

marife

bilimsel birikim

yıl : 9 sayı :1 bahar 2009

İçindekiler / contents

editörden ♦ 7

makaleler

EVRENSEL MESAJLARA TAŞIYICILIK YAPAN
TARİHSEL BİR FORM OLARAK KURAN DİLİ
THE QORANIC LANGUAGE AS A HISTORICAL FORM BEARING
THE UNIVERSAL MESSAGES
Fethi Ahmet POLAT ♦ 9

HADİS ŞERHLERİNDE KULLANILAN
YORUMLAMA BİÇİMLERİ
“...Oruç bana aittir...” Hadisi Örneği
THE COMMENTARY GENRES USED IN HADITH COMMENTARIES
- The Example of the Hadith “...Fasten is for me...” -
Fikret KARAPINAR ♦ 57

‘İNSAN’IN ANLAMI ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA’:
Abdülganî en-Nablûsî
AN INVESTIGATION CONCERNING HUMAN MEANING:
Abd al-Ghani al-Nablusi
Mehmet Sait TOPRAK ♦ 99

“FIKHU’L-EVLEVİYYÂT’IN (ÖNCELİKLER FIKHI)
KAYNAKLARI ve KURALLARI
THE MATERIALS AND RULES OF "FIQHU'L-AWLAWIYYAT"
M. Rahmi TELKENAROĞLU ♦ 131

ARAP DİLİNDE
NAHİV İLLETLERİ ÜZERİNE
ON THE ‘ILLAS OF GRAMMAR IN THE ARABIC LANGUAGE
Mehmet Cevat ERGİN ♦ 159

İ’CÂZÜ’L-KUR’AN DÜŞÜNCESİNİN TEMELLERİ:
CÂHİZ ÖRNEĞİ
THE BASIS OF THEORY OF İ’JAZ AL QURAN:
JAHIZ AS AN EXEMPLE
Numan KONAKLI ♦ 185

KUR'AN BAĞLAMINDA GAYR-I MÜSLİMLE İLETİŞİMİN
TEMEL ADIMLARI
BASIC STEPS OF COMMUNICATION WITH THE FOLLOWERS OF OTHER
RELIGIONS IN THE CONTEXT OF QURAN
F. Asiye ŞENAT KAZANCI • 211

BATI'DAKİ 'SÜRGÜN' DOĞULU/YABANCI
EDWARD SAİD'İN GÖZÜYLE ORYANTALİZM:
-“ÖTEKİ”NİN TANIMLANMASI-
ORIENTALISM IN THE EYE OF EDWARD SAID,
EXILED EASTERNER/FOREIGNER IN THE WEST
Bayram Ali ÇETİNKAYA • 233

KLASİK KUR'AN TEFSİRİNDE ANLAMI KAVRAMAYA YÖNELİK BİR
YÖNTEM OLARAK İMA ve İŞARET DİLİ
Michel LAGARDE / Çev.: Sadık KILIÇ • 263

FIKH'IN VE FIKIH USÛLÜ'NÜN
ARAP DİLİ ÇALIŞMALARINA ETKİSİ
eş-Şârif LETRUŞ / Çev: Murat SULA • 279

kitap / tez / toplantı

nostalji

MUKADDİME
Elmalılı Muhammed Hamdi YAZIR • 291

editörden

Aziz Okuyucular...

Dokuzuncu yılımıza elinizdeki bu sayıyla kadem basmış oluyoruz. Bu günlere gelmemizde sizlerin katkısını şükranla yâd etmek istiyorum. Demek ki **marife**, hem ilim adamlarından ve araştırmacılardan, hem de ilim âşıkları ve takipçilerinden yeterli ilgiyi gördü ki, bilimsel birikimi paylaşma gibi mutluluk verici yolculuğuna devam etmektedir. Yayın kurulundaki arkadaşlarımla sürekli istişareye dayalı yönetim anlayışımızın, heyecanımızı diri tutmada önemli bir unsur olduğunu söylemem gerek. Bu vesileyle onlara teşekkürümü burada sizinle paylaşmayı kendilerine bir vefa borcu olarak görüyorum.

marife, ilim adamlarının kendi mecralarında ortaya koydukları birikimleri, sadece bilimsel ölçütlere bakarak ve en az iki hakemin süzgecinden geçirerek sizlere bir ekip çalışması içinde sunma gayretindedir.

Bu sayıda da dopdolü ve farklı muhtevalarla karşılaşacaksınız. Kur'an'ın, tarihin belli döneminde ve belli bir dilde nazil olmakla beraber evrensel mesajları taşıyan bir üslûba sahip olduğunu ve daha başka meseleleri inceleyen makaleyi, hadis şerhlerinde kullanılan yorum biçimlerini tartışan makale izlemektedir. İlk iki yazının Kur'an ve Sünnet'in anlaşılması yönünde olması güzel bir tevafuk olmuştur.

en-Nablusî üzerinden insanın anlam ve mahiyetinin ne olduğu, İslam dini ni yaşarken ve din hizmetlerini yerine getirirken öncelikle dikkat edilecek hususların neler olduğu (fıkhu'l-evveliyât) ve Kur'an bağlamında Gayr-i Müslimlerle iletişimin temel adımlarının neler olduğu gibi konuları inceleyen makaleler ile diğer çalışmaların ilginizi çekeceğini umuyoruz.

Bir kısmını zikrettiğim, geri kalanlarına da dikkat çekmek istediğim yazıları **marife**, yaz dönemine girerken sizlere zihnen ve kalben eşlik etmeyi ümit etmektedir.

Bir **marife** geleneği olarak her senenin son sayısını özel bir konuya ayırdığımız malumlarımızdır. Bu senenin özel sayısı *Selefîlik* konusunda olacaktır. İlim adamlarımızın ve araştırmacılarımızın, İslamî ilimlerin her alanından ve sosyal bilimlerin ilgilendiği her yönden "**Selefîlik**" ile ilgili makalelerini, önemli çevirilerini göndermelerini bekliyoruz. *Selefîlik* özel sayısının editörlüğünü bu satırların yazarı yürütmeye çalışacaktır. Yazılarınızı eylül ayı sonuna kadar yazışma adresimize gönderebilirsiniz.

Dokuzuncu yılın ilk sayısı ile sizleri başbaşa bırakırken, muhabbet ve saygılarımı sunuyorum.

Kamil Güneş

EVRENSEL MESAJLARA TAŞIYICILIK YAPAN TARİHSEL BİR FORM OLARAK KURAN DİLİ

Fethi Ahmet POLAT*

ÖZET

Kuran dilinin seçiminde ilahi bir belirlemenin mi yoksa konjonktürel şartların mı etkin olduğu sorunsalı Kuran ayetlerinin tarihsel ya da evrensel bağlamlara yerleştirilmesi tartışmalarını yakından ilgilendirmektedir. Buna bağlı olarak gelişen bir diğer problematik, Kuran'ın meydan okumasının (tehaddî) kim için, nasıl ve hangi miktarlarda söz konusu olabileceğidir. Makale, öncelikle Kuran dilinin seçiminde tarihsel unsurların vazgeçilmez derecede dikkate alındığını ortaya koymakta ardından Kuran'da yer aldığı şekliyle tehaddînin, Arap olan ya da olmayan muhataplar açısından farklı tarzlarda ve miktarlarda meydan okumalarda bulunduğunu savunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İcazû'l-Kuran, tehaddî, tarihsellik, evrensellik, Arap dili

THE QORANIC LANGUAGE AS A HISTORICAL FORM BEARING THE UNIVERSAL MESSAGES

The problematical of 'which conditions have determined the language of al-Qoran; God or cyclical conditions?' relates closely to the discussion of the historicity or universality of al-Qoran. Another discussion that is connected with this debate is the i'jaz al-Qoran. What do we mean when we speak about it? For whom, how, how much/many and from which perspectives is al-Qoran miracle? In this article, it has been intended to show that the impression of the historical conditions on the language of al-Qoran is very clear but this situation does not indispensably effect the universal messages of al-Qoran.

Key Words: I'jaz al-Qoran, tahaddî, historicism/historicalism, universality / universalism, Arabic language

A- KURAN DİLİNİN SEÇİMİ

İnsanoğlu, öteden beri dillerin kökeninde hangi dilin bulunduğunu öğrenmeye dair önu alınmaz bir istek duyar. Bu isteğin hemen her kültürde farklı şekillerde tezahür ettiği malumdur. Bunlar içerisinde belki de en dikkat çekici olanı,

* Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ahmetfethi@yahoo.com

cennette konuşulan dilin hangisi olduğuna ilişkin farklı kültürlerde rastlanan tartışmalardır. Örneğin, Rönesans'tan başlayarak Avrupa'nın her köşesinde cennetin dili hakkında spekülasyonlar yapılmıştır. Tanrı'nın dilini kendi atalarının dili olarak görme eğilimindeki insanlar, ilk zamanlar en eski dillerden -aynı zamanda Musa'nın dili olan- İbranca; Sanskritçenin keşfinden sonraysa Sanskritçe konuşan bir Tanrı tasavvuruna ulaşmışlardı. Doğrusu bu ve buna benzer tasavvurların tümü, Avrupa'da kendi dil ailesinin köklerini bulmak isteyen araştırmacıların çabalarıyla at başı gitmiş ve her toplum, kendi dillerinin kökeni olduğunu düşündükleri bir dili cennetin dili olarak kabul etme eğiliminde olmuştur.¹

Kuşkusuz yukarıdaki yaklaşımlarında Avrupalılar yalnız değildir. Benzer anlayışlara diğer toplumlarda da rastlanır. Nitekim İslam dünyası bu tür tartışmaların fazlasıyla yaşandığı bir ortama şahitlik etmiştir. İslam düşünce tarihi incelendiği zaman bu konuda üç eğilimin öne çıktığı görülmektedir. Bunlardan ilki, dillerin kökeninde ilahî bir tayin olduğunu iddia eder (tevkîfîlik). Bu iddialarının en önemli dayanağı bazı Kuran ayetleridir (Bakara 2/31; Rûm 30/22 ve Necm 53/23). İkinci grupta yer alan ulema dillerin tevkîfî değil, insanlar arasında karşılıklı muvâdaa/istilâh (oydaşım) esasına bağlı olarak ortaya çıkıp geliştiğini iddia eder. Buna göre Âdem'e isimlerin öğretilmesi tevkîfîliği değil,² konuşabilme, lisan oluşturabilme kabiliyetini anlatmaktadır.³ Üçüncü görüşte olan ulema ise bu iki görüşü telif etme çabasında olmuş ve ilk insan ile birlikte asgari bir iletişime imkân verecek kadar dil bilgisinin insana tevkîfen verildiğine; ancak kalan dil malumatının insanların oydaşımına bırakıldığına kail olmuştur.⁴ Konuyla alakalı olarak daha başka teoriler de ileri sürülmüştür.⁵

Cennette eyleşen Âdem, Havva, İblis ve meleklerin müşterek bir anlaşma enstrümanına sahip olmaları; bunun yanı sıra Âdem'e melekler -ve muhtemelen İblis- tarafından bilinmeyen birtakım isimlerin öğretilmesi (Bakara 2/31), çözüme kavuşturulmamış tartışmaların yaşanmasına sebep olmuştur. Bu tartışmalarda öncelikli konu, o anda cennette hangi dilin konuşulduğundan ziyade Âdem'e isimlerin öğretilmesinde yoğunlaşır. Her ne kadar Âdem'in -Hatta Nuh'un- Arap-

¹ Olender, *Cennetin Dilleri*, s. 24.

² Her peygamberin kendi kavminin diliyle gönderildiğini (İbrahim 14/4) delil gösteren bazı alimler, dilin tevkîfî değil, istilâhî/oydaşım sal olduğunu öne sürmüşlerdir; çünkü her peygamber kendi diliyle gönderildiğine göre, diller peygamberlerin risaletinden önce var olmalıdır. Bk. Alûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XIII, 186.

³ Her ne kadar Kuran'da anlatılan Âdem kıssası ilk görüşte olanları doğrular gibi görünüyorsa da Eski Ahit'in Tekvin (Yaratılış) kitabında anlatılan Âdem kıssası ikinci görüşte olanları destekler mahiyettedir. Mesela, bu kitaplarda Tanrı'nın öğretmesinden çok kendinden kaynaklanan bir kabiliyetle Adem eşyayı isimlendirmiştir. bk. "*Rab Tanrı yerdeki hayvanların, gökteki kuşların tümünü topraktan yaratmıştı. Onlara ne ad vereceğini görmek için hepsini Adem'e getirdi. Adem her birine ne ad verdiyse, o canlı o adla anıldı (Yaratılış 2:19).*"; "*Adem bütün evcil ve yabanıl hayvanlara, gökte uçan kuşlara ad koydu. Ama kendisi için uygun bir yardımcı bulunmadı (Yaratılış 2:20).*"

⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, I, 27-33; Süyûtî, *el-Müzhir fî Ulûmi'l-Luga*, I, 8-34.

⁵ Küçükkalay, *Kuran Dili Arapça*, s. 27-36.

ça konuştuklarına dair rivayetler bulunsa da⁶ Cennet dili hakkında İslam dünyasındaki tartışmalar çoğunlukla ölümden sonraki ahiret hayatında kullanılacak dilin hangisi olduğuyla ilgilidir. Cennette konuşulacak dille ilgili rivayetler -bu konuda sadık haberden başka bir bilgi kaynağı olması mümkün değildir- o kadar farklı ve tutarsızdır ki bu rivayetlerin hakikat payı içermediklerini, birtakım siyasi ya da ideolojik angajmanlara bağlı olarak üretildiklerini anlamak için sahanın uzmanı olmaya gerek yoktur.

Kuran'ın indiği dilin ilahî bir belirlemeyle tespit edilip edilmediği meselesi de benzer tartışmalar içermektedir. Elbette mahiyeti hakkında bilgi sahibi olmadığımız cennetin dili hakkında çeşitli spekülasyonlar yapabilirsek de konuyla ilgili net bir tespitle bulunmaya muktedir değiliz; ancak Kuran söz konusu olduğunda elimizde Arap dilinde inzâl edilmiş bir ilahî mesajlar manzumesi bulunduğu çıktır. Bu mevcut olgunun, bir özelliğe binaen ortaya çıkıp çıkmadığı, çıktıysa bu durumun tarihsel bir karakter arz edip etmediği, tarihsel bir karakter arz etmesi durumunda bunun son ilahî kitap ve peygamber gerçeği ile nasıl bağdaştırılması gerektiği ve bu açıdan Kuran'ın ebedî bir mucize oluşunun Arap-Acem, insanları nasıl bağladığı, makalenin bundan sonraki kısımlarında tartışılacaktır. Kuran'ın hangi yönlerden mucize olduğu meselesi makalenin hedefi dışındadır; çünkü bu alanda geleneksel ya da modern birçok çalışmada oldukça detaylı bilgiler bulunmaktadır.

Son ilahî kitabın kılınması hakkında temel olarak iki görüşün bulunduğunu biliyoruz. Bunlardan ilki, Kuran-ı Kerim'in Arap dilinde inmesinin bir hikmeti olması gerektiğini savunur.⁷ İkinci eğilimde olanlar ise bu hususta hiçbir ayrıcalığın ya da hikmetin bulunmadığını, herhangi bir dille kullarını inzâr etmek durumunda olan Allah Teâlâ'nın, diller içerisinden birini tercih ettiğini iddia eder. Buna göre Kuran'ın Arabî lafzına verilen aşırı değer, temelde Emevî politikalarıyla ilişkisi vardır; oysa Allah -daha önce de olduğu gibi- her dilde güzel konuşabilir. Kuran'ın Arap dilinde olması, Arapçaya özgü bir ayrıcalıktan değil, Peygamber'in Arap olmasından kaynaklanır. Risalet ile görevlendirilen şahıs Arap olunca, mecburen risalet dili de Arapça olmuştur; çünkü risalette esas olan kolaylaştırmadır ve bu da ancak peygamberin kavminin dilinde bir kitap ile gerçekleştirilebilir.⁸ Bu

⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XII, 172. Önceki kitapların Arapça indirildiği; ama [İbn Abbâs'a dayandırılan rivayette] Cebrail'in ve [Süfyân es-Sevrî'ye dayandırılan rivayette ise] peygamberlerin bunu muhatap kavimlerin diline tercüme ederek aktardıkları kaynaklarda zikredilmiştir (Süyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, VIII, 487-488); ne var ki ömrü Arap dilini incelemek ve savunmakla geçmiş Zemahşerî gibi bir müfessir dahi bu rivayetleri doğru kabul etmemektedir (Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 507). Açık bir dil milliyetçiliği kokan bu ifadelerin hangi bağlamlarda söylenmiş olabileceği, başlı başına bir inceleme konusudur.

⁷ Hatîb, *İ'câzü'l-Kur'ân*, s. 139.

⁸ Cündioğlu, *Kuran, Dil ve Siyâset*, s. 31-32. Aslında bu yaklaşım kısmen şu ayette de anlatılmıştır denebilir: "Eğer biz onu, yabancı dilden bir Kuran kılsaydı, diyecelerdi ki: Ayetleri tafsilatlı şekilde açıklanmalı değil miydi? Arab'a yabancı dilden (kitap) olur mu? De ki: O, inananlar için doğru yolu gösteren bir kılavuzdur ve şifadır. İnanmayanlara gelince, onların kulaklarında bir ağırlık vardır ve Kuran onlara

→

düşüncede olan bazı ilim adamlarına göre Kuran'ın Arap dilinde olması, Arap dili dışında bir dil ile ilahî ilkelerin açıklanamayacağı anlamına gelmemektedir.⁹ Yani dilin -özellikle bir dilin bütün kültürel kodlarının kendisinde temessül ettiği lafızların- bu anlamda bağlayıcı hiçbir rolü yoktur. Örneğin, Ebu Zeyd Kuran-ı Kerim'in lafzının bizim için bir önemi olmadığını söylerken Kuran lafzına bu müstesna sıfatı ilk defa yükleyen kişinin, ırkçı eğilimlerin sahibi İmam Şâfiî olduğunu iddia eder. Ona göre, Kuran-ı Kerim'in herhangi bir dilde de inebilir olma imkânının her zaman için var olması, Kuran vahyinin bu anlamda hiçbir kutsiyet içermediğine ve aynı zamanda tarihselliğine delildir.¹⁰

Doğrusunu söylemek gerekirse Arap dilinin Kuran-ı Kerim için mutlak bir bağlayıcılığa sahip olmadığı makul bir iddiadır; çünkü böyle bir iddia neticede Allah Teâlâ'nın 'Kadir' ismi ile de uygunluk arz etmektedir. Aksi bir iddia ise Tanrı'yı, mesajını iletmek için bir materyale bağımlı kılmaktadır.¹¹ Dolayısıyla Allah için bu tür bir zorunluluk kurgulamak Müslümanca bir tavır olmadığı gibi Tanrı inancıyla da bağdaşmamaktadır. Ne var ki Allah açısından böyle bir zorunluluk olmasa da Kuran'ın insana ve dünyaya bakan yönü söz konusu olduğunda farklı düşünmek mecburiyetinde kalırız; çünkü Allah Teâlâ'nın herhangi bir konudaki iradesi/seçimi, bir bilgiye (ilm/ilm-i ilahî) dayanmaktadır. Nitekim bir ayette Allah Teâlâ şöyle buyurur: "*Ve şanınım hakkı için: Biz onları bir ilme dayalı olarak (alâ 'ilmin) diğer milletlerden üstün kıldık (Duhân 44/32).*"

Kuran-ı Kerim'de peygamberlerin bir seçimle bu göreve getirildiklerine dair birçok ifade bulunduğunu daha önce söylemiştik. Peygamberlerin seçiminin Allah Teâlâ'ya ait bir tasarruf (mevhibe) olmakla birlikte seçilen peygamberlerin bu seçime uygun insanlardan oluştuğunu da (kısmî iktisap) söyleyebiliriz.¹² Aynı durum dinî mesajların tevdi edileceği kaplar durumundaki diller için de söz konusu olmalıdır. Örneğin, Musa ve Harun'a da apaçık bir kitap (el-Kitâb el-müstebîn) verildiğini Kuran ifade etmektedir (Sâffât 37/117). Kanaatimizce önceki kitaplar için de dilin seçimi önem arz etmekteydi; ancak kıyamete kadar baki kalacak bir kitabın, son peygamberin ve bu peygamber tarafından tebliğ edilecek ilahî mesajlara taşıyıcılık yapacak kapların seçiminin çok daha önemli olması gerekir.

Kuran-ı Kerim gibi yüksek karakterli edebî bir metnin insanlara en güzel şekilde ulaşması -özellikle de son din için- elzemdi. Bu da sıradan bir dil yerine; gelişmiş, arlaşılmış, incelmış, kapasitesi yüksek bir dille sağlanabilirdi. Yani malzeme hayati önem taşıyordu.¹³ Kuran'ın indiği dönemi göz önüne aldığımızda -

→

kapalıdır. (Sanki) onlara uzak bir yerden bağırlıyor (da Kuran'da ne söylendiğini anlamıyorlar.) (Fussilet 41/44)."

⁹ Arkoun, *el-İslâm, Urûbbâ, el-Çarb*, s. 80-81.

¹⁰ Ebû Zeyd, *el-İmâm eş-Şâfiî*, s. 20.

¹¹ Duman, *Vahiy Gerçeği*, s. 82-84; Zeyveli, *Kuran ve Sünnet üzerine*, s. 155.

¹² Bk. Polat, "Peygamberliğin Tarihsel Bir Karakteri Olarak Elçinin Seçimi".

¹³ Kurca, "Kuran'ı Anlamada Dil Problemi", s. 35.

diğer konjonktürel şartları ihmal etmeksizin- Arap dilinin, son derece yetkin ve kapsamlı bir dinî ilkeler bütününü en mükemmel şekilde ifade etmeye muktedir bir dil olduğunu görürüz. Bir defa bu dil ilkeleri, lafızları ve kullanma biçimleri açısından son derece arı-duru bir yapıdadır. Dünyanın diğer coğrafi bölgelerine ve kültürlerine uzak olması hasebiyle dil ve bu dile zenginlik katan kültür neredeyse hiçbir dejenerasyona uğramamıştır. Denebilir ki Arapların bütün ilgileri ve gayretleri dil üzerinde yoğunlaşmıştı. Cahiliye dönemi panayırlarında şiire ve şairlere gösterilen büyük saygı, bu durumun en güzel göstergelerinden biriydi.

Önceki kitaplar bir dil mucizesi olarak ortaya konmuş değildir; ancak mucizesini Arap dilini kullanmak suretiyle gerçekleştiren Kuran, elbette ki yetersiz bir dilde hayat bulmuş olamaz. Bir yazısında Reşat Halife, Birleşmiş Milletlerde teknik uzman olarak çalıştığı dönemlerde dillerin kabiliyetlerine dair bir araştırma yaptıklarını, bu araştırma sonucunda Arapçanın -özellikle kanun ve nizamname yazımında- en yetkin dillerden biri olduğunu gördüklerini söyler. Buna dair Arapçanın çeşitli kullanımını İngilizceye mukayese ederek anlatır.¹⁴ Makalenin bundan sonraki kısmı, Kuran'ın hayat bulduğu bu dilin muhtelif yansıma alanlarıyla ilgili temel parametrelere işaret edecektir.

1. ARABİ PEYGAMBER

Allah'ın yeryüzü için uygun gördüğü kanunlar çerçevesinde insanlara gönderilen peygamberler, öncelikle kendi kavimlerinin dilini kullanmıştır. *“Ve biz gönderdiğimiz her peygamberi, ancak aralarında yaşadığı kavminin diliyle gönderdik ki onlara iyice açıklasın; sonra da Allah dilediğini sapıklık içinde bırakır dilediğini de hidayete erdirir. Ve O, öyle her şeye galip, tam hüküm sahibidir (İbrahim 14/4).”* ayeti bu gerçeğe işaret eder ve elçi ile ümmeti arasındaki dil birlikteliğinin amacının iletişim olduğunu bize anlatır. Bilindiği üzere insanlara elçiler gönderilmesinin sebebi, Allah'a karşı herhangi bir bahane ileri sürülmesinin önüne geçmektir (Nisa 4/164).¹⁵ Bu bahanelerin önüne geçilmesini mümkün kılacak yegane yol ise eksiksiz bir iletişimdir. Kendilerine peygamber gönderilmeyen ya da risaletin kendisine mükemmelen ulaştırılmadığı insanların dinî anlamda herhangi bir sorumluluklarının bulunmaması da bu sebeptir (İsrâ 17/15).¹⁶ Elçilere ya da mesajlara muhatap olup da gereğince amel etmeyenlere, bu gerçek hatırlatılarak hesap sorulmaktadır (Fâtır 35/37; Zümer 39/71; Mülk 67/8-9).

¹⁴ Zeyveli, *Kuran ve Sünnet üzerine*, s. 155.

¹⁵ Nitekim Mekkeli müşriklerin bir bahanesi, tam da bu tarz bir zihniyeti yansıtmak üzere Allah Teala tarafından nakledilmektedir: *“Eğer biz, bundan (Kuran'dan) önce onları bir azapla helâk etseydik, muhakkak ki şöyle diyecelerdi: Ya Rabbi! Ne olurdu, bize bir elçi gönderseydin de şu aşâğılık ve rezil duruma düşmeden ayetlerine uysaydık (Tâhâ 20/134)!”*

¹⁶ Zemahşerî bi'setten önce insanların akıl ile sorumlu olmaları hususunda Mutezilî bir inanca sahip olmasına rağmen, bu ayet münasebetiyle peygamberlerin gönderilmesinin insanların bahane üretmelerinin önüne geçilmesini temin edeceğini söyler; çünkü bu durumdaki insanlar gaflette olduklarını iddia edebilirler; oysa peygamberler geldiğinde onları bu gaflet uykusundan uyandırmış olmaktadır. bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 611.

Hız. Peygamber'in Arap toplumu içerisinde seçilmiş olması, aslında hiç beklenmeyen bir durum değildi; çünkü ittifakla bütün kutsal kitaplar bir ahir zaman peygamberinin gönderileceğini haber vermekteydi. Bu peygamberin Hicaz Yarımadası'ndan çıkabileceğine dair birçok kesimde güçlü bir beklentinin var olduğunu kaynaklar nakletmektedir. Bu beklentiye sahip toplulukların en önemlisi Yahudilerdir. Son peygamberin İshak'ın soyundan gelmesini bekleyen Yahudilerin, Hız. Muhammed'in gelişiyle birlikte büyük bir hayal kırıklığına uğradıklarına dair muhtelif tanıklıklar vardır. İşin garibi, benzer bir beklentiye, kitabî bir toplum olmayan Arapların da kapılmış olmasıdır. Siyer kaynaklarının bildirdiğine bakılırsa, bu peygamberin adının Muhammed olduğu da bilinmekteydi. Arapların meşhur savaşlarından birisi olan Zû Kâr savaşında düşmana hamle yapan Mekkelilerin, aralarında parola olarak 'Ya Muhammed' şifresini kullanmış olmaları ilginçtir.¹⁷ Bu bilgilerin sıhhati üzerinde herhangi bir tartışmaya girecek değiliz; ancak Kuran ayetlerinden anlaşılan, o zamanlar Arap Yarımadası'nda yaşayanların bir peygamber beklentisi içinde olduklarıdır.

İşte bu döneme damgasını vuran peygamber, 'ümmîler' olarak adlandırılan insanlar içerisinde seçilen (Cuma 62/2) Abdullah'ın oğlu Muhammed'dir. Kendisi de ümmî olarak zikredilen Muhammed (A'râf 7/157-158), ümmî olan bu insanlara, yani Araplara, Allah'ın ayetlerini talim etmek ve onları arındırmak için seçilmiştir (Cuma 62/29).¹⁸ Bu durum, içlerinden birinin Araplara peygamber olarak gönderilmesi talebinde bulunan İbrahim'in duasının da (Bakara 2/129) kabul edildiğini gösterir.¹⁹

Hız. Peygamber'in Arap oluşu, onu var eden Arap toplumuyla birlikte tecrübe ettiği muazzam değişimlere dikkat etmemizi zorunlu kılmaktadır. Bu değişim, cahiliye toplumundan medenî bir toplum düzeyine çıkışın hayranlık uyandıran öyküsünü içermektedir. Öykünün aktörleri kahir ekseriyetle Araplardır; kimi zaman onu destekleyen kimi zamansa ona büyük bir öfkeyle karşı çıkan Araplar... Bu öykünün geçtiği alan Arap Yarımadası'dır. Enstantanelerin neredeyse tamamı

¹⁷ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 22-23.

¹⁸ Hız. Peygamber'in Arap, Kuran'ın da Arapça oluşu sonraki dönem rivayetlerinde farklı algıların tezahürüne sebep olmuştur. Örneğin, Taberî'de geçen bazı rivayetlerde Tevrat, Zebur ve İncil'e denk olacak şekilde Hız. Peygamber'e es-sebu't-tuvel, miûn ve mesânî surelerinin verildiği, onlardan ayrıcalıklı olarak da mufassal surelerin verildiği nakledilmektedir. Bu rivayetlerden birinde, mufassal surelerin bir adının da el-Arabî olduğu nakledilir ki muhtemelen bu ifade, Arabî peygambere ve onun diğer peygamberler arasındaki seçkin yerine işaret etmektedir. Bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 100.

¹⁹ Hatta bu duada İbrahim ve İsmail soylarından gelecek olanları Allah'a teslim olanlar (Müslümanlar) şeklinde niteler ki (Bakara 2/128) fanatik Arap milliyetçilerinden bazıları bunu, Arapların bi'setten önce bile Müslümanlar olarak isimlendirildikleri şeklinde anlar. Bk. Halefullah, *Urûbetü'l-İslâm*, s. 50. Milliyetçiliğin boyutları öyle bir dereceye ulaşmıştır ki Hız. Peygamber'in ümmîliğinin Kuran'ın icazı noktasında önemli bir argüman olarak kullanılmasına rağmen kimi Arap düşünürleri Peygamber'in ümmîliğini onun alemşümüllüğü/evrenselliği anlamında (en-nebî el-ümmî/en-nebî el-âlemî), Arapların ümmîliğini ise bir toplum olmaları anlamında değerlendirir. bk. Abdurrahman Bedevî, *ed-Difâ'ani'l-Kur'ân*, s. 13-22.

Arabî unsurlar taşır ve nihayet bu öykünün dili Arapçadır. Öyle ki söz konusu doku o kadar baskın bir şekilde din diline yansımıştır ki Arapların Hz. Peygamberle ilgili algılarında tevhide aykırı yönleri görmemiz bir mecburiyet halini almıştır. Örneğin, kimileri onu bir kabile reisi gibi görmek istemiş,²⁰ bu görüntüyü bula madıklarında ise onu yadırgamışlardı. Kuran'ın tarihsel formlara yer vermesi, tarihsel formların esiri olması şeklinde yanlış bir inanca da yol açmıştır. Yahudilerin peygamberlerine bakışı da bunun gibi olmuştur. Peygamberleri milletleri kurtaran bir kahraman, onlara dünyevî anlamda yol gösteren bir kral gibi görmek, kadim bir hastalık olsa gerektir. Müşriklere göre de peygamberlik önemli bir konumu temsil ediyordu ve Muhammed böyle bir konumu ihraz etmesi için gerekli hiçbir vasfa sahip değildi. Bu sebeple Muhammed'in seçilmiş olmasına hayret etmekteydiler: *"(Resulüm!) Kâfirler seni gördükleri zaman: 'Bu mudur ilahlarımızı diline dolayan' diyerek seni hep alaya alırlar. Hâlbuki onlar, çok esirgeyici Allah'ın Kitabını inkâr edenlerin ta kendileridir. (Enbiya 21/36)."*, *"Kendilerine hak geldiği zaman onlar: 'Bu bir büyüdür, doğrusu biz onu tanımıyoruz' dediler. Ve yine dediler ki: 'Bu Kuran iki şehirden bir büyük adama indirilse olmaz mıydı?' Rabbinin rahmetini onlar mı paylaşıyorlar? Dünya hayatında onların geçimliklerini aralarında biz paylaştırdık. Birbirlerine iş gördürmeleri için kimini ötekine derecelerle üstün kıldık. Rabbinin rahmeti onların biriktirdikleri şeylerden daha hayırlıdır (Zuhruf 43/30-32)."* İlginçtir ki bugün en iyi niyetli bir batılı okumada bile Hz. Peygamber bir Arap şeyhi gibi tasvir edilmekte, en iyi ihtimalle vahyin bir Yahudi ya da Hıristiyan kaynaktan alınılandığı düşünülmektedir. Oysa peygamberlerin metafizik alanda üstlendikleri role kör kalmak, ancak çarpık bir peygamberlik anlayışından kaynaklanır. Kuran'ın anlattığı peygamber portresinde ordusunu kurtaran bir komutan, ülkesini savunan bir kral ya da ümmetini helakten kurtaran bir rehberle sıklıkla rastlamak mümkündür; ne var ki tüm bu tasarruf ırmaklarının kendisine akıp döküldüğü umman nübüvvettir.

Müşriklerin bir tayfası ise yine bir cahiliye Arap'ının bakışıyla onu değerlendirmiş ve olağanüstü şeyler söyleyen bu adamın, beş duyu organına açık harikulade şeyler göstermesini istemişlerdir; çünkü Arap dilinde bu mükemmellikte bir başka söze rastlanmaması, onlara sıra dışı bir şeylerin varlığını düşündürmüştür. *"Belki de sen (müşriklerin:) Ona (gökten) bir hazine indirilseydi veya onunla beraber bir melek gelseydi ya!" demelerinden ötürü sana vahyolunan ayetlerin bir kısmını (duyurmayı) terk edeceksin ve bu yüzden ruhun daralacaktır. (İyi bil ki) sen ancak bir uyarıcısın. Allah ise her şeye vekildir (Hûd 11/12)."* ayeti hem müşrikleri hem de Hz. Muhammed'i risaletin nasıllığı konusunda aydınlatmaktaydı. Onlara göre bir meleğin değil de bir insanın peygamber seçilmesi zaten akla ziyan bir durumdu: *"Kendilerine hidayet geldiği zaman, insanları inanmaktan alıkoyan şey, onların: 'Allah,*

²⁰ Halefullah, *Urûbetü'l-İslâm*, s. 72-73.

elçi olarak bir beşer mi gönderdi' demelerinden başkası değildir (İsrâ 17/94).” ayeti buna dikkat çekmekteydi.

Kimilerinin peygamber telakkisi Arap toplumunda yaygın olan sihirbazlarla ve kâhinlerle yakından ilgiliydi. Bu sebeple Muhammed’in bir sihirbaz olduğunu, Kuran’ınsa bir sihirbazın sihri ya da bir kâhinin kehaneti olduğunu düşünüyorlardı. Kuran bu iddiaya iki açıdan itiraz etmiştir. Bazen kendisine vahiy verilen peygamberi bu ithamlardan uzak görmüş (Sâd 38/4-5; Tûr 52/29) bazen de peygambere verilen mesaj açısından vahyin farklılığına vurgu yapmıştır (En’âm 6/7; Hâkka 62/49).

Arapların onu bir şair, mesajını da bir şiir olarak nitelediğine de rastlarız. Arap’ın dünyasında Peygamber’in dilinden dökülen kelimelerin benzerini sadece şairler söyleyebilirdi. Fesahatin zirvesindeki bu sözleri Araplar, başka türlü anlamlandıramıyorlardı; ancak Kuran Muhammed’in bir şair olmadığını söylediği gibi (Tûr 52/30) ona şiir yetisi verilmesine gerek duyulmadığını da ifade eder (Yâsîn 36/69).²¹ Aslında Allah’ın bu konuda gazabını celbeden şey sadece mesajın içeriği konusundaki hassas durum değildir. Şairlerin toplumsal algıdaki rolleri Peygamber’e şair denmesinin çirkinliği için yeter sebeptir. Şairlerin günahkâr iftiracılar (effâk) olduğunu söyleyen ayetler (Şuara 26/221-226) Peygamber’in mesajında vahiy dışında herhangi bir bulanıklığın bulunmadığını anlatmaktadır (Necm 55/3-4).

Şairlik suçlamasıyla ilintili olduğunu düşündüğümüz diğer bir önemli itham, Muhammed’in cinlerin tesirinde olduğuyla ilgiliydi. Müşrikler Hz. Muhammed’e mecnun (cinlenmiş/deli) demekteydiler. Doğrusu Arap toplumunda Peygamber’e mecnun denmesinin kültürel kodlarda karşılığı bulunan bir gelenek olduğu açıktır; çünkü o toplumda bu güzelliğe en yakın metinler ya da söylemler, şairlerden sudur etmekteydi. Şairler içerisinde kimileri vardı ki bu güzel sözleri kendilerine cinlerin ilham ettiğini iddia ediyordu. Yani bir insanın kendi ürünü olan şiirlerle cinlerin desteğinde irat edilmiş şiirler ve bunları ifade eden şairler vardı.²² Dolayısıyla Arap’ın kültüründe bir insana vahiy gelmesi imkânsız bir durum değildi. Onların itirazı kendisine vahiy gelen zat ile vahyin içeriğine yönelikti.²³ Mamafih bu durum sadece Hz. Muhammed için değil, önceki tüm pey-

²¹ Hz. Peygamber’in nadiren de olsa bazı şiirlerden beyitler okuduğu, ancak ashabın ikazına rağmen bunları da hatalı okuduğu ve Ebu Bekir’in, anladım ki sen Allah elçisisin, şiir bilmiyorsun tarzındaki ifadeleri dikkat çekicidir. Konuyla ilgili rivayetler ve değerlendirmeleri için bk. Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, I, 448-449.

²² Cahiz’in *el-Hayevân* adlı şaheserinde ‘Şairlerin şeytanları (cinleri)’ bölümünde zikrettiğine göre şair A’şâ, kendisine şiirler söyleten Mishal isimli bir cin arkadaşından bahseder ve onun üstüne şair olmadığını iddia eder. Bk. Câhız, *el-Hayevân*, VI, 225-229. Bedr b. Âmir de hem beşer hem de cin diliyle şiirler söylediğini iddia etmektedir. "ولقد نطق قوافيا إنسية ولقد نطق قوافي الجنين" Bk. Zebîdî, *Tâcü’l-Arûs*, XXXIV, 379.

²³ Burada “(Arkadaşınız Muhammed’e gelince, o bir mecnun değildir. Andolsun ki onu (Cebrail’i) ufukta apaçık görmüştür) (Tekvîr 81/22-23)” ve “Mecnun bir şair için ilahlarımızı mı bırakacağız (Sâffât

gamberler için de söz konusu olmuştu. İnsanlara bir peygamber gönderilmeyiversin, hemen onu büyücü olmakla ya da delilikle (cunûn) suçlardı (Zâriyât 51/52). Elbette bu ithamlar ve iftiralara karşı Allah Teâlâ elçilerini/elçisini teselli etmiş ve şairler için söz konusu edilen bu tür saçmalıkların peygamberlere yakıştırılmaması gerektiğini belirtmiştir (Hicr 15/6-8; Sâffât 37/36-39; Duhân 44/14-16; Tûr 52/29; Kalem 68/1-2). Bu aşağılık duruma düşen toplulukları şu tehdit ile korkutmaktadır Yüce Yaratıcı: “*Daha önceki milletlere nice peygamberler göndermiştik. Onlara bir peygamber gelmeyiversin, mutlaka onunla alay ederlerdi. Biz bunlardan daha zorba olanları da helâk ettik. Nitekim öncekilerde örneği geçmiştir* (Zuhruf 43/6-8).”

Kısaca, Hz. Peygamber’in sunmuş olduğu Arabî karakterdeki Kuran mesajlarına yapılan her vurgu, vahyin kesin çizgilerle tayin ettiği çeperleri handiyse zorlayacak kadar engin anlam içeriklerine sahiptir. Kuran’ı tarihselci bir bakış açısıyla okuma çabasında olanlar, okuyucunun başka türlü düşünmesini neredeyse imkânsız kılacak kadar çok tarihsel unsurlar içeren Kuran dilinden ciddi biçimde etkilenmişlerdir. Ne var ki bütün tarihselliğine rağmen Arap dili, dilin tarihsel unsurlarında ifade edilen evrensel hakikatleri (din) ziyadesiyle ifade eder ve bu açıdan din, dile bir sınır koyar. Bu sınırların aşıldığı her dinsel iddia, Arap diline ne kadar uyarsa uysun, Kurânî olmaktan uzaktır. Yukarıdan itibaren vermeye çalıştığımız örnekler, bu hassas çizgilerin Kuran dilindeki ifadelerinden ibarettir.

2. ARABÎ MESAJ

Kuran’ın Arap dilinde inişine dair birçok ayetin var olduğunu bilmekteyiz (Yusuf 2, Ra’d 37; Nahl 103; Tâhâ 113; Şuara 195; Zümer 28; Fussilet 44; Şura 7; Ahkâf 12); ancak bu ayetlerin nerede -ve hangi bağlamlarda- indikleri, doğrusu oldukça önemlidir. Tefsir kitaplarında yukarıdaki ayetlerin ve bu ayetlerin içerisinde bulunduğu surelerin nüzûl sebeplerine dair muhtelif bilgiler var ise de tefsir kitaplarında bu ayetler genel olarak üç anlam öbeği içerisinde değerlendirilmiştir. İlk öbekte yer alan ayetler ya da surelerin nüzûl yerleri hakkında bir tür konsensus bulunduğu söylenebilir. Müfessirler Tâhâ, Fussilet ve Ahkâf surelerinin Mekki olduğunda büyük ölçüde mutabıktırlar.²⁴

İkinci öbekte ele alabileceğimiz ayet ya da surelerin nerede indiğine dair ihtilaflar olsa da bizi ilgilendiren ayet gruplarının Mekki olduğu konusunda bir mutabakat vardır. Nahl suresinin son üç ayeti hariç tamamının Mekki olduğu

→

37/36)” ayetlerin yorumlarına bakmak yeterlidir. Kuşkusuz kimi müşriklerin Cebrail’i yanlış değerlendirerek şairlerin cinleri ile aynı kefeye koyması mevcut ortam açısından çok uzak bir ihtimal değildir. bk. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XXIV, 259-260; Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, XXXI, 68. Ayrıca konuyla ilgili değerlendirmeler için bk. Watt, *Hz. Muhammed’in Mekkesi*, s. 167-168.

²⁴ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, II, 324; III, 160, 172, 218; Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, XI, 163; XV, 337; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, VI, 220; VII, 479; VII, 505; VIII, 51.

rivayet edilmiştir.²⁵ Şuara ve Zümer sureleri -Medine’de nazil olan birkaç ayeti bulunmakta ise de- Mekkîdir.²⁶ Şûrâ suresi Hasan-ı Basrî, İkrime, Atâ’ ve Cabir’e göre Mekkî olsa da İbn Abbâs ve Katâde’ye göre dört ayeti Medenîdir.²⁷

Üçüncü grupta yer alan ayetler ise ilk ikisinden farklı olarak Medenî olduğuna dair rivayetler bulunan ayetlerdir. Rivayetlerden bir kısmına göre Yusuf suresi Hûd suresinin ardından Mekke’de nazil olmuştur. Konumuzla ilgili ayetin de içerisinde bulunduğu ilk üç ayetinse Medine’de indiği rivayet edilmiştir.²⁸ Ra’d suresi hakkında da benzer bir durum söz konusudur. Her ne kadar bazı müfessirler Medine’de indiğini söylese de birçok müfessir bu surenin üslup itibarıyla Mekkî olduğuna işaret eder.²⁹ Doğrusu aynı yaklaşımın neden Yusuf suresi için gösterilmediği tuhaftır. Kanaatimizce ya Yusuf suresi de tamamıyla Mekkî bir suredir -nitekim Mukâtil’e göre böyledir-³⁰ ya da Medine döneminin ilk evrelerinde nazil olmuş ve dolayısıyla nerede indiğine dair ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Her halükarda ayet ya da surelerin nerede nazil olduğuna dair elimizde kesin kanıtlar olduğunu söyleyemediğimizden, rivayetlerin yanı sıra surelerin üslup özelliklerine dikkat etmek, bu konuda çok daha sağlıklı bir yöntem olacaktır. Bu açıdan bakıldığında, Kuran’ın Arabî karakterlerine vurgu yapan ayetlerin, üslup itibarıyla Mekkî olduğu yadsınamaz. Bize göre bu da Kuran’ın tarihsel bir unsuru olarak dili oluşturan kültürel kodların önemine işaret etmektedir.

Kuran’ın Arapça bir Kuran kılındığını anlatan ayetlerin ortak temasını ya Kuran’ın kaynağının ilahî olduğunu ya da dilsel açıdan muhataplarla kurduğu ilişkinin önemini anlatan ifadeler oluşturur. Aslında onun apaçık oluşunun sebeplerinden biri kaynağının ilahî oluşuyla alakalıdır. Bu ayetlerdeki vurgulardan bir kısmı Kuran’da hiçbir eğrilik/tutarsızlık bulunmadığını anlatırken (قرآنا عربيا غير ذي) diğer bir kısmı onun mübîn/apaçık anlaşılır oluşuna (لسان عربي مبين) işaret eder.

Diğer bir ortak tema ise bazı ayetlerde Kuran’ın, herhangi bir sıfat zikredilmeksizin Arapça oluşunun illeti/sebebi/hikmetine dair vurgulardır. Örneğin, Nahl 103. ayetinde Kuran’ın kaynağını Arap olmayan birilerine nispet edenlere itiraz olarak Allah Teâlâ; “Şüphesiz biz onların: ‘Kuran’ı ona ancak bir insan öğretiyor’ dediklerini biliyoruz. Kendisine nispet ettikleri şahsın dili yabancıdır; oysa bu (Kuran) apaçık bir Arapçadır.” buyurduğunda, Kuran’ın Araplar için anlaşılabilir olu-

²⁵ Hatta Mukâtil tamamının Mekkî olduğunu söyler. bk. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, II, 213.

²⁶ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, II, 445; III, 126.

²⁷ Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, XVI, 1.

²⁸ Hasan-ı Basrî, İkrime, Ata ve Cabir’e göre Mekkî; Kelbî ve [zayıf olarak değerlendirdiği görüşünde] Mukâtil’e göre tamamı Medenîdir. İbn Abbâs ve Katâde’ye göre iki ayet hariç Medenîdir. Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, IX, 278.

²⁹ Hatta Mukâtil’e göre sure Mekkîdir; zayıf bir kavle göre Medenîdir. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, II, 167. Begavî de aynı kanaattedir. Begavî, *Meâlimü’t-Tenzîl*, II, 80.

³⁰ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, II, 137.

şuna dikkat çekmektedir. Kaldı ki bu Arabî-ümmî nebiye bir başka dilde vahyin gelmesi durumunda müşriklerin bunu kabul etmeyecekleri de aşikârdır (Fussilet 41/44). Cebrail'in Arap lisanıyla Kuran'ı indirmesi, Peygamber'in uyarıcılardan biri olması içindir ki (Şuara 26/193-195) bu da iletişim dili olan Arapçanın anlaşılabilirliği ile yakından ilgilidir. Esasen Allah onu, müminler akletsin (Yusuf 12/2; Zuhuf 43/3), Allah'a karşı sakınma bilinci geliştirsin (Zümer 39/28; Tâhâ 20/113), Kuran'dan bir öğüt alsın (Tâhâ 20/113) ve zalimleri ya da Ümmü'l-Kurâ ve civarını uyarsın (Ahkâf 46/12; Şûrâ 42/7) diye Arapça bir Kuran kılmıştır. Bu ayetlerden yalnızca Ra'd 37'deki ifade herhangi bir artı niteleme ya da sebep içermez ki orada da bizzat tamlamanın kendisi (hükm Arabî) dilde kendisini ifade eden bir maslahatlar bütününe, hükmü/yetkinliği ve hikmeti olan bir kitaba işaret eder. Kaldı ki farkında olan/bilen bir kavim için onun ayetleri zaten açık ve anlaşılabilir niteliktedir (Fussilet 41/3).

İlahî mesajların son ilahî kitap ile birlikte Arapça bir Kuran kılınmış olması söz konusu ayetlerin muhtevaları itibarıyla üçlü bir tasnife tabi tutulmasını mümkün kılmaktadır. Bunlardan ilk grup 'Kuran Arabî' ifadesiyle kendisine Kuran'da yer bulmuşken ikinci grup 'lisan Arabî' tamlamasıyla gelmiştir. Üçüncü ve son grupta ise 'hükm Arabî' ifadesi geçmektedir. Bunlara ilaveten dördüncü bir gruptan daha bahsedilmesi gerekir ki burada da Kuran'ın Arabî oluşuna vurgu yapılmış, ancak bu vurgu farklı bir zemine oturtulmuştur. Arap olan birine Arapça olmayan bir kitabın verilmesinin tutarsızlığı, bu sonuncusunun temel konusudur.

2.1. Lisân Arabî/Arapça Bir Lisan

Arap dilinde 'lisan' kelimesi geniş anlamda dil iken 'lisan' kelimesi hem dil uzvuna hem de geniş anlamda dile delalet eder. 'Kuran'da geçtiği yerlerde kimi zaman bütün enstrümanlarıyla birlikte bir toplumun iletişim aracı olarak dil anlamına gelen bu kelime (Şuara 26/195; Rûm 30/22; Ahkâf 46/12 vd.) daha özel anlamda, yani konuşma aracı olarak 'dil azası' ve bunun neticesinde en geniş anlamda dilin 'pratikte lafızlara dökülmüş hali' olarak (Tâhâ 20/27; Nûr 24/15; Ahzâb 33/19; Kıyâme 75/16; Beled 90/9 vd.) kutsal kitabımızda kendisine yer bulmuştur. "*(Allah'ın emirlerini) onlara iyice açıklasın diye her peygamberi yalnız kendi kavminin diliyle gönderdik. Artık Allah dilediğini saptırır, dilediğini de doğru yola iletir; çünkü O, güç ve hikmet sahibidir* (İbrahim 14/4)." ayetindeki 'lisâni kavmih' tamlamasındaki farklı kıraatler de aslında bu anlamlara işaret eden okumalardan ibarettir. Ebu's-Semmâl, Ebü'l-Cevzâ' ve Ebu İmrân el-Cüvenî bu terkihi 'lisni kavmih'; Ebu Racâ', Ebü'l-Mütevekkil ve Cahderî ise 'lisân' kelimesinin çoğulu olarak 'lüsünü kavmih' şeklinde okumuşlardır. 'Lüsün'ün tahfifi ile 'lüsni kavmih' şeklinde okunduğu da mervidir.³¹ Zemaşşerî'nin de işaret ettiği gibi 'lisan' keli-

³¹ Ebu Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, V, 405.

mesi Arapçada 'lûgat' anlamında da kullanılır;³² ancak Araplarda insanlar arası iletişim enstrümanı olarak evvel emirde kullanılan kelime lisan değil lûgattir. Dolayısıyla lisan kelimesinin temelde dil uzvuna işaret ettiği, daha sonra bir ad aktarması yapılarak lûgat anlamının kastedildiğini söylemek daha makul görünmektedir (dilini konuşulduğu 'mahal/dil uzvu/lisan' zikredilerek 'hâlin/lûgatin/dilin' ifade edilmesi). Her ne kadar muazzam dil dünyası içinde dil uzvu çok büyük bir alan kaplamasa da dilin ete kemiğe bürünmesinin en önemli araçlarından olan nutk eylemi, dil uzvu olmaksızın gerçekleşemez. 'Lisan' ve 'lûgat' kelimeleri Arapçada birbirinin yerine kullanılmaktadır;³³ ancak bir üst/ortak dil anlamında olmak üzere Araplar daha çok 'lisan' kelimesini kullanırlar. Kim bilir, belki de o dönemde dili anlatmak için 'lûgat' kelimesi bugün olduğu kadar yaygın bir şekilde kullanılmamaktaydı.³⁴ Öte yandan 'lûgat' denildiğinde Arapçanın lehçeleri de akla geldiğinden, Kuran'ın lisan kelimesini tercih etmesi manidardır. Bu, Kuran dilinin Arabî kalıplarda şekillenen formunun evrensel bir yanı olduğuna işaret eder. Dolayısıyla Kuran'ın kendisine özgü bir dili olduğunu, onun Arapça değil 'Rabca',³⁵ 'A-Rapca' ya da 'Kuranca' olduğunu iddia eden görüşlere katılmak mümkün değildir; çünkü bizzat Kuran'ın kendisi Arap dilinde olduğunu beyan etmektedir. Bazılarının sloganvari söyledikleri ve çoğu gayret-i diniye ile dolu insanların da hoşuna giden bu tür bir kelimeden değil; Arabî bir nisbeden, mutluluktan çıkıp bir aidiyete bürünmüş kelimeden bahsediyoruz.³⁶

Ayetlerde 'lisâni kavmih' tamlaması olduğu gibi bir başka ayette de 'lisanik' vardır. Aslında bu da Peygamber'e özgü bir dili anlatıyor değildir. Kuran dili Peygamber'e özgü olmadığı gibi onun ürettiği bir dil de değildir; hem Peygamber'in Arap olması hem de Kuran dilinin anlatıldığı bir siyâkta adını zikretmek suretiyle burada Allah Teâlâ yalnızca ona bir şeref vermiş olmaktadır.

Peygamberlerin kendi kavimlerinin diliyle tebliğde bulduklarını ifade eden ayet (İbrahim 14/4) risalet dilinin, seçilen peygamberin 'konuşma dili'yle yakından alakalı olduğunu anlatmaktadır.³⁷ Ayetteki hasır ifadesi (*yalnız kendi kavminin diliyle*) içine bazı peygamberlerin girmediği söylenmişse de -örneğin, Şuayb, Lût ve Yunus'un kendi kavimlerine gönderilmediği nakledilmiştir- böyle olmayan peygamberler hakkında farklı izahlar vardır. Lût'un, risaletle gönderildiği kavimden bir bayanla evlenmesi ve uzun süre onlarla ikamet etmesi, bir anlamda o kavimden olması anlamındadır. Hz. Şuayb, Medyen'in yanı sıra Eykelilere de

³² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 593.

³³ Cevherî, *es-Sihâh*, s. 946; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, V, 242.

³⁴ Nitekim Şâfiî'den sonra yaşamış olan Taberî tefsirinin mukaddimesinde lisan ve lûgat kelimelerinin bu anlam içeriklerinin tümünü karşılayacak şekilde kavramsal bir karşılık vermeden kullanılmaktadır.

³⁵ "Bir nur ki dile dile sığmaz, ona yetmez Arapça; O, Arapçaya inmiş Allah kelâmı, Rabça..." bk.

Kısakürek, *Esselam*, s. 113.

³⁶ Erdoğan, "İslam ve Yerellik", s. 12.

³⁷ Aynı konuya bir hadiste de işaret edilmiştir. bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 185.

gönderilmiştir. Yunus da -bir görüşe bakılırsa- kendi milletinden olmasa da tebliğde bulunduğu toplumun dilini konuştuğu için kavmine gönderilmiş gibi anlatılmıştır Kuran'da. Tüm peygamberlerin, kavimleri söz konusu olduğunda 'kardeşleri' şeklinde kavmi ile ortak bir yanlarına işaret edilmesi de bu bakımdan ilginçtir. Öyle anlaşılıyor ki bu kardeşlik, bir soy bağından ziyade, en geniş anlamda kültür ve bunun ifadesi olan dil alanındaki kardeşliktir.³⁸ Bu kardeşlik alanı içerisinde daha özel bir kardeşlik alanı ise ancak müminlerin kardeşliği olabilir. Aslında mesajın dilini tayin eden şeyin, herhangi bir toplumda konuşulan ortak dil olduğunu söyleyebiliriz. Bir dil üzerinde ittifak eden topluma, o dil ile mesaj gelmesi de en makul durumdur.

Önceki bölümlerde de işaret edildiği gibi peygamberlerin risaletlerinin kavimleri için hüccet olabilmesi, iletişimin kusursuz gerçekleşmesiyle, yani aynı dilde ifade edilmiş mesajları kullanarak kavimlerini inzâr etmeleriyle mümkün olmaktadır. Nitekim Fussilet 44. ayette böyle bir itiraza mahal bırakmamak için Kuran'ın da Arapça indirildiği anlatılmıştır; ancak burada bir sorunsal ortaya çıkmaktadır. Önceki peygamberler gibi Hz. Peygamber'e de kavminin diliyle kitap indirilirse, o zaman Peygamber'in mesajı da tarihsel bir mesaj olmalıdır; çünkü geçmiş peygamberlerin mesajı tarihsel mesajlardan oluşmaktaydı. Kaldı ki Arap olmayanlar için Hz. Peygamber'in bir hüccet oluşu nasıl söz konusu olacaktır? İnsanlar anlamadıkları bir dilde inzâr eddiklerini söyleyerek Allah'a karşı bahane üretemezler mi? Doğrusu bu iddialara kısmen haklılık kazandırıyor **gibi görünen** şöyle bir rivayet de bulunmaktadır: "Bana, benden önceki peygamberlerin hiçbirisine verilmeyen beş şey verildi: Bir aylık uzaklıktan düşmanın kalbine korku salmak konusunda manen desteklendim. Yeryüzü bana mescit ve temiz kılındı; öyleyse ümmetinden her kim (nerede) namaza kavuşursa, namazını (orada) kulsun. Ganimetler bana helal kılındı; oysa benden önceki peygamberlere helal kılınmamıştı. Bana şefaet da verilmiştir. (Benden önceki) peygamberler **sadece kendi kavimlerine gönderilirlerdi**; ben ise bütün insanlara gönderildim."³⁹ Bu rivayetin son kısmında her ne kadar evrensel bir risaletten bahsediliyorsa da aslında Hz. Peygamber'in -en azından dil açısından- sadece Araplara ya da Arapça bilenlere hitap eden bir mesaj taşıdığı göz önüne alındığında onun da tarihsel özellikle bir risalete sahip olduğu görülür.

Doğrusu gerek önceki dönemlerde gerekse son peygamber Hz. Muhammed örneğinde elçilerin kendi kavimlerinin diliyle gönderilmiş olmaları, nübüvvet müesseseni tarihselci bir gözle okumak için haklı gerekçeler sunmaz. Temelde İslam adını verdiğimiz din bütün peygamberlerin mesajlarında ortak unsurlara sahip ise de son peygambere gelene kadar değişik dönemlere uygun olsun diye

³⁸ Bursevî, *Râhu'l-Beyân*, IV, 395; Âlûsî, *Râhu'l-Meânî*, XIII, 184-185.

³⁹ Buhârî, "Teyemmüm", 1; "Salâh", 56; Müslim, "Mesâcid", 521. Öyle anlaşılıyor ki Hz. Peygamber, bu beş haslete aynı anda sahip olmakla diğer nebilerden farklılaşmaktadır.

farklı toplumlara farklı uygulamalar (şir'a ya da minhâc)⁴⁰ gönderilmiştir. Hz. Peygamber'in diğer peygamberlerden farklı olarak bütün bir insanlığa gönderildiği anlamında bir evrensellik, önceki peygamberler için düşünebileceğimiz bir evrensellikten elbette ki farklıdır; ancak evrenselliği belki de iki kısımda değerlendirmek uygun olacaktır; birisi zaman ya da mekâna bağlı evrensellik, diğeri ise zaman/mekân birlikteliğinde bir evrenselliştir. Önceki peygamberlerden Âdem ve Nuh da mekânsal anlamda kısmî-evrensel mesajlar vermiş olabilir. Kendilerine kitap verilen peygamberlerin mesajlarının da tarihsel olmadığını, en azından mesajın bütünlüğünün korunduğu dönem ve mekânlar göz önüne alındığında evrensel olduğunu söyleyebiliriz. O peygamberlerin mesajları da ulaştığı her yerde insanları muhatap almakta, sorumluluklar yüklemektedir. Buradaki evrenselliğin bütün zamanlar ve mekânları kapsamadığı, daha ziyade 'dünya çapında' bir geçerlilik ifade ettiği söylenebilir. Nitekim Musa peygamber İsrailoğulları'na gönderilmiş olsa da ona inananlar yalnızca İsrailoğulları'ndan oluşmamaktaydı (Firavun'un eşi Asiye gibi).⁴¹ Ayrıca Musa peygamber yalnızca İsrailoğulları'na tebliğde bulunmuş da değildi.⁴² İsa peygamberin havarileri, yaşadığı şehirdeki tabilerden oluştuğu gibi içlerinde başka yerlerden gelenler de (Kıbrıslı Barnabas gibi)⁴³ bulunmaktaydı. Hem, İsa dönemine kadar Musa'nın, Muhammed dönemine kadar da İsa'nın mesajlarını geçerli görmemek, bir defa din anlayışımızla bağdaşmaz. Açıktır ki mevzubahis dönemler oldukça uzun sürelerden ve yine oldukça geniş bir coğrafya üzerinde gelişen -ve fakat tarihsel olmaktan kurtulamayan-olgulardan müteşekkildir. Hz. Peygamber'in mesajları ise hem tüm mekânlarda hem de tüm zamanlarda geçerli olan geniş kapsamlı bir evrenselliştir. Dolayısıyla peygamberlerin kendi kavimlerine gönderildiğini anlatan ayetler, peygamberlerin evrensel mesajları olup olmadıklarını söylememekte, mesajlarının ilk muhatap kitlelerini anlatmaktadır.

Bir peygamberin mesajındaki evrensel yönü inkâr edebilmek için elimizde iki delil olmalıdır. Bunlardan ilki vahiy, ikincisi ise tecrübî bilgidir. Örneğin, Hz. Peygamber'in diğer peygamberlerden farklı olarak geniş anlamda bir evrensel mesaj ilettiğini söylerken yukarıdaki ayete (İbrahim 14/4) değil, başkalarına müracaat ederiz. Bu ayetler onun bütün âlemlere gönderildiğini belirten ya da onun son peygamber olduğunu ifade eden manalarla doludur. Kuran'ı küllî bir bakış

⁴⁰ Mâide 5/48 numaralı ayetin yorumu için bk. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XII, 12.

⁴¹ Buhârî, "Enbiya", 32, 46; Müslim, "Fedâilu's-Sahâbe", 70.

⁴² Musa özellikle Firavun ve yakın çevresine gönderilmiştir. bk. Tâhâ 20/24, 43; Zuhuruf 43/46; Nâziât 79/13. Ne yazık ki daha sonra Yahudileştirilen bu mesajlar, bir milli din algısı oluşturmuşlardır. Oysa Hz. Peygamber döneminde bile Yahudilerin insanları, Yahudi olmaları yönünde ikna etmeye çalıştıklarını anlatır. Bk. Bakara 2/135. Hatta bu konuyu bazı müfessirler şöyle değerlendirir: Musa ya Kıptilerle İsrailoğulları'na aynı anda peygamber olarak gönderilmişti ya da iman konularında Kıptilere, hem iman hem de tekâlif-i şer'iyye konularında İsrailoğulları'na gönderilmişti. Bk. Ebu Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-Muhît*, V, 402-403.

⁴³ Resullerin İşleri 4: 36.

açısına konu edinmeyen her okuma, sürekli olarak bu tür tutarsızlıklar yaşamaya mahkûmdur. Tecrübî bilgi derken de şunu kast etmekteyiz: Bugün elimizde önceki kitaplarla ilgili bazı bilgiler vardır. Bu kitapların orijinal metinlere sahip olduğu konusundaki şüpheler, bize bir vahiyler toplusu karşısında durduğumuzu hissettirmemektedir. Bu metinlerin vahiyler toplusu olduğuna dair elimizde ikna edici mucizeler de yoktur; çünkü Hz. Muhammed'in manevî mucizesi olarak Kuran mevcudiyetini korurken önceki peygamberlerin inanmayanlara karşı mesajlarının hakikat olduğunu ortaya koyan mucizeleri bugün artık yoktur. Dolayısıyla hem tecrübî açıdan hem de dinî açıdan bizi bağlayan bir vahiy olgusuna sahip olduğumuzu söyleyemeyiz. Doğrusu İbrahim suresi 4. ayetin açık bir şekilde ortaya koyduğu bir şey varsa, Arap dilini konuşan toplumların sorumluluğun bir parça fazla olduğudur. Ayette vurgulanan husus, kendi dillerinde indiği halde Arapların bu mesaja yanaşmamaları ya da kabul edilmez bir davranışta bulunarak daha farklı dillerde (görünümlerde) ilahî kaynaklı bir mesaj beklentisi içinde olmalarıdır.

Bu ayetten hareketle Arapça bilmeyenlerin sorumlu olmadıklarını da iddia edemeyiz. Her ne kadar Kuran Arapça kılınmış ise de Kuran mesajlarının -ve ica-zının- başka dillerde konuşan Müslümanlarca anlaşılamayacağına dair kitabımızda herhangi bir hüküm bulunmaz -ileride bu konuya detaylıca temas edilecektir-. O halde bu kitabı anlamak için ya Müslüman olmak isteyenlerden/Müslümanlardan bir adım atmaları -yani Arap dilini öğrenmek şeklinde bir adım atmaları- ya da Kuran'ı başka dillere tercüme etmeleri istenir; çünkü başka türlü bir inzâr, ancak bütün dillerde ayrı ayrı bir Kuran gönderilmesi şeklinde olabilirdi ki bu düşüncenin ne kadar saçma olduğunu söylemeye gerek bile yoktur. Makul olanı, son peygamberin kavminin diliyle bir kitap gönderilmesiydi ki son peygamberin Araplar içinden çıkmış olması kitabın dilinin de Arapça olmasını gerektirmiştir. Bu dilin Arapça konuşamayan Müslümanlar tarafından anlaşılması ise ancak tercüme yoluyla mümkündür ve bu yol, dinin yeterince anlaşılması noktasında herhangi bir problem de doğurmamaktadır. Zemahşeri'nin tabiriyle söylemek gerekirse; birbirinden bu kadar uzak ülkelerde yaşayan ve çoğu Arapça konuşmayan Müslümanlar, bugün kendilerine sevap kazandıracak pek çok ameli tek kelime Arapça bilmeden öğrenebilmektedirler.⁴⁴ Öte yandan vahyin bir dil ile indirilişi hem tahrife giden yolların önünün tıkanması hem de ihtilafların olabildiğince asgariye indirilmesi açısından önemlidir. Bilindiği gibi Kuran'ın indiği dönemde farklı lehçelerde konuşan pek çok Arap topluluğu bulunmaktaydı. Bu gerçekliğe uygun olarak Hz. Peygamber, özellikle Medine döneminde ve Mekke'nin fethi esnasında⁴⁵ farklı lehçelerde okumalara izin vermiş (ehruf-u seb'a), hatta bu farklı okuyuşlar Peygamber sonraki dönemlerde, söz konusu ruhsatın

⁴⁴ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, II, 507.

⁴⁵ Doğrul, *Kuran ve İslam Üzerine*, s. 63-70.

kaldırıldığından haberdar olmayanlar arasında ihtilaflara da yol açmıştı. Bunlardan kırâât çerçevesinde düşünülerek okunuşuna müsaade edilenler dahi bazı karışıklara sebep olmuş, bunun önüne geçmek için Mushaf'ın hattında (iskeletinde) bir birliğe gidilmesine karar verilmişti. Bu durum Kuran'ın Arap dilinde bile belirli kurallara bağlı olarak okunması zorunluluğunu getirmiştir (Bu kuralların meşruiyeti vahiy kaynaklı sadık haberdir). Dildeki bu birlik, aklımıza gelen ya da gelmeyen birçok hikmeti muciptir ki şu ya da bu zamanda söz konusu hikmetler ortaya çıkabilmektedir. Ayrıca tek bir dil yerine her dilde Kuran gönderilseydi o zaman Tanrı'nın, kendisini insanların acizliklerine uygun bir şekilde asgari olağanüstülüklerle bezeli bir kıyafetle tarihe açması ortadan kalkacak ve sürekli mucizeler talep eden sorunlu kafalara Kuran mucizesinin yeterli olduğunu anlatan ayetler (Ankebût 29/50-51) herhangi bir anlam ifade etmeyecekti. Nihayet insanlar, özgür iradeleriyle yollarını seçebilecekleri kadar bir serbestliğe sahip olmalıydılar.

Tarih içerisinde, Hz. Peygamber'in kendi kavminin dili ile gönderildiğinden hareket ederek mesajının tarihsel olduğunu ilk defa iddia eden fırkanın Berâhime olduğuna dair bilgiler bulunmaktadır. Ebü'l-Hasan Ahmed Yahya b. İshak er-Râvendî/Rîvendî'nin *ez-Zümürriid* adlı kitabında geçen bu bilgilerin Râvendî'ye mi yoksa Râvendî'nin iddia ettiği gibi Berâhime'ye mi ait olduğu tartışmalıdır. Hatta Kutluer'in tespitleri bu fikirlerin Anti-Arap duygulara sahip Ebu İsa el-Verrâk'a ait olduğu yönündedir. Bu fikirlerin özeti, Kuran'ın Arap dili ile inmiş olduğu, dolayısıyla belagat ve fesahat açısından ancak Araplar için mucize olabileceği, bu sebeple Kuran'ın tüm insanlar için mucize sayılamayacağı iddiasıdır.⁴⁶

Konuyla ilgili tarihî süreçte dikkatimizi çeken ikinci teşebbüs Yahudi Ebu İsa İshak b. Yahya'nınkidir. İsevîler grubunun da kurucusu olarak kabul edilen bu zat Nusaybinli olup İsfahan Yahudileri arasında peygamberlik iddiasında bulunmuştur. Kronolojik olarak ilk defa Hârizmî'de,⁴⁷ daha sonra İbn Hazm,⁴⁸ ardından Cüveynî, Gazâlî ve son olarak Râzî'de rastladığımız bilgilere göre, bu ekol iki sebeple Hz. Peygamber'in mesajının tarihsel olup İsrailoğulları'nı bağlamadığını, sadece Araplar için hüccet olduğunu iddia etmektedir. Birincisi, Kuran'ın Arap diliyle indirilmiş olmasıdır. Arap dilinde inen bir kitabın Arap olmayanlar için hüccet olması beklenemez. İkinci sebep ise her peygamberin kendi kavminin diliyle gönderilmiş olduğu gerçeğidir. Hz. Peygamber'in de Araplardan başka kavmi olmadığına göre, Kuran yalnızca Araplara gönderilmiş olmalıdır.⁴⁹

Ulemanın yukarıdaki görüşlerle ilgili eleştirileri özetle şu itirazlardan oluşur: Bir defa Hz. Peygamber'in bütün insanlığa gönderildiğini ifade eden ayetlerle (A'râf 7/158; Sebe' 34/28) sadece insanlara değil, aynı zamanda cinlere de gönde-

⁴⁶ Konu hakkındaki tartışmalar için bk. Kutluer, *Akıl ve İtikad*, s. 69-73.

⁴⁷ Hârizmî, *Mefâtihu'l-Ulûm*, s. 24.

⁴⁸ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel*, I, 99.

⁴⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XV, 23; XIX, 63.

rildiğini anlatan ayet (İsrâ 17/88) böyle bir anlamı imkânsız kılmaktadır. Öte yandan hadis rivayetlerinde Hz. Peygamber'in, kırmızı ya da siyah derili olduğuna bakılmaksızın her insana gönderildiği, Musa peygamberin dahi ('kardeşim Musa' der Hz. Muhammed) hayatta olması durumunda kendisine ittiba etmek durumunda olacağını söylemesi, muhtelif ülkelerin yöneticilerinin İslam'a girmesi için dualar etmesi ve onlara mektuplar göndermesi, nübüvvetine karşı çıkan Arap-Acem herkesle, savaşı dahi bir seçenek olarak göz önünde tutması bu iddianın ne kadar geçersiz olduğunu gösterir. Hepsini bir yana bırakacak olsak dahi, İsevîlerin, peygamberliğini kabul ettikleri Hz. Muhammed'in yukarıda geçen sözlerini kabul etmemeleri tam bir tutarsızlıktır.⁵⁰

Doğrusu bu eleştirileriyle İbn Hazm, Cüveynî, Gazâlî ve Râzî, Kuran ayetlerini atomize bir tarzda okumanın yanlışlığını da anlatmış olmaktadır. İsevîlerin bu yaklaşımlarının gerisinde, tam bir çekememezlik yatmaktadır; son peygamberin kendilerinden gelmesini bekleyen Yahudilerin bu söylemleri, ümmîler olarak adlandırdıkları Araplardan bir peygamber gelmesinin hazımsızlığıyla üretilmiş gibi görünmektedir. Yoksa geleneklerinde, Tanrı'nın farklı dillerde vahiy gönderebileceğine dair bir bilgi yok değildir. Bursevî'nin de isabetle belirttiği gibi Tevrat İbranca, İncil Süryanca olmasına rağmen İsa'nın sadece Yunanca konuşabilen tabileri olmuştur.⁵¹ Musa ise hem İsrailoğulları'na hem de Kiptilere davette bulunmuştur.

Öte yandan Kuran'ın 'lisân Arabî' ile gönderilmesi bir açıdan Hz. Peygamber'in kendisini ilgilendirir; ancak bu ilgi de eksiksiz bir iletişimin gereği olarak görülür. "(Resulüm!) Onu Rûhu'l-Emîn (Cebrail), uyarıcılardan olası diye apaçık Arap diliyle senin kalbine indirmiştir (Şuara 26/193-195)." ayetinin tefsirinde Zemahşerî, bu konuya dikkatlerimizi çekmektedir: "Kendisiyle uyarman için Kuran'ı Arabî bir lisanla indirmiştir; çünkü eğer Arapça dışında indirseydi, ondan tamamıyla uzaklaşır ve 'anlamadığımız bir söz karşısında ne yapabiliriz ki?' derlerdi de inzâr güç hale gelirdi. Bunda şöyle bir incelik de vardır: 'Senin ve kavminin dili olan Arapça ile' ifadesi, onun aslında senin kalbine indirildiğini anlatır; çünkü sen de kavmin de onu anlamaktasınız. Eğer Arapça dışında bir dilde indirilseydi, o zaman kalbine değil de sem'ine (işitme duyusu) indirilmiş olacaktı; çünkü harflerin tınısını duyacak; ancak manalarını bilmeyecek, derk etmeyecektin. Bir insan birçok dil bilebilir. Ona, ilk olarak öğrendiği, konuşarak büyüdüğü ve kendisini inşa ettiği [ana] dilinde konuşulduğunda, kalbi bir başka şeye değil, doğrudan hissettiği bu anlamlara yönelecek, [anlamaların taşıyıcısı] olarak icra edilen lafızları aklına bile getirmeyecektir; ancak bu dilin dışında bir dille kendisi-

⁵⁰ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel*, I, 99; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 338; Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, s. 202.

⁵¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, IV, 396.

ne hitap edilecek olsa -velev ki o dili çok iyi biliyor olsun- akli, manalardan önce lafızlarla meşgul olacaktır.”⁵²

Hâsılı, ‘lisân Arabî’ tamlamasıyla Kuran’da geçen ayetler, çok açık bir şekilde, Kuran’ın Arap dil dünyası içinde ve Arap’ın dil uzvunda tezahür eden ifade üsluplarında indiğini anlatmaktadır.

2.2. Hükm Arabî/Arapça Bir Hüküm

‘**H-k-m**’ kökünün Arap dilindeki en temel anlamı ‘Herhangi bir maslahatı temel almak suretiyle önleyici bir tarzda mesaide bulunmak’tır.⁵³ Atın ağzına vurulan ‘gem’e bu sebeple Araplar ‘hakemetü’d-dâbbe’ derler.⁵⁴ Bu kök anlam kelimenin diğer bütün anlamlarında kendini gösterir. Mesela, ‘hükmetmek’ anlamında, kötülükleri engelleyen bir tasarrufa işaret edilir. ‘Yönetmek’ anlamında kullanıldığında, kaos ve anarşinin önüne geçmek anlamları vardır. İlim ve ilimden kaynaklanan güzel hasletlere vurgu yapan ‘hikmet’ anlamındaki ‘hükm’ün anlamları, hikmetin insanı aşırılıklar karşısında temkinli ve dikkatli davranmaya iten (bir anlamda onu kötülüklerle ve bayağı şeylere meyletmekten alıkoyan) yanına işaret etmektedir. Hüküm aynı zamanda ‘hikmet’ anlamına da gelir ki bunun temelinde ilim vardır. Bu sebeple işlerini dört dörtlük yapan insanlara ‘sâhib-i hikmet’ denmektedir.⁵⁵ Halil b. Ahmed’e göre ‘hikmet’ adalet, ilim ve hilime raci olan şeydir. Bir kimse hakîm (hikmet sahibi) olduğunda ona ‘tecrübeler onu ihkâm etti (hikmet sahibi kıldı)’ denir.⁵⁶ Ezherî’ye göre Allah’ın Hakem, Hakîm ve Hâkim sıfatlarıyla muttasıf olması, kelimenin kökündeki tüm güzel ifadelerin Allah için söz konusu olduğunu anlatmak içindir. Bu sebeple O’nun kudretine işaret etmek için hikmet köküne vurgu yapan Hakîm isminin de aslında Hâkim anlamında olabileceğini belirtir.⁵⁷ Kelimenin kökünde ‘sağlamlaştırma, muhkem kılmak’ anlamları da vardır.⁵⁸ Doğrusu tüm bu ifadeler bizi ‘**h-k-m**’ kökündeki o en temel anlamı hatırlatmaktadır: ‘Herhangi bir maslahatı temel almak suretiyle önleyici bir tarzda mesaide bulunmak’. Dolayısıyla mahkemedeki hâkim, zalimin zulmünü engellemektedir. Kulları üzerinde sonsuz kudret sahibi olan Hâkim/Hakîm, kullarının maslahatına uygun olarak kimi zaman inzâr kimi zaman da ibşâr ile vaz’ettiği hükmünde/hikmetinde -ama her halükârda bir hikmete uygun olarak- kullarının ateşe düşmesini engellemektedir. İnsanlar kendi koydukları hükümlerle yanlış bildikleri şeylere karşı engellemelerde bulunmakta ve husumetleri ortadan kaldırmak için ‘hükümetler’ kurmaktadır.⁵⁹ Tüm bunların

⁵² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 340.

⁵³ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 181.

⁵⁴ İbn Düreyd, *Cemheratü’l-Luga*, I, 661-662.

⁵⁵ Cevherî, *es-Sihâh*, s. 252.

⁵⁶ Halil b. Ahmed, *Kitabü’l-Ayn*, s. 204. Râgıb buna bir de akli ekler. bk. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 181.

⁵⁷ Ezherî, *Tehzîbü’l-Luga*, I, 887-888.

⁵⁸ Zemahşerî, *Esâsü’l-Belâğ*, s. 137.

⁵⁹ Zebidî, *Tâcü’l-Arûs*, VIII, 252.

ilahî bir talebe uygun hükümler/hikmetler olabilmesi, ancak O'nun beklentilerine uygun hükümler/hikmetler vaz'edilebilmesi ile mümkün olmaktadır.

Kelimenin bütün kök anlamlarını göz önüne alarak "Biz bu [ilahî kelâmı] işte böyle Arabî bir hüküm olarak indirdik. Ve gerçek şu ki eğer sana [vahyî] bilgi geldikten sonra kalkıp insanların gelgeç isteklerine uyarsan, (bil ki) Allah'a karşı ne bir koruyucu ne de bir yardımcı bulabilirsin (Ra'd 13/37)!" ayetini okuduğumuzda, çok zengin bir anlam dünyasıyla karşı karşıya geldiğimizi hissederiz. Açıktır ki diğer peygamberlerin kendi kavimlerinin diliyle gönderilmesi gibi Hz. Peygamber de kendi kavminin diliyle gönderilmiş ve ona da kavminin diliyle kitap indirilmiştir. Yine önceki kitaplar gibi Kuran da 'inzâl' edilmiş bir kitap olup öncekilerden farklı olarak 'Arapça inzâl edilen bir hüküm'dür. Acaba, Kuran'ın Arapça bir hüküm olarak inzâli ne anlama gelmektedir?

Bu ayetin bir anlamda tefsiri olan Mâide suresinin 50. ayeti, bir hüküm olarak Kuran'ın ne anlama geldiğini en iyi anlatan ayettir: "*Yoksa cahiliye hükmünü mü (hüküm el-câhili) arıyorlar? Bilen bir toplum için Allah'tan daha güzel hüküm veren kim olabilir (Mâide 5/50)?*" Mukabele sanatı gereği ayetin ikinci kısmındaki hüküm kelimesi cahiliye hükmünün zıttı, yani 'İslam' ve bunun ifadesi olan 'Kuran'dır. Yukarıdaki ayetten yedi ayet önceki ayette ise farklı bir yönüyle 'hüküm' kelimesine açıklık getirilmektedir. "*İçinde Allah'ın hükmü (Hüknullah) bulunan Tevrat yanlarında olduğu halde nasıl seni hakem kılıyorlar da (yuhakkimûneke) sonra, bunun arkasından yüz çevirip gidiyorlar? Onlar inanmış değillerdir (Mâide 5/43).*" Burada ise açık bir şekilde Allah'ın emirleri ve nehiyeleri anlamına gelmek üzere ilahî mesajdan bahsedilmektedir. Buna benzer bir ifade ise Mümtahine 10. ayette geçer ki burada daha özel bir meseleyle ilgili olarak Allah'ın hükmünden (hüknullah) bahsedilir: "*Ey iman edenler! Mümin kadınlar (düşman bir ülkeden) hicret ederek size geldiklerinde (samimi olup olmadıklarını öğrenmek üzere) onları sorgulayın/imtihan edin; gerçi Allah onların imanlarını en iyi bilendir. Eğer, (sorgulamanız sonucunda) mümin olduklarını bilerseniz, onları kâfirlere geri göndermeyin; çünkü artık bu kadınlar onlara, o kâfir erkekler de bu kadınlara helâl değildirler. Ve onlara (bu kadınlara mehir olarak) harcadıklarını ödeyiniz. Artık o kadınları, mehirlerini vererek nikahlamanızda size bir sakınca yoktur. Siz de bundan böyle (ey müminler), kâfir olan kadınlarımızı nikâhınızda tutmayın. Sizler, (yabancı bir ülkeye bırakıp giden kâfir) kadınlarımıza (mehir olarak) harcadığımızı, (karşı taraftan) isteyin; onlar da (iman edip hicret etmiş olan kadınlarına) harcadıklarını (sizden) istesinler. İşte Allah'ın hükmü budur; aranızda böyle hükmolunmasını emrediyor. Allah her şeyi hakkıyla bilen ve yerli yerince yapandır.*" Nihayet bu 'hüküm' yetkisinin kimi zaman sadece 'hüküm' ifadesi ile (Meryem 19/12), kimi zaman 'hüküm ve ilim' ikilisi içerisinde (Yusuf 12/22; Kasas 28/14), kimi zaman da 'kitap, hüküm ve nübüvvet' üçlüsü içerisinde (Âl-i İmrân 3/79; En'âm 6/89; Câsiye 45/16) peygamberlere verildiği de zikredilir Kuran'da. Unutulmamalıdır ki onlara verilen bu yetki müstakil bir hüküm koyma yetkisi şeklinde olmayıp vahyin yönlendirmesine bağlı sınırlı bir yetkidir; çünkü

mutlak anlamda hüküm sadece Allah'a aittir (Yusuf 12/40, 67). O herhangi bir konuda hükmetmeyi dilediğinde hükmeder; hükmünde hiç kimse O'na ortak olmadığı gibi (Kehf 18/26) hükmünün önünde kimse duramaz, kimse sorgulamada bulunamaz (Ra'd 13/41). Peygamberlere hüküm verildiği gibi hikmet de verilir (Bakara 2/269) ve onlar hüküm olarak aldıklarını hikmet olarak pratiğe döker, insanlığın hizmetine sunarlar (Bakara 2/188 vb.). Hikmet, 'dinde derin anlayış/kavrayış' ya da 'nübüvvet' olarak da değerlendirilmiştir ki⁶⁰ burada da kelimenin kök anlamları kendisini gösterir.

O halde Kuran'ın Arapça bir hüküm olması, birkaç merkezî anlamın öne çıkartıldığı bir anlam örgüsü içinde ele alınmalıdır. Bir kısmı tefsir kitaplarında da zikredilmiş olan bu anlamları şu şekilde sıralamak mümkündür:

İlk olarak, Kuran'ın temelde Arabî karakterlerin bulunduğu bir sistem modeli üzerinde, kimi zaman -hatta çoğu zaman- bu sistemi ıslah ederek kimi zaman da bu sistemdeki ortak insanî unsurları muhafaza ederek yeni bir sistem getirdiği anlatılmaktadır. Dolayısıyla bu sistemi anlamak için o sistemi anlamlı kılan kültürel dokuyu; ama özellikle bu dokunun artık içine sindirildiği Arap dilini iyi bilmek gerekmektedir.

İkincisi bu sistemin model örneği olan ilk uygulama alanları yine Arabî karakterlerin baskın olduğu uygulama örneklerinde kalıplara dökülmüştür.⁶¹ Bu kalıpların Arabiliği Arap olmayanlara bir halkanın genişleyen daireleri şeklinde yayıldığı gibi Arap dünyasına da genişleyerek yayılan halkalar şeklinde tebliğ edilmiştir. Hz. Peygamber tebliğe öncelikle en yakınlarından başlamış, örneklik teşkil eden uygulamaları her zaman en yakınları üzerinde tatbik etmiştir.⁶² Bu onun saygınlığı ve samimiyeti açısından büyük bir test olduğu gibi sunduğu mesajın uygulanabilirliğini göstermesi açısından da son derece önemlidir. Öte yandan peygamberler de diğer insanlar gibi hesaba çekileceklerinden (A'râf 7/6), öncelikle kendileri getirdikleri mesaja inanmalıydılar (En'âm 6/163).

Üçüncüsü, Kuran'ın hükümler içermesi, hükümler koyması anlamındadır. Olaylar hakkında kimi zaman ibtidaen kimi zaman da konjonktürel/olgusal durumları dikkate alarak hükümler koyan, hak ile batılı birbirinden ayıran bir 'hâkim' olarak inzâl edilmiştir.

⁶⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'an*, III, 330-331. Aslında bu açıdan bakıldığında müfessirlerin hüküm ve hikmet kelimelerinde ilahî bir tayin olduğuna dikkat çektiklerine şahit oluruz. Bundan olsa gerek, Taberî hikmeti, Allah'ın ahkâmını bilmek olarak tanımlar ve bunun da yalnızca peygamberlerin (özelde Hz. Peygamber'in) bildirmesiyle bilinebileceğini ifade eder. Buna göre hikmet, hak ile batılı birbirinden ayırt etmek anlamındaki 'hüküm' kökünden gelir. bk. Taberî, *el-Câmiu'l-Beyân*, III, 86-87; V, 578-579; VI, 538, XIX, 341.

⁶¹ Kuşeyrî bu ayetin tefsirinde şecaat, sahavet ve hak-hukuka riayet gibi Araplarda yaygın olan davranışların şeriatta da mendup olduğunu söylerken bu arka plana işaret etmektedir. bk. Kuşeyrî, *Tefsiru'l-Kuşeyrî*, IV, 17.

⁶² "En yakın akrabalarını uyar (Şuara 26/214)." ayeti ile Peygamber'in hanımlarına beşeri münasebetlerinde daha dikkatli hareket etmelerini emreden ayet buna en açık örneklerdir (Ahzâb 33/32).

Dördüncüsü, bu sistemin bir hikmetler bütününe sahip olması, hikmet kelimesinin kökünden gelen bir içerikle, teoride ve pratikte tutarlı bir kitap olması anlamındadır; ancak bu hikmetler bütünü'nün Arabî bir eda, Arabî bir kıyafet ve Arabî bir arka plan içerisinde ifade edilmiş olması anlamındadır. Dil bir toplumun kültür kabı, arşividir. Hz. Ömer'in tabiriyle Arap dili de 'Arap'ın kütüğü/divanı'dır. Taberî'nin, ayeti tefsir ederken 'Arapça bir hüküm ve din' kaydını düşmesi bu açıdan önemlidir.⁶³ Ebu Ubeyde'den rivayet edilen bir haberde ise ayetin bu kısmı 'Arapça bir din' olarak tefsir edilmiştir.⁶⁴

Beşincisi, bu tamlamanın Allah Teâlâ'ya isnadında kullanılan fiille ilgili bir durumu yansıtan anlamlar içerir. Ayette fiil-i mâzi kullanılmış olup buradaki ifade 'enzelnâ' şeklindedir. Arap dilinde 'nezele' fiilinin if'âl vezni kullanıldığında, herhangi bir olgu ya da nesnenin yukarıdan aşağıya doğru indirilişi anlatılır. Ayrıca bu kelime '-tenzîl'den farklı olarak- umum da ifade eder. Örneğin, toplu halde ve tüm insanlığa indirildiği düşünüldüğünde, Kuran 'inzâl' edilmiş olmaktadır. Su, demir, hayvanlar, azap vs.nin de Kuran'da '-inzâl' fiili kullanılarak- indirildiği belirtilmektedir.⁶⁵ Dolayısıyla Kuran'ın Arapça bir hüküm olarak 'inzâl'i, onun bu yerel kıyafetler içerisinde taşımış olduğu hüküm ve hikmetlerin bir kitapta toplanmış ve bütün insanlığı kıyamete kadar ilahî rehberliğe uygun bir sistem içerisinde tutabilecek beşerî ilişkiler formülasyonu diyebileceğimiz evrensel mesajlar yüklenmiş olduğunu anlatır. Bu evrensel içerikler, yatay bir düzlemde hareket eden insan düşüncesinin maziye ve istikbali her an için dikkate almayabilen bakış açısıyla değil, iradesi ve ilmi doğrultusunda tüm zaman ve mekânları ihata eden Tanrı'nın tasarrufları çerçevesinde yukarıdan aşağıya doğru hiyerarşik bir sistemle 'inzâl' edilmiştir. Bu açıdan Kuran'da en tarihsel ifadelerde bile tarihüstü ya da evrensel mesajlar verilmektedir.

Altıncısı, bu kitabın önceki kitapların tamamı üzerinde 'müheymin' olması, bir anlamda dinî ihtilaflarda 'hakem'lik rolüne sahip olmasıdır. Öncekilerin

⁶³ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV, 323.

⁶⁴ Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, IV, 336. Kimilerine göre 'hükmen Arabiyye' ifadesinde hem ilk hem de ikinci kelime hal olur; çünkü eğer 'hüküm' kelimesini 'Arabiyye'nin sıfatı yaparsanız, hikmeti bir millete isnat etmiş olursunuz ki bu, hikmetin doğası ile bağdaşmaz. Her iki kelimeyi ayrı ayrı hal olarak takdir ettiğimizde şöyle bir anlam kast edilmektedir: "Arap diliyle ifade edilmiş bir hüküm olarak..." bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XIII, 160.

⁶⁵ Aynı şekilde hükümle aynı sülâsî mücerred kökten gelen 'hikmet'in indirilişinin de 'inzâl' vezni ile anlatıldığı görülmektedir (Bakara 2/231; Nisa 4/113). 'İnzâl' ve 'tenzîl' ifadeleriyle ilgili doyurucu bilgiler için bk. Râgîb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 744-746. Kuran'da bu tezle çatışan bir ayet de bulunmaktadır. "İnkâr edenler: 'Kuran ona bir defada topluca indirilmeli (nüzzile) değil miydi?' dediler. Biz onu senin kalbine iyice yerleştirmek için böyle yaptık (parça parça indirdik) ve onu tane tane (ayırarak) okuduk (Furkan 25/32)." ayetini tefsir ederken müfessirler 'ünzile' ifadesini kullanırlar. bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIX, 266; Begavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, VI, 83. Nitekim Âlûsî buradaki 'nüzzile' ifadesinin 'ünzile' manasında olduğunu, tedricilik anlamına gelmediğini özellikle belirtmektedir. Âlûsî 'habbera' fiilinin de Arapçada 'ahbara' anlamında kullanıldığını söylemek suretiyle dilde bu tür istimallerin olduğunu anlatmak istemektedir. bk. Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XIX, 14-15.

ve sonrakilerin haberlerini içeren bu kitap, aynı zamanda öncekiler ve sonrakiler üzerinde bir hakemdir.

Yedincisi, hükümlerin sebebi olduğunu anlatmak üzere mübalağa tarzında Kuran'a hüküm denilmiş olmasıdır. Nasıl ki adaletle hükmeden bir kadı için 'adalet', ilimde mütebahir olan âlim için 'ilim' deniyorsa, ahkâmı muhtevi olan bu kitaba da 'hüküm' denir.

Sekizincisi, herkesin kabul etmesi gereken bir yargı, nihai söz olduğu için 'hüküm' olmasıdır.

Dokuzuncusu ve sonuncusu, muhkem bir Arapça ile inzâl edilmesi anlamındadır. Hem lafzı hem de manası itibarıyla Kuran -yine Arapça karakteri göz önünde tutulmak suretiyle- açık anlamlı ve birbirini destekleyen ayetlerden oluşur. Onun muhkem oluşu hem hakikat itibarıyla hem de 'hakikat'i tahkim etmesiyledir.

2.3. Kuran Arabî/Arapça Bir Kuran

Kuran Arabî' tamlamasının ilk ayetlerinde geçtiği Yusuf suresi, Kuran'da zikredilen kıssaların en güzelinin anlatıldığı bir suredir. Bir rivayete göre müşriklerin Yakup ailesi ve Yusuf peygambere dair Hz. Muhammed'e sorular sormaları üzerine Allah Teâlâ bu sureyi indirmiştir.⁶⁶ Muhtemeldir ki Mekkeliler Yusuf kıssasından bir şekilde haberdar idiler; ancak bu kıssayı Arap dilinin incelikleriyle dinlemiş değildiler. Bu sebeple bir de kendi dillerinde ve duyularında bu kıssayı dinlemek istiyorlardı.⁶⁷

Surenin daha girişinde Kuran'ın Arabî karakterine dikkat çekilmesi, surede anlatılan olayın ya da bu olayı anlatan Kuran'ın Arabî bir forma kavuşturulduğunun/döküldüğünün özellikle belirtilmesi, Kuran'ın Arap diline katkılarda bulunduğunu gösterdiği gibi geçmişin olaylarını, konuşmalarını ve tartışmalarını da bu dilde ifade etmiş olmaktadır. Dolayısıyla Arap dili ve dünyası dışındaki bir dil ve dünya, Kuran'da yine Arapçalaştırılmış olarak nakledilmektedir (Bu konuya ileride daha geniş bir şekilde değinilecektir).

Kuran'ın, Araplar anlasın diye Arapça inzâl edildiğini anlatan bu ayet, ulemayı konu hakkında kimi zaman çok aşırı uçlara varacak tartışmalara götürmüştür. Bu tartışmalardan en önemlisi, Kuran'da saf bir dil olarak Arapçanın kullanılıp kullanılmadığı ve yine buna bağlı olarak Kuran'da Arapça dışında herhangi bir kelimenin bulunup bulunmadığıyla ilgili tartışmadır. Malum olduğu üzere Araplar dendiğinde temelde Arap olanlar/asıl Araplar (el-Arabü'l-Âribe/el-Arabü'l-Arbâ') ve Araplaşmış Araplar (el-Arabü'l-Müsta'ribe) akla gelir. Buna bağlı olarak ulemadan kimileri, Kuran'ın temelde Arap olanların diliyle indiğini söylerken kimileri, Müsta'rib Arapların dilinde kullanılan -nispeten kırık Arapça

⁶⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XVIII, 63.

⁶⁷ Buna Peygamber'i sınama maksatları da eşlik etmiş olabilir

olarak bilinen- bazı kelimelerin de Kuran'da kullanılmış olabileceğini söyler. İmam Şâfiî, Kuran'da bu tür kelimelerin olmadığını, saf Arapların diliyle indiğini söylediği Kuran kelimelerinin, ancak bir nebinin tam olarak kuşatabileceği geniş bir Arap dil dünyasına ait olduğunu öne sürer. Dolayısıyla insanların yabancı kelimeler olduğunu iddia ettikleri pek çok kelime Şâfiî'ye göre saf Arapça kelimelerdir de iddia sahipleri bundan bîhaberdir.⁶⁸ Doğrusu bu tartışmanın konumuzun özüne ne ölçüde etki edeceğini kestirmek kolay görünmemektedir; ancak ister o şekilde ister bu şekilde olsun, Kuran'da var olan dil Arapçadır ve bize göre bu dile dâhil olan yabancı kelimeler dilin fonetik ve semantik dünyası içerisinde Arapçalaşmıştır.

'Kuran Arabî' tamlaması bize, Arap dilini iletişiminin merkezine alan Kuran'ın kendi anlamlar dünyasını oluşturduğunu, meseleleri ve kavramları ile yepyeni bir dil (din dili) kurduğunu da anlatmaktadır. Esasen Kuran'ın Arapça indirilişini anlatan ayetler, Kuran'ın sadece Arap dili üzerine nazil olduğunu değil, aynı zamanda Arapların aşına oldukları kavramlarla ifade edildiğini de anlatır.⁶⁹ Genelde din dili, özelde ise Kuran dili, sıradan dilsel yapılardan farklı olarak kimi zaman metafizik alanı fizik alana ait ifadelerle, kimi zaman da fizik alanı metafizik alana ait ifadelerle anlatmaya çalışır (teşbihî, tenzihî, temsilî anlatımlarda olduğu gibi). Muazzam anlamlar dünyasına dâhil ettiği Arabî lafızlara Kuran, kendi rengini vererek ölümsüz ifade kalıpları ve anlam dünyaları oluşturur. İzutsu'ya göre Kuran'da yer alan bütün kelime ya da kavramlar -birbirlerinden ayrı imiş gibi dursalar da- tamamı büyük bir anlamlar ağının parçası durumundadır. Bu anlamlar ağı Kuran'ın evrensel ifadesi altında yatan bir ağdır. Kuran'ın dünya görüşünün altında yatan bütün anahtar kavramlar, Kuran'da yepyeni bir mana kazanarak anlamlara kavuşmuştur. Örneğin, 'Allah' kavramı, İslam öncesi dönemde şu ya da bu şekilde kullanılmakta iken Kuran'ın nüzülü ile birlikte kelimenin kullanıldığı bütün sistem, yakın-uzak ilişkiler sistemi köklü bir değişikliğe uğramıştır. Allah kelimesi Araplarda kullanılırken farklı dinî kesimlerin kabul

⁶⁸ Âlûsî, *Râhu'l-Meânî*, XII, 174. Doğrusu Arap dili hakkındaki bu aşırı yaklaşımlar rahatsız edici gibi görünse de İmam Şâfiî'nin yaşadığı dönem göz önüne alındığında, son derece makul olduğu anlaşılır. O dönemde sünnetin görmesi gereken itibarı kaybetmesi, Kuran lafızları üzerinde keyfemayeşa konuşan insanların ortaya çıkması, böyle bir hassasiyetin doğmasına sebep olmuştur. Bize göre Kuran'ın Arapça olması, bu dilin şerefine bir işaret olduğu gibi bu dile bir şeref de katmıştır; ancak bu asla Arap dilinin kutsal bir dil olduğu anlamına gelmez. Öte yandan bir dilde diğer dillerden gelmiş başka kelimeler bulunsun da, şiire, deyim, mesellere ve mecazlara konu olmuş bu kelimelerin artık o dilin malı olduğunu kabul etmek gerekir. Kuran-ı Kerim de bu tür kelimelere fazlasıyla sahiptir, bu kelimeler tamamıyla Arap dilinin üslup özellikleri içerisinde hazmedilmiştir. Taberî'ye göre de Kuran'da Arapça dışında hiçbir kelime yoktur; çünkü Allah Kuran'ın Arapça olduğunu belirtmektedir. Arapça dışında olduğu ileri sürülen kelimeler, hem Arapçada hem de o dillerde bu kelimelerin müşterek lafız ve anlamlarda kullanıldığını gösterir. Hangi dilin diğerinden daha önce bu kelimeyi söz konusu lafız ve anlam içeriği ile kullandığını tespit etmek mümkün olmadığından, bu tür kelimelerin Arapça dışında olduğunu söylemek bilimsel olmaz. Bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 13-21. Doğrusu dil sahasındaki modern araştırmalar, bu tez üzerinde yeniden düşünülmesi gerektiğini gösteriyor.

⁶⁹ Watt, *Kuran'a Giriş*, s. 206.

lerine uygun anlamlar taşımaktaydı; ancak Kuran bunu kullanırken yepyeni bir anlamlar sisteminin içine oturtmuştur. Arapların dünyaya ve insana bakışındaki devrim niteliğindeki inkılâpların en önemli sebeplerinden biri, kavramlarda yaşanan bu mana değişiklikleri ve bunun doğurduğu fikrî ve ahlâkî devrimdir.⁷⁰ Dolayısıyla Kuran gibi yüksek karakterde bir metnin sıradan bir dilsel metin olarak görülmesi ya da okunması, bu metnin Arap kültürel dokusunun ya da tarihsel gerçekliğinin belirlemelerine açık kılınarak değerlendirilmesi, tutarlı bir Kuran okumasına imkân vermeyecektir. Onu yüksek karakterli bir metnin gereklerine uygun olarak okumalı ve müteal bir kaynaktan gelmiş olduğu asla hatırdan çıkarılmamalıdır.

Kutsal metinler diğer metinlerle aynı dil düzleminde bulunmakla beraber, referans itibarıyla farklıdır. Dünya tecrübesinden başka bir tecrübenin ürünüdürler.⁷¹ Sıradan metinlerde ya da insan emeğinin ürünü olan en üst metinlerde aciz bir insanın tasavvuru kendisini er ya da geç ele verir. Hiç olmazsa ömrünün bir döneminde bu acizyet ortaya çıkar. En meşhur ediplerin ya da filozofların dahi kötü günleri, formdan düştükleri zamanları olur; ancak Kuran dili öylesine dinamik ve yatay düzlemin öylesine üstündedir ki ömrünün mutlu yılları olduğu gibi tahammülü çok zor sıkıntılı dönemleri de olan Hz. Muhammed'e indirilen bu mesajda hiç değişmeyen hâkim ve özgün bir üslup vardır. Beşer sözü olmadığının en önemli göstergesi olan bu hâkim üslup, yirmi üç yıllık zaman diliminde aynı düzeyi tutturmuş; tarihe, evrene ve duyuların idrakten aciz kaldığı alanlara hükmeden bir zatın varlığı, bu kitabın her sayfasında hissedilegelmiştir.

Kuran 'İsan Arabî mübîn' olarak indirildiği gibi 'Kuran Arabî mübîn/Kitâb mübîn' olarak da indirilmiştir. Mübîn kelimesi hem açıklayan (mübîn/mübeyyin) hem de açıklanan (mübeyyen) anlamına gelir. Kuran'ın hangi açılardan mübeyyen olduğu müfessirler tarafından farklı şekillerde anlaşılmıştır. İbn Abbâs ve Mücâhid'e göre Kuran'ın helalleri ve haramları açık olduğu için mübîndir. Muâz b. Cebel'e isnat edilen bir rivayette kendinde bulunan Arapça dışındaki kelimeleri beyan etmesi sebebiyle Kuran'ın mübîn olduğu anlatılır. Katâde'ye göre ondaki hidayet ve rüşd yolları açık olduğundan; Maverdî'ye göreyse muaraza edilemeyen aşikâr bir icaza sahip olduğundan mübîndir. Hakkı batıldan ayırt ettiği için mübîn olduğu da söylenmiştir.⁷² Tüm bunlardan anlaşılıyor ki Kuran, hem lafız hem de mana itibarıyla Araplar için anlaşılır bir kitaptı. Kaldı ki çevresindeki toplumların ellerinde var olan sınırlı sayıdaki yazılı materyal, Araplar tarafından okunuyor da değildi; çünkü ümmî olmayan Araplar dahi bu kabiliyetlerini kullanabilecekleri çok fazla yazılı metne, hele hele dinî metinlere sahip değillerdi. Bu açıdan Kuran gibi mübîn bir dinî metin, Arap toplumu için kıymetli

⁷⁰ İzutsu, *Kuran'da Allah ve İnsan*, s. 15-16.

⁷¹ Özcan, *Teolojik Hermenötik*, s. 78-79, 92.

⁷² Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, IV, 177-178.

bir ortak metin olduğu gibi dili koruma noktasında hayatî derecede önemli bir kaynak da olmuştur.

Kuran'ın ilk/doğrudan muhatapları 7. asır Hicaz Yarımadası Araplarıdır. Bu açıdan bakıldığında Kuran'ın, dönemin Arapları tarafından anlaşılmadığını söylemek mümkün değildir. Her ne kadar ayetleri derinlemesine kavrama (fıkh) konusunda farklı derecelerde olsalar da -Adiyy b. Hâtim meselesinde olduğu gibi- anlama (fehm) meselesinde Araplar arasında müşterek bir algı düzeyinin mevcudiyetini kabul etmek zorundayız. Malum olduğu üzere Hz. Peygamber Adiyy'e Bakara 187. ayeti anlamadığını söylemiş; ancak 'sen bunu anlayamazsın' ya da 'bundan sonra Kuran'ı anlamaya çalışma' dememiştir. Bu da Kuran'ın Arapça bir kitap olmasıyla ilgilidir. Mamafih vahyin dolaylı muhatapları olan bizler ya da araya uzun bir zaman dilimi girdiği için benzer şartlara vâkıf olmaktan uzak olan Araplar, gerek anlama (fehm) gerekse derinlemesine kavrama (fıkh) konusunda birtakım problemlere sahip olabilir. Bu açıdan Kuran'ın günümüzde bir problematik olarak görünen bazı meseleleri, onun tarihsel olgular içeriyor olmasından kaynaklanmaz. Nihayet araştırmaya bağlı olarak ilk döneme ait anlamlara (fehm) ulaşılması imkânsız değildir. Ne var ki fıkh dediğimizde belli bir farklılık düzeyinin varlığını -o dönemde ve bu dönemde- kabul etmiş olmaktadır ki bu düzeye ulaşılması bugün için nasıl ilave donanımlar gerektiriyorsa o gün için de benzer ilave donanımlar gerektirmekteydi.

2.4. Arab'a Yabancı Dilde Bir Kuran mı (Kur'ân A'cemî)?

Bu başlık altında Kuran-ı Kerim'de inceleyebileceğimiz üç ayet bulunmaktadır (Nahl 16/103; Şuara 26/198-199; Fussilet 41/44). Tamamı Mekkî olan bu ayetlerin en büyük vurgusu Kuran'ın anlaşılması üzerinedir. Söz konusu ayetlerden tilavet tertibine göre ilk sırada geçeni ve konu itibarıyla nispeten farklı bir duruma işaret eden şudur: "Şüphesiz biz onların, 'Kuran'ı ona ancak bir insan öğretiyor' dediklerini biliyoruz. Kendisine nispet ettikleri şahsın dili Arapça değildir. Halbuki bu (Kuran) apaçık bir Arapçadır (Nahl 16/103)."

Diğer iki ayette olduğu gibi bu ayette de geçen temel kavram 'a'cemî'dir (أعجمي). A'cem kelimesi Arap olmayan anlamında kullanılmaktadır. Bu yüzden İbn Düreyd vezin itibarıyla aynı olan 'Arab, 'Acem; 'Urb, 'Ucm; E'ârib, E'âcim kelimelerini zikrederek birbirlerinin zıttı kelimeler olduğunu anlatmak ister. Konuşamayan kimseye Araplar a'cem (أعجم) derler.⁷³ Hatta dil yetisi olmadığı için hayvanlara da 'acmâ' denir.⁷⁴ 'Mu'cem' ise kilitli/kapalı anlamındadır.⁷⁵ Doğuştan konuşamayanlar için 'a'cem' dendiği gibi Cevherî'ye göre Arap da olsa meramını ifade edecek kadar Arapça konuşamayan kimse 'acem' (عجم)'dir.⁷⁶ Kuran sözlüğü

⁷³ İbn Düreyd, *Cemheratü'l-Luga*, I, 552.

⁷⁴ Halil b. Ahmed, *Kitabü'l-Ayn*, s. 606.

⁷⁵ Şeybânî, *Kitâbü'l-Cîm*, s. 278.

⁷⁶ Cevherî, *es-Sihâh*, s. 676.

sahasında haklı bir şöhret yakalamış olan Râgıb kelimeyi ele aldığı maddenin hemen girişinde ‘ucmâ’, açıklığın/açıklamanın zıttı; ‘i’câm’ ise kapalılığın/kapalı söylemenin kendisidir’ derken en temel anlamı ortaya koymuş olmaktadır. Ona göre Arap olsun ya da olmasın, dilinde kapalılık olan her insan ‘acem’dir. Dolayısıyla Kuran’da kelime Arap olmayan bir kimse için değil, Arapçayı anlaşılır bir şekilde konuşamayan herkes için kullanılır.⁷⁷

Bu ayet grubunu bir tasnife tabi tuttuğumuzda şu ana başlıklar altında ele alınması mümkün olan meseleleri içerdiği görülür:

2.4.1. Mesajın kaynağı itibarıyla yapılan itiraz

Araplardan bazıları, Hz. Muhammed’e gelen Kuran mesajlarının lafız ya da içeriğinin bir başka kaynağın yönlendirmesine bağlı olarak teşekkül ettiğine inanmaktaydılar. Kelimenin kök anlamlarını düşündüğümüzde, bu iddiada zikri geçen kimse ya bir yabancı olmalıydı yahut Arap olmakla/Araplarla birlikte yaşamakla beraber Arapçayı iyi konuşamayan biri... Dolayısıyla Araplar tarafından Kuran’ın lafzı değil, içeriği hakkında bir şüphenin izhar edilmesi daha makul görünmektedir; çünkü Araplar Kuran’ın fesahati konusunda herhangi bir itiraz ileri sürmüş değillerdi. Ayetin nüzûl sebebiyle ilgili aktarılan haberlere bakıldığında bu kanaati pekiştiren bilgilere rastlarız. Rivayet edildiğine göre Mekkeliler bir yabancının (kaynaklarda ismine dair detaylı bilgiler mevcuttur) Peygamber’e Kuran’ı öğrettiğini ileri sürdüklerinde bu ayet nazil olmuştur.⁷⁸ İbn Kesîr’in de belirttiği gibi aslında Mekkeliler bir satıcı olan genç bir adamla Hz. Peygamber’in arada bir konuştuğu olmuştur; ancak Arapların bu şahısla Peygamber arasında bu tür bir ilişkinin olduğunu iddia etmeleri doğru değildir. Kuran’ın da beyan ettiği üzere bu genç -ki Yahudi ya da Hıristiyan olduğu, sayılarının bir ya da iki olduğu yahut iki Hıristiyan bir Yahudi oldukları rivayet edilmektedir-⁷⁹ ya hiç Arapça bilmeyen bir yabancısıdır ya da Arapçayı çat pat konuşabilmektedir.

Esasen bahse konu bu şahıs hakkında acem ifadesi kullanılması biraz da sahip olduğu farklı kültür -ki buna dinî kültür demek daha uygun düşer- ve konuştuğu dille alakalıdır. Arap Yarımadası’nda köken itibarıyla Arap olmalarına rağmen Hıristiyan ya da Yahudi olan Araplar bulunmaktaydı ve Mekkeliler de dâhil bu inançlara sahip olmayan pek çok Arap onların dinî bilgileri karşısında eziklik hissetmekteydiler. Ne var ki dinî kültürlerine saygı duydukları bu insanların, Arap dilinde saygı duymayı hak edecek düzeyde dil bildiklerine dair Araplarca yapılan herhangi bir tarihsel tanıklığa bugün için sahip değiliz. Öte yandan Kuran’da geçmiş ümmetlere ait bilgilerde Ehl-i Kitap’ı doğrulayan haberler olduğu kadar yalanlayanların da bulunması, Peygamber’in muhteva itibarıyla

⁷⁷ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 485.

⁷⁸ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, II, 238; Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XVII, 298-301; Begavî, *Meâlimü’l-Tenzîl*, V, 44.

⁷⁹ Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, IV, 492-493.

o topluluklardan bir nakilde bulunmadığının en önemli göstergesidir. Kuran'ın lafzı muciz olduğu gibi manası da mucizdir. Birçok ilimde yetişmiş olmayı gerektirecek kadar kapsamlı bir kitap olan Kuran'ın bir pazarcı tarafından Hz. Peygamber'e öğretildiğini iddia etmek, gerçekten çürük bir ipe sarılmak olur. Kaldı ki lafzın icazı, kuru kuruya lafızla ortaya konan bir icaz olmayıp lafız-mana bütünlüğü içerisinde bir icazdır. Kirmânî'nin ifadeleriyle, Arap'ın en fasihleri olan Kureyş uluları Kuran'a nazire yapmaktan aciz iken böyle bir iddiaya kimseyi inandıramazsınız.⁸⁰ Dolayısıyla Kuran gibi lafız ve mana açısından eşsiz bir belagat örneğini sıradan bir gence nispet etmek, dinî kültür noktasından kabul edilse bile, Kuran dili açısından kabul edilemez.⁸¹ İşte tüm bu yorumlar ışığında Nahl 103. ayet okunduğunda bu ayetin de iletmek istediği anlamın, Kuran'ın Arabî karakteri ve bu Arabî karakterin ilk muhatap kitle tarafından anlaşılabilirliğine yapılan vurgu olduğu görülecektir.

2.4.2. Mesajın elçisi itibarıyla yapılan itiraz

"Biz onu Arapça bilmeyenlerden birine indirseydik de bunu onlara o okusaydı, ona yine iman etmezlerdi (Şuara 26/198-199)." ayetinde bu kez tartışmaların merkezinde vahyin kaynağı değil, bizatihi elçinin kendisi vardır. Mukâtil'e göre Araplara Allah Teâlâ şöyle demektedir: Eğer bu Kuran onların dediği gibi Arap olmayan ya da Arapçayı iyi kullanamayan birine indirilecek olsaydı, müşrikler bu sefer de Kuran'dan hiçbir şey anlamadıklarını iddia edeceklerdi.⁸²

Taberî'nin ayete getirdiği ilginç bir yorum vardır. Ona göre ayette 'acemlerden birine' derken kullanılan kelime 'بعض الأعجمين'dir. Dolayısıyla burada tamlama, 'herhangi bir hayvana' anlamında olabilir; çünkü 'acem' kelimesinin hayvan değil de insan anlamında olması için çoğulunun 'a'cemiyyîn' gelmesi gerekirdi.⁸³ Bundan hareketle Taberî ayete şu anlamı verir: "Biz onu bir hayvana indirseydik de bunu onlara o okusaydı, yine de ona iman etmezlerdi."⁸⁴ Aslında Taberî'nin bu yorumu, biraz da ayetteki olağanüstülüğe yapılan bir vurguya imada bulunmaktadır. Tanrı'dan gelecek mesajları sürekli bir gizemler perdesi ardından almayı bekleyen hasta kafalar, olağanüstülüklerle bezeli bir din anlayışı inşa ederler. Bu zihni yapıya göre ilahî mesajların normal şartları zorlayan, hatta aşan bir iletişim tarzında gelmesi uygun olur. Örneğin, fasih Arapça konuşmaktan uzak birisinin bir anda mükemmel şekilde Arapça konuşması gibi... Taberî'nin bu yorumunu müfessirlerin genel eğilimini de göz önünde tutarak revize etmek ve ayete şu

⁸⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XIV, 214.

⁸¹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, II, 586.

⁸² Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, II, 465. Peygamber'e Kuran'ı öğrettiği iddia edilenler arasında adı geçen bu şahıs Mukâtil'e göre Ebu Fûkeyhe künyesi ile maruf Yesâr adında bir köledir.

⁸³ Ona göre kelimenin üç kullanımı vardır; birisi 'acemî/acemiyyûn'dur ki nesep bildirir. Arap olmayan anlamındadır. İkincisi 'a'cemi/a'cemiyyûn'dur ki dildeki kusuru, eksikliği anlatır. Arap olsun ya da olmasın Arap dilini hiç ya da meramını anlatacak kadar bilmeyen kimselere bu vasıf verilir. Bu açıdan hayvanlara da 'a'cem' denir.

⁸⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIX, 398-400.

anlamı vermek belki daha güzel olacaktır: *“Arapçayı bilmeyen ya da yeterince beceremeyen birine bu Kuran verilseydi de o kişi [mükemmel bir Arabî eda ile] onlara Kuran’ı okusaydı yine de ona iman etmezlerdi.”*

İbn Âşûr’un yerinde tespitleriyle bu ayet, peygamberliğin evrenselliğini de anlatmaktadır: “Bu ayetlerde Hz. Muhammed’in risaletinin Arap olan-olmayan herkesi kapsadığına dair işaretler vardır. Eğer Kuran’ın Arap diliyle inzâlinde Allah’ın peygamberine öğrettiği bir hikmet bulunmamış olsaydı, o zaman indirilen kitabın Arap dili dışında bir dille gelmesine şaşılmazdı. Nihayet, Allah’ın kitabı Arapça dışında bir dille indirilseydi o zaman bütün milletler bu kitabın kendi dillerinde indirilmesini hak ederdi de bu durum aralarında çekememezliklere sebep olurdu; çünkü dünya milletleri arasında kıskançlıklara sebep olan tarihî birtakım olaylar ve çekememezlikler vardır ki diğer milletlere oldukça uzak bölgelerde yaşamaları itibarıyla bu tür hadiseler Araplarda rastlanmaz.”⁸⁵

Aslında yukarıdaki yorumların tamamında öne çıkan husus, Kuran’ın apaçık anlaşılır olduğu, müşriklerin Kuran ile ilgili itirazlarında anlamadan kaynaklanan bir problemlerinin olmadığı, bu mesaj kendilerine normalin dışında/olağanüstü koşullarda ulaştırılacak olsa, bu sefer başka bir kulp takıp farklı bahaneler üreteceklerine dair⁸⁶ ilm-i ilahînin beyan edilmesidir. Arapça konuşmasında herhangi bir problemi olmayan Hz. Muhammed’e inanmayanların bu vasfa sahip olmayan birine indirilecek Kuran’a inanmalarını beklemek beyhudedir. Kaldı ki ayetin siyâkı evvela Hz. Peygamber’in nübüvvetini, ardından Kuran’ın apaçık Arap lisanıyla indirilmiş olduğunu anlatır ki bu konu yukarıdaki bölümlerde ele alınmıştır.

2.4.3. Elçi, muhatap kitle ve mesajın kendisi itibarıyla yapılan itiraz

Kuran’ın Arapça dışında bir dille olmadığını belirten üç ayetten sonuncusu elçiyi, muhatap kitleyi ve mesajın kendisini merkeze alarak konuya açıklık getirir. *“Eğer biz onu yabancı dilden bir Kuran kılsaydık, diyeceklerdi ki: ‘Ayeleri tafsilatlı şekilde açıklanmalı değil miydi?’ Arab’a yabancı dilden (kitap) olur mu? De ki: ‘O, inananlar için doğru yolu gösteren bir kılavuzdur ve şifadır. İnanmayanlara gelince, onların kulaklarında bir ağırlık vardır ve Kuran onlara kapalıdır. (Sanki) onlara uzak bir yerden bağırlıyor (da Kuran’ın ne söylediğini anlamıyorlar.)’ (Fussilet 41/44).”* ayeti bir yandan Kuran’ın Arabî yapısına diğer yandan Arapların bu mesaja ilgisiz kalmalarına işaret eder. Ayetin bir öncesi ve sonrası aslında benzer durumların önceki ümmetler için de söz konusu olduğunu anlatmaktadır. Peygamber’den önce de peygamberler gelmiş, ümmetleri o peygamberleri de dışlamışlardır. Musa’ya da kitap verilmiş, ona verilen kitap da inkârcılar tarafından yalanlanmıştır. Görüldüğü üzere inkâr Araplara özgü olmayıp insana ait bir tavidir ve bu tavır

⁸⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXIV, 313.

⁸⁶ En’âm 6/111; Tevbe 9/124, 127; Yunus 10/96-97; Hicr 15/14-15.

dan insanların kendi dillerinde inen ilahî mesajlar da nasibini almıştır. Dolayısıyla inkârın temelinde bir iletişimsizlik probleminin yattığını söylemek tam olarak doğru değildir.

Bu ayetin ‘أعجمي وعربي’ kısmındaki hemze iki tür okumayı/anlamı mümkün kılmaktadır. Hemzeyi istifham olarak değerlendirdiğimizde istifham-ı inkârî olur ve indirilen mesajın tamamının Arap dili dışında olması durumunda Mekkelilerin bunu kabul etmeyip saçma bulacakları, Kuran’a inanmayacakları anlatılmış olur. Buna göre inkârcılar; ‘Arabî birine/birilerine⁸⁷ Arapça olmayan bir dille mi hitap ediliyor?’ diyecek ve kendilerince inkârlarına haklı gerekçeler bulmuş olacaklardır. İkinci tercih bu ifadedeki hemzeyi istifham olarak görmez. Bu tercihe göre Allah Teâlâ herhangi bir olguyu haberî cümle ile nakletmektedir. Mekkelilerin tutumu da bu anlamı doğrular niteliktedir. Onlardan bazıları, Kuran’ın kısmen Arapça kısmen de Arap dili dışında bir dille inmesi gerektiğini dile getirmiş ve şöyle demişlerdi: “Kuran ayetlerinin açıklanması gerekmez mi; çünkü içinde yalnızca Arapların anlayacağı Arapça kısımlar olduğu gibi Arap olmayanların ancak anlayabildiği Arapça dışında ifadeler var? [Dolayısıyla Araplara ve Arap olmayanlara ayrı ayrı açıklanmalı değil miydi?]”⁸⁸ Oysa bu tam bir işgüzarlıktı. Kendi dillerinde inmiş Kuran gibi muciz bir kelama kulak vermeyenlerin daha karmaşık bir kitaba nasıl iman edeceklerini Allah Teâlâ’nın sorguluyor olması aslında iman etmemelerinin gerekçesinin inkâr olduğunu anlatmak içindir.

Bundan önceki bölümde ele alınan ayette ‘Arap olmayana ya da meramını Arapça ifade edemeyen birine/elçiye/Araplara Arapça bir Kuran indirilse ve bu kişi de mükemmel olarak onlara konuşsa müşrikler yine de inanmazdı’ denilirken; burada hadise daha farklı bir açıdan ele alınmıştır. Kendi dinî kültürlerinde gelişmiş bir din algısı bulunmayan, geçmişteki olaylar hakkında fazlaca bir malumata sahip olmayan Mekkeliler, bu anlamda gelişmiş bir dinî kültüre sadece -daha doğrusu büyük ölçüde- Yahudi ve Hıristiyan komşularında rastlamışlardı. Dolayısıyla bu kültüre ait kitabî metinler gibi bir metnin indirilmesi halinde inanabileceklerine dair şeyler söylemiş olmaları tabiidir. Mukâtil’in anlattığına göre Hz. Peygamber, Âmir b. el-Hadramî’nin kölesi olan ve Arap dilinde meramını anlatamayan Ebu Fukeyhe künyesiyle maruf Yesâr’a arada bir uğrardı. Müşrikler ‘Muhammed’e bu sözleri Yesâr öğretiyor’ dediklerinde efendisi, ‘Muhammed’e muallimlik yapıyormuşsun’ diyerek Yesâr’ı dövmüştü. Yesâr da ‘esas odur bana öğreten’ deyince, bu ayet nazil olmuştur.⁸⁹ Önceki ayet için de benzer rivayetler bulunmaktadır ki bu sebepler çok büyük ihtimalle ya tek bir olayla ilgili olarak diğer

⁸⁷ Said b. Cübeyr’e göre “Arap olan Muhammed’e Arapça olmayan bir kitap mı?”; Süddî’ye göre “Arap olan Mekkelilere Arapça olmayan bir Kuran mı?” şeklinde iki anlam takdir edilebilir. bk. Mâverdî, *en-Nüket ve’l-Uyûn*, V, 186.

⁸⁸ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XXI, 483.

⁸⁹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, III, 169.

ayetleri irtibatlandıran sahabe içtihatlarıdır ya da sonraki dönem âlimlerinin (müfessirlerin) ayeti anlamlı kılmak için bazı rivayetleri ayetin nüzûl sebebi haline dönüştürmeleridir.

Doğrusu ayetleri bütüncül bir gözle okuduğumuzda bu nüzûl sebeplerine ihtiyaç bırakmayacak kadar açık bir anlamın satır aralarında mevcut olduğunu görürüz. Râzî'nin de belirttiği gibi bu ayetler için nakledilen sebab-i nüzûl rivayetleri -Fussilet ayeti özelinde söyler bunu- açık bir şekilde Kuran'a haksızlıktır. Aslında bu ayetlerin tümü, surenin başında bulunan; "*Ve dediler ki: 'Bizi çağırdığın şeye karşı kalplerimiz kapalıdır. Kulaklarımızda da bir ağırlık vardır. Bizimle senin aranda bir perde bulunmaktadır. Onun için sen (istediğini) yap, biz de yapmaktayız'*" (Fussilet 41/5)!" ayetiyle irtibatlıdır. Sure baştan sona bu olayı anlatmaktadır. İnkâr müşriklerin kalplerine öylesine yerleşmiştir ki onlara akla gelebilecek her türlü iletişim vasıtasıyla ulaşmaya çalışsanız bile onların kabule yanaşmaya niyetleri yoktur.⁹⁰

Malum olduğu üzere Hz. Peygamber ümmî idi ve Kuran gibi muciz bir kitabın ona gelmiş olması tehattî olgusuna ilave bir güç katmaktaydı. Bu ayetle sanki şu ihtimal de dile getirilmektedir: Ey Araplar, ümmî olan bu nebiye ümmîliğe bağlı mucizevî bir durum olarak bu sefer hiç bilmediği bir dilde, Arapça dışında bir lisan ile kitabı indirecek olsaydık, o zaman buna da karşı çıkacak, iman etmemek için başka bahaneler üretecektiniz.⁹¹ Dolayısıyla ayet-i kerime basit gerekçelere sığınan Arapların gerçek problemleri olan inkârcılıklarına kör kaldıklarını anlatmakta ve zımnen, Hz. Peygamber'in bu tür aymazlıklar karşısında hayal kırıklığına uğramamasını, onlar için kendini sıkıntıya sokmamasını salık vermektedir. Aslında surenin en başındaki muhkem ifadeler de bir anlamda müşrikleri açığa düşürmüştür. Ayetleri mübeyyen olan Kuran'ı inkâr eden zihniyetin arka planında kör bir inat ve katı bir küfürden başka ne olabilir ki? "*Hâ. Mîm. (Kuran) hem Rahman hem de Rahim olanın katından indirilmiştir. (Bu), bilen bir kavim için ayetleri Arapça okunarak açıklanmış bir kitaptır* (Fussilet 41/1-3)."

Tüm bu izahların ardından şunu söylersek herhalde yanlış konuşmuş olmayız: Arap'a yabancı bir dilde Kuran, Kuran'ın asla kabul etmeyeceği bir şeydir. O halde Arap'ın anlamadığı bir kıyafete büründürülmüş her tür okuma, en nihayet bir okuma olsa da asla bir 'Kuran okuması' olmayacaktır. Hakikat, Allah Teala'nın kullardan istediği okuma tam da budur. Bu okuma, kimi zaman tarihsel kıyafetler içinde saklanan anlamları bize sunmakla yetinir ve bize düşen bu anlamları aynen kabul etmektir; kimi zaman da bu kıyafetlerdeki anlamlar bize, evrensel yönü olan mesajlar şeklinde iletilir. Bunu belirleyen unsurlar da yine nasların lafızlarında içkindir.

⁹⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXVIII, 115.

⁹¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIV, 313.

B- KURAN İCAZİNIN SEÇİMİ⁹²

Kuran'ın ifadelerine göre her peygamber kavmi tarafından dışlanmış ve çeşitli ithamlara maruz kalmıştır.⁹³ Kendilerinden olağanüstü bazı hadiseler gerçekleştirilmesi talep edilen bu doğru yol rehberleri, ilahî yardım sayesinde kavimlerine karşı manevî bir üstünlük elde etmişlerdir.⁹⁴ Söz konusu bu olağanüstünlüklere genel anlamda mucize adı verilmektedir. Mucizelerin hedefi, muhataplarının Yaratıcı karşısında amaçsız bir acziyet duyması değil, bu aczin gereği olan neticeyi tevhit edecek davranışlar içerisine girmeleridir, yani mucizenin ortaya koyduğu iddiayı kabuldür.⁹⁵ Esasen muhatapta bir korku yaratmak suretiyle dikkatini bir şeye yöneltmektir (İsrâ 17/59); çünkü peygamberlerin görevi ancak tebliğdir (Mâide 5/99). Mucizeyi belirleyen ya da mucizenin miktarını muayyenleştiren merci ne onu talep edenlerdir ne de elinde mucizenin gerçekleştiği peygamberlerdir; aksine mucizeler, tamamen Allah'ın dilemesi ve muradına uygun olarak zühur etmektedir.⁹⁶ Bununla birlikte bazı tarihî şartların da göz önüne alındığı ve peygamberlere, dönemin şartlarına ve muhatap kitlenin imkânlarına göre mucizeler verildiği bilinmektedir.

Kuran aslında birçok ayetten (âyât) oluşur ve bunun mantıkî bir sonucu olarak Hz. Peygamber'in en büyük mucizesi olmuş olur.⁹⁷ İlahî hikmet gereği son Peygamber'e maddi bir mucize değil aklî (Sekkâkî ve Ebü'l-Bekâ'nın tasnifine göre *sezgîsel-zevkî*)⁹⁸ bir mucize verilmiştir. Önceki peygamberlerin risaletlerini doğrulayan mucizeleri olmuşsa da bu mucizelerden sonra gönderilen kitapları muciz vasfını haiz olmamıştır. Bunun tek istisnası Kuran'dır. Hz. Peygamber'den Kuran dışında somut bir mucize isteyen Kureyşlilere Kuran'ın verdiği cevap, Kuran'a bir din kitabının dışında anlamlar yüklemeye çalışan insanlara bugün için de verilmiş en güzel cevaptır: *"Onlar hâlâ, 'O'na Rabbinden mucizeler inseydi ya' diye sorarlar. De ki: 'Mucizeler ancak Allah'ın elindedir; ben ise sadece bir uyarıcıyım.' Hayret! Bu ilahî kelâmı, kendilerine iletmen için sana göndermiş olmamız onlara yetmez mi? Kuşkusuz onda rahmet[imizin tezahürü] ve iman edecek kimseler için bir uyarı vardır (Ankebût 29/50-51)."* Mucizelik vasfı kıyamete kadar sürecek ve dünyanın her bölgesine Peygamber olmadan da götürülebilecek bir mucize, gerçekten de son Peygamber'e yaraşır bir mucizeydi. Gözle görülen mucize bir süre sonra akıllardan çıkabilirdi; oysa akılla idrak edilen, unutulmadan kalırdı.⁹⁹ Hem dilin bütün safiyetiyle var olduğu o dönem Arap söz ustalarının karşı gelemediği bir mucize-

⁹² Makalenin bu kısmı, önemli ölçüde sarfe hakkındaki çalışmamızdan aktarılmış olup sadece bu konu özelinde kısmi eklemelerde bulunulmuştur. Bk. Polat, "Bir İcazû'l-Kuran İddiası".

⁹³ Zâriyât 51/52-53.

⁹⁴ A'râf 7/104-108; Rûm 30/47; Hadîd 57/25.

⁹⁵ Müslim, *Mebâhis fî İcâzi'l-Kur'ân*, s. 20.

⁹⁶ İbrahim 14/9-11.

⁹⁷ Paret, *Kuran Üzerine Makaleler*, s. 104-105.

⁹⁸ Kefevî, *el-Külliyât*, s. 150; Bediuzzaman, *İşârâtü'l-İcâz*, s. 132.

⁹⁹ Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, II, 116.

ye, ondan sonra muaraza yapabileceklerin çıkması çok daha zor olurdu.¹⁰⁰ O mucize yalnızca Hz. Peygamber'in zatı ile de kaim değildi. Bu sebeple muhtevi olduğu icaz vecihleri oldukça fazlaydı.¹⁰¹

İcazü'l-Kuran terkibi ya da bu terkibi ifade eder tarzda 'icaz' veya 'mucize' kelimeleri Kuran'da yahut hadislerde geçmemektedir. Hatta bu kelimelerin sahabe ve tabiun sözlerinde yer almadığını söylemek abartı olmaz¹⁰² Her ne kadar "a-c-z" sülâsi kökünün muhtelif türevleri yirmi altı defa Kuran'da geçmiş olsa da¹⁰³ bunların hiç birisi konumuzla ilgili değildir. Mucize kelimesini karşılar tarzda Kuran'da *ayet*,¹⁰⁴ *burhan*,¹⁰⁵ *beyyine*,¹⁰⁶ *sultan*¹⁰⁷ ve *basîra*¹⁰⁸ kelimeleri kullanılmıştır. O halde bugün çok yaygın bir biçimde kullanılan 'icaz' ve 'mucize' terimleri ilk birkaç asırlık dönemde İslam dünyasında kullanılıyor değildi. Bunun yerine başka kelimeler ya da ıstılahlar kullanılmaktaydı.¹⁰⁹

Kuran'ın icazı önemli ölçüde Arap diline bağlı kılınmış ise de geleneksel algıların iddialarındaki abartıları dikkatli okumak gerekir. Kanaatimizce Kuran'ın tek harfinin dahi benzerinin getirilemeyeceğine dair iddialar, Kuran ayetleri göz önüne alındığında tutarlı değildir. Konuya kendi yaklaşımımızı sunmak ve tarihsellik-evrensellik zaviyesinden Kuran mucizesinin sınırlarının nerede başlayıp nerede bittiğini görmek açısından Kuran'daki tehadî ayetlerini ele almak gerekmektedir. Burada bizi ilgilendiren en önemli soru, Kuran'ın kendisiyle meydan okuduğu ayetlerin Arap olanlara ve olmayanlara hangi açıdan ve ne ölçüde meydan okuduğudur.

Kuran-ı Kerim'in bir dil mucizesi olarak öne çıkartıldığı ve benzerinin meydana getirilmesi için muhataplara meydan okunduğu ayetlere 'tehadî ayetleri' denmektedir. "H-d-y" sülâsi mücerredinden türeyen tehadî; 'yarışmak', 'birbiriyle rekabet etmek' ve 'mübarezede galip gelip rakibini yenmek' anlamındadır ve kökte baskın bir şekilde 'mübareze' manası öne çıkar.¹¹⁰ Kuran hakkında çeşitli şüpheleri bulunan muarızların, Kuran'a benzer bir numune ortaya koymalarını, biraz da ajite ederek talep eden tehadî ayetleri tilavet tertibine göre şu şekilde sıralanmıştır:

1) Bakara 2/23-24

¹⁰⁰ Kâsimî, *Mehâsinu't-Te'vil*, II, 77.

¹⁰¹ Hatîb, *İcâzü'l-Kur'ân*, s. 140-141.

¹⁰² Hâlidî, *el-Beyân fi İcâzi'l-Kur'ân*, s. 25.

¹⁰³ bk. Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfehres*, "a-c-z" md.

¹⁰⁴ Araf 7/73.

¹⁰⁵ Kasas 28/32.

¹⁰⁶ Araf 7/73, 105.

¹⁰⁷ Mü'minûn 23/45-46.

¹⁰⁸ İsrâ 17/59.

¹⁰⁹ Nitekim konu hakkında araştırma yapan bazı ilim adamlarına göre icazü'l-Kuran sahasındaki ilk çalışmalar, hicretin üçüncü ya da dördüncü asırlarından itibaren görülmeye başlanır. Bk. Yavuz, "İcazü'l-Kur'ân", *DİA*, XXI, 403-404.

¹¹⁰ İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-Muhitu'l-A'zam*, III, 427.

- 2) Yunus 10/37-38
- 3) Hûd 11/13-14
- 4) Hicr 15/9
- 5) İsrâ 17/88
- 6) Kasas 28/48-49
- 7) Tûr 52/33-34

Yukarıdaki ayetlerden Hicr, Kasas ve Tûr suresindekiler hariç, diğerlerinin tamamı tehattî ayetleri olarak kitaplarda yer almakta ve tefsir edilmektedir. Hicr, Kasas ve Tûr ayetleri ise sadece bazı kaynaklarda tehattî ayetleri olarak yer alır.¹¹¹ Bununla birlikte usul kitaplarının bir kısmında Kasas ayetinin ilk inen tehattî ayeti olduğu da zikredilir (ki o zamana kadar takriben kırk yedi sure inmişti).¹¹²

Yukarıdaki ayetlerin nüzûl sırası hakkındaki ihtilafların icaz konusuna önemli tesirleri de olacaktır kuşkusuz. Bu ayetlerin içinde bulunduğu surelerden Bakara Medenî; Yunus, Hûd, Hicr, İsrâ, Kasas ve Tûr Mekkî surelerdendir;¹¹³ ancak Yunus [bir surenin benzerini getirmekle ilgili meydan okuma] ve Hûd [on surenin benzerini getirmekle ilgili meydan okuma] surelerinde yer alan ayetlerden hangisinin daha önce indiği hususu tartışmalıdır. Yunus suresinin Hûd suresinden önce indiğini ifade eden rivayetler çoğunlukta olsa da¹¹⁴ bunun aksini söyleyen rivayetler de vardır.¹¹⁵ Râzî, bu ayetin bazılarına göre [Mutezile'yi kast etmiş olması muhtemeldir] Kevser, Asr ve Kafirûn gibi kısa surelerin benzerinin getirilebileceği şeklinde bir iddiada kullanıldığını ifade ederek buna karşı çıkar ve nüzûl sıralaması hakkında şunları söyler: "Tehaddî ayetlerinin sıralamasından [Kasas, İsrâ, Hûd, Bakara ayetleri] anlaşılabilir ki burada büyükten küçüğe doğru bir meydan okuma vardır. Bir kimsenin bir arkadaşına kendi eseriyle meydan okurken; 'Haydi bunun gibisini, yarısı kadarını, dörtte birini, o da olmazsa içerisindeki herhangi bir konu gibisini getir.' demesine benzemektedir... Dolayısıyla eğer bu surede fesahat açısından icaz olacak bir miktar mevcut ise zaten maksat hâsıl olmuş olur; ama icazın gerçekleşmesi için gerekli olan miktar söz konusu değilse o zaman kâfirlerin muarazaya kalkışamamış olmaları da, bunu çok istemelerine rağmen, bir mucize olmaktadır."¹¹⁶ Râzî gibi düşünen müfessirler, Yunus suresinin önceden indirildiğinin söylenmesi halinde, tehattînin önce on sureyle, daha sonra tek sureyle yapıldığının iddia edilmiş olacağını, oysa bunun doğru olmadığını ileri sürerler. Doğru olan, önce on sure ile sonra bir ileriki aşamaya geçilerek

¹¹¹ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, II, 108; XVII, 79; XIX, 128; XXIV, 223; Elmalılı, *Hak Dini Kuran Dili*, V, 3042-3043.

¹¹² Keskiöğlü, *Nüzûlünden Günümüze Kuran*, s. 185-186.

¹¹³ Kâsimî, *Mehâsinu't-Te'vil*, II, 75.

¹¹⁴ Firuzâbâdi, *Besâiru Zevî't-Temyiz*, I, 98.

¹¹⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XVII, 156.

¹¹⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XVII, 79.

tek sure ile meydan okunmasıdır.¹¹⁷ Abduh'a göreyse müfessirlerin takip ettikleri bu yol doğru değildir. Onları bu yöntem yanlışlığına sevkeden şey, hakikatleri Kuran'ın bizatihi kendisine müracaat ederek öğrenmektense geçmişten nakledilen rivayetlere bakarak arama itiyatlarıdır. Ona göre Hûd suresi Yunus'tan sonra nazil olmuştur.¹¹⁸

Nüzûl sebeplerinin dışına çıkarak metin içi bir inceleme yapılması icap ederse önce söz konusu ayetlerin nüzûl ortamını ve ardından ihata ettiği anlam alanlarını tespit etmek hem daha kolay hem daha sağlıklı olacaktır. Öncelikle şurası dikkat çekicidir ki meydan okuma ayetleri Mekki olduğu kadar Medeni surelerde de yer almaktadır. Bu da bize söz konusu ayetlerin gündemden düşmediğini, Arap toplumunun sürekli olarak münazaraya davet edildiğini ve Kuran'ın muciz bir kitap olduğu hakikatinin, toplumsal hafızada canlı tutulduğunu göstermektedir.¹¹⁹ Ayetlerin tamamı, inanmayanların Kuran hakkındaki şüphelerini beyan eden tek bir siyâk içerisinde gelmiştir. Hatta Kasas ayeti bile bu gerçekten müstağni değildir. Buna bağlı olarak her tehdî ayetinden sonra Kuran'ın ilahî kaynağına işaret edilmiştir.¹²⁰ Hemen her ayet grubunda gözetilen maksatlardan birisi de nübüvvetin ispatıdır.¹²¹ Bununla birlikte bazı müfessirler [hususen Bakara ayeti münasebetiyle] tehdînin nübüvveti ispat için değil, doğrudan Kuran'ın icazını vurgulamak amacıyla geldiğini söylerler; çünkü ayet Peygamber'in peygamberliğindeki bir şüpheye değil, doğrudan Kuran hakkındaki şüphelere cevap olarak inmiştir.¹²² Yine ayetlerin son kısımlarında, kâfirleri çıldırtırcasına Kuran'a muaraza edemeyecekleri vurgulanır ki bu ifadeler söz konusu kelamın kaynağının Muhammed b. Abdullah olmadığını açık bir biçimde gösterir.¹²³ Öte yandan bu ayetlerdeki kesin ifadeler ve geleceğe dair cesur sözler, bir anlamda Peygamber'in Kuran'a olan bağlılığına da işaret etmektedir. Kendisinde bu kadar yakîn bir iman olmasaydı, Hz. Muhammed'in bu kadar cesur ifadeler kullanması düşünülemezdi.¹²⁴ İnsanların yanı sıra bir ayette cinlere de meydan okunması, aslında icazın büyüklüğünü göstermektedir; çünkü Kuran, en nihayet insanların kullandığı bir iletişim biçimi olan Arap dili ile gönderilmiştir.¹²⁵ Bu ayetlerin Kuran'da ele alınış sırası da lalettayin bir şekilde olmamıştır. Tehaddî ayetlerini tilavet tertibine uygun bir okumaya tabi tuttuğumuzda sayısal açıdan azdan çoğa doğru ilerleyen bir

¹¹⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XII, 20.

¹¹⁸ Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, XII, 32-33.

¹¹⁹ Hâlidî, *el-Beyân fî 'l-câzi'l-Kur'ân*, s. 65.

¹²⁰ Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, I, 61; Hâlidî, *el-Beyân fî 'l-câzi'l-Kur'ân*, s. 65-66.

¹²¹ Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, I, 135; Tabatabâi, *el-Mîzân*, IXX, 19-20; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 335; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 149.

¹²² Tabatabâi, *el-Mîzân*, I, 59.

¹²³ Hâlidî, *el-Beyân fî 'l-câzi'l-Kur'ân*, s. 66.

¹²⁴ Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, IV, 238-239.

¹²⁵ Mennâ' el-Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 259.

meydan okumayı içeren enteresan bir düzenle karşı karşıya bulunduğumuzu görürüz. Sıralama bizce şu şekildedir:

Tek sure ile tehadî (Bakara 2/23-24 ve Yunus 10/37-38)

Uydurma **on sure** ile tehadî (Hûd 11/13-14)

Kuran'ın tamamıyla tehadî (Hicr 15/9, İsrâ 17/88 ve Tûr 52/33-34)

Kuran ve Musa'ya verilen kitaptan

daha doğrusunun getirilmesine dair tehadî (Kasas 28/48-49)

Kuran'ın Arap olan-olmayan bütün insanlara meydan okuduğu noktasında herhangi bir şüphe bulunmamaktadır; ancak bu meydan okumanın mantıklı bir şekilde izahı da gerekmektedir. Bu izah hem tehadî ayetlerinin farklı miktarlarda meydan okumasından kaynaklanan farklı ifade düzeyleri sebebiyle gereklidir hem de Arap dilinde olan bir kitabın Arap olmayanlar için mucize oluşunun ne tür bir anlam ifade ettiğini açıklamalıdır. Kuran'ın tarihsel ve evrensel yönleriyle ilgili tartışmaların tutarlı yapılabilmesi de önemli ölçüde bu meseleye vabestedir. Kuran'daki tehadî ayetlerini de dikkate almak suretiyle konuyu üç ana başlık altında ele alabiliriz:

1. TEK SURE İLE TEHADÎ

Kuran'ın tek sure ile meydan okumada bulunduğu ayetler Bakara ve Yunus suresinde geçmektedir. Bu ayetlerin orijinal metinleri ve mealleri şu şekildedir:

1) Bakara 2/23-24

“Mademki kulumuz [Muhammed]'e katımızdan indirdiğimiz vahiyden şüphe ediyorsunuz, o halde onun benzeri bir sure ortaya koyun (da görelim) ve eğer dediğiniz doğruysa, Allah dışındaki destekçilerinizi/tanıklıklarınızı da yardıma çağırın. Eğer bunu yapamıyorsanız ki asla yapamayacaksınız, o zaman yakıtı insanlar ve taşlar olan, hakikati inkâr edenler için hazırlanmış ateşten sakının!”

2) Yunus 10/37-38

“Kuran, Allah'tan gelmiş olup başkaları tarafından tasarlanmış, uydurulmuş değildir; aksine o, önceki vahiylerden hakikat adına bugüne kalmış ne varsa doğrulayıp, âlemlerin Rabbinden [geldiğinden] şüphe olmayan vahyi özlü bir biçimde açıklıyor. (Buna rağmen) yine de [hakı inkâra şartlanmış olanlar] ‘Onu [Muhammed] uydurdu’ mu diyorlar? [Onlara] de ki: ‘Eğer doğru sözlü kimselerdenseniz o zaman onun dengi bir sure koyun ortaya; hem bu iş için Allah'tan başka kimi yardıma çağırabilerseniz çağırın!’”

Yukarıdaki ayetlerde geçen *بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ* ve *بِسُورَةٍ مِثْلِهِ* ifadelerinde yer alan zamirin kime ya da neye irca edilmesi gerektiği hususu, önemli bir tartışma konusudur. Özellikle Bakara suresinde geçen ayette, zamirin Peygamber'e gitmesi durumunda, tehadînin edipleri değil, ümmîleri hedef aldığı görülecektir. Buradaki zamirin mercii hakkında temel olarak iki görüş bulunmaktadır:

1. Bakara suresindeki *بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ* ifadesinde yer alan zamiri bir grup müfessir Kuran'a irca eder ve *من* harfini zait addederler. Buna göre, “Kuran surelerine

benzer bir sure getirin!" anlamı öne çıkar. Mücâhid b. Cebr, Katâde b. Diâme es-Sedûsî¹²⁶ ve Ferrâ¹²⁷ bu görüştedir. Taberî ve İbn Kesir, zamirin Kuran'a ircaı durumunda meydan okumanın Arapların tamamına yapılmış olacağını söylerler ve Hûd suresindeki *بعشر سور مثله مفتریات* ayeti ile İsrâ'daki *لا يأتون بمثله* ifadesinin bu tercihi güçlendirdiğini dile getirirler.¹²⁸ Buna göre her ne kadar daha önce sarîh olarak Kuran lafzı geçmese de *ما نزلنا على عبدنا* ifadesiyle Kuran'ın kast edildiği açık olup zamir buradaki *ما* ifadesine racidir. Hz. Ömer, İbn Mes'ûd, İbn Abbâs ve Hasan Basrî gibi ileri gelen birçok zevat ve muhakkik âlimlerden önemli bir kısmının da paylaştığı kanaate göre Yunus suresindeki zamir her halükarda Kuran'a gitmektedir.¹²⁹ Tabersî ve Tabatabâi de Yunus ayetindeki zamirin öncelikle Kuran'a gittiğini ifade ederler;¹³⁰ ancak Tabatabâi'ye göre Yunus suresindeki ifadenin, ümmî Peygamber ile tehdîde bulunmayı kastetmesi de muhtemeldir.¹³¹

2. Âlimlerden bir kısmı ise Bakara ayetindeki zamiri *ما* ifadesine değil *عبدنا* kısmına, yani Hz. Peygamber'e irca eder ve *من* harfinin ibtida (başlangıç) ifade ettiğini düşünür.¹³² Dolayısıyla mana; "*Muhammed gibi birisinden benzer bir sure getirin.*" şeklinde olur.¹³³ Şia'dan birçok müfessir de böyle düşünmektedir.¹³⁴ Ebu Ubeyde, Ebu İshak ez-Zeccâc ve İbnü'l-Kasım¹³⁵ ile Câhız'ın¹³⁶ bu kanaatte olduğu bilinmektedir. Râzî'ye göre Bakara'da icaz Muhammed gibi ümmî birisinden böyle bir surenin ortaya çıkmasındadır.¹³⁷ Abduh da Bakara dışındaki ayetlerde zamiri Kuran'a irca etmekle birlikte Bakara suresinde Peygamber'e nispet etmektedir. Menâr tefsirinde kaydedildiğine göre bu tercih, cumhurun görüşüne muhalif bir hareket olmayıp birbirini tamamlayan iki aşamalı bir icaz anlayışını yansıtmaktadır. Böyle bir anlayış, ümmî olmayanlara meydan okunmadığı anlamını ilzam etmemektedir. Dolayısıyla aslında Abduh da her iki meydan okumayı kabul etmiş olmaktadır.¹³⁸ Ulemadan bazılarının göre de Bakara'daki zamirin her iki yere ircaı mümkündür. Örneğin, Âlûsî bu şekilde bir tercihin dil kaidelerine dayanılarak yapılmasının mümkün olmadığını, bunun tamamen kişisel tercihlere bağlı olduğunu ve hangi mananın daha güzel olduğu düşünüüyorsa, zamirin merciinin ona göre belirlenebileceğini dile getirir. Kendisi de zamirin Peygamber'e ircaını hoş görmektedir; ancak o bunu, peygamber gibi bir beşerden Kuran'ın bir benze-

¹²⁶ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I, 84.

¹²⁷ Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I, 50.

¹²⁸ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I, 89.

¹²⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, II, 109.

¹³⁰ Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, I, 36; Tabatabâi, *el-Mizân*, I, 58.

¹³¹ Tabatabâi, *el-Mizân*, I, 58, 63.

¹³² Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I, 50; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I, 89; Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, I, 192.

¹³³ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I, 84.

¹³⁴ Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfi*, I, 68; Tabatabâi, *el-Mizân*, I, 58.

¹³⁵ Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I, 50.

¹³⁶ Câhız, *Resâil Kelâmiyye*, s. 154-155.

¹³⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XVII, 78.

¹³⁸ Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, I, 192.

rinin getirilemeyeceği şeklinde anlar (fakat Âlûsî, ümmîlik vasfını öne çıkartmazsınız bu tercihte bulunur).¹³⁹

Yukarıdaki görüşleri dikkate alarak şunları söyleyebiliriz: Tek sure ile tehadîde bulunulan iki ayetten ilki olan Bakara ayetinde zamirin Hz. Peygamber'e gitmesi son derece önemlidir; çünkü tek sure ile meydan okumada şart koşulan husus, **Peygamber gibi ümmî birinden bir sure** ortaya konmasıdır. Dolayısıyla ayeti şu şekilde tercüme etmek gerekmektedir: "Eğer kulumuza indirdiklerimizden herhangi bir şüpheye düşüyorsanız, haydi onun gibi birinden bir sure getirin, eğer iddianızda doğru iseniz Allah'tan gayri şahitlerinizi (yardımcılarınızı) de çağırın (Bakara 2/23)...". Kuran'ın benzerini getirmeleri hususunda Araplara yapılan açık çağrıdaki asgari miktarın bir sure -sure derken Kevser suresi gibi lafız ve anlam bütünlüğü olan asgari üç ayet kast edilmektedir.¹⁴⁰ olduğu, bunun da Hz. Peygamber gibi ümmî bir Arap ile sınırlı olduğunu düşünüyoruz. Öte yandan Bakara ayeti geçmiş kavimleri örnekleyen ayetlerin hemen ardından gelmiştir ki bu durum, Muhammed gibi ümmî birisinin böyle bir bilgiye sahip olmasının mümkün olmadığını da anlatmaktadır. O halde bu tür bilgilerin onun gibi birisinden gelmesi, başlı başına mucizedir.¹⁴¹ Yani belagat ve nazmın yanı sıra başka icaz vecihleri de söz konusudur.¹⁴²

Burada Yunus ayeti öne sürülerek itirazda bulunulabilir; nihayet orada da tek sure ile meydan okunmakta ve من zamiri kullanılmaksızın فأتوا بسورة مثله buyrulmaktadır. Çoğu müfessire göre buradaki zamir Kuran'a gitmektedir. Buna bağlı olarak yukarıda öne sürdüğümüz iddiayla çelişen bir durum ortaya çıkmaktadır. İlk bakışta haklı gibi görünen bu itiraz aslında basit bir yöntem bilgisiyle ortadan kaldırılabilir. Malum olduğu üzere klasik tefsir çalışmalarında müfessirler tilavet tertibini esas aldıklarından, Fatiha'dan başlayıp Nâs'ta biten bir tefsir tarzı ile Allah'ın kitabını yorumlamakta ve özel olarak konular üzerinde yoğunlaşmadıklarından (sistematik bir konulu tefsir çalışması yapmadıklarından) bazı hususları gözden kaçırabilmekteydiler. Dolayısıyla bu itirazın atomize bir tefsir çalışmasına bağlı bir anlayışın ürünü olarak ortaya çıkmış olması muhtemeldir. Bu itiraza iki şekilde cevap vermek mümkündür. Bunlardan ilki teknik bir izahdır. Kuran-ı Kerim'de kimi ifadelerin mutlak (kayıtsız) kimilerininse mukayyed (bir kayıtla beraber) zikredildiğine öncelikle dikkat çekelim. Mutlak bir ifade herhangi bir kayıt ile sınırlanmadığı sürece itlak üzere hamledilir; ancak bir kayıt ile sınırlandırıldığında onu artık mutlak anlamıyla anlama imkânımız ortadan kalkar. Yunus ayetindeki meydan okuma mutlak anlamda Kuran'ın bir suresi ile yapılmış ve bu mutlak ifadeyi sınırlayan herhangi bir kayıt düşülmemiştir; oysa Bakara suresinde

¹³⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, 194-195.

¹⁴⁰ Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmî'l-Kur'ân*, I, 264.

¹⁴¹ Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, I, 194; XI, 370.

¹⁴² Süyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, s. 6, 272, 285.

aynı ifade zikredilmiş, fakat bu sefer bir de kayıt eklenmiş ve ‘Peygamber gibi birinden’ denilmek suretiyle tek sure ile tehadîde ümmîlik vasfı şart koşulmuştur. Dolayısıyla ilk kategoride mutlak olarak zikredilen bir durum, ikincisinde kayıt altına alınmış olmakta ve artık anlam bu kayıt ile birlikte düşünülmesi gereken bir bağlama oturtulmaktadır.

İddiamızı desteklediğini düşündüğümüz bir başka delil ise ilgili ayetin siyâkıdır. Ayeti dikkatle okuduğumuzda, temel ilgi alanının ümmî bir peygamber ve bu ümmîden sadır olan belîğ bir söz olduğu görülür. “İmdi, bu Kuran, asla Allah’tan başkası tarafından tasarlanmış, uydurulmuş değildir; aksine o, önceki vahiylerden hakikat adına bugüne kalmış ne varsa doğrulayıp, âlemlerin Rabbinden [geldiğinden] şüphe olmayan vahyi özlü bir biçimde açıklıyor. **(Buna rağmen) yine de [hakki inkâra şartlanmış olanlar] ‘Onu [Muhammed] uydurdu’ mu diyorlar? [Onlara] de ki: ‘Eğer doğru sözlü kimselerdenseniz o zaman onun dengi bir sure koyun ortaya; hem bu iş için Allah’tan başka kimi yardıma çağırabilerseniz çağırın!’** Açıktır ki bu ayette merkez unsur ‘ümmî bir peygamberden çıkan olağanüstü söz’dür. Dolayısıyla meydan okumanın, bu hususun göz önünde bulundurulması hem siyâka daha uygundur hem de Kuran’ın bütünlüğü göz önüne alındığında daha tutarlıdır.

2. ON SURE İLE TEHADDÎ

Tehaddî ayetlerinin ikinci grubunda incelenmesi gereken ayet, on sure ile meydan okunmada bulunulan Hûd ayetidir:

Hûd 11/13-14

“Yoksa ‘Onu [Kuran’ı] kendisi uydurdu mu’ diyorlar? De ki: ‘Eğer doğru sözlü kimselerdenseniz o halde siz de onun benzeri uydurma on sure getirin de görelim; hem bu iş için Allah’tan başka kimi yardıma çağırabilerseniz çağırın. Ve eğer [bu yardıma çağırdıklarınız] size yardım edemiyorlarsa o zaman bilin ki [bu Kuran] ancak ve ancak Allah ilmiyle indirilmiştir (ve yine bilin ki) O’ndan başka ilah yoktur. O halde, artık O’na teslim olacak mısınız?’” ayetinde فأتوا بعشر سور مثله ifadesiyle Allah Teâlâ farklı bir meydan okumada bulunmuştur. Bu ayetin siyâkı da Hz. Peygamber’in Kuran’ı uydurduğunu iddia eden müşrikleri anlatmakta ve fakat Bakara ve Yunus ayetinden farklı olarak benzeri getirilmesi istenen sure sayısında artışa gitmektedir.

Burada dikkatimizi çeken ifade “onun benzeri uydurma on sure” kayıdır. Bu ifade mananın dikkate alınmadığı salt bir lafzî icaza işaret etmektedir. Nitekim bazı insanların aklına şöyle bir soru gelebilir: Kuran’da birçok kıssa vardır ki buralarda anlatılanlar insanların günlük hayatından yapılan alıntılardan oluşur. Çok üst düzeyde değer ifade eden bilgiler içermez. Örneğin, “Firavun ailesinden olup, imanını gizleyen bir mümin adam şöyle dedi: ‘Siz bir adamı ‘Rabbim Allah’tır’ demektedir diye öldürecek misiniz? Hâlbuki o, size Rabbinizden apaçık mucizeler getirmiştir. Eğer o yalancı ise yalanı kendisinedir. Yok, doğru söylüyorsa sizi tehdit ettiğinin bir kısmı olsun gelip size çatar. Şüphesiz Allah, haddi aşan yalancı kimseyi doğru yola

eriştirmez' (Mümin 40/28)." ayetinde konuşan bir adamdır ve bu adamın sözleri hikâye edilmektedir. Arap'ın dünyasını yine Arap diliyle yeniden bir model toplum olarak kurgulayan Kuran, bu dili diğer toplumları kendi mesajlarında örnek olarak kullandığında da aynı yola başvurmuştur. Örneğin, Firavun kendi kavmine; "*Sizin en büyük Rabbiniz benim* (Nâziât 79/24)." dediğinde, acaba, kendi dilinde hangi kelimeleri telaffuz etmişti? Telaffuz edilen bu kelimeler Arap dilinde harfî bir tercüme ile mi Kuran'da hikâye edilmişti, yoksa Firavun'un sözleri, içindeki niyetleri de anlatan muciz bir ifade ile mi Kuran'da kendine yer bulmuştu? O toplumda bu ifadenin oturduğu tarihsel gerçeklik ile Arap'ın dünyasında bu ifadeler aynı şeyleri mi anlatıyordu?¹⁴³ Dolayısıyla hikâye edilen bu sözlerin muciz olmasını gerektiren nedir? İşte tüm bunlar dikkate alındığında, Hûd ayeti ile sanki şöyle denilmiştir: Ey insanlar! Konu önemli değil, isterseniz Kuran'ın anlattığı kıssalardan birisini de kullanabilirsiniz. Kuran'daki sureler kıssaları kimi zaman uzun uzun kimi zaman kısaca anlatır. Sizden istenen onun üslubunun aynısını kullanmak da değildir. Üslubu kendiniz belirleyebilirsiniz. Yeter ki lafzî anlamda Kuran ayarında asgari on sure getiriniz.

Hâsılı, burada مفتریات ifadesinin kullanılmış olması lafız ve mana bakımından Kuran'a benzer bir örneğin zaten olamayacağını; hatta manası olmamakla birlikte mükemmel bir lafzî ve fesahati olan on sure benzeri bir numunenin de getirilemeyeceğini gösterir.¹⁴⁴ Nitekim Câhız, Hûd ayeti inene kadar icazın lafız diziminde var olduğunun bilinmediğini, bu ayet indikten sonra Kuran'ın lafız diziminde de bir icaz olduğunu fark edildiğini anlatır.¹⁴⁵ Malum olduğu üzere 'uydurma', herhangi bir konudaki yaldızlı, ama anlamsız sözler demektir. Dolayısıyla uydurma on sure ile meydan okuma sadece lafızlarda Kuran gibi bir mükemmellik beklentisine yönelik bir meydan okuma olup anlam o kadar da önemli değildir. Bize göre bu sayıdaki meydan okuma Arap olanlara ya da Arapçayı bilenlere yapılmış bir meydan okuma olup ümmîlik gibi herhangi bir kayıt içermemektedir.

3. KURAN'IN TAMAMI İLE TEHADDÎ

Kuran'ın tamamıyla meydan okuyan ayetler grubu olarak tefsirlerde zikredilen üç ayetin metni ve meali şu şekildedir:

1) Hicr 15/9

¹⁴³ Bu durum, hem Kuran'ın Arabî karakterinin ne kadar derin bir boyuta sahip olduğunu göstermektedir hem de tehaddîde Kuran'ın belirlediği asgari sınırların nerede başlayıp biteceğine dair tartışmalarda bize adım atma cesareti vermektedir. Kuran'ın salt tarihsel bir metin olduğunu iddia eden yaklaşımların, kimi zaman Arap'ın tarihine ve kültürüne oldukça uzak örneklerin bu dilde ifade edilmesini nasıl yorumladığı merak konusudur. Mesela, erkek-erkeğe cinsel ilişki bu toplumda -en azından o dönemde Mekke ve civarında- görülmemektedir; ancak konu Kuran'da birçok yerde ele alınmaktadır.

¹⁴⁴ Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, I, 193; Kâsimî, *Mehâsinu't-Te'vil*, IX, 420; Hâlidî, *el-Beyân fî İcâzi'l-Kur'ân*, s. 67.

¹⁴⁵ Câhız, *Resâil Kelâmîyye*, s. 155.

“Hiç şüphesiz bu Kitabı Biz indirdik ve onu her türlü tahriften koruyacak olan da Biziz!”

2) İsrâ 17/88

“De ki: “Bütün insanlar ve cinler bu Kuran’ın bir benzerini ortaya koymak için bir araya gelselerdi ve birbirlerine (bu konuda) destek olmak için ellerinden gelen her şeyi yapsalardı, yine de onun benzerini ortaya koyamazlardı!”

3) Tûr 52/33-34

“Yoksa bu sözü kendisi mi uydurdu diyorlar? Hayır, onlar (gerçeği biliyor ama) inanmak istemiyorlar! Filhakika [eğer bu sözlerinde] samimi iseler, kendileri ona benzer bir söz meydana getirsinler de görelim!”

Konunun başında ifade edildiği gibi Kuran’ın nüzûl sıralamasını da dikkate alarak bazı müfessirler Kuran’da tehadî ayetlerindeki meydan okumanın çoktan aza doğru olduğunu iddia etmişlerdir. Abduh’un itibar etmediği bu görüşün, tilavet tertibi göz önüne alındığında tutarlı olmadığını söylemeliyiz. Bize göre mantıksal açıdan sayısı çok olandan aza doğru bir meydan okuma ne kadar savunulabilir durumdaysa, aksi de o kadar savunulabilir durumdadır. Açıktır ki meydan okumanın dört aşaması (Peygamber gibi bir ümmîden tek surenin, herhangi bir Arap’tan uydurma on surenin, bütün insanlara açık olarak Kuran’ın bir benzerinin ya da Kuran’dan daha doğru bir kitabın benzerinin ortaya konulması çağrısı) duruma göre farklı fonksiyonlara sahip meydan okumalardan oluşmaktadır. Dolayısıyla burada bir noktada başlayıp biten bir tehadîden değil, döngüsel bir meydan okumadan bahsetmek gerekir. Bu da bir ayeti diğerine önceleyemeyeceğimiz kadar kompleks bir durumla karşı karşıya bulunduğumuzu gösterir.

Yukarıdaki ayet grubunda yer alan Hicr ayetinin açık bir tehadî içerdiğini söylemek mümkün değildir. Hatta kimileri bu ayeti sadece Kuran’ın muhafazası bağlamında değil, aynı zamanda Hz. Peygamber’in korunması çerçevesinde de değerlendirmişlerdir.¹⁴⁶ Dolayısıyla mahza tehadî ayeti olarak değerlendiremeyeceğimiz bu ifadeler diğer tehadî ayetleriyle birlikte düşünüldüğünde, bir meydan okuma -dolaylı tehadî- içeriyor denebilir.

Kalan iki ayet ise en açık tehadî ayetlerinden olup iki farklı anlam alanına dikkat çekmektedir. Bu alanlardan ilki, Kuran’ın tamamına denk bir söz getirmeleri hususunda insanlara meydan okuyan bir içerik taşır. Tûr suresindeki ayet, herhangi bir kayıt koymaksızın doğrudan bir meydan okumada bulunmak ve bütün insanlığı bu meydan okumanın muhatabı kabul etmekle tehadînin hem lafız hem de mana açısından olabileceğini anlatmaktadır. Hülâsa, bu meydan okumanın Kuran’ın gerek lafız güzelliği gerekse mana bütünlüğü açısından bir benzeri getirilemeyecek kadar eşsiz bir kitap olarak karşı tarafa kabul ettirme niyeti güdülmektedir.

¹⁴⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVII, 69.

Söz konusu alanlardan ikincisi de aşağı yukarı benzer bir duruma işaret etmekle birlikte işin içine cinleri de katmak suretiyle meydan okumaya farklı bir ufuk getirmektedir. Buna göre yalnızca insanlara değil, aynı zamanda cinlere de tehadîde bulunmakta ve hatta insanlarla cinlerin bu konuda yardımlaşması durumunda bile Kuran'a denk bir söz ortaya koyamayacakları anlatılmaktadır. Doğrusu cinlerin ne tür varlıklar olduğu ve insanlarla nasıl ilişkiye geçebileceklerine dair Kuran'da açık naslar yoktur. Cinlerin insanlara vesvese verebileceklerine dair bilgiler bulunsa da bunun, tehadî bağlamında sadra şifa bir açıklama sunmayacağı açıktır. O halde burada cinlerin zikredilmesi neyi amaçlamaktadır? Kanaatimizce bu ayeti anlamlı kılan arka plan, Peygamber'in mesajı ile cinlerle irtibat kurduğu iddiasındaki şairlerin mesajı arasında müşriklerin vehmettiği benzerliğe dair yanılgılardır. Daha önce de işaret edildiği gibi müşrik Araplar Kuran'ın Muhammed'e cinler tarafından dikte ettirilen bir söz olduğunu düşünmekte ve buna dair iddialar dillendirmekteydiler.¹⁴⁷ Kuran bunu reddeden ayetler getirirken burada da konuyu tehadî bağlamında ele almakta ve onları bu iddialarını ispata çağırılmaktadır. Böyle bir iddianın kuru bir iddia olmaması için elbette test edilmesi gerekir ki bunun yolu Kuran'a denk bir sözün ortaya konabilmesidir. Dolayısıyla burada Araplar özelinde bütün bir insanlığa, Kuran'ın hem lafız hem de mana yönünü öne çıkararak şöyle denmektedir: Kuran'a denk bir söz ortaya koymak için elinizden geleni ardınıza koymasınız, fizik ya da metafizik varlıklar olarak inandıklarınızı yardıma çağırırsanız da bu kitabın bir benzerini ortaya koyamazsınız...¹⁴⁸

4. KURAN VE MUSA'YA VERİLEN KİTAPTAN DAHA DOĞRUSU İLE TEHADÎ

İnsanlara Kuran'dan ve Musa'ya verilen kitaptan daha doğrusunu getirmeleri için meydan okumada bulunulan ayet, Kasas 48-49'da yer alır. Bu ayetlerin öncesinde Allah Teâlâ, Musa (as) ve Şuayb'ın kavmi Medyenliler hakkında birtakım malumatlar vermiş ve ardından bu kıssaların gayba dair haberler olduğunu bildirerek Peygamber'e verilen bu bilginin ilahî kaynaklı oluşuna dikkat çekmiştir. Dolayısıyla Kuran sadece lafzıyla değil, içeriği ile de mucizevi olduğunu ifade etmiş olmaktadır. Ayetlerin meali şu şekildedir:

“(Musa'ya) seslendiğimizde sen Tûr'un eteklerinde değildin. Fakat akıllarını başlarına almaları için senden önce kendilerine bir uyarıcı gelmemiş olan bir kavmi uyarasın diye (bunlar sana) Rabbinden bir rahmet olarak vahyedildi. Kendi elleriyle işledikleri yüzünden başlarına bir felâket geldiğinde: 'Ey Rabbimiz! Bize de bir peygamber gönderseydin de senin ayetlerine uyup inananlardan olsaydık.' demesinler diye böyle yaptık. Fakat onlara katımızdan hak, (elçimiz eliyle gönderdiğimiz Kuran) ulaştığında, onlar: 'O'na da Musa'ya verilen mucizelerin ben-

¹⁴⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XIX, 125.

¹⁴⁸ Konunun sarfe teorisiyle olan bağlantısı için bk. Polat, “Bir İcazû'l-Kuran İddiası”.

zeri verilseydi ya?' dediler. Peki, bundan önce onlar Musa'ya verilen mucizeleri: 'Bunların her ikisi de (Tevrat da Kuran da) birbirini destekleyen birer büyüdür!' diyerek inkâr etmemişler miydi? 'Biz bunların hiç birisine inanmayız!' dememişler miydi? De ki: 'Allah katından, bu ikisinden daha doğru bir yol gösteren bir kitap getirin bana da, ben ona uyayım; eğer sözünüzde sadıksanız (Kasas 28/44-49)!'"

Kasas 48-49. ayetlerine getirilen yorumlar müşrik Arapların aymazlıklarıyla ilgili bir probleme işaret eder. Ayetin nüzûl sebebiyle ilgili Râzî'nin ifade ettiği altı konu bulunmaktadır:

Bunlardan birincisine göre Yahudiler Araplara gelerek onların da Muhammed'den, Musa'ya verilen mucizeler gibi mucizeler istemelerini talep ettiklerinde bu ayet inmiştir.

İkincisine göre Araplar Hz. Peygamber'e, Musa'ya verilen bir kitap gibi kitap verilmesini istediklerinde Allah Teâlâ onları kınamak üzere bu ayeti indirmiştir. Bu tevcihe göre burada inkârcı Yahudiler Musa dönemi Yahudileri olmaktadır.

Üçüncüsü Kelbî'nin rivayet ettiği hadisedir. Rivayete göre Mekkeli müşrikler Medinelî Yahudilere bir grup göndererek Muhammed'in peygamberlik iddiası hakkında ne dediklerini öğrenmek istemişlerdi. Yahudiler Muhammed'in vasıflarının Tevrat'ta olduğunu söyleyince müşrikler Musa'nın da Muhammed gibi bir sihirbaz olduğunu iddia etmişlerdi.

Dördüncü görüş Hasan'dan nakledilir. Buna göre Arapların Musa dönemi ne kadar giden kökleri vardı. Ayet bu ataların Musa ve Harun'a söylediklerini anlatır.

Beşincisi Katâde'den gelen görüştür ki Muhammed dönemindeki Yahudilerin, Hz. Muhammed ve Hz. İsa hakkında Musa (as)'ın müjdeleyici önhaberlerini inkâr ettiklerini anlatmaktadır.

Altıncı ve sonuncu görüş ise Râzî'ye göre en makul olanıdır. Buna göre Mekkeli müşrikler her tür risâlete karşı açık bir inkâr politikası gütmekteydiler ve burada sadece inkârlarına bir bahane olarak akla ziyan taleplerde bulunmak suretiyle güya Peygamber'i zor durumda bırakmak istediler.¹⁴⁹ Dolayısıyla ayette şu anlatılmak istenmektedir: İnsan olarak sizinle İsrailoğulları arasında ne fark vardır ki? Nihayet size değılse de onlara Musa'nın kitabı verilmişti de onlardan inkâr edecek olanlar Musa'yı yine inkâr etmişlerdi. O halde ey Muhammed, Arapların bu mazeretlerine inanma. Yakın ataları uyarılmamış müşriklere ne gelirse gelsin - Kuran geldi örneğın- inanmaya niyeti olmayanlar yine inanmayacaklardır. Asırlar farklı olsa da cinsleri aynı cins, mezhepleri aynı mezhep, inatları aynı inattır.¹⁵⁰ Kaldı ki Yahudiler ve kitapları hakkında bilgi sahibi olan Araplardan da Peygam-

¹⁴⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXIV, 222-223.

¹⁵⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 424.

ber'i kabul etmeyenler çıkmış,¹⁵¹ bu bilgiye sahip olanlar 'Hem Musa'ya hem de Muhammed'e verilenlere sihirdir' deyip geçivermiştiler. Hâsılı, inanç konusunda tereddütleri olan müşrikler, daha önceki birçok ayette de belirtildiği üzere işi yokuşa sürmekte, inkârlarına kılıf aramaktadırlar.

Doğrusu ayetlerde Mekkelilerin [yakın] ataları uyarılmamış bir toplum olarak zikredilmesi ve ardından Kuran ile birlikte Musa'ya verilen kitaptan -diğer tercihlerin tamamı göz önüne alınmak suretiyle- daha doğru bir kitap getirmelerinin istenmesi, lafzî anlamda bir icazı anlatıyor olmamalıdır. Bunu iki açıdan iddia edebiliriz; öncelikle siyâk bir lafız icazını anlamamızı mümkün kılacak manalar ihtiva etmemekte; aksine içeriğe yönelik mesajlar vermektedir. Binaenaleyh ortaya daha doğru bir kitap konulacaksa bu, içerik açısından bir doğruluk iddiasında olmalıdır. İkinci olarak meydan okunan kitap sadece Kuran değildir; Musa'ya verilen kitap da mevzubahis edilmektedir. Musa'ya verilen kitap için lafzî bir icaz iddiası söz konusu olmadığına göre, ayette içerikle ilgili bir hususa dikkat çekilmiş olmalıdır.¹⁵² Bu açıdan Arap olan-olmayan, Arapça konuşan konuşmayan herkes bu tehdâdinin muhatabıdır. Bu durumun, Kuran'ın tamamıyla meydan okuma ayetiyle aynı maksada matuf olduğunu söyleyebiliriz.

Burada şöyle bir soru akla gelebilir: Neden Kuran'ın tamamıyla meydan okuma icazın azami sınırı iken buna bir de önceki kitapların içeriği eklenmiştir? Bu ifade bize önceki kitapların da Kuran tarafından ilahî kitaplar olarak görüldüğünü göstermez mi?

Öncelikle Kuran'ın diğer kitapları tamamen dışlamadığının bilinmesi gerekir. Kuran o kitapları tasdik edici olarak indirildiği gibi aynı zamanda o kitaplar üzerinde müheymindir, yani denetleyici bir kimlik taşımaktadır. Dolayısıyla o kitapları tümüyle bir tarafa atmak mümkün değildir. Öte yandan o kitaplarda ilahî mesajların önemli ölçüde var olduğunu anlatmak üzere Kuran'ın öncekilerin kitaplarında var olduğu da anlatılmıştır (Şuara 26/195-196; A'lâ 87/18-19). O halde o kitapların dinin evrensel yönlerinden önemli bir kısmını içerdiklerini söylemek, yanlış olmasa gerektir. Nitekim -bir aşama olarak- Hıristiyanların hiç olmazsa kendi kitaplarıyla amel etmesini emreden ayetleri (Mâide 5/47) bu çerçevede değerlendirmek mümkündür. Burada Kuran'ın diğer kitapları tümüyle tasdik ettiğini ve buna bağlı olarak her insan ferdi ve toplumunun kendi inançları doğrultusunda bir yaşama biçimine sahip olmasını kast ettiğini düşünmemeliyiz. İslam her inancın kendi inancını yaşamasına hukukî anlamda imkân veren düzenlemelere ve felsefî altyapıya sahip ise de dinî açıdan hak olanın yalnızca kendisi olduğunu vurgulamaktan kaçınmaz. Aksi bir durum dinin kendisini inkâr olur.

¹⁵¹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIX, 587.

¹⁵² İbn Âşûr da bu ayetin Kuran'ın eşsiz belagati ile içerdiği ilimler ve hakikatlerin onun icaz vecihlerinden birine delil olduğunu gösterdiğini söyler. bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XX, 139.

Kuran'ın diğer kitapları tasdik etmesini yahut onlar üzerinde müheymin olmasını da iki açıdan değerlendirmek gerekir: Birincisi tasdike konu olan özel alanlar açısından ki bu alanlar ilgili ayetlerin siyâkından çıkartılabilir. Dolayısıyla 'daha doğru bir kitap getirin' derken bu anlam içeriğine dikkat çekilmiş olmalıdır. İkinci olarak şöyle bir durumu sürekli göz önünde bulundurmalıyız: Kuran'ın ve Hz. Peygamber'in mensup olduğu risalet geleneğinde en önemli ikinci ve üçüncü inananlar grubu Yahudi ve Hıristiyanlardan oluşmaktadır. Kuran-ı Kerim'in bu topluluğu da tehadîye muhatap kitleyle bir pota içerisinde değerlendirmesi pratik/pragmatik açıdan önemli bir açılamdır. Bu açılamda kullanılan üslubun Ehl-i Kitap ile münasebetlerimizde ne tür bir dil kullanmamız gerektiği konusunda Müslümanlara iletmek istediği önemli mesajlar da olsa gerektir. Ayrıca tehadînin bu son kısmında bilinen tüm semavî kitaplarla insanlığa meydan okunması, tehadînin boyutlarını genişletmek suretiyle muarazanın neredeyse imkânsız olduğunu insanlara anlatmakta ve inanmayanların Allah'a karşı geçerli hiçbir mazeretleri olmadığına dair güçlü bir irade beyanında bulunmaktadır.¹⁵³ Aslında Kuran'ın tamamı ile meydan okunduğu halde buna cevap veremeyenlerin bir de önceki kitaplarla sorumlu tutulması, imkânsız bir talepten ibarettir; ancak inanmayanların inkârdaki şiddetini göstermek açısından bu tür bir tehadî anlamsız değildir. Onlara -birçok Kuran ayetinde olduğu gibi- şöyle denmektedir: Ey aczi bu kadar bedihi iken hala inanmayan hakikat inkârcıları! Kalplerinizdeki kapaklar, kulaklarınızdaki perdeler ve kör bir inadın zebunu olarak hakikate direnen iradelerinizle, ne kadar da isyankârsınız.¹⁵⁴

SONUÇ

Kuran'ın Arap dilinde inmiş olduğu ve anlaşılması için bu dilin bilinmesine büyük ihtiyaç duyulduğu şeklinde İslam düşüncesinde var olan yaklaşımlar, asıl itibarıyla Kuran'ın nüzûl döneminde var olan Arap dilini önemsemektedir. Yani Kuran'ın muhatapları dendiğinde 'ilk muhataplar', mekânı dendiğinde 'ilk mekân' ve zamanı dendiğinde 'ilk zaman' kastedilmektedir. Bu ilk zamanın Kuran'a muhatap olan mükellefleri ayetlerin lafızlarını anlama konusunda müşterek bir dile ve iletişim vasatına sahip idiler. Bu müşterek dili kullananlar Kuran'ı okumakta ve okuduklarını bu düzeyde anlamaktaydılar (fehm); ancak ayetlerin derinliğine bir okumaya tabi tutulması (fıkh), ashabın farklı sosyo-kültürel donanımlara sahip olanları tarafından ortaya konabilmekteydi. Bu okumaların Hz. Peygamber tarafından çoğu zaman onaylanmış olması da sahabenin anlama yöntemlerinin doğruluğunu göstermektedir. Bu sebeple günümüzde Kuran'ı anlama ya yönelmiş her özne, bu dönemin dilini ve yöntemini yakalamak zorundadır.

¹⁵³ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XX, 92.

¹⁵⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XX, 139. Esed'in Kuran tercümesinde "ellezîne keferû" ifadelerini "hakikati inkâra şartlanmış olanlar" şeklinde karşılaması ne kadar da yerindedir!

Ortalama bir Arap'ın aklına hitap eden ve bu hitabı tarihsellikten kurtulmamış bir sığılıkta kullanmayan Kuran'ın, insana ve tabiata dair bilgide ciddi mesafeler kat etmiş modern dünyaya kapalı kalacağını söylemek, hakikatle örtüşmez. Kuran'ı özgün dilinden ya da tercümesinden okuyan her mükellef, kendisi için **asgari ölçüde** yeterli olacak itikadî ilkelere ulaşabilir ki insandan beklenen de öncelikle budur.

Kuran'daki tarihsel unsurlar, Kuran'ın dil dünyasından söküp atamayacağımız kadar Kuran'a sinmiştir; ancak bu tarihsel unsurlar, unutmayalım ki Kuran'ın diline sinmiş unsurlardır ve bu sebeple metin içi (dâhilî) öğeler olarak takdir edilmelidirler. Kuran'a ulaşmak için Kuran'ın dili dışında (hâricî) bir unsur şart koşturmak, araya barikatlar koymaktan başka bir anlama gelmez. Üstelik Kuran'daki tarihsel unsurlar dahi ilahî mesajların yönünü ve içeriğini belirleyecek karakterde unsurlar değildir; aksine bu mesajın en etkili biçimde nasıl sunulacağını ortaya koymak açısından (ve koyduğu kadar) önem taşırlar.

Bu noktada Kuran'ın önemli bir meydan okuma aracı olan 'icaz' kavramı, İslam düşünce geleneğinde çoğu zaman lafzî icaz çerçevesinde değerlendirilmiş ise de hakikat bundan oldukça farklıdır. Kuran, lafzî icazın son derece önemli olduğu bir icaz kavramına imkan veren ayetler içerdiği kadar manayı ya da hem lafız hem manayı öne çıkaran daha farklı icaz yönlerine de sahiptir. Bu yönler içerik açısından farklılıklar arz ettiği gibi sayısal açıdan da muhatabın durumuna göre farklılık arz eder. Kıyamete kadar her dil ve coğrafyadan bütün insanlara hitap edecek olan bir din kitabından beklenen de budur.

Kuşku yoktur ki nazarî bilgiler herhangi bir uygulama alanı bulamadıklarında ya kâğıt üzerinde kalırlar ya da zamanla hayattan dışlanırlar. İnsanı muhatap alan ve pratik davranışlarda temessül eden bir olgu olarak dinin de hayatın içinde uygulama alanları oluşturmak ya da oluşan alanlara aktif bir şekilde müdahale etmek gibi bir iddiası vardır. Hz. Peygamber'in 'üsve-i hasene' olması bunu anlatır. Bu unsurlar belli bir yaşanmışlık döneminden sonra metne ya da metni destekleyen Peygamberî uygulamalara yedirildiğinden, artık tarihsel bir dönemin Kuran metni için zorunlu bir unsur olmasına gerek kalmamıştır. Kuran naslarında esbâb-ı nüzûl, hadislerde ise esbâb-ı vürûd ilmi olarak bilinen ilimler, söz konusu nasların sebebi/etken nedeni olabilseler de illeti/zorunlu nedeni olamazlar. Kuran'ı -ve tabî ki sıhhati kesin olarak tespit edilmiş hadisleri- mutlak surette bağlayan bir teknik malzemedir bahsedilecekse eğer, 'nüzûl vasatı' olarak adlandıracağımız metin içi enstrümanlara başvurulması gerekir. Tüm zamanlar ve mekânlarda geçerli bir mucize olarak iddia edilen Kuran için en uygun anlama enstrümanları, herhalde Kuran'da saklı olmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Kuran-ı Kerim

Kitab-ı Mukaddes, Eski ve Yeni Ahit, (Tevrat ve İncil), Kitab-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1969

- Abdurrahman Bedevî, *ed-Difâ' ani'l-Kur'ân Dıdde Müntekıdîh*, Medbûlî es-Sağır, Kahire, ts.
- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, el-Mektebû'l-İslâmî, I-VI, Beyrut, 1985
- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ' ve Muzîlu'l-İlbâs ammâ İstehera mine'l-Ehâdis alâ Elsineti'n-Nâs*, I-II, Mektebetü't-Türâs el-İslâmî, Haleb-Dâru't-Türâs, Kâhire, ts.
- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmud, *Râhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, I-XXX, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut,
- Arkoun, Muhammed, *el-İslâm, Urûbbâ, el-Garb; Rihânâtü'l-Ma'nâ ve İradâtü'l-Heymene*, tr. Hâşim Sâlih, Dâru's-Sâkî, Beyrut, 1990
- Bediuzzaman Said Nursî, *İşârâtü'l-İcâz*, (tr. Abdülmecid Nursî), Envar, İstanbul, 1994
- Begavî, Ebu Muhammed el-Hüseyn İbn Mes'ûd, *Meâlimü't-Tenzîl*, I-VIII, Dâru Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevzî', Riyad, 1997
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, Mısır, 1345H.
- Bursevî, İsmail Hakkı, *Râhu'l-Beyân*, I-X, Eser, İstanbul, 1389H.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbub el-Kinanî el-Leysi, *Kitâbu'l-Hayevân* (nşr. Abdusselam Muhammed Harun), I-VIII, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1965
- _____, *Resâilü'l-Câhız: er-Resâilü'l-Kelâmiyye* (Keşşâfu Âsâri'l-Câhız ekli), Dâru ve Mektebetü'l-Hilal, Beyrut, 1987
- Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2007
- Cevzî, Ebû'l-Ferac Cemalüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, I-IX, el-Mektebû'l-İslâmî, Beyrut, 1984
- Cündioğlu, Dücan, *Kuran, Dil ve Siyâset Üzerine Söyleşiler*, Kitabevi, İstanbul, 1998
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ Kavânu'l-Edille fî Usûli'l-İtikâd* (nşr. Muhammed Yusuf Musa, Abdülmun'im Abdülhamid), Mektebetü'l-Hâncî, Mısır, 1950
- Duman, M. Zeki, *Vahiy Gerçeği*, Fecr, Ankara, 1997
- Doğrul, Ömer Rıza, *Kuran ve İslam Üzerine*, Ağaç, İstanbul, 2006
- Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *el-İmâm eş-Şâfiî ve Te'sîsü'l-Aydiyûlûciyya el-Vasatiyye*, Seynâ li'n-Neşr, Kahire, 1992
- Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, Eser, İstanbul, ts.
- Erdoğan, Mehmet, "İslam ve Yerellik, Yerelliğin Fikhî Temellendirmesi Olarak ÖrF", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 9, Konya, 2007
- Ezherî, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü'l-Lüga* (nşr. Rayyâd Zeki Kasım), I-IV, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2001
- Firuzâbâdî, Muhammed b. Yakub, *Besâiru Zevi't-Temyiz fî Letâifi'l-Kitâbi'l-Aziz*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Fuâd Abdülbâkî, Muhammed, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, ts.
- Gazâlî, Ebu Hâmid, *el-İktisâd fî'l-İtikâd* (tr ve nşr. Hüseyin Atay, İbrahim Agah Çubukçu), AÜİF, Ankara, 1962
- _____, Gazâlî, Ebu Hâmid, *el-Mustasfâ* (tr. Yunus Apaydın), Rey, Kayseri, 1994
- Halefullah, Muhammed Ahmed, *Urûbetü'l-İslâm*, el-Meclisü'l-Kavmî li's-Sekâfeti'l-Arabiyye, Rabat, 1990
- Hâlidî, Salâh Abdülfettah, *el-Beyân fî İcâzi'l-Kur'ân*, Dâru Ammâr, Beyrut, 1993
- Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.
- Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi* (tr. Salih Tuğ), I-II, İrfan, İstanbul, 1990
- Hârizmî, Ebû Abdullah el-Kâtib Muhammed b. Ahmed b. Yusuf, *Mefâtihu'l-Ulûm*, İdâretü't-Tıbbâti'l-Müniriyye, Kahire, 1923
- Hatîb, Abdülkerîm, *İcâzü'l-Kuran: el-İcâz fî Dirâsâti's-Sâbikîn*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 1974
- Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu (20-22 Nisan 2007), İslami İlimler Dergisi Yayınları, Çorum, 2007
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru Sahnûn, Tunus, 1997

- İbn Atıyye el-Endelüsî, Ebu Muhammed Abdülhak b. Gâlib, *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz* (nşr. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed), I-V, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993
- İbn Düreyd, Ebu Bekir Muhammed b. el-Hasen, *Cemheratü'l-Luga*, I-III, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005
- İbn Hazm el-Endelüsî ez-Zâhirî, Ebu Muhammed Ali, *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, I-IV, Bağdat, 1321H.
- _____, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, I-VIII, Matbaatü'l-Âsime, Kahire, ts.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (nşr. Muhammed İbrahim el-Bennâ-Muhammed Ahmed Âşûr, Abdülaziz Ganîm), Kahraman, İstanbul, 1992
- İbn Sîde el-Mürsî, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail, *el-Muhkem ve'l-Muhîtü'l-A'zam* (nşr. Abdülhamid Hindâvî), I-XI, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000
- İzutsu, Toshihiko, *Kuran'da Allah ve İnsan* (tr. Süleyman Ateş), Kevser, Ankara, ts.
- Kâsimî, Muhammed Cemâluddîn, *Tefsîru'l-Kâsimî el-Müsemma Mehâsinu't-Te'vil* (nşr. Muhammed Fuad Abdülbâki), Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire, ts.
- Kâşânî, el-Mevlâ Muhsin el-Fadl, *Tefsîru's-Sâfi*, Müessesetü'l-E'lamî, Beyrut, ts.
- Kefevî, Ebü'l-Bekâ Eyyub b. Musa el-Hüseynî, *el-Külliyât*, Müessesetu'r-Risale, Beyrut, 1993
- Keskioğlu, Osman, *Nüzûlünden Günümüze Kuran-ı Kerim Bilgileri*, Diyanet Vakfı, Ankara, 1993
- Kırca, Celal, "Kuran'ı Anlamada Dil Problemi", *Kuran Mesajı İlmî Araştırmalar*, sayı: 9, İstanbul, 1998
- Kısakürek, Necip Fazıl, *Esselam*, Büyük Doğu, İstanbul, 1973
- Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferah el-Ensârî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân* (nşr. Hişâm Semîr el-Buhârî), I-XX, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad, 2003
- Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin, *Tefsîru'l-Kuşeyrî*, I-VIII, Basım yeri ve tarihi yok.
- Kutluer, İlhan, *Akıl ve İtikad*, İz, İstanbul, 1996
- Küçükkalay, Hüseyin, *Kuran Dili Arapça*, Konya, 1969
- Mahallî, Celâluddîn - Celâluddîn es-Süyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1987
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed Habîb, *en-Nüket ve'l-Uyûn: Tefsîru'l-Mâverdî* (nşr. es-Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahîm), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye - Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut, ts.
- Mennâ' el-Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1982
- Merâğî, Ahmed Mustafa, *Tefsîru'l-Merâğî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998
- Mukâtil b. Süleyman, Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr el-Ezdî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman* (nşr. Ahmed Ferid), I-III, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003
- Müslim b. el-Haccâc Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyrî, *Sahihu Müslim*, nşr. Muhammed Fuad Abdülbaki, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, I-V, Beyrut, ts.
- Müslim, Mustafa, *Mebâhis fî İ'câzi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Müslim, Riyad, 1996
- Olender, Maurice, *Cennetin Dilleri* (tr. Nevzat Yılmaz), Dost Kitabevi, Ankara, 1989
- Özcan, Zeki, *Teolojik Hermenötik*, Alfa Basım-Yayımları, İstanbul, 1998
- Paret, Rudi, *Kuran Üzerine Makaleler*, tr. Ömer Özsoy, Bilgi Vakfı, Ankara, 1995
- Polat, Fethi Ahmet, "Bir İcazî'l-Kuran İddiası: Sarfe", *Marife: Bilimsel Birikim*, yıl: 3, sayı: 3, Konya, 2001
- _____, "Peygamberliğin Tarihsel Bir Karakteri Olarak Elçinin Seçimi -Hz. Muhammed Örneği-", "Nebevî Mesajın Evrenselliği (Siret Sempozyumu)" (09-10 Mayıs 2008, Konya), Yayınlanmamış Tebliğ.
- Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, Dâru Kahraman, İstanbul, 1986
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Gayb*, I-XXXII, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000
- Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, Dâru'l-Marife, Beyrut, ts.

- Süyûtî, Celalüddin - Celalüddin el-Mahallî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1987
- Süyûtî, Celalüddin, *ed-Dürri'l-Mensûr fî İlmi't-Tefsîr* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki), I-XXVI, Merkezu Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, Kahire, 2003
- _____, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I-II, el-Mektebetü's-Sekâfiyye, Beyrut, 1973
- _____, *el-Müzhir fî Ulûmi'l-Luga ve Envâihâ*, I-II, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Basım yeri ve tarihi yok.
- Şeybânî, Ebu Amr, *Kitâbü'l-Cim* (nşr. Adil Abdülcebbar eş-Şâtî), Mektebetü Lübnan, Beyrut, 2003
- Tabatabâî, Muhammed Hüseyin, *el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Müessesetü'l-E'lamî, Beyrut, 1983
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vili'l-Kur'ân* (nşr. Ahmed Muhammed Şakir), I-XXIV, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2000
- Tabersî, Ebu Ali el-Fadl b. el-Hüseyin, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Mektebetü'l-Hayât, Beyrut, ts.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "İcazü'l-Kuran", *DİA*, XXI, İstanbul, 2000
- Watt, Montgomery, *Hiz. Muhammed'in Mekke'si* (tr. Mehmet Akif Ersin), Bilgi Vakfı, Ankara, 1995
- Zebîdî, Muhammed Murtada el-Hüseyinî el-Vâsıtî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, I-X, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidî't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vil* (nşr. Abdurrezzâk el-Mehdî), I-IV, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (nşr. Ebü'l-Fadl İbrahim), I-IV, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957
- Zeyveli, Hikmet, *Kuran ve Sünnet Üzerine Makaleler*, Bilgi Vakfı, Ankara, 1996

HADİS ŞERHLERİNDE KULLANILAN YORUMLAMA BİÇİMLERİ “...Oruç bana aittir...” Hadisi Örneği

Fikret KARAPINAR*

ÖZET

Hz. Peygamberin hadislerini yorumlama çabaları, ilk asırda başlamıştır. Hicrî dördüncü asırdan itibaren ise âlimler, dağınık ve düzensiz şerh gayretlerini yeterli görmeyip müstakil şerh yazma ihtiyacını hissetmişlerdir. Oldukça fazla emeğin sarf edildiği bu şerhlerde, farklı yorumlama yöntemlerinin kullanıldığı dikkat çekmektedir.

Bu düşünceyle çalışmada, bir hadis örneğinden hareketle şerhlerde, şârihlerin davranış şekilleri, yaşadıkları sosyal çevre, aldıkları eğitim, yönelimleri ve yorumlarda öne çıkan vasıflar göz önüne alınarak işârî, zâhirî, lügavî ve bâtinî olmak üzere dört yorum biçimi tespit edilmiştir. Örnek olarak seçilen “...Oruç bana aittir...” hadisi, yirmi yedi şerhten incelenerek önce ortak sonra farklı yorumlar belirlenip şerhlerin birbirlerinden etkileşimleri ve boyutları ortaya çıkarılmıştır. Klasik anlamda ilk şerh çalışmalarının sûfiler tarafından yapılmış olması sebebiyle yorum biçimlerine işârîden başlanmış ve sıralamada kronoloji gözetilmiştir. Bu araştırmada, on dokuz zâhirî, beşi işârî, ikisi lügavî ve biri ise bâtinî grupta incelenmiştir.

Zâhirî ile işârî yorum farklı oldukları halde, metot olarak ortak yönlerinin çok olması, şerhlerde iki grubun müşterek noktalarının da fazla olması sonucunu doğurmuştur. Bu iki grubun ortak yorumlarının çoğunlukta olduğu anlaşılmaktadır. Lügavî şerhlerde, kelime bilgisi ve gramer ağırlıklı açıklamaların daha çok olduğu görülmüştür. Diğer şerhlerle bâtinî şerhler arasında bir yer hariç ortak nokta bulunamamıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis yorum biçimleri, işârî, zâhirî, lügavî ve bâtinî yorum, şerh, “...Oruç bana aittir...” hadis şerhi.

THE COMMENTARY GENRES USED IN HADITH COMMENTARIES

- The Example of the Hadith “...Fasten is for me...” -

The effort to understand and interpret the hadiths of the Prophet (pbuh) has started in the first century. In the beginning of the Hegira 4th century, Muslim scholars have felt the need to compile separate commentaries in the field of hadith. We can see clearly that different methods of commentaries are used by the scholars and they exerted their selves to write these commentaries.

In this article we have determined four types of commentary which mean allegorical, literal, linguistic and esoteric methods/approaches. The hadith “...Fasting is for me...” which was chosen as an example, was examined from 27

* Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, fkarapinar@selcuk.edu.tr

commentaries and the common and different views were determined. Because the first commentaries were written by Sufi's we have started with the allegorical one and have regarded this order. In this research, it has been examined that 19 of commentaries are literal, 5 of them are allegorical, 2 of them are linguistic and one is an esoteric commentary.

Also literal and allegorical commentaries are different types of interpretation, methodologically they have common points and this resulted in much more common points between them compared to the others. We clearly see that these two groups' interpretations are very similar. In the linguistic commentaries we see that the explanations are grammar and word meanings. We could find only one common explanation between the esoteric and the other commentaries. So the first two groups constitute the majority and the common issues are intensifying between these two groups.

Key words: Hadith commentary genres, allegorical, literal, linguistic and esoteric commentaries, Commentary of the hadith: "...Fasting is for me...".

GİRİŞ

İslam kültür ve birikimini bir bütün olarak harmanlayıp aktarmada önemli rol üstlenen şerhler, hadis edebiyatı ve tarihi için ayrıcalıklı bir yere sahiptirler. Bu şerhleri hazırlayan müellifler, hadisler ve içerdikleri konular hakkında, Hz. Peygamber ve ashabından itibaren kendi dönemlerine kadar gelen anlama biçim ve deneyimini öznlü bir şekilde yansıtma görevini de icra etmişlerdir.

Hadisleri yanlış anlamamanın önüne geçmek için âlimlerin ilk asırdan itibaren başlattıkları anlama çabaları, tasnif döneminin ardından hicrî dördüncü asırda müstakil şerh olarak ortaya çıkmaya başlamıştır. Yoğun gayretlerin görüldüğü bu çalışmalarda, farklı yöntemlerin kullanıldığı dikkat çekmektedir. Bu düşünceyle araştırmada, bir hadis örneğinden hareketle, şerhlerde kullanılan yorum biçimlerini tespit ederek önce ortak sonra farklı noktaları belirleyip şârihlerin birbirlerinden etkileşimlerini ve boyutlarını saptamak amaçlanmıştır. Ayrıca çalışmada izlenen yöntem sayesinde, birçok eserde farklı yorumlama biçimlerine göre sunulan bilgileri ihtiva eden kaynakların belirlenmesiyle hangi şerhlere öncelikle müracaat etme konusunda tali bir hedeften de bahsedilebilir.

Şerhlerdeki yorumlama biçimlerini belirlemeye çalışırken eserler kronolojik sırayla ele alınmış ve gruplandırma buna göre yapılmıştır. Çalışmanın sınırları gereği şerhlerdeki yorumlar, olabildiğince özetlenerek yansıtılmış, ayrıntılar hazfedilmiştir. Araştırmada ele alınan örnek hadis, ilk geçtiği yer esas alınarak başta klasikler üzere son dönem şerhler dâhil toplam yirmi yedi eserden tetkik edilerek şârihlerin hadisleri yorumlama biçimleri tespit edilmeye çalışılmış ve buna göre bir gruplandırma yapılmıştır. Ancak hadisleri şerh eden âlimlerin günümüzdeki ilimler tasnifine göre gruplandırılması uygun bir yaklaşım kabul edilmemiştir. Çünkü klasik herhangi bir âlimin bir ilim dalında temayüz etmesi, onun diğer ilim dalları ile ilgisiz olduğunu göstermez. Bundan dolayı onların İslamî ilimlerin her alanında önemli birikime sahip oldukları da unutulmamalıdır. Nitekim üzerinde durulan hadis şerhi konu olarak oruçla sınırlı olduğu halde, fıkıhtan kelama pek çok bilim dalını ilgilendiren yorumlar yapılmıştır. Dolayısıyla

yorumlama biçimlerine göre şârihlerin, hadise nasıl anlam kazandırdıkları ve metne nereden baktıklarının saptanması, onların anlama boyutlarını açığa kavuşturacaktır.

I. HADİSLERİ ANLAMADA KULLANILAN YORUM BİÇİMLERİ

Anlama ve yorumlama ile ilgili dilbilimciler, anlambilimciler ve yorum bilimciler arasında ortak bir tanıma ulaşılamamış olması sebebiyle¹ çalışmada bu iki kavram hakkındaki felsefî tartışmalara girmeksizin anlama ve yorumlama yalın haliyle kullanılacaktır.

Anlam (anlamlama), bir nesneyi, bir varlığı bir kavramı, bir olayı, zihnimizde canlandırabilecek bir göstergeye bağlayan oluştur². Diğer bir ifadeyle, anlama bir ifadenin işâret ettiği zihinsel bir içeriğin kavranması³ ya da düşünmenin algı alanına giren olayları herhangi bir yansımaya başvurmadan doğrudan doğruya kavranmasıdır⁴.

Yorum ise, ancak anlamanın tek başına yetmediği noktalarda söz konusu olmaktadır⁵. Dolayısıyla bir hadisi okuyan herkesin zihninde, metnin işâret ettiği, doğrudan kavranabilecek bilgiler oluşur. Ancak hadislerdeki lafızların işâret ettiği farklı anlamların kavranabilmesi için metinlerin yorumlanması gerekir. Buna göre hadislerin yalın anlamlarını herkes kavrayabilirken, metinlerdeki detaylı yönlerin ortaya çıkarılabilmesi bir takım düşünce yöntemleriyle mümkün olmaktadır.

Dinî olsun veya olmasın metinlere anlam yüklenirken lafız ve mânâ veya dil ve mantık ilişkisi, yorumcuları meşgul ettiği için önem arz etmektedir. Dolayısıyla metne anlam verirken bu hareket noktası, yorumla ilgili yönelimi belirlemektedir. Bir metni yorumlarken bigâne kalınamayan bu ilişkiyi, bütün yorum yapanlarda/şârihlerde görmek mümkündür. Ancak bâtinî yorum yapanları, bunların dışında değerlendirmek isabetli gözükmemektedir. Buradaki temel sorun, anlamı genişleyen lafza ne kadar, mânâyâ ne kadar itibar edileceği meselesinde düğümlenmektedir⁶. Bu problemin farkında olan Fahrüddîn er-Râzî (606/1209), nasslara anlam verirken Arap dili kurallarının esas alınması gerektiğinin altını çizmekte, bâtin ehli ile mükâşefe ilmüne göre yorum yaptığını iddia eden sûfileri eleştirmekte ve Arapçaya özgü delillerden yoksun olan mânâların tümünü bâtil

¹ İlgili tartışmalar için bkz. Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 24-33. Ayrıca bkz. Guiraud, *Anlambilim*, s. 23-142; Rickman, *Anlama*, s. 38-72; Görgün, *Anlam ve Yorum*, s. 33-136.

² Guiraud, *Anlambilim*, s. 23. Ayrıca bkz. Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 24-25.

³ Rickman, *Anlama*, s. 51.

⁴ Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s. 65-66.

⁵ Görgün, *Anlam ve Yorum*, s. 139.

⁶ Lafız-anlam veya dil-mantık münasebeti tartışmaları için bkz. Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 53-145; Taş, *Sicistanî ve Felsefesi*, s. 53-76. Ayrıca bkz. İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, s. 71-326; Suruş, *Dini Düşüncenin Yeniden Kurulması*, s. 15-150.

olarak görmektedir⁷. Nitekim Zerkeşî (794/1392) de Arap dil kurallarına ve lafzın zâhirine dayanmayan yorumun doğru olmayacağı kanaatindedir⁸.

Nassların doğru anlaşılması ve yorumlanması için biri ötekine muhtaç olduğundan dolayı, birini anlamak amacıyla geliştirilen usulün benzeri, ötekine de uygulanmıştır. Binaenaleyh Fahrüddîn er-Râzî ile Zerkeşî'nin Kur'an'ı anlamak diğer bir ifadeyle nassları yorumlamak için koştukları şartları hadis şerhleri için de uyarlayarak kullanmak mümkün hatta gereklidir denilebilir. Nitekim geçmiş âlimlerin söylediklerinden istifade ettiği anlaşılın Taşköprüzâde (968/1561)'nin, *şerhi* "Hadis-i şeriflerdeki Rasûlullah (s.a)'in muradını, kavâid-i Arabiyye ve usûl-i şer'iyye hasebince bi kadri't-tâka" şeklinde tanımlaması dikkat çekmektedir⁹.

Bu çalışmada şerhler, şârihlerin tavırları, yaşadıkları sosyal çevre, aldıkları eğitim, yönelimleri ve yorumlarda öne çıkan vasıfları göz önüne alınarak dört grupta incelenecektir. Buna göre işârî, zâhirî, lügavî ve bâtinî yorum, tasnifte esas alınan yorum biçimleri olarak sıralanmıştır. Şerhler sıralanırken işârîden (manevî) başlanması, klasik mânâda ilk şerh çalışmalarının sûfiler tarafından yapılmış olmasından kaynaklanmış olup sıralamada kronoloji gözetilmiştir.

İlk grupta, hadisleri şerh ederken çoğunlukla insan eğitimini merkeze alan ve zaman zaman da sezgisel metodu kullanan işârî yorumla temayüz etmiş sûfiler ele alınacaktır. İkinci grupta, hadislere, umumiyetle fıkıh-kelam merkezli yaklaşarak metnin zâhirî cihetini yeğleyen muhaddisler incelenecektir. Üçüncü grupta, rivâyetleri, daha çok sentaks ve dil bilgisi yönüyle yorumlayan dilci şârihler tetkik edilecektir. Dördüncü grupta ise, nassları, ekseriyetle bâtinî yönden ele alan bir kısım sûfiler tetkik edilecektir.

A. İŞÂRÎ YORUM

Şevr sözcüğünün if'al bâbinin mastarı olan *işâret* kelimesi, alâmet, nişân, remiz ve bilgi mânâlarına gelmekte olup bir şeyi, el, parmak, göz, kaş, kafa ile göstermek ve imâ etmektir. Ayrıca işâret vermek, etmek, koymak anlamlarına da gelmektedir¹⁰. Yapılan işâret, bir nevi sessiz hitap olduğu için konuşmanın müte-radifidir. Ayrıca işâret, hissî ve zihnî olmak üzere iki türlüdür¹¹. Kefevî, hissî işâret ile duyularla algılanabilen somut işâretleri, zihnî işâretle de duyularla algılanamayan ve salt düşünceye dayanan soyut işâretleri kastetmektedir.

⁷ Bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-Çayb*, XXVII, 96. Ayrıca bkz. Öztürk, *Aşırı Yorum*, s. 140-141.

⁸ Bkz. Zerkeşî, *Burhân*, II, 156.

⁹ Bkz. Taşköprüzâde, *Mevdûâtü'l-Ulûm*, II, 341; Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 142.

¹⁰ Bkz. Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, s. 499-500; Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 77; Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüğa*, II, 1803-1804; Râğıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 469-470; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV, 2358; Kefevî, *Külliyât*, s. 120-121; Hüseyin Kâzım, *Türk Lügati*, I, 239-240; Akk, *Usûlü't-Tefsîr*, s. 205; Yıldırım, "Hadisleri Anlamada İşârî Yorum", *SÜİFD*. yıl. 2004/2, sy. 13, s. 16-18.

¹¹ Bkz. Kefevî, *Külliyât*, s. 120-121.

Mananın hükmü ile lafzın (kelimenin) hükmünü birbirinden ayıran Câhız, mânâyâ delalet konusunda lafızdan sonra işâretin geldiğini¹², ikisinin ortak olduklarını, işâretin lafzı anlamada tercüman ve yardımcı olduğunu, konuşma yerine çok kullanıldığını, yazıdan müstağni de kılmadığını belirttikten sonra, işâretin katmanları ile delâletlerindeki farklılık sebebiyle işârette kapalılığın olduğunu ve insanların birtakım hususi konularda işâret yoluyla anlaştıklarını ifade etmektedir¹³. Dolayısıyla somut ve soyut olan işâret, özelliği gereği aynı zamanda çok anlamlı da olabilmektedir. Bu özellikler lafza taşındığında, işârette bulunan çok anlamlılık ve kapalılık, görünen zâhirî anlamın ötesinde bir de işâret ettiği anlamın varlığına delalet etmektedir. Böylece lafız ile işâret ortaklaşa kullanılmaktadır.

İşâret, muhatapla sessiz konuşmak, anlaşmaktır. *Nassın işâreti* ise, sözdizimindeki lafızla kastedilen mânâ ile amel etmeyip nassın amaçladığı anlam ile amel etmektir¹⁴. Dolayısıyla nassın işâret ettiği anlam, kelimenin zâhirî mânâsına ilave ya da lafzın ibaresinin dışında delâlet ettiği anlamdır.

Hadis usulünde *işârî yorum* ise, “hadisleri, işâretlerle görünen-zâhirî mânâsı dışında yorumlamaktır. Bu yorumları zâhirî mânâ ile birleştirmek ve şeriatla bağdaştırmak mümkün olup bu şerh tarzını ilim ehli özellikle de sūfî meşrep âlimler tercih etmişlerdir”¹⁵. İşârî sözcüğü ile “sembolik ve remzî olarak imâ ya da işâret yoluyla söylenmek istenen bir diğer ifadeyle imâ ve işâret yoluyla insanın kalbine birdenbire doğuveren bilgi türü” kastedilmektedir¹⁶.

Nassı görünen-zâhirî anlamın ötesinde, imâ yoluyla işârî olarak yorumlayan şârihler, genel itibariyle insanın duygu dünyasına hitap etmektedirler. Onlar, lafız ve dili gerekli gördükleri kadar kullanıp anlama, murad-ı nebîye yoğunlaşarak nassın manevî hikmet ve gayesini ortaya çıkarmaya çalışmaktadırlar. Bu yönüyle onların yorum ve üsluplarında insan eğitimini merkeze alan yaklaşımları gözden kaçmamaktadır.

Kur’an’ı tefsir ederken kullanılmış olan işârî yorum yöntemi, özellikle zâhidane yaşam tarzını benimseyen sūfî âlimler tarafından hadisleri anlamada da bir metot olarak benimsenmiştir. Müfessirler, diğer tefsir biçimlerinde olduğu gibi işârî tefsirde de birtakım hususlara dikkat edilmesini gerekli görmüşlerdir. İslam’ın ilk yıllarından itibaren Kur’an tefsirinde kullanılan bu yöntem, eş zamanlı olarak Peygamber (s.a)’in hadislerinde de kullanılmıştır.

¹² Bkz. Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I, 76.

¹³ Bkz. Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I, 78.

¹⁴ Bkz. Cürçânî, *et-Ta’rîfât*, s. 43; Kefevî, *Külliyât*, s. 120-121; Akk, *Usûlü’-t-Tefsîr*, s. 205.

¹⁵ Hadise uyarlanarak yapılan bu tanım için bkz. Muhammed ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirîn*, II, 261; Zerkânî, *Menâhilü’l-İrfân*, II, 78; Akk, *Usûlü’-t-Tefsîr*, s. 205; Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsîri*, s. 13; *İşârî Tefsîr*, s. 19.

¹⁶ Koçkuzu, “Hz. Peygamber’in (s.a) Mizâcî ve Hadiste İşârî Tefsir”, s. 2.

Müfessirlerin Kur'an'ın işârî tefsirinde bulunmasını istedikleri özellikler, her ikisinin de nass olmasından dolayı hadis için de talep edilirse yanlış olmaz. *Bu vasıflar hadisin işârî yorumuna şöyle adapte edilebilir*: Yapılan işârî yorum, hadisin zâhirî mânâsıyla asla ters düşmez hatta yapılan yorumu kontrol için kıstas olarak başvurulur; nasstan kastedilen anlamın zâhirî mânâ değil, sadece işârî mânâ olduğunda ısrar edilmeği gibi, gerçek anlamın bu olduğu da söylenmez; nassı aşırı zorlayan saçma yorumlardan uzak durulur; yapılan yorum İslam'ın genel esaslarına ve akla ters düşmez; nassa ön görülen anlam, şer'î bir şahid ile desteklenir¹⁷.

Bunlara ilave olarak, hadislerin dilinin Arapça olduğu, ancak işârî (bâtinî) mânâyı anlamak için tek başına Arapça bilmenin yeterli gelmeyeceği, bilakis Allah'ın kişiye vereceği feyiz ve basirete de ihtiyaç bulunduğu da dile getirilmektedir. Bununla birlikte işârî (bâtinî) yorumun, lafzın delaletinin dışında olmadığı, yapılan yorumun sıhhatli olabilmesi için Arap dilinin kurallarına uygun olması gerektiği vurgulanmaktadır¹⁸.

İncelendiğinde görüleceği üzere, işârî yorumların çoğunda, bu özelliklerin bulunduğu ortaya çıkmaktadır. Nitekim benzer bir sonuca Kur'an tefsiri için Muhammed ez-Zehebî (1977) de varmıştır¹⁹.

Klasik kaynaklarda bâtinî yorumun kapsamında değerlendirilen işârî yorumu, bâtinî yorumdan ayıran İbn Akîl (513/1119), İslam'ın emirlerini ilga etmek için keyiflerine göre yorumlayan bir grupta bâtinî yorum yapanları, şer'î delilleri kullanarak hareket eden sûfîlerle de işârî yorum yapanları kastettiği anlaşılmaktadır²⁰. Bâtinî yorum yapanlarla işârî yorum yapanları ayıran âlimlerden biri de Taftazânî (791/1389)'dir. O, bazı muhakkiklerin, nasslarda, sûfîlere keşfolunan ince mânâların (işâretlerin) bulunduğunu ve bunlarla zâhirden kastedilen mânâyı uzlaştırmamanın mümkün olduğunu ifade ettiklerini nakletmektedir²¹.

İbnü's-Salâh (643/1245)'in da Bâtinîlerden ayırdığı sûfîlerle, işârî yorum yapanları kastettiği anlaşılmaktadır. Zira o, ayetlerin işârî yorumlarının makbul tefsir şartlarına uygun olması halinde kabul edilebileceğini, değilse makbul tefsir olmayıp bâtinîliğe sapılmış olacağını ifade etmektedir²². İbnü's-Salâh'ın görüşünü

¹⁷ Bkz. Muhammed ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, II, 264, 279-280; Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, II, 81; Akk, *Usûlü't-Tefsîr*, s. 208; Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsîri*, s. 25; *İşârî Tefsîr*, s. 21. Ateş'in kaynak göstermeden yaptığı bu alıntı metnin orijinalinde geçen "işârî" lafızlarını "bâtinî" olarak çevirdiğinin hatırlatılmasında fayda mülâhaza edilmektedir.

¹⁸ Kur'an için ifade edilen bu metin, tarafımızdan hadis için uyarlanmıştır. Bkz. Muhammed ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, II, 265; Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsîri*, s. 25.

¹⁹ Bkz. Muhammed ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, II, 266; Krş. Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsîri*, s. 25.

²⁰ Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Telbisü İblîs*, s. 112.

²¹ Bkz. Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 105-106; Suyûtî, *İtkân*, II, 1218-1219; Muhammed ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, II, 273-274.

²² Bkz. Zerkeşî, *Burhân*, II, 170-171; Suyûtî, *İtkân*, II, 1218; Muhammed ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, II, 273; Câbirî, *Arap-İslâm Kültürününün Akıl Yapısı*, s. 393.

eserinde nakleden Zerkeşî (794/1392)'nin de bâtinî yorumun içindeki işârî yorumu birbirinden ayırdığı anlaşılmaktadır. Aynı durum Suyûtî (911/1506) için de geçerlidir. Buraya kadar görüşleri nakledilen âlimlerin bâtinî yorum kavramına yüklenen olumsuz anlam sebebiyle, Bâtinîlerden ayırtırmaya çalıştıkları grubu, tam net ifade etmedikleri anlaşılmaktadır²³. Nitekim bu bilgileri eserinde nakleden Muhammed ez-Zehebî de onların, böyle sûfilere karşı hüsn-ü zan beslediklerini düşünmektedir²⁴. Binaenaleyh araştırmada “işârî yorum” kavramının klasik âlimlerden yapılan alıntılarda bulunmaması, ibarenin Muhammed ez-Zehebî'den sonra son zamanlarda yaygın olarak kullanılmaya başlandığını göstermektedir²⁵.

Muhammed ez-Zehebî'den sonra kavramlaşan işârî yorumu Câbirî, hâlâ bâtinî yorum içinde sunmaktadır. Doğrusu onun ortaya attığı “irfân teorisi”, mutasavvıflarca gündeme getirilen, keşif ve ilham yoluyla elde edilen irfânî bilginin (gnosis) metodolojik temelleri, işlevselliği ve temel özelliklerinin tahlili mahiyetindedir²⁶. O, söz konusu çalışmada, şatahat sahibi mutasavvıflar, felsefî tasavvuf ve Şii-İsmâilî Bâtinî tasavvufu incelemekle birlikte²⁷ iki grup sûfiyenin farkındadır, ancak bu farkı “uzlaştırma faaliyeti” olarak yorumlamaktadır²⁸. Dolayısıyla irfânî yaklaşımı, işârî değil bâtinî yoruma tekabül etmektedir.

Sûfiler, nassın zâhirî yönden yorumlanmasına, bir de işâretle anlamayı ilave etmişlerdir. İşârî yorum, eski kaynaklarda bâtinî yorum ile ayırtırılmadan iç içe kullanıldığı için günümüzde de pek çok araştırmacı tarafından bâtinî yorum ile bilerek veya bilmeyerek karıştırılmakta hatta aynı şey olarak görülmektedir. Oysa aralarındaki en önemli fark, biri lafzın işâret ettiği derûnî mânâları delil ve karinelerle ortaya koymayı hedeflerken, öteki nassın ne lafzını ne anlamını ne de işâretini dikkate almaktadır. Bâtinî yorum yapanlar, kurala bağlı kalmaksızın nasslara tamamen sübjektif ve sezgisel bir yorum getirmeyi, yöntem olarak benimsemektedirler.

İşârî yorumdan sonra, günümüze kadar yapılan şerhlerin büyük bir çoğunluğunun yorum tarzı olan zâhirî yoruma değinmek uygun olacaktır.

²³ Bkz. Zerkeşî, *Burhân*, II, 170-171; Suyûtî, *İtkân*, II, 1218-1219. Bu bilgileri nakleden Öztürk'ün İbnü's-Salâh için “uzlaşmacı”, Zerkeşî için “çekingen ve paradoksal”, Suyûtî için “iki arada bir derede, ansiklopedist bir kimliğe sahip” söylemlerine katılmak mümkün değildir. Bilakis onların gösterdikleri bu tavrın, zamanlarında işârî yorum tabiri kullanılmadığı için yanlış anlaşılmaya müsait bâtinî kavramından kaynaklandığı düşünülmektedir. Ayrıca çalışmada yapılan alıntılardan da görüleceği üzere, bu ikircikli durum klasik pek çok âlimde de görülmektedir. O, benzer durumun Zerkânî, Sâbûnî ve Akk gibi günümüz müellifleri için de söz konusu olduğunu dile getirmektedir. Aynı şekilde işârî yorum kavramı da daha tam oturmuş gözükmemektedir. Çelişki gibi görünen bazı ifadelerin sebebini buna bağlamak daha isabetli olmalıdır. Krş. Öztürk, “Tefsirde Zahir-Bâtin Düalizmi” *İslâmiyât Der.* II (1999), sy: 3, s. 117-119.

²⁴ Bkz. Muhammed ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, II, 274.

²⁵ Bkz. *Age.* II, 265.

²⁶ Bkz. Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 330, 331.

²⁷ Bkz. *Age.* s. 351.

²⁸ Bkz. *Age.* s. 380-393. Câbirî'den etkilendiği anlaşılan Öztürk de, Şii-İsmâilî irfanı ile sûfilerin tamamını bir görerek genellemektedir. Bkz. Öztürk, *Aşırı Yorum*, s. 135.

B. ZÂHIRÎ YORUM

Zahr ve *zuhûr* sözcüğünün ism-i fâili olan *zâhir* kelimesi, ileride değinilecek *bâtın* sözcüğünün zıt anlamlısı olarak kullanılmakta olup göz ve basiretle bariz görünen, meydanda ve açıkta olan, âşikar ve net gibi mânâlara gelmektedir²⁹. Râğıb el-İsfahânî (425/1033  ), beş duyu organı ile algılanan ve hissedilen şeyler için *zâhir*, idrak edilmeyenler için ise, *bâtın* kelimesinin kullanıldığını haber vermektedir³⁰. Dolayısıyla kelimeden ilk akla gelen sarîh mânâ, lafzın zâhirî anlamıdır. Bu anlam, net olarak algılanır ve hissedilir.

Hadis şerhlerinde yoğunlukla baş vurulan zâhirî yorum ile usulcülerin en çok kullandığı klasik anlama yöntemi olan lafzî delâlet, benzer anlamlar ifade etmektedir. Hadis şârihleri arasında özellikle kalam ve fıkıh yönü öne çıkan âlimler, metot olarak nassları zâhirî yönden yorumlamışlardır. Hadis şerhleri incelendiğinde pek çok şârihin fakîhlik yönünün öne çıktığı dikkati çekmektedir. Birikimleri bu yönde ağır basan şârihler, şerhlerinde, kelime bilgisi ile dil ve gramer kurallarına bağlı kalarak fikhî hükümler ile ihtilaflara odaklanmışlar ve şerhlerinde bunlara daha fazla yer vererek hadisleri zâhirî yönden ele almışlardır. Yani zâhirin delaletiyle anlam tespit etmeye, bir metinden anlaşılan kelâmî-fikhî kaideler belirlemeye çalışılmışlardır. Bu yönüyle onların nassa yaklaşım tarzının kısmen lafızcı olduğu, anlam yerine dili, kelimeyi öncelediği söylenebilir.

“İslam bâtınıyye ile zâhiriyye arasında helak oldu” diyen İbn Akîl (513/1119), zâhir ehlinin yorum yaparken her şeyin zâhirini esas aldıklarını, öyle ki insanın en az bildiği Allah’ın isim ve sıfatlarını dahi akıllarına göre yorumladıklarını belirtip onları tenkit etmekte ve doğrunun ikisinin arasında olduğunu ifade ederek iki tarafın da aşırıya kaçtıklarını dile getirmektedir. O, ne tür yorum yapılırsa yapılsın dayanaklı olması gerektiğinin altını çizmektedir³¹. Hanbelî olan ve lafızcı çizgiye yakın olması beklenen İbn Akîl, bu görüşleri ile ne lafzın ihmal edilebileceğini ne de anlamın feda edileceğini net biçimde vurgulamakta ve dengeli yaklaşımın deliller neyi gerekli kılıyorsa onu tercih etmek olduğunu söylemektedir.

Şerhlerden elde edilen veriler, işârî yorumun özellikleri ve âlimlerin bazı görüşlerinden hareketle *zâhirî yorumun özellikleri kısaca şöyle sıralanabilir*: Yorum, hadisin zâhiriyle ters düşmez; hadisin anlamının sadece kendi yaklaşımı olduğu iddiasında bulunulmaz; hadisi aşırı zorlayan anlamsız yorumlardan uzak durulur; yapılan veya tercih edilen yorum İslam’a ve akla aykırı olmaz; hadise getirilen yorum, ayet, hadis, rivâyet farklılığı, mevkuf hadis, şiir, âlimlerin görüşleri vs. gibi

²⁹ Bkz. Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-Ayn*, s. 589-590; Ezherî, *Tehzîbü’l-Lüğâ*, III, 2255-2260; İbn Fâris, *Mu’cemü’l-Mekâyis*, s. 642-643; Râğıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 130, 541; Kefevî, *Külliyât*, s. 594; Hüseyin Kâzım, *Türk Lügati*, III, 460-461.

³⁰ Bkz. Râğıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 130.

³¹ Bkz. İbnü’l-Cevzî, *Telbisü İblis*, s. 112.

delillerle desteklenir; yapılan yorum Arap diline her yönüyle uygun olup lafza dayanır.

Dinin ikinci temel kaynağı olan hadislerin dili Arapçadır. Hadisin zâhirî mücerret Arapça mefhumdur. Bâtınî (işâreti) ise, terkip ve lafızların arka planından kastedilen mânâsıdır. Hadisin Arapça mânâlar üzerine bina edilmiş anlamı zâhirîdir. Hadisin zâhirine dayanmayan beyan meseleleri ve belâğât tartışmaları ise, insanın ondan anladığıdır³². Sonuç olarak nasslardan ağırlıklı olarak fikhî hükümler çıkartmayı dikkate alan zâhirî yorum, lafzı ve dili öncelemekle birlikte mânâyı da önemsemektedir. Şimdi hadisleri lügavî yönden şerh eden dilci şârihlerin yorumlama biçimi ele alınacaktır.

C. LÜGAVÎ YORUM

Kelimenin muhtevasıyla ilgili, dilbilimsel, lengüistik ve filolojik açıklamalar³³ anlamında kullanılabilir bir biçim olarak lügavî yorum, nassları, özellikle kelime anlamları, dil, gramer ve belâğât kurallarına bağlı kalarak anlama ve nassın hükmüne yoğunlaşmadan yorumlama olarak tanımlanabilir. Bu tanıma göre garîbü'l-hadîs çalışmaları da lügavî yorum içerisinde ele alınabilir. Ancak garîbü'l-hadîs eserlerinin hadislerde geçen nadir kelimeleri açıklamaları yönüyle, bir nevi lügavî yorum sayılabilmesi mümkün iken bu kitaplar başlı başına birer hadis şerhi değil; şerhlerinde yararlanılan sözlük çalışmaları olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla lügavî şerhler, genellikle dilci şârihlerin yazdığı eserler olarak değerlendirilebilir.

Dilci şârihler, eserlerinde, çoğunlukla dil ile ilgili bilgiler ve açıklamalar yapmayı yeterli görmüşlerdir. Nasstan bir hüküm çıkartmaya çalışmamışlardır. Daha önce de ifade edildiği gibi âlimler, hadislerin dili Arapça olduğu için şârihlerin Arapçanın inceliklerine vâkif olmaları gerektiğine dikkat çekerek yapılan yorumların Arapçanın kaidelerine, belâğâtına ve kelime bilgisine dayandırılması gerektiğini ısrarla vurgulamışlardır. Onların bundaki ısrarlarının temel gerekçelerinin, bâtınî yorumun yaptığı gibi, nassların anlamlarının lafız, dil ve mânâyâ bağlı kalmaksızın çarpıtılması kaygısıdır³⁴. İlmi müktesebatları ağırlıklı olarak bu yönde olan dilci şârihler de, hadisleri bu yönden izah ederek bir nevi hadislerdeki dil inceliklerine dikkat çekmişlerdir. Aslında onların metnin dil yönüne yoğunlaşma tavrı, metnin anlamını diğer şârihlere bıraktıkları şeklinde de yorumlanabilir. Bu yönüyle onlar, daha çok dil bilimcilere benzemektedirler. An-

³² Kur'an için ifade edilen bu metin hadis için uyarlanmıştır. Bkz. Muhammed ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirân*, II, 265; Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsîri*, s. 24.

³³ Bkz. Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, s. 879; Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüğa*, IV, 3275-3276; Hüseyin Kâzım, *Türk Lügati*, IV, 296-297.

³⁴ Bkz. Câhîz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 76, 78; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXVII, 96; Zerkeşî, *Burhân*, II, 155, 156.

cak buradan onların yaptıklarının yüzeysel, ötekilerinin ise derin olduğu sonucu çıkarılmamalıdır.

Lügavî yorum yapan şârihler, metnin anlamını ortaya çıkarmak yerine, genellikle metindeki garîb kelimeler, sarf bilgisi ve kelime zabtı hakkında bilgi vermektedirler. Ayrıca metni gramer yönünden ve belâğât alanları açısından da inceleyerek metnin anlamı yerine lafzına odaklanmaktadırlar. Dilci şârihler, nassı kelimenin i'rab işaretlerine ve i'rabının değişmesine göre yani dil bilgisi kuralları çerçevesinde ele almaktadırlar. Ancak nahivcilerin terminolojisinde i'rab, anlamın açığa vurulması demek³⁵ olmasına karşın, düşünme faaliyeti, sentaks ve gramer kurallarına bağlı olmanın yanı sıra, ilk dayanağı kültür ve dil çevreleri ile zaman dışı kavramlar, kategoriler ve soyut zihin kurallarına bağlıdır³⁶.

D. BÂTİNÎ YORUM

Batn, *butûn* kelimesinin ism-i fâili olan *bâtın* sözcüğü, daha önce ele alınan *zâhir* kavramının karşıtıdır. İç, içyüzü, gizli, görünmeyen şey demektir³⁷. Râğıb el-İsfahânî, beş duyu organı ile algılanan hissedilen şeyler için *zâhir*, idrak edilmeyenler için ise, *bâtın* kelimesinin kullanıldığını haber vermektedir³⁸. Buna göre, kelime ve metinleri herhangi bir kritere bağlı kalmaksızın gizli (bâtînî) olarak anlamak bâtînî yorum olarak adlandırılabilir.

Bâtînîlerin bâtîniyye diye isimlendirilmesinde en önemli etken, muhtemelen "*Her bir âyetin zâhiri ve bâtını vardır*"³⁹ zayıf haberinden mülhemdir. Yani kabukla içi/özü ilişkisi gibidir. Bâtînî fırkalar, "*Her zâhirin bir bâtını, her âyetin (tenzîl) de bir te'vili vardır*" cümlesiyle özetlenmekte olup İslam'ın temel esaslarını dil, lafız ve anlamı dikkate almadan saçma bir şekilde yorumlamaktadırlar⁴⁰.

Abdulkâhir el-Bağdâdî (429/1037), Bâtînî fırkaların Kur'an ve hadislerin zâhirlerinden kastın, dilde anlaşılan şeyler olmadığına inandıklarını ve 'teşvik' derecesine ulaştıklarında ise, haramları işleyerek ibadetleri terk etmeye başladıklarını belirtmektedir⁴¹. Bâtîniyye hakkında müstakil eserler telif eden Gazzâlî (505/1111), onların, cahil ve aptallara, nassların zâhirî manaların apaçık mânâlar olarak vehmoldüğünü, akıllı ve zekilere ise gerçeklerin remz ve işaret olarak muayyen olduğunu iddia ettiklerini belirtmektedir. O, Bâtînîlerin, bâtını inkâr edenlerin cahil olduklarını, gizli manaları ve sırları ortaya çıkarmak için aklın kulla-

³⁵ Bkz. Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 57.

³⁶ Bkz. Taş, *Sicistânî ve Felsefesi*, s. 53.

³⁷ Bkz. Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, s. 77; Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüğâ*, I, 350-353; İbn Fâris, *Mu'cemü'l-Mekâyis*, s. 139; Râğıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 130; Hüseyin Kâzım, *Türk Lügati*, I, 712-713.

³⁸ Bkz. Age. s. 130.

³⁹ Bkz. İbn Hibbân *Sahîh*, I, 276 (75); Elbânî, *Ehâdîsü'd-Da'îfe ve'l-Mevdû'a*, VI, 491 (2989)'de zayıf olduğunu belirtmektedir.

⁴⁰ Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 201-202; Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtîniyye*, s. 11.

⁴¹ Bkz. Abdukaahir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 233. Ayrıca bkz. Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtîniyye*, s. 25-26.

nılması gerektiğini dile getirdiklerini ifade etmektedir⁴². Gazzâlî, bu mezhebin zâhirinin Râfizîlik, bâtınının ise tam bir küfür olduğunu açıkça zikretmektedir⁴³. Hanbelî İbn Akîl (513/1119) de Bâtın ehlinin İslam'ın zâhirini delilsiz iddia ve yorumlarla hükümsüz hale getirdiklerini, onların bir Müslüman'ın uyması gereken emir ve nehiyleri gereksiz saydıklarını açıkça ifade etmektedir⁴⁴. İbnü'l-Cevzî (597/1200) ise, şeriat ve ibadetleri askıya almak için Kur'an ve hadislerin zâhirî anlamlarının yanı sıra bâtinî mânâlarının da olduğunu iddia eden Bâtinî fırkaları eleştirmektedir⁴⁵. Mühlidlerin (Bâtinîlerin) 'Bâtiniyye' diye isimlendirilmesinin sebebinin nassları, zâhirî mânâlarına göre yorumlamalarından kaynaklandığını belirten Taftazânî (791/1389), Bâtinîlerin, yalnız belli muallimlerin bildiği, nassların bâtinî anlamlarının olduğunu iddia ettiklerini ve amaçlarının da şeriatı külliyyen devre dışı bırakmak olduğunu zikretmektedir⁴⁶. İbnü's-Salâh (643/1245) da, nassların sarîh ifadesini yani lafzı etkisiz hale getirerek aşırı işâret ve imâ ile mesnetsiz yorumlayan Bâtinîleri tekfir etmektedir⁴⁷.

Bâtinî yorumda, nassları istenilen mânâya zorla çekmekten, bir art niyetten ve dini tahrif ederek değiştirmekten söz etmek mümkündür⁴⁸. Bâtinîlerin gayesi, tamamen küfür ve ilhad olan yorumlarında, Kur'an'ın yani nassların zâhirini inkar ederek şeriatı kökünden yıkmaktır⁴⁹. Ayrıca bâtinî yorum, nassın ne lafzını ne anlamını, ne de Arap dili kurallarını göz önünde bulundurmaktadır. Bâtinîler, nassları kendi hizip, düşünce ve siyasetlerine göre şerh etmektedirler. Hiçbir usul ve şart kabul etmemektedirler. Nassın şeriate ve akla aykırı olup olmadığı onlar için mühim değildir. Anlaşıldığı kadarıyla bâtinî yorum denilince, öncelikle Şîî-İsmailî bâtinîlik akla gelmektedir.

Bâtinî yorumu, daha önce kuralları verilen işâri yorumdan ayıran temel özellikler şu şekilde sıralanmaktadır: Bâtinî yorum yapanlar, hadisin-nassın zâhirini dikkate almamakla birlikte, bâtinî mânânın öncelikli olduğunu iddia ederler. Onlara göre nassın zâhirî değil, bâtinî mânâsı esastır. Amaçları şeriatı ilga etmektir. Onlar için nassların dili olan Arap dilinin kuralları bağlayıcı olmadığı gibi delil olarak kullanılmak da şart değildir⁵⁰.

⁴² Bkz. Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtiniyye*, s. 11-12.

⁴³ Bkz. Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtiniyye*, s. 37.

⁴⁴ Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, s. 112. Ayrıca bkz. Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtiniyye*, s. 11-12, 55-66; *Munkız*, 76-77.

⁴⁵ Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, s. 106-109.

⁴⁶ Bkz. Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 105-106; Suyûtî, *İtkân*, II, 1218-1219; Muhammed ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, II, 273-274.

⁴⁷ Bkz. Zerkeşî, *Burhân*, II, 170-171; Suyûtî, *İtkân*, II, 1218; Muhammed ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, II, 273; Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 393.

⁴⁸ Koçkuzu, "Hz. Peygamber'in (s.a) Mizâcî ve Hadiste İşâri Tefsiri", s. 9-10.

⁴⁹ Bkz. Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsîri*, s. 28.

⁵⁰ Bkz. Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, II, 79-80. Ayrıca bkz. Muhammed ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, II, 261-162, 264.

İbn Arabî (638/1240), Bursevî (1137/1725) ve Âlûsî (1270/ 1853) gibi bazı sûfiler, her ne kadar Şîî-İsmailî Bâtınîler ile aynı yorum biçiminde olsalar da bir tutulmamaktadırlar. Çünkü yukarıda verilen ‘şeriatı hükümsüz hale getirmek, haramları helal kabul etmek’ gibi birtakım tavırları bunlar için de söylemek kabul edilebilir değildir. Ayrıca sûfiyye arasında bâtiniliği, grupsal bir yönelim olarak değil de bireysel bir yaklaşım tarzı olarak görmek mümkündür. Çünkü yukarıda nakiller yapılan tüm Tefsir usulü kaynaklarında, örnek olarak İbn Arabî verilmektedir⁵¹.

Sûfilerin eserlerinde zaman zaman bâtinî yorumlara rastlanılması, onların bâtinî yorumu benimsedikleri anlamına gelmeyeceği gibi, Şîî-İsmailî Bâtınî gruplarla aynı kategoriye konması doğru da olmaz. Zira işârî yorumun bâtinî yoruma kayma tehlikesi her zaman söz konusudur. Hatta bu bazen zâhirî yorum için de mümkündür. Çünkü onların eserlerinde de kabul edilebilir pek çok yorumun olduğu bilinmektedir. Netice itibarıyla hiçbir ilmi dayanağı olmayan, Arap dili dâhil kural tanımayan ve ne lafza ne de mânâya itibar eden bâtinî yorum, tamamen sübjektiftir, kabul edilebilir değildir.

Teorik çerçevesi ortaya konan çalışmanın bundan sonraki kısmında, “oruç hadisi” örnek alınarak yirmi yedi şerhte bu hadisin açıklaması incelenecektir. Hadisleri anlamadaki yorum biçimlerine göre dört gruba ayrılan şerhlerin tasnifi, burada da dikkate alınacaktır. Şerhlerin önce ortak noktaları, sonra ayrıldıkları noktalar gruplar halinde zikredilecektir.

II. HADİS YORUM BİÇİMLERİ ÇERÇEVESİNDE ÖRNEK HADİSİN ŞERHLERDEN İNCELENMESİ

Araştırmada örnek olarak oruçla ilgili hadis seçilirken zâhirî, işârî, lügavî ve bâtinî yorum yapanların eserlerinde şerh edilmiş olması dikkate alınmıştır. Hadisin içerik olarak her türlü eğilimin yorum yapabileceği nitelikte bulunması tercih sebebi olmuştur. Bundan başka sağlıklı analiz için hadisin Kütüb-i sitte ve onun dışındaki eserlerde geçmesine de dikkat edilmiştir.

Araştırmada ilk şerhler sûfilere ait olduğu için daha önce olduğu gibi, işârî şerhlerden başlanmıştır. Bundan maksat da ilk şerhlerden itibaren yorumların izini sürdürmek ve takip edebilmektir. Ayrıca şerhlerde tekrarlanan yorumların ilk sahibine kısmen ışık tutabilmektir. Dolayısıyla metinde yer verilen yorumlarda da bu kronolojik sıralama dikkate alınmıştır.

İncelenen bu şerhler, yorum biçimleri açısından tasnif edildiğinde, *beşi*: Hakîm et-Tirmizî (295,310/907,922 civ.), Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî (378/988), Gülâbâdî (380/990), Ebû Tâlib el-Mekkî (386/996) ve Münâvî (1031/1622) *işârî* yorum; *on dokuzu*: Tahâvî (321/933), Hattâbî (388/998), İbn Battal el-Kurtubî

⁵¹ Tefsir örnekleri için bkz. Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsîri*, s. 27-31; *İşârî Tefsîr*, s. 22-25; Koçkuzu, “Hz. Peygamber’in (s.a) Mizâcî ve Hadiste İşârî Tefsîr”, s. 9-10.

(449/1057), İbn Abdilberr (463/1070), Mâzerî (536/1141), Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (543/1148), Kâdî İyâz (544/1149), Ebû'l-Abbas el-Kurtubî (656/1258), Nevevî (676/1277), Übbî (828/1425), İbn Hacer (852/1448), Aynî (855/1451), Senûsî (895/1489), Suyûtî (911/1505), Kastallânî (923/1517), Sindî (1138/1726), Şevkânî (1250/1834), Azîmâbâdî (1329/1911) ve Mubârekpûrî (1353/1935) *zâhirî* yorum; *ikisi*: Tîbî (743/1342) ve Kirmânî (786/1384) *lügavî* yorum ve *biri*: İbn Arabî (638/1240) *bâtınî* yorum üsluplu şerhlerdir. Bu şerhler arasında sûfilerden Hakîm et-Tirmizî, Gülâbâdî ve Münâvî'nin eserleri doğrudan bir şerh çalışması iken Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, Ebû Tâlib el-Mekki ve İbn Arabî'nin kitapları doğrudan bir hadis çalışması olmamakla birlikte, eserlerinde incelenen hadisi ele alarak hakkında değerlendirme ve yorum yaptıkları için tercih edilmişlerdir. Bütün bunlarla beraber şerhlerin tasnifini, kesin sınırlarla belirlemek oldukça zordur. Çünkü ağırlıklı olarak bir grupta ele alınan bir şârih eserinde tasnifimizdeki farklı gruplar çerçevesinde de yorumlar yapabilmektedir. Örneğin Aynî, genellikle zâhirî yorum yapmakla birlikte eserinde lügavî yorumlara da yer vermektedir.

Kaynakların seçiminde İslam'ın doğduğu topraklardan Anadolu'ya, Kuzey Afrika-Endülüs'ten Mâverâünnehr'e kadar geniş İslam coğrafyası dikkate alınmıştır. Diğer taraftan sûfiyyeden fukahâya, hadisçilerden dil bilimcilere geniş yelpazede duran ve İslam kültürünün neredeyse tüm fotoğrafını yansıtan âlimler, geçmişten günümüze göz ardı edilmemeye çalışılmıştır. Böylece şerhlerin hadis edebiyatındaki yeri ve değeri de ortaya çıkmış olmaktadır.

Hadisleri anlamada kullanılan yorum biçimlerinin ortak ve farklı noktalarını incelemeyen, örnek alınan hadisi öncelikle vermek daha uygun olacağından, oruçla alakalı hadisin Müslim rivâyeti ve çevirisi, bazı rivâyet farklılıkları ile verilecektir. Müslim'in Ebû Hüreyre (r.a)'dan naklettiği bu rivâyetin daha kapsayıcı olması bu metni esas almamızda etkili olmuştur. Ancak hadisin parantez içinde verilen son kısmı, diğer tariflerde olmakla birlikte Müslim'in bu tarifinde olmayıp Gülâbâdî'de şerhe esas alınan metinde olması hasebiyle burada parantez içinde verilmiştir.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -: "كُلُّ عَمَلٍ ابْنِ آدَمَ يُضَاعَفُ، الْحَسَنَةُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا إِلَى سَبْعِينَ مِائَةً يُضَعْفَى، قَالَ اللَّهُ - عَزَّ وَجَلَّ -: إِلَّا الصَّوْمَ، فَإِنَّهُ لِي وَأَنَا أَجْزِي بِهِ، يَدْعُ شَهْوَتَهُ وَطَعَامَهُ مِنْ أَجْلِي، لِلصَّائِمِ فَرْحَتَانِ: فَرْحَةٌ عِنْدَ فِطْرِهِ، وَفَرْحَةٌ عِنْدَ لِقَاءِ رَبِّهِ، وَلِخُلُوفٍ فِيهِ أَطْيَبُ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ رِيحِ الْمَسْكِ." ("الصَّوْمُ حُنَّةٌ").

Ebû Hüreyre (r.a)'ın rivâyetine göre Rasûlullah (s.a) şöyle buyurmuştur: "Âdemoğlunun her ameli, iyiliğin on mislinden yedi yüz misline kadar katlanması şekliyle yazılır. Zira Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: Oruç müstesna, çünkü o bana aittir ve onun mükâfatını da ben veririm. Kulum şehvî isteklerini ve yemeyi benim için bırakır. Oruçlunun iki sevinç anı vardır. Biri iftar ettiği andaki sevinci, diğeri de Rabbine kavuş-

tuğu zamandaki sevincidir. Emin olunuz ki oruçlunun ağız kokusu, Allah katında misk kokusundan daha güzeldir. (Oruç kalkandır).⁵²

Ancak hadisin Buhârî ve Müslim’de geçen tarîklerinde الصَّيَّامُ yerine الصَّوْمُ حُنَّةٌ yerine الصَّيَّامِ لَخْلَفَةُ فَمِ الصَّائِمِ yerine وَخَلُوفٌ فِيهِ، أَكَلَهُ yerine طَعَامَهُ; يَتْرُكُ يَدْعُ حُنَّةً وَإِنْ، فَلَا يَرْفُثُ وَلَا يَجْهَلُ، شَرَبَهُ veya شَرَابَهُ yerine بَرَّابَهُ veya شَرَابَهُ، سَابَهُ yerine قَاتَلَهُ ile buradaki قَاتَلَهُ yerine قَاتَلَهُ أو شَاتَمَهُ فَلْيَقُلْ إِنِّي صَائِمٌ وَلَا يَسْخَبُ وَلَا يَجْهَلُ، سَابَهُ yerine قَاتَلَهُ أو شَاتَمَهُ فَلْيَقُلْ إِنِّي صَائِمٌ وَلَا يَسْخَبُ وَلَا يَصْخَبُ ilave lafızlar vardır. Aşağıda incelerken de görüleceği üzere, şârihler bu gibi değişiklikleri hadisi yorumlarken dikkate aldıkları için burada kısmen rivâyet farklılıklarının verilmesi uygun bulunmuştur. Hadisin değişik tarîklerinde daha başka rivâyet farklılıkları ile takdim-tehir olsa da onların hepsinin buraya yansıtılmasına gerek görülmemiştir.

A. ORTAK NOKTALAR

Çalışmada tetkik edilen yirmi yedi şerh, şârihlerin ağırlıklı yorum biçimlerine göre tasnif edilmiştir. Buna göre: işârî şerh ile bir delile dayanan sûfiler; zâhirî şerhle, kelam ve fikhî yorum yapan muhaddisler; lügavî şerh ile dilci şârihler; bâtinî şerhle ise, Şîî-İsmâlî Bâtınîlerin dışında tutulan sûfiler kastedilmiştir. Grup sıralamasında da, en eski şerhin sûfilerden olması sebebiyle işârî, zâhirî, lügavî ve bâtinî yorum sırası esas alınmıştır. Şerhlerin ortaklaşa zikrettikleri yorumlar verilirken de bu kronolojik sıra takip edilmiştir. Ortak noktalarda, tüm şerhlerin diğer bir ifadeyle grupların ortaklaşa dile getirdikleri görüşler toplanmıştır. Ancak dile getirilen yorumların, gruplardan sadece en az bir şerhte geçmesi, grubu temsil ettiği için yeterli görülmüştür.

1. Tüm ameller Allah için yapıldığı halde Allah orucu neden kendisine izafe etmiştir.

Hakîm et-Tirmizî, orucun nefsin isteklerine karşı sabırla mücadele yönüne dikkat çektikten sonra şu yorumu yapmaktadır: Her ne kadar tüm ameller Allah için yapılsa da oruç, ameller arasında Allah’ın kendine nispet etmesiyle özel bir yere sahiptir⁵³.

Tûsî, oruç ve âdâbına, bu hadisi şerh ederek başlamaktadır. O, tüm ameller Allah için yapılırken oruca diğer ibadetlerden farklı bir özellik verilmesini iki şekilde açıklamaktadır: Tüm farz ibadetler, insanlar dışarıdan baktıklarında onların anlayabilecekleri beden hareketleriyle yerine getirilirken oruç bunlardan istisna tutulmuştur. Çünkü oruç beden hareketi olmaksızın yerine getirilen bir ibadettir. Bu sebeple Allah “Oruç bana aittir” buyurmuştur⁵⁴.

⁵² Bkz. Müslim, Sıyam, 164 (1151). Ayrıca bkz. Mâlik, Sıyam, 682-683; Buhârî, Savm, 2, 9; Libas 76; Tevhid, 35, 50; Müslim, Sıyam, 160-165 (1151); Ebû Dâvûd, Sıyam, 25; İbn Mâce, Sıyam, 1, 21; Edeb, 58; Tirmizî, Savm, 55; Nesâî, Sıyam, 41-42.

⁵³ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, III, 108-109, 193-194.

⁵⁴ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 216. Ayrıca bkz. Tûsî, *Lüma'*, (çev.), s. 168.

Ebû Tâlib el-Mekkî'ye göre oruç Allah Teâlâ katında, amellerin en faziletli-si ve kendisine en sevimsisidir. Çünkü oruçta Samediyetin ahlakından bir ahlak bulunmakla birlikte, o, gizli yapılan amellerdendir. Zira ona Allah dışında kimse muttali olamaz ve O da onu kendisine izafe etmiştir⁵⁵.

Benzer görüşler muhtasar olarak Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Kâdî İyâz, Kurtubî, Nevevî, Kirmânî, Übbî, Suyûtî ve Sindî tarafından قیل "denilir" temrîz siygasıyla dile getirilmektedir⁵⁶. İbn Hacer de, burada yapılan yorumları özetlemekte ve orucun fazileti ile namazın fazileti konusunda rivâyet edilen birbirine zıt iki hadisi zikrederek probleme dikkat çekmekte ve Allah'ın orucu kendisine izafe etmesinin ta'zim ve üstünlük için olduğunu yinelemektedir⁵⁷. Aynî İbn Hacer'in buradaki görüşünü "قال بعضهم" diyerek isim vermeden nakletmekte ve ona katılmadığını, faziletin o an için muhataba verilmiş cevap bağlamında değerlendirilmesi gerektiğinin altını çizerek doğrudan onu eleştirmektedir⁵⁸.

2. Orucun sevabını hafaza melekleri dâhil kimse bilemez.

Hakîm et-Tirmizî'ye göre, oruç, cemaatle yapılan bir ibadet değildir ve Allah Teâlâ ile oruçlu arasında gizli olarak kalır. Dahası hafaza melekleri dahi bunu bilemezler ve muttali olamazlar. Ayrıca meleklerle, orucun mükâfatı, miktarı ve sevabı da kapalıdır. Zira kuluna orucun sevabını vermeyi Allah kendisi üstlenerek onun şehvî arzuları gidip geldikçe de sebat üzere kararlılığını yeniler ve ona her azmi karşılığında yeni bir sevap yazar⁵⁹.

İbn Battal, Taberî'nin orucun, söz ve eylem olarak dıştan bakıldığında bilinmeyeceğini ve hafaza meleklerinin de sevabını yazamayacağını belirttiğini söylemektedir. Ayrıca Ebû Ubeyd (224/838)'in, Allah'ın "Orucun mükâfatını istediğim kadar katlayarak vermeyi ben üstleniyorum ve o yazılmaz" demek istediği kanaatini de zikretmektedir⁶⁰. Bu yorumları Übbî, Senûsî ve Suyûtî, özet olarak nakletmektedir. Ancak Senûsî, Ebû Ubeyd'in görüşünü isim vermeden nakletmektedir⁶¹. İbn Hacer ve Aynî bu yorumları delilleriyle birlikte ele almaktadır⁶².

Kâdî İyâz, Ebû Ubeyde (210/825)'den Allah'ın "(Orucun) mükâfatını vermeyi ben üstleniyorum. O, dıştan anlaşılmaz ki hafaza melekleri sevabını yazabilsin. Zira oruç, bedenle işlenen amellerden olmayıp niyet ve (yasaklanan fiiller-

⁵⁵ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 140-141.

⁵⁶ Bkz. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ârizatiü'l-Ahvezi*, III, 294; Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, IV, 111; Kurtubî, *Müfhim*, III, 212; Nevevî, *Minhâc*, VIII, 29; Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-Derâri*, IX, 80; Übbî, *İkmâlü İkmâlî'l-Muallim*, IV, 97; Suyûtî, *Şerhu'n-Nesâi*, II/3, 469; Sindî, *Hâşiyetü Süneni'n-Nesâi*, II/3, 470.

⁵⁷ Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IV, 103.

⁵⁸ Bkz. Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, X, 371.

⁵⁹ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, III, 108-109, 193-194.

⁶⁰ Bkz. İbn Battal, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, IV, 9-10. Krş. Kurtubî, *Müfhim*, III, 213.

⁶¹ Bkz. Übbî, *İkmâlü İkmâlî'l-Muallim*, IV, 96; Senûsî, *Mükemmilü İkmâlî'l-İkmâl*, IV, 96; Suyûtî, *Şerhu'n-Nesâi*, II/3, 469.

⁶² Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IV, 107, 109; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, X, 370-371.

den) kaçınmaktır. Bu sebeple onun mükâfatını istediğim kadar katlayarak ben veririm” demek istediği kanaatini nakletmektedir⁶³. Münâvî, Kâdî Beyzâvî’den naklen bazı bilgileri kısaca nakletmektedir⁶⁴.

Bu fikirlere İbn Abdilberr de katılmakta, ancak gerek farz gerekse nafîle oruçta, niyetin şart olduğunu, aksi takdirde orucun geçerli olmayacağını belirtmektedir. Son olarak o, Arapçada oruca sabır da denildiğini, bunun delilinin (Zümer, 10) ayeti olduğunu ve sebebinin de nefsi yemek, içmek, cinsel ilişki ve şehvî isteklerden uzak tutmak olduğunu zikretmektedir⁶⁵.

İbn Battal, bu görüşe itiraz etmektedir. Ona göre, oruç, kalpte olan bir niyet ve yeme içmeden sakınmaktır. O, “hafaza melekleri orucun sevabını yazmazlar” iddiasına katılmamaktadır. Zira gerçekte melekler kişinin oruç tuttuğuna muttali olurlar. Öyleyse gizli de olsa kişinin yemek yemediğini biliyorlarsa, oruç tuttuğunu da bilirler. Çünkü kişi, hafaza meleklerine karşı riyakârlık yapamaz ve gizli yemenin riyasından da istifade edemez. Kişi tek başınayken yemek yemekten vazgeçmişse ve bu durumu da devam ediyorsa melekler onun oruç tuttuğunu bilirler. Nitekim Hz. Meryem’in susma orucu (Meryem, 25, 26) buna delildir⁶⁶.

3. Kul Allah’ın sıfatlarının tecellî ettiği ibadet yapmaktadır.

Tûsî, “Bana aittir” (بلى) sözcüğünün mânâsı, “Samediyet bana aittir” demektir. Çünkü *Samed*, yeme-içmeye ihtiyacı bulunmayan, demektir. Binaenaleyh Allah, “Kim benim ahlakımla ahlaklanırsa, hiçbir insanın kalbine (aklına) gelmeyeceği bir mükâfatla ödüllendiririm” demek istemektedir⁶⁷.

Gülâbâdî, oruçlu yemez, oysa Allah, “O yedirir, fakat kendisi yemez” (En’am, 14) ayetinde de buyurduğu gibi bu vasıfla kendisini nitelendirmiştir. Sanki oruçlu, yemeyerek, içmeyerek ve cinsel ilişkiden kaçınarak, Allah’a mahsus sıfatlarından bir sıfat ile beşere uygunluğu kadarıyla vasıflandırılmıştır. Zira yemek ve içmekten müstağni olmak, kemali Rububiyyete en layık olan Allah Teâlâ’ya mahsustur. Kulda ondan beşeriyet miktarına bağlı olduğu kadar bulunur. Durum böyle olunca, Allah’ın orucu kendisine nispet etme hususiyeti de anlaşılabilir⁶⁸. “Onun mükâfatını ben veririm” yani mükâfat, Rabb’in lütfüdür, yoksa kulun hak etmesi değildir. Sanki Allah, ‘yememek senin değil benim sıfatım ve yedirilmeyen benim başkası değil. Şu da var ki sen (kul) benim için yeme ve içmeyi terk ettin, öyleyse ben de sana istediğim oranda mükâfat veririm’ demek istemektedir⁶⁹.

Kâdî İyâz, Hattâbî’nin قیل “denilir” diyerek naklettiği ‘yemekten müstağni olmak Allah’ın sıfatlarından biridir. Her ne kadar Allah Teâlâ’nın sıfatlarında

⁶³ Bkz. Kâdî İyâz, *İkmâlü’l-Mu’lim*, IV, 111.

⁶⁴ Bkz. Münâvî, *Feyzü’l-Kadîr*, II, 307.

⁶⁵ Bkz. İbn Abdilberr, *Temhîd*, XIX, 60.

⁶⁶ Bkz. İbn Battal, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, IV, 11.

⁶⁷ Bkz. Tûsî, *Lüma’*, s. 216. Ayrıca bkz. Tûsî, *Lüma’*, (çev.), s. 168.

⁶⁸ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni’l-Ahbâr*, s. 88.

⁶⁹ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni’l-Ahbâr*, s. 89.

benzerlik olmasa da, sanki oruçlu, Allah'a, sıfatlarından bir sıfatına benzemesiyle yakınlaşır' şeklindeki görüşü aktarmaktadır⁷⁰. Ancak Kurtubî şerhinde, Hattâbî'den قیل "denilir" diye nakledilen bu görüşü قیل lafzını zikretmeden basit tasarruflarla vermektedir. İbn Hacer de bu görüşü, sehven Kurtubî'ye atfederek şerh etmektedir⁷¹. İbn Arabî, Nevevî, Kirmânî ve Kastallânî, buradaki yorumları kısaltarak zikretmiştir⁷². Übbî, Aynî, Senûsî, Suyûtî, Sindî ve Hattâbî'yi zikretmeden قیل "denilir" diyerek vermekte ve Senûsî, Übbî'nin bilgilerini aynen tekrarlamaktadır⁷³.

4. Oruçta riyanın olmaması.

Gülâbâdî, Allah'ın orucu kendi nefesine izafe etmesini, orucun riyadan uzak olmasına bağlamaktadır⁷⁴.

İbn Battal'a göre, oruç dâhil tüm ameller Allah rızası içindir. Ancak zahiren yapılan ameller söz konusu olduğunda şeytan ona riya ve başka şeylerle ortak olur. Oruca gelince ona, Allah'tan başka kimse muttali olamaz ve O da oruçluya samimiyeti ve kendisine teveccühü derecesinde sevap verir. Durum böyle olunca Allah Teâlâ, orucu kendisine izafe etmiştir⁷⁵.

Mâzerî, Kâdî İyâz ve Kurtubî⁷⁶ benzer görüşleri aynen, Nevevî ve Übbî ise muhtasar olarak nakletmektedir⁷⁷.

İbn Hacer ve Aynî bu yorumları aynen nakletmekte, ancak Aynî, oruca riyanın karışıp karışmadığı yorumun tatmin edici olmadığını ve bakış açısına bağlı olduğunu belirtmektedir⁷⁸.

5. Oruç mükâfatı mahdut amellerden değildir.

Tûsî, Allah Teâlâ, "Onun mükâfatını ben veririm" sözüyle, oruç tutanlar istisna, tüm iyi amel işleyenlere, birden ona, ondan yedi yüz katına kadar sınırlı sevap vereceği sözünü vermiştir. Oruç tutanlar sabır ehlidir. Allah, "Ancak sabredenlere ödülleri hesapsız ödenecektir" (Zümer, 10) ayetiyle orucu, hasenat ve sevabı

⁷⁰ Bkz. Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, IV, 111. Hattâbî'nin *Meâlimü's-Sünen*'inde yer almayan bu yorum, eseri tahkik edene göre onun Buhârî şerhinde bulunmaktadır.

⁷¹ Bkz. Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, IV, 111. Krş. Kurtubî, *Müfhim*, III, 212; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IV, 108.

⁷² Bkz. İbn Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, IV, 141; VII, 301; Nevevî, *Minhâc*, VIII, 29; Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-Derârî*, IX, 80; Kastallânî, *İrşâdü's-Sâri*, III, 347, 354.

⁷³ Bkz. Übbî, *İkmâlü İkmâlî'l-Muallim*, IV, 96-97; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, X, 371; Senûsî, *Mükemmilü İkmâlî'l-İkmâl*, IV, 96-97; Suyûtî, *Şerhu'n-Nesâi*, II/3, 469; Sindî, *Hâşiyetü Süneni'n-Nesâi*, II/3, 470.

⁷⁴ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, s. 88.

⁷⁵ Bkz. İbn Battal, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, IV, 9.

⁷⁶ Bkz. Mâzerî, *Mu'lim*, II, 41. Krş. Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, IV, 110; Kurtubî, *Müfhim*, III, 212.

⁷⁷ Bkz. Nevevî, *Minhâc*, VIII, 29. Krş. Übbî, *İkmâlü İkmâlî'l-Muallim*, IV, 96.

⁷⁸ Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IV, 107-108; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, X, 370. Krş. Mâzerî, *Mu'lim*, II, 41; Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, IV, 110; Kurtubî, *Müfhim*, III, 212; Nevevî, *Minhâc*, VIII, 29; Übbî, *İkmâlü İkmâlî'l-Muallim*, IV, 96; Suyûtî, *Şerhu'n-Nesâi*, II/3, 468-469.

mahdut ameller arasından çıkarmıştır. Çünkü oruç, nefsin alışageldiği şeylere ve organların bütün şehvî isteklerinden alıkonulmasına sabretmesidir⁷⁹.

Ebû Tâlib el-Mekkî, oruç dışında, belirli mükâfatı olmayan hiç bir amel yoktur. Onun mükâfatının ne olduğunu kimse bilemez ve onun eciri de hesapsız olacak ve cömertçe verilecektir⁸⁰.

İbn Battal ve Kadî İyâz benzer yorumları zikrederken⁸¹ Kurtubî, ‘orucun mükâfatının miktarının bilinmeyeceği fikrine’ katılmadığını belirterek hadislerden deliller getirmekte ve bu yorumu isabetsiz bulduğunu açıkça ifade etmektedir. Aynî de buradaki yorumları naklettikten sonra Kurtubî’ye katıldığını söylemektedir⁸².

Nevevî, Kirmânî, Übbî, Senûsî, Suyûtî ve Münâvî buradaki yorumları özetleyerek⁸³, İbn Hacer ise detaylı biçimde nakletmektedir⁸⁴. Ancak Kirmânî, hadisin başka bir târikinin şerhinde, (كل) tüm kelimesinin neleri kapsadığı konusunda, güzel amelleri kapsadığını, hasenât ile mukayyed olduğunu ve burada ihtisas olduğunu söylemektedir⁸⁵. Ancak Aynî Kirmânî’ye katılmayarak bu rakamın azlık bildirdiğini adet ile tahsisin ise ne ziyadeye ne de yokluğuna işâret etmediğini belirtmektedir⁸⁶.

6. Allah dışında hiç bir ilah için oruç tutulmamıştır.

Nevevî, hadisin “Allah Teâlâ Âdemoğlunun her ameli kendinindir. Oruç müstesna, çünkü o bana aittir ve onun mükâfatını da ben veririm” kısmının şerhinde, yapılan bütün itaatlerin Allah için olduğunu belirttikten sonra, orucun Allah’a nispet edilmesinin sebebi hakkında şöyle denildiğini nakletmektedir: Allah dışında hiç bir şeye oruçla ibadet edilmemiştir. Kâfirler mabutlarına namazla, secdeyle, sadakayla, zikir vb. şeylerle tazim göstermelerine rağmen, tarihin hiç bir döneminde onlara oruçla tapınmamışlardır⁸⁷. Kirmânî, Übbî, Senûsî, Suyûtî ve Münâvî bu yorumu kimden aldığını zikretmeden vermektedirler⁸⁸.

Bu yorumu kısaca nakleden İbn Hacer, yıldızlara tapanlarla ilgili teferruatlı bilgiler vermektedir⁸⁹. Ancak İbn Hacer’in verdiği bu bilgileri “قال بعضهم” diyerek

⁷⁹ Bkz. Tûsî, *Lüma’*, s. 216. Ayrıca bkz. Tûsî, *Lüma’*, (çev.), s. 168.

⁸⁰ Bkz. Mekkî, *Kâtu’l-Kulûb*, I, 141.

⁸¹ Bkz. İbn Battal, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, IV, 10-11; Kadî İyâz, *İkmâlü’l-Mu’lim*, IV, 111.

⁸² Bkz. Kurtubî, *Müfhim*, III, 213. Krş. Aynî, *Umdetü’l-Kârî*, X, 370-371.

⁸³ Bkz. Nevevî, *Minhâc*, VIII, 29; Kurtubî, *Müfhim*, III, 213; Kirmânî, *el-Kevâkibü’l-Derârî*, IX, 80; Übbî, *İkmâlü İkmâlî’l-Muallim*, IV, 97; Senûsî, *Mükemmilü İkmâlî’l-İkmâl*, IV, 97; Suyûtî, *Şerhu’n-Nesât*, II/3, 469; Münâvî, *Fezû’l-Kadîr*, II, 307.

⁸⁴ Bkz. İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, IV, 103.

⁸⁵ Bkz. Kirmânî, *el-Kevâkibü’l-Derârî*, IX, 87.

⁸⁶ Bkz. Aynî, *Umdetü’l-Kârî*, X, 372.

⁸⁷ Bkz. Nevevî, *Minhâc*, VIII, 29.

⁸⁸ Bkz. Kirmânî, *el-Kevâkibü’l-Derârî*, IX, 80; Übbî, *İkmâlü İkmâlî’l-Muallim*, IV, 97; Senûsî, *Mükemmilü İkmâlî’l-İkmâl*, IV, 97; Suyûtî, *Şerhu’n-Nesât*, II/3, 469; Münâvî, *Fezû’l-Kadîr*, II, 307.

⁸⁹ Bkz. İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, IV, 103-109.

isim vermeden nakleden Aynî, “هذا الجواب عندي ليس بطائل” diyerek faydasız bulunduğunu açıklamaktadır⁹⁰.

7. *Mîzanda, orucun kul hakkına karşılık kullanılıp kullanılmayacağı meselesi.*

Gülâbâdî orucun mükâfatının kıyamet günü kişinin sevaplarının kul hakkı nedeniyle alacaklılarına verilmeyeceğini ifade edip konuyla ilgili Ebû'l-Hasen el-Alevî el-Hemedânî'nin şu görüşünü nakletmektedir: ‘Allah Teâlâ, orucu, Allah için olana teşvik etmeyen düşmanın ifsadından korumak ve kıyamet günü hesap anında, alacaklıların alacaklarından da korumak için kendine tahsis etmiştir. Çünkü borçlar, Mü'minin amellerinin tümünü aldığı anda, hiçbir ameli kalmayınca Allah, kulun olmayan ve kendisinin olan oruç divanını çıkarır ve kulun hakkı olmamasına rağmen Rububiyyetinin gereği lütuf olarak ona mükâfat verir. Çünkü oruç onundur ve sevabı da onun takdirindedir’ yorumunu yapmaktadır⁹¹.

Ebû Tâlib el-Mekkî de aynı yorumu yaparken⁹² Kurtubî, bu konuyu kısaca Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'den⁹³ naklettikten sonra, bu görüşü güzel bulduğunu ancak *müflis hadisinde*⁹⁴ bahsedilen kıyamet günü mîzanda, diğer ameller gibi orucun da kul hakkına karşılık kullanılıp hak sahibine verileceğini okuması üzerine fikrini değiştirdiğini ifade etmektedir⁹⁵. İbn Hacer ise bu görüşe katılmamakta ve Buhârî'nin orucun, keffarete kullanılabileceği görüşünde olduğunu da belirtmektedir⁹⁶.

Aynî, İbn Hacer'in bu konuda verdiği bilgileri delilleriyle birlikte aynen naklettikten sonra, “قال بعضهم” diyerek isim vermeden İbn Hacer'in kendi kanaatini vermekte ve oruç imkânının her yıl verilmekte olduğunu ve tahsisinde yalnız delil ile sabit olabileceğini yoksa genel bir hükmün ilga edileceğini ve bunun da bâtil olduğunu dile getirmektedir⁹⁷.

8. *Orucu tamamlayarak sevinmenin sebebi, Allah'a mahsus olan şeyi elde etmekten ve Allah'ın bahşettiği muvaffakiyettendir.*

Gülâbâdî, “Oruçlunun iki sevinç anı vardır. Biri iftar ettiği andaki sevincidir”. Oruçlu, ölüm, hastalık ve bir afet, orucu tamamlamasına engel olmadığı için iftar vakti sevinir. Yine oruç tutan kişi Allah'a has olan şeyi elde etmenin mutluluğunu duyar. Çünkü Allah buna, “Oruç bana aittir” sözüyle hükmetmiştir. İnsanlardan

⁹⁰ Bkz. Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, X, 371. İbn Hacer-Aynî tartışmaları hakkında geniş bilgi için bkz. Sakallı, *Hadis Tartışmaları*, s. 55-139.

⁹¹ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, s. 89.

⁹² Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 141.

⁹³ Bkz. Kurtubî, *Müfhim*, III, 212. Bu yorum, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-Ahvezî*, III, 293-296 arasında mezkûr hadisin şerhinde bulunmamaktadır.

⁹⁴ Müslim, *Birr*, 59; Tirmizî, *Kıyâmet*, 2.

⁹⁵ Bkz. Kurtubî, *Müfhim*, III, 212.

⁹⁶ Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IV, 109; Suyûtî, *Şerhu'n-Nesâi*, II/3, 469.

⁹⁷ Bkz. Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, X, 371-372.

bazıları da, Allah'ın bahşettiği muvaffakiyet ile orucunu tamamlamayı başardığı için sevinir. Böyle bir amel de ondan başkası için asla olmaz⁹⁸.

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, oruçlunun iftar vakti sevincini, fukahânın yemekten, fukarânın (sûfilerin) ise orucu boş söz ve küfürden salim olarak tamamlama olarak izah ettiklerini söyler⁹⁹. Kâdî İyâz, Kurtubî, Nevevî, Tîbî, Übbî, Senûsî, Kirmânî, İbn Hacer, Sindî, Şevkânî ve Mubârekpûrî, kısaca yukarıdaki değerlendirmeleri yapmaktadırlar¹⁰⁰.

9. Mü'minin Rabbine kavuştuğunda, Allah Teâlâ'ya bakmak suretiyle sevinç duyacaktır.

Gülâbâdî, "Rabbine kavuştuğu zamandaki sevinci" cümlesi Mü'minin Allah Teâlâ'ya bakması demektir. Çünkü Allah, "Onun ecrini ben veririm" buyurmuştur. Yani 'Zâtıma bakma mükâfatını ben veririm ki, bu da kulun amelinin karşılığı değil, aksine benim katımdan ona bir mükâfattır' demek istemiştir¹⁰¹.

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, oruçlunun ikinci sevincinin, Allah'a kavuştuğunda gördüğü sevaptan dolayı olduğunu belirtmiştir¹⁰². Kâdî İyâz, Kurtubî, Übbî, Senûsî ve Sindî de kısaca benzer açıklamaları yapmıştır¹⁰³. Nevevî ise buna ilave olarak âlimlerden naklen, kulun Allah Teâlâ'nın kendine lütfettiği nimetini hatırladığı O'nun tevfiik ve inayeti ile bu nimetlere kavuştuğu değerlendirmelerini nakletmiştir¹⁰⁴. Tîbî, Allah katında buluşma mükâfatına nail olmak ki bu durum, mahiyeti tam olarak kavranılamayan bir sevinçtir, görüşünü nakletmiştir¹⁰⁵. Kirmânî ve İbn Hacer de benzer izahlar yapmaktadırlar¹⁰⁶.

10. Allah katında oruçlunun ağız kokusu misk kokusundan daha güzeldir.

Bu konuda Gülâbâdî, şu açıklamayı yapmaktadır: "Emin olunuz ki oruçlunun ağız kokusu, Allah katında misk kokusundan daha güzeldir" insanlar misk kokusundan nasıl hoşlanıyor, etkileniyor, zevk alıyor ve tercih ediyorsa, Allah da oruçlunun ağzında oluşan kokudan öylece hoşlanır, razı olur ve tercih eder¹⁰⁷. Benzer

⁹⁸ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, s. 90.

⁹⁹ Bkz. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-Ahvezî*, III, 296.

¹⁰⁰ Bkz. Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, IV, 112; Krş. Kurtubî, *Müfhim*, III, 216; Nevevî, *Minhâc*, VIII, 31-32; Tîbî, *Şerhu Mişkâtü'l-Mesâbih*, IV, 165; Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-Derârî*, IX, 88; Übbî, *İkmâlü İkmâlî'l-Muallim*, IV, 100; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IV, 118; Senûsî, *Mükemmilü İkmâlî'l-İkmâl*, IV, 100; Sindî, *Hâşiyetü Süneni'n-Nesâi*, II/3, 470; Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, V, 278; Mubârekpûrî, *Tuhfetü'l-Ahvezî*, III, 474.

¹⁰¹ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, s. 91.

¹⁰² Bkz. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-Ahvezî*, III, 296.

¹⁰³ Bkz. Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, IV, 112; Kurtubî, *Müfhim*, III, 216; Übbî, *İkmâlü İkmâlî'l-Muallim*, IV, 100; Senûsî, *Mükemmilü İkmâlî'l-İkmâl*, IV, 100; Sindî, *Hâşiyetü Süneni'n-Nesâi*, II/3, 470.

¹⁰⁴ Bkz. Nevevî, *Minhâc*, VIII, 31.

¹⁰⁵ Bkz. Tîbî, *Şerhu Mişkâtü'l-Mesâbih*, IV, 165.

¹⁰⁶ Bkz. Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-Derârî*, IX, 88; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IV, 118.

¹⁰⁷ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, s. 91.

görüşleri nakleden Kurtubî, bu eksikliklerin insana mahsus olduğunu, Allah'ın ise bu gibi noksanlıklardan münezzehe olduğunu belirtir¹⁰⁸.

İbn Battal, Allah Rasûlü (s.a), "*Oruçlunun ağız kokusu, Allah katında misk kokusundan daha güzeldir*" ifadesiyle Allah katında daha iyi ve O'na daha yakın demek istemiştir. Çünkü Allah Teâlâ koklamak sıfatı ile nitelendirilmez. "Allah katında" ile âhiret kastedilmiş olup Allah, kıyamet günü dünyadaki kerih olan bu kokuyu güzelleştirerek misk kokusu gibi yapacaktır.¹⁰⁹ Aynî buradaki yorumu hocası Irâkî (806/1403)'nin İzzüddîn b. Abdisselam'dan naklettiğini belirttiikten sonra tekrar İbn Battâl'ın yorumunu kısaltarak vermiştir. Ancak Irâkî, oruçlunun ağız kokusunun ecrinin dünyada mı yoksa âhirette mi verileceği tartışmasında, hocası İbnü's-Salâh'ın, mükâfatın âhirette bahşedileceği fikrinde olduğunu belirtmektedir. Ayrıca birbiriyle çakışan rivâyet farklılıklarını zikrederek buradan muradın dünya ve âhiret olmasında bir engelin olmadığını söylemektedir¹¹⁰.

Günün sonuna doğru oruçlunun ağızda meydana gelen ağız kokusunun çoğunlukla sıcaklığın şiddetinden oluştuğunu söyleyen İbn Abdilberr, o kokunun Allah katında en sevimli, O'na daha yakınlaştırıcı ve nezdinde misk kokusundan daha değerli olduğunu, bunun da orucun faziletine ve oruçlunun sevabına işâret ettiğini ifade etmektedir, diyerek şerh etmektedir¹¹¹.

Kâdî İyâz, Kurtubî, Nevevî, Kirmânî, İbn Hacer, Aynî, Übbî, Kastallânî, Suyûtî, Münâvî, Sindî ve Şevkânî, ise basit tasarruflarda bulunarak aynı bilgileri nakletmektedir¹¹².

11. Kokulardan hoşlanmak canlıların sıfatlarındandır.

Mâzerî, "*Oruçlunun ağız kokusu, Allah katında misk kokusundan daha güzeldir*" ibaresi mecaz ve istiare olarak kullanılmıştır. Çünkü bazı kokulardan hoşlanmak canlıların sıfatlarındandır. Canlılar yaratılışları gereği, hoşlandıkları şeye meylederler, pis buldukları şeyden de tiksiniyorlar. Allah Teâlâ ise bundan münezzehtir. Fakat güzel kokuların bizleri çekmesi insanın tabiatındandır. Böylece güzel koku, insanı Allah'a yakınlaştırdığı için oruca istiare edilmiştir". Kâdî İyâz, Nevevî, Kirmânî, Übbî, İbn Hacer, Aynî, Kastallânî, Suyûtî, Münâvî ve Şevkânî, Mâzerî'nin bu görüşünü isim vererek olduğu gibi nakletmişlerdir¹¹³.

¹⁰⁸ Bkz. Kurtubî, *Müfhim*, III, 215.

¹⁰⁹ Bkz. İbn Battal, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, IV, 12.

¹¹⁰ Bkz. Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, X, 369.

¹¹¹ Bkz. İbn Abdilberr, *Temhîd*, XIX, 57-58.

¹¹² Bkz. Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, IV, 112. Krş. Kurtubî, *Müfhim*, III, 215-216; Nevevî, *Minhâc*, VIII, 30; Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-Derârî*, IX, 79; Übbî, *İkmâlü İkmâlî'l-Muallim*, IV, 98-99; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IV, 106; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, X, 368-369; Kastallânî, *İrşâdü's-Sârî*, III, 346; Suyûtî, *Şerhu'n-Nesâî*, II/3, 470; Münâvî, *Fezû'l-Kadîr*, II, 307-308; Sindî, *Hâşiyetü Süneni'n-Nesâî*, II/3, 470; Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, V, 277-278.

¹¹³ Bkz. Mâzerî, *Mu'lim*, II, 41. Krş. Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, IV, 112; Nevevî, *Minhâc*, VIII, 30; Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-Derârî*, IX, 79; Übbî, *İkmâlü İkmâlî'l-Muallim*, IV, 98; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IV, 105; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, X, 368; Kastallânî, *İrşâdü's-Sârî*, III, 346; Suyûtî, *Şerhu'n-Nesâî*, II/3, 469-470; Münâvî, *Fezû'l-Kadîr*, II, 308; Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, V, 278.

12. Oruç, günahlara, cahilliklere, sataşmalara, gıybet gibi kötü davranışlara ve âhirette cehennem ateşine karşı kalkandır.

Tûsî, "Oruç kalkandır"¹¹⁴ rivâyetini de sûfilerin oruçlarının âdâbı bağlamında ele alarak Hz. Peygamber bu rivâyette, herhangi bir şeye kalkandır dememiştir. Öyleyse bunun anlamı, oruç âhirette cehennem ateşine karşı kalkandır. Çünkü oruç, oruçluyu, insanları ateşe çağırın şeytan, nefis, hevâ, dünya ve şehvetler gibi düşman oklarından dünyada koruyan bir kalkandır¹¹⁵.

Gülâbâdî ve Mekkî, hadisin "Oruç kalkandır" kısmı hakkında, orucun yalan veya gıybet ile ihlal edilmedikçe cehennem ateşine karşı kalkan, koruyucu olduğunu söyledikten sonra "Sizden biri oruçlu olduğunda küfretmesin/kötü söz söylemesin ve cahillik de etmesin. Eğer biri sataşır, 'ben oruçluyum' deyiversin"¹¹⁶ hadisini zikretmişlerdir¹¹⁷.

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, eğer oruç şehvî arzularından uzak durmaksa, şehvetlerle kuşatılmış cehennem ateşine karşı koruyan kalkandır, açıklamasını yapmıştır¹¹⁸.

Kâdî İyâz'a göre oruç, günahlara, sataşanlara, cehennem ateşine ve tüm bu gibi şeylere karşı koruyucudur¹¹⁹. Kurtubî, Gülâbâdî ve Mekkî'ye benzer yorumlar yaparken Suyûtî, de Kurtubî'den nakletmektedir.¹²⁰ Nevevî ve Tîbî orucun kötü söz, küfür, günah ve cehennem ateşine karşı koruyucu bir duvar olduğunu belirtmektedir¹²¹.

İbn Hacer, Aynî ve Kastallânî, burada zikredilen görüşlerin tümünü kısaca naklettikten sonra konuyu, kişi dünyada nefsinin şehvî isteklerine gem vurabilirse, bu direnci onun için âhirette, kendisini cehennem ateşinden koruyan bir kalkan olacaktır, şeklinde özetlemektedir¹²².

13. Oruçlu, oruç tuttuğunu, kendi kendine veya sataşana söyleyebilir.

Hattâbî, "Ben oruçluyum desin" sözünün iki şekilde yorumlandığını söyler: a) Oruç tutan, arkadaşına sözlü olarak "Ben oruçluyum" demeli ki onun cahilce davranışlarını ve çirkin/kötü/müstehcen sözlerini defedebilsin. b) Oruçlu, "Ben oruçluyum" sözünü içinden kendi nefesine söylemeli ve kendisinin oruç tuttuğunu bilmeli ki, onunla beraber kötülük işlemesin ve çirkin/kötü sözüne karşılık vermesin. Böylece orucunu ifsat etmez ve amelinin ecrini boşa çıkarmaz¹²³. İbn Bat-

¹¹⁴ Buhârî, Savm, 2; Müslim, Savm, 161.

¹¹⁵ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 217. Ayrıca bkz. Tûsî, *Lüma'*, (çev.), s. 169.

¹¹⁶ Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 414; Tirmizî, Savm, 55.

¹¹⁷ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, s. 92; Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 145.

¹¹⁸ Bkz. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-Ahvezî*, III, 294.

¹¹⁹ Bkz. Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, IV, 110.

¹²⁰ Bkz. Kurtubî, *Müfhim*, III, 213-214; Suyûtî, *Şerhu'n-Nesâi*, II/3, 472.

¹²¹ Bkz. Nevevî, *Minhâc*, VIII, 30-31; Tîbî, *Şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*, IV, 165.

¹²² Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IV, 104; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, X, 367; Kastallânî, *İrşâdüs-Sâri*, III, 345-346.

¹²³ Bkz. Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, II 108.

tal bu iki görüşü, daha teferruatlı¹²⁴, Kastallânî ve Azîmâbâdî, muhtasar biçimde açıklamaktadır¹²⁵.

Mazerî, oruçlunun “*Ben oruçluyum*” sözünden murat, kendi nefesine hitap ederek kötü söz, sataşma ve sövgüye karşı kendisini tutmasıdır¹²⁶. Kâdî İyâz, da tek cümle ile birinci görüşü yinelemektedir¹²⁷.

İbn Abdilberr ve Kurtubî, bu iki görüşün de üzerinde durmaktadırlar¹²⁸. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî ise, gerek Ramazan orucu ve kazasında, gerekse nafîle oruçta, orucu açığa vurup vurmama konusunda ihtilafın bulunduğunu ve doğrusunun da kendi nefesine söyleyebileceği olduğunu belirterek tercihte bulunmaktadır. Aynî bu görüşü hocası Irâkî (806/1403)'den Kastallânî ise, Rûyânî'den nakletmektedir¹²⁹.

Nevevî, ilk iki fikri zikrettikten sonra, iki görüşün birleştirilmesinin daha güzel olacağı kanaatindedir. Übbî, Nevevî de geçen açıklamaları nakletmekte olup Senûsî ise Übbî'nin bilgilerini aynen tekrarlamaktadır¹³⁰. Kirmânî ise iki yorumu zikrettikten sonra, Şâfiî'nin “hadisi iki mânâyâ da hamletmek gerekir” dediğinin hatırlatmaktadır¹³¹. Tîbî iki görüşü *فيل* temrîz siygasıyla muhtasar olarak zikretmektedir¹³². İbn Hacer ve Aynî, yukarıda geçen tüm görüşleri delilleriyle ve yorumların sahiplerinin isimlerini vererek kendi lafızlarıyla hulasa etmektedirler¹³³. Şevkânî ise yukarıdaki bilgileri isim vererek özetlemektedir¹³⁴.

14. Küfretmek, kötü söz, sataşma orucu bozar mı?

Kâdî İyâz'ın belirttiğine göre, Abdurrahman el-Evzâî (157/773), küfür ve gıybetin orucu bozduğu kanaatindedir. O, nehyi kötü ve müstehcen söz ile cahillik yapmaya hasretmiştir. Bunlar kişiye her halükarda yasaklanmış fiillerdir. Oruçluya özellikle yasaklanması, günahın büyüklüğünü teyit ve Ramazan ayına saygısızlıktan dolayıdır. Cumhura göre bu fiiller, orucu bozmaz. Kurtubî de benzer görüşleri nakletmektedir. İbn Hacer de Kurtubî'nin görüşünü aktarmaktadır¹³⁵. Nevevî ve Kirmânî, bu gibi kötü davranışların sadece oruçluya değil her iki tarafa mahsus olduğunu, fakat oruçlunun daha dikkatli olması için konuya vurgu

¹²⁴ Bkz. İbn Battal, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, IV, 8-9.

¹²⁵ Bkz. Kastallânî, *İrşâdü's-Sârî*, III, 346; Azîmâbâdî, *Avnü'l-Ma'bûd*, VI, 490.

¹²⁶ Bkz. Mazerî, *Mu'lim*, II, 41.

¹²⁷ Bkz. Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, IV, 109.

¹²⁸ Bkz. İbn Abdilberr, *Temhîd*, XIX, 55-56; Kurtubî, *Müfhim*, III, 215.

¹²⁹ Bkz. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-Ahvezî*, III, 295; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, X, 368; Kastallânî, *İrşâdü's-Sârî*, III, 354.

¹³⁰ Bkz. Nevevî, *Minhâc*, VIII, 28. Krş. Übbî, *İkmâlü İkmâlî'l-Muallim*, IV, 96; Senûsî, *Mükemmilü İkmâlî'l-İkmâl*, IV, 96.

¹³¹ Bkz. Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-Derârî*, IX, 78-79.

¹³² Bkz. Tîbî, *Şerhu Mişkâtî'l-Mesâbîh*, IV, 165.

¹³³ Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IV, 105; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, X, 368.

¹³⁴ Bkz. Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, V, 277.

¹³⁵ Bkz. Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, IV, 110. Krş. Kurtubî, *Müfhim*, III, 215; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IV, 104.

yapıldığını yani onun özellikle dikkat etmesi gerektiğini ifade etmektedir¹³⁶. İlave olarak Evzâî'nin görüşünü de nakleden Kirmânî, oruçlunun iftar etmesinin mânâsının ecrinin azalması demek olduğunu, yoksa gerçek anlamda bozulmanın kastedilmediğinin söylendiğini zikretmektedir¹³⁷. Aynî, Kastallânî, Şevkânî ve Azîmâbâdî, buraya kadar söylenenleri özet şekilde vermektedir¹³⁸.

Oruçlu olduğu halde gıybet, kötü söz, sataşma vb. yasaklanan fiilleri bırakmayanlara sevap verilmeyeceği görüşünü tamamen bâtil olarak değerlendiren Senûsî, onlara diğer amellerde olduğu gibi normal sevap verileceğini ekstra mükâfat verilmeyeceğini belirterek Evzâî ve Şâfiîleri eleştirmektedir¹³⁹.

15. *Oruçta nefsin hoşuna giden bir haz yoktur.*

Hattâbî, Âdemoğlunun yaptığı tüm amellerde haz vardır, ancak oruç hariç, çünkü onda, oruçlular için bir haz yoktur ve yalnız Allah içindir. Şârihler bu yorumu Hattâbî'den nakletmektedirler¹⁴⁰. Kirmânî, Hattâbî'ye ait bu sözü قیل temrîz siygasıyla verdikten sonra sebebini, oruca kimsenin muttali olamadığını belirterek 'oruçta nefsin isteklerini kırma, ihtiyaçlara karşı bedenin engellenmesi, susuzluk ateşine ve açlığa sabır varken nasıl haz alınsın!' şeklinde açıklamaktadır¹⁴¹. Ancak o, daha sonra gelen hadisin benzerinin şerhinde, aynı yorumu, bu sefer Hattâbî'nin ismini vererek nakletmektedir¹⁴².

İbn Hacer, Hattâbî'nin yukarıdaki görüşünü verdikten sonra, şayet haz ile, kişinin yaptığı ibadet sebebiyle başkalarının kendisini övmesi kastediliyorsa, kişinin bundan bir haz duyabileceğini belirtmektedir. Devamında ise İbnü'l-Cevzî'nin bunu, 'oruçlunun nefsi için oruçta diğer ibadetlerin aksine bir haz yoktur. Oruç ibadetinde insanlar kendisini övdüğü için bir haz vardır' şeklinde açıkladığını nakletmektedir¹⁴³. Suyûtî ile Kastallânî, isim vermeden bu yorumu vermektedirler¹⁴⁴.

16. *Hadisteki oruçtan kasıt, sözlü ve fiili olarak günahlardan salim olan oruçtur.*

İbn Hacer, buradaki oruçtan maksadın, sözlü ve fiili olarak günahlardan salim olan oruç olduğunda ittifakın bulunduğunu söylemiştir. Aynî bu yorumu قیل

¹³⁶ Bkz. Nevevî, *Minhâc*, VIII, 28-29; Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-Derârî*, IX, 79.

¹³⁷ Bkz. Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-Derârî*, IX, 79.

¹³⁸ Bkz. Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, X, 368; Kastallânî, *İrşâdü's-Sârî*, III, 347; Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, V, 278-279; Azîmâbâdî, *Avnü'l-Ma'bûd*, VI, 488-489.

¹³⁹ Bkz. Senûsî, *Mükemmilü İkmâlî'l-İkmâl*, IV, 98.

¹⁴⁰ Bkz. Krş. Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, IV, 111; Kurtubî, *Müftim*, III, 212; Nevevî, *Minhâc*, VIII, 29; Übbî, *İkmâlü İkmâlî'l-Muallim*, IV, 96; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IV, 108; Senûsî, *Mükemmilü İkmâlî'l-İkmâl*, IV, 96. Hattâbî'nin *Meâlimü's-Sünen*'inde yer almayan bu yorum, Kâdî İyâz'ın eserini tahkik edene göre onun Buhârî şerhinde bulunmaktadır.

¹⁴¹ Bkz. Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-Derârî*, IX, 80.

¹⁴² Bkz. Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-Derârî*, IX, 87.

¹⁴³ Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IV, 108.

¹⁴⁴ Bkz. Kastallânî, *İrşâdü's-Sârî*, III, 347, 354; Suyûtî, *Şerhu'n-Nesâi*, II/3, 469.

kelimesiyle nakletmektedir. Kastallânî isim vermeden, Suyûtî ve Münâvî ise, bu görüşü İbn Hacer'den aktarmıştır¹⁴⁵.

17. *Hadisteki lafız farklılıklarından doğan yorumlar.*

İncelenen eserlerin büyük bir çoğunluğunda hadiste geçen kimi lafızların ve farklılıklarının anlama etkisi üzerinde de durulması, şerhlerin ortak noktaları arasında sayılabilir¹⁴⁶. Çalışmanın sınırları açısından kelime izahlarıyla ilgili detaylı bilgiler üzerinde durulmamıştır.

Değerlendirme: Örnek olarak incelenen “oruç bana aittir” hadisinde, gruplandırılan şerhlerin, ortak noktalarının farklılıklarına nazaran daha çok olduğu sonucuna varılmıştır. Bu durum onların beslendikleri kaynakların müşterek yönlerinin çokluğuna, ilim öğrenme geleneğinin havzalarına ve klasik öğrenme âdâbının birbirinden kopuk değil aksine interdisipliner ve daha kuşatıcı olduğuna işaret etmektedir.

Ortak noktalarda dikkati çeken bir diğer husus ise, işârî ile zâhirî şerhlerin müşterek noktalarının diğerlerine oranla fazla olmasıdır. Aslında elde edilen bu netice, ilk etapta garipsenebilecek bir durum gibi gözüke de, iki yorum biçiminin özellikleri ve şartları üzerinde durulduğunda orada da aynı durumun söz konusu olduğu görülecektir. Birbirine zıt gibi sanılan iki grubun aslında öyle olmadığı, şerhlerden elde edilen bir sonuçtur. Nitekim yukarıda verilen şerhler daha yakından incelendiğinde, zâhirî yorum yapan şârihlerin ekseriyetle isim zikretmeden temrîz siygasıyla قیل “denilir” diyerek onlardan nakillerde bulunmaları dikkat çekicidir. Ayrıca zâhirî şârihlerin Hakîm et-Tirmizî'nin *Nevâdiru'l-Usûl*'ünden ve Gülâbâdî'nin *Maâni'l-Ahbâr*'ından bir hayli istifade ettikleri ortaya çıkmaktadır. Suyûtî ile Mubârekpûrî, İbn Hacer'in yorumlarını özetlediklerini açıkça ifade etmektedirler¹⁴⁷.

Aynî'nin bir hadis örneğinde, dört yerde İbn Hacer'i “قال بعضهم” diyerek eleştirmesi dikkat çekicidir. Aynî'nin konuları sıralayış ve ele alış biçimi, İbn Hacer'e çok benzemektedir. Hatta onun daha tertip ve düzenli hale getirildiği izlenimini uyandırmaktadır. Bununla birlikte Aynî'nin Arap dili ile ilgili açıklamaları, onun İbn Hacer'den ayrıldığı bir özelliktir. Ayrıca Aynî'nin şerhinde bulunup İbn Hacer'de olmayan bilgiler de bulunmaktadır.

¹⁴⁵ Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IV, 109; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, X, 372; Kastallânî, *İrşâdü's-Sârî*, III, 347; Suyûtî, *Şerhu'n-Nesâî*, II/3, 469; Münâvî, *Fezû'l-Kadîr*, II, 308.

¹⁴⁶ Örnek izahlar için bkz. Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, II 108; İbn Battal, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, IV, 8; İbn Abdilberr, *Temhid*, XIX, 54-55; Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'tim*, IV, 109, 110; Kurtubî, *Müfhim*, III, 214; Nevevî, *Minhâc*, VIII, 28, 31; Tîbî, *Şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*, IV, 165; Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-Derâri*, IX, 78, 87-88; Übbî, *İkmâlü İkmâlî'l-Muallim*, IV, 95, 99; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IV, 104, 118; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, X, 367; Senûsî, *Mükemmilü İkmâlî'l-İkmâl*, IV, 95, 99; Kastallânî, *İrşâdü's-Sârî*, III, 345-346; Suyûtî, *Şerhu'n-Nesâî*, II/3, 469, 472; Sindî, *Hâşiyetü Süneni'n-Nesâî*, II/3, 472; Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, V, 277; Azîmâbâdî, *Avnü'l-Ma'bâd*, VI, 489.

¹⁴⁷ Bkz. Suyûtî, *Şerhu'n-Nesâî*, II/3, 469; Mubârekpûrî, *Tuhfetu'l-Ahvezî*, III, 471-472.

İbn Battâl eski olduğu halde şârihlerin ondan nadiren nakilde bulunmaları ilginçtir. Bunun İbn Battâl'in eserinin yaygınlaşmamış ve nüshalarının az olmasından kaynaklandığı ihtimali akla gelmektedir.

Şerhlerdeki müşterek noktaların tespitinin ardından, eserlerde geçen farklı yorumlar, yorum biçimlerine göre tasnif edilerek her bir gruba göre ayrı ayrı ortaya konulacaktır.

B. FARKLI NOKTALAR

Tetkik edilen şerhler çerçevesinde müelliflerin her birinin birbirlerinden farklı olarak yaptıkları veya naklettikleri yorumlar, daha önce ortaya konulan yorum biçimlerine göre zikredilerek ayrı ayrı tasnif edilip kronolojik olarak zikredilecektir. Her ne kadar tek hadis örneği, şerhlerin tümünü kapsamasa da en azından şerhlerin muhtelif kaynaklarının neler olduğu, kendilerine özgü taraflarının olup olmadığı konularında önemli fikirler verecektir. Ancak gruplara göre incelenen şerh sayılarının göz önünde tutulmasında yarar olacağını hatırlatmakta fayda mülâhaza edilmektedir.

a. İŞÂRÎ ŞERHLER

İşârî şerhlerde, söz konusu hadis şerhinde diğer şerhlerden farklı olarak şu konular ele alınmaktadır.

1. *Allah Teâlâ, oruçluya, gösterdiği sebat seviyesince sevap verir.*

Hakîm et-Tirmizî, meleklere, orucun mükâfatı, miktarı ve sevabı da gizlidir. Zira kuluna orucun sevabını vermeyi Allah kendisi üstlenerek onun şehvî arzuları gidip geldikçe de sebat üzere kararlılığını yeniler ve ona her azmi karşılığında yeni bir sevap yazar¹⁴⁸.

2. *Oruçluya mükâfat olarak marifet de verilir.*

Gülâbâdî, oruçluya mükâfat olarak *marifetin* (bilgi) de verileceğini Ebû'l-Hasan b. Ebî Zerr'in şu görüşü ile dile getirmektedir: "Mükâfatını ben veririm" demek, orucun mükâfatını Allah'tan başkası veremez demektir. Zira Allah kuluna mükâfat olarak *marifetini* verecektir. Bu da ona karşılık olarak yeterlidir. Hiçbir şey marifetin derecesine erişemeyeceği gibi, ona denk de olamayacaktır¹⁴⁹.

3. *İftar vakti ile ölüm arasındaki benzerlik.*

Gülâbâdî, "Oruçlunun iki sevinç anı vardır. Biri iftar ettiği andaki sevincidir" hadisini şöyle de yorumlar: İftar vakti ile dünya hayatından ayrılış arasında ilişki kurulur. Şöyle ki Mü'min, ömrü boyunca, tüm haram olan lezzet ve şehvî arzulara oruç tutmuştur. Böylece onun yaşamı gündüzü, iftarı ise günün sonudur. Güneş batınca oruçlu yemese de iftar eder. Öyleyse Mü'minin dünyadaki hayat güneşi battığında, şehvî arzularına karşı tuttuğu oruçtan iftar etmiş olur ki bu da onun için büyük bir sevinçtir. Nitekim Hz. Peygamber de "Ölüm Mü'min için

¹⁴⁸ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, III, 108-109, 193-194.

¹⁴⁹ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, s. 89.

*hediyedir*¹⁵⁰ buyurmuştur. Münâvî, Gülâbâdî'nin bu yorumunu kısmen tasarrufta bulunarak isim zikretmeden almıştır¹⁵¹.

4. *Cehennem ateşi, abdest uzuvlarını yakamayacağı gibi, oruçluyu da yakamaz.*

Gülâbâdî, "Oruç kalkandır". Cehennem ateşi abdest uzuvlarına yol bulamadığı gibi, oruç kalkan olduğu için oruçluya da yol bulamaz. Çünkü oruç tüm bedeni kuşattığı için ateşe yol kalmaz. Böylece oruç kişiyi cehennem ateşinden korumuş olur¹⁵².

5. *Oruçlu ile Allah Teâlâ arasında engel bulunmaz.*

Gülâbâdî'ye göre, orucun özellikli kılınmasındaki bir diğer anlam da, Allah'ın rızasını talep için nefisten yüz çevirme, nefsin isteklerini terk etmek suretiyle sırt dönme ve nefsin haz duyduğu yeme-içme ile cinsel ilişkiden uzak durmadır. Her kim bu eylemleri bırakırsa, nefsin haz, aşırı istek ve lezzetlerini bırakmıştır. Bunları terk eden de nefsinden yüz çevirmiştir. Kim de Allah Teâlâ'nın rızasını elde etmek için nefsinden yüz çevirebilmişse, kendisiyle Allah arasında hicap/engel kalmaz. Çünkü insanlar, dünya ve nefis olmak üzere üç türlü engel vardır. İnsanlar ve dünya, nefsin hazları konusunda mutlaka engel olurlar. Her kim nefsinden yüz çevirirse dünyadan ve insanlardan yüz çevirmiştir. Böyle oruç, nefisten yüz çevirmeyi hâsil eder¹⁵³.

6. *Uzun müddet nefsin isteklerinden yüz çevirme, oruç dışındaki diğer ibadetlerde yoktur.*

Gülâbâdî'ye göre, nefsin arzularını reddetme, kişiyi Allah'a götürdüğü için O (c.c), "Oruç bana aittir" demiştir. Bu mânâ, oruç ve namaz dışında farzlardan hiçbirinde yoktur. Ancak namaz vakti kısa olduğu için kişi, namazını bitirir bitirmez tüm arzu ve isteklerine geri döner. Oysa orucun vakti, fecrin doğuşundan güneşin batışına kadar süren geniş bir zamana yayılmıştır. Zira İslam, toplam beş şey üzerine kurulmuş ve bunların içerisinde uzun müddet nefsin isteklerinden yüz çevirme, oruç dışında hiçbir ibadette yoktur. Kaldı ki Hz. Peygamber, "Oruçlu yemesini, içmesini ve şehvetini benim için terk etmiştir" buyurarak yemesini, içmesini ve şehvetini Allah'tan başkası için değil de Allah Teâlâ için terk etmesine işaret etmiştir¹⁵⁴.

7. *"Allah Teâlâ şöyle buyurur" ibaresini kerih görenlere reddiye.*

Münâvî, gerek bu hadiste gerekse öncesi ve sonrasında nakledilen hadislerde "Allah Teâlâ şöyle buyurur" ibaresini kerih görenlere reddiye vardır, dedikten

¹⁵⁰ Bkz. Abd b. Humeyd, *Müsned*, s. 137 (347); Hâkim, *Müstedrek*, IV, 355.

¹⁵¹ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, s. 89-90. Krş. Münâvî, *Feyzül-Kadîr*, II, 307.

¹⁵² Bkz. *Age*. s. 93.

¹⁵³ Bkz. *Ay*. s. 93.

¹⁵⁴ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, s. 93-94.

sonra, buradaki muzari يقول lafzı ile mazi قال sığasının kastedildiğini ve kerih gör-
renlerin de buradaki muzari sığasını kerih gördüklerini düşünmektedir¹⁵⁵.

b. ZÂHİRÎ ŞERHLER

1. Oruç amellerden bir amel değildir.

Tahâvî, orucun amellerden biri sayılıp sayılamayacağı sorusuna, dilcilerin ‘Muhakkak oruç bir amel değildir. Çünkü oruç, Allah için, Allah’ın terk edene, terkenden dolayı sevap verdiği bir takım şeyleri terk etmektir. Bu, övülen ameller sahibine, amelleri sebebiyle mükâfat verilmesi gibidir’ görüşü ile cevap vererek olabileceğini söylemektedir. O, birisinin, oruç bir amel olmadığına göre “Zilhicce’nin ilk on gününde sözü edilen amelden”¹⁵⁶ de olmayacağı sonucunun çıkarılabileceğini ifade ederek mezkûr günlerdeki amellerin namaz, zikir gibi ibadetler olduğunu belirlemektedir. O, orucun bir amel olmadığı için bunlara dâhil edilemeyeceğini zikretmektedir¹⁵⁷.

2. Yememek-içmemek meleklerin de vasfıdır.

Yememek içmemek asıl olarak Allah Teâlâ’nın sıfatıdır. Fakat bu sıfat meleklerin de vasfıdır¹⁵⁸. Böylece İbn Hacer Allah’ın sıfatlarından olan yememe ve içmeme vasfının rûhânî varlıklar olan meleklerin de vasfı olduğunu hatırlatarak bu vasfın geçici olarak da olsa yaratılmışlardan sadece insana mahsus olmadığını vurgulamakta ve ortak noktalarda zikredilen yorumlara bir nevi şerh koymaktadır. Ancak Aynî bu yorumu قیل fiiliyle vermektedir.

3. Oruç ibadeti layıkıyla tutulursa cihat sevabına denktir.

Ebû Bekir İbnü’l-Arabî’ye göre, “Her iyilik, on katından yedi yüz katına kadar katlanır” rivâyetindeki mânâ, dengelemek yani Allah yolunda cihat ile zahiren eşitlemek demektir. Zira gerek Bakara: 261’de, gerekse yukarıda sözü edilen Zilhicce ayının ilk on gününde işlenen amelin Allah’a daha sevimli geldiği ile ilgili hadiste zikredildiği gibi bunda, sevabın nihai katlanması vardır. İşte bu iki amele daha sonra orucun fazileti eklenmiştir¹⁵⁹.

4. Orucun tanımı.

İbn Abdilberr, âlimlerin çoğunluğuna göre ıstılahî anlamda oruç, gündüzleri yemekten, içmekten ve cinsel temastan uzak durmaktır, demektir. Yalnız kişi bunları, Allah’ın rızasını isteyerek ve niyetlenerek yaparsa olur. Lügatteki

¹⁵⁵ Bkz. Münâvî, *Feyzû'l-Kadir*, II, 308.

¹⁵⁶ Söz konusu hadis: İbn Abbas (r.a.)’dan rivâyet edildiğine göre Hz. Peygamber “Sâlih amelin yapıldığı günlerin Allah’a en sevimli geleni Zilhiccenin (ilk) on gününde işlenendir” buyurduğunda, ashap: Ey Allah’ın Rasûlü! Allah yolunda cihat etmek de mi (o günler kadar sevimli değildir) dedi. Rasûlüllah (s.a): “Allah yolunda cihat da daha sevimli değildir! Ancak bir kişi, canı ve malıyla cihada katılıp da bunlardan hiçbiririyle dönmezse o istisnadır” karşılığını verdi. Bkz. Ebû Dâvûd, Savm, 61; İbn Mâce, Sıyam, 39; Tirmizî, Savm, 52.

¹⁵⁷ Bkz. Tahâvî, *Şerhü Müşkili'l-Âsâr*, VII, 421-422.

¹⁵⁸ Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IV, 108. Krş. Aynî, *Umdeü'l-Kârî*, X, 371; Suyûtî, *Şerhu'n-Nesâi*, II/3, 469.

¹⁵⁹ Bkz. Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, *Ârizatü'l-Ahvezî*, III, 293-294.

tanımı ise, mutlak olarak yapmamak, kaçınmaktır. Birisi bir şeyden sakınırsa onu yapmamış (sâme) demektir. Nitekim Hz. Meryem'in susması/konuşmaması (oruç tutması) (Meryem 26) buna örnektir. Bu sebeple Arapçada, konuşmaktan kaçınmaya susmak (savm); hareket, amel, yemek ve içmek gibi eylemleri terk etmeye de sakınan (sâim) denmiştir¹⁶⁰.

5. Orucun farz ve sünnetleri.

İbn Abdilberr, orucun farzları, Ramazan ayının girişini bilmek, niyet etmek, imsak vaktinden gün batımına kadar yemekten, içmekten ve cinsel temastan uzak durmaktır. Sünnetleri ise, kötü ve müstehcen sözler söylememek, küfür etmemek; giybet yapmamak, boş ve yalan sözden kaçınmaktır. Kerih görülen bu fiilleri işleyenin orucunu bozması emredilmese de bu davranışlardan kaçınması emredilir. Bu orucun ecrinin tamamlanması içindir. Kul takvalı olmalı ve oruç dışında da bu gibi yerilen eylemlerden uzak durmalıdır¹⁶¹.

6. Oruçlu misvak kullanabilir mi?

İbn Abdilberr'e göre, Allah nezdinde ağız kokusu en güzel ve faziletli kokudur. Bu sebeple bir grup âlim, oruçlunun, günün sonunda ağız kokusunu gidermesi ihtimali sebebiyle misvak kullanımını mekruh görmüştür. Çünkü oruç tutanın ağızındaki koku, yeme içmenin gecikmesi nedeniyle ekseriyetle günün sonuna doğru oluşur. Bu açıklamaların ardından o, âlimlerin çoğunluğunun günün sonuna doğru misvak kullanmayı kerih gördüklerini ve fakihlerin oruçlunun misvak kullanımı hakkında ihtilaf ettiklerini belirtir. O, Mâlik ve Ebû Hanife'nin misvaka ruhsat verdiklerini, Şâfiî'nin de günün sonuna doğru misvak kullanmayı kerih gördüğünü nakleder. Ancak yaş misvak kullanımını Mâlik'in kerih gördüğünü, Şâfiî'nin ise, ruhsat verdiğini nakleder¹⁶².

Kâdî İyâz'a göre Şâfiî, bu hadisi delil alarak öğle sonrası misvak kullanımını menetmiştir. Mâlik ise tüm gün kullanımına cevaz vermiştir. Ağız kokusu mideden kaynaklandığı için misvak onu gidermez. Ayrıca ağız kokusu istiare ve tembih içindir ve Allah ağız kokusunun kendisine değil, orucun faziletine vurgu yapmaktadır. Durum böyle olunca ağız kokusunun gitmesi ve kalması fark etmez. Übbî ve Senûsî, Kâdî İyâz'ın dediklerini destekler mahiyette açıklamalar yapmaktadırlar¹⁶³.

Kurtubî'ye göre de Şâfiî, bu hadisi delil alarak öğle sonrası misvak kullanımını menetmiştir. Çünkü bu ağız kokusunun oluşmaya başladığı vakittir ve misvak da onu giderir. O, bazı Şâfiîlerin şehidin kanında olduğu gibi, ibadetin izinin yok edilmemesine kıyas yaparak bu hükme varmış olabileceklerini belirterek iti-

¹⁶⁰ Bkz. İbn Abdilberr, *Temhîd*, XIX, 53.

¹⁶¹ Bkz. *Age*, II, 38; XIX, 56.

¹⁶² Bkz. İbn Abdilberr, *Temhîd*, XIX, 57-58.

¹⁶³ Bkz. Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, IV, 112. Krş. Übbî, *İkmâlü İkmâlî'l-Muallim*, IV, 99; Senûsî, *Mükemmilü İkmâlî'l-İkmâl*, IV, 98.

raz etmektedir. Ona göre bu kıyasta sorunlar vardır ve misvak ağız kokusunu gidermekle birlikte, ağız kokusu misvak mahallinden değil, mide ve boğazdan kaynaklanmaktadır. Durum böyle olunca bundan dolayı bir şey gerekmez. Bunun dışında âlimlerin büyük çoğunluğu, oruçlunun ne zaman olursa olsun misvak kullanımında bir beis görmemektedir¹⁶⁴.

Nevevî, mezhebinin bu hadisi delil olarak her ne kadar misvak faziletli de olsa oruç tutanın öğle sonrası misvak kullanmasının, oruçlunun ağız kokusu vasfını ve faziletini giderdiğinden dolayı mekruhluğuna hükmettiğini belirtmektedir. Zira ağız kokusunun fazileti, misvaktan daha büyüktür ve şehitlerin kanları, güzel kokularıyla kendilerine şahitlik yaptığı için ölüyü yıkamak vacip olduğu halde yıkatılması terkedilmiştir. Oruçlunun misvak kullanımı da hüküm olarak aynı şehidin kanı gibidir¹⁶⁵.

Tirmizî, Şâfiî'nin "oruçlunun günün ilk vakitlerinde yani öğle öncesinde ve günün sonuna doğru misvak kullanmasında bir beis yoktur" görüşünde olduğunu nakletmektedir¹⁶⁶.

7. Oruçlu bir ziyafete davet edildiğinde ne yapmalı?

Nevevî, "Oruçlu biri yemeğe davet edildiğinde 'Ben oruçluyum' desin"¹⁶⁷ hadisini zikrettikten sonra, oruçlunun davet sahibinden özür dilemek ve durumunu açıklamak için oruçlu olduğunu söyleyebileceğini belirterek davete icabet ile ilgili hükümleri nakletmektedir. Ardından o, mezhebinin şayet oruç, davet sahibine sıkıntı verecekse ve davet edilen kişi de nafile oruç tutuyorsa onu bozabileceği, aksi halde farz (vacib) oruç tutuyorsa bozamayacağı, görüşünü, aktarır. Ona göre, nafile oruç, namaz gibi ibadetleri söyleme zorunluluğu olursa bunda bir sakınca yoktur. Ancak ihtiyaç olmazsa gizlemek müstehaptır. Yine o, "hadisin bu kısmında, iyi davranmaya, iki kişinin arasını ıslah etmeye, kalp-ruh birlikteliğini sağlamaya ve gerektiğinde de güzelce özür dilemeğe işâret vardır" demektedir¹⁶⁸.

8. *Mizanda oruçlunun ağız kokusunun (hulûf) ağırlığı misk kokusundan daha fazla olacaktır.*

"Oruçlunun ağız kokusu, Allah katında misk kokusundan daha güzeldir" sözü hakkında Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, duyularla idrak edilen güzel kokunun, ne hoşluğu ne de iğrençliği konusunda, gerek uyumluluk, gerekse muvafakat açısından münezzeh olan Allah Teâlâ hakkında üstünlük yarışına girilemeyeceğini ve bunun muhal olduğunu belirtmektedir. Sonra o, Allah'ın güzel kokuya, bir takım faydalarından dolayı cevaz verdiğini, mescide giderken ve ibadet ederken kullanılmasını, hem meleklerin hem de insanların hoşlandıkları için emrettiğini zik-

¹⁶⁴ Bkz. Kurtubî, *Müfhim*, III, 215.

¹⁶⁵ Bkz. Nevevî, *Minhâc*, VIII, 30.

¹⁶⁶ Bkz. Tirmizî, *Savm*, 29 (725), III, 104.

¹⁶⁷ Bkz. Müslim, *Sıyam* 159 (1150); Ebû Dâvûd, *Sıyam*, 76; Tirmizî, *Savm*, 64.

¹⁶⁸ Bkz. Nevevî, *Minhâc*, VIII, 28.

retmektedir. Ona göre Allah Teâlâ, oruçlunun ağız kokusuna, kullanılmasını emrettiği güzel kokudan daha fazla sevap vereceğini ve *mîzanda ağırlığının da, misk kokusundan daha fazla olacağını* belirtmiştir¹⁶⁹.

9. *Oruçlunun Rabbine kavuştuğu andaki sevinci, nafile orucu çok tutanlaradır.*

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'ye göre, *oruçlunun Rabbine kavuştuğu andaki sevinci*, farzları eda edenler için değil, nafile orucu çok tutanlar içindir. Şüphesiz ki Allah, itaatleri taksim ettiği gibi rızık da taksim etmiştir. Zira insanlardan kimileri namazı, kimileri sadakayı, kimileri de cihadı göz bebeği kılmışlardır. Böylece kul farzlara dikkat eder, bu ibadetlerden biri ya da benzerleriyle özdeşleşir ve bütün çabasını da buna hasrederse, Allah onu Reyyân kapısından cennete girdirecektir¹⁷⁰.

10. *Orucun sevabını vermeyi Allah'ın üstlenmesi, mükâfatının çokluğu ve büyüklüğündendir.*

Übbî ve Kastallânî, "*mükâfatını ben vereceğim*" ibaresini, Allah'ın sevap verme işini üzerine alması nedeniyle, orucun sevabının çokluğuna ve büyüklüğüne işâret olarak yorumlamaktadır¹⁷¹. Şerhlerini genel olarak Übbî'den alıntılama yoluyla yapan Senûsî, bu yorumu aynen aktardıktan sonra, orucun büyük bir şeye benzemesi yönüyle hadiste istiare-i mekniyye sanatı bulunduğunu, Allah'ın kulun orucuna asla ihtiyacı olmadığını ve orucun mükâfatının büyüklüğünde de kapalılığın bulunmadığını belirtmektedir. Ancak bu mükâfatın mahiyeti bilinemez. Fakat Allah'ın dilediği kadar ve insanın tahmin dahi edemeyeceği miktarda sevap verileceği anlaşılmaktadır. Yalnız bu sevap, orucu günahlardan bir şekilde uzak tutabilene verilecektir. Aksi takdirde günahlardan sakınmayana verilecek mükâfat diğer amellere verilenler gibi olacaktır¹⁷².

11. *Oruç mu üstün cihat mı?*

Kastallânî, Allah nezdinde oruçlunun ağız kokusunun üstün olmasından hareketle, İslam'ın şartlarından farz-ı ayn olan orucun, farz-ı kifâye olan cihattan daha üstün olduğunu belirterek delillerle orucun Allah katında cihattan daha üstün olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır¹⁷³.

c. LÜGAVÎ ŞERHLER

1. *Hulûf "Oruçlunun ağız kokusu"*

Kirmânî, *hulûf* kelimesinin yazılışı ve anlamı hakkında bilgi verdikten sonra, şayet birisi, "Allah Teâlâ'ya nispetle 'daha güzel olma'yı tasavvur etme, zira O, bu gibi şeylerden münezzehtir" derse, cevabının, 'daha güzel' demek 'daha makbul' demektir, çünkü güzel koku, yaygın olarak kabulü gerektirir ve Allah katında

¹⁶⁹ Bkz. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-Ahvezî*, III, 294-295.

¹⁷⁰ Bkz. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-Ahvezî*, III, 296.

¹⁷¹ Bkz. Übbî, *İkmâlü İkmâlî'l-Muallim*, IV, 97. Krş. Senûsî, *Mükemmilü İkmâlî'l-İkmâl*, IV, 97; Kastallânî, *İrşâdü's-Sârî*, III, 347, 354.

¹⁷² Bkz. Senûsî, *Mükemmilü İkmâlî'l-İkmâl*, IV, 97-98.

¹⁷³ Bkz. Kastallânî, *İrşâdü's-Sârî*, III, 346-347.

oruçlunun ağız kokusu, misk kokusundan daha makbuldür, şeklinde olacağını belirtmektedir. Kirmânî, soruya verdiği ikinci cevabında, söz konusu cümlenin faraziye kabilinden söylenmiş olabileceğini zikretmektedir. O, şayet Allah katında güzel koku diye bir şeyden söz edilseydi, şüphe yok ki bunun en güzel, ağız kokusu olabileceği değerlendirmesini yapmaktadır. Ona göre ‘ağız kokusu’ terkibinden maksat, meselenin esası olan oruçluyu övmek, onun amelinden hoşnut olduğunu ifade etmek ve onun oruç tutarak gösterdiği çabayı hafife almamaktır¹⁷⁴.

Senûsî, oruçlunun ağız kokusunun Allah Teâlâ’ya yakınlaşmaktan kinâye olduğunu, oruçlunun Allah’ın kendisinden razı olduğunu ve vereceği nimetin büyüklüğünü bildiğini belirttiğinden sonra, güzel koku sahibinin yakınlaşmaya ihtiyaç duyduğunu zikretmektedir. “İnsanlar ağız kokusunu güzel bulmasalar da, melekler nezdinde misk kokusundan daha güzeldir” denildiğini nakletmektedir¹⁷⁵. Kastallânî, bu yorumu Semerkandî’den, Suyûtî ve Sindî ise, فیل ifadesiyle aktarmaktadırlar¹⁷⁶.

2. Kudsî hadis tanımı.

Kirmânî, böyle hadislere, *Kudsî, İlâhî* veya *Rabbânî hadis* denildiğini zikrettikten sonra, şayet biri ‘bütün hadisler böyledir ve Hz. Peygamber *kendi havasından bir şey söylemez*’ itirazında bulunursa, cevabının şöyle olacağını ifade etmektedir: Aralarındaki fark, kudsî (hadisin) diğer hadislerin aksine, Allah’a izafe edilmiş ve Ondan rivâyet edilmiş olmasıdır. Kudsî hadis, Allah Teâlâ’nın zâtını tenzih, celâl ve cemâl sıfatlarına müteallik ve Allah Teâlâ’ya mensup şeklinde de diğer hadislerden ayrıştırılmıştır. Bu açıklamalarının ardından kendinden önce yaşamış **Tîbî**’nin “*Kur’an*, Cebrail (a.s)’ın Rasûlüllah (s.a)’e i’caz vasfıyla indirdiği lafızdır. *Kudsî (hadis)* ise, Allah’ın elçisine, maksadını, ya ilham yoluyla ya da uykuda haber vermesi ve Hz. Peygamber’in de Allah’ın muradını, kendi ifadeleriyle ümmetine bildirmesidir. Ancak Hz. Peygamber, diğer hadis-i şerifleri, Allah’a izafe etmediği gibi O’ndan da rivayet etmemiştir” sözlerini naklederek bu konuya son verir. Aynî de burayı eserine olduğu gibi almıştır¹⁷⁷. Hayati Yılmaz’ın tespitine göre, kudsî hadisin tarifini ilk yapan Tîbî’dir¹⁷⁸.

3. “ف”yı sebebiye.

Aynî, hadisin “الصيام لي” Oruç bana aittir” kısmının atıf edatı olmadan geldiğini, ancak Muvatta tarîkinde “فالصيام” şeklinde “ف”yı sebebiye ile nakledildiğini, nedeninin ise “لي” olduğunu belirtmektedir¹⁷⁹.

4. Zamirin takdirinin tahsis, te’kid veya takviye için olması.

¹⁷⁴ Bkz. Kirmânî, *el-Kevâkibü’d-Derâri*, IX, 79.

¹⁷⁵ Bkz. Senûsî, *Mükemmilü İkmâlî’l-İkmâl*, IV, 98.

¹⁷⁶ Bkz. Senûsî, *Mükemmilü İkmâlî’l-İkmâl*, IV, 98; Kastallânî, *İrşâdî’s-Sârî*, III, 355; Suyûtî, *Şerhu’n-Nesâî*, II/3, 470; Sindî, *Hâşiyetü Süneni’n-Nesâî*, II/3, 470.

¹⁷⁷ Bkz. Kirmânî, *el-Kevâkibü’d-Derâri*, IX, 79-80. Krş. Aynî, *Umdetü’l-Kârî*, X, 369-370.

¹⁷⁸ Bkz. Yılmaz, “Hadis İlminde Kudsî Hadisler”, *Sakarya Üni. İlâhiyat Fak. Der.*, yıl: 1996, sy: 1, s. 169.

¹⁷⁹ Bkz. Aynî, *Umdetü’l-Kârî*, X, 370.

Kirmânî, (وَأَنَا أَجْرِي)'deki zamirin takdîminin tahsis, te'kid veya takviye için olduğu söylenirse, diyerek şöyle cevap vermektedir: Bunlar ihtimal dâhilindedir, fakat siyak dikkate alındığında zahir olan mânâ birincisidir, tahsistir. Yani diğer ibadetlerin aksine oruçlunun mükâfatını ben veririm, başkası değil. Sair itaatlerin mükâfatlarını vermek bazen meleklere havale edilebilir. Ardından (بعشر أمثالها) müzekkerlik ve müenneslik uyumundan söz eder ve 'yedi yüz'ün alt sınır olabileceğini, sayı ile tahsisin ise ziyadeyi nefye delalet etmediğini belirterek şerhini bitirmektedir¹⁸⁰. Kirmânî'nin (وَأَنَا أَجْرِي)'deki zamirin takdîminin tahsis için olduğunu Aynî de doğrulamaktadır¹⁸¹.

5. "On misline kadar"daki adet ma'dut ilişkisi

"Güzel amel on misline kadar" metnindeki "الأمثال" kelimesinin cemi' olduğunu ve adet ma'dut açısından uygun olduğunu söylemektedir¹⁸².

6. Orucun diğer amellerden istisna edilmesi

Tîbî, Kâdî Nâsiruddîn el-Beyzâvî (685/1286)'in her iyi amel, güzel amellerdendir sözünden kasıt, haberdeki "el-hasene"yi mübtedaya dönen zamirin yerine koymaktır. "İllâ's-siyâm" ise kendisinden öncesine delalet eden konuşulmayan bir sözden müstesnadır. mânâsı da: Muhakkak ki iyiliklerin mükâfatları, on mislinden yedi yüz misline kadar katlanır, ancak oruç müstesna, şüphesiz ki onun sevabının değeri takdir edilemez. Onun sevap miktarını Allah'tan başkası bilmez. Bu sebeple mükâfat vermeyi Allah kendisi üstlenmiş ve meleklere bırakmamıştır. Orucun özellikli ve faziletli kılınmasının sebebi ikidir: *Biri*, insanlar diğer ibadetlere muttali olabilirlerken oruç, Allah Teâlâ ile oruçlu arasında gizli olarak kalır ve oruçlu samimi olarak Allah rızası için oruç tutar. Onun rızasını kazanmak için amel yapar. "Oruç bana aittir" sözü de buna işârettir. *Diğeri*, başka iyilikler, mal harcama veya bedeni kullanma ile Allah rızasını elde etmeye bağlıdır. Oysa oruç, nefsin yeme, içme ve şehvî isteklerini kırar, kontrol altına alır. Bedeni kötülüklerden engeller. Oruçta açlık ve susuzluğun ızdırabına ve şehvetlerin terkine sabır vardır¹⁸³. Hadisin "Benim için şehvetini ve yemesini terk eder" kısmı da buna delalettir.

Tîbî, "Şehvetini ve yemesini terk eder" ifadesi, mezkur hükmün mucibini beyan için varid olan isti'nafiye cümlesidir, der. Beyzâvî'nin "İstisna konuşulmayan sözden müstesnadır" sözünde görüş ayrılığı vardır. "Âdemoğlunun her ameli" cümlesinden müstesna olması ihtimali vardır, çünkü bu cümle Allah'tan rivâyet edilmiştir. Delili "Allah Teâlâ dedi ki"dir. Her ne kadar hadisin bu kısmı sözün başında zikredilmemişse de ortasında açıklama için rivâyet edilmiştir. Böyle müphemlik-

¹⁸⁰ Bkz. Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-Derârî*, IX, 80.

¹⁸¹ Aynî, *Umdeü'l-Kârî*, X, 370.

¹⁸² Bkz. Aynî, *Umdeü'l-Kârî*, X, 372.

¹⁸³ Münâvî, burada yapılan yorumlardan sadece bu iki cümleyi aktarmıştır. Bkz. Münâvî, *Fezû'l-Kadîr*, II, 307.

ten sonra gelmesinin faydası ise, sözün gücünü yüceltmek içindir. Çünkü Hz. Peygamber, hevasından konuşmaz (Necm, 4). Aynı şekilde “*Âdemoğlunun her amelî*” cümlesiyle de kulun iyilikleri kastedilmiştir, yoksa kötülükleri değil. Bu durum, haber cümlesinde beyan edilmiş ve ondan da hasenat yani iyi ameller kastedilmiştir. Şayet “*Âdemoğlunun iyilikleri on misline katlanır*” denilseydi bu mesabede olmazdı¹⁸⁴. Tîbî, burada Kâdî Nâsiruddîn el-Beyzâvî’ye itiraz etmektedir. İbn Hacer, Tîbî’nin Beyzâvî’den naklettiği bilgiyi ve Tîbî’nin kendi izahlarını olduğu gibi eserine almış ve ilave bir şey söylememiştir¹⁸⁵. Tîbî’deki izahın aynısını nakleden Senûsî Beyzâvî’nin ismini vermiştir¹⁸⁶. Aynî buradaki yorumu isim vermeden özetleyerek nakletmektedir¹⁸⁷. Benzer yorumlar kısmen Tahâvî’de de bulunmaktadır¹⁸⁸.

d. BÂTİNÎ ŞERHLER

1. Allah’ın ve orucun bir benzeri yoktur.

İbn Arabî, orucun diğer ibadetlerin tümünden derece bakımından yüksek/üstün olduğu için savm/oruç (üstün) diye isimlendirildiğini ve Allah’ın onu, kendisine izafe edip mükâfatını Kendisinin vereceğini söylemesiyle de, onun bir benzerinin olmadığını dile getirdiğini zikretmektedir. O, Allah’ın orucu kendisine izafe etmekle bir benzerinin olabileceği fikrinin akla gelebileceğini, ancak tersine, hakikatte orucun ‘terk’ mânâsına gelmesi, amel ve ibadet olmaması ve bir benzerinin de olmaması, aynı şekilde Allah’ın da bir benzerinin olmaması nedeniyle bu fikrin doğru olmadığını anlaşıldığını belirtmektedir. O, orucun benzerinin olmadığına Hz. Peygamberin hadisinin, Allah’ın benzerinin olmadığına ise ayetin delil olduğunu ifade etmektedir¹⁸⁹.

İbn Arabî, oruç tutanın benzerinin olmadığını, kulun böylece Allah’a kavuştuğunu belirterek oruçlunun sevincinin oruç nedeniyle olduğunu ve Allah’ın da oruçlunun gözü olduğunu böylece görenin de görülenin de Allah’tan başkası olmadığını dile getirmektedir. Zira bir benzeri olmayana, sadece benzeri olmayanın görebileceğini belirterek *tenzîhin* gerçekleştiğini söylemektedir. O, “oruç kalkanıdır” cümlesini ‘kalkan edininiz’ şeklinde yorumlayarak orucun koruma bakımından Allah’ın koruma makamına geçtiğini belirttikten sonra, nasslarda Allah’ın ‘kendisi gibi bir şeyin olmadığını’, orucun ise ‘benzerinin olmadığını’ ifade edildiğini zikrederek oruçla Allah arasındaki farkında buradaki ‘şey’ de yattığının altını çizmektedir¹⁹⁰.

2. “Oruç bana aittir” sana değil.

¹⁸⁴ Bkz. Tîbî, *Şerhu Mişkâtî’l-Mesâbîh*, IV, 164-165. Krş. Senûsî, *Mükemmilü İkmâlî’l-İkmâl*, IV, 96.

¹⁸⁵ Bkz. İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, IV, 110.

¹⁸⁶ Bkz. Senûsî, *Mükemmilü İkmâlî’l-İkmâl*, IV, 96.

¹⁸⁷ Bkz. Aynî, *Umdeü’l-Kârî*, X, 372.

¹⁸⁸ Bkz. Tahâvî, *Şerhü Müşkîli’l-Âsâr*, VII, 422-423.

¹⁸⁹ Bkz. İbn Arabî, *el-Fütühâtü’l-Mekkiyye*, IX, 99-101.

¹⁹⁰ Bkz. İbn Arabî, *el-Fütühâtü’l-Mekkiyye*, IX, 101-104.

İbn Arabî, Allah'ın kuluna, "*Oruç bana aittir*" sana değil, diyerek Allah'ın, kendisinin yeme ve içmeye ihtiyacı olmadığını, bu özellikle yeme ve içmeye muhtaç insanın Kendisine ait bir vasfı elde ettiğini, buna da Kendisinin müsaade ettiğini ve mükâfatını da yalnız kendisinin vereceğini belirtmektedir. Ayrıca oruçlunun yaratılışına uymadığı halde, yeme ve içmeden sakınmasını Allah'ın istediğini, böyle davranarak kulun, Allah'ın kendisine ait bir vasfa büründüğünü ve bu halin oruçluyu Kendisine girdirdiğini (فهى تدخلك على) ifade etmektedir¹⁹¹. Kastallânî'nin bu izahı, isim vermeden ve tenkit etmeden olduğu gibi aktarması dikkat çekmektedir.

İbn Arabî, eserinin bir başka yerinde "*Oruç bana aittir*" sana değil, meselesine bir daha değinerek Allah'ın bu ifadeyle, oruçlunun ilâhî vasfa büründüğü iddiasını yok ettiğini ve oruç tutana, kendisinin yaratılmış bir kuldun başka bir şey olmadığını hatırlattığını ifade etmektedir¹⁹².

3. Samediyet özelliğinin kula geçici olarak verildiği.

İbn Arabî, Allah'a ait samediyet vasfının özellikle Ramazan ayında, oruçla gündüzleri geçici olarak kula verildiğini, gün battıktan sonra iftarla beraber gece sahura kadar kulun bu müstağnilik özelliğinin kaldırılarak hem aciz/fakir bir kul olduğunun öğretildiğini hem de Allah'ın ahlakıyla ahlaklanması gerektiğine dikkat çekildiğini belirtmektedir. Ardından varlık/yaratık olarak insanın en basit ihtiyaçları için dahi Allah'ın korumasına muhtaç olduğunu ifade ederek uyarıldığının altını çizmektedir¹⁹³.

4. Oruçlunun iki sevinç anı vardır.

İbn Arabî, oruçlunun iftar vakti sevincini, insanın hayvânî ruhunun sevinci; Rabbine kavuştuğu zamandaki sevincini ise, nefis-i nâtikanın (hakikati düşünen, idrak eden nefsin/ruhun/kalbin/aqlın) yani latîf-i Rabbânî'nin sevinci olduğunu belirtmekte ve kulun orucu sayesinde Allah'a kavuşarak müşâhadenin gerçekleştiğini dile getirmektedir¹⁹⁴. Ancak zâhirî yorumlarıyla öne çıkan Kastallânî'nin bu izahı, isim vermeden ve tenkit etmeden olduğu gibi aktarması dikkati çekmektedir. İbn Arabî eserinin bir başka yerinde, oruçlunun sevincinin nedenini 'Oruçlunun mükâfatı Allah'tır' cümlesiyle açıklamaktadır¹⁹⁵.

İbn Arabî, eserinin başka yerinde, kulun iftar vakti sevincini, insanın tabiatının gıdaya ihtiyacına bağlamakta ve Rabbine kavuşması anındaki sevinci ise, onun bekasını sağlayan hakiki gıda olduğunu belirtmektedir¹⁹⁶.

5. Oruç müşâhede, namaz ise münâcattır.

¹⁹¹ Bkz. İbn Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, IV, 141-142; Kastallânî, *İrşâdü's-Sârî*, III, 347.

¹⁹² Bkz. İbn Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, VII, 304.

¹⁹³ Bkz. İbn Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, VII, 301-303.

¹⁹⁴ Bkz. İbn Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, IV, 142; Kastallânî, *İrşâdü's-Sârî*, III, 347.

¹⁹⁵ Bkz. İbn Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, IV, 143.

¹⁹⁶ Bkz. İbn Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, VII, 305-306.

İbn Arabî'ye göre, oruç Allah'a kavuşturduğu ve Onu müşâhedeyi sağladığı için namazdan daha kâmindir. Bu sebeple namaz müşâhede değil münâcattır. Bununla birlikte münâcatta yani Allah ile konuşmada, kul ile Allah arasında perdenin olduğunu ve bundan dolayı Hz. Musa (a.s)'ın da O'nu görmeyi talep ettiğini belirtmektedir. Ardından Allah'ın namazı Kendisiyle kulu arasında ikiye böldüğünü, orucun ise bölünmediğini ve sadece Allah'a ait olduğunu, kula ise yalnız sevabının ait olduğunu belirtip oruç ile hac arasındaki karşılaştırmaya geçmektedir¹⁹⁷.

İbn Arabî, eserinin Ramazan ayı kısmında ise, Allah'ın orucu da kulu ile Kendisi arasında ikiye böldüğünü dile getirmektedir. O, hadisin "oruç bana aittir" kısmını, oruçlunun gündüz vaktinin yalnız Allah'a ait olduğu, iftar ile sahur arasının ise, kulun kendisine ait olduğu şeklinde yorumlamaktadır. Devamında ise namazın nur, orucun ziya olduğunu ve Ramazanda akşam kılınan namazlarla ışık ile nurun birleştiği gibi iki amelin de birleştiğini ve böylece oruçlunun gündüzü ile gecesinin de her açıdan bütünleştiğini dile getirmektedir¹⁹⁸.

6. Bazı zahidlere göre oruç çeşitleri

İbnü'l-Arabî¹⁹⁹, bazı zahidlerin buradaki orucun havâssü'l-havâssa mahsus olduğunu kabul ettiklerini belirtip orucun dört çeşit olduğunu söyler: a) avâmın orucu, yemek, içmek ve cimadan uzak durmak; b) havâssü'l-avâmın orucu, söz ve fiil olarak haramlardan kaçınmak; c) havâssın orucu, sadece Allah'ı zikir ve ibadetle meşgul olup bunun dışında her şeyden uzak durmak; d) havâssü'l-havâssın orucu, kıyamete kadar Allah'ın dışındaki her şeyden uzak durmaktır. Bu açıklamaları İbn Hacer ve Aynî de İbnü'l-Arabî'den aynen nakletmektedirler, ancak İbn Hacer, bu makamın yüce bir makam olduğunu ve hadisteki hasrın muradı ile bu yaklaşımın pek uyuşmadığını belirtmektedir²⁰⁰. Zâhirî yorumlarıyla öne çıkan İbn Hacer ve Aynî'nin bu izahı, eleştiri de bulunmaksızın aynen nakletmeleri dikkati çekmektedir. Ayrıca yorum, bu gruba daha uygun olduğu için burada nakledilmesi uygun bulunmuştur.

Değerlendirme: Örnek olarak incelenen "oruç bana aittir" hadisinde, gruplandırılan şerhlerin, farklı noktalarının zâhirî şerhler dışında kısmen dengeli olduğu söylenebilir. Lügavî ve bâtinî şerhlerin özellikle zâhirî şerhlere nazaran az olması, incelenen şerh sayısına paralel olarak düşünülebilir.

Bâtinî şerhlerde müstakil bir hadis şerhi incelenmemekle birlikte, Şîî-İsmâilî Bâtinî ve bâtinî şerhlere de yer verilmemiştir. Ayrıca İbn Arabî'nin hadisi ağırlıklı olarak oruç ve oruçluyu Allah ile bütünleşik anlatması ve Allah'ı tenzih

¹⁹⁷ Bkz. İbn Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, IV, 142-145.

¹⁹⁸ Bkz. İbn Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, VII, 303-304.

¹⁹⁹ Buranın öncesinde *Ârizatü'l-Ahvezî* sahibi Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin *el-Müselâât'*ından nakil yapıldığını göre, bu İbnü'l-Arabî o olmalıdır.

²⁰⁰ Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IV, 109; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, X, 372.

etmeye çalışması dikkati çekmektedir.

Özellikle Tîbî ve Kirmânî kısmen Aynî'de görüldüğü gibi dil bilimci şârihler, genellikle izahlarını, kelimelerin zabt ve anlamları ile belâğât yönlerini de dikkate alıp gramer kurallarına dayalı olarak şerh etmişlerdir.

İlk şerhler daha kısa olup sonrakilerin duruma göre görüş nakillerinin fazla-
laştığı müşahede edilmektedir. Özellikle Nevevî, İbn Hacer ve Aynî gibi şârihler,
rical bilgisi, rivâyet farklılıkları ve kelime bilgisinin yanı sıra, mezhep görüşleri ve
tartışmalarını şerhlere taşıdıkları için, sayfa sayılarının iyice arttığı dikkati çek-
mektedir.

SONUÇ

Çalışmada hadis şerhlerinde şârihlerin kullandıkları yorum biçimleri,
zâhirî, işârî, lügavî ve bâtinî yorum olarak tespit edildikten sonra, bunların özel-
likleri ve aralarındaki farklılıklar ortaya konularak ayrıştırılmıştır.

Zâhirî ile işârî yorum farklı oldukları halde, metot olarak ortak yönlerinin
çok olması, şerhlerde iki grubun müşterek noktalarının da fazla olması sonucunu
doğurmuştur. Bu iki grubun ortak yorumlarının çoğunlukta olduğu anlaşılma-
ktadır. Lügavî şerhlerde, kelime bilgisi ve gramer ağırlıklı açıklamaların daha çok
olduğu görülmüştür. Ayrıca diğer şerhlerle bâtinî şerhler arasında tek yer hariç
benzerlik bulunmamıştır. Bunun yanı sıra incelenen toplam yirmi yedi şerhten
on dokuzunun zâhirî, beşinin işârî, ikisinin lügavî, birinin bâtinî olması ve şerhler-
in kahir ekseriyetinin ilk iki grupta toplanması ortak noktalara da yansımıştır.

Şerhlerin birbirlerinden farklı olarak getirdikleri yorumlar tetkik edildiğin-
de, işârî ile zâhirî yorum arasında dengeli bir farklılık istatistiği görülmektedir.
Aslında bu sonuç ortak noktaları da doğrular niteliktedir. Buna ilave olarak lügavî
şerhlerin ayrıldığı noktalarının da azımsanamayacak kadar çok olduğu dikkati
çekmektedir. Bunların işârî ve zâhirî yoruma göre az olması, bu tür şerhlerin ka-
rakterlerinden kaynaklanabileceği gibi eser sayısından da kaynaklanmış olabilir.
Zira onlar sentaks ve gramer ağırlıklı şerhler oldukları için anlama yeterince odak-
lanmamışlar, hatta i'rab farklılıklarına göre yorum yapmaya çalışmışlardır.

Zâhirî yorum yapan şârihler fikhî ve kelâmî yorumun yanı sıra az da olsa
işârî ve lügavî yorum da yapmışlardır. Şu da var ki, zâhirî yorum yapan şârihlerin
büyük bir çoğunluğu fakîh olduğu için, bu özellikleri şerhlerine de etki etmiştir.
Fakîh şârihler, diğer yorumlarla birlikte, orucun tanımı, orucu bozan şeyler, farz
ve sünnetleri, misvak orucu bozar mı bozmaz mı gibi ahkâm konularına girmiş-
lerdir. Buna karşılık işârî yorum yapan sûfiler, insanın daha çok gönlüne ve
rûhuna hitap etmeleri sebebiyle, hadislere insanın eğitimi nokta-i nazarından
bakmayı yeğlemişlerdir. Sûfî şârihler şerhlerinde ahkâm konularına pek değin-
memişlerdir. Şerhlerini genellikle hikmet açısından ele almayı tercih etmişlerdir.
Lügavî yorumu tercih eden ve dilcilik yönü ağır basan âlimler, birikimleri gereği
hadisleri daha çok bu yönde yorumlamayı yeğlemişlerdir. Bâtinî yorumda ise, Şiî-
İsmâîlî Bâtinî fırkaları dışta bırakarak incelenen bazı sûfilerin, nassları, kural ta-

nımaksızın diledikleri gibi yorumlamaları dikkat çekicidir. Bu da göstermektedir ki, âlimlerin mezhep ve meşrepleri, hadislere yaklaşımlarında açık bir şekilde etkili olmuştur.

Şârihler, gerek gördükleri hadisleri ve hadislerin de gerekli gördükleri kelime ya da kısımlarını izah etmişlerdir. Şârihlerin kendilerinden önceki âlimlerin şerhlerinden yararlanırken yaptıkları alıntılar, ya anlamı daraltan ya da genişleten çok önemli tasarruflar içermektedir. Bunlar bazen metnin farklı anlaşılmasına dahi sebep olabilecek özellikte olup az da olsa bir takım hatalar dahi barındırmaktadırlar.

Şerhlerde görüş nakilleri tekrar edilmekle birlikte, her şârihin yoruma az veya çok bir şeyler kattığı görülmektedir. Bu katkı, bazen şârihin kendi bakış açısı bazen de kendinden önceki âlimlerin görüşleri şeklinde olmaktadır. Nitekim yorumlar, tarih sırasına göre okunduğunda, ilk görüş sahiplerinin fikirlerinin/yorumlarının daha sonra geliştirildiği veya delillendirildiği bazen de itirazların düşünüldüğü görülmektedir. Görebildiğimiz kadarıyla şerhler dikkatlice incelendiğinde ve görüşler geriye doğru takip edildiğinde, قیل “denilir” temrîz siygalarının kâilini/söyleyenini tespit etmek mümkündür. Bunun bazı örnekleri metinde gösterilmiştir.

Şârihlerin yorum yaparken hadisin rivayet farklılıklarından faydalandıkları veya ilham aldıkları özellikle İbn Hacer ve Aynî’den anlaşılmaktadır. Rivâyet farklılıklarını dikkate almayan şârihlerin, eseri veya yorumu kısa tutma veyahut da okuyucunun diğer tarîkleri bildiğini varsayma gibi çeşitli sebeplerden dolayı, bu rivayet farklılıklarını terk ettikleri düşünülmektedir. Kısmen Kirmânî ancak özellikle de İbn Hacer ve Aynî hadislerin tarîk ve rivâyet farklılıklarını bir araya derleme konusunda oldukça başarılıdır. Hatta onlardan hareketle hadisin metni derlenerek yeniden inşa dahi edilebilir. İbn Hacer ile Aynî hadisi şerh ederken yer yer rivâyet farklılıklarından da istifade etmektedirler.

Hadislerin anlaşılmasına büyük önem veren ve katkı sağlayan şârihler, doğrudan hadisin metninden çıkarılamayan mânâların öğrenilmesini, dolayısıyla metnin anlamının genişlemesini sağlamışlardır. Bu sebeple bir hadis, ne kadar çok şerhten incelenirse o kadar sağlıklı ve kapsamlı anlaşılacağı ortaya çıkmaktadır. Küçümsenemeyecek bu birikim ve emek dikkate alınmaksızın hadisleri doğru biçimde anlamak pek mümkün gözükmemektedir.

Zaman geçtikçe birey ve toplumların ihtiyaçlarının artması, değişmesi, yeni yeni problemlerin ortaya çıkması, şerhlerin hacimlerinin genişlemesine sebep olmuştur. Dolayısıyla şerh çalışmalarının diğer bir ifadeyle anlama gayretlerinin sürdürülmesi, bugüne kadar telif edilen şerhleri gereğinden fazla yüceltmeden veya yok sayma yanlısına düşmeden dikkate almakla birlikte, faydalı ve kaçınılmaz bir gereklilik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Şârihlerden kendisinden önceki birikimi güzel bir şekilde derleyip bize aktaran ve kendisinden sonrakilere de ilham kaynaklığı yapanların Nevevî, İbn

Hacer ve Aynî olduğu söylenebilir. Bununla birlikte Suyûtî, Sindî, Şevkânî, Azîmâbâdî ve Mubârekpûrî'nin genellikle önceki şerhleri özetledikleri görülmüşür.

KAYNAKÇA

- Abd b. Humeyd, Ebû Muhammed (ö. 249/863), Müsned (el-Müntehab), thk. Suphî el-Bedrî es-Sâmerrâî-Mahmud Muhammed Halil, Mektebetü's-Sünne, I. bs. Kahire 1988.
- Abdukaahir el-Bağdâdî, Ebû Mansûr (ö. 429/1037), Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark beyne'l-Fırak), çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. Ankara 1991.
- Akk, Hâlid Abdurrahman, Usûlü't-Tefsîr ve Kavâiduh, Daru'n-Nefâis, II. bs. Beyrut 1986.
- Ateş, Süleyman, Sülemî ve Tasavvufî Tefsîri, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1969.
- İşârî Tefsîr Okulu, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay. Ankara 1974.
- Aynî, Ebû Muhammed b. Ahmed (ö. 855/1451) Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî, hzl. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I. bs. Beyrut 2001, I-XXV.
- Azîmâbâdî, Ebû't-Tayyib Şemsülhakk (ö. 1329/1911), Avnü'l-Ma'bûd Ma'a Şerhi'l-Hâfız İbn Kayyim el-Cevziyye, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, II. bs. Medine 1968-1969, I-XIV.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed, (ö. 458/1065), el-Câmi' li Şuabi'l-Îmân, thk. Abdulalî Abdulhamîd Hâmid, I. bs. Riyad 2003, I-XIV.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail (ö. 256/869), el-Câmiu'l-Musnedu's-Sahîhi'l-Muhtasar min Umûri Rasûlillah (s.a) ve Sünenih ve Eyyâmih, thk. Muhammed Nizâr Temîm ve Heysem Nizâr Temîm, Beyrut ts.
- Câbirî, Muhammed Âbid, Arap-İslâm Kültürünün Akıl, çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli, Kitabevi Yay. II. bs. İstanbul 2000.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr (ö. 255/868), el-Beyân ve't-Tebyîn, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Mektebetü'l-Hancî, VII. bs. Kahire 1998. I-IV.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali (ö. 816/1413), et-Ta'rifât, thk. İbrahim el-Ebyârî, I. bs. Beyrut 1405. (Şâmile: 1.0)
- Çakan, İsmail Lütfi, Hadîs Edebiyatı, İFAV Yay. II. bs. İstanbul 1989.
- Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdillâh el-Mâlikî el-İşbilî (ö. 543/1148), Ârizatü'l-Ahvezî bi Şerhi Sahîhi't-Tirmizî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts. I-XIII.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as (ö. 275/888), es-Sünen, İstanbul 1981, I-V.
- Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî (ö. 378/988), el-Lüma', thk. Abdulhalim Mahmud-Tâha Abdalbâkî Surûr, Bağdat 1960.
- el-Lüma', çev. Hasan Kamil Yılmaz, İstanbul 1997. (Lüma', Türkçe çev. Yılmaz).
- Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996), Kütü'l-Kulûb fi Muâmeleti'l-Mahbûb ve Vasfi Tarîkı'l-Mürîd ilâ Makâmi't-Tevhîd, thk. Abdülmün'im el-Hafinî, Dâru'r-Reşâd, I. bs. Kahire 1991, I-III.
- Kütü'l-Kulûb (Kalplerin Azığı), çev. Muharrem Tan, İstanbul 1999, I-IV.
- Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn (ö. 1999), Silsiletü'l-Ehâdisi'd-Da'ife ve'l-Mevdû'a, I. bs. Riyad 1412-1425, I-XIV.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed (ö. 370/980), Mu'cemü Tehzîbi'l-Lüğa, thk. Riyâd Zekî Kâsım, Dâru'l-Ma'rife, I. bs. Beyrut 2001.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid (ö. 505/1111), Fedâihu'l-Bâtiniyye, thk. Abdurrahman Bedevî, ed-Dâru'l-Kavmiyye, Kahire 1964.
- el-Munkızu min ad- Dalâl, çev. Hilmi Güngör, Maarif Basımevi, II. bs. Ankara 1960.
- Görgün, Tahsin, Anlam ve Yorum –Dini Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması-, Celek Yay. I. bs. İstanbul 2003.

- Görmez, Mehmet Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. II. bs. Ankara 2000.
- Guiraud, Pierre, Anlambilim –La Sémantique-, çev. Berke Vardar, Multilingual Yay. III. İstanbul 1999.
- Gülâbâdî, Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim (ö. 380/990), Maâni'l-Ahbâr/Bahrü'l-Fevâid - İlk 80 Varak, thk. Fikret Karapınar, (Basılmamış yüksek lisans tezi), Konya 1999.
- Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdillâh (ö. 295,310/907,922 civ.), Nevâdirü'l-Usûl fî Ma'rifeti Ehâdisi'r-Rasûl, thk. Abdurrahman Umeyra, Dâru'l-Cil, Beyrut 1992, I-IV.
- Hâkim Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh (ö. 405/1014), el-Müstedrek ala's-Sahîhayn, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, I. bs. Beyrut 1990, I-IV. (Şâmile: 1.0)
- Halîl b. Ahmed (ö. 185/801), Kitâbü'l-Ayn, hzl. Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts.
- Hattâbî, Ebû Süleyman (ö. 388/998), Meâlimü's-Sünen Şerhu Süneni'l-İmâm Ebî Dâvûd, hzl. Muhammed Râğîb et-Tabbâh, I. bs. Halep 1932, I-IV.
- Hüseyn Kâzım Kadri (ö. 1934), Türk Lûgati, Maarif, Cumhuriyet Matbaası İstanbul 1928-1943, I-IV.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh el-Kurtubî (ö. 463/1070), et-Temhîd limâ fî'l-Muvatta' mine'l-Meânî ve'l-Esânîd, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî-Muhammed Abdulkebir vd. 1967-1992, I-XXVI.
- İbn Arabî, Muhyiddin (ö. 638/1240), el-Fütühâtü'l-Mekkiyye, thk. Osman Yahya-İbrahim Medkûr, Kahire 1981-1985, I-XIV.
- İbn Battal, Ebû'l-Hasen Ali b. Halef el-Kurtubî (ö. 449/1057), Şerhu Sahîhi'l-Buhârî, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad ts. I-X.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman (ö. 597/1200), Çarîbü'l-Hadîs, thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, I. bs. Beyrut 1985, I-II. (Şâmile: 1.0)
- Telbîsü İblîs, thk. Eymen Sâlih, Kahire 2003.
- İbnü'l-Esîr, Ebû's-Seâdât Mecduddîn el-Cezerî (ö. 606/1209), en-Nihâye fî Çarîbi'l-Eser, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut 1979, I-V. (Şâmile: 1.0)
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris (ö. 395/1004) Mu'cemü'l-Mekâyis fî'l-Lüğa, thk. Şihâbüddîn Ebû Amr, Dâru'l-Fikr, I. bs. Beyrut 1994.
- İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1448), Fethu'l-Bârî, hzl. Muhammed Fuâd Abdalbâkî-Muhîbüddîn el-Hatîb, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts. I-XIII.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm el-Büstî (ö. 354/965), Sahîhu İbn Hibbân bi Tertîbi İbn Belebân, thk. Şuyab el-Arnaût, Müessesetü'r-Risâle, II. bs. Beyrut 1993, I-XVIII.
- İbn Mâce, Ebû Abdullâh el-Kazvîni (ö. 275/888), es-Sünen, İstanbul 1981, I-II.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr (ö. 711/1311), Lisânu'l-Arab, thk. Abdullâh Ali el-Kebîr-Muhammed Ahmed Hasebullâh-Hâşim Muhammed eş-Şâzelî, Dâru'l-Meârif, Kahire ts. I-VI.
- İzutsu, Toshihiko, Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar, çev. Selâhattin Ayaz, Pınar yay. İstanbul ts.
- Öztürk, Mustafa, Kur'an ve Aşırı Yorum Tefsirde Bâtınlık ve Bâtını Te'vil Geleneği, Kitâbiyât, I. bs. Ankara 2003.
- "Tefsirde Zahir-Bâtın Düalizmi ya da Tasavvufi Aşırı Yorum" İslâmiyât Dergisi, II (1999), sy: 3, Ankara 1999.
- Râğîb el-İsfahânî (ö. 425/1033), Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân, thk. Safvân Adnân Dâvûdî, III. bs. Dimeşk 2002.
- Rickman, Hans Peter, Anlama ve İnsan Bilimleri, çev. Mehmet Dağ, Etüt Yay. II. bs. Samsun 2000.
- Sakallı, Talat, Hadis Tartışmaları –İbn Hacer-Bedrüddîn Aynî-, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. I. bs. Ankara 1996.

- Kâdî İyâz Ebû'l-Fadl İyâz b. Musa (ö. 544/1149), İkmâlül-Mu'lim bi Fevâidü Müslim, thk. Yahya İsmail, Dâru'l-Vefâ, I. bs. Mansûra 1998, I-IX.
- Kastallânî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed (ö. 923/1517), İrşâdü's-Sârî ilâ Şerhi Sahîhi'l-Buhârî, el-Matbaatü'l-Kübrâ'l-Emîriyye, VII. bs. Bulak-Mısır 1905, I-X. (Hâmişinde Sahîhu Müslim ve Şerhu'l-İmâmî'n-Nevevî vardır)
- Kefevî, Ebû'l-Bekâ' Eyyub b. Musa (ö. 1094/1683), el-Külliyât Mu'cem fi'l-Mustalihât ve'l-Furûki'l-Lügaviyye, thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısırî, Müessesetü'r-Risâle, II. bs. Beyrut 1993.
- Kirmânî, Muhammed b. Yusuf (ö. 786/1384), el-Kevâkibü'd-Derârî fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, II. bs. Beyrut 1981, I-XXV.
- Koçkuzu, Ali, Osman, "Hz. Peygamber'in (s.a) Mizâcî ve Hadiste İşâri Tefsir", Süleyman Demirel Üniversitesi IV. Kutlu Doğum Sempozyumu'nda sunulan bildiri, Isparta 2001.
- Kurtubî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Ömer (ö. 656/1258), el-Müfhim limâ Eşkele min Telhîs Kitâbi Müslim, thk. Muhyiddîn Dîb-Ahmed Muhammed es-Seyyid vd. Dâru İbn Kesîr, I. bs. Beyrut 1996, I-VII.
- Mâlik b. Enes Ebû Abdullah (ö. 179/795) Muvatta', (Yahyâ el-Leysî rivâyeti), thk. Muhammed Fuat Abdülbâkî, Mısır ts. I-II.
- Mâzerî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali (ö. 536/1141), el-Mu'lim bi Fevâidi Müslim, thk. Muhammed eş-Şâzelî en-Neyfer, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, II. bs. Beyrut 1992, I-III.
- Mengüşoğlu, Takiyettin, Felsefeye Giriş, Remzi Kitabevi, IV. bs. İstanbul 1988.
- Mubârekpûrî, Ebû Ali Muhammed Abdurrahman (ö. 1353/1935), Tuhfetü'l-Ahvezî bi Şerhi Câmîi't-Tirmizî, hzl. Abdurrahman Muhammed Osman, Dâru'l-Fikr, Beyrut ts. I-X.
- Münâvî, Muhammed Abdurraûf (ö. 1031/1622), Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmîi's-Sağîr, Mısır 1356, I-VI.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn en-Neysâbü'rî (ö. 261/874), el-Câmiu's-Sahîh, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, İstanbul 1982, I-III.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân (ö. 303/915), es-Sünen, thk. Abdülfettah Ebû Ğudde, IV. bs. Beyrut 1994, I-IX.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahya eş-Şâfiî (ö. 676/1277) el-Minhâc fi şerhi Sahîhi Müslim, el-Matbaatü'l-Mısriyye bi'l-Ezher, I. bs. Mısır 1929-1930, I-XXX.
- Râzî, Fahrüddin Ebû Abdullah (ö. 604/1207), et-Tefsîru'l-Kebîr, (Mefâtihu'l-Ġayb), Dâru'l-Fikr, I. bs. Beyrut 1981, I-XXXII.
- Senûsî, Muhammed b. Muhammed (ö. 895/1489), Mükemmilü İkmâli'l-İkmâl, thk. Muhammed Sâlim Hâşim, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I. bs. Beyrut 1994, I-IX. (Übbî'nin İkmâlü İkmâli'l-Muallim'i ile birlikte)
- Sindî, Muhammed b. Abdülhâdî (ö. 1138/1726), Hâşiyetü Süneni'n-Nesâî, hzl. Mektebetü Tahkîki't-Türâsi'l-İslâmî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts. I-V. (Sünenü'n-Nesâî ve Suyûtî şerhi ile birlikte basılmış)
- Suruş, Abdülkerim, Dini Düşüncenin Yeniden Kurulması, Kıyam Yay. İstanbul 1989.
- Suyûtî, Celâlüddin Abdurrahman (ö. 911/1505), el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dâru İbn Kesîr, I. bs. Beyrut 1987, I-II.
- Şerhu'n-Nesâî (Zehru'r-Rubâ alâ'l-Muctebâ), hzl. Mektebetü Tahkîki't-Türâsi'l-İslâmî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts. I-V. (Sünenü'n-Nesâî ve Sindî haşiyesi ile birlikte basılmış)
- Şehristânî, Ebû'l-Feth (ö. 548/1153), el-Milel ve'n-Nihal, thk. Ahmed Fehmî Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, II. bs. Beyrut 1992, I-III (birlikte).
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed (ö. 1250/1834), Neylü'l-Evtâr Şerhu Müntekâ'l-Ahbâr min Ehâdîsi Seyyidi'l-Ahyâr, thk. Taha Abdurraûf Sa'd-Mustafa Muhammed el-Havârî, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1978 Kahire, I-V (XX cüz).

- Tahâvî, Ebû Ca'fer (ö. 321/933), Şerhu Müşkili'l-Âsâr, thk. Şuayb Arnavut, Müessesetü'r-Risâle, I. bs. Beyrut 1994, I-XVI.
- Taftazânî, Sa'duddîn (ö. 791/1389), Şerhu'l-Akâid en-Nesefiyye, thk. Ahmed Hicâzî, I. bs. Mısır 1987.
- Taş, İsmail, Ebu Süleyman es-Sicistanî ve Felsefesi, Kömen Yay. I. bs. Konya 2006.
- Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa (ö. 968/1561), Miftâhu's-Se'âde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevdûâtü'l-Ulûm, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I. bs. Beyrut 1985, I-III.
- Tîbî, Şerefüddîn el-Hüseyn b. Muhammed (ö. 743/1342), Şerhu't-Tibî alâ Mişkâti'l-Mesâbîh (el-Kâşif an Hakâikis-Sünen), hzl. Ebû Abdillâh Muhammed Semek, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I. bs. Beyrut 2001, I-XII.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevrâ (ö. 279/892), es-Sünen, İstanbul 1981, I-V.
- Übbî, Muhammed b. Halife (ö. 828/1425), İkmâlü İkmâli'l-Muallim, thk. Muhammed Sâlim Hâşim, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I. bs. Beyrut 1994, I-IX. (Senûsî'nin Mükemmilü İkmâli'l-İkmâl'i ile birlikte)
- Yıldırım, Ahmet, "Hadisleri Anlamada İşârî Yorum", Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yıl. 2004/2, sy. 13.
- Yılmaz, Hayati, "Hadis İlminde Kudsî Hadisler ve Bu Konuda Yapılan Çalışmalar", Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yıl: 1996, sy: 1, Adapazarı 1996.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin (ö. 1977), et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn, Mektebtü Vehbe, Kahire ts. I-III.
- Zerkânî, Muhammed Abdulazîm, Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân, Dâru'l-Fikr, ts. I-II.
- Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Abdillâh (ö. 794/1392), el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Dâru't-Türâs, III. bs. Kahire 1984, I-IV.
- Faydalanılan Programlar
el-Mektebetü's-Şâmile, sürüm: 1.0 ve 3.15.

‘İNSAN’IN ANLAMI ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA: Abdülganî en-Nablusî

Mehmet Sait TOPRAK*

ÖZET

Bu makalede, Abdülganî Nablusî'nin İnsan'ı konu edinen "*Bezlü'l-İhsân fi Tahkiki Ma'nâ'l-İnsân*" adlı yazma risâlesi, edisyon-kritik edilerek sağlam bir metin inşâ edilmiş ve ardından Arapça'dan Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Çalışmada, kütüphane raflarında saklı-duran bu kısa risaleyi oralardan alıp bilim adamlarının nazarına sunmak amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: İnsan, el-heykelü'l-mahsûs [المهيكل المحسوس], el-heykelü'l-mahsûs [المهيكل المخصوص], beden, ruh, nefis.

AN INVESTIGATION CONCERNING HUMAN MEANING: Abd al-Ghani al-Nablusi

In this study, firstly, Abd al-Ghani al-Nablusi's most important and unique manuscript so-called *Bazl al-ihšan fi tahqîqi mana'l-insân* is edited, critiqued reviewed, annotated and translated from Arabic into Turkish. It is aimed in this study to bring out like hidden and short booklet from the shelf of the library and submit it to the eyes and minds of scholars.

Key Words: Human, al-haykal al-mahsus, al-haykal al-makhsus, body, soul, psyche.

GİRİŞ

İnsan'ın anlamı, mâhiyeti ve gerçekliği meselesi, insanlık tarihi boyunca tartışmaların odağında yer almış ve almaya devam etmektedir¹. İnsan'ın sâdece beden'den²; bedeni olmakla birlikte yalnız ruhtan³ ve beden-ruh ikilisinden oluş-

*Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, sait.toprak@deu.edu.tr.

¹ Dennis M. Weiss, *Interpreting Man*, The Davies Group Publishers, Amerika, 2002, önsöz, s. vii; Martin Buber, *Between Man and Man* (Almanca'dan çev. Ronald Gregor Smith. Orijinal adı: "Was ist der Mensch?"), Macmillan Company, İngiltere 1947, s. 118.

² Muhit Mert, *İnsan Nedir? İnsanın Tanımlanmasına Dair Kelamî Bir Yaklaşım*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004, a.g.e., s. 19-27.

³ Bkz. Muhit Mert, a.g.e., s. 27-38.

tuğunu ifâde eden⁴ üç temel kelâmî görüş mevcuttur. Kelamcılar, genel olarak, insanın mâhiyeti sorununu, ruh-beden münâsebeti içerisinde ele alırlar⁵.

Tasavvuf'un **İnsân**'ı, anlam boyutları çerçevesinde: *İnsân-ı Kâmil*, İnsân-ı Hayvan, *İnsân-ı Kebîr*, İnsân-ı Sağır, *İnsân-ı Nâkıs*; **Rûh**'u: *rûh-i azîm*, *rûh-i a'zam*, *rûh-i hayvân*, *rûh-i hayvânî*, *rûh-i nebâtî*, *rûh-i cüz'î*, *rûh-i küllî*, *rûh-i küllî-i kudsi*, *rûh-i küllî-i insânî*, *rûh-i küllî-i Muhammedî*, *rûh-i izâfî*, *rûh-i latîf*, *rûh-i kesîf*, *rûh-i sultânî*, *ervâh-i âliye-i külliye-i melekiyye*, *ervâh-ı berzahiyye*, *ervâh-ı ebrâr*, *ervâh-ı füccâr*, *ervâh-ı kuvâ*, *ervâh-ı mücerrede*, *ervâh-ı nâriyye* ve *rûh-i akıl*; **Nefs**'i: *Nefs-i nebâtiyye*, *nefs-i kâmile*, *nefs-i bâkiye*, *nefs-i nâtika*, *nefs-i nâtika-i insâniyye*, *nefs-i marziyye*, *nefs-i râziye*, *nefs-i mutma'inne*, *nefs-i levvâme*, *nefs-i sâfiye*, *nefs-i tabîf*, *nefs-i kerîme*, *nefs-i külliye*, *nefs-i cüz'iyeye*, *nefs-i külliye-i Adem*, *nefs-i mülhime*, *nefs-i seb'iyeye*, *nefs-i zulmânî*, *nefs-i rûhî*; **Akl**'ı: *akl-ı cüz'î*, *akl-ı küllî*, *akl-ı maâd*, *akl-ı maâs*, *akl-ı selîm*, *akl-ı mücerred*, *akl-ı teklîf*, *akl-ı muzlim*, *akl-ı nâkıs*, *akl-ı mücerred*, *akl-ı nazârî*, *akl-ı evvel* şeklindeki tasnîf, tavsîf ve tarifleri, bu disiplinin "insan tanımı"nı nasıl merkezî konuma aldığına kanıtı olsa gerek⁶.

İbn Arabî, *İnsan Memleketinin İslâhı Hakkında İlahî Tedbîrler* adlı eserinde, i n s a n 'ın maddî ve mânevî kompleks doğasını şöyle izah eder:

"İnsan, ümmehât-ı erbaadan, yânî sulb, mâyi⁴, gaz ve harâret-i garîziyye'den ibaret olan erkân-ı erbaadan; ve müvelledât-ı erbaadan yânî safra, dem, sevdâ ve bağlam'dan ibaret bulunan ahlât-ı erbaadan; ve nefis, akl, insan ve mertebe'den mürekkebirdir. Nefs'ten murâd "nefs-i hayvâniyye"; ve akl'dan murâd "nefs-i nâtika" ve ruh; ve insan'dan murâd "nefs-i hayvânî" ile "nefs-i nâtika"nın hey'et-i mecmuası; ve mertebe'den murâd dahi nefis'in "nefs-i kâmile ve "nefs-i

⁴ Bkz. Muhit Mert, *a.g.e.*, s. 38-45.

⁵ Bkz. Muhit Mert, *a.g.e.*, s. 19 vd. Fazlur Rahman, kelamcıların bu tasnifinden farklı olarak, insanın ruh-beden olarak bir bütün olduğunu ve bunun Kur'ânî anlayışa daha uygun olduğunu ifade eder. O, Allah'ın "ve nefahu fîhi min Rûhî" yani "ona [Ruhum'dan] üfledim" dediği İnsan'ın bedenini, bu "Ruh"tan ayrı bir cevher olarak görmez. Karteziyanizm'in insanın iki ayrı cevherden meydana geldiği şeklindeki dualist anlayışına karşı, Fazlur Rahman, insanın mânâ ve maddede vahdetini/birliğini dizgesinin merkezine koymuştur. Bkz. Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, s. 65-70. Ayrıca bkz. Adil Çiftçi, *Fazlur Rahman İle İslâm'ı Yeniden Düşünmek*, s. 199-212. Ferid Kam da, Karteziyan anlayışın öncüsü Descartes'ın his sınırlarımız içine giren bütün hâdiselerden imtidâdın (uzam-yer kaplama) ayrılmazlığını görerek imtidadı maddenin ayırıcı özelliği olarak aldığı ve maddeye "cevher-i mümted" [uzamsal cevher-yer kaplayan cevher]dediğini, ruha yani nefis-i nâtıkaya da "cevher-i mütefekkir" dediğini aktardıktan sonra, onun bu hususta yanıldığını ruhun yalnız cevher-i mütefekkir değil aynı zamanda bir cevher-i hassas ve müessir olduğunu söyler. Ruh ve madde ayırımı bağlamında Cevher ve Araz hakkında geniş bilgi için bkz. Ferid Kam-M. Ali Aynî, *İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi*, s. 129-133; Nadim Macit, *Eylem-Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu*, s. 240-258 (*Tabii Teoloji: Ruh-Madde* alt başlığı altında).

⁶ Tasavvufun *İnsan*'a dâir bu açıklamaları, engin bir insanlık birikimin, zengin bir disiplinin istihlaları içerisinde İslâmleştirilmesine tanıklık eder. İslâm'ın Tasavvuf vechesinden 'İnsan'ın tanımı, başka bir disiplinin sahip olmadığı bir zenginliktir. Yukarıdaki kavramların tek tek açıklanmasına makalenin sınırları müsait olmadığından, yalnız kavramların zikredilmesiyle yetinilmiştir. Ayrıca, gelecekte İslâmî Antropoloji ve Felsefî Antropoloji'ye dair yapılacak çalışmaların önemli bir malzemesinin Tasavvuf'tan temin edileceği şeklindeki kanaatimi de burada ifade etmeliyim.

bâkiye"ye kadar olan merâtibi; ve keza akl'ın maâş ve maâd ve akl-ı küll'e kadar olan mertebeleri; ve insan'ın "insân-ı hayvan" mertebesinden "insân-ı kâmil" mertebesine kadar olan merâtibidir⁷.

Yukarıdaki açıklamalara baktığımızda İbn Arabî'nin, *insan*'ı; fizyolojik, biyolojik, ontolojik ve felsefi bir bakışla ele aldığı görülüyor ki, bu da Tasavvuf'un insan anlayışının Felsefe'ninkine benzer ya da yakın olduğu sonucunu beraberinde getirir⁸. Felsefe araştırmalarının en yüksek ereğinin *kendini-bilme* olduğu kabul gören bir düşüncedir⁹. *İnsan*'a yöneltilen "*Kendini bil!*" ilâhî çağırısı, bizi doğanın tümünü araştırmaya davet eder; çünkü insanın doğası, tüm tabiatın bağlayıcı halkası, "*karma iksiri*"dir¹⁰. Felsefenin insan tanımı, başlıbaşına geniş bir konudur. Çünkü, insan'ın tanımının zorluğu onun Tanrı'yla olan ilişkisinin mahiyetinden kaynaklanır¹¹.

I. KISIM

I. A. Abdülganî en-Nablusî Hakkında Kısaca

17 Mart 1641 [4 Zilhicce 1050]¹²'de Dımaşk'ta dünyaya gelen ve 4 Mart 1731 [24 Şaban 1143] yılında vefat eden Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî¹³, ilmî geleneğe sâhip bir âilenin içerisinde yetişmiş, devrinin en önde gelen âlimlerden dersler almış, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, İbn Seb'in ve Afifüddin et-Tilimsânî gibi şahsiyetlerin eserlerini okumuş ve henüz yirmili yaşlarda iken Emeviye Camii'nde ders vermeye başlamıştır¹⁴. Nablusî¹⁵, sûfî kişiliği¹⁶ yanında kelamcı¹⁷, fakih¹⁸, mü-

⁷ Bkz. İbn Arabî-Ahmed Avni Konuk, *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, s. 327.

⁸ Bkz. Georges Gusdorf, *İnsan ve Tanrı* (çev. Zeki Özcan), Alfa Basım-Yayın Dağıtım Ltd., İstanbul 2000.

⁹ Ernest Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, s. 13.

¹⁰ Pico Della Mirandelo, *İnsanın Değeri Üzerine Söylev: Ya da Rönesansın Manifestosu* (Çev. Levent Özşar), Biblos Kitabevi Yayınları, İstanbul 2006, (Birinci basım), s. 43-44

¹¹ Felsefenin "*İnsan nedir?*" sorusu hakkında değerlendirme için bkz. Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, çev. Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul 1980; Aydın Işık, *Bir Felsefi Problem Olarak Vahiy ve Mucize*, s. 31-43. Ayrıca bkz. İlhan Kutluer, "İnsân", *TDV. İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, XX, s. 320-323.

¹² Doğum târihini 5 Zilhicce/18 Mart olarak gösteren kimi eski ve yeni biyografi kitapları da mevcuttur. Bkz. Ahmet Özel, "Nablusî, Abdülganî", *TDV.İA.*, İstanbul 2006, XXXII, 268. Ayrıca bkz. Bekrî Alâaddin, *Abdülganî en-Nablusî*, II, 74; a.mlf., *Bir Çağın Öncüsü Abdülganî Nablusî: Hayatı ve Fikirleri* (Trc. Veysel Uysal), İnsan Yayınları, İstanbul 1995.

¹³ Makalemiz içerisinde Nablusî hayatı ve eserlerine dâir detaylara girilmeyecektir.

¹⁴ Ahmet Özel, aynı yer. Özellikle, onun Buhârî'nin Sahih'ini okutması hadis bilgisi açısından önemli bir kayıttır.

¹⁵ Ali Ma'bed el-Fergalî, *'Abdülganî en-Nablusî: Hayâtühû ve Ârâ'üh*, Kâhire, 1426/2005.

¹⁶ Tasavvufî kişiliği için bkz. Züheyr Halil el-Berkâvî, *'Abdülganî en-Nablusî ve Tasavvufühû*, Ammân 2003.

¹⁷ Kelâmcılığı ve kelâmî görüşleri için bkz. Ahmet Kamil Cihan, *Abdülganî Nablusî'nin Hayatı ve Kelâmî Görüşleri*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yüksek Lisans Tezi), Kayseri, 1988.

¹⁸ Mesala fikhî bir meselede hadisleri kullanmada gösterdiği titizlik için bkz. İbn 'Abidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, V,303. Ayrıca mezhepleri taklid ve telfik ile ilgili görüşlerinin yer aldığı eser için bkz. Abdülganî Nablusî, *Hulâsatü't-Tahkîk fî Beyâni Hukemî't-Taklîd ve't-Telfîk*. Bu eserinde ilginç bir husus şudur ki: "*el-'Âmî lâ mezhebe leh*" [*Avamın mezhebi yoktur*] şeklindeki cümleyi "*ona fetva veren kişinin fetvası onun mezhebi olur. Hangi mezhepten olursa olsun, fakih her ne hüküm verirse onun verilen hükmü*

fessir¹⁹, muhaddis, tarihçi, şâir ve edîp olarak ta bilinir²⁰. O, aynı zamanda, katı fikhî İslâm'ın karşısında oldukça esnek ve latîf sûfî İslâmı'nı inşâda önemli bir rol almıştır.

I. B. Neden 'Bezlü'l-İhsân fî Tahkîki Ma'nâ'l-İnsân' Risâlesi

İslâmî ilimlerin pek çok sâhasında eser kaleme alan müellifin kimi küçük kimi büyük hacimli olmak üzere 280 kadar eseri vardır²¹. Nablusî'nin tahkik, tedkik ve tercümesini yaptığımız "*Bezlü'l-İhsân fî tahkîki ma'nâ'l-İnsân*" adlı risâlesinin henüz yayınlanmamış olması, bizi onun bu küçük hacimli eserini neşre hazırlama fikrine sevketti²². İlâveten, Nablusî ile ilgili araştırmalar derinleştirildiğinde, onun Osmanlı'nun ilim dünyasında önemli katkılarının olması da bunda bir diğer sâik olmuştur²³. Bilindiği gibi Nablusî, Osmanlı İmparatorluğu'nun ve Türklerin vefalı bir muhibiydi. O, 1106/1694 yıllarında, Osmanlı hanedanına, tüm sultanlarına²⁴ ve İslam ümmetine hususî hizmetlerinden dolayı II. Ahmed [saltanat yılları 1102-1106/1691-1695]'e manzum dua formunda şiirler de yazmıştı²⁵.

→

iatbik etmesi icab eder" tarzında yorumlaması, onun, mezheplerin taklid veya telfikinde, halkın [dini] otoritenin verdiği uygulamayı esas alması gerektiği sonucunu çıkarır. Bkz. a.g.e., s. 7.

Nablusî aynı kitabının 122-123. sayfaları arasında mezhep taklid ve telfikiyle ilgili şunları söyler: "*Herkes taklid ve telfik yapacağı mezhebin şart koştuğu bütün koşulları yerine getirdikten sonra, ibadette ya da muâmelatta istediği mezhebin görüşüne göre amel edebilir. Eğer bu şartların tamamını yerine getirmezse icmâ ile onun ameli bâtül olur. (...). Ne zaman ki bir kişi, diğer mezhebin dile getirmediği bir görüşü, her mezhepten alarak telfik yaparsa, o kişinin yaptığı ibâdeti ya da uygulaması (muâmelat) geçersiz olur ve dört mezhebin dışına çıkarak beşinci bir mezhep uydurmuş olur ki, onun ibâdeti bâtül, uygulaması ise gayr-ı sahîh olmuş olur. Böylece o, dini alaya alıp oyuncak haline getirdiğinden, müctehid imamların mezheplerini uygulamaması gerekir. Metin için bkz.*

قال الإمام الفقيه المحدث عبد الغني النابلسي : يجوز لكل أحد ... أن يعمل في عبادة أو معاملة على أي ذهب شاء، لكن بعد استيفاء جميع الشروط التي يشترطها ذلك المذهب، وإلا كان عمله باطلاً بالإجماع... ومع عمل عبادة أو معاملة ملفقة أخذ لها من كل مذهب قولاً لا يقول به صاحب المذهب الآخر، فقد خرج عن المذاهب الأربعة، واخترع مذهباً خامساً، فعبادته باطلة ومعاملته غير صحيحة، وهو متلاعب في الدين، وغير عامل بمذهب من مذاهب المتهتدين؛ لأن لو سئل كل مفتي من أهل المذاهب الأربعة فلا يسوغ له أن يفتي بصحة تلك العبادة أو المعاملة؛ لفقد شروط صحتها عنده...).

¹⁹ Nablusî özellikle îşârî tefsire dair yorumları başlı başına inceleme konusu yapılacak kadar geniştir. Bunun örnekleri için bkz. Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdullah el-Alûsî, *Râhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve Seb'î'l-Mesânî*, IV, 338; XII, 181, 212, 494; XXI, 16.

²⁰ Carl Brockelmann, "Abdülganî", *MEB. İ.A.*, I-66-67; W.A.S. Khalidi, "Abd al-Ghani", *EF*, I, 60 (İngilizce).

²¹ Eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Bakri Alâ al-Din, *Abdalganî al-Nabulusî* (1143/1731): *Oeuvre, vie et doctrine*, (doktora tezi), I-II, Paris Üniversitesi, Paris 1985; a.mlf., *Bir Çağın Öncüsü Abdülganî Nablusî: Hayatı ve Fikirleri* (Trc. Veysel Uysal), İnsan Yayınları, İstanbul 1995.

²² Vatani görevimi ifa ettiğim Kayseri'de [2006] geçirdiğim 6 ay boyunca Cumartesi-Pazar günleri Raşid Efendi kütüphanesindeki çalışmalarım sırasında Nablusî'nin iki risâlesini tesbit edip çalışmaya karar verdim. Her iki risâle de, Hadis İlimleri'nde önemli olduğunu düşündüğüm "İnsan" ve "Nisyan"ı ele aldıklarından dikkatimi cezp etmişti.

²³ Bkz. Barbara Rosenow von Schlegell, *Sufism in the Ottoman Arab world: Shaykh 'Abd al-Ghani al-Nabulusî* (d. 1143/1731) [=Osmanlı Dönemi İslam Coğrafyasında Tasavvuf: Abdülganî en-Nabulusî Örneği (ö.1143/1731)], (Doktora Tezi), University of California, Berkeley, 1997.

²⁴ Osmanlı hanedanına medhiyesi hakkında değerlendirme için bkz. M. Winter. "A Seventeenth-Century Arabic Panegyric of the Ottoman Dynasty", *Asian and African Studies* 13.2 (1979), s. 130-156.

²⁵ Bkz. Barbara Rosenow von Schlegell, a.g.e., s. 96.

İfade etmeliyiz ki, bütün bilimler, *İnsan*' ne'dir²⁶ şeklindeki bir soruyla başlar soruşturmaya. Bu sorgulamaya ve soruşturma olmaksızın, hiçbir disiplinin *Gerçek*'e ulaşamayacağı ya da *Gerçek*'in ne ve nasıl bir 'şey' olduğunun farkına varmadan teğet geçeceğine dair kanaatimizin, Hadis İlimleri için de geçerli olduğunu düşünmekteyiz. Bu düşünce, bizi, *İnsan* ve ona dâir olan her şeye itina göstermeye iletti. Belki, risâlenin seçilmesinde bir başka sebep de bu olabilir. [...]

I. C. Risâlenin Neşrinde Takip Edilen Metod

Risâlenin neşre hazırlanmasında öncelikle sıhhatli bir metin elde etme maksadıyla metinde geçen fikirlerin ana kaynaklarına ulaşılmaya ve yazmada mevcut metinlerin asıllarıyla mukayese edilmesine dikkat edilmiştir. Elimizde mevcut Kayseri Râşid Efendi nüshası bizzat müellif tarafından vefatından²⁶ 10 yıl önce 1133 yılı Recep ayının 13. Salı sabahı²⁷ dikte ettirildiğinden ve tesbit ettiğimiz nüshaların²⁸ en sıhhatlisi olması hasebiyle metnin inşasında esas nüsha olarak kabul edilmiştir. Ayrıca Halet Efendi nüshası arasında neredeyse hiçbir fark bulunmadığından her iki nüshadan eşit ölçüde karşılaştırma yoluna gidilmiştir.

Sıralama olarak, risâlenin öncelikle tercümesi verilmiş, ardından orijinal metni ve arkasında yazması verilmiştir. Tercümenin başına RVarakNu^x [R207^a gibi...] şeklinde bir kısaltmasıyla, *birinci kısım tercüme varak numarası* ve üstünde x üstsimgıyla de varakların a ve b yüzleri verilmiştir. Metin kısmında ise, yine RVarakNu^x [R207^b=Râşid Efendi Nüshası 207 varak numarasının b yüzü gibi...] olarak göstermek sûretiyle, *birinci kısım orijinal metnin çözülmüş hâli* önceki usûle uygun olarak gösterilmiştir. Türkçeye tercüme ettiğimiz metnin Arapça aslı ile takibini kolaylaştırmak maksadıyla esas aldığımız nüshanın satır numaraları kelimelerin önüne üst simge olarak [*satır başındaki kelime* (satır numarası)] konulmuştur. Metinde geçen âyet ve hadisler orijinal metinlerinin transkripi ve köşeli parantez içinde tercümesiyle verilip, kaynağı dipnota düşülmüştür. Ayrıca, metin hakkında gerekli görülen yerlerde, dipnotlarda kısa açıklamalar yapılmıştır. Yapılan açıklamaların büyük kısmı tercüme metninin dipnotunda, bazıları da tahkikli kısımda verilmiştir.

I. D. Risâlenin Nüshaları:

Yurtiçi ve yurtdışında katalog taramaları neticesinde *Bezl*'in dört nüshasını tesbit edebildik. Tesbit edebildiğimiz nüshalardan ilki *Kayseri Râşid Efendi Kütüphânesi* 611 numarada kayıtlı 206^b-209^b arasında 3 varaktan müteşekkil olanıdır ki, neşirde esas aldığımız en sıhhatli olan ve müellif nüshası olabileceğini düşündüğümüz nüshadır. Bu nüsha muhtemelen Nablusî tarafından İbrahim b.

²⁶ [Müellif 24 Şaban 1143'de vefat etmiştir]. Bkz. Ahmet Özel, *a.g.e.*, XXXII, s. 268.

²⁷ Bkz. *Bezl*, vr.210^a.

²⁸ Tesbit ettiğimiz diğer üç nüshanın kütüphane kayıtları şöyledir: 1. *Süleymaniye Kütüphânesi*/Halet Efendi Bölümü, Dem. nu: 759, vr. 296^a-300^b. 2. *İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphânesi*/Arapça Bölümü, Dem. nu: 3767. 3. *Gazi-Hüsrev Begova Biblioteka Sareyova*/Halil Efendi Bölümü, vr. 310-313, Dem. nu: 3357/34.

Muhammed el-Gaznevî'ye istinsah ettirilmiştir. İkinci nüsha *Süleymaniye Kütüphanesi* Halet Efendi Bölümü 759 demirbaş numarasına kayıtlı ve 296^a-300b varakları arasında yer alan 4 varaktan müteşekkil, nesih hatlı nüshadır. Üçüncü nüsha ise *İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi* Arapça Bölümü 3767 demirbaş numarasına kayıtlı nüshadır. Dördüncü nüsha ise *Gazi-Hüsrev Begova Biblioteka / Sarajevo*, Halil Efendi Kütüphanesi Bölümü'nde, Muhammed b. İbrahim b. es-Sima tarafından nesih hatla istinsah edilen ve 3357/34 numarada kayıtlı, 310^a-313^b varakları arasında yer alanıdır. İnsan Risâlesi'nin edisyon-kritiği müellif hattı [H] ve imlâ ettirdiğini [R] düşündüğümüz Kayseri Râşid Efendi [R] ve Süleymaniye Halet Efendi [H] nüshaları esas alınarak yapılacaktır.

II. KISIM

II. A. "Bezlü'l-İhsân fî tahkîki mâ'nâ'l-İnsân":

TERCÜME

"Kendini bilen, kendinde olan her şeyi bilir"

Platon/Birinci Alkibiades⁽²⁹⁾

'İNSANIN ANLAMINI ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA'

Rahman ve Rahîm Allah'ın Adıyla

[R207²⁹] Bütünöyle övgü âlemlerin Rabbi Allah'a mahsustur³⁰. Gönderilmiş Peygamberlerin Efendisi Muhammed'e ve onun tüm ehl-i beytine ve ashâbına salât ü selâm olsun!. İmdi, Hocamız, üstadımız, bereket kaynağımız, himmetimiz, sığınağımız Merhûm Yüce Müftü halkın ve seçkinlerin değer verdiği Şeyh İsmâil en-Nablûsî'nin oğlu Abdülğânî der ki: 1102 yılı Şevvâl ayının 11. Pazar günü³¹ kimi kıymetli şahıslardan bize bir suâl ulaştı. Şöyle ki: Kâdı el-Beyzavî³² – Allah yüzünü ağ etsin!- "*Velâ tahsebenne'l-lezîne kutilû fî sebîli'l-lâhi emvât^{en} bel ahyâ'ün 'inde Rabbihim yurzakûn*"³³ [Allah yolunda öldürülenleri sakın ölümler sanma. Bilakis onlar diridirler, Rab'leri katında rızıklandırılmaktadırlar.] tefsirinde, bu âyetin "*Gerçekte insanın bu özel kılınmış/'kendine özgü sûret/bünye'* [الهيكل المخصوص] *tan farklı olduğu*"na delâlet ettiğini söyler. Tarikat-ı Muhammediyye'nin sahibi³⁴ ise; "*İnsan bu bünyeden farklı-başka bir varlıktır*" şeklindeki görüşlerinden dolayı, Mu'ammeriyye'nin tekfir edilmesi gerektiğini ifade eder. 'İsâmu'd-dîn İbrâhîm b. Muhammed b. Arap-şâh el-İsferayînî³⁵ –Allah rahmet eylesin!- ise, Allah'ın "*Fe'l-yenzuri'l-insânu mimma hulika; hulika min mâ'in dafik*"³⁶ [Öyleyse insan ne'den yaratıldığına bir baksın. Fıskıran su damlacığından yaratıldı.] şeklindeki buyruklarında, bunun "*İnsanın 'kendine özgü sûret/bünye'*nin varlığına en açık delil olduğu-

²⁹ Eflatun, Birinci Alkibiades, *Büyük Klasikler I*, (çev. İrfan Şahinbaş), Hürriyet Yayınları, İstanbul, Nisan 1973, s. 115-116.

* Risâlenin tercümesini yayın öncesi halinde okuyup tashihler yapan değerli dostum Dr. Sabri Yılmaz'a bu katkılarından dolayı teşekkürü borç bilirim.

³⁰ Fâtiha (1), 1.

³¹ Milâdî olarak 1690 Yılı Haziran ayının 11. Pazar gününe tekâbüle eder.

³² Bkz. Muhit Mert, *İnsan Nedir?*, s. 65 vd. Ayrıca bkz. Giambattista Vico, *Yeni Bilim* (çev. Sema Önal), Doğu-Batı Yayınları, Ankara 2007, s. 321-325.

³³ Âli İmrân (3), 169.

³⁴ İmâm Birgivi Muhammed Efendi.

³⁵ Beyzâvî üzerine hâşiyesi vardır: Hâşiyetu 'İsâm 'alâ'l-Beyzâvî. Tam adı 'İsâmu'd-dîn İbrâhîm b. Muhammed b. Arap-şâh el-İsferayînî el-Horasânî'dir. Arapşâh diye şöhret bulmuştur. Hicri 944 Semerkand'da vefat etmiştir. Ebû İshâk el-İsferayînî el-Eş'arî'nin torunudur. Bkz. Salah Muhammed Ebû'l-Hâc, et-Tetimmetü'l-Celiyye, s. 6; a.mlf. et-Tuhfetü'l-Bedî'e bi-Ahbâri Sadri-ş-Şerîa, s. 71..

³⁶ Tânk (86), 5-6.

nu” ileri sürer. Görüldüğü gibi, onların bu hususta ortaya attığı fikirleri arasında bir çelişki gözükmemektedir. Bu sebeple, biz de, sizden, onların görüşleri arasındaki mevcut çelişkileri gidermenizi ve Hak ehli arasında gerçeğin ne olduğunu açıklamanızı istirham ediyoruz.

Biz de onların bu sorusuna karşılık cevap olarak şunları yazdık: Beyzavî'nin –Allah ondan razı olsun!- Tanrı'nın “*Velâ tahsebenne'l-lezîne Kutîlû fî sebîli'l-lâhi emvât^{en}...*” [Allah yolunda öldürülenleri sakın ölümler sanma ...]³⁷ buyruğu hakkındaki açıklamasına gelince, bu âyet, Uhud şehidleri ve Bedir şehidleri hakkında nâzil olduğu söylenir. Burada hitap, Hz. Muhammed'e (salat ve selam onun üzerine olsun) ya da bunu söyleyen/okuyan her kişiyedir. Ayrıca âyet: “İn-san'ın, sadece ‘*duyusal sûret/bünye*’ [الهيكل المحسوس]’ten değil, aynı zamanda, beden yok olmasından etkilenmeyen, idrak etmesi, elem ve ızdırıp çekmesi ve lezzet almasının ona (bedene) bağlı olmayan, kendi kendine idrak edebilen bir cevher” olduğuna işaret eder. Bu gerçeği Allah'ın Firavun'un avânesi hakkında “*en-Nârü yu'razûne 'aleyhâ...*”³⁸ [Ateş; onlar, sabah akşam ona karşı sunulur dururlar. Kıyamet kopacağı gün de: «Tıkın Firavun ailesini en şiddetli azaba!» (denilir).] buyruğu ve İbn Abbâs'tan rivâyet edilen –Allah o ikisinden razı olsun!- Hz. Peygamber'in (salât ve selâm onun üzerine olsun) “*Şehidlerin ruhları yeşil kuşların kanatlarında cennet nehirlerine gelirler ve orada cennetin meyvelerinden [semere] yiyip, arşın gölgesinde asılı kandiller altında (dinlenmeye) çekilirler*”³⁹ hadisi teyid eder. Kim bunu kabul etmezse, ruhu ancak/

[R207^b] bir rüzgar/esinti ve araz olarak görür. Dedi ki: Onlar Kıyâmet günü diridirler ve şüphesiz onlar ya bu durumun şimdi gerçekleşeceğinden ya bunun yak[in]laştığından yahut zikir ve imânla diril[til]eceklerinden bu sıfatla tavsif edilirler. Aynı zamanda, Beyzavî –Allah rahmet eyleye!- Allah'ın “*ve-lâ tekâlû li-men yuketelû fî sebîli'l-lâhi emvât^{im} bel ahyâ'ün ve-lâkin lâ teş'urûn*” [Allah yolunda öldürülenlere ölümler demeyiniz, Bilakis onlar diridirler, ne var ki siz bunu algılayamazsınız]⁴⁰ buyruğu hakkında: “Bu, onların hayatlarının cesedle/bedenle ya da ona benzer bir türle yahut canlılardan herhangi birinin sahip olduğu canlılık türüyle değil, bilakis akıl vidrâk edilemeyen sadece vahiyle idrak edilebilen bir hal olduğunu ” der.

³⁷ Âli İmrân (3), 169.

³⁸ Mü'min (40), 46.

³⁹ Beyzavî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, I, 412; Ahmed b. Gunaym b. Sâlim en-Nefrâvî, *el-Fevâkihi'd-Devvânî 'alâ risâleti İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî* (tahk. Rızâ Ferhat), Mektebetü Sakâfeti'd-Diniyye, I, 301-302. Bu hadisin asıl kaynağı Vâkidî'nin *el-Meğâzî* adlı eseridir. Rivâyet orada şöyle geçer (a.g.e., I, 320):

وَبَلَّغَنَا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ الشَّهَدَاءَ عَلَى بَارِقِ نَهْرٍ فِي الْحَيَّةِ فِي قَبْرِ خَضِرَاءَ بَخْرُجُ عَلَيْهِمْ رِزْقُهُمْ بُكَرَةً وَعَشِيًّا. وَكَانَ ابْنُ مَسْعُودٍ يَقُولُ فِي هَذِهِ آيَةِ: إِنَّ أَرْوَاحَ الشَّهَدَاءِ عِنْدَ اللَّهِ كَطَيْرِ خَضِرٍ لَهَا قَنَادِيلٌ مَعَلَّةٌ بِالْعَرْشِ فَتَسْرُحُ فِي أَيِّ الْحَيَّةِ شَاءَتْ فَاطَّلَعَ رَبُّكَ عَلَيْهِمْ إِطْلَاعَةً فَقَالَ هَلْ تَسْتَهْوُونَ مِنْ شَيْءٍ فَأَرِيدُ كَمْوَهُ؟ قَالُوا: رَيْتَا، أَلَسْنَا فِي الْحَيَّةِ نَسْرُحُ فِي أَيِّهَا نَشَاءُ؟ فَاطَّلَعَ عَلَيْهِمْ ثَانِيَةً فَقَالَ هَلْ تَسْتَهْوُونَ مِنْ شَيْءٍ فَأَرِيدُ كَمْوَهُ؟ قَالُوا: رَيْتَا، نُعِيدُ أَرْوَاحَنَا فِي أَحْسَادِنَا فَنُتَمَلُّ فِي سَبِيلِكَ.

⁴⁰ Bakara (2), 154.

el-Hasan'dan rivâyet edilir ki: "Gerçekte, şehitler Rablerinin katında diridirler ve rızıkları ruhlarına sunularak böylece onlara canlılık (ruh) ve ferahlık ulaşır. Benzer şekilde, cehennem ehli Firavun'un avânesine sabah akşam aralıksız ateş sunulmak sûretiyle acı elem onlara erişir"⁴¹. Sözkonusu âyet, Bedir şehitleri ya da 14 kişiden ibaret olanlar hakkında nazil oldu⁴². Bu âyet, 'Ruhların, ölümden sonra kalmayı başarabilen bedenin duyumsadıklarından farklı olarak kendileriyle var olan (kâim) cevherler/tözler olduğuna' delalet eder. Bu konuda, sahâbe ve tâ-bi'ûnun büyük çoğunluğu –Allah onların tamamından razı olsun!- fikir birliği içindedirler. Yine bu mesele üzerinde âyetler ve hadisler mevcut olduğundan, şehitlere, Allah'a yakınlıklarından ötürü her türlü kerâmet ve lutûf tahsîs edilmiştir⁴³.

Fahreddin Razî⁴⁴ –Allah rahmet eylesin!- "*Ve-lâ tahsebenne'l-lezîne katilû fî sebîli'l-lâhi emvât^{en}*" âyetinin, Bedir ve Uhud⁴⁵ şehitleri hakkında indirildiğini, çün-

⁴¹ Abdurrauf el-Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr*, IV, 238, nu: 4956.

⁴² "Şehidlerin Dünya'da Yaşam Sürdüklerine Dair Görüş Üzerine Bir İnceleme": [*Risâle fî Tahkiki'l-Kavli bi-enne's-Şühedâe Ahvâ'üm fî'd-dünyâ*= رسالة في الدنيا رسالة في الشهداء احياء في الدنيا رسالة في تحقيق القول] adıyla Kemâl Paşazâde Şemseddîn Ahmed b. Süleymân (873-940/1468-1543)'ın bu Şehidler'e dâir risâlesi tarafımızdan edisyon-kritik yapılarak neşre hazırlanmış olup, el-ân yayın aşamasındadır.

⁴³ Bedir savaşı ve bu savaşta şehid olan 14 kişi hakkında bilgi için bkz. Muhammed Hamidullah, İslam Peygamberi (çev. Salih Tuğ), İrfan Yayıncılık (beşinci baskı), İstanbul 1991, I, s. 224-233.

⁴⁴ Beyzâzî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, I, 191.

⁴⁵ Fahreddin er-Razî, insan'ın sadece duysal *sûret/bünye*'den ibâret olmayıp, gerçek varlığını ruhun oluşturduğunu söyler ve buna dâir aklı delilleri şöyle sıralar:

1. "İnsan önemli gördüğü olaylardan birine yoğun bir özen gösterdiği zaman, şöyle söyledim, şöyle yaptım, şöyle emrettim gibi ifadeler kullanır. Buralardaki ben zamiri, o insana ait ruha yöneliktir. Böyle durumlarda kişi kendini bizzat özüyle bilir. Ne var ki tüm iç ve dış organlar bundan gafildir. Bilinen ise bilinmeyenden farklıdır.

2. İnsanın bütün iç ve dış organları bozulma ve erime eğilimindedir. Zira insan bünyesi, işlevsel-araç-organlardan mürekkeptir. Bunlar da basit organlardan oluşur. Basit organlar ise, sıcaklık ve nemdir. Sıcaklık, nemli bir cisme etki ettiğinde o cisimden büyük ölçüde buharlanma ortaya çıkar. Bu sebeple canlı, bozulan parçaların yerine geçmek üzere bir takım gıdalara ihtiyaç duyar. Bu böyle olunca şöyle diyebiliriz: Tüm insan bedeninin cüzleri ve organları değişim içerisindedirler. Herkesin kendine ait ruhu ise; ömrün başlangıcından sonuna kadar kalıcıdır. Kalıcı olan kalıcı olmayandan farklıdır. O halde ruh bedenden farklıdır.

3. Kuşkusuz insan bir şeyin rengini görünce, onun nasıl bir tadı olacağını akli bir zorunluluk olarak bilir. İki şey hakkında hüküm veren için hüküm konusu şeylerin hazır olması gerekir. Oysa burada tek şey vardır: O da tüm dış duyuyla algılanan şeydir. Yine biz bir objenin formunu hayal edip daha sonra onu gördüğümüzde, bu görülen formun hayal edilen form olduğuna hükmederiz. Bu durumda görülen ve hayal edilen formları algılayan tek bir şeyin olması gereklidir. Zira iki şey hakkında hüküm veren için hükme konu olan şeylerin hazır bulunması gerekir. Yine biz özel formlar hayal edip sonra özel manalar algıladığımızda -düşmanlık ve dostluk gibi- bu formlar ile anlamlar arasında bir terkip yaparız. Böylece hem formları hem de anlamları algılayan tek bir şeyin bulunması gerekir ki, bir bölümü diğer bir bölümle birleştirme sağlasın. Aksi halde bir şeyle diğer bir şey hakkında hüküm konusu şeylerin ikisini birlikte algılaması gerekir ki bu muhaldir. Biz belli bir insanı gördüğümüz zaman onun bir insan olup, asla at olmadığını biliriz. Bu tikele, tümel bir ifadeyle hükmedenin her ikisini de algılamış olması gerekir.

Anılan bu delillerle ortaya çıkan, şudur: İnsanda tüm algılama çeşitleriyle algılanabilecek şeylerin hepsini algılayan bir gücün -müdrikenin- bulunması gerekir. İnsandan sadır olan seçimlik fiil-eylem, hür bir eylemdir. Hür bir eylem ise, kişinin bir şeyin daha yararlı oluşu inancından kaynaklanır. Bu inançtan doğan eğilim, esas kudrete güce eklenir. Dolayısıyla bu eğilim bütünü söz konusu fiile iliş-

kü bu nassın nüzûlu esnasında bu iki savaşın dışında bir savaşın cereyan etmediğini ve âyetin zâhîrinin öldürülenlerin hayatına delalet ettiğini söyler. Bu durum hakikat mi mecâz mı? Eğer hakikatse, şimdi mi yoksa âhirette mi bu gerçekleşecek? Yok eğer bu dünyadaki ruhânî ya da cismânî bir hayattan söz edilecekse, o zaman bu makamda söylenecek söz çok tafsilatlı olacak. Ayrıca, o (Razî): İnsan, sadece bu bünyeden ibâret değildir, çünkü bu bünyenin unsurları dağılır ve değişim geçirir. Halbuki insan [özü], ömrünün başından ta sonuna kadar bâkidir. Onun bu değişmezliği ve kalıcılığını, şişmanlaması, zayıflaması, çocukluktan sonra yaşlanması doğrudur. Çünkü insan, bütün cüzleri ve azalarından habersiz olduğu durumda/halde dahi '*kendini bilen*' ['âlimen bi-nefsihi]'dir. Ve bilinen, bilinmeyen den farklıdır. Sonra insan, bu bedene ateşin kömüre, yağın susama işlemesi gibi acıkıcı olan '*kendine özgü cisim*' [cism-i mahsûs = جسم مخصوص] den ibâret olabilir. Eğer o (insan), herhangi bir cisimle ve cisimde bir durumla, '*kendiyle varolan cevher*' [cevheren kâimen bi-nefsihi] ise, o zaman, beden öldüğünde, bu sözkonusu '*şey*'in ondan '*diri*' olarak ayrılması (infasala) ya da Allah Ta'ala'nın onun canını alması (yumîtehu) ve hayatı ona iâde etmesi (yû'îde'l-hayâte ileyh) aklen muhâl değildir.

Fahreddîn Razî –Allah rahmet eyleye!- Bakara sûresindeki âyet hakkında der ki: İnsan, doğumundan ölümüne değin saltık olduğundan ve bu bünyede artma, eksilme, şişmanlama, zayıflama gibi etkenlere maruz kalarak değişim geçirdiğinden dolayı, bu sözkonusu '*sûret/bünye*' [heykel]'den farklıdır. Çünkü insan, bütün azalarından habersiz olduğu bir durumda kendinin "o" kimse olduğunu bilir, zira duyumsanan [mahsûs=المحسوس] şey, yalnızca yüzey, renk vb. şeylerdir⁴⁶. Malum olduğu üzere/

[R208^a] insan, bu iki şey (yüzey ve renk)'den farklıdır. Kelamcıların bu husustaki görüşleri çoktur. Onların buna dair görüşlerini iki şekilde özetlemek müm-

→

kin güç ile birlikte gerektirici etken olur. Durum böyle olunca eylemi yapanın algılayıcı olması gerekir. Zira algılayıcı olmaz ise, eylem de seçimlik olmaktan çıkar. Sonuç olarak insanda tüm algılama türleri ile algılanabilen herşeyi algılayan tek bir şeyin bulunması gerekir. Bu algı, tüm fiil türlerini yapandır. İnsanın yukarıda anılan nitelikleri tezimiz için kesin bir delil oluşturur. Bu durumun tesbitinden sonra şunu belirtebiliriz: Beden bütünü ya da organlardan herhangi bir organ, işarete konu olduğu için ruh-nefs-i natika- olarak nitelendirilemez. Dolayısıyla insan, bedeninden ve organlarından daha başka şeydir. Fahreddin er-Razî, *İslâm İnsancının Ana Konuları/Meâlimu Usûliddin*, (çev. Nadim Macit), Erzurum 1996, s. 103-104; Muhit Mert, *a.g.e.*, s. 33-36

⁴⁵ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, s. 233-238.

⁴⁶ Razî, bu hususta nakli deliller de sunar: ["Allah yolunda öldürülenleri ölümler sanma; hayır, -onlar- diridiller, Rab'leri katında rızıklanmaktadır"] (Âl-i İmrân, 3/169) ve "Ateş sabah akşam onlara sunulur" (Mümin, 40/46) ayet-i kerimleri ile "Ölü tabutuna bulunduğu ruhu tabutun üzerine çıkararak, şöyle der: Ey yakınlığım, dünya benimle oynadığı gibi sizinle de oynamasın" hadis-i şerifini gösterir. Razî'ye göre bu ayet, insanın öldürüldükten sonra diri olduğunun göstergesidir. Oysa algı aktı duyular- cesed öldürüldükten sonra bir ölü olduğunu söyler. O halde insanın bu cesetten başka şey olması gerekir. Hadis ise beden ölümünden sonra diri ve düşünen bir cevherin -özün- kaldığını göstermektedir. İşte bu, insanın görünen cesedinin dışında başka bir şey olduğunu anlatır. Bkz. Muhit Mert, *a.g.e.*, s. 35; Fahreddin er-Razî, *a.g.e.*, s. 104.

kündür: Birincisi: Şüphesiz, o (ruh), bu 'bünye'ye, yağın susama sırması gibi sinen, nüfûz eden cismânî cüzlerden oluşur. Onlardan (kelamcılardan) bu görüşü benimseyenler iki fırkadır. Bazıları, hayatın başından sonuna kadar, Allah'ın kendisini bekâ [bâkilik=kalıcılık] ile özgün kıldığı ve Allah'ın yarattığı hayatla canlılık bulduğu ve zâil olunca hayatının kendisiyle son bulduğu varsayılan, o söz konusu sûret'in kendisinden meydana geldiği cüzlere benzer cüzlere inanırlar. Bu görüş, kelamcıların çoğunun benimsediği görüştür. Onlardan diğer ikinci grup ise, bu kalıcı (bâkî) cisimlerin, söz konusu bünye'nin kendisinden meydana geldiği cisimlerden farklı ve başka olduğuna inanırlar.

Bu ikinci grup: "O (ruh), diri, idrâk edici ve kendinde nurânî bir [varlık]'dır. Ve o, ateşin oduna nüfûz ettiği gibi bu bedene işlediği sürece, onun nûruyla (ışık) aydınlanır ve onun hareketiyle hareketlilik kazanır. Bu bahsi geçen *bünye* erir, dağılır ve yayılır. Bu cüzler/atomlar, bu cisimlere muhâlefetlerinden ve farklı olmalarından dolayı, kendi hali üzere bâki kalmaya devam ederler. Bu *bünye* çürüdüğünde, bu nûranî latîf cisimler, şâyet sa'îdler [ezelde mutlular safına yazılanlar] cümlesinden iseler, Gökler, Kuds ve Tahâret [Sâfiyet] âlemine dağılırlar, yok eğer şakiler [ezelde eşkıya safına dâhil edilenler] zümresinden iseler, o zaman cehennem ve âfetler âlemine saçılırlar.

Bu görüşlerin **ikincisi**: "Ruh, var olandır [mevcûd], yer kaplamayandır, kaplamla [mekânla] kâim değildir ve âlemin içinde de dışında da değildir. Onun, Allah Ta'ala'nın bir benzeri olması da gerekmez. Zirâ, üslûpta ortaklık/benzerlik, mâhiyette/ özde ortaklığı gerektirmez. Bu görüşü savunanlar, cevherin delillerini, cevherin kimi öncülleriyle aynı sayarak/[muhtemelen konusu yaparak], zikrettiler. Ve onlar, bu hususla ilgili görüş beyan edilmekle delilin kesinlik kazanmadığını, fakat aynı zamanda, bunu çürütmeye dair herhangi bir delil de ikame edilemeyeceğini, söylediler. Ve bu görüşte olanlar: "Bu, şeriâtı (dini) teyid etmektedir. Kur'ân ve sünnette bulunan kabir sevâbı ve azabı ile ilgili haberlerdeki şüpheleri de izâle eder" derler. Ayrıca, onlar, kabirde azap ve sevap, bu bünyeye ulaşır, demekle büyük bir iddiada bulunurlar. Zaten biz de söz konusu beden/bünyenin yok olduğunu ve ondan bir şeyin kalmadığını müşahade ederiz. Allah bu cüzlerden bir kısmını diriltir ve dirilttiklerinden başkası kalmaz ve [bu sevap ya da azap] ona (bünyeye) bu şekilde erişir. Şayet bu uygun görülürse, o zaman, "*insan, kendisine dağılma ve parçalanmanın arız olmadığı ruhtur*" neden denilmesin!. Şüphesiz ki, ona (insana) acı ve lezzet erişir, sonra bir müddet geçince Allah, Kıyamet günü onu (ruhu) bedene, cismânî haller, ruhânî olanlarla birleşene dek/ birleşsin diye ona geri döndürür.

Hâsılı, insanî hakikat/insansal gerçeklik Allah'ın emri (onun katındaki bir yasası) olan ruhtur. Zaten Allah, bu 'cismanî sûret'e (*el-heykelü'l-cismanî*) "ve

nefahtü fihî min rûhî=ve ben ona kendimden bir ruhla üfledim⁴⁷ buyruğuyla, [ona] üflediğini (nefh/nefes) haber verir. Ve işte o, gerçek anlamıyla insandır ve o, dinin emir ve yasaklarının sorumlusu olan ve Kıyamet günü üzerine kınama ve azarın vaki olacağı ve elem ü gammı (ganimeti) idrak edendir. Ve bu 'kendine özgü sûret/bünye' [el-heykelü'l-mahsûs=الهيكال المخصوص], aletler/organlar vasıtasıyla kendisine fayda ve zararların ulaştığı varlıktır. Ve bu organlar da onun katında hâlihazırda bulunan şeyleri ve kendisinden gaib olanları idrak etmesini gerektirir. Ve o (kendine özgü sûret), ölümden sonra/

[R208^b] hayatta iken olduğu şey üzere bâkî kalır. Fakat şu kadar var ki; ruha delâlet eden o işâret ki o 'kendine özgü sûret/bünye'dir ve artık devre dışı kalmıştır. Zira onun devre dışı kalması berzah ve âhiret ahvâline itibarla değil, dünyâ hallerine itibarladır. Çünkü Allah, onu (o sûreti) berzah âleminde, orada işleyebilecek/uygun 'duyusal sûret/bünye'ye benzer berzahî bünye ile [ara-beden]⁴⁸ değiştirecektir. Ve Kıyâmet günü Sûr'a üflenince, Allah, onu, dünyada olan bu ilk sûrete geri döndürür. Böylece dünya âleminde işlediği gibi işlemeye başlar ki, insanî gerçeklik [el-hakîkatü'l-insâniyye], dünyada, berzahta ve âhirette ineceği âlemlerden tüm âlemlerde işleyecek bir bünye'den yoksun olmaz. Beyzavî'nin –Allah rûhunu takdis ve kabrini tenvîr eyleye!- "insan, bu kendine özgü sûret/bünye'nin dışında bir varlıktır" şeklindeki buradaki sözü/görüşü, doğru bir sözdür. Aynı şekilde, Fahreddîn er-Razî –Allah rahmet eylesin!- ve Beyzavî'den her ikisiyle aynı görüşte birleşenlerin sözü doğrudur.

Âletler düzeyinde olan bu 'kendine özgü sûret/bünye'y-e, anlattığımız üzere, nasıl ki kaleme kâtip sıfatı itlâk edilemiyorsa, aynı şekilde ona da *insan* anlamı atfedilemez. Her ne kadar kitâbet [yazı yazma işi] onsuz [kalem] olmuyor ise de, kalem'e kâtip adı verilemez. Diğer iş âletleri de kalem gibi düşünülebilir. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat imamları da bu görüştedirler⁴⁹. Tarikat-ı Muhammediyye

⁴⁷ Hicr (15), 29; Sâd (38), 72.

⁴⁸ Ruhçulara göre, ruh, töz olarak sonsuz ve tanrısal özelliğinden dolayı vasıtasız maddeyle iletişime geçmez. Bu anlamda, madde dahi ruhla birleşemez. Bunun imkanı, ancak, ara-beden, âletler, ve benzeri maddesel unsurlarla oluşur. Bu aracı unsurları oluşturan ara bedenlere ruhçulukta perispri denir. Doğu felsefesinde, bu bedenlere astral, mantal, kozal isimleri de verilir.. Perispriyal beden, astral beden ya da süptil beden, Ruh'un kendisi değildir. Bu beden, yalnızca enerjiye sahip canlılık ve hareket oluşturan bedendir. Ruhçulukta, maddenin değişik vibrasyonel katmanlarından oluşturulan bu bedenlere astral bedenler ya buna "perispriyal bünyeler" denilir. Ruh, maddî bedenlerle birleşebilmek için son derece latif bir maddeden oluşmuş ara-bedenlere ihtiyaç duyar. 'Perispriyal bedenler', ruha kalıp görevini üstlenirler ya da ona barınak olurlar. İnsanın gerçekliği, farklı enerji bedenlerinden teşekkül eden bir kemâl hâlidir. Ruh'tan maddeye doğru, ya da maddeden Ruh'a doğru, ilkinden gittikçe kesafet kazanan, ikincisinde gittikçe letafet kazanan bir gidiş-geliş mevcuttur. Astral beden yaydığı parlaklık, maddeden gelmez. Buna ruhsal parlaklığa veya biyomanyetik parlama da denir. Aslında hayalet görmek olarak bilinen fantom görmek, ruhu görmek değil, bu süptil enerji bedenlerini görmek, demektir. Bkz. Allan Kardec, *The Spirits' Book* (çev. Anna Blackwell: Portekizce'den İngilizce'ye), Breziyla 1996. Bu kitap, ruhçuluğun ruh-beden, bedeb türleri, öte dünya vb. bütün konuları detaylı bir şekilde ele alır.

⁴⁹ Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat imamlarının önde gelenlerinin görüşü olarak buraya aktarılan düşüncenin kaynağının Aristo'nun "*Ruh Üzerine*" adlı kitabı olduğunu düşünüyoruz. Zira verilen teşbihler bile

sahibinin görüşüne gelince, ona göre: "Muammer'in "Gerçek şu ki, insan, sözkonusu ceseden ayrı/farklı olup, o, diri, kâdir, muhtârdır ve o ne hareketli ne de sâkindir. Ve ona cisimlerin tanımlanması için uygun görülen tanımların atfedilmesi yerinde değildir, diyen Muammer'in tekfir edilmesi gerekir. Burada adı geçen Mu'ammer, Kaderiye fırkasından Mu'ammer b. Abbâd es-Sülemî'dir.

Necmüddîn el-Gazzî'nin –Allah ruhunu kutsasın ve kabrini nurla doldursun- kader ve sıfatları nefiy hakkında aşırıya varan tutumlarıyla bilinen Kaderiyye'nin en büyük kolu kabul edilen ve kendilerini 'Ashâbü'l-Me'âni'⁵⁰ olarak isimlendiren Mu'ammer b. Abbâd es-Sülemî'nin taraftarlarının yer aldığı sapık fırkaların beşincisi el-Mu'ammeriyye'den söz ettiği esnada güzel bir uyarısı var: Onlar dediler ki: Allah Ta'ala cisimlerin dışında başka bir şey yaratmadı. Araza gelince, ya senin cisimleri tabîi olarak ateşin yakması gibi yaratman ya da kendisinden canlılık hâdis olan hayvan (canlı) gibi ihtiyârî olmasıdır. Onlara göre, insanın hakikatı, Felâsifede olduğu gibi başka bir mânâda; "o, ceseden farklı/başkadır, o âlim, kâdir, muhtâr, hakîm, ne hareket eden ne de sâkin olan, görmeyen, hissetmeyen ve ne mekân ne de zamanın kendisini kapsayamadığı gerçekliktir. Ve onlar, "Allah, kadîmdir" demezler, bilakis onlara göre "Allah'ın kendisini ve kendisi dışındakileri bilmesi muhaldir". Hâsılı, Mu'ammer b. Abbâd'ın "İnsanın hakikatı, ceseden farklı bir başka anlamı olduğu" şeklindeki bu sözü/

[R209^a] ona göre "O, kendisinin (nefs) fiillerini yarattı" şeklindeki mezhebinin kâideleri üzerine binâ edilmiştir. Çünkü o (Muammer), Kaderiyye'nin "İnsanın kendi fiillerini yarattığı"ni söyleyen ve hiçbir şeyde kader ve kazayı kabul etmeyen kolundandır. Onların "insan, diridir, kâdirdir, muhtardır, âlimdir" şeklindeki sözleri, aynı zamanda, "insan yaptıklarında kudreti ve iradesiyle müessirdir ve fiillerinde Allah'ın kudreti ve iradesine muhtaç değildir" mânâsına da gelir.

Kelam ilminde, bilinir ki, Kelamcılar, Kaderiyye mezhebi hakkında küfürle hükmetmemiş, bilakis onlar şer'î nasları ve âyetleri te'vil etmelerinden ötürü, fasık olarak nitelendirilmişler ve aykırı bir görüşler ortaya attıklarından bidat çıkarmakla suçlanmışlardır. Ancak, bu Muammer'e gelince, o, Kaderiye'den olsa da, onların inançlarına bir takım bozuk inançlar ilave etmiştir. Hatta daha onun daha önce anlattığımız "Allah kadîm değildir" sözü ile ilahî bilgiyi/ilmi inkârı şeklindeki görüşlerinden dolayı tekfiri iktiza eder⁵¹.

→

az farkla Aristo'nun verdikleriyle neredeyse aynı gözükmektedir. Bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine* (Çev. Zeki Özcan: sözkonusu çeviri, Fransızca'dan Türkçe'ye yapılmıştır), Alfa Basım Yayım Dağıtım Ltd. Şti., (İkinci baskı), Bursa 2001; Aristoteles, *Kitâbü'n-Nesf* (çev. Ahmed Fu'âd el-Ehvânî: Bu çeviri de, Yunanca aslından Arapça'ya çevrilmiştir. Kanaatimizce bu çeviri daha isâbetlidir), Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyyeti, (Birinci baskı), Kâhire, 1949.

⁵⁰ Muammer'in "Mâna Teorisi" hakkında geniş bilgi için bkz. H. Austryn Wolfson, *Kelam Felsefeleri: Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı*, (çev. Kasım Turhan), Kitabevi, İstanbul 2001, s.112-127.

⁵¹ Şehristânî Muammer'in bu görüşünü şöyle aktarır: "Muammer'in Allah "kadîmdir" hükmünü, kadîm isminin Arapça'daki 'kadüme-yakdümü fe-hüve kadîmün' şeklinde çekilen fiilden alındığı şeklindeki görüşünden dolayı inkâr ettiği anlatılır. Bu fiil, senin "ondan eski (kadîm) ve yeni (hâdis) ola-

→

Hâsılı, bundan çıkan, bize göre, Muammer'in insanın hakikatine dair görüşünün, Beyzavî, Fahreddin Razî –Allah ikisine merhamet etsin- her ikisinin görüşü doğrultusunda fikir ileri sürenlerin insanın hakikatine dair tanımlarına uymadığıdır. Aslında, insanın, Beyzavî ve ona tabi olanların görüşü üzere, bu 'kendine özgü sûret/bünye'den farklı olması, onun *mahlûk* (yaratılmış), *hâdis* (sonradan meydana gelen), *âciz* (muhtaç), Allah'ın kudreti, iradesi ve ilmi altına dâhil olmaktan çıkmasını icab ettirmez. Mu'ammer'in "*İnsan, bu 'kendine özgü sûret/bünye'den ayrı/başka bir varlıktır*" şeklindeki sözüne gelince, bu o ve ona tabi olanlara göre "insan, kendi başına bağımsız, kendisinden sudûr eden bütün amel, söz ve hallerinde etkindir". Bizim daha önce zikrettiğimiz, onun (Mu'ammer'in) taraftarları: "*Gerçek şu ki, Allah cisimlerden başka bir şey yaratmadı*" şeklindeki görüşünü de buna delil gösterirler. Ki bu da "insanın hayatı (canlılığı), bilgisi, kudreti ve iradesi Allah için yaratılmış değildir (*ğayru mahlûkin li'llah*)" anlamına gelir. Buna inanmak ise küfürdür.

Mevlâ "İsâmu'd-dîn İbrâhîm b. Muhammed b. Arap-şâh el-İsferayînî, Beyzavî üzerine yazdığı hâşiyesinde, Allah Ta'ala'nın "*Fe'l-yenzuri'l-insânü mimma hulika; hulika min mâ'in dâfik*"⁵² buyruğundan söz ederken, o, Kalamcılarının çoğunluğunun kabul ettiği görüşe uygun olarak, Beyzavî'nin "*Bana göre bu âyet, insanın duyusal sûret/bünye'ye sahip olduğunu gösteren kuvvetli bir şâhiddir*" dediğini aktarır. Bu şekilde yorumlandığında, burada muzaf, hafz olunmuştur. Yani, "*insanın bedeninin yaratılması, dış görünüşüne engel teşkil edecek bir kanıt (burhan) ikame edilmeksizin anlaşılmaz*". Bilindiği üzere, onun bu sözünden maksat, sadece '*duyusal sûret/bünye'* değil, bilakis, daha önce açıkladığımız üzere '*insanî-rûhânî gerçeklik*'le birlikte bunları kendinde toplayan '*insan*'dır. Bunların bütünü, gerçek anlamda insanı oluşturur. Aksi takdirde, bu sûret yok olunca, ruhun da yok olacağını kabul etmek gerekir. Ehl-i Sünnet'in görüşü bu değildir. Onun bu görüşünde kesinlik

→

nı aldı" demendeki gibi, zamansal-öncelik'i [*et-tekâdümü'z-zemânî*] çağrıştırır, halbuki Bârî Allah Taala'nın varlığı zamansal değildir. Yine onun 'yaratması yaratılardan ayrı-gayrı-farklıdır' [*el-halk gayru'l-mahlûk*], 'ihdâs etmesi de muhdes olandan gayrı-başka'dır' [*el-İhdâs gayru'l-muhdes*] dediği nakledilir. Cafer b. Harb'in nakline göre Muammer, Allah'ın kendi kendisini bilmesinin muhâl olduğunu, zira böyle bir durum 'bilen ve bilinen'in aynı olması' sonucuna götüreceğini, kendi dışındakini [gayrehû] bilmesinin de muhâl olduğunu, nitekim zaten mevcut olanın mevcudiyeti itibariyle onun üzerine de kadir olmasının muhâl olduğunu söylemiştir. Sanki bu nakilde bir hâlel var gibi. Zira makul olmayan böyle bir sözü kimse serdetmez. İnan ki, bu adam "felâsife"ye meylettir. Onların düşüncelerine göre Allah'ın "bilgi"si, malûma tâbi [tâbi'an li'l-ma'lûm] *infiali* bir bilgi değil, Allah'ın yapan bilgisi (fâil âlim) olması ve bilgisinin, eylemi gerektirmesi nedeniyle "eylemsel bilgi"dir. Şüphesiz ki, hudûs etmesi [ve var olması halinde] mevcûd'la [vücûd bulanla] alaka içinde olur, yokluk-hiçlik'inin/'adem'inin sürmesi hâlinde yok-olan-hiçlenen/madûm'la alaka içinde olmaz. Maamafih O, "Bilgi" ve "Akıl"dır; O'nun Akl, Âkil ve Ma'kûl olması olması yek şeydir. İbn Abbâd: "Allah kendisini bilir" denilemeyeceğini, çünkü bunun âlim (bilen) ile ma'lûm (bilinen) arasında bir temâyüzü doğuracağını söylemiş: "Allah kendi dışındakileri [gayrahû] bilmez" sözünde de O'nun "ilm/bilgi"sinin O'dan başkasından [min gayrihi] hâsıl olacağını kanaatine götüreceğini dile getirmiştir". Bkz. Şehristânî, *Kitâbü'l-Mîlel ve'n-Nihal*, Mektebetü'l-Anglo el-Mısıriyye, Kâhire trz., I, s. 66-67.

⁵² Tânk (86), 6.

yoktur. Çünkü âyet, "*Fe'l-yenzuri'l-insânü mimma hulika*" yani yaratılışının ne ile nasıl başladığı "mimmâ budi'e halkuhu" [Yaratılışının ne'den başladığı] anlamında tevil edilmiştir. Aynı şekilde o, "*ve-lakad halaknâ'l-insâne min sülâletin min tîn*"⁵³ [And olsun ki biz insanı süzme saf bir çamurdan yarattık] şeklindeki Allah'ın buyruğunu "*bede' halke'l-insân min tîn*" 'insanın yaratılışının topraktan başlaması' şeklinde tefsir eder. O zaman âyet, anlatıldığı üzere, insanın 'duyusal sûret/bünye'den teşekkül ettiğine delil olmaktan çıkar./

[R209^b] Çünkü bu âyet, (Târık (86), 6) insanın yaratılışının "*akışkan bir sıvıdan başladığı*"na delalet eder. Ancak, 'Isâmu'd-dîn İbrâhîm b. Muhammed b. Arap-şâh el-İsferayînî'nin görüşünü bizim bahsettiğimiz görüşe ircâ' ettiğimizde, o zaman onun sözü burada "*insan, balçıktan yaratıldı*" şeklinde anlaşılır. Dolayısıyla âyet daha önce geçen Beyzavî'nin sözüne uygun olarak insanın 'duyusal sûret/bünye'den oluştuğunu ifade eden görüşe delil olmağını yitirir. Öyle ki, 'Isâmu'd-dîn ruhun bu *insânî sûret*'in tedbîrinde bir esas olduğunu inkâr etmediği gibi, İmam Beyzavî de, bu *duyusal sûret/bünye*'nin, insanın bir âleti olduğunu inkâr etmez. Lakin bu iki ibareden; 'Isâmu'd-dîn'in sözündeki sûret/bünye'ye ve Beyzavî'nin sözündeki rûh'a itibarla, bu 'duyusal sûret/bünye', kendisini çekipçeviren/ idare eden ruh (*er-râhu'l-müdebbire*), insan'dır.

Münâvî'nin İbn Sinâ'nın Kasidesi⁵⁴ şerhinde Gazalî'den aktardığı ve Gazalî'nin zikrettiği sözü, 'Isâm'ın görüşünü—Allah rahmet eylesin- teyid eder. Öyle ki, Gazalî⁵⁵, "Hayvanî nefis [*en-nefsü'l-hayvâniyye*], kendi vasıtasıyla duyumsayan, hareket eden tabî'î cismin kemâle er[iş]miş/tamamlanmış halidir ve bu nefis⁵⁶, nutfeye bırakılmış bir hararet/sıcaklık, rahimde o hararetle birleşen âdet/regl kanıdır, menî rahime düşünce ve rahim de uygun halde menîyi kabul edince, sperm kadının yumurtasıyla birleşir, sonra kana karışıp, sütteki kaymak/yağ gibi onun (kanın) üzerinde toplanır, onun ısıyla/sıcaklığıyla pelteleşir, dıştan sıcaklık/ısı sağlanarak bu sıcaklık sürdürülür ve Tanrı vergisi doğal ısı [*el-hararetü'l-garziyye*] kademeli olarak artar. İlk kalp oluşur, sonra kalbe damar ve sinirler dağılır ve ceninin azaları tamamlanıncaya dek oradaki bu sıcaklık/ısı devam eder sonra bu sıcaklık sona erer⁵⁷. Bu safhaya ulaşıncaya, cenin, ilâhî cömert-

⁵³ Mü'minûn (23), 12.

⁵⁴ İbn Sinâ'nın *el-Kasidetü'l-'Ayniyye* adlı bir risâlesi vardır ki, onu bu risâlesinde yer alan bazı ifadelelerinden eş-Şifâ'daki görüşlerini terk ederek nefsin bedenden önce ferdi varlığının bulunduğu görüşünü benimsediği ileri sürülür. Bkz. Mehmet Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Râh*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 160. İbn Sinâ'nın *el-Kasidetü'l-'Ayniyye* adlı ruh üzerine yazılan kasidesi hakkında bilgi için bkz. Celal Saraç, *İbn Sinâ'nın Râh Üzerine Görüşleri*, s. 6-25.

⁵⁵ Muhit Mert, *a.g.e.*, s. 31, 32-33.

⁵⁶ Muhit Mert, *a.g.e.*, s. 79'da nefis yerine ruh kullanır.

⁵⁷ Bu metin, az bir değişiklikle Farabî'de şöyle geçer: "Canlının maddesini vermekle kalbin emirlerine hizmet eden uzuv, rahimdir, insan ve hayvanın suretini vermekle kalbin emirlerine hizmet eden uzuv, meni yapan uzuvdur. Meni, dişinin rahmine varıp orada, insanın suretini peydahlamak için, rahim tarafından hazırlanmış kanı bulup harekete getirmekle insan uzuvlarının her birini, uzuvların suretlerini ve insanın bütün suretini peyda eder. Dolayısıyla rahimde hazırlanmış olan kan, insanın

likle (cûd-i ilâhî) bir nefis olmaya hak kazanır. İşte bu esnada, Allah'ın "Fe-izâ sevveytühû ve nafahtu fihî min rûhî ..."⁵⁸ anlamı çok geniş buyruğunda dediği gibi âlem-i emir'den bir kuvvet/güç takdir eder. Allah'ın buyruğundaki "sevveytühû" ifâdesi insan'a râcidir. İnsan ise, bahsettiğimiz gibi, nütfe eden tevellüd eden bu bünye'dir. Ardından insanda hayvânî kuvvetler (el-kuvâ'l-hayvâniyye) doğar, sonra tadrîci olarak, onda, insânî kuvvetler (el-kuvâ'l-insâniyye) ortaya çıkar. İşte, o, bu duyusal sûret/bünye'y-e itibarla 'insan' olarak isimlendirilir. Bu yaratmanın ilk safhasıdır [el-halku'l-evvel].

Sonra ardından, Allah'ın "Ve la-kad halaknâ'l-insâne min sülâletin min tîn. Sümme ce'alnâhu nutfetan fî karârin mekîn. Sümme halaknâ'n-nutfete 'alakaten fe-halaknâ'l-'alakate mudgaten fe-halaknâ'l-mudgate 'izâmen fe-kesevnâ'l-'izâme lahmen sümme enşe'nâhu halkan âhera"⁵⁹ buyruğunda işâret edilen yaratmanın ikinci safhası (el-halku's-sânî).

Beyzavî –Allah rahmet eylesin- şöyle der: (Sonra) iki yaratma arasındaki farklılık olduğu ayen beyan ortada, der. Ki zaten, Ebû Hanîfe –Allah'ın rahmeti üzerine olsun!-, bu âyeti delil kılarak "Bir yumurtayı gasb eden ve o yumurta onun yanında iken yumurtadan yavru çıkması durumunda, o kişiye yumurtayı tazmin etmesi gerekir, yavruları değil. Çünkü o yavru başka bir yaratmanın/var olmanın eseridir" şeklinde bir hüküm vermiştir. (Bitti).

Muhakkak ki,

insanın yaratılması

iki yaratma aşamasından geçmiştir.

İlk yaratma safhası, cesedi tesviye edilip,

sûreti (form) olgunluğa erişinceye kadardır./ ^[R210^a]

İkinci yaratma safhası ise, ruhun kendisine ona) üflenip,

(gelişmesi tamamlana kadardır. O, sözkonusu cesede itibarla

insan olduğu kadar, aynı şekilde kendisine üflenmiş olan ruha itibarla da

insandır. 'Isâmu'd-dîn İbrâhîm b. Muhammed b. Arap-şâh

el-İsferayînî'nin–Allah rahmeteyleye!-

"**İnsan**, bu duyusal sûret/bünye'nin ta kendisidir"

→

maddesini teşkil eder. Meni ise o maddeyi, insanın suretini peyda edinceye kadar tahrik eder. Meninin rahimde hazırlanmış kan ile münasebeti, sütü mayalandıran mayaların [süt] münasebetleri makamındadır. Sütü mayalandıran şeyler, mayalanmış sütün ne bir parçası ne bir maddesi olmadıkları gibi meni de, rahimde vücut bulan şeyin ne bir parçası ne bir maddesidir. Ceninin meniden teşekkülü yoğurdun mayadan teşekkülüne benzer. Rahimdeki kandan teşekkülü ise, sağılmış süttün yoğurdun teşekkülüne ve bakırdan ibriğin yapılmasına benzer. (...) Kalbin kullandığı bu damarlar öyle âletlerdir ki, meniye verdikleri kuvvet ile rahimde hazırlanmış olan kana hareket vererek canlıların suretini peyda ederler. Kan surete inkılâp eden hareket kuvvetini meniden alınca evvela kalp alır ve kalbin teşekkül etmesiyle diğer uzuvlar peyda olmaya başlarlar". Bkz. Farabî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, (çev. Nafiz Danışman), Maarif Basımevi, Şark-İslam Klasikleri:35, İstanbul 1956, s. 48-50.

⁵⁸ Hicr (15), 29; Sâd (38), 72.

⁵⁹ Mü'minûn (23), 12-14.

şeklindeki sözü Allah'ın
"Fe'l-yenzuri'l-insâne mimmâ hulika"⁽⁶⁰⁾
buyruğuyla kendisine işâret edilen
'**insan**ın yaradılışının başlaması'yla uyumluluk arzeder.
Beyzâvî'nin –Allah yüzünü ağartsın!-
"**İnsan**, bu duyusal sûret/bünye'den farklı/başkadır" şeklindeki görüşü ise, Allah'ın "Ve-lâ tahsebenne'l-lezîne kutilû fî sebîli'l-lah..."⁽⁶¹⁾ buyruğuyla kendisine işâret edilen savaşta/öldürülmekle şehâdet makâmı/
şehitlik mertebesi husûle gelen ölümsüzlük/ ölmemekle,
insanın yaratılışıyla/hilkatıyla son bulan şeyle uygunluk arz eder.
Aslında, her iki görüş, anlam bakımından, iki âyetin anlamı göz önüne alındığında çelişir gözükseler de, tek bir görüştür.
O iki görüşten birbirine uyan her bir görüş,
bir meselede iki görüş değil, bilakis, iki farklı
insan tanımı hakkındaki iki mesele üzerine
serd edilen iki görüştür. Çünkü
insan, iki yaratma aşamasıyla yaratılmıştır.
Tabii olarak, bir yaratma hakkındaki bir görüş, diğer yaratma hakkındaki görüşten farklı olacaktır.
İşte, bu, cevabın en kolay gelen nihai kısmı.
Yine de en doğrusunu Allah bilir.
Ben bu küçük risaleyi, bir mecliste/ bir oturumda, 1102 yılı Şevvâl ayının 11. Pazar'ı kaleme aldım. Bu risâlenin yazıya geçirilmesinin bitmesi [ferâğı] ise, muhterem İbrahîm b. Muhammed el-Gaznevî'nin -Allah onu affına mazhar eylesin!- eliyle 1133 yılı Receb ayının 13. Salı sabahı gerçekleşmiştir.



⁶⁰ Târık (86), 6.

⁶¹ Âli İmrân (3), 169.

III. KISIM

III. A. “BEZLŪ’L-İHSÂN Fİ TAHQÎQİ MÂ’NÂ’L-İNSÂN”:

TAHKİK METNİ

[من عرف نفسه فقد عرف ربه]

بذل الإحسان في تحقيق معنى الإنسان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ^[H297^a]

[R207^a] 1 الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين محمد وآله وصحبه أجمعين. أما بعد فيقول شيخنا وأستاذنا³ وبركتنا وملاذنا الإمام اللمعي الهمام اللوذعي الشيخ عبد الغني⁴ ابن >المرحوم شيخ الإسلام مفتي الأنام بركة الخاص والعام الشيخ⁽⁶²⁾ < اسمعيل⁵ النابلسي متعه الله تعالى بموائد العرفان في المشهد الأنسي >أمين⁽⁶³⁾. وقد ورد علينا سؤال من بعض الأفاضل في يوم الأحد الحادي عشر من شهر شوال سنة اثنين ومائة وألف وصورته قال القاضي⁸ البيضاوي >بيض الله تعالى وجهه<⁽⁶⁴⁾ في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسِنَ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزُقُونَ﴾⁽⁶⁵⁾. تدل هذه الآية على أن الإنسان غير هذا الهيكل المخصوص وقال صاحب الطريقة¹¹ المحمدية ويجب إكفار المعمرية في قولهم أن الإنسان غير هذا الهيكل¹² وقال عصام الدين إبراهيم بن محمد بن عرب شاه الأسفراييني >رحمه الله تعالى<⁽⁶⁶⁾ في قوله تعالى ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ﴾¹³ خلق من ماء دافق⁽⁶⁷⁾. هذا أبين دليل على أن الإنسان هو الهيكل المخصوص¹⁴ فوقع التدافع بين كلامهم نرجو من لطفكم دفع التدافع في أقوالهم وبيان¹⁵ ما هو الحق فيما بين أهل الحق: فكتبنا له الجواب عن ذلك وهو قولنا¹⁶ اما عبارة البيضاوي >رضي الله تعالى عنه<⁽⁶⁸⁾ فهي في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسِنَ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا﴾ الآية نزلت¹⁸ في شهداء أحد وقيل في شهداء بدر والخطاب لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أو لكل¹⁹ احد قال والآية تدل على أن الإنسان غير الهيكل المحسوس بل هو²⁰ جوهر مدرك بذاته لا يفنى بخراب البدن ولا يتوقف عليه إدراكه وتأله²¹ والتناذاه ويؤيد ذلك قوله تعالى في آل فرعون ﴿النار يعرضون عليها﴾⁽⁶⁹⁾ الآية وما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما انه صلى²³ الله تعالى عليه وسلم قال: ﴿أرواح الشهداء في أجواف طيور خضر ترد اثمار²⁴ الجنة وتأكل من ثمارها وتأوى إلى قناديل معلقة في ظل العرش ومن أنكر ذلك²⁵ ولم ير الروح إلا﴾^[H297^b] / ريجاً وعرضاً⁽⁷¹⁾. قال هم أحياء يوم القيامة و إنما^[R207^b] 1 وصفوا

* Varak numaralarının baş kısmına H ve R şeklinde koyduğumuz bu rumuzlar; H Süleymaniye Kütüphanesi Halet Efendi Bölümü’ndeki nüshayı, R de Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi’ndeki yazma nüshayı göstermektedir. Ayrıca < > işareti içerisinde *edition-critique* yaptığımız metne, *İnsan Risâlesi*’nin nüshalarından birinde yer alıp diğerinde yer almayan ancak mânâyı ve içeriği destekleyici olduğunu takdir ettiğimiz ilâvelerdir. Bu ilaveler de (+) işaretiyle belirtilmiştir. Maamafih orijinal nüsha ile tahkik ettiğimiz metni takip açısından her satırın başına Râşid nüshasının satır numarasını gösteren rakamlar konmuştur. Bu rakamlarla dipnotlarını birbirinden ayırmak maksadıyla da, biz, dipnotlarını parantez () içerisinde verdik. Araçça tahkikli kısımda yer almayan metne dair kimi açıklamalar tercümesini verdiğimiz kısımda yapılmıştır.

⁶² Râşid: +.

⁶³ Râşid: +.

⁶⁴ Râşid: +.

⁶⁵ Âl-i İmrân (3), 169.

⁶⁶ Halet: +.

⁶⁷ Târık (86), 5-6.

⁶⁸ Râşid: +.

⁶⁹ Mü’min (40), 46.

⁷⁰ Burada “men” şartiye olduğuna göre cevabı nerede diye sorulabilir: “,” zâid olsa gerek. Aksi hâlde “men” şart edatının cevabı bulunmamaktadır. Kanaatimiz her iki nüshada olan ve belki de müellifin gözden kaçırdığı bir imlâ etme hatası olabilir.

به في الحال لتحقيقه أو دنوه أو إحياء بالذكر أو بالآيمان وقال البيضاوي <رحمة الله تعالى عليه>⁽⁷²⁾ أيضاً في قوله تعالى: ﴿ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله أموات بل أحياء ولكن لا تشعرون﴾⁽⁷³⁾ وهو تنبيه على أن حياتهم ليست بالجسد ولا من جنس ما يحس⁷⁵ به من الحيوانات وإنما هي أمر لا يدرك⁵ بالعقل بل بالوحي وعن الحسن <رحمة الله تعالى عليه>⁽⁷⁶⁾: ان الشهداء أحياء عند الله تعرض أرواحهم على أرواحهم فيصل إليهم الروح والفرح كما تعرض النار على أرواح آل فرعون غدواً وعشياً فيصل إليهم الوجع والآية⁸ نزلت في شهداء بدر وكانوا أربعة عشر وفيها دلالة على ان الأرواح⁹ جواهر قائمة بأنفسها مغايرة لما يُحسُّ من البدن تبقى بعد الموت درآكة¹⁰ وعليه جمهور الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين⁽⁷⁷⁾.¹¹ وبه نطقت الآيات والسنن وعلى هذا فتخصيص الشهداء لاختصاصهم¹² بالقرب من الله تعالى ومزيد البهجة والكرامة وقال <الفخر⁽⁷⁸⁾> الرازي <رحمة الله تعالى>⁽⁷⁹⁾ في تفسيره وهذه الآية يعني قوله تعالى: ﴿ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً﴾ في شهداء بدر وأحد لأن وقت نزولها¹⁵ لم يكن قتال الآ فيهما وظهرها يدل على حياة المقتولين فهل ذلك¹⁶ حقيقة أو مجاز وإن كان حقيقة فهل في الحال أو في الآخرة وإن كان¹⁷ في الحال الحياة الروحانية أو الجسمية ثم بسط الكلام في هذا المقام¹⁸ ثم قال: إن الإنسان ليس عبارة عن هذه البنية لأن أجزاءها تتحلل¹⁹ وتتبدل والإنسان باق من أول عمره إلى آخره ويؤكد انه يسمن²⁰ ويهزل ويكبر بعد الصغر ولأن الإنسان قد يكون عالماً بنفسه حال²¹ غفلته عن جميع أجزائه وأعضائه والمعلوم مغاير لغير المعلوم ثم²² يحتمل أن يكون الإنسان عبارة عن جسم مخصوص سار في هذا البدن²³ سريان النار في الفحم والدهن في السمسسم وان يكون جوهرًا قائمًا²⁴ بنفسه ليس بجسم ولا حال في الجسم^[H298a] / فحينئذ لا يبعد أن البدن إذا مات²⁵ انفصل ذلك الشيء منه حيًا او يمته الله تعالى ويعيد الحياة اليه.²⁶ وقال <الفخر⁸⁰> الرازي <رحمة الله تعالى>⁸¹ أيضاً في آية البقرة: الإنسان²⁷ مغاير لهذا الهيكل لبقاء الإنسان من مولده إلى موته ولتغير الهيكل²⁸ بالزيادة والنقصان والسنن والهزال ولأن الإنسان يعلم انه هو²⁹ حال غفلته عن جميع أعضائه ولأن المحسوس هو السطح واللون ومعلوم^[R208a] إن الإنسان غيرهما وأقوالهم في هذا كثيرة. ويتخلص منها وجهان.² أحدهما: إنها أجزاء جسمانية سارية في هذا الهيكل سريان الدهن³ في السمسسم وهم فريقان منهم من يعتقد ان هذه الأجزاء مماثلة⁴ للأجزاء التي تألف منها الهيكل وخصتها الله تعالى بالبقاء من أول العمر⁵ إلى آخره وهي حية بحياة يخلقها الله تعالى فإذا زالت حياتها ماتت وهذا قول أكثر المتكلمين ومنهم من يعتقد ان هذه الأجسام الباقية⁷ مخالفة للأجسام التي تألف منها الهيكل قالوا وهي حية مدركة نورانية⁸ لذاتها فما دامت سارية في هذا البدن سريان النار في الفحم استنار⁹ بنورها وتحرك بحركتها وهذا الهيكل يذوب ويتحلل وتلك الأجزاء¹⁰ باقية بحالها لمخالفتها لهذه الأجسام فإذا انفسد هذا القالب انفصلت¹¹ تلك الأجسام اللطيفة النورانية إلى عالم السموات والقدس والطهارة¹² إن كانت من جملة السعداء او إلى عالم الجحيم وعالم الآفات إن كانت¹³ من جملة الأشقياء والثاني المشار إليه بأن الروح موجود لا متحيز ولا قائم¹⁴ بالمتحيز وليس داخل العالم ولا خارجه ولا يلزم أن يكون مثلاً لله تعالى¹⁵ لأن الإشتراك في السلوب لا

→

⁷¹ Beyzavî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, I, 412; Vâkıdî, *el-Meğâzî*, I, 320:

وتَلَعَا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ الشَّهَدَاءَ عَلَى بَارِقِ نَهْرٍ فِي الْحَيَّةِ فِي قَبْرِ خَضْرَاءَ يُخْرَجُ عَلَيْهِمْ رُزُقُهُمْ بُكَرَةً وَعَشِيًّا. وَكَانَ ابْنُ سَعْدٍ يَقُولُ فِي هَذِهِ الْآيَةِ: إِنَّ أَرْوَاحَ الشَّهَدَاءِ عِنْدَ اللَّهِ كَطَيْرٍ خَضِرٍ لَهَا قَنَادِيلٌ مُعَلَّقَةٌ بِالْعَرْشِ فَتَسْرُحُ فِي أَيِّ الْحَيَّةِ شَاءَتْ فَاطَّلَعَ رَبُّكَ عَلَيْهِمْ إِطْلَاعَةً فَقَالَ هَلْ تُسْتَهْوُونَ مِنْ شَيْءٍ فَأَرِيدُ كُمُوهُ ؟ قَالُوا : رَبَّنَا ، أَلَسْنَا فِي الْحَيَّةِ تَسْرُحُ فِي أَيِّهَا شَاءَتْ ؟ فَاطَّلَعَ عَلَيْهِمْ ثَانِيَةً فَقَالَ هَلْ تُسْتَهْوُونَ مِنْ شَيْءٍ فَأَرِيدُ كُمُوهُ ؟ قَالُوا : رَبَّنَا ، تُعِيدُ أَرْوَاحَنَا فِي أَحْسَادِنَا فَتُقْتَلُ فِي سَبِيلِكَ .

⁷² Râşid: +.

⁷³ Râşid: "يشعرون" şeklinde imlâ edilmiştir.

⁷⁴ Bakara (2), 154.

⁷⁵ Cümlede sanki "يصلح" kelimesi kullanılsa daha iyi olurdu. Ancak müellif bunu tercih etmemiştir.

⁷⁶ Râşid: +.

⁷⁷ Halet: "رضي الله عنهم".

⁷⁸ Râşid: +.

⁷⁹ Râşid: +.

⁸⁰ Râşid: +.

⁸¹ Râşid: +.

يقتضي الإشتراك في الماهية وذكروا ادلة¹⁶ الجوهر افرّد بعضٌ مقدماتها وقالوا هذا انه لم يقم قاطع على القول به¹⁷ ولكن لم يقم دليل على فساده قالوا وهو يؤيد الشرع ويزيل الشكوك¹⁸ عما في القرآن والسنة من ثواب القبر وعذابه قالوا لأن الثواب والعذاب¹⁹ في القبر إما أن يصل إلى هذه البنية وهو مكابرة لأننا نشاهدها متلاشياً^[H298b] / فلم يبق إلا انه تعالى يجي بعض تلك الأجزاء ويوصل ذلك إليها وإذا جاز²¹ ذلك فلم لا يقال: ان الإنسان هو الروح ولا يعرض له التمزق فلا حرم²² يصل إليه الألم واللذة ثم انه تعالى يرده الى البدن يوم القيامة²³ حتى تنضم الأحوال الجسمانية إلى الأحوال الروحانية انتهى. والحاصل²⁴ ان الحقيقة الإنسانية هي الروح الذي هو من امر الله تعالى وقد²⁵ اخبر سبحانه انه نفخ منه في هذا الهيكل الجسماني كما قال: ﴿ونفخت فيه من روحي﴾⁽⁸²⁾ وهو الإنسان على الحقيقة وهو المكلف بالأوامر والنواهي الشرعية²⁷ وعليه يقع اللوم والعتاب في يوم القيامة وهو الذي يدرك الألم والنعيم²⁸ وهذا الهيكل المخصوص له بمثلة الآلات التي توصل اليه المنافع والمضار²⁹ وتوجب له الإدراك للأشياء الحاضرة لديه والغائبة عنه وهو بعد الموت/^[R208b] باق على ما كان عليه في حياته غير أنه تعطلت عليه الآية التي هي هذا الهيكل المخصوص وتعطيلها باعتبار أحوال الدنيا لا أحوال البرزخ والآخرة³ فإنه في عالم البرزخ عوضه الله تعالى بهيكل برزخي نظير ذلك يستعمله⁽⁸³⁾ فيما كان يستعمل فيه ذلك الهيكل المحسوس وإذا كان يوم القيامة ونفخ⁵ في الصور اعاد الله تعالى له ذلك الهيكل الأول الذي كان في الدنيا⁶ فيستعمله كما كان يستعمله في عالم الدنيا فلا تخلو الحقيقة الإنسانية من هيكل⁷ تستعمله في كل عالم من العوالم تنزل فيه في الدنيا والبرزخ والآخرة⁸ فقول البيضاوي <قدس الله تعالى روحه ونور ضريحه>⁸⁴ هنا بأن الإنسان غير هذا الهيكل المخصوص قول صحيح وكذلك قول <الفخر>⁸⁵ الرازي رحمه الله تعالى ومن وافقهما فإن هذا الهيكل المخصوص لما كان بمثلة¹¹ الآلات كما ذكرنا لم يطلق عليه انه هو الإنسان كما لا يطلق على القلم انه¹² الكاتب وإن كانت الكتابة لا تحصل إلا به ونحو ذلك من الآت الأعمال¹³ وهذا هو القول الحق الذي عليه أئمة أهل السنة والجماعة وأما¹⁴ قول صاحب الطريقة الحمديدية ويجب اكفار معمر في قوله ان الإنسان¹⁵ غير الجسد وانه حي قادر مختار وانه ليس بمتحرك ولا ساكن ولا يجوز عليه¹⁶ شئ من الأوصاف الجائزة على الأجسام. فان معمر هذا <هو>⁸⁶ معمر بن عباد السلمي¹⁷ من القدرية قال الوالد رحمه الله تعالى <عليه ونور ضريحه>⁸⁷ في شرحه على¹⁸ شرح الدرر: ويجب اكفار معمر في قوله: ان الإنسان غير الجسد وانه حي قادر مختار وانه ليس بمتحرك ولا ساكن ولا يجوز عليه شئ من الأوصاف²⁰ الجائزة على الأجسام وفي حسن التنبيه للنجم الغزي <قدس الله تعالى²¹ روحه⁸⁸ ونور ضريحه>⁸⁹ عند ذكره الفرق الضالة: الفرقة الخامسة المعمرية²² أصحاب معمر بن عباد السلمي سمو أنفسهم أصحاب المعاني وهي أعظم القدرية²³ فورية في نفى الصفات والقدر وقالوا إن الله تعالى لم يخلق شيئاً غير²⁴ الأجسام والعرض من اختراعات الأجسام إما طبعاً كحرق النار او اختياراً²⁵ كالحيوان يحدث الحركة وحقيقة الإنسان عندهم كالفلاسفة معنى آخر هو²⁶ غير الجسد وهو عالم قادر مختار حكيم لا متحرك ولا ساكن ولا يرى ولا يحس²⁷ ولا يجويه مكان ولا زمان وكانوا لا يقولون ان الله قديم وكانوا يقولون²⁸ محال ان يعلم الله نفسه وان يعلم غيره انتهى. وحاصل²⁹ قول معمر بن عباد هذا بأن حقيقة الإنسان معنى آخر غير الجسد مبني /^[R209a] 1 عنده على قواعد مذهبه بأنه يخلق أفعال نفسه لأنه من القدرية² القائلين بخلق أفعال أنفسهم وانه لا قدر ولا قضاء في شئ وقولهم³ بأن الإنسان حي قادر مختار عالم معناه ايضاً انه مؤثر بقدرته وإرادته⁴ فيما يفعله ولا افتقار له في أفعاله إلى قدرة الله تعالى وإرادته.⁵ ومذهب القدرية معلوم

⁸² Hicr (15), 29; Sâd (38), 72.

⁸³ Râşid: "يستعمل".

⁸⁴ Râşid: +.

⁸⁵ Râşid: +.

⁸⁶ Halet: +.

⁸⁷ Râşid: +.

⁸⁸ Halet: "رحمه الله".

⁸⁹ Râşid: +. Halet: "رحمه الله".

في علم الكلام ولم تحكم⁹⁰ بكفرهم علماء⁶ الاسلام بل فسقوهم ويدعوهم لتأويلهم الآيات والنصوص الشرعية. ⁷ واما معمر هذا فإنه وإن كان منهم لكنه زاد عليهم في اعتقادات⁸ له خبيثة تقتضي تكفيره فيها كما ذكرنا من قوله بأن الله تعالى ليس⁹ بقدم وانكاره للعلم الإلهي **فتحصل** لنا من هذا ان قول¹⁰ معمر في حقيقة الإنسان^[H299b]/ ليس على حد قول البيضاوي و<الفخر⁹¹> الرازي¹¹ <رحمهما الله تعالى>⁹² ومن وافقهما فكون الإنسان غير هذا الهيكل المخصوص¹² على قول البيضاوي ومتابعيه لا يقتضي خروجه عن كونه مخلوقاً حادثاً¹³ عاجزاً داخلاً تحت تصرف قدرة الله تعالى وإرادته وعلمه واما¹⁴ على قول معمر بأن الإنسان غير هذا الهيكل المخصوص فمعناه عنده وعند¹⁵ متابعيه انه مستقل بنفسه مؤثر في جميع ما يصدر منه من الأعمال¹⁶ والأقوال والأحوال بدليل قوله كما ذكرناه عنه ان الله تعالى لم¹⁷ يخلق شيئاً غير الأجسام فمعناه ان حياته وعلمه وقدرته وإرادته¹⁸ غير مخلوق لله تعالى واعتقاد هذا كفر واما قول المولى⁹³ عصام في حاشيته¹⁹ على البيضاوي عند قوله تعالى ﴿فلينظر الإنسان مم خلق خلق من ماء دافق﴾²⁰ فإنه قال قلت هذا شاهد قوي على ان الإنسان هو الهيكل المحسوس²¹ كما ذهب إليه جمهور المتكلمين وتأويل النظم بأن المضاف محذوف أي خلق بدن الإنسان لا يسمع ما لم يقر بهان على امتناع ظاهره انتهى. **فمعلوم** ان قوله هذا ليس مراده به ان الهيكل المحسوس فقط²⁴ هو الإنسان بل مع ما اشتمل عليه من الحقيقة الروحانية الإنسانية الذي²⁵ تقدم بيانها فالجموع هو الإنسان وإلا لكان قائلاً بقاء الروح إذا²⁶ فني هذا الهيكل وهو ليس مذهب أهل السنة وفي قوله هذا نظر²⁷ لأن تأويل الآية على معنى ﴿فلينظر الإنسان مم خلق﴾ أي مما بدئ خلقه²⁸ وكذلك قوله ﴿ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين﴾⁽⁹⁵⁾ يفسره قوله تعالى وبداء خلق الإنسان من طين فلا تبقى الآية دليلاً على ما ذكر من ان الإنسان/^[R209b]¹ هو هذا الهيكل المحسوس لأنها دالة على أنها بدئ خلقه من الماء الدافق² إلا إذا رجعنا قول عصام الدين إبراهيم بن محمد بن عرب شاه الأسفراييني إلى ما ذكرناه فحينئذ يكون قوله هنا بأن الإنسان <من طين فلا تبقى الآية دليلاً على ما ذكر من ان الإنسان>⁽⁹⁶⁾ هو هذا الهيكل المحسوس موافقاً في المعنى لقول البيضاوي المتقدم^[H300a]/ اذ الإمام⁵ البيضاوي لا ينكر كون هذا الهيكل المحسوس آلة للإنسان كما ان عصام الدين إبراهيم بن محمد بن عرب شاه الأسفراييني ايضا⁶ لا ينكر ان الروح عمدة في تدبير هذا القلب الإنساني لكن يبقى حاصل⁷ العبارتين ان هذا الهيكل المحسوس مع ما اشتمل عليه من الروح المدبرة له هو الإنسان باعتبار الهيكل في قول عصام وباعتبار الروح في قول البيضاوي **ويؤيد** قول عصام ما ذكره الإمام الغزالي رحمه الله¹⁰ تعالى فيما نقله عنه المناوي رحمه الله تعالى في شرح قصيدة ابن سينا حيث¹¹ الغزالي <رحمه الله تعالى>⁽⁹⁷⁾: النفس الحيوانية هي كمال جسم طبيعي بما يحس ويتحرك¹² وهذه النفس هي حرارة مودعة في النطفة ودم الطمث المجتمع معها¹³ في الرحم فإذا سقط المني فيه وقبله امتزج بمن المرأة ثم سقط على¹⁴ الدم فاجتمع عليه كالسمن في اللبن فعقدته بحره واستمد الحر من خارج¹⁵ وتزايدت الحرارة الغريزية فأول ما يتكون القلب ثم تنتشر فيه العروق¹⁶ والعصب وينفذ ذلك الحر فيه حتى تكمل أعضاء الجنين فاذا بلغت تلك¹⁷ الرتبة استحقت من الجود الإلهي نفساً فحينئذ يوجب الرب تعالى قوة¹⁸ من عالم الأمر كما قال تعالى ﴿فاذا سوّيته ونفخت فيه من روحي﴾⁽⁹⁸⁾ إلى آخر¹⁹ عبارته المبسوطة فقوله تعالى سوّيته راجع إلى الإنسان فالإنسان²⁰ هو هذا الهيكل الذي تولد من النطفة كما ذكرنا وتولدت فيه القوى²¹ الحيوانية ثم ظهرت فيه القوى الإنسانية

⁹⁰ Nüşhalarda [R, H] “تحكم” şeklinde geçmesine rağmen gramer açısından hatalıdır. Zira burada doğrusu “يحكم” şeklinde olmalıdır. Çünkü fâili “علماء”dır. Nitekim daha sonra “فسقوهم” şeklinde müzekker fâil bu fiilin üzerine atfedilmiştir.

⁹¹ Râşid: +.

⁹² Râşid: +.

⁹³ Râşid: “مولى”.

⁹⁴ Târık (86), 6.

⁹⁵ Mü’minûn (23), 12.

⁹⁶ Râşid: +.

⁹⁷ Râşid: +.

⁹⁸ Hicr (15), 29; Sâd (38), 72.

بالتدريج فهو المسمى بالإنسان²² باعتبار هذا الهيكل المحسوس حينئذ وهو الخلق الأول ثم بعده الخلق الثاني²³ الذي اشير اليه في قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾²⁴ ثم جعلناه نطفة في قرار مكين. ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة²⁵ مضغعة فخلقنا المطغعة عظاماً فكسونا العظام لحماً ثم أنشأناه خلقاً²⁶ آخر⁽⁹⁹⁾ قال البيضاوي <رحمه الله تعالى>⁽¹⁰⁰⁾ ثم لما بين الخلقين من التفاوت²⁷ واحتج به أبو حنيفة <رحمه الله تعالى>⁽¹⁰¹⁾ على أن من غصب^[H300^b] / بيضة فأفرحت²⁸ عنده لزمه ضمان البيضة لا الفرخ لأنه خلق آخر انتهى. فقد خلق²⁹ الإنسان خلقين فالخلق الأول حتى سوى جسده وكملت صورته والخلق الثاني حتى نفخت فيه الروح وتمت نشأته فهو :

إنسان باعتبار الجسد وهو

²إنسان أيضاً باعتبار الروح المنفوخة فيه. فقول عصام <رحمه الله تعالى>⁽¹⁰²⁾ بأن

الإنسان هو هذا الهيكل المحسوس يناسب بدء حلقة

الإنسان المشار⁴ إليها بقوله تعالى ﴿فَلْيَنْظُرِ

الإنسان مما خلق﴾⁽¹⁰³⁾ وقول البيضاوي <بيض⁵ الله وجهه>⁽¹⁰⁴⁾

الإنسان هو غير <هذا>⁽¹⁰⁵⁾ الهيكل المحسوس يناسب ما انتهت إليه⁶ حلقة

الإنسان من حصول مقام الشهادة في عدم موته بالقتل المشار إليه⁷ بقوله تعالى ﴿وَلَا تَحْسِبَنَّ الَّذِينَ قَتَلُوا

فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ الآية والقولان⁸ في المعنى قول واحد وإن اختلفا باعتبار معنى الآيتين.

⁹وما يناسب كل واحدة منهما وليس هما قولين مسألة¹⁰ واحدة بل هما

قولان في مسألتين في إنسانين لأن

الإنسان¹¹ خلق خلقين فكل قول في خلق غير خلق الآخر

¹²وهذا آخر ما تيسر من الجواب. والله¹³ أعلم بالصواب.

وحررت هذه العجالة¹⁴ في مجلس واحد يوم الأحد الحادى عشر

¹⁵من شوال سنة اثنين ومائة والى تم.

> ¹⁶وكان الفراغ من كتابتها صبيحة¹⁷ الثلاثا ثالث عشر

رجب¹⁸ سنة ١١٣٣ على يد الكرم

¹⁹إبراهيم بن محمد²⁰ الغزنوي

²¹عفى عنها⁽¹⁰⁶⁾.



⁹⁹ Mü'minûn (23), 12.

¹⁰⁰ Râşid: +.

¹⁰¹ Râşid: +.

¹⁰² Râşid: +.

¹⁰³ Târk (86), 6.

¹⁰⁴ Râşid: +.

¹⁰⁵ Râşid: +.

¹⁰⁶ Râşid: +. Râşid Efendi'de fazlalık olarak yer alan ve bizim de edisyon-kritikte esas aldığımız R ve H nüshalarının her ikisi de müellif tarafından imlâ ettirilmiş gözükmetedir. Zira R'de ferâğ kaydında 1133 tarihi verilir ki, bu tarih zâhirde H nüshasına göre sonraki bir zamanda istinsah edilmiş gibi gözükse de, H nüshasının müellif tarafından 1102'de kendi hattıyla olma ihtimali vardır.

IV. KISIM

IV. A. "BEZLÜ'L-İHSÂN FÎ TAHQÎQÎ MÂ'NÂ'L-İNSÂN":

YAZMA NÜSHA (TIPKI BASIM)

R207^A



R207^b

وصفوا به في الحال لتحققه اذ نزهة واحياء بالذكور والاميان وقال
 ايضا وي رحمة الله تعالى عليه ايضا في قوله تعالى ولا تقولوا لمن يقتل
 في سبيل الله اموات بل احياء ولكن لا يشعرون. وهو تنبيه على ان حياتهم
 ليست بالجسد وكان جنس ما يحسن به من الحيوانات وانما هي اموات لا يدرك
 بالعقل بل بالوحى وهو الحسن رحمه الله تعالى ان الشهداء احياء عند
 الله تعرض ارواحهم على ارواحهم فيصلى اليهم الروح والفرح كما تعرض
 النار على اروح ال فرعون عند قتلها وعسباً فيصلى اليهم الرجوع والآلة
 نزلت في شهيد بدر او كما نظرت اربعة عشر وفيها دلالة على ان الارواح
 جوارحها بمنه بانفسها معايرة لما يحسن من الدين ينقي بعد الموت ذرارة
 وعليه جمهور الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين
 وبه نطق الآيات والسنن وعلى هذا فتخصيص الشهداء لاختصاصهم
 بالترتيب من الله تعالى ومزيد البهجة والكرامة وقال الفخر الرازي
 رحمه الله تعالى في تفسيره وهذه الآية بمعنى قوله تعالى ولا تحسبن
 الذين قتلوا في سبيل الله امواتاً بل احياء في شهيد بدر واخذ لان وقت تولد
 لهم ينقش في قلوبهم اذ فيها اوطا هرها بدل على حياة المقترين فهم لذي
 حقيقة او مجاز وان كان حقيقة فهل في الحال اذ في الآخرة وان كان
 في الحال الحياة الروجانية او الجسمانية بمرسوط الكلام. في هذا المقام
 ثم قال ان الانسان ليس عبارة عن هذه البنية لان اجزاءها تتحلل
 وتبدل والانسان باق من اول عمره الى آخرة ويؤكد انه بسنن
 ويهزل ويكبر بعد الصغر ولان الانسان قد يكون عالماً بنفسه حال
 غفلته عن جميع اجزائه واعضائه والمعلوم معابر لغيره المعلوم ثم
 يحتمل ان يكون الانسان عبارة عن جسم شخصي ساير في هذا الدين
 سرمان النار في الفحم والدهن في السمسم وان يكون جوهر قائماً
 بنفسه ليس بجسم ولا حال في الجسم فيشيد لا يبعد ان المبدأ اذا مات
 انفصل ذلك الشئ منه حياً او ميتة الله تعالى ويعيد الحياة اليه
 وقال الفخر الرازي رحمه الله تعالى ايضا في آية البقرة للانسان
 معابر لهذا الهيكل لبقاء الانسان من مولده الى موته ولتغير الهيكل
 بالزيادة والنقصان والتمتع والتهزل وكان الانسان يعلم انه هو
 حال غفلته عن جميع اعضائه ولان المحسوس هو السطح واللون والمعلوم

R208^a

ان الانسان غيرهما واقر الصوفي هذا كثيرة ويخلص منها وجهان
 احدهما انها اجزاء جسمانية سارية في هذا الهيكل سريان الدهن
 في السبعم وهو فزيقان منهم من يعتقد ان هذه الاجزاء مماثلة
 للاجزاء التي تالف منها الهيكل وخصها الله تعالى بالبقاء من اول الامر
 الى آخره وهي حية بحياة يخلقها الله تعالى فاذا زالت جسامتها ماتت وهذا
 قول اكثر المتكلمين ومنهم من يعتقد ان هذه الاجسام الباقية
 مخالفة للاجسام التي تالف منها الهيكل فتالو وهي حية مدركة نورانية
 لها فاعدا امت سارية في هذا البدن سريان النار في الخواستنار
 بنورها وتحرك محركتها وهذا الهيكل يذوب ويتجمل وتلك الاجزاء
 باقية بجالها مخالفتها لهذه الاجسام فاذا انفسد هذا القالب انفصلت
 تلك الاجسام الطيفة النورانية الى عالم السموات والقدس والطهارة
 ان كانت من جملة السعداء والى عالم المحجيم وعالم الافات ان كانت
 من جملة الخسفاء والثاني المشار اليه بان الروح موجود لا يتجزأ ولا قائم
 بالتميز وليس داخل العالم ولا خارجه ولا يزم ان يكون مثله تعالى
 لأن التماثل في السلوب لا يقتضي التماثل في الماهية وذكروا ادلة
 الجوهر امرد بعض مقدماتها وقالوا هذا انه لم يبق قاطع على القول به
 ولكن لم يبق دليل على فساده قالوا وهو يثبت الشرع وينزل الشكوك
 عما في القرآن والسنة من ثواب الغر وعنايه قالوا لان الثواب والعقاب
 في التبرعات يصل الى هذه البنية وهو مكابرة لاننا نشاهد هاتين البنية
 فلم يبق الا انه تعالى يحي بعض تلك الاجزاء ويوصل ذلك اليها واذا جاز
 ذلك فلم يقال ان الانسان هو الروح ولا يرض له التفرق فلا حريم
 يصل اليه الاله والذرة ثم انه تعالى يرده الى البدن يوم القيمة
 حتى تنضم الأحوال الجسمانية الى الأحوال الروحانية استتم والخاصل
 ان الحقيقة الانسانية هي الروح الذي هو من امر الله تعالى وقد
 اخبر سبحانه انه نفع منه في هذا الهيكل الجسماني كما قال ونفخت فيه
 من روحي وهو الانسان على الحقيقة وهو المكلف بالأوامر والنواهي الشرعية
 وعليه يقع الوم والعتاب في يوم القيامة وهو الذي يدرك الاله واليهم
 وهذا الهيكل المخصوص له بقرلة الآلات التي توصل اليه المنافع والمضار
 وتوجب له الادراك للأشياء الحاضرة له به والغائبة عنه وهو بعد الموت

R208^b

باق على ما كان عليه في حياته غير انه تعطلت عليه الآيته التي هي هذا
 الهيكل المخصوص وتطيلها باعتبار احوال الدنيا لا احوال البرزخ والآخرة
 فانه في عالم البرزخ حوضه الله تعالى بهيكل برزخي نظير ذلك يستعمل
 فيما كان يستعمل فيه ذلك الهيكل المحسوس واذا كان يوم القيمة ونسخ
 في الصور اعاد الله تعالى له ذلك الهيكل الاول الذي كان في الدنيا
 فيستعمل كما كان يستعمله في عالم الدنيا فلا تخلوا الحقيقة الانسانية من هيكل
 تستعمل في كل عالم من العوالم تنزل فيه في الدنيا والبرزخ والآخرة
 فقول البيضاوي قدس الله تعالى روحه ونور ضريحه هنا بان
 الانسان غير هذا الهيكل المخصوص قلب صحيح وكن قلب الفيلسوف
 رحمه الله تعالى ومن وافقها فان هذا الهيكل المخصوص لما كان بمنزلة
 الآلات كما ذكرنا لم يطلق عليه انه هو الانسان كما يطلق على القلم انه
 الكاتب وان كانت الكتابة لا تحصل الا به وبحوه فكذلك من الآت الاعمال
 وهذا هو القلب الحق الذي عليه اعمية اهل السنة والجماعة واما
 قول صاحب الطريقة المحمدية ويجب الكفار معمر في قوله ان الانسان
 غير الجسد وانه حي قادر مختار وانه ليس بممتحرك ولا ساكن ولا يجوز عليه
 شئ من الاوصاف الجائزة على الاجسام فان معمر هذا هو معمر بن عباد السلمي
 من القدرية قال الولد رحمه الله تعالى عليه ونور ضريحه في شرحه على
 شرح الدرر ويجب الكفار معمر في قوله ان الانسان غير الجسد وانه حي
 قادر مختار وانه ليس بممتحرك ولا ساكن ولا يجوز عليه شئ من الاوصاف
 الجائزة على الاجسام وفي حسن التنبيه للجمهور الغزي قدس الله تعالى
 روحه ونور ضريحه عند ذكره الفرق الضالة الفرقة الخامسة المعربة
 اصحاب معمر بن عباد السلمي سموا انفسهم اصحاب المعاني وهي عظم القدرية
 فرسية في نفي الصفات والقدر وقالوا ان الله تعالى لم يخلق شئاً غير
 الاجسام والعرض من اختراع الاجسام اصاطعها كالحرق النار واختياراً
 كالحوان يجذب الحركة وحقيقة الانسان عند هو كاللأسفة معنى آخر هو
 غير الجسد وهو عالم قادر مختار حكيم لا ممتحرك ولا ساكن ولا يرى ولا يجس
 ولا يجوز به مكان ولا زمان وكان لا يقولون ان الله قديم وكان يقولون
 محال ان يعلم الله نفسه وان يعلم غيره انتهى **وحاصل**
 قول معمر بن عباد هذا بان حقيقة الانسان معنى آخر غير الجسد معنى

R209^a

عنده على قواعده من وجهه بأنه يخلق أفعال نفسه لأنه من القدرية
 العاقلين مخلوق أفعال انفسهم وأنه لا قدر ولا قضاء في شئ وفقولهم
 بأن الإنسان حي قادر يختار عالم معناه ايضاً انه مؤثر بقدرته و ارادته
 فيما يفعل ولا افتقار له في افعاله الى قدرته الله تعالى و ارادته
ومذهب القدرية معلوم في علم الكلام ولم يحكم بكفرهم علماء
 الكلام بل فسقواهم و بدعواهم لتأويلهم الآيات والنصوص الشرعية
ولما مع هذا فإنه وان كان منهم كمنه زاد عليهم في اعتقاد
 له خبيثة تقتضي تكفيره فيها كما ذكرنا من قوله بأن الله تعالى ليس
 بقديم وانكار العلم إلا لشيء **فتخص** لنا من هذا ان قول
 عمر بن الخطاب حقيقة الإنسان ليس على احد قول البيضاوي والفخر الرازي
 رحمهما الله تعالى ومروفي فقهما فكون الإنسان غير هذا الهيكل المحض من
 على قول البيضاوي ومنا بعبه لا يقتضي خروجه عن كونه مخلوقاً حادياً
 عاجلاً داخل تحت تصرف قدرة الله تعالى و ارادته وعلمه **ولما**
 على قول عمر بأن الإنسان غير هذا الهيكل المحض من فضاء عنده وعند
 متابعيه انه مستقل بنفسه مؤثر في جميع ما يصدر منه من الاعمال
 والأقوال والأحوال بديل قوله كما ذكرناه عنه ان الله تعالى لم
 يخلق شيئاً غير الأقسام فضاء ان حياته وحلمه وقدرته و ارادته
 غير مخلوق لله تعالى واعتقاد هذا كمنزول ما قول المولى عصام ومما شئت
 على البيضاوي عند قوله تعالى فليظن الإنسان من خلق خلق من ماء دافق
 فإنه قلت هذا شاهد قوي على ان الإنسان هو الهيكل المحسوس
 كانه اليه جمهور الحكمين وأوئل النظر بأن المصنف بمحدوث خلق
 بدن الإنسان لا يسمي ما لم يقم برهان على احتياج ظاهره ان
معلوم ان قوله هذا ليس ملوذه به ان الهيكل المحسوس فقط
 هو الإنسان بل مع ما اشتغل عليه من الحقيقة الروحانية الإنسانية الذي
 تقدم بانها فالجميع هو الإنسان ولا كان قابلاً بفناء الروح اذا
 فنى هذا الهيكل وهو ليس بمذهب اهل السنة وفي قوله هذا نظر
 لأن تأويل الآية على معنى فليظن الإنسان من خلق اي ما أدى خلقه
 و كذلك قوله ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين نفيسه قوله تعالى
 وبدا خلق الإنسان من طين فلا يتفق الآية دليلاً على ما ذكر من ان الإنسان

R209^b

هو هذا الهيكل المحسوس لأنها مادة على أنها أبدى خلقه من الماء الدافق
 الا اذا رجحنا قول عصام الى ما ذكرناه فحينئذ يكون قوله هنا باء
 للإنسان من طين فلا تبقى الآية دليل على ما ذكر من ان الانسان هو هذا
 الهيكل المحسوس موقفاً في المعنى لقول البيضاوي المتقدم اذا أمام
 البيضاوي لا ينكر كون هذا الهيكل المحسوس آية للإنسان كما ان عصام ايضا
 لا ينكر ان الروح عمدة في تدبير هذا العالم الإنساني **لكن** يبقى حاصل
 العبارة ان هذا الهيكل المحسوس مما استعمل عليه من الروح الدبيرة له هو
 الإنسان باعتبار الهيكل في قول عصام وباعتبار الروح في قول البيضاوي
وتولد قول عصام ما ذكره الأمام الغزالي رحمه الله
 تعالى فيما نقله عنه المناوي رحمه الله تعالى في شرح قصيدة ابن سينا حيث
 الغزالي رحمه الله تعالى النفس الحيوانية هي كال جسم طبيعي بما يجس وتتحرك
 وهذه النفس هي حرارة مودعة في النطفة ودم الطمث المجتمع معها
 في الرحم فاذا سقط المني فيه وقبله امتزج بماء المرأة ثم سقط على
 الدم فاجتمع عليه كالسمن في اللبن فصقده حتمه واستمد الحر من خارج
 وتزايدت الحرارة العززية فاول ما يتكون القلب ثم تنتشر فيه العروق
 والعصب وينفذ ذلك الحرفيه حتى تكمل اعضاء الجنين فاذا بلغت تلك
 الرتبة استجتمت من الجود الألهي نفساً فحينئذ يوجب الرب تعالى قوة
 من عالم الأضر كما قال تعالى فاذا سوته ونفخت فيه من روحي الى آخر
 عبارته المبسوطة فقوله تعالى سوته راجع الى الانسان فالإنسان
 هو هذا الهيكل الذي تولد من النطفة كما ذكرنا وتولدت فيه القوى
 الحيوانية ثم ظهرت فيه القوى الانسانية بالتدريج فهو المسمى بالإنسان
 باعتبار هذا الهيكل المحسوس حينئذ وهو الخلق الأول ثم بعدة الخلق الثاني
 الذي اشير اليه في قوله تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين
 ثم جعلناه نطفة في قرار مكين - ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة
 مضغة فخلقنا المطغة عظما فخلقنا العظام لها ثم انشأناه خلقاً
 آخر قال البيضاوي رحمه الله تعالى ثم لما بين الخلقين من التفاوت
 واحتج به ابو حنيفة رحمه الله تعالى على ان من غضب بيضة فانجرت
 عنده لزمه ضمان البيضة لا الفرج لانه خلق آخر انتهى فقوله خلق
 الإنسان خلقين فالخلق الأول حتى سوى حسده وكلمت صورته والخلق

R210^a

الثاني حق نجت فيه الروح وتمت نشأته فعمل انسان باعتبار الجسد وهو
انسانا جسدنا باعتبار الروح المنفوخة فيه فنقول عصام رحمة الله تعالى
بان الانسان هو هذا الهيكل المحسوس يتناسب به خلقته الانسان المشار
اليها بقوله تعالى فليظفر الانسان مما خلق وقول البيضاوي بيض
الله وجهه الانسان هو غير هذا الهيكل المحسوس يتناسب ما اتيت اليه
خلقته الانسان من حصول مقام الشهادة في عدم موته بالقتل المشار اليه
بقوله تعالى ولا تحببنا الذين قتلوا في سبيل الله الآية والقولان
في المعنى قول واحد وان اختلفا باعتبار معنى الالهيين
وما يتناسب كل واحدة منهما وليس هما قولين متساوية
واحدة بل هما قولان في مسألتين وانسانية لان الانسان
خلق خلقين فكل قول وخلق غير الخلق الاخر
وهي ذاتا آخر ما يتصور من الخراب والله
اعلم بالصواب وجهت هذه الجملة
في محله والحمد لله المجدد لها
من شهر سنة اثنين ومائة
وكان الراجح ان تاتي بصيغة
المتكافاة بالذات
سنة اثنان
هو الحمد
الفرزدقي
عجبا

الكلمة المصنوعة
عما علموا يتناسب

KAYNAKÇA

- Alûsî, Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdullah, Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve Seb'i'l-Mesânî
- Aristoteles, *Kitâbü'n-Nesf* (çev. Ahmed Fu'âd el-Ehvânî), Dârü İhyâi'l- Kütübî'l-Arabiyyeti, (Birinci baskı), Kâhire, 1949.
- _____ *Ruh Üzerine* (Çev. Zeki Özcan: sözkonusu çeviri, Fransızca'dan Türkçe'ye yapılmıştır), Alfa Basım Yayım Dağıtım Ltd. Şti., (İkinci baskı), Bursa 2001.
- Bakri Alâ al-Din, *Abdalganî al-Nabulusî* (1143/1731): *Oeuvre, vie et doctrine*, (doktora tezi), I-II, Paris Üniversitesi, Paris 1985.
- Bekrî Alâaddin, *Abdulganî en-Nablusî*, II, 74; a.mlf., *Bir Çağın Öncüsü Abdülganî Nablusî: Hayatı ve Fikirleri* (Trc.Veysel Uysal), İnsan Yayınları, İstanbul 1995.
- Berkâvî, Züheyr Halil, *'Abdulganî en-Nablusî ve Tasavvufuhû*, Ammân 2003.
- Beyzavî, Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl,
- Brockelmann, Carl, "Abdülganî", *MEB. İ.A.*, I-66-67.
- Buber, Martin, *Between Man and Man* (Almanca'dan çev. Ronald Gregor Smith. Orijinal adı: "Was ist der Mensch?"), Macmillan Company, İngiltere 1947.
- Cassirer Ernest, *İnsan Üstüne Bir Deneme* (çev. Necla Arat), Remzi Kitabevi, İstanbul 1980, (Birinci basım).
- Cihan, Ahmet Kamil, *Abdulganî Nablusî'nin Hayatı ve Kelâmî Görüşleri*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yüksek Lisans Tezi), Kayseri, 1988.
- Çiftçi, Adil, Fazlur Rahman İle İslam'ı Yeniden Düşünmek, Kitâbiyât, Ankara 2000.
- Dalkılıç, Mehmet, *İslam Mezheplerinde Rûh*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Eflatun, Birinci Alkibiades, *Büyük Klasikler I*, (çev. İrfan Şahinbaş), Hürriyet Yayınları, İstanbul, Nisan 1973.
- Farabî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, (çev. Nafiz Danışman), Maarif Basımevi, Şark-İslam Klasikleri:35, İstanbul 1956.
- Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'ân* (Çev. Alpaslan Açıkgenç) Fecr Yayınevi, Ankara 1993.
- Fergalî, Ali Ma'bed, *'Abdulganî en-Nablusî: Hayâtühû ve Ârâ'üh*, Kâhire, 1426/2005.
- Gusdorf, Georges, *İnsan ve Tanrı* (çev. Zeki Özcan), Alfa Basım-Yayın Dağıtım Ltd., İstanbul 2000.
- Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi* (çev. Salih Tuğ), İrfan Yayıncılık (beşinci baskı), İstanbul 1991.
- Işık, Aydın, *Bir Felsefî Problem Olarak Vahiy ve Mucize*, Elis Yayınları, Ankara 2006.
- İbn Arabî-Ahmed Avni Konuk, *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi* (haz. Mustafa Tahralı), İz Yayıncılık, İstanbul 2004, (3. Baskı).
- Kam, Ferid-Aynî, M. Ali, *İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi*, (Haz. Mustafa Kara), İnsan Yayınları, İstanbul 1992.
- Kardec, Allan, *The Spirits' Book* (çev. Anna Blackwell: Portekizce'den İngilizce'ye), Breziyla 1996.
- Khalidi, W.A.S., "Abd al-Ghani", *EF*, I, 60 (İngilizce).

- Kutluer, İlhan, "İnsân", *TDV. İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, XX, s. 320-323.
- Macit, Nadim, *Eylem-Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu*, Etüt Yayınları, Samsun 2000.
- Mert, Muhit, *İnsan Nedir? İnsanın Tanımlanmasına Dair Kelamî Bir Yaklaşım*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004.
- Mirandelo, Pico Della, *İnsanın Değeri Üzerine Söylev: Ya da Rönesansın Manifestosu* (Çev. Levent Özşar), Biblos Kitabevi Yayınları, İstanbul 2006, (Birinci baskım).
- Münâvî, Abdurrauf, *Feyzü'l-Kadîr*, IV, 238, nu: 4956.
- Nablusî Abdülganî: *Bezlü'l-İhsân fî Tahkiki Ma'nâ'l-İnsân*, Süleymaniye Kütüphânesi/Halet Efendi Bölümü, Dem. nu: 759, vr. 296^a-300^b.
- _____ *Gazi-Hüsrev Begova Biblioteka Sareyova/Halil Efendi Bölümü*, vr. 310-313, Dem. nu: 3357/34.
- _____ İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi/Arapça Bölümü, Dem. nu: 3767.
- _____ Kayseri Râşid Efendi Kütüphânesi, Dem. nu: 611 vr. 206^b-209^b.
- Nefrâvî, Ahmed b. Gunaym b. Sâlim, *el-Fevâkihu'd-Devvânî 'alâ risâleti İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî* (tahk. Rızâ Ferhat), Mektebetü Sakâfeti'd-Diniyye,
- Özel, Ahmet, "Nablusî, Abdülganî", *TDV.İA.*, İstanbul 2006.
- Razî, Fahreddin, *İslâm İnsancının Ana Konuları/Meâlimu Usûliddin*, (çev. Nadim Macit), Erzurum 1996.
- Salah Muhammed Ebû'l-Hâc, *et-Tetimmetü'l-Celiyye amlf. et-Tuhfetü'l-Bedî'e bi-Ahbâri Sadri'ş-Şerîa*,
- Schlegell, Barbara Rosenow von, *Sufism in the Ottoman Arab world: Shaykh 'Abd al-Ghani al-Nabulusi (d. 1143/1731) [=Osmanlı Dönemi İslam Coğrafyasında Tasavvuf: Abdülganî en-Nablusî Örneği (ö.1143/1731)]*, (Doktora Tezi), University of California, Berkeley, 1997.
- Şehrîstânî, *Kitâbü'l-Milel ve'n-Nihal*, Mektebetü'l-Anglo el-Mısriyye, Kâhire trz.
- Vico, Giambattista, *Yeni Bilim* (çev. Sema Önal), Doğu-Batı Yayınları, Ankara 2007.
- Weiss, Dennis M., *Interpreting Man*, The Davies Group Publishers, Amerika, 2002.
- Winter, M., "A Seventeenth-Century Arabic Panegyric of the Ottoman Dynasty", *Asian and African Studies* 13.2 (1979), s. 130-156.
- Wolfson, H. Austryn, *Kelam Felsefeleri: Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı*, (çev. Kasım Turhan), Kitabevi, İstanbul 2001.

“FİKHU’L-EVLEVIYYÂT’IN (ÖNCELİKLER FIKHI) KAYNAKLARI ve KURALLARI*

M. Rahmi TELKENAROĞLU**

ÖZET:

"Fıkhü'l-evleviyyât" (öncelikler fıkhı), "fıkh" ve "evleviyyât" kelimelerinin tamlamasından oluşmuş İslam hukukuna bağlı bir terimdir. "Öncelikli meseleler" anlamına gelen "evleviyyât", "fıkh" terimiyle beraber "kişinin şer'î hükümler karşısında çelişkide kaldığı ya da bu hükümleri yaşarken hangi konulara öncelik vermesi gerektiği hususunda kararsızlığa düştüğü durumlarda kendisine yardımcı olan teorik ilkeler" anlamında kullanılmaktadır. Bu çalışmada bu terimin kaynakları, delilleri ve nass kaynaklı bazı kuralları işlenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fıkh, Öncelikler, Şer'î hükümlerin çatışması.

THE MATERIALS AND RULES OF "FİKHU'L-AWLAWIYYAT"

"Fıkhü'l-awlawiyyât" is a concept that the words "fıkh" and "awlawiyyat" was exacted, it is belonging to Islamic law. "Awlawiyyât" means that "precedence affairs" and by the word of fıkh was used that the meaning of the theoretic principles will help when the person being in the contradiction of the canonical decrees, or when he is living the religious decrees when he is in indecision about the matters which he decides presidency. We tried in the study about materials, proofs and some rules of these principles that based on religious texts.

Key Words: Fıkh, Precedences, Contradiction of the canonical decrees.

GİRİŞ

Fıkhü'l-evleviyyât (Öncelikler Fıkhı), İslam toplumunun ve Müslüman ferдин İslam dinini yaşarken ve din hizmetlerini icra ederken dikkat edeceği unsurları önem (öncelik, evleviyyet) sırasına vurgu yaparak işleyen genel ilkelerle ilgili, İslam'ın aslî kaynak ve maksatları ışığında İslam Hukuk Usûlüne bağlı olarak son zamanlarda gelişen bir terimdir.

* Bu makale, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Hukuku Bilim Dalı'nda "Fıkhü'l-Evleviyyât'ın (Öncelikler Fıkhı) Kaynakları ve Şer'î Hükümlerin Çatışması Halinde Devreye Giren Kuralları" adlı, 2001 yılında yapılmış yüksek lisans tezinin bir bölümünden özetir.

** Selçuk Üniversitesi İslam Hukuku bilim dalı doktora öğrencisi, mr.telkenaroglu@mynet.com.

Din nazarında ahlaki değerler, hükümler ve ameller aynı mertebede olmayıp¹ aslî-fer'î, efdal-mefdûl, erkân-mükemmilât, zarûriyyât-hâciyyât-tahsîniyyât gibi farklı mertebeye ve derecelendirmeler altında incelenmektedir.² Kur'an-ı Kerim ve hadislerde amellerin farklı derecelendirmelere tabi tutularak değerlendirildiğini açıkça görebiliriz.

"Hacılara su dağıtmayı ve Mescid-i Haram'ı onarmayı, Allah'a ve ahiret gününe iman eden ve Allah yolunda cihad eden gibi mi saydınız? Allah katında bir olmazlar. Allah zulmeden bir topluluğa hidayet vermez."³ "Allah mallarıyla ve canlarıyla cihad edenleri oturanlara göre derece olarak üstün kılmıştır."⁴ "De ki hiç bilenlerle bilmeyenler eşit olur mu?"⁵ "Allah katında en kıymetliniz en takvalı olanınızdır."⁶ gibi ayetlerde bu fark vurgulanmaktadır. Hadislerde ise imanın altmış ya da yetmiş şubesinin olduğu ifade edilmiş⁷, ashâb-ı kirâm da sık sık "Hangi amel Allah'a daha sevgilidir?" ya da "Hangi amel daha faziletlidir?" türü sorularla Allah katında en değerli olan amelleri aramaya gayret etmişlerdir.

Kur'an ve sünnette evleviyyâtın (öncelikli meselelerin) temel prensipleri belirlenmekle beraber günümüzde bu temel prensiplerden bazı kural ve kaideler belirleme ihtiyacı hissedilmektedir. Gerek davet çalışmalarında gerekse şer'î-amelî hükümler eyleme geçirildiğinde hangi şeylerin diğerlerine göre öncelik hakkına sahip olduğunu tespit etmeyi hedefleyen "fıkhu'l-evleviyyât"ın ortaya çıkış sebepleri, bu terimin teorisyenliğini yapan bilginler tarafından şu üç noktada özetlenmektedir:⁸

1) Din hizmetleri ve tebliğ çalışmalarında öncelikli meselelere eğilen, hangi konuların daha fazla işlenmesi gerektiği hususunda yol gösteren müstakil çalışmaların bulunmaması..

2) Mefsedet ve maslahatların birbiriyle iç içe bulunduğu bir devirde, çatışan şer'î amellerin neye göre tercih edileceğine dair bir takım kurallar tespit etme gereksinimi.. İslam ümmeti son birkaç asırdır özellikle şu yedi noktada evleviyyet prensiplerine aykırı davranışlar sergiledikleri gözlemlenmektedir:⁹

¹ Ebu Hâmid el-Ğazâlî (v.505/1111), bu mertebelere uymanın önemiyle ilgili olarak "Hayırlar arasında sırayı gözetmemek bir tür şer'dir" demektedir. *ترك الترتيب بين الخيرات من جملة الشرور* Ğazâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, III/403. Şâtîbî de (v.790/1388) bir Müslümanın, vâcib, nedb, haram, mekruh, kat'î, zannî, asl, fer', zarurî ve gayr-ı zarurî gibi mertebeye, hüküm, netice ve itibar açısından farklı konumlarda olan hususlara dikkat etmesi, ardından da bu konum ve sıraya riayet etmek suretiyle Şâri'in hidayetine muhalefetle ortaya çıkacak büyük hatalara düşmekten sakınması gerektiğini vurgulamaktadır. Şâtîbî, *el-Muvâfakât fi usûli'l-ahkâm*, III/183-190.

² Yûsuf el-Karadâvî, *Fi fikhî'l-evleviyyât : Dirâsetün cedîde fi dâvi'l-Kur'âni ve's-sünne*, s.10.

³ Tevbe 9/19.

⁴ Nisâ 4/95.

⁵ Zümer 39/9.

⁶ Hucurât 49/13.

⁷ Buhârî, *İmân*, 3 ; Müslim, *İmân*, 57 ; Ebu Dâvûd, *Sünnet*, 14.

⁸ Muhammed Vekîlî, *Fıkhu'l-evleviyyât : Dirâsetün fi'd-davâbit*, s.1-2.

⁹ Karadâvî, a.e., s.23-25.

a) Müslümanlar, özellikle son birkaç asırdır bilim-teknik ve savunma sektörleri, fıkhi ictihad ve naslardan ahkâm istinbatı, İslami davet ve şûrâ, diktatör ve otokratik siyasi sistemlerle mücadele gibi ümmetin genelini ilgilendiren farz-ı kifaye çalışmaları ihmal etmişlerdir.

b) Kur'ân'ın muhtelif ayetlerinde namaz ve zekatın önüne geçirdiği emri bi'l-mar'ûf nehyi ani'l-münker¹⁰ gibi aynî farz olan hükümlere gereken değeri vermemişlerdir.

c) İslam'ın bazı rükünlerine diğer bazı rükünlerinden daha fazla önem vermişlerdir. Örneğin oruca namazdan, namaza da zekâtan... İslam toplumlarında Ramazan ayında oruç tutmayan çok az kişi olmasına karşın namaz kılmayanlar ekseriyeti teşkil etmektedir. Zekât da Kur'an-ı Kerim'de hep namazla beraber zikredilmesine karşın namaz kadar ilgi görmemektedir.¹¹

d) Bazı nafilere farzlar ve vaciblerden daha fazla önem vermişlerdir.

e) Namaz ve zikir gibi ferdi ibadetlere cihad, fıkıh, takva üzere yardımlaşma, sabrı ve merhameti tavsiye, adalet ve şûrâya davet gibi içtimâî ibadetlerden daha fazla önem vermişlerdir.

f) Furûâta (şer'î amellere, dini pratiğe) itina göstermişler, usulü (akide, iman, tevhid ve ihlası) göz ardı etmişlerdir.

g) Toplumda yaygın haramlarla mücadele yerine mekruhlar ve üzerinde ihtilaf bulunan şüpheli şeylerle mücadeleyi tercih etmişlerdir. Örneğin şirk, sihr, kabirleri mescid edinme ve ölümlere adak sunma gibi tevhid inancına aykırı günahlar, zulüm, haksız kazanç, dolandırıcılık, israf, milli serveti yağma etme, sınıfsal ayrımcılık gibi sosyal ve siyasal problemlerle uğraşmak dururken fotoğraf çekmenin ve mûsikînin hükmü, elbisenin boyu ve rengi gibi fikhî konularla meşgul olup vakit zayi etmişlerdir.

3) İslam'a hizmet eden ekol, cemaat ve yönelimlerden kimisinin eğitime, kimisinin siyasete, bazılarının itikadî sahaya, bazılarının ise sadece zikir ve evrada yönelmesi sebebiyle toplumda ortaya çıkan karmaşayı bertaraf etme ve bu konuda yöntem belirleme ihtiyacı...¹²

Bu zikredilen konulardaki toplumsal açıkları kapatmak için birçok âlim ve müfekkiri kafa yormuş, bu alanda bazı eserler telif etmişlerdir. Son asır islahatçıların hayatlarını ve eserlerini mütalaa eden kişi, her birinin belli sahalarla emek verdiklerini ve evleviyâtlarını belli mevzular üzerinde yoğunlaştırdıklarını görür.¹³

¹⁰ Tevbe 9/71 ; Âl-i İmrân 3/110.

¹¹ Hz. Ebubekr zekat vermeyenlerle ilgili olarak "Vallâhi namazla zekatın arasını ayıranlarla savaşıcağım" demiştir. Buhârî, *Zekât*, 1 ; Müslim, *İmân*, 32 ; Ebu Dâvûd, *Zekât*, 1.

¹² Gözleme dayalı bu ifadelerin subjektif değerlendirmeler olduğu ortadadır. Ancak İslam alemi hakkında yapılan bu ve benzeri değerlendirmelerin ispata muhtaç somut veriler gibi düşünülmemesi ve yalnızca vakiyi tespiti yönelik kişisel düşünceler olduğu gözden uzak tutulması gerekir.

¹³ Karadâvî, a.e., s.273-293. Ayrıca bkz. Ahmed Emîn, *Yevmu'l-İslam*, s.32.

I. "FİKHU'L-EVLEVIYYÂT" TERİMİNİN TANIMI VE ORTAYA ÇIKIŞINDA ROL OYNAYAN ETKENLER

A. "Fıkhü'l-Evleviyyât" Teriminin Tanımı

"Fıkh" ve "evleviyyât" kelimeleri tamlamasından oluşan "*Fıkhü'l-evleviyyât*" terimini kullananlar "*evleviyyât*"a üç ayrı anlam yüklemektedir;

a) Teorik sahada "*evleviyyât*"tan kastedilen, bütün şer'î amelleri kendi şer'î konum ve çerçevesine koyarak önem sırasına göre bu amellerin mertebelerine saygı göstermektir.

b) Pratik sahadaki kullanımda, din hizmetleri ve tebliği çalışmalarında hangi eğitimsel faaliyetlere öncelik verilmesi gerektiğiyle meşgul olan bilgi türü kastedilir.

c) Şer'î hükümlerin çatışması halinde, uygulama açısından hangisine itibar edilmesi gerektiğine değinen bilgi türüne karşılık gelmektedir.¹⁴

Bu konuda müstakil bir çalışmanın sahibi olan Karadâvî "*fıkhü'l-evleviyyât*"ı şöyle tanımlamaktadırlar:

*"Manevi değerler ve fiiller açısından her şeye hak ettiği mertebeyi adalet prensibini gözeterek verdikten sonra vahy ve akıl nurunun gösterdiği doğru ve şer'î ölçülere dayanarak bu hüküm, değer ve fiillere öncelik sırasına göre riayet etmektir."*¹⁵

Yine bu sahada eser vermiş isimlerden birisi olan Muhammed el-Vekîlî ise "*fıkhü'l-evleviyyât*"a şöyle bir tanım getirmektedir:

*"Mertebeleri ve sosyal vakialara uygunluğuna dayalı olarak ahkâm-ı şer'iyyeden hangisinin öncelik hakkına sahip olduğunu tespit etmeye çalışan bilimdir."*¹⁶

"Fıkhü'l-evleviyyât" yerine, "*evleviyyâtü'l-ameli'l-İslâmî*" ve "*evleviyyatü'l-hareketi'l-İslâmiyye*" gibi tabirler de kullanılmaktadır. Bu ıstılahların kullanımında öncülüğü ve evveleminde teorisyenliğini Muhammed el-Ğazâlî ve Yusuf el-Karadâvî yapmıştır¹⁷ ve fıkhü'l-evleviyyât şeklindeki terkihi ilk olarak kullanan da Yusuf el-Karadâvî'nin kendisidir.¹⁸

Tâhâ Câbir Alvânî, "*fıkhü'l-evleviyyât*" yerine "*ilmü'l-evleviyyât*" tabirini tercih etmekte ve evleviyyât bilgisinin bir strateji bilimi olduğunu ifade ederek sadece fıkhî özgü bir düşünce sistemi olduğunu iddia etmenin yanlışlıkları üzerinde durmaktadır. Ayrıca Alvânî, "evleviyyât ilmi"nin ferdî düzeyde tatbiki söz konusu olduğu gibi ailevi ve toplumsal düzeyde de ele alınması gerektiğini belirtmektedir. Diğer taraftan sosyo-ekonomik alanda gelişmiş devletlerin geri kalmış devletler

¹⁴ Vekîlî, a.e., s.13-14.

¹⁵ Karadâvî, a.e., s.9. Karadâvî, bir kısım ahkâmın, delalet ve hidayete müteallik konularda diğer bir kısma göre üstünlük ve evleviyyet sahibi olduğuna işaret etmek için "*Nur üstüne nur*" (Nûr 24/35) ayetini, bu tarifi sonuna ilave etmiştir.

¹⁶ Vekîlî, a.e., s.16.

¹⁷ Vekîlî, a.e., s.15.

¹⁸ Karadâvî, a.e., s.5. Karadâvî bu isimden önce « *Fıkhü merâtibî'l-a'mâl* » tabirini bazı kitaplarında aynı manada kullandığını ifade etmektedir.

üzerinde oluşturdıkları tahakkümde en büyük sebebin, iktisadi açıdan hangi sektöre (sanayi, ticaret, ziraat vs.) öncelik verileceği konusunda yapılan tespit hatalarında yattığını ve az gelişmiş İslam ülkelerinin ekonomik çöküşünün bu tespit hatalarının asrımızdaki ağır yansımalarından ibaret olduğunu vurgulamaktadır.¹⁹

İlmu'l-evleviyyât ya da *fıkhu'l-evleviyyât*'ı, ilmu'l-evâil ile karıştırmamak gerekir. "Evvel" kelimesinin çoğulu olan "evâil (ilkler)" kelimesi, ilm-i evâil terkibine girdiğinde; "ilk olayların ve ilk buluşların ya da önemli işlerin başlangıcının bilgisi, insanlık tarihi boyunca ilk yapılanları tespitte çalışan bilim dalı" anlamına gelmektedir.²⁰ Kâtip Çelebi bu bilim dalını edebiyat ve tarihin kollarından biri sayarak "ülke ve devletlerde meydana gelen olayların başlangıcının kendisiyle öğrenildiği ilimdir" şeklinde tarif etmektedir.²¹ Meselâ İslam Tarihi söz konusu olduğunda, evâil, ilk raşid halifelerin Mekke'ye tayin ettiği ilk valiler, ilk siyer kitabının kime ait olduğu, Hz. Peygambere inen ilk ayetlerin hangileri olduğu, ilk gazvenin nereye yapıldığı ve ilk Cuma namazının nerede ve ne zaman kılındığı gibi konuları içerir.²²

B. "Fıkhu'l-Evleviyyât" Teriminin Ortaya Çıkışında Rol Oynayan Etkenler

1. İslami İlimlerde ve Şer'î amellerin Mertebelerinde Tarihi Süreç İçerisinde Meydana Gelen Anlayış Problemleri

Kur'an-ı Kerim'i anlama ve yorumlama çabası olarak hadis ilmiyle beraber gelişen tefsir çalışmaları, sonraki asırlarda daha çok Kur'an'ın literal ve edebi yönü üzerinde odaklanmıştır. Bazı tefsirlerde Kelâmullah'tan, hidayet ve rahmet veçhesinden çok sarf-nahv, belağat, tarihi kıssalar gibi ikincil konulardan istifade yönüne ağırlık verilmiştir. Özellikle taklid devrinin başlamasıyla süregelen asırlar içinde tefsir alanında orijinal eserler nadiren telif edilmiş, artık yoğunluk tali kaynaklar üzerinde şerh ve haşiye şeklinde tezahür eden çalışmalara verilmiştir. Örneğin sadece Kadı Beydâvî tefsiri üzerine yapılan şerh, haşiye ve ta'lik çalışmalarının sayısı 250'yi aşmaktadır.²³

Diğer taraftan insanların masal türünden şeyleri dinlemeye meyyal olmaları ve abartılmış şeylere düşkünlüğü sebebiyle şimdiye kadar yazılmış birçok tefsir

¹⁹ Tâhâ Câbir Alvânî, Muhammed Vekîl'nin Fıkhu'l-evleviyyât mukaddimesi, s. ۵ - ۳ .

²⁰ Alparslan Açıkgenç, "Evâil", DİA, XI/513 ; Abdurrahman Acar, "Evâil Edebiyatı Üzerine", Akademik Araştırmalar Dergisi, 12. sy.(2002), s.2. Evâil kelimesi, İslam felsefesinde istilâhî bir anlam kazanarak Fârâbî ve Kindî tarafından "deney öncesi (a priori, aksiyom, öncel) bilgi" anlamında da kullanılmıştır.

²¹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, s.1/199.

²² Acar, s.2. Evâil hakkında yazılmış birçok eser bulunmaktadır. Bu alanda yazılmış ilk kitaplar; İbnü'l-Kelbî'nin (v.214/819) *Kitâbu'l-evâil*'i, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Medâinî'nin (v.225/840) *Kitâbu'l-evâil*'i; İbn Ebi Âsım en-Nebil'in (v.287/900) *el-Müsne'd mine'l-evâil*'i; Ebu A'rûbe el-Harrânî'nin (v.318/930) *Kitâbu'l-evâil*'i ; Taberânî'nin (v.360/971) *Kitâbu'l-evâil*'i , Ebu Hilâl el-Askerî'nin (v.395/1005) *el-Evâil*'i, Ebu Ya'kûb İshâk b. Süleyman el-İsrâîlî'nin (v.320/932) *Kitâbu'l-evâil ve'l-ekâvîl*'idir. Acar, a.e., s.6-8.

²³ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II/267.

kitabı İsrâiliyyât haberlerle dolmuştur.²⁴ Hâlbuki Kur'an özellikle peygamber kısımları ve tarihi vakialarda tafsilata girmemiş, olayın nerede ve ne zaman vuku bulduğu gibi muhataba hidayet açısından çok fazla yararı olmayan malumatla fazlaca meşgul olmamıştır.²⁵

Öte yandan Kur'an'ın esrareniz bir havaya büründürülerek anlaşılmasının beşer üstü bir çaba haline getirilmesi, Kur'an'ı anlamak ve hayata tatbik etmek için değil, ölümlere sevap göndermek, fal bakmak vs. için düzenlenen seremoniler halinde okunması²⁶ Kur'an'ı teşri kaynağı olma yönüyle arka plana itmiş ve edille-i şer'iyye sıralamasını bozarak önceliği başka tali kaynaklara bırakmıştır.

Hukuk alanında ise İslam dünyasında meydana gelen çözülüşün en büyük sebebi şüphesiz 7./13. yüzyılda İslam dünyasını temelinden sarsan Moğol istilasıdır.²⁷ Bu hadise insanlık tarihinde o zamana kadar eşi görülmemiş bir olaydı. Moğollar hızla Çin'den Macaristan ve doğu Prusya'ya kadar Asya ve Avrupa kıtalarının dört bir yanına yayılmışlar ve çok büyük bir imparatorluk kurmuşlardı. İstisaları İslam dünyası ve insanlık için tarihin kaydettiği en büyük ızdırap oldu. Moğolların acımasız saldırı ve zulümlerini anlatan tarihi vesikalar nakledilmiştir ve bütün tarihçiler, Moğolların gittikleri her yerde insanları kılıçtan geçirdiklerini, şehir ve kasabaları yağmaladıklarını, zengin arazileri çöle çevirdiklerini ve arkalarında yakılmış yıkılmış şehirler bıraktıklarını kabul ederler. Milyonlarca insanın öldürüldüğü, sadece Herat'ta yüz binli rakamlarla ifade edilecek kadar çok sayıda insanın kılıçtan geçirilmek suretiyle katledildiği tarih kitaplarında bildirilmektedir. Moğol istilası ilim ve kültür hayatı için de acı bir kayıp olmuştur. Binlerce âlim, şair ve yazarın pervasızca katledilmesi, kütüphanelerin ve medreselerin yok edilmesi, belirgin bir canlılıkla asırlardır gelişme gösteren İslam medeniyeti üzerine telafisi mümkün olmayan felaketler getirdi. Devrin en ileri medeniyet merkezi ve dünyayı aydınlatan bilgi ışınlarının kaynağı Bağdat'ın imhası da ilmin tükenmesiyle aynı şey demektir. Yüzlerce yıldır birikmiş ilim, felsefe, sanat hazineleri ve büyük kütüphaneler Bağdat'la beraber yok oldu. *İlim adamlarının katledilmesi, kitapların kül haline getirilerek nehirlere atılması ve İslam toplumunun top yekun telef edilmesiyle orijinal araştırma ve inceleme ruhu da tahrip edildi.*²⁸

²⁴ M. Said Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s.104.

²⁵ Örneğin Kehf suresinde, Hz. Peygamber'e Ashâb-ı Kehf'in kaç kişi olduğu ya da kaç yıl mağarada kaldıkları gibi teferruata ilişkin sorularla zihnen meşgul olmaması ve meşgul olmanın anlamsızlığı konusunda ikazda bulunmak için "Onlar hakkında onlardan (Ashâb-ı Kehf'in kaç kişi oldukları ve mağarada ne kadar kaldıkları hakkında fikir beyan edenlerden) hiçbirine soru sorma!" emri verilmektedir. Kehf 18/22.

²⁶ Şimşek, a.e., s.49-51.

²⁷ Moğol istilası, İslam Dünyasında iki ayrı dalga halinde patlamıştır. İlki 616/1219'larda Cengiz Han tarafından Harzemşahlara karşı gerçekleştirilen saldırı hareketi idi. İkincisi 654/1256'da Cengiz Han'ın büyük oğlu Hülâgü Han'ın, Abbasi Hanedanlığı, Alamut ve Kuhistan İsmaililerini ortadan kaldırmak için gerçekleştirdiği saldırıdır. Bkz. Abdüşşekur Ahsen, "Bağdat'ın Düşüşü", III/2 vd.

²⁸ Abdüşşekur Ahsen, a.e., III/2-17. Ayrıca bkz. Ömer Turan, *Medeniyetlerin Çatıştığı Nokta; Ortadoğu*, s.62-63.

Hukuki hayatın ve dolayısıyla hukuk ilminin inkişafında hâkimiyetin ve siyasi istiklalın rolü büyüktür. Siyasi birlikten yoksun olan Müslümanlar Abbasi ve Selçuklu hakimiyetini yıkan Moğolların ilerleyişi karşısında duramadılar ve bütün Orta Asya, İran ve Mezopotamya Moğolların hakimiyeti altına girdi. Moğollar bu devletlerin topraklarında yaşayan halkı Cengiz yasasına göre idare etmiş, şahsi ve dini işlerinde serbest bırakmışlardı. Müslüman halk ise çeşitli fıkıh mezheplerini benimsemiş ve bu mezheplerin imamlarına taassup derecesinde bağlanmışlardır. Bu devreden önceki zamanlarda gördüğümüz ictihad, tercih ve tahrîc salahiyetine malik fıkıh bilginlerinden sonra gelen bu devir fıkıhçılarında taklîd ruhu tam manasıyla kök salmıştır. Müstakil ictihad bir yana, belli bir mezhebe bağlı olan bir Müslümanın diğer Sünnî İslam fıkıh mezheplerinden istifade edebilmesi, çeşitli mezheblere müntesip Müslümanların birbiri ardında namaz kılmalarının cevaziyeti bile tartışılır olmuştur. Mısır Abbasileri ve Memlûklular devrinde Mısır, Suriye ve Yemen gibi bölgelerde ictihâd hareketi yeniden canlanmaya başlamış, ancak bu hareket teşvik yerine sert reaksiyon görmüş, taassup ve siyasi baskıyı yenememiştir.²⁹

İslam bilim tarihinde özellikle 4. asırdan sonra Müslüman bilgin ve fakihlerin fikhin amacıyla ilgisi olmayan, hatta bazen gayr-i ciddi ve gayr-i makul tartışmalara daldıklarını görüyoruz. Öyle ki bu konular üzerinde bir çok tartışmalar yapılmış, aleyhte reddiyeler yazılmış ve asırlarca aynı konular usul ve fûru kitaplarında tekrar tekrar işlenmiştir.³⁰ Bu tür tartışmalarla aşırı meşguliyet, ilmi aslî amacından ve mihverinden çıkarmış, zaman içinde öncelikleri unutturarak pratik değeri olmayan nazari konularla vaktin zayi edilmesine zemin hazırlamıştır.

Bilinmesi gerekir ki İslam'da bilimsel çalışmalardan gaye, mücerret tartışmadan ya da entellektüel egzersizden öte, pratik/amelî açıdan insan hayatına yansıyan uhrevi ve dünyevi faydalardır. Bilim insan için icra edilen bir faaliyet olduğuna göre bilimsel çalışmalarda "insan yaşamına etki" faktörü aranması gayet tabiidir.³¹ Kur'an-ı Kerim'de bu tür ilimlerle iştigal etmenin gerektiğine işaret eden ayetler bulunmaktadır. Bakara suresi 189. ayette Yüce Allah (c.c.) "*Sana hilalleri soruyorlar. De ki 'onlar (ayın farklı şekilleri) insanlar ve hac mevsimi için vakit belirleyicidir'*" buyurmaktadır. Ayetin sebab-i nüzulüne baktığımızda ashabın Allah Rasûlüne sorduğu şey ayın yirmi dokuz ya da otuz gün zarfında aldığı farklı şekillerin amacı değil, niteliğiydi.³² Yani sahabiler Hz. Peygamberden ayın ip gibi ince

²⁹ Hayreddin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, s.256-257.

³⁰ Şâtıbî, "ibâha teklif midir değil midir, ma'dûmun emri, Hz. Peygamber'in bi'setten önce herhangi bir şeriatla ibadet edip etmediği, Arapçada harflerin manaları, müterâdif ve müştakkât" gibi konuların müteahhirun usulcülerin çokça meşgul olmalarına karşın aslında fikhin alanına girmediğini, müctehide de pratik anlamda faydasının olmadığını vurgulamaktadır. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, I/18. Fıkıh Usulüyle ilgili olmadığı halde ona dahil edilen konuların listesi için bkz. Abdüsselâm Bilâcî, *Tatavvuru İlmi Usûl'l-fikh ve Teceddüdühû*, s.219-220.

³¹ Bkz. Şâtıbî, a.e., I/20.

³² Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, I/189.

bir halden dolunaya, sonra tekrar eski haline nasıl sürekli olarak dönüşüp değiştiğinin mahiyet ve keyfiyetini sormuşlardı. Fakat verilen cevap onları, asıl kendilerini ilgilendiren ve pratik faydası bulunan tarafa yöneltmektedir. Aynı şekilde Hz. Peygamber de faydasız ilimden müminleri sakındırmış³³, dualarında bu tür ilimden Allah'a sığınmış³⁴ ve kendisine faydası olan ilmi istemiştir.³⁵

Tasavvuf da birçok kurum gibi zamanla taklitçiler ve çıkarıcılar için verimli bir toprak oldu. Söz konusu kişilerin çürütücü etkisi hem tasavvuf yoluna bağlanmak isteyenler, hem de onu dürüst bir şekilde anlamak isteyenlere büyük bir karışıklık sebebi olarak görülmüştür. Ayrıca bazı sûfiler tasavvufun saflığını istismar ederek dini kisve altında, sıradan insanlar ve hallerden farklılık gösterdiği için toplumların normlarına (bu normlar ahkam-ı şer'iyyeyi de içermektedir) aykırı düşmüşler ve bu durum kolektif olarak kabul görmüş normların meşruluğu hakkında zihinlerde şüphelerin oluşmasına neden olmuştur.³⁶

Tarih içinde ortaya çıkan bazı sûfî çevreler de, kendi tutumlarını meşru göstermek için zaman içinde birtakım sözler ortaya atıp, uydurma ve hayal ürünü olan bu sözleri Hz. Peygamber'e nispet etmişlerdir.³⁷ Bu sözler Hz. Peygamber'in sade hayatını abartarak onu aşırı bir zühd ve dünyayı inkâr havasına bü-ründürmüştür.³⁸ Marifet (gnosis) nazariyesinden hareket eden bazı sûfiler ise yanılmaktan kesin olarak uzak ve mahiyeti itibarıyla de zihni bilgidenden tam anlamıyla farklı olan ve ıslaha gerek duymayan bir bilme tarzına sahip olduklarını öne sürmekteydiler. Ulema bu iddiaya karşı çıkmıştır; çünkü sûfilerin bahse konu olan görüşü yüzyıllardır büyük bir çabayla geliştirilen bazı nazariyeleri tehlikeye sokmakla kalmıyor, aynı zamanda ve daha önemli olarak marifetin yanılmaz olduğunu kabul ettiğinden herhangi bir gözden geçirmeyi ve kontrolü lüzumsuz görüyordu.³⁹

Öncelik hakkına sahip konuların geri plana itilerek tali konularla vakit zayi edilmesi hususu pratik hayatta da kendisini hissettirmektedir.⁴⁰ Namaz ve diğer ibadetlerdeki nevâfil ya da günlük yaşamdaki zevâid kabilinden sünnetlere⁴¹, dinin temeli olan itikad ve farzlar kadar önem vermek ve bu yolda fikri ve fiili gay-

³³ Sahâbiden bir zât "Yâ Rasûlallah! Kıyamet ne zamandır?" diye sorunca "Veyl sana, onun için ne hazırladın?" diye sorar. Sahâbî cevaben "Allah ve Rasulünün sevgisini" deyince Rasûlullah da ona "Öyleyse sevdiğinle beraberisin" müjdesini verir. Buhârî, *Edeb*, 95 ; Müsned, III/165, 178.

³⁴ Ebu Dâvûd, *Vitr*, 32 ; Tirmizî, *Da'avât*, 68 ; Nesâî, *İsti'âze*, 13,18 ; İbn Mâce, *Mukaddime*, 23 ; Müsned, II/168,198.

³⁵ İbn Mâce, *İkâme*, 32 ; Müsned, VI/294, 305, 318.

³⁶ Muhammed Hamiduddin, "İlk Sufiler : Doktrin", I/349-350.

³⁷ Tasavvuf literatüründe zikredilen hadislerin bir çoğunun mevzû ya da zayıf olduğu bilinmektedir. Bkz. Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, s.412.

³⁸ Fazlurrahman, *İslam*, s.186.

³⁹ Fazlurrahman, a.e., s.197.

⁴⁰ Konuya ilişkin olarak bkz. Vekîlî, a.e., 24-31.

⁴¹ Meselâ; elbise boyunun uzunluğu, teşehhüde başparmak işareti , hutbe esnasında iki rekat nafîle namaz kılınmasının ya da namaza besmeleyle başlamanın hükmü gibi konular.

ret sarf etmek, daha önemli olan ve İslam'ın insanlığa gönderilmesinde esas amacı teşkil eden inanç ve farzlara ilişkin konuları geri plana itmektedir. Diğer taraftan, halk arasında özellikle vaizler tarafından yaygın bir şekilde kullanılan fakat sahih olmayan terğîb ve terhîb hadisleri, ahkam-ı şer'iyyenin simetriğinde evleviyyeti bozucu etkiler yapmaktadır. Örneğin "Bir gece iki rekât namaz kılmak haccı tavaf etmek gibidir", "Kim gıybet ederse zina yapmış gibi günah kazanır" türünden ifadelerin sened bakımından kritiği⁴² ve nasıl anlaşılması gerektiğine dair tahliller yapılmadan, olduğu gibi zâhir anlamıyla kabullenilmesi, kendisinden daha önemli olan bir hükmü daha aşağı bir mertebeye indirebilmekte yahut olduğundan daha önemli gösterebilmektedir.

2. Din Hizmetleri İcra Edilirken Merhale ve Önceliklere Riayet Prensibine İhtiyaç Duyulması

Toplumların dini gelişim sürecinden olumlu sonuçlar alabilmek, ancak "tedrîcî değişim/evrimci" bir metotla yapılacak stratejik bir çalışmayla mümkündür. İnsanların kişilik ve karakterlerine yerleşmiş huyları birden değiştirmek eşyanın doğasını değiştirmek gibidir, ki böyle bir girişimin sonuçları başarısızlığa mahkûmdur. Kur'an'ın inişindeki tadrîc yöntemi ve nesih süreci göz önüne alındığında Allah Rasülü'nün aşamalı değişim planını uyguladığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Hz. Peygamber'in tebliğde gayeye ulaşmak için takip ettiği merhaleleri dört ana madde halinde sıralayabiliriz :

1. Davete hazırlık (ilmi, ruhi, bedeni ve maddi hazırlık),
2. Kadrolaşma (aileden başlayarak davet halkasını genişletmekle beraber öncü bir çekirdek kadro yetiştirmeye çalışmak),
3. Kitleleşme (alenî davet, İslam'ın topluma mal edilmesi ve kamusal alanda etkin hale getirilmesi),
4. Sosyal yapılanma.⁴³

Toplumların ahlaki ve dini açıdan ıslahı problemi, nesih kavramının içerik ve sürecinin kontrollü olarak "pedagojik" anlamda tatbik edilmesi ve yukarıda sıralanan tarzda nebevî bir eğitim sürecinden geçmesiyle aşılabilir.

Allah Teâlâ, Kur'an-ı Kerim'de, iyiliği emir ve kötülükten sakındırmakla yükümlü kıldığı en hayırlı ümmetin⁴⁴ tabilerine bu vazifeyi hikmet ile ifa etmeleri

⁴² Mevzû hadislerin ortaya çıkış sebeplerini açıklarken yapılan gruplandırmalarda terhîb ve terğîb (sakındırma ve teşvik etme) amaçlı rivayet edilen hadislerin önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Bir kısım insanların halkı kötü ahlaktan sakındırmak ve faziletli amellere teşvik etmek amacıyla bazı hadisleri uydurdukları hadis usulünde bilinen bir gerçektir. Özellikle Kur'an'daki surelerin ve hicri ayların fazileti, kandil gecelerinde kılınan namazların sevabı gibi konular mevzu hadislerin bolca bulunduğu konulardır. Mustafa Saîd Hin ve Bedî' Seyyid Lahhâm, *el-İdâh fî ulûmi'l-hadis ve'l-istilâh*, s.201-202. Amellerin faziletiyle ilgili mevzu hadisler için bkz. İbn Kayyım el-Cevziyye, *el-Menâru'l-münîf fi's-sahîhi ve'd-daîf*, s.19 vd.

⁴³ Ahmet Önkâl, *Rasûlullah'ın İslam'a Davet Metodu*, s.111. Bu merhaleleri değişik bakış açılarına göre farklı şekillerde kategorize etmek mümkündür. Bkz. M.Saîd Ramazân el-Bûtî, *Fıkhussiyre (Peygamberimizin Uygulamasıyla İslam)*, s.97.

gerektiğini belirtmiştir.⁴⁵ Bu noktada amaca ulaşmak için izlenecek yöntemde planlanan öncelikler/merhalelerden bir veya birkaçını atlayarak ileri bir merhaleye sıçramanın olumsuz neticeler doğuracağı aşikârdır. Ruhi ve ilmi hazırlık olmaksızın sosyal yapılanmaya çalışmak gibi.. Özellikle dini faaliyetlerin esasını teşkil eden din eğitimcilerinin ve kültürel oluşumların omurgası niteliğindeki öncü kuşakların bilgi, ahlak ve entelektüel birikimden yoksun olarak sosyal çalışmalarda eritilmesi, beraberinde Müslüman ülkelerin dini gelişimi açısından telafisi zor eksiklikleri getirebilmektedir.

II.“FIKHU’L-EVLEVİYYÂT”IN KAYNAKLARI BAĞLAMINDA KUR’ÂN VE SÜNNET VERİLERİ

Yusuf el-Karadâvî konuyla ilgili eserinde Kur’ân’daki bazı evleviyyet prensiplerine değinirken Kur’ân’ın “*kusursuz bir evleviyyet ölçüsü*” olduğunu ifade eder.⁴⁶ Dinin temeli ve aslî kaynağı olması nedeniyle insanları inanç ve ibadet konularında önceliklere en doğru bir şekilde tevcih eden Kur’ân’ın kendisidir. Allah Teâlâ, Kur’an’ı “*Bu Kur’an en doğruya hidayet etmektedir.*”⁴⁷, “*Rüşde hidayet etmektedir*”⁴⁸, “*Karanlıktan aydınlığa çıkaran bir nurdur*”⁴⁹, “*Bir aydınlıktır*”⁵⁰, “*Her şeyin açıklayıcısı, Müslümanlar için bir hidayet, rahmet ve bir müjdedir*”⁵¹ şeklinde nitelemekte ve itikad, dini yaşantı ve davet prensipleri açısından uyulması gereken yegâne rehber olduğunu vurgulamaktadır.

Kur’an hatası olmayan bir evleviyyet ölçüsü olması sebebiyle hangi konulara atıflarda bulunuyor, teşviklerini yoğunlaştırıyorsa, Kur’an’ı örnek olarak öncelik sırasını o konulara vermek gerekmektedir. Allah’a ve peygamberlerine gönderdiği mesaj ve ahiret gününe iman gibi itikad esasları ile, namaz, zekat, tesbih, tahmid ve istiğfar gibi bedeni ve kalbi ibadetler, doğruluk, iffet, cömertlik ve tevazu gibi ahlaki sıfatlar Kur’an-ı Kerim’in öncelik verdiği konulardır.

Bu noktada Kur’an’daki Evleviyyet İlkesinin Nesh ve Tedrîc İle İlişkisi de, üzerinde durulması gereken bir husustur. Bilindiği üzere Kur’an diğer semavi kitapların aksine⁵² toptan ve birden bire değil,⁵³ ayrı pasajlar (müneccem) halinde inzal olmuştur. Kur’an’ın bu şekilde indirilmesinde, Hz. Peygamber’i ve diğer müminleri, gördükleri ezalara karşı psikolojik olarak takviye etmek, İslam toplu-

→

⁴⁴ Âli İmrân 3/110.

⁴⁵ Nahl 16/125.

⁴⁶ Karadâvî, a.e., s.100.

⁴⁷ İsrâ 17/9.

⁴⁸ Cin 72/2.

⁴⁹ Mâide 5/16 ; A’râf 7/157 ; İbrâhîm 14/1 ; Hadîd 57/9, Teğâbun 64/8.

⁵⁰ Mâide 5/15.

⁵¹ Nahl 16/89.

⁵² Zürcânî, Kur’an’dan önceki semavi kitapların toplu indiği konusunda İslam âlimlerinin neredeyse icmâya varan görüş birliğinin olduğunu söyler. Zürcânî, *Menâhilü’l-irfân*, 1/39.

⁵³ Bu husus Kur’an-ı Kerim’de açıkça ifade edilen bir konudur. Bkz. Furkân 25/32,33, İsrâ 17/106, Fussilet 41/1-3.

munu itikadi, ahlaki ve teşriî yönden aşamalı olarak inşa etmek, Müslümanların başlarına gelen sorunlara, bu sorunların meydana geldiği anda çözüm çareleri üretmek gibi hikmetler zikredilmiştir.⁵⁴ Ayetlerin ve hükümlerin inzalinde tadrîc; "Sürece" ve "Önem sırasına" riayet etmekten kaynaklanmaktadır. Diğer bir deyişle hükümler bir bütün halinde değil, belli bir zaman süreci içinde ve yeni gelişmelere paralel olarak vazedilmiştir.⁵⁵ Asli hükümler ve külli kaideler ilk indirilen (emredilen ya da nehyedilen) hükümler iken bunların tamamlayıcısı olan tali hükümler daha sonra indirilmiştir.⁵⁶ İlk emredilen esaslar Allah'a, Rasulüne ve ahiret gününe ilişkin iman rükünleri idi. Daha sonra bunları namaz, infak ve güzel huyları kapsayan emirler ile küfrün her çeşidine tabi söz ve fiillerin nehyedilmesi izledi.⁵⁷ Mekke döneminde teşri kılınan şeyler arasında fer'î konular çok nadirdir. Buna karşın Medine döneminde bu temel esaslar içkinin yasaklanması, hadler, ferâiz (miras hükümleri) gibi ahkâmın tesisi, zekât ve hac gibi emirler, akitlere vefa gibi buyruklarla tamamlandı. Fakat bütün bunlar tedrice tabi olarak inzal oldu.⁵⁸

Ayrıca tadrîc Hz. Rasulullah'ın siretinde nebevî bir davet metodu olarak uygulanmıştır. Hz. Peygamber tedric yöntemini, idari görevle ya da tebliğ amaçlı gönderdiği şahıslara tembihleyerek, gittikleri kavimlerde bu kuralı tatbik etmelerini onlardan ısrarla istemiştir. Muaz b. Cebel'i Yemen'e gönderirken : *"Sen ehl-i kitap bir kavme gidiyorsun. Onları ilk çağırdığın şey Allah'a ibadet olsun, bunu iyice belledikten sonra onlara Allah'ın kendilerine günde beş vakit namazı farz kıldığını haber ver. Namazı da kılarlarsa onlara, fakirlere dağıtılmak üzere mallarından belli miktar alınacak olan zekât emrini bildir. İtaat ederlerse verdikleri zekâtı al fakat mallarının iyisini seçmekten sakın."* demiştir.⁵⁹

Nesh ve tadrîc konuları bize, hem evleviyet tatbikinin zorunlu bir yöntem olduğuna, hem de önem sırasına bağlı olarak tespit edilecek evleviyet maddelelerine dair bazı ipuçları vermektedir.

⁵⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, VIII/457; Suyûtî, *el-İtkân*, I/134-135; Zürkânî, a.e., I/39-46; Sâbûnî, *et-Tibyân fi ulûmi'l-Kur'ân*, s.49.

⁵⁵ Karaman, a.e., s.57; Mehmet Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, s.140.

⁵⁶ Şâtîbî, a.e., III/103, 378, 416; Abdülkerim Zeydan, *el-Medhal*, s.94.

⁵⁷ Hz. Âişe, Kur'an'da ilk inen ayet ve surelerin, cennet-cehennem bahisleri gibi iman rükünlerinin bulunduğu mufassal sureler olduğunu ve eğer ilk inen ayetler içki içmenin ya da zina yapmanın haramlığıyla ilgili olsaydı cahiliye Araplarının kesinlikle içkiyi ve zinayı bırakmayacaklarını, dolayısıyla da Müslüman olmayacaklarını söylemektedir. Buhârî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 6.

⁵⁸ Bkz. Zübyânî, *Târihü'l-fikhi'l-İslâmî*, s.35.

⁵⁹ Buhârî, *Zekât*, 41.

Evlâ Olanı (Önceliği Olanı) Prensipte Edinmeye İşaret Eden Bazı Ayet ve Hadisler

a) “Biz ona levhalarda her şeyden bir öğüt ve her şeyin yeterli bir açıklamasını yazdık. Şimdi bunlara sıkıca sarıl ve kavmine de bunların **en güzeline** sarılmalarını emret. Size fasıkların yurdunu pek yakında göstereceğim.”⁶⁰

b) “Kullarıma sözün **en güzel olanını** söylemelerini emret. Zira şeytan aralarını açıp bozmaktadır. Şüphesiz şeytan insanın açıkça bir düşmanıdır.”⁶¹

c) “Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle çağır ve onlarla **en güzel biçimde** mücadele et. Şüphesiz senin Rabbin yolundan sapanı da hidayete ereni de en iyi bilendir.”⁶²

d) “Tağuta kulluk etmekten kaçınan ve Allah’a içten yönelenler ise; onlar için bir müjde vardır, öyleyse kullarıma müjde ver!”, “Ki onlar sözü işitir ve **en güzeline** uyarlar. İşte onlar Allah’ın kendilerini hidayete erdirdiği kimselerdir ve onlar temiz akıl sahipleridir.”⁶³

e) “O (Allah), davranış bakımından hanginizin **daha güzel** olacağını denemek için ölümü ve hayatı yarattı. O çok yüce ve çok bağışlayandır.”⁶⁴

f) “Sonra kitabı kullarımızdan seçtiklerimize miras kıldık. Artık onlardan kimi nefesine zulmeder, kimi orta bir yol tutmuştur, kimisi de **hayırlarda yarışıp öne geçer**. İşte bu büyük fazlın kendisidir.”⁶⁵

g) “Müminlerden özür olmaksızın oturanlar ile Allah yolunda mallarıyla ve canlarıyla cihad edenler eşit değildir. Allah mallarıyla ve canlarıyla cihad edenleri oturanlara göre derece olarak **daha üstün** kılmıştır. Tümüne en güzeli (cenneti) vadetmiştir; ancak Allah, cihad edenleri oturanlara göre büyük bir ecirle üstün kılmıştır.”, “(Onlara) kendisinden dereceler, bağışlanma ve rahmet (vermiştir). Allah bağışlayan ve esirgeyendir.”⁶⁶

Konuyla ilgili hadislere gelince, ashab-ı kiram amellerde üstünlük dereceleri bakımından farklar bulunduğunun bilincinde olarak Hz. Rasulullah’a buna dair sorular sormuşlar ve daima Allah katında en üstün (efdal, evlâ) olan ameli araştırıp buna tabi olmaya çalışmışlardır. Konumuzla alakalı olan hadislerde amellerin merteye ve üstünlük vasıfları farklı kelimelerle ifade edilmiştir. Hz. Peygamber’e bazen “amellerin *en üstünü (efdal)*”⁶⁷ bazen “Allah’a *en sevgilisi (ehabb)*”⁶⁸ veya “en

⁶⁰ A’râf 7/145.

⁶¹ İsrâ 17/53.

⁶² Nahl 16/125.

⁶³ Zümer 39/17,18.

⁶⁴ Mülk 67/2.

⁶⁵ Fâtır 35/32.

⁶⁶ Nisâ 4/95,96.

⁶⁷ Buhârî, *Hacc*, 4; *İmân*, 5,6; Müslim, *İmân*, 135,136,140; Tirmizî, *Mevâkîf*, 13; İbn Mâce, *Menâsik*, 16; *Et’ime*, 1; Nesâî, *Menâsik*, 4; *İmân*, 11,12; Ebu Dâvûd, *Edeb*, 131; Müsned, II/264,287,348.

⁶⁸ Buhârî, *Edeb*, 1; *Rikâk*, 18; *Libâs*, 43; Müslim, *İmân*, 139; Nesâî, *Kible*, 13; Müsned, V/146.

*yakını (akrab)*⁶⁹ ya da "*en hayırlısı (hayr)*"⁷⁰ hangisidir?" diye sorulmuş, O da farklı şekillerde cevap vermek suretiyle amellerdeki üstünlük derecelerini ashabına açıklamıştır.

Bu hadislerden bazıları şöyledir:

a) Hz. Peygamber'e "*Hangi amel daha üstündür?*" diye soruldu. Cevaben "*Allah'a ve Rasûlüne iman*" dedi, "*Sonra ?*" denildi "*Allah yolunda cihad*" cevabını verdi. "*Ondan sonra ?*" denildi. "*Hacc-ı mebrûr*"⁷¹ diye cevap verdi.⁷²

b) Rasûlullah'a "*Cihadın en faziletli amel olduğunu görüyoruz, Cihad etmeyelim mi ?*" diye soruldu, cevaben "*Lakin en faziletli cihad da hacc-ı mebrûrdur*" dedi.⁷³

c) Hz. Peygamber'e "*Allah'a (c.c.) hangi amel daha sevgilidir ?*" diye soruldu. "*Vaktinde kılınan namaz*" buyurdu. "*Sonra ?*" denildi "*Birru'l-vâlideyn (ana-babaya iyi davranma)*" dedi. Üçüncü sefer aynı soru sorulunca "*Allah yolunda cihad*" dedi.⁷⁴

d) Yine başka bir hadiste Rasûlullah, Allah'a en sevgili olan amelin "*az da olsa sürekli olan*" ibadet olduğunu belirtmiştir.⁷⁵

e) Rasûlullah'a "*Hangi İslam daha hayırlı?*" diye soruldu. O da "*Yemek yedirmen, tanıdığına-tanımadığına selam vermendir*" dedi.⁷⁶

f) Rasûlullah'a yine "*Hangi İslam daha üstündür?*" diye soruldu. "*Müslümanların bir kişinin elinden ve dilinden emin olmasıdır.*" diye cevap verdi.⁷⁷

g) Birisi Rasûlullah'a, "*Allah'a en sevgili olan ve kendisiyle cennete girebileceği*" bir ameli sordu. Rasûlullah Efendimiz de "*Allah'a çok secde etmesi*" gerektiğini söyledi.⁷⁸

h) Nebî (s.a.s.) Abdullah b. Amr'a "*Bir gün oruç tut öteki gün ye !*" tavsiyesinde bulunarak bu şekilde tutulan gün aşırı orucun Hz. Davud'un orucu olduğunu ve en faziletli oruç olduğunu belirtmiştir.⁷⁹

ı) Başka bir hadiste "*Sizin en hayırlılarınız Kur'an'ı öğrenen ve öğretenlerdir*" buyrulmuştur.⁸⁰

⁶⁹ Müslim, *İmân*, 138.

⁷⁰ Buhârî, *İmân*, 6; Müsned, II/169.

⁷¹ Hiçbir günahın karışmadığı hac demektir. Kabul olan hac anlamına geldiği de söylenmiştir. Nevevî, *Şerhu sahih'i-Müslim*, II/260 ; Veştâni, *İkmâlü ikmâli'l-muallim*, I/310.

⁷² Buhârî, *Hacc*, 4 ; Müslim, *İmân*, 135; Nesâî, *Hacc*, 4; Müsned, II/258.

⁷³ Buhârî, *Hacc*, 4. Bu hadiste Hz. Peygamber cihadın en faziletli amel olduğunu ifade etmekle beraber haccın da en faziletli cihad türü olduğunu ardından beyan etmiştir.

⁷⁴ Buhârî, *Edeb*, 1; Müslim, *İmân*, 139,140.

⁷⁵ Buhârî, *İmân*, 32; *Rikâk*, 18.

⁷⁶ Buhârî, *İmân*, 6; Müslim, *İmân*, 63.

⁷⁷ Buhârî, *İmân*, 5.

⁷⁸ Müslim, *Salât*, 225.

⁷⁹ Buhârî, *Savm*, 56; *Enbiyâ*, 37; Müslim, *Sıyâm* 181,185; Ebu Dâvûd, *Savm*, 53.

⁸⁰ Buhârî, *Fedâilu'l-Kur'an*, 21; Tirmizî, *Sevâbu'l-Kur'an*, 15; İbn Mâce, *Mukaddime*, 16.

Cörüldüğü üzere Hz. Peygamber hangi amelin daha üstün olduğuna dair sorular ve aynı mefhumu taşıyan sorulara farklı cevaplar vermiştir. Hadislerde aynı sorulara bu şekilde farklı cevaplar verilmesi alimlerin dikkatini çekmiş ve bu problemi halletmeye yönelik farklı yorumlar getirmişlerdir. Hadislerin sıhhatinde sened ya da metin açısından herhangi bir şüphe olmadığına göre aynı soruya verilen farklı cevaplar arasında görülen bu mana çelişkinisi (ihtilâfu'l-ehâdis, teârazu'l-ehâdis) cem' yoluyla gidermek gerekmektedir. Bu çelişkinin giderilmesinde izlenen yorumlar özetle ; *“sorunun tevcih edildiği esnada içinde bulunulan durum/şartlar ve cevaba muhatap olan kişinin özellikleri”*yle bağlantılı olarak yapılmaktadır. Yani bir şey “en hayırlıdır” ya da “en üstündür” derken kastedilen, o şeyin her hal ve durumda en hayırlı ve en üstün olduğu değildir. Efdaliyyet ve evleviyyet, durumdan duruma ya da kişiden kişiye göre değişiklik arz edebilir. Örneğin hadislerde kimi zaman cihadın kimi zaman da haccın daha üstün amel olarak zikredilmesi zaman ve ihtiyaçla ilgilidir. Zira cihadın daha üstün bir amel olarak zikredildiği zaman dilimi, cihada ihtiyaç duyulan İslam’ın ilk yıllarına tekabül etmekteydi, haccın üstün amel olarak zikredildiği dönem ise daha sonraki dönemlerdi. Nitekim her toplum ve şahıs için o an ihtiyaç duyulan şey ne ise o şeyin değerinin o toplum ya da o şahıs nezdinde daha yüksek olacağı herkesçe kabul edilen bir kuraldır. Ayrıca Allah Rasûlü *“Hangi amel daha üstündür?”* diye soran kişinin içinde bulunduğu şartları göz önüne alarak cevap vermiş de olabilir. Örneğin bu soruyu soran sahâbiye verdiği yanıtta, anne-babası yardıma muhtaç olan birisi ise bu durumda *“ana-babaya itaat”*, savaşta acil yardımına ihtiyaç duyulan birisi ise *“cihad”* en faziletli amel olmuştur.⁸¹

İbadetlerin karakter olarak birbirine efdaliyyet/evleviyyetine ilişkin genel bir çıkarım olarak; *“cihad hacdan, sadaka oruçtan, Kur’ân okumak Allah’ı zikirten, zikir duadan, namaz Kur’ân okumaktan daha faziletlidir”* denilebilir.⁸² Genel kural bu olmakla birlikte, ibadetler arasındaki bu üstünlük kişinin içinde bulunduğu zaman ya da mekâna bağlı olarak değişebilmektedir. Örneğin namazın nehyedildiği vakitlerde (kerahet vakitleri) Kur’ân okumak ve zikretmek namazdan, yine namazın nehyedildiği kabir ve banyo gibi mekanlarda zikretmek ve dua etmek namazdan, cenabet halinde olan kişinin zikretmesi Kur’ân okumasından, evde misafirin bulunduğu anda misafire ikramda bulunmak ya da yardıma muhtaç birine yardım etmek zikirten ve Kur’ân okumaktan daha faziletlidir.⁸³ Ayrıca edası için muayyen (Şâri’ tarafından belirlenmiş) vakti bulunan ibadetler, örneğin

⁸¹ Nevevî, a.e., II/265-266; Veştânî, a.e., I/314; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, VII/225. Efdalü'l-a'mâl (amellerin en faziletlisi) terkinde "min" harf-i cerrinin mahzûf olduğunu ifade etmek suretiyle bu probleme cevap verme yoluna gidenler de olmuştur. Mesela falan kişi en zahid insandır ibaresinden en zahid insanlardan biridir anlamı kastedilmektedir. Şevkânî, a.y.

⁸² İbn Teymiye, *el-Fetâvâ*, XXII/309, XXIII/56-60; Vekîlî, a.e., s.60.

⁸³ İbn Teymiye, a.e., XXIII/58-60; Vekîlî, a.e., s.61.

seher vaktinde Allah'a istiğfar etmek⁸⁴ ve ezan okunurken müezzinin söylediğini tekrar etmek (hikâyetü'l-müezzîn ya da terdîdü'l-müezzîn) Kur'ân okumaktan daha faziletlidir.⁸⁵

Diğer taraftan her amelin **kendi içinde** de zaman, mekân ve âmile (ameli işleyene) bağlı olarak fazileti artıp azalabilmektedir.⁸⁶ Mesela namaz ve orucun sevabı, Mescid-i Haram'da sair yerlerde kılınan namaz ve tutulan oruca göre kat kat fazladır.⁸⁷ Kişi açısından da, örneğin sahâbîlerin tasadduk sevabının diğer insanların sevabından çok daha fazla olduğu bizzat Nebî (s.a.s.) tarafından ifade buyrulmuştur.⁸⁸

III. NASLARDAN KAYNAĞINI ALAN EVLEVİYYET İLKELERİNE ÖRNEKLER*

A. Usûl Furûa, İman Amele Göre Öncelik Hakkına Sahiptir

Hz. Rasûlullâh Muâz b. Cebel'i Yemen'e gönderirken ona şöyle dedi: *"Sen ehl-i kitap bir kavme gidiyorsun. Onları ilk çağırdığın şey Allah'a ibadet olsun, bunu iyice kavramalarının ardından onlara Allah'ın kendilerine günde beş vakit namazı farz kıldığını haber ver. Namazı da kılarlarsa, Allah'ın onlara zenginlerinden alınıp fakirlerine dağıtılmak üzere belli miktar zekâtı farz kıldığını bildir. İtaat ederlerse verdikleri zekâtı al, fakat mallarının iyisini seçmekten sakın."*⁸⁹

Bütün semâvî kitaplar ve peygamberlerin öğretilerinde usûl (itikad prensipleri) furû'a (ibadât, muâmelât vs.) öncelenmiştir. Bu önem sırasına binaendir ki Kur'an'da iman amel-i salihden daima önce zikredilmiştir.⁹⁰ Bütün peygamberlerin gönderildiği toplumları ilk davet ettikleri konu da tevhid (Allah'ın birliğine inanmak) ve diğer iman esasları olmuştur.⁹¹

⁸⁴ Ali İmran 3/17; Zâriyât 51/18.

⁸⁵ Nevevî, *el-Ezkâr*, s.68-69.

⁸⁶ İbnu'l-Useymin, *Fetâva's-sıyâm*, s.9-10.

⁸⁷ Buhârî, *Mescidu Mekke*, 1; Müslim, *Hacc*, 505; Tirmizî, *Mevâkîf*, 126.

⁸⁸ Buhârî, *Fedâilu ashâbi'n-nebi*, 5; Müslim, *Fedâilu's-sahâbe*, 221; Ebu Dâvûd, *Sünnet*, 10.

* Fikhu'l-evleviyât'ın ayrıca gâî yorum/makâsîd yorumundan kaynağını alan ilkeleri bulunmaktadır. Bu ilkelerden bazıları şunlardır: "Maslahatı çok olan maslahatı az olana göre öncelik hakkına sahiptir", "Meşedetini çok olan, kaçınma yönüyle meşedetini az olana göre öncelik hakkına sahiptir", "Meşedetten sakınma eşit olduğu bir durumda, maslahatı elde etmeye öncelenir", "Maslahat meşedet ile çatışırsa baskın olan taraf öncelenir", "Maslahatı genel olan maslahatı özel olana öncelenir", "Maksad hükümler vesile hükümlere öncelenir", "Kendisine bazı meşedetlerin eşlik ettiği zarûrî ve hâcî mübahların elde edilmesi terk edilmesinden evlâdır", "Topluma faydası dokunan ibadetler kişisel ibadetlerden evlâdır", "İhtiyaç sahibi olan ihtiyacı olmayandan önce gelir". Makalenin sınırı aşacağından dolayı bunlara sadece başlıklar halinde burada değinilmiştir.

⁸⁹ Buhârî, *Zekât*, 41; Müslim,

⁹⁰ Bkz. M. Fuâd Abdalbaki, s.107-109.

⁹¹ "Andolsun biz Nuh'u kendi kavmine elçi olarak gönderdik ve dedi ki: 'Ey kavmim Allah'a kulluk edin, Onun dışında sizin başka ilahınız yoktur; hâlâ sakınmayacak mısınız.'" Müminûn 23/23. "Andolsun biz her ümmete Allah'a kulluk edin ve tâğûtân kaçının diye tebliğ emesi için bir elçi gönderdik." (Nabl 16/36) "De ki: Ben kendisine 'ilahınız yalnızca tek bir ilahdır' diye vahyedilen sizin gibi bir insandan başkası değilim." (Kehf 18/110, Fussilet 41/6) Ayrıca bkz. Hûd 11/26,50,61,84, A'râf 7/65,73.

Kur'an'daki evleviyet sırasında daima birinciliği iman rükünleri almıştır. İman bütün iyiliklerin kaynağıdır ve dünya-ahiretteki bütün hayırların sebebidir; zıddı olan imansızlık da bütün şerlerin ve kötülüklerin menbaıdır.⁹²

Nebi (s.a.s.)'in Mekke döneminde, İslam'ı tebliğ ederken önemle vurguladığı temel konular tevhid ve diğer inanç esaslarıydı. Habeşistan'a hicret eden muhacirlere Habeş Necâşîsinin İslam dini ve Peygamberiyle ilgili olarak sorduğu sorulara karşı Cafer b. Ebî Tâlib'in, yanındaki Müslümanları temsilen verdiği cevaba dikkat edilirse bu rahatlıkla anlaşılabilir : “ *Ey Kral! Bizler cahil bir toplumduk; putlara tapar, murdar et yer, fuhuş yapardık. Akrabayı ve komşuyu gözetmezdik ve kuvvetlilerimiz zayıflarımızı hep ezdi... Ta ki Allah bize sıdkını, emanetini, nesebini ve iffetini bildiğimiz bir peygamber gönderdi. Bu Peygamber bizi Allah'ın birliğine ve yalnız ona tapmaya çağırdı. Allah'ın dışında tapılan bütün taş ve put türü şeyleri terk etmeyi, doğru konuşmayı, emanete riayeti, akraba ve komşuyu gözetmeyi... emretti.*”⁹³

B. Nitelik Sayıdan Önemlidir

Kur'an birçok ayetiyle iman etmeyen, aklını kullanmayan, bilgisiz, fakat çoğunluğu oluşturan insan topluluklarını yererken, bunun karşısında azınlığı oluşturan, iman eden ve bu iman gereğini yerine getiren toplulukları methetmektedir⁹⁴; “*Onların çoğu akıllarını kullanmazlar*”⁹⁵ “*Lakin insanların çoğu bilmezler*”⁹⁶ “*Lakin insanların çoğu iman etmezler*”⁹⁷ “*Lakin insanların çoğu şükretmezler*”⁹⁸ “*Yeryüzündeki insanların çoğuna uyacak olursan seni Allah'ın yolundan saptırırlar*”⁹⁹ “*İman eden ve salih amel işleyenler hariç.. Onlar da az bir topluluktur*”¹⁰⁰ “*Kullarımdan çokça şükredenler azdır*”¹⁰¹ “*Sizden önceki nesillerden, onlardan kurtardığımızdan pek azı dışında, yeryüzünde bozgunculuğu önleyecek fazilet sahibi kişiler bulunmalı değil miydi?*”¹⁰²

Peygamberimiz de “*İnsanlar develer gibidir; yüz tanesinin içinden doğru dürüst bir tane iyi binek hayvanı bulamazsın*”¹⁰³ diyerek insanlarda üstünlüğün ve asaletin sayıda olmadığına dikkat çekmiştir. Nitekim Rasûlullah'ın gazvelerine ve Müslümanlarla müşrikler arasında yapılan savaşlara (Bedr, Uhud, Hendek, Mûte vs.)

⁹² İbn Kayyım, *el-Cevâbu'l-kâfi*, s.95-97.

⁹³ İbn Hişâm, *es-Siratü'n-nebeviyye*, I/373-374.

⁹⁴ Karadâvî, a.e., s.43-44.

⁹⁵ Maide 5/103; Ankebût 29/63; Hucurât 49/4.

⁹⁶ A'râf 7/187; Yûsuf 12/21,40,68; Nahl 16/38; Rûm 30/6,30; Sebe 34/14,28; Câfir 40/57; Câsiye 45/26. Ayrıca bkz. En'âm 6/37; A'râf 7/131; Enfâl 8/34; Yûnus 10/55; Nahl 16/75,101; Neml 27/61; Kasas 28/13,57; Lukmân 31/25; Zümer 39/29,49; Duhân 44/39; Tûr 52/47.

⁹⁷ Hud 11/17; Ra'd 13/1; Câfir 40/59. Ayrıca bkz. Şuarâ 26/8,67,103,121,139,158,174,190.

⁹⁸ Bakara 2/243; Yûsuf 12/38; Câfir 40/61. Ayrıca bkz. A'râf 7/17; Yûnus 10/60; Neml 27/73.

⁹⁹ En'âm 6/116.

¹⁰⁰ Sâd 38/24.

¹⁰¹ Sebe 34/13.

¹⁰² Hüd 11/116.

¹⁰³ Buhârî, *Rikâk*, 35; Müslim, *Fedâilu's-sahâbe*, 232; Tirmizî, *Edeb*, 82; Müsned, II/7,44.

baktığımızda da müşriklerin sayısının Müslümanlardan çok fazla olduğunu görürüz.

"Tâlût orduyla birlikte ayrıldığında dedi ki: 'doğrusu Allah sizi bir ırmakla imtihan edecektir. Kim bundan içerse artık o benden değildir ve kim de eliyle bir avuç alanlar hariç onu tatmazsa bendendir.' Küçük bir kısmı hariç (hepsi sudan) içti. O kendisiyle beraber iman edenlerle ırmağı geçince onlar (sudan kana kana içenler) ; 'bugün bizim Câlût'a ve ordusuna karşı koyacak gücümüz yok' dediler. (O zaman) Allah'a kavuşacaklarını umanlar şöyle dediler: 'Nice küçük topluluk, sayıca kendilerinden daha çok olan topluluğa Allah'ın izniyle galip gelmiştir; Allah sabredenlerle beraberdir.'"¹⁰⁴

"De ki 'murdar ile temiz –murdarın çokluğu hoşuna gitse de- bir olmaz. Ey temiz akıl sahipleri! Allah'tan korkup sakının; umulur ki kurtuluşa erersiniz.'"¹⁰⁵

"Şimdi Allah sizden (yükünüzü) hafifletti ve sizde bir zaaf olduğunu bildi. Sizden yüz sabırlı (kişi) bulunursa , (onların) iki yüzünü bozguna uğrattır; eğer sizden bin (kişi) olursa Allah'ın izniyle (onların) iki binini yener. Allah sabredenlerle beraberdir."¹⁰⁶

Rasûlullâh (s.a.s.) bir gün ashabının arasında otururken "Yırtıcı hayvanların yemek için öldürdükleri leşe üşüşükleri gibi diğer milletlerin de sizin başınıza üşüşecekleri günler yakındır" buyurdu. Bunun üzerine içlerinden birisi sordu: "O gün sayı olarak az olduğumuzdan dolayı mı?" Rasûlullah: "Aksine sel sularının üzerindeki köpükler gibi çok olacaksınız ve Allah, düşmanlarınızın kalplerinden size karşı hissetleri korkuyu çıkaracak ve sizin kalbinize vehn (bitkinlik) musallat edecek" dedi. Yine birisi: "Ya Rasûlallah, nedir o vehn?" diye sorunca Allah Rasûlü de: "Dünya sevgisi ve ölüm korkusudur!" şeklinde cevap verdi."¹⁰⁷

C. Muhteva Şekilden Önemlidir

"Yüzlerinizi doğuya ve batıya çevirmeniz **birr** (iyilik) değildir. İyilik, Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, kitaba ve peygamberlere iman eden; mala olan sevgisine rağmen, onu yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yolcuya, isteyip dilenene ve kölelere (özgürlükleri için) veren, namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren ve ahidleştiklerinde ahdlerine vefa gösterenler ile zorda, hastalıkta ve savaşın kızıştığı zamanlarda sabredenler(in tutum ve davranışlarıdır). İşte bunlar doğru olanlardır ve müttaki olanlar da bunlardır."¹⁰⁸

İslam şeahirindeki zahiri görüntü, kalpteki duygulara ve hayatın gidişatına anlam vermez ve onlarla beraber olmazsa "birr"e (hayra) nail olunmuş sayılmaz. "Birr", doğru bir dünya görüşü, şuur, iyi işler ve doğru bir şekilde çizilen hayat gidişatından ibarettir. "Birr", ferd ve toplum vicdanında tesirini hissettiren dünya görüşü, yine ferd ve toplum vicdanında iz bırakan hayırlı ameller mecmuasıdır. Âyette zikredilen infak, namaz, ahde vefa ve darlıkta sabır gibi hasletler bu şuur

¹⁰⁴ Bakara 2/249.

¹⁰⁵ Mâide 5/100.

¹⁰⁶ Enfâl 8/66.

¹⁰⁷ Ebu Dâvûd, *Melâhim*, 5.

¹⁰⁸ Bakara 2/177.

ve tesirle anlam kazanan ibadetlerdir. Yoksa ibadetlerdeki görüntü ve fiziki hareketler insanın Allah'a karşı kulluğuyla amaçlanan maksatlar olamaz.¹⁰⁹ İbadetlerdeki salt harekât ve şekiller ibadet olmayıp asıl istenen kalpte iyice yer etmiş iman ve bu imanın netice verdiği Allah sevgisidir.¹¹⁰ Âyette namaz ve infak gibi şekille kayıtlı ibadetlerden önce iman rükünlerinin zikredilmesi bu ibadetlerden asıl gayenin ve bu ibadetlere insanı yönelten temel sâikin iman olması gerektiğine işaret etmektedir.

*"Sana hilalleri sorarlar! De ki: 'o, insanlar ve hacc için belirlenmiş vakitlerdir. İyilik (birr), evlere arkalarından girmeniz değildir, fakat iyilik sakınan(ın tutumudur). Evlere kapılarından girin. Allah'tan sakının, umulur ki kurtuluşa erersiniz."*¹¹¹

*"Onların (kesilen kurbanların) etleri ve kanları kesinlikle Allah'a ulaşmaz, ancak O'na sizden (sizin kalbinizdeki) takva ulaşır."*¹¹²

Bu âyette, Kurban kesme ve diğer ibadetlerde önemli bir şart olan samimiyet şartı dile getirilmektedir. Takva ve ihlâs niyeti taşımayan ibadetler Allah katında kabul edilmeyecektir.¹¹³

D. Farzlar ve Usûl Konuları, Nafileler ve Furûâta Öncelenir

Farz ve vacib¹¹⁴ Şâri'in yapılmasını kesin ve bağlayıcı olarak istediği fiildir. Nafile ise Şariin yapılmasını bağlayıcı olmaksızın istediği ve terk edilmesini kötülemediği fiildir.¹¹⁵ Şâri'in talebindeki kuvvet, maslahatında kuvvetli olduğunu göstermekte ve bu noktada farzlar nevaciblere göre öncelik hakkını elde etmektedir.¹¹⁶

Nafile ibadetlerle iştilal farz ve vaciblerin ihmal edilmesine yol açıyor ise bu nafile ibadetlerin terk edilmesi tavsiye edilmiştir.¹¹⁷ Çünkü mendubla meşgul olmanın ilk şartı kendisinden daha önemli olan vacibleri zayi etmemektir. Bu sebeptendir ki Allah Rasûlü (s.a.s.) ruhbanlığı ve dinde aşırı gitmeyi (el-ğuluv fi'd-

¹⁰⁹ Seyyid Kutub, Fi zilâli'l-Kur'an, I/153-155.

¹¹⁰ Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, I/173.

¹¹¹ Bakara 2/189.

¹¹² Hacc 22/37.

¹¹³ Neseî, *Medâriku't-tenzîl*, II/116; Beydâvî, *Envârü't-tenzîl*, II/90; Mevdudî, *Tefhimu'l-Kur'an*, III/368.

¹¹⁴ Farz ve vacib ayrımı Hanefî Mezhebinde kullanılan istilâh olup diğer mezhepler bu ikisini aynı kabul eder ve birbirinin yerine kullanırlar. Bkz. Zekiyuddîn Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları* (Usûlü'l-fıkıh), s.237 ; Fahreddin Atar, *Fıkıh Usulü*, s.120.

¹¹⁵ Nafile kavramı genel anlamıyla farzlara ilâveten yapılan mendub ameller için kullanıldığı gibi özel anlamıyla sünnet-i gayr-i müekkede ve müstehablar için de kullanılmaktadır. Bkz. Şa'bân, s.245.

¹¹⁶ Kutsî hadiste Yüce Allah "Kullarımdan bana yakın olanlar, üzerlerine farz kıldığım ibadetler gibi hiç bir ibadetle bana yaklaşmamışlardır." buyurmuştur. Buhârî, *Rikâk*, 38.

¹¹⁷ Mahmut Şeltût, nafilelere farzlar kadar ilgi göstermenin bir tür bid'at olduğunu belirtmektedir. Mahmûd Şeltût, *Esbâbü'l-bida'*, s.39.

dîn) nehyetmiştir.¹¹⁸ Kişi nafile ibadetlerle meşgul olmaktan dolayı farzları edâda gevşeklik gösterebilir¹¹⁹ ve böylelikle ibadetlerdeki evleviyet prensibini kaybeder.

Abdullah b. Amr'ın gündüzleri oruç tuttuğunu geceleri ise ibadetle geçirdiğini öğrenen Allah Rasûlü ona "Bazen oruç tut bazen de iftar et, bazen namaz kıl bazen de uyu! Zira bedeninin senin üzerinde hakkı vardır. Her aydan üç gün tutman sana yeter, böylelikle bütün ömrünü oruçlu geçirmiş olursun, çünkü Allah bir haseneyi on katıyla mükâfatlandırır"¹²⁰ tavsiyesinde bulunmuştur. Başka bir hadiste "Gücünüz yettiği kadar ibadet edin. Allah'a yemin olsun ki siz bıkkınlık göstermediğiniz müddetçe Allah da bıkmaz (rahmetini sizin üzerinizden çekmez)" buyrulmuştur.¹²¹ Ayrıca Rasûlullah'ın şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Sünnet iki kısımdır: Farz olan sünnet ve farz olmayan sünnet... Farz olan sünnetin kaynağı Kur'an olup yapılması hidayet, terk edilmesi dalalettir. Farz olmayan sünnet ise kaynağı Kur'an olmayıp yerine getirilmesi fazilettir, terk edilmesi ise günah değildir."¹²² Ali b. Hasen de "Allah, farzlar eda edilmedikçe nafileleri kabul etmez"¹²³ demiştir.

Nafile ibadetlerde aşırılık kişiyi zamanla vacibleri ihmale ve gevşekliğe sürükleyeceği bilinen bir gerçektir. Eğer nafilede ifrat insanı vacibleri ve farzları terke götürecekse bu nafilelerin terk edilmesi evlâ olanıdır. Örneğin tuttuğu nafile oruç ya da gece namazları gündüz yaptığı ve diğer insanlara karşı sorumlu olduğu vacib/farz kabilinden gündelik işlerini aksatmasına ve mesleğinde gösterdiği ihmalkârlık nedeniyle bu insanların haklarını zayi etmesine sebep oluyorsa bu ibadetleri terk etmesi gerekir.¹²⁴ Ayrıca Allah'a en sevgili ibadetin az da olsa devamlı olan ibadet olduğu¹²⁵ akıldan çıkarılmamalıdır.

İhramlının sinek öldürmesinin caiz olup olmadığını soran Iraklı bir kişiye Abdullah b. Ömer'in verdiği cevap, önemli olan konular dururken önemsizle ilgilenmenin yanlışlığıyla ilgili manidar bir sözdür: "*Hele şu adamlara bakın! Peygamberin torununu öldürdüler, sonra da kalkmış sineğin hükmünü soruyorlar. Allah Rasûlü'nün 'o ikisi (Hasan ve Hüseyin) hakkında 'onlar benim dünyadaki iki reyhanımdır' dediğini bizzat kendisinden işittim.*"¹²⁶

¹¹⁸ Buhârî, *İ'tisâm*, 5; Müslim, *İlm*, 7; Ebu Dâvûd, *Sünnet*, 5; Nesâî, *Menâsik*, 217; İbn Mâce, *Menâsik*, 63; Müsned, I/386.

¹¹⁹ Meşhur mutasavvıf İbn Atâillâh es-Sekenderî (v.709/1309) "*el-Hikem*" isimli ünlü eserinin 193. hikmetinde konuyla ilgili olarak şöyle demektedir: "*Nevafili edâda gösterilen iştiyaka karşın vacibleri ifada gösterilen tenbellik hevaya tabi olmanın âlâmetlerindendir.*" İbn Atâillâh, *el-Hikem*, s.47.

¹²⁰ Buhârî, *Savm*, 55.

¹²¹ Buhârî, *İmân*, 32; *Teheccüd*, 18; Müslim, *Sıyâm*, 34.

¹²² Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, IV/215, h.no:4011; Heysemî, *Mecme'u'z-zevâid*, I/418; Ali b. Hüsâmuiddîn el-Hindî, *Kenzu'l-ummâl*, VI/1320, h.no:21326. Mekhûl'ün sözü olarak rivayet edilen benzer ifadeler için bkz. Dârimî, I/153, h.no:589.

¹²³ Ebu Nuaym el-İsbahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VI/35.

¹²⁴ Vekîlî, s.141, 249.

¹²⁵ Buhârî, *İmân*, 32; *Teheccüd*, 18; Müslim, *Sıyâm*, 34.

¹²⁶ Buhârî, *Fedâilü ashâbi'n-Nebiy*, 22.

E. Ana-Babaya İtaatın Farz-ı Kifâye ve Nâfile Olan Cihada Göre Önceliği Vardır

Abdullah b. Mesud Rasûlullah'a "hangi amelin Allah'a daha sevgili" olduğunu sordu, Allah Rasûlü de "Vaktinde kılınan namaz" diye cevap verdi. İbn Mesud "sonra?" dedi. Hz. Peygamber "Anne-babaya hürmet" diye cevap verdi. Soruyu üçüncü kez tekrarlayınca Rasûlullah'tan "Allah yolunda cihad" cevabını aldı.¹²⁷

Adamın birisi Peygamberimize gelip cihad için izin istedi. O da "Ana-baban sağ mıdır?" diye sordu. Adam da "evet" dedi. Hz. Peygamber de bunun üzerine "Öyleyse onların rızasını kazanmak için cihad et" buyurdu.¹²⁸

Bir adam Yemen'den Peygamberimizle beraber cihad etmek amacıyla hicret etmişti. Peygamberimiz ona "Yemen'de kimsen var mı?" diye sordu, adam "Evet, ana-babam var" dedi. Hz. Peygamber "Sana izin verdiler mi?" deyince, adam "Hayır" dedi. Peygamberimiz bu cevaba binaen "Onlara dön ve izinlerini iste; eğer izin verilerse cihad et, vermezlerse onlara hürmet et." buyurdu.¹²⁹

Cumhur ulema anne-baba (Müslüman iseler) onların izni olmadıkça cihada çıkmayı yasaklayan hadislerin cihadın farz-ı kifaye olduğu durumlar için varid olduğu görüşündedirler. Cihad farz-ı ayn haline gelirse¹³⁰ bir Müslümanın her halükarda cihada katılması gerekir.¹³¹ Zira "Yaratıcıya isyan konusunda yaratılana itaat olmaz"¹³² kuralı ve Hz. Peygamber'in cihad için ana-babasından izin almaksızın gelip cihada katılmak isteyen bazı kişileri izin almak için evine geri dönmek ile cihada katılmak arasında muhayyer bırakması¹³³ bu konuya ışık tutmaktadır. Nitekim cihadın her Müslüman için farz-ı ayn olduğu, Müslüman bir beldenin herhangi bir düşman tarafından istila edilmesi gibi bir durumda İslam hukukunda "nefir-i âmm" olarak tabir edilen genel seferberlik ilanıyla bütün Müslümanlar ihtiyaç duyulduğunda ellerinden gelen, hem ferdi hem de kamusal bütün yardımı yapmak zorundadırlar. Bu konuda İslam alimlerinin ittifakı vardır.¹³⁴

Ana-baba izninin farz-ı kifaye olan cihada kıyas edilerek diğer bütün müstehaplarda da şart olduğu âlimlerin çoğunca benimsenmiştir. Diğer taraftan

¹²⁷ Buhârî, *Edeb*, 1 ; Müslim, *İmân*, 139; Müsned, I/409,410.

¹²⁸ Buhârî, *Cihâd*, 138; Nesâî, *Cihâd*, 5; Ebu Dâvûd, *Cihâd*, 31.

¹²⁹ Ebu Dâvûd, *Cihâd*, 31.

¹³⁰ Cihadın farz-ı ayn olduğu haller şunlardır : a) Mükellef birisi savaş saflarında bulunması halinde savaşı bırakıp kaçamaz. b) Müslüman bir ülkenin herhangi bir düşman tarafından istila edilmesi hali. c) Yöneticinin (hakim, imam, devlet başkanı) mükellef birisini savaşa çağırması hali. Abdulazîm Bedevî, *el-Vecîz*, s.487-488.

¹³¹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI/140-141 ; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, VI/139-140; Aynî, *Umdu'ül-kârî*, XIV/250.

¹³² Bkz. Müslim, *İmâra*, 39; Ebu Davud, *Cihâd*, 87. Ayrıca bkz. Bakara 2/40,41, Âl-i İmrân 3/175, Tevbe 9/24, Ankebût 29/56; Buhârî, *İmân*,9; Müslim, *İmân*, 67.

¹³³ Bkz. İbn Hacer, a.e., VI/140-141; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, VII/227.

¹³⁴ İbn Rüşd, *Bidayetü'l-müctehid*, I/391 ; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X/365-366; Mevslî, *el-İhtiyâr*, IV/117; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, IV/219.

ticaret ya da başka bir amaçla yapılan yolculuk türü mübah eylemler de müstehaplarla aynı kategoriye alınmıştır. Çünkü müstehaplarda bulunan izin şartının evleviyetle mübahlarda da bulunduğu kabul edilmektedir.¹³⁵

Bazı âlimler alacaklıları da ebeveyne kıyas ederek şu görüşe ulaşmışlardır: "Eğer borçlunun ödemesi gereken borç "acil borç" (ödenme vakti gelmiş borç) ise farz-ı kifâye olan cihada çıkarken alacaklıların iznini alması gerekir."¹³⁶ Şevkânî de bu görüşte olup, konuyla ilgili hadislerin¹³⁷ açılımını yaparken borçlularından izin almaksızın cihada çıkarak neticede şehid olan birisinin şehadet sevabından mahrum olmayıp, borç alacaklılara ödenmediği takdirde, borç günahının o kişinin boynunda kalacağını vurgulamaktadır.¹³⁸

F. Vâciblerin Hemen İfâsı Ertelenmesinden Evlâdır

"Rabbinizden bir mağfirete ve genişliği göklerle yer kadar olan cennete (kavuşmak için) yarışın; o (cennet), müttakiler için hazırlanmıştır."¹³⁹

Allah Teâlâ bu ayette müminlerin, onları mağfiret ve cennete ulaştıran beş vakit namaz, namazın ilk tekbiri, ihlas, tevbe, cuma ve cemaat namazları gibi ibadetlerin sevabına nail olmada hızlı davranmalarını tavsiye etmektedir.¹⁴⁰

İbnu'l-Arabî (v.543/1148), "sâri'û" (hızlı davranın) ifadesini açıklarken, bu ayete dayanarak taat ve ibadetlerde acele davranılması gerektiği konusunda icmanın bulunduğunu kaydeder.¹⁴¹ Ayette hızlı davranılmasına teşvik edilen taat ve ibadetlerin kapsamı konusunda farklı yaklaşımlar getirilmiştir; Enes b. Mâlik ve Mekhûl bu ayette acele olunması istenen taat türü "Tekbîratu'l-ihram"dır demiş, Hz. Ali "farzları edâ", Hz. Osman ise "İhlas" olduğunu belirtmiştir. Ayrıca bu ayetin "*hayırda birbirinizle yarışın*"¹⁴² ayetiyle aynı manaya geldiği ifade edilmiş ve "bütün taat ve ibadet türü eylemlerde acele davranın, örneğin namazı vaktin evvelinde¹⁴³ kılmaya gayret edin" şeklinde bir tavsiyeyi içerdiği de söylenmiştir.¹⁴⁴

¹³⁵ Şevkânî, a.e., VII/227. Mâlikî mezhebinin meşhur alimlerinden Karâfî (v.684/1285), itaat konusunda anne-baba ile diğer insanlar arasındaki farkı; "Ana-babaya, nafilelerin ve farz-ı kifayelerin terki, muvassa' vakitli farzların tehiri konusunda itaat etmek gerekirken diğer insanlara bu konularda itaat gerekmez, fakat onlara genel manada hürmet ve itaat mendubtur." şeklinde izah etmektedir. Karâfî, *el-Furûk*, Vekîlî, a.e., s.90.

¹³⁶ Hattâbî, *Me'âlimü's-sünen*, II/212 ; Aynî, a.e., XIV/250.

¹³⁷ "Allah, borçları hariç şehidin bütün günahlarını bağışlar." Müslim, *İmâra*, 118,119 ; Tirmizî, *Cihâd*, 13,33 ; Müsned, II/220, V/297.

¹³⁸ Şevkânî, a.e., VII/226.

¹³⁹ Âl-i İmrân 3/133.

¹⁴⁰ Neseî, I/203.

¹⁴¹ İbnu'l-Arabî, I/44.

¹⁴² Bakara, II/148.

¹⁴³ Namazın vaktin evvelinde kılınmasının efdal olduğunu ifade eden bir çok hadis mevcuttur. Örneğin Peygamberimize hangi amel daha faziletli diye sorulmuş, O da "Vaktin evvelinde kılınan namaz" diye cevap vermiştir. Ebu Dâvûd, *Salât*, 9; Tirmizî, *Mevâkîr*, 13; Müsned, VI/374,375,440. Başka bir hadiste "Vaktin evvelindeki namaz Allah'ın rızası, sonundaki ise afvudur" buyurulmuştur. Tirmizî, *Mevâkîr*, 13.

¹⁴⁴ Kurtubî, *el-Câmi' liahkâmi'l-Kurân*, II/192-193; Memûn Hammûş, *es-Sîratü'n-nebeviyye alâ menhecü'l-vahyeyn el-Kur'ân ve's-sünneti's-sahîha*, II/763.

İbnu'l-Arabî "Genel olarak ibadeti vaktinin evveline almaya denk hiçbir hayır yoktur" demektedir¹⁴⁵ ve hayırda yarış ve taatte hızlı davranma tabirleriyle kastedilen aslî kural bu olmakla¹⁴⁶ beraber teferruatındaki bazı meselelerde ihtilaf edilmiştir.

Bütün ömürde edası mümkün muvassa vakitli vaciblerde (nezirler, hacc, vakti geçmiş ve kazası gereken ibadetler gibi) kişi galip zanla yaşayacağını tahmin ediyorsa bu vacibleri ertelemesi caizdir. Fakat bu ibadetin ifası için tayin edilen bir sonraki vakte kadar yaşamama ihtimaline kanaati varsa tehiri caiz değildir. Bu yüzden Ebu Hanîfe haccın bir sene tehirini caiz görmez fakat zekat ve orucun bir iki ay tehirine cevaz vermektedir. İmam Şâfiî ise yaşlı ve hasta için değil de sağlıklı bir genç için haccın ikinci seneye tehirini mümkün görmektedir.¹⁴⁷ Genel olarak farzlarda ta'cîlin (hemen yapmak)¹⁴⁸ evleviyyeti asli kural olmasına karşın, yaz günlerinde havanın sıcak olduğu zamanlarda özellikle öğlen namazının tehirinde¹⁴⁹, cemaat bekleme halinde¹⁵⁰, yemeğin hazır olduğu bir durumda¹⁵¹ ya da daha önemli bir vacible meşgul olan birinin¹⁵² namazlarını tehir etmesinde herhangi bir beis görülmemiştir.

G. Teberru ve Nâfile Türü İbadetlerde Gizlilik Bu İbadetleri Açıktan Yapmaktan Daha Hayırlıdır

*"Sadakaları açıktan verirsiniz ne iyi; fakat gizleyip fakirlere verirsiniz bu sizin için daha hayırlıdır. Böylelikle O (Allah), günahlarınızdan bir kısmını bağışlar. Allah yaptıklarınızdan haberdardır."*¹⁵³

Tatavvu kabilinden sadakaların gizlenmesi evlâ olmasına rağmen zekât ve diğer farızaların açıktan ifâsı daha faziletlidir. Zekâtın alenen verilmesinde daha büyük sevap olduğu konusunda icma vardır.¹⁵⁴ İbn Abbas ayetle ilgili olarak "tatavvu kabilinden sadakaların gizli verilmesi açıktan verilmesinden yetmiş kat, farz kabilinden olursa açıktan verilmesi gizli verilmesinden yirmi beş kat daha üstün olduğu-

¹⁴⁵ İbnu'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kurân*, I/45.

¹⁴⁶ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, I/100-101; Vekîlî, a.e., s.81.

¹⁴⁷ Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi'l-usûl*, I/287-288.

¹⁴⁸ "Senin emrine itaat için acele davrandım" (Taha, 20/84) ayeti de farzlarda ta'cîlin evleviyyetine delil olarak ileri sürülmektedir.

¹⁴⁹ Hz. Peygamber havanın sıcak olduğu hallerde namazı tehir etmiş ve şiddetli hava sıcaklığının cehennem sığağından bir parça olduğunu söylemiştir. Buhârî, *Mevâkitu's-salât*, 93.

¹⁵⁰ Kurtubî, a.e., I/153; İbnu'l-Arabî, a.e., I/45.

¹⁵¹ Nebî (a.s.)'in yemeğin hazır olduğu bir durumda namazın sonraya alınmasına dair emri vardır. Buhârî, *Ezân*, 42; Müslim, *Mesâcid*, 16.

¹⁵² Örneğin; İslami tebliğ ya da eğitim-öğretim çalışmalarıyla ilgili bir faaliyetle, ertelemede ceset açısından zarar bulunan bir cenazenin teşhiziyle ya da hayati bir tehlikeyle karşı karşıya bulunan birini kurtarmayla meşgul olan birisinin namazı tehir etmesinde bir sakınca yoktur. Vekîlî, a.e., s.83-84.

¹⁵³ Bakara, 2/271.

¹⁵⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*, II/93 ; Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I/629; İbnu'l-Arabî, a.e., I/236; Kurtubî, a.e., II/302.

nu" söylemektedir.¹⁵⁵ İbnu'l-Arabî ise gizli sadakanın alenen olana, alenen olanın da gizli olana üstünlüğüne işaret eden herhangi bir merfu hadisin bulunmadığını ifade etmiştir.¹⁵⁶ Taberî'nin (v.310/922) naklettiği bilgiye göre Katâde (117/735); "Verilen sadakalarda eğer niyet halis olursa hepsinin makbul olduğunu, lakin gizli sadakanın daha üstün olduğunu" belirtmiştir.¹⁵⁷ Kur'ân, nafîle olan sadakalarda umumi bir kural olarak ekseriyete göre hüküm vererek, yani gizliliğin çoğunlukla üstün olduğunu bildirmekle beraber, bu tür infak ve sadakaların gizli ve açıktan ifası hususundaki hükmün sadakayı veren, sadakayı alan ve bu ikisi dışındaki insanların durumuna göre bazen farklılık arzedeceği muhakkaktır. Örneğin veren kişi riyadan korkarsa gizliden vermesi daha faziletli olmasına karşın, diğer insanlara örnek olmak gibi bir gaye takip ettiği takdirde bu hüküm tersine dönecek yani açıktan vermesi evlâ olacaktır. Alan kimse açısından ise, bu kimse sadakayı alırken herhangi bir eziklik duyacaksa sadakanın gizli verilmesi efdaldır. Sadakayı alan ve veren dışındaki insanlara gelince, eğer vereni riya ile itham edecekler ya da alanı küçümseyecek ve tahkir edecek iseler yine gizliden verilmesi efdaldır.¹⁵⁸

Cessâs (v.370/980), Kur'an-ı Kerim'deki ahkâma ilişkin ayetlerin şerh ve izahını yaptığı meşhur tefsirinde bu ayetten kastedilen sadaka türünün tatavvu kabilinden sadakalar olduğunu; farzlarda ise, farz namazlarında olduğu gibi¹⁵⁹, toplum nezdinde töhmetten kurtulmak için alenen ifasının daha faziletli kabul edildiğini belirttikten sonra nafîle sadakaların riyadan kurtulmak amacıyla gizliden verilmesi gerektiğine "Allah'ın, hiçbir gölgenin bulunmadığı günde kendi gölgesiyle gölgelendireceği yedi kişiden biri; sağ elinin verdiğini sol elinin görmediği kişidir"¹⁶⁰ şeklindeki hadisi delil olarak zikretmektedir.¹⁶¹

H. Barış Ortamı Savaş Ortamından Hayırlıdır

"Eğer onlar barışa eğilim gösterirlerse sen de ona eğilim göster ve Allah'a tevekkül et! Çünkü O işitendir, bilendir."¹⁶²

"Onları bulduğunuz yerde öldürün ve sizi çıkardıkları yerden siz de onları çıkarın. Fitne öldürmekten beterdir. Onlar size karşı savaşmayana kadar siz Mescid-i Haram yanında onlarla savaşmayın. Sizinle savaşarlarsa siz de onlarla savaşın. Kâfirlerin cezası işte böyledir."¹⁶³

¹⁵⁵ Taberî, a.e., II/92; Kurtubî, a.e., II/302.

¹⁵⁶ İbnu'l-Arabî, a.e., I/236.

¹⁵⁷ Taberî, a.e., II/92.

¹⁵⁸ İbnu'l-Arabî, a.e., I/237 ; Kurtubî, a.e., II/303.

¹⁵⁹ Cessâs, farz namazların açıktan ifasının daha faziletli olduğunu "Kişinin farz namazları dışında diğer namazlarını evinde kılması daha faziletlidir" hadisiyle delillendirmektedir. Hadis için bkz. Müslim, *Salâtu'l-musâfirin*, 29.

¹⁶⁰ Buhârî, *Ezân* , 36; *Zekât*, 16; *Rikâk*, 24; *Hudûd*, 19; Müslim, *Zekât*, 91; Tirmizî, *Zühd*, 56; Nesâî, *Kudât*, 2 ; Müsned, II/439.

¹⁶¹ Cessâs, a.e., I/629.

¹⁶² Enfâl 8/61.

¹⁶³ Bakara 2/191.

İslam dini, uluslararası ilişkilerde barış ilkesini benimser, savaşı ise dünyayı sükûnet ve barış atmosferine ulaştırmak için bir vasıta kabul eder. Diğer bir tabirle uluslararası ilişkilerde aslî pozisyon barıştır, savaş ise bu aslî konumda sonradan ortaya çıkan ârizî/geçici bir unsurdur. Tebliğ ve davet de ancak barış ve sükûnet ortamında yapılır. Bu, Müslümanların gayr-i müslimlerle ilişkilerinde korkaklık ve gevşeklik tutumu takınmaları ve devletlerarası ilişkilerde düşmana daha fazla cesaret veren daimi savunma taktiğini ilke olarak benimsemeleri gerektiği anlamına gelmez. Konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber ahabına hitaben *“Savaşı temenni etmeyin, ama düşmanla karşılaştığınız zaman da korkmayın”*¹⁶⁴ tavsiyesinde bulunmuş ve yabancı unsurlara karşı her zaman tetikte olunması ve onlardan gelebilecek saldırılara karşı her zaman teçhizat hazırlığı yapılması gerektiği bizzat Kur’an tarafından emredilmiştir.¹⁶⁵ Lakin bunu hiç durmaksızın dünyanın her tarafını kılıç zoruyla İslam toprağı yapmak için süresiz ve sınırsız bir savaş ilanı olarak anlamak yanlış olur. Hz. Peygamber’in, karşı tarafın aleyhte bir tecavüzü ya da düşmanca tavrını görmeden herhangi bir topluluğa savaş açmadığı veya ordu sevk etmediği bilinmektedir. Kur’an düşmanlık hissini sadece zalimlere karşı duyulması gerektiğini¹⁶⁶ ve hak geldikten sonra Allah’ın inanıp inanmama hususunda insanları hür bıraktığını bildirmektedir.¹⁶⁷ Kıtâl ve seyf ile ilgili ayetlerin¹⁶⁸ ise zulme mani olmak, fitneyi (dini özgürlüğe engel olan her tür baskı) ortadan kaldırmak, karşı cepheden gelen saldırıya engel olmak gibi şartlara bağlı olarak gelişen geçici durumlarla bağlantılı olarak değerlendirilmesi doğruya en yakın olan tutumdur.

I. Güzel Bir Söz Peşinden Eziyet Gelen Sadakadan Evlâdır

*“Güzel bir söz ve bağışlama, peşinden eziyet gelen bir sadakadan daha hayırlıdır.”*¹⁶⁹

Ayette geçen “eziyet”ten maksat yapılan ihsana binaen “Allah beni senden kurtarsın, al defol git, Allah’ın belası” ya da “Ben sana ihsanda buldum ve seni ben zengin ettim” türünden minnet hissi ile nimeti zehir eden sözler veya bu manaları çağrıştıran fiillerdir.¹⁷⁰ “Kavl-i Ma’rûf” ise herhangi bir bağış isteyeneye ya da dilenene Allah’ın fazlını talep etme anlamı taşıyan örfi (beyne’n-nâs) kelimelerle cevap vermek demektir.¹⁷¹ Allah Rasûlü (s.a.s.) de bir hadiste *“Güzel ve kibar söz sadakadır”*¹⁷² buyurmuş ve *“Ma’rûftan hiçbir şeyi kesinlikle küçük görme! Kardeşi-*

¹⁶⁴ Buhârî, *Cihâd*, 156; Müslim, *Cihâd*, 19,20; Ebu Dâvûd, *Cihâd*, 89.

¹⁶⁵ Enfâl 8/60.

¹⁶⁶ Bakara 2/193.

¹⁶⁷ Kehf 18/29.

¹⁶⁸ Bakara 2/191,193 ; Tevbe 9/29,36,123 ; Enfâl 8/65 ; Muhammed 47/35.

¹⁶⁹ Bakara 2/263.

¹⁷⁰ Cessâs, a.e., I/623.

¹⁷¹ Kurtubî, a.e., II/282 ; Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, I/184.

¹⁷² Buhârî, *Cihâd*, 128; *Edeb*, 34; Müslim, *Zekât*, 56; Müsned, II/316,374.

*ni güler yüzle karşılaman dahi maruftandır.*¹⁷³ ifadesiyle ma'rûf kelimesine bir izah getirmiştir. İmam Nevevî bu hadisle ilgili olarak " Bu hadiste toplum arasında yerleşmiş ma'rûfa (örf haline gelmiş teâmüllere) elden geldiğince ittibaya teşvik vardır, hatta güler yüz dahi insanlar tarafından küçümsense bile maruf açısından küçük görülecek bir şey değildir" demektedir.¹⁷⁴

SONUÇ

"Evleviyât" kelimesi "öncelikler, birincil meseleler" anlamına gelmekte ve fıkıh kelimesiyle birlikte tamlama oluşturularak fıkhu'l-evleviyât şeklini almaktadır. Fıkhu'l-evleviyât terimiyle, bu terimi kullanan bilim adamlarınca "*dini hükümlerin, gerek teorik düzeyde mertebelerini, gerek pratik düzeyde din hizmetlerinde öncelik sırasını, gerekse bu hükümlerin çatışması anında hangisine öncelik verileceğini tespit etmeye çalışan teorik ilkeler manzumesi*" anlamı kastedilmektedir.

Bu terimin çıkış sebepleri; şer'î amellerin mertebelerinde ve İslamî ilimlerde meydana gelen anlayış problemleri ve Müslümanların din eğitimi görevini ifa ederken evleviyâta (önceliklere) riayet etme prensibine ihtiyaç duymaları şeklinde ortaya çıkan iki ana sebebe indirgenebilir.

Kur'an-ı Kerîm'de ve hadislerde evleviyâta ilişkin bir çok kural bulmak mümkündür. "Öz şekilden, nitelik sayıdan önemlidir", "Usûl furûa göre öncelik hakkına sahiptir", "Barış ortamı savaş ortamından, nafilerde gizlilik açıktan yapılmasından hayırlıdır", "Vaciblerin hemen yapılması ertelenmesinden, ana-babaya itaat nâfile ve farz-ı kifâye olan cihaddan, güzel bir söz peşinden eziyet getiren sadakadan evlâdır" dini naslardan çıkarılabilecek bazı evleviyet ilkeleridir.

Fıkhu'l-evleviyât'ın ayrıca gâî yorum/makâsîd yorumundan kaynağını alan ilkeleri bulunmaktadır ki bu ilkeler, şer'î hükümlerin çatışması halinde mükelleftin, maslahat ve mefsedet mukayesesini yaparak ağır basan tarafa yönelik olarak tercihte bulunmasına yardımcı olmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

- ABDULBÂKÎ, Muhammed Fuâd (v.1968), *el-Mu'cemu'l-mufehras li elfâzı'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1414/1994.
- ABDUSSELÂM Bilâci, *Tatavvuru İlmi Usûli'l-fıkıh ve Teceddüdühû*, Mansûra, Dâru'l-vefâ 1428/2007.
- ABDUŞŞEKUR, Ahsen, "Bağdat'ın Düşüşü". Çev. Ahmet Ünal, *İslam Düşüncesi Tarihi* (ed. Mian M. Şerif). İstanbul: İnsan Yayınları, 1991, III/2-17.
- AÇIKGENÇ, Alparslan, "Evâil", *DİA*. XI/513-514.
- AHMED B. HANBEL (v.241/855), *el-Müsned*. Mısır: Dâru'l-me'ârif, 1392/1972.
- ATAR, Fahreddin. *Fıkıh usulü*, 2. Baskı, İstanbul: M.Ü.İ.F.V. Yay., 1992.

¹⁷³ Müslim, *Edeb*, 43; Tirmizî, *Et'ime*, 30; *Birr*, 45.

¹⁷⁴ Nevevî, *Şerhu sahihi'l-Müslim*, 16/393.

- AYNÎ, Bedruddîn Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed (v. 855/1451), *Umdetü'l-kârî şerhu sahihi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâu't-turâsi'l-arabî, ts.
- BEDEVÎ, Abdulazîm, *el-Vecîz fî fıkhi's-sünne ve'l-kitâbi'l-azîz*. 3. Baskı, Beyrut: Dâru İbn Receb, 1424/2003.
- BEYDÂVÎ, Nâsruddîn Ebu Saîd (v.791/1388), *Envârü't-tenzîl ve esrâru't-tevîl*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1408/1988.
- BUHÂRÎ, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmâ'il (v.256/869), *el-Câmi'u's-sahih*, 2. Baskı, Riyad: Dâru's-selâm, 1419/1999.
- BÛTÎ, Muhammed Saîd Ramazân, *Davâbitü'l-maslaha fi's-şer'i'ati'l-İslâmiyye*, 5. Baskı, Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1406/1986.
- CERRAHOĞLU, İsmail. *Tefsir Tarihi*, Ankara: Fecr Yayınevi, 1996, I-II.
- CESSÂS, Ebubekr Ahmed Râzî (v.370/980), *Ahkâmu'l-Kurân*, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1414/1993.
- EBU DÂVÛD, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî (v.275/888), *es-Sünen*. 1. Baskı, Riyâd: Dâru's-selâm, 1420/1999.
- ERDOĞAN, Mehmet, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İstanbul: M.Ü.İ.F.V. Yay. , 1990.
- FAZLURRAHMAN (v.1988), *İslam*, Genişletilmiş 4. Baskı, İstanbul: Selçuk Yayınları, 1996.
- GAZALÎ, Ebu Hâmid (v.505/1111), *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Beyrut, Dâru'l-ma'rife, ts.
- HAMİDUDDİN, Muhammed, "İlk Sufiler: Doktrin", Çev. Armağan, Mustafa, *İslam Düşüncesi Tarihi* (ed. Mian. M. Şerif), İstanbul: İnsan Yayınları, 1991, I/349-....
- HAMMÛŞ, Memûn Muhammed, *es-Sîratü'n-nebeviyye alâ menheci'l-vahyeyn el-Kur'ân ve's-sünneti's-sahîha*, By., ts.
- HATTÂBÎ, Ebu Süleymân Hamed b. Muhammed (v.388/998), *Me'âlimü's-sünen*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1411/1991.
- HINN, Mustafâ Saîd ve Bedî' Seyyid Lahhâm, *el-İdâh fî ulûmi'l-hadîs ve'l-istilâh*, 4. Baskı, Dımaşk: Dâru'l-kelimi't-tayyib, 1424/2003.
- HİNDÎ, ALÎ B. HÛSÂMUDDİN, *Kenzu'l-ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1409/1989.
- İBN ATÂİLLÂH, Tâcuddîn Ahmed b. Muhammed (v.709/1309), *el-Hikemu'l-Atâiyye*, Dımaşk: my., 1419/1998.
- İBN HACER, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Alî el-Askalânî (v.852/1448), *Fethu'l-bârî bi şerhi sahihi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1379/1959, I-XIII.
- İBN HİŞÂM, Muhammed Abdulmelik (v.218/733), *es-Sîratü'n-nebeviyye*, Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabî, 1415/1994.
- İBN KAYYİM, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebîbekr el-Cevziyye (v. 751/1350), *el-Cevâbu'l-kâfi limen seele ani'd-devâi's-şâfi*, Dımaşk: Mektebetü dâri'l-beyân, 1419/1998.
- , *el-Menâru'l-münîf fi's-sahîhi ve'd-daîf*, Haleb: Mektebetü'l-matbâati'l-İslâmiyye, 1994/1414.
- İBN KUDÂME, Muvaffakuddîn Ebu Muhammed Abdullâh b. Ahmed (v.620/1223), *el-Muğni*, Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.

- İBN MÂCE, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni (v.273/886), *es-Sünen*. 1. Baskı, Riyâd: Dâru's-selâm, 1420/1999.
- İBN RÜŞD, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Hafîd (v.595/1198), *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, Mısır: Mektebetü'l-külliyetü'l-ezheriyye 1386/1966.
- İBN TEYMİYE, Takiyyuddîn Ahmed (v.728/1327), *el-Fetâvâ*, Haz. Abdurrahmân Muhammed b. Kâsım ve Muhammed b. Abdurrahmân, ts.
- İBNÜ'L-ARABÎ, Ebubekr Muhammed b. Abdullah (v. 543/1148), *Ahkâmu'l-Kurân*, Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî, ts.
- İBNÜ'L-USEYMÎN, Muhammed b. Sâlih. *Fetâva's-sıyâm*, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1423/2002.
- KARADÂVÎ, Yûsuf, *Fî fikhî'l-evleviyyât: Dirâsetün cedîde fî davi'l-Kurâni ve's-sünne*, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1421/2000.
- KARÂFÎ, Şihâbuddîn Ebu'l-Abbâs (v.684/1285), *el-Furûk*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.
- KARAMAN, Hayreddin. *İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul: İz Yay., 1999.
- KASTALLÂNÎ, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed (v.923/1517), *İrşâdü's-sârî şerhu sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut: Dâru ihyâu't-turâsi'l-arabî, ts.
- KÂTİP ÇELEBÎ, Mustafâ b. Abdullâh, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l fûnûn*. İstanbul: Maarif Vekaleti Matbaası, 1362/1943, I-II.
- KURTUBÎ, Muhammed b. Ahmed b. Ebîbekr (v.670/1271), *el-Câmi' liahkâmi'l-Kurân*, Beyrut: darulfikr, 1414/1993.
- MÂLIK B. ENES (v.179/795), *el-Muvatta*, Kâhira: Dâru'l-hadîs, 1421/2001.
- MEVDUDI, Ebu'l-A'lâ, *Tefhîmu'l-Kur'an*, İstanbul: İnsan Yay., 1997, I-VII.
- MEVSİLÎ, Ebu'l-Fadl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd (v.683/1284), *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996.
- MÜSLİM b. haccâc, Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyrî (v. 261/874), *el-Câmi'u's-sahîh..* 1. Baskı, Riyad: Dâru's-selâm, 1419/1998.
- NESÂÎ, Ebu Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb (v.303/915), *es-Sünen*, 1. Baskı, Riyad: darusselam, 1420/1999.
- NESEFÎ, Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd (v.710/1310), *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-tevîl*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1415/1995.
- NEVEVÎ, Ebu Zekeriyâ Muhammed b. Şeref (v.676/1277), *Şerhu sahîhi Müslim*, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1419/1998.
- , *el-Ezkâr*, 4. Baskı, Riyâd: Dâru'l-hedy, 1413/1993.
- ÖNKAL, Ahmet, *Rasûlullah'ın İslam'a Davet Metodu*. 13. Baskı, İstanbul: Esra Yayınları, 1999.
- RÂZÎ, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer (V.606/1209), *el-Mahsûl fî ilmi'l-usûl*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1408/1988.
- SÂBÛNÎ, Muhammed Alî, *et-Tibyân fî ulûmi'l-Kur'ân*. İstanbul: Dersaadet, ts.
- SUYÛTÎ, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebîbekr (v.911/1505), *el-İtkân fî ulûmi'l-Kurân*, Beyrut: Dâru İbn Kesîr; 1414/1993.
- ŞA'BÂN, Zekiyyuddîn, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-fikh)*, Çev. İbrahim Kafi Dönmez, Ankara: T.D.V. Yayınları, 1999.

- ŞÂTİBÎ, Ebu İshâk İbrâhîm (v.790/1388), *el-Muvâfakât fi usulî'l-ahkâm*, Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- ŞELTÛT, Mahmûd, *Esbâbü'l-bida' ve medârruhâ*, Dimaşk: ed-Dâru'l-müttehîde, 1423/2002.
- ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Alî (v.1250/1834), *Neylû'l-evtâr şerhu münteka'l- ahbâr min ehâdîsi Seyyidi'l-ahyâr*, Kâhira: Dâru'l-hadîs, 1421/2000.
- , *Fethu'l-kadîr*, Beyrut: Dâru'ihyâu't-turâsî'l-arabî, ts.
- ŞİMŞEK, M. Sait, *Günümüz Tefsîr Problemleri*, İstanbul: Esra Yayınları, 1997.
- ŞİRBİNÎ, Muhammed b. Ahmed el-Hatîb (v.977/1570), *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'âni'l-minhâc*, Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- TABERÂNÎ, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed (360/971), *el-Mu'cemu'l-evsat*, Kahira: Daru'l-haremeyn. 1415/1995.
- TABERÎ, Muhammed b. Cerîr (v. 310/922), *Tefsîru't-Taberî (Câmî'u'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân)*, 2.Baskı, Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1418/1997, I-XII.
- TİRMİZÎ, Ebu İsâ Muhammed b. İsâ (v.279/892), *el-Câmî'u's-sâhîh*. 1. Baskı, Riyâd: Dâru's-selâm, 1420/1999.
- TURAN, Ömer, *Medeniyetlerin Çatıştığı Nokia: Ortadoğu*, İstanbul: Acar Matbaacılık, 2003.
- UYSAL, Muhittin, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, Konya: Yediveren, 2001.
- VEKÎLÎ, Muhammed, *Fıkhu'l-evlevîyyât: Dirâsetün fî'd-davâbit*, 1. Baskı, Riyâd: el-Ma'hedü'l-âlemî li'l-fikri'l-İslâmî, 1416/1997.
- VEŞTÂNÎ, Muhammed b. Halîfe (v.827/1423), *İkmâlü ikmâli'l-mu'allim*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1415/1994.
- ZÜBYÂNÎ, Abdulmecîd Abdulhamîd. *Târihü'l-fıkhi'l-İslâmî*, Binğâzî: Dâru'l-kütübi'l-vataniyye, 1994.
- ZÜRKÂNÎ, Muhammed Abdulazîm, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1416/1996.

ARAP DİLİNDE NAHİV İLLETLERİ ÜZERİNE

Mehmet Cevat ERGİN*

ÖZET

Arap dilinde gramer kurallarının sebeplerine nahiv illetleri denmektedir, Nahiv illetleri tarihi ile nahiv tarihi hemen hemen birlikte başlamıştır. İlk dilcilerden olan Halil b. Ahmed ile birlikte nahiv illetleri kavramı da ortaya çıkmıştır. Nahiv illetlerinin amacı dilin doğru konuşulmasını sağlamak ve bunun delillerini ortaya koymaktır. ez-Zeccâcî, İbn Cinnî, el-Enbârî ve es-Suyûtî gibi dilciler, illetler konusunu teorik planda ele alan kitaplar yazmışlar ve illetleri çeşitli açılardan sınıflandırmışlardır. Örneğin ez-Zeccâcî, nahiv illetlerini talimî, kıyasî ve cedelî olmak üzere üçe ayırmıştır. Nahiv illetleri belirlenirken mantık, fıkıh ve kelam illetlerinden de yararlanılmıştır. Başlangıçta sadece dil konularını niteleyici bir özellik taşıyan illetler giderek felsefî bir mahiyete bürünmüştür. Talimî illetler, dil kurallarının öğretiminde gerekli illetlerdir. Kıyasî ve özellikle cedelî illetler ise, gereksiz tartışmaları içine alan felsefî ve mantıkî tartışmaların yapıldığı bir şekil almıştır. Başta İbn Madâ olmak üzere bazı dilciler bu tür illetleri eleştirerek nahiv kitaplarından çıkarılmaları gerektiğini ifade etmiştir. Dil öğreniminde çok da gerekli olmayan bu illetlerin, bütün kitaplardan değil ama okullarda okutulacak kitaplardan çıkarılması uygun olabilir.

Anahtar Kelimeler: Nahiv, Nahiv illetleri, Arap Dili, ez-Zeccâcî, İbn Madâ

ON THE 'ILLAS OF GRAMMAR IN THE ARABIC LANGUAGE

The causes of language rules have been called 'illas of grammar in the Arabic language. The history of the ilal al-nahw has almost started together with history of nahw. The ilal al-nahw concept came on the scene with Halil b. Ahmed who is one of the first linguists. The aim of 'illas of grammar is to provide the true talk of language and to appear proofs of this. The Linguists like al-Zajjâjî, Ibn Jinnî, al-Anbârî and al-Es-Suyûtîwrote books considered the matter of ilal and classified from the different point of views. For example al-Zajjâjî divided the 'illas of grammar to three; educational, comparisonal and dialectical. As 'illas of grammar being determined has been benefited from the ilal of logic, fıqh and Islamic teology too. The educational ilal are necessary ilal in the language teaching. Comparisonal ilal and especially dialectical ilal were turned a philosophical and a logical shape included unnecessary debates. Some of the linguists the first of all Ibn Madâ criticized this kind of ilal and said that be required to remove from the grammar books. These ilal that is not necessary very much may suitable for remove from the schoolbooks but not from all grammar books.

Key Words: Grammar, 'Illas of grammar, Arabic language, al-Zajjâjî, Ibn Madâ

* Yrd. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mcergin@hotmail.com, cergin@dicle.edu.tr

GİRİŞ

İnsanoğlunun eşyanın sebebini sorup araştırması doğaldır. Dil kurallarının sebeplerinin sorulması ve araştırılması da bu kabildendir. Arap nahvinin doğuşu ve gramer kurallarının tespitine paralel olarak Arap dili gramer kurallarının sebepleri anlamına gelen nahiv illetleri de belirlenmiştir. Yapılan araştırmalar Arap dili nahiv illetleri tarihinin, Arap nahiv tarihi ile birlikte geliştiğini göstermiştir. Öte yandan nahiv illetleri üzerinde yapılan araştırmalar, nahvin diğer ilimlerden etkilendiğini ortaya koymuştur¹.

Arap dilinde nahiv illetleri; “illet” علة, bu kelimenin çoğulu olan “ilel” عِلَل ve “ta’lîl” تَعْلِيل kavramları ile ifade edilmektedir. Ta’lîl kelimesi, عِلَل fiilinin mastarı olup birini bir şey ile avutup oyalama, meşgul etme, sebeplendirme, sebeplerini açıklama ve delil ile ispat etme anlamlarına gelmektedir². Çoğulu ‘ilel olarak gelen illet ise, "hastalık", "birini meşgul eden şey"³ ve "bir şeyin sebebi" gibi anlamlara gelmektedir⁴.

Nahiv illetleri, Arapların belirli şekillerde konuşmalarının hikmetini açıklamaktadır⁵. Nahivde illet kavramı ile bir kuralın konulmasının sebepleri kastedilmektedir. Buna göre ta’lîl, bir kuralın sebeplerini açıklayıp delillerle ispat etmek anlamına gelmektedir. Bir başka ifadeyle nahiv illetlerinin tespit edilmesi, “dilin görünen şeklinin arka planına nüfuz etme ve neden o şekilde olduğunun sebeplerini araştırma çabası⁶” olarak da açıklanabilir. Nahiv illetleri için; “Hüküm elde etmede hikmetin yönü olduğu zannedilen nitelikler” ya da “nahivcilerin, Arapların sözlerinde belirli bir ifade ve kalıp seçtiklerinde düşündüklerini iddia ettikleri şeydir” şeklinde tarifler de yapılmıştır⁷.

1- NAHİV İLLETLERİNİN ORTAYA ÇIKIŞI

İnsanoğlu, konuştuğu zaman konuştuğu ifade şeklinin sebebini/illetini düşünmez. Çünkü konuşma, zorlanmaksızın ve ne konuştuğunu düşünmeksizin adeta kişinin diline akar. Buna göre Arapların, dilin tabiatına uygun olan bazı fitrî

¹ Mâzin el-Mubârek, *en-Nahvu'l-'Arabî el-'İlletu'n-nahviyye: neş'etuha ve tetavvuruhâ*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1981, s. 5.

² Ebu'l-Fadl Cemâluddin Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Daru Sadır, Dâru İhyâi't-turâsi'l-'Arabî, Beyrut, 1416/1996, IX, 367; Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdulkâdir er-Râzî, *Muhtârû's-sihâh*, Beyrut, 1995, s. 189.

³ el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitabu'l-Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrahim es-Samarrâ'î, byüzyıl, bty., I, 88.

⁴ Luis Ma'lûf, el-Muncid, Beyrut, 1951, s. 548; *el-Mu'cemu'l-Vesîr*, Dâru 'Umran, byüzyıl, 1985, II, 646.

⁵ Muhammed Hâşim Abdu'd-Dâim, "et-Ta'lîl 'inde'n-nuhât", *Mecelletu'l-Bahsi'l-ilmî ve't-turâsi'l-İslâmî*, Mekke, 1980, III, s.135.

⁶ Sâdik Muhammed Muhammed Selîm, *Cuhûdu Ebî'l-Bekâ' el-'Ukberî en-nahviyye fî kitâbeyhi İ'râbi'l-Kur'ân ve İ'râbi'l-hadîs*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Musul Üniv. Edebiyat Fak., 1409/1988, s. 164.

⁷ el-Mubârek, *en-Nahvu'l-'Arabî*, s. 90.

illetlere bunların illet olduklarını bilmeden ve konuşurken doğal olarak zorlanmadan riayet ettikleri söylenebilir. Nitekim buna paralel olarak el-Halîl b. Ahmed (ö. 175/791), kendisine ortaya koyduğu nahiv illetlerini Araplardan mı aldığı yoksa kendisinin mi çıkarttığı sorulduğunda; O, Arapların kendi seciyelerine göre konuştuklarını, onlardan nakledilmemiş olsa da illetlerinin akıllarında mevcut olduğunu ve kendisinin de buna göre illetleri belirlediği cevabını vermiştir⁸.

Genel kabule göre her nahiv kuralının cüz'î ya da küllî bir aklî illetinin olması gerekir. Ayrıca görünür illetlerin yanında, gizli kalan illetler de söz konusudur. Öte yandan illetler, hemen hemen nahiv ile birlikte bilinmekte ve kullanımı çok önceye dayanmaktadır. Nitekim bütün nahiv ekolleri, el-Halîl b. Ahmed'den beri illet prensibini ele almışlar ve her nahiv kuralını illetlendirmişlerdir. İbn Cinnî (ö. 392/1001)'nin naklettiği şu örnek bunu göstermektedir. Ebû 'Amr b. el-'Ala' (ö. 154/770): "Yemenden gelen bir adamın: "فُلَانٌ لَعُوبٌ جَاءَهُ كِتَابِي" dediğini duydum, bunun üzerine ben ona": "جَاءَهُ كِتَابِي" mi diyorsun dedim" O da أَلَيْسَ بِصَحِيفَةٍ diyerek cevap verdi. Bu örnekte Yemenli adam, müzekker bir fail için müennes bir fiil kullanmış, sorulan sorunun cevabında da (fail olan kitabın aslının sahife olduğu, sahife kelimesinin de müennes olduğuna dikkat çekilerek) bunun sebebi/illetini ifade etmiştir⁹. Ebû 'Amr b. el-'Alâ'dan önce Ebû İshâk el-Hadramî (ö. 117/736)'nin "nahvi bölümlere ayıran ve illetlendiren, kıyas ve illetleri geliştiren ilk kişi olduğu"¹⁰ yönünde bazı rivayetler var ise de bunu destekleyen bulgular mevcut değildir¹¹. Ya da Ebû İshâk'ın nahiv illetlerini açıklayan ilk kişi olduğu kabul edilse bile bu illetlerin mahiyetini ortaya koyan düşünceyi ortaya atan kişi, el-Halîl b. Ahmed'dir. Bu sebeple illet konusunda söz sahibi olmaya en hak sahibi nahivci, el-Halîl olarak kabul edilmektedir¹². Lugavî ta'lil, el-Halîl ve Sîbeveyhi (ö. 180/796) ile başlamış, İbnu's-Serrac (ö. 316/929) ve ez-Zeccâcî (ö. 337/949) ile mantıkî ta'lil gelişmiş daha sonra İbn Cinnî, el-Enbârî (ö. 577/1180) ve es-Suyûtî (ö. 911/1505) ile usûlî ta'lil dönemi başlamıştır¹³.

el-Halîl zamanında illetler, bir sözün mahiyetini ortaya koyan dilsel bir yorum niteliğindedir. Buna göre illet, öncelikle konuşmayı açıklığa kavuşturma girişimidir. Daha sonra bu tür illetlere 'fark illeti' veya 'karışıklıktan emin olma illeti' denilmiştir. İlet, ikinci olarak lafızları telaffuz etmeyi kolaylaştırma girişimidir. Özellikle de kullanımı fazla olan lafızlar için bu söz konusudur. Bu da dile daha hafif gelenin kullanılması olarak bilinir. el-Halîl, lugavî illetleri Araplardan

⁸ Ebu'l-Kâsım ez-Zeccâcî, *el-İdâh fi 'ileli'n-nahv*, thk. Mâzin el-Mubârek, Beyrut, 1986, s. 65-66.

⁹ Ebu'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Hasâis*, Beyrut, 1988, 1, 49.

¹⁰ Ebu'l-Berekât Abdurrahman b. Muhammed b.el-Enbârî, *Nuzhetu'l-elibbâ' fi tabakâti'l-udebâ'*, Mektebetu'l-Menâr, Ürdün, 1985, s.27.

¹¹ Abdu'd-Dâim, *a.g.m.*, s. 140.

¹² el-Enbârî, *Nuzhetu'l-elibbâ'*, s.45; ez-Zeccâcî, *el-İdâh*, (muhakkikin önsözü).

¹³ Muhammed el-Muhtâr Veledu Ebbâh, *Tarîhu'n-nahvi'l-'Arabi fi'l-meşriki ve'l-mağrib*, Beyrut, 2001, s. 34.

nakletmediğini, bunları kendi düşüncesi ve tefekkürü ile keşfettiğini ifade etmiştir¹⁴. Böylece el-Halîl kendisinden sonra gelen nahivcilere salt dil esaslarına dayanarak uygun illetleri araştırmak için bir metot çizmiştir.

el-Halîl, belirlediği illetler konusunda isabet edip etmediği hususunu bir örnekle şu şekilde açıklamıştır: "Eğer isabet etmişsem benimsediğim illet odur. Yok eğer o konuda başka bir illet varsa o takdirde benim durumum, bölümleri ve düzenlenmesi muhteşem, yapısı sağlam bir eve giren ve bu evi yapanlar hakkında doğru ve açık bir bilgiye sahip olan uzman bir insanın durumuna benzer. Bu uzman, ev hakkında bilgi verirken; aklına gelen bazı ihtimallere binaen şu, şu ve şu sebeplerle yapılmıştır der. Binayı yapan bilgi sahibi kişinin, evi gerçekten eve giren uzman kişinin söylediği sebeplerle yapmış olması mümkün olduğu gibi başka sebeplerle yapmış olması da muhtemeldir. Yani eve giren kişi, gerçek sebepleri zikretmiş olabilir. Benim ortaya koyduğum illet dışında daha uygun bir illet bulan varsa o da ortaya koysun."¹⁵

Kendisinden önce nahiv illetleri konusunda yazarlar olmuşsa da bu konuda elimizde bulunan ilk gramer kitabı Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ıdır. Sîbeveyhi, sadece nahiv illetlerini zikretmekle kalmamış, kendisinden önceki dilcilerden nakilde bulunmuştur. Yine o, naklettiği illetlere çeşitli ilavelerde bulunmuş ve bunların kapsamını genişletmiştir¹⁶. Bu illetlere bakıldığında bunların felsefe, cedel ve hayalden uzak ve faraziyeler üzerine inşa edilmeyen, dilin ruhuna yakın illetler olduğu görülecektir¹⁷. Sîbeveyhi yaptığı illetlendirmede nahiv kuralının ardından birden fazla illet zikretmemiştir. O zikrettiği illete karşı bir cevap tahayyül etmemiş ve faraziyeler dile getirmemiştir. Bilakis Arapların dil zevkine, dile hafif gelene ve dilin gerçeğine dayanmıştır¹⁸. Sîbeveyhi illetlendirme yaparken genellikle illet kavramını kullanmadan konuyu izah etmiştir. Örneğin; kelimenin kısımlarından olan isimlerin i'rabında cezm'in niçin bulunmadığını izah ederken ve tesniyenin i'rabını anlatırken illet kavramını kullanmamış, sebep bildiren bir ifade kullanmıştır¹⁹. O, eserinde sadece bir yerde, 'zâid harfler' konusunda bâbu'l-'ilel (illetler bölümü) başlığını kullanmıştır²⁰. Böyle yapmasının yani illet kavramını fazla zikretmemesinin sebebi, kitabında dikkate aldığı esas unsurun, nahiv olmasıdır. İlet kavramını kullandığında da bunu nahiv kuralının tespiti ve teyidi için yapmaktadır. Hicrî II. asrın sonuna kadar takip edilen metot da budur. Hicrî üçüncü asırda ise illetler, artık nahiv kuralının ayrılmaz bir parçası olmuştur²¹.

¹⁴ el-Muhtâr, a.g.e., s. 34.

¹⁵ ez-Zeccâcî, *el-İddâh*, s. 66.

¹⁶ el-Mubârek, *en-Nahvu'l-'Arabî*, s. 63.

¹⁷ el-Mubârek, a.g.e., s. 57-58.

¹⁸ el-Mubârek, a.g.e., s. 64-65.

¹⁹ Ebû Bişr 'Amr b. Osmân b. Kanber Sîbeveyhi, *Kitâbu Sîbeveyhi*, Dâru Sâdır, Beyrut, 1317, I, 3,4.

²⁰ Sîbeveyhi, a.g.e., II, 343.

²¹ el-Mubârek, *en-Nahvu'l-'Arabî*, s. 66-67.

Aynı yüzyılın sonlarında nahiv illetleri, özel bir önem kazanarak nahivcilerin dikkatini çekmiş ve nahivciler arasında birbirlerini imtihan etme vesilesi olmuştu²². Bundan sonra nahivcilerin önünde illetler mevzûu açılmış ve birçok nahivci bu konu üzerinde çalışmıştır. Bazıları zâhirî i'rab hükümleri ile yetinmeyerek olması muhtemel durumların yanı sıra hangi şekillerin olamayacağı üzerinde de fikir yürütmüşler ve bazı faraziyeler üzerinde tartışmalara girişmişlerdir²³.

2- NAHİV İLLETLERİNİ KONU ALAN ESERLER

Nahiv kitaplarının birçoğunda az veya çok nahiv illetleri ele alındığı gibi tümüyle bu konuya hasredilmiş çok sayıda kitap da yazılmıştır. Kutrub adıyla bilinen Ebû 'Alî Muhammed b. el-Mustenîr (ö. 206/821), Ebû Osmân Bekr b. Muhammed el-Mâzinî²⁴ (ö. 248/862) ve Hârûn b. el-Hâ'ik'in²⁵, *'İlelu'n-nahv* adıyla kitap yazdıkları bilinmektedir. Ayrıca Ebû 'Alî Hasan b. 'Abdillâh el-İsfahânî, *Nakdu 'ileli'n-nahv*²⁶, el-Mebremân olarak tanınan Muhammed b. Ali el-Askerî (ö. 345/956), *en-Nahvu'l-Mecmû' 'ale'l-'ilel*²⁷, İbn Keysân Muhammed b. Ahmed el-Bağdâdî (ö. 320/932), *el-Muhtâr fî 'ileli'n-nahv*²⁸, Ebu'l-'Abbas Ahmed b. Muhammed el-Mehlebî, *Şerhu 'ileli'n-nahv*²⁹, Ebu'l-Kâsım Sa'îd b. Sa'îd el-Fârikî (ö. 391/1001), *Taksimatu'l-'avâmil ve'ileluha* gibi değişik isimler altında nahiv illetleri konulu kitaplar yazmışlardır³⁰. Ancak bu eserler günümüze ulaşmamıştır. Bununla birlikte bu eserlerin yazılmış olması, nahiv illetlerinin, hicrî ikinci yüzyılın sonu ve üçüncü yüzyılın başlarında tek başına kitap konusu haline geldiğini göstermesi açısından önemlidir.

Nahiv kurallarının illetlerini konu edinen kitapların bir kısmında illetler, sadece teorik olarak nahiv esasları çerçevesinde, bazılarında ise nahiv konuları üzerinde uygulamalı olarak nahiv kaidelerinin illetleri/sebepleri ortaya konmaya çalışılmıştır.

a) Nahiv illetlerini Teorik Olarak Ele Alan Kitaplar

1. ez-Zeccâcî'nin *el-İdâh*'ı
2. İbn Cinnî'nin *el-Hasâis*'i
3. el-Enbârî'nin *Luma'u'l-edille*'si
4. es-Suyûtî'nin *el-İktirâh fî 'ilmi usûli'n-nahv*'i

²² el-Mubârek, *a.g.e.*, s. 71..

²³ ez-Zeccâcî, *el-İdâh*, (Mukaddime kısmı).

²⁴ Hüseyin Elmalı, "Ebû Osman el-Mâzinî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1994, X, 210.

²⁵ Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-'Udeba'*, thk., İhsan Abbâs, Daru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1993, VI, 2762; Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'at fî tabakâti'l-lugavîyyîn ve'n-nuhât*, thk., Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-Fikr, byûzyıl, 1399/1979, II, 319.

²⁶ Yakut el-Hamevî, *a.g.e.*, II, 763; es-Suyûtî, *Buğye*, I, 509.

²⁷ Yakut el-Hamevî, *a.g.e.*, VI, 2574; es-Suyûtî, *Buğye*, I, 177.

²⁸ Yakut el-Hamevî, *a.g.e.*, V, 2308.

²⁹ Yakut el-Hamevî, *a.g.e.*, I, 455; es-Suyûtî, *Buğye*, I, 389.

³⁰ Kâtip Çelebî, *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-funûn*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1992, II, 165-166.

Nahiv illetlerini teorik olarak ele alan kitaplardan günümüze ilk ulaşan, ez-Zeccâcî'nin *el-Îdâh fî 'ilelî'n-nahv'*'i'dir. Mâzin el-Mubârek, ez-Zeccâcî'nin *el-Îdah*'ını bulup tahkik edinceye kadar İbn Cinnî'nin *el-Hasâis*'inin, bu konuda yazılmış ilk kitap olduğu sanılıyordu³¹. Bu dönemde illetler konusuna tahsis edilen kitaplarda artış olmuş, illetler taksim edilmeye başlanmış, nahiv araştırmaları üzerinde felsefenin etkisi artmış ve nahivcilerin çoğu bundan etkilenmişlerdir³².

ez-Zeccâcî'nin *el-Îdâh*'ı incelendiğinde, eserin alışılacağı bir nahiv kitabı olmadığı hemen görülecektir. ez-Zeccâcî burada, Arap nahvinin temel yapısını, mantığını, kural belirlemedeki sebepleri ortaya koymak ve bu sebepleri sorgulamak istemektedir³³. ez-Zeccâcî, kitabına diğer nahiv kitapları gibi kelimenin kısımları ile başlamış, sonraki bablarda isim, fiil ve harfin tanımları hakkında bilgi vermiştir. Beşinci bab'da nahiv illetlerini ele almıştır³⁴. Bundan sonra değişik konulardaki kuralları sorular tarzında ortaya koymuş, verdiği cevaplarda da bu kuralların illetlerini zikretmeye çalışmıştır. Muhtelif konularda dönemine kadar bilinen nahiv illetlerini toplamış, bunu yaparken eskilerin görüşlerini nakletmiş, kendi görüşlerini de bunlara eklemiştir. Örneğin, 'i'rab, hareke midir yoksa harf midir?' sorusunu sormuş, daha sonra: "Bize göre i'rab, hareke olup kelimenin son harfinde yer alır. Eğer i'rab, harf olsaydı harf üzerinde yer almazdı" şeklinde cevap vererek sebebini de belirtmiştir³⁵. Ortaya koyduğu illetleri inceleyerek bazen tercih ettiği illeti belirtmiş, bazen de bu tercihi okuyucuya bırakmıştır.

Nahiv illetlerini ele alan diğer bir kitap, İbn Cinnî'nin *el-Hasâis*'idir. İbn Cinnî, eserinde nahiv illetleri konusuna geniş yer vermiş, illetleri tarif etmiş, nitelendirmiş, tahlil etmiş ve sınıflandırmıştır. Öyle ki bu konuda ne kendisinden önce ne de sonra kimsenin ulaşamadığı derecede bilgi vermiştir³⁶. İbn Cinnî, *el-Hasâis*'te nahiv illetlerini diğer ilim dallarının illetleri ile kıyaslayarak fıkıh illetlerinden çok, kelam illetlerine daha yakın olduğunu söylemiştir³⁷. Bazı illetlerin zorunluluk taşıdığını söylemiş ve bunların, kelam illetlerine benzediğini ifade etmiş ve örnek olarak kendisinden önce zamme bulunan elifin, vâv'a dönüşmesini göstermiştir³⁸. Ayrıca illetlerin tahsisi, illetlerin çatışması, illetin illeti, illetlerin birden fazla örnekte geçerli olması, bir konunun iki illetle birden illetlendirilmesi gibi konuları kitabında etraflıca incelemiştir³⁹. İbn Cinnî, *el-Hasâis*'te her vesile ile

³¹ ez-Zeccâcî, *el-Îdah*, (Şevkî dayf'ın notu, mukaddime kısmı).

³² el-Mubârek, *en-Nahvu'l-'Arabî*, s.98.

³³ Mehmet Şirin Çıkar, "ez-Zeccâcî'nin *el-Îdah fî 'ilelî'n-nahv* ve *el-Cumel fî'n-nahv* adlı eserleri bağlamında nahiv ilmine bakışı", Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi, Sayı 14, Ankara, 2004, s. 72-73.

³⁴ ez-Zeccâcî, *el-Îdah*, s. 64.

³⁵ ez-Zeccâcî, *a.g.e.*, s. 72.

³⁶ el-Mubârek, *en-Nahvu'l-'Arabî*, s.120.

³⁷ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 48.

³⁸ İbn Cinnî, *a.g.e.*, I, 144.

³⁹ İbn Cinnî, *a.g.e.*, I, 144, 166, 169, 174.

nahiv illetlerini savunmuş ve bunun için “nahiv illetlerinin nahvi bozduğuna inananlara red”⁴⁰ başlığını taşıyan bir bölüm ayırmıştır.

Nahiv illetleri konusunu ele alan kitaplardan biri de el-Enbârî'nin *Luma'u'l-edille* adlı kitabı'dır. Yazar nahiv esaslarına dair yazdığı bu kitabında, illetin kıyası, bir hükmün birden fazla illetle illetlendirilmesi, hükmün illetle mi yoksa nass ile mi sabit olduğu gibi konulara yer vermiştir. Bu kitap, müellifin başka bir eseri olan *el-İğrâb fî cedeli'l-i'râb* ile birlikte basılmıştır⁴¹.

İletler konusunu teorik olarak ele alan kitaplardan birisi de es-Suyûtî'nin bu çalışmada çokça yararlandığımız *el-İktirâh fî 'ilmi usûli'n-nahv* adlı eseridir. es-Suyûtî de *el-İktirâh*'ında illetler konusuna geniş yer vererek önceki âlimlerin bu konudaki görüşlerini nakletmiştir⁴². Kitabının başlangıcında nahiv esasları, nahiv tarifleri ve lafız-mana münasebeti gibi konulara değinen müellif, üçüncü bölümde kıyas konusunu ele alarak nahiv illetlerini de çeşitli yönleriyle incelemiştir. es-Suyûtî'nin buradaki bilgilerden kısmen *Luma'u'l-edille*⁴³ ve *el-İdâh*'dan, çoğunlukla da *el-Hasâis*'ten yararlandığı anlaşılmaktadır⁴⁴. Bunları yaparken naklettiği bilgilerin kaynaklarını belirtmeyi ihmal etmemiş ayrıca daha önce verilen illetle ilgili bilgileri derleyip toplamış sıralamış ve sınıflandırmıştır⁴⁵.

b) Nahiv illetlerini konularına göre toplayan kitaplar

Yukarıda isimlerini zikrettiğimiz ancak günümüze ulaşmadığını belirttiğimiz kitaplar, isimlerinden anlaşıldığı kadarıyla bu kısma girmektedir. Bunlar mevcut olmadığından sadece günümüze ulaşanlara değinmek istiyoruz.

1) Ebû'l-Hasan Muhammed b. Abdullah el-Verrâk'ın (ö: 381/991) *el-İlel fî'n-nahv*'i

İletsiz kural olmayacağı için ortaya konulmuş her kuralın mutlaka mantıklı bir illeti ve sebebinin bulunması şarttır. Ayrıca ihtilafli konularda ortaya konulan görüşlerin, muhatapları ikna etmesi için de yine delillerle ispatlanması gerekir. Bunlar göz önüne alındığı takdirde illetler konusunun nahiv ilmindeki önemi daha iyi anlaşılacaktır. Nahiv illetlerini tatbikî olarak ele alıp çeşitli konulardaki illetleri ortaya koyan kitapların başında Ebû'l-Hasan Muhammed b. Abdullah el-Verrâk'ın *el-İlel fî'n-nahv*'i gelmektedir. el-Verrâk'ın, *el-İlel*'i, nahiv ilminde önemli bir yeri olan nahiv illetlerini konularına göre tertip etmiş olan ilk kitaptır⁴⁶. el-Verrâk, Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ında ele aldığı nahiv konularını açık-

⁴⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 184.

⁴¹ el-Enbârî, *el-İğrâb fî cedeli'l-i'râb ve Luma'u'l-edille*, thk. Saîd el-Afgânî, Matbaatu'l-câmi'ati's-Sûriye, 1957.

⁴² es-Suyûtî, *el-İktirâh fî 'ilmi usûli'n-nahv*, (thk. Muhammed Hasan İsmâîl), Dâru'l-kutub el-'ilmiyye, Beyrut, 1418/1998, s. 70-96.

⁴³ Bkz. el-Enbârî, *Luma'u'l-edille (el-İğrâb ile birlikte)*, s.117, 121, 122 vd.

⁴⁴ Bkz. es-Suyûtî, *el-İktirâh* s. 70, 71, 73, 74, 75, 80, 82 vd.

⁴⁵ Abdu'd-Dâim, *a.g.m.*, s. 144.

⁴⁶ Ebû'l-Hasan Muhammed b. Abdullah el-Verrâk, *el-ilel fî'n-nahv*, Dimaşk, 1426/2005, (mukaddime kısmı), s. 5.

lamış ve illetlendirmiştir. Bu bakımdan onun, nahiv illetlerine tahsis edilmiş bir şerhi durumundadır⁴⁷. Mehâ Mâzin el-Mubârek tarafından tahkik edilmiş olan bu kitap, 2001 yılında basılmıştır.

2) Ebû'l-Bekâ' el-'Ukberî (ö. 616/1219)'nin *el-Lubâb fî 'ileli'l-binâ'i ve'l-i'râb'ı*

Nahiv illetlerinin tespitinde adeta birbirleriyle yarışan nahivcilerin her biri kendi görüş açısına göre yeni bir illetlendirme yaparak bu alandaki maharetini göstermeye çalışmıştır. Ebû'l-Bekâ' el-'Ukberî de bu alanın öncülerinden olmuştur⁴⁸. el-'Ukberî'nin *el-Lubâb fî 'ileli'l-binâ'i ve'l-i'râb'ı*⁴⁹ adlı eseri, anlaşılacağı gibi nahiv konularının illetlerini (sebeplerini) ortaya koymak amacıyla yazılmıştır. Bu nedenle kitapta nahiv konularının tariflerine, kurallarına ve bunların ayrıntılarına fazla yer verilmemiş, illetler konusu ise önemli bir yer tutmuştur.

el-'Ukberî, kendisinden önceki nahivcilerin kitaplarından yararlanarak topladığı illetleri belli bir düzene koyarak sağlam bir yapıya kavuşturmuş, bunun yanında az sayıda da olsa birtakım yeni illetler ortaya koymuş, bileşik olarak verilmiş olan bazı 'illetleri ise bölümlere ayırmıştır⁵⁰.

3) Ala'uddin el-Palovî'nin, er-Risâle el-'Alâ'iyye fi'l-'ileli'n-nahviyye kitabı⁵¹.

Adı dışında hakkında pek bilgi edinemediğimiz ancak Türkiyeli olduğu anlaşılan yazar tarafından telif edilen bu kitap, el-Verrâk ve el-'Ukberî'nin kitaplarına benzer şekilde nahiv konularını esas alarak soru-cevap tarzında yazılmıştır. Yazar, önsözünde illetlerin çeşitleri hakkında bilgi vermiş, bu konuda yazılmış kitaplara değinmiş ve kitabı yazmasının amacını; eskilerin olası bir hatasını düzeltmek bir eksikliğini gidermek vs. olarak belirtmiştir⁵². Kitap "İlmu'n-nahv" başlıklı bir konu ile başlamakta ve "el-Furûk fi'n-nahv" konusu ile bitmektedir. Suriye'de bulunan el-Fethu'l-İslâmî Enstitüsü hocalarından Muhammed Râtib Nablûsi de kitaba bir mukaddime yazmıştır⁵³.

3- NAHİV İLLETLERİNİN OLUŞUMUNDA ETKİLİ OLAN UNSURLAR

Nahivciler, kendilerinin de ifade ettikleri gibi illetlerin belirlenmesi konusunda mantık, fıkıh ve kelam ilimlerinden etkilenmiş ve yararlanmışlardır. Nahiv ve mantık ilişkisi oldukça doğaldır. Çünkü nahiv kurallarının yazılması sırasında, mantık konuları içerisinde yer alan tümevarım, tahlil ve terkip ve kıyas gibi me-

⁴⁷ el-Verrâk, *a.g.e.*, s. 6.

⁴⁸ Sâdık Muhammed, *Cuhûd*, s. 164.

⁴⁹ Kitap hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet Cevat Ergin, el-'Ukberî ve *el-Lubâb fî 'ileli'l-binâ'i ve'l-i'râb'ı*, Konya, 2002, (Basılmamış doktora tezi).

⁵⁰ el-'Ukberî, *el-Lubâb*, I, 33.

⁵¹ 'Alâ'uddin el-Palovî, *er-Risâle el-'Alâ'iyye fi'l-'ileli'n-nahviyye*, Suriye, 2004.

⁵² el-Palovî, *er-Risâle*, s. 13-14.

⁵³ el-Palovî, *er-Risâle*, s. 3.

totlardan yararlanılmıştır⁵⁴. Nitekim el-Enbârî "Kıyası inkâr eden nahvi inkâr etmiş olur"⁵⁵ diyerek mantık ile nahiv arasındaki sıkı ilişkiyi ortaya koymuştur.

Mantık yanında Kelam ve fıkıh da nahvi ve nahiv illetlerini etkileyen ilimler olmuştur. Nahivciler fıkihtan, fakihler de nahivden yararlanmışlardır. İbn Cinnî, dağınık olan nahiv illetlerini bir araya getirdiğini ifade etmiş ve "Arkadaşlarımız, Muhammed b. Hasan (ö. 189/705)⁵⁶'ın kitaplarında illetleri bulmuşlar ve oradan almışlardır" diyerek fıkıh illetlerinden yararlandığını dile getirmiştir⁵⁷. O daha sonra nahiv illetleri ile fıkıh ve kelam illetleri arasında bir mukayese yaparak şunları söylemiştir: "Nahiv illetleri fıkıh illetlerinden ziyade kelam illetlerine daha yakındır. Çünkü kelam illetleri, duyulara dayandırılmaktadır. Fıkıh illetleri ise sebep olmaktan çok aslında hükümlerin gerçekleşmesinin birtakım emarelerinden ibarettir. İlet olarak değerlendirilebilecek hükmün hikmeti, çoğu zaman kapalı kalmaktadır. Örneğin; hac menasikinin tertibi, abdest ve namazın farzları vb. konular hakkında bir emrin varlığı açıktır. Ama mesela, namazın neden günde beş vakit kılındığı ve rekat sayılarının hikmeti bilinmemektedir. Bunların niçin ve hangi sebeple bu şekilde belirlendikleri konusunda açık bir illet yoktur. Hâlbuki nahiv illetleri, böyle değildir. Mesela; failin merfu, mefulün ise mansub olmasının sebebi, aralarında bir fark olması içindir. Tersî olmaz mıydı? diye soranlara da şöyle cevap verilir: Mevcut durum, en uygun olanıdır. Ref, nasb'dan daha kuvvetlidir. Fâil ise mefulden daha azdır. Yani kuvvetli olan i'rab, az kullanılan kelimeler için, hafif olan i'rab ise çok kullanılan kelimeler için tahsis edilmiştir. ميعاد ve ميزان kelimelerindeki vav'ın yâ'ya dönüştürülmesi de vav'ın dile daha ağır olmasındandır. Görüldüğü gibi burada da duyular devreye girmiş, doğal olarak dile daha hafif olan kullanımlar tercih edilmiştir⁵⁸.

es-Suyûtî de İbn Cinnî'den naklen nahiv illetlerinin fıkıh illetlerinden çok kelam illetlerine yakın olduğunu belirtmiş, fıkıhçıların delillerinin, ancak bilgilendirme mahiyetinde olup hükümlerin gerçekleşmesinin emareleri olduğunu ifade etmiştir. İbadetlere dair hükümlerin birçoğunda hikmet yönünün ortaya çıkmadığına dikkat çekerek nahiv illetlerinin bu tarzda olmadığını, hepsinde yahut çoğunda illetin idrak edildiğini ve hikmetin ortaya çıktığını söylemiştir. Ayrıca bir hükmün ortaya çıkmaması hususunda "Fakih, bir hükmün illetini ortaya çıkarmaktan aciz kalırsa bu, te'abbudîdir (ibadetle alakalı), nahivci aciz kaldığında ise;

⁵⁴ el-Mubârek, *en-Nahvu'l-'Arabî*, s.74.

⁵⁵ el-Mubârek, a.g.e., s.75.

⁵⁶ Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Hanefî mezhebinin müctehid fakihlerinden ve Ebu Hanife'nin arkadaşlarındandır. Hanefî fikhına dair eserleri vardır. Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, Dâru İhyâ'it-turâsî'l-'Arabî, Beyrut, bty., IX, 207.

⁵⁷ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, Beyrut, 1988, I, 163.

⁵⁸ İbn Cinnî, a.g.e., I, 48-49.

bu, sema'îdir der" sözünü naklederek fıkıh ve nahiv illetleri arasındaki benzerliği vurgulamıştır⁵⁹.

İbn Cinnî, bu izahıyla nahiv illetlerinin, duyulara dayanması açısından; daha çok kelam illetlerine benzediğini, fıkıh illetleri ile aralarında fazla benzerlik olmadığını ifade etmektedir. Buna göre nahivcilerin, illetleri oluştururken daha çok kelamcılarının illetlerinden yararlandıkları anlaşılmaktadır. Ancak bu, fıkıh illetlerinden hiç yararlanılmadığı anlamına gelmemektedir. Bu durum, nahiv illetleri konusuna değinen bazı nahiv bilginlerinin sözlerinde de görülmektedir.

ez-Zeccâcî, i'rab'ın hareke mi yoksa harf mi olduğu konusunun izahında fıkıh illetleriyle nahiv illetleri arasında bir mukayese yapmakta ve şöyle demektedir: "Herhangi bir konuda bir asıl ve kaide bulunup, sonradan birtakım illetlerle bu genel kuraldan ayrılmanın mümkün olduğunu zikrettik. Bu istisnâî durum, genel ve asıl kuralı bozmaz. Nitekim bu durum, diğer ilimlerde hatta dini ilimlerde de mevcuttur. Mesela kesin olarak denmektedir ki, namaz erkek ve kadın yetişkinler için farzdır. Sonra bazı illetlerle bu hükmün sakıt olduğunu görmekteyiz. Aynı şekilde 'koruma altındaki bir yerden hırsızlık yapanın eli kesilir' hükmü bulunduğu halde bazı durumlarda bu hükmün düştüğü görülmektedir."⁶⁰ Burada yapılan karşılaştırmada fıkıh usûlünün nahiv illetleri üzerindeki etkisi açık bir şekilde görülmektedir.

el-Enbârî, *el-İnsâf fî mesâ'ilil-hilâf* adlı kitabını yazma nedenini açıklarken şöyle demektedir: "Arapça sebebiyle benimle irtibat halinde olan bazı fıkıhçılar ve edebiyatçılar, benden İmam Şafiî ve Ebû Hanife arasındaki ihtilafli meseleler tarzında Basra ve Kûfe nahiv ekolleri arasındaki ihtilafı içeren muhtasar bir kitap hazırlamamı istediler. Ben de yazdığım bu kitapta onların meselelerine uygun metodu takip ettim⁶¹."

es-Suyûtî de *el-İktirâh fî usûli'n-nahv* kitabının önsözünde; "Fıkıh usûlü, fıkıha nispet ile ne ise, nahiv usûlü de nahve nispet ile odur" demiştir⁶².

Nahiv illetlerinin ilişkili olduğu bir başka ilim de mantıktır. el-Enbârî, nass'ın bulunduğu yerde hükmün nass ile mi yoksa illet ile mi sabit olacağı hususunu anlatırken mantıkî tahliller yapmış, çoğunluğun; hükmün illetle sabit olacağı görüşünde olduklarını belirtmiştir. Şayet hükmün nass ile sabit olduğu kabul edilirse bunun, kıyas kapısının kapanmasına sebep olacağını söyleyerek hükmün nass ile sabit olmasının, muhal olduğunu ifade etmiştir⁶³.

Bütün bunları göz önüne alarak, nahivcilerin, nahiv illetlerini oluştururken fıkıh ve kelam illetlerinden yararlandıkları söylenebilir. İletlendirme konusunda

⁵⁹ es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 7.

⁶⁰ ez-Zeccâcî, *el-İddâh*, s. 72-73; Abdu'd-Dâim, a.g.m., s.136.

⁶¹ Abdu'd-Dâim, a.g.m., s.136.

⁶² es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s.10.

⁶³ el-Enbârî, *Luma'u'l-edille (el-İğrâb ile birlikte)*, s.121.

nahivciler aklî illetleri kelamcılardan, aklî olmayan illetleri ise fıkıhçılardan almışlardır⁶⁴. Ayrıca nahivciler, doğal olarak mantık ilmini de okumuşlar ve illetleri tespit etmede mantık kurallarını uygulamışlardır. Buna göre fıkıh, kelam ve mantık ilimlerinin nahiv illetlerinin oluşumunda etkili olan temel ilimler oldukları ifade edilebilir.

4- NAHİV İLLETLERİNİN GELİŞİMİ

Nahiv illetleri, ortaya çıkışından itibaren gelişimine devam etmiş ve gelişip yayıldıkça nahiv kaideleri üzerinde doğrudan bir etkiye sahip olmuşlardır⁶⁵.

Hicrî dördüncü yüzyıl'ın başında nahiv yöntemlerine kelamcıların görüşleri ve Aristo mantığının formları sızmış, nahiv illetleri araştırmaları, dil kurallarını niteleyicilik özelliğini aşan bir şekil almıştır⁶⁶. Nahiv illetleri, mantıkî bir boyaya bürünmüş, öyle ki, nahve sadece mantıkî açıdan bakılır olmuştur. Ebu'l-Hasan er-Rummânî (ö. 384/994), nahvi mantıkla mezceden nahivcilerdendir. Ebu Alî el-Fârisî (ö. 377/987), onun hakkında "Eğer nahiv, er-Rummânî'nin dediği gibi bir şey ise bizim nahivle bir ilgimiz yoktur. Yok eğer bizim dediğimiz gibi ise o takdirde onun nahivle bir ilgisi yoktur" demiştir⁶⁷. Böylelikle dördüncü hicrî asır, felsefenin nahvi tamamen kapladığı nahiv ile fıkıh ve kelam esasları arasında sıkı bağların oluştuğu ve nahivcilerin fakih ve kelamcılarının telif tarzında kitap yazdıkları bir dönem olmuştur⁶⁸. Ebû Ali el-Fârisî ve İbn Cinnî'nin temsil ettiği bu dönem aynı zamanda Arap dili çalışmalarının zirvesi olarak da kabul etmek mümkündür. Çünkü bundan sonra bu konuda yazılmış olan kitapların genelde öncekiler üzerine yapılmış şerh, ihtisar (özet) ve talik (ekleme)lerden fazla bir şey olmadıkları görülmektedir⁶⁹. Nahiv kitapları üzerindeki fikhî üslup etkisi, İbn Cinnî'den sonra da devam etmiş, el-Enbârî, bu üslubu taklit etmede daha da ileri giderek, nahivdeki ihtilaflı meseleler üzerine, fıkıhtaki ihtilaflı meselelere benzer bir şekilde bir kitap yazmıştır. Nahiv üzerindeki nazarî (yahut cedelî) araştırmalar, kendine mahsus kuralları ve hükümleri olan bir ilim haline gelmiştir⁷⁰.

1) Nahiv İletlerinin Çeşitleri

a) ez-Zeccâcî'ye göre illetler

ez-Zeccâcî, illetleri ta'limî, kıyâsî ve cedelî olmak üzere üçe ayırmaktadır.

1- Ta'limî illetler: Arap kelâmını ve i'râb hükümlerini öğrenmeye yarayan illetlerdir. Herkes Arap kelâmını bizzat Araplardan işitmiş değildir. Bazıları onlardan işitilmiş, bazıları da işitilenlere kıyas edilmiştir. Örneğin; *قَامَ زَيْدٌ فَهُوَ قَائِمٌ* yahut **رَكِبَ فَهُوَ رَاكِبٌ** gibi cümlelerden ism-i fail öğrenilmiş, *دَهَبَ فَهُوَ ذَاهِبٌ* vb. cümleler de

⁶⁴ el-Mubârek, *en-Nahvu'l-'Arabî*, s.117.

⁶⁵ Sadık Muhammed, *Cuhûd*, s.166.

⁶⁶ el-Muhtâr, *Târîhu'n-nahv*, s. 35.

⁶⁷ es-Suyûtî, *Buğye*, II, 181.

⁶⁸ el-Mubârek, *en-Nahvu'l-'Arabî*, s. 129.

⁶⁹ el-Mubârek, *a.g.e.*, s. 131.

⁷⁰ el-Mubârek, *a.g.e.*, s.146.

onlara kıyas edilmiştir. İletler de böyledir. İnn̄ örneğinde زید (Zeyd) kelimesini neden mansub yaptınız? sorusuna “İnn̄ den dolayı” diye cevap verilir, çünkü İnn̄ edatı, ismini nasb, haberini ref eder. Böyle öğrendik ve böyle öğretiyoruz. Arap kelâmı da bu şekilde tespit edilmiştir. Dolayısıyla nahiv kurallarının bu tür illetleri, ta’lîmî kısma girmektedir⁷¹.

2- Kıyasî illetler: Var olan bir kurala kıyas edilerek ortaya konulan ikinci derecedeki illetlerdir. Örneğin İnn̄’in isminin mansûb olmasının illeti olarak İnn̄ ve kardeşlerinin müteaddî (geçişli) fiile benzemesinin gösterilmesi bu tür illetlerdendir. Fiil, mef’ûlünü nasb ettiği gibi İnn̄ de ismini nasb etmektedir. Çünkü İnn̄ ile mansub olan isim, lafzen mef’ûle, merfû olan da faile benzemektedir. Bu durumda İnn̄ nin ismi, ضرب أحاك محمدٌ örneğindeki failden önce gelen mef’ûle benzemiş olur⁷².

3- Cedelî nazarî illetler: İlk iki derecedeki illetlerden sonra ortaya konan üçüncü derecedeki tâlî illetlerdir. İnn̄ örneğinde, yukarıda söylenenlerden sonra yapılan illetlendirmeler, bu kısma girer. Yukarıdaki illetlerin zikredilmesi karşısında kendisine şu muhtemel sorular sorulabilir:

“ İnn̄ ve benzerlerini hangi yönden fiile benzettiniz? Hangi fiillere benzettiniz? Mazi mi, hâl mi, yoksa müstakbel mi? Yoksa zaman ve süre kısıtlaması olmaksızın bir fiile mi benzettiniz? Fiile benzettiniz diyelim, peki neden mef’ûlün failden önce geldiği fiile benzettiniz? Faili başta gelene benzetmeniz gerekmez miydi? Çünkü asıl olan, failin fiilden önce geldiği fiil cümleleridir. Sizin yaptığınız tali durumdur. Hangi illet, sizi asıl olanı bırakıp tali olana tabi olmaya yöneltti? Bunda hangi kıyas geçerli oldu? ضرب أحاك محمدٌ örneğinde mef’ûlün failden önce geldiği fiile benzettiğinizde, ضربَ مُحَمَّدٌ أَحَاكُ örneğindeki gibi failin, mef’ûlden önce gelmesini de caiz gördünüz mü? Herhangi bir illet sebebiyle bundan kaçındınız diyelim, peki neden bazı yerlerde farklı davranıp زيدا خلفك örneğini (yani mansub ismin, sonra geldiği bir durumu) caiz görüyorsunuz? Niçin زيدا يركب gibi örneklerde fail konumunda fiil gelmesini caiz kıldınız? Siz hiç faile bedel olarak fiil geldiğini gördünüz mü?”

Yukarıda sıraladığımız sorulması muhtemel sorular karşısında cevap olarak ortaya konacak bütün illetler, cedelî ve nazarî illetler kısmına girecektir.

Nahiv öğreniminde asıl ihtiyaç duyulan illetler, ta’lîmî illetlerdir. Kıyasî ve cedelî illetler ise, pek faydası olmayan, sadece akli meşgul eden illetler olarak görülmüştür. İleride görüleceği gibi Endülüslü nahivci İbn Madâ’nın karşı çıktığı illetler de esas itibarıyla bunlardır⁷³. ez-Zeccâcî, yaptığı bu taksimatla ta’limî illetlerin önemine dikkat çekmiş ve illetleri felsefe ve cedel’den ayırmaya çalışmıştır⁷⁴.

⁷¹ ez-Zeccâcî, *el-İdâh*, s. 64.

⁷² ez-Zeccâcî, *el-İdâh*, s. 65.

⁷³ ez-Zeccâcî, *el-İdâh*, (Mukaddime kısmı).

⁷⁴ el-Mubârek, *a.g.e.*, s. 97.

Her ne kadar ez-Zeccâcî, yukarıda sorduğu farazî sorulara cevap vermemişse de el-Enbârî, tıpkı usulcülerin yöntemi gibi Arap dili konularını mantikî bir yorumla araştırarak incelemiştir. Şüphesiz el-Enbârî, uzun çabalar harcıyarak bu illetleri ortaya çıkarmıştır. Ancak şu var ki, esas problem, elde edilen sonuçların hepsinin, yapılan illetlendirmelerle uyumlu olmamasıdır. Üstelik Arapların kas-tettikleri de bunlar değildir. Bu illetler, ancak dilin genel sisteminin gelişimine uygun olarak gelmişlerdir⁷⁵.

Bazı bilgiler, ez-Zeccâcî'nin yaptığı bu taksimatı başka ifadelerle dile getirmişlerdir. Örneğin illetin illeti olarak isimlendirilen illet çeşidi, aslında esas illet için bir yorum, tamamlayıcı bir bilgi ve ek bir açıklamadır. Yukarıda kıyâsî illetler olarak adlandırılan ikinci derecedeki illetler, bu türdendir. قام زيد örneğinde Zeyd niye merfudur sorusuna, "fail olduğu için" diye cevap verilir. Fail niye merfu olmuştur sorusuna verilen "fiile isnad edildiği için" cevabındaki illete ise, illetin illeti denilebilir. Böyle bir durumda "Zeyd niye merfudur" sorusuna, "fiil doğrudan ona isnad edildiği için" şeklinde de cevap verilebilirdi⁷⁶. Bu sebeple esas illet için ayrıca bir illet aranmaz. Bundan da anlaşılıyor ki illetin illeti ifadesi, ilk illetin bir şerhi mesabesinde⁷⁷.

b) es-Suyûtî'ye göre illetler

es-Suyûtî de illetleri bir başka açıdan ikiye ayırmaktadır

a) Basit illetler: İletlendirmenin bir açıdan gerçekleştiği illetlerdir. İstiskâl (dile ağır gelme), müşâbehet (benzerlik) ve civâr (yakınlık) illetleri bu şekildedir.

b) Mürekkeb (Birleşik) illetler: İki veya daha fazla niteliğin bir arada bulunmasıdır. ميران kelimesinde 'kesre'den sonra 'sakin yâ' (ى) bulunduğu için 'vâv'ın (و) 'yâ'ya (ى) 'kalb' edilmesindeki illet, bu türdendir. Burada 'kalb' (dönüştürme) yapılmasının illeti, sadece 'yâ'nın sakin olması veya sadece 'kesre'den sonra bulunması değil, her iki durumun birlikte bulunmasıdır⁷⁸.

ez-Zemahşerî'nin şu sözü de mürekkeb (birleşik) illetle ilgilidir: "الدى, ism-i mevsûl olarak çok kullanıldığı için hafifletilmiştir. Önce (ى) hazfedilerek (الدى) olmuş sonra hareke hazfedilmiş (الدى) olmuş, son olarak (ذ) harfi de hazfedilerek başındaki (ال) harf-i tarifi ile yetinilmiştir. 'Müennesler' için kullanılan (الذ) için de aynı işlem uygulanmıştır."⁷⁹

c) Türlerine göre illetler

es-Suyûtî'nin naklettiğine göre Ebû 'Abdillâh el-Huseyn b. Mûsâ ed-Dîneverî (ö. 340/951), "Simâru's-sına'a" kitabında illetleri ikiye ayırmıştır.

⁷⁵ el-Muhtâr, *ag.e.*, s. 36.

⁷⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 173; es-es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 73.

⁷⁷ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 174.

⁷⁸ es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 75.

⁷⁹ Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Mufasssal fî 'ilmi'l-luğa*, Beyrut, 1990/1410, s.174; es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s.76.

Birincisi; Arapçada yer alan ve dil kurallarına uygun olan illetler.

İkincisi; bu kuralların hikmetlerini ortaya çıkaran ve amaçlarının doğruluğunu açıklayan illetler. Yaygın olan ve çok kullanılan illetler, birinci gruba giren illetlerdir.

Bunlar da oldukça fazla olup en çok bilinenleri 24 adettir. et-Tâc b. Mektûm (ö. 749/1348)'un şerh ettiği bu illetler şunlardır:

Sema' (Araplardan öyle işitilmiş olması) illeti: امرأةٌ ثدياءُ örneğinde olduğu gibi. Bunun karşılığında رَجُلٌ أُثْدِيٌّ denmez. Bunun sema'dan başka illeti yoktur.

Teşbih (benzerlik) illeti: İki kelimenin, aralarındaki benzerlik sebebiyle aynı hükme tabi olmaları kastedilmektedir. Muzari fiilin isme benzemesi sebebiyle mu'rab, bazı isimlerin de harflere benzemeleri sebebiyle mebnî kabul edilmeleri gibi.

İstiğnâ' (ihtiyaç bırakmama) illeti: Kullanılan bir kelimenin başka bir kelimenin kullanımına ihtiyaç bırakmaması demektir. وَدَّعَ fiilinin kullanılıp تَرَكَ fiilinden vazgeçilmesi gibi.

İstiskâl (dile ağır gelme) illeti: Dile zor gelen telaffuzdan uzaklaşıp dile hafif gelene meyledilmesi kastedilmektedir. يَعُدُّ fiilinin aslında (يُوعِدُّ) bulunan 'vav'ın 'yâ' ve 'kesre' arasında bulunduğundan dolayı telaffuzunun zor olması sebebiyle hafzedilmesi gibi.

Fark illeti: Bununla Arapların bir kelimeyi bir başka kelimeden ayırmak için farklı telaffuz etmeleri kastedilmektedir. Birbirlerinden farklı olsunlar diye failin merfu, mef'ûlün mansub kılınması, cemi nûn'unun (وَنَ - نَيْنَ) 'meftûh', tesniye nûn'unun (نَيْنَ - نَيْنَ)'meksûr' kılınması gibi.

Tevkîd (pekiştirme) illeti: Te'kid nunları olarak bilinen 'nûn-i hafife' ve 'nûn-i sakile'nin etkisini pekiştirmek için emir fiiline eklenmesi gibi.

Ta'vîd (değiştirme) illeti: اللَّهُمَّ kelimesindeki mim harfinin nidâ harfi yerine geçirilmesi gibi.

Nazîr (denklik) illeti: Cezim halinde iki sakin harf yan yana geldiğinde bunlardan birisinin 'cer' durumundakine tabi kılınarak 'meksûr' okunması gibi. Çünkü bu ikisi birbirlerine denktirler.

Nakîd (zıtlık) illeti: (لَا)'dan sonra gelen nekira kelimenin, zıddı olan إِنَّ ye tabi kılınarak mansûb yapılması gibi.

Manaya tabi kılma illeti: فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ (Bakara/257) âyetindeki مَوْعِظَةٌ müennes olduğu halde fiilin, müzekker olan وَعِظٌ manasına tabi kılınarak müzekker kılınması gibi.

Müşâkele (şekil benzerliği) illeti: سَلَامِيلاً وَأَغْلَالاً (İnsan/4) âyetindeki şekil benzerliği gibi.

Mu'âdele (dengeleme) illeti: Gayr-ı munsarif'in 'cer hali'nin 'mansûb' durumuna tabi kılınarak fetha ile yapılması gibi. Sonra da durumu buradaki durumu dengelemek için cemi müennes sâlimin 'nasb' hali, 'cer' haline tabi kılınmıştır.

Mucâvere (komşuluk) illeti: حُرُّ ضَبِّ حَرْبٍ (Kertenkelenin yuvası haraptır) örneğinde حَرْبٍ kelimesinin, haber olduğu için merfu olması gerekirken kendisinden önce gelen ضَبِّ kelimesine yakınlığı sebebiyle mecrur yapılması gibi.

Vücûb (gereklilik) illeti: Failin merfu yapılmasındaki illet gibi.

Cevâz (serbestlik) illeti: Belirli sebeplerle imâle yapılmasındaki illet gibi. Söz konusu sebeplerle imâle yapmak vacip değil caizdir.

Tağlîb⁸⁰ illeti: وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِينِ (Tahrîm/12) âyetinde olduğu gibi. كَانٍ nin ismi müennes olduğu halde الْقَانِينِ kelimesi, tağlîb sebebiyle müzekker olarak kullanılmıştır.

İhtisar (kısaltma) illeti: لَمْ يَكُ örneğindeki terhîm (kısaltma amacıyla kelimenin sonundan bir harf atılması) konusunda olduğu gibi.

Tahfif (hafifletme, kolaylaştırma) illeti: İdğâm konusu gibi.

Asıl olma illeti: يُؤَكِّرِمُ ve اسْتَحْوَذَ örneklerinde ‘vav’ ve ‘hemze’nin, asıllarına dönmesinde olduğu gibi.

Evlâ (daha layık) olma illeti: “Fail, konum itibariyle mef’ûl’den önce gelmeye daha layıktır” ifadesinde olduğu gibi.

Hâl’in (durum) delâleti illeti: Ayın hilal şeklini gören kimsenin هَذَا الْهَيْلَالُ yerine işaret ismini kullanmadan الْهَيْلَالُ demesi gibi. Çünkü o andaki durum, ona delâlet etmektedir.

İş’âr (bildirme) illeti: Hazfedilen harfin elif olduğunu bildirmek gibi.

Tezat illeti: İlga’sı caiz olan fiillerin, bir mastar ile veya bir zamir ile pekiştirildiklerinde; “te’kit ve ilga’nın birbirlerine zıt olmaları hasebiyle ilganın caiz olmadığını” söylemek gibi.

Tahlîl illeti: İbn Mektûm bu illet konusunda şerh yapmanın kendisine zor geldiğini ve günlerce düşündüğü halde bu konuda aklına bir şey gelmediğini ifade etmiştir⁸¹.

İbn Mektûm, yukarıda ikiye ayırıp birinci kısmını zikrettiği illetlerin ikinci kısmı hakkında herhangi bir açıklama yapmamıştır. Bu konuda İbnu's-Serrâc *el-Usûl*'de şu açıklamayı yapmıştır:

Nahivcilerin illetlendirmeleri iki kısımdır:

a) Arapçanın okunmasını sağlayan illetler: Failin ‘merfu’, mefulün ‘mansub’ oluşu gibi.

b) İletin illeti olarak adlandırılanlar: Failin niçin ‘merfu’ olduğunun, mefulün neden ‘mansub’ olduğunun illetleri gibi. Bu, hakkında söz söyleyebilece-

⁸⁰ Bir şeye başka bir şeyin hükmünü icra etmek demektir. Müzekkerin, müennese tercihi, tağlîb çeşitlerinden biridir. Araplar, tensiye ve cemelerde bu ikisini birlikte zikrettiklerinde müzekkerlere ait ifadeler kullanmışlardır. Bkz. Edip Çağmar, *Arap Dilinde Tağlîb*, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Diyarbakır, 2002, c. IV, s. 2,

⁸¹ es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 72-73.

ğimiz konulardan değildir. Bunların hikmeti ancak dili konuşan Arapların ortaya koyduğu esaslarla anlaşılabilir⁸².

d) Hükümlerine göre illetler

İbn Cinnî, illetleri hükümleri açısından mûcib (gerektiren) ve mücevviz (caiz kılan) illetler olarak ikiye ayırmaktadır.

a) Mûcib illetler: İletlerin çoğu, vücûb üzeredir yani gerektirdiği hükmü uygulamak zorunludur. Cümledeki fazlalığın (asıl unsurların dışında kalan) veya benzerlerinin 'mansub' olması, "‘umde" (cümleden atılması caiz olmayan kelime)'nin 'merfu' olması, ve mudafun ileyhi'nin 'mecrur' olması, bu türdendir. Arap dili, bu şekilde sabit olmuştur.

b) Mücevviz illetler: Bu çeşit illetler hakikatte zorunlu olarak gerektiren değil, caiz kılan bir sebeptir. İmâle illetleri, bu türdendir. Bu, vücup illeti değil cevaz illetidir. *وَقَتُّ* örneğindeki vav'ın, hemze'ye dönüşmesinin illeti de böyledir. 'Elif'e dönüşmesi mümkün olduğu gibi 'vav' olarak bırakılması da caizdir. Dolayısıyla buradaki illet, mucib değil mücevvizdir. Üzerinde iki veya daha fazla i'râb'ın caiz olduğu; örneğin bir kelimenin, hem bedel hem de hâl olması caiz olan yerlerde de durum böyledir. Marife bir kelimedenden sonra gelen ve aynı anlamı ifade eden nekire kelime de bu durum ortaya çıkmaktadır. *مَرَرْتُ بِرَجُلٍ صَالِحٍ* yahut *رَجُلًا* gibi. Nekire olan *رجل* kelimesi, birinci örnekte bedel, ikinci örnekte ise, hâl olarak değerlendirilmiştir. İki şekilde ifade edilebildiği için buradaki illet, cevaz illetidir. Buna göre iki, üç veya daha fazla ihtimalin caiz olduğu meselelerdeki illetler cevaz illetleridir.

Mucib illet, illet, mücevviz illet ise sebep olarak isimlendirilir⁸³.

İbn Cinnî'nin illetleri taksimi konusunda şunu da eklemiştir: "Nahivcilerin illetleri iki kısımdır: Birincisi, vacip olup uyulması zorunlu olan illetlerdir. Çünkü dil zevki, o konuda başka bir manayı kabul edemez. Diğeri ise, ancak zorlukla ve istemeyerek katlanılabilecek türde illetlerdir"⁸⁴.

6) İletlerin kaynakları

Nahiv illetlerinin belirlenmesinde kullanılan kaynaklar es-Suyûtî tarafından sekiz maddede ele alınmıştır⁸⁵:

1- İcmâ: Arap dil bilginlerinin, bir hükmün illeti üzerinde ittifak etmeleridir. Maksûr bir kelime üzerinde harekenin takdir edilmesinin illetinin, telaffuzunun imkânsızlığı, menkûs bir kelime de ise ağırlık (telaffuz zorluğu) olması üzerinde icmâ edilmiştir.

2- Nass: İlet hakkında Arapça bir nass bulunması. Ebû 'Amr, Yemenli bir adamın *فَالَانُ لَعُوبٌ جَاءَهُ كِتَابِي فَاحْتَقَرَهَا* "Falân kişi ahmaktır. Mektubum ona geldiğinde

⁸² es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 73.

⁸³ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 164-165; es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 73,74.

⁸⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 88; es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 74.

⁸⁵ es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 82-88.

onu küçümsedi" dediğini duymuş ve neden fiili müennes okuduğunu kastederek ona şöyle demiştir. *حَاءُهُ كِنَائِي* mi diyorsun? O da: *نَعَمْ أَلَيْسَ بِصَحِيفَةٍ* "Evet mektup sahife değil midir?" şeklinde cevap vererek mektup kelimesinde bir müenneslik olduğunu belirtmiştir. Böylece bu nass, örnekteki fiilin, müennes olmasının illeti için kaynak olmuştur⁸⁶.

3- İmâ: Rivayet edildiğine göre bir grup Arap Peygamberimizin yanına geldi. Peygamberimiz onlara sordu: "Siz kimsiniz?" Onlar da: *نَحْنُ بَنُو عَيَّانَ* "Biz Gayyân oğullarıyız" dediler. Hz. Peygamber de: *أَنْتُمْ بَنُو رَشْدَانَ* "Siz Reşdân oğullarısınız" dedi. İbn Cinnî'ye göre Hz. Peygamber, bu Arapların kullandığı kelimedeki 'elif' ve 'nûn'un zâid olduğunu bizzat ifade etmese de ima etmiştir.

4- Sebr ve taksim: Bu, bir meselede muhtemel durumlar zikredildikten sonra bunların araştırılıp en uygun olanının seçilmesi ve diğerlerinin bırakılması işlemine verilen addır. Örneğin: *مَرُونَ* kelimesinin vezni sorulduğunda cevap olarak üç ihtimal zikredilir. *فَعُولَان*, *مَفْعَالَان* ve *فَعُولَان*. Daha sonra son ikisinin Arap dilinde bulunmayan örneklerden olması sebebiyle birinci ihtimalde karar kılınır. Bu konuda *مَفْعُولَان* ve *فَعُولَان* kalıpları hiç söz konusu olamazlar. Çünkü bunlar, örnekleri hiç mevcut olmayan kalıplardır. Hâlbuki *مَفْعَالَان* ve *فَعُولَان* kalıplarının aynı örnekleri yok ise de aynı kalıbın kesreli *مِحْرَابَان* ve *قِرْوَانَان* gibi yakın örnekleri mevcuttur.

5- Münasebet: Zan olarak da isimlendirilir. Çünkü zikredilen münasebetle illetlendirildiği kesin olarak bilinmemekte, zannedilmektedir. Fer' olanın, asıl olanda bulunan bir illet sebebiyle asıl olana tabi kılınmasıdır. 'Ref' hususunda naibi failin, isnad illeti ile merfu olan faile kıyas edilerek merfu okunması gibi.

6- Müşabehet (benzerlik): el-Enbârî, bunun için "Fer' olanın benzerlik türü bir sebeple asıl olana kıyasıdır" demiştir. Ancak burada asıl olanla fer' olanın illetleri, birbirinden farklıdır. İsmi, yaygınlaştığında tahsis kazanması sebebiyle mu'rab olması gibi muzari fiil de yaygınlaşıp tahsis kazandığında mu'rab olduğuna işaret edilir. Ya da isim gibi başına başlangıç 'lâm'ını kabul etmesinden dolayı mu'rab olur. Ancak bu illetlerin hiçbiri, gerçekte i'rabı gerektiren sebepler değil, sadece karışıklığı ortadan kaldırmak için söylenmiş şeylerdir.

7- Tard (geçerlilik): Hükmün, her yerde geçerli olmasıdır. Fiilin isnad edildiği kelimenin, isnad illeti sebebiyle her yerde merfu olması gibi. el-Enbârî bunun için; "Tard, hükmün bulunup zanna mahal olmadığı durumdur" demiştir. Delil olması konusunda görüş ayrılığı vardır. Çoğunluğa göre illette tard (her yerde geçerlilik), şarttır. Çünkü burada nahiv illetleri, aklî illetlere benzemektedir. Aklî illetler de her durumda geçerlidir ve tahsis edilmeleri caiz değildir. Nahiv illetleri de böyledir. Bir gruba göre ise illette tard şart değildir. Tahsis edilmeleri de caizdir. el-Enbârî, tard'ın şart olmadığını savunanların görüşünü reddetmiş ve çeşitli örneklerle bunlara cevap vermiştir⁸⁷.

⁸⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 249.

⁸⁷ el-Enbârî, *Luma'u'l-Edille (el-İğrâb ile birlikte)*, s. 112.

Bu illetin, genel kurala uygun olduğu halde geçersizliği ifade edildiğine göre salt tard illeti ile yetinilemeyeceği, beraberinde zan veya benzerlik illetlerinin de bulunması gerektiği anlaşılmaktadır.

8- İlğâ'u'l-fârik (Ayırteci özelliğın kaldırılması): Fer' olan ile asıl olan arasında çok fazla farklılığın olmaması böylece aynı hükümde birleşmelerinin gerekmesidir. Zarf'ın mecrur'a kıyası gibi. Bunlar arasında ayırt edici bir fark yoktur. Bütün hükümlerde denktirler.

7- İletlerle ilgili Çeşitli Meseleler

a) İletlerin Çatışması (تعارض العلل)

Bu konu iki açıdan ele alınabilir.

1) Hükümün bir olup bu hüküm için iki veya daha fazla illet bulunmasıdır. Bu konuda ihtilaf vardır. Bazılarına göre bir hükümün iki illetle illetlendirilmesi caiz değildir. Çünkü buradaki illet, aklî illetlere benzemektedir. Aklî illetlerde bir hüküm, iki illetle sabit olmaz. Dolayısıyla aklî illetlere benzeyen de onun gibi olur. Bazılarına göre ise bir hükümün iki illetinin caiz olması, caizdir. Böyle durumlarda iki illetten birinin, gerektiren (mücib) cinsten değil de hükme işaret tarzında bir illet olarak kabul edilmesi halinde caiz olduğu ifade edilmiştir. Bir hüküm için çeşitli emare ve işaretlerle delil getirmek caizdir⁸⁸. el-Enbârî'ye göre bu, aklî illetler gibi gerektiren (mücib) cinsten olmaması anlamında ise doğrudur⁸⁹. Örneğın mübteda'nın ref'i konusu böyledir. Basra ekolü, bunun illetini ibtidâ olarak kabul ederlerken; Kûfelilere göre ise; mübteda, haberi, haber de mübteda'yı karşılıklı olarak ref ederler. Böylece mübtedanın ref'i için iki illet zikredilmiş olmaktadır.

İletleri husunda ihtilaf bulunan diğer konular da böyledir. Bu tür konularda hüküm tek olup illetler birden fazla olabilir⁹⁰. Mesela failin raf' ve mef'ulün nasb sebebi sorulduğunda iki ayrı grup iki farklı sebep ileri sürerler. Öncelikle bu sebeplerin tahlil edilerek daha kuvvetli olanın seçilmesi gerekir. Eğer kuvvette eşit derecede iseler, o takdirde ikisini de inkâr etmemek ve bir hükümün iki illetle illetlendirildiğini ifade etmek gerekir⁹¹.

Bazen aralarında bir çelişki olmadan da bir hüküm için iki illet bir araya gelebilir.

Aşağıdaki örneklerde vâv'ın yâ'ya dönüşmesi iki açıdan olmuştur.

هذه عشرى ve هذه عشرى مسلمى örneklerinin asılları عشرى ve عشرى 'dir. Burada vâv iki açıdan ya'ya dönüşmüştür.

Birincisinde, vâv ve yâ harfleri bir araya geldikleri için birinci harf olan vâv, sakın olmuştur.

⁸⁸ es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 78.

⁸⁹ İbnu'l-Enbârî, *Luma'u'l-Edille (el-İğrâb ile birlikte)*, s. 120.

⁹⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 167.

⁹¹ es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 78.

İkincisi, mütekellim yâ'sı daima kendisinden önce gelen sahih harfi kesre yapar. هذا غلامِي , رأيتُ صحِّي , هذا غلامِي , رأيتُ صحِّي gibi. Burada رأيتُ صحِّي , هذا غلامِي için vâv yâ'ya dönüşmüştür⁹².

2) Bir konu üzerinde iki farklı hüküm ve ve iki farklı illetin bulunması.

Nefy-i hâl ما sı konusu, buna örnek olarak verilebilir. Hicazlılara göre bu ما, amel eder. Onlara göre ما'nın, ليس gibi mübtada ve haberin başına geçip cümleyi olumsuz yapması sebebiyle aralarında iki açıdan benzerlik oluşmuştur.

Benî Temîm'e göre ise ما, amel etmez. ما'nın durumu cümlenin başında bulunan ve i'rab açısından bir etkisi olmayan هل gibidir. ما زَيْدٌ أَخُوكَ ve ما زَيْدٌ قَامَ cümlelerinde olduğu gibi. Onlara göre هل her iki cümlenin başına istifham için geldiği gibi ما da olumsuzluk için gelir⁹³.

b) Hüküm İspatında İletlerin Yeri ve Önemi

Nassın bulunduğu yerde hükmün nass ile mi yoksa illetle mi sabit olacağı konusunda görüş ayrılığı vardır. Çoğunluğa göre hüküm, nass ile değil, illetle sabit olur. Eğer nass ile sabit olmuş olsaydı bu takdirde kıyas ortadan kalkardı. Çünkü kıyas, fer' olanın, kapsayıcı bir illetle asıl olana tabi kılınmasıdır. İlet olmazsa kıyas, batıl olup, fer' olan, herhangi bir asla dayandırılmadan iktibas edilmiş olur ki bu muhaldir. Örneğin; زَيْدٌ ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًا cümlesindeki زَيْدٌ ve عَمْرًا kelimelerindeki ref ve nasb harekesinin, illetle değil de nass ile sabit olduğunu söylersek, nasb ve ref harekesini alan bu iki kelimenin fail ve mef'ul olmaları iptal olur ve kıyas gerçekleşmez. Bu da caiz değildir⁹⁴.

Bir başka görüşe göre ise hüküm, nass bulunan yerde nass ile, nass bulunmayan yerde ise, illetle sabit olur. Araplardan nakledilen ve kıyasın kaynağı olarak kabul edilen nasslar bu türdendir. Bu konuda nassın kesin, illetin ise zannî delil olduğu argümanı ile nassın daha kuvvetli olduğu ifade edilmiştir.

Bir hükmün hem nass hem de illet ile sabit olması caiz değildir. Çünkü bu durum hükmün hem kat'î hem de zannî bir delille sabit olmasını gerektirir ki bu da mümkün değildir. Bu mesele, şu şekilde cevaplandırılmıştır. Hüküm kat'î bir yolla sabit olur ki bu nass'tır. İlet ise hükmün ispatına yol açan unsurdur. Biz, bir konuda Arapların sözleriyle kesin hüküm veririz. İletin de hükmü koyanı yönlendirdiğini zannederiz. Katiyet ile zannın mercii aynı olmadığından ortada herhangi bir çelişki kalmaz⁹⁵.

c) İletin şartları

İletin bir şartı, üzerine kıyas olunan hükmü gerektirmesidir. Bundan dolayıdır ki, İbn Malik (ö. 672/1274), Basralıları, "Muzari fiilin mu'rab olmasının illeti; hareke, sükûn, müphemlik ve tahsis gibi hususlarda isme olan benzerliğidir"

⁹² İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 174-175; es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 77.

⁹³ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 168.

⁹⁴ el-Enbârî, *Luma'u'l-Edille (el-İğrâb ile birlikte)*, s. 121

⁹⁵ el-Enbârî, *Luma'u'l-Edille (el-İğrâb ile birlikte)*, s. 122; es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 75.

şeklindeki görüşlerinde hatalı bulmuştur. İbn Malik'e göre bu özellikler, ismin mu'rab olmasını gerektiren illetlerden değildir. İsmın mu'rab olmasının sebebi/illeti, sıfat alması ve farklı manaları kabul etmesidir. Bu manalar arasındaki fark, ancak i'rab ile ayırt edilir.

Örneğin *زَيْدٌ مَا أَحْسَنَ زَيْدٌ* cümlesinde, *زَيْدٌ* (Zeyd) kelimesi merfu okunduğunda ne-fi, mansûb okunduğunda te'accub anlamı taşır. Mecerûr okunduğunda ise istifham cümlesi olur. Aynı illetin muzari'nin de mu'rab olmasını gerektirmiş olması lazımdır. *لَا تَأْكُلِ السَّمَكَ وَتَشْرَبِ اللَّبْنَ* cümlesinde her iki şeyin tek tek veya birlikte nehyedilmesi, sadece birincinin nehyedilip ikincinin başlangıç cümlesi olması ihtimalleri vardır. Bu farklı manaları belirleyen de ancak i'rab'dır⁹⁶.

d) İki hüküm için bir illetin Kullanılması

Üzerinde bir illetin kullanıldığı iki hüküm, birbirine zıt olsa da olmasa da bunun caiz olduğu ifade edilmiştir. Örneğin; *مَرَرْتُ بِمَرْرَتٍ* cümlesinde *مَرَرْتُ* ibaresinin, bütün olarak ele alınmasının illeti, (ب) harf-i cerinin, fiilin bir parçası sayılmasıdır. Çünkü (ب) harfi ceri, *مَرَرْتُ* cümlesindeki nakil hemzesinin yerine gelmiştir. *فَعَلٌ* fiilindeki hemze, fiilin bütününden sayıldığı için onun yerine gelen harf-i cerin de öyle olması gerekir.

Aynı illet, zıt bir hüküm için de delil olarak kullanılmıştır. Şöyle ki, harf-i cer, mecrur kıldığı kelime ile birlikte değerlendirilir. Çünkü aralarına başka bir şey girmemektedir⁹⁷. Yukarıdaki örnekte harf-i cer, birinci hükümde kendisinden önce yer alan fiille, ikinci hükümde ise kendisinden sonra yer alan mecrur kelime ile bir bütün sayılmıştır. Bu iki takdir de birbirine zıt olduğu halde kıyas açısından makbûl sayılmıştır⁹⁸.

e) İletlerin birden fazla yerde geçerli olması

Bazı illetler, sadece bir konuya mahsus olup başka yerde geçerli olmaz. Örneğin; iki harfli olan ve isim olan *ما، من، كم* gibi kelimelerin, iki harfli olduklarından *هل* ve *بل* gibi kelimelere benzedikleri, bu harfler mebnî olduklarından, onların da mebnî oldukları ifade edilmiştir. Ancak bu illet, başka bir yerde geçerli değildir. Çünkü bu illet, başka yerde de geçerli olsaydı, *أخ، يد، فم* gibi iki harfli olan kelimelerin de mebnî olmaları gerekirdi. Hâlbuki bunlar, mebnî değildir.

Eğer "Bu kelimelerin asılları üç harfli olup bir harflerinin mahzûf olması hasebiyle kapsam dışıdır ve illet başka yerde de geçerlidir" denilirse, "Bu, başta söylenmeyen bir sıfatın, sonradan illetlendirmeye eklenmesi anlamına gelir ve diğer isimlerin de mebnî olmasını gerektirir. Asılları fazla da olsa mevcut harf sayısı ikidir." şeklinde cevap verilir. Bu da buradaki illetin başka yerde geçerli olmadığını gösterir⁹⁹.

⁹⁶ es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 76.

⁹⁷ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, III, 51; es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 79.

⁹⁸ es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 79.

⁹⁹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 169.

f) Kısır illet (العلة القاصرة)

Bir grup dilbilimci, bu illetin caiz olduğunu ve sıhhatında tadiye (başka yerde geçerlilik) şartının bulunmadığını belirtmiştir. *عَسَى الْغَوِيرُ مَا جَاءَتْ حَاجَتُكَ* ve *عَسَى أَبُو سَا* örneklerinde *جَاءَ* ve *عَسَى* kelimeleri, *كَانَ*'nin kardeşlerinden olan *صَارَ* anlamında kullanılmış ve merfu bir isim ve mansub bir haber almışlardır. Bunların, bu örneklerin dışında başka bir cümlede *صَارَ* anlamında kullanılmaları caiz değildir. Mesela *صَارَ* anlamında olmak üzere *جَاءَ مَا جَاءَ حَالَتُكَ* veya *جَاءَ زَيْدٌ قَادِمًا* denmez. Bu illette tadiye yoktur. Ancak buradaki illetin, benzeme ve münasebet açısından başka yerlerde de geçerli olan illetlere denk olması sebebiyle sahih olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca ibarenin, nakledilmiş olması da sahih olması için ek bir sebep teşkil etmektedir. Her ne kadar bu, illetin sıhhati için bir bilgi sayılmasa da yanlışlığı için de bir bilgi sayılmaz.

Bir kısım dilci de bu illette tadiye (başka yerde geçerlilik) şartı gerçekleşmediği için bu illetin batıl olduğunu söylemiştir. İlet, müteaddi olmayınca faydası da yoktur. Çünkü bunda bir zaruret söz konusu değildir. Böyle olunca hüküm illet ile değil nass ile sabit olur¹⁰⁰.

Buraya kadar verdiğimiz bilgilerde nahiv illetlerinin tarihi gelişimini ve mahiyetini genel bir çerçeve içerisinde ortaya koymaya çalıştık. Şimdi de bu konuda nahiv tarihi boyunca yapılmış olan eleştirilere değineceğiz.

8- Nahiv İletleri Hakkında Yapılan Eleştiriler

Yukarıda ez-Zeccaci'nin illetleri ta'limî, kıyasî ve cedelî olmak üzere üçe ayırdığını ifade etmiştik. Özellikle ikinci ve üçüncü sırada zikredilen illetler hakkında nahivciler, farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu tür illetlerin gereksizliğini dile getirenler olmuştur. Bunlar arasında en dikkat çeken nahivci, Endülüslü İbn Madâ (ö. 592/1196)'dır. Ancak nahiv illetlerine karşı olumsuz görüşler dile getiren ilk kişi İbn Madâ değildir. Ondan önce İbn Hazm ez-Zâhirî (ö. 456/1064) ve İbn Sinan el Hafâcî (ö. 466/1074) de illetlerin gereksizliğini savunmuşlar ve "Araplar böyle söylemişlerdir" sözüne bir şey eklemeye gerek olmadığını ifade etmişlerdir¹⁰¹. Hatta bunlardan önce İbn Cinnî, ikinci ve üçüncü derecedeki kıyasî ve cedelî illetlere dikkat çekmiş ve illetin illetinin olamayacağını söylemiştir¹⁰². İbn Cinnî'ye göre kıyasî ve cedelî illetler, Arapçayı anlamada bize herhangi bir katkı sağlamadıklarından dolayı gereksizdir. Bunların nahiv kitaplarından çıkarılmaları gerekir¹⁰³. Birinci derecede yer alan illetlerin çıkarılması mümkün değildir. Örneğin *زيد قام* örneğinde "زيد niçin merfudur" diye sorulursa; "çünkü faildir ve her fail merfu olur" denir. "Peki, fail niçin merfudur?" sorusuna "Çünkü Araplar öyle

¹⁰⁰ es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 77.

¹⁰¹ İbn Madâ el-Kurtubî, *er-Red 'ala'n-nuhât*, (thk: Muhammed İbrahim el-Bennâ), (mukaddime kısmı), s. 9, Kahire, 1979.

¹⁰² İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 173; el-Mubârek, *a.g.e.*, s.128-129.

¹⁰³ Abdu'd-Dâim, *a.g.m.*, s.151.

konuşmuşlardır” diye cevap vermek yeterlidir. Bundan sonrası için bir şey eklenmesi gerekmez. Çünkü bundan sonra ne söylenirse söylensin, varılacak sonuç failin merfu olduğudur ki, bu da zaten birinci derecedeki illetle sabittir¹⁰⁴.

İbn Madâ, nahiv illetleri hakkındaki görüşünü fikhî meselelerle kıyaslayarak ifade etmektedir. Şöyle ki; Fıkıhta nass ile haram olan bir şeyin, illetinin aranması gerekli değildir. Bu şeyin niye haram kılındığının cevabını vermek fakihin işi olmadığı gibi, nass ile sabit olan bir nahiv illetinin nedenini aramak da nahivcinin işi değildir. İbn Madâ'nın, bu konuda mensubu olduğu Zahirîye mezhebinin etkisi ile hareket ettiği anlaşılmaktadır¹⁰⁵. Buna göre ilk illetle iktifa etmemiz ya da daha güzel bir ifade ile konunun hükmü ile yetinmemiz gerekir¹⁰⁶. Ancak İbn Madâ, ikinci ve üçüncü derecedeki illetleri reddetmesine rağmen bazı yerlerde ikinci derecedeki illetlerin de gerekli olduğunu savunmuştur¹⁰⁷.

İbn Madâ'nın yukarıda naklettiğimiz görüşlerinden etkilenecek nahiv illetlerine olumsuz bakan başka âlimler de olmuştur. Bunlardan biri olan Abbas Hasan, farklı ifadelerle nahiv ilminde asıl gerekli olanın birinci derecedeki illetler olduğunu, ikinci ve üçüncü derecedeki illetlerin, akla dayanmadığını ileri sürerek nahivden temizlenmesi gerektiğini ifade etmiştir¹⁰⁸. Mâzin el-Mubârek de, nahivcilerin, nahiv meselelerinden olan i'rab üzerinde yeterince durmayıp i'rab'ın felsefi konusuyla ve nazari meselelerle fazla uğraştıklarını, nahvi bozduklarını ve illetlerin, nahivcilerin elleriyle nazari bir felsefeye dönüştürüldüğünü ileri sürmüştür¹⁰⁹. Ona göre ez-Zeccâcî'nin sınıflandırmasında üçüncü sırayı alan illetlerin, nahiv konusu içinde yer almamaları gerekir. Bunların dile bir faydası da yoktur. Cedeli ve nazari olarak adlandırılabilir bu illetler, insanlar arasında ancak kibir, övünme, imtihan vesilesi ve münazara silahı olmaktadır¹¹⁰. Mâzin el-Mubârek, İbn Madâ'nın illetler hakkındaki görüşlerinin aslında yeni olmadığını, bu görüşlerin temellerinin çok daha önce ez-Zeccâcî ve İbn Cinnî'de görüldüğünü ifade etmiş ve İbn Madâ'yı savunmuştur¹¹¹. 'Usûlu'n-nahvi'l-'Arabi adlı kitabın yazarı Muhammed 'İd el-Hakem de, kitabında tamamen İbn Madâ'nın görüşlerine katıldığını ve onun nahivden atılmalı dediği şeylerin nahivden çıkarılması gerektiğini savunmuştur¹¹².

Öte yandan Şevki Dayf ise, bu konuda şunları söylemektedir: Çağımızda nahvin, yeni başlayanlar için kolaylaştırılması ve girift birtakım illetlerin, kitap-

¹⁰⁴ İbn Madâ, *er-Red'ala'n-nuhât*, (thk: M. İbrahim), s. 127.

¹⁰⁵ Abdu'd-Dâim, a.g.m., s.152.

¹⁰⁶ İbn Madâ, *er-Red'ala'n-nuhât*, (thk. Şevki Dayf), (Şeyki Dayf'ın mukaddimesi), s. 35, 130, Kahire, tsz.

¹⁰⁷ İbn Madâ, *er-Red'ala'n-nuhât*, (thk: M. İbrahim), s. 127-128.

¹⁰⁸ Abdu'd-Dâim, a.g.m., s.152.

¹⁰⁹ Abdu'd-Dâim, a.g.m., s.152.

¹¹⁰ el-Mubârek, a.g.e., s. 96.

¹¹¹ el-Mubârek, a.g.e., s. 154.

¹¹² Abdu'd-Dâim, a.g.m., s.152-153.

lardan çıkarılması gerektiğine inanmakla beraber konunun uzmanlarının; nahvi eski şekliyle, içine katılan illetin felsefi ile birlikte incelemeleri gerektiği kanaatindeyiz. Böylelikle nahvin gelişimi ve bu gelişmede ortaya konulan ve bu ilmin olgunlaşmasını sağlayan fikri çalışmalar ortaya çıkacaktır¹¹³.

Birinci derecedeki illetler, zaten fitrî olup ifade edilmeden de Arapların zihinlerinde mevcuttur. İbn Madâ'nın ifadesiyle ikinci ve üçüncü derecedeki illetlere gelince elbette bunların birinci derecedeki talimî illetler gibi tabii ve fitrî illetler olduğu söylenemez. Bu illetler, daha önce ez-Zeccâcî tarafından kıyasî nazarî ve cedelî olarak adlandırılanlardır. Bazı nahivciler, bu tür illetler üzerinde çeşitli tahliller yapıp çeşitli sonuçlara ulaşmışlardır. Bunlardan biri olan Ebu'l-Bekâ' el-Ukberî, nahiv kurallarını illetlerle ortaya koyma hususunda o kadar ileri gitmiştir ki, dilbilgisi konusunda sadece kullanılan şekillerle ilgili illetleri belirtmekle yetinmemiş, hangi şekillerin niçin kullanılmadığına dair çeşitli illetler de zikretmiştir. Mesela taaccub ma'sı yerine شئى kelimesinin niçin kullanılmayacağını, isimlerin neden meczum olamayacağını ve harflerin neden tesniye olamayacağını çeşitli illetlerle açıklamıştır¹¹⁴.

Açıktır ki zincirleme illetler, illetlerin çatışması ve iki illetle illetlendirme gibi mantık alanına girmiş olan bazı konular, dilin doğasından uzaktır. Nahiv hakkında konuşan el-Ahfeş'i dinleyen bir bedevîye: “أَرَأَيْكُمْ تَتَكَلَّمُونَ فِي كَلَامِنَا بِكَلَامِنَا بِمَا “ لَيْسَ مِنْ كَلَامِنَا (Görüyorum ki, dilimiz hakkında dilimizden olmayan sözlerle konuşuyorsunuz) dedirten de bu olmalıdır. Burada bedevî, kendi fitrî diliyle nahivcilerin dile getirdikleri bazı illetlerin, aslında Arap dilinde yer almadığını ifade etmiş olmaktadır¹¹⁵.

SONUÇ

Nahiv illetleri konusu, doğal olarak dil kurallarının oluşturulması esnasında nahivle birlikte gelişmiş ve üzerinde çalışmalar yapılmıştır. Ancak zamanla bu konuda aşırıya gidilmiş, gramer kitapları, dil konularının hiç de gerektirmediği, tamamen varsayımlara dayalı nahiv illetlerine dair bilgilerle doldurulmuş ve bazı konular için içinden çıkılmaz hale getirilmiştir. Böyle olunca dil bilginleri kendi maharetlerini ortaya koyabilmek için nahiv illetleri üzerinde farazî bazı tartışmalara girişmişler, bu konuyu adeta bir münazara alanı haline getirmişlerdir. Aralarında çıkan ihtilaflar öylesine çoğalmıştır ki dil kurallarını ortaya koyan âlimler arasındaki görüş ayrılıkları, dilin esas sahibi olan Araplar arasında çıkanlardan daha fazla olmuştur. İbn Cinnî'nin deyişiyle: “Âlimler, Arapların hem ihtilaf ettikleri hem de ittifak ettikleri konuları illetlendirmede ihtilaf etmişlerdir¹¹⁶.” Bu

¹¹³ ez-Zeccâcî, *el-İdâh*, (Şevki Dayf, mukaddime kısmı).

¹¹⁴ el-Ukberî, *el-Lubâb*, I, 65, 97, 196.

¹¹⁵ Abdu'd-Dâim, a.g.m., s.155-156.

¹¹⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 168.

durum, bazı dilcileri aşırıya giderek eskiden yapılan bazı çalışmaları büyük ölçüde yok saymaya yöneltmiştir.

İbn Madâ'nın, birinci derecedeki illetlerin dışında kalan nahiv illetlerinin toptan reddedilmesi gerektiği fikrinin isabetli olmadığı kanaatindeyiz. İbn Madâ'nın bu görüşleri, kendi döneminde de çok fazla taraftar toplayamamış ancak *er-Red 'ala'n-nuhât* kitabının tespit edilmesi ve tahkik edilerek gün yüzüne çıkarılması ile yeniden gündeme gelebilmiştir. Bugüne kadar nahiv bilgileri tarafından ortaya konulan illetler ve bu illetler üzerinde yapılan çalışmalar, bazı aksaklıkları ile birlikte Arap dilinin zenginliği ve kültürünün bir parçası olarak kabul edilmeli, dil felsefesi olarak kabul edilen ikinci ve üçüncü derecedeki illetler de birinci derecedeki illetlerle birlikte araştırmacıların incelemesine açık olmalıdır.

Ancak elbette dil öğretimi amacıyla yazılmış olan ve okullarda okutulacak kitaplarda nahiv konularını fazla detaylandırıp illetlere boğmak doğru olmaz. Bu tür kitaplarda konular açık ve sade bir şekilde ele alınmalı, öğrenciyi sıkacak ve onu dil öğreniminden uzaklaştıracak tarzda dil felsefesi konuları ile doldurulmamalıdır. Böylelikle hem Arap dilinin zengin mirası korunmuş olacak hem de ikinci ve üçüncü derecedeki illetlerin olumsuz yönlerinden kaçınmak mümkün olacaktır.

KAYNAKÇA

- Çağmar, Mehmet Edip Arap Dilinde Tağlib, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. IV, Diyarbakır, 2002.
- Çıkar, Mehmet Şirin, "ez-Zeccâci'nin *el-İdah fi 'ileli'n-nahv* ve *el-Cumel fi'n-nahv* adlı eserleri bağlamında nahiv ilmine bakışı", *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı 14, Ankara, 2004.
- Elmalı, Hüseyin, "Ebû Osman el-Mâzinî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1994.
- el-Enbârî, Ebu'l-Berekât Abdurrahman b. Muhammed, *Nuzhetu'l-elibbâ' fi tabakâti'l-udebâ'*, Mektebetu'l-Menâr, Ürdün, 1985.
- *el-İğrâb fi cedeli'l-i'râb ve Luma'u'l-edille*, thk. Saîd el-Afgânî, Matbaatu'l-câmi'ati's-Sûriye, 1957.
- Ergin, Mehmet Cevat, *el-'Ukberî ve el-Lubâb fi 'ileli'l-binâ'i ve'l-i'râb'ı*, Konya, 2002, (Basılmamış doktora tezi).
- el-Ferâhidî, el-Halîl b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrahim es-Samarrâ'î, byüzyıl, bty.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân *el-Hasâis*, Beyrut, 1988.
- İbn Madâ el-Kurtubî, *er-Red 'ala'n-nuhât*, (thk: Muhammed İbrahim el-Bennâ), Kahire, 1979.
- İbn Madâ, *er-Red 'ala'n-nuhât*, (thk. Şevki Dayf), Kahire, tsz.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddin Muhammed b. Mukerrem *Lisânu'l-'Arab*, Dâru İhyâ'i't-turâsi'l-'Arabî, Beyrut, 1416/1996, IX, 367.
- Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-funûn*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1992.
- Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-müellifin*, Dâru İhyâ'i't-turâsi'l-'Arabî, Beyrut, bty.
- Komisyon, *Mu'cemu'l-Vesît*, Dâru 'Umran, byüzyıl, 1985.
- Luis Mal'ûf, el-Muncid, Beyrut, 1951.

- Mâzin el-Mubârek, en-Nahvu'l-'Arabî el-'İlletu'n-nahviyye: neş'etüha ve tetavvuruhâ, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1981.
- Muhammed el-Muhtâr Veledu Ebbâh, *Tarîhu'n-nahvi'l-'Arabî fi'l-meşriki ve'l-mağrib*, Beyrut, 2001.
- Muhammed Hâşim Abdu'd-Dâim, "et-Ta'lîl 'inde'n-nuhât", Mecelletu'l-Bahsi'l-'ilmî ve't-turâsi'l-İslâmî Mekke, 1980.
- el-Paluvî, 'Alâ'uddin er-Risâle el-'Alâ'iyye fi'l-'ileli'n-nahviyye, Suriye, 2004.
- er-Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdulkâdir, *Muhtâru's-sihâh*, Beyrut, 1995.
- Sâdik Muhammed Muhammed Selîm, Cuhûdu Ebî'l-Bekâ' el-'Ukberî en-nahviyye fî kitâbeyhi İ'râbi'l-Kur'ân ve İ'râbi'l-hadîs, Musul Üniv. Edebiyat Fak., 1409/1988. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi)
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr 'Amr b. Osmân b. Kanber, *Kitâbu Sîbeveyhi*, Dâru Sâdir, Beyrut, 1317.
- es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Buğyetu'l-vu'at fî tabakâti'l-lugavîyyîn ve'n-nuhât*, thk., Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-Fikr, byüzyıl, 1399/1979.
- *el-İktirâh fî 'ilmi usûli'n-nahv*, (thk. Muhammed Hasan İsmâil), Dâru'l-kutub el-'ilmiyye, Beyrut, 1418/1998.
- el-Verrâk, Ebû'l-Hasan Muhammed b. Abdullah, *el-'ilel fi'n-nahv*, Dımaşk, 1426/2005.
- Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-'Udeba'*, thk., İhsan Abbâs, Daru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1993.
- ez-Zeccâcî, Ebu'l-Kâsım, *el-İdâh fî 'ileli'n-nahv*, thk. Mâzin el-Mubârek, Beyrut, 1986.
- ez-Zemahşerî, Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer, *el-Mufasssal fî 'ilmi'l-luğa*, Beyrut, 1990/1410

İ'CÂZÜ'L-KUR'AN DÜŞÜNÇESİNİN TEMELLERİ: CÂHİZ ÖRNEĞİ

Numan KONAKLI*

“Birisi Arapların hatip ve belîğlerinden birine kısa veya uzun bir sûre okusa o hatip, sûredeki lafızların kendi içindeki düzenini görerek onun benzerini yapamayacağını bilir. Arapların en belîğ konuşanına bile Kur'an'dan bir sûre ile meydan okunsa o kimse aciz kaldığını itiraf edecektir.” (Câhiz)

ÖZET

Genel olarak Kur'an'ın diğer söz ve metinlere olan üstünlüğünü ifadelendiren i'câz terimi, daha özeldi nüzul dönemi Araplarının Kur'an'ın ilahi oluşunu inkar etmelerine karşılık Kur'an tarafından yapılan meydan okumaya cevap verilemeyeşi ve Kur'an'ın sahip olduğu diğer üstünlük yönlerine dayanılarak Müslümanlar tarafından bu olguları ifadelendirmek için kullanılagelen bir sözcük olmuştur. Her ne kadar bu terimin ortaya çıkışı nüzul döneminden yaklaşık üç asır sonralarına rastlasa da terimin ifadelendirmeye çalıştığı kavramın ilk Müslüman kuşaklar nezdinde bilinir olduğu söz ve hal kârineleriyle ortadadır. Özellikle hicri ikinci asırda eskisinden daha farklı ve karmaşık siyasî ve kültürel ortamlarda yaşamaya başlayan Müslümanlar değişik dini unsurlar ve yapılarla da karşı karşıya gelmişlerdir. Bu karşılıklı etkileşim sürecinde nüzul dönemini andırır bir şekilde Kur'an ve Hz. Peygamberin nübüvvetine yönelik tenkitler ortaya çıkmıştır. Bu tenkitlere cevap vererek İslam'ı savunmak adına başta kelimciler olmak üzere Müslüman ilim adamları harekete geçmişlerdir. Özellikle de kelâm ilminin müessisi olan Mu'tezile alimleri kendilerini bu işe adanmışlar ve bu noktada idealist bir çizgide durmuşlardır. Bu çizgi üzere hareket edenlerden biri de ünlü kelâmcı ve dil bilgini Câhiz'dir. O başta Hz. Peygamber'in nübüvvetini savunma düşüncesi üzerinden "isbâtü'n-nübüvve" diğer yandan da Kur'an'ın diğer söz ve metinler yanında sahip olduğu nazm üstünlüğünü gösterme çabası üzerinden i'câz düşüncesiyle temas kurmuş ve eserlerinde bu konularla ilgili önemli bilgiler sunmuştur. O'nun kaleme aldığı Nazmu'l-Kur'ân isimli eseri konuyla ilgili olarak önemli bir aşama kabul edilmektedir. Câhiz'in i'câz konusuna yaklaşım tarzı ve meseleleri ele alış biçimi sonraki dönemde yaşayan birçok bilgini de etkilemiştir. Aynı zamanda bu konunun ilmi bir mesele haline gelmesinde önemli izler bırakarak sonrakilere düşünsel bir yol açmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mucize, i'câz, i'câzü'l-Kur'an, kelâm, nazm, Câhiz

* e-mail: numankonakli@yahoo.com

THE BASIS OF THEORY OF I'JAZ AL QUR'AN: JAHIZ AS AN EXEMPLE

The word i'jaz means the rendering incapable, powerless. The other word mujiza comes from same verbal root. The term of i'jaz al Qur'an generally means inimitability or uniqueness structure of Qur'an. By the early part of Islam Qur'an had challenged to Arabs to produce chapter like it. However, no one could make one verse and part like Qur'an. Then it is claimed eloquence and rhetoric were highly level among the Arabs. The Qur'an has not used the word i'jaz and mujiza to explanation these situations and the term i'jaz was not used by earlier Muslim scholars. During the third century, the word i'jaz had come to mean that quality of the Qur'an and attracted attention among Muslim scholars. In this century the word i'jaz had become the technical term about Qur'an. Firstly, Mutazili scholars had attempted to research about i'jaz. Jahiz is one of the Mutazila theologians and language scholar. He wrote *Nazm al Qur'an* that first known book about i'jaz. In this article, we will see Jahiz's approaches and thinks about Qur'an's eloquence and discourse.

Key words: Miracle, i'jaz, i'jaz al Qur'an, discourse, composition, Jahiz

GİRİŞ

İnsanlara doğru yolu göstermek amacıyla indirilen Kur'an bir hidayet kitabı olmasının yanında aynı zamanda bir söz ve metin olarak yüksek bir edebî (söz-şeyh/metinsel) değer taşımaktadır. Kur'an'ın taşıdığı bu özellik kendisini ilgili okuyuculara/dinleyicilere nesnel olarak da hissettirmektedir. Kur'an'ın taşıdığı edebî değer yanında ayrıca bu ilahi hitabın insanların sürekli kullandığı klasik sözlü ve yazılı ifade ve anlatım türlerinden farklı bir tarza sahip oluşu ve nüzûl zamanlarında O'nun ilahi kaynağını inkâr edenler için yapılan meydan okuma'ya (tehadî) cevap verilemeyişi Kur'an'ın diğer söz ve metinlere üstün olduğu şeklinde değerlendirilmiştir. Ortaya çıkan bütün bu olgular İslamî düşüncede i'câz terimiyle ifade edilerek işlenmiştir.

Aciz bırakmak anlamına gelen i'câz kelimesiyle ilahi kitabın özel ismi olan Kur'an kelimesinin bir araya gelmesiyle oluşan i'câzü'l-Kur'ân terimi genel hatları itibariyle Kur'an'ın erişilmez üstünlüğünü ve O'nun insanların ortaya koymaya güç yetiremeyeceği bir söz/kelâm oluşunu ifade etmektedir. Bu terim ayrıca "Hz. Peygamber'in, ebedi mucizesi olan Kur'an-ı Kerim'e nazire yapmaktan Arapların ve daha sonraki nesillerin aciz olduklarını göstermek suretiyle kendi doğruluğunu ortaya koyması"¹ şeklinde de tanımlanmıştır. Her ne kadar bu terime Kur'an'da ve Hz. Peygamber'in (s.a.v) hadisleri arasında rastlanılamasa da bu terimin ifade lendirmeye çalıştığı kavramsal çerçeve hem Kur'an'da hem de Kur'an'ın nazil olmaya başlamasından itibaren İslamî çevrelerde yer almaktadır. Zira Müslümanlar tarafından risalet günlerinden itibaren Kur'an sadece içerdiği manalar bakımından değil aynı zamanda ve öncelikle fesâhat ve belâgatı yani nazmıyla i'câz özelliğine (mucizelik) sahip bir kitap olarak kabul edilmekteydi.²

¹ Kattân, Mennâ', *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 236.

² Câbirî, Muhammed Âbid, *Nakdü'l-Akli'l-Arabî (II)*, Bünyetü'l-Akli'l-Arabî, s. 98

Sözlü kültürün hakim olduğu ilk dönemlerde yaşayan kuşaklar daha sonraları terimleştirecek olan Kur'an'ın i'câzı düşüncesine sahiptiler. Bu kuşakların i'câz düşüncesine sahip oluşları dillerinin Arapça oluşu ve saflığını koruyan dil zevkine sahip oluşları nedeniyledir. Onlar umumiyetle Kur'an'ı en iyi anlayan insanlardı ve dil zevkleri de bozulmamıştı. Kur'an'ı anlama konusunda tam bir teveccühleri olduğundan saflığını koruyan dil zevkleri ekseninde ifade ve üslûpları ölçebilecek meziyetlere de sahiptiler. Dolayısıyla onlar doğal yapıları ve Arap oluşlarından kaynaklanan fitri idrak kabiliyetleri nedeniyle Kur'an'ın sözel/metinsel değerini ve i'câzını fark etmişlerdi.³ Ne var ki ilk hicri asırda müdevven ilmi gelenekler ortaya çıkmadığı için ilk kuşakların i'câz konusuyla ilgili fikir ve mülahazaları kayıt altına alınmamıştı.

Hicrî ikinci asrın başlarından itibaren Kur'an şekil ve anlam özellikleri bakımından şiddetli tenkitlerle karşı karşıya kalmış bunun üzerine kelâmcılar, dil bilginleri ve müfessirler başta olmak üzere birçok İslam bilgini Hz. Peygamber'in nübüvvetinin en önemli delili olan Kur'an'ı ve onun sahip olduğu ayırıcı ve üstün (i'câz) özelliklerini savunmak üzere harekete geçmişlerdir.⁴ Bu eksende harekete geçen isimlerden biri de ünlü kelâmcı ve edîp Câhızdır. (ö. 255/869)⁵ O'nun Kur'an'a yöneltilen tenkitlere karşı harekete geçmesi ve bu tür çabalar peşinde koşan fırka ve gruplarla mücadelesi esnasında ortaya koyduğu fikir ve düşünceler i'câz düşüncesine yeni boyutlar kazandırmış ve ileriki dönemlerde yaşayan İslam bilginlerine önemli malzemeler bırakmıştır.⁶ Özellikle kendisine nispet edilen "Nazmu'l-Kur'ân" isimli eser i'câz düşüncesi tarihinde önemli bir nokta olarak kabul edilmektedir. Ayrıca kaleme almış olduğu diğer eserleri ve risâleleri de konuyla ilgili önemli malzemeler taşımaktadır.

Bu noktada ilk Müslüman kuşakların kavram itibariyle i'câz konusunun farkında olduklarını ve özellikle ilk kuşak Mu'tezile bilginlerinin daha özelden Nazzâm'ın (ö. 231/845) bu konuyla ilgili görüşlerinin bulunduğunu dolayısıyla bu konuda önceliğin onlara ait olduğunu belirtmek gerekir. Câhız'ın i'câz düşüncesinin temelleri adına ön plana çıkarılmasının nedeni onun konunun ilmi bir mevzu haline gelmesine yapmış olduğu katkıdır. İ'câz terimi ilk olarak Câhız ile

³ Zerkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I, s. 30-31.

⁴ Sultân, Münîr, *İ'câzu'l-Kur'ân Beyne'l-Mu'tezile ve'l-Eşâira*, s. 48.

⁵ Câhız ismiyle tanınan Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî el-Leysi, Basralı meşhur bir İslam bilginidir. Meşhur kelâmcı Nazzâm'ın talebesi olan Câhız'a, Mu'tezileden Câhiziyye diye bilinen bir topluluğun bağlı olduğu bilinmektedir. Hicrî 255 yılında Basra'da vefat etmiştir. Kendisi birçok ilim dalında eserler telif etmiş olup bu eserleri arasında, içerisinde çok değişik konulara değindiği "*Kitâbu'l-Hayevân*" ve büyük hacimli "*el-Beyân ve'l-Tebyîn*" isimli eserleri en önemlilerindedir. Câhız'ın hayatı, ilmi kişiliği ve eserleri için bkz. İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, III, 470-471, 474; Şeşen, Ramazan, "*Câhiz*", DİA, TDV yay., VII, s. 20-23

⁶ Kur'an'ın i'câzı konusunda Câhız'ın yeri ile ilgili olarak daha önce hazırlamış olduğumuz bir tezde ilgili bir kısım bulunmaktadır. Bu makalede konu biraz daha genişletilmeye çalışılmıştır. Bkz. Konaçlı, Numan, *İ'câz-ı Kur'ân İlmimin Doğuş Süreci*, İstanbul, 2006, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü)

ifade edilmemekle birlikte O ilim tarihimizde i'câz konusuyla ilgili ilk eseri kaleme alan ve birtakım fikirleri sürüp konuyla ilgili temel yaklaşım şekillerini belirleyen bir kişi olarak tanınmaktadır. Biraz sonra da göreceğimiz gibi Câhız ilmî-yazılı gelenekte i'câz düşüncesinin ortaya çıkışına ve i'câz konusuyla ilgili araştırmaların artmasına öncülük etmiş ayrıca kendisinden sonra gelecek birçok İslam bilgininin yaklaşımlarını etkilemiş bir kişidir. Bu yazıda öncelikle yaşadığı dönemde kendisini i'câz konusuyla ilgilenmeye sevk eden bazı etkenlere göz atılacak ardından onun eserlerinde yer alan i'câz'la ilgili literatür incelenecektir. Daha sonra Câhız'ın Kur'an'ın i'câz yönleri olarak benimsediği iki i'câz görüşüne değinilecek ve son olarak da ilim geleneğimizde önemli yer tutan lafız-mana tartışmalarında Câhız'ın durduğu yer tespit edilmeye çalışılacaktır.

CÂHIZ'I İ'CÂZ KONUSUNU ELE ALMAYA SEVKEDEN ETKENLER

İlk dönemlerde daha sade bir ortam ve kültür içerisinde yaşayan Müslüman topluluklar hicrî ikinci yüzyılın başlarında ve fetihler sonrasında kendilerini daha karmaşık sosyal yapılar içerisinde bulmuşlardır. Bu dönemde Müslüman bilginlerle kadim inanç ve geleneklere sahip toplulukların bilginleri arasında temel inanç konularına ait birçok kelamî tartışma ortaya çıkmıştır. Böyle bir ortam içerisinde Müslüman toplulukların dinî varlıklarının temel kaynağını oluşturan Kur'an'a ve Hz. Peygamber'in nübüvvetine yönelik eleştiriler de ortaya çıkmaya başlamıştır. Şüphesiz hicrî ikinci asırda daha yoğun olarak gözlemlenmeye başlayan bu olumsuz yaklaşımlar ve eleştiriler Câhız'ın yaşadığı dönemde de devam etmiştir. Câhız'ın eserleri incelendiğinde bu olgunun varlığı açık bir şekilde görülmektedir. Câhız böyle bir çaba içerisine giren kesimlerin iddialarını kitaplarında tartışmakta ve ilgili iddialara cevaplar vermektedir. O, özellikle Râfîzîler, Dehriiler, Maniheistler, Yahûdî, Hristiyan, Mecûsî vb. çeşitli fırka ve din müntesiplerinin fikirleriyle mücadele etmiş hatta yeri geldikçe eserlerinde Kur'an'ı eleştiren kişilerin isimlerini de zikretmiştir.⁷

İlk dönem Mu'tezile bilginleri İslam'ı farklı din ve kültürlere mensup kişilere karşı fikrî anlamda savunma ve iletme çabalarıyla ilgili idealist kimliklere sahiptirler. Kendisi de bu çizgide yürümüş bir bilgin olan Câhız yaşadığı dönemde İslam dışı unsurlara mensup kişilerce ortaya atılan iddiaları çürütmüş ve Kur'an'ın i'câz üstünlüğüne sahip bir kitap oluşunu hem kelâm hem de belâgat ilmi açısından ispat etmeye çalışmıştır. Câhız'ın, Kur'an'a yönelik olumsuz iddiaları çürütme çabaları en az Kur'an'ın i'câzını ve i'câzın göstergelerini ortaya koyma hususunda harcanan çabalara eş değer şekilde i'câz konusuna hizmet etmiş-

⁷ Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî el-Leysî, *Kitâbu'l-Hayevân*, I-VII, (thk: Abdüsselâm Muhammed Hârûn), IV, 85-93; Câhız, *Hucecû'n-Nübüvve*, "Resâilü'l-Câhız" derlemesi içerisinde, I-IV, (thk: Abdüsselâm Muhammed Hârûn), III, 250, 277-278; Şerîf, Cemâlüddîn Abdülazîz, *Nazariyyâtü'l-İcâz el-Kur'ânî*, s. 96-104

tir.⁸ Bu bakımdan Câhız'ı i'câz çalışmalarına sevk eden en önemli etkenin o dönemde yaşayan birçok bilginde görülen, Kur'an'ı ve Hz. Peygamber'in nübüvvetini savunma ve ispat etme (*isbâtu'n-nübüvve*) düşüncesi olduğu söylenebilir.

Öte yandan Câhız'ın yaşadığı hicrî ikinci asrın sonları ve üçüncü asrın başlarında İslâmî çevreler, İslam fırkaları arasındaki çekişmelerde artık belirli bir tanım kazanmaya başlayan i'câz konusuyla ilgili birçok söze şahit olmaya başlamışlardı. Bu döneme kadar araştırma ve inceleme konusu olmayan i'câz meselesi önceleri kelâm ilminin doğuşunu hazırlayan ve çeşitli grupların üzerinde mücadele ettikleri diğer meselelerle özellikle Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ispatı ve mucize meseleleriyle birlikte ele alınan bir konuydu.⁹ Bu bakımdan hicrî üçüncü asra kadar geçen dönemde i'câz meselesiyle ilgili olarak dile getirilen görüşlerin ve ortaya konan delillerin kitap telifini ortaya çıkaracak yoğunlukta olmadığı görülür. Çünkü söz konusu dönemlerde yaşayan Müslüman kuşaklar Kur'an'ın i'câzı konusunda hemfikirdirler.¹⁰

Ancak Râfiî'ye (ö. 1356/1937) göre hicrî üçüncü yüzyılın başlarında bazı Mu'tezile bilginleri tarafından Kur'an'ın fesâhatı mu'ciz değildir fikri dile getirilmeye başlanınca bu fikrin halk kitleleri üzerinde ve dil, fesâhat ve beyân konularında ihtisas sahibi olmayan haşevî kelâmcılar üzerinde etkili olmasından endişe duyulmuş bunun üzerine Kur'an'ın fesâhatı, nazmı ve telifi gibi edebî konuları enine boyuna incelemeyi hedefleyen eserlerin yazılmasına ihtiyaç duyulmuştur. Böyle bir ihtiyaç üzerine Câhız "*Nazmu'l-Kur'ân*" isimli eserini kaleme almıştır.¹¹ Bu tespitler doğrultusunda Câhız'ın i'câz konusuna eğilmesinin diğer bir önemli nedeninin de Kur'an'ın fesâhat, nazım ve telif açısından sahip olduğu üstün nitelikleri ortaya koymak olduğu anlaşılmaktadır.

Râfiî'nin verdiği bilgilerden hareketle aynı paralelde başka sonuçlara da ulaşılması mümkündür. Şöyle ki söz konusu ifadelere göre bazı Mu'tezile bilginleri tarafından "Kur'an'ın fesâhatı mu'ciz değildir" fikrinin dile getirildiği belirtilmiş ve Câhız'ın da "Kur'an'ın fesâhatı mu'ciz değildir" diyenlere karşı harekete geçtiği ifade edilmiştir. Kur'an'ın fesâhatını mu'ciz kabul etmeyen kimselerin genelde sarfe görüşünü¹² benimseyenler olduğu bilinmektedir. Bu bakımdan Câhız'ı Kur'an'ın i'câzı meselesine ve bu konuda kitap telif etme işine yönelten başka bir etkenin de onun sarfe görüşüne karşı çıkma düşüncesi olduğu söylenebilir.

⁸ Sultân, *Beyne'l-Mu'tezile ve'l-Eşâ'ira*, s. 56.

⁹ Bint eş-Şâti', Âişe Abdurrahmân, *el-İ'câzu'l-Beyânî li'l-Kur'ân ve Mesâilü İbn Ezrak*, s. 19.

¹⁰ Râfiî, *İ'câzu'l-Kur'ân ve'l-Belâgatü'n-Nebeviyye*, s. 126-127.

¹¹ Râfiî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, s. 127.

¹² İ'câz-ı Kur'ân ilmi tarihinde ortaya çıkan ilk görüş olarak da bilinen ve Câhız'ın hocası olan Nazzâm'a atfedilen bu görüşe göre nüzül döneminde kendilerine Kur'an'ın meydan okuduğu Araplar arasında Kur'an benzeri bir söz ortaya koymaya muktedirler. Fakat Allah tarafından bir müdahale ile engellenmişler (sarfe) ve nazire yapamamışlardı. Bkz. Rummâni, *en-Nüket fi İ'câzi'l-Kur'ân*, (*Selâsu Resâil*'in içerisinde), (thk: Ahmed Muhammed Halefullâh, Muhammed Zağlûl Selâm), s. 101; Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 215.

lir. Câhız'ın sarfe görüşüne karşı çıkmak amacıyla Kur'an'ın i'câzıyla ilgili kitap telif etmeye giriştiği tezi konuyla ilgili araştırma yapan birçok kişi tarafından da dile getirilmektedir.¹³ Bunun yanında ilim dünyasında sarfe görüşünün daha çok kendisine nispet edildiği Nazzâm'la ilgili olarak Câhız'ın bir metinde: “..Nazzâm'ın taraftarlarına, Nazzâm sonrası ortaya çıkıp Kuran'ın hak olduğunu kabul edip onun telifinde hiçbir hüccet olmadığını iddia edenlere karşı çıkmak üzere bir kitap yazdığını..”¹⁴ ifade etmesi bu görüşü güçlendirmektedir.

Ancak hemen belirtmeliyiz ki Câhız tamamıyla bir sarfe görüşü karşıtı değildir. Nitekim ileride onun sarfe görüşüne nasıl yaklaştığını ele alacağız. Câhız'ın karşı çıkıp eleştirdiği unsur sarfe görüşünün Nazzâm tarafından ifade edilen şeklidir. Netice itibarıyla ortaya konan fikirlerden hareketle öncelikle Câhız'ı Kur'an'ın i'câzı konusuyla ilgilenmeye sevkeden en önemli etkenin yaşadığı dönemde Kur'an ve Hz. Peygamber'in nübüvveti hakkında ortaya atılan olumsuz iddialara karşı yine o dönemde birçok İslam bilgininde görülen İslam'ı farklı din ve kültürlerle mensup kişilere karşı fikrî anlamda savunma ve Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat etme düşüncesi olduğu söylenebilir. Diğer yandan onun i'câz meselesine olan ilgisi Kur'an'ın fesâhatini mu'ciz olarak kabul etmeyen ve bu paralelde sarfe görüşünü ileri süren kitlelere karşı çıkma düşüncesinden de ileri gelmektedir.

2. Câhız'ın Eserlerinde İ'câz

Birçok araştırmacıya göre Kur'an'ın i'câzı meselesini ele almaya ilk olarak girişen ve i'câz meselesini özel bir inceleme ve araştırma konusu haline getiren ilk kişi Câhız'dır. Câhız'dan önce gelen kişilerin bu konudaki çalışmaları Câhız'da olduğu gibi belirli ve amaçlanan düzeyde değildir.¹⁵ Yapılan araştırmalara göre Câhız'ın “*Nazmu'l-Kur'an*” isimli eseri i'câz hakkında bazı görüşleri dile getirmek ve konuyla ilgili görüşleri bir araya getirmek için kaleme alınmış ilk eserdir.¹⁶ Ne var ki Kur'an'ın i'câzıyla ilgili kaleme alınmış ilk eser olması bakımından önem arz eden bu eser günümüze ulaşmamıştır.

Bu eser günümüze ulaşmadığı için eserin içeriğine ve eserde Câhız tarafından dile getirilen görüşlere dair ayrıntılı bilgiye sahip değiliz. Fakat bazı araştırmacıların söz konusu kitapla ilgili açıklamalar olarak değerlendirdikleri¹⁷ Câhız'ın “*Halku'l-Kur'an*” isimli eserindeki bazı ifadeler kitabın içeriğiyle ilgili bazı ipuçları taşımaktadır. Câhız, “*Nazmu'l-Kur'an*” isimli eserini kastederek şu ifadeleri kulla-

¹³ Bint eş-Şâti', *el-İcâzu'l-Beyânî*, s. 83; Kassâb, Velîd, *et-Türâsü'n-Nakdî ve'l-Belâğî li'l-Mu'tezile hattâ nihâyeti'l-karn es-sâdis*, s. 46

¹⁴ Câhız, *Halku'l-Kur'an*, (*Resâilu'l-Câhız* içerisinde), III, 287.

¹⁵ Hatîb, Abdülkerîm, *el-İcâz fi Dirâsetü's-Sâbikîn*, s. 153.

¹⁶ Râfî, *İcâzu'l-Kur'an*, s. 127

¹⁷ Arefe, *Kadıyyetü'l-İcâz el-Kur'ânî ve Eseruhâ fi Tedvîni'l-Belâğati'l-Arabiyye*, s. 157; Kassâb, *et-Türâs*, s. 71-72

nır: “Sana¹⁸ sunmak üzere bir kitap yazdım. Kitapta Kuran’ı savunmak ve Kur’an’ı tenkid eden herkese karşı çıkmak üzere çırpındım ve varabileceğim son noktaya ulaştım. Böylece, Râfizilere, Hadîsçilere, Haşevîlere, inkârcılara, münafıklara, Nazzâm’ın taraftarlarına, Nazzâm sonrası ortaya çıkıp Kuran’ın hak¹⁹ olduğunu kabul ettiği halde onun telifinde hiçbir hüccet olmadığını; yine vahiy ürünü olduğunu kabullenmekle birlikte burhândan ve delâletten yoksun olduğunu iddia edenlere hiçbir açık kapı bırakmadım.”²⁰

Abbâsî Halifesi Mütevekkil’in (h. 232-247) veziri el-Feth b. Hakan b. Ahmed’in (ö. 247/861) dile getirdiği bazı istekler üzerine kaleme alınan bu eser²¹ metinde de görüldüğü gibi genel olarak Kur’an’ı bazı açılardan savunma ve Kur’an’la ilgili ortaya atılan olumsuz iddialara karşı çıkma çabasının bir ürünüdür.²² Bunun yanında bu eser Kur’an’ın nazım özelliğinin erişilmez üstünlüğünü delillendirmek ve Kur’an’ın beşer üstü belâgat özelliğini dikkate almaksızın sadece sarfe fikrini Kur’an’ın i’câz yönü olarak kabul eden görüşe karşı çıkmak üzere kaleme alınmıştır.²³

Kaynaklarda Câhız’ın söz konusu eseri hakkında başka bilgilere de rastlanmaktadır. İlk Mu’tezile müelliflerinden Hayyât’a (ö. 300/912) ait olan aşağıdaki ifadeler araştırmacılara göre, Câhız’ın kayıp kitabı “*Nazmu’l-Kur’ân*” hakkındadır. Hayyât’ın açıklamaları şöyledir: “Kelâmcılar içersinde Câhız’ın risalet ve nübüvveti destekleme konusunda ulaştığı seviyeye ulaşan başka kimse tanınmamaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber’in nübüvvetinin delili olan Kur’an’ın nazmını ve benzersiz telif özelliğini delillendirme konusunda Câhız’ın kitabından başka bir kitap bilinmemektedir.”²⁴ Bu ifadelerden Câhız’ın söz konusu eserinde Kur’an i’câzını hem kelâmî açıdan savunduğu hem de bir dilci ve belâgatçı olarak Kur’an’ın benzersiz nazım ve telif özelliklerini delillendirmeye çalıştığı anlaşılmaktadır.

İçeriği hakkında çok az malumata sahip olduğumuz bu önemli kitabı Câhız, “*Kitâbu’l-Hayevân*” isimli eserinde “*el-İhticâc li Nazmi’l-Kur’ân ve garîbi telifihî ve bedîi terkîbihî*” diye adlandırırken²⁵ İbn Nedîm (ö. 385/995), *el-Fihrist*’te bu esere “*Kitâbu Nazmi’l-Kur’ân*” adıyla yer vermektedir.²⁶ Bu eseri ayrıca Kadı

¹⁸ Abbâsî Halifesi Mütevekkil’in veziri olan el-Feth b. Hâkân b. Ahmed için bkz. Bint eş-Şâti’, *el-İ’câzu’l-Beyânî*, s. 20.

¹⁹ Arapça metinden aynen “*hakk*” olarak tercüme ettiğimiz bu kelime elimizdeki nüshada “*halk*” (yaratılmış) şeklinde geçmektedir. Fakat kitabın muhakkiki, bütün nüshalarda bunun “*hakk*” diye yer aldığını belirtmektedir. Bkz. *Halku’l-Kur’ân*, dipnot metni, s. 287.

²⁰ Câhız, *Halku’l-Kur’ân*, 287.

²¹ Câhız, *Halku’l-Kur’ân*, s. 285-287.

²² Kassâb, *et-Türâs*, s. 72.

²³ Bint eş-Şâti’, *el-İ’câzu’l-Beyânî*, s. 83.

²⁴ Hayyât, *Kitâbu’l-Intisâr ve’r-Redd Alâ İbn Râvendî el-Mülhid*, (trc: Albert Nasrî Nader), s. 111.

²⁵ Câhız, *Kitâbu’l-Hayevân*, I, 9.

²⁶ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 58.

Abdülcebbâr (ö. 415/1025) da zikretmekte ve esere “*fi Nazmi'l-Kur'an ve selâmetihî mine'z-ziyâdeti ve'n-nuksân*” şeklinde bir isimlendirmede bulunmaktadır.²⁷

Öte yandan değişik kaynaklarda yer alan bilgilere göre bazı İslam bilginlerinin bu eseri gözden geçirip inceledikleri anlaşılmaktadır. Hayyât (ö. 300/912) bu bilginlerden birisidir. “*Kitâbu'l-İntisâr*” isimli eserinde İbn Râvendî'nin (ö. 293/905) fenâ meselesi hakkında Câhız'a nispet ettiği bazı sözleri nakleden Hayyât bu sözlerin Câhız gibi kitapları çok meşhur bir kişinin eserleri içerisinde yer almadığını ve onu tanıyan insanlar içerisinde İbn Râvendî'nin Câhız'a atfettiği sözleri nakledenler olmadığını belirttiikten sonra şu cümleye yer vermektedir: “Kim Câhız'ın *er-Redd Ale'l-Müşebbihe, İhbâr, İsbâtü'n-Nübüvve* ve *Nazmu'l-Kur'an* hakkındaki kitaplarını gözden geçirirse onun İslam hakkındaki geniş birikimini fark eder.”²⁸

“*Nazmu'l-Kur'an*”ı gözden geçirip inceledikleri anlaşılan diğer bilginler Bâkılânî (ö. 403/1013) ve Zemahşerî (ö. 538/1144)'dir. Bâkılânî, “*İ'câzu'l-Kur'an*” isimli eserinde Câhız'ın üslûbunu tartıştığı bir paragrafın sonunda: “Bütün bunları daha iyi öğrenmek istersen Câhız'ın “*Nazmu'l-Kur'an*”, “*er-Redd Ale'n-Nasârâ*” ve “*Haberu'l-Vâhid*” gibi bu alanda yazılmış kitaplarına bakmalısın.”²⁹ cümlesine yer vermektedir. Yine eserin başka bir yerinde Bâkılânî, Câhız'ın “*Nazmu'l-Kur'an*” hakkında bir eser yazdığını, eserde önceki kelâmcıların görüşlerine fazla bir şey ekmediğini ve Kur'an'ın i'câz yönleriyle ilgili bir görüş ileri sürmediğini belirtmektedir. Zemahşerî ise “*Keşşâf*” isimli tefsirinin mukaddimesinde tefsir ilminin inceliklerine ve önemine ilişkin bir anlatımdan sonra “Câhız'ın da “*Nazmu'l-Kur'an*” kitabında zikrettiği gibi... ” ifadesine yer vermektedir.³⁰

Yukarıda da belirtildiği gibi Câhız'ın söz konusu eseri günümüze ulaşmamıştır. Fakat buna rağmen onun Kur'an'ın i'câzı ve i'câzın ne ile gerçekleştiği konularındaki fikirlerini öğrenebileceğimiz bazı kitapları ve risaleleri mevcuttur. Câhız'ın i'câz hakkındaki düşünceleri eserlerinde dağınık halde bulunmaktadır.

Câhız'ın Kur'an'ın i'câzıyla ilgili olarak kaleme aldığı diğer bir eser de bugün elimizde “*Hucecü'n-Nübüvve*” ismiyle bulunan risaledir. Câhız, “*Kitâbu'l-Hayevân*” da bu eserinden söz etmekte; Hayyât da “*Kitâbu'l-İntisâr*” da iki defa bu eseri zikretmektedir.³¹ Aynı zamanda bir kelâmcı olan Câhız tarafından, kelâmî bakış açısıyla kaleme alınmış³² peygamberliğin ve mucizelerin gerekliliğinin vurgu-

²⁷ Abdülcebbâr, Ahmed el-Hemedânî el-Kadî, *Tesbîtu Delâilu'n-Nübüvve*, s. 63.

²⁸ Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr*, s. 24-25.

²⁹ Bâkılânî, el-Kâdî Ebû Bekr, *İ'câzu'l-Kur'an*, s. 227, 21

³⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûnu'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vil*, I, s. 3.

³¹ Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, VI, 50; Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr*, s. 25,155.

³² Sultân, *Beyne'l-Mu'tezile ve'l-Eşâ'ira*, s. 58.

landığı bu eserde³³ Hz. Peygamber'in en temel mucizesinin Kur'an olduğu dile getirilmektedir.³⁴

İ'câz konusu öncelikle kelâm ilminin dolayısıyla kelimcilerin üzerinde yoğunlaştığı önemli konular arasında yer almıştır. Kelâmcılar ve özellikle Mu'tezile kelimcileri Kur'an'ın i'câzını kelâm ilminin konuları arasında yer alan "nübüvvetin ispatı" meselesiyle doğrudan ilişki kurarak incelemişlerdir.³⁵ Hz. Peygamber'in nübüvvetini özellikle İslam dışı unsurlara karşı ispat etme ve savunma noktasında Kur'an'ın i'câzı kelimciler için önemli bir hareket noktası oluşturur. Diğer Mu'tezile bilginleri gibi Câhız da i'câz konusunu nübüvvetin ispatı meselesi çerçevesinde ele almaktadır.³⁶ *Hucecü'n-Nübüvve* isimli eser işte bu yaklaşımdan hareketle i'câz konusunu Hz. Peygamberin nübüvvetini ispat için ele alacaktır.

Câhız bu eserinde Kur'an'ın indirildiği dönemde Arapların dil ve edebiyat konularına olan yatkınlıklarına, Hz. Peygamber'in Kur'an'la Araplara meydan okumasına (tehadî), meydan okumaya cevap verilemeyeşine, meydan okumanın cevapsız kalışının nedenlerine ve bunun yanında müşrik Arapların Hz. Peygamber'e ve İslam'a karşı giriştikleri mücadelelere değinmiş ayrıca geçmiş peygamberlere gönderilen mucizelerin genellikle onların toplumlarında bilinen ve alışlagelmiş şeylerden seçildiğinin tespiti üzerinden Hz. Muhammed'e gönderilen kitabın da o zamanki toplumun en iyi bildiği işler türünden seçildiğini belirterek³⁷ bu gibi temel bakış açılarıyla Kur'an'ın mucize oluşunu delillendirmeye çalışmıştır.

Onun bu eserinde İslam tarihinin ilk dönemlerinde yaşanan bazı tarihî olaylar dikkate alınarak çeşitli fikirler dile getirilmektedir. Kur'an'ın Araplara meydan okumasıyla başlayıp Kur'an'a nazire yapılamamasıyla sona eren tarihî süreçte ortaya çıkan sonuçlar Câhız tarafından Kur'an'ın i'câz üstünlüğüne sahip bir kitap oluşunun delili olarak ileri sürülmüştür. Kesin ve net deliller üzerine kurulan bu yaklaşım sonraki dönemlerde Kur'an'ın i'câz üstünlüğünü temellendirmeye çalışan başta Bâkılânî ve Zerkeşî (ö. 794/1392) olmak üzere birçok İslam bilgini tarafından dikkate alınacak ve Câhız'ın bu eserinde ortaya koyduğu yaklaşımlar benimsenecektir.³⁸

Câhız'ın bu eseri aynı zamanda ilim dünyamızda sonraki dönemlerde ortaya çıkacak olan ve Hz. Peygamber'in nübüvvetini, O'nun doğumu, hayatı, diğer kutsal kitaplar tarafından müjdelenmesi, İslam tarihinde yaşanan bazı vakıalar ve siretinde görülen mucizeler gibi çeşitli konular üzerinden ispatlamayı amaç edinip aynı zamanda Kur'an'ın Hz. Peygamber'in nübüvvetin temel mucizesi olduğuna

³³ Şeşen, "Câhız", s. 22.

³⁴ Hatîb, *Dirâsetü's-Sâbikîn*, s. 157-161.

³⁵ Koç, M. Akif, *Kur'an'ı Kerim'in İ'câzında Sarfe Nazariyesi*, s. 23.

³⁶ Polat, Fethi Ahmed, *Bir İ'câzî'l-Kur'an İddiası: Sarfe*, s. 203.

³⁷ Câhız, *Hucecü'n-Nübüvve*, s. 273-280.

³⁸ Hatîb, *Dirâsetü's-Sâbikîn*, s. 157-164.

dile getiren “*Delâilü'n-nübüvve*”, “*A'lâmü'n-nübüvve*” ve “*Emârâtü'n-nübüvve*” gibi isimler taşıyan kitaplara öncülük etmektedir.³⁹

Câhız'ın i'câz konusuna değindiği diğer bir eser de “*Kitâbu'l-Hayevân*” isimli eseridir. Zoolojinin çeşitli bölümlerine, hayvan türlerinin evrimine, iklim ve muhitin tesirine dair müellifin geniş bilgisi yanında tecrübeye de dayanan ansiklopedik mahiyetteki bu eserde⁴⁰ Câhız konu arası ek bilgiler verip değerlendirmelerde bulunmak suretiyle Kur'an ayetlerini ele almış ve bunların taşıdığı ince beyân ve belâgat yönleriyle manaya delalet yollarını açıklamıştır. Onun bu konulara değinmesi, genellikle Maniheizm ve diğer bazı din müntesiplerinin Kur'an aleyhindeki iddialarını reddetme bağlamında olmuştur.⁴¹ Bunun yanında eserin değişik yerlerinde nübüvvet ve i'câz konuları hakkında birçok kelimâ tartışma yapmıştır.⁴²

Bu eserlerin yanı sıra Kur'an-ı Kerim'in söylemi ve beyânî üslûplarını ele aldığı⁴³ ve Kur'an'ın Arap gramerine uygunluğundan, belâgat ve i'câzından bahsettiği⁴⁴ “*Kitâbu Âyi'l-Kur'ân*”⁴⁵, İbn Nedîm'in (ö. 385/995) zikrettiği “*Kitâbu'l-Mesâil fi'l-Kur'ân*”⁴⁶, içerisinde dağınık olarak birçok i'câz yönünün bulunduğu “*el-Beyân ve't-Tebyîn*”⁴⁷ ve “*Risâle fi'l-belâga ve'l-icâz*”⁴⁸ isimli eserler de Câhız'ın i'câz konusu çerçevesinde yer alan bazı görüşlerinin bulunduğu eserlerdir.

3. Câhız'a Göre Kur'an'ın İ'câz Yönleri

Şüphesiz Kur'an'ın erişilmez üstünlüğe sahip mu'ciz bir eser olduğunu ifade etmenin yanında aslanan, i'câz'ın ne ile gerçekleştiğini gösteren delilleri (delâil) ve yönleri (vüçûh) ortaya koyma çabalarıdır. Bu bakımdan i'câz düşüncesinin ilmî bir mesele haline gelmesinde önemli bir rolü bulunan Câhız'ın Kur'an i'câzının hangi yönler itibariyle gerçekleştiğini ortaya koyan görüşleri de önem arz etmektedir. Öncelikle belirtmek gerekir ki Câhız, Kur'an'ın i'câz yönleriyle ilgili herhangi bir görüşü açık bir şekilde dile getirmemiştir. Onun benimsediği i'câz yönleri, konuyla ilgili ifadelerinden çıkarılan bazı tespitlere dayanmaktadır.⁴⁹

“*Hucecü'n-Nübüvve*” isimli eserinde ortaya koyduğu tarihî ve kesin delillerle öncelikle genel bir yaklaşım olarak Hz. Peygamber'in temel mucizesinin Kur'an'ı Kerim olduğunu ispat etmeye çalışan Câhız'a⁵⁰ göre Kur'an, iki yönü itibariyle

³⁹ Bkz. Dayf, Şevkî, *el-Belâga: Tatavvur ve Târîh*, s. 316.

⁴⁰ Şeşen, “*Câhız*”, s. 22.

⁴¹ Câbirî, *Bünyetü'l-Akli'l-Arabî*, s.24.

⁴² Sultân, *Beyne'l-Mu'tezile ve'l-Eşâ'ira*, s. 58.

⁴³ Câbirî, *Bünyetü'l-Akli'l-Arabî*, s. 24

⁴⁴ Şeşen, “*Câhız*”, s. 21,

⁴⁵ Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*'da bu eserinden söz etmektedir. Bkz. *Kitâbu'l-Hayevân*, III, 86.

⁴⁶ İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 58; Kassâb, *et-Türâs*, s. 67-68; Sultân, *Beyne'l-Mu'tezile ve'l-Eşâ'ira*, s. 58.

⁴⁷ Sultân, *Beyne'l-Mu'tezile ve'l-Eşâ'ira*, s. 58.

⁴⁸ Şeşen, “*Câhız*”, s. 21.

⁴⁹ Hatîb, *Dirâsetü's-Sâbikîn*, s. 165.

⁵⁰ Hatîb, *Dirâsetü's-Sâbikîn*, s. 157.

i'câz özelliği taşıyan bir kitaptır. Câhız'ın benimsediği i'câz yönlerinden ilki 'nazım ve telif' olurken ikincisi de 'sarfe' görüşüdür. Bu kısımda Câhız'ın metinleri ve yapılan araştırmalar doğrultusunda onun bu iki i'câz yönüne ilişkin kanaatlerinin izleri sürülecektir.

3.1. Nazım ve Telif

Kur'an'ın i'câz yönlerine ilişkin görüşlerini açık olarak dile getirmeyen fakat yapılan araştırmalara göre nazım ve telif görüşünü benimsediği dile getirilen Câhız'ın bu görüşlere olan yakınlığı öncelikle tespit edilmesi gereken bir konudur. Bu noktada elimizde onun bu görüşleri bir i'câz yönü olarak benimsediğini gösteren birtakım veriler bulunmaktadır. Bu verilerin ilki Eş'arî'nin (ö. 324/936) ilk dönem Mu'tezile bilginlerinin Kur'an'ın i'câz yönüne ilişkin görüşleri hakkında eserinde yer verdiği ifadelerdir. Eş'arî'nin verdiği bilgilere göre: "Nazzâm (ö. 231/845), Hişâm el Fuvetî (ö. 200/813) ve Abbâd b. Süleyman (ö. 250/864) dışında Mu'tezile nazmı ve telifiyle Kuran'ı mu'ciz bir kitap olarak kabul etmiş ve böyle bir kitap ortaya koymanın ölüleri diriltmek gibi insanlar için imkansız bir şey olduğunu düşünerek Kuran'ı Hz. Peygamber'in temel mucizesi olarak benimsemiştir."⁵¹ Bu açıklamadan hareketle kendisi de bir Mu'tezile bilgini olan Câhız'ın, Eş'arî'nin ifadelerinde nazım ve telifiyle Kur'an'ı mu'ciz kabul eden bilginler arasında yer aldığı söylenebilir.

İkinci bir veri ise Kur'an'ın Araplara meydan okuması konusunda Câhız'ın, Kur'an'ın nazmı ve telifiyle nüzûl dönemi Arap hatîp ve şairlerine meydan okuduğunu dile getirmesi⁵² ve bunun yanında nazım gibi Kur'an'ın bizzat kendisine ait üstünlük özelliğini kabul etmeyip sarfe görüşünü benimseyen Nazzâm'ın taraftarlarına, ve Nazzâm sonrası ortaya çıkıp Kuran'ın hak olduğunu kabul edip onun telifinde hiçbir hüccet olmadığını⁵³ düşünenlere karşı çıkmak amacıyla bir kitap yazmış olmasıdır. Söz konusu bu durumlar onun nazım ve telif gibi iki unsuru Kur'an'ın i'câz yönü olarak benimsediğini göstermektedir.

Aslında Câhız Kur'an'ın i'câzını daha çok erişilmesi imkansız bir dil mucizesi oluşuna bağlamaktadır.⁵⁴ Râfiî'nin de bu cümleye yakın ifadelerle bu görüşü benimsediği görülmektedir. Râfiî, Câhız'ın Kur'an i'câzıyla ilgili görüşünün Arap dil bilginleriyle aynı olduğunu ve ona göre Kur'an i'câzının benzeri görülmemiş en üst düzey bir belâgate sahip olmasında ortaya çıktığını belirtmektedir.⁵⁵ Câhız'ın benimsediği i'câz yönü hakkında daha önce verdiğimiz bilgilerle az önce ifade edilen bilgiler arasında ortaya çıkabilecek bir karışıklığı gidermek için şu birleştirici yorum yapılabilir: Câhız tarafından daha çok erişilmez bir dil ve belâ-

⁵¹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 215.

⁵² Câhız, *Hucecû'n-Nübüvve*, s. 251.

⁵³ Câhız, *Halku'l-Kur'ân*, s. 287.

⁵⁴ Yavuz, "İ'câzû'l-Kur'ân", *DİA*, XXI, s. 404.

⁵⁵ Râfiî, *İ'câzû'l-Kur'ân*, s. 123.

gat özelliğine sahip oluşuyla ortaya çıkan Kur'an i'câzının esasını manaların ifadelendirilmesinde ve manaların eşsiz nazım şekilleriyle ortaya konulmasında Kur'an'a özgü olan nazım oluşturmaktadır.⁵⁶

Konuyla ilgili araştırmacılardan biri olan Mahlûf'a göre de Câhız Kur'an i'câzının onun nazmında gerçekleştiği ve Kur'an'ın sahip olduğu şekil ve ibare özellikleriyle diğer eserlerden üstün bir yapıya sahip olduğu fikrini taşımaktadır. Yine Mahlûf'a göre iki açıdan Câhız'ın i'câz görüşünün nazım olduğu tespit edilebilir. İlk olarak Câhız i'câz konusuyla ilgili yazmış olduğu eserini "*Nazmu'l-Kur'an*" diye isimlendirmesi Kur'an'ın i'câzını onun nazmında gördüğü anlamına gelir. İkinci olarak da Câhız'ın diğer kitaplarında dağınık olarak bulunan bilgiler onun Kur'an nazmını i'câz yönü olarak benimsediğini ortaya koymaktadır.⁵⁷

Kanaatimizce Câhız'ın nazmı Kur'an i'câzının en önemli yönü olarak görmesinin altında onun dil ve belâgatta lafzî biçimciliği (nazım) önemseyen yaklaşımları ve kendi döneminde mananın ön plana çıkartılıp lafızların ihmal edilmesi yönelişine karşı duruşu yatmaktadır. Onun dile getirdiği: "Manalar ortadadır, Acem de Arap da köylü de şehirli de onları bilir. Mesele ölçüyü doğru koyabilmekte ve lafzı seçebilmektedir."⁵⁸ cümlesi lafızların ihmal edilmesine karşı duruşunu göstermesi açısından önemlidir.

Câhız'ın yaşadığı dönemde edebî çevrelerde hakim olan olgu, mananın önemsenmesi ve edebî çalışmaların mana üzerinde yoğunlaşması şeklindeydi. Çünkü felsefede Yunan düşüncesinin ve hikmette Hint-Fars düşüncesinin etkileri ve darb-ı meseller Arapça'ya girmeye ve insanlara tesir etmeye başlamıştı. Bu tesir birçok topluluk ve ferdin hayatına kelâmî ve felsefî oluşumları sokmuş bunun sonucunda insanlar lafızları önemsemeksizin ne şekilde olursa olsun manalara yönelmişlerdi. Bu durum birçoklarının Arapça'nın üslûplarını ve dil zevkini çığnemesine ediplerin ve şairlerin de yersiz kullanılan lafızlar ve üslûplara rağmen manalara yönelmelerine ve bütün gayretlerini mana üzerinde yoğunlaştırmalarına neden olmuştu.

Câhız kendi dönemindeki bu yönelişin yaygınlık kazandığını fark etmiş ve bu yönelişin Arap dilinin genel karakterine baskın çıkmasından, dilin tercüme ve anlaşılması zor ıstıhlara boğulmasından ve böylece bu yeni üslupların bir olgu haline gelmesiyle işin sonunun Arapların geçmişleriyle gelecekleri arasındaki bağın kopmasına kadar gitmesinden endişe duymuştur. Câhız bu yönelişin önünde durup karşı çıkmış, belâgatın nazım ve biçimden ibaret olduğunu, nazmı ve biçimi önemsemeyen kişinin sözünün donuk ve sönük kalacağını düşünmüştür.⁵⁹

⁵⁶ Hatib, *Dirâsetü's-Sâbikîn*, s. 165; Yavuz, "*İ'câzu'l-Kur'ân*", s. 404.

⁵⁷ Mahlûf, Abdürraûf, *el-Bâkullâni ve Kitâbuhû İ'câzu'l-Kur'ân: Dirâse Tahliyye*, s. 39-40.

⁵⁸ Hâlidî, Salâh Abdülfettâh, *el-Beyân fî İ'câzi'l-Kur'ân*, s. 111.

⁵⁹ Bkz. Hatib, *Dirâsetü's-Sâbikîn*, s. 165-167.

Dil anlayışında lafzî biçimciliği önemseyen ve belâgatı nazım ve biçimden ibaret gören Câhız'ın Kur'an incelemeleri sonucunda onun sözlerindeki i'câzın onun kendine özgü nazmında ve telifinde ortaya çıktığını dile getirmesi doğaldır. Kur'an i'câzının onun nazmıyla ve telifiyle gerçekleştiğini öne süren teoriye nazım teorisi denmektedir. Sonraki dönemlerde birçok İslam bilgini tarafından i'câz düşüncesi çerçevesinde en önemli i'câz yönlerinden biri olarak değerlendirilip değişik şekillerde yorumlanacak olan nazım teorisine⁶⁰ ilişkin ilk yöneliş, eşsiz nazım özelliğinin Kur'an'ın diğer sözlerden farklılığına ve i'câzına işaret eden yön olduğunu dile getiren Câhız'la başlamıştır.⁶¹

İslam bilginleri arasında öncelikle Câhız tarafından işaret edilen nazım teorisi sonraki dönemlerde İbn Kuteybe (ö. 276/889), Rummâni (ö. 384/994), Bâkîllânî (ö. 403/1013) ve Kadı Abdülcebbâr (ö. 415/1025) gibi bilginlerce ele alınacaktır. Özellikle Kadı Abdülcebbâr tarafından belli bir çerçeveye oturtulacak olan nazım teorisinin sistemleştirilip usûl ve ilkelerinin belirlenmesi Abdülkâhir el-Cürçânî (ö. 471/1078) tarafından gerçekleştirilecektir.⁶²

Câhız'a göre nazım teorisi, görüldüğü kadarıyla şekil güzelliği, tertip mükemmelliği ve telif inceliğine dayanan lafzî-biçimci bir teoridir. Bu teoriye göre ilk olarak müfred bir lafızda bulunması gereken bazı fesâhat şartlarına dikkat edilir. Bu bağlamda öncelikle müfred bir lafızda bulunan harfler arasında uygunluk ve insicam olacak şekilde rahat söylenir oluşunu, mahrec kolaylığını, kulağa hoş gelen yapıda olmasını göz önünde bulunduran ve bunun yanında lafzın yabancılık, zorluk, anlaşılmazlık, değersizlik ve sıradanlıktan uzak, kolay ve bilinen bir lafız olmasını dikkate alan titiz ve güzel bir lafız seçimi olmalıdır. Yine müfred lafız muktezây-ı hâle riayet ve makamın hakkını tam olarak verme kurallarının uygulanması için manaya uygun ve söyleniş amacına yakın olmalıdır.

Müfred lafızla ilgili yukarıdaki özellikleri öngören Câhız'ın nazım teorisi cümle bağlamında, yan yana dizilen müfred lafızların homojenliğine ve lafızların insicamına riayet esasına dayanır. Bu anlamda cümle parçacıkları arasında uyumsuzluk söz konusu olmamalı bilakis cümle parçacıkları uyum içersinde ve birbirlerini izlemek suretiyle tek bir şekilde ve kalıpta ifade edilmelidir. İşte o zaman bu şekildeki bir kelâm dil tarafından zorluk hissedilmeksizin rahatça söylenir. Câhız'ın bakış açısıyla nazım teorisi bu şekilde özetlenebilir. Görüldüğü gibi bu teori kelâmın dış şeklini dikkate alan ve şekil güzelliğine önem veren bir teoridir.⁶³

⁶⁰ İ'câz düşüncesi literatüründe nazım teorisinin içeriği ve mahiyetine ilişkin yorum ve değerlendirmeler farklılık arz etmektedir. Örneğin Câhız tarafından geniş kapsamlı bir şekilde ele alınıp yorumlanan bu teori Abdülkâhir el-Cürçânî (ö. 471/1078) tarafından daha özel bir inceleme ve yorumlamaya tabi tutulacaktır.

⁶¹ Kassâb, *et-Türâs*, s. 325.

⁶² Umerî, Ahmed Cemal, *Mefhûmu'l-İ'câz el-Kur'ânî hatte'l-karn es-sâdis el-hicrî*, s. 279.

⁶³ Kassâb, *et-Türâs*, s. 325.

Ana hatlarıyla dile getirdiğimiz nazım teorisi ve nazımla ilgili görüşleri çerçevesinde Câhız'ın Kur'an nazmına ve Kur'an'ın lafızlarına ilişkin tespitlerine geçmek istiyoruz. Öncelikle Kur'an nazmı ve musiki vezniyle ilgili olarak Câhız nüzül günlerinden itibaren şiir veznine, kasîde ve kâhin secileri gibi manzum ve mensur edebiyat türlerine benzetilen Kur'an'ın kendine has, belirli ve Kur'an'la bütünleşmiş bir nazma sahip olduğunu ileri sürerek ve Kur'an'ın vezin özelliği konusunda ilgilenecek Kur'an'da şiir vezninin olmadığını göstermek amacıyla bu konulara sıkça değinmiştir.⁶⁴

Câhız'a göre Kur'an, kendine has vezin özelliğiyle Arapların edebî gelenekleri içerisinde alışık oldukları bütün söz türlerinden farklı yapıdadır. Bu anlamda Kur'an kendine has musiki tona ve birbiriyle irtibatlı düzenli birlikteliklerden oluşan yeknesak bir vezne sahiptir.⁶⁵ Câhız "*el-Beyân ve't-Tebyîn*" isimli eserinin birinci cildinde, ikinci ciltte ele almayı düşündüğü bazı konuları zikrederken: "İkinci bölümde tüm kelâm çeşitlerinin telif türlerinden bunun yanında Kur'an'ın manzum-mensur tüm kelâm çeşitlerinden nasıl farklı hale geldiğinden, Kur'an'ın şiirlerin ve secili nesirlerin aksine mensur bir tarzda olup kafiyeli olmadığından ayrıca nazımın nasıl en büyük burhânlardan ve telifinin de en büyük delillerden biri haline geldiğinden bahsetmemiz gerekmektedir"⁶⁶ ifadeleriyle bu konuya değinmiştir.

Kur'an'ın erişilmez üstünlüğünü onun sahip olduğu nazmında gören Câhız'a göre nazımın fark edilebilmesi için ifadelerin belli bir uzunluğa sahip olması gerekir. Bir cümle veya bir iki kelimeyle sözün cevheri ve üstünlüğü ortaya çıkmaz.⁶⁷ Nazma ait bu ölçü Kur'an'ın mu'ciz miktarına uygulandığında Câhız'a göre Kur'an bir iki harf veya kelimeyle mu'ciz değildir. Bu anlamda Kur'an'ın mu'cizeliği ancak bir süre ile ortaya çıkar. Çünkü bir kişi, Arapların hatip ve belâğlerinden birine uzun veya kısa bir süre okusa bu kişilerin sürenin sahip olduğu düzen, mahreç, lafız ve karakter benzeri bir şey ortaya koymaktan aciz oldukları ortaya çıkar. Bu süre ile Arapların en belâğine bile meydan okunsa o kişinin de benzer bir süre meydana getirmekten aciz olduğu ortaya çıkar.

Konuyla ilgili açıklamalarına devam eden Câhız, insanların günlük konuşmalarında "*Elhamdülillâh*", "*Rabbunallâh*" ve "*Hasbunallâh*" gibi ifadeleri tabii olarak konuştuklarını bütün bu ifadelerin Kur'an'ın değişik yerlerinde geçtiğini fakat en kuvvetli bir edibin, bu ifadelerin de içinde yer alacağı uzun veya kısa bir süreyi, Kuran'ın nazım ve telif düzenine göre telif etmeye kalkıştığında bu konuda birçok insandan yardım istese de buna asla muvaffak olamayacağını belirt-

⁶⁴ Selâm, Muhammed Zağlûl, *Eseru'l-Kur'an fi Tatavvuri'n-Nakd el-Arabî ilâ âhiri'l-karn er-râbi' el-hicrî*, s. 96

⁶⁵ Kassâb, *et-Türâs*, s. 75

⁶⁶ Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 383

⁶⁷ Hatîb, *Dirâsetü's-Sâbikîn*, s. 173

mektedir.⁶⁸ Bu bakımdan Câhız'a göre Kur'an'ın üslûp güzelliği ve icâzının sırrı nazımın belli bir surette ve yeterli uzunlukta oluşunun altında yatmaktadır.⁶⁹

Câhız, Kur'an nazımıyla ilgili dile getirdiği açıklamalar çerçevesinde Kur'an'ın lafız kullanımında seçkin belâgat örneklerine çokça yer verdiğini fark etmiştir.⁷⁰ Bunların ilki Kur'an'da lafız seçiminin güzelce yapılması ve mana ile dil kullanımına en uygun lafzın tercih edilmesidir. Bazen bir manayı ifade edecek iki lafız bulunur. Fakat iki lafızdan biri delâlet ve manaya uygunluk açısından daha elverişli bunun yanında manayı tabir etme açısından daha güçlü olur. Müterâdif lafızlar arasındaki bu ince farklılıklara insanlar dikkat etmezler. Bu farklılıklar konuyla ilgili bilgi sahibi kişilerin çoğunun da dikkatinden kaçmaktadır. Fakat Kur'an bu incelikleri kayıt altına alır. Lafızlara ait bu gibi incelikler mutlaka Kur'an tarafından dikkate alınmaktadır.⁷¹

Câhız, Kur'an'ın lafız seçimiyle ilgili şunları dile getirir: “ İnsanlar bazen lafızların önemini küçümsüyor ve manaya daha uygun lafızlar bulunmasına rağmen rastgele lafızlar kullanıyorlar. Meselâ Allah Teala Kur'an'da “el-cû” (aşırı açlık) lafzını yalnızca ceza veya aşırı fakirlik bağlamında kullanır. İnsanlar ise “es-seğab” (açlık) lafzı yerine, herhangi bir sıkıntı içinde olmamalarına rağmen “el-cû” lafzını kullanıyorlar. “el-matar” (yağmur) lafzı da böyle olup, Kur'an'da sadece intikam bağlamında kullanılırken, sıradan insanlar bir yana çoğu bilgililer bile “el-matar” lafzıyla “el-gays” (bol yağmur) lafzını birbiri yerine kullanabiliyorlar. Yine Kur'an'da “el-ebâr” (gözler) lafzı zikredildiğinde “el-esmâ” (kulaklar); “seb'u semâvât” (yedi gök) lafzı ile birlikte “el-aradîn” (yerler) lafzı kullanılmaz. Bunların yerine bu lafızların tekileri kullanılır. Fakat insanlar günlük konuşmalarında böyle inceliklere dikkat etmemektedirler.”⁷²

Nazım açısından Kur'an'da tespit ettiği ikinci belâgat örneği de icâzdır. Bu açıdan Kur'an'da az sözcükle birçok mananın ifade edilmesine sıkça rastlanmaktadır. Câhız bu konuyla ilgili olarak kaleme aldığı “Âyi'l-Kur'ân” kitabından söz ederken şunları belirtir: “ İcâz, hazf, zâidler, cümle içindeki gereksiz fazlalıklar (fudûl) ve istiâreler gibi konular arasındaki ayrımı tanıyasın diye içersinde bazı Kur'an ayetlerini topladığım bir kitabım bulunmaktadır. Sen bu ayetleri okuduğunda ayetlerin çok manayı az sözcükle ifade etmeye yönelik icâz ve cem' konularındaki üstünlüğünü, icâz ve fudûl konularında benim sana yazdıklarım doğrultusunda kavrayabilirsin.”⁷³ İcâz konusuna örnek olarak Câhız, Kur'an'ın cennet

⁶⁸ Câhız, *Hucecün-Nübüvve*, s. 229; Hatîb, *Dirâsetü's-Sâbikîn*, s. 173; Hacımüftüoğlu, Nasrullâh, *Kur'an'ın Belâgatı ve İcâzı Üzerine*, Ekev Yayınevi, Erzurum, 2001, s. 101.

⁶⁹ Hatîb, *Dirâsetü's-Sâbikîn*, s. 173.

⁷⁰ Câhız'ın Kur'an belâgatına ilişkin tespitleri için Kassâb'tan istifade ettik. Bkz. Kassâb, *et-Türâs*, s. 73-75.

⁷¹ Kassâb, *et-Türâs*, s. 73.

⁷² Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 20.

⁷³ Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, III, 86.

ehlinin içkisinin vasıflarını zikrettiği: “Ondan başları ağrımaz, sarhoş da olmazlar.” (Vâkıa, 56/19) ayetinde kullandığı iki kelimeyle dünya ehlinin içkilerindeki bütün kusurları ortaya koyduğunu yine Kur’an’da cennet ehlinin meyvelerine ait vasıfların zikredildiği: “Bitip tükenmeyen ve yasaklanmayan.” (Vâkıa, 56/33) ifadesindeki iki kelimenin konuya yönelik bütün anlamları bir araya getirdiğini⁷⁴ belirtmiştir.

Kur’an’ın anlatımlarında çok defa yer verdiği bir sanat olan itnâb⁷⁵, zıtlık ve müterâdiflik bakımından aralarında yakınlık bulunan bazı lafızların Kur’an telifinde sürekli yan yana kullanılmaları (murââtü’n-nazîr)⁷⁶ ve Kur’an lafızlarında bulunan muktezây-ı hâle riayet ve muhatapların konumlarına uygunluk⁷⁷ Câhız’ın dikkat çektiği diğer belâgat örnekleri arasında yer alırlar.

Kur’an belâgatıyla ilgili yukarıdaki ayrıtlara dikkat çeken Câhız’ın nazım görüşüyle ilgili son olarak değinmek istediğimiz nokta ona göre Kur’an nazmına ait incelikleri tanımanın ihtisas gerektirdiği konusudur. Konuya ilişkin “*el-Usmâniyye*” isimli eserinde açıklamalarda bulunan Câhız’a göre Kur’an nazmındaki üstünlük ve i’câz sıradan kişiler tarafından fark edilebilen bir şey olmayıp bunu ancak belirli bir yetkinlik düzeyine çıkan, birikim ve deneyim sahibi, edebî üslûp tür ve inceliklerini bilen ve ustalıklı kullanan kişiler fark edebilir.⁷⁸

3.2. Sarfe

Câhız’ın i’câz anlayışıyla ilgili yapılan araştırmaların verdiği bilgilere göre onun benimsediği ikinci bir i’câz görüşü de sarfedir. Ne var ki kaynaklara göre Câhız’ın sarfe görüşüne yaklaşımı hem olumlu hem de olumsuz olmak üzere iki şekilde gerçekleşmiştir. O sarfe görüşünü Nazzâm’ın yaklaşımından daha farklı bir biçimde benimsemiştir. Biz daha önce Câhız’ın, sarfe görüşünü benimseyen Nazzâm ve taraftarlarına karşı çıkmak amacıyla bir kitap kaleme aldığı⁷⁹ ve bu durumun birçok araştırmacı tarafından da dile getirildiğini⁸⁰ belirtmiştik. Söz konusu bu eser Kur’an’ın nazmında ortaya çıkan i’câzı temellendirmek üzere ve Kur’an’ın beşer seviyesini aşan erişilmez belâgatını dikkate almayıp mucizelik noktasında sadece sarfe görüşüyle yetinenlere karşı çıkmak üzere kaleme almıştır.⁸¹ Bu kısımda bir yandan sarfe görüşüne karşı çıkan Câhız’ın aynı zamanda bu görüşü nasıl benimsediği ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Câhız’a göre sarfe, Kur’an’a nazire yapmada başarılı olamayan ve nazireye güç yetiremeyeceklerini itiraf eden Arap-

⁷⁴ Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, III, 86.

⁷⁵ Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 105.

⁷⁶ Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 21.

⁷⁷ Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, I, 94.

⁷⁸ Câhız, *el-Usmâniyye*, s. 16.

⁷⁹ Câhız, *Halku'l-Kur'ân*, s. 287.

⁸⁰ Bint eş-Şâti', *el-İ'câzü'l-Beyânî*, s. 83; Kassâb, *et-Türâs*, s. 46; Selâm, *Eseru'l-Kur'ân*, s. 71

⁸¹ Bint eş-Şâti', *a.g.e.*, s. 83

ların Kur'an'ın nazmıyla mu'ciz olduğuna şahitliklerinden sonra gerçekleşen i'câz yönlerinden biridir. Kur'an nazım gibi zati özellikleri itibariyle mu'cizdir (*bizâtihi mu'ciz*). Bunun yanında fikri karışıklık ve art niyetli teşebbüslere engel olmak amacıyla Araplar Kur'an benzeri bir eser meydana getirmekten engellenmişlerdir. Sarfe olgusu Kur'an'ın şanını düşürmez bilakis bu durum Allah'ın insanlara bir rahmetidir.⁸²

Kur'an'ın zati özellikleri ve özellikle nazmıyla mu'ciz olduğunu düşünen Câhız yaptığı bazı tahliller sonucunda sarfe görüşüne yakınlaşmıştır. Kur'an'ın Araplara meydan okumasına karşılık Kur'an'a nazire yapılamadığını hatta hatip ve şair gibi dil konusunda yetkin kişilerin bu işe kalkışmadıklarını net olarak belirten Câhız'a göre⁸³ fesâhat ve belâgatın gelişip edebiyatın birçok dalında ürünler verdiği ve sosyal hayatın önemli bir unsuru haline geldiği böylesine bir toplumun⁸⁴ Kur'an'ın meydan okuması karşısında en iyi bildikleri işi ve en kolay olanı yapamayıp en zor olanı yani savaş ve mücadeleyi tercih etmesi araştırılması gereken bir konudur. Çünkü yılanlar, akrepler, kurtlar, köpekler vb. hakkında bile belîğ sözler ortaya koyan edipler, şairler, laf cambazı ve retorik ustaları Kur'an'ın i'câzı karşısında aciz kalmışlardı.⁸⁵

Câhız Arapların nazire işine girişmemelerinin nedeni olarak iki ihtimal belirtir. Bu ihtimallerden ilki şudur: Onlar Kur'an'ın belâgat, nazım ve telif üstünlüğünü idrak ederek⁸⁶ böyle bir kitap ortaya koymanın kendileri için mümkün olmadığını görüp kendi acziyetlerinin farkına varmışlar ve Kur'an'ın kendilerine meydan okumasını görmezden gelmenin tedbir açısından ve kendi acziyetlerinin insanlar önünde ortaya çıkmaması açısından en uygun yol olacağını düşünmüşlerdir.⁸⁷

İkinci ihtimal de şudur: Onlar Kur'an'a nazire yapabilecek güce sahip oldukları inancını taşımalarına rağmen nazire yapmamak konusunda söz birliği etmişlerdir. Câhız bu ihtimali dile getirmesine rağmen Arapların nazire işini terk etmelerinin bu sebebini doğru bulmamaktadır. Çünkü akıllı, üstün zekalı ve bilginlerden oluşan birçok insanın nazire yapmak gibi kendileri için kolay olan bir yoldan alıkonup savaşa kalkışmaları uygun değildir.⁸⁸ İkinci ihtimal aklen varsayılan bir ihtimaldir. Bu durumda birinci ihtimal daha doğrudur. Yani Araplar Kur'an'ın belâgat ve nazım üstünlüğünü ve kendilerinin böyle bir kitap ortaya koymaktan aciz olduklarını fark etmişler ve nazire işine girişmemişlerdir.⁸⁹

⁸² Sultân, *Bejne'l-Mu'tezile ve'l-Eşâ'ira*, 62-63; Hatib, *Dirâsetü's-Sâbikîn*, s. 368-369.

⁸³ Câhız, *Hucecü'n-Nübüvve*, s. 274.

⁸⁴ Câhız, *Hucecü'n-Nübüvve*, 273-274.

⁸⁵ Câhız, *Resâilü'l-Câhız: er-Resâilü'l-Kelâmiyye*, s. 153-154.

⁸⁶ Kassâb, *et-Türâs*, s. 69.

⁸⁷ Câhız, *Hucecü'n-Nübüvve*, s. 275.

⁸⁸ Câhız, *Hucecü'n-Nübüvve*, s. 275-276.

⁸⁹ Kassâb, *et-Türâs*, s. 69-70.

Câhız, yapmış olduğu bu tahlilin Kur'an'ın meydan okuması karşısında Arapların sessiz kalışlarını açıklamaya yeterli olmadığını fark etmiş gibidir. Ona göre tartışmacı karaktere sahip ve beyân konusunda yetkin olan Arapların nazire konusunda birtakım girişimleri mutlaka olmalıydı. Araplar nazire yaparak mücadele etme yolunu pek ala seçebilirler ve inşa edecekleri metinlerin daha üstün olduğunu savunabilirlerdi. Tamamen sessiz kalmaktansa böyle bir tavır sergilemeleri daha anlaşılabilirdi. İşte Câhız'ı sarfe görüşüne meylettiren etken onun bu düşüncelerinden kaynaklanmaktaydı.⁹⁰ Böylece Araplar gibi üstün bir dil ve edebiyat kültürüne sahip olan bir toplumun Kur'an'ın meydan okuması karşısında mutlaka nazire işine girişmeleri gerekirdi diye düşünen fakat böyle bir çabanın olmadığını gören Câhız, Arapları nazire işine kalkışmaktan ilahi bir müdahale engellemiştir fikrini ileri süren sarfe görüşüne yakınlaşmıştır.

O'nun sarfe görüşünü benimseme sebeplerinden biri de Dehrîlerin tenkitleri karşısında bu görüşle fikrî açıdan bir çıkış yolu bulmuş olmasıdır. Dehrîlere mensup bazı kişilerin Allah tarafından kendisine son derece güçlü bir iktidar verilen, insanlara ve cinlere hükmeden, kendisine kuş dilinin öğretildiği ve emrine rüzgarların verildiği Hz. Süleyman'ın nasıl olup da Sebe' Melikesinden haberdar olmadığı yönündeki iddialarına karşı Câhız sarfe görüşünü ileri sürerek cevaplar vermeye çalışmıştır.⁹¹

Câhız, Hz. Süleyman kıssasında görülen bu durumu tenkit eden iddialara cevap vermek amacıyla ilk olarak Hz. Yakup ve Yusuf'un mekan yakınlığına ve haberleşme imkânına rağmen uzun süre birbirlerinden uzakta yaşamaları örneğini vermiştir. İkinci olarak verdiği örnekte benzeri bir durumun Hz. Musa ve beraberindeki insanların kırk yıl boyunca kendi gezinti ve mesire yerleri olan Tih bölgesi gibi küçük bir bölgede sürekli dolaşmaları için de söz konusu olduğunu belirtip bu durumun Allah'ın onların kanaat ve tahayyüllerine engel olmasından (sarf) ve onların temyiz güçlerini ellerinden almasından kaynaklandığını belirtmiştir.⁹²

Hemen ardından O fesâhat ve belâgat ehli Arapların Kur'an'ın kendilerine meydan okuması karşısındaki durumlarını da benzer örnekler arasında dile getirmiş ve şöyle demiştir: “ Bu durumun bir benzeri de Allah Rasûlü'nün, Kur'an'ın nazmiyle meydan okuması sonrasında Arapların Kur'an'a nazire yapmaya yeltenme düşünce ve isteklerinin engellenmesidir (sarf). Bundan dolayı biz tarihte buna dair en ufak bir teşebbüse rastlamıyoruz. Böyle bir teşebbüs olsaydı bile yapmacılıktan uzak olmazdı. Ancak yine de en ufak bir kuşku barındıran yapmacık bir teşebbüsün bile bazı bedevîler ve bedevî zihniyetliler üzerindeki etkisi

⁹⁰ Kassâb, *et-Türâs*, s. 70.

⁹¹ Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, IV, 85-86.

⁹² Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, IV, 86-87.

çok büyük olurdu. Bu durum Müslümların işini zora sokardı. Bunun sonucunda onlarla uzlaşma yolunu deneyebilirler, bu da asılsız bir şâyiâ yaratırdı.⁹³

Sarfe görüşüne ilişkin yaptığı bu açıklamalara göre daha önce de belirtildiği gibi Câhız'a göre sarfe ilahi düzenleme ve rabbani bir inayettir. Bu inayet Müslümanların yararına olup Kur'an'a nazire yapma sebebiyle Müslümanlar arasında ortaya çıkabilecek şek ve şüpheleri gidermeye yöneliktir. Çünkü bazı bilgisiz, şüpheli ve zayıf akideli kişiler nazire yapıldığı iddiasına kanarak birtakım düzenbazların oyununa gelebilirler ve bunun sonucunda Kur'an'a nazire yapılabileceğini ve Kur'an benzeri sözlerin ortaya konabileceğini düşünebilirler.⁹⁴ Dolayısıyla Rabbâni bir tedbir sayesinde Arapların Kur'an'a nazire yapma isteklerine engel olunmuştur. Öte yandan Kur'an'a nazire yapmaya çalışanların ortaya koydukları örnekler de Kur'an'a asla denk düşmeyecek hatta onun üslubundan çalıntı mübtezel ifadelerdir.⁹⁵

Nazzâm Arapların Kur'an benzeri bir eser meydana getirme güçlerinin olduğunu düşünüp i'câzın Allah'ın onları bu işten engellemesiyle gerçekleştiği kanaatini taşıırken Câhız özellikle Dehrielerin Kur'an tenkitleri karşısında sarfe görüşünü benimseyerek onlara cevaplar vermiştir. Ayrıca o belâgat sahibi kişilerin Kur'an benzeri bir eser meydana getirme isteklerinin engellenmesini bizzat Kur'an'ın taşıdığı zati özelliklere bağlamıştır. Çünkü Kur'an'ın baştan sona aynı seviyede sürdürmeyi başardığı edebî ifade gücünü gören Arap edipleri böyle bir metin ortaya koymaktan ümit kesmişlerdir.

Bu noktada bazı eserlerinde sarfe görüşüne karşı olduğu görülen hatta kitap telif edecek kadar bu görüşe karşı Câhız'ın nasıl olup da aynı zamanda bu görüşü benimsediği fikri dile getirilebilir. Bu çelişkili gibi görünen durum i'câz konusuyla ilgilenen birçok düşünür ve araştırmacının da dikkatini çekmiştir.⁹⁶ Bu çelişkili durumu aşabilmek için bazı araştırmacılar konuya mutlak sarfe ve dolaylı sarfe terimleriyle yaklaşarak çözüm bulmaya çalışmışlardır. Arapların Kur'an benzeri bir eser ortaya koyma güçleri olduğunu fakat Allah'ın (c.c) müdahalesi ve engellemesiyle onların Kur'an benzeri bir eser ortaya koyamadığını vurgulayan Nazzam'ın dile getirdiği yaklaşım mutlak sarfe olurken Câhız'ın Kur'an'ın bizâtihi muciz oluşunu vurgulayarak benimsediği sarfe yaklaşımı da dolaylı sarfe olmaktadır.⁹⁷ Câhız'ın sarfe görüşüne karşı çıktığı ifadeler dikkate alındığında onun mutlak sarfe anlayışına karşı çıktığı dikkate alınmalıdır. O *Kitâbu'l-Hayevân*'da "Güç yetirme, sebeplerin elverişsizliği ve fiilin cevâzının bir arada bulunması muhaldir. Şayet bir adam bugün evinden çıkamayacağını kesin olarak

⁹³ Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, IV, 89.

⁹⁴ Kassâb, *et-Türâs*, s. 70.

⁹⁵ Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, IV, 89.

⁹⁶ Hatîb, *Dirâsetü's-Sâbikîn*, s. 368-369.

⁹⁷ Bkz. Koç, *Sarfe Nazariyesi*, s. 23; Polat, *Sarfe*, s. 199-202.

bilse, bu işi yapamayacağını bildiği halde evden çıkmaya yeltenmesi muhaldir.” sözleriyle kendi yaklaşımını mutlak sarfe'nin dışında inşa etmektedir.⁹⁸

Sarfe görüşünü Kur'an'ın belâgat üstünlüğünü zedelemeyen ve Kur'an'ın dil üstünlüğü ile i'câzını ortadan kaldırmayan bir anlayışla benimseyen Câhız, Kur'an'ın i'câz üstünlüğünü dile getirmiş ve Kur'an'ın sahip olduğu dil seviyesinin insan kudreti ve gücünü aştığını fark etmiştir. Sarfe görüşünü benimseyenler dairesinde bulunmasına rağmen Câhız, meseleyi daha farklı bir konuma oturarak ele almıştır. Buna rağmen Câhız, Kur'an'ın nazım ve telifiyle mu'ciz olduğu görüşünü daha belirgin bir şekilde dile getirmiştir.⁹⁹ Üstelik Câhız bu yöndeki vurguyu “*Kitâbu'l-Hayevân*”da sarfe görüşüyle ilgili açıklamalarından sonra yapmıştır. O şöyle der: “Kitabımızın doğruluğunu gösteren başka deliller de bulunmakla birlikte onun hak bir kitap oluşunun asıl belgesi insanların benzerini ortaya koymaya güç yetiremeyecekleri eşsiz nazımdır.”¹⁰⁰ Öte yandan Kur'an'ın belâgat üstünlüğünü zedelemeyen bu sarfe anlayışı daha sonra gelecek başka bir Mu'tezilî bilgin olan Rummânî'nin yaklaşımı ile birbirine yakın gözükmektedir.¹⁰¹

4. Câhız: Lafız-Mana Arasında

Risâlet günlerinden itibaren sadece içerdiği manalar bakımından değil aynı zamanda fesâhat ve belâgatla yani nazmıyla birlikte mucize bir kitap olarak algılanan bir Kur'an tasavvuru söz konusuydu. Fakat Mu'tezile'den bir kısım düşünür –daha özelde Nazzâm- tarafından kelami bir yöntem takip edilerek ortaya atılan sarfe görüşü bu tasavvuru parçalamıştı. Bu görüşe göre Allah eğer kullarına engel olmasaydı kulların, Kur'an'ın lafzı, cümle yapısı ve nazmı bakımından onun dengini ortaya koyabilmeleri mümkün olacaktı. Bu yaklaşımda Kur'an'ın mucizelik vasfı inkâr edilmiyor fakat mucizelikte anlam'a dikkat çekilip lafzın –nazım- mucizelikteki rolü yani fesâhat ve dilsel açıdan i'câz düşüncesi ortadan kaldırılmış oluyordu.

Bu şekilde ortaya konulan bir Kur'an algısı başta Mu'tezile bilginleri olmak üzere kelâmcı ve belâgatçı birçok bilginin tepkisini çekmeye başlamıştı. Bu tepkilerin yanında bu görüşü savunmayı sürdürenler de olmuş böylelikle Kur'an'ın mucize oluşunun, nazmı ve söz dizimi bakımından mı, taşıdığı manalar bakımından mı, yoksa hem nazmı hem de manası bakımından mı olduğu şeklindeki bir mesele ve aynı şekilde bu meseleye bağlı olarak lafız ve mana problematiği, Kur'an'ın i'câzı olgusu etrafında yapılan tartışmaların asli konusu haline gelmişti. Hicri üçüncü ile beşinci yüzyıllar arasında yaşanan bu tartışmalar kelâmcı,

⁹⁸ Polat, *Sarfe*, s. 203.

⁹⁹ Arefe, *Kadıyyetü'l-İcâz*, s 155.

¹⁰⁰ Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, IV, 90.

¹⁰¹ Kassâb, *et-Türâs*, s. 319-320.

belâgatçı, nahivci ve usûl-ü fıkıh bilginlerinin üzerine yoğunlaştığı önemli bir mesele olmuştu.¹⁰²

Yaklaşık iki buçuk yüzyıldan daha fazla süren bu tartışmalara Câhız ve İbn Sinân el-Hafâcî (ö. 466/1073) gibi isimlerin öncülük ettiğini belirtilmektedir.¹⁰³ Câhız'ın yolundan giden Ebû Hilâl el-Askerî de (ö. 400/1009) lafzın önemine vurgu yapmış, Hattâbî (ö. 388/988) de bir kelâmı oluşturan unsurları sıralarken orta bir yolda durarak hem lafzı hem manayı söz dizimi için aynı önemde zikretmiştir. Rummânî'ye gelince O i'câzı, Kur'an'ın manalarına hasretmeye karşı çıkıp hem lafzın hem mananın i'câzın illeti olduğunu ileri sürerken Kadı Abdülcebbar kelâmdaki fesâhatın tek tek harflerde ve kelimelerde ortaya çıkmayacağını bu durumun manalar içinde geçerli olduğunu fesâhatın ancak harflerin ve kelimelerin belirli bir yöntemle birbirine eklendiği bir kelâmda ortaya çıkacağını düşünmektedir. Şerif er-Radî (ö. 406/1015) ise manayı ön planda tutup lafzı, mananın yardımcı unsuru olarak değerlendirmiş bunun yanında İbn Reşîk (ö. 456/1064) de lafzın ön planda tutulması fikrine meyletmiştir.¹⁰⁴ Daha genelleyci bir yaklaşımla bu tartışmalarda belâgatçıların lafzın yerine özgürce davranıp bunu Arapça'ya özgü bir nitelik olarak ortaya koydukları kelâmcıların ise lafız-mana dengesine ve bu ikisi arasındaki uyuma dikkat çektikleri görülmektedir.¹⁰⁵

Bu noktada şunu belirtmek gerekir ki bu tartışmaların yapıldığı temel eksen i'câz problemi oluşturmaktadır. Bu probleme yaklaşım esnasında i'câz'ın asıl sebebinin tespit çabası İslam bilginlerini kaçınılmaz olarak lafız-mana tartışmalarına sürüklemiştir. Bu açıdan bakıldığında lafız-mana tartışmalarında ilgili İslam bilginlerinin yaklaşımlarını tespit etmek bir bakıma onların i'câz meselesini nasıl ele aldıklarını anlamının önemli bir aşamasını oluşturmaktadır. Biz şimdi ilimizi Câhız üzerinde yoğunlaştıracak ve onun bu tartışmalarda durduğu yeri tespite çalışacağız. Konuyla ilgili olarak Abdülkâhir el-Cürçânî ve Câbirî'nin Câhız okumaları bize yardımcı olacaktır kanaatindeyiz.

Biraz önceki ifadelerden de anlaşılacağı gibi lafız-mana tartışmalarının ortaya çıkışında öncelikle Câhız ismine rastlamaktayız. O'nun özellikle "Manalar yola atılmıştır. A'cem, Arap, bedevî, köylü ve şehirli bunları bilir ve tanır. Önemli olan sözün veznini iyi tutturmak, sözcükleri iyi seçmek, lafzın söylenişinin kolay ve akıcı olması, yapısının sağlam ve düzgün olması ve kalıbının nitelikli olmasıdır. Şiir anlamı kalıba dökmek ve resmetmektir."¹⁰⁶ şeklindeki, manalardan ziyade lafızları ön plana çıkardığı görülen bu ifadeleri bu tartışmaları alevlendiren önemli bir noktayı teşkil etmektedir. Zira Câhız'ın bu sözlerinden hareketle onun lafızcılığı daha çok ön plana çıkarılmış ve manalardan ziyade lafızlara önem verdiği

¹⁰² Câbirî, *Bünyetü'l-Akli'l-Arabî*, s. 76-77

¹⁰³ Hâlidî, *el-Beyân fî İ'câzi'l-Kur'ân*, s. 111.

¹⁰⁴ Arefe, *Kadıyyetü'l-İ'câz*, s. 497-499.

¹⁰⁵ Câbirî, *Bünyetü'l-Akli'l-Arabî*, s. 79

¹⁰⁶ Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, III, s. 336.

belirtilmiştir. Diğer yandan belâgatteki anlayış ve yaklaşım farklılıklarına rağmen hem lafız taraftarları hem de mana taraftarları Câhız'ın yolunu izleyerek kendi görüşlerini ona nispet etmişlerdir.¹⁰⁷

Kur'an'ın erişilmez üstünlüğünün onun nazmında ortaya çıktığını göstermek ve nazım görüşünün temel dayanaklarını ve bu görüşle bağlantılı fikirleri ortaya koymak üzere kaleme aldığı "*Delâilü'l-İ'câz*" isimli eserinde Abdülkâhir el-Cürcânî, çeşitli vesilelerle Câhız'ın konuyla ilgili yaklaşımlarına değinmektedir. Cürcânî öncelikle Câhız'ın ifadeleri arasında yer alan "düzen", "kalıp", "doku" ve "kolay telaffuz edilebilirlik" gibi kelimelerden hareketle ona ilişkin okumalar yapmanın yanlışlığını vurgulayarak işe başlar. Daha sonra Câhız'ın yukarıda sunduğumuz ifadelerinde karşı çıkılan "lafızların ihmal edilişi" hususunda onun yanında yer alır ve lafza ancak manadan arta kalan kısımda üstünlük veren ve "mana olmasa lafız ne işe yarar? bir sözün anlamı dışında ne değeri olabilir!" diyen kimselere karşı çıkar. Zira Cürcânî'ye göre önde gelen belâgat ustaları lafızların ihmal edilmesini eleştirmişler ve bu fikri savunanları önemsememişlerdir. Kaldı ki bu ustalar, yalnızca "manayı ön plana çıkaranlar"ı eleştirirken mana'nın değerini ihmal etmezler. Onların eleştirdikleri temel nokta, lafız ile mana arasında koparılamayacak derecede güçlü bir bağ olmasına rağmen bu kimselerin, ilgilerini yalnızca mana üzerinde tutmalarıdır. Bir söz inşa etmek, resim çizmek veya altın veya gümüş işlemeye benzer; anlam, resmi çizilen nesne veya yüzük, bilezik vb. yapmak için kalıba dökülerek işlenen altın ve gümüş gibidir. Yüzüğün dökümünün veya işçiliğinin kaliteli olup olmadığını öğrenmek için yalnızca altın veya yüzüğün madenine bakmak yanlış olduğu gibi bir sözün üstünlük ve meziyetini öğrenmek için yalnızca anlamına bakmak da yanlıştır. İşte Câhız da bu gibi gerekçelerden hareketle kitaplarında yalnızca manayı ön plana çıkaranlara muhalefet etmiş ve bu konuda manaları bilmenin bütün insanlar arasında ortak olduğunu, şiirin üstünlüğünün manasıyla değil lafızla olacağını; lafzında ve dizilişinde güzellik bulunmayan bir şiirin üstünlük taşıyamayacağını belirtmiştir. Cürcânî'ye göre bu noktada hata işlenirse farkına varılmadan Kur'an'ın mucizeliğini inkâr etme ve onun meydan okumasını geçersiz kılma konumuna gelinir. Ve şayet bir sözün üstünlüğünü tespit için tek ölçüt mana olacaksa ve biri hikmet ve edep içerikli bir söz söylemiş, sıra dışı bir anlam bulmuş ve eşine az rastlanır bir benzetme yapmış diye sözü üstün sayılacaksa dil bilginlerinin fesâhat ve belâgatte, nazım ve metin inşası üzerine söyledikleri her şey bir yana atılacak demektir.

Lafızları ihmal eden yaklaşımları eleştiren Cürcânî aynı şekilde lafızları manalardan bağımsız olarak ele alan yaklaşımları da eleştirmektedir. Bu kimselere göre ortada lafız ve manadan başka üçüncü bir unsur yoktur. Dolayısıyla iki sözden birisinin öbüründen üstün olması gerekip her iki sözün de teması aynı oldu-

¹⁰⁷ Şerîf, *Nazariyyâtü'l-İ'câz*, s. 92

ğunda üstünlüğün kaynağının mana değil lafız olması gerekmektedir. Cürçânî'ye göre bu kimseler alimlerin üstünlüğü lafza ait kıldıkları görülen her sözü olduğu gibi almışlar, alimlerin lafızlar için kullandıkları “yerini bulan lafız” ve “yerini yadırgamayan lafız” gibi nitelemeleri dikkate almamışlar ve yine alimlerin üstünlüğü lafza vermemek için kullandıkları “lafızlar manaların süsüdür” ifadelerini gereğince kavrayamamışlardır. Halbuki alimler üstünlüğü lafza verirken lafızla ses ve tınıyı değil “mananın ortaya çıktığı biçim”i kastederler. Onların kendi aralarındaki uyuşma göre “mananın ortaya çıktığı biçim” kastedildiğinde bu “lafız” kelimesiyle karşılanmıştır.

Cürçânî'nin bu tespitleri bize Câhız'ın lafızcılığı ile neyin kastedildiğine dair önemli bir kapıyı aralayacaktır. Ve buradan hareketle artık “...Manalar yola atılmıştır, onları Arap olan da olmayan da; şehirli de köylü de bilir. Şiir, anlamı kalıba dökmek ve resmetmektir.” ifadelerindeki kasıtlar ve göndermeler daha da netleşecektir. Câhız'ın bu ifadelerinde ön plana çıkardığı görülen “lafızlar” ile manaların kalıba dökülmesi ve onlara biçim verilmesi kastedilmektedir. Manaları kalıba dökme ve onlara biçim verme eyleminin dilbilimsel karşılığı nazım olmaktadır. Özetle Cürçânî, Câhız'ın lafızcılığıyla nitelenen yaklaşımlarını nazım görüşü şeklinde okumaktadır.¹⁰⁸

Câbirî'nin yorumlarına göz attığımızda onun da Câhız'ın lafızcı olarak bilinmesinin yanlış olduğunu vurguladığı görülmektedir. O'na göre Câhız yazılarında lafzın yanında mana'nın önemini açık bir şekilde ortaya koymasına rağmen kendisinden sonra gelenler onun sadece lafzın önemine vurgu yapan yönünü esas almışlar ve bu konuda aşırı uçta bir görüşe sahip olmuşlardır. Peki Câhız söz konusu olduğunda gündeme gelen “lafız”dan ne anlamalıyız? Câbirî'ye göre özellikle *el-Beyân ve't-Tebyîn* isimli eserde “lafız”dan bahsedilen birçok bölümün bağlamından, lafız deyince sadece tek bir sözcükten çok, sözcüklerden bir bütün oluşturan şiir ya da nesir şeklindeki cümlelerin kastedildiği anlaşılmaktadır ki “lafza” böyle bir yaklaşım daha sonraları Abdülkâhir el-Cürçânî tarafından kurulacak “nazım” teorisinin ilham kaynağı olacaktır.¹⁰⁹

SONUÇ

Sonuç itibarıyla belirtmek gerekir ki görüşlerinde akılcılığın ağır bastığı ve kelâm sisteminde hocası Nazzâm'dan oldukça etkilenmesine rağmen hocasına ve bağlı bulunduğu mezhebe muhalefet edip kendisine has fikirler üreten bir kelâmcı olan Câhız, erişilmez nazım güzelliği taşıyan Kur'an'ın Hz. Peygamber'in nübüvetine dair akli bir delil teşkil ettiğini belirtmiş Nazzâm'ın sarfe teorisini tenkit

¹⁰⁸ Cürçânî, Ebubekr Abdülkâhir b. Abdurrahmân b. Muhammed, *Delâilü'l-İ'câz*, , bkz. s. 251-257, 471-472, 507-508.

¹⁰⁹ Câbirî, *Bünyetü'l-Akli'l-Arabî*, s. 77-78

etmiş, ancak Dehriyye'nin tenkitlerine cevap verirken Kur'an'ın erişilmezliğine zarar getirmeyen bir yaklaşımla bu teoriden faydalanmıştır.¹¹⁰

Birçok araştırmacıya göre i'câz konusu çerçevesinde ilk kitap olarak kabul edilen "Nazmu'l-Kur'an"ı kaleme alan Câhız açık olarak belirtmemesine rağmen nazım ve telif gibi Kur'an'ın dil özelliklerini ön plana çıkararak bir i'câz görüşünü benimsemiştir. O, ayrıca i'câz düşüncesinde nazım teorisinin öncüsüdür. O'nun dil ve edebiyat konularına ilişkin açıklamaları doğrultusunda ortaya çıkan nazım teorisi sonraki dönemde diğer i'câz görüşlerine ağır basarak neredeyse bütün İslam bilginlerinin tek ilgi odağı haline gelmiş ve Kur'anın nazmı üzerine birçok eser kaleme alınmaya başlanmıştır.¹¹¹

Öyle ki Kur'an'ın i'câzı üzerine Câhız'la başlayan kitap telif etme geleneği Ebû Bekr Abdullâh b. Ebî Dâvûd es-Sicistânî (ö. 316/929), Ahmed b. Süleyman Ebû Zeyd el-Belhî (ö. 322/935), Ebû bekr Ahmed b. Ali İbnü'l-İhşid (ö. 326/939) ve Ebû Alî el-Hasen b. Ali b. Nasr¹¹² gibi bilginlerin onun "Nazmu'l-Kur'an" isimli eseriyle aynı adı taşıyan eserler kaleme almalarıyla devam etmiştir. Bir sonraki adımda Ebû Abdullâh b. Yezîd el-Vâsitî el-Mu'tezilî (ö. 306/918) tarafından kaleme alınan "İ'câzu'l-Kur'an fî nazmihi ve telifihî" isimli eserle¹¹³ birlikte artık i'câz başlığını taşıyan eserler de ortaya çıkmaya başlamıştır. İ'câzü'l-Kur'an literatüründe i'câz başlığı taşıyan ilk eser olan Vâsitî'nin bu kitabı aynı zamanda teknik yönü ile i'câz konusunu ayrıntılı bir şekilde ele alan ilk kitaptır. Vâsitî de bu önemli eserini Câhız'ın başlattığı çizgiden esinlenerek ortaya koymuştur.¹¹⁴

BİBLİYOGRAFYA

- Abdülcebbâr, Ahmed el-Hemedânî el-Kadî, *Tesbîtu Delâilu'n-Nübüvve*, (thk: Abdülkerîm Osmân), Dâru'l-Arabiyye, Beyrut, t.y.
- Arefe, Abdülazîz Abdülmü'tî, Kadıyyetü'l-İ'câz el-Kur'ânî ve Eseruhâ fî Tedvini'l-Belâğati'l-Arabiyye, Alemü'l-Kütüb, Beyrut, 1985.
- Bâkullânî, el-Kâdî Ebû Bekr, *İ'câzu'l-Kur'an*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1988
- Bint eş-Şâtî', Âişe Abdurrahmân, *el-İ'câzu'l-Beyânî li'l-Kur'an ve Mesâilü İbn Ezrak*, Dâru'l-Maârif, Kahire, 1987
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Nakdü'l-Akli'l-Arabî* (II), *Bünyetü'l-Akli'l-Arabî* Merkezi Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut, 2004.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî el-Leysi, *Kitâbu'l-Hayevân*, I-VII, (thk: Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1969.
- _____, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I-IV, (thk: Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Mektebetü'l-Hancî, Mısır, 1975.

¹¹⁰ Yavuz, Y. Şevki, "Câhiz" (Kelâmî Görüşleri), DİA, TDV yay. , İstanbul, 1993, VII, 25.

¹¹¹ Bkz. Hatîb, *Dirâsetü's-Sâbikîn*, s. 173-174.

¹¹² Câhız sonrası dönemde konuyla ilgili eserler kaleme alan bu bilginler içersinden İbnü'l-İhşid, Ebû Alî el-Hasen b. Ali b. Nasr ve Muhammed b. Yezîd el-Vâsitî'nin eserlerini İbn Nedîm el-Fihrist'in'de zikretmektedir. Bkz. *el-Fihrist*, s. 58.

¹¹³ Bint eş-Şâtî', *el-İ'câzu'l-Beyânî*, s. 19-20.

¹¹⁴ Râfiî, *İ'câzu'l-Kur'an*, s. 127; Yıldırım, Suat, "İ'câzu'l-Kur'an İlimi", s. 7

- ____ *Hucecü'n-Nübüvve*, (*Resâilü'l-Câhız* içerisinde), I-IV, (thk: Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 1979.
- ____ *Halku'l-Kur'an*, (*Resâilu'l-Câhız* içerisinde), I-IV, (thk: Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 1979.
- ____ *el-Usmâniyye*, (thk: Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Mısır, 1955.
- ____ *Resâilü'l-Câhız: er-Resâilü'l-Kelâmiyye*, (tkd: Ali Ebû Mülhim), Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut, 1987.
- Cürcânî, Ebubekr Abdülkâhîr b. Abdurrahmân b. Muhammed, *Delâilü'l-İcâz*, (thk: Mahmûd Muhammed Şakîr), Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 2004.
- Dayf, Şevkî, *el-Belâğa: Tatavvur ve Târîh*, Dâru'l-Ma'rife, Kahire, t.y.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Darul Funun İlahiyat Fakültesi Neşriyatı, İstanbul, 1928.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullâh, *Kur'an'ın Belâgatı ve İcâzı Üzerine*, Ekev Yayınevi, Erzurum, 2001.
- Hâlidî, Salâh Abdülfettâh, *el-Beyân fî İcâzi'l-Kur'an*, Daru Ammâr, Amman, 1992.
- Hatîb, Abdülkerîm, *el-İcâz fî Dirâsetü's-Sâbikîn*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, y.y. , 1973.
- Hayyât, Ebu'l-Hasen Abdürrahîm b. Muhammed b. Osman, *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-Redd Alâ İbn Râvendî el-Mülhid*, (trc: Albert Nasrî Nader), el-Matbaatü'l-Kasûlikiyye, Beyrut, 1957.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Muhammed b. Ebûbekr, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân* (thk: İhsan Abbâs), Dâru Sâdır, Beyrut, 1978.
- İbn Nedîm, *el-Fihrist*, (thk: İbrahim Ramazan), Dâru'l-Marife, Beyrut, 1997.
- Kassâb, Velîd, *et-Türâsü'n-Nakdî ve'l-Belâğî li'l-Mu'tezile hattâ nihâyeti'l-karn es-sâdis*, Dâru's-Sekâfe, Devha, 1985.
- Kattân, Mennâ', *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'an*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1998.
- Koç, M. Akif, *Kur'an'ı Kerim'in İcâzında Sarfe Nazariyesi*, Yeni Ümit, İstanbul, Ocak-Mart 98.
- Mahlûf, Abdürraûf, *el-Bâkullânî ve Kitâbuhû İcâzu'l-Kur'an: Dirâse Tahlîliyye*, Menşûrâtu Dar'i-Mektebeti'l-Hayât, Beyrut, 1978.
- Polat, Fethi Ahmed, *Bir İcâzü'l-Kur'an İddiası: Sarfe*, Marife Dergisi, Konya, 2003, Kış, III.
- Râfiî, *İcâzu'l-Kur'an ve'l-Belâgatü'n-Nebeviyye*, El-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 2004.
- Rummânî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsa, *en-Nüket fî İcâzi'l-Kur'an*, (*Selâsu Resâil'in* içerisinde), (thk: Ahmed Muhammed Halefullâh, Muhammed Zağlûl Selâm), Dâru'l-Maârif, Kahire, t.y.
- Selâm, Muhammed Zağlûl, *Eseru'l-Kur'an fî Tatavvuri'n-Nakd el-Arabî ilâ âhiri'l-karn er-râbi' el-hicrî*, Dâru'l-Maârif, Kahire, 1995.
- Sultân, Münîr, *İcâzu'l-Kur'an Beyne'l-Mu'tezile ve'l-Eşâira*, Münşetü'l-Maârif, İskenderiye, 1987.
- Şerîf, Cemâlüddîn Abdülazîz, *Nazariyyatü'l-İcâz el-Kur'ânî*, Câmîatü'l-Cezîre, y.y. , t.y.
- Şeşen, Ramazan, "*Câhiz*", DİA, TDV yay. , İstanbul, 1993.
- Umerî, Ahmed Cemal, *Mefhûmu'l-İcâz el-Kur'ânî hatte'l-karn es-sâdis el-hicrî*, Daru'l-Maârif, Kahire, 1984
- Yavuz, Y. Şevki, "*İcâzu'l-Kur'an*", DİA, TDV yay. , İstanbul, 2001.
- ____ "*Câhiz*" (Kelâmî Görüşleri), DİA, TDV yay. , İstanbul, 1993.
- Yıldırım, Suat, "*İcâzu'l-Kur'an İlmi*", Yeni Ümit, İstanbul, 2002, sayı: 57.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Umer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûnu'l-Ekâvil fî Vucâhi't-Te'vil*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, t.y.
- Zerkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'an* Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2001.

KUR'AN BAĞLAMINDA GAYR-I MÜSLİMLE İLETİŞİMİN TEMEL ADIMLARI

F. Asiye ŞENAT KAZANCI*

ÖZET

Farklı dinden olanlarla kurdukları ilişkideki tutumları, Müslümanların en çok önyargıyla karşılanan özelliklerinden biridir. Kimileri onları hoşgörü temsilcisi olarak tanımlarken, kimileri de inanç konusunda farklılığa asla tahammülü olmayan kişiler olarak görür. Açıkça söylemek gerekirse, teoride de, pratikte de her iki iddiaya malzeme olabilecek veriler mevcuttur. Önemli olan, bunlardan nasıl bir bütün oluşturulacağıdır. Kur'an'ın farklı dine mensup kişilere yaklaşım tarzının temelinde, farklılığın kabulü ve buna bağlı olarak hayata dair tutumunu bireyin kendi özgür iradesiyle değiştirmesi için gerekli zemini hazırlama yatar.

Güzel ve etkileyici üslupla dini anlatma, kutsalına hakaret etmeme, adaletten sapmama gibi ilkeler, ilişkinin normal zamanlarına dair esaslardandır. Ancak Kur'an'ın bağlılarına farklı inanç sahipleri konusunda çizdiği ufku kıymeti, özellikle kriz zamanlarında uygulamaya konulacak ilkelerle barizleşmektedir. Savaşın en hâzretli zamanında inanmayan birine eman verip yanına almayı ve o durumda bile dini anlatmak için fırsat yaratmayı emreden ayet, "koruma" refleksinin gücünü gösterir. Anlaşmayı ihlal eden bir grubu bile arkadan vurmuyup, önce anlaşmayı bozduğunu açıkça bildirme zorunluluğu ise, her durumda dürüst ve ilkeli davranma görevinin Müslümana yüklenmiş olmasının neticesidir.

Anahtar Kelimeler: Farklı Din Mensubu, Hayırhahlık, Eman Verme, İhanet Etmememe.

BASIC STEPS OF COMMUNICATION WITH THE FOLLOWERS OF OTHER RELIGIONS IN THE CONTEXT OF QURAN

The way making contact with non-Muslims is one of the features of Muslims which is mostly prejudged. While some people describe them as the representatives of tolerance others consider them as intolerant people to differences about faith. Indeed, the data which can support both assertions exist theoretically and practically. The important point is how to unite these data. The feelings of acceptance as it is and protection lie behind the origins of the approach of Quran to followers of other religions.

Beside the principles of calling religion in a good and influential manner and never insulting to other's holly, especially, the verse that orders to take an unbeliever under his protection in the course of a vehement warm and to seek an opportunity to tell religion even in that state shows the power of reflex of

* Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, fasiye@yahoo.com.

protection. There is also an obligation that instead of double crossing, Muslims must announce clearly that they have violated the agreement even others have broken the rules. This is a result of the fact that Muslim is responsible for treating honestly and in the direction of principles in any case.

Key Words: The Followers of Other Religions, Charity, Protection, Honesty.

GİRİŞ

Nush ile yola gelmeyi etmeli tekdir,
Tekdir ile uslanmayanın hakkı kötüktür.

ZİYA PAŞA

Ziya Paşa merhum, yukarıdaki iki mısraa hayat verirken, bu kadar meşhur olup, neredeyse darb-ı mesel halini alacağını muhtemelen tahmin edememişti. Muhatabı tarafından iyi niyeti ve samimiyetinin anlaşılabilmesi sebebiyle üslubunu istemeden sertleştirmek zorunda kalan birine, hissiyatını ifade etme fırsatı veren bu beyiti, akademik bir makalenin başlığında okuyor olmanızın sebebi, farklı dinden olanla kurulacak ilişkiye dair Kur'an'ın temel esaslarını "mâ kalle ve delle" bir şekilde ortaya koyduğunu düşünmemizdir. Yalnız burada gözden kaçırılmaması gereken husus şudur: Kur'an'ın kötek aşamasına gelindiği zaman bile davranışlara hâkim olmasını istediği temel değer, yine de nushtur. Bu makale, en geniş manasıyla farklı dinden olanla kurulacak ilişkide nush ve tekdirin nasıl ortaya konacağını ana hatlar itibarıyla ve bütüncül bir bakış açısıyla ele alırken aynı zamanda tedriciliğin nasıl uygulanacağı konusunda da bir sorgulamayı amaçlamaktadır. Bu meyanda, başlıkta ifade edilen "farklı dinden olanla ilişkiye yön veren başat değerler farklı formlarda da olsa her zaman nush olduğu" iddiasına temel teşkil eden ve tekdiri geçip kötek safhasına gelindiğinde bireysel ve toplumsal planda nushun nasıl yaşatılacağıyla ilgili hedef ve yöntem gösteren iki ayete gönderme yapmak suretiyle konu ele alınacaktır.

Güçsüz insanların/Müslümanların, tarihin arka sayfalarına çoktan gönderilmiş savaş meydanlarında değil, evlerinde, kendi öz topraklarında, binlerce kilometre öteden gelmiş kuvvetlerce gadre uğratıldığı, gerçek suçlular yerine ele geçirilip güç yetirilebilenlerin, hatta cezalandırılmak istenenlerin cezalandırıldığı bir dünya coğrafyasında üst paragraftaki iddianın fazlasıyla "light" bulunacağını biliyorum. Ne var ki; her halükarda adil olup,¹ gazabında bile ölçülü davranan, affetmediği suça orantılı ceza verip² bir hayrı, güzelliği en az on katıyla karşılayan³ lütfu da kahrı da hoş Zat, son vahyi aracılığıyla eğitimine kabul ettiği/eğitimini kabul eden kulların da aynı ilkelere sahip olmasını istemektedir. Bu nedenle "light" ya da aciz olmayla, her koşul altında ilkelerden sapmamanın,

¹ Mâide, 5/18; En'âm, 6/115, 152; Nahl, 16/90.

² Kasas, 28/84.

³ En'âm, 6/160; Mü'minûn, 40/40; Zilzal, 99/8.

doğru tutuma odaklanmış olmanın sağladığı derin güç ve özgüvenin arasını ayırmak zorunludur.

İnsanın iyiliğe, güzelliğe meftun tarafı, tatlı dilin deliğindeki yılan üzerinde yaptığı etkiye benzer bir sonuç verir, ileri düzeyde bir insanlık kalitesini zorunlu kılmadan karşılıklı ilişkilerde olumlu sonuçlar alınmasını sağlar. Tam tersi de doğrudur; ancak ileri düzeyde bir insanlık kalitesi sorunu, iyiliği görmezden gelmeye ya da kötülükle mukabele etmeye izin verir. Bununla birlikte insanın insanlığının olgunluk düzeyini açıkça ortaya koyan durum, yakın temas anında düşman bilinene doğru ve adil davranabilmek, onunla olan iletişimde de sahip olunan değerlere sadakat gösterebilmektir. Gerilim dolu bir anda bile kontrolü kaybetmeyip, ister hasımdan, isterse duyulan öfkenin neticesi olarak kişinin kendi benliğinden kaynaklansın, zulme boyun eğmemesi, onun kölesi ya da oyuncuğu olmadan yapılması gerekeni yapması, kişilik yapısının dengesi kadar, bireyin öfkesini kontrol altına alıp yönlendirecek güce ve kararlılığa sahip olduğunu gösterir. Üstelik bu “kontrollü” düşmanlık; düşmanın hak ettiğine inanılan her tür kötülüğü yapmaya güç yettiği halde, adil, doğru ve ilkeli davranmayı tercih etmek şeklinde tezahür ettiğinde gerçek anlamına ulaşır. Başka bir deyişle bu yücelik, mülayim davranmaktan başka bir seçeneği zaten olmayan birinin sergilediği “insanlık” veya aczin ifadesi zorunlu bir “efendilik” değildir. İşte Kur’an’ın tam bu noktada genelde insanlığın, özelde inananların ufkuna hediye ettiği hedefler, insan olmanın şahikasına işaret etmektedir.

Kendi işaret ettiği yolun en doğru ve sağlam, diğerlerinin ise çıkmaz olduğunu yetkin bir şekilde ifade eden,⁴ bu iddiasının gerçek olduğunu zaman içinde daha iyi anlaşılacağını⁵ bildiren Kur’an’ın, bu kadar güvenilecek bir kılavuza sahip olmanın zekâtı olarak inananlarına yüklediği birtakım sorumluluklar vardır. Bu sorumlulukların en önemlisi, çıkmaz sokaklara dalıp ana caddeden (sırat-ı müstakim) gittikçe uzaklaşanlara yolu tarif etmektir.⁶ Kur’an herkesin tutturup gittiği bir yön olduğunu,⁷ doğru yolu gösterme yetkisinin ise sadece Allah’a ait olduğunu bildirir.⁸ İnananlar herkesi dine davet görevini üstlenerek bir anlamda ana caddeye çıkış yolunu hatırlatmış/göstermiş olacaklardır. Bu hatırlatmanın zarif bir üsluba, dışlamayan, suçlamayan bir dile sahip olması zorunludur. Kendilerine Allah’tan gelen bilgilerle çizilen rotayı takip edende, din adına kavga yerine değerleri paylaşma çabası esas olacaktır. Bu nedenle Allah tarafından gönderilen dini berrak şekilde koruyup anlayanda zorlama,⁹ hakaret, tehdit¹⁰ davranışlarının görülmemesi

⁴ İsrâ, 9-10.

⁵ Fussilet, 41/ 53.

⁶ Nahl, 16/9.

⁷ Bakara, 2/148.

⁸ Bakara, 2/120; En’âm, 6/149; Râ’d, 13/31; Nahl, 16/9.

⁹ Bakara, 2/256; Yunus, 10/99; Kâf, 50/45.

¹⁰ Hûd, 11/28.

si gerekir. Kur'an'da Allah'a imanın daima inanç hürriyetiyle, inkârın ise baskı ve tehditle irtibatlandırılması manidardır. İnsanları Allah'a davet ederken tehditler savuran, alay ya da hakarete, suçlamaya başvuran bir peygamber ya da inanan insan prototipine Kur'an'ın yer vermediği bu bağlamda hatırlanmalıdır. Zira peygamberden öğrendiğini özümseyen kişi de artık bir davetçi misyonu üstlenmiştir, peygamberin derdi onu da sarmıştır, karşısında el uzatması gereken, bulunduğu hal üzere kalmasına razı olamayacağı biri vardır.¹¹

Farklı dine sahip olanlarla iletişimin bütün merhalelerinde hâkim olması gereken temel değer, "nush"tur; iyi, samimi davranmaktır. Bu değere, iyi günde, kötü günde, savaş ve barışta riayet edilecektir. İyi davranmanın hangi genel kabuller ve davranış kalıplarına istinat ettiğini Kur'an bağlamında incelemek faydalı olacaktır. Bu çalışmada iletişim kurma mantığı ve üslubu açısından fark oluşturmayan hususlar ele alınacağından, başka din müntesibinin müşrik, münkir ya da ehl-i kitap olması arasında fark gözetilmemiştir.

1. FARKLI İNANÇTAKİYLE "NUSH" BOYUTUNDA İLİŞKİ

Din farklılığından kaynaklanan ayrılıklar, insanlığın en derin kırılma noktalarından birini oluşturur. Din kelimesinin hayatın akışına hükmeden bir güç, adet ve alışkanlıklara dönüşen bir dinamik manasındaki kullanımı¹² hatırlandığında buna şaşırılmamalıdır. Zira bireyin evreni ve kendini, hayatı algılamasında dinin sunduğu veriler, temel kabulleri üretmektedir. Geleneklere, alışkanlıklara şekil veren boyutuyla din, son derece güçlü bir direnç noktası oluşturmaktadır. Olumsuzlama üzerinden olmakla birlikte inançsızlık da din kavramına dâhil edilmelidir,¹³ "dinsizlik dini" de kendine göre oluşturduğu hayat algısı üzerinden bir algı bütünü olması hasebiyle dinin fonksiyonunu icra eder.¹⁴ Kimliğe ilişkin temel unsurlardan birini oluşturan dinin, fert için bilinçli ya da bilinçsiz biricikliği sebebiyle farklı bir dinin kendini tanıtmaya, genellikle gerilim yaratan bir tecrübedir. Gerçekten de başka bir dine mensup biriyle yakın temas, önyargılar, çatışmalar, gerginlikler, tereddütler sebebiyle rahatsızlık yaratabilir.¹⁵ Daha ileri boyutta, varlığa yönelmiş bir tehdit olarak algılandığında ise bu durum, savunma ya da saldırma refleksi geliştirmeye yol açabilir. Şurası açıktır ki; başka bir dine mensup herkes, her ortam, sesli ya da sessiz karşılaştırma ve sorgulamaların kapısını aralar.¹⁶

¹¹İmanı içine sindirmiş kişi, neredeyse bir peygamber bilinciyle konuşmaktadır. Örnek âyetler için bkz: Yâsin, 36/20-25; Mümin, 40/28-30.

¹²İbn Fâris, *Mucem el-Mekayıs Fi'l-Luga*, 319-320; el-Cevherî, *es-Sıhah*, V, 2118; İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, XIII, 167-169.

¹³Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, s. 72-73.

¹⁴Fromm, Erich, *Psikanaliz ve Din*, s.34-35.

¹⁵Köse, Ali, *Neden İslam'ı Seçiyorlar?*, s. 67-69; Hökelekli, s. 155-156.

¹⁶Peker, Hüseyin, *Din Psikolojisi*, s. 201-202.

Böyle bir karşılaşmada Müslüman, hangi dine mensup olursa olsun kendisiyle aynı inancı paylaşmayan insanla iletişim kurarken iyiliği esas alacaktır. Bu değerın pratik hayata taşınabilmesi için bazı kabullere sahip olunması ve birtakım hususlara özen gösterilmesi gerekmektedir.

a. İnsanlar Arasındaki Farklılıkları Kabul Etme

İnanan insanın başka dinden biriyle iletişimindeki ilk öncülü; inanç, hayata bakış açısı, insan, ahlak tasavvuru gibi noktalarda insanlar arasındaki farklılıkların farkına varılması, bunun en baştan doğal kabul edilmesi olmalıdır. Farklılıklar, Allah'ın insanı yarattığı anda özgür bırakma takdirinin tabii neticesidir.

*“Allah dileseydi, sizi tek bir ümmet yapardı. Fakat O, dilediğini saptırır, dilediğini de doğru yola iletir. Yapmakta olduğunuz şeylerden mutlaka sorguya çekileceksiniz.”*¹⁷

*“Bütün insanlık bir zamanlar bir tek topluluktü; (sonra ihtilafa düşmeye başladılar), bunun üzerine Allah, müjdecü ve uyarıcı olarak peygamberler gönderdi ve onlar aracılığıyla hakikati ortaya seren vahiy(ler) bahşetti ki bununla insanların farklı görüşler edinmeye başladıkları her konuda karar verilebilsin. Buna rağmen, kendilerine hakikatin bütün kanıtları geldikten sonra aralarındaki kıskançlıktan dolayı onun anlamı hakkında ihtilafa düşenler bizzat bu (vahy)in tevdü edildiği aynı insanlardı. Ancak Allah, inananları, kendi iradesiyle, üzerinde ihtilafa düştükleri hakikate sevk etti; çünkü Allah, dilediğini doğru yola ulaştırır.”*¹⁸

Bütün insanlığa Kur'an yoluyla açık bir davet göndermesine rağmen, onları tek bir yolda buluşturacak tedbirler almak¹⁹ ve farklılıkları tamamen ortadan kaldırmak yerine onların varlığını kabul etmeyi tercih etmesi,²⁰ O'nun insana irade bahşetme kararına sadakatiyle açıklanabilir.

Dünyada herkes kişiliğinin, iç dinamiklerinin öngördüğü şekilde, kendine yakıştırdığını yapacaktır.²¹ Diğer insanlarla, en güzele, doğruya kimin en çok yaklaşacağına ortaya konacağı -şartların izin verdiği oranda- tatlı bir yarış ortamı bilinci içinde iletişim kurabilmek, “illa benim gibi olacaksın” katılığını da kıracak-

¹⁷ Nahl, 16/93. Bu makalede yer alan âyet meâllerinde Muhammed Esed'in *Kur'an Mesajı* adlı eserinden yararlanılmıştır. Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, I-III.

¹⁸ Bakara, 2/213.

¹⁹ *“(İnsanların bir kısmı, ulaştırdığın mesaja) inanmıyorlar diye (üzüntüden) neredeyse kendini tüketeceksin! Eğer dileseydik, onlara gökten öyle bir alamet indirirdik ki, onun karşısında boyunları bükülür, hemen baş eğerlerdi.”* Şuarâ, 26/3-4.

²⁰ *“...Biz, her biriniz için (farklı) bir sistem ve (farklı) bir hayat tarzı belirledik. Eğer Allah dileseydi, hepinizi bir tek topluluk yapardı: ama indirdikleri aracılığıyla sizi sınamak için (başka türlü diledi). O halde hayırlı işlerde yarışın! Hepinizin dönüşü Allah'adır; o zaman Allah, ayrılığa düştüğünüz şeyleri size gösterecektir.”* Mâide, 5/48.

“Rabbin eğer öyle olmasını dileseydi, yeryüzünde yaşayan herkes topyekün imana erişirdi: Hal böyleyken, insanları inanmıncaya kadar zorlayabileceğini mi sanıyorsun?” Yunus, 10/99; Ayrıca bkz: Hüd, 11/118; Râ'd, 13/31; Kehf, 18/29; Şuarâ, 42/8.

²¹ İsrâ, 17/84.

tır.²² Buradaki yarışın neticesinde değerlendirme yapacak, ortaya konan sonucu beğenme veya beğenmeme yetkisine sahip olacak tek merciin Allah olduğu unutulmamalıdır.²³

“En doğru olma” iddiasını açıkça ifade eden²⁴ bir kitabın farklılıklar konusundaki hassasiyeti, kurallara ve insanlara yaklaşımını iki farklı kategoride ele almasından kaynaklanır: Kur’an ilkelerinin doğruluğundan emindir, bunu açıkça ifade eder. Hayatın anlamına dair kavrayış hatalarını açıkça dile getirir. Ama ferden ferda insana gelindiğinde o, bu doğruluğun fark ve tasdik edilmesinin, bireyin dününü, bugününü, zahirini, batınını, alışkanlıklarını ilgilendiren, bazen daha da çok karmaşıklaşan bir sürece tekabül ettiğinin farkındadır.²⁵ Kur’an’ın ve insanın sahibinin aynı varlık olması, insan lehine bir yumuşaklığı tazammun eder. Dolayısıyla ölüm anına kadar hiç kimsenin imtihanı sona eremez.²⁶ “Çıkmadık candan ümit kesilmez” deyişi, kimin kalbinin mühürlendiği²⁷ bilgisine sahip olmayan müminin, inanmayan birinin hatasından dönmesini ne zamana kadar ümitle bekleyeceği konusunda güzel bir sınır belirler.

b. İnsanın Kutsalına Hakaret Etmeme

İnsanların kutsallık atfettikleri sahte tanrılara hakaret etmenin yasaklanması, başka dinden olan kişiyle iletişimin önemli esaslarından birine işaret eder:

“Onların Allah’tan başka yalvarıp sığındıkları (varlıklar)a sövmeyin ki onlar da kin ve cehaletten dolayı Allah’a sövmesinler. Biz her topluma kendi yaptıklarını güzel gösterdik, (ama) zamanı geldiğinde onlar Rablerine döneceklerdir: O zaman Allah onlara bütün yaptıklarını (en doğru şekilde) anlatacaktır.”²⁸

Bu hassasiyet, gerçekte hiçbir irtibatı bulunmadığı en baştan kabul edilen putperestliğe duyulan saygı ile alakalı değildir. Hakarete maruz kalmak, kişinin kendi inancına daha şevkle sarılması sonucunu doğuracağı gibi, misilleme yapmak amacıyla ne yaptığını düşünmeden Allah hakkında ileri geri konuşmasının da kapısını aralar. Burada inananlara yüklenen görev, inanmayanları, göz göre göre hatalarını artırmaktan korumak olarak algılanmalıdır. Zira onların gece gündüz durmadan sövmelerinin Allah’a verebileceği en ufak bir zarar yoktur. Ne var ki böyle bir tutum kendilerini Allah’tan daha da uzaklaştıracak, içlerinde biriken

²² Bakara, 2/148.

²³ En’âm, 6/57, 62; Hacc, 22/17; Kasas, 28/70, 88.

²⁴ İsrâ, 17/9.

²⁵ Güneşe tapan Sebe melikesinin putperest bir toplum içinde yetiştiğinin bildirilmesi (Neml, 27/43) ya da İbrahim Peygamber putları kırdıktan sonra yapılan sorgulamada duydukları gerçekler karşısında afallayan müşriklerin yaşadığı iç hesaplaşma (Enbiyâ, 21/64) bu bağlamda hatırlanabilir. İnsanların Allah’a kul olmaya davet edildiklerinde önlerindeki en büyük engellerden biri gelenek ve alışkanlıkları olagelmıştır. Bu vakiyaya işaret eden bazı âyetler için bkz: Hûd, 11/62; İbrahim, 14/10; Sâd, 38/5.

²⁶ A’râf, 7/168, 174; Rûm, 30/41, Secde, 32/21; Zuhrûf, 43/28, 48.

²⁷ Bakara, 2/7; En’âm, 6/46; Şûrâ, 42/24; Câsiye, 45/23.

²⁸ En’âm, 6/108.

kin, bugünkü hatadan yarın kurtulma ihtimalini azaltacaktır. Dikkat edilirse, Allah'tan başka bir ilahın varlığı ve gücü etrafında oluşturulan kült karşısında en ufak bir kabul izini bağrında barındırmayan müminin, böyle derin bir hataya gömülmüş "insanlık" kardeşine suskun kalarak yardım ettiği görülecektir.

c. Sosyal İlişki Kurma

Normal koşullarda farklı inanç sahipleriyle ilişkiye hâkim olması gereken hususiyetler, iyilik prensibi üzerine şekillenir. Başka inanca mensup biri(leri), eğer bireyin dini yaşayışına maddi ya da manevi güç kullanarak müdahale etmiyor, saygılı bir tavır besliyorsa, onunla/onlarla iyi insani ilişkiler kurmakta, düğününe, doğumuna, cenazesine katılmakta, yardıma ihtiyaç duyduğunda el uzatmakta herhangi bir sakınca yoktur. "İnanc(ınız)dan dolayı size karşı savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan sürmeyen (inkarcılara) gelince, Allah onlara nezaketle ve adaletle davranmanızı yasaklamaz: çünkü Allah adil davrananları sever."²⁹

Tanıma ve tanınma fırsatı sunan başarılı sosyal ilişkilerin pratiğe taşınması için emek verilmesi gerekmektedir. İkrâm etmek ve nazik davranmak, umulmadık güzellikler oluşturabilir. "(Mademki) iyilik ile kötülük bir değil, sen kötülüğü daha iyi olan ile sav. Bak o zaman seninle arasında düşmanlık olan kimse, samimi bir dostun gibi davranır."³⁰

Toplumsal konularda yakın dirsek teması, birlikte yaşama tecrübesini de zenginleştirecektir. Daha önemlisi gerilime meydan vermeden müminin kendini, dinini tanıtmaya mümkün olabilecektir. Bütün insanlığın aynı çizgide toplanmasının imkânsızlığı hatırlandığında, şu ya da bu şekilde farklı inanan, farklı yaşayanla yan yana gelineceği de kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Ancak burada iyi, nazik davranma, arkadaş olma ile can ciğer dost ve sırdaş olma arasındaki farka dikkat edilmelidir. Zira farklı inançtan biriyle dost olmak, daha sonraki bölümlerde ele alınacağı üzere yasaklanmıştır.

d. Sadece Allah'a Kul Olmaya Davet

İnanan birey, dini sayesinde yaşadığı derin güzelliği başkasıyla paylaşma amacıyla ilk adımı atma görevini İslam'a girmek ya da bu dine mensup olduğunu ikrar etmekle üzerine almış demektir. Bu konuda bencil davranamaz, "adam sen de" deyip geçemez, gemisini kurtaran kaptan mantığıyla hareket edemez. Çünkü nihai mutluluk yurdu cennet tek başına girilecek bir yer değildir, yar ve yaran ister.³¹ Üstelik Allah'a kul olmanın mutluluğu ile bunun sonsuz esenlik oluşturan sonuçları, olabildiğince çok insanla paylaşarak sefası sürülecek bir değerdir, zira cennet de tıpkı cehennem gibi oraya girmeyi hak eden herkesi alacak genişliktedir.³² Bu nedenle inandığı değerlerin, uyduğu kuralların tanıtımını yapmak, bunla-

²⁹ Mümtahine, 60/8.

³⁰ Fussilet, 41/34.

³¹ Râ'd, 13/23-24; Enbiyâ, 21/90; Mü'min, 40/8.

³² Âl-i İmrân, 3/133; Kâf, 50/30; Çâşiye, 88/8, 9; Asr, 103/3.

ra insanlığı davet etmek, üzerinde ısrarla durulan olumlu davranış kalıplarındandır.³³ Davet mutlaka bilgiye istinat edecek, bilinen ikna metotları en güzel şekliyle kullanılacaktır.³⁴ İnanmayan bireye Kur'an'la baş başa kalacağı ortamı hazırlamak da en başarılı yöntemlerden biridir. Zarif davranışları yumuşak sözlülük, tatlı dil destekleyecektir. Firavun'a bile yumuşak söz söylemesi, onu uyarmakla görevli peygambere tembih edildiyse,³⁵ inkârda, zulümde Firavun kadar ileri gitmemiş olan, çok daha kibar davranılmayı hak etmiş demektir. Öte yandan biraz sertlik ve kabalığın Hz. Peygamber gibi nazik, sevecen birinin yanından bile insanların uzaklaşmasına sebep olacağı uyarısı,³⁶ kulağa küpe edilmelidir. Bu özen, bu hassasiyet ömür boyu devam ettirilecektir. Hidâyeti verecek olan Allah'tır, buna vesile olma çabası ise kesintisiz sürdürülmelidir. Uyarılar dikkate alınırsa görev zaten amacına ulaşmış olacak, aksi takdirde yarın Allah'a karşı söylenecek mazeret hazırlanmış olacak,³⁷ "Ben elimden geleni sonuna kadar yaptım" şahadetini ifade etme şansı doğacaktır.

e. Farklı İnanç Mensuplarına Üstünlük Taslamama

Hiçbir insanın dünya hayatı devam edip dururken Allah katındaki yerini, değerini net olarak bilebilmesi mümkün değildir. Peygamberler bu kuralın istisnasını teşkil ederler ama onların da ne denli kıymetli oldukları, tam olarak yarın yaşanacak buluşmada anlaşılacaktır. Bununla birlikte onların kıymetli olma konusundaki mütevazı ve iddiasız tutumları güzel bir örneklik sunar.³⁸ "Eğer iman etmişseniz, en üstün olan sizsiniz"³⁹ âyetinin inananların üstünlüğünü açıkça ifade etmesine rağmen üstünlük iddiasında bulunulamaması, bireysel planda kimin zikri geçen iman edenler safında adının bulunduğu dair kesin bilginin bugün elde olmayışından kaynaklanır.

Allah'ın kulundan beklediği olumlu ve olumsuz davranış kalıpları bellidir. Ancak bunun kimin için ne şekilde tecelli edeceği belli değildir. Bununla birlikte sadece zahiri değil, batını da bilen Allah, ikisini de kefeye koymak suretiyle hassas bir terazide insanın insanlığını tartacaktır. Kendi içimiz, niyet ve hesaplarımız bize bile tam ayan değilken, kurallara ne kadar riâyet edersek edelim, risk taşıyan noktaların olmaya devam edeceği hatırdan tutulmalıdır. *"Büyük günahlardan ve çirkin fiillerden kaçınanlara gelince, onlar arada bir hataya düşseler de (bilsinler ki) Rabbin bağışlamada cömerttir. O, sizi toz-topraktan var ederken de, annelerinizin rahminde saklı bulunduğunuzda da sizinle ilgili her bilgiye sahiptir: o halde kendinizi saf ve*

³³ Âl-i İmrân, 3/104, 110, 114; Tevbe, 9/71.

³⁴ En'âm, 6/52; Nahl, 16/125; İsrâ, 17/53.

³⁵ Tâhâ, 20/44.

³⁶ Âl-i İmrân, 3/159.

³⁷ Mürselât, 77/6.

³⁸ En'âm, 6/50, 56; A'râf, 7/164, 203; Yunus, 10/15; Ahkâf, 46/9.

³⁹ Âl-i İmrân, 3/139.

temiz görmeyin; (çünkü) O, kimin Kendisine karşı sorumluluk bilinci taşıdığını en iyi bilendir.”⁴⁰

Bir insanı aklamak, kişinin kendi de dâhil olmak üzere, insana değil, Allah’a ait bir iştir:

“Kendi kendilerini aklayanların farkında değil misin? Hayır, aksine Allah dileğini temize çıkarır ve kimseye kıl kadar haksızlık yapılmaz.”⁴¹

Bütün düğümlerin çözüleceği, kimin kim olduğunun tam olarak anlaşılacağı gün, yarınki hüküm günüdür. Bazı ciddi hataların hiç farkında olunmadan insanın sahip olduğu güzellikleri alıp götürüleceğini,⁴² imandan sonra fıskı duçar olunabileceğini⁴³ bildiren ayetler hatırlandığında, burada hep ümitle korku arasında kalınacak demektir. Allah nezdinde kişinin değeri üzerinde düşünülürken asla unutulmaması gereken bu altın kural, inanmayanla diyalogda da çok kıymetli bir tutuma zemin hazırlar. Bu tutum birtakım eksiklerinden, yolunu şaşırılmış olmasından dolayı Allah adına kimseyi yargılamamak, kınamamak, hüküm verme işini asıl sahibine bırakmaktır.⁴⁴ İnanan ancak Allah’ın beğendiği ve beğenmediği, yasakladığı kabulleri, davranışları anlatır. Beğenilen davranışlar kimlerde varsa onların Allah’ın hoşnutluğunu kazanmada daha fazla şans sahibi olduğunu, olumsuz davranışları irtikâp edenin ise gazaba uğrama ihtimalinin daha yüksek olduğunu bildirir. Ancak eylemlerle kişilerin yarın yer değiştirip değiştirmeyeceği bilgisi kimsede olmadığından, birey hakkında şu ya da bu şekilde hüküm verilemez.⁴⁵ Söylenilecek olan, ancak iyi niyetli temenniler ve samimi dualardır. Kimseyi kınamama ve kendini beğenmekten uzak durma, kişinin gerçekten beğenilecek evsafı olduğunun en kıymetli nişanelerinden biridir.

f. Anlaşma Yapma, Sulh Dönemleri Oluşturma

Anlaşma yapmak, karşılıklı sulh dönemi oluşturarak birbirini tanıma fırsatı sunacağı için izin verilen yöntemlerden biridir.⁴⁶ Böyle bir durumda anlaşma sonuna kadar kurallara uyulacak, farklı din mensuplarına dinî açıdan herhangi bir baskı yapılmayacaktır. Bu noktada yapılan müzakerelerde Müslüman olmamayı seçen ama saldırgan olmayan grup ile müteceviz davrananların arasını ayırmak gerekir. Ancak böyle bir karşılaşmada inananların hâkimiyetinin tanınması, inanç hürriyetini ve adaleti garanti altına alan ön koşuldur.⁴⁷ İlk anda ciddi bir avantaj sayılabilecek bu kuralın, aslında her koşulda adaletin garantörü olma gibi ağır bir sorumluluğu Müslümanlara yüklediği çok açıktır. Bu kuralın iyi anlaşılabilmesi

⁴⁰ Necm, 53/32.

⁴¹ Nisâ, 4/49.

⁴² Hucurât, 49/1-2.

⁴³ Hucurât, 49/11.

⁴⁴ Nisâ, 4/94.

⁴⁵ Mâide, 5/105; En’âm, 6/60, 107, 164; Tevbe, 9/94, 105; Zümer, 39/7; Cuma, 62/8.

⁴⁶ Tevbe, 9/7.

⁴⁷ Tevbe, 9/29.

için inanmayanların inanç hürriyeti konusundaki olumsuz tutumlarıyla ilgili Kur'an cümleleri hatırlanmalıdır.⁴⁸

Buraya kadar ana hatları ile anlatılan hususlar, nush tutumuna ilişkin örnek davranış kalıplarıdır. Vicdanlar üzerinde oluşturulan baskıların kaldırılıp fitratın sesinin net olarak duyulması,⁴⁹ bilinç alanının dışına itilen "ilk söz"ün⁵⁰ hatırlanmasını sağlayacak tedbirlerin işe yaraması için duaya da bir yandan devam edilecektir. Bunlar sağlıklı bir iletişim kurmaya yetmezse, artık "tekdir" tedbirleri almanın zamanı gelmiş demektir. Ancak tekdir etme aşamasına gelindiğinde de bu esasların bir kısmı yürürlükte kalmaya devam edecektir. Mesela insana ya da kutsalına hakaret etmeme, davete devam, herkesi aynı çizgiye toplamaya çalışmama gibi esaslar, her durumda uygulamada kalır. Bir kısmı kısa süreli askıya alınabilirse de, acil durumlarda insanî yardım da esirgenemez.

2. FARKLI İNANÇTAKİYLE "TEKDİR" BOYUTUNDA İLİŞKİ

İyilikle sonuç almak mümkün olmadığında iletişim üslubunu sertleştirmek gerekebilir. Burada bir önceki merhaleye göre daha katı sayılabilecek başka bir tavrın adımları üzerinde durulacaktır.

a. Sessiz Protesto

Farklı dine inananla arada soğuk rüzgârlar estiren konu; alay, hakaret, tehdit gibi sözlü saldırıların, kendini ifade etmeye izin vermeyen manevi güç kullanımının başlamasıdır. Böyle bir ortamda kişinin kendini ifade etmesi mümkün olmuyorsa orayı terk etmesi, heyecan ve azimle alaya devam etme fırsatını da karşı tarafın elinden alır. *"Allah bu ilahî kelâmda size buyurmuştur ki; ne zaman Allah'ın mesajlarının inkâr edildiğini ve onların hafife alındığını duyarsanız, başka şeyler konuşmaya başlayıncaya kadar bunu yapanların yanından ayrılmalısınız, yoksa kesinlikle onlar gibi olursunuz. Bakın, Allah, ikiyüzlüleri hakikati inkâr edenlerle birlikte cehennemde toplayacaktır."*⁵¹

"Böyle davranacaksan ben yokum" mesajı veren bu terk, kaçış ya da acz anlamı taşımaz. Tam tersine başkasının, inanç gibi en hassas noktasına fütursuzca saldırabilme cehaletini gösterenle aynı derekeye düşmeme vakarı, öfkeyi yutmanın⁵² güzel örneklerinden birini oluşturur. Din konusunda böyle lakayt tutum içinde olanların cahillikle tanımlandığı, burada hatırlanmalıdır. *"Rahmân'ın has kulları ki, onlar yeryüzünde tevazu ve vakar içinde yürürler ve ne zaman kendini bilmez kimseler kendilerine laf atacak olsa, (sadece) selâm! derler."*⁵³

⁴⁸ A'râf, 6/88; Hüd, 11/91; Meryem, 19/46; Şuarâ, 26/167; Neml, 27/56; Yâsîn, 36/18; Mü'min, 40/28.

⁴⁹ Rûm, 30/30.

⁵⁰ A'râf, 6/172.

⁵¹ Nisâ, 4/140; Aynı anlamdaki başka bir âyet için bkz. En'âm, 6/68.

⁵² Âl-i İmrân, 3/134.

⁵³ Furkan, 25/63.

Dinini, peygamberini, inancını hafife alan, hakaret eden birine aynı üslupla cevap vermek son derece insanî bir duygudur, kutsalına değilse bile en azından şahsın kendisine sövüp saymak böyle bir durumda verilmesi en çok istenen tepki olabilir. Ne var ki, doğruya tâbi olmanın yüceliği, böyle bir davranış kalıbıyla ortaya çıkamaz. Kendine uygulanan duygusal şiddet sonucu ezilen, horlanan, kendini ve değerlerini aşağılanmış hissedeni biri, eline imkân geçince -eğer müslümansa- aynı dili kullanarak misillemede bulunmayacaktır. Takdir edilmelidir ki; aynı derekeye düşmeden, davranışı konusunda muhatabı -bir ihtimal- düşünmeye sevk eden sessiz bir davetiye ile selamlayıp sakinçe geçip gitmek erdemi, kolay erişilesi bir yücelik değildir.

b. Sert Tutum, Dostluk Kurmama

Sert tutum takınmanın, bu hal devam ettiği sürece arada düşmanlığın devam edeceğinin deklaresi, takdir aşamasının basamaklarındandır.

“Gerçekten İbrahim’de ve o’na uyanlarda sizin için güzel bir örnek vardı: onlar kendi (putperest) toplumlarına şöyle seslenmişlerdi: “Kesinlikle biz sizden de Allah’tan başka bütün o tapıklarınızdan da uzağız; sizin inandığınız her şeyi inkâr ediyoruz; sizinle bizim aramızda, Tek Allah’a inanacağımız zamana kadar sürecek bir düşmanlık ve nefret vardır! ...”⁵⁴

Burada zikri geçen sertlik, düşmanlık; öfke dolu, intikam ve kin hislerinden gücünü alan bir düşmanlık değildir. Safların ayrıştığı anlamına gelen bu tutum, birinden nefret etmek, onun kötülüğünü istemek, zarar vermeye çalışmak manasında⁵⁵ bir meydan okuma da değildir. Bugün düşman olan Allah hidayet verirse yarın en yakın dost,⁵⁶ aynı ideali paylaşmayan eşin, evladın, anne babanın, akrabasının, uğrunda ikinci plana itileceği dava arkadaşı olabilir.⁵⁷ Zaten savaş dâhil bütün çaba, inanmayanın inanana önce zarar vermemesi, sonra bu halkaya onun da dâhil olması içindir.

“Siz ey imana ermiş olanlar! Sizden olmayan kişileri dost edinmeyin. Onlar sizi yoldan çıkarmak için ellerinden gelen hiçbir çabayı esirgemezler ve sizi sıkıntıda görmekten hoşlanırlar. Şiddetli öfke ağızlarından taşmaktadır; kalplerinde sakladıkları ise daha da kötüdür. Biz (bununla ilgili) işaretleri sizin için (işte böylesine) açık ve anlaşılır kıldık, eğer aklınızı kullanırsanız.”⁵⁸ “Allah, yalnızca, inanc(ımız)dan dolayı size karşı savaşan ve sizi anayurdunuzdan süren veya (başkalarının) sizi sürmesine yardım edenlere dostlukla yaklaşmanızı yasaklar; ve (içinizden) onlara dostluk gösterenlere gelince, gerçek zalimler işte onlardır!”⁵⁹

⁵⁴ Mümtahine, 60/4.

⁵⁵ Doğan, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, s. 313.

⁵⁶ Mümtahine, 60/7.

⁵⁷ Mümtahine, 60/4.

⁵⁸ Âl-i İmrân, 3/118.

⁵⁹ Mümtahine, 60/ 9. Aynı manadaki diğer âyetler için bkz: Mâide, 5/ 57; Tevbe, 9/16, 23.

Kan ve gönül bağıyla bağlanılan herkesin ve bütün menfaatlerin arkada bırakılması,⁶⁰ inanç ortak paydasında buluşulamayanların dostluk çemberinin dışına çıkarılması, farklılıklara tahammülsüzlüğün değil, hayatın başat değerlerine doğru karar vermenin bir sonucudur.⁶¹ “Üzümün üzüme bakarak kararacağı” prensibini hatırlatan bu sınırlamaya gösterilecek özen, kapalı bir toplum modeli oluşturma amacına matuf bir adımı öngörmez. Kendi içinde bütünlüğünü oluşturmuş muhkem bir sosyal yapı, bu yönlendirmeye farklı niyetlerle yapılacak düşmanlık ve istihbarat faaliyetlerine karşı bir kat daha koruma çemberi oluşturmuş olur. Bu bağlamda farklı dinden olanla arkadaş olmaya, dirsek teması kurmaya izin verilmiş olmasına rağmen dostluk kurmanın yasaklanması, dostluğun sırdaşlığı, yoldaşlığı, aynı ideale adanmayı, yardımlaşmayı, beraber hareket etmeyi de içine alan geniş bir anlam ağına sahip olmasıyla yakından alakalıdır. Kur’an inananlar için bu manada bir dostluğun ancak inananlarla kurulabileceğini ifade etmektedir.

c. Caydırıcı Güç Oluşturma

Taraflardan biri barış içinde yaşama arzusuna sahip olsa bile, muhatapta aynı istek kuvvetli değilse, kan dökmek, saldırmak, en iyi bilinen iletişim diliyse savaşların mukadder olacağı açıktır. Bu durumda barış gönüllüsü olan tarafın savaşta kolay yenilmeyeceğini karşı tarafa hatırlatacak güce sahip olması, barışın sigortası olur. Bu sigortanın geçerli olabilmesi için askeri, siyasi, ekonomik olarak varlığın, kuvvetin muhafaza edilmesi ve birbirini desteklemesi zorunludur. Ezici gücün farkına varan taraf da mecburen farklı iletişim dilleri öğrenmek zorunda kalacak, savaşı en son çare olarak düşünecektir. Yüreklere salınan bu korku, barışın teminatı olacaktır.⁶² Ancak sonuçta ne kadar istenirse de hazırlanan bu kuvvetin kullanılması gerekebilir.

3. FARKLI İNANÇTAKİYLE “KÖTEK” BOYUTUNDA İLİŞKİ

a. Savaş

Anlaşma yapmanın ya da yapılmış anlaşmayı devam ettirmenin mümkün olmadığı anlaşıldığında savaş sath-ı mâiline girilmiş demektir. Burada savaş, bireyle toplum arasında olmayacağına göre, inançsızlığın ya da başka bir inancın tercihinin, bireysellikten toplumsal boyuta taşınmış olduğu açıktır. Bıçağın kemiğe dayandığı bu noktada gayr-ı müslim toplum, şunlardan birini tercih etmek durumundadır: Ya o ana kadar İslam’la ilgili edindikleri bilgileri gözden geçerek daha zaman kaybetmeden bu dini kabul edecek, ya da İslam’ın hâkimiyetini kabul edecek, vatandaş olarak korunmanın, hizmet almanın bedeli olarak cizye verecektir.⁶³ Son seçenek ise her şeyi göze alarak savaşa girmektir. Çalışmanın

⁶⁰ Tevbe, 9/23-24.

⁶¹ Fetih, 48/29.

⁶² Enfâl, 8/60.

⁶³ Tevbe, 9/29.

başından bu yana ifade edilen iletişim adımları göz önünde bulundurulmadığında bu ilke, inanç hürriyetine mugâyir katı bir tutum olarak anlaşılacaktır. Üstelik başta güçsüzken inanmayanla ilişkisinde idare-i maslahat yapan, fırsat bulur bulmaz karşıdakine hayat hakkı tanımayan bir mütecaviz imajının müslümana reva görülmesine sebep olacaktır.⁶⁴ Oysa karşı taraftan doğrudan zarar görme ya da buraya kadar zikredilen prensiplerin suistimal edilmesi sonucu savaşın eşliğine geldiği gözden kaçırılmamalıdır. Temel prensip olarak savaşla yüzleşmek zorunda kalmadan sulh içinde yaşama imkânını ortadan kaldıran grubun Müslümanlar olmaması gerekir.

Farklı inançtan olanla diyalog içindeyken her durumda korunması zorunlu sabitelerle, içinde bulunulan şartlardaki en uygun çözümler ve benzeri durumların tekrarı husulünde uygulanabilecek değişkenler arasındaki belirsizlik giderilmedikçe bu konudaki tartışma devam edecektir. Buraya kadar ifade edilen bütün veriler tedrici olarak uygulanmasına rağmen, sulh ortamı sağlanamadıysa yapılacak az şey kalmış demektir. O ana kadar kendilerine uzatılan zeytin dallarını ellerinin tersiyle iten ve beraber yaşama imkânını ortadan kaldırarak savaştan başka seçenek bırakmayan inkârcılara tanınacak yeni bir şans yoktur. Sözlü saldırılar fiziksel olarak bireyin, inanan topluluğun hayatına kast ettiği andan itibaren, ilk hedefi savunma ve ileriki zamanlarda ortaya çıkma ihtimali olan diğer saldırılar üzerinde caydırıcı etki oluşturmak⁶⁵ üzere artık geri adım atılmayacak, korkaklık gösterilmeyecek, geri dönülmeyecektir.⁶⁶ Yanlış davranış, hiç olmazsa gelecek nesillerin kurtuluşu için ibret teşkil edecek şekilde cezalandırılacaktır. *“Onları savaşta karşında bulursan, arkalarından gelenler için öyle yıldırıcı bir ders ver ki, belki berikiler akıllarında tutarlar.”*⁶⁷

Onlar nasıl bir bütün olarak savaşıyorlarsa, bütün imkânları seferber ederek,⁶⁸ birlik ruhu içinde⁶⁹ savaş sürdürülecektir. Ancak savaşın ortasında, en şiddetli anında bile insanlık değerleri korunacaktır.⁷⁰ Eğer karşı taraf barış yapmaya meylederse, barışın önünde engel olunmayacaktır.⁷¹ Savaş sona erdiğinde barış sürecine en az zararla geçilebilmesi için esirlere yapılacak muamelede, herhangi bir karşılık almaksızın salıverme dâhil,⁷² “nush” adına elden gelen yapılacak, onla-

⁶⁴ Bu yaklaşıma dair bir örnek için bakınız: Akçam, Taner, *İslam ve Tolerans*, s. 239-286; I. İslam Düğünçesi Sempozyumu, Beyan Yayınları, İstanbul 1995.

⁶⁵ İslam hukukunda meşru savaş sebepleriyle ilgili olarak bkz. Köse, Saffet, *Cihad Şiddete Referans Olabilir mi?*, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sayı:10, s.59-65; Güner, Osman, “Hz. Peygamber’in Ötekine Bakışı”, İslam ve Öteki, s. 246-249.

⁶⁶ Enfâl, 8/16.

⁶⁷ Enfâl, 8/57.

⁶⁸ Bakara, 2/208; En’âm, 6/60.

⁶⁹ Saff, 61/4.

⁷⁰ Hz. Peygamber’in savaş uygulamalarıyla ilgili olarak bkz. Güner, s. 245-255.

⁷¹ Enfâl, 8/61.

⁷² Muhammed, 47/4.

rın yemesi, içmesi, güvenliği Müslüman topluma ait olacaktır.⁷³ İstisnai durumlarda, savaş esirlerine hem harbi başlatan durum, hem de kendi hukukları göz önünde bulundurularak ağır cezalar da verilebilir.⁷⁴ Ancak her halükarda savaş durumu değil, barış halinin esas olduğu unutulmayacaktır. Savaş ancak lüzumu durumunda başvurulacak ve bu lüzumla orantılı olacak biçimde şiddeti ve süresine karar verilecek bir süreçtir.

İnsanlara dini açıdan baskı yapılmadığı, Müslüman olmak isteyen kendi deruni kaygılarından başka bir şey düşünmeyeceği bir zaman dilimine kadar mücadele sürdürülecektir.⁷⁵ Başkalarının dini içerikli zorlamalarına karşı mücadele veren Müslümanın aynı zulmü başkalarına yapmaması gerektiği ortadadır. Takdir edilmelidir ki; bu, kolay sağlanacak bir denge değildir. Davasına inanan, inandığı hayat tarzının güzelliğinden emin olan birisi, tıpkı Allah'ın, insanın hikâyesinin en başında yaptığı gibi, diğerlerini hür bırakarak, kendi istekleriyle Allah'a yönelmelerini bekleyecek sabrı göstermek zorundadır.

b. Adaletten Ayrılmama

Savaş öncesinde, sonrasında ve her an, Müslüman, düşmanlığında bile zarif olmak, adaletten ayrılmamak, zulme meyletmemek zorundadır. Savaş ortamı bile, hakaret eden, hayat hakkı tanımayandan gönlünce öç alma günü, "gün bugündür" deyip hırsa yenik düşme zamanı değildir. Evet, çıkartılacak bir ah vardır,⁷⁶ ama o da adilce olacaktır. *"Siz ey imana ermiş olanlar! İnsaf ile hakikate şahitlik yaparak Allah'a bağlılığınızda sıkı durun ve herhangi bir kimseye karşı nefretiniz, sizi adaletten sapma günahına itmesin. Adil olun: bu, Allah'a karşı sorumluluk bilinci duymaya en yakın olan (davranış)tır. Ve Allah'a karşı sorumluluğunuzun bilincinde olun: şüphesiz ki Allah bütün yaptıklarınızdan haberdardır."*⁷⁷

Bu, onlar sivilleri öldürdüyse onların sivillerini öldürmeye, geri dönülmez şekilde tabiatı tahrip ettilerse onların yaşadığı coğrafyayı yakıp yıkmaya izin yok demektir. Onlar işkence ettiyse bile işkence edilmeyecek, namusa göz diktilerse, namusları yine de korunacaktır. Mümin her halükarda kendi ilkeleri çerçevesinde davranmak zorundadır. Zira bu iş Allah adına yapılıyorsa-ki öyledir.⁷⁸ O'na yarışacak bir zarafeti taşıması, O'nun mührünü hak edecek kadar temiz olması gerekir.

Aşağıda ele alınacak iki âyet, buraya kadar ana hatlarıyla işlenen Müslüman olmayanla ilişkide riayet edilecek esasların, bıçak kemiğe dayandığı zamanda

⁷³ İnsan, 76/8.

⁷⁴ Ahzâb, 33/26.

⁷⁵ Bakara, 2/193; Enfâl, 8/39. Bu âyetlerin İslam geleneği içinde nasıl anlaşıldığı ile ilgili bilgi ve değerlendirme için bakınız: Okuyan, Mehmet, Ünver, Mustafa, "Kur'an Verilerine Göre "Öteki"nin Konumu", s. 188-190.

⁷⁶ Tevbe, 9/15

⁷⁷ Mâide, 5/8. Aynı vurgu Mâide suresinin ilk âyetinde de yer alır.

⁷⁸ Tevbe, 9/11, 14-15; Muhammed, 47/4.

bile nasıl korunup hayata geçirileceği konusunu aydınlatmaktadır. Müslüman kimliği ve davranış modeli hakkında ciddi ufuk açan bu âyetlerdeki yücelik, kanaatimizce vahiy hariç hiç bir bilgi kaynağında üretilebilecek türden değildir. Bile bildiğimiz kadarıyla müntesiplerine, en hafif ifadesiyle kendilerinden olmayanlarla ilişkilerinde bu denli adil ve özenli davranmalarını emreden başka bir sistem yoktur. Okunması kolay, ancak zikredilen şartlar altında pratiğe dönüştürülmesi son derece ağır olan bu öğütler, Müslüman ahlakının zirvesine de işaret etmektedir.

c. Farklı Dinden Olana Toplumsal Planda El Uzatma: İhanet Etmeme

Farklı devletlerle, gruplarla sosyal hayatın bir gereği olarak şartları ve süresi tayin edilmiş anlaşmalar yapılabilir. Karşı taraf şartlara uyduğu sürece, Müslüman da elinden gelenin en iyisini yaparak anlaşmaya sadık kalacaktır. Karşı taraf alenen anlaşmayı bozup, şartlarını yerine getirmediğinde artık yeni bir haber vermeye gerek olmaksızın⁷⁹ bunun karşılığını eksiksiz olarak vermek gerekir. Eksiksiz kelimesiyle kastettiğimiz, anlaşma yaptıkları halde onu bozmaya yeltenecekleri caydırmaya yetecek oranda bir güç kullanımınıdır. Ama anlaşmalı olunan grup sözden dönmeyi aleni değil de gizlice yapıyor, görünürde hala sözleşmeye bağlı kaldıkları izlenimi veriyorsa o takdirde güdülecek siyaset şu olacaktır:

وَأِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِبِينَ

“Eğer bir kavmin ihanet edeceğinden kesin olarak korkarsan, sen de açık ve adil bir tutumla (onlarla olan anlaşma metnini ve diplomatik ilişkiyi) at. Gerçekten Allah, ihanet edenleri sevmez!”⁸⁰

Bu âyete göre bir grupla anlaşma yapıldığında, anlaşmanın gereklerine sonuna kadar riâyet edilecektir. Karşı tarafın anlaşma şartlarına uymadıkları hakkında ortada kuru bir şüphe değil kanıtlar varsa, gizli gizli saldırı hazırlıkları yaparak ya da farklı yollarla Müslümanlara zarar vereceklerine dair güvenilir bilgiler elde edilmişse⁸¹ yapılması gereken şudur: Misillemede bulunmak üzere tedbirler alıp onlar gibi gizlice savaş hazırlıklarına başlamak yerine, önce anlaşmanın artık geçerli olmadığı karşı tarafa açıkça bildirilecek, durumun gerektirdiği hamle bundan sonra yapılacaktır.

Dikkat edilirse ötekiyle ilişkinin geldiği bu noktada, farklı inanca sahip olmasına rağmen müdahale görmeyen, saygı gösterilerek muhatap kabul edilen bir grubun kendilerine doğru atılan bu adımları hiçe sayan bir tutumu söz konusudur. Üstelik bu hiçe sayış, mertçe bir tutumla açıkça dile getirilmemekte, arkadan vurma niyetine işaret etmektedir. Buna rağmen Müslümanlara yüklenen sorum-

⁷⁹ et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili'l-Kur'ân*, IX, 27; Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, V, 498.

⁸⁰ Enfâl, 8/58.

⁸¹ el-Begavî, *Meâlimu't-Tenzil*, II, 233; el-Kurtubî, *el-Câmi li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, VIII, 31.

luluk, ani bir saldırıyla hiç beklemediği anda hiç beklemediği şekilde cezalandırılmayı hak eden bir gruba karşı bile bulanık bir tavır sergilememeleridir. Yüce bir gaye uğruna çalışan yöntemi de doğru ve dürüstlük üzere olacaktır.⁸² Çünkü su gibi berrak olmak, inananlara çizilen karakterin temel vasıflarındandır.

Kur'an'ın insan menşeli olamayacağına dair delil isteyen olursa diye zihnimde özenle taşıdığım bu âyetin en etkileyici yönü, Müslüman için çizdiği ahla-ki rotanın ulaştığı dürüstlük eksenidir. Hasmına, üstelik verdiği sözden cayıp kendisine zarar vermek üzere hazırlık yapan, tabiri caizse onu sırtından hançerlemek için elini kaldıran hasmına bile doğruluktan ayrılmadan davranmayı öğütlemek, insanın insana gösterebileceği bir ufuk değildir. Bu ancak Allah gibi dosdoğru davranmayı kendine ilke edinmiş bir Varlıktan⁸³ sudur edebilecek bir ilkedir.

Bu prensibe uymanın Müslümana vereceği faydalardan biri, güvenilirliği konusunda adının etrafında herhangi bir şaibenin, en ufak bir şüphenin oluşmamasıdır. Karşı taraf ani bir saldırıyla cezalandırılmayı hak etmiş olsa bile, Müslümanın sözüne riayet etmediği şüphesi, İslam hakkında nötr durumda olup da olayı dışarıdan gözlemleyen, içyüzünü bilmeyenleri olumsuz kanaate sevk edecektir.⁸⁴ Habersiz bir saldırıyla cezalandırma sırasında karşı taraftan, ahdin bozulmasında söz hakkı olmayan pek çok kişinin⁸⁵ de zarar görmesi muhtemel olduğundan safların yeniden netleştirilmesi, dostun düşmanın ayrıştırılması açısından da önem taşır.⁸⁶ Müminin inanmayanı sevmesine, onunla dost olmasına izin vermeyen Allah, yine de sevilmeyene ihanet edilmesine hoşnutluk göstermemektedir. Âyetteki "alâ sevâin" ibaresi, tam da bu durumu ifade etmektedir; ani bir saldırıyla hasma zarar verilmeyecek, iki taraf da anlaşmanın akibeti ve bundan sonra ne olabileceği hakkında eşit bilgi sahibi olacaktır.⁸⁷ Bu meyanda bu âyeti Kur'an icazının önemli örneklerinden biri sayan en-Nehhas, az sözle çok mana ifade eden âyette, bunu hak etmiş bile olsalar insanların güvenini boşa çıkarmamak gerektiğinin öğretildiğini belirtir.⁸⁸

Müfessirlerin Beni Kureyza'nın Hendek savaşındaki ihanetiyle irtibatlandığı âyetin sebep-i nüzulü olarak söz konusu olayı gösterenler de olmuştur.⁸⁹ Önceden Hz. Peygamber'le yaptıkları Müslümanların düşmanına destek olmamayı da kapsayan vatandaşlık anlaşmasını bozarak Kureyş ordusuna destek veren ve Medine'yi muhasara almak isteyen Beni Kureyza Yahudilerinin

⁸² Kutup, Seyyid, *Fî Zılâli'l-Kur'an*, IV, 47.

⁸³ Hûd, 11/56.

⁸⁴ Kurtubî, VIII, 33.

⁸⁵ Kurtubî, VIII, 33.

⁸⁶ Kurtubî, VIII, 32.

⁸⁷ Taberî, IX, 27; ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf an Hakâiki Çavâmidî't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vücûhi't-Te'vil*, II, 592; Kurtubî, VIII, 32.

⁸⁸ Kurtubî, VIII, 32.

⁸⁹ Taberî, IX, 27; Kurtubî, VIII, 32; Suyûtî III, 203.

üzerine haber vermeden yürünmüş ve Enfal Sûresi 57. âyette emredildiği üzere onlara ibretlik bir ders verilmiştir. Burada Beni Kureyzalıların ihaneti aleni olduğu için haber verme gereği duyulmamıştır. Anlaşma devam ederken böyle bir cüret-kârlığın mutlaka cezalandırılacağı da aslında baştan göze alınmış olmalıdır, dolayısıyla söz konusu uygulama ihanete ihanetle karşılık verme olarak değerlendirilemeyecek evsiftadır. Mekke fethinin de benzer bir şekilde gerçekleştirildiği ifade edilmiştir.⁹⁰ İlgili âyet ve değişik şartlar altındaki uygulamaları, anlaşmayı gizlice bozan gayr-ı Müslim karşısında nasıl bir siyaset güdülebileceği hakkında yönlendirmeler ihtiva etmektedir.⁹¹

d. Farklı Dinden Olana Bireysel Planda El Uzatma: Savaş Ortamında Bile Diyalog

“وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ”

“Ve Allah'tan başkalarına tanrılık yakıştıranlardan biri senin korumana başvurursa, onu koruma altına al, olur ki (senden) Allah'ın sözünü işitip anla(yabili)r ve sonra onu, kendini güvenlik içinde hissedebileceği bir yere ulaştır; bu (davranışın), onların (belki de yalnızca) (hakkı) bilmedikleri için (günah işleyen) kimselerden olmaları ihtimalinden dolayıdır.”⁹²

Âyet kadar yer aldığı bağlam da, zihinlerde yer etmiş savaş kodlamaları açısından ilginçtir. Zira farklı inanç mensuplarından özellikle müşriklere Kur'an'ın tamamında yöneltmiş en keskin, en fazla sınır koyan ibareler, Tevbe suresinin girişinde yer almaktadır. Ayette şirk pisliğine bulaşmaları sebebiyle onun taşıyıcıları konumundaki müşriklerin pislik olarak tanımlandıkları dikkat çekmektedir. Yoksa kir, onların elbiselerinde, üst başlarında ya da kendi varlıklarında değildir. Kirlenen, düşünce ve gönül dünyalarıdır. Öte yandan Mescid-i Haram'ın onlardan tahliyesini emreden sert ifadelerden dolayı surenin başında besmele yer almadığı yorumu da burada hatırlanmalıdır.⁹³ Ziya Paşa'yı yine yâd etmek gerekirse, bir hayli uzun süren nush dönemi artık sona ermiş, tekdir de işe yaramamıştır. Sıra, hak edilen kötü faslına gelmiştir. Artık çok uzun zamandır inşa edilmiş anındaki amaç ve ruhun tam tersi⁹⁴ bir gayeye matuf olarak kullanılan Kâbe ve civarının kirden (şirk ve müşrikler) arıtılma zamanıdır. Hüküm son derece keskindir, yıllardır kendilerine tanınan süreyi Kur'an'ı, zaten takdir etikleri ve sevdikleri Muhammed'in dilinden anlamak, öğrenmekle değil, onlara düşmanlık etmekle geçirenlere artık bu beldede yaşam hakkı tanınmayacaktır. Eza vermeyi ilk başlatan-

⁹⁰ el-Cassâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, III, 101.

⁹¹ Taberî, IX, 27; Kurtubî, VIII, 32; es-Suyûtî, *ed-Dürü'l-Mensur fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, III, 203.

⁹² Tevbe, 9/6.

⁹³ Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, IV, 262.

⁹⁴ Bilindiği üzere Kâbe Hz. İbrahim ve oğlu Hz. İsmail tarafından (Bakara, 2/105) Allah'a kul olmanın ilk “kale”si olmak üzere dualarla inşa edilmiştir. Bkz: Bakara, 2/127.

lar onlar olduğu gibi, durumu savaş ortamına ilk çekenler de onlardır.⁹⁵ Artık ya bu dine girilecek⁹⁶ ya bu diyardan gidilecek ya da ölümüne bir savaşa girilecektir. Fırsat ele geçince sadece inancından dolayı “ötekileştirdiklerine” ne yaptıkları tecrübe ile sabit bulunanlara⁹⁷ gösterilen sabrın artık taşıdığı anı resmeden bir tablonun içinde yukarıdaki âyet, adeta bir vaha alanı sunmaktadır. Kanının heder edilmesi için izin çıkmış olan müşriklerden biri herhangi bir sebeple gelir ve Müslümanlardan eman dilerse, ihtiyacı olan güvenlik teminatı ona verilecektir. Bir zaman⁹⁸ Müslümanların arasında kalacak ve onların öncelikle lisan-ı halleriyle, zaman zaman da lisân-ı kâlleriyle okudukları Allah kelamını duyma şansını kendisine sağlanacaktır. Bundan sonra İslam’ı kabul eder ve arzu ederse Müslüman toplumun bir ferdi olarak orada kalır, isterse de kendi yurduna salimen ulaşması sağlanır.

Mensuh olup olmadığı çok tartışılan bu âyetin, seyf âyetini nesh ettiği bile ileri sürülmüştür.⁹⁹ Ulaşılan genel kanaat, hükmünün geçerli olduğu yönündedir.¹⁰⁰ Âyetin etrafında bir kısmı suni gündem maddesi olan pek çok konu da tefsirlerde tartışılmıştır. Kimin eman verme yetkisine sahip olduğu,¹⁰¹ eman isteyeninin niyetinin önemli olup olmadığı gibi konuların yanı sıra,¹⁰² Kur’an okurken duyulabilecek sesi ayarlamanın zorunluluğu¹⁰³ kişinin dinlemiş sayılması için ne kadar Kur’an okunmasının gerektiği¹⁰⁴ taklidi imanın yeterli olmadığı¹⁰⁵ gibi birbirinden farklı konular tefsirlerde yer almıştır. Mutezile’nin kelamın kadim oluşuna getirdiği delillerden birinin de bu âyet olduğu bildirilmiştir.¹⁰⁶

Kanaatimizce bu âyet her şeyden önce, Allah’ın insana bitmez tükenmez şefkatinin yansıması bağlamında ele alınmalıdır. Daima gazabının önüne geçecek boyutta olan bu rahmetin inanan kul üzerinde/üzerinden tecelli etmesi murad edilmiştir. Müşrik güruhunu “bilmez topluluk” kılan husus, her şeyden önce ken-

⁹⁵ Tevbe, 9/13.

⁹⁶ İslam’a girme işini şimdiye kadar ağırdan alan kararsızlar ya da dinin doğruluğunu teslim ettikleri halde ikrarın getireceği ağır sosyal ve kişisel zorlukları göze alamadığı için belli belirsiz bir kabulü kalbinde taşıyan dıştan güdümlü bireyleri de harekete geçirecek bu üslup, illa ceza değil, sert sesli bir davet olarak da kabul edilebilir.

⁹⁷ Tevbe, 9/8, 10; Burûc, 85/4-10.

⁹⁸ Bu sürenin ne kadar olacağı tartışılmış ve sürenin başında geçen haram aylar bitene kadar ya da bir yıl gibi birbirinden farklı görüşler ileri sürülmüşse de, uygun olanın kişinin kendinin gitmeyi talep ettiği zamana kadar rahatça kalmasına izin vermek olduğu açıktır. (ayrıntı için bkz. Kurtubî, VIII, 31) Ne var ki nüzul ortamındaki bu serbestliğin ülke sınırları içinde bir süre geçirme taleplerinin fazla olması durumunda tahdit edilmesinin önünde bir mani de yoktur. Karş: Fahreddin er-Râzî, IV, 531.

⁹⁹ Suyûtî, III, 214.

¹⁰⁰ Taberî, IX, 81; Râzî, V, 530-531; Kurtubî, VIII, 77.

¹⁰¹ Kurtubî, VIII, 76; İbn Kesir, IV, 114.

¹⁰² Kurtubî, VIII, 75; Râzî, V, 529.

¹⁰³ Kurtubî, VIII, 77.

¹⁰⁴ Râzî, V, 531.

¹⁰⁵ Râzî, V, 530-531.

¹⁰⁶ Râzî, V, 530.

dilerine olan cehaletleridir. Böyle olunca Allah hakkında doğru bir kanaat geliştirmek de söz konusu olamamaktadır. Allah'ın âlemi ve insanı yaratmadaki hedefi doğru anlayamayınca, Ahiret ve ona bağlı olarak da sonsuzluk fikriyatı meçhule karışmaktadır.¹⁰⁷ Oysa bu konuda bilginin gerçek kaynağından doğru veriyi elde eden mümin, bilmeyenin de öğrenmesi için bütün imkânları seferber edecek kişidir. Bu ortam, savaşın ortasında bile zuhur edebilir. Önyargılarına esir olduğundan Kur'an'dan etkilenmemek için kulağını, gözünü kapayan, duymak, dinlemek, bilmek istemeyen inkâr ehline¹⁰⁸ Allah kelamını dinleme fırsatını sunmak gerekir. Böylece şirk ehlinin gönlüne düşecek damlanın, gereken ortamı bulabilirse imanı yeşertmesi için yetip de artacağı sezgisine kapı aralayan ortam hazırlanmış olmaktadır. Bir cümle, bir anlık yakınlık, bir ses, bir nefes günün birinde iman güzelliğinin kapısını aralayabilir. İmanın karşısında savaşmaya karar vermiş birine bu kadar taltif ve ikram, aynı zamanda onun içindeki özün güzelliğine olan inancın da ifadesidir. Zaten savaş bile, temelinde tevhide davetin yattığı bir iletişim şekli olarak algılanabilir.¹⁰⁹ Kur'an ve sünnet bazlı bir düşünce sisteminde savaşın amacının öldürmek, yakıp yıkmak, mahza cezalandırmak olmadığına, insanla ilgili konularda "toptancı" değil, "perakendeci" bir zihniyetin yerleşik olması gerektiğine, tek başına bu âyet yeterli delil olabilir. Evet, karşıda Müslümanlarla savaşmaya gelmiş bir grup vardır. Ancak bunların hangileri gerçekten Allah'a, Rasulüne, dinine, inananlara düşmandır, hangileri sadece çıkarlarını koruma amacıyla, hangileri "ben gitmiyorum" demeye utandığı için oradadır, bunun bilgisi ancak Allah'ın katındadır. Böyle aralık bırakılmış bir kapı, düşmanlık dışında amaçlarla gelenler için (hatta özel durumlarda onlar için bile) yeterince davetkâr olabilir.

Günün birinde zihinde, gönülde cemre etkisi yapabilecek Kur'an cümlelerinin zihne ve kalbe tevdi edilmesinden sonra müşrik kişi, gitmek istediği yere güven içinde ulaştırılır ve kendi hakkındaki tasarrufu, onun hakkındaki takdir ne ise o tecelli eder. Savaş devam ederse bu kişi belki daha hemen orada saf değiştirir, belki de içinde bulunduğu grupla ölmeyi, öldürmeyi tercih eder. Ancak sabit olan durum, ona bir şans sunulduğudur. Nitekim Hz. Peygamber döneminde özellikle âyette anlatıldığı gibi savaşta,¹¹⁰ günümüzde ise daha çok barış ortamında bu izinle Müslümanların arasına girip İslam'ı seçen kişilerin olduğu bilinmektedir.

Bu noktada mutlaka dikkat edilmesi gereken husus şudur: Savaş ortamında düşmanı kendi safları içine alıp bir süre kalmasına izin vermek, ancak çok iyi bir istihbarat faaliyetiyle âyette belirtilen amaca hizmet eder. Aksi takdirde özel ajanlara, zarar verici eylemlere teşebbüs edeceklerine de davetiye çıkarılmış olur.

¹⁰⁷ En'âm, 6/28; Rûm, 13/7; İsrâ, 17/49; Müminun, 23/37; Yâsin, 36/78; Saffât, 37/16, 53.

¹⁰⁸ Fussilet, 41/5; Muhammed, 47/25, 26; Nûh, 71/7.

¹⁰⁹ Râzî, V, 529.

¹¹⁰ İbn Kesîr, IV, 114.

Öte yandan eman verilen kişiyi tedirgin etmeyecek, ancak Müslüman ordusu- nu/ülke vatandaşını da tehlikeye düşürmeyecek bir denetleme ve gözlemele mekanizmasının da oluşturulması gerektiği aşikârdır. Bunların tamamı bir arada düşünüldüğünde Kur'an'ın farklı dinden olanla iletişimle ilgili koyduğu esasların sağlıklı bir şekilde uygulamaya konabilmesinin, her yönüyle güçlü ve kendine güvenen bir toplumsal yapıyla mümkün olabileceği anlaşılacaktır. Aksi takdirde nusha taalluk eden bütün esaslar birbirinden kopuk halde ele alınacak ve böylece ortaya neyin niye yapıldığının anlaşılacağı, değerlerin hakkının verilemediği, nushun da, köteğın de amacının belirlenemediği bir karmaşa çıkacaktır.

SONUÇ

Allah'ın bütün insanlığı sarıp sarmalayan şefkatinin, rahmetinin, inananlar dâhil, insanlar tarafından rahatça anlaşılammaması, insan olmanın dar ölçekleriyle O'nun özelliklerini ölçüp biçme zorunluluğunun doğal sonucudur. Yine de O'nun bazı sözleri, insanlığın idrakini aşan merhametini bir nebze de olsa düşünme fırsatı sunmaktadır. Bu bağlamda O'nu ve tasarrufatını kendi algımıza hapsedmeden anlama süreci insan, hele O'nun adına iş gören/gördüğünü iddia eden inanan için büyük kazanımdır. Allah'ın asla affetmeyeceğini bildirdiği tek günahın; şirkin sahiplerine, kendilerini sevmediğini defaatle bildirdiği inkârcılara karşı inananlara yüklediği sorumluluklar, söz konusu engin rahmetin şah örneklerinden bazılarına işaret eder. Yapılan anlaşmayı haince bozma girişiminde bulunanları bile arkadan vurmaya izin vermemesi, öldürmeye gelmiş adamın gönlüne bile onu diriltecek nefesleri nakşetmeyi emretmesi ise rahmetin, ifadesinde insana ait sıfat, ibare, ifade bulunamayan şahıkasıdır. Bu emirler aynı zamanda Allah'ın, Kendi doğruluğu ve şefkatinden esin almış şekilde yetiştirmek istediği insana yüklediği ahlakî sorumluluğun derinliğine de işaret etmektedir.

KAYNAKÇA

- Akçam, Taner, *İslam ve Tolerans*, I. İslam Düşüncesi Sempozyumu, Beyan Yayınları, İstanbul 1995.
- el-Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne Hüseyin b. Mes'ud, *Meâlimu't-Tenzil*, I-IV, Dâru Tayyibe, Riyad 2006.
- el- Cassâs, Ebû Bekir Ahmed er- Râzî, *Ahkâmu'l- Kur'an*, Dâru'l-Fikir, I-III, Beyrut 1993.
- el-Cevherî, İsmail b. Muhammed, es-Sıhah Tâcu'l-Luğa ve Sıhahu'l-Arabiyye, Thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr, Dâru'l-Kütübi'-Arabî, Kahire, 1956.
- Doğan, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996.
- Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, I-III, Çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul 1999.
- Fromm, Erich, *Psikanaliz ve Din*, çev. Elif Erten, Say Yayınları, İstanbul 2006.
- Güner, Osman, "Hz. Peygamber'in Ötekine Bakışı", İslam ve Öteki, Editör: Cafer Sadık Yaran, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2001.
- Hökekleli, Hayati, *Din Psikolojisi*, TDV Yayınları, Ankara 2003.

- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed, *Mucem el-Mekayıs Fî'l-Luga*, Thk. Şihabuddin Ebû Amr, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ty.
- İbn Kesîr, *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Azîm*, I-IV, Dâru Tayyibe, Beyrut 2005.
- İbn Manzûr, Cemâleddin Muhammed, *Lisanu'l-Arab*, I-XV, Dâru Sâdır, Beyrut, ty.
- Köse, Ali, *Neden İslam'ı Seçiyorlaré*, İSAM Yayınları, İstanbul 1997.
- Köse, Saffet, *Cihad Şiddete Referans Olabilir mié*, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sayı:10, s.59-65.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmiu li-Ahkâmî'l- Kur'ân*, I-XX, Dâru İhyâi't- Turâsi'l- Arabî, Beyrut 1964.
- Kutub, Seyyid, *Fî Zılâli'l Kur'ân*, I-VIII, Dâru İhyâut'-Turâsi'l-Arabî, I-VIII, 5. Baskı, Beyrut 1967.
- Okuyan, Mehmet, Ünver, Mustafa, "*Kur'an Verilerine Göre "Öteki"nin Konumu*", İslam ve Öteki, Editör: Cafer Sadık Yaran, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2001.
- Peker, Hüseyin, *Din Psikolojisi*, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2003.
- er-Râzî, Fahreddin, *Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru İhyâi't- Turâsi'l- Arabî, I-XI, Beyrut 1997.
- es-Suyûtî, Abdurrahman Celâleddin, *ed-Dürri'l- Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, Mektebetu'l-Ca'ferî, Tahran H. 1377.
- et-Taberî, Ebû Câ'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili'l-Kur'ân*, I-XXX, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1954.
- Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, I-X, Azim Dağıtım, İstanbul 1992.
- ez- Zemahşerî, Cârullah Ebî'l- Kasım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşaf an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vil*, I-IV, Thk: Muhammed Abdusselâm Şahin, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.

BATI'DAKİ 'SÜRGÜN' DOĞULU/YABANCI EDWARD SAİD'İN GÖZÜYLE ORYANTALİZM: -“ÖTEKİ”NİN TANIMLANMASI -

Bayram Ali ÇETİNKAYA*

“...Bir İngiliz okul çocuğu gibi düşünmek ve inanmak üzere yetiştirilseydim de, aynı zamanda üstleri tarafından bulunduğu konumu, yani İngiliz olmaya özenmeyecek şekilde eğitilen bir yabancı, Avrupalı olmayan bir Öteki olduğumu bilecek şekilde de yetiştirildim. “Biz’i Onlar’dan ayıran hat dilsel, kültürel, ırksal ve etnik bir hattı. Anglikan Kilisesi içinde doğmuş vaftiz edilmiş ve cemaate kabul edilmiş olmam işimi kolaylaştırmadı; ‘Hıristiyan Askerleri İleri’ ve ‘Grönland’ın Buzlu Dağlarından’ gibi kavga ilahileri söylenirken bana aynı zamanda hem saldırgan hem de saldırılan rolünü oynamak düşüyordu. Aynı zamanda ‘pis Arap’ hem de Anglikan olmak sürekli bir iç savaş içinde olmak demekti.”

ÖZET

Edward Said, içinde yaşadığı Batı'nın ve Batılı'nın ruh yapısını ve zihin dünyasının en karanlık mahrem alanlarını ifşâ eden Filistinli bir eylemci, bir “bilge”dir. Yeri geldiğinde eline kalem yerine, Filistinli ve Doğulular için, pasif bir sivil direniş ve duruş tarzı olarak taş alarak atan bir akademisyendir. Tüm insanlar için özgürlüğü ve ‘öteki’ yaratmanın garabetini insanlığa haykıran bir sestir, Edward Said. O, tüm hayatı boyunca sürgündeki bir yabancı ve bir sıra dışı entelektüeldir. Said’in hayatı, bir açıdan, oryantalezmin tarihsel, sosyolojik ve felsefî gelişimiyle paralellik göstermektedir. Sömürülen toplumların ve ülkelerin çektikleri acıları, çileleri ve ızdırapları, benzer şekilde sömürenlerin ülkesinde Edward Said, tüm yönleriyle yaşamıştır. Said, oryantalezmi ve oryantalistleri tüm cepheleriyle ele almış, bir nevi onların niyet, amaç, hedef ve icraatlarının arka planlarını ifşâ etmiştir. Oryantalezim tanım ve tarifleri, Edward Said’in dilinden, yeniden bir anlam kazanmıştır. Bu tanımlar, onun tarafından şekillenmiş, orijinal ve özgün düşüncelerin verimli örneklerini oluştururlar.

* Doç. Dr. Cumhuriyet Ü İlahiyat Fak. İslâm Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, e-mail: bacetinkaya@hotmail.com.

Anahtar Kelimeler: Edward Said, sürgün, yabancı, oryantalizm, öteki

ORIENTALISM IN THE EYE OF EDWARD SAID, EXILED EASTERNER/FOREIGNER IN THE WEST

Edward Said is Palestinian activist and scholar who disclosed the spiritual structure of the Westerners and the most intimate of their intellectual world. At the same time he is an academician who stages a passive and civil resistance for the Easterners. He is a crying voice to defend freedom for all humanity. That is why his life is parallel to the historical, sociological and philosophical development of Orientalism. Edward Said suffered from the same pains, troubles and problems which have been lived in the countries of exploited peoples in all aspects. Edward Said took up and studied orientalism from all directions and so Orientalism has gained a new meaning in the tongue of Edward Said.

Key Word: Edward Said, exiled, foreigner, Orientalism, the other.

GİRİŞ

Batı'da iki kısım Doğulu entelektüel vardır. Birinci kısım, onurlu, özgüveni tam, kendisinden emin ve kendisine birçok imkânı kaybettirme pahasına rağmen sözlerini ve düşüncelerini cesaretle savunur (İsmail Râci Farukî, Aliya İzzet Begoviç, Halil İnalçık vb.). Diğer kısmı ise, Batı / Batılı değer ve kültür karşısında kompleks içinde, sürekli savunmacı, ezik, ürkek; varlığını ve düşüncelerini muhataplarına göre konumlandırır bir psikolojik yapı sergiler (Fazlurrahman, Muhammed Arkoun vb). Birinci kısma giren entelektüellerden birisi Edward Said'dir. O, içinde yaşadığı Batı'nın ve Batılı'nın ruh yapısını ve zihin dünyasının en karanlık mahrem alanlarını ifşâ eden Filistinli bir eylemci, bir "bilge"dir. Yeri geldiğinde eline kalem yerine, Filistinli ve Doğulular için, pasif bir sivil direniş ve duruş tarzı olarak taş alarak atan bir akademisyendir. Tüm insanlar için özgürlüğü ve 'öteki' yaratmanın garabetini insanlığa haykıran bir sestir, Edward Said. O, tüm hayatı boyunca sürgündeki bir yabancı ve bir marjinal entelektüeldir.

Dünyanın kadîm şehirlerinden biri olan Kudüs'te Hıristiyan Filistinli anne ve babanın çocuğu olarak dünyaya gelen Edward Said, gençlik yıllarını 1948'den sonra ailesinin sığınmacı olarak yaşadığı Mısır'da geçirdi. İlköğrenimini, İngilizlerin Britanya'yla tabii bağları bulunan bir Arap nesli yetiştirmek amacıyla açtığı elit sömürge okullarında gördü. Onun Ortadoğu'daki son okulu, Kahire'deki Victoria Koleji oldu. Sömürgecilerin (İngilizlerin) yönetimi kendilerine devredecekleri yönetici sınıfa mensup Araplara ve Levantenlere eğitim vermek maksadıyla açtıkları bu okul, çok renkli ve farklı öğrencilere mekanlık yapmıştır. Said, bu okulda sonraları Ürdün Kralı olacak olan Hüseyin ve birçok bakan, başbakan ve başarı şadama konumlarına gelecek olan Ürdünlü, Mısırlı, Suriyeli ve Suudi erkek öğrenciyle arkadaş olmuştur. Kendisinin anlattığına göre, okulun baş gözetmeni ve baş işkencecisi olan, sinemanın Hollywood'da zirveye ulaşmış tek Ortadoğulusu olan Ömer Şerif (Michel Shalhoub) de, onun okulunun parlak öğrencilerinden birisidir.¹

¹ Said, "Dünyalar Arasında", 15.

Victoria Koleji'nde, Said, okul hayatının her yönünü belirleyen kuralların yazılı olduğu bir el kitabı ile muhatap olur. Kitapçığın ilk sayfası, en temel kuralı bildiriyordu: "Okulun dili İngilizce'dir. Okulun dili İngilizce'dir; başka bir dil konuşurken yakalanan öğrenciler cezalandırılacaktır." İlginç olan Kolej'deki hiçbir öğrencinin dili İngilizce değildi. İngiliz öğretmenlerden başka öğreticinin bulunmadığı okulda, Arap, Ermeni, Yunan, İtalyan, Yahudi ve Türklerden meydana gelen kozmopolit bir yapı bulunmaktadır. Herkes Arapça ve Fransızca bilmesine rağmen, Edward Said ve diğer öğrenciler bu katı sömürgeci kısıtlamayla karşı çıkarak ortak bir dile sığınmaktadır.²

Nâsıralı bir anne ve Kudüslü bir babanın çocuğu olan Said, babası, önadı ve anadili için, karmaşık zihin yapısıyla şu ironik sözleri söylemekten kendini alamaz:

"...Babamın bir de Birinci Dünya Savaşı sırasında, askerliğini Fransa'da Pershing'in komutasında Amerikan Keşif Kuvvetlerinde yaparken kazandığı ABD vatandaşlığı vardı. Babam 1911'de, 16 yaşındayken, o zamanlar bir Osmanlı eyaleti olan Filistin'de, Bulgaristan'daki savaş yüzünden askere alınmamak için ayrılmış. ABD'ye gitmiş, orada birkaç yıl okumuş ve çalışmış, sonra da 1919'da kuzeniyle birlikte iş kurmak için Filistin'e dönmüş, Bunların yanında, Said gibi apaçık bir Arap soyadının başındaki beklenmedik önadımla (doğduğum yıl olan 1935'te annem Galler Prensi'ne çok hayranmış), çocukluk yıllarım boyunca rahatsızlık verici ölçüde kuraldışı bir öğrenciydim; Mısır'da okula giden, İngiliz önadlı, Amerikan pasaportlu ve kesin hiçbir kimliği olmayan bir Filistinli. Daha da beteri, anadilim olan Arapça ile okul dilim olan İngilizce ayrılmaz biçimde iç içe girmişti: Hangisinin ilk dilim olduğunu hiçbir zaman bilemedim ve her ikisinde de rüya görmeme rağmen ikisinde de kendimi tam anlamıyla evimde hissetmedim. Ne zaman İngilizce bir cümle söylesem, içimde onun Arapçası da yankılanır ya da tam tersi olur bunun."³

Kahire'yi sevmeyen Edward Said için, yazları gittikleri Lübnan dağ köyü Dur al Suveyr doyumsuz anılar yaşandığı bir mekân olarak zihnindeki yerini hayatı boyunca korur. O, her zaman sabit bir coğrafyada yaşayamamanın acısı ve hüznünü yaşar, bulunduğu yerleri ayaklarının her an kayabileceği topraklar olarak görür. Çektiği sıkıntılardan kurtulmanın özlemini çektiğini şu ifadeler tüm çıplaklığıyla ortaya koyar:

"Daha basit bir geçmişim olamaz mıydı, tamamen Mısırlı ya da başka bir şey olup da insanı sabit bir kökenden yoksun görünen kelimelere geri götüren sorular yüzünden her gün aynı sıkıntıları yaşamasam olmaz mıydı? İçinde bulunduğum durumun zamanla daha da beter bir hal alan en kötü yanı, İngilizce ile Arapça arasındaki savaş ilişkisiydi."⁴

² Said, "Dünyalar Arasında", 15-16.

³ Said, "Dünyalar Arasında", 16; krş. Edward W. Said, *Yersiz Yurtsuz*, çev: Aylin Ülçer, III. baskı, İstanbul 2005, 15.

⁴ Said, "Dünyalar Arasında", 16-17

Sömürgeci bir milletin, yani İngiliz-merkezli bir eğitim almak, Said için, ızdırap verici ve sıkıcı bir halin yaşanmasıdır. Öyle ki, onun İngiliz hatta Hindistan tarih ve coğrafyası (ki bunlar alınması zorunlu dersler arasındadır) hakkındaki bilgileri, Arap dünyası ve toplumu hakkında bilgilerinden fazla bir seviyeye ulaşmıştı. Ancak onun asla unutmayacağı hususlar, zihnine kazınmıştı:

“Ama bir İngiliz okul çocuğu gibi düşünmek ve inanmak üzere yetiştirilseydim de, aynı zamanda üstleri tarafından bulunduğu konumu, yani İngiliz olmaya özenmeyecek şekilde eğitilen bir yabancı, Avrupalı olmayan bir Öteki olduğumu bilecek şekilde de yetiştirildim.”⁵

Edward Said’in Anglikan kilisesinde vaftiz edilmesi ve o kültürün içinden yetişmiş biri olması da, Batılılar nezdinde, onun kimliğini değiştirmez. Çünkü o, öncelikle bir Doğuluydu ve hep öyle kalması gerekmekteydi:

“Biz’i Onlar’dan ayıran hat dilsel, kültürel, ırksal ve etnik bir hattı. Anglikan Kilesesi içinde doğmuş vaftiz edilmiş ve cemaate kabul edilmiş olmam işimi kolaylaştırmadı; ‘Hıristiyan Askerleri İleri’ ve ‘Grönland’ın Buzlu Dağlarından’ gibi kavga ilahileri söylenirken bana aynı zamanda hem saldırgan hem de saldırılan rolünü oynamak düşüyordu. Aynı zamanda ‘pis Arap’ hem de Anglikan olmak sürekli bir iç savaş içinde olmak demektir.”⁶

Nihayetinde kimlik, doku ve zihin uyumsuzluğundan, Said, Victoria Koleji’nden atılır (1951 Baharı). Zira onun, tamamı İngiliz olan öğretmenleriyle girdiği tartışmalar, diğer öğrencilerden daha fazla dikkat çekiyordu.⁷

Kendisinin ifadesiyle “köksüz insan” olarak, Said için gelecek belirsizdir. Babası kararı verir, onu Massachusetts’in kuzeybatı köşesinde katı, püriten bir okula yerleştirir. Bu olay ve günü, Said’in en kötü hatıraları arasında yerini alır. Okulun katı ve aşırı ahlâkçı olması onun için bir sorun teşkil etmez, ancak Said’in kaygısı farklıdır: Zira, Amerika’da doğmadığı gibi, istenen bir aksanla konuşmayan, beysbol, basketbol ve Amerikan futbolu ile büyümemiş tek çocuk odur. Batı’da yaşayan her Doğulu gibi Edward Said’in de günlük hayatı gayet zor dairesel bir çizgi izler. O, mevcut hali hüznü ve iç açıcı bir şekilde özetler:

“Dilleri benim dilim olmayan ve benim aşağı ya da bir şekilde onaylanmayan bir ırka ait olduğumu yüzüme vurmaktan çekinmeyen Anglosaksonların düşmanlıklarına karşı bir seçenek olarak sığındığım dil ortamından hayatımda ilk defa yoksun kalıyordum. Sömürge ortamının gündelik sıkıntılarını yaşamış olan herkes neden bahsettiğimi anlayacaktır. İlk yaptığım işlerden biri, adını Kahire’deki bir aile dostumuzdan aldığım Mısır kökenli bir öğretmeni aramak oldu. ‘Ned’le konuş’ demişti arkadaşımız, ‘o hemen kendini evinde hissetmeni sağlar.’ Güneşli bir Cumartesi günü öğleden sonra ayaklarım geri gide gide Ned’in evine vardım; aynı zamanda tenis antrenörlüğü de yapan o sırim gibi, esmer adama kendimi

⁵ Said, “Dünyalar Arasında”, 17.

⁶ Said, “Dünyalar Arasında”, 17.

⁷ Said, “Dünyalar Arasında”, 17.

tanıtıp Kahire'den Freddie Malouf'un onu aramamı söylediğini anlattım. 'Haa evet' dedi tenis antrenörü biraz soğuk bir tavırla, "Freddie." Hemen Arapça'ya geçtim, ama Ned elini uzatıp beni durdurdu. 'Hayır, kardeşim, burada Arapça konuşulmaz. Amerika'ya geldiğim zaman bütün bunları geride bıraktım.' Bu da son görüşmemiz oldu."⁸

Victoria Koleji'nde aldığı iyi bir eğitimle, Said, Massachusetts'teki yatılı okulda başarılı bir grafik çizer ve yüz altmış kişilik sınıfta birinci olmayı başarır. Ancak hayatı boyunca onarılmaz bir yara olacak kalacak bir olay gerçekleşir:

"Ama sanki bende bir şeyler gizemli bir şekilde ters gidiyormuş gibi, ahlâkî açıdan yetersiz biri olduğum da düşünülüyordu. Mesela mezun olduğunda, açılış ya da veda konuşması yapma hakkı bu şerefe layık olmadığım gerekçesiyle benden esirgendi; o zamandan beri hâlâ anlamakta da affetmekte de zorlandığım bir ahlâkî yargıdır bu."⁹

Tam bir Batılı gibi olmayı içine sindiremeyen Said, lisansüstü eğitimi sürecince edebiyat, müzik ve felsefe dersleri alır. Ancak gördüğü derslerin, onun geleceğiyle hiçbir bağlantısı bulunmamaktadır. Onun haber verdiğine göre, 50'lerde ve 60'luların başlarında, Arap dünyasından gelen öğrenciler, bilim adamı, doktor, mühendis veya Ortadoğu uzmanı olarak ülkelerine dönerler. Princeton ve Harvard mezunu olan bu insanlar, vatanlarına döndüklerinde, genellikle öğretmenlik yaparlar. Ancak Said'in onlarla ortak noktaları fazla bulunmamaktadır. Bunun zorunlu bir sonucu olarak dili ve geçmişi, onda tecrit edilmişlik duygusunu artırmaktadır. Columbia'dan New York'a geldiğinde, Batı'daki yabancılığını unutmamasına, hiçbir zaman fırsat verilmez:

"1963 sonbaharında Columbia'da ders vermek üzere New York'a geldiğimde, egzotik ama özel bir dikkat gösterilmesi gerekmeyen Arap kökenli biri olarak görülüyordum- hatta arkadaşlarımın ve meslektaşlarımın çoğunun 'Arap', hele hele 'Filistinli' sözcüğünü kullanmaktansa hiç kimseyi incitmeyen, çok daha kolay ve daha belirsiz bir terim olan 'Ortadoğulu'yu kullanmayı tercih ettiklerini hatırlıyorum. Columbia 'da çoktandır ders vermekte olan bir arkadaş sonraları, işe alınırken bölümdekilere İskenderiyeli bir Yahudi olarak sunulduğumu söyledi. Columbia'da benden kıdemli meslektaşlarım tarafından kabullendiğim, hatta pohpohlandığım hissine kapıldığımı hatırlıyorum; bir iki istisna dışında hepsi beni 'bizim' kültürümüzden, ümit vaat eden, hatta çok ümit vaat eden bir akademisyen olarak görüyorlardı. O zamanlar Arap dünyası üzerinde odaklanan hiçbir siyasî faaliyet olmadığı için, verdiğim dersler ve yaptığım araştırmalarda güttüğüm, bazen hafifçe dışına çıkmakla birlikte ana akıma uygun kaygılarım beni bölümün sınırları içinde tuttuğunu fark ettim."¹⁰

Edward Said'in savunduğu siyasî düşünceler, hem savaş karşıtı hem de Martin Luther King taraftarlarınca aşırı tepkileri sebep olur. İlk kez, geçmişi ve

⁸ Said, "Dünyalar Arasında", 18.

⁹ Said, "Dünyalar Arasında", 18.

¹⁰ Said, "Dünyalar Arasında", 18-19.

diliyle Filistin arasındaki bağlantı, Said'in Nazi ve Yahudi düşmanı olarak damgalanması için gerekçe oluşturur. Bu durum da onun bölünmüşlük hissini pekiştirmektedir.¹¹

Edward Said, 1972 yılında üniversiteden izin alıp Beyrut'ta bir yıl kalır, amacı Arap dili ve edebiyatı çalışmaktır. Bunu özellikle kendini, varlığını, ruhunu ve köklerini/kökenlerini keşfetmek amacıyla yapar. Aksi takdirde kökleri ve yaşadığı kültür onda derin kırılma ve krizlere sebebiyet vermektedir.

"Bir benliğimi diğeriyle uyumlu hale getirmeye yönelik hem siyasî hem de varoluşsal bir ihtiyaç hissediyorum; zira bir zamanlar "Ortadoğu" adı verilen şey üzerindeki tartışma İsraililer ile Filistinliler arasındaki (19) bir tartışmaya dönüşürken, Amerikalı bir akademisyen ve entelektüel olarak söz alabilme kapasitesine sahip olmamın yanı sıra rastlantı eseri oralarda doğduğum için ben de tartışmanın içine çekilmiştim ironik bir biçimde. 1970'lilerin ortalarına gelindiğinde, birbirlerine taban tabana zıt iki taraf adına, hem Batı hem de Araplar adına konuşmak gibi ilginç ama pek özenilecek yanı olmayan bir konumdaydım."¹²

Yaşadıkları ve edindiği faturası ağır tecrübeler, Said'in inatçı uyumsuz entelektüellerde kendisini bulmasına fırsat verir. Bu çerçevede Conrad, Vico, Adorno, Swift, Adonis, Hopkins, Auerbach, Glenn Gould gibi düşünür ve sanatçıların üslubu ya da düşünme tarzı, onun için özgün ve taklidi imkânsız birer modele dönüşür. Bu entelektüellerin sanat ve düşünceleri iyi rafine edilmiş seviyeli ve özbiçim işaretlerini taşımaktadır. Said'de, onları çekici kılan husus; "sadece kendi kendilerini yaratmış olmaları değil, bu kendini yaratma girişimini kasten ve titizlikle, kökenlere inerek ortaya çıkardıkları bir genel tarihin içinde konumlandırmış olmalarıydı."¹³

Said'in en büyük ukdesi -ki bu otuz yıllık bir özlemdir- Vico ile 14. yüzyılın önemli tarih filozofu İbn Haldun hakkında bir seminer gerçekleştirmektir. Ancak onun bir sıkıntısı vardır: Batı edebiyatı öğreten biri olarak sahip olduğu kimlik, çalışmalarının diğer yönünü sınıfın dışına çıkardı:

"Kendi konumda yazmayı ve ders vermeyi sürdürmem, ironik bir biçimde, üniversitelerde konuşma yapmaya davet edildiğim seminerlerin sponsorlarına ve düzenleyicilerine, benden özellikle edebî bir konu hakkında konuşmamı isteyerek utanç verici siyasî faaliyetlerimi göz ardı etmeleri için bir bahane sunuyordu. Bir de "halkım" adına harcadığım çabalardan bahsettikleri halde, o halkın adını bir kez olsun anmayanlar vardı. 'Filistin' hâlâ kaçınılması gereken bir sözcüktü."

Edward Said ne Arap dünyasına ne Filistin'e ne de Batı dünyasına yarayan yalnız bir entelektüeldir. Yahudi Savunma Konseyi, onu Nazi ilan eder (1985). Akabinde üniversitedeki bürosu kundaklanır; kendisi ve ailesi ölüm tehditlerine maruz kalır. Ancak Enver Sedat ve Yaser Arafat, kendisine danışmadan,

¹¹ Said, "Dünyalar Arasında", 19.

¹² Said, "Dünyalar Arasında", 20.

¹³ Said, "Dünyalar Arasında", 20.

onu barış müzakerelerinde Filistin temsilcisi olarak tayin ederler. Bu atama, onun basın yoluyla daha geniş çevrelerce takip edilmesini beraberinde getirir. Aşırı sol milliyetçiliğin hedefi olur. Çünkü o, Filistin meselesinde ve İsraili Yahudilerle Filistinli Arapların aynı coğrafyada barış içinde yaşamaları hususunda aşırı liberal kabul edilmektedir.¹⁴ Said, slogan ve macera adamı değildir, şu sözleri kendisi gayet güzel tasvir etmektedir:

“Silahlı mücadele” gibi klişe sloganlara ve masum insanların ölmesine yol açmış, Filistin davasına siyasî olarak hiçbir katkıda bulunmamış devrimci maceracılıklara karşı her zaman son derece eleştirel bir tutum takındım.”

“Bense, bağlanmamış ya da askıda bırakan bir hayat yaşamayı beceremedim: Son derece kötü bir ünü olan bir davaya bağlı olduğumu ilan etmekten çekinmedim. Öte yandan, eleştiri dayanışmayla ya da başkalarının ulusal bağlılık adına sizden bekledikleriyle çatıştığı zaman bile eleştirel olma hakkımı her zaman korudum. Böylesi bir konumun getirdiği kesin, neredeyse elle tutulur bir rahatsızlık vardır; özellikle de iki tarafın ve bunların gerektirdiği iki hayatın birbiriyle uzlaşamayacağı göz önünde bulundurulursa.”¹⁵

Oryantalizm, Kültür ve Emperyalizm ve diğer kitapların cesaretli yazarı olarak Said, gizli kalmış ve hiç tartışılmamış konuları ele alarak Batılı okurlar için bir benlik oluşturduğunun farkındadır. Doğu hakkında konuşurken, Avrupa'nın kendini onun zitti olarak tanımlamasına yardımcı olmuş; uzak, çoğunlukla ulaşılamaz bir dünyaya yönelik çok çeşitlilikler göstermiş coğrafi takıntıyı ifşa etmiş ve insanların zihin dünyasına açmıştır.¹⁶

Aşağılanma ve tahkirin birçok türüyle, hem akademik hem de entelektüel hem de halk düzeyinde karşılaşmış olan Edward Said'in Amerikalı bir psikologla yaşadığı anekdot, gerçekten iç acıtıcı ve onur kırıcı referansları içinde barındırmaktadır:

“Çatışma çözümü konusunda uzmanlaşmış ve Filistinlilerle İsrailileri ilgilendiren birçok seminerde karşılaştığım Boston'lı bir psikolog bir keresinde Greenwich Village'den beni telefonla arayarak şehre gelip beni ziyaret edip edemeyeceğini sordu. Kadın gelip eve girdiğinde, gözlerine inanamayan bir ifadeyle piyanoma baktı –sesinde kuşkulu bir tonla ‘Demek gerçekten piyano çalıyormuşsunuz’ dedi- sonra da geri dönüp dışarı doğru yürümeye başladı. Ayrılmadan önce bir fincan çay içmek isteyip istemediğini sorduğumda (bu kadar kısa bir ziyaret için hayli uzun bir yoldan geldiniz, dedim), zamanı olmadığını söyledi. ‘Sadece nasıl yaşadığınızı görmek için gelmiştim’ dedi ki hiç de alay ediyormuş gibi bir hali yoktu. Bir keresinde de, başka bir şehirde yaşayan bir yayıncı onunla yemeğe çıkana kadar sözleşmemi imzalamayı reddetti. Yardımcısına benimle yemek yemenin niye bu kadar önemli olduğunu sorunca, beyefendinin sof-

¹⁴ Said, “Dünyalar Arasında”, 23.

¹⁵ Said, “Dünyalar Arasında”, 23.

¹⁶ Said, “Dünyalar Arasında”, 24.

ra adabımın nasıl olduğunu görmek istediğini söyledi. Neyse ki bu deneyimlerin hiçbiri beni uzun süre etkilemedi, yolumdan alıkoymadı: Her zaman bir sınıfa ya da bir metin teslim tarihine yetişebilmek için koşturup duruyordum ve beni ölümcül bir depresyona sokabilecek bir kendi kendini sorgulamadan kasten uzak duruyordum.¹⁷

Sürekli öteki olmaya ve marjinalleştirilmeye maruz kalan Doğulu Entelektüel için, her şeye rağmen “kimlik” konusunu ele almak, konuşmak ve tartışmak; sıkıcı, iç karartıcı ve anlamsız bir alan olarak gözüktür. Ancak o şunu da kabul eder: Bugün bir çok yerde kimlik siyaseti, etnik çalışmalar, köklerin olumlaması, kültürel gurur ya da çığırta milliyetçilik gibi konular, narsist benlik incelemelerinden başka bir şey değildir. Bundan dolayı Said, hakir görülen ve tahakküm altında inleyenlerin hak ve kimliklerinin müdafaasını bir zorunluluk olarak görür. Kendisini Amerikalı bir entelektüel olarak gören – bunu bilinçli olarak kullandığı düşünülebilir- Said’in formülü gayet açık ve nettir:

“Biz Amerikalı entelüktüellerin ülkemize bir borcumuz var: onun son süper güç olarak kariyerini çirkinleştiren kaba anti-entelektüalizme, zorbalığa, adaletsizliğe ve taşralılığa karşı savaşmak. İdeolojik anlamda Amerikalı olmanın erdemleri üzerinde ısrar etmektense, kendini başka bir şeye dönüştürmeye çalışmak çok daha çetin bir görev. Ben şahsen bir ülkeyi kaybetmiş olduğum ve yakın bir zamanda onu tekrar elde etme gibi bir umudum olmadığı için, yeni bir bahçe işlemek ya da katılacak başka bir kurum aramak bana pek huzur vermiyor. Adorno’dan baskı altında uzlaşmanın hem korkakça hem de sahtekârca bir şey olduğunu öğrendim: Kaybedilmiş bir davayı savunmak zafer kazanan bir davayı savunmaktan iyidir; geçicilik ve olumsuzluk hissi –örneğin, kiralık bir ev- sürekli mülkiyetin verdiği sağlamlık hissinden daha tatmin edicidir.”¹⁸

İfadelere dikkat edildiğinde, görülecektir ki, Edward Said, kendisini yaşadığı Birleşik Devletler coğrafyasının bir ferdi olarak tanımlar ve ‘öteki’ arayışı içine girmekten özenle ve şiddetle kaçınır. Bu anlamda onun yaptığı içten bir eleştiridir. Belki de o, “yeni bahçe(ler)” aramaktan bıkmıştır.

Adalet ve hakkaniyeti herkes için düşünen Said’in birbirinden farklı etnik ve dini kimliklerin savunucu olması şaşırtıcı değildir. O, psikolojik kavramlarla ifade edecek olursak empati yaparak ‘öteki’lerin rollerine sahip çıkar. Bu çerçevede her grup ve cemaat, onu kendinden biri olarak algılar ve kabullenir:

“Son beş yıldır Arap basını için ayda iki makale yazıyorum; son derece din-karşıtı bir siyasetten yana olmama rağmen, İslâm dünyasında sık sık övgüyle İslâmiyet’i savunan biri olarak betimleniyorum ve bazı İslâmcı partiler beni kendi taraftarlarından biri olarak görüyor. Hiçbir şey doğruluktan bu kadar uzak olamaz; terörizm savunucusu olduğum ne kadar doğrusa bu da o kadar doğru. Herhangi bir kampa bütünüyle ait olma-

¹⁷ Said, “Dünyalar Arasında”, 25.

¹⁸ Said, “Dünyalar Arasında”, 25-26.

yan ya da herhangi bir davanın tam anlamıyla partizanı olmayan kişinin yazısının prizmatik niteliğiyle başa çıkmak zordur; ama burada da, yıllar içinde birike birike temsil eder gibi görüldüğüm şeyin birbiriyle çatışan ya da en azından birbirlerine bütünüyle uydurulmayan çeşitli yönlerinin uzlaştırılmaz olduğunu kabul etmiş durumdayım.”¹⁹

Akademik dünyada önemli bir konuma ve kariyere sahip olan Said, buna rağmen, huzurlu ve rahat değildir. Filistin, Ortadoğu, İslâm ve emperyalizm karşıtı gibi mevzularda yazdığı, konuştuğu ve aktif olarak müdahil olduğu için, entelektüel için çok ağır bir ithamla muhatap olur: “ Terör Profesörü”. Ancak onu çalışmadan ve üretmeden geri bırakacak ve durduracak hiçbir engel yoktur:

“Tam bir çalışma delisiydim, tatilleri sevmezdim, zaten pek de tatile çıkmazdım; bütün yaptıklarımı yazarın tıkanması, sıkıntıya düşmesi ya da kuruyup kalması gibi dertlere (hiç değilse bile) fazla düşünmeden yaptım.”²⁰

“İnsan olsa olsa geçici bir tatmine ulaşabilir ki o da hızla şüphenin ve metni içinde yaşanılmaz kılan bir yeniden yazma ve yeniden yazma ve yeniden yapma ihtiyacının pususuna düşer. Yine de bu, kendinden memnun olma uykusundan ve ölümün nihailiğinden evladır.”²¹

BİR ÖTEKİLEŞTİRME YOLU OLARAK SÜRGÜN

Batı'da yaşamanın Batılı olmayan bir kişi için zorluğunu bizzat yaşayan Edward Said, için, bu hal bir sürgünde yabancı olmaktan başka bir şey değildir. Bu psikoloji, onu hem sürgün konusunda hem de sürgünde başı öne eğik olmayan, kalemini ve dilini kırmayan hakikati her ortamda haykıran entelektüel hakkında yazmaya sevkeder. Sürgünü ve entelektüeli öyle bir tasvir eder ki, onunla sürgünde bir yabancı olma halinin ıstırabını yaşamak mümkündür.

Said için, sürgün hakkında düşünmek ironik bir hali yaşatır. Çünkü sürgün hem davetkârdır hem de kışkırtıcıdır; ancak her halükarda sürgünde yaşamak korkunç bir travma deneyimidir. Sürgün, insan ile doğup büyüdüğü yer arasında, benlik ile benliğin hakiki yuvası arasına konulmuş derin ve kapanmayan bir hendektir. Ondaki keder ve hüznün tarifi yapılamaz. Tarih ve edebiyat, her ne kadar sürgünü kahramanlık, romantik, şerefli ve onurlu ufuklar açan bir olgu olarak tasvir etseler de; tüm anlatılanlar, hikayeden, yabancılaşmanın ve yalnızlaşmanın kötürümleştirici acısını hafifletme gayretinden başka bir amaç taşımaz. “Sürgünde elde edilen kazanımlar sonsuza dek arkada bırakılmış bir şeyin kaybedilmesiyle sürekli olarak baltalanır.”²²

Sürgün, eğer nihâi bir kayıp hal ise, Edward Said şu soruyu sorar: Bu kayıp neden bu denli kolayca modern kültürün güçlü, hatta zenginleştirici bir motifi haline gelmiştir? Ona göre, bunun sebeplerinden biri, modern dönemi, manevî

¹⁹ Said, “Dünyalar Arasında”, 26.

²⁰ Said, “Dünyalar Arasında”, 14-15

²¹ Said, “Dünyalar Arasında”, 27.

²² Said, *Kış Ruhu-Sürgün Üzerine Düşünceler-*, çev: Tuncay Birkan, II. baskı, İstanbul 2006, 28.

anlamda öksüz ve yabancılaşmış bir zaman dilimi olarak, endişe ve yalnız kalabalıklar çağı olarak görmemizdir. Nietzsche, gelenekten rahatsızlık duymayı; Freud ise aile içi mahremiyeti baba katli ve ensestini ürününü olan öfkeyle kamufle etmek için çekilmiş bir cila olarak zihinlere işlemektedir.²³

Edward Said, önceki sürgünlerle, günümüz sürgünlerini birbirinden ayırır. Ona göre, modern savaşlar, emperyalizm ve baskıcı/zorba yöneticilerin yarı-teolojik ihtirasları bu ayrıştırmada önemli bir rol oynamaktadır. Bu açıdan yaşanan asır, gerçek anlamda bir mülteciler çağı, yerinden edilmiş kişi çağı ve kitlesel göç çağıdır. Dolayısıyla her ortamda sürgün, Said'in bakış açısıyla, insana zindelik kazandırmaz:

“Yirminci yüzyıl ölçeğinde sürgün ne estetik açıdan ne de hümanist açıdan kavranabilecek bir şey değildir: Sürgünü konu alan edebiyat, çoğu insanın nadiren birinci elden yaşadığı bir kaderi ve müşkül durumu nesnelleştirir olsa olsa; ama bu edebiyatı biçimleyen sürgün, hümanizmi ya da yaratıcılığı mahmuzlayan faydalı bir şey olarak görmek onun yarattığı sakatlıkları, onu yaşayanların hayatlarına getirdiği kayıplar ve onu ‘bizim için iyi’ bir şey olarak kavramaya çalışan her girişim karşısındaki dilsizliğini sıradanlaştırmak demek olur.”²⁴

Edebiyattaki ve dindeki sürgün anlayışları, Said'i şu soruları sormaya zorlar:

“Edebiyattaki ve dindeki sürgün anlayışları aslında korkunç bir şeyi bulanıklaştırmıyor mu? Sürgün iflah olmaz ölçüde seküler ve dayanılmaz ölçüde tarihsel bir şey, insanlar tarafından başka insanlar için üretilmiş bir şey değil midir; tıpkı ölüm gibi, ama ölümün nihaî merhametini de sunmadan milyonlarca insanı geleneğin, ailenin ve coğrafyanın verdiği besinden koparan bir şey değil midir?”²⁵

Hakikatte sürgün, milliyetçiliğin aksine, temelde süreksiz bir varlık halidir. Sürgünler, köklerinden, topraklarından, geçmişlerinden ve ana sıcaklığındaki yurtlarından koparılıp atılmışların sızları ve ızdıraplarıdır. Onların orduları ve devletleri bulunmamaktadır. “Bu yüzden sürgünler, çoğunlukla kendilerini muzaffer bir ideolojinin ya da itibarını yeniden kazanmış bir halkın parçası olarak görmeyi tercih ederek, parçalanmış hayatlarını anlatı formu içinde yeniden kurmaya yönelik acil bir ihtiyaç hissederler. İşin can alıcı noktası, bu muzaffer ideolojiden kurtulmuş – ve sürgünün parçalanmış tarihini yeni bir bütün içinde yeniden birleştirmek amacıyla tasarlanmış – bir sürgünlük durumunun, günümüz dünyasında neredeyse katlanılmaz, neredeyse imkânsız oluşudur.”²⁶

Sürgünlük bazen geride kalmaktan veya çıkamamaktan daha iyidir, diyor Said, bunu “hiçbir şeyin güven içinde bulunmadığı” sözleriyle gerekçelendirir. Onun için özünde kıskanç bir haldir, sürgünlük. Zira insan sahip olduklarının

²³ Said, “Sürgün Üzerine Düşünceler”, *Kış Ruhu*, 28.

²⁴ Said, *Kış Ruhu*, 29.

²⁵ Said, *Kış Ruhu*, 29.

²⁶ Said, *Kış Ruhu*, 32-33.

azlığı karşısında, elindekileri muhafaza etmek hususunda daha titiz bir gayret içine girer. Dolayısıyla sürgünde kazanılan her şey değerlidir, bölüşülmeye kıyılmayacak kadar kıymetlidir. Sürgün olmanın en dayanılmaz yönü, kendinizin ve vatandaşlarınızın çevresine yüksek duvarların örülmesidir. Bunu, Said'in ifadesiyle söylesek: "Abartılı bir grup dayanışması hissinin yanı sıra yabancılara, hatta sizinle aynı müşkül durumda olabilecek kişilere bile duyulan tutkulu düşmanlık."²⁷

Sürgünler, sürgün olmayanlara anlamlı bir hasetle bakarlar. Çünkü onlar, yaşadıkları ortamın insanlarıdır ve oraya aittirler. Halbuki sürgün hiçbir zaman asıl vatanında değildir ve olamazdı. Bu çerçevede sürgün bir sorunun cevabını çok merak eder: "Bir yerde doğup orada az çok sonsuza kadar yaşamak, oraya ait olduğunu bilmek nasıl bir şey?"

Evinden zorla veya gönüllü koparılan herkes sürgün ise, sürgünler, mülteciler, başka ülkeye yerleşenler ve göçmenler arasında birtakım ayrımlar yapmak mümkündür. Bu anlamda sürgün, asırlık ülke dışında sürme uygulamasından neş'et etmiştir. Artık sürgün için çile ve acı başlar. Bu aşamada "Sürgün bir kere sürgün edildikten sonra üzerinde yabancı olma damgası taşıyarak anormal ve sefil bir hayat yaşar."²⁸

Yabancı olma gibi bir damga ve yaftanın ömürlük sahibi olan Edward Said için, mülteciler, yirminci yüzyıl devletinin yaratımıdır. Aslında 'mülteci' kavramı, çok acil bir şekilde uluslar arası yardıma ihtiyaç duyan çok sayıda masum ve sersemlemiş durumda insanı tanımlayan siyasî ve diplomatik bir sözcüktür. Gerçekte aynı sözcük, Said'in zihin ve gönül dünyasında, yalnızlık ve tinsellik çeşnisinin tüm hallerini çağırıştırır.²⁹

Başka diyarlara yerleşenler, çoğunlukla ferdî ve sosyal sebeplerle yabancı bir ülkede gönüllü olarak yaşamayı tercih ederler. Her şeye ve zorluğa rağmen, insanlar sürgünün yalnızlığını ve yabancılık duygusunu paylaşabilirler, ama onun katı kurallarından ızdırap duymazlar. Göçmenlerin ikircikli bir statüsü vardır, der Said. Ona göre teknik anlamda, yeni bir ülkeye hicret eden herkes göçmendir. Bu yer değiştirme, gönüllü olarak da gerçekleşebilir. Hakikatte "sömürge memurları, misyonerler, teknik uzmanlar, paralı askerler ve kiralık askeri danışmanlar da bir anlamda, sürgünde yaşarlar, ama oralara sürülmüş değillerdir. Afrika'daki Asya'nın bazı kısımlarındaki ve Avustralya'daki beyaz yerleşimciler bir zamanlar sürgün olmuş olabilirler, ama öncü ve millet kurucu olmaları sıfatıyla, 'sürgün' etiketi üzerlerinden düşmüştür."³⁰ Dolayısıyla bir zamanların sürgünleri, yeni zamanların efendisi ve asıl sahipleri olabilirler.

Sürgün olanın hayatının bir kısmı, yolunu yitirmesine sebep olan kaybı, yönetilecek yeni bir dünyayı inşa etmekle geçirir. Romancı, satranç oyuncusu, siyasî eylemci ve entelektüelin sürgün olması da, garip ve sıra dışı bir olgu değil-

²⁷ Said, *Kış Ruhu-Sürgün Üzerine Düşünceler*, 33.

²⁸ Said, *Kış Ruhu-Sürgün Üzerine Düşünceler*, 36.

²⁹ Said, *Kış Ruhu-Sürgün Üzerine Düşünceler*, 36.

³⁰ Said, *Kış Ruhu-Sürgün Üzerine Düşünceler*, 36.

dir. Çünkü bu mesleklerin hepsi nesnelere asgari oranda yatırım yapmayı gerektirir; hareketlilik ve yetenek ister.³¹

En derin sürgünü yaşamış ve bu hali her daim hissetmiş biri olarak Edward Said, sürgünleri acınacak hallerin sahibi insanlar olarak nitelendirir:

“Ne kadar iyi idare ederlerse etsinler, sürgünler farklılıklarını her zaman (hatta bu farklılıktan yararlanırken bile) bir tür öksüzlük olarak hisseden egzantriklerdir. Gerçekten evsiz olan biri modern olan her şeyde yabancılık görme alışkanlığına bir yapmacıklık, bir moda uyma gösterisi olarak bakar. Farklılığa kaskatı bir iradeyle kullanılacak bir silah gibi sarılan sürgün, ait olmayı reddetme hakkını kıskançlıkla savunur.”³²

Said için, sürgün kimliği, hatta hayatın kendisini daha dolu ve daha anlamlı kılmak için dayanılması zorunlu bir tecrübedir. Ona göre, sürgün yoluyla kurtuluş fikri, dinî bir karakter taşımaktadır. Fakat birçok kültür, siyasî ideoloji, mitoloji ve gelenek bu düşünceyi benimsemiş gözükmektedir.

“Sürgün daha iyi bir durumun zorunlu ön koşulu haline gelir. Bir milletin devlet olmadan önceki sürgününü, bir peygamberin zafer kazanarak geri dönmeden önce evinden sürgün edilmesini anlatan hikâyelerde bunu görürüz. Musa, Muhammed, İsa.”³³

Yaşadığımız dünyada sürgüne duyulan ilginin önemli kısmı, Edward Said’e göre, kurtuluşçu bir motif olarak sürgünün nimetlerinden sürgün olmayanların da yararlanabilecekleri şeklindeki anlamsız fikirden kaynaklanır. Gerçi bu düşüncenin belirli bir noktaya kadar doğruluk payı vardır. Ortaçağ’daki seyyah bilginler veya Roma İmparatorluğu’ndaki okumuş Yunan köleler gibi, sürgünler de çevrelerini etkilerler. ‘Bizler’ doğal olarak, der Said, ‘onların’ çektikleri sefalet ve istekleri üzerinde değil de, aramızdaki varlığının bu aydınlatıcı yönü üzerinde odaklanıyoruz. Ona göre “modern kitlesel yerinden etmelerin iç karartıcı siyasî perspektifinden bakıldığında, sürgün bireyler bizi, kalpsiz olmaya mecbur bir dünya evsizliğin trajik yazgısını dikkate almaya zorlar.”³⁴

Sürgünü bir fetiş haline getiren kimse için, bu hal onu her türlü bağlantı ve bağlılıktan uzaklaştırır. Sürgünün üzerinde, partilere, milli hareketlere, devlete katılma baskısı kurulması sık görülen olaylardandır. Bu öncüllerden hareketle Said, kendisine yeni bir yakınlıklar kümesi tavsiye edilen sürgünün, yeni bağlılıklar ve ilişkiler geliştirebileceğini düşünür. Ancak bu aşamada sürgün, eleştirel bakış açısını, fikrî ihtiyatını ve ahlâkî cesaretini yitirebilir.³⁵

Edward Said’in düşünce dünyasında “sürgünden bir millet oluşturmak gibi (bu yüzyılda Yahudiler ve Filistinlilerin yaptıkları gibi) yeniden –kurucu projeler bir millî tarih inşa etmeyi, kadim bir dili canlandırmayı, kütüphaneler ve üniversiteler gibi millî kurumlar kurmayı içerir. Bunlar da, bazen keskin etnik merkezci-

³¹ Said, *Kış Ruhu-Sürgün Üzerine Düşünceler*, 37

³² Said, *Kış Ruhu-Sürgün Üzerine Düşünceler*, 37

³³ Said, *Kış Ruhu-Sürgün Üzerine Düşünceler*, 38.

³⁴ Said, *Kış Ruhu-Sürgün Üzerine Düşünceler*, 39.

³⁵ Said, *Kış Ruhu-Sürgün Üzerine Düşünceler*, 39.

likten öne çıkarsalar bile, aynı zamanda kaçınılmaz olarak etniklik gibi basit ve pozitif olguların çok ötesine giden benlik sorgulamalarına yol açarlar."³⁶

Sürgün, bireyin kendisi hakkında düşüneneceği bir yer olarak değil, modern hayatın önemli bir bölümü üzerin heyula gibi çöken kitlesel kurumlara bir alternatiftir. Sürgün, Said'e göre, bir seçim meselesi de değildir. İçine doğrudan veya başına gelen bir haldir. "Sürgün kişi, çabucak eleştirilmekten uzak bir sürüye uyuma tavrını benimsemediği gibi bir kenarda oturup yaralarına merhem de sürmeyecekse, vicdan sahibi (müsamahakâr ya da asık suratlı değil) bir öznelik biçimlidir kendine."³⁷

Edward Said'e göre sürgün, seküler ve olumsal bir dünyada, evlerin her zaman için geçici olduğunun bilincindedir. İnsanın aşına olduğu toprağın güvenlik içinde olmasına sağlayan sınırlar ve çitler, içindekiler için birer hapisaneyeye dönüşebilir. Böylece onları akıl terazinden geçirmeden savunmaya başlarız. Ancak sürgünler sınırlar içinde muhafaza edilemezler, düşünce ve tecrübenin önündeki tüm engelleri yıkar aşarlar.³⁸

Herkesin bir memleketi ve ülkesi olduğunu varsayan sürgün, bu toprağa ait sevgi, bağlılık ve hasret duyguları bulunduğunu farzeder. Ancak her türlü sürgün için geçerli olan husus, yurdun ve yurt sevgisinin yitirilmiş olması değil, bu kaybın her ikisinin var oluşuna da içkin olmasıdır.³⁹

Sürgünü, hazlarla eş ortama taşıma cesaretine girişen Said için, yurdunu ve toprağını terk etmek her zaman olumsuz olarak algılanmamalıdır. Ona göre sürgün, tüm dünyayı yabancı görmekten daha ehvendir:

"Sürgünün hazlarından bahsetmek belki tuhaf kaçabilir, ama sürgünün içinde bulunduğu bazı durumlar hakkında söylenebilecek birkaç olumlu şey vardır. 'Bütün dünyayı yabancı bir ülke gibi' görmek özgün bir bakış açısına ulaşmayı mümkün kılar. İnsanların çoğu temelde tek bir kültürün, tek bir ortamın, tek bir yurdun farkındadır; sürgünlerse en azından iki kültür, ortam ya da yurdun farkındadırlar ki bu bakış açısı çoğulluğu, eşzamanlı diğer boyutlara dair bir farkındalığa, -müzikten bir tabir ödünç alacak olursak- kontrapuntal (kontrpuana ait, iki yada daha fazla melodinin bir arada çalınmasından meydana gelen) bir farkındalığa yol açar.

Bir sürgün için, yeni ortamdaki hayat, ifade ve faaliyet alışkanlıkları kaçınılmaz olarak, bu alışkanlıkların bir başka ortamdaki hallerini kaydetmiş olan hafızanın arka planı önünde cereyan eder. Yani, yeni ortam da eski ortam da canlı ve gerçektir; kontrapuntal bir biçimde bir arada bulunurlar. Bu kavrayış biçiminin verdiği emsalsiz bir haz vardır, hele sürgün kişi Ortodoks yargıları azaltıp sempati ve takdir hislerine çoğaltan diğer kontrapuntal yanyanalıkların bilincindeyse.

³⁶ Said, *Kış Ruhu-Sürgün Üzerine Düşünceler*, 39-40.

³⁷ Said, *Kış Ruhu-Sürgün Üzerine Düşünceler*, 40.

³⁸ Said, *Kış Ruhu-Sürgün Üzerine Düşünceler*, 41.

³⁹ Said, *Kış Ruhu-Sürgün Üzerine Düşünceler*, 41.

Nereden olursan ol evindeymişsin gibi davranmak da özel bir başarı hissi verir insana.”⁴⁰

Her şeye rağmen Edward Said için riskli bir şeydir bu durum. Yani başka türü görme ve gösterme alışkanlığı, hem yorucu hem de sınırları tahrip eden marazî bir haldir. Zira sürgün; hiçbir zaman memnun, uysal veya güvenli olmama halidir. “Wallace Stevens’in sözleriyle “bir kış ruhu”dur sürgün; burada bahar olasılığı kadar yazla güzün pathos’u da yakın ama ulaşılamaz bir yeredir. Belki de, sürgün hayatının farklı bir takvime göre hareket ettiğini ve ev hayatı kadar mevsimlere bağlı ve yerleşik olmadığını söylemenin bir yoludur bu. Sürgün, alışılmış düzenin dışında sürdürülen hayattır. Merkezsizdir, kontrapuntaldır; ama ona alışmaya başlandığı anda bozguna gücü yeni baştan fıskırır.”⁴¹

En hüznü verici yazgılar arasında varlığını konumlandıran sürgün, modernlik önceki zamanlarda korkunç bir ceza yöntemi idi. Çünkü o, sadece aileden ve bildik coğrafyalardan amaçsız ve hedefsiz varlık bulma halinden daha öte bir olguydu. Bununla birlikte sürgün hiçbir zaman kendine ait evinde olmamıştır. Hüznü ve korkunçluk arasındaki bu hal, “kendini hiçbir zaman evinde hissetmeyen, etrafına hiç uyum sağlayamayan, geçmişe yatıştırılmaz bir acıyla, bugüne ve geleceğe ise buruklukla bakan biri, sürekli toplumdışı olan biri olmak anlamına da geliyordu. Sürgün fikri bir cüzzamlı, toplumsal ve ahlâkî anlamda bir parya olmaktan duyulan korku ile bağlantılı olmuştur her zaman.”⁴²

Sürgün olmak, her şeyden/varlıktan kopuk, yalıtılmış, izole edilmiş, marjinalleştirilmiş ana topraktan umutsuzca ve tahkir edilerek uzaklaştırılmış demek değildir, der Edward Said. Onun için keşke bu varsayımın gerçekliği olsaydı; o zaman geride bırakılanların, bir açıdan düşünülemez ve hiçbir şekilde geri getirilemez olduğunu bilmek gibi bir teselli hali yaşanırdı. Gerçekte, sürgünlerin çoğu için güçlük, sadece evinden ve vatanından uzak diyarlarda yaşamak durumunda olmak değildir; “daha çok günümüz dünyasında, sürgünde olduğunuzu, yuvanızın aslında pek de uzakta olmadığını hatırlatan bir çok şeyle birlikte yaşamaktan, çağdaş günlük hayatın normal akışının sizi eski yerinizle sürekli ona ulaşacak gibi olduğunuz ama bir türlü ulaşamadığınız bir temas halinde tutmasından kaynaklanır. Bu yüzden sürgün bir arada kalma durumundadır, ne iyi ortamıyla tamamen birleşebilir ne de eskisinden tamamen kopabilir, ne bağlanmışlıkları tamdır ne de kopmuşlukları, bir düzeyde nostaljik ve duygusalsa bir başka düzeyde becerikli bir taklitçi ya da gizlice toplum dışına atılmış bile tetikte durulması gereken bir tehdit çıkar ortaya; fazla rahat ve güvenli olma tehlikesi.”⁴³

Bir entelektüel için sürgün olan biri kadar marjinal ve yabancı olmak; otorite ve güç sahibine, gezgine, alışkanlığa değil geçiciliğe ve rizikoya; otorite tarafından tespit edilen statükoya değil yeniliğe ve deneye duyarlı kalmak demektir.

⁴⁰ Said, *Kış Ruhu-Sürgün Üzerine Düşünceler*, 42.

⁴¹ Said, *Kış Ruhu-Sürgün Üzerine Düşünceler*, 42.

⁴² Edward Said, *Entelektüel (Sürgün, Marjinal, Yabancı)*, çev: Tuncay Birkan, II. baskı, 2004, 57.

⁴³ Said, *Entelektüel (Sürgün, Marjinal, Yabancı)*, 58-59.

"Süngün, soylu entelektüel cüret ve küstahlığa açıktır; alışılmışın mantığına değil, değişimi ve hareket halinde olmayı temsil eder, yerinde saymayı değil."⁴⁴

Sürgünü en ağır bir şekilde yaşayan doğulu entelektüel Edward Said için, hâlâ Batı Üniversitesi entelektüele, yeni baskı ve kısıtlamalar altında da olsa, düşünmeyi ve araştırmayı gerçekleştirebileceği yarı-ütopik bir ortamı verebilmektedir.⁴⁵

ENTELEKTÜELİN "BİLGELİĞİ"

Entelektüel, Edward Said'in de katıldığı şekliyle, kamusal alanda bir reçete, slogana, Ortodoks parti çizgisine veya katı bir dogmaya uygun bir şekilde davranmaya mecbur bırakılmayan, davranışları hakkında öngörüle bulunulamayan kişidir. Yine entelektüel, bireyin hangi partiye yakınlık duyarsa duysun, hangi ülkeden gelirse gelsin ve kendini aslen neye bağlı hissederse hissetsin, insanların yaşadığı acılar, sıkıntılar ve baskılar hususunda, belli doğruluk ilkelerinden ayrılmayan erdemli insandır. Konjonktüre göre tavır sergilemek, konuşulması gerekli olan yerde susmak, ırkçı kabadayılıklara, tantanalı döneklilik ve günah çıkarma seremonilerine rağbet etmek bir entelektüelin kamusal ve bireysel rolüne en büyük darbeyi vuran ilkesizliklerdir.⁴⁶

Entelektüel, Edward Said için, düzen adamı olmadığı gibi şovenist ırkçılığa da fırsat vermeyen prensiplere sahip bir 'bilge'dir:

"İktidardaki bir avuç bilmişe güvenmeye teşvik eden uzmanlar, eş dost grupları, profesyoneller, düzen adamlarıdır. Düzenin adamları belli çıkarları gözetirler, oysa entelektüeller şovenist milliyetçiliği, şirketleşmiş düşünce müsvettelerini ve sınıf, ırk ve toplumsal cinsiyet imtiyazlarını sorgulayan kişiler olmalıdırlar."⁴⁷

Bu çerçevede entelektüel, realist ve rasyonalisttir. O, konumunu ve varlığının farkında olan hayali zirvelerden haz duymaz ve hoşlanmaz. Düşünceleri, nereden iyi ve net işitilecekse, entelektüel sözlerini o seviyeden seslendirecek; böyle davrandığı müddet zarfında, barış ve adaletin sözcüsü ve temsilcisi olacaktır. Bulunduğu seviye itibarıyla, o, yalnız konuşur, "ama ancak kendisini bir hareketin gerçekliğiyle, bir halkın özlemleriyle, müşterek bir idealin peşinde hep beraber koşanlarla birleştiği bir yankı bulur sesi."⁴⁸

Entelektüel için, iktidar güç ve sahiplerine hakikati söylemek bir idealizm değildir. Ona düşen görev: Tercihleri dikkatlice analiz edip seçmek; en faydalı olanı ve müspet anlamda değişim, dönüşüm ve gelişime açık olanı temsil etmektedir.⁴⁹

⁴⁴ Said, *Entelektüel (Sürgün, Marjinal, Yabancı)*, 72.

⁴⁵ Said, *Entelektüel (Sürgün, Marjinal, Yabancı)*, 88.

⁴⁶ Said, *Entelektüel (Sürgün, Marjinal, Yabancı)*, 12.

⁴⁷ Said, *Entelektüel (Sürgün, Marjinal, Yabancı)*, 13.

⁴⁸ Said, *Entelektüel (Sürgün, Marjinal, Yabancı)*, 104-105.

⁴⁹ Said, *Entelektüel (Sürgün, Marjinal, Yabancı)*, 104-105b

ENTELEKTÜEL EVRENSEL OLMALIDIR

Entelektüelin en belirgin özelliği, evrenselliğidir. Bu anlamda evrensellik: “Yetiştirdiğimiz ortamın, sahip olduğumuz dilin ve milliyetin sağladığı, çoğunlukla da başkalarının gerçekliğini görmemizi engelleyen birer perde işlevi gören, ucuz kesinliklerin ötesine geçebilme riskini göze alabilmek demektir. Aynı zamanda dış politika, toplumsal politika gibi meseleler söz konusu olduğunda insan davranışları için tek bir standart arama ve buna uyma çabası demektir.”⁵⁰

Entelektüelin ağır ve ciddi vazife ve sorumluluğunu her zaman için yaşayan biri olarak Edward Said’e göre, onun görevini evrensel kriterler belirler. Buna göre, eğer bir düşmanın haksız ve zalimane saldırısını eleştirip kınıyorsak, ülkemizin haksız güç kullanımına başvurup zayıf bir ülkeyi işgal girişimine de aynı tepkiyi göstermeliyiz. Bu anlamda entelektüellerin ne söylemeleri ve ne yapmaları gerektiğini tespit eden hiçbir kural bulunmamaktadır. Said, bunu “gerçekten laik bir entelektüel için yapılacak ve yanılmaz kılavuzluğuna güvenilecek herhangi bir tanrı da yoktur” sözleriyle betimler.⁵¹

Said, entelektüellerin gülme özürü, sürekli şikayet eden insanlar olarak tanımlanmasını hoş karşılamaz. Böyle bir tanımlamayı, Noam Chomsky veya Gore Vidal gibi çağdaş enerjik muhalif entelektüeller yanıtlamaktadır.⁵²

Entelektüel, Edward Said için, “tanıklık” makamındadır. Tanıklığın sahiplerinin, yani entelektüellerin, koruyacak makam ve mevkileri olmadığı gibi, toprak zengini de değildirler. Gurur şehveti içinde bulunan az sayıdaki entelektüele rağmen, genellikle onlar, kendileriyle dalga geçerler, olayları olduğu gibi, mahrem haline dönüştürmeden konuşurlar ve tartışırlar. Böyle bir halin faturası ağır ve zahmetlidir. Zira entelektüeller, bu aşamada, yalnızdır. Ancak onların, gizli ve görünmeyen bir kısım takipçileri vardır. Entelektüellerin ‘müridleri’; hakikat, hikmet ve adalet arayıcılarından başkası değildir. Said’in kendi sözleri, söylenenleri daha da berraklaştırmaktadır:

“Kişinin değiştirme gücüne sahip olmadığı üzücü bir duruma tanıklık etmesi hiç de monoton, renksiz bir faaliyet değildir. Foucault’nun deyişiyle ‘amansız bir vukuf’u, alternatif kaynakları taramayı, gömülmüş belgeleri gün ışığına çıkarmayı, unutulmuş (ya da terk edilmiş) tarihleri diriltmeyi gerektirir tanıklık etmek. Dramatiklikten ve isyankârlıktan nasibini almış olmayı, çok nadir ele geçen konuşma fırsatlarını çok iyi kullanıp dinleyicinin dikkatine çekebilmeyi, hasımlarından daha iyi espriler yapıp daha iyi tartışmayı içerir. Ne koruyacak makamları ne de başında nöbet tutup gücüne güç katacakları toprakları olan entelektüellerde bazıları çok rahatsız eden bir şeyler vardır; kendini beğenenleri de yok değildir ama daha çok kendileriyle dalga geçerler mesela, lafı eveleyip gevelemektense daha iyi konuşurlar. Ama şu gerçekten kaçış yoktur; kendilerini böyle gören entelektüellerin ne yüksek mevkilerde eş dostları, ne

⁵⁰ Said, *Entelektüel (Sürgün, Marjinal, Yabancı)*, 13.

⁵¹ Said, *Entelektüel (Sürgün, Marjinal, Yabancı)*, 13.

⁵² Said, *Entelektüel (Sürgün, Marjinal, Yabancı)*, 17.

de resmi makamlarda itibarları olur. İnsan yalnız kalır, doğru; ama her zaman sürüye uyup mevcut duruma hoşgörü göstermekten iyidir yalnız.”⁵³

Bu entelektüel tanımı, bir bakıma, Edward Said'in kendisini, yaşadıklarını ve tecrübelerini tasvir etmektedir. Ancak o, Batı'daki sürgün entelektüeldir. Entelektüel olmanın kriter ve kıstaslarını, o, bizzat kendisi deneyimleriyle gerçekleştirmiştir. Elbette bu katlanılması ve tahammül edilmesi zor ve güç bir yaşam serüvenidir. Said, bu ıstırapı çekmiştir, ancak düşündüklerinden, konuştuklarından, yaptıklarından ve yazdıklarından dolayı, asla pişman ve şikayetçi değildir. Hatta ölümünden (2003) önce, yakınlarına ifade ettiği sözler; ömrü boyunca mücadele ettiği kendi halkı, Filistinliler için, fazla bir şey yapmamanın (!) üzüntüsünden başka bir şey değildir.

Kudüs'te doğan, Mısır'da İngiliz sömürge kolejinde eğitim alan ve üniversite (ve ötesini) Amerika'da devam ettirmiş bir Doğulu bir entelektüel olan Edward Said, öncelikle ismiyle özdeşleşmiş olan Oryantalizm adlı eseriyle tefekkür dünyasına adını duyurmuştur. Bu açıdan onun bu eserinde, dikkat çekici bir unsur olarak, oryantalizm tanımları orijinal ve özgün tasvir ve tasavvurları içinde barındırmaktadır. Makale, şu andan itibaren, bahsi geçen hususu, Edward Said'in düşünce atmosferi sınırları içinde, oryantalizm ve oryantalist kavramları çerçevesinde değerlendirmek niyet ve amacını taşımaktadır.

DOĞUYU OLDUĞU YERDE ÖTEKİLEŞTİRME YOLU: ORYANTALİZM

Edward Said, Batı'nın Doğu hakkında görüşlerini ortaya koyabilmek amacıyla oryantalizm ifadesini/kavramını kullandığını, peşinen ilan etmektedir. Ona göre bu husus Doğu'nun sistematik bir araştırma, buluş ve pratik fayda oluşunun 'bilim disiplini'dir'. Said, aynı zamanda bu sözcüğü, "ayrım çizgisinin diğer tarafında neler bulunduğunu araştırmaya çalışan kişinin rüyaları, hayalleri ve sözcüklerinin bir araya gelişinden doğan koleksiyonu tanıtmak için kullandığını söylemeyi ilave eder. Onun için oryantalizmin bu iki yönü birbiriyle bağdaşabilir. Batı, bazı zamanlar birini bazı zamanlar da diğerini kullanarak Doğu'da oldukça sağlam bir yol açmıştır. Said'in amacı: Bu yolun işaret taşlarını tespit ve tahlil etmektir.⁵⁴

Batı'yı, Said'in deyimiyile, oryantalizm yöntem ve teknikleri açısından yekpare düşünmek gerçekçi değildir. Zira yeni dünyanın sakinleri, yani Amerikalıların gayreti, Doğu'yu Çin ve Japonya'nın ana aktör olduğu Uzakdoğu ile birleştirmektedir. Kadim sömürgeciler olan Fransızlar ve İngilizler, (bunlara Ruslar, Portekizliler, İtalyanlar ve İsveçlileri de eklemleyebiliriz), "Doğubilim" denen Oryantalizm/Şarkiyatçılık içinde uzun süren tecrübelerle sahiptirler. Sayılan bu ülkeler, Doğu'yu, Batı Avrupa'nın gördüğü şekilde düşünmüşler, anlamışlar, tanımlamışlar ve tasvir edip kodlamışlardır. Bu girişten sonra, Said, Doğu'yu kendince şöyle

⁵³ Said, *Entelektüel (Sürgün, Marjinal, Yabancı)*, 17.

⁵⁴ Edward W. Said, *Oryantalizm*, çev: Nezih Uzel, IV. baskı, İstanbul 1998, 111-112.

takdim eder: “Doğu sadece Batı’nın yakın komşusu değildir, bu alan aynı zamanda Avrupa’nın en geniş, en zengin ve en eski sömürgelerini kurduğu bir bölge ve uygarlığının ve dillerinin temelidir.”⁵⁵

Edward Said, kullandığı oryantalizm kavramına o kadar geniş anlamlar ve konular yüklüyor ki, alanın kapsayıcılığı ürkütücü tepkiler vermeye müsait hale gelmektedir:

“Oryantalizmden söz açmak genelde İngiliz ve Fransız uygarlığının bir hareketi, zaman zaman insanların hayal güçlerini dahi aşabilen davranışlar, Hind ve tüm Doğu ülkelerinin yaşadıkları çağlar, kutsal kitaplarda adı geçen ülkeler, baharat ticareti, sömürgelerde kullanılan silahlar ve uzun sömürgecilik yüzyılları, şaşırtıcı bir bilimsel araştırmalar kitaplığı, oryantalizm konularında sayısız bilim adamı, profesyonel oryantalistler topluluğu, “Doğu” fikirlerinin bir araya gelişinden doğan karışık bir düzen, Doğu despotizmi, Doğu’nun duyarlılığı gibi çelişkili kavramlar, sayısız tarikat ve yollar, felsefe akımları, Avrupa’nın günlük yaşamı içinde faydalanılmaya çalışılan Doğu hikmeti ve düşüncesi gibi konulardan söz açmak demektir.”⁵⁶

Oryantalizm, Said için, her şeyden önce İngiltere ve Fransa’nın Doğu’ya karşı ince bir duyarlılığı, ilgisi ve sorumluluğudur(!). Başka ülkeleri, oryantalizmle doğrudan fazla alakalandırmadığı için eleştirilere de maruz kalan Said, her iki sömürgeci gücü onsekinci yüzyıl başlarına kadar Hind kıtasını ve İncil’de ismi geçen Doğu’nun ve Doğuculuğun tek hâkimleri olarak görür. Amerika’nın malum coğrafyayla yakın alakası da, seleflerinin geleneksel bakış açılarından farklılık göstermez. Edward Said, bu noktada, ikisi eski ve biri yeni emperyal ülkenin, dolayısıyla Batı’nın tüm güçlerinin oluşturduğu ve büyük bir hırs ve iştahla üretime devam eden birlikteliğin ortak olarak gerçekleştirdiği eserlerin tamamına, ‘oryantalist yapıtlar’ ismini vermektedir.⁵⁷

Onsekizinci yüzyılın sonunda oryantalizm; Doğu’yu nesne olarak ele alan kurumların tamamı, verilen beyanlar, takınılan tavırlar, yapılan benzetmeler, bir cins öğretisi, yönetim şekli veya hükümet biçimi olarak tezâhür eder. Bu anlamda oryantalizm, Batı’nın üstünlüğünü devam ettirme ve Doğu üzerinde otorite ve egemenlik kurma girişimidir.⁵⁸

Oryantalizm, kültür, bilim ve kurumların müdahalesiyle teşekkül ettirilmiş basit bir konu ve siyasî saha değildir. Bununla birlikte Said, onu Doğu üzerinde telif edilmiş kapsamlı ve yaygın bir koleksiyondan da ibaret olarak değerlendirmez. Bu açıdan oryantalizm, Batı’nın Doğu coğrafyasını ezmeye matuf hain bir “emperyalist komplosu” da değildir. Hâsılı “Oryantalizm estetik, bilimsel, ekonomik, sosyolojik, tarihe ait ve filolojik metinler aracılığı ile “aktarılmaya” çalışılan bir cins jeo-ekonomik görüşler bütünüdür. Oryantalizm coğrafi bir ayı-

⁵⁵ Said, *Oryantalizm*, 12.

⁵⁶ Said, *Oryantalizm*, 15.

⁵⁷ Said, *Oryantalizm*, 15-16.

⁵⁸ Said, *Oryantalizm*, 14.

rım değil –dünya Doğu ve Batı olmak üzere eşit olmayan iki bölüme ayrılmıştır- bir seri 'çıklarlar' toplamıdır."⁵⁹

Pragmatik önceliklerin hakim olduğu oryantalizm, kültürel ve siyasî bir varlık olmasının zorunlu bir sonucu olarak arşiv hazinesine ve külliyâtına (ki 1800 ile 1950 yılları arasında Batı'da Doğu ile ilgili olarak 60-65 milyon eserin varlık bulması söz konusudur) mâlik bir sektördür. Bu anlamda oryantalizm, sistematik bir çalışma ve yöntemi kendisine ilke olarak benimser. Nihayetinde Doğu ile ilgili düşünülmüş, söylenmiş ve yazılmış her şey entelektüel bir yaklaşım çerçevesinde ele alınıp belirli kalıplara yerleştirilmiştir.⁶⁰

Oryantalizmin bakış açısıyla Doğu, Batı bilimi ile getirilen, Batı bilinç ve şuurunda teşükkül eden ve nihai aşamada, Batı'nın imparatorluğu ile ortaya çıkarılan bir seri kuvvet öğeleriyle ambalajlanmış bir takdim projesidir. Said'e göre, oryantalizmin bu tarifi, siyasî rengi fazla olsa da izahı basittir. Onun için oryantalizm, bazı siyasî güçler ve politik hareketlerin mahsulüdür. "Oryantalizm, ham maddesi Doğu uygarlığı, Doğu halkı ve toprağı olan bir yorum mektebidir. Bu mektebin objektif bulguları, yetenekli bilginlerin ortaya koydukları sayısız eserler, yayınlanan ve tercüme edilen kitaplar, sıraya konan gramer bilgileri, sözcükler, ölmüş devirlerin yeniden canlandırılan eserleri, akılcı bir görüşle insanların faydasına sunulan pek çok metin, aslında konuşma dillerinin içinden çıkarılmış ölüm-süz gerçeklerdir."⁶¹

Edward Said için, fikirler toplamı, inançlar halkası ve Doğu hakkında edinilmiş bilgiler klişesi olarak oryantalizm ile kültür ve farklı düşünce okulları arasındaki ilişki önemli bir olaydır.⁶² Dolayısıyla ortak bir akademik ürün olan oryantalizm, Doğu ile ilgili ön yargılı ve belirli bir misyonla harekete geçen bürokratik bir müessesedir.⁶³

Oryantalizm, ondokuzuncu yüzyıl kültürü içinde, Doğu'da yaşayan insanlığın bir kısmını Batı için yeniden keşfetmeye gayret eden bir çalışmanın adıdır. Yirminci yüzyılda ise bu çalışma, bir politika vasıtası olduğu gibi aynı zamanda, çok daha önemli ölçülerde Batı'nın Doğu'yu kendi menfaatleri yönünde analiz etme ve yorumlama kuralı haline dönüştü. Bu çerçevede modern oryantalizm, Batı'nın İslâm karşısında duyduğu büyük korku ve çekingenliğini ifade etmektedir.⁶⁴

Batı kültürü içinde oryantalizmin sunumu, Said'e göre 'akıllı denge' denen şeye yaklaşmaktadır. Dolayısıyla bu durum sadece bir tarih olmaktan çıkarak maddî bir varlık taşıyan olguya dönüşür. "Bu denge yeni bir kültürel hareket ve Doğu konusunda söylenecek şeyleri belirtmek için bir sistemdir."⁶⁵

⁵⁹ Said, *Oryantalizm*, 26.

⁶⁰ Said, *Oryantalizm*, 27.

⁶¹ Said, *Oryantalizm*, 277-278.

⁶² Said, *Oryantalizm*, 280.

⁶³ Said, *Oryantalizm*, 326.

⁶⁴ Said, *Oryantalizm*, 343.

⁶⁵ Said, *Oryantalizm*, 368.

Çok soyut ve uzmanca bir gelenek olan oryantalizmin,⁶⁶ geliştirdiği analiz yöntemleri kendi içinde kendi kendine yarar değerleri var kılmıştır. Hakikatte oryantalizm, kendi anti tezini kendi içinde barındırmaktadır.⁶⁷

Edward Said'e göre, oryantalizm tarihi boyunca tartışılmayacak 'gerçekler'in varlık nedeni olmuştur. Bu gerçeklerin en tartışılmaz ve en garip olanı, belki Arap dilinin tehlikeli bir ideolojiye aracılık yaptığı ile ilgili iddiada toplanmaktadır.⁶⁸ Nitekim Said, kendisinin fikrîsel varsayım sistemi olarak nitelendirdiği oryantalizmde, çok ciddi bir uygulama düzeninin varlığından söz eder. Ancak onun nezdinde, bu, entelektüel açıdan fazla şerefli olmayan menfi bir durumun işaretlerini verir.⁶⁹

Entelektüel açıdan şerefli bir saha olmayan oryantalizm, Said'in gözünde, Batı kamuoyunun bilinçaltı kültüründe 'ötekine' karşı gelişen korku, peşin fikirli, yanlış yönlendirme, endişe ve şüphelerin kümeleştiği bir ruh yapısını tasvir eder. 'Öteki'; İslâmiyet'i, Araplar'ı ve tüm Doğu'yu temsil etmektedir. Said, Doğu'nun; kitaplarda, romanlarda, filmlerde, belgesellerde, hatta üniversitelerde bile hep olumsuz ve kötü bir imajla sunulduğunu örnekendirir:

"Kamunun bilinçaltı kültüründe İslâmiyet'e, Araplara ve genel olarak Doğu'ya karşı, oryantalizm olarak adlandırıldığım bir tavır zaten vardı. Yakın zamanlarda yayınlanan V. S. Naipaul'un *A Bend in the River* ve John Updike'nin *The Coup* adlı romanlarında olduğu gibi, orta öğretim tarih kitapları, çizgi romanlar, televizyon dizileri, filmler, karikatürlerde sergilenen Müslüman 'tipi' değişmiyordu. Bu 'tip' her zaman sinsiydi ve tiptemenin malzemesi yılların getirdiği Müslüman imajı, yani, petrol müteahhiti, terörist ve (son zamanlarda) kana susamış ayaktakımı. Ayrıca, genel olarak kültür hayatında (ya da Batılı olmayanlar hakkında tanıtıcı bilgi, konuşmalar ve hatta düşüncelerde) İslâmiyet veya İslâmiyeti'in herhangi bir unsuruna ilişkin, anlayışla ele alınan hemen hiçbir şey yoktu... Uzmanlık sahaları İslâmiyet olan öğretim üyelerine gelince, onlar da İslâmiyet'i ve onun çeşitli kültürlerini kendi icatları veya kültür birikimlerinin sonucu oluşan ideolojik bir çerçeve içinde değerlendirdiler."⁷⁰

Nihaî noktada Edward Said, oryantalizmi, kişisel yazarlar, İngiltere, Fransa ve Amerika emperyal güçlerinin şekillendirdiği politik alan arasında dinamik bir alışveriş olarak düşünür.⁷¹

Şu halde, oryantalizm, küresel aktörlerinin tespiti güçlük çıkaran bir mesele değildir. Ancak onun kişisel fâilleri kimlerdir? Güçlü ve istikrarlı çalışmaların sıradan olmayan ve profesyonel uzmanlarının misyonu nedir? Nasıl bir sistem ve metotla çalıştılar? Bu ve benzeri soruların sayısını çoğaltmak mümkündür. Şimdi

⁶⁶ Said, *Oryantalizm*, 354-355.

⁶⁷ Said, *Oryantalizm*, 415.

⁶⁸ Said, *Oryantalizm*, 431.

⁶⁹ Said, *Oryantalizm*, 432-433.

⁷⁰ Edward Said, *Haberler Ağında İslâm*, çev: Alev Alatlı, İstanbul 1984, 40-41.

⁷¹ Said, *Oryantalizm*, 29.

oryantalizmin icracıları olan *oryantalistlerin kimliği üzerinde bir tasvir* yapma girişiminde bulunabiliriz.

Önemli ve misyonunun bilinç ve şuurunda olan oryantalist, Edward Said'in ifadesiyle, uzak ufukların ardındaki Doğu'nun tüm gizemli ve aşikâr her neyi varsa tespit ediyor, inceliyor ve ülkesine taşıyordu. Bu öncülden çıkan sonuçta göre, onun fikir ve görüşlerini göz önünde bulundurmadan Doğu'nun şifresini ve kodlarını teşhis ve tahlil etmek imkânsızdır. Oryantalistin rehberliği olmadan Doğu'nun hikâyeleri, masalları, efsaneleri, dilleri, folkloru, inancı, dini, geleneği ve kimliği çözülemez.⁷²

ORYANTALİZMİN TARİHSEL SORUNLARI

19. Yüzyılın Oryantalistinin Doğu'yu nakledişinde/rivayetinde, dolayısıyla hem Doğu'yu hem de Batı'yı imar eden malzemelerinde sorunlar vardır.

'Çevirmen', 'aracı' veya 'sözcü' anlamlarına karşılık gelen 'tercüman' kelimesi, Arapça'dan alınmıştır. Bu sözlerden hareketle Said, oryantalizmin misyonunun sınırlarını tespitte çalışır:

"'Çevirmen', 'Aracı' yahut 'Sözcü' anlamlarını taşıyan sevimli 'tercüman' kelimesi Arapça'dan aktarılmıştı. Oryantalizm bir yandan Doğu'yu mümkün olduğu kadar genişçe ele almak istiyor, diğer yandan elde ettiği bilgiyi Batı'da muntazam şekilde sınıflandırmak, dergilere aktarmak, sözcükleri sıralamak, gramer, açıklama, yayın ve yayın geleneği süzgeçlerinden geçirerek onu Avrupa'ya yarar hale getirmek istiyordu."⁷³

Dolayısıyla Doğu'nun kaderi, geçmişi ve geleceğinin kapsamlı değerlendirmesi şahsî gözlem(ciler)in inisiyatifine bırakılmıştır. Mevcut durumun zorunlu bir sonucu olarak da Doğu'yu ya sahte ve yalancı seyyahlar anlatacak ya da orada yaşayan ve bilim hazinelerine doyumunsuz bir şehvetle sahip olanlar/ele geçirenler hikaye edecekler. Batı'nın gözünde, Doğu kültür, birim ve tecrübesi ise 'Doğulu' olarak nitelendirilen indirgemeci bir damgayla negatiflendirilecektir. Kaşifler, seyyahlar, komisyonlar, ordular ve tüccarlar tarafından Batı'ya kategorik olarak bölüm bölüm nakledilen Doğu, oryantalizmin sistematik yaratıcılığıyla yeniden toplanır; oryantalizmin sözcükleri, kütüphaneleri ve arşivleri teşekkül ettirilir. Edward Said, mevcut durumu, "Disraeli'nin deyimi ile Doğu, ondokuzuncu yüzyılın ortalarına doğru bir taş ocağı şekline girmişti. Bu malzeme sadece Doğu'yu değil Batı'yı da yeniden imar etmeye yarıyordu" sözleriyle özetlemektedir.⁷⁴

Said, Doğu'nun bir kısım bölgeleri ve yaşam biçimleri hakkında 'otorite' olan kişileri, 'kültürel alanlar' uzmanı kabul etmenin bir gelenek haline geldiğini bildirir. Ona göre, İkinci Dünya Savaşı'na yakın günlerdeki oryantalist, büyük bir 'üstat' olarak saygı görmekteydi. Bu saygın uzman, Doğu hakkında her türlü açıklama yapabilecek donanıma sahip ve buna hakkı olan bir kişiydi. Oryantalist

⁷² Said, *Oryantalizm*, 187-188.

⁷³ Said, *Oryantalizm*, 232.

⁷⁴ Said, *Oryantalizm*, 232-233.

olarak isimlendirilen bu bilge “fazla karışık sahalara girmeden, örneğin Arap grameri yahut Hint dini hakkında bir formül ortaya koyacak olsa dahi bu hareket Doğu hakkında, hatta bölgenin bütün üzerinde bir şeyler söylemişçesine yoruma uğruyordu.” Dolayısıyla Doğu malzemesinin herhangi bir elemanı ile ilgili bütün çalışmalar, benzer şekilde derin ‘Doğulu’ anlamı da tasvir için yeterliydi. Nitekim “Doğu’nun köklü bir organik bağ taşıdığına inanıldığına göre meşgul olduğu maddî delillerin neticede Doğuluların dünyasını, karakterini, düşünce biçimini, güzellik anlayışını ölçmeye yarar, bulunmaz kriterler olduğunu düşünmek oryantalist bilgin için çok doğru bir hareket oluyordu.”⁷⁵

EMPERYAL DERNEK

1784’ün Ocak ayında, William Jones, Asiatic Society of Bengal’in (Bengal Asya Derneği) kurucu meclisini toplar. İsmi geçen dernek, İngiltere’de Royal Society (Kraliyet Derneği), fonksiyonu ne ise onun da rolü benzer özellikler taşımaktaydı. “Derneğin ilk başkanı ve Doğu ve Doğulular hakkında en fazla bilgileri toplamış kişi olarak William Jones artık, oryantalizmin kurucusu sayılabilir (Bu deyim A. J. Arberry’nindir). Jones, amacını şu üç kelimeyle ifşa etmekten bir sakınca görmemekteydi: Yönetmek ve öğrenmek, daha sonra Doğu’yu ve Batı’yı mukayese etmek’.” “Doğu’nun sonsuza doğru uzanan konularını öğrenmek, sıralamak ve bunları kanunlar, gelenekler ve bilinen eserlerin toplamından oluşan bir digest complet (tam bir özet) halinde ortaya koyabilmek için” Jones büyük bir çaba içerisinde olmuştur. Nihayetinde hedeflediği amacına nâil olmuştur.⁷⁶

Edward Said, oryantalizmin, siyasal platformda birtakım sorular yönelttiğini haber verir. Bu ilginç soruları sorma hususunda biz de Said’e katılmalıyız:

“Oryantalizmin siyasal alanda ortaya koyduğu sorular şunlardır: Oryantalist gelenek gibi bir emperyalist geleneğin meydana gelmesine yol açan diğer tip entelektüel, estetik, bilimsel ve kültürel enerji kaynakları nelerdir? Filoloji, sözlük bilim, tarih, biyoloji ve ekonomik teoriler, romanlar ve lirik şiirler, oryantalizmin açıkça emperyalist olan dünyasının fikirlerine nasıl yardımcı olmuşlardır? Oryantalizmin içinde meydana gelmiş değişmeler, düzenlemeler, incelemelere hatta devrimler nasıl varlık kazanmışlardır? Orijinalite’nin, devamlılığın hatta bireyselliğin bu görüş içindeki yeri nedir? Oryantalizm bir devirden diğerine nasıl geçiyor, yahut nasıl bir üretim yolu izliyor? Nihayet bir tarihî ve kültürel fenomen olan oryantalizmi ‘İnsanlığın’ istekli bir eseri olarak nasıl inceleyebiliriz.”⁷⁷

Batı’nın Doğu üzerinde imalatını gerçekleştirdiği bir ürün olarak oryantalizm, Edward Said’e göre, bazen daha ileri şekilde kendisini yaratan kültürün ihtiyaçlarına karşılık vermiştir. Böylece oryantalizmin tarihî içinde bir taraftan sağlam bir ahenk, diğer taraftan kendisini çevreleyen kültürle güçlü bir beraberlik

⁷⁵ Said, *Oryantalizm*, 346347.

⁷⁶ Said, *Oryantalizm*, 118.

⁷⁷ Said, *Oryantalizm*, 30.

söz konusudur. Said, analizlerinde “bu alanın formlarını, iç organizasyonunu, öncülerini, başlıca otoritelerini, klasik metinlerini, inançlarına bağlı düşüncelerini, üzerinde durduğu figürlerini, taraftarlarını, yorumcularını ve yeni kuşaklarını göstermeyi denediğini” bildirmektedir. Ayrıca o, oryantlizmin “‘kuvvetli fikirleri’, doktrin ve kültürel eğilimleri nasıl kabul ettiğini ve çoğu zaman kendisinden esinlenen bu hareketleri nasıl karşıladığını” izah etmeye teşebbüs ettiğini haber vermektedir. Bunun sonucunda Said, oryantlizmin geçmişi ve yaşadığı zamanı ile belirginleştirdiğini söyler. Nihayetinde birbirinden farklı oryantlizm modelleri ortaya çıkar. Onun için artık, Bir dil oryantlizmi, bir Freud oryantlizmi, bir Spengler oryantlizmi, bir Darwin oryantlizmi ve bir ırkçı oryantlizm yabancı birer alanlar olarak görülmez. “Bununla birlikte saf Doğu’nun hiçbir zaman var olmadığını öğrendik. Yahut en azından şartlanmamış bir Doğu’nun varlığına şahit olamadık. Aynı şekilde oryantlizmin maddi olmayan hiçbir şekline rastlanmamıştır. Doğu’da masum bir küçük ‘fikir’ dahi yer tutmamıştır. Doğu’da fikirler hareketlerden ayrılamazlar.”⁷⁸

DÜNYANIN PAYLAŞIMI VE SÖMÜRGEÇİLİK OLARAK ORYANTLİZM

Oryantalizm formu ve yöntemi/stili, dünyanın onun kategorik ayrıştırması sonucu itibariyle iki kısma ayrılabilir: ‘Doğulu’ ve ‘Batılı’. Bunun zorunlu bir sonucu olarak özgürlük, ifade gücü ve kendini tanıma yeteneği gibi kavramlar bir Doğulu için Batılı’nın anladığı manadaki sembolleri ve simgeleri göstermez. İslamcı bir oryantlist, Doğu ile ilgili düşüncelerini açıklarken bir takım zorluklar ve yükümlülüklerle karşı karşıyadır:

“İslamcı bir oryantlist Doğu konusundaki fikirlerini ortaya koyarken Doğu’nun özel ‘direnişini’ de dile getirmek zorundadır. (Özellikle Müslümanlara ait direnişi). Ayrıca Doğu ve Batı arasındaki bu direniş; değişmelere, Doğu ve Batı arasındaki anlayış beraberliğine, kadınları ve erkekleri, klasik ve arkaik ilkel dünyalarından çıkararak modernizmin ilkelerine yaklaştırma çalışmalarına karşıdır. Nihayet bu direniş korkulacak kıyametin Batı uygarlığının çöküşü değil fakat Doğu ve Batı’yı ayıran duvarların yıkılması anlamına geldiğini açıklayan görüşe karşıdır. Oyantlist bütün bu ‘direniş’ biçimlerini böylece yorumlayarak dünyaya ilan etmek zorundadır.”⁷⁹

Ondokuzuncu yüzyıldan sonraki oryantlizm geleneği, Edward Said’e göre, emperyalist aktörlere, onlar için gerekli olan tüm malzemeyi, kelimeleri, hayalleri, anlatım biçimlerini sunmaktadır. İlave olarak oryantlizm, Avrupa’nın ve Batı’nın yerküre üzerindeki büyük ve kapsamlı tasarrufundan da güç alıyordu. Nitekim oryantlizmin kapsam ve müesseselerinin ulaştığı en üst sınır, Avrupa’nın çok büyük bir genişliğe sahip olduğu zamanlarla paralellik göstermektedir. 1815 ile 1914 arasında, yani yüzyıllık süreçte, Avrupai yerküre üzerindeki sömür-

⁷⁸ Said, *Oryantalizm*, 40.

⁷⁹ Said, *Oryantalizm*, 354-355.

ge coğrafyasını yüzde 35'den yüzde 85 düzeyine çıkarmıştır. Dolayısıyla dünyadaki hemen hemen tüm ülkeler, bu işgalden doğrudan veya dolaylı etkilenmişlerdir. Bu sömürge haritası, daha çok Asya ve Afrika ülkelerinin topraklarının işgal edilmesiyle şekillenmiştir.⁸⁰

Bu vahşi ve adaletsiz bölüşme esnasında, oryantalizm, bir taraftan etkili propagandalarla Batı'nın gücünü dünyaya ilan ederken, eş zamanlı olarak diğer taraftan Doğu'nun zayıf ve güçsüzlüğünü pekiştirme misyonunu üstlenmiştir. Dolayısıyla Batılıların ileri sürdükleri düşünce ve görüşler, bu atmosferde doğru çıkmıştır.

Tesirli metot ve yöntemlerle zihinlere işlenen Batıların güç gösterileri, oryantализmin yerküreyi bölgelere ayırmasını, bölgeler arasında çatışmayı, sorunların çıkmasını ve ırkçı ayrıştırma girişimlerini kolaylaştırdı. Bahsi geçen sorunlar, oryantализmin icat ettiği en önemli ve etkili entelektüel problemleri oluşturmaktadır.⁸¹

Oryantalizmin ortaya çıkardığı sorunların insan ve ülkeler üzerindeki tahribatını, Said, sorularla azaltmaya çalışır:

“İnsanlığın gerçeği bölümlere ayrılabilir mi? Aslına bakılırsa insanlık gerçeği temelde kültür, tarih, gelenekler, toplumlar, hatta ırklar olarak çeşitli farklılıklar taşımaktadır; ancak insanlar bu ayrılıkların sonuçlarını yine insanca kabul ederek yaşamalarına devam etmiyorlar mı? Bu noktada şu soruyu soruyorum: İnsanların ayrı ayrı oluşlarından doğan düşmanlık hislerini ortadan kaldırmak ve “Biz” (Avrupalılar) ve “Onlar” (Doğulular) demek zor mudur? Aslında bütün bu ayrıcalıklar genel fikirlerdir; geçmişteki ve yaşanan günlerdeki varlıkları, insanlar arasında farklar görmeye alışmış bir kafaya dayanmaktadır.”⁸²

Batılı uzmanların bilinçli veya bilinçsiz çözümlerinin çıkış kaynağı ve ulaşılan neticelerinin öncülleri, ‘Doğulu’ ve ‘Batılı’ ayrıştırma üzerine kurulmuştur/kurgulanmıştır. Bölünmenin suniliği bilinmesine rağmen ulaşılan aşamada, siyasî alandaki ayrılıkların dozajı da artmaktadır. Doğulu daha doğulu olurken Batılı daha Batılılaşmaktadır. Nihayetinde, farklılıklar ve çeşitlilikler, toplum ve ülkelerin, kısaca insanî ilişkilerin alanını daraltmak⁸³ ve çatışma ve kinleşme noktalarını tahrik etmektedir.

ORYANTALİZM VE REALİZM

Kendisinin özel dil, düşünce ve görüş açışı olarak nitelendirdiği oryantализm, Edward Said için, felsefî açıdan realizmin ileri bir şekli olarak düşünülmektedir. Bu form; sorunları, eşyayı, varlığı ve Doğu denilen coğrafyayı geleneksel kalıplar içerisinde ele alma ve analiz etme üzerine şekillenmiştir. Formun takipçileri, anlatmak istediklerini iyice bilmek, isimlendirmek ve işaret etmek durumun-

⁸⁰ Said, *Oryantalizm*, 65.

⁸¹ Said, *Oryantalizm*, 71.

⁸² Said, *Oryantalizm*, 71.

⁸³ Said, *Oryantalizm*, 71-72.

dadırlar. Bunun sonucunda bu takipçiler, formun veya bu anlatım vasıtasının bir tür realist değer kazandığını veyahut doğrudan gerçeğin ta kendisi olduğunda ısrar ederler.

Sözlerine açıklık getirmek isteyen Said, şu sonuca ulaşır: Oryantalizm, anatomik ve sıralıdır. "Onun sözcüklerini kullanmak Doğu'nun meselelerini ele alınabilecek türden özel bölümlere ayırarak incelemektir. Psikolojik açıdan ise oryantalizm bir paranoya'dır. Örneğin sıradan tarih bilgisi ile alakası olmayan bir bilgidir. Oryantalizmin uydurduğu coğrafyanın ve çizdiği şatafatlı sınırların yarattığı bazı sonuçlar bunlardır."⁸⁴

Oryantalizm bir hesaplaşmaya girişen Said, onun kullandığı epistemolojiyle yaptığı yıkıcı ve indirgemeci tahribatın ağır olduğunu düşünür. Ancak ona göre oryantalizm, hafife alınacak kadar zayıf bir kurumsal yapılanma değildir. Onun taşıdığı ve malik olduğu özellikler ve donanımlar gücünün ciddiye alınmasını gerektirir. Oryantalizmde, bilim, ideoloji ve emperyal yapılanma, o kadar entegre bir ahenk içinde sentezlenmiştir ki, gizli estetik bir harmoni oluştururlar. Ancak Edward Said, her bilgi kaynağı, disiplin, tarihî ve siyasî oluşum için söz konusu olduğu bilinciyle, oryantalizme de istemeyerek bu hakkı tanımaktadır. Onun yaptığı bir durum tespitinden başka bir şey değildir, yoksa oryantalizmin günahlarının mazeret ve meşruiyet bulma çabası içerisinde değildir:

"Ben oryantalizmde, bu alanın perspektifini ve ekonomi politliğini karşısına almakla kalmayıp, aynı zamanda onun söylemini hem bu denli mümkün hem de bu denli sürekli kılan sosyokültürel durumu da hedef alan hasmane bir eleştiri işine girdiğimi düşünüyordum. Oryantalizm gibi epistemolojiler, söylemler ve yöntemler, indirgemeci bir biçimde, aşırıncı yamayan, iyice eskiyip tamir edilemez hale gelince de atılıp yerlerine yenileri alınan ayakkabılar gibi tarif edildikleri takdirde şanlarına layık olamazlar. Oryantalizmin arşivci vakarı, kurumsal otoritesi ve ataerkil uzun ömürlülüğü ciddiye alınmalıdır, çünkü bir bütün olarak bu özellikler, epistemoloji diye kolayca bir kenara atılamayacak kayda değer bir siyasî güce sahip bir dünya görüşü olarak işlev görürler. Yani oryantalizm benim görüşüme göre, yalnızca bir bilim olarak değil partizan bir ideoloji olarak da egemen kanadını temsil ettiği ve işlediği emperyal bir mücadelenin en yoğun anında dikilmiş bir yapıdır. Ama oryantalizm bu mücadeleyi, kullandığı bilimsel ve estetik deyimlerin altına gizlemiştir. Ben işte bunları göstermeye çalışıyorum; ayrıca çağlara kendilerine özgü ve bireyselliklerini veren çeşitli sosyokültürel, tarihsel ve siyasî oluşumlardan kurtulabilmiş ya da kurtulabilecek hiçbir disiplin, hiçbir bilgi yapısı, hiçbir kurum ya da epistemoloji olmadığını iddia ediyorum."⁸⁵

Kapsamlı ve özgürlükçü bir 'optik' içinde yeniden tahlil edilen oryantalizm, özne olarak yeni bir bilgi türü için nesnelere yaratmak gibi zorlu bir uğraşı

⁸⁴ Said, *Oryantalizm*, 108-109.

⁸⁵ Edward W. Said, "Sömürgecinin Temsili: Antropolojinin Muhatapları", *Kış Ruhu*, çev: Tuncay Birkan, II. baskı, İstanbul 2006, 49-50.

içerisindedir ve hakikatte buna mecburdur.⁸⁶ Bu çerçevede Edward Said'in ortaya koyduğu oryantalizm tanımı açıktır: "Oryantalizm, Doğu ile sistematik bir şekilde ilgilenen düşünsel veya bilimsel uğraşların bütünüdür."⁸⁷

GİZLİ ORYANTALİZM VE AÇIK ORYANTALİZM

Edward Said, oryantalizmi gizli ve açık oryantalizm şeklinde iki şekilde değerlendirmeye yönelir. Ona göre, bilinçsiz ve dolayısıyla dokunulmazlığı olan oryantalizm, gizli oryantalizmdir. Diğer taraftan Doğu'nun toplum, dil, edebiyat, tarih, sosyoloji gibi çeşitli alanlarını kapsayan oryantalizm de, açık oryantalizmdir. Buna göre, Doğu'nun bilinç dünyasındaki her değişmeyi bariz bir şekilde açık oryantalizmde görmek imkan dahilindedir. Gizli oryantalizmin beraberliği, dengeli yapısı ve sürekliliği yerine oturmuş bir yapı sergilemektedir.⁸⁸

Oryantalizmi, kendisine göre sınıflandırma girişiminden sonra, Said, ondokuzuncu yüzyılın oryantalist yazarlarını, ideoloji ve fikir ayırımı gözetmeksizin, kimlik analizine tabi tutar ve onları Doğu'ya yönelik müşterek 'acınası' tutumlarını tespit eder:

"Eserlerini analiz ettiğim ondokuzuncu yüzyıl yazarlarının Doğu hakkında taşıdıkları görüşlerdeki farklılık genellikle kişisel formu ilgilendiren dış yüzey farklılığıdır. Ayırım temelde değildir. Bu yazarlardan her biri Doğu'nun orijinalitesini, geriliğini, suskunluğunu, ilgisizliğini kadınları ile ilişki kurabilirliğini, çekip çevrilebilme yeteneğini ortak olarak belirtmişler; bu konularda hiçbir değişikliğe yer vermemişlerdir. Dolayısıyla Renan'dan Marks'a, (İdeolojik görüş açısı ele alınacaksa) yahut daha güçlü yazarlara, (Lane ve Silvestre de Sacy gibi) veya hayal gücü taşıyan sanatçılara (Flaubert ve Nerval) kadar uzanan bir halka içinde tüm Doğu hayranları dünyanın bu yöresini Batı tarafından dikkatle incelenmesi, yeniden inşa edilmesi ve hatta acınması gereken bir kara parçası görmüşlerdir. Doğu, varlığını Avrupa'nın büyük bilim, sanat ve endüstri hareketlerinin dışında sürdürmüştü. Dolayısıyla Doğu'da çok özel bir çıkarının yandaşı olarak görünüyordu. 1870'ten sonra ve yirminci yüzyılın ilk yarısında durum buydu."⁸⁹

ORYANTALİZMİN DOGMALARI

Oryantalizmin dogmaları, Said'in dilinden yeni bir anlam kazanmaktadır. Ona göre bugün Araplar ve İslâm hakkında yapılan inceleme ve araştırmalarda, oryantalizmin temel dogmaları en katıksız şekilleriyle varlık alanı bulmaktadır:

a. Her sektörü akla dayalı, gelişim ve ilerleyişi insancıl, üstün Batı ile ilkesiz ve kuralsız geri kalmış, zelim Doğu arasındaki sistematik ve mutlak fark meselesi.

⁸⁶ Edward W. Said, "Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek", *Kış Ruhu*, çev: Tuncay Birkan, II. baskı, İstanbul 2006, 71.

⁸⁷ Said, *Haberler Ağında İslâm*, 58.

⁸⁸ Said, *Oryantalizm*, 281.

⁸⁹ Said, *Oryantalizm*, 282.

b. Doğu ile ilgili soyutlamalar, özellikle kaynak 'klasik' Doğu medeniyetini anlatan metinler ve külliyât olursa her zaman çağdaş Doğu realitelerinden çıkarılan delillere şâyân-ı tercihtir.

c. Doğu ezeldir, tek biçimlidir ve kendini tariften aciz bir coğrafyadır. Bundan dolayı Doğu'yu Batı bakımından anlatacak ve aktaracak son derece geneliğe haiz ve sistematik bir dil kullanmak kaçınılmazdır; aynı zamanda ilim açısından 'objektiftir.'

d. Temelde, Doğu ya korku duyulacak (Sarı tehlike, Moğol Sürüleri esmer müstemlekeler) ya da (susturma yolu ile, araştırma geliştirmeyle, mümkün ise doğrudan işgal suretiyle) kontrol altında tutulacak geniş bir bölgedir.⁹⁰

ONDOKUZUNCU YÜZYIL ORYANTALİZMİ

Ondokuzuncu yüzyıl oryantalizminin tipik özelliği, Doğu üzerindeki temel düşünceleri, onun duyarlılığını, despotizme yönelimini, kaba mantığını, gerçeklere karşı ilgisizliğini, geri kalmışlığını yeniden gözden geçirmesidir. Dolayısıyla Doğu hakkında konuşan ve yazan bir oryantalist, Doğu kelimesiyle özel bir coğrafyaya işaret ediyordu. Temel şekliyle Doğu malzemesi, hiçbir keşiften zarar görmeyecek kadar sağlam bir yapı görünümündedir. Bu açıdan hiçbir zaman tam anlamı ile değer kaybına maruz kalmamıştır. Aksine bu yüzyılın oryantalist yazarları ve bilim adamları, bu malzemeye açıklık kazandırmışlar ve onu ayrıntılarıyla sunmuşlardır.⁹¹

Aynı zamanın oryantalistlerin fikirleri, felsefenin genel teorileri ile bir araya gelmiş ve kaynaşmıştır. Böylece bilginler, fikirlerini, formüllerini, bilimsel çalışmalarını ve yaşanan dünya üzerindeki düşüncelerini, ortak bir dille yoğunlaştırmaya çalışmışlardır. Bu gayret esnasında başka bilim dünyalarından ve düşünce sistemlerinden gelen kültürel değerler ehemmiyet kazanmıştır.⁹²

Ondokuzuncu yüzyılın sonunda, oryantalizm, Edward Said'e göre kabuk değiştirir. Bu çağda, oryantalizmin esinlendiği ve hayat bulduğu tüm bilimsel veri ve kategoriler statik görüşlerle temellendirilmektedir. 'Samiler' ve 'Doğu Düşüncesi' mevzularında ortaya çıkan hareketlilik, sınırları aşmış ve Doğu ve Doğulu davranışlarını ilgilendiren geniş bir sahayı içine almaktaydı. "Disiplin, meslek, dil yahut özel düşünce stili olarak oryantalizm bütün 'Doğuyu' tek bir kabın içine koyuyordu. 'Doğu' olmasaydı 'oryantalizm' adı verilen uyumlu, anlaşılır ve esnekliği olan bilgi de olmazdı. Dolayısıyla Doğu oryantalizmin malıdır. Oryantalizmin getirdiği bilgiler Doğu'dur."⁹³

Said'e göre, tarihî olarak oryantalizmin bölümlerinden biri olan liberal hümanizm, gerçek bir anlayışa giden yolun açılmasını ertelemektedir. Oryantalizm de 'yeni yolun açılması' daha çok teknik hususları kapsamaktadır.⁹⁴

⁹⁰ Said, *Oryantalizm*, 407-408.

⁹¹ Said, *Oryantalizm*, 281.

⁹² Said, *Oryantalizm*, 281.

⁹³ Said, *Oryantalizm*, 324-325.

⁹⁴ Said, *Oryantalizm*, 344.

YİRMİNCİ YÜZYILDA ORYANTALİZM/ORYANTALİST

Yirminci yüzyılda, sosyoloji, antropoloji, dilbilim ve tarihte varlık bulmuş her tür olay ve olguyu araştıran Harvard, Princeton, Chicago gibi üniversitelerde Ortadoğu ve İslâmiyet dersleri veren Amerikan bilim adamları, peşin fikirli ve bağımsız incelemeler yapmıyorlar mıydı? Hayır. “Bunun nedeni oryantalizmin diğer sosyal veya beşeri ilimlerden daha çok saptırılmış olduğundan değil, onun da en az diğer uğraşlar kadar ideolojik ve kirletilmiş olmasıdır. Aralarındaki temel fark, oryantalist bilim adamlarının uzman konularını, İslâmiyet’e ilişkin gerçek duygularını inkar etmek hatta saklamak için, ‘nesnelliklerini’ ve ‘dilbilimsel tarafsızlıklarını’ ortaya koymak amacı güden otoriter bir dil kullanmalarındır.”⁹⁵

Oryantalizmin göz önünde fark edilmeyen önemli bir özelliği de, İslâm’ı tarih boyunca belli bir kişilik içinde tanıması ve tanıtmasıdır. Modern zamanlarda, oksidentalizmle Batı’nın kendi ortaya çıkardığı oryantalizm arasında bir gerilimin varlığı söz konusudur. Bu gerilim olsa bile, Batı doğrudan çatışmaya girmektense, bilimin soğukkanlı, görelî tarafsız avadanlığına ve yarı-nesnel izahlarına dayanmak/sığınmak eğilimindedir. Bu yolla, İslâm daha bir somutlaştırılır; tehdidin ‘gerçek yüzü’ ifşa edilir ve zımnî bir karşı hareket tavsiye edilir. Nihayetinde, çok farklılık gösteren şartlarda yaşayan çok sayıda Müslüman, ‘bilim’i şiddet hareketleri gibi saldırganlığın bir türü olarak kabul ederler.⁹⁶

SONUÇ

Batı’da yaşayan sürgün doğulu Edward Said, hemen hemen tüm eğitimini, ömrü boyunca tanıtmaya, tanımlamaya, incelemeye ve araştırmaya çalıştığı sömürgeci ülkelerin okullarında almıştır. Bu uzun süreç onu, yaşadığı insan ve coğrafyayı daha yakından ve içten tanımasına fırsat vermiştir.

Said’in hayatı, bir açıdan, oryantalizmin tarihsel, sosyolojik ve felsefi gelişimiyle paralellik göstermektedir. Ancak Said ve oryantalizmin aktörleri karşı karşıya durmaktadır. O, oryantalizmi çözmeye ve analiz etmeye çalıştıkça, ‘öteki’ler de onu yakından görmeye eğilimli olmuşlardır.

Sömürülen toplumların ve ülkelerin çektikleri acıları, çileleri ve ızdırapları, benzer şekilde sömürenlerin ülkesinde Edward Said, tüm yönleriyle yaşamıştır. Sürgündeki bir yabancı olmayı hiçbir zaman istememesine rağmen, yaşadıkları ve bulunduğu mekanlar, ona bu rolü adeta bir kadermiş gibi mecbur bırakmıştır.

Said, oryantalizmi ve oryantalistleri tüm cepheleriyle ele almış, bir nevi onların niyet, amaç, hedef ve icraatlarının arkaplanlarını ifşa etmiştir. Bunu yaparken o, komplolara ve sloganlara sığınmadan, bilimsel kriter ve ölçütleri, kişisel ve sübjektif düşüncelere asla feda etmeden sistematik ve sorgulayıcı bir yöntem kullanmıştır.

Oryantalizm tanım ve tarifleri, Edward Said’in dilinden, yeniden bir anlam kazanmıştır. Bu tanımlar, onun tarafından şekillenmiş, orijinal ve özgün düşüncelerin verimli örneklerini oluştururlar.

⁹⁵ Said, *Haberler Ağında İslâm*, 60.

⁹⁶ Said, *Haberler Ağında İslâm*, 60.

Oryantalizm, Batı'nın Doğu'yu her türlü okuma, belirleme ve tanımlama biçiminin bir ifadesidir. Böylece Batı, Doğu üzerinde her açıdan tasarruf hak ve yetkisini kendisinde görmektedir. Sahip olma hakkı gördüğü bu durum, Batı'nın Doğu üzerinde hakimiyetini pekiştirmektedir.

Oryantalizm, sosyal, ekonomik, estetik, tarihî ve filolojik metinlerin vasıtasıyla oluşturulan bir külliyyâtın adıdır. Ancak bir müessese olarak oryantalizm, ilkeli ve sistematik metotlardan asla ayrılmayan entelektüel bir yaklaşımdır.

Doğu'nun bir takdim projesi olan oryantalizm, ham maddesi Doğu uygarlığı, Doğu halkı ve toprağı olan bir yorum mektebidir.

Disiplin, meslek, dil veyahut düşünce biçimi olarak oryantalizm, Doğu'yu tek bir kap içine koyan uyumlu, anlaşılır ve esnekliğı olan bilgi bankasıdır. "Dolaşısıyla Doğu oryantalizmin malıdır. Oryantalizmin getirdiğı bilgiler Doğu'dur."

KAYNAKÇA

- Edward Said, "Dünyalar Arasında", *Kış Ruhu*, çev. Tuncay Birkan, II. baskı, İstanbul 2006.
- , "Sürgün Üzerine Düşünceler", *Kış Ruhu*, çev. Tuncay Birkan, II. baskı, İstanbul 2006.
- , *Entelektüel (Sürgün, Marjinal, Yabancı)*, çev. Tuncay Birkan, II. baskı, 2004.
- , *Haberler Ağında İslâm*, çev. Alev Alatlı, İstanbul 1984.
- , "Sömürgecinin Temsili: Antropolojinin Muhatapları", *Kış Ruhu*, çev. Tuncay Birkan, II. baskı, İstanbul 2006.
- , "Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek", *Kış Ruhu*, çev. Tuncay Birkan, II. baskı, İstanbul 2006.
- , *Oryantalizm*, çev. Nezih Uzel, IV. baskı, İstanbul 1998.
- , *Yersiz Yurtsuz*, çev. Aylin Ülçer, III. baskı, İstanbul 2005.

KLASİK KUR'AN TEFSİRİNDE ANLAMI KAVRAMAYA YÖNELİK BİR YÖNTEM OLARAK İMA ve İŞARET DİLİ*

Yazan: Michel LAGARDE**

Çev.: Sadık KILIÇ***

'Fransızca'da bir kelimenin sesinin, Çince'de başaramayacağım çarpıcı bir kısa anlatımla, bende çarpıcı bir anıyı harekete geçirme istidadı vardır'¹. İma ve işaret (*el-işâra*) fenomeninin tahlil edilmesi için, François Cheng'in şu ifadesini yeniden ele almaktan daha iyi bir şey görmüyorum: "çarpıcı bir kısa anlatım", çünkü bu, anlam ediminde kendisine gösterimde bulunulan (signifié) şeyin kavranılması ile, onun tecelli etmesindeki dolaysızlığı, mükemmel bir şekilde betimlemektedir. Oysa bu, erbabınca (*erbâbu'l-işârât, ehlu'-işâra*), tasavvuf edebiyatı ile klasik Kuran tefsirinde kullanıldığı biçimiyle, işaret yönteminin en önemli özelliğini açıklamaktadır. Bu konuda daha açık bir fikir vermek için, ilk önce, bilhassa bu konuda anlamlı olan nebevî bir rivayeti/hadisi sunacağız; sonra da, bu konuda Fahreddin er-Râzî'yi muhtemelen etkilemiş olan İbn Arabî'nin kanaatini anlatacağız ve nihayet Râzî'nin, *et-Tefsîru'l-Kebîr* adlı eserinde çok çeşitli ve çok biçimli

* Bu yazı, *ISLAMOCRISTIANA*, Faith and Hermeneutics, PISAI (PONTIFICIO INSTITUTO DI STUDI ARABI E D'ISLAMISTICA), Roma 2007'de, 'L'Allusion comme Procédé Heuristique dans le Commentaire Coranique Classique' başlığıyla ss. 91-100 yayınlanmıştır. Konunun daha iyi anlaşılması bakımından yararlı olacağı düşünülen bazı ilave ve açıklamalar köşeli parantez içine [...] alınarak, [Çev.] kısaltmasıyla belirtilmiştir [Çev.]

** Afrika Kitasında çalışmak amacıyla, Lavigerie tarafından 1868'de kurulmuş olan Kilise dışı din adamları topluluğu Péres Blancs mensubu Michel LAGARDE, PISAI (PONTIFICIO INSTITUTO DI STUDI ARABI E D'ISLAMISTICA)'de, Arap Dili ve Kur'an tefsiri konusunda piskopos öğretmenlik yapmaktadır. *Index du Grand Commentaire du Fakhr al-Dîn al-Râzî (Fahreddin er-Râzî'nin Tefsîr-i Kebîr'inin indeksi)*, Brill, 1996 adlı çalışma ile, Abdu'l-Qâdir el-Cezâirî'nin, üç ciltlik *Kitâbu'l-Mewâqif* adlı eserinin tam tercümesini Brill, 2000-2002 yayınlamıştır; ve şu sıralarda da, *Les secrets de l'invisible. Essai sur l'esthétique de Fakhr al-Dîn al-Râzî* (Gaybın sırları. Fahreddin er-Râzî'nin estetik anlayışı üzerine), Editions al-Bouraq eseri neşretmek üzeredir. Arap Kültürü adına düzenlenmiş olan UNESCO 2005 yılı Sarjah Ödülü'nü kazanmıştır.

*** Prof. Dr., Atatürk Ü İlahiyat Fak. Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, e-mail: skilic@atauni.edu.tr

¹ F. Cheng, *Le Dialogue*, Desclée de Brouwer, 2002, s. 55.

bir tarzda uyguladığı üzere, bu yöntemi tatbik tarzını sunarak konuyu bitireceğiz.

MÜSLİM'DE DOLAYLI BİR ANLATIM

Sahih hadisleri derleyen eserinde gördüğümüz üzere, *Rü'yâ Kitâbı*'nda² Müslim bize, hemen dikkatimizi çeken ilginç bir hikâye sunmaktadır; [ilginçtir], çünkü bu metnin zahiri düzeyinden okunuşu, tatminkâr hiçbir mana vermemektedir. Şurası gayet açıktır ki, bu gizin çözümünü bize verecek biricik yöntem olan ima ve işaret ise, ancak bu orijinal metin içinde tespit edilebilir; öyleyse çeviri bunu ancak, biz, Arapça karşılıklarını anahtar sözcüklere birleştirirsek açığa çıkarabilir. “Allah'ın Elçisi dedi ki: Bir gece, uyuyan kimsenin gördüğü şeyi [rü'yâ] gördüm. Biz, sanki ‘Ukbe b. Râfi’ in evindeydik. Bize, İbn Tâb hurmalarından (yani, olabilecek en iyi hurmalardan) getirildi³. O vakit ben, şu gelmekte olan yorumu yaptım: bu hayatta bize yükselmek (er-ref'a) verildi; oysa ki, ücret ve akıbet ise (el-'âkıbe), ahiret hayatındadır. Bundan dolayı, bizim dinimiz, en mükemmelidir”. Görüldüğü gibi, çevirinin çok iyi aktarmış olduğu dilin normal düzeyi, hususi mahiyette hiçbir şey bildirmemektedir, hatta öyle ki, yapılmış olan nebevi yorumun yerindeliği bile anlaşılmamaktadır. Oysa ki, ima sanatına dayalı yöntem, aşağıda da geleceği biçimde, bu söylemin kusursuz işlevini bize bildirmektedir. Şöyle ki, ev sahibinin ismi olan ‘Ukbe b. Râfi’, üç yönden imalıdır; birinci imayı kavramak için, bu isim terkiibinde, Râfi’ in baba, ‘Ukbe’nin ise onun oğlu olduğunu anlamak lazımdır. Öyleyse Râfi’, her ne kadar ikinci sırada adlandırılmış ise de, tarihsel sıra bakımından birinci sıradadır. İşte bundandır ki, ikinci ima olarak, babanın: Râfi’in adında da bulunup aynı kökten gelen bir kelime (er-ref'a) üzerinden, bu dünyada yükselmekten bahsedilmeye başlanılır. Ve nihayet, üçüncü ima olarak, aynı kökten gelen kelimenin oğlun: ‘Ukbe’nin adında da bulunan bir kelime üzerinden, öte dünyada (el-'âkıbe) ödülden söz edilir. Sonra, dördüncü bir ima gelir, bir başka ifadeyle, İbn Tâb hurmalarının dinin, Allah'ın nimetinin en mükemmel olduğuna işaret ettikleri gerçeği; zira kelimenin kökü, her iki durumda da aynıdır. Fakat, hepsi bu değildir. Arapça karşılığı, ‘fe-ewweltu’ olup, tamı tamına, ‘anlamın birincil gerçekliğine döndürmek’ anlamına işaret eden ‘yorumladım’ deyiminin manasını çok iyi incelemek lazım. Öyleyse burada, Peygamber’in yorumu, zahir olup var olmayan suretlerin dünyasını, yani düşsel görmenin, gecenin, uykunun ve ‘Biz, sanki...’ ifadesinin belirttiği benzeşme dünyasını, gerçeğin dünyasına; yani buranın dünyasını, ötenin ve dinin dünyasına doğru döndürmekten ibarettir. Bu metindeki beş ima ile işaret edilen mananın işlevi işte böyledir. Öyleyse biz burada; imalı dünyanın görünüşünü, kendisine imada bulunulan dünyanın gerçekliğine doğru döndürmek

² Müslim, *Sahih*, Kitâbu'r-rü'yâ, Bâbu Ru'yâ en-Nebî, hadis no: 2270, neşr. Muhammed Fuad Abdülbaki, Dâru ihyâi'l-kutubi'l-Arabiyye, İsa el-Bâbi el-Halebi ev Şürekâhu, (1. Bsk., 1375/1955, (IV, 1779).

³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, Beyrût, 1418/1998, VIII, 236 b' de açıkladığı gibi, *tâb* kelimesinin, tayyib [hoş, güzel, leziz] ve *tâhir* [temiz, nezih] manası vardır. Örneğin, iyi bir arazi bu şekilde nitelenir. İbn Tâb hurmalarına gelince, bunlar, Medine'nin en iyi ve en meşhur iki hurma çeşidinden birisiyle, İbn Zeyd'in olan diğer bir çeşidini göstermektedirler.

gibi bir işi gerçekleştiren imalı ve çoklu bir anlamı benimsemek gayesiyle, hitabın zahir ve normal anlamıyla ilişkiyi kesiyoruz⁴...

İBN 'ARABÎ'DE İMA SANATI

560/1165 ve 637/1240 tarihleri arasında yaşamış olup Endülüslü olan İbn 'Arabî, yaşamı 544/1149'dan 606/1209'a kadar yayılmış olan Fahreddin er-Râzî'nin kısmen çağdaşı olmuştur. Şurası bilinmektedir ki, İbn 'Arabî çok geçmeden Endülüs'ü terk etmiş, oradan Kuzey Afrika ve Mısır'a geçmiş, Mekke'de ve bu günkü Orta Doğu'nun pek çok önemli merkezlerinde yaşadktan sonra, öleceği Şama gitmiştir. Akılcı eğiliminden vazgeçmeye davet etmek amacıyla, Fahreddin er-Râzî'ye yönelmiş olduğu, -gerçekliği de kabul edilen- bir yazışmanın varlığını zikredebiliriz⁵. Aynı şekilde biz, İbn 'Arabî tasavvuf anlayışının, sözcük ve doktrin planında, *et-Tefsîru'l-Kebîr*'deki muhtemel etkisinin izlerini de belirtebiliriz⁶. İbn 'Arabî, ima sanatını, *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye* (Mekke'deki Aydınlanışlar) adlı o büyük eserinde geniş bir biçimde kullanmış ve göz alıcı bir biçimde onu geliştirmiştir. Biz biraz sonra bundan bir takım örnekler vereceğiz, zira biz onun bu noktada, ima üslubu daha sonra incelenecek olan Fahreddin er-Râzî'ye bir model oluşturduğunu düşünüyoruz.

Fütûhât'ın başlarında müellif, Ka'be tavafını gerçekleştirdiği sırada, Ka'be'de Hacer-i Esved'in hemen yakınında karşılaşmış olduğu bir görünüp bir kaybolan bir genci sahneye sürer. [Sanki] dilsiz, ama ne ölü ne diri, aynı zamanda hem girift hem de yalın, hem cahil (*muhât*) hem de her şeyi bilen (*muhît*) bir konuşmacı söz konusudur burada; bir başka ifadeyle, yazarımızı o anda şaşkına çeviren paradoksal bir varlık⁷... Ona, bu genç adamın zaman ve mekânın dışındaki makamı gösterilir. Onun sağ elini öper ve ilhamın tesiriyle alnında boncuk boncuk olan terleri siler de der ki: "Senin dostluğunu (*mücâlese*) isteyen ve seninle samimi olmayı (*muânese*) dileyen bu kimseye bak, iltifat eyle!..". Genç adam ise ona, gizemli ve muammalı bir şekilde imada bulunur, işaret eder; çünkü o herhangi bir kimseyle sadece imalı işaretler ile konuşacak bir şekilde yaratılmıştır. Der ki: 'Şayet bilgin var ise, benim imalı işaretimi (*remiz*) kavrar ve anlar, onun [ne olduğunu] bilirsen, o vakit şunu bileceksin ki, ne güzel konuşan insanların (*fusahâ*) zarafeti ona erişip denk olabilir, ne de hitabet sanatında zirveye çıkmış kimselerin (*belağatu'l-bulağâ*) becerisi onu açıklamaya güç yetirebilir!..⁸

⁴ Söylenilenin en iyi şekilde anlaşılması için, en önemli terminolojinin Arapça karşılıklarını hatırlatıyoruz: ima (*el-işâra*), geçiş (*el-intikâl*), imalı olan dünya (*el-muşîr*), kendisine imada bulunulan dünya (*el-müşâru ileyh*), ima ve işaret sanatının üstatları (*erbâbu'l-işârât, ehlu'l-işâra*)

⁵ *Resâilu İbn 'Arabî, İhyâu't-turâsi'l-Arabî*, Beyrût, 1367/1948, tek cilt, iki cüz halinde. Adı geçen baskı o derece özensizdir ki, bu metne büyük bir otorite atfetmemiz zordur.

⁶ Örnek olarak, Râzî'nin, müminleri: genel olarak insanlar (*el-âmm*) ve seçkinler (*el-hâss*) olmak üzere iki kategoride tasnif etmekten, bu sonuncuların hayatını da, Yasa (*eş-şerî'a*), Yol (*et-tarîka*) ve Gerçeklik (*el-hakîka*) şeklinde başlıca üç safhaya bölmekten ibaret olan tutumu zikredilebilir. Bütün bunlar ise eş-Şeyhu'l-Ekber yanlılarının bakış tarzlarına mükemmel bir şekilde uymaktadır.

⁷ İbn 'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*, el-Hey'etu'l-Mısriyye el-'Amme li'l-Kitâb, 2. Bsk., Kahire, 1405/1985, I, 216 (no: 323)

⁸ İbn 'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*, I, 218 (no: 327).

Bu anlatı, özellikle simgeseldir. Buradaki dilsiz konuşmacı, gayet açıktır ki, uzlaşmış anlamın normal diline kapalı, fakat anlaşılır ve açık dilden bin defa daha açıcı ve belirtici olan simgesel imaya da açık, genel olanın dışında bir varlıktır: zira bu sonuncusu, yani anlaşılır ve sarıh dil, ne kadar akıcı ve sürükleyici olursa olsun, o sadece görünürde açık ve sarıhtır, çünkü o, uzlaşmaya dayalı/itibari karakteri sebebiyle, sadece geçici, hatta [gerçekte] mevcut olmayan şeyleri gösterir. Oysa ima ve işaret, bir görünüp bir kaybolan/hayal gibi olan o genç adamın alnındaki boncuk boncuk terlerin de gösterdiği üzere, ilham dünyasına aittir. Râzî'nin de sıkça yaptığı gibi, İbn 'Arabî de hikayesine, sesli/ünlü ve sessiz/ünsüz/konsonant harflerin yer değiştirmesi (*métathèse*)⁹ üzerine kurulu olup, ama müteakiben gelecek olan şeyin özel niteliğine dikkat çekme amacını güden bir yarım kafiye ile başlamaktadır; aslında o, bir görünüp bir kaybolan/hayali genç adamı, yani Arapçayla söylenirse, [*'el-fetâ'* kelimesindeki -â sesli harfinin, sondan alınarak, '-f' sessiz harfinin önüne getirilmesi yoluyla Çev.] *el-fetâ el-fâit'* [Görünüp kaybolan genci, Ehl-i fütüvvet]i tavsif etmektedir.

Biz burada, *el-Fütühât*'ın metinlerinde serpiştirilmiş olarak bulunan, etkileyici pek çok imalı anlatım örnekleri zikredebiliriz; ama biz, özellikle belirtici ve açıcı olan üç durum ile yetineceğiz. Nebvî bir geleneğin [hadis], gelmekte olan şu, '*Mewlâ'l-kawmi min-hum: Kavmin dostu kendi halklarındandır*¹⁰ şeklindeki pasajını zikrederken müellif, bu ifadenin harikulâde bir ima (*işâra bedî'a*) içerdiğini söyler. Çünkü gerçekten de, senden gelen/senden olan, [zaten sana ait olduğundan Çev.] sana izafe edilemez; zira, samimi ve kimlikle örtüşen bir ilişkinin doruğunda bulunacak olmamız hariç, bir başkalık söz konusu olmadığından¹¹, bir şey yine kendisine eklenemez!.. Bilakis, sana eklenebilen şey, senden gelmemektedir; bu durumda ise biz uzaklığın zirvesinde bulunuyoruz, çünkü seninle sana eklenen arasında kusursuz bir başkalık hali vardır. İşte, az yukarıda zikredilen

⁹ Nor: [*Métathèse*: 'Bir kelimenin içinde hurûfun takdim ve te'hiriyle oluşan tağyir' (Ş. Sami, *Kâmûsü Fransevî*, Ed. Mihrân, 3. Tab', İstanbul, 1318/1901, s. 1453, '*métathèse*' mad.). Veya, edebiyattaki 'kalb' sanatı... 'Kalb', Tâhir-ül Mevlevî'ye göre, 'Bedî' sanatlarındandır. Bir kelimedeki harflerin yerlerini değiştirmek, fakat başka bir harf ilave etmemek şartıyla, başka ve manalı bir kelime çıkarmaktır. Çıkarılan kelimeye '*maklûb*' denilir. (...) '*Ateş şitâda sevgilidir halk-ı âleme*' mısraındaki '*âteş*' ve '*şitâ*' kelimeleri gibi ki, ikisi de sondan öne doğru okunacak olursa yine '*âteş*' ve '*şitâ*' kelimeleri çıkar' (*Edebiyat Lügatı*, neşre hazırlayan: Kemâl Edib Kürkçüoğlu, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1973, s. 83; yine bkz. Nasrullah Hacımüftüoğlu, *İcâz ve Belâgat Deyimleri*, Ekev, Erzurum, 2001, s. 98) çev.] ...

¹⁰ Nor: [Yazar, 'A.J. Wensinck'de bulunamadığı şekilde söz ettiği rivayet, '*İbnu uhtî'l-qawmi minhum: Kavmin kız kardeşinin oğlu, onlardandır*' (Buharî, *Sahîh*, Menâqıb, 6); '*Mewlâ'l-qawmi enfusuhum: Kavmin dostu onların bizzat kendileridir*' veya '*İbnu uhtî'l-qawmi minhum ev min enfusihim: Kavmin kız kardeşinin oğlu onlardandır*' veya '*...bizzat onların kendilerindedir*' (Buharî, Ferâid, 23); '*Mewlâ'l-qawmi min enfusihim: Kavmin dostu, bizzat onlardandır*' (Ebu Dâvud, *Sünen*, Zekât, 29) ve *Ve inne mewlâ'l-qawmi minhum: Kuşkusuz, kavmin dostu, onlardandır*' (Nesai, *Sünen*, Zekât, 96) sığalarıyla, sahih kaynaklarda geçmektedir. (Çev.)]

¹¹ Bu konuda biz, genel olarak, '*İdâfatu's-şey'i ilâ nefsi-hî fâsîd (muhâl)*: bir şeyin kendisine nispet edilmesi (izâfe) yanlıştır, (imkânsızdır)' şeklinde formüle edilen ve Kur'an tefsirinin başlıca ilkelere birisi olan bir prensibe sahibiz. Bu konuda bkz., Michel Lagarde, *Index du Grand Commentaire de Fakhr al-Dîn al-Râzî*, Brill, Leiden, New York, Köln 1996, s. 19/VII.

örnekteki eklenme/izafe edilme durumu da böyledir¹². O açıkça şunu demek ister ki; meselâ mülkiyet bağı sayesinde, zahirde, eklenen ile kendisine eklenen arasındaki yakınlığı gösteren ekleme (izafe etme) fiili, bu örnekte, ‘çarpıcı kısa bir anlatım’la tamamen aksini göstermektedir.

Metinde, bundan az biraz sonra, müellif, Kur’ân’daki *بَلِّغُوا الْأَمْرَ: li-Allâhi el-emru cemî’an: Gerçek şu: Emir, yalnız Allah’ındır!..*’ (Ra’d 13, 31) ayeti vesilesiyle her şeyin Allah’a ait olduğunu bir kez daha vurgular¹³. Oysa, ‘a’tı-nî mâ le-ke’ şeklindeki geleneksel Arapça ifade ise, bu sahip oluşu betimleyen üç nüanslı kompleks bir ima içermektedir, zira bu ifade, bir parça hem farklı, hem de birlikte olabilen üç manada anlaşılabilir. Önce, ifadeyi olumsuz *mâ* ile anlarsak, bu, ‘Onu bana ver, çünkü bu senin değil!’ demek olur. İkinci sırada, *mâ*’yı ilgi zamiri [*ism-i mevsûl*] olarak okumamız halinde, bu, ‘Senin olanı bana ver!’ demek olur. Üçüncü sırada, bu Arapça pasajı, metni aşağıdaki şekilde okumayı gerektirecek bir isim [*mâle-ke: senin malın*] ile okursak, bu da şu demek olur: ‘a’tı-nî mâle-ke’, yani, ‘Sen malımı bana ver!’. Aynı ibarenin taşımış olduğu bu çok anlamlılık; bizim daha önce yapmış olduğumuz gibi muhakemeye dayalı (discursif) bir akıl yürütmeye ve geniş bir açıklamaya ihtiyaç duyulmaksızın, ‘ima ve işaret ustası’ [İbn ‘Arabî] tarafından bir çarpıda anlaşılmıştır.

Kur’ân’ın Nâs 114, 1-2 ayetini yorumlayan müellif, gerçek ve doğru olan (*min bâbî’t-tahqîq*) birinci, yani, *قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ: bi-Rabbi’n-nâsi: [sığınırım] insanların Rabbine’* okuyuşunu verir; fakat burada, der o, imalı ve dolaylı (*min bâbî’l-işâra*) bir okuma daha bulunmaktadır, yani, ‘*bi-Rabbi’n-nâsi: [Sığınırım] unutanın Rabbine’*. İmalı ve işaret diliyle bu okuyuş; insanın; çok iyi bilinen Nebevi bir geleneğin/hadisın de onayladığı üzere¹⁴, Hak Teâlâ (le Réel)’nın onun kulağı, onun gözü ve bütün uzuvları olduğunu [: bütün fiillerinden haberdar olduğunu] unuttuğu anlamına gelir¹⁵. Bir kez daha belirtelim ki, ima ve dolaylı anlatım, iç ve

¹² Not: [Yani bu izafe etme, tıpkı, ‘İnsanın eli, insandandır’, ‘İnsanın hayatı, insandandır’ denilmesi gibidir. Zira burada, canlılık vasfı o insanın tarifinde zaten var ve zatının aynısı olup, zatı da ancak bu sıfatla birlikte mümkün olabiliyorken, böyle bir durumda ona [tanımı gereği zaten içermekte olduğu] canlılık sıfatı izafe edilmektedir!.. (İbn ‘Arabî, *a.e.*, 1403/1983, VIII, 215 (no: 288). Çev.]

¹³ Not: [Yani, ‘Senin, kendisiyle nitelendiğin ve Hak Teala’nın da kendisiyle tavsif edildiği her şey, Allah’ındır ancak!.. (A.e., VIII, 216). Çev.]

¹⁴ İbn ‘Arabî, *a.e.*, 1405/1985, IX, 203 (no: 218). Bu hadisin versiyonlarından birisi de *Sahîhu’l-Buhârî*, Kitâbu’r-rikâk, 2’de bulunmaktadır: [“...Kulum bana, ona farz kıldığım ibadetlerden daha sevimli olan herhangi bir şeyle yaklaşamaz!.. Kulum Bana nafile ibadetlerle yaklaşmayı sürdürür de, derken ben onu severim... Ben kulumu sevdiğimde de, onun, işiten kulağı, gören gözü, tutup kavrayan eli ve yürüyen ayağı olurum!..” Çev.]

¹⁵ Not: [Bir önceki satırlarda ‘mutlak kul’ ve ‘mukayyet kul’ mefhumlarını ele almış olan İbn ‘Arabî, bu iki kavram arasındaki nüansa şöyle dikkat çekmektedir: [‘*Abd-i mutlak* (Bağımsız, mutlak kul): Eğer kul kendisini, mutlak anlamda kulluktan azat ederse, bu onun kendisini (nefs), kendileri sayesinde, suret ve tanım (hadd) itibariyle diğer türlerden ayrılmış olduğu kuvvetleri ve güçleri yönünden, Hakk’ın, onun aynı olması haline getirmesidir. O bu halde olduğunda –ki bu onun sıfatı ve makamıdır–, ‘seyyid’ olur ve kulluğu ondan mutlak biçimde gider; çünkü kulluk oradan ayrılmıştır. Zira bir şey, kendi yanında olmakla nitelenemez; o, odur; o, kendisidir [*fe-huwa huwa!*]!.. Nitekim Ebu Yezid, bu makamın gerçekliğini ortaya koyma bağlamında, ima ve işaret yoluyla, “Benim Ben Allah, Ben’den başka yok hiçbir ilâh!.. Öyleyse, salt Bana ibadet et!..” (Tâhâ, 14) ayetini okuyarak, ‘Bu, Allah’ın Musa’ya vahy ettiği’ demiştir.

dış hitabın kuruluş düzenini oluşturacak derecede, mananın anlaşılmasındaki sürat ve bir anda oluş keyfiyetinde bulunur¹⁶.

Vahiy/ilham ile (*el-wahy*) ilgili bölümde müellif¹⁷, vahyi, 'lafız ve muhakemeye dayalı olan anlamın (*ibare*) yerini alan ima ve işaretin (*el-işâra*) gerçekleştiği yerde bulunur' diyerek tanımlamaktadır. Bu ise, lafızdan manaya bir geçiş durumuna denk düşer; işte bu sebeptir ki bu [lâfzî anlam], vahiy/ilham ile örtüşen ima ve işaret dilinin aksine, 'muhakemeye dayalı' (*ibare*) olmakla nitelenmiştir. Gerçekten de, ilham, anlaşılan ve anlatılmak istenenle birlikte bulunduğu gibi, ima da kendisine ima ve işarette bulunulan şey ile örtüşmektedir. Oysa anlamının, anlatmanın ve nihayet anlamının konusunun tam kalbiyle birleşen şeyden daha hızlı ve daha dolaysız hiçbir şey yoktur. Şayet sen bu ince noktayı elde etmeyi başaramıyorsan, kuşku yok ki bu, senin ilhama/vahye (*el-wahyu*) mazhar olmayışındandır. Görmez misin ki ilham/vahiy (*el-wahyu*), hızlılık içinde gerçekleşmektedir ve az önce belirtmiş olduğumuzdan da daha dolaysız (immédiat) ve hızlı bir şey bulunmamaktadır¹⁸. Öyle gözüküyor ki biz burada, bütün aracılıkların kuruluş düzenini oluşturan bir anlama (heuristique) yöntemi olarak, ima olgusunun betimlenmesindeki en yüksek noktaya gelmiş olmalıyız.

FAHREDDİN ER-RÂZÎ'DE İMA SANATI

Et-Tefsîru'l- Kebîr adlı eserinin giriş kısmında Fahreddin er-Râzî, olabildiğince en uygun bir biçimde ilahi gerçekliği de göstermekte olan isimleri incelemeye

→

Abd-i mukayyete (Bağlı, sınırlanmış kul) gelince; kulun 'mukayyet' olması halinde, o kendisini oluş (kevn) köleliğinden azat eder, böylece de başka her şeyden azat olur, sadece Allah'a kul olur! Çünkü bizim Allah'a olan kulluğumuz, bu sıfatın kalkmasını ve ondan azat olunmasını imkânsız kılmaktadır, çünkü 'kulluk', onun, yani kul için özsel bir sıfattır. İşte, önceki halde [makamda] değil de, bu halde [makamda] ondan, kulluk bağından azat olmak imkânsız olmuştur. Nitekim Kur'an da, şu Yüce sözüyle buna dikkat çekmiştir: "*De ki. Ey Allah'ım, ey Mülkün Mâliki..*" (A. İmran, 26). Allah, 'el-Mâlik' isminin yerinde ve doğru olması için, sahip ve malik olunanları, 'mülk' diye isimlendirmiş de, 'âlem' diye adlandırmamıştır.. (İbn Arabî, *el-Fütûhât*, IX, 202 (no: 217-218) Çev.)

¹⁶ Şeyhu'l-Ekber'in talebeleri üstatlarını taklit edecekler ve sıkça bu aynı ima ve işaret (allusion) yöntemine müracaat edeceklerdir. Örneğin biz, *Kitâbu'l-mewâkıf* ([Manevî] duraklar kitabı), Dâru'l-yakazati'l-Arabiyye, 1967, I, 801 isimli eseriyle, Cezayirli Emir 'Abdu'l-Qâdir'i zikredebiliriz. Nihai hüküm [Ahiret günü] bağlamında olduğumuz ve, 'Sûr'a üfürülecektir' anlamına gelen, '*wa nufiha fi's-sûr*' (Kehf 19, 99) ayetini müellif, 've sûretlere üflenecektir' anlamında, '*wa nufiha fi's-suwar*' şeklinde okumayı tercih eder. Şu halde o, bu Kur'an pasajının, ateşte yanmak için daha önceden hazırlanmış olup, diriliş gününde üzerlerinden geçecek İsrâfil'in ikinci üflemesi ile de ateşte yanacak olan suretlere de bir imada bulunduğunu düşünmektedir.

¹⁷ *A.e.*, 1409/1989, XII, ss. 329-330 (no: 264)

¹⁸ *Not:* [İbn Arabî, müteakip pasajlarda vahiy olgusunu açıklamayı şöyle sürdürür: 'Öyleyse vahiy/ilham, Hak Teala'nın kelamının, dinleyen kimsenin kalbinde (nefs) bıraktığı hızlı tesirdir. Bunu ise ancak, ilahi tasarrufları (*şuûnât-ı ilahiye*) bilen Arif-i Billâh olanlar anlar (marifet). Çünkü Şuûnât-ı ilahiye, âlemde olan ilahi vahyin aynısıdır, '*fakat onlar hissetmezler*'. Bunu böyle bil! Vahiy bazen de, emir âleminde olan İlahi Ruhun, gelecek olan şeye iman edilmesini hızlı bir biçimde bildirir. Canlının ve insanın üzerine yaratılmış olduğu (fitrî) şey ise, elde edilmesinde o canlının hiçbir çabası (kesp) bulunmayan her şeydir! Ve bu da, vahiyden sayılır; mesela, çocuğun annesinin memelerine yönelip alması gibi... İşte bu da, ona olan İlahi vahyin bir izidir. "*Oysa Biz ona sizden daha yakınız, fakat siz görmezsiniz!*" (Vakıa, 85) (İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, XII, 231 (266) Çev.].

yönelmiştir. Ve, tıpkı *Lewâmi' u'l-beyyinât*¹⁹ 'ında olduğu gibi, konuya dair bilinen bir takım örnekleri gözden geçirdikten sonra, anlam ödevini en iyi biçimde gerçekleştirmeye yetenekli olan kelimenin sadece 'O!..' (Huwa) zamiri olduğunu söyleyerek konuyu sonuçlandırır. Adıl (Huwa zamiri) burada, özel bir ismin (*ism 'alem*) yerini tutmaktadır; öyleyse o, bir işaret sıfatı (*ismu'l-işara*) fonksiyonuna sahiptir. İşte bu anlam kayması sayesinde ki Râzî, böylece, salt sözlük manasından, telaffuz edilen manevi, hatta derinliğine olarak tasavvufi bir manaya geçerek, هُوَ : Huwa [O!..] zamirine, tüm ima ve işaret kapasitesini yüklemektedir!.. Bizim burada; içinde, müellifimizin iki harfli (h, w) tek bir kelimededen, bizi şaşırtmaktan da geri kalmayan bir anlamlar ve manevî sezgiler çokluğunu fışkırtmış olduğu Râzîye yaraşır o şenlik fişegini genişliğine *in extenso* olarak nakletmemiz söz konusu değildir; [bizi şaşırtmışlardır], çünkü, bir yandan kimi kez hiç beklenmedik iken, bununla birlikte onlar bir esastan da yoksun değildirler!.. Bu ima ve işaretler, tuhaf sırlar olarak nitelenmektedirler.

'[Bil ki, adıl olan isimler üç tanedir: اِنِّ : *ene'* (ben), *ente* (sen) ve *huwa* (o)... Bu üç ismin en belirgin olanı ise, bizim, *ene'* (ben) sözümüzdür, çünkü bu lafız ile herkes kendi varlığına işaret eder ve herkes için bilinen şeylerin en bilineni de kendisidir. Bu üç kısım adılın ortasında olan, bizim, اِنِّ : *ente'* (sen) sözümüzdür. Zira bu, onun orada bulunması şartıyla, başkasına yapılan bir hitaptır. Başkasına hitap olduğu için de, kişinin '*ene'* (ben) sözünden aşağı mertebededir. Bir de, burada, kendisine hitap edilenin orada hazır olması şartıyla, bu ifadenin '*huwa*' (o)'den daha üstün olması nedeniyledir. Öyleyse şu kesinleşmiş olur ki, bu üç kısımdan en üstün olanı, kişinin '*ene'* (ben) demesi, ortada olanı, '*ente'* (sen) demesi ve, en aşağıda olanı, '*huwa*' (o) demesidir. Tevhîd cümlesi ise, bu lafızlardan her biriyle gelmiştir. (...) Kelime-i tevhîd bu üç lafızdan her biriyle gelmiştir.

اِنِّ : *Ene'* (Ben) lafzına gelince, Allah, Nahl Suresi'nin başında, "*enne-hû lâ ilâhe illâ 'ene' : Ben'den başka tanrı yoktur. Bana karşı gelmekten sakının..*" (Nahl, 2) ve Taha Suresinde, "*inne-nî 'ene Allâhu lâ ilâhe illâ 'ene: Muhakkak ki Ben'im gerçek İlah. Ben'den başka yoktur ilah...*" (Taha, 14) buyurmuştur. اِنِّ : *Ente'* (Sen) lafzına gelince, kuşkusuz bu lafız da, Allah'ın, "Derken o [Zünnûn, Yûnus], karanlıklar içinde şöyle yakarmıştı: Ya Rabbi, Sen'den başka yoktur ilah" (Enbiya, 87) ayetinde gelmiştir. هُوَ : *Huwa'* (O) lafzına gelince, bu lafız Kuran'da çokça gelmiştir. İlki Bakara Suresinde "...*lâ ilâ illâ huwa...: Hepinizin İlahı tek İlahtır. Ondan başka tanrı yoktur*" (Bakara, 163) olup, sonuncusu ise, Müzzemmil Suresindedir: "...*lâ ilâhe illâ huwa: O, doğunun da batının da Rabbidir. Ondan başka ilah yoktur*" (Müzzemmil, 9). [Allah'ın isminin] bu üç zamirin dışında başka bir kelimeye bitişik olarak gelmesine gelince, bu da, Allah'ın, Fir'avun'dan hikâye etmekte olduğu, '*ellezi'* (ki o) kelimesidir: "*Amentu lâ ilâhe illâ ellezi âmenet bi-hî benû İsrâîl:*

¹⁹ Burada, Gazâlî'nin, *el-Maqsadu'l-esnâ fî şerhi esmâ'i Allâh'il-hüsnâ* isimli eserinden esinlenerek yazılmış olup Allah'ın İsimleri hakkında bir inceleme söz konusudur: [*Lewâmi' u'l-beyyinât*], Mektebetu'l-Kahira, Kahire, 1425/2004, s. 226.

İman ettim! İsrâîl Oğulları'nın inanmış olduğu o İlahtan başka tanrı yokmuş" (Yunus, 90)²⁰ (Çev.)] (...).

'Bil ki, هُوَ : *huwa*' lafzında, pek çok sırlar ve pek yüce haller vardır; bunların bir kısmını açıklayıp anlatmak ve beyan etmek mümkün, bir kısmını ise mümkün değildir'. Müellif devamlı şöyle der: 'Ben, Allah'ın başarılı kılması sayesinde, pek çok ince sırlar hakkında yazdım; ne var ki ben, *'huwa*' (O, Allah) kelimesini telaffuz ettiğimde kalbimde duymakta olduğum sevinç, neşe ve mutluluğu bu yazmış olduğum kelimelerle karşılaştırdığım her seferinde, yazmış olduğum şeylerin, temaşanın bu geçici halleriyle kıyaslandıkları zaman değersiz ve önemsiz olduklarını gördüm. O zaman şunu anladım ki, bu *'huwa*' kelimesinin kalb üzerinde, açıkça ifade edilmesi imkansız olup, şerh ve izahı da hiç sona ermeyecek olan harikulâde bir etkisi bulunmaktadır²¹. Ve bu girişten sonra Râzî, 'bu ima ve işaret isminin' [huwa] basitçe telaffuz edilmesi halinde, kendisine ima ve işarette bulunmuş olan bütün sırlar serisini çok güzel bir biçimde açıklar.

Üçüncü şahıs zamiri olan هُوَ : *Huwa*' (O!..) ismi, insanın, ulûhiyet karşısında salt yokluğunu ortaya koyar. Aynı zamanda, yalnız, 'O!..' (*Huwa*) demek, mutlak tevhîde işaret eden, bir başka ifadeyle, 'O'ndan başkası yoktur!..' anlamına gelen bir sınırlamayla da aynı değerdedir. Bu ise, yaratılmış varlıkların yokluğunu göstermektedir. İşte sadece bu zamiri zikrederek, kullar ilahî saflık bilincine dalarlar. Bu, kul, kendisini ulûhiyetin herhangi bir özelliğine ve hususi bir iyiliğine bağlayan her hangi bir sıfatı zikrettiği zaman bunun başaramadığı şeydir. Şayet kul, sırf Zât-ı [İlâhiye] için Allah'a dua etmek isterse, yalnız, Mûteâl oluşla ilgili olumsuzlayan [*selbî* Çev.] sıfatlar kullanılamaz, çünkü noksanlıklar tüketilebilecektir; bunun gibi, sadece cömertliğin olumlayan (icâbî) sıfatlarından da yararlanılamaz, çünkü Allah'ın nimetleri O'nun Zâtı'na nispetle pek tabii ki, eksiktirler! Tam aksine, şayet, هُوَ : *Huwa* 'O!..' isminin temsil ettiği orta bir yol ile yetinilirse, o zaman, kendisine asla ulaşılmasa bile, ne var ki mükemmel bir biçimde doğru ve isabetli olan bir hedef olarak, doğrudan İlahî Zat'a yönelmiş olunacaktır! Ğâiplik belirten bir zamir olarak *'Huwa*', kulda, büyük bir arzu ve manevi lezzet meydana getirecektir. Oysa böyle bir arzu, manevi hayatın en yüksek makamında yer almaktadır. Beşeri bilgi ise, normal olarak hükümün kavramlaştırılması (tasavvurât) ve doğruluğunun gösterilmesi (tasdîkât) fiilleri sayesinde gerçekleşir. Biz, mesela, 'Rahmân' dediğimiz zaman, bu iki fiil de mevcuttur, ama هُوَ : 'O!..' dediğimiz zaman, yalnız birincisi [:kavramlaştırma/tasavvurât] gerçekleşir; öyleyse bu biricik durumda beşeri bilgi, ulûhiyetin mutlak birliğini idrak edecektir²². Bir şey, *totoloji*²³ zoruyla, yine bizzat kendisiyle tanımlanamaz; o an-

²⁰ *et-Tefsîru'l-Kebîr*, I, 145.

²¹ *et-Tefsîru'l-Kebîr*, I, 146.

²² Not: ["... Bu anlatımızla şu kesinleşmiş olur ki, tasdik, tasavvura nispetle çoğaltma (teksir) konumunda yer alır, tasavvur da tasdike nispetle birleme (tevhîd) konumundadır. Yine şu sabit olur ki, yalın mahiyetin tasavvuru, tevhîd ve çokluktan uzak olmada zirveyi gösterir; işte sen bunu anladığın zaman biz deriz ki: Hak Subhânehû hakkında bizim, يَا هُوَ : 'Yâ Hû!..' (Ey O!..) sözümüz, evet bu, tasdikten hali olan salt bir tasavvurdur; sonra bu tasavvur, bütün terkip ve çokluk cihetlerinden münezze olan bir hakikatin tasavvurudur; o zaman da bizim, 'Yâ Hû!..' sözümüz, tevhîdde ve çok-

çak, sebep ve sonuçlarıyla tanımlanabilir. Oysa Allah'ın bir sebebi yoktur ve O'nun ile eserleri arasında gerçek bir analogi de bulunmaz. Öyleyse, ancak هُوَ : 'O!..' dediği zamandır ki insan, aklının gözbebeğini, ilahî mahiyetin (ipséité) ortaya çıktığı yere doğru yönelir. 'O!..' (Huwa) haykırışı, kula, geri kalan her şeyi unutturur, bu da onun, ancak ilahî mahiyet için bir iştihak sahibi olmasına izin verir. İnsan daima, bir endişeler çokluğu ile meşgul edilmektedir. Bu sebeple, هُوَ : 'O!..' diyerek kul, bütün bu kaygılarını bire indirir de, işte o zaman kesin olarak sükûnete erer²⁴. Huwa isminin son göstergesel nüktesi olarak, şunu hatırlatalım ki, bu kelime Arapça'da, gâip tesniye (humâ: o ikisi) ve çoğul (hum: onlar) şahıslarda w gözükmediğinden, asli harfi h (hê) olan, ه : h ve و : w harflerinden meydana gelmektedir. İşte bu sebepledir ki h harfi tek başına, biricik Gerçeği, Hakk'ı göstermektedir²⁵. Allah insanların uzuvlarını da çiftler yaratmıştır: eller ve ayaklar gibi, diğer başlıca organları olan gözler ve kulaklar da... Bunun istisnası ise, bilginin mekânı olan kalb, ilahi zikrin aracı olan dil ve namaz süresince secde noktası

→

luktan uzak olmada en son noktayı gösterir ve bu sebeple o, makamların en büyüğüdür!.. (et-Tefsîru'l-Kebîr, I, 149) Çev.]

²³ Not: [Totoloji (Tautologie): 'Açıklama veya delil olarak getirilen, fakat gerçekte ise, söylenilmiş olan şeyi aynı ya da eş değer olan terimlerle tekrarlayan cümle.' (Paul Foulquié, *Dictionnaire de la Langue Philosophique*, PUF, Paris, 1969, s. 713, 'tautologie' mad.); '... bir önermede yüklem ifade ettiği şeyin konuda daha önce ortaya konmuş bulunması keyfiyeti, eş söz, geneleme: "Varlık ne ise odur"; "Bütün sarı çiçekler renklidir." gibi (İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, Kubbealtı Neşriyat, Birinci baskı, Kasım 2005, III, 3188, 'totoloji' mad.) Çev.]

²⁴ Not: [... çünkü O Yüce Allah, özgün Zatı ve muayyen kimliği/hüviyeti ile Kendisinden başka her şeyden başkadır. Böyle olunca, yaratılmışların durumlarının Yüce Allah'ın mahiyetini ve hususi hakikatini açıklamaları imkânsız olur. Durum böyle olduğundandır ki, O'nun hususi hüviyeti ve Kendisine özgü mahiyetine nispet ederek tanımlamalarda bulunmanın kapıları kapanmıştır. O zaman bunun tek bir yolu kalmıştır ki, bu da, insanın aklının ve ruhunun merkezini bu ilahî hüviyet nurunun doğduğu yere yönlendirmesidir; o zaman, aklının merkezi ona yöneltilmiş olarak, bu nurun üzerine ağmasını ve bu nuru mütalaa etmeye elverişli hale geleceğini umabilir. Öyleyse, Allah'ı anlamakta olan kimsenin يَا هُوَ : Yâ Hû!..' demesi, onun, bu manevi saadetin meydana gelmesini ümit ederek, akıl ve ruhunun merkezini Kudsi Yüce Allah'a yönelmesidir. (...) İşte böylece kul, يَا هُوَ : Yâ Hû!..' deyip, aklına ve ruhuna bu ilahî hüviyetin celâl nurundan bir zerre tecelli ettiğinde, bu kulun kalbini [lahuti] bir ürpertinin, ruhunu [deruni] bir hayretin ve düşünme yetisini de [Allah'ın dışındaki her şeyden] habersiz oluş (gaflet) halinin kaplaması gerekir de, o zaman bu kul, bu ilahî hüviyetin dışındaki her şeyden kaybolup, [sadece ona odaklanır], onun dışındaki hiçbir şeye de artık iltilaf etmez. Bu durumda onun yapacağı tek bir şey kalır ki, bu da, hem aklıyla 'Huwa: O!..' demesidir, hem de diliyle 'Huwa: O!..' demesidir. (et-Tefsîru'l-Kebîr, I, 150) Çev.]

²⁵ Not: [... Biz daha önce delillerle göstermiştik ki, Hakk'ın hakikati her türlü terkip yönlerinden münezzehtir ve Mutlak Bir'in nitelenmesi de mümkün değildir, zira niteleme, nitelenen ile nitelik arasında bir başkalığı gerektirir. Başkalık bulunduğu ise teklik durumu kalmaz. Ve yine, mutlak bir'den haber verilmesi de mümkün olmaz, zira haber verme eylemi, hem bir 'kendisinden haber verilen' (muhberun 'anh)i, hem de 'kendisi haber verilen şey' (muhberun bih)i gerektirir ki, bu, mutlak bir olma haline aykırı düşer. Böylece şu husus kesin olarak anlaşılmış olur ki, türetilmiş bütün isimler, Hakk'ın gerçekliğinin künhüne ulaşmaktan acizdir! Ama هُوَ : Huwa' lafzına gelince, o, biricik ve tüm çokluk cihetlerinden beri ve münezzehtir olan bu hakikatin künhüne vasil olur; işte, ilahî hakikatin künhüne vasil olduğu için de, bu 'Huwa' lafzının, o hakikatin künhüne vasil olmaları imkânsız olan diğer lafızlardan daha üstün ve değerli olması vacip olur!.. (et-Tefsîru'l-Kebîr, IV, 176) (...) هُوَ : Huwa' lafzı Allah'a, sonradan oluş (hudûs) alemine kıyas edilerek kendisine bir nispet ve eklemenin arız olması bakımından değil de, sırf Kendisi olması bakımından delalet etmektedir. Bu bakımdan da 'Huwa' lafzı seni Hakk'a ulaştırır ve Hakk'ın dışındaki tüm şeylerden de seni uzaklaştırır; 'Huwa'nın dışındaki isimler ise seni Allah'tan gayri şeylerden uzaklaştırmaz! İşte bu nedenle de 'Huwa', en kıymetli ve değerli isimdir. (et-Tefsîru'l-Kebîr, IV, 177) Çev.]

olan alındır... Bu demektir ki bunlar, insan vücudunun en değerli kısımlarıdır. Analojik olarak, *huwa* (O!) ifadesindeki *h* (hê) harfi için de aynı şey söz konusudur. Bu harf, boğazın en dibinde meydana gelen bir gırtlak harfidir²⁶. Halbuki *w* harfi ise, dudakların uç kısmında teşekkül eden bir dudak harfidir. Öyle ki, *h* (hê) harfi harflerin teşekkülünün ilk sırasında bulunurken, *w* harfi ise, sonunda bulunur. Üstelik, *h* (hê) harfinin içe ait ve gizli bir sesi var iken, *w* harfinin ise dışa ait ve görünür bir telaffuzu bulunmaktadır. Sonuç olarak, *huwa* (O!..) zamiri, Hak Teâlâ'nın Evvel [Kendisinden önce hiçbir şey olmayan Ezelî İlk] ve Ahir [Kendisinden sonraya hiçbir şeyin kalmayacağı Ebedî Son], Zahir [kendisine delalet eden deliller bakımından Varlığı Aşikar] ve Batın [Müteâl oluşu itibarıyla, duyu yetilerinden gizli ve gözlerden perdelenmiş] olduğu hakikatine imada bulunmaktadır²⁷.

Bu ima örneği, burada açıklananların, muhakkak ki en manidar olanıdır, çünkü müellif burada, sadece iki harfli olan bir kelimedden hareket ederek, en az on bir farklı mana çıkarılabileceğini göstermektedir. Bu da göstermektedir ki, ima sanatı, mümkün olan en az ile mümkün olan en fazlayı belirtmekten ibaret olan, araçların en ekonomik kullanımına dayanmaktadır. Biz burada kendimize, bu usulün burada gerçekten temellendirilmiş ve meşru olup olmadığını veya onun, tamamıyla keyfi olan öznel bir görüşü bildirip bildirmediğini sormayacağız; esasen bizim sunumuzun amacı, bir sistemin işlemlerini, çok açık kültürel bir bağlam içinde göstermektir.

Biraz sonra gelecek olan örnekler, nispeten farklıdır; çünkü bu örnekler, nerdeyse, gramerle ilgili yapı ve özelliklere değinirken, kelimenin yazılış biçiminden tutun da anlama varıncaya değin, dilin (langage) bütün alanlarıyla ilgilidirler.

²⁶ Not: [Râzî, ⁴الله : Allâh kelimesinin yapısı hakkında bilgi verirken, kelimenin aslının 'el-ilâh' olduğunu, sonra kelimenin, bu dili konuşanlar tarafından 'Allâh' kelimesiyle değiştirildiğini, böylece geriye, hemze, iki lâm ve hê olmak üzere, dört harfli bir kelime kaldığını belirttikten sonra, harflerin çıkakları itibarıyla taşıdığı nüktelere değinir ve der ki: " Hemze, boğazın en alt tarafından; lâm, dilin ucundan ve hê de yine boğazın en alt tarafından çıkar. Bu ise, çok şaşırtıcı bir duruma işaret eder, zira boğazın en alt tarafı, harflerin telaffuzlarının başlangıç noktasıdır. Sonra, telaffuz işi, yavaş yavaş dilin ucuna varıncaya kadar merteye merteye yükselmeye devam eder. Sonra, boğazın içinde bulunan ve nefesin mahalli olan hê harfine dönüş yapar. İşte kul da böyledir; ilk durumu olan tanımama ve bilmeme durumundan yola çıkar, sonra merteye merteye kulluk makamlarında yükselir, derken güç yetirebileceği ve takat gösterebileceği makamların en sonuna ulaşır ve sezgi yoluyla hakikatlere muttali olma (Mükâşefât) alemine girer. Tevhîd denizinde fâni oluncaya kadar, ilâhi nurlar yavaş yavaş ona geri dönmeye başlar. Ki bu da, 'Son, başlangıca geri dönüşür' şeklinde ifade edilen duruma işaret etmektedir" (*et-Tefsîru'l-Kebîr*, I, 107) Çev.]

²⁷ Bkz. Kur'ân, Hadîd 57/3. *Huwa* hakkındaki bu değerlendirmeler, Râzî'nin üç metninden esinlenmektedir. Birincisi, daha önce zikrettiğimiz gibi, bir giriş ve metodoloji olarak, salt dilbilimsel pek çok değerlendirmeleri sunmakta olduğu *et-Tefsîru'l-Kebîr* isimli eserinin giriş kısmında yer almaktadır. Bu metin, şahıs zamirleri hakkındaki bir inceleme içinde bulunmaktadır (*et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Tahran, 2. Bsk., ts., I, 145-152). İkinci metin ise, el-Bakara Suresi 2, 163 ayetinin tefsirinin bir parçasını teşkil eder (*et-Tefsîru'l-Kebîr*, IV, 168-177; özellikle, ss. 176-177) [Yazar, muhtemelen sehven, Bakara 2, 273 ayetinin tefsirini zikretmiştir ki, adı geçen ayetin tefsirinde bu tür bir yorum bulunmamaktadır! (Çev.)] Ve üçüncü metin ise, Râzî'nin *Lewâmi'u'l-beyyinât*, Mektebetu'l-kulliyâtî'l-Ezheriyye, Kahire, 1396/1976, ss. 90-91 ve 101-107 isimli eserinden bir hülasadır. Özetimizde biz, 'De ki: O, Allah, Bir'dir' diye başlayan İhlâs Suresi'nin birinci ayetiyle ilgili değerlendirmeleri, bu makalede yer almaması gereken aşırı açıklamalar olduğu gerekçesiyle, zikretmedik.

Güveni ve ilticayı Allah'ta aramaya özgü kılınmış olup, 'E'ûzu bi-[A]llâhi': Allah'a sığınıyorum' şeklinde ifade edilen kalıp cümlelerin pek çok yorumlarından birisinde müellif, ima sanatının üstatlarına göre, [Besmelede yer alan] ve Fransızca'da 'en' (-de, -da; içine, içinde) anlamını gösteren 'bi-' harf-i cerrindeki 'be' harfinin, esasen, yazının yatay hattını izleyerek yazılan düz [uzun] bir harf olduğunu, ama bu harf, *bi-[A]llâhi'* ifadesinde olduğu gibi, yazıyla Allah adına bitleştirildiğinde, *Allâh* kelimesinin *elif*'i tarafından yukarıya doğru çekilerek, yukarı yükseltildiğini belirtir. Öyleyse biz burada, eğer kalp Allah'ın hizmetiyle irtibat halinde olursa, konumu yükseğe doğru cezp edileceği için, onun durumunun da yükselebileceğini ümit etmemize imkân veren gizli bir ima ile yüz yüzeyiz. Burada, hitabın mutata anlam sisteminden bir kopuş olduğu apaçıktır; gerçekten de, sözün mutata anlamı, bize, kalbin manevi bir yükselişi ümidini telkin eden ve bu ümidi doğuran, tek bir harfin dik yazılışının [dile getirdiği] anlama yerini bırakmaktadır²⁸.

Allah isminin pek çok iştikakı (étymologie) arasında Râzî, ima Üstatları-ninkine öncelik verir. Onlara göre bu kelime, tanımlama vazifesi, yani kendisini izleyen kelimeyi tarif etme işlevi olan *al-* ön takısından meydana gelmiş olmalıdır; ve, ikinci unsur olarak biz, [Allah lafza-i Celâle'sinin] *-llâh* kısmına ifadesine sahibiz. Oysa, *al-* ön takısının *l-* harfi, [Allâh Lafza-i Celâlesi'ndeki] *-llâh* ifadesi-

²⁸ Not: [Vahiy katipleri, بِسْمِ اللّٰهِ : Bismillâh'daki bâ harfini, (elifsiz olarak), 'sîn'e bitişik yazdılar, ama diğer yerlerde böyle yapmadılar. Ve bu iki yazılış arasındaki fark hususunda iki izah şekli zikrettiler. a) Bâ' harfinden sonra gelen okunmayan elif (elif-i vasl) düşürüldüğü zaman, 'bâ' harfinden sonra düşmüş olan elif'e delalet etmesi için, bu 'bâ' harfini, doğrudan 'sîn' harfine bitişitirdiler. (...) b) el-Kuteybî şöyle demiştir: 'Bâ harfini 'sîn' harfine doğru uzatarak ona birleştirdiler. Çünkü onlar, Allah'ın Kitabı'na ancak büyütülmüş (mu'azzam) bir harf ile başlamak istediler. Nitekim Ömer ibn Abdilaziz de, katiplerine şöyle dedi: 'Allah'ın Kitabı'nı tazim için, 'bâ' harfini uzatın, 'sîn' harfini iyice belirtin ve 'mim' harfini de iyice yuvarlak yapın!..' (et-Tefsîru'l-Kebîr, I, 105-106). Çev.]

[İşaret [tasavvuf] ehli, 'bâ' harfinin şekil bakımından düz bir harf olduğunu, fakat yazıyla 'Allah' lafzına bitiştiğinde, [manevi olarak] yükselip yüceldiğini; bundan yola çıkarak da, kalp ne zaman Allah'ın hizmetiyle bitirse, onun durumunun yükselmesini ve şanınun yücelmesini umabileceğimizi söylemişlerdir. Dil alimleri, yazıda, بِسْمِ اللّٰهِ : Bi-[i]smillâh' sözündeki '-[i]smi' kelimesinin 'elif'ini düşürürken, أَقْرَأُ بِاسْمِ رَبِّكَ : Ikra' bi-[i]sm-i Rabbike: *Rabbî'nin ismi ile oku!*.' (Alak, 1) ayetindeki elif'i ise [yazıda] izhar edip gösterdiler. İki bakımdan fark bulunmaktadır: a) بِسْمِ اللّٰهِ : Bi-[i]smillâh' sözü, işlerimizin çoğunda, çoğu zaman söylenip telaffuz edilmektedir. İşte bu sebeple, âlimler, diğer yerlerin aksine, kelimedeki bir hafiflik olsun diye, 'elif'i [hem yazı, hem de okunuşta] düşürmüşlerdir, çünkü diğer yerler az zikredilmektedir. b) Nahiv alimi Halîl ibn Ahmed de şöyle demiştir: 'Bi-[i]smillâh' sözündeki '-[i]smi' kelimesinin 'elif'i düşürülmüştür, çünkü '-[i]smun' kelimesindeki bu elif, [o olmaksızın] sakın sin harfiyle kelimeye başlamak mümkün olmadığından, getirilmiştir. Fakat, '-[i]smun...' kelimesinin başına 'bâ' harfi gelince, bu, bu elif'in yerini tutmuş, böylece de *elif*, yazıdan düşmüştür: بِسْمِ اللّٰهِ : Bi-[i]smillâh'... Allah'ın, أَقْرَأُ بِاسْمِ رَبِّكَ : Ikra' bi-[i]sm-i Rabbike' sözünde ise elif [yazıdan] düşürülmemiştir, çünkü bu ayette 'bâ' harfi, 'Bi-[i]smillâh' ifadesindeki gibi, 'elif'in yerini tutamaz. Çünkü, أَقْرَأُ بِاسْمِ رَبِّكَ' ayetindeki 'bâ' harfinin düşürülmesi mümkündür ve, mana yine doğru olarak kalabilir. Zira sen şayet, أَقْرَأُ اسْمِ رَبِّكَ : Ikra-[i]sme Rabbike: Rabbinin adını oku!..' demiş olsan, mana yine doğrudur. Ama 'Bi-[i]smillâh' ifadesindeki 'bâ' harfini yazıdan düşürürsen, mana doğru olmaz...' (et-Tefsîru'l-Kebîr, I, 106) Çünkü, kısaca belirtmek gerekirse, بِسْمِ اللّٰهِ : Bi-[i]smillâh' sözünde meful olan '-[i]smu...' kelimesi, takdir olunacak fiile ancak 'bâ' harfi ile bitleştirileceğinden, bu 'bâ' harfi ister '*ilsâke*' (bitişmek, tutunmak, yapışmak), ister '*âlet*' (vasıta, araç olma) manasına gelsin, onun mutlaka yazılması gerekmektedir!.. Yani, 'Allah'ın adına tutunarak, O'nun adına yapışarak okuyorum, yiyorum, gidiyorum, düşünüyorum!..' veya, 'Allah'ın adı vasıtasıyla, O'nun ismini araya sokarak okuyorum, yiyorum, düşünüyorum, ilh!..' (bkz. et-Tefsîru'l-Kebîr, I, 97) Çev.]

nin ilk lâm *-l* harfiyle karşılaşınca, burada bir benzeşme [idğâm] olur; öyle ki, *al-* ön takısının *l-* harfi kaybolur, ama *-llâh* ifadesinin *-l* [lâm] harfi ise kalır²⁹. [Böylece de ifade ‘Allâh’ biçimin almış olur. Çev.] ‘İşaret sanatının üstatları ve müellifimize göre bu dilbilimsel olgu, bir bilgi veya bir uyarıyı; bir başka ifadeyle söylemek gerekirse, şu gelmekte olan imayı teşkil etmektedir. Buna göre, belirleyen ve tanınır hale getiren *al-* ön takısı, öyleyse beşeri bilgiyi temsil etmektedir. İşte bu sonuncu, yani [beşeri bilgiyi simgeleyen] *al-* takısı *Belirlenen* ve *Bilinen*’in, yani [*Allâh*’ın, Yüce Tanrı’nın varlığına (en présence) ulaşınca, [*al-* ön ekindeki] *l-* gözden kaybolur, görünmez hale gelir ve $\text{الله} : \mathbf{A}[\mathbf{l}] + \mathbf{llâh}$ terkinde Çev.] yok olur. En sonunda ise geriye, hiçbir ziyade yada eksiklik olmaksızın daima var olduğu gibi, sadece ve sadece o Ezelî Bilinen kalır.’³⁰ Burada ima, [iki lâm hafinin] kaynaşması (idğam) şeklinde ortaya çıkan dilsel olgunun, deruni hayranlık ve vecd ile ilgili (extatique) mistik gerçekliğin bir yönünü bize gösteren, son derece ince/latif bir bilgi içerdiği gerçeğinden ibarettir. Bir kez daha belirtelim ki biz burada, alışıldık anlam sisteminin dışında bulunmaktayız.

Râzi’nin gözlem dehası, daha önce de gördüğümüz gibi, en detaylı ve en uygun manayı bulabilmek için, Kuran’ın küçücük bir metni üzerinde yoğunlaşabilme yeteneğinde sıkça kendini göstermektedir. İşte bundandır ki o, herkese açık ve aşikar olan manayı aşarak, kelimelerin ve cümle yapılarının anlamsal verimini iyice arttıran ima sanatının kaynaklarına başvurmak zorunda kalır. Böylece o, ‘Kullarım sana Ben’im hakkımda sorduklarında, hiç kuşkusuz, Ben onlara yakınum; Bana dua ettiği zaman, Ben, dua edenin duasına cevap veririm (icabet)!..’ (Bakara, 186) ayetinde de, sadece, bakışı, ima sanatına istidatlı olan kimselerin duyabileceği, son derece anlamlı üç dilbilimsel incelik bulunduğu dikkat çekmektedir. Bunların birincisi $\text{وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي}$ ‘Kullarım sana sorduklarında...’ ifadesiyle ilgilidir. Zira, Kuran’ın diğer yerlerinde³¹, bu ifadeyi, ‘de, söyle...’ şeklinde bir emir kipi izlemektedir; halbuki burada böyle değildir!.. Bu fark niye? [Bir kere, Cenâb-ı

²⁹ Bu açıklama, şayet ikinci lâm üzerine normal olarak konulan şedde hesaba katılmazsa geçerlidir.

Not: [Ancak Fahrettin er-Râzî, Allah isminin türetilmiş bir kelime olmadığını söyler ve der ki: ‘Bize göre tercihe değer olan, Allâh lafzının kesinlikle hiçbir sözcükten türememiş olup, Allah Teâlâ’nın özel adı (İsm-i Hâssı) olduğudur. Ki bu görüş, Halîl, Sibeveyh ve, kelâm alimleri (usûliyyûn) ile fakihlerin çoğunun görüşüdür. (...) (et-Tefsîru’l-Kebîr, I, 156). ‘Nitekim Halîl demiştir ki, ‘Bizim ‘Allâh’ sözümüzün, Hak Teâlâ’nın özel ismi olduğu hususunda herkes ittifak etmiştir...’ (et-Tefsîru’l-Kebîr, I, 163) Çev.]

[Bu itibarla, makalede, üzerinden bir takım tahlillerin yapıldığı görüş, bizzat Râzi’nin görüşü olmayıp, yine onun nakline göre, Kûfe ekolüne mensup olanlar ile, Basra ekolüne mensup olanlara aittir. Buna göre, ‘Kûfe ekolüne mensup olanlar demişlerdir ki, $\text{الله} : \text{Allâh}$ lafzının aslı, ‘*ilâhun*’ kelimesidir; kelimenin başına, tazim ifade etmek için harf-i tarif olan elif-lâm getirilince, ifade ‘*el-ilâhu*’ şeklini aldı. Ancak, kelime, dillerde çokça kullanılıyor olması sebebiyle, telaffuzda zorluk meydana getireceğinden, *el-ilâh* sözündeki *-ilâh* kelimesinin hemzisi düşürüldü; böylece de iki lâm bir araya geldi, bunun üzerine de birinci lâm [ikinciye] idğâm edildi, böylece de insanlar, ‘*Allâh*’ şeklinde söylemeye başladı. Basra ekolüne mensup olanlara gelince, onlar ise bu kelimenin aslının ‘*lâhun*’ olduğunu, daha sonra ise insanların, kelimenin başına harf-i tarif olan ‘*el*’ (elif-lâm) takısını getirdiklerini, böylece de ‘*Allâh*’ delmiş olduğunu söylemişlerdir. (et-Tefsîru’l-Kebîr, I, 163) Çev.]

³⁰ Bkz. et-Tefsîru’l-Kebîr, I, 104.

³¹ [Mesela bkz. Bakara, 189, 215, 217, 219, 220, 222; Maide, 4; A’raf, 187 (iki kez); Enfâl, 1; İsrâ, 85; Kehf, 83; Tâhâ, 105.. çev.]

Hak, 'Öyleyse de ki, 'Ben yakınım...' buyurmamıştır, bu da, dua halinin ne denli yüce bir makam olduğunu göstermektedir. Çev.] Buna göre burada Allah sanki şöyle demiş gibidir: 'Kulum, sen ancak dua vaktinin dışındaki zamanlarda bir vasıtaya muhtaçsın; fakat, bana dua makamında ise, Benimle senin aranda hiçbir vasıtaya gereksinim yoktur! Sen, ihtiyaç içinde olan bir kulsun, Ben ise mutlak zenginlik ve bolluğun Rabbiyim. Bu bakımdan, ne zaman talep edersen, hemen sana lütfeder veririm ve ne zaman Bana dua edersen, derhal sana icabet ederim...' ³². Bu şu demektir: [Dua'nın dışındaki yerlerde geçen Çev.] 'de ki, söyle ki, ...' ifadesi, Rab ile kul arasında doğrudan irtibatı engelleyen bir tür aracılık veya perde işlevi görür ki, bu durum dua halinde söz konusu değildir. Anlatımdaki ikinci incelik ise, şu olguyla ilgilidir: Allah'a dönük olan muttasıl zamir عبادي : 'Benim kullarım...' şeklinde, muzafun ileyh olarak Çev.] bir izafet tamlaması içinde yer almaktadır. Sonra hemen peşinden, [cevap olarak gelen ifade Çev.], 'hiç kuşkusuz, muhakkak ki,' [anlamındaki 'inne...' edatı ile Çev.] tekit edilmiştir. Bu bir yandan, kulun Rab için olduğunu; diğer yandan da, Rabbin kul için olduğunu gösterir. Nihayet üçüncü fark da şudur: Allah, 'Kul Bana yakındır..' demedi, fakat O, bizzat Kendisinin kula yakın olduğunu söyledi. Burada çok kıymetli bir sır bulunmaktadır; şöyle ki, kul sadece, varlığı mümkün olan bir varlıktır, zira o bizzat mahiyeti bakımından yokluk alanı[nın merkezin]e ve yok oluş uçurumunun ta dibine aittir. O halde kul, bizatihi zorunlu olarak var olan ve varlığın doruğunda bulunan Rabbe nasıl yakın olabilecektir?!.. Salt Gerçek [Hak] olan Allah'a gelince, O, salt lütfü ile öyle davranır ki, O'nun iyilikleri kula yaklaşır; [yani Hak Teâlâ, iyiliği ve merhameti ile kuluna yaklaşılmaya kadirdir; öyleyse, yaklaşmak (kurbiyyet) Hak'tan kula olur, kuldun Hakk'a değil!.. Çev.] ³³.

Bu birinci tarz ima, benzer metinler arasındaki bir farka veya bir çeşitliliğe dayanmaktadır. Genel olarak bilinmektedir ki, 'Anlam, farktır', ama yine, bu hususun, çok özel bir tarzda ima için de geçerli olduğu, tam tersine, bizi de şaşırtmamalı... Çünkü bu [ima dili] öyle ince, ele avuca sığmaz, hassas ve tartıya gelmez bir olgudur ki; kelimenin ve ona uygun [: zahir] manasının tersine, ima için belirli ve tam olarak sabitlenebilir bir form tespit etmek zordur; bu form, [ona uygun olarak Çev.] aynı derecede çeşitlendirilebilse bile, bu böyledir... Çünkü kelime, görülebilir veya sesli bir nesne gibi, onu okuyanın bakışına ya da dinleyen dinlemesine hemen kendisini kabul ettirir; ama ima ise kendisini kabul ettiremez ve bu da, şu iki sebepten dolayıdır: her şeyden önce, sıkça olduğu üzere, onun bir yerde sabitlenmesi zordur; ve nihayet, o, kusursuz bir biçimde öznel bir yoruma bağlı bulunmaktadır!..

Aynı konuda ve aynı türde kalarak, planı değiştiriyoruz: ima doğrudan doğruya Kuran metniyle irtibatlı olmayıp, fakat müfessirin metniyle irtibatlıdır. Fâtiha Sûresi'nin o nehir gibi engin tefsirinde, namazdan, Allah'ı tanıyan [Arif-i billâh] kimselerin manevi yükselişleri olarak bahsettiği sırada Râzi bize şunu hatırlatır: bizler hayatta, meleklerin ya da Şeytanın, dinin ya da dünyanın, aklın

³² et-Tefsîru'l-Kebîr, VI, 108.

³³ et-Tefsîru'l-Kebîr, VI, 98-99.

veya tutkuların arkadaşlarıdır³⁴. İşte sırf bundandır ki Ebû Bekir, hem bu dünyada, hem kabirde, hem de diriliş günü ve cennette [Hz.] Muhammed'in dostluğunu tercih etmiştir; aynı şekilde Kılmîr olarak isimlendirilen köpek³⁵ de, mağara arkadaşlarını (Ashâb-ı Kehf) dost edinmiş ve hem bu dünyada, hem de Ahiret âleminde onlara bağlanmıştır. Ve, işte sırf bu sır sebebiyledir ki, 'Ey îman edenler! Allah'tan korkun ve dürüst/içtenlikli insanlarla beraber olunuz!..' (Tevbe, 119) denilmiştir³⁶. Sır, kötude olduğu gibi iyide de, bütün gerçek arkadaşlığın sağlamlığında, istikrarında ve kalıcılığında yatar. 'Sır' kelimesi, ilk nazarda biraz sıradan gözükür. Ama, tefsirin Arapça ifadesi yeniden iyice okunduğunda görülür ki, düşünce-sini daha iyi anlatmak ve böylece Kuran metninin içerdiği manayı iyice belirginleştirmek için, bizzat müellifin kendisi ima sanatına baş vurmaktadır. Gerçekten o, oldukça dikkat çekici bir kafiye oluşturacak şekilde, ['f' ile 'r' gibi] iki sessiz/ünsüz/sedasız/konsonant harfin yerini değiştirmek yoluna baş vurur: 'Arkadaşlık (el-marâfaqa) kuvvetlenip de ileri dereceye vardığı zaman, ayrılmak (el-mufâraqa) çok zor olur!..' ³⁷. Bu demektir ki, sır, paradoksal ve ince bir biçimde, aynı anda hem bu iki kelimenin anlamsal karşıtlığında, hem de bunların, ahenk bakımından, karşılıklı sessel cazibelerinde kendini gösterir. Öyleyse şunu söylemek lazım: Râzi, ima ve işaret sanatının bu tür dil-ötesi³⁸ (métalinguistique) anlamlarına çok eğilimlidir!..

³⁴ *et-Tefsîru'l-Kebîr*, I, 276.

³⁵ Burada, Kefh Suresi, 22. Ayette üç defa geçmekte olan köpekten söz edilmektedir: ['İnsanların kimi, 'Onlar, üç kişi idi, dördüncüleri de köpekleri idi' diyecekler. Bazıları da, 'Beş kişi, idiler, altıncıları da köpekleri idi' diyecekler. Bunlar gayb hakkında tahmin yürütmekten ibarettir. Kimileri de, 'Onlar yedi kişi olup, sekizincileri de köpekleri idi' derler. De ki: 'Onların sayısını tamı tamına Rabbim bilir'. Onlar hakkında bilgisi olan çok az kişi vardır'. Çev.].

³⁶ *et-Tefsîru'l-Kebîr*, I, 277.

Not: [Râzi, müteakip pasajlarda, şu son derece kıymetli açıklamaları yapar: 'Sonra temizlendiğinde, her iki elini kaldır; bu iki elini kaldırman dünya ve ahret âlemine veda etmene bir işarettir. Bu sebeple, bu iki âlemden tamamıyla alakasını kes; kalbini, ruhunu, sırrını, aklını, anlayışını, zikrini ve fikrini sırf Allah'a yönelt de, sonra 'Allahu Ekber!' de!.. Bunun manası şudur: 'Allah her türlü varlıktan daha büyük, bilinen her şeyden daha yüce, en büyük (ekber) ve en azizdir. Bundan da öteye O Allah, hiçbir bir şey Kendisiyle mukayese edilemeyecek denli büyüktür. Hatta O, Kendisine 'Ekber' denilmekten bile büyüktür. Sonra, 'Allah'ım, Seni tenzih eder, bütün benliğimle Sana hamd eder, Seni yüceltirim' de! Bu makamda sana, Celâl sıfatının o göz alıcı nurlarından (sübuhât) bir nur tecelli eder. Sonra tesbih ve tenzih makamından tahmîd [övmek, teşekkür etmek, medhu sena etmek] yükseldiğinde, 'Ve, ismin ne yücedir!' de. Bu makamda sana, Ezel ve Ebed'in nuru açılmış, inkişaf etmiş olur. Çünkü 'Tebârake: ... ne yücedir' sözü, yok olmaktan ve sona ermekten münezzeh olan bir süreklilik haline işarettir. Bu da, yoklukta ('adem) ezel hakikatini, bekada da ebed hakikatini tefekkür ve mütalaa etmekle irtibatlıdır. Sonra, 'Ve şânın ne yüce, ne uludur' de! Bu da, Cenâb-ı Hakkın, Celâl sıfatlarıyla Kemâl vasıflarının herhangi bir miktar ile sınırlanmasından daha âlim ve daha büyük olduğuna işarettir. Sonra da, 'Ve, Senden başka ilâh yoktur!' de. Bu da, bütün Celâl sıfatlarının ve Kemâl vasıflarının Allah'a ait olduğuna işaret etmektedir. (...) İşte burada akıl durur, dil düğümlenir, kavrayış yetisi adeta keçeleşir, hayal gücü şaşırır ve akıl felce uğrar!' (*et-Tefsîru'l-Kebîr*, I, 277). Çev.]

³⁷ 'Fe innelhû izâ-stahkem el-murâfaqatu te'azzerat el-mufâraqatu', (*et-Tefsîru'l-Kebîr*, I, 277).

³⁸ Not: [*Métalangage* (Dil-ötesi dil): Kendisi vasıtasıyla normal dilin veya nesnel dilin incelenip analiz edildiği dil (Paul Foulquié, *Dictionnaire de la Langue Philosophique*, PUF, Paris, 1969, s. 437, 'métalangage' mad.) Çev.].

Müslim, İbn ‘Arabî ve er-Râzî’den alınan bu pek çok örneğin incelenmesi sonucunda, ima ve işaret sanatının, her şeyden önce, anlamın yakalanışındaki ‘bir anda oluş’ niteliğiyle kendini gösterdiğini ifade edebiliriz. İşte bu sebeptir ki ima ve işaret üslubu, ilham çerçevesinde bulunmakta olup, tefekkür ise, onun psikolojik temelini teşkil eder. Onu, muhakemeye dayalı her tür düşünce metodunun dışına iten de işte budur. İşte bu nedenle de o, bir alışkanlık ve bir meleke, hatta gerçek bir yönelim gerektirmektedir; bu da, İbn ‘Arabî tasavvuf anlayışının içeriğinde ima ve işaret üslûbunun neden çok geliştirilmiş olduğunu açıklamaktadır. İma ve işaret sanatının, öğretilerinin aktarımında, İbn ‘Arabî’nin öğrencilerinin içinde buldukları sırda da bir katkı sağladığı, yine söylenebilecektir. Nihayet ima sanatı, dilin alışılmış ve uzlaşmış sürecinden çıkarak, normal bir hitabın ulaşamayacağı mana vecihlerine ulaşabilen bir anlam [elde etme] yöntemidir. Dahası, ima sanatı, mümkün olan en az vasıtayla mümkün olan en fazlayı açıklama olgusundan, bir başka ifadeyle, yeterince dikkate değer imkânların kullanımından ibarettir. Sonuç olarak ima ve işaret sanatı, insan yaşamının gerek bizzat kendisiyle ve diğerleriyle, gerekse ulûhiyet makamıyla olan kimi derin gerçeklikleri bakımından ortak dilimizin elverişsizliğini apaçık dile getiren bir itiraftır. Öyleyse, bu süreç hakkında eğer bir hükümde bulunmak istenilirse; [ima sanatının] değerlendirilmesi zorunludur şeklinde değil de, fakat yaşamakta olduklarımızın - en önemlisi demesek bile- önemli bir kısmını ortaya koymak hususunda, uzlaşmaya dayalı (conventionnel) dil yetimizin elverişsizliğinin bir işareti olarak ifade edilebilir.

Kısmen *et-Tefsîru’l-Kebîr*’den alınmış örnekler yardımıyla anlaşılır hale getirilmiş olan ima olgusunun bu tasvirinden sonra, onun temelini, müellifinin dünya görüşünde yakalamak zorunlu olmuştur. Çok kısaca diyebiliriz ki, o [Râzî], onu çevreleyen entelektüel ortam ile çok hususi bir şekilde kendisinden etkilenmiş olduğu görülen, İbn ‘Arabî’nin tasavvuf akımından tevarüs edilmiş olan kurgulama (création) anlayışına bağımlıdır. İki kelimeyle ifade etmek gerekirse, şunu diyeceğiz ki Râzî de, görünen evren ile gerçek evren arasında çok açık bir ayrım yapmaktadır. Evren ikili bir yapıda olduğundan, Yaratıcı tarafından, varlıklar ile O’nun tarafından indirilmiş olan Kitâb içine konulmuş satırları okumasını bilen kimse için, onun görünen kısmı, onun gerçek kısmına külli ve sürekli bir imadır. Böylece beşeri akıl, onlardaki imaları okuyarak ve açıklayarak, zahir olanın Gerçek (Réel) olana doğru geri dönüşüne *reditus* katılır; [zahir olanın Gerçek olana doğru bu geri dönüşü Çev.] de, Gerçek’in, vahiy ve kesintisiz yaratma içinde zahir olana doğru çıkması ve sudur *exitus* etmesine bir cevap teşkil eder... Beşeri akıl bunu yaparken anlar ki, şayet zahir olan, imalı işlevi içinde temellenebilmesi için Gerçek olana bağımlı ise; onun biricik var olma nedeni olarak, Gerçek olan da, o [zahir olan] içinde tecelli edebilmesi ve böylece bizzat Kendisi üzerinde bir başka bakış açısına sahip olabilmesi için, aynı şekilde zahir olana ‘muhtaçtır’!..

FIKH'IN VE FIKİH USÛLÜ'NÜN ARAP DİLİ ÇALIŞMALARINA ETKİSİ*

Yazan: eş-Şârif LETRUŞ

Çev: Murat SULA**

İlim adamları, Arap dili nahvinin ortaya çıkışına dair birbiriyle çelişen farklı rivayetler aktarmaktadırlar. Bunlar arasında; "Ali b. Ebî Talib'in, Ebu'l-Esved ed-Duelî'ye yol gösterdiğini ve nahvin bazı kurallarını ona telkîn ettiğini söyleyenler olduğu gibi; Ali b. Ebî Talib'in nahvin kurallarını belirlediğini ve Ebu'l-Esved'in aynı yolu takip ettiğini iddia edenler ile, bu konudaki fikrin asıl sahibinin Ebu'l-Esved olduğunu, başlangıçta Ziyad b. Ebîhi'nin bu işe izin vermediğini ancak daha sonra fikir değiştirerek onun bu hususu onayladığını dile getirenler vardır. Buna karşın, Ali b. Ebî Talib ile Ebu'l-Esved'in yaşadığı asrın bu gibi eserlerin telifine ve kuralların belirlenmesine uygun bir dönem olmadığını düşünerek, bu gibi söylenti ve iddiaları toptan reddedenler de yok değildir"¹.

Ahmed Emin, (ö. 1373/1954), nahvin ortaya çıkış tarihiyle ilgili olarak birçok kapalı noktanın olduğu görüşündedir. O, bu konuda şunları söyler: "Nahvin başlangıç tarihi tamamen belirsizdir. Âniden Sibeveyh'in el-Kitab'ı gibi hacimli bir eserle karşılaşmıyoruz. Ancak bundan, önce nahvin ortaya çıkışı ve gelişimini doğrulayan bir özün olduğuna rastlamıyoruz. Bu konuda anlatılar sadra şifa olabilecek şeyler değildir"².

Nahvin vaz'ının sebeplerine gelince; İbn Haldun (ö. 808/1406), bu sebepleri dil melekesinin kaybolmasıyla ilişkilendirerek şunları söyler: "Bu konuda, yani Nahiv kaideleri konusunda, ilk defa yazı yazan Ebu'l-Esved ed-Duelî'dir. Rivayet edildiğine göre Ebu'l-Esved, bunu Ali b. Ebî Tâlib (r.a)'in tavsiyesi üzerine yapmıştı. Çünkü

* Bu yazı, eş-Şârif Letruş tarafından kaleme alınıp Mostaganem Üniversitesi (Cezayir) tarafından çıkarılan *Mecelletu havliyyat'i-turâs* (Sayı: V, 2006, s. 95-102) isimli dergide, «أثر الفقه وأصوله في الدرس النحوي» başlığıyla yayımlanan makalenin çevirisi olup, 10.07.2008 tarihinde (<http://Annales.univ-mosta.dz/ar5/latroche.htm>) adresinden alınmıştır.

Tarihlerin miladi karşılıkları tarafımızdan ilave edilmiştir. Âyetler için DİB tarafından hazırlanan meâlden yararlanılmıştır.

** DEÜ İlahiyat Fak. Arap Dili ve Belağatı Araş. Gör., e-mail: murat.sula@deu.edu.tr

¹ Mâzin el-Mübarek, *en-Nahvu'l-Arabî, (el-İlletu'n-nahviyye; Neş'etuha ve tetavvuruha)*, Daru'l-fikr, (3. baskı), Beyrut 1981, s. 8.

² Ahmed Emin, *Duha'l-İslam, Dâru'l-Kitabî'l-'Arabî*, (10. baskı), Beyrut trz., II, 285.

o, dil melekesinin değiştiğini fark etmiş ve (bunun) korunması gerektiğine işaret etmişti. Ebu'l-Esved de istikrâ yöntemiyle elde edilmiş belirleyici bir takım kurallarla nahiv konularını kayıt altına almaya çalışmıştı. Daha sonra da âlimler bu konuda eserler kaleme almaya devam ettiler. Dil melekesi yok olduğu için insanlar (nahiv kitaplarına) daha fazla ihtiyaç duyar hale geldiler ve bu ihtiyacın bir neticesi olarak bu ilim gelişti ve konuları mükemmelliğe kavuştu³.

Nahvin, başlangıçta basit bir şekilde ortaya çıktığı ve olgunluk ve kemal derecesine ulaşıncaya dek dikkate değer bir zaman aldığı tarihî olarak sabittir. "Bugün, nahivde şahid olduğumuz gelişmişlik, konuların farklı açılarından ele alınması, kuvvetli delillendirme yöntemi, doğru kıyas, isabetli inceleme ve mükemmel ta'lîl (illetlendirme) gibi teknik konular ancak hicrî dördüncü ve daha sonraki dönemlerde yazılabilmektedir. Zira hicrî dördüncü asır sonrası çağlar, nahivde en fazla yeniliklerin gerçekleştirildiği dönemler olmuşlardır"⁴. Nahvin gelişmesi ve meselelerinin çoğalması Nahiv Usûlü ilminin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu konuda ilk eser yazanlar, *Usûlu'n-nahvi'l-kebir ve's-sağîr* isimli eseri kaleme alan Ebû Bekr Muhammed es-Serrâc (ö. 316/929), **el-Îzâh fi 'ileli'n-nahv**'in sahibi Ebu'l-Kâsım ez-Zeccâc (ö. 337/984), *el-Hasais* müellifi İbn Cinnî (ö. 329/940) ve aynı konuda *Lume'u'l-edille* ile *el-İğrâb fî cedeli'l-i'rab* isimli iki eserin yazarı İbnu'l-Enbârî Ebu'l-Berekât (ö. 577/1181)'tir.

İslâmî İlimlerin Nahiv Çalışmalarına Etkisi

Nahve dair ilmi araştırmalar birçok İslâmî ilimden etkilenmiştir. Bunlar arasında Kırâat, Hadis, Kelâm, Fıkıh, Fıkıh Usûlü ile diğer başka ilimleri de sayabiliriz. Nahvin Kur'an'la sıkı bir ilişkisi olmuştur. Hatta Kur'an, dil çalışmalarını tetikleyen en önemli etkidir. Kur'an, nahiv âlimlerinin konularla ilgili şâhidlerini aldıkları kaynakların başında gelmektedir. Onlar, sarf kuralları ile nahiv hükümlerinin açıklanmasını Kur'an'dan aldıkları şevâhide dayanarak yapmışlardır. Bu konuda er-Râgîb el-İsfahânî (ö. 502/1108) şunları kaydeder: "*Kur'an-ı Kerimî'n lafızları, Arap kelâmının özü ve ifâde araçları olduğundan, fıkıhçılar hükümlerini ve filozoflar da konularını delillendirirken hep ona başvurmuşlar, şâirler şiirlerinde ve edebiyatçılar da nesirlerinde yine ona müracaat etmişlerdir*"⁵.

Mahmud Süleyman Yakut, nahiv âlimlerinin Kur'an'a müracaatlarının sebeplerini; "*Şüphesiz nahiv bilginleri, Allah'ın kelâmı olmasından dolayı tereddüt etmeden Kur'an'ı şahid olarak kullandılar. Çünkü o Kur'an, onlara göre, aynı zamanda fesâhatin zirvesinde idi ve orijinal Arap dilini ve onun üstün ifâde biçimlerin temsil etmekteydi. Çünkü o, nazil olan en beliğ söz ve o insanlığa ulaşan en güvenilir metin idi*"⁶ sözleriyle dile getirirken bu konuda er-Râgîb el-İsfahânî ile aynı görüşte olduğunu vurgular.

³ Abdurrahman b. Haldun, *el-Mukaddime*, Matbaatu Abdurrahman Muhammed, Kâhire trz., s. 410.

⁴ Ahmed Süleyman Yakut, *Zâhiretu'l-i'râb fî'n-nahvi'l-Arabî*, Dîvanu matbûati'l-câmiyye, Cezair 1983, s. 156.

⁵ er-Ragîb el-Ashanî, *el-Mufredât fî garibi'l-Kur'ân*, (thk: Muhammed Seyyid Geylanî), Dâru'l-Marife, Beyrut trz., s. 6.

⁶ Mahmud Süleyman Yakut, *Mesadiru't-turasi'n-nahvi*, Külliyyetu'l-âdâb, Camiatu Tanta, 2003, s. 74.

Nahiv âlimlerinin Kırâat ilminden istifade etmelerinin sebebi, kırâat farklılıklarının nahvin hükümlerinin zenginleşmesinde ve zor görünen sorunların çözümünde etkin olmasında yatar. Çünkü *"Kırâatler metin ve sened itibariyle oldukça sağlam ve güvenilirdir. Bundan dolayı, kuralların belirlenmesinde ve birçok ayrıntının kurala bağlanmasında, nahivciler bu ilimden istifade etmişlerdir. Aynı zamanda dilin, bu ilim sayesinde esneklik kazandığı ve konularının daha da zenginleştiği kesindir. Kırâat, uyulması ve müracaat edilmesi gerekli bir ilim dalıdır"*⁷.

Nahiv çalışmalarının kırâatlerin etkisiyle başladığını gösteren delillerden biri⁸, Ebu'l-Esved'in öğrencilerinden olup aynı zamanda kurrâ olan, Yahya b. Ya'mer (ö. 129/746), 'Ansebetu'l-fil (ö. 100/718), Meymûn el-Akran, Nasr b. Asım (ö. 89/707), Abdurrahman b. Hürmüz (ö. 117/735)'ün ilk görüşlerinin nahivle ilgili olmasıdır. Hatta bundan dolayı, nahvin kurallarının ilk defa belirlenmesi bunlardan bazularına bile nispet edilmektedir.

Aynı şekilde, Hadîs ilmine ait olan el-Cerh, et-Tadil, es-Sefeh, el-Kizb, el-Gaflet, eş-Şuzûz, et-Tashîf, et-Tahrîf, el-Garîb, el-Müstedrek, el-Mustehrec, es-Sema, el-İcaze vb. terimlerin Nahiv'de de kullanılması, nahivcilerin ve dilcilerin Hadîs ilminden de etkilendiklerini açık bir şekilde ortaya koyar⁹.

es-Suyûtî, (ö. 911/1505), **el-Muzhir fî ulûmi'l-luga ve envâiha** isimli eserinin önsözünde *"Bu, (Nahiv) şerefli bir ilimdir. Onun sıralanma şeklini, türlere ayrıştırılmasını ve bablara taksimini Arap dili ilimleri ile ona ait diğer dallarının türlerinde, eda şartlarında ve semasında Hadis ilmini taklid ettim"*¹⁰ diyerek adı geçen eserde takip ettiği metodun Hadis ilminden mülhem olduğuna işaret etmektedir.

Nahiv ve Usûlu, kendinden önce tarih sahnesine çıkan Kelâm ilminden de etkilenmiştir. *"Yeninin eskiden etkilenmesi eşyanın tabiatındandır. Hele önceliğe sahip olan, dîni ilimler gibi kutsallık ve yücelikle kuşatılmış veya Kelam ilmi gibi hayranlık, takdir ve hamaset yüklü bir ilim ise, nasıl olmasın"*¹¹.

Kelâm ilminin nahve etkisini ortaya koyan göstergelerden biri, ed-Devr, el-Menzile beyne'l-menzile, Terâfu'u'l-ahkâm, el-Hükmu't-târi, es-Sebr ve't-taksîm, el-Muaraza, et-Tenakuz, et-Tearuz, el-İstidlal, el-Aks, ed-Def, el-Men vb. terimlerin nahivde de kullanılmasıdır¹².

Fıkıh'ın ve Fıkıh Usûlü'nün Nahve Etkisi

Fıkıh Usûlu ilmi, nahiv ve usûlünden önce ortaya çıkmıştır. Bunun böyle olduğuna dair delilimiz, *"Tefrî' (alt bölümlere taksim), fer'in asla kıyası, eşbah ve*

⁷ İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-Kırâati'l-aşer*, (tsh: Muhammed es-Sabbâğ), Menşûratu Daru'r-fikr, (trçz.), I, 9-10.

⁸ Tahir Süleyman Hamûde, *el-Kıyas fî'dersi'l-lugavî*, ed-Daru'l-câmiyye, 2. baskı, İskenderiyye 1992, s. 18.

⁹ Şerafuddin Ali, *Mustalahu'l-Hadîs ve eseruh ala'd-dersi'l-lugavî inde'l-Arab*, Daru'n-nahda, Beyrut 1983, s. 41.

¹⁰ Celaleddin es-Suyûtî, *el-Muzhir fî ulûmi'l-luga ve envâiha*, (thk: Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim), Mısır 1958, s. 1.

¹¹ Mazin el-Mübarek, *en-Nahvu'l-Arabî*, s. 79.

¹² Eşref Mahir en-Nevacî, *Mustalahatu ilmi Usûli'n-nahv*, Daru Gureyb, el-Kahire 2001, s. 123.

nazair, illetlerin açıklanması gibi konulara önem veren nahivciler, adı geçen konularla ilgili eserlerin tamamının, Fıkıh Usûlü kurallarını belirleyen ve sağlamlaştıran dört mezhep imamından sonra kaleme almış olmalarıdır. Bu da bize; Fıkıh Usûlü, Nahiv ve Nahiv Usûlü'nden önce olduğunu ve bu ilimlerden ikincinin birinci ilimden etkilendiğini¹³ göstermektedir.

Ebu'l-Berekât el-Enbârî, *Lumeu'l-edille* isimli eserinin mukaddimesinde; "Kıyas ve kıyasın terkibu'l-kıyas, kıyasu'l-ilm, kıyasu's-şebih ile kıyasu't-tart vb. kısımları kendisiyle bilinebilen *Cedel* ve *Nahiv Usûlü* ilimleri, *Fıkıh Usûlü* tarzındadır. Aralarındaki bağlantı apaçıktır. Çünkü Nahiv, Fıkıh gibi menkulden aklileştirilmiş bir ilimdir"¹⁴ demektedir.

İrab ile Fıkıh arasındaki benzerliklerden biri de, geçerli kuralın dışına çıkılması olgusudur. Bu da, nahvin fıkihtan etkilendiğine işaret eder. Ebu'l-Kâsım ez-Zeccâcî (ö. 337/948) bu konuda şunları kaydeder: "İrabda asl olan harekedir. Bazen bunun dışına çıkılarak irab işareti harf olur. Aslında bu kuraldan çıkış, sadece Nahiv'de görülen bir şey değildir, aksine diğer İslâmî ilimlerde de mevcuttur"¹⁵.

Fıkıh ile Fıkıh Usûlü'nün Nahiv ve Nahiv Usûlü'yle, terim, metod ve birbiriyle girift olmasını şöyle özetleyebiliriz.

1- Nahiv ve Nahiv Usûlü'nün birçok terimi Fıkıh ve Usûlü'nden alınmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır:

a- **Nesh**: Fıkıh usûlcülerine göre nesh, "Yürürlükteki bir uygulamanın, açıkça veya zımnem geçersiz olduğunu gösteren bir delile dayanan hükümle iptal edilmesidir" ya da "Önceki delille uygulamaya konan bir hükmün geçersiz olduğuna dair başka bir delilin ileri sürülmesidir"¹⁶.

Nahivcilere göre ise nesh, Kâne [كان], Zanne [ظن] fiilleri ile bunların benzerlerinde geçerlidir. Bu fiiller, mübteda ile haberin başına gelir ve bu iki ögenin hükümlerini değiştirir. Bu fiillere **Nevâsih**, amellerine de **Nesh** denir.

b- **Ta'lik**; Fıkıh usûlüne göre, eşi öldüğünden dolayı dul kalan veya boşanmış olup iddetini tamamlamayan kadına **Muallaka** denir. Bu durumdaki bir kadın, evli sayılmaz ve evlenme yetkisine de sahip addedilmez. İşte bu kadın, muallâkadır¹⁷. Konuyla ilgili Kur'an'da şu ayet geçmektedir. ﴿فَلَا تَنْبِئُ كُلَّ الْمَيْلِ﴾¹⁸.

Nahiv'de **ta'lik**, Zanne [ظن] ve benzerleri ile ilgili bir uygulamadır. Ta'lik, söz konusu fiil/lerin amel etmemesi veya lâfzen ve manen iki mefûle doğrudan etki etmemesidir. Arapça cümlede ta'lik, bu fiil/lerden biri, nafiye mâ [ما النافية]'sı, cümlede geçen açık veya gizli yemin ifadesi, ibtida lamı [لا الابتداء], soru edatı gibi cümlenin başında olması gerekenlerden önce bulunursa, görülür. Bu bakımdan bu

¹³ Ahmed Süleyman Yakut, *Zâhiretu'l-irab fi'n-nahvi'l-'Arabî*, s. 79.

¹⁴ A.g.e., s. 157.

¹⁵ Ebu'l-Kâsım ez-Zeccâcî, *el-İzah fî ulûmin'n-nahiv*, (thk. Mazin Mübarek), Daru'l-'Arûbe, el-Kahire 1960, s. 73.

¹⁶ Abdulvehhab Hallaf, *İlmu usûli'l-fıkh*, el-Cezair, 1990, s. 222.

¹⁷ Süleyman el-Cemel, *Haşiyetu'l-Cemel ale'l-Celâleyn*, el-Matbaatu'l-ticariyyeti'l-kübra, Mısır.

¹⁸ "... Bâri birisine tamamen kapılıp da diğerini askıya alınmış gibi bırakmamın" (Nisa, 4/129).

durum, boşanmış olduğu halde evli olmayan kadına benzetilerek, manen değil "lâfzen hükmün kaldırılması" anlamında **el-İlgâu'l-lâfzî** [الإلغاء اللفظي] şeklinde isimlendirilmiştir¹⁹.

c- **Ta'diye**: Fıkıh Usûlü terimlerinden olup, "Bir hükmün furû'da asıl hükmü gibi geçerli olması"²⁰ anlamında kullanılır. Nahiv âlimleri ise, ta'diyeyi, "Geçişsiz bir fiilin geçişli veya bir mefûle geçişli olan fiilin iki mefûle ya da iki mefûl alan fiilin üç mefûl almasını sağlamak"²¹ manasında kullanırlar.

Nahiv bilgileri, Fıkıh ve usûlünden sınırsız sayıda terim almışlardır. Bunlardan bazıları şunlardır: el-Kıyas, el-İllet, el-İbtida, el-Kinaye, ez-Zahir, eş-Şart, el-Lağv, el-Hal, el-İcma, el-İstinbat, et-Tart, Kıyasu's-şey, Kıyasu'l-illet, el-Kıyasul-celi, el-Kıyasu'l-hafi ve illet ile türlerine ait özel terimler²².

2- Aşağıdaki ifadeler, nahivcilerin takip ettikleri çalışma metodlarında Fıkıh ve Fıkıh Usûlü'nden etkilendiklerini açıkça ortaya koymaktadır.

İbn Cinnî (ö. 398/1002), *el-Hasâis* isimli eserinde takip ettiği metodun, Fıkıh Usûlü metodunun izlerini taşıdığını şu cümlelerle ifade etmektedir. "İki şehrin (Basra ve Kûfe) âlimlerinden Nahiv Usûlü ile ilgilenenlerin herhangi birinin Kelam ve Fıkıh Usûlü'ne itirazda bulduklarını bilmiyorum"²³.

İbnu'l-Enbarî, *el-İnsaf fi mesâilil-hilaf beyne'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn* isimli eserini telif ederken fıkıhçıların metodlarından etkilendiğini şu cümlelerle dile getirir: "Nizamiye Medresesi'nde Arap dili ile ilgilenen edebiyat bilgisine sahip bir grup fıkıhçı ile fıkıh eğitimi almış edebiyatçılar; Basra ve Kûfe nahiv âlimleri arasındaki ihtilaflı meseleleri, Şafîiler ile Hanefîler arasındaki ihtilaflı konuları içeren eserlerin tertibine uygun biçimde bir kitap telif etmemi benden talep ettiler"²⁴.

Arap dili âlimlerinin fıkıhçıların metodlarından etkilendiklerini gösteren bir başka delil ise, nahivcilerin hükümleri açıklarken fıkıhçıların benimsedikleri genel hükümleri temel almalarıdır. Saîd el-Efgânî bu konu hakkında şöyle demektedir: "Fıkıhçılar hükümlerini sema, kıyas ve icmâa dayandırdıkları gibi nahivciler de aynı şekilde sema, kıyas ve icmâa dayandırmışlardır"²⁵. Mazin el-Mübarek, nahivciler ile fıkıhçıların metodları arasında benzerlik olduğunu; "Nahiv âlimi ile fıkıhçı arasındaki benzerliğe gelince; fıkıh âlimi, hadisi muhaddislerden alır, onda talil, istinbat ve kıyas açısından tasarrufta bulunurken; nahivci de dille ilgili rivayeti, bedevilerden alır ve o rivayette fıkıhçının hadisteki tasarrufu gibi tasarrufta bulunur"²⁶ sözleriyle teyid eder.

¹⁹ Muhammed Semir Necib el-Lebdî, *Mustalahu'n-nahviyye ve's-sarfiyye*, Daru's-sekâfe, Cezair, trz., s. 155.

²⁰ Ahmed Süleyman Yakut, *Zâhretü'l-irab fi'n-nahvi'l-'Arabî*, s. 160.

²¹ Muhammed Semir Necib el-Lebdî, *Mustalahu'n-nahviyye ve's-sarfiyye*, s. 146.

²² Eşref Mahir en-Nevacî, *Mustalahatu ilmi Usûli'n-nahv*, Daru Gureyb, Kahire 2001, s. 122.

²³ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, Kahire trz., I, 2.

²⁴ İbnu'l-Enbarî, *el-İnsaf fi mesâilil-hilaf beyne'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, (tahkik: Muhammed Muhyiddin), *el-Matmaatu't-ticariyyeti'l-kübra*, 1955, I, 3.

²⁵ Seyyid el-Afganî, *Fi Usûli'n-nahv*, Dimeşk 1951, s. 83.

²⁶ Mazin el-Mübarek, *en-Nahvu'l-'Arabî*, s. 85.

3- el-Ferrâ (ö. 822/1419)'nin *Ma'ani'l-Kur'ân*'ı, el-Ahfeş (ö. 830/1426)'in *Mecâzu'l-Kur'ân*'ı, İbn Kuteybe (ö. 276/889)'nin *Te'vilatu müşkili'l-Kur'ân*'ı gibi, fıkıhın yanında diğer dînî konuları da içeren kitapların mevcudiyetidir.

Ayrıca, Ebu'l-Esved ed-Duelî (ö. 69/688), Abdurrahman b. Hüzmüz (ö. 117/735), el-Halil b. Ahmed (ö. 175/791), Abdullah b. Ebi İshak el-Hadremi (ö. 117/735), Ebû 'Amr b. El-'Alâ (ö. 154/770), Sîbeveyh (ö. 180/796), el-Kisaî (ö. 197/812), el-Ferrâ (ö. 207/822), el-Müberred (ö. 285/898), Sa'leb (ö. 291/903), Ebû Sa'îd es-Sîrafî (ö. 368/978), Ebû Ali el-Fârisi (ö. 377/987), el-Asma'î (ö. 216/831) ve İbn Cinnâ (ö. 392/1002) gibi kişilerin nahiv âlimi olmalarının yanı sıra, fıkıh bilgisine de vâkıf olmaları.

Mutezile ekolüne mensup kelamcı Sümâme b. Eşres (ö. 213/828)'in el-Ferrâ hakkında şöyle bir değerlendirmede bulunduğu rivayet edilir: *"Ona uğradım, dil konusundaki bilgisini kontrol ettim ve onun bir derya olduğunu fark ettim. Sahip olduğu nahiv bilgisi yönünden o, döneminin mümtaz bir şahsiyeti; fıkıh alanında ise toplumdaki farklılıklara ince ayrıntularıyla hâkim biri idi"*²⁷.

Eserlerinde nahiv, fıkıh ve kelâma dair konuları ele alanlara, *"Yetenekli nahiv bilgini, el-Cubbâî'nin önde gelen dostlarından olup itikadî yönden mutezili olmasına rağmen elli sene kadar insanlara Hanefî mezhebine göre hatasız fetva veren"* es-Sîrafî örnek verilebilir²⁸.

el-Ferrâ'dan şöyle bir hikâye nakledilir: Adamın biri yanına gelir ve *"Ey Ebu Zekeriyya! Sana fıkıhla ilgili bir mesele sormak istiyorum"* der. Bunun üzerine el-Ferrâ, *"Sor bakalım"* cevabını verir. Adam, *"Sehiv secdesinde hata edene ne gerekir ı"* der. el-Ferrâ, *"Hiçbir şey gerekmez"* cevabını verir. Bunun üzerine adam el-Ferrâ'ya, *"Bu hükme nereden ulaştın"* sorusunu yöneltir. el-Ferrâ da cevap olarak; *Arap Dilinde kullandığımız kıyas kuralına göre vardım. O da şudur ki: "el-Musağğaru lâ yusağğar" yani, taşğiri yapılan bir daha taşğir yapılmaz kuralıdır. Buna göre sehiv secdesinde hata eden için ikinci bir sehiv secdesi gerekmez"*²⁹ der.

Fıkıhın nahiv düşüncesi üzerindeki etkisini, fıkıhçıların fikirlerinden etkilenen, onların tabirlerini çokça kullanan ve hatta fıkıhçıların bazı meselelerine kıyas yapan ez-Zeccâc'da net bir şekilde görüyoruz: O, kural dışına çıkmanın sebebini açıklarken şu cümlelere yer verir: *"Biz, daha önce bir şeyin tutunabileceği bir asla sahip olması gerektiğini ve takip edeceği bir örneğinin de bulunmasının lüzumlu olduğunu zikretmiştik. Fakat bazen o şeyde, genel kuraldan ayrılmasına sebep olan bir illet ortaya çıkabilir. Ancak bu, o şey için bir eksiklik değildir ve durum, diğer ilimlerde hatta dînî ilimlerde de mevcuttur. Mesela namaz, ergenliğe ulaşan her erkek ve kadına farzdır. Ancak, bazen bir illet ortaya çıkar ve o illet, namazın farziyyetini o kişiden düşürür. Yine korunaklı bir yerden mal çalan hırsıza kesme cezası uygulanır. Fakat bazılarında bu ceza, (bir illet sebebiyle) düşer"*³⁰.

²⁷ A.g.e., s. 82.

²⁸ A.g.e., s. 83.

²⁹ A.g.e., s. 82.

³⁰ Ebu'l-Kasım ez-Zeccâcî, *el-İzâh fî ulûmi'n-nahv*, s. 72-73.

KURAM VE EYLEM YÖNÜYLE DİN EĞİTİMİNİN TE- OLOJİK VE FELSEFİ TEMELLERİ SEMPOZYUMU

Fatih ARSLAN*

Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin organize ettiği “Kuram ve Eylem Yönüyle Din Eğitiminin Teolojik ve Felsefi Temelleri” isimli ulusal sempozyum 08-09 Mayıs 2009 tarihlerinde Konya’da yapıldı.

Sempozyum açılışı 8 Mayıs 2009 Cuma sabahı 9:30’da Konevi Kültür Merkezi’nde, Kur’an-ı Kerim tilaveti ve ardından protokol konuşmalarıyla başladı.

Daha sonra sempozyumun birinci oturumuna geçildi. Prof. Dr. M. Faruk BAYRAKTAR’ın başkanlık ettiği “Din Eğitiminin Kavramsal Yönü Ve Temelleri” isimli oturumun ilk tebliğcisi Prof. Dr. Abdullah ÖZBEK idi. Prof. Dr. Abdullah ÖZBEK, “Ana Kaynaklarla İrtibat Açısından Dini Anlama ve Anlatma Problemi” başlıklı tebliğinde günümüz İslâm dünyasının, ister maddî, ister manevî ve sosyal açıdan olsun, arzulanan seviyede olmadığını, bunun da gerek içte ve gerekse dışta, İslâm’ın doğru algılanması ve anlatılmasını güçleştirdiğini, dolayısıyla Müslümanlar, görüntü itibarıyla, İslâm’ın anlaşılması ve kabul edilmesinin önünde bir nevi engel teşkil ettiklerini vurguladığı tebliğinde, bunun sebebi olarak da ana kaynaktan çıkan mesajı nakleden kanallarda bir takım kirlenmeler ve tıkanıklıklar olduğunu belirtti. Bu yüzden İslâm’ın mesajının değil başkalarına; kendi topluma da sağlıklı olarak ulaşamadığını ifade etti. Bunun sebeplerini, Vahiy ve Akla Gereği Gibi Önem Vermemek, Aşırılıklar, Allah’ın Zatı Üzerinde Düşündürme, Sorumluluğu Ortadan Kaldıran Yorumlar, Üstün Olma Anlayışı, Farklılık Gerçeğinin İyi Kavranmaması, Bid’atlar ve Hurâfeler, İdeolojik Bakış başlıkları altında izah etti.

Oturumun ikinci tebliğcisi Doç. Dr. Şakir GÖZÜTOK ise “Eğitim ve Dinin Kavramsal Yapısı ve Din Eğitimi ile İlişkisi” tebliğinde eğitim ve dinin kavramsal yapısı üzerinde durdu ve bu iki kavramla ilişkisi olan öğretim, öğrenme gibi diğer kavramları da açıkladıktan sonra bu kavramların Din Eğitimi ile olan ilişkisine değindi. Dinin kendi öznelinde eğitimi gerçekleştirirken, genel eğitimle ilgili ilim-

* Selçuk Ü İlahiyat Fak. Din Eğitimi Anabilim Dalı Araş. Gör., e-mail: farslan08@gmail.com

lerden yararlandığı gibi, dini ilimlerin tamamından da istifade ettiğini, bir din eğitimcisinin bu ilimlerden yararlanmadığı takdirde arzu edilen dini eğitimin verilmesinin mümkün olamayacağını, başarılı bir Din Eğitiminin, kendisini teorik ve pratikte destekleyen ilimlerden beslenmesi gerektiği ifade etti.

Sempozyumun “Kuram Ve Eylem Yönüyle Din Eğitiminin Kapsamı” ana başlığını taşıyan ikinci oturumu, Prof. Dr. Recai DOĞAN başkanlığında saat 14:00’da başladı.

Oturumun ilk tebliğcisi Akif AKTO “Din Eğitiminde Kuram Eylem İlişkisi Üzerine Felsefi Bir Analiz” başlıklı tebliğinde Din eğitiminin hem kuramsal hem de eylemsel bir yönünün olduğunu, kuramsal açıdan içerdiği ve eylemsel olarak da ortaya koyduğu birbirinden ne çok ayrılırsa ayrılısın, her dinin eğitimi (din eğitimi), kuram ile eylem’in birlikte yoğurduğu bir anlam bütünü olduğunu, dinsel dallanıp budaklanmaların bu bütünün bir özelliği diye anlaşılması gerektiğini, din eğitiminin ne olup ne olmadığını bilmenin, din eğitimine kuram ve eylemce yaklaşmayı gerektirdiğini ifade etti. Din eğitiminde kuram ve uygulamanın, dairesel biçimde birbiriyle ilgili olduğunu; din eğitimi uygulaması kuramı, kuramı da uygulamayı içerdiğini, din eğitimindeki kuram ve uygulamanın, kendilerini birbirleri üzerine inşa ettiğini, kuramın, uygulamanın daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunacağını, din eğitimi uygulamasının da din eğitimi kuramı için ufuk sağlayacağını dile getirdi.

Oturumun ikinci tebliğcisi Doç. Dr. Bayram DALKILIÇ, “Bilimler Sınıflamasında Din Eğitiminin Yeri” isimli tebliğinde Din Eğitiminin tarihi sistematik çerçevesinde bilimler ve din bilimleri sınıflaması içinde isim olarak yer almasının modern zamanlara ait bir durum olduğunu, günümüzde din eğitiminin hala tartışmalı bir kavram ve alan olmasının, bir bakıma genel din fenomenine karşı bazı ideolojik ve siyasal bakış açılarından kaynaklandığını ifade etti. Adı, konusu, amacı, görevleri ve yöntemi bağlamında din eğitiminin dinin bilime konu olması göz önünde bulundurulduğunda, ilahiyat ve eğitim bilimleri içerisinde yer alan bir disiplin olduğu, bu noktada eğitim felsefesi yaklaşımıyla konularını ele alışı, değerlendirışı ve sonuçlandırmada dogmatik-normatif, ideal, rasyonel, ampirik, pragmatik ve fonksiyonel din eğitimi yaklaşımlarına imkan vermesi açısından, ayrıca doğrulama, yanlışlama, ameli hayata imkan tanıma, hatta bunu amaç edinme, ampirik olarak şimdi ispatlamada zorlandığı bazı konularını eskatolojik doğrulama imkanı ile açıklama ve bireyin yaş durumuna göre konunun açıklamasını yerine literal olarak yerine göre açıklayıcı ve yorumlayıcı bir noktada sunmaya çalışmasının din eğitiminin bir bilim ve araştırma alanı olarak yer almasına imkan vermekte olduğunu ifade etti.

Bu oturumun son tebliği “Din Eğitimi Biliminin Alt Bilim Dallarına İlişkin Bir Analiz” adlı tebliği ile Doç. Dr. Süleyman AKYÜREK sundu. Akyürek tebliğinde, İlahiyat Fakültelerinin gerek akademik gerekse program yönünden yeniden yapılanmasının bir ihtiyaç olduğunu, bu ihtiyaç çerçevesinde İlahiyat Fakültelerindeki bölüm ve anabilim dallarının tartışmaya açılması gerektiğini, İlahiyat Fakültelerinde “Din Eğitimi Bölümü” oluşturularak, örgün ve yaygın din eğitimi çalışmaları eşgüdümlü bir şekilde yürütülmesi gerektiğini, Din Eğitimi Biliminin

yeri ve alt bilim dallarının neler olabileceği üzerinde düşünce üretmenin, bu sürecin başarısında önemli rol oynayabileceğini ifade etti ve Din Eğitimi Biliminin alt dalarının neler olabileceğini örnek bir şema ile gösterdi.

Sempozyumun “Din Anlayışındaki Değişimler Ve Çağdaş Din Eğitimi Modelleri” ana başlığını taşıyan üçüncü oturumu, Prof. Dr. Cemal TOSUN başkanlığında saat 16:20’de başladı.

Oturumun ilk konuşmacısı, Dr. Ayşe Zişan FURAT, “Popüler Kültürün Din Eğitimine Yansımaları” adlı tebliğinde, öncelikle popüler kültürün ne olduğunu genel hatlarıyla ele aldıktan sonra popüler kültürün neden ve nasıl din eğitiminin ilgi alanına girdiği sorularından hareketle konunun din eğitimi alanındaki yansımalarını dile getirdi. Günümüzde hayatın her alanına yayılmış olan popüler kültür biçimlerinin farklı formlarda olsa da taşıdıkları dini mesajlar ve anlamlarla bireylerin yaygın din eğitiminde etkin bir rol oynayabildiklerini, bu biçimlerin kendi yapısal özelliklerini dikkate almadan din eğitimi açısından kullanmanın mümkün olmayacağını, moderniteyle birlikte insanların din algılarının ne şekilde değiştiği, dini kimliklerin oluşmasında modern dünyada hangi faktörlerin etkin rol oynadığı, bu bağlamda nasıl din eğitimi yaklaşımları/politikaları geliştirilmesi gerektiği gibi sorular üzerinde durulması gerektiğini ifade etti.

Oturumun ikinci tebliğcileri, Dr. Yıldız KIZILABDULLAH, Tuğrul YÜRÜK, “Din Eğitimi Modelleri Çerçevesinde Türkiye’deki Din Eğitimi Üzerine Genel Bir Değerlendirme” isimli tebliğlerinde Grimmitt’in ve Hull, ortaya koyduğu “dini öğrenme(Learning Religion)”, din hakkında öğrenme “(Learning about Religion)” ve “dinden öğrenme (Learning from Religion)” modelleri üzerinde duruldu. Dini öğrenme, din hakkında öğrenme ve dinden öğrenme modellerinin olumlu ve olumsuz yönleri ele alınıp, her birinin içerisine dahil edilebilecek, din eğitimi modelleri hakkında bilgiler verildi. Verilen bilgiler çerçevesinde Türkiye’de uygulanan din eğitimi modeli ve bu modelin Türkiye’nin sosyo-kültürel yapısına, dini geleneğine, laiklik anlayışına uygunluğu üzerinde genel bir değerlendirme yapılarak tebliğ tamamlandı.

Oturumda üçüncü ve son tebliğ İsmail BÜYÜKSÜTÇÜ, İbrahim DEMİRKAN tarafından “Göstergebilim Açısından İmajinal Değerlerin Din Eğitimi Etkisi” başlığıyla sunuldu. Tebliğde gerek örgün ve yaygın eğitim gerekse de aile içi eğitimde küçük yaştan itibaren çocukları oyalamak kısmen de eğitmek amacıyla TV, sinema, tiyatro ve müzik gibi araçlardan faydalanılmakta olduğu fakat Din eğitimi açısından İslami değerleri ön plana çıkartacak imajinal çalışmaların maalesef yok denecek kadar az olmasının bu alandaki boşluğu çoğaltmakta olduğu ve çocuk yaştan itibaren zihinler batı dünyasından ithal imajlarla doldurulduğu ifade edildi. Çocuklara ve gençlere yönelik yapılmış din eğitiminde kullanılacak görsel-işitsel materyallere dikkat edilmesi gerektiği, özellikle de Batı kaynaklı çalışmalarda kullanılan görselliğin neye hizmet ettiğinin iyi tespit edilmesi gerektiği tebliğciler tarafından dile getirildi.

Sempozyum, 09 Mayıs 2009 Cumartesi günü Prof. Dr. Nevzat Yaşar AŞIKOĞLU başkanlığında “Ailede Ve Sosyal Hizmetler Alanında Din Eğitimi” başlıklı 4. Oturumla başladı.

Bu oturumda ilk olarak Doç. Dr. Mustafa ARSLAN, “Anne Babanın Ergenlerin Dini Toplumsallaşma Düzeylerine Etkisi” –Dindarlık, Destek ve Kontrol Tutumları- konulu tebliği sundu. Arslan, temel dini toplumsallaşma ajanı olan ailenin gencin dini kimliğinin oluşumundaki etkisi ve “bu etkinin nasıl olacağı” sorusuna cevap olarak, anne-babanın dindar oluşu ile gence yönelik anne baba tutumlarının gencin dini toplumsallaşmasına etkisi üzerinde durduğu tebliğinde ailenin çocuğun dini toplumsallaşmasında etkili olabilmesi için, öncelikle kendisinin dini ilke ve prensiplere uygun davranması, ikinci olarak çocuğa yönelik davranışlarında denetleyici, kısıtlayıcı değil, anlayışlı ve destekleyici bir tavır takınması gerektiği üzerinde durdu. Yaptığı araştırmanın sonucunun anne babaların, çocuğun dini tutumlarına ancak bu şekilde etki edebileceklerini gösterdiğini ifade etti.

Oturumun ikinci tebliğcileri, Doç. Dr. M. Akif KILAVUZ, Yrd. Doç. Dr. Mehmet Şanver, “Kuşaklar Arası Din Eğitimi Modeline Duyulan İhtiyaç” adlı tebliğlerinde kuşaklararası din eğitiminin, yaş ve ilgi gruplarına ayırarak gerçekleştirilen örgün ve yaygın eğitime alternatif değil, din eğitiminde önemli bir destek olduğunu, bu etkinliklerin dinî şahsiyetinin uyarılması, pekiştirilmesi ve güçlendirilmesinde yardımcı olan, örgün eğitimin eksikliğini giderici, zenginleştirici ve tamamlayıcı nitelikte programlar olduğunu, İslamî eğitim anlayışının, kişiler arası ilişkilerin değerini önemsemesi sebebiyle kuşaklararası din eğitimi anlayışını benimseyici bir özelliğe sahip olduğunu ifade ettiler.

Oturumun üçüncü tebliğcisi Prof. Dr. M. Faruk BAYRAKTAR “Kültürümüzde Yaşlılık ve Huzurevi Olgusu Üzerine” adlı tebliğinde toplumumuzda yaşlılara değer verilmesi bakımından adet ve geleneklerimizin önemli bir yeri olduğunu, birbirinden kopuk fertlerden oluşan aile, birbirinden kopuk ailelerden oluşan bir topluma doğru gidildiğini, yaşlılarımızı öne çıkaran, eğitici ve öğretici, hayatın her safhasını kuşatan, kuşaklar arası iletişimi, bilgi ve tecrübe birikimini sağlayan “öğretici sohbet” geleneğimize tekrar dönmemiz gerektiğini, fakir olup yaşlı anne – babasına bakan ailelere maddi destek sağlanması gerektiği, yaşlılarımız huzur evleri yerine evde kalmaya teşvik edilmesi gerektiğini ifade etti.

Son tebliğci Cemil PASLI “Yetiştirme Yurdu Gençliği ve Din Eğitimi” adlı tebliğinde Yetiştirme Yurdu gençliğine din eğitimi verilmesinin zaruri olduğu, her insanın bir yüce, üstün, aşkın varlığa inanma, ona bağlanma, ona dayanma ihtiyacı hissettiği, bu ihtiyacın Yetiştirme Yurdu gençliğinde en üst düzeyde hissedildiğini ifade etti. Yurtlarındaki gençlere; başlarından geçen üzücü, travmatik olayları anlayıp anlamlandırabilmeleri için yaratılış, yaşamın gayesi, kader gibi onları birinci derecede ilgilendiren dini, imani konularda tatmin edici bilgiler verilmesi gerektiğini bu tür bilgilerin, onların hayata intibaklarını kolaylaştıracağını, kendileri ve çevresiyle uyumlu ve barışık tutum geliştirmelerine yardım edeceğini dile getirdi.

Sempozyumun “Din Eğitiminde Dini Metinlerin Kullanımı” ana başlığını taşıyan beşinci oturumu, Prof. Dr. Abdullah ÖZBEK başkanlığında saat 14:00’da başladı.

İlk tebliğci Doç. Dr. Zülfikar DURMUŞ, “Ayetlerin Eğitsel İlkeler Yönüyle Yorumlanması” adlı tebliğinde Kur’an tarafından bir eğitim ve öğretim aracı olarak kullanılan kimi ilkelerin, pedagoğlarca kabul edilen ilkelerle örtüştüğünün söylenebileceğini, çağlar üstü özelliğe sahip bu Kelam’ın kullandığı ilkeleri tespit ederek ayetlerin onlar doğrultusunda yorumlanmasının çok daha isabetli olacağını belirtti. Kur’an bütünlüğü ilkesine dikkat edilmesi sayesinde hata etmekten veya eksik ya da yanlış hüküm vermekten kaçınılabileceğini, Kur’an yorumunda en çok dikkat edilmesi gereken ilkenin bütünlük ilkesi olduğu aksi takdirde insanların yanlış görüş, düşünce ve sonuçlara kanalize edilebileceğini ifade etti. Diğer ilkeleri ise şu şekilde sıraladı. Birlikte Hareket Etme İlkesi, Örnek Olma/Gösterme İlkesi, Tekrar İlkesi, Hoşgörü İlkesi, Kolaylık/Kolaylaştırma İlkesi, Bütünlük İlkesi, Yakından Uzağa İlkesi, Bilinmeyeni Bilinenle Anlatma İlkesi, Somuttan Soyuta İlkesi, Teşvik ve Sakındırma / Ödül ve Ceza İlkesi, Otoriteye İtaat İlkesi, Muhakeme Etmeye Yönlendirme İlkesi, Empati İlkesi, Tedricilik İlkesi.

Sempozyumun son tebliğcileri Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR, Dr. İsmail ARICI, “Hadisler Bağlamında İletişim İlkeleri” adlı çalışmalarında Hz. Peygamber’in bizler için her alanda örnek alınacak üstün vasıflara sahip olduğunu, onun hayatının iletişim alanında da sayısız örneklerle dolu bulunduğunu belirttiler. Hz. Peygamberin insanlarla olan iletişiminde öne çıkan unsurları şu şekilde sıraladılar: İnsanların seviyesine göre hareket etmek, kişilerin ilgi ve ihtiyaçlarını dikkate almak, empatik yaklaşım, kılık kıyafet düzgünlüğü, söz davranış uyumu, hoşgörülülük olmak, insanlara sevgi ile yaklaşmak, yapıcı davranmak, jest ve mimiklerden yararlanmak, akıcı konuşma, insanların anlayabileceği bir ifade tarzı benimsemek.

Sempozyum, Fakülte Dekanı Prof. Dr. Ahmet ÖNKAL başkanlığında genel bir değerlendirilmenin yapıldığı altıncı oturumla sona erdi.

MUKADDİME*

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır**

İlâhî! hamdini sözüme sertâc ettim, zikrini kalbime mî'râc ettim, kitabını kendime minhâc ettim. Ben yoktum vâc ettin, varlığından haberdâr ettin, aşkınla gönlümü bîkarâr ettin, inayetine sığındım, kapına geldim, hidayetine sığındım lûtfüne geldim, kulluk edemedim âfvine geldim. Şaşırtma beni, doğruyu söylet, neş'eni duyur, hakikati öğret. Sen duyurmazsan ben duyamam, sen söyletmezsen ben söyleyemem, sen sevdirmezsen ben sevdiremem. Sevdin bize hep sevdiklerini, Yerdin bize hep yerdiklerini, Yâr et bize erdirdiklerini. Sevdin habibini kâinata sevdirdin: Sevdin de hıl'ati risaleti geydirdin: Makamı İbrahîmden makamı Mahmûda erdirdin. Serveri asfiyâ kıldın. Hatemi Enbiyâ kıldın. Muhammed

* Hak Dini Kuran Dili, İstanbul, 1971, c. 1, s. 7-19. Yayına Hazırlayan: Arş. Gör. Ayşe Betül Argun, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, a.bargun@hotmail.com (Yazının orijinali korunmaya çalışılmış, imla ve yazıma müdahale edilmemiştir. Metin içerisinde geçen ayetlerin mealleri dipnotta verilmiştir.)

** Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (d. 1878, Elmalı-ö. 27 Mayıs 1942, İstanbul), Osmanlı'nın son döneminde yetişen en önemli İslam âlimlerindedir. İlk ve orta tahsilini, doğum yeri olan Elmalı'da yaptı. 1899'da İstanbul'a gelerek Kayserili Mahmud Hamdi Efendi'nin derslerini takip etti, dönemin diğer âlimlerinden de yararlanarak icazet aldı. Kadı yetiştiren Mekteb-i Nuvvâb'ı bitirdi. 1905-1908 yılları arasında Bayezid camiiinde dersler verdi. Bu vazifeyi yürütürken 1906'da Meşihat Dairesi Mektubî Kalemî'ne tayin olundu. Bir yandan da Mekteb-i Nuvvâb, Mekteb-i Mülkiye, Medresetü'l-Vâizîn ve Medrese-i Süleymaniye'de dersler verdi; Meclis-i Maarif azalığında bulundu.

II. Meşrutiyet'in ilanından (1908) sonra Antalya mebusu oldu, II Abdulhamid'in azli için gereken fetvanın metnini yazdı. 1918 Daru'l-Hikmeti'l-İslâmiye üyeliğine, ertesi yıl da başkanlığına atandı. Damat Ferid Paşa'nın birinci ve ikinci kabinelerinde Evkaf Nâzırlığı yaptı. 1919'da Heyet-i A'yân üyeliğine getirildi. İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin ilim şubesinde görev aldı.

Cumhuriyetin ilanından sonra, Damat Ferid Paşa kabinelerinde görev aldığı için gıyaben idama mahkûm edilirse de Ankara İstiklal Mahkemesi'nde görülen davada berat etti. İstanbul'a döndükten sonra, zamanını, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kendisinden istediği Kur'ân tefsiri çalışmalarına ayırdı. Son zamanlarda yazılmış en önemli Kur'ân tefsiri olan *Hak Dini Kur'ân Dili*, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın başyapıtıdır. Ayrıca *İrsâdu'l-Ahlâf fî-Ahkâmî'l-Evkâfı* (1914) yazmış, Paul Janet'le Gabriel Seailles'in Felsefe Tarihi'ni geniş bir giriş ve notlar ilavesiyle *Metâlib ve Mezâhib* (1925) adıyla çevirmiştir. Ayrıca *Beyânu'l-Hak*, *Sırât-ı Müstakîm*, *Sebilü'r-Reşad* gibi dergilerde çok sayıda makalesi yayımlanmıştır.

Bunlardan başka, Prens Abbas Halim Paşa'nın teşvikiyle büyük çaplı bir hukuk kamusu hazırlamaya başlamışsa da tamamlayamamıştır. 1942'de İstanbul'da vefat etmiştir.

Mustafâ kıldın. Salât-ü selâm, tahiyyât-ü ikram, her türlü ihtiram ona, onun Al-ü Eshab-ü etbaina yarab!

Bu duyguları yaşıyan bu cigay¹ sabık müderrislerden Elmalılı Hafız Muhammed Hamdi, babası Nu'man, babası Muhammed, babası Hacı Bekir, babası Hasan, babası Bedrüddin:

غفر الله لهم و للمؤمنين و حشرهم مع النبيين و الصديقين و الشهداء و الصالحين

Gördüm ki: gecesı gündüzü ardı ardına biribiriyle döğüşüb değışib giden şu fani hayatta baki kalmak için biçare beşeriyetin elinde hiç bir tutamak yok. Gördüm ki: Onun yer ile gök arasında maziden istikbale doğru kaynaşan, çoşan, çoşub çoşub çarpışan dalgaları arasında her dem kendine çağırıp duran ebedî hayatın nidâi da'veti cınlıyor. Her dem hak "bana gel" diye çağırıyor. İnsan kulak kısıyor, duymak istemiyor, sanki kaçınmak için çırpınıyor. Fakat çırpınıb çırpınıb âkıbete teslim olmaktan başka ne yapıyor? Halbuki sevmediğine teslim olmakla sevdiğine teslim olmak arasında ne büyük fark vardır? Demek ki insan için hakkı sevmek, hakka hizmet etmek, akıbet cemali hakka ermekten büyük bir hazzı saadet yoktur. Lâkin zevki hakkı duymıyan hayaline mahkûm, tahkiki bilmiyen taklide zebundur. Allahı bilmiyen dünyaya sarılır. Dünyayı bilmiyen hülyaya sarılır, hülyaya sarılan hakikate darılır. Yiğidi görmiyen ismine bayılır. Dilberi görmiyen resmine bayılır. Önünü görmiyen sonunda ayılır. Kanunu tanımiyan kânunda ayılır. Kitabı tanımiyan hesabda uyanır. Kur'anı anlamıyan da tercemesine dolanır. Bundan dolayı memleketimizde Kur'anı kerim tercemesi namiyle şöyle böyle ba'zı neşriyyat görüldü, öyle ki içlerinde aslından değıl de yabancı tercemanlardan terceme edilenler bulundu. Gerçi bunu yapanların maksadları ne olduğunu Allah bilir. Şu kadar ki zahire nazaran en büyük saik, hissedilen bir ihtiyacı vesile edinerek ba'zı kitabcıların ticaret sevdasına düşmüş olmaları görülyor. Bu da bilerek, bilmiyerek ²(وليردوهم وليلبسوا عليهم دينهم) vadisinde yürümek oluyordu. Buna karşı Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından, Diyanet İşleri riyasetine bir vazife tahmil edilmişti. Bunun üzerine bir teveccüh eseri olarak benden bir tefsir ve terceme yazmam istendi. Ben evvel emirde i'tizar ettim, çünkü Kur'anı kerimin hiç bir lisana hakkiyle tercemesi mümkün olmadığını bilmezlerden değıldim. Fakat iktizayi hale binaen mümkün olduğu kadar bir tefsir yazmaya çalışmam ve buna hulâsa olarak bir meal dercetmem için ısrar edildi. Bunu reddetmek yaraşmazdı. Bil'akis ³(لتبينه للناس) medlülünce bu bir vazife idi. Kalemim kırılmış, mürekkebim tükenmiş iken avni hudaya sığınarak, ve vesilei rahmet-ü mağfired olmasını ümid ederek Tefsire başladım, sonra mefhum tarzın-

¹ Cigay, "Divanı Lûgatittürk"te zengin demek olan "bay"ın mukabili fakir demektir. "Kırk yıla dek bay, cigay düz olur." denirmiş.

² "...Hem kendilerini helak etmek hem de dinlerini karıştırmak için... (En'am 6/137)"

³ "...Onu (Kitabı) mutlaka insanlara açıklayacaksınız (Âl-i İmrân 3/187)..."

da bir meal yazmaya ibtidar eyledim. Hemen Cenabı hak rızasına karin ve hüsnî hitam ile mazharı tahsin buyursun amin.⁴

Kur'anı kerimin tercemesi mümkün olub olamayacağı hakkında biraz sonra Fatihanın âyetlerini sayarken, fasıla bahsinde bir ifade gelecek ve surei Bakarede, "Âli İmran"da, "Hud"da, bahusus "İbrahim"de ve münasebet geldikçe daha diğer yerlerde de izahat verilecek ise de burada da terceme, tefsir, te'vil, kelimeleri üzerinde ta'rif ve teşrih tarzında ba'zı izahat ile Kur'anın isimlerini ve isimlerinin ma'nalarını beyan ile başlamak münasib olacaktır. Şöyle ki:

Terceme: Bir kelâmın ma'nasını diğer bir lisanı dengi bir ta'bir ile aynen ifade etmektir. Terceme aslın ma'nasına tamamen mutabık olmak için sarahatte delâlette, icmalde tafsilde, umumda hususta, ıtlakta takyidde, kuvvette isabette, hüsnî edada, üslûbı beyanda hasılı ilimde, san'atta asıldaki ifadeye müsavi olmak iktiza eder. Yoksa tam bir terceme değil, eksik bir anlatış olmuş olur. Halbuki muhtelif lisanlar beyinde hututı müştereke ne kadar çok olursa olsun her birini diğerinden ayıran bir çok hususiyetler de vardır.

Onun için lisanı hususiyeti olmayıp sırf akl-ü mantıka hitab eden kuru ve fennî eserlerin kabiliyyeti ilmiyesi terakki etmiş olan lisanlara hakkiyle tercemesi kabil olduğunda söz yoksa da hem akla, hem kalbe yahut yalnız zevk-ü hissiyyata hitab eden ve lisanı noktai nazarından edebî kıymeti ve zevki san'atı haiz bulunan canlı ve bediî eserlerin tercemelerinde muvaffakiyyet görüldüğü nadirdir. Bunları tanzîr etmek terceme etmekten daha kolay gelir, en basit bir misal olarak Türkçemizin şu beytini alalım.

*Geh gözde geh gönülde hadengin mekân tutar
Her kanda olsa kanlıyı elbette kan tutar*

Şüphe yok ki bu mazmunda buna benzer ve belki daha güzel nazîreler söylenmiştir. Lâkin bu beyt aynı letafetle aceba başka bir lisanı terceme edilebilir mi? Hatta şimdiki lehcemizle "her nerde olsa kanlıyı elbette kan tutar" denilse mısraın bir cinası ve telmihi aceba zayi edilmiş olmaz mı? Böyle her nerede olursa olsun kanlıyı iki kan arasında yakalayip tutturmak hissini verecek mütecanisi üç kelimeyi cem'edip bir mısraa dercedivermek kaç lisanı mümkün olabilir?

Meşhur Türk şairi Fuzulî merhum güzel sözleri yanlış yazı ile berbad edenlere beddua ederek divanının dibacesinde evvelâ şu Arabî kıt'ayı söylemiştir:

تبت يدا كاتب لولاه ما خربت
معمورة اسست بالعلم و الادب
اردى من الخمر في افساد نسخته
تستظهر العيب تغييراً من العنب

⁴ Tefsirin surei Furkana kadar geldiği sırada idi ki mealin tahririni deruhde etmiştim. Arzu ederdim ki bitmeden tab'olunmasın.

Bunun neşren meali şu oluyor: Elleri kurusun ol kâtibin ki o olmasa idi ilm-ü edeb ile te'sis edilen hiç bir ma'mure harab olmazdı. Nüshasını ifsad etmekte şarabdan daha kötüdür: (عب)den bir tağyir yaparak ortaya (عيب) çıkarmak ister.

Görülüyor ki bu meal harfiyyen terceme gibi görüldüğü halde aslının dengi olamıyor. Ahengi nazmı olmadığı için aslı gibi makamına göre bir mesel halinde irad olunabilmekten uzaktır. Onun için Fuzulî bunu kendisi Türkçeye şu suretle terceme etmiş ve güzel bir yadigâr bırakmıştır:

Kalem olsun eli ol kâtibi bedtahririn

Ki fesadı rakamı sûrumuzu şûr eyler

Gâh bir harf sükutiyle kılar (نادر) i (نار)

Gâh bir nokta kusuriyle (كوز) ü (كوز) eyler

İşte bu kıt'a evvelki kıt'a mazmununun aynı değil, lakin dengi bir tabir ile ifadesidir. Ve binaenaleyh edebî bir tercemedir. Asıl mazmun itibariyle kıymeti edebiyece onun yerine konabilir. Evvelkinden bıraktığı cihetleri diğer cihetten itmam eylemiştir, inebi ayb yapmakla sûrû şûr, nadiri nar, gözü kör etmek hepsi aynı ifsad-ü tağyir mefhumunun misalleridir. Bununla beraber harfiyyen değil, tanzîren bir tercemedir. Ve tanzîr olduğu içindir ki denk bir terceme olabilmıştır. Edebî eserlerin tercemesi için de bundan başka yol yoktur. Lâkin böyle edebî mahiyette belîğ bir eser şüirden ibaret olmayıp aynı zamanda ilmî, hukukî ve sair bir suretle hükmü dahi havi bulunursa o vakit bu yolda bir terceme, terceme değil, tahrif olur. Netekim evvelki kıt'ada asıl maksud şarabın haddini beyan etmek veya üzümü bozup şerab yapmanın şer'an cezasını anlatmak olsaydı gözü kör etmek cinayeti onun hiç bir zaman tercemesi olamazdı. Çünkü vesikai hükmiyye mahiyetinde bulunan kelâmların, kanunların, mukavelelerin, muahedelerin, vazifeleri ta'yin eden emirlerin nehiylerin, çerçiveleri nasslarıdır. Onun için hukukî bir mukavele veya muahedenin hükmünde ancak resmî metni muteber olur. Tercümesi olsa olsa anlamak için bir vesile olabilir, bir vesikai hukukiyye teşkil etmez.

Bir de her hangi lisanda olursa olsun bir kelâm, vaki'deki en basit bir hakikatı haber verirken yerine göre muhtelif tarzlarda ifade eder. Meselâ Zeyd kıyam etmiş, bu bir hadise olmuştur. Bunu anlatmak için Arabcada bir takım hususiyetler vardır: Evvelâ kıyama ehemmiyyet vererek anlatacağı zaman (قام زيد) der. Zeyde ehemmiyyet vererek anlatacağı zaman (زيد قام) der. Bir mütereddide karşı tahkik mevkiinde anlatacağı zaman (قد قام زيد) yahut (ان زيداً قام) der. Bir münkire karşı anlatacağı zamanda inkârın derecesine göre (ان زيداً قد قام) yahut (ان زيداً لتمام) yahut (والله ان زيداً لقد قام) yahut (والله ان زيداً قام) yahut (والله ان زيداً لتمام) yahut (والله ان زيداً لقد قام) der. İh. Bu farkları şerh-ü tefsir etmeksizin aynen her lisanda göstermek kabil olmaz. Asıl vak'a ifade edilirse de sözün lâekal nezaketi gaib olur ve bundan da ma'kûs neticeler tahaddüs edebilir. Meselâ tercemeyi okuyan hoşlanacağı bir noktada ürker, ürkeceği bir noktada hoşlanacak olur: Sulh olacağı yerde ilânı harbe, harbedeceği yerde musalehaya kalkışır, ve o vakit Fuzulînin dediği gibi, sûr şûr, nadir nar, göz

kör olur ve öyle mütercimlere *eli kurusun* denir. Halbuki Kur'anın pek çok ulum-ü maarife ve ahkâm-ü hikmete müteallik maksudi aslî olan meanisinden maada bir de nâzminın ehemmiyeti bediyyesi vardır. Hem Kur'ana Kur'an isminin verilmesi bilhassa nazmı itibariyledir. Zira kıraet olunan evvelen ve bizzat manâ değil, manâsını en belîğ surette ifade eden nazımdır. Ve bundan dolayıdır ki Kur'an arabîdir. (انا انزلناه قرآنا عربيا)⁵ buyurulmuştur. Şu Arabcadır, şu Türkcendir denilen ise elfazdır. Çünkü manânın bir lisana ihtisası yoktur. Manâsı itibariyle Kur'an daha ziyade "fürkan, hüda, nur, ruh" gibi diğer isimler ile tesmiye edilmiştir. Ve bunlar arabî olmakla tavsif olunmamıştır. Elkitâb ve kitabı mübîn isimleri de hem nazım hem manâ itibariyledir. Nitekim (كتاب فصلت آياتقرآنا عربيا)⁶ buyurulmuştur. Bunda fazla olarak bir de yazılması haysiyetine işaret vardır. Bu cihetle Kur'anın yazısında da bir hususiyeti gözetile gelmiştir. Sonra Kur'anın bir ismi de "hüküm" dür. Bu da hem nazım hem manâ itibariyledir, onun için surei "Hud"da (حكما عربيا)⁷ buyurulmuştur. Çünkü Kur'andan ahkâm istinbatında nazmın da manâsı gibi bir ehemmiyeti mahsusası vardır. Bilhassa Kur'an, hüküm, kitab isimlerinde arabî vasfı tasrih edilmesi bu üç isimde nazımın ehemmiyyetini isbat eder. Kur'anın arabî olarak indirildiği mansus olduğu için "tenzil" isminin de hem manâ hem nazım itibariyle olduğunda şüphe kalmaz. (الذکر) de böyledir. Bütün bu isimlerin içinde ise en mümtaz ismi hass, Kur'an ismidir ki kıraet ve tilâvet bunun hükmi hassıdır. *Kur'an metlüvüdü* denilmesi de bunun içindir ve bu Arabîdir. Şüphesiz Arabî olan da nazımdır. İşte bu arabî nazımın diğer bir lisanda muâdilini yapmak mümkün olsaydı Kur'an terceme edilmiş olurdu. Yalnız o terceme Arabî olmyacağı için Kur'an olmaz da Kur'anın tercemesi olurdu.

Lâkin nazmı Kur'an nasıl bir nazımdır? Her kesin bildiği harflerin, seslerin en güzellerinden, yerine göre en güzel nağmelerinden, bütün Arabın bildiği ve dolayısıyla bütün insanların anlayabileceği kelimelerin en güzellerinden seçilerek, Allah'dan başka kimsenin yapamayacağı canlı bir nescile dizilip dokunmuş, lâfız, manânın manâ, lafzın ayinesi halinde namütenahi iltimaatı beyan ile parlatılmış, "haydi bunun Allah'dan indirildiğinde şübheniz varsa Allah'dan başka bütün güvendiklerinizi çağırarak ve hatta ins-ü cin bir araya gelerek bunun, hatta bir suresinin mislini yapın, fakat imkânı yok, yapamazsınız" diye bütün cihana meydan okuyan gayet basit bir teklif ve ğaibden kat'î bir ihbar ile sahai şuhuda gelmiş her âyeti bir sehli mümteni olan öyle "ı'caz" kâr bir nazımdır ki hiç Arabî bilmiyen bir kimseye bile okunduğu zaman tatlı ve güzel bir kelâm olduğunu duyurur. Biraz Arabca bilen bir kimse bir âyeti işittiği zaman derhal bir manâ anlar ve anladım zanneder, ben de söyleyivereceğim gibi tevehhüm eder, bir de bakar ki anlamamıştır. Çünkü nazımın her noktasından bir çok manâlar fişkırmağa başlar. Taklidine özendikçe yükselir, derinleşir,

⁵ "Biz onu akıl erdiresiniz diye Arapça bir Kur'an olarak indirdik (Yusuf 12/2)."

⁶ "...Arapça bir Kur'an olarak ayetleri genişçe açıklanmış bir kitaptır (Fussilet 41/3)."

⁷ "Böylece biz onu (Kur'an'ı) Arapça bir hüküm olarak indirdik (Ra'd 13/37)."

ölçüsü, mikyası bulunamaz. Ayetten âyete terkibine geçildikçe zevki tezauf eder. Sirri hayat gibi namütenahiye giden esrarının ihatası beşerî kudretin fevkinde kalır. Eğer öyle olmasaydı bu basit teklife karşı paralar sarfederek, silâhlar çekerek, ordular topluyarak asırlardan beri Kur'anı kaldırmak için harb edip duran münkir beşeriyet bu zahmetleri çekecek yerde onun bir nazîrini yapıvermez miydi? Fakat yapamamıştır ve yapamaz, Kur'an'ın verdiği haberleri kimse yalancı çıkaramaz.

Ne kadar yüksek olursa olsun haysiyeti edebiye kazanmış herhangi bir şahsiyyetin üslûbî ifadesi meşk edile edile az çok taklid ve tanzîr olunmuş iken Kur'anın nüzulü anından beri bütün üdeba ve bülegayı Arab belagati Kur'anı lisanına numune ittihaz etmiş ve bu sayede Arab lisan ve edebiyat noktai nazarından yükselmiş olduğu halde nazmı Kur'anı taklid ve tanzîre yanaşabilen kimse zuhur etmemiştir. O halde kendi lisanında bile taklid ve tanzîri kabil olamamış olan Kur'anın nazm-u üslûbunu diğer bir lisanda taklid veya tanzîr etmek elbette mümkün olamaz. Olamayınca da aynen terceme edilemeyeceği gibi tanzîr suretiyle hiç terceme edilemez. Çünkü tanzîr edilemedikten başka ilmî haysiyetinden tağyir ve tahrif de edilmiş, Kur'anda olmyan şeyler Kur'ana katılmış olur.

Gerçi Kur'anda ma'nası bulunmayacak hiç bir kelime yoktur. Fakat ma'nası pek derin olan kelimeler bulunduğu gibi bir kelime etrafında bir çok ma'naların tezahüm ettiği ve ba'zı ifadelerin hepsi de sahih olmak üzere müteaddid vecihlerin, ihtimallerin içtima' ettiği yerlerde çoktur ki bunlar tefsir ve te'vil tevakkufl eder. Ve ba'zılarını doğrudan doğruya terceme mümkün olsa bile hepsini bütün vücuhıyla tercemeye sığdırmak mümkün olmaz. Bunları aynen almak veya ma'nayı edebîsi feda edilerek te'vil ve tefsir tarzında ifade etmek lâzım gelir. Ve bu cihetten Kur'anı anlamakta yalnız dirayeti lisanîye kâfi gelmez. Sahibinden rivayete veya hâdisatın inkişafına tevakkuf eder. Onun için ba'zan bir hâdis karşısında Kur'anın âyetlerinden o vakte kadar hissetmediğiniz bir ma'na anlarsınız. Ve o anda o âyet o hâdis için nazil olmuş sanırsınız ki bu da garaibi Kur'andandır. Tercemede bunlar ihata edilemeyeceğinden zayi' olur. Bu cümleden olmak üzere surei Ali İmranın baş tarafında geleceği veçhile âyetlerin bir muhkematı birde müteşabihatı vardır. Bir âyette hem muhkem hem müteşabih cihetlerin içtimaı da bulunur. Müteşabihat ise (وما يعلم تأويله الا الله)⁸ olduğundan bunda terceme ta'yin edilemeyeceği gibi tefsir ve te'vil de ta'yin edilemez. Ve binaenaleyh bunlar için bir meal de gösterilemez. Olsa olsa aynı lâfızların muhafazasıyla duyulabildiği kadar mübhem bir mefhuma işaret olunabilir ki bu nokta çok tehlikelidir. Onun için meal ta'birimiz bile mahzurdan salim denemez.

Şimdi insaf ile düşünelim. Bu şerait altında Kur'anı terceme ettim veya ederim diyenler yalan söylemiş olmaz da ne olur? Doğrusu Kur'anı cidden anlamak, tetkik etmek isteyenlerin onu usuliyle Arabî yolundan ve tefasiri

⁸ "...Onun te'vilini ancak Allah bilir (Âl-i İmrân: 3/7)."

merviyyesinden anlamağa çalışmaları zarurîdir. Kur'anın falan tercemesinde şöyle demiş diyerek ahkâm istinbatına, mes'ele münakaşasına kalkışmamalıdır. Bunu imanı olanlar yapmaz, kendini bilen ehli insaf da yapmaz. Kur'andan bahsetmek isteyenler onu hiç olmazsa harekesiz olarak yüzünden okuyabilmelidir. Maamafih öyle kimseler görüyoruz ki Kur'anı harekesiz olarak şöyle dursun harekesiyle bile dürüst okuyamadığı halde onun ahkâm ve maanisinden ictihada kalkışıyor. Öylelerini görüyoruz ki Kur'anı anlamıyor ve tefsirlere müfessirlerin te'villeri karışmıştır diye onları da kale almak istemiyor da eline geçirdiği tercemeleri okumakla Kur'anı tetkik etmiş olacağını iddia ediyor, düşünmüyor ki okuduğu tercemeye âlim müfessirlerin te'vili değilse cahil mütercimim re'yi ve te'vili, hatası, noksanı karışmıştır. Bazılarını da duyuyoruz ki Kur'an tercemesi demekle iktifa etmiyor da "Türkçe Kur'an" demeğe kadar gidiyor,

Türkçe Kur'an mı var behey şaşkın?

Kur'an Arabîdir. Zira (انا انزلناه قرآنا عربيا)⁹ mansustur. Düşünmeli ki Kur'anı tefsir etmek üzere Peygamberin irad buyurduğu hadîse bile Kur'an denemez, denirse küfrolür. Hasılı terceme Kur'andan mütercimim anlayabildiği kadar bazı şeyleri anlatabilirse de hakkiyle anlatamaz. Anlattığı şeylerde de Kur'an hükmü kıymetini haiz olamaz.

Maamafih şunuda unutmamalıdır ki Kur'an anlaşılmaz bir kitab değildir. Hatta (ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر)¹⁰ buyurulduğu üzere manâsını en kolay ve açık bir surette anlatan ve tekellüfsüz, tasannu'süz su gibi akan, nur gibi parlayan bir kitabi mübindir. O kendisini bütün insanlığa duyurmak ve anlatmak için nazil olmuş ve duyurmuştur. Ancak onun maanisi ihata olunub bitirilemez. Bir manâsı inkişaf ederken arkasından bir manâ daha, arkasından bir manâ daha ilh... Yüz gösterir. Nurunun şa'şaa'i vüzuhu içinde hafa zuhur eder. Mü'mine hitab ederken kâfire bir inzar fırlatır, kâfiri inzar ederken mü'mine bir tebşir nüktesi uzatır, avama hitab ederken havassı düşündürür, âlime söylerken cahile dinletir, cahile söylerken âlime dokundurur, geçmişten bahsederken geleceği gösterir, bu günü tasvir ederken yarını anlatır. En sade müşahedelerden en yüksek hakikatlere götürür. Mü'minlere gaybı anlatırken kâfirleri halden bizar eder. Ve bütün bunları hale, makama, mekâna, zamana, mevzua göre en uygun, en ra'na kelimelerle ifade eder. Meselâ taşın çatlayıp su çıkardığını anlatırken (يشق) veyahud

(يشق) demekle iktifa etmez de (يشقق = yeşşakkaku) diyerek çatlayışın, akışın bütün fısırtısını şakırtısını, lakırdısını duyurur. Böyle tabî delâletlerle müterafık olan elfazı hassı âmmı, müştereki; hakikati, mecazı, sarihi, kinayesi; zahiri, nassı, müfesserî, muhkemi, hafisi, müşkili, mücmeli, müteşabihi; ibaresi, işareti, delâleti, iktizası; mütabekati, tazammunu, iltizamı gibi bir çok vücut ile

⁹ "Biz onu akıl erdiresiniz diye Arapça bir Kur'an olarak indirdik (Yusuf 12/2)."

¹⁰ "Doğrusu biz Kur'an'ı öğüt alınması için kolaylaştırdık. Öğüt alan yok mu (Kamer 54/17)?"

ayrı ayrı ma'naları bir yere toplayıp anlatıverir. Sonra bunları muhtelif haysiyetlerden izah ve tafsil de eder. (کتاب احکمت آیاته ثم فصلت)¹¹ Sonra bunları anlıyanların anlamıyanlara beyan etmesini de vazife kılmıştır. Bu beyan vazifesi tebliğ ve tefsir vazifesini teşkil eder. Güzel Arabca bilenler dahi bu tefsir ihtiyacından vareste kalamazlar, kalamadıklarındandır ki ilk evvel tefsir Arabca bilenler için Arabi olarak yapılmıştır. Ve bu tebliğ ve tefsir vazifesini evvelâ bütün usulile ihtiyaca göre Peygamber iyfa etmiş ve ihtilâfı elsineye göre onun neşr-u ta'mimini ümmetine emreylemiştir.

İşte bu vazifenin teveccühü dolayısıyla ben de dilimin dönebildiği kadar bir tefsir ve meal tarzında bu eseri yazmağa çalıştım. Mealin mümkün olduğu kadar sade ve veciz olmasına gayret ettim.

Bununla beraber şimdiye kadar mukarrer olan Edebiyatımızda kullanılan lisanımızın öz malı olmuş kelimeleri, kılışe haline gelmiş ba'zı terkibleri veya cemi'leri iktizasına göre kullanmakta taassuba saptım. Meselâ hamde "hamd" rahmete "rahmet", hidayete "hidayet" dedim. Zulmete "karanlık" dedimse nur ve ziya yerine "aydınlık ve ışık" demek için ısrar etmedim. Gök yerine "Sema"yı tercih ettiğim mevki' oldu. Ekseriya "Gökler ve Yer" dedimse, ba'zan da "Semavat-ü Arz" demek daha hoşuma geldi. "Güneş ve Ay" dedim. Lâkin Güneşi ve Ayı diyemediğimden Şems-ü Kameri tercih ettim. Bütün halk Rabbülâlemîni tanırken âlemlerin Rabbi demektedir faideden ziyade zarar gördüm, "Sıratı müstekim" yerine müstekim sırat diyemedim. "Doğru yol" dediğim zamanda sıratın nüktesiyle istikametın zevkından bir şey zayi olduğunu hissettim.

Edebiyatımızın yüksek ve cem'iyetli numunelerinden olan iktibas, iradi mesel, mülemma gibi güzel san'atlarından pek az olmakla beraber makamına göre tek tük istifade etmekten de hâli kalmadım. Hasılı nassın asıl ma'nasından mümkün mertebe uzaklaşmamak için esası Arabî ve Farisîden alınmış olan kelimeler kullandım. Ve fakat bunları Arabın ve Fürsün isti'maline göre değil, Türkçemizin malı olarak ve bizim kullandığımız ma'na ve tarz ile kullandım. Lisanimizde mukabilini bulamadığım veya başka ma'na ifade ettiğini gördüğüm kelimeleri tefsirine müracaat edilmek üzere aynen iktibas eyledim. Türkçe söylenen bir sözün şerh-ü tefsire değeri olmamak lâzım geleceği iddiasında bulunmadım. Gökte bir yıldızı göstermek için bütün içindekileri ortaya dökmek lazım geleceği fikrini beslemedim. Ben halis Anadolulu öz, Oğuz, Yazır Türküyüm: on beş yaşında İstanbula geldim, ne Arabistana gittim ne Türkistana. Ne İrani gördüm ne Frenkistanı. Öğrendiğimi bu vatanda öğrendim. Yazırın Kayı, Kınık, Bayındır, Eymir, Avşar gibi büyük Oğuz kabilelerinden biri olduğunu da Arabçadan: "Divanı Lûgatittürk" ten öğrendim. İranda çıkan yünden, Avrupada bükülen ipten, Türk dezgâhında dokunan halıyı Türk malı tanıdım. Bir binanın mi'marîsi Türk

¹¹ "Bu, ayetleri muhkem kılınmış sonra da ayrı ayrı açıklanmış bir Kitap'tır (Hûd: 11/1)."

olmak için bütün kerestesi yerli olması lazım değildir diye işittim. Afrika ma'denlerinden çıkmış bir altının üzerinde bir Türk sikkesi gördüğüm zaman ona Afrikalının değil, bizim altınımız dedim. Ruhî Bağdadînin:

Sanma ey hâce ki senden zer-ü sim isterler

"Yevme lâyenfe'u"de "kalbi selim" isterler

Sözünü duyduğum vakit bunu Türkçeden başka bir lisanın Edebiyatına kaydedemediğim gibi Türkçenin en güzel sözlerinden tanımakta tereddüd etmedim.

Yerinde kurultay dedim, yerinde de oltimatom demekten çekinmedim. Yazı lisanımızda pek şayi' olmıyan bir takdim ve te'hir yapılsa muhakkak muhavere lisanımızda mevcut olduğu için yapmışımdır. Eğer nadir bir istimal aldım ise makamın da nadir olmasından dolayı almışımdır. Biz zaman olur "*şu kuşa bak*" deriz. Diğer bir zaman da olur "*bak şu kuşa*" deriz. Sırası gelir "*bahar geldi*" deriz, bir sırası da gelir "*geldi bahar*" deriz. Fakat nesir yazılarımızda ekseriya evvelkileri yazarız diye lüzumu halinde nazımda yaptığımız gibi ikinciyi ihtiyar ettiğimizden dolayı şivei lisane muhalif zannedilmemeli de nüktesi aranmalıdır. "*Çamlıcanın manzarasına bayıldım*" dimeyib de "*bayıldım manzarasına şu Çamlıcanın*" dediğimiz zaman hata etmiş değil, bir nükte sarfetmiş oluruz. Bu bazı yerde belki iyi olmuştur. Lâkin âyetleri alt üst ederek karışdırmayıp her âyetin mealini kendi mevkiinde göstermek için bir çok yerde zarurî olmuştur. Bazı meallerin manzum gibi rast geldiği yerler vardır ki iyi okunursa belki hoşta gider. Bütün bunlardan maksad Kur'anı biraz duyurmağa çalışmaktır. Bir iki âyetin manâsına ait bir mefhum edindikten sonra Kur'anı tekrar okuyan şuurlu bir kimse kelâmı ilâhî ile kelâmı beşer arasındaki farkı duymamak kabil değildir. Ümid ederim ki yanlış bir manâ yazmamışım, fakat eksiği çoktur; bir kelimedede bir veya iki manâyı anlatılabildimse duyduğum veya duymadığım bir takım manâlar da anlatılmadan kalmıştır. Binaenaleyh okuyanlardan tekrar tekrar reca ederim ki Kur'anı bu yazdiklarımından ölçmeğe kalkmasınlar.