Bu yetersizlik büyük oranda bunların eğitimlerindeki eksiklikten kaynaklanmaktadır. Bu eksikliğin farkında olmak ve bunu sağduyulu bir şekilde dile getirmek, meslekî ahlâk açısından son derece önemlidir.⁵⁶

Amerika’da psikoloji ya da psikiyatri alanında din ve maneviyat konularına ilginin arttığı, psikoterapi ile insanın manevî arayışlarının kesin sınırlarla birbirinden ayıramayacağını ortaya konulduğu ve din dışı manevî arayışlara yönelimin ivme kazandığı ilgili araştırmacılar tarafından dile getirilmektedir.⁵⁷ Batı ülkelerinde 20. yüzyılın başından itibaren sağlık alanında hastalara din hizmetlerinin sunulması, hem hastanelerin temel görevleri arasında sayılmış hem de hastaların tabii hakkı kabul edilmiştir. Ülkemizde ise sağlık alanında dinî danışmanlık hizmetleri sunulması Sağlık Bakanlığı nezdinde ilk defa 1994 yılı sonlarında gündeme

⁵⁰ Egan, *The Skilled Helper*, ss. 40-41; Egan, *Psikolojik Danışma Becerileri*, s. 92; Genia, “Seküler Psikoterapistler”, s. 80.

⁵¹ Utschs, “The Challenge of Psychotherapy”, s. 88; Ok, “Dinî Danışmanlık”, s. 45; Köylü, “Ruh Sağlığı ve Din”, s. 97.

⁵² Richards, “Theistic Psychotherapy”, s. 15; Kula, “Sosyal Hizmetler”, ss. 187-202.

⁵³ Egan, *The Skilled Helper*, ss. 42-44; Egan, *Psikolojik Danışma Becerileri*, s. 408;

⁵⁴ Watson, “Din Eğitimi Dengesiz Bir Kaya Parçası mı?”, ss. 67-78.

⁵⁵ Ok, “Dinî Danışmanlık”, s. 46-47.

⁵⁶ Genia, “Seküler Psikoterapistler”, s. 79.

⁵⁷ Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, ss. 403, 405

gelmiş, DİB'in 19.01.1995 tarihli yazısıyla hastane ziyaretleri çerçevesinde uygulanmaya başlamıştır. Hastane ziyaretçilerinin en az iki kişiden ve dinî yüksek öğrenim görmüş personelden oluşturulması ve bu konuda beşerî ilişkileri gelişmiş, ikna kabiliyeti kuvvetli, hitabeti yerinde olan görevlilerden yararlanılması öngörülmüştür. Personelin hastalara tedavinin öneminden, kaza ve kaderden, sabır ve şükürden bahsetmesi, hastanın moralini takviye edici sözler söylemesi ve hastanın talebi halinde de alçak sesle Kur'ân okuması önerilmiştir. Ancak koşullarda bir hasta için Kur'an okumanın diğer hastalar için rahatsızlığa sebep olabileceği, belki içinde bulunduğu özel ruh hali sebebiyle bazılarının moralinin bozulmasına da yol açabileceği endişesi bu konudaki tartışmaları körüklemiştir. Ankara Tabip Odası'nın yürütmeyi durdurma istemiyle Danıştaya dava açmasıyla Sağlık Bakanlığı, Danıştay kararına binaen bir buçuk sene süren uygulamayı yürürlükten kaldırmak zorunda kalmıştır.⁵⁸

Bu çerçevede ülkemizdeki duruma ilişkin Merter'in meslektaşlarına yaptığı şu çağrı oldukça dikkat çekicidir:

"Olmamış olmasını ümit ederim fakat hepimizin bildiği gibi psikoloji camiasında çağdaşlık, modernlik, uygarlık vs adı altında, Batı'nın 'niçin olmasın/why not' felsefesini, yani ahlâkî rölativizmini benimseyen birçok psikolog ve psikiyatrist var. Bu meslektaşlarım ile Türk halkının büyük çoğunluğunu oluşturan, İslâmî değerlere bağlı, muhafazakâr 'sessiz çoğunluk' arasında, dünya görüşü ve varoluş tarzı açısından büyük bir uçurum var, âdeta ayrı dünyalarda yaşıyorlar. Bu 'çağdaş', mağrur, kendi öz değerlerinden kopmuş, sözde entelektüel azınlık, görüşlerini paylaşmayan kendi halkını da çağ dışı, gerici ve ilkel olarak görebiliyor! Hatta bazen din düşmanlığına yakın tutumlar sergilenabiliyor. İleri safhalara varan bu ahlâkî yozlaşma çerçevesinde psikiyatristler olarak taşıdığımız sorumluluğu bir kez daha gözden geçirmemiz gerekmez mi?"⁵⁹

Bu haliyle sorunu meslek ahlâkının ötesinde bir insan hakları ihlâli olarak gören Merter de tıpkı Yalom'un ifade ettiği gibi, psikologun ya da psikiyatristin kendisi inanmasa da inançlı hastasının hayat görüşüne aşına, ahlâkî değerlerine vakıf, en azından saygılı olması gerektiğini dile getirmektedir.⁶⁰ Sağlık alanında ilâhiyatçılarla işbirliği yapılması gerektiğini vurgulayan Göka da sağlıklı dinî bilgiye ulaşma imkânı bakımından ilâhiyat öğretiminin önemine işaret eder ve din görevlilerinin sadece cenaze işleriyle görevli olmalarını da anlaşılması güç bir durum olarak değerlendirir:

"Sadece ülkemizin koşulları gerekçe gösterilerek, ölüm bilincinin artması, safsata ve hurafelerden köken alan ölüm korkusunun yenilmesi ve sağlıklı bir matem yaşantısı için rehberlikleri inanılmaz faydalar sağlayacak insanların öcü gibi gösterilmesi akılların alacağı bir durum değildir."⁶¹

⁵⁸ Altaş, "Hastanelerde Dini Danışmanlık Hizmetleri", s. 657.

⁵⁹ Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, s. 407.

⁶⁰ Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, s. 408.

⁶¹ Göka, "Sağlık Alanında Dinî Danışmanlık Şarttır", <http://www.haber10.com/makale/17316> (Erişim Tarihi: 24.12.2012). Din ve psikoterapi ilişkisi için bk. Göka, "Din ve Psikoterapi", ss. 22-27.

Batı ülkelerinde olduğu gibi ülkemizde de dinî danışmanlık hizmetlerinin verilmesi gerektiğini ifade eden Göka, şu hususa da dikkat çeker:

“Tüm psikolojik hizmetler gibi, dinî danışmanlık alanı da ülkemizde çok sorunludur. Din adına lâfzın harfi anlamına çakılıp kalan, insanı derinlemesine anlamaktan uzak, anlayıcı değil, yasaklayıcı, sığ dinî bakışların, dinin şifa verici niteliğine engel olacağını elbette görüyoruz... Dinî danışmanlıkla ilgili görüşlerimizi tüm bunlara rağmen dillendiriyoruz. Görevi yerine getirmek şart olarak önümüzde duruyorsa, çeşitli gerekçeler öne sürüp savsaklamadan hemen işe koyulmak gerekir.”⁶²

Din görevlilerinin temel psikopatolojik problemlere dair herhangi bir konuda eğitim görmedikleri de bir gerçektir. Dolayısıyla din görevlileri de ehliyetli danışman olmadıkları için bu konudaki sorumluluklar bakımından kendilerini yetersiz görebilmektedirler. Sonuçta, psikoterapistlerdeki yetersizliğe, dinî danışmanların yetersizliği eklenince ortaya danışan açısından ciddi bir ikilem çıkmakta ve bu durum ruh sağlığı bakımından adeta bir tehdit oluşturmaktadır.⁶³

Aynı hususa dikkat çeken Merter’e göre de terapi sürecinde hem danışan hem de terapist “kendi varoluş alanını terk etmiş ve bir ‘bizlik’ alanında buluşmuş gibidir. Bu bizlik alanında gönülden gönüle bir şeyler akar ve bir tür birlik oluşur.” Kendini bu konuda kayıtsız addeden bir terapist, bu meseleye değinmekten ne kadar kaçınırsa kaçınırsın başarılı olamaz. Aynı durum İslâm’ı bilfiil yaşayan bir terapist için de geçerlidir. Ona göre psikoterapistlerin din ve maneviyat konularında yeterli eğitim almamaları ya da hakikatini bilmedikleri dinî konularda ön yargılı davranışları, danışana ciddi zararlar verebilir.⁶⁴

Bugün, ilk psikoterapistlerin dine yönelik radikal eleştirisi yerini, manevî boyutla entegre olmuş, hayata anlam verme gibi dinin de gözettiği hedefleri dikkate alan psikoterapi anlayışına bırakmıştır. Özellikle son yıllardaki benlik kuramları ve nesne ilişkileri kuramı dinî inançların psikolojik işlevlerinin anlaşılmasında önemli katkıda bulunmuştur.⁶⁵ Mesela ‘anlamlandırma isteği’ni insanın temel motivisi olarak tanımlayan⁶⁶ ve logoterapi⁶⁷yi geliştiren Frankl, bu tekniğinde dine işlevsel bir rol yükler. Ona göre işlev bakımından psikoterapi ile din arasında bir ayırım yoktur. Eğer bir hasta dinî inanca sahipse onun tedavisinde dinden faydala-

⁶² Göka, “Sağlık Alanında Dinî Danışmanlık Şarttır”; TESEV’in araştırması çerçevesinde din görevlileri ile ilgili bir değerlendirme için bk. Çağrı, “Din Görevlileri”, ss. 241-258.

⁶³ Genia, “Seküler Psikoterapistler”, s. 80.

⁶⁴ Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, s. 409.

⁶⁵ Utsch, “The Challenge of Psychotherapy”, s. 87.

⁶⁶ Park, “Din ve Anlam”, s. 32.

⁶⁷ “Victor Frankl’in geliştirdiği anlam merkezli, varoluşçu yönelimli bir psikoterapi. Frankl’e göre, insandaki temel güdüleyici güç, yaşamını anlamlı kılma veya bir anlam bulma çabasıdır. Bu çabası başarısızlıkla sonuçlanan kişide varoluşsal boşluk ortaya çıkar ve kişi kendini, yaşamını yalnız, anlamsız ve boşuna hisseder. Dolayısıyla psikoterapinin amacı kişinin kendine özgü bir amaç, yaşamasını sağlayacak, bu varoluşsal boşluğu dolduracak bir anlam bulmasıdır. Üçüncü Viyana Ekolü olarak adlandırılan ve psikiyatriyi yeniden insanlaştırma iddiasında olan Frankl’in yaklaşımı, psikodinamik, davranışçı ve varoluşçu yaklaşımların bir karışımıdır” bk. Budak, “Logoterapi”, s. 492. Ayrıca bk. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, ss. 111-148.

nılabilir. Din de logoterapi de değerlere önem verir ve bunları öğütler. İşlevsel açıdan aralarında fark bulunmamakla beraber, nihai hedef bakımından farklılık vardır. Din, insanları kurtuluşa erdirmeyi hedeflerken, psikoterapi onlara ruhsal sağlıklarını kazandırmayı hedefler. Ancak dinî uygulamanın bir sonucu olarak da ruhsal sağlık kazanılabilir.⁶⁸

Dinî inanç ve uygulamaların, ruh ve beden sağlığını nasıl etkilediği üç model ile izah edilir. (i) Sosyal destek modeli, (ii) psikolojik model ve (iii) dinî emir ve yasaklar modeli. İlk model, dinî katılımı bir sosyal destek modeli sayar ve bunun dindar kişinin ruhi sorunlarına doğrudan etki edeceğini kabul eder. İkinci model, dini stresi azaltıcı bir kaynak olarak görür. Son model ise dinî emir ve yasakların ruh ve beden sağlığına olumlu katkıları olduğu kanaatine dayanır.⁶⁹

Din ile psikoterapi arasındaki olumlu ilişkiyi yadsımayan ve din görevlilerinin bu konuda önemli katkılarının olabileceğini kabul eden Egan⁷⁰, din ve maneviyat konusuna şu şekilde dikkat çeker: “Herhangi bir danışmanın din ya da maneviyata ilgisi az olabilir, ama bunlar danışan için önemliyse o zaman önemlidir. Eğer Müslüman değilseniz ve ilk kez bir Müslüman danışanla karşılaşmak üzereyseniz ne yapacaksınız?”⁷¹

Bu ve benzeri gerekçelerin iki alan arasındaki ilişkiyi olumlu manada kuvvetlendirmesi, aşağıdaki başlıkta ifade edilen sorunun cevabını da zorunu kılmaktadır.

Din ile Psikoterapi Nasıl Entegre Edilebilir?

Bunu yapmanın biri kapalı (implicit) diğeri açık (explicit) iki yolu vardır. İlk entegrasyon şeklinde, kapalı olan dinî uygulamadır. Burada terapist ile danışan dinî meseleler üzerinde tartışılabilir. Bu, dinî materyallerin ya da kaynakların ustalıkla kullanımını gerektirir. Böyle bir imkânı olmayan terapist açık entegrasyon uygular. Danışanı, manevî rehberlik ve yönlendirme için dinî otoriteye sevk eder, açıktan ve yüksek sesle dua uygulaması yapabilir, kutsal metinleri kullanabilir. Burada danışanla terapistin aynı dinî inanca sahip olduğu unutulmamalıdır. Böyle olmasa bile terapist, ilgili kaynakları en azından dolaylı yolla kullanmayı ihmal etmemelidir. Çünkü maneviyata (spirituality) dayanan tedavi, terapi sürecine güç katar.⁷²

Her iki alanın buluşma noktası olarak gördüğümüz dinî danışmanlık da teolojik derinleşmeyle birlikte ve diğer ‘yardım’ disiplinlerinden faydalanarak kendi metodolojisini geliştirmek durumundadır. Dinî danışmanlığın başarısı “bu konudaki ilâhiyat çalışmalarının derinliği ve diğer yardım meslekleriyle ilişkisinin yo-

⁶⁸ Ayten, *Psikoloji ve Din*, ss. 165-166.

⁶⁹ Köylü, “Ruh Sağlığı ve Din Eğitimi”, ss. 306-311.

⁷⁰ Egan, *The Skilled Helper*, s. 31; Egan, *Psikolojik Danışma Becerileri*, s. 19.

⁷¹ Egan, *The Skilled Helper*, s. 32; Egan, *Psikolojik Danışma Becerileri*, ss. 51,52.

⁷² Haque, “Psychology and Religion”, ss. 88-89; Bilimsel naturalizme dayalı anlayışın din ile psikoterapi arasındaki entegrasyonu etkilediğini vurgulayan ve söz konusu entegrasyonun teolojik, felsefi, teorik ve emprik temellerini kurgulayan bir çalışma için bk. Richards, “Theistic Psychotherapy”, ss. 10-26.

ğunluğu ile doğru orantılıdır.”⁷³ Bundan dolayı danışman eğiticileri İlahiyat fakülteleriyle işbirliği içinde olabilir; bu fakültelerde konuyla ilgilenen öğretim üyelerinin psikolojik danışmanlık öğrencilerine seminerler vermelerine imkân hazırlayabilirler. Ayrıca bu öğrenciler İlahiyat fakültelerinden ek kurslar almaları için teşvik edilebilir.⁷⁴

Uygulama alanında da psikoterapistler dinî danışmanlarla beraber çalışabilirler. Bu konuyu kabullenmekte zorlanan psikoterapistlerin her şeyden önce toplumlarındaki dinî danışma kaynaklarını tanımaları ve bu konuda uzman olanlarla işbirliği içine girmeleri gerekir. Yine, onlara dinî danışmanlığın hangi durumlarda gerekli olabileceği konusunda rehberlik yapılmalı; bu konuda ortak kriterler belirlenmelidir. Şüphesiz böyle bir işbirliği her iki grubun da dürüst bir şekilde karşılıklı diyaloga katılmada istekli olmalarını, sınırlılıkları kabul etmelerini ve gerektiğinde çekinmeden birbirlerine başvurmalarını gerektirir.⁷⁵

Bütün bunlar din eğitimi sürecinde rehberlik edici bir yaklaşımın geliştirilmesinin aciliyetini açığa vurmaktadır. Bu yüzden “danışmanlık ve rehberlik konusunun din eğitimi bilimi içinde özel bir çalışma alanı şeklinde geliştirilmesi; bunun sistematik, düzenli ve bilimsel temeller üzerinde devamının nasıl sağlanacağı konusunda çalışılması büyük önem arz etmektedir.”⁷⁶ Şüphesiz bunu yaparken din eğitimi biliminin eklektik yapısının bir gereği olarak, din bilimleri ile işbirliği içinde olması kaçınılmazdır. Bu, şimdiye kadar İlahiyat alanında, öğretim programının hayatîlik ilkesi bakımından gerekliliği vurgulanan⁷⁷ ancak bir türlü gerçekleştirilemeyen entegrasyonun, en azından din bilimleri alanında gerçekleştirilebilmesi için bir fırsattır. Kanaatimizce bunu görmemek ya da görmemekte direnmek, bugün Batıda kısmen kabul gören “insanların içinden çıkmak için yeni bir yaşam yoluna ihtiyaç duydukları ‘varoluşsal boşluğu’ doldurmada dinin yetersiz kaldığına”⁷⁸ dair kanaati desteklemekten başka bir işe yaramayacaktır.

Sonuç

Modernizmin hızlandırdığı sosyal değişim, eğitim alanında olduğu gibi, din eğitimi alanında da ihtiyaçları bir hayli değiştirmiştir. Kapitalist eğilimlerin de etkisiyle ‘tüketen insan’ modelinin teşvik edilmesi bir takım psikolojik sıkıntıları da beraberinde getirmiştir. Bu sıkıntılar ‘hastalık’ şeklinde olduğu gibi, ‘manevî bir boşluk’ şeklinde de kendini hissettirmektedir. Bunların çözümü noktasında, her ne kadar iki alanın birbirinden farklı hedefleri olsa da psikoterapi ile din buluşmaktadır ve bu ikisi insanın ruhî yönüyle ilgilenmek bakımından ortak bir zemine sahiptir. Din hizmetleri bağlamında düşündüğümüzde psikoterapi bir yöntem olması itibarıyla değer kazanmakta, din de

⁷³ Altaş, “Dini Danışmanlığın Teorik Temelleri”, s. 340; Cebeci, “Bir Din Öğretimi Yaklaşımı”, s. 58.

⁷⁴ Genia, “Seküler Psikoterapistler”, s. 80.

⁷⁵ Genia, “Seküler Psikoterapistler”, s. 82; Ok, “Dinî Danışmanlık”, ss. 54-55.

⁷⁶ Cebeci, “Bir Din Öğretimi Yaklaşımı”, ss. 58-61. Dinî danışmanlık konusunda uygulama örnekleri için bk. Aşkoğlu, “Din Hizmetlerinin Sunumunda Alternatif Yöntem”, ss. 547-579.

⁷⁷ Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler*, s. 91.

⁷⁸ Marinoff, *Felsefe Terapisi*, s. 28.

bu yöntemi etkili kılan işleviyle dikkati çekmektedir. Dolayısıyla söz konusu yöntemi kullanması beklenen 'dinî danışmanlık', din eğitimi içinde önemli bir çalışma alanı olarak belirginleşmektedir.

Yüksek din eğitimine yönelik yeniden yapılanma önerileri arasında, yeni bir bölüm olarak din hizmetleri alanına vurgu yapılması, toplumsal manada ihtiyaç duyulan bu ilişkiye dayalı bir anlayışın din eğitimi alanında geliştirilmesine imkân hazırlamaktadır. Bu imkânın değerlendirilmesi hususunda Sosyal Hizmetler Bölümleri ile İlahiyat Fakültelerinin işbirliği içinde çalışmaları gerektiği aşikârdır. Şüphesiz böyle bir işbirliği, her iki tarafın yetersizliklerini gidermekte etkili olacaktır. Bu işbirliğinden verimli sonuçlar elde edilmesi ve kazanımların daimi olması için İlahiyat Fakültelerinin bu çerçevede yeni bir bölüm ya da program geliştirmesi gerekli gözükmektedir. Yetmiş öğretim elemanı ihtiyacı gibi hususlar düşünüldüğünde bu işbirliğinin ve bölümleşmenin nasıl ve hangi süreçlerde gerçekleşeceği henüz net değildir ve bu konularda zamanla ihtiyaç duyulduğu aşikârdır. Bununla birlikte din eğitiminin ve diğer din bilimlerinin mevcut birikimleriyle, işbirliği içerisinde bu konuya eğilmeleri de sürecin olgunlaşması bakımından son derece etkili olacaktır.

Kaynakça

- Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı ile Türkiye Diyanet Vakfı Arasında İşbirliği Protokolü*, Ankara 2013.
- Altaş, Nurullah, "Hastanelerde Dini Danışmanlık Hizmetleri (Türkiye Uygulaması Üzerine Deneysel Bir Araştırma)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1999, C. 39, S. 1, 599-659.
- , "Dini Danışmanlığın Teorik Temelleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 2000, C. 41, S. 1, 327-350.
- , "Din Hizmetleri ve Dinî Danışmanlık İlişkisi", ed. Nurullah Altaş, Mustafa Köylü, *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*, Gündüz Yay., Ankara 2012.
- Aşıkoğlu, Nevzat Yaşar, "Din Hizmetlerinin Sunumunda Alternatif Yöntem: Dinî Danışmanlık", *I. Din Hizmetleri Sempozyumu (3-4 Kasım 2007)*, S. 2, DİB Yay., Ankara 2008.
- , "Yüksek Öğretimde Din Eğitimi ve Öğretimi", ed. Recai Doğan-Remziye Ege, *Din Eğitimi El Kitabı*, Grafiker Yay., Ankara 2012.
- Aydın, Muhammet Şevki, "Din Eğitimi İçin Yeni Paradigma İhtiyacı", *IV. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri*, DİB Yay., Ankara 2009.
- Aydın, Mehmet Zeki, *Din Öğretiminde Yöntemler*, Nobel Yay., Ankara 2011.
- Ayten, Ali, *Psikoloji ve Din: Psikologların Din ve Tanrı Görüşleri*, İz Yay., İstanbul 2012.
- Budak, Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 2000.
- Burger, Jerry M., *Kişilik*, çev. İnan D. E. Sarıoğlu, Kaknüs Yay., İstanbul 2006.
- Cebeci, Suat, "Bir Din Öğretimi Yaklaşımı Olarak Dini Danışma ve Rehberlik", *Değerler Eğitimi Dergisi*, İstanbul 2010, C. 8, Nu. 19, ss. 53-69.
- Çağrıncı, Mustafa, "Din Görevlileri: Toplumdaki Yeri, Görevi ve Eğitimi", *Sosyal ve Ferdî İşlevleri Açısından Namaz ve Camii: Tartışmalı İlmî Toplantı (18-19 Ekim 2008)*, İstanbul 2009.
- DİB. "Sonuç Bildirgesi", *Vaaz ve Vaizlik Sempozyumu*, DİB Yay., Ankara 2013.
- Egan, Gerard, *The Skilled Helper*, Brooks/Cole, Cengage Learning, USA 2010.
- , *Psikolojik Danışma Becerileri*, çev. Özlem Yüksel, Kaknüs Yay., İstanbul 2011.
- Ertoylu, Muhammet, *Yabancılaşma Kader mi Tercih mi?*, Lotus Yay., Ankara 2007.
- Ev, Halit, *Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi Kurumları ve Öğretmen Yetiştirme*, Tibyan Yay., İzmir 2003.
- Frankl, Viktor E., *İnsanın Anlam Arayışı*, çev. Selçuk Budak, Okuyan Yay., 9. bsk., İstanbul 2013.
- Fromm, Erich, *Psikanaliz ve Din*, çev. Aydın Arıtan, Arıtan Yay., İstanbul 2004.
- Genia, Vicky, "Seküler Psikoterapistler ve Dindar Danışmanlar: Mesleki Mülâhazalar ve Öneriler", çev. Üzeyir Ok, *İslami Araştırmalar Dergisi*, Ankara 1999, C. 12, S. 1, 78-83.
- Gökçe, Erol, "Din ve Psikoterapi", *Popüler Psikiyatri*, S. 52, (Kasım-Aralık 2009), 22-27.
- , "Sağlık Alanında Dinî Danışmanlık Şarttır", [http://www.haber10.com/makale /17316 \(Erişim Tarihi: 24.12.2012\)](http://www.haber10.com/makale /17316 (Erişim Tarihi: 24.12.2012))
- Gülçür, Musa Kâzım, "14. Din Eğitimi Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı İzlenimleri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul 2012, S. 26, 213-218.

- Haque, Amber, "Psychology and Religion: Two Approaches to Positive Mental Health", *Intellectual Discourse*, 2000, Vol 8, No 1, 81-89.
- Hökelekli, Hayati, *Psikolojiye Giriş*, Emin Yay., Bursa 2013.
- http://t24.com.tr/haber/diyabet-kimsesiz-cocuklara-yurtlarda-din-egitimi-verecek/215811 (Erişim Tarihi: 11.12.2013).
- http://www.aile.gov.tr/tr/24916/Ailenin-Korunmasi-ve-Kadina-Yonelik-Siddetin-Onlenmesinde-Din-Gorevlerinin-Katkisinin-Saglanmasi-Isbirligi-Protokolu-Imzalandi (Erişim Tarihi: 19.12.2013).
- http://www.timav.org.tr (Erişim Tarihi: 11.12.2013).
- Jung, C. G., *Kesfedilmemiş Benlik*, çev. Barış İlhan-C. Ener Sılay, İlhan Yay., İstanbul 1999.
- Kadına Yönelik Şiddetle Mücadele Ulusal Eylem Planı 2012-2015*, Ankara 2012.
- Karacoşkun, M. Doğan, *Erich Fromm ve Din*, İz Yay., İstanbul 2012.
- Kısa, Cihad, *Carl Gustav Jung'da Din ve Bireyleşme Süreci*, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir 2005.
- Köse, Ali, *Freud ve Din*, İz Yay., İstanbul 2000.
- Köylü, Mustafa, "Ruh Sağlığı ve Din Eğitimi", *Din Eğitiminde Çağdaş Konular*, Dem Yay., İstanbul 2012.
- , "Ruh Sağlığı ve Din", ed. Nurullah Altaş, Mustafa Köylü, *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*, Gündüz Yay., Ankara 2012.
- Kula, Naci, "Bakıma Muhtaç Kişilere Hizmet Verenlerin Dini Değerler ve Eğitimi", *Din Eğitiminde Çağdaş Konular*, Dem Yay., İstanbul 2012.
- Kutub, Muhammed, *İslâm ve Materyalizme Göre İnsan*, çev. M. Akif Aydın, Kemal Sandıkçı, Şamil Yay., İstanbul ty.
- Lines, Timothy Arthur, *Functional Images of The Religious Educator*, Religious Education Press, Birmingham 1992.
- Marinoff, Lou, *Felsefe Terapisi*, çev. Erhan Sökmen, Gendaş Yay., İstanbul 2004.
- Merter, Mustafa, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, Kaknüs Yay., İstanbul 2006.
- Ok, Üzeyir, "Dinî Danışmanlık: Tanımı ve Tarihi", ed. Nurullah Altaş, Mustafa Köylü, *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*, Gündüz Yay., Ankara 2012.
- , "İnanç Bakım ve Danışmanlığı: Bir Model Geliştirme Denemesi", *I. Din Hizmetleri Sempozyumu (3-4 Kasım 2007)*, Ankara 2008, C. II, 550-574.
- Özdemir, Saadetin, "AB Giriş Sürecinde İlahiyat Fakültelerinde Yeni Bir Bölüm Önerisi: Dini Sosyal Hizmetler Bölümü' veya Sosyal İlahiyat Bölümü", *Günümüz Türkiye'sinde İslam Uluslararası Sempozyum*, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kayseri 2009.
- , "Huzurevlerinde Din Eğitimi Hizmetlerinde Karşılaşılan Problemler ve Çözüm Önerileri", *IV. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri (12-16 Ekim)*, Ankara 2009.
- , "İstihdam Alanlarına Göre İlahiyat Fakültelerinin Yeniden Yapılandırılması: Din Hizmetleri Bölümü Önerisi", *Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu: Bildiriler ve Müzakereler*, SDÜ İlahiyat Fakültesi Yay., Nu: 16, Isparta 2004.
- , "Sosyal Hizmetlerde Dinî Danışmanlık ve Din Hizmetleri", ed. Nurullah Altaş-Mustafa Köylü, *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*, Gündüz Yay., Ankara 2012.
- Park, Crystal L., "Din ve Anlam", çev. İlker Yenen, Paloutzian, Raymond F.-Park, Crystal L. (drl.), *Din ve Maneviyat Psikolojisi Yeni Yaklaşımlar ve Uygulama Alanları*, C. II, (çev. ed. İhsan Çapcıoğlu-Ali Ayten), Phoenix Yay., Ankara 2013.
- Richards, P. Scott, "Theistic Psychotherapy", *Amcap Journal*, (2006), Vol. 30, 10-26.
- Sayar, Kemal, *Terapi: Kültürel Bir Eleştiri*, Timaş Yay., İstanbul 2011.
- Seyyar, Ali-Özdemir, Saadetin, "AB Sürecinde Türkiye'de Dinî Sosyal Hizmetlerin Önemi", *I. Din Hizmetleri Sempozyumu (3-4 Kasım 2007)*, C. 2, DİB Yay., Ankara 2008.
- Tarhan, Nevzat, *Mesnevî Terapisi*, Timaş Yay., V. bs. İstanbul 2012.
- Tosun, Cemal-Doğan, Recai, "İlahiyat Fakültelerinin Yeniden Yapılanması Üzerine", *Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu: Bildiriler ve Müzakereler*, SDÜ İlahiyat Fakültesi Yay., Nu: 16, Isparta 2004.
- Utschs, Michael, "The Challenge of Psychotherapy for Religion and Spirituality", *Psyche & Geloof*, (2007), 18, nr. 1-2, 86-95.
- Walsh Roger N.-Vaughan, Frances, *Ego Ötesi*, çev. Halil Ekşi, İnsan Yay., İstanbul 2001.
- Watson, Brenda, "Din Eğitimi Dengesiz Bir Kaya Parçası mı?", çev. Recep Kaymakcan, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl. 2004, C. 6, S. 9, 67-78.
- Yalom, Irvin D., *Din ve Psikiyatri*, çev. Emre Ağanoğlu, Merkez Kit., İstanbul 2006.
- , *Varoluşçu Psikoterapi*, çev. Z. İ. Babayiğit, Kabalıcı Yay., İstanbul 1999.
- Yıldız, Murat, *Ölüm Kaygısı ve Dindarlık*, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir 2006.

Dinî Değerlerin Karar Alma Süreçlerindeki Etkisi

İlhan Topuz

Yrd. Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü Öğretim Üyesi
ilhantopuz@sdu.edu.tr

Öz

Bu araştırma, yetişkinlerin dini değerlerinin önemli karar alma süreçleri üzerindeki etkisini incelemek amacıyla yapılmıştır. Eş seçimi, sahip olunan çocuk sayısı, meslek seçimi ve izlenen TV programlarının seçimi önemli karar alma süreçleri olarak belirlenmiştir. Bağımsız değişken olarak kurgulanan dindarlık tipolojilerini ölçmek için psikometrik açıdan geçerlik ve güvenilirlik testleri yapılmış olan "Dindarlık Tipolojilerini Belirleme Ölçeği" kullanılmıştır. Bağımlı değişken olarak kurgulanan eş, çocuk sayısı, meslek ve TV programları ile ilgili kararlar üzerinde dini değerlerin etkisini belirlemek için geliştirilen bir anket formu kullanılmıştır. Bağımsız ve bağımlı değişkenler arasındaki ilişkileri belirlemek için Pearson Moment Korelasyon Analizi tekniğinden yararlanılmıştır. Araştırma sonucunda; dinî duygu, düşünce ve davranışların yoğun yaşandığı dindarlık tipolojileri ile dinî değerlere verilen önem arasında pozitif yönde ve anlamlı ilişkiler bulunmuş, ancak bu ilişkinin eş, çocuk sayısı, meslek ve TV programları ile ilgili kararlara beklenen düzeyde yansımadağı belirlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Yetişkinlik, Dindarlık, Tipoloji, Dini Değer, Karar Alma

The Effects of Religious Values in the Decision Making Processes

This study was carried out to evaluate the effects of religious values on certain decision making processes of adults. The choice of spouse, occupation, TV programs watched and numbers of children are defined as important decision-making processes. In order to measure the typologies of religiosity, built as an independent variable, a Typologies of Religiosity Scale, which had been psycho-metrically proved by tests of validity and reliability, was exerted. In order to measure the effects of religious values on selection of spouse, occupation, TV programs watched, and number of children, defined as a dependent variable, a questionnaire was developed and used. Correlation Analysis of the Pearson Moment was used to determine the relation between the independent and dependent variables. As a result, it was found that there were positive and significant relations between religious values and the typologies of religiosity, in which religious feelings, thoughts and behaviors were intensely lived and, on the other hand, that this positive and significant relationships did not effect the decisions about selection of the spouse, number of children, occupation and TV programs at the expected level was defined.

Key Words: Adulthood, Religiosity, Typology, Religious Value, Decision Making

Atıf

İlhan Topuz, Dinî Değerlerin Karar Alma Süreçlerindeki Etkisi, Marife, Kış 2013, ss. 69-88

Giriş

İnsan, yaşamının her anında değişik çelişkiler, çatışmalar ve ikilemler yaşamakta, farklı ve değişik durumlarda alternatifler arasından seçim yapmak zorunda kalmaktadır. Acaba insan, seçimlerini hangi kriterlere göre yapmaktadır? Yapılan her seçim bir karar verme süreci sonunda gerçekleşmektedir. Karar verme, yaşamımızın her aşamasının vazgeçilmez bir parçası ve sürekli karşımıza çıkan bir olgudur. Karar verme, karar vericinin bazı alternatifler arasından, (kendisince belirlenmiş) belli kriterlere göre, kendi amacına uygun olan bir seçeneği seçme sürecidir. Karar verme sürecini etkileyen faktörler arasında, sosyal ve fiziki çevre koşulları, ulaşılmak istenen amaçlar, seçenekler ve seçeneklerin sonuçları gibi faktörler bulunmaktadır¹. Bireylerin algılama, güdülenme, kavrama gibi psikolojik ve ahlaki özellikleri ile bireyler arası ilişkileri, çevresiyle etkileşimleri gibi tüm psiko-sosyal faktörler de karar verme süreci üzerinde etkili olmaktadır².

Günümüzde insanların karar verme davranışlarının açıklanmasında genellikle rasyonel seçim teorisinden yararlanılmaktadır³. Skinner'ın edimsel koşullanma yaklaşımından esinlenen rasyonel seçim teorisi, insan davranışlarını kişisel çıkarları maksimize etme güdüsüyle açıklamaktadır. Bu teoriye göre birey, herhangi bir davranışın maliyet ve kârını değerlendirmekte ve kârını maksimize edecek davranışı seçerek, rasyonel bir davranışta bulunmaktadır⁴. Bireyler diğer davranışlarında olduğu gibi, dinî davranışlarında da amaçlarına en uygun şekilde hareket ederek seçimlerini bu doğrultuda yapmaktadırlar⁵.

Teori her ne kadar diğer bilim alanlarında tümüyle geçerli kabul edilse de din bilimleri alanında tümüyle geçerli görülmemekte, dinî davranışları açıklamadaki yetersizliği bakımından eleştirilmektedir. Dinin normatif ve epistemolojik rasyonelliğini göz ardı etmesi, dinî inanç ve davranışları gerçekleştirilmeye yönelik, çıkarıcı olmayan, yani herhangi bir menfaat gözetilmeden yapılan davranışları açıklamada yetersiz kalmaktadır. Özellikle, menfaat beklemeden, başkaları için yapılan davranışlar ile dinî tecrübeyi içeren davranışları açıklamada yetersiz kaldığı düşünülmektedir⁶.

Rasyonel seçim teorisine göre insan, davranışlarının karşılığı olan menfaati hemen istemektedir. Daha çok bir başka hayata yönelik olan dinî vaatlere ulaşmak ise hemen mümkün değildir⁷. Dinî çoğulculuğun ve farklı mezheplerinin hüküm sürdüğü Batı toplumları için daha uygun görülen teorinin, yarı çoğulcu tabir edilen

¹ Tekin, *Kantitatif Karar Verme Teknikleri*, s. 17.

² Onaran, *Örgütlerde Karar Verme*, s. 41.

³ Kirman, "Sosyolojik Teoriler Işığında Yeni Dini Hareketler", ss. 63-80.

⁴ <http://www.umsl.edu/~keelr/200/ratchoc.html> (19/05/2013), Keel, "The evolution of classical theory: Rational Choice, Deterrence, Incapacitation and Just Dessert".

⁵ Uçar ve Selman, "Dini Tercihleri Anlama ve Açıklamaya Farklı Bir Yaklaşım", ss. 91-110.

⁶ Jerolmack & Porpora, "Religion, Rationality, and Experience", ss. 140-160; Uçar ve Selman, *agm*. 2012, ss. 103-105.

⁷ Jerolmack & Porpora, *agm*. s. 143.

Türkiye’de dinin toplumsal yansımalarının incelenmesine renk katabileceği düşünülmektedir⁸.

İnsanların, dinî inanç ve davranışlar aracılığıyla dinden beklentileri olduğu gibi, her dinin de kendisine inanan insanlardan beklentileri vardır. Dinin sosyal yapı ile bütünleşmesine ve kişide derin etkiler uyandırmasına bağlı olarak, inanan insanlardan beklentileri hayata geçmektedir⁹. Başka bir deyişle, günlük hayat dinî emir, norm ve değerlere göre tanımlanmakta, dinî irâde sayesinde dinin emir ve yasaklarına uygun bir yaşantı gerçekleşmektedir¹⁰. Böylece, dindarlık kişinin yaşamında tezahür etmektedir. Dindarlığın kişinin yaşamında tezahür etmesi, dinin etki boyutu olarak ifade edilmektedir. Dinin etki boyutu, insanın kendi hayat düzenini, geleceğe dönük tasarılarını, başkalarıyla olan ilişkilerini, kısacası bütün davranışlarını, dinin etkileme potansiyeline işaret etmektedir¹¹.

Belirli değer, inanç, rituel ve duygular bütünlüğüne sahip olan din, bunlar aracılığı ile inanlara belli bir yaşam tarzı ve bir dünya görüşü sunmaktadır. Böylece dindar insan, dinî değerlerin ve inançların etkisi altında davranışta bulunmaya başlamakta, kararlarını dinî değerlere göre almakta ve davranışlarını dinî değerler göre düzenlemektedir¹². Farklı dinî kültürlerde yapılan araştırmalarda, dindarlığın aşkın bir otoriteye itaat etme ve inançları kabul etmeyle güçlü pozitif; kişisel istek ve arzuları gerçekleştirmeyle güçlü negatif ilişkileri tespit edilmiştir¹³.

Din, insanın bütün davranışlarını etkileme gücüne sahiptir. İnsanın bütün anlam dünyasını kuşatan dinî değerler biliş, duyuş ve davranışın her türünde, bireysel ve ilişkisel tecrübelerimizin her alanında kendilerini göstermektedir. Bununla birlikte, dinî hayat, her dindar tarafından farklı şekil ve derecelerde yaşanmaktadır. Aynı dine mensup insanlar bile dinlerini farklı derinlik ve boyutlarda yaşamaktadırlar. Bu nedenle, dinî yaşayışın kişiden kişiye değişen tipolojileri ve derecelendirmeleri yapılmaktadır¹⁴. Fertlerin karakter ve şahsiyet yapılarındaki farklılıklar, aldıkları eğitim, geliştirdikleri dini anlayış ve davranış şekilleri aynı dine inandıkları halde değişik dindarlık tiplerinin oluşmasına sebep olmaktadır. İnsanların dini anlama, yorumlama ve yaşama çeşitliliğinden kaynaklanan bu farklılıkları ifade etmek için dindarlık tipolojisi kavramı kullanılmaktadır. Hem Batı literatüründe hem de ülkemizde, din sosyolojisi ve din psikolojisi alanlarında farklı birçok dindarlık tipolojisinden bahsedilmektedir¹⁵. Ülkemizde kullanılan dindarlık

⁸ Uçar ve Selman, *agm.* ss. 41-56; Kirman, *agm.* ss. 77-78.

⁹ Şentürk, *Din Psikolojisine Giriş*, ss. 123-124.

¹⁰ Certel, *Din Psikolojisi*, ss. 165-167.

¹¹ Glock, “Dindarlığın Boyutları Üzerine”, ss. 253-273.

¹² Mehmedoğlu, “Din, Dindarlık ve Değerler”, ss. 179-180.

¹³ Akt. Mehmedoğlu, *agm.* ss. 181-183.

¹⁴ Peker, *Din Psikolojisi*, s. 144.

¹⁵ Farklı dindarlık tanımları ve tipolojileri için bk: Tablamacioğlu, “Yaşlara göre Dinî Yaşayışın Şiddet ve Kesafeti”, ss. 141-151; Günay, Erzurum ve Çevre Köylerinde Dinî Hayat, ss. 260-264; Yıldız, “Dindarlığın Tanımı ve Boyutları Üzerine Psikolojik Bir Çalışma”, s. 23; Mehmedoğlu, *Kişilik ve Din*, ss. 38-42; Hökelekli, *Din Psikolojisi*, ss. 73-78; Köktaş, *Türkiye’de Dini Hayat*, s. 48; Kayıklık, “Bireysel Dindarlığın Boyutları ve İnanç-Davranış Etkileşimi”, ss. 491-499; Taş, “Dindarlığın Kriterleri Üzerine Tipolojik Bir Araştırma”, ss. 175-206.

tipolojilerinden bir tanesi, ayet ve hadislerin ışığında psikolojik tahlil ve yorumlar yapan Gazali'nin düşüncelerine göre geliştirilen "Dindarlık Tipolojilerini Belirleme Ölçeği"dir¹⁶. Bu ölçek ile İnançsızlık, Gösterişçi/Aldatıcı Dindarlık, Taklîdî Dindarlık, Tahkîkî (İlmi) Dindarlık ve Zevk Alınan Dindarlık olmak üzere beş farklı boyutta ölçüm yapılmaktadır.

İnançsızlık boyutunda yer alan insanlar, kişisel istek ve arzularını davranışların temel motivasyonu olarak kabul ettikleri için dini inanç ve davranışları, gerçekleştirmek istedikleri arzu ve isteklerinin önünde birer engel olarak görebilmektedir. Bu insanlar dini inanç ve değerleri kesinlikle kabul etmemekte, hatta dini inanç ve davranışlara yönelik olarak tamamen olumsuz bir tutum geliştirebilmektedirler.

Gösterişçi/Aldatıcı dindarlar, dinî inanç ve davranışları amaçlarına ulaşmak için bir araç olarak kullanırlarken, dinî inanç ve davranışların özünde insana fayda sağladığına inanmazlar, sadece içinde buldukları ortamın gereği olarak dinî inanç ve davranışları yerine getirebilirler. Bu dindarların esas amacı, kişisel amaçlarını nasıl olursa olsun gerçekleştirmek ve dünya hayatından daha fazla zevk almaktır. Bunun için, dini inanç ve uygulamaları araç olarak kullanabilmektedirler. Bu yönüyle gösterişçi/aldatıcı dindarlık, Allport'un dış güdümlü dindarlık tipi tanımlamasına¹⁷ benzetilebilir. Her iki dindarlık tipinde de din, belirli amaçlara ulaşmak için bir araç olarak kullanılmaktadır. Yani her iki tipolojide, faydacı bir yaklaşımdan söz etmek mümkündür.

Taklîdî dindarlıkta, insanlar, dini inanç ve uygulamaları sadece kendilerine çevrelerinden yapılan telkinlerle bilmekle yetinmekte, dinî inançları, düşünceleri ve davranışları öğrenmek için kişisel çaba harcamaktan ve sorumluluk altına girmekten kaçınmaktadırlar¹⁸. Bu dindarlık tipolojisindeki insanlar, dinî inanç ve pratikleri samimi ve adanmış bir şekilde yerine getirmemekte, dini inanç ve pratikleri içselleştirmeden, sadece yüzeysel bir şekilde dini değerlere yönelmektedir.

Tahkîkî (ilmi) dindarlıktaki insanlar, taklidi inanç ve davranışlara yönelik şüphelerini yok etmek amacıyla, dinî inanç ve davranışlarını temellendirmek için bilgi arayışına yönelebilmektedir. İnsanın ebeveynlerinden ve çevresinden öğrendiği taklîdî bilgilerin gerçeğini araştırmaya başlaması, dini konularda kendisine söylenenleri delile bağlı olarak kabul etmesi, herhangi bir fikri şüpheye kapıldığında dini kaynaklara başvurması ve bütün bunların neticesinde dini inanç ve davranışlarını delillere dayandırması bir çeşit tahkiktir. Tahkîkî (ilmi) dindarlık tipolojisi, Batson'un sorgulayıcı dindarlık¹⁹ tipi tanımlamasıyla, benzerlikler göstermektedir.

¹⁶ Bk. Topuz, "Dindarlık Tipolojilerini Belirleme Ölçeği", ss. 175-189

¹⁷ Allport'a göre dış güdümlü dindarlar, genellikle dinin faydalı olduğunu ve birçok yönden kişisel ihtiyaçları karşıladığını düşünen ve bu nedenle de kişisel amaçları doğrultusunda dini kullanan insanlardır. Bu insanlar, kişisel istek ve arzularının gerçekleşmesi din tarafından karşılandığı sürece inanmakta ve dini davranışlarda bulunmaktadırlar (Bk. Allport & Rose, "Personel Religious Orientation & Prejudice", ss. 447-457).

¹⁸ Topuz, *agm.* 2011 (2), ss. 172-173.

¹⁹ Batson, bazı insanların dini ne amaç ne de araç olarak kullanmadıklarını, bunun yerine varoluşla ilgili bütün dini inanç ve davranışları sorgulayarak, hayatın anlamını farklı bir açıdan yakalamaya çalıştıkları

→

dir²⁰. Her iki dindarlık tipinde de sorgulama ve araştırma vardır. Sorgulayıcı dindarlar, bütün dini inanç ve davranışların, insanın anlam arayışına olan katkılarını rasyonel gerekçelerle sorgulamaktadırlar. Buna karşılık Tahkîkî (ilmi) dindarlar, inandıkları ve yerine getirdikleri dini davranışların özünü, başlangıçta akıl yoluyla araştırırlarken, daha sonraları dinî inanç ve davranışların arkasında gizlenen hakikatı dinî bir mantık içinde araştırmaktadırlar. Bu nedenle, dini epistemolojiye uygun olarak dinî bilgi ve pratikleri anlamaya başlayan bireylerin dinî değerlere de önem vermesi beklenebilir.

Tahkîkî (ilmi) dindarlığın son aşaması, dinî davranışın en ideal seviyesi ve dindarlığın son noktası olan Zevk alınan dindarlıktır. Dinî inanç ve davranışlardan zevk almaya başlayan insan, inancının derinliklerine inebilmektedir. Bu insanın dini inanç ve uygulamalardan aldığı zevk, çok yoğun bir şekilde yaşanan dinî duygu ve tecrübeler sonucunda elde edilmekte ve sadece yaşanarak bilinebilmektedir. Zevk halinde yoğun dini tecrübeler yaşayan insan, duyu organlarının fark edemediği metafizik aleme ait bir çok gerçeklikleri hissetmeye ve tecrübe etmeye başlayabilmektedir. Gazali'nin zevk alınan dindarlık tanımı, Allport'un iç güdümlü dindarlık²¹ tanımıyla benzerlik göstermektedir. Her iki dindarlık tipolojisinde, dini inanç ve pratikler içselleştirilmekte, buna bağlı olarak yaşamın bütün yönleri dini inanç ve emirler doğrultusunda yaşanmaktadır²².

Gazali, din olgusu karşısında insanların geliştirdikleri dinî tutumları ve kişiliklerini kapsayan bir dinî gelişimden bahsetmekte, dinî duygu, düşünce, inanç ve davranışları derin ve güçlü olan kişilerin, yaşamlarını dinî emir ve yasaklara göre düzenlediklerini, kararlarını dinî emir ve yasaklara göre aldıklarını ifade etmektedir. Her bir alt boyutta yaşanan dinî duygu, düşünce, tecrübe ve davranışların yoğunluğu ve derinliği değişmektedir. Dinî duygu, düşünce, tecrübe ve davranışların artan yoğunluğuna ve derinliğine göre bu boyutların sıralanması, Gösterişçi/Aldatıcı Dindarlık, Taklîdî Dindarlık, Tahkîkî (İlmi) Dindarlık ve Zevk Alınan Dindarlık şeklindedir²³.

Literatürde dinî değerlerinin önemli karar alma süreçleri üzerindeki etkisini doğrudan araştıran bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu nedenle, bu araştırma, dindarlığın etki boyutu bağlamında, yetişkinlerin dinî değerlerinin, önemli karar alma süreçleri üzerindeki etkisini incelemek amacıyla yapılmıştır. Bu bağlamda eş seçimi, meslek seçimi, izlenen televizyon programlarının seçimi ve sahip olunan çocuk sayısı, önemli karar alma süreçleri olarak belirlenmiştir.

→

rını belirtmektedir (Bk. Batson, C. Daniel -Schoenrade, P. & Ventis, W. L., *Religion & The Individual*, s. 169).

²⁰ Topuz, *agm.* 2011 (2), s. 175.

²¹ İç güdümlü dindarlar, dini inanç ve emirler doğrultusunda dini yaşamaya çalışan, bütün beklentilerini, amaç ve hedeflerini dini inanç ve emirlere göre belirleyen insanlardır. Din, bu insanların hayatlarında bir yol göstericidir ve yaşamlarının tüm yönlerini etkilemektedir (Bk. Allport, & Rose, *agm.* ss. 447-457).

²² Topuz, *agm.* 2011 (2), s. 175.

²³ Bk: Topuz, "Dinî Gelişim Seviyeleri ile Dinî Başaçıkma Tutumları Arasındaki İlişki .", 2003, ss. 41-57.

1. Eş Seçimini Etkileyen Faktörler ve Din

İnsanlarda eş seçimi, bireyin toplumdaki yerini, yaşantısını ve geleceğini etkileyen önemli ve karmaşık bir süreçtir. Eş seçme kararıyla birlikte birey, bundan sonraki yaşamını nasıl ve kiminle sürdüreceğine, kimden çocuk sahibi olacağına, çocuğunu kiminle birlikte yetiştireceğine de karar vermiş olmaktadır. Evrensel bir din olan İslâm, insanoğlunun hem dünya, hem de ahiret mutluluğunu hedef ve gaye edinmiştir. Ahiret mutluluğunun elde edilmesi, İslâm'ın belirlediği ölçütlere göre sürdürülebilir huzurlu ve mutlu bir dünya hayatının varlığına bağlanmıştır. İşte dünya hayatının huzuru ve mutluluğu da büyük ölçüde iyi bir eş seçimi yapmak suretiyle oluşturulan aile ortamı ve bu ortamda yetiştirilen sağlam nesiller sayesinde mümkün olmaktadır²⁴.

Toplumumuzda, “Yuvayı yapan dişi kuştur” deyimiyle, ailede kadının önemi vurgulanmış ve erkeklerin kendilerine iyi bir eş seçmeleri gerektiğine dikkat çekilmiştir²⁵. Bir hadis-i şerifte; “*Dört şeyden dolayı kadınlarla evlenilir: Malından, soyundan, güzelliğinden ve dininden dolayı. Sen dindarı olanı seç*”, buyurularak seçilecek eşin özellikleri belirtilmektedir²⁶. Böylece, yuvayı yapacak, çocukları eğitecek ve yetiştirecek olan hayat arkadaşının dindarı ve iyi ahlak sahibi olması önerilmektedir²⁷.

Ülkemizde, eş seçimine yönelik araştırmalar üniversite öğrencileri üzerine yoğunlaşmaktadır. Üniversite öğrencileri üzerinde yapılan bir çalışmada, kızların kendi dinî inançlarına uygun birini eş seçmede, erkeklere göre daha hassas oldukları tespit edilmiştir. Aynı araştırmada erkekler de evleneceği kişinin inancının kendi inançlarına uygun ve dinin gereklerini yerine getiren biri olmasını istemişlerdir²⁸. Bir diğer araştırmada ise, kız ve erkeklerin eş seçiminde dikkate aldıkları 7 önemli kriterden bir tanesi eşin dindarı olmasıdır²⁹. Üniversite öğrencileri üzerinde yapılan bir başka araştırmada, eş seçim kriterleri içinde en önemli kriter olarak (%37,5) “dindarlık” ilk sırada yer almıştır. Araştırmaya katılan kadınların, erkeklere göre daha çok oranda dindarlığı tercih ettikleri, öğrencilerin % 82,7'sinin başka dinden biri ile evlenmeye karşı çıktıkları tespit edilmiştir. Kendisini “çok dindarı” olarak tanımlayan öğrenciler, eş seçiminde % 70,1 oranında eşin dindarı olmasını tercih etmişlerdir³⁰.

Ülkemizde yetişkinler üzerinde yapılan bir araştırmada, araştırmaya katılanların %66.3'ünün eşlerinin dindarı olmasını istediği, kadınlara oranla erkeklerin eşlerinin dindarı olmasına daha fazla önem verdikleri, yaşın ilerlemesine bağlı olarak eşin dindarı olmasına verilen önemin arttığı, eğitim seviyesinin yükselmesine

²⁴ Yatkın, “İslâm'da Evlilik ve Eş Seçiminde Dindarlığın Tercih Edilmesi”, ss. 47-61.

²⁵ Çolak, “Hadis Temelli Anadolu Düğün Âdetleri”, ss. 147-186.

²⁶ Buhari, Nikah 15; Ebu Davut, Nikah 2; İbn Mace, Nikah 6.

²⁷ Gazali, *İhyau Ulumid-Din*, II, s. 99-100.

²⁸ Bk. Durmazkul, Cinsiyete Göre Üniversite Öğrencilerinin Eş Seçimi Tercihi.

²⁹ Yıldırım, “Üniversite Öğrencilerinin Eş Seçme Kriterleri”, ss. 15-30.

³⁰ Bener, Dindarlık-Eş Seçimi İlişkisi, s. 95.

paralel olarak eşin dindar olmasına verilen önemin azaldığı tespit edilmiştir³¹. Yapılan bir başka çalışmada da kendilerini çok dindar olarak nitelendirenlerin %100'ü, dindarların %82.80'i, din ile ilgileri az olanların %68.80'i ve din ile ilgisi olmayanların %43.80'inin eş seçiminde dindarlığı temel etken olarak değerlendirdikleri görülmüştür. Aynı araştırmada, araştırmaya katılanların %76.9'u eş seçiminde dindarlığın temel etken olduğunu belirtmişlerdir³².

Ülkemizde yapılan çalışmaları topluca değerlendirmek gerekirse, insanların eşlerinin dindar olmasını önemsedikleri görülmektedir. Bununla birlikte, Türkiye'de evlilik ve akrabalık üzerine yapılan araştırmaların değerlendirildiği bir çalışmada, yakın çevrede tanınan kişilerin eş olarak seçildiği, kentsel alanlarda, eş seçiminde eğitim ve meslek gibi değişkenlerin önem kazandığı belirtilmektedir. Ayrıca eş seçiminde etnik, mezhep ve dinî grup kimliği ile yaşanan coğrafi alanın etkili olduğu da belirtilmektedir³³.

2. Çocuk Sayısını Etkileyen Faktörler ve Din

Türkiye'de ailelerin çocuk sayısı incelendiğinde, kentlerde yaşayanların çocuk sayısı ortalama 2, kırsal kesimde yaşayanların çocuk sayısı ortalama 3'tür. Bölgelere bakıldığında ortalama çocuk sayısı, Marmara, Ege, Akdeniz ve Karadeniz Bölgelerinde ortalama 2, Doğu Anadolu ve Güneydoğu Anadolu'da ortalama 3'tür³⁴.

Türkiye genelinde kentte yaşayanlar kırsal kesimde yaşayanlara göre daha az doğurganlığa sahiptir. Ayrıca, Ege ve Marmara Bölgesinde yaşayan çiftlerin Karadeniz Bölgesindekilere göre daha az, diğer bölgelerin ise Karadeniz Bölgesindekilere göre daha çok doğurganlığa sahip oldukları görülmektedir. Doğurganlık oranının en fazla olduğu bölge ise Güneydoğu Anadolu Bölgesidir³⁵.

Türkiye'de doğurganlık oranında, 1923'ten beri sürekli bir azalmanın olduğu görülmektedir³⁶. Kadınların eğitim düzeyinin artması, sanayileşme, kentleşme, evlenme yaşının gecikmesi ve modern doğum kontrol yöntemleri kullanımının yaygınlaşması, ekonomik kaygılar, iletişim araçlarının gelişmesi ve çocuk yapmaya yönelik tutumlarının değişmesi, doğurganlık oranının düşmesinde etkili olan faktörlerdendir³⁷. Yapılan bir araştırmada, insanların geçim zorluğu sebebiyle, çocuklara bakamama endişesi taşıdıkları ve az çocuk sahibi oldukları görülmüştür³⁸.

Türkiye Büyük Millet Meclisi, 23. dönem milletvekillerinin sahip oldukları ortalama çocuk sayılarının araştırıldığı bir çalışmada, milletvekillerinin ortalama çocuk sayısının 2.7 olduğu tespit edilmiştir. Milletvekillerinin ortalama çocuk sayı-

³¹ Köktaş, *age*. ss. 142-143.

³² Güvendi, Geleneksel Yapının Kırılma Sürecinde Dindarlık, ss. 87-89 ve ss. 118-119.

³³ Altuntek, "Türkiye Üzerine Yapılmış Evlilik ve Akrabalık Araştırmalarının Bir Değerlendirmesi", ss. 17-28.

³⁴ Selim ve Üçdoğru, "Türkiye'de Doğurganlık", ss. 49-66.

³⁵ Selim, Türkiye'de Çocuk Talebi ve Kadınların İşgücüne Katılımının Doğurganlık Üzerindeki Etkisi, s54.

³⁶ Kargı, "Socio-Economics Determinants of Fertility in Turkey.", s. 31.

³⁷ Özgür, "Türkiye'de Toplam Doğurganlık Hızının Mekansal Dağılışı", ss. 1-12.

³⁸ Güvendi, *age*. s. 124

sı partilere göre incelendiğinde; AK Parti milletvekillerinin 3 çocuk ile en yüksek ortalama çocuk sayısına; BDP milletvekillerinin ise 1.7 çocuk ile en düşük ortalama çocuk sayısına sahip oldukları görülmüştür. CHP (2.1 çocuk), MHP (2.2 çocuk) ve diğer (2.4 çocuk) milletvekillerinin ortalama çocuk sayısı ise genel ortalamanın oldukça altında olduğu tespit edilmiştir³⁹.

Toplumun eğitim düzeyinin artması, evlenme yaşının gecikmesi, ekonomik kaygılar, çocuklara bakamama endişesi, vb. nedenlerle insanlar az sayıda çocuk sahibi olsalar da dinî metinlerde⁴⁰ ve hadislerde⁴¹ çocuk sahibi olmak teşvik edilmektedir.

3. Meslek Seçimini Etkileyen Faktörler ve Din

İslâm dinî, çalışma, iş ve ticaret hayatına önem veren, dinî açıdan meşru olmak kaydıyla, yapılan her iş ve çalışmayı öven, (alın teri dökerek) helal kazanmayı, “başkalarına faydalı olmayı”⁴², iyi niyet ile çalışmayı ve üretmeyi teşvik eden bir dindir⁴³. İslam dinine göre, iş ahlakına uygun olarak yapılan her iş, gösterilen her çaba meşrudur. Bu nedenle, inanan insanlar, İslam iş ahlakına uygun olan her mesleği seçmekte özgürdürler.

Meslek seçimi çok kriterli bir karar verme problemidir. Bireyin kendisinin ve ailesinin nerede yaşayacağını, çocuklarının nerede ve hangi okula gideceklerini, dost ve arkadaş çevresini, sahip olacağı değerleri, idealleri, standartları, sosyal ve ekonomik statüsünü, itibarını, ailesi ile geçireceği zamanı, hatta bireyin beden ve ruh sağlığını etkileyecek olan meslek seçimi büyük önem taşımaktadır⁴⁴. Üniversiteye yeni başlayan öğrencilerin meslek seçimlerini etkileyen faktörlerin belirlenmesi amacıyla yapılan bir araştırmada, gençlerin meslek seçimini etkileyen birçok faktörün bulunduğu görülmüştür⁴⁵. Bir başka araştırmada, meslek seçimini etkileyen en önemli üç faktör olarak sırasıyla; iş garantisi, maaş ve işin sosyal güvencesi olduğu tespit edilmiştir⁴⁶.

Dindarlık ve meslek grupları arasındaki ilişkilere değinen araştırmalar incelendiğinde de meslek grubu ile dini yaşam arasında anlamlı ilişkilerin bulunduğu görülmektedir. Yapılan bir araştırmada, mesleki statüler ile dinî inanç düzeyleri arasında anlamlı bir farklılık bulunmamakla⁴⁷ birlikte, ev hanımları ve emeklilerin diğer meslek gruplarına göre dini faaliyetlere katılma oranlarının yüksek olduğu

³⁹ Yıldız ve Koç, “Türkiye’de Milletvekillerinin Çocuk Sayısı ve Değişimi”, ss. 3-12.

⁴⁰ “Yoksulluk endişesiyle çocuklarınızı öldürmeyin; onlara ve size biz rızık veririz. Şüphesiz onları öldürmek büyük bir hata (suç ve günah) dır” İsra Suresi: 17/31.

⁴¹ “Ben ümmetimin çokluğu ile iftihar ederim” İbn Mâce, Nikâh 1.

⁴² Erol, “İktisadi Kalkınmada Değerlerin Rolü (İbn Haldun’un Perspektifinden)”, ss. 49-65.

⁴³ Yaran, vd., *İslâm Ahlâk Esasları*, ss. 170-177.

⁴⁴ Uysal, “Bireysel ve Toplumsal Faktörlere Göre Lise Öğrencilerinin Meslek Seçimleri”, s. 13.

⁴⁵ Bk. Sarıkaya ve Khorsid, “Üniversite Öğrencilerinin Meslek Seçimini Etkileyen”, ss. 393-423.

⁴⁶ Göktolga ve Gökalp, “İş Seçimini Etkileyen Kriterlerin ve Alternatiflerin Ahp Metodu İle Belirlenmesi”, ss. 71-86.

⁴⁷ Çapcıoğlu, “Sosyal Değişme Sürecinde Din ve Kadının Toplumsal Konumu.”, s. 90.

bulunmuştur⁴⁸. Araştırmanın geneli açısından yapılan değerlendirmede, bürokratik nitelikli ve sabit ücretli işlerde çalışanların dinî inanç ve pratiklere bağlılık düzeylerinin diğer meslek gruplarına göre daha düşük olduğu, tarım kesiminde çalışanların, ev hanımlarının, hizmetlilerin, esnafların, zanaatkarların ve teknik meslek grubunda yer alanların ise dinî inanç ve ibadetlere bağlılık düzeylerinin yüksek olduğu belirtilmiştir⁴⁹.

Bir diğer çalışmada, hukuk ve sağlık sektöründe çalışanların dinî inanç düzeylerinin diğer meslek gruplarına göre daha düşük olduğu; buna karşılık, sırasıyla, tarım kesiminde çalışanlar, ev hanımları, işsizler, hizmetliler, asker ve polisler, teknik meslek sahipleri ve serbest meslek sahiplerinin dinî inanç düzeylerinin daha yüksek olduğu vurgulanmaktadır⁵⁰.

Yapılan bir başka çalışmada, din görevlilerinin, başta avukatlar olmak üzere doktorlar, öğretmenler ve serbest meslek olarak çalışan yetişkinlere göre daha içselleştirilmiş bir dindarlık formuna/modeline sahip oldukları ifade edilmektedir⁵¹.

Araştırmalar topluca değerlendirildiğinde, hemen hemen her meslek grubunda, değişik dindarlık yönelimlerine sahip yetişkin bireyleri görmek mümkündür. Çünkü, insanların kişilik yapıları, aldıkları eğitimin dini özellik taşıyıp taşıyamaması, içinde buldukları yaş ve diğer sosyo-kültürel özellikler, onların dinî gelişimlerini ve dinî yaşamlarını etkilemektedir.

4. Televizyon İzlemeyi Etkileyen Faktörler ve Din

2003 Türkiye Nüfus ve Sağlık araştırması sonuçlarına göre evlerin %94,7'sinde televizyon bulunmaktadır⁵². RTÜK'ün 'İlköğretim Çağındaki Çocukların Televizyon İzleme Alışkanlıkları' araştırmasına göre, insanların %43.6'sının evinde iki adet, %39.8'inin evinde ise bir adet televizyon bulunmaktadır⁵³.

İstatistiklere göre, modern hayat anlayışıyla beraber, hayatımızın önemli unsurlarından birisi de televizyon olmuştur. Günümüzde televizyon, düşüncelerimizi belli hedeflere yönlendiren en önemli iletişim aracı olarak görülmektedir. Modernleşmenin ve bireyselleşmenin sonucu olarak insanlar yalnızlaşmaktadır. Yalnızlaşan insanlar, bununla baş etme yolu olarak genelde medya kullanımına, özelde ise televizyon izlemeye yönelmektedirler⁵⁴. Günümüzdeki teknolojik gelişmeler, boş vaktimizi kullanış biçimimizi de etkilemektedir. İnsanlar, boş zamanlarında artık daha çok televizyon izlemektedir. Yapılan bir çalışmada, televizyon izlemek en önemli boş zaman ve eğlence aktivitesi olarak görülmekte ve insanların

⁴⁸ Akyüz, "Ankara'nın Boğaziçi Semtinde Dini Hayat ve Kentleşme Üzerine Bir Araştırma", s. 82.

⁴⁹ Çapçioğlu, *agm.* s. 135.

⁵⁰ Sezen, *Türk Toplumunun Laiklik Anlayışı*, s. 102-103.

⁵¹ Koç, "Demografik Özellikler İle Dindarlık Arasındaki İlişki" ss. 217-248; Kayıklık, "Dinî Yaşayış Biçimleri", s. 88.

⁵² Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü, "Türkiye Nüfus ve Sağlık Araştırması", s. 32.

⁵³ RTÜK, "İlköğretim Çağındaki Çocukların Televizyon İzleme Alışkanlıkları Araştırması", s. 11.

⁵⁴ Gülnar ve Balci, *Yeni Medya ve Kültürleşen Toplum*, ss. 24-25.

günlük ortalama 3,87 saat televizyon izledikleri belirtilmektedir. Aynı araştırmaya göre, kadınlar erkeklerden daha fazla televizyon izlemektedirler. En çok izlenen programlar, haber bültenleri, filmler ve dizilerdir⁵⁵.

Yapılan diğer bir çalışmada, insanların günlük ortalama haberler, diziler ve dinî programlar başta olmak üzere dört saat televizyon izledikleri, insanların yalnızlık düzeyleri arttıkça, televizyon izleme sürelerinin de arttığı tespit edilmiştir. Artan yalnızlıklarına bağlı olarak, insanların haberler, diziler ve dinî programlar yerine magazin programlarını, dizileri, filmleri, müzik-eğlence programlarını, kadın kuşak programlarını, talk show-güldürü programlarını ve yarışma programlarını izlemeye yöneldikleri tespit edilmiştir⁵⁶. Bir başka araştırmaya göre de televizyon en çok izlenen kitle iletişim aracıdır. Bunun nedeni, az maliyetli olması, her evde bulunması, günlük işlerinde yorulan insanları çok fazla düşünmeye gerek kalmadan eğlendirmesidir⁵⁷.

Peki dindar insan televizyon izler mi? İzlerse neden izler? Günümüzde dindar insanlar da diğer insanların televizyon izleme nedenlerine bağlı olarak televizyon izlemektedirler. Ayrıca, dindar insanlar, dinin normatif inançlarına bağlı yaşam ile modern yaşam arasında kalarak psikolojik bir çatışma yaşamakta, bu çatışmanın yol açtığı gerginliği azaltmak⁵⁸, boş zamanlarını dini değerlere göre nasıl değerlendireceğini bilmemek, eğlenmek ve stres atmak amacıyla televizyon izlemektedirler⁵⁹.

Katılımcıların % 80,4'ünün kendilerini dindar olarak tanımladıkları bir araştırmada, insanların %89'unun televizyon seyrettikleri, kendisini dindar olarak tanımlayanların, kendisini az dindar ve çok dindar olarak tanımlayanlara göre televizyon izlemeye daha fazla zaman ayırdıkları, bu dindar grubun, haberleri, dini içerikli programları ve belgesel yayınları izledikleri tespit edilmiştir. Aynı araştırmanın sonucunda, günümüz dindarlarının televizyonun etkisinden uzak kalmadıkları, önceleri istemeyerek aldıkları televizyonu meşru görmeye başladıkları ifade edilmektedir⁶⁰.

Bu çalışmada, araştırmanın amacı doğrultusunda aşağıdaki hipotezler test edilmiştir.

a. Dinî duygu, düşünce, inanç ve davranışların derin ve güçlü yaşandığı dindarlık tipolojilerinde, dini değerlere daha fazla önem verilmektedir.

b. Dinî değerlere daha fazla önemin verildiği dindarlık tipolojilerinde, önemli kararların alınmasında dinî değerler önemlidir.

c. Dinî değerlere fazla önemin verilmediği dindarlık tipolojilerinde, önemli kararların alınmasında dinî değerler önemli değildir.

⁵⁵ Çakır, "Bir Sosyal Etkinlik Olarak Eğlence ve Televizyon, ss. 123-142.

⁵⁶ Çakır ve Çakır, "Yalnızlık Ve Televizyon Kullanımı", ss. 131-147.

⁵⁷ Özarlan ve Nisan, "Kullanımlar ve Doyumlar Perspektifinden Televizyon İzleme Alışkanlıkları", ss. 23-43.

⁵⁸ Bilgin, "Popüler Kültür ve Din: Dindarlığın Değişen Yüzü", s. 211.

⁵⁹ Karaerkek, "Televizyon Karşısında Dindarlık Tutumları", ss. 85-86.

⁶⁰ Karaerkek, *age*. s. 108, s. 110 ve ss. 159-161.

Yöntem

1. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubunu, %64,4'ü kadın (112 kişi) ve %35,6'sı erkek (62 kişi) olmak üzere, 174 yetişkin oluşturmaktadır. Örneklemin, %71.3'ü 40-50 yaş aralığında, %17.2'si 51-60 yaş aralığında ve %11.5'i 61 yaş ve üzerindedir (Yaş ortalaması 48.7, Yaş aralığı 40-68)'dir.

2. Veri Toplama Araçları ve İşlemler

a. Kişisel Bilgi Formu: Yetişkinlerin cinsiyet, yaş, sahip oldukları çocuk sayısı ve izlenen TV programlarını tespit amacıyla hazırlanmış bilgi formudur.

b. Dindarlık Tipolojilerini Belirleme Ölçeği⁶¹: Topuz tarafından geliştirilen ölçek, 55 maddeden oluşmaktadır. Ölçek, Gazali'nin ayet ve hadisler ışığında, dini inanç ve dini davranış tipolojileri konusundaki düşüncelerinden yola çıkılarak, Türkiye koşullarında geliştirilen ve her maddesi "Kesinlikle Katılıyorum", "Katılıyorum", "Kararsızım", "Katılmıyorum" ve "Kesinlikle Katılmıyorum" şeklinde cevaplanan beşli likert tipi bir ölçektir. 55 maddeden oluşan ölçeğin Cronbach alfa değeri 0.80 olarak hesaplanmıştır. Ölçek, beş farklı alt boyutta ölçüm yapılmaktadır⁶². Bunlar; İnançsızlık (Cronbach alfa değeri 0.88), Gösterişçi/Aldatıcı Dindarlık (Cronbach alfa değeri 0.76), Taklîdî Dindarlık (Cronbach alfa değeri 0.85), Tahkîkî (İlmi) Dindarlık (Cronbach alfa değeri 0.87) ve Zevk Alınan Dindarlık (Cronbach alfa değeri 0.91). Her bir alt boyutta alınabilecek en düşük puan 11, en yüksek puan 55'tir.

c. Anket formu: Örnekleme yer alan bireylerin dini değerlere verdikleri önemi, eş, meslek ve TV programlarının seçimi ile sahip olunan çocuk sayılarının belirlenmesinde dini değerlerin etkisini tespit etmek amacıyla hazırlanmış bir anket formudur.

d. İşlemler: Veri toplama araçlarından elde edilen verilerin değerlendirilmesi SPSS 15.00 paket programı kullanılarak yapılmıştır. Araştırmada, deneklerle ilgili demografik özelliklerin frekans ve yüzdeleri verilmiştir. Metodolojik bağlamda, her alan araştırmasında olduğu gibi bu çalışmada da bazı bağımlı ve bağımsız değişkenler kullanılmıştır. Araştırma deseni kapsamında dindarlık tipolojileri bağımsız değişken; dinî değerlere verilen önem, eş seçiminde, sahip olunan çocuk sayısının belirlenmesinde, meslek seçiminde ve izlenen TV programlarının seçiminde dinî değerlerin etkisi de bağımlı değişken olarak kurgulanmıştır. Bağımsız değişken olan dindarlık tipolojilerinden alınan ham puanlar ile bağımlı değişkenler arasındaki pozitif ve/veya negatif yöndeki ilişkiyi saptamak amacıyla "Pearson Moment Korelasyon Analizi Tekniği" kullanılmıştır⁶³. Araştırma konusu, dinî değerlere verilen önem ve dinî değerlerin önemli karar alma süreçlerine etkisi olması

⁶¹ Topuz, *agm*. ss. 175-189.

⁶² Topuz, "Gazali'de Dini Tutum ve Davranışlar", ss. 157-177.

⁶³ Arseven, *Alan Araştırma Yöntemi*, s. 143; Hovardaoğlu, *Davranış Bilimleri için İstatistik*, s. 217.

sebebiyle, bağımsız değişken olan dindarlığın İnançsızlık boyutuyla ilgili her hangi bir işlem yapılmamıştır.

Bulgular

1. Dini Değerlere Verilen Önem

Örneklem grubuna öncelikle, “Sizin için dini değerler ne kadar önemlidir?” sorusu sorulmuştur. Bu soruya verilen cevaplar ile dindarlık tiplerindeki ilişkiler Pearson Korelasyon katsayıları ile incelenmiştir.

Tablo 1: Dindarlık Tipolojileri ile Dini Değerlere Verilen Önem Arasındaki İlişki (Pearson Korelasyon)

Dindarlık Tipolojileri	n	r	p
Gösterişçi/Aldatıcı Dindarlık ve Dini Değerler	174	-0.098	0.199
Taklîdî Dindarlık ve Dini Değerler	174	0.053	0.486
Tahkîkî (İlmi) Dindarlık ve Dini Değerler	174	0.340	0.000**
Zevk Alınan Dindarlık ve Dini Değerler	174	0.229	0.002**

*P<0.05 ve **P<0.01

Tablo 1’deki veriler incelendiğinde; Gösterişçi/Aldatıcı dindarlık puanları ile dini değerlere verilen önem arasında negatif yönde bir ilişki belirlenmiş, ancak bu ilişki anlamlı ($r = -0.244$; $p > 0.05$) bulunmamıştır. Taklîdî dindarlık puanları ile dini değerlere verilen önem arasında pozitif yönde bir ilişki belirlenmiş, ancak bu ilişki de anlamlı ($r = 0.053$; $p > 0.05$) bulunmamıştır. Tahkîkî (ilmi) dindarlık puanları ile dini değerlere verilen önem arasında pozitif yönde ve anlamlı bir ilişki ($r = 0.34$; $p < 0.01$) belirlenmiştir. Aynı şekilde, zevk alınan dindarlık puanları ile dini değerlere verilen önem arasında da pozitif yönde ve anlamlı bir ilişki ($r = 0.229$; $p < 0.01$) belirlenmiştir.

2. Eş Seçiminde Dinî Değerlerin Etkisi

Örneklem grubuna, “Evlendirirken eşinizi seçerken dini değerler ne kadar etkili olmuştur?” sorusu sorulmuştur. Bu soruya verilen cevaplar ile dindarlık tiplerindeki ilişkiler Pearson Korelasyon katsayıları ile incelenmiştir.

Tablo 2: Dindarlık Tipolojileri ile Eş Seçiminde Dini Değerlerin Etkisi Arasındaki İlişki (Pearson Korelasyon)

Dindarlık Tipolojileri	n	r	p
Gösterişçi/Aldatıcı Dindarlık ve Dini Değerler	174	0,079	0,310
Taklîdî Dindarlık ve Dini Değerler	174	0,025	0,744
Tahkîkî (İlmi) Dindarlık ve Dini Değerler	174	0,013	0,128
Zevk Alınan Dindarlık ve Dini Değerler	174	0,013	0,003**

*P<0.05 ve **P<0.01

Tablo 2'deki veriler incelendiğinde; Gösterişçi/Aldatıcı dindarlık puanları ile eş seçiminde dinî değerlerin etkisi arasında pozitif yönde bir ilişki belirlenmiş, ancak ilişki anlamlı ($r= 0.079$; $p>0.05$) bulunmamıştır. Taklîdî dindarlık puanları ile eş seçiminde dinî değerlerin etkisi arasında ise pozitif yönde bir ilişki belirlenmiş, ancak bu ilişki de anlamlı ($r= 0.025$; $p>0.05$) bulunmamıştır. Tahkîkî (ilmi) dindarlık puanları ile eş seçiminde dinî değerlerin etkisi arasında pozitif yönde bir ilişki belirlenmiş, ancak bu ilişki de anlamlı ($r= 0.025$; $p>0.05$) bulunmamıştır. Zevk alınan dindarlık puanları ile eş seçiminde dinî değerlerin etkisi arasında ise pozitif yönde ve anlamlı bir ilişki ($r= 0.013$; $p<0.05$) belirlenmiştir.

3. Sahip Olunan Çocuk Sayısında Dinî Değerlerin Etkisi

Örneklem grubuna, öncelikle sahip oldukları çocuk sayıları sorulmuştur. Buna göre, katılımcıların %6.9'unun çocuğu yoktur. %8'inin tek çocuğu, %41.4'ünün iki çocuğu, %27.6'sının 3 çocuğu, %11.5'inin 4 çocuğu ve %4.5'inin 5 ve daha fazla çocuğu vardır. Katılımcıların ortalama çocuk sayısı 2.5'tir.

Ardından, "Sahip olduğunuz çocuklarınızın sayısını belirlerken dinî değerler ne kadar etkili olmuştur?" sorusu sorulmuştur. Bu soruya verilen cevaplar ile dindarlık tipolojileri arasındaki ilişkiler Pearson Korelasyon katsayıları ile incelenmiştir.

Tablo 3: Dindarlık Tipolojileri ile Sahip Olunan Çocuk Sayısında Dinî Değerlerin Etkisi Arasındaki İlişki (PK)

Dindarlık Tipolojileri	n	r	p
Gösterişçi/Aldatıcı Dindarlık ve Dini Değerler	174	0,075	0,323
Taklîdî Dindarlık ve Dini Değerler	174	0,033	0,661
Tahkîkî (İlmi) Dindarlık ve Dini Değerler	174	0,068	0,370
Zevk Alınan Dindarlık ve Dini Değerler	174	0,041	0,589

* $P<0.05$ ve ** $P<0.01$

Tablo 3'teki veriler incelendiğinde; Gösterişçi/Aldatıcı dindarlık puanları ile sahip olunan çocuk sayısının belirlenmesinde dinî değerlerin etkisi arasında pozitif yönde bir ilişki belirlenmiş, ancak bu ilişki anlamlı ($r= 0.075$; $p>0.05$) bulunmamıştır. Taklîdî dindarlık puanları ile sahip olunan çocuk sayısının belirlenmesinde dinî değerlerin etkisi arasında pozitif yönde bir ilişki belirlenmiş, ancak bu ilişki de anlamlı ($r= 0.033$; $p>0.05$) bulunmamıştır. Tahkîkî (ilmi) dindarlık puanları ile sahip olunan çocuk sayısının belirlenmesinde dinî değerlerin etkisi arasında pozitif yönde bir ilişki belirlenmiş, ancak bu ilişki de anlamlı ($r= 0.068$; $p>0.05$) bulunmamıştır. Zevk alınan dindarlık puanları ile sahip olunan çocuk sayısının belirlenmesinde dinî değerlerin etkisi arasında da pozitif yönde bir ilişki belirlenmiş, ancak bu ilişki de anlamlı ($r= 0.041$; $p>0.05$) bulunmamıştır.

4. Meslek Seçiminde Dinî Değerlerin Etkisi

Örneklem grubuna, “Mesleğinizi seçerken, dini değerler ne kadar etkili olmuştur? sorusu sorulmuştur. Bu soruya verilen cevaplar ile dindarlık tiyolojileri arasındaki ilişkiler de Pearson Korelasyon katsayıları ile incelenmiştir.

Tablo 4: Dindarlık Tipolojileri ile Meslek Seçiminde Dinî Değerlerin Etkisi Arasındaki İlişki (Pearson Korelasyon)

Dindarlık Tipolojileri	n	r	p
Gösterişçi/Aldatıcı Dindarlık ve Dini Değerler	174	-0,003	0,964
Taklîdî Dindarlık ve Dini Değerler	174	-0,126	0,097
Tahkîkî (İlmi) Dindarlık ve Dini Değerler	174	0,063	0,412
Zevk Alınan Dindarlık ve Dini Değerler	174	0,057	0,454

*P<0.05 ve **P<0.01

Tablo 4’deki veriler incelendiğinde; Gösterişçi/Aldatıcı dindarlık puanları ile meslek seçiminde dinî değerlerin etkisi arasında negatif yönde bir ilişki belirlenmiş, ancak ilişki anlamlı ($r = -0.003$; $p > 0.05$) bulunmamıştır. Taklîdî dindarlık puanları ile meslek seçiminde dinî değerlerin etkisi arasında da negatif yönde bir ilişki belirlenmiş, ancak bu ilişki de anlamlı ($r = -0.126$; $p > 0.05$) bulunmamıştır. Tahkîkî (ilmi) dindarlık puanları ile meslek seçiminde dinî değerlerin etkisi arasında pozitif yönde bir ilişki belirlenmiş, ancak bu ilişki anlamlı ($r = 0.063$; $p > 0.05$) bulunmamıştır. Zevk alınan dindarlık puanları ile meslek seçiminde dinî değerlerin etkisi arasında da pozitif yönde bir ilişki belirlenmiş, ancak bu ilişki de anlamlı ($r = 0.057$; $p > 0.05$) bulunmamıştır.

5. Seyredilen TV Programlarının Belirlenmesinde Dinî Değerlerin Etkisi

Örneklem grubuna, öncelikle hangi TV programlarını seyrettikleri sorulmuş, birden fazla program türünü işaretleyebilecekleri belirtilmiştir. Buna göre, katılımcıların %67’si haber programlarını, %84’ü dinî yayınları, %96’sı dizi programlarını, %20’si spor programlarını seyrettiklerini belirtmişlerdir.

Ardından, “Seyrettiğiniz TV programlarını seçmenizde dini değerler ne kadar etkili olmaktadır? sorusu sorulmuştur.

Tablo 5: Dindarlık Tipolojileri ile TV Programlarının Seçiminde Dini Değerlerin Etkisi (Pearson Korelasyon)

Dindarlık Tipolojileri	n	r	p
Gösterişçi/Aldatıcı Dindarlık ve Dini Değerler	174	-0,178*	0,018
Taklîdî Dindarlık ve Dini Değerler	174	-0,067*	0,015
Tahkîkî (İlmi) Dindarlık ve Dini Değerler	174	0,338*	0,014
Zevk Alınan Dindarlık ve Dini Değerler	174	0,197*	0,011

*P<0.05 ve **P<0.01

Tablo 5'teki veriler incelendiğinde; Gösterişçi/Aldatıcı dindarlık puanları ile seyredilen TV programlarının seçiminde dinî değerlerin etkisi arasında negatif yönde ve anlamlı ($r = -0.178$; $p < 0.05$) bir ilişki bulunmuştur. Taklîdî dindarlık puanları ile seyredilen TV programlarının seçiminde dinî değerlerin etkisi arasında da negatif yönde ve anlamlı ($r = -0.067$; $p < 0.05$) bir ilişki bulunmuştur. Tahkîkî (ilmi) dindarlık puanları ile seyredilen TV programlarının seçiminde dinî değerlerin etkisi arasında pozitif yönde ve anlamlı ($r = 0.338$; $p < 0.05$) bir ilişki bulunmuştur. Zevk alınan dindarlık puanları ile TV programlarının seçiminde dinî değerlerin etkisi arasında da pozitif yönde ve anlamlı ($r = 0.197$; $p < 0.05$) bir ilişki bulunmuştur.

Sonuç ve Yorumlar

Yetişkinlerin eş seçimi, sahip olunan çocuk sayısı, meslek seçimi ve izlenen TV programlarının seçimi gibi önemli kararları üzerinde dini değerlerin etkisinin incelendiği araştırmanın bu bölümünde, araştırmada elde edilen bulgular yorumlanmış ve hipotezler test edilmiştir.

1. Dinî Değerlere Verilen Önem

Dindarlık tipolojileri ile dini değerlere verilen önem arasındaki ilişki Pearson Korelasyon katsayısı ile incelenmiştir. İnceleme sonucunda dinî duygu, düşünce, inanç ve davranışların yoğun ve derin yaşandığı tahkîkî (İlmi) dindarlık ve zevk alınan dindarlık boyutları ile dinî değerlere verilen önem arasında pozitif ve istatistikî manada anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Dinî duygu, düşünce, inanç ve davranışların kısmen yoğun yaşandığı taklîdî dindarlık ile dinî değerlere verilen önem arasında pozitif, ancak istatistikî manada anlamlı olmayan bir ilişki tespit edilmiştir. Dinî duygu, düşünce, inanç ve davranışların araç olarak kullanıldığı gösterişçi/aldatıcı dindarlık ile dinî değerlere verilen önem arasında ise negatif ve istatistikî manada anlamlı olmayan bir ilişki tespit edilmiştir. Bu sonuç, literatürde “dindarlığın aşkın bir otoriteye itaat etme ve inançları kabul etmeyle güçlü pozitif; kişisel istek ve arzuları gerçekleştirmeyle güçlü negatif ilişkileri tespit edilmiştir”⁶⁴ şeklinde genellenen araştırma sonuçlarıyla paralel bir sonuçtur. Böylece, “Dinî duygu, düşünce, inanç ve davranışların yoğun yaşandığı dindarlık tipolojilerinde dinî değerlere daha fazla önem verilmektedir” şeklindeki ilk hipotezin doğrulandığı anlaşılmaktadır.

2. Eş Seçiminde Dinî Değerlerin Etkisi

Bütün dindarlık boyutları ile eş seçiminde dini değerlerin etkisi arasında pozitif ilişkiler bulunmuş, bu ilişkilerden sadece zevk alınan dindarlık boyutu ile eş seçiminde dini değerlerin etkisi arasındaki ilişki istatistikî manada anlamlı bulunmuştur. Bu durumda, “Dinî değerlere daha fazla önemin verildiği dindarlık tipolojilerinde, önemli kararların alınmasında dinî değerler önemlidir” şeklindeki hipotez-

⁶⁴ Mehmedoğlu, *agm.* ss. 181-183.

zin eş seçimi açısından kısmen doğrulandığı, “Dinî değerlere fazla önemin verilmediği dindarlık tipolojilerinde, önemli kararların alınmasında dinî değerler önemli değildir” şeklindeki hipotezin ise eş seçimi açısından doğrulanmadığı anlaşılmaktadır. Bu durumda, dinî duygu, düşünce ve davranışların derinliğinin ve yoğunluğunun, eş seçimi gibi önemli bir kararın alınmasında etkili olduğu söylenebilir. Dinî duygu, düşünce ve davranışlara verilen önem arttıkça, eş seçiminde dinî değerlerin etkisi de artmaktadır.

Bununla birlikte dinî duygu, düşünce ve davranışların yoğunluğunun yüzeysel olduğu düşünülen gösterişçi/aldatıcı dindarlık ve taklidî dindarlık boyutlarında, dindarlık ile eş seçiminde dinî değerlerin etkisi arasında istatistikî manada anlamlı olmasa da pozitif bir ilişkinin bulunması dikkate değerdir. Ailedeki huzur ve mutluluk için karşılıklı anlayış, hoşgörü, sevgi, dürüstlük, güven, iyi kazanç, ..vb özelliklerin⁶⁵ yanında, eşin dindar olması da aranan bir özelliktir. Bu nedenle, eş seçimini etkileyen faktörler açısından, dinî değerlerin eş seçimini hangi oranda etkilediğinin gelecek empirik araştırmalarla belirlenmesi yararlı olacaktır.

3. Sahip Olunan Çocuk Sayısının Belirlenmesinde Dinî Değerler

Araştırmaya katılanların ortalama çocuk sayıları 2.5'tir. Bu değer, Türkiye'de kentlerde yaşayan ailelerin ortalama çocuk sayısından yüksektir. Ancak, araştırmaya katılan ailelerin, sahip olmayı amaçladıkları ortalama çocuk sayısı 2.34'tür. Bu sayı, antitalist (nüfus artışının kontrol edilmesi) politikalarından⁶⁶ vaz geçtiğini, ekonomik nedenlerle açıklayan siyasi iradenin belirlediği en az 3 çocuk ortalamasının altındadır. İnsanlar, modern yaşamın sunduğu rahatlık ve kolaylıklara rağmen çocuk yetiştirmekten çekinmekte, belki de çocuk yetiştirmeyi, modern bir hayat yaşamının önünde bir engel olarak değerlendirmektedirler.

Araştırmaya konu olan bütün dindarlık tipolojileri ile sahip olunan çocuk sayısının belirlenmesinde dinî değerlerin etkisi arasında pozitif, ancak istatistikî manada anlamlı olmayan ilişkiler tespit edilmiştir.

Sahip olunan çocuk sayısının belirlenmesinde dinî değerlerin etkisine yönelik sonuçlar toplu olarak değerlendirildiğinde, “Dinî değerlere daha fazla önemin verildiği dindarlık tipolojilerinde, önemli kararların alınmasında dinî değerler önemlidir” şeklindeki ikinci hipotezin sahip olunan/olunacak çocuk sayılarının belirlenmesi açısından kısmen doğrulandığı, “Dinî değerlere fazla önemin verilmediği dindarlık tipolojilerinde, önemli kararların alınmasında dinî değerler önemli değildir” şeklindeki üçüncü hipotezin ise sahip olunan/olunacak çocuk sayılarının belirlenmesi açısından doğrulanmadığı anlaşılmaktadır.

Bu durumda, sahip olunan/olunacak çocuk sayılarının belirlenmesinde, dinî değerlerden çok, başka faktörlerin daha etkili olduğu söylenebilir. İnsanların eğitim düzeyinin artması, evlenme yaşının gecikmesi, ekonomik kaygılar, çocuk yap-

⁶⁵ Yatkın, *agm.* ss. 47-61.

⁶⁶ Yıldız ve Koç, *agm.* ss. 3-12.

maya yönelik tutumlarının değişmesi gibi nedenlerin yanında⁶⁷, çocuklara iyi bakamama ve onları iyi eğitememe gibi endiřeler⁶⁸, çocuk sahibi olma konusunda daha etkili faktörler olabilir. Bu faktörlerle birlikte, dinî değerlerin çocuk yapma konusundaki etkisini belirlemeye yönelik yeni ampirik araştırmalara ihtiyaç du- yulmaktadır.

4. Meslek Seçiminde Dinî Değerlerin Etkisi

Gösterişçi/Aldatıcı dindarlık ve Taklîdî dindarlık boyutları ile meslek seçi- minde dinî değerlerin etkisi arasında negatif bir ilişkinin tespit edilmesi, “Dinî de- ğerlere fazla önemin verilmediği dindarlık tipolojilerinde, önemli kararların alın- masında dinî değerler önemli değildir” şeklindeki üçüncü hipotez meslek seçimi açısından doğrulamaktadır. Buna göre, bu dindarlık tipolojilerinde, meslek seçimi sırasında, dinî değerlerden çok başka faktörlerin dikkate alındığı anlaşılmaktadır.

Tahkîkî (ilmi) dindarlık ve zevk alınan dindarlık tipolojileri ile meslek seçi- minde dini değerleri etkisi arasında pozitif, ancak istatistikî manada anlamlı olma- yan ilişkilerin tespit edilmesi, “Dinî değerlere daha fazla önemin verildiği dindarlık tipolojilerinde, önemli kararların alınmasında dinî değerler önemlidir” şeklindeki ikinci hipotezin meslek seçimi açısından kısmen doğrulandığını ifade etmektedir. Buna göre, bu dindarlık tipolojilerinde, meslek seçimi sırasında dinî değerler dik- kate alınmakla birlikte, başka faktörlerde meslek seçimi üzerinde etkili olmaktadır.

Meslek seçimine yönelik dinî değerlerin etkisi ile ilgili sonuçlar topluca de- ğerlendirildiğinde, dinî duygu, tecrübe ve davranışların yoğun yaşandığı dindarlık tipolojilerinde, meslek seçimi sırasında dinî değerler kısmen etkili olmakta, diğer dindarlık tipolojilerinde ise meslek seçimini başka faktörler daha çok etkilemekte- dir. İslâm dininin, dini açıdan meşru olmak kaydıyla, yapılan her işi ve çalışmayı teşvik etmesi, helal kazanmayı ve başkalarına faydalı olmayı önermesi⁶⁹ sonucunda insanlar, iş garantisi ve sosyal güvencesi olan, ayrıca maaşı yeterli düzeyde olan iřleri⁷⁰ kendilerine meslek olarak seçmektedirler. Bu nedenle, meslek seçimini et- kileyen faktörler açısından, dinî değerlerin yerini belirlemeye yönelik yeni araç- tırmalara ihtiyaç vardır.

5. İzlenecek TV Programlarının Seçilmesinde Dinî Değerler

Gösterişçi/Aldatıcı dindarlık ve Taklîdî dindarlık tipolojisi ile izlenen TV programlarının seçiminde dini değerlerin etkisi arasında negatif ancak istatistikî manada anlamlı bir ilişki belirlenmiştir. Buna göre, “Dinî değerlere fazla önemin verilmediği dindarlık tipolojilerinde, önemli kararların alınmasında dinî değerler önemli değildir” şeklindeki üçüncü hipotez, izlenen TV programlarının seçimi açı- sından doğrulanmıştır. Bu dindarlık tipolojisindeki bireylerin esas amaçlarının

⁶⁷ Özgür, *agm.* ss. 1-12; Selim-Üçdoğruk, *agm.* ss. 49-66.

⁶⁸ Güvendi, *age.* s. 124.

⁶⁹ Erol, *agm.* ss. 49-65.

⁷⁰ Göktolga-Gökalp, *agm.* ss. 71-86.

dünya hayatından daha fazla zevk almak olduğu düşünülürse, kendilerini güldüren ve eğlendiren programları daha çok izlediklerini söylemek mümkündür.

Tahkîkî (ilmi) dindarlık ve zevk alınan dindarlık tipolojileri ile izlenen TV programlarının seçiminde dini değerlerin etkisi arasında pozitif ve istatistikî mada- nada anlamlı bir ilişki belirlenmiştir. Buna göre, “Dinî değerlere daha fazla önemin verildiği dindarlık tipolojilerinde, önemli kararların alınmasında dinî değerler önemlidir” şeklindeki hipotez, izlenen TV programlarının seçimi açısından doğru- lanmıştır. Bu dindarlık tipolojisindeki bireylerin, daha çok haberleri, dini içerikli programları ve belgesel yayınları izledikleri⁷¹ düşünülürse, bu beklenen bir sonuç- tur. Bununla birlikte, bireylerin TV izleme ve izledikleri TV programlarını seçmeyi etkileyen faktörler açısından, dini değerlerin kaçınıcı sırada yer aldığını belirleme- ye yönelik yeni emprîk araştırmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

Araştırmanın tüm sonuçları birlikte değerlendirilecek olursa, dinî duygu, düşünce ve davranışların artan derinliğine ve yoğunluğuna göre dinî değerlere verilen önem değişmektedir. Dinî duygu, düşünce ve davranışların yoğun yaşandığı dindarlık tipolojilerinde dinî değerlere daha fazla önem verilmektedir. Ancak, bü- tün dindarlık tipolojilerinde dinî değerlere verilen bu önemin genellikle inanç ve bilgi düzeyinde kaldığı, her önemli karar alma davranışına tam olarak yansımadağı anlaşılmalıdır. Bunun nedeni, yetişkinlerin aldıkları önemli kararlarda, dinî de- ğerlerin yanında, sosyal ve fiziki çevre koşullarının, ulaşılmak istenen amaçların⁷² ve bireylerin tüm psiko-sosyal faktörlerin⁷³ de etkili olması olabilir. Bu konuda yapılacak araştırmalarda, başta diğer aile üyelerinin etkisi⁷⁴ olmak üzere, karar konusunu ilgilendiren diğer hususların da dikkate alınması yararlı olacaktır.

Kaynakça

- Akyüz, Niyazi, *Ankara'nın Boğaziçi Semtinde Dini Hayat ve Kentleşme Üzerine Bir Araştırma*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara 1994.
- Allport, G., & Rose, J.M., "Personel Religious Orientation & Prejudice", *Journal of Personality & Social Psychology*, 1967, 5(4), ss. 447-457.
- Altuntek, Serpil, "Türkiye Üzerine Yapılmış Evlilik ve Akrabalık Araştırmalarının Bir Değerlendirmesi", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, C. 18, S. 2, 2001, ss. 17-28.
- Arseven, A., *Alan Araştırma Yöntemi*, Gül Yay., Ankara 1993.
- Arslantürk, Zeki, "Dindarlığın Bağımsız Değişkenleri, Dindarlık Olgusu" (*Sempozyum Tebliğ ve Müzake- releri*), Kurav Yay., İstanbul 2004.
- Batson, C. Daniel-Schoenrade, P. & Ventis, W.L., *Religion & The Individual*, Oxford Univ. Press, 1993.
- Bener, Muhammet, *Dindarlık-Eş Seçimi İlişkisi -SDÜ Örneği-*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bi- limler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Isparta 2011.
- Bilgin, Vecdi, "Popüler Kültür ve Din: Dindarlığın Değişen Yüzü", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 12, S. 1, 2003, ss. 193-214.
- Certel, Hüseyin, *Din Psikolojisi*, Tuğra Ofset, Isparta 2011.
- Çakır, Vedat, "Bir Sosyal Etkinlik Olarak Eğlence ve Televizyon (Konya Örneği)", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 13, 2005, ss. 123-142.

⁷¹ Karaerkek, *age*, ss. 159-161.

⁷² Tekin, *Kantitatif Karar Verme Teknikleri*, s. 17.

⁷³ Onaran, *Örgütlerde Karar Verme*, s. 41.

⁷⁴ Turgut, *Türkiye'de Aile Değerleri Araştırması*, ss. 284-285.

- Çakır, Vesile ve Çakır, Vedat, "Yalnızlık ve Televizyon Kullanımı", *Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, C. 7 (1), 2011, ss. 131-147.
- Çapcıoğlu, İhsan, *Sosyal Değişme Sürecinde Din ve Kadının Toplumsal Konumu (Kastamonu Örneği)*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2003.
- Çolak, Ali, "Hadis Temelli Anadolu Düşün Âdetleri", *Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 1, S. 1, 2012, ss. 147-186.
- Durmazkul, Aysel, *Cinsiyete göre Üniversite Öğrencilerinin Eş Seçimi Tercihleri*, Hacettepe Üniversitesi SBE., (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 1991.
- Efe, Adem, " Hz. Peygamber ve İslam'ın Dünya Karşısındaki Tutumu", *VI. Kutlu Doğum Sempozyumu, (Tebliğler)*, 21 Nisan 2003, Isparta 2006, ss. 87-95.
- Erol, Sevgi Işık, "İktisadi Kalkınmada Değerlerin Rolü (İbn Haldun'un Perspektifinden)", *Çalışma İlişkileri Dergisi*, Temmuz 2012, C. 3, S. 2, ss. 49-65.
- Gazali, *İhyau Ulumid-Din*, çev. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yay., İstanbul 1975.
- Glock, Charles Young, "Dindarlığın Boyutları Üzerine", *Din Sosyolojisi (drl. Yasin Aktay - M. Emin Köktaş), (çev. M. Emin Köktaş)*, Vadi Yayınları, Ankara 1998.
- Göktoğa, Ziya Gökalp ve Gökalp, Burcu, "İş Seçimini Etkileyen Kriterlerin ve Alternatiflerin Ahp Metodu İle Belirlenmesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Der.*, C. 13, S. 2, 2012, ss. 71-86.
- Gülner, Birol ve Balcı, Sükrü, *Yeni Medya ve Kültürleşen Toplum*, Litera Türk Yayınları, İstanbul 2010.
- Günay, *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*, Dergah Yay., İstanbul 1999.
- Güvendi, Tarık, *Geleneksel Yapının Kırılma Sürecinde Dindarlık (Oğuzeli Örneği)*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Isparta 2008.
- Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü, *Türkiye Nüfus ve Sağlık Araştırması*, Ankara 2003.
- Hovardaoğlu, Selim, *Davranış Bilimleri için İstatistik*, Hatipoğlu Yay., Ankara 1994.
- Hökekelikli, Hayati, *Din Psikolojisi*, TDV Yay., Ankara 1996.
- Jerolmack, Colin & Porpora, Douglas, "Religion, Rationality, and Experience: A Response to the New Rational Choice Theory of Religion", *Sociological Theory*, 22 (1), March 2004, ss. 140-160.
- Karaerkek, Ayşe, *Televizyon Karşısında Dindarlık Tutumları (Amasya Örneği)*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2008.
- Karasar, Niyazi, *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar, İlkeler, Teknikler*, Nobel Yay., Ankara 1999.
- Kargı, N., *Socio-Economics Determinants of Fertility in Turkey: A Provincial Approach in 1990*, ODTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 1999.
- Kayıklık, Hasan "Bireysel Dindarlığın Boyutları ve İnanç-Davranış Etkileşimi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, C. 13, S. 3, 2006, ss. 491-499.
- Kayıklık, Hasan, *Dini Yaşayış Biçimleri: Psikolojik Temelleri Açısından Bir Değerlendirme*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İzmir 2000.
- Keel, Robert O, "The evolution of classical theory: Rational Choice, Deterrence, Incapacitation and Just Dessert", 1997, <http://www.umsl.edu/~keelr/200/ratchoc.html> (19/05/2013).
- Kirman, M. Ali, "Sosyolojik Teoriler Işığında Yeni Dini Hareketler", *Toplum Bilimleri Dergisi*, Haziran 2010, C. 1, S. 3, ss. 63-80.
- Koç, Mustafa, "Demografik Özellikler İle Dindarlık Arasındaki İlişki: Yetişkinler Üzerine Ampirik Bir Araştırma", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 19, S. 2, 2010, ss. 217-248.
- Köktaş, Mehmet Emin, *Türkiye'de Dini Hayat, İzmir Örneği*, İşaret Yay., İstanbul 1993.
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi, "Din, Dindarlık ve Değerler", *İZSU Sosyal Bilimler Dergisi*, 2013, ss.173-189.
- , *Kişilik ve Din*, DEM Yay., 2004.
- Onaran, Oğuz, *Örgütlerde Karar Verme*, Sevinç Matbaası, Ankara, 1975.
- Özarıslan, Hüseyin ve Nisan, Fatma, "Kullanımlar ve Duyumlar Perspektifinden Televizyon İzleme Alışkanlıkları Ve Motivasyonları: Gümüşhane Örneği", *GÜ İletişim fakültesi Elektronik Dergisi*, S. 1, 2011, ss. 23-43.
- Özgür, E. Murat, "Türkiye'de Toplam Doğurganlık Hızının Mekansal Dağılışı", *Ankara Üniversitesi Coğrafi Bilimler Dergisi*, C. 2 (2), 2004, ss. 1-12.
- Peker, Hüseyin, *Din Psikolojisi*, Aksiseda Matbaası, Samsun 2000.
- RTÜK, *İlköğretim Çağındaki Çocukların Televizyon İzleme Alışkanlıkları Araştırması*, Ankara 25 Nisan-3 Mayıs 2006.
- Sarıkaya, Türkan ve Khorsid, Leyla, "Üniversite Öğrencilerinin Meslek Seçimini Etkileyen Etmenlerin İncelenmesi: Üniversite Öğrencilerinin Meslek Seçimi", *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi*, Bahar 2009, C. 7, S. 2, ss. 393-423.
- Selim, Sibel ve Üçdoğru, Şenay, "Türkiye'de Doğurganlık: Kalite - Miktar Yaklaşımı", *Nüfusbilim Dergisi*, 2005, S. 27, ss. 49-66.

- , *Türkiye’de Çocuk Talebi ve Kadınların İşgücüne Katılımının Doğurganlık Üzerindeki Etkisi: Ekonometrik Yaklaşım*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İzmir 2004.
- Sezen, Yümnü, *Türk Toplumunun Laiklik Anlayışı*, İFAV Yay., İstanbul 1993.
- Şentürk, Habil, *Din Psikolojisine Giriş*, İz yayıncılık, İstanbul 2010.
- Tablamacıoğlu, M., “Yaşlara göre Dinî Yaşayışın Şiddet ve Kesafeti Üzerine Bir Anket Denemesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, X, Ankara ss.141-151.
- Taş, Kemaleddin, “Dindarlığın Kriterleri Üzerine Tipolojik Bir Araştırma”, *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, ed. Ünver Günay - Celaleddin Çelik, Karahan Kitapevi, Adana 2006, ss. 175-206.
- Tekin, Mahmut, *Kantitatif Karar Verme Teknikleri*, Kuzucular Ofset, Konya 1999.
- Topuz, İlhan, “Dindarlık Tipolojilerini Belirleme Ölçeği: Geliştirilmesi, Geçerlilik ve Güvenirlilik Çalışması –Gazali’nin Anlayışına Göre-”, *Marife*, S. 3, Kış 2011, s. 175-189.
- , “Gazali’de Dini Tutum ve Davranışlar -Dini Yaşam Biçimleri-”, *Marife*, S. 2, Yaz 2011, s. 157-177.
- , “Dinî Gelişim Seviyeleri ile Dinî Başaçıkma Tutumları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma”, Ulu- dağ Üniversitesi SBE. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Bursa 2003.
- Turgut, Mustafa, Türkiye’de Aile Değerleri Araştırması, *T.C. Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü*, No 145, 2010.
- Uçar, Ramazan ve Selman, Adnan, “Dini Tercihleri Anlama ve Açıklamaya Farklı Bir Yaklaşım: Rasyonel Seçim Teorisi”, *Toplum Bilimleri Dergisi*, C. 5, S. 10, 2011, ss. 91-110.
- Uysal, Şefik, *Bireysel ve Toplumsal Faktörlere Göre Lise Öğrencilerinin Meslek Seçimleri*, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları No 12, Ankara 1970.
- Yaran, Cafer Sadık, Tahsin Görgün, Aliye Çınar ve Enver Uysal, *İslâm Ahlâk Esasları* (ed., Tahsin Görgün), Anadolu Üniversitesi Yayını, No 2072, Eskişehir Eylül 2010.
- Yatkın, Nihat, “İslâm’da Evlilik ve Eş Seçiminde Dindarlığın Tercih Edilmesi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 33, Erzurum 2010, ss. 47-61.
- Yıldırım, İbrahim, “Üniversite Öğrencilerinin Eş seçme Kriterleri”, *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi*, C. III, S. 27, 2007, ss. 15-30.
- Yıldız, Dilek - Koç, İsmet, “Türkiye’de Milletvekillerinin Çocuk Sayısı ve Değişimi: Genel Nüfus İle Karşılaştırılmalı Bir Analiz”, *Nüfusbilim Dergisi*, 2008-09, ss. 3-12.
- Yıldız, Murat, “Dindarlığın Tanımı ve Boyutları Üzerine Psikolojik Bir Çalışma”, *Tabula Rasa*, S. 1, 2001, ss. 19-42.

Kelâle (Yansoy) Hısımların Mirasçılıklarıyla Alakalı Meşhur Bir Mesele: Müşerreke

Abdurrahman Yazıcı

Dr., İslam Hukuku
yabdurahman@gmail.com

Öz

Sahabe döneminden itibaren İslam miras hukukunda üzerinde ihtilaf ve tartışmaların bulunduğu bahislerden birisi de müşerreke meselesidir. Yansoy (kelâle) hısımların mirasçılıklarıyla ilgili olan bu mesele öz ve anne bir kardeşlerin birlikte bulduklarındaki mirasçılıklarının keyfiyeti; yani öz kardeşlerin, anne bir kardeşlerin hisselerine ortak edilip edilmeyeceğiyle alakalıdır. Bu bahis ayrıca, mürisin fûrû ile usûl hısımlarının mirasçılık ve hisselerini ilgilendirmesi açısından da önem taşımaktadır. Bu makalede, meseleye ilişkin farklı görüş ve delillerin miras hükümleri çerçevesinde değerlendirilmesi amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Müşerreke, Himariyye, Kelale, Yansoy Hısımlar, Öz Kardeşler, Üvey Kardeşler

A Noted Islamic Inheritance Issue with Collateral Heirs: al-Musharaka

Al-Musharaka is one of the main issues of Islamic Inheritance Law, which has led to many controversies, different opinions and discussions since the time of the Prophet's companions. This problem, which can be defined as sharing full brothers and sisters with uterine siblings, is important not only for the true nature of it, but also for the concern of inheritors' shares. This study aims at determining juridical opinions relating to the subject and evaluating them within the frame of inheritance rules.

Key Words: Musharaka, Himariyya, Kalâlah, Heirship of Siblings, Full Sibling, Half Sibling

Atf

Abdurrahman Yazıcı, Kelâle (Yansoy) Hısımların Mirasçılıklarıyla Alakalı Meşhur Bir Mesele: Müşerreke, Marife, Kış 2013, ss. 89-100

Giriş

İslâm miras hukuku, literatürdeki adıyla ferâiz ilmi, kendisine has özelliklere sahiptir. Fukahânın ekserisince kendisinde kıyasın olmayacağını kabul edilme- si¹, belirli bir düzeyde matematik ve hesap bilgisi gerektirmesi, İslâm toplumunda- ki önemli yeri vb. sebeplerce fıkın diğer alanlarından ayrılmaktadır. Kuran-ı Ker- im’de herhangi bir mevzûda olmadığı kadar miras hükümlerine ayrıntılı bir şekil- de yer verilmiş, miras ilminin temelini oluşturan mirasçıların hisseleri, miras pren- sipleri detaylı olarak belirlenmiştir². Peygamber (s.a) ile sahabeden ferâiz ilminin önemine değinen, öğrenilmesine ve öğretilmesine teşvik eden çok sayıda rivayet gelmiştir³. Her ne kadar İbn Haldun gibi bazı âlimler bu rivâyetlerdeki “ferâiz” la- fızlarının tüm itikat ve ibâdet konularını kapsadığını söyleseler de⁴ Bardakoğlu’nun da belirttiği gibi ferâiz ilminin öğrenilip öğretilmesine teşvik eden rivâyetlerin ta- mamının itikat ve ibâdet konularını kapsayacak şekilde genel olduğunu söylemek isabetli gözükmemektedir⁵.

İslam miras hukukunda sahabe döneminden itibaren üzerinde ihtilaf edilen, çözümü için farklı içtihatların mevcut olduğu, hakkında tartışmaların günümüzde de devam ettiği birtakım bahisler bulunmaktadır. Bunlardan biri de çalışmamızın konusunu teşkil eden yansoy akrabaların mirasçılıklarıyla ilgilidir. Bu mesele aşa- ğıda ilgili hallerin tamamında görüleceği üzere mûrisin koca, anne (veya nine), en az bir öz erkek (veya kız) kardeş, en az anne bir iki erkek (veya kız kardeşini) bı- raktığı hal olup, *müşerreke*, *müştereke*, *hımâriyye*, *haceriyye* ve *yemmiyye* olarak farklı adlarla isimlendirilmektedir⁶. Terekenin yetmemesi durumunda öz kardeşle- rin, anne bir kardeşlerin hisselerine ortak edilip edilmeyecekleri ile ortak edildik- leri takdirde bu ortaklığın / müşârekenin keyfiyeti temel tartışma konusunu oluş- turmaktadır.

Müşerreke⁷ meselesinin miras hükümleri çerçevesinde değerlendirileceği bu çalışma üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde müşerrekenin ortaya çıkışı ile sahabe ve tâbiûn fakihlerinin görüşleri, ikinci bölümde meselenin görüldüğü haller

¹ Son dönem Osmanlı âlimlerinden Mahmud Esad Seydişehrî (ö. 1918) konuyla ilgili olarak, “Şer-î delillerden kıyas, ferâiz ilminde câri değildir. Zirâ mevâris, şer’î güçlüklerden olduğundan sebebi akıl ile idrak olunamaz, falan vârise niçin terekeden şu kadar hisse verilip de fazla veya noksan verilmediği bilinemez” demektedir. Bk. Seydişehrî, *Ferâidü’l-ferâiz*, s. 6. Ayrıca bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, II, s. 248.

² Miras hisselerinin belirlendiği âyetler en-Nisâ, 4/11, 12, 176 şeklinde olup üç tanedir. Bu âyetlerin yanında Bakara, 2/180, 181, 182, en-Nisâ, 4/7, 8, 13, 14, 33, el-Ahzâb, 33/6 ayetleri de çeşitli açılardan miras hukukuyla ilgili olup birtakım esasları belirlemektedir.

³ Bu tür rivayetler, hemen hemen tüm ferâiz kitaplarıyla, fıkıh ve hadis kitaplarının miras bahislerinin mukaddimelerinde bulunmaktadır.

⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, III, 14.

⁵ Bk. Bardakoğlu, “Ferâiz”, *DİA*, XII, 362-363.

⁶ eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi’l-fikhi’l-İmâm eş-Şafîi*, IV, 98, 99; el-Mâverdî, *el-Hâvî’l-kebir*, VIII, 155; İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, XV, 323; el-Kalvezânî, *et-Tehzîb fi’l-ferâiz ve’l-vesâyâ*, s. 141; İbn Kudâme, *el-Muğni*, IX, s. 24; Sibtü’l-Mârdîni, *Şerhü’r-rahbiyye*, s. 94.

⁷ Makalenin bundan sonraki bölümlerinde isimlendirmeye ilişkin bilgi verilmediği hallerde mesele, müşerreke şeklinde isimlendirilecek olup diğer isimlerine yer verilmeyecektir.

ele alınacaktır. Üçüncü bölümde mezheplerin konuyla ilgili görüşlerine, sonuç bölümünde de bir değerlendirme yapılarak araştırma neticesinde ulaşılan bulgulara yer verilecektir.

Müşerreke bahsi, fûrû fıkıh eserlerinin miras bahislerinin yanı sıra miras ilminin müstakil ele alındığı ferâiz kitaplarında işlenmektedir. Ayrıca hadisleri konularına göre cem eden hadis kitaplarının miras bahislerinde sahabenin konuyla ilgili rivayetlerine de yer verilir. Bu mesele aynı zamanda tefsir kitaplarında Nisâ suresinin 12 ve 176. âyetlerinin tefsirinde kelâle meselesiyle birlikte de ele alınmaktadır. Öte yandan konuyu müstakil olarak ele alan Yemenli Zeydî fakih İmâm eş-Şevkânî (ö. 1250/1834)'nin *el-Mebâhisü'd-dürriye fi'l-mes'eleti'l-hımâriyye*⁸ isimli eseri de bulunmaktadır.

I. Müşerreke Meselesinin Ortaya Çıkışı ve Sahabe / TabiinFukahasının İhtilafı

Bu meselenin Peygamber (s.a) zamanında görüldüğüne ve onun bu meseledeki uygulamasına ilişkin herhangi bir rivâyet bulunmamaktadır. İlgili rivayetlerden meselenin ilk olarak Peygamber (s.a)'in vefatından sonra ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Ömer b. Hattâb (ö. 23/644)'in hilafeti esnasında, kendisine getirilen bir miras davasında, anne bir kardeşleri mirasçı yapıp öz kardeşleri mirasçı yapmaması üzerine öz kardeşlerin, "Farzet ki babamız yemm (=deniz)'e atılmış bir hacir (=taş) veya humâr (=eşek) idi... Biz de aynı annenin çocukları değil miyiz?" dedikleri kaydedilmektedir⁹. Bu rivâyetlerden hareketle meselenin ilk defa Hz. Ömer'in hilafeti esnasında kendisine sorulmasıyla ortaya çıktığı söylenebilir.

Müşerreke konusunda sahabeden nakledilen çok sayıda rivayet mevcuttur. Fakat bu rivâyetler farklı hükümlere işaret edecek şekilde çelişkiler arz etmektedir. Örneğin, Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665)'in, öz kardeşleri anne bir kardeşlerin hisselerine ortak ettiğine ilişkin rivayetlerin yanında¹⁰, etmediğine ilişkin rivayetler de bulunmaktadır¹¹. Benzer şekilde Ömer b. Hattab (r.a)¹², İbn Mesud (ö. 32/652)¹³, Ali b. Ebî Tâlib (ö. 40/666)¹⁴, İbn Abbâs (ö. 68/687)'tan¹⁵ öz kardeşleri, anne bir kar-

⁸ eş-Şevkânî, "el-Mebâhisü'd-dürriye fi'l-mes'eleti'l-hımâriyye", X, ss. 4865-4898.

⁹ eş-Şeybânî, *el-Hucce alâ ehli'l-medîne*, IV, 195; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VI, 256; el-Habrî, *Kitâbü't-telhîs fi ilmi'l-ferâiz*, s. 155, 156; eş-Şirâzî, *age*. IV, 98, 99; el-Mâverdî, *age*. VIII, 155; es-Serahsî, *el-Mehsût*, XXIX, 154; el-Kalvezânî, *age*. s. 141; el-Kurtubî, *el-Câmî li ahkâmi'l-Kur'ân*, III, 79; İbn Kudâme, *age*. IX, 24 vd.; İbnü'l-Mecdî, *et-Ta'lik alâ Nazmi'l-leâli fi ilmi'l-ferâiz*, I, 328-341; Sıbtü'l-Mardînî, *Şerhu'l-fusûli'l-mühimme*, II, 744, 745; eş-Şinşevrî, *Fethü'l-karîbi'l-mücîb*, I, 67.

¹⁰ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, X, 251; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, XI, 255; İbnü'l-Münzir, *age*. 2004/1425, IV, 333; el-Kalvezânî, *age*. s. 141; İbn Abdilber, *age*. XV, 324; es-Serahsî, *age*. XXIX, 154; İbn Kudâme, *age*. IX, 24.

¹¹ Saîd b. Mansûr, *Sünenü Saîd b. Mansur = es-Sünen*, I, 141; Beyhakî, *es-Sünen*, VI, 256 vd.; el-Kalvezânî, *age*. s. 141; İbn Abdilber, *age*. XV, 324.

¹² Saîd b. Mansûr, I, 41; İbnü'l-Münzir, *age*. IV, 333; el-Mâverdî, *age*. VIII, 155; es-Serahsî, *age*. XXIX, 154; İbn Kudâme, *age*. IX, 24.

¹³ Saîd b. Mansûr, I, 40 vd.; Abdürrezzâk, *age*. X, 251; İbnü'l-Münzir, *age*. IV, 333; el-Kalvezânî, *age*. s. 141; İbn Abdilber, *age*. XV, s. 324.

¹⁴ Saîd b. Mansûr, I, 40; Abdürrezzâk, *age*. X, 250.

deşlerin hisselerine ortak ettikleri nakledilmektedir. Bu rivâyetlerin tersine Ömer b. Hattab¹⁶, İbn Mesud¹⁷, Ali b. Ebî Tâlib¹⁸ ve İbn Abbâs (r.a.)'ın¹⁹ müşerreke yapmadıkları da kaydedilmektedir. Osman b. Affan (ö. 35/655)'dan nakledilen rivayetler ise onun, öz kardeşleri, anne bir kardeşlerin hisselerine ortak ettiği yönündedir²⁰. Sahabeden nakledilen rivayetler görüldüğü üzere çelişkilidir. Bunun yanında rivâyetlerden, müşerreke yapan ve yapmayan sahabenin hangi delillerden hareket ettikleri, müşerreke yapıldığında ise ortaklığın keyfiyeti noktasında netlik bulunmamaktadır. Sahabe arasında mevcut olduğu anlaşılan müşerreke bahsine ilişkin görüş ayrılığının sonraki dönem âlimleri arasında da mevcut olduğu görülmektedir.

Tâbiünden eş-Şa'bî (ö. 103/721) ile sonraki fakihlerden İbn Ebî Leylâ (ö. 148/765), Ebû Hanife (ö. 150/767), İmâm Muhammed (ö. 189/805), Ebû Yusuf (ö. 182/798), Ebû Sevr (ö. 240/854), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) hisse kalmadığında öz kardeşleri terekeden iskât etmişlerdir²¹.

Diğer taraftan tâbiünden Mesrûk (ö. 63/683), Kadı Şureyh (ö. 78/697), Saîd b. el-Müseyyeb (ö. 94/712) ve İbn Sîrîn (ö. 110/729) ile fukahadan es-Sevrî (ö. 161/778), İmâm Mâlik (ö. 179/795), İmâm eş-Şâfiî (ö. 204/820) ve İshâk b. Râhûye (ö. 238/853) müşerreke yapmışlardır²². Mezheplerin konuyla ilgili görüş ve delillerine ise aşağıda ayrıca yer verilecektir.

II. Müşerreke Meselesinin Görüldüğü Haller

Müşerreke meselesinin görüldüğü haller dikkatli bir şekilde incelendiğinde mutlaka öz kardeşle anne bir kardeşlerin bulunduğu görülmektedir. Bununla birlikte bu mesele, öz ve anne bir kardeşlerin bulunduğu her durumda ortaya çıkmamaktadır. Meselenin ortaya çıktığı haller şöyledir:

1. Mûrisin, anne, koca, iki tane anne bir erkek veya kız kardeş ile en az bir tane öz erkek kardeş bıraktığı durumda görülmektedir²³. Burada anne baba bir kardeşlerin birden fazla olup olmamasının bir etkisi söz konusu değildir.

→

¹⁵ Abdurrüzâk, *age*. X, 250; İbn Abdilber, *age*. XV, 323; es-Serahsî, *age*. XXIX, 154; el-Kalvezânî, *age*. s. 141.

¹⁶ Abdürrezzâk, *age*. X, 251; es-Serahsî, *age*. XXIX, 154; İbn Kudâme, *age*. IX, 24.

¹⁷ eş-Şeybânî, *el-Hucce*, IV, 204; Saîd b. Mansûr, I, 42; İbnü'l-Münzir, *age*. IV, 332; İbn Abdilber, *age*. XV, 324; es-Serahsî, *age*. XXIX, 154; el-Kalvezânî, *age*. 141.

¹⁸ eş-Şeybânî, *el-Hucce*, IV, 199; Saîd b. Mansûr, I, 40; Abdürrezzâk, *age*. X, 251-253; İbnü'l-Münzir, *age*. IV, 332; Beyhakî, *es-Sünen*, VI, 256; el-Mâverdi, *age*. VIII, 155; el-Habrî, *age*. s. 155; İbn Kudâme, *age*. IX, 24.

¹⁹ İbn Abdilber, *age*. XV, 323; es-Serahsî, *age*. XXIX, 154; el-Kalvezânî, *age*. s. 141; İbn Kudâme, *age*. IX, 24-25.

²⁰ el-Habrî, *age*. s. 153, 156; el-Mâverdi, *age*. VIII, 155; es-Serahsî, *age*. XXIX, 154; İbn Kudâme, *age*. IX, s. 24 vd.

²¹ eş-Şeybânî, *el-Hucce*, IV, 191-192; İbnü'l-Münzir, *el-İsrâf*, IV, 332; el-Mâverdi, *age*. VIII, 155, 156; el-Habrî, *age*. s. 155; el-Kalvezânî, *age*. s. 141; İbn Kudâme, *age*. IX, s. 24.

²² İbnü'l-Münzir, *age*. IV, 333; el-Mâverdi, *age*. VIII, 155; İbn Abdilber, *age*. XV, 323; el-Kalvezânî, *age*. s. 141; el-Habrî, *age*. s. 153, 154; İbn Kudâme, *age*. IX, 24-27; eş-Şinsevri, *age*. I, 68.

²³ eş-Şeybânî, *el-Hucce*, IV, 195; el-Mâverdi, *age*. VIII, 155; İbn Abdilber, *age*. XV, 323; el-Habrî, *age*. s. 156; eş-Şirâzî, *age*. IV, 98, 99; İbn Kudâme, *age*. IX, 24 vd.; İbnü'l-Mecdi, *age*. I, 329; eş-Şinsevri, *age*. I, 69; el-Bakarî, *Hâşiye alâ şerhi'r-rahbiyye li'l-Mardîni*, s. 94.

Müşerreke yapılacağını kabul edenlere göre tereke 18 hisse üzerinden pay edilir. Koca, terekenin yarısı olan 9 hisse, anne 1/6'sı olan 3 hisse alacak, terekenin 1/3'ü olan 6 hisse de iki anne bir kardeş ile anne baba bir erkek kardeş arasında eşit paylaşılacaktır. Müşerreke yapıldığındaki bu paylaşımı şöyle bir tabloda gösterebiliriz:

Tablo-1: (Koca, anne, iki anne bir kardeş, öz erkek kardeş)

		6	6x3=18	18
Koca	1/2	3	3x3= 9	9
Anne	1/6	1	1x3= 3	3
Anne bir kardeş	1/3	2	2x3= 6 hisse eşit paylaştırılır	2
Anne bir kardeş				2
Anne baba bir erkek kardeş	Hisse kalmıyor			2

Aynı mirasçıların bulunduğu ve müşerreke yapılmadığı halde ise miras taksimi 6 hisse üzerinden olup, koca terekenin yarısı olan 3 hisseyi, anne 1/6'sı olan 1 hisseyi, anne bir erkek ve kız kardeş de terekenin 1/3'ü olan 2 hisseyi alacaktır. Bu şekildeki paylaşımında anne baba bir kardeşler ise kendilerine hisse kalmadığı için sâkıt olmaktadır. Müşerreke yapılmayan taksimi tabloda şöyle gösterebiliriz:

Tablo-2: (Anne, koca, anne baba bir erkek kardeş, anne bir kız ve erkek kardeş)

Mirasçılar	Hisse oranları	6
Anne	1/6	1
Koca	1/2	3
Anne bir erkek kardeş	1/3	2
Anne bir kız kardeş		
Anne baba bir erkek kardeş	----	----

2. Müşerreke meselesinin ortaya çıktığı diğer durum ise, mûrisin nine, koca, iki tane anne bir kız veya erkek kardeş ile iki öz erkek kardeşini bıraktığı durumdur²⁴. Müşerreke yapılacağını kabul edenlere göre, anne baba bir kardeşler, anne bir kardeşlerin hissesi olan üçte bire ortak olarak, terekeden onların aldığı kadar hisseyi alacaklardır. Bu taksimi tablo üzerinde aşağıdaki gibi gösterebiliriz:

Tablo-3: (Anne, koca, anne baba bir erkek kardeş, anne bir kız ve erkek kardeş)

Mirasçılar	Hisse oranları	6
------------	----------------	---

²⁴ el-Mâverdi, *age*. VIII, 155; İbn Abdilber, *age*. XV, 323; eş-Şîrâzi, *age*. IV, 98-99; el-Habrî, *age*. s. 156; İbn Kudâme, *age*. IX, 24 vd.; İbnü'l-Mecdî, *age*. I, 329; eş-Şinşevrî, *age*. I, 69; el-Bakarî, *age*. s. 96.

Nine	1/6	1
Koca	1/2	3
İki anne bir kız (veya erkek) kardeş	1/3	2 (Her bir kardeş öz veya üvey eşit hisse alır)
İki öz erkek kardeş		

Müşerreke yapılmasını kabul etmeyenlere göre aynı mirasçıların bulunduğu yukarıdaki durumda koca yarım, anne bir kardeşler üçte bir, nine ise altıda bir alacak, öz kardeşlere terekeden hisse kalmadığı için mirasçı olamayacaklardır.

III. Mezheplerin Müşerreke Meselesine İlişkin Görüş ve Delilleri

Hanefî ve Hanbelî mezheplerinin genel görüşü müşerreke yapmama, Şâfiî ve Malikî mezheplerinin genel görüşüyse müşerreke yapma yani öz kardeşleri bazı durumlarda anne bir kardeşlerin hisselerine ortak etme şeklindedir²⁵. Bu görüş farklılığı ehl-i Irak ile ehl-i Medine fakihleri arasında tartışma konusu olmuş; daha sonra da bir tarafta Şâfiî ve Mâlikî mezhebi diğer tarafta Hanefî mezhebi olmak üzere tartışmalar devam edegelmiştir. Müşerreke meselesiyle ilgili Hanefilerle Medine ehli arasındaki tartışmayı göstermesi açısından İmâm Muhammed eş-Şeybânî (ö. 189/805)'nin müşerreke yapanları tenkit ettiği ifadeler dikkat çekicidir:

"Medine ehli, 'siz anne baba bir kardeşler anne tarafından da kardeşler. Babaları yoluyla da akraba olan anne baba bir kardeşleri terekeden mahrum ediyorsunuz. Baba sadece akrabalık katmamış mıdır?' diyorsunuz. Cevap olarak şöyle denir: 'Neden onları terekeden mahrum etmeyelim? Çünkü baba onları asabe²⁶ yapmıştır, asabe de terekeden kalanını alır, terekeden de bir şey kalmamıştır.' Onlar, 'biz öz kardeşleri anne bir kardeşlerinin hisselerine ortak ediyoruz' diyorlar. Onlara, 'Siz bir başka yönden ise onları baba yoluyla akraba da oldukları halde terekeden mahrum ediyorsunuz. Mürisin koca, anne, baba bir erkek kardeş ve anne baba bir kardeşlerini bıraktığı meselede ne diyorsunuz?' diye sorulduğunda şöyle derler: 'Koca yarım hisse, anne altıda bir, anne baba bir kardeşler üçte bir alır.' Onlara, 'anne baba bir kardeşler anne bir kardeş olsalardı nasıl olurdu? ...' ve 'Eğer, anne baba bir iki erkek kardeş ile iki anne bir erkek kardeş bulunursa neden anne baba bir kardeşlerin hisselerini anne bir kardeşlerin hisselerinden az yapıyorsunuz?' denirse onlar, 'evet' derler.

²⁵ İbnü'l-Münzir, *age*. IV, 333; el-Mâverdi, *age*. VIII, 155, 156–158; İbn Abdilber, *age*. XV, 323; el-Kalvezânî, *age*. s. 141; İbn Kudâme, *age*. IX, 24–26, 27; İbnü'l-Mecdi, *age*. I, 332; eş-Şinşevri, *age*. I, 67, 68; Ebû Zehre, *Ahkâmü't-terekât ve'l-mevârîs*, s. 163.

²⁶ Ferâiz ilminde asabe denilince istilâh olarak asabe bi-nefsihi yani asabeliği kendiliğinden olan akrabalar kastedilir. Asabe bi-nefsihi de terekeden hisse sahiplerinin hisselerini almasından sonra kalanı, onlar olmadığında da terekenden tamamını alan, kendileriyle müris arasına neseben kadın girmemiş erkek hısımlara denmektedir. Fıkhta asabe bi-nefsihi hısımların özel mirasçılıklarını kabul eden fakihler bulunduğu gibi kabul etmeyenler de bulunmaktadır. Ayrıntı için bk. Yazıcı, *Asabe Yoluyla Mirasçılık*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi SBE, 2011.

Onlara, 'Biz babanın mirasta terekenin sonrasını aldırması haricinde bir artırımda bulunmadığını görüyoruz. Bu sebeple burada onlara bir şey kalmadığı için onlara terekeden hisse yoktur.' denir."²⁷

Görüldüğü gibi İmam Muhammed müşerreke yapanları tenkit ederken bu görüşte olanların içinde buldukları çelişkiye de dikkat çekmektedir. Bu, mûrisin geride koca, anne, anne bir erkek kardeş ve on tane anne baba bir erkek kardeş bıraktığı meseledir. Burada koca terekeden yarım hisse, anne altıda bir hisse, anne bir kardeş altıda bir hisse, anne baba bir on kardeş de kalan altıda bir hisseyi almaktadırlar. İmâm Muhammed bu durumla ilgili olarak müşerreke yapanlara karşı "Buradaki anne baba bir kardeşler eğer anne bir kardeş olsalardı hisseleri daha fazla olmayacak mıydı?" diye sormaktadır. Onların 'evet' demelerinin müşerreke yapılacağı görüşünün terki için yeterli olduğunu belirtmektedir. Burada İmâm Muhammed, müşerreke meselesinde anne bir kardeşlerin hisselerine öz kardeşleri dâhil edenlere, 'burada niye dâhil etmediniz?', 'anne baba bir kardeşler aynı zamanda anne tarafından da kardeştirler, sizin dediğiniz gibi baba burada yakınlıktan başka bir şey de katmadıysa neden anne bir kardeş olarak onlar da mirasçı olmadı da kalanı verdiniz?' demektedir.

Hanbelî fakihî İbn Kudâme (ö. 620/1223), tek bir anne bir kardeşle yüz anne baba bir kardeş bulunsa dahi anne bir kardeşin altıda bir alarak müşerreke olmayacağını, öz kardeşlerin kalan olursa alacaklarını, kalan olmadığında sâkit olacaklarını söylemektedir²⁸.

Görüşleri etrafında Münzîriyye adıyla mezhep oluşan İbnü'l-Münzir en-Nisâbü'rî (ö. 309/921) de müşerreke yapılmasını tenkit etmektedir. O, anne bir kardeşin altıda bir alacağını on tane öz kardeş de olsa asabe olduklarından hisse kalmadığında öz kardeşlerin mirasçı olamayacaklarını, müşerreke yapıldığında anne bir kardeşin hissesinin altıda bir olduğu icmâna muhalefet edileceğini söylemektedir²⁹. İbnü'l-Münzir, müşerreke yapılmayacağına "*Hisse sahiplerine hisselerini veriniz, geride kalan en yakın erkeğindir.*"³⁰ rivâyetinin de delil olduğunu söylemektedir³¹. İbn Kudâme de bu rivâyeti müşerreke yapılamayacağına delil olarak zikrettikten sonra müşerreke yapanların, hisse sahiplerine hisselerini vermemiş olacağını, anne baba bir kardeşlerin asabe olduğunu, çünkü onların anne bir kardeşin iki kız çocukla sâkit oldukları gibi hisse sahiplerinin de hisselerini almasından sonra bir şey kalmazsa onların da sâkit olacaklarını belirtmektedir³².

²⁷ eş-Şeybânî, *el-Hucce*, IV, 196–198. Ayrıca bk. eş-Şeybânî, *el-Asl*, vr. 375b-376a.

²⁸ İbn Kudâme, *age*. IX, 25

²⁹ İbnü'l-Münzir, *age*. IV, 332.

³⁰ Buhârî, "Ferâiz", 5, 7, 9, 15; Müslim, "Ferâiz", 2; İbn Mâce, "Ferâiz", 10; Ebû Dâvud, "Ferâiz", 7.

³¹ İbnü'l-Münzir, *age*. IV, 332; el-Mâverdî de bu rivâyetin müşerreke yapılmayacağına delil alındığını söylemektedir. Bk. el-Mâverdî, *age*. VIII, 156.

³² İbn Kudâme (ö. 620/1223), koca, anne ve iki tane kız çocukla iki tane anne baba bir kız kardeşin bulunduğu meselede, kocanın dörtte bir, annenin altıda bir, iki tane kız çocuğun üçte iki almasından sonra iki tane kız kardeşe, asabe maa-gayrihi olmalarına karşın terekeden hisse kalmadığını söylemektedir. Devamla İbn Kudâme iki kız çocuğun yerine iki anne bir kardeşle iki anne baba bir erkek kardeşin bulunduğu meselede anne baba bir kardeşlerin asabe olduğunu, terekenin yetmediği durumda sâkit olmaları gerektiğini belirtmektedir. Bk. İbn Kudâme, *age*. IX, 25.

Şâfiî mezhebinde kıyasın, anne baba bir kardeşlerin iskât edilmesini (müşerreke yapılmayacağını) gerektirmekle birlikte istihsânen müşerreke yapıldığı belirtilmektedir³³. Şâfiî fakihî ed-Demîrî (ö. 808/1405), müşerreke meselesinin ashâbü'l-ferâiz hısımlardan hisse kalmadığında asabenin hacbolacağı kuralından istisna edildiğini söylemektedir³⁴. İbn Kudâme (ö. 620/1223), istihsânen müşerreke yapılmasıyla ilgili, "Şer'an istihsan kendi başına hüccet değildir." diyerek burada istihsanın Kur'an'ın zâhirine, sünnete ve kıyasa aykırı olduğunu söylemektedir³⁵.

Müşerreke yapılmasını savunan İmâm eş-Şâfiî şöyle demektedir:

"Koca, anne, iki tane anne baba bir erkek kardeş ve iki tane anne bir erkek kardeşin olduğu müşerreke (meselesinde), kocanın terekenin yarısını, annenin altıda birini ve iki anne bir kardeşin üçte birini alacağı görüşündeyiz deriz. Anne baba bir kardeşler, babanın hükmü düştüğü ve hepsi diğerleri gibi anne bir kardeş olduklarından, anne bir kardeşin hissesine ortak edilirler. Bazıları bizim söylediğimiz gibi diyorlar. Fakat onlar, anne baba bir kardeşlerin ortak edilmeyeceklerini söylüyorlar. Peygamber (s.a)'in ashabının bu konuda ihtilaf etmesini delil getiriyorlar. Bazıları bizim görüşümüzde bazıları onların görüşündedir. 'Biz, bizim görüşümüzde olan (sahabenin) görüşünü tercih ediyoruz.' diyorlar... Anne baba bir kardeşlerin hisse sahipleriyle mirasçı olduklarında bazen anne bir kardeşlerden daha az olduğunu bazen onlardan daha fazla hisse aldıklarını görüyoruz. Her ikisinin hükmünü ayırıp, her birisini kendi hükümüne göre mirasçı yapıyoruz... Deriz ki anne baba bir kardeşler, anne bir kardeşlere ortak olurlar. Hepsinde anne ortaktır (Hepsi anne bir kardeşdir). Babanın hükmü düşmüştür. Babanın hükmü düşerse sanki yokmuş gibi sayılır. Eğer babanın da bir yeri olsaydı onu da ilgili hükümde kullanırdık."³⁶

Şâfiî mezhebinin görüşü, müşerreke yapılacağı şeklinde olmakla birlikte İbnü'l-Lebbân (ö. 402/1011) ve Ebû Mansûr el-Bağdâdî (ö. 429/1038) gibi Şâfiî âlimlerin görüşünün müşerreke yapılmayacağı yönünde olduğu da kaydedilmektedir³⁷. İbnü'l-Hâim (ö. 815/1412) ve Sibtü'l-Mardîni (ö. 912/1506) gibi Şâfiî ferâiz âlimleri ise anne baba bir kardeşin asabe olmasına karşın müşerreke meselesinde farz hisse aldığını belirtmektedirler³⁸.

³³ el-Mâverdi, *age*. VIII, 156-158; İbn Kudâme, *age*. IX, 26; İbnü'l-Mecdi, *age*. I, 332; eş-Şinsevri, *age*. I, 67. Şâfiî usûlünde, istihsanın bir delil olarak kabul edilmemekle birlikte burada başvurulması ayrı bir araştırma konusu olarak ortaya çıkmaktadır.

³⁴ ed-Demîrî, *en-Necmü'l-vehhâc fi şerhi'l-Minhâc*, VI, 142.

³⁵ İbn Kudâme, *age*. IX, 26.

³⁶ eş-Şâfiî, *Kitâbü'l-Ûm*, V, 184.

³⁷ İbnü'l-Mecdi, *age*. I, 322.

³⁸ İbnü'l-Hâim, *el-Füsûl fi'l-ferâiz = el-Füsûlü'l-mühimme*, s. 70, 71; Sibtü'l-Mardîni, *age*. I, 161-163

Müşerreke aleyhine delil getirilen kız çocuk, öz kız kardeş ve anne bir³⁹ kız kardeş örneğinde müşerrekeye göre kız çocuk yarım hisse aldıktan sonra kalanı öz kız kardeşin aldığı hisseye, anne bir kardeşin de ortak edilmesi gerekeceği şeklinde tenkit bulunmaktadır. Bu tenkide eserinde yer veren Şâfiî fakihî el-Mâverdî (ö. 450/1058), anne bir kardeşin, kız çocukla hacbolacağına icmâ olduğu için anne bir kardeşin, öz kardeşin hissesine ortak edilmediğini söyleyerek cevaplandırmaktadır⁴⁰. el-Mâverdî, müşerreke yapılacağına “*Erkekler için anne, baba ve akrabalara bıraktığı terekeden bir pay vardır.*”⁴¹ âyetinin de delil olduğunu, âyetin zahirinin anne bir kardeşlerin üçte bire eşit mirasçılığı gibi öz kardeşlerin de anneyle mûrise ulaşmalarının, anne bir kardeşlerin hisselerine ortak edilmelerini gerektirdiğini söylemektedir. Devamla miras hükümlerinin, güçlünün zayıfa takdimine dayandığından kuvvetlinin zayıfla iskat edilemeyeceğini, anne baba bir kardeşlerin baba bir kardeşlere baba yoluyla da akraba olduklarından üstün olduklarını, babayla akrabalığın artırıcı olmadığına zayıflatıcı da olmadığını, en kötü halin babanın yok hükmünde kabul edileceğini belirtmektedir⁴². Müşerreke yapılmayacağını söyleyenlerin “*Hisse sahiplerine hisselerini veriniz, geride kalan en yakın erkeğindir.*”⁴³ rivâyetiyle istidlâl etmelerine ilişkin olarak el-Mâverdî, anne baba bir kardeşlerin, baba yoluyla sâhip oldukları asabeliklerinin sâkit olmasının, onları rahim yoluyla anne tarafından hısım da olmaları sebebiyle farz hisse almalarını engellemediğini, dolayısıyla bu rivâyetin bu konuda delil olmadığını söylemektedir⁴⁴.

Değerlendirme ve Sonuç

Sahabe döneminden itibaren müşerreke meselesinin çözümüne ilişkin temelde iki farklı görüş bulunduğu görülmektedir. Malikî fakihî İbn Abdilber’in de ifade ettiği gibi, müşerreke yapılacağı kanaatinde olanlar, öz kardeşler ile anne bir kardeşlerin de annenin çocukları olması durumunu, müşerrekeyi kabul etmeyenler ise öz kardeşlerin asabe olmaları, ashâbü’l-ferâiz (belirli hisse sahibi hısımlar) mirasçı olmaları durumunu delil almakta, buna göre farklı delillerle istidlallerde bulunmaktadırlar⁴⁵.

Müşerreke yapıldığında anne baba bir kardeş, baba tarafından da hısım olmasına rağmen anne bir kardeş gibi sayılarak anne bir kardeşin hissesine ortak edilmektedir. Anne baba bir kardeşleri, anne bir kardeşlerin mirasçılıklarına ortak ederek kız ve erkek kardeşlerin hisselerini eşitleyerek onlar gibi mirasçı yapmak,

³⁹ el-Mâverdî’nin, *el-Hâvî’l-kebîr* isimli eserinin elimizdeki matbu metnindeki “والأخت للأب”, baba bir kız kardeş” ifâdesi “والأخت للأم”, anne bir kardeş” şeklinde olması daha isâbetli olup, matbû eserdeki ifâdenin istinsah hatası olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin verilmiş amacının yanında “في الإللاء بالأم”, anneyle ulaşması” ifâdesi de bunu teyit etmektedir. Bk. el-Mâverdî, *age*. VIII, 156.

⁴⁰ el-Mâverdî, *age*. VIII, 156.

⁴¹ en-Nisâ 4/7.

⁴² el-Mâverdî, *age*. VIII, 157.

⁴³ Rivâyetle ilgili ayrıntı için yukarı bakınız.

⁴⁴ el-Mâverdî, *age*. VIII, 157.

⁴⁵ İbn Abdilber, *age*. XV, 425.

İbn Kudâme (ö. 620/1223) ve el-Meşrikî (ö. 1189/1775)'nin de belirttiği gibi, anne tarafından kardeşlerin mirasçılıklarıyla ilgili en-Nisâ 4/12 âyetinin zahir hükmüne muhalif olacaktır⁴⁶. İbn Kudâme, aynı zamanda bu uygulama baba tarafından kardeşlerin mirasçılıklarıyla ilgili olan terekeyi ikili birli paylaşmalarının buyrulduğu en-Nisâ 4/176'nin hükmüne de muhalif olacağını belirtmektedir⁴⁷.

Müşerreke yapılmadığında mûrise akrabalık açısından daha yakın öz kardeşin, anne ve baba tarafından da hısım olmasına rağmen mirasçı olamaması, sadece anne tarafından hısım olan anne bir kardeşlerin mirasçı olmaları, anne baba bir kardeşlerin iki yönden akraba olmalarına rağmen mirasçı olamamaları, miras hükümleri açısından çelişki arz etmektedir. Dolayısıyla müşerreke meselesine ilişkin çözümlerin anne tarafından kardeşlerin mirasçılıklarının belirtildiği en-Nisâ 4/12 âyeti ile baba tarafından kardeşlerin mirasçılıklarının belirtildiği en-Nisâ 4/176 âyetinin hükümlerine uygun olup bu hükümlerle çelişmemesi gerekmektedir. Bu bağlamda anne tarafından kardeşler, en-Nisâ 4/12'de belirtilen şekilde, baba tarafından kardeşler en-Nisâ 4/176'da belirtilen şekilde, anne ve baba bir kardeşler ise hem anne hem baba tarafından hısım olduklarından her iki âyete göre mirasçı olacakları ortaya çıkmaktadır. Buna göre koca, anne, iki anne bir kardeş ile bir baba bir erkek kardeşin bulunduğu meselede, koca 6 hisse üzerinden terekenin 1/2'si olan 3 hisseyi, anne terekenin 1/3'ü olan 2 hisseyi, baba bir kardeş de kalan 1 hisseyi alır. Anne bir kardeşlerse anneye mûrise ulaştıklarından onunla mirasçı olamamış, anne ise anne bir kardeşlerin bulunmasıyla hacbolmamıştır⁴⁸. Sahabeden İbn Abbâs, baba tarafından kardeşlerin babayla hacboldukları (mirasçılıktan engellenecekleri) gibi anne tarafından kardeşlerin de anneye hacbolacakları, baba tarafından kardeşlerin anneye mirasçı oldukları gibi anne tarafından kardeşlerin de kendilerinin mûrise ulaşmadıkları, baba ve dedeyle mirasçı olabilecekleri kanaatinde⁴⁹. Onun kelâle görüşüne uygun olarak anne bir kardeşleri, baba ve dedeyle mirasçı yaptığı nakledilmektedir⁵⁰. en-Nevevî (ö. 676/1277)'nin de belirttiği gibi, İbn Abbâs'ın annenin hissesini nineye vermesi, anne bir kardeşleri anneye mirasçı yapmadığı anlamına gelmektedir⁵¹. İbn Abbâs'ın mezkûr görüşüne kıyasla tercih ettiğimiz bu görüşe göre ise müşerreke yapıldığında ve yapılmadığında da ortaya çıkan problemlerin ortaya çıkmadığı gözlemlenmektedir. Müşerreke yapılmayacağına delil alınan, "*Hisse sahiplerine hisselerini veriniz, geride kalan en yakın erkeğindir*" rivâyetinin hükmü, annenin hissesini almasından sonra babanın kalanı alması veya karı/kocanın almasından sonra çocukların kalanı almaları gibi durumları belirtmektedir. Ferâiz istilahlarının sonradan oluştuğu göz önünde bulundurulursa

⁴⁶ İbn Kudâme, *age*. IX, 25.

⁴⁷ İbn Kudâme, *age*. IX, 25

⁴⁸ Cumhura göre anne bir kardeşlerin mirasçılık sebepleri farklı olması hasebiyle anneye mirasçı yapılmakla birlikte âyetin zâhir hükmünün gereği (kelâleliğin şartı olarak) anne bir kardeşlerin anneye mirasçı olamayacaklarının anlaşıldığı da belirtilmektedir. Bk. el-Meşrikî, *el-Azbü'l-fâid*, I, 54.

⁴⁹ el-Mâverdi, *age*. VIII, 93; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IX, 268; el-Habrî, *age*. s. 163 vd.; İbn Kudâme, *age*. IX, 7; İbnü'l-Mecdi, *age*. I, 398; el-Cürçânî, *Şerhu's-sirâciyye*, s. 28.

⁵⁰ el-Mâverdi, *age*. VIII, 93; İbn Hazm, *age*. IX, 268; el-Habrî, *age*. s. 163 vd.; İbn Kudâme, *age*. IX, 7; el-Cürçânî, *age*. s. 28.

⁵¹ en-Nevevî, *age*. XVI, 75.

rivâyette zikredilen “hisse sahibi” ifadesinin, ashâbü'l-ferâiz değil de hisseleri genel olarak açıklanarak ortaya konulan hissîmler olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü hem anne baba ile birlikteki mirasçılıkları, hem kızlı erkekli bulduklarındaki mirasçılıkları, hem çocuklarla bulduklarındaki mirasçılıkları açıkça belirlenmiştir (bk. en-Nisâ, 4/11, 12, 176). Bu nedenle ilgili rivâyet, belirttiğimiz şekilde anlaşıldığında ilgili durumlarda öz kardeşleri hem anne hem de baba yönünden mirasçı yapmaya engel olmamaktadır. Ayrıca fakihlerin ekserisinin, Mecusilerin Müslüman olmaları ve vefatları durumunda onları birden çok akrabalık yönüne göre mirasçı yapmaları⁵², aynı zamanda anne bir kardeş olan amcaoğlunu her iki yönden mirasçı yapmaları gibi hususlar da anne ve baba bir kardeşlerin her iki yönden mirasçı olmaları gibidir. Bu görüşe göre bu meseleye ilişkin paylaşım tablosu şöyle gösterilebilir:

Tablo-4: (Anne, koca, anne bir erkek ve kız kardeş, öz erkek kardeş)

	6	6
Anne	1/3	1
Koca	1/2	3
Anne bir erkek ve kız kardeş	Anne ile hacbolurlar	----
Öz erkek kardeş	Kalanı alır	2

Netice olarak müşerreke meselesiyle ilgili sahabe döneminden itibaren iki temel görüşten müşerreke yapılması gerektiği şeklindeki cumhurun görüşünün daha isabetli olmakla birlikte kardeşlerin akrabalıkları dikkate alındığında yeterli olmadığı söylenebilir. Anne baba bir kardeşlerin hem anne tarafından, hem de baba tarafından mirasçı olmasının, miras sisteminin akrabalığa ve mûrise olan yakınlığa istinat etmesi göz önünde bulundurulduğunda miras hükümlerine daha uygun olacağı gözlemlenmiştir.

Kaynakça

- Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdurrezzûk b. Hemmam es-San'anî, *el-Musannef*, nşr. Habiburrahman A'zami, el-Meclisü'l-İlmî, Beyrut 1983.
- Aktan, Hamza, *Mukayeseli İslâm Miras Hukuku*, İşaret Yayınları, İstanbul 1991.
- el-Bakarî, Şemsüddîn Ebü'l-Ikrâm Muhammed b. Kâsım, *Hâşiye alâ şerhi'r-rahbiyye li'l-Mardîni*, nşr. Mustafa Dîb el-Boğa, Dârü'l-Kalem, yy. 1998/1419.
- Bardakoğlu, Ali, “Ferâiz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1995, XII, ss. 362-363.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, Haydarabad 1933/1352.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, *es-Sahîh*, nşr. Mustafa Dîb el-Boğa, Dâru İbn Kesir, Beyrut 1407/1987.
- el-Cürcânî, Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *Şerhu's-sirâciyye*, Mahmut Bey Matbaası, İstanbul 1903/1322.

⁵² Klasik ferâiz kitaplarında “bâbu mîrasi'l-mecûs” şeklinde Müslüman olan veya Müslüman mahkemesine gelen mecûsilerin mirasçılıklarının ele alındığı müstakil bir bölüm bulunmakta olup burada konu etrafıca ele alınmaktadır.

- ed-Demrî, Ebû'l-Bekâ Kemâleddin Muhammed b. Musa b. İsa, *en-Necmü'l-vehhâc fî şerhi'l-Minhâc = Şerhu Minhâci't-tâlibîn li'n-Nevevî*, Dârü'l-Minhâc, Beyrut 2004/1425.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as, *es-Sünen*, Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, Humus 1393/1973.
- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa, *Ahkâmü't-terekât ve'l-mevâris*, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1963.
- el-Habrî, Ebû Hâkim Abdullah b. İbrâhim, *Kitâbü't-telhîs fî ilmi'l-ferâiz*, nşr. Nasır b. Fenhîr Ferîdî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1995/1416.
- el-Mâverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed, *el-Hâvi'l-kebîr*, nşr. Ali Muhammed Muavvez, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah, *el-İstizkâr*, nşr. Abdülmu'ti Emin Kal'aci, Dâru Kuteybe, Beyrut 1993.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrahim, *el-Musannef*, nşr. Muhammed Avvame, Dârü'l-Kible, Cidde 2006.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali, *el-Muhallâ*, nşr. Muhammed Münir Dımaşki, İdâretü't-Tibaati'l-Müniriyye, Kahire: 1932/1351.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed, *el-Muğni*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî vd. Hecl li't-Tibaa ve'n-Neşr, Kahire 1992.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid, *es-Sünen*, nşr. Muhammed Fuad Abdülbâkî, Beyrut: Dârü'l-Fikr, ty.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l-müctehid*, Kahraman Yayınları, İstanbul 1985.
- İbnü'l-Hâim, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddin, *el-Füsûl fi'l-ferâiz = el-Füsûlü'l-mühimme fî ilmi mevârisi'l-ümme*, nşr. Abdülmuhsin b. Muhammed b. Abdülmuhsin el-Münif, Riyad 1994.
- İbnü'l-Mecdi, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Receb, *et-Ta'lik alâ Nazmi'l-leâli fî ilmi'l-ferâiz*, nşr. Ahmed b. Muhammed er-Rifai, Câmîatü'l-İslâmiyye, Medine 2008/1429.
- İbnü'l-Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhim, *el-İsrâf alâ mezâhibi'l-ulemâ*, nşr. Ebû Hammad Sagir Ahmed el-Ensârî, Mektebetu Mekketi's-Sekafiyye, Re'sulhayme 2004/1425
- el-Kalvezânî, Ebû'l-Hattâb Necmeddin Mahfûz b. Ahmed, *et-Tehzîb fi'l-ferâiz ve'l-vesâyâ*, nşr. Muhammed Ahmed Havlî, 1. bs., Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad 1995.
- el-Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmî li ahkâmi'l-Kur'ân*, nşr. Hişam Samîr el-Buhârî, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad 2003.
- el-Meşrikî, İbrâhim b. Abdullah, *el-Azbü'l-fâid şerhi umdeti külli fârid*, Matbaatü'l-Halebiyye, yy 1952/1372.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nişâbü'rî, *es-Sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ty.
- Saîd b. Mansûr, Ebû Osman Saîd b. Mansur, *Sünenu Saîd b. Mansur = es-Sünen*, nşr. Habiburrahman A'zamî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985.
- es-Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed, *el-Mebsût*, Matbaatü's-Saade, Kahire ty.
- Seydişehrî, Mahmud Esad, *Ferâidü'l-ferâiz*, Selanik Matbaası, Dersâdet 1907.
- Sibtü'l-Mârdîni, Sibtü'l-Mârdîni, *Şerhü'r-rahbiyye*, nşr. Mustafa Dîb el-Boğa, Dârü'l-Kalem, 1998.
- Sibtü'l-Mârdîni, *Şerhu'l-fusûli'l-mühimme fî mevârisi'l-ümme*, nşr. Ahmed b. Süleyman Yusuf Urinî, Dârü'l-Asıme, Riyad 2004.
- eş-Şâfiî, Muhammed b. İdris, *Kitâbü'l-Üm*, nşr. Fevzi Abdülmuttalib, Dârü'l-Vefâ, yy. 2001.
- eş-Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *el-Hucce alâ ehli'l-medîne*, Vizâretü'l-Maârif, Beyrut 1964.
- eş-Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali, "el-Mebâhisü'd-dürriye fi'l-mes'ele'ti'l-hımâriyye", *el-Fethü'r-rabbânî min fetâva'l-İmâm eş-Şevkânî*, nşr. Ebû Mus'ab Muhammed Subhi b. Hasan Hallak, Mektebetü'l-Cilî'l-Cedîd, San'a 2002/1423, X, ss. 4865-4898.
- eş-Şeybânî, *el-Asl*, Süleymaniye Ktp, Cârullah, nr. 576.
- eş-Şinşevrî, Cemâlüddîn Muhammed b. Abdullah, *Fethü'l-karîbi'l-mücîb bi- şerhi Kitâbi't-Tertîb*, el-Matbaatü'l-Behiyye, Kahire 1893/1301.
- eş-Şirâzî, Ebû İshak Cemâleddin İbrâhim b. Ali, *el-Mühezzeb fi'l-fikhi'l-İmâm eş-Şâfiî*, Dârü'l-Kalem, Dımaşk 1996.
- Yazıcı, Abdurrahman, *İslam Miras Hukukunda Asabe Yoluyla Mirasçılık*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi SBE, 2011.

Kur'ân'da Erkek Egemenliği İddiasının Arap Dili Açısından Değerlendirilmesi

Ahmet Cüneyt Eren

Doç. Dr. Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Tefsir Ana bilim dalı Öğretim Üyesi
cuneren@gmail.com

Öz

Bu çalışma, İslam'da kadının konumu hakkında yapılan (haksız) eleştirilerden birisi olan, vahiy dilinin eril dil olduğu ve bu haliyle de kadını bir tür olarak ikincil konuma getirdiği iddiasını konu edinmektedir. Oysa durum bir yönüyle Arap dilinin teknik yapısıyla alakalı bir konudur. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'in insanı genel format çerçevesinde cinsiyeti ile değil insanlığına göre değerlendiriyor olması, getirmiş olduğu hükümlerle erkek ve kadını aynı seviyeye koyması bu hatalı yorumu kökten reddetmektedir. Bunun ötesinde İslam kadına, iddia edildiği gibi ikinci sınıf bir varlık değil, gelecek nesillerin mürebbiyesi olma hasebiyle özel bir değer atfetmektedir.

Çalışmada bu bağlamda Arap Dilinin karakteristik yapısında cinsiyet konusu ve bunun Kur'ân'a yansımaları ele alınmıştır. Zira Arap Dilinde, biri (kadınlara ait ferdî veya içtimai hususî durumun karşılığı) sadece müennes, diğeri de hem müennes ve müzeker birlikte olmak üzere iki türlü hitap tarzı vardır. Bu bağlamda olmak üzere Kur'ân'ın (müşterek ve müennesliğine ait) hitap tarzları ile Kur'ân üslûbunda hedeflenen özel mesaj da çalışmada ayrıca değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Müzeker, müennes, cinsiyet, müşterek hitap, müennes hitap

The Claim of Male Domination in Terms of Arab Language in the Qur'an

This study covers one of the unjust critiques regarding the issue of women in Islam: "Since the language of revelation is masculine therefore the woman as a subject has a secondary importance in it." This study explains this claim by speculating the domination of male over female in the Arabic language and the Qur'an. Also, I used applicable examples that show the generous rhetoric of Qur'an, that remove any suspicions and make everything clear. However, one aspect of the case is a matter related to the technical aspects of the Arabic language. According to the general approach to the Qur'an, it is not considering/addressing people in addition to the gender but rather to all humanity. Provisions are brought to men and women at the same level. Beyond that Islam does not see woman as a second-class human being but rather to act as an educator of future generations. We have examined gender in the characteristic structure of the Arabic language and its reflections on the Quranic text. In this frame, we looked at the shared (mushtarak) and feminine phases of the Qur'an and have investigated the intended style of the Qur'an.

Key Words: Male, female, gramatik gender, shared (mushtarak) phases

Atıf

Ahmet Cüneyt Eren, Kur'ân'da Erkek Egemenliği İddiasının Arap Dili Açısından Değerlendirilmesi, Marife, Kış 2013, ss. 101-110

Giriş

Son dönem İslam'a yapılan eleştirilerin başında İslam'da kadının konumu gelmektedir. Bunlar arasında poligami/çok eşlilik, kadının örtünmesi, mirastaki payı, şahitliği, iş piyasasında çalışması ve Kur'ân-ı Kerîm'de müzekker sığınan münnesse üstünlüğü iddiası en çok tartışılan konulardır.

İslam'ın kadına verdiği değer ve kadın hakları konusundaki hükümleri, bazı yazar ve düşünürlerce yeterince araştırılmaması sonucu haksız tenkitlere maruz kalmıştır. Bu durum İslami eğitimin yetersizliği ve İslam toplumlarında yapıla gelen yanlış uygulamaların çoğunun İslamiyet'e atfedilmesi sonucudur. Oysa Kur'ân-ı Kerîm'e bütüncül olarak bakıldığında baştan sona onun İslam öncesi toplumdaki cahiliyenin haksız uygulamalarını telafi eden ve kadını tebcil eden bir tutum sergilediği görülecektir. Zira İslam kadına onların iddia ettiği gibi ikinci sınıf bir varlık değil, gelecek nesillerin mürebbisi olma hasebiyle oldukça önem vermektedir. Hatta Kur'ân'ın nüzülü ile başlayan sosyal hayat içinde ferdî ve içtimaî sahada en büyük payı kadının aldığı görülmektedir. Öyle ki kadın İslam ile yeni bir şahsiyete, hak ettiği değere ulaşmıştır.¹

¹ İslam'ın kadın hakkında getirdiği yeni düzenlemeler şu hususlarda özetlenebilir: **a.** Öncelikle kadının insan olma noktasında erkekten hiçbir farkı yoktur: *'Ey insanlar sizi tek bir nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan ve ikisinden birçok erkek ve kadınlar üreten Rabbinizden sakının.'* (Nisa, 4/1) *'Rableri onların dualarını kabul etti: Ben sizden erkek ya da kadın olsun hiç kimsenin amelini zayi etmeyeceğim. Hep birbirinizdensiniz...'* (Âl-i İmran, 3/195) **b.** Rasulullah (s.a) bu meyanda bir hadislerinde *'Kadınlar erkeklerin kardeşleridir.'* buyurmaktadır. (Ebu Davud, Taharet 94; Tirmizi, Taharet 82; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 256-277) **c.** Kadınlar erkekler gibi ahirette mükâfat ve ceza hususunda eşittirler: *'Erkek veya kadın, kim mümin olarak iyi amel işlerse, onu mutlaka güzel bir hayat ile yaşatırız'* (Nahl 16/97), *'Ben erkek olsun kadın olsun içinizden hiçbir kimsenin yaptığını boşa çıkarmayacağım.'* (Âl-i İmran, 3/195) **d.** İslam, tarih boyunca tahriفة uğramış diğer dinlerin tahkir ettiği kadına hürmet etmiş onu layık olduğu mevkiye yükseltmiştir: *'Biz insana ana ve babasına iyilik etmesini emrettik. Annesi onu zahmetle taşıdı ve zahmetle doğurdu. Taşınması ve süttten kesilmesi ceman otuz ay sürer. Nihayet insan güçlü çağına erip kırk yaşına varınca der ki: Rabbinim; bana ve anneme ve babama verdiğin nimeti şükretmemi ve razı olacağın yararlı iş yapmamı temin et.* (Ahkaf, 46/15) *'Biz insana ana babasına iyi davranmasını emrettik. Zira annesi onu nice sıkıntılarla taşımıştır.* (Lokman, 31/14) **e.** Cahiliye döneminde Arapların yapı geldikleri kız çocuklarını diri diri toprağa gömme âdeti olan 've'di' yasaklamıştır. *'Diri diri toprağa gömülen kızlara' suçunuz neydi hangi günah sebebiyle öldürüldünüz' diye sorulduğunda.* (Tekvir, 81/8-9) **f.** Kadının eğitimini erkekle bir tutmuş özellikle eğitilmesini de teşvik etmiştir. Hz. Peygamber bir hadislerinde *'İlim öğrenmek (kadın erkek) her Müslümana farzdır.'* buyurmaktadır. (İbn Mace, Mukaddime, 17) Buradan hareketle İslam kadının eğitimini özellikle teşvik eder. İslam tarihinde fikir ve ilme katkısı olup, isimleri öne geçmiş olan birçok kadın mevcuttur. **g.** İslam kadına miras hakkı tanımış, bu hakkı adil olarak dağıtmıştır. *'Ana babanın ve yakınlarının bıraktıklarından erkeklere bir pay vardır. Ana babanın ve yakınların bıraktıklarından kadınlara da bir pay vardır.'* (Nisa, 4/7) **h.** İslam aile tesisine çok önem vermiştir. Aile ferdin doğduğu temel ve sosyal bir beraberlik demektir. Bu beraberlik içinde yetişen ferd yaşadığı toplum içerisinde faydalı bir üye olur. İslam'da kadın da bu ailenin temel ve vazgeçilmez bir üyesidir. **j.** İslam vaz ettiği esaslarla boşanmayı zorlaştırmış, gereğinde kadına da boşama hakkı tanımıştır. **k.** Kadının himayesini evlenene kadar babasına veya ağabeylerine bırakan İslam, evlendikten sonra da kocası veya çocuklarına, boşanma halinde de tekrar baba veya ağabeylerine veya devlete tevdi ederek kadını her halükarda koruma altına almış, erkekten daha çok itina göstererek, tarihi geçmişinde maruz kaldığı haksızlığı bir bakıma telafi ve mualece yoluna gitmiştir. **l.** Kur'ân kadına her türlü mülkiyet hakkını tanıdığı gibi Mümtehine suresinin 12. ayetiyle ona oy verme hakkı da tanımıştır. (Ateş, Süleyman, "İslamın Kadına Getirdiği Haklar", *İslami Araştırmalar*, s. 325. **m.** Eş seçme hususunda İslam'ın kadına tanıdığı haklar beşeriyetin bildiği bir başka

İslam'da kadının konumu hakkında yapılan haksız eleştirilerden birisi de Arapça'nın ve dolayısıyla vahiy dilinin müzekker/eril dil, bir diğer tabirle 'erkek baskın' olduğu ve bu haliyle de kadını bir tür olarak ikincil konuma getirdiği iddiasıdır. Bu makalede biz daha çok bu konu üzerinde duracağız.

Kur'ân-ı Kerîm'in hitap dilinin cinsiyet ile ilişkilendirilmesinin başlıca iki sebebi vardır. İlki Kur'ân-ı Kerîm'e parçacı yaklaşım, diğeri de Arapça'nın gramatik hususiyetinin tam olarak idrak edilemeyeşidir. Zira müdakkik nazarla bakılacak olursa durumun tamamen Arap dilinin teknik yapısıyla alakalı olduğu anlaşılacaktır. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm, insanı cinsiyeti ile değil insanlığına göre değerlendirmektedir. Getirmiş olduğu hükümlerle erkek ve kadını aynı seviyeye koyuyor olması, bu hatalı yorumu kökten reddetmektedir.

I. Arap Dilinde Cinsiyet

Arap Dilinde, biri (kadınlara ait ferdî veya içtimaî hususî durumun karşılığı) sadece müennes/dişil, diğeri de hem müennes/dişil ve müzekker/eril birlikte (genel eril) olmak üzere iki türlü hitap tarzı vardır.² Yani sadece müzekkere ait hitap yoktur. Kur'an-ı Kerîm'de yer alan hitaplar da hep bu minval üzeredir. Burada dikkat edilmesi gereken önemli ayrıntı, kadınlara ait ferdî veya içtimaî hususi bir durum dışında, Kur'ân hitabı sîgasının müzekker olarak gelmesidir ki buna Arapça'da tek lafızla ikisinden söz etmek anlamında 'tağlib metodu' denmektedir.³ Hz. Ebûbekir ve Ömer için (العمران) 'el-Umerân' -İki Ömer, Ezan ve ikamet için (الأذانان) 'el-Ezânân' -İki ezan, Ay ve güneş için (القمران) 'el-Kamerân' -iki ay, denildiği gibi.⁴

Diğer bir tabirle bu kaide dâhilinde müzekker sîgada gelmiş olan isim, zamir veya fiil gibi bütün kelime çeşitleri aslında müennes olan ve kadına ilişkin durumları da içine alır.⁵ Bu sebepten dolayı Kur'ân'da "Ey iman edenler" lafzı erkeklere ait olan "ellezine" ism-i mevsul (sıfat cümlecığı) ile kullanılmış, erkeklerle birlikte kadınları da kastetmiştir.

→

dinin vermiş olduğu haklardan çok daha fazladır. Ebû Davud ve Nesai tarafından nakledilen bir hadiste Hz. Peygamber Efendimiz şöyle buyurmuştur: "Dul kadın konusunda velinin herhangi bir şeyi yoktur. Yetim kızdan ise izin istenir ve susması kabul etmesi anlamına gelir." (en-Nesâi, Kitâbu'n-nikâh, 5378 nolu hadis, III, 281) Evet, toplumun temel ve vazgeçilmez bir parçası olan kadın ancak İslam ile hak ettiği noktaya ulaşabilmiştir. Yukarıda satır başlıklarıyla özetlemeye çalıştığımız bu mevzu 'kadınlar' manasına gelen 'Nisa' suresinde geniş hatlarıyla ele alınmış, kadının ferd olarak, aile ve cemiyet içindeki bütün hak ve hukuku bir sureye ad olabilecek mahiyette tescil edilmiştir.

² Dişil için özel hitap olması ve bu hitabı Kur'ân-ı Kerîm'in ön plana çıkararak kullanması da Arapça'nın ve özellikle Kur'ân-ı Kerîm'in, atalarımızın cins-i latif diye tavsif ve taltifte buldukları bayanlara has ve onların lefâfetine muvafık olduğuna işaret etmektedir. Zira ehlince malumdur ki Arapça'da dişil için kullanılan hitap tarzı, eril ve dişil birlikte mutlak yapılan hitaba nisbetle konuşurken ağız yapısını inceltmeyi gerektirecek ölçüde daha nazik ve daha zariftir.

³ Tağlib, meâni tabirlerindendir. İki şeyden birini, fesahat veya belâğat cihetinden diğerine tercih (galip addetmek) etmek; bazı sıfatlarda iki müteşakilin, müteşabihin veya mütecavirin vb. hükmünü diğerine vermek anlamlarına gelir. Bk. Tâhiru'l-Mevlevî, *Edebiyat Lüğati*, s. 140; Matlûb, *Mu'cemu'l-Mustalahat*, s. 394; Ahmed b. İbrahim b. Hamd, *Tavdîhu'l-Makâsîd*, II, 146; Ebû Abdillâh, *Silsiletu't-Tefsîr*, II, 90; Akdemir, *Belağat Terimleri Ansiklopedisi*, s. 320.

⁴ Bk. el-Kazvîni, *el-İdâh*, I, 208.

⁵ Bk. Sebt Halid b. Osman, *Kavâidu't-Tefsîr*, I, 301.

Bu hususta İmam el-Hattâbî (319-388), ‘Hitap müzekker lafzıyla gelirse, (sadece kadınlarla ilgili bir sınırlamaya işaret eden yerler dışında) kadınları da içine alır’ der.⁶ İbn Hazm (384-456) da konuyla ilgili şunları der: ‘Erkek ve kadınlara birlikte hitap edildiği veya onlar hakkında bir haber nakledildiğinde, sadece müzekker hitap şekli ve üslûbu kullanılır. Arapça’da bu mevzuda hiçbir ihtilaf yoktur. Arapça’da bu konuda kadınları dışlayarak sırf erkeklere özel bir hitap tarzı söz konusu değildir.’⁷ İbnü’l-Kayyim (691-751) de: ‘Söz konusu ahkâm mutlak olduğunda, müennes eklenmeden müzekker kipi ile hitap edilir ve müennes de hitabın içinde kastedilmiş olur,’ der.⁸ ez-Zebîdî (ö. 1205) de buna benzer bir ifade ile ‘Arapça’da müzekkerin müennes üzerine taglib etmesi bilinen bir kaidedir’, der.⁹ Burada kast olunan özellikle cinsiyet olmayıp insan unsuru olduğundan, diğer bir tabirle Arapça muhatabına cinsiyetinden önce varlığını esas alan bir obje olarak gördüğünden müzekker-müennes ayrımı yapmaksızın hitap etmedir. Dolayısıyla bu kaideye göre kadınlar da erkeklerle birlikte kabul edilir. Bu genel hitap içerisinde Cenab-ı Hakk’ın ‘*Ey iman edenler!*’ hitabının müzekker/eril olması, onun sadece erkeklere ait bir hitap olduğunu göster(e)mez. Dünyanın neredeyse birçok dilinde durum böyledir. Mesela Türkçe’de eril ve dişil için (o, sen, siz gibi) aynı kelime kullanılır. Oysa Arapça bu müşterek kullanımın yanında ayrıca kadınlar için özel bir kullanım sunar. Arapça’nın bu özelliği kullanıyor olması bizce kadına değer vermeme veya ayrıcalık değil kadına özel bir statü kazandırma şeklinde yorumlanmalıdır.

II. Kur’ân-ı Kerîm’de Müşterek Hitap

Arap dilinde olduğu gibi Kur’ân-ı Kerîm’de de daha çok müşterek hitap hâkimdir. Yüce Allah bir meseleyi anlatırken Arap diline uygun olarak diğer dillerde olduğu gibi sadece tek bir sîga kullanmakla yetinmiştir. Buna doğal cinsiyet de denilmiştir.¹⁰ Örneğin: *هدى للمتقين “O muttakiler için hidayettir.”*¹¹ وبشرى للمؤمنين - “Müminler için müjde-

⁶ el-Hattâbî, *Me’âlimü’s-Sünen*, I, 161.

⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, 80.

⁸ İbnü’l-Kayyim, *İ’lâmü’l-Müvakkîn*, I, 92.

⁹ ez-Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, VIII, 146.

¹⁰ Doğal cinsiyet, içerisinde parçaların, gerçek dünya varlıklarının türüne işaret ettiği, işaretlerini belirlediği ve (المرء، الرجل / المرأة) erkek/kadın veya (الرجال / النساء) erkekler / kadınlar şeklinde” varlıkları

adlandırdığı bir sistemdir. Bu sistem, gramatik gender (cinsiyet) ile varlık (işaret edilen varlık) arasında gerekli bir korelasyon (ilişki)’u tasvir eder. Bu da ya eril ya da dişil olmalıdır. (Çünkü Arapça, ne eril ne de dişil olmayan (cinsiyetsiz) bir form (sîga) içermez). Allah ve melaike sözcükleri, doğal bir cinsiyete sahip değildir. Cinsiyetsiz olma bir problem oluşturur. Cinsiyetsiz herhangi bir sîga olmadığı için, Tanrı, melekler ve hareketsiz nesnelerin büyük bir kısmı, doğal herhangi bir cinsiyete sahip değildirler. Öyleyse yapılması gereken nedir? Düşünülen çözüm, bunlara ister eril isterse dişil, gramatik olarak bir cinsiyet belirlemektir. Bk. Ahmed Halil Aziz, (*Gender Patterns in The Qur’an: A Sociolinguistic Approach*, s. 309-319; Karlı, “Kur’ân’da Cinsiyet Kalıpları: Sosyolinguistik Bir Yaklaşım”, IV, 195-204, 2004. Ayrıca bk. el-Hayyat, *el-Meratu’l-Muslimer*, s. 26. Konuyla ilgili görüşler için bk. Ali et-Tîb, *el-Mu’temed*, I, 233; Süleyman b. Abdulkavîy, *Şerhu Muhtasarı’r-Ravda*, II, 521.

¹¹ Bakara, 2/2.

*dir.*¹² وبشر الصابرين *"Sabredenleri müjdele."*¹³ آمنوا بالله ورسوله *"Allâh'a ve Resûlü'ne îman edin!"*¹⁴ فممن شهد منكم الشهر *"Namazı dosdoğru kılın ve zekâtı verin."*¹⁵ والله على الناس حج البيت من استطاع إليه *"Sizden kim Ramazan'a ulaşırsa onda oruç tutsun."*¹⁶ فليصمه *"O evi hacetmesi, Allâh'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır."*¹⁷ ادخلوا في السلم كافة *"Hep birden barışa girin."*¹⁸ ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس *"Sonra, insanların sel gibi aktığı yerden siz de akan edin."*¹⁹ يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل *"Ey iman edenler, aranızdaki mallarınızı bâtil (haram yollar)la yemeyin."*²⁰ gibi ayetlerde yer alan hükümlerin sadece müzekkere yönelik olduğunu kimse iddia edemez.²¹ Özellikle *"Ey insanlar! Hem sizi, hem de sizden önceki insanları yaratan Rabbinize ibadet ediniz. Böyle yapmakla her türlü zarardan korunmayı ümid edebilirsiniz."*²² örneğinde olduğu gibi ahkâm konularında karşılaştığımız hitaplar genellikle bu eril-dişil ortak hitap tarzı ile gelmiştir.

Bu itibarla Kur'ân-ı Kerîm'deki, Allah (c.c) ile ilgili isim, zamir ve fiil cinsinden tüm kelime kalıpları, belirleyici cinsiyet kasti olmaksızın genel hitap, müzekker formda gelmektedir. Çünkü gramatikal zorunluluğun sonucu olan cinsiyet farkı ile varlıkların biyolojik türü arasında bir bağ bulunmaz. Aksi takdirde Cenab-ı Hakk'a bir cinsiyet isnat edilmiş olunur. Örneğin: *"De ki: O, Allah'tır, gerçek İlah'tır ve Birdir. Allah Samed'dir. Ne doğurdu, ne de doğuruldu. Ne de herhangi bir şey O'na denk oldu."*²³ derken Allah Teâlâ hakkında kullanılan III. tekil şahıs zamirlerinin kendisine bir cinsiyet izafe edilemeyeceğinden sadece erkek için olmaya-çağı açıktır. Emir kipinde (اهد) 'hidayet et'²⁴, geçmiş zaman kipinde (خلق) 'yarattı'²⁵, (جعل) 'çekinmez', hor görmez'²⁸, (أزّل) 'indirdi'²⁷ ve olumsuz şimdiki zaman kipinde (لا يستحي) 'çekinmez, hor görmez'²⁸, (يضل) 'saptırır, yoldan çıkarır'²⁹ ve (يهدي) 'hidayete erdirir'³⁰ gibi örneklerde bu husus açıkça görülmektedir. Kısaca Allah lafzı ve Kur'an bağlamında

¹² Bakara, 2/97.

¹³ Bakara, 2/155.

¹⁴ Hadîd, 57/7.

¹⁵ Müzzemmil, 73/20.

¹⁶ Bakara, 2/185

¹⁷ Âli 'Imrân, 3/97.

¹⁸ Bakara, 2/208.

¹⁹ Bakara, 2/199.

²⁰ Nisâ, 4/29.

²¹ Bk. İbn Hazm, *age*. III, 82.

²² Bakara, 2/21.

²³ İhlâs, 112/1-4.

²⁴ Fatıha, 1/6.

²⁵ Bakara, 2/21.

²⁶ Bakara, 2/22.

²⁷ Bakara, 2/22.

²⁸ Bakara, 2/26.

²⁹ Bakara, 2/26.

lerde bu husus açıkça görülmektedir. Kısaca Allah lafzı ve Kur'an bağlamında onunla ilgili her şey, cinsiyet kastı olmaksızın gramer açısından genel eril olarak kabul edilir.³¹

Bu sebeptendir ki Arapça'da bir topluluğa hitap edilirken müzekker form biçimi kullanılır. Kur'ân-ı Kerim de muhatabına özel bir referans olmadığı zaman gramatik biçimine bakmaksızın genel hitap müzekker kipini kullanır. Dilin bu hususiyetini bilmeyen birisi peşin fikirle Kur'an'ın kadını muhatap almadığı iddiasında bulunabilir. Oysa Kur'ân kadın ve erkeği birlikte ilgilendiren durumlarda hitap ortak kullanımı olan müzekker sîgayı kullanmaktadır. Ancak aşağıdaki örneklerde de görüleceği üzere erkek ve kadını ayrı ayrı ilgilendiren özel konularda da erkek ve kadın cins isimlerini ayrı ayrı kullanarak bu özelliğe vurgu yapar.³² يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيرا منهم ولا نساء من نساء عسى أن يكن خيرا منهن

*"Ey iman ehli, içinizden bir topluluk diğeriyle alay etmesin, belki de onlar daha hayırlı kimseler olabilir; kadınlar da başka kadınlarla alay etmesin, onlar da daha hayırlı olabilirler."*³³

قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم... وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن

*"Mümin erkeklere bakışlarını kısımlarını ve edep yerlerini açmaktan ve zinadan korumalarını söyle! Mümin kadınlara da bakışlarını kısımlarını ve edep yerlerini açmaktan ve günahahtan korumalarını söyle."*³⁴

عسى ربه إن طلقكن أن يبدله أزواجا خيرا منكن مسلمات مؤمنات قانتات تائبات عابدات سائحات ثيبات وأبكارا

*"Eğer o sizi boşayacak olursa Rabbi ona, sizden daha hayırlı, Allah'a teslimiyet gösteren, mümin, gönülden itaat eden, tövbe eden, ibadete düşkün, oruca düşkün dul veya bâkireler olarak başka eşler nasib edebilir."*³⁵

Türkçe'de 'adam' manasına gelen (الرجل) lafzı aşağıdaki örneklerde belirttiğimiz gibi kadınları da kapsamakta hem erkek hem de kadın birlikte 'insan' anlamında kullanılmaktadır. Sadece erkeklerin kastedildiğine dair, aynı ifadede 'adamlar' lafzının yanında 'kadınlar' lafzının da kullanılması gibi bir ipucu bulunmadıkça sadece erkek kastedilmez; her iki cinsi de kapsar. Örneğin ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه

*"Allah, bir adamın içinde iki kalp yaratmamıştır."*³⁶ من المؤمنین رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه

*"Mü'minler içinde Allah'a verdikleri sözde duran nice erler var."*³⁷ فيه رجال يحبون أن يتطهروا

"Onda temizlenmeyi seven adamlar vardır. Allah da çok temizlenenleri" والله يحب المطهرين

→

³⁰ Bakara, 2/26.

³¹ Nu'mani, *Kâmusu'l-Kur'ân*, s. 349-350. Aynı durum cinsiyeti olmayan melekler için de söz konusudur. Geniş bilgi için bk. Ahmed Halil Aziz, *agm*, s. 197.

³² Bk. es-Sâmerrâî, *Lemesâtun Beyâniyyetun*, I, 668.

³³ Hucurât, 49/11.

³⁴ Nûr, 24/30-31.

³⁵ Tahrim, 66/5.

³⁶ Ahzâb, 33/4.

³⁷ Ahzâb, 333/23.

sever.”³⁸ رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله، “(Öyle) Adamlar ki ticaret de alış-veriş de onları Allâh’ı zikretmekten... alıkoymaz.”³⁹

Kur’ân’da müşterek hitap başlığı altında üzerinde durulması gereken bir diğer önemli husus da Kur’ân’ın vermek istediği özel mesajları müşterek lafız türünün kullanımı ile veriyor olmasıdır. Bu Kur’ân’ın evrensel davetinin gereği olan edebî mesajı şeklinde de yorumlanabilir. Şöyle ki Arapça’da müennes ifadeler müzekker olanlardan bazı kurallarla ayrılmaktadır. Bunların en yaygın olanı müennes kelimelerin sonuna eklenen ‘tâ-i merbûta’dır. Kur’ân ‘eş’ anlamına gelen (زوج)

‘zevc’ kelimesini, evlilikten murad edilen gerçek birlikteliği ifade için bu anlama katkı sağlamak adına bu kelimeyi değiştirmeden kullanmaktadır. Bundan olsa gerek Kur’ân’ın hiçbir yerinde ‘zevc’ kelimesi geçmez. Yani Kur’ân’ın öngördüğü evliliklerde referans verilen eş kavramı birbirleriyle kelime bazında bile ayrılık kabul etmeyen eş şeklinde anlaşılabilir. Bu eşler karşılıklı aşk ve sevgilerini, sıkıntı ve hüznlerini tamamen birlikte paylaşır, birlikte dağıtır, duygu ve düşünceleri birlikte paylaşırlar. Ancak Kur’ân’a dikkat edecek olursak ‘zevc’ kelimesini erkekle eş arasında uyum olduğu zaman kullanmaktadır. Allahu Teâlâ Bakara 102. ayetinde: *“İşte bunlardan koca ile karısının arasını açacak şeyler*

“Ey يا أيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن *”* Ahzab 59’da: *“Peygamber! Eşlerine, kızlarına ve mümin kadınlara söyle: (Ev dışına çıktıkları zaman) dış elbiselerini üzerlerine salıversinler.”* Bakara 232’de: *“وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن*

ينكحن أزواجهن *”* *..kendi aralarında meşrû surette anlaşmaları durumunda, kocaları ile tekrar nikâhlanmaları hususunda onlara baskı yapmayın.”* deme suretiyle ‘zevc’ kelimesinin dinde ve karakterde uyum ve tam benzerliğe delalet ettiği anlaşılacaktır.⁴⁰ Çünkü ‘zevc’ kelimesin lügatteki bir diğer anlamı bireyi tamamlayan tekmil eden demektir. Tamamlama da uyum olmaksızın mümkün olamaz.

Kur’ân, kocanın eşine her ikisi arasında yukarıda bahsi geçen dinde ve karakterde tam uyum olmaması durumunda ise ‘imre’a’/kadın kelimesini kullanmaktadır. Örneğin Firavn inançsız, hanımı da mümin olduğu için: *“و ضرب الله مثلا للذين آمنوا امرأة فرعون – İman edenlere ise Allah, Firavun’un eşini misal getirir.”*⁴¹ derken yine Nuh (a.s) ve Lût (a.s)’ın eşleri hakkında da: *“Allah, kâfirlere Nûh’un karısı ile Lût’un karısını misal getirir.”*⁴² der. Firavun’un zevcesi, Nuh’un zevcesi veya Lût’un zevcesi demez.

³⁸ Tevbe, 9/108.

³⁹ Nûr, 24/37.

⁴⁰ Burada dindeki uyumdan kastımız tevhitte başka bir şey değildir.

⁴¹ Tahrîm, 66/11.

⁴² Tahrîm, 66/10.

III. Kur'ân-ı Kerîm'de Müennes Özel Hitap

Arap dilinde fesahatın en önemli şartlarından biri muktezây-ı hâle göre söz irâd etmektir. Buna belâğatte 'kelâmın belâğatı' denilir. Kelâmın belâğatı, sözün fasih olması ile birlikte, makama yani muktezây-ı hâle uygun olmasıdır.⁴³ Muktezây-ı hâl ve makama uygun olmayan bir söz makbul olması şöyle dursun, belâğatçılarca hayvan seslerine eş seviyede görülür. Sözün söylendiği ortamların farklılığı, söylenecek olan sözün bazen özlü ve kısa, bazen uzun, bazen genelleme yaparak, bazen hafzederek, bazen de ifade etmesini gerekli kılar. Örneğin zeki kimseye hitap etmekle anlayışı kıt olana hitap etmek aynı olamayacağı gibi platonik ve aşırı duygusal bir kimse ile kaba ve sert mizaçlı olan birisine aynı şekilde hitap etmek de uygun değildir. Buradan hareketle muhataba konuşmak için seçilen kelimelerin yapısı da bu durumdan hissesine düşeni alacaktır. Örneğin Arapça'da muhatap müennes olduğunda kullanılan sîga müzekker sîgasından daha farklı olarak yüz hatlarını yumuşatmayı gerektirecek bir yapıya dönüşür. Müzekker için (تكتب) 'Tektubu-Yazıyorsun' denirken, aynı manayı müennes muhataba için (تكتبين) 'Tektubîne -Yazıyorsun' ifadesinin kullanılması gibi.

Muhatabın durumunu bu derece önemseyen bir dilin sosyal hayatta muhatap olduğu kesimleri sosyolojik bağlamda göz önünde bulundurması ve dil formunu ona göre kullanması belâğatinin karakteristik özelliği gereğidir. Kur'ân-ı Kerîm'in de edebî karakteristik yapısı gereği hitap tarzı olarak bu üslubu kullanması son derece olağan ve kaçınılmazdır.

Yukarıda kısaca zikrettiğimiz gibi kadınlara ait ferdî veya içtimai hususî bir durum olduğunda ise hitap sîgası kadınlara ait olan müennes formuna dönüşür. Bu aynı zamanda müennes(lig)in hususiyetini ön plana çıkarma şeklinde de anlaşılır. Örneğin Bakara suresi 233. ayette والوالدات يرضعن أولادهن "Anneler evlatlarını emzirirler" ifadesinde söz konusu eylem biyolojik olarak sadece bayanlara ait olması hasebiyle müennes form seçilmiştir. Aynı durum, حتى يطهرن "Temizleninceye kadar"⁴⁴ ve فإذا تطهرن "Hayızdan ve nifastan temizlendiklerinde"⁴⁵ ifadelerinde ve yine boşanmadan sonraki bekleme müddeti ile ilgili hükümler bağlamında والمطلقات يترصدن بأنفسهن ثلاثة قروء "Eşlerinden boşanmış kadınlar, üç adet müddeti beklerler"⁴⁶ ayetinde de söz konusudur.

IV. Kur'ân Üslûbunda Hedeflenen Özel Mesaj

Daha önce de değindiğimiz gibi Kur'ân-ı Kerîm vermek istediği mesajı seçmiş olduğu kelimelerle vurgulamaktadır. Seçilmiş olan her kelimenin bir anlamı olduğu gibi bu kelimenin morfolojik yapısının dahi verilmek istenen mesaja katkısı söz konusudur. Kur'ân-ı Kerîm vermek istediği mesajını bu özellikleri göz önünde bulundurarak takdim eder. Örneğin Arapça gramatik kurallara göre fiil cümlesinin başında yer alan

⁴³ Abdîrrahman, b. Ömer, *el-Îdâh fî Ulûmi'l-Belâga*, I, 41; el-Merâgi, *Ulûmu'l-Belâga*, I, 35; el-Meydâni, *el-Belâgatu'l-Arabîyye*, I, 29.

⁴⁴ Bakara, 2/222.

⁴⁵ Bakara, 2/222.

⁴⁶ Bakara, 2/228.

fiil sadece failinin eril ve dişilliğiyle uyum içinde olmak zorundadır. Ancak bu durum aşağıdaki örneklerde görüleceği üzere Kur'an'ın vurgulamak istediği mesaj için değişebilmektedir:

وقال نسوة في المدينة امرأة العزيز تراود فتاها عن نفسه قد شغفها حبا إننا لنراها في ضلال مبين
*Şehirdeki kadınlar dedi ki...*⁴⁷. Bu ifadenin orijinalindeki fiil tekil ve erkekler için kullanılan bir fiildir. Arapça'da tekil ve bayanlar için bir fiil formu da mevcuttur ancak bu ifadede konuşanlar kadınlar olmasına rağmen erkekler için kullanılan fiil formu kullanılmıştır.⁴⁸ *"Bedeviler dedi ki"* derken de (وقال الأعراب) şeklinde yine erkekler ya da kadınlar için kullanılan fiil formunu tercih etmek Arapça'da sorun çıkarmamaktadır.⁴⁹

Sonuç

Dünya dillerinin -birkaçı hariç- tamamında eril ve dişil için sadece bir sığa kullanılmaktadır. Arapça'da ise kadınlarla ilgili özel durumları ile onların kişiliğine hitap eden konularda genel sığanın dışına çıkılarak dişil sığası kullanılır. Bu durum Kur'an'ın kadına özel bir değer verme şeklinde okunması gerekirken, bazıları bunu tersinden değerlendirip konuyu kadının dışlanması olarak yorumlamışlardır. Oysa Kur'an-ı Kerim kadına, iddia edildiği gibi ikinci sınıf bir varlık değil, gelecek nesillerin mürebbiyesi olmaları hasebiyle özel bir değer atfetmektedir.

Arapça'nın genel karakteristik yapısından her eril sığanın (istisnaları olsa da) kadınları da kapsadığı bilinmelidir. Geriye kalan dişil sığaların ise İslam'ın kadına verdiği ekstra değer olarak algılanması daha gerçekçi bir yaklaşım olsa gerektir.

Bu itibarla Kur'an-ı Kerim'in insanı genel format çerçevesinde cinsiyeti ile değil insanlığına göre değerlendiriyor olması, getirmiş olduğu hükümlerle erkek ve

⁴⁷ Yusuf, 12/30.

⁴⁸ Bk. Hamidullah, *Aziz Kur'an*, s. 421.

⁴⁹ Kurtubî, *el-Câmi'*, IX, 176. Arapçada kırık çoğullar mecâzî müennes gibi işlem görürler. Yani örneklerini verdiğimiz ayetlerde olduğu gibi fail, müzekker ya da müennes ait kırık çoğulsa bu durumda fiilin müzekker ya da müennes olması caizdir. (نسوة) kelimesi müennes olmasına rağmen kırık çoğul olduğundan dolayı fiil müzekker gelmiştir. Yine (الأعراب) kelimesi müzekker olmasına rağmen kırık çoğul olduğundan dolayı fiil müennes gelmiştir. (Konuyla ilgili bk. İbn Hişâm, Abdullah b. Yusuf, *Şerhu Şüzûzi'z-Zeheb*, I, 225; Uzunoğlu, *Arapça, Fiil Cümlesi*, s. 118, Bir gramer kaidesi olarak belirtilen bu durum Kur'an'ın vermek istediği mesaja gramatik açıdan bir tevildir. Zira Arapça gramer kaidelerini Kur'an'dan alır. Kur'an Arapça'ya tâbi olamaz. Bazıları da (قالت) lafzındaki (ta) harfinin aslında tâ-i merbûta olduğunu iddia etmiştir ki kabul edilemez. Bk. es-Suheyli, *Netâicu'l-Fikri fi'n-Nahv*, I, 128. Bu üslub ile Kur'an'ın vermek istediği mesaj hakkında Bediüzzaman'ın şu yorumu dikkat çekicidir: 'Hem (قالت الأعراب) buyurmakla, müzekkerlerin cemaatine, müennes fiili olan (قالت) tabiriyle, lâtifâne işaret ediyor ki zayıf ve halîm ve yumuşak kadınların cemiyeti kuvvetleşir, sertlik ve şiddet kesb edip bir nevi recüliyet kazanır. Müzekker fiilini iktiza ettiğinden, (وقال نسوة) tabiriyle, gayet güzel düşmüştü. Erkekler ise, hususan bedevî a'rab olsa, kuvvetlerine güvendikleri için, cemiyetleri zayıf olup hem ihtiyatkarlık, hem yumuşaklık vaziyetini aldığından, bir nevi kadınlık hâsiyeti takındıkları için, müennes fiilini iktiza ettiğinden, (قالت الأعراب) müennes fiiliyle tabiri tam yerindedir.' Bk. Nursi, Said, *Lem'alar*, s. 153-54.

kadını aynı seviyeye yerleştirmesi bu hatalı yorumu kökten reddettiği şeklinde anlaşılmalı kanaatindeyiz.

Kaynakça

- Ahmed b. İbrahim b. Hamd, *Tavdihu'l-Makâsîd ve Tashihu'l-Kavâid*, thk. Zühayr Şâvûs, el-Mektebu'l-İslâmi, Beyrut 1406.
- Ahmed Halil Aziz, "Gender Patterns in The Qur'an: A Sociolinguistic Approach", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 12; Num. 3; (Fall,1995) çev. İbrahim H. Karanlı, "Kur'an'da Cinsiyet Kalıpları: Sosyolinguistik Bir Yaklaşım", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, yıl. 2004/IV, s. 195-204,
- Ahmed b. Mustafa el-Merâgi, *Ulûmu'l-Belâga, el-Beyân, el-Meânî, el-Bedî'*, Beyrut 1984.
- Akdemir, Hikmet, *Belağat Terimleri Ansiklopedisi*, Nil yayınları, İzmir 1999.
- Ateş, Süleyman, "İslamın Kadına Getirdiği Haklar", *İslami Araştırmalar*, yıl. 1991/4, C. 5, Ekim 1991.
- A. R. Nu'mani, *Kâmusu'l-Kur'an*, el-Cemî'yye Press, Delhi 1983.
- Ebû Abdillâh, Mustafa b. el-Advî, *Silsiletu't-Tefsîr*, Durûsun Savtiyye (<http://www.islamweb.net>).
- Ebû Süleyman, Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen, Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd* nşr. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed, el-Matbaatu'l-İlmiyye, Haleb 1991.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Dâru'l-Âfâku'l-Cedîde, Beyrut 1980.
- İbn Hişâm, Abdullah b. Yusuf, *Şerhu Şuzûzi'z-Zeheb fî Marifeti Kelami'l-Arab*, eş-Şeriketu'l-Muttahide li't-Tevzî', Suriye ty.
- İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, Muhammed Ebû Abdillâh, *İ'lâmü'l-Müvakkîn*, thk. M. Muhyiddin Abdulhamid, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Mısır 1955.
- Fâdıl b. Sâlih b. Mehdi, es-Sâmerrâi, *Lemesâtun Beyâniyyetun*, Dâru Ammâr li'n-Neşr, ve't-Tevzî', Amman 2003 (el-Mektebetu's-Şâmile).
- Habanneke, Abdurrahman b. Hasan el-Meydâni, *el-Belâgatu'l-Arabiyye*, Dâru'l-Kalem, Beyrut 1416.
- Hamidullah Muhammed, *Aziz Kur'an*, çev. Abdülaziz Hatip-Mahmut Kanık, Beyan Yay., İstanbul 2000.
- el-Hayyat, Muhammed Heysem, *el-Meratu'l-Muslime ve Kadâyâ'l-Asr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2008.
- İbn Battal, Ebu'l-Huseyn Abdulmelik, *Şerhu Sahîhi'l-Buhari li İbni Battal*, Mektebetu'r-Rüşd, Riyad 1423.
- el-Kazvîni Muhammed b. Abdurrahman, b. Ömer, *el-İdâh fî Ulûmi'l-Belâga*, thk. Muhammed Abdulmunim Hafâcî, Dâru'l-Cil, Beyrut 1993.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Daru'l-Kütubi'l-Mısriyye, Kahire 1964.
- Matlûb, Ahmed, *Mu'cemu'l-Mustalahati'l-Belâğîyye ve Tetavviruhâ*, Mektebetu Lübnân, Beyrut 1996.
- Muhammed, Said İsbir - Bilal Cundi, *eş-Şamil, Mu'cem fî Ulûmi'l-Luğati'l-Arabiyye ve Mustalahatihâ*, Daru'l-avde, Beyrut 1985.
- el-Mu'tezili, Muhammed b. Ali et-Tîb, *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fikh*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1403.
- Necmuddin, Süleyman b. Abdulkaviy, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, Müessesetu'r-Risale, Beyrut 1987.
- Nursi Said, *Lem'alar*, Envar Neşriyat, İstanbul 1996.
- Sebt, Halid b. Osman, *Kavâidu't-Tefsîr Cem'an ve Dirâseten*, Dâru İbn Afvân, Riyad 1426.
- es-Suheyli, Ebu'l-Kâsim Abdurrahman, *Netâicu'l-Fikri fi'n-Nahv*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1992.
- Tâhiru'l-Mevlevî, *Edebiyat Lügati*, nşr. Kemal Edip Kürkçüoğlu, Enderun Kitabevi, İstanbul 1994.
- Uzunoğlu Vecih, *Arapça, Fiil Cümlesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, İzmir 2011.
- ez-Zebîdî, Muhammed Ebû'-Fayd, *Tâcu'l-Arûs*, Daru'l-Hidaye, Lübnan 1987.

Şiî-İmâmî Takiyye Nazariyesinin Kur'ânî Dayanakları

Abdulcabbar Adıgüzel

İmam-Hatip, Adana İl Müftülüğü
abdcbbr86@gmail.com

Öz

Bu makalede takiyye nazariyesinin Şiî çevrelerde ortaya çıkışı, Şiî-İmâmî ekol içerisinde yer alan Ahbârîlerin takiyyeye verdiği önem ve Usûlîlerle başlayan zihnî dönüşüm gösterilmeye çalışılmıştır. Ardından takiyyenin Kur'ân âyetleri ile temellendirilme çabaları muhtelif örneklerle açıklanmış ve Kur'ân'ı mezhebî saik ve kaygılarla okuma çerçevesinde âyetlerin tabii tutulduğu ideolojik okuma biçimi izah edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Takiyye, Âyet, Şia, Ahbârîlik, Usûlîlik

The Takiyyah Theory of Shi'i-Imami's Basis in Qur'an

In this article, we have tried to show that the appearance of theories in Shi'i surroundings supporting takiiyah and the importance which has been given to takkiyah by Akbaries who take part in school of Shi'i-Imami and mental mutation, begins with Usuliyya. After this, we have attempted to show that the attempts of establishing taqiyyah with help of the Quranic ayah of takkiya, explained by various examples and a form of ideological reading which the ayah depends on, have been expressed within the framework of a sectarian and worrisome reading of the Qur'an.

Key Words: Takiyyah, Verse/Ayah, Shia, Akhbariyya, Usuliyya

Atıf

Abdulcabbar Adıgüzel, Şiî-İmâmî Takiyye Nazariyesinin Kur'ânî Dayanakları, Marife, Kış 2013, ss. 111-132

Giriş

İslâm'ın erken döneminde gerçekleşen politik ihtilafların mezheplerarası bir platforma taşınmasından sonra Kur'ân âyetlerinin, mezheplerin kendi düşüncelerini ispat etmek, eylemlerini meşrulaştırmak ve muhaliflerini ötekileştirmek gayesiyle kullanıldığı müşahede edilmektedir. Hatta bazen ilmî ve dinî boyutu olmayan birçok meselenin birtakım kaygılardan ötürü Kur'ân'a dayandırılmaya çalışıldığına rastlanmaktadır. Hemen her mezhep tarafından uygulanan ideolojiye dayalı okuma gayreti sonucunda âyetlerin, sınırsız yorumlara mevzu teşkil ettiği görülmektedir.

İslâm mezhepleri içerisinde yer alan Şia'nın da kendi öğretilerine dair tartışmalarını naslar üzerinden yürütmeye çalışması, siyasî birçok meselenin dinî

alana dâhil edilmesine sebep olmuştur. Siyasî kanaatten öteye geçmeyen Ali b. Ebî Tâlib'in halife olması gerektiği düşüncesi mezhebin teşekkülüne zemin hazırlayarak, önemli bir inanç meselesi haline getirilmiştir. Zaman içerisinde dinin beş esasından biri olarak addedilen bu siyasî kanaat, Şia'yı ana bünyeden koparıp onun kendine has bazı özellikleri olan bir grup haline gelmesine sebep olmuştur. Şifî zihniyete asıl rengini veren imâmet anlayışı merkeze alındıktan sonra ismet, bedâ, gaybet, rec'at, mehdî, takiyye gibi inançlar da zaman içerisinde bu anlayışa ve siyasî hadiselerle bağlı olarak tekâmül etmiştir. Esasen her biri siyasî içerikli olan bu inanışlar, Kur'ân ayetleri ve muhtelif rivayetlerle temellendirilerek teolojik bir boyut kazanmış ve kelâmî tartışmalarla günümüze kadar ulaşmıştır. Bu sebeple söz konusu inançların ortaya çıkışı, zaman içerisinde geçirdiği evreler ve Kur'ân'la ilişkilendirilme biçimini ortaya koymak önem arz etmektedir. Söz konusu telakkilerden biri olan takiyye, Şifî-İmâmîler'in Kur'an üzerinden tartıştığı, -özellikle İmâmî-Ahbârîlerce- kabulü iman, reddi küfür olarak görülen dinî bir mesele haline gelmesi konunun kendi kaynaklarından araştırılıp ortaya konulmasını gerekli kılmaktadır.

Bu çalışmada, evvelâ takiyyenin kavram olarak ne anlama geldiği izah edilecek, Şia'nın ekseriyetini temsil eden İmamiyye/İsnâşeriyye/Caferiyye ekolünün iki ana kolu olan Ahbârîyye ve Usûliyye fırkalarının takiyyeye yükledikleri anlamın üzerinde durulacaktır. Ardından takiyyenin, Kur'ân'dan âyetlerle desteklenmeye çalışılması, ilgili-ilgisiz birçok âyetin özellikle Ahbârîler tarafından ne şekilde takiyye lehine yorumlandığı ve Usûlîler'in takiyye ile olan irtibatı ortaya konulacaktır.

I. Kelime ve İstilah Olarak Takiyye

Takiyye kelimesi, *v-k-y* kökünden türeyen "kendini tehlikeden korumak, ihtiyatlı davranmak, tedbir almak, çekinmek, sakınmak" gibi anlamları ihtiva eden mastardır.¹ İslâm literatüründe ise bu kavram; emniyetin zayıf olduğu durumlarda kişinin kendisini veya çevresindekileri korumak gayesiyle olduğundan farklı görünmeye çalışması, vazgeçmediği halde düşüncesinden vazgeçmiş, muhalifleriyle aynı görüşteymiş gibi hareket etmesidir.²

Takiyye, mefhum olarak ifade ettiği manayla birlikte Kur'ân'da yer almamaktadır. Ancak istilahî anlamı ifade edecek biçimde bu kavramın Kur'ân'da yeri olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Âl-i İmrân, 3/28. âyette kâfirlerden gelebilecek zararlardan korunmaları için müminlerin onlara dost gibi görünmelerine ruhsat verilmiştir. Mü'min, 40/28-45. âyetlerde Firavun hanedanından olduğu halde imanını gizleyen bir kimseden övgüyle bahsedilmiştir. Nahl, 16/106. âyette ise imandan sonra inkârcılığa dönmenin azaba müstahak bir davranış olduğu ifade

¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XV, 426-429.

² Bk. Ekinci, "İmamiyye Şiası'nda Takiyye Anlayışına Yeni Bir Yaklaşım", s. 30; Sofioğlu, *Takiyye Kavramı*, s. 1-5.

edilmesine rağmen kalbi imanla dolu olan kimsenin baskı ve şiddetle inkârcılığa zorlanması durumu mâzur kabul edilmiştir.³

Takiyyenin sadece ilahî müsaadeyle verilmiş bir ruhsat mı yoksa uyulmak zorunda kalınan bir azimet mi olduğu konusunda ilgili mezhepler arasında bir takım ihtilaflar meydana gelmiştir. Hâricîler arasında pek rağbet görmeyen takiyye,⁴ Ehl-i Sünnet tarafından zorunlu durumlarda ruhsat olarak kabul edilmiştir. Şia'da ise, özellikle İsmâîlî⁵ ve İmâmî-Ahbârî ekolde,⁶ gerçek inancın gizlenmesi gerektiğine dair şer'î bir vecibe olarak görülmüştür. Bu durum, takiyyenin öteden beri hep Şia ile anılması neticesini beraberinde getirmiştir.⁷

İmâmiyye Şiası'nın takiyye anlayışı bilhassa Ehl-i Sünnet tarafından eleştirilmiştir. Şif-İmâmî rivâyet kültüründe takiyyenin özellikle ölüm tehlikesinin var olduğu durumlarda başvurulmuş bir ruhsat olmaktan ziyade muhalif addedilen herkes karşısında gerçek inancın gizlenmesi gerektiğine ilişkin bir vecibe olarak tavsif ve tarif edilmesi, Sünnîlerce şecaatten yoksunluk yahut ikiyüzlülükle eşdeğer bir ahlâkî zaaf olarak değerlendirilmiştir. Bu sebeple Şifler, bazı Ehl-i Sünnet mensupları tarafından gereği yokken takiyye yapıp her zaman ve zeminde rahatlıkla yalan söyleyebilmekle itham edilmişlerdir.⁸

³ Bilindiği gibi müşrikler, ilk Müslümanlardan Ammâr, babası Yâsir ve annesi Sümeyye'yi dinden dönmeye zorlamış, babası ile annesi bunu reddedince öldürülmüş, Ammâr ise eziyetlere dayanamayıp sözle inkârda bulunmuştur. Daha sonra durumu Hz. Peygamber'e bildirdiğinde Resulullah cebir karşısında böyle davranılabileceğini söylemiştir. Bu olay hakkında nâzil olan Nahl, 16/106. âyet benzeri durumlarda takiyye uygulamasının bir ruhsat sayıldığını teyit etmiştir. Bununla birlikte cebirle karşılaşan bir müminin takiyyeye başvurmayıp ölümü tercih etmesi İslâm ulemasınınca daha erdemli bir davranış olarak değerlendirilmiştir. Bk. Öz, "Takiyye", *DİA*, XXXIX, 453.

⁴ Hâricîlerin büyük bir kısmı takiyyenin söz ve amelde câiz olmadığını söylerler. Necedât fırkası takiyyenin söz ve amelde câiz olduğunu kabul etmekte, Sufîler ise kavlen câiz, fiilen câiz olmadığını ileri sürmektedirler. İbâdiyye fırkası da can korkusu bulunması halinde takiyyenin söz ve amelde câiz olduğunu kabul eder. Bk. Demircan, *Hâricîler'in Siyâsî Faaliyetleri*, s. 53. Ayrıca bk. Sofioğlu, s. 75-80; Dalkılıç, *Şia, Havâric ve Ehl-i Sünnet'te Takiyye*, s. 47-53.

⁵ İsmâiliyye, Ca'fer es-Sâdık'ın oğlu İsmâil'e nispet edilerek varlığını günümüze kadar sürdüren Şif mezhebinin adıdır. Takiyye konusunda bu fırka o kadar ileri boyuttadır ki bunlar arasından İsmâil b. Ca'fer'in ölmediğini, takiyye gereği insanlara görünmediğini iddia edenler dahi olmuştur. Geniş bilgi için bk. Öz-eş-Şek'a, "İsmâiliyye", *DİA*, XXIII, 128-133.

⁶ İmâmiyye, Hz. Ali, Hasan ve Hüseyin'den sonra Zeynelâbidîn, Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık silsilesini imâm kabul eden Şif grubunun adıdır. Peygamber'den gelip kendisinden sonra imamlar tarafından belirginleştirilen usul ve âdâp çerçevesinde kıyametin kopmasına kadar bir imamın var olacağını benimseyen bu fırkaya göre, Allah'ın kullarına yönelik emri ve nehyi devam ettiği sürece yeryüzünde sadece iki kişi bile kalsa bunlardan biri mutlaka hüccettir, onlardan biri ölse kalan kişi hüccettir. Bu görüş, sadık imamlardan nakledilen ve İmâmiyye Şiası arasında kabul edilen görüştür. Yeryüzü hüccetten yoksun kalmaz, bir an kalacak olsa üze-rindekilerle birlikte ortadan kaybolur. Hasan el-Askerî'nin mutlaka bir oğlunun bulunduğu ve onun imametinin gerçekleştiğine inanan bu fırka, onun korkudan dolayı gizlendiğini, zamanı gelince zuhur edip gereken işleri yürüteceğini ileri sürmektedir. Geniş bilgi için bk. Öz, "İmâmiyye", *DİA*, XXII, ss. 207-209.

⁷ Bk. Strothmann, "Takiya", *İA*, X, 679.

⁸ Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*, s. 119.

II. Şîî-İmâmî Takiyye Nazariyesi

Takiyye, bazı Şîî fırkalarca dinî bir esas olarak kabul edilmiş ve hemen tamamı tarafından uygulanmıştır. Şîa'nın kolları içerisinde İsmâiliyye, özellikle setr/gizlilik devrelerinde bu prensibi kullanmayı yeğlemiştir. Zeydiyye⁹ de ilke bakımından takiyyeye muhalif görünse de zaman zaman bunu uygulamaktan geri kalmamıştır.¹⁰ İmâmîyye ise, yaşanan olaylar karşısında birtakım değişimler geçirmiş; ancak genel olarak muhaliflerin baskısından kurtulmak, isyan etmeye elverişli bir durum ortaya çıkıncaya kadar toplumun ve yöneticilerin dikkatini çekmek için takiyye yöntemine başvurmuştur. Hatta bazı İmâmîler, takiyyeyle ilgili iddialarını temellendirmek ve meşrulaştırmak amacıyla Hz. Âdem'in çocuklarından itibaren takiyye içerisinde yaşayan bir insanlık portresi çizmiştir. Bununla da kalmayıp Hz. Peygamber'in risaleti öncesindeki yaşam tarzını da takiyye uygulamasına bir örnek olarak takdim etmiştir.¹¹ Hz. Peygamber'in vefatından sonra ise, ilk üç halife zamanında asıl hak sahibi olan Ali b. Ebî Tâlib'in (ö. 40/661) sükût etmesi bir takiyye olduğu gibi, oğlu Hasan'ın (ö. 49/669) Muaviye (ö. 60/680) ile hilâfet konusunda anlaşması da takiyye mahiyetinde kabul edilmiştir.¹² Şîî müellif Ali Asker Rızvânî, takiyyenin Kitap, Sünnet ve İcma olarak şer'î delillerini sıralamış; ayrıca sadece Ehl-i Beyt'in değil, sahabeden birçok kimsenin değişik yerlerde takiyye yaptığını belirterek sahabeden 26, tâbiûndan da 34 kişinin ismini sıralamıştır.¹³

Hüseyin b. Ali (ö. 61/680), Zeyd b. Ali (ö. 122/740), Muhammed en-Nefsüzzekiyye (ö. 145/762) ve diğer birçok Ali evladı ile Ehl-i Beyt taraftarlarının Emevîler (61-132/661-750) ve Abbâsîler'e (132-656/750-1258) karşı ayaklanmalarının en sert ve acımasız şekilde bastırılması, Şîa'nın bazı öncülerinin öldürülüp başlarının mızraklara takılarak şehirlerde teşhir edilmesi, minberlerde Ali b. Ebî Tâlib'e hakaretler edilmesi¹⁴ imamları siyasî otoriteye muhalefetten kaçınmaya, dolayısıyla takiyye yapmaya sevk etmiştir. Özellikle Muhammed Bâkır (ö. 114/733), Cafer es-Sâdık (ö. 148/765) ve Musa el-Kâzım (ö. 183/799) çizgisini devam ettiren Şîîler, kendilerine yönelik kovuşturmalara karşı sessizce beklemeyi

⁹ Zeydiyye, Zeynulâbidîn Ali es-Seccâd oğlu Zeyd b. Ali'ye nispet edilerek varlığını günümüze kadar sürdüren Şîî mezhebin adıdır. Zeydiyye ile İmâmîyye arasındaki en önemli fark Hz. Ali'ye ayrı bir üstünlük atfetmekle birlikte ilk iki halifenin hilâfetini meşrû kabul etmeleridir. Günümüzde özellikle Yemen civarında bu mezhebin müntesipleri bulunmaktadır. Geniş bilgi için bk. Öz, "Şîa", *DİA*, XXXIX, ss. 116-117.

¹⁰ Dalkılıç, "Eleştirel Açından Bir Kimlik ve İnanç Örtüsü Olarak Takiyye", s. 125.

¹¹ Bk. Hakyemez, "Şîî Takiyye İnancının Teşekkülü", s. 138, 143.

¹² Bk. Küleynî, *el-Kâfî*, I, 297-299; VIII, 295-296; Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, XXVIII, 254-256; Tabatabâî, *İslâm'da Şîa*, s. 251-269. Fazlur Rahman bu hususla ilgili olarak şunları ifade eder: "Diğer yandan takiyye, Şiiliğin ana ilkesi haline geldi ve yalnız hayatın doğrudan doğruya ve açıkça tehlikeli olduğu zamanlarda değil, genel olarak düşmanca tutumun görüldüğü her yerde uygulandı. Takiyye'ye sadece izin verilmekle yetinilmedi; o yerine getirilmesi gereken bir ana görev olarak benimsendi. Şiiler, sadece bu ilkeyi benimsemekle kalmadılar, Ali dâhil bütün imamlarının da ona uyduklarını öne sürdüler. Onlara göre, Ali, hilâfetin kendisine ait 'ilahi bir hak' olduğuna kesinlikle inandığı halde bu inancını 'gizledi' ve seleflerinin halifeliğine razı oldu." Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 246.

¹³ Rızvânî, *Ehlibeyt Mektebi*, s. 272-279.

¹⁴ Geniş bilgi için bk. el-Alevî, *en-Nesâihu'l-Kâfiye*, s. 58-78.

tercih ederek siyasal eylemlere pek sıcak bakmamışlardır.¹⁵ Takiyyenin ve buna bağlı olarak gelişen intizar (bekleme) nazariyesinin etkisiyle Şia taraftarlarının zaman içerisinde dağılması, engellenerek Şîf düşüncenin günümüze kadar ulaşması sağlanmıştır.¹⁶

Esasen takiyye düşüncesi, bahsi geçen sebeplerden ötürü gaybet, rec'at ve mehdî inancının Şîf düşünce üzerindeki etkisiyle de alâkalıdır. Zaten takiyye inancı, hicrî 4. asrın ortalarından itibaren Şeyh Sadûk (ö. 381/991) tarafından 12. İmam'ın gaybetiyle ilişkilendirilmiş ve takiyyenin uygulanma süresi, İmam'ın dönüş zamanı olan kıyamet gününe kadar uzatılmıştır. Takiyyeye başvurma süresinin bu şekilde âhîret gününe kadar uzatılması, kurulacak âdil bir yönetimin de çok ileri bir tarihte, yani dünyanın sonuna doğru gerçekleşeceği anlamına gelmekteydi. Şîfler bundan dolayı, Âyetullâh Humeynî'nin (ö. 1989) 1979 İran İslâm Devrimi ile başlattığı yeni sürece kadar hiçbir yönetimi tam anlamıyla meşru tanımamışlar ve takiyye yaparak Mehdî'nin dönüşünü beklemişlerdir.¹⁷

İmâmîyye'deki takiyye anlayışı Ahbârî ve Usûlîler tarafından farklı olarak anlaşılmiş ve nakledilmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla siyasî baskıların azaldığı ve Şîf anlayışın iktidar pratiğine ulaştığı süreç içerisinde takiyye yumuşatılmaya ve sınırlandırılmaya başlanmıştır. Günümüzdeki Şîf uleması ise önemli sınırlandırmalar koyma ihtiyacı hissetmişlerdir. Bu gelişim çizgisini anlamak için Şia içindeki söz konusu ekollerin takiyye ile ilgili zihniyet ve görüşlerini ortaya koymak gerekmektedir.

III. Ahbârîler'de Takiyye

Şîf-Ahbârî kaynaklarda takiyyenin önemine ayrı bir vurgu yapılarak konuyla ilgili Ehl-i Beyt İmamlarından birçok rivâyet nakledilmiştir.¹⁸ Şeyh Sadûk, inançla-

¹⁵ Bk. Hakyemez, "Şîf Takiyye İnancının Teşekkülü", s. 133-135; Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*, s. 127. Muhammed el-Bâkır ve Cafer es-Sâdık zamanında gelişen aşırı ihtilalci hareket mensupları takiyyeye daha çok yönelmişlerdir. Bu tür bir takiyye, dinin kâfirler karşısında bir mümine tanıdığı ruhsatın ötesinde belirli Şîf grupların muhaliflerine karşı uyguladıkları siyasî bir mahiyete bürünerek, maksatlarına ulaşabilmek için her zaman ve zeminde uyguladıkları bir yöntem haline gelmiştir. Hatta söz konusu gruplarca istenen sonuca ulaşabilmek için söylenen sözler bile zâhir ve bâtın diye ikiye ayrılmış, bâtınî ifadeleri ancak mezhep mensuplarının anlayabileceği bir terminoloji oluşturulmuştur. Bk. Öz, "Takiyye", XXXIX, 453. Bunun en tipik örneği, İslâm mezhepleri tarihinde Bâtınîlik olarak bilinen ve İslâm toplumunun kültür ve siyaset hayatında derin etkiler bırakmış olan bir akımın tavrıdır. Bâtınîlik, belirli bir siyasal hedefi olan bir hareketin dînî metinleri siyasal amaçları için işlevselleştirmiştir ve buna bağlı olarak takiyye'yi bir sosyal davranış olarak geliştirmiştir. Bk. Dalkılıç, "Bâtınî Mezheplerde Gizli Dil", ss. 125-142.

¹⁶ Bu konuyla ilgili Ali Asker Rızvanî şunları söyler: "Şia İmamları, takiyyenin lüzumunu önemle vurguluyorlar ve Şîfleri gizli bir şekilde yönetmeye çalışıyorlardı. Bu durum tarihin, onların yaptığı siyasî hareketlerle ilgili dakik değerlendirme yapabilmesini engelledi. Bu hareketin rehberliği ve insanları yönlendirmede izlenen yolun inceliği, tarih boyunca Şia'nın ayakta kalmasını sağlamıştır." Rızvanî, *Ehl-i Beyt Mektebi*, s. 233.

¹⁷ Bk. el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, s. 303-310; Hakyemez, *Gaybet İnancı*, s. 201-205.

¹⁸ İmâmîyye Şiası içinde, dînî hükümlerin tek kaynağı olarak sadece kendi imamlarının rivayetlerini esas kabul edenlere isim olarak verilen Ahbârîyye, dînî konularda nakil ve rivayetlere bağlananlar demektir. Ehl-i Sünnet mezhepleri arasında, ortaya çıkan *ehl-i eser-ehl-i re'y* veya *selef-halef* şeklindeki ayrımın benzeri, Şia fırkaları arasında *ahbârîyye* ve *usûlîyye* kelimeleriyle yapılmıştır. Ahbârîyye'nin en

→

rını kaleme aldığı *el-İtikâdât fi Dîni'l-İmâmiyye* adlı eserinde: “Takiyye konusundaki inancımız, onun vacip olduğu yönündedir. Takiyyeyi terk eden namazı terk eden gibidir.” dedikten sonra, “Takiyyeyi uygulamak vaciptir. Kâim’in (a.s) zuhurundan önce terk edilmesi caiz değildir. Her kim takiyyeyi Kâim’in (a.s) zuhurundan önce terk ederse Allah’ın dininden ve İmâmiyye ekolünden çıkmış olur. Üstelik Allah’a, Resûlü’ne ve İmamlara muhalefet etmiş olur.” şeklinde Ahbâriyye’nin konu hakkındaki inancını ifade etmiştir. Bu hususla ilgili Cafer es-Sâdık’tan: “Kâim’in zuhuru meselesi devam ettiği müddetçe görünüşte insanlarla iyi geçinmeye, içinizden de onlara muhalefet etmeye bakınız.” “Riyayı/gösterişi bir mümine karşı yapmak şirk-tir; fakat münafığa karşı yapmak ibadettir.” “Her kim o münafıklarla beraber ilk safta namaz kılsa, Allah Resûlü ile birlikte ilk safta namaz kılmış gibi kabul edilir.” şeklinde birçok nakilde bulunmuştur.¹⁹

Konuyla ilgili İmâmî-Ahbârîler’de oldukça fazla rivâyete rastlamak mümkündür. Hz. Peygamber’e nispet edilen: “Takiyyeyi terk eden namazı terk eden gibidir.”, “Takiyyesiz mümin, başsız gövde gibidir”²⁰ şeklinde rivâyetler, Ali b. Ebî Tâlib’e nispetle: “Sabır, namaz ve takiyyeye sıkı sarılın!”, “Müminin yapabileceği en efdal amel takiyyedir. Çünkü onunla kendini ve kardeşlerini fâcirlerden korur. Takiyye sayesinde kardeşlerin hakkını korumak ise takiyye yapmanın en üst mertebesidir. Takiyye yapan mukarreb meleklerin sevgisini, cennet hurilerinin iştiağını celbeder.”²¹ şeklindeki sözler; Ali b. Hüseyin’den (ö. 94/713) nakledilen: “Allah iki günah dışında mümin kişinin bütün günahlarını bağışlar ve onu dünyada da ahirette de temize çıkarır. O iki günah: takiyyeyi ve kul hakkını zayi etmektir.”²² şeklindeki söz; Muhammed Bâkır’a atfedilen: “Takiyye benim ve atalarımın dinidir. Takiyyesi olmayanın imanı da yoktur.”²³, “Ey oğlum! Allah hiçbir şeyi yaratmadan önce babanın gözünde takiyyeyi kararlaştırdı”, “Dinin onda dokuzu takiyyedir; takiyyesi olmayanın dini yoktur.”, “Her zaruri durumda takiyye gereklidir.”²⁴ gibi ifadeler; Ali er-Rızâ’ya (ö. 203/819) nispet edilen: “Takiyyesi olmayanın imanı yoktur”, “Sizin en üstünüz Kâimimizin zuhurundan önce takiyye konusunda en sebatkâr olanınızdır”²⁵ gibi rivâyetler mevzu bahis nakillerden bazılarıdır.

Genel olarak diğer hususlarda olduğu gibi bu konuda da en çok rivâyet Cafer es-Sâdık’tan nakledilmiştir. Bunların bazıları şöyle sıralanabilir: “Din hususunda

→

karakteristik özelliği, imamların otoritesine mutlak bağlılık esasından hareketle onlardan nakledilen sözlü ve yazılı rivayetlerin akaid ve fıkah alanlarında tek kaynak olduğunu savunmalarıdır. Ayrıca *Kütübü'l-erba'a* şeklinde isimlendirilen Küleynî, Şeyh Sadûk ve Tûsî'nin eserlerinde geçen haberleri sahih olarak kabul ederler. Şeyh Sadûk’un öğrencisi Şeyh Müfid’le başladığı düşünülen akfî süreç zamanla Ahbâriyye’nin zayıflamasına sebep olmuşsa da günümüzde Hürremşehr ve Abadan’da müntesipleri bulunmaktadır. Geniş bilgi için bk. Uyar, *Ahbârîlik*, s. 47-85; Yurdağür, “Ahbâriyye”, *DİA*, I, 490; Kartaloğlu, “*İmâmiyye’de Ahbârî-Usûlî Farklılaşması*”, ss. 194-199.

¹⁹ Şeyh Sadûk, *el-İtikâdât*, s. 107-109.

²⁰ Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, LXXII, 412, 414.

²¹ Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, LXXII, 395, 414.

²² Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, LXXII, 415.

²³ Küleynî, *el-Kâfi*, II, 219.

²⁴ Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, LXXII, 394, 399.

²⁵ Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, LXXII, 395, 396.

Allah'tan korkunuz! Dininizi takiiye ile örtünüz; çünkü takiiyesi olmayanın imanı da yoktur! Siz insanlar arasında, kuşlar arasındaki arılara benzemektesiniz. Eğer kuşlar arıların içinde bal olduğunu bilseler onu yiyip bitirirlerdi. Bunun gibi insanlar da sizin gönlünüzde biz Ehl-i Beyt'in sevgisi olduğunu bilselerdi dilleriyle sizi yer bitirirler ve gizli-açık her yerde sizinle tartışmaya girerlerdi"²⁶, "Takiyye, benim ve atalarımın dinidir", "Takiyye müminin kalkanıdır. Takiyyesi olmayanın imanı yoktur", "Takiyyeyi gerekli görmeyen bizden değildir", "Allah'a en sevimli amel takiiyedir", "Takiyyesi olmayanda hayır yoktur", "Takiyye Allah'ın dinindedir", "Takiyye gereği münafığın arkasında namaz kılan kimse, İmamların (Ehl-i Beyt İmamlarının) arkasında namaz kılan gibidir".²⁷

Yukarıdaki rivâyetlerde geçen takiiye kelimesi tekâmül etmiş bir terimsel içeriğe sahiptir. Bu durum imamların bilhassa Emevîler ve Abbâsîler döneminde kendilerine uygulanan baskı ve şiddete binaen bir zorunluluk olarak başvurdukları takiiye pratiğini onların diliyle kavramsallaştırıp tüm zamanlara taşıma ve aynı zamanda Şîf itikadına temel teşkil edecek metinler oluşturma saikiyle ihdas edildiğini düşündürmektedir.²⁸

IV. Usûlîler'de Takiyye

Zaman içerisinde Şîf ulemanın –yalancılık, ikiyüzlülük gibi birtakım ithamlardan olsa gerek- takiiyeye yeni boyutlar ve sınırlamalar getirdiği görülmektedir. Ahbârîlerdeki mutlak takiiyeye uyma zorunluluğu -muhtemelen normalleşen siyâsî tutumun da etkisiyle- Usûlîler'de daha mutedil bir hal almıştır.²⁹ Ekolün öncüsü olarak kabul edilen Şeyh Müfid (ö. 413/1022), *Tashîhu'l-İ'tikâd fî Dîni'l-İmâmiyye* adlı eserinde bu sınırlandırmadan bahsetmektedir: "Takiyye, dinî ve dünyevî hususlarda başa gelecek zararlar sebebiyle gerçeğin saklanması, konu hakkındaki inancın gizli tutulması, düşmana karşı ihtiyatlı davranmak ve zahirde onlar gibi görünmektir. Zaruret durumu kesin veya galip ihtimal olarak bilindiği zaman

²⁶ Küleynî, *el-Kâfî*, II, 218.

²⁷ Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, LXXII, 394, 395, 396, 397, 398, 412. Konu hakkında geniş bilgi ve derli toplu rivâyetler için bk. Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, LXXII, 393-443; el-Hur el-Âmilî, *Vesâilu'ş-Şîa*, XVI, 203-253.

²⁸ Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şîa Polemikleri*, s. 128-129.

²⁹ Gaybet döneminin başlamasından itibaren (260/873) İmâmiyye Şîası içinde ortaya çıkan Usûliyye, Ahbârîyye'nin aksine, dinî hükümlerin tespit edilmesi ve anlaşılması konusunda istidlal metodunu benimseyip dirayeti önceleyen bir ekol olarak gelişim göstermiştir. Dinî hükümlerin kaynağını Kitap, sünnet, icma ve akıl olarak belirleyen Usûlîler'e göre Kitap ve Sünnet'in literal anlamları muteber olup bunlar, ancak akılla anlaşılır. Ahbârîler'in en sahih kaynak olarak belirlediği Kütüb-i Erba'a'da güvenilmeyecek nakiller de vardır. Bu sebeple yalnız güvenilir Şîf râvileri vasıtasıyla imamlardan nakledilen haberler muteber sayılabilir. Nakil yoluyla intikal eden hükümler aklın prensiplerine aykırı düşmez. Rivayet-dirayet ekseninde bir metot farklılığı İmâmiyye içerisinde iki oluşum ile sonuçlanmıştır. Ancak başlangıçtan beri devam eden Ahbârîyye-Usûliyye tartışması, zamanla Usûliyye'nin lehine sonuçlanmış ve bu anlayış İmâmiyye içerisinde giderek daha yaygın biçimde benimsenmiştir. Geniş bilgi için bk. Fırlalı, *İmâmiyye Şîası*, ss. 165-245; Öz, "Usûliyye", *DİA*, XXXII, 214-215; Kartaloğlu, "İmâmiyye'de Ahbârî-Usûlî Farklılaşması", ss. 199-214; Semâhicî, "İmâmiyye Şîası'nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar", ss. 136-153.

takiyye farz olur. Eğer gerçeği söylemekte herhangi bir sakıncanın olmadığı veya olmamasının daha muhtemel olduğu bilinirse işte o zaman takiyye farz olmaz.”³⁰

Evâilu'l-Makâlât adlı eserinde ise Şeyh Müfid, şu sözleriyle takiyyenin terk edilmesinin de mümkün olabileceğini ifade ederek zihinlere “takiyyenin her zaman mutlak ve zarurî olmadığı” fikrini yerleştirmek istemiş görünmektedir: “Dinde takiyye, can korkusu olduğu zaman caizdir. Aynı şekilde mal ve silahla tehdit korkusu olmadığı zamanlarda da caizdir. Benim görüşüm takiyyenin bazen vacip, bazen farz olduğu; bazen de gerekli olmadığı yönündedir. Takiyyeyi terk etmenin daha faydalı olacağı zamanlarda -tabi eğer takiyye yapan gerçeği izhar ettiğinde mazur görülecek ve muaf tutulacaksa- takiyyeyi uygulamamak efdal olur... Barış ve huzurun sağlanması için yapılması gereken, takiyye olduğu müddetçe zaruret arz eden bütün durumlarda kavli olarak takiyye caizdir. Müminlerin öldürülmesi veya dinde fesat çıkacağı bilinen ya da çıkması kuvvetle muhtemel olan fillerde takiyye caiz değildir.”³¹

Ahbârîler vesilesiyle günümüze ulaşan bir dizi rivâyete bakıldığında Ehl-i Beyt İmamlarının takiyye ekseninde bir hayat sürdükleri izlenimi uyanmaktadır. Ancak Şii müelliflerden Ali Asker Rızvanî, durumun hiç de öyle olmadığını şu sözleriyle ifade eder: “Şia’ya göre takiyye koşullara göre farz ve haram olabilir. İnsan bazı durumlarda malının veya canının tehlikede olduğunu ileri sürerek takiyye edemez. Şia imamları genellikle kılıç ve zehirle şehit edilmişlerdir. Eğer onlar takiyye etseydiler dünyada yüksek makamlara ulaşırlardı. Ama çok iyi biliyorlardı ki Yezit gibi şahıslar karşısında takiyye etmenin manası dinin ve mezhebin yok olmasından başka bir şey değildir. Din önderlerinin dinin esasını ve temellerini tehlikede gördükleri zamanlarda takiyye etmeleri doğru değildir. Takiyye, şahsın düşman karşısındaki zaafî anında yaptığı şeydir. Ama dinî ahkam ve öğretileri öğretmede takiyyenin hiçbir yeri yoktur. Bir alimin takiyye ederek dinî inançların tersine bir şeyler yazması ve onu toplumda yayması, yanlıştır. Şia alimleri en zor şartlarda bile inançlarını açıklamışlardır.”³²

Şii sosyolog Ali Şeriatî’ye göre, biri Ali Şiası’na diğeri Safevî Şiası’na ait olmak iki tür takiyye vardır. Ali Şiası’nın takiyyesi olarak tanımlanan, olması gerekeni ifade ederken; Safevî Şiasına ait takiyye ise, içinde bulunulan yanlışın tâ kendisidir. Yani bu ayırım ile Ali Şeriatî, tarih içerisinde takiyyeye yüklenen anlamların ve takiyye için belirlenen rotanın yanlışlığını izah etmeye çalışır. “Gerçeği, üstünü görmeden (güvende olduğundan emin olmadan) söylemek uygun olmaz” esasını benimseyen Safevî Şia’sı ile Ali Şeriatî, Ahbârîlik’in yukarıda Hz. Peygamber’e ve İmamlara nispetle nakledilen rivâyetler çerçevesinde uyguladığı takiyye biçimini kastetmektedir. Şeriatî, Şia’nın takiyye adına Şia’nın ne kadar yanlış bir uygulamayı esas aldığını ifade etmek için şöyle bir örnek verir: “Safevî Şiası’na inanan insan o kadar “takiyyezede”dir ki “Bayım, evinizin adresi nedir?” diye sorulduğunda rengi

³⁰ Şeyh Müfid, *Tashîhu'l-İ'tikâd*, s. 137.

³¹ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 118.

³² Rızvanî, *Ehlibeyt Mektebi*, s. 279.

uçar. O kadar takiyye yapmış, fikrini söylemeyip inancını o kadar gizlemiştir ki artık görüşünün ne olduğunu, ne gibi bir inanç taşıdığını bile hatırlamaz.”³³

Şeriatî; İslâm'ın ilk döneminde gerçekleşmiş olan ve takiyyenin olması gereken Ali Şia'sındaki şeklini de iki kısma ayırarak şunları söyler: “1. *Vahdet Takiyyesi*: Büyük İslâm toplumunda Şia'nın başvurduğu takiyye, kendine ait ihtilaflı konuları aşarak İslâm birliğinde tefrikaya neden olmama amacını taşır. Öyleyse takiyye, Şia'nın kendi inancını koruduğu, ama bunu İslâm toplumu içinde tefrikaya, parçalanmaya ve düşmanlıklara meydan vermeyecek biçimde yaptığı bir örtüdür. *Bu nedendir ki Mekke'ye gittiğinizde onlarla birlikte namaz kılmalısınız*, denilmektedir. Şu anda da bizim büyük alimlerimiz şunu tavsiye ederler: *Mekke ve Medine cemaat imamının ardında namaz kılın. Bu takiyyedir*. Taassuptan, ihtilaflı konulara dayanmaktan ve iç tefrikaya neden olan durumların gündeme getirilmesinden kaçınmak, aynı safta bulunanların karşıt görüşlerine katlanmak, kardeşlerin düşünce ve amellerine saygı, bir toplumun çoğunluğu karşısında iç birliğin korunması için, düşman karşısında ortak hedeflerin ve toplumun korunması hatırına azınlığın takiyyesi (Ali'nin iç ihtilaflar karşısındaki tavrı da bunun göstergesidir), bu takiyyenin kapsamında yer almaktadır.”³⁴

Bu birinci takiyye türünden anlaşıldığı gibi İslâm birliğini oluşturma adına ihtilaflardan uzak kalmak olan bu takiyye, toplumun huzur ve barışını sağlamak bakımından oldukça önemli addedilmektedir. Bu yönüyle takiyye, -Ali b. Ebî Tâlib'in hilâfet kendi hakkı olmasına rağmen hakkının yenmesini maslahat gereği hazmetmesi gibi- İslâm birliğini oluşturma yolunda bir tür araç olarak görülmekte ve söz konusu birliğe hizmet ettiği düşünülmektedir. Ali Şeriatî ikinci tür takiyyeyi de şöyle izah etmektedir: 2. *Mücadele Takiyyesi*: Müminin değil, imanın korunması için gizli mücadelenin özel koşullarına uymaktır. Yani Şia'nın düşünsel bir iş yapması, toplumsal ve siyasal bir savaşında bulunması; ama konuşmaması, kendini göstermemesi, fitne sebebiyle hilâfet odağı karşısında takiyye yapması, kısaca boş yere kayba uğramaması, boş yere kendi örgütünü, gücünü ve canını tehlikeye atmamasıdır. Öyleyse takiyye, hilâfet karşısında güç ve odakları koruma, savaşın sürmesi, düşman karşısında bozguna uğramama yolunda bir güvencedir (Emevî, Abbâsî rejimlerinde imamların hayatı bunun örneğidir).³⁵

Söz konusu ikinci tür takiyyenin izahıyla, İmamlardan nakledilen rivâyetlerden anlaşılması gereken takiyye türünün *mücadele takiyyesi* olduğu ifade edilmek istenmiştir. Bir diğer ifadeyle İmamlardan gelen rivâyetlerin bu şekilde anlaşılması gerektiği, aksi takdirde -Safevî Şiası'nda olduğu gibi- büyük bir hataya düşüleceği vurgulanmıştır. Bu açıklamalarından sonra Ali Şeriatî, olması gereken takiyyeyi temsil eden Ali Şiası ile öteden beri devam eden gelen takiyyeyi ifade eden Safevî Şiası arasındaki farkı şöyle açıklar: “Safevî Şiası'nda takiyye, kişinin doğal durumunu korumak, işinin ve hayatının selametini korumak, baş ağrısından, sıkıntıdan,

³³ Şeriatî, *Ali Şiası*, s. 206. Öyle anlaşılıyor ki Ali Şeriatî'nin burada eleştirdiği Safevî Şiası'nın medlulü takiyyeyi azimet olarak gören Ahbârîye'dir.

³⁴ Şeriatî, *Ali Şiası*, s. 205.

³⁵ Şeriatî, *Ali Şiası*, s. 205.

tehlikeden, zarardan, hak ve batıl çatışmasından, inanç ve görev sorumluluklarından kaçınmak için egemen gücün bütün pislikleri, sapkınlıkları ve tecavüzleri karşısında susmasıdır! Bu yüzden görüyoruz ki Ali Şiası'ndaki takiyye dostla bütünleşme ve düşmanla savaşma etkeni iken, Safevî Şiası'nda savaşımın mutlak tatilidir ve takiyye yerine, tefrika ve taassubun etkin öğesi olan bir şey yapılır.”³⁶

Bütün bu açıklamalar neticesinde “Safevî Şiası'nda takiyye, sabit ve Şifî olmanın gereği bir “inanç esası”dır!” diyen Ali Şeriatî, mutlak ve zorunlu takiyye anlayışının doğru olmadığını; takiyyenin ortama ve şartlara göre caiz olduğu, bazen farz bazen de haram olabileceğini şu sözleriyle dile getirir: “Ali Şiası'nda takiyye, bir “amelî taktik” olup koşullara ve durumlara bağlıdır. Bu yüzden, rehberin teşhişiyle kimi zaman yasaklanır ve hatta haram kılınır.”³⁷

Bu konuda en sert tavrı ortaya koyanlardan birisi de Musa Musevî'dir. “Gerçek müslümana düşen, İslam toplumunun -gizli ya da açık- uygun görmeyeceği söz ve eylemlerden vazgeçmesi ve iki yüzlü, aldatıcı insan görünümünü bırakmasıdır.” diyen Musa Musevî *eş-Şîa ve't-Tashîh* adlı eserinde şu tavsiyelerde bulunmuştur: “Şia'nın, İslam'ın Müslümanlara farz kıldığı şu ahlaki prensibe gözlerini dikmesi gerekir: Müslüman aldatmaz, dalkavukluk yapmaz, sadece hak-hakikat için çalışır ve aleyhine de olsa ancak doğruyu söyler. İyi amel her yerde iyi, kötü-çirkin amel de her yerde kötüdür. Yine Şia, şunu da iyice bilsin ki İmam Cafer Sadık'a nispet ettikleri; ‘Takiyye benim ve atalarımın dinidir (geleneğidir)’ sözü, sade ve sadece o büyük imama izafe edilmiş bir iftira ve yalandır.”³⁸

İmamet ve rehberiyet meselelerini felsefî açıdan kaleme alan Şifî müellif Muhammed Reyşehrî ise, takiyyenin sorumlulukları terk etmek olmadığını; aksine onları gizlice yerine getirme ve işin gizli esaslarına riâyet etme anlamına geldiğini söyler. Ali Şeriatî'nin Safevî Şiası takiyyesi dediği takiyye anlayışı için “sorumluluğun ağırlığından dolayı bol keseden atmaktan başka bir şey olmadığını” söyleyen Reyşehrî, böyle bir takiyye düşüncesinin imamet anlayışını tahrif ettiğini ve bu sebeple böyle kimselerin Mehdî'nin zuhurunda münafıklar gibi hareket edeceğini ifade eder.³⁹ Şifî-Sünnî siyaset düşüncesinin tahlili, mukayesesi ve modern arayışlar bakımından rolü üzerinde çalışmasıyla tanınan çağdaş Şifî siyaset bilimcisi olan Hamîd İnâyet de geleneksel takiyye ilkesini pasif tutumların mazereti olmaktan çıkarılıp samimiyet ilkesiyle çelişmeyecek biçimde sınırlandırılmaya çalışılmasının modern zamanların bir yönelişi olduğunu ifade eder.⁴⁰ Şia'yı ağır bir dille eleştiren İranlı âlim ve siyaset adamı Seyyid Ahmed Kesrevî ise Şia'nın benimsediği takiyye ilkesiyle insanları yalancılığa sevk ettiğini ileri sürmüştür. Bu ve benzeri düşünceleri dolayısıyla Kesrevî, Şifî ulema tarafından büyük tepki ile karşılanmış ve neticede mürted ilan edilmiştir.⁴¹

³⁶ Şeriatî, *Ali Şiası*, s. 206.

³⁷ Şeriatî, *Ali Şiası*, s. 206.

³⁸ Bk. Musevî, “Takiyye”, ss. 275-285.

³⁹ Reyşehrî, *İmamet ve Rehberiyet Felsefesi*, s. 132-134.

⁴⁰ Kaysarî, “İnâyet, Hamîd”, *DİA*, XXII, 266.

⁴¹ Bilgin, “Kesrevî, Seyyid Ahmed”, *DİA*, XXV, 311.

Yalancılık ithamından son derece rahatsız olan söz konusu daha birçok Şîf ulema, yazdıkları eser ve makalelerde konuyu baştan değerlendirecek takiiyyeyi yeniden tanımlamış, ithamları reddetmiş ve takiiyyeye karşı yeni bir yaklaşım sergilemişlerdir. Yeni anlayışa göre genel olarak, takiiyyenin ancak ve ancak mal, can ve namus emniyetinin olmadığı bir ortamda başvurulması gereken bir ruhsat olduğu ifade edilmiştir. Bunun dışında Kur'ân'ın batıl teviline ve tahrifine göz yummak; kan dökülmesine sebep olmak, başka bir müslümanın malının, canının ve namusunun yok edilmesine boyun eğmek, küfre rıza göstermek vb. durumlarda takiiyye yapmanın asla caiz olmadığı, bu gibi yerlerde takiiyye yapmanın kesin olarak haram olduğu özellikle vurgulanmıştır. Bu yönüyle Şia'nın takiiyyeye yeni yaklaşımı ile Sünnî camianın takiiyyeyi anlama konsepti arasında tarih boyunca yaşanan ciddi farkın kapanmaya başladığı dikkate değer bir husustur. Hiç şüphesiz tarihî süreç içerisinde Şîf ulemanın bu aşamaya gelmesinde, Şia üzerindeki siyasî baskıların son bulmasının, temel insan haklarından kabul edilen din-vicdan hürriyetinin bütün dünya kamuoyunda genel kabul gören bir prensip haline gelmesinin ve çoğu hükümetlerce bunun büyük oranda başarı ile uygulamasının önemli bir payı vardır.⁴²

Durum her ne olursa olsun takiiyye, teşekkül dönemlerinde bazı aşırı düşüncelerin Şîf gruplarınca benimsenmesi, tarih boyunca siyasetten uzak kalmayan Şia'nın karşılaştığı olaylar çerçevesinde varlığını sürdürebilmesi ve mensuplarını muhalif fırkalardan koruyabilmesi gibi etkenlerle bir mezhep prensibi haline getirilmiştir. Başlangıcından beri siyaset ağırlıklı bir mezhep olan Şia'nın, iktidarda olduğu dönemde dahi arzularının tam anlamıyla gerçekleşmemesi psikolojik bir çöküntüye yol açmış ve bu yüzden meydana gelen siyasal-sosyal tatminsizlik takiiyye yöntemiyle kontrol altına alınabilmiştir.⁴³

V. Şîf-İmâmî Takiiyye Nazariyesinin Kur'ânî Dayanakları

Anlamlandırma noktasında genel olarak Ahbârîler ve Usûlîler arasında her ne kadar anlayış farkı olsa da takiiyye, Şia'nın temel bir mezhebî prensibi olarak tespit edilmektedir. Şia, bu prensibi temellendirmek ve meşrulaştırmak için Hz. Âdem'den başlayarak insanlık tarihi ve bilhassa İslâm Tarihi içerisinde Hz. Peygamber ile kendi İmamları başta olmak üzere pek çok şahsiyetin uygulamalarından takiiyye modeli çıkarmaya gayret göstermiş ve bu hususta da ideolojik bir tarih okuma biçimi geliştirmiştir. Tarihî verilerin yanı sıra Kur'ân'dan da yola çıkarak takiiyyeyi kendi anladığı tarzda anlatmaya yönelik bir tutum sergilemiştir. Usûlîlerle birlikte Şîf ulema, takiiyyeye dair yeni yaklaşımlar sergilese de Şia'nın erken dönem eserlerindeki âyetlerle ilgili aşırı/mezhebî rivâyetler önemini korumuş ve bunlar muasır eserlerde tekrarlanmıştır. Biz bunlardan önemli örnekler aktarmak suretiyle İmâmîyye'nin kurmaya çalıştığı takiiyye-nas ilişkisini giriş kısmında ifade ettiğimiz usûl dairesinde ortaya koyacağız.

⁴² Bk. Ekinci, "İmamiyye Şiası'nda Takiiyye Anlayışına Yeni Bir Yaklaşım", ss. 36-46.

⁴³ Öz, "Takiiyye", *DİA*, XXXIX, 454.

1. Azimet-Ruhsat Dengesi

Kur'an, müşrikleri dost, sırdaş edindikleri, onlarla Müslümanlara düşmanlık hususunda işbirliği içerisinde oldukları için Yahudilerin müminlere en çok düşmanlık eden kimseler olduğunu söyleyerek, kesinlikle onları dost edinmemeyi emretmiştir. Fakat takiyye gereği onlarla dost gibi görünmekte de hiçbir sakınca olmadığına beyan etmiştir.⁴⁴ Kur'an'ın bu âyet bağlamında özellikle Yahudiler hususunda uyarıda bulunduğunu söyleyen Ahbârî ekolün güçlü temsilcilerinden Ali b. İbrahim el-Kummî (ö. 307/919[?]),⁴⁵ ilgili âyetin tefsirinde takiyyenin tanımını şöyle yapar: "Takiyye, kâfirin mümin kişiyi zâhir itibariyle kendisi gibi namaz kıldığını, kendisi gibi oruç tuttuğunu görmesi; ama o müminin gizlide Allah'ın dininin gereğini [yani -başka mezhepten birinin arkasında kılınan namazı iade etmek gibi inandığı şeyi] yerine getirmeyi ihmal etmediği bir tür ruhsattır".⁴⁶ Kummî, bu tanımında takiyyenin ruhsat olduğunu söylese de "görünüşte kâfirin namazı gibi namaz kılmak ve kâfirin orucu gibi oruç tutmak" ifadesi durumun hiç de öyle olmadığını göstermektedir. Normalde *dini inkâr etmek* ile bu tabir arasında ilişki kurma imkânı yoktur. Öyle görünüyor ki burada Kummî'nin kâfir kimseden kastettiği, bilindik anlamda *inkârcı kimseden ziyade* dönemin şartlarına uygun olarak zalim hükümdar ve tebaasıdır. Bu durumda âyet Yahudilerden bahsederken Ahbârî ekolün mutlak takiyye algısı gereği anlam genişlemesine uğramıştır. Dolayısıyla âyet, tamamen Yahudilerden bahsetmesine rağmen Kummî tarafından takiyye mesnet olarak kullanılmıştır.

Usûlî ekolün önemli temsilcilerinden Ebû Ali et-Tabersî (ö. 548/1153), *Mecmau'l-Beyân*'da söz konusu âyet ile ilgili olarak "Eğer olası bir durumda kâfirler galip, Müslümanlar mağlup olurlarsa ve Müslümanların kâfirler arasında iken gelebilecek tehlikeden ötürü onlar gibi davranmaları ve onlarla iyi geçinmeleri gerekirse, takiyye yapıp görünüşte onlara muhabbet duyduklarını söylemelerinde hiçbir sakınca yoktur" şeklinde bir anlam tercih etmiştir. Ayrıca Tabersî, bu âyetin tefsirinde peygamberlik iddiasında bulunan Müseylime karşısındaki iki müslümanın durumunu örnek olarak sunmuştur. Rivâyete göre, Müseylime Hz. Peygamber'in sahabîlerinden iki kişiyi yakaladı ve birincisine: "Muhammed'in Allah'ın peygamberi olduğunu kabul ediyor musun?" diye sordu. "Evet!" cevabını alınca: "Peki benim Allah'ın peygamberi olduğumu kabul ediyor musun?" diye ikinci bir soru sordu, adam bu soruya da "Evet!" diye karşılık verdi. Sonra Müseylime diğer adamı çağırdı ve aynı soruları ona da sordu. İlk soruya "Evet!" cevabını veren adam, ikinci soru sorulduğunda: "Ben sağırım!" diyerek Müseylime'nin beklediği cevabı vermedi. Sorusunu üç defa soran Müseylime üçünde de aynı cevabı alınca adamı idam etti. Neticede olay Hz. Peygamber'e intikal ettiğinde Hz. Peygamber, öldürülen adamın takdire şayan bir davranış sergilediğini söylese de takiyye yapmanın da Allah'ın kendisine sunduğu ruhsatı kullandığını ve bu ruhsattan dolayı da

⁴⁴ Bk. Maide, 5/80-82.

⁴⁵ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, I, 176.

⁴⁶ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, I, 16, 100.

asla kınanmaması gerektiğini ifade etmişti.⁴⁷ Bu açıdan âyet, Tabersî'ye göre takiyyenin bir tür ruhsat olduğuna işaret etmektedir.

“Yukarıdaki âyet-i kerime takiyyenin meşru olduğunu ispatlar” diyen Murtaza Turabi ise âyetin mealini şu şekilde yapmıştır: “Müminler, iman edenleri bırakıp da kâfirleri veli (dost ve koruyucu) edinmesinler. Kim bunu yaparsa Allah ile bir ilişkisi kalmaz; ancak onlardan çekinmeniz (takiyye ederek bunu yapmanız) başka...”⁴⁸ Bu âyette vurgulanan hususun, kâfir kimselere karşı takiyye yapılması olduğunu da belirten Turabi, Kummî'ye benzer biçimde, ayrıca âyetin zalimlere karşı takiyyenin meşruluğunu da ispatlamakta olduğunu söylemektedir. Çünkü ona göre, takiyye söz konusu olduğunda küfür ile zulüm/kâfir ile zâlim arasında hiçbir fark yoktur. Neticede her ikisinde de olası bir zarardan korunmaya yönelik kendi nancını gizleme düşüncesi vardır.⁴⁹

Şia tarafından takiyyeye mesnet gösterilen: “Kalbi imanla dolu olduğu halde baskı ve şiddetle inkârcılığa zorlanan kişinin durumu hariç, her kim imana eriştikten sonra kalbini tekrar inkâra açarsa bilin ki böyleleri dünyada Allah'ın gazabına uğrar; ahirette ise çok ağır/şiddetli bir azaba mahkûm olur.”⁵⁰ âyeti ile Firavunun hanedanından olan mümin kişinin takiyyesi⁵¹ aynı şekilde her ne kadar kâfirlere yönelik olsa da zalimlere karşı takiyye yapmayı kapsamaktadır.⁵² Bu âyetlerin takiyyeye ruhsat tanıdığını özellikle belirten Allâme Tabatabâî (ö. 1402/1981), Nahl, 16/106. âyetin Ammar b. Yasir ve ailesi hakkında nazil olduğunu ifade etmiştir. Ayıca hata, unutkanlık ve baskı sonucu yapılan eylemlerin yükümlülük arz etmediğini ifade eden türden hadislerle yer vermiştir.⁵³ Tabatabâî söz konusu açıklamalarıyla takiyye konusunda mutedil gibi görünse de Mü'min, 40/28. âyetin tefsirinde Cafer es-Sâdık'a nispet edilen: “Takiyye benim ve babalarımın dinidir. Takiyyesi olmayanın dini yoktur.” gibi Ahbârîler'in ehemmiyet gösterdiği rivâyetlere yer vermiştir.⁵⁴

Ahbârîler'in takiyye ile ilgili delil olarak ileri sürdüğü âyetler arasında, “Mü'minler mü'minleri bırakıp kâfirleri dost, sırdaş, yaren edinmesinler. Aksi takdirde Allah'la bağlarını koparmış olurlar. Ancak kâfirlerden gelebilecek bir kötülük ya da zarardan korunmak söz konusu olduğunda onlara dost gibi gözükebilirsiniz. Bakın, Allah sizi emirlerine karşı gelmeme hususunda uyarıp sakındırıyor. [Unutmayın ki] sonunda varacağınız yer Allah'ın huzurudur.”⁵⁵ anlamındaki âyet de yer almaktadır. Ahbârîler'e göre bu âyet, zaruret arz eden bütün durumlarda

⁴⁷ Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, I-II, 729-730.

⁴⁸ Turabi, *Kur'ân-ı Kerîm ve Meâli*, s. 52.

⁴⁹ Turabi, *Kur'ân-ı Kerîm ve Meâli*, s. 22.

⁵⁰ Nahl, 16/106.

⁵¹ Mu'min, 40/28.

⁵² Küleynî, *el-Kâfî*, II, 219; Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, II, 271. Ayrıca bk. Turabi, *Kur'ân-ı Kerîm ve Meâli*, s. 22.

⁵³ Tabatabâî, *Tefîru'l-Mizân*, III, 153; XII, 358-359.

⁵⁴ Tabatabâî, *Tefîru'l-Mizân*, XVII, 338.

⁵⁵ Âl-i İmran, 3/28.

takiyyenin gerekli olduğunu ifade eder.⁵⁶ Hatta Ayyâşî, kötülükten ya da zarardan korunmanın söz konusu olduğunda dost gibi görünmeyi ifade eden bu âyeti tefsir ederken “Takiyyesi olmayanın imanı/dini yoktur” rivâyetine yer vermiştir.⁵⁷ Bu âyetin tefsirinde: “Takiyye gerçekte değil, görünüşte dost olmaktır” diyen Allâme Tabatabâî, takiyyenin bir tür ruhsat olduğunu yineleyerek Ammar b. Yasir ve ailesinin durumunu örnek vermiştir.⁵⁸ Ancak Tabatabâî, Ahbârî ekole mensup Ayyâşî (ö. 320/932) ve Feyz-i Kâşânî'nin (ö. 1091/1680) İmamların dilinden aktardıkları: “Takiyyesi olmayanın dini yoktur”, “Takiyye insanoglunun ihtiyaç duyduğu her şey için geçerlidir. Zira Allah, onu helal kılmıştır.” gibi rivâyetlere yer verip de bu konu hakkında İmamlardan tevatür yoluyla gelen haberler gereği takiyyenin meşru olduğunu söylemesi⁵⁹ Ahbârîlerden etkilendiğini göstermektedir.

2. İnsanlık Portresi

Özellikle Ahbâriyye'ye göre takiyye, sadece Hz. Peygamber ve İmamlara has bir durum değildir. Bilakis takiyye, ilk insan Hz. Âdem'den bu yana varlığını koruyan dinî bir prensiptir. Hz. Âdem'in çocukları olan Hâbîl ile Kâbîl arasında dahi vuku bulan olaylar takiyye sonucunda gelişmiştir.⁶⁰ Şia'nın bu mantığına göre önceki peygamberlerin takiyye yaptığının örneklerini Kur'an'da da görmek mümkündür. Bu hususla ilgili Küleynî (ö. 329/941), Cafer es-Sâdık'ın, “Takiyye Allah'ın dinindedir” dediğini nakleder. Bu sözün muhtevasında mevzu bahis düşünce yatmaktadır. Çünkü takiyyenin *Allah'ın dininden olması* demek, O'nun gönderdiği dinin temelini teşkil etmekte olduğunu ifade etmektir. O halde bu söz gereği, ilk insandan bu yana yeryüzünde peygamber ve vahyin gelmesiyle yapılan ilahî müdahale içerisinde var olan takiyyenin, dinin önemli bir prensibi haline geldiğini kabul etmek gerekmektedir. Zaten Cafer es-Sâdık'ın, bu sözü söylediikten sonra râvînin sorusu üzerine verdiği cevap, söylediğimizi destekler mahiyettedir. Râvî der ki: “Allah'ın dininden mi?” diye sorduğumda o da şöyle cevap verdi: “Evet Allah adına yemin olsun ki takiyye Allah'ın dinindedir. Zira Yusuf'un kardeşlerine: “*Hey kervancılar! Durun, siz hırsızlık yapmışsınız!*”⁶¹ diye seslenmesi bunun delilidir. Halbuki kardeşleri hiçbir şey çalmamıştı [ama o takiyye gereği böyle davrandı]. Yine İbrahim'in [herkesin eğlenmeye gittiği günde takiyye gereği]: “*Ben hastayım!*”⁶² demesi de bunun göstergesidir. Allah adına yemin olsun ki o hasta değildi.”⁶³ Aynı şekilde Hz. İbrahim'in, “*Ne münasebet! Bence bu işi en büyükleri, yani şu en büyük put yapmıştır*”⁶⁴ demesi de yine takiyyenin ta kendisidir.⁶⁵ Yine Hz. İbrahim'in

⁵⁶ Hasan el-Askerî, *Tefsîru Hasan el-Askerî*, s. 175; Şeyh Sadûk, *el-İtikâdât*, s. 108.

⁵⁷ Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, I, 166-167.

⁵⁸ Tabatabâî, *Tefîru'l-Mizân*, III, 154-155.

⁵⁹ Tabatabâî, *Tefîru'l-Mizân*, III, 162-163.

⁶⁰ Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, I, 104.

⁶¹ Yusuf, 12/70.

⁶² Sâffât, 37/90.

⁶³ Küleynî, *el-Kâfî*, II, 217; Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, II, 184; Berkî, *el-Mehâsin*, I, 258; el-Hur el-Âmilî, *Vesâilu's-Şîa*, XVI, 209.

⁶⁴ Enbiya, 21/63.

⁶⁵ Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, II, 184.

takiyye yaptığına dair Meclisî (ö. 1110/1698), “İbrahim (a.s) *“Ben hastayım!”* dedi ama o hasta değildi, maslahat gereği öyle söyledi, çünkü o, putları kırmak için yalnız kalmak istiyordu, hastalığı buna sebep olarak gösterdi, aslında o, böyle söyleyerek, kavminin putlara ibadet ettiğini gördüğü için bunun kalbî/manevî bir hastalık olduğunu belirtmek istiyordu.”⁶⁶ şeklinde birtakım nakillere yer vermiştir. Görüldüğü üzere bu tarz rivâyetler, takiyyenin önceki peygamberler zamanında da var olduğu düşüncesine hizmet etmeye matuftur. Peygamberlerin bu tavırları, birer takiyye örneği olarak algılanmış ve takiyyenin dinî bir prensip olduğu âyetler vesilesiyle ifade edilmek istenmiştir.

Kehf Sûresi’nde Yecüc ve Mecüc’e karşı aldığı önlemlere dair Hz. Zülkarneyn kıssasındaki bazı ifadeler de takiyyeye yorumlanmıştır. Ayyâşî’nin naklettiğine göre Cafer es-Sâdık, “Siz bana yardım edin, ben de onlarla sizin aranızda istediğiniz gibi sağlam bir sed yapayım”⁶⁷ anlamındaki âyeti ile “İşte bundan sonra Ye’cüc ve Mecüc o seddi ne aşabildi ne de onda bir gedik açabildi”⁶⁸ anlamındaki âyetin de takiyyeye yönelik temsillerden olduğunu söylemiştir. Başka bir rivâyette ise Cafer es-Sâdık’ın bu âyetler hakkında bahsettiği temsilin açıklaması yer almaktadır. Zira o, âyetlerle ilgili şöyle bir izahta bulunmuştur: “İşte bunun gibi takiyye ile amel edildiği zaman hiçbir gedik bulamazlar. Hileleri de asla kâr etmez. Çünkü takiyye, senin ve Allah’ın düşmanı arasında oluşan ve asla gedik açılmayan sapasağlam bir kale/surdur.”⁶⁹ Normalde siyak-sibak göz önünde bulundurulduğunda Zülkarneyn peygamberden bazı insanların memlekette bozgunculuk yapan (*müfsidûne fi’l-arz*) kimselere karşı koruma talep ediliyor. O da demir kütlelerle iki dağın arasını doldurarak aşılması güç bir sed oluşturuyor. Bu sed sayesinde mağdur olan kişilerin Yecüc-Mecüc’den korunduğu ifade ediliyor. Bu durumda âyetin takiyye ile hiçbir ilgisinin olmadığı aşikârdır. Muhtemelen bu âyetteki “*sed yaparak fesattan korunmak*” ile takiyyenin kelime anlamı olan “*korumak, sakınmak, tedbir almak*” arasında bir bağ kurulmuş ve sözlük anlamı üzerinden kurulan bağ sayesinde âyetin takiyye lehine yorumlanması sağlanmıştır.

3. Sabır-Takiyye İlişkisi

Sabırlı olmayı ve iyilik yapmayı salık veren âyetler de Ahbâfîlerce takiyyeye hamledilmektedir. “Ey Müminler! Allah yolunda karşılaştığınız zorluklara sabredin, kâfirlere karşı birbirinize kenetlenip onlardan daha güçlü olduğunuzu gösterin.” anlamındaki *yâ eyyuhâ-llezzîne âmenû-sbirû ve sâbirû ve râbitû*⁷⁰ âyeti normal şartlarda her ne kadar takiyyenin zıddı bir eylemi emretmekte olsa da Ayyâşî’ye göre bizatihi takiyye esnasında sabırlı olmayı ve imamların yoluna sarılmayı ifade etmektedir.⁷¹ Bunun gibi Hasan el-Askerî’ye (ö. 260/874) nispet edilen *Tefsîr*’de o,

⁶⁶ Meclisî, *Bihâru’l-Envâr*, LXXII, 425.

⁶⁷ Kehf, 18/95.

⁶⁸ Kehf, 18/97.

⁶⁹ Ayyâşî, *Tefsîru’l-Ayyâşî*, II, 351.

⁷⁰ Âl-i İmran, 3/200.

⁷¹ Ayyâşî, *Tefsîru’l-Ayyâşî*, I, 213.

“insanlara güzel söz söyleyin” anlamındaki *ve kûlû li'n-nâsi husnen*⁷² ibaresinin takiyyeye işaret ettiğini ifade etmiştir.⁷³ Bu âyetle ilgili olarak Cafer es-Sâdık, güzel söz söylemeyi geniş çerçevede yorumlamış ve şöyle demiştir: “[Takiyye gereği] onların hastalarını ziyaret edin, cenazelerine katılın, yerine göre onların lehine ve aleyhine şahitlikte bulunun, mescitlerinde onlarla birlikte namaz kılın!”⁷⁴ Aynı şekilde Bedir Savaşı’ndan bahseden Enfâl Sûresi’nde yer alan, “Allah, içinde bulunduğunuz durum itibariyle sorumluluğunuzu hafifletti; çünkü sizde zâfiyet gördü” anlamındaki *el'âne haffefe'llâhu anküm ve alime enne fiküm da'fen*⁷⁵ âyeti takiyyeye hamledilmiştir. “Allah sabredenlerle beraberdir” ifadesiyle biten bu âyetle ilgili olarak Ali b. Ebî Tâlib’in, “Hiçbir zaman insanlara böyle bir âyet inmemiştir. Ancak benim Şialarına/taraftarlarına bu şekilde güzel bir kolaylık sağlandı”⁷⁶ dediği nakledilmektedir. Bu durumda Bedir Savaşı’ndan bahseden bu âyet, Şifler’in takiyye yapmalarında bir sakınca olmadığını bilakis takiyyenin Allah’tan özel bir lütuf olduğunu ifade etmiş gibi algılanmıştır.

“İşte onlar sıkıntı ve zorluklara göğüs gerip sabrettikleri için kat be kat mü-kâfata nâil olacaklar. Bu kimseler [imanlarından dolayı muhatap oldukları] ağır sözleri ağırbaşlılık ve olgunlukla karşılarlar, kendilerine verdiğimiz maldan-mülkten hayırlı işlerde harcarlar”⁷⁷ âyeti ile “Onlar rablerinin rızasını kazanmak için sıkıntı ve zorluklara göğüs gerer, namazı hakkıyla kılar, kendilerine verdiğimiz nimetlerden gizli veya açık olarak hayırlı işlerde harcarlar, [imanlarından dolayı muhatap oldukları] ağır sözleri ağırbaşlılık ve olgunlukla karşılarlar. Mutlu son işte onların hakkıdır.”⁷⁸ anlamındaki âyet de takiyyeye yorumlanmıştır. Cafer es-Sâdık’a nispet edilen bir rivâyette o, bu iki âyette yer alan, “[imanlarından dolayı muhatap oldukları] ağır sözleri ağırbaşlılık ve olgunlukla karşılarlar” anlamındaki *ve yedraûne bil-hasenetî's-seyyie* kısmını tefsir ederken: “Takiyye gereği sabrettikleri için kat be kat mükâfata nail olacaklar” dedikten sonra âyette ağırbaşlılık ve olgunluk olarak çevrilen *hasene* kelimesinin takiyye olduğunu; ağır sözler olarak çevrilen *seyyie*’nin de kişinin takiyyeyi terkedip gerçek fikrini izhar ve ifşa etmesi anlamına geldiğini ifade etmiştir.⁷⁹ Bu durumda âyet, takiyye yapanların eziyetlere katlanmaları sebebiyle onları övmektedir. Aynı zamanda takiyye yapanlara da bu âyet vesilesiyle takiyye yaptıkları dönemde sabırlı olmaları, başa gelen sıkıntı ve cefaları ağırbaşlılık ve olgunlukla karşılama gerektiği telkin edilmektedir. Böylelikle de Ahbârî ekolün mensuplarına takiyyeyi bozup sırrı izhar ve ifşa etmenin doğru olmayacağı âyet sayesinde ifade edilmiş olmaktadır.

Benzer bir yorumu Fussilet Sûresi’ndeki bir âyette rastlanmaktadır: “[Ey Peygamber!] İyilikle kötülük asla bir olmaz. O halde sen kötülüğü en güzel şekilde

⁷² Bakara, 2/83.

⁷³ el-Askerî, *Tefsîru'l-İmâm el-Askerî*, s. 353.

⁷⁴ Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, LXXII, 420.

⁷⁵ Enfâl, 8/66.

⁷⁶ Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, LXXII, 414.

⁷⁷ Kasas, 28/54.

⁷⁸ Ra'd, 13/22.

⁷⁹ Küleynî, *el-Kâfî*, II, 217; el-Hur el-Âmilî, *Vesâilu's-Şîa*, XVI, 203.

sav; [sana reva görülen eza ve cefayı sabır ve tahammülle karşıla]. Böyle yaptığında bir de bakarsın ki sana dış bileyen kimse çok samimi bir dost oluvermiş.” anlamındaki “*ve lâ teste’vî’l-hasenetü ve lâ’s-seyyieh idfe’ billetî hiye ahsen fi ize’llezî beyneke ve beynehû adâvetün ke-ennehû veliyyun hamîm*”⁸⁰ âyetinde yer alan *hasene* ve *seyyie* kelimeleri yukarıdaki gibi bir anlam takdirine uğramıştır. Cafer es-Sâdık’tan yapılan bir rivâyette o, âyetin iyilikle kötülüğün asla bir olmayacağını ifade eden kısmında yer alan *hasene* kelimesinin *ahsenu’t-takiyye/takiyyenin en güzeli* olduğunu; *kötülük* şeklinde anlamlandırılan *seyyie* kelimesinin de *gerçek düşünceyi söylemek ve etrafına yaymak* olduğunu söylemiştir. “O halde sen kötülüğü en güzel şekilde sav” şeklinde çevrilen kısımdan da aynı şekilde âyetin takiyye yapmayı emrettiğini ifade etmiştir. Sabırla devam ettirilen takiyye sonucunda da dış bileyen, düşmanlık ve zulüm yapan kişilerin dost olacağı müjdesini vermiştir.⁸¹ Furat el-Kûfî’nin (ö. 310/922) naklettiği rivâyette âyetin, “O halde sen kötülüğü en güzel şekilde sav” şeklinde çevrilen *idfe’ billetî hiye ahsen* kısmı Cafer es-Sâdık’a sorulduğunda o, kötülüğü en güzel şekilde savmanın “*susmak*” olduğunu söylemiştir. Sonra da “Bir toplulukta bulunacaksın, onların dostluğunu ve sevgisini kazanacaksın ama onlar senin din konusunda ne düşündüğünü ve ne yaptığını bilmeyecekler.” diyerek susmadan kastettiği şeyin izahını yapmıştır.⁸² Bu yoruma benzer biçimde âyetin tefsir edilmiş tarzına İsrâ Sûresi’nde rastlamaktayız. İlgili âyetin, “Malını mülkünü har vurup harman savurma!” anlamına gelen *ve lâ tubezzir tebzîrâ*⁸³ kısmıyla ilgili olarak Ayyâşî, “Ali’nin velâyetini yaymamak” şeklinde bir yorum nakletmiştir. Sonraki nakilde de Allah’ın fesadı sevmeyeceği de ifade edilerek, takiyyenin gerekli olduğu yerde fesada sebep olmamak için susmak ve takiyye kullarına sıkı sıkıya bağlı kalmak gerektiği ifade edilmiştir.⁸⁴

4. Sırrı İfşâ-Takiyye İlişkisi

Sabırlı olmanın yani takiyyeyi en güzel ve en iyi şekilde yapmanın önemi ne kadar büyükse, sabırlı olmayıp takiyye döneminde sırrı ifşa etmek de aynı derecede yerilen bir davranıştır. Ahmed b. Muhammed el-Berkî (ö. 274/887), *el-Mehâsin* adlı eserinde Kur’ân’ın buyruğu icabı bu konuya dikkat edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. İlgili âyette: “Başlarına gelen bütün belaların sebebi, Allah’ın âyetlerini inkâr etmeleri ve hiç hakları olmamasına rağmen bazı peygamberleri öldürmeleiydi. Bu cüretleri ise Allah’a isyan etmiş ve haddi aşmış olmalarının bir göstergesiydi”⁸⁵ buyrulmaktadır. Berkî’nin naklettiği rivâyete göre, Cafer es-Sâdık bu âyet hakkında: “Allah adına yemin olsun ki onlar peygamberleri kılıçla öldürmediler. Halbuki onlar, sadece peygamberlerin sırlarını yayarak düşmanlarına ifşa etmişlerdi. Fakat bu yöntemle peygamberlerin öldürülmelerine sebep oldular.” şeklinde

⁸⁰ Fussilet, 41/34.

⁸¹ Küleynî, *el-Kâfî*, II, 218; el-Hur el-Âmilî, *Vesâilu’s-Şîa*, XVI, 206.

⁸² Furat el-Kûfî, *Tefsîru Furat el-Kûfî*, s. 385.

⁸³ İsrâ, 17/26.

⁸⁴ Ayyâşî, *Tefsîru’l-Ayyâşî*, II, 288-289.

⁸⁵ Âl-i İmran, 3/112.

bir açıklama yapmıştır. Başka bir rivâyette ise Cafer es-Sâdık: “Allah adına yemin olsun ki onlar, peygamberleri ne elleriyle vurarak ne de kılıçlarıyla öldürdüler. Ancak onlar peygamberlerin sözlerini işittiler ve derhal yaydılar. Bundan dolayı peygamberler yakalandı ve öldürüldü. İşte öldürme, düşmanlık ve ma’siyet bu şekilde meydana geldi.” diyerek takiyye döneminde sabırlı olmak gerektiğini, takiyyeyi terk etmenin bir bedeli olduğunu ifade etmiştir.⁸⁶ Meclisî’nin naklettiğine göre Bakara sûresinde yer alan, “Başlarına gelen bütün bu belaların sebebi, Allah’ın lütfetiği onca nimete nankörlükle karşılık vermeleri, hiçbir hakları ve haklı gerekçeleri bulunmamasına rağmen kimi peygamberleri alçakça öldürmeleriydi. Kısacası bütün bu belalar, Allah’a isyan edip haddi aşmış olmalarının neticesiydi”⁸⁷ anlamındaki âyet de aynı şekilde bu bahsi geçen yorumları ifade etmektedir.⁸⁸

Söz konusu yorum biçiminden anlaşıldığı gibi takiyye yapmamak, İmamın veya Şîilerin başına gelecek belalara sebep olmak anlamına gelmektedir. “Sebep olan yapan gibidir” kaidesi gereğince de takiyye yapmayan veya sırrı ifşa eden kişi, İmamın veya taraftarlarının başına gelen sıkıntı ve öldürülmelerden mesul olmaktadır. Yahudiler sadece sırrı ifşa etme yoluyla öldürülmeye sebep olmuşlardı. Ama âyet, “hiçbir hakları ve haklı gerekçeleri bulunmamasına rağmen kimi peygamberleri alçakça öldürmeleri” şeklinde, onların bu öldürülmeden sorumlu olduklarını belirtmiştir. Bu yönüyle takiyye yapmayarak Şîilerin ölümüne sebep olan, onları öldüren gibidir veya zulme maruz kalmalarına sebep olan da zulmü yapan gibidir. Bu hususta Berkî’nin bu bağlamda naklettiği bir rivayette, “Onlara güvenlik veya korkuya dair bir haber geldiğinde, doğru olup olmadığını araştırmadan ve yaymakta mahzur bulunup bulunmadığını danışmadan hemen onu yayarlar.”⁸⁹ âyeti de insanları, takiyye ile gizlenmesi gereken bir şeyi ifşa etmenin zararlarından sakındırmaya hamledilmektedir.⁹⁰

5. İtaat-Takiyye İlişkisi

Ahbârî bazı alimlere göre takiyye uygulaması, bizzat Kur’ân âyetlerinde Allah tarafından emredilmekte ve bu hususta hassas olunması gerektiği vurgulanmaktadır. Zira Kur’ân’da yer alan, “Müşriklerin Allah’tan başka ilahlık/tanrılık yakıştırdıkları şeyler/putlar hakkında kötü/hakaretamiz sözler söylemeyin. Aksi halde onlar da öfkeye kapılıp taşkınlık ve densizlikle Allah hakkında kötü sözler söylerler”⁹¹ anlamındaki âyet ile “Ona [Firavun’a] tatlı dille, yumuşak bir üslupla hitap edin” alamındaki *fe-kûlâ lehû kavlen leyyin*⁹² âyeti tam da bu hususu kastetmektedir.⁹³ Aynı şekilde Cafer es-Sâdık’a nispet edilen bir rivâyette kendisine “Biz, mescitte size söven düşmanlarımızı yücelten bir adam gördük” denildiğinde, “-Allah ona lanet etsin- Ne oluyor da bize

⁸⁶ Berkî, *el-Mehâsin*, I, 256.

⁸⁷ Bakara, 2/61.

⁸⁸ Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, LXXII, 420.

⁸⁹ Nisâ, 4/83.

⁹⁰ Berkî, *el-Mehâsin*, I, 256.

⁹¹ En’am, 6/108.

⁹² Tâhâ, 20/44.

⁹³ Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, LXXII, 439.

düşmanlık yapıyor!” şeklinde mırıldanmış⁹⁴ ve sonra da bu âyeti okuyarak bu tür kim- selere takiiye gereği karışılmaması, karşılık verilmemesi gerektiğini ifade etmiştir. Taraftarlarını teskin etme amaçlı olsa gerek ki sonra, “Kim Allah’ın velisine sövse/hakaret ederse Allah’a sövmüştür” diyerek, hatta Hz. Peygamber’den de bu konuyla ilgili, “Ya Ali, sana hakaret eden bana hakaret etmiştir. Bana hakaret eden de Allah Teâlâ’ya hakaret etmiştir”⁹⁵ dediğini naklederek gereken cezayı Allah’ın vereceğini ifade etmiş görünmektedir. Şeyh Sadûk gibi Ahbârî ekole mensup olan Ayyâşî’ye göre, “Kendi elinizle kendinizi tehlikeye atmayın”⁹⁶ âyetinden kastedilen de yine takiiyedir. Zira takiiye tehlikeden korunmak amacına yöneliktir. Bu yönüyle âyet, hem takiiyenin muhtevasını ifade etmekte hem de takiiyeyi emretmektedir.⁹⁷

Ayrıca, “Din uğrunda size savaş açmamış, sizi yurdunuzdan çıkarmaya kalkış- mamış [veya buna destek de olmamış] müşriklere gelince, Allah onlarla iyi ilişkiler kurmanızı, kendilerine adaletli davranmanızı yasaklamaz. Çünkü Allah adaletli davra- nanları sever. Allah sadece din uğrunda size savaş açmış, sizi yurdunuzdan çıkarmış ve çıkarılmanız için müşriklere destek sağlamış kimseleri dost edinmenizi yasaklar. On- larla dostluk kurup birlik olanlar, zalimlerin/kâfirlerin tâ kendileridirler.”⁹⁸ âyeti de Ahbârî düşüncede mutlak surette kâfirlere düşman olmak gerekeceğini ifade etmek- tedir. Ancak bununla birlikte müşriklerle takiiye gereği iyi ilişkiler kurmak ve onlara karşı adaletli davranmakta herhangi bir sakınca olmayacağını vurgulamaktadır. Müş- rikler ile iyi geçinmeyi ve onlara karşı adaletli davranmayı emreden bu âyeti, takiiyenin delili olarak görmek mümkündür. Çünkü müşriklerle ancak takiiye yapıla- rak iyi geçinmek söz konusu olabilir.⁹⁹ Modern dönem Şîî ulemadan Allâme Tabatabâî ise söz konusu âyetle ilgili olarak İslâm’a davet konusunda kaba saba konuşmak yerine yumuşak bir üslup kullanmanın (kavl-i leyyin) bir tür metot olduğunu söylemekle ye- tinmiş ve âyetin takiiye ile bağlantılı olduğuna dair bir şey söylememiştir.¹⁰⁰

6. Takvâ-Takiiye İlişkisi

Ahbârîlerin takiiye konusunda öne sürdüğü ilgi çekici bir yorum, *takvâ* kelimesi- nin *takiiye* şeklinde anlaşılmasıdır. Hucurât Sûresi’ndeki: “Ey insanlar! Biz sizi bir erkekle bir kadından yarattık. Birbirinizi farklı kimliklerinizle tanıyıp yardımlaşmanız için sizi boylara ve kabilelere ayırdık. Ama şunu da bilin ki Allah katında en değerli olanınız, en takvalı/O’nun emir ve yasakları konusunda en duyarlı en dikkatli olanınızdır. Şüphesiz

⁹⁴ Şeyh Sadûk’un naklettiği bir rivâyette, Cafer es-Sâdık’ın sönraki tavsiyelerine binaen ilk etapta “-Allah ona lanet etsin- Ne oluyor da bize düşmanlık yapıyor!” şeklinde bir karşılık vermesi takiiye ile ilgili söylemiş olduğu ifadeler göz önünde bulundurulunca çelişkili gibi gelebilir. Ancak rivâyetin orijinalinde yer alan (ما له - لعنه الله - يعرض بنا) ifadesi Cafer es-Sâdık’ın kendi taraftarları içerisinde haberi aldıktan sonra

fevrî biçimde mırıldanmış olmasını akla getirmektedir.

⁹⁵ Şeyh Sadûk, *el-İtikâdât*, s. 107-108.

⁹⁶ Bakara, 2/195.

⁹⁷ Ayyâşî, *Tefsîru’l-Ayyâşî*, I, 87.

⁹⁸ Mümtetine, 60/8-9.

⁹⁹ Bk. Şeyh Sadûk, *el-İtikâdât*, s. 108.

¹⁰⁰ Tabatabâî, *Tefsîru’l-Mizân*, XIV, 154.

Allah, her şeyi bilen ve her şeyden haberdar olandır.”¹⁰¹ anlamındaki âyette geçen takvâ kelimesinin anlamı için Cafer es-Sâdık’a nispet edilen bir rivâyette o, takvâ kelimesinin bir türevi olan *etkâküm* kelimesini *takiyye* anlamına hamletmiştir. Bununla da Allah katında en değerli olanın takiyyeyi en iyi bilen kişi olduğunu vurgulamak istemiştir.¹⁰²

Aynı şekilde bu âyetle ilgili olarak Meclisî, Ali er-Rıza’nın: “Sizin en üstünüzünüz Ka-imimizin zuhurundan önce takiyye konusunda en sebatkâr olanınızdır”; Ali en-Nakî’nin (ö. 254/868) de: “Allah katında en üstünüzünüz takiyyeye uyma konusunda en şiddetlinizdir.” dediklerini nakletmiştir.¹⁰³ Bu durumda âyetin ilgili kısmını, “Ama şunu da iyi bilin ki Allah katında en değerliniz takiyye konusunda en hassas olanınızdır” şeklinde anlamak gerekmektedir. Esasen sözlükte takiyye ile takvâ kelimesi arasında bir soydaşlık kurmaya çalışanlar¹⁰⁴ olsa da terimsel olarak bu kavramların birbirine yakın olmalarından bahsetmek imkân dâhilinde değildir. Zaten bu yorum biçimi Usûlîler ve son dönem Şîî müellifler tarafından makul görülmemiş olsa gerektir ki bu âyetin meali Ahbârîler’de olduğu gibi takvaya göre yorumlanmamış ve âyet takiyye ile hiçbir şekilde irtibatlandırılmamıştır.¹⁰⁵ Bu durum modern dönemde yaşanan zihinsel dönüşümün boyutlarını göstermesi bakımından ayrı bir önemi haizdir. Erken dönemlerde Şîî toplumlara uygulanan baskı ve şiddet neticesinde bu şekilde aşırı denebilecek türden yorumların üretilmiş olabileceği düşünülebilir. Son dönemlerde ise siyasî rahatlamaya bağlı olarak takiyye sadedinde bu tarz yorumlara ihtiyaç olmamıştır.

Sonuç

Takiyye Şia’nın bilhassa Emevî ve Abbâsî dönemlerinde yaşadığı siyasî baskıların sonucu olarak mezhebî bir doktrin haline getirdiği meselelerden birisidir. Başlangıçta can korkusundan, tamamen insanî bir kaygı neticesinde meşrû görülmüş ve ortaya çıkmıştır; fakat daha sonraları takiyye siyasî iktidarı ve mezhebi, her yere yayabilmek için kullanılan bir prensip haline gelerek farklı bir şekle bürünmüştür. En başta Hz. Peygamber’e nispetle takiyyenin dinî esaslardan namazla eşdeğer tutulduğuna ve gövdede başın konumu gibi dinde önemli bir konumu olduğuna yönelik rivâyetler nakledilerek söz konusu telakki sağlam temellere dayandırılmaya çalışılmıştır. Sonrasında ise imamlara nispet edilen birçok söylemle de son derece gerekli bir mesele olarak gösterilmeye gayret edilmiştir. Ancak Usûlîler, mutlak takiyye anlayışını benimseyen Ahbârîlere tepki bağlamında bu konuya yeni boyutlar ve sınırlamalar getirerek daha mutedil bir metot benimsemişlerdir. Ahbârîler’in takiyyenin mutlak veya azimet olduğu iddiası ilk dönemlerde uygulan baskı ve şiddete bağlanabilir. Usûlîler’in daha yumuşatılmış bir anlayışla ruhsat olduğunu söylemeleri de siyasî rahatlamayla izah edilebilir.

İmâmîyye’nin selef ve halefler grupları arasında her ne kadar muhtelif anlayışlar olsa da genel olarak takiyye, temel bir mezhebî prensiptir. Şia, bu prensibi temellendirmek ve meşrulaştırmak için tarihî verilerin yanı sıra âyet ve hadislerden yoluna başvurur-

¹⁰¹ Hucurât, 49/14.

¹⁰² Şeyh Sadûk, *el-İtikâdât*, s. 108; el-Hur el-Âmilî, *Vesâilu’s-Şia*, XVI, 212.

¹⁰³ Meclisî, *Bihâru’l-Envâr*, LXXII, 396, 398.

¹⁰⁴ Bk. İbn Manzûr, *Lisanu’l-Arab*, XV, 426.

¹⁰⁵ Bk. Turabî, *Kur’ân-ı Kerîm ve Meâlî*, s. 516.

rak ideolojik bir okuma biçimi geliştirdi. Şia'nın takiiye konusunda Kur'an'a yaptığı müracaatta öne sürdüğü en çarpıcı yorum biçimi, *takvâ* kelimesinin takiiye şeklinde yorumlanmasıdır. Bunun dışında sabırlı olmayı; başa gelen sıkıntı ve cefaları ağırbaşlılık ve olgunlukla karşılamak gerektiği; insanlara karşı iyilik etmeyi ve güzel muamelede bulunmayı içeren/öğütleyen âyetler de takiiye yapmaya hamledilmektedir. Böylelikle de Şia taraftarlarına takiiyeyi bozup sırrı izhar ve ifşa etmenin doğru olmayacağı; bu tarz eylemlerde bulunan bir kimsenin din kardeşlerinin başına gelen baskı, zulüm ve öldürme gibi kötü durumlardan mesul olacakları âyetler sayesinde ifade edilmeye çalışılmıştır. Hatta Şia'ya göre takiiye uygulaması, Kur'an'da bizzat Allah tarafından emredilmekte ve bu hususta hassas olunması gerektiği vurgulanmaktadır.

Asıl itibariyle Kur'an üzerinden yapılan bu tür teviller aşırı yorum kabilindedir. Bu tarz yorumlar ve üretilen rivâyetler mezhebî/siyasî saik, kaygı ve taassuptan kaynaklandığı izlenimi vermektedir. Esasen takiiye, Şia'nın, imamet nazariyesini merkeze aldıkdan sonra geri kalan inançlarını imamet ekseninde oluşturmasının bir sonucu olarak düşünülebilir. Şia'nın önemle üzerinde durduğu ve her biri özünde siyasî görünüşte itikadî olan imamet, ismet, bedâ, gaybet, rec'at ve nihâyet takiiye gibi bütün meseleler, aralarındaki helezonik/sarmal bağdan dolayı birbirinin ya sebebi ya da sonucu olarak ortaya çıkmış ve süreç içerisinde mezhebî bir doktrin haline gelmiştir. Neticede her mezhep gibi Şia da kendini meşrulaştırabilmek ve diğerini ötekileştirmek için Kur'an'dan referans edinme girişimlerinden uzak kalamamıştır.

Kaynakça

- el-Alevî, Muhammed b. Akil, *en-Nesâihü'l-Kâfiye*, thk. Gâlib eş-Şâbinder, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, yy., 1427/2006.
- el-Askerî, Hasan b. Ali, *Tefsîru'l-İmâm el-Askerî*, thk. Medresetü'l-İmâm Mehdî, Kum 1409.
- Ayyâşî, Ebu'n-Nazr, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, thk. el-Hâc es-Seyyid Hâşim, el-Mektebetü'l-İlmiyye el-İslâmiyye, Tahran ty.
- Berkî, Ahmed b. Muhammed, *el-Mehâsin*, thk. Celaleddin el-Huseynî, Dâru'l-Kütübü'l-İslâmiyye, Tahran 1370.
- Bilgin, Orhan, "Kesrevî, Seyyid Ahmed", XXV, 311, *DİA*, Ankara 2002.
- Dalkılıç, Mehmet, *Şia, Havâric ve Ehl-i Sünnet'te Takiiye*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1992.
- , "Eleştirel Açından Bir Kimlik ve İnanç Örtüsü Olarak "Takiiye", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003/7, ss. 113-139, İstanbul 2003.
- , "Sembolik Anlatımın Siyasal Bir Araç Olarak İşlevselleşmesi ve Bâtınî Mezheplerde Gizli Dil", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, V/2, ss. 125-142, 2005.
- Demircan, Adnan, *Hâricîler'in Siyasî Faaliyetleri*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996.
- Ekinci, Mustafa, "İmamiyye Şiası'nda Takiiye Anlayışına Yeni Bir Yaklaşım", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/1, ss. 29-50, Şanlıurfa 2006.
- Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004.
- Fırlalı, Ethem Ruhi, *İmâmiyye Şiası*, Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul 2008.
- Furat el-Küfî, Furat b. İbrahim, *Tefsîru Furat el-Küfî*, thk. Muhammed el-Kazım, Müessesetu Vezâreti's-Sekâfe ve'l-İrşâdî'l-İslâmî, Tahran 1410/1990.
- Hakyemez, Cemil, *Gaybet İnanç ve Şiilik'teki Yeri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006.
- , "Şiî Takiiye İnançının Teşekkülü", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakülte Dergisi*, III/6, ss. 129-146, 2004.
- el-Hur el-Âmilî, Muhammed b. Hüseyin, *Vesâilu's-Şia (Âli'l-Beyt)*, thk. Müessesetu Âli'l-Beyt, Kum 1414.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl, *Lisanu'l-Arab*, Daru't-Tevfikîyye, Kahire ty.
- İlhan, Avni, "Şia'da Usûlü'd-Dîn", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, ss. 409-433, İst. 1993.

- , "Takiyye, Doğuşu ve Gelişmesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Der. S. 2.* ss. 157-176, İzmir 1985.
- Kartaloğlu, Habib, "İmamiyye'de Ahbârî-Usûlî Farklılaşması: Şeyh Saduk ve Şeyh Müfid Örneği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011/2, XIII/24, s. 193-216.
- el-Kâtib, Ahmed, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi -Şûrâ'dan Velâyet-i Fakîhe-*, çev. Mehmet Yolcu, Ankara 2005.
- Kaysarî, Ali, "İnâyet, Hamîd", XXII, ss. 266-267, *DİA*, İstanbul 2000.
- el-Kuleynî, Ebû Ca'fer, *el-Kâfî*, thk. Ali Ekber el-Ğifârî, Dâru'l-Kutubu'l-İslâmî, Tahran 1363.
- Kummî, Ebu'l-Hasan, *Tefsîru'l-Kummî*, thk. es-Seyyid Tayyib el-Musevî, Daru'l-Kitâb, Kum 1404.
- Meclisî, Allâme Muhammed, *Bihâru'l-Envârî'l-Câmia li-Dureri'l-Eimmeti'l-Athâr*, thk. Muhammed el-Bâkır el-Behbûdî, Dâru İhyâ, Beyrut 1403/1983.
- Musevi, Musa, "Takiyye", çev. Doğan Kaplan, *Selçuk Üni. İlahiyat Fak. Der.* 2003/16, ss. 275-285, Konya 2003.
- Öz, Mustafa, "İmâmiyye", *DİA*, XXII, ss. 207-208, İstanbul 2000.
- , eş-Şek'a, Mustafa Muhammed, "İsmâiliyye", *DİA*, XXIII, İstanbul 2000.
- Üzüm, İlyas, "Şia", *DİA*, XXXIX, ss. 111-123, İstanbul 2010.
- , "Takiyye", *DİA*, XXXIX, ss. 453-454, İstanbul 2010.
- , "Usûliyye", *DİA*, XXXII, ss. 214-215, İstanbul 2012.
- Öztürk, Mustafa, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2009.
- Reyşehrî, Muhammedî, *İmamet ve Rehberiyet Felsefesi*, çev. Ünal Çetinkaya, Endişe Yay., Ankara 1991.
- Rızvanî, Üstad Ali Asker, *Kur'ân ve Sünnet Işığında Ehlibeyt Mektebi*, çev. Ebulfez Kocadağ, Kevser Yay., İstanbul ty.
- es-Semâhicî, Abdullah, "İmâmiyye Şiası'nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar", çev. İbrahim Kutluay, *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013/1, IV/7, ss. 137-153, Şirnak 2003.
- Sofioğlu, Şerafettin, *Takiyye Kavramı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi SBE. Erzurum 2001.
- Strothmann, R., "Takiya", *İA*, XI, ss. 679-681, İstanbul 1979.
- es-Semâhicî, Abdullah, "İmâmiyye Şiası'nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar", çev. İbrahim Kutluay, *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013/1, IV/7, ss. 137-153.
- Şeriati, Ali, *Ali Şiası Safevî Şiası*, Fecr Yayınları, Ankara 2009.
- Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh, *Evâilu'l-Makâlât*, thk. İbrahim el-Ensârî, Dâru'l-Müfid, Beyrut 1414/1993.
- , *Tashîhu'l-İ'tikâdâtî'l-İmâmiyye*, thk. Hüseyin Dergâhî, Dâru'l-Müfid, Beyrut 1414/1993.
- Şeyh Sadûk, Muhammed b. Ali b. Bâbeveyh el-Kummî, *el-İ'tikâdât fî Dîni'l-İmâmiyye*, thk. İsmâil Abdusseyyid, Dâru'l-Müfid, Beyrut 1414/1993.
- Tabatabâî, Allame Seyyid, *el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Müessesetu Matbûâtî İsmâiliyyân, Kum 1390/1981.
- , *İslâm'da Şia*, çev. Kadir Akaras-Abbas Kazimi, Kevser Yay., İstanbul 1993.
- et-Tabersî, Ebû Ali, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1406/1986.
- Turabi, Murtaza, *Kur'ân-ı Kerîm ve Meâli*, thk. Seyyid Seccad Hüseyini, Kevser Yayıncılık, İstanbul ty.
- Uyar, Mazlum, *İmâmiyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri Ahbârîlik*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000.
- Yurdagür, Metin, "Ahbâriyye", *DİA*, İstanbul 1988, I, ss. 490-491.

Bağdat Gramer Ekolüne Genel Bir Bakış

Salih Zafer Kızıklı

Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Arap Dili ve Belağatı Ana bilim dalı Öğretim Üyesi
zaferkizikli@yahoo.com

Öz

Bu çalışma, Arap dili gramer tarihinde beş ekolden biri olarak kabul edilen Bağdat gramer ekolü ve temsilcileri hakkında bilgi sunmayı amaçlamaktadır. Bağdat gramer ekolü, Basra ve Kûfe şehirlerindeki gramer çalışmalarının sentezini temsil eder. Makalede, IX-XII. yüzyıllar arasında dünyanın en önemli medeniyet merkezi konumundaki Bağdat'ta, Arap dili grameri ile ilgili icrâ edilen faaliyetler ve Bağdat ekolünün önde gelen gramer âlimleri hakkında bilgiler yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arapça, gramer, dilbilim, dil, Bağdat, nahv

An Overview of the Baghdad Grammar School

This article deals with the Baghdad grammar school and its representatives. The Arabic grammar activities had started in Baghdad in the 9th century after Basra and Kufa grammar schools. Baghdad which was the capital city of the Abbasid Empire was the most important center in that period. It was the crossroads of scientists and artists. Many scholars studied Arabic grammar in Baghdad and wrote many books on it. The article is a descriptive overview of these activities.

Key Words: Arabic, grammar, linguistics, language, Baghdad, nahv

Atıf

Zafer Kızıklı, Bağdat Gramer Ekolüne Genel Bir Bakış, Marife, Kış 2013, ss. 133-149

Giriş

Arap dilinin gramer kurallarının belirlenmesi, daha çok dini ihtiyaçlardan doğan bir sonuç olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira, Kur'ân öncesi, şiir ve hitâbet alanında edebî şaheserler ortaya koyan Arap toplumu, Hz. Peygamber'in hayatta olduğu dönemde Kur'ân'ı anlama konusunda ciddi bir problem yaşamamış olmasına rağmen, onun vefatından sonra Kur'ân'ın okunuşu ve âyetlerin doğru anlaşılabilmesi hususunda sıkıntılar baş göstermiştir. Bu yüzden, Arapçanın gramer kurallarının tespit edilerek yazıya geçirilmesi zorunluluğu ortaya çıkmıştır. Çünkü, İslâm coğrafyası genişlemiş ve Arap olmayan müslümanlar, Kur'ân'ı okumakta zorluk çekmeye başlamışlardır. Bu arada, "lahn" adı verilen Kur'ân'ı hatalı okuma durumu gündeme gelmiştir. Lahnı ortadan kaldırabilmenin tek çözümü ise, gramer kurallarının bilinmesi ve geniş kitlelere öğretilmesi şeklinde algılanmıştır.

Gramer kurallarının belirlenip, kayıt altına alınmasıyla ilgili rivayetler, Hz. Ali ile birlikte Ebu'l-Esved ed-Du'eli'ye (ö. 69/688) isnat edilmektedir¹. Ebu'l-Esved tarafından Arap dili gramerinin ilk temelleri Basra'da atılmış ve onun ardından bu yoldaki faaliyetler büyük bir hızla devam etmiştir.

VII. ve VIII. yüzyıllarda İslâm coğrafyasının en önemli ilim ve medeniyet merkezleri konumundaki Basra ve Kûfe şehirleri Arap dili alanında önemli çalışmalara ev sahipliği yapmıştır. İlk dönem gramer çalışmalarının merkezi Basra olmuştur. Basra'nın konum itibarıyla çöle yakın olması ve gramer bilginlerinin çölde fasih Arapça konuşan bedevilerden Arapçanın bozulmamış hâlini öğrenme istekleri, Basralı gramer bilginleri için önemli bir faktör olmuştur. Basra şehrinde, Ebu'l-Esved ed-Du'eli'nin ardından, 'Abdullah b. Ebî İshâk el-Hadramî (ö. 117/735), 'Îsâ b. 'Umer es-Sekafî (ö. 149/766), Ebû 'Amr b. el-'Alâ' (ö. 154/771), Yûnus b. Habîb (ö. 182/798), el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö. 175/791), Sîbeveyh (ö. 180/796), Ebû Muhammed Yahyâ el-Yezîdî (ö. 202/817), Ebû Zeyd el-Ensârî (ö. 215/830), el-Asma'î (ö. 216/831), el-Muberrid (ö. 285/898) gibi çok önemli gramer bilginleri yetişmiş ve daha sonraki dönemlerde "Basra Ekolü" adı verilen Arap dili gramer geleneği ortaya çıkmıştır. Basra ekolü bilginlerinin görüşlerini eleştiren ve Arap dili gramerine farklı bir pencereden bakan Kûfe şehrindeki gramer bilginleri ise, "Kûfe Ekolü" diye bilinen başka bir gramer akımını oluşturmuşlardır. Bu akımın öncüleri arasında, Ebû Ca'fer er-Ru'âsî (ö. 175/791), Ebu'l-Hasen 'Alî b. Hamza el-Kisâ'î (ö. 189/804), Ebû Zekeriyâ el-Ferrâ' (ö. 207/822), Ebu'l-Hasen el-Lihyânî (ö. 220/835) ve Ebu'l-'Abbâs Sa'leb (ö. 291/904) gibi gramer bilginlerini sayabiliriz.

Başlangıçta, Kur'ân'ın yanlış okunmasının önüne geçmek düşüncesiyle, Arap dilinin kurallarının belirlenmesini ön gören anlayış, Basra ve Kûfe ekollerinin ortaya çıkışıyla birlikte, farklı bir boyut kazanmış ve araştırmaya dayalı bilimsel bir aktivite konumuna yükselmiştir. Bağdat ekolü ise, Arap dili gramerinin, taassuptan uzak bir bakış açısıyla ele alınıp, çeşitli bilimsel ölçütler kullanılarak, derinlemesine araştırılmasını ifade eden bir süreçtir. Bu ekol ve temsilcileri, Arap dili gramer tarihinin olgunluk evresini temsil eder.

1. Bağdat Ekolü'nün Ortaya Çıkışı

Abbasi Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr tarafından 766 yılında kurulan ve ardından Abbâsi Devleti'nin başkenti olan Bağdat şehri, kısa sürede çok büyük bir kültür, sanat, bilim ve uygarlık merkezi hâline gelmiştir. İslâm tarihinin "altın çağı" olarak adlandırılan IX-XII. yüzyıllar boyunca, Bağdat, dünyanın en kalabalık ve en gelişmiş şehri konumundadır.

Özellikle IX. asırda İslâm dünyasında bilimsel ve kültürel faaliyetlerde Bağdat'ın öne çıkarak, Basra ve Kûfe'nin eski popüleritesini yitirmesi, gramer çalışmalarına da yansımıştır. Bu dönemde Bağdat'ta yaşayan gramer bilginleri, çalışmalarında ve telif ettikleri eserlerinde yeni bir yöntem uygulamaya

¹ Bk. Kızılkı, "Ebu'l-Esved ed-Du'elî'nin Arap Gramer Tarihindeki Yeri ve Önemi", ss. 265-280.

başlamışlardır. Söz konusu yöntem, Basra ve Kûfe ekollerinin görüşlerini topluca ele alarak, bunlardan kendi tasarruflarına göre seçim yapma temeline dayanıyordu. Bu duruma zemin hazırlayan en önemli etken, Basra ekolünün son dönem önemli temsilcilerinden biri olan el-Muberrid (ö. 285/898) ile, Kûfe ekolünün son dönem temsilcilerinden Sa'leb(ö. 291/904)'in Bağdat'ta gramer dersleri vererek, orada her iki ekolü de çok iyi bilen bir topluluk teşkil etmeleridir. Ayrıca, Bağdat'ın başkent olması, Basra ve Kûfe'deki diğer gramer bilginlerini de buraya yöneltmiş ve onları tek bir çatı altında toplamıştır.

Bağdat'taki gramer faaliyetlerinin en belirgin temsilcileri, Ebû 'Ali el-Fârisî ve onun öğrencisi İbnu Cinnî'nin, telif ettikleri eserlerinde, Basra ekolü mensupları hakkında "arkadaşlarımız"² ifâdesini kullanmaları, Basralıların görüşlerine daha meyyal olmaları ve İbnu Cinnî'nin Kûfelilerden söz ederken, bu ekolün temsilcilerinin daha çok Bağdat'ta yaşamış olmaları hasebiyle onları "Bağdatlı" diye adlandırması³ bu faaliyetlerin Basra ekolü içinde de değerlendirilmesine neden olmuştur⁴.

İbnu Cinnî ve Ebû 'Ali el-Fârisî, kendilerini her ne kadar Basra ekolü içinde de görse, Kûfe ekolünün görüşlerinden de yararlanmak sûretiyle "seçmeci (eklektik)" bir gramer anlayışını benimsedikleri için, onları Bağdat ekolü mensubu olarak adlandırmamız daha doğru olur.

İbnu Cinnî'nin bazen Kûfeli gramer bilginlerine "Bağdatlılar" adını vermesinin nedeni, Bağdat gramer bilginlerinin ilk tabakasında Kûfe eğiliminin ağır basmasından ötürüdür. İbnu Cinnî, bunları bazen de "Kûfeliler" diye adlandırır. Bu gramer bilginlerinin en meşhurları İbnu Keysân (ö. 299/911), Ebû Bekr b. Şukayr (ö. 315/927), Ebû Bekr b. el-Hayyât (ö. 320/932)'tir⁵. ez-Zeccâcî, bu gramer bilginleri hakkında şöyle der:

*"Gramer bilgisi aldığım Kûfeli bilginler, Ebu'l-Hasen b. Keysân, Ebû Bekr b. Şukayr ve Ebû Bekr b. el-Hayyât'tır. Bunların üçü de önceleri özellikle Kûfe gramer bilgisinde zirveleşmiş, daha sonra Basralıların gramer bilgilerini öğrenerek her iki bilgiyi birbiriyle kaynaştırmış şahsiyetlerdir"*⁶.

Birbirlerine karşıt görüşler ileri süren Basra ve Kûfe ekollerinin temsilcileri tarafından meydana getirilen gramer birikimi, Bağdat'ta harmanlanmış ve yeniden inşa edilmiştir. Böylece, Arap dili gramer tarihinde, Basra ve Kûfe gramer ekollerinin ileri sürdüğü görüşlerin tümünü birden kuşatan ve gramerde kıyâs⁷, semâ⁸, seçmecilik (eklektisizm) gibi yöntemlerin hepsini de kullanan yeni bir

² İbnu Cinnî, *el-Hasâ'is*, I, 137.

³ İbnu Cinnî, *age*, I, 18.

⁴ Dayf, *el-Medârisu'n-Nahviyye*, s. 245.

⁵ Dayf, *age*, s. 246.

⁶ ez-Zeccâcî, *el-İdâh*, s. 79.

⁷ Kıyâs, bir sözcük veya cümlede sâbit olan bir gramer kuralının, benzer sözcük veya cümlelerde de geçerli kabul edilerek kullanılmasıdır.

⁸ Semâ' sözcüğü, Arap dili gramer terminolojisinde, şiirler, hikmetli sözler, deyimler gibi dilsel malzemenin bedevilerden duyma yoluyla alındığını ifade eden bir terimdir.

anlayış egemen olmuştur. Bu gramer anlayışının mensupları, Bağdat şehrinde yaşamış oldukları için, onların gramer faaliyetlerine “Bağdat ekolü” adı verilmiştir.

Arap dili gramer tarihinde Bağdat ekolü mensubu olarak niteleyebileceğimiz gramer bilgilerini, mütekaddimûn (ilk dönem bilgiler) ve müteahhirûn (son dönem bilgiler) şeklinde kronolojik açıdan iki kategoriye ayırmak mümkündür.

Bağdatlı mütekaddimûn gramer bilgileri şunlardır:

İbnu Keysân (ö. 299/911), Suleymân b. Muhammed el-Hâmid (ö. 305/917), Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-Zeccâc (ö. 311/923), Ebu'l-Hasen 'Ali b. Suleynân el-Ahfeşu's-Sağîr (ö. 315/927), Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî es-Serrâc (ö. 316/928), Ebû Bekr Ahmed b. Hasen b. Şukayr (ö. 317/929), Ebû Bekr b. el-Hayyât (ö. 320/932), Niftaveyh Ebû 'Abdillah İbrâhîm b. Muhammed el-Muhellebî (ö. 323/934), Muhammed b. Kâsım Ebû Bekr b. el-Enbârî (ö. 327/938), Ebu'l-Kâsım ez-Zeccâcî (ö. 339/950), Mebramân Ebû Bekr Muhammed b. 'Alî el-'Askerî (ö. 345/956), Ebû Muhammed 'Abdullah b. Ca'fer b. Durusteveyh (ö. 348/959), el-Hasen b. 'Abdillah b. el-Merzubân Ebû Sa'îd es-Sîrâfî (ö. 368/978), Ebû 'Abdillah el-Huseyn b. Ahmed b. Hâleveyh (ö. 370/980), Ebû 'Ali el-Hasen b. Ahmed el-Fârisî (ö. 377/987), Ebû Muhammed İbn Kuteybe ed-Dîneverî (ö. 276/889), Ebu'l-Hasen 'Ali b. Îsâ er-Rummânî (ö. 384/994), Ebu'l-Feth 'Usmân b. Cinnî (ö. 392/1002), Ebu'l-Hasen 'Ali b. Îsâ er-Raba'î (ö. 420/1029).

Bağdatlı müteahhirûn gramer bilgileri şunlardır:

İbnu Berhân (ö. 456/1064), et-Tibrîzî (ö. 502/1109), ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), el-Cevâlîkî (ö. 540/1145), İbnu's-Şecerî (ö. 542/1148), İbnu'l-Haşşâb (ö. 567/1172), Meliku'n-Nuhât (ö. 568/1173), İbnu'd-Dehhân (ö. 569/1174), Nişvân b. Sa'îd el-Himyerî (ö. 573/1178), İbnu'l-Enbârî (ö. 577/1181), İbn Berrî (ö. 582/1186), el-Kindî (ö. 613/1217), el-'Ukberî (ö. 616/1219), İbnu'l-Habbâz (ö. 639/1241)⁹.

2. Bağdat Ekolü'nün En Önde Gelen Temsilcileri

2.1. İbnu Keysân (ö. 299/911)

2.1.1. Hayatı

Tam adı, Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm'dir. Künyesi, Ebu'l-Hasen olup, İbnu Keysân lakabıyla meşhurdur. el-Muberrid (ö. 285/898) ve Sa'leb(ö. 291/904)'den gramer dersleri almıştır. Basra ve Kûfe ekollerinin görüşlerinin tümünü ezberlemiştir. Bu iki ekolü, birbiriyle harmanlayıp, kendine göre doğruluk derecesi en fazla olanı seçmiştir. Kıyâs metodunu kullanmış, Basra ve Kûfe ekolleri arasında taassuba kaçmaktan sakınmıştır. Fakat dil ve edebiyat tarihçisi Ya'kût el-Hamevî (ö. 626/1229), İbnu Keysân'ın Basra ekolüne daha eğilimli olduğunu ve bu

⁹ Bakırcı - Demiryak, *Arap Dili Grameri Tarihi*, ss. 86-87.

ekolün görüşlerine daha çok rağbet ettiğini belirtir¹⁰. Doğum tarihi kaynaklarda belirtilmeyen İbnu Keysân, 299/911 tarihinde Bağdat'ta vefat etmiştir¹¹.

2.1.2. Bazı Görüşleri

Örnek:

Beş isimden birisi olan « ذُو » “*sahip olmak*” lafzının, « ذُوُّ » ve « ذُوِّي » olmak üzere iki vezninin bulunduğunu söyler. Oysa, Basralı gramer bilgini el-Halîl'e göre « ذُوِّي » şeklinde kullanılması daha uygundur¹².

Örnek:

İbnu Keysân'a göre, « هُوَ » ve « هِيَ » zamirlerinde, zamirin aslı yalnızca « الهَاء » “hâ” harfidir. « الواو » ve « الياء » harfleri ise zâiddir. Basralı gramercilerden ez-Zeccâc ve Kûfeli gramercilerin tümü, onun bu görüşüne katılır¹³.

Örnek:

el-Ferrâ'ya göre, şayet mef'ûl, fiilin önüne geçerse, gramer bakımından hatalı bir cümle kurulmuş olur. Örneğin, « زَيْدًا صَرَبَ عُلَامُهُ » (“*Zeyd'i hizmetçisi dövdü*” anlamında) denilemez. Ancak Basralı gramer bilgini el-Muberrid(ö. 285/898)'e göre bu mümkündür. İbnu Keysân ise, burada mef'ûlle fiilin arasının açıldığını, bu yüzden de böyle bir cümlenin bâtil olacağını ifâde ederek, Kûfeli bilgin el-Ferrâ' ile aynı bakış açısını yansıtır¹⁴.

2.1.3. Eserleri

“el-Muhezzeb”, “Galatu edebî'l-kâtib”, “el-Hecâ ve'l-hatt”, “el-Lâmât”, “el-Hakâ'ik”, “el-Burhân”, “Masâbîhu'l-kuttâb”, “Garîbu'l-hadîs”, “el-Vakfu ve'l-ibtidâ”, “el-Kirâ'ât”, “et-Tasârîf”, “el-Muzekker ve'l-mu'ennes”, “el-Maksûr ve'l-memdûd”, “Me'âni'l-Kur'ân”, “Muhtasar fi'n-nahv”, “el-Mesâ'il 'alâ mezhebî'n-nahviyyîn mâ ihtelefe fîhi el-Kûfiyyûn ve'l-Basriyyûn”, “el-Fâ'il ve'l-mef'ûl bihi”, “el-Muhtâr fî 'ileli'n-nahv”.

¹⁰ Yâkût, *Mû'cemu'l-Udebâ'*, XVII, 137-141.

¹¹ Bk. el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-Zeheb*, II, 232; el-Hatîbu'l-Bagdâdî, *Târîhu Bagdâd*, I, 335; İbnu'l-Enbârî, *Nuzhetu'l-Elibbâ'*, s. 178; İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 109; İsmâ'il Bâsâ, *Hediyyetu'l-Ârifîn*, II, 23; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Mu'ellifîn*, III, 92-93; el-Kiftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, III, 57-59; el-Lugavî, *Meratibu'n-Nahviyyîn*, ss. 140-141; es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, II, 31,32; es-Suyûtî, *Bugyetu'l-Vu'ât*, II, 18-19; el-Yâfi'i, *Mir'atu'l-Cenân*, II, 236; Yûsuf b. Tagrîberdî, *en-Nucûmu'z-Zâhira*, III, 178; ez-Zirikli, *el-A'lâm*, V, 308; ez-Zubeydî, *Tabakâtu'n-Nahviyyîn ve'l-Lugaviyyîn*, s. 111.

¹² es-Suyûtî, *Hem'ul-Hevâmi'*, I, 133.

¹³ es-Suyûtî, *age*, I, 203.

¹⁴ es-Suyûtî, *age*, I, 221.

2.2. ez-Zeccâcî (ö. 339/950)

2.2.1. Hayatı

Tam adı, 'Abdu'r-Rahmân b. İshâk'tır. Künyesi, Ebu'l-Kâsım en-Nihâvendî'dir. es-Samerrâ'da doğup büyümüş, daha sonra ilim tahsili için Bağdât'a gelmiş ve orada ez-Zeccâcî(ö. 311/923)'dan gramer okumuştur. Daha sonra Şâm ve Halep gibi şehirlere de giderek buralarda gramer dersleri vermiş ve çeşitli eserler telif etmiştir.

ez-Zeccâcî, "el-Cumel" adlı gramer kitabını Mekke'ye giderek orada kaleme almış ve her bölümü bitirişinin ardından Ka'be'yi tavâf ederek, bu eserini okuyacak olan kimseler için Allahu Te'âlâ'ya duâ etmiştir. Bu eser, Mısır, Mağrib, Hicâz, Yemen ve Şâm halkı tarafından çok tutulmuş ve diğer gramer eserlerinden daha fazla tadrîs edilmiştir.

ez-Zeccâcî'nin doğum tarihi hakkında bilgi yoktur. 339/950 tarihinde Bağdat'ta vefat etmiştir¹⁵.

2.2.2. Bazı Görüşleri

Örnek:

Basralı gramer bilgini el-Muberrid (ö. 285/898), « كَان » ve benzerlerinin, harf olduğu görüşündedir. ez-Zeccâcî de bu görüşe katılır. Endülüslü gramer bilgini İbnu'l-Hâcc (ö. 651/1253) da aynı kanaattedir. ez-Zeccâcî, « كَان » nin herhangi bir olaya delâlet etmediğini, geçmiş zamanı ifâde etmek için haberin önüne geldiğini savunmaktadır¹⁶.

Örnek:

Mertebe bakımından, sözü, i'rab'tan önce gelmesi gerektiği görüşünü ileri sürer. Bu düşüncesine gerekçe olarak da Arapların zaman zaman i'rabsız olarak sözü telaffuz ettiklerini, daha sonra anlamdan hareketle i'rabını yaptıklarını söyler¹⁷.

Örnek:

"el-Esmâ'u'l-hamse" olarak adlandırılan beş ismin (هَمْ - أَحْ - أَبْ - فَوْ - ذُو)¹⁸ i'râbı konusunda iki farklı görüş ortaya atılmaktadır:

¹⁵ Bk. el-Hanbelî, *age*. II, 357; İbnu'l-Enbârî, *age*. s. 227; İbnu Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, III, 136; İbnu'n-Nedîm, *age*. s. 90; İbnu Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XXI, 239; el-Kiftî, *age*. II, 160-161; es-Safedî, *age*. XVIII, 112-113; es-Suyûtî, *Bugyetu'l-vu'ât*, II, 77; ez-Zirikli, *age*. III, 299. Ayrıca bk. Arı, *Ebu'l-Kâsım 'Abdu'r-Rahmân b. İshâk ez-Zeccâcî Hayatı, Şahsiyeti ve Eserlerinden Kitâbu'l-Lâma'ât*; Sönmez, *Zeccâcî ve el-Cümel'in Bazı Dil Hususiyetleri*; Türkmen, *Arap Dilbilimcisi Zeccâcî ve "Mecâlisu'l-Ulemâ"ında Ele Alınan Filolojik Tartışmaların Değerlendirilmesi*.

¹⁶ es-Suyûtî, *Hem'ul-Hevâmi'*, I, 41.

¹⁷ es-Suyûtî, *age*. I, 56.

¹⁸ Bunların anlamları sırasıyla, "sahip olmak", "ağız", "baba", "erkek kardeş", "kaynapeder" dir.

I. Görüş: Bu lafızlar bizzat i'râbtır ve hareketlerin yerine gelmiştir. Bu görüşü Basralılardan Kutrub (ö. 206/821), ez-Zeyyâdî (ö. 117/735) ve Küfelilerden Hişâm b. Mu'aviye ed-Darîr (ö. 209/824) de savunmaktadır.

II. Görüş: Bu lafızlar harflere takdîr edilen hareketlerle mu'rabtır. Bu görüşü de başta Basralı gramer bigini Sîbeveyh (180/796) olmak üzere, Bağdat ekolünden Ebû 'Ali el-Fârisî (ö. 377/987), Endülüs ekolünden İbnu Mâlik (ö. 672/1274) ve Ebû Hayyân (ö. 745/1344) ve Mısır ekolünden İbnu Hişâm (ö. 761/1360) savunmaktadır.

ez-Zeccâcî, ilk görüşü tercih eder. Mısır ekolünün temsilcilerinden es-Suyûtî (ö. 911/1505), bu görüşlerden ilkinin meşhur olduğunu, fakat ikincisinin daha doğru olduğunu belirtir¹⁹.

2.2.3. Eserleri

"Mecâlisu'l-'ulemâ", "el-Cumelu'l-kubrâ", "el-Halel fî islâhi'l-haleli'l-vâki' fî kitâbi'l-cumel", "el-İdâh fî 'ileli'n-nahv", "Şerhu hutbeti edebi'l-kâtib", "el-Muhtera' fî'l-kavâfi", "el-Kâfi fî'n-nahv", "el-Lâmât", "Şerhu kitâbi'l-elifi ve'l-lâm"²⁰.

2.3. Ebû 'Ali el-Fârisî (ö. 377/987)

2.3.1. Hayatı

Tam adı, el-Hasen b. Ahmed b. 'Abdu'l-Gaffâr'dır. Künyesi, Ebû 'Ali'dir. Aslen İranlıdır. İran'ın Fesâ şehrinde 288/900 yılında doğmuştur. On dokuz yaşında Bağdat'a gelmiş, Bağdat'da uzun süre ikâmet ederek gramer tahsîl etmiştir. Gramer biliminde Bağdat'ta çok büyük bir üstâd konumuna yükselmiştir. 955 yılında, Hamdânî²¹ hükümdârı Seyfu'd-Devle (ö. 965)'nin yanına Haleb'e gelerek, orada bir süre ikamet etmiş ve sonra İran'a geri dönmüştür. Buveyhî²² hükümdârlarından 'Adudu'd-Devle (ö. 983) ile de çok yakın bir dostluk kurmuş, onun isteği üzerine «el-İdâh» adlı gramer eserini kaleme almıştır. Ardından, Bağdat'a giderek hayatının sonuna kadar orada yaşamıştır. İtikâdî yönden Mu'tezile mezhebindedir. 377/987 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir²³.

¹⁹ es-Suyûtî, *age*. I, 125-126.

²⁰ Bu eser, Mâzinî'nin "el-Elifu ve'l-Lâm" adlı eserine yazılmış bir şerhtir.

²¹ 892 yılında Mardin'de Taglib kabilesi şeyhi Hamdân b. Hamdûn'un kurduğu, torunu Seyfu'd-Devle'nin sınırlarını Humus ve Halep'e kadar genişlettiği küçük bir devlettir. Fatimiler tarafından 991'de yıkılmıştır.

²² Buveyhîler, 932-1055 yılları arasında, İsfahân, Şiraz, Kirman ve Bağdat yöresinde hüküm sürmüş, yöneticileri İran asıllı küçük bir devlettir.

²³ Bk. el-Hanbelî, *age*. III, 88-89; İbnu'l-Enbârî, *age*. ss. 232-233; İbnu Hallikân, *age*. II, 80-82; İbnu'n-Nedîm, *age*. s. 88; Kehhâle, *age*. I, 535; el-Kiftî, *age*. I, 308-310; Özbeklikçi, *DİA*, X, 88-90; es-Safedî, *age*. XI, 376-379; es-Suyûtî, *Bugyetu'l-Vu'ât*, I, 496-498; Yâkût, *age*. VII, 232-261; ez-Zirikli, *age*. II, 179-180. Ayrıca bk. Doğan, *Ebû Ali el-Fârisî ve el-İzâh fî'n-Nahv*; Özdemir, *Ebû Ali el-Fârisî ve Nahiv İlmindeki Yeri*.

2.3.2. Bazı Görüşleri

Örnek:

Mudâri' fiilerin, gerçek anlamda şimdiki zaman, mecâzî olarak ta gelecek zamana delâlet ettiği düşüncesindedir. Onun bu görüşüne, Endülüslü gramer bilgini İbnu Ebî Rukkeb de katılır. Ancak Mısır-Şâm ekolü temsilcilerinden es-Suyûtî bu görüşe karşı çıkar ve mudâri' fiilin, yalın haliyle şimdiki zamana delâlet ettiğini, eğer önüne « س » “sîn harfi” getirilirse, gelecek zamanı ifâde edeceğini belirtir²⁴.

Örnek:

Endülüs ekolünden İbnu Malik ve İbnu Ebî'r-Rab' (ö. 688/1289), “Lâmu'l-ibtidâ”nın (başlangıç lâmı), bazen gelecek zaman ifâde eden mudâri' fiille de gelebileceğini söyleyerek, bu görüşe şu âyetleri örnek verirler:

« وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ »
“Şüphesiz ki Allah, kıyamet günü onlar arasında hüküm verecektir”²⁵.

« إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ » “Onu götürmeniz beni üzecektir”²⁶.

Ebû 'Ali el-Fârisî, «lâm»ın sadece şimdiki zamanla beraber gelebileceği görüşündedir. Yukarıdaki birinci âyetteki lâm harfinin, şimdiki zamanın hikâyesi olarak geldiği, diğer âyette de mudâfin hazfedildiğini ve takdîrî olarak,

« نِيَّتِكُمْ أَوْ قَصْدِكُمْ أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ » “Sizin niyetiniz veya kastınız onu götürmektir.”
şeklinde olduğunu açıklar²⁷.

Örnek:

Basralı gramercilerden İbnu's-Serrâc (ö. 316/929), Bağdat ekolünden Ebû 'Ali el-Fârisî ve onun öğrencisi İbnu Cinnî (ö. 392/1002), « لَ » nın tıpkı « ذُ » gibi zarf olduğu, geçmiş zamanı işaret ettiği ve iki ayrı cümle gerektirdiği görüşündedirler. Onun 'âmili ise, şart cümlesinin cevâbıdır ve mâzi olması gerekir. Endülüslü gramer bilgini İbnu 'Ufûr(ö. 669/1271)'a göre ise, bu fiil mudâri' olmalıdır²⁸.

2.3.3. Eserleri

“el-Îdâh”, “et-Tezkira”, “Te'âlîku Sîbeveyh”, “Cevâhiru'n-nahv”, “el-Maksûr ve'l-memdu'd”, el-'Avâmil”, “el-Mesâ'ilu'l-kasriyyât”²⁹, “Ebyâtu'l-i'râb”, “Muhtasaru 'avâmili'l-i'râb”, “el-Mesâ'ilu'l-muşkile”

²⁴ es-Suyûtî, *Hem'ul-Hevâmi'*, I, 32.

²⁵ en-Nahl, 16/124.

²⁶ Yûsuf, 10/13.

²⁷ es-Suyûtî, *Hem'ul-Hevâmi'*, I, 33-34.

²⁸ es-Suyûtî, *age*, II, 162-163.

²⁹ Bu eseri, öğrencisi Muhammed b. Tavîs el-Kasrî için yazmıştır.

Ayrıca, Halep, Şiraz, Bağdat, 'Asker Mukram ve Basra şehirlerini anlatan "el-Mesâ'ilu'l-Halebiyyât", "el-Mesâ'î'lu'ş-Şîrâziyye", "el-Mesâ'ilu'l-Bagdâdiyye", "el-Mesâ'ilu'l-Askeriyye" ve "el-Mesâ'ilu'l-Basriyye" adlı eserleri de vardır.

2.4. İbnu Cinnî (ö. 392/1002)

2.4.1. Hayatı

Tam adı, 'Usmân b. Cinnî'dir. Künyesi, Ebu'l-Feth el-Mûsulî'dir. Babası, Musullu Suleymân b. Fehd el-Ezdi adlı bir kişinin kölesi olup, Rum asıllıdır. 330/941 yılında dünyaya gelmiştir. 392/1002 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir.

İbnu Cinnî, nahiv ve sarf ilimlerinde çok büyük bir bilim adamıdır. Nahivden çok, özellikle de sarf (kelime bilgisi) ve tasrîf (kelimelerin çekim kuralları) konularındaki bilgisiyle ün kazanmıştır.

İbnu Cinnî, Kûfeli gramer bilgini Ebu'l-Abbâs Sa'leb(ö. 291/904)'in râvisi olarak bilinen İbnu Muksim(ö. 354/965)'den gramer okumuştur. 'Abdullah el-'Akîlî et-Temîmi ve Ebû Sâlih es-Selîs b. Ahmed başta olmak üzere fasîh konuşan bedevîlerden Arapça dinlemiştir.

Doğup büyüdüğü Musul'da, bir câmide gramer tahsil ederken, oraya Ebû 'Ali el-Fârisî uğrar ve İbnu Cinnî'ye "tasrîf" ile ilgili bir meselede soru sorar. O da çok kısa bir cevapla konuyu açıklamaya kalkınca, el-Fârisî:

Üzümü daha olgunlaşmadan kurutmaya kalkıyorsun! diyerek İbnu Cinnî'yi eleştirir.

Bu eleştiri üzerine, İbnu Cinnî, el-Fârisî'den ders almaya başlar ve kırk yıl boyunca hocasının derslerine devam eder. Eserlerinde, tasrîf konusuna daha fazla ağırlık verir.

İbnu Cinnî, büyük şair ve dil bilgini el-Mutenebbî (ö. 355/965) ile Şîrâz şehrinde dostluk kurmuş, onunla arkadaşlık etmiş ve gramer konularında tartışmalar yapmıştır. el-Mutenebbî, İbnu Cinnî hakkında, "Bu, insanların kıymetini bilemediği bir adam!" diyerek övgüde bulunmuştur³⁰.

es-Se'âlibî (ö. 430/1038), ünlü şâir ve edîblerin biyografisini anlattığı "Yetîmetu'd-Dehr" adlı eserinde, İbnu Cinnî'den şu sözlerle bahseder:

"İbnu Cinnî, Arap dilinde bir kutup, edebiyatta da bir zirveydi"³¹.

İbnu Cinnî'nin *el-Hasâ'is*'ini tahkîk eden Muhammed 'Ali en-Neccâr, bu tahkîkin ön sözünde, İbnu Cinnî'den, Arap dilinde el-Halîl b. Ahmed'den sonra ikinci büyük şahsiyet nitelemesi yapar. Onun semâ' ve kıyâsı kullanılarak Arapçayı

³⁰ Bk. el-Hanbelî, *age*. III, 140-141; el-Hatîbu'l-Bagdâdî, *age*. XI, 311-312; İbnu'l-Enbârî, *age*. ss. 246-248; İbnu Hallikân, *age*. III, 246-248; İbnu Kesîr, *age*. XI, 353; el-Kehhâle, *age*. II, 358; el-Kiftî, *age*. II, 335-340; es-Suyûtî, *Bugyetu'l-Vu'ât*, II, 132; Yâkût, *age*. XII, 81-115; Yavuz, *DİA*, XIX, 397-400; ez-Zirikli, *age*. IV, 204. Ayrıca bk. Fişek, *İbn Cinnî Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve el-Hasâ'is'in Metin Tercümesi*; Yavuz, *İbn Cinnî Hayatı ve Arap Gramerindeki Yeri*.

³¹ es-Se'âlibî, *Yetîmetu'd-Dehr*, I, 137-138.

metodik kurallara göre düzenlediğini ve bu kuralların illetlerini ortaya çıkardığını söyler³².

İbnu Cinnî'yi diğer gramer bilginlerinden ayıran en önemli nokta, usûlû'l-fıkh (İslâm hukûku metodolojisi) düşüncesini, yaptığı gramer çalışmalarına uygulamış olmasıdır. Böylece, Arap grameri tarihinde yeni bir sayfa açılmıştır. Zira ondan önceki gramer bilginleri, kurallardan hüküm çıkarmak, kıyâsın şartlarını açıklamak ve 'illetler ortaya koymakla yetiniyorlardı. Fakat İbnu Cinnî, daha kapsamlı ve daha derin bir şekilde dil ve gramer olgusunu mütekâmil bir tarzda ele alır. Lafız, terkip ve anlamlar arasındaki bağdan hareketle, dil olgusunu yorumlamaya çalışır. Gramer biliminde bir ilk olan bu metod, *el-Hasâ'is* adlı eserinde açıkça gözlemlenmektedir. Bu eser, o zamana kadar süregelen gramerci ve dilciler arasındaki engelleri yıkmıştır.

İbnu Cinnî'nin Arap asıllı olmayışı, onun dil ve gramere daha objektif bakabilmesini sağlamıştır. Çünkü bir Arap, kendi dilini düşünme gereği duymadan konuşur ve yazar. Dil, onun varlığının bir parçasıdır, ondan ayrılamaz, soyutlanamaz. Bu yüzden, Arap dili ve gramerinde zirveye ulaşmış kişilerin çoğu, Arap asıllı değildir. Bu tür bilginlere, Basra ekolünden Sîbeveyh, Bağdat ekolünden Ebû 'Ali el-Fârisî, İbnu Cinnî, ez-Zemahşerî ve Endülüs ekolünden el-Cezûlî (ö. 607/1209) verilebilecek en güzel örnekleri teşkil eder.

Sîbeveyh, el-Halîl b. Ahmed'in bilimsel düşüncelerini sabit kurallara dönüştürmüş, İbnu Cinnî ise, gramer bilginlerinin görüşlerini, genel dilsel bir sistem hâlinde şekillendirmiştir. Böylece dilin sınırları, lafız ve anlamın ötesine geçerek, düşünce ve anlatım boyutuna ulaşmıştır.

İbnu Cinnî, *Sirru sinâ'ati'l-i'râb* adlı eserinde harflerin ses boyutunu inceler, harflerin çıkış yerleri ve sıfatları hakkında çok geniş bilgiler sunar. İbdâl, i'lâl, hazf idgâm, nakl ve benzeri konuları ele alarak açıklar.

et-Tasrîfu'l-Mulûkî adlı eserinde, mucerred, mezîd, ibdâl, harekeyle tagyîr, sukûn, i'lâl ve hazf konularına temas eder. Bunun yanı sıra pek çok sarf örnekleri verir.

İbnu Cinnî, Ebû 'Usmân el-Mâzinî'nin *el-İdâh* adlı eserinin şerhi olan *el-Munsif* adlı eserini ise, üç bölüme ayırır. Birinci bölümde, eserin metnini ve açıklamasını, ikinci bölümde metinde geçen kelimelerin yorumunu, üçüncü bölümde ise, sarfla ilgili meselelerin açıklamasını yapar.

İbnu Cinnî'nin en önemli eseri *el-Hasâ'is*'tir. Bu eserde "tasrîf" in genel kurallarını ortaya koyar. Kendi döneminden önceki fıkıh ve kelâm bilginlerinin, kendi bilimleri için oluşturduğu metodolojiyi, tasrîf bilimine uygular. İ'râb, binâ', 'illetler vb. konulara, felsefi bir yaklaşım sergiler. İbnu's-Serrâc ve onun öğrencisi ez-Zeccâcî'nin gramer 'illetleri konusunda, birinci, ikinci, üçüncü grup illetler şeklinde yaptığı tasnifi ve "sonuncu 'illetin birinciyi tamamladığı" şeklindeki

³² İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, I, 5-73.

yorumlara katılmaz. İbnu Cinnî'ye göre, “illetin ‘ileti” ve “illetin ‘illetinin ‘ileti” diye bir şey yoktur³³.

İbnu Cinnî, birer fıkıh terimi olan “zâhire hamletmek”³⁴, “fer’in asla ve aslın fer’e hamledilmesi”³⁵, “furû’un usûle galebe gelmesi”³⁶ gibi kavramları gramer biliminde kullanmak sûretiyle, Hanefî fıkındaki “istihsân” (beğeni) yöntemini gramere katmıştır.

Kelâm ilminin terminolojisinden de “sebeb”, “musebbeb”(sebeb olunan şey)³⁷, “mustehîl” (imkânsız)³⁸ gibi terimleri alarak gramer biliminde kullanmıştır.

2.4.2. Bazı Görüşleri

Örnek:

İbnu Cinnî, fiillerin özel isimlerden türemiş olabileceğini ortaya atar ve buna da Arapçada “ayva” anlamına gelen « سَفْرَجٌ » sözcüğünü örnek olarak verir. İsim olan bu sözcüğü « سَفْرَجٌ » «ağaç ayva verdi” (mâzi), « يُسْفِرُجُ » (mudârî’), « سَفْرَجَةٌ » (masdar) ve « مُسْفِرُجٌ » (ism-i fâil) şeklinde fiile dönüştürür³⁹.

Örnek:

İbnu Cinnî, fiillerin türemesi konusuna *el-Munsif* adlı eserinde farklı bir yaklaşım sergileyerek, fiillerin harflerden de türeyebileceğini iddia eder. Bu görüşüne, şu örneği verir: « قَافٌ » “kâf “ harfinden « قَوَّفٌ » “kaf harfi yazdı” (mâzî); « كَافٌ » “kâf “ harfinden « كَوَّفٌ » “kâf harfi yazdı”; « دَالٌ » “dâl” harfinden « دَوَّلٌ » “dâl harfi yazdı” fiillerinin türeyebileceğini ve « قَوَّفْتُ قَافًا » “Bir kaf harfi yazdım”, « كَوَّفْتُ كَافًا » “Bir kâf harfi yazdım”, « دَوَّلْتُ دَالًا » “Bir dâl harfi yazdım” şeklinde söylenilmesinin mümkün olduğunu ifâde eder⁴⁰.

Örnek:

Kendisinden önceki gramer bilginlerinin, sözdeki i’râbın ‘âmillerini, haberde, manevî⁴¹ ve lafzî⁴² olarak ikiye ayırmasına karşı çıkar. Sözün i’râbının bizzat konuşan kişi olduğunu savunur⁴³.

³³ İbnu Cinnî, *age*, I, 173.

³⁴ İbnu Cinnî, *age*, I, 201.

³⁵ İbnu Cinnî, *age*, I, 111; I, 208.

³⁶ İbnu Cinnî, *age*, I, 300.

³⁷ İbnu Cinnî, *age*, III, 173.

³⁸ İbnu Cinnî, *age*, III, 328.

³⁹ İbnu Cinnî, *el-Munsif*, I, 33.

⁴⁰ İbnu Cinnî, *age*, II, 154.

⁴¹ Örneğin, ibtidâ’ (başlangıç) da olduğu gibi.

⁴² Örneğin, muhtedâ’nın amelinde olduğu gibi.

⁴³ İbnu Cinnî, *el-Hasâ’is*, I, 109-111.

Örnek:

İbnu Cinnî, semâ'in (Araplardan duyulanın), kıyâsa tercih edilmesi görüşündedir. Bu konuda şöyle söylemektedir:

“Şunu bil ki kıyâs seni bir noktaya götürdüğünde, sonra Araplardan buna muhalif bir şey işitirsen, kıyâsı terket ve Araplardan duyduğuna tâbi ol!”⁴⁴.

Görüldüğü gibi, İbnu Cinnî, semâ'ı, kıyâstan daha güvenilir bir delil saymaktadır ve ancak semâ'in olmadığı durumlarda kıyâs yoluna gidilmesi görüşünü benimsemektedir.

Örnek:

Sayılardan “on iki” anlamına gelen « اِثْنَا عَشَرَ » ve « اِثْنَيْ عَشَرَ »'nın tıpkı mudâf ve mudâf ileyh'te olduğu gibi birbirine bağlı olduğu görüşündedir⁴⁵.

Örnek:

İbnu Cinnî'ye göre, hareketin konumu hakkında üç şey söylenebilir:

1. Harften sonra gelir. Basralı gramer bilgini Sîbeveyh te bu görüştedir.
2. Harfle birlikte gelir. Örneğin, harekesiz “nûn” harfinin ağız harfleriyle beraber çıkış yeri burundandır. Harekeli “nûn” harfinin çıkış yeri ise, ağızdandır. Harften sonra gelen hareke, her ne kadar mevcut da olsa, yine de harekeli nûnun burundan telaffuzunu gerektirir. Bu görüşe Ebû 'Ali el-Fârisî de katılmaktadır.
3. Harften önce gelir. « يَعْدُ » “söz verir” fiilindeki « vâv » harfi, « yâ » harfi ve esra arasında olduğu için hazf edilmiştir, aslı « يَوَّعِدُ » şeklindedir⁴⁶. Fakat bu görüş, tutarsızdır.

2.4.3. Eserleri⁴⁷

“el-Hasâ'is”, “Şerhu dîvânî'l-Mutenebbî”, “el-Munhic”⁴⁸, “Sırru's-sinâ'atî'l-irâb”, “Şerhu tasrîfî'l-Mâzinî”, “el-Muhteseb”⁴⁹, “el-Luma”, “et-Tasrîfu'l-mulûkî”, “et-Tenbîh”⁵⁰, “el-Muzekker ve'l-mu'ennes”, “el-Musannef”, “et-Telkîn”, “el-Kâfi fi şerhi'l-kavâfi”⁵¹, “el-Mesâ'ilu'l-hâtiriyyât”, “Zu'l-kıdd”⁵², “Mahâsinu'l-Arabiyye”, “Şerhu'l-fasîh”, “et-Temâm”⁵³, “İ'râbu ebyâti mâ isteshabe mine'l-hamâse”, “el-Muktedab min kelâmi'l 'Arab”.

⁴⁴ İbnu Cinnî, *age*. I, 125.

⁴⁵ es-Suyûtî, *Hem'ul-Hevâmi'*, I, 56.

⁴⁶ es-Suyûtî, *age*. I, 70-71; İbnu Cinnî, *el-Hasâ'is*, I, 321-327.

⁴⁷ İbnu Cinnî'nin eserlerinin baskıları için bk. Sezgin, *GAS*, VIII, 287.

⁴⁸ Şair el-Buhturî (820-897) tarafından hazırlanan, değişik şairlerin şiirlerini kapsayan «*el-Hamâse*» adlı eserde geçen kişi adlarının iştikâkını (türevini) ele alır.

⁴⁹ Bu eserinde kırâatlerdeki şâzz okunuşları tesbit eder ve açıklar.

⁵⁰ *el-Hamâse* dîvânının şerhidir.

⁵¹ el-Ahfeş tarafından yazılan «*Şerhi'l-Kavâfi*» adlı eser hakkında açıklamalardan ibarettir.

⁵² İbnu Cinnî, bu eserinde hocası Ebû 'Ali el-Fârisî'nin sözlerini biraraya getirmiştir.

⁵³ Huzeyl kabilesinin şiirlerinin yorumudur.

2.5. ez-Zemahşerî (ö. 538/1144)

2.5.1. Hayatı

Tam adı, Mahmûd b.'Umer b. Muhammed'dir⁵⁴. Künyesi Ebu'l-Kâsım'dır. Harezmi'ye bağlı bir kasaba olan Zemahşer'de dünyaya geldiği için "ez-Zemahşerî", uzun süre Mekte'de yaşadığından dolayı da "Cârullah" (Allah'ın komşusu) lakabıyla bilinir. 467/1075 tarihinde doğmuştur. Yine diğer bir lakabı ise, "Fahru Hârizm" (Harizm'in onuru)dur. Gramer, dil, edebiyat ve tefsir âlimidir. Mutezile görüşünün harâretli savunucularından biri olmuştur. Döneminin Harezmi ulemasından Ebû Mudarr Mahmûd b. Cerîr ed-Dabbî el-Esbehânî ve Ebû Hasen 'Ali b. el-Muzaffer en-Nisabûrî'den ders okumuştur. Şeyhu'l-İslâm Ebû Mansûr Nasru'l-Hârîsî, Ebu Sa'd eş-Şekânî gibi âlimlerden istifâde etmiştir.

ez-Zemahşerî, Harizm'deki eğitimini tamamladıktan sonra, Buhara'ya giderek orada da ilim tahsiline devam etmiştir. O dönemde hüküm süren Büyük Selçuklu Sultanı Melik Şah (ö. 485/1092) ve onun veziri Nizamülmülk(ö. 485/1092)'ten destek görmüştür. ez-Zemahşerî, ilim öğrenmek için Horasan, İsfahan ve Bağdat gibi kentlere de giderek oralardaki bilgilerden yararlanmıştı.

Harezmi'den Buhara'ya ilim tahsili için giderken yolda bineğinden düşerek ayağını kırar. Kırılan bu ayağı, bir süre sonra kangren olur ve onu kestirmek zorunda kalır. Ayağının yerine, tahtadan yapılmış bir ayak kullanmaya başlar. Uzunca bir ciltbâb giydiği için bu durum pek belli olmaz, uzaktan görenler onun ayağının aksadığını sanır. Fakat bir yolculuk esnasında, karda yürürken bu protez ayak düşer ve diğer kimseler durumun farkına vararak onun ayağının niçin kesik olduğunu sorarlar. O da şu cevabı verir:

-Annemin bedduası yüzünden bu duruma düştüm! Ben daha küçük bir çocukken bir serçe yakalamıştım. Serçenin ayağını ipe bağladım, ipin ucunu tuttum ve kuşu serbest bıraktım. Kuş uçmak için can havliyle havalandı ben de ipin ucunu çektim, o sırada da kuşun tek ayağı koptu. Annem bu durumu görünce çok üzüldü ve bana dönerek, "Allah da senin ayağını kessin!.." diye beddua etti.

ez-Zemahşerî, tüm ömrünü ilim öğrenme ve öğretmeye adanmış ve bu uğurda çokça seyahatler yaptığı için hiç evlenmedi. 538/1144 tarihinde vefat etti⁵⁵.

ez-Zemahşerî'nin gramerle ilgili kaleme aldığı müstakil eseri *el-Mufassal fî 'ilmi'l-'Arabiyye*'dir. Bu eser, isim, fiil, edat ve eş anlamlı sözcükler olmak üzere, dört ana bölümden oluşmaktadır. ez-Zemahşerî, bu eseri Araplara, Arapça öğretmek amacıyla yazar. *el-Mufassal*, onun ölümünden sonra İbnu Ya'îş (ö. 643/1245) tarafından şerh edilmiştir.

ez-Zemahşerî kaleme aldığı ünlü tefsiri *el-Keşşâf*'ta da Arap gramerinin muhtelif konularına temas eder. Kur'ân âyetlerini, dil yönünden ele alarak

⁵⁴ Yâkût el-Hamevî, "Muhammed" değil, "İbnu Ahmed" olarak ifade eder. Bk. Yâkût, *age*. IXX, 126.

⁵⁵ Bk. el-Hanbelî, *age*. IV, 118-121; İbnu'l-Enbârî, *age*. ss. 290-293; İbnu Hallikân, *age*. V, 168-174; el-Kehhâle, *age*. III, 822-823; es-Suyûtî, *Bugyetu'l-vu'ât*, II, 279-280; el-Kiftî, *age*. III, 265-272; Yâfi'î, *age*. III, 269-271; Yâkût, *age*. XIX, 126-135; Yûsuf b. Tagriberdî, *age*. V, 274; ez-Ziriklî, *age*. VII, 178.

derinlemesine inceler. Onun bu eseri, her ne kadar tefsîr ilmiyle ilgili olsa bile, gramer yönünden de eşsiz bir hazinedir.

ez-Zemahşerî'nin bir diğer önemli eseri ise, *Esâsu'l-belâga*'dır. Bu eser, Arapça mecâzî anlamlı sözcüklerin, gerçek anlamlarının açıklandığı bir sözlüktür. Sözcüklerin ilk harfleri esas alınarak hazırlanmış olup, alfabetik bir lügattir. Her sözcüğün, hem gerçek, hem de mecâzî anlamı tanık gösterilmek sûretiyle açıklanmaktadır.

2.5.2. Bazı Görüşleri

Örnek:

ez-Zemahşerî, « جَعَلَ اللهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ »⁵⁶ “Allah, Kâbe’yi kötülüklerden arınmış bir ev haline getirdi” âyetinde geçen « الْبَيْتَ الْحَرَامَ » ifâdesinin, sıfatta olduğu gibi övgü amaçlı olarak ‘atfî beyân olduğunu belirtir⁵⁷.

Örnek:

« أَعِنْدَكَ زَيْدٌ ؟ » “Yanında Zeyd var mı?” ve « أَفِي الدَّارِ زَيْدٌ ؟ » “Zeyd evde mi?” vb. cümlelerde Zeyd ismi, zarf, câr ve mecrûr ile fâil olarak takdir edildiğinde, hazf edilen sâbit bir kelime olmaz. ez-Zemahşerî, bu konuyla ilgili, « زَيْدٌ فِي الدَّارِ » “Zeyd evdedir.” Örneğini verir ve bu cümlenin takdîrî bir kelimenin hazfî (düşürülmesi) üzerine mebnî olduğunu söyler. Ona göre, bu kelime, bir fiildir ve asla bir isim olamaz⁵⁸.

Örnek:

ez-Zemahşerî, Ebu'l-Bekâ' el-'Ukberî (ö. 456/1064), el-Cezûlî (ö. 607/1209) ve İbnu 'Ufûr (ö. 669/1271) nâkıs fiillere « غَدَاً » ve « رَاحَ »yı da ilâve ederler. Bu iki fiilin de « صَارَ » “oldu” anlamına geldiğini belirtirler. Bu görüşü desteklemek için ez-Zemahşerî, Hz. Muhammed'in şu hadisini örnek verir:

« أَعُدُّ عَالِمًا أَوْ مُتَعَلِّمًا أَوْ مُسْتَمِعًا أَوْ مُحِبًّا » “Ya âlim ol, ya öğrenci, veya dinleyici, ya da ilmi sevici”⁵⁹.

« غَدَاً زَيْدٌ صَاحِبًا » “Zeyd güldü” cümlesinde, Zeyd'in gülcü olma durumu anlatılmaktadır⁶⁰.

ez-Zemahşerî, şiirle de uğraşır. Klâsik biyografik eserlerde onun hayatı anlatılırken, dini içerikli olan bazı şiirlerine rastlamak mümkündür. Bunlara örnek olarak şu beyitleri verebiliriz:

⁵⁶ el-Mâ'ide, 5/97.

⁵⁷ İbnu Hişâm, *Mugni'l-Lebîb*, II, 526.

⁵⁸ İbnu Hişâm, *age*, II, 433.

⁵⁹ el-'Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, I, 168; el-'Akîlî, *ed-Du'afâ*, III, 28; el-Heysemî, *Mecma'uz-Zevâ'id*, I, 122; et-Taberânî, *el-Mu'cemu's-Sagîr*, II, 9.

⁶⁰ es-Suyûtî, *Hem'ul-Hevâmi*, I, 359.

« الْعِلْمُ لِلرَّحْمَنِ جَلَّ جَلَالُهُ وَ سِوَاهُ فِي جِهَاتِهِ يَنْعَمُ »

“İlim, Allah Celle Celâluhu’ya özgüdür, ondan başkası bilgisizlik içinde saçmalar durur!..”

2. يَا أَيُّهَا النَّاسُ كَانَ لِي أَمَلٌ قَصَرَ بِي عَنْ بُلُوغِهِ الْأَجَلُ

فَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ رَجُلٌ أَمَكَنَهُ قَبْلَ مَوْتِهِ الْعَمَلُ

“Ey insanlar! Eskiden benim bir emelim vardı; fakat ecel beni ona ulaşmaktan alıkoydu. Öyleyse bir kimse, kendisine ölümden önce iş yapabilme imkanı bahşeden Rabb’i Allah’tan sakınsın!..”⁶¹

2.5.3. Eserleri

“el-Keşşâf”⁶², “el-Fâik”⁶³, “el-Mufassal fi’n-nahv”⁶⁴, “el-Makâmât”, “el-Mustaksa fi emsâli’l-‘Arab”, “Rabî’u’l-‘ebrâr”, “Etvâku’z-zeheb”, “Hamîmu’l-‘Arabiyye”, “Şerhu ebyâti’l-Kitâb”, “el-Enmûzec”, “Şerhu ba’di muşkilî’l-mufassal”, “el-Kelîmu’n-nevâbig”, “el-Kıstâs”⁶⁵, “el-Ehâci’n-nahviyye”.

Sonuç ve Değerlendirme

Arap dili gramer geleneği; Basra şehrinde başlayıp, Kûfe’de muhalif görüşlerle devam etmiş ve Bağdat’ta, Basralı ve Kûfeli gramer bilginlerinin yorumlarının sentezlenmesiyle kemâl noktasına ulaşmıştır. Bağdat ekolü temsilcileri, eklektik metod/seçmecî yöntem kullanarak kendilerinden önceki ekollerin birikimlerini bilimsel bir anlayışla yeniden ele alıp, şekillendirmişlerdir. Bağdat gramer ekolü bilginleri, İslâm bilim tarihinde, bilimsel bilginin üretimi noktasında, eklektik metodu ilk ve etkin kullanan bilim adamları konumundadır. Onlardan önceki bilginler, eldeki ham veriler arasında seçim yapmaktaydılar. Örneğin, kendi gramer görüşlerini desteklemek için şiirler arasından ancak kendilerine uygun olanı seçmekteydiler. Oysa, Bağdat gramer bilginleri kendilerinden önceki iki ekolün görüş ve yorumlarını inceleyerek bunlar arasında bilimsel ölçütler doğrultusunda seçim yapmışlardır. Bu durum, müslümanlar tarafından bilimsel yöntemlerin kullanımı bakımından önemlidir.

Arap dili grameri, VII ve VIII. yüzyıllarda, Kur’ân’ın hatalı okunması ve yanlış anlaşılmasını önlemek amacıyla kural tespiti yapmaya dayalı bir bilgi birikiminden ibaretken, IX-XII. asırlar arasında Bağdat’ta, üzerinde derinlemesine incelemelerin yapıldığı bir bilim dalı hâlini almıştır. Bu dönemde, kıyâs, semâ’, eklektisizm, tümdengelim, tümevarım v.b. bilimsel yöntemler gramere uygulanmıştır. Gramer

⁶¹ İbnu Hallikân, *age*, V, 168.

⁶² Kur’ân tefsiridir. ez-Zemahşerî bu eserinde âyetleri lafız ve mânâ yönüyle açıklar. Ayrıca, âyetlerdeki söz sanatlarına değinir.

⁶³ Bu eserinde, hadîslerde geçen garîb lafızları açıklar.

⁶⁴ Arapçanın tüm gramer kurallarını açıkladığı bir gramer kitabıdır. Ayrıca bk. Yılmaz, *ez-Zemahşerî ve el-Mufassal’ı*.

⁶⁵ Bu eser arûzla ilgilidir.

biliminin konuları ve terminolojisi, Bağdatlı bilginler tarafından nihâi şekline ulaştırılmıştır. Bağdat öncesi kendi sınırları içinde kalan gramer bilimi, Bağdatlı âlimlerle birlikte, kendi kabuğunu kırmış ve multi disiplinler bir yapıya kavuşmuştur. Örneğin, İbnu Cinnî gibi bilginler, İslâm hukukundaki metod ve yaklaşımları, gramere tatbik etmişler, ez-Zemahşerî gibi çok yönlü bilim adamları da gramer bilimini, tefsir ilmi içerisinde ön plana çıkarabilmişlerdir.

Bağdat gramer ekolünün incelenmesi; hem Arap dili gramerinin geçirdiği evrelerin anlaşılabilmesi, hem de İslâm tarihinin altın çağındaki Bağdat şehrinin tarihsel ve bilimsel birikiminin gün ışığına çıkarılması için önemlidir.

Kaynakça

- el-'Aclûnî, İsmâ'il b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ'*, thk. Ahmed el-Kalaş, Mu'essesetu'r-Risâle, Beyrût H. 1405.
- el-'Akilî, Ebû Ca'fer Muhammed b. 'Umer, *ed-Du'afâ'*, thk. 'Abdu'l-Mu'tî Emîn Kal'acî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1984.
- Arı, Saim, *Ebu'l-Kâsım 'Abdu'r-Rahmân b. İshâk ez-Zeccâcî Hayatı, Şahsiyeti ve Eserlerinden Kitâbu'l-Lâma'ât'tı*, İstanbul Üniversitesi SBE. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 1980.
- Bakırcı, Selami-Demirayak, Kenan, *Arap Dili Grameri Tarihi*, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fak. Yayınları, Erzurum 2001.
- Dayf, Şevkî, *el-Medârisu'n-Nahviyye*, Dâru'l-Me'ârif, Kahire ty.
- Doğan, Gülnur, *Ebû Ali el-Fârisî ve el-İzâh fi'n-Nahv*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 1970.
- Fişek, Salih, *İbn Cinnî Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve el-Hasâ'is'in Metin Tercümesi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 1981.
- el-Hanbelî, 'Abdu'l-Hayy b. el-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb fi Ahbâri Men Zeheb*, thk. İhyâ'u't-Turâsî'l-'Arabî Komisyonu, Beyrut ty.
- el-Hatîb el-Bagdâdî, *Târîhu Bagdâd*, el-Mektebetu's-Selefiyye, el-Medînetu'l-Munevvera ty.
- el-Heysemî, 'Ali b. Ebî Bekr, *Mecma'uz-Zevâ'id*, Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, Beyrut H. 1407.
- İbnu Cinnî, Ebu'l-Feth 'Usmân, *el-Hasâ'is*, thk. Muhammed 'Ali en-Neccâr, 'Âlemu'l-Kutub, Beyrut ty.
- , *Sirru Sinâ'ati'l-'râb*, thk. Mustafâ es-Sakka, İdâratu İhyâ'it-Turâsî'l-Kadîm, Kâhire 1954.
- , *el-Munsif*, thk. İbrâhîm Mustafâ, 'Abdullah Emîn, Kahire 1954.
- İbnu'l-Enbârî, Kemâlu'd-dîn 'Abdu'r-Rahmân Ebu'l-Berakât, *Nuzhetu'l-Elibbâ' fi Tabakâti'l-Udebâ'*, thk. İbrâhîm es-Sâmerrâ'î, Mektebetu'l-Menâr, ez-Zerkâ/Ürdün 1985.
- İbnu Hallikân, Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtu'l-A'yân fi Enba'i Ebnâ'iz-Zamân*, thk. İhsân 'Abbâs, Dâru Sâdir, Beyrut 1978.
- İbnu Hişâm, Ebû Muhammed 'Abdullah b. Yûsuf, *Mugni'l-Lebib 'an Kutubi'l-E'ârib*, thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdu'l-Hamîd, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut 1991.
- İbnu Kesîr, İsmâ'il b. 'Umer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Kâhire 1985.
- İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1978.
- İsmâ'il Bâşâ, el-Bagdâdî, *Hediyyetu'l-'Ârifîn Esmâ'u'l-Mu'ellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*, Mektebetu'l-Musennâ, Bağdat 1951.
- Kehhâle, 'Umer Ridâ, *Mu'cemu'l-Mu'ellifîn*, Mu'essesetu'r-Risâle, Beyrut 1993.
- el-Kiftî, 'Aliyyi'bni Yûsuf, *İnbâhu'r-Ruvât*, thk. M. Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Kâhire 1980.
- Kızıklı, Salih Zafer, *Arap Grameri Ekolleri*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Bursa 2005, ss. 97-109.
- , "Ebu'l-Esved ed-Du'elî'nin Arap Gramer Tarihindeki Yeri ve Önemi", *Dini Araştırmalar Dergisi*, C. IX, S. 25 Güz, Ankara 2006.
- el-Lugavî, Ebû't-Tayyib, *Meratibu'n-Nahviyyîn*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Matba'atu Nehda, Mısır 1955.
- el-Mehdî, el-Mahzûmî, *ed-Dersu'n-Nahvî fi Bagdâd*, Bağdat 1984.
- Özbalıkçı, Mehmet Reşit, "Ebû Ali el-Fârisî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1994, X, 88-90.
- Özdemir, Sevim, *Ebû Ali el-Fârisî ve Nahiv İlmindeki Yeri*, Süleyman Demirel Ü Sosyal Bilimler Ens, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Isparta 1996.
- es-Safedî, Halîl b. Eybek, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, Beyrut 1984.

- es-Se'âlibî, Ebû Mansûr, *Yetîmetu'd-Dehr*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1403/1983.
- Sezgin, Fuat, *GAS (Geschichte des Arabischen Schrifttums)*, Leiden 1967-1984.
- Sönmez, Ramazan, *Zeccâcî ve el-Cümel'in Bazı Dil Hususiyetleri*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Konya 2000.
- es-Suyûtî, 'Abdu'r-Rahman b. Ebî Bekr, *Bugyetu'l-Vu'ât fî Tabakâti'l-Lugaviyyîne ve' n-Nuhât*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1979.
- , *Hem'u'l-Hevâmi' fî Şerhi Cem'il-Cevâmi'* thk. Ahmed Şemsu'd-dîn, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.
- et-Taberânî, Suleymân b. Ahmed b. Eyyûb Ebû'l-Kâsım, *el-Mu'cemu's-Sagîr*, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut 1985.
- Türkmen, Dursun Ali, *Arap Dilbilimcisi Zeccâcî ve "Mecâlisu'l-Ulemâ"sında Ele Alınan Filolojik Tartışmaların Değerlendirilmesi*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Samsun 2002.
- el-Yâfi'î, Ebû Muhammed 'Abdullah b. Sa'd, *Mir'âtu'l-Cenân ve 'İbratu'l-Yakazân fî Ma'rifeti Havâdisi'z-Zamân*, Dâira bi'l-Me'ârif, Haydarâbâd H. 1337.
- Yâkût, b. 'Abdillah el-Hamevî, *Mû'cemu'l-Udebâ*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut 1936.
- Yavuz, Mehmet, *İbn Cinni Hayati ve Arap Gramerindeki Yeri*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 1996.
- , "İbn Cinni", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1999, XIX, 397-400.
- Yılmaz, Zehra, *ez-Zemahşerî ve el-Mufassal'ı*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya 1996.
- Yûsuf b. Tagrîberdî, Ebu'l-Mahâsin, *en-Nucûmu'z-Zâhira fî Mulûki Misra ve'l-Kâhira*, Tab'atu Dâri'l-Kutubi'l-Mısıriyye, Kahire 1929.
- ez-Zeccâcî, Ebu'l-Kâsım 'Abdu'r-Rahmân b. İshâk, *el-İdâh fî 'İleli'n-Nahv*, thk. Mâzin el-Mubârek, Menşûrâtu'r-Ridâ, Kum H.1363.
- ez-Zirikî, Hayruddîn, *el-A'lâm*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1984.
- ez-Zubeydî, Ebû Muhammed b. el-Hasen, *Tabakâtu'n-Nahviyyîn ve'l-Lugaviyyîn*, thk. M. Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Matba'atu's-Se'âde, Kahire 1954.

Mevlâna'nın Eserlerinde “Yûsuf'un Gömleğinin Kokusu”*

Betül Güçlü

Öğr. Gör., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Tasavvuf Ana bilim dalı Öğretim Görevlisi
btguclu@yahoo.com

Öz

Mevlâna, eserlerinde Kur'ân'daki önemli ve meşhur kıssalardan biri olan “Yûsuf kıssası”na sık sık atıfta bulunmaktadır. Onun eserlerinde özellikle Yûsuf'un gömleğinin kokusu, her bir zerreye yayılmış olan varlığın hakikatini anlatmada bir sembol olarak önemli bir yer tutmaktadır. “Koku”yu genellikle “hakîkatin ve güzelliğinin kokusu” anlamında ele alan Mevlâna'nın, özelde ise Yûsuf'un kokusunu ayrı bir metafor yaparak “ilâhî koku”ya karşılık olarak kullanması dikkat çekicidir. “Yûsuf'un kokusu” maneviyat körü olan kimselerin gözünü açacak olan ilaçtır. Bu manevi ilaç aynı zamanda, marifetin sırlarını ruhun kulağına söyleyen dildir. Gönlünde aşk derdi olanlar hep bu kokuyu aramakta, Yûsuf'un kokusu ümidiyle her gömleği koklamaktadırlar. Ancak “Yûsuf kokusu” alabilmek için Yâkub gibi Yûsuf aşkıyla yanmak gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Mevlâna, koku, Yûsuf'un gömleğinin kokusu, metaforik anlatım

“The Scent of Yousef's Shirt” in the Books of Mawlana

In his books, Mawlana constantly makes reference to the “parable of Yousef,” which is the most important and famous tale in Qur'an. In Mawlana's books, the scent of the shirt of Yousef is used as a symbol to describe haqiqa, the (reality) of being, which is diffused to all the grains of cosmos. It is significant that Mawlana generally understands the scent as “the scent of haqiqa and beauty” but specifically uses the scent of Yousef as a metaphor in the sense of a “divine scent”. “The scent of Yousef” is a curative eye opener for one who is spiritually blind. Additionally, this cure is a tongue saying mysteries of gnosis (marifa) to the soul and that one who has pangs of love asks for this scent and smells all shirts to be able to take the scent of Yousef. However to take “the scent of Yousef” it is necessary to burn in fire of love of Yousef like Jacop did.

Key Words: Mawlana, scent, the scent of the shirt of Yousef, metaphorical explanation

Atıf

*Betül Güçlü, Mevlâna'nın Eserlerinde “Yûsuf'un Gömleğinin Kokusu”,
Marife, Kış 2013, ss. 151-167*

* Bu makale 9-10 Ekim 2010 tarihleri arasında Manisa'da düzenlenen “Uluslararası Mevlâna ve Tasavvuf Geleneği Sempozyumu”nda sunulan bildirinin genişletilmiş ve gözden geçirilmiş halidir.

Giriş

Canlıların beş temel duyularından biri olan koku alma duyusu, spiritüel/manevî olarak da bir hayli önem taşımaktadır. Latince karşılığı “odor” olan güzel koku için Arapçada genel olarak “itr” kelimesi kullanılırken, koku üretme ve satma işine itâre ve itriyât, koku satana da attâr denmektedir. İtir ve attâr kelimesi Türkçeye girmiş, hatta batı dillerine de geçmiştir. Meselâ İngilizcede atar of roses, gülyağı anlamına gelmektedir.¹

Güzel koku kullanmak ve kokuya önem vermek insanlık tarihi kadar eski bir gelenektir. Tabiatıta mevcut olan güzel kokuların elde edilmesi, kullanılması ve ticareti Tevrat öncesinden gelen bir gelenektir. Eski medeniyetlerin dînî merasimlerinde, cenâze defin işlerinde ve saraylarda güzel koku ve buhur önemli bir yer tutmaktadır.² Arkeolojik kazılarda bol miktarda koku kabı bulunması bunun bir göstergesidir. Nitekim Eski Mısır’da Amon tapınağında buhurculuk, yüksek bir rütbe sayılırdı. Ölülerin mumyalanmasında çeşitli koku maddeleri kullanılırdı. Ayrıca mezarlara özel hazırlanmış koku yağı ve esanslar bırakılırdı. İslâm medeniyetinin kurulduğu Emevîler ve Abbâsîler dönemlerinde kokuya verilen önem artmıştır. Özellikle Abbâsîler devrinde ilk defa damıtma (imbikleme) yöntemiyle gülyağı ve esans elde edilmiş ve bu iş bir endüstri haline gelmiştir. Bu endüstrinin geliştiği İran’ın Fars bölgesinden her yıl vergi olarak, Abbâsî hilafetinin başşehri Bağdat’a 30.000 şişe gülyağı gönderilmiştir.³

Sosyal hayatta önemli bir yere sahip olan kokuya birçok dînî uygulamada ayrı bir ihtimam gösterilmiştir. Meselâ ilkel dinlerde Tanrı’ya kurban sunulduktan sonra çeşitli kokuların saçılması, Hint mabetlerinde tütsülerin yaygın olması, Yahudi ve Hıristiyanlıkta buhur yakılması, İslâm’da güzel kokuya vurgu yapılması din ve koku arasında önemli bir ilişkinin bulunduğunu göstermektedir.

Bütün dînî seremonilerde kokunun kullanılması muhtemelen melekler gibi latîf yapıya sahip varlıklarla iletişim kurmak içindir. Zirâ, diğer dînî geleneklerde olduğu gibi, İslâmî gelenekte de latîf varlıkların gıdasının yemek-içmek ile değil, koku ile olduğuna inanılmaktadır. Meleklerin ve cinlerin bir kısmının yeme-içmesi koklamak sûretiyle olur, yani onların latif bedenleri kokularla gıdalanmaktadır.⁴

Hz. Peygamber’in kokusu rahatsız edici olan soğan, sarımsak gibi yiyecekleri yiyenlerin mescide gelmemesini istemesinin sebeplerinden birisinin de meleklerin

¹ Bozkurt, “Koku” *DİA*, XXVI, 150.

² Hz. Peygamber de güzel koku sürünmeyi peygamberlerin sünnetleri arasında saymıştır ve Hz. Peygamber’in, peygamberlerin sünneti olarak dört şey içinde güzel koku kullanmayı zikretmesi enteresandır. Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 421; Tirmizî, *Nikâh*, 1.

³ Bozkurt, “Koku” XXVI, 150-151. Kokunun tarihî serüveni için ayrıca bk. Corbin, *Kokunun Tarihi*, s. 8-15.

⁴ Mevlâna bu hususa *Mesnevî*’deki şu beyitte değinir: “Çünkü o, periye kokuyu gıda etmiştir; her meleğe o can azığı vermektedir.” Mevlâna, *Mesnevî* (Örs), VI, 789, by. 3167. Mevlâna bir başka beyitte, latif varlıkların koku ile beslendikleri hususunda “Melek gibi sudan ve ekmekten geçtim...” der. Mevlâna, *Mesnevî*, (Örs) I, 103, by. 2798.

kötü kokudan olumsuz etkilenmesi olsa gerektir.⁵ Yine, Hz. Peygamber'in insanların içine çıkacağı zaman, Cuma günleri koku sürünmesi ve kendisine sunulan güzel kokuyu geri çevirmemesi, İslâm kültüründe kokunun yerini gösterir. "*Bana dünyanızdan üç şey sevdirildi*"⁶ hadisinde üç unsur arasında kokuyu da zikretmesi dikkat çekicidir.⁷

Kur'ân'da da koku adlarının, cennet içeceklerinin özellikleriyle ilgili ayetlerde geçmesi anlamlıdır. Bu bağlamda, mü'minlere cennette sonu misk gibi kokan⁸ karışımında kâfûr ve zencefil bulunan içecekler⁹ vaat edilmiştir.

Tasavvufî kültürde kokunun maddî fonksiyonu ve etkisinden başka taşıdığı mânâyâ da dikkat çekilir. Pek çok velinin âyet, hadis ve kelâm-ı kibârî kokusundan ayırt ettiği, gündelik hayatta sûfilere arasında söylenegelmektedir. Birtakım menkıbelerde de zikredildiği üzere, sâlih kişilerin kabirlerinden güzel kokuların yayılması şeklindeki algı "koku"nun sadece duyu organları aracılığıyla alınan bir uyarıcı değil, aynı zamanda metafizik özelliği de bulunan bir unsur olabileceği düşüncesini çağrıştırmaktadır. Nitekim Mevlâna'nın, "*Kibir kokusu, hırs kokusu, tamah kokusu söz söylerken soğan gibi kokar.*"¹⁰ beytinde, hem genel ahlak kuralları içinde hem de İslâm kültüründe olumsuz sayılan davranış ve huyları, rahatsız edici olan soğan kokusuyla sembolize ettiğini görmekteyiz. Bu da kokunun sadece fiziksel âlemlerle ilgili bir özellik olmayıp, aynı zamanda fizik ötesi bir kaynağa da dayandığını göstermektedir.

A. Mevlâna'da Koku

Şark-İslâm Edebiyatı'nın eşsiz bir temsilcisi olan *Mevlâna*, muazzam bir kültür hazinesine sahiptir. Kâinat, varlık ve hayata dair çok çeşitli malzemeler sunduğu eserlerindeki muhtevâ zenginliği dikkat çekicidir. Mevlâna eserlerinde her kültür ve birikimden insana hitap eden çok yönlü mesajlarını aktarırken, edebî sanatlardan yararlanma yolunu denemiş, kimi zaman kelimeleri birer metafor olarak kullanmıştır.¹¹ Anlatıma zenginlik ve canlılık katan bu metaforlardan birisi de "koku"dur. Onun eserlerinden özellikle *Mesnevî* ve *Dîvân-ı Kebîr*'de "koku"yla ilgili pek çok beyte rastlamaktayız. Buna göre Mevlâna'nın "koku" metaforunu, geniş bir mânâ yelpazesinin karşılığı olarak ele aldığını söyleyebiliriz. Onun kokuya yüklediği zengin mânâları şöyle örneklendirebiliriz:

⁵ İlgili hadis için bk. Buhârî, *Ezân*, 160; Ebû Dâvud, *Et'ime*, 41.

⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 285; Hadisin İbn Arabî ve takipçileri tarafından yapılan yorumları için bk. Gürer, *Peygamberlerin Öyküleri*, s. 255-263.

⁷ *Fusûsu'l-Hikem*'in Muhammed Fassi'nın bu hadisin şerhine hasredilmesi de İbn Arabî açısından kokunun önemini vurgulamaktadır. Bk. İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 217 vd.

⁸ Bk. Mutaaffîn, 83/26.

⁹ Bk. İnsan, 76/5, 17.

¹⁰ Mevlâna, *Mesnevî* (Kırlangıç), III, 275, by. 165-166.

¹¹ Mevlâna'nın eserlerinde sıkça başvurduğu bu sembolik ifade tarzı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ögke, *Metaforik Anlatım*, s. 86-91; Nesterova, *Metaforik Anlatımın Metafizik Boyutu*, s. 92-133; Çiçek, "... Mevlâna'nın Mesnevî'sinde Metaforik Anlatım", s. 293-311.

1. Koku Bir Şeyin Aslı, Mânâsı, Hikmeti ve Sırrıdır

Koku bir şeyin hakikatini, hüviyetini simgeler. Dolayısıyla o şeyin mâhiyeti hakkında bilgi verir. Mevlâna, bunu “*Her bir gül ki içeride kokucu olur, o gül, esrâr-ı gülden söyleyici olur*”¹² beytinde vurgular. Gönül bağında bitip, rûha latif kokular veren her bir marifet gülü, o marifetin esrârını rûhun kulağına söylemektedir.¹³ Herhangi bir varlığın kokusu, o şeyin orada mevcut olduğunun ifadesidir. Bu bakımdan gül kokusu, gülün varlığına delalet ettiği gibi onun sırlarını da sağlar. *Mesnevî* şârihi Avni Konuk, Hakk’ın ilâhî hakikatlerini bilmek anlamındaki marifetullahı bir güle benzetererek ona ait kokuların, o marifetin kendisi olduğunu dile getirmektedir. Mevlâna bir başka beyitte “*Dil tencerenin kapağına benzer, kıpırdadı da kokusu duyuldu mu ne pişiyor anlarsın.*”¹⁴ der. Burada yemeğin kokusundan tencerenin içinde ne olduğunun anlaşılabilceğine işaret eder ve dilin de tıpkı koku gibi ait olduğu şeyin iç yüzünü yansıtır nitelikte olduğunu vurgular.

2. Koku Kılavuzdur

Bir şeyin aslından haber veren koku, asıl kaynağa ulaştırmada rehberlik de yapmaktadır. Yani gül kokusu, aynı zamanda gülzârın kılavuzudur. “*Koku sana kılavuz ve rehberdir; seni Huld’e ve Kevser’e kadar götürür.*”¹⁵ Yani marifet-i ilâhiyyenin rûhânî kokuları, bunları alan kimseleri, ölümsüzlük cennetlerine ve Kevser ırmağına kadar götürür. Zira kokunun bir şeyin aslını ve hakikatini temsil ettiğini ifade etmiştik. Eğer ilâhî marifetin kokusu varsa, bu koku aynı zamanda o marifetin hakikatine ulaştıran bir kılavuzdur. Nasıl ki bir rehberle götürdüğü, yerin önemi ve kıymetinden dolayı tâbî olunursa, kokuya da kaynağına yani miske ulaştırması için uyulur. Mevlâna bu hususa *Fîhi Mâ Fîh*’te şöyle temas etmektedir: cevher miskin kendisi, koku ise onun arazıdır ve geçicidir. Kim bu kokuyu duyar da miski arar, kokuyu yeter bulmazsa iyidir; fakat misk kokusunu yeter bulan, ona sarılıp kalan, kötüdür; çünkü öyle bir şeye el atmıştır ki o, elinde kalmayacaktır. Kokunun yeri, miskin yanındır; misk nerde cilveleniyorsa koku da oraya gitmiştir; şu halde, devlete kavuşan o kişidir ki kokuyu duymuş, miske ulaşmıştır; miskin ta kendisi olmuştur.¹⁶

3. Kokuyu Alabilmek İçin “Burun” Gereklidir

Mevlâna’ya göre, “*Kokusu olmayan her bir kimse, burunsuz olur. Dînî olan koku, asıl kokudur.*”¹⁷ Zâhiren burnu olup da manevî kokuyu alamayan kimsenin, hakîkatte burnu yoktur; çünkü asıl koku dînî yani manevî olan kokudur. Dînî kokuyu

¹² Mevlâna, *Mesnevî* (Konuk), II, 42, by. 2052.

¹³ Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, II, 42, by. 2052; benzer beyitler için bk. *Mesnevî* (Konuk), VII, 521, by. 1769; 1770; 1771. Mevlâna bununla ilgili olarak “*Gül olmadıkça gül kokusu gelmez, misk olmazsa, misk kokusu duyulmaz.*” der. Bk. Mevlâna, *Fîhi Mâ Fîh*, s. 168.

¹⁴ Mevlâna, *Mesnevî*, (Örs), VI, 841, by. 4894.

¹⁵ Mevlâna, *Mesnevî* (Konuk), I, 571, by. 1931; benzer beyitler için bk. *Mesnevî* (Konuk), VIII, 119, by. 2208; X, 383, by. 3346.

¹⁶ Mevlâna, *Fîhi Mâ Fîh*, s. 56.

¹⁷ Mevlâna, *Mesnevî* (Konuk), I, 199, by. 449.

alamayan kimse, zâhiren burnu olsa ve zâhirî kokuları olsa bile, bâtinen burunsuzdur.¹⁸ Hatta Mevlâna, mânevî kokuları duyamayanların yalnızca şeklî bir burna sahip olduklarına telmihle şöyle demektedir: “Burnuna gaybdan koku gelmedikçe, burundan başka bir şey görebilir misin hiç? Söyle!”¹⁹ İlâhî esrâra rehberlik edecek olan kokunun, bir “burun” tarafından alınması gereklidir ki sahibi o tarafa doğru yönelelsin. Bunun için Mevlâna, “Beyninden ve burnundan nezleyi def et, tâ ki meşâmmına Allâh’ın kokusu gelsin!”²⁰ diyerek sâlike burnundan nefsâniyet ve hayvâniyet nezlesini gidermesini öğütlemektedir. Kılavuzluk özelliği olan kokunun, hakikate rehberlik edebilmesi, o kılavuzun telkinlerine uymaya bağlıdır. Eğer kişide mânevî kokuyu alacak burun yoksa zâhirî kokuları koklaması bir anlam ifade etmez. Çünkü asıl koku ilâhî, manevî kokudur.

4. Koku Almak ve Koku Götürmek Bir Şeyden Nasipdâr Olmak ve Onun Aslına Ermektir

Kokunun bir şeyin aslı ve hakikati olduğunu ifade etmiştik. Haliyle bir şeyin kokusunu almak veya o şeyin kokusunu taşımak, onun aslına ermek anlamına gelmektedir. Mevlâna’nın şu beyti buna atıfta bulunmaktadır: “Ne mutlu ölmeden önce ölene; yani bu asmanın aslından koku alana”²¹ Dünya hayatında kendi varlığından geçip, gerek kendinin ve gerek mevcûdatın sûretlerinin Hakk’ın esmâsının birer gölgesinden ibâret olduğunu ilmen, hâlen ve zevken bilen kimse, bu âlemin bağındaki asma çubuklarının aslı olan Hakk’ın tecelliyât-ı esmâiyyesinden ve sıfâtiyyesinden koku almıştır.²² Mevlâna, âlemdeki ilâhî tecellîleri, hakikat âleminin bağındaki asma çubuklarına benzetmektedir. O halde bu asmanın kokusunu almak, esmâ-i ilâhiyeyi mazharlarda müşâhede etmek demektir.

5 Renk ve Koku Fânî Olan Sûret Âleminin Simgesidir

Mevlâna pek çok beytinde “renk ve koku” kelimelerini birlikte zikrederek bu tabire özel bir anlam yüklemiştir. Ona göre renk ve koku, itibar edilmemesi gereken ve kişiyi esareti altına alabilen, dünyevî arzu, emel ve hazlardır. Bunun için o, “Irmağın içine gel, testiye taşa vur. Kokuya ve renge ateş vur.”²³ diyerek sâlike rûhâniyet ırmağına gelip, cisim testisini yani nefsi, mücâhede ve riyâzat taşına vurarak kırmaya davet etmektedir.

Mevlâna’nın eserlerinde dikkat çektiği manevî kokuların kaynağı mânâ âlemidir. Avni Konuk’a göre sûret ve mânâ âlemleri dâimâ birbirleriyle temas ve alışveriş halindedir. Şârih, mânâ âlemine ait mânevî kokuların, fiziksel âlemde yayıl-

¹⁸ Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, I, 199, by. 449. Benzer beyit için bk. Mevlâna, *Mesnevî* (Örs), VI, 828, by. 4426.

¹⁹ Mevlâna, *Mesnevî* (Örs), I, 132, by. 3771.

²⁰ Mevlâna, *Mesnevî* (Konuk), IV, 43, by. 1931.

²¹ Mevlâna, *Mesnevî* (Kırlangıç), IV, 460, by. 1371. Benzer beyit için bk. Mevlâna, *Mesnevî* (Kırlangıç), III, 286, by. 571.

²² Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, III, 396, by. 1371.

²³ Mevlâna, *Mesnevî* (Konuk), X, 585, by. 4076.

masını ve bunların fizikî koku alma duyusuyla algılanmalarını şöyle izah etmektedir: İlâhî marifet ve hakikatler, manevî ve rûhânî kokuların menbaı olan rûhâniyet âleminde güller ve çeşitli çiçekler olarak belirir; bunların ise çok latif kokuları vardır. Meşâmm-ı rûhu/ruh burnu²⁴ açık olanlar bunları duyarlar. Nadiren de olsa bu kokular, sûret âleminde yayılır ve meşâmm-ı cesed/beden burnu ile de algılanır. Bunların fizikî kaynağı yoktur. Evliyâullahtan bazılarının meclislerinde bu koku duyulmaktadır. Hatta bazı kabir ziyaretlerinde bunları duyan kimseler vardır. Aslı fitratları üzere bulunan hayvanların, bunları hissetme kabiliyetleri daha fazladır ve bu kokular vâsıtasıyla sâhiplerini yabancılardan ayırt ederler.²⁵ Mevlâna'nın eserlerinde kokuya yüklediği mânâ ve onu kullandığı bağlamlar ana hatlarıyla yukarıda bahsettiğimiz şekildedir. Ancak o, kokuyu yalnızca hakikatin kokusu veya mânevî, rûhânî kokular için değil, kişinin uzak durması gereken davranış ve huyları ifade etmek maksadıyla da kullanmıştır. Meselâ, "sarımsak kokusu", "soğan kokusu"²⁶ vb. tabirler kötülüğün sembolü olarak, beyitler arasında yer almıştır. Yine *Mesnevî*'de geçen meşhur hikayelerden birinde bir debbağın/derici, kötü kokulara alışması sebebiyle gül kokusundan bayılması ve ancak alışkın olduğu kötü koku kendisine koklatılınca ayılabilmesi anlatılmaktadır.²⁷ Söz konusu koku metaforu olunca Mevlâna'da çok sayıda beyte rastlamak mümkündür. Makalemizin de asıl konusunu teşkil eden "Yûsuf'un gömleğinin kokusu" ise Hz. Hüdâvendigâr'ın hakikati anlatmada kullandığı bir başka önemli metafordur. Bahsi geçen hakikatin kokusu veya ilâhî marifetin kokusu Hakk'ın tecellileri vasıtasıyla tüm eşyaya yayılmıştır. Bunu almanın yolu, maddî âlemin kesâfet yönü ağır basan niteliklerinden arınmaktan geçer. Buna işaretlerle Mevlâna, "*Sen zehir ve şekerden geçmedikçe gülzâr-ı vahdetten nasıl koku alabilirsin?*"²⁸ demektedir.

B. Mevlâna'nın Eserlerinde "Yûsuf'un Gömleğinin Kokusu"

Kur'ân'ın, "kıssaların en güzeli"²⁹ olarak tavsif ettiği Yûsuf kıssasının hemen tamamı metaforlardan oluşmaktadır. Yûsuf Sûresi'nin 102. âyetinde vurguladığı üzere, Hz. Peygamber için gayb haberlerinden olan bu kıssanın, sûfler arasında ayrı bir önemi vardır. Hakikat arayışı içinde olan sûfî, eşyânın hakikati bilgisine ulaşmak için çeşitli sıkıntı ve zorluklarla karşılaşmakta, riyazet ve mücâhede ile kalbi, mâsivâdan temizlemeye çalışmaktadır. Kıssa, sûfler tarafından tasavvufî bazı sembollerle yorumlanarak yeni bir bakış açısı kazanmıştır.³⁰ Mevlâna, eserle-

²⁴ "Meşâmm" Arapça'da burun anlamındadır. Meşâmm-ı rûh/ruh burnu, zâhirî burun ile alınamayan manevî kokuları alabilmek içindir.

²⁵ Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, I, 571, by. 1932.

²⁶ Tabirlerin geçtiği beyit şudur: "*Gül reçeli yedim diyorsun, ama sarımsak kokusu diyor ki boş konuşma.*" Mevlâna, *Mesnevî* (Kırlangıç), IV, 472, by. 1775; "*Söz etme miskten çünkü nefesindeki soğan kokusu sırrı açıklıyor.*" Mevlâna, *Mesnevî* (Kırlangıç), IV, 472, by. 1774.

²⁷ Bahsi geçen hikâye için bk. Mevlâna, *Mesnevî* (Kırlangıç), IV, 426-427, by. 256-294.

²⁸ Mevlâna, *Mesnevî* (Örs), I, 33, by. 499.

²⁹ Âyette "*Sana bu Kur'an'ı vahyetmekle kıssaların en güzelini anlatıyoruz. Hâlbuki daha önce sen bunlardan habersiz idin.*" buyrulmaktadır. Yûsuf, 12/3.

³⁰ Bardakçı, "Yûsuf Kıssasına Metaforik bir Yaklaşım" s. 72. Sûflerin metaforik yaklaşımlarıyla ilgili olarak ayrıca bk. Cebecioğlu, "Seyyid Burhaneddin ... Metaforik Yaklaşımlar" s. 123-154.

rinde Yûsuf kıssasındaki her bir unsuru ve Hz. Yûsuf'un kendisini birer sembol olarak kullanmaktadır. Bunlardan biri de hakikat-i ilâhiyyeyi simgeleyen "Yûsuf'un gömleğinin kokusu"dur.

Mesnevî'nin 1889'da Lucknow'da yayımlanan Urduca çevirilerinden biri *Pîrâhân-ı Yûsufî (Yûsuf'un Gömleği)* adını taşımaktadır. Annemarie Schimmel'e göre bu isim, Yûsuf'un babasının gözlerinin tekrar görmesini sağlayan gömleğini îmâ etmektedir. Bu isimle mütercim Mevlâna'nın mânevî kokusundan bir şeyler aktarma teşebbüsünün, okuyucuların gözlerini/basiretlerini açabileceğini düşünmektedir. Diğer yandan bu başlık, güzelliğin mükemmel timsali olan Hz. Yûsuf ile ilgili, Mevlâna'nın eserlerindeki atıf ve îmâların da bir hülâsasını ortaya koymaktadır.³¹ Ayrıntıları geleceği üzere, tüm âleme yayılmış olan ilâhî hakikatin sembolü olan Yûsuf'un kokusu Mevlâna'nın *Mesnevî* ve *Dîvân-ı Kebîr*'inde önemli yer tutar, buna mukabil *Mecâlis*'te Attar'ın bazı şiirlerinde geçerken, *Fîhi Mâ Fîh* ve *Mektûbât*'ta müstakil olarak yer almamaktadır.

1. Yûsuf'un Kokusunun Anlamı

İslâmî gelenekte Yûsuf'un gömleğinin kokusu, Hz. Peygamber'in "göz aydınlığım namazdadır" hadisinde zikredilen ilâhî koku olarak değerlendirilmiştir.³² Yâkub'un gözlerini açan bu koku, maneviyat körü olanların gözlerine de şifadır. Bu ilâhî kokuyu taşıdığı için Yûsuf (a.s) "*Siz benim şu gömleğimi götürün de babamın yüzüne sürün, bununla gözleri açılır*"³³ buyurmuştur. Bu kokuya hasret olan Yâkub, çok uzak mesafelerden onu almıştır. İşte Mevlâna, eserlerinde Yûsuf'un gömleğinin kokusunu açıklamakta ve bu kokuyu kimlerin duyabileceğini tarif etmektedir. Yûsuf kokusu alabilmek için nasıl Yâkub gibi olunacağını izah etmektedir. Aslında Kur'ân'da da belirtilen bu husûsî kokudan³⁴ sadece Mevlâna'nın eserlerinde değil irfânî bilgi veren ve bu zevkle yazılmış diğer bazı eserlerde de bahsedilmektedir.³⁵ Dolayısıyla bu, sadece Mevlâna'ya has değildir.

Mevlâna'nın "*Kötü koku gözü karartır; Yûsuf kokusu, göze yardım eder.*"³⁶ beytini Avni Konuk şöyle yorumlar: Gayr-i meşrû işlerle ve haramlarla meşgul olanlardan âlem-i melekûta pis kokular yayılmakta ve bu kokular kişinin zâhirine

³¹ Schimmel, "Mevlâna'nın Şiirinde Hz. Yûsuf" s. 259.

³² Gürer, *Peygamberlerin Öyküleri II*, s. 126.

³³ Bk. Yûsuf, 12/93.

³⁴ Makalemizin de başlığını oluşturan Yûsuf'un kokusu Kur'ân'da "*Gerçekten ben Yûsuf'un kokusunu alıyorum*" (Yûsuf, 12/94.) âyetinde zikredilmektedir.

³⁵ Mevlâna'nın *Mecâlis-i Seb'a*'sında aktarılan şu şiirinde Attar da Yûsuf'un kokusunu bir metafor olarak kullanmıştır:

*"Yûsuf'un kokusu yayılınca
Bütün körlerin gözü açılır gider.
Ey gönül! Denizden niçin ayrıldın?
Hiç denizden ayrı düşmek olur mu?
Bir balık ki denizden ayrı düşer
Ona tekrar kavuşmak için çırpınır durur"*
(Mevlâna, *Mecâlis-i Seb'a*, s. 43).

³⁶ Mevlâna, *Mesnevî* (Konuk), I, 572, by. 1933.

de tesîr edip bulaşıcı hastalıklara sebep olmaktadır. Hattâ görme işlevine sahip gözlere hastalık vermekte, bu hastalığın ilerlemesiyle de onları ölüme götürerek karartmaktadır. Nasıl ilâhî kokular gözleri cilâlayıp aydın ediyorsa, haram ve sâkıncalı fiiller de gerek bedende birtakım hastalıklara sebep olmak, gerekse kişinin psikolojik sağlığını bozmak sûretiyle gözlerinin nûrunu almaktadır. Ayrıca haram işlerle meşgul olanlar, vefâtlarından sonra âlem-i berzahta kendilerinden çıkan bu kötü kokular içinde kalmaktadırlar. Buna mukâbil manevî kokular; yani Hz. Yâkub'un, enbiyâyâ tâbî olan evliyânın, mü'minlerin ve sâlih kimselerin kokuları, hem ruhun hem de cismin gözlerine kuvvet verir ve onları sağlamaştırır.³⁷

a. Yûsuf'un Gömleğinin Kokusu Sıfât-ı İlâhiyedir

Mevlâna, "Yûsuf'un gömleğinin kokusunu sened yap! Zîrâ ki onun kokusu gözünü aydın eder."³⁸ der. O, bu öğüdüyle sâlike Yûsuf'un kokusuna bağlanırsan, onun peşinden gidersen, hakikati bulursun; onunla gözlerin açılır da Hakk'ı müşâhede edersin demektedir. Beyitte "Yûsuf'tan murâd, "Hakk'ın hakîkî vücûdu"; "gömlek"ten murâd, "taayyünât"; "koku"dan murâd ise bu taayyünâtta hissedilebilen sıfât-ı ilâhiyedir. Mevlâna burada Mutlak Varlık'ın varlık mertebelerinde tenezzülüne atıfta bulunmaktadır. Bu tertibe göre Yûsuf, henüz hiçbir taayyünü bulunmayan zât mertebesini; gömlek, Mutlak Varlık'ın isim ve sıfatlarla tavsif edilerek temeyyüz ettiği vâhidiyet mertebesini, koku da Hakk'ın mutlaklığında hiçbir idrakin almadığı lâ taayyün mertebesinden çıkmasını sağlayan ilâhî isim ve sıfatları temsil etmektedir. Avni Konuk kişiyi işte bu ilâhî esmaya sarılmaya teşvik etmektedir: "Bu taayyünât-ı kesifenin "ayn"ına sarılıp kalma! Bu taayyünâttan alınan ve Yûsuf'un gömleğinin kokusu mesâbesinde olan sıfât-ı ilâhiyeyi sened yap! Ve hakikatleri idrâk etmek için âsâ gibi o sıfatlara dayan! Zîrâ bu sıfatları görmeyen gözün açılır da marifetullahı elde edersin."³⁹ Mevlâna'nın Yûsuf'un kokusu ile kastettiği şey, Hakk'ın mahlukata yayılmış olan tecellileridir. O kokuyu alan, yani Hakk'ın sıfatlarını tüm mevcûdatta gören kimsenin gözleri mânâ âlemine açılmış demektir.

Mevlâna, Yûsuf'un gömleğinin kokusundan bahsettiği hemen hemen her yerde onun hakikatine vurguda bulunur. Çünkü bu koku Hakk'ın kokusudur ve o kokuyu almak gerekmektedir. "Ey aşık isteyenler, kalkın âşık olun! Bu, Yûsuf'un kokusudur, koklayın!"⁴⁰ Mesnevî şârihi Avni Konuk, bu beyti şöyle yorumlamaktadır: Ey kalpleri dünyâ derdi, arzu ve hevesinden uzaklaşmış ve âhirete yönelmiş olan ahyâr ve ebrâr tâifesi, kalkınız! Tarîk-ı şüttâra intisâb ediniz ve âşık olunuz. Bende ma'şûk-ı hakîkînin kokusu vardır, koklayınız. Bu beyitte Hz. Mevlâna kendisini Hz. Yûsuf'un gönlüne benzetmiştir. Aslında insân-ı kâmilde ma'şûk-ı hakîkî olan Hakk'ın çok çeşitli tecellîleri vardır ve bu tecellîler de "koku"ya benzetilmiştir.⁴¹ Dolayısıyla Yûsuf'un kokusunu almak için Hakk'ın tecellilerinin mazharlarına/zuhur yerlerine ulaşmak gerekmektedir. En mükemmel mazharlar da insan-ı

³⁷ Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, I, 572, by. 1933.

³⁸ Mevlâna, *Mesnevî* (Konuk), I, 424, by. 3207.

³⁹ Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, I, 424, by. 3207.

⁴⁰ *Mesnevî* (Kırlangıç), IV, 445, by. 849.

⁴¹ Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, VII, 254, by. 853.

kâmillik olduğuna göre Mevlâna kendisinde de bu kokunun bulunduğu işaret etmektedir.

b. Gül, Yâkub Gibi, Yûsuf'un Kokusunu Arar

Mevlâna, bahar mevsiminde en güzel renk ve kokusuyla açılan gülü, duaları kabul edilip Yûsuf'a kavuşan Yâkub'a benzetir. Tıpkı Yûsuf'un kokusuyla gözleri açılan Yâkub gibi, gül de "mânâ Yûsuf'u"nun kokusunu alıp, hoş kokusu ve renkleriyle arz-ı endâm etmeye başlar. "Güzel renklerle, hoş kokularla açılıp saçılan gül neden gülüyor? Söyleyeyim: "Bahar mevsimi yüzünden, onun duası kabul edildi de onun için gülüyor.

Gül, mânâ Yûsuf'unun kokusunu aldı da o yüzden gömleğinin yakasını yırttı, ağzını gülmeye açtı; "Hey hey müjdemî isterim, müjdemî isterim!" demeye başladı.⁴²

Ben Yâkub'um, o Yûsuf! Yûsuf'un kokusunun aslı nedir, bilmiyorum. Ama yine de gözüm onun kokusu ile açılmada, aydınlanmada."⁴³ Çiçeklerin en gözdesi sayılan gülün güzelliği Yûsuf'a ulaşmaya çalışmasından, ona benzemek için çabalamasından ileri gelir. Çünkü onun açılması bile Yûsuf'un kokusu ile olmaktadır.

c. Yûsuf'un Kokusu: Yakub'un Gözlerini Açan İlaç

"*Yâkub nebînin oğlu Yûsuf, koku için "Elkûhu alâ vechi ebî"*"⁴⁴ dedi!"⁴⁵ Bu beyitte Kur'ân'da da anlatılan Yûsuf kıssasına telmih yapılmaktadır.⁴⁶ Âyetlerin bize anlattığı şekliyle hikâye özetle şöyledir: "(Yûsuf) Bu gömleğimi götürüp babamın yüzüne koyun ki gözleri açılsın ve bütün ailenizi bana getirin" dedi. Kafile (Mısır'dan) ayrılınca, babaları (yanındakilere); "Eğer bana bunamış demezseniz inanın ben Yûsuf'un kokusunu alıyorum!" dedi. (Onlar da); "Vallahi sen hâlâ eski şaşkınlığındasın," dediler. Müjdecî gelip gömleği Yâkub'un yüzüne koyunca gözleri açılıverdi. Yâkub, "Ben size, Allah tarafından, sizin bilemeyeceğiniz şeyleri bilirim demedim mi?" dedi."⁴⁷

Âyetlerden de anlaşıldığı üzere yıllardır gözleri görmeyen Hz. Yakub'un gözleri, oğlu Yûsuf'un gömleğinin yüzüne sürülmesiyle aydınlanmıştır. Hz. Yûsuf'a has olan koku adeta göz açıcı bir ilaç özelliğindedir.⁴⁸ Hz. Mevlâna, Hz. Yâkub'un gözle-

⁴² Mevlâna, *Dîvân-ı Kebîr*, I, 106.

⁴³ Mevlâna, *Dîvân-ı Kebîr*, II, 241.

⁴⁴ "O gömleği babamın yüzüne sürün." (Yûsuf, 12/10)

⁴⁵ Mevlâna, *Mesnevî* (Konuk), IV, 367, by. 3223.

⁴⁶ Şu beyitte de aynı tema vardır: "Yâhût Yûsuf'un kokusu gibi güzel ve latîf olarak, zaîf olan Ya'kub'un canı üzerine çarpar!" (Mevlâna, *Mesnevî* (Konuk), III, 338, by. 1199).

⁴⁷ Yûsuf, 12/93-96.

⁴⁸ Burada konuyla ilgili olarak İsviçre'de bir ilaç firması bünyesinde yapılmış bir araştırmaya temas etmemiz yerinde olacaktır. Mısırlı bir göz doktoru olan Abdülbasit Muhammed, "(Yûsuf) 'Bu gömleğimi götürün de babamın yüzüne koyun ki gözleri açılsın ve bütün ailenizi bana getirin' dedi." (Yûsuf, 12/93) âyetinden ilham alarak göz hastalıklarının tedavisinde özel bir yöntem denemeye karar vermiştir. Hz. Yâkub'un gözlerini açan gömlekte muhtemelen ter olacağından hareketle, ter ile göz hastalıklarının tedavi edilebileceğini düşünmüştür. Yaptığı laboratuvar deneyleri neticesinde terin katarakt tedavisinde %99 oranla olumlu etkisi olduğunu tespit etmiştir. Bu sonuçtan hareketle bir İsviçre firması katarakt tedavisi için ilaç geliştirmiştir. Bk. http://www.muslimdiary.com/articles.php?article_id=1518 (14.10.2010)

rinin nasıl açıldığına pek çok beyitle şöyle açıklık getirmektedir: “Koku, gözün nûr yapan ilâcı oldu. Yâkub’un gözü kokudan açık oldu.”⁴⁹ Annemarie Schimmel Yûsuf’un gömleğinin kokusunun göz açıcı özelliğinin *Mesnevî*’deki tüm beyitlerde bulunduğunu dile getirmektedir. Mevlâna’nın sözleri rûhen zarar görmüşlere şifa verir. Zira dostun kokusu hayat verir: “Dedi ki: ‘Sen ölmemiş miydin?’ Ben de: ‘Kesinlikle ölmüştüm, ancak senin kokunu aldığımında mezardan sıçradım kalktım’ dedim.”⁵⁰ İşte bunun gibi ma’nevî kokular, kör olan rûh gözlerinin açılması için bir ilâçtır. Müfessirlerden bazıları gömlekte cennet kokusu olduğunu ve bu kokunun ise hastaya ve müptelâyâ ilişir ilişmez şifa verdiğini söylemektedir. Yakub Peygamber körlükten bu şekilde kurtulmuştur.⁵¹ Daha önce de belirttiğimiz gibi aslında Yûsuf’un kokusu Hakk’ın mahlûkatta tecellileri görülen sıfât-ı ilâhiyyesidir. Hz. Yakub’un meftûn olduğu koku, Hakk’ın Yûsuf mazharındaki hususi tecellisidir. Bu nedenle Hz. Yâkub’un aşkı Yûsuf’a değil, hakîkate Hakk’adır. Sadece zâhiri görenler onun Yûsuf’a âşık olduğunu zannetmişlerdir. Nitekim bu manâyı Mevlâna, gazellerinin birinde şöyle ifâde eder:

“Nâs indinde benim âşık olduğum sabit oldu.

Şu kadar ki aşkımın kime olduğunu anlayamadılar!”⁵².

Buna benzer diğer pek çok beyitte Mevlâna, Yûsuf’un kokusunun aslında hakikate ulaşmayı ifade eden bir vasıta olduğunu belirtmiştir. “Yakub’un, Yûsuf’un yüzünde gördüğü şey, ancak Yakub’a mahsustu. Kardeşleri bunu nereden görecekler?”⁵³ Yani “Hz. Yâkub’un, Hz. Yûsuf’un yüzünde gördüğü tecellî-i Hakk’ın zevkini, kardeşleri göremedikleri için ona ihânet etmişlerdir.”⁵⁴ “Biri aşkıdan dolayı kendini kuyuya atarken, diğeri düşmanlığından ona kuyuya kazar.”⁵⁵ Hz. Yâkub, Hz. Yûsuf’ta gördüğü Hakk’ın tecellîlerinin aşkıdan kendini kuyuya atar. Yani dünya hayatını kendisine karanlık bir kuyuya yaparken, kardeşleri ise, o tecellîyi göremeyip ona karşı olan hasetleri ve kinleri sebebiyle onu kuyuya atarlar.⁵⁶ İşte Yakub’un bu aşkını bulanlar şunu hissederler: “Senin gibi bir Yûsuf’un güzel kokulu gömleğini ele geçirdikten sonra başka güzel kokulardan bahsetmek, onları övmek, misk ve anber sürünmek pek çirkin, pek soğuk düşer!”⁵⁷ Mevlâna, Yûsuf’un kokusunu, edipliğini konuşurarak tek hakîkati anlatmak için kullanmıştır. Çünkü Hakk’ın hakîkati tüm eşyâyâ sârîdir, dolayısıyla farklı üsluplarla, farklı dillerle ya da başka kelimelerle anlatılsa bile hakikat birdir.

d. Yûsuf’un Kokusu Kılavuzdur

Öncelikle şu noktaya işaret etmek faydalı olacaktır: Yûsuf’un kokusu hakîkatin kokusundan olduğuna göre sadece ona has değildir. Zira hakikat, Hakk’ın tecel-

⁴⁹ Mevlâna, *Mesnevî* (Konuk), I, 571, by. 1932.

⁵⁰ Schimmel, “Mevlâna’nın Şiirinde Hz. Yûsuf” s. 259. Gazel için bk. Mevlâna, *Divân-ı Kebîr*, II, 231.

⁵¹ Gündüzöz, “Kur’ân Anlatımında Paradigmatik Yapı: Yûsuf Kıssası Örneği,” s. 72.

⁵² Mevlâna, *Divân-ı Kebîr*, III, 51.

⁵³ Mevlâna, *Mesnevî* (Kırlangıç), III, 355, by. 3029.

⁵⁴ Mevlâna, *Mesnevî* (Konuk), VI, 172, by. 3020.

⁵⁵ Mevlâna, *Mesnevî* (Kırlangıç), III, 355, by. 3030.

⁵⁶ Mevlâna, *Mesnevî*, (Konuk), VI, 172, by. 3020.

⁵⁷ Mevlâna, *Divân-ı Kebîr*, III, 13.

lileri vasıtasıyla tüm varlığa yayılmış durumdadır. O halde bu hakikate ulaştıracak her türlü rehberle bağlanmak gerekir. Yani, her nerede manevî bir koku, hakikatin kokusu varsa ona ulaşmak yerinde olacaktır. *“Ey aşk işitici, koku kılavuzdur. Yakub kokudan aşkın görücüsü olmadı mı?”*⁵⁸ Burada Mevlâna, gözü açan asıl şifâ kaynağının Yûsuf’a duyulan aşk olduğunu, gömleğin kokusunun yalnızca bu kaynağa ulaşmada rehberlik ettiğini belirtir. Çünkü akli, nefsi ve havâtırı dünyevî olan her şeyden temizlemek hayâlî bir kokudur. Maşûka götüren hakikî aşkı isteyen kimse için bu koku kılavuz ve rehberdir. Yakub’un gözünü açan, onu görücü eden asıl ilaç, Yûsuf’a olan aşkıdır. Zîrâ o kokuyu Yûsuf’a âşık olmayan başka âmâlar koklarsa, muhtemelen gözleri açılmazdı. Binâenaleyh gözü açan şey maşûkun aşkıdır ve koku ise rehberlik ve kılavuzluk vazifesi yapmıştır. Bu rehberle uyan herkes birer Yâkub olur ve hakikati elde eder; gözü aydın olur. *“Her taraftan bir Yâkub, kararsız bir halde, neşeyle kalkar, sıçrar. Çünkü burnuna Yûsuf’un gömleğinin kokusu gelmedir.”*⁵⁹

e. Mesnevî, Yûsuf’un Kokusunu Yayar

İslâm âleminin, hatta doğudan batıya bütün insanlık âleminin düşünce ve edebiyatına derin etki yapan *Mesnevî* yüzyıllardır insanlığın sığındığı bir liman, manevî hastalıklarının tedavi eden bir ilaç mesâbesindedir. Bilhassa İslâm dünyasının büyük bir bölgesini bu kadar geniş ve uzun süre etkileyen bir başka esere rastlamak oldukça zor görünmektedir. Mevlâna’nın sözleri asırlardır insanlığın gönül gözlerini açmada, rûhî körlüklerine merhem olmaktadır. Bu noktada Mevlâna’nın *Mesnevî*’si de adeta Yûsuf’un gömleğinin kokusu gibidir. Yûsuf’un kokusu hakikate götürdüğüne göre hakikati anlatan her şeyin, Yûsuf’un kokusunu yayması gerekmektedir. Bununla ilgili olarak Mevlâna, kendi *Mesnevî*’sinin bu kokunun habercisi olduğunu dolayısıyla Yûsuf’un kokusunu saçtığını belirtir:

“O bir dîmâğ ki o gülşen üzerine dolanır,

*O Yâkub’ların gözünü rûşen eder.”*⁶⁰

Mesnevî bir çiçek bahçesidir ve bu bahçe, rûh Yûsuf’unun haberini, Yâkub meşrebinde olan sâliklere ulaştırıp, kalplerinin kapanmış olan gözlerini aydınlatır. O, hakikati ve marifeti anlatır. Salikin bunlara ulaşması için en güzel ve kısa yolları bildirir. Bunun yanı sıra *Mesnevî*, Yûsuf gibi estetiğin, cemâlin ve aşkın kaynağıdır. Cemâl-i ilâhîye yatkın olanlar, nasıl Yakub ve Züleyha gibi Yûsuf’a meftûn olurlarsa, ilâhî aşkın tâlipleri de *Mesnevî* vasıtasıyla aynı hazzı almakta, Yûsuf’un kokusunu koklamaktadırlar.

f. Hz. Peygamber’in Kokusu ile Hz. Yûsuf’un Kokusu Aynı Kaynaktan

Mevlâna; Hz. Muhammed’in kokusu ile Hz. Yûsuf’un kokusunu birbirine benzetir. Çünkü ilâhî tecelliyâtı taşıyan Yûsuf kokusu, kör olan göz ve gönülleri açmaktadır. Tıpkı kokunun yayılıp bir mekânı etkisi altına alması gibi, Hz. Peygamber’in kokusu da şefaath olarak günahkârların gözünü aydın eder. *“Yâhût Ahmed-i*

⁵⁸ Mevlâna, *Mesnevî* (Konuk), IX, 136, by. 367.

⁵⁹ Mevlâna, *Dîvân-ı Kebîr*, II, 365.

⁶⁰ Mevlâna, *Mesnevî* (Konuk), VI, 630, by. 4764.

mürselin kokusu gibi olur ki o, şefâat husûsunda âsiye erişir!"⁶¹ Nasıl Hakk'ın kokusu mesâbesinde olan "Yûsuf kokusu" Hak âşıklarının gözünü açıyorsa, Hz. Peygamber'in kokusu da âhirette günahkârların imdâdına yetişecektir. Çünkü isyân içinde olan yahut nefesine zulmeden kullar, hakîkatten uzak oldukları için onu göremez ve anlayamazlar. Zâhirî gözleri açık bile olsa aslında kördürler. Hz. Muhammed'in dünyada yaptığı rehberlik ve âhiretteki şefaati onları hakîkate yaklaştıracığı ve gönül gözlerini açacağı için O'nun kokusu da bir nevi "Yûsuf kokusu"dur.

Sonsuz ferahlık taşıyıp insanın gönlünü mesrur eden hoş kokular, Yûsuf'un gömleğinin kokusu olduğu kadar, Hz. Peygamber'in de hırkasının kokusudur. Mevlâna bu hususu aşağıdaki gazelinde şu şekilde zikreder:

"Ey bahçeleri güldüren, çimenleri gebe bırakan âşıkların ilkbaharı, bizim sev-gilimizden haberin var mı?

Ey âşıkların feryadına koşan hoş kokulu rüzgâr. Ey candan da mekândan da temiz olan aziz varlık, sen neredeydin? Nerede kaldın, seni göreceğimiz geldi?

*Ey Rum diyarının da Habeş diyarının da fitnesi olan rüzgâr, şaşırırım kaldım, bu pek hoş, bu pek güzel koku, ya Yûsuf'un gömleğinin kokusudur yâhut Mustafa (s.a)'in hırkasının kokusudur."*⁶²

g. Semâ Yûsuf'un Kokusunu Koklamaktır

Yûsuf'un kokusu üzerinden tasavvuf kültüründeki önemli bir konuya açıklık getiren Mevlâna, semânın mâhiyeti ve gâyesini pratik bir yolla izah etmektedir. Bilindiği gibi semâ, basit bir döngüsel hareketten ibâret değildir. İşitme, dinleme anlamına gelen semâ aslında Hak'tan gelen nidâ-yı ilâhîyi duymaktır. Yûsuf'un kokusu gibi bir hakîkatin kokusunu almak, onunla basîret gözünün açılması demektir. Bunun için Mevlâna, *Dîvân-ı Kebîr*'de şunları söyler:

*"Semanın ne olduğunu biliyor musun? Hz. Yâkub'un derdini ve devasını bil-mek, Yûsuf'a kavuşma kokusunu, Yûsuf'un gömleğinden koklamaktır!"*⁶³

Mevlâna'nın semânın temel gâyesini ve mâhiyetini anlattığı, içerisinde bu beytin de yer aldığı gazel, bâzı semâhânelerin üzerindeki kubbenin eteklerinde yazılıdır. Kütahya, Bahâriye, Gelibolu ve Yenikapı mevlevîhânelerinin ilgili yerle-rinde bu beytlere rastlanmaktadır.

h. Yûsuf'un Gömleği Kokusunu "Aşk"tan Almıştır

Tasavvuf kültüründe gizli bir hazine olan Hakk'ın bilinme isteği mahlûkatın yaratılmasına vesile olmuştur. Yani, âlemin varlık sebebi ilâhî sevgidir. Bilindiği gibi Mevlâna'nın anlayışının merkezinde de aşk vardır ve bunu en yüksek noktada Şems-i Tebrîzî ile tatmıştır. Onun bu husustaki rehberi Şems olmuştur. Önceleri Şems'e olan muhabbeti, zamanla Hz. Peygamber'e daha sonra da mâşûk-ı hakîkî olan Cenâb-ı Hakk'a yönelmiştir. İşte kâinatın varlık sebebi olan bu aşk, Yûsuf'a gömleğinin kokusunu da vermiştir. Mevlâna *Dîvân-ı Kebîr*'de aşka şöyle seslenir:

⁶¹ Mevlâna, *Mesnevî* (Konuk), III, 338, by. 1198.

⁶² Mevlâna, *Dîvân-ı Kebîr*, I, 25.

⁶³ Mevlâna, *Dîvân-ı Kebîr*, II, 377.

"Hepsi de yediler, içtiler, gittiler. Bir ben kaldım, bir de sen! Beni buldun, artık ham kişinin sohbetini arama!..."

Gönül evi, güzel ay yüzlülerle doludur. Bunların bir kısmı, Züleyha yüzlü, bir kısmı da Yûsufyüzlüdürler.

Ey aşk! Ben senin kulunum, sen pek güzelsin, iyi huylusun. Senin yüzün de güzel, huyun da!

Sen, meclisin neşesinin, heyecanısın. Herkesin ab-ı hayatısın. Senin yüzünden herkes bayağı duygulara, boğaza düşkünlüğü unutmuş, baştan başa gönül halini almıştır.

Ey gönül Senin gözün benim gözümde daha keskin. Bana söyler misin? Şu sokak başında duran, yüzü güneş gibi, ay gibi parlak olan kimdir?

Yoksa o, aşk mıdır? O, zaten insana benzemiyor. Padişahlar bile onun kapısından köle olmuştur.

Güneş de gök de ondan parıltı çalmış, Yûsuf güzelliğini, gömleği de kokusunu ondan almıştır."⁶⁴

1. Ecel Âriflere Yûsuf'un Kokusu Gibi Hayat Verir

Mevlâna, ârifleri Hakk'a kavuşturan, onları varlık yükünden kurtaran ölüm rûzgârı ile Yûsuf'un kokusunu birbirine benzetmektedir. Çünkü diğer insanlara acı gelen bu ölüm rûzgârı, Hak âşıkları olan âriflere bir kurtuluş müjdesidir. Zira ölüm kesif olan sûret âleminden latîf olan mânâ âlemine geçmek ve hakikatin müşâhede edilmesi demektir. Bir bakıma, insanın hakikatte ölü olup; zâhiren diri olan varlığının, gerçek diriliğe ve gerçek hayata erişmesidir. Mevlâna, bu hususta, "*Ecel rûzgârı da âriflere böyledir; o nesîm-i Yûsuf gibi yumuşak ve hoştur.*"⁶⁵ der. Ehlullah'a tatlı bir esinti olarak gelen ecel ise, bu letâfetini Yûsuf'un gömleğinin kokusundan almaktadır. Hak âşıklarını mâşûka kavuşturan ölüm, tıpkı Hz. Yâkub'un gözlerine hayat veren oğlu Yûsuf'un kokusu gibi onları da hakîkî hayata ulaştırdığı için gerçek yaşam kaynağıdır.⁶⁶ Bu ecel rûzgârı, Hz. Yûsuf'un gömleğinin kokusunu güzel ve latîf bir halde getiren rûzgâr gibi, bu kimselere mahbupları olan Hakk'ın kokusunu, yani, ondan gelen emri, ölüm bile olsa latîf ve hoş bir şekilde getirir.⁶⁷

j. Mevlâna'nın Yûsuf'u Şems'tir

Mevlâna, Şems'ten ayrı kaldıktan sonra onun yokluğunun acısını çekmiştir. Hatta en coşkun şiirlerini Şems'in ayrılığında sonra yazdığı bilinmektedir. O, bu şiirlerinin pek çok beytinde Yûsuf ile Şems'i birbirine benzetir. Ona göre Şems'in ansızın kayboluşu, Yûsuf'un kuyuya atılması gibidir. Şems-i Tebrizî'nin geri gelişini "*Benim güneşim ve ayım geldi... ve gümüş yüzlü Yûsuf ansızın karşıma çıktı*" mısralarıyla başlayan bir gazelle kutlamaktadır. Mevlâna'nın, Şems'i Yûsuf'a benzettiği bir başka gazel ise şudur: "*O gülün kokusuyla açıldı Yakub'un gözü, Bizim Yûsufumuzun*

⁶⁴ Mevlâna, *Dîvân-ı Kebîr*, III, 184.

⁶⁵ Mevlâna, *Mesnevî* (Konuk) I, 288, by. 873.

⁶⁶ Rifâî, *Şerhli Mesnevî-i Şerîf*, s. 119.

⁶⁷ Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, I, 288, by. 873.

*kokusunu getiren rüzgarı da hor görme, can Yûsufu kimdir? Tebrizli padişah Şems...*⁶⁸

Mevlâna, yıllarca Yûsuf'unun hasretini çeken Yâkub gibi, Şems'ten her ne zaman bir bahis açılrsa onun kokusunu duymuştur. Buna göndermede bulunan bir beyit şöyledir: *"Bu dem cân eteğimi çekti; Yûsuf'un gömleğinin kokusunu bulmuştur."*⁶⁹ Bilindiği gibi Mevlâna'nın *Mesnevî*'de "cân" diye bahsettiği kişi, *Mesnevî*'yi Mevlâna'dan dinleyerek yazıya geçiren Hüsâmeddîn Çelebi'dir. Mevlâna'nın eserlerinde geçen "Yûsuf"tan murâd ise genellikle Şems-i Tebrîzî'dir. "Gömlek" ile kastedilen ise Şems'in huyları ve ahlâkî özellikleridir. Yani Hüsâmeddîn Çelebi, Şems'in sözünü işittiği anda, "biraz burada dur" diye Mevlâna'nın eteğini çekmiştir. Zîrâ Yâkub'un, Yûsuf'un gömleğinin kokusunu duyduğu gibi, o da Şems'in sıretini ve ahvâlini hatırlamıştır. Şems'in yüzündeki nur bizzat ilâhî nurdur. Hz. Yâkub'un gözlerini açan gömlek gibi, hakîkatin kokusunu getiren Şems'in anılmasıyla birlikte Çelebi Hüsameddin'in gözleri hakîkate açılmıştır.⁷⁰ Çelebi Hüsameddin'in Şems'in hikâyesini daha uzun dinlemek istemesi onun makâmından daha fazla nasiplenme arzusudur. Mevlâna'nın *"İnsanlarla konuşmayı haram bilirim ama senin sözün geldi mi, sözü uzatır da uzatırım."* Beyti, bunu dile getirir. Çünkü o "mektup" o yüce huzurdan gelmiştir; Yâkub'un gözlerini aydınlatan Yûsuf'un gömleği gibi, gözlerin ışığını gönüllerin neşesini artırır.⁷¹

2. Yûsuf'un Kokusunu Herkes Alamaz

Yûsuf'un gömleğinin kokusuyla gözü aydın olmak herkese nasip olacak bir nîmet değildir. Çünkü bu kokuyu alabilmek için gömleğe yakın olmak, hatta onu taşımak bile yeterli olmayabilir. Bu kokuyu alıp gözü aydın olmak için Yûsuf aşkı ve anlayışı gereklidir. Nitekim Hz. Yûsuf'un Yehûdâ adındaki kardeşi, babası Yâkub'a götürmek üzere onun gömleğini almıştı ve onu çabucak ulaştırmak için acele etmekteydi. Fakat Hz. Yâkub'un gömlekten duyduğu kokuyu duymuyordu, çünkü onda Hz. Yûsuf'a karşı herhangi bir açlık ve özlem söz konusu değildi. *"Gömleği alıp koşarak getiren, Yûsuf'un gömleğinin kokusunu duymuyordu. Yüz fersah uzakta olansa, Yakub olduğu için alıyordu o kokuyu."*⁷² "Yûsuf'un gömleğini Hz. Yâkub'a getiren, onu babasına ulaştırmakta acele eden Hz. Yûsuf'un kardeşi, hiçbir koku almazken, o kokuyu çok uzakta bulunan Yâkub (a.s) duymakta idi.⁷³

⁶⁸ Mevlâna, Şems'e *"Sen bizim Yûsuf'umuzsun... Şems'in güzelliğinde binlerce Yûsuf gizlidir"* şeklinde hitap etmektedir. Detaylı bilgi için bk. Schimmel, "Mevlâna'nın Şiirinde [Hz.] Yûsuf", s. 269.

⁶⁹ Mevlâna, *Mesnevî* (Konuk), I, 129, by. 125.

⁷⁰ Rifâi, *Şerhli Mesnevî-i Şerîf*, s. 29.

⁷¹ Mevlâna, *Mektûbât*, s. 156.

⁷² Mevlâna, *Mesnevî* (Kırlangıç), III, 355, by. 3035-3036.

⁷³ *Mesnevî*'deki benzer beyitlerden bazıları da şunlardır: *"Ve o kimse ki o taraftan yüz fersenkte idi, çünkü o Ya'kub idi, onu koklardı."* (Mevlâna, *Mesnevî*, (Konuk), VI, s. 173, by. 3026.) *"Yehûdâ gömlekten Yûsuf'un kokusunu duymaz idi. Hâlbuki Hz. Yûsuf'un bulunduğu mahalden yüzlerce fersah uzakta bulunan kimse, Yûsuf (a.s)'in âşığı olan Hz. Yâkub olduğundan o kokuyu duyar idi."* (Mevlâna, *Mesnevî*, (Konuk), VI, 174, by. 3024.)

Başka bir beyitte yine aynı konuya değinen Mevlâna şöyle der: “Gömlek Mısır’da bir harîsin rehînidir; o gömleğin kokusundan Kenân dolu olmuştur.”⁷⁴ Bu beyit, rûhâniyetin tesîri için uzaklık ve yakınlık olmadığına bir örnektir. Yani, “Yûsuf (a.s), babası Yâkub’a götürülmek üzere gömleğini dünyaya karşı hırs taşıyan Yehûda ismindeki kardeşine vermiştir. O da gömleği alıp, Mısır’dan çıkıp babası Yâkub’un bulunduğu Kenân iline gitmek üzere yola koyulur. Bu mesâfeden Kenân ili gömleğin kokusu ile dolup taşar. Ma’lûmdur ki bu kokuyu, Kenân ilinde ancak Yâkup (a.s) duymuştur. Çünkü sadece onun meşâm-mı rûhu, sıfât-ı nefsâniyye ile tıkanmış değildir. Nitekim âyet-i kerîme bunu şöyle dile getirmektedir: “Kervan (Mısır’dan) ayrıldığı zaman, babaları “Şâyet bana bunak demezseniz, ben Yûsuf’un kokusunu alıyorum” dedi. Onlar da “vallahî sen hala eski şaşkınlığındasın!” dediler.”⁷⁵ “Kenân ilinin koku ile dolu olması” ile kastedilen, Hz. Yâkub’un meşâm-mı rûhunun/ruh burnunun açık olmasıdır. Yâkub’un bu kokuyu onca mesâfeden almasını izah sadedinden Osmanlı mutasavvıflarından İsmail Hakkı Bursevî şunları söylemektedir: “Hz. Yâkub letâfet-i zâidesi hasebiyle Yûsuf’un gömleğinin kokusunu çok uzak mesâfeden zâhîrî hissi ile almıştır. Onun dışındaki kimseler keşif olan vücûdları ve kirli gönülleri sebebiyle bu kokuyu duymamışlardır. Zirâ letâfet-i bedeniye, billûr bir fânûs gibidir. Şeffâf camın, ışığın geçişine bir engel olmaması gibi kâmil olanların bedenleri de koklama ve görme duyusu için engel değildir. Bu kokuyu almanın gâyesi ise o kaynağa ulaşmaktır ki Yâkub da Yûsuf’a ulaşmıştır.”⁷⁶

“Yâkub’da Yûsuf’un açlığı vardı ve uzaktan onun ekme koku gelmekteydi.”⁷⁷ Hz. Yâkub’da oğlu Yûsuf’a karşı açlık, istek ve aşk var idi ve onun ekmeğinin kokusu, yani Hz. Yûsuf’a has olan tecellî-i Hakk’ın kokusu ve duygusu, Hz. Yâkub’un can burnuna, arada ne kadar mesafe olursa olsun ulaşmaktaydı.

3. Yûsuf’un Kokusunu Alamayan Sadece Kardeşi Yehûda Değildir

Aşkı kâinâtın ve varlığın merkezine koyan Mevlâna, onu hakîkate ulaştırın bir vasita gibi düşünmektedir. O, “Ben aşkı olmayan kişinin insanlığını inkâr ederim.”⁷⁸ sözünü bunu oldukça vurgulu bir şekilde ortaya koymuştur. Sevgi olmadan yapılan tüm işler yarım kalır, hiçbir fidan yeşermez, kurur gider. Sevgisiz iş yapan her fâil aslında yaptığı işin hakîkatinden uzak ve nasipsizdir. Âlim vasfıyla çevresine ilmi anlatıp kendisi ona karşı hiçbir aşk ve heyecan taşımayan kimse bu duruma örnektir. Mevlâna bu kimseleri Yûsuf’un gömleğini taşıyıp da onun kokusunu duymayan kardeşine benzetir. “Nice âlim vardır ki ilimden nasipsizdir; Böylesi, ilmin hâfızıdır, âşığı değil.”⁷⁹ Yani pek çok âlim vardır ki Hz. Yûsuf’un gömleğini taşıyıp kokusunu duymayan Yehûdâ’ya benzer. Bildiği ilmin zevkinden nasipsizdir. Böyle bir âlim, ilmin sadece koruyucusu ve onun sandığıdır. Çünkü büyük zahmetler ile elde ettiği ilimden isti-

⁷⁴ Mevlâna, *Mesnevî* (Konuk), VII, 544, by. 1841.

⁷⁵ Yûsuf, 12/94-95.

⁷⁶ Bursevî, *Rûhu’l-Mesnevî*, s. 750.

⁷⁷ Mevlâna, *Mesnevî* (Kırlangıç), III, 355, by. 3034.

⁷⁸ Mevlâna, *Dîvân-ı Kebîr*, II, 320.

⁷⁹ Mevlâna, *Mesnevî* (Kırlangıç), III, 355, by. 3036.

fade edemez, o ilmin özünden ve zevkinden hissedâr olamaz. Nitekim hadîs-i şerifte “İnsanlara hayrı öğreten fakat nefsinin unutan âlim, başkalarına ışık veren ve kendini yakan kandile benzer”⁸⁰ buyrulmuştur. Allah Teâlâ; Kur’ân’da Tevrat’ın hükümlerini yerine getirmekle sorumlu olan İsrâiloğullarının, ona karşı duyarsızlığını “Tevrat’la yükümlü tutulup da onunla amel etmeyenlerin durumu, ciltlerle kitap taşıyan eşeğin durmu gibidir.”⁸¹ âyetiyle belirtmiştir. İlmi kendisini amele sevketmeyen kimse bu bilgileri boşuna taşımaktadır. Bu kimselerin durumunun üzerindeki yükün ne olduğunu bilmeyen fakat onu taşımaya devam eden merkepten bir farkı yoktur.

Aşk ve iştihâk her işin aslı ve anahtarıdır. Buna göre aşksız her şey eksiktir. Hz. Yâkub’a oğlu Yûsuf’un kokusunu getiren de aşkın ta kendisidir. “Sofra onun (Yehûda) önünde ekmeksizdir, bomboştur... Fakat Yakub’un önünde nîmetlerle dopdoludur, onun iştahını açar”⁸² Hz. Yûsuf’un sofrası, kardeşlerinin önünde rûhun gıdası olan manevî hazlardan boştur. Fakat Hz. Yâkub’un önünde o sofraya, bu hazlarla doludur ki her an o sofraya, onun rûhunun özlemine artırıdır.

İşte böylesi aşkın kaynağı olan Yûsuf gibi olamayanlar en azından Yâkub gibi Yûsuf’a meftûn olmalıdır. Mevlâna bunu şöyle dile getirir: “Sen ki Yûsuf değilsin, Yâkub ol; onun gibi ağlamalı ve ızdırablı ol!”⁸³ Yûsuf gibi ehl-i nâzdan olmayan kimsenin Yâkub olup Yûsuf uğrunda gözyaşları dökmesi gerekmektedir. Yani o gömleğin kokusunu alabilmek için ehl-i niyâzdan olup, bu aşkla ömür sürmek lazımdır. Yûsuf Hak dostu idi, bu yüzden de onun güzelliğinde Hak’ın nûru ışıdamaktaydı. Bu dereceyi bulamayan kişinin Yâkub’un yaptığını yapması îcap eder. Bu husûsu Hakîm Gaznevî’nin şu beyti oldukça veciz bir şekilde ifâde etmektedir: “Nazlanmak için gül misâli yüz gerek; mâdemki böyle yüzün yok, huysuzluğu ve aksiliği bırak.”⁸⁴

Sonuç

Mevlâna’nın her biriengin muhtevâyaya sahip olan eserlerinde metafor olarak ele aldığı kavramlardan biri de kokudur. O; ister somut, ister soyut olsun varlık olarak nitelenen her şeyin kendisine mahsus bir kokusu olduğunu söylemektedir. Ayrıca her bir varlığın zâhirî kokusunun yanında “rûh burnu” ile, yâni bir nevî mânevî koklama melekesiyle alınan manevî bir kokusu da vardır. Aslında manevî koku ile kastedilen, o şeyin hakîkati, aslı ve hüviyetidir. Koku her ne kadar fizikî âlemde algılanan bir şey olsa da aslî yapısı itibâriyle latif bir karakterdedir. Pek çok dînin âyin ve ritüellerinde kokuya büyük önem ve yer verilmesi de onun rûhânî yönünü göstermektedir. Hz. Peygamber’in güzel kokuyu teşvik etmesi ve üzerinde ısrarla durması, İslâm kültüründe kokunun önemine işaret eder. Din ve koku arasındaki sıkı bağlantıya Kur’an’daki en önemli örneklerden birisi, hiç şüphesiz Yûsuf’un gömleğinin kokusudur. Tasavvufî ve İslâmî gelenekte bu koku, maneviyat körü olanların gözlerini açacak olan ilâhî bir kokudur.

⁸⁰ Taberânî, *el-Mu’cemü’l-Kebîr*, II, 165.

⁸¹ Cum’a, 62/5.

⁸² Mevlâna, *Mesnevî* (Kırlangıç), III, 355, by. 3031.

⁸³ Mevlâna, *Mesnevî* (Konuk), I, 572, by. 1934.

⁸⁴ Rifâî, *Şerhli Mesnevî-i Şerîf*, s. 269; Hakîm Gaznevî’ye ait bu şiiri Mevlâna *Mesnevisi*’nde nakletmektedir. Bk. Mevlâna, *Mesnevî* (Konuk), I, 573.

Mevlâna, Yûsuf'un gömleğinin kokusunu bir metafor olarak ele alıp, Hakk'ın tüm varlığa yayılmış tecellîlerini, ilâhî hakikatleri anlatmada bir vasıta olarak kullanmıştır. Ona göre bu koku, kendisini takip edenlere, onları Hakk'a götürmek üzere kılavuzluk etmektedir. Yûsuf'un gömleğinin kokusu ile Hz. Peygamber'in hırkasının kokusu mevcûdattaki tek hakikatın sembolü olmaları yönüyle birbirinin aynıdır. Aynı şekilde Hakk'ın hakikatinden bahseden her kaynak bu kokudan esintiler taşır, hangi şekilde olursa olsun bu hakikate yaklaşan Yûsuf'un kokusunu duyar. Ancak onu alabilmek için beden burnu yetmez, cân burnu gerekir. Bu kokuyu alabilmenin bir diğer şartı ise Yûsuf'un aşkıyla yanmaktır. Hz. Yakûb, bu kokuyu uzak mesâfelerden duymuştur, çünkü onda Yûsuf'un aşk ve iştiyâkı zirvedir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, İstanbul 1992.
- Bardakçı, Necmettin Mehmet, "Yûsuf Kıssasına Metaforik Bir Yaklaşım, Arayışlar" -*İnsan Bilimleri Araştırmaları*-, C. V, S. 9-10, Isparta 2003, ss. 71-90.
- Bozkurt, Nebi, "Koku", *DİA*, Ankara 2002, XVI, 150-151.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *es-Sahîh*, İstanbul 1992.
- Bursevî, İsmâîl Hakkı, *Mesnevî Şerhi (Rûhü'l-Mesnevî)*, haz. İsmâîl Güleç, İnsan Yay., İstanbul 2004.
- Cebecioğlu, Ethem, "Seyyid Burhaneddin Muhakkak-ı Tirmizi'nin Bazı Tasavvufî Kavramlara Getirdiği Metaforik Yaklaşımlar", *Ankara Üni. İlahiyat Fakültesi Der.* Ankara 1998, XXXVIII, 123-154.
- Corbin, Alain, *Kokunun Tarihi Miyasma ile Fulya: Koku ve Toplumsal İmgelem XVIII-XIX. Yüzyıllar*, çev. Pınar Güzelyürek Çelik-Mehmet Emin Özcan-Lale Arslan Özcan, Dost Yay., Ankara 2007.
- Çiçek, Hasan, "Kadîm Üç Felsefe Problemi Bağlamında Mevlâna'nın Mesnevî'sinde Metaforik Anlatım", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 2003, XLIV, 293-311.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as, *es-Sünen*, İstanbul 1992.
- Gündüzöz, Soner, "Kur'ân Anlatımında Paradigmatik Yapı: Yûsuf Kıssası Örneği", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -*, C. VIII, S. 18, Erzurum 2004, ss. 61-73.
- Gürer, Dilâver, *Fusûsu'l-Hikem ve Mesnevî'de Peygamberlerin Öyküleri*, İnsan Yay., İstanbul 2002.
- , *Fusûsu'l-Hikem ve Mesnevî'de Peygamber Öyküleri II*, MEBKAM Yay., Konya 2007.
- İbn Arabî, Muhyiddin, *Fusûsu'l-Hikem*, tah. Ebu'l-Alâ Afifi, yy., 1946.
- Konuk, Ahmed Avni, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, yayın koord. Mustafa Tahralı, Kitabevi Yay., İstanbul 2004.
- Mevlâna, *Mecâlis-i Seb'a*, haz. Dilâver Gürer, Konya Büyükşehir Belediyesi Yay., Konya 2008.
- , *Mesnevî*, çev. Derya Örs, Hicabi Kırlangıç, Konya Büyükşehir Belediyesi Yay., Konya 2008.
- , *Dîvân-ı Kebîr Seçmeler*, haz. Şefik Can, Ötüken Yay., İstanbul 2000.
- , *Mektûbât*, çev. Abdülbâki Gölpinarlı, İnkılap ve Aka Yay., İstanbul 1963.
- , *Fîhi Mâ Fîh*, çev. Ahmet Avni Konuk, haz. Selçuk Eraydın, İz Yay., İstanbul 2007.
- Nesterova, Svitlana, *Mevlâna'nın Mesnevî İsimli Eserinde Metaforik Anlatımın Metafiziksel Boyutu*, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi) Ankara 2011.
- Ögke, Ahmet, *Türk Tasavvuf Düşüncesinde Metaforik Anlatım*, Ahenk Yay., Van 2005.
- Rifâî, Ken'an, *Şerhli Mesnevî-i Şerîf*, Kubbealtı Neşr., İstanbul 2000.
- Schimmel, Annemarie, "Mevlâna'nın Şiirinde [Hz.] Yûsuf", çev. Ahmet Turan Yüksel, *İSTEM: İslâm San'at Tarihi, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*, C. V, S. 10, Konya 2007, ss. 255-270.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Ebu'l-Kasım, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, tah. Hamdî b. Abdülmecid es-Selefi, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Musul 1983.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, İstanbul 1992.

İbn Sînâ'nın *Kaderin Sırrı* Risalesi*

George F. Hourani

Çev: Aydın Özdemir

Arş. Gör., Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Kelam ve Mezhepler Tarihi Ana bilim dalı Araştırma Görevlisi
aydinozdemiraydin@gmail.com

Atıf

George F. Hourani Çev: Aydın Özdemir, *İbn Sînâ'nın Kaderin Sırrı Risalesi*,
Marife, Kış 2013, ss. 169-189

İbn Sînâ, eserlerinde değişik vesilelerle, kader meselesini tartışır. O, kader meselesinden öncelikle, insan fiilleri ve karakterlerinin ilâhî irâde tarafından belirlenimi ile ahiretteki ceza ve mükâfatın, Tanrı'nın insana karşı adâletini teminat altına alacak şekilde, uzlaşma kavuşturulmasını anlar. Kötülük probleminin bu yönü, İbn Sînâ'dan çok önce Kuran ve Hadislerdeki ifadelerin ışığında, Mu'tezilî ve Kadercî kelamcılar tarafından kendi üslupları içerisinde ele alınmıştı. İbn Sînâ'nın, bir filozof olarak, dönemindeki Müslüman halkın şüphelerini giderecek kadar da olsa bir çözüm önerisi sunmaktan kaçınabilmesi oldukça zordu. Fakat o, üstünkörü bir cevabın da ötesine geçerek, kendi felsefesiyle tutarlı, entelektüel yönden ikna edici bir cevap bulma yolunda samimi bir gayret göstermiş görünüyor. Beklediği gibi İbn Sînâ, bu meselenin dayandığı bilgiyi, kendi kavramları içerisinde yorumlar ve dini çevresi olan MS. XI. yüzyıl başlarındaki Müslüman İran'da, kabul şansı bulabilecek bir şekilde ifade etmeye özen gösterir ve sonuçta farklı bir *Neo-Platonik* cevaba ulaşır.

Bu makalenin başlığında ve metninde geçen *destiny* (kader) kelimesi, bilinçli olarak Arapçadaki *el-kader* in nâkıs bir çevirisi olarak kullanılmaktadır. Karmaşık anlamları bir tarafa bırakırsak, asıl amacımız olanı, kelimenin İslam'ın erken dönemindeki dinî bağlamda taşıdığı iki temel anlamını ayırt edebiliriz. Kelimenin erken dönemdeki anlamı, insan fiilleri ve karakterlerinin Tanrı'nın sonsuz iradesiyle her birey için önceden belirlenmiş olmasıdır. Bu, kelimenin Kur'an ve Hadis-

* "İbn Sînâ's 'Essay on the Secret of Destiny", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 29, No. 1, (1966), pp. 25-48.

lerdeki zahirî anlamı olup Müslüman kelamcılar tarafından da bu şekilde anlaşılmıştır. Fakat kader, Müslüman filozoflarca onların kendi sistemleri içinde “doğası gereği, sonuçlarının sebebinin Tanrı olduğu kozmik sistemin bir parçası olarak insan hayatının belirlenmesi” şeklinde kullanılmaya başlandı. Diğer durumlarda olduğu gibi filozoflar, yeni bir terim icat ederek, kendi düşüncelerinin yeniliğine dikkat çekmek yerine, kabul görmüş İslamî bir terimi yeni bir yolda kullanmayı daha doğru buldular. Bu nedenle ben, analiz yaparken gerekli yerlerde *predestination* (takdir) ve *determination* (tayin) terimleri arasında seçici davranacağım, yine de İbn Sînâ'nın kullandığı dilin tüm çağrışımlarını mümkün olabildiği kadar yakından yeniden üretebilmek için pek çok yerde *destiny* (kader) terimini kullanmam daha doğru olacak.

İbn Sînâ, başka konularda yapılmış, aşağıda değinilecek olan, geniş çalışmalardaki pasajlar dışında, *kader* hakkında günümüze ulaşmış iki müstakil risale yazmıştır. Bunlardan ilki *Risâletü'l-Kader* Arap edebiyatını bilmeyen okurların kavrayabileceklerinin ötesinde süslü, retorik bir Arapça ile yazılmıştır, İbn Sînâ'nın efsanevî *Hayy b. Yakzân*'ı hikmet olarak sunduğu bir grup tasavvufi eserden biridir. Ben o çalışmaya atıfta bulunacağım; fakat o bu makalenin konusu değildir. Diğeri de tarihi bilinmeyen *er-Risâle fi Sırrı'l-Kader*.¹ Bu risale de çok zor bir metindir; fakat farklı nedenlerden ötürü. Biri dış kaynaklı bir neden; bugüne kadar en fazla ulaşılabilen versiyon olan Haydarabat baskısının hatalı oluşu. Diğer iki neden, müellifinin onu yazdığı süreçle, makalenin kendisiyle ilgili; argüman sırasının her zaman mantıklı olmayışı ve anlatımın oldukça özlü olması gibi. Bu nedenle, bu çalışma aydınlatılmaya muhtaç ve bu makalede ben bunu yapmaya çalışacağım. İbn Sînâ'nın kader meselesiyle ilgili genel düşüncesi bu amaç için gerekli olduğu ölçüde tasvir edilecek. Sonunda ise İbn Sînâ'nın risaledeki felsefi yazım üslubu sorununu tartışacağım.

Matbu ve El Yazmaları

İki matbu nüshadan biri henüz ulaşamadığım *Kahire (1910)* nüshası, diğeri Hindistan kütüphanelerindeki iki el yazmasına dayanan ve aşağıda atıfta bulunulmuş olan *Haydarabat (1934)* nüshasıdır. Bu yazılardan ortaya çıkan baskının yeterince iyi olmadığı kanaatindeyim ve burada sunulan metinle karşılaştırıldığında bunun görüleceğine inanıyorum. Bu çalışmanın, bir kısmı fotoğraflama yoluyla elde edilemeyen pek çok yazması olduğu için burada etraflı bir eleştirel baskıya kalkışacak değilim. Fakat yakın gelecekte böyle bir baskının yapılmayacağı ihtimalini göz önünde bulundurarak, en azından bu risalenin anlamıyla ilgili temel sorunları çözebilecek birkaç güvenilir el yazmasına dayanan geçici bir metin yayınlamak da zahmete değer gözüküyor.

¹ Abdullah b. Ahmed el-Alevî, *Mecmu'atü'r-resâil li's-şeyhi'r-reis* içinde yayınladı, Haydarabat 1353/1934, IV. Risale. Yine *Mecmu'atü'r-resâil' içinde*, Kahire 1328/1910, 243-9. A. J. Arberry tarafından Haydarabat baskısından İbn Sînâ'nın ilahiyâtı içerisinde tercüme edildi, Londra 1951, s. 38-41.

Konuyla ilgili bibliyografyalar² Londra, İstanbul, Tahran ve daha doğudaki şehirlerde risalenin 14 el yazmasının bulunduğunu ve büyük ihtimalle başka el yazmalarının da olabileceğini gösteriyor.³ Bunlardan başka ben üç el yazmasını fotokopi formatında, dördüncüyü de açıklanacağı üzere, dolaylı şekilde kullandım ve kontrol ettim. Fotoğraflama hizmetleri ve bu baskının yapımı için el yazmalarını kullanmama müsaade ettikleri için ilgili kütüphanelere ayrı ayrı müteşekkirim.

B(1): British Museum, 978.16 = Şarkiyat, Katalog No: 16659, Varaklar; 369-370. Nesh talik, temiz, pek çok okuma notuyla beraber.

B(2): *British Museum, Şarkiyat, Katalog No 12804, Varaklar; 8-9. Dr. Martin Lings tarafından dikkatime sunulan, Müze Kütüphanesinin yakın zamanlardaki alımı. Nesh ta'lik. Olağanüstü bir özelliği olmamasına rağmen bütünü hesaba katıldığında, kullanılan el yazmalarının en iyisi. Okumalarının pek çoğu B(1) ile aynı. 33. satırda 'Aflatun' için kullanılan 'Aflâtûn' yazısı diğer el yazmalarında korunmayan eski bir geleneğine işaret ediyor görünmektedir. B(2)'yi ben, bu baskının esas metni yaptım; bu nedenle başka bir el yazmasıyla paylaştıkları geçerli bir okuyuş dışında, kabul gören okumalarına (notlardaki ilk haline) burada işaret edilmemiştir.*

I. *İstanbul Üniversitesi, Katalog No 1458, Varaklar: 109-110. Nesh ta'lik, Yeterince temiz, genellikle kelime dizimi gevşek, fazlalık ve düşmeler var. Bu serbest üsluba rağmen, katip veya onun aldığı kaynak, metnin anlaşılmasında zekice bir gayret gösteriyor ve birtakım makul çıkarımlar yapıyor.*

A. Haydarabat editörü, kendi nüshası, -Hyd.- *Rampur Devlet Kütüphanesi'*ndeki bir el yazmasına dayanmasına rağmen, onu (*Hikmet 82*), Haydarabat'taki bir kopya ile harmanlamış: *Asafiyya, III, 728 = 'Arabi, Mecâmi', No: 41, Risale No. 6, s. 328-31. Osmaniya Yayın Müdürü, Dr. M. Nizamuddin, büyük bir nezaketle -Hyd.- Asafiyya el yazmasının tüm matbu versiyonlarını kopyalayıp bana gönderdi, böylelikle A nüshası elime geçmiş oldu. Bu nüsha genel olarak I ile uyusmaktadır.*

B(2)'yi esas aldığım yerde, B(1) nüshasının, benim ve A'nın buradaki tüm farklı okunuşlarını yazmaya kalkışmadım. Bununla birlikte notlarda verilen, B(1)'in B(2)'den daha iyi olduğu izlenimi yanıltıcıdır.

² Bk. C. Brockelmann, *GAL*, I, 456, Katalog no; 49; G. Anavatî, *Müellefât-ı İbn Sînâ*, Kahire 1950, 240-1, No. 181; Yahya Mahdavi, *Fihrist nüshahd-ye musannafât-i İbn Sînâ*, Tahran 1954, 9-10; *Mecmuatü'r- resâil ...*, Haydarabat, Metinden sonra editörün notu.

³ Bir diğeri British Museum'da: alta bk. B(2). İstanbul Üniversitesi' 9658.3, varaklar; 9-15 içinde listelenmiş başka bir nüsha, şahsıma ya da Anavatî'ye ait koleksiyonda rastlanmadı.

Arapça Metnin Tercümesi⁴

İbn Sînâ'nın *Kaderin Sırrı Risalesi*

Rahman ve Rahim Allah'ın adıyla

Bir adam, meşhur bilgin *Ebu Ali İbn Sina*'ya (*Allah kendisine rahmet etsin*) sûfler arasında meşhur olan "*Kim kaderin sırrını bilirse, küfre düşer*" sözünün anlamını sordu. O da şöyle cevap verdi: Bu, muhtevası en karmaşık ve anlaşılması en zor meseledir. Öyle ki açıkça anlatılması, sıradan halkın imanında yıkıcı etkiye neden olacağı endişesiyle, sadece simgesel bir dille yazılıp sembolik bir dille anlatılabilen meselelerden biridir.

Bu meselenin esas kaynağı, Nebi (s.a)'den rivayet edilen "*Kader Allah'ın sırrıdır, Allah'ın sırrını ifşâ etmeyin*" hadisi ve müminlerin emiri Hz. Ali (r.a)'ın da kendisine kaderi soran bir adama: "*Kader, derin bir denizdir, sakın ona dalma*" demesi, adam tekrar sorunca "*O, taşlı bir yoldur, sakın orada yürüme*" bir kez daha sorunca da "*O, zor bir yokuştur, onu aşmaya teşebbüs etme*" şeklinde cevap verdiği rivayettir.⁵

Büyük bilgin (İbn Sînâ) şöyle dedi: Bil ki kaderin sırrı: **[1]** evrenin nizamı, **[2]** mükâfat ve ceza sözü⁶ ve **[3]** nefislerin yeniden dirilişinin ispatı gibi birtakım öncüller üzerine inşa edilmiştir.

[1] Birinci öncül, evrenin nizamıyla ilgilidir. Ulvî ya da süflî cüzleriyle birlikte bütün alemde, varlığı ve ortaya çıkışının sebebi Allah Teala olmaksızın, Allah'ın bilgisi, idaresi ve o şekilde olmasını dilemesi dışında var olan hiçbir şey bulunmadığını bilmektir. Bilakis her şey O'nun tedbiri, takdiri, ilmi ve iradesiyedir. Diğer taraftan bu, oldukça genel bir açıklamadır ve eğer bu ifadelerle kastedilene ayrıntılı biçimde açıklamak isteseydik, gerçeğin kelimacıların tarif ettikleri gibi olmadığını gösteren pek çok delil ve burhan ortaya koyabilirdik.⁷

Şayet bu alem, içerisinde hayır ve şerlerin çıkmasını mümkün kılan unsurlardan oluşmuş olmasaydı ve yaşayanları arasında düzen ve düzensizlik beraber bulunmasaydı, o zaman bu alemin nizamı tamamlanmış olmazdı. Çünkü kendisinde sırf iyiliğin bulunduğu alem, bu alem değil başka bir alem olurdu ve zorunlu olarak şu anki mevcut terkipten farklı bir terkinin olması gerekirdi. Aynı şekilde, alemde sırf kötülük olsaydı, o zaman da o, bu alem değil fakat başka bir alem olur-

⁴ Bu risale öncelikle Prof. Arberry tarafından tercüme edildi. Onun kullandığı Haydarabat baskısında hata bulunmasaydı mütercimlerin şahının yaptığı bir tercümeyle tekrar yapılmayacaktım. Bir ön tercümem aynı baskıdan henüz olgunlaşmadan *Muslim World*, LIII, 2, 1963, s. 138-140'de yayınlandı. Tartışmanın öne çıkan bölümlerini göstermek ve onu izleyen yorumları kolaylaştırmak için kare parantezler içindeki rakam ve harflerle ilgilendim.

⁵ Bu rivayetler, orijinal sözün anlamını açıklamıyor, sadece söz konusu yasağı tasdik ediyor.

⁶ Burada, bilim aracılığıyla değil, dini kaynaklardan öğrenilen ahiret hayatına ait mükafat ve cezayı kastediyor gözükmektedir. Bu görüş, aşağıda ve farklı eserlerde doğrulanmaktadır. Örneğin, *Şifâ: İlâhiyât*, Ed. I. Medkur, M. Y. Musa, S. Dünya, ve S. Zeyd, Kahire 1960, IX, 7, s. 414.

⁷ Doğru şekilde, yani nedenselci determinizmin Mu'tezile ve diğerleri gibi Yeni-Platoncu yorumuna uyacak şekilde yoksa Müslüman kelamının iradeci olmayan yorumlarına göre değil. Bu nedenle İbn Sina'nın kader terimine verdiği anlamın alın yazısı olduğu söylenemez.

du. Oysa bu şekil ve düzen içinde mürekkep olan her şey hem iyiliği hem de kötülüğü ihtiva eder.

[2] İkinci öncül, mükafat ve ceza ile ilgilidir. Eskilerin anlayışına göre mükafat, nefsin kemali ölçüsünde duyduğu bir haz, ceza ise nefsin kemalinin noksanlığı ölçüsünde hissettiği bir elem demektir. Ayrıca nefsin noksanlıkta kalması demek, Yüce Allah'tan uzak kalması, bu ise Allah'ın laneti, azabı, öfke ve kızgınlığı demektir. İşte bu noksanlık, nefiste eleme neden olur. Nefsin kemali ile kast edilen, Allah'ın hoşnutluğunu, Allah'a yakın olmayı ve Allah'ın dostluğunu elde etmedir. İşte eskilere göre mükafat ve cezanın anlamı, bundan başkası değildir.

[3] Üçüncü öncül, yeniden dirilişin beşerî nefislerin asıl ait oldukları alemlerine dönmelerinden ibaret olmasıdır. Bunun nedeni Allah'ın (c.c) şöyle buyurmasıdır: *“Ey sükûna ermiş olan nefis, razı olmuş ve razı edilmiş şekilde Rabbine dön.”*

İşte bu özlü ifadelerin, uygun delillerle desteklenmesi gerekmektedir.

[a] Şimdi bu öncüllere göre, bu alemde meydana gelen görünürde kötülük olan şeylerin -Aristo ilkelerine göre alemde sırf hayır amaçlanmış olup, şer olanlar, hayırların yoksunluğudur. Platon'a göre ise, hayır ve şer, her ikisi de ilahi gayenin eseridir- bizatihi kastedilmiş şeyler olmadığını ve asıl kastedilenin iyilikler olduğunu söyleriz. **[b]** Bu alemde, mükelleflere bazı fiillerin emredilmesine ve yasaklanmasına gelince: emirler, muhatapta emredilenin gerçekleşmesine yönelik bir teşvik, yasaklamalar ise, yasağın muhatabını o yasaklanan şeyden uzak durması için sakındırma. O halde emir, gerçekleşmesi istenen fiilin, yasak ise çirkin görülen şeyden sakındırmanın sebebidir. Çünkü emir olmasaydı, kişide o davranışı yapma arzusu uyanmazdı, bunun gibi yasaklama da olmasaydı, yapılmaması gereken iş engellenmemiş olurdu.

Birisi, yasaklama olmadığında yasaklanan şeyin yüzde yüz oranda gerçekleşebileceğini, fakat yasakla birlikte, yasaklar olmadığında yüzde yüz oranda olacak olan kötülüğün yüzde ellisinin gerçekleştiğini düşünülebilir. Emirler için de aynı değerlendirme geçerlidir, şayet emirler olmasaydı, hiçbir iyilik meydana gelmeyecek iken, emirlerin gelişiyi birlikte iyiliklerin yüzde ellisinin gerçekleştiği düşünülebilir.

[c] Övgü (*medh*) ve yergiye (*zemm*) gelince, bunların iki hedefi vardır. Birincisi, iyilik yapamı istenilen tür davranışı tekrarlamaya teşvik etmek. İkincisi, kişiyi yapabileme gücü olmasına rağmen, istenilmeyen davranışı tekrar yapmaktan sakındırmaktır.

[d] İlahî mükâfat ve cezanın, kelamcılarının zannettikleri gibi olması gerektiği kabul edilebilir değildir. Örneğin zina edenin cezasının kelepçe ve zincirlerle bağlanma, tekrar tekrar ateşte yakılma, sonra üzerine yılan ve akreplerin gönderilmesi şeklinde olması gerekmez. Çünkü bu, ancak düşmanına zarar vererek ondan intikam almak veya ona acı tattırma yoluyla öfkesini dindirmek isteyen birinin davranışı olabilir. Bu nedenle kendisine itaat eden büyük çoğunluğun, bu ve benzeri davranışlardan kaçınmalarını isteyen Yüce Allah'ın sıfatları açısından bu durum imkansızdır. Ayrıca kıyamet koptuktan sonra, emredileni yapmaya teşvik eden mükafata ve yasaklardan sakındıran cezaya şahit olunmasıyla, kişi için bir sorumluluk,

emir veya yasakların bulunması düşünülemez. Dolayısıyla mükafat ve cezanın kelimelerin tasavvur ettikleri şekilde olacağı hükmü yanlıştır.

[e] Günahkârlar hakkında ilahi hukuk tarafından konulmuş şer'î cezalara gelince, bunlar kötülükten kaçınmak isteyen ve bu sınırlar olmadığında o günahı işlemesi düşünülebilen kimse üzerinde, onu günahından koruması açısından, yasaklarla aynı etkiye sahiptir. Bazen bu yasaklar, onu başka kötülüklerden koruduğu için, yasaklanmanın menfaatine olabilir. Çünkü evrendeki nizamın tam olabilmesi için insanlar dini veya aklî bağdan birine bağlanmak zorundadırlar. Bu iki bağdan birinden kopmuş birinin işleyeceği kötülüğün tahammül edilemez olacağını ve dünyadaki nizamın böylesi kimselerin hakimiyeti sebebiyle bozulacağını görmüyor musun? Elbette Allah, en doğrusunu bilen ve en hikmetli olandır.

Yorumla İlgili Meseleler

Yukarıda olduğu halde sunulan metin ve çeviri, inanıyorum ki tek tek cümlelerin anlamı bakımından yeterince iyi olsa da geneli bakımından halâ yeterince iyi değildir. Bu risalenin gündeme getirdiği problem nedir? Tartışmanın adımları ve sonucu nelerdir? Bu sorulara cevap verebilmek için, bu makalenin başında hatırlatılan iki ilginç belirsizlik türüyle ilgilenmemiz gerekecek. Bunlar: *mantık dışılık* ve *asırı kısalık*. İşe bu görünür kusurları açıklayarak başlayabiliriz.

Evvela, [1]-[3] öncüller önce birlikte, sonra aynı sırayla tek tek kısaca açıklanıyor. Şimdi bu sıralamanın tuhaflığı mantıksal açıdan tutarsız olmasıdır. Çünkü [2]. öncül, kendisinin koşulu olarak [3]. öncülü ima eder. Oysa, [3]'ün [2]'den önce olması gerekirdi. [2]'de anlatılan "mükafat" ve "ceza" bilindiği gibi ölümden sonraki ruh halleridir. Bu, hem sıradan mükafat ve cezalarda başvurulmayan "sevap" ve "ikâb" terimlerinin kullanımıyla, hem de İbn Sînâ'nın [d]'de ve diğer çalışmalarında onlar hakkında söyledikleriyle kanıtlanır. Bu nedenle [3]'te geçen ahiret hayatının varlığı, [2]'de geçeninin esasıdır. Dahası, [2]'de "Mükafat" ve "Ceza" hakkında söylenen, [3]'te tarif edilen ahiret hayatının bir niteliği olarak belirlenmektedir: o, beşerî nefislerin, bedenleri olmadan kendi dünyalarına dönüşüdür. Dolayısıyla mükafat ve ceza sadece ruhlar için olabilir. Bu nedenle buradaki öncüllerin doğal sırası, şöyle olacaktı: [3], ruhun bir ahiret hayatı vardır: [2] o hayatta ruhlar, belli bir tür mükafat ve ceza alırlar.⁸

[a]-[e] bölümlerine döndüğümüzde, daha fazla sıralama sorunu ortaya çıkmaktadır. Bu bölümlerin [1]-[3] ile ilişkisi nedir? Verilen tek ipucu, [a]'nın başındaki "*Şimdi kurulan bu öncüllere göre, deriz ki...*" ifadesidir. Bu, yeterli değildir. Bize

⁸ Eğer müellif mükafat ve cezadan hareketle ahiret hayatını ispatlama çabasında olsaydı bu düzeltme haklı olmayacaktı. O zaman makul şekilde belirtilen sıralamayı gerekçelendirebilirdi. [2], Ahiret hayatında ruhun, mükafat ve ceza ile karşılaşacağını biliyoruz. [3], Mükafat ve ceza ruhun ahiret hayatına işaret etmektedir. Fakat bu risalede, kabul edilen bir öncül olarak ahiret hayatının varlığını anlatıyor, o halde açıklamanın uygun sırası, ifadenin genel iddiası [3], ahiret hayatından, daha özel bir açıklamaya [2] ahiretin belirli tecrübelerine doğru olmalıdır. Ben İbn Sina'nın sıralaması için, basitçe mantıksız demek yerine "mantıksal olarak uygun değil" dedim. Çünkü [2]'nin [3]'ü ima ettiği başka bir bağlamda mantıklı olacaktı.

harflerle tanımlanmış, birbirini izleyen üç bölümden hangisi olduğunu veya bunların aralarında başka bir bağ olup olmadığını göstermez. Aslında harfli bölümler öncüllerin ayrıntılı açıklamaları veya gelen itirazlara cevap olarak alındığında en doğru anlamı verirler ve bu argümanı yeniden kurgulamada onları, nasıl alacağını gösterir. Ancak bu verilse bile, harfli beş bölümün sırası, bu basit yöntemde, öncüllerin asıl sırasına uymaz. Onların dördü, [a], [b], [c] ve [e], konularında [1] ile bağlantılıdır, -bu bağlantı aşağıda gösterilecektir- fakat onların serileri [2] ile ilişkili olan [d] ile kesilmektedir. Bu nedenle benim anlatım sıram aşağıdaki gibi olacak:

[1], [a], [b], [c], [e]

[3]

[2], [d]

Makalenin hacim bakımından kısa olduğu aşikardır, fakat eserin anlam bakımından belirsizliğini artıran bu kısalığın bazı yönlerine işaret etmek gerekir. *Kaderin Sırrı*, bilindiği zaman, şu an çoğu insanın zihninden gizlenmiş bir kader anlayışını gün ışığına çıkarmakla, elbette bir problemi çözecektir. Bu kadarı, giriş paragrafından elde edilebilir. Fakat sorunun ne olduğu bize söylenmez. Bizi, doğrudan sırrın temeli olduğu söylenen üç öncüle yönlendirir. Belki daha sonra öncüller sayesinde neticeye geldiğimizde, sorunun ne olduğunu öğrenebiliriz. Ancak ortada herhangi bir sonuç da yoktur! Yani hem problem hem de çözümü, öncüllerden ve İbn Sînâ'nın endişeleri ve diğer çalışmalarındaki düşünme şekillerine dair bildiklerimizden tespit edilmek zorundadır. Bunun yanı sıra bütün tartışma, her aşamada çok kısa, özlü ve filozofun düşünce dünyasından tamamlanmaya muhtaç olup kendisi de "delilleri olmadan yalnız öncüllerin kısa bir özetini verdiğini" söylediği iki yerde görüleceği gibi, bunun farkındadır.

Bu durumda, makalenin neden bu niteliklere sahip olduğunu ve İbn Sînâ'nın mukaddimede bu hususta nasıl bir gerekçe önerdiğini merak etmek gayet doğal olacaktır. Risalenin ana konusunun daha az önyargıyla anlaşılabilmesi, ancak anlatımındaki zorluğun sebep ya da sebeplerinin ne olduğu sorusu cevapsız bırakılıp risaleden ne anlaşılabilmesine yönelik araştırma yapılmasıyla mümkün olabilir. Bu nedenle ana tartışma, yukarıda baştan inşa edilmiş sıra içinde, tekrar kurulacak ve eksik unsurlar bu ve diğer eserlerdeki ifadelerden çıkarım yoluyla tamamlanacaktır. Yeniden inşa yöntemi, elbette, kategorik olarak sunulmadıkça bir varsayımdır, onun doğru olma ihtimaline, kendi iç tutarlığı ve bir bütün olarak İbn Sînâ felsefesiyle uyumundan sonra karar verilebilir. Ondan sonra, eserin giriş bölümü ve yukarıda belirtilen soruyu düşünebiliriz.

Açıklama

İlk iş, makalenin çözmeye çalıştığı problemin ne olduğunu anlamak olmalıdır. Bu en iyi, sırrın esası olduğu söylenen öncüller göz önüne alınarak yapılabilir. "Bir sırrın öncüllere dayanması" ile kastedilen nedir? Eğer hepsinin doğru olduğu kabul edilirse ben, bu üç öncülün, ciddi bir soruya yol açan üç önerme olduğunu düşünüyorum. Önermeleri Ortaçağ İslam'ındaki bağlamları içinde kurarsak hangi soruya neden oldukları kolaylıkla akla gelir:

Eğer [1] dünyadaki tüm olaylar Tanrı'nın takdiri ile gerçekleşiyorsa ve [3] bir ahiret hayatı varsa ve

[2] bu ahiret hayatında insanlar mükafat ve cezaya tabi olacaksa,

O zaman Tanrı nasıl iyi olabilir? Ve özellikle de insana karşı nasıl adil olabilir?

Bu, ilahi adalet sorununun özel formuyla beraber, klasik kötülük problemi- dir. Dahası bu problem VIII. yüzyılın sonu gibi erken bir dönemde Kur'an'ı anlamada ortaya çıkan zorlukları incelemenin bir sonucu olarak Mu'tezilî kelamcılar tarafından ortaya atılmıştı. İbn Sînâ'nın yaşadığı dönemde, Rey adalet ekolü lideri, büyük ihtimalle kendisine ait olduğu bilinen büyük eser *el-Muğnî*'nin müellifi, İranlı, Mu'tezilî Kâdî Abdülcebâr (yaklaşık 937-1025) tarafından halen tartışılıyordu.⁹

Problem İbn Sînâ tarafından, *İşârât* adlı eserinde, kısaca ifade edilir: “Eğer kader varsa, niçin cezalandırma var?”¹⁰ Bu, aynı zamanda İbn Sînâ'nın yoldaşı olan kaderi mükafat ve cezayla bir araya getiremediği *Kader Risalesinin* de başlıca konusudur ve böylece kaderden şüphe duymaya başlamıştır.¹¹ İbn Sînâ'nın çözümü, Mu'tezilî bir kelamcının değil, Platoncu bir filozofundur. Bu çözüme, öncülleri kendi terimleri içinde yorumlayarak ve gelebilecek itirazları cevaplayarak ulaşılmaktadır.

[1] İbn Sînâ, tüm alemin Allah'ın noksansız takdirinin eseri olduğunu vurgulu biçimde ifade eder. Biz bu Neo-Platoncu anlamdaki kaderi, diğer her şeyin Mükemmel Varlık'tan zorunlu taşması şeklinde anlamalıyız. Her ne kadar o, kaderi kelamdaki kullanımından çok farklı anlarsa da ilahi adalet sorununu çözme arayışında bu kader doktrinini terk etmeyeceği ya da zayıflatmayacağı açıktır. Daha sonra o, Tanrı'dan zorunlu olarak taşan bu alemde, iyilikle kötülüğün birlikte bulunduğunu hatırlatır. Burada bunun nedenine “Kötülük olmadan bu alemin düzeni tamamlanmış olmazdı ve olsa, bu alem değil, başka bir alem olurdu” sözleriyle kısaca değinilir. Bu açıklama, beraberinde “Neden bu dünya başka türlü değil de böyle olmak zorunda?” sorusunu getirdiğinden yetersizdir. Burada İbn Sînâ'nın her şeye kadir olan Tanrı tarafından yaratılan bir dünyada kötülüğün varlığı problemini cevaplamaktan kaçındığı gözükmektedir. Fakat biz *Şifa*'nın *Metafizik* kısmında onun tarafından, şu satırları takiben daha ayrıntılı şekilde verilmiş cevabını bulduk: Mükemmel, her şeye kadir olan Yaratıcı, mümkün farklı seçenekler arasından, zorunlu olarak en üstün iyi olanı yerine getirir.

Bu durumda şayet biri, “İlk Hakim'in kötünden arınmış mutlak iyiyi yaratması mümkün idi” sözüne itiraz ederse, biz, onun bu varlık türünde mümkün olmadığını, eğer mutlak varlığının bir imkanı olsaydı, yeryüzünde kötünden arınmış mutlak varlığın, şimdi olmayan, İlk Hakim'den taşmış ve düşünce, ruhta ve semavi küreler-

⁹ Bk. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd vel adl*, C. 6/1; *Adalet ve Zulüm*, ed. A. F. Ahvânî ve İ. Medkur, Kahire 1962.

¹⁰ *Kitâbu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, ed. Süleyman Dünya, Kahire 1960, s. 742, Fransızca çev. A-M. Goichon, Paris 1951, s. 463.

¹¹ Ed. Mehren, Arp. s. 1-2. İlahi adaletin bir diğer formu için bk. *Risâletü'l-a'râz*, ed. H. Ritter, *Mecellatü'l-Mecmu'î li-İlmi'l-Arabî*, Damascus 1950, XXV, 2, s. 203-9.

de olan mevcut türden, yani madde ve biçim oluşan dünyamıza bir ihtimal olarak kalmış bir varlık çeşidi olması mümkün olurdu.¹²

Kötülüğün nedenleri sadece bütün alemin küçük bir parçası olan ve madde içeren ay altı semadadır. Burada bile, fertlerin sadece belli bir azınlığına isabet eden ve gerçek kötülük dokunmamış olan çoğunluktan uzak kalmakla türlerin korunmasını sağlayan iyi kötüden daha fazladır.¹³ Sonuçta Allah, bu alemi yaratmasıyla, onu yaratmamış olmasından daha fazla iyi ve daha az kötü üretiyor.¹⁴

*“İyinin taşması, nadir bir kötülük yüzünden hakim olan iyinin yok sayılmasını gerektirmez çünkü onun yok sayılması o kötüden daha fena olacaktır. Çünkü madde- nin zatında var olma yeteneğine sahip olan bir iyinin, yoksunluğu iki kat kötü, bu ise tek bir tane olmasından daha fenadır.”*¹⁵

O halde bu, bütün bir alem açısından “düzeni tamamlayan” katışık küremizin yaratılmasının düzeni nasıl tamamladığıdır.¹⁶ Onun yaratılmasından kaçınmak küllî olan iyinin düzeni bakımından daha büyük bir hata olurdu.¹⁷ Madde ihtiva eden bir kürede kötülüğün neden kaçınılmaz olduğu, [a] ile bağlantılı olarak kısaca açıklanacaktır.

[a], kusursuz iyi olan Tanrı'nın kötülükle ilişkisi hakkında daha ileri bir noktanın çok kısa bir tartışmasıdır ki bu nedenle bu bölüm doğal olarak [1] ile devam eder. Alemdeki her şeyin Tanrı'nın iradesi ile (*murâd bihi*) olduğu[1]'de doğru olarak ifade edildi ve çok kısa da olsa, bu gerçeğin, Tanrı'nın kaçınmadığı belli bir miktar kötülüğün varlığı ile nasıl uzlaşabileceğini gösterdi. Ama bu durum, başka bir problemi akla getirir. Tanrı yaratmaktan kendini alamadığı bu şeyleri gerçekte amaçlar mı (*kasade*)? Çünkü bir şeyi irade etmek haricî bir değişimi aleme taşıyacak zihnî bir eylemde bulunmaktır ve o da yaratmak veya yapmaktır. Amaçlamak en azından belli bir sonuca niyet etmektir, bilinçli şekilde irade eyleminden etkile- necek şeyin farkında olmak ve muhtemelen onu arzulamaktır da. Şu halde Tanrı Helenistik bir filozofun tasavvur ettiği gibi iyi veya kötü her şeyi zorunlu olarak irade etmektedir. Oysa her şeyi amaçlayıp amaçlamadığı, açık bir sorudur. Ne şekilde olursa olsun Tanrı kötüyü yaratmayı amaç edinir mi?

İbn Sînâ kendisini, Aristo ve Platon'a atfettiği, (ilkine göre kötü amaçlanmış değilken ikincisine göre amaçlanmış) farklı cevapları söylemekle tatmin eder. O kendi tercihini söylemez. Burada gündeme gelen soru, öncekinden daha kesin bir

¹² *İlâhiyât*, IX, 6, s. 418, Gazâli, *Tehâfut el-Felâsife*, ed. M. Bouyges, Beyrut 1927, s. 250: Filozoflara göre semavî varlıkların asıl gayesi, alemdeki her mümkün durumda, her potansiyeli sırayla gerçekleştirme sayesinde Tanrı'nın yakınında bir yer işgal edebilmektir.

¹³ *İlâhiyât*, IX, 6, s. 417.

¹⁴ *Age*, s. 418, 421.

¹⁵ *Age*, s. 418. İki kat yoksunluk, maddi şeylerde normal olarak bulunan iyinin ve kötülüğün olduğu yerde düşünme sonucunda var olabilen iyinin yoksunluğudur. Tek yoksunluk, sadece ikincinin yoksunluğudur.

¹⁶ *Sırru'l-Kader*, [1], *İlâhiyât*, IX, 6, s. 421.

¹⁷ *İlâhiyât*, IX, 6, s. 418. Bk. St. John of Damascus, *De fide orthodoxa*, IV, s. 21: Allah günah işleyeceklerini bildiği insanları yarattı, eğer O, onları yaratmayı reddetseydi, o zaman iyilik potansiyeli olan bazı insanların yaratılmasına engel olacağı için kötülük, bir zafer kazanmış olacaktı.

ikilem yarattığından bu suskunluk, tuhaf görünüyor. Çünkü Aristo'nun dediği gibi Tanrının hiçbir şekilde kötüyü amaçlamadığı anlaşılırsa Tanrı kendi bilinçli zihniyle irade ettiğini tam kontrol edemiyor gözükür. Platon'a atfedilen görüşte ise Tanrı'nın iradesi kendi amacının kontrolündedir, bu amaç da şerrin Tanrı'nın kalbine girmesiyle şu durumda kısmen fena gibi gözükmektedir. İbn Sînâ'nın şahsi görüşünü niçin burada vermediği konusunda hüküm vermeye kalkışmadan önce, O'nun başka eserlerinde kötülük hakkında neler öğrettiğine tekrar bakmamız faydalı olacaktır.

İbn Sînâ, *Metafizik*'te ve başka eserlerinde inâyet (*providence*) üzerine müzakerelerinde, bu dünyanın maddi koşullarındaki birçok şeyin menfaatlerini ancak kendilerinden kazayla çıkan kötülük riski altında verebileceğini açıklamaktadır. Bu konuda alışılmış örnek ateştir. Onun yakıcı gücü tam olarak ateşten hedeflenen gayedir, fakat dünyadaki şeylerin hareketleri, bazen kaçınılmaz olarak, onu diğer şeylerle çatışmaya sokar, onunla zarar gören bedenler gibi.¹⁸ Diğer bir örnek, sosyal hayattan alınan, toplumsal düzenin temeli olan karşılıklı ihtiyaçların doğması için beceriler noktasında insanlar arasında belli bir ölçüde eşitsizliğin varlığının zorunlu olmasıdır.¹⁹ Bu nedenle kötülük ârizî iken her bir durumda eşyada bulunan iyi sonuçlar esastır.

“Çünkü bu, Allah katında ‘ârizî olarak amaçlanmış gibi’ (*ke'l-maksûdi bi'l-arazi*) bilinir, öyle ki kötülük kaderin içine kasıtsız girer, tabiri caizse ‘onu kasıtsız olarak hoşnut eden’ demek gibi.”²⁰

Henry Sidgwick'in yaptığı tanıma göre irade, “sadece yapılması arzu edilene aracılık eden istemin değil, arzu edilmeyen tercihlerin kesin ya da muhtemel sonuçlarını da öngörmüş olmayı içeren” olduğundan kötülük, Tanrı tarafından irade edilmiştir, denilebilir.²¹ Fakat bu, Tanrı tarafından arzulanmış değildir, yani esas olarak amaçlanmış değildir. Muhtemelen İbn Sînâ, Tanrı'nın sorumlu olmaksızın yarattığı kötülüğün bilincinde olduğunu göstermek istemiştir.

Şimdi, hem Aristo hem de Platon'a atfedilen ifadelerin İbn Sînâ'nın konuyla nasıl uyumlu olabildiğini, *amaç* kavramını sırasıyla geniş ve dar anlamlarda tanımlayarak görebiliriz. Aristo'nun kötülüğün Tanrı tarafından arzu edilmemiş olduğu ifadesi onun “esas gaye” ya da bizzat fayda olması bakımından doğrudur. Platon'un açıklaması ise “kasıtsız amaçlanmış” kötülüğün Tanrı tarafından, arzu ettiği daha büyük bir iyiliğin tamamlanması için kaçınılmaz olarak amaçlanmış olması anlamında doğrudur. İbn Sînâ bu metinde her iki İlkçağ filozofunun nasıl farklı anlamlarda haklı olduklarını göstermiş olabilir, ama belki de o, meselenin kısa bir makalede tam açıklanmayacak kadar çok karmaşık olduğunu düşünmüştür. Suskunluğunun nedenleri her ne olursa olsun, onun fikirlerine aşına olan çağ-

¹⁸ *İlâhiyât*, IX, 6, s. 420-1. Krş. Plato, *Timaeus*, 73, orijinal bir örnek: Vücutta bulunan kemiğin işlevselliği sertliğindedir, fakat bu sertlik, kırılmasının da nedenidir. Kısa eleştirel bir yorum için makaleme bk. Averroes on good and evil, *Studia Islamica*, XVI, 1962, 22-3.

¹⁹ *Arzâk*, 206.

²⁰ *İşârât*, II, 736: tr. Goichon, 460.

²¹ *Methods of Ethics*, 7. ed. London 1907, s. 60/1. bk. s. 202.

daş bir okuyucu, kastedilen iki anlam arasındaki farkı muhtemelen hatırlayacak ve sonuçta oldukça kolay bir şekilde bu sorun bağlamında İbn Sînâ'nın Aristo ve Platonla ilişkisini inceleyebilecektir.

Her ikisi de "deriz" ana filini takip eden eşit iki nesne-cümleler olduğundan, **[b]** sözdiziminde **[a]** ile devam eder. Her iki bölüm de öncül **[1]**'de iddia edilen ilahi kudret merkezli sorunlarla ilgilenir, ancak bunlar iki ayrı sorundur. **[a]** kısaca, Tanrı tarafından tasarlanmış kötülüğü yaptığı gözüken ilahi kudrete karşı ahlaki bir itirazı tartışmaktayken **[b]** Tanrı eğer her şeye kâdir ise O'nun insanlara emir ve yasaklarının hiçbir gaye ile açıklanamayacağı gibi daha ilmî bir itirazı tartışmaktadır. İbn Sînâ'nın, neden bu iki bölümü kesintisiz şekilde bir arada işlediğini anlamak zordur. Belki de ilahi kudrete karşı yapılan bir itiraz, daha ziyade fikirlerin serbest çağrışımıyla, bir diğerini düşündürmüş ve Tanrı'nın gayesi ile iradesi arasındaki ayrım, O'nun iradesi ile O'nun buyruğu arasındaki meşhur başka bir ayrımı hatırlatmıştır.²²

[b], insan fiilleri eğer önceden belirlenmişse, artık Tanrı insanlara öğüt vermeyeceği ve onları iknaya çalışmayacağı için, vahiy aracılığıyla eylemleri geçmişte planlanmış olan insanlara tebliğ olunan emir ve yasakların anlamsız olacağı itirazıyla ilgilidir. Bu, İbn Sînâ'nın XI. yüzyılın başlarında İran'da karşılaştığı kelimcilerin, o tarihlerde bu ülkede pek duyulmayan kadercî Eş'ârî²³ değil Mu'tezilî ve Şîfî eğilimlerinin olduğunu, bir kez daha gösteren Mu'tezilî bir itirazdır.²⁴ İbn Sînâ'nın cevabı, Tanrı'nın emir ve yasaklarının, insanların zihinlerini uyarıcı ve caydırıcı olarak faaliyet göstermeleri bakımından evreni yöneten ve nedenselliğe dayanan büyük sistemin parçaları olduğudur. Mükâfat va'diyle verilen emirlerin ve ceza tehdidiyle konulan yasakların etkisi, emirleri yerine getirme ve yasaklardan kaçınma iradesini gösteren insanların uyarılar olmadan bunları yapacak olanlardan daha fazla olmasında görülebilir. Çağdaş etkiye sahip bir örnekte İbn Sînâ, etkinliği artmış olduğu hayal edilen yüzdeler kullanarak kendi doktrinini ortaya koymaktadır. O, vahyin yardımı olmaksızın insanların tamamen kötü olacaklarını fakat vahiy sayesinde onların yarısının kurtulabileceğini varsaymaktadır.

[c], övgü ve suçlamayla ilgili, **[b]**'de emir ve yasaklar hakkında bulunan aynı vurguyu yapar. Bunlar gelecekteki eylem için caydırıcı ve bu nedenle kararlı bir

²² Yapılan sınıflandırma şöyle bir şema ile gösterilebilir:
Tanrı tarafından İrade Edilen (her şey)

I. Amaçlı, yani Tanrı tarafından tasarlanmış olan (her şey)	II. Amaçsız, yani Tanrı tarafından tasarlanmamış (bu kümenin elemanı yoktur.)
I.a: Esas olarak amaçlanmış, yani Tanrı tarafından tasarlanmış ve arzulanmış (insan tarafından yapılması emredilen fiilleri içerir.) Aristo, bu anlamda kötülüğün amaçlandığını reddeder.	I.b: Arızî olarak amaçlanmış, yani Tanrı tarafından tasarlanmış fakat arzu edilmemiş (insan tarafından yapılması yasaklanan fiilleri içerir.) Platon, bu anlamda, kötülüğün amaçlandığını kabul eder.

²³ Eş'ârî sonrası iddiaların G. Makdisî tarafından yapılan eleştirel bir değerlendirmesi için bk. Ash'arî and Ash'arites in Islamic Religious History, *Studia Islamica*, XVII, 1962, 37-80 ve XVIII, 1963, 19-40.

²⁴ Bk. A. N. Nader, *Le Systeme Philosophique des Mu'tazila*, Beyrut 1956, s. 263-4, ve referanslar s. 264, n. 1.

dünyada bir yere sahiptir. Biz bu bölümü ana soruna bağlı olarak görmek istiyorsak, belli eylemler için atıfta bulunulan övgü ve yergiyi ilahi kitaptaki yergiler olarak anlamalıyız. Asıl nokta, insan hayatlarını belirlemesi göz önünde bulundurulduğunda anlamsız gözükebilecek Tanrı'nın vahyinde bir açıdan gaye bulabilmektir.

[e], ilahi kitapta emredilen dünyevî cezalarla (*al-hudud*) ilgili aynı vurguyu yapmaktadır. Bunlar, toplumsal düzenin kendi rasyonel iradesiyle kontrol edemediği insanları zapt edebilmek için yaptırım olarak kaçınılmazdır. Görüleceği üzere, İbn Sînâ'nın ahiret hayatının yaptırımlarına karşı tutumu, oldukça farklıdır.

[3] Sadece insan ruhları için de olsa bir yeniden diriliş vardır. İbn Sînâ inanmadığı bedenlerin haşri meselesini *Metafizik*'te açıklığa kavuşturur.²⁵ O, vahiy aracılığıyla bildirilen bir konu olup akıl yürüterek ya da bilgelik yardımıyla bilinemez.

[2] İkinci öncül, başlangıçta, mükâfat ve cezanın bulunduğu dair haber olarak ifade edildi. Bu doktrin, Tanrı'nın insanlar adına irade ettiği eylemlerden ötürü insanları cezalandırması anlamına geldiği için, kader yada tedbir ile bir araya geldiğinde Tanrı'nın adaleti konusunda en ciddi güclüğü yaratmaktadır. Mu'tezilî kelimciler bu sorunu karşılaştıkları dönemde kaderi ve kuşkusuz determinizmi de inkâr ederek çözmüşlerdi. İbn Sînâ, geleneksel bir kader anlayışını kabul etmezken, kendi felsefesinin merkezinde bulunan determinizm üzerinde ısrar eder. O'nun çözümü farklıdır: Alışlagelen anlamıyla bir başkası tarafından dayatılan ve hak edilenlerin karşılığı olan bir mükâfat ve cezayı inkar etmektir. Onun başlangıçta bir hadise, İslam'daki bu dogmayı (inancı) haber (hadis) olarak tasviri, şimdi önemli gözükmektedir. O, burada ahiret hayatında "mükâfat" ve "ceza" olarak tanımlanan şeylerin aslında, ruhun bu hayattaki kendi davranışlarının kaçınılmaz sonuçları olduğunu iddia ederek bu nassı mecazi anlamda yeniden yorumlamaktadır. Oradaki hayatın zevkleri, sağlıklı yaşamının sonuçlarına, elemeleri ise, hastalıklı bir vücudun ağırlarına benzer.

İbn Sînâ'nın bu doktrini İlkçağ filozoflarına isnat ettiği ve bunun hangi düzeyi olursa olsun Platoncu bir ilham olduğu ifade edilmelidir.²⁶ Yine de *Metafizik*'te onu bazı inceliklerle birlikte kendi görüşü olarak açıkladığı için biz, bunun kendi görüşü olduğunu biliyoruz. Onun burada neden bunu desteklemediği, makalenin metodu incelendiğinde, daha sonra belli olacaktır.

[2] ruhun ahiret hayatındaki gerçekliğine imanı gösterirken, [d] ahirette gerçek anlamda herhangi bir mükâfat veya cezanın olduğunu reddederek negatif tarafını verdiği argümanı tamamlamaktadır. Bu aşamada, insan artık bir teklif altında veya imtihan halinde olmadığından, teşvik ve caydırma için bir yer olmadığına işaret edilir. Cezalandırma için makul olabilecek amiller, sadece Tanrı'nın kızı-

²⁵ *İlâhiyyât*, IX, 7, 423.

²⁶ Bk. *Phaedo*, 80-2: *Phaedrus*, 246-56: *Respublica*, X, 613-20. Ancak Platon ahiret hayatı hakkındaki açıklamasını mitler şeklinde koyar ve onlara zorunluluğun bir parçası olduğu kadar bir adalet ve seçim olarak ima eder.

cak ve intikam alacak olmasıdır ki bunlar da Tanrı'nın kendisini insanlara anlattığı kusursuz merhamet örnekleri bakımından Tanrı'da olması imkansız şeylerdir.²⁷

Bütün istidlal şimdi devam edebilir.

[Asıl problem]: Eğer Tanrı insanın kötü fiillerini irade eder ve yine de bu fiillerden ötürü onu cezalandırırsa, o adaletsiz değil midir?]

[1] İyi ve kötü, nedensel düzenin parçası olarak, Tanrı tarafından irade edilir.

[a] Aristo kötünün Tanrı tarafından irade edilmediğini, Platon kötünün de iyi gibi irade edildiğini söyler.

[b, c, e] Vahiydeki emirler, kınama vb. ve tarif edilen dünyevî cezaların tümü nedensel işlevlere sahiptir.

[3] Ruhun bir ahiret hayatı vardır.

[2] Ahiretin "mükafat ve cezaları" nefsin idaresi ve dünyadaki alışkanlıkların sonuçlarıdır.

[d] Tanrı tarafından verilen bir mükâfat ve ceza yoktur.

[Çözüm: Ölümden sonra insanları cezalandırmayacağı için Tanrı adaletsiz değildir. O, nefsini geliştirmesi ve böylece ahiret hayatındaki mutluluğunun artması için insana dünyada yardım eder.]

Böylece İbn Sînâ takdiri ilahiye hararetle destekleyerek ve mükâfat ve cezaları yeniden yorumlayarak *kaderin sırrını* çözmeye çalıştı. Çözüm yukarıda sunulan mantıksal bir düzeni izlemekte ve İbn Sînâ felsefesi ile mutabık olan sonuçlara ulaşmaktadır. Bu çözümün ikna edici bir çözüm olup olmadığını tartışmak, bu makalenin kapsamı dışındadır.

Risalenin Üslûbu

Makalenin bu yeniden inşası ve yorumundan sonra, artık İbn Sînâ'nın kendisini neden bu kadar çözümlenmeye muhtaç bir üslupla ifade ettiğini sorgulama zamanıdır. Böyle bir açıklamanın akla getirdiği iki unsur, İbn Sînâ'nın bu risaleyi dikkatsizce yazmış olması veya belirsizliğin kasıtlı olduğudur. Bu açıklamalar, karşılıklı olarak herhangi bir ifadede (kelime, söz öbeği veya cümle) birbirini dışlamaktadır. Çünkü dikkatsizlik ve kasıtlı olmak dolaylı olarak birbirinin zıddıdır: Dikkatsizlik düşünce eksikliğine işaret ederken kasıtlı olmak, düşünerek yapmak anlamına gelir. Ancak tüm makalenin mevcut farklı bölümlerini dikkatsizlikle ve kasıtlı yapılmış bir kapalıktan alıkoyacak bir şey yoktur. O halde şimdi, genel olarak, her bir alternatifin lehine olan argümanların neler olduğunu ve tek tek bölümlerde onlardan her biri için kanıt olarak bulunabilecek bir ayrım noktası olup olmadığını görelim.

²⁷ Krş. *Risâlatü'l-Kader*, s. 17-20: Tanrı, vahiyde duyurulan abartılı ceza ve ödülleri faydasız yere uygulamada kendi sözüne bağlı kalmak zorunda değildir. O'nu kibirli bir acımasız olarak tahayyül etmek ise insan ürünü antropomorfist temsillerin zayıflığının sonucudur.

Dikkatsizlik varsayımını destekleyici olarak İbn Sînâ'nın çok hızlı yazma yeteneğine sahip olduğu²⁸ iddiasına ve bazen, askeri seferlerde hükümdarına eşlik ettiğinde veya bir gece boyunca oturduğunda ya da şarap içerken vb. zamanlarda çok elverişsiz koşullarda yazdığına işaret edilebilir.²⁹ İfadenin kısalığı, İbn Sînâ'nın, fikirlerine aşına, açık olmayan ifadeleri kendileri anlayabilen bir öğrenci halkasında ve arkadaşlarıyla yazmış olması dışında, büyük ölçüde irticalen yazılmış olduğundandır. Bu düşüncelere karşı İbn Sînâ'nın genelde dikkatsiz bir yazar olmadığı ve mevcut risalenin ayrıntılı dilinde, üç önemsiz gramer (Arapça metne ait notlarda kayıtlı) hatası dışında oldukça kusursuz olduğu söylenmelidir. Peki, argümanın mantık dışı sırası ve problemin ve sonucun ihmal edilışıyle ilgili bizim düşüncemiz nedir? Bu kadar büyük bir mantıkçının çalışmasında böyle kontrolsüz kusurlar olduğuna inanmak çok zordur ve kesinlikle bu tür durumlar için Leo Strauss tarafından ileri sürülen şu ilkeyi dikkate almalıyız:

*"Eğer bir yazma sanatı ustası zeki bir lise öğrencisini mahcup edecek türden gaflar yaparsa, bu gafların kasıtlı olduğunu varsaymak makuldür. Özellikle de eğer bu yazar, kasıtsız da yapmış olsa, yazı içinde kasıtlı olarak yapılan gafların mümkün olduğunu tartışırsa."*³⁰

İbn Sînâ bildiğim kadarıyla mutlaka daha önemsiz olmayan belli bir metoda işaret eden başka göstergeler bulunmadıkça, sırf bu ihtimali tartışmaz. O halde diğer açıklama, kasıtlı gizlilik, üzerinde düşünelim.

İbn Sînâ'nın ortaçağ ezoterik gelenekteki yeri, oldukça köklü ve kolayca kanıtlanabilir. O'nun *Mantıku'l-Maşrikiyyîn*'a yazdığı mukaddimesi, sıradan felsefe öğrencileri için hazırladığı Aristocu kitaplarla *Mantıku'l-Maşrikiyyîn* gibi meşrikatten olup doğru bilimlerin ilkelerini ihtiva eden çalışmalar arasında açık bir ayrım yapar.

*"Biz bu kitabı, kendimiz yani bizim konumuzdakiler müstesna, içindekini herkes için açıklamak gayesiyle bir araya getirmediğimiz. Bu konulara ilgi duyan genelin seviyesinde olanlara gelince, biz onlara ihtiyaç duyacaklarından fazlasını Şifa'da zaten verdik."*³¹

Ezoterik çalışmalar arasında, onu hikmetin özü olarak ifade eden *İşârât*'ın son bölümü bulunmaktadır. Onu israf edecek, kendisi mülhem bir zekayla donatılmamış vb. kişilerden uzak tutmaya davet eder.³² O, *"Namazın Mahiyetine dair*

²⁸ *Risaletü fi mâhiyyeti's-salât (Namazın Mahiyetine dair Risale)* adlı çalışmanın sonunda, iki tane el yazmasında, eserin çok sayıda dikkat dağıtan unsur varken yarım saatten az bir sürede yazıldığı iddia edildiği bir sonuç paragrafı var: Mehren, *Traites Mystiques*, III, ii, s. 42. Risalenin matbu hali 15 sayfadan oluştuğu için, bir kısaltma olmaksızın yazılabilmesi neredeyse imkânsız. Bu paragraf Mehren tarafından turnak içine alınmıştır.

²⁹ *Ebu Ubeyd el-Cüzcâni*'nin İbn Sînâ biyografisi, *Mantıku'l-Maşrikiyyîn* editörünün mukaddimesi içinde yer alır, Kahire 1328/1910, çev. Arberry, *Avicenna on Theology*, s. 19, 22.

³⁰ *Persecution and the art of writing*, Glencoe, III, 1952, s. 30.

³¹ İbn Sînâ'nın *Mantıku'l-Maşrikiyyîn*' mukaddimesi, s. 4. Bk. İbn Tufeyl, *Hayy b. Yekzân*, ed. L. Gauthier, Beyrut 1936, s. 4: Büyük bilgin Ebu Ali İbn Sînâ tarafından anlatılan doğru felsefesinin sırları.

³² *İşârât*, ed. Dünya, 903-4; tr. Goichon, 525.

Risale” başlıklı çalışmanın sonunda: “*Bu risalenin hevânın kendisini yoldan çıkardığı ve kalbi mühürlenmiş herhangi bir kişiye gösterilmesini yasaklıyorum*” der.³³

Nispeten daha anlaşılabilir (*egzoterik*) felsefe eserleri ve nispeten muğlak (*ezoterik*) olan mistik çalışmaların yanı sıra, bir de meseleleri kısa ve basit bir şekilde sunan ve ilk bakışta daha popüler gelen fakat gerçekte sadece az sayıda seçkin okuyucunun kavrayabileceği derin manaları ihtiva eden türden üçüncü bir grup vardır. Bu tür bir çalışma gerektiğinde veya herhangi bir nedenle arzu edildiğinde din ve felsefe gibi ciddi meseleler hakkında, bu tür meselelerin öğrencilerden daha geniş bir halk kitlesi arasında dolaşabilmesi mümkün olan bir şey yazarken faydalı olacaktır.

Bu konuda model Kur’an’dı. *Metafizik*’in *Nübüvvet* bahsinde İbn Sînâ, kendilerine onların düzeylerinin ötesinde bir kelimayı öğretmeye teşebbüs etmenin, sıradan insanlarda yarattığı zihin karışıklığından söz eder ve Yüce Allah’ın azamet ve kudretiyle, tanıdıkları şeylerin sembol ve örnekleri vasıtasıyla bu tür bilgiyi kazandırmanın peygamberin vazifesi olduğunu ve birinin halktan sakladığı bir hakikatın bilgisine sahip olduğunu açıkça ifşa etmesinin doğru olmayacağını ifade eder.

“*Fakat konuşması semboller ve imalar ihtiva edecek şekilde, felsefi soruşturmayı sürdürecektir ve nazari çalışmalar için nitelikli insanları doğal yoldan kendine çekmek gayesiyle halk içinde konuşmada herhangi bir sakınca yoktur.*”³⁴ İbn Sînâ, *Namazın Mahiyetine dair Risâle* adlı çalışmanın sonuna doğru bu konuda daha fazla ayrıntıya gireceğini, söylüyor ve “*Fakat bizim için herkesin öğrenmesinin iyi olmadığı bu konulara dalmak çok zordu. Özgürlüğe kavuşmuş insan, kinayelerle hoşnut olurken, bu tür insanlar için bu nedenle açık ve doğrudan konulmuş olan bir planımız var*” diyor.³⁵

İbn Sînâ *İşârât*’ta, Salaman ve Absal efsanesine atıfta bulunur ve onlardan her birinin okurun bir yansıması (*mesel*) ya da eğer öğrenen biriye bilgi derecesinin bir yansıması olduğunu söyler. Daha sonra ekler: “*Şifreyi çöz (hilli’l-remze), eğer yapabiliyorsan*”³⁶ Bu, *remz* kelimesinin tam olarak bir *muamma* veya çözülecek bir *bulmaca* anlamında olduğunu ve sadece bir *işaret* veya bir *sembol* anlamında olmadığını gösterdiği için, problemimiz açısından önemlidir.

Bu arka planla birlikte risalenin mukaddimesi üzerinde düşünebiliriz. İbn Sînâ’dan kaderin sırrını değil fakat sadece sırrın bilgisini kınayan Sûfî sözünün anlamını açıklaması istenir. Bizim için, kader hakkındaki gerçeğin, Tanrı’nın olmadığı

³³ *Mâhiyyetü’s-Salâh*, ed. Mehren, III, ii, s. 42.

³⁴ *İlâhiyyât*, X, 2, s. 443.

³⁵ *Mâhiyyetü’s-Salât*, ed. Mehren, II, ii, s. 42. Bundan hemen sonra o, biraz önce söylenen metotla çatışma içinde veya en azından gereksiz görünen yukarıda adı geçen risalenin dolaşımını yasaklar. İbn Sînâ’nın adı geçen bütün eserlerini üç kısma ayırmak, yazıları boyunca izlenen tutarlı bir siyaset bulabilmek oldukça zordur. O’nun ezoterik yöntemlerini araştırmak ise oldukça karmaşık ve daha fazla çalışma gerektirmektedir. ‘Hayy’ın sembolik metodu hakkında tasavvufî hikâyelerin döngüsü bk. H. Corbin, *Avicenne et le recit visionnaire*, 2 cilt, Tahran ve Paris 1954. İslam’da ezoterik yazım üzerine kapsamlı bir giriş için bk. N. R. Keddie, “Symbol and Sincerity in Islam”, *Studia Islamica*, xix, 1963, 27-63.

³⁶ *İşârât*, ed. Dünya, 790-3. Goichon, 485, tr: ‘*Ensuite, decouvre le sens de l’allegorie si tu en es capable*’. Tûsî, yorum ve ad loc. (Dünya içinde), anlar remzi *Siyâkâtü’l-Kıssa* hikâyenin konusu olarak anlar.

anlamına geldiğini zannetmeden bilgi sahibi olmanın bir insanı nasıl ateist (*mülhid*) yapabildiğini anlamak gerçekten zordur ki bu, yazılarının hiçbirinde kesinlikle İbn Sînâ'nın görüşü değildir.

Sûfî sözüne *sırrı öğretmenin suçlandığı* şeklinde daha hafifletici bir anlam vermek için, *arafa bilmek* fiilini *arrafa bildirmek* şeklinde okumak çok caziptir. Bu metinsel açıdan mümkündür, fakat bunun aksini destekleyen bazı faktörler bulunmaktadır. (bk. satır 3, n. 9). Bu sorun, her hâlükârda, Hz. Ali'nin bilgi aramaktan vazgeçiren üç sözünde yanlış anlaşılmaya meydan bırakmayacak şekilde, yeniden ortaya çıkar. Bu nedenle biz *arafa bilmek* şeklinde okuyarak, yapabileceğimizin en iyisini yapmaya ve İbn Sînâ'nın cevabı ışığında sözü anlamaya çalışmalıyız.³⁷

O şunu söylüyor: "Bu mesele", yani kaderin sırrı, bilinemeyen bir sorundur, başka yerlerden rahatlıkla anlayabileceğimiz gibi, bu konudaki bilgi, zihinlerini karıştırarak sıradan halkı doğru yoldan çıkarabilir. Dolayısıyla sıradan halka öğretilmemesinin nedeni, eğer öğretilirse, bunun onların bilmesi açısından bir hata, din hakkındaki düşüncelerinde *ateizm* diye tarif edilebilecek bir bozulma olmasındandır. İbn Sînâ'nın cevabında ve Hz. Muhammed (s.a)'den rivayet edilen hadis-i şerifte sırrın bir peygamber veya filozof rütbesindeki birisi tarafından bilinir olduğuna işaret edilmektedir. Hz. Ali'ye ait üç rivayet, Hz. Ali'nin de İslam'ın Ortaçağ'ında bîatını hikmetin ustası olarak düşünüldüğünden, bu sırrı bildiğini kolaylıkla akla getirir. O halde, bu sûfî kelamının herkesi değil de sadece büyük çoğunluğu, kaderin sırrını bilmekten sakındırmak anlamına geldiği sonucuna varabiliriz. Bu yorum, İbn Sînâ'nın diğer eserlerinden alıntılarla yukarıda gösterilen genel konumuyla paralel çizgidedir.

Giriş paragrafı, böylece risalenin başında sorulan soruya ve ele aldığı konudan hareketle risalenin ne ile sonlandırılmış olabileceğine bir cevap verir. Fakat daha sonra şaşırtıcı bir yön alır: İbn Sînâ kendisine hakkında soru sorulmamış olan ve az önce açıkça anlatılırsa zararlı olacağını söylediği kaderin sırrını tartışmaya devam eder. Usulünün belirgin tuhafılığı, onun orijinal olup olmadığı konusunu çalışmanın başlığında gündeme getirir: *Kaderin Sırrı Risalesi*. Bir kimse herhangi bir sır üzerine makale yayınlar mı?

Bizim, adeta kaçınılmaz şekilde yönlendirildiğimiz sonuç, İbn Sînâ'nın kader hakkında sadece müsaade edilebilir olduğunu düşündüğü bir yoldan simgelerle (*mermûze*) ve üstü kapalı bir biçimde (*meknûna*) yazmak istediğidir. Bu da makaleyi, yukarıda söz edilen, hem popüler çalışmalar arasında olup hem de her okura açık olmayan daha derin bir anlama sahip olan üçüncü gruba sokar. Bu sonuçla ilgili, [kısa bir şekilde sırasıyla şimdi cevaplanacak olan] birtakım sorular ortaya atılabilir:

Kader konusunun gizliliği için, onun normal öğretiminin halka zarar vereceği gibi belirsiz bir iddianın ötesinde İbn Sînâ'nın özel nedenleri nelerdi? Onun kendi doktrininde, nispeten daha sade bir fikir dünyasındaki zamanının Müslümanlarını daha az rahatsız edecek unsurlar bulabiliriz. Ortaya çıkan kötülük probleminin

³⁷ *İlâhiyyât*, X, 2, s. 443, (Yukarıda atıfta bulunuldu).

tamamı, eğer kendi hallerine bırakılsalar bunların çoğu arasında gündeme gelmeyebilirdi. Ve gündeme geldiği zaman da bu kimseler, kişisel bir Tanrı iradesinin terimleri içinde basit bir cevapla, dünya düzeninin bir zorunluluğu ve kötülüğün madde ile metafiziksel ilişkisine dair Platoncu öncüllere dayanan bir cevaptan olabileceklerinden daha kolay tatmin olabiliyorlardı. Özellikle de ölüm sonrası hayattaki mükafat ve cezanın inkarı, tam anlamıyla ahlaka ve ilahi vahye imana ciddi bir şekilde zarar verebilirdi. İbn Sînâ'nın bu konudaki hassasiyeti, onu tartışırken aldığı tedbirlerden görülmektedir: O, [d]'de geleneksel görüşü, Kur'an'a değil kelimelere isnat ederken, [2]'de kendi görüşünü Antik Yunan filozoflarının ağzından söyler. Buna karşılık *Metafizik* gibi sadece felsefe öğrenenler tarafından okunabilecek bir çalışmada, bu tür tedbirler almaya gerek hissetmemiş fakat teorisini daha sade bir şekilde belirtebilmiştir.

Pekâlâ, bu tehlikeler göz önünde iken, İbn Sînâ, hangi sebeplerle halkın dininin yaralanması riski altında bütün bu konular hakkında kısa ve popüler tarzda bir şey yayınlamak zorunda kaldı? Bu amacın, seçkinlere açılan gizli bir anlamın içinde olduğunu söylemek yeterli bir cevap değildir, çünkü onlar değişik yerlerde bulunan Onun batını ve zahiri içerikli kitaplarında, doğrudan yazarın tam olarak formüle edilmiş görüşlerine konunun imkan verdiği kadar açık ve anlaşılır bir şekilde ulaşmışlardı. Bu soru kolay değildir ve nedeni hakkında bilgi olmaması durumunda vereceğimiz herhangi bir cevap da yoruma açık olmalıdır, fakat iki yaklaşım önerilebilir.

Birincisi, şu ifadede koşullara bağlı bulunan nedene dikkat etmeliyiz: “Birisi İbn Sînâ'ya kader hakkında sordu” Eğer bu soru soran kişi bir şehzade ya da bir vezir olsaydı, İbn Sînâ'nın ona bir cevap vermekten tamamen kaçınması belki zor olacaktı. Yine de halâ, daha kısa bir cevap verebilirdi. O halde biz burada biraz daha dâhilî ve geçerli sebep aramak zorundayız. Samimi bir alim olduğu bilgimizden hareketle İbn Sînâ'nın, birisine hakikatten bir parça vermek için elindeki her fırsatı kullanmayı arzuladığına inanmak doğru olur. Esas soru, risale şeklindeki bu cevabı kime verdiğidir. Ben, bir cevaba götürecek anahtarın, peygamberlerin metodu hakkında, daha önce alıntı yapılmış olan bir pasajda verilmekte olduğunu düşünüyorum:

Ancak konuşması sembol ve kinayeler içermek şartıyla, felsefi soruşturmayı sürdürecektir nazarî çalışmalar yapabilecek kabiliyeti olanları doğal yoldan kendine çekmek gayesiyle halk arasında konuşmakta herhangi bir sakınca yoktur.³⁸

Burada vurgulanan, gizemli yazmanın başarılı bir usta olmuş kimseyi değil, fakat merakını uyandırmak ve aklını ilgili problemler üzerinde kullanması için onu teşvik etmek amacıyla yeni başlayanları hedeflediğidir. Bu nokta *Leo Strauss* tarafından bütün bu yazı türüne atıfla çok iyi konulmuştur, bu nedenle kendisinden alıntı yapmak için tekrar müsaade alıyorum:

“Bu kitaplar aslında birilerine hitap ederler, ancak ne filozof olmayan bir çoğunluğa, ne de yetişkin bir filozofa. Onlar sadece filozof olabilecek genç insanlara

³⁸ *İlâhiyyât*, X, 2, s. 443.

hitap ederler. Geleceğin filozofları, adım adım bütün pratik ve siyasal amaçlar için vazgeçilemez olan, sadece ve salt teorik anlamda gerçeğe ait planın öğretim-bilinmezlik sunumu içinde birtakım dikkat çeken gizemli nitelikler tarafından yönlendirilen çelişkiler, takma isimler, eski tabirler, hatalı tekrarlar, tuhaf ifadeler vb. popüler görüşler konusunda yol gösterilmesi gerekir. Bu tür özellikler ağaçlardan ötürü ormanı göremeyenleri uykularından rahatsız etmez, ama görebilenler tökezleyerek uyanma fonksiyonu görür.”³⁹

Bu nedenin öteki yüzü, İbn Sînâ'nın buraya yazacağı şeyin bu tür çalışmaları yapmaya yetenekli olmayanları 'uykularından uyandırmayacak kadar' kapalı olacağı noktasında yeterli özgüveni hissetmiş olması gerektiğidir. Onlar alemdeki düzeni yöneten ve intikam sahibi olmayan bir Tanrı, vahyin emir ve yasaklarındaki ilahi gaye ve de ruhun kabrin ötesindeki bir hayat içindeki zevk ve acıları hakkında konuşan büyük bir filozofun izlenimlerini anlayabilecekti. Onların okudukları daha tartışılabilir olan görüşler; teorileri tarihsel ilginin meseleleri olarak belgelenebilir olup hiçbir samimi Müslümanın inancını zayıflatma ihtimali taşımayan ve İslam'dan uzun zaman önceki Pagan filozoflarının düşünceleriydi.

Belki biz İbn Sînâ'yı, bu tür yazıların, sıradan Müslümanlar tarafından, onların imanlarına şüphe bulaştırmak ya da bütün bir halkın tepkisini felsefeye karşı kıskırtmak için yeterince iyi anlaşılmayacağına olan güveninde naif bulabiliriz. Gerçekten onun ölümünden bir yarım asır geçinceye kadar büyük bir tepki gelmediğini fakat o vakit geldiğinde bu tür yazılara karşı değil ama Gazali'nin Sünni bir alimin bakış açısından, eleştirmeden önce anlamak için epeyce çaba sarf ettiği daha profesyonel çalışmalara karşı Gazâlî tarafından önemli bir tepki geldiğini hatırlamak faydalı olacaktır. Ve genel olarak İslam dünyasında Yunan felsefi geleneği yüzlerce yıl boyunca çok fazla bir ters etki olmaksızın sürdürüldü. XII. Yüzyıldaki Müslüman Endülüs'te İbn Rüşd'ü gözden düşürme denemesi geçici bir istisnayıdı. Filozofların görüşlerini açıklarken gösterdikleri dikkat, onların fikirlerinin uzun süre hayatta kalabilme sebebidir. Sonra İbn Sînâ tarafından kullanılan sır saklama yöntemleri hakkında sormalıyız. Biz üç tane bulmuş görüyoruz: argümanın sırasını değiştirme, suskunluk ve kısıklık, görüşleri başkalarına atfetme. İbn Sînâ'nın bu araçları kasıtlı olarak kullanmış olabileceğine ikna olmamıza yardım edecek, Ortaçağ İslam ve Arap dünyasında bilinen bu gelenek hakkında eğitilmiş okuyucuların araştırabilecekleri herhangi bir emsal veya paralel çalışma var mı? Argümanın sırasını atlamasıyla ilgili, az ya da çok dolaylı, bazı ipuçlarından bahsedilebilir.

(a) Farabi, İbn Sînâ'nın selefi olarak düşüncesi onun üzerinde en fazla etkili olmuş kişidir. Kendisi, Platon'un felsefeyi çok dar bir halkaya öğretme metodu hakkında onu tasvip ederek şöyle konuşmuştu:

*“Bu nedenle O ilim ve hikmetini sadece seçkin bir azınlık tarafından anlaşılabilir tarzda yazmaya yarayacak semboller ve temsiller seçer.”*⁴⁰

³⁹ *Persecution and The Art of Writing*, s. 36.

⁴⁰ *el-Cem' beyne ra'yayi'l-Hakimeyn Aflâtuanu'l-ilâhî ve Aristutâlis*, ed. A. N. Nader, Beyrut, 1960, 84. Bk. *Telhîs Navâmîs Aflâtun*, ed. F. Gabrieli, in *Plato Arabus*, III. *Compendium Legum*, Londra 1952, s. 4.

Remz, öncelikle işaret, ipucu ve kinâye anlamına sahiptir, muhtemelen burada bu şekilde kullanılır, fakat *laghz* daha özel olarak 'muamma, bilmece, bulmaca' anlamındadır. Tasvip edilen Platoncu yöntem, bu nedenle kesinlikle bu tür bir gizlenmeyi içerir.

(b) Aristo'nun metodu hakkında konuşurken, Farâbî Aristo'dan Platon'a olduğu zannedilen, öğretilerini yazıya dökmesi savunan bir mektuptan alıntıda bulunur, şu üslupla:

"Eğer ben bu ilimleri ve onların ihtiva ettikleri hikmeti yazdıysam da onları öyle bir düzenle sıraladım (*rattebtühâ*) ki onları ancak belli bir düzeyde bulunanlar anlayabilir."⁴¹

(c) Biz İbn Sînâ'nın diğer risalesinde, 'bir rumuzu çözmek' hakkında konuştuğu önceki bir cümlesini gördük, yani tam olarak, bir *şifre*, o halde bu makalede *marmuza* sadece *işaretler* ve *semboller* anlamında değil, bir *şifre* anlamına da gelebilir.⁴²

(d) Geniş Arap Edebiyatında gizli ilimleri içeren ve *cifir* olarak bilinen yöntemlerden biri, yazıların bir kelime içinde başka bir kelime oluşturacak biçimde aktarılmasıydı.

(e) İbn Sînâ'nın kendisi, *cifir*in diğer yaygın metoduyla, dokuz Arap harflerinin sayısal değerleriyle oluşturulan, evrendeki varlıkların hiyerarşisine karşılık gelen meşhur sihirli karenin kullanımıyla, meşgul olduğu için kısmen akrostiştî.⁴³

(f) Arapça'nın astrolojik incelemesi olan *Gâyetü'l-Hakîm*'in özetini veren *Martin Plessner*, birbirine bağlı konuların ayrıldığı işleyiş sırasının kesintiye uğramışlığına dikkat çekiyor, bu yöntemin kullanılmasının daha az fark edilebilen sihirli bölümler yapmak için ya da farklı sebeplerle kasıtlı olabileceğini hatırlatıyor. Ayrıca o, *Gâyetü'l-Hakîm*'in esas kaynağı olan *İhvan-ı Safa'nın Ansiklopedisi*'ndeki benzer bir sunum tarzına işaret ediyor.⁴⁴

(g) *İbn Meymûn*'un kullanılan metotlar hakkında samimiyetle yaptığı açıklamanın⁴⁵ yer aldığı ezoterik çalışması *Delâletü'l-Hâîrîn*'de şu ifadeler yer almaktadır:

"O yüzden burada bana bu bölüm başlıklarının ötesinde bir şey sormamamalısn, fakat bu risaledeki başlıkların çoğu sırasıyla yazılmamış ya da belli

⁴¹ *el-Cem*, s. 85.

⁴² T. Fahd, "Cifir, *Encyclopedia of Islam*, II. baskı.

⁴³ Bk. S. H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Cambridge, Mass. 1964, 209-12, İbn Sînâ'nın "*Risâle el-Nayruzîyya fi Ma'âni'l-Hurûfi'l-Hicâ'iyye*"ye atıfta bulunmaktadır, dokuz risale halinde, Kahire 1908.

⁴⁴ '*Picatrix*' *das Ziel des Weisen von Pseudo-Mağriti*, tr. H. Ritter and M. Plessner, Londra 1962, p. lix. İbn Sînâ'dan daha önce Ansiklopedi bilinmekteydi.

⁴⁵ Kendi içindeki çelişki Maimonides'te vardır, fakat biz onun açıklamasını uzak bir ihtimal olarak göremeyiz. Bk. L. Strauss, *Persecution and the art of writing*, iii. bölüm.

bir uyum içinde düzenlenmemiştir, dağınık ve ayıklanması gereken diğer konularla karışmış haldedir.”⁴⁶

(h) Kur’an’daki sûreler de düşünce dizilimlerinin kesintili olması bakımından dikkat çekicidir. Her ne kadar tıpkı *Richard Bell* gibi modern bir şarkiyatçı, bu hususu erken düzenlenmiş olma açısından açıklayabilirse de⁴⁷, Kur’an İslam’ın Ortaçağında, her sûresinin sırasıyla birlikte her ayrıntısı belli bir ilahi gaye için düşünülmüş görülmekteydi. Hikmetin gizemli olması gerektiğinin kastedildiği böylesi bir model, beşer kitabında da benzer bir niteliğin olmasını teşvik edebilir.

Bu farklı örnekler, bir dizi yöntem arasında bulunan sıra atlamanın, tamamen İbn Sînâ’nın ve onun bilinçli okurlarının zihinlerinde oluşacak manayı gizlemek için kullanıldığına bizi ikna etmek için yeterli olsa gerektir. Elbette bu durumu hoş karşılamamış kimseler olacaktır; fakat bunların, sırayı yeniden düzenleme zahmetine girmeyecekleri ya da çalışmadaki düşünce sisteminin altında yatan nedenlere aşinalık olmadığından bir şey yapamayacakları beklenmiş olabilir. Öte yandan öğrenciler, özellikle bozukluk yaygın olmadığından, onu yeniden düzenlemekte biraz olsun zorlanacaktı.

Arapça metinlerde paragraf olmamasıyla ilgili olarak burada bir zorluk ortaya çıkabilirdi. Ben paragrafları numara ve rakamlı olarak ekledim, fakat İbn Sînâ’nın orijinal el yazısındaki tartışma bölümlerinin başladığı ve bittiği yerleri okurlara ne gösterecekti? Bu, kolaylıkla cevaplanabilir: Arap yazarlar genellikle açılış ifadelerinin üzerinde yer alan üst çizgilerle paragrafları belirtmişlerdir. İbn Sînâ da böyle yapmış olabilir. Bunların günümüze kadar ulaşmış nüshalarda olmaması da şaşırtıcı değildir.⁴⁸

Kısalık ve suskunluğun (ikisini beraber tek bir yöntem olarak da alabiliriz) tasvip edilmesine dair Farabi’nin Aristo’nun yöntemini öven açıklamasında geçen örnek bu konuda oldukça kullanışlıdır: “*Genelde düz ve anlaşılır bir üslupla yazmasına rağmen, bazılarında anlaşılması daha güç, muğlak ve karmaşık, örneğin felsefi bir tartışmanın temel öncüllerini atlama, diğerinden anlaşılması gereken çiftin bir üyesini atlama gibi, zorluklar vardır.*”⁴⁹ Strauss, İbn Meymun’a referansta bulunarak şöyle söylemektedir:

“*Bir diğer yöntem sessizlikten ibarettir, yani ancak okumuş belli kimselerin anlayabilmesi için bazı kısımların eksik bırakıldığını fark edeceği şekilde, belli hususların zikredilmemesi.*”⁵⁰

⁴⁶ *Delâletü’l-Hâirîn*, ed. S. Munk, Jerusalem 1929, 3; S. Pines, (İngilizce tercümesi): *The guide of the perplexed*, Chicago 1963, 6.

⁴⁷ *Introduction to the Qur’ân*, Edinburgh 1953, V. bölüm, tercümesi 2 cilt Edinburgh 1937-9, vd.

⁴⁸ B(1)’de belirli alıntılarının üzerinde çizgiler ve [c] ve [e] başlangıç kelimeleri - *ammâ* ‘şuna gelince’ ifadesiyle başlayan bölümler var. B(2)’de bu ayrımlar “*Şeyh dedi ki*”, ikinci ve üçüncü öncül halinde üç ana bölüm yer almaktadır. Biz hiçbir şekilde onlara paragraflamadaki ham ve eksik girişimlerle ilgili bir önem atfedemeyiz. Bir veya daha fazla incelenmemiş el yazmasının orijinalden daha iyi korunmuş olması için her zaman bir umut vardır.

⁴⁹ *el-Cem’*, 84-5.

⁵⁰ *Persecution and the art of writing*, s. 75.

Bu yöntem, herhangi bir gizemli yazmanın merkezi olduğundan, onu daha fazla kanıtlamaya çalışmak gereksiz görünüyor.

Son olarak pek çok türde kişinin kendi görüşlerini antik yazarların prestijine nispet etme yöntemi ortaçağ edebiyatının genel bir özelliğidir. İbn Sînâ için en geçerli örnek, konularını açıkça desteklediği Platon ve Aristo felsefeleri hakkındaki boy boy kitaplar yazan kişi olarak, yine Farâbî'dir.

Bir yazının gizli anlamına dair varılacak herhangi bir sonuç ve onun yeni bir kurguyla tekrar yazımı, bilhassa keşfetmenin güçlüğü ve bir sırrı ortaya çıkarmasının araştırmacıları cezbeden bir durum olması sebebiyle ihtiyatla karşılanmalıdır. Ancak inanıyorum ki bütün bu veriler ışığında en azından *Kaderin Sırrı Risalesi*, hakkında rahatlıkla daha fazla konuşabiliriz. Öyle ki İbn Sînâ için bu yazım tarzının bilinçli bir eylem olma ihtimali, makalenin zorluklarının tümüyle kendisinin ihmâ-linden kaynaklandığı ihtimalinden çok daha büyüktür. İbn Sînâ'nın sakladığı şeyin mahiyetini ve daha dikkatli okuyucularının görmesini istediği içkin anlamı doğru olarak keşfettiğimizi iddia ederken daha az emin olmalıyız; çünkü sonuçta biz o grup arasında olmadığımız gibi ne bizatihi İbn Sînâ'nın taliminden geçen biriyiz ne de onun entelektüel çevresinde bulunan çağdaşları arasındayız. Fakat bu konuda rahatlıkla iddia edilebilecek olan, onun yukarıda verilen yorumunun anlamlı olduğu ve bu yorumun onun başka düşünceleriyle uyumlu olduğudur. Hâl böyle ise, daha iyi bir hipotez ortaya atılıncaya kadar bu varsayım geçerli olabilir.

Ahmed b. Hanbel ve Kur'ân*

Christopher Melchert

Dr., Oxford Üniversitesi Şarkiyat Araştırmaları Fakültesi

Çev: Hikmet Koçyiğit

Yrd. Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Tefsir Ana bilim dalı Öğretim Üyesi

hikmet0216@gmail.com

Atıf

Christopher Melchert Çev: Hikmet Koçyiğit, Ahmed b. Hanbel ve Kur'ân, Marife, Kış 2013, ss. 191-203

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) milâdî dokuzuncu yüzyıldan önce, Sünnî ekolün tanınmış bir otoritesiydi. İlk dönem sahabe/tâbiûn rivayetlerinin toplayıcısı da olan İbn Hanbel, büyük bir hadis tedvincisi ve tenkitçisi idi. Onun bir araya getirilen görüşleri, Hanbelî fıkıh mektebinin temel ilkelerini oluşturmaktadır.¹ İnsanlar, Ehl-i sünnetin bir göstergesi olarak, akidelerinin Ahmed b. Hanbel'in akidesi olduğunu iddia ederlerdi.² O, Kur'ân'ın yaratılmış (mahlûk) olduğu bilgisini reddederek,

* Bu makale orijinal olarak "Ahmad Ibn Hanbal and the Qur'an", *Journal of Qur'anic Studies*, 2004, Vol. 6 Issue 2, p. 22-34'de yayımlanmıştır.

¹ Bunun için bk. H. Laoust, "Ahmad Ibn Hanbal and Hanabila", *The Encyclopaedia of Islam*, yeni baskı; Christopher Melchert, "The Formation of the Sunni Schools of Law", *Studies in Islamic Law and Society*, 4, (Leiden: E. J. Brill 1997), Böl. 7; Nimrod Hurvitz, *The Formation of Hanbalism, Culture and Civilisation in the Middle East*, (London: Routledge Curzon 2002); Ebû Zehra, *İbn Hanbel*, (Kâhire, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts. 1418/1997); Mustafa el-Şak'a, *el-Eimme'l-Erbaa*, (Kâhire, Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî ve Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî 1399/1979, yeni basım dört cilt şeklinde 1404/1984).

² Örneğin Müzenî'nin, dinin temel ilkelerini içeren iman esasları bazen doğrudan İbn Hanbel'e nispet edilmiştir. Bunun için bk. Sezgin, *GAS*, C. 1, s. 493, no. 2 ve s. 508, no. 22; Taberî, bunun için bk. Dominique Sourdel, "Uneprofession de foi de l'historien al-Tabari", *Revue des etudes Islâmiques*, 36 (1968), ss. 177-99; Ebu'l-Hasan el-Eşarî, bunun için bk. *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne* (Kâhire: Idâratu't-Tiba'al-Muniriyye 1348). Hem Taberî hem de Ebû'l-Hasan el-Eşarî'nin, Ahmed'in âmentüsüne bağlı kaldıkları iddialarındaki samimiyetten şüphe edilmiştir: Claude Gilliot, *Exegese, langue et theologie en islam: l'exegese coranique de Tabari*, Librairiephilosophique, (Paris: J. Vrin 1990), ss. 258-9; Daniel Gimaret, "Bibliographied 'Ash'ari: un reexamen", *Journal Asiatique*, 113 (1985), ss. 223-92, s. 278'de.

Me'mun ve haleflerinin engizisyonuna mükemmel bir şekilde direndi.³ Onun Kur'ân'a saygısı çok yüksekti.

İbn Hanbel'in Kur'ân hakkındaki fikirleri, onun sorulara verdiği cevaplardan oluşan koleksiyonunda (*Mesâ'il*), biyografilerinde (hem kendisine hem de müntesiplerine ait) ve *Müsned*'inde yer almaktadır. İnsanlar, Kur'ân'ın yüksek sesle nasıl okunması gerektiği ve günlük ibadetlerle nasıl bütünleştirileceği gibi hususlarda, Kur'ân'ın ibadet amaçlı kullanımına odaklandılar. Rivayet edildiğine göre Ahmed b. Hanbel kendine mahsus bir Kur'ân kıraat (*kırâ'a*) tarzı ortaya koymuş, fakat bu kıraat muhafaza edilememiştir (Onun büyük bir Kur'ân tefsiri oluşturduğuna dair rivayet şüphelidir). O, doğrudan Kur'ân'dan hüküm çıkarma eğiliminde olmadı, fakat hadislerden hüküm çıkardı. Bu yüzden, İbn Hanbel'in Kur'ân'ın üstünlüğünü savunması, İslam hukuku kaynaklı değil, İslam dindarlığı temeline dayanmaktaydı.

Yazılı Kur'ân (Mushaf)

Ahmed b. Hanbel'in en meşhur yönü, önde gelen İslam âlimlerinin Kur'ân'ın yaratılmış (mahlûk) olduğunu itiraf etmeye zorlandığı ve Kur'ân engizisyonunun başladığı Me'mun döneminde (218/833), halifeye meydan okumasıdır. Bu konuyu burada tekrar ifade etmeye hiç gerek yoktur.⁴ Ahmed b. Hanbel bu konuda kısmen Kur'ânî delilin belirsizliğini, asıl olarak da böyle bir doktrini önceki ilk Müslüman kuşaklardan herhangi birinin savunduğuna dair delil olmadığını iddia etmektedir. Montgomery Watt, halifenin, kuralları çok daha kolay kendi lehine çevirmek amacıyla Kur'ân'ın mahlûk olduğunun söylenmesini arzuladığını öne sürmektedir.⁵ Böyle bir iddia muhtemel görülmemektedir. Çünkü 1) Çok az sayıda hüküm Kur'ân'a dayanmaktaydı. 2) Halifenin müttefiği olan Mutezile, kesinlikle Hadis'e dayalı hüküm çıkarmaya karşı olduğu için Kur'ân'a dayalı hüküm konulmasının en önde gelen savunucularındandı. Büyük ihtimalle halife, Ehl-i Sünneti tanımlamada kendi otoritesini kurmayı arzuluyordu.

Konuyla ilgili diğer bir tartışma, Kur'ân kıraatının mahlûk olup olmadığı meselesidir. Bu konuyla halifenin irtibatı yoktur ancak İbn Hanbel'i diğer sünî kelamcılardan (*mütekellimu ehli's-sünne*) ayırmıştır. Nitekim çoğu yeni gelişmekte olan Şâfiî hukuk mektebinin üyesi olan dokuzuncu yüzyılın tanınmış bir grup din âlimi, kendisi öyle olmasa bile Kur'ân'ın kıraatının yaratılmış olduğu dillendirmesini kabul etmişlerdir: Bunlar Nuaym b. Hammad (228/843), Ahmed el-Şarrak (240/854-855), Hişam b. Ammar (245/859?) el-Kerâbîsî (248/862-3?) ki ekseriyetle bu doktrini icat ettiği söylenir, Buhârî (256/870), Muhammed b. Sahnun

³ Ahmed'in tarafı için bk. Walter Melville Patton, *Ahmed Ibn Hanbal and the Mihna* (Leiden: E. J. Brill 1897).

⁴ Bk. *The Encyclopaedia of Islam*, yeni baskı, M. Hinds tarafından yazılan "Minha" maddesi ve Fehmî Cüd'an, *el-Mihne: el-Bahs fî cedeliyyât ed-dinî ve's-siyâsî fi'l-İslâm* (Amman: Dâru's-Şurûk 1989).

⁵ Mesela W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press 1973), s. 179.

⁶ Tarihten sonraki soru işareti ilk kaynaklarda muhtelif önerilerden birisi olduğunu göstermektedir.

(256/869-70), Müzenî (264/877?), Dâvûd ez-Zâhirî (277/884)dir.⁷ Anlaşılan o ki Ahmed b. Hanbel bu meseleyi hiç kimsenin ele almamasını yeğlemektedir. Benzer şekilde O, Dâvûd ez-Zahirî'nin "Her ne kadar Kur'ân yaratılmasa da mutlaka muhdes olduğunu, yani Kur'ân'ın henüz olmadığı bir zaman diliminin bulunduğu" şeklindeki tavizini reddetmektedir.⁸ Anlaşılan, Ahmed'in şiddetli kınamaları muhtemelen Kerâbîsî hariç, bu şahısların şöhretinin yayılmasında hemen hemen hiç etkili olmamıştır.⁹

Abdestsizken mushafa dokunmak, abdestsiz bir kişinin yapmaması gereken üç şeyden birisidir. Diğerleri ise namaz kılmak ve Kâbe'yi tavaf etmektir. Merdâvî (885/1480) Kur'ân ayetlerinin yazılı olduğu tahtalara çocukların dokunup dokunamayacağına ilişkin Ahmed'in görüşüyle ilgili iki rivayet nakletmektedir. Aşırıya kaçmamak koşuluyla o bunu kabul etmiştir (*iktasara aleyhi*; yani onun bütün nüshalarına dokunmalarını yasaklama olarak alıyorum). İkinci rivayete göre bu caiz değildir.¹⁰ Görünen o ki Ahmed'in dönemindeki Bağdatlı çocuklara ve muhtemelen asırlar sonra gelen çocuklara da yazma hususunda yardım almaksızın yalnızca dikte ile öğretildiler. Aksi halde bu mesele gündeme gelmezdi. Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (458/565) Kur'ân'ın tefsirine abdestsiz dokunulup dokunulmayacağı hususunda Ahmed'in görüşüyle ilgili iki rivayet nakletmektedir. Bu rivayetlerden birinde müsaade edilmekte diğerinde ise yasaklanmaktadır. Bir bütün halinde mezhebin görüşü caiz olduğu yönündedir.¹¹

Kur'ân'ın satılması meselesine gelince, bu hususta Ahmed b. Hanbel'in tam olarak ne düşündüğü konusunda çocukları arasında ihtilaf var gibi görünmektedir.

⁷ Bk. Christopher Melchert, "The Adversaries of Ahmad Ibn Hanbal", *Arabica*, 44 (1997), ss. 234-53, ss. 241-2'de. Ayrıca Nu'aym b. Hammad için bk. Hallâl, *Musned min mesâil Ebî 'Abdillah Ahmed İbn Muhammed İbn Hanbel*, ed. Ziyâuddin Ahmed, Asiatic Society of Bangladesh Publication 29 (Dakka: Asiatic Society of Bangladesh 1975), s. 548 ve Hişam ibn Ammar için bk. İbn Hacer, *Kitâb Tehzibu't-tehzib*, (12 cilt Haydârabad: Meclis Dâ'iratu'l-Me'ârif en-Nizâmîyye 1325-7, yeni basım, Beyrût: Dâru Sadr ts.), C. 11, s. 54, ve Müzenî için bk. Halilî, *el-İrşâd fî ma'rifeti'l-ulemâ'il-hadis*, Silâfi üzerinden, ed. Emir Ahmed Haydar (Mekke: el-Şâmiye 1993/1414), s. 110.

⁸ Bk. Melchert, *Arabica*, 44 (1997), ss. 244-5.

⁹ Muhammed ibn Abdillâh es-Sayrafi (d. 330/942?): Şu iki kişiden ibret al: Hüseyin el-Kerâbîsî ve Ebû Sevr. Hüseyin olağanüstü bir bilgi ve hafızaya sahipken, Ebû Sevr onun bilgi seviyesinde değildi. Sonra Ahmed b. Hanbel, el-Kerâbîsî'yi Kur'ân'ın kıraatı(nın mahlûk olduğu) konusunda suçladı. Bu yüzden o gözden düşerken, sünni akideye sıkı bağlılığından dolayı Ebû Sevr'i övdü bu nedenle O da yükseldi (el-Hatib el-Bağdâdî, *Târih-i Bağdât*, (14 cilt Kâhire: Mektebetu'l-Hancî 1349/1931; yeni basım. Kâhire: Mektebetu'l-Hancî, ve Beyrût: Dâru'l-Fikr ts.) C. 8, ss. 66-7). Diğerleri üzerindeki etkisinin az olmasıyla ilgili bk. Hurvitz, *Formation*, ss. 149-52, ve Âmir Hasan Sabri, *Mu'cemu's-Şuyûh el-İmam Ahmed İbn Hanbel fî'l-Musned*, (Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî 1413/1993), ss. 51-3.

¹⁰ Merdâvî, *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcih min el-hilâf*, ed. Muhammed Hamid el-Fıkî, (12 cilt Kâhire: Matba'atu's-Sunne el-Muhammediyye, 1955-8; yeni basım. Yeni sayfa numaraları ile Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî 1419/1998), C. 1, s. 165, naklen *et-Telhîs*, yani Fahrüddîn İbn Teymiyye (d. 622/1225), *Telhîs el-matlab fî telhîs el-mezheh*. İbn Kudâme bu noktada mezheb içerisinde iki görüşün olduğunu belirtir fakat bunları Ahmed'e açıkça atfetmez. İbn Kudâme, *el-Muğni*, ed. Abdullah İbn Abdilmuhsin et-Turkî&Abdufettâh Muhammed el-Hulvî, (15 cilt Kâhire: Hicrî, 1406-11/1986-90), C. 1, s. 204. Bu yüzden bütün bunlar, *tahrîc* adı verilen süreçte İbn Hanbel'in bilinen görüşlerinden tahminde bulunmak suretiyle, mezhebinin daha sonraki fakihleri tarafından kendisine atfedilmiş olabilir. Bunun için bk. Wael B. Hallaq, *Authority, Continuity and Change in Islamic Law*, (Cambridge: Cambridge University Press 2001), ss. 43-56.

¹¹ Merdâvî, *İnsâf*, C. 1, s. 166.

Oğlu Salih'e göre İbn Hanbel, Basralı halef Eb'l-Aliye (90/709)'nin "Eğer onlar sana onu satmasalardı sen onu satın alamazdın" Şeklindeki grŖn alıntılama ktadır.¹² Yine Ahmed b. Hanbel, Şa'bi (100'den sonra/718-719)'nin: "Emeklerinin karŖılıęını ve materyallerin (yazılan kâğitlerin) cretlerini alıyorlar, Allah'ın kitabının değil" sözüne güvenerek ondan iktibas yapar.¹³ öte yandan, oğlu Abdullah'a göre ise İbn Hanbel, sahabilerden İbn Ömer, İbn Abbas ve Cabir'in "Bir kimsenin Kur'an nüshalarını satmasından hoŖlanmayıp, bir kiŖinin onu satmasına değil de satın almasına izin verdiklerinden" bahsetmektedir.¹⁴ Abdullah, Ahmed'in ŐahŖi olarak Kur'an nüshalarını satın almanın daha hafif (*ehaff*) olduğunu dŖnmekle beraber, Kur'an nüshalarını (benzer Şekilde Kur'an sözcüklerinin yazıldığı kâğitlerin) satılmasından hoŖlanmadıęını belirtmektedir.¹⁵ (Fakat onun da gözlemediği üzere bazıları, Kur'an'ı satanların ellerinin kesilmesi gerektiğini dŖnr).¹⁶ Kadı Eb Ya'lâ el-Ferrâ ise Ahmed'in, bir kimsenin Kur'an'dan kurtulmayı isteme ve dünyevî menfaat elde etme görüntüsünden sakınmak için paradan ziyade baŖka bir Őeyle deęiŖimini (*ibdal'l-mushaf bi-mislihi*) yapmasını tercih ettiğini zikreder.¹⁷ İbn Kudâme (Şam, 620/1223), Ahmed b. Hanbel'in herhangi bir kimseye ruhsat olarak Kur'an'ı satın alımına izin verdiği, ancak Kur'an nüshalarının satımına ruhsat verme tarafıtarı olmadığını nakletmektedir ve böylece Abdullah ile aynı grŖ paylaŖma eğilimindedir.¹⁸ İbn Kudâme, yine de satılan Şeyin deri ve kâğit olduğunu bu yüzden de bunların satımının yasal olduğunu belirten Őafi, re'y ashabı ve diğerlerine karŖı, Kur'an'ın satılmasına karŖı olan Hanbeli tezinin, çok sayıdaki sağbe ve tâbiûnun beyanıyla desteklendiğini iddia etmektedir.¹⁹ Merdvi, yasaklayan ve izin veren iki grŖ zikrederek, meselenin her iki tarafında bulunan daha sonraki Hanbeli otoritelerin isimlerini zikreder. Dahası O, Eb'l-Hattab (510/1116)'ın Kur'an'ın satımının kerahetsiz caiz olduğuna (*ye'huzu min gayri keraha*) iliŖkin grŖ naklettiğini söylemektedir. O, mektebin grŖnn Kur'an'ın satın alımının kerahetsiz caiz olduğunu kesin bir Şekilde ifade etmiŖ, ancak son otoritelerden İbn Abdus'un bunu hâlâ mekruh gördüğünü de belirtmiŖtir.²⁰

Çoğu ekoller, Kur'an'ın gayri müslim bir kimseye satılmasını yasaklar. Ahmed, bunu kesin bir Şekilde yasaklamamıŖ olmasına rağmen (muhtemelen eklerle birlikte) Kur'an'dan sözcükler içeren bir yazının gayri mslime satılmasından

¹² Salih İbn Ahmed, *Mesâil el-İmam Ahmed İbn Hanbel*, ed. Târik İbn Avad ve Abdullah İbn Muhammed (Riyâd: Dâru'l-Vatan 1420/1999), s. 242.

¹³ Salih İbn Ahmed, *Mesâil*, s. 242.

¹⁴ Abdullah, *Mesâil el-İmam Ahmed İbn Hanbel*, ed. Zuheyr eŖ-ŐaviŖ, (Beyrût: el-Mektebu'l-İslâmî 1401/1981), s. 284.

¹⁵ Abdullah, *Mesâil*, s. 291.

¹⁶ Abdullah, *Mesâil*, s. 291.

¹⁷ Merdvi, *İnsâf*, C. 4, s. 202; İbn el-Ferrâ, *el-Kide*, s. 143'den naklen.

¹⁸ İbn Kudâme, *Muğni*, C. 6, s. 367.

¹⁹ İbn Kudâme, *Muğni*, C. 6, s. 367-8.

²⁰ Merdvi, *İnsâf*, C. 4, s. 201-2. *Et-Tezkire ve et-Teshil*'in yazarı olan İbn Abdus, muhtemelen on beŖinci asrın baŖlarında yıldızı parlamıŖ, sylenildiğine göre Merdvi, mukaddimesinde onu "geç dönem" olarak tanımlamıŖtır.

özellikle rahatsız olmuştur.²¹ O, bu yazıların hastalıktan koruyucu bir güce sahip olduğunu kabul etmekte ve bunun Kur'ân'a inanmayan kimselere sunulmasının uygun olmayacağını düşünmektedir.²² Ahmed'in, bir kimsenin Mecusî bir gence Kur'ân'dan herhangi bir şey öğretilip öğretemeyeceğine ilişkin soruya verdiği cevabı dikkat çekicidir: "Müslüman olduysa, evet. Aksi halde bir kimsenin Kur'ân'ı kendi konumundan başka bir yere koymasından hoşlanmam" (*an yada'el-Kur'ân fi gayri mavdi'ihî*).²³ Bu düşünce ilk dönem Müslümanlarının Kur'ân'ın kutsiyetinin, inananların kulaklarından uzak tutulmasını gerektirdiği hususundaki hassasiyetleriyle aynı çizgidedir.²⁴ Fakat Kadı Ebû Ya'lâ b. el-Ferrâ özellikle onları Müslüman olmaya teşvik etmek için, gayri müslimlerin Kur'ân okumaktan alıkonmasına karşı çıkar.²⁵ İbn Kudâme, ilk dönem otoriteler arasında sadece Dâvûd ez-Zahirî'nin dinen necis olanın Kur'ân'a dokunmasına izin verdiğini nakletmektedir. Nitekim peygamberin kendisi Roma imparatoruna göndermiş olduğu mektubuna Kur'ân'dan pasajlar dâhil etmiştir. Onun söylediği bu şey, Hanbelîlerin dinen necis olan kimsenin Kur'ân tefsirlerine dokunmasıyla ilişkili izinlerinin temelini oluşturmaktadır.²⁶

Hanbelî geleneği Ahmed'in 120.000 hadis rivayetinden oluşan yani *Müsned*'in yaklaşık dört katı olan, muazzam bir Kur'ân tefsiri derlediğini ifade eder.²⁷ Fakat normalde Ahmed'e ve Hanbelî geleneğine bir düşmanlığı olmayan Zehebî (d. 748/1348), böyle bir kitabın varlığı hakkında şüpheler ortaya atmıştır. Zehebî, Ahmed tarafından yapılan böyle bir eserin hiç iz bırakmadan kaybolmuş olamayacağını ve Taberî'nin 15.000 rivayetten müteşekkil eseriyle mukayese yapıp tahmin yürüterek, Ahmed'in eserinin olsa olsa 10.000 hadis rivayetinden oluştuğunu ileri sürer.²⁸ Onuncu yüzyılın başlarında bir Hanbelî'yi, Ahmed'in muazzam bir tefsir derlediğini düşünmeye sevk eden şeyin, esasen İbn Hanbel'in, Taberî'den (d. 310/923) altta kalmadığı endişesinden kaynaklandığını görmek kolaydır. Bu

²¹ 'Bu daha kötüdür' (Kur'ân'ın bir nüshasını satmakla mukayese ederek); o bunu mekruh görmüştür (Abdullah, *Mesâil*, s. 291). *Kurh* (ya da *kerh*) ve kerih hüküm için *tahrîm'in* ya da *hazrin* yani yasaklamanın altında olan teknik terimler olmuştur. Fakat Ahmed sıklıkla bu terimi teknik olmayan anlamda kullanıyor gözükmektedir. Belki de biraz da hadisten kesin delil bulunmaması sebebiyle, görüşünü kesin hüküm olarak sunmakta çekingen davrandığı için olabilir.

²² Deri hastalığı, ateş ve doğum sırasındaki zorlukla ilgili tavsiye ettiği şey (*teâviz*) için bk. Abdullah, *Mesâ'il*, s. 447.

²³ Muhanna (İbn Yahya) İbn Kudâme, *Muğnî*, C. 13, s. 251 içinde. Krş. C. 6, s. 368, düşman toprağına Kur'ân nüshalarını götürmenin yasaklanması iddiasıyla kıyaslayarak, yani inananların eline Kur'ân nüshalarının geçmesini engelleyen kurallar açısından. Ayrıca Ahmed, Kur'ân'ı kopyalamak için bir hıristiyanı ücretle çalıştırmayı da onaylamamıştır. Bk. Merdâvî, *İnsâf*, C. 4, s. 167.

²⁴ Abdurrezzak'ın, bir müşriğin camiye girip giremeyeceği ile ilgili kısa tartışmasında, vurgunun müşriğin Kur'ân'ı işitebilmesine bağlı olduğu anlaşılmaktadır (*el-Musannaf*, ed. Habib er-Rahmân el-A'zamî, Min Menşurât el-Meclise'l-İlmî 39, (11 cilt Johannesburg: el-Meclise'l-İlmî 1390-2/1970-2), C. 1, s. 414).

²⁵ Merdâvî, *İnsâf*, C. 4, s. 174-5.

²⁶ İbn Kudâme, *Muğnî*, C. 1, s. 202.

²⁷ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtul-Hanâbile*, ed. Muhammed Hâmid el-Fıkî, (2 cilt Kâhire: Matbaatu's-Sunne el-Muhammediyye 1371/1952), C. 1, s. 8, iktibas Ebu'l-Hüseyn İbnü'l-Münâdî (d. Bağdat, 336/947), hakkında bilgi için bk. İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, C. 2, ss. 3-6.

²⁸ Zehebî, *Siyeru A'lâmu'n-Nubelâ*, ed. Ali Ebû Zeyd, (25 cilt Beyrût: Müessesu'r-Risâle 1403/1983), C. 13, s. 522.

büyük bilge (Taberî) hayatının sonlarına yakın, Hanbelîlerin muhalefetine özel hedefi haline gelmiş, Hanbelîler onun evini taşlamışlar, evini ziyaretçilere karşı ablukaya almışlar ve cenaze töreninin kamuda büyük kalabalıklar tarafından yapılmasına engel olarak sadece kendi evinde bir avuç inanan tarafından yapılmasına mecbur etmişlerdir (Bu kavga ile ilgili daha fazla bilgi aşağıda gelecektir). İbn Hanbel'den hadis rivayet edenlerin en çok üç konuda yani *megazi*, *melahim* ve *tefsir* konularında uydurmaya meyilli oldukları nakledilmiştir.²⁹ Ahmed'in *Müsned*'i hemen hemen tarih ve tefsirle ilgili hadis rivayetlerini hiç ihtiva etmez (Müslim'in *Sahih*'i ile mukayese edildiğinde *Müsned*'in %13'ü, *Sahih*'in ise %20'si tarih ve Peygamber'in yaşam öyküsünü içerirken; *Müsned*'in %1'i ve *Sahih*'in %2'si Kur'ân tefsirinden oluşmaktadır).

Sahih Tilavet

Ahmed'in, dördüncü/onuncu yüzyılın sonlarında standartlaşmaya başlayan Kûfe kıraat ekolünden birisi olan Hamza'nın (d. 156/772-3?) kıraatını onayladığı birkaç kez ifade edilmiştir.³⁰ Ayrıca İbn Hanbel Kûfe kıraat ekolünden bir diğeri olan Kisâî'nin (d. 189/804-5?) kıraatını da tasvip etmemiştir.³¹ Fakat bu, Ahmed'in küçük bir standardı desteklediği anlamına gelmez. Tam tersine o, bilinen varyantların temel esaslarına dayalı olarak kişinin kendi Kur'ân okuyuşunu o varyantlarla uyum içinde yapabileceği kanaatindeydi.³² Bir rivayete göre İbn Hanbel'in imalesiz, kendine ait eksiksiz bir kıraatı vardı.³³ Onun, geleneksel kıraatlar arasında, genellikle Medinelî Nafi' (d. 169/785-6?) ile Kûfeli Asım'ın (d. 127/745?) kıraatlarını tercih ettiği söylenmektedir.³⁴ Fakat İbnu'l-Cevzî, İbn Hanbel'in, Basralı Ebû Amr İbn el-A'lâ (d. 154/770-1?)'nin kıraatını Kureşî olmasına istinaden tavsi-

²⁹ Hurvitz, *Formation*, s. 141, Suyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*'dan naklen. Ben kendim ilk dönem Hanbelî kaynaklarda böyle bir iktibasın yerini saptayamadım.

³⁰ Bugün oldukça kabul gören, yedi kıraatı eksiksiz biçimde isimlendirdiği bilinen en eski eser İbn Mücâhid'in (d. Bağdat, 324/936) *Kitabu's-Seba*'sıdır. Bununla beraber İbn Mücâhid'in yaşadığı dönemde bu isim listesinin geçerli kabul edilmediği açıktır. Bk. Christopher Melchert, "Ibn Mujahid and the Establishment of Seven Qur'anic Readings", *Studia Islamica*, 91 (2000), ss. 5-22, özellikle de ss. 21-2; Gotthelf Bergstraßer & O. Pretzl, *Geschichtedes Qorans 3: Die Geschichtedes Korantexts* (Leipzig: Dieterichsche Verlagbuchhandlung 1938), özellikle de s. 225.

³¹ İbn Hânî, *Mesâil el-İmam Ahmed İbn Hanbel*, ed. Zuheyr eş-Şavîs, (2 cilt Beyrût: el-Mektebû'l-İslâmî 1400), C. 2, s. 174; İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, C. 1, ss. 74-5, ss. 146-7, s. 325. Onun esas itirazları telaffuzla ilgilidir. İkinci olarak da (kendisi döneminde Hamza'nın kıraatının Kûfe'de yaygın olduğunu iddia eden İbn Mücâhid'in aksine (*Kitâbu's-Seba fî'l-Kirâe*, ed. Şevki Dayf (Kâhire, Dâru'l-Meârif 1972, 3. baskı) s. 71)) bu kıraatların çok az kullanıldığına yöneliktir. Ama yine de en azından bir ayetin kıraatında 11: 46. ayetteki "*amila gayru sâlihîn*" kıraatını "*amelun*" şeklindeki kıraata tercih ederek Kisâî ile mutabakata varmıştır (Ebû Dâvûd, *Kitâbu Mesâil el-İmam Ahmed*, ed. Muhammed Behcet el-Baytar (Kâhire: Dâru'l-Menâr 1353/1934; yeni baskı, Beyrût: Muhammed Emîn Damc ts.), s. 285.

³² Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, ed. Ömer Abdusselam Tedmurî (52 cilt Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî 1407-21/1987-2000), C. 24 (321-30) s. 235.

³³ *Târîh-i Harrân*, nakleden Muğlatâ İbn Kalîç, *İkmâl Tehzîbu'l-Kemâl*, ed. Ebû Abdırrahman Adil İbn Muhammed & Ebû Bekr Usâme İbn İbrahim (12 cilt Kâhire: el-Fârûku'l-Hadise 1422/2001), C. 1, s. 116.

³⁴ İbn Hânî, *Mesâil*, C. 1, s. 102. İbn Kudâme, İsmail b. Ca'fer (d. Bağdat 180/796-7?) tarafından aktarılan Nafi'nin kıraatını ve Ebû Bekr b. Ayyâş (d. Kufe, 193/809?) tarafından nakledilen Asım'ın kıraatını tercih ettiğini ilave eder (*Muğnî*, C. 2, s. 165). Nafi ve Asım'ın kıraatları bugün çok kolaylıkla bulunur. Fakat bunlar sırasıyla Verş ve Hafs tarafından rivayet edilmiş şekildedir.

ye ettiğini kaydetmektedir.³⁵ Namazda okunması makbul sayılan on kıraatın sahi-binden sadece Ebû Amr ve Şamlı İbn Âmir (d. 118/736) mevâlf olup ataları Arap değildiler. İbn Hanbel'in aile geçmişi göz önüne alındığında, onun saf bir Arabı tercih etmesi gerektiğini, keza bir Basralıyı bir Şamliya yeğleyeceğini tasavvur etmek makuldür. Zaman zaman farklı kıraatler fikhî problemlerle de ilişkilendirilmiştir. Mesela, Ahmed, 4/Nisâ, 43 ve 5/Mâide, 6 *lâ mestumu'n-nisâ'a*, ayetindeki fiilin cinsî birleşme (*cima'*) anlamına geldiğini, bundan dolayı İbn Abbas ve takipçilerinin "*Öpmek abdesti (temizliği) bozmaz*" şeklindeki fikri benimsediklerini ifade etmiştir. O, İbn Mesûd'un bu ayeti *lemestumu'n-nisâ'a* şeklinde okuduğunu ve bu nedenle aralarında Alkame (d. 70/689'dan sonra-907), İbrahim en-Nehâî (d. 96/714-15) ve Şa'bî'nin (d. 104/722-3?) de bulunduğu bazı Kûfelilerin, salt dokunmakla abdestin yenilenmesi gerektiğini savunduklarını müşahede etmiştir. İhtilâflarında bir kızgınlık alâmeti yoktur. Fakat kuşkusuz, Ahmed'in kendi görüşü "*Öpmek abdesti bozar*" şeklindedir ve bu görüşünü diğer iki sahâbe İbn Mesûd ve İbn Ömer'in görüşleriyle desteklemiştir.³⁶

Kur'ân'ı noktalamaya gelince, Ahmed, ünlü sahâbe İbn Mesûd'un şu görüşünü aktarır: "*Eğer harfin yâ mı yoksa tâ mı olduğu hakkında şüphelenirsen (yani bir fiili belirten noktaların eril mi yoksa dişil mi olduğunda şüphelenirsen) o zaman yâ olarak oku. Çünkü Kur'ân bir hatırlatıcıdır (zikr), dolayısıyla onu eril yap (zakkirûhu)*".³⁷ Ahmed, eğer kişi okuma esnasında kelimelerin doğru kullanımından emin olmazsa kelimenin son eklerinin atlanmasına (lahn) izin vermiştir³⁸ (Bununla beraber, Ahmed'in kendisinin normal konuşmada bile lahn yapmadığı söylenmektedir).³⁹

Ahmed nağmeli biçimde okumaya (*el-kırâ'a bi'l-elhân*) karşı çıkmıştır.⁴⁰ Tabi ki onun tasvip etmediği şeyin ne olduğunu bize tam olarak bildiren kayıtlara sahip değiliz. Muhammed Talbi, söz konusu nağmeli okuyuşun, günümüzde bir kişinin çoğunlukla dinlemiş olduğu makamlı Kur'ân tilavetinden oldukça farklı olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre kastedilen, Kur'ân pasajlarının zikir esnasında yapılan hareketler eşliğinde okunmak üzere bestelenmesidir ki muhtemelen sarayda ortaya çıkmış bir durumdur.⁴¹ Bununla birlikte İbn Hanbel, Hz. Peygamberin terci' ile (tekrarlanan melodilerle) okuduğuna dair hadisleri rivayet etmiştir. Peygamber dahi "*Kim Kur'ân'ı teğanni ile okumazsa (lem yatağanna bi'l-Kur'ân) bizden değil-*

³⁵ İbnu'l-Cevzî, *Menâkibu İmam Ahmed İbn Hanbel*, ed. Muhammed Emin el-Hancı, (Kâhire: Matbaatu's-Saâde 1349), s. 204=ed. Abdullah İbn Abdilmuhsin et-Turkî & Ali Muhammed Ömer (Kâhire: Mektebetu'l-Hancı, 1979; yeni baskı Kâhire: Hicrî 1409/1988), s. 279.

³⁶ Abdullah, *Mesâil*, s. 20.

³⁷ Salih, *Mesâil*, s. 242.

³⁸ İbn Hânî, *Mesâil*, C. 2, s. 177, Ebû Nadr'ın (d. 205/821?) uygulamasına örnek olay olarak atıfta bulunarak.

³⁹ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, C. 1, s. 7.

⁴⁰ Abdullah, *Mesâil*, s. 442; İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, C. 1, s. 57, s. 6, s. 74, s. 208, s. 225 ve s. 396, İbn Kudâme, *Muğnî*, C. 2, s. 613.

⁴¹ M. Talbi, "La qira'a bi-l-elhan", *Arabica*, 5 (1958), ss. 183-90.

dir"⁴² demiştir. Fakat Ahmed bunu dar bir bakış açısıyla yorumlamış gözükmektedir: "Teganniye gelince bazı insanlara göre teganni başka bir şey olmaksızın yapmak manasına gelir (yani şarkı söylemek değil). Bazılarına göre ise bir kimse söylerken sesini yükseltirse şarkı söylemiş olur.⁴³ İbn Hanbel'den, Peygamber'in söylediği: "Seslerinize Kur'ân'ı süsleyiniz" sözünü açıklaması istenmiş, o da şöyle açıklamıştır: "Süslemek onu en iyi şekilde yapmak anlamına gelir."⁴⁴ Bana öyle geliyor ki İbn Hanbel'in tasvip etmediği nağmeli okuma biçimi, Talbi tarafından betimlenen gülünç okuma biçiminden çok daha fazlasını kapsamaktadır.

İbadet Amaçlı Tilavet

Ahmed'in kendisi, haftada bir kez tamamını okuyacak şekilde, her gün Kur'ân'ın yedide birini okumuştur.⁴⁵ Diğer insanların da her kırk günde, en azından bir kere Kur'ân'ın tamamını okumalarını savunmuştur.⁴⁶ Bunların her ikisi de nebevî hadis rivayetlerini yansıtmaktadır.⁴⁷ İbn Hanbel *vitr* namazında bilhassa kısa sûrelerin okunmasını önermiş, fakat bunların yerine diğer sûrelerin okunmasında da bir mahzur görmemiştir.⁴⁸

Erken dönemlerde Müslüman fakihler, Kur'ân'ın secde ayetleri, yani işitilmesi halinde kişinin secde yapması gerektiği ayetler hakkında ihtilâf etmişlerdir. İbn Rüşd (d. 595/1198), Mâlik'in on bir, Ebû Hanife'nin on iki, Ahmed'in on beş ve Şâfi'nin on dört tane Kur'ân'da secde edilmesi gereken ayet olduğu görüşünde olduklarını ifade etmiştir.⁴⁹ İbn Rüşd'ün, Ahmed'in görüşüne ilişkin açıklaması, *Mesâil* mecmualarında da teyid edilmektedir.⁵⁰ Ancak görünüşe bakılırsa daha son-

⁴² Ahmed İbn Hanbel, *el-Musned*, (6 cilt Kâhire: el-Matbaatu'l-Meymeniyye 1313), C. 5, ss. 54-6 (*terci'*), C. 1, s. 172, s. 175 ve s. 179 (*teğanni*). Şu anda standart haline gelmesi gereken baskı *Musned el-İmam Ahmed İbn Hanbel*'in şu baskısıdır: ed. Şuayb el-Arnâvut vd. (50 cilt Beyrût: Müessesetu'r-Risâle 1413-21/1993-2001). Wensinck'in *Concordance*'ını esas alması sebebiyle, yine de eski Kâhire baskısı da kullanışlıdır. Wensinck'in atıfları Anavut'un (ve diğer pek çoğunun) baskısındaki hamîşteki çapraz referanslar sayesinde hâlâ işe yaramaktadır.

⁴³ Salih, *Mesâ'il*, s. 82.

⁴⁴ Salih, *Mesâ'il*, s. 81. Bu hadisin rivayeti için bk. *Musned*, C. 4, s. 283, s. 295, s. 296 ve 304.

⁴⁵ İbn Kudâme, *Muğni*, C. 2, s. 611, fakat krş. İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, C. 1, s. 9, burada, babasının bir kez gece bir kez gündüz olmak üzere haftada iki defa Kur'ân'ı okuduğunu söyleyen Abdullah'dan nakil yapılmaktadır.

⁴⁶ İbn Kudâme, *Muğni*, C. 2, s. 612-2.

⁴⁷ Bk. İbn Hanbel, *Musned*, C. 2, s. 158, s. 165 (en geç üç günde bir Kur'ân'ın tamamını okumak), s. 195 (her beş günde bir), s. 162, s. 163, s. 164, s. 188, s. 189, s. 193, s. 195, s. 199, s. 200, s. 201 ve s. 216 (her yedi günde bir). Neredeyse bunların hepsi, Peygamber'in, bir kişiye ayda bir Kur'ân'ın tamamını okumasını tavsiye etmesiyle başlar. Ne var ki başka bir yerde Peygamber, kırk günde bir Kur'ân'ın tamamını okumayı tavsiye eder (Ebû Dâvûd, *Sünen*, *Kitabu's-Salât*, *Tahzibu'l-Kur'ân*, (*Kitâbu'r-Ramazan*, Bab. 9, Wensinck'e göre); Tirmizî, *Câmi*, *Kitâbu'l-Kırâat*, ss. 8-11.

⁴⁸ Ebû Dâvûd, *Mesâ'il*, s. 64 Kur'ân 87 (*sebbih*), Kur'ân 109 (*kul ya eyyühe'l-kâfirûn*) ve Kur'ân 112-14.

⁴⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Müçtehid ve Nihâyetu'l-Muktesid*, *Kitâbu's-Sala es-Sânî*, Bab. 9, ed. 'Abdulmecid Tu'me Halebî, (4 cilt 2. nin içinde Beyrût: Dâru'l-Marife 1418/1977), C. 1, ss. 305-6.

⁵⁰ Abdullah, *Mesâ'il*, ss. 102-4; İbn Hânî, *Mesâ'il*, C. 1, ss. 97-8. Salih, secde meselesini sadece *izâssemâ'un şekkat* (Kur'ân 84) ile ilgili olarak zikretmektedir. Ebû Dâvûd, Ahmed'in tartışmalı olan üç ayette de secde ettiğini söylemiştir. Bunlardan Kur'ân 38 (*Sad*)'ı Şâfililer secde ayeti olarak tanımazlar. Kur'ân 84 (*izâssemâ'un şekkat*) ve Kur'ân 96 (*ikra*)yı ise Hanefiler ve Mâlikîler secde ayeti olarak onaylamazlar (Ebû Dâvûd, *Mesâ'il*, s. 63).

raki Hanbelî geleneği, *Mesâil* mecmualarıyla çelişmektedir. İbn Kudâme, secde edilmesini gerektirenlerin (*azâ'im sücûdu'l-Kur'ân*) on dört tane olduğunu iddia etmektedir.⁵¹ Bu çelişki Merdâvî tarafından açıklanmıştır. Ebû Bekr el-Hallâl (d. 311/923) ve İbn Akîl (d. 513/1119) on beş secde ayetini gerekli görmüştür. Bununla beraber Hanbelî mezhebinin büyük çoğunluğunun kanaati, Kur'ân'ın 38. sûresi olan Sad Sûresi'ndeki ayeti (24. ayet) şükür secdesi saymaktır ki elbette tilavet secdesinden daha az gereklidir.⁵² Sad Sûresi'ndeki secde ayetini, şükür secdesine indirgeme taraftarı olanlar, bu doktrinin muhtemel mucidi olan İbn Kudâme'den çok daha sonradır. Bu, Hanbelî mezhebini İbn Kudâme zamanından Şafî'ye yaklaş- tıran pek çok örnekten biri olabilir.

Herhangi bir kişinin türbesinde Kur'ân okumaya, Ahmed'in cevaz verip vermediği konusunda ihtilâf vardır. Ebû Dâvûd'a göre, Ahmed kesinlikle bunu yasaklamıştır.⁵³ İbn Kudâme, Ahmed'in görüşüne dair farklı rivayetlerin bulunduğunu kabul eder. Kimileri, Ahmed'in "*Birisinin türbesinde Kur'ân okumak bidattir*" sözüyle bağlantı kurmuştur. Fakat İbn Kudâme, Ahmed'in naklettiği şu sözü tercih eder: "*Eğer kabristana gidersen üç kez ayet el-Kürsî'yi (2/Bakara, 255), kul huvallahu ahad'i oku. Sonra "Ey Allahım mezarlıklarda yatanlara merhamet et"* de. Ayrıca İbn Kudâme Ahmed'in görüşünü değiştirmesine sebep olan bir olay nakleder. Hikâyeye göre Ahmed bir keresinde mezarlıkta Kur'ân okuyan âmâ bir adama mezarlıkta Kur'ân okumanın bidat olduğunu söylemiştir. Sonra Muhammed İbn Kudâme el-Cevherî isimli bir kişi, sahabi İbn Ömer'in defnedildiği vakit Kur'ân'ın ikinci sûresi olan Bakara Sûresi'nin baş tarafı ile son tarafının okunmasını vasiyet ettiğine dair makbul isnadlı bir rivayet nakletmiştir. Bunun üzerine Ahmed şöyle demiştir: "*Ben mezarlıkta Kur'ân okunmasını kabul ediyorum (o görüşümü geri alıyorum), adama söyleyin okusun*"⁵⁴

Ahmed'in Fikhî Düşüncesinde Kur'ân'ın Yeri

Ahmed'in zamanında Mutezile yanlıları, hukuk kurallarının, hadisten ziyade Kur'ân'dan çıkarılmasının baş savunucularıydı.⁵⁵ Mutezile, Müslümanların kendisine güvenmelerine yetecek derecede delil olamadığı gerekçesiyle hadisi reddetmişlerdir.⁵⁶ Mutezilenin karşısında yer alan Sünnî görüş, Kur'ân'a hürmet etmiş, fakat

⁵¹ İbn Kudame, *Muğnî*, C. 2, s. 252.

⁵² Merdâvî, *İnsaf*, C. 2, ss. 139-40.

⁵³ Ebû Dâvûd, *Mesâil*, s. 158. Benzer şekilde, Abdullah, *Mesâil*, s. 145.

⁵⁴ İbn Kudame, *Muğnî*, C. 2, s. 518.

⁵⁵ Mutezileliğin aşamaları için bk. D. Gimaret, "Mu'tazila" maddesi, *The Encyclopaedia of Islam'ın* içinde, özellikle yeni baskı Josef Van Ess'in çalışmasında. Ben, Kur'ân'ın, hadis karşısındaki durumu meselesini Christopher Melchert, "Traditionist-Jurisprudents and the Framing of Islamic Law", *Islamic Law and Society*, 8 (2001), ss. 383-406, özellikle ss. 403-4'te biraz fazlasıyla inceledim.

⁵⁶ Bir rivayeti garanti altına alabilecek asgari şey olarak, şahitlerin sayısı önerilmiştir. Bk. mesela, İbn Kuteybe, *Tevîlu Muhtelifi'l-Hadis*, ed. Muhammed Zuhri en-Neccâr, (Kâhire: Mektebetu'l-Kulliyyâti'l-Ezheriyye 1386/1966), ss. 65-6. Tarihsel olarak Sünnî tutum, *tevaturu* (çok sayıda kişinin aktardığı ve metinle ilgili bozulmanın imkânsız olduğu rivayeti) sadece Kur'ân'a tatbik etmiştir. Hadise güvenmeyi kabul etmek, tarihinde, senesinde bazı noktalarda sadece tek kişinin naklettiği hadis rivayeti olarak bilinen haber-i vahidi de az çok savunmayı gerektirir.

Kur'ân'ın sessiz kaldığı (hüküm beyan etmediği) yerde hüküm vaz etmek için Hadis'e dayanmayı yoğun biçimde savunmuştur. Şâfiî'nin *Risâles*'nin yazılış amacı (hadisi bir kenara bırakıp) Kur'ân'la tek başına yetinmek isteyenleri reddetmektir.⁵⁷ Ahmed şu hadis rivayetini Mutezile'ye karşı serdetmiştir⁵⁸:

Allah'ın Resûlü Hayber günü bazı şeyleri yasakladı. O zaman Allah Resûlü şöyle demişti: “Sizden birisi koltuğuna (erike) yaslanmış iken bana yalan isnad edecek. Benim konuşmam kendisine rivayet edilecek ve diyecek ki: “Bizimle sizin aranızda ki Allah'ın kitabıdır. Onda helâl bulduğumuz şeyi biz de helâl sayarız. Onda yasaklanmış şeyi biz de yasak sayarız.” Allah'ın Resûlü'nün haram kıldığı şey, Allah'ın haram kıldığı şey gibi değil midir?

Ahmed'in faaliyeti hadis üzerine o kadar fazla temerküz etmişti ki ünlü fakih, Kur'ân yorumcusu ve tarihçi Taberî, sadece bir hadisçi olması itibariyle Ahmed'e, fakihler arasındaki ihtilâflarla ilgili kitabında yer vermemiştir.⁵⁹ Ahmed, Kur'ân'ın değerini asla düşürmeden fakat ağırlıklı olarak hadise itimad ederek kendi fikhî nazariyesini tartışır. O, Hadis'in Kur'ân'ı nesh edeceğini sarahaten söylememiştir. Sünnet'in Kitab'a hükmetmesi (*el-sünne takdî alâ'l-kitâb*) hakkındaki kaide ile ilgili bir soruya cevaben Abdullah'a göre, Ahmed nihayet şöyle demiştir: “Sünnet, Kitab'ın anlamını açıklar (*el-sünne tedullu alâ ma'nâ'l-kitâb*).⁶⁰ Ebû Dâvûd, Ahmed'den iktibas ederek şöyle der: ‘Bu mevzuda her hangi bir şey söylemekten korkarım, fakat Sünnet Kur'ân'ın bir tefsiridir. Kur'ân'ı Kur'ân'dan başka hiçbir şey neshedemez.’⁶¹ Yine de Ahmed için esas şey Hadis'i bilmektir. İbn Teymiyye'nin öğrencisi olan İbn Kayyım el-Cevziyye (d. 751/1350) Ahmed'in görüşlerinin esaslarını şu şekilde tasvir eder: 1) Sahâbeden gelen kanaatleri ve aksine icma iddiala-

⁵⁷ Bk. John Burton, *The Sources of Islamic Law*, (Edinburgh: Edinburgh University Press 1990), s. 11, ss. 22-5.

⁵⁸ Ahmed, *Musned*, C. 4, s. 132. *Musned*deki varyantlar, C. 2, s. 367, s. 483 ve C. 4, s. 132. Diğer bir varyant Ebû Dâvûd'un Ahmed b. Hanbel'den naklettiği şu rivayetle ilgilidir: “Bir emir ya da yasaklamayla ilgili bir haber ulaştığında, sizden birisinin koltuğuna yaslanarak: ‘Biz bilmiyoruz. Biz ittiba etmek için Allah'ın kitabında hiçbir şey bulamadık” dediğini görmeyeyim. (Sunen, Kitabı's-sunne, Bab, 6). Diğer varyantları Dârimî, Tirmizî ve İbn Mâce'dedir. Ayrıca Şâfiî' *er-Risâle*, ed. Ahmed Muhammed Şâkir (Kâhire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihi 1358/1940; yeni baskı, Beyrût: yayin evi belirsiz, ts.), paragraf 295, s. 89. Ayrıca aynı müellif, *Bevân ferâizullah, Kitâb el-Umm*, (7 cilt halinde 4. cildin içinde. Bulak: el-Matbaatu'l-Kübrâ el-Amiriyye 1321-5, yeni baskı, Kâhire: Kitabü's-Şa'b 1388/1968), C. 7, s. 264, 13-15 satırlar, s. 265, 5-8 satırlar.

⁵⁹ Yâkût, *İrşâdu'l-arîb ilâ marifeti'l-edîb*, ed. İhsân Abbas, (7 cilt Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî 1993), C. 6, ss. 2450-1; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-târih*, ayrıca bk. 310, ed. C. J. Tomberg (yeni baskı, 13 cilt Beyrût: Dâru Sadr 1965-7), C. 8, s. 134. Taberî'nin *İhtilâfu'l-Fukahâ* adlı eserinin mevcut parçaları gerçekten Ahmed'in görüşlerini zikretmeyi ihmal etmiştir. Mamafih, Taberî ile Hanbelîler arasında vuku bulan tartışmanın, onun Şii görüşleri savunduğuna dair diğer kaynakların dile getirdiği iddiaya dikkat edilmelidir; mesela İbn Miskevî, “The Concluding Portion of the Experiences of the Nations 1: Reigns of Muqtadir, Qahir and Radî”, ed. H. F. Amedroz, *The Eclipse of the 'Abbasid Caliphate*, (7 cilt Oxford: Basil Blackwell 1920), C. 1, s. 84; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, (6 cilt Haydarabad: Dâiratu'l-Meârifu'l-Utmaniyye 1357-60), C. 6, s. 172=ed. Muhammed Abdulkadir Atâ & Mustafa Abdulkadir Atâ, Nu'aym Zurzur ile birlikte (18 cilt Beyrût: Dâru'l-Kutubil-İlmiyye 1412/1992), C. 13, s. 217. Bir kaynak, bunun “lafız” doktriniyle ilgili olduğunu, yani kişinin Kur'ân'ı telaffuz etmesinin yaratılmış bir şey olduğunu dile getiren öğretici kaynaklı olduğunu iddia eder: İbn Hacer, *Lisanu'l-Mizân*, (7 cilt Haydarabad: Meclis Dâiratu'l-Meârif 1329-31; yeni baskı Beyrût: Müessesetu'l-Alemî 1406/1986), C. 3, s. 295.

⁶⁰ Abdullah, *Mesâil*, s. 438.

⁶¹ Ebû Dâvûd, *Mesâil*, s. 276.

rını görmezden gelerek mütevatir hadisi tasdik etmek 2) Sahâbenin, sağlam şekilde gelen görüşlerini tasdik etmek 3) Eğer sahâbîler ihtilâf etmişlerse hangilerinin görüşü Kur'ân ve Sünnete daha yakın ise (onu esas almak) 4) Zayıf, özellikle de Mürsel hadis ve 5) Gerektiğinde kıyasa (analoji) başvurmak.⁶² Ahmed'in Kur'ân'a tabi olduğunu söylemeye gerek yok, fakat gerçekte Kur'ân'ın kendisinin tek başına asla yeterli olmadığı sonucu ortaya çıkıyor.

Kur'ân ile Sünnet arasındaki teâruzün en bariz örneği Kur'ân'ın sadece *celde* olarak bahsettiği (24/Nûr, 2) zina eden yetişkin kişi için taşlama cezasıdır. Sünnî çoğunluğun tutumu, muhsan kişi (diğer bir ifadeyle esasen özgür, Müslüman ve herhangi bir zamanda evlenmiş olan kişi) için recmi işletmek olmuştur. Böyle olmayan birisi için ise celdedir. Taşlama cezası (recm) kimi zaman Kur'ân'ın başvuru bir ayetiyle (*âyetu'r-recm*) -ki bu ayet her nasılsa Kur'ân'da yer alma hususunda başarısız olmuş fakat yine de kanunî gücünü devam ettirmiştir- gerekçelendirilmiştir.⁶³ Ekseriyetle recm, Peygamber'in hadis ve uygulamalarına müracaatla haklı gösterilmiştir.⁶⁴ Bazı rasyonalistler bunu, Ehl-i Sünnet'in Kur'ân'a karşı hürmetsizliğin önemli bir örneği addetmişlerdir.⁶⁵ Ahmed'in zina yapan muhsan erkeğe hem celde hem de recm uygulanmasını istemesinden dolayı, Kur'ân ve Sünnet'in prensiplerini uzlaştırmaya çalışıp çalışmadığı hakkında bir takım ihtilâflar vardır. İbn Hânî'ye göre Ahmed, Kur'ân ve Sünnet arasında uzlaştırma yapmıştır.⁶⁶ Öte yandan Salih'e göre, İbn Hanbel, celde olmaksızın recm yapılmasını söylemiştir.⁶⁷ Daha sonraki Hanbelî geleneği, Ahmed'den bu konuda birbirine zıt rivayetler nakledildiğini kabul etmişlerdir. Fakat genellikle Ahmed'in sadece recm'i öngördüğünü tercih etmişlerdir.⁶⁸

Mesâil müdevvenatı, Ahmed'in fikhî düşüncesinde Hadis'in Kur'ân'dan daha baskın olduğunu doğrulamaktadır. Ebû Dâvûd'un *Mesâil* müdevvenatından rastgele seçilmiş doksan yedi öğeden oluşan örnekleme, Ahmed bir kez bile fikhî görüşünün temeli olarak Kur'ân'dan bahsetmez. O, görüşünü destekleyen deliller getirdiğinde çoğu zaman Peygamberden gelen hadisi, ardından sahâbenin, haleflerinin ve daha sonraki fakihlerin görüşlerini zikreder. Benzer şekilde, Salih b.

⁶² İbn Kayyim el-Cevziyye, *l'İlmu'l-Muvakkîin*, ed. Muhammed Abdüsselâm İbrahim, (4 cilt Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye 1411/1991), C. 1, ss. 24-6.

⁶³ Diğer yerler arasında, Mâlik tarafından *Muvatta'*da *recm ayeti* alıntılanmıştır, Yahya İbn Yahya rivayetinde: *Kitâbu'l-Hudûd, Bab. Mâ câe fi'r-recm*, no. 10. Ona Buhârî tarafından işaret edilmiştir, *Sahih, Kitâbu'l-Hudûd, Bab. Recmu't-Tayyib*.

⁶⁴ Burton, *Sources*, bölüm, 7.

⁶⁵ Hiçbir rasyonalist münazara günümüze ulaşmamıştır, fakat İbn Kuteybe tarafından tekzip amaçlı kısa bir şekilde iktibas yapılmıştır, *Te'vilu Muhtelefi'l-Hadis*, ss. 93-4, ss. 192-3 ve ss. 313-14.

⁶⁶ İbn Hânî, *Mesâil*, C. 2, s. 92. İbn Rüşd, aynı şekilde Ahmed'i, Hasan el-Basrî, İshak İbn Rahuye ve Dâvûd ez-Zâhirî ile beraber hem kırbaçlama hem de taşlamayı birlikte savunanlardan birisi olarak tanımlar (*Bidâyetu'l-Muctehid, Kitâbu fi ahkâmi'z-zinâ*, Bab. 2, C. 4, s. 273).

⁶⁷ Salih, *Mesâil*, s. 310.

⁶⁸ Hırakî, *Muhtasar*, ed. Muhammed Zuheyr eş-Şâviş, (Şam: Müessesetu Dâri's-Selâm 1378), s. 190 ve *Metin*, ed. Ebû Huzeife İbrahim İbn Muhammed, Fıkah Metinleri Silsilesi 2, (Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Turâs 1413/1993), s. 133; İbn Kudâme, *Muğni*, C. 12, ss. 313-14; Kâkûnî, *Kitâbu'l-Furu'* ed. Abdullatif Muhammed es-Subkî & Abdussetâr Ahmed Harrâc, (6 cilt Kâhire: Dâru Mısır 1379-88/1960-67; yeni baskı Beyrût: Alemlu'l-Kutub 1402), C. 1, s. 67; Merdâvî, *İnsaf*, C. 10, s. 129.

Ahmed'in *Mesâil* müdevvenatından doksan yedi maddelik bir numunede, Ahmed bir kez bile Kur'ân'dan bahsetmez. O, görüşünü desteklemek için delilden bahsettiğinde Peygamber'den ve sahâbelerden gelen hadisten aynı derecede bahsederken, tâbiân ve sonraki fakihlerden daha az sıklıkta delil getirir. Abdullah'ın *Mesâil* müdevvenatından yüz altmış yedi konuluk numunede, Ahmed, Kur'ân'ı çok daha sık olarak %3 oranında zikreder. Fakat o, delilini zikrettiğinde, genellikle o delil sahâbenin naklettiği rivayetlerden oluşur (%22). Bunu Peygamberden aktarımlar (%16), sonra tâbiûn (%5) takip eder. Kur'ân'dan bahsetmekle ilgili aynı yüksek rakam, İbn Hânî'nin, *Mesâil* müdevvenatından yüz on dokuz öğeden müteşekkil bir numunede de gelmektedir. Orada Ahmed Kur'ân'dan %3 oranında delil getirir, bununla beraber O, yine delilini getirdiğinde en sık peygamberin (fikhî düşüncenin %9), sahâbilerin (%5) ya da haleflerin ve sonraki fakihlerin söylediklerini (%7) zikreder.

(Bir karşılaştırma için, Yahya tarafından rivayet edilmiş olan Mâlik'in *Muvatta*'sındaki 262 öğeden oluşan örnekte, Kur'ân'dan altı tane iktibas yer almak tadır (yaklaşık %2). Şâfiî'nin *Ümm* adlı kitabındaki yüz seksen dört öğeden oluşan bir örneklem Kur'ân'dan on beş tane iktibas ihtiva eder (yaklaşık %8), Peygamber'in hadisine 31 atf (%17) ve sahâbilerden alıntılar on yedi (%9)'dur. İbn Kayyım el-Cevziyye'nin, Ahmed'in fikhî teorisinin hülâsasının, Şâfiî'nin teorisine oldukça yakın olduğunu söylemesine rağmen, açıkçası Şâfiî'nin Kur'ân'dan delil getirme pratiği, Ahmed'inkinden çok daha fazladır. Sahâbilere atf yapması ise Ahmed'in atıflarından daha azdır.

Sonuç

Ahmed, fikh mekteplerinin belirginleşmesinden, Kur'ân kıraatlarının tahdit edilmesinden, sahih hadis belirlenmesi koleksiyonları içinde ortaya çıkmasından önce, oluşum döneminin sonuna yakın yaşamıştı (Biyografi yazarları, genel itibarıyla hicrî 300 yılından önce gelenleri *el-mutekaddimûn*, bunlardan sonra gelenleri ise *el-muteahhirûn* olarak adlandırır).⁶⁹ Ahmed'in bilinçli olarak kendini adadığı zühd geleneğinde, Kur'ân ciddi bir başvuru olarak her şeyden çok daha fazla okunuyordu (çok emin bir şekilde bunu söyleyebilirim).⁷⁰ Ahmed'in *ez-Zühd* adlı kitabında, *Mesâil* müdevvenatından çok daha sıklıkla Kur'ân'a atıflar yapılmıştır.⁷¹ Esasen zühd geleneğinde doğru din, belirli birtakım kesin kaidelere uymak değildi.

⁶⁹ Mesela. İbn Hacer, *Lisân*, C. 1, s. 8.

⁷⁰ Onun zühd konusundaki ilgisinin temel taşı şu eserdir: İbn Hanbel, *ez-Zühd* (Mekke: Matbaatu Ümmi'l-Kurâ 1357; yeni basım Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye 1403/1983). İbn Hacer, onu *Müsned*'deki pek çok ögenin yaklaşık üçte birinden meydana geldiğini ifade ettiği için, asıl kaynağın, mevcut eserin yaklaşık üç katı kadar olduğu anlaşılıyor (İbn Hacer, *Ta'cil Menfaa*, ed. İkrâmullah İmdâd el-Hak, (2 cilt Beyrût: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmî 1416/1996), C. 1, s. 243). Erken dönem zühd geleneğinin tam tetkiki Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetu'l-Evliyâ*'dır, (10 cilt Kâhire: Matbaatu's-Saâde ve Mektebetu'l-Hancî 1352-7/1932-8).

⁷¹ 91 ögenin yer aldığı örnekte (takriben üçte biri onun derleyicilerinden olan Abdullah'ın ilavelerinden teşekkül eden bu *ez-Zühd* metni baştan sona 2.400 öğeden meydana gelmektedir), ben Kur'ân'dan sekiz tane alıntı buldum ki genellikle bazı zahidlerin açıklamalarını içermektedir.

Her ne kadar zahidler genellikle pek çok kuralı tam olarak icra etseler de doğrusu, bu, hayat hakkında fasılasız sürüp giden ciddiyetin ötesinde bir tutumdur. Ölüm ve yargı günü korkusu ciddiye alınmalıydı. Anlamsız eğlencelerle vakit kaybedilmeyip görevlerin yerine getirilmesine teveccüh edilmeliydi.⁷²

Tarihsel olarak, İslam hukukunun belirlenmesinde Hadis'in karşısında Kur'an'ın konumu hakkında bazı tartışmalar vardı. Haricîler ve Mutezile Kur'an'ı önde tutarken, yeni oluşum halindeki Sünnî grup Hadis'i savundu. Sonra Sünnîlik Hadisin lehine argümanı ile kazandı. Fakat görünen o ki Kur'an temelli bir hukukun yükselmesini savunanlar vasıtasıyla bu tartışma günümüzde yeniden canlanmış. Mesela öğrencim olarak karşılaştığım Müslümanlar, genellikle İslam hukukuyla ilgili tartışmaları araştırmak için ilk etapta Kur'an tefsirlerine bakmayı önemsiyorlar. Modern dönem öncesi bir Kur'an tefsiri ile ayrıntılı bir fıkıh el kitabının gelişi güzel mukayesesi onların farazyelerinin yanlış olduğunu gösterecektir. Ahmed, açıkçası kuvvetli bir Hadis savunucusuydu. O, teolojik grubunu Kur'an'a değil Hadis'e olan özel sadakatıyla: *Ehl-i İlim*, *Ashâbu'l-Eser* ve *Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaa* şeklinde tanımlamıştır.⁷³ Onun Kur'an'dan aldığı şey, kendi mezhebini oluşturmak için değildi, kişisel adanmışlığının ve takvasının kalitesiydi ki belki de onun için her şeyden önemlisi bu idi.

⁷² Ahmed'in takvası ve ona en yakın olanlar hakkında daha fazla bilgi için bk. Christopher Melchert, "The Piety of the Hadith Folk", *International Journal of Middle East Studies*, 34 (2002), ss. 425-39. Daha erken dönem zühd geleneğinin iyi bir betimlemesi için bk. Tor Andrae, "Zuhd und Monchtum", *Le Monde Oriental*, 25 (1931), ss. 296-327 ve Ofer Livne-Kafri, "Early Muslim Ascetics and the World of Christian Monasticism", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 20 (1996), ss. 105-29, bu her iki çalışma da süreklilik açısından erken dönem Müslüman zahidlerin uygulaması ile Hıristiyan monoteizmi hakkında doyurucudur. (*zahid* ve *nasik* terimleri için) Michael Cooperson tarafından önerilen 'zahidler' terimi, 'mystic' kelimesinin zıddı olduğu izlenimi vermediği için, 'ascetic' kelimesinden daha uygundur.

⁷³ Ahmed, *Mezhepler*, I, IV, İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, C. 1, S. 24, s. 294 üzerinden.

Kadim İlim Geleneğimizin Son Temsilcisi

Prof. Dr. Fadl Hasen Abbâs*

Söyleşi: Ahmed Tâhir Ebû Ömer

Çev: Celalettin Divlekci

Yrd. Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Tefsir Ana bilim dalı Öğretim Üyesi
cdivlekci@hotmail.com

Furkan: Prof. Dr. Fadl Hasen Abbâs, tefsirle ilgili ilimlerde, dil ilimlerinde sayılı âlimlerden birisi. İnsanımız onu kitapları, ilim halkaları, mescitler ve ilmî toplantılarda verdiği dersler ve yaptığı konuşmalarıyla tanıdı. İlim öğrencileri ise enstitü ve üniversite çevrelerinde tanıdı. Aslında daha öncesinde, Ürdün Radyosunda bundan 30 sene önce Kur'an Tefsiri ve tilavetine dair program yaptığında tanıdı. Bilahare dört yüz bölümü bulan bu programda Fadl Abbâs önemli bir tefsir âlimi ve Kur'an okuyucusu olarak öne çıktı. İlerleyen aşamalarında, önemli ve kayda değer sonuçları olan eserler vereceği ve Kur'an tefsirine dair yeni görüşler kazandıracığı ilim yolculuğunun henüz başlarındaydı. Fakat üstadımız kendisinden bahsetmeyi sevmez. İlminden ziyadesiyle istifade etmiş bir hocamızın kendisi hakkında armağan bir kitap¹ çıkardığını öğrendiği zaman bundan memnun olmadı. Daha önceden bilseydi, kesin kabul etmezdi.

Konuğumuz, ansiklopedik âlimlerin kaybolduğu bir asırda, gerçek bir ansiklopedik âlim olarak kabul edilmiştir. Günümüzde, aslî ihtisas alanının yanında ikinci bir ihtisas alanında derinleşmiş âlim görmek son derece nadirattandır. Fakat Üstadımız Prof. Dr. Fadl Hasen Abbâs, Tefsir ilimlerinden belagat ve dil ilimlerine, fıkhıtan tasavvufa ilim ve anlayıştan nasibini çokça almıştır. Bu mezziyetlerine cihadını ve cesur duruşunu da eklemek gerekir.

* Söyleşinin orijinal adı: حوار مع الأستاذ الدكتور فضل حسن عباس şeklinde dir. *Mecelletü'l-Furkân*, yıl. 2003, S. 27, Amman, Ürdün, ss. 27-33. Fadl Hasen Abbâs 09.02.2011'de, umreye gitmek üzere evinden çıktığı sırada Hakkın rahmetine kavuşmuştur.

¹ Cemal Ebû Hassân, *Dirâsât İslâmiyye Arabiyye*, (Büyük Âlim Prof. Dr. Fadl Hasen Abbâs'ın 70. yılı münasebetiyle), Dârü'r-Râzi, 1. Baskı, Amman 2003.

Üstadımız görme nimetinden mahrumdur ama Yüce Allah kendisine kalp gözü, düşünce derinliği ve zihin açıklığı lütfetmiştir.

Amman'daki evinde yapmış olduğumuz bu mülakatta aziz okuyucularımızın bir âlimin hayatına dair bir nebze de olsa tafsilatlı bilgi edinmeleri için, şahsi ve ilmî kimliğini tanıtmak üzere sözü kendisine bırakıyoruz.

Furkan: Zât-ı âlinizi tanıtmaya gerek yok fakat Furkan Dergisi okurlarının sizi daha fazla tanımaya ihtiyaçları var. Ne buyurursunuz?

Yıllar içerisinde pek çok hadiseler şahitlik etmiş bir Müslüman kimliğine sahibim. Adım, Fadl Hasen Ahmed Abbâs'tır. Hicri 1350 senesinin Ramazan ayında dünyaya geldim, milâdi olarak Kânûn-u Sâni 1932'ye tekabül ediyor. Anne-Babam (Allah rahmet eylesin) her ikisi de Kur'an'ı ezberlemem ve ilim tahsil etmem hususunda son derece istekliydiler. Çünkü ailemizde ilmin ne anlama geldiği biliniyordu diyebilirim: Dayım Merhum eş-Şeyh Yusuf Abdürrezzak el-Meşhedî Ezher'de hocaydı. (Bu arada kendisinin, *Meâlimü Dâri'l-Hicra* adlı kitabını yakınlarda bastık.) Allah'ın lütfu keremiyle, hafızlığımı tamamladığımda daha 10 yaşında bile değildim. Daha sonra bir takım ilmî metinleri ezberledim; Şafii fihhına dair *el-Ğâye ve't-Takrib*, farâize dair *er-Rahâbiyye*, akâide dair *el-Cevhera*, bazı mantık ve hadis metinlerini ezberledim. Sonrada İmam Malik'in *Elfiyyesi*'ni ezberlemeye başladım. Bütün bunlar Filistin'deki Nâsıra şehrine çok da uzak olmayan beldemiz Saffûriya'da iken oldu.

Bu arada Akke'ye gittim. Oradaki Cezzâr Camiinde, adını Merhum Ahmed Cezzâr Paşa'dan alan Ahmediyye Medresesi'nde okudum. İlmî bir okuldu. Bu okuldaki eğitimimi ikmâl edince, malum felaketten (İsrail Devletinin kuruluşu ve I. Arap-İsrail savaşı) önce Hayfe'den trenle Mısır'a gittim. Ben oradayken 1948 felaketi meydana geldi. Mısır'da ilk Kur'an İlimleri eğitimimi yani kıraat ve tecvid eğitimimi aldım. 1948'de Arap Dili Fakültesinden aldığım ilk diploma tecvide dairdir. Daha sonra Üstadım Muhammed Süleyman'dan kıraat ilmi okudum. Gerçekten büyük ve eşsiz bir kıraat âlimiydi. Tam anlamıyla müdakkikti. Diyebilirim ki üzerimde -Cenab-ı Haktan sonra- çok büyük hakkı vardır. Kendisini hayırla ve rahmetle yâd ediyorum... Daha sonra Usûlü'd-Din Fakültesine girdim ve 1952 yılında oradan mezun oldum. Felaket sebebiyle savrulan ailemin nerede olduğunu öğreninceye kadar bir müddet daha tahsilime devam ettim. Lübnan'da idiler ve ben onların yanına gitmek zorundaydım. 1952'de diplomamı aldıktan sonra Arap Dili Fakültesinde ihtisasa başladım. Bu sırada babam vefat etti. Dayımın görüşü Lübnan'a gitmem şeklindeydi. Çünkü annem oradaydı ve kardeşlerim henüz küçüktü. Orada siyasi, içtimai ve fikri bir mücadelenin içine girdik. Bu bir müddet davam etti. Birçok sebepten dolayı eğitimimi tamamlama imkânı bulamadım. 1965'e kadar bu şekilde devam etti. 1965'te öğrenimimi tamamlamak için Mısır'a gittim. Bu arada Evkâf Müdürlüğünde çalışmam arzu edildi. O tarihte henüz Evkâf Bakanlığı yoktu. Evkâf müdürlüğü heyetinin başında eş-Şeyh Abdullah el-Ğuşe vardı. Evkâfın müdürü Abdülvehhab Mûsiliydi. Her ikisi de Evkâf Müdürlüğünde çalışmamı istediler. Nihayet 25.12.1965'te göreve atandım. 1967'de Usûlü'd-Din Fakültesinde yüksek lisansımı, 1972'de de doktoramı tamamladım. Din Enstitüsünde bir ya da iki sene çalıştıktan sonra Birleşik Arap Emirliklerine gittim. Orada iki sene kadar; Ürdün

Üniversitesi 77-78 Eğitim Öğretim yılı birinci dönemde öğretim üyesi olarak atanıncaya kadar kaldım. Yaş sebebiyle emekli oluncaya kadar da bu Üniversitede kaldım. Halen Yermuk Üniversitesi'nde doktora dersleri vermekteyim.

Furkan: Zât-ı Âliniz bir ilim ve irfan ansiklopedisi olarak bilinmektedir. Tefsir Kur'an ilimleri, dil alanlarında öne çıktınız; pek çok ilim dalında behreniz var. Bu durum bizi şu soruyu sormaya sevk ediyor: Günümüzde neden çeşitli ilim dallarında yed-i tûla sahibi âlime rastlanmıyor? Mesela neden fıkıh konusunda mütehasıs olan birisi, tefsir okutamıyor, fıkihtaki vukûfiyetini tefsirde de göstermiyor?

Fadl Hasen Abbâs: Doğrusu ben kendimi tavsif etmiş olduğunuz o âlimlerin safında görmüyorum. Fakat onların izinden gittiğimi, onların metodunu takip etmeye çalıştığımı söyleyebilirim. Allah'ın lütfu ve inayetiyle fakülteye girdiğimde yahut Ezher'de eğitime başladığımda Cenab-ı Hak bana ansiklopedik, yed-i tûlâ sahibi hocalar lütfetti. Öyle zannediyorum ki bizim nesil bu tür âlimlerden ders alan son nesildir. Hatırlıyorum hocalarımız gerçekten büyük âlimdiler. Bu zevattan herhangi birisinin bir konuya dair yaptığı bir konuşmayı yahut kaleme aldığı bir yazıyı yahut da eserini incelediğinizde ansiklopedik bir âlimle karşı karşıya olduğunuzu görürsünüz. Mesela dayım Yusuf Abdürrezzak el-Meşhedî. Eserlerini incelediğiniz zaman, nahivde İbn Hişam'ın *Şüzûru'z-Zehibinin* ihtisarı olan *Lübâbü's-Şüzûru*'u yazdığını görürsünüz. Bu bir gelenektir. Tedris hayatının ilk dönemlerinde, 1936 senesinde Fıkıh Usûlüne dair bir takım kitaplar ve meşhur makaleler kaleme almıştır. Mesela Şâfiî fıkıhına dair yazmış olduğu *Mevâridü'z-Zam'ân fi Fıkhî's-Sünneti ve'l-Kur'an'ı*, İbn Kasım'ın Şâfiî fıkıhına dair yazmış olduğu *Şerhu İbn Şüca'* adlı eserine yaptığı talikdir. Aynı şekilde akâideye dair bir eser olan Beyâdî'nin *İşârâtü'l-Merâm min Şerhi İbârâti'l-İmam* adlı eserine yaptığı ta'lik... Tarihle ilgili olan *Meâlimü Dâri'l-Hicra* eserini de ayrıca zikretmek gerekir.

Bize ders veren hocalara baktığınız zaman, mesela ihtisası felsefe olan birisinin fıkıh, hukuk, muâmelâta dair konularda rahatlıkla kalem oynattığını görürsünüz. Mesela Dr. Muhammed Yusuf Musa böyle birisiydi. İhtisas alanı ahlak felsefesi olarak bilinen ve o konuda çok sayıda eser veren bir şahsiyetti. İmam Gazâlî, İbn Arabî, İbn Miskeveyh gibi zevatı konu alan *Felsefetü'l-Ahlak* adlı eseriyle iftihar eder ve bizim de iftihar etmemizi isterdi. Ahlak ve felsefeye dair pek çok eseri vardır. Kelama dair bir eser olan ve pek çok kez basılan İmam el-Harameyn'nin *İrşâd* adlı eserine yaptığı tahkik. 1950'lerde kendisinden Kahire Üniversitesi Hukuk Fakültesinde ders vermesi istendiğinde oraya gitti ve bambaşka birisi oldu. Sanki o güne kadarki ihtisası felsefe değil de muâmelât fikhıymış gibi, fıkıh konusunda eserler vermeye başladı. *Medhal li-Dirâseti'l-Fıkhî'l-İslâmî, Mukârane beyne'l-Muâmelât fi Fıkhî'l-İslâmî ve beyne'l-Muâmelât fi'l-Kavânîn el-Uhrâ*. Kendisinin hukuk ilmine dair başka eserleri de bulunmaktadır. Bir diğer misal, *en-Nebeü'l-Azim, el-Muhtâr fi Künûzi's-Sünne* adlı eserleri ve Fransızca kaleme aldığı tezleri; *Düstûru'l-Ahlak fi'l-İslam, Medhal li-Dirâseti'l-Kur'an* –bu iki eseri alanlarında yeni ve önemlidir- ile Dr. Muhammed Abdullah Dıraz (r.a)'dir. Bu durumda olan pek çok hocamız vardı. Bunlardan bir diğeri hadis üstadımız eş-Şeyh Evden'di. Bu zat son derece sâlih ve güzel bir insandı. Bu zatlar ansiklopedik âlimlerdi. Tarihimizi oku-

duğumuz zaman ne görürüz? Âlimlerimizin kendilerinden önceki âlimlerin yolunu takip ettiklerini görürüz. Mesela İbn Hacer, el-İsnevî, el-Beydâvî, es-Sübki gibi farklı kıtalarda, farklı mezheplerden olmalarına rağmen her birinin çeşitli ilim dallarında eserler verdiğini görürüz. Kadim âlimlerimiz bu şekilde idiler.

Conâb-ı Hak Hazretleri bana lütfetti, bu kimselerden ilim almayı nasip etti. Bu yüzden biz Usûlü'd-Din fakültesinde tek bir alanda ihtisas yapmadık, ihtisaslar yaptık. Talebe üç alanda ihtisas yapardı: Tefsir-Hadis, Tevhid-Felsefe ve İslam Tarihi. Fakat bunun anlamı, sadece bu alanlardan birisinde derinleşiyorduk demek değildi. Biz bu ilim dallarının hepsini klasik usulde okuyorduk. Yani büyük kitaplar okuyorduk mesela tefsirde *Ebu's-Süüd* ve *Beydâvî'yi*; hadiste *Buhârî* ve *Müslim'in Sahih*'lerini; kelimada *Mevâkıf*, *Makâsıd* ve *el-Akâidü'n-Nesefiyye'yi*, *el-Akâidü'l-Adudiyye'yi*, tarihte bir başka eseri... Bu eğitimin, ilmî altyapımızın oluşumunda büyük etkisi olmuştur. Bu yüzden fakülteden mezun olduğumuzda istediğimiz herhangi bir alanda ihtisas yapma imkânımız vardı. Allahtan sonra bu zevatın üzerimde büyük hakkı vardır. Bu sayede pek çok konuda eser kaleme alabildim. Mesela fıkıh dizisi: *Li Yetefekkahû fi'd-Din*; İcâzü'l-Kur'an dizisi; *Kasasü'l-Kur'an*, *Red ala Dâirati'l-Mearifi'l-Biritâniyye*, aynı şekilde Belâğatuna ve Lügatuna dizisi ve diğer diziler: *Humâsiyyât*, *Nefahât mine'l-İsrâ ve'l-Mirac*.

Furkan: Dr. Cemal Ebû Hassân'ın *Dirâsaat Arabiyye İslamiyye* adlı eserinde, sizin tefsire dair yeni düşünceleriniz olduğu belirtiliyor. Furkan Dergisi okurlarına bunlardan en önemlilerini zikredebilir misiniz?

Fadl Hasen Abbâs: Düşünce meselesi, sürekli incelemenin bir neticesidir. İnsan Kur'an-ı Kerimi çokça okuyup, tefsir ve lügat kitaplarıyla yaşayınca, kuşkusuz önünde bir takım ufuklar açılıyor. Selef (r.a) saygıda kusur etmeyen bir çizginin takipçisiyim. Tabiatımda müfessir olsun muhaddis ya da fakih olsun selef karşı çıkmak gibi bir şey yoktur. Ama bunun anlamı onların bütün görüşlerine katılacağız demek değildir. Zannediyorum böyle bir şey onların da hoşuna gitmezdi.

İnsan daha önce bir başkasının görmediği bir noktayı görebilir. Fakat bu bütün meseleler için geçerli olan genel bir durum değildir. Bu durum bir ayetin tefsiri yahut bir hadisin anlaşılması için söz konusu olabilir. Dr. Cemal bana bu meselelerden bazılarını sordu. Mesela ilk kıbleyle, Bakara, 2/143. ayetinin² tefsiriyle ilgili olarak. Yine mesela Ahzâb, 33/50. ayetinin³ tefsirinde niçin amca ve dayı müfret olarak kullanıldı da teyze ve hala cemi olarak kullanıldı? Aynı şekilde Hz. Peygamber'in bizleri Bakara Suresini okumaya teşvik ettiği, "*Bakara ve Âl-i İmran surelerini okuyunuz. Çünkü ona sahip olmak bereket, terk etmek ise hasret ve pişmanlık sebebidir; ona sihirbazların güçleri yetmez.*" şeklindeki hadise dair farklı bir görüşüm var. Hz. Peygamber bu surelerin okunmasını başka sureleri okumaktan daha çok ecir getirdiği için istememiştir. Çünkü Kur'an'ın hepsi ecir bakımından eşittir. Her

² وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنُعَلِّمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلٰى عَقْبَيْهِ

³ وَبَنَاتٍ عَمَّكَ وَبَنَاتٍ عَمَّاتِكَ وَبَنَاتٍ خَالَكَ وَبَنَاتٍ خَالَاتِكَ

harfine on sevap vardır. “*Elif-Lam-Mim bir harf demiyorum, elif bir harf, lam bir harf ve mim bir harf diyorum.*”

Hakkında sahih hadislerin bulunduğu bazı surelerin okunması, sadece uhrevi ecirden dolayı değildir. Dünya hayatıyla alakalı bir yönü de vardır. Çünkü okunması emredilen bu surelerin ahrete yönelik bir ecri olmasının yanı sıra dünyevi bir faydası da vardır. Çünkü bu sureler Müslümanlar için bir metot oluşturmaktadır. O halde niçin Hz. Peygamber bize Bakara Suresi’ni okumayı emir buyurdu. Çünkü Kur’an’daki en uzun sure ve bizlere Yahudilerden, onların hile, tuzak ve kullandıkları araçlardan en çok bahseden suredir. Dolayısıyla Bakara Suresinden hareketle onların hile ve tuzaklarına karşı cevap verebiliriz.

Kehf Suresi mesela Müslümanların hayatında tam bir metot oluşturmaktadır. Bu konuda özel bir görüşüm var. *el-Kasasu’l-Kurânî* adlı eserimde bunun üzerinde çokça durdum. Özellikle yeni eserim olan *Kasasu’l-Kurânî’l-Kerim Sıdkâ hadesin ve Sümuvva hedefinde* buna yer verdim.

Bu meselelerden bir diğeri de halk arasında yaygın olarak bilinen bir yanlışlıktır. Mesela, Kur’an’da geçen *eş-Şeyhu’l-Kebir*’in Şuayb olarak bilinmesi ki bana göre o kesinlikle Şuayb değildir.

Bu arada 1971 senesinde ilk olarak Kur’an’ın tilavet ve tefsiri şeklinde yaklaşık olarak 400 bölüm devam eden bir program yaptık. Ürdün’de defalarca yayınlandı. Şu an radyonun ülke dışına yapılan yayınlarında verilmekte. Bu program Kur’an tefsirine dair bazı düşünceler yakalamam noktasında bana çok yardımcı oldu.

Furkan: Kur’an bu ümmet için bir kurtuluş aracı. Ümmet-i Muhammed’in kötüye giden bu durumunu yasamanın ilk kaynağı olan Kur’an’a göre nasıl düzeltilebiliriz?

Fadl Hasen Abbâs: Kur’an konusu hassas bir konu. Kur’an’ın gölgesine sığınıp, onun edebiyatla edipledikten sonra dünya için rahat söz konusu değil, bu bütün dünya için böyle... Müslümanlara gelince, önceleri olduğu gibi, Kur’an’a dönmedikçe, iyi gün göremeyecekler, huzur göremeyecekler, aziz olamayacaklar...

Geçen yy.dan önceki eğitim Kur’an’ı ve diğerlerini içine alan bir eğitimdi. Geçmişte pek çok insan –bunlara bu coğrafyayı seven gayr-i Müslimler de dâhildir– pek çok kimsenin, konuşma ve yazılarında yüksek bir üslûba sahip oldukları görüldü. Bunun sebebi küçük yaştan itibaren Kur’an’ı ezberlemeleridir. Mesela Mısırlı meşhur Kıpti avukat Mükrim Ubeyd, Suriye’nin 1948’deki B. M. temsilcisi Fâris el-Hûrî... Bu isimler Kur’an’ı ezberliyor ve âlimlerin derslerine devam ediyorlardı. Sonra bir nesil geldi ve bütün bunlar kayboldu gitti. Günümüzde çocukları hafız yapmak için açılmış müesseseler var. Bizim zamanımızda mektepler vardı. Çocuk, resmi okula gitmeden önce bu mekteplere gider, okuma yazmayı ve Kur’an’ı burada öğrenirdi. Bunlar çok faydalı eğitim yuvalarıydı, sonra yok olup gittiler.

Şimdi yetişmekte olan nesillere Kur’an’ı öğretmek istediğimizde, tecvid ahkâmının yanı sıra, onlara bu Kur’an’ın ne olduğunu da öğretmemiz, onlara bu kitabın büyüklüğünü ve onun mutlaka anlamamız gereken bir sır olduğunu ancak bu-

nu yaptığımız takdirde erdemli hayatımıza geri dönebileceğimizi anlatmamız gerekmektedir. Müslüman âlimlerin bunu tavsiye etmeleri gerekir.

Öyle zannediyorum ki bu gün artık resmi İslam'ı bir tarafa bırakmamız lazım. Pek çok İslam Ülkesindeki bu cemiyetlerin yıllık toplantılar yapıp, aralarında bu ilim talebelerini nasıl daha ileriye; Kur'an'ı şeklî olarak öğretmenin ötesine taşıyabiliriz araştırmaları gerekir. Bir diğer ifadeyle, nasıl yapmalıyız da Kur'an'ı onların vicdânî, fikrî ve hissî hayatları haline getirmeliyiz konusu, üzerinde durmalıyız! Hakikaten istediğimiz bu! Ta ki bazı eserlerde yer alan: "Siz bu gün Kur'an'ın hadlerini uyguluyorsunuz. Sizden sonra öyle bir kavim gelecek ki onlar, Kur'an'ı okuyacaklar ama hadlerini uygulamayacaklar." sözüne muhatap olmayalım. Bu bahsedilen kesimden olmamayı niyaz ediyoruz.

Bu noktada şunu ifade edeyim, bu Müslüman âlimlerin ve sorumlu kişilerin görevidir. Doğru, bazı engellerle karşılaşılacaktır. Fakat yapabildiğimiz ölçüde bu engelleri aşmalıyız. Öyle zannediyorum ki biz bunu irade ettiğimiz ve Allah'a inandığımız zaman, Allah bize bu işi kolaylaştıracak ve biz de Kur'an'ın davetini yerine getireceğiz. Vâkia şu ki biz askerî, siyâsî vb. pek çok problemimizi çözemiyoruz. Özellikle de günümüzde biz ne zaman Kur'an için acele etsek, bizi koruması için kendisine sığınsak, bizi doğru yola götürmesi için rehberliğine başvursak ve Allah'ın bizi kudretli hale getirmesi için, Kur'an vesilesiyle kendimizi güçlü hissetsek düşmanlarımız dişlerini göstermektedir.

Furkan: Yakında -Allah izin verirse- *İ'câzü'l-Kur'ani'l-Mecîd Arz ve Nakd ve Tecdîd* adında bir eserinizi çıkacak. Kur'an'ın i'câzıyla ilgili diğer kitaplardan farkı ne? İslamî literatüre ne ekleyecek?

Fadl Hasen Abbâs: Kitap yazacağım zaman, piyasa ve kütüphanelerde araştırma yapıyorum. O konudaki boşluğu doldurmuş bir çalışma varsa, yazmaktan vazgeçiyorum. Ancak ihtiyaç varsa, yazmak için bir zaruret söz konusuysa yazıyorum. Önce *İ'câzü'l-Kur'an* adlı eseri kaleme aldım. Öğrencilere yönelik bir kitaptı, okul kitabıydı. Sonra baktım ki i'câzla ilgili ansiklopedik bir çalışmaya ihtiyaç var. *İ'câzü'l-Kur'ani'l-Mecîd* kitabını yazma fikri buradan çıktı.

İ'câzü'l-Kur'an ve'l-Belâğatü'n-Nebeviyye adlı eseriyle üstat Mustafa er-Râfiî asrımızda i'câzü'l-Kur'an'a dair eser veren ilk müelliftir. Bu kitap üç ciltlik *Târihu Âdâbi'l-Arabîyye* adlı eserinin ikinci cildinin genişletilmiş şeklidir. Bu konuda yazılmış en iyi kitaptır. Üstad er-Râfiî âli bir üslûba sahipti. *İ'câzü'l-Kur'an ve'l-Belâğatü'n-Nebeviyye* eserinde *Sırru İ'câzü'l-Kur'an* adında bir eser yazacağını vadedmişti fakat ömrü vefa etmedi; otuzlu yılların sonunda vefat etti. Bu kitabı yazmış olmasını temenni ederdik. Vefatının üzerinden altmış küsur yıl geçti, araştırmacılar bu kayıp esere dair bir şey yazmadılar. Öyle zannediyorum ki kitap yazılmış olsaydı, kesinlikle ortaya çıkardı.

er-Râfiî'nin hayatını yazan Muhammed Saîd el-Aryan, böyle bir kitabın bulunmadığını söylemektedir.

Hocamız Dr. Abdullah Dıraz'ın *en-Nebeü'l-Azîm* adlı eseri zannımca bu konuda yazılan en iyi eserdir. Allah'ın hikmeti, i'cazdan söz ederken, i'cazı üç yönden ele alacağını ifade ediyor. Birincisi, bir dil mucizesi olan Kur'an. İkincisi, ilmî i'caz.

Üçüncüsü, toplumsal eğitim ve islahaya yönelik i'caz. Birinci kısımla ilgili olarak aşağıdaki konulara yer vereceğini söyler: İlki, pasaj pasaj Kur'an. İkincisi, sure sure Kur'an. Üçüncüsü, sureler arası Kur'an. Dördüncüsü, bir bütün olarak Kur'an. Bu dört konudan sadece ikisini yazdı; pasaj pasaj Kur'an ve sure sure Kur'an. Bizlere, seçtiği bazı pasajları ve Bakara Suresini anlattı. Bu konuları çok iyi inceledi. Yalnız son iki konuyu tamamlayamadı. Tabii ikinci ve üçüncü konuları da... Bütün bunlar bana bir i'cazla ilgili ansiklopedik bir kitap yazmayı düşündürdü.

er-Râfî *İ'câzî'l-Kur'an ve'l-Belâğatü'n-Nebeviyye* adlı eserinde, yazmayı vaat ettiği *Sırru İ'câzî'l-Kur'an'a* dair bazı örnekler vermişti: Söz konusu i'caz, Kehf Suresindeki şu ayetle ilgilidir. سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةً رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةً سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةً وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ قُل رَّبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ (22) *Kehf, 18/22.*⁴ Ayette niçin سَبْعَةً وَثَامِنُهُمْ derken vav harfi gelmiştir de ثَلَاثَةً ve سَادِسُهُمْ de gelmemiş, aynı şekilde رَّابِعُهُمْ و رَّابِعُهُمْ denmemiştir? er-Râfî şöyle der; işte bu *Sırru İ'câzî'l-Kur'an* adlı kitapta yazacağımız şeylerden birisidir.

İ'câzî'l-Kur'an ile ilgili eserleri okuduğumda iki hususun eksik olduğunu gördüm. Birincisi, kadim kitaplarımızda bir eksiklik olan zor bir üslûpla kaleme alınmış olmalarıdır. Zira bu kitaplar bizim dışımızdaki insanlar için yazılmışlardı ve o insanlar bu zor üslûbu anlayabiliyorlardı. İkincisi, ayetlere yönelik uygulamalı bir incelemenin olmayışı. Kompozisyon çalışmasıdır demiyorum, tavsîfi bir incelemedir diyorum. Üstad er-Râfî'nin eseri de bu şekildeydi. Bu yüzden uygulamaya yönelik bir inceleme olsun diye *Sırru İ'câzî'l-Kur'an* adlı eseri kaleme almayı vadetti. Ben bu eserimde bu hususların tamamını telafi etmeye ve bu çalışmanın ister ihtisas düzeyinde olsun isterse entelektüel düzeyde olsun araştırmacıların istifade edebilecekleri bir eser olması için gayret sarf ettim. Bu yüzden adını *İ'câzî'l-Kur'ani'l-Mecîd: Arz ve Nakd ve Tecdid* koydum. Üç bölüm yer almaktadır; arz, nakd ve tecdid. Birinci bölüm olan arz iki alt başlıktan oluşmakta, burada eski ve yeni âlimlerimizin konuyla ilgili gayretlerine yer vermekteyim. Birinci alt başlıkta, klasik âlimlerimizin gayretlerini ele almaktayım. Şöyle ki okura bu eserlere bakmaya gerek duymayacakları şekilde, eserler hakkında fikir veriyorum. İkinci alt başlıkta ise modern çalışmalara yer veriyorum. Birinci bölüm bu şekilde... Tenkide gelince, klasik ve modern bu eserleri eğrisiyle doğrusuyla bir değerlendirmeye tabii tutmaktayım. Bunun sebebi şudur ki; bu eserler hakkında kalem oynatanların pek çoğunun haksızlık yaptığını müşahede ettim. Hakkı teslim etmemiz gerekiyor. İkinci bölüm de bu şekilde... Bu gayretleri bir emanet hissiyle, objektif bir şekilde değerlendirme diyebiliriz. Üçüncü bölüm ki bu en önemli kısımdır: Tecdid. Bu bölüm pek çok ayetin i'caz yönünü uygulamalı bir şekilde ortaya koymaktadır. Burada, daha önceki pek çok eserde olduğu gibi, işte Kur'an bir dil mucizesidir, çünkü

⁴ "Bilmedikleri konuda gelişigüzel tahminler yürüterek 'Onlar üç kişidir; dördüncüleri de köpekleridir' diyecekler; 'Beş kişidir, altıncıları köpekleridir' diyecekler. 'Onlar yedi kişidir, sekizincisi köpekleridir' diyecekler. De ki: 'Onların sayısını rabbim daha iyi bilir. Onlar hakkında bilgisi olan çok azdır.' Artık onlar hakkında gerçeği açıklama dışında tartışmaya girme ve kimseden de onlarla ilgili bilgi isteme!"

içinde duygu vardır, dil şöyle kullanılmıştır gibi tavsîfi bir inceleme yapmadım. Çalışmanın büyük bir bölümünde, okurun Kur'an'ın i'cazının ne olduğunu bizzat hissetmesi için, i'cazın ne olduğunu uygulamalı olarak göstermeye çalıştım.

Bu bölümde beyânî i'cazdan bahsettim ki i'cazda asıl olan budur. Büyük kısmını Kur'an'ın beyânî bölümüne ayırdım. Bu uygulamalı incelemenin büyük çoğunluğu daha önce ele alınmamış hususlardır. Daha önce temas edilen hususlar olmuşsa onlara da işaret edilmiştir. Mesela Enfal Suresindeki bir ayette ifade, **إِذْ**

7. Enfal, 12⁵ şeklinde

هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ

الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَظَنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا

59. Haşr, 2⁶ şeklinde

gelmiştir. Kur'an'ın سَأَلْتِي şeklinde ifade ettiği yerde, Bedir'den, Kureyş'ten ve

Mekkelilerden bahsedilmektedir. Müşrikler Bedire geldiklerinde çölde açık havada idiler. Müslümanların çok fazla kuvvete ihtiyacı yoktu. Bu yüzden سَأَلْتِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ

كَفَرُوا الرَّعْبِ buyrulmuş sadece “ilkâ”dan bahsedilmiştir. Öte yandan Nadîr Oğulları

kale içinde korunmakta idiler. Daha doğrusu Müslümanlar, kalelerinin onları

korumak için yeterli olduğu kanaatindeydiler. Kâfirler de kalelerinin

Müslümanlara kesin olarak engel olacağını düşünüyorlardı. Bu yüzden Allah'ın

Müslümanlar hakkında مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا “Siz onların çıkacaklarına ihtimal

vermemiştiniz,, dediğini görüyoruz. Nadîr Oğulları da çıkmayacaklarından ve

kalelerinin kendilerini Allah'tan koruyacağından emindiler. Kur'an burada “ilkâ”

değil de “kazf” demıştır. Kazf, kuvvetli bir şeye kuvvetlice vurmaktır. Okuyucuyu

Kur'an kelimelerindeki, ifadelerindeki, cümlelerindeki bu sırlara vakıf ettiğiniz

zaman, onu Kur'an'ın i'cazına inanç noktasında ciddi olarak beslemiş oluyorsunuz.

Kur'an-ı Kerim Yahudilerden bahsederken, وَالْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعِدَاةَ وَالْبَعْضَاءِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ

Maide, 5/64.⁷ buyurmuştur. Hıristiyanlardan bahsederken ise وَمِنَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى

أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا دُكِّرُوا بِهِ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعِدَاةَ وَالْبَعْضَاءِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَسَوْفَ يُنَبِّئُهُمُ اللَّهُ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ

Maide, 5/14.⁸ buyurmuştur. Kuşkusuz “iğrâ”, “ilkâ”dan daha şiddetlidir. İkisi ara-

sındaki farkı görmek için insanların kullandıkları “el-gırira” kelimesine bakacakları

⁵ “0 sırada rabbin meleklerle şunu vahiy ediyordu: Şüphesiz ben sizinle beraberim, iman edenlere sebat iradesi aşılaysın. Ben inkâr edenlerin kalplerine korku salacağım.”

⁶ “Ehl-i kitap'tan inkâr edenleri ilk sürgünde yurtlarından çıkararak O'dur. Siz onların çıkacaklarına ihtimal vermemiştiniz. Onlar da kalelerinin kendilerini Allah'a karşı koruyacağım sanmışlardı. Ama Allah'ın azabı hiç beklemedikleri bir yerden geliverdi; yüreklerine korku düşürdü; öyle ki evlerini hem kendi elleriyle hem de müminlerin elleriyle yıkıyorlardı. O halde ibret alın, ey akıl sahipleri!..”

⁷ “Onların arasına kıyamete kadar sürecek düşmanlık ve kin saldık.”

⁸ “Biz Hristiyan'ız' diyenlerden de sağlam ahitler almıştık, ama onlar da kendilerine bildirilenlerden (İncil'den) önemli bir kısmını unuttular. Bu sebeple aralarına kıyamet gününe kadar sürüp gidecek olan kini ve düşmanlığı soktuk. Allah onlara yapıp ettiklerini ileride haber verecektir.”

nız; “zor iş” demektir. Tarihte Hıristiyan dünyasında bu güne kadar olan hadiselere ve birde Yahudilerin kendi aralarında olup bitene baktığımız zaman ne demek istediğini anlarız.

Kitabın bu bölümündeki öncelikli konu, beyânî i’caz olacak, ikincisi ilmî i’caz ve onunla ilgili hususlar, üçüncüsü ise akâid, fıkıh, ahlak ve eğitimi konu alan eğitime yönelik i’cazdır. Buna teşrî’î i’caz da denmektedir.

Furkan: İ’cazdan söz açılmışken, ilmî i’caz ve diğer i’caz çeşitleri etrafındaki tartışmaların hakikati nedir? Mesela bazıları beyânî i’cazdan başkasını kabul etmiyorlar.

Fadl Hasen Abbâs: İ’cazla ilgili kitabımda bunu ele aldım. Bu konudaki tartışmalara yer verdim. İ’cazın sadece beyânî i’cazdan ibaret olduğunu söyleyenlerin delilleri, Kur’an Araplara meydan okuduğu zaman onların iyi oldukları tek alan beyandı. Diğer görüşü benimseyenler, i’cazın Araplara meydan okumayla sınırlı bir alan olmadığı görüşündedir. Çünkü daha sonra meydana gelmiş şeyler vardır. Sonra Kur’an sadece Araplara değil, tüm insanlığa bütün zamanlarda gelmiştir. Öyleyse niçin i’caz dairesini genişletmiyoruz? Bazı âlimler, Kur’an’dan sahabenin anladığının dışında bir şey anlamamızın câiz olmadığını delil olarak ileri sürmekte. Bu Şâtıbî ve kendisinden sonra bu görüşü benimseyenlerin görüşüdür. Bu bir tahakkümdür. İ’cazla ilgili ilk kitabımda buna cevap vermiştim. Kur’an bütün insanlara sesleniyor. Bu merhalenin, muhatap, üslup ve aynı şekilde tenzil açısından farklılık arz ettiğini tespit ettim. Netice olarak buradan şu sonucu çıkarttım, bu meydan okuma safhası geneldir, sadece beyana mahsus değildir. Kur’an’ın çeşitli i’caz yönleri olduğuna inanmakla birlikte, asıl olanın beyânî i’caz olduğunu söylememiz gerekir. Sonra bu beyânî i’caz bütün Kur’an ayetlerini içine almaktadır. Diğer i’caz çeşitleri olan ilmî ve teşrî’î i’caz ise her ayette yer almaz. Ayrıca bana göre, ilmî ve teşrî’î i’cazda da asıl olan yine beyânî i’cazdır. Mesela, niçin Kur’an Tekvir Suresinde *وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ* derken, İnfitar’da *وَإِذَا الْكُورَابُ انْتَثَرَتْ* demiştir? *النُّجُومُ* “yıldızlar”dan bahsederken *انْكَدَرَتْ* fiilini kullanmış, *الْكُورَابُ* “gezegenler”den bahsederken ise *انتَثَرَتْ* fiilini kullanmıştır. Konuya bu şekilde yaklaştığımız zaman, önce beyânî sonrada bilimsel açıdan bakmış oluruz.

Biz biliyoruz ki *انْكَدَر* fiili ışık veren cisimler için kullanılır. *انْكَدَر* demek, ışığı kayboldu demektir. *انتَثَر* ise ışığı olmayan sert cisimler için kullanılır. Tıpkı cam bardak kırıldığında “Parçaları yere dağıldı” anlamında *انتثرت أجزاءه على الأرض* dediğimiz gibi. Burada Kur’an’ın kullanımındaki ilmî sırrı anlıyoruz. Çünkü *النُّجُومُ* yıldızlar ışık veren cisimlerdir. *الْكُورَابُ* *gezegenler* ise böyle değildir. Netice olarak diyorum ki bu i’caz çeşitlerini ihmal etmememiz gerekir, fakat bunların en önemli ve kapsamlı olanı beyânî i’cazdır.

Furkan: Kur’an tefsirinin pek çok yönü bulunmaktadır; kelime tefsiri, anlam tefsiri, bilimsel tefsir, beyânî/edebî/lügavî tefsir vs. Size göre ne tür tefsirler Kur’an’ın mesajını ulaştırmada daha faydalıdır?

Fadl Hasen Abbâs: Ben okurun kültürel donanımı, şahsiyeti ve eğilimlerine uygun olan tefsiri seçiyorum. O yüzden bana hangi tefsiri tavsiye edersiniz, diye sorduklarında, bu soruya seni tanımadan cevap veremem diyorum. Bu sebeple bütün tefsirler iyidir. Müfessirler ellerinden geleni yapmışlardır. Şurası Allah'ın bir lütfudur ki Allah Kur'an'ı anlamaya yönelik yaklaşımların başarılı bir şekilde tamamlanmasını irade buyurmuştur. Kısaca, en faydalı tefsir okurunun istifade edebildiği tefsirdir. Mesela ihtisas öğrencisi için ilmî istılahların hâkim olduğu bir tefsiri seçebilirim. Tâ ki bu müfessirin dilini, ibaresini, bu ibareleri nasıl raptettiğini, ayetin tefsirine dair anlaması gerekenleri nasıl çıkaracağını anlayabilsin...

Fakat bilgisayar yahut mühendislik ya da tıp konusunda ihtisas yapan birisine bu tefsiri değil, başka bir tefsir seçerdim. Hem uzmanına hem entellektüle hitap eden bir tefsir ortaya koyabildiğimiz zaman iyi bir iş yapmış oluruz.

Furkan: Elimizde pek çok tefsir var; kimisi kadim kimisi yeni... *Keşşâf, Câmiu'l-Beyân, Zılâl, et-Tefsîru'l-Beyânî* ve daha pek çok tefsir. Bunlar hakkında ne düşünüyorsunuz? En iyisi hangisidir?

Fadl Hasen Abbâs: Kadim tefsirler üçtür. Zemahşerî, Taberî ve Râzî Tefsirleri. Derler ki bu üç tefsirin dışındaki bütün tefsirler bu tefsirlerden alınmıştır ve bu tefsirlerin çizgisindedir. Bu ibarede bir tür mübalağa olsa da bütünü itibariyle doğru kabul edilebilir. Mesela İbn Cerîr et-Taberî müfessirlerin üstadıdır. Kendisinden sonra gelen bütün tefsirlerin kaynağıdır. Fakat Tefsirin problemi senetlerin çok olmasıdır. Günümüzdeki kimi araştırmacılar, bu tefsiri okumanın çok vakit alacağını düşünebilir. Oysa İbn Cerîr mukaddimesinde Tefsirini 30 bin varak olarak yazmayı planladığını fakat insanların himmetinin zayıf olduğunu görünce, 3 bin varak olarak yazdığını söyler. Tefsiri iyidir. Ancak içinde ele alınmaya ve tetkike muhtaç bazı rivayetler bulunmaktadır.

Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ına gelince, emsalsiz bir tefsirdir ve bu güne kadar benzeri ortaya konmamıştır. İtîzâli görüşler içerdiğinden dolayı tenkit edilir. Zira kendisi mutezildir. Beyan noktasında ise kimse eline su dökemez. Kendisinden sonra gelip de üzerinde Zemahşerî'nin hakkı olmayan tefsir yoktur. Hatta buna Ebû Hayyan gibi, kendisine yüklenenler de dâhildir. Hemen hepsi kendisinden yararlanmıştır.

Râzî'nin Tefsirine gelince, sahili olmayan bir denizdir. Kevnî meselelere ve Mutezile, Eşarilik ve Hanbelîlik gibi Kelâmî Mezheplere fazlaca yer vermiştir. İçinde tefsirden başka her şey var dense de bu haksız bir sözdür. Ben diyorum ki içinde tefsir de dâhil her şey vardır.

Kurtûbî'nin tefsiri ahkâm tefsiridir. Ebû Hayyan'ın tefsiri de ihtisas alanı nahiv olup, bu alanda kaleme alınanların en iyilerindedir. Beydâvî'nin tefsiri Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ından alınmıştır. Bütün bunlar Zemahşerî'nin talebesidir. Bunlar kadim tefsirlerdir. Muasır tefsirlere gelince, aklî ve ictimâî ekolü temsil eden *Menâr Tefsir*inden bahsedebiliriz. Muhammed Abdüh Amme Suresiyle başlamış, sonra Ezher'de verdiği dersler bunu takip etmiş, Menâr Dergisi sahibi Reşid Rıza *Menâr Tefsiri* ismi altında bu dersleri özetlemiştir. Bu ekole mensup âlimleri şu şekilde sıralayabiliriz: Abdülkadir el-Mağribî, Mahmud Şeltût ve Abdülcelil İsa.

Tefsîru'l-Merâğî ve *Menâr* bu alanda yazılanların en iyileridir. Hatadan salim tefsir yoktur. Fakat bu mesele izafidir.

Bilimsel Ekol vardır. Bu ekolü *Tefsîru'l-Cevâhirî* adıyla Tantâvî Cevherî temsil eder. 20 ciltten oluşmaktadır. Kozmik ve bilimsel konulara yer vermiştir, aynı şekilde yaşadıklarına ve dertlerine de temas etmiştir. Ansiklopedik bir şahsiyettir. Kendisi Şehit Hasen el-Bennâ'nın arkadaşlarındandı.

Bir de Vicdânî Eğitim Ekolü vardır. Bu ekolü de Seyyid Kutub'un *Fî Zilâl'i* temsil eder. Sahibinin göğsünde tuttuğu mümince soluklardı, bu isimle insanların istifadesine sundu. Eser, hapishanedeki bir insanın ruh haliyle yazılmıştır. Bazen çok sayıda tekrar olduğunu görürüz. Bazen gereksiz sözü uzatmalar bazen da uzunca ele alınması gereken konuların kısaca geçildiğini görürüz. Mümkün olsa da içindeki o soluk, korunarak başka bir formatta ortaya koymak mümkün olsa, çok daha hayırlı olurdu. Said Havvâ'nın *Esâs'*ına gelince, mukaddimesinde belirttiği üzere pek çok kısmı *Zilâl* ve diğer tefsirlerden alınmıştır.

Bunun yanı sıra, Cumhuriyet Ekolü dediğimiz, tefsirde cumhur-u müfessirinin koyduğu kaideleri benimseyenler vardır. et-Tâhir b. Âşur'un *et-Tahrîr ve't-Tenvir* adlı eseri ve şu anki Ezher şeyhi olan Tantâvî'nin *el-Vasîl'*ini buna örnek olarak verebiliriz. Bu arada bu tefsirin aslı el-Kûmî'ye ait olup, onun yarım bırakıp Tantâvî'nin tamamladığı bir tefsirdir.

Bu arada sure tefsirleri vardır; Bintü's-Şâti'e ait olan, eşi Emin el-Hûlî'nin metodunu takip ettiği *et-Tefsîru'l-Beyânî* adlı tefsiri buna örnek olarak verebiliriz. Bintü's-Şâti, Kur'anı bir hidayet kitabı olmanın ötesinde öncelikli olarak Arap Dili'nin en büyük kitabı olarak kabul etmektedir ki Kur'an'ın hidayet kitabı oluşunu ötelemesi cihetiyle, kendisine ve eşine katılmıyorum. Bu konuda kendisini eleştiren bir makale yazdım.⁹ Kendisi geçmiş âlimlerimizi değersizleştirmeye çalışıyor. Kendilerine aslı astarı olmayan bazı şeyler isnad etmek istiyor. Oysaki kendisine yakışan bu büyük âlimlere haksız yere yüklenmemektir.

Furkan: *el-Kasasu'l-Kur'ânî* adlı eserinizde geniş bir şekilde Kur'an kıssalarında tekrar konusuna yer veriyorsunuz. Niçin?

Fadl Hasen Abbâs: Öyle zannediyorum ki tekrar konusu benim için her şeyden öncelikli bir konu oldu. 400 sayfaya yakın bu kitapta bu konu üzerinde durdum. Kur'an'daki bütün tekrarları tek tek ele aldım: Kıssalardaki tekrarlar, akide ile ilgili ayetlerdeki tekrarlar. O yüzden Yusuf Kıssasına dair 10 sayfadan fazla yazmamışım. Çünkü bu sure Kur'an'da sadece bir yerde geçmektedir. Benim tezim Kur'an'da tekrar olmadığı şeklindedir. Seyyid Kutub'un ve kendisinden bu konuda alıntı yapan Muhammed Kutub'un da bu konuda bir sözü vardır: Kur'an'da tekrar varid değildir. Musa kıssasını, Mushaf sırasına göre değil de nüzul sırasına göre okuyup incerseniz tekrar olmadığına kani olacaksınız. Bu eserde, Kur'an'da tekrar olduğu iddiasını çürütüyorum.

⁹ Dr. Bintü's-Şâti ve'l-Beyânü'l-Kurânî.

Furkan: Kur'an ilimleri konusunda çalışan araştırmacılara konunun uzmanı olarak ne tavsiye edersiniz?

Fadl Hasen Abbâs: Ben öğrencilerden önce hocalara seslenmek istiyorum. Dar kafesler içinde kalmayın; Kur'an eğitimi konusunda, öğrencilerinizi güneşin olduğu, geniş alanlara, bereketin, baharın olduğu, başları döndüren güzel manzaraların olduğu yerlere çıkarın.

Duyduğumuz her sözle kendimizi sınırlamamız doğru olmaz. Bu güne kadar söylenmiş pek çok şeyin gözden geçirilmeye ihtiyacı vardır. Bunun anlamı, eskiye karşı çıkalım demek değildir. Burada yeniden ele alınması gereken meseleler var. Kur'an ilimleri konusunda çeşitli ansiklopedik eserler bulunmakta; Zerkeşî'nin *Burhan*'ı, Suyûtî'nin *İtkân*'ı gibi... Öte yandan Kur'an'ı konu alan modern ansiklopediler de var ki bunlara dair fikir beyan eden kimse bulunmamakta. Bunların da diğer eserler gibi ele alıp çalışılması gerektiği görüşündeyim.

Furkan: Kuşkusuz, Kur'anla dolu bu hayatınıza eşlik eden, şahsiyetiniz üzerinde tesiri olan kareler olmuştur. Bunlardan birkaç tanesini lütfeder misiniz?

Fadl Hasen Abbâs: Kur'an okuduğum zaman, bütün hücrelerimle okurum. Hamd olsun Kur'an'ı sıkça okurum. Kaç kere hatim indiğimi soracak olursanız, binlerce kez diyebilirim. Küçüktüm, ilk üzerinde durduğum kelime Yasin Suresindeki *من ربِّ رَحِيمٍ* ayetindeki¹⁰ bir kelimeydi: Kendi kendime dedim ki, neden *من ربِّ رَحِيمٍ* denmedi de *من ربِّ رَحِيمٍ* denildi? Bu soruya cevap bulmaya çalıştım. Sonra anladım ki bu konumda esas olan Allah'ın rahmetidir. Burada Kur'an'dan etkilenmeye, ezberlemeye ve Kur'an'la ilgili bazı meseleler üzerinde durmaya başladım. Şu kadarı söyleyeyim ki Kur'an'la meşgul olan kişi hayatında pek çok şey bulacaktır. İzzetli bir kimse olduğunu görecektir. İzzet sahibi olmakla kibirli olmak arasında fark vardır. Allah'ın kendisine, başkasına vermediği ihsanlar verdiğini görecektir. *"Allah'ın kendisine Kur'an verdiği kişi, başkasına kendisine verilenden daha hayırlı bir şey verildiğini düşünürse, Allah'ın azametini küçük görmüş olur."* Allah Teâlâ şöyle buyuruyor: *"Hâlbuki asıl güç ve izzet Allah'ındır, Rasûlünündür, müminlerindir."* Münafikûn, 63/8. Kendisini ahret baharında yaşıyor gibi hisseder ve asla dünyaya iltifat etmez. Hz. Ömer şöyle söylüyor: *"Kaldırım başınızı, umursamaz takımıyla beraber olmayı bir tarafa bırakın! Kur'an'da öyle bir tat var ki krallar bunu bilseler bu tat için savaşa girerlerdi."*

Furkan: Bu güzel sözlerinizden ve kıymetli bilgilerinizden dolayı size şükranlarımızı arz ediyor, Cenab-ı Haktan sizi mükâfatlandırmasını ve sizlere uzun ömürler vermesini niyaz ediyorum.

¹⁰ "Engin merhamet sahibi rabden gelen söz şu olacak: Selâm size!" Yasin, 36/58.

Muhsin Demirci, *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*, İfav Yay. İstanbul, 2012, 295 s.

Haz: Ercan Şen

Arş.Gör., Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Tefsir Ana bilim dalı Araştırma Görevlisi
eneercan@gmail.com

Son dönemlerde tefsir sahasında yapılan araştırmalar içerisinde tefsir usûlüyle ilgili olan çalışmaların dikkate değer ölçüde arttığı gözlemlenmektedir. Bu durum günümüzde tefsir usûlüyle ilgili arayışların ivme kazandığı, Kur'ân'ı bir metodoloji çerçevesinde anlama ve yorumlama çabalarının artarak devam ettiği gerçeğinin alâmeti olmakla birlikte modern dünyanın Kur'ân perspektifinden sahih bir şekilde anlaşılma ihtiyacının bir sonucu olarak da yorumlanabilir.

Kapsamlı ve ilkeli bir tefsir usûlü olmadan Kur'ân'ı anlamanın mümkün olmadığı erbabının malûmudur. Ancak belirtilen bu usûlün mahiyetinin ne olduğu veya ne olması gerektiği hususunda öteden beri süregelen bir takım arayışlar söz konusu olmuştur. Bu arayışların vücuda getirdiği tartışmalar dönem dönem İslam âlimlerinin gündeminde yer almış bugün de yer almaya devam etmektedir. Zira bu tür tartışmalar her dönemde belli boşlukları dolduran önemli konuları ele almakta, Kur'ân'ın anlaşılmasına yönelik yeni açılımlar sağlamaktadır. Günümüzde bu açılımı sağlamaya aday çalışmalardan birisi de Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Bölümü Öğretim Üyelerinden Prof. Dr. Muhsin Demirci tarafından kaleme alınan "Tefsirde Metodolojik Sorunlar" isimli kitaptır.

Tefsir usûlü ve tarihi konularında alanının uzman isimlerinden biri olan Demirci, muhtelif çalışmalarında temas ettiği tartışmalı konuların bir kısmını bu kitabında ayrıntılı olarak değerlendirmiş, temel tefsir usûlü kaynakları ışığında belli başlı tefsir usûlü sorunlarına eğilerek ulaştığı sonuçları okuyucuların dikkatine sunmuştur. Demirci, kitabının birinci bölümünde Kur'ân'ın şekli ve muhtevası üzerindeki usûlî tartışmaları ele almış, ikinci bölümünde Ulûmu'l-Kur'ân ile ilgili değerlendirmelerine yer vermiştir. Üçüncü ve son bölümde ise tefsir ilminin müs-takil bir bilim olup olmadığı üzerinde duran Demirci, buna ek olarak Kur'ân'ın doğru bir şekilde anlaşılması ve yorumlanması hususunda bazı tespit ve değerlendirmelerde bulunmuştur.

Eserin giriş kısmında, tefsir usûlü ve tefsir metodolojisi kavramlarını mukayeseli bir şekilde ele alarak irdeleyen yazar, söz konusu iki kavramın eşdeğer oldu-

ğunu ifade ederek, hem tefsir usûlünün hem de tefsir metodolojisinin tefsir ilminin temel bilgilerini ele aldığını, bu ikisinin tefsirle ilgili bilgileri sebep sonuç ilişkisi içerisinde inceleyerek sistematik bir hale getirme çabası içinde olduğunu belirtmiştir. Ancak bu açıklamalar kanaatimize göre çok kısa ve özet biçimde ele alınmış olup daha derinlemesine bir temellendirmeye gidilmemiştir. Zira burada konu her bakımdan daha uzun ve detaylı bir şekilde değerlendirilip, zihinlerdeki ‘tefsir usûlü aynı zamanda bir tefsir metodolojisi anlamına gelir mi’ şeklindeki problem gide-rilebilirdi. Yazar, her ilmin bir metodolojisi olması gerektiği gibi Kur’ân’ın da sağ-lıklı bir şekilde anlaşılabilmesi ve tefsir edilebilmesi için tefsir metodolojisinin ge-rekliliğine dikkat çekerek giriş kısmını sonuçlandırmıştır.

Yazar, kitabının birinci bölümünde, Kur’ân tarihinin sorunları bağlamında Kur’ân’ın nüzûlüyle ilgili bazı meseleleri ele almıştır. Burada Kur’ân’ın nüzûlüyle alakalı olarak Kur’ân öncesi ilâhî kitapların nüzûlüne değinerek bugüne kadar bi-lindiğinin aksine Kur’ân öncesi vahiylerin tek celsede değil tadrîcen indirildiği gö-rüşünü ortaya koymuştur. Bu görüşün Bikâî (ö. 885/1480), İbn-i Kemal (ö. 940/1533), Şevkânî (ö. 1250/1834), Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1358/1942) ve Tâhir b. Âşûr (ö. 1394/1975) gibi müfessirler tarafından da dile getirildiğini belirterek bu iddiasını Tevrat’tan getirdiği delillerle desteklemiştir. Nitekim bu bağlamda Bakara sûresinde geçen Hz. Musa ve İsrailoğulları kıssasının¹ Tevrat’ın değişik za-manlarda indiğinin birer göstergesi olduğunu söylemiştir.

Birinci bölümde Kur’ân’ın nüzûlü ve metinleşmesi çerçevesinde garânik ola-yı, Kur’ân metninin yazıyla tespiti ve korunması, istinsah edilen mushaflardaki ihti-laf, Kur’ân metninin tertibi ve buna benzer konuları ele alan yazarın, soğukkanlılık-la ve ilmî titizlik içerisinde tefsir usûlü alanındaki tartışmalı meselelerin üstüne giderek ilgili âyetleri ve tarihî rivâyetleri tek tek ele alıp değerlendirdikten sonra kendi görüşlerini ortaya koyduğu görülmektedir. Nitekim gerek müsteşrikler ge-rekse İslam âlimleri tarafından sık sık tartışma konusu yapılan garânik hadisesi yazarın bu tutumuna örnek olarak verilebilir. İslam tarihinde Kur’ân-ı Kerim’in nüzûlü sürecindeki tartışmalı konulardan biri olan garânik olayı, Batılı araştırmacı-ların Kur’ân-ı Kerim’in kaynağı konusunda yönelttikleri eleştirilerin odak nokta-sında bulunmaktadır. Ayrıca söz konusu bu olayın tefsir, siyer ve tarih kitaplarının ilgili bölümlerinde kendine yer bulduğu görülmektedir.

Benzer şekilde Kur’ân’ın okunması başlığı altında tartışmalı bir diğer konu olan yedi harf (el-Ahrufu’s-seb’a) meselesine de değinen yazar, önce rivâyetler ışığında yedi harf kavramına açıklık getirmeye çalışmış, bu meselenin tarihsel serü-venini aktarmış, meseleyle ilgili olarak teorik tartışmalara değindikten sonra as-lında bu meselenin Müslümanlar üzerine terettüp eden bir vecibe olmayıp tarihsel bir olgu hükmünde olduğunu belirtmiştir. Öte yandan yedi harf problemi hakkın-daki yaklaşımını da yedi harften maksadın hem eşanlamlı kelimelerin birbirinin yerine konularak okunması (el-kırâe bi’l-ma’nâ), hem de anlam değişikliğine gö-türmeyen fonetik özellikli kırâat farklılıkları olarak özetlemiştir.

¹ Bakara 2/67-71.

Kur'ân'daki bir kelimenin med, kasr, hareke, sükûn, nokta ve irab bakımlarından farklı biçimlerde telaffuz edilmesi anlamına gelen kıraat, yazarın bu bölümde ele aldığı konulardan bir diğeridir. Bu bağlamda kıraatlerdeki ihtilafın mahiyeti üzerinde duran yazar, sahâbe mushaflarındaki kıraat farklılıklarının kaynağı olarak alternatifli okuma, kıraati bizzat Hz. Peygamber'den alma, şerh ve tefsir amaçlı ziyadeler ya da yazıda ortaya çıkan bir takım hataların varlığına dikkatleri çekmiştir. Yine bu bölümün son kısmında Kur'ân'ın mevsûkiyetiyle ilgili rivâyetleri değerlendirek bu rivâyetlerin Kur'ân'ın mevsûkiyetine gölge düşüren mevzû karakterli haberler oldukları sonucuna ulaşmıştır.

Kitabın ikinci bölümünde müellif nesih, müteşâbihler, mukattaa harfleri, mükerrer nüzûl, kıssalar vb. Kur'ân ilimleri ve Kur'ân tarihi merkezli sorunları irdeleyerek bunların nasıl anlaşılması gerektiği hususundaki tekliflerini sunmuştur. Bu bağlamda ulûmu'l-Kur'ân bağlamında geçmişten günümüze belki de en çok tartışılan konuların başında gelen Kur'ân'da nesih problemine açıklık getiren yazar, neshin varlığını kabul edenlerle etmeyenlerin delillerini ortaya koyduktan sonra, neshi kabul etmenin aslında daha başka problemler doğuracağı sonucuna varmıştır. Zira ona göre gerek neshin taksimatı gerekse neshin varlığını kabul etmenin başta hukûkî nitelikli âyetler olmak üzere birtakım âyetleri tarihselliğe hapsetme ihtimali bulunmaktadır. Dolayısıyla bu konuda izlenmesi gereken en doğru yol Kur'ân'daki her nassın yer, zaman ve şartlar elverdiğinde bir işlevi olduğunu kabul ederek neshe kapı açmamaktır. Öte yandan yazar, Kur'ân'daki müteşâbihlerin anlaşılmasıyla ilgili olarak bazı tekliflerde bulunmuştur. Zira müteşâbih naslar bilimezlik, kapalılık ve benzer manalardan birini tercihte zorluk unsurlarını bünyesinde taşıdığı için başta selef âlimleri olmak üzere bazı âlimler ilk dönemlerde te'vile gitmeden bu naslara iman etmenin gereği üzerinde durmuş, aynı dönemdeki bazı âlimler ise müteşâbih nasların zahirinden hareketle, teşbih ve tecsîme dalarak aşırı yorumlarda bulunmuşlardır. Yazara göre müteşâbihlerin anlaşılması noktasında bugün yapılması gereken en önemli şey insanî tasavvurun kavramakta güçlük çektiği hakikî müteşâbih nasların (Allah'ın sıfatları, ahiret ahvâli, arş, kürsî vb.) üzerinde düşünüp tefekkür etmek, bunları Allah'ın kudret ve hâkimiyetinin birer Kur'ânî ifadesi olarak görmek; izâfi (göreceli) müteşâbihleri ise muhkem âyetler ışığında ele alıp bilimsel ve teknolojik imkânların elverdiği ölçüde yorumlamaya çalışmaktır. Ancak bunu yaparken de mutlak yaklaşımlardan kaçınmak gerekmektedir.

Kur'ân'da yabancı kelimelerin var olup olmamasıyla ilgili meseleye de değinen yazar, yabancı kökenli kelimelerin Kur'ân'da bulunmasının mümkün olduğunu, zira bunun Kureyş kabilesinin konumu itibariyle diğer komşu topluluk ve çevre kültürlerle başta ticarî olmak üzere girdiği etkileşimin Kur'ân hitabındaki bir yansıması olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Kur'ân'da 29 sûrenin başında yer alan Mukattaa harfleri üzerindeki sis perdesini aralamaya çalışan yazar, bu harflerin müstakil âyet sayılması gerektiği görüşünü kabul etmiş, onların yorumu konusun-

da da Hz. Peygamber'den (s.a) gelen tek rivâyet² üzerinden konuya temas ederek Peygamberimizin bu harflerin anlamını bildiğini ancak muhtevalarını açıklamadığını dolayısıyla bunların içerik itibariyle Müslümanlara yönelik herhangi bir sorumluluk alanı taşımadığı hususunu dile getirmiştir.

Kur'ân'ın sadece bir yerinde bulunmasına rağmen en az iki defa indiği iddia edilen âyet veya sûreleri konu alan 'mükerrer nüzûl' meselesi, tefsir usûlü literatürüne müfessirler tarafından kazandırılmış bir kavramdır. Yazara göre sebab-i nüzûl rivâyetlerinde ortaya çıkan çelişkileri çözmek kaygısı taşıyan bu yöntem doğru bir yöntem değildir. Bu yöntemi kabul ederek herhangi bir âyetin iki defa indiğini kabul etmek ilmî bir zemine dayanmadığı gibi daha başka problemleri de gündeme getirmektedir.

Kur'ân'a modernist yaklaşımın tipik bir örneği olan ve içerisinde pek çok açmaz ihtiva eden, ilk defa Mısırlı araştırmacı Muhammed Halefullah tarafından iddia edilen ve Kur'ân kıssalarının gerçekte vuku bulmayıp birer masalımsı anlamdan ibaret olduğu şeklindeki görüşe karşı olduğunu kaydeden yazar, âyetlerden deliller getirerek kıssaların tarihsel gerçekliklerinin bulunduğunu ispat etmeye çalışmıştır.

Yazar, ikinci bölümün son kısmında, Kur'ân'da yer alan tekrarların takrir, te'kîd, tenbîh, tehvîl, tespit ve tasvir gibi amaçlar doğrultusunda yer bulunduğunu ifade etmiş, bu bağlamda Kur'ân'da mecâzî ifadelerin varlığına dikkat çekerek bu tür anlatımların Kur'ân'ın edebi üslubuna güzellikler kattığını belirtmiştir.

Üçüncü ve son bölümde ise, Kur'ân tefsirinin sorunları etrafında tefsirin ilmîliği, tefsirde yöntem sorunu ve Kur'ân'ı anlama sorunu gibi temel tefsir usûlü parametreleri üzerinde durmuştur.

Hicri III. asırdan itibaren tartışılmaya başlanan tefsirin ilmîliği sorunu bugün de ilim çevreleri tarafından tartışılmaktadır.³ Konuya mevâdî (konular), mebdâî (yöntemler) ve makâsîd (gayeler) olmak üzere ilmin temel kriterleri açısından yaklaşan yazar, tefsir ilminin mevzusunun Kur'ân olduğunu, yönteminin müfessirlerin tefsir yaparken kullandıkları ya salt nakle ya da nakille birlikte dirâyete dayalı tefsir yöntemi olduğunu, maksadının ise Kur'ân naslarını yorumlarken ilâhî iradenin amacını ortaya çıkarmaya çalışmak olduğunu vurgulayarak bu üç kriter açısından değerlendirildiğinde tefsirin müstakil bir ilim olduğunun altını çizmektedir. Diğer taraftan Farabî (ö. 339/950), Harizmî (ö. 387/997), Hâdimî (ö. 1176/1762) gibi İslam bilginlerinin tefsiri bir ilim olarak nitelendirmediklerini, ancak İbn Hazm (ö. 456/1064), Gazzâlî (ö. 505/1111), İbn Haldun (ö. 808/1405), Cürçânî (ö. 816/1413), Molla Fenârî (ö. 834/1431) ve Kâfiyeci (ö. 879/1474) gibi çoğunluğu oluşturan İslam bilginlerinin ise tefsiri bir ilim olarak kabul ettiklerini kaydetmiştir.

² "Allah Teâlâ'nın kitabından bir harf okuyana on misli sevap verilir. Ben (elif-lâm-mîm) bir harftir demiyorum. Elif bir harf, lâm bir harf, mim bir harftir." (Tirmizî, Fedâilü'l-Kur'ân, 16; Dârimî, Fedâilü'l-Kur'ân, 1.)

³ Bu konuda yapılan güncel bir tartışma için bk. *Tefsir Nasıl Bir İlimdir Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı*, İstanbul 2010, Yay. Haz: İsmail Kurt, Seyit Ali Tüz, edit. Murat Sülün, Ensar Neşriyat, İstanbul 2011.

Müellif, tarafından üçüncü bölümde ele alınan bir diğer konu tefsirde yöntem sorunudur. Bu bağlamda tefsir çeşitlerini klasik tefsir yöntemi, yenilikçi tefsir yöntemi, tarihî-tenkitçi tefsir yöntemi ve konulu tefsir yöntemi olmak üzere dört başlık altında hülâsa eden yazar, sırasıyla bu yöntemlerin olumlu ve olumsuz taraflarını ortaya koymaya çalışmıştır. Öte yandan klasik tefsir yöntemi dışında kabul ettiği yöntemlere özellikle dikkat çekmek isteyen yazar bu yöntemler hakkındaki değerlendirmelerini nispeten biraz daha uzun tutarak bazı yorumlarda bulunmuştur.

Buna göre yenilikçi tefsir metodunun Kur'ân yorumunda yeni bir çığır açmak isteyen ve reformist fikirleriyle öne çıkan Seyyid Ahmed Han (ö. 1316/1898), Emir Ali (ö. 1347/1928), Efgânî (ö. 1315/1897) ve Abduh (ö. 1323/1905) gibi kimseler tarafından oluşturulduğu üzerinde durulmuş, bu metodun Kur'ân'ın temelde bir hidâyet kitabı olup onun her şeye yön vermesi gereğinden hareketle yenilikçi bir tefsir yöntemi olarak ortaya konulduğuna işaret edilmiştir. Yazar, yenilikçi tefsir metodunun temsilcileri konusunda bulunan bu isimlerin Kur'ân ve tefsir yorumuna getirmek istedikleri modernist ve yenilikçi önerileri dokuz maddede hülâsa etmiş, onların kimi görüşlerinin bazı açılardan kabul görse de pozitifizmin etkisinde kalarak mucizeleri, melek ve cin gibi varlıkları inkar etmeleri, akla gereğinden fazla alan tanıyıp nakli ikinci plana atmaları, sahih kabul edilen kimi hadisleri reddetmeleri, aşırı te'vile başvurmaları gibi yaklaşımlarından ötürü sık sık eleştirildiklerini ifade etmiştir.

Bu kısımda Fazlurrahman, Garaudy, Arkoun ve Hasan Hanefi gibi muasır isimlerin temsil ettiği Kur'ân ve tefsir yaklaşımına tarihî-tenkitçi tefsir yöntemi adını veren yazar, bu kimselerin ortak özelliğinin Kur'ân'a tarihselci bir anlayışla yaklaşmak olduğunu, bu itibarla söz konusu tefsir yönteminin pek çok çıkmazının bulunduğunu, özellikle bu metodun Kur'ân'ın evrenselliğini ve tarihüstü boyutunu ortadan kaldırdığına değinerek bu yöntemin işlevsiz olduğunu izah etmektedir. Diğer taraftan aynı kısımda konulu tefsir yöntemini de değerlendiren yazar, son dönemlerde ortaya çıkan bu yöntemin, Kur'ân'a bir bütünlük içerisinde yaklaşma imkanı veren faydalı bir metod olduğundan hareketle onun toplumun ve çağın ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik bir adım olduğunu belirterek, herhangi bir konuda Kur'ân'ın ne demek istediğini söylemeye en elverişli yöntemin bu olduğuna işaret etmektedir.

Üçüncü bölümün son kısmında ise Kur'ân'ı anlamak için onun hitap çevresi açısından tarihsellik ve evrensellik noktalarının iyi bir şekilde tespit edilmesi gerektiği vurgulanmış ve ancak bu şekilde Kur'ân'ı doğru anlamının gerçekleşeceği üzerinde durulmuştur. Yine Kur'ân metninin mesajını doğru anlamak için Arap dili ve belâğatı, sosyo-kültürel tarih, bağlam ve makâsıdü's-şerîa gibi araçların olmazsa olmazlığına dikkat çekilerek bu bölüm sonlandırılmıştır.

Zengin kaynakçasıyla takdir toplayan bu çalışma Kur'ân'ı anlama ve yorumlama konusunda özgün fikirler ortaya koymanın yanı sıra 'mümkün olmayanı imkan arazisine çıkarma' macerasına da dalmamıştır. Çalışma boyunca ele alınan tefsir usûlünün esaslı meseleleri tam bir vukûfiyetle anlaşılır bir şekilde hülâsa edilerek, okuyucu ayrıntıların arasında boğulmadan konular ele alınmaya gayret edilmiştir. Ancak yazarın kıssaların tarihsel gerçekliği vb. başta olmak üzere bazı konulara çok kısa değinmiş olması ilgili meselelerin gerektiği gibi vuzuha kavuşmasını engellemiştir.

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	ihsançapcioglu@yahoo.com
	Fatih Kanca	0.312.2956972 0.530. 8858669	fatihkancaoglu@hotmail.com
Antalya	Sabri Yılmaz	0.505.6528209	sayilmaz68@hotmail.com
Bursa	Kadir Gömbeyaz	0.533.3715760 0.224.2431066-60172	kgombeyaz@uludag.edu.tr
Çanakkale	Harun Türkoğlu	0.545.4201155 0.286.2180537	turkoglu.harun@yahoo.com.tr hturkoglu@comu.edu.tr
Çorum	Ömer Dinç	0.534.6267491	omer_dinc25@hotmail.com
Diyarbakır	Murat Özaydın	0.505.9374290 0.412.2488023/3894	ozaydinmurat@mynet.com
Elazığ	Musa Erkaya	0.538.6161777	musaerkaya@hotmail.com
Erzurum	Sait Kar	0.535.7189263 0.442.2313628	saitkar@gmail.com
Eskişehir	Sezai Engin	0.543. 8570374	sezaiengin52@hotmail.com
Gümüşhane	Ali Kuzudışlı	0.535.4107235	kuzudisiali@hotmail.com
İğdir	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
Istanbul	Ayşe Zişan Furat	0.533.4779484	zisanfurat@yahoo.com
	Halil İbrahim Delen	0.535.5225492	firasettiinsan@gmail.com
İzmir	Bülent Çelikel	0.232.4120113 0.506.3090729	bulent.celikel@deu.edu.tr
Kahramanmaraş	Alpaslan Alkış	0.344.2110165 0.505.6707935	alpaslanalkis@gmail.com
Kayseri	Muhammet Çiftçi	0.553.2415567 0.352.4374937/31094	mciftci@erciyes.edu.tr
Malatya	Recep Uçar	0505.5377064 0422.3773842	rucar_42@hotmail.com
	Ferda Kılıç	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	05.30.7461534 0.432.2251417/4939	ahmetkok52@hotmail.com
Dortmund	Mehmet Soyhun	+49.163.3431580	soyhun@hotmail.com