

marife

bilimsel birikim

yıl : 10 sayı : 2 güz 2010

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

editörden ♦ 7

makaleler

PSİKO-SOSYAL BİR SORUN OLARAK ENGELLİLİĞİ ANLAMLANDIRMADA
DİNÎ REFERANSLAR VE PRATİK YANSIMALARI
RELIGIOUS REFERENCES AND PRACTICES CONCERNING THE DUE TREATMENT OF THE
DISABLED AS A PSYCHO-SOCIAL QUESTION

Abdülkerim BAHADIR ♦ 9

AKADEMİK BİR DİSİPLİN OLARAK
MİSYOLOJİ'NİN TARİHÇESİ
HISTORY OF MISSIOLOGY AS AN ACADEMIC DISCIPLINE

Süleyman TURAN ♦ 27

BİR TELİF YÖNTEMİ OLARAK TEFSİRDE İHTİSAR VE MUHTASAR
RİVAYET TEFSİRLERİ
ABRIDGEMENT IN QURANIC COMMENTARIES
AS A METHOD OF WRITING AND ABRIDGED COMMENTARIES

Şahin GÜVEN ♦ 43

KUR'ÂN'IN ANLAŞILIRLIĞI BAĞLAMINDA
İSLÂM GELENEĞİNDE DİL OLGUSU VE "BEYÂN" KAVRAMI
LANGUAGE FACT AND CONCEPT OF "BEYÂN" IN MUSLIM TRADITION WITHIN THE
CONTEXT OF UNDERSTANDING OF THE QUR'AN

Nejdet GÜRKAN ♦ 67

KUR'AN-I KERİM'DE EZDÂD
ANTONYMY IN THE HOLY QUR'AN

Sabri TÜRKMEN ♦ 97

ÖĞRENCİLERİN DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ DERSİNE YÖNELİK
GÖRÜŞLERİ

Yusuf BATAR ♦ 109

STUDENTS VIEWS FOR RELIGIOUS CULTURE AND MORAL KNOWLEDGE COURSE
HEVZE B. ALİ EL-HANEFÎ VE ARAP HİTABETİNDEKİ YERİ
HEVZE B. ALI EL-HANEFİ AND HIS PLACE IN ARABIC ORATORY

Muhammet Vehbi DERELİ ♦ 129

DÜRZÎ KUTSAL METİNLERİ "RESAİLÜ'L-HİKME"
CATEGORIZATION AND EVALUATION OF SOME TREATISES FROM DRUZE HOLY TEXTS

Aytekin ŞENZEBEK ♦ 135

YENİ AHİD'DE KONYA VE YAKIN ÇEVRESİ
KONYA AND ITS VICINITY IN THE NEW TESTAMENT

Nermin ÖZTÜRK ♦ 159

İLK FEZÂİLU'L-KUR'ÂN ESERLERİNDEN BİR ÖRNEK: İBNU'D-DURAYS'IN
FEZÂİLU'L-KUR'ÂN'I

IBN DURAIS' BOOK 'FADAIL AL-QUR'AN' AS A SAMPLE OF THE FIRST FADAIL AL-QUR'AN'S

Ömer Faruk AKPINAR ♦ 171

ULÛMU'L-KUR'ÂN HAKKINDA DÜŞÜNCELER

Müsâid b. Süleyman b. Nâsır / Çev.: Ahmet KÜÇÜK ♦ 191

İSLAMÎ LİTERATÜRDE İSRÂİLİYYÂT TERİMİNİN KÖKENİ VE KULLANIMI

Roberto Tottoli / Çev.: Mesut Kaya ♦ 201

KIRAATLER VE KURRÂ

Fehd b. Abdurrahman er-Rûmî / Çev.: Ali ÖGE ♦ 217

araştırma notları

EBU'L-MUÎN NESEFÎ'NİN, HÂDİMÎ'NİN RE'Y TEFSİRİ HAKKINDAKİ
MAKALESİ

Yusuf IŞICIK ♦ 235

tez / kitap / toplantı

nostalji

KELAM: İCTİMÂÎ İLM-İ KELAM

Mehmed Şerafeddin (Yaltkaya) / Necati ŞAHİN ♦ 247

editörden

Rahman ve Rahîm olan Allah'ın adıyla...

Genelde sosyal, özelde ise ilahiyat bilimleri alanında Türkiye'nin akademik ve entelektüel birikimini siz kıymetli okurları ile buluşturmaya devam eden *marife dergisi*, onuncu yılının ikinci sayısında sizinle tekrar buluşmaktan mutluluk duymaktadır.

Kıymetli okurlar,

Dergimizin münavebeli olarak yürütülen editörlük görevi, *marife* yayın kurulunca tarafıma tevcih edilmiştir. Bana gösterdikleri teveccühten dolayı arkadaşlarıma, *marife*'ye daha önce editör olarak hizmet eden Kamil Güneş ile emeği geçen tüm dostlara, değerli temsilcilerimize, yazarlarımıza ve okurlarımıza şükranlarımı sunuyorum. Yayın hayatına heyecanla devam eden *marife* dergisi onuncu yılını geride bırakmış olmanın verdiği şevkle 2011 yılının ilk sayısından itibaren yeni tasarımı ile karşınıza çıkacaktır. Bununla birlikte ULAKBİM tarafından dergimizin taranması için yapılan başvurumuzun değerlendirilmesi devam etmektedir.

Akademik dergiciliğin sürdürülebilirliğinin sağlanmasında karşılaşılan zorluklara rağmen varlığını, yazar ve okurlarının değerli katkılarıyla sürdüren dergimiz, 2010 senesinin Kur'an Yılı ilan edilmesi hasebiyle Kur'an özel sayısı ile yayın hayatını taçlandıracaktır. Kur'an özel sayının çalışmaları hızla devam etmektedir. Mümkün olan en kısa zamanda sizlerle buluşturulacaktır.

marife bu sayısında: Abdülkerim Bahadır'ın "Psiko-Sosyal Bir Sorun Olarak Engelliliği Anlamlandırma Dinî Referanslar ve Pratik Yansımaları", Süleyman Turan'ın "Akademik Bir Disiplin Olarak Misyoloji'nin Tarihçesi", Şahin Güven'in "Bir Telif Yöntemi Olarak Tefsirde İhtisar ve Muhtasar Rivayet Tefsirleri", Nejdet Gürkan'ın "Kur'an'ın Anlaşılabilirliği Bağlamında İslâm Geleneğinde Dil Olgusu ve *Beyân* Kavramı", Sabri Türkmen'in "Kur'an-ı Kerim'de *Ezdâd*", Yusuf Batar'ın "Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Görüşleri (Konya Örneğinde Bir Alan Araştırması)", M.Vehbi Dereli'nin "Hevze b. Ali el-Hanefî ve Arap Hitabetindeki Yeri", Aytekin Şenzyebek'in "Dürzî Kutsal Metinleri *Resailü'l-Hikme*", Nermin Öztürk'ün "Yeni Ahid'de Konya ve Yakın Çevresi", Ö. Faruk Akpınar'ın "İlk Fezâilu'l-Kur'an Eserlerinden Bir Örnek: İbnü'd-Durays'ın *Fezâilu'l-Kur'an'ı*" isimli makaleleri ile çeviriler beğeninize sunulmaktadır. Bu sayının hazırlanmasında emeği geçen değerli yayın kurulu üyemiz Fethi Ahmet Polat'a müteşekkirimiz.

Kur'an özel sayısında buluşmak ümidiyle *marife* okurlarına selam ve muhabbetlerimizi sunarız.

Fikret Karapınar

PSİKO-SOSYAL BİR SORUN OLARAK ENGELLİLİĞİ ANLAMLANDIRMADA DİNİ REFERANSLAR VE PRATİK YANSIMALARI*

Abdülkerim BAHADIR**

ÖZET

İlkçağdan günümüze kadar engellilere yönelik toplumsal algı ve uygulamaların geçirdiği değişim süreci incelendiğinde, bu algı ve uygulamaların tüm olumlu gelişmelere rağmen daha ziyade engellilerin aleyhinde sonuçlar doğurduğunu söyleyebiliriz. Söz konusu olumsuz sonuçlarda, kuşkusuz ilgili dönemlerde hakim olan ideolojilerin ve kültürel değerlerin önemli etkileri olmuştur. Bu bağlamda, başta Skolastik felsefeye bağlı kaldığı dönemlerde Kilise olmak üzere, dini temsil eden kurumların ve din adamlarının belirleyici rolleri dikkat çekicidir. Tarih boyunca gündeme gelen insan müdahalesine dayalı dinsel sapmaları bir tarafa bıraktığımız takdirde, z itibarıyla her dinin insanın anlamlı ve huzurlu bir hayata ulaşmasında yardımcı olmayı en büyük amaç edindiğini tespit edebiliriz. Bu çerçevede din, bir yandan huzura ulaştıracak en uygun davranış kalıplarını sunarken, diğer yandan her bireye, gücü ve imkânı ölçüsünde hem toplumsal, hem de bireysel sorumluluklar yükler. Dinî kaynaklarda gündeme getirilen görev ve sorumlulukların ağırlıklı yanını, sevgi, kardeşlik, fedakârlık, dayanışma, yardımlaşma gibi başkalarını dikkate almayı içeren erdemler teşkil eder. Konuya İslam Dini zeline yaklaştığımızda, hem teorik bilgi ve açıklamalar açısından, hem de uygulama örnekleri açısından dinin engellilere verdiği değerin en uç örneklerini kolaylıkla ortaya koyabiliriz. Genel bir prensip olarak İslam Dini, gerek Hz. Peygamber döneminde, gerekse sonrasında engellilere ve onların bakımlarından sorumlu olanlara yönelik bir taraftan anlamlandırıcı ve rahatlatıcı bilgiler sunarken, diğer taraftan da hayatlarını kolaylaştırıcı ve koruyucu düzenlemeler getirmiştir. alışmada sz konusu bilgi ve dzenlemeler, eşitli uygulama rnekleriyle ele alınıp değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Engellilik, Din, İslam

RELIGIOUS REFERENCES AND PRACTICES CONCERNING THE DUE TREATMENT OF THE DISABLED AS A PSYCHO-SOCIAL QUESTION

When we examine closely the processes associated with the changes concerning the social perception of the disabled people in the past, we can say that the end-results of those changes have been consequential and even disadvantageous to the disabled, despite it all the positive developments. The ideological and cultural val-

* Bu makale, 2008 yılında Konya’da düzenlenen 18. Ulusal zel Eğitim Kongresinde sunulmasına karşın yayımlanmayan tebliğin geliştirilip yeniden dzenlenmesiyle oluşturulmuştur.

** Do. Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, akerim@selcuk.edu.tr

ues that have pervaded those ages have had influence on the developments and results. The Church and most of the religious foundations have played a major role in this process. In fact, religions have aimed to provide for people a meaningful and peaceful etc. as they present to their members certain conducts and behavioral patterns to attain peace. Again, religions hold their followers responsible in their life. The responsibilities that religions demand from their members include such virtues as love, brotherhood, self-sacrifice, solidarity, compassion and cooperation. As far as Islam is concerned, it too attaches great importance to the protection of the disabled people both, theory and practice. In this essay, we shall examine and evaluate some of the ideas and practices that are employed in this field.

Key Words: Disabled, Religion, Islam

GİRİŞ

En genel anlamıyla hayat, cansız tabiata bağımlı sınırlı varoluş ile ondan büyük ölçüde bağımsız beşeri varoluşun iç içe geçmiş karmaşık bir örüntüsü olarak tanımlanabilir. İnsanı hareket noktası alan bir tanımla hayata yaklaştığımızda onu, “tabii kanunların yürürlükte olduğu dünyada insanlığın oynamak zorunda olduğu roller ile karşılaşılan sorunlar önünde ortaya konan psikolojik ve sosyal çabalar bütünü” şeklinde özelleştirebiliriz. Bu durumda hayatı, bir yandan insanın biyolojik ve psikolojik bütünlüğe ulaşmasını mümkün kılacak maddî ve madde ötesi unsurlar barındıran; diğer yandan ise, bireyin kendisi, fiziksel ve sosyo-kültürel çevresiyle ilişki ve bağlarını düzenleyecek fırsatlar sunan dinamik bir deneyim alanı olarak kabul edebiliriz.

Hangi koşullar altında olursa olsun, varoluş açısından hayatın en büyük amacı, yaşamak ve yaşatmaktır. Canlıların genlerinde içgüdüsel bir zorunluluk olarak kodlanmış bu köklü amaç, her yeni doğanda hayatını korumayı ve sürdürmeyi, birincil hedef tayin eder. Ancak, ilerleyen yaşlarda benlik gelişimine paralel olarak hayata aktif katılımından itibaren insan, diğer canlılardan farklılaşır. Bu bağlamda o, hayatı biyo-psiko-sosyal tüm olumlu ve olumsuz yönleriyle birlikte, bilinçli olarak yaşamak suretiyle en büyük sorumluluğu üzerine alır. Kuşkusuz bu sorumluluk ona, imkânlar ölçüsünde tüm varlıktan yararlanma özgürlüğüne karşın tabiatı ve hayatı yaşanabilir kılma, koruma ve geliştirme ödevini de yükler.

Klasik felsefenin zaman zaman öne sürdüğünün aksine¹ gerçekte hayat, olumlu-olumsuz, iyi-kötü, doğru-yanlış, güzel-çirkin gibi çift kutuplu oluşumların hüküm sürdüğü zengin bir tabiata sahiptir. Buna göre mutluluk, huzur, tatmin, bütünlük gibi olumlu unsurlar ne kadar hayatın aslî öğelerindense, aynı şekilde mutsuzluk, ıstırap, acı, tatminsizlik, eksiklik gibi olumsuz unsurlar da hayatın reddedilemez esaslarındandır. Hayat, insana en ağır koşullar altında bile özgürce seçebileceği çeşitli tercih yolları sunar. Bu itibarla hayatı anlamsızlığa mahkûm etmek, hem seçeneklere imkân tanıyan zengin yapısı, hem de varoluşla ayrılmaz ilişkisi açısından mümkün değildir. Gerçekçi bir yaşama ancak, hayatın çift kutuplu karakterini kabul ederek, onun tüm süreçlerine yapıcı bir yaklaşımla katılarak ulaşılabilir.

¹ Bkz. Büyükdüvenci, Sabri, *Varoluşçuluk ve Eğitim*, Form Ofset, Ankara 1994, 7-12.

Doğuştan getirdiği sınırlı potansiyeli ve değişken yapısı gereği, sorunsuz bir insandan bahsedilemez. Hayata aktif olarak katılsın ya da katılmasın her birey, varoluşunun doğal bir yansıması olarak hayatının çeşitli dönemlerinde büyük-küçük birtakım acı ve sıkıntılarla yüz yüze gelir. Mükemmeli arayan yegâne varlık olarak insan, gerek kendi biyo-psikolojik sınırlılıkları ve gerekse kendi dışında ortaya çıkan tabii-sosyal sınırları nedeniyle bu arzusuna tam olarak ulaşamadığı gibi, eksikliklerden de tamamen kurtulamaz. Kuşkusuz yaşanan acı ve sıkıntılar, kişisel tavır alışa bağlı olarak, hem olumlu, hem de olumsuz sonuçlara yol açabilir. Buna göre karşılaşılan trajik ve travmatik tecrübeler, kimi bireylerde hayatı daha da çekilmez kılarken, kimilerinde hayatın daha anlamlı yaşanmasına neden olabilir.

Gerek doğuştan, gerekse sonradan, çeşitli iç ya da dış nedenlerden ötürü ortaya çıkan engellilik durumu, yukarıda sözü edilen birbirine zıt sonuçları gündeme getirebilecek önemli problem alanlarından birisidir.² Konuya “engellenme psikolojisi”³ açısından yaklaştığımızda, ortaya konan olumlu ve olumsuz tepki biçimlerinin engellilik-din ilişkisine de yansıdığını tespit edebiliriz. Buna göre engellilerin bir kısmı dine karşı olumlu ve kabullenici bir tutum sergilerken, diğer bir kısmı ise, olumsuz ve reddedici bir tutum takınabilir.⁴ Birbirine zıt iki tutum şeklinin ortaya çıkmasında, doğal olarak engellilerin içinde buldukları koşulların etkisi olduğu kadar, hayata bakışları, dinî bilgi ve tecrübeleri de belirleyici roller oynamaktadır.

Yukarıda yapılan açıklamalar doğrultusunda araştırmamızın temel amacı, bireyin hem kendisi, hem de çevresi açısından hayatta katlanılması zor durumların başında gelen engelliliğin dinde sahip olduğu anlamı ve değerlendiriliş biçimini ortaya koymaktır. Hareket noktası, dinî referanslar ve dinî örneklerdir. Konunun işlenişi, dine karşı olumlu tutum bağlamıyla sınırlandırılmıştır. Çalışma, özürsüz ya da özürsüz insanın tüm hayatına anlam katma iddiasıyla düzenleyici bir sistem kurgusuna sahip dinin engellilere yönelik mesajlarını, İslam dini çerçevesinde ele almaktadır.

1- ENGELLİLİĞİN ANLAMI, TARİHSEL VE DİNÎ BAĞLAMI

Öteden beri “özürlülük”, “sakatlık”, “bozukluk” vb. kavramlarla ifade edilen bedensel, zihinsel ve ruhsal engellilik durumları, tarihin başlangıcından günümüze kadar ilkel ya da gelişmiş tüm insan topluluklarında varoluşsal bir gerçeklik olarak en önemli sorun odaklarından birisini teşkil etmektedir. Savaşların yoğun olarak yaşandığı dönemlerde sayıları kat kat artarken günümüzde mevcut engelli sayısı, üzerinde çok daha ciddi durulması gereken bir yeküne karşılık gelmektedir. Dünya

² Bkz. Öztürk, Orhan, *Psikanaliz ve Psikoterapi*, 3. Baskı, Bilimsel Tıp Yay., Ankara 1998, 30; Brandt, Gustav A., *Psychologie und Psychopathologie für soziale Berufe*, 11. Auflage, Luchterland Verl. Darmstadt 1979, 60.

³ Bkz. Krech, David – Crutchfield, Richard S., *Sosyal Psikoloji*, (Çev. Erol Güngör), İÜEF. Yay., İstanbul 1979, 69-70; Cüceloğlu, Doğan, *İnsan ve Davranışı*, Psikolojinin Temel Kavramları, Remzi Kitabevi, İstanbul. 1991, 279; Baymur, Feriha, *Genel Psikoloji*, 8. Baskı, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1989, 86; Morgan, Clifford T., *Psikolojiye Giriş Ders Kitabı*, (Çev. H. Arıcı-I. Savaşır ve diğ.), 5. Baskı, HÜ. Psikoloji Bölümü Yayınları, Ankara 1988, 228-229.

⁴ Bu noktada özellikle Teodise (Kötülük) problemi gündeme gelir ve Tanrı engelliliğe izin verdiği için mahkûm edilir. Tanrı'ya yöneltilen suçlayıcı ya da reddedici tutum zamanla tüm dinî referanslara da yaygınlaştırılır. (Bilgi için bkz. Yaran, C. Sadık, *Kötülük ve Teodise*, Vadi Yay., Ankara 1997.)

Sağlık Örgütü'nün (WHO) verilerine göre, zihinsel, bedensel ve duygusal engelli bireylerin toplumdaki dağılımlarının, gelişmiş ülkelerde %10, gelişmekte olan ülkelerde %13 olduğu tahmin edilmektedir.⁵ Bir fikir vermesi açısından, ülkemizdeki engellilik oranının %12-13 civarında olduğu, burada dile getirilebilir.⁶ Konuyla ilgili kavramlara yüklenen farklı anlamlar nedeniyle engellilik ile ilgili çok sayıda tanım ortaya konmuştur. Bunlar arasında Dünya Sağlık Örgütü'ne ait "bir yetersizlik veya özür nedeniyle yaşa, cinsiyete sosyal ve kültürel faktörlere bağlı olarak kişiden beklenen rollerin yerine getirilememesi"⁷ şeklindeki tanımı, yaygınlığı ve pratik yararı nedeniyle tercihe uygun görüyoruz.

Ayrıca, 2828 sayılı Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kanunu'nda yer alan engelli tanımlaması, hem resmi kabulü temsil etmesi, hem de içerdiği kapsam açısından kayda değerdir. Buna göre engelli, "doğuştan veya sonradan herhangi bir hastalık ya da kaza sonucu bedensel, zihinsel, ruhsal, duygusal ve sosyal yeteneklerini çeşitli derecelerde kaybetmesi nedeniyle toplumsal yaşama uyum sağlama ve günlük gereksinimlerini karşılamada güçlükleri olan; korunma, bakım, rehabilitasyon, danışmanlık, destek hizmetleri ile yapılarda ve açık alanlarda özel fizikî düzenlemelere ihtiyaç duyan birey demektir."⁸

İlkçağdan yaşadığımız çağa kadar engellilerle ilgili toplumsal algının tarihsel süreç içerisinde geçirdiği değişim seyrine baktığımız takdirde, bu algının zaman zaman iyimser ve yapıcı, bazen de kötümser ve yıkıcı bir karakter kazandığını tespit edebiliriz. Ancak, konuya bütüncül bir bakış açısıyla yaklaştığımızda, geçmişte olayların daha ziyade engellilerin aleyhinde geliştiğini, ortaya çıkan zorlukların engellilerin bizzat kendilerinden çok çevrelerindeki insanların yaklaşımlarından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Aşağıda sıraladığımız tarihî örnekler, dile getirdiğimiz sorunu daha da anlaşılır kılacaktır:

Bulgulara göre Eski Mezopotamya'da engelliler, yaratıldıkları sırada kaderin bir cilvesi olarak Tanrı'nın kötü gününe denk geldikleri, bu nedenle de cezalandırılmamaları gerektiği kabul edilerek toplumla kaynaşmaları sağlanmıştır. Bu çerçevede hafif engelliler, görme ve işitme engelliler, devlet kurumlarında ve tapınaklarda istihdam edilmişlerdir. M.Ö. 11 ve 12. Yüzyıllarda Eski Mısır'da okutulan ders kitaplarında engellilerle alay edilmemesi, Tanrı'nın yaratıkları olarak aşağılanmalarını gerektiği ile ilgili genel ahlakî ilkelerin yer aldığı tespit edilmiştir. Eski Yu-

⁵ Bkz. <http://www.gencgelisim.com/v2/content/view/421/2/>, 04.11.2008.

⁶ Bkz. Akdemir, Nuran, "Rehabilitasyon Hizmetleri", *Yeni Türkiye*, S. 39, Ankara 2001, 928; Ak, Gülseren, "Türkiye'de Özürlülük ve Yaygın Toplumsal Rehabilitasyon", *Yeni Türkiye*, S. 39, Ankara 2001, 948. Özürlüler İdaresi Başkanlığı (ÖİB) Sosyal Hayata Uyum Dairesi Başkanı Nesrin Bezircioğlu'nun Aralık 2003 itibarıyla engellilerle ilgili geçici araştırma sonuçlarına ilişkin verdiği bilgiye göre, 68 milyon 622 bin 559 olan toplam nüfusun 8 milyon 431 bin 937'sini özürlü nüfus oluşturmaktadır. Araştırma sonucunda özürlü olan nüfusun 3 milyon 783 bin 197'si erkek, 4 milyon 648 bin 740'ı kadın olmak üzere özürlü nüfusun toplam nüfusa oranı % 12.29 olarak tespit edilmiştir. (<http://www.ntvmsnbc.com/news/246180.asp>, 04.11.2008.)

⁷ http://www.pozitifengelliler.com/haber_detay.asp?haberID=150, 27.10.2008; Çalık, Selma, "Özürlülüğün Ölçülmesinde Metodolojik Yaklaşımlar ve 2002 Türkiye Özürlüler Araştırması", <http://www.ozida.gov.tr/ozveri/ov2/ov2ozurlulugunolcul.htm>, 27.10.2008;

⁸ <http://www.ozida.gov.tr/III.ozululersurasibakimhizmetleri/komisyoneraporlari/8bakimhizmetmevcutdurum.htm>, 27.10.2008; Efe, Adem, "Engelli Birey ve Ailelerinin Sorunları, Toplumdan Beklentileri ve Din", http://www.sosyalsiyaset.com/documents/engelli_birey_ve_ailelerinin.htm, 10.09.2008.

nanistan'da ise, önce savaşta engelli duruma düşenler, sonra da tüm engelliler ayılığa bağlanacak kadar devlet güvencesi altına alınmışlardır. Buna karşılık, Ortaçağ'da engelliler, şeytanların ve kötü ruhların barındığı insanlar olarak kabul edilmiş; bekken öldürülmelerine izin verilmiş; "deli" kimliğiyle toplumdan tecrit edilerek çeşitli baskılara maruz bırakılmışlardır. 16. Yüzyıl ile başlayıp 19. Yüzyıla hızlanan tedavi ve korumaya yönelik ciddi gelişmelere rağmen, 1933 Hitler Almanya'sında, engelliler aleyhinde radikal kararlar alınmıştır: Kayıtlara göre çıkarılan bir kanunla özürlü yönlerini gelecek kuşaklara taşıyacakları gerekçesiyle bedensel ve zihinsel engellilerin çocuk yapmaları yasaklanmış; tedavi yardımları azaltılmış ve takibata maruz kalmışlardır. O dönemlerde yaşayan bir doktorun ifadelerine göre aynı yıl topluma yararları olmadığı düşünülen 700-800 bin engellinin öldürülmesine karar verilmiş, psikiyatri kliniklerine ayrılan para azaltılarak engelliler kaderleriyle baş başa bırakılmıştır. Daha sonraki yıllarda 1933'te alınan karar uygulamaya konularak engellilerin büyük bir kısmı, sistematik bir şekilde gaz odalarına yollanarak öldürülmüş; diğer bir kısmı ise, kısırlaştırılmıştır.⁹

Yukarıda özetle işaret edilen algı farklılaşmalarında, kuşkusuz dile getirilen dönemlerde hâkim olan ideolojilerin ve mevcut dinî/kültürel değerlerin belirleyici etkileri söz konusudur. Bu bağlamda olmak üzere, toplumun engelliler ve ailelerine yönelik kabullenici ya da reddedici bakış açılarındaki dini temsil eden kurumların ve din adamlarının yönlendirici rolleri olmuştur. Özellikle Skolâstik (katı, tutucu) düşüncenin hâkim olduğu dönemlerde Kilise, engellilere yönelik olumsuz algının gelişmesinde, başlıca sorumlulardan birisidir. Bununla birlikte aynı Kilise, çeşitli vesilelerle kazandığı sorgulanamaz gücünü yedeğine alarak Hitlerin engellileri yok etmeye yönelik politikasını 1940'larda kırmayı da başarmıştır.¹⁰

Tarih boyunca gündeme gelen insan müdahalesine dayalı dinsel sapmaları bir tarafa bıraktığımız takdirde, özü itibarıyla her dinin -hangi konum ve koşullarda olursa olsun- insanın anlamlı ve huzurlu bir hayata ulaşmasında yardımcı olmayı en büyük amaç olarak belirlediğini söyleyebiliriz. Bu bağlamda din, bir yandan huzura ulaştıracak en uygun davranış kalıplarını sunarken, diğer yandan her bireye, gücü ve imkânı ölçüsünde hem toplumsal, hem de bireysel sorumluluklar yükler. Dinî kaynaklarda gündeme getirilen görev ve sorumlulukların ağırlıklı yanını, sevgi, kardeşlik, fedakârlık, dayanışma, yardımlaşma gibi başkalarını dikkate almayı içeren erdemler teşkil eder. Bu noktada din, içinde bulunduğu biyo-psiko-sosyal koşullara göre güçsüz, sıkıntılı ve ihtiyaç sahibi insanları gözetmeye özel bir vurgu yapar.

Çalışmada amaçlandığı üzere, din-engelli ilişkisinde dinî mesajların destekleyici etkilerini, iki boyutta değerlendirmek mümkün görünmektedir: Bunlardan

⁹ Geniş bilgi için bkz. Kocaömer, Yavuz, "Engelliler Tarihi", <http://www.engelsizerisim.com/yazilar.php?oku=1&bolu=26&id=334>, 22.08.2008; http://www.tsd.org.tr/index.php?option=com_content&task=view&id=5822&Itemid=3174, 22.08.2008; ayrıca, Sarıçam, İbrahim, *Ülkemizde Engelliler Gerçeği ve İslam*, (Yayına Hazırlayan: İ. Karagöz), DİB Yay., Ankara 2003, 154-155 (M. E. Özafşar, "İslam Kültüründe Engelli Meşhurlar ya da İslam Kültüründen İnsan Manzaraları" adlı tebliğin müzakeresinden); Has, Polat, *İslamiyette ve Hıristiyanlıkta İlim Anlayışı*, TÖV Yay., İzmir 1991, s. 82.

¹⁰ Bkz. Kocaömer, "Engelliler Tarihi", agw.

birisi, engellinin bizzat kendisine yönelikken diğeri, engellinin bakımını doğrudan ya da dolaylı olarak üstlenmiş yakın ve uzak çevresine veya engellinin içinde yaşadığı topluma yöneliktir.

Hayatın trajik olguları olarak deprem, sel gibi doğal afetler, kronik hastalık, engellilik vb. çeşitli nedenlerden ötürü insan, katlanılması güç çeşitli acı ve sıkıntılarla karşılaşabilmektedir. Çözüm ve huzur bulmak adına o, bir yandan tıbbî veya hukukî yollara başvururken, öte yandan da çoğu kez, "Bütün bu olanlar, niçin benim başıma geldi?" ifadesiyle özetlenebilecek zihinsel bir sorgulamaya girişebilmektedir. Böyle bir sorgulama onu, olup bitene yönelik tatminkâr bir açıklama ve anlam arayışına yöneltmektedir. İstenmedik ve beklenmedik bir olay sonucu yaşadıklarını anlamaya veya karşılaştığı sıkıntıları çözümlenmeye çalışan birey, kendine sorduğu varoluşsal sorulara cevap bulmada zaman zaman yakın çevresindekilerin yardımını alırken; bazen de konuyla ilgili uzmanlardan yararlanabilmektedir. Özellikle yaşanan olay bireyin hayatını altüst edebilecek, günlük yaşamını zorlaştıracak bir nitelik taşıdığı zaman, zihninde beliren soruların birçoğunun cevaplarını bulmada zorlanabilmektedir.¹¹

İnsanî boyutta tatminkâr cevaplara ulaşamadığı durumlarda birey, bir çıkış yolu olarak çektiği sıkıntılarla ilgili açıklamalarda bulunan dinî referanslara müracaat etme ihtiyacını hissedebilir. Bu yönelişiyle o, varoluş içinde kendine uygun bir yere yerleşme imkânı veren dinin başvuru çerçevelerinden yararlanır. Durumunu algılamasında kolaylık sağlayacak referansların yardımıyla birey, ıstırap ve ölüm gibi hayatın kabul edilmesi zor yönlerine ilişkin dinin sunduğu bilgilerle yaşanan gerçekliği yorumlayabilecek bir açıklama bulur.¹² Aynı çerçevede engelli birey de, öncelikle içinde bulunduğu durumu kavramaya, yaşadığı olayın hayatındaki anlamını belirlemeye ve karşılaştığı bazı sorunları çözmeye yönelik birtakım soruları kendine sorar ve cevaplarını bulmaya çalışır. Özellikle "Niçin ben?", "Niçin böyle bir durumla karşılaştım?", "Tanrı bana, yaptığım hataların bedelini mi ödetiyor?" vb. soruların cevabını ararken engelli, din olgusuyla doğrudan ya da dolaylı bir ilişki kurabilir.¹³

Genel anlamda, antropolojik verilerin de desteklediği önemli bir husus olarak din, gelişim dönemlerine göre öncelik sırası değişmekle birlikte, insanın kayıtsız kalamadığı, hayatta en fazla ilgi duyduğu fenomenlerden birisidir. Dine duyulan ilgi, özellikle çözüm arayışındaki bireyin kendini çaresiz hissettiği ve bu nedenle insan ötesi yardıma ihtiyaç duyduğu özel durumlarda, daha da artar. Kuşkusuz engellilik de söz konusu özel durumlar arasında önemli bir yere sahiptir. İnsan için hayatı anlamlı ve değerli kılan; dünya hayatı ve sonrası için hedefler göstererek onu aksiyona yönelten ve yüz yüze geldiği güçlükler karşısında güven telkin ederek dayanma gücü veren bir motivatör olarak din, engelliye tatmin edebilecek önemli referans kaynakları sunar. Her şeyden önce o, içinde bulunduğu özür durumunu kabul edip ona uyum sağlama, olumlu bir benlik tasarımı geliştirme ve özür duru-

¹¹ Kula, Naci, "Engellilik ve Din", *Diyanet Aylık Dergi*, S. 161, Ankara 2004, s. 8; ayrıca, http://www.diyanet.gov.tr/turkish/o/5_09_8.asp, 27.10.2008.

¹² Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, TDV Yay., Ankara 2001, s. 116-117.

¹³ Kula, "Engellilik ve Din", 8.

mundan kaynaklanan sorunlarla başa çıkma sürecinde engelliye, hem zihinsel, hem de ruhsal destek sağlar. Bu bağlamda din, kendini ve dış dünyayı tanıma ve böylelikle anlamlı bir hayat görüşü oluşturma sürecinde engelliye önemli bilgiler verir.¹⁴

Edindiği tatmin edici bilgilerin yanı sıra dinî-ahlakî değerleri de tanıma imkânı bulan engelli, zamanla aynı değerlere inanan diğer insanlarla karşılaşır. Doğal olarak bu samimi karşılaşma, beraberlik ve paylaşmayı doğurur. Sıcak ve içten ilişkilerin hüküm sürdüğü böyle bir atmosfer içerisinde engelli, içinde yaşadığı toplumda değerli ve saygın biri olarak kabul edildiğini kavrar. Hayatta varoluşunun değerine ilişkin kazanmış olduğu anlam ve hissettiği sosyal kabulün etkisiyle o, toplumsal statü ve güvenlik ihtiyacına da karşılık bulur.¹⁵

2- ENGELLİLİK FENOMENİNE İSLAM'IN TEMEL YAKLAŞIMI VE PRATİK YANSIMALARI

Konuya İslam Dini özelinde yaklaştığımızda, hem teorik bilgi ve açıklamalar açısından, hem de uygulama örnekleri açısından dinin engellilere verdiği değer en uç örneklerini kolaylıkla tespit edebiliriz.¹⁶ Her şeyden önce İslam, bedensel ve zihinsel mükemmellik ya da eksikliklerden tamamen bağımsız olarak özü itibarıyla insanı, canlılar arasında en değerli, en üstün ve en mükemmel varlık olarak yücelmiştir.¹⁷ Kur'an'da çeşitli vesilelerle ifade edildiği üzere Allah, insanı kendi ruhundan üflemeyle,¹⁸ meleklerden bile üstün tutmakla¹⁹ ve nihai noktada kendisinin yeryüzündeki vekili tayin etmeyle²⁰ yaratılmışların en şerefli kılması;²¹ varlıkların tümünü hizmetine sunacak ölçüde eşsiz bir ayrıcalığa kavuşturmuştur. İslam'ın insana verdiği bu eşsiz değer nedeniyledir ki, öteden beri Hıristiyan dünyasında görüldüğünün aksine, Müslüman toplumlarda engelliler hiçbir zaman dışlanmamış, her zaman korunmuş, gözetilmiş, adalet ve eşitlik açısından diğer insanlardan ayrı tutulmamıştır. Bundan da öte engelliler, sırası geldikçe vereceğimiz örneklerde

¹⁴ Bkz. Certel, Hüseyin, "Din Psikolojisi Açısından Engelliler ve Din", *Tabula Rasa*, Yıl 5, Sayı 13, Isparta 2005, s. 253, 255; Kula, Naci, "Bedenî Özürlü Gençlerin Din Eğitiminde Dikkat Edilmesi Gereken Psikolojik Hususlar", *Gençlik Dönemi ve Eğitimi*, (Yayına Haz. İ. Kurt-S. A. Tüz), İSAV Yay., İstanbul 2000, s. 193-199. Ayrıca bkz. Mardin, Şerif, *Din ve İdeoloji*, 5. Baskı, İletişim Yay., İstanbul 1992, s. 30;

¹⁵ Bkz. Peker, Hüseyin, *Din Psikolojisi*, Sönmez Matbaası, Samsun 1993, s.66-68; Kula, "Bedenî Özürlü Gençlerin Din Eğitiminde Dikkat Edilmesi Gereken Psikolojik Hususlar", 183; Kula, "Engellilik ve Din", 9.

¹⁶ Ana kaynakları itibarıyla İslam Dini, engelliliği manevî/mecazî ve fiziksel/somut olmak üzere iki boyutta değerlendirir. Manevî/mecazî engelliliğe işaret eden mesajlar, dinî inanç ve değerlere aykırı tutum ve davranışları içerir. (Bkz. Karagöz, İsmail, "Kur'an'ın Engellilere Bakışı", *Ülkemizde Engelliler Gerçeği ve İslam*, (Yayına Hazırlayan: İ. Karagöz), DİB Yay., Ankara 2005, s. 33-58); ayrıca Karagöz, İsmail, "Kim Görme Engelli?", *Diyanet Aylık Dergi*, S. 173, Ankara 2005, s. 36-41. Konumuzla doğrudan ilgili olmadığı için manevî engelliliği ifade eden mesajlar çalışmamızın dışında bırakılmış, sadece fiziksel boyut ile ilgili mesajlar dikkate alınmıştır.

¹⁷ Kur'an, renk, ırk, dil, cinsiyet, zenginlik ya da fakirlik, sağlık veya engellilik gibi nitelikler konusunda insanların birbirinden üstün tutulamayacağını, üstünlüğün ancak Allaha kulluk açısından söz konusu olabileceğini bildirir (bkz. Hucurat, 49/13). Aynı bağlamda Hz. Peygamber, Allahın insanların dış görünüşlerine ve sahip olduklarına değil; iç dünyalarında olup bitene ve iyi davranışlarına baktığını dile getirir (bkz. Müslim, *Birr*, 32; İbn Mâce, *Zühd*, 9; İbn Hanbel, II, 282).

¹⁸ Hicr, 15/29; Secde, 32/9; Sâd, 38/72.

¹⁹ Bakara, 2/34

²⁰ Bakara, 2/30; En'am, 6/165; A'râf, 7/69; Yunus, 10/14; Neml, 27/62; Fâtır, 35/39; Sâd, 38/26.

²¹ İsrâ, 17/70.

de görülebileceği gibi çoğu durumlarda pozitif ayrımcılığa tabi tutularak öncelenmiş, stratejik görevlere getirilecek ölçüde tercih edilmişlerdir.

Temel çizgisi itibarıyla İslam Dini'nin, hemen tüm mesajlarının özünde varlığın anlamı ve amacını kavratmaya yönelik temel bir düşünceyi, her zaman canlı tuttuğunu söyleyebiliriz. Bu çerçevede olmak üzere Kur'an'da Allah, insanın dünyadaki varoluş amacını belirlemesi açısından hayatı ve ölümü bir imtihan vesilesi olarak yarattığını belirtir.²² İnsanın, hayatta pek çok iyilik ve güzellikle karşılaşması kadar sıkıntı, kaza ve musibetlerle de karşılaşması, varoluşun tabiatı gereğidir. Bu bağlamda kalıtsal bir takım nedenlerden ötürü engelli doğmak ya da kişisel hata, kaza, savaş, kasıt, terör vb. çevresel nedenlerden dolayı sonradan engelli durumuna düşmek, potansiyel anlamda her insanın karşılaşabileceği trajik ve travmatik sorunlardandır.

Dinî referanslardan hareket ettiğimizde, birçok musibetin, ferdin hiçbir kusuru olmaksızın sadece "imtihan vesilesi" olarak da insanın başına gelebileceği gerçeğiyle karşılaşırız. Bu nedenle karşılaşılan sıkıntıları, -zaman zaman algılandığı üzere- sadece yapılan yanlışlar ve suçlar karşılığında verilmiş cezalar olarak değerlendirmek doğru değildir.²³ Aksi takdirde doğuştan seçilmiş, masumiyeti tescillenmiş ve her türlü günahattan uzak tutulmuş peygamberlerin karşılaştıkları -çoğu zaman olağan üstü- acı ve ıstırapların, tutarlı bir açıklaması olamaz.²⁴ Genel bir bakış açısı çerçevesinde değerlendirildikleri takdirde, acı ve ıstırapı konu alan ayet ve hadislerin muhtevasında imtihan olgusunun ön plana çıktığı görülür. Nitekim Kur'an'da, insanlar için dünya hayatının biyolojik, psikolojik ve sosyal alanlarda gündeme gelebilecek çeşitli eksiklikler bağlamında çok yönlü bir imtihan süreci olduğunu belirten teşvik edici ya da uyarıcı nitelikte birçok ayet zikredilir.²⁵ Engelliliğe bu ayetlerin ışığında yaklaştığımız zaman, engellilik durumlarının yapılan hataların karşılığı olarak ortaya çıktığına dair bazı engelli ve yakınlarının zihinlerinde beliren düşüncelerin yersiz olduğu; aynı şekilde bu düşüncelere bağlı olarak geliştirdikleri suçluluk ve günahkârlık duygularının²⁶ da anlamsız olduğu sonucuna varabiliriz.

²² Bkz. Mülk, 67/2; Kehf, 18/7; Hüd, 11/7.

²³ Konuyla ilgili bkz. Karagöz, "Kur'an'ın Engellilere Bakışı", 51-56.

²⁴ Peygamberlerin karşılaştıkları acının boyutuyla ilgili bir fikir vermesi açısından şu hadis manidardır: Mus'ab b. Sa'd naklettiğine göre, babası şöyle demiştir: "Dedim ki; Ey Allah'ın Resûlü! İnsanların hangisi daha şiddetli belâ ve sıkıntıya uğrar? Dedi ki: Peygamberler, sonra onlara yakın olanlar, sonra onlara yakın olanlar. Kişinin sınanması dinine göre olur. Sıkıntı ve belâ dinindeki durumuna göre cereyan eder. (Kimi zaman) bu sına, o kul yeryüzünde hatasız olarak yürüyünceye kadar devam eder." (Tirmizî, Zühd, 57). Peygamberlerin karşılaştıkları zor durumlar ile ilgili bilgi için bkz. Sancaklı, Saffet, "Hz. Peygamberin Engellilere Karşı Bakış Açısının Tespiti", <http://www.dinbilimleri.com/dergi/cilt6/sayi2/makale/sancakli.pdf>, 27.10.2008.

²⁵ Konuyla ilgili belli başlı ayetler şu şekilde sıralanabilir: "Andolsun ki, mallarınız ve canlarınız konusunda imtihana çekileceksiniz." (Al-i İmran, 3/186); "Sizi bir imtihan olarak kötülüklerle ve iyiliklerle imtihan edeceğiz. Hepiniz sonunda bize döndürüleceksiniz." (Enbiya, 21/35); "Biliniz ki, mallarınız ve çocuklarınız birer imtihan (fıne) sebebidir ve büyük mükâfat Allah'ın katındadır." (Enfal, 8/28); "Andolsun ki, sizi biraz korku ve açlık; mallardan, canlardan ve ürünlerden biraz azaltma (fakirlik) ile deneriz. Sabredenleri müjdele." (Bakara, 2/155). Hz. Peygamberden nakledilen şu hadis, dünyadaki imtihanın amacını ve sürekliliğini ifade etmesi açısından kayda değerdir: "Mü'min erkek ve mü'min kadın, Allah'a günahsız olarak kavuşuncaya kadar, kendisinden çoluk-çocuğundan ve malından bela eksik olmaz." (Tirmizî, Zühd, 57).

²⁶ İlgili kavramların açıklamaları için bkz. Hökekleli, *Din Psikolojisi*, 103-106.

Hangi boyutta ve ne sebeple ortaya çıkarsa çıksın, imtihan bağlamında karşılaşılan tüm eksiklik ve güçlüklerin, -dinî ölçüler dahilinde davranıldığı sürece- telafi edileceğine dair İslam'ın temel kaynaklarından pek çok dinî referans gösterilebilir. Bu noktada dayanma, tahammül, katlanma vb. anlamına gelen “sabır” a yapılan ısrarlı vurgu, oldukça dikkat çekicidir. Konuyla ilgili dinî mesajların muhtevalarına baktığımızda, bunların bir kısmında zorluklara karşı sabredilmesi tavsiye edilirken;²⁷ bir kısmında ise, kurtuluş ve huzura kavuşabilmek için sabır eşliğinde Allah'tan yardım talebinde bulunulması istendiğini²⁸ tespit edebiliriz. Kuşkusuz inançlarından destek alan engelli, bu mesajlar karşısında kendisinden istendiği şekilde sabrederek kurtuluş talebini en yüce güç kaynağına yöneltmekle, hem görevini yerine getirmenin mutluluğunu yaşar, hem de Yüce Yaratan'ın, çektiklerine karşılık telafiye yönelik mükâfat vadinin gerçekleşeceğini²⁹ umut ederek büyük ölçüde tatmin bulur.

Genel bir prensip olarak İslam Dini, bağlılarına yönelttiği tüm taleplerinde kolaylığa özel bir önem verir³⁰ ve “güç yetirebilme”yi, sorumlu tutmanın ön koşulu olarak kabul eder; insanları yerine getiremeyecekleri yükümlülüklerden sorumlu tutmaz.³¹ “Görme engelliye güçlük yoktur, ortopedik engelliye güçlük yoktur; hastaya güçlük yoktur...”³² ayetinde işaret edildiği üzere, söz konusu prensibin pratikteki yansıması olarak dinî sorumluluklar bağlamında engellilere yönelik kolaylık ve muafiyetler sağlandığına dair kayda değer pek çok örnekler mevcuttur. İlgili örneklerin çeşitliliği, savaşa katılmaktan ibadetleri yerine getirmeye kadar geniş bir yel-

²⁷ Konuyla ilgili bkz. “Ey iman edenler, sabırla ve namazla Allah'tan yardım dileyin. Gerçekten Allah, sabredenlerle beraberdir.” (Bakara, 2/153); “Onlar başlarına bir musibet geldiği zaman «biz Allah'a ahdiz ve sonunda O'na döneceğiz» derler.” (Bakara, 2/156); ayrıca bkz. Al-i İmran, 3/146; Nahl, 16/127; Hacc, 22/35; Tur, 52/48; Mearic, 70/5. Konuyla ilgili bir hadiste Hz. Peygamber şöyle buyuruyor: “... Sen, yakîni bir imanla, tam bir rıza ile Allah için çalışmaya muktedir olabilirsen çalış; şayet buna muktedir olmazsan, hoşuna gitmeyen şeyde sabırda çok hayır vardır. Şunu da bil ki, yardım sabırla birlikte gelir; kurtuluş da sıkıntıyla gelir; zorlukta da kolaylık vardır.” (Bkz. Canan, İbrahim, Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi, C. XVI, Akçağ Yay., Ankara 2004, s. 315).

²⁸ Bu bağlamda şu ayet ve hadisler örnek olarak verilebilir: “Ey İman edenler, sabredin ve sabırda yarışın... Umulur ki, kurtuluşa varırsınız.” (Al-i İmran, 3/200); “Şu halde sen sabret, gerçekten Allah'ın vaadi hakîr.” (Mü'min, 40/55); “Ve sabret, Allah iyilik yapanların ecrini zayi etmez.” (Hûd, 11/115). Ayrıca bkz. Hûd, 11/11; Ahzab, 33/35; Zümer, 39/10. Hz. Peygamber konuyla ilgili bir hadiste şöyle buyurur: “Bir kimse sabrederse, Allah ona sabır verir. Hiç kimseye sabırdan daha hayırlı ve daha geniş bir nimet verilmemiştir.” (Buhârî, Zekât, 50, Rikak, 20; Müslim, Zekât, 124. Ayrıca bkz. Ebû Dâvûd, Zekât, 28; Tirmizî, Birr, 77; Nesâî, Zekât, 85.)

²⁹ Bu bağlamda şu ayet ve hadisler örnek olarak verilebilir: “Şu halde sen sabret, gerçekten Allah'ın vaadi hakîr.” (Mü'min, 40/55, 77). “Sizin yanınızdaki tükenir Allah'ın yanındaki ise bakîdir. Biz elbette o sabredenlere, yaptıkları amelin daha güzeli ile mükâfatlarını vereceğiz” (Nahl, 16/96). Kutsî bir hadiste Allah şöyle vaade bulunur: “Ben kulumu -iki gözünü kastederek- iki sevgilisiyle imtihan ettiğimde o buna sabrederse, iki göze bedel olarak ona cenneti veririm.” (Buhârî, Merdâ, 7). Başka bir rivayette aynı vaad, “Kimin iki sevgilisini (gözünü) alır da buna sabreder ve karşılığını Allah'tan umarsa, sevap olarak cennetten başka bir şeye razı olmam” (Tirmizî, Zühd, 57) şeklinde ifade edilmiştir. İlgili diğer hadisler için bkz. İbn Hanbel, III, 24; Buhârî, Merdâ, 1; Müslim, Birr, 46-47.

³⁰ İlgili ayetler: “Allah sizin için kolaylık diler, zorluk dilemez.” (Bakara, 2/185); “Allah sizden yükünüzü hafifletmek ister, zira insan zayıf yaratılmıştır.” (Nisa, 4/28). Hz. Peygamber bir hadisinde, “Kolaylaştırınız, zorlaştırmayınız; müjdeleyiniz, nefret ettirmeyiniz.” (Buhârî, İlim, 11; Müslim, Cihad, 6-8) şeklindeki emir kipli sözleriyle, kolaylaştırmaya verdiği önemi vurgulamıştır.

³¹ İlgili ayet: “Allah hiç kimseyi, gücünün yetmeyeceği şeyle sorumlu tutmaz.” (Bakara, 2/286).

³² Nûr, 24/61; Fetih, 48/17.

paze arz eder. Bu çerçevede Hz. Peygamber, “Üç kişiden kalem (sorumluluk) kaldırılmıştır: Ergenlik çağına ulaşmıncaya kadar çocuktan, uyanıncaya kadar uyuyandan ve şifa buluncaya kadar akıl hastasından.”³³ buyurarak akıl sağlığı yetersiz olanlar için genel geçer bir ilke getirmiş ve böylece zihinsel engellilerin ibadetten muaf tutulduklarına işaret etmiştir.³⁴ Zihinsel engelliler için namaz, oruç, hac gibi ibadetler konusunda tanınan muafiyet, diğer engelli gruplar için daha ziyade kolaylaştırma prensibi çerçevesinde işlemiştir.³⁵

Hangi bağlam ve koşullarda olursa olsun, engellilere tanınan muafiyet ve kolaylıkların, hiçbir zaman onların onurlarını zedeleyecek düzlemde gerçekleşmediği hususu, burada zikredilmesi gereken önemli bir ayrıntıdır. Dahası, engelliler geri kaldıkları toplumsal hizmetler ya da ibadetler hususunda eziklik duymamaları ya da rencide olmamaları için yüreklendirilmiş; maddî-manevî kazanımlar noktasında diğer bireylerle eşit tutularak onore edilmişlerdir.³⁶

İslam Dini, doğumdan itibaren yaşamı sürdürmeye dair engelli olmayanların sahip olabileceği maddî-manevî tüm hakları, engelliler için de geçerli olacak şekilde ciddi düzenlemeler getirmiştir. Bu bağlamda örneğin, miras, tasarruf, ticaret ve maddî imkânları işletme gibi engellilerin her türlü kişisel hak ve özgürlükleri, eşitlik ve kolaylık prensipleri çerçevesinde özel hukukî düzenlemelerle teminat altına alınmıştır.³⁷

³³ Buhârî, Talak, 11, Hudûd, 22; Tirmizî, Hudûd, 1.

³⁴ Bkz. Sancaklı, “Hz. Peygamberin Engellilere Karşı Bakış Açısının Tespiti”, agw.

³⁵ Örneğin rahatsızlığı yüzünden ayakta namaz kılmakta zorlanan bir sahâbinin sorusu üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Namazı ayakta kıl, eğer buna gücün yetmezse oturarak, yine gücün yetmezse yaslanarak kıl.” (Buhârî, Taksîr, 19; Tirmizî, Salat, 274; Ebû Dâvûd, Salat, 175; İbn Mâce, İkamme, 139). İslam hukukunda tüm ibadet şekilleri konusunda engellilere sağlanan muafiyet ve kolaylıklarla ilgili geniş bilgi için bkz. Döndüren, Hamdi, “İslam’ın Engellilere Tanıdığı Kolaylık ve Ruhsatlar”, *Ülkemizde Engelliler Gerçeği ve İslam*, (Yayına Hazırlayan: İ. Karagöz), DİB Yay., Ankara 2005, 106-119; Salman, Yüksel, “İslam Dini’nin Engellilere Sağladığı Bazı Kolaylıklar”, *Diyanet Aylık Dergi*, S. 132, Ankara 2001, s. 45-47.

³⁶ Savaşa katılmadıkları için engellilerin eziklik ve suçluluk duymalarını önlemek bağlamında bir ayette şöyle buyrulur: “Allah ve Rasulü için (insanlara) öğüt verdikleri takdirde, zayıflara, hastalara ve harcayacak bir şeyi bulunmayanlara (savaşa katılmamaktan dolayı) herhangi bir günah yoktur. Zira iyilikte bulunanların aleyhine olacak bir yol (sorumluluk) yoktur. Allah çok bağışlayan ve çok esirgeyendir” (Tevbe, 9/91). Aynı çerçevede Hz. Peygamber, Tebuk seferi dönüşünde savaşa özürleri nedeniyle katılmayanları onure etmek üzere yanındakilere: “Siz Medine’de birtakım kimseler bıraktınız ki, siz yürüdükçe, Allah yolunda harcadıkça ve bir vadiyi geçtikçe, onlar da sizinle birlikte dirler.” der. Yanındakilerin “Onlar Medine’deyken nasıl bizimle olurlar?” sorusuna karşılık o, “Evet, onlar Medine’de, ancak onları (bizimle olmaktan) özürleri alıyordu.” cevabını verir. (Buhârî, Cihad, 35, Megazi, 81; Ebû Dâvûd, Cihad, 19; İbn Mâce, Cihad, 6). Benzer rivayet başka bir hadiste şöyle zikredilir: “Şüphesiz siz Medine’de bir takım adamlar bıraktınız. Siz her vadiyi geçişinizde, her yola girişinizde onlar sizin kazandığınız sevaba ortak olurlar. Çünkü onları (sizlere katılmaktan) özürleri alıkoymuştur.” (İbn Mâce, Cihad, 6). Görme engelli bir sahâbi olan İtbân b. Malik’i davetini kırmayıp evine kadar gitmesi, yemeğini yemesi ve mescit iznini kabul edip orada bizzat namaz kıldırması, (Buhârî, Ezan, 40; İbn Hanbel, IV, 44; V, 449-450) Hz. Peygamberin engellileri onure ettiğine dair bir başka örnektir. Hz. Peygamber döneminde savaşlara katılan Müslümanların evlerinin anahtarlarını ve hazinelerini geride kalan engellilere emanet etmeleri ve bunlardan istifade etmelerine izin vermeleri, İslam toplumunun engellilere verdiği değer ve onuru göstermesi açısından oldukça manidardır. (Bkz. Döndüren, “İslam’ın Engellilere Tanıdığı Kolaylık ve Ruhsatlar”, 120).

³⁷ Bkz. Döndüren, agm, 118-119.

Gerek Kur'an ayetlerinde ve gerekse Hz. Peygamberin hadislerinde zorlukların telafisiyle ilgili dile getirilen kucaklayıcı mesajlar, sadece teorik bilgi ve açıklamalar düzeyinde kalmamış, hem Hz. Peygamber döneminde, hem de sonrasında pratik uygulama imkânı da bulmuştur. İslam medeniyetine bu çerçeveden baktığımızda, daha öncesinde rastlanmayacak şekilde engellileri üretken kılan ve böylece toplumla kaynaşmalarını sağlayan çok sayıda çarpıcı uygulama örneklerinin var olduğunu görürüz.

Hz. Peygamberin, kendi döneminde yaşamış engellilerle her açıdan ilgilendiği, onlara değer verdiği, sorunlarını çözmeye çalıştığı,³⁸ hatta yeri geldiğinde iltifatlarda bulunarak gönüllerini almış olduğu gerçeği,³⁹ Siyer, Hadis ve ilgili diğer kaynaklarda örneklerle tescil edilmiştir. Aşağıda da aktarılacağı üzere, pozitif ayrımcılığı çağrıştıracak şekilde engellileri yeteneklerine göre kamu alanında görevlendirmesi ve böylece onları topluma kazandırmaya çalışması, Hz. Peygamberin engellilere verdiği önem ve değer büyük olduğunu gösterir. Diğer taraftan o, engellilerin başkalarına el açmaya mahkûm, işsiz, güçsüz ve üretkenlikten uzak bir kesim olarak algılanmalarına izin vermemiştir.⁴⁰ Aksine, çeşitli hizmetlerde engellilerden yararlanma cihetine gitmiş; kendisine vekil kılacak vesileler aracılığıyla onları onurlandırmıştır.

Bu noktada burada birkaç çarpıcı örnek vermek, yerinde olacaktır: Hz. Peygamber, görme engelli olan Abdullah b. Ümmi Mektûm'u, Mescid-i Nebevî'de müezzin olarak görevlendirmiştir. Ayrıca, Veda Haccı'na ve Uhud Savaşı'na gidişi de dahil olmak üzere aynı sahâbiyi, Medine dışına çıktığı çeşitli zamanlarda kendi yerine 13 defa vekil bırakmış, namazları onun kıldırmasını istemiştir. Yine o, görme engelli İtbân b. Mâlik'in kendi kabilesine imamlık yapmasına izin vermiştir. Diğer yandan Hz. Peygamber'in, önde gelen sahâbilerden Muaz b. Cebel'i ortopedik özrü olmasına rağmen Yemen'e vali olarak tayin etmiş olması, burada kayda değer başka bir uygulamadır.⁴¹ İslâm Hukukunda engellilerle ilgili çeşitli hükümlerin belirlenmesi, Abdullah b. Ümmi Mektûm vesilesiyle mümkün olmuştur. Engellilerin vekil bırakılmaları, imamlık yapmaları, savaşa iştirak etmeleri, cemaatle

³⁸ Hz. Hatice'nin vahyin ilk gelişinden sonra tedirgin gördüğü Hz. Peygamberi teselli edip yatıştırırken söylediği şu söz, bu noktada kayda değerdir: "Allah'a yemin ederim ki, O seni hiçbir zaman utandırmaz. Çünkü sen akrabanı koruyup gözetirsin. Konuştuğun zaman dosdoğru konuşursun. İşini görmekten âciz olanlara yardım edersin. Fakirlerin elinden tutarsın. Misafiri ağırlarsın. Haksızlığa uğrayan kimselere arka çıkar-sın." (Buharî, Bed'ül-Vahy, Enbiya, 21; Müslim, İman, 252; Tirmizî, Menakıb, 13).

³⁹ Örneğin görme engelli bir arkadaşından bahsederken ona "basîr", yani çok iyi gören ifadesini kullanmıştır. (Beyhakî, Sünenü'l-Kübra, X, 337).

⁴⁰ Bkz. Erul, Bünyamin, "Engelliler İle İlgili Hadislerin Analizi", *Ülkemizde Engelliler Gerçeği ve İslam*, (Yayına Hazırlayan: İ. Karagöz), DİB Yay., Ankara 2005, 78-79; Döndüren, "İslam'ın Engellilere Tanıdığı Kolaylık ve Ruhsatlar", 106;

⁴¹ Bkz. Yiğit, Yaşar, "Hz. Peygamberin Engellilere Davranışı", *Diyanet Aylık Dergi*, S. 132, Ankara 2001, s. 40-42; Döndüren, agm, 106; Sancaklı, "Hz. Peygamberin Engellilere Karşı Bakış Açısının Tespiti", agw.; Certel, "Din Psikolojisi Açısından Engelliler ve Din", 259; Efe, "Engelli Birey ve Ailelerinin Sorunları, Toplumdan Beklentileri ve Din", agw.; "Engelliler ve İslam", <http://www.ruyalim.net/vaazlar/engelliler%20ve%20islam.doc>, 27.10.2008.

kılınan farz namazlara katılmaları, korunmak amacıyla köpek beslemelerine izin verilmesi gibi konular,⁴² bu bağlamda açıklık kazanan konular arasında sayılabilir.

Kendilerine verilen değerden ötürü üretkenlikleri ile ön plana çıkan engellilere, Hz. Peygamberden sonraki dönemlerde de rastlamak mümkündür: Emeviler döneminde yaşamış ve “Kitabu’t-Tarih” eseriyle meşhur olmuş büyük tarihçi doğuştan görme engelli Avane b. Hakem ile 17 ciltlik “el-Muhasas” ve 12 ciltlik “el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam” adlı eserleriyle meşhur olmuş görme engelli büyük lügatçi İbn. Side, bu çerçevede kayda değer örneklerden sadece iki tanesidir.⁴³

Kuşkusuz engellilerin hayatlarını uyumlu ve düzenli olarak sürdürmelerinde, karşı karşıya buldukları durumu algılayıp kabullenmelerinde, içinde yaşadıkları ailenin ve toplumun tutum ve davranışları, belirleyici bir rol oynar.⁴⁴ Engellilerle ilgili sorunları önemli ölçüde çözmüş gelişmiş ülkelerin dışındaki toplumlarda, başta eğitim eksikliği olmak üzere, çeşitli nedenlerden dolayı engelli bireylerin bireysel ve sosyal kabulleri, kolaylıkla gerçekleşmemektedir. Örneğin, ülkemizde gündeme gelen aşırı koruyuculuk, ailenin engelli çocuklarını toplumdan saklama davranışına itebilmektedir. Bu tecrit, bir taraftan engellilerin toplumla gereğince kaynaşmalarını imkânsız kılarken, diğer taraftan da engellilerle iletişim ve etkileşime giremediği için toplumun engellilerin yaşadıkları sorunlardan habersiz kalmalarına neden olmaktadır. Engellilerle ilgili çocukluk döneminden itibaren başlayıp gelişen ön fikirler, sorunun başka bir boyutunu teşkil etmektedir. Bu çerçevede değerlendirilebilecek bir husus olarak küçük yaşlarda ortaya çıkan benzer ve tanıdık olana olumlu; farklı ve yabancı olana olumsuz tepki verme eğilimi, uygun koşullarda esnetilmediği takdirde, zaman ilerledikçe acımasız ve reddedici bir düzeye ulaşabilmektedir. Kuşkusuz bu tür tepkilerden en fazla pay alan kesimlerden birisi de engellilerdir.⁴⁵ Tepkileri kabul etmeyen ve kendisine haksızlık yapıldığına inanan engellilerin önemli bir kısmı, doğal olarak topluma yabancılaşmakta ve ihtiyaç duyduğu sosyal kabul için farklı arayışlara yönelebilmektedir.

Arayışlarına cevap bulmak üzere engellilerin başvurabileceği en önemli referans kaynaklarından birisi, ahlakî değerlere dayalı, tutarlı bir toplumsal düzen kurma projesi olan dindir. Din, karakteri gereği geliştirdiği “grup ruhu” ile engellileri kucaklayabilecek bir beraberlik ve bağlılık bilinci oluşturur. Böyle bir bilincin oluşması yolunda mesajlarıyla o, sevgi ve fedakârlık ekseninde insanları birbirine kaynaştıran tüm olumlu eğilimleri destekler ve canlı tutar. Sistematik bir hayat görüşüne sahip her din, dünya ve dünya ötesi ile ilgili tüm paradigmalarında insanı merkez kabul eder ve insan sevgisini varoluşsal boyutta en büyük erdem olarak

⁴² Aydın, Abdullah, “İbn Ümmü Mektum”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.XX, Divantaş Yay., İstanbul 1999, 434; Yiğit, “Hz. Peygamberin Engellilere Davranışı”, 42; Sancaklı, “Hz. Peygamberin Engellilere Karşı Bakış Açısının Tespiti”, agw.

⁴³ Bkz. Sarıçam, *Ülkemizde Engelliler Gerçeği ve İslam*, 154. Diğer örnekler için bkz. Özafşar, Mehmet Emin, , “İslam Kültüründe Engelli Meşhurlar ya da İslam kültüründen İnsan Manzaraları” *Ülkemizde Engelliler Gerçeği ve İslam*, (Yayına Hazırlayan: İ. Karagöz), DİB Yay., Ankara 2005, s. 150-151.

⁴⁴ Bkz. Kula, “Engellilik ve Din”, 9.

⁴⁵ İşcan, Abdülbaki – Arslan, Ahmet – Yıldırım, Ali, “Engelliler, Toplumun Sessiz İnsanları”, *Diyanet Aylık Dergi*, S. 132, Ankara 2001, s. 17.

takdim eder. Olumlu insan ilişkilerini gündeme getiren hiçbir düşünce, tutum ve davranış, sevgiden bağımsız olduğu sürece, hedefine ulaşamaz.

“Kabullenmenin ve kabul görmenin en gerçekçi ifadesi”⁴⁶ olarak tanımlanabilen sevgi, bireyin, diğer insanların seçimlerini kendi seçimleriymişçesine onaylayıp kabul edebildiği ölçüde ortaya çıkar.⁴⁷ Buna göre birini samimiyetle sevmek, kendini muhatabına olduğu gibi sunmanın yanında, muhatabını da olduğu gibi benimsemek anlamında samimi bir alış-verişi gerektirir. İki kişinin özgürce buluşabileceği bir ortamda belirginlik kazanan⁴⁸ ve “koşulsuz sevgi”⁴⁹ kavramıyla tanımlanan bu tarz içten sevgi, varoluş sınırları içerisinde insanın kendisi ve çevresindekilerle ilişkilerini anlamlı kılan sevginin en güçlü boyutuna işaret eder.

Bünyesinde “ilişki sorumluluğu”nu,⁵⁰ dolayısıyla fedakârlığı ve diğerkâmlığı barındırdığı durumlarda sevgi, diğer geliştirici pek çok olumlu duyguyu da harekete geçirir ve böylece binayı oluşturan tek tek yapı taşlarını bir arada tutan çimento-nun fonksiyonunu, insan ilişkilerinde icra eder.⁵¹ Bundan daha ötesi, sevginin kendini adama duygusuyla birlikteliğinde yaşanır. Sevgi yönelişi kendini adama, bireyin tüm çıkarlarından vazgeçmesinin yanısıra, kendinde olanı da vermesi; gerektiği zaman kendini feda etmesi anlamına gelir. Böyle bir yönelişte sevgi, kurallar üstü bir mahiyet taşır.⁵²

İnsanı insan yapan temel niteliklerin başında gelen sevginin konusu, sadece bireysel, fiziksel ya da toplumsal çevre ile sınırlı değildir. Sevginin güçlü bir insan-üstü boyutu da söz konusudur. Sevginin insan-üstü kaynağı olarak tanımlanabilen bu boyut, dinî inanç ile ayrılmaz bir bütünlük oluşturur.⁵³ Bu noktada inanma ihtiyacı, sevgi ihtiyacıyla birleşerek inancın konusu olan manevî alanla güçlü bir bağa yol açar. İnsanda doğuştan var olan bu eğilimden hareketle bütün dinler, sevgiyi ve sevgiye dayalı yönelişleri, temel esasları arasına yerleştirir.⁵⁴ Geliştirici ve yaygınlaştırıcı mesajlarıyla din, insan tabiatına doğuştan en güçlü eğilim olarak

⁴⁶ Grom, Bernhard - Schmidt, Josef, *Auf der Suche nach dem Sinn des Lebens*, 4. Auflage, Herderbücherei, Freiburg-Basel-Wien 1979, s. 41.

⁴⁷ Geçtan, Engin, *İnsan Olmak*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993, 180; ayrıca Bookman, Michael, *İnsanda Kişiliğin Gelişimi*, (Çev. Hüseyin Başar), Düşünen Adam Yayınları, İstanbul 1993, s. 82; Küçük, Raşit, *Sevgi Medeniyeti*, Rağbet Yay., İstanbul 2007, s. 48.

⁴⁸ Lauster, Peter, *Der Sinn des Lebens*, 2. Auflage, Econ Verl., Düsseldorf 1989, s. 50. Ayrıca, bkz. Fromm, Erich, *Erdem ve Mutluluk* (Çev. A. Yörükkan), 2. Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1994, 157-158.

⁴⁹ Bkz. Cüceloğlu, Doğan, *İyi Düşün Doğru Karar Ver*, 5. Baskı, Sistem Yay., İstanbul 1994, s. 278-283; Grom-Schmidt, age, 41.

⁵⁰ Geçtan, Engin, “Sevgi Üzerine”, *Psikoloji Dergisi*, S. 10, Ankara 1980, s. 6.

⁵¹ Bkz. Carrel, Alexis, *Başarının Sırları*, (çev. R. Özdek), Yağmur Yay., İstanbul ts., s. 134.

⁵² Collange, Christiane, *Die Kunst des Glücks*, Wilhelm Heyne Verl. München 1989, 67-68; Böschmeyer, Uwe, *Die Sinnfrage in Psychotherapie und Theologie*, Walter de Gruyter Verl. Berlin- New York 1977, s. 139; Adler, Alfred, *Wozu Leben Wir*, Fischer Taschenbuch Verl. Frankfurt 1994, s. 18.

⁵³ Grom-Schmidt, age, 133-134.

⁵⁴ Plaum, agm, 33. Bu noktada, “İman etmedikçe cennete giremezsiniz, birbirinizi sevmedikçe de (tam anlamıyla) iman etmiş olmazsınız.....” hadisi (Müslim, İman, 93; Ebû Dâvûd, Edep, 131; Tirmizî, Sifatül-Kiyame, 54, İstizan, 1; İbn Mâce, Mukaddime, 9, Edep, 11; Müsned, I/165, 167; II/291, 442, 477, 495, 512.) ile birlikte, Allah için sevmenin ve Allah için nefret etmenin imandan geldiğini vurgulayan hadis (Buhaî, İman, 1), İslam anlayışının iman ile sevgi arasında kurmuş olduğu bağın gücü açısından, oldukça dikkat çekicidir.

yerleştirilmiş sevgiyi, özüne uygun düşecek şekilde işler ve bireyin, hem kendisine, hem de çevresini saran tüm varlığa karşı kucaklayıcı bir güç olarak canlı tutmasında önemli etkiler icra eder.

Fedakârlık ve diğerkâmlık, insanlığa mesajını iletebilmiş bütün dinlerin üzerinde durduğu en önemli erdemler arasında yer alır. Her din, bağlılarına kendi dışındakilere yardımcı olmayı; vermeyi; ihtiyaçlarını imkân ölçüsünde karşılamayı emreder. Dindar, kendi varlığını, ancak kendisi dışındakilerin varlığıyla birlikte değerlendirdiği ve onları kucakladığı ölçüde, dininin mesajına uygun davranmış olur.⁵⁵ Fedakârlığın ve kendini adamanın en derin şeklini temsil eden inançla birlik-teliğinde sevgi, artık basit bir duygu değil, samimi bir niyetin eşlik ettiği güçlü bir hissediş ve içten bir bağlanmadır.⁵⁶ Böyle bir derinlik içerisinde birey, kendisi dışındaki tüm insanlara, hayata ve varlığa inancının çizdiği çerçeveden yaklaşır. Allah için sevme olgusunun⁵⁷ anlam kazandığı bu noktada maddî kayguların yerini daha çok manevî kaygılar alır.

Kuşkusuz yukarıda sevgi-adanma-inanç ilişkisiyle ilgili çizilen dinî çerçeve, kendi imkânlarından ve statüsünden daha düşük düzeyde bulunan genel anlamda yardıma muhtaç tüm insanları; özel anlamda ise, tüm engellileri, fedakârlık ve diğerkâmlık duyguları eşliğinde sevip gözetmeyi ve onlarla ilgili sorumlulukları yerine getirmeyi, dinî bir zorunluluk olarak ortaya koyar. Nitekim Hz. Peygamber, "Sizden biriniz kendisi için istediğini kardeşi için de istemedikçe, iman etmiş olamaz!"⁵⁸ sözleriyle, bu zorunluluğun İslam'da ne kadar ciddiye alındığını açıkça ortaya koyar.

Kur'an-ı Kerim'de sevginin ve ilginin doğal yansımaları olarak kardeşlik,⁵⁹ dostluk,⁶⁰ iyilik ve doğruluk,⁶¹ hoşgörü,⁶² alçak gönüllülük,⁶³ adalet⁶⁴ gibi konularda, birbirini sevmeye ve fedakârlıkta bulunmaya yönelik teşvik edici pek çok mesaj mevcuttur.⁶⁵ Bu türden mesajların ısrarla gündeme getirilmesi, esasen sağlıklı ve engelli ayırımı yapmaksızın İslam'ın sosyal ilişkilere verdiği önemin büyüklüğünü gösterir. Bununla birlikte o, yardıma, ilgiye ve bakıma muhtaç insanlarla daha çok ilgilenmeyi teşvik ederek bu tür davranışları sadaka sayar. Örneğin, Ebu Zerr'den nakledilen bir hadise göre Hz. Peygamber doğan her gün için sadaka verilmesi ge-

⁵⁵ Geniş bilgi için bkz. Nortbourne, Lord, *Modern Dünyada Din*, (Çev. Şehabettin Yalçın), İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 71-76. Ayrıca bkz. Pazarlı, Osman, *Din Psikolojisi*, Remzi Kitabevi, Ankara 1992, s. 38.

⁵⁶ Ronner, Angela S., "Geist ist Ursprung, ist Bedingung, nicht Ergebnis", *The International Journal Logotherapie*, Volulme 6, Nr. 2 Wien 1998, p. 94.

⁵⁷ Bkz. Ebû Dâvûd, Sünnet, 2.

⁵⁸ Buhârî, İman, 7; Müslim, İman, 71.

⁵⁹ Bkz. Ali İmran, 3/103; Hucurat, 49/10; Haşr, 59/9.

⁶⁰ Bkz. Nisa, 4/144; Tevbe, 9/71; Mücadele, 58/22 Müntehine 60/13.

⁶¹ Bkz. Bakara, 2/177; Nisa, 4/36; En'am, 6/151-153; Hüd, 11/112; Nahl, 16/90; Fatur, 35/10; Ahkâf, 46/13; Beled, 90/13-17.

⁶² Bkz. Ali İmran, 3/134; Nûr, 24/22; Şura, 42/43; Tegabün, 64/14.

⁶³ Bkz. İsrâ, 17/37; Furkan, 25/63; Lokman, 31/18-19.

⁶⁴ Bkz. Nisa, 4/58; Maide, 5/8; A'raf, 7/29; Nahl, 16/90; Müntehine, 60/8.

⁶⁵ Bu bağlamda Hz. Peygamber şöyle buyurur: "Mü'minler birbirlerini sevmekte ve merhamet etmekte bir vücut gibidirler. Vücudun herhangi bir organı rahatsızlandığı zaman, diğer organları da rahatsız olur ve onun için ıstırap çekerler." (Buhârî, Edeb, 27; Müslim, Birr, 65).

rektiğinden bahseder. Sahabe kendilerinde her gün için sadaka verecek imkânlarının bulunmadığını dile getirmesi üzerine o, sadakanın birçok çeşidinin olduğunu bildirir ve sadaka çeşitlerini engelliler için özelleştirerek şu şekilde sıralar: “Görme engelliye rehberlik etmen, işitme ve konuşma engellilerine anlayacakları bir şekilde anlatman; bir ihtiyacı konusunda senden yol göstermeni isteyen kimseye yol göstermen; yardım isteyen kimsenin yardımına koşuşturman; koluna girip güçsüze yardım etmen; konuşmakta güçlük çekenin meramını ifade etmen; bütün bunlar, yapacağın sadaka çeşitlerindedir.”⁶⁶ Başka bir hadiste Hz. Peygamber, yükünü yüklemeye veya aracına binmeye çalışan bir engelliye yardımcı olmayı da⁶⁷ sadaka çeşitlerine ilave eder.

Engellilere yapılacak bu tür yardımların sadaka olduğunu, diğer bir ifade ile Allah’a olan sadakatin bir ifadesi olduğunu belirten Peygamberimiz, herhangi bir görme engellinin yoluna engel olanları kınamış,⁶⁸ onları yoldan saptıranları, kasten yanlış yola yönlendirenleri lanetlilerden saymıştır.⁶⁹ Diğer yandan o, insanların fiziksel nitelikleri nedeniyle aşağılanmalarına da karşı çıkmıştır: Nitekim, bir kölenin annesini dile dolayarak onu ayıplayan meşhur sahâbî Ebû Zerr’i, “Sende hâlâ Câhiliyye (tavrı) var!” diyerek azarlamıştır.⁷⁰

SONUÇ

Dinin engellilik fenomenine yaklaşımını ana hatlarıyla ele alan çalışmamızdaki tüm açıklamaları, sonuç olarak temel bir ana fikir etrafında özetlemek mümkün görünmektedir: Hangi neden ve koşullara bağlı olarak ortaya çıkarsa çıksın engellilik, sadece bireysel bir sorun değil, sosyo-kültürel bütün kurumlarıyla aynı zamanda toplumsal bir sorundur. Her sağlığının potansiyel bir engelli olduğu gerçeğini dikkate aldığımızda, engelliliğin doğurduğu güçlüklerin aşılmasının sadece engelli bireylerin sorunu olmadığı, dolayısıyla bu süreçte toplumsal çabaların da zorunluluk arz ettiği sonucuna varabiliriz. Kuşkusuz bu noktada din özelinde İslam, yukarıda açıklandığı üzere bir yandan teorik açıklamaları ve uygulama örnekleriyle tarafların her birine yönelik bağlayıcı referanslar ortaya koyarken; diğer yandan da, her iki tarafı rahatlatacak zihinsel/ruhsal eşsiz telafi mekanizmaları sunmaktadır. Birçok araştırmanın da gösterdiği gibi ruh-beden bütünlüğünde, sadece biyo-psiko-sosyal imkânlar yetersiz kaldığına göre, bunlara ilave olarak özellikle dinî başa çıkma stratejilerinin de dikkate alınması gerekmektedir.⁷¹ Doğal olarak buradan, modern tedavi sürecinde engellilere sunulan rehabilitasyon hizmetlerinde, öteden beri eksik kalan din bağlamının, hem bilgi, hem de ritüel boyutuyla uygun bir şekilde gündeme taşınması gerektiği sonucunu çıkarabiliriz.

⁶⁶ İbn Hanbel, V, 168-169.

⁶⁷ Buhârî, Cihad, 72, 128; Müslim, Zekat, 56; İbn Hanbel, II, 350.

⁶⁸ İbn Hanbel, I, 217, 309

⁶⁹ İbn Hanbel, I, 217, 309, 317.

⁷⁰ Buhârî, İman, 22, Edep, 44; İbn Hanbel, V, 161.

⁷¹ Engellilik durumları karşısında gündeme gelebilecek dinî başa çıkma etkinlik ve süreçleri için bkz. Kula, Naci, *Bedensel Engellilik ve Dinî Başa Çıkma*, DEM Yay., İstanbul 2005, s. 61-63. Ayrıca, Ernst, Heiko, “Macht glauben Gesund”, *Psychologie Heute*, 24. Jahrgang, Heft 6, Weinheim 1997, s.21; Bahadır, Abdülkerim, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, İnsan Yay., İstanbul 2002, s. 60-61, 157-158; Köse, Ali-Küçükcan, Talip, *Deprem ve Din*, Emre Yay., İstanbul 2006, s. 76-85.

KAYNAKÇA

- Adler, Alfred, *Wozu Leben Wir*, Fischer Taschenbuch Verl. Frankfurt 1994.
- Ak, Gülseren, "Türkiye'de Özürlülük ve Yaygın Toplumsal Rehabilitasyon", *Yeni Türkiye*, S. 39, Ankara 2001.
- Akdemir, Nuran, "Rehabilitasyon Hizmetleri", *Yeni Türkiye*, S. 39, Ankara 2001.
- Aydınlı, Abdullah, "İbn Ümmü Mektum", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. I-XXXIV, Divantaş Yay., İstanbul 1999.
- Bahadır, Abdülkerim, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, İnsan Yay., İstanbul 2002.
- Baymur, Feriha, *Genel Psikoloji*, 8. Baskı, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1989.
- Bookman, Michael, *İnsanda Kişiliğin Gelişimi*, (Çev. Hüseyin Başar), Düşünen Adam Yay., İstanbul 1993.
- Böschmeyer, Uwe, *Die Sinnfrage in Psychotherapie und Theologie*, Walter de Gruyter Verl. Berlin- New York 1977.
- Brandt, Gustav A., *Psychologie und Psychopatologie für soziale Berufe*, 11. Auflage, Luchterland Verl., Darmstadt 1979.
- Büyükdüvenci, Sabri, *Varoluşçuluk ve Eğitim*, Form Ofset, Ankara 1994.
- Canan, İbrahim, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, C. I-XVIII, Akçağ Yay., Ankara 2004.
- Carrel, Alexis, *Başarının Sırları*, (Çev. R. Özdek), Yağmur Yayınevi, İstanbul ts.
- Certel, Hüseyin, "Din Psikolojisi Açısından Engelliler ve Din", *Tabula Rasa*, S. 13, Isparta 2005.
- Collange, Christiane, *Die Kunst des Glücks*, Wilhelm Heyne Verl. München 1989.
- Cüceloğlu, Doğan, *İnsan ve Davranış*, Remzi Kitabevi, İstanbul. 1991.
- , *İyi Düşün Doğru Karar Ver*, 5. Baskı, Sistem Yay., İstanbul 1994.
- Çalık, Selma, "Özürlülüğün Ölçülmesinde Metodolojik Yaklaşımlar ve 2002 Türkiye Özürlüler Araştırması", <http://www.ozida.gov.tr/ozveri/ov2/ov2ozurlulugunolcul.htm>, 27.10.2008
- Döndüren, Hamdi, "İslam'ın Engellilere Tanıdığı Kolaylık ve Ruhsatlar", *Ülkemizde Engelliler Gerçeği ve İslam*, DİB Yay., Ankara 2005.
- Efe, Adem, "Engelli Birey ve Ailelerinin Sorunları, Toplumdan Beklentileri ve Din", http://www.sosyalsiyaset.com/documents/engelli_birey_ve_ailelerinin.htm, 10.09.2008.
- "Engelliler ve İslam", <http://www.ruyalim.net/vaazlar/engelliler%20ve%20islam.doc>, 27.10.2008.
- Ernst, Heiko, "Macht glauben Gesund", *Psychologie Heute*, 24. Jahrgang, Heft 6, Weinheim 1997.
- Erul, Bünyamin, "Engelliler İle İlgili Hadislerin Analizi", *Ülkemizde Engelliler Gerçeği ve İslam*, DİB Yay., Ankara 2005.
- Fromm, Erich, *Erdem ve Mutluluk* (Çev. A. Yörükkan), 2. Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1994.
- Geçtan, Engin, "Sevgi Üzerine", *Psikoloji Dergisi*, S. 10, Ankara 1980.
- , Engin, *İnsan Olmak*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993.
- Grom, Bernhard - Schmidt, Josef, *Auf der Suche nach dem Sinn des Lebens*, 4. Auflage, Herderbücherei, Freiburg-Basel-Wien 1979.
- Has, Polat, *İslamiyette ve Hıristiyanlıkta İlim Anlayışı*, TÖV Yay., İzmir 1991.
- Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, TDV Yay., Ankara 2001.
- http://www.diyamet.gov.tr/turkish/o/5_09_8.asp, 27.10.2008.

- <http://www.engellilersitesi.com/haber/308-saglik-engelliler-tarihi.html>, 22.08.2008.
- <http://www.ntvmsnbc.com/news/246180.asp>, 04.11.2008.
- <http://www.ozida.gov.tr/III.ozululersurasibakimhizmetleri/komisyonraporlari/8bakimhizmetmevcutdurum.htm>, 27.10.2008.
- http://www.pozitifengelliler.com/haber_detay.asp?haberID=150, 27.10.2008.
- http://www.tsd.org.tr/index.php?option=com_content&task=view&id=5822&Itemid=3174, 22.08.2008.
- İşcan, Abdülbaki – Arslan, Ahmet – Yıldırım, Ali, “Engelliler, Toplumun Sessiz İnsanları”, *Diyanet Aylık Dergi*, S. 132, Ankara 2001.
- Karagöz, İsmail, “Kur’an’ın Engellilere Bakışı”, *Ülkemizde Engelliler Gerçeği ve İslam*, DİB Yay., Ankara 2005.
- , “Kim Görme Engelli?”, *Diyanet Aylık Dergi*, S. 173, Ankara 2005.
- Kocaömer, Yavuz, “Engelliler Tarihi”, <http://www.engelsizerisim.com/yazilar.php?oku=1&bolum=26&id=334>, 22.08.2008.
- Krech, David – Crutchfield, Richard S., *Sosyal Psikoloji*, (Çev. E. Güngör), İÜEF Yay., İstanbul 1979.
- Kula, Naci, “Bedenî Özürlü Gençlerin Din Eğitiminde Dikkat Edilmesi Gereken Psikolojik Hususlar”, *Gençlik Dönemi ve Eğitimi*, (Yayına Haz. İ. Kurt-S. A. Tüz), İSAV Yay., İstanbul 2000
- , “Engellilik ve Din”, *Diyanet Aylık Dergi*, S. 161, Ankara 2004.
- , *Bedensel Engellilik ve Dinî Başa Çıkma*, DEM Yay., İstanbul 2005.
- Köse, Ali - Küçükcan, Talip, *Deprem ve Din*, Emre Yay., İstanbul 2006.
- Küçük, Raşit, *Sevgi Medeniyeti*, Rağbet Yay., İstanbul 2007.
- Lauster, Peter, *Der Sinn des Lebens*, 2. Auflage, Econ Verl., Düsseldorf 1989.
- Mardin, Şerif, *Din ve İdeoloji*, 5. Baskı, İletişim Yay., İstanbul 1992.
- Morgan, Clifford T., *Psikolojiye Giriş Ders Kitabı*, (Çev. H. Arıcı - I. Savaşır ve diğ.), 5. Baskı, HÜ. Psikoloji Bölümü Yayınları, Ankara 1988.
- Nortbourne, Lord, *Modern Dünyada Din*, (Çev. Şehabettin Yalçın), İnsan Yay., İstanbul 1995.
- Özafşar, Mehmet Emin, , “İslam Kültüründe Engelli Meşhurlar ya da İslam kültüründen İnsan Manzaraları” *Ülkemizde Engelliler Gerçeği ve İslam*, DİB Yay., Ankara 2005.
- Öztürk, Orhan, *Psikanaliz ve Psikoterapi*, 3. Baskı, Bilimsel Tıp Yay., Ankara 1998.
- Pazarlı, Osman, *Din Psikolojisi*, Remzi Kitabevi, Ankara 1992.
- Peker, Hüseyin, *Din Psikolojisi*, Sönmez Matbaası, Samsun 1993.
- Ronner, Angela S., “Geist ist Ursprung, ist Bedingung, nicht Ergebnis”, *The International Journal Logotherapie*, Volume 6, Nr. 2, Wien 1998.
- Salman, Yüksel, “İslam Dini’nin Engellilere Sağladığı Bazı Kolaylıklar”, *Diyanet Aylık Dergi*, S. 132, Ankara 2001.
- Sancaklı, Saffet, “Hz. Peygamberin Engellilere Karşı Bakış Açısının Tespiti”, <http://www.dinbilimleri.com/dergi/cilt6/sayı2/makale/sancakli.pdf>, 27.10.2008.
- Sarıçam, İbrahim, *Ülkemizde Engelliler Gerçeği ve İslam Sempozyumu*, (Yayına Hazırlayan: İ. Karagöz), DİB Yay., Ankara 2003.
- Yaran, C. Sadık, *Kötülük ve Teodise*, Vadi Yay., Ankara 1997
- Yiğit, Yaşar, “Hz. Peygamberin Engellilere Davranışı”, *Diyanet Aylık Dergi*, S. 132, Ankara 2001.

AKADEMİK BİR DİSİPLİN OLARAK MİSYOLOJİ'NİN TARİHÇESİ

Süleyman TURAN*

ÖZET

Misyoloji, misyon fenomenini, teorik ve pratik tüm yönleriyle ele alan, Hıristiyanlığı yayma işine yön veren prensip ve kuralların bilimsel olarak araştırıldığı ve bu doğrultuda verilerin ortaya konulduğu disiplindir. Kökleri XIII. yüzyıla kadar geri gtrlmekle birlikte Misyoloji, XIX. yüzyılın sonunda otonom bir disiplin hüviyeti kazanabilmiştir. XX. yüzyılın ilk yarısına kadar daha ziyade Almanya, Hollanda, İtalya, İskandinav lkeleri ve Kuzey Amerika'da revaç gören ve buralardaki teoloji okulları, seminerler ve üniversitelerde kendine yer bulan Misyoloji, yüzyılın ikinci yarısından itibaren sadece Batı'da değil, Asya ve Afrika'daki okullarda da kendine yer bulmaya başlamıştır. Bu alışmada Misyoloji'nin otonom bir disiplin olarak ortaya çıkışı, gelişimi ve üniversitelerde kendine yer bulma süreci özetlenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Misyonerlik, Misyoloji, Misyolog, Hıristiyanlık, Misyon Eğitimi

HISTORY OF MISSIOLOGY AS AN ACADEMIC DISCIPLINE

Missiology is the academic discipline, which deals with the mission phenomenon from the theoretical and practical points of view, and it researches and records the principles and rules, which govern the work of spreading the Christianity to the whole world and in this direction produces data. Missiology became an autonomous discipline in the end of the 19th century, although its origins can be brought back to 13th century. Until the first half of 20th century, this discipline became popular in Germany, Netherlands, Italy, Scandinavian Countries and North America, and after that it began to gain a position in the theology faculties and seminaries not only in the West but also in Asia and Africa. In this study, it is tried to summarize up the appearance of Missiology as an autonomous discipline, as well as its development and the process of being part of theological curriculum in universities.

Key Words: Missionary, Missiology (Alm., Missionswissenschaft), Missiologist, Christianity, Mission Training

I- GİRİŞ

Bilindiği zere sahip olduğu kurtuluş mesajının evrensel olduğunu iddia eden her dinsel gelenek, bu mesajı eşitli adlar altında diğer din mensuplarına ulaştırmayı amaçlar. Hıristiyanlar, bunu "misyonerlik" adı altında yapmaktadır. Karl Barth'ın ifadesiyle sadece tek gerçek din olarak Hıristiyanlığın, misyoner bir din

* Dr., Rize Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, suleyman_turan@hotmail.com

Not: Bu makale, Ondokuz Mayıs niversitesi tarafından PYO.ILH.1904.09.001 koduyla proje olarak desteklenen *Misyon'dan Misyoloji'ye: Misyoloji'nin Hıristiyan Misyon Anlayışına Katkıları* başlıklı doktora tezimizin birinci bölümünde yer alan ilgili kısım dikkate alınarak hazırlanmıştır.

olma yetki, otorite ve dünya dinlerinin karşısına çıkma hakkına sahip (2004: 357) olduğunu düşünen Kilise için misyon, varlığı için gerek duyduğu kan gibidir. Nasıl ki vücut kan olmaksızın hayatta kalamaz ise, Kilise de misyonerlik faaliyeti yürütemediğinde canlılığını yitirir ve hayatta kalamaz (Rheenen, 1996: 31). Bu nedendir ki Kilise, başlangıcından günümüze tüm dünyanın Hıristiyanlaştırılması için yoğun çaba sarf etmekte ve her türlü yola ve stratejiye başvurmaktan geri durmamaktadır. Misyon, Kilise içinde daima var olan bir olgu olmasına rağmen bu olguya yönelik sistematik çalışmaların tarihi çok eskiye gitmemektedir. Burada sistematik çalışmalardan kastımız, misyon fenomeninin, Teoloji alanı içerisinde kendisine bir yer bulan bir disiplin altında ele alınmaya başlamasıdır ki bu, ancak XIX. yüzyılın sonlarına doğru gerçekleşebilmiştir. Yoksa elbette tarihsel süreç incelendiğinde Raymond Lull (1232/6-1315) ve Gisbertus Voetius (1589-1676) gibi bazı isimler tarafından misyon konusunda bir takım sistemli çalışmaların yürütüldüğü görülecektir. Dahası Lull ve Voetius'un misyon disiplininin köklerinin dayandırıldığı kişiler olarak kaynaklarda yer aldıklarını da hatırlatmakta yarar vardır.

Hıristiyanlığın varlık sebebi olan misyon fenomenini, teorik ve pratik tüm yönleriyle ele alan, Hıristiyanlığı yayma işine yön veren prensip ve kuralların bilimsel olarak araştırıldığı ve bu doğrultuda verilerin ortaya konulduğu disipline *Misyoloji* adı verilmektedir. "Misyoloji" sözcüğü, disiplin tesis edildikten sonra 1915 yılında Ludwig J. van Rijckevorsel tarafından literatüre kazandırılan bir kavramdır. Oysa gerek disiplinin tesis edilme sürecinde gerekse disiplin tesis edildikten sonra misyon fenomeninin bilimsel olarak ele alındığı disiplini ifade etmek için *misyon teorisi* ya da *misyonlar teorisi* (Alm. theorie des missionswesens), *misyon bilim* (Alm. missionswissenschaft; İng. mission science) ve *misyon doktrini* (Alm. missionslehre) gibi çeşitli kavramlar kullanılmıştır (Bkz. Turan, 2010: 89-92). Bu kavramların bir kısmı modern yazarlar tarafından hala kullanılmaya devam etmekle birlikte günümüzde disiplini ifade etmek için daha ziyade *misyoloji* sözcüğü tercih edilmektedir.

Teoloji müfredatı içerisinde yer alan Sistematik Teoloji, Pratik Teoloji ve Kilise Tarihi gibi diğer disiplinlere oranla oldukça yeni sayılabilecek ve henüz tam anlamıyla gelişimini tamamlamamış bir disiplin olan Misyoloji'yi bütün yönleriyle keşfetmek için, kısmen işaret edildiği üzere kullanılan literatür başta olmak üzere açıklığa kavuşturulması gereken pek çok husus bulunmaktadır. Bu hususlardan bazıları şunlardır: Teologları ve misyon uzmanlarını, misyon araştırmalarını bağımsız bir disiplin altında yürütmeye sevk eden süreç nasıl gelişmiştir, bu sürecin öncü isimleri kimlerdir, bu isimler disipline yönelik neler söylemişlerdir, disiplini ifade etmek için kullanılan Misyoloji sözcüğü nereden gelmektedir, bu ismin dışında disiplini ifade etmek için hangi sözcükler kullanılmaktadır, disiplinin içeriği, konusu, yapısı, fonksiyonları ve temel özellikleri nelerdir, disiplinin teoloji ve diğer disiplinlerle ilişkisi nasıldır, disiplin bünyesinde ne tür faaliyetler yürütülmektedir, misyonerlikle ilgili hususların Misyoloji disiplini altında sistematik ve bilimsel bir şekilde ele alınışı, Hıristiyan misyon anlayışını nasıl etkilemiştir veya ona ne katmıştır? Kabul edileceği üzere bütün bu sorulara cevap bulmaya çalışmak, hem bir makalenin sınırlarını aşacağı, hem de konu bütünlüğünün dağılmasına neden olacağından bu makalede biz, kendimizi konunun sadece bir boyutuyla sınırlandırmaya

yoluna gittik. Bu bağlamda bu çalışmada Misyoloji'nin bir disiplin olarak ortaya çıkışı, üniversite müfredatlarında kendine yer bulmaya başlaması ve gelişim süreci, yani tarihçesi inceleme konusu yapılacaktır. Böylelikle konuyla ilgili yapılabilecek diğer çalışmalara da bir kapı aralanmış olacaktır.

II- MİSYOLOJİ'NİN BİR DİSİPLİN OLARAK ORTAYA ÇIKIŞ SÜRECİ

Misyoloji disiplinini ele alan çalışmalarda, girişte işaret edildiği üzere, disiplinin kökleri XIII. yüzyılda yaşayan Raymond Lull'a kadar geri götürülmekle birlikte, (Bkz. Oborji, 2005: 74; Buono, 2006: 34) disiplinin ortaya çıkışına yön veren asıl sürecin XVIII. yüzyılın sonundan itibaren oluşmaya başlayan dünya misyonuna yönelik uyanışla başladığı ve XIX. yüzyılın ilk yıllarından itibaren önemli adımlar atıldığı söylenebilir. 1800 yılında Tübingen Üniversitesi'nde J. F. Flatt tarafından misyon konusunda ilk akademik derslerin verilmeye başlanması bu adımlardan biridir. Bu derse aralarında Basel Misyon Teşkilatı'nı kuran C. Gottlieb Blumhardt'ın da bulunduğu sadece 4 kişi katılmıştır. 1825 yılında F. C. Kraft, Almanya'nın Erlangen Üniversitesi'nde misyon tarihi üzerine bir dizi dersler vermiştir (Myklebust, 1955: 72-73). İlk defa J. T. Leberecht Danz, 1832 yılında *Hıristiyan misyon bilim* (Alm. die Christliche Missionswissenschaft) tabirini kullanmış, Charles Breckenridge de 1836 yılında Princeton Teoloji Seminary'e "Pastoral Teoloji ve Misyon Eğitimi" (Pastoral Theology and Missionary Instruction) profesörü olarak atanmıştır (Myklebust, 1955: 149). Bu isimlerin yanında misyonu akademik çalışmalarının bir parçası yapmak isteyen çok sayıda profesör, sadece misyon üzerine özel dersler vermekle kalmamış, misyonla ilgili konuları kendi spesifik teoloji alanlarında verdikleri derslere de dahil etmişlerdir. F. D. E. Schleiermacher, F. Lücke ve F. A. E. Ehrenfeuchter, bu isimlerin başında gelmektedir (Myklebust, 1955: 75). Hıristiyan teolojisinin Kilise'yi reforme etmek ve Müjdenin yayılmasına katkı sağlamak/yön vermek şeklinde iki görevi bulunduğunu ifade eden (Braaten, 1977: 12). ve Hıristiyan teolojisinin Hıristiyan evenjelizmi ile el ele ilerlemesi gerektiğini savunan Schleiermacher'e göre Hıristiyan teolojisi, ancak Hıristiyan evanjelizminin hizmetçisi ve rehberi olduğu sürece gerçek amacına ulaşabilirdi (Myklebust, 1955: 85). Bu bağlamda o, *misyon teorisi* (Alm. theorie des missionswesens) (Schleiermacher, 1830:126)¹ olarak isimlendirdiği bir disiplinin bütün metotları ve amaçları henüz mevcut olmasa da Teoloji'ye dahil edilebileceğini savunmuş ve dahası kendi düşünce sistemi içerisinde onu Pratik Teoloji alanına dahil etmiştir. Aynı tarihlerde Göttingen'de Lücke ve Ehrenfeuchter, akademik çalışmalarından ayrı olarak misyon öğretimiyle meşgul olmuşlardır. Myklebust, bu iki ismin bilimsel bir misyon teorisi geliştirmeye çalışan ilk kişiler olduklarını belirtmektedir (Myklebust, 1955: 75, 85-86).

* Latince *seminarium* sözcüğünden türeyen İngilizce *seminary* kavramı, özellikle Kuzey Amerika'da yaygın olan, kiliselere bağlı yüksek din eğitimi veren okul tipini ifade etmek için kullanılmaktadır. Çalışmamızda Princeton Theological Seminary ve Hartford Seminary gibi bazı özel okullara atıfta bulunmamız ve bu noktada *seminary* sözcüğünü teoloji okulu, papaz okulu gibi kavramlarla karşıladığımızda karışıklığa mahal verme imkanından dolayı çalışmamızda bu kavramı, tekil olarak geçtiği yerlerde *seminary*, çoğul olarak geçtiği yerlerde ise *seminariler* şeklinde kullanmayı tercih ettik.

¹ İngilizce baskıda *theory of missions* şeklinde çevrilmiştir. Bkz. Schleiermacher, 1850: 202.

Leipzig Misyon direktörü Karl Graul, akademik düzeyde misyon eğitimini Avrupa'ya tanıtma noktasında ilk girişimi yapmış ve 1864 yılında Erlangen Üniversitesi'nde verdiği "*Üniversitedeki Bilimsel Çalışmalarda Hıristiyan Misyonunun Yeri ve Önemi*" (Über Stellung und Bedeutung der Christlichen Mission im Ganzen der Universitätswissenschaften) başlıklı bir konferansta misyon disiplininin üniversite literatürüne dahil edilmesi gerektiğini savunmuştur. Bu disiplinin yavaş yavaş en üst seviyeye ulaştığını ve teoloji içerisinde bir yer talep etme hakkına sahip duruma geldiğini ifade eden Graul, sağlam bir teolojik temel kazanmak için misyonerlerin akademik anlamda dil ve misyon eğitimi almaları ve misyonerlik faaliyetlerinin artık iyi eğitim görmüş bu misyonerler tarafından yürütülmesi gerektiğini vurgulamıştır. Graul'un bu teşebbüsü, Misyoloji'nin bir disiplin olma yolunda teoloji fakültelerinin kapısını ilk çalışma olarak değerlendirilmektedir (Verkuyl, 1978: 12; Jongeneel, 2002: 29).

Graul'un izinden giden Carl Heinrich Christian Plath, 1867 yılında Berlin Humboldt Üniversitesi'nde misyon alanında dersler vermeye başlamış ve daha sonra bu üniversitede fahri misyon profesörü olmuştur. Plath'ın Berlin'de ders vermeye başladığı yıl Alexander Duff, Edinburgh Üniversitesi bünyesindeki New College'de kurulan Evanjelic Teoloji Kürsüsü ile Aberdeen ve Glasgow'daki bağımsız kilise kolejlerinde misyon üzerine dersler vermekteydi. Duff'ın Evanjelic Teoloji Kürsüsü, türünün ilk örneğiydi. Bu nedenle Duff, "misyon eğitiminin öncüsü" (Paton, 1922) ve "Hıristiyanlık tarihinin ilk misyon profesörü" (Myklebust, 1955: 24) olarak kabul edilir.

Duff'ın Hıristiyanlık tarihinin ilk misyon kürsüsü kabul edilen Evanjelic Teoloji Kürsüsü, deniz aşırı ülkelerde yürütülecek misyon faaliyetlerine yönelikti. Nitekim Duff, yaptığı açılış konuşmasında kürsünün genel olarak tasarlanış amacının Hıristiyan olmayan dünyanın Hıristiyan yapılmasına katkı sağlamak olduğunu açıkça dile getirmiştir (Duff, 1867: 11; Ayrıca bkz. Smith, 1879: 304). Bununla birlikte Duff'ın asıl amacı, misyon konularının bilimsel bir şekilde ele alındığı ve misyonerlerin misyon coğrafyası, misyon tarihi, etnoloji, mitoloji, lingüistik gibi çeşitli alanlarda özel bir eğitime tabi tutuldukları bir misyon kürsüsü ya da enstitüsü kurmaktı. Duff, *İç ve Dış Misyon Enstitüsü* (Home and Foreign Missionary Institute) adıyla atıfta bulunduğu böyle bir bölüm kurma idealini gerçekleştirmemiştir. Duff'ın ideali 1896 yılında Halle Üniversitesi'nde açılan ilk misyon bilim (missionswissenschaft) kürsüsüne profesör olarak atanan Gustav Warneck tarafından gerçekleştirilmiştir. Warneck'in çabaları sayesinde Misyoloji, onun ifadesiyle "sadece bir misafir olarak değil, aksine teoloji içerisinde bir meskene sahip" kendine has bir disiplin olarak tesis edilmiştir (Myklebust, 1955: 280). Bu nedendir ki disiplinin kurucusunun Duff değil, Warneck olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Warneck'in izinden giderek 1910 yılında Münster Üniversitesi bünyesinde ilk Katolik Misyoloji kürsüsünü kuran Joseph Schmidlin ise disiplinin Katolik kesimdeki kurucusu kabul edilmektedir. (Verkuyl, 1978: 13; Oborji, 2005: 75-76). Bu noktada şu hususun altı çizilebilir: İlk misyon kürsüsü Duff'un öncülüğünde İskoçya'da kurulmakla birlikte disiplinin tesisi, Warneck ve Schmidlin sayesinde Almanya'da gerçekleşmiştir. Almanların büyük teorisyenler olduklarına dikkat

çeken Neill, Almanya'nın misyon bilimi ortaya çıkaran ülke olmasının şaşırtıcı olmadığını ifade etmiştir (Neill, 1970: 149).

Misyoloji'nin ayrı bir disiplin olarak tesisinde oynadıkları öncü rolden dolayı Warneck ve Schmidlin'in disipline katkıları üzerinde biraz daha ayrıntılı durulması gerektiği kanaatindeyiz.

Gustav Adolf Warneck (1834-1910)², misyon konularıyla bilimsel tarzda ilgilenen ilk kişi olmamakla birlikte, konuyla ilgili en geniş veriler ortaya koyan kişi olma özelliğine sahiptir (Holsten, 1971: 643). Batı'nın sömürgeci yayılışının Hıristiyan misyonunun ilerleyişine hizmet ettiği sürece kabul edilebilir olduğunu düşünen Warneck, modern Batı kültürü temelde dinsiz ve materyalist olduğu için misyonun ilerleyişinin/yönünün oldukça değişken olduğunu, modern Batı ruhunun nüfuz ettiği yerlerde çocuklara özgü saflığın bozulduğunu ve insanların Hıristiyanlıktan uzaklaştığını ileri sürmüştür (Bkz. Ustorf, 2001:31). Bu bağlamda Bowen'in ifadesiyle Warneck, Avrupa'nın sömürgeci yayılışının misyon için kapı aralayacağına, buna karşın misyoner görevin daima sömürgeci anlayıştan bağımsız olarak yürütülmesi gerektiğine inanmıştır (1996: 96). Hıristiyanlığın insanlık, insanlığın da Hıristiyanlık için var olduğunu³ savunarak Müjdenin duyurulmasının Hıristiyanlığın mutlak karakterinin doğal bir sonucu olduğuna işaret eden Warneck, ele aldığı geniş malzemenin misyon biliminin ayrı bir konu olarak ele alınması gerektiğini doğruladığını ve bu malzemenin bilimsel bir disiplin altında ele alınmasının zorunluluk arz ettiğini düşünmüştür. Bu nedenle Halle Üniversitesi'nin teklifini kabul ederek misyon bilim kürsüsüne resmi olarak atanan ilk kişi olmuştur. Üniversitede verdiği ilk derse "*Bir Bilim Olarak Misyonun Teoloji İçerisindeki Yeri*" (Das Bürgerrecht der Mission im Organismus der Theologischen Wissenschaft) başlığını vererek daha başlangıçtan itibaren misyon konularının bağımsız bir disiplin altında ele alınması gerektiğini savunmuştur.⁴

Pratik olmaksızın teorinin kök salamayacağını, buna karşılık teori olmaksızın da pratiğin sonuç vermeyeceğini düşünen (Warneck, 1892: I/9) Warneck, Halle Üniversitesi'nde profesör olduktan sonra Protestan misyonunun kökeni ve gelişimi, Protestan misyon alanları, Katolik ve Protestan misyon anlayışları, misyonun bilim, kültür ve politika ile ilişkisi, Hıristiyan misyon başarıları, Hıristiyan misyonunun problemleri, misyoner teşebbüsün prensip ve metotları gibi misyon biliminin alanı içerisinde yer alan çeşitli konularda dersler vermiştir. Warneck'in verdiği derslerin çoğu halka açık olmakla birlikte bir kısmı özel dersler olarak sınırlandırılmıştır (Myklebust, 1955: 287).

² Gustav Warneck'in biyografisi ve temel görüşleri için bkz. Kasdorf, 1980: 102-107; Kasdorf, 1994a: 373-382; Fiedler, 2000: 1006.

³ İfadenin Almanca aslı şöyledir: "Das Christentum für die menschheit und die menschheit für das Christentum". Warneck, 1892: I/319.

⁴ Olav G. Myklebust, bu dokümandan misyonun *Magna Carta*'sı olarak söz eder. Günümüzdeki anayasal düzene ulaşana kadar yaşanan tarihi sürecin en önemli basamaklarından biri olan ve özgürlük adına imzalanan ilk yazılı antlaşma olan *Magna Carta Libertatum* (Büyük Özgürlükler Sözleşmesi) insanlık için ne denli önemli ise ona göre Warneck'in bu yazısı da Misyoloji alanında o denli bir öneme sahiptir. Bkz. Myklebust, 1955: 286.

Warneck'in *Missionslehre* isimli eseri, Misyojoloji sahasındaki ilk sistematik ve kapsamlı çalışma olarak kabul edilir (Ustorf, 2001: 29). Martin Schlunk, bu çalışmayı bugün okuyan bir kimsenin, onun misyon alanında büyük değişikliklere yol açan etkisini göreceğini ifade eder. Ona göre Warneck'in bu emsalsiz eseri şu ana kadar aşılamamıştır (Schlunk, 1934: 399). Warneck, Reinhold Grundemann ve Theodor Christlieb ile birlikte 1874 yılında *Allgemeine Missions Zeitschrift* (Genel Misyon Dergisi) isimli dergiyi kurmuştur. Warneck, türünün ilk örneği olan ve misyona ilişkin konuların bilimsel açıdan tartışıldığı bir forum görevi gören bu derginin 37 sayısında editör olarak görev yapmış ve misyonun teorik ve pratik boyutları üzerine yazdığı yazılar ile misyon bilime katkı sağlamaya çalışmıştır. Bu dergi, Almanya, Amerika, Hollanda ve İskandinav ülkelerinde yayın hayatına başlayacak benzer diğer periyodik dergilere de örneklik teşkil etmiştir (Myklebust, 1955: 291).

Ömrü boyunca misyon bilimin, teoloji içerisinde bağımsız bir disiplin olarak yer alması için mücadele eden Warneck'in temel amacı, misyon bilimini üniversite müfredatının bir parçası yapmaktır. O, bu amacını yaşamı esnasında gerçekleştirmiştir (Kasdorf, 1980: 104). Warneck, çalışmalarıyla misyon bilime yaptığı önemli katkılara rağmen hayatının sonuna doğru kaleme aldığı eserinin önsözünde şu mütevazı ifadelerle yer vermiştir:

Birisinin bu önemli işi üzerine alma noktasında ilk olması gerekiyordu. Ben birinciyim. Umarım 'büyük işlerde istemek yeterlidir' (*in magnis voluisse satis est*) denilerek hatırlanırım. İzimden yürüyenler benim çalışmamı geliştireceklerdir (Warneck, 1892: VIII).

Warneck'in ölümünden bir çeyrek asır sonra Martin Schlunk, misyon teorisi ve pratiği alanında yaşanan tüm gelişmelerin onun mirasına dayandığını belirterek Warneck'in yukarıdaki temennisinin gerçekleştiğini ifade etmiştir (Schlunk, 1934: 396).

Disiplinin tesisi sürecinde Warneck'in yanında kaynaklarda adından söz ettiren ikinci öncü isim Joseph Schmidlin (1876-1944)'dir.⁵ Bir müddet Münster Üniversitesi'nde Kilise Tarihi profesörü olarak görev yapan ve bu esnada misyon üzerine de dersler vermeye başlayan Schmidlin, 1914 yılında bu üniversitede Katolik üniversiteleri içinde türünün ilk örneği olan Misyojoloji kürsüsünün açılmasını sağlamıştır. Bu nedenle o, "Katolik Misyojolojisi'nin babası ve kurucusu" kabul edilmektedir (Bkz. Müller, 1994: 404-405).

Schmidlin, görüşlerini büyük oranda Warneck'in etkisi altında geliştirmiştir. Nitekim *Katolik Misyon Teorisi* (Catholic Mission Theory) isimli eserinin önsözünde bu hususa şöyle işaret etmektedir:

Ana kurucu, Gustav Warneck'in tabiri caizse Protestan Misyon teorisinin temelini teşkil eden eserine [Evangelische Missionslehre] olan borcu-

⁵ Bazı kaynaklarda ismi Josef şeklinde de nakledilmektedir. Doğum yeri olan Alsace, günümüzde Fransa sınırları içerisinde yer almakla birlikte, Schmidlin'in dünyaya geldiği XIX. yüzyılın ikinci yarısında Almanya'ya bağlı idi. Bu anlamda Schmidlin, Fransa değil Almanya doğumludur. Joseph Schmidlin'in biyografisi ve görüşleri için bkz. Müller, 1980: 109-113; Bevans, 2000: 856; Ustorf, 2001: 221-222; Buono, 2006: 43-44.

mu/yükümlülüğümü ifade etmek zorundayım. Warneck'in tüm metodolojik planı, o kadar yararlı ve uygundu ki onun biçimi büyük oranda benimsendi. Bununla birlikte Katolik ideolojisine/misyolojisine bir temel tesis etmek amacıyla belirli konularda bağımsız yaklaşımlar ortaya konuldu. Bu yüzden sanırım hiç kimse yazarı [beni] yapısal anlamda büyük oranda Warneck'in eserinin taslağına dayanmakla suçlamayacaktır (Schmidlin, 1933: VI-VII).

Schmidlin, *misyon bilimi* (*Alm. Missionswissenschaft*) Hıristiyanlığı yayma işine yön veren prensip ve kuralların bilimsel olarak araştırılması ve ifade edilmesi şeklinde tarif etmiştir (Schmidlin, 1925: 2). Her pratiğin temelde o pratiğin ortaya çıkmasını sağlayan ve onu düzene koyan bir tasarıya/plana dayanmak gerektiği savından hareketle Schmidlin, Hıristiyanlık ve Hıristiyan misyonunun ortaya çıktığı andan itibaren aslında misyon teorisinin de var olduğunu belirtmektedir (Schmidlin, 1933: 6). Schmidlin, tıpkı pastoral teolojinin papazlar için çok gerekli ve önemli oluşu gibi meşgul oldukları alanla ilgili özel bilim dalı olarak misyon bilimin de misyonerler için o denli gerekli olduğunu düşünmektedir. Warneck'in Katoliklerin kendine özgü bir misyon branşına sahip olmadığı yönündeki iddiasının aksine Schmidlin, Katolik misyon biliminin misyon aktivitesine yön verme, yani Hıristiyanlığın yayılışına katkı sağlama noktasında kendi kuralları ve prensiplerine sahip olduğunu vurgulamıştır (Warneck, 1892: 59). Bununla birlikte o, Katolik çevrelerde misyonun sistematik olarak nadiren ele alındığını da kabul etmektedir. Zira Katolik Kilisesi için misyon bir zorunluluk ifade ettiği ve misyoner aktivite de kesintisiz olarak sürdürüldüğü için konuya bilimsel açıdan yaklaşma gereği ve ihtiyacı duyulmamıştır. Ayrıca ona göre Kilise ve papaların resmi emir ve talimatlarının anlık ihtiyaçları karşılması, misyon alanlarının genişlemesi ve farklı topluluklarla karşılaşılmasının tek düze bir misyon teorisi üretmeyi imkansız kılması ve yine uzmanların bu alana çok fazla ilgi göstermemeleri gibi diğer bazı etkenler de bunda etkili olmuştur. Protestan kesimde ise misyon olgusuna bilimsel açıdan yaklaşma ihtiyacı daha fazla hissedilmiştir. Bu nedenle Protestanlar, teorik çalışmalara daha önce başlamış ve Katoliklere oranla daha fazla yol kat etmişlerdir (Schmidlin, 1933: 5-6).

Üniversite'de misyon grupları kurmak suretiyle üniversite öğrencileri arasında misyona yönelik ilginin artmasını sağlamaya çalışan Schmidlin, öğretmenler, göreve çıkacak misyonerler ve dini gruplar için misyon çalışma haftaları düzenleyerek ve yine papazlara yönelik misyon kursları ve konferansları tertip ederek üniversite bünyesindeki Misyoloji kürsüsüne işlevsellik kazandırmaya çalışmıştır. Bu anlamda Münster Üniversitesi bünyesinde *Akademik Misyon Birliği* (Akademischer Missionsverein) ve *Münster Misyoner Papazlar Birliği* (Missionsvereinigung des Münsterschen Diözensanklerus)'nin kurulmasına öncülük etmiştir. Aslında onun hedefi misyon tarihi, misyon teorisi, misyon metodolojisi, mukayeseli din çalışmaları, etnoloji ve linguistik gibi alanlarda eğitim-öğretim ve araştırmaların yapılacağı bir Misyoloji enstitüsü tesis etmektir. Ancak böyle bir üniversite enstitüsü tasarısını hayata geçirememiştir (Müller, 1994: 405).

Schmidlin, 1911 yılında kurduğu ve 1937'ye kadar editörlüğünü yaptığı *Misyon Bilim Dergisi* (Zeitschrift für Missionswissenschaft)'nin yanında *Akademik Misyon Magazini* (Akademische Missionsblätter), *Rahipler ve Misyon* (Priester und

Mission) ve *Katolik Teoloji Dergisi* (Zeitschrift für katholische Theologie) gibi dergilerde yazdığı makaleleriyle misyon bilime ve Katolik Misyolojisi'ne katkı sağlamaya çalışmıştır (Müller, 1980: 110). Yine 1911 yılında *Uluslararası Bilimsel Misyon Araştırmaları Merkezi* (Internationales Institut für Missionswissenschaftliche Forschungen)'ni kurmuştur. Bu merkez hem *Misyon Bilim Dergisi* (Zeitschrift für Missionswissenschaft) hem de *Misyon Bibliyografyası* (Bibliotheca Missionum) dergilerinin yayınlanmalarına büyük destek sağlamıştır (Müller, 1994: 405).

Schmidlin'in Misyoloji'ye katkısı, öğrencisi Anton Freitag (1882-1968) tarafından yıllar önce şu sözlerle dile getirilmiştir:

Alman misyologların erdemi, sadece bilimsel/akademik alanda misyona yaptıkları katkıları sebebiyle değil, dahası misyolojik çalışmaları vasıtasıyla misyon algısı üzerine de yoğunlaşmaları nedeniyledir. O (Schmidlin), Katolik dünya misyonu üzerinde büyük etkide bulunmuştur. Misyon araştırmaları/çalışmalarındaki muazzam ilerleme... Schmidlin'in öncü rolü sayesinde gerçekleşmektedir (Müller, 1994: 402).

Münster Misyoloji Okulu, Misyoloji kürsüsünde Schmidlin'in halefi olan Thomas Ohm da, Misyoloji ve misyon tarihinin Schmidlin'siz düşünülmemeyeceğini ifade ederek onun önemine vurgu yapmıştı (Müller, 1994: 407). Schmidlin'in Misyoloji alanındaki konumu ve önemi günümüzde misyologlar tarafından takdir edilmeye halen devam etmektedir (Oborji, 2005: 96; Seumois, 1961: 126).

Ortaya koymaya çalışıldığı üzere XIX. yüzyılın başlarından itibaren misyon alanına giren konuların bilimsel bir disiplin altında ele alınması gerektiği çeşitli şekillerde dile getirilmekle birlikte disiplinin tesisi sürecinde bir gecikme yaşanmıştır. Bosch ve Oborji, bu gecikmeyi benzer ifadelerle şu şekilde izah etmektedir: Yüzyıllar boyunca Teoloji, alt branşlarına ayrılmadan tek bir disiplin olarak varlığını sürdürmüştür. Aydınlanma'nın etkisiyle Teoloji bir takım alt dallara ayrılmakla birlikte bu bölünme misyon çalışmalarının kendine özgü bağımsız bir disiplin altında yürütülmesini sağlayacak kadar geniş kapsamlı olmamıştır. Başlangıçta pratik ve teorik olmak üzere iki alana ayrılan Teoloji, yavaş yavaş gelişmeye devam ederek Kutsal Kitap disiplini (metin), Kilise Tarihi (tarih), Sistemik Teoloji (teori) ve Pratik Teoloji (uygulama) olmak üzere dört alana ayrılmıştır. Bu alt branşlardan üçü teorik/saf (pure) disiplinler olarak varlığını sürdürürken Pratik Teoloji, kiliseyi ilerletme rolü üstlenmiştir. Bu bağlamda misyon, bütünüyle sınırda biryerlerde kalmış ve zikredilmeyi hak edecek teolojik bir ilgi uyandırmamıştır (Oborji, 2005: 76-77; Bosch, 2004: 489-490). Bunun neticesidir ki misyon çalışmalarının bir disiplin altında ele alınmaya başlanması zaman almıştır.

Misyoloji'nin bir disiplin olarak ortaya çıkışının geç gerçekleşmesinin yanında disiplin olarak tesis edildikten sonra ilk başlarda özellikle teologların disipline yönelik negatif bir tavır içinde olduklarını ifade etmek gerekir. Nitekim Bosch'un belirttiğine göre teologların önemli bir bölümü, Misyoloji kürsülerine tahsis edilen profesörlük kadrolarını genellikle tasvip etmemiş ve Misyoloji kürsüleri Tahiti, Tahran ve Timbuktu gibi bölgelerde misyonerlik yapan emekli misyonerler tarafından işgal edilmeye başlayınca meslektaşlarıyla aralarına mesafe koymuşlardır (Bosch, 2004: 492).

III- MİSYOLOJİ'NİN ÜNİVERSİTELERDE KENDİNE YER BULMAYA BAŞLAMASI VE MODERN DÖNEMDEKİ GELİŞİMİ

1910 yılında Edinburgh'da düzenlenen Dünya Misyon Konferansı'nı takiben misyon alanında güçlü bir güdülenme yaşanmıştır. Bu konferansın yarattığı etkinin yanı sıra kiliseler ve misyon teşkilatlarından ve hatta Oberji'nin ifadesine göre Amerika'da öğrenciler, Almanya'da ise hükümetlerden gelen talepler doğrultusunda Warneck ve Schmidlin'in örneklikleri başka yerlerde de takip edilir olmuştur (2005: 76). Nitekim II. Dünya Savaşı'na kadar süren süreçte çok sayıda teoloji fakültesi ve seminary bünyesinde misyon bölümleri açılmaya başlanmıştır. Edinburgh Konferansı öncesi ve sonrasında seminary ve teoloji okullarında misyon kürsüleri ve bölümlerinin tesis edilmesi, Scherer'in ifadesine göre büyük oranda misyon çalışmalarına gösterilen pragmatist bir yaklaşımın yansımasıdır. O, 1910 öncesi süreçte cemaatler ve mezhepler içerisinde misyona gösterilen ilgiye bir cevap mahiyetinde misyon kürsüleri ve bölümlerinin kurulduğunu, buna mukabil 1920 ve sonrasında ise ilgili birimlerin tesisinin büyük oranda misyon teşkilatlarının yönlendirmesi neticesinde gerçekleştiğini belirtmektedir (1985: 447).

XX. yüzyılın başından itibaren Misyoloji, özellikle Almanya'da büyük ilgi görmeye başlamıştır. Misyoloji'nin Almanya'da bu denli revaç bulmasında Misyoloji'nin Alman öncüleri Warneck ve Schmidlin'in yanı sıra zikredilmeyi hak eden pek çok önemli isim vardır. Bu isimlerin başında Warneck'in halefi olarak Halle Üniversitesi misyon kürsüsünde 1908-1925 yılları arasında dersler veren Gottlob Haussleiter zikredilebilir. Berlin Üniversitesi'nde 1914 yılında tesis edilen Misyon kürsüsüne atanan ve 1921-1930 yılları arasında kadroyu işgal eden Julius Richter ikinci önemli isimdir. Bir diğer önemli isim, 1928 yılında Tübingen Üniversitesi'nde kurulan misyon kürsüsüne atanan ve 1948 yılına kadar burada dersler veren Martin Schlunk'tur. Göttingen Üniversitesi'nde Kilise Tarihi profesörü olarak misyon dersleri de veren Carl Mirbt ve 1929 yılından itibaren Hamburg Üniversitesi'nde misyon dersleri veren Walter Freytag zikredilmeyi hak eden diğer isimlerdir. Bu isimlerin etkisi altında kurulan *Alman Misyon Bilim Topluluğu* (Deutsche Gesellschaft für Missionswissenschaft), 1968 yılında Misyoloji'nin öncüsü Warneck onuruna bir anma toplantısı düzenlemiş ve disipline gereken önemin verildiğini göstermeye çalışmıştır. Marburg Üniversitesi, 1950 yılında Misyoloji'yi her teoloji öğrencisinin almak zorunda olduğu bir ders haline getirmiştir. 1960'lerden itibaren ise Misyoloji, artan bir şekilde Alman teoloji okullarında yer bulmaya başlamıştır. Bu okulların misyon bölümlerinde hem Horst Bürkle, Gerhard Rosenkranz gibi teologlar hem de Peter Beyerhaus, George Vicedom gibi misyologlar görev yapmışlardır (Myklebust, 1957: 102-105; Verkuy, 1978: 13-14).

Almanya'nın dışında Misyoloji alanında yoğun çalışmaların yürütüldüğü bir diğer önemli ülke Hollanda'dır. 1920'li yıllardan itibaren üç önemli devlet üniversitesi Leiden, Groningen ve Utrecht'de Hollanda Reform Kilisesi Sinodu tarafından atanan profesörler tarafından misyon tarihi dersleri verilmeye başlanmıştır. 1938 yılında Kampen'deki Teoloji Koleji ve Amsterdam Free Üniversitesi (Free University in Amsterdam) bünyesinde misyon kürsüleri kurulmuş ve profesörlük kadroları ihdas edilmiştir. J. H. Bavinck, F.E. Daubanton ve J. C. Hoekendijk gibi önemli misyologlar bu kürsülerde dersler vermiştir (Verkuy, 1978: 14).

Disiplinin modern dönemdeki gelişimi bağlamında Almanya ve Hollanda ekolünün önemli bir yer tuttuğunu söylemek mümkündür. Ancak bu ülkelerin dışında özellikle İtalya, İsveç ve İsviçre XX. yüzyılın başından itibaren üniversitelerde Misyoloji eğitim-öğretim faaliyetleri yürütülmesi noktasında önemli adımlar atan diğer önemli ülkeler olmuşlardır.⁶ İtalya'da 1932 yılında Roma Gregorian Üniversitesi (Pontificia Università Gregoriana) bünyesinde bir Misyoloji Fakültesi, 1933 yılında ise Urbanian Üniversitesi (Pontificia Universitas Urbaniana)'nde bir *Bilimsel Misyon Enstitüsü (Scientific Missionary Institute)* kurulmuştur. 1986 yılına kadar Urbanian Üniversitesi'ndeki misyon eğitim ve öğretim faaliyetleri bu enstitü altında yürütülmüş, bu tarihte enstitü, Hukuk ve Misyoloji olmak üzere iki ayrı fakülteye bölünmüştür. İsveç'te 1919 yılında Lund Üniversitesi'nde Misyon Tarihi öğretim üyeliği pozisyonu, 1930 yılında ise Uppsala Üniversitesi'nde Misyon Tarihi ve Uzak Doğu Dinleri profesörlük kadrosu ihdas edilmiş ve misyon dersleri verilmeye başlanmıştır (Myklebust, 1957: 145-160). İsviçre'de ilk defa 1910 yılında Basel Üniversitesi'nde bir misyon öğretim üyeliği kadrosu ihdas edilmiştir. Bu kadronun ilk sahibi, daha önce Hindistan'da misyonerlik yapan bir misyon müfettişi olan J. Frohnmeyer olmuştur. İsviçre'de Karl Barth, Emil Brunner ve Johannes Dürri gibi İsviçreli teologlar misyon problemlerini tartışmaya yönelik aktif bir ilgi duymuş ve alanın literatürüne önemli katkılar sağlamışlardır (Myklebust, 1957: 119-122; Verkuy, 1978: 61-62).

Amerika'da XX. yüzyılın ilk yıllarından itibaren teoloji okulları ve seminarilere Misyoloji bölümleri dahil edilmeye başlanmıştır (Beaver, 1976: 83). 1906 yılında Yale Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde bir misyon kürsüsü tesis edilmiştir. 1914 yılında kürsünün adı, eşi ve oğlu tarafından bağışlanan büyük bir meblağ karşılığında D. Willis James Misyon Kürsüsü şeklinde değiştirilmiştir. Bu kürsü, seminary öğrencilerinde misyona yönelik bir ilgi geliştirme ve deniz aşırı ülkelerde misyonerlik yapacak insanlara eğitim sağlamak şeklinde iki yönlü amaç için hizmet vermiştir (Myklebust, 1957:80-81; Hogg, 1987: 493). 1904 yılından itibaren Hartford Seminary bünyesinde misyon dersleri verilmeye başlanmış, 1911 yılında ise *Hartford Misyon Okulu (Hartford School of Missions)* kurulmuştur. Bu okulun adı daha sonra *Kennedy Misyon Okulu (Kennedy School of Missions)* şeklinde değiştirilmiştir. 1914 yılında New York'taki Union Theological Seminary bünyesinde *Dış Hizmet Bölümü (Department of Foreign Service)* adlı bir misyon bölümü tesis edilmiştir. Daha önce Hindistan'da misyoner olarak çalışan Daniel J. Flemming, yeni bölümü organize etmek üzere buraya atanmış, 1915 yılından itibaren onun öncülüğünde bölümde eğitim-öğretim faaliyetleri yürütülmeye başlanmıştır. Yine bir diğer önemli okul, Princeton Teoloji Seminary (Princeton Theological Seminary)'de 1914 yılında *Din Tarihi ve Hıristiyan Misyonu (History of Religion and Christian Missions)* adlı yeni bir kürsü kurulmuştur. 1915 yılında eğitim-öğretime başlayan bölümün yöneticiliğini 1930 yılında İslam üzerine çalışmalarıyla tanınan Samuel Zwemer üstlenmiştir (Myklebust, 1957: 84-91).

⁶ Avrupa'nın çeşitli ülkelerindeki girişimler için bkz. Myklebust, 1955: 103-134; Verkuy, 1978: 26-63; Buono, 2006: 45-54.

1920'li yıllarda Chicago Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Berkeley Baptist İlahiyat Fakültesi, Evanjelik Teoloji Seminary ve Duke Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin de yer aldığı 11 okulda daha misyon bölümleri kurulmuştur (Myklebust, 1957: 72). 1940'lara gelindiğinde Amerika'da çeşitli adlarla anılan Misyoloji bölümünün bulunmadığı çok az teoloji fakültesi ve seminary kalmıştı. Nitekim 1934 yılı için verilen bir istatistikte Amerika'da araştırma yapılan 57 okulun 55'nde misyon ve mukayeseli din dersleri verildiği ifade edilmektedir. Bu okullardaki misyon derslerinin % 34,6'nı misyon tarihi dersleri teşkil etmiştir (Myklebust, 1957: 67; Hogg, 1987: 492). 1966'larda Amerika'da yaklaşık 100 seminary ve teoloji okulunda misyon üzerine dersler verildiği, bu rakamın 1989 yılında 150'ye ulaştığı belirtilmektedir. Yine aynı tarihlerde Afrika'daki 76 teoloji fakültesinin 13'nde Misyoloji departmanı ve kürsüsü mevcuttu (Kasdorf, 1994b: 71-73).

Bugün büyük çoğunluğu Kuzey Amerika'da olmak üzere dünyanın çeşitli ülkelerinde teoloji, ilahiyat ve misyoloji fakülteleri ve seminary tipi teolojik yapılanmalar bünyesinde sunulan Misyoloji programlarında misyon eğitim-öğretimi ve araştırma faaliyetleri sürdürülmektedir.

Modern dönemde Misyoloji'ye katkı sağlayan en önemli hususlardan biri olarak *Amerikan Misyoloji Topluluğu* (*American Society of Missiology*, ASM), *Evanjelik Misyoloji Topluluğu* (*Evangelical Missiological Society*, EMS) ve *Uluslararası Katolik Misyologlar Birliği* (*International Association of Catholic Missiologists*, IACM) gibi Misyoloji toplulukları ve faaliyetlerine de işaret etmek gerekir.

Amerikan Misyoloji Topluluğu, 1972 yılında kurulmuş ve 1973 yılından itibaren *Missiology: An International Review* adlı dergiyi yayınlamaya başlamıştır. Sonraki süreçte özellikle Amerika'da pek çok seminary bünyesinde misyoloji doktora programlarının açılmasına rehberlik eden topluluk, faaliyetlerini ve yayınlarını günümüzde de sürdürmektedir. Çoğunluğunu misyon profesörlerinin oluşturduğu 600'den fazla üyesi bulunan Amerikan Misyoloji Topluluğu, temel çabalarını; 1) Kilise'nin misyoner boyutuna dair teolojik, tarihsel, sosyal ve pratik meselelere bilimsel açıdan yaklaşılmasını desteklemek, 2) Misyoloji alanındaki çalışmalarını diğer disiplinlerle ilişkilendirmek, 3) Misyoloji'yle ilgili aktivite ve araştırmalarla ilgilenen birey ve kurumlar arasındaki işbirliğini artırmak, 4) Misyoloji'yle ilgilenenler arasındaki karşılıklı işbirliği ve veri alışverişini kolaylaştırmak ve 5) Hıristiyan misyonerliğine dair araştırma ve yayın faaliyetlerini teşvik etmek şeklinde tarif etmektedir. Beşinci madde kapsamında Amerikan Misyoloji Topluluğu, Orbis Books yayınevi ile işbirliği içerisinde, *ASM Series* adı altında 30'dan fazla monografi çalışması yayınlamıştır. Aynı şekilde 1993 yılından itibaren *The ASM Dissertation Series* adı altında Misyoloji alanında yapılan tezlerin yayınlanmasına da başlanmıştır. Başlangıçta University Press of Amerika tarafından basılan çalışmalar, 2006 yılından itibaren *ASM Scholarly Monograph Series* adı altında Wipf & Stock Publishers tarafından yayınlanmaya devam etmektedir.⁷

Misyoloji'nin gelişimine önemli katkılar sağlayan ikinci topluluk, *Evanjelik Misyoloji Topluluğu*'dur. Bu topluluğun kökleri 1967'lere dayanmaktadır. 1967'de

⁷ Topluluk ve faaliyetleri hakkında bilgi için resmi sitesine bakılabilir. Bkz. <http://www.asweb.org/> (01.11.2010).

misyon alanındaki eğitim-öğretim, araştırma ve yayın faaliyetleri gibi hususlarda evanjelikler arasında bir işbirliği ve koordinasyon sağlanması hususunu görüşmek üzere birkaç misyon profesörü Illinois'de bir araya gelir. 3 Ekim 1968 yılında ise ilk adım atılarak Evanjelik Misyon Profesörleri Birliği (Association of Evangelical Professors of Missions) kurulur. Kasım 1990 yılında birlik, Evanjelik Misyoloji Topluluğu (Evangelical Missiological Society) adıyla yeniden organize edilir ve faaliyetlerini sürdürür. Resmi sitesinde EMS'nin amacı, "Evanjelik Misyoloji Topluluğu'nun amacı, misyon mefhumları ve stratejileri araştırmak, değerlendirmek ve tüm dünyadaki kiliseler, misyon teşkilatları ve misyon eğitimi verilen okullara esaslı misyon teorisi ve pratiği önermek suretiyle dünyanın Hıristiyanlaştırılması gayesini iletme" şeklinde tarif edilmektedir. Bugün, misyologlar, misyon yöneticileri, öğretmenler, misyolojik meselelere ilgi duyan kilise yetkilileri ve Misyoloji öğrencilerini kapsayan 400'ün üzerinde üyesi bulunan EMS, yılda üç kez *Occasional Bulletin* adlı dergiyi de yayınlamaktadır.⁹

Misyoloji'ye katkı sağlayan bir diğer topluluk Katolik kesimde oluşturulan *Uluslararası Katolik Misyologlar Birliği'dir*. Birlik, Pontifical Gregorian ve Urbanian Üniversitelerinde görev yapan bir kaç misyoloji profesörünün çabaları sonucu olarak ortaya çıkan bir yapıdır. Bu profesörlerin çabaları sonucunda 1996 yılında iki üniversitenin misyoloji bölümlerinin dekanları Paolo Giglioni (Urbanian) ve Fr. Jesus López-Gay (Gregorian), eski öğrencileri ve dünyanın çeşitli bölgelerinde yer alan misyologlara mektuplar yazarak daha geniş çaplı bir konsersuyum sağlamaya çalışır. 1997 yılında sayıları az da olsa bazı misyologların bir araya gelmesi sağlanır ve temel yapılanma oluşturulur. Urbanian Üniversitesi'nin ortaklığıyla 2000 yılında düzenlenen Uluslararası Misyoloji Kongresi'nin sonunda birlik, en geniş katılımlı toplantısını düzenler ve bu toplantıda Uluslararası Katolik Misyologlar Birliği'nin statüsü onaylanarak ilk yönetim kadrosu seçilir. Bu tarihten itibaren birlik, misyolojik araştırma, çalışma ve eğitimle ilgili faaliyetleri desteklemeye ve Katolik misyologlar arasındaki işbirliğini geliştirmeye dönük faaliyetlerini sürdürmektedir.¹⁰

IV- SONUÇ

Misyoloji disiplininin öncülüğünü Protestanlar yapmıştır. Schmidlin'in konuya yönelik açıklaması, aslında hem bu durumun, hem de böyle bir disipline niçin ihtiyaç duyulduğu sorusunun cevabı niteliğindedir. Katolik Kilisesi için misyonun varlık sebebi olarak görülmesi ve bunun neticesinde kesintisiz olarak misyonerlik faaliyetleri yürütülmesi ve yine Kilise ve papaların resmi emir ve talimatlarının anlık ihtiyaçları büyük oranda karşılaması konuya bilimsel açıdan yaklaşma gereği ve ihtiyacı hissettirmemiştir. Milli kilise ve evrensel misyon düşüncesi arasındaki içsel çatışmanın ötesine geçerek, XVIII. yüzyılın sonundan itibaren başlatılabilecek modern misyon hareketiyle misyon alanına damgasını vurmaya isteyen Protestan kesimde ise misyon olgusuna bilimsel açıdan yaklaşma ihtiyacı daha fazla hisse-

⁸ <http://www.emsweb.org/about-us> (01.11.2010).

⁹ <http://www.emsweb.org/> (01.11.2010).

¹⁰ <http://www.iacm-aimc.com> (01.11.2010).

dilmiştir. Hem yeni tesis edilen otonom kiliselerde çalışacak yerel liderlerin ve misyonerlerin eğitimi meselesi, hem de ortaya çıkan yeni problemlere çözüm üretme ihtiyacı Misyoloji disiplininin ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır. Nitekim XIX. yüzyılın ilk yıllarından itibaren misyon eğitim-öğretimi ve araştırmalarının yürütüleceği ayrı bir disiplinin tesisine yönelik önemli girişimlerde bulunulmuştur. Misyoloji'nin formel bir disiplin olarak tesisine giden yolda 3 temel adımdan söz etmek mümkündür:

1- İlk defa F. D. Schleiermacher, "misyon teorisi" adıyla söz ettiği disiplini, Teoloji'nin ayrı bir bölümü olarak telakki ettiği Pratik Teoloji alanına dahil etmiştir.

2- A. Duff, 1867 yılında Edinburgh'da deniz aşırı ülkelerde faaliyet yürütecek misyonerlerin eğitildiği "Evanjelik Teoloji" kürsüsünü kurmuştur.

3- Gustav Warneck, 1896 yılında Halle Üniversitesi'nde açılan "Misyon Bilim" kürsüsüne atanmıştır. Avrupa Kıtası'ndaki ilk resmi Misyoloji kürsüsü olan bu kürsünün profesörlük kadrosunu 1908 yılına kadar Warneck işgal etmiştir.

XIX. yüzyılın sonlarına doğru artan çabalar ve özellikle de Warneck ve onun örnekliğinden hareketle Katolik kesimde ilk Misyoloji kürsüsünü kuran Schmidlin'in yoğun gayretleri sayesinde Misyoloji, bağımsız bir disiplin olarak ortaya çıkmış ve teoloji bölümleri içerisinde kendine yer bulmaya başlamıştır.

1910 yılında Edinburgh'da düzenlenen Dünya Misyon Konferansı'nda yaşanan güdülenme ve misyonda eğitimin rolüne yapılan vurgu, kiliseler ve misyon teşkilatlarını harekete geçirmiş ve bunun sonucunda önce Almanya, Hollanda ve İskandinav ülkelerindeki teoloji okullarında daha sonra da Amerika ve Kanada'daki seminary ve ilahiyat okullarında Misyoloji bölümleri tesis edilmiştir. Zamanla bu bölümlerin bir kısmı Dünya Hıristiyanlığı (World Christianity), Karşılaştırmalı Teoloji (Comparative Theology), Ekümenik Teoloji (Ecumenical Theology) vb isimler altında varlıklarını devam ettirmiştir. XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren evanjeliklerin Misyoloji eğitimine artan bir şekilde müdahil olmaya başlamalarının disiplini yeni bir takım metodolojik yaklaşımların, eleştirel bakış açılarının ve uzmanlık alanlarının dahil edilmesini sağladığını ve dolayısıyla disipline yeni bir ivme kazandırdığı söylenebilir. Yine XX. yüzyılın ikinci yarısından sonra oluşturulan *Amerika Misyoloji Topluluğu*, *Evanjelik Misyoloji Topluluğu* ve *Uluslararası Katolik Misyologlar Birliği* gibi topluluklar, disiplinin gelişimine önemli katkılar sağlamış ve sağlamaya da devam etmektedir. Bugün gelinen nokta itibarıyla sadece Kuzey Amerika ve Avrupa'da değil Afrika, Asya ve Latin Amerika'daki teoloji okullarının birçoğunda Misyoloji eğitiminin ve araştırmalarının yapıldığı bölümlerin yer aldığını ifade etmek gerekir.

KAYNAKÇA

- Barth, Karl (2004). *Church Dogmatics, I.2: The Doctrine of the Word of God*, London and New York: T&T Clark International.
- Beaver, R. Pearce (1976). "The American Protestant Theological Seminary and Missions: An Historical Survey", *Missiology: An International Review*, 4/1, ss. 75-87.

- Bevans, Stephen B. (2000). "Schmidlin, Josef", *Evangelical Dictionary of World Missions*, A. Scott Moreau (ed.), Grand Rapids Michigan: Baker Book House, s. 856.
- Bosch, David J. (2004). *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Maryknoll New York: Orbis Books, 2004.
- Bowen, Roger (1996). *So I Send You: A Study Guide to Mission*, London: Society for Promoting Christian Knowledge.
- Braaten, Carl E. (1977). *The Flaming Center: A Theology of the Christian Mission*, Philadelphia: Fortress Press.
- Buono, Giuseppe (2006). *Missiology: Theology and Praxis*, Marco Bagnarol (trans.), Nairobi: Paulines Publication Africa.
- Duff, Alexander (1867). *Evangelistic Theology. An Inaugural Address Delivered in the Common Hall of the New College, Edinburgh, on Thursday, 7 th November 1867*, Edinburgh: John Johnstone.
- Fiedler, Klaus (2000). "Warneck, Gustav", *Evangelical Dictionary of World Missions*, A. Scott Moreau (ed.), Grand Rapids Michigan: Baker Book House, s. 1006.
- Hogg, William Richey (1987). "The Teaching of Missiology: Some Reflections on the Historical and Current Scene", *Missiology: An International Review*, 15/4, ss. 487-506.
- Holsten, W. (1971). "Warneck, Gustav", *Concise Dictionary of the Christian World Mission*, Stephen Neill, Gerald H. Anderson, John Goodwin (ed.), London: Lutterworth Press, London: Lutter Worth Press, ss. 643-644.
- Jongeneel, Jan A. B. (2002). *Philosophy, Science and Theology of Mission in the 19th and 20th Centuries, Part I: The Philosophy and Science of Mission*, Berlin: Peter Lang.
- Kasdorf, Hans (1980). "The Legacy of Gustav Warneck", *Occasional Bulletin*, 4/3, ss. 102-107.
- Kasdorf, Hans (1994a). "Gustav Warneck (1834-1910): Founder of the Scholarly Study of Missions", *Mission Legacies: Biographical Studies of Leaders of the Modern Missionary Movement*, Gerald H. Anderson vd. (ed.), Maryknoll: Orbis Books, ss. 373-382.
- Kasdorf, Hans (1994b). "Current State of Missiology: Reflections on Twenty-five Years 1968-1993", *Direction*, 23/1, ss. 61-81.
- Muller, Karl (1980). "The Legacy of Joseph Schmidlin", *Occasional Bulletin of Missionary Research*, 4/3, ss. 109-113.
- Muller, Karl (1994). "Joseph Schmidlin (1876-1944): Pioneer of Catholic Missiology", *Mission Legacies: Biographical Studies of Leaders of the Modern Missionary Movement*, Gerald H. Anderson vd. (ed.), Maryknoll: Orbis Books, ss. 402-409.
- Myklebust, Olav Guttorm (1955-57). *The Study of Missions in Theological Education*, Oslo: Egede Institutet, 2 cilt.
- Neill, Stephen C. (1970). "The History of Missions: An Academic Discipline", *Studies in Church History: The Mission of and the Propagation of the Faith*, G. J. Cuming (ed.), London: Cambridge University Press, 1970, VI, ss. 149-170.
- Oborji, Francis Anekwe (2005). *Concepts of Mission in The Evolution of Contemporary Missiology*, Rome: Ceedee Publications.
- Paton, William (1922). *Alexander Duff: Pioneer of Missionary Education*, New York: George H. Doran Company.

- Scherer, A. James (1985). "The Future of Missiology as an Academic Discipline in Seminary Education: An Attempt at Reinterpretation and Clarification", *Missiology: An International Review*, 13/4, ss. 445-460.
- Schleiermacher, Friedrich (1830). *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, Berlin.
- Schleiermacher, Friedrich (1850). *Brief Outline of the Study of Theology*, trans. William Farrer, Edinburgh: T & T Clark.
- Schlunk, Martin (1934). "Gustav Warneck", *International Review of Missions*, vol. 23, ss. 395-404.
- Schmidlin, Joseph (1925). *Einführung in die Missionswissenschaft*, Münster: Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung.
- Schmidlin, Joseph (1933). *Catholic Mission Theory*, Matthias Braun (trans.), Techny IL: Mission Press.
- Seumois, Andrew V. (1961). "The Evolution of Mission Theology among Roman Catholics", *The Theology of the Christian Mission*, Gerald H. Anderson (ed.), New York, ss. 122-134.
- Smith, George (1879). *The Life of Alexander Duff*, New York: A.C. Armstrong & Son, vol. II.
- Turan, Süleyman (2010). *Misyon'dan Misyoloji'ye: Misyoloji'nin Hristiyan Misyon Anlayışına Katkıları*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, SBE, Basılmamış Doktora Tezi, Samsun.
- Ustorf, Werner (2001). *Sailing on the Next Tide: Missions, Missiology, and the Third Reich*, Frankfurt: Peter Lang Pub. Inc.
- Van Rheeneyn, Gailyn (1996). *Missions: Biblical Foundations and Contemporary Strategies*, Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House.
- Verkuyl, Johannes (1978). *Contemporary Missiology: An Introduction*, Dale Cooper (trans. and edit.), Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Warneck, Gustav (1892-1903). *Evangelische Missionslehre: Ein Missionstheoretischer Versuch*, Gotha: Friedrich Andreas Berthes, 5. cilt.

BİR TELİF YÖNTEMİ OLARAK TEFSİRDE İHTİSAR VE MUHTASAR RİVAYET TEFİRLERİ

Şahin GÜVEN*

ÖZET

Bu çalışmada, öncelikle telif yöntemleri arasında önemli bir yer tutan ihtisar yöntemini ele alacak ve ihtisar faaliyetinin sebepleri ile muhtasar tefsirlerin zgnlg meselesi üzerinde duracağız. Daha sonra tefsirde ihtisar geleneği ve *muhtasar* tefsirler hakkında genel bilgi vereceğiz. Bu bağlamda ya bizzat müellifleri ya da daha sonra gelen âlimler tarafından ihtisar edilen rivayet tefsirleri ele alınıp incelenecektir. Son olarak rivayet tefsirleri üzerine yapılan ihtisar çalışmaları genel bir değerlendir-meye tabi tutulacağız.

Anahtar Kelimeler: Telif, İhtisar, Muhtasar, Tefsirde İhtisar, Muhtasar Rivayet Tefsirleri.

ABRIDGEMENT IN QURANIC COMMENTARIES AS A METHOD OF WRITING AND ABRIDGED COMMENTARIES

In this study, I will primarily investigate the method of abridgement which has an important place among the methods of writing, the reasons for the activities of abridgement and the issue of the uniqueness of abridged commentaries. Later we will be provide in formation about the convention of abridgement in the field of commentary and the abridged commentaries. In this regard, I will study the narration- commentaries which are abridged either by the authors of the original works or by some other scholars, who came later. Lastly, I will make a general evaluation of the works of abridgement done on the narration-commentaries.

Key Words: Original Writing, Abridgement, Abridged, Abridgement in the Discipline of Commentaries, Abridged Narration-Commentaries.

GİRİŞ

Her ilim dalında eser telif etme yntemleri eşitlilik arz etmektedir. Bu eşitlilik doğrudan eserin konusuyla ilişkili olabileceği gibi, müellifin telif yöntemiyle de ilişkili olabilir. Hatta eserin hitap alanı diyebileceğimiz muhatap kitlenin ihtiyaçları da eserin telif yöntemi ve hacmini belirleyici etkenler arasındadır.

Kimi eserler alanının bütün konularını ele alıp işlemeyi hedeflediği için çok geniş ve hacimli olabilmektedir. Geniş hacimli ve bol ciltli bu tür eserlere genel

* Dr., İstanbul Haseki Eğitim Merkezi Eğitim Görevlisi, sguven71@hotmail.com

olarak *mabsût*, *basît*, *mutavvel* vb. isimler verilmektedir. Bunlar o ilmi geniş bir şekilde mütalaa etmek için yazılmış eserlerdir. Telif edildiği alanın orta ölçekli eserleri vardır ki bunlar da *mutavassıt*, *vasît* vb. olarak isimlendirilmektedir. Bunlar ise herkesin istifadesi için yazılmış eserlerdir. Bir de çok özet bilgiler veren ve bazen birkaç sayfayı da geçmeyen çalışmalar vardır ki bunlar da *mûcezz*, *muhtasar* vb. isimlerle isimlendirilmektedir. Bu tür eserler de yazıldığı alanın temel meselelerini hatırlatmak ve mübtedilerin istifade etmesini sağlamak için kaleme alınmışlardır.¹

Taşköprülüzâde (ö.1561) *Muvzûatu'l-Ulûm* isimli eserinde tefsirleri genel olarak, *veciz*, *vasît* ve *basît* olmak üzere üç kısımda değerlendirmektedir. *Veciz*, yani kısa ve özlü tefsire Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (h.597)'nin *Zâdü'l-Mesîr*, el-Vâhidî (h.468)'nin *el-Veciz* ve Celaleddin Mahallî (h.864) ve Celaleddin Suyûtî (h.911)'nin birlikte telif ettikleri *Celâleyn* tefsirlerini örnek olarak vermektedir. *Vasît* (yani orta büyüklükteki) tefsirlere, Kadı Beyzâvî (h.685) ve Nesefî (h.710) tefsirlerini, *basît* (yani alanıyla ilgili her şeyi içine alan geniş hacimli) tefsirlere de Vâhidî (h.468)'nin *el-Basît fi't-Tefsîr* ve Ebû Hayân (h. 745)'ın *el-Bahru'l-Muhît* isimli eserlerini örnek olarak vermektedir.²

Evet, eser telif etme nedenleri ve şekilleri kişiden kişiye, toplumdan topluma değişiklik arz eder. Ancak genel olarak baktığımızda kimi âlimlerin, eser telif etmede gözetilmesi gereken amaçlar bakımından telif çeşitlerinin sayısını yedi olarak belirlemiş olduklarını, bunların dışındakileri “telif eser” olarak kabul etmediklerini ve kıyasıya eleştirdiklerini görmekteyiz.³ Meselâ İbn Haldun bu amaçların dışında eser yazma işini cahillik, utanmazlık ve küstahlık olarak nitelemekte, Aristo'nun da söz konusu amaçlar dışında yazılan eserleri gereksiz görerek yazarları aç gözlülükle itham ettiğini bildirmektedir.⁴

Söz konusu bu yedi telif çeşidinden birisi de ihtisardır. Farklı ilim dallarının ana kaynaklarından olan bazı eserlerin çok uzun ve ayrıntılı olması durumunda, tekrarlar çıkarılarak ve ayrıntılar da özetlenerek kısaltması (ihtisar) için eserler telif edilir.⁵ Bu telif yöntemine “ihtisar”, yazılan esere de “muhtasar” denmektedir.

Muhtasar, ayrıntılı olmayan, derli toplu, kısa, öz ve mücmel gibi anlamlarına geldiği gibi; büyük (mutavvel) kitapların ayrıntı ve tekrarları çıkarılarak meydana

¹ Bkz: Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, Beyrut-1992. I/30.

² Bkz: Taşköprülüzâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhü's-Saâde ve Mısbâhu's-Siyâde fi Mevzûâtü'l-Ulûm*, Beyrut, Ts. II/90-94.

³ Söz konusu telif çeşitlerini kısaca şöyle sıralayabiliriz: Her ilim dalına ait temel kabul edilen *metin* kitapları, bu temel metinlerin üzerine yazılan *şerh-hâşiyeler*, önceden yazılmış eserlerin yanlışlarını gösterme ve düzeltme amaçlı yazılmış olan *tenkit* içerikli çalışmalar, bir ilim dalına ait yazılan eserlerdeki eksiklikleri tamamlamak amacıyla yazılan ve genelde *zeyl* adı verilen eserler, belirli bir ilim dalının konularını tertip edip düzene koymayı amaç edinen *musannef* türü eserler, önceden başka ilim dallarının konuları arasında dağınık bir halde iken bunları birleştirip yeni bir ilim dalını oluşturan (meselâ Belagat ilminin oluşturulması gibi) eserler ve son olarak bir ilim dalına temel eserlerin uzun ve tafsilatlı olması durumunda tekrarların çıkarılması ve ayrıntıların da özetlenmesi şeklinde yapılan *muhtasar* türü çalışmalardır. (Geniş bilgi için bkz: Abdurrahman b. Muhammed b. Haldun el-Hadramî, *Mukaddimetü İbn Haldun*, Tah: Halîl Şahâte, Beyrut, 2001, I/729-733; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, I/30 vd.)

⁴ Bkz: İbn Haldun, *Mukaddime*, I/733.

⁵ Bkz: İbn Haldun, *Mukaddime*, I/732. Ayrıca bkz: Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, I/30.

na getirilen kısaltılmış şekli için de kullanılmaktadır.⁶ Çalışmamızın ilerleyen sayfalarında değineceğimiz üzere bazen ilim adamlarının kendi eserlerini kendilerinin ihtisar ettiği de vakidir.

Şüphesiz ihtisar, eser telif yöntemlerinden birisidir. Müellifi bunu iyi yaparsa birçok faydası vardır. Ama iyi ve yerinde kullanılmadığı zaman birçok kusuru ve eksikliği bünyesinde barındırmaktadır. Birçok alanda muhtasar eserler telif edilmesine rağmen, ihtisar yöntemini ele alan ve bunun kaide ve kurallarını belirleyen herhangi bir müstakil eser de mevcut değildir. Bir eseri ihtisar eden ya da bir alanda muhtasar eser vücuda getiren müelliflerin eserlerinin mukaddimelerinde yazdıklarının dışında derli toplu bir bilginin bulunmaması, aslında büyük bir eksikliklerdir.⁷

Makalemizin temel konusunu bu telif yöntemi oluşturduğu için, öncelikle *iẖtisâr* ve *muhtasar* kelimelerinin anlam alanlarını, bir eserin ihtisar edilmesinin ne tür sebepleri olduğunu, muhtasar türü eserlerin özgünlüğü meselesini ve muhtasar eserlerin olumlu ve olumsuz neticelerinin neler olduğunu genel olarak ele almak, daha sonra da tefsirde ihtisar geleneği ve muhtasar rivayet tefsirleri konusuna geçmek istiyoruz.

1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE: İHTİSAR VE MUHTASAR

İnsan vücudunun ortası, yani beli anlamına gelen *hasr* kökünün *iftial* kalıbına girmiş şekli olan *iẖtisâr*, Arapçada sözü kısaltmak ve özetlemek anlamına gelmektedir.⁸ Bel kısmına “hasr” denmesinin sebebi, vücudun bütün gücünün burada toplanması sebebiyledir. Dolayısıyla ihtisar faaliyeti, metnin bütün gücünün kendisinde toplandığı yeri daha da belirginleştirmenin adıdır. Kelimenin bu kök anlamından hareketle şu iki şeyi söyleyebiliriz:

a) Bir eserin ihtisarını yapacak kimse, o eserin ‘olmazsa olmaz’ türünden olan ve başka eserlerden farkını ortaya koyan özelliklerini atmamalıdır. Sadece fazlalık kabilinden olan ve hafzedildiği zaman eserin özgünlüğüne zarar vermeyecek türden bilgiler atılmalıdır. İhtisar yapan kimse tabiri caizse, metnin belinden tutmalı ve onu iyice kavramalıdır. Bu şekliyle ihtisar, metnin tortularını atarak asıl anlamı okuyucuya yaklaştırmanın adıdır. Kâtip Çelebi’nin de dikkat çektiği gibi ihtisar yaparken temel metnin anlam dokusuna hiçbir hâle getirilmemelidir.⁹

b) Bir eseri ihtisar yapan kimse, onun anlamını daha kısa ve öz ifadelerle anlatmalıdır. İhtisar kelimesinin özetlemek anlamını göz önünde bulundurduğumuzda, asıl metnin anlam dokusu korunmak şartıyla, metni yeni ve daha kısa ifadelerle anlatmak olduğunu görürüz. Nitekim kelimenin bu anlamına dikkat

⁶ Bkz: Ayverdi, *Türkçe Sözlük*, II/2155. Ayrıca muhtasar ismi, bir konunun ana hatlarıyla kısaca yazılmış şekli için de kullanılmaktadır. (Bkz: Durmuş, İsmail, “Muhtasar” *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2006, XXXI/57.)

⁷ Bkz: Müzahir, *Kavâidi’l-İhtisâr*, s. 337.

⁸ Bkz: Cevherî, İsmâil b. Hammad, *es-Sıhâh Tâcü’l-Lüga ve Sıhâhi’l-Arabiyye*, (Thk: Ahmed Abdülgafûr Atâr), Beyrut-1979, II/646; İbn Manzûr, Ebu’l-Fadl Muhammed b. Mûkerrem, *Lisânü’l-Arab*, Kahire, Ts., II/1171.

⁹ Bkz: Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-Zünûn*, I/30.

çeken İbn Manzûr şöyle demektedir: “İhtisar, aynı manaya gelecek şekilde sözü özetlemek demektir.”¹⁰

Neticede ihtisar, özetlemek ve kısaltmak anlamına gelmektedir. Zait kabul edilen fazlalıkları hazfetmek de ihtisarın anlam alanına girmektedir.¹¹ Buna göre ihtisar, asıl metnin mana ve maksadını korumak suretiyle lafızlardaki kısaltma ve hazfetmeyi ifade etmektedir. Bir başka ifadeyle azı, çoğuna delalet eden şeydir.¹²

Muhtasar ise büyük (mutavvel) kitapların ayrıntı ve tekrarları çıkarılarak meydana getirilen kısaltılmış şekli için kullanıldığı gibi¹³ bir konunun ana hatlarıyla kısaca yazılmış şekli için de kullanılmaktadır.¹⁴ Nitekim *hulâsatu't-tefsîr*, *lübâbu't-tefsîr*, *uyûnu't-tefâsîr*, *zübdeü't-tefâsîr* gibi başlıklar altında özetleme yoluyla hazırlanan tefsirler de mevcut olup bunlar genellikle pratik ihtiyaçları gidermek için basit bir üslupla hazırlanmış olan çalışmalardır ve muayyen bir eserin/tefsirin muhtasarı da değildir.¹⁵ Ancak biz bu çalışmamız süresince *muhtasarı*, “büyük (mutavvel)” kitapların ayrıntı ve tekrarları çıkarılarak meydana getirilen kısaltılmış şekli için kullanacağız.

Muhtasar (ihtisar) kelimesinin delalet ettiği bu lügat ve ıstılah anlamlarından sonra, benzer anlam ilişkileri bulunun şu kelime/kavramlara da işaret etmek istiyoruz: *Muhtasar* (*iẖtis̱ar*) ile *mûcez* (*icâz*), ayrıca *mulahhas* (*telhis*), *mühezzeb* (*tehzib*), *muhtâr* (*iẖtiyar*), *müntekâ* (*intikâ*), *müntehâb* (*intihâb*) ve *mücerred* (*tecrîd*) kelimeleri arasında anlam benzerliği bulunmakla birlikte bazı farklar da mevcuttur. *Muhtasarda* bir eserin kısaltılması, *mulahhasta* özetlenmesi temel düşüncedir. *Mühezzebe*de hareket noktası eseri yeniden gözden geçirmek, ondaki fazla ve zayıf bilgileri ayıklamak suretiyle kısaltma yapmaktır. *Muhtâr*, *müntekâ* ve *müntehab*da bir eserin muhtevastından seçmeler yapılır. *Mücerredde* ise delil, sened vb. bilgilerin ayıklanması söz konusudur. Bu farklara rağmen sözü edilen kavramların hepsinde “kısaltma yapmak” ortak noktadır.¹⁶

2. İHTİSAR FAALİYETİNİN SEBEPLERİ

Muhtasarlara, genel olarak çeşitli dönemlerde ilgi görmüş hacimli kitapların kullanımını sırasında ortaya çıkan zorlukların yaşandığı bir devreden sonra bu zorlukları giderici özetlerin meydana getirilmesi ihtiyacından doğmuştur.¹⁷ Bir eserin

¹⁰ Bkz: İbn Manzûr, *Lisân*, II/1173.

¹¹ Bkz: İbn Manzûr, *Lisân*, II/1173.

¹² Bkz: el-Hatîp el-Şîrbînî, Şemseddin Muhammed b. Muhammed, *Muğni'l-Muhtâr ilâ Ma'rîfeti Meâni Elfâzi'l-Minhâc*, (Thk: Ali Muhammed Muavvid ve Adil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1992, I/101 vd. Hadis ilminde kullanılan bir terim olarak ihtisar, bir hadisin tamamının değil de sadece bir bölümünün rivayet edilmesidir. (Ayrıntılı bilgi için bkz: Karacabey, Salih, “Hadiste İhtisar ve Muhtasar Rivayetten Kaynaklanan Problemler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C: 11, S: 1, Bursa 2002, ss. 53-70, s. 54 vd.)

¹³ Bkz: Ayverdi, *Türkçe Sözlük*, “Muhtasar”, II/2155.

¹⁴ Bkz: Durmuş “*Muhtasar*”, XXXI/57.

¹⁵ Bkz: Birşık, Abdulhamit, “Muhtasar”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2006, XXXI/59-60. Çeşitli isimler altında yazılmış olan özet tefsirler hakkında geniş bilgi için bkz: MollaiBRAHİMOĞLU, Süleyman, *Süleymaniye Kütüphanesinde Bulunan Yazma Tefsirler*, İstanbul 2002, s. 73, 265, 397, 409, 453-461.

¹⁶ Bkz: Durmuş, “*Muhtasar*”, XXXI/57. Ayrıca bkz: el-Umarî, *el-İhtisâr fi't-Tefsîr*, s. 26-31; Müzhir, *Kavâidi'l-İhtisâr*, s. 353-356.

¹⁷ Bkz: Durmuş, *a.g.e.*, s. 57

muhtasarını oluşturma ihtiyacı bazen metinden, bazen muhataptan, bazen de muhtasarı yapan müelliften kaynaklanabilir. Bunları birbirinden tam olarak ayırmak mümkün olmadığı için birlikte ele alıp değerlendirdiğimizde bir eseri ihtisar etmenin genel olarak şu sebeplerinin olduğunu görmekteyiz:

a) Tekrardan ve bıkkınlık verici uzatmalardan korunmak için bir eserin ihtisarı yapılabilir. Özellikle rivayet tefsirlerinde aynı rivayetin farklı varyantlarını uzun uzadıya okumak zamanla okuyucuya sıkıcı gelebilmektedir.

b) İhtisar, isnad zincirinin hafzedilmesi şeklinde de olabilir. Çünkü isnad zinciri eserin hacminin kabarmasına yol açtığı gibi, bazen bilgi akışının kesintiye uğramasına da yol açabilmektedir.¹⁸ Zaten dirâyet tefsir geleneğinde isnad zincirinin ilk halkası olan sahabe (ya da tâbiîn) tabakasına ait râvinin dışındaki râvî zincirinin hafzedilmesi yaygın bir uygulamadır. Rivayet tefsir geleneğinde ise meselâ Ebû'l-Leys es-Semerkindî'nin tefsirinde senetler hafzedilmiştir. Ayrıca rivayet tefsirlerinde yapılan ihtisar çalışmalarının tamamında rivayet zincirinin hafzedildiği görülmektedir. Nitekim Muhammed Ali es-Sâbûnî İbn Kesîr tefsirinin ihtisarı yaparken takip ettiği metodunu anlattığı mukaddimesinde ilk madde olarak isnad zincirini hafzetmeyi dile getirmiştir.¹⁹

c) Asılsız, belirli bir dayanaktan yoksun bilgilerle fasit itikadları ve şaz görüşleri veya bunlara dikkat çeken ifadeleri hafzetmek şeklinde bir ihtisar (özet) olabilir. Meselâ İbn Teymiyye (ö.728/1327)'ye göre Beğavî (h. 516)'nin tefsiri es-Sâ'lebî (h.427)'nin tefsirinin muhtasarı mahiyetinde vasat (orta uzunlukta) bir tefsirdir. Fakat es-Sâ'lebî'nin tefsirinde bulunan mesnetsiz hikâyeleri, uydurma haberleri ve bid'at görüşleri temizlemiştir.²⁰ Yine Kâdî Beyzâvî ve Neseî'nin tefsirleri, Zemahşerî'nin *Keşşâf*'indeki Mutezilî görüşlerinin tenkit süzgecinden geçirilmiş birer ihtisarıdır.

d) Alanının önemli görülen bazı eserleri, ders ve müzakere kitabı hüviyetine büründürülmesi için ihtisar yapılmaktadır. Bu sebeple öğrenci/mübtedi için gereksiz görülen kısımlar çıkarılmakta ve anlaşılması güç olan noktalar açık ve özlü bir biçimde ifade edilmektedir. Ayrıca öğrencilerin bu metinleri ezberlemelerinde kolaylık sağlamak için özetlenebilir. Çünkü uzun metinlerin ezberlenmesi çok daha zordur.²¹

e) Bir kısım eserlerin konuları gereği belli bir kültür düzeyine sahip okuyucular tarafından güçlükle anlaşılması sebebiyle bu eserlerin ihtisarı yoluna gidilmiştir.²²

f) Bazı eserlerin bir kısım muhtevasının sonraki devirlerin insanlarına hitap edemez duruma gelmesi de ihtisar sebeplerindedir.²³ Özellikle günümüzde zaman tasarrufu oldukça önemlidir. Mutavvel kitaplarda ise günümüz insanına çok da

¹⁸ Bkz: Müzhir, *a.g.e.*, s. 368; Durmuş, *a.g.e.*, s. 58.

¹⁹ Bkz: es-Sâbûnî, Muhammed Ali, *Muhtasarı Tefsiri İbn Kesîr*, Riyad, Ts., I/ 9.

²⁰ Bkz: İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdü'l-Halîm, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr*, Kahire 1992, s. 19.

²¹ Bkz: Müzhir, *Kavâidi'l-İhtisâr*, s. 368; Durmuş, "Muhtasar", XXXI/58.

²² Bkz: Durmuş, *a.g.e.*, s. 58; Müzhir, *a.g.e.*, s. 368.

²³ Bkz: Durmuş, *a.g.e.*, 58.

faydası olmayan bazı bilgiler, uzun uzadıya anlatılmış olabilir.²⁴ Örneğin hicri ikinci ve üçüncü asırlardaki tefsir yazma faaliyetleri rivayet zincirlerine önem vererek rivayetleri toplamayı gerektiriyordu. Günümüzde ise rivayet zincirleri, araştırmacı ilim adamlarının dışında kalan büyük bir tefsir okuyucusu kitlesini çok da ilgilen-dirmemektedir.

3. MUHTASAR TÜRÜ ESERLERDE ÖZGÜNLÜK MESELESİ

Daha önce yazılmış ve alanının önemli kabul edilen hacimli çalışmalarını ihtisar etme faaliyetinin özgünlüğü meselesi, ilim adamları arasında tartışma konusu olmuş ve birbirine zıt iki farklı görüş ortaya çıkmıştır. Kimine göre herhangi bir ilim dalında daha önceden yazılmış olan bazı eserlerin ihtiyaç hâsıl olduğunda ihtisar edilmesi gereklidir. Hatta ihtisar, teşvik edilmesi gereken ilmî bir faaliyet-tir.²⁵ Nitekim birçok âlim ihtisar yöntemini eser telif etme yöntemleri içerisinde saymışlardır. Ancak muhtasar yapılırken asıl metnin anlamını bozmayacak şekilde ihtisar yapılmalıdır.²⁶

İhtisar çalışmalarını sadece fazlalıkları atma ve hafzetme olarak algılamak doğru değildir. Çünkü belirli bir eserin ihtisarını yapan müellif, sadece kısaltma yapmamakta, gerektiğinde yeniden düzenlemekte ve gerek kendisinden gerekse başkalarından da ilâveler yapmaktadır. Düzensiz olan veya planı karmaşık görünen eserlerde ihtisar esnasında metin yeniden düzenlenmektedir.²⁷ Dolayısıyla muhtasarlar genelde asıl eserin yorumu konumunda bulunduğundan her ihtisar belirli bir ferdiliğe/özgünlüğe sahiptir.²⁸ İslâm telif geleneğinde ihtisarlarla şerh ve haşiyeler, ilim ve kültür tarihinde metinler etrafında nesilden nesle süregelen ilmi faaliyet ve tartışmaların ortaya konması bakımından önem arz etmektedir.²⁹

Kimi ilim adamlarına göre ise ihtisar geleneği ilmi hayatın zayıflamasının göstergelerinden birisidir. Çünkü muhtasar eser yazımında yeni bir bilgi üretimi ve tecdit yoktur. İlmî hayatın canlılığını yitirdiği, ilim adamlarına baskı ve zulmün arttığı zaman ve zeminlerde bilgi üretiminden ziyade, önceden üretilmiş bilgileri ya toplama veya özetleme(ihtisar etme) ya da şerh etme yoluna gidildiği görülmektedir.³⁰ Dolayısıyla ihtisar yöntemi, hem ilmî bir hareket değildir hem de eğitim açısından doğru bir yöntem olarak kabul edilmemektedir. Çünkü ihtisar, ilmî alanda duraklama ve geriliğin göstergelerinden birisidir. Yeni fikirler üretmekten ziyade geçmiştekileri kutsama ve onları taklit etme çağrılarının çoğaldığı ve içtihat kapısının kapatıldığı ortamlarda muhtasarlar vücut bulur.³¹

Eserlerin çok fazla kısaltılıp özetlenmesinin, eğitim-öğretim açısından da zararlı olduğunu dile getiren İbn Haldun şunları söylemektedir: Bazı âlimler, farklı ilim dallarında uzun ve açıklayıcı nitelikte yazılmış olan ana kaynakları, kolay

²⁴ Bkz: Müzhir, *a.g.e.*, s. 368.

²⁵ Bkz: Müzhir, *a.g.e.*, s. 356.

²⁶ Bkz: İbn Haldun, *Mukaddime*, I/732; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, I/30.

²⁷ Bkz: Durmuş, *a.g.e.*, s. 58

²⁸ Bkz: Durmuş, *a.g.e.*, s. 58

²⁹ Bkz: Durmuş, *a.g.e.*, s. 58

³⁰ Bkz: Müzhir, *a.g.e.*, s. 343.

³¹ Bkz: Müzhir, *Kavâidi'l-İhtisâr*, s. 356–357.

ezberlensin diye kısaltıp özetlemişlerdir. Bu yöneliş öğrenimi bozmuş ve ilimlerin tahsil edilmesine zarar vermiştir. Çünkü bu yöntem ile henüz yolun başındaki ilim talebesine, ilmin nihai sonuçları verilir. Oysa öğrenci bunu almaya henüz hazır değildir. Ayrıca ilim tahsili esnasında kazanılan meleke de eksik ve yetersiz kalmaktadır. Çünkü uzun eserlerdeki tekrarlar ve geniş izahlar, ilmi melekenin mükemmel şekilde elde edilmesini sağlayan unsurlardır.³²

Hatta *Mu'cemü'l-Büldân* sahibi Yâkut el-Hamevî (ö.1299) eserinin mukaddimesinde kendisinden bu kıymetli eserin bir muhtasarını oluşturmasını ısrarla isteyen talebelerinin bu isteğini kesin bir dille reddettiğini söyler. Kendisinden sonra eserini ihtisar etme teşebbüsünde bulunacaklara da baştan şu uyarıda bulunur: “Bazı talebelerim benden ısrarla bu eserimi ihtisar etmemi istediler. Ben de onların bu isteklerini şiddetle reddettim. Onların istek ve gayretlerindeki eksikliğe dair ne bir dost ne de bir yardımcı bulabildim. Dolayısıyla onların bu isteğini yerine getirmediğim gibi dikkate değer de bulmadım. Benim de bu kitaptan istifade eden ve başkalarına aktaran kişilerden bir isteğim var: Benim bu esere dair çaba ve gayretimi, topladıklarımı dağıtarak, tertip ettiklerimi bozarak, eserdeki insicamı yok ederek ve kıymetli olan her şeyi de kaynağından kopararak özet ve ihtisar yoluyla heder etmemesidir. Çünkü bu eserimdeki bir kelime ve ifadeden yüz çevirenlere karşı o kelime ve ifadeye canla başla sarılan niceleri vardır! Yine bu kitaptaki bir noktaya ihtiyacı olmayanlara karşı o noktaya vurgun olan ve onun için yollara düşenler olabilir! Ey okuyucu! Eğer benim bu isteğimi yerine getirirsen beni ziyadesiyle mutlu edersen ki Allah da seni mutlu olanlardan kılsın! Ama eğer benim bu isteğime muhalefet edersen bana zulmetmiş olursun. Bu durumda da âhret gününde senden hesap sorucu olarak Allah yeter!”³³

Yine Yâkût el-Hamevî'nin el-Câhız (h.869)'dan naklettiğine göre o bir kitap yazar ve güzelce tasnif eder. Çağdaşı olan başka bir kişi Câhız'ın bu eserini alır ve ondan bazı şeyleri hazfederek ihtisar eder. Böylece eseri tıpkı felçli bir insana dönüştürür. Daha sonra da yaptığı bu ihtisar çalışmasını Câhız'a götürüp takdim eder. Eserinin bazı kısımları hazfedilmek suretiyle oluşturulan bu muhtasarı eline alıp baktıktan sonra Câhız adama şöyle der:

“Be hey adam! Bilmez misin ki musannif, musavvir (ressam) gibidir. Ben bu tasnifimde bir resim çizdim. O resmimin iki gözü vardı, sen ikisini de kör etmişsin. –Allah da senin iki gözünü kör etsin!- Yine onun iki kulağı vardı, sen ikisini de sağır etmişsin. –Allah da senin kulaklarını sağır etsin!- Onun iki eli vardı, sen ikisini de kesmişsin. –Allah da senin ellerini kessin.” Câhız, adamın bütün uzuvlarını bu şekilde sayarak beddua eder. Adam ise cahilliğinin derecesini görerek yaptığı işten dolayı Câhız'dan özür diler.³⁴

Evet, bütün bu eleştirilerin haklılık paylarını göz önünde bulundurmakla birlikte, İslam düşünce tarihine baktığımızda hemen hemen her dönemde muhtasarların vücuda getirildiğini görürüz. Tefsir, hadis ve fıkıh alanında çok muhtasar

³² Bkz: İbn Haldun, *Mukaddime*, I/733-734.

³³ el-Hamevî, Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, Kahire 1906, I/22.

³⁴ Bkz: el-Hamevî, *a.g.e.*, I/22.

eser vardır. Özellikle de tefsir alanında ihtisar çalışmalarının çok yaygınlık kazandığını görmekteyiz.

Söz konusu muhtasar eserlerin sadece gerileme ve taklit dönemlerinin eseri olduğunu söylemek, tam olarak hakikati yansıtmayan bir değerlendirmedir. Dolayısıyla muhtasar eser vücuda getirmenin, tamamıyla ilmi faaliyetlerin zayıflığına indirgenmesi ve bu durumun bir göstergesi olarak sunulması gerçekçi değildir. Çünkü kimi zaman muhtasar eserler, kendisinden önce yazılan esere eleştiriler içerdiği gibi zaman zaman da kritiğe tabi tutma (temhîs) işlevini gördüğünü unutmamalıyız. Ayrıca ihtiyaç halinde bir eserin daha iyi okunup istifade edilebilmesi, ezberlenmesinin kolaylaştırılması ve öğrencilerin etüt ve müzakerelerinde yardımcı olması için muhtasar eserler vücuda getirmek, kimi zaman bir zorunluluğun neticesidir.³⁵

Özellikle rivayet tefsirlerine yöneltile eleştirilerin başında, bu tür tefsirlerde geçen rivayetlerin genelde hadis kitaplarında olmadığı; dolayısıyla kritiğinin yapılmadığı iddiaları bulunmaktadır. Bunun neticesinde de rivayet tefsirlerinde geçen rivayetlere güvenilemeyeceği hususu gündeme getirilmektedir. Güvenilir hadis kitaplarında kaynağı bulunmayan birtakım rivayetlerin tefsir kitaplarında bulunması, şüphesiz ki eleştiri konusu yapılabilir. Ancak bir bütün olarak rivayet tefsirlerini ya da bütün tefsir kitaplarındaki rivayetleri toptan reddetmek, sağlıklı bir ilmi bakış açısı olmasa gerektir. Bununla birlikte, tıpkı hadis kitaplarındaki rivayetlerin senet ve metin kritiğinin yapılması gibi rivayet tefsirlerinde geçen bütün rivayetlerin de kritiğinin yapılması gerekmektedir.

İşte son dönemde yapılan rivayet tefsirlerindeki ihtisar çalışmaları, bir taraftan metindeki isnat zincirini hazf ederken, diğer taraftan da o rivayetın kaynağını dipnotta belirlemektedir. Böylece tefsirlerde geçen rivayetlerin hadis kaynaklarındaki yeri de tespit edilmiş olmaktadır. Dileyen araştırmacı rivayetın belirtildiği hadis kaynağına ve rical kitaplarına müracaat ederek ilgili hadis hakkında detaylı bilgi sahibi olma imkânına kavuşabilmektedir. Nitekim Muhammed Ali es-Sâbûnî, İbn Kesîr tefsirini ihtisar ederken isnat zincirini hazfetmiş ve sadece ilk tabakadan olan sahabenin ismini zikretmekle yetinmiştir. Bununla birlikte ilgili rivayetın hadis kaynaklarındaki yerini de dipnotta belirtmiştir.³⁶

4. TEFSİR'DE İHTİSAR GELENEĞİ VE MUHTASAR TEFSİRLER

Genel olarak İslam düşünce tarihine baktığımızda, çeşitli dönemlerde yazılmış ve ilgi görmüş bazı hacimli kitapların daha sonra ya bizzat müellifleri ya da daha sonra gelen ilim adamları tarafından ihtisar edildiklerini görmekteyiz. Aynı şekilde tefsir tarihine baktığımızda da bir kısım tefsirlerin yazıldıktan sonra ya bizzat müellifleri ya da daha sonra gelen ilim adamları tarafından kısaltılması, özetlenmesi, yeniden düzenlenmesi gibi uygulamaların yaygın olarak bulunduğunu müşahede etmekteyiz.³⁷

³⁵ Bkz: Müzahir, *Kavâidi'l-İhtisâr*, s. 357.

³⁶ Bkz: Sâbûnî, *Muhtasar Tefsiri İbn Kesîr*, I/9.

³⁷ Bkz: Binşık, "Muhtasar", XXXI/59.

Konumuz muhtasar rivayet tefsirleri³⁸ olduğu için ileriki sayfalarda daha ayrıntılı bilgiler vereceğimizden dolayı, burada örnek teşkil etmesi bakımından dirâyet tefsirleri arasından ihtisarları yapılan iki önemli tefsirin bazı muhtasalarına dikkat çekmek istiyoruz. İhtisarları yapılan bu iki önemli dirâyet tefsiri Zemahşerî (ö.538/1143)'nin *el-Keşşâf* isimli tefsiriyle Fahreddin er-Râzî (ö.606/1209)'nin *Mefâtihu'l-Gayb* isimli tefsiridir.

Telif edildiği dönemden itibaren dikkatleri üzerine çeken *el-Keşşâf* adlı tefsir üzerinde birçok ihtisar çalışması yapılmıştır. Bu ihtisar çalışmalarına Tabersî, Muhammed b. Ali el-Ensârî, Muhammed b. Hâdî ez-Zeydî'nin aynı adı taşıyan *Muhtasaru'l-Keşşâf* isimli eserleri örnek olarak verilebilir.³⁹ Hatta Beyzâvî'nin *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl* isimli eseri ile Ebû'l-Berekât en-Nesefî'nin *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl* isimli tefsiri, hem üslup ve yöntem bakımından hem de yaptıkları sayfalarca alıntı bakımından, her ne kadar müellifleri bunu ifade etmeseler de, Zemahşerî'nin bu tefsirinin birer muhtasarı olarak kabul edilmişlerdir.⁴⁰

Yine tefsirde dirâyet yöntemini kullanan en önemli müfessirlerden Fahreddin er-Râzî'nin *Mefâtihu'l-Gayb* isimli hacimli tefsirinin de farklı müellifler tarafından değişik zamanlarda ihtisar edildiğini görmekteyiz. Meselâ Râzî'nin bu mutavvel tefsirini ihtisar eden Burhaneddin en-Nesefî *el-Muhtasar bi'l-Vâzih* adıyla; Nizâmeddin en-Nisâbü'rî *Garâibu'l-Kur'ân ve Reğâibu'l-Furkân* adıyla; Kadı Muhammed er-Rigî ise *et-Tenvîr fi't-Tefsir: Muhtasaru't-Tefsiri'l-Kebîr* adıyla yayınlamışlardır.⁴¹

5. MUHTASAR RİVAYET TEFSİRLERİ

Muhtasarlara oluşturulan rivayet tefsirleriyle ilgili bilgi vermeden önce şu hususu dile getirmek istiyoruz. Tefsir tarihinde hangi tefsirlerin “rivayet tefsiri”⁴² oldukları konusunda âlimler arasında bir ittifakın olmadığı görülmektedir. Özellikle de İbn Cerir et-Taberî, Begavî, İbn Kesîr ve Celaleddin es-Suyûtî'nin tefsirleri dışındaki rivayet tefsirlerinin hangilerinin bu kategoriye girip girmediği hususu, tefsir tarihçileri arasında ihtilafa yol açmıştır. Meselâ Zehebî bu dört tefsirin dışında, Ebû'l-Leys es-Semerkindî'nin *Bahru'l-Ulûm*, Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-Beyân*, İbn Atıyye'nin *el-Muharrerü'l-Vecîz* ve Ebû Zeyd es-Seâlebî'nin *el-Cevâhiru'l-Hisân*⁴³

³⁸ Biz bu çalışmamızda sadece ihtisar edilen rivayet tefsirleri ve muhtasarlara hakkında bilgi vereceğiz. Hem rivayet hem de dirâyet tefsirlerinin muhtasarlara kapsayacak bir çalışma, bu makalenin hedef ve kapsamı dışındadır.

³⁹ Bkz: Birşık, *a.g.e.*, 59.

⁴⁰ Bkz: Cerrahoğlu, İsmail, “Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1995, XI/260; Öztürk, Mustafa, “Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2003, XXVIII/292; Birşık, “Muhtasar”, XXXI/59; Polat, Fethi Ahmet, *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yönelik Eleştiriler*, İz, İstanbul 2010, 107-108.

⁴¹ Bkz: Cebeci, Lütfullah, “Mefâtihu'l-Gayb”, *DİA*, Ankara 2003, XXVIII/350.

⁴² Tefsirde rivayet-dirâyet ayrımının mahiyeti, ortaya çıkışı ve doğurduğu sonuçlar için bkz: Karagöz, Mustafa, “Tefsirde Rivayet-Dirâyet Ayrımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti”, *Bilimname V*, Kayseri 2004/2, ss. 45-60.

⁴³ Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf es-Seâlebî'nin *el-Cevâhiru'l-Hisân fi Tefsiri'l-Kur'ân* isimli bu tefsiri bizzat kendisinin de ifadesiyle İbn Atıyye'nin *el-Muharrerü'l-Vecîz* isimli tefsirinin bir özeti mahiyetindedir. Bu yönüyle *el-Cevâhiru'l-Hisân* isimli tefsirin *el-Muharrerü'l-Vecîz*'in muhtasarı

isimli tefsirlerini de rivayet tefsirleri arasında saymıştır.⁴⁴ İsmail Cerrahoğlu ise söz konusu dört tefsirin dışında hâlâ yazma halde bulunan ve tam olmayan İbn Ebî Hâtim'in⁴⁵ tefsiri ile İbn Hibban'ın tefsirini rivayet tefsirleri arasında göstermektedir.⁴⁶ Yine Ali Turgut, Taberî, Begavî, İbn Kesîr ve Suyûtî'nin tefsirlerinin dışında Ebu'l-Leys Semerkandi, el-Vâhidî, İbn Atıyye ve on dokuzuncu yüzyıl müfessirlerinden Cemaleddin Kâsımî'nin tefsirlerini rivayet tefsirleri arasında saymaktadır.⁴⁷ Son olarak Muhsin Demirci'nin de İbn Atıyye ve İbnü'l-Cevzî'nin tefsirlerini, söz konusu dört rivayet tefsirinin arasına kattığını görmekteyiz.⁴⁸

Biz burada, söz konusu tefsirlerin hangilerinin rivayet tefsiri kategorisine girip girmediği hususunu paranteze alarak ve hiçbir müspet-menfi değerlendirme yapmaksızın sadece, ihtisar edilmiş ve genel kabule göre rivayet ağırlıklı tefsirlerden sayılan eserleri değerlendirmeye tabi tutacağız. Kaynaklarda görebildiğimiz kadarıyla, ya bizzat müellifleri ya da daha sonra gelen âlimler tarafından ihtisarları yapılan (ya da bizzat kendileri muhtasar olan) rivayet tefsirleri şunlardır:

İbn Cerîr et-Taberî (h.310), *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*

Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim es-Sa'lebî (h. 427), *el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân*

el-Vâhidî (h.468), *el-Vecîz fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîz*

Begavî (h.516), *Meâlimü't-Tenzîl*

Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (h.597), *Zâdü'l-Mesîr*

İbn Kesîr (h.774), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*

Celâleddin es-Suyûtî (h.911), *ed-Dürri'l-Mensûr fî't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*

Burada ismini ve müelliflerini zikrettiğimiz tefsirlerden bir kısmının bizzat müellifleri/müfessirleri tarafından ihtisar edildiklerini görmekteyiz. Dolayısıyla biz de öncelikle bizzat müellifleri tarafından ihtisar edilen tefsirler, daha sonra da başka müellifler tarafından ihtisarları yapılan tefsirler hakkında bilgi vereceğiz.

→

kabul edilmesi mümkündür. Nitekim kimi araştırmacılar bu görüşü benimsemişlerdir (Bkz: Mertoğlu, Mehmet Suat, "Seâlebi", *DİA İstanbul 2009*, XXXVI/239). Ancak *el-Cevâhiru'l-Hisân* sahibi *es-Seâlebi*, bu ihtisarla yetinmeyerek birçok tefsir ve başka eserlerden de alıntılar yapmıştır. (Bkz: es-Seâlebi, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Mahlûf, *el-Cevâhiru'l-Hisân*, (Thk: Ali Muhammed Muavvad ve Adil Ahmed Abdülmevcüd), Beyrut 1998, I/117-118; Zehebî, *et-Tefsîr*, I/166.) İbn Atıyye ile birlikte Ebû Hayyan'ın tefsirinden de çokça nakillerin olması sebebiyle de Ömer Nasûhi Bilmen *el-Cevâhiru'l-Hisân*'ı, bu iki müellifin tefsirlerinin bir özeti olarak kabul etmektedir. (Bkz: Bilmen, Ömer Nasûhi, *Büyük Tefsîr Tarihi*, İstanbul 1973, II/601) Neticede her ne kadar alıntılarının çoğunluğu İbn Atıyye'nin *Muharrerü'l-Vecîz* isimli tefsirinden olsa bile, birden fazla tefsirden –ve daha başka eserlerden- alıntılar yapılarak vücuda getirildiği için bu tefsiri, müstakil bir tefsirin muhtasarı olarak kabul etmek mümkün gözükmemektedir.

⁴⁴ Bkz: Zehebî, *et-Tefsîr*, I/151-161 ve 165-167.

⁴⁵ İbn Ebî Hâtim'in bu eseri, Es'ad Muhammed et-Tayyib tarafından tahkik edilerek 1997 yılında basılmıştır. (Bkz: Abdurrahman b. Muhammed b. İdrâi er-Râzî b. Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, (Thk: Es'ad Muhammed et-Tayyib), Beyrut 1997.) Bu tefsirin yazma nüshaları eksik olduğu için muhakkik eksik kısımları, diğer tefsirlerdeki İbn Ebî Hâtim rivayetleriyle tamamlayarak yayınlamıştır. (Ayrıntılı bilgi için bkz: M. Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, Ankara 2003, s. 27-28.)

⁴⁶ Bkz: Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsîr Tarihi*, Ankara 1988, II/160-178 ve 186-205.

⁴⁷ Bkz: Turgut, Ali, *Tefsîr Usulü ve Kaynakları*, İstanbul 1991, s. 238 vd.

⁴⁸ Bkz: Demirci, Muhsin, *Tefsîr Tarihi*, İstanbul 2003, s. 145-153.

5.1. Bizzat Müellifleri Tarafından İhtisar Edilen Rivayet Tefsirleri

Aslında bir eseri yazan müellifin daha sonra o eserini ihtisar etmesi bilinen bir telif yöntemidir.⁴⁹ Bu türden muhtasarlara, alanının en iyisi, en doğrusu ve asıl metne en yakın olanıdır. Çünkü müellifin bizzat kendisi bu ihtisarı yapmaktadır. İlk yazdığı eserdeki meramını ve maksadını en iyi bilen yine kendisidir.⁵⁰ Konumuzla ilgili olarak rivayet tefsirlerindeki ihtisar çalışmalarına, bizzat müelliflerinin yaptıkları şu üç muhtasar tefsiri gösterebiliriz:

5.1.1. el-Vâhidî, el-Vecîz fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîz

Müfessir Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî'ye nispet edilen üç ayrı tefsir bulunmaktadır. Bunlar; *el-Basît (fî Tefsîri'l-Kur'ân)*, *el-Vasît (fî Tefsîri'l-Kur'ân)* ve *el-Vecîz (fî Tefsîri'l-Kur'ân)* isimlerini taşımaktadır.⁵¹ Müellifin tefsir alanındaki en büyük eseri olan *el-Basît (fî Tefsîri'l-Kur'ân)*'ın 16 ciltten oluştuğu ifade edilmektedir.⁵² Ancak tamamı bulunamayan bu eserin bazı ciltlerinin değişik kütüphanelerde yazma olarak bulunduğu ifade edilmektedir.⁵³ *el-Vasît (fî Tefsîri'l-Kur'ân)* isimli tefsir ise orta hacimli bir eserdir. Değişik baskılarına göre iki ile dört cilt arasında değişmektedir.⁵⁴ Kimi araştırmacılara göre Vâhidî bu eserini *el-Basît* ve *el-Vecîz*'den sonra telif etmiştir. Daha ziyade *el-Basît*'in muhtasarı niteliğindedir.⁵⁵

Vâhidî'nin *el-Vecîz fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîz* isimli eseri ise ismi üzere gayet kısa ve veciz bir tefsirdir. Hem yazma hem de matbu olarak baskılarının bulunduğu bu tefsir Safvan Adnan Dâvûdî tarafından tahkik edilerek 1995 yılında Şam'da yeniden basılmıştır.⁵⁶ Müellifin bu tefsiri de yine daha önce yazdığı *el-Vasît* isimli tefsirinin çok kısa bir özeti mahiyetindedir. Hatta müellifin *el-Vasît* isimli tefsirinin mukaddimesinde bizzat kendisinin bu eserden önce *Muhtasaru't-Tefsîr* adında bir eser yazdığını ifade ettiğini görmekteyiz. Bu muhtasar tefsirin *el-Vecîz fî't-Tefsîr* isimli eser olma ihtimali büyüktür. Nitekim *el-Vasît fî't-Tefsîr* isimli eserin en son yazıldığına dair gelen bilgiler de bu ihtimalin doğruluğunu artırmaktadır.⁵⁷

⁴⁹ Bkz: Müzahir, *Kavâidi'l-İhtisâr*, s. 366.

⁵⁰ Bkz: el-Umarî, Ali b. Saîd b. Muhammed, *el-İhtisâr fî't-Tefsîr; Dirâse Nazariye ve Dirâse Tatbikiye*, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi Yüksek Lisans tezi, Mekke 2004, s. 51; Müzahir, a.g.e., s. 366. Ayrıca bir eserin muhtasarını yapan kişi o eserin müellifinin talebesi ya da muasırı olan başka bir müellif olması durumunda da muhtasar, mükemmellik, sağlamlık ve yanlışlardan âri olma bakımından büyük bir değere ve öneme haizdir. (Bkz: el-Umarî, *el-İhtisâr fî't-Tefsîr*, s. 51.)

⁵¹ Bkz: Dâvûdî, Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, Beyrut, Ts., I/395; Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyerü A'lami'n-Nübelâ*, (Thk. Şuayb el-Arnâvût ve Muhammed Nâimel-Argasûsî), Beyrut 1993, XVIII/340.

⁵² Bkz: İbnü'l-Kiftî, Ebü'l-Hasen Cemaleddin Ali b. Yusuf b. İbrâhim, *İnbâhu'r-Ruvât Ala Enbâhi'n-Nühât*, (Thk: Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim), Kahire 1950, II/223; Vâhidî, Abu'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbüri, *ev-Vasît fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, (Thk: Abdülmevcûd, Adil Ahmed vd..), Beyrut 1994, Muhakkikin önsözü, I/28.

⁵³ Bkz: İbnü'l-Kiftî, *İnbâhu'R-Ruvât*, II/223.

⁵⁴ Geniş bilgi için bkz: Altundağ, Mustafa, *Müfessir el-Vâhidî ve Fedâilü's-Süver* Adlı Kitabı, İstanbul 1988 (Marmara Üniversitesi Sos. Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi), s. 41; Vâhidî'nin bu eserini tahkik eden Adil Ahmed Abdülmevcûd ve arkadaşları tefsirin adını "*ev-Vasît fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*" koymuşlardır.

⁵⁵ Bkz: İbnü'l-Kiftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, II/223.

⁵⁶ Bkz: Vâhidî, Abu'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbüri, *el-Vecîz fî Tefsîri Kitâbi'l-Azîz*, (Thk: Safvan Adnan Dâvûdî), Şam 1995.

⁵⁷ Bkz: İbnü'l-Kiftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, II/223.

Kâtip Çelebi ise Vâhidî'nin *el-Basît (fî Tefsîri'l-Kur'ân)*, *el-Vasît (fî Tefsîri'l-Kur'ân)* ve *el-Vecîz (fî Tefsîri'l-Kur'ân)* adlarını taşıyan bu üç eserine, *el-Hâvî li Cemû'l-Meânî* adının verildiğini söylemektedir.⁵⁸ *el-Vecîz*'in muhakkiki Safvan ed-Dâvûdî'ye göre ise bu doğru değildir. Çünkü *el-Hâvî li Cemû'l-Meânî fî't-Tefsîr* isimli bu eser, *el-Vecîz*'i dışarıda bırakarak, *el-Basît* ile *el-Vasît*'i cem etmiş, ayrıca müellifin diğer kitaplarına ait malumatları da toplamıştır.⁵⁹

5.1.2. Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*

Meşhur müfessirlerden Zemahşerî ve Ebû Bekr İbn Arabî ile çağdaş olan altıncı tabaka müfessirlerinden İbnü'l-Cevzî, öncelikle *el-Muğnî fî't-Tefsîr* adıyla oldukça hacimli bir tefsir yazmıştır.⁶⁰ Ancak müellifin bu eseri günümüze kadar ulaşmamıştır.⁶¹

Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî daha sonra gâyet muhtasar bir tefsir yazmış ve adını da *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr* koyduğunu söylemiştir. Bu tefsirinin mukaddimesinde böyle muhtasar bir tefsir yazmasının sebebini açıklamaktadır. Müfessire göre ilimlerin en şerefli ve yücesi olan Kur'ân tefsirlerine baktığında ya okuyucusunu bıktıracak ve ezberlemesini engelleyecek kadar uzun ya da tam olarak istifade edilemeyecek kadar çok kısa ve öz olduğunu, orta ölçekli (mutavassit) olanların ise tertip ve düzenden yoksun olduğunu söyleyerek sözünü şöyle bağlamaktadır: "İşte bütün bu sebeplerden dolayı (ey okuyucu!) sana gâyet kolay muhtasar bir tefsir sundum. Bu tefsir Yüce olan Allah'ın ilmini içinde barındırmaktadır. Bu eserimin adını da *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr* koydum. Bu tefsirin lafızlarını ihtisar etmekte o kadar ileri gittim ki artık (ey okuyucu!) sen de iyice çalış. –Allah onu ezberlemeni muvaffak eylesin."⁶²

Müellifin bu ifadelerinden onun *Zâdü'l-Mesîr*'i muhtasar bir tefsir olarak yazdığını anlamaktayız. Ancak *el-Muğnî fî't-Tefsîr* isimli eserinin muhtasarı olup olmadığını kendi ifadelerinden anlamak mümkün değildir. Ayrıca müellifin *el-Muğnî fî't-Tefsîr* isimli eseri de günümüze kadar ulaşmayan eserlerinden birisi olduğuna göre, *Zâdü'l-Mesîr*'in *el-Muğnî fî't-Tefsîr*'in bir muhtasarı olup olmadığı hususunda kesin bir şey söylememiz mümkün değildir.⁶³

Rivayet tefsirleri arasında önemli bir yere sahip olan bu eserde müellif, hem âyet hem de surelerin nüzul sebepleriyle ilgili ulaşabildiği bütün rivayetleri toplaması bakımından önem arz etmektedir. *Zâdü'l-Mesîr*'de dikkat çeken bir başka husus da gerek Hz. Peygamber gerekse sahabe ve tâbiinden yaptığı rivayetlerde isnadı hafız ederek genellikle ilk râviyi vermekle yetinmesidir.⁶⁴ Bu tefsiri *el-*

⁵⁸ Bkz: Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, I/629.

⁵⁹ Bkz: Dâvûdî, *el-Vecîz, Muhakkikin Mukaddimesi*, I/22.

⁶⁰ Bkz: Yavuz, Yusuf Şevki; Avcı, Casim, "İbnü'l-Cevzî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, XX/548. Bilmen, *el-Muğnî* isimli eserin kiraate dair hacimli bir eser olduğunu söylemektedir. (Bkz: Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi II/484*)

⁶¹ Bkz: Nusayr, Âmine Muhammed, *Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî; Ârâuhû'l-Kelâmiyye ve'l-Ahlâkiyye*, Dârü's-Şuruk, Kahire 1987, s. 67.

⁶² Bkz: İbn Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, Beyrut 1987, I/3-4.

⁶³ Bu arada kimi araştırmacılar, müellife atfedilen *Teysîru'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*'ın da *Zâdü'l-Mesîr*'in bir muhtasarı olduğu ifade etmektedir (Bkz: Yavuz-Avcı, İbnü'l-Cevzî, XX/548.)

⁶⁴ Bkz: Demirci, *Tefsîr Tarihi*, s. 152.

*Muğni'*nin muhtasarı olarak kabul edecek olursak, muhtemelen *el-Muğni'*de rivayet zincirinin bütün halkalarını veren müellif, muhtasar tefsirinde ise isnadı ihtisar etme cihetine gitmiştir, diyebiliriz.

5.1.3. Celaleddin es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*

Meşhur müfessir Celaleddin es-Suyûtî'nin rivayet metoduna göre kaleme aldığı *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr* isimli tefsiri, kendi ifadesiyle, daha önceden telif ettiği *Tercümânü'l-Kur'ân* isimli eserinin muhtasarıdır. Kur'ân tefsiriyle ilgili bütün rivayetleri toplayan bu eserin okunmasının zorluğunu gören Suyûtî, senetlerini ve farklı tarikleri hafız etmek suretiyle tefsirini ihtisar etmiştir.⁶⁵

Suyûtî'nin *Tercümânü'l-Kur'ân* isimli eseri günümüze kadar ulaşmamıştır. Müellif bu tefsirin varlığından iki ayrı eserinde bahsetmektedir. Bunlardan ilki müellifin *el-İtkân fi Ulumi'l-Kur'an* isimli eseri, ikincisi ise söz konusu tefsirin muhtasarı olduğunu söylediği *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîri'l-Mensûr* isimli eseridir. *el-İtkân*'daki ifadesinden hareketle *Tercümânü'l-Kur'ân* tefsirinde on bin kûsur merfu ve mevkuf hadis bulanmaktadır.⁶⁶ Bu rivayetlerin isnad zinciri ve farklı tarikleri göz önünde bulundurulunca oldukça hacimli bir eser olduğu anlaşılmaktadır. Tefsirinin mukaddimesinde ise şöyle demektedir: “*Tercümânü'l-Kur'ân* isimli eserimi telif ettiğimde -ki bu tefsir sadece Hz. Peygamber'den gelen rivayetleri kapsar-, bütün rivayetleri ilgili hadis kitaplarına dayandırmış ve farklı tariklerini de tahric etmiştim. Ancak birçok insanın bu tefsirdeki bütün bilgileri tahsil etme hususundaki istek ve gayretlerini yetersiz gördüm. Onların rağbet ve yönelişinin, isnad ve çeşitli rivayet tariklerine değil de sadece hadislerin metinleriyle sınırlı olduğunu müşahade ettim. İşte bu sebeple ben de bu muhtasar eseri vücuda getirdim. Muteber hadis kitaplarının tahric ve isnatlarını kaynak göstererek sadece rivayetin metniyle yetindim. Bunu da *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr* diye isimlendirdim.”⁶⁷

Her âyetin tefsirini yapmayan, sadece hakkında rivayet bulunan âyetlerin tefsirine yer veren müellif, tefsirine aldığı rivayetler hakkında da herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır.⁶⁸ Aslında bu yöntemle “rivayet tefsiri” ismini almaya en layık eser olarak kabul edilebilir. Çünkü “rivayet tefsirleri” arasında sayılan diğer bütün tefsirlerde müelliflerinin değerlendirmelerini, rivayetler hakkındaki kanaatlerini görmek mümkün iken Suyûtî'nin bu tefsirinde buna rastlamamaktayız.⁶⁹ İşte bu yöneyle *ed-Dürrü'l-Mensûr* ile diğer rivayet tefsirleri arasındaki fark ortaya çıkmaktadır. O da aktardığı rivayetler hakkında hiçbir değerlendirme yapmaması ve hakkında rivayet bulunmayan âyet(ler)in tefsiriyle ilgili hiçbir şey söylememiş olmasıdır.⁷⁰ Ancak Suyûtî'nin başka rivayetler yerine eserine aldığı rivayetleri tercih etmesi de yine bir tür değerlendirme olarak kabul edilebilir.

⁶⁵ Bkz: Suyûtî, Celâleddîn, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîri bi'l-Me'sûr*, Kahire 1985, I/5; Zehebî, *et-Tefsîr*, I/168.

⁶⁶ Bkz: Suyûtî, Celâleddîn, *el-İtkân fi Ulumi'l-Kur'ân*, Kahire 1997, II/183.

⁶⁷ Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, I/2.

⁶⁸ Bkz: Zehebî, *et-Tefsîr*, I/169; Bilmen, *Tefsîr Tarihi*, II/626; Turgut, *Tefsîr Usulü*, s. 245; Demirci, *Tefsîr Tarihi*, s. 158.

⁶⁹ Bkz: Zehebî, *et-Tefsîr*, I/169; Yıldırım, Suat, “*ed-Dürrü'l-Mensûr*”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, X/39.

⁷⁰ Bkz: Zehebî, *et-Tefsîr*, I/169.

Suyûtî'nin bu çalışmasındaki hedefi tefsirle ilgili rivayetleri sadece toplamak olduğundan mühim bir kısmını muteber olmayan kaynaklardan naklettiği bu rivayetler hakkında hiçbir değerlendirme yapmamış, bundan dolayı da Kâsım el-Kaysî gibi bazı âlimler tarafından şiddetle tenkit edilmiştir. Buna rağmen eser yazıldığı asırdan beri rağbet görmüş, Şevkânî, M. Hamdi Yazır ve Muhammed Hüseyin et-Tabatabâi gibi müfessirler rivayet tefsiri konusunda ona başvurmuşlardır.⁷¹

5.2. Müellifleri Dışındaki İlim Adamları Tarafından İhtisar Edilen Rivayet Tefsirleri

5.2.1. İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*

İbn Cerîr et-Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân* isimli eseri, kendisinden sonra gelen bütün müfessirlere kaynaklık etmiş, özellikle de rivayet tefsiri alanında en önemli başvuru eseri olmuştur. Genel olarak tefsirde özel olarak da rivayet tefsirinde tedvin döneminin kendisiyle başladığı bu tefsir, âyetleri ağırlıklı olarak Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiîn'den gelen rivayetlerle tefsir etme yoluna gitmişse de ilgili rivayetlere getirdiği değerlendirmeler, dil tahlilleri, âyetlerden istinbat ettiği hükümler ve kendi tercihlerine de yer vermiş olması sebebiyle dirâyet yönü de olan önemli bir kaynak eseridir.⁷²

Tefsir tarihçisi Zehebi'ye göre Taberî'nin bu tefsiri, şu anda elimizde bulunandan hacim ve içerik olarak çok daha büyüktü. Ancak müellifi onu ihtisar ederek *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân* isimli bu eserini meydana getirmiştir.⁷³ Zehebî bu görüşünü delillendirme sadedinde Sübki'nin şu ifadelerine yer vermektedir: "İbn Cerir et-Taberî, bir gün arkadaşlarına "Kur'ân'ın tefsirine canla başla sarılmaya hazır mısınız?" dedi. Onlar da, "bu tefsirin uzunluğu ne kadar olacak?" diye mukabelede bulundular. Taberî ise bu tefsirin otuz bin yaprak (varak) olacağını söyledi. Bunun üzerine arkadaşları, bu uzunluktaki tefsiri okuyup bitirmeden önce insanların ömürlerinin tükenebileceğini söylediler. Bunun üzerine o da otuz bin varak tutan bu tefsirini üç bin varakta özetleyip ihtisar etti."⁷⁴ Ancak tabakât ve tefsir tarihi kitaplarında Zehebi'nin bu görüşünü destekleyen bir bilgiye rastlamamaktayız. Sübki'nin bu ifadelerinden ise, Taberî'nin öncelikle otuz bin varak tutan çok uzun bir tefsir yazdığı ve bunu daha sonra ihtisar ederek üç bin varaka indirdiği şeklinde bir anlam çıkarmak yerine, onun bu uzunlukta bir tefsir yazmayı düşündüğü ve bu düşüncesini arkadaşlarına açınca aldığı cevap gereği, uzun bir tefsir yazmaktan vazgeçerek bunun yerine üç bin varak hacminde bir tefsir yazdığını da pekâlâ anlayabiliriz.

Taberî'nin bu tefsiri ilk olarak, hicrî 326 yılında vefat eden çağdaşı İbnü'l İhşîd Ebû Bekr Ahmed b. Ali tarafından ihtisar edilmiştir.⁷⁵ Buna göre *Câmiu'l-*

⁷¹ Bkz: Yıldırım, Suat, *DÎA, ed-Dürrü'l-Mensûr*, X/39.

⁷² Bkz: Zehebî, *et-Tefsîr*, I/142; Bilmen, *Büyük Tefsîr Tarihi*, I/365; Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, II/148 vd.; Cerrahoğlu, İsmail, "Câmiu'l-Meyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, VII/105-106.

⁷³ Bkz: Zehebî, *et-Tefsîr*, I/141.

⁷⁴ Bkz: Sübki, Tâciüddîn, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, Kâhire 1964, II/137.

⁷⁵ Bkz: Bilmen, *Büyük Tefsîr Tarihi*, I/368-369.

Beyân isimli bu tefsirin ya müellifi bizzat hayattayken ya da onun vefatından çok kısa bir zaman sonra ihtisar edilmiş olduğunu söyleyebiliriz.

Taberi'den yaklaşık bir asır sonra yaşayan Ebû Yahyâ Muhammed b. Sumâdih et-Tücîbî (ö. 419h.) *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân* isimli bu tefsiri *Muhtasar min Tefsiri'l-İmâm et-Taberî* ismiyle ihtisar etmiştir.⁷⁶ Fuat Sezgin bu muhtasarın bir heyet tarafından Farsça'ya tercüme edildiğini söylemektedir.⁷⁷ Cerrahoğlu ise *Keramet Rânâ Hüseyini*'nin bu Farsça muhtasar üzerine yaptığı çalışmalara dayanarak şu kanaate varmaktadır: *Terceme-i Tefsiri Taberî* adını taşıyan bu Farsça muhtasar tefsiri, Fuat Sezgin'in iddia ettiği gibi et-Tücîbî tarafından oluşturulan muhtasar Taberî tefsirinin tercümesi değil, aksine bu muhtasar tefsir bir heyet tarafından bizzat Taberî tefsirinin aslından ihtisar edilerek doğrudan Farsça'ya tercüme etmek sûretiyle meydana getirilmiştir.⁷⁸

Son dönemlerde Muhammed Ali es-Sâbûnî ve Sâlih Ahmed Rızâ'nın birlikte yaptıkları ihtisar çalışması ise *Muhtasaru Tefsiri't-Taberî* ismiyle yayınlanmıştır.⁷⁹ Sâbûnî bu muhtasara yazdığı mukaddimede yaptıkları şeyin sadece ihtisar olduğunu, kendilerinden hiçbir şey katmadıklarını ve müellifin yöntemine sadık kaldıklarını ifade etmektedir.⁸⁰

Câmiu'l-Beyân İngilizce ve Fransızca'ya da ihtisar edilerek tercüme edilmiştir. W. F. Madelung ve A. Jones tarafından *The Commentary on the Qur'an, Being an Abridged Translation of Jami'al-Beyân 'an Te'wil al-Qur'an* adıyla neşredilmekte olan bu tercüme, *Câmiu'l-Beyân*'ın Ahmed Muhammed Şâkir ve Mahmud Muhammed Şâkir baskısına dayanılarak yapılmıştır. Yine bu tefsir Pişere Godé tarafından Fransızca'ya tercüme edilerek *Commentaire du Coran, Abrégé, traduit et annoté* adıyla yayınlanmıştır.⁸¹

5.2.3. Ebû İshâk es-Sa'lebî, el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsiri'l-Kur'ân

*et-Tefsiru'l-Kebîr*⁸² ve *Tefsiru's-Sa'lebî* gibi isimlerle de anılan bu tefsir, bazı tefsir tarihçilerinin dışında⁸³ rivayet tefsiri olarak kabul edilmemiştir. Rivayet tefsiri müelliflerinden kabul edilen Vâhidî'nin hocası olan *es-Sa'lebî*, âyetleri âyetlerle, sahâbe ve tâbiünden gelen rivayetlerle tefsir etmiş ve tefsirinin mukaddimesinde de kullandığı kaynakların müelliflerinden kendisine kadar ulaşan isnad zincirlerini zikretmiştir. Dolayısıyla âyetlerin tefsirinde kullandığı rivayetlerin senetlerini, mukaddimede verdiği gerekçesiyle, hazfetmiştir.⁸⁴

⁷⁶ Bkz: Cerrahoğlu, "Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân", VII/106. Kimi kaynaklarda bu muhtasarın isminin "İhtisârün fi Garîbi'l-Kur'ân min Tefsiri't-Taberî" olduğu görülmektedir. (bkz: el-Umarî, *el-İhtisâr fi't-Tefsîr*, s. 49.)

⁷⁷ Bkz: Sezgin, Fuat, *GAS*, Lieden 1967, I/328.

⁷⁸ Bkz: Cerrahoğlu, "Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân", VII/106-107.

⁷⁹ Bkz: Cerrahoğlu, *a.g.m.*, s. 107.

⁸⁰ Bkz. Sâbûnî, Muhammed Ali ve Salih Ahmed Rızâ, *Muhtasaru Tefsiri't-Taberî*, Beyrut 1993, I/10.

⁸¹ Ayrıntılı bilgi için bkz: Cerrahoğlu, "Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân", VII/107.

⁸² Bkz: İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed, *Vefayâtü'l-A'yân*, Kahire 1985, I/37-38; ez-Zehebî, *et-Tefsir*, I/152.

⁸³ Meselâ Zehebî, bu tefsiri rivayet tefsirleri arasında saymaktadır. (bkz: Zehebî, *et-Tefsir*, I/151-161 ve 165-167.)

⁸⁴ Bkz: Zehebî, *et-Tefsir*, I/153-154; Mertoğlu, "Sa'lebî", XXXVI/29.

el-Keşf ve'l-Beyân, aslında bir rivayet tefsiri olmakla birlikte, es-Sa'lebî'nin hocası Sülemî (ö.412/1021)'nin etkisiyle tasavvufî yorumlara yer verildiğinden, bu eseri iş'ârî tefsirler arasında sayanlar da vardır.⁸⁵ Ayrıca nahiv ve fıkha dair uzun izahları barındırması sebebiyle bu tefsirin neredeyse rivayet tefsirleri sınırından çıktığını söyleyenler de olmuştur.⁸⁶ Hatta tefsirindeki zayıf ve uydurma rivayetlerle İsrâiliyyâta dair aslı astarı olmayan kıssalara bolca yer vermesinden dolayı eleştirilmiş olan es-Sa'lebî'nin hadis ve rivayet bilgisinin de çok zayıf olduğu ifade edilmiştir.⁸⁷

es-Sa'lebî'den sonra gelen Begavî'nin *Meâlimü't-Tenzîl* isimli tefsiri, birçok ilim adamına göre *el-Keşf ve'l-Beyân*'ın muhtasarıdır.⁸⁸ Bir başka ifadeyle, es-Sâ'lebî'nin bu tefsirini rivayet tefsirleri arasında saymayanlar, aynı tefsirin muhtasarı olan Begavî'nin söz konusu tefsirini neredeyse ittifakla rivayet tefsirleri arasında saymışlardır. Ayrıca İbn Ebî Rendeka et-Turtûşî ve Ebû Muhammed Behzâd b. Ali de es-Sa'lebî'nin bu tefsirini ihtisar etmişlerdir.⁸⁹

5.2.4. Begavî, Meâlimü't-Tenzîl

Altıncı tabaka müfessirlerinden olan Ferrâ el-Begavî'nin (ö. 510) *Meâlimü't-Tenzîl* isimli eseri, dirâyet yönü de olmasına rağmen, birçok ilim adamına göre rivayet (ağırlıklı) tefsirler arasında sayılmaktadır.⁹⁰ Müfessir âyetler üzerinde öncelikle dil üzerinden açıklamalar yapmış, ardından diğer âyet ve hadislerle daha sonra da sahabe, tâbiin ve onlardan sonra gelen âlimlerin görüşlerinden yararlanmıştı.⁹¹

İbn Teymiyye'nin değerlendirmelerine göre Begavî'nin tefsiri, es-Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-Beyân* isimli eserinin muhtasarı mahiyetinde orta uzunlukta (vasat) bir tefsirdir. Fakat Begavî, es-Sâ'lebî'nin tefsirinde bulunan mesnetsiz hikâyeleri, uydurma haberleri ve bid'at görüşleri temizlemiştir.⁹² Begavî, es-Sa'lebî'nin tefsirine aldığı uydurma rivayetlerden kendisini koruma hususunda başarılı olmakla birlikte, İsrâiliyyâta dair haber ve rivayetleri ayıklama konusunda pek de başarılı olduğu söylenemez. Çünkü Begavî'nin tefsirinde de İslâm akidesine ters olan kimi İsrâilî rivayetlerin bulunduğu görülmektedir.⁹³

Tefsir tarihçilerine göre el-Hâzin (ö.741/1340)'in *Lübâbu't-Te'vîl fî Meâni't-Tenzîl* isimli eseri de büyük oranda Begavî'nin söz konusu tefsirinin bir özeti olarak kabul edilmektedir.⁹⁴ Kâtip Çelebi'nin bildirdiğine göre ise Şeyh Tâceddîn Ebû Nasrî Abdulvehhâb b. Muhammed el-Hüseyinî (ö. 875) Begavî'nin tefsirini ihtisar

⁸⁵ Bkz: Mertoğlu, *a.g.m.*, s. 29.

⁸⁶ Bkz: Zehebî, *et-Tefsîr*, I/155.

⁸⁷ Bkz: Zehebî, *a.g.e.*, s. 156.

⁸⁸ Bkz: İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, s. 19; el-Umarî, *el-İhtisâr fî't-Tefsîr*, s. 189; Mertoğlu, "Sa'lebî", XXXVI/28-29.

⁸⁹ Bkz: Mertoğlu, *a.g.m.*, s. 29.

⁹⁰ Bkz: Zehebî, *et-Tefsîr*, I/157-157; Bilmen, *Tefsîr Tarihi*, II/262; Turgut, *Tefsîr Usûlü*, s. 240.

⁹¹ Bkz: Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, II/285; Bakırcı, Saffet, "Meâlimü't-Tenzîl", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2003, XXVIII/203;

⁹² Bkz: İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 19; Mertoğlu, "Sa'lebî", XXXVI/28-29.

⁹³ Bkz: Ebû Şehbe, Muhammed, *el-İsrâiliyyât ve'l-Mevzûât fî Kütübi't-Tefsîr*, Kahire 1987, s. 128.

⁹⁴ Bkz: Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, I/186; Zehebî, *et-Tefsîr*, I/204; Bilmen, *Tefsîr Tarihi*, II/547-548;

etmiştir.⁹⁵ Yine son zamanlarda Abdullah b. Ahmed b. Ali ez-Zeyd tarafından ihtisar edilen *Meâlimü't-Tanzîl*, 1996 yılında Riyad'da tek cilt halinde basılmıştır.⁹⁶

ez-Zeyd, Begavî'nin bu tefsirini ihtisar ederken neler yaptığına dair bazı bilgiler vermektedir. Buna göre muhtasar sahibi ez-Zeyd, âyetin anlamıyla yakından ilgili olmadığını düşündüğü rivayetleri hafzetmiş ve âyetin kastettiği anlamı desteklemek amacıyla getirilen birden fazla rivayetleri de teke indirmiştir. İsrâiliyyâta dair rivayetleri mümkün olduğunca muhtasara almadığını söylemiştir. Özellikle anlam farklılığı oluşturmaya kıraat farklılıklarına delalet eden bilgileri de hafzettiğini bildirmektedir.⁹⁷

5.2.5. İbn Kesîr, Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm

Rivayet tefsirleri içerisinde, İbn Cerir et-Taberî'nin tefsirinden sonra en çok şöret bulmuş tefsir İbn Kesîr'in *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* isimli eseridir. Yazıldığı andan itibaren insanların teveccühüne mazhar olmuş bu tefsir, hem tefsir okumak hem de alanıyla ilgili bilimsel çalışma yapmak isteyenlere kaynaklık etmiştir.⁹⁸

Müellifin tefsir metodu, aynı zamanda hocası da olan İbn Teymiyye'nin tefsir usulüne dair yazmış olduğu mukaddimesinde önerdiği metoda çok yakındır. Tefsirini yaptığı âyetin anlamını açığa çıkarmak için anlam ilişkisi bulunan diğer âyetlere müracaat etmesi müfessirin en özgün yanını oluşturmaktadır. Bu yöntemle İbn Kesîr, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir edilmesi dediğimiz metodu en iyi uygulayan müfessirlerin başında gelmektedir.⁹⁹ Nitekim müellif İbn Kesîr tefsirinin mukaddimesinde, "Kur'ân-ı tefsir etme yollarının en iyisi hangisidir?" Mukadder sorusuna şöyle cevap vermektedir: "Kur'ân-ı tefsir etme yollarının en doğrusu ve iyisi, "Kur'ân'ın yine Kur'ân'la tefsir edilmesi"dir; Çünkü bir âyette mücmel olan bir ifade başka bir âyette müfesser hale gelebilmekte, anlamı açıklanmaktadır."¹⁰⁰

Daha sonra âyetleri açıklayıcı mahiyetteki hadisleri aktarmakta ve bu hadislerin âyetleri tefsir etmede delil yönünün olup olmadığını belirtmektedir. Son olarak da tefsirini yaptığı âyeti açıklayıcı mahiyetteki sahabe ve tâbiîn sözlerini ve kendinden önceki kimi müfessirlerin açıklamalarını aktarmaktadır. Ancak İbn Kesîr bu bilgileri aktarmakla yetinmemekte, kendisi de Hadis ilminde hâfız mertebesine yükselmiş biri olarak bu görüşler arasında tercihler yapmakta, rivayetlerin kimini zayıf bulmakta, bazı râvileri de cerh ve tadile tabi tutmaktadır. Bu yönüyle İbn Kesîr'in muhakkik âlim yönü ön plana çıkmaktadır. Yani o sadece nakilci değildir. Aksine naklettiği bilgileri değerlendirmeye tabi tutan tahkik ehli bir âlimdir. Özellikle de rivayet tefsirlerinin genel zaafı olarak kabul edilen İsrâiliyyâta dair rivayetlere oldukça duyarlıdır. Yeri geldikçe, ya genel olarak İsrâiliyyâta ya da özel olarak İsrâiliyyâta dair bir rivayete okuyucunun dikkatini çekmektedir. Bu sebeple

⁹⁵ Bkz: Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, II/285.

⁹⁶ Bkz: ez-Zeyd, Abdullah b. Ahmed b. Ali, *Muhtasaru Tefsîri'l-Bagavî*, Riyad 1996.

⁹⁷ Bkz: ez-Zeyd, *Muhtasaru Tefsîri'l-Bagavî*, s., 9-11.

⁹⁸ Bkz: Zehebî, *et-Tefsîr*, I/163; Demirci, *Tefsîr Tarihi*, s. 154.

⁹⁹ Bkz: Zehebî, *et-Tefsîr*, I/163.

¹⁰⁰ İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâil, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Riyad, Ts., I/12.

olsa gerek ki ez-Zehebî, Suyûtî ve ez-Zerkâni gibi âlimlerin, “İbn Kesîr’in metodu- na göre yazılmış bir tefsir daha yoktur” dediklerini aktarmaktadır.¹⁰¹

İşte rivayet tefsirleri arasında bu denli haklı şöhrete kavuşmuş olan bir tefsirin, müellifinin ölümünden çok kısa bir süre sonra ilk muhtasarı yapılmış ve günümüze kadar da onlarca “muhtasar İbn Kesîr tefsiri” oluşturulmuştur. İbn Kesîr tefsirini ilk ihtisar eden âlim, aynı zamanda müellifin talebesi de olan Ebû'l-Mehâmid Afîf b. Saîd b. Mes'ûd el-Kâzerûnî'dir.¹⁰²

İbn Kesîr'in bu önemli tefsirinin son dönemlerde de birçok muhtasarlarının yapıldığını görmekteyiz.¹⁰³ Bu muhtasarlardan en çok dikkat çeken, muhakkik âlim Muhammed Şakir tarafından ihtisar edilerek 1956 yılında *Umdetü't-Tefsir anî'l-Hafız İbn Kesîr: Muhtasaru Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azim* ismiyle yayınlanmış olan çalışmasıdır. Muhammed Şakir, bu ihtisar çalışmasını yaparken aynı zamanda tefsirin iki ayrı yazma nüshasından da istifade ederek bazı yazım hatalarını düzeltmiş ve eseri tahkik etmiştir.¹⁰⁴

Muhammed Şakir'in bu ihtisar çalışmasında şu işlemleri gerçekleştirdiğini görmekteyiz: İbn Kesîr tefsirinin en önemli özelliklerinden birisi olan Kur'an'ın Kur'an'la tefsirine dair hiçbir tasarrufta bulunmamış ve şahit olarak getirilen hiçbir âyeti hazfetmemiştir. Müfessirin kendi tercih ve görüşlerini aynen muhafaza etmiştir. Hadislerin senetlerini hazfetmiş, sahih olan senetleri tercih edip zayıf ve illetli olanlarını ise hazfetmiştir. Sahabe ve tabiin sözlerinden mükerrer olanlarını hazfederek sadece bir tanesini bırakmıştır. İbn Kesîr kendisi de tefsirinin birçok yerinde sakındırmasına rağmen İsrâiliyyâta dair rivayetlerden gereğince arınamıştır. Muhammed Şakir bütün bu rivayetleri de hazfetmiştir. Yine uzun uzadıya anlatılan kelâmî ve fikhî meseleleri, eğer direkt olarak âyetin anlamıyla ilgili değilse hazfetmiştir. Ayrıca İbn Kesîr bazen bir âyetin tefsiri sadedinde uzunca bir rivayeti aktarmaktadır. Muhtasar sahibi Şakir ise sadece şahit olan kısmını bıraktığını, rivayetin diğer kısmını da hazfettiğini söylemektedir. Son olarak nüshalar arası karşılaştırma yaparken bazı ziyadeler koymuş olan Muhammed Şakir bunu da dipnotta belirtmiştir.¹⁰⁵

Muhammed Şakir'in bu ihtisarının diğer İbn Kesîr Tefsiri muhtasarlarına göre iki önemli artı özelliği bulunmaktadır. Bunlardan ilki, muhtasar sahibinin eseri ihtisar ederken iki ayrı yazma nüshadan hareketle hem tahkik hem de ihtisar

¹⁰¹ Bkz: Zehebî, *et-Tefsir*, I/163-165; Sabuni, *Muhtasar Tefsiri İbn Kesîr*, I/8.

¹⁰² Bkz: el-Meymenî, Abdülaziz, *el-Buhûs ve't-Tahkikât*, Kahire 1978, I/163.

¹⁰³ Son dönemlerde özellikle İbn Kesîr tefsirinin birçok muhtasarının yapıldığı görülmektedir. Bütün bu muhtasarlarda tek tek değerlendirmede bulunmak, bu çalışmanın sınırlarını aşacağından dolayı, biz önem ve yaygınlıklarını göz önünde bulundurarak sadece şu üç muhtasar hakkında değerlendirmede bulunacağız: Muhammed Şakir, *Umdetü't-tefsir anî'l-Hafız İbn Kesîr: Muhtasaru Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azim*, Kahire 1956; Muhammed Kerim b. Saîd Râcih, *Muhtasar Tefsiri İbn Kesîr*, Beyrut 1996; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Muhtasar Tefsiri İbn Kesîr*, Mekke, Ts. Diğer muhtasarlarından bazıları şunlardır; Salâh b. Muhammed Arafât, Muhammed b. Abdullah eş-Şenkîti, Hâlid b. Fevzî Abdülhamid, *el-Yesîr fî İhtisâri Tefsiri İbn Kesîr*, Cidde 2005; Hâlid el-Akk, *Evcezü't-Tefâsir min Tefsiri İbn Kesîr*, Beyrut, 1995; Muhammed Ken'an, *Fethu'l-Kadîr Tehzîbü Tefsiri İbn Kesîr*, Kahire, Ts.

¹⁰⁴ Bkz: Şakir, Ahmed, *Umdetü't-tefsir anî'l-Hafız İbn Kesîr : Muhtasaru Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azim*, Mansure 2005, I/12.

¹⁰⁵ Bkz: Şakir, *Umdetü't-Tefsir*, I/10-11.

etmiş olmasıdır. İkincisi ise, Müellifin, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri yöntemine halel getirecek bir hazf ve ihtisarda bulunmamasıdır. Buna göre Şakir, İbn Kesîr'in bir âyetin tefsiri bağlamında şâhit olarak getirdiği Kur'ân âyetlerinden hiçbirisini hazfetmemiştir. Ancak diğer muhtasar sahiplerinin bunu sıklıkla yaptıkları görülmektedir.

İbn Kesîr tefsirinin bu yüzyıldaki ikinci ihtisarı *Muhammed Kerim b. Saïd Râcih* tarafından yapılmıştır.¹⁰⁶ 1983 yılında yazmış olduğu mukaddimede Râcih, İbn Kesîr tefsirinin özelliklerinden ve üstünlüklerinden bahsetmiş ve bu tefsirin ihtisarını yaparken de müellifin gerek üslûbuna gerekse maksat ve meramına aykırı bir şey yapmadığını, güncel okurun daha fazla istifade edebilmesi için böyle bir ihtisar çalışması yaptığını söylemiştir.¹⁰⁷

Muhtasar sahibi Râcih, bu tefsiri ihtisar ederken neler yaptığını eserin mukaddimesinde şöyle dile getirmektedir: "İbn Kesîr bir âyet için, birden fazla şahit getirmiştir. Bunlardan bazısıyla yetinmeye hiç bir engel yoktur. Çeşitli rivayetlerle müteaddid hadis-i şerifler nakletmiştir ki hepsi de bir tek maksada götürmektedir. Öyleyse bazısıyla yetinmekte hiçbir engel yoktur. Yine bir meselede birçok rivayetler nakletmiştir ki en sahihini seçip almak caizdir. Günümüzde rivayetlerin başından hazfedilmesinde hiçbir beis görülmeyen râvi zincirlerini de hazfetmeyi uygun gördüm. Çünkü bunlar zaten tefsirin aslında yazılı olarak korunmuştur."¹⁰⁸ Ancak isnad zincirini hazfetmiş olan muhtasar sahibi Râcih, diğer birçok muhtasar sahibinin yaptığının aksine, dipnotta bu hadislerin kaynaklarını göstermemiştir.

Bu tefsiri son asırda ihtisar eden âlimlerden birisi de Muhammed Ali es-Sâbûnî'dir. İbn Kesîr tefsirinin muhtasarlari arasında en çok yaygınlık kazananı bu muhtasardır. Sâbûnî, İbn Kesîr tefsirinin bir muhtasarını oluşturma gerekçesini açıklarken şu bilgilere yer vermektedir: Günümüzde sıradan bir Müslüman okurun hangi tefsiri okumasının faydalı olacağına dair sağdan soldan birçok sorunun geldiğini ama yüzlerce tefsir arasından şu ya da bu tefsirin alınıp okunmasını tavsiye etmesinin çok da kolay olmadığını dile getirdikten sonra, rivayet ile dirâyet metodunu birleştiren, Kur'ân-ı yine Kur'ân'la, Hz. Peygamber'in hadisleriyle, sahabe, tâbiin ve diğer müfessirlerin görüşleriyle en iyi şekilde anlatan ve bunu yaparken de gâyet açık ve anlaşılır bir dil kullanan müfessirin İbn Kesîr olduğunu, bu sebeple de onun bu tefsirini, günümüz insanının ihtiyaç duymadığı birtakım bilgi ve rivayetlerden arındırarak sunmak gerektiğini düşündüğü için böyle bir çalışma yaptığını söylemektedir. Çünkü asli şekliyle bu tefsirden sadece ilim adamlarının istifade edebileceğini, sıradan okuyucunun da istifade edebilmesi için muhtasarının oluşturulmasının gerekli olduğunu söylemektedir.¹⁰⁹

Yine son dönemlerde Hâlid el-Akk isimli müellif İbn Kesîr tefsirini ihtisar ederek *Evcezü't-Tefâsîr min Tefsîri İbn Kesîr* adında gâyet kısa ve öz bir muhtasar

¹⁰⁶ İki cilt halinde basılan bu muhtasar İbn Kesîr tefsiri, Ali Erkan tarafından Türkçeye tercüme edilerek altı cilt halinde basılmıştır. (Bkz: İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil, *Muhtasar İbn Kesîr Tefsiri*, (Çev: Ali Erkan), İstanbul 1992.)

¹⁰⁷ Bkz: Râcih, Muhammed Kerim b. Saïd, *Muhtasar Tefsiri İbn Kesîr*, Beyrut 1996, I/5-7.

¹⁰⁸ Bkz: Râcih, *Muhtasar Tefsiri İbn Kesîr*, I/6.

¹⁰⁹ Geniş bilgi için bkz: Sâbûnî, *Muhtasar Tefsiri İbn Kesîr*, I/8.

yapmıştır. Mushafın kenarına sığacak kadar kısa ve öz olan bu muhtasarın, Kur'ân okuyucusunun istifadesine sunulmuş olduğu görülmektedir.¹¹⁰

Muhammed Ken'an, *Fethu'l-Kadîr Tehzîbü Tefsiri İbn Kesîr* isimli bir ihtisar yapmıştır. Kendisinden önce birçok müellifin İbn Kesîr tefsirini ihtisar etmesine rağmen önceki muhtasarların bazı eksik ve hatalarının olduğunu gördüğü için böyle bir çalışmaya yöneldiğini söylemektedir. Özellikle eserin tahkik aşamasındaki hatalardan bahsettikten sonra bazı zayıf hadislerin, sahih olduğu gerekçesiyle muhtasarlarda da aynen tekrarlandığını ifade etmektedir.¹¹¹

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Bu çalışmamız neticesinde rivayet tefsirlerinin büyük bir kısmının ihtisar edildiğini, hatta bazılarının birden fazla ihtisara tabi tutulduğunu görmüş olduk. Özellikle rivayet tefsirinin klasikleri kabul edilen Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân* ile İbn Kesîr'in *Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm* isimli eserleri, müelliflerinin vefatından kısa bir süre sonra ihtisar edilmeye başlanmış ve bu gelenek günümüze kadar da devam edegelmiştir.

Bizim tesbit edebildiğimiz kadarıyla yedi kadar rivayet tefsirinin muhtasarlari oluşturulmuştur. Burada dikkat çeken önemli bir husus da bazı rivayet tefsirlerinin bizzat müellifleri tarafından ihtisar edilmesidir. Nitekim Vâhidî'nin *el-Vecîz*, İbn Cevzî'nin *Zâdü'l-Mesîr* ve Suyûtî'nin *ed-Dürri'l-Mensûr* isimli eserleri bizzat müellifleri tarafından, daha önce yazdıkları mutavvel tefsirlerinden ihtisar edilerek oluşturulmuş tefsirlerdir. Hatta Suyûtî'nin kendisinden ihtisar ettiğini söylediği *Tercümânu'l-Kur'ân* isimli hacimli eser günümüze kadar ulaşmamış, ancak onun muhtasari olan *ed-Dürri'l-Mensur* isimli tefsiri ise kendisinden sonra yazılan birçok rivayet ve dirâyet tefsirine kaynaklık etmiştir.

İhtisar yapılan bütün rivayet tefsirlerinde dikkat çeken en önemli husus, rivayetlerdeki isnad zincirinin hazfedilmesidir. Oysa isnad zincirinin hazfedilmesi rivayet tefsiri için bir nâkısadır. Hatta bu durum zamanla yaygınlaşarak bütün tefsir kitaplarındaki rivayetlerin isnad zinciri hazfedilir olmuştur. Nitekim bu hususu eleştiren Suyuti, tefsirde tedvininin başladığı dönemlerde en önemli hususun, Hz. Peygamber'den, sahabeden ve tâbiünden gelen bilgileri isnad zinciriyle birlikte rivayet etmek olduğunu söylemektedir. Ancak daha sonraları bir kısım insanların gelerek tefsir geleneğindeki bu isnad zincirini kaldırdıklarını ve rivayetleri seneden kopuk olarak zikrettiklerini, bu sebeple tefsire, ondan olmayan birçok yabancı unsurun girdiğini, sahih olanla zayıf olanın birbirine karıştı(rıl)dığını dile getirmektedir. Daha sonra tefsirlerde isnad zinciri hazfedilmiş rivayetlerin doğruluğunu araştırmak terkedilmiş ve kendinden önceki müfessirin senetsiz naklettiği rivayetler doğru kabul edilerek birbirlerinden nakledilmeye başlanmıştır.¹¹²

Ancak son dönemde yapılan rivayet tefsirlerindeki ihtisar çalışmalarının, bir taraftan metindeki isnad zincirini hazf ederken, diğer taraftan o rivayetin kaynağı-

¹¹⁰ Bkz: *el-Umarî, el-İhtisâr fi't-Tefsîr*, s. 46.

¹¹¹ Bkz: Ken'an, Muhammed, *Fethu'l-Kadîr Tehzîbü Tefsiri İbn Kesîr*, Kahire Ts., I/10.

¹¹² Bkz: Suyuti, *el-İtkan*, IV/212.

nı dipnotta belirttiklerini görmekteyiz.¹¹³ Böylece tefsirlerde geçen rivayetlerin hadis kaynaklarındaki yeri de tespit edilmiş olmaktadır. Dileyen araştırmacı da rivayetin belirtildiği hadis kaynağına ve rical kitaplarına müracaat ederek ilgili hadis hakkında detaylı bilgi sahibi olma imkânına kavuşabilmektedir.

Rivayet tefsirlerinin ihtisar çalışmalarında ana metinden hafzedilen kısımlardan birisi de farklı varyantlarla gelen rivayetlerdir. Genelde muhtasar yapan kimsenin tercihi dışında kalan diğer benzer rivayetler hafzedilmektedir. Oysa günümüz şartlarında bu rivayetlere dipnotta yer verilebilir. Veya en azından atıfta bulunulabilir. Çünkü muhtasar sahibinin benzer kabul ettiği nice rivayetler vardır ki bu rivayetlerdeki nüanslar, sıradan okuyucu için bir anlam ifade etmese de, muhakkik araştırmacılar için çok büyük önem arz etmektedir.

Muhtasar sahibinin zayıf ya da mevzu kabul ettiği ve İsrâiliyyât kabilinden olan bilgilerin hafzedilmesi de ihtisar çalışmalarının nedenlerinden birisini oluşturmuştur. Eğer ihtisar çalışmasını müellifin bizzat kendisi değil de daha sonra gelen bir müellif yapmışsa, ihtisar sebepleri arasına mutlaka ana metindeki İsrâiliyyât kabilinden olan rivayetleri ayıklama ve zayıf ya da mevzû kabul edilen rivayetleri hafzetme işlemini koymuştur. Çünkü rivayet tefsirlerinin belki de en çok eleştirilen ve en zayıf halkası kabul edilen husus, söz konusu tefsirlerin İsrâiliyyât kabilinden olan rivayetleri âyetlerin tefsiri bağlamında aktarmış olmaları ve sahih ile zayıf ya da mevzu hadisler arasında bir ayırım gözetmeksizin her rivayeti ilgili âyetin tefsiri olarak zikretmiş olmalarıdır.

Kimi ihtisar çalışmalarında, temel eser sahibinin bir âyetin tefsiri bağlamında şahit olarak getirdiği âyetlerden bir çoğunun hafzedildiği görülmektedir. Meselâ İbn Kesîr tefsirinin en önemli özelliklerinden birisi olan Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri yönteminin bir gereği olarak bir âyetin tefsiri bağlamında iki, üç, dört hatta beş âyet şahit getirilmektedir. Ama muhtasar sahiplerinin çoğunluğu söz konusu şahit olan âyetleri hafzetmektedirler. Oysa bu tasarruf, temel metnin müellifinin murad ve maksatlarından bir kısmını yok etmek anlamına gelmektedir. Çünkü bir âyeti açıklama sadedinde getirilen diğer âyetlerden bir ya da birkaçının hafzedilmesi, o tefsirin "olmazsa olmaz" kabilinden olan ve diğer tefsirlerden farkını ortaya koyan özelliğini yok etmektedir.

Sonuç olarak herhangi bir mutavvel eserin ihtisarını yapmak isteyen müellifin riâyet etmesi gereken hususların başında, asıl metnin müellifinin kastetmiş olduğu anlamları ile anlatım dili ve üslubunu mutlaka muhafaza etmesi gelmektedir. Özellikle de ana kitabın temel fikrine asla müdahale etmemelidir. Çünkü kitabın ana fikrine müdahale ihtisar değil, olsa olsa bir tür tahriftir. Meselâ bazı muhtasar sahiplerinin, temel metnin müellifinin tercih ettiği görüş yerine diğer görüşlerden birisini tercih ettiği görülmektedir. Oysa bu, temel metin üzerindeki ihtisar çalışmasının ötesinde bir tasarruftur. Yine bu bağlamda muhtasar yapan kimsenin ihtisarını yaptığı eser hakkında nasıl bir tasarrufta bulunduğunu ve ihtisar yöntemini açıkça bildirmesi gerekir.

¹¹³ Örnek olarak M. Ali es-Sâbüni tarafından yapılan İbn Kesîr ve Taberi tefsirlerinin muhtasarlarına bakılabilir.

Diğer taraftan metinde kapalılığa ve anlaşmazlığa götürecekt derecede aşırı özetleme ve ihtisar, hem ana metnin müellifinin maksadına hem de muhtasar yapanın maksadına aykırı bir durum olduğu için bundan kaçınılmalıdır. Bir başka ifadeyle muhtasar yapan kişi eseri, bıkkınlık verecek kadar uzatmanın sevimsizliğinden kurtarayım derken, anlamayı engelleyecek kadar kısaltmanın çirkinliğine doğru bir yol almamalıdır. Hatta ihtisar anında -ister matbu olsun ister mahtut-eseri tahkik etmesi bile gerekir. Özellikle muhtasara konu olan metnin birden fazla nüshası varsa mutlaka nüshalar arasında karşılaştırmalar yapması gerekir. Zira ihtisar, sadece özetlemek ve hazfetmek değil, aynı zamanda asıl metni ikmal etmek ve eksikliğini tamamlamaktır.

Neticede ihtisar çalışmalarının, farklı bakış açılarına göre müspet ya da menfi kabul edilebilecek bazı yönleri bulunmaktadır. Müellifin eserini telif ederken gözettiği amacının yanında bir de muhtasar sahibinin kendi dönem insanlarının ihtiyaçlarını gözetererek bir ihtisar çalışması yaptığını göz ardı etmememiz gerekmektedir. İlgili eser hakkında bilgi sahibi olmak ve söz söylemek için mutlaka ana metne gidilmelidir. Meselâ ilmi/akademik çalışmalarda eserin aslı mevcut iken muhtasarından yararlanılması ve kaynak gösterilmesinin doğru olmadığı kanaatindeyiz. Ancak eğitim amaçlı çalışmalarda zaman kaybını önlemek ve bıktırıcı tekrarlardan sakınmak için muhtasarlardan istifade edilebileceği gibi, sıradan okuyucuların da bu tür muhtasarlardan istifade etmesinin bir sakıncasının olmadığını düşünmekteyiz.

KAYNAKÇA

- Altundağ, Mustafa, *Müfessir el-Vâhidî ve Fedâilü's-Süver Adlı Kitabı*, Marmara Üniversitesi Sos. Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1988.
- Ayverdi, İlhan *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul 2008.
- Bakırcı, Saffet, "Meâlimü't-Tenzîl", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2003.
- Bilmen, Ömer Nasûhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul 1973.
- Birişik, Abdulhamit, "Muhtasar", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2006.
- Cebeci, Lütfullah, "Mefâtihu'l-Gayb", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2003.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Ankara 1988.
- , "Câmiu'l-Meyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1993.
- , "Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1995.
- Cevherî, İsmâil b. Hammad, *es-Sıhah Tâcü'l-Lüga ve Sıhâhu'l-Arabiyye*, (Thk: Ahmed Abdulğafûr Atâr), Beyrut 1979.
- Dâvûdî, Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, Beyrut, Ts. Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, İstanbul 2003.
- Durmuş, İsmail, "Muhtasar" *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2006.
- Ebî Hâtim, Abdurrahman b. Muhammed b. İdrai er-Râzî, *Tefsîru'l-Kur'âni'lAzîm*, (Thk: Es'ad Muhammed et-Tayyib), Beyrut 1997.)
- Ebû Şehbe, Muhammed, *el-İsrâiliyyât ve'l-Mevzûât fi Kütübi't-Tefsîr*, Kahire 1987.
- el-Hamevî, Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, Kahire 1906.
- el-Hatîp eş-Şirbinî, Şemseddin Muhammed b. Muhammed, *Muğni'l-Muhtâr ilâ Ma'rifeti Meânî Elfâzi'l-Minhâc*, (Thk: Ali Muhammed Muavvid ve Adil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1992.
- el-Meymenî, Abdülaziz, *el-Buhûs ve't-Tahkîkât*, Kahire 1978.

- el-Umarî, Ali b. Saïd b. Muhammed, *el-İhtisâr fi't-Tefsîr; Dirase Nazariye ve Dirâse Tabîkiye*, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, Mekke 2004.
- es-Sâbûnî, Muhammed Ali, *Muhtasaru Tefsiri İbn Kesîr*, Riyad, Ts.
- es-Seâlebî, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Mahlûf, *el-Cevâhiru'l-Hisân*, (Thk: Ali Muhammed Muavvad ve Adil Ahmed Abdülmevcüd), Beyrut 1998.
- ez-Zeyd, Abdullah b. Ahmed b. Ali, *Muhtasaru Tefsiri'l-Bagavî*, Riyad, 1996.
- İbn Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Zadü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, Beyrut 1987.
- İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed b. Haldûn el-Hadramî, *Mukaddimetü İbn Haldun*, (Tah: Halil Şahhâte), Beyrut 2001.
- İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed, *Vefayâtü'l-A'yân*, Kahire 1985.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâil, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Riyad, Ts.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrerem, *Lisânü'l-Arab*, Kahire, Ts.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdü'l-Halîm, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr*, Kahire 1992.
- İbnü'l-Kiftî, Ebü'l-Hasen Cemaleddin Ali b. Yusuf b. İbrâhim, *İnbâhu'r-Ruvât Ala Enbâhi'n-Nühât*, (Thk: Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim), Kahire 1950.
- Karacabey, Salih, "Hadiste İhtisar ve Muhtasar Rivayetten Kaynaklanana Problemler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C: 11, S: 1, Bursa 2002.
- Karagöz, Mustafa, *Tefsirde Rivayet-Dirâyet Ayırımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti*, Bilimname V, Kayseri 2004.
- Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, Beyrut 1992.
- Ken'an, Muhammed, *Fethu'l-Kadîr Tehzîbü Tefsiri İbn Kesîr*, Kahire Ts.
- Koç, M. Akif, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, Ankara 2003.
- Mertoğlu, Mehmet Suat, "Seâlebî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2009.
- Mollabrahimoğlu, Süleyman, *Süleymaniye Kütüphanesinde Bulunan Yazma Tefsirler*, İstanbul 2002.
- Müzhir, Abdülgani Ahmed Cebr, *Kavâidü'l-İhtisâri'l-Menhecî fi't-Te'lîf*, Mecelletü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, Sayı 59, Riyad 2000.
- Nusayr, Âmine Muhammed, *Ebu'l-Farac İbnü'l-Cevzî; Ârâuhû'l-Kelâmiyye ve'l-Ahlâkiyye*, Dâr'uş-Şuruk, Kahire 1987.
- Öztürk, Mustafa, "Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2003.
- Polat, Fethi Ahmet, *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yönelik Eleştiriler*, İz, İstanbul 2010.
- Râcih, Muhammed Kerim b. Saïd, *Muhtasar Tefsiri İbn Kesîr*, Beyrut 1996.
- Sâbûnî, Muhammed Ali (ve Salih Ahmed Rızâ), *Muhtasaru Tefsiri't-Taberî*, Beyrut 1993.
- , *Muhtasar Tefsiri İbn Kesîr*, Mekke, Ts.
- Sezgin, Fuat, GAS, Lieden 1967.
- Suyûtî, Celâleddîn, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire 1997.
- , *ed-Dürrü'l-Mensûrfi't-Tefsîri bi'l-Me'sûr*, Kahire 1985.
- Sübkî, Tâcüddîn, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, Kâhire 1964.
- Şakir, Ahmed, *Umdetü't-tefsir ani'l-Hafız İbn Kesîr: Muhtasaru Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azim*, Mansure 2005.

- Taşköprülüzâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhü's-Saâde ve Mısbâhu's-Siyâde fî Mevzûâtı'l-Ulûm*, Beyrut, Ts.
- Turgut, Ali, *Tefsîr Usulü ve Kaynakları*, İstanbul 1991.
- Vâhidî, Abu'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî, *el-Vecîz fî Tefsîri Kitâbi'l-Azîz*, (Thk: Safvan Adnan Dâvûdî), Şam 1995.
- , *el-Vasît fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, (Thk: Abdülmevcûd, Adil Ahmed vd.), Beyrut 1994,
- Yavuz, Yusuf Şevki-Avcı, Casim, "İbnü'l-Cevzî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1994,
- Yıldırım, Suat, "ed-Dürrü'l-Mensûr", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1994.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyerü A'lami'n-Nübelâ*, (Thk. Şuayb el-Arnâvût ve Muhammed Naîmel-Argasûsî), Beyrut 1993.

KUR'ÂN'IN ANLAŞILIRLIĞI BAĞLAMINDA İSLÂM GELENEĞİNDE DİL OLGUSU VE “BEYÂN” KAVRAMI

Nejdet GÜRKAN*

ÖZET

Bu makalede; genel hatlarıyla İslâm geleneğinde dil anlayışı ve Kur'ân'da beyân kavramı tartışılmıştır. Bu bağlamda, ilk olarak, dillerin kaynağı ve Arapça'nın kutsalılığı meselesi yanında Kur'ân'ın Arapça vurgusu ele alınmıştır. Daha sonra, beyân kavramının sözlük ve istilâhî kullanım alanı, Kur'ân'daki kullanım tarzları ve Kur'ân'ın edebî çerçevesi içindeki konumu incelenmiştir. Kısaca, Arapça Kur'ân metni, muhatabın anlamına ulaşmasını sağlamak amacıyla mübîn bir dil yapısıyla tanzim edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Dil, Arapça, Beyân

LANGUAGE FACT AND CONCEPT OF “BEYÂN” IN MUSLIM TRADITION WITHIN THE CONTEXT OF UNDERSTANDING OF THE QUR'AN

This article, examines in general, the language understanding in the Islamic tradition and the concept of clearness (beyân) in The Qur'an. In this context, firstly, we evaluated the matter of source of languages and sacredness of Arabic as well as The Arabic emphasis in The Qur'an. Afterwords, the lexical and terminological use of the concept of “beyân”, and its styles of usage and its location in literary frame of The Qur'an have been discussed. In short, the Arabic text of The Qur'an was arranged in clear language structure in order to reach right understanding by the reader.

Key Words: Qur'an, Language, Arabic, Clearness

GİRİŞ

teden beri, Arap yarımadasında yaşıyan toplulukların günlük iletişim ve edebiyat dili olarak bilinen ancak İslâm ile birlikte Müslüman toplumların ğretim ve ibadet dili görevini de üstlenen Arap dilinin, “Cahiliye Dönemi” denilen İslâm ncesi çağda, Arap Őirindeki stn kullanımına paralel bir biçimde zirveye ulaştığı kabul edilmektedir. Bu nedenle Cahiliye dönemi Arapça'sını Őir dili adıyla zikretmek ya da en azından Őir dilinin etkinliğine açık kaldığını söylemek mümkündür. Edebî ynden bakıldığında, İslam ncesi dönemde, Şiirin –genellikle ve sonraki nesiller açısından- ağır ve kapalı ifadelerini içinde barındıran bu dilin, İslam ile birlikte –zellikle Kur'ân ve hadîslerde- daha açık ve anlaşılır denilebilecek bir ‘be-

* Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, gnejdet@sdu.edu.tr

yân' diline dönüştüğü söylenebilir. Zaten Kur'ân'ın kendisi de bu anlama gelen birçok âyeti içermiş ve Hz. Muhammed (s.a) ise sözün anlaşılır, açık ve güzel olmasını tavsiye ederken bizzat 'beyân' uygulamasını kendi hayatında uygulamıştır. İşte, Mekke'de Resûlullah'a inen Kur'ân ile birlikte vahiy dili sıfatını da kazanan Arap dili, gerek Kur'ân, gerekse Allâh'ın mesajını kavmine ve bütün insanlara aktarmakla görevli bir elçiyle, beyân ve fesâhat karakterine sahip pek çok yeni ifade biçimi kazanmıştır.

Fonksiyonel anlamda diller, pratikte insanların konuşma yoluyla anlaşmasını ve iletişim kurmasını sağlamaktadır. Bu iletişim, din söz konusu olunca Allâh-insan iletişimine dönüşmektedir. Allâh ve peygamber arasındaki bu iletişimi sağlayan ise vahiy denilen özel bir tür olup aradaki vasıta ise Melek (Cebrail) denilen yine farklı bir varlıktır. Allâh, buyrukları ve diğer mesajlarını, bir tarağın dişleri gibi eşit olarak yarattığı insanlardan Arap adıyla bilinen bir toplumun diliyle (Arapça), yine aralarından birisinin -her şeyiyle insan Muhammed (a.s)- dili ile bütün âleme iletmiştir. Mesaj (muhteva) genel ve evrensel olmakla beraber, dil özeldir. Allâh katındaki mesajın dil vb. açılardan neliği tam olarak bilinmemekle beraber, yeryüzünde Allâh adına konuşan ve vahyi aktaran (Resûl) ve onu ilk dinleyen (Sahâbe) dili ortaktır. Bu da tarafların birbirini anlamasını mümkün kılmaktadır. Bu bağlamda, ez-Zemahşerî 'mübîn Arap dili' meâlindeki âyetin¹ yorumunda; kişinin kendi dili, doğup büyüdüğü ilk dilde önce lafızlara değil, anlama baktığını, anlamın doğrudan kalbe indiğini, dolayısıyla Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in dili ve kavminin diliyle indirilmiş olmasının kalbine indirildiği anlamına geleceğini, bu nedenle, sonradan öğrenilen yabancı dildeki metni anlamının ana dildeki gibi etki yapmayacağı görüşünü ifade etmiştir.²

Diğer yandan, metinlerin anlaşılması hususunda, dilin kullanım tarzı ve üslûbuna göre anlama düzeyinde zorluk ve kolaylık gibi farklılıklardan söz etmek olasıdır. Bu farklılıkların ifade biçimlerine yansımaları ise, kelime ve cümlelerde açıklık ve kapalılık şeklinde ortaya çıkmaktadır. İfadelerdeki açıklık ve kapalılık arasında renklerdeki gibi tonlar söz konusudur. Beyaz açık, siyah kapalı renk ise ikisi arasında açıktan kapalıya doğru renk koyulaşması gerçeğine paralel olarak, bir sözün kullanım tarzı, yeri ve isabet oranına göre o sözün açıklığı ortaya çıkacaktır. Yalın anlamda, işitildiğinde ilk anda anlaşılabilen bir söze beyân özelliği taşıyan söz denilebilir. Ancak sözün anlaşılması zaman alıyor ise ve başka yardımcı karînelere ihtiyaç duyuluyor ise kapalılıktan söz edilmeye başlanır. Böylece söz sanatlarını temsil eden ifade veya cümlelerin de kapalılık oranına bağlı olarak tasnife tâbi tutulması ve adlandırılması mümkün olmaktadır.

Beyân meselesinin farklı bir boyutu, lafızların anlama delaleti bağlamındaki furûk, nüans ve eş anlam gibi kelime kullanımınıdır. Eğer bir metin, sözgelimi, kelimelerdeki farklılıklara göre tanzim edilmiş ise, her lafız tam neyi ifade ediyorsa o anlama uygun kullanımıyla sözün beyânından şüphe duyulmaz. Sözgelimi, "lâ

¹ 26/ Şuarâ, 195.

² ez-Zemahşerî, Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyuni't-ekâvil fi vucuhi't-tevîl*, Beyrut 1977, III, 128.

raybe"³ yerine "lâ şekke"⁴ veya "lâ şubhete" konulabilir denildiğinde, bunların mutlak anlamda eş anlam olduğu varsayımı, her iki kullanımda aynı anlama ulaşılabileceğini ifade eder. O halde bunların açıklığı veya kapalılığı eşdeğerdir. Oysa, "nüans vardır ve olmalıdır, zira her söz ayrı ayrı anlamlar için konulmuştur." kabulü yani bir başka ifadeyle eş anlam yoktur tezi⁵ esas alındığı zaman, her söz kendi konuluş amacına tam uygun konumda kullanılabildiği derecede beyân vasfına sahip olabilir.

Arapça'da çok sayıda, su, deve, at vb. isimleri bulunması pratikte, konuşmacı için anlam karmaşasına yol açabilecektir. Zaten bir kısım nahiv âlimi, bir lafzın farkı gösterecek işaret olmadan iki farklı anlama gelmesi halinde, muhatapta karışıklık ve belirsizlik olabileceğini, ancak zorunlu halde şâz kullanımla böyle bir şeyin mümkün olabileceğini düşünür.⁶ Meselâ, dağarcığında çok sayıda deve ismi bulunan konuşmacı, eğer bunların nüanslarına hiç dikkat etmeden eş anlamda kullanacak olursa, kelime veya cümlede nisbî bir kapalılık veya belirsizlik ortaya çıkabilir. Nitekim Ebû Hilâl el-'Askerî'nin (ö. 400/1009) "el-Furûku'l-luğaviyye" adlı eserini takdim ederken Muhammed İbrahim Selim; sayıların abartılarak eş anlam olgusunun dilde zenginliğin en önemli göstergesi sayılmasını dilde bir çeşit israf ve orta yolu zorlama olarak değerlendirmektedir.⁷

Kur'ân, 'mübîn' sıfatıyla Arapça bilenler için anlaşılır bir kitaptır. Ancak bir metnin –dinî veya gayr-ı dinî- kapalı, müphem, müteşâbih, mücmel vb. ifade özellikleri taşıması halinde, anlaşılma problemi ortaya çıkması mümkündür. Bu durumda, metni yazan, aktaran, yorumlayan kişinin bu kapalılığı vuzuha kavuşturması ihtiyacı ortaya çıkmaktadır. Ancak metin, beyân vasfı taşıması halinde, yetkin okuyucu için anlama-anlaşılma problemi ya hiç olmaz ya da asgari düzeyde bir anlaşılma problemi söz edilebilir. Bu açıdan, Kur'ân vb. metinlerin anlaşılabilirliği söz konusu olduğunda beyân vasfına sahip olması, beyân özelliği varsa beyân derecesi var mı sorusu akla gelmektedir. Taberî'ye göre, i'câz özelliği gereği, Kur'ân en yüksek beyân örneği olup, Hadîsler onu takip etmektedir.⁸ Bu soruya verilen bir başka cevapta; bizatihi açık olup beyâna ihtiyaç olmayan nass (âyet), açıklaması sadece Kur'ân ile yapılabilen nass ve beyâna ihtiyacı sünnetle giderilebilen nass olmak

³ 2/Bakara, 2.

⁴ Fahrüddin er-Râzî, Bakara Suresinin 2. âyetindeki "reyb"i, "şekk ile açıklamaktadır. Ancak ona göre "reyb", "şekk" e yakın olup ayrıca su-i zann bulunmakla ziyadelik taşımaktadır. Bkz. er-Râzî, Fahrüddin, *et-Tefsîru'l-kebir (Mefâtihu'l-ğayb)*, Beyrut 1990, II, 18.

⁵ Türk dilbilimci Doğan Aksan, "Bugün Türkçedeki göndermek ve yollamak ya da bezmek, bıkmak, usanmak örneklerinde olduğu gibi tam aynı anlamda olduğu varsayılacak öğeler de aslında ayrı köklerden gelen, değişik gelişmeler sonucunda anlamca birbirine yaklaşmış sözcüklerdir." ifadesiyle dillerde birbirinin tam aynı ve eş kelime olmadığı kabulünü zikretmektedir. Bkz. Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Ankara 2000, III, 190-191. Ayrıca Arapça'da eş anlam (=teraduf) ve bu alanda yazılmış eserler için bkz. el- Müneccid, *et-Terâduf fi'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne'n-nazariyyeti ve't-tatbîk*, Beyrut 1997.

⁶ el-Askerî, Ebu Hilâl, *el-Furûku'l-luğaviyye*, (Tahkik: Muhammed İbrahim Selim), Kahire ts. (Dâru'l-ilm ve's-sekâfe), s. 23.

⁷ el-Askerî, *el-Furûku'l-luğaviyye*, s. 18-19.

⁸ et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân an tevîli âyi'l-Kur'ân*, Mısır 1952, I, 77.

üzere üç düzeyde beyân kategorisi kabul edilmiştir.⁹ Kur'ân'ın kendisi bu soruya, "el-Kitabu'l-mübîn"¹⁰ tanımlamasıyla muhteva, anlam, ifade vb. birçok yönüyle genel anlamda; 'Hüdâ ve Furkan'dan deliller/âyetler'¹¹ anlamına gelen terkipteki şekliyle, onun içindekilerin işaret ve delil gibi beyân vasfına sahip olması; ve dilinin 'açık Arap diliyle'¹² biçimindeki tavsifi gibi çok sayıda ve farklı açılardan cevap vermiştir.

Kur'ân'daki beyân nitelemesinin, bizatihi Arapça'yla doğrudan ilişkilendirildiği ve bu çerçevede Arap diline ayrıcalık tanıma ve ona kutsallık yükleme anlayışının ortaya çıktığı görülmektedir. Bu nedenle öncelikle dillerin ortaya çıkışı ve kutsallık konusu irdelenecektir.

A. İSLÂM GELENEĞİNDE DİL OLGUSU

1. Dillerin Orijini ve Arapça'nın Kutsallığı Meselesi

Dillerin tevkîfi (Allâh'ın talimi, vahiy ile) mi yoksa kesbî (kendi kazanım/edinim) yollarla mı vücut bulduğu tartışmaları bilim tarihi veya filolojik açıdan önemli bir araştırma ve tartışma konusudur. Genel dil teorileri¹³ bağlamında yapılan çalışmalarda; dillerin genelde, vahiy-ilham, uzlaşma, taklit ve meleke gibi çeşitli yollardan biriyle ortaya çıktığı şeklinde bazı yaklaşımlar bulunmaktadır. Din merkezli dil teorileri ise, genelde, dillerin ilahî kaynaklı olduğunda hemfikir görüşmektedirler. Birçok teorisyen, ilk dil konusunda, kendi kutsal kitabının dilini öne çıkarmaktadır. Örneğin Hinduizm'e göre kâinatın ve Tanrıların dili Sanskritçe, Ortodoks Yahudi geleneği ve Eski Hıristiyan yazarlara göre, Âdem'in dilinin İbranca,¹⁴ İslam geleneğinde ise Âdem'in ilk dilinin Arapça olduğu iddia edilmiştir.¹⁵ Bunu destekleyen benzer bir rivayete göre; vahiy genel anlamda bütün peygamberlere Arapça indirilmiş (orijin, ilk ve temel dil anlayışı) ve her peygamber onu kendi kavmine tercüme etmiştir.¹⁶ Dante'ye (1265-1321) göre; Allâh, dili Âdem'e muhtemelen İbranca olarak bahşetti.¹⁷ İbn Abbas'a isnat edilen bir rivayete göre; "Hz. Âdem'in Cennet'te konuştuğu dil Arapça idi, Allâh'a karşı isyan edince, Allâh kendisinden Arapça'yı aldı ve Süryanca konuşmaya başladı. Tevbe edince Allâh Arapça'yı kendi-

⁹ İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali, *el-İhkâm fî usulî'l-ahkâm*, Kahire 1404, I, 80-88; el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap İslam Aklının Oluşumu*, (Çev. : İbrahim Akbaba), İstanbul 2000, s. 323.

¹⁰ 10/ Yunus, 61; 12/ Yusuf, 1. { الكتاب المبين }

¹¹ 27/ Bakara, 185. { بينات من الهدى والفرقان }

¹² 26/ Şuara, 195. { بلسان عربي مبين }

¹³ Dil bilim çalışmalarında, dil ilahî kaynaklıdır, mutasyon, doğuştan gelen eğilim, sosyal baskı ve ihtiyaç, temas, sosyal kontrol ve işbirliği, Gelenekçi, vokalik, ünlem duygusal sesler, ses taklidi, workchant, ding-dong, eğlence kaynağı, ses oyunu, babblewck, şarkı söyleme, dil ve beyin, dil ve ses kanalı, jest, ağız jesti, araç-gereçler ve dil gibi teoriler/kuramlar ortaya çıkmıştır. Bkz. Gordon, W. Hewes, *Dilin Doğuşuna İlişkin Kuramlar*, (Çev.: H. Boynukara-B.C. Tanrıtanır), Van 1993, s. 62-70.

¹⁴ Bkz. Umberto Eco, *Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Anlayışı*, (Çev. : Kemal Atakay), İstanbul 2004, s. 64 vd.

¹⁵ es-Suyutî, Celaluddin, *el-Müzhir fî ulûmi'l-luga ve envâiha*, Dâru İhyâi kutubi'l-arabiyye, ts. , I, 30; Gordon, *Dilin Doğuşuna İlişkin Kuramlar*, s. 6-8, 62; Küçükkalay, Hüseyin, *Kur'ân Dili Arapça*, Konya 1969, 21-50.

¹⁶ es-Suyutî, Celaluddin, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Lübnan 1996, I, 129.

¹⁷ Gordon, *Dilin Doğuşuna İlişkin Kuramlar*, s. 8.

sine iade etti."¹⁸ Benzer bir rivayette, Âdem'in Cennet'ten inerken konuştuğu ilk dil Arapça idi, zamanla bu dili Süryanca'ya dönüştü.¹⁹ Dünya dilleriyle ilgili çeşitli bilgiler aktaran İbnu'n-Nedîm'e göre; Allâh, Âdem'e Babil'de konuşulan Nabat dilinde hitap etti, Babil sonrası bu dilden İbranca ve Süryanca ortaya çıktı.²⁰

Arap-İslam dil çalışmalarında da bu konu önemli yer işgal etmiştir. İslam geleneğinde dillerin vaz'î (veya tevâdu')²¹ ve ilâhî kaynaktan (tevkîfî) olmak üzere iki temel kategoride ortaya çıktığı ifade edilmektedir. Dilin ilahî kaynaktan geldiği şeklindeki teori temelinde, "Allâh, Âdem'e bütün isimleri öğretti."²² meâlindeki âyete bağlanmaktadır.²³ Hıristiyan dünyasındaki dayanak da, Kitab-ı Mukaddes'te; "Ve Adam her birinin adını ne koydu ise canlı mahlûkun adı o oldu. Ve Adam bütün sığırlara ve göklerin kuşlarına ve her kır hayvanına ad koydu."²⁴ şeklindeki benzer ifadelerdir.

Dillerin insanın kendi mahsulü bir olgu olarak kabul edilmesinin İslâmî nasslardaki temelleri arasında, "Biz her bir peygamberi yalnızca kendi kavminin diliyle gönderdik."²⁵ âyeti bulunmaktadır. Bu âyeti esas alanlara göre, biset öncesi konuşulan bir dil olmalı ki her bir peygamber o dille tebliğ yapsın. Bu da, dilin, peygamberlik ve tevkîften önceliğini zorunlu kılar.²⁶

Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/ 987), Fahrüddin er-Râzî (ö. 606/1209), ve bir kısım Mutezilî âlim dilin vaz'î tarzda insanın gücüyle teşekkül ettiği kanaatini paylaşırken, İbn Fâris (395/1004), Ali b. İsmail el-Eş'arî (ö. (324/935) ve İbn Sîde (ö. 458/1065) gibi bazı bilginler tevkîfî dil anlayışını benimsemiştir.²⁷ Tevkîfî dil anlayışını kabul etmeyen Fahrüddin er-Râzî, el-Eş'arî, el-Cubbâî (ö. 321/933), el-Ka'bî'nin (ö. 321/ 933) dillerin orijini meselesinde 'tevkîfî' anlayışı benimsediklerini belirtir.²⁸ Tevkîfî taraftarlarından İbn Fâris ise, bu işin toptan değil de, ihtiyaç duyuldukça ve Allâh'ın dilediği miktarda olduğunu kabul etmektedir.²⁹ Kendi ifadeyle iki görüş arasında bocalayan İbn Cinnî (ö. 392/1002) ise, çoğunluğun tevadu' veya istilâhî dil anlayışını benimsediğini ilk önce belirttikten ve farklı görüşleri özetledikten sonra, "Allâh Âdem'e bütün mahlûkâtın isimlerini ve bütün dilleri-Arapça, Farsça, Süryanca, İbranca, Rumca ve diğerlerini- öğretti. Âdem ve çocukları bunları konuşuyordu. Sonra çocukları Dünya'ya dağılıp her biri bunlardan birini aldı. Bu dil hâkim

¹⁸ es-Suyutî, *el-Müzhir fî ulûmi'l-luga ve envâiha*, I, 30.

¹⁹ es-Suyutî, *el-Müzhir fî ulûmi'l-luga ve envâiha*, I, 30.

²⁰ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrut 1997, s.18.

²¹ Vad'î (الوضعي): İnsanların kendi anlaşma ve uzlaşmalarıyla dil ortaya koyması anlamına gelmektedir ki bu anlamda, istilâh (الاصطلاح), ve tevâtu (التواطؤ) kavramları da kullanılmaktadır. Bkz. İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman, *el-Hasâis*, (Tahkik: Muhammed Ali en-Neccâr), Beyrut 2006, s. 72-76; es-Suyutî, *el-Muzhir fî ulûmi'l-luga ve envâiha*, I, 20-21.

²² 2/Bakara, 31.

²³ Geniş bilgi için bkz. İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed, *es-Sâhibî fî fihri'l-lugati'l-arabiyye ve mesâilihâ ve suneni'l-Arab fî kelâmihâ*, (Tahkik: Omer Faruk et-Tabbâ), Beyrut 1993, s. 36-42; el-Âmidî, Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fî usuli'l-ahkâm*, Beyrut 1402, I, 73-78; es-Suyutî, *el-Muzhir fî ulûmi'l-luga ve envâiha*, I, 7-30.

²⁴ *Kitab-ı Mukaddes*, İstanbul 1972, Tekvinu'l-mahlûkât, 19-20.

²⁵ 14/İbrahim, 4.

²⁶ el-Âmidî, *el-İhkâm fî usuli'l-ahkâm*, I, 74.

²⁷ Geniş bilgi için bkz. Hasen Avn, *el-Luğa ve'n-nahv*, İskenderiye 1952, s. 15-23.

²⁸ Bkz. er-Râzî, Fahrüddin, *et-Tefsîru'l-kebir (Mefâtihu'l-ğayb)*, Beyrut 1990, I, 161-162.

²⁹ İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fihri'l-lugati'l-arabiyye ve mesâilihâ ve suneni'l-Arab fî kelâmihâ*, s. 37.

*olunca diğerleri zaman geçtikçe kayboldu.*³⁰ şeklinde doğru bir haber mevcutsa ona inanıp kabul etmek gerek demektir. Sonuçta o, bu dillerde gördüğü güzellikleri ve hikmeti de düşünerek “*onlar vahiydir.*”³¹ ifadesiyle kesin görüşünü ortaya koymaktadır. Ne var ki eserlerindeki çeşitli ibarelerinden yola çıkılarak yapılan bazı değerlendirmelerde, onun vaz’î görüşüne meylettiği de belirtilmektedir.³²

“*Âdeme bütün isimleri öğretti.*”³³ “*Ona beyânı öğretti.*”³⁴ “*Ki O kalemle öğretti.*”³⁵ “*İnsana bilmediğini öğretti.*”³⁶ ve “*Nûn, Kalem ve satırdakilere yemin olsun*”³⁷ âyetleri Allâh’ın insana (bir şeyler veya herşey) öğrettiği, bunu kalemle yapması ve bilmediklerini öğretmesi, yazılı ve sözlü iletişim ve öğretim vasıtası dil olgusunun insanın bir becerisi olmasında Allâh’ın-herşeyde olduğu gibi-bir şekilde müdahalesini göz ardı etmemizi zorlaştırmaktadır. Dolayısıyla Kur’ân’daki bu ve benzeri ifadelerden dillerin tamamen insanın kendi kazanımı, deneme yanılmayla veya taklitle oluştuğunu benimseme imkânı bulunmamaktadır.

Dillerin orijini ve ilk dil tartışmaları beraberinde kutsal dil algısını ortaya çıkarmış, bu çerçevede her dinî grup kendi kutsal kitabının dilini takdis etme eğilimine girmiştir. Bu duruma bağlı olarak, Arap dilinin kutsallığı etrafında çeşitli görüşler ortaya çıkmıştır. Kur’ân dili Arapça’nın kutsallığı tezi temelde Kur’ân’ın kutsallığına paralel olarak ileri sürülmektedir.

Arapça’nın kutsallığına destek olarak öne sürülen delillerden birisi, Kur’ân’da Arapça’ya “*beyân*” sıfatının tahsis edilmesidir. İbn Fâris, “*Allâh -Celle Senâuhu- Arapça’yı beyânla tahsis edince, diğer dillerin ondan eksik ve onun altında olduğu anlaşıldı*”³⁸ ibaresiyle, sade bir araç olan dili ayrıcalıklı bir konuma yerleştirmeye çalışmıştır. Ayrıca o, bu ayrıcalıklı ve üstün vasfını Arapça’nın kelime dağarcığındaki eşanlam (teradüf) ve mecâz zenginliğine bağlamaktadır.³⁹

Arapça taassubu bağlamında ortaya atılan kabullerden birisine göre, bu dil zengin kelime dağarcığına rağmen, anlama, en kestirme yoldan ulaştırılan söz imkânlarıyla diğer dillerden ayrılmaktadır.⁴⁰ Yine, buna benzer bir görüşü paylaşan el-Bâkillânî, nübüvvet delili olarak Kur’ân nazımının i’câzını Arapça’daki imkân ve kabiliyetlere bağlarken, Yunanca, Türkçe ve Arapça’nın karşılaştırmasından elde ettiği bazı verilere dayanmaktadır. O, Yunanca’daki bazı harflerin (sîn ve tâ) kelimelerde sıklıkla tekrarı, Türkçe’deki bir ismin çok sayıda harften oluşmasını kusur kabul ederek Arapça şüirdeki aruz vb. imkânları Kur’ân i’câzına daha münasip ka-

³⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, s. 72-73.

³¹ Bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, s. 77.

³² Hasen Avn, *el-Luğa ve’n-nahv*, s. 16-17.

³³ 2/Bakara, 31.

³⁴ 55/ Rahman, 4.

³⁵ 96/ ‘Alak, 4.

³⁶ 96/ ‘Alak, 5. Fahrudin er-Râzî, -kendisi tevkîfî anlayışta olmamasına rağmen- bu âyette öğretilen şeyin ‘beyân’ olması ihtimaliyle, âyetin dillerin vahiy mahsûlü olduğuna delil getirilebileceğini ifade etmiştir. Bkz. er-Râzî, Fahrudin, *et-Tefsîru’l-kebîr*, XXIX, 76.

³⁷ 68/Kalem (Nûn), 1.

³⁸ İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fikhî’l-lugati’l-arabiyye ve mesâilihâ ve suneni’l-Arab fî kelâmihâ*, s. 44.

³⁹ İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fikhî’l-lugati’l-arabiyye ve mesâilihâ ve suneni’l-Arab fî kelâmihâ*, s. 44-45.

⁴⁰ el-Hafâcî, Abdullah b. Muhammed, *Sırru’l-fesâha*, Kahire 1994, s. 45-46.

bul etmiştir.⁴¹ Yine o, Kur'ân'daki "mübîn Arap dili" ifadesinden yola çıkarak buradaki Arapça vurgusunu, Arap dilinin zenginliği ve üstünlüğüne dayanak yapmıştır.⁴²

Arap dilinin Kur'ân'ın anlaşılmasında ve buna paralel olarak hüküm tesisinde oynadığı rol ve önem tartışmadan varestedir. Arapça-Kur'ân ilişkisi üzerine söz söyleyenlerden İmam eş-Şâfiî'ye (ö. 204/ 820) göre, şehadet, tekbir, tesbih ve teşehhüd gibi yükümlülükleri yerine getirebilmek ve Kur'ân okuyabilmek için belli miktarda Arapça öğrenmek gereklidir.⁴³ Ancak ona göre, hüküm çıkarmak amacıyla ictihada/kıyasa başvurmanın temel şartlarından biri Arapça bilmektir.⁴⁴ İşte genelde dil-Kur'ân, özelde beyân-Kur'ân bağlamında; Kur'ân'dan hüküm çıkarmanın kurallarını ele aldığı er-Risâle adlı eserini 'beyân' kurgusuyla tanzim eden İmam eş-Şâfiî, onda beyânın tanımını, keyfiyetini, içeriğini ve çeşitlerini açıklarken aslında, Arap dilinin gramatik yapısı ile anlam ilişkisinin kurulmasını amaçlamıştır.⁴⁵ Bir başka ifadeyle eş-Şâfiî, 'beyân'ı Kur'ânî söylem temelinde kanunlaştırarak usûl-ü fıkıh ilmini tesis etmiştir.⁴⁶ el-Bâkillânî (ö. 403/1013) ise, Kur'ân'ın i'câzını anlama konusunda, Arapça bilmeyen yabancıların onun edebî i'câzını anlama imkânları olmadığına ek olarak, Arapça bilenlerden de bu dilin üsluplarını tanıyacak kadar fesâhata ulaşamayanları yabancılar seviyesinde kabul etmiştir.⁴⁷ Dolayısıyla, okuyucunun Kur'ân karşısındaki durumu, sahip olduğu dil becerisinin seviyesine paralel olarak farklılaşmaktadır.

Arapça'yı dinin bir parçası gören genel yaklaşımı temsil edenlerden biri fakih Şeyh Muhammed el-Hudârî'ye göre, "*Arapça Kur'ân'ın mahiyetinin bir parçasıdır.*"⁴⁸ İşte, Arapça'nın dinle ilişkisini pekiştiren bu görüşlerin temelinde, Kur'ân'ın muhteva ve mahiyetiyle ilgili inanç ve fıkıh konulu ihtilafların Arap dilinin kelime ve cümle yapısıyla alakalı bazı değişken özelliklerinden kaynaklanması yatmaktadır.⁴⁹ Kısaca, bu kitabın doğru anlaşılması, Arapça unsurların Kur'ân'daki kullanımının doğru tahliline bağlıdır. Bu bağımlılık zorunlu olarak, Kur'ân-dil ilişkisinin vazgeçilmezliğini teyit ve tespit etmektedir.

Bu ilişki bağlamında yapılan bir değerlendirmeye göre; İbn Kuteybe (ö. 276/889), el-Bâkillânî ve İmam eş-Şâfiî din-dil bağlantısını Arapça lehine kullanarak mukaddes Arapça fikrini pekiştirmişlerdir.⁵⁰ Örneğin eş-Şâfiî, "*İnsanların dil açısından üstün olmaya en layık olanları Peygamber'in dilini konuşan kimselerdir. Onun*

⁴¹ el-Bâkillânî, *İcâzu'l-Kur'ân*, I, 210 (es-Suyutî, Celaluddin, *el-İtkân fî ulumi'l-Kur'ân*, Mısır 1978 içinde).

⁴² el-Bâkillânî, *İcâzu'l-Kur'ân*, I, 54-56.

⁴³ eş-Şâfiî, Muhammed b. İdris, *er-Risale*, (Tahkik: Ahmed Şakir), Mısır 1940, s. 48.

⁴⁴ eş-Şâfiî, *er-Risale*, s. 510.

⁴⁵ el-Câbirî, *Arap İslam Aklının Oluşumu*, s. 104-106.

⁴⁶ el-Câbirî, *Arap İslam Aklının Oluşumu*, s. 321.

⁴⁷ el-Bâkillânî, *İcâzu'l-Kur'ân*, I, 198-199.

⁴⁸ el-Hudârî, Şeyh Muhammed, *Usulü'l-fıkıh*, Kahire 1938, s. 204 (el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap İslam Aklının Oluşumu*, s. 75'ten naklen).

⁴⁹ el-Câbirî, *Arap İslam Aklının Oluşumu*, s. 75.

⁵⁰ Öztürk, Mustafa, "Kur'ân'da Yabancı Kelime Bulunup Bulunmadığı Tartışması ve eş-Şâfiî'nin Doğmatik Dil (Arapça) Tanımlaması Üzerine", *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda eş-Şâfiî'nin Rolü*, (Hazırlayan M. Hayri Kırbaoğlu), Kitabiyat, Ankara 2000, s. 204.

dilini konuşanların başka dil konuşanlara bir harfte bile tâbi olması caiz olmaz. ⁵¹ yargısıyla, ancak din dilini konuşanların üstünlüğünü savunmak gibi, değer konusunda genel İslâmî ölçütlere tezat teşkil edebilecek bir yaklaşım içinde gözükmektedir.

Arapça'nın Cennet dili olduğu yaklaşımını bu dile kutsallık yüklemeye çabasının bir başka yönü olarak değerlendirmek mümkündür. Bu düşüncenin kaynağı olarak kaynaklarda bazı rivayetler yer almaktadır. Bir hadîste; *"Arapları üç şey için seviniz. Çünkü ben Arab'ım, Kur'ân Arapça'dır, ve Cennet halkının dili Arapça'dır."*⁵² denilmektedir. Bu rivayetin uydurma olduğu⁵³ değerlendirmesine ek olarak bazı kaynaklarda, Cennet veya Cehennem'dekilerin dilleriyle ilgili herhangi bir delil bulunmadığı da zikredilmektedir.⁵⁴

Kur'ân'ın Arapça indirilmesine dair âyetler dışında, Hz. Muhammed'in; *"Muhakkak Kur'ân, bana açık (mübîn) Arap dili ile indirildi."*⁵⁵ ifadesi yer almaktadır. Çeşitli âyet ve hadîslerde yer alan Kur'ân'ın Arapça indirilmiş olması gerçeği, teorik olarak onun bizatihi indirilmeden önce de Arapça olmak zorunluluğunu ya da başka bir kavim ve başka bir dille indirilme ihtimalini ortadan kaldırmaz. Nitekim bir âyette; *"Biz onu Yabancıardan (Arap olmayanlar) birine indirmiş olsaydık, o da Kur'ân'ı onlara okusaydı, ona iman edenlerden olmayacaklardı."*⁵⁶ denilmektedir. O halde, Arap olmayanlara da indirilme ihtimalinden söz eden bu ve benzeri âyetlerden anlaşıldığına göre, Kur'ânın Arapça indirilmesi, tamamen indirildiği çevreye bağlı bir olgu olduğundan bu dile kutsiyet vermek, sadece duygusal ve taraflı bir yaklaşımdır.

Dillerin ilahî kaynaklı olmasının, dillerin kutsallığını gerektirmediği basit bir mantıkla da anlaşılabilir. Şöyle ki: Eğer ilahî kaynaktan gelmek hasebiyle kutsallık söz konusu olacak ise bütün diller kutsaldır, denilebilir. Ayrıca bu dillerden herhangi birine ayrıcalık tanıyarak kutsallık vermek de mümkün görünmemektedir. Nitekim, İbn Hazm (ö. 456/1064), dillerin üstünlüğüne dair herhangi bir nass olmadığını söylemektedir.⁵⁷ Kur'ân'a göre, nasıl ki yeryüzünde çeşitli halklar ve kabileler "şuûb ve kabâil" bulunmakta ise de, aynı şekilde bu farklı topluluklara ait farklı diller söz konusudur. Arapça da bunlardan biri olmakla beraber, Arapça konuşan bir topluma inen Kur'ân'ın dili olarak önem kazanmıştır.

Bu dili kutsama eğilimini güçlendiren olgulardan bir diğeri, ilk dönemde tespit ve tedvin edilen kural ve formların değişmezliği ilkesi, dolayısıyla sonraki çalışmaların her zaman bu ilk örneğe göre değerlendirilip şekillendirilmesi anlayışı-

⁵¹ eş-Şâfiî, *er-Risale*, s. 46.

⁵² el-Hâkim en-Neysaburî, *el-Mustedrek ale's-sahihayn*, (Tahkik: Mustafa Abdulkâdir), Beyrut 1990, IV, 97 (no: 6999); el-Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn, *Şuabu'l-iman*, Beyrut 1990, 230 (1610); es-Suyutî, Celaluddin, *el-Câmiu's-sağîr*, Mısır, ts, 5. Baskı, I, 12.

⁵³ Bu hadîsin uydurma olduğuna dair değerlendirme için bkz. ez-Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Mîzânü'l-îtidal fî nakdi'r-ricâl*, (Tahkik: Ali Muhammed el-Becâvî), Dâru'l-Fikr, y. y., ts. , III, 103; Hatipoğlu, M. Said, "Hilafetin Kureyşliliği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.XXIII, Ankara 1978, s. 135.

⁵⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usulî'l-ahkâm*, I, 36.

⁵⁵ el-Beyhakî, *Şuabu'l-iman*, II, 234 (1622); es-Suyutî, Celaluddin, *el-Muzhir fî ulumi'l-luğa ve envâiha*, Dâru İhyâi'l-kutubi'l-arabiyye, tarih ve yer yok, I, 34-35.

⁵⁶ 26/ Şuara, 198-199.

⁵⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usulî'l-ahkâm*, I, 35.

dır. Arap dili ve edebiyatında egemenliği uzun sürmüş bu anlayış ve algıya göre, ilk dönem Arap dili her yönüyle mükemmel olup, şiir ve diğer edebî ürünlerin bu forma uygun tarzda teşkil edilmesi gerekmektedir.⁵⁸ Dolayısıyla bu forma uymayan eserler makbul görülmemiştir.

Bu konuda ifade edilenleri özetlemek gerekirse, Arap dili; vahiy dili olmak (ya da kutsal bir kitabın dili), zengin kelime ve mecâz imkânları, Cennet dili olması ve Kur'ân'da kendisine "beyân" sıfatı eklenmesi gibi nitelemeler temelinde mukaddes dil konumu elde etmiştir. Ancak şu hususu da belirtmek gerekir: Kur'ân'ın, Levh-i Mahfuz'da 'Kaf Dağı' büyüklüğündeki harflerle tedvin edilmiş bir metin olarak algılanmasında olduğu gibi, bu kitabı açık anlaşılır bir eser olmaktan çıkaran aşırı kutsiyet atfetme anlayışları,⁵⁹ öze değil biçime bakarak, asıl amacın gözden kaçmasına yol açabilecektir. Bu nedenle, aslında bir iletişim aracı, herhangi bir dünya dili Arapça'nın kutsallığını ileri sürmek, asabiyet anlayışını güçlendirmekten başka bir işe yaramayacaktır. Zira bu bağlamda, dili oluşturan harfler, kelimeler vb. unsurlar kutsallık kazanacak, her bir kelimeye onlarca anlam yüklenecek,⁶⁰ metin ulaşılmaz binlerce, hatta milyonlarca ilim ve anlam taşıyan bir muammaya dönüşebilecektir.

Dillerin orijini ve kutsallığı bağlamında ileri sürülen görüş ve düşüncelerin bir kısım dayanağı Kur'ân'daki bazı ifadelere dayanmaktadır. O halde bu tartışmalar çerçevesinde Kur'ân'ın Arapça vurgusunun ne anlama geldiğinin irdelenmesi uygun olacaktır.

2. Kur'ân'ın Arapça Vurgusu

Kur'ân indiği süreç içinde çeşitli konulara temas etmiştir. Bunlardan birisi Kur'ân'ın Arapça olmasıdır. Bir başka ifadeyle Allâh'ın -genel anlamda- konuşmalarını içeren vahyin dili Arapça'dır. Anlam ve ifade tarzı vb. hususiyetleriyle ilâhî kaynaklı söz karakteri taşıyan Kur'ân, "*Muhakkak Biz onu Arapça Kur'ân kıldık.*"⁶¹ âyetinin de işaret ettiği gibi, insanoglunun konuştuğu yeryüzü dillerinden birisi olan Arap dili ve geleneğine ait sözlerle maddî bir kalıba girmiştir. Bu nedenle Kur'ân-Dil (Arapça) ilişkisi İslam kültüründeki temel ilişkilerdendir. Nitekim Kur'ân vahiy kavramını ve risalet görevini doğrudan dille ilişkilendirmiştir.

وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم....

"Kavmine açıklasın diye, Biz her peygamberi, yalnızca kendi toplumunun diliyle gönderdik..."⁶²

Kur'ân'daki dil olgusu bağlamında, bu ve benzeri âyetleri değerlendiren Toshihiko Izutsu, Kur'ân'ın modern ve teknik anlamıyla bir dil (lisan) kavramına

⁵⁸ el-Câbirî, *Arap İslam Aklının Oluşumu*, s. 94.

⁵⁹ Geniş bilgi için bkz. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı* (Metin Anlayışımız ve Kur'ân İlimleri Üzerine), (Çev. : Mehmet Emin Maşalı), Ankara 2001, s. 67

⁶⁰ Sehl b. Abdillâh'a atfedilen bir sözde; "Bir kimseye, Kur'ân'ın her bir harfine karşılık bin farklı anlam verilse, yine de Cenâb-ı Allâh'ın bir âyete yüklediği anlamların nihayetine ulaşamaz..." ez-Zerkeşi, *el-Burhan fi ulûmi'l-Kur'ân*, (Tahkik: Muhammed Ebu'l-Fadl), Dâru'l-marife, Beyrut ts. , I, 9; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı* (Metin Anlayışımız ve Kur'ân İlimleri Üzerine), Çev. : Mehmet Emin Maşalı, s. 68.

⁶¹ 43/ Zuhruf, 3.

⁶² 14/İbrahim, 4.

sahip olduğunu ve her toplumun, kendi diliyle kendine özgü ayrılmaz bir bağından söz etmektedir.⁶³

Allâh'ın, Kur'ân-dil ilişkisi kurduğu “İşte biz, o’nu (Kur’ân) senin dilin üzere kolaylaştırdık ki onunla takva sahiplerini müjdeliyesin...”⁶⁴ meâline gelen bir başka âyette, Hz. Peygamber ve kavminin dili olan Arapça’yı veya bizatihi O’na ait bir dil üslûbunu kastetmesi mümkündür. Çünkü herkes Arapça konuşmakla beraber bazılarının konuşma tarzı diğerlerine göre daha akıcı ve kolay anlaşılır olabilmektedir. Hz. Peygamber’in konuşması da bu özellikleri taşıdığından, Allâh’tan gelen vahiy mahsülü ve ‘korkudan dağın parçalanacağı’⁶⁵ bir kitab onun diliyle kolaylaştırılmıştır.

Allâh Teâla’nın Arapça hakkındaki âyetleri, gönderilen mesajın (Kur’ân) muhataplarınca anlaşılması hedefi üzerinde yoğunlaşmaktadır. Genelde ümmî ve şifahî (sözlü) kültüre sahip bir topluluk ancak, sözün açık ve anlaşılır bir dille söylenmesiyle anlama imkânı bulacaktır. İşte Kur’ân, kendi ifadesiyle bu özelliklere sahip bir kitaptır.

Kur’ân’da Arapça’ya vurgu bulunan birçok âyet bulunmaktadır.⁶⁶ Allâh, öncelikle Araplara, sizin konuştuğunuz dille mesaj veriyorum ki anlayasınız demıştır. Zira insan anladığı bir şey üzerinde düşünebilir. Sözgelimi İngilizce bilmeyen birinin İngilizce yazılı bir metin üzerinde düşünmesi mümkün değildir. Dolayısıyla, Araplara ancak duyduklarında anlayabilecekleri ve konuştukları bir dilde yazılmış kitap olan Arapça Kur’ân indirilmiştir ki onu okuyup anlayabilsinler. Aksi halde, bize anlamadığımız bir dilde indirildi, itirazı söz konusu olacaktı ki, nitekim Allâh bu konuda şöyle demektedir: “Eğer biz O’nu yabancı dilde bir Kur’ân yapsaydık, muhakkak şöyle diyeceklerdi: Âyetleri açıklanamaz mıydı! Arab’a yabancı dil mi (ya da yabancı dilde Kur’ân mı)?”⁶⁷ Bu âyetteki, “أعجمي” kelimesi, fasih konuşmayan, Arap olmayan ve beyân sahibi olmayan anlamlarında olup,⁶⁸ âyette “عربي” kelimesine zıt olarak Arapça olmayan, başka dilde şeklinde kullanılmıştır. A’cemî kelimesinden maksadın Kur’ân, Arabî olanın ise Muhammed (s.a) şeklinde yorumlandığı görülmektedir.⁶⁹

Kur’ân’ın Arapça vurgusunu, i’cazının temellerinden kabul eden el-Bâkîllânî, bu kitabın Arapların hitap aracı olan Arapça dışında bir yabancı dilde inmesini, anlama yabancı kalmayı, bunun da icâzın anlaşılmasını sonucunu doğuracağından ona karşı çıkanların eline delil vermek olarak yorumlamıştır.⁷⁰

⁶³ İzutsu, Toshihiko, Kur’ân’da Allâh ve İnsan, çev. : Süleyman Ateş, İstanbul ts. (Yeni Ufuklar Neşriyat), s. 236.

⁶⁴ 19/Meryem, 97.

⁶⁵ 59/Haşr, 21. âyette; “Eğer biz bu Kur’ân’ı bir dağın üzerine indirseydik, muhakkak o dağı Allâh korkusundan baş eğmiş parçalanmış görürdün.” denilmektedir.

⁶⁶ Bkz. 14/İbrahim, 4; 16/Nahl, 103; 41/Fussilet, 3; 42/Şurâ, 7; 43/Zuhruf, 3.

⁶⁷ 41/Fussilet, 44. { ولو جعلنا قرآنا أعجميا لقالوا لولا فصلت آياته أعجمي وعربي }

⁶⁸ İbn Sîde, Ali b. İsmail, *el-Muhassas*, Beyrut ts. II, 121; ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf*, III, 128.

⁶⁹ Bkz. el-Maturidî, Ebu Mansur Muhammed, *Tevilâtu’l-Kur’ân*, (Tahkik: Hatice Boynukalın), Mizan Yayınevi, İstanbul 2008, XIII, 143-144.

⁷⁰ el-Bâkîllânî, Ebu Bekr, *İcâzu’l-Kur’ân*, Mısır 1978, I, 21 (es-Suyutî, Celaluddin, *el-İtkân fî ulumi’l-Kur’ân*, Mısır 1978 içinde)

Kur'ân'da; "Arab'a ait", "Arapça olan" anlamlı "arabî (عربى)" vasfı sıfat terkihi olarak lisan (لسان), Kur'ân (قرآن) ve hüküm (حكم) kelimeleriyle kullanılmıştır. "Bu, apaçık Arap dilidir."⁷¹ âyetinde olduğu gibi, "arabî" sıfatı dil ile kullanıldığı zaman, "Arapça bir dil" "Arap Dili" veya "Arapça" anlamına gelmektedir. Bu ve benzeri âyetlerde ise, Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in kalbine "mübîn Arap dili" ile indirildiği belirtilmektedir. Bu kitabın başka bir dilde olmadığı çok açıktır. Nitekim bir hadîste de, "Muhakkak Kur'ân, bana açık (mübîn) Arap dili ile indirildi."⁷² denilmektedir. Bu âyette, lisan kelimesi iki sıfat almıştır. Birincisi "Arapça olmak", ikincisi "mübîn" kelimesidir. Burada, mübîn kelimesi lisanın sıfatı konumunda 'açık/açıklayıcı dil' anlamına gelmektedir. Mübîn kelimesinin açıklığı meselesinde iki farklı yorum bulunmaktadır. Birincisine göre; zâhir, bilinen, tanınan, malum, belli dil vb. diğerine göre, beyân ve fesahat vasfı taşıyan dil vb. demektir.⁷³ Kanaatimizce, yorumların farklılığı, kelimenin bazen 'açık' şeklindeki sözlük anlamına bazen de ıstihâfî anlamlarına hamledilmesinden kaynaklanmaktadır.

"Biz onu düşüncesiniz diye, Arapça bir Kur'ân kıldık."⁷⁴ âyetinde yer alan, Kur'ân ile sıfat terkihi de, "Arapça Kur'ân" veya "Arapça Okuma (Kur'ân, kıraat kökünden gelir görüşüne göre)⁷⁵ anlamı taşımaktadır. Bu âyet ve "Âyetleri, bilen bir topluluk için, Arapça Kur'ân olarak açıklanmış bir kitap."⁷⁶, "Aynı şekilde, Ümmü'l-Kurâ (Mekke) ve çevresindekileri uyarıda/inzâr bulunman için sana Arapça Kur'ân indirdik."⁷⁷ gibi "Arapça Kur'ân" terkiplerinin yer aldığı âyetlerin siyâkına bakıldığı zaman, akletmek, bilmek/ilim ve inzâr gibi kavramlar yer almaktadır. Bu da, Arapça Kur'ân vurgusunun altında anlaşılacak ve bilinmek isteği bulunduğunu göstermektedir. Mehmet Sait Hatipoğlu; "Kur'ân-ı Kerîm'in Arapça oluşu, tekrar edelim, Arapçanın mücerred faziletinden değil, İslâm'ın ilk muhataplarınca anlaşılmasını temin zaruretindedir."⁷⁸ tespitiyle bu yaklaşımı teyit ederken, diğer yandan Arapça etrafında oluşan dil asabiyetine set çekmektedir.

"Biz ona şiir öğretmedik. Ona yaraşmaz da. O (Kitap) ancak bir öğüt ve açık (layan) bir Kur'ân'dır."⁷⁹ âyetinde ise, "açık/açıklayan kitap" terkihi, bu kitabın şiir olmadığı, aksine zikir ve açık/açıklayan bir Kur'ân/okuma olduğunu ifade etmektedir.

⁷¹ 16/ Nahl, 103. { هذا لسان عربي مبين }

⁷² el-Beyhakî, *Şuabu'l-İman*, II, 234 (1622); es-Suyutî, *el-Muzhir fi ulumi'l-luğa ve envâiha*, Dâru İhyâ'î'l-kutubi'l-arabiyye, tarih ve yer yok, I, 34-35.

⁷³ Örnekler için bkz. Ammâr Sâsî, *el-İcâzu'l-beyânî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Ürdün 2007, s. 122-123, 125.

⁷⁴ 43/ Zuhruf, 3. { انا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون }

⁷⁵ Kur'ân; deliller, benzerler anlamında القرائن , yaklaştırmak anlamında قرَن , toplamak anlamında القراء , okumak anlamında قرأ kelimesinden türemiş ya da hiçbir kelimedenden müştak değildir. Geniş bilgi için bkz. Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, Ankara 1979, s. 31-33.

⁷⁶ 41/ Fussilet, 3. { كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا لقوم يعلمون }

⁷⁷ 42/ Şurâ, 7. { وكذلك أوحينا إليك قرآنا عربيا لتنذر أم القرى ومن حولها }

⁷⁸ Hatipoğlu, M. Said, "Hilafetin Kureysliliği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.XXIII, Ankara 1978, s. 135.

⁷⁹ 36/ Yasin, 69. { وما علمناه الشعر وما ينبغي له ان هو الا ذكر وقرآن مبين }

“Arabi” sıfatın eklendiği bir diğer kelime, “Aynı şekilde, biz onu Arapça hüküm olarak indirdik.”⁸⁰ âyetindeki “hükm (حُكْم)” olup, Kur’ân’ın muhtevâsındaki karar ve hüküm vermenin Arapça olduğu belirtilmektedir.

Kur’ân’ın Arapça vurgusunun bir başka boyutunun, muhataplarının kalplerinde Kur’ân hakkında oluşabilecek şüpheleri kaldırmaya yönelik olduğu anlaşılmaktadır. 16/Nahl, 103. âyetinde, Hz. Peygamber’e “başkasından nakletti” ithamına cevap verilirken vurgu Arap dilinde yoğunlaşmaktadır.

“Gerçekten biliyoruz ki, kâfirler: ‘Mutlaka O’na Kur’ân’ı bir insan öğretiyor.’ diyorlar. Yanlış zanda buldukları kişinin dili yabancıdır. Bu ise açık Arap dilidir.”

Sonuç olarak, tamamen çevre şartlarına bağlı sebeplerle Arapça indirilmiş Kur’ân’ın Arapça vurgusunun temel hedefi, muhatapın muhtevâyı anlamasını sağlamaktır. Anlaşılmanın temel şartı ise metinde beyân özelliği bir başka deyişle anlaşılır ifade ve unsurlara hâiz olmasıdır. O halde, Kur’ân ve beyân kavramları arasındaki ilişkiyi biraz daha netleştirmek ve beyânın niteliğini belirtmek ihtiyacı ortaya çıkmaktadır. Bu ilişkiyi ele almadan önce, kavramın kendisinin sözlükteki anlamları ve istilâhî kullanımının irdelenmesi ve daha sonra beyânın Kur’ân’daki kullanım tarzı, bu kökten türemiş bazı kelimelerle ele alınacaktır.

B. BEYÂN KAVRAMI

1. Arap Dilinde Beyân Kavramı

İnsan, içinde bulunduğu durumu, gönlünde yatan şeyi, içinde gizlediği ya da taşıdığı bir düşünceyi dışı vurmak ve onu muhataba ifade etmek istemesi halinde, yazı, işaret, imâ, hareket, söz vb. araçlara ihtiyaç duymaktadır. Bu araçların hedefi ise ilgili şeyi beyân ve ifade etmektir. Öte yandan bu hedefin gerçekleşmesi belli bir nizam ve tertibe bağlıdır. Meselâ lafızlar, ancak bir tertip ve terkip içine alındığında bir anlam ifade edebilir, bu tertibin mükemmelliği ise sözün beyânını belirler. Abdulkâhir el-Cürcânî’nin (ö. 471/1078) dediği gibi, belli bir tertipte nazmedilmiş sözlerin tertibi bozulduğunda, beyân özelliği kaybolur.⁸¹ Bu bakımdan beyân sözün cılası gibidir. Ancak, Arapça kökenli bu kavramın Arap dilindeki anlam alanı ve kullanım çerçevesinin belirlenmesi özellikle Kur’ân’daki bağlamı ve Arap diliyle ilgili kullanımları önem arz etmektedir.

Sözlüklerde, beyân kavramının esasını; harflerini teşkil eden üçlü kök kelime “الفرقة”, temelde, ayrılmak, kopmak ve seçilmek demek olan “الفرقة” ve bunun zıddı birleşmek “الوصل” anlamını barındırmakla “ezdâd”tan sayılmaktadır. Ancak beyânın, bu iki anlam yanında; keşf, zuhur, açıklık ve izah gibi anlamları da bulunmaktadır. Türevleri arasında; بيان / مبانة / بين / تبيان gibi master ve تبيين - متباينة - بينة ve بائن - متباينة - بينة gibi çeşitli isim kalıpları gelebilen bu kökten (أبان - بين - تبيين - استبان - باين - تباين - بان) gibi üçlü (sülasî) ve mezîd fiiller kullanılmaktadır.⁸²

⁸⁰ 13/ Ra’d, 37.

⁸¹ el-Cürcânî, Abdulkâhir, *Esrâru’l-belâga*, Beyrut 2005, s. 10.

⁸² Bkz. İbn Dureyd, Muhammed b. el-Hasen, *Cemheretu’l-luğa*, Beyrut 1987, II, 1028; el-Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sihâh: Tac’ul-luğa ve sıhahu’l-arabiyye*, Beyrut 1990, V, 2082-2083; İbn Fâris, Ebu’l-Huseyn, *Mucemu mekâyisi’l-luğa*, Beyrut ts. , I, 327-328; İbn Manzur, Cemaluddin, *Lisanu’l-Arab*, Kahire ts. , I, 403-407.

Bu kökün anlamı bağlamında; vuslat (birleşmek) anlamıyla ilgili Arap şiirinden verilen örneklerden birinde şair Kays b. Zerîh;

لعمرك لولا البين لا يُقَطَّعَ الهوى/...

"Yemin olsun, vuslat (*beyn*) olmasaydı arzu kesilmezdi" demektedir. Sözlüklerde, firkat (ayrılık) anlamındaki örnekler arasında ise; "*Mahalle (li) ayrıldı*" anlamındaki "وقد بان الحي" cümlesi; "*Başını gövdesinden ayırdı*" anlamındaki; "أبان رأسه من بانء المرأة عن", "*Kadın erkekten ayrıldı/boşandı*" anlamına gelen "بانء المرأة عن", "*Eşi, karısını ayırdı/boşadı*" anlamındaki "أبانها زوجها", "*Kavim göçtü, ayrıldı*" anlamındaki; "تبائن القوم: تماجروا" cümlesi dikkati çekmektedir. Yine, bu kökün üçlü fiili "بانء", temelde "*ayrıldı*" anlamına gelmekle beraber "*babasının evinden ayrılarak kocasına gitti (evlendi)*" anlamı da taşımaktadır. Bunların dışında, zarf olarak "*ortasında*" ve "*arasında*" anlamı taşıyan "بين" kökünden türemiş isimler yanında; "*derin kuyu*" anlamında "بائءة", "*kesinleşip, ayrılık aşikâr olmuş boşama*" anlamında "بائءة", "*kirişinden uzaklaşmış yay*" anlamında "بائءة", süt sağarken devenin memesini sağan iki kişiden, memeyi tutana "بائن", "*iki yeri ayıran sınır*" anlamında "بين" ve "*yüksek ağaç*" anlamında "بان" gibi kelimeler bulunmaktadır.⁸³

Beyân, ibâne, tebyîn, tibyân, mübâyene ve istibâne bu kökten türemiş mastar kelimeler olup, gerek bunların anlamları gerekse türevi isim ve fiillerin anlamları arasında geçiş, benzerlik ve ortaklıklar bulunmakla beraber, bazı nüans veya farklar da göze çarpmaktadır. Kök anlama paralel olarak; üçlü fiilin mastarı beyân (=açık olmak), ismü'l-fâili بائن ve بين (=açık olan), ibâne mastarının fiili ebâne ve ismü'l-fâili مبين de (=açık olmak) ve müteaddî anlamda açıklamak ve izah "أبنته: "أوضحته" anlamına gelmektedir. Tebyîn mastarı ve türevleri de müteaddî kullanımıyla izâh, lâzım kullanımıyla vuzûh (=açıklık), tesebbüt (=sabit durmak) ve teennî (=yavaş davranmak), tibyân mastarı keşf ve izah, istibâne mastarının fiili istebâne lâzım anlamda "*zuhur etti*", müteaddî anlamda "*arafe (tanıdı, bildi)*" anlamında, yine, tebeyyun mastarının fiili تبين lâzım anlamda "*zuhur etti*", müteaddî anlamıyla "*izah, düşünme (teemmül) ve bilmeye çalışmak*" demektir.⁸⁴ Bazıları, bu kelimedede "tesebbüt", "teenni", "tedbirli olmak" gibi anlamlar olduğunu kabul etmektedir. Çeşitli meallerde; 49/Hucurat suresi 6. âyetin tercümesinde "*tebeyyenâ*" fiiline karşılık olarak "*araştırınız*"⁸⁵ anlamı verilmiştir. ; "*Ey İman Edenler! Size bir fâsik bir haber getirirse, araştırınız...*"⁸⁶ Nesefî, aynı âyetin yorumunda; "*tevakkuf ediniz (bekleyiniz), gerçeğin ortaya çıkmasını ve beyânını isteyiniz.*" şeklinde açıklama getirmiştir.⁸⁷ Ammâr Sâsi ise, bu âyetteki "*araştırın*" anlamına karşılık "*tesebbüt halinde olun, acele etmeyin*" anlamına uygun yorumlar aktarmaktadır.⁸⁸ Muhammed Esed'in, "*muhakemenizi kullanın*"⁸⁹ şeklinde anlam verdiğini de belirtmek

⁸³ Bkz. İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, I, 403-407.

⁸⁴ Bkz. el-Cevherî, *es-Sihâh: Tac'ul-luğa ve sıhahu'l-arabiyye*, V, 2082-2084; İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, ts. , I, 406-407.

⁸⁵ Bkz. Mevdudî, *Tefhîmu'l-Kur'ân Meâli*, (Çev.: Durmuş Bulgur), Konya 2003, s. 431; Muhammed Hamidullah, *Azîz Kur'ân*, (Çeviri ve Açıklama: Abdülaziz Hatip-Mahmut Kanık), İstanbul 2000, s. 663; *Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, (Hazırlayanlar: Hayrettin Karaman ve ark.), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2004, s. 508; Dumlu, Ömer-Elmalı, Hüseyin, *Âyet Âyet Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*, İzmir 2003, s. 538.

⁸⁶ Bkz. Yavuz, A. Fikri, *Kur'ân-ı Kerîm ve İzahlı Meâli Âlisi*, İstanbul ts. 8. Baskı;

⁸⁷ en-Nesefî, Abdullah b. Ahmed, *Tefsîru'n-nesefî*, Beyrut ts. IV, 169.

⁸⁸ Ammâr Sâsi, *el-İcâzu'l-beyânî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 110.

*kemenizi kullanın*⁸⁹ şeklinde anlam verdiğini de belirtmek gerekmektedir. Bu bağlamda, üçlü kök fiil (بان),⁹⁰ ve müştak kalıplar; (أبان - بين - تبين - استبان) fiillerinin aynı anlama geldiğini söyleyen el-Herevî, sadece üçlü fiil kalıbının geçişsiz olduğunu, diğerlerinin lâzım veya müteaddî anlamda kullanılabileceğini ifade etmiştir.⁹¹ Lâzım ve müteaddî her iki kullanıma örnek getirilen; (ولتستبين سبيل المجرمين) âyetindeki⁹² “سبيل” kelimesinin kıraat farklılığı çerçevesinde -fiille ilişkisi bağlamında- merfu veya mansub okunabildiği belirtilmektedir. Kelime merfu olmakla cümlede fail, fiili ise lâzım kullanımında, mansub olmakla meful bih (nesne), fiili ise müteaddî fiil fonksiyonu kazanmaktadır.⁹³ Bu örnekte görüldüğü gibi, genelde Arap dilinde lehçelere -özelde Kur’ân’da kıraat farklılığına- bağlı olarak farklı anlama yorumlanabilen örnekleri çoğaltmak mümkündür.

Bilindiği gibi Arapça’da isim kalıplarının hareke değişikliğiyle ismü’l-fâil veya ismü’l-meful okunması durumunda anlam değişmektedir. Bu bağlamda, “ آيات مبینات ” ifadesindeki مبینات kelimesi ismü’l-fâil formuyla (kesralı yâ) okunduğunda bizatihi açık ve açıklayıcı anlamında (mütebeyyînât), ismü’l-meful formuyla (fet-halî yâ ile okunan tekil biçimi: mübeyyen) (Allâh tarafından) açıklanmış şeyler -burada âyetler- anlamına gelmektedir.⁹⁴ Usulcülere göre ise “mübeyyen” “*delaleti açık lafız*” anlamında olup, mücmelin zıddıdır.⁹⁵ Buna benzer başka bir durum “مبين” kalıbında da görülmektedir. Ebâne fiilinden ismü’l-fâil kalıbındaki bu kelime, üçlünden (sülâsî) ismü’l-meful anlamına gelen ancak üçlü ismü’l-fâil kalıbı ve lâzım kullanımlı bâin⁹⁶ (açık, vuzuha kavuşmuş) kalıbının anlamını taşıyabildiği gibi, bir görüşe göre; ebâne (açıkladı) kalıbındaki müteaddî anlama da gelebilmektedir.⁹⁷ Buna örnek sadedinde verilen “والكتاب المبين” âyetindeki,⁹⁸ mübîn kelimesinin sıfat göreviyle, “*hidayet yollarını sapıklık yollarından ayırt edici*”, “*hakeki batıldan ayıran*” veya “*helali haramdan ayıran*” kitap gibi müteaddî anlamlar⁹⁹ taşıdığı ifade edilmektedir. İmam el-Maturidî’nin (ö. 333/944) yorumuna göre, Kur’ân beşerin yazdığı değil Allâh’tan gelmişliği besbelli olan bir kitaptır.¹⁰⁰

Sonuç olarak, kök ve türevlerinde; uzaklaş(tır)mak, vâzih olmak, ortaya çıkmak, tanımak, izah, keşf, delil, teennî, tesebbüt, evlenmek ve boşa(n)mak gibi,

⁸⁹ Bkz. Muhammed Esed, *Kur’ân Mesajı Meâl-Tefsîr*, İstanbul 2002, s. 1055.

⁹⁰ Bazı kaynaklarda, sülâsî (üçlü) kullanıma Arap şiiirinden Peygamber’e methiyesiyle meşhur Ka’b b. Züheyr’e ait kasidede yer alan aşağıdaki beyit örnek verilmiştir (Beyit için bkz. Ka’b b. Züheyr, *Divan*, Beyrut 1994, s. 26.):

بانت سعاد فقلبي اليوم متبول / متبم ارها لم يغد مكبول

⁹¹ es-Semin el-Halebî, *Umdetu’l-huffâz fi tefsîri eşrefi’l-elfâz*, (Tahkik: Muhammed Basil), Beyrut 1996, s. 249.

⁹² 6/Enâm, 55.

⁹³ Bkz. İbn Manzur, *Lisanu’l-Arab*, I, 403-407; es-Semin el-Halebî, *Umdetu’l-huffâz fi tefsîri eşrefi’l-elfâz*, s. 249; Halil el-Curr; *Laros*, Paris 1973, s. 7.

⁹⁴ er-Ragib el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garibi’l-Kur’ân*, Dâru’l-marife, Beyrut ts. , s. 68.

⁹⁵ et-Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfi istilahâtü’l-fünûn*, Beyrut 1998, I, 211.

⁹⁶ راضية örneğindeki ismü meful kalıbının hoşnut olunmuş anlamına gelen راضية kelimesinde olduğu gibi, بانه ismü fail kalıbında, ismü meful anlamındadır. Bkz. İbn Manzur, *Lisanu’l-Arab*, I, 404.

⁹⁷ İbn Manzur, *Lisanu’l-Arab*, I, 406.

⁹⁸ 44/ Duhan, 1, 2.

⁹⁹ Bkz. er-Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, XXVII, 165-166; İbn Manzur, *Lisanu’l-Arab*, I, 406.

¹⁰⁰ el-Maturidî, *Tevilâtu’l-Kur’ân*, XIII, 219.

çeşitli bağlamlarda farklı anlamları bulunan bu kelimenin ayrılmak/ayırmak ve ortaya çıkmak/çıkarmak anlamları etrafında odaklaştığını ifade etmek mümkündür. Anlam değişikliğinin çoğu ve yorum farkı ise, isnat, ıtlak ve mevsufla ilişkiye dayanmaktadır.

Beyân kelimesi; ayırmak, ortaya çıkma veya keşf gibi sözlük anlamları yanında; hüccet, delille ispat, fasih konuşma ve beyân ilmi gibi "istilahî" çerçeveye sahip bir kavramdır. Ortaya çıkması, bilinmesi, ayırt edilmesi arzu edilen bir şeyi bir şekilde ifade etmek demek olan el-beyân kavramının açıklamasında; "*Maksadın en belîğ lafızla ortaya konmasıdır. Bu da belâgatlı söz ile birlikte anlamak ve kavrayıştan gelir. Aslı keşf ve zuhurdur*"¹⁰¹ denilerek, belâgat, anlamak, zeka, keşf ve ortaya çıkma gibi geniş bir yelpaze içinde anlam alanı belirlenmeye çalışılmıştır. Bu konuda "*el-Beyân ve't-tebyîn*" adlı kitabın yazarı el-Câhız, beyân meselesini daha geniş perspektif içinde ele almaktadır. Abbas Hasen'e göre bu kelimenin kapsamını ilk defa genişleten ve anlamını açan kişi el-Câhız (ö. 255/868-69)'dır. el-Câhız, beyânı; "*Anlamın örtüsünü açan, gizli olanın perdesini yırtan böylece dinleyicinin hakikatine ulaştığı, o şeyin içindekinin farkına vardığı ve ortaya koyduğu mahsullere yöneldiği her şeyi kapsayan bir isimdir*"¹⁰² şeklinde tanımlarken, bizi, daha çok, kapalı, gizli ve örtülü anlamları ortaya çıkarma vasfına hâiz şümüllü bir kavramla tanıştırmaktadır. Bu arada, bu kavramın genel tanımını yapanlardan eş-Şâfiî'nin; "*Beyân, asılları ortak, dalları farklı birçok anlamı içine alan bir isimdir*"¹⁰³ şeklindeki tanımının açık bir tanım olmadığını ifade etmek gerekmektedir. Ebû Bekr el-Cessâs (ö. 370/981) ise, beyândan, iltibas ve benzerlik nedeniyle karışması muhtemel anlamaların muhatapta şüphe bırakmayacak şekilde izahı ve açığa çıkarılmasını anlamaktadır.¹⁰⁴

Öte yandan, el-Câhız'ın beyânla ilgili; "*Beyân görmektir*", "*Beyân ilmin sonuçlarındandır*", "*Beyân ilmin tercümanıdır*",¹⁰⁵ "*İlmin hayat bulması beyânla (mümkündür)*" ve "*Beyân ilmin direğidir*" şeklinde verdiği tanım ve tavsiflerden¹⁰⁶ ilim-beyân ilişkisindeki zorunluluk açıkça ortaya çıkmaktadır. İlim-beyân bağlamında, el-Gazzalî ise, beyânı ilimle eş değer gören "*Beyân ilimdir.*" yargısını fâsid kabul edip, onu bir ifade ve yöntem aracı gören "*Beyân delildir*" yargısını tercih etmiştir.¹⁰⁷

İbn Hazm beyân hakkında, "*Bir şeyi zatı itibarıyla bilmek isteyen kimse için gerçek haliyle bilinebilmesidir.*"¹⁰⁸ yorumunu yaparak beyâna bilgide gerçekliğe ulaştırma gibi bir rol vermiştir.

Beyân gibi gizli olanı ortaya koyan ve bir şeyin mahiyetine ulaştırabilen bir kavram, sözün abartılması, aşırı feshat, süslü söz veya ifadeler haline gelmesi durumunda, muhatapı etkileme durumuna göre, -tıpkı bıçak veya silah gibi- olum-

¹⁰¹ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, I, 407.

¹⁰² el-Câhız, Ebu Osman b. Amr, *el-Beyân ve't-tebyîn*, (Tahkik: Abdusselam Harun), Mektebetu'l-Hancı, Mısır, ts. , I, 76.

¹⁰³ Tanım şöyledir: قال الشافعي: والبيان اسم جامع لمعان بمجموعة الأصول متشعبة الفروع Bkz. eş-Şâfiî, *er-Risâle*, s. 21.

¹⁰⁴ Bkz. Ebû Bekr el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, Kuveyt 1994, 2, 7.

¹⁰⁵ Aynı söz, Sehl b. Harun'a da nispet edilmiştir. el-Hafâcî, *Sırru'l-fesâha*, s. 58.

¹⁰⁶ Bkz. el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, I, 77.

¹⁰⁷ el-Gazzalî, Ebû Hâmid, *el-Munhul fi ta'likâti'l-usûl*, www. al-mostafa.com. , s. 62 (<http://al-mostafa.info/data/arabic/depot/gap.php?file=000291-www.al-mostafa.com.pdf>); Ammâr Sâsî, *el-İcâzu'l-beyânî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 154-155.

¹⁰⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm fi usulî'l-ahkâm*, Kahire 1978, I, 46; el-Câbirî, *Arap İslam Aklının Oluşumu*, s. 322.

suz anlamlarla nitelendirilebilmektedir. Bu bağlamda beyânın, lafız ve sihirle ilişkisini ortaya koymak üzere bazı izahlar yapılmıştır. İlgili izahlardan birinde; “Üzerinde hak bulunan (borçlu) kişi hasmına karşı daha güçlü delil ortaya koyarak, beyânıyla hakkı kendine çevirebilir, çünkü sihrin anlamı eşyayı bizzat değil; insanın gözünde ters getirmektir.”¹⁰⁹ Bir diğerine göre ise; fesahat sahibi, insanı överek kendini doğrulatıp gönülleri kazanabilir ya da aksini yaparak karşıdaki kişiye karşı tavır aldırabilir. Kısaca o, dinleyicileri sözüyle büyüleyebilir.¹¹⁰ Nitekim, “İbn Abbas Nebî (a.s.)’den şöyle rivayet etti: Beyânda sihir vardır. Şiirde de hikmetler bulunmaktadır.”¹¹¹ anlamındaki hadîste beyân sihre teşbih edilirken, sözdeki abartı ve mübalağanın gücü anlatılmak istenmiştir,¹¹² yorumu yapılmaktadır.

Yine beyân kavramının dilde kullanım tarzıyla ilgili bir başka yönü, bu kavramı dinî açıdan değerlendirmeye tâbi tutan bir hadîs bulunmasıdır. Bu konuda Lisanu’l-Arab’ta; fesahat gösterisi, insanların önüne geçme hevesi gibi durumlarda zuhur edebilecek kibirden dolayı beyânın bazısını nifak kabul eden bir hadîs rivayeti kaydedilmiştir. Ahmed b. Hanbel ve et-Tirmizî tarafından da rivayet edilen bu hadîs; “Utanma ve sözde çekingenlik imandan iki şube, kötü söz ve beyân nifaktan iki şubedir.”¹¹³ anlamına gelmektedir. Burada söz konusu olan; sözde zorlama, fesahat gösterisi ve sanat yapmaktır. Bu hadîsi yorumlayan et-Tirmizî’ye göre, bu hadîste anlatılmak istenen husus; hatiplerin Allâh’ı hoşnut etmeyecek derecede çok konuşması ve methiye düzmesidir. el-Gazzâlî’ye göre ise, bu hadîsteki beyândan maksat, “açıklanması câiz olmayanı açıklamak veya izahta aşırı gitmektir...”¹¹⁴

Bu izahlar bağlamında, “el-Beyân” iki temel anlama gelmektedir. Birincisinde; delâlet ve diğer açılardan bir şeyin kendisiyle açıklandığı şeydir.¹¹⁵ Bir başka deyişle üzerinde belirsizlik olana delil getirmek ve durumu vuzuha kavuşturmaktır. Nitekim Kur’ân’ın kendi içinde beyânı veya sünnetle beyânı mücmel, kapalı vb. ifadelerin açıklamasına ulaşmayı amaçlamaktadır. Fıkıh usulcülerinin Kur’ân’dan mülhem alarak takrîr, tefsîr, tebdîl, tağyîr ve zarure şeklinde kategorize ettiği beyân çeşitleri ve beyân anlayışı muhkem âyetler paralelinde sistemleşmiştir.¹¹⁶ Böylece, diğer âyetler beyânca daha belirgin, belâgat sanatları açısından daha sınırlı ve te’vile müsait olmayan muhkem âyetlerle vuzuha kavuşabilecektir. İkinci anlamda ise; fesâhat,¹¹⁷ belâgat ve zeka ile düzgün konuşma sanatıdır. Arap dilbilimi ve

¹⁰⁹ İbn Manzur, *Lisanu’l-Arab*, , I, 407; el-Kastalânî, Ahmed b. Muhammed, *el-Mevâhibu’l-İdunniyye bi’l-minahi’l-muhammediyye*, (Tahkik: Ahmed eş-Şâmî), Beyrut 1991, II, 238.

¹¹⁰ İbn Manzur, *Lisanu’l-Arab*, I, 407.

¹¹¹ Buhârî, *Edeb*, 90; Aynı Müellif, *el-Edebu’l-mufred*, Kahire ts. , s. 255-256.

¹¹² el-Hafâcî, Abdullah b. Muhammed, *Sırru’l-fesâha*, Kahire 1994, s. 29.

¹¹³ İbn Manzur, *Lisanu’l-Arab*, I, 407. Ayrıca bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 269; et-Tirmizî, *Sünen*, Birr, 79 (2096).

عن أبي أمامة أن النبي ص قال: الحياء والعلي شعبتان من الإيمان والبداء والبيان شعبتان من النفاق.

¹¹⁴ el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi’d-dîn*, Kahire 1992, III, 192-193.

¹¹⁵ el-Cevherî, *es-Sihâh*, V, 2083; er-Râzî, Fahrudin, *el-Mahsûl fî ilmi usulî’l-fıkıh*, (Tahkik: Taha el-Alvânî), Beyrut 1997, III, 149-150.

¹¹⁶ Ammâr Sâsî, *el-İcâzu’l-beyânî fî’l-Kur’âni’l-Kerîm*, s. 105. Ayrıca usulcülerin beyân tanımı ve kategorileri için bkz. Boynukalın, Ertuğrul, “Tavru mefhûmi’l-beyân inde’l-usûliyyîn mine’l-İmâm eş-Şâfiî ilâ evâilî’l-karni’l-hâmisi’l-hicrî”, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 34 (2008/1), s. 203-236.

¹¹⁷ ez-Zemahşerî’ye göre, “Racülün beyyin” terkinin anlamı fasih kişidir. Bkz. ez-Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *Esâsu’l-belâga*, Beyrut 1965, s. 58. Yine İbn Tabataba el-Alevî, beyân ilmini açıklarken, beyân-

belâgatı bağlamında ise, beyân ilmi, bu beceriyi ortaya koyup ele alan belâgatın beyân, meânî ve bedî olmak üzere üç alt bölümünden birisidir.

Kur'an'da beyân kavramına geçmeden, beyân-Kur'an ilişkisinin kısa tarihine göz atmak gerektiğini düşünüyoruz. Belâgatın tarihi gelişim açısından Abdulkâhir el-Cürcânî önemli bir merhaleyi temsil etmektedir. Abdulkâhir el-Cürcânî'ye kadar belâgat, Kur'an'ın i'câzına delil bağlamında algılanmışken, onunla ve onu takip edenlerle birlikte Kur'an'dan bağımsız bir disiplin haline gelmiştir.¹¹⁸ Yine Abdulkâhir el-Cürcânî'ye kadar belâgat anlamıyla eş değerde kabul edilen beyân daha sonra belâgatın bir alt disiplini olarak ilim tarihindeki yerini almıştır.¹¹⁹ İçinde, teşbih, mecâz, kinâye vb. söz sanatları yer alan beyân-genelde belâgat- "*Miftahu'l-ulûm*" yazarı es-Sekkakî (ö. 626/1229) ile sanat ve mantık kalıpları içine sıkıştırılmış, taşınması gereken parlaklık ve ruhtan uzaklaştırılmıştır.¹²⁰

2. Kur'an'da Beyân Kavramı

Beyân ve türevi bazı kelimeler Kur'an isimleri arasında yer almaktadır. Beyândan başka, mübîn, tibyân ve beyyine kelimeleri Kur'an'a bizatihi isim olmuştur.¹²¹ Kur'an'da, beyân ve türevleri; yalnız başına, sıfat, temyiz, fiil vb. çeşitli konumlarda kullanılmıştır. Bu kavram belli bir şeye tahsis edilmemiştir. Morfolojik (sarf) açıdan; mazi, muzari, sülasi, mezid gibi çeşitli fiil kalıplarında kullanımı yaygın olan bu kökten, ismü'l-fail, es-sıfatu'l-müşebbehe, mastar gibi isim kalıplarına çok sayıda örnek bulunmaktadır. Ancak, bunlar arasında beyyine, mübeyyin, mübîn ve beyân kelimeleri, üzerinde yapılan yorumlar bakımından dikkati çekmektedir.

Beyyine (بينة):

Beyyine Arapça'da, delâlet, hucdet, burhân, âyet, tabsıra, ve alâmet kelimeleriyle yakın anlamlara¹²² gelmektedir. el-İsfehânî'ye göre, beyyine aklî veya hissî açık delâlet demektir.¹²³ ez-Zemahşerî'ye göre, beyyine hucdet anlamındadır.¹²⁴ İçinde beyyine kelimesi bulunan {... فقد جاءتكم بينة من ربكم...}¹²⁵ âyetinin tefsirinde, en-Nesefî (ö. 537/1142), beyyine için; "*İçinde parlak beyân ve keskin burhan olan şeydir.*"¹²⁶ tanımı yaparak iki kavram arasında benzerlik kurmaktadır. Öte yandan 'hucdet' kelimesiyle arasındaki nüansa değişen el-Cürcânî (ö. 816/1413); "*Beyân ifade ettiği için bir davanın sübut bulduğu şeye beyyine, hasma (düşman) galip gelinen*

→

nı fesahatın ismi olarak izah etmektedir. Bkz. İbn Tabataba el-Alevî, *et-Tırazu'l-muredammin li esrâri'l-belâğa ve ulûmi hakâiki'l-i'câz*, Mısır 1332; I, 10.

¹¹⁸ Âişe Abdurrahman, *el-İ'câzu'l-Kur'ânî li'l-Kur'an ve Mesâlu İbni'l-Ezrak*, Kahire ts. Dâru'l-meârif, s. 128.

¹¹⁹ Hasen Abbas, *el-Belâğa fûnûnuhâ ve efnânuhâ*, Amman 2007, 11.

¹²⁰ Âişe Abdurrahman, *el-İ'câzu'l-Kur'ânî li'l-Kur'an ve Mesâlu İbni'l-Ezrak*, 130.

¹²¹ Bkz. er-Râzî, Fahrüddin, *et-Tefsîru'l-kebîr (Mefâtihu'l-ğayb)*, Beyrut 1990, II, 14; Firuzâbâdî, Mecduddin, *Besâir zevi't-temyîz fî letâifi'l-kitâbi'l-azîz*, Beyrut ts. , I, 88-95.

¹²² İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebu Abdillah Şemsüddin, *et-Turuku'l-hukmiyye fî's-siyaseti's-şer'iyye*, Kahire 1317, s. 11, 24.

¹²³ Bkz. er-Ragîb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'an*, Dâru'l-marife, Beyrut ts. , s. 68.

¹²⁴ Bkz. ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa*, s. 58.

¹²⁵ 6/ Enâm, 157; 7/ A'râf, 85, 105.

¹²⁶ en-Nesefî, Abdullah b. Ahmed, *Tefsîru'n-nesefî*, Beyrut ts. II, 41.

şeye ise huccet denilir.”¹²⁷ şeklinde bir tanım yapmıştır. et-Tehanevî ise, beyyinenin; beyyine, ikrar ve nukûl olmak üzere üç kısmından biri olduğunu aktarmaktadır.¹²⁸

Beyyine Kur’ân’da, genelde apaçık, aşikar ve delil anlamında kullanılmaktadır. Kur’ân’daki müzekker-müennes, tekil ve çoğul örnekleri bulunan bu kelimenin örneklerine bakıldığında, müennes form daha yaygın olup, bir yerde “*sultan*” kelimesinin sıfatı olarak (سلطان بين) ¹²⁹ müzekker formda kullanılmaktadır. Tekil formunda âyet kelimesinin sıfatı göreviyle geldiği iki yerde “açık” âyet anlamında geçer. On yedi kadar âyette ise, yalnız başına, “*huccet-delil*” anlamında kullanılmaktadır. Çoğul formdaki “*beyyinât*” kelimesi de benzer biçimde, “açık” anlamında sıfat olarak ve bağımsız kullanım tarzıyla “*deliller*” anlamlarında çok sayıda âyette yer almaktadır. İslam Hukuk (Fıkıh) ıstılahında ise, Kur’ân’daki bu anlamından mülhem olarak, yargılama hukukunda, ispat vasıtalarından şâhit ve yemin karşılığında da kullanılmaktadır.¹³⁰ Bu noktada, İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/ 1350), “*Beyyine, Hakkı beyân eden her şeyin ismidir.*” tanımıyla, beyyinenin Allâh, Resulü ve Sahâbenin sözlerindeki anlamının fıkıh usulcülerinin ıstılahındakinden daha geniş bir çerçeveyi temsil ettiğini vurgulamıştır. Zira ona göre usulcüler, bu kavramı sadece, şâhit ve yemine tahsis etmişlerdir.¹³¹

Mübeyyin (مبیین):

Bir şeyi benzerinden ayıran, zâhir ve açıklayıcı anlamındaki türev kelime mübeyyin, tekil halde üç âyette; kötülük ve çirkin iş anlamındaki “fâhişe” kelimesinin sıfatı (فاحشة مبينة),¹³² bir âyette ise; çoğul formda, âyetler anlamındaki kelimenin sıfatı (آيات مبينات) olarak kullanılmaktadır. “فاحشة مبينة” terkindeki sıfat kelime, kıraat farklılığı bağlamında, kimilerince ismü’l-fail kalıbında zâhir ve açık anlamındaki “ظاهرة مبينة” gibi lâzım anlamlı kelimelerle yorumlanmaktadır. Bu âyette, ismü’l-fâil şekliyle okunması durumunda iki farklı yorum ortaya çıkmaktadır: Birinciye göre; “بين” fiilinin müteaddiliğine bağlı olarak, bu kelime beyân eden anlamında olup, beyân ettiği şey (fiilin mefulü: suçlunun durumu) sözden düşmüş sayılmaktadır. İkinci yoruma göre; kelimededen, lâzım kullanımlı “açık olan ve zâhir” anlamı anlaşılmaktadır. İbn Abbas ise, kelimeyi, lâzım ve müteaddî anlamlı “*ebâne*” kalıbından şeddesiz formda, yine “*açıklayıcı veya vâzıh*” anlamlarında okumuştur.¹³³ Bazı kıraat sahiplerinin fiilin müteaddî yapısına uygun biçimiyle kelimeyi ismü’l-meful kıraatiyle (fahiş eylemi iddia eden tarafından) “*açıklanmış*” anlamında tefsir ettiği ifade edilmektedir.¹³⁴ Öte yandan bu ismin fiili olan “بين” kelimesi on sekiz

¹²⁷ es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Haşiye ale’l-Keşşâf*, I, 8 (ez-Zemahşerî, Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi’t-tenzîl ve uyuni’l-ekâvil fi vucuhi’t-tevil*, Beyrut 1977, içinde).

¹²⁸ et-Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfi ıstılahâtü’l-fünûn*, Beyrut 1998, I, 210.

¹²⁹ 18/ Kehf, 15.

¹³⁰ İbn Ferhun, Ebu’l-Vefâ, *Tabsıratu’l-hukkâm fi usuli’l-akziye ve menâhici’l-ahkâm*, Kahire 1301, I, 162; et-Tarablusî, Ebu’l-Hasen, *Muînu’l-hukkâm*, Mısır, 1310, s. 78; İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku’l-hukemiyye*, s. 11, 24.

¹³¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ’lâmu’l-muvakkiîn*, (Tahkik: Muhyiddin Abdulhamid), Beyrut 1977, I, 90.

¹³² 4/ Nisa, 19; 33/Ahzâb, 30; 65/ Talak, 1.

¹³³ Bkz. el-Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, Daru’l-fikr, Beyrut 1998, V, 85.

¹³⁴ es-Semin el-Halebî, *ed-Durru’l-masûn fi ulûmi’l-kitâbi’l-Meknûn*, (Tahkik: Ahmed el-Harrât), Dımaşk 1987, III, 631.

âyette müteaddî anlamda; âyetleri açıklama,¹³⁵ sapıklığı açıklama,¹³⁶ ihtilafa düşüleni¹³⁷ ve sakındıkları şeyi¹³⁸ açıklama gibi müteaddî bağlamda kullanılmaktadır. O halde, Kur'ân'daki fiil kullanımı genelde müteaddî olan bu kalıptan türemiş isimlerin de müteaddî anlama yorumlanması daha uygun gözükmektedir.

Mübîn (مبين):

Daha önce hakkında bilgi verilen mübîn (açık olan, açıklayan şey) formu ise, Kur'ân'da; sapıklık (ضلال مبین),¹³⁹ düşman (عدو مبین),¹⁴⁰ kitap (كتاب مبین),¹⁴¹ uyarıcı (نذير مبین),¹⁴² sihir (سحر مبین),¹⁴³ güç (سلطان مبین),¹⁴⁴ Kur'ân (قرآن مبین),¹⁴⁵ belağ (بلاغ مبین),¹⁴⁶ ve lisan Arabî (لسان عربي مبین)¹⁴⁷ gibi çok çeşitli kavramlara sıfat olmuştur. Bu terkiplerdeki anlamını; ayân beyân, açık ve belli gibi Türkçe ifadelerle karşılığını vermek mümkündür. Bunlar, teyit, tekit ifadeleri olup, bahis konusu şey hakkında şüpheyi ortadan kaldırmakta ya da uzaklaştırmaktadır. Konuyla doğrudan bağlantılı örneklerden biri, "lisanun arabîyyun mübîn" terkiibi; inanmayanların, "Gerçekten onların O'nu (Kurân) bir insanoğlu öğretiyor dediklerini biliyoruz."¹⁴⁸ âyetinde belirtilen iddiasına karşı, " Yanlış varsayımda buldukları o kişinin dili yabancıdır. Oysa bu Kur'ân apaçık Arapçadır."¹⁴⁹ kesinliğini ifade etmek üzere hitaptaki yerini almıştır. Öte yandan, Kur'ân'ın Arapça indirilmesinin, inanmayanların inadını kıramamış olduğu, "Eğer onu Arapça bilmeyenlerden bazılarına indirseydik de, Onu onlara okusaydı, yine müminlerden olmayacaklardı."¹⁵⁰ meâlindeki âyetten anlaşılmalıdır. Görüldüğü gibi, ana dilde iletişim anlamayı kolaylaştırmakla beraber, kabul ve inanç konusunda yeterli bir unsur değildir.

Beyân (بيان):

Kur'ân'daki beyân kavramıyla, Kur'ân, kavî, nutk, kıraat, tertil, tilâvet ve işaret vb. kelimeler ilişkili sayılabilir. Zira beyân sözde, konuşmada, okumada ve işarette açıklık ve keşf gibi anlamları içermektedir. Nitekim bu bağlamda bazıları, "Beyân; konuşma, anlama ve açıklamadır ki insan bununla diğer canlılara üstün kılınmıştır." demiştir.¹⁵¹

¹³⁵ 2/ Bakara, 242, 266.

¹³⁶ 4/ Nisa, 176.

¹³⁷ 16/ Nahl, 39.

¹³⁸ 9/ Tevbe, 115.

¹³⁹ 12/ Yunus, 8, 30.

¹⁴⁰ 6/ Enâm, 142.

¹⁴¹ 6/ Enâm, 59.

¹⁴² 22/ Hacc, 49.

¹⁴³ 6/ Enâm, 7.

¹⁴⁴ 27/ Neml, 21.

¹⁴⁵ 15/ Hicr, 1.

¹⁴⁶ 16/ Nahl, 35, 82.

¹⁴⁷ 26/ Şuara, 195.

¹⁴⁸ 16/ Nahl, 103.

¹⁴⁹ 16/ Nahl, 103.

¹⁵⁰ 26/ Şuara, 198, 199.

¹⁵¹ Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf, *el-Bahrü'l-muhît*, Beyrut 1992, X, 55; Hasen Abbas, *el-Belaga fînûnuhâ ve efnânuha*, s. 10.

Tek başına nesne olarak kullanıldığı Rahmân suresindeki, “*Ona beyânı öğretti.*”¹⁵² âyetindeki ‘beyân’ın, insanı diğer varlıklardan ayıran temel özelliklerinden biri olan konuşma (nutk) yetisini öğretti anlamına geldiği yaygın kanaattir. Bu paralelde, ilgili âyet üzerine yapılan çeşitli yorumlarda; Âdem’e beyânı öğreterek onu hayvanlardan ayırdı veya onu konuşmasıyla ayrıcalıklı kıldı, konuşma dahil insanın ihtiyacı olabilecek her şeyi ona öğretti, gibi ifadeler yer almaktadır.¹⁵³ Zira âyetin bağlamı veya akışına bakıldığında, Kur’ân öğretimi ve insanın yaratılmasından sonra beyân öğretimi (talim) gelmektedir. Burada ilk anda beyândan maksadın (konuşma) melekesi olduğu anlaşılmaktadır. Kur’ân öğretimi, ancak ona muhatap olan insana, onu okuyabilecek ve anlayabilecek bir meleke verilmesiyle mümkün olabilir. Burada ‘öğretti’ fiili kullanılmıştır. Bu (öğretim) ise, yaratmadan sonra vuku bulan bir eylem olduğuna göre, yaratma sırasında verilmiş bir yeti/meleke olmaktan öte, sonradan kazandırılmış bir özellik anlamına gelmesi daha mantıklı görünmektedir. Dolayısıyla beyân-konuşma becerisi, Kur’ân vb.-her ne ise, Allâh’ın öğrettiği, insan tarafından öğrenilen bir kazanımdır, denilebilir.

Rahmân suresi 4. âyetin yorumunda, et-Taberî (ö. 310/923), farklı görüşleri verdikten sonra, bunları daha genel bir çerçeveye koyarak, konuşma dahil insanın ihtiyacı olabilecek her şeyi ona öğretti, görüşünü öne çıkarmaktadır. Fahrüddin er-Razî’ye göre, âyetteki beyândan maksat Kur’ân-ı Kerîm’dir. Zira Allâh hakkı batıldan ayırdığı için ona Furkan¹⁵⁴ ve Beyân¹⁵⁵ ismi verdi. (علمه) fiilindeki zamir ise Hz. Peygamberdir.¹⁵⁶ O takdirde âyet, “*Hz. Peygamber (insan)’e içinde her şeyin açıklaması bulunan beyânı (Kur’ân’ı) öğretti*” şeklinde tefsir edilmektedir. el-Maturidî ise, emirnehiy, bazı gaybî hususlar, Kur’ânî beyân, Dünya ve Ahiret’in beyânı, Kur’ân’daki ahkâm ve söz şeklinde, çeşitli tefsirleri özetlemiştir.¹⁵⁷ el-Câhız ise, bu âyet ve (هذا بيان للناس) âyetindeki beyân kelimesinin yorumunda, “*Allâh, Kur’ân’ı beyân ve ifsâh, güzel tafsil ve izah, iyi anlaşılmasını sağlama ve tebliğ hikmetiyle övdü. Ona Furkân dediği gibi Kur’ân adını verdi.*”¹⁵⁸ demektedir.

İsfehânî’nin nakline göre; beyân; ya, yaptıklarının eseri veya işaretiyle durum göstergesi olarak hal’i anlatır, ya da konuşma, yazı, işaret ile haber vermektir.¹⁵⁹ Şeytanın halini anlatan “*Muhakkak o sizin için apaçık (mübîn) bir düşmandır.*”¹⁶⁰ âyetindeki ‘mübîn’ sıfatı durum beyânına örnek verilmiştir. Bir başka ifadeyle, âyete göre şeytanın düşmanlık hali apaçıktır Haber açıklama anlamındaki örnek âyetlerden birisi; “*Onun izahı (açıklaması) bize aittir.*”¹⁶¹ meâline gelmektedir.

¹⁵² 55/ Rahman, 4.

¹⁵³ Bkz. et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu’l-beyân an tevili âyi’l-Kur’ân*, Beyrut 1988, Cüz: XXVII, 114-115; ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf*, IV, 43; İbn Kesîr, Ebu’l-Fidâ İsmail, *Tefsiru İbn Kesîr*, Kahire 1988, IV, 272.

¹⁵⁴ { تبارك الذي نزل الفرقان على عبده } 25/ Furkan, 1.

¹⁵⁵ { هذا بيان للناس } 3/ Âli İmran, 138.

¹⁵⁶ er-Râzî, *et-Tefsîru’l-kebir*, XXIX, 76.

¹⁵⁷ el-Maturidî, *Tevilâtu’l-Kur’ân*, (Tahkik: Hatice Boynukalın), Mizan Yayınevi, İstanbul 2009, XIV, 254-255.

¹⁵⁸ el-Câhız, *el-Beyân ve’l-tebyîn*, I, 8.

¹⁵⁹ er-Ragib el-İsfehânî, *el-Müfredât fî garibi’l-Kur’ân*, s. 69.

¹⁶⁰ { انه لكم عدو مبين } 43/ Zuhruf, 62.

¹⁶¹ { ثم ان علينا بيانه } 75/ Kiyame, 19.

Genel olarak beyândan maksat, "Arapların diliyle, ifade ve edebî fasihlikte Arapça'nın üslupları doğrultusunda inen Kur'ânî söylemdir."¹⁶² Bu bağlamda, Kur'ândaki beyân olgusunun Kur'ân'ın edebî yapısıyla ilişkisinin irdelenmesi zorunluluğu ortaya çıkmaktadır.

3. Kur'an'ın Edebî Yönü ve Beyân Olgusu

Kur'an, öncelikle indiği dönem Arap toplumunu yaşadığı ve benimsediği yanlış hayat ve değerlerden kurtararak erdemli insanlara dönüştürme, sonra da bu örneği tüm insanlığa yaymayı hedefleyen ilâhî bir kitaptır. Bu nedenle içinde, bu hedefi gerçekleştirmede ihtiyaç olabilecek anlam, muhteva ve dilsel unsurlar taşımaktadır. Kur'an'ın muhteva açısından keyfiyeti incelendiğinde, O, ne hikâye ne roman ne de tarih kitabıdır. Ancak Kur'an, "Rumlar mağlup oldu ve bu yenilgiden sonra yakın bir yerde galip gelecekler."¹⁶³ gibi bazı tarihi olaylara atıflar yapar. Ansiklopedi veya bilimsel eser de değildir. Ancak, o, bugün bilimsel anlamda izahı bulunan veya bilimsel bir sonuç haline gelmiş; "Güneş kendi yörüngesinde (veya ekseninde) hareket eder. Bu, Aziz ve Alîm olanın takdiridir."¹⁶⁴ âyetindeki gibi birçok konuyu açıklamıştır. Kur'an gramer kitabı da değildir. Ancak o, Arap gramerinin asıllarından biridir. Zira Arap grameri Kur'an indikten belli bir süre sonra tespit edilmeye başlamış ve kaideler Arap şiiri ve Kur'an'a göre şekillenmiştir. O, baştan sona hutbe/nutuk da değildir. İçinde, hikâyeler, olaylar, tarih, ahlakî öğretiler, hükümler, dualar ve bilimsel gerçekler gibi anlatımlar da vardır.

Kimileri, Kur'an'ın kelimeleri sayısınca ilim ve her bir kelimenin açık, kapalı vb. olmak üzere birçok anlama sahip olmak gibi sonsuz denecek miktarda yoruma açık anlamına gelecek bir Kur'an anlayışı içinde olmuşlardır.¹⁶⁵ Bu ise, Kur'an'ı, aşırı anlam ve yorum yükleyerek, kapalı anlaşılmaz, şifrelerle dolu bir metin haline getirebilir. Nitekim, bu anlayışın sahipleri tarafından Kur'an, kimi zaman neredeyse her harfinde şifreler bulunan kehanetler kitabına dönüştürülmüştür.¹⁶⁶ Oysa, kendi ifadesiyle Kur'an "Mübin" bir kitaptır.

Kur'an sırf bilgi veren bilimsel metin olmadığı için bilimsel metinlerdeki gibi "açık" ifade tarzı yeğane ifade tarzı değildir. Çünkü o, şiir diline hâkim bir topluma hitap ettiğinden ve onlara -benzerini getirmeleri için- meydan okuma amacını da bizzat ifade ede geldiğinden dolayı içinde teşbih ve temsillerin çokça yer aldığı edebî metin özelliği taşımaktadır. Arap beyânı temelde teşbih, temsil ve kıyasa dayanmaktadır, tespitinin doğruluğunu genel belagat örnekleri, özellikle Kur'an'daki teşbih ve temsillerin çokluğu teyit etmektedir. O halde, Arap beyânının gerçek doğuşu Kur'an sayesinde olmuştur.¹⁶⁷ İşte Kur'an'ın edebî bir başka deyişle beyânî özelliklerinin tasviri söz konusu olduğunda, içinde bir edebî metinde yer alabilen, teşbih, mecâz, temsil gibi sanatlı sözlerdeki kapalılık (gumuz), açıklık

¹⁶² el-Câbirî, *Arap İslam Aklının Oluşumu*, s. 104.

¹⁶³ 30/ Rûm, 2-3.

¹⁶⁴ 36/ Yasin, 38.

¹⁶⁵ Nasr Hâmid Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 68.

¹⁶⁶ Gezgin, Ali Galip, "Kur'an'ın Metinsel Niteliği", *Dini Araştırmalar*, Ocak-Nisan 2007, Cilt: 9, sayı: 27, s. 97.

¹⁶⁷ el-Câbirî, *Arap İslam Aklının Oluşumu*, s. 138.

(beyân), mücmel, muhkem ve müteşâbih gibi çok farklı ve zengin dilsel özellikler akla gelmektedir. Nasr Hâmid'in de dediği gibi, (3/Âli Imrân, 7) âyeti Kur'ân'ın bu farklı özelliğini bizatihi ortaya koymuştur.¹⁶⁸

{ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ... }

"Sana kitabı indiren odur. Onda muhkem âyetler vardır ki onlar Kitab'ın anasıdır. Ve diğerleri müteşâbihlerdir..."

Müteşâbih âyetlerde kapalılık söz konusu iken, muhkem âyetler açık (beyân sahibi) kabul edilmektedir. Dolayısıyla açık olan (muhkem) âyetler müteşâbih âyetlerin açıklama ve yorumunda delil mesabesinde görülmektedir.¹⁶⁹ Ayrıca, el-Bâkillânî'ye göre bazı âyetlerin müteşâbih vasfı onları beyân vasfından uzaklaştırılmaz. Zira Kur'ân 'Mübîn Arap diliyle' indirilmiştir¹⁷⁰ ve bütünüyle fesahat özeliği taşımaktadır.¹⁷¹ Kur'ân'daki ifade çeşitliliğinden kaynaklanan problemler bağlamında, Fahrüddin er-Râzî'nin, "Müfessirlerin neredeyse, hakkında çelişkili ve çok sayıda görüş bildirmedikleri bir âyet yoktur...başkasını beyan etmekten öte kendi zatında mübeyyen olmayan bir şey nasıl yol gösterici olur?" sorusuna; "Bu soru çelişkili birçok görüş öne sürüp birini tercih etmeyenler için geçerlidir. Biz bir görüşü diğerlerine tercih ediyoruz. Dolayısıyla bu soru bize yönelmez." şeklinde verdiği cevap,¹⁷² anlamı üzerinde fikir birliği oluşmuş ifadelerin (âyetler) fikir sahipleri için beyân vasfına hâiz olduğuna işaret etmektedir. Bir diğer ifadeyle, Kur'ân anlayana âşikardır. el-Gazzalî'ye göre de, Kur'ân'ın beyân vasfıyla çelişmeyen bir diğer filolojik özelliği, içinde mecâzî üsluplar yanında Arapça kökene uymayan yabancı kelimeler içermesidir.¹⁷³ Bu tür özellikler onu Arapça olmaktan uzaklaştırmayacağından beyânî ifade niteliğine engel teşkil etmemektedir.

Kur'ân Allâh'tan inmekle beraber Mekke'deki mevcut durumdan uzak bir eser değildir. Genel kabule göre, Kur'ân'ın Mekke'de Kureyş lehçesi temelinde inmesi ise, o gün Mekke'nin Arabistan'ın siyasî, ticarî ve kültürel açıdan merkez konumunda olmasındandır. Öte yandan Kur'ân için, olgudan uzak, kültür ve yaşayan dil özelliklerinden soyutlanmış bir metin kabulü, beyân, mübîn vb. kavramlarını işlevsiz kılabilecek, Allâh'ın muradını örtebilecek bir yaklaşımın sonucu olarak karşımıza çıkacaktır. Kur'ân, indiği toplumun dil imkânlarını veya sınırlarını kısmen zorlasa da işiten kişinin (muhatap) doğrudan anlamasını istemiştir. Bu çerçevede, "Ey İnsanlar", "Ey İman Edenler" vb. hitaplarında olduğu gibi ayırım ve seviye gözetmeden çoğul sigasıyla herkesi muhatap almıştır. "Beyân", "Mübîn", (lisan veya Kur'ân) "Arabî" gibi vurgular da anlaşılmaya matuf ifadeler şeklinde değerlendirilmektedir. Bu bağlamda, et-Taberî, "Peygamber Muhammed (s.a) indirilen Allâh'ın Kitabı Arap kelimelerindeki anlamlara uygun düşmelidir."¹⁷⁴ tespitiyle o günkü Arapça'daki dil-anlam özelliklerinin Kur'ân'a yansımalarını ifade etmektedir.

¹⁶⁸ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, s. 217.

¹⁶⁹ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, s. 217.

¹⁷⁰ el-Bâkillânî, *İ'cazu'l-Kur'ân*, II, 100.

¹⁷¹ er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr (Mefâtihu'l-ğayb)*, Beyrut 1990, II, 107.

¹⁷² er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr (Mefâtihu'l-ğayb)*, II, 21.

¹⁷³ el-Gazzalî, Ebû Hâmid, *el-Mustesfâ fî ilmi'l-usûl*, (Tahkik: Muhammed Abdusselam), Beyrut 1413, I, 183-184.

¹⁷⁴ et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân an tevîli âyi'l-Kur'ân*, I, 7.

Lafızların ve ifadelerin beyân vasfının tespiti hususunda yapılan bazı incelemelerde, Kur'ân'daki beyân olgusu, ses düzeyi, kelime düzeyi ve terkip bağlamında olmak üzere üç temelde ele alınmıştır. Beyân araçları şeklinde de bilinen, lafızların, ilmu's-savt, sarf, nahiv ve meânî açısından durumu beyân seviyesini ortaya çıkarmaktadır.¹⁷⁵ Bu açıdan, Kur'ân'daki ifadelerin genel beyânî özelliklerini ortaya koyabilmek üzere, bazı tespitlerden örnekler vermek istiyoruz.

Dilde değişkenlik bağlamında, her dilde kelimelerin farklı okunuşu (telaffuzu) ve farklı lehçeler bulunduğu gibi¹⁷⁶ Arap dilinde, dolayısıyla Kur'ân'da da benzeri durumlar söz konusudur. Bu çerçevede, "Kur'ân yedi harf/lehçe üzere indirildi." meâlindeki hadisler¹⁷⁷ ve çeşitli yorumlardan,¹⁷⁸ Kutsal kitap Kur'ân'da çeşitli lehçe ve kullanım tarzlarından söz edilmektedir. Dahası bu bu farklı okumalar (kıraatlar) veya lehçelerin, Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması üzerinde önemli etkileri olmuştur. Elbette okuyucunun her kelime ve ifadeyi eşit derecede anlaması mümkün değildir. Ancak içlerinde iyi derecede dil veya kavram bilgisi olanlar bulunduğu gibi, bazı ifadeleri anlamayanlar da çıkabilecektir. Nitekim, ilk müfessirlerden İbn Abbas, Kur'ân'dan bazı bilmediği hususları değişik rivayetlerde dile getirmektedir. Meselâ O; " *Gıslîn*,¹⁷⁹ *hanânen*,¹⁸⁰ *evvâh*,¹⁸¹ *er-rakîm*¹⁸² kelimeleri hariç, bütün Kur'ân'ın anlamını bilirim."¹⁸³ demiştir. Bu bağlamda, garîb, mücmel, müteşâbih gibi ifadeye kapalı özelliklerini ifade eden kavramlar Kur'ân ilimlerinin en tartışmalı mevzuları olarak İslâmî bilimler literatüründe önemli yer işgal etmiştir.

Kutsal metinler veya kitaplar ile edebiyatın ortak alanı sözdür. Kelam/söz olan yerde edebiyat da devreye girecektir. Edebiyatın en önemli alanı ise şiirdir. Öte yandan şiir ve musiki birbiriyle yakın ilişki içindedir. O halde dinî metinler söz konusu olduğunda; edebiyat, şiir, mûsiki gibi estetik değerlerden de söz etmek gereklidir. Kur'ân söz konusu olduğunda da bu ilişki önem arz etmektedir. Zira

¹⁷⁵ Ammâr Sâsî, *el-İ'câzu'l-beyânî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 105-106.

¹⁷⁶ Bir dilbilim tartışmasında Thompson, "...bir dili konuşanlar bazı kereler birden fazla dil biçimi kullanıp bunlar arasında seçim yapmazlar. Yerli dillerinde de bu olaya rast gelirsiniz şaşmayın sakın. Bir yerli bildirmen bakarsınız bir gün bir şey söylemiş, ertesi gün başka bir şey. Bu noktayı kendisine hatırlatacak olsanız kullandıklarının her ikisinin de doğru olduğunu söyleyecektir. Bütün dillerde de bu durumla karşılaşmaktadır." tespitini yapmıştır. Bkz. Eugene, A. Nida, *Dilbilim üzerine Tartışmalar*, (Çev. : Özcan Başkan), İstanbul 2003, s.166.

¹⁷⁷ *Buhârî*, Fedailü'l-Kur'ân, 5, 27; *Müslim*, Salâtü'l-musâfirîn, 270, *Tirmizî*, Kıraat, 11. Hadisler hakkında geniş bilgi için bkz. Çetin, Abdurrahman, *Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*, İstanbul 2005.

¹⁷⁸ Her bilim dalı bu hadîsteki 'harf' kelimesinden lehçeler dışında farklı anlamlar çıkarmıştır. Fıkıh bilimi; mutlak, mukayyed vb., Dilbilimi; takdim tehir, sula, istiare, kinâye vb. , kıraat bilimi; izhâr, idgâm vb. , tasavvuf; zühd, mücahede vb. anlamlara geldiği kanaatini ortaya koymuştur. Genelde tercih edilen görüş ise, bu harften, aynı anlama gelen farklı kelimelerin anlaşılmasıdır. Geniş bilgi için bkz. et-Taberî, *el-Câmi*, I, 41 vd.; es-Suyutî, Celaluddin, *el-İtkân fi ulumi'l-Kur'ân*, Lübnan 1996, I, 130; Mennâ el-Kattân, *Nüzulu'l-Kur'ân alâ seb'ati ehruf*, Kahire 1991, s. 48-72.

¹⁷⁹ Gıslîn: kir, artık, irin demektir. Bkz. el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*, s. 361.

¹⁸⁰ Hanân: rahmet, şefkat demektir. el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*, s. 133; Aîşe, Abdurrahman, *el-İ'câzu'l-Kur'âni li'l-Kur'ân ve Mesâlu İbni'l-Ezrak*, s. 319.

¹⁸¹ Evvâh: üzüntü bildiren nida, çağrı demektir. el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*, s. 32.

¹⁸² Rakîm: nakışlı, yazılı ve işaretli şey veya yer ismi. el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*, s. 201; İbrahim Ahmed, Abdulfettah, *el-Kâmusu'l-kavîm li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Mısır 1983, I, 272-273.

¹⁸³ es-Suyutî, *el-İtkân fi ulumi'l-Kur'ân*, I, 304.

Kur'ân, Arap şiirinin zirvede sayıldığı ve kâhinlerin seciyi yoğun kullandığı bir ortamda inmiştir.

Nazım ve anlamca bir bütünlük içindeki Kur'ân kendine özgü bir ifade biçimidir. İçinde şiiri andıran ifade ve biçimler vardır. Âyet sonları genelde şiirdeki kafiye/uyak tarzındadır. Rahmân vb. surelerde çok açık ses uyumu gözükmemektedir. Ancak o, "Biz ona şiir öğretmedik."¹⁸⁴ âyetinde vurgulandığı gibi şiir değildir. O, tamamen düz yazı da değildir. Bazıları şiirdeki kafiye ve vezin tarzı ifadelerden yola çıkarak, Kur'ân'da şiir vardır yargısına ulaşmışlar, hatta Ebû Nüvâs (ö. 198/ 813) gibi bazı şairler, kendi şiirleri içine âyetler yerleştirerek,¹⁸⁵ Kur'ân'daki şiirselliği vurgulama gayreti içinde olmuştur.¹⁸⁶ Arap şiiri ve Kurân ilişkisi konusunda ses getiren görüşleriyle tanınan Taha Hüseyin; "Biliyorsunuz ki Kur'ân nesir değildir. O, şiir de değildir. O yalnızca Kur'ân'dır."¹⁸⁷ Ancak âyet sonlarında, nesirdeki seci ve şiirdeki ses ahengini çağrıştıran bazı uygulamalar bulunmaktadır. Ancak, bunlar ne büyücülerin lafı eğip büken anlamsız ve saçma ifadelerden ne de şairlerin vezin kaygısıyla oluşturdukları kafiyedir.

Öte yandan Kur'ân'da, konuşma ve hitabet üslûbu ağır basmaktadır. Çünkü o günkü Arap toplumunun ifade geleneği şifahî/ konuşma tarzıdır. Panayırlardaki şiir yarışmaları ve hatiplerin konuşmaları bu amacı taşımaktaydı. "Kur'ân'da, hece dizisi bakımından nesirden daha disiplinli, şiire nispetle daha serbest, dinleyicisinin dikkatini canlı tutmak maksadıyla ifade tarzı yönünden âyetleri yer yer birbirinden farklı, fakat her sure sonundaki fasılalarda genel ahengin bozulmaması için, âyet sonlarındaki ses uyumunu yeterince muhafaza eden bir üslûpla karşılaşılmaktadır."¹⁸⁸ Bu amaçla, birçok kelimedede hazifler (düşürme) yapılmıştır. Draz'a göre; "...lengüistik açıdan Kur'ân'ı Kerim, hem bir dilin, hem de bir üslûbun yaratıcısıdır."¹⁸⁹ Bu bakımdan Onda; derinlik, yumuşaklık, etkileyicilik, sadelik vb. birçok özelliği bulmak mümkündür.

Kur'ân, dil, ses uyumu, sureler arası geçiş veya anlam ilişkisi, bağlam denilen metin içi ilişki gibi bütün edebî özellikleri içinde barındıran bir eserdir. Kur'ân'ın edebî özellikleri, sureler veya âyetler arası anlam veya dilsel ilişkileri, yorum bilimciler, dilbilimciler vb. ilgili birçok ilim adamının araştırma ve inceleme konusu olmuştur. Kur'ân ilimleri kategorisinden münasebet/tenasüb ilmine¹⁹⁰ göre; Kur'ân metninin parçaları olan sure ve âyetler arası bağ bir binanın yapıtaşları gibidir. Ebu Bekr b. el-Arabî'ye göre; "Kur'ân âyetlerinin birbiriyle irtibatı, anlamları uyumlu, yapısı düzenli bir kelime gibi olmalarıdır."¹⁹¹ Sureler arası uyum bağlamında verilen çeşitli örnekler arasında; Fil ve Kureys, Mâûn ve Kevser, Fatıha ve Bakara, İsrâ ve Kehf

¹⁸⁴ 36/ Yasin. 69.

¹⁸⁵ Ebû Nüvâs'ın beyte dönüştürdüğü 107/Mâun Suresi, 1. 2. âyet: فذلک الذی يدع الیہما / رأیت الذی یکذب بالذین/ Şiir için bkz. el-Bâkillânî, *I'câzu'l-Kur'ân*, I, 99.

¹⁸⁶ Bkz. el-Bâkillânî, *I'câzu'l-Kur'ân*, I, 95-100.

¹⁸⁷ Tâhâ Hüseyin, *Min Hadîsi's-Şî'r ve'n-nesr*, Mısır 1936, s. 25.

¹⁸⁸ Abdullah Draz, *Kur'ân'a Giriş* (çev. Salih Akdemir), Ankara 2000, s. 82-83.

¹⁸⁹ Abdullah Draz, *Kur'ân'a Giriş*, s. 83.

¹⁹⁰ Sureler ve âyetler arasındaki uyum, ahenk ve irtibatı inceleyen ilimdir. Bu konuda; Ebû Ca'fer el-Gırnâtî (ö. 708/1308), *el-Burhân fî tenâsubi Suveri'l-Kur'ân*; Omer el-Bikâî (ö. 885/1480), *Nazmu'd-durer fî tenâsubi'l-âyi ve's-suver*; Celaluddin es-Suyutî (ö. 911/1505), *Tenâsuku'd-durer fî tenâsubi's-suver*, gibi eserler bulunmaktadır.

¹⁹¹ ez-Zerkeşî, Bedruddin, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kurân*, Mısır 1376, I, 36;

gibi sureler bulunmaktadır. Bunlar arasında anlam, dil ve ses uyumu açısından çeşitli ilişkiler kurulmaktadır. Örneğin Mâûn suresinde, pintilik, namazı terk etmek, namazda riya ve yardıma engel olmak gibi münafığın dört özelliği anlatılırken; Kevser suresinde, Kevser, sadece Rab için namaz kılmak ve Kurban tasadduku gibi müminle alakalı olumlu davranışlara yer verilmiştir.¹⁹² Tebbet¹⁹³ ve İhlâs¹⁹⁴ sureleri arasındaki ses uyumunun izahında ise, Tebbet suresinde, fasıla (âyet sonu) genelde bâ harfi iken, son fasıla dâl harfidir. Bu sureyi takip eden İhlâs suresinin fasılları ise dâl harfidir. Sanki, bu ses benzerliği iki sureyi birbirine bağlamaktadır, denilmektedir.¹⁹⁵ Ses açısından bir başka husus, bir sure içindeki âyetler/cümleler arası şiirdeki kafiyeyi çağrıştıran örnekler bulunmasıdır. 74/Müddesir suresi 11-26. âyetleri bu açıdan ilginç örneklerden sadece birisidir. Bu surenin ilk âyetlerindeki "dâl" sesinin uzatmalı "â" ekiyle kullanımını yedi âyette devam etmektedir. Sonra alfabe de dâl harfini takip eden râ harfi gelmektedir.

{ ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا. وَجَعَلْتُ لَهُ مَالًا مَمْدُودًا. وَبَيَّنَّ شُھُودًا. وَمَهَّدْتُ لَهُ تَمْهِيدًا. إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ... }

Bu örneklere, kısa bir paragraf içinde yer alan birkaç cümledeki cinas kullanımını da eklemek mümkündür. 11/Hûd suresi 98 ve 99. âyetlerdeki,¹⁹⁶ aynı kökten (ورد) veya bir harf farkıyla yakın sese (رشد) sahip başka bir kökten türemiş kelimelerin oluşturduğu ses harmonisinin Kur'ân'ın edebî i'cazını en üst seviyede temsil ettiği açıkça görülmektedir.

Kur'ân'ın metin bölümlenme tarzı, geleneğe benzemekle beraber, isimlendirilmesi farklıdır. Kur'ân'da metin bölümleri için kullanılan isimler aynı kültürde yer alan önceki isimlerden farklıdır. "Şiirdeki 'kafiye' Kur'ân'da 'fâsıla'ya dönüşmüş; 'âyet', 'beyt'e; 'sure' ise, 'kaside'ye tekabül etmiştir."¹⁹⁷ Arap dili ve geleneği üzere inmiş olan Kur'ân'daki isimlendirme farkının temelinde, Kur'ân'ı kâhin vb. kişilerin sözlerine hâkim olan seci' gibi özelliklerden tenzih etmek amacı yatmaktadır. Nitekim, er-Rummânî (ö. 384/994) "fasıllar belagattır, seci' kusurdur." yargısında bulunmuştur. Bu görüşe göre, anlam seci' ye tâbi iken, fâsıla anlama tâbidir. Bir başka deyişle, secili sözde asıl olan anlam değil, söz kalıbı ve harf uyumudur. Oysa, biz biliyoruz ki, Kur'ân'daki asıl amaç anlam olup, fasıla vb. sözlerdeki sanat vb. unsurlar dinleyiciyi ve okuyucuyu cezbe etmeye yönelik ses uygulamalarıdır. Seci' ile fasıla arasındaki bu farkı kabul etmeyen ve her iki uygulamanın benzerlik taşıdığını düşünenlerden İbn Sinan el-Hafâcî (ö. 466/ 1073), harfleri birbirine benzeyen fâsıla ile seci' arasında fark görmeyip, Kur'ân Arap geleneği tarzında Arap diliyle indirildiğinden, Arapların fasih sözlerinin bir kısmı secili olduğu gibi, Kur'ân'ın bir kısmının makul seviyede seci' tarzı söz vasfı taşıdığını kabul etmektedir.¹⁹⁸

¹⁹² Örnekler için bkz. ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kurân*, I, 36-40; Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 205-206.

¹⁹³ { تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ سَيَصِلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ وَامْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ فِي جَهَنَّمَ حَمَلٌ مِّنْ مَّسَدٍ }

¹⁹⁴ { قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ }

¹⁹⁵ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahî Hitâbın Tabiatı* s. 205.

¹⁹⁶ { فَأُورِدْهُمْ النَّارَ وَبِئْسَ الْوَرْدُ الْمُرِيدُ وَاتَّبِعُوا فِي هَذِهِ لَعْنَةُ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ بِنَسْرِ الرَّفْدِ الْمُرْفُودِ }

¹⁹⁷ es-Suyutî, *el-İtkân*, I, 141; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahî Hitâbın Tabiatı*, s. 78, 175.

¹⁹⁸ Bkz. el-Hafâcî, *Sırru'l-fesâha*, s. 164-167.

İslâm edebî kültürünün temel metni Kur'ân, edebî ve lisânî özelliği ile benzerini getirmekten muhatapları âciz bırakma (i'câz) anlamında mucizedir. Abdulkahir el-Cürçani'ye göre; konusu ne olursa olsun, kısa veya uzun bütün âyetlerde bu i'caz söz konusudur. İ'caz bizatihi Kur'ân'ın yapısındadır. Kur'ân, dönemlerinde şiirin ustası Araplara bu açıdan da meydan okumuştur. *"De ki: Yemin olsun, insanlar ve cinler bu Kur'ân'ın benzerini getirmek üzere birbirlerine yardımcı olsalar, yine onun benzerini yerine getiremezler."*¹⁹⁹ İşte Hz. Muhammed'in davasındaki doğruluğunu muhataba göstermek üzere Kur'ân'ın benzerini getirmekteki acziyetin (tehaddi ve sarfe meselesi) ana dayanağı Kur'ân'daki beyânî i'cazdır. Bu bakımdan benzeri getirilemeyen Kur'ânî ifadeler mükemmel örnekler olarak ele alınıp, belâgat tanımı ve ilmi bu çerçevede yapıldığı için, Kur'ân dışı sözlerin bu ölçüye göre değerlendirilmesi mümkün olmakta, dolayısıyla Kur'ân ifadeleri beyânın en üst seviyesini temsil etmektedir.²⁰⁰

Arapların Allâh'a iman etmelerinin temelinde, Kur'ân'ın muhtevası olmakla beraber, onun edebi üstünlüğü de yer almaktadır. Arap şiirinin büyüğü içinde yetişen Arap toplumu, güzel sözden anlamaktadır. Kur'ân'ı işitince, onun, bildikleri şiir tarzı bir ifade olduğunu zannederek benzerini söyleyebileceklerini sandılar ve hatta şöyle iddia ettiler: *"İsteseek (bunun bir) benzerini biz de söyleriz"*²⁰¹ Ancak, el-Velid b. el-Muğîre ve Hz, Ömer gibi Kur'ân'la bire bir karşı karşıya kalanlar bu sözün tesirinde kalınca, farklı bir kelam olduğu yavaş yavaş ortaya çıktı. el-Velid b. el-Muğîre:

*"Allâh'a yemin olsun ki, aranızda ne şiiri, ne recezi,²⁰² ne kasideyi ve ne de cin şiirlerini benden daha iyi bilen biri vardır. Yemin ederim ki, onun söylediği bunların hiçbirine benzemiyor. Onun söylediklerinde bir güzellik, bir incelik var; onun üstü parlak altı aydınlıktır. O, her şeye üstün gelir ama hiçbir şekilde ona üstün gelinemez. O, altındaki her şeyi ezer geçer."*²⁰³ Suyutî'nin nakline göre; yine o benzer bir ifadeyle; *"Onu şiirin ölçüsüne vurdum. Heceze, receze vb. bunlardan birine benzer bir şey bulamadım."*²⁰⁴ demiştir.

Beyânî i'caz bağlamında, genel hatlarıyla beyân; geniş delâlet alanı bulunan, ilimlerin anahtarı, Kur'ânî i'caz için mükemmel bir araç, nahivle belâgat arasında bağ kuran, üst seviye Arapça'nın özelliklerini taşıyan, Kur'ân-ı Kerîm'de terâdüf olgusunu kabul etmeyen ve şâz olgusunun kelimenin kullanımıyla canlı kaldığının göstergesi olan tarihî süreci aksettiren bir delil sayılmasını ifade eden genel bir isim şeklinde tanımlanabilir.²⁰⁵ Bir başka ifadeyle fesâhat ve belâgatla birebir örtüşmeyen beyân, bazen vecîz ifadelerde bazen ayrıntılı sözlerde bulunabilir. Ancak, kapalı ve tutuk sözlerde beyân bulunmaz. Ayrıca, anlama eş değer olmayan ya da an-

¹⁹⁹ 17/İsra, 88.

²⁰⁰ el-Bâkîllânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, II, 211-214; Ammâr Sâsî, *el-İ'câzu'l-beyânî fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, s. 98.

²⁰¹ 8/ Enfâl, 31.

²⁰² Recez: Recez bahrinde nazm edilen, her bir beyti iki şatırdan oluşmayan ve her şartı kafiyeli Arap şiirinin eski bir tarzıdır. Bkz. İbn Reşîk, Ebû Ali el-Hesen, *el-Umde fi mehâsini's-şî'r ve âdâbihi*, Dımaşk 1994, I, 339 vd.; Çetin, Nihad M., *Eski Arap Şiiri*, İstanbul 1973, s. 65-67.

²⁰³ es-Suyutî, *el-İtkân fi ulumi'l-Kur'ân*, II, 313; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 12.

²⁰⁴ es-Suyutî, *el-Muzhir fi ulûmi'l-luğa ve envâiha*, II, 345.

²⁰⁵ Ammâr Sâsî, *el-İ'câzu'l-beyânî fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, s. 87-88.

lamı tam ifade edemeyen sözlerde de beyân söz konusu değildir.²⁰⁶ Bütün bu özellikler Kur'ân'a tatbik edildiğinde, her birinin karşılığını onda bulmak imkânı olduğundan, Kur'ân-ı Kerîm her anlamda beyânî bir eserdir, yargısı yerini bulmaktadır.

SONUÇ:

İslam öncesi dönemde, şiirin kapalı veya muğlak ifadelerini içinde barındıran Arapça'nın, İslam ile birlikte -özellikle Kur'ân ve hadîslerde- muhatabı iknâ amacıyla apaçık ve anlaşılır bir 'beyân' diline tahavvül ettiği söylenebilir. Zaten, Kur'ân'ın kendisinin de bu anlama gelen birçok âyeti içermesi yanında, mesajı aktaran elçi Hz. Muhammed de sözün anlaşılır, açık ve güzel olmasını tavsiye ederken bizzat 'beyân' uygulamasını kendi hayatında uygulamıştır.

Dillerin kaynağı tartışması Arap filolojisini de etkilemiş, tevkîfî, ıstılâhî, tevâdu gibi kavramlarla izah edilmeye çalışılan teorilerin temelinde, "Adem'e bütün esmâyı öğretti" anlamına gelen âyet bulunmaktadır. Dillerin orijini ve ilk dil tartışmaları paralelinde her dinî grup kendi kutsal kitabının dilini takdis etmeye çaba göstermiştir. Bu eğilimden uzak kalamayan Arap-İslâm kültüründe de, Arap dilinin kutsallığı etrafında çeşitli görüşler ortaya çıkmıştır. İbn Kuteybe, el-Bâkillânî ve İmam eş-Şâfiî din-dil bağlantısını Arapça lehine kullanarak mukaddes Arapça fikrini pekiştirmişlerdir. Arapça'nın kutsallığına destek olarak öne sürülen delillerden birisi, Kur'ân'daki "beyân" kavramıdır. Mübîn dil, Kur'ân Arabî gibi vurgular, Kurân-Arapça veya din-dil ilişkisinin, kitabın anlaşılması için basit bir araç olmak gibi temel amacından uzaklaşarak Arapça asabiyetine varan yorumlara yol açmıştır.

Kök ve türevlerinde; uzaklaştırmak, vâzıh olmak, ortaya çıkmak, tanımak, izah, keşf, delil, teenni, tesebbüt, evlenmek ve boşamak/boşanmak gibi, çeşitli bağlamlarda farklı anlamlar bulunan bu kelimenin ayrılmak/ayırmak ve ortaya çıkmak/çıkarmak anlamları etrafında odaklaştığını ifade etmek mümkündür. Kısaca, "beyân" kelimesi; ayırmak, ortaya çıkma veya keşf gibi sözlük anlamları yanında; huccet, delille ispat, fasih konuşma ve beyân ilmi gibi *ıstılâhî* çerçeveye sahip bir kavramdır.

Kur'ân'da morfolojik (sarf) açıdan; mazi, muzari, sülasi, mezid gibi çeşitli fiil kalıplarında kullanımı yaygın olan bu kökten, ismü'l-fail, es-sıfatu'l-müşebbehe ve mastar gibi isim kalıplarına çok sayıda örnek bulunmaktadır. Ancak, bunlar arasında beyyine, mübeyyin, mübîn ve beyân kelimeleri, üzerinde yapılan yorumlar bakımından dikkati çekmektedir. Ayrıca bu kavramın belli bir şeye tahsis edilmediğinin belirtilmesi gerekir.

Kur'ânî bağlamda beyân, sözlük anlamına bağımlı kalındığında, söz, ifade, işaret vb. durumlarda açık olmak gibi temel anlamı yanında, belâgat ve fesahat temelinde çeşitli özellikleri içinde barındıran sözün doğru anlaşılmasını ifade eden genel nitelik, insanın ifade kabiliyeti ve hukuk literatüründe delil kabul edilen doğruluğu kesin sözler şeklinde anlaşılmaktadır.

²⁰⁶ Ammâr Sâsî, *el-İ'câzu'l-beyânî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 113.

Kur'ân ve beyân sadedinde; Kutsal Kitab'ın ses uyumu, kıraatler, şiiressellik, i'câz, kelime ve anlam karşılığı veya delalet ve terkip yapısıyla mükemmel bir Arapça söz olmakla en üst beyânî vasfı taşıdığı, bu vasfıyla da onun temel amacının anlaşılır bir eser olduğu ortaya çıkmaktadır.

KAYNAKÇA

KUR'ÂN-I KERİM

Abdullah Draz, *Kur'ân'a Giriş*, (çev. Salih Akdemir), Ankara 2000.

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I-VI, Kahire 1995.

Âişe Abdurrahman, *el-İcâzu'l-Kur'ânî li'l-Kur'ân ve Mesâlu İbni'l-Ezrak*, Kahire ts. Dâru'l-meârif.

Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Ankara 2000.

el-Âmidî, Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fî usulî'l-ahkâm*, I-II, Beyrut 1402.

Ammâr Sâsî, *el-İcâzu'l-beyânî fî'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Ürdün 2007.

Askerî, Ebu Hilâl, *el-Furûku'l-luğaviyye*, (Tahkik: Muhammed İbrahim Selim), Kahire ts. (Dâru'l-ilm ve's-sekâfe).

Bâkillânî, Ebu Bekr, *İcâzu'l-Kur'ân*, Mısır 1978, I-II, (es-Suyutî, Celaluddin, el-İtkân fî ulumi'l-Kur'ân, Mısır 1978 içinde).

Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn, *Şuabu'l-iman*, I-IX, Beyrut 1990.

Boynukalın, Ertuğrul, "Tavru mefhûmi'l-beyân inde'l-usûliyyîn mine'l-İmâm eş-Şâfiî ilâ evâilî'l-karnî'l-hâmisi'l-hicrî", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 34 (2008/1), s. 203-236.

Buharî, *el-Edebu'l-mufred*, Kahire ts.

----, İsmail b. Muhammed, *Sahihu'l-Buhârî*, I-IV (I-VIII), İstanbul 1979.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap İslam Aklının Oluşumu*, (Çev.: İbrahim Akbaba), İstanbul 2000.

Câhız, Ebu Osman b. Amr, *el-Beyân ve't-tebyîn*, (Tahkik: Abdusselam Harun), I-IV, Mektebetu'l-Hancî, Mısır, ts.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, Ankara 1979.

Cevherî, İsmail b. Hammad, es-Sihâh: *Tac'ul-luğa ve sıhahu'l-arabiyye*, I-VI, Beyrut 1990.

Cürçânî, Abdulkâhir, *Esrâru'l-belâga*, Beyrut 2005.

Çetin, Abdurrahman, *Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıratlar*, İstanbul 2005.

Çetin, Nihad M., *Eski Arap Şiiri*, İstanbul 1973.

Dumlu, Ömer-Elmalı, Hüseyin, *Âyet Âyet Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*, İzmir 2003.

Ebû Bekr el-Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, Kuveyt 1994.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf, *el-Bahru'l-muhît*, I-X, Beyrut 1992.

Eugene, A. Nida, *Dilbilim üzerine Tartışmalar*, (Çev.: Özcan Başkan), İstanbul 2003.

Firuzâbâdî, Mecduddin, *Besâir zevi't-temyîz fî letâifi'l-kitâbi'l-azîz*, I-VI, Beyrut ts.

Gazzâlî, Ebû Hâmid, *el-Munhul fî ta'likâti'l-usûl*, www.al-mostafa.com. s. 62 (<http://al-mostafa.info/data/arabic/depot/gap.php?file=000291-www.al-mostafa.com.pdf>).

Gazzâlî, Ebû Hâmid, *el-Mustesfâ fî ilmi'l-usûl*, (Tahkik: Muhammed Abdusselam), Beyrut 1413.

----, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, I-V, Kahire 1992.

- Gezgin, Ali Galip, "Kur'ân'ın Metinsel Niteliği", *Dinî Araştırmalar*, Ocak-Nisan 2007, Cilt: 9, sayı: 27.
- Gordon, W. Hewes, *Dilin Doğuşuna İlişkin Kuramlar*, (Çev.: H. Boynukara-B.C. Tanrıtanır), Van 1993, s. 62-70.
- Hafâcî, Abdullah b. Muhammed, *Sırru'l-fesâha*, Kahire 1994.
- Hâkim en-Neysaburî, *el-Mustedrek ale's-sahîhayn*, (Tahkik: Mustafa Abdulkâdir), I-IV, Beyrut 1990.
- Halil el-Curr; *Laros*, Paris 1973.
- Hasen Abbas, *el-Belaga fünûnuhâ ve efnânuha*, Amman 2007.
- Hasen Avn, *el-Luğa ve'n-nahv*, İskenderiye 1952.
- Hatipoğlu, M. Said, "Hilafetin Kureyşliliği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.XXIII, Ankara 1978.
- Hudârî, Şeyh Muhammed, *Usulü'l-fıkıh*, Kahire 1938.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman, *el-Hasâis*, (Tahkik: Muhammed Ali en-Neccâr), Beyrut 2006.
- İbn Dureyd, Muhammed b. el-Hasen, *Cemheretu'l-luğa*, I-III, Beyrut 1987.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed, *es-Sâhibî fî fıkhi'l-lugati'l-arabiyye ve mesâilihâ ve suneni'l-Arab fî kelâmihâ*, (Tahkik: Omer Faruk et-Tabbâ), Beyrut 1993.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn, *Mucemu mekâyisi'l-luğa*, I-VI, Beyrut ts.
- İbn Ferhun, Ebu'l-Vefâ, *Tabsıratu'l-hukkâm fî usuli'l-akziye ve menâhici'l-ahkâm*, Kahire 1301.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali, *el-İhkâm fî usuli'l-ahkâm*, Kahire 1404.
- İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebu Abdillah Şemsuddin, *et-Turuku'l-hukmiyye fî's-siyaseti's-şeriyye*, Kahire 1317.
- , *İ'lâmu'l-muvakkîîn*, (Tahkik: Muhyiddin Abdulhamid), I-IV, Beyrut 1977.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail, *Tefsiru İbn Kesîr*, I-IV, Kahire 1988.
- İbn Manzur, Cemaluddin, *Lisanu'l-Arab*, I-VI, Kahire ts.
- İbn Reşîk, Ebû Ali el-Hesen, *el-Umde fî mehâsini's-şî'r ve âdâbihi*, I-II, Dımaşk 1994.
- İbn Sîde, Ali b. İsmail, *el-Muhassas*, I-V (I-XVII), Beyrut ts.
- İbn Tabataba el-Alevî, *et-Tırazu'l-mutedammîn li esrâri'l-belâğa ve ulûmi hakâiki'l-i'câz*, Mısır 1332.
- İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrut 1997.
- İbrahim Ahmed, Abdulfettah, *el-Kâmusu'l-kavîm li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, I-II, Mısır 1983.
- İzutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Allâh ve İnsan*, çev. : Süleyman Ateş, İstanbul ts. (Yeni Ufuklar Neşriyat).
- Ka'b b. Züheyr, *Divan*, Beyrut 1994.
- Kastalânî, Ahmed b. Muhammed, *el-Mevâhibu'l-ledunniyye bi'l-minahi'l-muhammediyye*, (Tahkik: Ahmed eş-Şâmî), I-IV, Beyrut 1991.
- Kitab-ı Mukaddes*, İstanbul 1972.
- Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, (Hazırlayanlar: Hayrettin Karaman ve diğerleri), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2004.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, Daru'l-fıkr, Beyrut 1998.
- Küçükkalay, Hüseyin, *Kur'ân Dili Arapça*, Konya 1969.
- Maturidî, Ebu Mansur Muhammed, *Tevîlâtü'l-Kur'ân*, (Tahkik: Hatice Boynukalın), I-, Mizan Yayınevi, İstanbul 2008, 2009.
- Mennâ el-Kattân, *Nüzulu'l-Kur'ân alâ seb'ati ehruf*, Kahire 1991.

- Mevdudî, *Tefhîmu'l-Kur'ân Meâli*, (Çev.: Durmuş Bulgur), Konya 2003.
- Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı Meâl-Tefsîr*, İstanbul 2002.
- Muhammed Hamidullah, *Azîz Kur'ân*, (Çeviri ve Açıklama: Abdulaziz Hatip-Mahmut Kanık), İstanbul 2000.
- Müneccid, *et-Terâduf fî'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne'n-nazarîyyeti ve't-tatbîk*, Beyrut 1997.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn, *Sahihu Müslim bi Şerhi'n-Nebevî*, I-VI, Dâru'r-Reyyân, Kahire, ts.
- Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı (Metin Anlayışımız ve Kur'ân İlimleri Üzerine)*, (Çev. : Mehmet Emin Maşalı), Ankara 2001.
- Nesefî, Abdullah b. Ahmed, *Tefsîru'n-nesefî*, I-IV, Beyrut ts.
- Öztürk, Mustafa, "Kur'ân'da Yabancı Kelime Bulunup Bulunmadığı Tartışması ve eş-Şâfiî'nin Doğmatik Dil (Arapça) Tanımlaması Üzerine", *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda eş-Şâfiî'nin Rolü*, (Hazırlayan M. Hayri Kırbasaoğlu), Kitabiyat, Ankara 2000.
- Ragıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, Dâru'l-marife, Beyrut ts.
- Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr (Mefâtihu'l-ğayb)*, I-XXXII, Beyrut 1990.
- Râzî, Fahrüddin, *el-Mahsûl fî ilmi usulî'l-fıkıh*, (Tahkik: Taha el-Alvânî), I-VI, Beyrut 1997.
- Semin el-Halebî, *ed-Durru'l-masûn fî ulûmi'l-kitâbi'l-Meknûn*, (Tahkik: Ahmed el-Harrât), XI, Dımaşk 1987.
- , *Umdetu'l-huffâz fî tefsîri eşrefî'l-elfâz*, (Tahkik: Muhammed Basil), Beyrut 1996.
- Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Haşiye ale'l-Keşşâf*, (ez-Zemahşerî, Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyuni'l-ekâvil fî vucuhî't-tevil*, I-IV, Beyrut 1977, içinde).
- Suyutî, Celaluddin, *el-Câmiu's-sağîr*, I-II, Mısır, ts.
- , *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Lübnan 1996.
- , *el-Muzhir fî ulumi'l-luğa ve envâiha*, Dâru İhyâi'l-kutubi'l-arabiyye, I-II, tarih ve yer yok.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris, *er-Risale*, (Tahkik: Ahmed Şakir), Mısır 1940.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân an tevili âyi'l-Kur'ân*, I-XXX, Mısır 1952.
- Tâhâ Huseyn, *Min Hadîsi's-şi'r ve'n-nesr*, Mısır 1936.
- Tarablusî, Ebu'l-Hasen, *Muînu'l-hukkâm*, Mısır, 1310.
- Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfi istılahâti'l-fünûn*, Beyrut 1998, 211.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa, Sünen, I-V, Kahire 1937.
- Umberto Eco, *Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Anlayışı*, (Çev.: Kemal Atakay), İstanbul 2004.
- Yavuz, A. Fikri, *Kur'ân-ı Kerîm ve İzahlı Meâli Âlisi*, İstanbul ts. 8. Baskı.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Mizânü'l-i'tidal fî nakdi'r-ricâl*, (Tahkik: Ali Muhammed el-Becâvî), Dâru'l-Fikr, y. y., ts.
- Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *Esâsu'l-belâga*, Beyrut 1965.
- , *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyuni'l-ekâvil fî vucuhî't-tevil*, I-IV, Beyrut 1977.
- Zerkeşî, *el-Burhan fî ulûmi'l-Kur'ân*, (Tahkik: Muhammed Ebu'l-Fadl), I-IV, Dâru'l-marife, Beyrut ts.

KUR'AN-I KERİM'DE EZDÂD

Sabri TÜRKMEN*

ÖZET

Zıdd/ضد kelimesi, sözlükte bir şeyin tersi, hilafı, karşıtı, ayrıca bir şeyin eşi benzeri ve dengi manalarına gelmektedir. *Ezdâd*tan maksat, bir lafzın birbirine zıt iki manada kullanılması olup, birbirinden farklı iki lafzın zıt manalara gelmesi değildir.

Çokanlamlılığın bir türü olarak kabul edebileceğimiz *ezdâd*ın dildeki varlığı ile ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. Ancak dilbilimcilerin büyük bir bölümü ile usulcülerin geneli, *ezdâd*ın varlığını kabul etmiş, onu dilin bir gerçeği olarak görmüşlerdir. Daha sonraları *ezdâd* konusu müstakil olarak ele alınmıştır. Bir lafzın iki zıt manaya gelmesi sadece Arapçaya mahsus olmayıp pek çok dilde mevcuttur.

*Ezdâd*ın diğer dillerde olduğu gibi Arapçada da var olduğu görüşünü kabul etmek, Kur'an'da da bu olguyu kabul etmeyi gerektirir; zira birçok ayette ifade edildiği gibi Kur'an Arapça olarak nazil olmuştur. Dolayısıyla Arapçanın özelliklerini yansıtır olmasi gerekir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, ayet, Arapça, *ezdâd*, kelime.

ANTONYMY IN THE HOLY QUR'AN

Antonymy means opposite, contrary of something and also equivalence of something in the dictionary. The point in the antonymy is using of a word in two opposite meanings, but not using of two different words in opposite meaning.

There are different opinions about the existence of antonymy which is a kind of polysemy in the language. However most of the linguists and a large part of the experts agreed that antonymy is a fact in the language. Later antonymy has been taken as a separate issue. A word with two opposite meanings is not unique to Arabic, it is also common in other languages.

The existence of antonymy in Arabic as in the other languages requires also accepting the existence of antonymy in the Holy Qur'an. Qu'ran was sent in Arabic as mentioned in many verses. Therefore it must reflect the characteristics of Arabic.

Key Words: Qur'an, verse, Arabic, antonymy, word.

GİRİŞ

Arapçada *ezdâd*, geçmişten günümüze dilbilimcilerin ilgi odağı olmuştur. Onların *ezdâd* ile ilgili lafızları bir araya getirmeleri ve bu konuyla ilgili müstakil çalışmalar yapmaları bunun açık bir göstergesidir.¹ Ancak, *ezdâd*ın tanımı ve ilgili lafızlar hususunda dilbilimciler arasında görüş ayrılıkları bulunmaktadır.

* Yrd. Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, sturkmen@inonu.edu.tr

*

Zıdd/ضد kelimesi, sözlükte bir şeyin tersi, hilafı, karşıtı, kendini nefyeden şey ve bir şeyin eşi benzeri ve dengi manalarında olup çoğulu *ezdâd/اضداد* olarak gelir.² Arap filologların tarifine göre *ezdâd*, birbirine zıt iki manası olan kelimelere verilen isimdir.³

Terim olarak *ezdâd*ın tanımı Sibeveyh (v. 180/796)'in lafızlarla ilgili yaptığı şu tasnife dayanmaktadır. O, nahiv ilminin ilk kaynağı olarak kabul edilen "*el-Kitâb*" isimli eserinde, kelime/kelam kısımlarından bahsederken şöyle demektedir: Arap kelimelerinde, iki farklı anlam için iki farklı lafız (*mütebâyin*), iki farklı lafız için tek bir anlam ifade eden (*müterâdif*) ve iki farklı anlam için iki lafızın birlik oluşturması (*müşterek*) vardır.⁴ Görüldüğü gibi Sibeveyh müşterek lafızların sınırlarını çizen herhangi bir tanımlama getirmeksizin, bu olguya sadece işaret etmekle yetinmiştir. Nitekim Sibeveyh'ten sonra gelen ilim adamları, bu taksimatı esas alarak konuyu detaylandırmışlardır. Mesela Kutrub (v. 206/821), kelime ile ilgili yapılan bu taksimatın üçüncü kısmı için şöyle der: "*Üçüncü kısım; lafızın eşit, mananın ayrı olduğu kelimelerdir. Bazen bir lafız iki veya daha fazla manaya delalet eder. Bir şeye ve onun zıddına delalet eden lafızlar da böyledir.*"⁵ Kutrub'un bu ifadelerinden anlaşılmalıdır ki o, Sibeveyh'in taksimatına dayanarak *ezdâd*ı müşterek lafız içerisinde kabul etmektedir.

Kutrub'dan sonra *ezdâd* konusunda eser yazan herkes, kelimenin yukarıda söz konusu edilen taksimatını esas almıştır. Sicistânî (v. 248/862), Arapçada *ezdâd* için, "*bir şeyin tersi, hilafı*" tanımını yaparken,⁶ İbnü'l-Enbârî (v. 328/939), "*Arapların zıt manada kullandıkları kelimeler iki farklı manaya delalet ederler.*"⁷ tanımını yapmıştır. Daha sonraları dilbilimci Ebu't-Tayyib el-Luğavî (v. 351/962) *ezdâd* kavramını daha bir netleştirerek şöyle tanımlamaktadır: "*Ezdâd/اضداد, zıdd/ضد kelimesinin çoğuludur. Bir şeyin zıddı, o şeyi nefyedendir. Beyaz-siyah, cömertlik-cimrilik ve cesaret-korkaklık kelimelerinde bu zıtlık açıkça görülmektedir. Ancak bir şeyden farklı olan her şey, onun zıddı değildir. Nitekim güç ve cehl kavramları birbirinden farklıdır, fakat birbirlerinin zıddı değildirler. Zira güç/القوة, zayıf/الضعف kelimesinin cehl/الجهل ise, ilm/العلم kelimesinin zıddıdır. O halde farklı manada olmak*

→

¹ Bkz: Ebu Ali Muhammed b. el-Mustenîr Kutrub, *el-Ezdâd*, thk. Hannâ Haddâd, Dâru'l-Ulûm, Riyad 1984; Ebu Saîd Abdulmelik el-Esmâî, *el-Ezdâd*, thk. August Haffner, Beyrut 1913; Ebu Muhammed Abdullah b. Muhammed et-Tevvezi, *el-Ezdâd*, thk. Muhammed Huseyn Âlu Yâsin, Beyrut 1983; Ebu Yûsuf Yakub İbnü's-Sikkî, *el-Ezdâd*, thk. August Haffner, Beyrut 1913; Ebu Hatim es-Sicistânî, *el-Ezdâd*, thk. August Haffner, Beyrut 1913; Ebûbekr Muhammed b. el-Kâsım el-Enbârî, *el-Ezdâd*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1987; Abdolvâhid b. Ali Ebu't-Tayyib el-Luğavî, *el-Ezdâd fî Kelâmi'l-Arab*, thk. İzzet Hasan, Dimeşk 1963; Ebu'l-Fadâil el-Hasan b. Muhammed es-Sağâni, *el-Ezdâd*, thk. August Haffner, Beyrut 1913.

² Bkz: Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, Dâru Sâdir, Beyrut tsz., III, 263; Muhibbuddîn Ebu'l-Feyz Seyyid Muhammed Murtadâ el-Huseynî ez-Zebîdî, *Tacu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Dâru'l-Hidâye, VIII, 310; Muhammed Huseyn Âlu Yâsin, "Risâletu'l-Ezdâd li'l-Munşî", *Mecelletu'l-Mecma'i'l-İlmî el-İrâkî*, Sayı:35, Yıl: 1984.

³ Weil, "Ezdâd", *MEB. İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1977, IV, 431.

⁴ Amr b. Osman es-Sibeveyh, *el-Kitâb*, Kahire 1889, I, 7-8.

⁵ Kutrub, *el-Ezdâd*, s. 70.

⁶ Bkz: Muhammed Nuruddin el-Muneccid, *et-Tezâd fî'l-Kur'ani'l-Kerim beyne'n-Nazariyyeti ve't-Tatbîk*, Dâru'l-Fikr, Dimaşk 1999, s. 25.

⁷ el-Enbârî, *el-Ezdâd*, s. 1.

*ezdâd*tan daha geneldir. Zira her zıt anlamlı olan kelime farklı manalara delalet etmektedir. Ancak farklı manalara delalet eden tüm kelimeler *ezdâd*tan değildir.⁸ Bu tanımlama ile dilbilimci Ebu't-Tayyib, *ezdâd*'ın çokanlamlı kelimelerden daha hususî olduğunu açıklığa kavuşturmuştur.

*Ezdâd*tan maksat, dilbilimcilerin kullandıkları gibi, bir lafzın birbirine zıt iki manada kullanılması olup, birbirinden farklı iki lafzın zıt manalara gelmesi değildir.⁹ Gece-gündüz, beyaz-siyah, yer-gök, uzun-kısa gibi, karşıtlık oluşturan kelimelerin bulunması bütün dillerin özelliğidir. Ancak Arapçadaki *ezdâd* olgusu, herkesçe bilinen zıt kavramdan farklıdır.

Anlam bakımından birbirine zıt iki şeyi tek bir kelime ile ifade etme olgusunun Arapların dilsel bir özelliği olduğunu söyleyen İbn Fâris (v. 395/1004), bunun için "الجون" kelimesini örnek göstermektedir. Bu kelime arapçada hem *siyah* hem *beyaz* anlamında kullanılmaktadır. İbnu'l-Enbârî de aynı kelime hakkında bilgi verirken kelimedeki *ezdâd* lehçe farklılığına dayandırmaktadır.¹⁰

Bir lafzın birbirine zıt iki manaya gelmesi, sadece Arap diline mahsus olmayıp çoğu dillerde vardır. Nitekim Ullmann, lafızların çokanlamlılığından söz ederken, *ezdâda* şöyle işaret eder: Bazen bir kelime birbirine zıt manalara geldiği halde, asırlarca hiçbir sıkıntıya meydan vermeksizin o zıt manalar beraber yaşarlar. Mesele, Latince'de bulunan *altus* kelimesi, *yükseklik* ve *alçaklık* manalarına gelir. Bu kelimenin taşıdığı manada etkin olan unsur, konuşanın bakış açısidir. Nitekim *sacer* kelimesi de *mukkaddes*, *kutsal* ve *mel'un (lanetli)* manalarına gelmektedir. Fransızca modern bir kelime olan *sacre* de böyledir. İngilizcede kullanılan *blessed* kelimesi de *mukkaddes* veya *mel'un* manalarında kullanılmaktadır.¹¹

Çokanlamlılığın bir türü olarak kabul edebileceğimiz *ezdâd*'ın dildeki varlığı ile ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. İbn Sîde (v. 517/1123) ve İbn Deresteveyh (v. 347/958) gibi dilbilimcilerin *ezdâd*'ın varlığını kabul etmedikleri görülmektedir. Ancak dilbilimcilerin büyük bir bölümü ile usulcülerin geneli, *ezdâd*'ın varlığını kabul etmiş ve onu *müşterek* lafız içerisinde mütalaa etmişlerdir.¹²

*Ezdâd*ı reddedenler, aşağıdaki akli delillerle görüşlerini destekleme cihetine gitmişlerdir:

1. İki zıt mana tek lafızla izah edilemez. Zira *müşterek* lafızlarda hangi mananın kastedildiğinde tereddüt söz konusudur. Bir lafızda zıt anlamlılığın olduğunu kabul etmek başlı başına bir tereddüttür.¹³

⁸ Ebu't-Tayyib el-Luğavî, *el-Ezdâd*, I, 1-2.

⁹ Bkz: Ahmed Muhtar Ömer, *İlmu'd-Delâle*, Âlemu'l-Kutub, Kahire 1993; el-Muneccid, *et-Tezâd*, s. 26; Mustafa Sâdık er-Râfiû, *Târîhu Âdâbi'l-Arab*, Daru'l-Kutubi'l-Arabî, Beyrut 1974, s. 196; Fehmî, Mansûr, "el-Ezdâd", *Mecelletu Mecmai'l-Lugâti'l-Arabiyye*, Kahire 1935, II, 230.

¹⁰ Bkz: İbn Fâris, *Sâhibî*, s. 99; el-Enbârî, *el-Ezdâd*, s. 12; Çelebi, Muharrem, "Ezdam", *TDV. İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1995, XII, s. 47-48.

¹¹ Stephane Ullmann, *Devru'l-Kelime fi'l-Luğa*, (Çev: Kemal Muhammed Beşir), Mektebetu's-Şebâb, Kahire trz., s. 119-120.

¹² Bkz: İbn Fâris, *Sâhibî*, s. 99; Suyutî, *Müzhir*, I, 396; Subhi Salih, *Dirâsât fi Fıkhi'l-Luğa*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1994, s. 313; Ömer, *İlmu'd-Delâle*, s. 194-195.

¹³ Suyutî, *Müzhir*, I, 387; Çelebi, Muharrem, "Ezdam", *TDV. İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1995, XII, s. 47-48.

2. *Ezdâd*ın varlığını kabul etmek, Araplar ve kullandıkları dil için bir noksanlıktır.¹⁴

İlim adamlarının çoğu, *ezdâd*ı dilin bir gerçeği olarak görmüş ve onlardan bir kısmı kendini bu olguyu kabul etmeyenlere reddiye yazmaya adanmıştır.

Arapçada *ezdâd* içerisinde kabul edilen kelimelerin iki farklı manaya gelmesini eleştirenlere karşı, İbnu'l-Enbârî şöyle demektedir: "Arapların sözlerinin bir kısmı diğer kısmını tamamlar; zira sözün başı sonu ile irtibatlıdır. Bir lafız iki zıt manaya gelebilir; çünkü cümlenin bağlamından her iki manadan hangisinin kastedildiği anlaşılır."¹⁵

Arapçada zıt anlamlılığı kabul eden ilim adamlarının bir kısmı onun sınırlarını çok geniş tutarken, diğer bir kısmı sınırı oldukça daraltmıştır.

a)- Ezdâd'ın sınırlarını geniş tutanlar: Bu gruptaki dilciler lehçe farklılıklarını da aynı konu içinde mütalaa etmişlerdir. Örneğin, İbnu's-Sikkît (v. 244/858), "لق" kelimesinin *ezdâd*tan olduğunu, *yazmak* ve *silmek* manalarına geldiğini söylemiş, akabinde ilk mananın Ukayl lehçesinde, ikinci mananın diğer Araplar tarafından kullanıldığını belirtmiştir. Yine dilbilimci el-Fârâbî de bazı kelimelerde aynı şeyi yapmıştır. Örneğin "شعب" kelimesinin *toplanmak* ve *dağılmak* manalarına geldiğini ifade etmiştir. Ebu't-Tayyib de "السدفة" kelimesinin *ezdâd*tan olduğunu belirtmiş, Temim lehçesinde *karanlık*, Kays lehçesinde *ışık* ve *aydınlık* manasına geldiğini ifade etmiştir.¹⁶

Ebu Hâtim, Kutrub ve İbnu'l-Enbârî gibi bazı ilim adamları, *ezdâd*ın sınırlarını geniş tutmakta aşırılığa gitmiştir. Ebu Hâtim ve Kutrub, "مأتم" kelimesini *ezdâd*tan kabul etmişlerdir. Söz konusu kelime, bir araya toplanmış kadınlar için kullanılır. Kelimeyi *ezdâd* içerisinde kabul etmelerinin nedeni, gerek *sevinç* gerek *üzüntü* sebebiyle kadınların bir araya toplanmalarının Arap dilinde bu lafız ile ifade edilmesidir.¹⁷ Örneğin, İbnu'l-Enbârî "فعليل" vezninden gelip de *ism-i fâil* ve *ism-i mef'ûl* manası taşıyan bazı kelimeleri *ezdâd* içerisinde mütalaa etmiştir. O, "زعيب" kelimesinin hem *cesaretli* hem *korkak* manalarına geldiğini belirtmiş ve *ism-i fâil* olarak kullanıldığında *cesaretli*, *ism-i mef'ûl* olarak kullanıldığında ise *korkak* manasında olduğunu dile getirmiştir.¹⁸ İbnu'l-Enbârî daha da ileri giderek "ما"yı *nefyeden edat* ve *mevsûle* olması, "نحن"yu *müfred*, *tesniye* ve *cemî* manasına gelmesi nedeniyle *ezdâd* içerisinde kabul etmiştir.¹⁹

b)- Ezdâd'ın sınırlarını daraltanlar: Bu grup içerisinde yer alan dilbilimciler ise lehçe farklılıklarını *ezdâd* içerisinde mütalaa etmemişlerdir. Örneğin, İbn Düreyd yukarıda bahsi geçen "شعب" kelimesinin *toplanmak* ve *dağılmak* manalarına geldiğini ifade etmiştir. Ancak bu manaların lehçe farklılıklarına dayandığını, dola-

¹⁴ Ahmet Muhtâr Ömer, *min Kadâyâ'l-Luğati ve'n-Nahv*, Âlemu'l-Kutub, Kahire 1974, s. 37.

¹⁵ İbnu'l-Enbârî, *el-Ezdâd*, s. 2.

¹⁶ İbn Düreyd, *el-Cemhere*, Muessesetu'l-Halebî, Haydarâbâd, 1351/, s. 291-292; Suyutî, *Müzhir*, I, 396; Abdu'l-Âl Sâlim, *Şevâhidü Sibeveyh mine'l-Muallakât fî Mîzânî'n-Nakd*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1987, s. 55; Weil, "Ezdâd", *MEB. İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1977, IV, 431; Küçükkalay, Hüseyin, *Kur'an Dili Arapça*, Konya 1969, s. 199.

¹⁷ Ebu't-Tayyib, *el-Ezdâd*, I, 18; Weil, "Ezdâd", *MEB. İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1977, IV, 432.

¹⁸ Bkz: Ebu't-Tayyib, *el-Ezdâd*, I, 18; el-Enbârî, *el-Ezdâd*, s. 409-410.

¹⁹ el-Enbârî, *el-Ezdâd*, s. 409-410.

yısıyla bu kelimenin *ezdâd*tan olmadığını belirtmiştir. Suyutî, İbn Dureyd'in bu sözlerine atıfta bulunarak şöyle demiştir: "O bu ifadelerle *ezdâd* için iki zıt mananın tek lehçede olması şartını getirmiştir."²⁰ *Ezdâd*ın sınırlarını daraltanların bir kısmı da genel bir manaya tevdi edilebilecek kelimeleri *ezdâd*tan kabul etmemişlerdir. Ebu Alî el-Kâfî, bu konuda şöyle demiştir: "الصريم" kelimesi *sabah* manasındadır; çünkü o, geceden ayrılışı ifade eder. Aynı kelime *gece* manasına da gelir; çünkü o, gündüzden ayrılışı ifade eder. Dolayısıyla bu kelime bizim kanaatimize göre *ezdâd*tan değildir. "نطفة" kelimesi de *ezdâd*tan değildir; çünkü *nutfe* genel anlamı ile su demektir. Bu kelime *az su* için kullanıldığı gibi *çok su* için de kullanılmaktadır.²¹

*Ezdâd*ın sınırlarını daraltanların çoğu, son dönem dilcileridir. Bunların başında İbrahim Enîs gelmektedir ki o, şöyle demektedir: "*Ezdâd* ile ilgili örneklerimizin çoğu açık ve güçlü delillere dayanmaktadır. İnce bir eleme ile Arap dilinde *ezdâd* ile ilgili örnekler tahlil edilip araştırmaya tabi tutulduğunda ve onların *ezdâd* olarak seçiminde problemlili olanları devre dışı bırakıldığında geriye ancak yirmi civarında *ezdâd* kabul edilebilecek kelime kalmaktadır. Dilde bu kadar az olan *ezdâd* olgusuna daha fazla ilgi göstermek gerekmez. Özellikle şunu da belirtmeliyiz ki, *ezdâd* içerisinde kabul edilen kelimelerde zaman içerisinde iki manadan biri ön plana çıkıp meşhur olduğundan, *ezdâd* olgusu yok olmaktadır."²²

Ezdâd olgusunu reddeden kimseleri de *ezdâd*ın sınırlarını aşırı daraltan kesim içerisinde mütalaa etmek mümkündür; çünkü onlar gerçek manada bu olguyu reddetmiş değillerdir. Bilakis işi çok sıkı tutmuş, *ezdâd*ın çerçevesini daraltmışlardır. Buna örnek olarak yukarıda da işaret edildiği gibi İbn Deresteveyh'e nispet edilen şu sözleri zikretmekle yetinelim: "*Dil, manaları ortaya çıkarmak için vardır. Tek lafzın birbirine zıt veya iki ayrı manaya delalet etmesi mümkün olsaydı, mana ortaya çıkmaz, bilakis mana kapatılmış ve gizlenmiş olurdu. Dilde *ezdâd*ın olması nadirdir ve bunun bir takım sebepleri vardır...*"²³

A-KUR'AN-I KERİM'DE EZDÂD

*Ezdâd*ın diğer dillerde olduğu gibi Arapçada da var olduğu görüşünü kabul etmek, Kur'an'da da bu olguyu kabul etmeyi gerektirir; zira Kur'an Arapça bir kitap olup Arap dilinin yapısını olduğu gibi kullanmıştır.

Dilbilimcilerin *ezdâd* konusuna ilgi göstermeleri ve bu konuda telifte bulunmalarında etkili olan hususlardan biri de *ezdâd*ın Kur'an-ı Kerim'de kullanılmış olmasıdır. Nitekim Ebu Hâtim es-Sicistânî (v. 255/868) bu olguya şöyle dikkat çekmiştir: Bizi *ezdâd* konusunda yazmaya iten saik, Arapların *ezdâd*ı dilde çok kullanmalarındadır. Nitekim *zann*/ظن kelimesi *yakîn* manasına geldiği gibi *şek* ve *şüphe* manasında da kullanılmıştır. *Recâ*/رحى kelimesi de hem *korku*, *endişe* hem de *ümit* manalarında kullanılmıştır. Bu üslup Arapçada çok yaygındır. Dolayısıyla Arap dilinin bu gerçeğini bilmeyen kimse "إِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ"²⁴

²⁰ İbn Dureyd, *el-Cemhere*, s. 291-292; Suyutî, *Müzhir*, I, 396; er-Râfî, *Târîhu Âdâbi'l-Arab*, s. 197.

²¹ Suyutî, *Müzhir*, I, 397.

²² İbrahim Enîs, *fi'l-Lehecâtî'l-Arabiyye*, Mısır 1965, s. 215.

²³ Suyutî, *Müzhir*, I, 385; bkz. Çelebi, Muharrem, "Ezdad", *TDV. İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1995, XII, s. 47-48.

²⁴ Bakara, 2/45-46.

ayetini anlamakta güçlük çekebilir ve Rableri ile karşılaşacaklarından *şüph*e eden kişilerin methedildiğini düşünebilir. Hâlbuki burada *zanne* fiili *teyakkane* (yakinen bilmek) anlamındadır; çünkü Allah Teâlâ'nın, kendisine mülaki olma hususunda şüpheye düşenleri övmesi mümkün değildir. “ فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هَذَا مَا أقرَعُوا كِتَابِيَهُ ”²⁵ ayetinde de *ظَنَنْتُ* den maksat, *ben zannettim* olmayıp *ben yakinen* anlamıdır; çünkü ayette söz konusu edilen kimse, mü'mindir; mü'min olan bir kimsenin hesapla karşılaşacağından şüphe etmesi ise düşünülemez. Ancak “ قُلْتُمْ مَا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِنْ نَظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُستَقْبِرِينَ ”²⁶ ayetindeki *zann* ise inkârcıların şüphesinden başka bir şey değildir.²⁷

Ne gariptir ki çokanlamlılıkla ilgili telifte bulunan *el-Vucûh ve'n-Nezâir* müellifleri *ezdâda* gereken ilgiyi göstermemişlerdir. Onlardan çok az kimse kelimelerdeki *ezdâda* dikkat çekmiştir.²⁸ Örneğin Mukâtil, Kur'an'da *ezdâd*tan olduğu söylenen kelimelerin çoğundan bahsetmemiştir. Az da olsa *ezdâd*tan bahsedince kelimenin manalarını sıralamış, ancak kelimedeki *ezdâd* olgusuna dikkat çekmemiştir. O, “إشترء” kelimesi üzerinde durmuş, kelimenin üç ayrı manasının olduğunu belirterek bu manaları sıralamış ve kelimenin ikinci manasının *satın almak*, üçüncü manasının ise *satmak* olduğunu belirterek ilgili ayetleri zikretmiştir.²⁹ ed-Dâmeğânî de aynı şeyi yapmıştır. Örneğin “حفى” kelimesi için *gizlemek* ve *açığa vurmak*, “ظن” kelimesi içinse *bilmek* ve *şüphe etmek* manalarını zikretmiştir.³⁰

el-Vucûh ve'n-Nezâir müelliflerinin aksine, müfessirlerden ve *ezdâd* konusunda eser yazan ilim adamlarından çoğunun Kur'an'daki *ezdâda* özel bir ilgi gösterdikleri görülmektedir.

Kur'an-ı Kerim'de *ezdâd* oldukları ifade edilen onlarca kelime mevcuttur. Ancak biz çalışmanın boyutlarını göz önünde bulundurarak söz konusu kelimelerden *ezdâd* içerisinde en çok ismi geçenlere kısaca göz atmak istiyoruz.

B- KUR'AN-I KERİM'DE EZDÂD ÖRNEKLERİ

B.1. Racê/رجاء

Ezdâd ile ilgili kitaplarda “الرجاء” kelimesinin ummak, ümit etmek ve korkmak anlamlarında kullanıldığını görürüz.³¹ Kur'an-ı Kerim'de çokça geçen “رجاء” kelimesi, her iki manaya da hamledilmiştir.

“مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا”³² ayetinde zikredilen *recâ* kelimesinin *korkmak* manasında olduğu tefsir kitaplarında dile getirilmiştir.³³

²⁵ Hâkka, 69/19-20.

²⁶ Câsiye, 45/32.

²⁷ Bkz: es-Sicistânî, *el-Ezdâd*, s. 72; Muharrem Çelebi, “Arapçada *Ezdâd* Meselesi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 4, İzmir 1987, s. 44.

²⁸ Ahmed Muhtâr Ömer, *İlmü'd-Delâle*, s. 200.

²⁹ Mukâtil b. Süleymân el-Belhî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, thk. Abdullah Şehhâte, Kahire 1975, s. 222-223.

³⁰ Huseyn b. Muhammed ed-Dâmeğânî, *İslâhu'l-Vucûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, thk. Abdulaziz Seyyidu'l-Ehl, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1970, s. 161, 311.

³¹ Bkz: Esmâ'î, *el-Ezdâd*, s. 23-24; İbnu's-Sikkî, *el-Ezdâd*, s. 179; s. 179; el-Enbârî, *el-Ezdâd*, s. 18.

³² Nuh, 71/13.

“فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا”³⁴ ayetiyle ilgili olarak Ebu Hayyân şöyle der: “Ayette geçen racê, ümit etmek manasındadır. “لِقَاءَ رَبِّهِ” ifadesinde hazif vardır. Ayetin takdiri “حسن لقاء ربه” şeklindedir.”³⁵

Lugatçuların bir kısmı, bu lafızdaki *ezdâd* olgusunu lehçe farklılıklarına hamletmiştir.³⁶

B.2. Eserra/أسر

Ezdâd ile ilgili kitaplarda bu kelimenin *gizlemek* ve *açığa vurmak* manalarında olduğu ifade edilmiştir.³⁷

Esmâî şöyle demiştir: “أسررت الحديث” ifadesi *söz*ü *gizledim* manasına geldiği gibi *söz*ü *açığa vurdum* manası da taşımaktadır.

“وَأَسْرُوا النَّدَامَةَ لَمَّا رَأُوا الْعَذَابَ”³⁸ ayetinde söz konusu lafzın manası *açığa vurmak*'tır. Nitekim Ebu Ubeyde ve Esmâî, *أسر* kelimesinin *ezdâd*tan olduğunda ittifak etmiş ve bu ayetteki “أسر” kelimesinin *açığa vurmak* manasında olduğunu söylemişlerdir. Ayrıca şair Ferazdak'a ait olan şu beyit de “أسر” kelimesinin *ezdâd*tan olduğunu göstermektedir:

فلما رأى الحجاج جرد سيفه أسر الحروري الذي كان أضمر³⁹

“Haccâc'ın kılıcını çektiğini görünce, Hâricî daha önce gizlemiş olduğunu açığa vurdu”.

B.3. Şerâ/شري

شري fiillerinin *satmak* ve *satın almak* manalarına geldiği hususunda *ezdâd* konusunda telifte bulunan ilim adamları nerdeyse ittifak etmişlerdir.⁴⁰ Ancak Kur'an'da söz konusu kelimeler incelendiğinde “شري” kelimesinin *satmak*, “إشترى” kelimesinin ise *satın almak* anlamlarında kullanıldığı görülür. Kur'an-ı Kerim'de “شري” kelimesinin dört yerde *satmak* manasında kullanıldığı görülmektedir. Aşağıda görüldüğü gibi kelimenin zikredildiği ayetlerin bağlamı bu manayı çağrıştırmaktadır.⁴¹

“وَلَيْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ”⁴²

→

³⁵ Bkz: Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, I, 286; Esmâî, *el-Ezdâd*, s. 23; İbnu's-Sikkît, *el-Ezdâd*, s. 179; et-Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 2000, XXIII, 635; el-Kurtûbî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, XVIII, 261.

³⁴ Kehf, 18/110.

³⁵ Muhammed b. Yusuf Ebu Hayyân el-Endelusi , *el-Bahru'l-Muhît*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed, Beyrut 2001, VI, 160.

³⁶ Bkz: Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, VIII, 339; Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, I, 286; el-Enbârî, *el-Ezdâd*, s.18.

³⁷ Bkz: Kutrub, *el-Ezdâd*, s. 89; el-Esmâî, *el-Ezdâd*, s. 21; İbnu's-Sikkît, *el-Ezdâd*, s. 177; Ebu Hatim es-Sicistânî, *el-Ezdâd*, s. 114; el-Enbârî, *el-Ezdâd*, s. 45; Ebu't-Tayyib, *el-Ezdâd*, I, 353; es-Sâğâni, *el-Ezdâd*, s. 232.

³⁸ Yunus, 10/54.

³⁹ Bkz: Kutrub, *el-Ezdâd*, s. 89; el-Esmâî, *el-Ezdâd*, s. 21; Ebu Hatim es-Sicistânî, *el-Ezdâd*, s. 115; el-Enbârî, *el-Ezdâd*, s. 96; Ebu't-Tayyib, *el-Ezdâd*, I, 353.

⁴⁰ Bkz: Kutrub, *el-Ezdâd*, s. 98; el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, I, 30; Ebu Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'an*, I, 48; el-Esmâî, *el-Ezdâd*, s. 30; İbnu's-Sikkît, *el-Ezdâd*, s. 180; Ebu't-Tayyib el-Luğavî, *el-Ezdâd*, I 393; es-Sâğâni, *el-Ezdâd*, s. 234.

⁴¹ el-Müneccid, *et-Tezâd*, s. 159.

⁴² Bakara, 2/102.

“وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ”⁴³
 “وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ”⁴⁴

ayetlerinde kullanılan lafzın *satmak* manasında olduğuna şu ayet işaret etmektedir.
 “إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ”⁴⁵

Dünya ve âhireti tercih hususunda şu ayette “شراء” kelimesi müminler için kullanılmıştır. “فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ”⁴⁶ Ayette söz konusu edilen müminler, âhirete karşılık dünyadan vazgeçmişlerdir. Ancak kâfirlerden bahsedilince “إشتراء” lafzı kullanılmıştır. Nitekim “أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ فَلَا يُخَفَّفُ”⁴⁷ ayetinde kâfirlerin, dünyaya karşılık âhiretten vazgeçtikleri ifade edilmektedir.

“إشتراء” kelimesi Kur’an’da yirmi bir defa geçmiş ve her defasında *satmak* değil, *satın almak* manasında kullanılmıştır. Birkaç ayeti örnek olarak zikretmek istiyoruz:

“أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالََةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ”⁴⁸
 “أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالََةَ بِالْهُدَىٰ وَالْعَذَابَ بِالْمَغْفِرَةِ”⁴⁹
 “إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ”⁵⁰
 “وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لَامِرَاتِهِ”⁵¹

Tüm bu ayetlerde “إشتراء” kelimesi *satın almak* manasındadır. Dolayısıyla شرى ve اشترى kelimeleri kökleri aynı olsa da bablarının farklılığından dolayı farklı manalarda kullanılmışlardır.

B.4. ظن/ظن

Ezdâd ile ilgili kitaplara bakıldığında “ظن” kelimesinin *şüphe* ve *yakîn* manasında kullanıldığı görülür.⁵² Bu hususta Ebu Hâtim şöyle demektedir: Kur’an’da “ظن” *şek*, *şüphe* manasında kullanıldığı gibi *yakîn* manasında da kullanılmıştır. Şu ayetlerde söz konusu kelime *şüphe* manasındadır⁵³:

“إِنْ نَظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُستَيْقِنِينَ”⁵⁴
 “وَلَا تَطْنُوا أَنفُسَكُمْ مَانِعْتَهُمْ حُصُونَهُمْ مِنَ اللَّهِ”⁵⁵

Aşağıdaki ayetlerde ise söz konusu kelime *yakîn* manasındadır⁵⁶:

⁴³ Yusuf, 12/20.

⁴⁴ Bakara, 2/207.

⁴⁵ Tevbe, 9/111.

⁴⁶ Nisa, 4/IV, 74.

⁴⁷ Bakara, 2/86.

⁴⁸ Bakara, 2/16.

⁴⁹ Bakara, 2/175.

⁵⁰ Tevbe, 9/111.

⁵¹ Yusuf, 12/21.

⁵² Bkz: Kutrub, *el-Ezdâd*, s. 71; el-Esmâi, *el-Ezdâd*, s. 34; İbnu’s-Sikkît, *el-Ezdâd*, s. 177; Ebu’t-Tayyib el-Luğavî, *el-Ezdâd*, I 368; es-Sâğânî, *el-Ezdâd*, s. 238; İbn Fâris, Ebu’l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ, *Mu’cemu Mekâyisi’l-Luğa*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Dâru’l-Fikr, Dımaşk 1979, III, 462.

⁵³ Bkz: Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XXIII, 264.

⁵⁴ Câsiye, 45/32.

⁵⁵ Haşr, 59/2.

⁵⁶ Ebu Hâtim, *el-Ezdâd*, s. 76-77.

”الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ“⁵⁷ Taberî, *zann* kelimesinin bu ayette *yakin* manasında kullanıldığını ifade ederek şu açıklamalarda bulunmuştur: Araplar ”ظن“ kelimesini hem *şüph*e hem de *yakin* manasında kullanmışlardır. Arapçada bir kelimenin birbirine zıt iki manada kullanıldığına dair birçok örnek vardır. Nitekim ”سُدْفَة“ kelimesi *karanlık* ve *ışık* manasında ”صَارَخَ“ kelimesi de *yardım eden* ve *yardım isteyen* manalarında kullanılmıştır.⁵⁸

”إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلَاقٌ حَسَابِيَّةٌ“⁵⁹

Taberî, bu ayetteki ”ظن“ kelimesinin de *yakinen bilmek* anlamına geldiğini söylemektedir.⁶⁰

B.5. As'ase/عَسَسَ

As'ase/عَسَسَ kelimesi *gelmek* ve *çekip gitmek* manalarında kullanılmıştır. ”وَاللَّيْلِ إِذَا عَسَسَ“⁶¹ Ebu Ubeyde, bu ayetteki ”عَسَسَ“ fiilinin *gelmek* ve *çekip gitmek* anlamlarına geldiğini belirtmiştir.⁶²

Ragıb el- İsfehânî de ayette geçen ”عَسَسَ“ fiilinin *gelmek* ve *çekip gitmek* manasında olduğunu söylemiştir. Ayet gecenin her iki tarafına, yani gecenin başlangıç ve bitişine işaret etmektedir. Çünkü ”العساسة“ ve ”العساس“ kelimeleri karanlığın az olduğu duruma işaret eder ki, bu durum gecenin her iki tarafında da mevcuttur.⁶³

B.6. Kar'/قرء

el-Esmaî, ”القرء“ kelimesinin Hicaz ehline göre *hayızdan temizlenme*, Irak ehline göre *hayız dönemi* anlamında olduğunu söylemiştir.⁶⁴ Nitekim sahabe, tabiin, fukaha, dilbilimciler ve onları takip eden ilim adamları ”وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ“⁶⁵ ayetinin manası hususunda iki farklı görüş benimsemişlerdir. Ebubekir, Ömer, Osman, Ali, İbn Mes'ud, Ebu Musa, İbn Abbas, Mücahid, Said b. Cübeyr, Katade, İkrime, Dahhâk, Mukâtil, es-Süddî, er-Rabî' ve Ebu Hanife ve arkadaşları ve başka Kufe fakihleri söz konusu kelimenin *hayız* manasında olduğunu söylemişlerdir. Zeyd b. Sâbit, Ubâde b. es-Sâmit, Ebu'd-Derdâ, Âişe, İbn Ömer, İbn Abbas, ez-Zührî, Ebân b. Osman, Süleyman b. Yesâr, el-Evzaî, es-Sevrî, Hasan b. Sâlih, Malik, Şafii ve onların dışındaki Hicaz fakihleri ise kelimenin *temizlik* manasında olduğunu söylemişlerdir. Ahmed b. Hanbel ise bu konuda: ”Ben daha önceleri ”قرء“

⁵⁷ Bakara, 2/46.

⁵⁸ Bkz: Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 17-18.

⁵⁹ Hâkka, 69/20.

⁶⁰ Bkz: Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIII, 585.

⁶¹ Tekvîr, 81/17.

⁶² Bkz: Kutrub, *el-Ezdâd*, s. 122; el-Esmaî, *el-Ezdâd*, s. 7; İbnü's-Sikkît, *el-Ezdâd*, s. 167; Ebu't-Tayyib el-Luğavî, *el-Ezdâd*, II, 488.

⁶³ Ragıb el-İsfehânî, *el-Mufredât*, عسس mad.

⁶⁴ el-Esmaî, *el-Ezdâd*, s. 5.

⁶⁵ Bakara, 2/228.

kelimesinin hayızdan temizlenme manasında olduğunu söylüyordum. Ama şimdi onun hayız manasında olduğunu düşünüyorum”⁶⁶ demiştir.

“القرء” kelimesinin manası üzerinde yukarıda zikrettiğimiz şahsiyetlerin farklı yorumlara gitmiş olmaları, kelime için tek bir anlam tercihinde bulunmayı bir hayli zorlaştırmaktadır. Nitekim Ebu Amr b. el-Alâ şöyle demektedir: “القرء” kelimesi *vakit* manasına gelmektedir. O hem *temizlik vakti* hem de *hayız vakti* manasını taşımaktadır.⁶⁷

Yukarıda görüldüğü gibi İbn Abbas farklı tercihlerde bulunan her iki grup arasında zikredilmiş, Ahmed b. Hanbel de her iki görüşü dile getirmiştir. Ayrıca Ragıb el- İsfehânî de bu hususta şöyle demektedir: “القرء” kelimesi sadece *hayızdan temizlik* için veya *hayızlılık dönemi* için kullanılmaz. Zira kan görmeyen temiz kimse için “ذات القرء” ifadesi kullanılmadığı gibi kan görmeye devam eden hayızlı için de aynı ifade kullanılmaz.⁶⁸ Dolayısıyla bu kelime ile kadının temiz olup olmadığından emin olamadığı dönem kastedilmiş olabilir. Nitekim İmam eş-Şâfii’den “Kar’/القرء, temizlik döneminden hayızlı döneme geçiş halidir.”⁶⁹ dediği nakledilmiştir. Bazı ilim adamları da söz konusu kelimeyi “temizlilik halinden hayızlı döneme geçiş veya hayızlı dönemden temizliliğe geçiştir.”⁷⁰ şeklinde izah etmişlerdir.

SONUÇ

Arapçada *ezdâd* kelimesinden maksat, bir lafzın birbirine zıt iki manada kullanılması olup birbirinden farklı iki lafzın zıt manalara gelmesi değildir.

*Ezdâd*ın dildeki varlığı ile ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. Dilbilimcilerin büyük bir bölümü ile usulcülerin geneli *ezdâd*ın varlığını kabul etmiş ve onu *müşterek* lafız içerisinde mütalaa etmişlerdir. Daha sonraları *ezdâd* konusu müstakil olarak ele alınmaya başlanmıştır. *Ezdâd* konusunu işleyen dilbilimcilerin bir kısmı *ezdâd*ın çerçevesini çok geniş tutarken bir kısmı da çerçeveyi oldukça daraltmıştır. *Ezdâd*ın olmadığını savunan kimseleri de bu sınıf içerisinde mütalaa etmek mümkündür. Zira onlar *ezdâd*tan olduğu söylenen kelimeleri muhtelif yorumlarla *ezdâd*ın dışında tutmaya çalışmışlardır.

*Ezdâd*ın diğer dillerde olduğu gibi Arapçada da var olduğu görüşünü kabul etmek, Kur’an’da da bu olguyu kabul etmeyi gerektirir. Zira birçok ayette ifade edildiği gibi Kur’an Arapça olarak nazil olmuştur. Dolayısıyla Arapçanın özelliklerini yansıtır olması gayet tabiidir ve hatta zorunludur.

Bütün bunlardan anlaşılmaktadır ki, Kur’an lafızları sadece bir manaya delalet etmemektedir. Bilakis zikredilmiş oldukları yere, siyak ve sibaka göre muhtelif manalara gelebilmektedirler. İşte bu olgu Kur’an lafızlarının kullanıldıkları yere göre farklı manalara gelebiliyor olması Kur’an’ın anlaşılmasında *kelimelerin delalet ettiği manaları, ayetlerin bağlamını, siyak ve sibakı* iyi bilmenin zorunluluğunu ortaya koymaktadır.

⁶⁶ Ebu Hayyân, *Bahru’l-Muhit*, II, 186.

⁶⁷ el-Esmâî, *el-Ezdâd*, s. 5.

⁶⁸ Ragıb el-İsfehânî, *el-Mufredât*, قرأ mad.

⁶⁹ Ebu Hayyân, *Bahru’l-Muhit*, II, 186.

⁷⁰ Ebu Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’an*, I, 74.

KAYNAKÇA

- Âlu Yâsin, Muhammed Huseyn, "Risâletü'l-Ezdâd li'l-Munşi," *Mecelletu'l-Mecmai'l-İlmî el-İrâkî*, Sayı:35, Yıl: 1984.
- el-Belhî, Mukâtil b. Süleymân, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, thk. Abdullah Şehhâte, Kahire 1975.
- Çelebi, Muharrem, "Arapçada Ezdâd Meselesi," *Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 4, İzmir 1987, s. 35-51.
- , "Ezâd", *TDV. İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1995, XII, s. 47-48.
- ed-Dâmeğânî, Huseyn b. Muhammed, *İslâhu'l-Vucûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, thk. Abdulaziz Seyyidu'l-Ehl, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1970.
- Ebu Hatim es-Sicistânî, Sehl b. Muhammed, *el-Ezdâd*, thk. August Haffner, Beyrut 1913.
- Ebu't-Tayyib, Abdulvâhid b. Ali el-Luğavî, *el-Ezdâd fî Kelâmi'l-Arab*, thk. İzzet Hasan, Dimeşk 1963.
- el-Enbârî, Ebûbekr Muhammed b. el-Kâsım, *el-Ezdâd*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1987.
- el-Endelusî, Muhammed b. Yusuf Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed, Beyrut 2001.
- Enîs, İbrahim, *fi'l-Lehecâti'l-Arabiyye*, Mısır 1965.
- el-Esmâî, Ebu Saîd Abdulmelik, *el-Ezdâd*, thk. August Haffner, Beyrut 1913.
- Fehmî, Mansûr, "el-Ezdâd," *Mecelletu Mecmai'l-Luğati'l-Arabiyye*, Kahire 1935.
- İbn Dureyd, *el-Cemhere*, Muessesetu el-Halebî, Haydarâbâd, 1351/1932.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1979, III, 462.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem, *Lisanu'l-Arab*, Dâru Sâdir, Beyrut tsz.
- İbnu's-Sikkît, Ebu Yûsuf Yakub, *el-Ezdâd*, thk. August Haffner, Beyrut 1913.
- el-Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Mısır 1987.
- Kutrub, Ebû Ali Muhammed b. el-Mustenîr, *el-Ezdâd*, thk. Hannâ Haddâd, Dâru'l-Ulûm, Riyad 1984.
- Küçükkalay, Hüseyin, *Kur'an Dili Arapça*, Konya 1969.
- el-Muneccid, Muhammed Nuruddin, *et-Tezâd fi'l-Kur'ani'l-Kerim beyne'n-Nazariyyeti ve't-Tatbîk*, Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1999.
- Ömer, Ahmed Muhtar, *İlmü'd-Delâle*, Âlemu'l-Kutub, Kahire 1993.
- , *min Kadâyâ'l-Luğati ve'n-Nahv*, Âlemu'l-Kutub, Kahire 1974.
- er-Râfiû, Mustafa Sâdık, *Târîhu Âdâbi'l-Arab*, Daru'l-Kutubi'l-Arabî, Beyrut 1974.
- es-Sağânî, Ebu'l-Fadâil el-Hasan b. Muhammed, *el-Ezdâd*, thk. August Haffner, Beyrut 1913.
- Salih, Subhi, *Dirasât fî Fıkhî'l-Luğa*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1994.
- Sâlim, Abdu'l-Âl, *Şevâhidu Sibeveyh mine'l-Muallakât fî Mizânî'n-Nakd*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1987.
- Sibeveyh, Amr b. Osman, *es- el-Kitâb*, Kahire 1889.
- Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahman, *el-Müzhir fî Ulûmi'l-Luğa ve Envâihâ*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim, Kahire tsz.
- et-Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 2000.

- et-Tevvezî, Ebu Muhammed Abdullah b. Muhammed, *el-Ezdâd*, thk. Muhammed Huseyn Âlu Yâsin, Beyrut 1983.
- Ullmann, Stephane, *Devru'l-Kelime fi'l-Luğa*, (Çev: Kemal Muhammed Beşir), Mektebetu's-Şebâb, Kahire tsz.
- Weil, "Ezdâd", *MEB. İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1977.
- ez-Zebîdî, Muhibbuddîn Ebu'l-Feyz Seyyid Muhammed Murtadâ el-Huseynî *Tacu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Dâru'l-Hidâye, tsz.

ÖğRENCİLERİN DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ DERSİNE YÖNELİK GÖRÜŞLERİ (Konya rneğinde Bir Alan Araştırması)

Yusuf BATAR*

ÖZET

Bu çalışmanın amacı ğrencilerin, İlköğretim 4. Sınıfından itibaren başlayıp liseden mezun oluncaya kadar görmüş oldukları Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi ile ilgili yaklaşımlarını ve beklentilerini tespit etmektir. Bu amaçla Konya il merkezinde 49 farklı okulda okuyan 189 lise son sınıf öğrencisiyle anket uygulaması yapılmıştır. Öğrencilerin devam ettikleri alan programları ve ailelerinin dinle ilişki biçimleri bu anketin belirleyici değişkenleri olarak ölçü alınmışlardır.

Elde edilen verilere göre, katılımcı öğrenciler alan farklılıklarına rağmen yüzde 80 oranında DKAB dersinin zorunlu dersler arasında olmasından yana görüş belirtmişlerdir. Duygusal olarak DKAB dersini zevkli bir ders olarak değerlendiren öğrencilerin oranı da alan farklılığına rağmen yüzde 80 civarındadır. Ancak bu derse ayrılan süreyi ve dersin içeriğini öğrencilerin yüzde 50'den fazlası yetersiz bulmaktadır. Aynı Şekilde DKAB öğretmenlerini alan bilgisi açısından yetersiz bulan öğrencilerin oranı da yüzde 50'yi geçmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, ğretmen, ğrenci, Ders programı.

STUDENTS VIEWS FOR RELIGIOUS CULTURE AND MORAL KNOWLADGE COURSE

The aim of this study is to determine the approaches and expectations of students concerning religious education that they have received from fourth grade to high school seniors. For this reason, it was made a survey on 189 high school seniors from the 49 different schools in Konya city centre. In this survey, the curricula that students studied and the ways of relationship of their family with religion were accepted as a determining factor.

According to the data obtained, in spite of differences in their field, 80 percent of students expressed opinions in favor of religious education to be compulsory. At the same time, despite differences in their fields, 80 percent of the students accept the religious education is emotionally enjoyable. But over 50 percent of the students think that duration and content of courses is insufficient. In the same way, over 50 percent of students think that teachers of religious education's area information are insufficient.

Key Words: Religious education, teacher, student, curriculum.

* Yrd. Do. Dr., Muş Üniversitesi Eğitim Fakültesi, ybatar@hotmail.com

PROBLEM

Son yıllarda eğitim programlarında öğrenen merkezlik, sürece önem verme gibi, öğrenciyi daha aktif hale getirmeyi öngören düzenlemelere gidilmiştir. Bu çerçevede özellikle 2005 yılından itibaren, yapılandırmacı öğrenme modeli davranışçı modelin yerini almaya başlamış ve programlar buna göre oluşturulmaya çalışılmıştır. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) programını da etkileyen bu yeni yaklaşım, öğrenci faktörünü sürecin aktif bir paydası haline getirmiş ve kendisine daha belirleyici bir misyon yüklemiştir. Öğrencinin din algısı, din eğitimine yaklaşımı, bu eğitim sürecinde edinmesi beklenen davranış değişiklikleriyle ilgili tutumu vs. her yönüyle öğrenciyi analiz edip tanımak, öğrenen merkezli bir din eğitimi için öncelikle yapılması gereken işlerdendir.

Araştırmanın problemini ortaya koymaya yönelik olarak yapılan açıklamalar çerçevesinde ifadesini bulan araştırmanın temel problem cümlesi şudur:

Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine ve öğretmenine yönelik tutum düzeyleri nasıldır?

DENENCELER

1. Öğrenciler, alan farklılıklarına karşın, DKAB dersinin okullarda zorunlu dersler arasında sayılması konusunda olumlu bir tutma sahiptirler.

2. Öğrencilerin DKAB dersine ilgi duymalarında en etkili faktör dini öğrenme beklentisidir.

3. Öğrencilerin din eğitimine yönelik tutumları alan farklılıklarına rağmen yüksek düzeyde olumludur.

4. Ailelerin dini tutumları, öğrencilerin DKAB dersine yönelik tutumlarında belirleyici bir etkiye sahiptir.

5. Şu anda okullarda uygulanmakta olan DKAB programı içerik ve bu derse ayrılan süre açısından öğrencilerin beklentilerini karşılayamamaktadır.

YÖNTEM

Belirtilen problem doğrultusunda, DKAB programı kapsamındaki dersin verilmeye başlandığı 4. sınıftan itibaren her aşamasıyla bu derse muhatap olarak mezun olmuş bir grup öğrencinin din eğitimiyle ilgili algılarını çözümlenmek amacıyla bir anket çalışması yapılmıştır. Bu çalışmanın amacı, öğrencilerin, şu ana kadar almış oldukları DKAB dersiyle ilgili görüşlerini, farklı değişkenler açısından betimlemektir. Araştırmanın modeli, bağımlı değişken olan öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine yönelik tutum düzeylerinin; bağımsız değişkenler olan öğrencilerin alan programları ve ailelerinin dini tutumlarına göre nasıl bir değişiklik arzettiğini ölçmeye yönelik nedensel karşılaştırma modelidir. Bu kapsamda öğrencilerin kişisel özelliklerini ve DKAB dersine yönelik görüşlerini tespit amacıyla bir veri toplama aracı geliştirilmiştir. Geliştirilen veri toplama aracı, araştırmanın evreni olarak belirlenen Konya şehir merkezinde bulunan 49 farklı lisede okuyan ve tesadüfi örneklem yöntemiyle belirlenen, 189 öğrenci üzerinde 2009 yılı Haziran ayında uygulanmıştır. Elde edilen verilerle ilgili olarak, betimsel istatistik teknikleri kullanılarak, frekans ve yüzdelik dağılımlar vb. bulgular sunulmuştur.

KİŞİSEL ÖZELLİKLER**1-1.Cinsiyet**

Örneklem grubunun 120'si kız, 69'u ise erkek öğrencilerden oluşmaktadır.

Cinsiyet	Kişi Sayısı (Frekans)
Kız	120
Erkek	69
TOPLAM	189

1-2.Okul Türü

Katılımcı öğrencilerin %49.2'si normal lise, %29.63'ü Anadolu lisesi, %19'u meslek lisesi, %1.6'sı Fen Lisesi, %0.52'si de Süper Lise öğrencisidir.

Okul Türü	Kişi Sayısı	Yüzde (%)
Normal Lise	93	49,2
Anadolu Lisesi	56	29,63
Meslek Lisesi	36	19,05
Fen Lisesi	3	1,6
Süper Lise	1	0,52
TOPLAM	189	100

1-3.Öğrencilerin Alan Programı

Öğrencilerin %47.62'si Eşit Ağırlık, %30.69'u Sayısal, %16.93'ü Sözel, %4.76'sı de Yabancı Dil programına devam etmektedirler.

Programlar	Kişi Sayısı	Yüzde (%)
Eşit Ağırlık	90	47,62
Sayısal	58	30,69
Sözel	32	16,93
Yabancı Dil	9	4,76
TOPLAM	189	100

1-4.Öğrenci Velilerinin Mesleği

Katılımcıların velilerinin, %39.15'si memur, %30.7'si diğer, %16.4'ü işçi, %13.2'si esnaf tır.

Meslek Grubu	Kişi Sayısı	Yüzde (%)
Memur	74	39,15
İşçi	31	16,4
Esnaf	26	13,2
Diğer	58	30,7
TOPLAM	189	100

2. BULGULAR VE YORUM

2-1. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Statüsü Hakkındaki Görüşler

Tablo-1'e göre, öğrencilerin %78.3'ü okullarda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin zorunlu dersler arasında olmasını isterken, katılımcıların %19'u bu dersin seçmeli ders olmasını istemektedir. Dersin hiç olmamasını isteyen öğrenci oranı ise %2.6'dır.

	F	Yüzde
Zorunlu ders olmalıdır	148	78,3
Seçmeli ders olmalıdır	36	19,0
Olmamalıdır	5	2,6
Toplam	189	100

Bu soru, öğrencilerin ailelerinin dinle ilişki biçimlerine dair algıları ve okulda devam ettikleri program açısından değerlendirildiğinde, aşağıdaki tablo ortaya çıkmaktadır.

			Okullarda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi nasıl olmalıdır?			
			Zorunlu ders olmalıdır	Seçmeli ders olmalıdır	Olmamalıdır	Toplam
Ailenizin din ile ilgili ilişkisini nasıl tanımlarsınız?	Dindar	F	91	14	2	107
		Yüzde	85,0	13,1	1,9	100,0
	Saygılı	F	57	22	3	82
		Yüzde	69,5	26,8	3,7	100,0
	Toplam	F	148	36	5	189
		Yüzde	78,3	19,0	2,6	100,0

Ailesini “dindar” olarak tanımlayan öğrencilerin %85’i bu ders zorunlu olması, %13,1’i seçmeli olması ve %1,9’u da bu ders programda olmamalıdır şeklinde cevap vermişlerdir. Ailesini, dine karşı tutumları bakımından “dine saygılı” olarak tanımlayan katılımcıların ise, %69,5’i zorunlu olmasını, %26,8’i seçmeli olmasını, %3,7’si bu dersin programda yer almaması gerektiğini ifade etmişlerdir.

DKAB dersinin statüsüyle ilgili olarak verilen cevapları, öğrencilerin devam ettiği alan programı değişkenine göre değerlendirdiğimizde ise, ortaya çıkan sonuç ile öğrencilerin genel olarak kanaatlerini ölçen Tablo-1’den elde edilen sonuç arasında önemsenecek oranda bir fark görülmemektedir. Nitekim DKAB dersinin zorunlu dersler arasında olmasına yönelik yaklaşıma Tablo-1’de verilen olumlu oy oranı %78,3’tür. Aynı şekilde Tablo-3’e göre Sözel alanındaki öğrencilerin %78,1’i, Sayısal alanındakilerin %81’i, Eşit Ağırlıkların %76,7’si, Yabancı Dil alanındakilerin ise %75’i bu dersin zorunlu olması yönünde kanaat belirtmişlerdir. Dersin seçmeli olmasını isteyen katılımcı oranları açısından da her iki tablo arasında fazla bir fark görülmemektedir. Bu da gösteriyor ki, öğrencilerin DKAB dersinin programdaki pozisyonuyla ilgili yaklaşımları, alanlarının farklılığına rağmen birbirine paraleldir.

Tablo-3		Okullarda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi nasıl olmalıdır?				
		Zorunlu ders olmalıdır	Seçmeli ders olmalıdır	Bu ders programda olmamalıdır	Toplam	
Okulda devam ettiğiniz alan program nedir?	Cevap yok	F	1	0	0	1
		Yüzde	100,0	0,0	0,0	100,0
	Sözel	F	25	6	1	32
		Yüzde	78,1	18,8	3,1	100,0
	Sayısal	F	47	11	0	58
		Yüzde	81,0	19,0	0,0	100,0
	Eşit Ağırlık	F	69	17	4	90
		Yüzde	76,7	18,9	4,4	100,0
	Yabancı Dil	F	6	2	0	8
		Yüzde	75,0	25,0	0,0	100,0
	Toplam	F	148	36	5	189
		Yüzde	78,3	19,0	2,6	100,0

DKAB dersinin statüsü hakkında farklı toplumsal kesimlere yönelik olarak birçok araştırma yapılmıştır. Bu araştırmalarda göze çarpan en önemli sonuç, der-

sin zorunlu dersler arasında sayılmasına dönük uygulamaya verilen yüksek destek-tir.

Avrupa'nın bazı ülkelerinde ve Türkiye'deki birçok ilde gençler üzerinde ya-pılan bir araştırmaya göre, Türkiye'de gençlerin % 77.8'i din eğitiminin hiç olma-ması görüşüne katılmadığını, % 11.2'si kararsız olduğunu, % 11'i ise katıldığını belirtmektedir. Kararsızlar da okullarda din eğitiminin olmaması görüşüne yakın olarak kabul edilse bile % 78 gibi oldukça yüksek düzeyde din eğitiminin okullarda olması gerektiği yönünde görüş beyan etmektedir.¹

Görüldüğü gibi ülke genelinde gençlere yönelik yapılan bir araştırmada orta-ya çıkan eğilimle, bizim araştırmamızın muhatabı olan bu nispeten küçük örnek-lemden ortaya çıkan eğilim arasında büyük bir paralellik vardır. Aynı konuyla ilgili olarak, halka yönelik ülke genelinde yapılan bir araştırmada ise, "Sizce devlet okul-larında mecburi din eğitimi verilmeli midir" sorusuna katılımcıların % 82.1'i evet, % 15.4'ü de hayır cevabını vermektedir.² Bu araştırmada da yetişkinlerin din eğiti-mi konusunda öğrencilerle paralel düşündüğü ve hatta onlara göre dört puan daha fazla oranda mecburi din eğitimi desteklediği görülmektedir. DKAB dersinin öğretmenleriyle yapılan bir ankete göre ise öğretmenlerin yüzde 95,8'i bu dersin zorunlu dersler arasında yer almasını istemektedirler.³ Bu biraşın öğretmenlerinin bu konuda daha yüksek oranda istekli olması doğaldır.

ÖĞRENCİLERİN DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ DERSİYLE İLGİ-LENME AMAÇLARI

Öğrencilerin %72'si bu dersle, dinini öğrenmek için ilgilendiğini, %26.5'i ise sınıfı geçmek için ilgilendiğini ifade etmektedir (Tablo-4). Bu tablo din eğitimiyle bilinçli ve duyarlı bir şekilde ilgilenen öğrencilerin oranının daha yüksek olduğunu göstermektedir. Başka bir ifadeyle, öğrencilerin büyük bir çoğunluğuna göre, DKAB dersi din alanında bilgilenmek ve dini öğrenmek için önemsenmesi gereken bir ders olarak değerlendirilmektedir.

Tablo-4 Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersiyle ilgilenme amacınız nedir?		
	F	Yüzde
Dinimi öğrenmek için ilgilendim	136	72,0
Sınıfı geçmek için ilgilendim	50	26,5
Cevap yok	3	1,2
Total	189	100

¹ Kaymakcan, Recep, *Gençlerin Dine Bakışı Karşılaştırmalı Türkiye ve Avrupa Araştırması*, İstanbul. 2007, s. 69.

² Çarkoğlu, Ali; Toprak, Binnaz; "Değişen Türkiye'de Din Toplum ve Siyaset" *Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfı (TESEV) Yayını*, www.tesev.org.tr, İstanbul, Kasım-2006.

³ Kaymakcan, Recep, *Öğretmenlerine Göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri*, Dem Yayınları, İstanbul, 2009, s.28.

Nitekim bu dersle ilgilenme amacını, dinini öğrenmek gayesi şeklinde açıklayan sözelci, sayısal ve eşit ağırlıklı öğrencilerin oranı bütün alanlarda %70'in üzerindedir(Tablo-5). Bu da gösteriyor ki, alan farklılığı öğrencilerin din eğitimiyle ilgilenme amaçlarında anlamlı bir değişiklik oluşturmamaktadır.

Tablo-5 Devam Edilen Programa Göre DKAB ile İlgilenme Nedeni			Cevap yok	Sınıfı Geçmek için İlgilendim	Dinimi öğrenmek için İlgilendim	Toplam
Okulda Devam ettiğiniz Alan Program nedir?	Cevap yok	F	0	0	1	1
		Yüzde	0,0	0,0	100,0	100,0
	Sözel	F	0	9	23	32
		Yüzde	0,0	28,1	71,9	100,0
	Sayısal	F	1	16	41	58
		Yüzde	1,7	27,6	70,7	100,0
	Eşit Ağırlık	F	2	23	65	90
		Yüzde	1,2	25,6	72,2	100,0
	Yabancı Dil	F	0	2	6	8
		Yüzde	0,0	25,0	75,0	100,0
	Toplam	F	3	50	136	189
		Yüzde	1,2	26,5	72,0	100,0

Uluslar arası düzeyde yapılan bir çalışmaya göre de, bu dersin öğrencilerin inancını geliştirmesini sağladığı görüşü yüksek oranda onaylanmaktadır. ⁴

Bu sonuçlar okullardaki din eğitiminin, din kültürü şeklindeki amaca uygun olarak verildiği veya verilmesi gerektiği konusunda bizlere fikir vermektedir.

Ders programında bu derse ayrılan saatleri yeterli bulan öğrencilerin oranı %49.2 iken, yetersiz bulanların oranı ise %42.9'dur. DKAB dersine ayrılan süreyi fazla bulan öğrenci oranı ise %7.9'dur(Tablo-5).

Tablo-6 Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine ayrılan haftalık ders saatlerini nasıl buluyormusunuz?		
	F	Yüzde
Yeterli buluyorum	93	49,2
Yetersiz buluyorum	81	42,9
Fazla buluyorum	15	7,9
Toplam	189	100

Kaymakcan'ın aktardığı bir araştırmaya göre ise, benzer konuyla ilgili olarak ilk ve orta öğretim öğrencilerinin yüzde 56,5'i bu derse ayrılan ders saatini yetersiz

⁴ Kaymakcan, Recep, *Gençlerin Dine Bakışı Karşılaştırmalı Türkiye ve Avrupa Araştırması*, İstanbul. 2007, s. 84-85.

bulduklarını ifade etmektedirler.⁵ Bu dersin branş öğretmenlerine yönelik olarak yapılan bir anket çalışmasına göre ise, DKAB öğretmenlerin yüzde 74,4'ü bu derse ayrılan saatleri yeterli bulmazken, yüzde 25,6'sı yeterli olduğunu düşünmektedir.⁶

DKAB dersine haftalık ders programında ayrılan süreyi nasıl değerlendirdiklerine dair soruya verilen cevapları öğrencilerin alanlarına göre değerlendirdiğimizde, Sözelcilerin %53,1'i ders saatlerini yeterli bulmakta, %37,5'i yetersiz bulunduğunu ifade etmekte, % 9,4'ü ise bu derse ayrılan süreyi fazla bulunduğunu ifade etmektedir. Eşit Ağırlık programına devam eden öğrencilerin değerlendirmeleri sözelcilerinkiyle büyük ölçüde paralellik arz etmektedir. Sayısalcılarda ise bu derse ayrılan süreyi yetersiz bulan öğrencilerin oranı daha yüksek görünmektedir (%50,0). Bu derse ayrılan süreyi yeterli bulan sayısalcı öğrencilerin oranı ise %46,6'yı göstermektedir (Tablo-6).

Tablo-7 Öğrencilerin Alanlarına Göre Haftalık Ders Saatlerini Değerlendirmeleri			Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi dersine ayrılan haftalık ders saatlerini nasıl buluyorsunuz?			
			Yeterli buluyorum	Yetersiz buluyorum	Fazla buluyorum	Toplam
Okulda Devam ettiğiniz Alan Program nedir?	Cevap yok	F	0	1	0	1
		Yüzde	0,0	100,0	0,0	100,0
	Sözel	F	17	12	3	32
		Yüzde	53,1	37,5	9,4	100,0
	Sayısal	F	27	29	2	58
		Yüzde	46,6	50,0	3,4	100,0
	Eşit Ağırlık	F	45	35	10	90
		Yüzde	50,0	38,9	11,1	100,0
	Yabancı Dil	F	4	4	0	8
		Yüzde	50,0	50,0	0,0	100,0
	Toplam	F	93	81	15	189
		Yüzde	49,2	42,9	7,9	100,0

DKAB derslerinin haftalık ders programı içerisindeki saatleri konusunda verilen cevaplardan anlaşılıyor ki, haftalık ders saatini yeterli bulan öğrencilerle yetersiz bulan öğrencilerin oranı yüksektir.

PROGRAM İÇERİĞİYLE İLGİLİ DEĞERLENDİRMELER

Ders programında işlenen konuları din ve ahlak eğitimi açısından yeterli bulan öğrencilerin oranı %33.6, yetersiz bulanlarınki ise %65.1'dir (Tablo-7).

⁵ Ayhan ve Diğerleri, *Din ve Ahlak Eğitim Öğretimine yeni Yaklaşımlar*, Dem Yay. İstanbul, 2004.

⁶ Kaymakcan, Recep, *Öğretmenlerine Göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri*, s.29.

Tablo-8 Ders programında işlenen konular Din ve Ahlak Eğitimi açısından yeterlimidir?		
	F	Yüzde
Yetersizdir	123	65,1
Yeterlidir	64	33,9
Cevap yok	2	1,1
Total	189	100

İşlenen konuları din eğitimi açısından yeterli bulup bulmadıklarına dair soruya öğrencilerin verdiği cevapları alan değişkenine göre incelediğimizde; Sözelcilerin %25,0'i verilen dersleri yeterli olarak değerlendirirken, %79,1'i verilen dersleri din eğitimi açısından yetersiz olarak değerlendirmektedir. Sayısalıcılarda ise yetersiz bulanların oranı %63,8 iken yeterli bulanları oranı ise %36,2'dir. Eşit Ağırlıklılarda ise Sayısalıcılara benzer bir tablo görülmektedir (Tablo-8). Görüldüğü gibi, katılımcı öğrencilerin büyük bir çoğunluğu, alan farklılıklarına rağmen DKAB programının içeriğinin din eğitimi açısından yetersiz olduğuna inanmaktadırlar.

Tablo-9 Öğrencilerin Devam Ettiği Alana Göre İşlenen Konuların Yeterliliği			Ders programında işlenen konular Din ve Ahlak Eğitimi açısından yeterlimidir?			
			Cevap yok	Yeterlidir	Yetersizdir	Toplam
Okulda devam ettiğiniz alan program nedir?	Cevap yok	F	0	0	1	1
		Yüzde	0,0	0,0	100,0	100,0
	Sözel	F	1	8	23	32
		Yüzde	3,1	25,0	71,9	100,0
	Sayısal	F	0	21	37	58
		Yüzde	0,0	36,2	63,8	100,0
	Eşit Ağırlık	F	1	32	57	90
		Yüzde	1,1	35,6	63,3	100,0
	Yabancı Dil	F	0	3	5	8
		Yüzde	0,0	37,5	62,5	100,0
	Toplam	F	2	64	123	189
		Yüzde	1,1	33,9	65,1	100,0

DKAB dersinin genel amaçlarının gerçekleşme oranı hakkında eğitim öğretim yöneticileri, müfettişler ve öğretmenler üzerinde uygulanan bir ankete göre,

katılımcıların çoğu (% 79.7) DKAB dersinin genel amacının tamamen veya kısmen gerçekleştiğini belirtirken, % 18.4 gibi azımsanmayacak bir bölümü de bu amaçların gerçekleşmediğini belirtmektedirler.⁷ Bizim anketimize katılan öğrenciler DKAB derslerini, din ve ahlak eğitimi açısından büyük oranda yetersiz olarak değerlendirirken, Aydın'ın yapmış olduğu araştırmaya göre, bu eğitimin gerçekleşmesinde görev alan paydaşlar, eğitimin genel amaçları bakımından DKAB derslerini büyük oranda yeterli olarak değerlendirmektedirler. Her iki anketin sonuçları arasındaki bu çelişkili sonuçlar kanaatimizce, öğrencilerin *din kültürü* eğitiminden öte *dini eğitim* yönündeki beklentilerinden kaynaklanıyor olabilir.

ÖĞRENCİLERİN İNANÇLA İLGİLİ SORUNLARI VE DKAB DERSLERİ

Öğrencilerin, inançla ilgili olarak merak ettikleri sorulara DKAB dersleri kapsamında yeterince cevap bulup bulmadıklarına dair yönelttiğimiz soruya verdikleri cevaba baktığımızda, katılımcıların yarısından fazlasının olumlu, diğer yarısının ise olumsuz yanıt verdiğini görmekteyiz (Tablo-9).

Tablo-10 İnançla ilgili Soru ve Sorunlarınıza Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Yeterince cevap bulabiliyor musunuz?		
	F	Yüzde
Yeterince cevap bulamadığıma inanıyorum	95	50,3
Yeterince cevap bulduğuma inanıyorum	94	49,7
Toplam	189	100

Aynı soruya verilen cevapları öğrencilerin alanlarına göre analiz ettiğimizde ise, sözelcilerin %62,5'i inançla ilgili sorunlarına DKAB derslerinde cevap bulduğuna inandığını belirtirken, % 37,5'i bu konuda olumsuz kanaat belirtmektedir. Sayısalıcılarda ise olumlu görüş bildirenlerin oranı %53,4; olumsuz görüş bildirenler ise %46,6'dır. Eşit Ağırlıklılara gelince olumlu görüş belirtenler %38,9, olumsuzlar ise %61,1'dir (Tablo-10).

Öğrencilerin büyük bir çoğunluğunun inançla ilgili sorularına DKAB dersleri kapsamında cevap bulamadıklarını belirtmiş olmaları bu dersin hedefleri ve öğrencilerde gerçekleştirmeyi amaçladığı kazanımlar açısından önemli bir problemle karşı karşıya olduğunu göstermektedir. İnançla ilgili sorularına cevap arayan öğrenciler, bu derslerde aradıklarını bulamadıkları takdirde mutlaka farklı adreslere yöneleceklerdir. Bu arayışların doğuracağı neticelerin din eğitiminin sağlığı açısından kontrolü zor olacaktır. Dolayısıyla, bu tablonun ortaya çıkmasına yol açan

⁷ Aydın, M. Zeki, "İlköğretimin İkinci Kademesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Programındaki Ahlaki Amaç ve Konuların Program Geliştirme Açısından Değerlendirilmesi" *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt:13, Sayı:1, Ankara 2000, s.21.

sebeplere yönelik daha derinlikli analizlerin ve araştırmaların yapılması gerekmektedir.

Tablo-11 Öğrenim Alanlarına Göre İnançla İlgili Soru veya Sorunlara Cevap Bulma			İnançla ilgili Soru ve Sorunlarınıza Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Yeterince cevap bulabiliyor musunuz?		
			Yeterince cevap bulduğuma inanıyorum	Yeterince cevap bulamadığıma inanıyorum	Toplam
Okulda Devam ettiğiniz alan Program nedir?	Cevap yok	F	1	0	1
		Yüzde	100,0	0,0	100,0
	Sözel	F	20	12	32
		Yüzde	62,5	37,5	100,0
	Sayısal	F	31	27	58
		Yüzde	53,4	46,6	100,0
	Eşit Ağırlık	F	35	55	90
		Yüzde	38,9	61,1	100,0
	Yabancı Dil	F	7	1	8
		Yüzde	87,5	12,5	100,0
	Toplam	F	94	95	189
		Yüzde	49,7	50,3	100,0

ÖĞRENCİLERİN DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ DERSİYLE İLGİLİ DUYGUSAL YAKLAŞIMLARI

Öğrencilerin derslerdeki başarısında, o derse ve öğretmene karşı geliştirdiği duygusal tutumun önemli ölçüde belirleyici etkiye sahip olduğu birçok uzman tarafından dile getirilmektedir. Eğer öğrenci bir dersi ilginç bulur ve öğrenmesi gerektiğine inanırsa, o derse yönelik algılamaları ve etkinlikleri olumlu yönde artmaktadır.⁸ Bunun aksi bir durumda ise, dersle ilgili algılamalar ve etkinlikler olumsuz yönde gelişecektir. Anketimize katılan öğrencilerin %79.4'ü bu dersi zevkli bir ders olarak tanımlarken, %16.4'ü ise dersi sıkıcı bulduğunu ifade etmişlerdir (Tablo-11). Öğrencilerde oluşan bu duygusal tutumda dersin içeriğinden, öğretmenin tutumuna kadar bir çok faktör rol oynamaktadır. Bu faktörlerin etkisini ayrıca ölçen çalışmalar yapmak bu alandaki çalışmalara önemli katkılar sağlayacaktır. Aslında

⁸ Senemoğlu, Nuray, *Kuramdan Uygulamaya Gelişim, Öğrenme ve Öğretim*, Gazi Kitapevi, Ankara, 2005., s. 300.

DKAB dersiyle ilgili olarak yapılan birçok alan araştırmasında öğrencilerin genel olarak bu derse karşı olumlu bir tutum sergiledikleri tespit edilmiştir. Örneğin, öğrencilerin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi'ne ilgilerinin, dersten hoşlanma durumlarının ölçülmesi amacıyla Ankara İli örnekleminde uygulanan bir tutum ölçeğinden, öğrencilerin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi'ne yönelik tutum düzeylerinin, olumlu ve "oldukça" seviyesinde yüksek olduğu belirtilmektedir.⁹

Tablo-12 Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi nasıl bir derstir?		
	F	Yüzde
Zevkli bir derstir	150	79,4
Sıkıcı bir derstir	31	16,4
Cevap yok	4	2,1
Olsada olur olmasada ne zevkli ne sıkıcı	2	1,1
Hocaya Göre değişir	2	1,1
Toplam	189	100

DKAB dersiyle ilgili öğrencilerin duygusal durumlarının alan değişkenine göre nasıl oluştuğunu gösteren tabloya göre, Sözelci ve Eşit Ağırlıklı öğrencilerin dersle ilgili duygusal tutumlarında bir paralellik görülmektedir. Nitekim ders zevkli bulan Sözelci ve Eşit Ağırlıklı öğrencilerin oranı %84,4 iken bu derse sıkıcı bir ders olarak değerlendiren Sözelcilerin oranı %12,5, Eşit Ağırlıklılarınki ise %13,3'tür. Sayısalcılarda ise bu derse zevkli bulanların oranı %70,7 iken sıkıcı bulanların oranı ise %24,1'dir (Tablo-12). Görüldüğü gibi Sayısalcılarda dersle ilgili duygusal tutumda diğer öğrencilere oranla daha olumsuz bir yaklaşım yansımaktadır. Ama bu kategoride bile dersle ilgili olumlu duygunun oranı yüzde 70'in üzerinde olması DKAB derslerinin verimliliği açısından önemlidir.

⁹ Arıcı, İsmail, "Öğrencilerin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumları", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/1, Elazığ, 2008. s.170.

Tablo-13 Öğrenim Alanlarına Göre DKAB Dersine Karşı Duygusal Durum		Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi nasıl bir derstir?						
		Cevap yok	Sıkıcı bir Derstir	Zevkli bir Derstir	Olsada olur olmasada ne zevkli ne sıkıcı	Hocaya Göre değişir	Toplam	
Okulda Devam ettiğiniz alan Program nedir?	Cevap yok	F	0	0	1	0	0	1
		Yüzde	0,0	0,0	100,0	0,0	0,0	100,0
	Sözel	F	0	4	27	1	0	32
		Yüzde	0,0	12,5	84,4	3,1	0,0	100,0
	Sayısal	F	2	14	41	0	1	58
		Yüzde	3,4	24,1	70,7	0,0	1,7	100,0
	Eşit Ağırlık	F	1	12	76	1	0	90
		Yüzde	1,1	13,3	84,4	1,1	0,0	100,0
	Yabancı Dil	F	1	1	5	0	1	8
		Yüzde	12,5	12,5	62,5	0,0	12,5	100,0
	Toplam	F	4	31	150	2	2	189
		Yüzde	2,1	16,4	79,4	1,1	1,1	100,0

DİNLE İLGİLİ KONULARDA KİME DANIŞIRSINIZ?

Öğrencilerin %41.8'i, din hakkında merak ettiklerini ilgili kaynaklardan bizzat araştırarak, %29.1'i DKAB öğretmenine sorarak, %27.5'i ise ailesine sorarak öğrenmeye çalışacağını ifade etmişlerdir (Tablo-13). Bilgiye ulaşma imkânlarının kolaylaştığı günümüz şartlarında diğer alanlarda olduğu gibi dinle ilgili konularda da bilgiye bizzat kaynağından ulaşma eğilimi artmıştır. Ankete katılan öğrencilerin tutumunda da bu eğilimin etkisini görebilmekteyiz. Öğrencilerin ilgili kaynaklardan araştırarak dinle ilgili meraklarını giderme eğilimleri, bir yönüyle bu konudaki duyarlılığın bir belirtisi olarak değerlendirilebilir. Ancak, içeriği ve insanların tutumları üzerindeki etkisi bakımından hassas bir alan olan dini konularda, kişinin salt olarak kaynaklardan beslenme eğilimi beraberinde bazı riskleri de getirebilir. Özellikle hangi kaynakların güvenilir, hangilerinin güvenilmez olduğunu ayırt edecek bir bilgi seviyesine henüz ulaşmamış gençlerin bu konularda kendi başlarına hareket etmesi yanıltıcı bilgilere maruz kalma ihtimalini daha da artıracaktır. Burada, DKAB öğretmenlerinin alan bilgileriyle ve öğrencilere karşı tutumlarıyla öğrencilerin gözünde, "dini konularda danışılması gereken kişiler" olarak algılanacak şekilde davranmalarının gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Bilindiği gibi, alan bilgisi mesleki yeterliliğin önemli kriterlerinden biridir.

Tablo-14 Din Hakkında Merak ettiklerinizi kime sorarsınız?		
	F	Yüzde
Kitap Dergi ve Benzer yayınlardan kendim araştırdım	79	41,8
Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi öğretmenine sorarım	55	29,1
Aileme Sorarım	52	27,5
Cevap yok	3	1,6
Total	189	100

Öğrencilerin dinle ilgili konularda merak ettiklerini sordukları yerlerle ilgili olarak verdikleri cevapları, ailelerinin dinle ilgili tutumları değişkenine göre analiz ettiğimizde kayda değer bazı farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki, ailesini “Dindar” olarak tanımlayan öğrencilerin %35,5’i din hakkında merak ettiklerini DKAB öğretmenlerine soracağını, %31,8’i ailesine soracağını ve %30,8’i ilgili yayınlardan bizzat araştıracağını belirtirken, ailesini “Dine saygılı” olarak tanımlayan öğrencilerin ise, %56,6’sı ilgili kaynaklardan bizzat araştıracağını, %22’si ailesine danışacağını, %20,7’si DKAB öğretmenlerine soracağını ifade etmiştir (Tablo-14). Görüldüğü gibi, “dindar” aile çocuklarında dini konularda danışılacak referanslar olarak dini kaynaklar, branş öğretmenleri ve aile birbirine yakın oranda sıralanırken, “Dine saygılı” ailelerin çocuklarında ilgili kaynaklar diğer alternatiflere göre önemli bir farkla öne çıkmaktadırlar.

Tablo-15		Din hakkında merak ettiklerinizi kime sorarsınız?					
		Cevap yok	Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi öğretmenine sorarım	Aileme Sorarım	Kitap Dergi ve Benzer yayınlardan Kendim araştırdım	Toplam	
Ailenizin Din ile ilgili ilişkinizi nasıl tanımlarsınız?	Dindar	F	2	38	34	33	107
		Yüzde	1,9	35,5	31,8	30,8	100,0
	Dine Saygılı	F	1	17	18	46	82
		Yüzde	1,2	20,7	22,0	56,1	100,0
	Toplam	F	3	55	52	79	189
		Yüzde	1,6	29,1	27,5	41,8	100,0

ÖĞRETMENLERİN YETERLİLİK DURUMLARIYLA İLGİLİ DÜŞÜNCELER

Tablo-16 Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi öğretmenlerimiz alanlarında yeterli midir?		
	F	Yüzde
Yeterlidir	78	41,3
Yetersizdir	43	22,8
Kısmen Yeterlidir	68	36,0
Toplam	189	100

Bilindiği gibi, öğretmenin kişisel ve mesleki özellikleriyle ilgili olarak öğrencilerde oluşan algı ve öğretmenin bu yönlerdeki davranışlarına öğrenci tarafından biçilen değer, öğrencinin sözkonusu dersteki başarısında rol oynayan önemli bir faktördür.¹⁰ Bu araştırmaya katılan öğrencilerin %41.3'ü DKAB dersi öğretmenlerini alanlarında yeterli olarak değerlendirmekte, %22.8'i yetersiz görmekte, %36'ı ise öğretmenleri kısmen yeterli bulmaktadırlar (Tablo-15). Bu soruya paralel olarak sorulan "inançla ilgili sorunlarınıza DKAB derslerinde yeterince cevap bulabiliyor musunuz?" şeklindeki soruya ise, öğrencilerin %50.3'ü yeterince cevap bulamadığına inandığını belirtirken, %49.7'si ise yeterince cevap bulduğuna inandığını ifade etmiştir (Tablo-10). Ortaya çıkan bu iki sonuç beraber değerlendirilecek olursa, öğrencilerin dini alanla ilgili konulardaki sorularına yeterince cevap alamayışlarının önemli bir sebebi olarak DKAB öğretmenlerinin alan bilgisi konusundaki yetersizlikleri sayılabilir. Çünkü öğrencinin öğretmenin alan bilgisiyle ilgili algısı, sorularını ona yöneltip yöneltmemede ve aldığı cevapları yeterli bulup bulmamada belirleyici olacaktır.

Tablo-17 Öğretim Alanlarına Göre Öğretmenlerin Yeterliliği			Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi öğretmenlerimiz alanlarında yeterlimi?			
			Yeterlidir	Yetersizdir	Kısmen Yeterlidir	Toplam
Okulda Devam ettiğiniz Alan Program	Cevap yok	F	0	0	1	1
		Yüzde	0,0	0,0	100,0	100,0
	Sözel	F	12	9	11	32
		Yüzde	37,5	28,1	34,4	100,0
Sayısal	F	25	15	18	58	

¹⁰ Aydın, M. Şevki, *Din Dersi Öğretmenlerinin Pedagojik Formasyonları*, Erciyes Üniv. Yayınları: 95, Kayseri, 1996, s.212.

nedir?		Yüzde	43,1	25,9	31,0	100,0
	Eşit Ağırlık	F	35	18	37	90
		Yüzde	38,9	20,0	41,1	100,0
	Yabancı Dil	F	6	1	1	8
		Yüzde	75,0	12,5	12,5	100,0
	Toplam	F	78	43	68	189
Yüzde		41,3	22,8	36,0	100,0	

Branş öğretmenlerinin yeterliliğiyle ilgili öğrencilerin algısı, alanlarına göre farklılık arz etmektedir. Sözelcilerin %37,5'i öğretmenleri alanlarında yeterli bulurken, %28,1'i yetersiz bulmakta, %34,4'ü ise kısmen yeterli bulunduğunu belirtmektedir. Sayısalcıların ise, %43,1'i öğretmenleri alanlarında yeterli bulurken, %25,9'u yetersiz bulmakta ve %31,0'ı kısmen yeterli bulmaktadır. Eşit Ağırlıkçılara gelince, yeterli bulanların oranı %38,9, yetersiz bulanlarınki %20,0, kısmen yeterli bulanların oranı ise 41,1'dir(Tablo-16). Branş öğretmenlerinin yeterliliği konusunda öğrencilerin verdiği cevaplardan oluşan tablodan anlaşılıyor ki, DKAB öğretmenlerini alanlarında yeterli bulan öğrencilerin oranı % 50'nin altındadır. Bu oran öğretmenler açısından ve DKAB eğitimi açısından riskli bir durumdur. Aslında bu alanda yapılan başka bilimsel çalışmalarda da öğretmenlerin yetersizliği konusu vurgulanmaktadır.¹¹ Öğrencilerde bu algının oluşmasına öğretmenlerin gerçekten alan bilgisi yetersizliği, iletişim problemleri veya pedagojik formasyon eksikliği gibi sebepler yol açıyor olabilir. Yapılması gereken bu konuda hem öğretmene hem de öğrenciye yönelik alan araştırmaları yaparak sorunun kaynaklarını ortaya koymaktır.

ANLAMAKTA GÜÇLÜK ÇEKİLEN KONULAR

Tablo-18 Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde anlamakta güçlük çektiğiniz konular nelerdir?		
	F	Yüzde
Cevap yok	113	59,8
Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde anlamakta güçlük çektiğim bir konu yok	33	17,5
Mezhepler	7	3,7
Kader	5	2,6
Kader-İrade-Ölümden Sonrası Sonsuzluk	4	2,1
Fıkıh	4	2,1
Hocalar Yetersiz Konuları anlatamadılar	3	1,6
Dinler Haricindeki Tüm Konular	3	1,6
Evrenin yaratılışı	2	1,1
Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin yeterli bilgi verilmiyor	2	1,1
Kaza ve Kader	1	0,5

¹¹ Mesela bkz: "Okulda Din Eğitimi ve Öğretim Çalıştay Raporu- DKAB Dersi ile İlgili Durum Değerlendirmesi", Ankara Merkez İHL Öğrencileri Vakfı, Ankara, (14-15 Şubat 2009), s.211.

Cennet Cehennem -Kaza-Kader	1	0,5
Evlilik Konusu	1	0,5
Sure Ezberlemek	1	0,5
Ölüm	1	0,5
Din Kültürü Kitabının İçeriği olmaması gereken konular işlenmiş	1	0,5
Laiklik ve din	1	0,5
Ahiret	1	0,5
İslami Yasalar	1	0,5
Başka ülkelerin dinleri konusu	1	0,5
DKAB Dersinin içeriğindeki Konuların hepsini anlamakta güçlük çekiyorum	1	0,5
Farzlar, Sünnetler,Gusül,Teyemmüm	1	0,5
Atatürk Konuları Kılık Kıyafet Konuları	1	0,5
Toplam	189	100

DKAB dersinde anlamakta güçlük çekilen konuyla ilgili açık uçlu soruya katılımcıların %59.8'i hiç cevap vermemiştir. Cevap verenlerin ise yine en büyük oranı olarak %17.5'i bu derste anlamakta güçlük çektiği herhangi bir konunun olmadığını belirtmişlerdir. Katılımcıların yazdığı konulardan oluşan cevaplarda ise mezheplerden, evlilik konusuna kadar birçok konu yer almaktadır(Tablo-17). Bu soruya herhangi bir cevap vermeyen öğrenci oranının yüksek oluşu, konuları o anda hatırlayamamalarından kaynaklanabilir. Çünkü anketin uygulandığı tarih okulların tatile girdiği hafta idi. Anlaşılmakta güçlük çekilen konularla ilgili yazılanlara bakılınca, her ne kadar üzerinde yoğunlaşılan bir konu olmasa da işaret edilen konulardaki yelpaze genişliği, DKAB programı kapsamında öğretilmeye çalışılan bir çok konunun öğrenciler tarafından “anlaşılmakta güçlük çekilen konular” arasında zikredilmesi kayda değer bir tespittir. Bu düşünceden hareketle, katılımcı öğrencilerin dile getirdiği bütün konular, aynı konuyu dile getiren öğrenci sayısını da belirtecek tarzda, aşağıdaki tabloda sıralanmıştır.

DKAB DERSİ VE DİĞER DERSLERDE İŞLENEN KONULARIN İLİŞKİSİ

Öğrencinin her türlü gelişimini sağlaması hedeflenen eğitim öğretim programında yer alan bütün derslerin, sözkonusu hedefe ulaşmada birbirini destekleyici bir mahiyette olması öngörülmektedir. Hatta eğitim programı kapsamında farklı derslerde işlenen konuların mümkün oldukça birbiriyle ilişkilendirilerek işlenmesinin, konuların kavranmasına yardımcı olacağı vurgulanmaktadır. Bu durumun aksine, eğer farklı derslerde işlenen konulardan dolayı öğrencilerde zihinsel çelişkiler oluşuyorsa, öğrencileri içine düştükleri ikilemden kurtaracak tedbirleri almak gerekir. Burada özellikle vurgulanması gereken husus şudur: Farklı konulardan dolayı öğrencilerin zihninde zaman zaman çelişkilerin oluşması normaldir. Önemli olan, öğrencinin bunu fark edecek zihinsel yapıya sahip olması ve bu durumu öğretmenleriyle paylaşacak cesareti ve ortamı bulmasıdır.

DKAB dersinde işlenen konularla diğer derslerde işlenen konular arasında öğrencilerin zihninde çelişkiye yol açan konular olup olmadığına dair soruya, katılımcıların %63'ü “Hayır”, %36'sı ise “Evet” şeklinde cevap vermişlerdir(Tablo-18).

Tablo-19 Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde öğrendiğiniz konularla diğer derslerde öğrendiğiniz konular arasında çelişkiye düştüğünüz oldu mu?		
	F	Yüzde
Hayır	119	63,0
Evet	69	36,5
Cevap yok	1	0,5
Total	189	100

Aynı soruya verilen cevapları öğrencilerin alanlarını dikkate alarak analiz ettiğimizde Sözel öğrencilerde konular arasında çelişkiye düşmediğini belirtenlerin oranı %53,1 iken çelişki yaşadığını belirtenlerin oranı ise % 43,8'i göstermektedir. Eşit ağılıklarda ve Sayısal öğrencilerde ise konular arasında çelişki yaşamadığını belirtenlerin oranı % 60'ı aşmaktadır(Tablo-19). Sözel öğrencilerde konular arasında çelişki yaşadıklarını belirtenlerin oranının yüksek oluşu dikkat çekicidir.

Tablo-20 Öğrenim Alanına Göre DKAB Konularının Diğer Derslerde İşlenen Konularla Çelişki Durumu			Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde öğrendiğiniz konularla diğer derslerde öğrendiğiniz konular arasında çelişkiye düştüğünüz oldu mu?			
			Cevap yok	Evet	Hayır	Toplam
Okulda devam ettiğiniz Alan Program nedir?	Cevap yok	F	0	1	0	1
		Yüzde	0,0	100,0	0,0	100,0
	Sözel	F	1	14	17	32
		Yüzde	3,1	43,8	53,1	100,0
	Sayısal	F	0	22	36	58
		Yüzde	0,0	37,9	62,1	100,0
	Eşit Ağırlık	F	0	31	59	90
		Yüzde	0,0	34,4	65,6	100,0
	Yabancı Dil	F	0	1	7	8
		Yüzde	0,0	12,5	87,5	100,0
	Toplam	F	1	69	119	189
		Yüzde	0,5	36,5	63,0	100,0

Bu iki tabloya göre, her ne kadar çelişki yaşamadığını ifade edenlerin oranı yüksek olsa da, çelişkiye düştüğünü belirten öğrenci oranı da azımsanmayacak bir düzeydedir. Dolayısıyla, DKAB öğretmenlerinin bu durumu dikkate alarak konuları ele almaları ve hangi konuların zihinsel çelişkilere yol açtığını tespit etmeye dönük alan çalışmalarının da yapılması gerekmektedir.

SONUÇ

Öğrencilerin DKAB dersi ile ilgili yaklaşımlarının incelendiği bu araştırma bulgularına göre;

Öğrencilerin yüzde 80'e yakın bir kesimi DKAB dersinin okullarda zorunlu dersler arasında verilmesinin gerekli olduğunu, yüzde 20 civarındaki katılımcılar ise seçmeli ders olması gerektiğini belirtmişlerdir. Ailelerini 'dindar' olarak tanımlayan öğrencilerde zorunlu DKAB dersi yönündeki görüşün oranı yüzde 85'i gösterirken, öğrencilerin devam ettiği alan programlarındaki farklılık bu konuda önemsenbilecek düzeyde bir görüş farkına yol açmamıştır.

DKAB dersiyle ilgilenme amacını 'dinimi öğrenmek için' şeklindeki gerekçeyle dayandıran öğrencilerin oranı da yüzde 75'in üzerindedir. Bu yönelim noktasında da alan farklılığının belirleyici bir etkisi görülmemektedir.

Bu veriler; " Öğrenciler, alan farklılıklarına karşın, DKAB dersinin okullarda zorunlu dersler arasında sayılması konusunda olumlu bir yaklaşıma sahiptirler."ve "Öğrencilerin din eğitimine yönelik tutumları alan farklılıklarına rağmen yüksek düzeyde olumludur." Şeklindeki denencelerimizi doğrulamıştır.

Haftalık ders programı içerisinde DKAB derslerine ayrılan süreyi yeterli bulan öğrencilerin oranı yüzde 50'ye yaklaşırken, yetersiz bulanların oranı da yüzde 40'ın üzerinde bir seviyededir.

DKAB ders programını içerik olarak yetersiz bulanların oranı katılımcıların yüzde 65'i civarındadır. Bu oran, sözel alandaki öğrencilere göre 10 puan daha yüksektir.

İnançla ilgili sorunlarına DKAB derslerinde yeterince cevap bulduğuna inandığını belirten katılımcıların oranı genel değerlendirmede yüzde 50 civarındadır.

Bu sonuçlar da; "Şu anda okullarda uygulanmakta olan DKAB programı, içerik ve bu derse ayrılan süre açısından öğrencilerin beklentilerini karşılayamamaktadır." Yönündeki denencemizi büyük ölçüde doğrulamaktadır.

DKAB dersine karşı duygusal tutumu olumlu olan öğrencilerin oranı yüzde 80'in üzerindedir. Bu oran alan farklılıklarına rağmen düşmemektedir.

Öğrencilerin dinle ilgili konularda danıştığı referanslar arasında DKAB öğretmeni yüzde 30 civarında bir oyla diğer referanslar arasında ikinci sırada gelmektedir. Konuyla ilgili yayınlar ise yüzde 40 civarında bir oyla birinci sırada başvuru kaynağı olarak değerlendirilmektedir.

Öğretmenlerini alan bilgisi açısından yeterli olarak değerlendiren öğrencilerin oranı yüzde 40'ın biraz üstünde gözükmemektedir.

DKAB derslerinde işlenen konularla diğer derslerde işlenen konular arasında çelişkiye düştüğünü belirten öğrencilerin oranı yüzde 36 iken, herhangi bir çelişki yaşamadığını belirtenlerin oranı ise yüzde 63 civarındadır. Bu konudaki genel tablodan farklı olarak sözelci öğrencilerde çelişki yaşadığını belirtenlerin oranı yüzde 45'e yakındır. Diğer alanlardaki öğrencilerde ise çelişkiye düştüğünü belirtenlerin oranı, sözelcilere göre 10 puan daha düşüktür.

ÖNERİLER

Din eğitiminin önemli bir paydaşı olan öğrenci kitlesinin DKAB'la ilgili beklentilerini, yaklaşımlarını tespit etmek amacıyla öğrenci evrenini temsil edecek düzeyde alan araştırmaları yapılmalıdır.

Öğrenci merkezli eğitim ve öğretimin yapılandırılmaya çalışıldığı eğitim sistemimizde diğer alanlarda olduğu gibi, DKAB dersi öğretmenleri de 'öğrenciye görelilik' anlayışı doğrultusunda bilinçlendirilmelidirler.

Öğretmenler, alan bilgisi açısından öğrenciler için tatmin edici bir düzeyde olmalıdırlar.

Eğitimi bir bütün olarak değerlendirerek, DKAB programlarının diğer derslerin programlarıyla daha işbirlikli hale getirilmesi sağlanmalı ve öğrencilerin farklı konular arasında yaşaması muhtemel çelişkiler bilimsel bir şekilde giderilmeye çalışılmalıdır.

Dinin alan olarak kapsadığı konular ve çeşitli sebeplerle dinle ilişkilendirilen konuların her geçen gün artması ve çeşitlenmesi durumları göz önüne alınarak, DKAB dersleri hem içerik olarak hem de bu derslere ayrılan süre açısından yeniden değerlendirilmelidir.

DKAB dersinin gerekliliği yönünde ortaya çıkan yüksek oran ışığında, din eğitiminin gerekli olup olmadığına dair tartışmalarla zaman kaybetmek yerine artık bu eğitimin daha verimli bir şekilde nasıl verileceği konuları üzerinde yoğunlaşılmalıdır.

KAYNAKÇA

- Arıcı, İsmail, "Öğrencilerin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumları", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XIII, sayı: I, Elazığ, 2008.
- Aydın, M. Şevki, *Din Dersi Öğretmenlerinin Pedagojik Formasyonları*, Erciyes Üniv. Yayınları: 95, Kayseri, 1996.
- Aydın, M. Zeki, "İlköğretimin İkinci Kademesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Programındaki Ahlaki Amaç ve Konuların Program Geliştirme Açısından Değerlendirilmesi" *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, cilt: XIII, sayı: I, Ankara, 2000.
- Ayhan ve Diğerleri, *Din ve Ahlak Eğitim Öğretimine Yeni Yaklaşımlar*, Dem Yay. İstanbul, 2004.
- Çarkoğlu, Ali-Toprak, Binnaz; "Değişen Türkiye'de Din Toplum ve Siyaset" *Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfı (TESEV) Yayını*, www.tesev.org.tr, İstanbul, 2006.
- Kaymakcan, Recep, *Gençlerin Dine Bakışı Karşılaştırmalı Türkiye ve Avrupa Araştırması*, İstanbul, 2007.
- , *Öğretmenlerine Göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri*, Dem Yayınları, İstanbul, 2009.
- , *Gençlerin Dine Bakışı Karşılaştırmalı Türkiye ve Avrupa Araştırması*, İstanbul, 2007.
- Senemoğlu, Nuray, *Kuramdan Uygulamaya Gelişim, Öğrenme ve Öğretim*, Gazi Kitabevi, Ankara, 2005.
- , "Okulda Din Eğitimi ve Öğretim Çalıştay Raporu- DKAB Dersi ile İlgili Durum Değerlendirmesi", (Edit: Recep Kılıç), *Ankara Merkez İHL Öğrencileri Vakfı*, Ankara, (14-15 Şubat 2009).

HEVZE B. ALİ EL-HANEFÎ VE ARAP HİTABETİNDEKİ YERİ

Muhammet Vehbi DERELİ*

ÖZET

İslâm öncesi Arap edebiyatında hitabet çok önemli bir unsurdur. Hevze b. Ali el-Hanefî, Rasûlullah zamanında yaşamış meşhur Arap şairi ve hatiplerindendir. Yemame'de yaşayan Benî Hanîfe kabilesinin reisidir. Kaynaklar Hevze b. Ali el-Hanefî'nin zeki, kendine güvenen, sözüne itibar edilen bir lider olmakla birlikte, aynı zamanda iyi bir şair ve etkili konuşan bir hatip olduğundan bahsetmektedir.

Ancak ondan bahseden kaynaklarda, onun hitabet yeteneğini yeterince ortaya koyacak çok sayıda örneğe rastladığımız söylenemez. Bu durumda yalnızca kendisini İslâm'a davet ettiğinde Hz. Peygamber ile olan diyalogları ve İran Kısrası ile yaptığı görüşmelerin onun hatipliği konusunda bizim için en önemli veriler olduğunu söyleyebiliriz.

Anahtar Kelimeler: Hevze b. Ali, Arap hitabeti, hatip, Benî Hanîfe, İran Kısrası.

HEVZE B. ALİ EL-HANEFİ AND HIS PLACE IN ARABIC ORATORY

The oratory in pre-Islam Arabic literature is a very important element. Hevze b. Ali el-Hanefi, who lived in time of Prophet Muhammad, is one of the Arab poets and orators. He is head of the tribe of Beni Hanife lived in Yemameh. The sources mention that Hevze b. Ali el-Hanefi is not only intelligent, trusting him, a leader who is respected; he is but also a good poet and an orator who speaks effective.

However, it cannot be said that we met many examples which reveal his skill of oratory in the sources which mention him. In this instance, we can say that his dialogues with the Prophet Muhammad when He called him to Islam and his talks with Kisrah of Persia are the most important information for us concerning his oratory.

Key Words: Hevze b. Ali, Arabic oratory, orator, Beni Hanife, Kisrah of Persia.

HEVZE B. ALİ EL-HANEFÎ'NİN HAYATI

İslâm öncesi dönemde Arapların şair ve hitabete büyük önem verdikleri bilinmektedir. Bu dönemde yetişen pek çok şair ve hatip, Arap edebiyatının oluşmasına ve gelişmesine önemli katkılar sağlamışlardır.

Cahiliye döneminde yetişen meşhur şair ve hatiplerden biri de Ebû Ali Hevze b. Ali b. Sumame b. Amr b. Abduluzza el-Hanefî el-Bekrî'dir. Hevze el-

* Dr., DİB İzmir Tire Eğitim Merkezi Öğretmeni, mvdereli@gmail.com

Hanefî'nin (8/8-630) doğum tarihi hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Kendisinin, gerek İslâm'ın gelmesinden önce gerekse İslâm'dan sonra, Yemame'de yaşayan Benî Hanîfe kabilesinin iftihar kaynağı şairi ve hatibi olduğu ifade edilir. Aynı zamanda kabilesinin reisi olup, Arap kabileleri arasında büyük bir itibar ve şöhrete sahiptir.¹ Cesur bir kişiliğe sahip olan Hevze, İran Kısrası ile de iyi ilişkiler içinde olmuştur. "Zü't-tâc" lakabıyla bilinen Hevze, Yemame bölgesindeki yerleşim yerlerinden biri olan Kurrân halkındandır ki bu insanlar, Ebû Ubeyd Abdullah el-Bekrî'nin (ö. 487/1094) ifadesiyle Benî Hanîfe'nin en fasih konuşanları olarak bilinir.²

Benî Hanîfe, savaşçılığı ile tanınan bir kabileydi. Benî Hanîfe ile Benî Temim arasında eskiden beri süregelen kanlı çatışmalar ve düşmanlıklar vardı. Hevze de gençliğinde böyle bir çatışma sonucunda esir düşmüş ve ancak üç yüz deve karşılığında serbest kalabilmişti.³ Bir Hıristiyan olan ve İslâm'ın gelişinden sonra da dini ni değiştirmeyen Hevze b. Ali, hicretin 8. yılında ölmüştür.⁴

HEVZE EL-HANEFÎ'NİN TOPLUMDAKİ YERİ VE "ZÜ'T-TÂC" LAKABINI ALMASI

Arap kabileleri arasında saygın bir kişi olarak bilinen Hevze b. Ali el-Hanefî, İran Kısrası ile de iyi ilişkiler kurmuştu. Gerek döneminde cereyan eden savaşlarda gerekse kabileler arası saldırılarda arabuluculuk rolü üstlenen, sözüne itibar edilen etkili bir kişiydi. Bunu ortaya koyan şöyle bir hadise nakledilir:

İran'ın Yemen valisi tarafından Kısra'ya gönderilen mallar ve hediyelerle yüklü bir kervan, uğradığı Benî Temim yurdunda yağmalanmıştı. Hevze, kendisine sığınan kabileye ikramlarda bulunmuş, onları en iyi şekilde ağırlamıştı. Daha sonra Kısra'nın emri üzerine Bahreyn valisi, Benî Temim kabilesine karşı bir sefer düzenleyerek pek çok kişiyi öldürmüş, birçoğunu da esir almıştı. İşte bu olayda yüz esirin Hevze b. Ali el-Hanefî'nin teşebbüsleri sayesinde serbest bırakıldığı birçok kaynaktan yer almaktadır.⁵

Kendisine neden "Zü't-tâc" denildiği hakkında ise farklı görüşler vardır. Bunlardan birine göre, bu taci ona kendisiyle iyi ilişkiler kurduğu İran Kısrası Hüseyin Perviz (590-628) vermiştir. Çünkü Hevze, İran-Yemen arasında Kısra adına yapılan ticari faaliyetlere kendi bölgesi olan Yemame'de kervanların güvenliğini sağlamak ve yolcuların ihtiyaçlarını karşılamak sûretiyle katkı sağlıyordu. Benî Temim kabilesi tarafından malları yağmalanan bir kervandaki yolcular kendisine sığındık-

¹ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endulusî, *Cemheratu Ensâbi'l-Arab*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, s. 310; el-Cevâlikî, Ebû Mansûr Ahmed Mevhûb, *Şerhu Edebi'l-Kâtib*, Mısır, 1350, s. 282.

² el-Bekrî, Ebû Ubeyd Abdullah b. Abdilaziz el-Endulusî, *Mu'cemu Me'sta'cem min Esmâi'l-Bilâdi ve'l-Mevâdi'*, Âlemu'l-Kutub, Beyrut, 1983, III-IV, 1063.

³ el-İsfehânî, Ebu'l-Ferac Ali b. Huseyn el-Mervânî, *el-Eğânî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, tsz., XVII, 320; el-Bekrî, *Mu'cem*, III-IV, 1059.

⁴ İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, Dâru Sadir, Beyrut, tsz., I, 262, IV, 203, VIII, 153.

⁵ Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mulûk* (thk. Muhammed Ebul-Fadl İbrahim), Beyrut, 1967, II, 169-171; İbnu'l-Esîr, Ali b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Kâmil fi'l-Târîh*, Beyrut, 1965, I, 468-469, 620; Ziriklî, Hayreddin, *el-A'lâm*, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut, 1990, VIII, 102.

larında, Hevze onlara yardımcı olmuş ve onlarla birlikte giderek Kısra ile görüşmüştü. Kısra, bu görüşmede ona taltifte bulunmuş, onu takdir etmiş ve kendisine birtakım hediyeler yanında bir de inciden taç armağan etmişti.⁶

Nahiv bilgini el-Müberra (ö. 285/899) ise *el-Kâmil* adlı eserinde onun takdir edilen, çok değerli bir kişi olduğunu, hükümdarlara benzetmek amacıyla başının üzerinde dizilmiş boncuklar taşıdığından “Zü't-tâc” olarak bilindiğini ifade eder.⁷ Hevze böylelikle kendisiyle övünmüş oluyor, güçlü şair edasıyla fasih ve etkili söz söyleme konusundaki iddiasını ortaya koyuyordu.⁸

HEVZE B. ALİ EL-HANEFİ'NİN HATIPLİĞİ

İslâm öncesi dönemde gerek şiir gerekse nesir açısından Arapların ileri olduğu neredeyse tevatür derecesinde bilinmekle birlikte, sözlü rivayete dayanan bu edebî mahsuller çoğunlukla zamanımıza ulaşmamıştır. Ulaşanların sıhhati konusunda da birtakım tereddütler yok değildir. Aynı şekilde, Hevze b. Ali el-Hanefî'nin hitabet yeteneği ve fesahatine vurgu yapan çok sayıda kaynakta, aynı zamanda onun bu özelliğini yeterince ortaya koyacak hitabe/hutbe örneklerine rastlayamıyoruz. Bu durumda yalnızca kendisini İslâm'a davet ettiğinde Hz. Peygamber ile olan diyalogları ve İran Kısrası ile yaptığı görüşmelerin onun hatipliği konusunda bizim için en önemli veriler olduğunu söyleyebiliriz.

Hevze bir Hıristiyan olduğu için, hicretin yedinci yılı Muharrem ayında Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından İslâm'a davet edilmiştir. Rasûlullah (a.s.) kendisine yazdığı mektupta Müslüman olduğu takdirde bulunduğu bölgenin idarecisi olmaya devam edeceğini bildirmiştir.⁹ Hevze el-Hanefî, Hz. Peygamber'in elçisi Selîm b. Amr el-Âmirî'ye (ö. 12/633) iyi davranarak ikramlarda bulunmuş olmasına rağmen, bu daveti kabul edemeyeceğini nazik bir şekilde ifade etmiştir. Rasûlullah'a cevaben yazdığı mektupta şöyle demiştir:

ما أحسن ما تدعو إليه وأجمله وأنا شاعر قومي وخطيبهم
والعرب تهاب مكاني فاجعل لي بعض الأمر أتبعك

“Davet ettiğin şey çok iyi, çok güzel! Ben, kavmimin hatibi ve şairiyim. Araplar da benim konumumdan çekinirler. Bu sebeple bana birtakım yetkiler ver de sana tâbi olayım!”¹⁰

⁶ Taberî, *Târîh*, a.y.; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, a.y.; Zirikî, *el-A'lâm*, a.y. Ayrıca bkz. Önkal, Ahmet, “Hevze el-Hanefî”, *DİA*, XVII, İst., 1998, s. 285.

⁷ el-Müberra, Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezid, *el-Kâmil fi'l-Luğati ve'l-Edeb*, Kahire, tsz., II, 24, III, 15.

⁸ el-Hillî, Ebu'l-Beka Hibetullah, *el-Menâkıbu'l-Mezîdiyye fi Ahbari'l-Mulûki'l-Esedîyye*, Merkezi Zayed li't-Turâs ve't-Târîh, Ayn, 2000, s. 31.

⁹ Hamîdullah, Muhammed, *Mecmûatu'l-Vesâiki's-Siyâsiyye*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 1987, s. 156-157.

¹⁰ İbn Sa'd, *er-Tabakât*, I, 262; İbn Kayyim, Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye, *Zâdu'l-Meâd fi Hedyi Hayri'l-İbâd*, Müessesesi-i Risale-Mektebe-i Menârî İslâmiyye, Beyrut-Kuveyt, 1986, III, 607; İbn Seyyidünnâs, Ebu'l-Feth Muhammed b. Muhammed el-Ya'murî, *Uyûnu'l-Eser fi Funûni'l-Meğâzi ve's-Şemâtili ve's-Siyer*, Dâru't-Turâs-Dâru İbn Kesîr, Medine-Dimeşk/Beyrut, 1992, II, 355; el-Halebî, Ali b. Burhanuddîn, *İnsanu'l-Uyûn*, Beyrut, 1980, III, 303.

Hız. Peygamber ondan gelen bu mektubu okuduktan sonra "Benden bir karış toprak istese ona vermem. Kendisi de sahip olduğu şeyler de helâk olsun!" demiştir. Hevze çok geçmeden ölmüştür. Ölümü Mekke'nin fethi sonrasındır.¹¹

Hevze'nin Müslüman olmayışının arkasında hiç şüphe yok ki sahip olduğu itibarı ve nüfuzu kaybetme endişesi yatıyordu. Araplar arasındaki konumunu sürdürme ve kavminin lideri olarak kalma arzusu, onun bu daveti reddetmesinde büyük rol oynamıştır. Bir Hıristiyan büyüğü ona bu daveti niçin reddettiğini sorduğunda bunu bizzat kendisi şöyle ifade etmiştir:

ضننت بدينى وأنا ملك قومى وإن تبعته لم أملك

"Dinimde çakılı kaldım. Çünkü ben, kavmimim hükümdarıyım. Şayet ona tâbi olsaydım, o takdirde hükümdarlık yapmayacaktım/yapamazdım!"¹²

Arap Yarımadasının en meşhur şairlerinden biri olan Meymun b. Kays el-A'şâ (ö. 629), Hevze b. Ali'yi şu ifadelerle övüyor:

مَنْ يَلْقَى (يِرَ) هُوْدَةَ يَسْجُدُ غَيْرَ مُتَّبِعٍ ... إِذَا تَعَمَّمَ فَوْقَ النَّجَاحِ أَوْ وَضَعَا

"Kim Hevze ile karşılaşırsa hiç çekinmeden secdeye kapanır, tacının üzerine sarığını doladığı yahut koyduğu zaman..."¹³

el-A'şâ, yine Hevze el-Hanefî'yi medih sadedinde yazdığı bir şiirinde şöyle diyor:

وإن امرءاً قد زرته قبل هذه بجوٍ خير منك نفساً ووالدا

"Bundan önce Cev¹⁴ (Yemame) bölgesinde ziyaret ettiğim bir adam vardı ki, kişilik ve evlad-ı iyal bakımından senden kesinlikle daha hayırlıydı."¹⁵

Hevze, şiirlerde övülmekle kalmamış, ayrıca sahibi olduğu tacı sebebiyle de kendisinden çokça bahsedilen bir kişi olmuştur. Meselâ bir şair, Abdullah b. Tahir isimli memdûhunu överken, onu taç sahibi Hevze ile kıyaslamıştır. Bu da Hevze'nin Arap toplumuna mal olmuş, çok tanınan bir şair ve hatip olduğunu gösterir. Söz konusu beyit şöyledir:

فأنتَ أولى بتاج الملكِ تلبسه من هُوْدَةَ بنِ عليٍّ وابنِ ذي يزنِ

"Sen, hükümdar tacını giymeye Hevze b. Ali'den de İbn Zî Yezin'den de daha lâyıksın!"¹⁶

Hevze b. Ali el-Hanefî'nin İran Kısrası ile dostça münasebetler kurduğunu yukarıda belirtmiştik. Kısra Hüsrev Perviz, bu görüşmelerden birinde, onun konuşmalarını, edebiyatını, fesahatini ve veciz ifadelerini çok beğenip, onu takdir etmiştir. Bu sebeple kendisine altın işlemeli, dizilmiş incilerle süslü bir kaftan ve taç hediye etmiştir. Hatta Hevze'ye "Zü't-tâc" lakabının bu olaydan sonra verildiği

¹¹ Ma'mer, İbn Raşid, *el-Câmi'* (Abdurrazzak, *el-Musannef* içinde), Beyrut, 1970, XI, 51; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, a.y.

¹² İbn Seyyidünnâs, *Uyûnu'l-Eser*, II, 355.

¹³ el-İsfehânî, *el-Eğâni*, XVII, 320; İbn Tabatabâ, Ebu'l-Hasen Muhammed b. Ahmed el-Alevî, *Ayaru's-Şi'r* Suudi Arabistan, 1985, s. 115; el-Hillî, *el-Menâkib*, s. 29; el-Curâvî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdüsselam, *el-Hamâsetü'l-Ma'ribiyye*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1991, I, 56.

¹⁴ Cev, Yemame'nin cahiliye dönemindeki ismidir. Bkz. el-Bekrî, *Mu'cem*, I-II, 407.

¹⁵ Dabbâ', Ömer Faruk, *Dıvanu'l-A'şâ*, Dâru'l-Kalem, Beyrut, tsz., s. 58.

¹⁶ İbn Munkiz, Ebu'l-Muzaffer Usâme b. Murşid b. Ali el-Kinânî, *el-Bedi' fi'l-Bedi' fi Nakdi's-Şi'r*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987, s. 468.

kanaati hakim olmuştur. Söz konusu bu görüşmede Kısra ile Hevze b. Ali el Hanefî arasında şöyle bir diyalog yaşandığı nakledilir:

فقال له: كم لك من الولد؟ قال: عشرة

قال: أيهم أحب إليك؟ قال: أصغرهم حتى يكبر وغائبهم حتى يعود ومريضهم حتى يبرأ

وقال له: ما قوتك في أرضك؟ قال: الخبز، قال: صدقت هذا عقل الخبز

Kısra ona şöyle dedi: “Kaç çocuğun var?”

Hevze: “10 (çocuğum var).”

Kısra: “Hangisini daha çok seviyorsun?”

Hevze: “En küçük olanı severim, ta ki büyüyene kadar... Yanımda olmayanı severim, ta ki dönene kadar... Hasta olanı severim, ta ki iyileşene kadar...”

Kısra: “Yaşadığın bölgede ne yiyor, ne ile besleniyorsunuz?”

Hevze: “Ekmek (yiyoruz).”

Kısra: “Doğru söylüyorsun, bu zekâ (ve ifade gücü) ekmeğin eseridir.”¹⁷

SONUÇ

İslâm öncesi Arap edebiyatında hitabetin; Arap toplumunda da hatiplerin yeri büyüktür. Allah Rasûlü'nün, elçisi aracılığıyla kendisini İslâm'a davet etmesi sebebiyle adına pek çok siyer ve tabakât kitabında rastlanan Yemame kabilesinin reisi Hevze b. Ali el-Hanefî, aynı zamanda şiir ve edebiyat literatüründe de kendine çokça yer bulmuştur. Ancak hayatı, ilmî ve fikrî düzeyine dair bilgiler oldukça yetersizdir. Özellikle şair el-A'sâ'nın kendisine yazdığı methiyelerle dikkatleri çekmiş, “Zü't-tâc” unvanıyla adeta darb-ı mesel olmuştur.

Bir kabile reisinin aynı zamanda şair ve hatip olması, o dönemin Arap toplumu için büyük bir kıvanç ve iftihar vesilesidir. Bu sebeple, Hevze'nin böyle bir şöhrete ulaşmasında aklı ve edebî gücü yanında, kavminin lideri olmasının etkisi de göz ardı edilmemelidir.

Ne var ki, elimizde -gerek İslâm tarihinde gerekse Arap edebiyatında adından çok söz ettiren- Hevze el-Hanefî'nin hatipliğini, hitabetteki gücünü ikna edici boyutta ortaya koyacak ve ispatlayacak yeterince veri olduğunu söyleyemiyoruz. Onun hitabelerine dair örneklerden haberdar olamayışımız, hem üzüntü hem de şaşkınlık verici bir durum olarak ifade edilebilir.

Hevze el-Hanefî'yi anlatan kaynaklar –bazı şiirleri dışında- ya hep onun Rasûlullah (a.s.) tarafından İslâm'a davet edilişinden yahut İran Kısrası ile iyi ilişkiler içerisinde oluşundan bahsetmekle yetinmişlerdir. Genelde birbirinin tekrarı olan bu anlatımlarda sözü edilen diyaloglar da oldukça sınırlıdır. Özellikle İslâm öncesi döneme ait edebî ürünlerin, büyük ölçüde sözel rivayetler olarak kalıp zamanımıza kadar ulaşmamış olması, zaten Arap edebiyat tarihi açısından büyük bir şanssızlıktır. Bütün bunlara rağmen, hakkında söylenenler ve ilgili diyaloglardan hareketle, Hevze b. Ali el-Hanefî'nin son derece akıllı, zeki, cesur ve kendine güvenen bir

¹⁷ el-İsfehâni, *el-Eğâni*, XVII, 320; el-Hillî, *el-Menâkıb*, s. 29; İbn Hamdûn, Muhammed İbnü'l-Hasen, *et-Tezkiratu'l-Hamdûniyye*, Dârü Sadir, Beyrut, 1996, III, 1843–1844.

kimse olmakla kalmayıp, aynı zamanda düzgün konuşan ve sözü dinlenen bir lider olduğunu rahatlıkla ifade edebiliriz.

KAYNAKÇA

- el-Bekrî, Ebû Ubeyd Abdullah b. Abdilaziz el-Endulusî, *Mu'cemu Me'sta'cem min Esmâi'l-Bilâdi ve'l-Mevâdi'*, Âlemü'l-Kutub, Beyrut, 1983.
- el-Cevâlîkî, Ebû Mansûr Ahmed Mevhûb, *Şerhu Edebi'l-Kâtib*, Mısır, 1350.
- el-Curâvî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdusselam, *el-Hamâsetü'l-Ma'ribiyye*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1991.
- Dabbâ', Ömer Faruk, *Dîvânu'l-A'sâ*, Dâru'l-Kalem, Beyrut, tsz.
- el-Halebî, Ali b. Burhanuddîn, *İnsanü'l-Uyûn*, Beyrut, 1980.
- Hamîdullah, Muhammed, *Mecmûatu'l-Vesâiki's-Siyâsiyye*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 1987.
- el-Hillî, Ebu'l-Beka Hibetullah, *el-Menâkıbu'l-Mezîdiyye fi Ahbari'l-Mulûki'l-Esediyye*, Merkezu Zayed li't-Türâs ve't-Târîh, Ayn, 2000.
- İbn Hamdûn, Muhammed İbnu'l-Hasen, *et-Tezkiratu'l-Hamdûniyye*, Dâru Sadir, Beyrut, 1996.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endulusî, *Cemheratu Ensâbi'l-Arab*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.
- İbn Kayyim, Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye, *Zâdu'l-Meâd fi Hedyi Hayri'l-İbâd*, Müessesesi-i Risale-Mektebe-i Menâri İslâmiyye, Beyrut-Kuveyt, 1986.
- İbn Münkiz, Ebu'l-Muzaffer Usâme b. Mürşid b. Ali el-Kinânî, *el-Bedi' fi'l-Bedi' fi Nakdi's-Şi'r*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Dâru Sadir, Beyrut, tsz.
- İbn Seyyidünnâs, Ebu'l-Feth Muhammed b. Muhammed el-Ya'murî, *Uyûnu'l-Eser fi Funûni'l-Meğazî ve's-Şemâilî ve's-Siyer*, Dâru't-Turas-Dâru İbn Kesîr, Medine-Dimeşk/Beyrut, 1992.
- İbn Tabatabâ, Ebu'l-Hasen Muhammed b. Ahmed el-Alevî, *Ayaru's-Şi'r*, Suudi Arabistan, 1985.
- İbnu'l-Esîr, Ali b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Kâmil fi't-Târîh*, Beyrut, 1965.
- el-İsfehânî, Ebu'l-Ferac Ali b. Huseyn el-Mervânî, *el-Eğânî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, tsz.
- Ma'mer, İbn Raşid, *el-Câmi'* (Abdurrazzak, *el-Musannef* içinde), Beyrut, 1970.
- el-Muberrid, Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezid, *el-Kâmil fi'l-Luğati ve'l-Edeb*, Kahire, tsz.
- Önkâl, Ahmet, "Hevze el-Hanefî", *DİA*, XVII, İst., 1998.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mulûk* (thk. Muhammed Ebul-Fadl İbrahim), Beyrut, 1967.
- Ziriklî, Hayreddin, *el-A'lâm*, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut, 1990.

DÜRZÎ KUTSAL METİNLERİ “RESAILÜ’L-HİKME”

Aytekin ŞENZEYBEK*

ÖZET

Resailü’l-Hikme, Dürzî fırkası tarafından içerisinde herhangi bir hata ve yanlışlığın bulunmadığına inanılan risalelerden meydana gelen bir koleksiyondur. 1017 senesinde tarih sahnesine çıkan fırkanın ezoterik bir yapıya sahip olması, bu metinlerin uzun müddet özel mahfillerde gizlenmesine sebep olmuştur. *Resailü’l-Hikme* metinleri ilk defa XVIII. yüzyıl başlarında, Fransa Kralı XIV. Louis’e hediye edilen risale nüshalarıyla ortaya çıkmıştır. Risalelerin ortaya çıkmasıyla birlikte, özellikle Avrupa’da, fırkanın öğretileriyle ilgili ilmi çalışmalar yapılmaya başlanmıştır.

Resailü’l-Hikme mecmuası 111 risaleden meydana gelmektedir. Bu risalelerin bilinen yazarları Hamza b. Ali, İsmail et-Temimi, Muktena Bahaüddin ve Lahik’tir. Mecmua içerisinde Lahik tarafından yazılan yalnızca bir risale bulunmaktadır. Mürted bir dai olan Lahik’in yazmış olduğu bir risalenin *Resailü’l-Hikme* koleksiyonu içerisinde bulunması dikkat çekici bir husustur. Mecmua içerisindeki 14 risalenin ise yazarı hakkında ise herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

Resailü’l-Hikme koleksiyonu içerisinde yer alan risaleler yazılış gayelerine ve içeriklerine göre 13 farklı kategori altında sınıflandırılabilir. Kategorilerin tümünü incelemek bir makalenin sınırlarını fazlasıyla aşmaktadır. Bu sebeple çalışmada, bu kategorilerden yalnızca yedisi incelenecek; risalelerin yazılış gayesi ve içeriği hakkında kısa açıklamalar yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Dürzî Fırkası, *Resailü’l-Hikme*, el-Hâkim bi-Emrillah, Hamza b. Ali, Muktena Bahaüddin.

CATEGORIZATION AND EVALUATION OF SOME TREATISES FROM DRUZE HOLY TEXTS

“Treatises aren’t Affiliated with The Druze Doctrines”, “Appointment”, “Reprimand”, “Prayer, Munajat and Homily”, “Treatises Include Historical Knowledge” and “Ciphered” Treatises is Located in Rasail Al-Hikma

Rasail al-Hikma is a collection which is made up of treatises that is believed not any false and error inside of them by the Druze sect. The Druze sect which was established in 1017 have a esoteric character, so this treatises was hidden in the special gathering places long time. Texts of Rasail al-Hikma first emerged with the copies of treatises which was presented to Louis XIV King of France in the XVIII. century. With the emerged of the treatises, especially in Europe, academic studies about sect’s doctrines were being done.

The collection of Rasail al-Hikme is made up of 111 treatises. This treatises’ writers are Hamza b. Ali, İsmail at-Tamimi, Muqtana Bahaüddin and Lahiq. There is only one treatise that was written by Lahiq in the collection. A noteworthy point is

* Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, senzeybek4@hotmail.com

that a treatise was written by Lahiğ who was a apostate inviter. There isn't any information about 14 treatises' writer in the collection.

Treatises in the collection of Rasail al-Hikma can be classified 13 different category with regard to content and purpose of writing. To examine all of the above categories go beyond the limits of an article. Therefore, only seven of these categories will be examined in this work; short descriptions will be made about the purpose of treatises' writing and their content.

Key Words: The Druze Sect, Rasail al-Hikma, al-Hakim bi-Amrillah, Hamza b. Ali, Muqtana Bahauddin

GİRİŞ

Dürzilik, XI. yüzyılda ortaya çıkan, Hamza b. Ali (375/985)¹ tarafından kurulan, inançları ilk olarak Anuştekin ed-Derezi (ed-Dürzi) (411/1020)² tarafından halka ilan edildiği için ismini onun adına nispetle alan ve VI. Fatımî Halifesi el-Hâkim bi-Emrillah'ın (386-412/996-1021) Tanrı'nın 72. ve son tecelli makamı olarak kabul eden ezoterik³ bir fırkadır.

Fırka, teşekkül sürecinde geçirdiği şu üç dönem neticesinde ezoterik bir hüviyete bürünmüştür:

1- Müjdeleme Dönemi: Dürzî davetinin ilanına hazırlık dönemi olarak kabul edilir. Davetin açıkça ilan edildiği 408/1017 tarihinden önceki gizli teşekkül sürecidir⁴. İsmailiyye fırkası içerisinde neşet eden Dürzilik kuruluş aşamasında, bu fir-

¹ Hamza b. Ali, Dürzî fırkasının teorisyeni ve müessisi olarak kabul edilir. Doğu İran'ın Horosan vilayetinin Zûzen kasabasında doğan Hamza b. Ali kasabanın tanınmış ailelerinden birine mensup olan Ali b. Ahmed'in erkek çocuğudur. Bir rivayete göre İranlı İsmaili dailerin temsilcisi olarak (Bkz. Galib, Mustafa, *el-Harekâtü'l-Bâtuniyye fi'l-İslâm*, Beyrut tsz., s. 241) diğer bir rivayete göre de el-Hakim bi-Emrillah'ın özel hizmetçisi olarak (Bkz. Hüseyin, Muhammed Kamil, *Tâîfetü'd-Dürüz Târîhuha ve Akâidühâ*, Kahire 1960, s. 73) VI. Fatimi Halifesi el-Hakim bi-Emrillah'ın sarayına yerleşir. Halife el-Hâkim bi-Emrillah'ın Tanrı'nın tecelli makamı olduğu iddiasını ortaya atan Hamza b. Ali, kurduğu gizli teşkilat sayesinde bu fikirlerini yaymaya başlar. Farklı iddialar bulunmakla birlikte Hamza b. Ali'nin 433/1041 tarihinde öldüğü genel olarak kabul edilmektedir.

² Anuştekin ed-Derezi 408/1017 senesinde Dürzî inançlarını insanlara açıkça ilan eden ilk kişidir. Bu sebeple fırka onun adına nispetle Dürzilik olarak şöhret bulmuştur. ed-Derezi'nin ırkı kökeni hakkında iki farklı iddia bulunmaktadır: 1- Anuştekin isminden hareketle Türk kökenli olduğu (İbn Zâfir, Cemalü'd-Din Ali, *Ahbârü'd-Düveli'l-Münkati'a*, thk. Andoria Ferre, Kahire 1972, s. 53) 2- Fars kökenli olduğu (el-Antâkî, Yahya b. Said b. Yahya, *Tarihu'l-Antâkî el-Ma'rûf bi-Silati Tarihi Otiha*, thk. Ömer Abdüsselam et-Tedmûrî, Trablus 1990, s. 334). Mısır'a geldiği tarih hakkında net bir bilgi bulunmamaktadır. Resailü'l-Hikme'deki ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla başlangıçta Hamza b. Ali ile birlikte hareket eden ed-Derezi, el-Hâkim bi-Emrillah tarafından para basma işlerinin başına getirildikten sonra Hamza b. Ali'den uzaklaştı (Bkz. Resâilü'l-Hikme, *el-Ğâye ve'n-Nasîha*, 10/93). ed-Derezi'nin 408/1017 senesinde daveti açıkça ilan etmesiyle birlikte Kahire'de büyük çapta karışıklıklar meydana geldi. Bazı tarihçiler ed-Derezi'nin bu karışıklıklar esnasında Kahire'de öldürüldüğünü rivayet etmektedir (Bkz. el-Antâkî *a.g.e.*, s. 340; el-Makrîzî, Takıyyü'd-Din Ahmed b. Ali, *İttî'âzü'l-Hunefâ bi-Ahbârî'l-Eimmeti'l-Fatimiyyine'l-Hulefâ*, thk. Muhammed Hilmi Muhammed Ahmed, Kaihre 1996, 2/113). Dürzî yazarlar ise ed-Derezi'nin 410/1019 senesinde öldürüldüğünü ileri sürmektedir (Bkz. Makarem, Sami Nasib, *The Druze Faith*, New York 1974, s. 20-22; Abu Izzeddin, Nejla M, Nejla M., *ed-Dürüz fi't-Tarih*, Beyrut 1985, s. 132).

³ Ezoterik: Herkesin anlaması için yazılmamış, yalnızca bir kurum ya da bir okulda, bir mezhepte veya belli bir alanda, oldukça ileri bir düzeye ulaşmış kişiler için saklanan, yalnızca onlar tarafından anlaşılabilir olan inanç, ideoloji ya da öğretiler için kullanılan bir terim. Bkz. Cevzici, Ahmet, "Ezoterik", *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 1999, s.328.

⁴ Detaylı bilgi için bkz. Şenzybek, Aytekin, *Resâilü'l-Hikme'ye Göre Dürzî İnanç Esasları*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Konya 2008, s. 70-74.

kanın gizli teşkilatlanma ve taraftar toplama metodunu da aynen benimsemiştir. Bu sebeptendir ki tarihi kaynaklarda fırkanın müjdeleme dönemi ile ilgili detaylı bilgiler bulunmamaktadır. Bununla birlikte fırka mensubu bazı araştırmacılar tarafından *Muhtasarü'l-Beyân* ve *Umdetü'l-Ârifin* gibi Dürzî kaynaklara dayanılarak bu dönemle ilgili bilgiler nakledilmektedir. Buna göre Müjdeleme Dönemi, el-Hâkim bi-Emrillah'ın hilafet makamına getirildiği 386/996 senesinde başlar ve 21 yıl gizli olarak devam eder. Bu dönemde davet, Hamza b. Ali liderliğinde, Selame b. Abdilvehhab es-Samiri, Vehb el-Kuraşi ve İsmail et-Temimi tarafından teşkilatlanmasını tamamlar.⁵

2- Açık Davet Dönemi: Bu dönem Hamza b. Ali ile liderlik mücadelesine giren ve bu sebeple Dürzîler tarafından "zıdd" olarak kabul edilen Anuştekin ed-Derezi'nin 408/1017 senesinde fırkanın inançlarını insanlara açıkça ilan etmesiyle başlar; Muktena Bahauddin'in davete giriş çıkışları yasaklayarak gaybete girdiği 434/1042 senesine kadar devam eder. Fırkanın inançlarının yegâne kaynağı konusunda olan risaleler bu dönemde yazılmıştır.

3- 434/1042 Sonrası Dönem: Bu tarihten itibaren Dürzîlik, Hamza ve diğer hudûdun ortaya koyduğu prensiplerden başkasını bünyesine almayan, davete girmek isteyenleri kabul etmeyen, aynı şekilde davetten ayrılmak isteyenlere de müsamaha göstermeyen, tam anlamıyla kapalı bir mezhep haline dönüşmüştür.⁶

Dürzî inançlarının yegane kaynağı olarak kabul edilen Resailü'l-Hikme metinleri 408-434/1017-1042 tarihleri arasında yazılmıştır. Bu risalelerden yalnızca *es-Sicillü'l-Menhiyyü fîhi 'ani'l-Hamr'*⁷ yazım tarihi Zilkade 400/Haziran 1010'dur. Bununla birlikte zikredilen risale İsmaili söylemlere uygun olarak yazılmıştır ve içerik olarak Dürzî inançları ile herhangi bir bağlantısı yoktur.

Resailü'l-Hikme mecmuası içerisinde yer alan risalelerin 36'sında yazım tarihi ile ilgili kayıt düşüldüğü halde 75 tanesinde herhangi bir tarih kaydı bulunmamaktadır. Tarih kaydı düşülmüş olan risaleler incelendiği zaman, açık davet döneminde belirli aralıklarda risale yazımının durduğu görülmektedir. Hamza b. Ali'nin ilk gaybetinin gerçekleştiği 409/1018 senesinde, davetin duraksaması ve ed-Derezi liderliğindeki zıddların⁸ faaliyetlerini yoğunlaştırması gerekçe gösterilerek risale yazımına ara verilmiştir. Yine Zilkade 411/Şubat 1021 tarihinde yazılan *Nüşatü's-Sicillü'l-lezî Vüçide Mu'allakan 'ale'l-Meşâhidi fî Ğaybeti Mevlânâ el-İmâmü'l-Hâkim* risalesi ile Muharrem 418/Şubat 1027 senesinde yazılan *Taklîdü Lâhiki't-Taklîdi'l-Evvel ile's-Şeyhi'l-Muhtâr* risalesi arasında da kayıtlı herhangi bir risale bulunmamaktadır.

⁵ Bkz. Makarem, *a.g.e.*, s. 15-16; Abu Izzeddin, Nejla M., *The Druzes A New Study of Their History, Faith and Society*, Leiden 1984, s. 103.

⁶ Öz, Mustafa, "Dürzîlik", *DİA*, İstanbul 1994, 10/43.

⁷ Resailü'l-Hikme, *es-Sicillü'l-Menhiyyü fîhi 'ani'l-Hamr*, 2/35-36.

⁸ Zıdd kavramı Dürzî akidesinde biri özel diğeri de genel olmak üzere iki anlamda kullanılır. Özel anlamda Dürzî yaratılış inancında ilk yaratılan varlık olarak kabul edilen el-Aklü'l-Küllî'den (safi nurdan yaratılmıştır) sonra safi zulmetten (karanlıktan) yaratılan ikinci varlık ez-Zıddü'r-Ruhani'yi ve onun insani suretteki tecellilerini ifade eder. Genel anlamda ise Dürzî davetini kabul etmeyen ya da önce kabul edip sonra irtidat eden mürtedler için kullanılan bir terimdir.

Dürzî fırkasının temel prensiplerinden birisi “sırrilik”tir. Müjdeleme döneminde Fatımi İsmaili davet metodunu uygulayan fırka bütün faaliyetlerini tam bir gizlilik içerisinde yürütmüştür. Açık davet döneminin başladığı 408/1017 senesiyle el-Hâkim bi-Emrillah’ın ortadan kaybolduğu 411/1020 tarihleri arasında yazılan risalelerde gizlilik prensibine hemen hemen hiç vurgu yapılmadığı görülmektedir. Bu süreçte yazılan risalelerde Dürzî tevhid akidesi bütün çıplaklığıyla ortaya konulmaktadır. Özellikle el-Hâkim bi-Emrillah’ın ortadan kaybolmasından sonra yazılan risalelerde ise gizlilik sürekli olarak vurgulanmıştır. Bu noktadan hareketle denilebilir ki fırka liderleri, davet üzerindeki baskı ve şiddetin arttığı dönemlerde sırrilik prensibini öne çıkartmışlardır.

Gerek müjdeleme döneminde ve gerekse açık davet döneminde fırka taraftar kazanma faaliyetlerine devam etmiştir. Ancak Muktena Bahauddin’in gaybete girdiği 434/1042 senesinden itibaren Dürzilik, taraftar kazanma metodunu terk ederek, müjdeleme ve açık davet dönemlerinde fırkanın inançlarını kabul eden topluluklarla yetinmiştir. Bu sebeple 434/1042 senesinden itibaren fırkaya girmek isteyenler kabul edilmemiş, terk etmek isteyenlere de müsaade edilmemiştir. Yine bu tarihten itibaren davet, fırka dışındaki topluluklara karşı sırrilik prensibini en koyu şekliyle uygulamıştır. Hamza b. Ali’nin “Hikmet’i ehil olmayanlardan koruyunuz... Onları ehil olmayanlara teslim eden kimse hak yoldan çıkmıştır”⁹ sözleriyle; Muktena Bahauddin’in fırka mensupları üzerindeki baskı ve şiddetin arttığı dönemlerde toplantıların gizlilik içerisinde yapılmasını¹⁰ emreden ifadeleri ve şifreli yazdığı risaleler referans alınarak Resailü’l-Hikme metinlerinin korunmasında ve davetle ilgili işlerin tam bir gizlilik içerisinde yürütülmesinde aşırı hassas davranılmıştır. Dürzî toplumu ukkal ve cühhal olmak üzere iki toplumsal sınıfa bölünmüş; cühhal sınıfının ilk dört risale haricindeki diğer risaleleri okuması yasaklanmış; ukkal sınıfı da kendi içerisinde belirli tabakalara ayrılarak her bir sınıf mensubu şeyhin okuyabileceği risaleler belirlenmiştir. Yani risalelerin tamamını talim etme ehliyeti yalnızca ukkal sınıfının en üst mertebesindeki şeyhlere verilmiştir. 434/1042 sonrası dönemde Resailü’l-Hikme metinleri fırka dışından herhangi bir kimsenin eline geçmemesi için özel mahfillerde gizlenmiştir.

Bu noktada aklımıza şu soru gelebilir: Gizliliğe ve risalelerin muhafazasına bu kadar önem verilmesine rağmen Resailü’l-Hikme mecmuası nasıl gün yüzüne çıkmıştır ve “ehil olmayanların” eline nasıl geçmiştir?

Hitti’nin bildirdiğine göre Avrupa’ya intikal eden ilk risale nüshaları 1700’de, Suriyeli bir doktor olan Nasrullah b. Celde tarafından XIV. Louis’e hediye edilmiş olup halen Bibliothèque Nationale’de bulunmaktadır.¹¹ Dürzî mabetlerinde gizlenen risalelerin dünyanın çeşitli yerlerine dağılması ise 1838 tarihinde M. Ali Paşa’nın oğlu İbrahim Paşa’nın Vadi’t-Teym bölgesini işgal etmesinden sonraya rastlamaktadır. Vadi’t-Teym bölgesini işgal eden İbrahim Paşa’nın Mısırlı askerleri, Dürzî mabetlerine girerek burada gizlenen risale nüshalarını, şerhlerini ve diğer eşyaları ganimet olarak almışlardır. Bu hadiseden sonra yazma Dürzî risaleleri

⁹ Bkz. Resailü’l-Hikme, *Risâletü’l-Tahzîr ve’t-Tenbih*, 33/244.

¹⁰ Bkz. Resailü’l-Hikme, *Risâletü Cebeli’s-Sümmâk*, 98/791-792.

¹¹ Bkz. Hitti, Philip K., *The Origins of the Druze People and Religion*, New York 1928, s. 25.

dünyanın farklı kütüphanelerine intikal etmiş ve diğer dillere çevrilmiştir.¹² 1935 senesinde Cebelü'd-Durûz'da gerçekleşen Dürzî ihtilalinden sonra ise mezheple ilgili eserler açıkça basılıp yayınlanmaya başlamıştır.¹³ Günümüzde, dünyanın farklı ülkelerindeki pek çok resmi ve özel kütüphanelerde yazma risale nüshaları bulunmaktadır.¹⁴

Resailü'l-Hikme koleksiyonu içerisinde yer alan 111 risalenin tasnifinde iki farklı sistem kullanılmıştır: 1- Dörtlü tasnif sistemi 2- Altılı tasnif sistemi. Her iki tasnif sisteminde de risalelerin sayıları ve tertibi aynılık arz eder.

Dürzîlik üzerine yaptıkları araştırmalarla tanınan Muhammed Kamil Hüseyin, Abdurrahman Bedevi ve Silvestre de Sacy eserlerinde dörtlü tasnif sistemine göre risalelerin dağılımına yer vermişlerdir.¹⁵ Ancak De Sacy'nin tasnifinde diğer eserlerde yer alan 111 risaleye *er-Risâletü'l-Mevsûme bi'l-Esrar ve Mecalisü'r-Rahme li'l-Evliyai' ve'l-Ebrar ve er-Risâletü'l-Mevsûme bi-Mecalisi'r-Rahme* isimli risaleler de eklenerek toplam 113 risale bulunmaktadır. Bununla birlikte De Sacy, Hamza senelerinin¹⁶ 9'unda (417/1026) yazıldığı zikredilen risaleler hakkında verdiği bilgilerde, her iki risalenin de Muktenâ Bahâuddîn'e nispet edildiğini ancak risalelerin üslubunun onun diğer risalelerindeki üslubundan oldukça düşük seviyede olduğunu belirtmektedir. Bunun yanı sıra her iki risalenin de Hamza b. Ali'nin öğretilerine zıt söylemler ihtiva ettiğini, dolayısıyla bu risalelerin davetten irtidat etmiş kimselerce yazılmış olabileceğini bildirmektedir.¹⁷

Dörtlü tasnif sistemine göre tertip edilen Resâilü'l-Hikme kitapları içerisinde yer alan risaleler şunlardır:

1. Kitap: 14 risaleden oluşmaktadır. 1. risale olan Nüşatü's-Sicilli'l-lezî Vüçide Mu'allakan 'ale'l-Meşâhidi fî Çaybeti Mevlânâ el-İmâmü'l-Hâkim¹⁸ risalesiyle başlar, 14. risale olan *er-Risâletü'l-Mevsûme bi-Sebebi'l-Esbâb ve'l-Kenzü limen Eykane ve'stecâbe*¹⁹ ile sona erer.

¹² Bkz. Şenzyebek, Aytekin, *Dürzîlik, Doğuşu ve Temel Prensipleri*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya 2001, s. 47-48; Hitti, *a.g.e.*, s. 25; Firro, Kais M., *A History of the Druzes*, Leiden 1992, s. 66-79; İzmirli, İsmail Hakkı, "Dürzî Mezhebi", *DİFM*, c. 1, sy. 2, İstanbul 1926, s. 36.

¹³ Bkz. Öz, "Dürzîlik", *DİA*, 10/40; Talî, Emin Muhammed, *Aslü'l-Muvahhidîn ed-Dürûz ve Usûlühüm*, Beyrut 1971, s. 11.

¹⁴ Risale yazmalarının bulunduğu kütüphaneler için Bkz. *Resâilü'l-Hikme (Mukaddime)*, s.11-12; Bedevî, Abdurrahmân, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, Beyrut 1979, 2/516-518; Yasin, Enver-es-Seyyid, Vâil-Seyfullah, Bahâuddîn, *Beyne'l-Akl ve'n-Nebiyy*, Paris 1981, s. 22-23.

¹⁵ Bkz. Hüseyin, *a.g.e.*, s. 90-100; Bedevî, *a.g.e.*, 2/519-547; De Sacy, Silvestre, *Exposé De La Religion Des Druzes*, Paris 1938, 1/CCCCLXVI-DXIV.

¹⁶ Hamza Seneleri: Dürzîler tarafından geliştirilmiş olan fırkaya has bir takvimdir. Bu takvim Dürzî davetinin açık olarak ilan edildiği 408/1017 senesiyle başlar. Hamza b. Ali'nin ilk gaybetinin gerçekleştiği H. 409 senesi ise davetin duraksaması ve ed-Derezî liderliğindeki zıtların faaliyetlerini yoğunlaştırması gerekçe gösterilerek takvim sistematüğünden çıkartılmıştır. Bu sebeple, Hamza senelerinin birincisi H. 408, ikincisi H. 410, üçüncüsü H. 411... olarak devam eder.

¹⁷ Bkz. De Sacy, *a.g.e.*, 1/CCCCXCV-CCCCXCVI.

¹⁸ Resâilü'l-Hikme, *Nüşatü's-Sicilli'l-lezî Vüçide Mu'allakan 'ale'l-Meşâhidi fî Çaybeti Mevlânâ el-İmâmü'l-Hâkim*, 1/27-34.

¹⁹ Resâilü'l-Hikme, *er-Risâletü'l-Mevsûme bi-Sebebi'l-Esbâb ve'l-Kenzü limen Eykane ve'stecâbe*, 14/146-159.

2. Kitap: 26 risaleden oluşmaktadır. 15. risale olan er-Risâletü'd-Dâmiğa li'l-Fâsık. Er-Reddü 'ala'n-Nusayrî Le'anehü'l-Mevlâ fi Külli Kevr ve Devr²⁰ ile başlar, 40. risale olan Şi'run'n-Nefs ve ma Tefiki İlla Billâh²¹ ile sona erer.

3. Kitap: 28 risaleden müteşekkildir. 41. risale olan el-Vesâyâ es-Seb'a li'l-Muvahhidîn²² ile başlar, 68. risale olan el-Mevsûme bi Risâleti's-Sefer ile's-Sâde fi'd-Da'veti li Tâ'ati Veliiyi'l-Hakki'l-İmâmi'l-Kâimi'l-Muntazar²³ ile sona erer.

4. Kitap: 43 risaleden müteşekkildir. 69. risale olan *er-Risâletü'l-Mevsûme bi Mi'râci Necâti'l-Muvahhidîn ve Sülleli Hayati'l-Mûkinîn*²⁴ ile başlar ve son risale olan *Menşûru'l-Ğaybe*²⁵ ile sona erer.²⁶

Dürzî Kutsal Risaleleri, 111. ve son risale olan *Menşûru'l-Ğaybe*'nin yazılışından (434/1042) yaklaşık 3 asır sonra İsa et-Tenuhi tarafından 6 kitapta cem edilmiş²⁷, es-Seyyid Cemalü'd-Din Abdullah et-Tenuhi (820-884/1417-1479)²⁸ tarafından, elimizdeki nüshada birinci cüzün ilk dört sırasında yer alan sicillerin eklenmesiyle son halini almıştır. Altılı tasnif sisteminde yer alan ilk kitap "es-Siyer"; ikinci kitap "er-Redd"; üçüncü kitap "el-Cüz"; dördüncü kitap "el-İkâz"; beşinci kitap "el-Mi'râc"; altıncı kitap ise "et-Tevbih" olarak isimlendirilir.²⁹

Altılı tasnif sistemine göre tertip edilen Resâilü'l-Hikme kitapları içerisinde yer alan risaleler şunlardır:

1. Kitap: 14 risaleden müteşekkil olup 1. risale olan Nüşatü's-Sicilli'l-lezî Vücede Mu'allakan 'ale'l-Meşâhidi fi Ğaybeti Mevlânâ el-İmâmü'l-Hâkim risalesiyle başlar, 14. risale olan er-Risâletü'l-Mevsûme bi-Sebebi'l-Esbâb ve'l-Kenzü limen Eykane ve'stecâbe ile sona erer.

2. Kitap: 26 risaleden müteşekkil olup 15. risale olan er-Risâletü'd-Dâmiğa li'l-Fâsık. er-Reddü 'ala'n-Nusayrî Le'anehü'l-Mevlâ fi Külli Kevr ve Devr risalesiyle başlar ve 40. risale olan Şi'run'n-Nefs ve ma Tefiki İlla Billah ile sona erer.

3. Kitap: 15 risaleden müteşekkil olup 41. risale olan el-Vesâyâ's-Seb'a li'l-Muvahhidîn (el-Cüzü'l-Evvel mine's-Seb'ati Eczâin olarak da isimlendirilir) ile başlar ve 55. risale olan er-Risâletü'l-Mevsûme bi't-Te'akkubi ve'l-İftikâd li Edâi mâ Bakıye 'aleynâ min Hedmi Şerî'ati'n-Nasâra el-Fesakati'l-Ezdâd³⁰ ile sona erer.

²⁰ Resâilü'l-Hikme, *er-Risâletü'd-Dâmiğa li'l-Fâsık. Er-Reddü 'ala'n-Nusayrî Le'anehü'l-Mevlâ fi Külli Kevr ve Devr*, 15/163-174.

²¹ Resâilü'l-Hikme, *Şi'run'n-Nefs ve ma Tefiki İlla Billah*, 40/288-289.

²² Resâilü'l-Hikme, *el-Vesâyâ es-Seb'a li'l-Muvahhidîn*, 41/309-319.

²³ Resâilü'l-Hikme, *el-Mevsûme bi Risâleti's-Sefer ile's-Sâde fi'd-Da'veti li Tâ'ati Veliiyi'l-Hakki'l-İmâmi'l-Kâimi'l-Muntazar*, 68/538-551.

²⁴ Resâilü'l-Hikme, *er-Risâletü'l-Mevsûme bi Mi'râci Necâti'l-Muvahhidîn ve Sülleli Hayati'l-Mûkinîn*, 69/583-595.

²⁵ Resâilü'l-Hikme, *Menşûru'l-Ğaybe*, 111/841-843.

²⁶ Bkz. Hüseyin, *a.g.e.*, s. 90-100; Bedevî, *a.g.e.*, 2/519-547; De Sacy, *a.g.e.*, 1/CCCCLXVI-DXIV

²⁷ Bkz. Firro, Kais M., "Druzes", *Encyclopaedia of the Qur'an*, Brill 2001, 1/554.

²⁸ Cemalü'd-Din Abdullah et-Tenuhi hakkında bkz. Muhammed Halil Paşa, *Mu'cemü A'lâmi'd-Dürûz*, Beyrut 1990, 1/280-282; Firro, *a.g.m.*, s. 556-557.

²⁹ Bkz. Yasin v.d., *a.g.e.*, s. 21-22.

³⁰ Resâilü'l-Hikme, *er-Risâletü'l-Mevsûme bi't-Te'akkubi ve'l-İftikâd li Edâi mâ Bakıye 'aleynâ min Hedmi Şerî'ati'n-Nasâra el-Fesakati'l-Ezdâd*, 55/417-432.

4. Kitap: 13 risaleden müteşekkil olup 56. risale olan el-Mevsûmetü bi Risâleti'l-Îkâz ve'l-Bişâre li Ehli'l-Ğafle ve Âli'l-Hakki ve't-Tahâre³¹ ile başlar ve 68. risale olan el-Mevsûme bi Risâleti's-Sefer ile's-Sâde fi'd-Da'veti li Tâ'ati Veliyyi'l-Hakki'l-Îmâmi'l-Kâimi'l-Muntazar³² ile sona erer.

5. Kitap: 7 risaleden müteşekkil olup 69. risale olan er-Risâletü'l-Mevsûme bi Mi'râci Necâti'l-Muvahhidîn ve Süllemi Hayati'l-Mûkinîn³³ ile başlar ve 75. risale olan Zikrû'r-Redd 'alâ Ehli't-Te'vîl Ellezîne Yücebûne Tekrâra'l-Âlihe fi'l-Akmisati'l-Muhtelif³⁴ ile sona erer.

6. Kitap: 36 risaleden müteşekkil olup 76. risale olan Tevbîhu İbni'l-Berberiyye. er-Risâletü'l-Mevsûme bi'd-Dâmiğa li'l-Fâsiki'n-Necesi'l-Fâziha li-Etbâ'ihî Ehli'r-Ridde ve'l-Beles³⁵ ile başlar ve 111. risale olan Menşûru'l-Ğaybe³⁶ ile sona erer.

Gerek dörtlü ve gerekse altılı tasnif sistemine göre düzenlenen Resailü'l-Hikme mecmuasındaki sıralamada yazım tarihlerinin dikkate alınmadığı görülmektedir. Örneğin mecmuanın ilk risalesi olan *Nüşatü's-Sicilli'l-lezî Vüicide Mu'allakan 'ale'l-Meşâhidi fî Ğaybeti Mevlânâ el-Îmâmü'l-Hâkim'in*³⁷ yazım tarihi Zilkade 411/Şubat 1021 iken ikinci risale olan *es-Sicillü'l-Menhiyyü fîhi 'ani'l-Hamr'in*³⁸ yazım tarihi Zilkade 400/Haziran 1010'dur. Bununla birlikte Resailü'l-Hikme koleksiyonunda yazarlara göre kabaca bir sıralamanın takip edildiği söylenebilir. Buna göre ilk 4 risale Fatimi devlet yetkilileri tarafından İsmaili söylemlere uygun olarak; Lahik tarafından yazılan 25. risale hariç 5. risaleden 35. risaleye kadar Hamza b. Ali; 36. risaleden 40. risaleye kadar İsmail et-Temimi; 41. risaleden 111. risaleye kadar olan bölümün de Muktena Bahaüddin tarafından fırka inançlarına uygun olarak yazılan risalelerin yoğun olarak bulunduğu görülmektedir. Burada net bir ifade kullanmamamızın sebebi zikredilen risaleler içerisinde yazar hakkında herhangi bir isim, sıfat, lakabın bildirilmediği ve "yazarı meçhul" olarak isimlendirilen risalelerin bulunmasıdır.

Resailü'l-Hikme koleksiyonu içerisinde yer alan 111 risaleyi yazılış gayesi ve içeriğine göre incelediğimizde 13 ayrı başlık altında tasnif edebiliriz:

1- Dürzî Öğretileriyle Bağlantısı Olmayan Risaleler 2- Taklid (Görevlendirme) Risaleleri 3- Tevbih (Azarlama, Ayıplama, Kınama) Risaleleri 4- Dua, Münacat ve Öğüt Risaleleri 5- Tarihi Bilgiler İçeren Risaleler 6- Davet Risaleleri 7- Şifreli

³¹ Resailü'l-Hikme, *el-Mevsûmetü bi Risâleti'l-Îkâz ve'l-Bişâre li Ehli'l-Ğafle ve Âli'l-Hakki ve't-Tahâre*, 56/435-441.

³² Resâilü'l-Hikme, *el-Mevsûme bi Risâleti's-Sefer ile's-Sâde fi'd-Da'veti li Tâ'ati Veliyyi'l-Hakki'l-Îmâmi'l-Kâimi'l-Muntazar*, 68/538-551.

³³ Resâilü'l-Hikme, *er-Risâletü'l-Mevsûme bi Mi'râci Necâti'l-Muvahhidîn ve Süllemi Hayati'l-Mûkinîn*, 69/583-595.

³⁴ Resâilü'l-Hikme, *Zikrû'r-Redd 'alâ Ehli't-Te'vîl Ellezîne Yücebûne Tekrâra'l-Âlihe fi'l-Akmisati'l-Muhtelif*, 75/678-683.

³⁵ Resâilü'l-Hikme, *Tevbîhu İbni'l-Berberiyye. er-Risâletü'l-Mevsûme bi'd-Dâmiğa li'l-Fâsiki'n-Necesi'l-Fâziha li-Etbâ'ihî Ehli'r-Ridde ve'l-Beles*, 76/687-696.

³⁶ Resâilü'l-Hikme, *Menşûru'l-Ğaybe*, 111/841-843.

³⁷ Resâilü'l-Hikme, *Nüşatü's-Sicilli'l-lezî Vüicide Mu'allakan 'ale'l-Meşâhidi fî Ğaybeti Mevlânâ el-Îmâmü'l-Hâkim*, 1/27-34

³⁸ Resâilü'l-Hikme, *es-Sicillü'l-Menhiyyü fîhi 'ani'l-Hamr*, 2/35-36.

Risaleler 8- Ahd ve Misak Risaleleri 9- Mükatebe ve Menşur Risaleleri 10- Fırka Muhaliflerinin Eleştirilerine Cevap Risaleleri 11- Dürzî Akidesini Açıklayan Risaleler 12- Semavi Dinlerin ve Mezheplerinin İnançlarını Dürzî Akidesi Doğrultusunda Te'vil Eden Risaleler 13- Muamelatla İlgili Risaleler.

Bu makalemizde Resâilü'l-Hikme mecmuası içerisinde yer alan risalelerle ilgili olarak yapmış olduğumuz yukarıdaki tasnifte yer alan ilk yedi başlık altında toplanan risaleleri ele alacak; bu risalelerin yazılış gayeleri ve içerikleri hakkında bilgiler sunacağız.

Makalemizde esas aldığımız Resâilü'l-Hikme mecmuası altılı tasnife göre düzenlenmiş 111 risaleden oluşan ve Dâr liecli'l-Ma'rife tarafından Lübnan'da, 1986 senesinde tek cilt halinde neşredilen beşinci baskıdır. Mukaddime bölümüyle birlikte 843 sayfa olan eser, içerisinde yer alan risalelerden bazılarının yazma nüshalarının fotokopilerini ihtiva etmekte olup yayınevi tarafından yapılan şerhlerle kullanışlı bir mahiyet arz etmektedir.

A- DÜRZÎ ÖĞRETİLERİYLE BAĞLANTISI OLMAYAN RİSALELER

Bu sınıf içerisinde ele alacağımız risaleler Fatımi devlet yetkilileri tarafından İsmaili söylemlere uygun olarak yazılmıştır. Risaleler Besmele ile başlar ve son Peygamber olarak Hz. Muhammed'e salât ve selam getirilir. En önemlisi de bu risalelerde el-Hâkim bi-Emrillah ilah değil yalnızca Emiru'l-Mü'minin'dir. Bu sınıf içerisinde yer alan risalelerin hiçbirinde Dürzî öğretileriyle ilgili herhangi bir ifade bulunmamaktadır.

1- Nüşatü's-Sicillü'l-lezî Vüicide Mu'allakan 'ale'l-Meşâhidi fî Ğaybeti Mevlânâ el-İmâmi'l-Hâkim³⁹

Zilkade 411/Şubat 1021 senesinde yazılmıştır. M. Kamil Hüseyin bu risalenin ya Mısır'daki Divanü'l-İnşa kâtipleri tarafından ya da İsmaili dai Hamidüddin el-Kirmanî tarafından yazılmış olma ihtimalinden bahseder.⁴⁰ Risale Besmele ile başlar. el-Hakim bi-Emrillah'tan "Emiru'l-Mü'minin", "Allah'ın yeryüzündeki halifesi ve dostu" olarak bahsedilir. Risalede insanlar İslâm'ın farzlarını ve hükümlerini yerine getirmeye çağrılmakta; Kur'an'la insanların tümüne bir uyarıcı ve müjdeleyici olarak gönderilen Hz. Muhammed ve soyundan gelen yol gösterici imamlara salât ve selam getirilmektedir. Risalenin üslubu ve kullanılan lafızların çoğunun Kur'ani olduğu görülmektedir.⁴¹

2- es-Sicillü'l-Menhiyyü fîhi 'ani'l-Hamr⁴²

Zilkade 400/Haziran 1010 senesinde yazılmıştır. Yazarı hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Risalenin Dürzî akidesinin açıkça ilan edildiği 408/1017'den önce yazılmış olması dikkat çekmektedir. Halkın içki içmekten men edildiği bu risale üslup olarak *es-Sicillü'l-Muallak* risalesi ile aynilik arz eder. Risale-

³⁹ Resâilü'l-Hikme, *Nüşatü's-Sicillü'l-lezî Vüicide Mu'allakan 'ale'l-Meşâhidi fî Ğaybeti Mevlânâ el-İmâmi'l-Hâkim*, 1/27-34.

⁴⁰ Bkz. Hüseyin, *a.g.e.*, s. 90.

⁴¹ Resâilü'l-Hikme, *Nüşatü's-Sicillü'l-lezî Vüicide Mu'allakan 'ale'l-Meşâhidi fî Ğaybeti Mevlânâ el-İmâmi'l-Hâkim (es-Sicillü'l-Muallak)*, 1/27.

⁴² Resâilü'l-Hikme, *es-Sicillü'l-Menhiyyü fîhi 'ani'l-Hamr*, 2/35-36.

nin içeriğinde Dürzî tevhid akidesi ile ilgili herhangi bir ifade bulunmamaktadır. Risale Besmele ile başlar, Hz. Muhammed'e salât-ü selam getirerek devam eder. el-Hakim bi-Emrillah'tan "Emiru'l-Mü'minin" olarak bahsedilir.

3- Haberu'l-Yehûd ve'n-Nesârâ⁴³

Risalenin yazarı ve yazım tarihiyle ilgili herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Risale, eman dilemek maksadıyla el-Hâkim bi-Emrillah'ın yanına gelen Yahudi ve Hıristiyan heyeti ile Halife arasında, özellikle dini konular üzerinde soru-cevap şeklinde geçen sohbeti anlatır. Risalenin içeriği sohbet esnasında halifenin yanında bulunan birinin ağzından nakledilmektedir. M. Kamil Hüseyin bu risalenin üslup olarak İsmaili dailerin risalelerine benzediğini belirtir.⁴⁴ Bu risalenin de Dürzî inançları ile hiçbir bağlantısı yoktur. Risale Besmele ile başlar. el-Hâkim bi-Emrillah ilah olarak takdim edilmez. O sadece Emiru'l-Mü'minin'dir. İslâm gerçek din, Hz. Muhammed (s.a.v.) Allah'ın Rasulü'dür.

4- Nüşatü mâ Ketebehü'l-Kırmatıyyü ilâ Mevlânâ el-Hâkim bi Emrillâh Emîri'l-Müminîn 'inde Vusûlihî ilâ Mısr⁴⁵

Risale, Fatımilerin siyasi düşmanlarından olan Karmatilerin ileri gelenlerinden biri tarafından el-Hâkim bi-Emrillah'a yazılan bir mektubu ve bu mektuba Halifenin vermiş olduğu cevabı içerir. Risalede gerek yazar ve gerekse yazım tarihi hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. İçerik olarak risalenin Dürzî akidesi ile ilgili herhangi bir bağı yoktur. Risale Besmele ile başlar.

B- TAKLİD (GÖREVLENDİRME) RİSALELERİ

Taklid risaleleri, Dürzî davet sistematığı içerisinde vazife yapan hudud⁴⁶, dai ve me'zunların görevlendirme yazılarıdır. Bu risalelerde görevlendirilen kimseye yüklenen sorumluluklar ile bu sorumlulukları nasıl yerine getireceğine dair açıklamalar yer alır. Taklid risalelerinde kendisine görev tevdi edilen kimselere yazar tarafından verilen lakaplar diğer risalelerin anlaşılmasında büyük katkılar sağlamaktadır.

1- Sicillü'l-Müctebâ⁴⁷

Risalenin asıl ismi *Nüşatü Sicillü'l-Müctebâ*'dır. Hamza b. Ali tarafından yazılmıştır. Yazılış tarihi risalede belirtilmemiştir. Hamza b. Ali bu risalesinde damadı İsmail b. Mumammed et-Temimi'nin Dürzî akidesindeki mertebesini açıklamaktadır. O, ulvi hududun ikincisi en-Nefsü'l-Küllîye'nin nasuti (insani) suretidir. Ayrıca risalede et-Temimi'nin aslı olan en-Nefsü'l-Küllîye'nin Tanrı'nın 71. tecelli-

⁴³ Resâilü'l-Hikme, *Haberu'l-Yehûd ve'n-Nesârâ*, 3/37-45.

⁴⁴ Bkz. Hüseyin, *a.g.e.*, s. 90.

⁴⁵ Resâilü'l-Hikme, *Nüşatü mâ Ketebehü'l-Kırmatıyyü ilâ Mevlânâ el-Hâkim bi Emrillâh Emîri'l-Müminîn 'inde Vusûlihî ilâ Mısr*, 4/46.

⁴⁶ Hudud: "Had" kelimsinin çoğuludur. Dürzilikte ilk yaratılan 5 varlığa verilen isimdir ki bunlar el-Aklü'l-Küllî, en-Nefsü'l-Küllîye, el-Kelime, es-Sabık ve et-Tali'dir. Bu varlıklar Tanrı'nın insani suret-teki bütün tecellilerinde O'nunla birlikte, farklı insani suretlerde tecelli etmişlerdir. Tanrı'nın 72. ve son tecelli sureti olan el-Hâkim bi-Emrillah devrine ulvi hududun tecelli ettiği insani suretler Hamza b. Ali, İsmail et-Temimi, Vehb el-Kuraşi, Selame b. Abdilvehhab ve Muktena Bahauddin'dir. Detaylı bilgi için bkz. Şenzeybek, *Resâilü'l-Hikme'ye Göre Dürzî İnanç Esasları*, s. 194-252.

⁴⁷ Resâilü'l-Hikme, *Sicillü'l-Müctebâ*, 20/206-207.

si olan el-Bar devri ile 72. tecellisi olan el-Hâkim bi-Emrillah devri arasında tecelli ettiği bazı insani suretlerin isimleri de zikredilmektedir. Risalede İsmail et-Temimi, Dürzî davetinde Hamza b. Ali'den sonraki ikinci adam olarak takdim edilmektedir.

2- Taklîdü'r-Rızâ ve Sefîrû'l-Kudre⁴⁸

Hamza senelerinin 2. yılının Şevval ayında (Şevval 410/Ocak 1020) Hamza b. Ali tarafından yazılmıştır. Risalede Muhammed b. Vehb el-Kuraşî'nin Dürzî ruhani hududun üçüncüsü olan el-Kelime'nin nasuti sureti olduğu vurgulanmaktadır. İçerik olarak risalede el-Kuraşî'ye verilen lakaplar ve sorumluluklar açıklanmaktadır. Risalede her türlü olaya karşı bir tedbir olarak silah taşınması tavsiye edilmektedir. Yine hudud arasında risalelerin dolaşımı ile ilgili yürürlükteki uygulamalara işaret edilmektedir. Risalede ilgi çeken bir husus da Resailü'l-Hikme içerisinde yanlıca bu risalede Hamza b. Ali'nin iki oğlu Ali ve Hüseyin'den bahsedilmesidir.

3- Taklîdü'l-Muktenâ⁴⁹

Hamza senelerinin 3. yılı, 13 Şaban Cuma günü (Şaban 411/Aralık 1020) Hamza b. Ali tarafından yazılmıştır. Risalede Muktena Bahauddin olarak bilinen Selame b. Abdilvehhab es-Samiri'nin Dürzî ruhani hududun beşincisi olan et-Tali'nin nasuti sureti olduğu açıklanmaktadır. Risale her ne kadar Muktena Bahauddin'in görevlendirme yazısı olsa da içerisinde ruhani hududun dördüncüsü es-Sabık'ın nasuti sureti olan Ebu'l-Hayr Selame b. Abdilvehhab es-Samiri'nin taklid yazısını da içermektedir. Resailü'l-Hikme metinleri içerisinde diğer bütün hududun müstakil taklid risaleleri bulunmasına rağmen yalnızca es-Samiri'nin müstakil taklid risalesi yoktur. Risalede her iki haddin de Dürzî akidesindeki mertebeleri, lakapları ve sıfatları açıklanmaktadır. Bunun yanında "sıdk", kizb" gibi kavramların Dürzî akidesinde ifade ettiği anlamlara da yer verilmektedir.

4- Taklîdü Lâhiki't-Taklîdi'l-Evvel ile'ş-Şeyhi'l-Muhtâr⁵⁰

Muktena Bahauddin tarafından Hamza senelerinin 10. yılı Muharrem ayında (Muharrem 418/Şubat 1027) yazılmıştır. Lahik, Halep yakınlarındaki Riha isimli köyden Ebu'l-Fevaris el-Emir b. eş-Şeref Lahik isimli şahsın künyesidir. Bahauddin bu risalesinde Lahik'i, tevhide davete ve akidesine olan bağlılığı, vefası ve olgunluğu sebebiyle "eş-Şeyhü'l-Muhtar (seçilmiş şeyh)", "en-Necmü's-Seyyar (gezici yıldız)" gibi övücü sıfatlarla vasıflandırmakta ve davetin daisi olarak atadığını bildirmektedir. Bu risalesinde Bahauddin, Dürzîlikteki adet üzere Lahik'ten de bir misak aldığını ve bu misaktan dolayı onun sorumlu olduğunu bildirmektedir. Ancak bu şahsın daha sonraları ulûhiyet iddia etmesi sebebiyle Bahauddin ona *Tevbîhu Lâhik*⁵¹ isimli risaleyi göndermiştir.

⁴⁸ Resâilü'l-Hikme, *Taklîdü'r-Rızâ ve Sefîrû'l-Kudre*, 21/208-212.

⁴⁹ Resâilü'l-Hikme, *Taklîdü'l-Muktenâ*, 22/213-217.

⁵⁰ Resâilü'l-Hikme, *Taklîdü Lâhiki't-Taklîdi'l-Evvel ile'ş-Şeyhi'l-Muhtâr*, 45/345-348.

⁵¹ Bkz. Resâilü'l-Hikme, *Tevbîhu Lâhik*, 77/697-704.

5- Taklidü Sükeyn⁵²

Bu risale Muktena Bahaüddin tarafından Hamza senelerinin 10. yılı Cemaziyelahir ayında (Cemaziyelahir 418/Temmuz 1027) yazılmıştır. Bahaüddin bu risalesinde Sükeyn'i Amman da dahil olmak üzere yukarı Şam bölgesinde tevhi-di daveti ikame etmeye ehil olarak gördüğünü bildirmektedir. *ed-Dürerü'l-Mudiyye'de* bildirildiğine göre "Sükeyn, ismi Mesud, nesebi Kürdî ve aslen Halep'ten olan bir şahıstır. Lahik'tan sonra Mısır'a gelmiş, davete girmiş ve misakını yazmıştır. Sonra Vadi'ye (Vadi't-Teym) gelmiş ve kendisi için bir mağara edinmiştir. Orada ilim ve amel hususunda kendisini yetiştirerek akranları arasında öne çıkmış, pek çok kişiye ağırlığını hissettirmiş ve Deccal'in (el-Hâkim bi-Emrillah'ın oğlu Ali ez-Zâhir li-İ'zazi Dinillah) baskılarına sabretmiştir. Onun bu durumu Muktena'ya ulaştığı zaman sırlarına bakmadan, yalnızca zahirine göre onu seçmiş, atamasını yapmış, "eş-Şeyhü'l-Fazıl" olarak isimlendirmiş ve övmüştür. (Sükeyn) yaklaşık 7 sene Cezire'nin ve aşiretlerin büyüklerinin şeyhliğini yapmıştır. Bu durum (Sükeyn) sırlarını ortaya çıkartana kadar devam etmiş, onda zıtlık duygusu hakim olmuştur..."⁵³ *ed-Dürerü'l-Mudiyye'de* bahsedilen "sır" ise Sükeyn'in Tanrı'nın nurunun kendine hulul ettiğini söyleyerek ulûhiyet iddia etmesidir. Sükeyn'in bu iddiası üzerine Muktena Bahaüddin *Tevbîhu'l-Hâibi'l-Âciz Sükeyn*⁵⁴ isimli tevbih risalesini yazarak onu azarlamış ve davetten çıktığını bildirmiştir.

6- Taklidü's-Şeyh Ebi'l-Ketâib⁵⁵

Muktena Bahaüddin tarafından yazılmıştır. Ancak yazılış tarihi hakkında herhangi bir kayıt düşülmemiştir. Bahaüddin bu risalesinde Ebu'l-Ketâib isimli birini Beyza ve Saîd beldelerinin tümünde (Mısır'daki bir mıntika ismi) Dürzî davetini yaymak ve davete intisap edenlerden misak almakla görevlendirdiğini bildirmektedir. De Sacy buradaki Beyza'nın *Mükatebe ila Ehli'l-Küdeyyeti'l-Beyzâ*⁵⁶ risalesindeki el-Küdeyyeti'l-Beyza olduğunu ileri sürmektedir.⁵⁷ Risalenin mukaddime bölümünde bildirildiğine göre Ebu'l-Ketâib, Bahaüddin'in bu risalesi kendisine ulaştığı zaman böyle önemli bir görev karşısında kendisini yetersiz hisseder. Bu sebeple hem görevden ictinab etmek hem de istirahata çekilmek gayesiyle Şam'a göçmeye karar verir. Bu durum Bahaüddin'e bildirildiği zaman o Ebu'l-Ketâib'e *Mükâtebetü's-Şeyh Ebi'l-Ketâib*⁵⁸ isimli risaleyi göndererek ondan kendisini toplamasını ve görevini sürdürmesini ister. Ebu'l-Ketâib bu risale kendisine ulaşınca oradaki nasihatini ve azarlamayı anlar, kararından vazgeçer ve Dürzî davetinin bir me'zunu olarak faaliyetlerine devam eder.⁵⁹

⁵² Resâilü'l-Hikme, *Taklidü Sükeyn*, 46/349-353.

⁵³ Bkz. Resâilü'l-Hikme, *Taklidü Sükeyn*, 46/349.

⁵⁴ Bkz. Resâilü'l-Hikme, *Tevbîhu'l-Hâibi'l-Âciz Sükeyn*, 78/705-719.

⁵⁵ Resâilü'l-Hikme, *Taklidü's-Şeyh Ebi'l-Ketâib*, 47/354-356.

⁵⁶ Resâilü'l-Hikme, *Mükatebe ila Ehli'l-Küdeyyeti'l-Beyzâ*, 23/218.

⁵⁷ Bkz. De Sacy, *a.g.e.*, 1/CCCCLXXXVII.

⁵⁸ Resâilü'l-Hikme, *Mükâtebetü's-Şeyh Ebi'l-Ketâib*, 89/767-768.

⁵⁹ Bkz. Resâilü'l-Hikme, *Taklidü's-Şeyh Ebi'l-Ketâib*, 47/354.

7- Taklîdü'l-Emîr zi'l-Mehâmid Keşîlü'l-Muvahhidîn Ebi'l-Fevâris Mi'dâd b. Yusuf es-Sâkin bi-Filecceyn⁶⁰

Muktena Bahauddin tarafından tarihsiz olarak yazılmış bir atama risalesidir. Zi'l-Mehâmid'in asıl ismi Mi'dad b. Yusuf, künyesi Ebu'l-Fevâris'tir. Aslen Filistin'in Bîre şehrinden olan zi'l-Mehâmid, risale yazıldığı zaman Fillicîn'de ikamet etmekteydi. *ed-Dürerü'l-Mudiyye'de* anlatıldığına göre zi'l-Mehâmid kahraman bir şahsiyettir. Vadi't-Teym'de, Ebu Cuma isimli şahsın evinde bir araya gelen söz dinlemez davet düşmanlarını öldürdüğünden bahsedilir. Rivayete göre Emir zi'l-Mehâmid, mezhep düşmanlarının toplandığı yerin yakınına geldiğinde Ebu Cuma'nın pınardan su dolduran salih kızına rastlar. Ona davet düşmanlarının nerede olduğunu sorar. Kız da onların babasının yanında, kendi evlerinde olduğunu söyler. Zi'l-Mehâmid kıza onları öldürmek üzere geldiğini açıklar. Kız ona yardımcı olacağını söyler. Evdekiler uyuduğu zaman kız lamba ile zi'l-Mehâmid'e işaret verir. O da saklandığı yerden çıkarak evdekileri öldürür. Yalnızca Sükeyn bu saldırıdan kurtulur.⁶¹ De Sacy Ebu'l-Fevâris'in Sükeyn'in altında bulunan bir dai olduğunu söyler.⁶²

8- Taklîdü Benî Cerrâh⁶³

Muktena Bahauddin tarafından yazım tarihi ile ilgili herhangi bir kayıt düşünmeden yazılmış olan bir risaledir. Başlıkta zikredilen Cerrahoğulları kabilesi Şam ve Filistin, özellikle de Remle ve civarında yoğun bir halde bulunan büyük bir kabilelerdir. Cerrahoğulları, el-Hâkim bi-Emrillah döneminde Müferric b. Dağfel b. Cerrah liderliğinde Fatımi devletine karşı bazı isyan hareketlerinde bulundu. 388/998'de Filistin'deki Cerrahilerin lideri Müferric b. Dağfel b. Cerrah, Remle'de bağımsızlığını ilan etti. Bercevan tarafından gönderilen Fatımi ordusu isyanı bastırdı. Müferric bu saldırıdan kaçarak kurtuldu. Daha sonra eman dileyen Müferric affedildi.⁶⁴ 402/1011 senesine gelindiğinde Müferric b. Dağfel, hayalindeki Filistin'de bağımsız bir devlet kurma düşüncesini gerçekleştirmek için Fatımilerin Şam'daki Türk kökenli valisi Yaruktekin'i tuzağa düşürerek öldürdü. Hemen ardından da Güney Filistin'in en büyük kenti olan Remle'yi ele geçirdi. Bu esnada Mekke emiri olan ve başlangıçta Fatımiler adına hutbe okutan Ebü'l-Fütuh Hasan b. Ca'fer, 400/1010 senesinde, kendisini "Raşid Billâh" lakabıyla halife ilan etti. Ebü'l-Fütuh'un bölgedeki simgesel öneminden istifade etmek isteyen Müferric b. Dağfel onu Remle'ye davet etti ve ona biat etti.⁶⁵ Böylece Filistin ve Hicaz'da hutbeler Ebü'l-Fütuh adına okunmaya başladı. Bu durum üzerine el-Hâkim bi-Emrillah çeşitli vaatler, para ve hediyelerle gerek Müferric b. Dağfel'i ve gerekse Ebü'l-Fütuh'u ikna etti. Bunun üzerine Ebü'l-Fütuh Mekke'ye geri döndü ve yeniden el-

⁶⁰ Resâilü'l-Hikme, *Taklîdü'l-Emîr zi'l-Mehâmid Keşîlü'l-Muvahhidîn Ebi'l-Fevâris Mi'dâd b. Yusuf es-Sâkin bi-Filecceyn*, 48/357-360.

⁶¹ Bkz. Resâilü'l-Hikme, *Taklîdü'l-Emîr zi'l-Mehâmid Keşîlü'l-Muvahhidîn Ebi'l-Fevâris Mi'dâd b. Yusuf es-Sâkin bi-Filecceyn*, 48/357.

⁶² Bkz. De Sacy, *a.g.e.*, 1/CCCCLXXXVII

⁶³ Resâilü'l-Hikme, *Taklîdü Benî Cerrâh*, 49/361-364.

⁶⁴ Bkz. İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Abdilkerim, *el-Kâmil fi't-Tarih*, Beyrut 1966, 9/120; el-Antâkî, *a.g.e.*, 241-243; Öz, Mustafa, "Hâkim Biemrillah", *DİA*, İstanbul 1997, 15//200.

⁶⁵ el-Antâkî, *a.g.e.*, s. 291-292.

Hâkim adına hutbe okuttu. Ancak Filistin'deki üstün konumunu sürdüren Müferric b. Dağfel liderliğindeki Cerrahiler yerli halkı tehdit etmeye, Hicaz'dan gelen hacı kabilelerini soymaya başladılar. Bunun üzerine el-Hâkim, Ali b. Ca'fer b. Fellah komutasındaki bir orduyu Remle'ye sevk etti. Yapılan savaşta Müferric ve ordusu mağlup oldu. Bu yenilgi üzerine Müferric ve oğlu Hassan, yaklaşık iki sene boyunca çölde kaçak yaşadı. Babasının ölümü üzerine Hasan kendi oğlunu el-Hâkim'e yolladı ve eman diledi. el-Hâkim'de onu affederek huzuruna çağırdı ve ona bol ikramda bulundu.⁶⁶

Muktena Bahauddin bu risalesinde yukarıda bahsettiğimiz Müferric'in Ca-bir ve Zemmah isimli iki oğlunu bölgedeki Dürzî topluluğunun lideri olarak seçtiğini, o ikisini davetin daileri olarak tayin ettiğini bildirmektedir. Bu risalenin üslubu Bahauddin'in yazdığı diğer taklid risalelerine benzemekle birlikte burada mürtedlere karşı daha sert bir üslup kullanıldığı, ahiret günü ve o günde zıtların durumuyla ilgili daha korkutucu tasvirler yapıldığı dikkat çekmektedir. Bu da Bahauddin'in davetteki irtidat hareketlerinden iyice bunaldığının bir göstergesi olarak kabul edilebilir.

C- TEVBİH (AZARLAMA, AYIPLAMA, KINAMA) RİSALELERİ

Tevbih risaleleri daha önce Dürzî davetini yaymada hizmet etmiş ancak sonraları farklı sebeplerle irtidat eden mürtedleri kınama, ayıplama, tahkir etme, görevden alma, yaptıklarının ve iddiaların yanlış olduğunu ispatlama ve açıklama gayesiyle yazılmış olan risalelerdir. Bu tür risalelerin daha çok el-Hâkim bi-Emrillah ve Hamza b. Ali'nin gaybete girmesinden sonra yazıldığı dikkat çekmektedir.

1- Meselen Darabehû Ba'zu Hukemâi'd-Diyâne Tevbihan limen Kassara an Hıfzî'l-Emâne⁶⁷

Risalede gerek yazar ve gerekse yazılış tarihi ile ilgili herhangi bir kayıt dü-şülmemiştir. Ancak risalenin içeriğinde geçen "dailerin en küçüğü"⁶⁸ ibaresinden yazarın Muktena Bahauddin olduğu anlaşılmaktadır. Yine içerikten anlaşıldığı kadarıyla bu risale Hamza b. Ali'nin gaybetinden sonra yazılmıştır. De Sacy bu risalenin Hamza'nın halvetinde asılı olan bir mesel olduğunu ileri sürer.⁶⁹ Bahauddin bu risalesinde Muvahhidleri (Dürzîleri), "tarlanın içerisinde gezerek salya ve zehirleriyle ekini kurutan hayvanlar"a benzettiği müşrik ve mürtedlere karşı uyarmakta, onların gerçek yüzlerini tabilerine açıklamaktadır. Risalenin genel üslubundan, önce el-Hâkim bi-Emrillah'ın hemen ardından da Hamza b. Ali'nin gaybete girmesi sebebiyle davetteki parçalanmaların başladığı ve Bahauddin'in bu parçalanmaya önlem almak amacıyla olduğu anlaşılmaktadır.

⁶⁶ Bkz. İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed, *Kitabü'l-İber ve Divânü'l-Mübredei ve'l-Haber*, Beyrut 1971, 4/57; Öz, "Hâkim Biemrillah", *DİA*, 15/200; Daftary, Farhad, *The İsmailis: Their History and Doctrines*, Cambridge 1992, s. 190-191; Bağlıoğlu, Ahmet, *İnanç Esasları Açısından Dürzilik*, Ankara 2004, s. 74.

⁶⁷ Resâilü'l-Hikme, *Meselen Darabehû Ba'zu Hukemâi'd-Diyâne Tevbihan limen Kassara an Hıfzî'l-Emâne*, 43/337-339.

⁶⁸ Bkz. Resâilü'l-Hikme, *Meselen Darabehû Ba'zu Hukemâi'd-Diyâne Tevbihan limen Kassara an Hıfzî'l-Emâne*, 43/337.

⁶⁹ Bkz. De Sacy, *a.g.e.*, 1/CCCCCLXXXV.

2- er-Risâletü'l-Mevsume bi'l-Kâsî'a li'l-Fir'avni'd-Da'iyy el-Fazîhatü li 'Akîdeti'l-Kezzâbi'l-Ma'tûhi's-Şakiyy⁷⁰

Muktena Bahaüddin tarafından Hamza Senelerinin 18. yılı Recep ayında (Recep 426/Mayıs 1035) yazılmıştır. Risale, el-Hâkim bi Emrillah'ın ölümünden sonra onun ruhunun kendisine hulul ettiğini dolayısıyla kendisinin Tanrı'nın el-Hâkim'den sonraki tecelli makamı olduğunu ileri süren dai İbnu'l-Kürdi'nin bu iddialarının geçersizliğini ispatlamak ve onu bu hareketinden dolayı kınamak gayesiyle yazılmıştır. Burada İbnu'l-Kürdi olarak adlandırılan şahıs esasen *Taklîdü Sükeyn*⁷¹ risalesine muhatap olan Sükeyn'dir. Risalede Dürzî kıyamet günü inancıyla ilgili olarak ürpertici tasvirler yapılmaktadır.

3- Tevbîhu İbni'l-Berberiyye. er-Risâletü'l-Mevsûme bi'd-Dâmiğa li'l-Fâsiki'n-Necesi'l-Fâziha li-Etbâ'ihî Ehli'r-Ridde ve'l-Beles⁷²

Altılı tasnif sistemine göre tanzim edilen Resailü'l-Hikme metinlerinde 6. cüzün ilk risalesidir. Muktena Bahaüddin tarafından yazılan risalede yazım tarihi ile ilgili herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Risalede, imamlık iddiasında bulunan İbnu'l-Berberiyye isimli bir şahsın görüşleri ortaya konularak bunların geçersizliği ispatlanmakta ve Dürzî toplumu bu şahsın görüşlerine meyletmeme hususunda uyarılmaktadır.

4- Tevbîhu Lâhik⁷³

Muktena Bahaüddin tarafından yazılan risalede yazım tarihiyle ilgili herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Lahik, *Taklîdü Lâhiki't-Taklîdi'l-Evvel ile's-Şeyhi'l-Muhtâr*⁷⁴ risalesi ile davette görevlendirilen bir dai idi. Bu atama yazısından sonra o pek çok iklim ve adalarda⁷⁵ yer alan dailer denetleme görevini üstlendi. Bu sebeple de kendisine "Gezici Yıldız" anlamına gelen *el-Kevkebü's-Seyyar* sıfatı uygun görüldü.⁷⁶ Dürzî davetinde bütün bu önemli görevleri üstlenmesine rağmen Lahik, ilerleyen dönemlerde ulûhiyet iddiasında bulundu. Muktena Bahaüddin de bu risalesinde onun iddialarını ortaya koyarak bunların geçersiz olduğunu ispatlamaya çalışmakta, onu tahkir etmekte ve özellikle kıyamet günüyle ilgili hatırlatmalarda bulunarak Muvahhid toplumunu bu şahsa ve görüşlerine ittiba etmeme hususunda uyarmaktadır.

5- Tevbîhu'l-Hâibi'l-Âciz Sükeyn⁷⁷

Muktena Bahaüddin tarafından tarihsiz olarak yazılmıştır. Sükeyn *Taklîdü Sükeyn*⁷⁸ risalesi ile Dürzî davetindeki menzilesi açıklanan, çalışkan bir daidir. Ancak sonraları Tanrı'nın nurunun kendisine hulûl ettiğini söyleyerek ulûhiyet iddia-

⁷⁰ Resâilü'l-Hikme, *er-Risâletü'l-Mevsume bi'l-Kâsî'a li'l-Fir'avni'd-Da'iyy el-Fazîhatü li 'Akîdeti'l-Kezzâbi'l-Ma'tûhi's-Şakiyy*, 64/492-499.

⁷¹ Resâilü'l-Hikme, *Taklîdü Sükeyn*, 46/349-353.

⁷² Resâilü'l-Hikme, *Tevbîhu İbni'l-Berberiyye. er-Risâletü'l-Mevsûme bi'd-Dâmiğa li'l-Fâsiki'n-Necesi'l-Fâziha li-Etbâ'ihî Ehli'r-Ridde ve'l-Beles*, 76/687-696.

⁷³ Resâilü'l-Hikme, *Tevbîhu Lâhik*, 77/697-704.

⁷⁴ Resâilü'l-Hikme, *Taklîdü Lâhiki't-Taklîdi'l-Evvel ile's-Şeyhi'l-Muhtâr*, 45/345-348.

⁷⁵ Dürzî davet teşkilatlanmasında yeryüzünün bölümlerindedir.

⁷⁶ Bkz. Bedevî, *a.g.e.*, 2/540.

⁷⁷ Resâilü'l-Hikme, *Tevbîhu'l-Hâibi'l-Âciz Sükeyn*, 78/705-719.

⁷⁸ Resâilü'l-Hikme, *Taklîdü Sükeyn*, 46/349-353.

sında bulunmuştur. Sükeyn'in bu iddiaları üzerine Muktena Bahaüddin Dürzî toplumunu uyarmak gayesiyle *el-Kâsî'a*⁷⁹ ve *Kitâbü Ebi'l-Yekazân*⁸⁰ risalelerini yazmıştır. *Tevbîhu'l-Hâibi'l-Âciz Sükeyn* risalesi ise Sükeyn'in kendisine gönderilen Dürzî bir elçi tarafından öldürülmesinden sonra yazılmıştır. Risaleden Bahaüddin'in o dönemlerde İskenderiyye'de olduğu da anlaşılmaktadır.⁸¹

6- Tevbîhu İbn Ebi'l-Husayye⁸²

Muktena Bahaüddin tarafından yazılan ancak herhangi bir tarih kaydı bulunmayan risalelerdendir. Resailü'l-Hikme naşirlerinin risalenin girişinde *ed-Dürerü'l-Mudiyye'den* yaptıkları alıntıya göre İbn Ebi'l-Husayye, Şeyh Ebu'l-Meâli'nin anne bir kardeşidir. Aslen 'Îhâ'dandır. İbn Ebi'l-Husayye kardeşinin yanından ayrılarak Sükeyn'in bidatine ve Muhallâ'nın ibahasına meylettir. Kardeşi ile arası açılınca 'Îhâ ile Keferkûk arasında bir yere yerleşti. O, kendi etrafında bir cemaat oluşacağını zannediyordu. Ancak hiçbir kimse onun sözlerine itibar etmedi. Bunun üzerine yeniden Keferkûk'a döndü ve orada öldü. Orada (Keferkûk) bir mezarı ve ona nispetle *Husaviyye* olarak isimlendirilen bir cemaat vardır.⁸³ Muktena Bahaüddin bu tevbih risalesini göndererek kendisinin *er-Risâletü'l-Mevsume bi'l-Kâsî'a li'l-Fir'avni'd-Da'iyi el-Fazîhatü li 'Akîdeti'l-Kezzâbi'l-Ma'tûhi's-Şakiyy*⁸⁴ ve *Kitâbü Ebi'l-Yekazân ve mâ Tefîki İllâ bi Tâ'ati Hudûdi Veliyyi'l-Emr*⁸⁵ risalelerinde ortaya koyduğu ve Hamza b. Ali tarafından haram kılınan kötülüklerden sakınmaları hususunda Muvahhidleri uyarmaktadır.

7- Tevbîhu Sehl⁸⁶

Muktena Bahaüddin tarafından yazılan bu risalede yazım tarihi belirtilmemiştir. Risalenin bir kısmı manzum, diğer kısmı ise nesir tarzında kaleme alınmıştır. Bahaüddin bu tevbihini ana-babasına kötü söz söyleyen ve onlara iftira atan Sehl isimli birine yazmıştır. Risalenin içeriğinde akide ile ilgili herhangi bir konu bulunmamaktadır.

8- Tevbîhu Hasan b. Mu'allâ⁸⁷

Muktena Bahaüddin tarafından yazılmıştır ve yazılış tarihi ile ilgili herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Bu risalenin mukaddime bölümünde Resailü'l-Hikme naşirleri tarafından *ed-Dürerü'l-Mudiyye'den* nakledilen bilgiye göre Hasan b. Mu'allâ başlangıçta eş-Şeyh Hasanü'l-Kebir ismi ile Dürzî davetinin emirlerine itaat ediyordu. Ancak sonraları Sükeyn ve faaliyetlerine meyletmiş, bölgedeki Dürzî davetçiler Nasr ve benzerlerinden uzaklaşmıştır. Hasan b. Mu'allâ, Sükeyn'in yazdığı bir mektubu İbn Ammar, Nasr ve Vadi cemaatinin yazısıymış gibi

⁷⁹ Resâilü'l-Hikme, *er-Risâletü'l-Mevsume bi'l-Kâsî'a li'l-Fir'avni'd-Da'iyi el-Fazîhatü li 'Akîdeti'l-Kezzâbi'l-Ma'tûhi's-Şakiyy*, 64/492-499.

⁸⁰ Resâilü'l-Hikme, *Kitâbü Ebi'l-Yekazân ve mâ Tefîki İllâ bi Tâ'ati Hudûdi Veliyyi'l-Emr*, 65/500-507.

⁸¹ Bkz. Resâilü'l-Hikme, *Tevbîhu'l-Hâibi'l-Âciz Sükeyn*, 78/707.

⁸² Resâilü'l-Hikme, *Tevbîhu İbn Ebi'l-Husayye*, 79/720-727.

⁸³ Bkz. Resâilü'l-Hikme, *Tevbîhu İbn Ebi'l-Husayye*, 79/720.

⁸⁴ Resâilü'l-Hikme, *er-Risâletü'l-Mevsume bi'l-Kâsî'a li'l-Fir'avni'd-Da'iyi el-Fazîhatü li 'Akîdeti'l-Kezzâbi'l-Ma'tûhi's-Şakiyy*, 64/492-499.

⁸⁵ Resâilü'l-Hikme, *Kitâbü Ebi'l-Yekazân ve mâ Tefîki İllâ bi Tâ'ati Hudûdi Veliyyi'l-Emr*, 65/500-507.

⁸⁶ Resâilü'l-Hikme, *Tevbîhu Sehl*, 80/728-734.

⁸⁷ Resâilü'l-Hikme, *Tevbîhu Hasan b. Mu'allâ*, 81/735-737.

Bahauddin'e götürür.⁸⁸ Durumu fark eden Bahauddin yazdığı bu tevbihte Hasan b. Mu'allâ'nın kendisine teslim ettiği mektuptan bahisle onu ayıplamakta ve tahkir etmektedir. De Sacy, İbnü'l-Kürdi (Sükeyn) tarafından öldürüldüğü iddia edilen İbn Ammar'ın (ki o Bahauddin tarafından gönderilmiş olan bir elçi idi) katl hadisesine Mu'allâ'nın da iştirak ettiğini bildirir.⁸⁹

9- Tevbîhu'l-Hâib Muhallâ⁹⁰

Muktena Bahauddin tarafından herhangi bir tarih kaydı düşülmeden yazılmış olan risalelerdendir. "Muhallâ'nın asıl ismi Osman'dır. Çok fazla süs eşyası takması sebebiyle Muhallâ olarak isimlendirilmiştir. Eşinin ismi ise tavşana benzetilen Zeynü'l-Arab'tır. Aslen Mertehvan'dandır. Künyesi ise Ebu'l-Hayr'dır. Muhallâ köyünün ileri gelenlerinden birisidir. Dürzî davetini kabul ederek belde-
indeki şeyhlerden biri oldu. Pek çok sıkıntıya sabretti, zorluklara göğüs gerdi. Daha sonra davette kendisine sunulan nimetlerden dolayı kibirlenerek şehvetine ve ziynet sevgisine meyletti. Rivayet edildiğine göre bir gün onun yanına şeyhlerden biri gelir. O ve arkadaşlarını sarhoş bir halde görür. Şeyh, Mısır'da bulunan Bahauddin'e giderek durumu haber verir. Ertesi gün Muhallâ Mısır'a gelir. O kendi durumunu Bahauddin'in bilmediğini zannediyordu. Memleketine döndüğü zaman Bahauddin yanında hizmet eden iki kişiyle ona bu tevbih risalesini gönderir. Ancak o bu risaleyi teslim almaktan kaçınır. Bu sebeple küfre düşer ve kâfir olarak ölür."⁹¹ Bahauddin, risalesinde Muhalla'nın ibahi görüşlerine, özellikle de cinsellik konusundaki düşüncelerine vurgu yaparak onu tahkir etmekte ve Muvahhidleri ondan ve görüşlerinden sakınmaya çağırmaktadır.

10- Risâletü'l-Benâti'l-Kebîra⁹²

Muktena Bahauddin tarafından yazılmıştır ve yazım tarihiyle ilgili herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. *ed-Dürerü'l-Mudiyye*'de bildirildiğine göre risalede muhatap alınan "benat" önce Dürzi akideyi kabul edip daha sonra ayrılan Hilafet Saraylarındaki kızlardır.⁹³ Risalede Bahauddin önce kızları Dürzî tevhibi akideyi terk etmeleri sebebiyle azarlamakta ve kınamaktadır. Ardından onlara Hikmet'i (Dürzî akidesini) korumayı tavsiye etmekte; önceki risalelerde kendileri için farz kılınmış olan durumları hatırlatmakta ve zina eden kadınlara eşlik etmenin kendilerine haram kılındığını bildirmektedir.

11- Risâletü'l-Benâti's-Sağîra⁹⁴

Muktena Bahauddin tarafından yazım tarihi ile ilgili herhangi bir kayıt düşülmeden yazılmış olan bir risaledir. Risale gerek içerik ve gerekse üslup olarak *Risâletü'l-Benâti'l-Kebîra*'nın devamı niteliğindedir.

⁸⁸ Resâilü'l-Hikme, *Tevbîhu Hasan b. Mu'allâ*, 81/735.

⁸⁹ Bkz. De Sacy, *a.g.e.*, 1/DIII.

⁹⁰ Resâilü'l-Hikme, *Tevbîhu'l-Hâib Muhallâ*, 82/738-743.

⁹¹ Bkz. Resâilü'l-Hikme, *Tevbîhu'l-Hâib Muhallâ*, 82/738.

⁹² Resâilü'l-Hikme, *Risâletü'l-Benâti'l-Kebîra*, 83/744-748.

⁹³ Resâilü'l-Hikme, *Risâletü'l-Benâti'l-Kebîra*, 83/744.

⁹⁴ Resâilü'l-Hikme, *Risâletü'l-Benâti's-Sağîra*, 84/749-751.

D- DUA, MÜNACAT VE ÖĞÜT RİSALELERİ

Tasavvufi bir üslupla yazılmış olan risalelerdir. Bu risalelerde Dürzî akidesine dair bilgiler bulunmaktadır. Ancak bu bilgiler akideyi açıklayıcı, doğruluğunu ispatlayıcı tarzda değil yalnızca nasihat babındadır.

1- el-Münâcât, Münâcâtü Veliyyi'l-Hakk⁹⁵

Hamza b. Ali tarafından, Dürzî akidesine uygun olarak, el-Hâkim bi-Emrillah suretinde tecelli eden Tanrı'ya yapılmış olan bir duadır. Yazım tarihi belirtilmemiştir. Bu dua fırka mensupları tarafından en yüce dua olarak kabul edilmektedir.

2- ed-Du'âü'l-Müstecâb⁹⁶

Hamza b. Ali tarafından tarihsiz olarak yazılmış olan bir dua risalesidir. Hamza bu risalesinde bütün yaratılmışların iki temel kaynağı olan el-Aklü'l-Küllî ve en-Nefsü'l-Küllîye'yi yaratmasından dolayı Tanrı el-Hâkim bi-Emrillah'ı tesbih etmekte; yine O'nu bütün yaratılmışların sıfatlarından tenzih etmektedir.

3- et-Takdîsü Du'âü's-Sâdikîn⁹⁷

Hamza b. Ali tarafından tarihsiz olarak yazılan ve Resailü'l-Hikme metinleri içerisinde arka arkaya yayınlanmış olan üçüncü dua risalesidir. Tam isminden de anlaşılacağı üzere bu risale "Arif Muvahhidlerin kurtuluşu için sadıkların (ulvi hududun) yaptığı dua ve yüceltme"yi içermektedir.

4- el-Mevsûme bi'l-Mev'iza⁹⁸

Muktena Bahauddin tarafından Hamza senelerinin 21. yılı Cemaziyelevvel ayında (Cemaziyelevvel 429/Şubat 1038) yazılmıştır. Risale vaaz üslubunda kaleme alınmıştır. Bahauddin bu risalesinde, Muvahhidlerin davalarının hak olduğuna dair inançlarını güçlendirmek ve fırkaya daha sıkı sarılmaları için nasihatlerde bulunmakta, onlara moral takviyesi yapmaktadır. Risalede ayrıca Muvahhidlerin dalalette bulunan kâfirlerden uzak durmaları da tavsiye edilmektedir.

E- TARİHİ BİLGİLER İÇEREN RİSALELER

Bu sınıfta inceleyeceğimiz risaleler içerdiği tarihi bilgilerle temayüz etmektedir. Özellikle el-Hâkim bi-Emrillah'ın hayatı ve uygulamaları ile hilafet döneminde meydana gelen bazı hadiselerle ait detaylı bilgiler içermektedir. Bu bilgilerin bir kısmı tarih ilminin klasik kaynaklarında mevcut olmakla birlikte pek çoğu detaya ait orijinal bilgilerdir.

⁹⁵ Resâilü'l-Hikme, *el-Münâcât Münâcâtü Veliyyi'l-Hakk*, 29/229-233.

⁹⁶ Resâilü'l-Hikme, *ed-Du'âü'l-Müstecâb*, 30/234-237.

⁹⁷ Resâilü'l-Hikme, *et-Takdîsü Du'âü's-Sâdikîn. Du'a li Necâti'l-Muvahhidîne'l-Ârifîn*, 31/238-239.

⁹⁸ Resâilü'l-Hikme, *el-Mevsûme bi'l-Mev'iza*, 87/762-764.

1- Kitâbun fîhi Hakâiku mâ Yazheru Kuddâmu Mevlânâ Celle Zikruhû mine'l-Hezl⁹⁹

Risalede, yazar ve yazım tarihi ile ilgili açık bir kayıt bulunmamaktadır. Ancak üslup olarak Hamza b. Ali'nin risalelerine benzemektedir. M. Kamil Hüseyin risalenin H. 411 tarihinde yazılmış olma ihtimalinin yüksek olduğunu belirtir.¹⁰⁰ Bu risalede el-Hâkim bi-Emillah'ın binek olarak altın ve gümüş süslemesi bulunmayan bir semerle semerlenmiş olan eşeği kullanması, sürekli yünden yapılmış bir elbiseyle dolaşması gibi günlük yaptığı garip fiiller tevil edilerek onun ulûhiyetinin birer delili olarak takdim edilmektedir. Bu risale el-Hâkim bi-Emrillah hakkında verdiği tarihi bilgiler yönüyle oldukça önemlidir.

2- es-Sîratü'l-Müstakîme¹⁰¹

Hamza senelerinin 2. yılı Cemaziyelevvel ayında (Cemaziyelevvel 410/Eylül 1019) Hamza b. Ali tarafından kaleme alınmıştır. Risalede el-Hâkim bi-Emrillah'ın sireti iki yönden ele alınmaktadır: 1) Dürzi inancına göre Tanrı'nın 72. tecelli makamı olan el-Hâkim bi-Emrillah'ın 71. tecelli makamı olan el-Bar devrinde geçirmiş olduğu hazırlık zuhurları ve tecellileri hakkında detaylı bilgiler verilmektedir. Risalenin bu bölümünde ilahi dinlerin kutsal kitaplarında zikredilen, Hz. Muhammed'de dahil olmak üzere pek çok resul ve nebiye Hamza b. Ali'nin, dolayısıyla Dürzi akidesinin bakış açısı net bir şekilde ortaya konulmaktadır.¹⁰² Yine risalenin bu bölümünde Dürzî ruhani hududun ilki olan el-Aklü'l-Küllî'nin (Hamza b. Ali'nin) el-Bar devrinde gerçekleştirdiği zuhurlar hakkında da bilgiler verilmektedir.¹⁰³ 2) Risalede, VI. Fatımi halifesi olarak el-Hâkim bi-Emrillah'ın sireti hakkında, tarihi açıdan önem arz eden bilgiler verilmektedir.

3- es-Subhatü'l-Kâine¹⁰⁴

Hamza senelerinin 2. yılı Şaban ayında (Şaban 410/Aralık 1019) Hamza b. Ali tarafından yazılmıştır. Hamza bu risalesini kendisini terk ederek ed-Derezi'ye tabi olan Dürzileri kınamak ve azarlamak için yazmıştır. Risale özellikle 409/1018 sonları ile 410/1019 senesi başında meydana gelen tarihi olaylar hakkında içerdiği bilgiler açısından önemlidir. Risalede, Kahire halkının Dürzî davetini açıkça ilan eden Anuştekin ed-Derezi'ye saldırmasını, el-Hâkim bi-Emrillah'ın gerek ed-Derezi ve taraftarlarına gerekse Kahire halkına karşı takındığı tavır; yine Kahire halkının Hamza b. Ali ve taraftarlarını katletmek üzere Mescid-i Reydan'a saldırımları hakkında detaylı bilgiler verilmektedir.

⁹⁹ Resâilü'l-Hikme, *Kitâbun fîhi Hakâiku mâ Yazheru Kuddâmu Mevlânâ Celle Zikruhû mine'l-Hezl*, 11/97-110.

¹⁰⁰ Bkz. Hüseyin, *a.g.e.*, s. 92.

¹⁰¹ Resâilü'l-Hikme, *es-Sîratü'l-Müstakîme*, 12/111

¹⁰² Detaylı bilgi için bkz. Şenzeybek, *Resâilü'l-Hikme'ye Göre Dürzi İnanç Esasları*, s. 144-180.

¹⁰³ Detaylı bilgi için bkz. Şenzeybek, *Resâilü'l-Hikme'ye Göre Dürzi İnanç Esasları*, s. 239-245.

¹⁰⁴ Resâilü'l-Hikme, *es-Subhatü'l-Kâine*, 19/202-205.

F- DAVET RİSALELERİ

Davet risaleleri başlığı altında sınıflandırdığımız risaleler ya belli bir şahsı ya da belli bölgedeki insanları Dürzî inançlarına davet etmek gayesiyle yazılmıştır. Bu tür risalelerde bazı akidevi konulara da değinilmektedir.

1- Risale ilâ Veliyyi'l-'Ahdî 'Ahdî'l-Müslimîn Abdîrrahîm b. İlyas¹⁰⁵

Hamza b. Ali tarafından yazılan risale Abdurrahim b. İlyas'a¹⁰⁶ gönderilmiştir. Risalede yazım tarihi ile ilgili olarak herhangi bir kayıt düşülmemiştir. Hamza bu risalesinde Abdurrahim b. İlyas'tan Dürzî akidesini kabul etmesini ve el-Hâkim bi-Emrillah'ın nesebinden olduğu iddiasını terk etmesini istemektedir.

2- Risâletü'l-'Arab¹⁰⁷

Muktena Bahaüddin tarafından 10 Recep 422/3 Temmuz 1031 günü yazılmıştır. Risalede yazım tarihi Hamza senelerine göre değil Hicri Takvime göre kaydedilmiştir. Bahaüddin bu risaleyi Suriye, Saîd (Yukarı Mısır), Hicaz, Yemen, Basra, Kufe, Dicle ve Fırat arasında kalan bölgedeki bütün Arap şeyhlerine, özellikle de Dürzîlere liderlik eden şeyhlere yollamıştır. Risalede özelde zikredilen bölgelerde yaşayan, genelde ise bütün insanlar Dürzî tevhidi akideye iman etmeye çağrılmaktadır. Bahaüddin "ümmetlere red ve cezalandırma ile iblislerin namuslarına (şeriatlarına) ise nesh (hükümlerini bütünüyle ortadan kaldırma), tahlil (onların haram olarak nitelendirdiklerini helal olarak nitelendirme) ve tağyir (onların yerine tevhidî hikmetleri bütünüyle ikame ederek) ile hükmedecektir"¹⁰⁸ sözleriyle Hamza b. Ali'nin kıyamet gününde Muvahhidler (Dürzîler) dışında kalan diğer din mensuplarına ve inançlarına yapacakları hakkında bilgiler vermektedir.

3- el-Mevsûme bi Risâleti's-Sefer ile's-Sâde fi'd-Da'veti li Tâ'ati Veliyyi'l-Hakki'l-İmâmi'l-Kâimi'l-Muntazar¹⁰⁹

Muktena Bahaüddin tarafından Hamza senelerinin 22. yılı Safer ayında (Safer 430/Kasım 1038) yazılmış ve Ahsa'daki Arap şeyhine gönderilmiştir. Bahaüddin bu risalesinde bütün Arap şeyhlerini Dürzî tevhidi akideye imana davet etmektedir. Risalenin içeriğinde Dürzî tevhidi akide hakkındaki açıklamaların yanı sıra Hamza b. Ali'nin gaybete giriş sebebi, onun bu gaybetinin kıyamete kadar devam etme nedenleri hakkında bilgiler yer almaktadır.

¹⁰⁵ Resâilü'l-Hikme, *Risâle ilâ Veliyyi'l-'Ahdî 'Ahdî'l-Müslimîn Abdîrrahîm b. İlyas*, 26/223-224.

¹⁰⁶ Abdurrahim b. İlyas, el-Hâkim bi-Emrillah'ın amcasının oğludur. 404/1014 senesinde el-Hakim bi-Emrillah tarafından oğlu yerine veliaht olarak ilan edilmiş ve Şam valiliğine atanmıştır. Daha sonra halka zulmettiği gerekçesiyle görevinden alınmış ve veliahtlığı da iptal edilmiştir. Deyalı bilgi için bkz. el-Antâkî, *a.g.e.*, s. 306; el-Makrîzî, *q.g.e.*, 2/104; en-Nüveyrî, Şehabeddin Ahmed b. Abdilvehhab, *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*, thk. M. Muhammed Emin-M. Hilmi Muhammed Ahmed, Kahire 1992, 28/192-193; İbn Tağrıberdî, Cemalüddin Ebi'l-Mehasin Yusuf, *en-Nücümü'z-Zâhire fi Mülûki Mısır ve'l-Kahire*, Kahire 1970, 4/194.

¹⁰⁷ Resâilü'l-Hikme, *Risâletü'l-'Arab*, 59/463-467.

¹⁰⁸ Resâilü'l-Hikme, *Risâletü'l-'Arab*, 59/463.

¹⁰⁹ Resâilü'l-Hikme, *el-Mevsûme bi Risâleti's-Sefer ile's-Sâde fi'd-Da'veti li Tâ'ati Veliyyi'l-Hakki'l-İmâmi'l-Kâimi'l-Muntazar*, 68/538-551.

G- ŞİFRELI RİSALELER

Şifreli risaleler, istenmeyen kişilerin eline geçmesi durumunda, içeriğinin anlaşılması gayesiyle ziraat, ticaret, muhasebe gibi farklı alanlarda kullanılan özel terimlerle şifrelenmiş olan risalelerdir. Bu tür risaleler özellikle irtidat hadiselerinin çoğaldığı, Dürzî toplumunun aleyhinde devlet baskısının arttığı dönemlerde yazılmıştır.

1- er-Risâletü'l-Mevsûme bi'l-Cümeyhiriyye¹¹⁰

Muktena Bahaüddin tarafından Hamza senelerinin 10. yılı Cemaziyelahir ayında (Cemaziyelahir 418/Temmuz 1027), Vadi't-Teym ve Cebel-i Lübnan'da yerleşik olan Al-i Tenûh kabilesinden olan bir kısım Dürzî dailerine gönderilmiştir. Cümeyhiriyye Batı Beyrut'ta emirleri olan Tenûhi kabilesinin bir koludur. Bu kabilenin özellikle Bîre'de bulunan şu üç emiri meşhurdur: Ebu İshak İbrahim b. Abdillâh, Ebu'l-Fezail Abdî'l-Halik b. Muhammed, Yusuf b. Musabbih. Risalede şifreli sözcüklerin ve teşbihin bolca kullanıldığı görülmektedir. Bahaüddin bu risalesinde bir yandan dailerden Dürzî akidesine sahip çıkmalarını ve sabırlı olmalarını isterken diğer yandan saldırı oklarını davette haddi aşanlara yönelttiği görülmektedir.

2- el-Kitâbü'l-Menfez 'alâ Yedi Serâyâ¹¹¹

Muktena Bahaüddin tarafından herhangi bir tarih kaydı düşülmeden yazılmıştır. Risalede geçen Serâyâ'nın Âl-i Ebi Tûrab'ın büyüklerinden olan Şeyh Ebu's-Serâyâ olması muhtemeldir. Risalede Bahaüddin, Ebu's-Serâyâ'yı "eş-Şeyhu'l-Hayyirî'l-Fâzıl" olarak nitelemektedir. Şeyh Ebu's-Serâyâ aslen Akka'dandır ve orada ölmüştür. İlk bakışta risalenin dini işlerle ilgili olmadığı, aksine tamamen ticaretle ilgili olarak yazıldığı düşünülebilir. Nitekim gerek De Sacy¹¹² ve gerekse Bedevî¹¹³ bu risalenin fırka ile ilgili konularla bir bağlantısının olmadığını, risalenin tamamen ticari maksatla yazıldığını vurgulamaktadırlar. Ancak Dürzî fırkasının geçirmiş olduğu tarihi evreler incelendiği zaman görülmektedir ki özellikle Bahaüddin'in fırkanın liderliğini yürüttüğü dönemde Dürzîler, gerek fırka içerisinden ve gerekse fırka dışından pek çok baskıya, irtidat hareketlerine ve zulümlere maruz kalmışlardır. Baskının şiddetlendiği dönemlerde Bahaüddin, kendine bağlı daileri korumak ve fırkanın iç meselelerinin diğer insanlar tarafından bilinmemesini önlemek amacıyla onlara gönderdiği risalelerde şifreli ibareler kullanma yoluna gitmiştir. Altılı tasnif sistemine göre tanzim edilen Resâilü'l-Hikme metinleri içerisinde bu nevi kullanımların yoğun olduğu ilk risale *el-Kitâbü'l-Menfez 'alâ Yedi Serâyâ*'dir. Risalede geçen "ticaret", "alış-veriş", "ticari mallar" gibi ibarelerle kastedilen Dürzî davetidir. Yine risalede geçen "Sicilya" ile kastedilen Şam bölgesi, "Rum" ile kastedilen ise davetten ayrılan küçük mürted topluluklardır.¹¹⁴

¹¹⁰ Resâilü'l-Hikme, *er-Risâletü'l-Mevsûme bi'l-Cümeyhiriyye*, 50/365-371.

¹¹¹ Resâilü'l-Hikme, *el-Kitâbü'l-Menfez 'alâ Yedi Serâyâ*, 92/775-777.

¹¹² Bkz. De Sacy, *a.g.e.*, 1/DI.

¹¹³ Bkz. Bedevî, *a.g.e.*, 2/543.

¹¹⁴ Bkz. Resâilü'l-Hikme, *el-Kitâbü'l-Menfez 'alâ Yedi Serâyâ*, 92/775, 777.

3- Mükâtebetün Tezkiratün¹¹⁵

Muktena Bahaüddin tarafından yazılmıştır. Yazım tarihi ile ilgili herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Bahaüddin bu risalesinde de davet işleri ile ilgili olarak remizli ifadeler kullanmaktadır. Risalede köy ve büyük arazilere hükmeden ve Dürzî fırkasına karşı olan şahısların zararlarından korunmak için gizliliğe önem verilmesi istenmektedir.

4- Mükâtebetü Nasr b. Futûh¹¹⁶

Muktena Bahaüddin tarafından herhangi bir tarih kaydı düşülmeden yazılmış olan bir risaledir. Risalenin başlığında zikredilen Nasr b. Futûh, Ebu'l-Kasım Nasr b. Fütuh'tur. Aslen Meydaniyye'dendir. Mısır'a, Muktena Bahaüddin'in yanına hicret etti ve ondan istifade etti. Sükeyn azledilince onun yerine Ehlü'l-Büstan'ın başkanlığını üstlendi. Daha sonra Dımaşk'a (Şam) giderek orada davet işlerinin yürütmesinden sorumlu oldu. Fuhuş yapmakla suçlandı. Ancak daha sonra bu suçlamadan aklandı. Bütün ruhani hudud (Hamza b. Ali, İsmail et-Temimi, Vehb el-Kuraşi, Selame b. Abdilvehhab, Muktena Bahaüddin) ölünce davetin sorumluluğunu üzerine aldı ve en üst makam oldu.¹¹⁷

Risalede davet işleriyle ilgili konular rumuzlu ve şifreli ifadelerle anlatılmıştır. Örneğin risalede geçen "Ketenden sana ulaşanları satmak ve parasını tahsil etmek için uygun vakti gözet. Onun parasıyla Filistin yapımı zeytinyağı alman daha iyi olur"¹¹⁸ cümlesinde "keten" ile kastedilen *en-Nakzî'l-Hafıyy*¹¹⁹ ve Resâilü'l-Hikme, *Kitâbun fîhi Hakâtk*¹²⁰ gibi remizli kullanımlardan hali olan risaleler; "zeytinyağı" ile kastedilen de İncil'dir.¹²¹

5- es-Sicillü'l-Vârid ilâ Nasr¹²²

Muktena Bahaüddin tarafından yazılmıştır. Yazım tarihi ile ilgili herhangi bir kayıt düşülmemiştir. Risalenin başlığında zikredilen Nasr, *Mükâtebetü Nasr b. Futûh*¹²³ risalesinde adı geçen Ebu'l-Kasım Nasr b. Fütuh'tur. Risale şifreli üslupla yazılmıştır. Risalede geçen "hısas (hisseler)" ile kastedilen davete icabet eden Dürzî topluluğudur. Yine risalede geçen "rızk" kelimesi de Dürzî tevhid akidesinin yerine kullanılmıştır. Bahaüddin bu risalesinde Nasr'dan, *Tevbîhu Hasan b. Mu'allâ*¹²⁴ risalesinde de zikredilen Hasan b. Mu'allâ'nın kendisi ile ilgili olarak söyledikleri üzerinde durmamasını istemektedir.

¹¹⁵ Resâilü'l-Hikme, *Mükâtebetün Tezkiratün*, 93/778-779.

¹¹⁶ Resâilü'l-Hikme, *Mükâtebetü Nasr b. Futûh*, 94/780-784.

¹¹⁷ Bkz. Resâilü'l-Hikme, *Mükâtebetü Nasr b. Futûh*, 94/780.

¹¹⁸ Resâilü'l-Hikme, *Mükâtebetü Nasr b. Futûh*, 94/782.

¹¹⁹ Resâilü'l-Hikme, *el-Kitâbü'l-Ma'rûf bi'n-Nakzî'l-Hafıyyi ve kad Ruft'a ile'l-Hazretü'l-Lâhütiyye*, 6/49-63.

¹²⁰ Resâilü'l-Hikme, *Kitâbun fîhi Hakâtku mâ Yazheru Kuddâmu Mevlânâ Celle Zikruhû mine'l-Hezl*, 11/97-110.

¹²¹ Bkz. Yasin v.d., *a.g.e.*, s. 307.

¹²² Resâilü'l-Hikme, *es-Sicillü'l-Vârid ilâ Nasr*, 95/785-786.

¹²³ Resâilü'l-Hikme, *Mükâtebetü Nasr b. Futûh*, 94/780-784.

¹²⁴ Resâilü'l-Hikme, *Tevbîhu Hasan b. Mu'allâ*, 81/735-737.

6- Menşûru Remz li-Ebi'l-Hayr Selâme¹²⁵

Muktena Bahaüddin tarafından yazılmıştır. Risalede bu menşurun Şaban ayında, İskenderiye'den yazıldığı bildirilmekte ancak tarih verilmemektedir. Risalede zikredilen Ebu'l-Hayr Selame'nin tam ismi Ebu'l-Hayr Selame b. Hasan b. Cendel'dir. Lakabı Hakiku'd-Din'dir. Vadi't-Teym'in ileri gelen şeyhlerinden biri olan Ebu'l-Hayr Selame'nin köyü Bekîfe'dir. Benû Berğâşe soyundandır. Âl-i Süleyman'ın da ileri gelen şeyhlerindedir.¹²⁶ Risalede pek çok şifreli sözcük kullanılmıştır. Bu sözcüklerden bazıları ve ifade ettikleri anlam şunlardır:

Pamuk: Mürted ve kâfir toplulukların ulaşması men edilen tevbih risaleleri.

Tarçın, Zencefil, Hüylecat ve diğer baharatlar: Herhangi bir şifreli kullanımın olmadığı, doğrudan Dürzî akidesi hakkında bilgi verilen risaleler. Özellikle hududun isim ve mertebelerinin açıkça zikredildiği risaleler bu tür isimlerle şifrelenmiştir.¹²⁷

7- Mükâtebetü Remz ile'ş-Şeyh Ebi'l-Me'âlî¹²⁸

Muktena Bahaüddin tarafından kaleme alınan risalede herhangi bir tarih kaydı bulunmamaktadır. Bahaüddin bu risalesinde de içeriğin muhatap alınan kimseler dışında anlaşılması için ziraatle, muhasebe ile ilgili oldukça fazla remizli ifadeler kullanmıştır. Risalede Dürzî toplumu, davet mensuplarının sicillerini parçalayan ve davetten ayrılarak batıla geri dönen kimseler hakkında uyarılmaktadır.

8- Mükâtebetü Remz ilâ Âl-i Ebi Tûrâb¹²⁹

Muktena Bahaüddin tarafından yazılmıştır. Risalede yazım tarihi ile ilgili herhangi bir kayıt düşülmemiştir. Başlıkta zikredilen Ebû Tûrâb, Safed ile Akka arasında yerleşmiş olan Âl-i Ebi Tûrâb topluluğudur. Aynı topluluğa Bahaüddin tarafından *Menşûr ilâ Cemâ'ati Ebî Tûrâb ve Şuyuhi'l-Mevazî' mine'l-Ehli ve'l-Ashâb*¹³⁰ risalesi gönderilmiştir. Bahaüddin bu risalesinde ziraat, ticaret, zeytin, üzüm ve incir ağaçlarının çekirgeler sebebiyle maruz kaldığı felaketlerden bahisle kullandığı şifreli terimler vasıtasıyla el-Kürdi, öğrencisi el-Cermeki ve onlara tabi olanlar sebebiyle bölgedeki fırka mensupları arasında meydana gelen parçalanmalar hakkında bilgi istiyor.

SONUÇ

Dürzî fırkasının kutsal metinleri olarak kabul edilen Resâilü'l-Hikme 111 risaleden meydana gelen bir mecmuadır. Bu mecmua içerisinde yer alan risalelerin yalnızca 4'ünün Dürzî öğretileriyle herhangi bir bağlantısı bulunmamaktadır. Hatta bu risalelerin tamamen Fatımi İsmaili söylemlere uygun olarak yazıldığı söylenebilir. Risalelere Besmele ile başlanmış, son Peygamber olarak Hz. Muhammed'e (s.a.v.) salât ve selam getirilmiş, fırkanın temel akidesi olan *tevhid* inancına aykırı

¹²⁵ Resâilü'l-Hikme, *Menşûru Remz li-Ebi'l-Hayr Selâme*, 101/799-802.

¹²⁶ Resâilü'l-Hikme, *Menşûru Remz li-Ebi'l-Hayr Selâme*, 101/799.

¹²⁷ Bkz. Yasin v.d., *a.g.e.*, s. 308.

¹²⁸ Resâilü'l-Hikme, *Mükâtebetü Remz ile'ş-Şeyh Ebi'l-Me'âlî*, 105/815-817.

¹²⁹ Resâilü'l-Hikme, *Mükâtebetü Remz ilâ Âl-i Ebi Tûrâb*, 108/829-832.

¹³⁰ Resâilü'l-Hikme, *Menşûr ilâ Cemâ'ati Ebî Tûrâb ve Şuyuhi'l-Mevazî' mine'l-Ehli ve'l-Ashâb*, 97/789-790.

olarak el-Hâkim bi-Emrillah'tan yalnızca Emiru'l-Mü'minin olarak bahsedilmiştir. Bu sebeple olsa gerek, zikredilen risalelerin fırka mensubu olmayan kişilerce ve fırkanın cühhal sınıfınca okunmasında herhangi bir sakınca görülmemiştir. Bu türe giren risalelerin bir kısmının el-Hâkim bi-Emrillah'ın sarayında görevli kâtipler, diğer bir kısmının ise bazı İsmaili dailer tarafından yazılmış olması kuvvetle muhtemeldir. Yine bu sınıfa giren *es-Sicillü'l-Menhiyyü fîhi 'ani'l-Hamr* risalesinin bütün risaleler içerisinde davetin ilanından önce yazılmış olan tek risale olması önemli bir ayrıntı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Taklid risaleleri ise Dürzî davet teşkilatlanması içerisinde görev alan hudud, dai ve me'zun gibi görevlilerin atama risaleleridir. Bu sınıfa dahil olan risaleler içerisinde, fırka inançlarında el-Aklü'l-Küllî'den sonra ilk yaratılan varlıklar olarak kabul edilen *ulvi hududun* Tanrı'nın el-Hakim tecellisindeki insani suretlerinin isimleri olan İsmail et-Temimi, Vehb el-Kuraşi, Selame b. Abdilvehhab es-Samiri ve Muktena Bahauddin'in görevlendirme yazılarının bizzat Hamza b. Ali tarafından kaleme alındığı görülmektedir. Resailü'l-Hikme içerisinde bu türde yazılmış olan diğer risalelerin tümü Muktena Bahaudin'e aittir.

Tevbih risalelerinde ise mürtedler ve ileri sürdükleri fikirlerin yanlışlığı konusunda fırka mensupları uyarılırken irtidat eden şahıslar bu kötü fillerinden dolayı kınanmakta ve ağır ifadelerle tahkir edilmektedir. Resailü'l-Hikme içerisinde yer alan tevbih risalelerinin tümünün Muktena Bahauddin tarafından yazıldığı görülmektedir. Bu ise davet içerisindeki irtidat hadiselerinin Bahauddin döneminde oldukça arttığına bir göstergesidir. Denilebilir ki Bahauddin, davetin liderliğini üstlendiği dönemde en fazla mürtedlerle uğraşmıştır.

Resailü'l-Hikme mecmuası içerisinde toplam 4 risale ise "Dua, Münacat ve Öğüt" türünde yazılmıştır. Bu risaleler dua ve nasihat üslubunda kaleme alınmıştır. Risaleler, Dürzî inançlarını tasavvufi üslupla ortaya koymakla birlikte inançları temellendirmeye yönelik mantıki deliller içermemektedir.

Tarihi bilgiler içeren risaleler ise tarih ilmine kaynaklık edebilecek nitelikteki metinlerdir. Özellikle VI. Fatımi Halifesi el-Hâkim bi-Emrillah'ın şreti hakkında tarih ilmi kaynaklarında rastlanmayan detay bilgiler mevcuttur. Yine el-Hâkim bi-Emrillah döneminde Fatımi Devleti içerisinde meydana gelen bazı tarihi olaylara ışık tutacak ayrıntılar da ihtiva etmektedir.

Resailü'l-Hikme içerisinde yer alan davet risaleleri ise ya belli bir şahsa ya da belli bir bölgede yerleşik olan kabile şeyhlerine fırkaya davet maksadıyla gönderilmiştir. Bu risaleler, fırka dailerinin 434/1042 senesine kadar insanları kendi inançlarına açıktan davet ettiğinin bir göstergesidir. Dürzîlik, Bahauddin'in gaybete girdiği bu tarihten itibaren *davet metodunu* terk etmiştir. Günümüzde varlığını devam ettiren Dürzi toplumu, yalnızca açık davet döneminde (408-434/1017-1042) fırkaya intisap eden kabilelerden oluşmaktadır.

Makalede son olarak ele alınan şifreli risaleler esasen mükâtebe ve menşûr türü risaleler içerisinde kabul edilebilir. Ancak remizli ifadelerle yazılmasından dolayı bu risalelerin ayrı bir başlık altında toplanması uygun bulunmuştur. Bu tür üslupla yazılmış olan risalelerin sayısı 8'dir. Şifreli risalelerin tümü de Bahauddin tarafından yazılmıştır. Gerek tevbih risalelerinin ve gerekse şifreli risalelerin yalnızca Bahauddin döneminde yazılmış olması o dönemde davet içerisindeki parçalan-

maların ve davet dışından fırka mensuplarına uygulanan baskıların şiddetinin birer göstergesi olarak kabul edilebilir.

KAYNAKÇA

- Abû Izzeddin, Nejla M., *The Druzes A New Study of Their History, Faith and Society*, Leiden 1984.
- , *ed-Dürûz fi't-Tarih*, Beyrut 1985.
- el-Antâkî, Yahya b. Said b. Yahya, *Tarihu'l-Antâkî el-Ma'rûf bi-Sılati Tarihi Otihâ*, thk. Ömer Abdüsselam et-Tedmûrî, Trablus 1990.
- Bağlıoğlu, Ahmet, *İnanç Esasları Açısından Dürzîlik*, Ankara 2004.
- Bedevî, Abdurrahmân, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, Beyrut 1979.
- Cevizci, Ahmet, "Ezoterik", *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 1999.
- Daftary, Farhad, *The İsmailis: Their History and Doctrines*, Cambridge 1992.
- De Sacy, Silvestre, *Exposé De La Religion Des Druzes*, Paris 1838.
- Firro, Kais M., *A History of the Druzes*, Leiden 1992.
- , "Druzes", *Encyclopaedia of the Qur'an*, Brill 2001, 1/554-557.
- Galib, Mustafa, *el-Harekâtü'l-Bâtıniyye fi'l-İslâm*, Beyrut tsz.
- Hitti, Philip K., *The Origins of the Druze People and Religion*, New York 1928.
- Hüseyin, Muhammed Kamil, *Tâifetü'd-Dürûz Târihuhâ ve Akâidühâ*, Kahire 1960.
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Abdilkerim, *el-Kâmil fi't-Tarih*, Beyrut 1966.
- İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed, *Kitabü'l-İber ve Dîvânü'l-Mübtedei ve'l-Haber*, Beyrut 1971.
- İbn Tağrıberdî, Cemalüddin Ebi'l-Mehasin Yusuf, *en-Nücümü'z-Zâhire fi Mülûki Mısr ve'l-Kahire*, Kahire 1970.
- İbn Zâfir, Cemalü'd-Din Ali, *Ahbâru'd-Düveli'l-Münkati'a*, thk. Andoria Ferre, Kahire 1972.
- İzmirli, İsmail Hakkı, "Dürzî Mezhebi", *DİFM*, c. 1, sy. 2, İstanbul 1926, ss. 36-99.
- Makarem, Sami Nasib, *The Druze Faith*, New York 1974.
- el-Makrîzî, Takiyyü'd-Din Ahmed b. Ali, *İtti'âzü'l-Hunefâ bi-Ahbâri'l-Eimmeti'l-Fatımiyyîne'l-Hulefâ*, thk. Muhammed Hilmi Muhammed Ahmed, Kahire 1996.
- Muhammed Halil Paşa, *Mu'cemü A'lâmi'd-Dürûz*, Beyrut 1990.
- en-Nüveyrî, Şehabeddin Ahmed b. Abdilvehhab, *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*, thk. M. Muhammed Emin-M. Hilmi Muhammed Ahmed, Kahire 1992.
- Öz, Mustafa, "Dürzîlik", *DİA*, İstanbul 1994, 10/39-48.
- , "Hakim Biemrillah", *DİA*, İstanbul 1997, 15/199-201.
- Şenzybek, Aytekin, *Dürzîlik, Doğuşu ve Temel Prensipleri*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya 2001.
- , *Resâilü'l-Hikme'ye Göre Dürzî İnanç Esasları*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Konya 2008.
- Talî, Emin Muhammed, *Aslü'l-Muvahhidin ed-Dürûz ve Usûlühüm*, Beyrut 1971.
- Yasin, Enver- es-Seyyid, Vâil- Seyfullah, Bahâuddîn, *Beyne'l-Akl ve'n-Nebiyy*, Paris 1981.

YENİ AHİD'DE KONYA VE YAKIN ÇEVRESİ

Nermin ÖZTÜRK*

ÖZET

Hitit'lerden Lidya'lılara, Romalılar'dan Türkler'e kadar pek çok millete ev sahipliği yapmış olan Konya'da farklı dinlerin ve farklı kültürlerin izlerini görmek mümkündür. Hıristiyanların kutsal kitabında İconium olarak yer alan bu tarihi kent, Pavlus tarafından misyonerlik yolculukları kapsamında birkaç kez ziyaret edilmiştir. Konya'ya yakın yerleşimlerden Lystra ve Derbe'yi de kapsayan bu yolculuklar zaman zaman pagan ve Yahudilerin şiddetli muhalefetine sahne olmuş, bazen de mucizevî olaylar yaşanmıştır. Her ne kadar bu bilgilerin doğruluğunu tartışan araştırmacılar olsa da, inançlı Hıristiyanlar açısından buralar hac yerleri olarak ilgi görmeye devam etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Yeni Ahit, Konya, Lystra, Derbe, Pavlus, Hacı.

KONYA AND ITS VICINITY IN THE NEW TESTAMENT

It is possible to observe the traces of distinct religions and cultures in Konya that served as the homeland for various nations such as Hittites, Lydians, Romans and Turks throughout the centuries. This historical city which is referred to as "Iconium" in the Holy Bible was visited by Pavlus several times during his missionary journeys. These journeys which also included routes to Lystra and Derbe were opposed severely by the Jews, pagans and marvelous events were rumored to occur during the journeys. Although some investigators still dispute the accuracy of these, the aforementioned places continue to draw attention as pilgrimage places among the faithful Christians.

Key Words: New Testament, Konya, Lystra, Derbe, Paul, Pilgrim.

GİRİş

Arkeolojik bulgulara göre yerleşim yeri olarak tarihi M. 3000'li yıllara kadar giden¹ Konya, bugün modern Türkiye'nin sayılı tarım ve sanayi kentlerinden biri olmakla kalmayıp, sahip olduğu tarihsel ve kültürel zenginlikleriyle de adından sıkça söz ettiren bir ilimizdir.

M. 2000'li yıllarda Hititlerin kontrolünde olan bölge, Hitit İmparatorluğunun yıkılmasıyla Trakya veya Makedonya bölgesinden gelen ve Hint-Avrupa dil

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

¹ Clyde E. Fant, Mitchell Glenn Reddish, *A Guide to Biblical Sites in Greece and Turkey* (Oxford University Press US, 2003), 228

gurubundan olan Frigyalıların hâkimiyetine girmiş ve kent olma yolunda ilk adımlar atılmıştır. MÖ. VII. yy. başlarında Lidyalıların, VI. yy.da Perslerin hüküm sürdüğü bölge, IV. yy.da Büyük İskender'in Persleri yenmesiyle İmparatorluğun bir parçası olmuş, imparatorun ölümünden sonra Seleucus/Selevkos tarafından kurulan Helenistik bir hanedanla, ardından yine bir antik Yunan krallığı olan Pergamene/Pergamum krallığı tarafından yönetilmiştir. MÖ. 129'da bu krallık tarafından Roma imparatorluğuna miras bırakılan topraklar, dört yıl sonra Roma imparatorluğunun Asya'da bir parçası olmuştur.²

MÖ. 40'da Küçük Asya adıyla bilinen Anadolu'nun Konya'nın da bulunduğu iç kısmında üç tane yerel krallık vardır: Başkenti *Ancyra/Ankara* olan *Galatya*, *Antioch/Antakya* olan *Pisidya*, *İconium/Konya* olan *Frigya* veya *Lycaonia* (iki bölge arasındaki sınırdaki kalan İconium'un adı her iki bölgeyle de geçer³). MÖ. 36/37'de Romalı'lar Galatya ve Lycaonia'yı Galatya ve Pisidya'nın kralı olan Amyntas'a verirler. MÖ. 25'te Amyntas öldürülünce⁴ kuzey Galatya, Lycaonia ve Pisidya, Roma eyaleti Galatya'ya dönüştürülür. İconium artık Greko-Romen bir şehirdir.⁵

Roma'nın Latin dil ve adetlerin uygulanması için bir teşebbüste bulunmadığı şehirde bu dönemde en kalabalık nüfus Büyük İskender'den itibaren buraya yerleşen politeist *Helenler*inkidir.⁶ Az sayıda sivil, ama daha çok asker ve resmi görevliler olarak pagan *Romalılar*; Roma vatandaşı mı, yoksa sadece burada ikamet eden yabancılar mı olduğu bilinmeyen *Yahudiler* ile⁷ kendilerini buranın yerli halkı sayan, Ana Tanrıça Kibele tapımının hakim olduğu *Frigyalı*'lar şehri oluşturan diğer milletlerdir.⁸

O zamanlarda Roma imparatorluğunun Efes ile Suriye arasındaki en önemli ticaret yolu üzerinde ve beş yolun kavşak noktasında bulunan şehir, önemli bir tarım kenti oluşunun yanı sıra aynı zamanda ticari bir merkezdir de.⁹

Miladi I. yy.daki topoğrafik ve siyasi haritasını kısaca vermeye çalıştığımız Konya, Hıristiyanlığın mimarı sayılan Pavlus¹⁰ ve arkadaşları tarafından birkaç kez

² Fant&Reddish, *A Guide to Biblical*, 229

³ D.A. Hagner, "İconium", ed. Geoffrey W. Bromiley, *International Standard Bible Encyclopedia*, E-J, (Wm. B. Eerdmans Publishing, US.,1982) II/792

⁴ Jack Finegan, *The archeology of the New Testament: the Mediterranean world of the early Christian Apostles*, (London:Taylor & Francis, 1981) 80

⁵ Ramsay, *The Cities of St. Paul: Their Influence on His Life and Thought: the Cities of Eastern Asia Minor*, (BiblioBazaar, LLC, 2009), 359

⁶ Ramsay, *a.g.e.*, 359; Peter E. Lewis, Ron Bolden, *The Pocket Guide to St. Paul: Coins Encountered by The Apostle on His Travel*, (Wakefield Press, 2002), 74

⁷ Ramsay, *a.g.e.*,360; William John Conybeare,John Saul Howson, *The Life and The Epistles of St. Paul*, (Kessinger Publishing, 2005) II/46

⁸ Hagner, "İconium", II/792; William M. Ramsay, Mark Wilson, *Historical Commentary on Galatians* (Kregel Publications,US 1997), 331; Lewis&Bolden, *The Pocket Guide to St. Paul*, 74

⁹ Hagner, "İconium", II/792

¹⁰ "Yabancıların Havarisi" olarak tanınan Pavlus'un asıl Yahudi adı *Saul*'dur. Pavlus, onun ufak-tefek yapısından dolayı verilmiş "küçük" anlamına gelen bir Roma lakabıdır. Kendisiyle ilgili bilgilerin büyük ölçüde Mektuplar ve Resullerin İşleri'nden geldiği Pavlus'un doğum tarihi kesin olarak bilinmez. Araştırmacılar Yeni Ahid'deki bazı ifadelere dayanarak onun doğumunun MS. İlk on yıl olabileceğini söylerler (Gündüz, *Pavlus*, 32)

İncil'den anlaşıldığına göre O diasporada yaşayan Yahudi bir ailenin çocuğu olarak Kilikya'nın Tarsus'unda dünyaya gelmiş, her dindar Yahudi ailesinin yaptığı gibi sekiz günlükken sünnet edilmiştir.

ziyaret edilmiştir. Yeni Ahit'teki¹¹ mektupların bazılarında bahsedilen ve "Pavlus'un görev yolculukları" adıyla bilinen bu seyahatlerde Anadolu'nun özellikle iç, güney ve batı bölgelerinin ön plana çıktığı görülür. Bu geziler çerçevesinde Konya da önemli uğrak yerlerinden birisidir. O zamanki adı *Iconium* olarak Konya'dan "Resullerin İşleri"¹² bölümünde beş ve "Timoteos'a Mektup"¹³ bölümünde bir kez olmak üzere altı kez söz edilir.

KONYA

Pavlus Konya'ya ilk olarak birinci görev yolculuğu sırasında uğrar. Onun, yanında Barnaba olduğu halde, MS. 47'de Antakya'dan başlayan ve bir yıl civarında sürecek olan¹⁴ yolculuğunun ilk durağı Kıbrıs'tır; oradan Perge'ye geçerler ve sonra Pisidya Antakyası'na (bugünkü Isparta ilinin Yalvaç ilçesi yakınlarında). Burada verdikleri vaazın ardından Yahudilerin kışkırtmalarıyla şehir halkı tarafından taciz edilen Pavlus ve Barnaba aceleyle Konya'ya kaçarlar.¹⁵

Pavlus'un Konya'ya gidişi ve Konya'daki faaliyetleri ile ilgili teferruatlı bilgiyi kilisece apokrif/uydurma kabul edilen "Pavlus'un İşleri" adlı kitabın *Pavlus ve Tekla'nın İşleri*¹⁶ bölümünde bulmak mümkündür: Burada anlatılanlara göre

→

Kendi ifadesine göre İbrahim peygamberin soyundan ve İsrailoğulları'nın Benjamin kabilesindedir. Ailesi Roma vatandaşı olan Pavlus, Greko-Romen dünyada yaşayan diğer diasporikler gibi Filistin Aramicesinden daha çok Yunanca konuşarak büyümüş, kaçınılmaz olarak kuşatıldığı kültürden bir şeyler almış, doğal olarak düşünceleri Yahudi olmayan düzlemde renklenmiştir. Fakat her şeye rağmen o çok koyu bir Yahudi olarak yetiştirilmiştir (Parker, "Pavlus",XXI/412). Yahudiliğin Ferisi mezhebinden olan Pavlus, onların katı inançlarını sergileyen biri olarak daha delikanlılığında Hıristiyanlara duyduğu nefretle dikkatleri çekmiş biridir (Smith, "Pavlus", 62).

İsa'yı yaşarken hiç görmeyen ve aslında on iki havariden biri de olmayan Pavlus, Roma'lı bir komutan olarak bazı Hıristiyanları tutuklayıp yargılanmaları için Kudüs'e götürmek üzere Şam'a giderken geçirdiği bir konvülsiyon neticesinde din değiştirip, Hıristiyan olduğunu ifade etmiştir (Gündüz, *Pavlus*, 39). Rivayete göre gözü kamaştıran çok kuvvetli bir ışıkla birlikte İsa'nın "niçin bana işkence ediyorsun" diyen sözlerini duymuş ve aniden kör olmuştur. Üç gün süren körlüğü, Şamlı bir Hıristiyan olan Hannaniya'nın elini üzerine koyup dua etmesiyle geçmiş ve Pavlus da gidip vaftiz olmuştur. Bundan sonra Şam'da İsa'nın öğretilerini yaymaya başlayan Pavlus muhtelif suikast teşebbüslerine maruz kalmış, taraftarlarınca bir sepet içine konularak şehir surlarından sarkıtılmış ve Şam'ı terk etmiştir. Bir süre Arabistan'da kalan Pavlus büyük bir ihtimalle Şam'a tekrar dönmüş, ancak daha sonra Barnaba ile arkadaş olduğu ve Petrus ile tanıştığı Kudüs'e geçmiştir. Burada yeniden Yahudiler'in suikast teşebbüslerine maruz kalınca çareyi Tarsus'a kaçmakta bulmuştur. Tarsus'ta geçirdiği yıllar hakkında fazla bilgi bulunmayan Pavlus, on yıl sonra Antakya'da bulunan Barnaba'nın yardım istemesi üzerine oraya gitmiş ve buradan meşhur din yayma faaliyetlerine başlamıştır (Smith, "Pavlus",62).

¹¹ Hıristiyanlığın kutsal kitabı olan Kitab-ı Mukaddes'in ikinci bölümüdür (birinci bölümün adı Eski Ahid'dir). Yeni Ahid, Hıristiyanlarca kutsal kabul edilen yirmi yedi kitaptan oluşur. Bunlar sırasıyla: İnciller (Matia, Markus, Luka ve Yuhanna İncilleri), Resullerin işleri, Pavlus'a ait olduğuna inanılan on dört mektup, havarilere ait olduğuna inanılan yedi mektup ve Vahiy kitabıdır.

¹² Luka tarafından yazıldığına inanılan Resullerin İşleri İsa peygamberin ölümünden sonra havarilerin ve inananların İncil'i yayma ve kiliseyi oluşturma çabalarını anlatır. Konya adının geçtiği cümleler için bkz. Reullerin İşleri, 13:51; 14:1, 19, 21, 22; 16:2

¹³ Bkz. II. Timoteos, 3:10-11

¹⁴ Andreas J. Köstenberger,L. Scott Kellum,Charles Quarles, *The Cradle, the Cross, and the Crown: An Introduction to the New Testament* (B&H Publishing Group, 2009), 402

¹⁵ Bkz. Resullerin İşleri, 13:50-51

¹⁶ II.yy.'da ve eski Mısır dilinde yazılan bu metinde Pavlus'un Konya'da Tekla adındaki genç bakire üzerinde yaptığı etki ve akabindeki olaylar anlatılır. (David Edward Aune, *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*, Westminster John Knox Press, US. 2003, 10)

Pavlus'a yolda Demos ve Hermogenes adlı ikiyüzlü ve kötü niyetli iki kişi katılır. Şehrin girişinde kendilerini Onesiphorus adlı biri karşılar. Pavlus'u şahsen tanımayan Onesiphorus tarif üzere yola çıkıp onu bekler ve ufak-tefek yapısı ile seçici özelliklerinden ötürü kolayca tespit ederek alır evine götürür. Pavlus burada vaaza başlar. Bitişikteki evin penceresinden Tekla adındaki genç kız üç gün, üç gece hiç kımıldamadan mest olmuş bir şekilde onu dinler. Şehrin çok önemli bir ailesinden olan Tekla o sıralar nişanlıdır. Fakat Pavlus'un bakirelikle ilgili sözlerinden öyle çok etkilenir ki evlenmekten vazgeçip onun takipçisi olmaya karar verir. Kızını kaybetmekten korkan Tekla'nın annesiyle eşini kaybetmekten korkan Tekla'nın nişanlısı, Pavlus'u mahkûm ettirmek için bir plan hazırlarlar. Bunun için şehre onunla birlikte giren iki adamdan rüşvet karşılığında yardım isterler ve nihayetinde Pavlus zindana atılır. Fakat Tekla gardiyanlara rüşvet vererek onun yanına girer, ayaklarındaki zincirleri öperken yine verdiği vaazları dinler. Ailesi Tekla'nın yerini öğrenir, ikisi birden oradan çıkartılır ve yeniden sorgulanırlar. Özellikle anne çok kızgındır ve onun yakılmasını teklif eder. Sonunda Pavlus'un kırbaçlanarak şehir dışı edilmesine, Tekla'nın ise, kendisi gibi düşünen kadınlara örnek olması için, yakılarak öldürülmesine karar verilir. Fakat soyularak çıplak vaziyette ateşin üzerine konan Tekla, mucizevî şekilde başlayan yağmur ve dolunun ateşi söndürmesiyle kurtulur.¹⁷

Yeniden buluşan Pavlus ve Tekla Pisidya Antakya'sına doğru yola çıkarlar. Orada Alexander adlı mühim bir zat, Tekla'yı görüp sahip olmak ister. Sokak ortasında Tekla'ya saldırınca, o da kendini savunur ve bu sırada adamın elbisesi yırtılır. Rezil olan adam Tekla'yı sürüyerek valiye götürür, şikâyetçi olur, Tekla'nın vahşi hayvanlara yem olarak atılmasına karar verilir. Stadyuma götürülen Tekla burada soyularak çıplak vaziyette vahşi hayvanların önüne atılır. Fakat burada da mucizeler birbirini izler. Onu koruyan dişi bir aslan bir ayıyı öldürür, sonra başka bir aslanı öldürür ama sonunda kendi de ölür. Bu sırada Tekla yırtıcı ayı balıklarıyla dolu az bir suda kendi kendini vaftiz ederken görülür. Hayvanlar ölünce yerlerine yenileri salıverilir. Fakat bu kez de hem onun çıplaklığını gizleyecek hem de hayvanların ona yaklaşmasını engelleyecek bir ateş bulutu sarıverir etrafını. Bunun üzerine daha fazla hayvan salınır arenaya. Seyirciler arasındaki kadınlardan Tekla'yı destekleyenler güzel koku yayan neleri varsa -parfüm, çiçek baharat gibi- tribünlerden hayvanlara doğru fırlatırlar; hayvanlar kokudan dolayı sersemleşip uyuşurlar. Bunda da başarılı olunmayınca onu ayaklarından, karınlarına sıcak demir takılan boğalara bağlarlar ama o zaman da sığağın etkisiyle ipler yanar ve Tekla yine kurtulur. Seyircilerin arasında onu destekleyip, onun için dua eden bir kadın vardır. Adı Tryphaena olan bu kadın, şehrin önemli şahsiyetlerinden olup, aynı zamanda İmparator Sezar'ın da akrabasıdır. Kadın bunlara dayanamaz ve bayılır, insanlar onu öldü zannederler. Bunun üzerine Alexander validen Tekla'yı serbest bırakmasını rica eder, çünkü olan biteni duyarsa Sezar'ın şehri yok edeceğinden korkar. Tekla'ya elbiseleri geri verilir, Tryphaena onu evine götürür. Burada kısa bir süre kalan Tekla Pavlus'un Myra/Demre'de olduğunu öğrenip, erkek elbiseleri giyip

¹⁷ Archbishop Wake, *Forbidden Gospels and Epistles: Of the Original New Testament*, (Forgotten Boks, 2008) 230-243; Aune, *The Westminster Dictionary*, 11

onunla buluşmak üzere evden ayrılır. Pavlus'la buluşunca olan biteni anlatır, Pavlus da ona bundan sonra İsa'nın sözlerini anlatma görev ve yetkisini verir. Tekla Konya'ya geri döner; nişanlısı ölmüştür, annesi hala yaşamaktadır. Annesini İsa'nın dinine davet eden Tekla bir süre daha kalıp İsa'nın sözlerini vaaz etmek üzere öldüğü yer olan Seleucia/Silifke'ye gider.¹⁸ Silifke yakınlarında bulunan Tekla'nın mezarı halen Hıristiyanların ziyaret ettikleri bir hac mahallidir.¹⁹

Konya'da Alaaddin Tepesi kenarında 1910 yılında Assomptionist rahipler tarafından, ön cephesi Fransız-Gotik tarzında inşa edilmiş bir kilise vardır. "Aziz Pavlus" Kilisesi olarak bilinen bu binadaki mihrabın sol duvarını, yanında bir aslanla betimlenen Tekla'nın ikonası süsler. Böylelikle Tekla'nın Konya ile bağlantısı zihinlerde taze tutulmaya çalışılır.

Yeni Ahid'in *Resullerin İşleri* bölümünde anlatılanlara göreyse; Pavlus ve Barnaba'nın Konya macerası, onların Pisidya Antakya'sında *gentile* (Yahudiler dışındaki halklar) arasında verdikleri başarılı vaazların ardından Yahudiler tarafından şehirden sürülmeleriyle başlar.²⁰ Konya'ya geldikten sonra sinagogda bir konuşma yaparlar. Yahudi ve Helenlerden oluşan dinleyici gurubunun büyük kısmı kendilerine inanır.²¹ Bu arada inanmayan Yahudiler diğer insanların zihinlerini bulandırmaya ve karşı güç oluşturmaya çalışırlar.²² Sonunda şehir halkı onlara inananlar ve inanmayanlar olarak ikiye bölünür.²³

İnanmayan Yahudilerin tahrik ve kışkırtmalarıyla ciddi bir karşıt güç oluşturulan kentte, Pavlus ve Barnaba'nın kaldıkları süre Kitabı Mukaddes'te net olarak belirtilmez. Ama maruz kaldıkları tüm kötü muameleye rağmen inananların ve Allah'ın yardımlarıyla görevlerini yapmaya uzun bir süre devam ettikleri ifade edilir.²⁴ Gittikçe isyanları artan muhalifler, sonunda onları tuzağa düşürerek bir güzel tartaklamaya ve taşlamaya karar verirler. Bunu haber alan Pavlus ve Barnaba şehri terk ederek Lystra'ya giderler.²⁵

LYSTRA

İncil'de altı kez adı geçen Lystra²⁶, Konya'nın 30 km. güneyinde, Hatunsaray kasabası yakınlarındadır. Bölgede yapılan kazılar neticesinde 1885'te bulunan Latince bir yazma ile yeri doğrulanmıştır.²⁷ Eski Lystra'ya yakın bir mesafede halen

¹⁸Wake, *Forbidden Gospels and Epistles*, 243-258; Aune, *The Westminster Dictionary*, 12

¹⁹ William Mitchell Ramsay, Mark Wilson, *St. Paul: the Traveler and Roman Citizen* (Kregel Academic, 2001, düzeltilmiş 15. baskı), 127

²⁰ Bkz. *Resullerin İşleri*, 13:50-51

²¹ Bkz. *Resullerin İşleri*, 14:1

²² Bkz. *Resullerin İşleri*, 14:2

²³ Bkz. *Resullerin İşleri*, 14:4

²⁴ Bkz. *Resullerin İşleri*, 14:3

²⁵ Bkz. *Resullerin İşleri*, 14:5,6

²⁶ Bkz. *Resullerin İşleri*, 14:6-7, 8, 21-22; 16:1, 2 ; II. Timoteos, 3:10-11

²⁷ Frederick Fyvie Bruce, *The Acts of the Apostles: The Greek Text with Introduction and Commentary* (Wm. B. Eerdmans Publishing, US 1990), 320; William Mitchell Ramsay, *The Church in The Roman Empire Before A.D. 170* (Elibron Classics 1954, 5. baskı), 49-50; İhtifalci Mehmet Ziya Efendi 20.yy başlarındaki gezisini anlattığı "Konya Seyahati Hatıratından" adlı eserinde Lystra'nın Karaman yakınlarındaki Kilistra olduğunu söyler (Bkz: *Bursa'dan Konya'ya Seyahat-Konya Seyahati Hâtıratından*, Hazırlayanlar: Ahmet Çaycı, Bayram Ürekli, Konya 2010, s.375) Oysa Ramsay Larende yakınlarında Ilistra adında

küçük ve yoksul bir köy olarak güçlkle varlığını sürdürmeye çalışan, yeni adı Gökyurt olan, ama halk arasında hala eski adıyla Kilistra veya Konya ağzıyla Gilisra olarak söylenen bir yerleşim yeri bulunur. Bu köyün etrafında Kapadokya yöresindeki Hıristiyan yapılaşmayı hatırlatan doğal manzaralar vardır. Mağara şeklinde oyularak yapılmış ve aynı şekilde çatı kısmı da haç şeklinde oyularak oluşturulmuş kilisesi ve yine hepsi de kayalara oyularak yapılmış şaraphanesi, sarnıcı, mağara evleri, gözetleme kuleleri, kaya mezarları ile meraklıları için görülmeye değer bir yer, dindar Hıristiyanlar için de Pavlus'tan dolayı kutsal mekândır. Köyün güney batısında bulunan bir kilisenin köylüler tarafından halen "Paulönü" kilisesi adıyla anılması ise dikkat çekicidir.²⁸ Eskiden ulaşımı güçlkle sağlanan bölgeye son yıllarda inanç turizminin gelişmesiyle yatırım yapılmaya başlanmış, Hıristiyan hacılar için daha iyi şartlar hazırlanmıştır.

Tarihi belgelerden ve Resullerin İşleri'nden de anlaşılacağı üzere Lystra o tarihlerde Lycaonia bölgesinde²⁹ ve Roma'nın Galatya eyaletindedir.³⁰ Muhtemelen hem Lycaonia hem de Lystra'yı işaret eden bu sözcüklerin başındaki *Lu* sesi, buraların en eski yerleşimcileri olan Hititlerin ataları *Luwian*'larla bağlantılıdır.³¹

Ana yollar üzerinde bulunmayan Lystra bu yüzden asli karakterini muhafaza etmiş ve İconium'dan çok daha fazla yerli özelliklere sahip bir yerdir. Mesela; Büyük İskender'den sonra yüz yıl kadar Helen *Selevkos* hanedanlığının hâkimiyetinde olmasına rağmen Yunan kültüründen çok az etkilenir. Kent Romalılara geçince (MS.25) Romalılar burayı savunma için uygun bularak bir garnizon kurarlar ve burayı Pisidya Antakyası'na bağlayan meşhur "kral yolu"nu yaparlar. Bu durum kentin prestijini artırır.³²

Pavlus'un ziyareti sırasında bölge halkının nüfusu Latince konuşan aristokrat askerlerle, Yahudiler ve yerli halktan oluşur. Yerli halkın çok az bir kısmı Yunanca eğitim almış ve Roma'nın emperyalist politikasının kuvvetli destekçileridir; diğerleri ise eğitimsiz, Yunanca'ya aşina olmayan, kendilerini *Lycaonia dilinde*³³ ve yerel inanışların etkisi altında ifade eden çoğunluktur. Burada Yahudilerin etkisi

→

bir kent ve Piskoposluktan, bir de Hatunsaray yakınlarındaki Lystra'ya 12 mil uzaklıktaki Hıristiyanlık dönemlerine ait ve kayalara oyularak yapılan değişik yapıların bulunduğu küçük bir köy olan Kilistra'dan bahseder. (Bkz: Ramsay -Wilson, *Historical Commentary on Galatians*, 333) Bu bilgiler doğrultusunda Mehmet Ziya Efendi'nin İlistra'yı Kilistra zannetmiş olduğu söylenebilir.

²⁸ İlker Mete Mimiroğlu, "Meram İlçesinde Bir Hıristiyan Kenti", <http://www.mebkam.com/yaziy.asp?id=206-10-2010>'da ulaşıldı.

²⁹ Bkz. Resullerin İşleri, 14:6

³⁰ Frederick Fyvie Bruce, *The Acts of the Apostles*, 320

³¹ W.S. Lasor "Lycaonia", ed. Geoffrey W. Bromiley, *International Standard Bible Encyclopedia K-P*, (Wm. B. Eerdmans Publishing, US.,1995) III/188

³² Hagner "Lystra", ed. Geoffrey W. Bromiley, *International Standard Bible Encyclopedia K-P*, (Wm. B. Eerdmans Publishing, US.,1995) III/ 193

³³ Lycaonia dili henüz tam olarak çözülememiş bir bilmecedir. Onun Yunancanın yozlaşmış bir lehçesi olabileceğini söyleyenler olduğu gibi, Süryanice ile karışmış Kapadokya dili olduğunu iddia edenler vardır. (Adam Clarke, *The Holy Bible containing the Old and New Testaments*, N. Bangs and J. Emory 1825, V/753)

güçlü değildir ama Pavlus ve Barnaba'nın başına gelen olaylardan da çıkartılabileceği gibi pagan inanışların güçlü bir etkisi vardır.³⁴

Yanında Barnaba olduğu halde Lystra'ya ulaşan Pavlus, daha önce yaptığı gibi burada da konuşmalar yapar. Resullerin İşlerin'de burası Pavlus'un paganlara hitap ettiği ilk yer olarak geçer.³⁵ Dinleyicilerin arasında anadan doğma kötürüm, yürüyemeyen bir adam vardır. Pavlus bu adama "ayakların üzerine dikil" deyince adam doğrulup yürümeye başlar. Halk o kadar etkilenir ki "tanrılar aramıza indi" diye bağırmaya başlarlar.³⁶ Olay İncil'de anlatılırken bu cümlenin Lycaonia diliyle söylendiğine vurgu yapılır. Bu durum, Lystra'nın diğer şehirlere göre çok daha az Helenlerin etkisinde kaldığını doğrular (normalde Yunanca konuşmaları gerekirdi).³⁷

Tanrıların aralarına indiğine samimiyetle inanan insanlar, onları onurlandırmak için kurban kesmek isterler. Şehirdeki Zeus tapınağının rahibi hemen kurbanlık boğalar ve çelenkler getirir. Pavlus'la Barnaba onları tanrı olmadıklarına inandırabilmek için bir hayli uğraşırlar; hatta elbiselerini yırtıp, sadece kendileri gibi insan olduklarını gösterirler.³⁸

Pavlus ve Barnaba'ya Lycaonia'lılar tarafından gösterilen bu ilgi antik dönemlerin ünlü bir mitolojik hikâyesiyle açıklanabilir: Jupiter ve oğlu Merkür (Yunan panteonunda Zeus ve Hermes) kılık değiştirip ölümlüler olarak Frigya'da binlerce evi ziyaret ederler, ama her yerden reddedilirler. Sonunda fakir kadın Baucis ve kocası onlara evlerini açar, en iyi yemeklerini ikram ederler. Şarap testisinin sürekli olarak kendini yenilemesi, hiç boşalmaması durumundan yaşlı çift fark ederler ki, ziyaretçileri ilahlardır. Tanrıların uyarmasıyla bu çift tufandan önce yüksek bir yere kaçarlar. Onlar evlerini terk ettiklerinde evleri muhteşem bir tapınağa dönüşür. Tanrılar isteklerini sorduklarında ise karı-koca birlikte ölmek istediklerini söylerler. Yıllar sonra bir gün tapınakla meşgullerken tüm komşuların gözü önünde Phileman ve karısı yaprak çıkarmaya başlarlar; birlikte ağaca dönüşürler. Pavlus ve Barnaba'ya gösterilen ilgi bu yüzden şaşılacak bir şey değildir. Efsanelerin etkisiyle halk belki de yeniden tanrıların kendilerini ziyarete geldiğini düşünmüştür.³⁹

Luka'nın ifadelerine göre Pavlus ile Barnaba'nın birlikte çıktıkları ilk görev yolculukları boyunca -gerek Lystra'da gerek daha önceki yerlerde- Pavlus hep aktif ve ön planda, Barnaba ise pasif ve geri plandadır. Fakat Lystra'da halk kötürüm adamın kalkıp yürümesi üzerine Barnaba'yı baş tanrı Zeus'un⁴⁰, Pavlus'u ise baş tanrı'nın habercisi konumunda olan Hermes'in⁴¹ yerine koyar. Bunun ardında yatan sebep muhtemelen doğu-batı arasındaki zihniyet farklılığından kaynaklanır. Batılı

³⁴ W.M. Ramsay "Lystra" ed. James Hastings, *A Dictionary of the Bible: Volume III: (Part I: Kir -- Nympha)*, (The Minerva Group, Inc., 2004), III/179

³⁵ Hagner "Lystra" III/193; bkz. Resullerin İşleri, 17:22-31

³⁶ Bkz. Resullerin İşleri, 14:11

³⁷ Hagner "Lystra" III/193

³⁸ Bkz. Resullerin İşleri, 14:8-14

³⁹ Ramsay & Wilson, *St Paul: The Traveler and Roman Citizen*, 107

⁴⁰ Aynı tanrıya Yunanlılar Zeus, Romalılar Jüpiter der.

⁴¹ Aynı tanrıya Yunanlılar Hermes, Romalılar Merkür derler.

zihniyet lideri aktif ve enerjik olarak düşünür; oysa doğulu zihniyet sürekli oturan, hareketsiz ve hiçbir şey yapmayan biri olarak görür. Buna karşın liderin bir alt konumunda olan onun bütün işlerini yapar ve onun yerine çalışır.⁴² Nitekim bu düşünce Hıristiyanlığa da yansımıştır; baba olarak kabul edilen tanrı ile, oğul olarak kabul edilen İsa-Mesih ilişkisinde tanrı pasif, oğul aktiftir.

Lystra'da Pavlus ve Barnaba'nın başına bunlar gelirken Konya'da onları tuzağa düşürmeye muvaffak olamayan Yahudiler boş durmazlar; Pisidya Antakya'sından gelen Yahudiler'le birlikte daha önce tasarladıkları planı gerçekleştirmek üzere peşlerine düşerler. Daha yeni onlar için kurbanlar kesmeye uğraşan halk, bu sefer, Yahudilerin etkisiyle fikir değiştirip hep birlikte Pavlus'u taşlarlar ve öldü diye şehir dışına atarlar, Barnaba'ya ne yaptıkları İncil'de belirtilmez. Kendisine inanan birkaç kişinin yardım ve tedavisiyle ayağa kalkabilen Pavlus, o geceyi şehirde geçirdikten sonra ertesi gün Barnaba ile birlikte Derbe'ye gider.⁴³ Derbe dönüşünde tekrar buraya uğrayan iki arkadaşın ne kadar kaldıkları veya faaliyetleriyle ilgili bilgi yoktur. Luka bunun sadece inananların hislerini güçlendirmek ve inananların yapabilecekleri zulüm ve baskılara karşı onları cesaretlendirmek olduğunu söyler.⁴⁴

Pavlus Lystra'ya ikinci yolculuğu sırasında da uğrar. Muhtemelen ilk gelişlerinde çekirdeği oluşturulan kiliselerin güçlendirilmesini amaçlayan bu ziyarette yanında Silas vardır.⁴⁵ Kendilerine burada *Timoti* adlı biri de katılır.⁴⁶ Timoti, Yahudi anneye Yunanlı babadan doğan,⁴⁷ Yunan kültürü ve diliyle eğitim gördüğü için de kentteki çok küçük elit sınıfa dâhil olan⁴⁸ biridir. Pavlus'un önceki gelişinde annesi ve anneannesiyle birlikte kendisine inanan küçük gurubun içindedir.⁴⁹

Buradan ayrılırken artık üç kişidirler: Pavlus, Silas ve Timoti. Fakat annesi Yahudi olmasına rağmen Timoti sünnetsizdir; Pavlus onu sünnet ettirir.⁵⁰ Bazılarına göre bu iş İconium'da yapılır.⁵¹

Pavlus, en değer verdiği insanlardan biri olan "öz oğlum" dediği Timoti'yi Selanik, Makedonya ve Korint'e⁵² görevli olarak gönderir, Efes cemaatinin de başkanı yapar.⁵³ Roma'da tutuklandığında da bir mektup yazarak kendisini çağırır. Yeni Ahid'de bulunan mektuplardan ikisi Pavlus'un Timoti'ye yazdığı mektuplardır. Pavlus'un Filipili'ler, Koloseli'ler ve Filimun'a yazdığı mektuplara da hem kendi adını, hem de Timoti'nin adını zikrederek başladığı görülür.

⁴² Ramsay & Wilson, *St Paul: The Traveler and Roman Citizen*, 81

⁴³ Bkz. Resullerin İşleri, 14:19-20

⁴⁴ Bkz. Resullerin İşleri, 14:21-22

⁴⁵ Bkz. Resullerin İşleri, 15:39-40

⁴⁶ Bkz. Resullerin İşleri, 16:1

⁴⁷ Bkz. Resullerin İşleri, 16:1

⁴⁸ Hagner "Lystra" III/193

⁴⁹ Bkz. II. Timoteos'a, 1:5

⁵⁰ Bkz. Resullerin İşleri, 16:3

⁵¹ W.J. Conybeare, *The Life and epistles of St. Paul* (New York 1864), 1/268

⁵² Bkz. I. Selaniklilere, 3:1-5; Resullerin İşleri, 19:22; I. Korintoslulara, 4:17, 16:10-11

⁵³ Bkz. I. Timoteus'a 1:3-7

Luka, Hem Konya'daki hem de Lystra'daki Hıristiyanların Timoti'den övgüyle söz ettiklerini söyler.⁵⁴ Öyle görünüyor ki Timoti'ye duyulan bu hisler din-daşları tarafından Konya'daki kiliseye konan ikonasıyla günümüzde de sürdürül-mektedir.

DERBE

Yeni Ahit'te üç kez⁵⁵ adı geçen Derbe 1989 yılına kadar Konya il sınırları içindedir. Bu tarihte Karaman'ın il yapılmasıyla Karaman'a dâhil olur. 1956'da bugünkü Ekinözü (Aşırın) köyünün 3-4 km kuzeydoğusundaki Kerti Höyük'te, üzerinde eski Yunanca yazılar bulunan ve MS. 157 tarihine ait olduğu tespit edi-len, beyaz kalker taşından bir kaidenin bulunmasıyla antik Derbe'nin yeri konu-sundaki şüpheler ortadan kalkar. Konya Arkeoloji müzesine konan bir tondan ağır, 105 cm boyunda 69 cm. genişliğinde ve 68 cm. kalınlığındaki bu kaide, halen Lystra yazmalarının da bulunduğu yerde, müzenin iç avlusundadır.⁵⁶

Derbe o tarihlerde Lystra gibi Roma'nın Galatya eyaleti sınırlarındadır. Luka, buraya hem birinci hem de ikinci yolculuklarında uğrayan Pavlus'un aktivi-teleri hakkında çok az bilgi verir. Onun ilk yolculuğunu anlatırken sadece oraya gidip vaaz ettiğini ve bir sürü mürit kazandığını söyler.⁵⁷

Derbe Pavlus'un ikinci yolculuğundaki ilk durak sayılabilir. Suriye Antak-ya'sından M. 49'da çıktığı bu yolculukta o, doğduğu yer olan Tarsus üzerinden Derbe'ye ulaşır.⁵⁸ Daha önce uğradığı yerleri güzergâhına almasına bakılırsa,⁵⁹ onun yeni kiliseler oluşturmak yerine öncekileri güçlendirmeyi hedeflediği düşünülebilir.

SONUÇ

Pavlus'un Konya ve çevresini ziyaretlerinde, Konya'nın o tarihlerde ticaret yolu üzerinde ve önemli bir yol ayrımı olması, Lystra'nın kral yoluyla Pisidya Antakya'sına bağlanması gibi sebepler herhalde etkili olmuştur ama buralardaki Yahudi nüfusun azlığı hemen dikkati çekiveren önemli bir ayrıntıdır. Örneğin Lystra, az sayıda Yahudi olsa da, sinagogu bile olmayan bir yerdir. Lystra'da çok az sayıdaki Yahudi'ye rağmen Derbe'de Yahudilerden hiç söz edilmez.

⁵⁴ Bkz. Resullerin İşleri, 16:2

⁵⁵ Bkz. Resullerin İşleri, 14:6-7, 20 ; 16:1

⁵⁶ Bastian Van Elderen, "Some Archaeological Observations on Paul's First Missionary Journey," W. Ward Gasque & Ralph P. Martin, eds., *Apostolic History and the Gospel. Biblical and Historical Essays Presented to F.F. Bruce*. (Exeter: The Paternoster Press, 1970), ss.150-161/157;

Derbe'nin yeri ile ilgili olarak yapılan çalışmalar için ayrıca bkz.

Mehmet Kurt "Antik Derbe Kenti ve Önemi" <http://www.kto.org.tr/tr/dergi/dergiyazioku.asp?yno=1295&ano=8225-8-2010> da ulaşıldı

⁵⁷ Bkz. Resullerin İşleri, 14:21-22

⁵⁸ Köstenberger, Kellum & Quarles, *The Cradle, the Cross, and the Crown*, 402

⁵⁹ Birinci yolculuk rotası: Kilikya Antakya'sından başlar, Kıbrıs, Perge, Pisidya Antakya'sı, İconium, Lystra, Derbe şeklindedir; aynı yoldan geri dönülür (bkz. Resullerin İşleri, 13:1-14:28) İkinci yolculuk rotası: Suriye Antakya'sından başlar, Anadolu üzerinden Balkan yarımadasını Ege kıyıları boyunca izler, Efes, Rodos ve Filistin kıyılarındaki Caesarea'da biter (bkz. Resullerin İşleri: 15:36-18:23). Üçün-cü yolculuk; Suriye Antakya'sından başlar, Anadolu üzerinden Balkan yarımadasına, Ege kıyıları, Anadolu'nun Ege kıyıları, Patara ve Caesarea'da son bulur (bkz. Resullerin İşleri, 18:24-21:17). Bu yol-culukların başlangıç ve bitiş tarihleri için farklı görüşler olsa da, yaklaşık olarak üç yolculuğun tamamı en toleranslı olarak 45-58 yılları arasındadır. Bunlardan sonra Pavlus bir yolculuk daha yapmıştır.

Pavlus'un görev yolculuklarından bahseden metin, kanonik kabul edilip Yeni Ahid'in içinde yer almışsa da kimi araştırmacılar, böyle bir yolculuğun gerçekleştirilmediğini ve bunların Luka tarafından uydurulduğunu ileri sürülmektedir. Fakat her şeye rağmen Konya, Lystra ve Derbe hem hacı olmak isteyen dindar Hıristiyanlar hem de tarih meraklısı araştırmacılar için ilgi odağı olmaya devam etmektedir.

KAYNAKÇA

- Archbishop Wake, *Forbidden Gospels and Epistles: Of the Original New Testament*, (Forgotten Boks, 2008)
- Adam Clarke, *The Holy Bible containing the Old and New Testaments, Volume V*, (N. Bangs and J. Emory 1825)
- Andreas J. Köstenberger, L. Scott Kellum, Charles Quarles, *The Cradle, the Cross, and the Crown: An Introduction to the New Testament* (B&H Publishing Group, 2009)
- Bastian Van Elderen, "Some Archaeological Observations on Paul's First Missionary Journey," W. Ward Gasque & Ralph P. Martin, eds., *Apostolic History and the Gospel. Biblical and Historical Essays Presented to F.F. Bruce*. (Exeter: The Paternoster Press, 1970)
- Clyde E. Fant, Mitchell Glenn Reddish, *A Guide to Biblical Sites in Greece and Turkey*, (Oxford University Press US, 2003)
- D.A. Hagner, "Iconium", ed. Geoffrey W. Bromiley, *International Standard Bible Encyclopedia E-J, Volume:II* (Wm. B. Eerdmans Publishing, US., 1982)
- , Hagner "Lystra", ed. Geoffrey W. Bromiley, *International Standard Bible Encyclopedia K-P, Volume:III*, (Wm. B. Eerdmans Publishing, US., 1995)
- David Edward Aune, *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*, (Westminster John Knox Press, US. 2003)
- Frederick Fyvie Bruce, *The Acts of the Apostles: The Greek Text with Introduction and Commentary* (Wm. B. Eerdmans Publishing, 1990)
- Jack Finegan, *The Archeology of the New Testament: the Mediterranean world of the Early Christian Apostles*, (London: Taylor & Francis, 1981)
- Mehmet Ziya Efendi, *Bursa'dan Konya'ya Seyahat-Konya Seyahati Hâtîrâtından*, Hazırlayanlar: Ahmet Çaycı, Bayram Ürekli, (Konya 2010)
- Michael A. Smith "Pavlus" *Hıristiyanlık Tarihi*, Çeviri. Sibel Sel, Levent Kınran, (Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul 2004)
- Peter E. Lewis, Ron Bolden, *The Pocket Guide to St. Paul: Coins Encountered by The Apostle on His Travel*, (Wakefield Press, 2002)
- Piercon Parker "Pavlus", *Encyclopedia Americana, Volume XXI*, (International Edition, US. 1978)
- Şinasi Gündüz, *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*, (Ankara 2001)
- William M. Ramsay, Mark Wilson, *St. Paul: the Traveler and Roman Citizen* (Kregel Academic, 2001 düzeltilmiş 15. baskı)
- William M. Ramsay, *The Cities of St. Paul: Their Influence on His Life and Thought: the Cities of Eastern Asia Minor*, (BiblioBazaar, LLC, 2009)
- , Ramsay, Mark Wilson, *Historical Commentary on Galatians*, (Kregel Publications, US 1997)
- , Ramsay "Lystra" ed. James Hastings, *A Dictionary of the Bible: Volume III: (Part I: Kir -- Nympha)*, (The Minerva Group, Inc., 2004)
- , Ramsay, *The Church in The Roman Empire Before A.D. 170*, (Elibron Classics 1954, 5. baskı)
- William John Conybeare, John Saul Howson, *The Life and The Epistles of St. Paul, Volume II* (Kessinger Publishing, 2005)

William John Conybeare, John Saul Howson, *The Life and The Epistles of St. Paul, Volume I* (New York 1864)

W.S. Lasor "Lycaonia", ed. Geoffrey W. Bromiley, *International Standard Bible Encyclopedia K-P, Volume:III*, (Wm. B. Eerdmans Publishing, US.,1995)

Web Kaynakları:

Mehmet Kurt "Antik Derbe Kenti ve Önemi"

<http://www.kto.org.tr/tr/dergi/dergiyazioku.asp?yno=1295&ano=82>

İlker Mete Mimiroğlu, "Meram İlçesinde Bir Hıristiyan Kenti"

<http://www.mebkam.com/yaziy.asp?id=20>

İLK FEZÂİLÜ'L-KUR'ÂN ESERLERİNDEN BİR ÖRNEK: İBNU'D-DURAYS'IN FEZÂİLÜ'L-KUR'ÂN'I

Ömer Faruk AKPINAR*

ÖZET

Kur'ân'ın tümünün veya bazı sure ve ayetlerinin faziletlerini konu edinen Fezâilü'l-Kur'ân ilmi, hakkında pek çok çalışmanın yapıldığı bir alan olmuştur. Hicrî üçüncü asrın muhaddislerinden İbnu'd-Durays da bu konuda eser telif edenlerden biridir. Hayatı hakkında fazla malumat bulunmayan İbnu'd-Durays'ın, Kur'ân'ın nüzulü, okuma adabı, şefaati, Kur'ân eğitiminin önem ve fazileti ile bazı sure ve ayetlerin faziletine dair ulaşabildiği rivayetleri topladığı bu eser, genel hatlarıyla, bu makalede tanıtılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Fezâilü'l-Kur'ân, İbnu'd-Durays, Kur'ân'ın faziletleri, Sûrelerin faziletleri.

IBN DURAYS' BOOK 'FADAIL AL-QUR'AN' AS A SAMPLE OF THE FIRST FADAIL AL-QUR'AN'S

The science, Fezâilu'l-Quran, contains virtues of Quran and its periods and many people worked in this theme. Ibn ed-Durais, as a scholar of hadith who lived in 3rd century, wrote a book in this way, too. His life isn't known enough. His book included the tales he could collect which are about Quran's descent, its reading observances, its intercession, virtues of its education and virtues of Quran and its periods, will present with its generic lines in this article.

Key Words: Fadail al-Qur'an, Ibn Durais, Virtues of Qur'an, Virtues of Qur'an's periods.

GİRİŞ

Kur'ân ilimlerinden biri olan Fezâilü'l-Kur'ân'ın kaynağı, bu konuda Hz. Peygamber'den aktarılan rivayetlerdir. Allah'ın kendisine yüklediği tebliğ görevini hakkıyla yerine getiren Hz. Peygamber, O'na layıkıyla kul olabilme adına, kendisine vahyedilen ayetleri bizzat hayatında yaşamış ve ümmetini de buna teşvik etmiştir. İbadetlerin en faziletlilerinden olarak nitelediği Kur'ân tilaveti ve Kur'ân'ı öğrenerek yaşama konusunda hem ümmeti için en güzel örnek olmuş, hem de sonrakilere bu konuda güzel örnek olacak bir nesil yetiştirmiştir. Ümmetini Allah'ın kitabına sımsıkı sarılmaya yöneltmek için, Kur'ân'ın, öğrenim ve öğretiminin, tilavetinin, ezberlenmesinin önemine dikkat çeken sözler îrâd etmiştir. Kur'ân içerisinde, daha çok dikkat edilmesi gereken konuları barındıran sure ve ayetler

* Arş. Grv., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ofaruka@gmail.com

üzerine biraz daha fazla eğilmemiz için onların faziletleri hakkında da bazı sözler söylemiş ve bu hadisler nesilden nesile aktarılmıştır. Sonraki dönemlerde müstakil kitaplarda bir araya getirilen bu tür rivayetler, hem Tefsir hem Hadis ilmini ilgilendiren yeni bir ilim dalını, Fezâilu'l-Kur'ân'ı, doğurmuştur.

Kur'ân'ın tümünün faziletleri konusunda âlimler arasında ittifak olsa da bazı ayet veya surelerin faziletleri konusu tartışılmıştır. Bir kısım ilim ehli, *Kur'ân'ın bütün parçaları birbiri ile aynı değerdedir*, diyerek ayetlerin birbirine üstünlüğünü reddetmiş; diğer bir kısım ulemâ da, Allah sözü olmaları hasebiyle eşit olsalar da muhtevaları, dikkat çekmek istedikleri konular ve sevap kazandırma bakımından bazı ayetlerin daha faziletli olduğunu kabul etmişlerdir.

Kur'ân surelerinin tamamı hakkında ne Peygamber'den (s.a) ne de sahabe-den ayrı ayrı hadis varid olmuştur. Ancak Kur'ân'ın İslâm kültüründeki konumuna binâen Kur'ân'ın faziletlerine dair pek çok hadis uydurulmuştur. Abdullah b. el-Mübârek, bu türden rivayet edilen haberlerin zındıklar tarafından uydurulmuş olacağını söylemiştir.¹ Bunlardan bir kısmı insanları Kur'ân'a çekmek için iyi niyetle, bir kısmı Müslümanların zihinlerini meşgul etmek, İslâm'ı karıştırmak gibi kötü niyetlerle hadis vaz' etmişlerdir. Ne var ki hadis âlimleri, büyük ölçüde Hz. Peygamber'e isnad edilen bütün rivayetlerin sıhhat derecelerini araştırarak, hadis-i şeriflerle uydurma sözleri birbirinden ayırmaya gayret ve özen göstermişlerdir.

Kur'ân'ın faziletleri konusunda gelen rivayetler öncelikle hadis kitaplarında yerini almıştır. Hadis mecmuaları şüphesiz bu sahanın en sağlam kaynaklarıdır. Kütüb-i sitte imamlarından el-Buhârî (256/870) fezâilu'l-Kur'ân rivayetleri için eserinde ayrı bir kitâb açmış ve mükerrerleriyle birlikte 84 rivayeti 37 bâb altında zikretmiş, Müslim (261/875) ise çeşitli bablar altında rivayetleri zikretmiştir. İbn Mâce (273/888) *Kitâbu'l-Edeb*'inde elli ikinci bâbı *Sevâbü'l-Kur'ân* olarak açmış ve 15 hadis nakletmiş, ayrıca farklı bölümlerde diğer rivayetlerden zikretmiştir. Ebû Dâvud (275/888) *Kitâbü'l-Vitr*'inde dokuz bab altında Kur'ân'ın ve bazı surelerin faziletleri ile kıraat ile ilgili toplam 27 tane hadise yer vermiştir. et-Tirmizî (279/892) 'Sevâbü'l-Kur'ân' ismiyle 25 bâb altında 51 hadis ihtiva eden müstakil bir bölüm oluşturmuş ve önce sure ve ayetlerin faziletleri daha sonra da Kur'ân'ın faziletleri ile ilgili diğer rivayetleri zikretmiştir. en-Nesâî, Kur'ân'ın faziletleri konusunda müstakil bir kitap yazmış, ayrıca *Sünen*'inde de 'Kur'ân konusunda gelen rivayetler' başlığıyla bir bâb açmıştır. Diğer hadis müelliflerinden de bir kısmı konuya özel bab başlığı açarken, bir kısmı da farklı konular içinde hadisleri zikretmişlerdir. Meselâ ed-Dârimî (255/868) de 35 bâb'ta 197 hadis zikrederek bu konuya 'Fezâilü'l-Kur'ân' başlığıyla ayrı bir bölüm tahsis etmiştir. Beyhakî (458/1066) de *Şuabu'l-İmân*'ın 19. bölümde 'Ta'zîmu'l-Kur'ân' başlığı altında 670 tane rivayet zikretmiş ve bunların arasında fezâile dair rivayetlere de yer vermiştir.

Müfessirler de tefsirlerinde sûrelerin başında veya sonunda -çoğu zayıf ve uydurma olmasına rağmen- Kur'ân'ın faziletlerine dair gelen rivayetlere yer vermişlerdir. Zemahşerî (538/1144), Beydâvî (685/1286), Râzî (606/1209), Ebu's-Suûd (982/1574) gibi müfessirlerin büyük çoğunluğu, rivayetleri, sıhhat derecelerine

¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menâru'l-münîf* (thk. Ebû Çudde), s. 113.

dikkat etmeksizin, hatta bazen sahih rivayetleri göremeden zayıf ve uydurma rivayetleri alarak, eserlerinde zikretmişlerdir. Ancak İbn Kesîr (774/1373) ve Hâzin (725/1324) gibi bazıları rivayetleri değerlendirmeye tabi tutmuştur. Bazı müfessirler (Taberî vb.) rivayetlerin senetlerini de zikretmiş ve sahih rivayetlere önem ve öncelik vermişlerdir. Senedleri zikredenlerden bazıları ise (İbn Merdûye, Sa'lebî vb.) pek çok zayıf rivayete de yer vermiştir. Kimi (Süyûtî vb.) hiçbir ayırım yapmadan sadece rivayetleri vermekle yetinmiş, kimi (Şevkânî vb.) de seçme rivayetleri zikretmiştir. Müfessirlerin çoğu ise senedleri hazfetmek ve sıhhat derecelerini geri plana atmak suretiyle rivayetleri eserlerine almışlardır.

Bunlardan başka Kur'ân'ın faziletlerine dair rivayetleri iki kapak arasında toplayan müstakil çalışmalar da yapılmıştır. Sahabeden Übey b. Ka'b'a nispet edilen eserden² sonra bu konuda yapılan müstakil çalışmalar hicrî üçüncü asrın başlarına kadar uzanmaktadır. Kâtip Çelebi (1067/1657), bu konudaki ilk çalışmanın Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (204/819)'ye ait olduğunu söylemektedir.³ İlk müstakil eserlerin telif edildiği hicrî üçüncü asrın başlarından bu yana Fezâilü'l-Kur'ân'a dair pek çok eser kaleme alınmıştır. İlk dönemlerde genel amaç, konuyla ilgili rivayetleri iki kapak arasında toplamak olurken, daha sonraki asırlarda ise cem edilen rivayetlerin sıhhat dereceleri tespit edilmiştir. Bu makalede hicrî üçüncü asır muhaddislerinden İbnü'd-Durays ismiyle meşhur olan Muhammed b. Eyyûb b. Yahyâ b. ed-Durays ve *Fezâilü'l-Kur'ân* adlı eseri hakkında bilgi verilmeye çalışılacaktır.

I. İBNU'D-DURAYS'IN HAYATI VE İLİM ÇEVRESİ

A. Yaşadığı Dönemde Siyasi Hayat

İbnü'd-Durays'ın (200/816-294/906) yaşadığı dönem, zaman itibariyle Abbasilerin hükümmâ olduğu bir dönemdir. Sınırları itibariyle nihâi hadde ulaşan İslâm devleti, yeni fetihlerin yanı sıra iç mücadelelere ve bir kısım mahallî devletlerin oluşmasına sahne olmuştur. Mâverâünnehir'den Endülüs'e kadar uzanan İslâm topraklarında Bağdat merkezli Abbasi hanedanlığının yanında Horasan'da Tâhirîler (209-259/821-873); Yemen'de Ziyâdîler (203-409); Buhârâ'da Samanoğulları (261-389/874-999); Azerbaycan'da Sâciler (266-318/879-930); İran'da Saffârîler (254-296/868-908); Mısır'da Tolunoğulları (254-292/868-904) ve Kuzey Afrika beylikleri hüküm sürmekteydi.⁴

Me'mûn'un (198-218/813-833) hilafeti ile başlayan ve Mu'tasım (218-227/833-842), Vâsık (227-232/842-847), Mütevekkil (232-247/847-861), Muntasır (247-248/861-862), Müsta'in (248-252/862-866), Mu'tezz (252-255/866-869), Mühtedî (255-256/869-870), Mu'temid (256-279/870-892), Mu'tezid (279-289/892-902), Muktefî (289-295/902-908) ve Muktedir'in (295-320/908-932) hilafetleri ile devam eden üçüncü yüzyılda Abbasî devletinin siyaseti genelde iç isyanlarla uğraşmak olmuş, bunun yanında Anadolu üzerinden Bizans ve Sicilya üzerinden Roma üzerine yapılan seferlerde bazı kaleler fethedilmiş, pek çok ganimet elde edilmiş, bununla İslâm topraklarında pek çok imar faaliyetlerinde bulunulmuştur.

² İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 39.

³ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, II, 1277, 1835.

⁴ Sandıkçı, Kemal, *İlk Üç Asırda İslâm Coğrafyasında Hadis*, Ankara, 1991, s. 14-16.

Ancak fethedilen topraklarda iskân ve yerleşme politikası uygulanmadığı için bu toprakların daha sonra gayr-i müslimlerin eline geçmesine engel olunamamıştır. Bizans ile Abbasiler arasında bir nevi güç gösterisi haline gelen Anadolu'daki seferler, iki devletin de iç isyanlarla uğraşması sebebiyle kesin sonuca ulaşamamış; iki siyasi güç de denge politikası uygulamıştır.

Halife Me'mun dinî konularda Mutezile mezhebini benimsemiş ve Mutezile erbabının devlet idaresinde söz sahibi olmasını sağlamıştı. Hatta halku'l-Kur'ân (Kur'ân'ın mahlûk olduğu) meselesinde Mutezilî görüşü savunmak için şiddet kullanmış, kendisinden sonra da bu durum halife Mütevekkil'e kadar böyle devam etmiştir. Mütevekkil, Kur'ân üzerindeki münakaşaları yasaklamış, seleflerinin aksine Hz. Ali evladına karşı sert bir tutum sergilemiştir.

Me'mun ile birlikte idare ve siyasette Türk nüfuzu hâkim olmaya başlamış; Mu'tasım, hilafet merkezini Bağdat'tan Samarra'ya taşımıştır. Mu'tasım, İslâm devletini bir uçtan diğer uca bütün haline getirmek için uğraşmış, bu nedenle Endülüs Emevilerini merkeze bağlamaya çalışmış, ancak başarılı olamamıştır. Halife Vâsık, seleflerinin siyasetini devam ettirmiştir. Mütevekkil, halife olunca, devlet idaresinde Türklerin nüfuzunu kırmak istemiş, ancak başarılı olamadığı gibi, hem hilafetten ilga edilmiş hem de öldürülmüştür. Bu durum halifelerin siyasî ve manevî nüfuzlarının kaybolduğunu göstermektedir.⁵ Nitekim Türk nüfuzu sonraki halifelerin de gündeminde olmuş, Mühtedî gibi bazı halifeler hilafete eski otoritesini kazandırmaya çalışmış; Mu'temid, Türklerden uzaklaşmak için hilafet merkezini Samarra'dan Bağdat'a taşımış, ancak ekonomik durumun da kötüye gitmesi ile devlet otoritesi sağlanamamıştır. Mu'tezid 279/892'de halife olduğunda Abbâsî tarihinde ilk defa merkezî hazine boş kalmış, kendisi pek çok malî tedbir almasına ve bütçeyi kontrol altına almak istemesine rağmen, bazı bölgelerdeki Abbâsîlere bağlı hanedanların merkezi otoriteden kopmalarına engel olamamıştır. Kuzey Afrika'dan doğuya doğru gelen Fatımîler, Azerbaycan'da bağımsızlık ilan eden Sâcoğulları, şîî karakterli bir isyan olup Irak ve Hicaz'ı tehdit eden Karmatîler, Bizans'ın şiddeti artan akınları merkezî idareyi iyice zayıflatmıştır.⁶

İbnu'd-Durays'ın, döneminin siyasî olaylarıyla doğrudan ilişkisi olmasa da yaşadığı dönemin siyasî yapısı hakkında bilgi vermek hicrî üçüncü asrın konjonktürünü tespit açısından önemlidir. Onun yaşadığı asırda siyasî durum genel hatlarıyla böyleydi. Buna mukabil ilmî hayat zirve noktalardaydı.

B. Yaşadığı Dönemde İlmî Hayat

İbnu'd-Durays, fıkıh, kelam, tasavvuf gibi ilimlerin bağımsız birer disiplin olarak ortaya çıkmaya başladığı bir ortamda yaşamıştır. 133-236/750-850 yılları arası İslâm tarihinde diğer dillerden tercümelemlerin yapıldığı devir olarak kabul edilmektedir. Bu yılları takip eden dönemlerde Müslümanlar, hukuk, tıp, ilahiyat ve

⁵ Yıldız, Hakkı Dursun, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi* (Editör: Kenan Seyithanoğlu), Çağ Yay., İstanbul, ts., III, 241.

⁶ Yıldız, a.g.e., III, 175-320.

diğer ilimlerde, kendilerine has orijinal düşünce ve araştırma tarzları tutturmuşlar, mahsullerini Sicilya yoluyla Avrupa'ya kadar yollamışlardır.⁷

Bu dönemde; ilmî alanda Ahmed b. Hanbel'in (241/855) fikrî önderliğindeki hadisçiler, resmî makamlarca kullanılan Mu'tezile ve Süfiyye olarak üç fikrî gruptan⁸ söz etmek mümkündür.

Ahmed b. Hanbel'e göre, İslâm'ın temeli sünnette kendisini bulmaktadır ve bu, başka vâsıtalarla ispat edilemez. Bu sebeple o, şer'î konularda tartışmayı reddetmekle kalmamış, bu tür tartışmaları engellemeyi kendisine bir vazife saymıştır. Bundan ötürü İbn Hanbel, el-Muhâsibî gibi sûfileri, sünneti tespit etmeyi bırakıp gereksiz tartışmalara daldıkları için eleştirmiştir. Çünkü o günün şartlarında hadisçiler için en önemli iş, Kur'ân'ın yanında 'ayağı yere sağlam basan' bir sünnet koleksiyonunun ortaya konulması idi. Bütün mesailerini bu işe vermişlerdi. Bu amaca yönelik olmayan bütün çabalar boşunaydı.

Süfiyye'nin en büyük temsilcilerinden olan ve eserlerinin çoğu günümüze ulaşan Hâris el-Muhâsibî (243/857) ve yine öncü sûfilerden Zünnûn el-Mısrî (245/859), Serî es-Sekatî (251/865), Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (273/886) Ebû Yezîd el-Bistâmî (261/874), Ebû Hamza el-Bağdâdî (289/901), Cüneyd el-Bağdâdî (297/910) ve Hallâc (309/921) bu çağda yaşamıştır. Sistemantik bir şekilde olmasa da bu dönemde, tasavvufun kendisine mesele edindiği konular irdelenerek bir anlamda tasavvufî düşüncenin ve zühd hayatının çerçevesi çizilmiştir. Ancak süfiyye hadis ilminin metodolojisi ve teknik meselelerini bir kenara bırakarak hadislerin muhtevası ile ilgilenmişler, özellikle de tasavvufî konularla ilgili hadislere yönelmişlerdir.

Hicrî üçüncü yüzyılın başlarında dil ve edebiyatın yanı sıra müspet ilimler ve felsefe alanındaki Yunanca eserlerin Arapça'ya çevrilmesi ile birlikte, yeni düşüncelerin İslâm âlemine girmesi hızlanmıştır. Halife Me'mun tarafından 217/832 yılında Bağdat'ta tesis edilen Beytül-Hıkkme, kütüphanesi ve rasathanesi ile, büyük bir bilim merkezi halinde faaliyet göstermiş, ilim ve fen adamları halifeler tarafından himaye görmüştür. Beytül-Hıkkme ile birlikte felsefe ile tanışıklık da ileri düzeye varmıştır. Meşşâî felsefenin ilk büyük temsilcilerinden el-Kindî (252/866) bu çağda yaşamıştır.

İbnu'd-Durays'ın yaşadığı dönemde hadis ilminin hayli önemli bir yeri söz konusudur. Bu dönem pek çok hadis tarihçisinin 'Hadiste Altın Çağ' olarak nitelendiği bir dönemdir. *el-Kütübü's-Sitte* olarak bilinen hadis kitapları ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i yanında, Dârimî'nin *Sünen*'i, İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'i, İshak b. Râhûye ve Bezzâr gibi alimlerin *Müsned*'leri bu dönemde oluşmuş hadis mecmualarıdır. Bütün sahih hadisleri toplama gibi bir amaç gütmek her ne kadar zor olsa da, hadis ehli, kitaplarına sahih olmayan rivayetleri almayarak sağlam hadis kaynakla-

⁷ P.K. Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi*, II, 555; Koçkuzu, Ali Osman, *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi*, İstanbul, 1983, s. 296.

⁸ Daha geniş bilgi için bkz. Uysal, Muhittin, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, Konya, 2001, s. 86-91. Ayrıca bkz. Aydınli, Abdullah, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*, İstanbul, 1986. O dönemde varlık gösteren fikrî gruplar arasında Şîa ve Havâric fırkalarını eklemek mümkün olsa da bu gruplar genelde siyâsî yönleri ile ön plana çıktıkları için biz çalışmamızda üç grubu zikretmekle yetindik.

rını oluşturmuşlardır. Ayrıca hadislerin tenkid usulleri ve ricâl bilgisine dair telifler de bu dönemde büyük gelişme kaydetmiştir. Bununla birlikte kelamcılarının itirazlarını konu alan eserlerin telifi ve fikhî mezheplerin kullandığı hadislere yer veren eserlerin telifi gibi yeni branşlar da bu devrede teşekkül etmiştir.

Kelam ilminin doğuşu, hadisçilerin muhaliflerince çeşitli yönlerden itham edilmesi, Kur'ân'ın mahlûk olduğu inancı ve mihne olayının devletten yardım görmesi, bu dönemde tasnifi hızlandıran amiller olarak zikredilmektedir.⁹ Bu dönemdeki hadis öğretim ve telif faaliyetlerinin güçlenmesinde ve hadisle uğraşan kimselerin daha aktif olmasında felsefe ve Mu'tezile kelamının hadise ve muhadislere karşı olan faaliyetlerinin güçlü bir tesiri olmuştur. Kelamî problemler yüzünden hadis uydurma faaliyeti ve ehl-i hevanın hadisçileri kötüleme etkinliği artmış, bu sebeple cerh ve tadil ilmi de gelişme kaydetmiştir.

Hicrî üçüncü asır, genel itibarıyla, sahabe sözlerinin Peygamber'in (s.a) sözlerinden ayrıldığı ve müstakil eserlerin telif edildiği, hadislerin müteaddit tarihlerinin araştırıldığı, hadis mecmualarındaki rivayetlerin kritize edildiği bir dönemdir. Günümüze ulaşan hadis ilimleri alanındaki en eski el yazmalarından olan Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm'ın (224/839) kaleme aldığı *Garibu'l-hadis* adlı eseri de bu asırda telif edilmiştir.¹⁰

İbnu'd-Durays'ın yaşadığı üçüncü asırda hıfz, dirayet ve özverileri ile ön plana çıkan hadisçilerin başında şu isimler yer almaktadır:

Yahyâ b. Maîn (233/848), Ebû Hayseme (234/848), Ebû Bekir İbn Ebi Şeybe (235/849), İshâk b. Râhûye (238/852), Halife b. Hayyât (240/854), Alî b. el-Medîni (234/849), Ahmed b. Hanbel (241/856), Dârimî (255/869), Buhârî (256/870), Müslim (261/874), Ebû Zür'a er-Râzî (264/877), İbn Mâce (273/886), Ebû Dâvud (275/888), Bakî b. Mahled (276/889), Tirmizî (279/892), İbn Ebî Hayseme (279/892), İbn Ebî'd-Dünya (281/894), Abdullah b. Ahmed b. Hanbel (290/903), Ebû Bekir el-Bezzâr (292/905), Muhammed b. Nasr el-Mervezî (294/907), Muhammed b. Osman b. Ebî Şeybe (297/910), Ebû Bekir el-Firyabî (301/913), Nesâî (303/915), Ebû Ya'lâ (307/919), Ebû Arûbe (308/920), İbn Cerîr et-Taberî (310/922), İbn Huzeyme (311/923), Hakîm et-Tirmizî (320/932).

İlim merkezlerine bakıldığında, hicrî üçüncü asırda, İbnu'd-Durays'ın yaşadığı bölgede hadis ilmi açısından çok önemli iki merkez göze çarpar: Isfehan ve Rey. Bu iki şehrin yanında Kazvin, Hemedan, Nihavend, Cürcân, Şiraz gibi şehirler de önemli ilim merkezlerindedir. Kısa süreli fetih hareketleri dışında ashabdan birinin bu bölgede kalıp tedris faaliyetlerinde bulunduğu bilinmemektedir. Bu bakımdan bu bölgede göze çarpan ilmî faaliyet, yakın bölgelerle kurulan temas sonucu gelişme kaydetmiştir.¹¹

Bu asırda Rey bölgesinde tedris faaliyetlerinde bulunan önemli isimler¹² arasında şu isimler bulunmaktadır: Yahyâ b. ed-Durays (202/818), Hişâm b. Ubeydullah (221/836), İbrâhîm b. Mûsâ el-Ferrâ (230/845), Sehl b. Zencele

⁹ Koçyiğit, Talat, *Hadis Tarihi*, Ankara, 2006, s. 218-229.

¹⁰ Koçkuzu, a.g.e., s. 297-298.

¹¹ Sandıkçı, a.g.e., s. 339-340.

¹² Sandıkçı, a.g.e., s. 360-370.

(231/846),¹³ Muhammed b. Mihrân (239/853),¹⁴ Muhammed b. Humejd b. Hayyân (248/863), Ebû Zur'a er-Râzî (264/877),¹⁵ Ebûbekir el-Fadl b. el-Abbâs (270/883), Muhammed b. Müslim b. Osmân (271/884), Muhammed b. Hammâd et-Tahrânî (271/884), Ebû Hâtim er-Râzî (277/890),¹⁶ Ali b. el-Hüseyn (291/904),¹⁷ Mûsâ b. İshâk b. Mûsâ (297/909), İbrâhîm el-Hisencânî (301/913).

Hicrî üçüncü asırda yaşayan İbnü'd-Durays da çağının gereklerine tabi olarak, çok yönlü ilmî faaliyetlerde bulunmuş, ilim ehli ile hemhâl olmuş, hadis rivayeti konusunda, özellikle de Kur'ân'ın faziletlerine dair rivayetlerde, önemli bir rol oynamıştır.

C. Hayatı

Adı Ebû Abdillâh Muhammed b. Eyyûb b. Yahyâ b. ed-Durays¹⁸ olan İbnü'd-Durays, hicrî üçüncü yüzyılın başlarında¹⁹ (200/816)²⁰ Rey şehrinde Halife Me'mûn'un (198-218/813-833) halifelîği döneminde doğdu. Becel kabilesine mensuptur.²¹

İbnü'd-Durays ilim ehli bir ailede yetişmiştir. Hakkında fazla bilgi bulamadığımız babası Eyyûb, sika bir muhaddistir. Süfyân es-Sevrî'nin talebelerinden olan dedesi hakkında biraz bilgi vermek yerinde olacaktır. Ebû Zekerîya Yahya b. Durays, ilim ehlinden olup, Yahyâ b. Maîn'in de aralarında bulunduğu ricâl âlimleri, onun sika bir muhaddis olduğunu söylemişlerdir. Rey'de bir müddet kadılık yapmıştır. İbn Cüreyc, Muhammed b. İshâk, İkrime b. Ammâr, Süfyân es-Sevrî, Zâide gibi âlimlerden hadis almış; Yahya b. Maîn, İbn Râhûye, Osman b. Ebi Şeybe, Muhammed b. Humejd ve daha pek çok kişiye de rivayette bulunmuştur.

¹³ Hadis hafızı olup Sünen sahibidir. Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, Beyrût, 1956, s. 452; Sezgin, *Buhari'nin Kaynakları*, Ankara, 2000, s. 41; Sandıkçı, *a.g.e.*, s. 361.

¹⁴ Buhârî ve Müslim'in hocasıdır. Hafız muhaddislerdendir. Zehebî, *a.g.e.*, s. 452; Bağdatlı İsmâil Paşâ, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsâru'l-musannifin*, İstanbul, 1955, I, 411; Kettânî, Muhammed b. Ca'fer, *er-Risâletü'l-müsterafe li beyâni meşhûri'l-kütübi's-sünneti'l-müşerrefe* (nşr. Muhammed b. el-Muntasir ez-Zemzemî), Dumaşk, 1964, m. 35; Ziriklî, Hayreddin, *el-A'lâm: Kâmûsü terâcim*, I-VIII, Beyrût, 2002, III, s. 209; Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemu'l-müellifin terâcimu musannifî'l-kütübi'l-arabiyye*, I-XV, Beyrût, ts., IV, 284.

¹⁵ Muhaddis, hafız, müfessir, fakih, âbid, zâhid, münekkîd, ricâl âlimi idi. Zehebî, *a.g.e.*, s. 557; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu'l-Tehzîb*, I-XII, Beyrût, 1968, VII, 32; Bağdatlı, *a.g.e.*, II, 13; Ziriklî, *a.g.e.*, IV, 350; Kehhâle, *a.g.e.*, XII, 61.

¹⁶ Muhaddis, hafız, müfessir, kâri' ve fakihdir. Ricâl, Cerh ve İlel ilimlerinde geniş ilme sahiptir. Zehebî, *a.g.e.*, 563; Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybek, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 1974, II, s. 183; İbn Hacer, *a.g.e.*, IX, 33; Ziriklî, *a.g.e.*, VI, 250; Bağdatlı, *a.g.e.*, II, 19; Kehhâle, *a.g.e.*, IX, s. 35.

¹⁷ Hafız ve devrinin Rey muhaddisi idi. İlel ve ricâle vâkif, sika biri idi. Zehebî, *a.g.e.*, 671; Kehhâle, *a.g.e.*, VII, 72.

¹⁸ Ali Pekcan, Nesâî'nin *Fezâilü'l-Kurân* adlı eserinin tercümesine yazdığı giriş bölümünde, ismi ez-Zarîs şeklinde, Abdullah Aydemir de eserinde s. 136 ve s. 194'te İbn Düreys; s. 162'de İbn ed-Dirrîs şeklinde okumuştur. Ancak Safedî, *el-Vâfi*'sinde ismin Durays şeklinde ism-i tasgîr siygasında olduğunu belirtir. Safedî, *a.g.e.*, II, 234.

¹⁹ Zehebî, *a.g.e.*, I, 643; a.mlf., *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (thk. Şuayb el-Arnâvut-Ali Ebû Zeyd), Beyrût, 1983, XIII, 450; Süyûtî, *Tabâkâtu'l-huffâz*, Mektebetü'l-Miškât, ts., s.127; İbn Abdilhâdî, Ebû Abdülâh Muhammed b. Ahmed, *Tabâkâtu ulemâi'l-hadis* (thk. Ekrem el-Bûşî), Beyrût, 1989, II, 350.

²⁰ Kehhâle, *a.g.e.*, IX, 83; Sezgin, Fuat, *Târihu't-türûs el-arabî* (trc. Muhammed Fehmî el-Hicâzî), Riyad, 1991, I, 1/96-97. Ziriklî miladi 815 yılını vermektedir. Ziriklî, *a.g.e.*, VI, 46.

²¹ Zehebî, *a.g.e.*, XIII, 449; a.mlf., *el-Iber fi haberî men ğaber*, I-IV, Beyrût, ts., I, 426; İbn Abdilhâdî, *a.g.e.*, II, 350; Bağdatlı, *a.g.e.*, II, 21.

Vekî', onun hadis hâfızlarından olduğunu, sadece iki hadiste ihtilata düştüğünü belirtir. İbrahim b. Mûsa da hadis ilmini ondan öğrendiklerini söyler. Ebû Hâtim, onun sadece Hammâd'dan on bin hadis aldığını zikreder. Nesâî (303/915) onun için 'leyse bihi be's' tabirini kullanırken, İbn Hıbbân, onun bazen hata yaptığını söyler. Zehebî ise, onu "ilim denizi" olarak nitelemektedir. Hicrî 203/818 yılında vefat etmiştir.²² Kütüb-i Sitte'de hadisi bulunmaktadır.²³ Merv kadısı, sika râvî Ebû Osmân Ömer b. Sâlim el-Ensârî de onun anne tarafından dedesidir.²⁴

Dedesini hakkında kaynaklarda yeterli bilgi bulunmasına rağmen, babası hakkında fazla malumat bulunmamaktadır. İbnu'd-Durays'ın kendi hayatı hakkında da kaynaklarda fazla bilgi zikredilmemiştir. Sadece ilim tahsili için pek çok yer gezdiği ve çok miktarda hadis topladığı bilgisi²⁵ verilmiştir. Kaynaklar onun erkek çocuğunun olmadığını da söylemişlerdir.²⁶ Onun hadisçiliği konusu ise ayrı bir başlıkta ele alınacaktır.

Zehebî'nin 'uzun ömürlü' olarak nitelendirdiği ve 'yüz yaşının üzerindeydi' dediği²⁷ İbnu'd-Durays, 294/906 yılının Âşûra günü Rey'de vefat etmiştir.²⁸ İbn Ukde (332/944), onun 295 yılında vefat ettiğini söylese de, Zehebî, vefat tarihinin 294 yılı olmasının daha doğru olduğunu söyler.²⁹ İbnu'd-Durays'ın yaşı ve vefat tarihi ile ilgili Zehebî'nin tespitleri doğru ise İbnu'd-Durays'ın doğumunu 200'lü yıllardan öncesinde aramak gerekecektir. Ancak Zehebî'nin verdiği bu bilginin, ay takvimine göre olması da muhtemeldir.

D. İlmî Kişiliği

Genel olarak hadisçi kimliği ile ön plana çıkan İbnu'd-Durays hakkında tarih ve tabakât kitaplarında pek fazla malumat bulamadığımızı belirtmiştik. Onun ilmî şahsiyeti hakkında kaynaklarda genelde kendilerinden rivayette bulunduğu hocaları ve rivayetleri aktardığı talebeleri ile muhaddis kimliğine dair ta'dîl ifadeleri zikredilmiştir. Çalışmamızın bu bölümünde, aktarılan bu bilgileri vereceğiz.

1. İlim Çevresi

Yaklaşık bir asır hayat süren İbnu'd-Durays, öncelikle yaşadığı bölgedeki ulema ile sürekli irtibat halinde olmuştur. Gittiği yerler tam olarak bilinmese de onun çok seyahatte bulunduğu ve pek çok muhaddis ile ilmî alaka kurduğu kay-

²² İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, Beyrût, 1953, IX, 158-160; Zehebî, *Tezkire*, I, 643; a.mlf., *Siyer*, IX, 499; XIII, 450; İbn Hacer, *a.g.e.*, VII, 11 (377); IX, 455; Süyûtî, *a.g.e.*, s. 63, 127; İbn Abdilhâdî, *a.g.e.*, II, 350.

²³ Müslim, *Cenâiz*, 69; Tirmizî, *Kader*, 6.

²⁴ İbn Hıbbân, *es-Sikât*, VII, 176; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, IV, 553-554.

²⁵ Sandıkçı, *a.g.e.*, s. 368.

²⁶ Hatîb, Ebû Bekir Ahmed el-Bağdadî, *Târihu Bağdâd ev medîneti's-selâm*, I-XIV, Beyrût, ts., III, 496; Zehebî, *Siyer*, XVI, 365.

²⁷ Zehebî, *Siyer*, XIII, 449; a.mlf., *el-Iber*, I, 426; İbnü'l-İmâd Ebu'l-Felâh Abdulhay el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1979, 216.

²⁸ Zehebî, *Tezkire*, I, 643; a.mlf., *Siyer*, XIII, 449, 452; a.mlf., *el-Iber*, I, 426; Safedî, *a.g.e.*, II, 234; İbnü'l-İmâd, *a.g.e.*, I, 216; Süyûtî, *a.g.e.*, s. 127; İbn Abdilhâdî, *a.g.e.*, II, 350; Bağdatlı, *a.g.e.*, II, 21; Ziriklî, *a.g.e.*, VI, 46; Kehhâle, *a.g.e.*, IX, 83; Sezgin, *a.g.e.*, c.1/1, s. 96.

²⁹ Zehebî, *Siyer*, XIII, 451. Kehhâle de bir rivayete göre 295 olduğunu söyler.

naklarda zikredilmektedir.³⁰ Buna rağmen biz, incelediğimiz kaynaklarda onun ilim öğrendiği ve öğrettiği kimseler olarak fazla isme rastlayamadık.

Hadis öğrenimine başladığı tarih olarak hicrî 220 yılı verilen³¹ İbnü'd-Durays'ın çeşitli vesilelerle ilim aldığı bazı kimseler şunlardır:

Müslim b. İbrâhîm, el-Ka'nebî, Ebu'l-Velîd et-Tayâlisî, Muhammed b. Kesîr el-Abdî, Ali b. Osmân el-Lâhikî, Müsedded b. Müserhed, Ebû Seleme et-Tebûzekî, Ahmed b. Yûnus, Muhammed b. Sinân el-Avekî, Ubeydullah b. Muhammed el-Ayşî, İshâk b. Muhammed el-Fervî, Yahyâ b. Hâşim es-Simsâr, Hafs b. Ömer el-Havdî, Abdullah b. el-Cerrah, Abdü'l-A'lâ b. Hammâd, Ebu'r-Rabî' ez-Zehrânî, Sehl b. Bekkâr, Muhammed b. Ebû Bekir el-Mukaddemî, Muhammed b. el-Minhâl, Saïd b. Yahyâ el-İsfehânî, Ammâr b. Hârûn el-Basrî.³²

İbnü'd-Durays'tan ilim öğrenip aktaran kimselerden bazısının ismi ise şöyledir:

Abdurrahman b. Ebî Hâtim, Ali b. Şehriyâr, Ahmed b. İshâk et-Tîbî, Ebû Amr İsmail b. Nüceyd, Ahmed b. Ubeyd el-Hemedânî, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Abdullah et-Taberistânî, Ebû Muhammed Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm et-Tûsî el-Belâzürî (ö. 339), Muhammed b. Dâvud b. Süleymân Ebû Bekir en-Nisâbûrî (ö. 342), Şam bölgesinin muhaddislerinden Ebu'l-Hasen Muhammed b. Abdullah b. Ca'fer er-Râzî (ö.347), İbnü'd-Durays'dan Rey'de hadis dinleyen Ebû Ömer Muhammed b. İshâ el-Kazvîni (ö.350) ve Ma'bed b. Cum'a et-Taberî, Merv muhaddislerinden Ebû Abdurrahmân Abdullah b. Ömer el-Mervezî el-Cevherî (ö.360), Merv kadısı Ebû Alî el-Mervezî; İbnü'd-Durays'dan Harezm'de hadis dinleyen Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Ahmed b. Hamdân (ö.360), Ebû Saïd Abdullah b. Muhammed b. Abdulvehhab er-Râzî (ö.382).³³ Bunlardan başka daha pek çok kişi kendisinden ilim almış ve rivayette bulunmuştur.³⁴

2. Hadisçiliği

İbn Ebî Hâtim'in (327/939) sika ve sadûk olarak değerlendirdiği³⁵ İbnü'd-Durays, hâfız³⁶, müsnid,³⁷ muhaddis,³⁸ muhaddis oğlu muhaddis,³⁹ Rey'in muhaddisi,⁴⁰ Rey'in hocası ve müsnidi,⁴¹ sika,⁴² marifet ve hıfz sahibi,⁴³ âli isnad sahibi,⁴⁴ musannif⁴⁵ vasıflarıyla nitelenmiştir. el-Halîfî (446/1055) de onu tevsîk etmiştir.⁴⁶

³⁰ Sandıkçı, *a.g.e.*, s. 368.

³¹ İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, XLII, 352.

³² Zehebî, *Tezkire*, I, 643; a.mlf., *Siyer*, XIII, 450; İbn Abdilhâdî, *a.g.e.*, II, 350; İbnü'd-Durays el-Becelî, Ebû Abdullah Muhammed b. Eyyûb, *Fezâilü'l-Kur'ân ve mâ ünzile mine'l-Kur'âni bi Mekke ve mâ ünzile bi'l-Medîne* (muhakkik Gazve Büdeyr'in tespiti), Dâru'l-Fikr, Dımaşk, 1987, s. 9.

³³ Zehebî, kendisinden en son rivayette bulunan kişinin bu zat olduğunu söyler. Zehebî, *Siyer*, XIII, 450.

³⁴ Zehebî, *Tezkire*, I, 643; a.mlf., *Siyer*, XIII, 450; Zehebî, *İber*, II, 56, 65, 77, 110, İbn Abdilhâdî, *a.g.e.*, II, 350; İbnü'd-Durays, *a.g.e.*, s. 9 (Gazve Büdeyr'in tespiti).

³⁵ İbn Ebî Hâtim, *a.g.e.*, VII, 198.

³⁶ Zehebî, *Tezkire*, I, 643; a.mlf., *Siyer*, XIII, 449; Süyûtî, *a.g.e.*, s. 127; İbnü'l-İmâd, *a.g.e.*, I, 216; İbn Abdilhâdî, *a.g.e.*, II, 350; Bağdathî, *a.g.e.*, II, 21; Kehhâle, *a.g.e.*, IX, 83.

³⁷ Zehebî, *Tezkire*, I, 643; Safedî, *a.g.e.*, II, 234; İbn Abdilhâdî, *a.g.e.*, II, 350.

³⁸ Zehebî, *Siyer*, XIII, 449; Kehhâle, *a.g.e.*, IX, 83;

³⁹ Zehebî, *Tezkire*, I, 643; a.mlf., *Siyer*, XIII, 450. Bu değerlendirme, Halîfî'ye atfedilir ve 'muhaddis oğlu muhaddis oğlu muhaddis' olarak da geçer. Süyûtî, *a.g.e.*, s. 127; İbn Abdilhâdî, *a.g.e.*, II, 350.

⁴⁰ Zehebî, *el-İber*, I, 426; İbnü'l-İmâd, *a.g.e.*, I, 216; Bağdathî, *a.g.e.*, II, 21.

⁴¹ Safedî, *a.g.e.*, II, 234.

Zehebî (748/1347), İbnu'd-Durays'ın âl-i isnadlarını Herat'ın büyük âlimlerinden Ravh el-Herevî'den icazet yoluyla dinlediğini⁴⁷ ve onun İran'da sıdk ve mari-fetiyle beraber âlî isnad sahibi biri olduğunu⁴⁸ söyler. Anlaşıyor ki İbnu'd-Durays, uzun ömürlü olduğu için âlî isnada sahip olmuştur.

Zehebî, *Tezkire*'sinde İbnu'd-Durays'a ait isnadı âlî olan şu hadise yer vermektedir:⁴⁹

حدثنا محمد بن أيوب نا مسلم نا إبراهيم نا هشام عن قتادة عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم هي أن يشرب الرجل قائما.

Muhammed b. Eyyûb bize şunu anlattı. Dedi ki: Müslim b. İbrâhîm şunu rivayet etti. Dedi ki: Hişâm, Katâde'den, o da Enes'ten bize şunu anlattı. Enes dedi ki: Hz. Peygamber (s.a), kişinin ayakta bir şeyler içmesini nehyetti.⁵⁰

Yaşadığı dönem itibarıyla altı hadis imamının kitaplarına aldıkları rivayetlerin senedlerinde ismine fazla rastlayamadığımız İbnu'd-Durays'ın rivayet ettiği hadisler genellikle daha sonraki asırlarda telif edilen eserlerde yerini almıştır. Özellikle Hâkim'in *el-Müstedrek*'inde ondan nakledilen sahih rivayetleri görmek mümkündür.⁵¹ Onun rivayet ettiği rivayetlerden birkaçı şöyledir:

حدثنا محمد بن أيوب نا محمد بن سنان العوفي نا إبراهيم بن طهمان عن بديل عن عبد الله بن شقيق عن ميسرة الفجر قال: قلت: يا رسول الله، متى كتبت نبياً؟ قال: كتبت نبياً وآدم بين الروح والجسد.

Sahabeden Meysere'nin bildirdiğine göre o, 'Ey Allah'ın Rasulü! Adın ne zaman peygamber olarak yazıldı?' diye sordu. Hz. Peygamber: 'Âdem, ruh ve ceset arasında iken adım peygamber olarak yazılmıştı' buyurdu.⁵²

حدثنا محمد بن أيوب أخبرنا محمد بن كثير نا سفيان عن محمد بن عتبة عن كريب عن ابن عباس قال: رفعت امرأة إلى النبي صلى الله عليه وسلم صبيها لها في محفة فقالت: يا رسول الله، أ لهاذا حج؟ قال: نعم، ولك أجر.

İbn Abbas'tan rivayet edildiğine göre, bir kadın hevdeçteki çocuğunu göstererek 'Ey Allah'ın Rasulü! Bunun için hac var mıdır?' diye sordu. Peygamber (s.a): 'Evet, sana da ecir vardır.' buyurdu.⁵³

حدثنا محمد بن أيوب نا مسدد نا يزيد بن زريع نا خالد عن أبي قلابة عن مالك بن الحويرث: قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا حضرت الصلاة فأذنا ثم أقيما ثم ليؤمكما أكبركما.

→

⁴² Zehebî, *Siyer*, XIII, 449; a.mlf., *el-İber*, I, 426; İbnü'l-İmâd, *a.g.e.*, I, 216.

⁴³ Safedî, *a.g.e.*, II, 234.

⁴⁴ Safedî, *a.g.e.*, II, 234.

⁴⁵ Zehebî, *Siyer*, XIII, 449.

⁴⁶ Zehebî, *Tezkire*, I, 643; Süyûtî, *a.g.e.*, s. 127, İbn Abdilhâdî, *a.g.e.*, II, 350.

⁴⁷ Zehebî, *Tezkire*, I, 643;

⁴⁸ Zehebî, *Siyer*, XIII, 450.

⁴⁹ Zehebî, *Tezkire*, I, 643.

⁵⁰ Ebû Dâvûd, bu hadisi Müslim b. İbrâhîm'den bu senetle aktarmıştır. Ebû Dâvûd, Eşribe, 13. Hadis ayrıca şu kaynaklarda farklı tariklerle rivayet edilmiştir. Müslim, Eşribe, 112-113; Tirmizî, Eşribe, 11.

⁵¹ Örneğin bk. Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 53, 68, 96, 102, 104, 106, 136, 184, 252, 319, 395 vd.

⁵² Zehebî, *Siyer*, XIII, 451. İsnadı sahih olan bu hadis farklı tariklerle şu kaynaklarda geçmektedir: Tirmizî, Menâkıb, 1 (3613); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV, 66, 127; V, 37, 59.

⁵³ Zehebî, *Siyer*, XIII, 451-452. Bu hadis sahihtir ve şu kaynaklarda geçmektedir: Müslim, Hac, 410-411; Ebû Dâvûd, Menâsik, 8; Nesâî, Menâsik, 15; İbn Mâce, Menâsik, 11; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 219, 244, 288, 343.

Mâlik b. Huveyris'den rivayet edildiğine göre Rasulullah (s.a) ona şöyle dedi: 'Namaz vakti girdiğinde ve ikiniz ezan okuyup ayağa kalkın. İkinizden büyük olanınız imam olsun.'⁵⁴

Kaynaklarda İbnü'd-Durays'ın hadis naklederken kendi kitabından yararlandığı ve hadis imlâ ettirdiği zikredilmiştir. Onun talebesi Ahmed b. Muhammed b. Yûsuf el-İsfehânî, Hz. Peygamber'den aktarılan "Beni Hûd ve Vâkıa (sûreleri) ihtiyarlattı" hadisini Muhammed b. Eyyûb'un kendisine kitabından imlâ ettirdiğini söylemiştir.⁵⁵

İbnü'd-Durays, raviler hakkında kendisinden önceki âlimlerin değerlendirmelerini nakletmiştir. Mesela kendisinden bir rivayet aktardığı Ammâr b. Hârûn el-Müstemlî adlı râvî hakkında, Ali b. el-Medîne'ye onun durumunu sorduğunu ve Ali b. el-Medîne'nin onun rivayetlerinin kabul etmediğini söylemiştir.⁵⁶ Yine Muhammed b. Ebî Bekir el-Mukaddemî'ye Ca'fer b. Süleymân'ın hadislerinin durumunu sorarak öğrenmiş ve aktarmıştır.⁵⁷

Sika bir muhaddis olan İbnü'd-Durays'ın adı, sağlam otoritesinden faydalanmak amacıyla, uydurma haberlerin senetlerinde de zikredilmiştir. Muhammed b. İsmâil b. Musâ er-Râzî'nin İbnü'd-Durays - Hevze b. Halife - İbn Cüreyc - Ebû Sâlih - Ebû Hüreyre senediyle aktardığı 'Ali'nin yüzüne bakmak ibadettir' şeklindeki merfû rivayeti, Zehebî, seneddeki Muhammed b. İsmâil'in yalanla itham edilmiş olduğunu, İbnü'd-Durays'ın ne Hevze'ye, ne İbn Cüreyc'e, ne de Ebû Sâlih'e yettiğini söyleyerek tenkit etmiştir.⁵⁸

Hadis ilminde önemli bir yeri olan İbnü'd-Durays, Kur'ân ilimlerinde de söz sahibiydi.⁵⁹ Onun Kur'an'ın faziletlerine dair topladığı rivayetler kendisinden sonraki müfessirler için önemli bir kaynak olmuştur. Özellikle Süyûtî (911/1505), *ed-Dürü'l-Mensûr* adlı rivayet tefsirinde ondan çok sayıda nakilde bulunmuştur.

3. Eserleri

Kaynaklarda İbnü'd-Durays'a nispet edilen dört eser bulunmaktadır. Tefsiri dışındaki eserleri çeşitli kütüphanelerde mevcuttur. Eserlerinin isimleri şöyledir:

a. *Fezâilü'l-Kur'ân ve mâ nezele mine'l-Kur'ân bi Mekke ve mâ nezele bi'l-Medîne*.⁶⁰ Zâhiriyye kütüphanesinde 3814 numarasıyla kayıtlı olup 61-83 ve 88-121. varaklar arasında bulunmaktadır. Hicrî altıncı yüzyılda istinsah edilmiştir.⁶¹

b. *Kitâb fi't-tefsîr / Tefsîru'l-Kur'ân*⁶²

⁵⁴ Zehebî, *Siyer*, XIII, 452. Buhârî de rivayeti Müsedded'den aktarmıştır. Buhari, Ezan, 17; Edeb, 27. Hadisin geçtiği diğer yerler ise şunlardır: Buhari, Ezan, 18, 35, 140; Cihâd ve Siyer, 42; Ahbârü'l-âhâd, 1; Müslim, Mesâcid, 292; Ebû Davud, Salât, 589; Tirmizi, Mevâkitü's-Salât, 39; Nesâi, Ezan, 7, 8; İbn Mâce, İkâmetü's-salât, 46.

⁵⁵ İbn Asâkit, *Târîhu Dimaşke*, IV, 175.

⁵⁶ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I-VIII, Beyrût, 1995, V, 207 (6015).

⁵⁷ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, XVIII, 59.

⁵⁸ Zehebî, *Mizân*, VI, 72-73 (7248).

⁵⁹ Davudî, Şemsüddîn Muhammed b. Alî, *Tabakâtu'l-Müfessirîn* (thk. Alî Muhammed Ömer), Kâhire, 1994, II, 105.

⁶⁰ Zehebî, *Tezkire*, I, 643; a.mlf., *Siyer*, XIII, 449; Süyûtî, *a.g.e.*, s. 127, İbn Abdilhâdî, *a.g.e.*, II, 350; Bağdatlı, *a.g.e.*, II, 21; Zirikî, *a.g.e.*, s. 46; Kehhâle, *a.g.e.*, IX, 83.

⁶¹ Sezgin, *a.g.e.*, I, I/ 97.

c. *el-Cüz'ü's-sâlis min ehâdisi Muhammed b. Eyyûb b. Yahyâ b. ed-Durays er-Râzi*: Zâhiriyye kütüphanesinde 11 numarada kayıtlı olup 143a-158b varakları arasındadır.⁶³

d. *Cüz'ün fihî ehâdisü Muhammed b. Eyyûb b. ed-Durays*: Zâhiriyye'de 35. numarada (177a-192a) bulunmakta olup h. IX. yüzyıl tarihlidir.⁶⁴

İbnu'd-Durays'ın yaşadığı dönemi, hayatını ve ilmî kişiliğini incelediğimiz bu kısımda, onun pek çok hadisi ezberinde tutan hafız ve sika bir hadis âlimi olduğunu, ilim öğrenmek ve birikimini aktarmak için seyahatlerde bulunduğunu, telif eserler bıraktığını gördük. İlim ehli bir ailede yetişen ve pek çok kimse ile ilmî alaka kurarak hadis ve tefsir ilimlerinde önemli bir dereceye ulaşan İbnu'd-Durays hakkında elimize ulaşan eserleri ve tabakat kitaplarında bulunan kısa bilgiler dışında bilgi bulamadığımız için, onu, bizlere bıraktığı miraslarından olan araştırma konusu yaptığımız eseri özelinde tanımaya çalışacağız.

III. İBNU'D-DURAYS'IN FEZÂİLÜ'L-KUR'ÂN'I

Kur'ân kıraatleri konusunda şöhreti ve âli isnad rivayet özelliğini üzerinde toplayan İbnu'd-Durays'ın telif etmiş olduğu *Fezâilu'l-Kur'ân* adlı bu eser, alanındaki en kadim eserlerden biridir. Hatta Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (224/838) eseri hariç tutulacak olursa İbnu'd-Durays'ın bu eseri günümüze ulaşan ilk eserdir. İbn Cerir et-Taberî (310/922) tefsirindeki rivayetlerde ve es-Süyûtî (911/1505) *ed-Dürü'l-Mensûr* adlı eserinde İbnu'd-Durays'ın rivayetlerine de yer vermişlerdir.

İbnu'd-Durays, eserini üç bölümden oluşturmuştur. İlk bölümde Mekki Medenî sureler ile Kur'ân okuma adabı ve Kur'ân'ın şefaati konularındaki rivayetlere yer vermiştir. Kitabın ikinci bölümü tespit edilemeyen nedenlerle kaybolmuştur. Kitabı tahkik eden Gazve Büdeyr, İbnu'd-Durays'ın rivayetlerini tefsir kitaplarından tespit ederek muhtemelen kayıp olan kısmı tamamladığını söylemektedir. Üçüncü bölüm ise Kur'ân okuyanın ve surelerin faziletleri hakkında varid olan haberlere ayrılmıştır.

Eserde, çoğu mevkûf ve maktu' olmak üzere, mükerrerleriyle birlikte 307 rivayet bulunmakta, Gazve Büdeyr'in istidrakiyle bu sayı 338'e çıkmaktadır. İbnu'd-Durays'ın kendi eserindeki rivayetlerden 116'sı, isnadı Hz. Peygamber'e ulaşan veya Hz. Peygamber'in uygulamalarını içeren rivayetlerdir. 98'i sahabe'nin söz ve uygulaması, geriye kalan 93'ü ise daha sonraki nesillerce söylenmiş haberlerdir.

Eseri istinsah ederek günümüze ulaşmasını sağlayan Bahâüddîn el-Makdisî, kitabın rivayet zincirini, eserin elimizde bulunan iki bölümünün başında, şu şekilde zikreder:

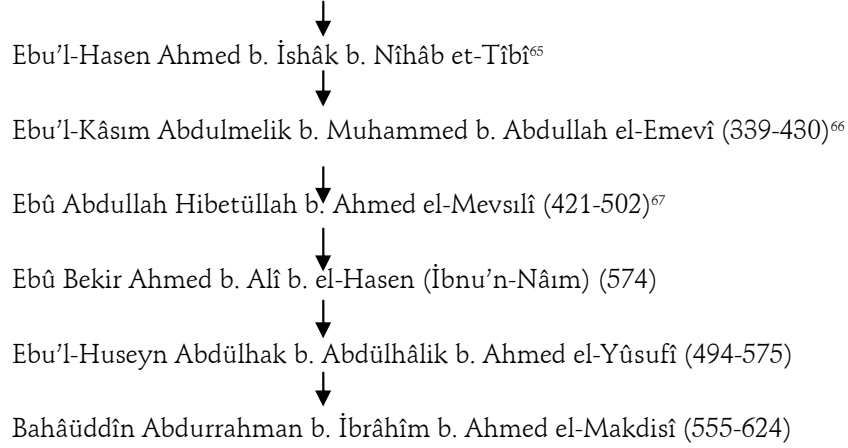
Ebû Abdullah Muhammed b. Eyyûb b. Yahyâ b. ed-Durays el-Becelî

→

⁶² Bağdatlı, *a.g.e.*, II, 21; Kehhâle, *a.g.e.*, IX, 83. Fuat Sezgin, bu eseri zikretmemiştir. Bu eserin İbnu'd-Durays'ın tanıtmaya çalıştığımız eseri *Fezâilu'l-Kur'ân* olması da muhtemeldir.

⁶³ Sezgin, *a.g.e.*, I, 1/97. Gazve Büdeyr, Diyâiyye kütüphanesinde Diyâuddin el-Makdisî'nin başlıkları arasında bu eser üzerine yapılmış semâ çalışması bulunduğunu söylemektedir. İbnu'd-Durays, *a.g.e.*, s. 11.

⁶⁴ Sezgin, *a.g.e.*, I, 1/97. Sezgin'in 'Hadis' isminde tek kitap olarak zikrettiği bu son iki kitabı inceleme imkanı bulamadığımızı burada belirtmek isteriz. Alî el-Müttekî, *Kenzü'l-ummâl*'indeki bazı hadislerde bu kitaba atıfta bulunmaktadır. Bk. Alî el-Müttekî, *Kenzü'l-ummâl*, XIII, 164 (no: 36497).



Makdisî, bu kitabı farklı iki hocadan nakletmektedir. Birincisi sika bir âlim olan Abdülhak b. Abdülhâlik b. Ahmed el-Yûsufî (h. 494-575)'dir. O, pek çok kimseden rivayette bulunmuş ve yine pek çok kimseye ders vermiş bir âlimdir. Makdisî, muhaddisleriyle meşhur bir ailede yetişen hocasından çok şey dinlediğini, bazı kitapları ondan ödünç alıp istinsah ettiğini, kendisinden çokça faydalandığını, onun âlim, salih, kanâatkâr biri olduğunu, bir günde yirmi hadis cüzü okuduğunu belirtir.⁶⁸ Makdisî'nin, bu hocasından kitabı alış şeklini Gazve Büdeyr şu şekilde tespit etmiştir: Bahâüddîn'in hemşerilerinden Hâfız Abûlganî b. Abdülvâhid el-Makdisî (ö. 600/1203), İbnü'd-Durays'ın kitabınının h. 499 yılında sema' yoluyla aktarılan nüshasını, hocası Abdülhak'a kıraat ediyordu. Bahâüddîn Makdisî de onun kıratını sırasında orada hazır bulunmuş ve kitabı bu şekilde sema' yoluyla almıştır.⁶⁹

İkincisi ise, senedde Abdülhak el-Yûsuff'nin eseri kendisinden rivayet ettiği Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. en-Nâim'dir. Makdisî, hicrî 573 yılının Safer ayında Bağdat'ta İbnü'd-Nâim'den kitabı dinlemiştir.⁷⁰ O, eseri hem hocası Abdülhak el-Yûsuff'den nakletmiş, hem de İbnü'n-Nâim'den naklederek kitaba âlî isnadla sahip olmuştur. Makdisî, ayrıca, hocası Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdürrahim el-Beysânî'den de kitabı dinlemiştir.⁷¹

Fezâilü'l-Kur'ân, Gazve Büdeyr'in tahkiki ile 1408/1987'de de Dımaşk'ta Dâru'l-Fıkr yayıncılık tarafından basılmıştır. Ayrıca Müsfir b. Saîd Ahmed Dimâs el-Çâmidî, h. 1402 yılında Melik Suud Üniversitesi'nde yüksek lisans tezi olarak

⁶⁵ Zehebî, onun, İbnü'd-Durays'ın rivayetlerini h. 349 yılında Bağdat'ta anlattığını söyler. Zehebî, *Siyer*, XV, 530. Hatîb el-Bağdâdî, onun hakkında hayırdan başka bir şey duymadıklarını belirtir. Hatîb, *Târihu Bağdâd*, IV, 35.

⁶⁶ 'Irak müsnidi' diye bilinir. Hatîb, sika olduğunu söyler. Ebû Tâlib el-Mekkkî'nin yanına defnedilmesini vasiyet etmiştir. Zehebî, *Siyer*, XVII, 450-453.

⁶⁷ Sika bir ravidir. Zehebî, *Siyer*, XIX, 260.

⁶⁸ Zehebî, *Siyer*, XX, 552-553.

⁶⁹ İbnü'd-Durays, *a.g.e.*, s. 11 (Gazve Büdeyr'in tespiti).

⁷⁰ İbnü'd-Durays, *a.g.e.*, s. 11 (Gazve Büdeyr'in tespiti).

⁷¹ İbnü'd-Durays, *a.g.e.*, s. 11-12 (Gazve Büdeyr'in tespiti). İbnü'l-Mennî (ö. 583), Ebu'l-Feth Nasr b. Feteyân b. Mutahhar en-Nehrevânî el-Hanbelî'dir. Nâsıhuddîn lakabı ile bilirse de İbnü'l-Mennî diye meşhur olmuştur. Safedî, *a.g.e.*, XXII, 51-52.

tahkik çalışması yapmıştır. Bu çalışma 1408/1988'de Riyad'da Dâru Hafız yayıncılık tarafından basılmıştır.

A. Eserin Müstensihî: Bahâüddîn el-Makdisî

Dıyâüddin el-Makdisî'nin ve el-Fahr b. el-Buhârî'nin babası Şemsuddin Ahmed'in amcaoğlu olan Bahâuddîn Ebû Muhammed Abdurrahmân b. İbrâhîm b. Ahmed b. Abdurrahmân b. İsmâîl b. Mensûr el-Makdisî el-Hanbelî, hicrî 555 yılında babasının imam olduğu Nablus'un Savya köyünde doğdu. Babası İbrâhîm, Kudüs Fransız hâkimiyetine geçince göç etmek zorunda kaldı ve tüccar olarak Mısır'a geldi. Orada annesi vefat eden Makdisî'nin bakımını halası üstlendi. H. 570 senesinde Kur'an'ı hatmetti. H. 572'de Bağdat'a doğru yola çıktı. Harran'da Ahmed b. Ebi'l-Vefâ'dan ders dinledi. Önce Musul'a, sonra da Bağdat'a geldi. Bağdat'ta pek çok kişiden ders dinledi ve eserler istinsah etti. İbnu'l-Mennî'den (ö.583) fıkıh okudu. Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. en-Nâim'den (ö.574) ders aldı.⁷²

Makdisî, hayatının son demlerini Şam'da kitap telifi ve hadis öğretimi ile geçirdi. Dımaşk'ta ve Selahaddin Eyyûbî'nin fethinden sonra Nablus ve Ba'lebekke'de pek çok kimseye rivayette bulundu. Nablus'taki Hanbelî mescidinde imamlık yaptı. Sonra Dımaşk'a geldi. Dımaşk'ta Muvaffakuddîn'den (ö. 620)⁷³ fıkıh dersleri aldı ve onun *el-Mukni'* ve *el-Umde* adlı eserlerini şerh etti. H. 624 yılında Dımaşk'ta iken vefat etti ve Kasıyûn dağının eteklerine defnedildi.⁷⁴

Makdisî, Hanbelî mezhebine mensup bir fakihtir. Onun yumuşak huylu, güler yüzlü, cömert, güzel ahlaklı, mütevâzi ve hakkı söyler bir karaktere sahip olduğu kaynaklarda zikredilmiştir.⁷⁵

B. Kitabın Bölümleri ve İçeriği

Fezâilu'l-Kur'ân üç bölümden oluşmakta olup birinci ve üçüncü kısımları günümüze ulaşmıştır. İkinci bölüm ise kaybolmuştur. Muhakkik Gazve Büdeyr, tefsir kitaplarından İbnu'd-Durays'ın kitabının birinci ve üçüncü bölümlerinde zikretmediği rivayetleri toplayarak kaybolan bu kısmı tamamlamaya çalışmıştır. Bu rivayetleri, eserin aslından olmadığı için, ilim âdâbını gözeterek kitabın son kısmına müstedrek olarak eklemiştir.

Kitabın elimizde mevcut bulunan birinci ve üçüncü bölümleri Besmele ve "Rabbi yessir" duası ile başlamaktadır. Müstensih Makdisî, her iki bölümün başında da İbnu'd-Durays'dan kendisine kadar gelen rivayet silsilesini zikretmiştir. Üçüncü kısımdan farklı olarak ilk bölümde "İbnu'd-Durays h. 288 yılında rivayet etti" ibaresine yer vermiştir. Ardından da İbnu'd-Durays'ın naklettiği rivayetleri senetleriyle birlikte sıralamıştır. Eserde çoğu mevkûf ve maktû haberler bulunmaktadır. İbnu'd-Durays, aynı konu ile alakalı olan hadisleri açtığı bâb başlıkları altında toplamıştır.

⁷² Zehebî, *Siyer*, XXII, 269-271.

⁷³ Tam adı, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî el-Hanbelî'dir. 'Muvaffakuddîn' ve 'Şeyhulislâm' diye bilinir. 541 yılında Nablus'ta doğmuş, sonra Bağdat'a göçmüş ve 620'de vefat etmiştir. Pek çok eseri vardır. Ayrıntılı bilgi için bk. Zehebî, *Siyer*, XXII, 165-172.

⁷⁴ Zehebî, *Siyer*, XXII, 271; İbnu'd-Durays, *a.g.e.*, s. 15 (Gazve Büdeyr'in notu).

⁷⁵ Zehebî, *Siyer*, XXII, 269-271.

Birinci bölümde giriş ve 9 bâb altında 115 haber zikredilmektedir. Bu bölümdeki bâb başlıkları şöyledir:

1. Korku Âyetlerini Okuyan Kimsenin Allah'a Sığınması, Rahmet Âyetlerini Okuyanın Allah'a Niyâzı (4 rivayet)
2. Kur'ân'dan Olmayan Bir Şeyin (Namazda) Okunması (8 rivayet)
3. Mekki ve Medeni Âyetler (12 rivayet)
4. Kur'ân'ı İyi Okuyan Kimse (Mâhir bi'l-Kur'ân) Hakkında Söylenenler (7 rivayet)
5. Mushafta Ta'şiri (On Âyetlik Pasaj Sonlarına Ruku' Alameti Koymayı Hoş Görmeyenler (13 rivayet)
6. Kur'ân'ı Hatmeden Ne Yapar? (8 rivayet)
7. Kur'ân'ın Her Bir Harfinin Faziletli Oluşu (34 rivayet)
8. Kur'ân Kıyamette Okuyanına Şefaak Edecek Diyenler (19 rivayet)
9. Kur'ân Okuyana Kıyamette Yapılacak Hitap (6 rivayet)

Üçüncü bölümde ise, daha çok bazı sûre ve ayetlerin faziletlerine dair rivayetler zikredilmiştir. Bu bölüm 18 bâb altında 192 hadis ihtiva etmektedir. Birinci bâbda Kur'ân'ın nasıl ve kaç kerede indiği (16 rivayet); ikinci bâbda ise Kur'ân öğrenen ve öğreten kimsenin fazileti konusundaki hadisleri sıralayan İbnü'd-Durays, diğer bâblarda surelerin faziletine dair rivayetleri zikreder. Faziletine dair rivayetleri zikredilen sûreler şunlardır: Fâtiha sûresi (11 adet), Bakara sûresi (18 adet), Âyet el-Kürsî (10 adet), En'âm sûresi (7 adet), Kehf sûresi (10 adet), Secde sûresi (3 adet), Yâsîn sûresi (6 adet), Duhân sûresi (2 adet), Kamer sûresi (2 adet), Vâkıa sûresi (1 adet), Haşr sûresi (4 adet), Mülk sûresi (8 adet), Zilzâl sûresi (3 adet), İhlâs sûresi (40 adet), Muavvizeteyn (Felak-Nâs) sûreleri (14 adet). Ayrıca muhtelif sûreler başlığıyla 12 rivayet vardır.

Fezâilü'l-Kur'ân'daki rivayetlerin sıhhat derecelerini şu şekilde bir tabloda göstermek yerinde olacaktır:

Sahih	Hasen-Sahih	Hasen	Hasen li-ğayrihi	Zayıf	Şiddetli Zayıf	Mevzû	Mevkûf	Maktu'
37	7	17	15	18	20	2	98	93

Buna tabloya göre İbnü'd-Durays'ın eserde yer verdiği sahîh, hasen ve zayıf rivayetlerle birlikte toplam 116 rivayet Hz. Peygamber'e isnad edilen merfû rivayetlerdir. Bundan, onun zikrettiği rivayetlerin çoğunun mevkûf ve maktu' olduğu görülmektedir. İbnü'd-Durays, rivayetleri sıralarken öncelikle merfû rivayetlere yer vermiş, sonra mevkûf rivayetleri sıralamıştır. Ancak eserin bazı yerlerinde onun bu ilkenin dışına çıktığı da gözden kaçmamaktadır. Eserdeki isnadı zayıf olan 53 rivayetten yirmisinin za'fî şiddetlidir. Bu, isnadda ya münker veya metrûk, ya da bilinmeyen ravinin bulunmasından kaynaklanmaktadır. İsnadı zayıf rivayetlerden 15'i ise destekleyici başka tariklerle hasen mertebesine çıkmaktadır. İbnü'd-Durays'ın eserine almış olduğu rivayetlerden sadece iki tanesinin senedinde yalanla itham edilmiş râvî tespit ettik. Bu durum, onun, rivayetleri seçerkenki titizliğini ortaya koymasından önemlidir. Hasen-sahîh rivayetler, isnadında hasenü'l-hadis olan sadûk bir râvî bulunan rivayetlerdir. Bu rivayetlerin isnadındaki diğer raviler ise sika kimselerdir.

Fezâilü'l-Kur'ân'da mükerrer rivayet yok denecek kadar azdır. İbnu'd-Durays, aynı rivayeti yeniden zikretmişse, ya farklı bir tarîk söz konusudur, ya da rivayetin metninde farklılıklar vardır.

İbnu'd-Durays'ın *Fezâil*'inde zikrettiği rivayetler elbette ki bu konuda nakledilen rivayetlerin sadece bir kısmıdır. Hatta o, sûrelerin faziletleri konusunda nakledilen sahih rivayetlerin bile hepsine eserinde yer vermemiştir. Çünkü Süyûtî'nin ifadesine göre haklarında sahih hadis bulunan sureler şunlardır: el-Fatiha, ez-Zehrvân (el-Bakara ve Âlu Imrân), el-En'âm, es-Seb'u't-Tivâl (Fatiha'dan sonraki ilk yedi suredir. Bunların tamamı hakkında bir hadis varid olmuştur), el-Kehf, Yâsîn, ed-Duhân, el-Mülk, ez-Zilzâl, el-Kâfirûn, en-Nasr, el-İhlâs, el-Muavvizeteyn.⁷⁶ İbnu'd-Durays, bunlardan ez-Zehrevân, es-Seb'u't-tivâl, en-Nasr sûreleri hakkında hiçbir hadise yer vermemiştir. Onun Yasîn, Duhân ve Zilzâl sûreleri ile alakalı zikrettiği rivayetler de Süyûtî'nin bahsettiği sahih isnadlı hadislerden değildir.

İbnu'd-Durays'ın bu eseri, 'Fezâilü'l-Kur'ân' başlığı altında yapılan çalışmalarda sadece fazilet konusunun işlenmediğini; bunun yanı sıra Kur'ân'ın nüzûlu, Mekkî ve Medenî sureler, Kur'ân'ın yazılması, toplanması, eğitim-öğretimi, okuma adabı, Kur'ân'ın şefaati gibi Kur'ân ilimleri ile alakalı pek çok konuya da yer verildiğini göstermesi açısından önem arz etmektedir. Onun bu kitabı, günümüze ulaşan alanındaki ilk eserlerden olması ve kendisinden sonraki eserlere kaynaklık teşkil etmesi açısından da önemlidir.

Kendisine ulaşan ilmi sonraki nesillere aktarma ilkesiyle hareket eden İbnu'd-Durays'ın, Kur'ân'ın faziletleri konusunda zikredip de eserinde bulamadığımız diğer rivayetlerinin, eserin kaybolan ikinci bölümünde olması muhtemeldir. Kitabın muhakkiki Gazve Büdeyr, bu düşünce ile, onun tefsir ve hadis kitaplarındaki diğer rivayetlerini toplayarak bir istidrâk çalışması yapmıştır.

C. Kitabı Neşreden Gazve Büdeyr'in Eser Üzerine Yaptığı Çalışmalar

Kitabı tahkik edip neşreden Gazve Büdeyr⁷⁷, bu çalışmasını Zâhiriyye Kütüphanesinde yazma halinde bulunan nüsha üzerinde yapmıştır. O, incelediği nüshanın Kudüs âlimlerinden Abdurrahman b. İbrahim el-Makdisî tarafından istinsah edildiğini söyler. Çalışmasını yaparken hocası Muhammed Mutî' ve İbrâhîm ez-Zeybek'in görüşlerinden yararlandığını da kitabın önsözünde belirtmektedir.

⁷⁶ Süyûtî, *el-İtkân*, VI, 2099; *Tedribü'r-râvî*, I, 158. Süyûtî'ye göre bunların dışındaki surelerin fazileti hakkında hiçbir sahih hadis bulunmamaktadır.

⁷⁷ Hayatı hakkında bir bilgiye ulaşamadığımız Gazve Büdeyr'in tespit ettiğimiz çalışmaları şunlardır:

1. İbnu'd-Durays, *Fezâilü'l-Kur'ân ve mâ ünzile mine'l-Kur'âni bi Mekke ve mâ ünzile bi'l-Medîne*.
2. Yahyâ b. Maîn, *Ma'rifetü'r-ricâl*, Beyrut, 1985. (Muhammed Mutî' ve Muhammed Kâmil el-Kassâr ile birlikte yaptığı tahkik çalışması)
3. İbn Asâkîr, *Kitâbü'l-erbeîn fi menâkıbi ümmehati'l-müminîn*, 1986. (Muhammed Mutî' el-Hâfız ile birlikte yaptığı tahkik çalışması): Hz. Peygamber'in hanımlarının kısa hayatları, öne çıkan özellikleri, Hz. Peygamberle evlilikleri ve onların faziletleri hakkında 40 hadisin tahrîc ve açıklamasını yapar.
4. el-Mufaddal el-Cündî, *Fezâilü'l-Medîne*, 1985. (Muhammed Mutî' el-Hâfız ile birlikte yaptığı tahkik çalışması)
5. el-Harâitî, *el-Mümtakâ min kitâbi Mekârimi'l-ahlâk ve meâlihâ*, 1986. (Muhammed Mutî' el-Hâfız ile birlikte yaptığı bir çalışma)
6. *Delîlü'l-ebhâs et-târihiyye fi'l-Mecellâti's-Sûriyye*, Dâru'l-Fikr, 1986. Muhammed Mutî' el-Hâfız ile birlikte hazırlamıştır. Suriye'de bazı dergilerde yayınlanan tarih yazılarını inceler.

Gazve Büdeyr'in tespitine göre eser üç ana bölümden oluşmaktadır. Ancak ikinci bölüm tamamen kaybolmuştur. Kaybolan kısmı tefsir kitaplarındaki İbnü'd-Durays'a ait olan rivayetleri toplayarak oluşturmaya çalıştığını belirten Gazve Büdeyr, es-Süyûtî'nin (911) *ed-Dürü'l-Mensûr'u* ve Alî el-Müttakî'nin (975/1567) *Kenzü'l-Ummâl'*inden faydalanarak, İbnü'd-Durays'ın birinci ve üçüncü bölümlerde zikrettiği hadislerin dışındaki rivayetlerden bu istidrâkı oluşturmuştur. Suyûtî'nin, kitabını hazırlarken İbnü'd-Durays'tan çokça yararlandığını belirten Gazve Büdeyr, *Fezâilü'l-Kur'ân'*ın kayıp olan rivayetlerini toplamada *ed-Dürü'l-Mensûr'un* büyük katkısı olduğunu söyler. Ancak Gazve Büdeyr, kayıp kısmı oluştururken sadece sûrelerin faziletine dair rivayetleri toplamaya çalışmıştır.⁷⁸ Ayrıca o, Fezâilü'l-Kur'ân ilminin konusuna giren diğer hadislere yer vermemiştir. Hâlbuki İbnü'd-Durays'ın Kur'ân tefsiri ile alakalı rivayetlerden⁷⁹ başka, Kur'ân'ı güzel sesle okumak,⁸⁰ Kur'ân konusunda aşırıya gitmemek ve onu gelir aracı olarak görmemek,⁸¹ bismelenin ayet olmayıp namazda sesli okunmayacağı⁸² gibi konularda da rivayetleri bulunmaktadır.

Gazve Büdeyr, İbnü'd-Durays'ın rivayetlerini topladıktan sonra, hadislerin tahririni de yapmış ve bu müstedreki hazırlamıştır. Kapalı kelimeleri açıklamış, senetlerdeki isimlerin zabtını tespit etmiş ve bazı raviler hakkında bilgi vermiştir. Eserin rivayet silsilesini ve semaâtını da tespit etmiştir. Bu istidrâkında; Bakara, Âli İmrân, Nisâ, Mâide, Tevbe, Hûd, İbrâhîm, Hıcr, Nahl, Ahzâb, Çâfir, Ahkâf, Hadîd, Müzzemmil, Zilzâl, İhlâs ve Felak surelerinin faziletlerine dair rivayetleri ve bazı mushaflarda Kunut dualarının bulunduğu haberlerini zikreder.

Gazve Büdeyr, kitabın sonuna araştırmaları kolaylaştıracak fihristler hazırlamıştır. Sırasıyla eserde geçen ayetlerin ve hadislerin alfabetik fihristi, mevkûf haberlerin ve maktû haberlerin alfabetik fihristi, ravilerin alfabetik fihristi, kaynakların listesi ve konuların fihristi bulunmaktadır.

SONUÇ

Bu yazıda hicrî üçüncü asrın hadis ve tefsir âlimlerinden biri olan Muhammed b. Yahyâ b. Eyyûb İbnü'd-Durays'ın Kur'ân'ın ve bazı surelerin faziletleri konusunda kaleme aldığı *Fezâilü'l-Kur'ân* adlı eserini tanıtmaya çalıştık. Hayatı hakkında pek fazla malûmât bulamadığımız İbnü'd-Durays'ın ilmî kişiliği hakkında bilgi vermeye çalıştık. Onun hadisçiler tarafından sika ve sadûk olarak değerlendirildiğini, hafız ve âlî isnad sahibi bir muhaddis olduğunu gördük.

⁷⁸ Ne var ki Gazve Büdeyr'in bu çalışmasını tastamam yaptığını söylemek mümkün değildir. Çünkü İbnü'd-Durays'ın sûrelerin faziletlerine dair naklettiği rivayetlerden bazıları bu istidrakte bulunmamaktadır. Meselâ Mü'min sûresi ile alakalı talî kaynaklarda geçen bir rivayet bu çalışmada yoktur. Ayrıca Fâtiha sûresi, Âyet el-Kürsî, Bakara suresinin son iki ayeti ve Kevser sûresi hakkında nakledilen bir rivayeti; Kunut dualarının İbn Abbâs'ın mushafında bulunduğunu ve besmele ile başladığını anlatan bir rivayeti ve Recm ayeti ile alakalı bir rivayeti bu çalışmada göremedik. Bu rivayetlerden tespit edebildiğimiz birkaçı için bk. Süyûtî, *el-İtkân*, I, 252-253; II, 425-426; IV, 1468-1469.

⁷⁹ Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 286.

⁸⁰ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, X, 389.

⁸¹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, II, 27.

⁸² Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, II, 73.

İbnu'd-Durays'ın üç bölümden oluşturduğu eserin ikinci kısmı tamamen kaybolmuştur. Eserin muhakkiki Gazve Büdeyr, İbnu'd-Durays'ın tefsir kitaplarında geçen diğer rivayetlerini toplayarak bu kısmı oluşturmaya çalışmıştır. *Fezâilu'l-Kur'ân*'da toplam 307 rivayet bulunmakta, Gazve Büdeyr'in eklemeleriyle birlikte bu sayı 338'e çıkmaktadır.

İbnu'd-Durays'ın Kur'ân'ın faziletlerine dair rivayetleri topladığı eserinde, onun rivayetleri eserine alırken ilmi yazı ile takyîd etme ve sonraki nesillere aktarma düşüncesi ile hareket edip, öncelikli olarak sikalardan rivayet edilen hadislere yer vermekle beraber, temel hadis külliyyatında bulunmayan, munkatı' ve hadis otoritelerince bilinmeyen rivayetleri de eserinde zikrettiğini görmekteyiz. Bu sebeple eser neşredilirken tüm rivayetlerin tek tek ayrıntılı tahririnin yapılması, rivayetlerin sıhhat derecelerinin sağlam bir şekilde tespit edilmesi ve bunun tablo halinde gösterilmesi kitabın başka çalışmalara kaynaklık etmesi açısından daha yerinde olacaktır. Bu konuda kitabı tahkik edip noksan kısmını da tefsir kitaplarından derlediği rivayetlerle oluşturmaya çalışan Gazve Büdeyr'in, eseri yazma halinden matbu hale getirip istifadeye sunmasının yanında, çalışmasının yetersiz olduğu yönündeki kanaatimizi burada belirtmenin daha sonraki çalışmalar açısından faydalı olduğunu düşünüyoruz.

Genel kabul gören görüşe uygun olarak, Allah'ın kelamı olmaları hasebiyle eşit olsalar da muhtevaları, dikkat etmek istedikleri konular ve sevap kazandırma bakımından bazı ayetler diğerlerinden faziletlidir. Bu şekildeki bir değerlendirme Allah kelamında noksanlık olduğu anlamına gelmez. Ayrıca insanları Kur'ân tilavetine teşvik için zayıf rivayetleri, durumunu belirtmeksizin aktarmak; bu konuda vaz' edilen haberleri kullanmak ilim ahlakı ile bağdaştırılmayacak bir husustur. Allah'ın insanlığa son vahyi olan Kur'ân-ı Kerîm'in gerek bütünü, gerekse sure sure faziletleri elbette ki çoktur. Her bir harfine nice sevapların verildiği, okuyucusuna doğru yolu gösteren, onu cennete götüren, en yüksek derecelere ulaştıran bir kitap elbette üstündür, faziletlidir. Bu konuda ümmete düşen görev, Hz. Peygamber'in teşvîk ve tavsiyelerini de dikkate alarak Hz. Ebû Bekir gibi cennette köşklerini arttırmaya çalışmak; bir hayat nizamı ve kitabı olan Kur'ân-ı Kerîm'i düstûr edinerek onun ahkâmını hayata hükümfermâ kılmak; okumak, okutmak, anlamak ve yaşamak olmalıdır.

Kur'ân'ın faziletleri konusundaki rivayetlerin hepsinin sıhhat açısından değerlendirilmeye tabi tutulup, hadis ve tefsir kitaplarının barındırdığı aslı olmayan rivayetleri onlardan temizlemek Fezâil konusunda yapılması gereken en önemli işlerdendir. Ümidimiz odur ki, bundan sonra yapılan çalışmalarda 'Fezâil konusunda zayıf hadisler de kullanılabilir' gevşekliği ile 'Fezâil hadislerine itibar edilmez' katılığının bir tarafa bırakılıp, Hz. Peygamber ve ashabından gelen sahih rivayetler seçilir ve kapsamlı bir fezâil literatürü oluşturulur.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel (241/855), *el-Müsned*, I-VIII, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
 Alî el-Müttekî, Alâuddîn b. Husâmeddin el-Hindî (975/1567), *Kenzü'l-ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl* (thk. Bekrî Hayyânî, Saffet es-Sekâ), I-XVIII, Beyrût, 1985.

- Aydemir, Abdullah, *Hiz. Peygamber ve Sahabenin Dilinden Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri*, İzmir, 1981.
- Aydın, Abdullah, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*, İstanbul, 1986.
- Bağdatlı İsmâil Paşâ (ö/1839-1339/1920), *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn*, I-II, İstanbul, 1955.
- Beyhakî, Ebûbekir Ahmed b. el-Hüseyin (458/1066), *es-Sünenü'l-kübrâ* (thk. Muhammed Abdülkadir Atâ), I-X, Beyrût, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil (256/870), *el-Câmiu's-Sahîh*, I-VIII, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed b. Alî (945/1539), *Tabakâtü'l-müfessirîn* (thk. Alî Muhammed Ömer), Kâhire, 1994.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as (275/888), *es-Sünen*, I-V, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- Hâkim, Ebû Abdillâh en-Nisâbü'rî (405/1014), *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, I-V, Kâhire, 1997.
- Hatîb el-Bağdadî, Ebû Bekir Ahmed (463/1070), *Târîhu Bağdâd ev medîneti's-selâm*, I-XIV, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût, ts.
- İbn Abdilhâdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed es-Sâlihî, *Tabakâtu ulemâi'l-hadîs* (thk. Ekrem el-Bûşî), Beyrut, 1989.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetullâh eş-Şâfiî (571/1175), *Târîhu Medîneti Dimaşk* (thk. Muhibbuddîn Ebû Saîd Ömer el-Amrî), I-LXXX, Beyrût, 1995.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî (327/938), *el-Cerh ve't-ta'dîl*, I-IX, Beyrut, 1953.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn Ahmed el-Askalânî (852/1448), *Tehzîbu't-Tehzîb*, I-XII, Beyrut, 1968.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni (273/888), *es-Sünen* (thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), I-II, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- İbnü'd-Durays, Ebû Abdullah Muhammed b. Eyyûb el-Becelî (294/906), *Fezâilü'l-Kur'ân ve mâ ünzile mine'l-Kur'âni bi Mekte ve mâ ünzile bi'l-Medîne* (thk. Gazve Büdeyr), Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1987.
- İbnü'l-İmâd, Ebu'l-Felâh Abdulhay el-Hanbelî (1089/1679), *Şezerâtü'z-zeheb fi ahlâri men zeheb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1979.
- Kehhâle, Ömer Rızâ (1905-1987), *Mu'cemu'l-müellifîn terâcimu musannifî'l-kütübi'l-arabiyye*, Beyrut, ts.
- Kettânî, Muhammed b. Ca'fer (1345/1927), *er-Risâletü'l-müstatrafe li beyâni meşhûri'l-kütübi's-sünneti'l-müserrefe* (nşr. Muhammed b. el-Muntasır ez-Zemzemî), Dimaşk, 1964.
- Koçkuzu, Ali Osman, *Hadis İlimleri ve Tarihi*, İstanbul, 1983.
- Koçyiğit, Talat, *Hadis Tarihi*, Ankara, 2006.
- Müslim b. el-Haccâc Ebu'l-Hüseyin (261/875), *el-Câmiu's-Sahîh* (thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), I-III, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb (303/915), *es-Sünen*, I-VIII, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- , *Kur'ân'ın Faziletleri* (Trc. Ali Pekcan), Hüner Yay., Konya, 2006.
- Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybek (764/1363), *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 1974.
- Sandıkçı, S. Kemal, *İlk Üç Asırda İslâm Coğrafyasında Hadis*, Ankara, 1991.
- Sezgin, Fuat, *Târîhu't-türâs el-arabî* (trc. Muhammed Fehmî el-Hicâzî), Riyad, 1991.

- Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahman b. Ebû Bekir (911/1505), *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân* (thk. Komisyon), I-VII, Medîne, h.1426.
- , *Tabâkâtu'l-huffâz*, Mektebetü'l-Mişkât, Beyrut, 1983.
- , *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, I-II, Beyrût, 1996.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ (279/892), *es-Sünen*, I-V, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- Uysal, Muhittin, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, Konya, 2001.
- Yıldız, Hakkı Dursun, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi* (Editör: Kenan Seyithanoğlu), I-XII, Çağ Yay., İstanbul, ts.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân (748/1374), *el-Iber fî haberi men ğaber*, I-IV, Beyrut, ty.
- , *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, I-VIII, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995.
- , *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (thk. Şuayb el-Arnâvut-Ali Ebû Zeyd), I-XXV, Beyrut, 1983.
- , *Tezkiretü'l-huffâz*, Beyrut, 1956.
- Zirikî, Hayreddin (ö. 1396), *el-A'lâm kâmusü terâcimi li eşhürü'r-ricâli ve'n-nisâi mine'l-arabi ve'l-müsta'rabîn ve'l-müsteşrikîn*, I-VIII, Beyrut, 2002.

ULÛMU'L-KUR'ÂN HAKKINDA DÜŞÜNCELER*

Müsâid b. Süleyman b. NSİR**

ev.: Ahmet KÜÇÜK***

Ulûmu'l-Kur'ân, henüz olgunlaşmamış ilimlerden biridir ve hâlâ üzerinde dşnlmeye, ilaveler yapılmaya, eleştiri ve incelemeye ihtiyaç duymaktadır. Bu verimli seride, Allah nasip ederse konuyla ilgili çeşitli öneriler gündeme getireceğim. Bunlar, belirli bir düzen içerisinde olmayan dağınık konular şeklinde-dir. Yazmaya vakit/imkân bulabildiğim kadarıyla meselelere değineceğim. Doğrusu öteden beri Sytt'nin *İtkân*'indeki tasnife uyarak onun gündeme getirdiği her bir konuyu özetlemeyi ve o mesele üzerinde kimi zaman konuyu tamamlama, kimi zaman ilave açıklamalarda bulunma, kimi zaman da eleştiri adına bildiğim ne varsa onları sıralamayı temenni etmekteydim; ancak şu an benim için bu, vakit ayıramayacağım kadar uzun bir zaman alacaktır. Allah Teala'nın, bu işi ileride bana mümkün kılmasını dilerim. Kuşkusuz O, duaları işiten ve onlara icabet edendir.

Bu konular hakkında konuşmadan önce bu ilimde yeniden gözden geçirilmesine en çok ihtiyaç duyulan şu hususları zikredeceğim:

1. Bu ilimde eserler kaleme alınmasının diğer ilimlerde kaleme alınan eserlerden etkilenmesinin incelenmesi.

2. Selefin söz ve yorumlarındaki konularla ilgili örnekler üzerinde istikr etmek/parçalardan hareketle bütüne ulaşmak suretiyle ıstılahlarının incelenmesi noktasında bu ilmin bir yenilenmeye ihtiyaç duyması.

3. Seleften nakledilen metinlere dair konulu tarzda fihristler (keşşâf) hazırlanması... Öyle ki bu fihristlerde, selefin sözlerinde ifadesini bulan tüm cz'iyt, onların metinlerinde yer alan spesifik, cz'i konulara uygun olarak kendisine yer bulacaktır. Bu alışma -eğer tamamlanacak olursa- son derece isabetli olur ve Ulûmu'l-Kur'ân sahasında araştırma yapacaklara pek çok faydalar sağlar.

* 17.03.1424 tarihinde neşredilen yazı, Müsâid b. Süleyman b. Nsir et-Tayyâr'ın, *el-Maklt fi Ulûmi'l-Kur'ân ve Usûli't-Tefşir* adlı kitabının (Dâru'l-Muhaddis, Riyad, 1425H.), 21-32. sayfalarının tercümesidir. Metnin tercüme ve tashih sürecinde yardımlarını esirgemeyen Doç. Dr. Fethi Ahmet Polat beyefendiye şükran borçluyum.

** Doç. Dr. Müsâid b. Süleyman b. Nsir et-Tayyâr, Kral Suud niversitesi ğretmenler Fakültesi, Kur'n Araştırmaları Bölümü, Riyad.

*** Yrd. Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, ahku@selcuk.edu.tr

Bu dizide ele alacağım konularda birinci ve ikinci maddeyle ilgili örnekler vereceğim; ancak üçüncü maddeyle ilgili, sadece bir fikir vermesi açısından şu misali zikredeceğim -çünkü bu madde, ele aldığımız konular çerçevesine girmemektedir:-

Buhârî, Abdullah b. Mesud'dan şöyle rivâyet etmektedir: "*İman edip de imanlarına zulüm karıştırmayanlar* (En'âm 6/82)... âyeti indiğinde dedik ki: 'Ya Resulallah, hangimiz kendisine zulmetmiyor ki?' (Resulullah) Şöyle cevap verdi: 'Âyet sizin dediğiniz gibi değildir.' Aksine âyet, '*İmanlarına zulüm, yani şirk karıştırmayanlar*' anlamındadır. Veya siz Lokman'ın oğluna söylediği '*Evladım, Allah'a şirk koşma! Kuşkusuz şirk, büyük bir zulümdür* (Lokman 31/13)!' sözünü hiç mi duymadınız?"

Bu rivâyetteki hususlar şu faydalı başlıklar altında maddelenebilir:

1. Kur'ân'da her hangi bir konuyu anlamada ashâb-ı kiram için içinden çıkamadığında onu Hz. Peygamber'e sorarlardı (Sahâbede tefsir müşkilleri).

2. Ashâb-ı kiram manayı anlama noktasında içtihat ederlerdi. Bir konuda için içinden çıkamadıklarında Hz. Peygamber'e sorarlardı. Hz. Peygamber onları böyle davranmaktan menetmemişti; aksine onları âyetin anlamına yönlendirmişti (Hz. Peygamber döneminde ashâbın tefsirde içtihadı).

3. Ashâb, dil konusunda bilgi sahibi oldukları anlamlara müracaat etmekteydiler. Örneğin, 'zulüm' lafzını kendi bildikleri anlama hamletmişlerdi (Sahâbenin Arap dilindeki anlamları kullanması).

4. 'Zulüm' lafzını umumi anlamıyla manalandırmışlardır. Bu da onların, Kur'ân lafızlarını umumi anlamlarda anladıklarını gösterir (Sahâbede lafızların umumi anlamlarıyla anlaşılması).

5. Hz. Peygamber, Kur'ân'ı beyan noktasındaki otoritedir (Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı beyanı).

6. Yukarıdaki örnekte Hz. Peygamber'den de nakledildiği gibi Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsiri sağlam ve doğru bir yöntemdir (Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsiri).

Allah Teala'dan, söz ve eylemde başarı ve samimiyet niyaz ediyorum.

A-UMUM-HUSUS KONUSU:

Kur'ân araştırmalarında umum-husus konusunda kalem oynatanlar Usûl-i Fıkh dairesinden çıkamamışlardır. Bu alandaki söylemler, istisnalar bir yana, Fıkh usulü kitaplarında var olanların bir tekrarına dönüşmüştür.

Ulûmu'l-Kur'ân'da ele alındığı şekliyle umum-husus meselesinde şu iki konunun öne çıktığı görülebilir:

1. Konu çoğunlukla şer'i hükümler alanıyla ilintilendirilmektedir; oysa bu alan umum konusunun bir cüzünden ibaret olup Kur'ân'daki her umum ifadesi bu şekilde değerlendirilemez.

2. Umum-hususla ilgili mevzuların en az şer'i hükümler kadar diğer alanlarla da ilgili olması -Kur'ân ilimlerinde bu konu incelenirken, birazdan da göreceğiniz gibi, genelde unutilen bir alandır- hiç de az rastlanan bir durum değildir.

el-İtkân'da Umum-Husus Bahsinin Bir Özeti:

Süyûtî bu konuya, Ulûmu'l-Kur'ân çeşitlerinin 45. nev'i olarak temas etmiş ve âmm'in tarifi umum lafızlarla siyğalar ve umumun kısımlarını (umumu üzere anlaşılması gereken âmm, kendisinden husus kastedilen âmm ve tahsis edilen âmm) şeklinde açıklamıştır. Bunlardan son iki kısım arasında altı fark olduğunu zikretmiş, ardından el-âmm el-muttasılın muhassisi ile el-âmm el-munfasılın muhassisini beyan etmiş, bir fasılda Kur'ân'ın sünnet ile tahsis edilmesini ele almış ve umum-husus konusuyla ilgili beş farklı meseleye işaret etmiştir.

Burada ele aldığı umum-husus çeşitlerinin tamamı Fıkıh usulü kitaplarından. Dr. Hâzim Said Haydar, *Ulûmu'l-Kur'ân beyne'l-Burhân ve'l-İtkân* adlı faydalı çalışmasında bu hususa işaret etmekte ve şöyle demektedir: "Bu çeşitlerin Fıkıh usulü ile çok yakından ilişkisi vardır; çünkü usul kitapları içerisinde bu meseleleri ele almayan bir kitap hemen hemen hiç yoktur. Bu sebeple Süyûtî, konuyu, kitaplarının isimlerini zikretmeksizin yalnızca müelliflerine işaret ederek İmamı'l-Harameyn el-Cüveynî'nin *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkıh*, Gazâlî'nin *el-Mustasfâ*, Sübkî'nin *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc* adlı eserlerinden nakletmektedir."¹

Aşağıda kaydettiklerimiz de -bu konuda yazılmış Ulûmu'l-Kur'ân eserlerinden ele alınmamış- umum konusuyla alakalı bahislerdendir:

1. Mesele: Kur'ân'da zikredilen şer'î hükümler umumu üzere anlaşılmalıdır; buna haberler de dâhildir.

Şer'î hükümlerle ilgili olarak Taberî (ö. 310) şunları kaydetmiştir: "Selef, Allah Teala'nın kitabında yahut nebisinin dilinde emir ya da nehiy suretiyle beyan ettiği hükümlerinin batın-husus üzere değil, zahir-umum üzerine anlaşılması gerektiği kanaatindeydi." Bakara suresindeki inek kıssasıyla ilgili mülahazalarında da şu ifadelere yer verir:

"Sahâbe, tâbiûn ve etbau't-tâbiünden naklettiğimiz, 'Eğer İsrailoğulları sıradan bir inek kesecek olsalardı bu, kâfi gelirdi; fakat onlar işi yokuşa sürdükçe Allah da hükmünü daha zor uygulanır bir hale dönüştürdü' şeklindeki görüşleri, onların, Allah Teala'nın kitabında yahut nebisinin dilinde emir ya da nehiy suretiyle beyan ettiği hükümlerinin batın-husus üzere değil, zahir-umum üzerine anlaşılması gerektiği kanaatinde olduklarının en açık göstergesidir. Bu durum (elbette) Kur'ân ya da sünnetten, umum ifadeyi tahsis eden herhangi bir zahir delilin olmadığı durumlar için geçerlidir. Eğer ilahi hükmün zahiri tarafından umum olarak ifade edilen hükmün bir kısmı, bu zahir beyanın aksine bir hüküm ile tahsis edilirse o zaman tahsis edilen bu anlam, söz konusu âyetin özellikle bu cinsi umum manada ifade eden hükmünden çıkmış olur; ancak âyetin kalan kısmı, *er-Risâle min Latîfi'l-Kavl fî'l-Beyâni an Usûli'l-Ahkâm* adlı kitabımızın umum-husus bölümünde açıkladığımız gibi, umumu üzere kalır. [Selefin mezkûr görüşleri], bu hususta mezheplerinin mezhebimize, görüşlerinin görüşümüze uygun olduğunun en açık göstergesi olduğu gibi "Umum siyakında gelen âyetlerin hükmü herhangi bir şekilde tahsis edilmedikçe umum ifade eder; ancak eğer âyetin herhangi bir kısmı tahsis edilirse o zaman sadece tahsis edilen kısım husus ifade edip âyetin geri kalanı umum ifade etmeye devam eder" diyenlerin görüşünün çürüklüğünün de kanıtıdır".

¹ Haydar, *Ulûmu'l-Kur'ân*, s. 428-429.

Mamafih kesmekle emrolundukları ineğin yaşı ve görünümü hakkında İsrailoğullarının Hz. Musa'dan talepte bulunmalarını kınayanlarla ilgili olarak az önce görüşlerini naklettiğimiz selefın tamamı, onların böyle bir talepte bulunmakla hata ettiklerine ve “Allah bir ineği kesmenizi emrediyor” hükmü indiğinde sıradan bir inek kesmiş olsaydılar hem üzerlerindeki farzı eda etmiş olurlar hem de Allah'ın emrine boyun eğmiş olurlardı; çünkü bu emirde İsrailoğulları muayyen bir inek cinsini yahut belirli bir yaştaki ineği kesmekle sorumlu tutulmuş değillerdi” kanaatine sahip olduklarını gösterir. Bununla birlikte sefeye göre, İsrailoğulları Hz. Musa'ya ineğin hangi yaşta olduğunu sorunca Musa da onlara bir açıklama getirmiş ve ineği belirli bir yaş ve cins ile sınırlandırarak bütün inek cinslerinden sadece birini tahsis etmiştir. Dolayısıyla İsrailoğullarının, kendilerine ineğin cinsine dair bir tahsis yapıldıktan sonra ikinci bir talepte bulunmaları tıpkı birinci talepteki hatalı tavırlarına benzemektedir. Aynı şekilde sefey onların üçüncü talepteki durumlarının da birinci ve ikinci talepteki durumları gibi olduğunu düşünmektedirler. Oysa İsrailoğulları daha ilk emirde lafzın zahirine ittiba etmeli ve [ikinci bir talepte bulunmayarak] kendisine inek denmesi uygun olan büyükbaş hayvanlardan birisini kesmeliydiler. Aynı şekilde ikinci durumda da [üçüncü bir talepte bulunmayıp] yaşlı ya da körpe olmayan orta karar bir ineği kesmeliydiler. Hülâsa sefey, ikinci durumda/emirde muayyen bir ineğin belirlenmesiyle, İsrailoğullarına emredilen hükmün, zahir bir emirden özel bir emre dönüştüğü (yani tahsis edildiği) kanaatinde değildir. Seleften nakledilen rivâyetlerden -ve bir de Hz. Peygamber'den onları onaylayan tarzdaki rivâyetten²- anlaşıldığı kadarıyla onların bu konu üzerinde icma etmiş olmaları, umum-husus konusundaki görüşümüzün doğruluğuna, Allah Teala'nın kitabında emir ya da nehiy suretiyle beyan ettiği hükümlerin, kendisine itaat edilmesi zorunlu olan bir tahsis olmadıkça umum üzerine anlaşılması gerektiğine ve bu âyetten herhangi bir kısım tahsis edilirse, tahsis edilen bu kısmın, âyetin zahir-umum hükmünün dışında bir hüküm olarak kalacağına, âyetin kalan kısmınınsa yine zahir-umum bir hüküm olarak kalmaya devam edeceğine en açık delil olup bu hususta söylediklerimizin doğruluğunu destekleyen bir unsur ve konuyla ilgili bizim görüşümüze muhalif olanların sözlerinin yanlışlığını gösteren objektif bir tanıklıktır. Cehaleti diz boyu ve şaşkınlığı da son derece fazla olan bazıları, İsrailoğullarının Hz. Musa'dan bu talepte bulunmalarını, söz konusu âyette kesilmesi emredilen inekle kastedilenin -tıpkı Musa'nın esasının tahsis edilmesi gibi- muayyen bir inek olduğu zannına kapılmalarına bağlar. Güya bu sebeple İsrailoğulları Musa'dan, kesilmesi emredilen ineği onlara tam olarak tasvir etmesini istemişlerdir. Doğrusu bu cahil, eğer bu söz üzerinde biraz düşünse ne kadar zorlama bir görüş ifade ettiğini hemen anlar; çünkü bu cahil, Yahudilerin, dinlerine bağlı olmaları sebebiyle nebilerinden böyle bir talepte bulunmuş olmalarını büyük bir kabahat olarak görmekte, ardından, Yahudilere, beğenmedikleri bu emirden çok daha zor bir emrin gönderildiğini söylemektedir. Bu sözün sahibi, Allah Teala'nın,

² “Sizin için terk ettiğim hususları siz de bir kenara bırakın. Sizden öncekilerin helak edilmesi, lüzumsuz soru sormaları ve peygamberleriyle tartışıp durmaları sebebiyledir. Size bir şeyi emrettiğimde onu yerine getirin; bir şeyden de nehyettiğimde gücünüz yettiğince ondan uzak durun”, bk. Taberî, Ebû Cafer İbn Ceñir Muhammed b. Ceñir b. Yezîd (310/923), *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân* (nşr. Ahmed Muhammed Şakir), I-XXIV, müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2000, I, 389.

İsrailoğullarını bir farz ya da taabbudî bir emir ile sorumlu tutabileceğini, ancak onlardan bir talep gelmedikçe bu farz ya da taabbudî emir konusunda onlara herhangi bir açıklamada bulunulmayabileceğini iddia etmektedir. Dolayısıyla, Allah'a nispeti mümkün olmayan şeyleri nispet etmekte, delilere dahi yakıştırılamayacak bir cahilliği İsrailoğullarına layık görmekteyiz. Bir anlamda onların, Allah Teala'dan kendilerine farzlar göndermesini talep ettiklerini iddia etmektedirler. Doğrusu şaşkınlığa düşmekten Allah'a sığınır, başarı ve hidâyete erdirmesini O'ndan dileriz!"³

[Âyetlerde geçen] haber ifadeleri de şer'î hükümler gibidir; umumu üzere anlaşılması en doğal durumdur. Bundan olsa gerek, Taberî şu kaideyi vaz'etmiştir: "Haberler, tahsis eden bir unsur bulununcaya kadar umum manaları üzere kalır." Bu kaide, çeşitli görüşlerle ilgili tercihlerinde Taberî'nin en çok dayandığı kaidelerden biridir.

Konuyla ilgili örneklerden birisi "و في السماء رزقكم وما توعدون" *Rızıkınız da size va'dedilen de göktedir (Zâriyât 51/22).*" âyetinde bulunmaktadır. Taberî "وما توعدون" kısmıyla ilgili seleften iki görüş zikreder: İlkine göre, bu ifadeyle kastedilen, hayır ve şerdir; ikincisine göre, burada murat, cennet ve cehennemdir.

Taberî kendi tercihini ise şöyle belirtir: "Bana göre bu iki görüşten doğruya en yakın olanı, Mücahid'in görüşüdür [ilk görüş]; çünkü Allah Teala "وما توعدون" ifadesiyle, bize hayır ve şer adına va'dolunanları umumen ifade etmiş olup bunlara dâhil olan hususlardan herhangi birini tahsis etmemiştir. Dolayısıyla âyet, Allah Teala'nın umum ifadesine uygun olarak umum anlaşılmalıdır."⁴

'Allah Teala'nın haberî ifadelerinde umum ve Taberî'nin tercihleri' konusu, üzerinde çalışılıp mesafe alınabilecek hususlardandır ve aşağıda sıralandığı gibi çok latif faydaları vardır:

Taberî'nin umum ifade olduğuna hükmettikleri haberlerin miktarının bilinmesi

Taberî'ye göre tahsisi zorunlu kılan illetlerin bilinmesi

Taberî'ye göre tahsisi zorunlu kılan illetlerin bir kısmının pratikte uygulanışı v.b.

Fâide: Umum ve mutlak kavramları -tahsis ve takyîd kavramlarının karşıtı olarak- seleften nakledilmiş olmayıp müteahhirûn ulemanın kullanımlarındandır. Aksine seleftin ifadeleri, adeti veçhile, bu kavramlarla herhangi bir sınırlamaya gitmeksizin, âyetten kastedilen manayı ortaya koyacak şekilde gerçekleşmiştir. İnek kıssası özelinde, herhangi bir ineği kesmeleri durumunda âyetteki hükmün icra edilmiş olacağına dair bir birine yakın ifadelerin seleften nakledilmiş olması da bundan kaynaklanır.

2. Mesele: Sebepler, bir hükmün umum anlamını tahsis etmez; aksine, dikkate alınması gereken, lafzın umumiliğidir, sebeplerin hususiliği değil. . .

Bu, usulcüler ve branş sahipleri tarafından ele alınan meşhur bir konudur; ancak pek çok uygulaması tefsir kitaplarında mevcuttur. Bu mevzu, başlı başına

³ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II, 207-209.

⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXII, 420.

bir araştırma konusu olacak niteliktedir. Bu araştırmada söz konusu kaideyle ilgili hususlar ve bunların uygulama alanları incelenebilir ve aynı zamanda “[Naslarda] dikkate alınması gereken husus, sebebin hususiliğidir lafzın umumiliği değil” diyenlerin görüşü, bu görüşe kail olanların kimler olduğu ve tefsirde bu görüş etrafındaki ihtilafların ne tür semereleri olabileceği de tartışılabilir. Tüm bu çalışmalar tefsir kitaplarında var olan uygulamalar çerçevesinde ortaya konabilir.

Taberî, “[Naslarda] dikkate alınması gereken husus, lafzın umumiliğidir” kaidesinin sınırlarını çizen müfessirlerdendir: “... Bununla birlikte bir âyet herhangi bir manayı ifade etmek üzere gelse de hem özel olarak indiği o sebebe bina edilen hükümde hem de o sebebe bağlı olmayan konularda umum ifade eder ve *Kitâbu'l-Beyân an Usûli'l-Ahkâm* adlı kitabımızın⁵ umum-husus bölümünde açıkladığımız üzere umumu içerisine aldığı her konuda hükmü cari olur.”⁶

Bu çerçeveye, selevin nüzul aşamasındaki bir olaya bağlayarak anlamlandırıldığı âyetlerin manaları da dâhildir: Mesela, “Kuşkusuz sen de öleceksin onlar da ölecek. Yine hiç kuşku yok ki Rabbinizin huzurunda birbirinizden davacı olmak üzere duruşacaksınız (Zümer 39/30-31)” âyetinin tefsiriyle ilgili haberler böyledir. Bu âyetin, müminlerle kâfirlerin, mazlumlarla zalimlerin duruşması hakkında indiği rivâyet edilmiştir.

İbn Ömer’in şöyle dediği nakledilir: “Bu âyet indiğinde ne anlama geldiğini bilememiştik. Ta ki fitne çıkınca; ‘İşte Rabbinizin birbirimizle hasımlaşacağımızı söylediği şey’ budur demiştik.”

Taberî şu kanaattedir: “Bu görüşler içerisinde doğruya en yakın olanı, âyetin şöyle anlaşılmasıdır: ‘Ya Muhammed, sen kuşkusuz öleceksin. Ey insanlar, sizler de öleceksiniz kuşkusuz. Sonra hepiniz ey insanlar, Allah’ın huzurunda davacı olarak duruşacaksınız; mümininiz, kâfiriniz; hakikat üzere olanınız, batıl üzere olanınız, zaliminiz, mazlunuz... Ta ki her biriniz, daha önce arkadaşı olandan hakkını alıncaya kadar...’

Bu görüşün doğruya en yakın olan görüş olduğunu söyledik; çünkü Allah Teala “Yine hiç kuşku yok ki Rabbinizin huzurunda birbirinizden davacı olmak üzere duruşacaksınız (Zümer 39/30-31)” sözünü bütün kullarına hitap eden umum bir ifade ile kullanmıştır. Bu umum ifadeden herhangi bir şeyi de tahsis etmemiştir. Dolayısıyla âyetin hükmü, Allah Teala’nın muradına uygun olarak umumu üzere anlaşılmalıdır.

Kimi zaman bir âyet [özel bir sebebe mebni] bir anlamda iner de bu âyetin hükmüne, söz konusu anlama dâhil edebileceğimiz her hüküm girer.”⁷

Bu kategoriye, ashabın, bazı âyetlerin belirli şahıslar hakkında indiğine dair anlattıkları da girer. Kuşkusuz bu âyetlerin, onların tamamı ya da herhangi biri hakkında inmiş olması şart değildir; tefsir açısından bu gibi durumlarda dikkate alınması gereken husus zikredilen kimselerin bu âyette anlatılan vasıfları taşıyıp

⁵ [Taberî yukarıda nakledilen satırlarda ise bu kitabı *er-Risâle min Latîfi'l-Kavl fi'l-Beyâni an Usûli'l-Ahkâm* şeklinde kaydetmiştir.]

⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIV, 169.

⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXI, 288.

taşımadıklarıdır. “Doğrusu sana buğzedenin kendisidir her hayırdan yoksun olan (Kevser 108/3)” âyetinin yorumu hakkındaki rivâyetler böyledir.

Nakledilenlere bakılırsa burada ‘ebter/soyu kesik olan’la kastedilen el-Âs b. Vâil’dir. Zayıf bir görüşe göre de Ukbe b. Ebî Muayt’tır.

Doğrusu âyetin nüzulünde bu iki şahıstan birisi hedef alınmış olabileceği gibi ikisi aynı anda hedef alınmış da olabilir. Hatta ikisi de kast edilmiş olmayabilir.

Her halükârda bu iki müşrik Hz. Peygamber’e kin besleyen, ona buğzedenlerdendir; Allah Teala’nın kendilerini her türlü hayırdan yoksun bıraktıklarındandır. Allahu a’lem...

Dolayısıyla bu âyet, Kureyş’ten ya da diğer Araplardan tutun kıyamete kadar Hz. Peygamber’e buğzeden herkesi kapsar.

Taberî şöyle diyor: “Bu konuda bana göre doğruya en yakın görüş şu yorumdur: ‘Yüce Allah, esas azınlıkta kalan, zelil kılınan ve soyu kesik olanın Allah elçisine buğzedenler olduğunu haber vermektedir. Bu da -her ne kadar âyet belirli bir şahıs hakkında nazil olmuş ise de- Hz. Peygamber’e buğzeden her insanın niteliği durumundadır.’”⁸

Mülâhaza: Âyetin hangi sebebe binaen indiğinin tahkik etmenin tefsir alanı dışında daha başka ilim dalları içerisinde de faydaları vardır. Belki de esbâb-ı nüzulün incelenmesine ne zaman ihtiyaç duyulacağına dair müstakil bir makale de kaleme alırım. Başarıya ulaştıran yalnızca Allah’tır.

3. Mesele: Selefin tefsir nakillerinde umuma dair örneklemeler (temsil) oldukça fazladır.

Selefin bu tefsir tarzı, Şeyhülislam İbn Teymiyye’nin (ö. 728) Tefsir usulüne dair risalesinde çeşni ihtilafının/farklılığın (ihtilafu tenevvu’) iki nev’i bahsinde de vurguladığı gibi onların en sık başvurdukları bir tefsir uygulamasıdır: “... Çeşni ihtilafı (ihtilâfu nev’) mesabesindeki bu yorumlardan zikrettiğimiz ikisi, bir tezat ihtilafı (ihtilâfu tedâd) gibi vehmedilen, gerçekte ise kimi zaman isim ve sıfatların farklılığı kimi zaman da örneklendirmelerde görülen müsemmanın bazı kısımlarının farklılığı şeklinde ortaya çıkan, bu ümmetin selefinin tefsir tarzıdır.”⁹

Peki, eğer selefin tefsir tarzında umuma dair örneklemelere sıkça rastlanıyorsa Kur’ân ilimlerine dair eserlerin umum-husus bahsinde bu konular nerededir?

Bu meseleyi umum-hususa dair hiçbir eserde göremezsiniz desek yeridir; çünkü bu konu fıkıh usulü eserlerinden seçilmiştir ve Kur’ân ilimlerine dair eserlerde özgün bir incelemesi yapılmamıştır.

Bu meseleyle ilgili cevabı verilmesi gereken iki önemli soru bulunmaktadır:

1. Selefin umum ifadeler özelinde yaptığı örnekleme tarzındaki tefsirlerin bir tahsis değil de örnekleme (temsil) olduğuna nasıl hükmedilebilmektedir?

2. Selefin bu tarz tefsirlerinin bir tahsis değil de temsil olduğunu kabul etmemiz “Haber, onu tahsis eden herhangi bir kayıt söz konusu oluncaya kadar umumu üzeredir” kaidesiyle çelişir mi?

⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIV, 658.

⁹ Takiyyüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdulhalim İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr*, Dâru mektebeti'l-Hayâh, Beyrut, 1980.s. 17.

İlk soruya şu şekilde cevap verebiliriz: Bu hüküm, onların tefsirlerden istikra (tümevarım) yoluyla, bir de müfessirlerin kimi zaman umum ifade eden bir âyetin anlamında çeşni ihtilafı türünden farklı görüşler beyan etmelerine dayanarak çıkarılmıştır. Onların tefsirlerinde bu ifadeler bazen herhangi bir misal tarzında bazen de umum ifadeyi örneklendirme şeklinde vuku bulmuştur.

“Şahitlik edenlere ve şahit olunanlara andolsun ki (Burûc 85/3).” âyetinin tefsirinde Abdullah İbn Abbas’tan (v. 68) rivâyet edilen şu açıklamalar umum anlam çerçevesinde müfessirlerin ifadelerindeki çeşni ihtilafına dair örneklerdendir:

1. Atıyye [b. Said b. Cünâde] el-Avfî (v. 111) tarikiyle nakledilen tefsirine göre şâhid, Cuma günü; meşhûd ise Arefe günüdür.

2. Yusuf el-Mekkî tarikiyle nakledilen tefsirine göre şâhid, Muhammed (sav); meşhûd ise kıyamettir. İbn Abbas bu nakle göre delil olarak “[Şüphesiz, ahiret azabından korkanlar için bunda bir ibret vardır. Bu, insanların (hesap ve ceza için) toplanacakları bir gündür.] Bu, herkesin toplanıp bir araya geleceği bir gündür (yevmün meşhûd) (Hûd 11/103).” âyetini okumuştur.

3. Ali b. Ebi Talha (143/760) tarikiyle nakledilen tefsirine göre şâhid, Allah; meşhûd ise kıyamet günüdür.

4. Mücahid (103/721) tarikiyle nakledilen tefsirine göre şâhid, Arefe; meşhûd ise kıyamet günüdür.

Görüldüğü gibi İbn Abbas’tan konuyla ilgili farklı nakiller bulunmaktadır; çünkü o, şâhid ve meşhûd şeklindeki umum ifadeyi örneklendirme yoluna gitmiştir. Şâhid ile ilgili görüşlerini düşündüğünde, kendisine şâhid vasfı verilebilecek ifadeler olduğunu görürsün; tıpkı meşhûd ile ilgili sözlerinde olduğu gibi...

Eğer onun bu ifadelerini tahsise hamledecek olursan, selevin tefsir tarzından habersiz olanların bu tür farklı ifadeleri bir çelişki olarak vehmettikleri gibi sen de bu görüşlerin birbiriyle çeliştiğini düşünürsün; oysa hakikat hiç de böyle değildir.

Kaldı ki onlar içinden bu hususa işaret edenler de yok değildir. Taberî der ki: “Yakub bana tahdis ile bildirdi ki: Ona da Hüseyim tahdis ederek bildirmiş ki: Ona da Ebu Bişr ve Atâ’ b. Es-Sâib Sâid b. Cübeyr’den haber vermişlerdir ki; İbn Abbas ‘kevser’ hakkında şöyle demiştir: ‘O, Allah Teala’nın peygamberine vermiş olduğu hayr-ı kesîrdir.’

Ebu Bişr dedi ki: Saîd b. Cübeyr’e şöyle dedim: ‘Kimi insanlar onun cennette bir ırmak olduğunu söylüyorlar?’ Saîd dedi ki: ‘Allah Teala’nın cennette peygamberine vereceği, hayırdan bir ırmaktır’¹⁰

İkinci soruya da şu şekilde cevap verebiliriz:

Umum kaidesini tercih etme ile örneklendirme görüşüne kail olmak arasında hiçbir çelişki yoktur; çünkü söz konusu kaide, bu örneklendirmelerin tahsis amaçlı olduğu düşünülmesin diye zikredilmektedir; yani, selevin örneklendirme çerçevesindeki ifadeleri umum ifadenin tahsis edildiğine dair bir hüccet değildir (kuşkusuz selevin bu tefsirlerinde tahsise işaret eden ifadelerin bulunduğu yerler müstesnadır).

Öte yandan, eğer umum bir lafza dair bir tahsis varid olur da bu tahsiste bir zayıf yön ortaya çıkarsa o zaman buradaki kural ‘tahsisin reddi’ olmuş olur.

¹⁰ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XXIV, 647.

Eğer bir hüküm hakkındaki görüşler örneklendirmeye hamledilirse o zaman buradaki kural 'umum ifadeye dikkat çekmek' olmuş olur.

4. Mesele: Lafızlar, âyetin siyakındaki (bağlam) takyîde değil de en genel ifadeye (el-umûmu'l-eamm) uygun anlaşılmalıdır

Kuşkusuz bu mesele, konu hakkındaki en önemli meselelerden olup istınbât mevzuu içerisinde değerlendirilmektedir; çünkü bu tartışma içerisinde lafız ya da cümlelerin içinde geçtikleri bağlamdan, söz konusu lafız ya da cümlelerin bu bağlamda kazandıkları anlamların dışındaki anlamlara geçişler bulunmaktadır.

Göründüğü kadarıyla bu meseleyi pratikte temsil eden uygulama kıyastır; çünkü bir lafız ya da cümleyi bağlamı dışına çıkarmak bu lafız ya da cümlelerin söz konusu bağlamda delalet etmediği suretleri ona giydirmek demektir.

Bu geniş suret çerçevesine;

1. Âyetin hükmü içerisinde olmayan hususların bu hükme dahil edilmesi,

2. Âyetin, inmiş olduğu konunun dışında bir olay için delil olarak kullanılması ve

3. Âyetin, nüzul döneminden sonraki bir olayla ilişkilendirilerek anlaşılması girmektedir.

"O kimselerdir ki namazlarını ikame eder, kendilerine verdiğimiz rızıklardan infakta bulunurlar (Bakara 2/3)." âyeti, [ilk maddede yer alan], âyetin hükmü içerisinde olmayan hususların bu hükme dahil edilmesine bir örnektir. Râgıb el-İsfehânî (Hicrî V. asır sonrası vefat etmiştir), âyetin tefsiriyle ilgili şunları söyler: "Rızıktan infakta bulunmak, genel anlamda, 'mal'dan olur. Özel anlamda ise Allah Teala'nın bizlere yaptığı, görünen görünmeyen her türlü yardımdan olabilir; ilim, kuvvet, makam ya da mal gibi... Görmez misin ki Hz. Peygamber; "Amele dökülmeyen bilgi, infak edilmeyen mala/hazineye benzer" buyurmaktadır.

Bu açıdan bakıldığında cesaret, malı ve ilmi hayır yolunda sarf etmek de cömertlik sayılmıştır. Nitekim şair;

"[Cömertlerin cimrilik yaptığı yerde o, canıyla cömertlik yapar] zaten malı değil de canı harcamak, işte en büyük cömertlik bu olsa gerekir." der.

Bir diğer şair de;

"O, hem malı hem de makam-mansıbıyla cömertlik yapan bir ummandır. Zaten gerçek cömertlik makam-mansıpla yapılan cömertliktir." der. Hakim der ki, gerçek cömertlik ilmi harcamaktır.

Kuşkusuz dünya malı geçici bir metadır; harcamak onu eksiltir. İnsanlardan bir kısmının ona sahip olması, diğer insanların halini kötüleştirebilir; oysa ilim böyle değildir. Kalıcıdır, süreklidir; harcadıkça artar. İnsanlardan bir kısmının ona sahip olması, diğerlerinin halini kötüleştirmez.

Muhakkik ulemadan bir kısmı da böyle düşünmüş ve *"Kendilerine verdiğimiz rızıktan infak ederler"* âyetini; 'Kendilerine tahsis ettiğimiz marifet nurları sebebiyle dolar taşarlar' şeklinde anlamıştır. Buna göre âyetteki infak ifadesi genel anlamda bir ifadedir.¹¹

Bu örnek gerçekten çok açık bir örnektir. Bağlamından da anlaşıldığı üzere - çünkü infak namaz ile bir arada zikredilmiştir; namazla birlikte zikredildiğinde

¹¹ *Mukaddimetü Câmii't-Tefâsîr*, nşr. Hasan Ferhât, s. 158-159.

çoğunlukla zekât anlamı kastedilir. Ayrıca Kur'ân'da infak deyimi genel olarak maldan yapılan infakı anlatmaktadır- âyet malî infakla alakalıdır.

Bundan olsa gerek selevin bu konudaki tefsirleri malî infakın türü hakkındaki farklı görüşleriyle birlikte nakledilmiştir. Buna göre acaba infak ile vacip olan infak mı; yani zekat ve ailenin nafakası mı yoksa bunun dışında kalan müstehap infak çeşitleri mi kastedilmiştir? Onların konuyla ilgili farklı görüşler ileri sürmeleri, âyetlerde malî infakın kastedildiği anlamından ayrılmaksızın gerçekleşmiştir. Buna göre Bakara âyetinde malî infakın kastedildiği kesin olup Râgıb'ın, bir Müslüman'ın infakta bulunması ilim, mal-mülk, makam-mevki ve güç-kuvvet adına hayır yolunda sarf ettiği her şeydir şeklinde işaret ettiği manalar âyette birinci derecede kastedilmemiştir. Âyete bu anlamları dâhil etmekle Râgıb, lafza, taşıdığı en genel manada umum anlamı yüklemiş ve söz konusu lafzı, bağlamı dışında bir anlama çıkarmıştır. Rızkı, Allah Teala'nın kuluna verdiği maddî-manevî her tür nimete teşmil etmiştir. Dolayısıyla her nimete göre bir infak çeşidi ortaya çıkmış olmaktadır. Allahu a'lem...

[İkinci maddede yer alan], âyetin, inmiş olduğu konunun dışında bir olay için delil olarak kullanılmasına dair örneklerden birisi "*Gerçekten, tartışmaya en düşkün varlık, insandır* (Kehf 18/54)." âyeti hakkında Buhârî'nin Ali b. Ebî Talib kanalıyla Hz. Peygamber'den naklettiği şu olaydır: "Bir gece Hz. Peygamber Ali ile kızı Fatma'nın evine çıkar gelir ve 'Namaz kılmayacak mısınız?' diye onları uyandırır. Ali der ki: 'Ya Resulallah, canlarımız Allah'ın elindedir; dilerse bizi uyandırır dilemezse uyandırmaz.' Ali bunları söyleyince Hz. Peygamber herhangi bir karşılık vermeksizin arkasını döner gider. Ali, giderken Hz. Peygamber'in dizlerine vurarak şöyle dediğini işitir: '*Gerçekten, tartışmaya en düşkün varlık, insandır.*'"

Doğrusu kâfirlerle ilgili bir bağlamda inmiş olmasına rağmen Hz. Peygamber âyeti, mananın bu tavrı ifade etmesi sebebiyle, Hz. Ali'nin durumuyla ilgili olarak kullanmıştır.

[Üçüncü maddede yer alan], âyetin, nüzul döneminden sonraki bir olayla ilişkilendirilerek anlaşılmasına dair örnek ise Hz. Ali'den nakledilen şu olaydır: Abdullah İbnu'l-Kevvâ', Hz. Ali'ye, "*(Ey Muhammed!) De ki: "Amelce en çok ziyana uğrayan; iyi iş yaptıklarını sandıkları halde, dünya hayatındaki çabaları kaybolup giden kimseleri size haber verelim mi* (Kehf 18/103-104)?" âyetinin kimleri anlattığını sormuş o da "Sizleri ey Harûrâlilar!" diye cevap vermiştir. Diğer bir rivâyette ise "Sen ve arkadaşların o kimselerdensiniz" demiştir.¹²

Selevin, bazı âyetleri kendi dönemlerinde yaşayan bidat sahibi fırkalarla ilintilendirmeleri oldukça meşhur ve de yaygın bir durumdur. Hz. Ali'den nakledilen ifadelerdeki ta'mîm (umumileştirme), bir takım amellerde bulunan ve bu amellerle kendilerinden razı olunan salih kullardan olduklarını düşünen, gerçekte ise sa'y ü gayretleri boşa gitmiş olan kimseler şeklindeki tezahür etmiştir. Hariciler de bu durumdaki insanlardan bir örnektir. Allahu a'lem...

Bir Değerlendirme: Kâfirler hakkında inmiş olan âyetlerin müminlere hitap eden yönleri de olabileceğine dair bir yazı daha önce bu blogda yayımlanmıştı.¹³

¹² Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVIII, 27.

¹³ Tayyâr'ın kitabının ilgili bölümündeki 34 numaralı yazı.

İSLAMİ LİTERATÜRDE İSRÂİLİYYÂT TERİMİNİN KÖKENİ VE KULLANIMI*

Roberto TOTTOLİ**

ev.: Mesut KAYA***

I. *İsrâîliyyât*, Kur'an kıssaları ve İslâmî literatürdeki Peygamber hikâyelerine ilişkin eser ve çalışmalarda sıklıkla sözü edilen bir terimdir. Çağdaş İslâmî tefsirlerde ise *isrâîliyyât*, kozmogoni (kâinatın yaratılışı) salihler ve peygamberlerle ilgili, Yahudi kökenli olduğu varsayılan, dolayısıyla İslâm'a yabancı olan rivayet ve malzemeleri ifade eder.¹ Bu terim aynı zamanda modern Batı çalışmalarında, ortaçağ tefsir ve tarih klلياتında toplanmış olan Kitab-ı Mukaddes'e ait (Biblical) konulara ilişkin malzemeleri ifade etmek için de kullanılır.

Norman Calder yeni bir alıřmasında², modern çalışmalarda *isrâîliyyât* teriminin kullanımını değerlendiren, kısa fakat dikkat çekici bazı tespitler yapmıştır. Calder şuna işaret etmiştir: İslâmî literatürde terim, bu malzemelerin hakiki kökenine ilişkin bir anlam taşımaz. Fakat bunun yerine, bu malzemelere teolojik muha-

* Makalenin orijinal adı 'Origin and Use of the Term Isrâ'liyyât in Muslim Literature' olup *Arabica*, 46 (1999) s. 193-20'da yayımlanmıştır. Bu makalede, Alman filozof Reinhar Koselleck tarafından geliştirilen ve düşünce tarihinde çığır açan "begriffsgeschichte" (kavram tarihi) metodunun (bkz. Bedri Gencer, *İslâm'da Modernleşme 1839-1939*, Ankara, 2008, 101, 116) başarılı bir rneği görülecektir. Yazar, kendisinin de ifade ettiği bazı eksikleri olmakla beraber, metodu "isrâliyyat" terimi üzerinde uygulamış ve kayda değer sonuçlara ulaşmıştır. (ev.)

** Dr. C. Adang'a, Prof. M. Lecker ve Prof. A. Rippin'e bu makalenin ilk taslağı üzerindeki yorumlarından dolayı teşekkür etmek isterim. (Roberto Tottoli, Napoli L'Orientale niversitesi'nde İslam ve Arap Edebiyatı Profesörü. Yazarın İtalyanca ve İngilizce alışmaları bulunmaktadır. evirdięimiz makalede İtalyanca çalışmalarının bir kısmına referansta bulunmuştur. Bunlardan başka, *Vita di Ges secondo le tradizioni islamiche* (Sellerio 1992) (*İslami Geleneklerde İsa'nın Hayatı*) *Vita di Mosè secondo le tradizioni islamiche* (Sellerio 1992) (*İslami Geleneklerde Musa'nın Hayatı*) gibi eserleri vardır. İngilizce'de ise asılları İtalyanca olduğu anlaşılan, *Biblical Prophets in the Qur'an and Muslim literature* (2002) (*İ profeti biblici nella tradizione islamica*, Paideia 1999) ve *The Stories of the Prophets of Ibn Mutarrif al-Tarafı* (2003) (*Le Qisas al-Anbiyâ' di Tarafı*, Napoli 1996) gibi çalışmaları vardır. Ayrıca *The Encyclopaedia Of The Qur'an* (EQ, Brill 2001-2006) adlı Kur'an Ansiklopedisine de çeşitli maddeler yazmıştır.)

*** Arş. Grv., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mesudkaya@hotmail.com

¹ Tam bir tanımı için bkz. I. Goldziher, "Mélanges Judéo-arabes-IX", REJ, 44 (902) 64-66.

² "Tafsir from Tabarı to Ibn Kathır: problems in the description of a genre, illustrated with reference to the story of Abraham", *Approachs to the Qur'an* içinde, edisyon G.R. Hawting and Abdul-Kader A. Shareef, London, 1993, 137, 37. dipnot, Calder burada Newby'ı eleştirir (bkz. 27. dipnot); ayrıca bkz. J. Fück, "Zum Problem der koranischen Erzhlungen", OLZ, 37 (1934), 75.

lefebin bir simgesi olarak, “çoğu zaman dikkatsizce ve polemik amaçlı kullanılır.” Calder haklı olarak, *isrâîliyyât* teriminin tefsir terminolojisine, önceki nesil Kur’an müfessirleri tarafından sokulan ve onun itiraz ettiği malzemeleri tanımlamak üzere İbn Kesîr’le birlikte girdiğini iddia eder. Andrew Rippin de aynı kitapta³ bu mesele ile ilgilenmiş ve şunları söylemiştir: “*İsrâîliyyât* teriminin ortaya çıkışı ve kullanımını özel bir çalışmayı hak etmektedir; benim izlenimim, bu terimin tefsir literatüründe –tefsir için geçerliliği kabul edilmeyen malzemeleri ifade etmek üzere yergi amaçlı bir terim olarak, İbn Teymiyye ve İbn Kesîr’le birlikte tedavüle girdiği yönündedir.”

Bu yüzyılın literatüründe geniş bir biçimde kullanılmasına rağmen, *isrâîliyyât* teriminin tarihiyle şu ana kadar ilgilenilmemiştir. Bu çalışma, Arap ve İslam literatüründe *isrâîliyyât*ın zikredildiği çeşitli örnekleri tartışacak, öncelikle ilk kullanımlara göz atacak, daha sonra da İbn Teymiyye ve İbn Kesîr’in eserlerindeki anlamları tanımlayacak, son olarak da kısaca, terimin İbn Kesîr’den sonra ve modern literatürde kullanımını gözden geçirecektir. Burada şuna işaret etmek de önemlidir, bu makale *isrâîliyyât* teriminin geçtiği yerleri incelemeyi amaçlamaktadır, materyallerin hakiki kökenini değil; ki bu materyaller daha eskidir, bu sebeple burada tartışılan terimin ilk kullanımlarından daha önceye gider.⁴

II. *İsrâîliyyât* teriminin ilk ortaya çıkışı, Mes’ûdî’nin (ö. 345/956) *Murûcu’z-Zehab*’indeki bir ibarede bulunabilir. Buna daha önce I. Goldziher tarafından dikkat çekilmiştir.⁵ Mes’ûdî, atın yaratılışıyla ilgili rivayetleri incelerken, kendisinin *funûnü’l-ahbar min ahbar benî isrâîl ve ğayrihâ*’ya (İsrailoğulları ve diğerlerinin rivayetleriyle gelen hikâyelere) dayandığını ifade eder. O, bu tür rivayetlerle ilgili olarak âlimlerin farklı görüşlere sahip olduklarını da söyler. Bu farklı görüşler, bu materyallerin kabul edilip edilemeyeceğine ilişkindir.⁶ Mes’ûdî, bütün bu rivayetlere ihtiyatla yaklaşılmalıdır, zira bunların doğruluğu açık değildir, der. Sonra da şunu ekler: *Hiye lâhıka bi’l-isrâîliyyât mine’l-ahbâr ve’l-ahbâr an acâibi’l-bihâr (Bu rivayetler, isrâîliyyât türünden haberler ve denizlerin harikaları hakkındaki hikâyelerle birleştirilmiştir.)*⁷

Bu metinde Mes’ûdî, *isrâîliyyât* terimini İsrailoğulları’na aidiyetini açıkladığı abartılı rivayet türünü yani onlarla ilişkilendirilen ve tarihi haberlere dair olan abartılı rivayetleri ifade etmek üzere kullanır.⁸ Şu da açıktır ki *isrâîliyyât*,

³ “Interpreting the Bible through the Qur’ân”, *Approachs to the Qur’an* içinde, 258, 20. dipnot.

⁴ Bu makalenin araştırma safhasında, makalede söz edilenlerden başka, Kur’an tefsirleri, tarih, Peygamber hikâyeleriyle ilgili diğer pek çok eser dikkate alınmıştır. Çalışmaların tamamı için bkz: R. Tottoli, *Le Qisas al-Anbiyâ’ di Tarafî*, tesi di dottorato, Napoli 1996, 697-702. Kullanılan kaynakların genişliğine rağmen, bu makale terimin tarihine katkı bakımından bir mukaddime olarak düşünülmelidir. Terimin asırlar içindeki gelişimini görmek ve tam bir incelemesini yapmak için, Arap-İslam literatürünün bütününe araştırmak gereklidir.

⁵ “Mélanges judéo-arabes-IX” 65.

⁶ Mes’ûdî, *Murûcu’z-Zehab ve Meâdinü’l-Cevher*, ed. C. Pellat, Beyrut 1966-79, II 370-372 no. 1352-1354.

⁷ *Murûcu’z-Zehab*, II, 372 no. 1354; bkz. Ahmad M.H. Shboul, *el-Mas’ûdî and His World*, London 1979, 97-101, Burada yazar, Kitab-ı Mukaddes’e ait rivayetler ve Mes’ûdî’nin eserlerinin kaynaklarını ele almaktadır. Ayrıca bkz. T. Khalidi, *Islamic Historiography, The Histories of Mas’ûdî*, Albany 1975, 43, 36 3. dipnot.

⁸ Bkz. Goldziher, “Mélanges judéo-arabes-IX” 65.

Mes'ûdî'nin bu rivayetleri aldığı özel bir kitabın adı değildir. Bu, onun kaynaklarından biri olmadığı gibi, teknik bir terim de değildir. Zira kelimeye bu ibarenin ötesinde başkaca rastlanmaz. Aslında Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*'inde, aynı malzemelerle çok sık ilgilenmekte, fakat bu esnada terimi kullanmamaktadır. Mes'ûdî, Kitab-ı Mukaddes tarihi ve peygamberleri hakkındaki hikâyelerle –yani genellikle *İsrâîliyyât* diye adlandırılan şeylerle- ilişkili kaynaklarını açıklarken “Vehb b. Münebbih (ö. 110/728) ve diğerleri tarafından yazılan *Kütübü'l-Mübteda' ve's-Siyer*”⁹ zikretmekte, Vehb b. Münebbih ve İbn İshak (ö. 151/768)¹⁰ gibi müelliflerin kitaplarına benzeyen “*kütübü'l-mübteda*”ya başvurduğunu söylemektedir. Dahası Mes'ûdî zikrettiği rivayetleri değerlendirdiği diğer pasajlarda da terimi hiç zikretmemektedir. Böylelikle o, mesela: Bunlar râvilerin hayal güçleri tarafından yaratılmış hikâyelerdir, der¹¹ ve “İramezâtî'l-İmâd” ile ilgili bir rivayetin ardından, zikrettiği malzemenin bir tanımını yapmaksızın kayda değer şüphelerini ifade eder.¹² Fakat bir kez geçmiş olmasına rağmen, Mes'ûdî'nin *Murûcu'z-Zeheb*'indeki bu pasaj çok önemlidir, zira bu, açıkça *İsrâîliyyât* teriminin IV/X. asırda bilindiğini ve terimin kozmogoni ve Kitab-ı Mukaddes tarihi ile ilgili güvenilirliği tartışmalı, olağanüstü hikâyelere referansta bulunmak amacıyla kullanıldığını göstermektedir.

Çeşitli anlam nüanslarıyla birlikte *İsrâîliyyât*'ın kullanımına dair daha fazla kanıt, sonraki yüzyıllara ait diğer bazı kaynaklarda da bulunabilir. Terimin daha sonraki kullanımı, İbnu'l-Muraccâ tarafından 430/1040 civarında yazılmış ve yakın zamanda yayımlanmış olan, Kudüs, Halilurrahman ve Şam'ın faziletiyle ilgili rivayetleri toplayan bir külliyyat içerisinde yer alır.¹³ Süleyman'ın çocuklarıyla ilgili bir rivayeti tanıtıp isnad zincirindeki râvileri verirken, İbnu'l-Muraccâ şu cümleleri kaydeder: “*Haddesânâ fi'l-İsrâîliyyât an Vehb İbn Münebbih*” (Bu râviler bize Vehb İbn Münebbih'ten gelen *İsrâîliyyât*'tan rivayette bulunmuşlardır.)¹⁴ Bu alıntı bazı noktalardan Mes'ûdî'nin *Murûcu'z-Zeheb*'inden farklılık göstermektedir. Zira terim malzemenin veya rivayetin türünü akla getirmemektedir. İbnu'l Muraccâ'nın terimi kullanımı kuşkuyla yer bırakmayacak biçimde *Kitâbu'l-İsrâîliyyât* adlı kitaptan doğrudan bir bahis gibi gözükmektedir. Bu kitap Vehb İbn Münebbih adı altında yaygın olan rivayetlerle alakalıdır.

İbnu'l-Muraccâ'dan sonra, *İsrâîliyyât* Gazâlî (ö.505/1111) tarafından zikredilmiştir. Burada terim bir kitabın adı olarak verilmiştir. Gazâlî, temel eseri *İhyau Ulûmi'd-Dîn*'de râvisini zikretmeksizin bazı rivayetlere yer verir. Fakat râvilerin

⁹ *Murûcu'z-Zeheb*, I, 73 no. 126; ayrıca bkz. I, 63 no. 104; ve krş. I, 12 no. 8.

¹⁰ *Murûcu'z-Zeheb*, II, 292 no. 1204; krş. Makdîsî *Kitabu'l- Bed' ve't-Târih*, ed. C. Huart, Paris 1899-1919, II, 42, Makdîsî bazı ilginç rivayetler zikretmekte ve bunların Vehb, Ka'b ve Mukâtîl'in kitaplarında yer alan rivayet türü olduğunu iddia etmektedir.

¹¹ *Murûcu'z-Zeheb*, I, 144 no. 288.

¹² *Murûcu'z-Zeheb*, no. 1414-1416. Yanlış bir şekilde Mes'ûdî'ye atfedilen *Ahbârü'z-Zamân*'da terimin zikredildiği ilginç bir pasaj vardır. Musa'nın hikâyesini anlatırken, özellikle de Firavun'un İsraililerin kaçtığı fark etmesiyle ilgili Mes'ûdî şunu söyler: “Firavun onların Mısırlı kadınların mücevherlerini aldıklarını fark etti. İsraililer onları almışlar kadınlarına vermişlerdi.” Terim burada İsraili kadınları, *İsrâîliyyât*, ifade etmek üzere kullanılmıştır. Bkz. *Ahbârü'z-Zamân*, Kahire, 1937, 250.

¹³ *Fedâilü Beyti'l-Makdis ve'l-Halil ve Fedâilü's-Şâm*, ed. O. Livne-Kafri, Shfaram 1995.

¹⁴ İbnu'l-Muraccâ, *Fedâil*, 36 no. 27: Kelime yazmada, *el-İsrâîliyyât* olarak zikredilmiş, editör bunu *el-İsrâîliyyât* diye okunacak şekilde düzeltmiştir.

yerine ve *yurvâ/ruviye fi'l-isrâiliyyât* (bu rivayet isrâiliyatta zikredilmiştir) yahut bir defa *zekera ba'zu'l-ulemâ fi'l-isrâiliyyât* (bazı âlimler isrâiliyyatta zikretmiştir)¹⁵ ifadelerini kullanır. Bunlar aslında kayda değer ifadelerdir, zira bu örneklerde *isrâiliyyât* bu isimdeki bir esere referansta bulunmaktadır. Ve bunlardan hiçbiri Vehb'in adıyla ilişkili değildir. Sonuç olarak, şu mutlaka ifade edilmelidir ki Gazâlî, terimi sistematik anlamda kullanmamıştır. Aslında, Gazâlî terimi İsrâilliler, Peygamberler veya Vehb yahut Ka'bu'l Ahbar'a (ö. 32/652) atıf yapılan rivayetleri aktardığı pek çok pasajda kullanmaz.¹⁶

Daha fazla kanıt, Gazâlî'nin çağdaşı olan bir yazardan Turtûşî'den (ö. 520/1126) gelmektedir. *Sirâcü'l-Mülûk* adlı eserinde o, terimi dört farklı yerde zikreder. Bunların her biri Gazâlî'den alınmışa benzemektedir. Aslında Turtûşî "*isrâiliyyât*" adlı bir kitabı doğrudan kaynak olarak kullanır gibi gözükmektedir. Turtûşî, bu pasajların üçünde rivayetleri, bunların *isrâiliyyât*tan alındığını vurgulayarak tanımlar: *ve ruviye fi'l-isrâiliyyâtı enne İsa...* (*isrâiliyyatta rivayet edildiğine göre İsa...*), *ve ruviye fi'l-isrâiliyyâtı enne nebiyyen...* (*isrâiliyyatta rivayet edildiğine göre bir peygamber...*) ve *ve min aceb mâ ruviye fi'l-isrâiliyyât...* (*isrâiliyyatta rivayet edilen enteresan bilgiler arasındadır...*)¹⁷ Son pasajdaki kullanım bir kanıt olup Mes'ûdî'ninki ile benzerlik göstermektedir. *İsrâiliyyât* burada açıkça mübalağalı ve enteresan anlatılarla alakalıdır (min a'ceb mâ). Terim yine kısa bir iktibasta zikredilmiştir: *ve fi'l-isrâiliyyât enne'l-hedâhid...* (*isrâiliyyatta geçtiğine göre hüdhüdler...*)¹⁸ Burada dikkati çeken, bu pasajlardan hiçbirinde Vehb'den söz edilmiş olmasıdır. Oysa daha başka, yaklaşık on yerde Turtûşî, Vehb'e isnad edilen rivayetleri nakletmekte, onun adını doğrudan ve daha fazla ayrıntı vermeden zikretmektedir. Turtûşî, *el-isrâiliyyât* adını taşıyan bir esere atıf yapar gibi görünmektedir.

Terim hakkında daha fazla bilginin Ebu Bekir İbnu'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) tefsirinde bulunabilmesi çok da şaşırtıcı değildir. Zira o, Turtûşî'nin talebelerinden biridir. İbnu'l-Arabî, terimi beş kez, Kur'an'ın 12:18. ayetini tefsir ederken, Turtûşî'ye benzer bir tarzda zikreder: *fe ruviye fi'l-isrâiliyyât ennellâhe teâlâ...* (rivayet edildiğine göre Allah Teâlâ...)¹⁹ İbnu'l-Arabî aynı tarzda, Yahya'nın bazı çocuklarla oynamayı reddetmesi ile ilgili rivayetin bir versiyonundan da bahseder: *ve*

¹⁵ *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Kahire 1939, I, 81, IV, 52, 277(ve *zekera ba'du'l-ulemâ...*), 336, 352, 365, (ve *fi'l-isrâiliyyât*). L. Veccia Vaglieri'nin Gazâlî tarafından terimin kullanılmasına ilişkin sözleri hakkında bkz. *Tavola rotonda sul tema: Cristianesimo e Islamismo*, Roma, Accademia nazionale dei Lincei, 1974, 131: "Per le *İsrâiliyyât* ho la prova che al-Ghazâlî le conosceva e le usava: leggendo infatti scritti ghazaliani sono piu volte nella loro menzione".

¹⁶ Mesela bkz. *İhyâ*, II, 147, 201, 224, 308, III, 9, 37, 89, 107, 163, IV, 161, 191, 219, 344, 375, 411, 439. *İhyâ*'nın diğer bölümlerinde yer alan peygamberler ve İsrâillilere ilişkin pek çok haber, *ve yurvâ enne*, *yahut ve ruviye enne* gibi ifadelerle tanıtılmaktadır, mesela bkz. *Kitâbü Zemmi'd-Dünyâ* (*İhyâ*, III, 196 veya IV, 335). Şu da kaydedilmeye değer: Gazâlî, IV, 227'de (ve *zekera ba'du'l-ulemâ enne Mûsâ*) *isrâiliyyât* terimini zikrettikten sonra, *ve ruviye fi haberin âhar...* ifadesiyle beş satırlık bir haber nakleder.

¹⁷ Turtûşî, *Sirâcu'l-Mülûk*, Kahire 1994, I, 69, II, 713, ve I, 87; Krş., L. Jeikho, "Quelques légendes islamiques apocryphes", MUSJ, 4 (1919), 44: *Câe fi'l-isrâiliyyât an Vehb b. Münebbih kara'tu fi kitâbi ba'du'l-enbiyâ...*

¹⁸ Turtûşî, *Sirâcu'l-Mülûk*, II, 715.

¹⁹ *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut, 1988, III, 40.

*fi'l-isrâîliyyât ennehû kîle li-Yahyâ...*²⁰ Bu pasajlarda İbnu'l-Arabî, "*isrâîliyyât*" adlı bir kitaptan alıntı yapıyor olmalıdır. Fakat tefsirinin diğer iki yerinde, terimi farklı anlamda zikreder. İbnu'l-Arabî, birincisinde kasasü'l-Kur'an'ı (Kur'an kıssaları) ele alırken şunları söyler: Bu Kur'anî kıssalar, mükemmel ve güvenilir kıssalarken, (bu konularla ilgili) *isrâîliyyât* yersiz fazlalıklar ve yanıltıcı tahrifler içermektedir.²¹ İbnu'l-Arabî ikinci olarak da terimi Musa ile evlenen Şuayb'ın (Jethro) kızının hikâyesiyle ilgili olarak zikreder (Kur'an, 28:27-28). İbnu'l-Arabî, Mâlik İbn Enes'in bu konuda *isrâîliyyâta* dayandığı değerlendirmesini yapmaktadır.²² Bu son iki açıklama oldukça önemlidir. Aslında bunlar şunu kanıtlamaktadır: Terim sadece bir kitabın ismi değildir, fakat aynı zamanda tefsirde güvenilir olarak görülen rivayet türünü tanımlamak için kullanılan bir kelimedir.

Terimin zikredildiği başka yerleri, daha sonraki çalışmalarda da görmek mümkündür. İbnu'l-Cevzî (ö.597/1200) terimi, *Kitâbu'l-Kussâs ve'l-Müzekkirîn*'inde, sefin kıssalardan hoşlanmadıklarına dair rivayetler bağlamında zikretmiştir. Ömer b. El-Hattâb bir keresinde Tevrat'tan bazı parçaları Peygambere getirmişti. Peygamber ona: "*Kurtar kendini bunlardan Ömer! Özellikle de isrâîliyyâta mevcut olan anlamsız şeyleri*"* dedi.²³ Bu haber, çeşitli açılardan kayda değer bir öneme sahiptir. Öncelikle, *isrâîliyyât* Vehb'le bağlantılı olarak zikredilmemiş, kıssa anlatıcılığı ile ilişkilendirilmiştir. İkinci olarak da Peygamber'in sözlerinde, hadisin bir parçası olarak geçmiştir, bir kitabın ismi olarak değil; fakat güvenilir malzemeleri tanımlamak için kullanılmıştır. Özellikle, terim sadece İsrâîlî bilgilere genel bir referans olarak kullanılmayıp Kitab-ı Mukaddes'e ve onun muhtevasına, bir başka ifadeyle salihler ve peygamberler hakkındaki hikâyelere bir referanstır. *İsrâîliyyât*ın anlamı aslında açıkça rivayette telaffuz edilmiştir: Terim kadim insanların hikâyelerini özellikle de Davut ve Urya'nın sahih olmayan hikâyesinde olduğu gibi, İsrail oğullarına ilişkin olup da nadiren sahih olan rivayetleri ifade etmektedir.²⁴ Dahası, şu da ilave edilmelidir, İbnu'l-Cevzî'den yapılan bu alıntılar münferit bir vakadır, çünkü o, terimi ne temel çalışmalarında, ne *Zâdü'l-Mesîr fi'l-İlmi't-Tefsîr* adlı tefsirinde ne de kozmogoni ve peygamberlerle ilgili *el-Muntazam* adlı eserinin girişinde zikretmiştir.

²⁰ *Ahkâmu'l-Kur'an*, III, 249.

²¹ *Ahkâmu'l-Kur'an*, III, 265: *Fe inne'l-isrâîliyyât zekerûhâ mübeddeleten ve bi'z-ziyâde bâtile mevâsile ev binaksân muharriif li'l-maksîd*. Bundan sonra İbn Arabî sadece şunu söylemektedir: Sadece Kur'an'la uyumlu olan şeyler kabul edilebilir.

²² *Ahkâmu'l-Kur'an*, III, 506.

*Yazarın "Emtihâ anke yâ umaru/Bırak bunları Ömer" ifadesinden sonra gelen ve İbnu'l-Cevzî'nin kendisine ait olan cümleyi, hadisin bir parçası zannettiği anlaşılıyor. Hâlbuki İbnu'l-Cevzî bu paragrafta şunları söylüyor: "Öncekilerin haberlerine ilişkin kıssalar nadiren sahihtir. Özellikle de İsrailoğullarından gelen..." bundan sonra İbnu'l-Cevzî rivayeti verir ve öncekine atıfla "Özellikle de İsrâîliyyâttan olup da gayri makul olduğu bilinen şeyler (nadiren sahihtir)" der. Nitekim İbnu'l-Cevzî, *Keşfü'l-Müşkil* adlı eserinde "Haddisü an benî isrâîl" hadisi bağlamında sadece bu kısmı hadis olarak zikretmiştir. Bkz. *Keşfü'l-Müşkil min Hadîsi's-Sahîhayn*, thk. A. Huseyn el-Bevvâb, Dâru'n-Neşr, Riyâd, 1997 I, 786. İkinci bir husus da yazarın "emthâ"yı, "emithâ" "muhâl"i "mahâl" şeklinde okumuş olmasıdır. (çev.)

²³ *Ve kad câe Umer b. El-Hattâb bi kelimât mine't-Tevrât ilâ Resûlillâhi fe-kâle lehû emthâ anke ya Umar husûsan iz kad ulima mâ fi'l-isrâîliyyât mine'l-muhâl*: İbnu'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Kussâs ve'l-Müzekkirîn*, ed. M. Swartz, Beyrut, 1971, 4: Arapçasında s.10, İngilizcesinde s. 97.

²⁴ İbnu'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Kussâs*, 4: Arapça s.10, İngilizce, s. 96-97.

Terimin daha ileri bir anlatımı Kazvî'nin (ö. 682/1283) *Acâibu'l-Mahlûkât*'ında görülür. Bu eserde ve şeytan hakkındaki rivayetler arasında bir rivayet tanıtılırken birkaç kez ismi verilmeyen bir kitaptan söz edilir: *ve minhâ mâ zukira fi'l-isrâiliyyât* ([bu hikâyeler arasında] *isrâiliyyât*ta zikredilen şeyler vardır).²⁵ Son olarak terim, Yakût (ö. 626/1299) tarafından zikredilir, fakat sadece Vehb İbn Münebbih'in Yahudi kaynaklarını tanımlamak için kullanılır: *el-kütübü'l-kadîme el-ma'rûfe bi'l-isrâiliyyât, (isrâiliyyât olarak bilinen kadim kitaplar)*²⁶

VIII/XIV. y.y. öncesi yazarların terimi sistemli bir biçimde kullanmadıkları, şu ana kadar tartışılan delillerden açıkça anlaşılıyorsa da, terimin bu ilk kullanımlarından hareketle bazı genel sonuçlar çıkarılabilir. Burada şunu da hatırlatmak önem arz etmektedir: Peygamber Kıssalarını içeren ilk eserler *isrâiliyyâtı* hiç zikretmezler, fakat bununla birlikte terim dördüncü yüzyıldan sonra açıkça görülme-ye başlanacaktır.²⁷ Dahası terimin burada bir araya getirilen alıntuları göstermektedir ki *isrâiliyyât* kısmen de olsa farklı anlamlarda kullanılmıştır. Bu anlamların ilki, yukarıdaki pasajların bazılarında daha önce vurgulandığı gibi *isrâiliyyât*, Arap Literatüründe bu ismi taşıyan bir eser mevcut olmasa bile muhtemelen bir kitabın adıdır.²⁸ Daha sonraki bazı kaynaklar Vehb İbn Münebbih'in *Kitâbu'l-İsrâiliyyât* diye bir eser yazdığını beyan etmektedirler, fakat bu eserin literatürde, bu yetersiz alıntuları dışında hiçbir izi yoktur. R.G. Khoury, Vehb'in *Kitâbu'l-İsrâiliyyât*'ı ile ilgili meseleyi ele almış ve şuna işaret etmiştir: Her ne kadar ilk kaynaklar, mesela onun az veya çok benzer konularla ilgilendiği *Mübteda ve Kısasü'l-Enbiyâ* adlı eseri gibi başka kitap isimlerini sürekli onunla ilişkilendirirlerse de, bu kaynaklar Vehb'e ait bu isimde bir kitaba hiç atıf yapmamışlardır.²⁹

²⁵ *Acâibu'l-Mahlûkât ve Ğarâibu'l-Mevcûdât*, Kahire, 1966, 213.

²⁶ Yakût, *İrşâdü'l-Erib ilâ Ma'rifeti'l-Edîb*, VII, Leiden 1927, 232; ayrıca bkz. J. Horovitz, "The earliest biographies of Prophet and their authors", *IC*, 1 (1927), 556.

²⁷ Newby'nin: "Terim ilk yüzyıldan itibaren genel bir kullanıma sahiptir" iddiası tashihe muhtaçtır; bkz. G.D. Newby, "Tafsir *isrâiliyyât*", *Journal of American Academy of Religion, Thematic Issue 47,4* (1979), 686. Aynı şekilde buna zıt bir ifade olan, terim İbn Kesîr'den önce kullanılmamıştır, görüşü de tashihe muhtaçtır; bkz. A.H. Johns, "David and Bathsheba. A case study in exegesis of Qur'anic storytelling", *MIDEO*, 19 (1989), 263. R. Freestone, *Journeys in Holy Land*, Albany 1990, 183, 7.dipnot, çağışmasında terimin IX. yüzyıldan önceki eserlerde görünmediğini söyler.

²⁸ Aynı malzemeyle ilgili erken dönem kaynaklarında *isrâiliyyât* teriminin görünmediğini ifade etmek de önemlidir. Bunun örneği için bkz. M.J. Kister'in "*Haddithû an banî isrâ'îla wa-la haraja: a study of an early tradition*", *IOS*, 2 (1972), 215-239 (Ayrıca aynı yazarın: *Studies in Jahiliyye and Early Islam*, eserine bkz., London 1980, XIV).

²⁹ Bkz. R.G. Khoury, *Wahb b. Munabbih*, Wiesbaden 1972, I, 203-5, 247-57. İlk atıf, Hacı Halife (Kâtip Çelebi)'nin *Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*'undadır. Ed. G. Flügel, Leipzig-London 1835-58, V, 40. Büyük bir ihtimalle *Kitâbu'l-İsrâiliyyât, Mübteda*'nın daha sonra alternatif bir ismi olmuştur. Vehb'in *Mübteda*'sının çeşitli isimleri için bk, Sa'lebî, *Kıyasu'l-Enbiyâ el-Müsemmâ Arâisü'l-Mecâlis*, Kahire, 1954, 102, ve Khoury'nin söylediği hakkında bkz., *Wahb b. Munabbih*, 222; F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, I, Leiden 1967, 306, M. Lidzbarski, *De prophetis, quae dicuntur, legendis arabicis*, Leipzig 1893, 2-3; A.A. Duri, *The Rise of Historical Writings Among the Arabs*, ed. L.I. Conrad, Princeton, 1983, 126-7; H. Schwarzbaum, *Biblical and Extra-Biblical Legends in Islamic Folk-Literature*, Walldorf-Hessen 1982, 60. Ayrıca bkz. Hacı Halife, kitabında *Kıyasu'l-Enbiyâ ve Kıyasu'l-Ahyâr*'ı zikreder, *Keşfü'z-Zunûn*, IV, 518. İbn Nedîm, *Fihrist*'inde Vehb'e herhangi bir kitap isnad etmez; *Kitâbu'l-Mübteda*'yı yeğeni Abdulmun'im b. İdrîs'e nispeti hakkında bakınız, T. Nagel, *Die Qisas al-anbiya'. Ein Beitrag zur arabischen Literaturgeschichte*, Bonn 1967, 65; ve N. Abbott, "An Arabic papyrus in the Oriental Institute. Stories of Prophets", *JNES*, 5 (1946), 171.

Yukarıda alıntıladığımız pasajlarda müellif veya râvi isminin verildiği görülmemekte olup sadece basit bir *ve yurvâ/ruviye fi'l-isrâîliyyât* (*isrâîliyyâtta* rivayet edilmiştir) ifadesi geçmektedir. Yâkût bir yana, sadece İbnu'l-Muraccâ, Vehb b. Münebbih'in ismini terimle yan yana zikretmektedir. Bu örnekte onun ismi, muhtemelen *isrâîliyyât* adlı bir kitaptan alınan bir rivayetin râvisi olarak görünmektedir: *Haddesûnâ fi'l-İsrâîliyyât an Vehb b. Münebbih el-Yemânî enne...*³⁰ Buradan açıkça anlaşılmaktadır ki, *yurvâ/ruviye fi'l-İsrâîliyyât* Vehb'e ait özel bir kitabı göstermez.³¹ Aksine kozmogoni, Peygamberler ve İsrail oğullarına ait hikâyeler hakkındaki folklorik anlatıları konu edinen ve bu ismi taşıyan kitap veya risalelere referansta bulunmaktadır. Bu folklorik risaleler, Vehb, Ka'b ve Kitab-ı Mukaddes'e ait haberlerde uzman olan diğer şahıslarla ilişkilendirilebilir. İlk kaynaklar bu türün eserleri hakkında açık kanıtlar içermektedir. Mesela, Makdîsî'nin (355/966'da yazılan) *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*'inde bu çok açıktır. Makdîsî, bu türün kısas anlatıcıları tarafından yayılan meşhur rivayetlerini tartışırken –ki bunları kesin bir biçimde reddetmektedir– açıkça bu malzemelerin, “Vehb, Ka'b ve Mukâtil (b. Süleyman ö. 150/767) tarafından yazılan” adı belirsiz kitaplarda bulunabileceğini, daha fazla ayrıntı vermeksizin ifade etmektedir.³² Başka bir pasajda Makdîsî, özel bir kitap ismi vermeksizin, aynı kitap veya risalelere *kütübü'l-kussâs* diyerek imada bulunur.³³ Taberî'nin(ö. 311/923) tabîinden Katâde'ye atfettiği *Kısas* muhtemelen bu türden bir eserdir.³⁴

Yurvâ/ruviye fi'l-İsrâîliyyât ifadelerinin bir kitabın veya kitapların adına işaret ettiği oldukça güçlü bir faraziyedir, fakat anlaşıldığı kadarıyla bu ifadelerin, bu eserlerde toplanmış olan rivayetlerin külliyyatını(corpus) tanımlama ihtimali de vardır. Aslında *isrâîliyyât* bu anlamda başka yerlerde de görülmektedir. Buralarda kelime, daha önce Mes'ûdî tarafından da beyan edildiği gibi, güvenilir olmadığı düşünülen, bu sebeple de kabul görmeyen kozmogoni ve peygamberler hakkındaki rivayet türünü göstermek üzere kullanılmaktadır. Ne var ki kelimenin bu anlamda kullanılması geniş bir kabule mazhar olmamıştır. Bu, kelimenin başka yazarlar tarafından kullanılmamış olması gerçeğiyle de kanıtlanmıştır. Mesela Taberî, İbn Abbas'ın Ka'bu'l-Ahbâr'ı İslam'a Yahudi rivayetlerini sokmakla suçladığına ilişkin

³⁰ İbnü'l-Muraccâ, Fedâil, 36 no. 27. Bkz. yukarısı s. 3-4.

³¹ V. Chauvin, *La recension égyptienne des Mille et une nuits*, Bruxelles 1899, 75-78 no. 23-29, Turtûşî, Demîrî, Kazvînî ve İbşîhî'den gelen ve onların *isrâîliyyât* terimini zikrettikleri ve bunları Vehb'in eserine atfettikleri yerleri toplamıştır. Bu yöntemin tutarsızlığı, Horovitz tarafından daha önce vurgulanmıştı, “The earliest biographies of the Prophets”, 556. Ayrıca bkz. Khoury, *Wahb b. Munabbih*, 252-55, 253. bölümde.

³² *Kitâbu'l-Bad'*, II, 42. Ayrıca bkz. İbnü'l-Verdî, *Harîdâtü'l-Acâib ve Farîdâtü'l-Garâib*, Kahire ts., 12.

³³ *Kitâbu'l-Bad'*, II, 47.

³⁴ *Târihu'r-Rusul ve'l-Mülûk*, I, ed. M.A. el-F. İbrahim, Kahire 1960-67, I, 13 [=ed. M.J. de Goeje et. al., Leiden 1879-1901, I, 11]. Aynı konuyla ilgilenen kitapların *isrâîliyyât*tan farklı isimlendirmeleri daha sonraki kaynaklarda da bulunabilir; Meclisî'nin *Bihâru'l-Envâr*'ında Beyrut, 1983, XI, 341, Taberî'ye nispet edilen *Kitâbu'l-Kısas*'a; Sibî İbnü'l-Cevzî'nin *Mir'âtü'z-Zamân fi Târihi'l-Ayân*'ında I, ed. I. Abbas, Beyrut 1985, 195, 202, 205, 208, 210, 263, 340, 404, 415, 458, Mukâtil b. Süleyman'a atfettiği *Kitâbu'l-Mübedâ'*ya bk; Mukâtil'in *Mübedâ'*sı hakkında bkz. C. Gilliot, “Muqâtil, Grand exégète, traditionniste et théologien maudit”, *JA*, 279 (1991), 45. Bu problem hakkında ayrıca bkz. L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique musulmane*, Paris, 19542, 73; “Un certain nombre d'oeuvres de l'islam ascétique paraissent être de libres transpositions d'oeuvres chrétiennes: (...) Vehb son mobtadâ et ses isrâ'iliyyât”.

naklinde, *isrâiliyyâtı* zikretmemiştir.³⁵ Aynı şey, el-Heysem'in (ö.467/1075) *Kıyasu'l-Kur'an*'ındaki benzer bir yerde de vardır. Burada bir rivayetin *muhtereâtü'l-yahûd* (Yahudi uydurması/bid'ati)nden alındığı ifade edilir. Bu ifade, yukarıdaki pasajlarda tartışıldığı gibi, ilk kez Mes'ûdî, daha sonra İbnu'l-Arabî ve İbnu'l-Cevzî tarafından zikredilen *isrâiliyyât* teriminin bir müteradifi gibi görünmektedir.³⁶

III. Eserlerinde *isrâiliyyâtı* zikreden diğer bir müellif de İbn Teymiyye'dir (ö.728/1328). İbn Teymiyye, Kur'an ve sahih hadislerle dayalı saf bir İslam düşüncesinin lehinde ve sağlam bir temele dayanmayan bid'atler olarak gördüğü batıl halk inançlarının aleyhinde konuşurken, kabul etmediği veya reddettiği kitap ve rivayetleri ifade etmek üzere, sık sık *isrâiliyyât* terimini kullanır. İbn Teymiyye, bir Kur'an ayetini tefsir eden bir rivayetin ardından, *Kussâsa* dair kısa bir incelemesinde şöyle der: *Hâzâ mezkûrun fi'l-isrâiliyyâtı leyse lehû isnâdün ma'rûfun ani'n-nebiyyi* (bu *isrâiliyyâtta* zikredilmiş olup Hz. Peygambere ulaşan sahih bir senedi yoktur).³⁷ Terim onun *Fetvalar*'ında benzer şekillerde gelmektedir; bunlardan biri: *Hâzâ mâ zekerâhu fi'l-isrâiliyyâtı leyse lehû isnâdün ma'rûfun*³⁸ olup bu, "Ben yere göge sığmam, mümin kulunun kalbine sığarım" anlamındaki hadis-i kudsî ile ilgili bir yerde geçmektedir.³⁹ *Mezkûr fi'l-isrâiliyyât* ifadesi oldukça yeni olmakla beraber *yurvâ fi'l-isrâiliyyâtın* müteradifi gibi görünmektedir. Aslında burada terim, muhtemelen bir kitabın veya kitaplar kategorisinin adını tanımlamaktadır.

Diğer bazı yerlerde terim, bir rivayetler kategorisini tanımlamaktadır. İbn Teymiyye, Âdem'e cennetten gelen harfleri (hurûf) ele alırken, iki faslın başlığı olarak *isrâiliyyât* terimini zikretmekte,⁴⁰ burada bu malzemelere karşı tavrını açıkça sergilemektedir. Alfabe harflerine ilişkin efsane hakkında İbn Teymiyye, bunlar İbn Kuteybe ve Taberî gibi müelliflerin Vehb, Ka'b ve Muhammed b. İshâk (ö. 150/767) gibi, Peygamber hikâyeleri hakkında, Yahudi hikâye ve efsanelerinden (*el-ehâdîsü'l-isrâiliyye*) nakilde bulunan kimselerden rivayet ettikleri şeylerdir;* fakat bunlar, Müslümanların rivayetlerine mutabık olmadıkça kabul edilmez, der. Yahudi hikâyeleri (*el-ehâdîsü'l-isrâiliyye*) terimi, aynı faslın daha sonraki diğer pasajlarından da anlaşılacağı gibi, hiçbir kuşkuyla yer bırakmayacak biçimde *isrâiliyyâtın* müteradifidir. İbn Teymiyye, bu harflerin Âdem'e secde etmesini tartışırken şunu ifade eder: Bu, doğruluğunu gösterecek sahih hiçbir senedi olmayan bir Yahudi hikâyesidir. İbn Teymiyye akıl yürüterek şu neticeye varır: "*İsrâiliyyât*, sahih İslâmî

³⁵ Taberî, *Târîhu'r-Rusul*, I, 65 [=I, 62]; ayrıca bkz. Sa'lebî, *Kıyasu'l-Enbiyâ*, 18; ve D.J. Halperin-G.D. Newby, "Two castrated bulls: a study in the Haggadah of Ka'b al-Ahbâr", *JAOS*, 102 (1982), 631-638.

³⁶ El-Heysem b. Muhammed, *Kıyasu'l-Kur'an*, Ms Princeton, Yahuda, 49, 16a.

³⁷ *Mecmûatü'r-Resâilü'l-Kübrâ*, Beyrut, ts. II, 354.

³⁸ *Mu'cemü'l-Fetâvâ*, Kahire 1988, II, 195.

³⁹ İbn Teymiyye, *İlmü'l-Hadîs*, Kahire 1985, 524; ve *el-Ehâdîsü'd-Daîfe ve'l-Bâtıla*, Kahire 1989, 11, ve *Ahâdîsü'l-Kussâs*, Kahire 1993, 32, no. 4: *Ani'llâhi: mâ vesianî semâi ve lâ ardî ve lâkin vesianî kalbî abdi'l-mü'min, hâzâ mezkûr fi'l-isrâiliyyât leyse lehû isnadun ma'rûfun ani'n-nebiyyi*.

⁴⁰ İbn Teymiyye, *Mecmûatü'r-Resâil ve'l-Mesâil*, (bask. ed. M. R. Rida), Beyrut 1992, III, 382-3. Bölümünün adı şöyledir: *İnzâlü'l-hurûf alâ adem mine'l-isrâiliyyât, ve lâğûzu'l-i'timâd alâ'l-isrâiliyyât illâ mâ sebete bi-nassin merfûn mütevâtir*.

* Bu cümle daha çok İbn Teymiyye'nin kendi ibaresine dayanılarak tercüme edilmiştir. (çev.)

rivayetlerden bilinen şeylerle uyumlu olması halinde kabul edilebilir, bunların iktibas edilmesinde bir sakınca yoktur.”⁴¹

İbn Teymiyye'nin *isrâîliyyâtı* daha sonraki telaffuzları, nedense ilk öncekilerden farklıdır. Onun için *isrâîliyyât* sadece bir kitaplar kategorisinin yahut bir rivayet türünün adı değil, daha ziyade ilk eserlerde alıntılanan ve Müslümanların sahih rivayetleriyle uyum arz etmedikçe bütünüyle reddedilmesi zorunlu olan Yahudi kökenli güvenilir rivayetler külliyyatıdır. Bu malzemeler, Kitab-ı Mukaddes'e ait hikâyelerde uzman olan, Vehb, Ka'b, İbn İshak ve diğerleri gibi isimlerle doğrudan alakalıdır. Doğrusu bu, İbn Kesîr'in eserleri ve modern literatürdeki terimin yaygın anlamıdır ve İbn Teymiyye terimi, bu tarzda ilk kullanan kimsedir. Ama yine de İbn Teymiyye'nin bu tür malzemelere referansta bulunmak üzere *isrâîliyyât* terimini sistematik bir biçimde kullanmadığı da vurgulanmalıdır. Sözgelimi Kur'an tefsirlerine ilişkin çalışmasında, sadece İslam'la uyumluluk gösterirse kabul edilebilecek olan güvenilir rivayet türünü ele alırken İbn Teymiyye, bu rivayetlere *isrâîliyyât* olarak değil, *el-ehâdîsü'l-isrâîliyye* diyerek referansta bulunur.⁴²

IV. Tarihçi ve müfessir İbn Kesîr (ö.774/1373), eserlerinde *isrâîliyyâtı* sistematik bir biçimde kullanan ilk kişidir. O, bunu yaparken üstadı İbn Teymiyye'nin izinden gitmiş, hem terimin kullanımında hem de anlamında doğrudan ondan ilham almıştır. Aşağıda görüleceği gibi, aslında *isrâîliyyât*, İbn Kesîr'in eserlerinde Kitab-ı Mukaddes ve kozmogoniye ait konularla ilgili, Yahudi kökenli olduğunu düşündüğü güvenilir rivayetleri ifade etmek üzere kullanılmıştır. Ayrıca *isrâîliyyât* onun eserlerinde daha dar kapsamda, bir kitabın veya kitapların adıdır. Aşağıda İbn Kesîr'in tefsir ve dünya tarihi gibi temel eserlerindeki ibarelerde geçen *isrâîliyyâtın* pek çok kullanımını tartışılacaktır.

İbn Kesîr'in eserlerinde, *isrâîliyyâtın* kullanıldığı pek çok örneğin bir kısmı, kabul görmeyen rivayetler külliyyatını tanımlamaktadır. Bu İbn Kesîr'in, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*'nin mukaddimesinde yer verdiği bir meseledir: “Biz *isrâîliyyât*tan sadece Allah'ın kitabına muhalif olmayan şeyleri zikredeceğiz.”⁴³ Buna göre *isrâîliyyât* Müslümanların sahih bilgileriyle uyum arz ettiğinde kabul edilebilir.⁴⁴ İbn Kesîr'in terimle tam olarak neyi kastettiği diğer pek çok yerde daha çok tebellür etmektedir. İlk olarak İbn Kesîr, bir konuya veya rivayete ilişkin *isrâîliyyâtı* ele alırken, terimin sıklıkla, İslam'a yabancı olmasına rağmen ona giren Yahudi kaynaklı malzemeleri tanımladığını vurgular. Hatta İbn Kesîr, oldukça önemli bir yerde, bu İsrâîlî malzemenin İslamî rivayetlere nasıl karıştığını da açıklar. Rivayete göre, Yermük savaşı günü (15/636), Abdullah b. Amr b. el-Âs (ö.65-70/685-90), Ehl-i Kitab'ın bilgilerini içeren iki deve yükü kitap bulmuş, pek çok *isrâîliyyât* bunlardan yayılmıştır.⁴⁵ Bu örnekte terim, Abdullah b. Amr gibi bir şahsın doğrudan Yahudi

⁴¹ İbn Teymiyye, *Mecmûatü'r-Resâil ve'l-Mesâil*, III, 451.

⁴² *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, Kahire, 1988, 95; ayrıca bkz. 76-77.

⁴³ *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut 1985, I, 6.

⁴⁴ Örnek olarak bkz. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, Beyrut, ts. III, 245. Burada bir rivayet hakkında, İbn Abbas, bunun bir kısmını israiliyyat olarak kabul edilebilecek olan ve Ka'b 'a dayanan bir haberden almıştır, denir.

⁴⁵ *el-Bidâye*, I, 24: metinde *dâmileteyni*, hikayenin kısaca tekrar edildiği I, 190'daki gibi *zâmileteyni* ile değiştirilmelidir.

kaynaklarından aldığı ve İslamî rivayetlere soktuğu malzemeleri tanımlamaktadır. Kuşkusuz *isrâiliyyât* burada *ahbâru benî isrâîl* gibi ifadelerin eşanlamlısıdır, nitekim bu, İbn Kesîr'in Abdullah b. Amr'ın hikâyesini *el-Bidâye*'nin başka bölümlerinde tekrar ettiği yerlerden de anlaşılmaktadır.⁴⁶ Yahudi kaynaklarıyla doğrudan ilişkiye başka yerlerde de işaret edilmekte, buralarda sözü edilen malzemelerin İsraililerin icat ve hayal güçlerinden alındığını ve bunun da onların cehaletlerinden kaynaklandığı söylenmektedir.⁴⁷

İbn Kesîr her ne kadar, İslam'a uygun olan *isrâiliyyâtta* her hangi bir sakınca yoktur, önermesinde bulunsa bile, yukarıda tartışılan son pasajlar onun bu malzemelere yönelik bakış açısının bir kanıtıdır. Gerçekten o, terimi kullanırken sabit bir biçimde, şiddetle reddettiği ve kabul etmediği malzemeleri ifade etmektedir. Mesele İbrahim'in oğlunu kurban etmesiyle ilgilenirken, İbn Kesîr, oğlun İsmail olduğunu, İshak olduğunu iddia eden herkesin, *isrâiliyyâta* dayandığını söylemektedir.⁴⁸ *İsrâiliyyât* burada Yahudilerle ilgili şeylerin eşanlamlısıdır, dolayısıyla güvenilmez rivayetlerdir. Bu tefsirde Davud'un Câlût'u (Golyat) öldürüşünün anlatıldığı Kur'an ayetini tefsir ettikten sonra İbn Kesîr, onu sapanla öldürdüğüne dair rivayetin *isrâiliyyâttan* alındığını söyler.⁴⁹ Kârûn kıssasını işlerken de İbn Kesîr çok açık konuşur: *ve kad zekeera kesîrun mine'l-müfessîrin hâhunâ isrâiliyyat kesîra* (çoğu müfessir burada pek çok *isrâiliyyât* zikretmiştir).⁵⁰ Hârut ve Mârut hakkında kulaktan kulağa dolaşıp gelen bilgileri reddetmek isterken İbn Kesîr, bunların çoğunun *isrâiliyyât* olduğunu ifade eder.⁵¹ Son olarak İbn Kesîr, Peygambere ait olduğu iddia edilen bir rivayeti kabul etmezken, bu ğaribdir, sahih de olabilir, *isrâiliyyâttan* alınmış da olabilir, der.⁵²

Bu malzemelere yönelik olarak gösterilen aynı bakış açısı, İslamî gelenek içinde bunları yayan kimselere yönelik olumsuz tavırlarda da kendini göstermektedir. *İsrâiliyyâtla* en sık ilişkilendirilen isim Ka'bu'l-Ahbâr olup İbn Kesîr'in düşüncesine göre o, Ehl-i Kitab'ın kitaplarından yahut doğrudan Yahudi bilginlerinden malzeme almıştır.⁵³ Dahası İbn Kesîr'in *isrâiliyyâtı* yermesi, Ka'b gibi bir Yahudi

⁴⁶ *el-Bidâye*, I, 190: *ahbâr benî İsrail*; ve *el-Bidâye*, I, 38: ayrıca *ahbâr isrâiliyye*: *Tefsîr*, I, 121, III, 233, ve *el-Bidâye*, I, 143 (İbn İshak'la birlikte); *ehâdis isrâiliyya*: *Tefsîr*, I, 109, 462; *habar isrâîli*, *Tefsîr*, 851;... *asluhû isrâîli*: *el-Bidâye*, I, 293; ayrıca bkz. *Tefsîr*, I, 208: "Ka'b'a atfedilen bir rivayet Yahudilerin kitaplarından alınmıştır"; I, 257: *min kütübi ehli'l-kitâb*; ve II, 400: *fi kütübi'l-enbiyâ*.

⁴⁷ *el-Bidâye*, I, 37: *min vad'ı isrâiliyyîn*, I, 38. *Min ahbâri benî isrâîl... min hurâfâtihim*; I, 278: *el-isrâiliyyât... min vad'ı cühhâli benî isrâîl*. Başka bir kitapta, *en-Nihâye fi'l-Fiten ve'l-Melâhim*, Beyrut, 1988, 12, İbn Kesîr aynı konuyla ilgili şunları söyler: *İsrâiliyyâtın bir dayanağı yoktur, bunların gerçek manada ne olduğunu sadece Yüce Allah bilir. Ancak şu kesindir ki bu ne Yahudi kitaplarında ne de Ehl-i Kitab'ın kitaplarında zikredilmiştir*.

⁴⁸ *el-Bidâye*, I, 159: *müstenedühü ennehû İshâk innemâ huva isrâiliyyât*.

⁴⁹ *Tefsîr*, I, 453.

⁵⁰ *el-Bidâye*, I, 311; ayrıca bkz. *Tefsîr*, I, 117: *ve yekau fihî isrâiliyyât kesîra*.

⁵¹ *el-Bidâye*, I, 48: *âsârun kesîra ğâlibuhâ isrâiliyyât*; benzer bir ifade II, 13'te: *hâhunâ kisasın ve ahbâran ekseruhâ isrâiliyyât*.

⁵² *Tefsîr*, I, 49.

⁵³ Özellikle *Tefsîr*, III, 164'e bkz. Burada Muâviye'nin, Ka'b'ın 18:84. Kur'an ayetine ilişkin rivayetini nasıl sınağına dair geniş bir tasvir vardır. Burada şu da söylenir, Ka'b'ın "sahifeleri"nde (*suhuf*) pek çok *isrâiliyyât* vardır ve bunların çoğu hatalı, tahrif edilmiş ve uydurulmuş hikâyeler olup bunlara hiç kimsenin ihtiyacı yoktur, bu rivayetler pek çok kötülüğe sebep olmuştur. Özellikle bkz. *el-Bidâye*, I, 59, burada Ehl-i Kitab'ın Sahifeleri (*Suhuf*) zikredilmiştir, krş. *el-Bidâye*, I, 18, II, 63,88.

mühtedisini sert bir biçimde eleştirmesiyle sınırlı değildir. Aksine bu eleştiri başka râvileri de kapsamaktadır. Yukarıda gösterildiği gibi, Abdullah b. Amr b. el-Âs'ın adı bu malzemelerin yayılmasıyla ilişkili olarak zikredilir. Aynı şekilde Kur'an tefsirinin babası İbn Abbas'ın (ö. 68/678) adı da *isrâîliyyât* bağlamında geçer. İbn Kesîr, İbn Abbas'a atfedilen bir rivayet hakkında, o bunu *isrâîliyyât*tan almıştır, değerlendirmesini yapar.⁵⁴ Diğer pasajlar daha önemlidir, mesela bu pasajlarda Buhârî (ö. 256/870) Beyhakî (ö. 458/1066) gibi hadis külliyatı musanniflerinin eserlerine, *isrâîliyyât*la ilişkili materyali dâhil ettikleri söylenmektedir.⁵⁵ İbn Kesîr'in olumsuz tavrı, şu örnekte ise oldukça yumuşamıştır: Buhârî, Beyhakî ve İbn Abbas bu malzemenin yayılmasının suçluları olsalar da, bunları uydurmakla suçlanamazlar.

Rivayet ve görüşlerin basit ifadelerle, *isrâîliyyât*tan alındıkları beyan edilerek değerlendirildiği başka pek çok pasajda, terimin anlamı pek açık değildir. Bu veriler, sadece Yahudi kaynaklı rivayetler külliyatına değil, bir kitaba veya kitaplara referans olabileceğini akla getirir. Mesela, *mütelakkân/telakkâhu mine'l-isrâîliyyât* (*isrâîliyyât*tan alınmıştır)⁵⁶ yahut benzer şekilde *ma'hûz mine'l-ani'l-isrâîliyyât*,⁵⁷ ve *hâzâ/huve/küllühû mine'l-isrâîliyyât*,⁵⁸ ve *ğâlibuhâ mine'l-isrâîliyyât*,⁵⁹ gibi ifadelerde de aynı durum geçerlidir. Tefsirinin bir başka yerinde, Âdem'in yeryüzüne indirilmesi konusuyla ilgili bölümde, İbn Kesîr, bu tür rivayetler *verciu... ilâ'l-isrâîliyyât* (kaynağı *isrâîliyyât*tır) der.⁶⁰ İbn Kesîr, tefsirinin sadece bir yerinde terimi bir kitabın adını ifade etmek üzere kullanmıştır. Atın yaratılışını mübalağalı bir şekilde anlatan bir rivayeti değerlendirirken ve Kur'an 16:8'i tefsir ederken İbn Kesîr, şunları yazar: *ve zekera Vehb İbn Münebbih fi isrâîliyyâtihî*, (Vehb b. Münebbih *isrâîliyyât*'ında zikretmiştir).⁶¹ Dikkat çekilmesi gereken bir nokta da şudur, bu, *isrâîliyyât*ın Vehb İbn Münebbih'in adıyla ilişkili olarak bulunabildiği tek pasajdır. Aslında, terimi zikrettiği başka yerlerin hiçbirinde İbn Kesîr, onun adını *isrâîliyyât* uydurmacısı veya derleyicisi olarak zikretmez.⁶² Terimin bu şekilde geçmesi kuşkusuz çok önemlidir ve bu, İbn Kesîr'in bu adı taşıyan kitapları bildiğine bir delil teşkil eder.⁶³

⁵⁴ *el-Bidâye*, I, 21: *ehazahû İbn Abbâs radiyallâhu anhu ani'l-isrâîliyyât*; krş. I, 156; *Tefsîr*, III, 245: İbn Abbas bu rivayetin bir kısmını Ka'b'a ulaştıran, kabul edilebilir *isrâîliyyât*tan almıştır.

⁵⁵ *el-Bidâye*, I, 6, burada şu söylenmektedir: Buhârî tarafından Amr b. el-Âs'tan, "*haddisû an benî isrâîle*" ifadesiyle aktarılan hadis, *mahmûl ale'l-isrâîliyyât el-meskût anhâ indenâ*; ve II, 298, burada şu söylenmektedir: Beyhakî, Ka'be'nin Âdem zamanında inşasıyla ilgili olarak, *zekera mâ verade mine'l-isrâîliyyât*. Ayrıca bkz. I, 106: Müslim hakkında, burada bir rivayetle ilişkili olarak bu da *min ğarâibi sahih-ı Müslim*, denmektedir. İbn Kesîr daha sonra, Ebû Hureyre'nin bunu Ka'b'dan işittiğini söyler. (Fakat *isrâîliyyât* terimi burada zikredilmez.) Burada, İbnü'l-Arabî'nin daha önce Enes b. Mâlik'i *isrâîliyyâta* dayanmakla suçladığı da hatırlanmalıdır.

⁵⁶ *Tefsîr*, II, 390, III, 718, IV, 731; *el-Bidâye*, I, 18, 86, 96, 156, 157, 307, II, 26, 63.

⁵⁷ *Tefsîr*, II, 47; *el-Bidâye*, I, 21, 158, II, 46; ve bkz. *Tefsîr*, III, 457: *men zeama... ehaza zâlike mine'l-isrâîliyyât*.

⁵⁸ *Tefsîr*, II, 691, 747, III, 537; IV, 54: *ve hâzihtü kulluhâ mine'l-isrâîliyyât*; *el-Bidâye*, I, 100, 278, 338, II, 31,51; bazı farklı ifadeler için de bkz. *Tefsîr*, III, 164; ve *el-Bidâye*, I, 237.

⁵⁹ *Tefsîr*, II, 146.

⁶⁰ *Tefsîr*, II, 332.

⁶¹ *Tefsîr*, II, 873.

⁶² Örnek olarak bkz. *el-Bidâye*, I, 222.

⁶³ İbn Kesîr'in eserlerinde, terimin Vehb'den başka birine ait bir kitabın adı olduğuna dair herhangi bir delil yoktur. Mesela Ka'bu'l-Ahbâr *isrâîliyyât*la ilişkili birkaç yerde zikredilir. Ayrıca diğer bazı pasajlar

Şüphesiz İbn Kesîr, *isrâîliyyâtın* öncelikle doğrudan Yahudilere ait olduğunu düşündüğü kozmoloji ve Kitab-ı Mukaddes tarihine ilişkin güvenilir rivayet türüne; ikinci olarak da bir kitabın veya kitapların ismine delalet edecek şekilde sistematik kullanımını geliştiren ilk kişidir. İbn Kesîr'in eserlerinde, *isrâîliyyât* teriminin anlam ve kullanım dizisi, yukarıda tartışılan literatürden ve üstadı İbn Teymiyye'nin eserlerinden farklılık göstermez. Özellikle İbn Kesîr'in itirazları teolojiktir ve doğrudan, ona göre önceki yazarların İslam'a elemenden sokağları rivayet türü aleyhinedir. Onun reddiyesi, sadece Ka'bu'l-Ahbâr ve Vehb İbn Münebbih gibi, bu malzemeleri yayan kimselere değil, aksine diğer râvilere ve İbn Abbas ve Buhari gibi bu materyalleri toplayan müelliflere yöneliktir. Sonuç olarak, terimin açıkça Vehb'in kitabını ifade ettiği pasaj, münferit bir durum olmakla beraber şunu göstermektedir, İbn Kesîr en azından bu malzemeleri içeren bu isimdeki bir kitabı biliyordu ve ondan alıntı yapıyordu.

V. *İsrâîliyyâtın* kullanımlarını, İbn Kesîr'den sonraki diğer bazı müelliflerde de bulmak mümkündür. Ancak bu dönemin literatürü üzerinde yapılacak kapsamlı bir araştırma⁶⁴ İbn Kesîr'den sonra *isrâîliyyâtın* kullanımının tam bir portresini çizmeye imkân verecektir. Fakat burada dikkate alınan eserler şunu göstermeye kâfidir, ne bir yazar İbn Kesîr örneğini takip etmiştir, ne de onun yaptığı tarzda terimi kullanmıştır. Özetle, terimin İbn Kesîr tarafından sistematik olarak kullanımı, genel bir kabule mazhar olmamıştır. Bunun kanıtını mesela, İtkân'ında *isrâîliyyât*tan hiç söz etmeyen Suyûtî (ö. 911/1505) teşkil etmektedir. Hâlbuki insan, bunu orada bulmayı umut ederdi. Suyûtî, tefsirler için bu materyallerin faydasız olduğunu söylerken *isrâîliyyâtın* müteradifi olduğu kuşkusuz olan *tevârih isrâîliyye*'yi zikretmektedir.⁶⁵

Ama yine de, *isrâîliyyâtın* bazı kullanımları, terimin ya bir malzeme türünü ya da bir kitabın yahut kitapların adını ifade ettiğini göstermektedir. İbn Hacer (ö. 852/1448) gibi son dönem müellifleri arasında da *isrâîliyyât*, İslam'a Yahudi kültüründen giren malzemeyi ifade etmektedir.⁶⁶ Aynı zamanda terimin başka bazı kul-

→

gösteriyor ki, İbn Kesîr onun sahifelerini (*suhuf*), yani Ka'b'in adı altında mütedavil olan yahut ona atfedilen malzemeleri toplayan kitap veya risaleleri bilmektedir. Fakat İbn Kesîr hiçbir yerde bu "sahifeler" in adının *isrâîliyyât* olduğunu ifade etmez. Aslında, İbn Kesîr *isrâîliyyâtı* Kab'ın adıyla birlikte zikrederken, kitapları veya risaleleri tanımlamak için değil, terimi sürekli olarak ona atfedilen malzemeyi tanımlamak için kullanır. Buna *Tefsîr*, III, 164'teki uzun bir pasaj delil teşkil etmektedir. Ka'b tarafından bir Kur'an ayetine getirilen açıklama aleyhinde Muâviye tarafından yapılan bir sınamanın ele alındığı bu pasajda İbn Kesîr şunları söyler: fakat onun "sahifeler"inde mesele *isrâîliyyât*tan alınmıştır. (*ve lâkinne's-ş-e'n fî suhufihî innihâ mine'l-isrâîliyyât*). Ka'b'a ait bu "sahifeler"den bahisler, *el-Bidâye*'de, başka bir pasajda da yer almaktadır. Burada İbn Kesîr, Ebû Hureyre bu rivayetleri Ka'b'in "sahifeleri"nden almıştır, *an suhufihî*; bkz. *el-Bidâye*, I, 17, der.

⁶⁴ Bu problemler için bkz. İsmail Sâlim Abdülâl, *İbn Kesîr ve Menhecuhû fî'l-Tefsîr*, Kahire, 1984, 246 vd., 314 vd.

⁶⁵ Kahire, 1978, II, 238; I. Goldziher tarafından aktarılmıştır, *Muhammedanische Studien*, II, Halle a.s. 1890, 166 [*Muslim Studies*, II, Eng. ed. S. M. Stern, London 1971, 156]. Ayrıca bkz. İbşîhî, *el-Mustatraf fî kullî fennin mustatraf*, Beyrut, 1991, 184: *el-âsârü'l-isrâîliyya*. Ayrıca *el-lân*'ında terimi zikretmeyen Şehâvî'ye bkz: F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, Leiden 1968, 335.

⁶⁶ Bu, J. Fück tarafından zikredilmiştir, "Zum Problem der koranischen Erzählungen," OLZ, 37, (1934), 75: Onun *Nuhbetü'l-Fiker*'inden. Ayrıca Zehebî'nin (ö. 748/1348): "Ka'bu'l-Ahbâr pek çok *isrâîliyyât* yaymıştır" dediği; L. Cheikho tarafından herhangi bir kaynak gösterilmeden alıntılanmıştır,

→

lanımları, *isrâîliyyâtın* bir kitabın veya kitapların adı olduğunu ifade etmektedir. İbşîhî (ö. 850/1446'dan sonra), terimi *Mustatraf*'ındaki bazı rivayetleri ve *fi'l-isrâîliyyât* yahut *ve ruviye/ve yurvâ fi'l-isrâîliyyât* ifadeleriyle tanıtırken üç kez zikretmiştir.⁶⁷ Bu örnekler, Turtûşî'nin ifadelerine çok benzemektedir. Demîrî (ö. 808/1405) terimi, *Hayâtü'l-Hayavân*'ında Vehb'e atfedilen bir rivayeti değerlendirirken sadece bir kez zikretmiştir: *ve kad câe an Vehb b. Münebbih fi'l-İsrâîliyyât*.⁶⁸ Bu örnekteki ifade tarzı, İbnu'l-Muracca'daki ifadeyle aynıdır.

Şimdi, yukarıda tartışılan malzemeden, birkaç genel sonuç çıkarma ihtiyacı doğmaktadır. İbn Kesîr'den önceki yazarlarda, *isrâîliyyât* terimi bazen belirli bir yazarla ilişkili olmaksızın bir kitabın adı, bazen de mübalağalı ve güvenilmez rivayetleri ifade etmek üzere çok genel bir anlamda kullanılmıştır. Yukarıda ifade edildiği gibi, bu hakikatin sadece bir yoruma ihtimali vardır; o da terimin Peygamberler ve yaratılışın harikalarına dair folklorik rivayetleri toplayan bazı kitapların yahut risalelerin adı olduğudur. Bu da terimin genel anlamını nasıl kazandığını göstermektedir. İbn Teymiyye ve özellikle de İbn Kesîr'le birlikte terim, bu müelliflerin kanaatine göre İslam'la hiçbir ilişkisi olmayan, Yahûdi kökenli olup, Ka'bu'l-Ahbâr gibi Yahudi mühtediler yoluyla İslam'a giren rivayetleri ifade etmek üzere tefsir terminolojisine girmiştir. İbn Kesîr'in eserlerindeki başka bazı yerlerde terim, bir kitabın veya kitapların adını ima eder fakat terimin bu kullanımları ikincil olarak düşünülebilir. Sonuç olarak, terim bilinmeyi ve çeşitli anlamlarda kullanılmayı sürdürse bile, görünen o ki şu yüzyıla kadar son dönemlerdeki hiçbir müellif, *isrâîliyyât* temrinin kullanımında İbn Kesîr'in izini takip etmemiştir.

VI. *İsrâîliyyât*, en geniş etki alanına bu yüzyılda ulaşmıştır ve zamanımızda tefsirle ilgili gerek çağdaş İslamî literatürde gerekse Batılı oryantalistik çalışmalarda, kozmogoni ve peygamberlere ilişkin rivayetleri tanımlayan en yaygın terim olmuştur. Terimin yeniden biçimlendiricisi, Muhammed Abduh'tur (ö. 1905). Terim, talebesi Reşid Rıza'nın (ö.1940) doğrudan onun öğretilerinden esinlendiği, temel eseri *Tefsîru'l-Menâr*'da pek çok kez kullanılmıştır.⁶⁹ Aslında Muhammed Abduh, daha ilk kuşaklardan silsile halinde gelmesine ve İslamî literatürü bütünüyle kaplamasına rağmen, *isrâîliyyât* diye adlandırılan malzemenin sahihliğini ve geçerliliğini tamamen reddetmiştir.⁷⁰ Reşid Rıza üstadının izinden gitmiş, onun *isrâîliyyâtı* şiddetle reddetmesinden bile daha radikal davranmıştır. Onun düşüncesine göre bu rivayetler, İsrâîlî malzemeyi İslam'a sokarak, ona zarar vermek amacıyla üretilmiştir.⁷¹ Reşid Rıza'nın tavrı o kadar uç noktadadır ki, pek çok rivayetin kesin bir biçimde ve tamamen reddedilmesini, İslam'ın kökenleriyle ilişkili önemli

→

"Quelques légendes islamiques apocryphes", 36. [*Siyaru A'lâmi'n-Nübelâ*'da şu bilgi geçmektedir: "Rasûlullah'ın ashâbıyla sohbet eder, İsrâîlî kitaplardan onlara bahsederdi." III, 489, no.111. (çev.)]

⁶⁷ İbşîhî, *el-Mustatraf*, 785, 787, 827.

⁶⁸ Demîrî, *Hayâtü'l-Hayavân*, Kahire, 1978, I, 446.

⁶⁹ *Tefsîru'l-Menâr*, Beyrut, 1973, I, 9, ve I, 18 tefsire girişte; ayrıca her cildin fihristine bkz.

⁷⁰ Bkz. J.J.G. Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, Leiden 1980, 27 [Türkçe çevirisi, *Kur'an'a Bilimsel, Filolojik, Pratik Yaklaşımlar*, çev. Halilrahmân Açar, Ankara, 1993, 54-55 (çev.)]; ve R. Tottoli, "La Moderna esegesi islamica ed il rifiuto delle *isrâîliyyât*: le leggende sul bastone di Mosé mutato in serpente", *Annali di Ca' Foscari*, serie orientale 21 (1990), 26-27.

⁷¹ Bkz. Jansen, *The Interpretation of the Koran*, 27(çev. 54-55) ve M.H. ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessîrîn*, Kahire 19762, II, 588-9.

şahsiyetlerin açıkça tenkit edilmesini kabul etmeyen diğer çağdaş Müslüman âlimler tarafından bile eleştirilmiştir.⁷²

Muhammed Abduh'un öğretilerini müteakip *isrâîliyyât*ın sözde reddi, modern Kur'an tefsiri ve İslam ilahiyatının başlıca tartışmalarından biri olmuştur.⁷³ Aslında bu mesele, Gibb tarafından açıklandığı gibi, hem modernist hem de tefsir perspektiflerini sıkıntıya soktuğunu düşündükleri bu malzemedeki rahatsızlık duyan geleneksel müfessirlere de uyarlanabilir.⁷⁴ Kuşku yok ki bu, terimin, günümüz tefsirleri tarafından reddedilen malzemeyi ifade etmek üzere, sürekli olumsuz anlamda kullanıldığı bu yüzyıldaki en ciddi yükselişi yakalamasının da sebebidir.⁷⁵

Son yıllarda, bazı yazarlar *isrâîliyyât* meselesiyle müstakil çalışma düzeyinde ilgilenmektedirler. Fakat bunu, terimin kökenine ve İslamî literatürdeki kullanımlarına inmeksizin yapmaktadırlar. Bu çalışmalarda ortaçağ tefsir külliyatları, onların içeriklerinin ve kendilerine *isrâîliyyât* atfedilen şahısların tahlilleriyle birlikte bir inceleme bulunabilir.⁷⁶ Mesela, R. Na'naa, bu konuda kapsamlı bir araştırma yapmaya girişmiş fakat *isrâîliyyât* meselesini tam bir tasvire muvaffak olamamıştır.⁷⁷ Bu modern kitaplarda *isrâîliyyât*la ilgili yeni hiçbir şey yoktur fakat *isrâîliyyât*ın reddi, Taberî ve Suyûtî gibi külliyatlarına bu malzemeyi dâhil eden ortaçağın bazı ünlü müelliflerinin de reddini beraberinde getirmektedir.⁷⁸

Sonuç olarak, II. Dünya Savaşı bittikten sonraki yıllarda *isrâîliyyât* terimi, çağdaş İsrail devletinin kurulmasıyla ilişkili olarak yeni bir ikincil anlam kazandı. İlginçtir ki, 1946 gibi erken bir tarihte, Reşid Rıza'nın talebesi Ebu Reyve, dikkate değer bir başlıkla bir makale kaleme aldı: "İlk Siyonist Ka'bu'l-Ahbâr".⁷⁹ Benzer şekilde, başlığında *isrâîliyyât* bulunan, terimin sadece çağdaş İsrail devletiyle ilişkili politik meseleleri ima ettiği başka kitaplar da yayımlanmıştır.⁸⁰ İkincil anlamları bir tarafa, şu açıktır ki Muhammed Abduh, terimin kullanımına ve çağdaş dönemde

⁷² Bkz. G.H.A. Juynboll, *The Authenticity of the Tradition Literature, discussion in Modern Egypt*, Leiden 1969, 122f.

⁷³ Bkz. Juynboll, *The Authenticity of Tradition Literature*, 121-38.

⁷⁴ H.A.R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, Chicago 1947, 73-74. [Türkçe çevirisi, *İslâm'da Modern Eğilimler*, çev. M. Kürşad Atalar, Ankara, 2006, 71 (çev.)]

⁷⁵ Örnek olarak bkz. Abdulâl, *İbn Kesîr*, 314, *isrâîliyyât* terimini *hurafat el-isrâîliyye (Yahudi masalları)* ifadesinin müteradifi olarak kullanmaktadır.

⁷⁶ Örnek olarak bkz. Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, *el-İsrâîliyyât ve'l-Mevdûât fî Kütübi't-Tefsîr*, Kahire, 1973; bu çalışma için bkz. R. Tottoli, "Nota su una recente posizione critica nei confronti delle *isrâîliyyât*", *Oriente Moderno*, 70, (1990), 115-8; Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *el-İsrâîliyyât fî't-Tefsîr ve'l-Hadîs*, Kahire, 1986, (1970'lerdeki ilk ed.).

⁷⁷ *el-İsrâîliyyât ve Eseruhâ fî Kütübi't-Tefsîr*, Şam-Beyrut 1970, 71-105.

⁷⁸ Bkz. Abdullah Mahmud Şihâte, *el-Kur'ân ve't-Tefsîr*, Kahire 1974, 241-275. Ayrıca bkz. M. Abdüsselâm Ebu'n-Nîl tarafından tahkiki yapılan Mücâhid'in *Tefsîr*'i, editör burada onun *isrâîliyyât*ı dışarıda bıraktığını söylemektedir. Bu tahkik hakkında bkz. C. Gilliot, "Textes arabes anciens édités en Egypte" *MIDEO*, 21 (1993), 440-41,

⁷⁹ Juynboll, *The Authenticity of Tradition Literature*, 130f.

⁸⁰ Ahmed Bahauddin, *İsrâîliyyât*, Kahire 1965, *İsrâîliyyât ve mâ ba'del Udvân*, Kâhire 1967; Aîşe Abdurrahman, *el-İsrâîliyyât fî'l-Ğazvi'l-Fikeri*, Kahire, 1975. Terim, olumsuz bir anlam yüklenmeksizin, A.A. Mursî'nin Yahudi folkloruyla ilgili eserlerinde, Yahudi rivayetlerini göstermek üzere kullanılmıştır: (F.M. Cûdî ile) *el-Fülklûr ve'l-İsrâîliyyât*, Kahire, 1977; "el-Fülklûr ve'l-İsrâîliyyât", et-Türâsü'ş-Şa'bi, 8 (1977), 21-46.

isrâîliyyâta yönelik tutuma ilham vermiştir. Aynı zamanda bu tavır, Muhammed Abduh yoluyla, İbn Kesîr'in tavrı tarafından da ilham edilmiştir.

Terimin çağdaş batılı araştırmalarda kullanımı, çağdaş İslamî literatürde terimin yükselişini takip etmiştir. I. Goldziher, terimi ve tanımını *Muhammedanische Studien* adlı çalışmasında ilk zikreden kimsedir. Burada *kussâs*'la ilgilenirken *isrâîliyyâtı* "Kitab-ı Mukaddes şahsiyetleri etrafında uydurulmuş hikâyeler" ve "İsrailliler dönemindeki şahısların efsaneleri" olarak tanımlamıştır.⁸¹ Bu makalenin başında değinildiği gibi, Goldziher bu terimi ayrıca *isrâîliyyât* meselesini ele aldığı, bu çalışmanın başında da bahsi geçen bir makalesinde kullanmıştır.⁸² Goldziher'i izleyerek B. Heller kelimenin müfredini "İsrâîliyya", "israelitischen Geschichten" [israîlî hikâyeler] diye tercüme etmiş, daha sonra da terimi, abartılı hikâyeler külliyyatıdır, doğru veya yanlış Vehb b. Münebbih'le irtibatlıdır, diye tanımlamıştır.⁸³ Dahası Heller bir başka makalede, *isrâîliyyâtın* bir araya getirilmesi gerektiğini şöyle dile getirir: Bunlar "les legendes qui se présentent provenant des sources juives".⁸⁴

İsrâîliyyâtın sürekli aynı anlamda kullanıldığı son dönem eserlerinde, terimin kullanımları hakkında başka bir şey söylemeye gerek yoktur. Hakikaten, bu yüzyıl boyunca terim hem İslamî literatürde hem de Batılı çalışmalarda geniş bir yaygınlık kazanmış ve Kitab-ı Mukaddes tarihi ve kozmogoni hakkındaki rivayetleri gösteren genel bir terim olarak kabul edilir olmuştur.⁸⁵

⁸¹ *Muhammedanische Studien*, II, 167, (=Eng. ed. *Muslim Studies*, II, 156).

⁸² I. Goldziher, "Mélanges Judéo-arabes-IX", *REJ*, 44 (1902) 64-66. Onun *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden, 1970 (ilk ed. 1920), 68, çalışmasının konuyla ilgili bir dipnotunda Goldziher, O. Loth'tan Ka'bu'l-Ahbâr'ın "*Yahudilik* (yahûdiyyât)" yaydığını nakleder ki burada "yahûdiyyât" *isrâîliyyâtın* eşanlamlısıdır. Goldziher'den sonra, ayrıca bkz. B. Chapira, "Legendes bibliques attribués a Ka'b el-Ahbar," içinde, *REJ*, 69 (1919), 93: *Israyliat*.

⁸³ "Die arabischen Marchen," *Anmerkungen zu den Kinder- U. Hausmarchen der Brüder Grimm* içinde, J. Bolte, G. Polivka, Leipzig 1930, 381.

⁸⁴ "Récits et personnages bibliques dans la légende mahométane", *REJ*, 85 (1928), 136. Heller burada *isrâîliyyât* teriminin Goldziher, Lidzbarski ve J. Horovitz tarafından ele alındığını fakat M. Lidzbarski'nin (*De prophetis, que dicuntur, legendis arabicis*, Lipsiae 1893, 4, 47) ve Horovitz'in ("The earliest biographies of the Prophet", 556) *isrâîliyyâtla* sadece bu addaki Vehb İbn Münebbih'e atfedilen kitapla ilişkili olarak ilgilendiklerini söylemektedir.

⁸⁵ Terimin anlamları hakkındaki bir tanım için bkz. *EI2*, s.v. (G. Vajda).

KIRAATLER VE KURRÂ*

Fehd b. Abdurrahman er-Rûmî

Çev.: Ali ÖGE**

LUGAT OLARAK KIRAATLER:

(قراءة), (قراءة) kelimesinin çoğuludur. Kıraat, “karae” fiilinin semâî masdarıdır. *Karae, yekrau, kıraeten, kur’anen, kur’en*, dersin. Kur’, dilde toplamak ve birleştirmektir. Suyu topladığında, ‘Suyu havuzda topladım (‘kara’tu’)dersin. Kıraate, kıraat denilmesinin nedeni, kâri’nin (okuyucunun) harfi diğer bir harfle birleştirmesi ve böylece kelimenin oluşmasıdır. Kelime, diğer bir kelime ile, cümle diğer bir cümle ile birleşir. O kimse okur, yani bütün bunları bir araya getirir.

Istılah Olarak Kıraatler:

Araştırmacılardan birçoğu, kıraatler ile kıraat ilminin tarifini karıştırmaktadır. Kıraatler ile kıraat ilmi arasındaki fark, Kur’an-ı Kerim ile Kur’an-ı Kerim ilimleri arasındaki fark gibidir.

Dolayısıyla kıraat; Kur’an-ı Kerim’i telaffuz etme usullerinden biridir. İmamlardan birinin, rivayetlerin ittifakı ve tarîklerle diğer imamlardan farklı bir okuyuş edinmesidir. Bu farklılık ister harflerin telaffuzunda ister harflerin biçiminde olsun aynıdır.¹

Kur’an Kelimelerini Telaffuz usulleri, şu şekilde isimlendirilir:

Kıraat, rivayet, tarîk, vech.

Kıraat: Birbirine uygun olmak şartıyla, kendisinden nakledilen rivayet ve eda yolları (tarik) nın kıraat imamlarından birine nispet edilmesidir (nisbet edilen Kur’an okuma şeklidir).

Rivayet: Bu kıraat imamından, bir vasıta ile de olsa (kıraatı) alan kişiye nisbet edilen okuyuştur.

Tarîk: İsnadı nâzil bile olsa raviden alan kişiye nisbet edilen okuyuştur.

* Bu Makale, Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî’nin *Dirâsât fî Ulûmi’l- Kur’an* (Riyad, 1430/2009, XVI. baskı) adlı eserinin 341-369. sayfalarının çevirisidir.

** Dr., Konya merkez vaizi, alican_042@hotmail.com

¹ Zerkânî, *Menâhilu’l-İrfan*, c. 1, s. 410.

Vech: Alınması câiz sabit kıraatlerden, okuyucunun tercihine bırakılan okuyuş şeklidir.²

Suyûtî şöyle der: “Bu yedi, on veya başka bir sayıdaki imamlardan alınan rivayetler ve tarîklar üzerinde ittifak ediliyorsa, bu kıraattir. Eğer bir râvi ondan(kıraat imamından) alıyorsa, rivayettir. Eğer ondan sonraki (raviden sonraki) bir kimse alıyorsa, isnâdınâzil bile olsa bu bir tarîktir. Kârînin ihtiyarî olan okuyuşu ise vecihtir.”³

KIRAAT İLMİNİN TARİFİ

Kıraat İlmî:

Kur’an kelimelerinin nasıl telaffuz edileceğini, ittifak ya da ihtilaf üzere onların edâ yollarını, her vechin nakledene isnât edilmesi⁴ ile birlikte öğreten ilimdir. Ya da, ‘Kur’an kelimelerinin eda şeklini ve farklılığını, nakleden kimseye isnâd edilmek suretiyle öğreten ilim’dir.⁵

Konusu:

Telaffuz durumları ve eda şekilleri bakımından Kur’an-ı Kerim kelimeleridir.

Elde Edildiği Yer:

Kıraat âlimlerinin Rasûlullah’tan (sav) mütevatir ve sahih olarak yaptığı nakillerdir.

Hükmü:

Öğrenim ve öğretimi farz-ı kifayedir.

Sonucu ve faydası:

Kur’an kelimelerini telaffuzda hatadan korur. Tahrif ve değişikliğe karşı korur. Bu şekilde okuyan her imamın okuyuşunu bilmeyi sağlar. Kendisinden alınıp okunabileceklerle okunamayacak olanı ayırt etme imkanı verir.

Konumu (İlimler Arasındaki Yeri):

Kıraat ilmi, ilimler arasında konum olarak en yüksek ve en değerli olanlarındandır. Bu, onun, mutlak üstünlüğü olan semavî kitapların en değerlisi Kur’an-ı Kerim’le ⁶ bağı sebebiyledir. İlmin değeri, öğrenilen şeyin değerinden kaynaklanmaktadır.

Kastalânî şöyle der: “Şüphesiz Kur’an, ilimlerin kaynağı ve menşei, bilgilerin menbaı ve temel esası, genel ilkelerin dayanağı ve aslı, her ilmin ilk ve son noktasıdır. Onun yüceliği, özellikleri ve morfolojik yapısı anlaşılmadan gerçekleşmez. Okuyuş vecihlerini ve rivayetlerinin farklılığını öğrendikten sonra, (onu öğrenen kimse) O’nun (Kur’an) sonu gelmez incelikleri ve güzelliklerine (hakikatlerine)

² El-Bennâ, *İthâfu'l-Fudalâi'l-Beşer*, c. 1, s. 102.

³ Suyuti, *el-İtkan*, c. 1, s. 99.

⁴ Abdulfettah el-Kâdî, *el-Büdüru’z-Zâhira*, s. 5.

⁵ İbnu'l-Cezerî, *Müncidu'l-Mukrîin*, s. 3; el-Kastalânî, *Letâifu'l-İşârât*, s. 170; el-Bennâ, *İthâfu'l-Fudalâi'l-Beşer*, c. 1, s. 67.

⁶ Abdulkayyum es-Sündî, *Safahat fi Ulûmi'l-Kıraat*, s. 23.

doyamaz. Bundan dolayı, kıraat ilmi faydalı ilimlerin en değerlilerinden olmuştur.⁷⁷

Kıraat İlminin Doğuşu

Kıraatlerin oluşması hakkında âlimlerin kesin olarak belirttikleri bir tarih yoktur. Kur'an-ı Kerim'in, ilk olarak Hira mağarasında, hicretten yaklaşık 13 yıl önce indiği bilinmektedir. Kıraatlere gelince, âlimler, kıraatlerin başlangıcı konusunda iki görüşe sahiptirler⁸:

(1) Kıraatler, Mekke-i Mükerrreme'de nazil olmuştur. Çünkü Kur'an'daki kimi âyetler Mekkî, kimi âyetler Medeni'dir. Medeni âyetlerde olmayıp Mekkî olanlarda bulunan çeşitli kıraat farklılıkları vardır. Medine'de Mekkî kıraatlerin nüzulu ve tek olarak (sadece, o şekilde bir defa)indiği konusunda herhangi bir delil yoktur. Bu yüzden aslı üzere kalmıştır.

Ömer'in (ra), Hişam bin Hakim (ra) ile olan ihtilafını konu alan hadîs buna işaret eder. Çünkü onlar, Furkan sûresinin kıraatinde ihtilaf etmişlerdir ki, Furkan sûresi Mekkîdir. Bu da, kıraatlerin vahyedilişinin, Mekke'de olduğuna işaret eder.

(2) Kıraatler, Medine'de inmiştir. Çünkü kıraatler, lehçelerin farklılığı nedeniyle ümmete kolaylık olması için inmiştir. Buna ise ancak hicretin gerçekleşmesinden, yakın ve uzak kabilelerin İslam'a girmesinden, kendi lehçeleri dışındaki bazı lafızların kapalılığından sonra ihtiyaç duyulmuştur.

Çünkü sahabenin -Allah kendilerinden razı olsun- kıraatler konusundaki ihtilafı, Medine döneminde ortaya çıkmıştır. Bu konuda Mekke'de herhangi bir şeyin meydana geldiği sabit değildir.

Kıraatlerin nüzûlunun Mekke'de, Kur'an'ın nâzil olmasıyla birlikte başladığını, ancak ihtiyacın, Mekke'de ve civarında (Kureyş lisanı) tek lehçe olduğundan dolayı bu kıraatleri kullanmaya gereksinim kalmadığını, lehçelerin farklılığının Medine'de hicretten sonra, farklı lehçelerle konuşan çeşitli kabilelerin İslam'a girdikleri zaman meydana geldiğini iddia edip her iki görüşü bir araya getiren kimseler de vardır.

Kıraatlerin nüzûlunun Mekke'de veya Medine'de olması arasında fark yoktur. Ancak kıraatler, bize ulaşıncaya kadar çeşitli aşamalardan geçmiştir. Bunları aşağıdaki şekilde ifade edebiliriz:

Kıraat İlminin Geçirmiş Olduğu Aşamalar

Birinci Aşama:

Rasûlullah (sav), Kur'an dışındaki şeyleri Cebrail'den (as) aldığı gibi kıraatleri de almıştır. Allah, Kur'an'ı insanlara okumasını emretmiştir:

*"Ey Resûl! Rabbinden sana indirilene tebliğ et."*⁹

*"Biz onu, Kur'an olarak, insanlara dura dura okuyasın diye (âyet âyet, sûre sûre) ayırdık ve onu peyderpey indirdik."*¹⁰

⁷ Kastalânî, *Letâifu'l-İşârât li Fünûni'l-Kıraât*, s. 6.

⁸ Bkz. Abdulkayyum es-Sündî, *Safahat fi Ulûmi'l-Kıraat*, s.28- 30.

⁹ 5/Maide, 67.

¹⁰ 17/İsrâ, 106.

Rasûlullah (sav), Kur'an'ı tebliğ etmesi gerektiği gibi tebliğ etti. Onlara beş âyet sabah, beş âyet de akşam okutuyordu. Belki bir sahabiye bir harf, diğer bir sahabiye başka bir harf okuttu. Her sahabi, (Kur'an'ı) Rasûlullah'tan (sav) işittiği şekilde okuyordu.

Rasûlullah (sav), onların birbirlerine okutmalarını emrediyordu. Bir adam müslüman olduğunda, Kur'an'ı öğretmesi için onu sahabelerden birine gönderiyordu. Bazı sahabilerini, Kur'an'ı kendilerine öğretmeleri için kabilelere gönderiyordu. Bir adam, Medine'ye hicret ettiğinde, Rasûlullah (sav), onu Kur'an'ı ezberleyen bir sahabiye gönderirdi. Böylelikle sahabeden kurra' olarak tanınan bir topluluk oluştu. Sahabeden birçok kişi Kur'an'ı ezberlemişti.

İkinci Aşama:

Rasûlullah'ın (sav) vefatından sonra, Arap kabilelerinden birçoğu irtidat etti. Halife Ebû Bekir (ra), mürtetlerle savaşmak için ordular çıkardı. Bu savaşlarda birçok kurrâ öldürüldü. Sahabe, Kur'an'ı ezberleyen hafızların yok olup gitmesiyle, Kur'an'dan bir şeyin kaybolup gitmesinden korktu. Böylece onu bütün kıraatleriyle birlikte tek bir mushafta topladılar.

Üçüncü Aşama:

Mürtetlerin ortadan kaldırılması ve ridde savaşlarının sona ermesinden sonra, müslüman ordular İslam'ı yaymaya yöneldiler. Çeşitli milletler İslam'a girdi. Sahabe -Allah onlardan razı olsun-, fethettikleri bölgelerde, oranın halkına Kur'an öğretmek için yayıldı. Her sahabe, Rasûlullah'tan (sav) öğrenmiş olduğu şekilde Kur'an'ı öğretiyordu. Daha sonra, tabiîn ve onların öğrencileri arasında farklı nakiller ortaya çıktı. Kıraatler çoğaldı ve çeşitlendi. Tabiînden birçok kimse kıraatleri öğrenmişti.

Dördüncü Aşama:

Tabiîn ve tebe-i tabiinden bir topluluk, Kur'an okuma ve okutma, öğretme ve öğrenme konusuna hayatlarını adadı ve bütün çabalarını bu uğurda sarfettiler. Kur'an lafızlarını, kelimelerin tecvidini tutmak, rivayetleri gerçekleştirmek için bütün dikkatlerini verdiler. Bu onların meşguliyeti ve asıl hedefleri idi. Nihayet bu konuda takip edilen imamlar oldular. Onlara gidiliyor, onlardan bu ilim alınıyordu. Müslümanlar, onların kıraatlerini kabul etme konusunda icma' ettiler. Onlar hakkında iki kişi bir araya gelip ihtilaf etmedi. Kıraati kabul etmeleri ve bir araya getirmelerinden dolayı, bu ilim ve kıraatler de onlara nispet edildi.¹¹

Kastalânî şöyle der: "Yazıya yüklenen farklı anlamlardan dolayı ihtilaflar çoğaldı. Bid'at ve arzularına uyan kimseler, bid'atlarına uygun bir şekilde, bir kimsenin o şekilde okumasının caiz olmayacağı biçimde okudular. Mutezile'den kimileri, "Ve Allah Musa ile gerçekten konuştu."¹² âyetindeki (Allah lafzındaki) "hu" harfini mansub olarak, "ha" şeklinde okudular. Rafızîlerden bazıları, "Ben yoldan çıkarılanları yardımcı edinecek değilim."¹³ Ayetindeki meksur lam harfini, fethalı şekilde okudular. Bununla Ebû Bekir ve Ömer'i kastettiler. Müslümanlar, yüce Kur'an'ın

¹¹ Dr. Şaban İsmail, *Mea'l-Kur'ani'l-Kerim*, s. 390; es-Sündî, *Safahât fi Ulûmi'l-Kıraat*, s. 37.

¹² 4/Nisa, 164

¹³ 18/Kehf, 51.

kıraatına önem veren güvenilir olan imamlardan kıraat alma konusunda icma' ettiler. Her bölgeden, güvenilirliğiyle, nakilde eminliğiyle, dirayetiyle, ilminin kemaliyle, ömürlerini okuma ve okutma ile geçiren, durumları bilinen meşhur imamlardan birini seçtiler. Bölge halkı, naklettikleri konularda onların doğru sözlü olduklarında icma' ettiler. Okudukları şeyde güvenilir kabul edildiler. Onların kıraatleri, Mushaflarının yazı tarzından dışarıya çıkmadı."¹⁴

İbnu'l-Cezerî şöyle der: "İhtilaf edilen harflerden her harfin, sahabe ve diğer kimselere nispet edilmesinin anlamının, başka bir şeyden dolayı değil, sadece daha kesin, daha çok okunan ve okutulan, ona daha çok bağlı olmaları ve meyletmelelerinden olduğuna inanıyoruz. Aynı şekilde harflerin ve kıraatlerin kıraat imamlarına ve ravilerine nispet edilmesi ile kastedilen de, bu kârinin ve imamın, dildeki bu şekilde (bir vechî) okumayı tercih etmesidir. Okuduğu şeye göre, diğer kimseler bunu diğer vecihlere tercih etmiş, bununla tanınıp bilininceye kadar ona devam etmiş, bırakmamıştır. (Bu sebeple) Ona yönelinmiş ve (kıraat) ondan alınmıştır. Bunun için diğer kurrâların dışında bu kıraat ona(o şekilde okuyana) izafe edilmiştir. Bu, tercihe, devamlılığa ve sürekli uygulamaya dayanan bir izafettir. Sonradan ortaya konulan, rey ve ictihada dayanan bir izafet değildir."¹⁵

Bölgelerde Kurrânın sayısı çoğalmış ve her bölgede onlardan bir grup meşhur olmuştur:

Mekke'de:

Mücahid bin Cebr, Tavus bin Keysân, Atâ bin Ebi Rebâh, İbni Abbas'ın âzâdlı kölesi İkrime, İbni Ebi Müleyke ve diğerleri.

Medine'de:

Said bin Müseyyeb, Urve bin Zübeyr, Ömer bin Abdülaziz, İbni Şihab ez-Zührî, Zeyd bin Eslem, Yesar'ın çocukları Süleyman ve Atâ, Salim bin Abdullah bin Ömer ve diğerleri.

Kûfe'de:

Alkame bin Kays, Mesruk bin el-Ecda', Ebû Abdurrahman es-Sülemî, en-Nehaî, eş-Şa'bî, Amr bin Şurahbil, Esved bin Yezid, Said bin Cübeyr ve diğerleri.

Basra'da:

Hasan-ı Basrî, Muhammed bin Sirin, Katade bin Daime es-Sedûdî, Nasr bin Âsım, Yahya bin Ya'mer, Ebû'l-Âliye er-Reyyâhî, Cabir bin Zeyd, Ebû Recâ el-Utâridî ve diğerleri.

Şam'da:

Hiz. Osman'ın arkadaşı Muğire bin Ebi Şihab el-Mahzûmî, Ebû Derda'nın arkadaşı Halid bin Sa'd¹⁶, Yahya bin Haris ez-Zimârî, Atiye bin Kays el-Kilâbî ve diğerleri.

¹⁴ Kastalânî, *Letâifu'l-İşârât*, s. 66.

¹⁵ İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kıraati'l-Aşr*, s. 52.

¹⁶ El-İtkan'da ismi 'Halife' olarak geçer. Doğrusu, *en-Neşr fi'l-Kıraati'l-Aşr*'de (s. 8) geçen şeklidir ki, o da Halid bin Sa'd el-Selâmânî'dir. Hayatı için bkz. *Mizanu'l-İtidal*, 1/310; *Lisanu'l-Mizan*, 3/376 (2974).

Bunun dışında daha birçok kurrâ vardır. Sonunda kıraatler, kıraatlerin bir araya getirilmesi, onunla meşgul olunması sebebiyle diğer dinî ilimler gibi bağımsız bir ilim haline gelmiştir.

Yedi Kıraate Ayrılma

Gördüğün gibi, kurrânın sayısı, yüzlerce hatta binlerce kişinin ehli hafıza ulaştığıdır. Âlimlerden bir bölümü, kurrâ hakkında telifte bulunmuş, eser ortaya koymuşlardır. Ebû Ubeyde (v. h. 224), içinde beş kıraatin ve yirmi kârinin bulunduğu bir kitap telif etmiştir. Ahmed bin Cübeyr el-Antakî (v. h. 258), içinde kurraânın beş tanesinin okuyuşlarını toplayan bir kitap yazmıştır. Ebû Bekr ed-Dâcûnî (v. h. 324) es-Semaniye adlı eserini, İbni Cerir et-Taberî (v. h. 324), 'el-Kıraat' adlı kitabını telif etmiştir. Taberî, eserinde yirmiden fazla kâriden bahsetmiştir. Bunlardan başka birçok kişi eser telif etmiştir. Ancak o eserler ya yayılmamış ya da tanınmamıştır.

Ahmed bin Mücahid (v. h. 324), "*es-Seb'a*" adlı kitabını telif ettiğinde, eserinde, karîlerin mütevatir yedi kıraatini bir araya getirmişti. Ahmed bin Mücahid'in kendisi bizzat kıraatler konusunda güvenilir bir imamdı. Kitabı meşhur olmuş ve kabul görmüştü. Âlimler, o eser üzerinde aralarında görüş alışverişinde bulunuyorlardı. Bu yedi kıraat imamı meşhur oldu, hatta bazı insanlar, kurrânın ve kıraatlerin sayısının yedi olduğu düşüncesine kapıldı. Bu düşünce gelişti, diğer insanlar da, yedi kıraatin, yedi harf olduğuna inandı!!

Kimi âlimler, içinde birtakım vehimler yer aldığından dolayı İbni Mücahid'in yedi kıraat için seçtiklerini eleştirmişlerdir. Ebû'l-Abbas Ahmed bin Ammar el-Mehdevî şöyle der: "Bunu yedi olarak tesbit eden gereksiz bir şey yapmıştı. Durum, herkes için zor bir hale gelmişti. Bakış açısı dar olan herkes, bu kıraatlerin, haberde (yani yedi harf hadisinde) ifade edilenler olduğunu zannetti. Eğer O, yediden bir eksik ya da fazla yapsaydı, bu şüpheli de yok ederdi."¹⁷

Karrâb, eş-Şâfî adlı eserinde şöyle der: "Kurâdan yedisinden kıraati alıp, diğerlerini bırakma konusunda herhangi bir görüş ya da sünnet yoktur. Bu sadece, son dönem âlimlerinin ortak görüşüdür. Bundan daha fazla kıraatin olmayacağına dair bir kanaat yayıldı. Oysa bunu hiç kimse dememişti."¹⁸

Mekki bin Ebû Talib (v. h. 437), onların yedi kıraati seçmelerinin sırrını şöyle açıklar: "Yedi bölgenin Mushaflarına uygun olması için böyle yaptılar. Bu konuda Kur'an'ın yedi harf üzere indiği haberine uydular. Sonra şöyle der: "Eğer o, onların sayısını daha fazla veya daha az yapsaydı, bu yasaklanmazdı. Çünkü kurrânın sayısı, sayılamayacak kadar çoktur."¹⁹

Âlimlerden birçoğu, bu konuda İbni Mücahid'in, kıraatleri yedi ile sınırlamasının, ancak uzun bir çaba, kaynaklara dayalı uzun bir araştırmadan sonra söylediği konusunda onu savunmuşlardır. Onun, âlimlerin ve kurrâların büyük birçoğunluğunun onayı ile seçiminde başarılı olduğunu iddia etmişlerdir. Eğer kıraatler konusunda rivayetler çoğalsaydı, bu, kıraatler konusunda güvenilmeyen

¹⁷ Suyuti, *el-İtkan*, c. 1, s. 106; İbni Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kıraati'l-Aşr*, c. 1, s. 36.

¹⁸ Suyuti, *el-İtkan*, c. 1, s. 107.

¹⁹ Mekki bin Ebû Talib, *el-İbane an Meânî'l-Kıraât*, s. 51.

kurrâlardan bir bölümün engellenmesine neden olurdu. Bazıları, kıraatlerden kendisine birini özel olarak seçer ve onun rivayetleriyle yetinirdi. İbni Mücahid, onların yolunu kesti. Onların tuzak olarak kurduğu kıraatleri ortadan kaldırdı. Onlara sıkıntı veren kurrâyı uzaklaştırdı. Onun iyi düşüncesine ve güzel niyetine işaret eden şeylerden biri de, onun benimsediği kıraati seçmeye çalışmamasıdır. Kendisine bunun nedeni sorulduğunda şöyle cevap verdi:

“Biz, imamlarımızın bırakmış olduğu şeyi korumada kendimiz için çalışmaktan daha çok, bizden sonrakilerin okuyacağı bir harfi seçmeye ihtiyaç duyuyuz.”²⁰

Öneminden, bu konudaki eserlerin ve kurrâların çokluğundan ve kıraat ilminin bu konudaki genişliğinden dolayı bu aşama hakkındaki sözlerimiz de uzamış oldu.

Beşinci Aşama: Kıraatlerdeki Tedvin Aşaması

Âlimler, kıraat ilmi konusunda ilk eser telif edenin kim olduğunda ihtilaf etmişlerdir. Birçok kimse, kıraat ilmi konusunda ilk eser telif edenin, Ebû Ubeyd el-Kasım bin Sellâm (v. h. 224) olduğu görüşündedir. İbnu'l-Cezerî, ilk eser telif edenin İmam Ebû Hatim es-Sicistânî (v. h. 255) olduğunu söylerken, kimileri de Yahya bin Ya'mer (v. h. 90) olduğunu söylemiştir.

Sonra üçüncü asırda eserlerin sayısı arttı. Dördüncü ve beşinci asırda zirveye ulaştı. Bundan sonra dokuzuncu asra kadar eser telifi durdu. Eserlerin sayısı, alimlerin çabaları azaldı. Neredeyse, Şatıbî'nin manzumesinin şerhi ile sınırlı kaldı (v. h. 590).

Kıraatler Konusunda Eski-Yeni En Önemli Eserler

Bu eserlerin sayısı gerçekten çoktur. Bunların tümünü saymak mümkün değildir. Bunlardan çok az bir bölümü zikretmekle yetineceğiz:

1- *es-Seb'a*: Ebû Bekr Ahmed bin Muhammed bin Mücahid (v. h. 324)'in eseri olup, Dr. Şevki Dayf'ın tahkikiyle basılmıştır.

2- *et-Tezkira fi'l-Kıraati's-Semân*: İbn Ğalbûn (v. h. 399). Eymen Suveyd'in tahkiki ile iki cilt halinde basılmıştır.

3- *el-Mebsût fi'l-Kıraati'l-Aşr*: Ebû Bekr bin Mihrân (v. h. 381). Sebi' Hamza Hâkimî'nin tahkiki ile tek cilt halinde basılmıştır.

4- *el-Keşf an Vücûhi'l-Kıraati's-Seb'*: Ebû Muhammed Mekkî bin Ebi Tâlib (v. h. 437).

5- *et-Teysîr fi'l-Kıraati's-Seb'*: Ebû Amr ed-Dânî (v. h. 444). Tek cilt halinde basılmıştır.

6- *el-İkna' fi'l-Kıraati's-Seb'*: Ebû Cafer İbnu'l-Bâziş (v. h. 540). Dr. Abdulmecid Kutamış'ın tahkiki ile iki cilt halinde basılmıştır.

7- *eş-Şâtıbiyye diye meşhur Hirzu'l-Emânî ve Vechu't-Tehânî*. Bu eser, İmam Kasım eş-Şâtıbî'nin (v. h. 590) manzum eseridir. Eserde, ed-Dânî'nin et-Teysir'i beyitler halinde yazılmıştır. Bu eseri, birçok âlim şerhetmiş, defalarca basılmıştır.

8- *el-Vâfi fi Şerhi's-Şâtıbi fi'l-Kıraati's-Seb'*: Abdulfettah el-Kâdî (v. h. 1403).

²⁰ Zehebi, *Ma'rifetu'l-Kurra'i'l-Kibar*, c. 1, s. 217. Bkz. es-Sündî, *Safahat fi Ulûmi'l-Kıraat*, s. 51, 54.

9- *Ma'rifetu'l-Kurrâi'l-Kibâr*: Ebû Abdullah ez-Zehebî (v. h. 748). Muhammed Seyyid Câdu'l-Hak'ın tahkiki ile iki cilt halinde basılmıştır.

10- *Ğâyetu'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ*: İbnu'l-Cezerî (v. h. 833). İki cilt halinde basılmıştır. Müsteşrik C. Bercistrasr eserin neşredilmesiyle ilgilenmiştir.

Sahih Kıraatlerin Şartları

Kıraat âlimleri, sahih kıraatler için birtakım şartlar ve ilkeler ortaya koymuşlardır. İbnu'l-Cezerî bunları bir araya getirmiş, yazıya dökmüş ve konu hakkında son sözü söylemiştir. Hatta bu ilim ona nispet edilmiş ve onun ismi ile yan yana anılır olmuştur. et-Tayyibe'de şöyle der:

Nahiv yönüne uygun olan her şey
Yazı için bir ihtimal içerir
Kaynak sahih, o da Kur'an
İşte budur üç temel.
Ne zaman bir temelin dengesi bozulsa
Yediden biri olsa da, onu düzelt.²¹

Bu konudaki son sözü, '*en-Neşr fi'l-Kıraati'l-Aşr*' adlı kitabında şu şekilde ifade eder: "Bütün kıraatler, bir vecihle de olsa Arapça'ya uygundur. Takdiren de olsa, Hz. Osman'a nispet edilen Mushaflardan birinin resm-i hattına uygundur. Senedi de uygundur. İşte bu, reddedilmesi caiz olmayan ve inkarı kabul edilemeyen sahih kıraattir. Hatta Kur'an'ın inmiş olduğu yedi harften biridir. İster yedi imamdan, ister on imamdan, ister görüşleri kabul edilen diğer imamlardan geliyor olsun, insanların onu kabul etmesi gerekir. Bu üç şarttan herhangi biri olmadığında, ister yedi ya da daha çok kimseden geliyor olsun, o kıraate zayıf, şâz veya bâtıl kıraat adı verilir. Selef ve haleften, önde gelen âlimler nezdinde sahih işte budur. İmam Ebû Amr ed-Dânî bunu açıklamış, Mekkî bin Ebû Talib, Ebû'l-Abbas el-Mehdevî, Ebû Şâme... bunun metnini düzenlemiştir... Bu, seleften hiç kimsenin karşı çıkmadığı selefin yoludur."

Böylelikle sahih kıraatlerin şartlarının veya temellerinin üç olduğu ortaya çıkıyor:

(1) Bir vecihle de olsa, Arapçaya uygunluk.

Kıraatin, kesinlikle Arapçaya uygun olması gerekir. Dilde yaygın olana uyması gerekmez. Tam aksine, dil vecihlerinden herhangi birine uygun olması yeterlidir. İbnu'l-Cezerî şöyle der: "Şartlar arasında, 'bir vecihle de olsa' sözümüzle, gramer vecihlerinden herhangi bir veche uygunluğu kastediyoruz. Bu vechin, fasih veya çok fasih olması, üzerinde fikir birliği edilen veya ihtilaf edilen bir kaide olması, kıraate zarar vermez. Yeter ki, bu kıraat, yaygın ve imamlar tarafından sahih bir senedle alınmış olsun. Çünkü şartlar içerisinde en büyük ve en kuvvetli esas budur. Arapçaya uygunluk şartında önde gelen âlimlerin tercih ettiği görüş budur. Arap gramercilerinin bir kısmının, hatta büyük bir bölümünün reddettiği birçok kıraat vardır. Ancak onların bu kıraatleri reddetmelerinin hiçbir değeri yoktur. Tam aksine, seleften kendisine uyulan imamlar, 'iskân' gibi onun kabul edilmesi üzerinde

²¹ İbnu'l-Cezerî, *Tayyibetu'n-Neşr fi'l-Kıraati'l-Aşr*, s. 32.

içma' etmişlerdir: «بَارِكُمْ»²², «يَأْمُرَكُمْ»²³ vb.. Damme, «الْمَلَائِكَةُ إِسْجُدُوا»²⁴; nasb, «كُنْ»²⁵; meksur «وَالْأَرْحَامِ»²⁶... Vasl «وَأَنَّ الْيَاسَ»²⁷... Elif «إِنَّ هَذَيْنِ»²⁸...vs. Ebû Amr ed-Dânî, *Câmiu'l-Beyân* adlı kitabında şunları söyler: “Kıraât imamları, Kur’an kıraatlerinden herhangi birisinde dilin yaygınlığına ve Arapçadaki kıyaslara uygunluğuna itimat etmemişlerdir. Tam aksine hadisin sübütuna, naklin sıhhatine önem vermişlerdir. Onlara göre rivayet sabit olunca, Arapçanın kıyası ve lugatın yaygınlığı onu ortadan kaldıramaz. Çünkü kıraat, uyulması gereken bir sünnettir, onu kabul etmek lazımdır ve müracaat da onadır.”²⁹

2- Takdiren de olsa, Hz. Osman’a ait Mushaflardan birisine uygun olması.

Sahabe, Hz. Osman’ın halifeliği döneminde Kur’an’ı yazdıklarında, onun yazımında, Rasûlullah’tan (sav) açık ya da takdîrî olarak rivayet edilen sabit kıraatlerin tümünü kapsayan bir yol izlemeyi hedeflemişlerdi. Mushafın yazımına uygun olmayan kıraatleri, sahabe tanımamıştır. Aksi halde, o şekilde yazarlardı. Sahabenin kabul etmediği bir kıraat de, sahih kıraat değildir. Sahabenin bilmediği bir kıraati bildiğini kim iddia edebilir!

İbnu'l-Cezerî şöyle diyor: “Mushaflardan birisine uygun olması” ifadesiyle, bir bölümü olmaşa da sabit olan kıraatleri kastediyoruz. İbni Âmir’in kıraatinde, «وَالزُّبُرِ وَالْكِتَابِ الْمُنِيرِ»³⁰ âyetinin vav’sız okunması, «وَالزُّبُرِ وَالْكِتَابِ الْمُنِيرِ»³¹ âyetindeki her iki isimde ba harfinin ziyade olarak kullanılması vb. Kuşkusuz bu, Şam mushafında sabittir. Yine İbni Kesir’in kıraatinde, Tevbe sûresinin sonunda «تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ» ziyadesi vardır. Bu da, Mekke Mushafı’nda yer almaktadır...

Bundan sonra, ‘takdiren de olsa’ ifadesiyle, takdiren de olsa yazıma uygunluğu kastettik. Çünkü yazıma uygunluk, bazen tahkikî olur ki, o da açık bir uyum demektir. Bazen de takdîrî olur ki, o da ihtimalî/takdîrî bir uyum olur. Şüphesiz yazım, bazı yerlerde icmaen farklı olur. (es-Semavat, salihat, ve'l-leyl, ve’s-salât, ve’z-zekât, ve’r-ribâ gibi...) Bazı kıraatler, tahkikî olarak yazıma uyum gösterir, bazen de takdîren uyum gösterir. «مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ» gibi. Bu kelime, bütün Mushaflarda elifsiz yazılmıştır. Onu hafzederek okuma, tahkikî yaparken, elif ile okumak, takdîrî yapmaktadır.

3- İsnadın sıhhati.

İbnu'l-Cezerî şöyle diyor: “Bununla, bu kıraatin, başından sonuna adil hafızası güçlü kimselerin kendi gibi olanlardan rivayet etmesini kastediyoruz. Bununla birlikte(daha önce geçen), her iki şarta uygun olmasıyla ve imamlara göre galat sayılmayan ve bir kısmı bir kısmını şaz hale getirmeyen(kıraat) meşhur olur.

²² Bakara sûresi, 54. Bu, ed-Devrî’den sonra gelen Ebû Amr’ın kıraatidir.

²³ Bakara sûresi, 67. Bu, ed-Devrî’den sonra gelen Ebû Amr’ın kıraatidir.

²⁴ Bakara sûresi, 67. Bu, ed-Devrî’den sonra gelen Ebû Amr’ın kıraatidir.

²⁵ Bakara sûresi, 34. Bu, Ebû Cafer’in kıraatidir.

²⁶ Nisa sûresi, 1. Bu, Hamza’nın kıraatidir.

²⁷ Saffat sûresi, 123. Bu, İbni Zekvân’dan sonrakilerin kıraatidir.

²⁸ Taha sûresi, 63. Ebû Amr, bu kelimeyi ya ile, diğerleri elif ile okumuşlardır.

²⁹ İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kıraati'l-Aşr*, c. 1, s. 10- 11.

³⁰ Bakara sûresi, 116.

³¹ Âl-i İmran sûresi, 184.

Bazı son dönem âlimleri, isnâdın sıhhatine tevatürü de şart koşmuşlar, senedin sıhhati ile yetinmemişlerdir. Bu, onun senedinde açık olarak görülebilecek bir şeydir. Şüphesiz tevatür sabit olduğunda, yazım ve diğer şeylerde diğer iki şarta bakılmaz. Çünkü Hz. Peygamber'den (sav) mütevatiren nakledilen kıraatin kabul edilmesi gerekir. Yazıma uysun ya da uymasın, Kur'an olduğu kesindir. Her kıraatte mütevatir olmayı şart koştığımızda, o takdirde bu yedi imamdan ve diğerlerinden sabit olarak gelen farklı kıraatlerden birçoğu ortadan kalkar.³²

Kıraat Çeşitleri

Son dönem alimlerinin, özellikle usul-u fıkıh âlimlerinin nezdinde, kıraatlerin iki çeşide ayrılması şöhret bulmuştur: Mütevatir ve şaz ya da ahad.³³ Bulkîynî, kıraatleri üçe ayırmıştır: Mütevatir, şaz ve ahad.³⁴ Suyuti, İbnu'l-Cezerî'nin sözlerinden, kıraatleri şu şekilde belirlemiştir³⁵:

1- Mütevatir

Yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluğun, senedin sonuna ulaşıncaya kadar kendileri gibi kimselerden yaptıkları rivayettir. Örnek: Yedi imamdan nakli konusunda ittifak edilen (birbirine uygun olan) tariklerdir. Bu (tevatür durumu), genellikle kıraatlerde olur. ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ gibi.³⁶ Bu, Âsım, Kisâî, Ya'kub, Halef bu şekilde okumuşlardır. Diğerleri, elif'i hâzfederek, ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ şeklinde okumuşlardır.³⁷

2- Meşhur

Senedi sahih olan, ancak mütevatir derecesine ulaşmayan, yazım ve Arapça kurallarına uygun olan, kıraat âlimleri nezdinde meşhur olup, herhangi bir hata ya da şaz durum taşımayan kıraatlerdir.

Örneği, yedi imamdan nakli konusunda tarikların ihtilaf ettiği şeydir. Bazı raviler onlardan rivayette bulunmuş, bazıları bulunmamıştır.

Kıraat kitaplarından, harflerin dağılımı konusunda birçok örnek vardır. Örneği: Ebû Cafer kıraatidir: "Ben onları (İblis ve soyunu) ne göklerin ve yerin yaratılışına, ne de bizzat kendilerinin yaratılışına şahit tuttum. Ben yoldan çıkaranları yardımcı edinecek değilim," (18/Kehf, 51) ﴿وَمَا كُنْتُ﴾ kelimesinde 'Te' harfinin fethasıyla. Diğerleri, ﴿وَمَا كُنْتُ﴾ şeklinde okumuşlardır. Cemi sigasıyla, (*ma eşhednahum*) şeklinde, diğerleri de müfred olarak (*ma eşhedtuhum*) şeklinde okumuşlardır.

3- Ahad

Senedi sahih olmasına rağmen, yazıma ya da Arapça kurallarına aykırı olan ya da anılan şöhrete ulaşmayan kıraattir. Bu tarzda okunmaz, buna inanılması da gerekmez.

³² İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kıraati'l-Aşr*, c. 1, s. 13.

³³ Muhammed Ahmed Hâtir, *Kıraatu Abdullah bin Mes'ud, Mekânetuha, Mesâdiruha, İhsâuha*, s. 47.

³⁴ Es-Suyuti, *el-İtkan*, c. 1, s. 99.

³⁵ *A.g.e.*, c. 1, s. 102.

³⁶1/ Fatiha sûresi, 4.

³⁷ Abdulfettah el-Kadı, *el-Büdûru'z-Zâhir fi'l-Kıraati'l-Aşri'l-Mütevatir*, s. 15.

Tirmizî, *Ca'misinde*³⁸, Hâkim, *Müstedrek*'inde³⁹ bunun için bir bölüm açmışlar, bu bölümlerde isnadı sahih olan birçok rivayeti tahrir etmişlerdir.

Bu rivayetlerden biri, Hâkim'in, *Müstedrek*'inde, Âsım el-Cuhderî'den, onun da Ebû Bekre'den rivayet ettiği şu hadistir: "Hz. Peygamber (sav), ﴿مُتَكِينٌ عَلَى رَفَافٍ خَضِرٍ وَعَبَاقِرِيٍّ حَسَانٍ﴾⁴⁰

İbni Abbâs'ın kıraati: ﴿وَكَانَ أَمَامَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ صَالِحَةٍ غَضْبًا﴾ (17/Kehf, 79) âyet, 'sâliha' kelimesinin ziyadesiyle, 'veraehum' kelimesinin yerine de 'emamehum' kelimesi kullanılarak okunmuştur.⁴¹

İbni Mes'ud'un (ra) kıraati: ﴿فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ مَتَابَعَاتٍ﴾ (5/Maide, 89)⁴²

Namazda bu tür kıraatlerin okunmasının hükmü konusunda ihtilaf edilmiştir. Âlimlerin büyük bir çoğunluğu, bunu yasaklamıştır. Bazı âlimler, kıraatin şart koşmadığı bu tür yerlerde okunabileceğini ifade etmişlerdir.

Dinî hükümlerde bu kıraatlerle delil ortaya koymaya gelince, bunların hükmü, âhâd hadislerle delil getirmek gibidir. Şafiî bunu kabul etmemiştir. Ebû Hanife bunu kabul etmiş, bununla delil ortaya koymuş ve örneğin yemin kefaretinin orucu konusunda buna göre bir hüküm ortaya koymuş, bunda da İbni Mes'ud'un ahad olan kıraatine uymuştur.⁴³

4- Şâz

Senedi sahih olmayan kıraattir. İbnu'l-Cezerî, şâz kıraatin tarifi konusunda Mekkî bin Ebû Talib'den şu nakilde bulunur: "Şâz, sikâ/güvenilir olmayan kimsenin naklettiği kıraattir. Veya, sikâ bir kimsenin naklettiği, ancak Arapça'da herhangi bir vechi olmayan kıraattir. Şâz kıraatin, senedi sahih olmayan, bir vecihle de olsa Arapça kurallarına uygun olmayan, Hz. Osman'ın mushafından⁴⁴ farklı olan kıraat olduğu da söylenmiştir. Osman (ra), Kur'an'ı, son arz'da sabit olan şekle göre bir araya getirmiştir. Ondaki sonraki âlimler, Hz. Peygamber (sav) okumuş olsa dahi, senedi sahih olmayan, son arzda var olmayan kıraatleri şâz olarak isimlendirmişlerdir.⁴⁵

Şâz kıraatler konusunda yazılan birçok eser vardır. –İbnu'l-Cezerî'nin dediği gibi- Sika olmayan kimseden nakledilenler, şâz kitaplarda zikredilen isnadı zayıf rivayetlerden daha çoktur. İbnu's-Süme'ye', Ebû's-Simal ve diğerlerinin, ﴿نُنَجِّكَ﴾⁴⁶ âyetini, lam'ın ﴿وَتَكُونُ لِمَنْ خَلَقَكَ آيَةً﴾⁴⁶ âyetini, lam'ın

³⁸ *Camîu't-Tirmizî*, Kıraat Bölümleri, s. 658- 660.

³⁹ Hâkim, *Müstedrek*, c. 2, s. 230- 257.

⁴⁰ *Müstedrek*, c. 2, s. 250. Rahman suresinin, 76. âyetinin mütevatir kıraati, farklı şekildedir.

⁴¹ İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kıraati'l-Aşr*, c. 1, s. 14.

⁴² Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, c. 1, s. 318; *Tefsîru'l-Kurtubi*, c. 6, s. 283; Ebû Hayan, *el-Bahrü'l-Muhit*, c. 4, s. 12.

Âyetin mütevatir kıraati farklıdır.

⁴³ *Tefsîru'l-Kurtubi*, c. 6, s. 283.

⁴⁴ Bkz. *Mecmû Fetâvâ İbni Teymiyye*, c. 13, s. 393- 394. Bazı âlimler, bu anlamı genişletmişler, hatta mütevatir kıraatin şartlarını taşımayan, kıraat vecihlerinin dışında olanların tamamını şâz kıraatlerin kapsamına almışlardır. Yani, ahad, zayıf, mevzû, müdrec, münker, ğarib ve bâtil tüm kıraatler şâzdır. Diğer bir ifadeyle, bugün on imamdan nakledilerek alınıp okunan on kıraatin dışında olan tüm kıraatler, şâz kıraatlerdir. Bkz. Ebû Şame el-Makdisi, *El-Mürşidu'l-Veciz*, s. 178; es-Suyuti, *et-Tahbir fi İlmi't-Tefsîr*, s. 142.

⁴⁵ Bkz. Bu kitabın, (tercümesinin bir bölümünü aldığımız) 95-98. sayfaları.

⁴⁶ Yunus suresi, 92.

sükunlu hali ile ﴿خَلَفَكَ﴾ şeklinde okumaları gibi... Ebû Hanife'ye (rh) nispet edilen, he'nin merfu, hemze'nin mansub şekilde okunduğu, ﴿أَمَّا يَحْشَىٰ اللَّهُ مِنْ عِبَادِهِ﴾⁴⁷ âyeti gibi... Müfessirlerden birçoğu bu kıraatten geri dönmüş, onu Ebû Hanife'ye nispet etmiş, bu kıraatin naklini ona yüklemişlerdir; oysa Ebû Hanife bu kıraatten beridir.

Sikâ birisinin naklettiği, Arapça kurallarından herhangi bir veche uymayan şâz kıraatin örneğine gelince, bu tür bir okuyuş, ancak hata ve kayıt altına alınmamaktan dolayı ortaya çıkar. Önde gelen âlimler ve sağlam hâfızlar bunu bilirler. Bu kıraat gerçekten azdır; hatta neredeyse yoktur. Âlimlerden bazıları, bu kıraatin bir bölümünü Nafi'den gelen rivayetlerden çıkarmışlardır: Hemze ile okunan ﴿مَعَائِشَ﴾⁴⁸ kelimesi gibi. Yine Yahya'nın, İbni Âmir'den, ya'nın fetesiyle rivayet ettiği, ancak kelimenin aslında hemzenin bulunduğu ﴿أَذْرَىٰ أَقْرَبَ﴾⁴⁹ kelimesi gibi.⁵⁰

5- Mevzu

Bu, aslı olmayan yani isnadsız olarak rivayet edilen kıraattir. Bunun nedeni, tefkifi olmasıdır. İbnu'l-Cezerî şöyle der: "Geriye reddedilen bölüm kaldı. Bu kısım, Arapça kurallarına ve yazıma uygun olan ancak (bir isnadla kesin olarak) nakledilmeyendir. Bunun reddedilmesi gerekir, yasaklanması daha da şiddetlidir. Bu tür bir kıraatte bulunan, büyük günah işleyen kimse gibidir."⁵¹ Bunun örneği مَلِكٍ يَوْمَ الدِّينِ ayetini mazi kipiyle okumaktır.

6- Müdrec:

Bu kıraati, kıraat türlerine ekleyen Suyuti'dir. Bununla, kıraatlerde fazla olanı tefsir vecihlerine katmak istemiştir,⁵² Said bin Mansûr'dan⁵³ rivayet edilen Sa'd bin Ebû Vakkas'ın (ra) kıraati ﴿وَلَهُ أَخٌ وَأُخْتٌ﴾⁵⁴ ve İbni Abbas'ın (ra) kıraati gibi ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ﴾⁵⁵ gibi. Buhârî (في مواسم الحج) 'da tahric etmiştir.⁵⁶ İbnu'z-Zübeyr'in kıraati ﴿وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ﴾⁵⁷ (Başlarına gelen şeylerde Allah'tan yardım isterler.) Amr⁵⁸ dedi ki: "Bu onun kıraati mi yoksa bu şekilde mi tefsir etti, bilmiyorum." Bunu, Said bin Mansur⁵⁹ ve el-Enbârî rivayet etmiştir. el-Enbârî, bunun tefsir olduğunu kesin bir dille ifade eder ve şöyle der:

⁴⁷ Fatır suresi, 28.

⁴⁸ A'raf suresi, 10; Hicr suresi, 20.

⁴⁹ Cin suresi, 25.

⁵⁰ İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1, s. 14, 16 (kısaca özetlenerek).

⁵¹ *A.g.e.*, c. 1, s. 16.

⁵² Suyuti, *el-İtkan*, c. 1, s. 102.

⁵³ Ebû Hayan, *el-Bahru'l-Muhit*, c. 3, s. 190; Zemahşeri, *el-Keşşâf*, c. 1, s. 255.

⁵⁴ Nisa suresi, 12.

⁵⁵ Bakara suresi, 198.

⁵⁶ Buhârî, Hac, 1770; Tefsir, 4519.

⁵⁷ Âl-i İmran Suresi, 104.

⁵⁸ Amr bin Dinar.

⁵⁹ Ebû Hayan, *el-Bahru'l-Muhit*, c. 3, s. 21; *Tefsiru't-Taberî*, c. 7, s. 91-92; *Tefsiru'l-Kurtûbî*, c. 4, s. 165; Suyuti, *el-İtkan*, c. 1, s. 102.

“Bu fazlalık, İbni Zübeyr tarafından yapılmış bir açıklamadır ve onun söylediği bir sözdür. Bazı nakilciler bu hususta yanlışlık yaparak bunu Kur’an-ı Kerim’in lafızları arasına almıştır.”⁶⁰

Sonra Suyûtî, İbnu’l-Cezerî’nin şu sözünü nakleder: “Belki de bu fazlalıklar, îzah ve açıklama olarak kıraat konusunda tefsir alanına girmektedir. Çünkü onlar, Hz. Peygamber’den (sav) aldıkları Kur’an konusunda derin bilgi sahibiydiler. Onlar, Kur’an’da herhangi bir karışıklık olmadığına inanırlardı. Belki onlardan bazıları da, Kur’an’ın bazı bölümlerini Rasûlullah (sav) ile birlikte iken yazmışlardı. Ancak, sahabeden bazılarının anlam olarak kıraati caiz gördüğünü söyleyen, yalan söylemiştir.”⁶¹

Bu Kıraatlerin Hükümü

Üstad Abdulfettah el-Kâdî, bu kıraatlerin hükümünü güzel bir şekilde özetlemiştir. O, şöyle diyor:

“Sonuç olarak, kıraat, eğer Arapçaya, yazım kurallarına muhalif ise, isterse -ki zor bir ihtimal de olsa, hatta böylesi neredeyse yoktur- güvenilir bir kimseden rivayet edilmiş olsun, bu kıraat icmâen reddedilir.”

Eğer Arapçaya ve yazım kurallarına uygun, tevatür yolu ile de nakledilmiş ise, bu kıraat icmâen kabul edilir.

Eğer kıraat, Arapçaya ve yazım kurallarına uygun, ahad yol ile güvenilir kimselerden nakledilmiş ise, bunda ihtilaf vardır. Âlimlerin büyük bir çoğunluğu, bu kıraatin reddedilmesi, namazda ve diğer zamanlarda okunmasının caiz olmadığı görüşündedirler. İsterse bu kıraat şöhret bulup yaygınlık kazanmış olsun ya da olmasın.

Mekki bin Ebû Talib ve İbnu’l-Cezerî, bu kıraatin kabul edilmesi ve onun okunmasının, şöhret bulması ve yaygınlık kazanması şartı ile doğru olduğu görüşündedirler. Ancak eğer şöhret ve yaygınlık seviyesine ulaşmamışsa, açık olan, icmâen bu kıraatin okunmasının yasaklanmasıdır.

Bundan dolayı âlimlerin büyük bir çoğunluğuna göre şâz kıraat, tevatür yoluyla sabit olmayan kıraattir. Mekki ve onun görüşünü destekleyenlere göre, güvenilir kimselerden nakledilmiş olsa dahi, yazım ve Arapçaya uygun olmayan veya yazım ve Arapçaya uyan, güvenilir olmayan kimselerden nakledilen ya da güvenilir kimseden nakledilmesine rağmen kabul görmeyen, yaygınlık ve şöhret derecesine ulaşmayan kıraattir.

Şâz kıraatin, mutlak olarak okunması caiz olmamasına rağmen, öğrenilmesi ve öğretilmesi, kitaplarda toplanması, dil, i’rab ve mana açısından vecihlerinin açıklanması, dinî hükümlere kaynaklık etmesi, Arapçanın vecihlerinden biri için onun delil olarak kullanılması caizdir. Eski ve yeni âlimlerin fetvaları bu yöndedir. Allah en iyisini bilir.”⁶²

Ben şöyle derim: Geriye beşinci ve altıncı kıraat tarzları kaldı ki, onlarda mevzû ve müdrec’tir. Mevzû kıraatin ve onunla amel etmenin haram olduğu açık-

⁶⁰ *Tefsîru’l-Kurtûbi*, c. 4, s. 165.

⁶¹ Suyuti, *el-İtkan*, c. 1, s. 102; İbnu’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-Kıraati’l-Aşr*, c. 1, s. 32.

⁶² Abdulfettah el-Kâdî, *el-Kıraâtü’ş-Şâz ve Tevcihuha min Luğati’l-Arab*, s. 10.

tır. Müdrece gelince, o tefsirdir, bir Kur'an kıraati değildir. Bu yüzden okunmaz. Kur'an olmayıp, sahabe sözü olduğundan dolayı kimi hükümlere kaynaklık eder.

KURRÂ

Tarif: Kurrâ, kârî'nin çoğuludur. Kârî üç seviyede olur:

Mübtedi': Tek bir kıraatten üç kıraate kadar Kur'an okumaya başlayan kimsedir.

Mütevassıt: Dört ya da beş kıraate kadar Kur'an okumaya başlayan kimse-dir.

Müntehî: Daha çok ve daha meşhur kıraatleri bilen kimsedir.⁶³

Mukri'ye gelince, o, kıraat âlimidir. Sözlü olarak kıraati rivayet eder. Örneğin Şatıbiyye'yi ezberlese bile, ağızdan ağza silsile halinde aktarmadıkça onu okuyamaz. Çünkü kıraatlerde, işitme ve ağız yoluyla nakletme dışında hükmü verilmeyen şeyler vardır.⁶⁴

Kurrânın Tarihi

İnsanları, Kur'an okuma konusunda kendi yollarına yönelten kurrâların dönemi, sahabenin dönemine kadar gider. Sahabeden büyük bir bölümü, tek bir kıraat okumada meşhur olmuştu. Onlar, bu kıraatleri Rasûlullah'tan (sav) bizzat almışlardı. Onlardan da birçok tabiîn sözlü olarak bu kıraatleri almışlardı.

Zehebî (rh), sahabe içinde Kur'an'ı tek bir kıraat üzere okumakla meşhur olanların yedi kişi olduğunu söyler:

- 1- Osman bin Affan (ra)
- 2- Ali bin Ebû Talib (ra)
- 3- Übeyy bin Ka'b (ra)
- 4- Abdullah bin Mes'ud (ra)
- 5- Zeyd bin Sabit (ra)
- 6- Ebû Musa el-Eş'arî (ra)
- 7- Ebû'd-Derdâ Uveymir bin Zeyd (ra).

Sonra Zehebî şöyle der: "Bize ulaştığına göre bu sahabiler, Hz. Peygamber (sav) hayatta iken Kur'an'ı ezberlemişler, Rasûlullah (sav) da onları dinlemiştir. On kıraat imamının senedleri onların etrafında döner. Kur'an'ı, Muaz bin Cebel, Ebû Zeyd, Huzeife'nin âzâdli kölesi Sâlim, Abdullah bin Ömer, Utbe bin Âmir gibi sahabeden başkaları da ezberlemişlerdir. Fakat onların kıraatleri bize ulaşmamıştır. Bunun için kıraatler, bu yedi kişi ile sınırlı kalmıştır."⁶⁵

Daha önce ifade ettiğimiz gibi, müslümanların yaşadığı tüm bölgelerdeki tabiînden büyük bir topluluk, bu sahabeden kıraati almışlardır.

Bu kurrâlardan yedisi meşhur olmuştur. İbni Mücahid, *es-Seb'a* adlı kitabında onların hâl tercemelerini zikretmiş, onlara üç kıraat imamı daha dahil edilmiş ve hep birlikte on imam olarak isimlendirilmişlerdir. Bazıları, onlara dört kişi daha ilave etmiş, böylece sayıyı on dörde kadar ulaştırmışlardır.

⁶³ el-Kastalâni, *Letâifu'l-İşârât*, c. 1, s. 171; el-Bennâ, *İthafu'l-Fudalai'l-Beşer*, s. 68.

⁶⁴ el-Kastalâni, *Letâifu'l-İşârât*, c. 1, s. 171.

⁶⁵ Zehebî, *Ma'rîfetu'l-Kurrâi'l-Kibar*, c. 1, s. 39.

Yedi Kıraat İmamı:

1- *İbni Âmir* (Ebû İmran Abdullah bin Âmir el-Yahsubî) (h. 8- 118) Tabiînin önde gelenlerindedir. Kur'an'ı, Muğire bin Ebi Şihab kanalıyla Hz. Osman'dan (ra) almıştır. İbni Âmir'in, Kur'an'ı, bizzat Osman'a (ra) okuduğu da iddia edilmiştir. İbni Âmir, Şam halkının imamı ve kadısı idi. Velid bin Abdulmelik'in hilafeti zamanında Dimeşk kadısı idi. Kendisinden, Hişam ve İbni Zekvân (dolaylı olarak) rivayette bulunmuşlardır.

2- *İbni Kesir* (Abdullah bin Kesir ed-Dârî) (h. 45- 120) Mekke kurâlarının imamıdır. Abdullah bin es-Sâib'e, Übeyy bin Ka'b'a ve Ömer bin Hattab'a okumuştur. Kendisinden, Bizzî ve Kunbul (dolaylı olarak) rivayette bulunmuşlardır.

3- *Âsım bin Ebi'n-Nücûd* (Ebû Bekr) (h. -- . 127) Kûfe'deki kıraat ilminin öncülüğü onunla son bulmuştur. Abdullah bin Mes'ud'a Kur'an okumuş olan Zirr bin Hubeyş'ten kıraat ilmini aldı. Ali bin Ebû Talib'e (ra) okumuş olan Ebû Abdurrahman es-Sülemî'den bu ilmi aldı. Kendisinden Şu'be ve Hafis (doğrudan) nakilde bulunmuşlardır.

4- *Ebû Amr bin A'lâ* (Zebbân bin A'lâ el-Basrî) (h. 68- 154) Yedi kıraat imamı arasında ondan daha çok hocası olan kimse yoktur. Hasan-ı Basrî, Ebû'l-Âliye, Said bin Cübeyr, Asım bin Ebi'n-Nücûd, İbni Kesir el-Mekkî, İbni Abbas'ın âzâdlı kölesi İkrime, İbni Muhaysin, Nasr bin Âsım, Yahya bin Ya'mer'e Kur'an'ı okumuştur. Ebû'l-Âliye, Ömer bin Hattab ve Übeyy bin Ka'b'a okumuştur. Kendisinden ed-Devrî ve es-Sûsî (dolaylı olarak) rivayette bulunmuşlardır.

5- *Nafi' bin Abdurrahman bin Ebû Nuaym el-Medenî* (Ebû Ruveym) (h. 70- 169) Medine'nin, Mescid-i Nebevî'nin imamı idi. Kıraati, Ebû Cafer ve Abdurrahman el-A'rec gibi tabiinden olan bir topluluktan aldı. Hocalarının sayısı yetmişe ulaşır. Onlar da, kıraati İbni Abbas, Übeyy bin Ka'b ve Ebû Hureyre'den almışlardı. Kendisinden "Kalûn ve Verş" (doğrudan) rivayette bulunmuşlardır.

6- *Hamza bin Habib ez-Zeyyât el-Kûfî* (h. 80-158) A'meş, Yahya bin Visab, Zirr bin Hubeyş, Osman (ra) ve İbni Mes'ud (ra)'a okumuştur. Kendisinden "Halef ve Hallâd" (dolaylı olarak) rivayette bulunmuşlardır.

7- *Kisâi* (Ali bin Hamza en-Nahvî el-Kûfî) (h. 119-189) Nahiv ilmini en iyi bilen kimselerdendi. Kıraati, Hamza ez-Zeyyât, İbni Ebi Leylâ ve İsa el-Hemedânî'den aldı.

On Sayısını Tamamlayan Diğer Üç Kıraat İmamı

1- *Ebû Cafer (Yezid bin Ka'ka')* (h. --.130) Medine halkının imamıdır. İbni Abbas, Ebû Hureyre ve Übeyy bin Ka'b'dan (ra) kıraat ilmini almıştır. Kendisinden "İbni Verdân ve İbni Cemmâz" rivayette bulunmuşlardır.

2- *Ebû Muhammed* (Yakub bin İshak) (h. 117- 215) Basra halkının imamıdır. Kendisinden "Ruveys ve Ravh" rivayette bulunmuşlardır.

3- *Halef bin Hişam* (h. 150- 229) Onun kıraati ihtiyarî olduğundan, Kûfelilerin kıraati arasında değildir. Kendisinden "İshak ve İdris" rivayette bulunmuşlardır.

On Dört Sayısını Tamamlayan Diğer Dört Kıraat İmamı

1- İbni Muhaysin el-Mekkî (h. --.123)

2- *el-Yezîdî* (Ebû Muhammed Yahya bin Mübarek el-Yezîdî el-Basrî) (h. 128- 202)

3- *Hasan-ı Basrî* (h. 21- 110)

4- A'meş Ebû Muhammed Süleyman bin Mihran el-Kûî (h. 60- 148)

BU KIRAATLERİN HÜKMÜ

Âlimlerin, bu kıraatler hakkındaki görüşleri şöyledir:

(1) Yedi imamın kıraati mütevatirdir. Bu kıraatlerin sayısını ona tamamlayan diğer üç kıraat âhâddır. Bunlar, sahabe kıraatlerindedir. Geri kalanlar ise şâz kıraatlerdir.

(2) On kıraat mütevatirdir, diğerleri şâzdır.

(3) Bu konuda dayanılması gereken, şartlardır. Kıraatlerin yedi, on veya on dört olması arasında bir fark yoktur. Şartla kastettikleri, daha önce ifade edilen sahih kıraatin gerekleridir. Şöyle derler: "Bir kıraatte bu üç şart bir araya geldiğinde, kabul edilmesi vacip, reddedilmesi haram olur. Bu kıraat ister kabul gören yedi imamdan, ister on imamdan veya diğer imamlardan olsun fark etmez. ed-Dânî, el-Mehdevî bu konuyu ifade etmiş, Mekkî, Ebû Şâme ve diğerleri ise konuyu uzun uzun açıklamışlardır."⁶⁶

el-Bennâ bu konuyu, *İthafu'l-Fudalâi'l-Beşer* adlı kitabında özetler ve şöyle der:

"Sözün özü, yedi kıraat, ittifakla mütevatirdir. Diğer üçü (Ebû Cafer) (Yakûb) ve (Halef) de kabul gören görüşe göre mütevatirdir sahih ve tercih edilen görüş de budur. Bu da alimlerin çoğunluğundan aldığımız görüştür. Bundan sonraki dört kıraat (İbni Muhaysin), (Yezidi), (Hasan) ve (A'meş) ise ittifakla şâzdır."⁶⁷

Kıraatlerin Çeşitliliğinin Faydaları

Öncelikle bilmen gerekir ki, kıraatlerde var olan ihtilafın tamamı, karşılık/tezat değil, çeşitlilikten dolaydır. Allah'ın Kelamı'nda tezatlı bir farklılığın olması imkânsızdır:

"Hâla Kur'an üzerinde gereği gibi düşünmeyecekler mi? Eğer o, Allah'tan başkası tarafından gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık bulurlardı." (4/Nisa, 82)⁶⁸

Kıraatler Arasındaki Bu Farkların Birçok Faydası Vardır; Bunlardan Bazıları Şunlardır⁶⁹:

1- Bu ümmetin yükünü azaltma, ümmete kolaylık. Bu ümmet için şeref, genişlik, rahmet ve özellikle üstünlük.

2- Bu kıraatlerde belağatın sonu, i'cazın en güzel hâli, açıklamanın zirvesi, sözün güzelliği ve yerli yerinde kullanılması vardır. Her kıraat bir mucize seviyesindedir. Çünkü ayetlerin yerine geçen bir kelime ile lafzın farklılaşması, bir mucize halini alır. Zîra her bir lafzın tek başına bir ayete delalet edecek şekilde yapılması, uzatmaya gerek bırakmayacak kadar açıktır. Bunun örneği, ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ﴾ ve ﴿وَأَرْجُلِكُمْ﴾⁷⁰ ayetinde geçen ﴿وَأَرْجُلِكُمْ﴾ kelimesindeki kıraat farklılığıdır.

⁶⁶ Kastalani, *Letâifu'l-İşarat*, s. 68-69.

⁶⁷ Ahmed bin Muhammed el-Benna, *İthafu'l-Fudalâi'l-Beşer*, c. 1, s. 72.

⁶⁸ Bu meselenin daha fazla açıklaması için bkz. İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kıraati'l-Aşr*, c. 1, s. 49.

⁶⁹ Kimi zaman bu faydaları tamamen, kimi zaman da özetleyerek farklı kitaplardan derledim. İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kıraati'l-Aşr*, c. 1, s. 52- 54; Menna el-Kattan, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an*, s. 180- 181.

⁷⁰ Maide sûresi, 6.

Mansub olarak okunduğunda ﴿وَأَرْجُلِكُمْ﴾, meksur okunduğunda ﴿وَأَرْجُلِكُمْ﴾ şeklinde olur. Mansub olarak okunduğunda, kişinin ayaklarını yıkamasının hükmü vardır. Çünkü atıf, yıkama fiili üzerinedir. ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾⁷¹

Mecrur olarak okunduğunda, gerektiği zaman mestler üzerine mesh etmenin hükmü açıklanmaktadır. Çünkü o zaman atıf, mesh üzerinedir. ﴿وَأَمْسَحُوا بِرِءْسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ﴾⁷²

Bu nedenle âyet, bu iki okuma ile iki farklı hükme işaret etmektedir. Eğer bu şekilde olmasaydı, her hüküm, açıklaması için farklı bir âyete ihtiyaç duyardı.

3- Tahrif ve değişiklikten korumaya işaret eder. Çünkü kıraat farklılıkları ve çeşitliliğine rağmen, Kur'an'ın zıtlıklar barındırdığı, birbiri ile çeliştiği iddia edilememiştir. Tam aksine, her bir bölümü, diğer bir bölümünü tasdik eder; her bölümü, diğer bir bölümünü açıklar. Bu da, tek bir hat, tek bir üslup olduğu konusunda birbirini destekler. İşte bu apaçık bir mucize, Hz. Peygamber'in (sav) getirmiş olduğunun doğru olduğuna kesin bir kanıttır. Çünkü bunun bir insan sözü olması mümkün değildir.

4- Kur'an'ın ezberlenmesini ve bu ümmete nakledilmesini kolaylaştırır. Çünkü Kur'an'ın belağat açısından bu tür bir özelliği vardır. Farklı vecihleri olan bir kelimeyi ezberleyen kimseye bu kelime daha kolay gelir, daha iyi anlayabilir. Özellikle bu tek bir hat üzere ise. Şüphesiz bu, ezber olarak daha basit, ifade olarak daha kolaydır.

5- Diğer bir kıraatte mücmel olarak ifade edilebilen hususu açıklama. ﴿وَلَا يَطْهَرْنَ﴾ ve şeddelsiz olarak ﴿يَطْهَرْنَ﴾ kelimesi gibi. Şeddelsiz olarak okuyuş, âlimlerin büyük bir çoğunluğuna göre şeddelsiz olarak okunan kelimeyi açıklamaktadır. Bu yüzden hayızlı kadın, kanı kesildiğinde temizlenmiş olur. Yıkandığında temizlenmiş olur. Kadın, sadece hayızdan çıkmakla değil, temizlenmekle kocasına helal olur.

6- Bu ümmetin sevabını yüceltme. Çünkü bu ümmet, Kur'an'daki anlamlara uyma niyetlerine ulaşmak için tüm çabalarını harcarlar. Her lafzın işaret ettiği hükmü ortaya çıkarmaya, gizli yönlerini keşfetmeye, Kur'an üzerinde düşünüp yönlendirme, sebebe bağlama ve tercih etme konusundaki yönlerini ortaya çıkarmaya çalışırlar.

7- Bu ümmetin, Rablerinin Kitabı'nı bu şekilde alıp öğrenmelerinden, ona yönelmelerinden, O'nun sözlerini araştırma, anlamlarını ortaya çıkarma, güzel bir şekilde okuma konusunda diğer ümmetler üzerindeki fazileti ve şerefini açıklama. Onlar, ne bir harekeyi, ne bir sükûnu, şeddeyi veya kesreyi ihmal ederler. Tüm medleri miktarlarınınca uzatır, imaleleri birbirine uygun yaparlar. Harfleri ve özellikleri birbirlerinden ayırırlar. Buna, diğer ümmetlerden hiçbiri ulaşmamıştır.

8- Kıraatlerde, Rabbinin Kitabı'na bağlılığından dolayı Allah'ın bu yüce ümmet için hazırlamış olduğu faziletler vardır. Bu ilahî nedene bağlılıktan dolayı,

⁷¹ Maide suresi, 6.

⁷² Maide suresi, 6.

⁷³ Bakara suresi, 222.

Allah, Muhammed ümmeti'ne ve her harfi aslına uygun olan Kur'an okuyucusuna üstün bir özellik vermiştir.

İbnu'l-Cezerî şöyle der: "Eğer kıraatlerin bunun dışında hiçbir faydası olmasaydı bile, bu yeterli olurdu. Bu üstün özellik dışında hiçbir özellikleri olmasaydı bile, bu yeterli olurdu."⁷⁴

9- Yüce Kitabı'nı koruma görevini bizzat Allah'ın üzerine aldığını gösteren hikmetin ortaya çıkması: "*Kur'an'ı kesinlikle biz indirdik; elbette onu yine biz koruyacağız.*" (15/Hicr, 9) Kıraat ile ilgilenen imamların olmadığı hiçbir dönem yaşanmamıştır. Tek bir bölge dahi olsa, Allah'ın Kitabı'nı nakletme işini üstlenen, harflerini güzel çıkararak, rivayetlerde bulunan, vücûh ve kıraatlerini gösteren bir imam hep olagelmıştır.

⁷⁴ İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kıraati'l-Aşr*, c. 1, s. 53.

EBU'L-MUÎN NESEFÎ'NİN, HÂDİMÎ'NİN RE'Y TEFSİRİ HAKKINDAKİ MAKALESİ*

Yusuf IŞICIK**

Mîlâdî XVIII. asırda yaşayıp (1762 m.), Arap dili, kelam, İslam Hukûku, usûl ve ahlâk alanında eserler veren meşhur Türk bilgini Ebû Saîd Muhammed el-Hâdimî, “*el-Berîka Şerhu't-Tarîka*” adlı ünlü eserinde, Kur'an'ın re'y ile tefsiri konusu üzerinde de durmuştur. Söz konusu makale: “Dilin Âfetlerinin Ellincisi: Kur'an'ı Kendi Görüşüne Göre Tefsir Etmek”¹ adını taşır.

Hâdimî'nin bu makalesinin bulunduğu iki ciltlik “*el-Berîka*”sı, bilindiği gibi kendisinden yaklaşık iki asır önce yaşamış bulunan, ünlü bir başka Türk âlimi İmam Birgivî (1573 m.)'nin “*et-Tarîkatu'l-Muhammediyye*” isimli muhtasar eserine yazdığı mufassal bir şerhtir.

Kur'an-ı Kerim'in re'y ile tefsir edilip edilmeyeceği, bu konudaki yasaklayıcı hadislerden dolayı, üzerinde uzun tartışmalar yapılmış bir meseledir. Re'y tefsirini kabul eden ve etmeyen âlimlerin münakaşaları, temel illet ve esprileriyle gözden geçirildiğinde, ortada ciddî bir fikir ayrılığının olmadığı görülür.²

Müellif Hâdimî, söz konusu makalesinde, birtakım giriş mahiyetinde bilgiler ve konuyla ilgili diğer bazı hususlarla birlikte, esas itibarıyla bu konu üzerinde durur. Hâdimî'nin bu makalesi, başlıca şu ana konuları ihtiva eder:

- I. Tefsir ve Tevil Hakkında Açıklama,
- II. Re'y Tefsirinin Yasaklanması ve Bu Yasağın Mâhiyeti,
- III. Müfessirin Bilmesi Gereken İlimler,
- IV. Kur'an Tefsirinde Sadece Rivayetle Yetinmek ve İctihad Kapısını Kapatmak.

I. Tefsir ve Tevil Hakkında Açıklama:

Müellif, tefsir ve tevil kelimelerinin sözlük anlamları ve bu iki kelimenin tefsir usûlündeki istilâhî (*terim*) manaları üzerinde durarak şöyle der:

* Selçuk Üniversitesi Rektörlüğünce 8 Ekim 1989'da Hadim'de gerçekleştirilen “Hâdimî Sempozyumu”nda sunulan tebliğdir.

** Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, yisicik@hotmail.com

¹ Bkz, *el-Berîka*, Derseâdet, tarihsiz, II, 402-409.

² Geniş bilgi için bkz, ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirân*, Kahire, 1381/1961, I, 255-265.

"*Tefsir*: Fesr kökünden olup, açmak ve açıklamak manasındadır. Denildiğine göre bu kelime, 'sefr' kelimesinin harflerinin yer değiştirmesinden meydana gelmiştir ki, sabahın aydınlanıp günün ışmasına: 'Esfera es-Subhu' denilir. *Tevil* ise: dönmek, rüçû etmek anlamındadır."³

Müellif daha sonra, *tefsir* ve *tevil* sözlerinin istılahtaki anlam farklılıklarına işaret etmek üzere, önceki ilim adamlarından birtakım nakillerde bulunur.⁴ Biz bunlardan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (333 h.)'nin tefsir ve tevil ta'rifini aşağıya alıyoruz:

"*Tefsir*: Bu ayetin manası kesin olarak şöyledir ve bununla Allah Teâlâ şunu kasdetmiştir diyerek, yapılan açıklamayı Allah Teâlâ'ya âit kılmaktır. Bu açıklama, eğer kesin bir delile dayanıyorsa sahihtir; yoksa yasaklanan re'y tefsirine girer. *Tevil* ise: kesin konuşmaksızın ve manayı Allah'a âit kılmadan, ayetin muhtemel manalarından birini tercih etmekten ibarettir."⁵

II. R e'y Tefsirinin Yasaklanması ve Bu Yasağın Mahiyeti:

Müellif bu konuya şu ifadelerle girer:

"Re'y tefsiri'ne gelince bu, sırf akla dayanarak Kur'an'ı tevil etmek, Arap dili ve üslûbunu, nüzul sebeplerini, nâsîh ve mensuhu, selef ve halef âlimlerinin açıklamalarını bilmeden, Kur'an'da tasarrufta bulunmaktır. Bu, Allah Kelâmı olan Kur'an hakkında caiz değildir. Nitekim Allah Teâlâ buyurmuştur ki:

"*Bilmediğin şeyin ardından gitme.*"⁶

"*De ki: Rabbim, . . . bilmediğiniz şeyleri Allah'a isnâd etmenizi haram kılmıştır.*"⁷

Diğer taraftan, Ebû Dâvûd ve Tirmizî' nin, Cündüb (r.a) ten rivayet ettiklerine göre, Peygamber (s.a) buyurmuştur ki:

"*Kim, Allah Teâlânın Kitabı hakkında kendi re'yi ile söz söylese, isabet etse dahi muhakkak hata etmiştir.*"⁸

Yine Tirmizî'nin İbn Abbas'tan rivayet ettiği hadiste, Peygamber (s.a) şöyle buyurmuştur:

"*Kim, Kur'an hakkında bilgisi olmadan söz söylese, ateşte oturacağı yeri hazırlasın.*"⁹

İmam Ahmed ve Tirmizî'nin İbn Abbas'tan yaptıkları diğer rivayette, Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

"*Bana âit olduğunuzu bildikleriniz hariç, benden söz nakletmeyin. Kim bana, bile bile yalan söz isnat ederse, ateşteki yerini hazırlasın. Kim de, Kur'an hakkında kendi re'yi ile söz söylese, o da cehennemde oturacağı yeri hazırlasın.*"¹⁰

Daha sonra müellif Hâdimî bu hadislerin açıklamalarına geçer:

a. Hadislerin Açıklaması:

³ *Berîka*, II, 402.

⁴ Râğîb, *el-Müfredât*.

⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, Konya Yusuf Ağa Ktp., yazma no: 5552, 1b.

⁶ 17 İsrâ 36.

⁷ 7 A'râf 33.

⁸ Ebu Davud, İlim 5; Tirmizî Tefsir 1.

⁹ Tirmizî, Tefsir 1.

¹⁰ Tirmizî, Tefsir 1.

Hadiste geçen: '*kendi re'yi ile*' sözünün anlamı şudur: Tefsir kurallarını bilmeden ve o konudaki rivayetlerden haberi olmadan aklına geldiği gibi.

'*İsabet etse de hata etmiştir*' sözünün anlamı ise şudur: Âlimlerin sözlerine ve ilmî kurallara bakmaksızın, Arap dilini, hakikat, mecaz, mücmel, mufassal, âmm ve hâs konularını, ayetlerin nüzûl sebeplerini, nâsîh ve mensuhu, imamların görüş ve tefsirlerini bilmeksizin, keyfince yaptığı tefsir tesadüfen doğru çıkacak olsa, Kur'an hakkında aslını bilmediği bir şeyle hükme vardığı ve Allah Teâlânın bundan kasdettiği şudur diyerek Cenabı Hakka isnatta bulunduğu için, hatalı hareket etmiştir. Delile dayanarak ve tevil kurallarına uygun olarak söz söyleyen kimse, bu yasağın ve tehdidin dışındadır. *İşte bu noktayı anlayamadıkları içindir ki bazı kimseler, hadisî sîhhatini tenkid etmişler ve onu delilsiz inkâra kalkışmışlardır.*

"Hadiste 'isabet'ten söz edilmesi, yapılan tefsirin doğruya (*tesadüfen de olsa*) uygun düşmesi bakımından, 'hatâ'dan söz edilmesi ise, meşrû olmayan tarzda bu işe girişilmesi bakımındandır. İkisi arasında herhangi bir çelişki yoktur."¹¹

"*Kim, bilgisi olmaksızın Kur'an hakkında konuşursa*" sözünün anlamı şudur: "Yani, kim, gerçeğin başka olduğunu bildiği halde Kur'an hakkında konuşursa veya sahâbe ve tabiîn'in sözlerini bilmeden Kur'an'ın müşkil'leri hakkında yoruma giderse' demektir. Hadiste, "*bu kimse ateşteki yerini hazırlasın*" denilmiştir. Çünkü bu kişi, kendisini, dilediğini söyleyen vahyin Sâhibi yerine koymuştur.

İbnu'l-Esîr demiştir ki: "Hadisteki yasağın şu iki sebebe ihtimali vardır:

1. Bu kimsenin bir konuda karakter ve keyfinin meylettği bir görüşü vardır; Kur'ân-ı Kerim'i bu görüşüne uygun olarak ele alır. Böylece, ayetleri kendi amacına mesnet yapmak ister. Şayet o şekilde peşin bir fikri olmasaydı, Kur'an'dan o manayı anlamayacaktı. Bu da, şu üç şekilde ortaya çıkar:

a. Bazen buna bile bile gider. Meselâ, ayetin o manada olmadığını bildiği halde, kendi sapık fikrini doğrula(t)mak için Kur'an ayetini delil olarak kullanan kimsenin durumu böyledir.

b. Bazen, ayetin ihtimali bulunduğu hakîkî manayı bilmez; fakat kendi görüşüne uygun bir manaya meyleder ve o manayı kendi re'y ve hevasıyla tercih etmek suretiyle, Kur'an'ı tefsire tâbi tutar. Şayet kendisinin öyle bir görüşü olmasaydı, bu manaya gitmeyecekti.

c. Bazen de düşüncesi doğrudur; ancak bu doğru manaya Kur'an'dan delil arar ve o mananın kastedilmediği bir ayeti ona delil getirir. Meselâ, bir kimsenin: "*Firavun'a git! Çünkü o, azmıştır.*"¹² ayetini: "*Burada Firavun'dan maksat nefis ve kalb'tir. Nefsine yönel ve onu ıslah et anlamı kastedilmektedir.*" diye tefsir etmesi böyledir. Bazı vâizler, doğru niyet ve amaçlarla, sözlerini süslemek ve dinleyenleri etkilemek için böyle yaparlar. Fakat bu câiz değildir.

2. Re'y tefsirini yasaklayan hadisî ihtimali bulunduğu ikinci mana ise: Naklî bilgilerle bilinebilen hususları dikkate almadan, Kur'an-ı Kerim'i sırf Arap

¹¹ *Berîka*, II, 403.

¹² 79 Nâziât 17.

diline göre tefsire kalkmaktır. Meselâ, Kur'an'da garib, mücmel, mübhem, mahzûf vb. birtakım lâfızlar vardır ki, bunlar ancak o konulardaki rivayetlerle bilinebilir.¹³

b. Yasaklanan Tefsir Türleri:

Müellif bu konuda İbnu'n-Nakîb'ten şu beş maddeyi nakleder:

1. Gerekli ilimleri elde etmeden yapılan tefsir,
2. Ancak Allah Teâlâ'nın bilebileceği müteşâbihlerin tefsiri,
3. Belli bir mezhep (ideoloji) ve peşin bir fikri ispat etmek için yapılan tefsir,
4. Herhangi bir delile dayanmadan: "Bu ayetten Allah Teâlâ'nın muradı şudur" diye kestirip atarak yapılan tefsir,
5. Hevâya dayanarak uluorta yapılan tefsir.¹⁴

III. Müfessirin Bilmesi Gereken İlimler:

Hâdimî, bu bölümde, "Miftâhu's-Saâde" adlı eserde *el-İtkan*'dan nakledilen şu görüşlere yer verir:

"Bil ki, kimi âlimlere göre, bir kimse âlim ve edîb de olsa, edille, fıkıh, nahiv, haber, eser ilimlerinde derin bilgi sahibi bulunsa dahi, Kur'an'dan herhangi bir yeri tefsir edemez ve Hz. Peygamber'den gelen rivayetlerden öte geçemez. Kimi âlimlere göre de, şu ilimleri bilen kimsenin tefsir yapması caizdir:

1. Lügat: Arap dilindeki kelimelerin anlamları,
2. Nahiv: Arapça cümle yapısı,
3. Sarf: Kelimelerin kalıp ve yapıları,
4. İştikak: Lâfızların kök ve türevleri,
5. Meânî,
6. Beyan ve
7. Bedî'den oluşan Belâgat ilmi
8. Kıraat ilmi,
9. İslâm Akaidi,
10. Fıkıh Usûlü,
11. Nüzul Sebepleri,
12. Nâsîh ve Mensuh,
13. Fıkıh,
14. Kur'an ayetlerini tefsir eden hadisler,
15. Mevhibe ilmi.

Hâdimî, mevhibe ilmi üzerinde özellikle durarak şunları kaydeder:

"İlmi mevhibe'yi inkâr edenlerin sözlerine aldanarak, bu ilim konusunda müşkilâta düşme ve şu hadisleri iyi düşün:

"Kim, bildikleriyle amel ederse, Allah ona bilmediklerini öğretir."¹⁵

"Kim kırk gün ihlâs ile Allah'a yönelirse, onun kalbinden hikmet pınarları fışkırır ve bu pınarlar onun dili üzerinden akar."¹⁶

¹³ Berika, II, 403-404.

¹⁴ Berika, II, 406.

¹⁵ Ebû Nuaym'ın rivayet ettiği bu hadisin mevzû olduğu hakkında bkz. el-Elbâni, *Silsiletü'l-Ehadis'd-Daife ve'l-Mevdûa*, I, 423.

“Ancak ne var ki, zaman, ilimden, irfandan ve fazilet ehlinde mahrum kalıp da, söz piyasasında hak söz kesada uğrayınca, câhiller baş olmuşlar ve kıl u kali çoğaltmışlardır. Lâkin savaş erleri olduğu gibi tirit ehli de vardır.”¹⁷

IV. Kur'an Tefsirinde Sadece Rivayetle Yetinmek ve İctihat Kapısını Kapatmak

Hadimî'nin bu eserinin, İmam Birgivi'nin “*et-Terikatü'l-Muhammediyye*” adlı muhtasar kitabına yazdığı bir şerh olduğunu yukarıda kaydetmiştik. İmdi, re'ý tefsiri ve icthad-taklit konusunda, selef ve halef iki Türk âliminin, birbirlerinden farklı olan görüşlerine yer vermek istiyoruz:

Birgivi: “Hadisteki yasak, Kur'an tefsirini, Hz. Peygamber'den rivayet edilenlerle sınırlı tutmak anlamına gelmez. Çünkü Allah'ın Resulünden tefsirle alâkalı çok az rivayet vardır. Aksi takdirde, rivayet bulunmayan alanlarda hiç kimse Kur'an'dan hüccet getirmez; dolayısıyla icthad kapısı kapanır. Oysaki bu, icmâ ile bâtıldır. Kur'an-ı Kerim, insanlara karşı ancak hüccet olmak üzere indirilmiştir. Şayet tefsir câiz olmamış olsa, Kur'an tam anlamıyla hüccet olmamış olur. Durum bu olunca, Arap dilini ve ayetlerin iniş sebeplerini bilenlerin, Kur'an'ı tefsir etmeleri caizdir. Arap dilini iyi bilmeyen ve kelimelerin çeşitli manalarına vâkıf olmayan bir kimseye gelince, o, ancak yapılmış tefsirleri öğrenip onları nakledebilir.”¹⁸

Hâdimî'nin Açıklaması: “Bu sözlerin zâhirinden, Arap dilini ve nüzul sebeplerini bilen herkesin, Kur'an'ı tefsir edebileceği anlaşılıyor; hâlbuki öyle değildir. Aksine, Kur'an'ı tefsir etme, ancak manası açık olan ayetlerde, Arapçayı ve ayetlerin nüzul sebeplerini bilen kimseler için caiz ise de, delâleti kapalı olan Kur'an ayetlerini tefsir etmek, ancak, yukarıda sayılan ilimleri bilen ve müçtehit olan kimselere hastır.”¹⁹

Birgivi: “Hadisteki yasak, nâsih-mensuhu, icmâ edilen konuları ve Ehl-i Sünnet akaidini bilmeyip, salt Arapçaya göre tefsire kalkışan ve dolayısıyla hataya düşmekten emin olmayan kimseler için de söz konusudur.”²⁰

Hâdimî'nin Açıklaması: Malumdur ki, tefsir edecek kimsede aranan icmâ bilme meselesi, müçtehit olan kişi için söz konusudur. Âmmî (*mukallid*) olan âlimin ise, taklid ettiği mezhep imamının görüşlerini bilmesi gerekir.”²¹

Birgivi: Müfessirin, sadece Arap dilindeki kelimeleri çeşitli manalarıyla bilmesi de yetmez. Bunun yanında, söz konusu ettiğimiz ilimleri de (*nâsih-mensuh, nüzul sebepleri, icmâ, Ehl-i Sünnet Akaidi*) bilmesi gerekir.”²²

Hâdimî'nin Açıklaması: Ben derim ki, (*Birgivi'nin saydığı*) bu ilimler, müfessir için kâfi gelmeyen şartlardır. Aksine, müfessirin, yukarıda saydığımız 15 ilmi bilmesi gerekir.”²³

→

¹⁶ Ebû Nuaym'ın rivayet ettiği bu hadis, hüccet olamayacak zayıf bir hadistir. Hadisi, İbnu'l-Cevzi *Mevzûat'*ında nakleder. Bkz, el-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, II, 224.

¹⁷ *Berika*, II, 405-406.

¹⁸ *Berika*, II, 406-407.

¹⁹ *Berika*, II, 407.

²⁰ *Berika*, II, 407.

²¹ *Berika*, II, 407.

²² *Berika*, II, 407.

²³ *Berika*, II, 407.

Birgivi: "Bu iki konuda bilgisi olduktan sonra, bu kimsenin Kur'an'ı tefsir etmesi caizdir ve bu, yasaklanan re'y ile tefsire girmez. Görmüyor musun, müçtehitler birtakım ayetleri farklı farklı tefsir etmişler ve onlardan kendi anlayışlarına göre hüküm çıkarmışlardır. Meselâ: ". . . *Yahut kadınlara dokunmuş da su bulamamışsanız temiz bir toprakla teyemmüm edin.*"²⁴ ayetinde geçen 'dokunma' ifadesini, İmam Şâfiî 'el ile dokunma' olarak anlamış ve mahremi olmayan bir kadına eli dokunan kimsenin abdestinin bozulacağını söylemiş, İmam Ebû Hanife ise, buradaki dokunma ve temasın, 'karıkoca ilişkisi' anlamında olduğunu söyleyerek, kadına dokunmanın abdesti bozmayacağı görüşüne varmıştır."²⁵

V. Makalenin Kaynakları

Muhtevasını seri olarak gözden geçirmeğe çalıştığımız bu makalesini kaleme alırken Ebû Saîd Muhammed el-Hadimî (r.a.), yirmiyi aşkın kaynaktan istifade etmiş ve bunları, konuları incelerken yeri geldikçe belirtmiştir. Onun istifade ettiği başlıca kaynaklar şunlardır:

1. *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'an*: er-Râğıb el-İsbahânî,
2. *el-İtkan fî Ulûmi'l-Kur'an*: Celâlüddîn es-Süyûtî,
3. *Miftâhu's-Seâde*: Taşköprüzâde,
4. *Uyûnu't-Tefâsîr*: el-Mansûrî,
5. *Feyzu'l-Kadîr*: el-Munâvî,
6. *Sünenu Ebû Dâvûd*,
7. *Sünenu Tirmizî*,
8. *Sünenu Nesâî*,
9. *el-Musned*: Ahmed b. Hanbel,
10. Zeynuddîn el-İrâkî ve el-Hatîb el-Bağdâdî'nin hadis usûlüne dâir eserleri,
11. *el-Mevzûât*: Aliyyü'l-Kâri',
12. İbnu'l-Esîr: *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadîs*,
13. *et-Telvîh*: Sa'duddîn et-Teftâzânî,
14. *el-Bahru'l-Muhîr*: Ebû Hayyan el-Endelüsî,
15. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*: el-Gazzâlî

²⁴ 4 Nisâ 43.

²⁵ *Berika* II, 408; Bu konuda geniş bilgi için bkz, el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, I, 106.

Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir alışmaları (13-18. Yüzyıllar) Sempozyumu (İstanbul, 02-06 Ağustos 2010)

İsmail ÇALIŞKAN*

Kur'an ve Tefsir Akademisi'nin bu seneki ilmi toplantısının konusu "Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir alışmaları (13-18. Yüzyıllar)" idi. Toplantı 02-06 Ağustos 2010 tarihleri arasında İlim Yayma Vakfı'nın Genel Merkez bina-sındaki toplantı salonunda icra edildi. On dokuz tebliğin tamamı bahse konu dönemle ilgiliydi. Ayrıca Osmanlı arşivlerinde Kur'an ve tefsir hakkındaki resmi belgeler sergisi, Süleymaniye Kütüphanesi gezisi, İstanbul'daki müfessirlerin kabirle-rinin ziyareti ve Topkapı Sarayı gezisi gibi toplantıyı renklendiren etkinlikler de vardı.

Kur'an-ı Kerim tilaveti ardından tertip heyeti başkanı Bilal Gökkır, bu toplantı boyunca sık sık dile getirilecek olan temel fikirlere değindi: Osmanlı dönemi tefsir faaliyeti, Türkiye'dekiler dahil araştırmacılar tarafından hak ettiği Şekilde araştırılmamıştır. Tefsir tarihi ve tefsir faaliyeti konusunda çalışan oryantalistler, Mısır ve Hindistan'ı esas almış, Osmanlı'yı ihmal etmişlerdir. İŞte bu toplantı, söz konu-su ihmalin giderilmesine yönelik atılmış en ciddi ilk adımdır. Bu toplantıda cevabı aranacak temel soru, Osmanlı ulemasının orijinal denebilecek bir tefsir geleneği oluşturup oluşturamadığıdır. Bu arayışın altında yatan muhtemel neden, Osmanlı'nın kazandığı diplomatik ve siyasi başarının, bilimsel alana özellikle tefsire yan-sıyarak bir yenilik ve başarıyı gerçekleştirip gerekleştirmediğidir. Elbette böyle bir arayışın ne kadar doğru olduğu da tartışmalıdır.

Açılış konuşmacılarından Devlet Arşivleri Genel Müdür Yardımcısı Mustafa Budak, tarihçilerin geniş bir coğrafyada hüküm süren Osmanlı'nın başarılı bir yönetim sergilediğini kabul ettiklerini söyledi. Bu başarının altında Osmanlı'nın İslam Hukuku'na dayanması vardır. O hukukun hem teorisini hem uygulamasını yapan ulemanın katkısı da büyüktür. 16-18. yüzyıllar Pax Ottomana'dır, fakat buna *Osmanlı Adalet Dönemi* demek daha doğru olur. Bu dönemde en önemli kavram 'adalet' olmuştur. 1340'lardan itibaren medreseler kurulmaya başlamıştır. Orta Asya'da (Maveraünnehr) yazılan tefsirler ya da satır arası mealler geleneği

* Prof. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, icalis@cumhuriyet.edu.tr

burada da uygulanmaya konmuştur. Bu tarihe dair envanteri barındıran Osmanlı Arşivleri'nde bulunan yaklaşık 95 milyon belge ve 375 bin defterde Kur'an ve tefsir faaliyetine dair çok kıymetli belgeler vardır. Bunlar sadece Osmanlı topraklarını değil, aynı zamanda dönemin İslam coğrafyasının her tarafını ilgilendirmektedir. Açılıştta Ömer Bayır, Budak'ın işaret ettiği belgelerin bir kısmını, tebliğine ("Osmanlı Devlet Arşivlerinde Kur'an ve Tefsir Çalışmaları") konu edindi. Nitekim açılıştan sonra gezilen sergide söz konusu belgeler görülmüş oldu.

İlk gün öğleden sonraki tek oturumda Osmanlı Devleti sarayında Kur'an ve tefsir etkinlikleri ele alındı. Ömer Kara, "İslam Geleneğinde Ümera Huzurunda Bilimsel Toplantıların Osmanlıcası: Huzur Dersleri" başlıklı tebliğinde, İslam tarihinin değişik dönemlerinde icra edilen üst seviyedeki tartışmalı toplantı ve derslerin gelişimini özetledikten sonra padişahların huzurunda yapılan Huzur Dersleri'ni anlattı. Huzur Dersleri, oldukça erken bir dönemden başlayarak, zaman zaman kesintiler olsa da son dönemlere kadar devam eden, padişah ve çevresindekileri bilgilendirme, nasihat ve Ramazan ayının ihyası için tertiplenen ilmi toplantılardır. Zamanla kendi kuralları ile gelenekselleşen bu toplantıların konusu, Kur'an tefsiri okunarak onun üzerinde yapılan açıklama ve tartışmalardır. Tebliğe yapılan katkılarla anlaşılıyor ki, adı ve tarihi 1136/1724 yılında netleşmiş olsa da bu etkinliğin başlangıcı daha erken dönemlere gitmektedir. Hatta eski Türk ve Türk-İslam devletlerinde hakanın huzurunda benzer toplantılar yapılmakta idi. Böyle bir toplantı, yönetim-ulema arasındaki iletişim ve ilgiyi doğrudan sağladığı gibi devletin ideolojisinin oluşmasına yardımcı oluyordu. Dolaylı olarak da ilmi faaliyetlere yön verme, kısmen de kontrol etme olanağı sağlamaktadır. Günümüzde benzer toplantılar, Ürdün ve Dubai'de yapılmaktadır.

Tahir Güngör de, "Osmanlı Sarayı Enderun Mektebi'nde Kur'an Kültürü" konulu tebliğinde, Enderun'un saray sistemindeki yerini, öğrenci profilini, günlük programları, verilen dersleri ele aldı. Elbette bu sistemde en önemli yeri Kur'an eğitimi almaktadır. Buna göre Enderun, dışarıdan devşirilen farklı yaşlardaki insanların saraya ve müslüman topluma kazandırılmasında çok ciddi bir eğitim ve dönüştürme faaliyeti yapmakta, en büyük etki de Kur'an'ın öğretilmesi ve tilavetiyle sağlanmaktadır. Günümüzde Topkapı Sarayı'nda Kutsal Emanetler Bölümü'nde devam ettirilen Kur'an tilavetinin başlangıcı da Enderun'a dayanmaktadır. Bu tilavetin icra heyetindeki karilerden birisi olan Güngör, onun mahiyeti hakkında açıklamalar da yaptı.

İkinci gün Mustafa Öztürk'ün (kendisi rahatsız olduğu için katılamadı, tebliği okundu), "Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış" isimli tebliği ile başladı. O, yaklaşık altı yüz yıllık bir süreçte ortaya çıkan müfessirler, tefsir külliyesi, tefsir çeşitleri ve bunlar hakkında yapılmış araştırma ve çalışmaların derli toplu dökümünü verdi. Mehmet Paçacı da, "Osmanlı Medresesinde Tefsir Öğretiminin Yeri ve Tefsirin Çağdaşlıkla Karşılaşması" adını verdiği çalışmada, başlangıçtan itibaren tefsir öğretiminin programlarda yer aldığını anlattı. Bu eğitimde en dikkat çeken yön, *el-Keşşâf*, *Beydâvî* tefsiri ve kısmen *Celâleyn*'in egemenliği hep devam etmiş olmasıdır. Tefsir medresede *beyânî* ve medrese dışında *işârî* olmak üzere iki ana biçimde yapılmıştır. Osmanlı tarihi boyunca Kur'an ve tefsir bakı-

mindan en dikkate değer taraf ise, Kur'an'ın protestancı bir zihniyetle ele alınmasıdır.

İkinci oturum, Kur'an'ın mimari ve sanat alanındaki yansımalarına ayrılmıştı. Murat Sülün, "Mimaride Akidevi ve Siyasi Hat Uygulamaları", Mustafa Karagöz ise, "Osmanlı Hat Levhalarının Söz Edimleri Perspektifinden Değerlendirilmesi (12,18. Yüzyıllar ve Ayet İçerikli Hat Levhaları Bağlamında)" konulu araştırmalarını sundu. Her iki tebliğden çıkan sonuca göre, Osmanlı dönemi mimarisinde süslemenin önemli bir parçası olan hat, sanat olarak zirveye çıkmıştır. Ancak levhalarda sadece sanat gösterimi değil, başka amaçlar da gözetilmiştir. Bu bağlamda onların, ayetlerle (kısmen de hadisler ve güzel sözlerle) dini ve ahlaki bir mesaj vermek, inancı pekiştirmek, nasihat etmek, siyasi bir mesaj vermek, hattın yerleştirildiği mekanın ne olduğunu veya önemini belirtmek amacına yöneldikleri tespit edilmiştir. Hatta bazı ayet veya sözlerin sloganlaştırıldığı bile görülmektedir. Osmanlı toplumunda önemli bir yeri olan hat sanatı, toplumun Kur'an kültürünü yansıtan göstergelerden birisidir. Hattatların da belli bir Kur'an kültürü olduğu anlaşılıyor. Hat levhalarının tefsirle ilişkisinin olup olmadığı ise tartışma bölümüne kalmıştı. Sonuçta bu sanat eserlerinin doğrudan tefsirle bir ilgisinin olmadığı, halkın Kur'an kültürü ve Kur'an'la olan iç içeliğinin bunlar aracılığı ile dışa yansıdığı bir kez daha vurgulandı.

Bundan sonraki iki oturum Osmanlı döneminin meşhur müfessirlerine ayrılmıştı. Tefsiri Mehmed Efendi (ö. 1111/1699) ve onun *Tibyan Tefsiri* adlı eseri iki tebliğe konu oldu. Recep Arpa'nın çalışması, "İlk Matbu Türkçe (Osmanlıca) Tefsir: Tibyan Tefsiri", İsmail Çalışkan'ın çalışması ise, "Tefsiri Mehmed Efendi'nin Tefsiri-i Tibyan Adlı Eserinin Osmanlı Dönemi Tefsir Faaliyetindeki Yeri ve Dönemin Siyasi-Sosyal Yapısı İçin Anlamı" başlığını taşıyordu. Bu tefsir, Osmanlı döneminde en çok basılan, özellikle medrese dışında en çok okunan tefsirdir. Aslında o, tercüme bir tefsirdir fakat müellifin tasarruf ve ilaveleri ile tercüme-telif türü bir eser olmuştur ki, bu, Osmanlı dönemi müfessirlerinin bir tefsir tarzıdır. Toplantıda bu tefsirin en çok tartışılan yönü, mevize ve bazen de gereksiz açıklamalara yönelerek, uydurma rivayetlere yer vermesi idi.

Osmanlı müfessirleri ve tefsirlerinin ele alındığı oturumlar üçüncü gün de devam etti. Abdullah Kahraman, İsmail Hakkı Bursevi (ö. 1137/1725)'yi ahkam ayetlerine yaklaşımı çerçevesinde tartışmaya açtı. Onun *Ruhu'l-Beyân*'ında, gelecekteki tefsir formunda olmakla birlikte müellifin meşrebine (mutasavvıf) uygun işari yorumlar, meslekine (vaiz) uygun olarak da mevzeler yer almıştır. Ahkam ayetlerinde malum fıkhi açıklamaları serdettikten sonra, tasavvufi-ahlaki bir çizgiye çekerek güzel tavsiyelerde bulunur. Bazen de bir ahkam ayetine ilişkin hükümleri açıkladıktan sonra ilginç işari yorumlar getirir. Mesela, *Te'vilât-ı Necmiyye*'ye dayanan müellife göre Nur suresi 32-33. ayetleri, müritleri mürşit aramaya teşvik etmektedir. Şeyh bulamayanlar ise, Allah kendilerine bir mürşit veya bir çıkış yolu gösterinceye kadar dünyevi heveslerden sakınmalıdır. Bursevi'nin *nekehe* (nikahlamak, nikah yapmak) lafzına yüklemiş olduğu bu çok uzak yorum, Kur'an tefsirinde çokça tartışılan bir konuyu, lafız-mana ilişkisini ve mecazı gündeme getirdi ve tartışıldı. Çünkü lafızların medlulleri, özellikle ahkam ayetlerinde çok önemlidir. Bu ayette olduğu gibi, eğer çok açık bir lafzın medlulünü uzak bir ihtimale götür-

mek caiz olsaydı, o zaman içinden çıkılmaz ve önü alınamaz bir yorumsama ile karşı karşıya kalırdık. Her ne kadar bu tür yorumlar olmuşsa da dikkatli davranmak gerekir. Bu yorumları biraz mazur gösteren taraf, onların tefsir aracılığı ile okuyucuya çeşitli mesaj ve öğütler vermeye çalışmaları, dahası bu tür izahların tefsir cümlesinden sayılmamasıdır. İkinci tebliğ ise ‘İlmi Cazibe Yurdu Osmanlı’da Çok Yönlü Bir Müfessir: Nimetullah Nahcivani’ başlığı ile İbrahim Görener’e aitti. Görener, bu müfessiri, Nahcivan’da doğmakla birlikte Anadolu’ya yerleşmesi ve orada ölmesi, eserinin Osmanlı resmi matbaasında basılması sebebiyle, Osmanlı müfessirleri arasında saydığını belirtti. Bu tefsirin kendisine has usulü, her sureyi, ‘Mukaddime, Tefsir, Hatime’ başlıkları ile üç bölüme ayırmasıdır. Buralarda işari tefsirin en güzel örnekleri vardır. Diğer tasavvufi tefsirler de olduğu gibi, bu tefsirde de bazı açıklamalar, hem lafız hem de gramatik olarak doğru değildir. Nitekim bu iki oturumda mevzelerin, aşırı işari yorumların, israiliyat ve uydurma rivayetlerin tefsire sokulması konusunda tartışma uzun sürdü. Bazı müzakereciler, kendi zamanlarında insanlara bir şeyler anlatma gayreti ile böylesi malumatı tefsire sokan müfessirlere toleranslı davranılması, döneminin sosyal yapısının göz önünde bulundurulması gerektiğini ileri sürdü. Benim de katıldığım düşünceye göre, bu çok da makul bir tutum değildir, zira tefsir tarihinin en büyük mücadele alanı olan israiliyat, dine ve dindara faydadan çok zarar verir; halbuki, tefsir gibi ilmi bir faaliyete ilmi kriterler yol göstermesi gerekir.

Günün ikinci oturumunun ilk tebliğinde yine Osmanlı dönemine ait bir müellif olan Kafiye’cinin usule ilişkin eseri bağlamında Tefsir Usulü tartışıldı: “Tefsir Usulünün Felsefesi: *et-Teysir fi İlmi Kavaidi’t-Tefsir Örneği*”. Mehmet Demirci’ye göre *et-Teysir*, tefsir usulünün felsefesine nüfuz edebilmeyi başarmış nadir eserlerden birisidir. Mehmet Çiçek ise, “Osmanlı Tefsir Geleneğinde Metin Merkezli Okuma Türü Olarak Şerh: Kur’an’ın Varlığı Şeriatla mı Sağlanır?” adlı tebliğinde, Osmanlı alimlerinin en çok başvurduğu telif türü olan şerh usulünü örneklerle ele aldı. Bu döneme nasıl gelindiğine de değinerek İslam düşünce tarihindeki meşhur şarihlerden örnekler verdi. Şerhi ortaya çıkaran, klasikleşmiş metinlerdir ve şerh onları açıklama ve yorumlama işini yapar. Bu temel işleve göre şarih, belli bir bağlamdan hareketle düşünceyi yeniden inşa eder ve bu bağlamda meselelere yeni ufuklar açar. Demek ki, şerh de aslında yeni bir okuma ve yeni bir metin inşasıdır.

Dördüncü günün açılışını, Erdoğan Pazarbaşı, “Osmanlı Dönemi Müfessirlerinin Türklerle İlgili Değerlendirmeleri” adlı tebliği ile yaptı. En çok tartışılan sunumlardan birisi olan bu çalışmada Pazarbaşı, ayetlerin anakronik yorumlarını, hemen bütün müfessirler için geçerli olan insani bir faktör ile yani müfessirin içinde yaşadığı dönemin bilgi, görgü, kültür birikimi, siyasal ve sosyal olayların yorumların oluşmasında ve biçimlenmesindeki etki ile açıkladı. Bunun somut örneği Osmanlı dönemindeki müfessirlerin ayetleri kendi dönemlerinin siyasal olay ve olguları ile örtüştürmeleridir. Bu yaklaşım tarzı, tefsir tarihinin sık sık tekrarlanan geçiştir. Söz konusu siyaset olunca bu gerçek yanılığarla dolmuş, Osmanlı dönemi müfessirleri de bu çerçevenin içinde rahatlıkla yer almışlardır. Dolayısıyla tefsirin bu yönü üzerinde çok daha fazla durmak gerekir. Hemen ardından gerçekleşen oturumda Harun Ögmüş, Fuzuli ve Şeyhulislam Yahya Efendi örneğinde Kur’an’ın Osmanlı şiirindeki akislerini inceledi. O, Kur’an ve tefsirin, edebi sanatlarla kuru-

lan ilgisi için iyi bir başlangıç çalışması sayılabilir. Bu tür çalışmaların daha da ileriye götürülmesine işaret etmekle yetiniyoruz. Emek Üşenmez de Kur'an'ın en eski (12. veya 13. yy.) Türkçe tercümelerinden satır arası bir tercüme olan Özbekistan nüshası ile 15. yy.'da Muhammed b. Hamza tarafından yazılmış olan Osmanlı dönemi satır arası tercümeyle karşılaştırdı.

Toplantının son günü sabah dört tebliğ vardı. Mahmut Ay, "Bir Osmanlı Müfessiri Olarak Molla Gûrânî'nin Tenkitçi Yönü" konulu tebliğinde Molla Gûrânî'nin Beydavi'ye yönelttiği eleştirileri anlattı. Ona göre, müellif, tefsirinde yeni yorumlar getirmemiş olsa da kendinden öncekilerinin yorumlarını eleştirmesi özgün bir yönüdür. Bu tefsir ile ilgili uzun tartışmalardan sonra, şu ortaya çıktı: Ne yazık ki birçok Osmanlı dönemi eserinin gizli-saklı, tozlu raflarda kalması gibi bu eserde henüz matbaa kokusu ile tanışmış değildir. Türkiye'deki araştırmalar dışında Suudi Arabistan'da yedi ayrı doktora çalışmasına konu olsa da eser, henüz yayınlanma konusunda ilgi görmemiştir. "Konya Yusufaga ve Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi'ndeki Başlıca *Envâru't-Tenzil Haşiyeleri*"ni ise, Hakan Uğur anlattı. Son oturumda Muhammed Abay, "Osmanlı Dönemi Kur'an Sözlükleri"ni, Necdet Yılmaz - Necmettin Gökkır da, "Osmanlı Arşivlerinde Kur'an ve Tefsir Konulu Belgeler"i tebliğ konusu yapmışlardı. Gerek toplantının açılışında gerekse bu tebliğde, tefsir akademisyenlerinin ve araştırmacıların arşive soğuk durdukları belirtildi. Halbuki, Kur'an'ın matbaalarda basımı, Muhammed Abduh'un Amme Cüzü tefsirinin yasaklanması, yeni yorumlara karşı sert tavır alınması, Kur'an'ın gramafonlara kaydı gibi konularda sayısız belgeler arşivlerde araştırmacıları beklemektedir. Böylece, Kur'an tarihi, müfessirler ve tefsir tarihi hakkında daha net, çelişkilerden uzak ve sahih bilgiler için Osmanlı arşivleri başta olmak üzere Osmanlı coğrafyasında bulunan bütün arşivlerin taranmasının kaçınılmaz olduğu bir kez daha anlaşılmış oldu.

Kur'an ve Tefsir Akademisi, klasik sempozyum formatında değil, daha çok yuvarlak masa çalışması (çalıştay) tarzında icra edildi. Bu da ona, ilmi ve derinlik boyutu ekledi ve onun başarılı olmasını sağladı. Nitekim, oldukça muhtevalı çalışmaların beş gün boyunca yer yer hararetli tartışmalar eşliğinde müzakereye açılması, Osmanlı dönemi tefsir faaliyetini ele alan bu en kapsamlı çalışmanın görevini başarılı bir şekilde tamamlamasını temin etti. Çalışmaların sonunda yapılan değerlendirmeye oturumunda bu nokta sık sık dile getirildi. Bu bilimsel toplantının ortaya koyduğu önemli sonuç, Osmanlı Kur'an-tefsir envanterinin çıkarılması için yapılması gereken çok şeyin olduğu idi. Kapanışta söz alan Muhammed Abay'ın envanter çalışmasında tespit ettiği Osmanlı dönemi veritabanında 593 müfessir, 1117 eser (80 tam tefsir, 219 ayet tefsiri, 255 sure tefsiri, 218 haşiye (42'si Zemahşeri, 193'ü Beydavi üzerine) 76 kıraat, 36 tecvit) bunun açık delilidir. Bu liste dışında sosyal hayatta yaygın olarak karşılaşılan ve bu alanla ilgisi olan hafızlık müessesesi, kıraat, Kur'an-tefsir yazım ve basımı, farklı ortamlarda Kur'an tilaveti ve tefsir okunması, üfürükçülük, hurufilik gibi uğraşların da mercek altına alınması düşünülebilir. Yine zaman darlığı nedeniyle, bu toplantıda az bir kısmı ele alınan Osmanlı dönemi müfessirleri ve eserleri, İstanbul dışındaki müfessirler ve tefsirleri, halkın Kur'an kültürü ve tefsirin halk katmanlarındaki etkisi gibi konular araştırmacıların ilgisini bekliyor. Bu liste ve konulara yenileri ilave edilebilir, yeni tasnifler

yapılabilir, önemli olan bu malzeme üzerinde ciddi tahlil ve tenkitli çalışmaların yapılmasıdır. Nihayetinde belli bir dönem veya bir konu üzerine yoğunlaşan bu tür toplantılar, bundan sonra yapılacak ilmi çalışmalar için bir hazırlık ve yol gösterici mahiyettedir. Öte yandan bu sempozyum, Osmanlı döneminin de içinde yer alacağı, belgelere dayanarak yeniden yazılması gerektiğini bir kez daha ortaya koymuştur. Yazılacak yeni bir tefsir tarihi aynı zamanda tüm İslam dünyası ile paylaşılmalıdır. Böylece Mehmet Paçacı'nın dikkat çekmiş olduğu şu noktaya katkıda bulunmuş olabilir: Oryantalistler, İslam dünyasının son 100-150 yılını oryantalizmin belirlediğini iddia eder ki bir anlamda doğrudur. Fakat bunun böyle gitmeyeceği açıktır. Artık İslam dünyası, kendi gidişatını ve gündemini kendisi belirlemelidir. Bu toplantı, Kur'an-tefsir alanında ilmi çalışmaların yönünü belirlemede üst bir zihin olma yolundadır.

Toplantının fiziksel yapısı ile ilgili de bir iki noktayı vurgulayalım. Bu çalıştay, üç yıldır yapılmaktadır. Düzenleyenler ve danışma kurulu dışındaki tebliğci, müzakereci ve dinleyici kitlesi yüzde elliye yakın bir oranda yeni simaları ve özellikle de yeni yetişen akademisyenleri yuvarlak masa etrafında toplamaktadır. Bu da toplantının amaçlarından olan genç akademisyenlerin önünü açma yolunda ümit vericidir. Ayrıca İlim Yayma Vakfı ile adeta özdeşleşen ve vakfın adındaki 'ilim yayma' imasının farklı bir tezahürü olan Kur'an-Tefsir Akademisi, bir okul olma yolunda emin adımlarla ilerlemektedir. Başka sivil kuruluşların da bu tür faaliyetlere destek vermelerini salık veririz.

Hemen her bilimsel toplantı, konferans ve panelde tebliğ sahiplerine yöneltilen bir eleştiri, kapanışta dile getirildi. Bundan sonraki tebliğ çalışmalarına bir uyarıda bulunmak için tekrar etmek istiyorum: Bazı sunumlar, başlık ile tam uyumlu olmuyor ve asıl konuya geç giriliyor ya da çok az yer veriliyor. Bu, sempozyumun ana başlığı ile yer verilen tebliğlerde de görülebiliyor. Halbuki bilimsel bir toplantıda hedeflenen sonuca ulaşmak için, tebliğ, tamamen konuyla sınırlı olmalı ve yeni bilgilere yer verilmelidir.

Son olarak, gelecek seneki toplantının *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları* olacağını belirterek şimdiden genç araştırmacıların ilgisine takdim ediyoruz.

KELAM: İCTİMÂÎ İLM-İ KELAM* (1)

Cenabı Hakk bilinmez sezilir**

Mehmed Şerafeddin (Yaltkaya)***

Allah ziyây-ı ebediyetiyle her şeye muayyeniyet veren bir meçhul-ü mutlak-tır. O bir nurdur ki vücûd onunla kâim ve zerrât-ı vücûd O'nun şua-yı ulûhiyetin-de sâbihtir. Felâsifeden bazıları bu şe'niyet-i mukaddesenin lehine delil bulamayıp vâdi-yi inkâra sapsmışlar ise de aleyhine delil ikame edememişlerdir. Belki aleyhine delil bulamamış ve lehine de delil bulmak istememişlerdir. Bu şe'niyet-i mukaddeseyi insan ihâta edemediği halde vicdan-ı beşer her zaman onu hissetmek-tedir. O, meçhuliyet içinde bir ma'lumiyettir. Şu'ûn-u tabiiyye arasında en bariz olan madde ziya olduğu halde onun burûz ve işrâkı en görünmeyen esire muhtaç olduğu gibi enva-ı şu'ûn ve havadisiyle bu kâinat dahi nâ-ma'lûm olan bir meçhul-ü mutlak ile kâim ve dâimdir ki vicdan-ı beşer sezdiği bu şe'niyeti müsemâmâsı gibi aslını tayin edemediği¹ (Allah) ismiyle yâdetmektedir.

* Son dönem Osmanlı düşüncesinin bir tezahürü olan İctimâî İlm-i Kelam projesi, İzmirli İsmail Hakkı öncülüğündeki Yeni İlm-i Kelam tezinden ayrı olarak, kelam ile sosyal bilimler –özelde sosyoloji- arasında bir bağ kurmayı amaçlamaktadır. Batıdaki ictimaiyyat ekolünün Türkiye'deki takipçisi Ziya Gökalp'in öncülüğünde ortaya konan bu proje kapsamında fıkıh başta olmak üzere genelde İslamî ilimleri ictimâiyat ile bağdaştırma gayreti güdülmektedir. Bu projenin bir alt kolu olan İctimâî İlm-i Kelam tezi de M. Şerafeddin (Yaltkaya) tarafından yazılan söz konusu makale ve yazılarla ortaya konan görüşlerinden oluşmaktadır. (Ayrıntılı bilgi için bkz. Özervarlı, M. Sait, "Son dönem Osmanlı Düşüncesinde Arayışlar: Mehmed Şerafeddin'in 'İctimâî İlm-i Kelam'ı", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 3 (1999), s. 157-170.) (Y.H.).

** Mehmed Şerafeddin Yaltkaya, *İslam Mecmuası*, II, 15 (1332), s. 434-436 (Bu makale daha sonra "Allah bilinmez sezilir" adıyla M. Şerafeddin Yaltkaya tarafından *Dini Makalelerim* (1944) adlı eserinde sadeleştirilerek yayınlanmıştır. Ancak bu makale ile beraber, "İctimâî İlm-i Kelam" başlığı altındakileri orijinallikleri korunarak burada ele alınmıştır. "İctimâî İlm-i Kelam" başlığı altındaki dört makale, bazı terimler açıklanarak 1-2-3-4 şeklinde numaralandırılmak suretiyle bir arada aktarılmıştır. Müellif tarafından konulmuş olan dipnotlar aynı şekilde muhafaza edilmiş, yayına hazırlayan tarafından konulmuş dipnotların sonuna (Y.H.) kısaltması eklenmiştir. Yayına Hazırlayan: Uzm. Necati Şahin, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, necatibeyshahin@hotmail.com

*** Osmanlı'nın son döneminde yetişmiş ve ictimâî ilm-i kelam ekolünden önemli bir ilim adamı olup, 1879-1947 yılları arasında yaşamıştır. 1924 yılında kurulmuş olan Daru'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi'nde hocalık yapmış, bir dönem Diyanet İşleri Başkanlığı'nı yürütmüş ve Yaltkaya soyadını almıştır. (Ayrıntılı bilgi için bkz. Ömer Aydın, *Türk Kelam Bilginleri*, İstanbul 2004, s. 86-89; Aykut Kazancıgil, "Mehmed Şerafeddin Yaltkaya 1879-1947): Hayatı ve Eserleri", *İlim ve Sanat*, 26 (1989), s. 52-62.) (Y.H.).

¹ Bu lafza-i şerife hakkında pek çok ihtilaf vaki olmuş ve bunlardan birini (zat-ı ulûhiyyet bilinemediği gibi bu lafzın dahi bilinemeyeceği) teşkil etmiştir. Mamafih kelimenin İbrani olduğu şüphesizdir.

Kur'ân-ı Celilüştânda da bu şuûr-u tabiîye istinaden “أفي الله شك فاطر السموات والأرض”² buyrulmaktadır. Filhakika karn-ı evveli teşkil eden Ashâb-ı Kirâm arasında ravâbıt-ı ictimâîyye pek hâr ve samimi olduğundan bu şe'niyât-ı mukaddesenin tecelliyâtı her ictimâlarında kendilerini tatmin ediyor ve hiçbir fert bu şe'niyet-i mukaddese hakkında Peygamber Efendimiz'den delil sormağa lüzûm görmüyor idi.

Ashâbı Kirâm zamanındaki ihtilafât karındaşlar ile ceddin ve kız karındaşlar ile peder ve vâlidenin mirası ve adl ve kelale ve red ve peder ve valideden kız karındaşların ta'sibi meselelerinden ibaret idi. İlk iki halife ile (Hazreti Osman)'ın ibtidây-ı hilafetinden itibaren altı sene zarfında bu hal devam etmiş idi. Ravâbıt-ı ictimâîyye kuşattıkça ihtilaflar baş göstermeye başlamış ve sahabe-i kirâmın son zamanlarında (Ma'bed el-Cühenî) ve (Gaylan ed-Dımeşkî) gibi (Kaderiyye) ruesâsı zuhûr etmiş idi ki (Abdullah b. Ömer) ve (Cabir b. Abdullah) ve (Ebu Hureyre) ve (İbn Abbas) gibi sahabe-i kirâmın müteahhirini bunlardan teberrî etmişlerdi. (Havâric) dahi bu sırada ref-u livây-ı ihtilaf³ eyleyip o tarihte, ehl-i İslâm arasında yek diğerini tekfir eden yirmi kadar fırka bulunuyordu.

Emeviler zamanında (Havâric), (Kaderiyye), (Ravâfiz) ihtilafatı baki olmakla beraber şekl-i ictimâîyyenin bir mevlüd-ü tabiisi olan (Mürchie)lik zuhur etti. (Emeviyye) devletinin birincisi ve halefleri için amel iman ve niyetten ircâ ve te'hîr ve iman ile masiyetin zarar vermeyeceği itikadı cidden lüzumlu bir teselli idi.

Abbassiler ise (Al-i Resul)ün hukukunu müdafa ve makam-ı hilâfeti iyade-i gasptan tahlîs esasına istinad etmiş olduklarından (Emeviler)den daha menfi görünmek ihtiyacı karşısında bulunuyorlar ve binâenaleyh(Kaderi)liği iltizam ediyorlardı.

(Me'mun) zamanına kadar zuhûr eden fırkaların ekserisi ihtiyacât-ı ictimâîyyeden tevellüt etmiş ve ayrı ayrı efkâr-ı esasiyyeye istinad etmekte idilerse de ulûhiyet ve nübüvveti inkâr eden Yunan ve Hind'in bazı eşhas ve felsefesi ehl-i İslâm arasında henüz bilinmiyordu.

Yunan kitaplarının Arapça'ya tercüme edilmesi ve İran'da yaşamış olan mezâhib-i muhtelif-i mensubiyenin (Abbasiyye) devrinde mevâkı-ı iktidara gelmeleri üzerine mesâil-i ameliyeden farklı bir (mesâil-i itikadiye) yani (Fıkıh) tan başka bir de (Kelam) ilmi tedvin edilmek ihtiyacı hasıl olmuş ve Kelamın en mühim mezbahasını [İsbât-ı Vacib] teşkil etmiştir ki bu halde bugünkü kelimamız (أفي الله شك)⁴ diyen din-i İslâm'a nazaran menşince dinden ziyade dinsizlikten almış demektir. Bununla beraber ancak şuûr-u tabiî ile bilinen ulûhiyeti ispata kıyam ettiklerinden İslam mütekellimleri dahi bu babda müsbit-i ulûhiyet olan bazı Yunan felasifesinin delillerini aynen îrâd etmişler ve nokta-i azimetleri ve vehm-i mahzdan ibaret olan bu delillere (burhan-ı tatbiki⁵) ve (burhan-ı süllemlî⁶) diye ad

² Yeri ve gökleri yaratan (Allah)da mı şek var? İbrahim, 14/10.

³ İhtilaf bayrağı açmak/kaldırmak. (YH.)

⁴ Allah hakkında şüphe mi var?

⁵ Üst üste getirme, eşit ve uygun olma anlamındaki tatbik ile burhan kelimelerinden oluşan bir terkip olup, “farazi olarak düşünülen iki mâlül zincirini çakıştırma” anlamındaki delil teselsülünü iptal etmek gayesiyle kullanılan bir delildir. (Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 2010 s. 51). (YH.)

vermişler ise de bunlar başkaları için bir işe yaramadığı gibi kendilerinin dahi bünye-i itikadiyelerini sarsmış olduğundan fukahây-ı ulemâ tarafından pek muhik olarak (من تكلم تزندق)⁷ denilmiş ve birçok mütekellimler bu acı hakikati kendi nefislerinde duymuş olduklarından tarsın⁸-i itikad için (kelam) ile iştiğali terk etmişlerdir.

Şe'niyet-i mukaddeseyi illet-i ûla, mebde-i evvel gibi tavsifler ve vâcibü'l-vücûd gibi tayinler İmam Şafii'nin dediği⁹ gibi (müşebbihe)liktir.

Kelam yalnız fırak-ı muhalefeye tedâfi vâziyetinde değil, Ehl-i İslam'ın takviye-i itikâdına hâdim bir mahiyette olmak lazımdır. Bunun için de (İctimâi İlm-i Kelam)a ihtiyaç vardır. Her ictimâdan bir ruhaniyet doğar, bir mukaddesiyet zuhûr eder. Mesela bayrağımız mukaddestir. Fakat biliniz ki ayrı ayrı ne bezinde ve ne direğinde mukaddesiyet yoktur. Mukaddesiyet vicdan-ı umûmiyenin bayrağımızda tecellisindedir.

Kâbe'deki kutsiyyet ve ruhaniyyet de buradan doğar. Sahâbe-i Kirâmın namaz, hacc, cihad gibi pek çok ictimâlarda birleştiklerinden bu ictimâlarında şe'niyet-i mukaddesenin tecelliyâtını hissediyor ve kalpleri ümitle doluyor, me'yûs ise ümitvâr ve korkuda ise emin oluyorlardı. Gelecek makalemizde (ictimâi ilm-i kelam)ın nasıl teessüs edebileceğini yazmaya çalışacak ve bu şe'niyet-i mukaddesenin ispatı değil, sahâyif-i vicdanda tespitinden bahsedeceğiz.

Daru'l-Hilafeti'l-İlmiye Medresesi Tefsir Müderrislerinden Şerafeddin.

İctimâi İlm-i Kelam * (2) Ma Ba'd**

Birbirine uzak olan zevc ile zevcenin râbıta-ı izdivaç ile teşkîl ve tevli'd ettikleri aile efradı yekdiğerine mahrem oluyor. Bu izdivaçtan hâsıl olan biradere hemşire mahrem olduğu gibi yine buna valide ve pederin dahi hemşireleri hurmet safını iktisâb ediyor. Bir sakf¹⁰ altında, bir çadır içinde daima birlikte yaşayan ve yekdiğerlerine pek saygı ve samimi rabıtalar ile merbût bulunan bu hemşire, hala, teyze ile birader ve birader ve hemşirezadeler arasında gayr-ı mukaddes bir fiilin vuku bulmasına vicdân-ı ictimâi mesâğ¹¹ vermiyor. Karabet rabıtası azalıp içtimâ-i kesb za'f ettiği zaman bu hurmet zâil oluyor, artık kutsiyyet kalmıyor ve uzak akrabadan olanlar birbirleriyle izdivaç edebiliyorlar. Tarden ve aksen gösterildiği vech üzere

→

⁶ Merdiven manasına gelen süllem kelimesinin eklenmesiyle meydana gelen bir terkip olup, kademeli sistemle oluşan delil ile sonsuzluk iddiasının reddini ortaya koymaya çalışan bir delildir. (Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas, a.g.e., İstanbul, 2010 s. 51). (YH.)

⁷ Kelamla meşgul olan zındık olur. (Bu söz İmam Malik tarafından söylenmiştir. Hatta zühd ve takva sahibi Haris el-Muhasibi "Bid'atçılara Reddiye" adında bir müstakil eser yazarak kelamcıların görüşlerini dile getirip sonra reddettiği için İmam Malik, Muhasibi'yi insanları şüpheye düşürmeye sevk etmekle suçlamış, onunla tartışmış ve araları açılmıştır. (Bkz. İmam-ı Azam, *Fıkh-ı Ekber Aliyyü'l-Kari Şerhi* (trc. Yunus Vehbi Yavuz), İstanbul, 1992 s. 7. Bunun yanında giriş kısmının tamamında (s. 1-13) selefın kelama karşı çıkmaları konusunda geniş bilgiler yer almaktadır. (YH.)

⁸ Sağlamaştırma. Devellioğlu, a.g.e., s. 1035. (YH.)

⁹ من اخض لطلب مدبره فإن اطمأن الى موجود ينتهي اليه فكره فهو مشبه. (Bu sözün İmam Şafii'ye aidiyeti ve farklı şekilde söylenişi hakkında bkz. Ahmed b. Ali er-Rufai el-Hüseyni, *el-Burhanü'l-Müeyyed*, Beyrut, 1408. s. 16). (YH.)

* Mehmed Şerafeddin Yaltkaya, *İslam Mecmuası*, II, 18 (1333), s. 490-491. (YH.)

** Üst tarafı onbeşinci sayıdadır.

¹⁰ Tavan, çatı, dam. Devellioğlu, a.g.e., s. 915. (YH.)

¹¹ İzin, cevaz, ruhsat. Devellioğlu, a.g.e., s. 624. (YH.)

bu kutsiyyetin menşei içtimâdır. Kutsiyyet içtimadan doğmuştur. Neseple sabit olan hurmetin menşei olan bu ictimâ'nın diğer esbâb-ı hurmette de cereyan etmesi sebeb-i kutsiyyetin ictimâ olduğunu vâzihan göstermektedir. Rada¹², sıhriyet¹³ şüphesizdir ki en kavî esbâb-ı içtimâiyyedendir. Haccda olan içtimâ ise umûmî olduğundan burada kutsiyyetin tecellisi dahi bir aile arasında olduğu gibi mahdûd olmuyor, umumî ve küllî oluyor. İhrama girildiği zaman ictimâ en umumî ve samimî bir şekil almakla herkesçe gayr-ı mukaddes fiiller tamamıyla terk olunuyor. Şe'niyet-i mukaddesenin büruzu her şeyi unutturuyor. Ulûhiyyet yalnız nûr-u ulûhiyyet mevc vuruyor... Bir yerinden kıl koparmak, tırnağını kesmek gibi insanın kendisine ait ve harem¹⁴ dâhilinde bulunan ağacı kesmek ve hayvanı avlamak ve refikasına mukarenet gibi kendisine ait olmayan fiiller hurmet sıfatı iktisab ediyor. Çünkü her şeyde kudsîyyet tecelli ediyor. Orada ayrı ayrı efradda mevcut olmayan azim bir ruhaniyet zuhur ediyor. Mantık-ı nazariye göre her küll eczasının heyet-i mecmuasına müsavi ise de birçok hususta hey'et-i mecmua efradın mecmuundan fazla bir şeydir. Hey'et-i mecmua yekân yekân¹⁵ efradda bulunmayan bir hâssiyete maliktir. Münferiden ölümden titreyen fertlerin ictimâ halinde bir alay veya bir tabur ile kurşun yağmurlarına, gülle yıldırımlarına göğüs vererek koşarlar. Karbon, mevlidü'l-ma, mevlidü'l-hamuda, azot denilen maddelerin hiçbirinde hayat hâssiyeti olmadığı halde bunların imtizacı [protoplazma]yı teşkil etmektedir. Demek ki hey'et-i mecmua daima yalnız efrada müsavi olmayıp onlardan fazla bir mahiyeti haizdir. Hayatiyattan gösterdiğimiz şu misaldeki ictimâ ve imtizac madde-i musavvere-i ûla'yı tevliid ettiği gibi (ilm-i ictimâ) dahi toplanmanın menşei-i kudsîyyet olduğunu, kudsîyyeti tevliid ettiğini izah eylemiştir.

[بِاللَّهِ مَعَ الْجَمَاعَةِ وَلَا تَجْمَعُ امْنِي عَلَى الضَّلَالَةِ]nin damin beraeti hiç şüphe yoktur ki ictimâdır. Çünkü ictimâ'nın vuku-u kudsîyyeti tevliid ve te'mîn etmiş olmakla ictimâ dalaletten uzaklaşmış ve yedullah o cemaati te'yîd ve takdîs eylemiştir.

Bazı zâhidler inziva ve cemaatten abâ ederek zâhiren münferid yaşamakla tekaddüs ediyorlar gibi görünüyorsa da, yine onların manzaraları vicdan-ı ictimâidir. Nazarları ictimâ'nın mevlûdü olan kudsîyete, hayat-ı kudsiye matuftur. Kudsiyyete münâfi olan mukârene, uyumak vesâire gibi fiilleri terk ederek tekaddüs ve teellüh¹⁶ ederler.

İctimâ'nın manevi bir kuvve-i te'yidiyyesi olduğu cemaatle kılınan namazlarda pek meydandadır. Cemaatle edây-ı salâtın sonra kalpte bir inşirah duymamak kabil değildir. Her mü'min camiden bir tuhfe-i gaybiyyeye nâil ve korkuları zâil olmuş olduğu halde çıkar. Bu kuvve-i te'yidiyenin cemaatin müştereken ilahi ve dualar okumalarıyla artacağında şüphe yoktur. Nitekim ramazan geceleri (Terâvîh) esnasında müştereken okunan ilahi ve temcîd ve tesbihlerin ne kadar ruhaniyet tevliid ettiği herkesçe ma'lûmdur.

¹² Süt emzirme. (YH.)

¹³ Evlenmek yoluyla olan akrabalık. (YH.)

¹⁴ Burada Harem-i Şerif kastedilmektedir. (YH.)

¹⁵ Tek tek. (YH.)

¹⁶ İlahlaştırma. (YH.)

Velhasıl bütün kudsiyyetlerin ruhu, mevlîd-i ictimâidir. Hayat-ı diniyyemize hararet vermek için dinî ictimâ ve ihtifallere¹⁷ ehemmiyet vermemiz lazımdır.

Daru'l-Hilafeti'l-Aliyye Medresesi Tefsir Müderrislerinden Şerafeddin.

İctimâî İlm-i Kelam* (3)

Ulûhiyyetin sûret-i telakkisi eşkâl-i ictimâiyyeye göre değişir

Zaman-ı cahiliyyette ayrı ayrı rabb-ı hâsslara pereştij eden Arap kabileleri aynı zamanda yeri, göğü yaratan bir (ilah) zülcelal hazretleri olduğunu itiraf ediyorlardı. Demek ki bunlarda iki zihniyet mevcut idi. Kendi rabb-ı hâsslara perestij ettikleri halde yeri ve göğü yaradan umumî bir ilah olduğunu da mukir ve mu'terif idiler. Acaba bu seneviyyetin¹⁸ menşei nedir? Yeri ve göğü yaratan rabb-ı âmmin envar-ı ilhamı hangi yoldan bunların kalplerine in'ikas etmiş ve niçin aynı zamanda haziz-i işrâka düşmüş idiler. Çünkü bunlarda iki muhtelif şekl-i ictimâî vardı.

Ma'lûmdur ki her kabile kendisine mahsûs bir lisan-ı ictimâî ile yaşıyor ve aralarında pek samimi bir tezammun ve tekâfül bulunuyordu. Hatta katil olan bir kimsenin vermesi lazım olan diyeti kendi kabiledaşları veriyor ve bu hususta itiraz hatırlarına bile gelmiyordu. Kendi aralarında bu kadar yekdiğerine bağlı olan kabiledaşlar kabileleri haricindekilere hasm-ı bî-emân nazarıyla bakıyorlar ve kabileler haricinde hukûk-u insaniyye ne olduğu bilinmiyorlar idi.

Yekdiğerlerinin kanına susamışçasına aralarında (gazve)ler devam ediyor ve iki muhtelif kabile efradından biri diğerini öldürüp de intikamı alınmayacak olursa maktulün kabri üzerinde ahz-i sâr¹⁹ edilinceye kadar (hame) denilen baykuşun öterek ağladığına kanaat olunuyordu. Her kabilenin dâire-i emânı kendi hudûd-u hususiyyesinden ibaret idi. Böyle olmakla beraber [eşhur-u hurum] geldiği zaman umumen mütareke ediliyor ve bütün Araplar Kâbe-i Mükerrerme'ye gelip umûmi bir hayat yaşıyorlar ve haccediyorlardı. Bundan başka Zilkade evâilinde (Taif) civarında küşâd edilen (Sûk-u Ukaz)da dahi her kabile isbat-ı vücûd ediyor ve cümlesi bu ictimâa iştirak ediyorlardı. Bu ictimâlar Arap kabilelerini kendilerinin dâr-ı muhitlerinden çıkarıp geniş bir sahaya attığından zihinlerinde başka bir inkişâf hâsıl oluyor ve insanlar arasında umûmî râbitalar olduğunu "Hakk-ı hayatın yalnız kendi kabileleri dahilinde olmadığını da hissediyor ve umûmî bir hayata giriyor idiler. Fakat bu umûmî hayatları senenin ancak dört ayında imtidâd ediyor ve bunu pek şiddetli muhasamelerde²⁰ bazen de nazar-ı itibara almıyor idiler.

Binâeneleyh bittabi bu şekl-i ictimâî zihinlerinde her kabilenin kendi hususi şekl-i ictimâîsi kadar yer yapamıyor idi.

Ulûhiyyet mefhumunu hâmi, nâsır, muîn, kâhir gibi kendisince korku ve muhabbet hislerinin tevlîd ettiği sıfatlar ile tanıyan ve mevzumuz olan zaman-ı

¹⁷ Büyük bir kalabalıkla yapılan merasim, tören yapma, anma töreni. Devellioğlu, *a.g.e.*, s. 418. (YH.)

* Mehmed Şerafeddin (Yaltkaya), *İslam Mecmuası*, II, 19 (1333), s. 506-507. (YH.)

¹⁸ Düalizm. (YH.)

¹⁹ Öç alma. Devellioğlu, Ferit, *a.g.e.*, s. 20. (YH.)

²⁰ Husumet, düşmanlık. Devellioğlu, *a.g.e.*, s. 669. (YH.)

cahiliyet Arapları gibi yekdiğerlerine hasım olan husûsî daire-i ictimâîyyede yaşayan insanların bu şe'niyet-i mukaddesenin her lütfunu kendilerine has ve daha sarihi bunu kendilerine mahsus bir ilah olarak telakki edecekleri tabiidir. Her kabilenin ahvâl-i ruhiyyesi bu merkezde olduğundan rabb-ı hâsslar taddüdü etmiş ve her kabile ayrı ayrı rabb-ı hâsslara perestij etmekte bulunmuş idi. Zihinlerinde pek hafif bir iz bırakan umûmî ictimâîlarıyla da aralarındaki husûsiyet kalkarak ulûhiyyet -i mutlakının, bir rabb-ı âmmin envâr-ı ilhamını görür gibi olmuşlar idi. Bunun için (Allah) Zülcelâl Hazretlerinin vücûd-u mukaddesini dahi uzaktan uzağa mu'terif idiler...

Müderislerden Şerafeddin.

İctimâî İlm-i Kelam* (4)

Resûl-ü Zîşân Efendimizin Tanıttığı Ulûhiyyet

Resûlü zîşân Efendimizin mazhar oldukları vahy-i ilâhîye istinaden kabileler arasındaki (Rabb-ı Hass)ları tevlid eden tezâmün-ü husûsî ta'bîr-i diğeri ile hamiyet-i cahiliyyeyi ref' ile ibtidâ muhtelif kabilelerden müteşekkil Araplar arasında umûmî bir hayat te'sisine bezl-i mesai buyurdular.

Asabiyet saikasıyla vuku' bulan mukateleleri, kan davalarını kaldırdılar. Aralarında şiddetle hüküm-ferma²¹ olan bazıları, haset yerine umûmî bir kardeşlik koydular.

Âlemşümûl bir merhamet sahibi olan Allahu Zülcelâl Hazretlerini duymak insanîyetini ufak ufak dairelere hasr ile değil, beynelbeşer umûmî bir tekâfül te'min eden vâsî bir dâire-i ictimâîyyeye tamim ile mümkün olur idi. İşte Resûl-ü Zîşân Efendimiz ibtidââ Arap kabileleri arasındaki velâyet-i hâssa²²yı kırıp bir velâyet-i âm²³a te'sis buyurdular. Ve âlem-i beşeriyet enbiyâdan veya milletlerden birine izafetle yâdedilen²⁴ ilahî değil Kitab-ı Kerim'in fatihasında zikrolunan (Rabbü'l-Âlemîn)i tanıttırdılar.

Velâyet-i âmminin inkişafına şekl-i ictimâîyyenin husûsiyetten umûmîyete çıkması bir sebep olduğu gibi Arap örf ve âdetine göre şer-i mücmel etrafında günden güne emsile-i hukûkiyyenin teşekkülü yani İslâm'da ilk hukûkun te'sisi dahi ayrıca bir sebep olarak kabul olunabilir. Esâsât-ı hukûkiyyedeki tenâsüb ve intizâmın yüksekliğinden bir zât-ı ulûhiyyet intiza' ediliyor. Ve bu intizamın menbâi olmak üzere zihinlerde bir Zât-ı Bâri tecelli ediyor idi.

Ulûhiyyetteki ferdiyet ve mutlakiyet fikri İslâm'da Fıkıh ve Kelam'ın esasını teşkil eder. Ve filhakika ferd ve mutlak bir ilah tanınmayınca muntazam bir hukûkun te'sisi kâbil kâbil²⁵ değildir. Muntazam bir hukûk ulûhiyyet-i mutlakayı hisset-

* Mehmed Şerafeddin (Yaltkaya), *İslam Mecmuası*, III, 25 (1333), s. 604-605. (YH.)

²¹ Hüküm süren, hükümrân, hükümü yürürlükte olan. Devellioğlu, *a.g.e.*, s. 389, 390. (YH.)

²² Eskiden hususi mahiyeti haiz olan velayet [babanın çocukları üzerindeki velayeti gibi]. Devellioğlu, *a.g.e.*, s. 1145. (YH.)

²³ Eskiden umum mallara ve fertlere şamil olan velayet. Devellioğlu, *a.g.e.*, s. 1145. (YH.)

²⁴ ... إذ حضر يعقوب الموت إذ قال لبيته ما تعبدون من بعدى... (Bakara, 2/133).

²⁵ Orijinal metinde "kabil kabil" yazılmıştır. Ancak cümlelerin sıyak ve sibakından buranın yalnızca "kâbil" olması muhtemeldir. İkinci "kâbil" hataen yazılmıştır. (YH.)

tirdiği gibi ulûhiyyet-i mutlaka dahi muntazam ve umûmî bir hukûkun vücûdunu iktizâ eder.

Tasavvufî bir mana ile ulûhiyyet-i münteşire tasavvur edilen yerlerde de asla hukuk teessüs edememiştir. Hindistan bunun en sarîh bir misalidir. Hukûk teessüs eden mahallerde (Zât-ı Bârî) fikrinin hiss olunmaya başlamasına dahi İngiliz kanunlarının en çok müstevlî olduğu (Bengal) kıtasında ahiran (Brahma) mezhebinin bir istihâlesi olup bir Zât-ı Bârî kabul eden (Brahma Zomajizm)²⁶ mezhebinin zuhûr etmesini zikredebilirim.

Müderresinden Şerafeddin.

²⁶ Bu terimin bir karşılığı bulunamadı ama muhtemelen Majizm=Büyücülük teriminin bir uzantısı olabilir.(YH.)

marife'nin temsilcileri

İL	TEMSİLCİ	TELEFON	E-POSTA
Adana	Bekir Tatlı	0.322.3386972 0.535.2986237	btatli@cu.edu.tr tatlibekir@yahoo.com
Ankara	İhsan Çapçioğlu	0.505.7549312	ihsancapcioglu@yahoo.com
	Hüseyin İzgi	0.312.2957653	hizgi@diyanet.gov.tr
Bursa	Kadir Gömbeyaz	0.533.3715760 0.224.2431066-60172	kgombeyaz@uludag.edu.tr
Çanakkale	Hidayet Işık	0.538.6809540	isikhidayet@hotmail.com
Çorum	Mehmet Ümit	0.505.3777147 0.364.2346358	mehumit@gmail.com mehmetumit@hitit.edu.tr
Diyarbakır	Murat Özaydın	0.505.9374290 0.412.2488023/3894	ozaydinmurat@mynet.com
Elazığ	Musa Erkaya	0.538.6161777	musaerkaya@hotmail.com
Erzurum	Sait Kar	0.535.7189263 0.442.2313628	saitkar@gmail.com
Isparta	Adem Efe	0.533.4998944 0.246.2114543	ademefe45@yahoo.com ademefe@sdu.edu.tr
İstanbul	Zişan Furat	0.533.4779484	zisanfurat@yahoo.com
	Nail Okuyucu	0.555.6263053	okuyucunail@hotmail.com
İzmir	Sabri Yılmaz	0.232.2852932/227 0.505.6528209	sayilmaz68@hotmail.com
Kahramanmaraş	Alpaslan Alkiş	0.344.2110165 0.505.6707935	alpaslanalkis@gmail.com
Malatya	Abdullah Çolak	0.505.9145680 0.422.3773540	acolak@inonu.edu.tr
	Ferda Kılınç	0.422.3212187	nida_dergisi@hotmail.com
Rize	Nebi Gümüş	0.538.8396984 0.505.3163736 0.464.2141120/2031	nebigumus@yahoo.com nebigumus@hotmail.com
Sakarya	Abdüssamet Bakkaloğlu	0.533.2645433 0.505.8421451	bakkalzade@mynet.com
Samsun	İbrahim Turan	0.506.290 82 55 0.362.312.19.19/6159	ibrahim-turan55@hotmail.com i.turan@omu.edu.tr
Sivas	Abdullah Kahraman	0.346.2191010 0.538.9222783	a.kahraman69@hotmail.com
Şanlıurfa	Yusuf Ziya Keskin	0.535.4157075 0.414.3440020/1012	yzkeskin@gmail.com yzkeskin@harran.edu.tr
Şırnak	Mehmet Nesim Doru	0.532.493.26.80 0.505.2614292	nesimdoru@hotmail.com mndoru@sirnak.edu.tr
Trabzon	Erkan Bebek	0.535.4083932	erkan_bebek61@hotmail.com
Van	Cemalettin Erdemci	0.506.3587409 0.432.2251081	cemerdemci@yahoo.com
Dortmund	Mehmet Soyhun	+49.177.2179045	soyhun@hotmail.com