

usûl

İSLAM ARAŞTIRMALARI
Islamic Researches / بحوث إسلامية

21

OCAK - HAZİRAN 2014
January - June 2014

usûl

İslam Araştırmaları

Islamic Researches | بحوث إسلامية

Sayı: 21, Ocak-Haziran 2014

usûl
İslam Araştırmaları
Islamic Researches | بحوث إسلامية

Sayı: 21, Ocak-Haziran 2014
ISSN 1305-2632

Sahibi | Publisher

İlim Yayma Vakfı adına Yücel ÇELİKBİLEK

Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager

Osman ACUN

Editör | Editor-in-Chief

Faruk BEŞER

Editör Yardımcısı | Associate Editor

Hayati YILMAZ

Yayın Kurulu | Editorial Board

Ahmet BOSTANCI (Sakarya Ü.) | Bilal GÖKKIR (İstanbul Ü.) | Erdinç AHATLI (Sakarya Ü.)
Muhammet ABAY (Marmara Ü.) | Necmettin GÖKKIR (İstanbul Ü.) | Osman AYDINLI (Marmara Ü.)

Danışma Kurulu | Advisory Board

A. Emin ÇİMEN (İstanbul Ü.) M. Ali BÜYÜKKARA (İ.Şehir Ü.)
A. Hikmet ATAN (İstanbul Ü.) M. Emin MAŞALI (Marmara Ü.)
Abdulhamit BİRİŞİK (Marmara Ü.) M. Sait ÖZERVERLI (Yıldız Ü.)
Abdullah TIRABZON (İstanbul Ü.) Mehmet ÖZŞENEL (Marmara Ü.)
Adem APAK (Uludağ Ü.) Mesut OKUMUŞ (Ankara Ü.)
Ahmet YAMAN (N.Erbakan Ü.) Muammer İSKENDEROĞLU (Sakarya Ü.)
Ali KÖSE (Marmara Ü.) Muhsin AKBAŞ (Katip Çelebi Ü.)
Atilla ARKAN (Sakarya Ü.) Musa YILDIZ (Gazi Ü.)
Bayram Ali ÇETİNKAYA (İstanbul Ü.) Mustafa KARA (Uludağ Ü.)
Bekir KUZUDİŞLİ (İstanbul Ü.) Mustafa KARATAŞ (İstanbul Ü.)
Bülent UÇAR (Osnabrück Ü.) Mustafa ÖZTÜRK (Çukurova Ü.)
Cağfer KARADAŞ (Uludağ Ü.) Ömer KARA (Atatürk Ü.)
E. Sait KAYA (İstanbul Şehir Ü.) Özcan HIDIR (Rotterdam Islamic U.)
Engin YILMAZ (İYV) Raşit KÜÇÜK (İSAM)
H. Ahmet ÖZDEMİR (N. Erbakan Ü.) Süleyman KAYA (Sakarya Ü.)
H. Mehmet GÜNAY (Sakarya Ü.) Şükrü ÖZEN (Yalova Ü.)
Hasan HACAK (Marmara Ü.) Tahsin ÖZCAN (Marmara Ü.)
İbrahim Hakkı İNAL (19 Mayıs Ü.) Yaşar YİĞİT (DİB)
İbrahim HATİBOĞLU (Yalova Ü.) Yunus APAYDIN (Erciyes Ü.)
İsmail ADAK (Yalova Ü.) Zekeriya GÜLER (İstanbul Ü.)
İsmail YİĞİT (FSM Vakıf Ü.)

19. Sayı Hakemleri | Referees on 19th Issue

Abdullah İNCE | Ahmet BOSTANCI | Ahmet KOÇ | Cağfer KARADAŞ | Fikret SOYAL
Halil İbrahim BULUT | Hür Mahmut YÜCER | Kemal BATAK | Muammer İSKENDEROĞLU
Necdet TOSUN | Necmettin GÖKKIR | Osman GÜRMAN | Rahim ACAR | Salih Sabri YAVUZ
Sezai KÜÇÜK | Süleyman AKKUŞ | Süleyman KAYA | Soner DUMAN | Tahsin YILDIRIM

Son Okuma | Last Reading

Bilal DEMİR

Usûl İslam Araştırmaları hakemli bir dergidir.

Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir.

İletişim | Communication

Osman ACUN | Bilal DEMİR

Vefa, Akıfpaşa Sk. No: 6 Fatih | İSTANBUL | TÜRKİYE

Tel: +90 (212) 511 22 90 | e-posta: usul@iyv.org.tr | web: www.usuldergisi.com

Temmuz, 2015

İÇİNDEKİLER

Editörden

5 – 6

Makaleler

Sa'düddîn Teftâzânî'de Bilgi Teorisi
Sa'd al-dîn al-Taftâzânî's Epistemology
Süleyman AKKUŞ | Ziya ERDİNÇ
7 – 38

Tefsir Tarihi Açısından Mükerrer Nüzûl Görüşünün Tenkidi
The Opinion of Repeated Revelation According to The History of Tafsir
Abdullah AYGÜN
39 – 66

İbn-i Tufeyl ve Jean Jacques Rousseau'da Eğitim Düşüncesi
The Educational Thought in Ibn Tufail and Rousseau
Abdullah İNCE
67 – 102

İbn Ebî Hayseme'nin Târîhi'nde Sahâbî Olarak Gözüken Bazı Kişiler
Some People Appeared Sahâbah in Târîkh of Ibn Abî Khaythama
Aziz GÖKÇE
103 – 128

Tâhirü'l-Mevlevî'nin Tefsîr-i Hüseyinî Tercümesi'nden Bir Numûne
An example of translation from Tahir al-Mawlawi's Tafsir-e Husayni
Recep ARPA
129 – 146

İsmail Cerrahoğlu ve İlmî Çalışmaları

Ismail Cerrahoğlu and His Works

Gökhan ATMACA

147 – 180

Tanıtım ve Değerlendirmeler

Atomcu Evren Anlayışının İşlam Hukukuna Etkisi

Ahmet Numan ÜNVER

181 – 184

Fethinden Sâmâniler'in Yıkılışına Kadar (893-389 / 711-999) Semerkant Tarihi

Samet SAZAK

185 – 191

Fahredden er-Râzi

Ziya ERDİNÇ | Metin AYDIN

192 – 199

The Muslim Brotherhood: Hasan al-Hudaybi and Ideology

Muammer İSKENDEROĞLU

200 – 206

Yayın İlkeleri

207 – 208

EDİTÖRDEN

21. sayımızla huzurlarınızdayız.

Son zamanlarda Usûl'ün hızlandığını fark edenleriniz olmuştur. Bunun sebeplerinden birisi önceki boşluklarımızı doldurma gayreti ise, bir diğeri de Usûl'e gelen yazıların çoğalmasındır. Bu da bize şevk veriyor.

Bu sayıda neler var?

Dr. Süleyman Akkuş ile Ziya Erdinç'in ortak çalışmaları olan "*Sa'düddin Teftâzânî'de Bilgi Teorisi*" adlı makale iki açıdan önemli: Birincisi, Taftazânî'nin kimliği, ikincisi de konusunun bilgi teorisi oluşu. En zor konularda en anlaşılır serhleri yazmada Taftazânî'yle kıyaslanabilecek çok az müellifimiz vardır. Ayrıca Taftazânî, Fıkıh ile Usulü, Kalam ile felsefeyi, Hanefî ile Şafî ve Eşarî ile Matürîdî mezheplerini cemetmiş müstesna bir zekâdır.

Abdullah Aygün'ün "*Tefsir Tarihi Açısından Mükerrer Nüzûl Görüşünün Tenkidi*" başlıklı çalışması, sanırım ilgili herkesin zihnini karıştıran bir konuya açıklık getirmeyi hedefliyor. Gerçekten farklı olaylar üzerine mükerrer nazil olmuş ayetler var mıdır? Yoksa müfessirler için içinden çıkamayınca 'mükerrer nüzul' çaresine mi başvurmuşlardır?

Dr. Abdullah İnce'nin "*İbn-i Tufeyl ve Jean Jacques Rousseau'da Eğitim Düşüncesi*" adlı makalesi, İbn Tufeyl ile Rousseau'nun eğitim alanında benzer düşüncelere sahip olmalarının arka planını irdeliyor. Konu, Müslüman âlimlerin Batılı düşünürler üzerindeki etkisi meselesi açısından da ilgilenmeye değer.

Aziz Gökçe'nin, "İbn Ebî Hayseme'nin Târîhi'nde Sahâbî Olarak Gözüken Bazı Kişiler" başlıklı tahsisî çalışması müellifin mastır tezinin özeti olması bakımından önemli. Çünkü mastır tezi de olsa, müellifi tarafından yapılan tez özetleri yoğun ve isabet ihtimali daha yüksek bilgiler sunar.

Recep Arpa'nın "*Tâhirü'l-Mevlevî'nin Tefsir-i Hüseyinî Tercümesi'nden Bir Numûne*" adlı makalesi, bize müellif Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin tam olarak kim olduğunu tanıtmıyor olsa bile, hem mütercim Tâhirü'l-Mevlevî şahsında Osmanlı

âlimlerinin Farsça'ya hâkimiyetini, hem de ilk Türkçe çevirilerin özellikleri konusunda örnekler sunmaktadır.

Dr. Gökhan Atmaca'nın "*İsmail Cerrahoğlu ve İlmî Çalışmaları*" başlıklı makalesi bir vefa örneği olarak bize Cerrahoğlu Hocamızı tanıtmayı hedeflemektedir. Türkiye'de İlahiyat fakülteleriyle başlayan akademik çalışmaların tefsir alanındaki duayenlerinden birisi sayılan Hocamızın bu alanda ilim yapan herkeste bir hatırası vardır.

Bu sayıda ayrıca önemli bazı kitap tanıtımları da bulacaksınız. Dr. Hasan Hacak'ın "*Atomcu Evren Anlayışının İslam Hukukuna Etkisi*" adlı kitabı fihhın felsefeyle ilişkisi açısından ufuk açıcı bir eser. Kitabı Ahmet Numan Ünver tanıtıyor. Dr. Osman Aydın'ın "*Fethinden Sâmânîler'in Yıkılışına Kadar (893-389 / 711-999) Semerkant Tarihi*" adlı kitabını Samet Sazak incelemiştir. Ömer Türker ve Osman Demir'in ortak çalışmaları olan "*Fahreddin er-Râzi*"yi, Ziya Erdiç ile Metin Aydın ittilamıza sunuyorlar. Ayrıca Barbara H. E. Zollner'in kaleme aldığı "*The Muslim Brotherhood: Hasan al-Hudaybi and Ideology*" adlı eseri, uzman bir akademisyen olan Dr. Muammer İskenderoğlu tanıtmıştır.

Bu sayımızda Usûl'ün mutfağında olanlar bunlar. Bakalım siz ne diyacaksınız?

Eleştirilerinizi ve katkılarınızı bekliyoruz.

İlminiz ve fehminiz müzdâd, sayınız meşkür olsun.

Dr. Faruk Beşer

Sa'düddîn Teftâzânî'de Bilgi Teorisi

Süleyman AKKUŞ* / Ziya ERDİNÇ**

Öz: Erken dönemden itibaren kelâm kaynaklarının giriş kısımlarında kelâmın ana konularından önce bilgi probleminin ele alınması, dönemin şartlarına göre bazı değişikliklerle birlikte süregelmiştir. Felsefe-kelâm etkileşiminin iyice belirginleştiği memzûc dönemde, felsefenin de etkisiyle bilgi konusu yeniden şekillenmiştir. Bu dönemin yetmişmiş kelâm bilginlerinden Sa'düddîn Teftâzânî'nin (ö. 793/1390) bilgi problemine yaklaşımı ve konuyu ele alışında da bu etki açıkça görülmektedir. Ancak onun bu konuda tümüyle felsefenin tesirinde kaldığını söylemek de mümkün değildir. Aksine o meseleleri iyice tahkik ederek genel itibariyle kelâmî geleceğe bağlı kalmakla birlikte bazen Eş'arî bilginleri eleştirip Mâtürîdî'lerin görüşünü isabetli görmekte bazen de filozofları haklı bulmakta ve onların görüşünü ön plana çıkarmaktadır. Böylece o sadece Eş'arîler'e veyahut kelâmcılara tabi olmak yerine güçlü kanıtlara dayandığını düşündüğü görüşü benimsemektedir. Bu makalede Teftâzânî'nin, bilgi problemine yaklaşımı ve felsefî kelâmın bu yaklaşıma tesiri ele alınmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Teftâzânî, bilgi teorisi, felsefî kelâm,

Sa'd al-dîn al-Taftâzânî's Epistemology

Abstract: Since the formative period of Islamic theology, theologians discussed epistemology as a preliminary issue in their works. However with the interaction of theology with philosophy this problem was reformulated in the theological works. This change can be seen in the work of Taftâzânî, one of the representative of this later period. However, this does not mean that he was totally accepted the philosophical view. It seems that he takes an eclectic approach to epistemology, for he is critical of every school, accepting the view of the Maturidis or the philosophers if he finds their proofs more convincing. This article evaluates Taftâzânî's epistemology and traces the philosophical influences on his theory.

Keywords: Taftâzânî, epistemology, Islamic theology, Influence of Philosophy

İktibas / Citation Süleyman AKKUŞ, Ziya ERDİNÇ, "Sa'düddîn Teftâzânî'de Bilgi Teorisi", *Usûl*, 21 (2014/1), 7 - 38.

* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

** Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı.

Giriş

Genel olarak bilginin imkânı, kaynağı, alanı, sınırları, doğru bilginin ölçütleri üzerinde duran bilgi teorisinin temel problemleri¹ çok eskiye dayanmasına rağmen ancak modern felsefesinin başlamasından sonra sistemli bir şekilde incelenip araştırılmıştır.²

Hicri IV. yüzyıldan itibaren İslam kelâmında müstakil başlık altında ele alınıp incelenmeye başlanan bilgi teorisi, zamanla neredeyse her kelâm eserinin başında müstakil bir bölüm halinde yer almıştır.³ Günümüze kadar ulaşan kelâmî eserler arasında, “bilgi”yi bir teori olarak ele alan ve bilgiyle ilgili bir bölümle başlayan ilk eser Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin (ö. 333/944) *Kitâbü’t-Tevhîd*’idir. Bilinebildiği kadarıyla ondan önceki kelâmcılarca “bilgi” konusu bağımsız bir başlık altında ele alınmamıştır.⁴ Gazzâlî (ö. 505/1111) ile temelleri atılıp Fahreddin er-Râzî ile (ö. 606/1210) başlayan felsefi kelâm döneminde kelâm bilginlerinin bilgi problemini tartışmalarında, genel anlamda felsefi düşüncenin; özellikle de İbn Sinâ (ö. 427/1037) düşüncesinin etkisi açıkça görülür.⁵ Felsefi kelâm döneminin önemli bir temsilcisi olan Teftâzânî’nin bilgiye ulaşmada benimsediği metot ve bununla ilişkili olarak bilgi problemini ele alışını onun epistemolojik açıdan Râzî’nin takipçisi olduğunu göstermekte-

¹ Takıyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000, s. 53-54; Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Ankara: Vadi Yayınları, 2001, s. 28-31; Ahmet Cevizci, *Felsefeye Giriş*, İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2007, s. 33.

² A.Kadir Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, Bursa: ASA Kitabevi, 2001, s. 30.

³ Mehmet Dağ, “Eş’arî Kelâmında Bilgi Problemi”, *Ankara Üniversitesi İslami Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 4, 1980, s. 98.

⁴ Hanifi Özcan, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, İstanbul: İFAV Yayınları, 1993, s. 23; Emrullah Yüksel, “Âmidî ve Bazı Kelâmcılarda Bilgi Teorisi”, (*Kelâmda Bilgi Problemi* içinde edit. O., Koloğlu, M. Kılavuz, K. Gömbeyaz), Bursa: Arasta Yayınları, 2003, s. 3.

⁵ Şaban Haklı, “Fahreddin er-Râzî’nin Bilgi Teorisi”, (*İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* içinde, ed. Ömer Türker, Osman Demir), İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, s. 448-449.

dir.⁶ Ancak onun bu noktada her yönüyle Râzî’nin görüşlerini olduğu gibi benimsediğini söylemek de pek mümkün gözükmemektedir.

Bu makalede Teftâzânî’nin bilgi anlayışı ele alınırken metin ve şerhi kendisine ait olan *Şerhu’l-Makâsîd* adlı eseri esas alınmakla birlikte yeri geldiğinde *Şerhu’l-Akâid* adlı eserindeki konuyla ilgili görüşlerine de başvurulmuştur. Zira kendisine ait olmayan ve yaygın olarak Ömer en-Neseî’ye (ö. 537/1142) nispet edilen *Şerhu’l-Akâid*’in metni, bilgi konusundaki sistematliğini ve konuları ele alış biçimini açık bir şekilde yansıtmamaktadır. Ayrıca çok geniş biçimde ele alınan *Şerhu’l-Makâsîd*’in “nazar”la ilgili kısımları ise bir makale boyutuna sığmayacağı düşüncesinden hareketle ele alınmamış, başka bir çalışmaya bırakılmıştır.

I. Bilgi Tanımı

Bilginin ne olduğu ile ilgili kelâm bilginlerinden nakledilen farklı tarifler bulunmaktadır.⁷ Teftâzânî, bu tarifleri zikretmeden önce Adudiddîn el-Îcî’yi (ö.756/1355) takip ederek genel itibariyle bilginin tanımlanıp tanımlanamayacağına dair yaklaşımlara değinmektedir. Îcî, üç gruba ayırdığı bu yaklaşımları; “Bilgi zarûridir (tanımlanamaz)”, “Bilgi zarûrî değildir fakat tanımlanması zor olduğundan taksim veya misal yoluyla bilinebilir” ve “Bilgi nazarîdir (tanımlanabilir)” şeklinde sıralar. Teftâzânî ise her ne kadar bilginin tanımlanması problemine yönelik yaklaşımları böyle bir tasnif altında zikretmese de sırasıyla bu yaklaşımları ele almaktadır. Bu çerçevede o, öncelikle bilginin tanımlanamayacağı görüşünü, ardından tanımlanabileceği fakat tariflerin çoğunda bir takım kusurların bulunduğunu iddia eden yaklaşımı açıklar. Bu kusurların gerekçesi olarak birbirine zıt iki farklı görüş ileri sürüldüğünü belirtir. Birinci-

⁶ Müstakim Arıcı, “İslam Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü”, (*İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* içinde, ed. Ömer Türker, Osman Demir), İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, s. 182.

⁷ Kelâmcıların “bilgi”nin tanımlarıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Halife Keskin, *İslâmDüşüncesinde Bilgi Teorisi*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1997, s. 19-50; Muhit Mert, “Kelâmcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, cilt: XLIV, sayı: 1, s. 41-67; Mustafa Bozkurt, “Kelâmcılarda Bilginin Tanımı Problemi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, XII/1, s. 253-274.

si, bilgi kavramının kapalılığı ve ikincisi bu kavramın çok açık olmasıdır.⁸ Teftâzânî'nin zikrettiği üzere bilginin kapalılığından dolayı tanımlarda kusur bulunduğunu savunan grubun İcî'nin ikinci grubuyla; çok açık olmasından dolayı tanımlarda kusur bulunduğunu ileri süren grubun da İcî'nin üçüncü grubuyla aynı olduğu görülmektedir.

A. Bilgi Tanımlanamaz

Bir görüşe göre bilgi kavramı zarûrî veya bedihî olduğundan tanımının yapılması imkânsızdır. Râzî'nin bu görüşü savunduğunu belirten Teftâzânî, onun görüşünü aktarırken “kîle (denildi)” tabirini kullanması bunun çok az bilgin tarafından savunulduğunu göstermektedir. Ona göre Râzî bu görüşünü iki gerekçeye dayandırmaktadır:⁹

(1) *İlmin dışındaki şeyler ilim vasıtasıyla bilinmektedir. Eğer ilim de kendisi dışındaki bir şey vasıtasıyla bilinecek olursa bu durumda zorunlu olarak kısır döngü ortaya çıkmış olur.*

Teftâzânî özetle verdiği Râzî'nin bu gerekçesini şerhte daha ayrıntılı bir şekilde tartışır. Bilginin tasavvuru şayet bilinmiyorsa (*meçhul*) bilinmeyen bir şeyin bilinmesinden söz edilemez ve talep edilemez. Eğer biliniyorsa (*malum*) bu tasavvurun kazanılması da (*kesb*) yine imkânsızdır. Bilginin tasavvurunun bilindiğini herkes kendi vicdanında hissedebilir. Bilginin elde edilmesinin imkânsız olmasına gelince; kendisi sayesinde kazanılması (*kesb*) imkânsız olduğundan dolayı bilgi, onun dışındaki bir şey vasıtasıyla bilinmektedir. Hâlbuki bilginin dışındaki şeyler de bilgi sayesinde bilinmektedir. Şayet bilgi de kendisi dışındakiler sayesinde biliniyorsa bu durumda zorunlu olarak bir kısır döngü meydana geliyor demektir. Böylece birinci ihtimal olan başka bir

⁸ Adudiddin el-İcî, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-keîâm*, Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, t.y., s. 9-11; Sa'duddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, thk. Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1998, I, s. 189-197.

⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, s. 189-190; Krş. Fahreddin er-Râzî, *Muhassal*, nşr. Taha Abdür-rauf Sa'd, Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, t.y., s. 100. Teftâzânî Râzî'nin görüşünü naklederken bazen bedihî bazen de zarûrî kavramını kullandığından makalede de her ikisi aynı bağlamda kullanılmıştır.

şey sayesinde bilinmesi ihtimali ortadan kalkmış olur. Sonuç itibariyle bilginin zarûrî olarak bilindiği ve kesbî olmadığı ortaya çıkmış olur.¹⁰

(2) *İnsanın kendi varlığına dair bilgisi bedihîdir. Bu tikel bilgi ise mutlak bilgi ile öncelenmiştir. O halde mutlak bilgi zarûrî olmaya daha layıktır.*

Teftâzânî bu gerekçenin izahını şöyle yapar: Herkesin kendi varlığına dair bilgisi zarûrîdir; akıl yürütme ve kesb olmaksızın elde edilmiştir. Varlığa dair olan bu tikel bilgi, mutlak bilgi ile öncelenmiştir. Çünkü bu tikel bilgiyi oluşturan ve onu önceleyen unsurlardan biri olduğundan dolayı mutlak bilgi, tikel bilginin bir parçası olmaktadır. Şu halde tikel bilgi zarûrî olduğuna göre onu önceleyen mutlak bilginin de zarûrî olduğu apaçıktır.¹¹ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*'de kişinin kendisi hakkında bir mükemmellik veya noksanlık tasavvur etmesi için öncelikle mükemmellik ve noksanlığı bilmesi gerektiğini belirtir. Çünkü mutlak olan kavramın mukayyet olandan önce bilinmesi gerekir.¹²

Bilginin meydana gelmesi (*husûlü*) ile tasavvurunun birbirinden farklı olduğunu belirten Teftâzânî, bu farklılığın dikkate alınması durumunda Râzî'nin ileri sürdüğü iki gerekçenin de ortadan kalkacağını ifade eder. Çünkü ona göre, Râzî'nin bu gerekçeleri zikredilen farklılığın bulunmadığı temeline dayandırılmıştır. Teftâzânî, bu farklılığın söz konusu gerekçeleri ortadan kaldırdığını ise şöyle izah etmektedir:

a) *İlmin tasavvuru, kesbî olduğu varsayıldığında, bu tasavvur kendisi dışındaki bir şeyin tasavvuruna bağlıdır. Kendisi dışındaki şeyin tasavvuru ise onun tasavvuruna değil meydana gelmesine (husûl) bağlıdır. Dolayısıyla kısır döngü ortadan kalkmış olur.*

¹⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, s. 190; Şemseddin Semerkandî, *es-Sahâîfü'l-ilahiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman Şerif, Kuveyt: Mektebetü'l-Felah, 1985, s. 171.; Krş. Fahreddin er-Râzî, *Meâlimu usûli'd-dîn*, nşr. Semih Dugaym, Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübni, 1992, s. 20.

¹¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, s. 190; Ayrıca bkz. Semerkandî, *es-Sahâîfü'l-ilahiyye*, s.171.

¹² Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987, I, s. 50-51

b)Bedihî olan, kişinin kendi varlığına dair bilginin meydana gelmesidir (husûl). Bu ise varlığa dair tikel bilginin bedihî olmasının yanı sıra bilginin tasavvurunu gerektirmemektedir. Mesela herkes kendi varlığını bilmekte ancak hakikatini bilmemektedir.¹³

Burada kişide bedihi olarak hâsıl olan tikel bilgi, mutlak bilgi değil; kişinin varlığına dair mukayyet bir bilgidir. Bir kimsede kendi varlığına dair böyle mukayyet bir bilginin zorunlu olarak var olması, onun mutlak bilgiyi de zorunlu olarak tasavvur ettiğini göstermez. Zira burada ölçü, husûlü gerçekleşen şeyle nitelenip nitelenmemektir. Mesela, kâfırde küfrün tasavvuru söz konusu olmasa da o, küfürle vasıflanır. Bunun yanında kâfirin imanı tasavvur etmesi onun imanla nitelendirilmesini gerektirmeyecektir.¹⁴ Benzer şekilde kişinin kendi varlığına dair bilgiye sahip olması, her ne kadar bilginin tasavvuruna sahip olmasa da, “varlığını bilen” olarak nitelendirilmesi için yeterlidir.

Îcî, bir önermede bulunan iki kavramın herhangi bir açıdan tasavvurunun yeterli olduğunu söyler. Mesela, her ne kadar hakikatini bilmesek de belli bir cisim hakkında, “Cisim belli bir mekânı kaplayıcıdır.” şeklinde hükümde bulunmak mümkündür.¹⁵ Cürcânî de mutlak bilginin herhangi bir açıdan tasavvurunun bedihî olduğunu ve bu konuda ihtilafın bulunmadığını söyler. Ona göre, tartışmalı olan, sadece bir açıdan mutlak bilginin tasavvurunun bedihî olması değil, hakikati açısından bilginin tasavvurunun bedihî olmasıdır.¹⁶ Söz gelimi kendi varlığına dair zorunlu bir tikel bilgiye sahip olanın, hem mutlak varlık hem de mutlak bilginin, hakikatiyle olmasa da, belli bir açıdan tasavvuruna da zorunlu olarak sahip olması gerekir. Yoksa böyle bir tikel bilgiye sahip olması mümkün değildir.

¹³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, s. 189-191.

¹⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, s. 189; Teftâzânî, nefsanî keyfiyetlerin aynıyla kişide hâsıl olması halinde onlarla nitelenmenin gerçekleşeceğini; formuyla kişide hâsıl olması halinde ise tasavvurun gerçekleşeceğini söyler. Bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, s. 27.

¹⁵ Îcî, *Mevâkıf*, s. 9.

¹⁶ Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, tashih: Mahmud Ömer Dimyatî, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998, I, s. 72.

B. Bilgi Tanımlanabilir

Teftâzânî bilgi tanımlarının birçoğunda eksik ve kusurun bulunduğunu ifade ettikten sonra bilginlerin bu kusurun hangi sebepten kaynaklandığını tespit hususunda iki gruba ayırdıklarını ifade etmektedir:

1. Bilgi Kavramı Kapalıdır

Teftâzânî'ye göre Gazzâlî, tanımda eksik ve kusurların bulunmasının nedeni bilginin anlamının kapalı ve tanımının zor olmasına dayandırmaktadır. O, Gazzâlî'nin bu görüşünü "kîle (denildi)" tabiriyle zikrederek azınlık tarafından savunulduğunu ve zayıf olduğunu göstermektedir.¹⁷ İcî ise bu yaklaşımı hem Gazzâlî hem de Cüveynî'ye (ö. 478/1085) nispet etmektedir.¹⁸ Nitekim Cüveynî'nin kendisi de daha önce yapılmış olan bilgi tariflerinin yanlışlıklarını ortaya koyduktan sonra bilgiyi diğer şeylerden ayırtıran hususları ortaya koymaktadır. Ona göre bilginin hakikatine ulaşmak en isabetli görüştür. Diğer bir ifadeyle ona göre, bilginin hakikatini anlamanın en doğru yolu taksim metodudur.¹⁹ Duyular yoluyla idrak edilen pek çok şey için "efrâdımı câmi ağyârını mâni" bir tanımın yapılmasının zor olduğunu belirten Gazzâlî, buradan hareketle bizzat idraklerin tanımlanmasının daha zor olduğunu ifade eder. Ancak, cins ve faslına içine alan hakiki bir tanımın yapılamaması bilginin manasıyla ilgili olarak hiçbir şey söylenemeyeceğini göstermez. Aksine misal ve taksim yoluyla bilginin manasının açıklanması ve izah edilmesi mümkündür.²⁰

Taksim, bilginin kendisiyle karıştırıldığı şeylerden ayırtılarak yapılır. Söz gelimi, bir taraftan kudret ve irade gibi diğer zâtî sıfatlardan; diğer taraftan şek, zan, vakıya uygun olmayan cehâlet ve vakıya uygun taklit gibi idraklerden ayırtılan bilgi, zihinde hakikatiyle ve manasıyla ortaya konulmuş olur.²¹

¹⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, s. 192-193; Ebu Hamid Gazzâlî, *el-Mustasfâ, min ilmi'l-usûl*, dirase ve tahkik Hamza b. Züheyr Hafız, Câmîatu'l-İslâmiyye Külliyyetu's-Şerîa, Medine ty, I, s. 77.

¹⁸ İcî, *Mevâkıf*, s. 14.

¹⁹ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhan fî usûli'l-fikh*, nşr. Abdulazim ed-Dîb, Devha: yy., h. 1399, s. 119-120.

²⁰ Gazzâlî, *Mustasfâ*, I, s. 77; Haklı, "Fahredden er-Râzî'nin Bilgi Teorisi", s. 426.

²¹ Gazzâlî, *Mustasfâ*, I, s. 77-79.

Misal yoluyla yapılan tanıma göre bilgi, aklın ma'kulâtın formlarını ve şekillerini maddesinden soyutlaması ve tıpkı formun aynada yansımaları gibi bu formların da akılda yansımalarıdır. Görmek nasıl ki eşyanın kendisinin değil misalinin iç duyuma yansımaları ise aynı şekilde bilmek de, bilinenin kendisinin değil misalinin iç duyuma yansımalarıdır. Bu anlamda bilgi, ateşin kendisinin değil misalinin aynaya yansımalarına benzemektedir.²² Bilgi tanımında ilk defa sûret ya da formun dâhil edildiği Gazzâlî'ye ait bu açıklamalar, kendisinin de müntesibi olduğu kelâmî geleneğin hiç de alışık olmadığı daha çok felsefenin etkisinde ortaya konulmuş izahlardır.²³

2. Bilgi Kavramı Açıktır

Bilginin manası çok açık olduğundan yapılan birçok tanımda kusurlar ortaya çıkmaktadır. Diğer bir ifadeyle, bilginin tanımı konusunda ortaya çıkan ihtilafların temel sebebi, bilginin manasının çok açık olmasıdır. Teftâzânî, muhakkiklerin bu görüşü savunduğunu belirtmek suretiyle aslında kendisinin hangi grubu desteklediğini de ima etmektedir. Ardından bilgi ile ilgili kaynaklarda yer alan tanımlara geçmekte ve bunların tahlilini yapmaktadır. Ancak o, kendisinden önceki filozof ve kelâmcıların yapmış oldukları birçok tarife değinmek yerine üç ana tanıma zikretmektedir.²⁴ Bunlar, sadece tasavvurî bilgileri kapsayan, sadece tasdikî bilgileri kapsayan ve hem tasavvurî hem de tasdikî bilgileri kapsayan olmak üzere üç grupta tasnif edilebilir. İcî ise bilgi tanımlarını yedi gruba ayırmakta ve bunları ayrı ayrı ele alıp eleştirmektedir. Nihayetinde ise kendi tercihinin yedinci tanım olduğunu ortaya koymaktadır.²⁵ Onun tercih ettiği tanım, aşağıda açıklanacağı üzere Teftâzânî'nin üçüncü grubun altında zikrettiği ikinci tanımla aynıdır.

²² Gazzâlî, *Mustasfâ*, I, s. 79-80.

²³ Haklı, "Fahredden er-Râzî'nin Bilgi Teorisi", s. 426; İbn Sînâ'nın ilgili tanımları için bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, thk. Macid Fahri, Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedide, 1985, s. 207, 203-204.

²⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, s. 192, 194.

²⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. İcî, *Mevâkıf*, s. 10-11.

a. Sadece Tasavvurî Bilgileri Kapsayan Tanım

Bu tarife göre bilgi, aklın idrakidir. Teftâzânî, bu tarifi "bir şeyin formunun akılda oluşması" ve "nefsin manaya ulaşması" olmak üzere iki farklı şekilde anlaşıldığını belirtir. Ona göre bazı âlimler, ilmin âlimin sıfatı olduğunu hâlbuki "formun akılda oluşması" şeklinde ifade edilen açıklamada oluşmanın (*husûl*) formun sıfatı olduğunu ileri sürerek "nefsin bir manaya ulaşması" şeklindeki ikinci açıklamayı tercih ettiklerini belirtir.²⁶ Teftâzânî, tasdikî bilgilerin dışarıda bırakılması dışında başka her hangi bir eleştiri yöneltmediği bu tarifi kime ait olduğu konusunda bir şey söylemez.²⁷ Ancak idrakin ne olduğunu anlatırken filozofların idraki "bir şeyin nefsinin veya formunun akılda bulunması" şeklinde tanımladıklarını ifade etmesinden²⁸ hareketle bunu filozoflara nispet ettiği söylenebilir.

Her ne kadar bilginin birkaç tarifinden biri olan, "Ma'lumun olduğu hal üzere idrak edilmesidir." şeklindeki tarifi Eş'arî'ye (ö. 324/936) nispet edilse de kaynaklarda "Bilgi, aklın idrakidir." tarifi ona izafe edilmez.²⁹ Fakat Teftâzânî'nin bu tarifi tefsiri olarak zikretmiş olduğu birinci tanım genelde filozoflara nispet edilmektedir.³⁰ Nitekim İbn Sînâ bilgiyi, "bilinenlerin formlarının kişide oluşması" şeklinde tanımlar.³¹ Matürîdî ekolünün müteahhir kelâmcılarından Şemseddin Semerkandî de (ö. 600/1203), filozofların bilgiyi bazen vücûdî/olumlama bazen de ademî/olumsuzlama olarak gördüklerini ifade ettikten sonra vücûdî olarak görüldüğünde bilgiyi, "bir şeyin formunun akılda oluşması" ve "bir şeyin hakikatinin idrak edici olan kimsede temessülü" şeklinde ifade ettiklerini söyler.³²

²⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, s. 194-195.

²⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, s. 194-195.

²⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, II, s. 299-300.

²⁹ Seyfüddîn el-Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî, Kahire: Dâru'l-Kütüb, 2004, I, s. 74.

³⁰ Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, s. 76; Îcî, *Mevâkıf*, s. 9.

³¹ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s. 207.

³² Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilahiyye*, s. 169.

b. Sadece Tasdikî Bilgileri Kapsayan Tanım

Bilgi, tasdik çeşitlerinden biri olduğundan “gerekli kılınan, kesin, dış dünyaya mutabık hüküm” şeklinde de tanımlanır.³³ Teftâzânî tarifte geçen “gerekli kılınan” ibaresini “sabit olan” kaydıyla izah eder. Bir başka yerde ise o, “sabit olma” kaydıyla nitelediği bilginin bu kayıttan dolayı inançtan ayrıldığını belirtir.³⁴ Filozoflara nispet edilen birinci tarifte, bilgi idrake yani tasavvura hasredilmekte dolayısıyla da tasdikî bilgiler dışarıda kalmaktadır. Hâlbuki bilgi hem tasavvur hem de tasdikî bilgileri içermektedir. Teftâzânî’ye göre bu ikinci tarifte öncekinden farklı olarak bilgi, sadece tasdik çeşitlerinden birisi ve bir inanç olarak sunulmaktadır.³⁵ Râzî’ye dayandırdığı benzer bir tarifte,³⁶ bilgi türü olan tasavvuru dışarıda bırakma haricinde bir kusurun bulunmadığını vurgulayan Adudiddîn el-Îcî de (ö. 756/1355) tarifteki inanç kaydından dolayı tasavvurun dışarıda kaldığını ifade eder.³⁷ Bu tarifteki “kesinlik” kaydıyla zan, “dış dünyaya mutabık olması” kaydıyla da kara cahillik dışarıda bırakılmış olur.³⁸

Teftâzânî, Îcî’nin Râzî’ye nispet ettiği tanımdan farklı olarak bilgiyi, inanç değil bir tasdik çeşidi ve hüküm olarak zikretmektedir. Böylece tarife, bilgiyi inanç olarak gören Mu’tezile’ye³⁹ yöneltilen “Allah’a âlim denilmesine rağmen mu’tekid denilemeyeceği”⁴⁰ şeklindeki eleştirinin yapılması mümkün olmaktadır.

³³ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, I, s.195-196.

³⁴ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, II, s. 313.

³⁵ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, I, s.194-195.

³⁶ Cürçânî, Râzî’nin bilginin zorunlu olduğu görüşünü terk ettikten sonra bu tarifi benimsediğini belirtir. Bkz. Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, s. 82.

³⁷ Îcî, *Mevâkıf*, s. 9.

³⁸ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, I, s.195; Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, II, s. 313.

³⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu Usûli’l-hamse*, thk. Ahmet b. Hüseyin Ebi Hâşim, Beyrut: Dâru İhyâ-i Turasi’l-Arabî, h. 1422, s. 124-126; Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugni fî eb-vâbi’t-tevhîd ve’l-adl*, nşr. George Anawati, Kahire: Dâru’l-Mısriyye, 1966, XII, s. 13-15.

⁴⁰ Ebu’l-Muîn en-Nesefî, *Tebziratu’l-edille*, haz. Hüseyin Atay, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004, I, s. 11.

c. Hem Tasavvurî Hem Tasdikî Bilgileri Kapsayan Tanım

Daha önce zikredilmiş olan tanımlardan birincisi, tasdikî bilgileri ikincisi ise tasavvurî bilgileri dışarıda bıraktığından her ikisini dâhil edecek bir tanıma ihtiyaç duyulmuştur. Bu çerçevede Teftâzânî, yakînî tasdikleri ve vakıya mutabık tasavvurları içine alması için iki tanımın zikredildiğini ifade eder. Birincisine göre bilgi, kendisiyle kâim olduğu kimse için onun sayesinde mezkûrun tecelli ettiği bir sıfattır. Buradaki “tecelli etmek” kaydı zan ve cehâlet gibi yakînî olmayan tasdikleri tarifin dışında tutmaktadır. Yine bu kayıt, mukallidin inancını da dışarıda bırakmaktadır. Zira itikad (inanç), “kalp üzerine atılmış düğüm” manasını ifade ederken tecellî, “düğümün açılması ve çözülmesi” anlamını taşımaktadır. Hem mevcûdu hem de madûmu içine alması için “şey” yerine “mezkûr” kavramı tercih edilmiştir. Ona göre bazıları, bu kavramla malum kastedilmekle birlikte bilginin tarifinde bilinenin zikredilmesi kısır döngüye yol açacağından mezkûrun tercih edildiğini düşünmektedirler.⁴¹ Teftâzânî bu tarifin bir sonrakinden farklı olarak hem dış duyuların hem de aklın idrakini içerdiğini belirtir.⁴²

Teftâzânî'nin herhangi bir eleştiri yöneltmediği aksine tercih ettiği anlaşılan bu tarif Eş'arî gelenekten daha çok Mâtürîdî gelenekten gelen âlimlerin tariflerine yakındır.⁴³ Ebu'l-Muîn Neseî (ö. 508/1115), bilgi tariflerini nakledip gerekli eleştirileri yaptıktan sonra Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) nispet ettiği “Bilgi, kendisiyle kâim olduğu kimse için mezkûrun tecelli etmesini sağlayan bir sıfattır.” şeklindeki tarifi zikreder ve bunun her hangi bir itirazın yöneltilmeyeceği doğru bir tanım olduğunu kaydeder.⁴⁴

İkincisine göre bilgi, çelişğine ihtimali olmayacak şekilde manalar arasında ayrışmayı gerekli kılan bir sıfattır. Teftâzânî bu tarifi “Kendisiyle kâim olduğu kimse için tümel (*küllî*) olsun tikel (*cüz'î*) olsun aklî hususlarda ayrışmayı

⁴¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, s.195; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, (*Açıklamalı Şerhu'l-Akâid Tercimesi* içinde), trc. Talha Hakan Alp, İstanbul: Yasin Yayınevi, 2008, s. 9.

⁴² Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 9.

⁴³ M. Said Özervarlı, “Alaeddin el-Üsmenî'nin Kelâmcılığı ve Bilgi Teorisi: Mâverâunnehir Kelâm Düşüncesine Bir Katkı”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı 10, 2003, s. 54.

⁴⁴ Neseî, *Tebşiratu'l-edille*, I, s. 19;

gerektiren bir sıfattır.” şeklinde tefsir eder.⁴⁵ Bilginin tanımlanabileceğini savunanların ortaya koydukları tarifleri yedi grupta ele alan İcî, benzer ifadelerle zikrettiği bu tarifi tercih ettiğini belirtir.⁴⁶ Tarifte yer alan “ayrışmayı gerektirme” kaydı ile kudret ve irade gibi sıfatlar dışarıda bırakılmıştır. “Manalar” yani aklî hususlar kaydının konulması, dış duyuların idrakini tarifi dışında bırakmak içindir. Çünkü dış duyuların idrakinde sadece dış dünyada var olan tikelerde ayrıştırma söz konusudur. Ancak Eş’arî gibi dış duyuların idrakini de bilgi olarak kabul edenler, bu kaydı zikretmezler.⁴⁷ “Çelişğine muhtemel olmayan” ibaresiyle de zan, şekk, vehim, kara cahillik, mukallidin inancı ve dış dünyaya uygun olmayan tasavvur gibi idraklerin tamamı tarifi dışında kalmaktadır. Mukallidin inancı, bir şüphecinin şüphesiyle ortadan kalkacak nitelikte olduğundan çelişğine muhtemel bulunmakta hatta bazen tam çelişik olan bir şey kesin bir inanç halini almaktadır. Bazılarının manaları “tümel” lafzıyla kayıtladığını ancak buna gerek olmadığını belirten Teftâzânî, tarifi tardıyla yani tarifi tanımlananın (*muarref*) bütün fertlerinde cereyan etmesiyle de bunun yanlışlığının ortaya çıktığını belirtmektedir. Çünkü bu kayıtla tarif, sadece tümel manalarda ayrışmayı sağladığından kişinin kendi nefsindeki acı ve lezzeti bilmesi gibi tikel bilgiler tarifi dışında kalmaktadır.⁴⁸

Teftâzânî’nin ilk iki gruptaki tanımların eksiklerini ifade edip ardından bu eksikleri gideren üçüncü gruptaki tanımları zikretmesi ve yine *Şerhu’l-Akâid*’te bilginin tanımını yaparken sadece bu gruptaki tarifleri nakletmesi,⁴⁹ bizi onun benimsediği bilgi tarifi bunlar olduğu sonucuna ulaştırmaktadır.

II. Mertebesine Göre Bilgi Çeşitleri

Bilgiyi hâdis ve kadîm şeklinde ikiye ayıran Teftâzânî, kadîm bilginin yoklukla öncelenmediğini ve Allah’a ait olduğunu, hâdis bilginin ise yoklukla öncelendiğini ve yaratılmışların bilgisi olduğunu ifade ettikten sonra hâdis

⁴⁵ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, I, s.195.

⁴⁶ İcî, *Mevâkıf*, s. 10-11.

⁴⁷ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, I, s. 195-196; Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, s. 91.

⁴⁸ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, I, s. 196; Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, s. 92.

⁴⁹ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, s. 9.

bilginin isti'dâdî, icmâlî ve tafsilî olmak üzere üç mertebesi bulunduğunu belirtir.⁵⁰

A. İsti'dâdî Bilgi

Sadece kuvve halinde bulunan ve bilgiye hazır olmayı ifade eden bilgi mertebesidir. İsti'dâdî bilginin oluşması, zarûrî bilgilerde, "Bu ateş sıcaktır." şeklindeki tikel bilginin elde edilmesinde dokunma duyusundan faydalanıldığı gibi, iç ve dış duyular yoluyla. Çünkü kişinin, öncelikle "Bu ateş sıcaktır." hükmünü bilme isti'dâdına sahip olması gerekir. Nazarî bilgilerde ise elde edilmiş zarûrî bilgilerden gerekli öncüller sıralanmak suretiyle gerçekleşir.⁵¹

B. İcmâlî Bilgi

İcmâlî bilgi özet bilgidir. Bir meseleyi öğrendikten sonra onun üzerinde durmayan bir kişinin kendisine sorulduğunda ayrıntıya girmeksizin bir anda bununla ilgili cevabı zihninde hazırlaması bunun örneğidir. Bu İcmâlî bilgiler, mürekkebe bilgilerdeki ayrıntıların temel ilkesini oluşturan basit bilgilerdir.⁵²

C. Tafsilî Bilgi

Tafsilî bilgi, mürekkebe formun parçalarının birbirlerinden ayrıştırılarak ve onlardan her birisi üzerinde tek tek düşünülerek tarif edilmek suretiyle ortaya konulan bilgidir. Sözelimi kişi, bir sayfaya baktığında ilk başta icmâlî bir görme halini kendisinde hisseder. Daha sonra ise sayfaya ayrıntılı bir şekilde bakıp dikkat ettiğinde oradaki her bir harfi ayrı ayrı görür. Görme halini ayrıntılı bir şekilde hisseder.⁵³

III. Yapısına Göre Bilgi Çeşitleri

Bilgi, yapı itibariyle bazen sadece bir şeyin idrak edilmesiyle oluşurken bazen de idrak ve hükmün bir arada bulunmasıyla oluşur. Kelâm eserlerinde tasavvur ve tasdik olarak adlandırılan bu bilgilerin yapı itibariyle farklılaştığı görülmektedir.

⁵⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, II, s. 317-318.

⁵¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, II, s. 318.

⁵² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, II, s. 318.

⁵³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, II, s. 318.

Birer felsefe ve mantık terimi olarak tasavvur ve tasdik kavramları, Gazzâlî'nin mantığı meşrulaştırmasından sonra, kelâmcılar tarafından da kabul görmüş ve kelâm eserlerinin bilgi bölümlerinde ele alınmaya başlanmıştır.⁵⁴ Fârâbî (ö. 339/950) bilgiyi, tasavvur ve tasdik şeklinde ikiye ayırır. Ona göre bilgi, kavram ve tasarım düzeyinde bulunup herhangi bir hüküm ifade etmiyorsa tasavvur adını alır. Tasdik ise, en az iki önermeden ve bunlar arasındaki nispetten meydana gelen cümledir.⁵⁵ İbn Sînâ da (ö. 428/1037) Fârâbî gibi her bilgi veya marifetin tasavvur ve tasdik olmak üzere ikiye ayrıldığını belirtir.⁵⁶

İbn Sînâ'ya göre bir şey bazen "üçgen" kavramının bilinmesi gibi salt tasavvur (*tasavvur-u sâzic*) bazen de "bütün üçgenlerin iç açılarının toplamlarının iki dik açığına eşit olduğunun" bilinmesi gibi beraberinde tasdikini olduğu bir tasavvur olarak bilinir.⁵⁷ *Kitâbu'ş-Şifâ*'nin *el-Medhâl*'inde ise o, sadece tasavvur ve tasavvurla beraber tasdik olmak üzere iki farklı bilme çeşidinden bahseder.⁵⁸ Dolayısıyla o her iki yerde de salt tasavvuru bilgi çeşidi olarak zikrederken tasdiki, tasavvurla beraber bulunan bir bilgi çeşidi olarak sunmaktadır. Çünkü ona göre tasavvur, tasdikini bir tür ilkesi olduğundan tasdik edilen şeyin ilk başta tasavvur edilmesi gerekir.⁵⁹ Nitekim o, her tasdikini tasavvurla beraber bulunduğunu ancak her tasavvurun tasdikle beraber bulunmadığını ifade ederek bunu vurgular.⁶⁰

⁵⁴ Mahmut Kaya, "Tasavvur", *DİA*, XXXX, 2011, s. 126-127.

⁵⁵ Fârâbî, *Uyûnu'l-mesâil*, (*Mecmu'* içinde), thk. Ahmed Naci Cemali ve Muhammed Emin Hancî, Mısır: es-Saâde Matbaası, 1907, s. 65; Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarında Felsefe Metinleri*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2003, s. 117; Mahmut Kaya, "Tasavvur", s. 126-127.

⁵⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s. 43, 97.

⁵⁷ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit ve Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, s. 3.

⁵⁸ İbn Sînâ, *el-Medhâl*, *Kitâbu'ş-Şifâ*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006, s. 10-11.

⁵⁹ İbn Sînâ, *Ta'likât*, thk. Abdurrahman Bedevi, Paris: Dar Byblion, 2009, s. 232; İbn Sînâ, *el-Burhan*, *Kitâbu'ş-Şifâ*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006, s. 3.

⁶⁰ İbn Sînâ, *el-Medhâl*, *Kitâbu'ş-Şifâ*, s. 11; İbn Sînâ, *Ta'likât*, s. 232-233.

Teftâzânî de Fârâbî ve İbn Sînâ ile başlayan⁶¹ ve kelâm geleneğinde Fahreddin er-Râzî ile yaygınlaşmaya başlayan bilginin tasavvur ve tasdik şeklindeki taksimini benimser. Ona göre bazı bilginler, meşhur görmekle beraber bu taksimi, tasavvur ile tasdik arasındaki gereklilik ilişkisinden ve tahkik edildiğinde hakikat noktasında tasavvur olmaksızın tasdik, tasdik olmaksızın da tasavvurun olamayacağını ileri sürerek doğru bulmamışlardır. Bunun yerine, tasavvurla ilgili tartışma isimlendirmeden kaynaklandığından *salt tasavvur* yani hükümsüzlükle şartlanmış tasavvur ve *tasdik* şeklindeki taksimi tercih etmişlerdir.⁶²

A. Tasavvur

İbn Sînâ'ya göre, tasavvur ilk bilgi olup tanımla elde edilir ve onun yerine kullanılır. Söz gelimi, insan mahiyetinin tasavvur edilmesi gibi.⁶³ Tasavvur, olumlu ya da olumsuz anlamda herhangi bir hükümde bulunmaksızın mahiyetin idrak edilmesidir. Meselâ kişi, ilk başka "insan"ın manasını kavrar, ardından da insanla ilgili olumlama veya olumsuzlamada bulunur. Burada ilk başta insanın manasının kavranması tasavvurdur.⁶⁴ Teftâzânî, hüküm veya nispetin kabul edilmesinin bulunmadığı bilgiyi tasavvur olarak niteler.⁶⁵ Seyyid Şerîf Cürçânî (ö. 806/1413) ise "akılda bir şeyin formunun oluşması" şeklinde tanımlar.⁶⁶

B. Tasdik

Tasdik, idrak edilen manayla ilgili olarak olumlu veya olumsuz şekilde hükümde bulunmaktır.⁶⁷ Şemseddin Semerkandî'ye (ö. 702/1303) göre bilgi eğer

⁶¹ Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009, s. 114.

⁶² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, s. 198.

⁶³ İbn Sînâ, *Necât*, s. 43.

⁶⁴ Fahreddin er-Râzî, *Meâlim*, s. 19.

⁶⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, s. 198.

⁶⁶ Cürçânî, *Ta'rifât*, Beyrut: Mektebetu Lübnân, 1985, s. 61.

⁶⁷ Râzî, *Meâlim*, s. 19.

idrakse tasavvur, hükümse tasdik olur.⁶⁸ Teftâzânî ise hüküm yani iz'an ve nispetin kabul edilmesi şeklindeki bilgiyi tasdik olarak tanımlar.⁶⁹

Fahreddin Râzî'ye göre bir hakikat, olumlu ya da olumsuz herhangi bir hükümde bulunmaksızın kendisi olması açısından idrak edildiğinde buna "tasavvur" denilirken; olumlu ya da olumsuz bir hükümde bulunarak idrak edildiğinde ise buna "tasdik" denilir.⁷⁰ Diğer bir ifadeyle o, tasavvurların nispetine yönelik olumlu ya da olumsuz hükme tasdik demektir.⁷¹ Râzî'nin, tasdiki filozoflardan farklı tarif ettiğini söyleyen Nasîruddîn et-Tûsî'ye (ö. 672/1274) göre ise o, bir şeyin sadece idrakine tasavvur ve idrakle beraber olumlu ya da olumsuz bir hükmün bulunmasına tasdik demektir. Hâlbuki filozoflara göre tasdik, sadece hükümden ibaret olup idrak tasdike dâhil edilemez.⁷²

Teftâzânî ise Râzî'nin bu ifadelerinden hareketle tasdik, "hükümle kayıtlanmış idrak" şeklinde anlaşılabilirliği gibi onun görüşünün "söz konusu tasavvurların gerçekleşmesiyle beraber hüküm" olmasının daha açık olduğunu ifade eder. Diğer bir ifadeyle Râzî, tasdiki, bir hüküm olarak görmekte fakat bu hükmün taalluk etmesi için gerekli tasavvurlarla beraber bulunması gerektiğini düşünmektedir. Çünkü burada Râzî'nin söylediği tasdik tanımı, tasavvurun tasdik bir parçası olduğunu delillendirme bağlamında zikredilmiştir. Hâlbuki o, çok daha açık bir şekilde, bilginlerin çoğunluğu tarafından savunulan "tasdik hükümün kendisinden ibaret olduğu" görüşünü benimsemektedir.⁷³ Görüldüğü gibi Râzî'nin tasdikle ilgili görüşünü Tûsî'den farklı yorumlayan

⁶⁸ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilahiyye*, s. 172.

⁶⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, s. 198.

⁷⁰ Fahreddin er-Râzî, *Muhassal*, s. 16; Fahreddin er-Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, Tahran: Müessesetu's-Sâdik li't-Tibâeti ve'n-Neşr, h. 1415, I, s. 43.

⁷¹ Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, s. 116.

⁷² Nasîruddîn et-Tûsî, *Telhisu'l-Mulahhas*, Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1985, s. 6; Ayrıca bkz. Azer Abdurrahmanov, *Şerhu'l-Makâsîd Adlı Eserine Göre Teftâzânî'de Bilgi Teorisi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006, s. 72-73.

⁷³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, s. 199; Râzî ve filozofların tasdik tanımı ile ilgili görüşleri arasındaki farklılıklar için bkz. Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, s. 116-118.

Teftâzânî, onun çoğunluğa aykırı bir görüş ileri sürmediğini düşünmekte ve onun bu görüşünü filozofların da benimsediği genel kabule yaklaştırmaktadır.

IV. Bilginin Elde Edilmesinin İmkânı

Bilginin elde edilmesinin imkânı ve hangi bilgilerin elde edilebileceği hususu, zarûrî ve nazarî/kesbî bilgi ayırımı bağlamında ele alınacaktır. Teftâzânî'ye göre tasavvurî ve tasdikî bilgiler zarûrî ve nazarî olmak üzere iki kısma ayrılır. Çünkü melek ve cin gibi tasavvurlar ve "Âlem hâdistir." gibi bazı tasdikî bilgilerde derinlikli düşünmeye (*nazar*) ihtiyaç duyulur. Ancak, varlık ve yokluğun bilinmesi ile iki zıddın bir arada bulunmasının imkânsızlığının bilinmesi gibi tasavvurî ve tasdikî bilgilerde ise nazara ihtiyaç duyulmaz.⁷⁴ Tasavvur ve tasdiklerin bir kısmının zarûrî diğer kısmının da nazarî olduğunu belirten Seyfeddin el-Âmidî'ye göre (ö. 631/1233), bilgilerin tamamı zarûrî olsaydı akıl sahipleri arasında hiçbir ihtilafın bulunmaması gerekirdi. Akıl sahipleri ihtilaf ettiklerine göre bilgilerin tamamının zarûrî olması mümkün değildir. Ancak zarûrî olmadığı gibi teselsüle yol açacağından bilgilerin tamamının nazarî olması da söz konusu değildir. Şu halde bilgilerin bir kısmının zarûrî diğer bir kısmının da nazarî olduğunu savunmak daha makuldür.⁷⁵

Teftâzânî'ye göre yukarıda zikredilen nazara ihtiyaç duyulması veya duyulmamasından kastedilen zât itibariyledir. Dolayısıyla nazarin gerekliliği, önermenin parçaları olan kavramlarda değil önermedeki hükümdedir. Böylece meselâ, nazara gerek duymayan bir önerme, her ne kadar terki olunduğu her iki kavram kesbe elde edilmiş olsa da zarûridir. Nitekim çoğunluğa göre zarûrî tasdik, önermedeki her iki kavramın tasavvurundan sonra her hangi bir nazara ve kesbe gerek duymaz.⁷⁶ Bu noktada çoğunluğun görüşünü benimseyen Teftâzânî'nin Râzî'den farklı düşündüğü söylenebilir. Zira Râzî, kesbi olmayan diğer bir ifadeyle nazara gerek duymayan her tasdikin kendisine dayandığı tasavvurların da kesbî olmaması gerektiğini söyler. Ona göre bedihî öncüllerin kendisinden oluştuğu tasavvurlar kesbî değildir. Yani aslın (tasavvur) kesbî,

⁷⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, s. 200; Ayrıca bkz. Râzî, *Meâlim*, s. 19; Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilahiyye*, s. 172-173.

⁷⁵ Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, I, s. 81-82.

⁷⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, s. 201.

fer'inin (tasavvurlardan oluşan tasdikî önerme) ise zarûrî olması söz konusu değildir.⁷⁷

Râzî'nin muhtelif dönemlerde telif ettiği eserlerinde tasavvur ve tasdikî bilgilerin kesbî mi yoksa bedihî mi olduğunu savunduğu konusunda üç farklı görüşün kendisine nispet edildiği görülmektedir. Bunlardan birincisi, tasavvurî ve tasdikî bilgilerin bir kısmı bedihî bir kısmı da kesbîdir. İkincisi ise, tasavvurların hiçbirisi kesbî değildir.⁷⁸ Râzî'nin bütün tasavvurları zarûrî kabul ettiğini ifade eden Teftâzânî, onun bu görüşünü dayandırdığı gerekçeleri zikrettikten sonra bunlara yönelik eleştirilerini kaydeder.⁷⁹ İcî de Râzî'ye dayandırdığı aynı görüşü zayıf olarak niteler.⁸⁰ Bu görüşüyle Râzî'nin, Fârâbî'den itibaren İslam mantıkçılarının devam ettirdiği tasavvur ve tasdik ayırımını kabul etmekle birlikte bunlarda içerik açısından ciddi değişiklikler yaptığı söylenebilir.⁸¹ Üçüncüsü, bütün bilgilerin zarûrî olduğudur. Cürcânî, İcî tarafından zayıf olarak nitelendirilen ve Râzî'ye nispet edilen bu görüşün, elde edilen bilgilerin hiçbirisinde kulun kudretinin tesiri bulunmadığı gerekçesiyle ileri sürüldüğünü ifade eder.⁸² Ancak bu ikinci ve üçüncü görüşü savunduğunu söylemek, insanın doğuştan bir bilgi ile dünyaya gelmediği ve bütün bilgilerini sonradan kazandığını söyleyen Râzî'nin kendisiyle çelişmesi anlamına geldiğini de ifade etmek gerekir.⁸³ Çünkü eğer bütün tasavvurlar bedihî olsa bunlar sonradan kazanılmamış aksine doğuştan insanla beraber bulunmuş olacaktır. Teftâzânî, bazı tasavvur ve tasdiklerin kesbî olduğunu yani sonradan kazanıldığını savunmakta ve bu anlamda bilginin elde edilmesini mümkün görmektedir.

⁷⁷ Râzî, *Muhassal*, s. 19, 103; Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, I, s. 45.

⁷⁸ Haklı, "Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi", s. 441-443; Tasavvurların tamamının bedihî olduğunu savunduğu söylenen görüşle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sinâ Yorumu ve Eleştirisi*, s. 121-128.

⁷⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, s. 202-207.

⁸⁰ İcî, *Mevâkıf*, s. 12-13.

⁸¹ Harun Kuşlu, *Nasîruddîn et-Tûsî'de Önergeler Mantığı*, (Basılmamış Doktora Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2014, s. 25.

⁸² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, s. 102; İcî, *Mevâkıf*, s. 12.

⁸³ Haklı, "Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi", s. 443.

Kelâm eserlerinde bazen bilgi, zarûrî ve nazârî şeklinde tasnif edilirken bazen de zarûrî kesbî ayırımı tercih edilir. Teftâzânî'nin şerhettiği Ömer Nesevî'ye ait *Akâid*'de bilgi, zarûrî ve kesbî şeklinde ikiye ayrılmakta ancak bu tasnif şerhte değil ana metinde yer almaktadır.⁸⁴ Dolayısıyla bu tasnifi ona nispet etmek çok doğru olmayacaktır. Bu yüzden hem metnin hem de şerhin kendisine ait olduğu *Şerhu'l-Makâsîd*'taki zarûrî ve nazârî bilgi taksiminin ona ait bir tercih olduğu düşünülerek burada bununla ilgili açıklamalar yapılmıştır.

A. Zarûrî Bilgi

Bakillânî'ye (ö. 403/1013) göre zarûrî bilgi, ayrılamayacak bir gereklilikle insanda mevcut olan bilgidir.⁸⁵ Bu tarz bir bilgide insanın irade ve kudretinin payı yoktur. Bir gayret ve bir isteğe bağlı olmadan ani olarak meydana gelen bilgidir.⁸⁶ Âmidî'ye göre bu, zarûrî bilgi kavramının Allah hakkında kullanılmasının önüne geçmiş olsa da tam bir tanım değildir. Çünkü zarûrî bilginin kişiden ayrılması ve onun zıtlarının ortaya çıkması ihtimallerini ortadan kaldırmamaktadır.⁸⁷

Âmidî'ye göre zarûrî kavramı, şu üç anlamda kullanılmaktadır: Birincisi, kendisine bir şeyin zorla yaptırılması; ikincisi, insanın midesinin boş olması durumunda açlık hissinde olduğu gibi kuvvetli bir şekilde ihtiyacı gidermek; üçüncüsü ise, bir şeyi yapma ve yapmama gücünün kaldırılmasını ifade etmek için kullanılır. Hâdis bilgi için zarûrî ifadesi kullanıldığında bu üçüncü itibar kastedilir. Dolayısıyla zarûrî bilgi, yaratılmış olan nefsin düşünme ve akıl yürütmeye ihtiyaç duymadığı hâdis bilgidir. Beş dış duyu ile elde edilenlerin bilgisi, insanın nefsindeki acı ve lezzeti bilmesi gibi iç duyularla elde edilen bilgi, yeryüzünde mevcut dağların ve denizlerin sâbit olduğunu bilmek gibi âdet üzere cereyan eden bilgiler, nefy ve ispatın ortasının olmadığı veya iki zıttın birleşemeyeceği veyahut da bütünün parçalarından büyük olduğunu

⁸⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 16-17.

⁸⁵ Ebu Bekr Bâkillânî, *el-İnsaf*, thk. Muhammed Zâhid Kevserî, Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâsi, 2000, s. 14; Bâkillânî, *Kitâbu't-Temhid*, thk. İmaduddin Ahmed Haydar, Beyrut: Müessesetu Kütübî's-Sekâfiyye, 1987, s. 26.

⁸⁶ Halife Keskin, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, s. 119.

⁸⁷ Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, I, s. 80.

bilmek gibi herhangi bir yolla elde edilmeyen ve nefsin kendisinden uzak olamayacağı şeylerin bilgisi zarûrî bilgilere örnek verilebilir.⁸⁸ Bakillânî'nin zikrettiği tanımı tercih eden Teftâzânî ise, buna yöneltilen eleştirilere cevap vermeye çalışır.⁸⁹

Teftâzânî'ye göre nazarî bilgilerin de kendisine dayandığı zarûrî bilgilerin ispat edilmesi ve bunları inkâr edenlerin görüşlerinin reddedilmesi kelâmın öncelikli meseleleri olarak görülmüştür. Bunların tespit edilmesi, kullandığı kıyasın öncüllerinin zarûrî bilgilere dayandığını iddia eden bir kişinin bu iddiasındaki haklılık derecesini ortaya koymaktadır.⁹⁰

Bir kavramın anlam çerçevesini ortaya koymak için o kavramın zıddının zikredilmesi veya tespit edilmesi oldukça önemlidir. Bu çerçevede Teftâzânî, zarûrî bilginin bazen iktisâbînin bazen de istidlâlî veya nazarînin zıddı olarak kullanıldığını belirtir. İktisabînin zıddı olarak kullanılması halinde elde edilmesi mahlûkatın gücü dâhilinde olmayan yani ister istemez elde ettiği bilgiler kastedilirken; istidlâlînin zıddı itibar edildiğinde ise deliller üzerinde herhangi bir düşünme ve tefekkürde bulunmaksızın elde edilen bilgiler kastedilir. Buradan hareketle bazıları, kişinin kendi ihtiyarını kullanmak suretiyle doğrudan vasıtaları kullanarak elde edildiğinden dolayı, duyularla elde edilen bilgileri iktisabî olarak değerlendirmişlerdir. Diğer bir kısım ise, herhangi bir istidlâl olmaksızın meydana geldiği için duyularla edilen bilgileri zarurî kabul etmiştir.⁹¹ Teftâzânî, zarûrî bilginin nazarînin zıddı olduğunu düşündüğünden duyularla elde edilen bilgilerin (hissiyyât ve vicdaniyyât) zarûrî olduğunu söyler.⁹²

⁸⁸ Âmidî, *Ebkârul-efkâr*, I, s. 80-81; Emrullah Yüksel, *Amidî'de Bilgi Teorisi*, İstanbul: İşaret Yayınları, 1991, s. 84.

⁸⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, s. 201-202.

⁹⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, s. 210.

⁹¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.17.

⁹² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, s. 202, 210.

1. Zarûrî Bilgi Çeşitleri

Îcî, bütün bilgilerin kendisine dayandığını söylediği zarûriyâtı, vicdâniyyât, hissiyyât ve bedihiyyât şeklinde üç grupta ele alır.⁹³ Teftâzânî'ye göre, zarûrî tasavvurlar bedihiyyat ve müşâhedâta dayandırılırken zarûrî tasdikler ise *bedihiyyât, müşâhedât, fitriyyât, mücerrebât, mütevâtirât ve hadsiyyât* olmak üzere altı kısımda incelenmiştir. Bunlardan sadece bedihî önermelerde, idrak ve araçların sağlam olması gibi şartlar sağlandıktan sonra akıl tek başına hüküm verebilir. Diğer beşinde ise aklın dışında ek olarak başka bir vasitanın da bulunması gerekir.⁹⁴

(1) Bedihiyyât

Bedihî, salt aklın ortaya koyduğu şeydir. Bedihî bilgi, zarûriden daha dar anlamda kullanılmakla birlikte bazen aynı anlamda zikredildiği de görülmektedir.⁹⁵ Bu bilgilerde akıl, sadece önermenin kavramlarını tasavvur etmek suretiyle hükme varır. Bunlara evvelî bilgiler de denilir.⁹⁶

(2) Müşâhedât

Aklın duyular aracılığıyla hükümde bulunduğu bilgilerdir. Yani bu tür bilgilerde aklın duyuların aracılığına ihtiyacı vardır. Bunlardan “Güneş parlaktır.” ve “Ateş sıcaktır.” şeklinde hükümde bulunmak gibi aklın, bir dış duyu aracılığıyla hükme vardığı bilgiler hissiyyât; “Bende korku ve öfke var.” şeklinde hükme varmak gibi aklın, bir iç duyu vasıtasıyla hükme vardığı bilgiler de vicdâniyyât olarak isimlendirilmişlerdir.⁹⁷

Duyu hükümlerinin tamamı tikel bilgi oluşturur. Söz gelimi duyular ancak “Bu ateş sıcaktır.” şeklinde bir hükümde bulunabilir. “Her ateş sıcaktır.” şeklindeki tümel bir bilgiye ise aklî hükümle ulaşılabilir. Bu tikel bilgilerin duyular yardımıyla elde edilmesi sonucu akıl da tümel bir yargıda bulunur.⁹⁸ Ancak Teftâzânî'ye göre bedihî bilgiler hissî bilgilerin bir fer'î gibidir. Çünkü

⁹³ Îcî, *Mevâkıf*, s. 14.

⁹⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, s. 210-211.

⁹⁵ Îcî, *Mevâkıf*, s. 11; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, s. 102

⁹⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, s. 210.

⁹⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, s. 210-211.

⁹⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, s. 212.

kişi, tikelleri duyularıyla algıladıktan sonra bedihî bilgileri elde eder.⁹⁹ Bu anlamda Teftâzânî, bilgi elde etmenin ilk aşamasının duyular olduğunu söyleyen Râzî¹⁰⁰ ile aynı kanaattedir.

(3) Fitriyyât

Aklın, önermedeki her iki kavramı tasavvuru esnasında kendisinden uzak olmayan bir vasıtayla hükme vardığı bilgilerdir. Bu vasıta önermede bulunan ve onun gerektirdiği bir manadır. Meselâ, “Dört çift sayıdır.” şeklindeki bir hükümde, zaten önermenin içinde “ikiye bölündüğü” manası vardır. Bu yüzden bu tür bilgilere kıyasları kendisiyle beraber olan önermeler de denilir.¹⁰¹

(4) Mücerrebât

Aklın, müşâhedenin tekrarı vasıtasıyla hükme vardığı önermelerdir. Tecrübî bilgilerde yakînî bilgi oluşturan gizli bir kıyas bulunmaktadır. Bu kıyas şu şekildedir. “Bir şeyin tekrar tekrar aynı tarzda meydana gelmesi, her ne kadar mahiyeti bilinmese de onun belli bir sebebinin olmasını gerekli kılar.” ve “sebebin var olduğunu bilmek aynı zamanda kesin bir şekilde neticenin de var olması” anlamına gelmektedir.¹⁰²

(5) Mütevâtirât

Aklın, yalan üzere birleşmeleri imkânsız olan bir topluluğun haberi vasıtasıyla hükme vardığı bilgilerdir.¹⁰³ Teftâzânî aynı zamanda bu tür bilgilerle ilgili gerekli şartları ortaya koyan kayıtları da zikreder: Birincisi, haberi veren topluluğun verdiği haber, aklen mümkün olan bir şeyle ilgili olması gerekir. İkincisi, bu haberin müşâhede bilgisine dayanması gerekir. Müşâhede bilgilerinin daha önce de ifade edildiği gibi zahiri duyularla elde edilen hissiyyât ve iç duyularla elde edilen vicdaniyyât şeklinde grubu bulunmaktadır. Üçüncüsü ise

⁹⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, s. 219.

¹⁰⁰ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir (Mefâtihu'l-gayb)*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981, XX, s. 91-92; Ayrıca bkz. Haklı, “Fahredin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi”, s. 432-433.

¹⁰¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, s. 212.

¹⁰² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, s. 212.

¹⁰³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, s. 210.

haber verenlerin, yalan üzere birleşmeleri imkânsız olacak bir çoğunlukta olmalarıdır.¹⁰⁴

Mütevatir habere dayalı bilgilerde salt akılla birlikte birincisi, akla destek veren “haberleri işitme”; ikincisi ise hükme dahil olan “Eğer bu hüküm gerçek olmasa bu kadar büyük bir çoğunluk onu haber vermezdi.” şeklinde gizli bir kıyas olmak üzere iki durum daha bulunmaktadır.¹⁰⁵

(6) Hadsıyyât

Aklın, kendisinden şüpheyi uzaklaştıracak şekilde kişide bulunan kuvvetli bir sezgi vasıtasıyla hükümde bulunduğu bilgilerdir. Bu tür bilgilerde kesinlik, karinelerin görülmesiyle gerçekleşir. Söz gelimi, “Ayın ışığı güneşten geliyor.” şeklinde bir hükme varmak gibi. Çünkü güneşe karşı bulunduğu konumda meydana gelen değişikliklere göre ayın ışığının şekillerinde de farklılıkların meydana geldiği görülüyor. Bu da sürekli olarak ayın güneşi takip eden yönünün aydınlanması ve onun ışığının güneşe karşı olan tarafa intikal etmesinden kaynaklanmaktadır. Bunlardan hareketle akıl, “Eğer ayın ışığı güneşten olmasaydı, böyle olmazdı.” şeklinde bir sezgiye ulaşır.¹⁰⁶

Sezgiye dayalı bilgiler, müşâhedenin tekrar etmesi ve hükümde gizli bir kıyasın bulunması bakımından iki açıdan tecrübî bilgiler gibidir. Ancak ne var ki, tecrübî bilgilerde sebep olarak sadece sebebiyyet ilişkisi bilinirken hadsî bilgilerde hem sebebiyyet ilişkisi hem de mahiyet yani sebep ile sonuç arasındaki ilişkinin nasıl gerçekleştiği bilinmektedir. Hadsıyyâtta mahiyete dair bu bilgi, düşünme ve tefekkürle değil sezgiyle elde edilir. Aksi takdirde bunlar da kesbî bilgiler olurdu.¹⁰⁷

Görüldüğü gibi Teftâzânî, zarûrî bilgilerin tamamında aklın fonksiyonunu ön plana çıkarmaktadır. Bütün zarûrî bilgi çeşitlerinde aklın hükümde bulunması kaydını koyan Teftâzânî, böylece hiçbir bilginin doğuştan olmadığını aksine evvelî olarak nitelendirilen bedihî bilgilerin bile daha sonradan akılla elde edildiğini düşünmektedir.

¹⁰⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, s. 212-213.

¹⁰⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, s. 213.

¹⁰⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, s. 213.

¹⁰⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, s. 213.

2. Zarûrî Bilgilerde Kesinlik

Zarûrî bilgi, herhangi bir kesb olmadan zorunlu olarak ulaşılan bilgilerdir. Bu bilgilerin tamamının kesinlik ifade edip etmedikleri tartışmalı bir husustur.

Zarûrî bilgileri *vicâniyyât*, *hissiyât* ve *bedîhiyyât* şeklinde üç kısma ayıran Râzî, bunlardan *vicdaniyyât*'ın herkeste ortak bulunmadığını ve faydasının az olduğunu belirtir.¹⁰⁸ Aynı şekilde zarûrî bilgileri tasnif eden İcî de vicdânî bilgilerin başkasına karşı delil olamayacağını söyler.¹⁰⁹ Teftâzânî hak ehlinin, başkasına karşı delil olabilecek ilk prensiplerin hissî ve bedihî bilgiler olduğu konusunda ittifak ettiklerini belirtir.¹¹⁰ Dolayısıyla zarûrî de olsalar vicdânî bilgilerin kesinliği, sadece bu bilginin kendisinde bulunduğu kişileri bağlar.

Teftâzânî de zarûriyatın bedîhiyyât ve müşâhedâta inhisar edildiğini belirtir.¹¹¹ Bunu söylerken o, Râzî ile İcî'yi kastetmektedir. Zira Teftâzânî'nin müşâhedâti, hissiyât ve vicdâniyyat şeklinde ikiye ayırdığı göz önünde bulundurulursa bu durumda "zarurî bilgilerin bedihiyât, hissiyât ve vicdâniyyâta indirgendliğini" ifade ettiği anlaşılacaktır. Bu şekilde üç kısma indirgeme- nin İcî'de de görüldüğü daha önce belirtilmişti.

Teftâzânî zaruri bilgilerin iki çeşide indirgenmesinin iki gerekçesinin olabileceğini söyler. Birincisi, bunların diğerlerinin tamamını da kapsıyor olmasıdır. Çünkü *bedihiyât* fitriyyâtı; *hissiyât* ise mücerrebâtı, mütevâtirât ve hadsiyyâtı kapsamaktadır. Hissiyâta dâhil edilen bu üç tür bilgide, hissî bilgilerde olduğu gibi aklın hükmünün duyumsamaya dayanması söz konusu olmakta ancak buna ilaveten duyumsamada tekrar da bulunmaktadır.¹¹²

İkincisi ise, *mütevâtirât*, *mücerrebât* ve *hadsiyyât*'ın gizli bir kıyas içermelerinden dolayı zarûrî kabilinden olmaktadır. Bunlar, kıyasları kendileriyle beraber bulunan önermelerdir.¹¹³ Teftâzânî'ye göre bazı bilginler, *mücerrebât*

¹⁰⁸ Râzî, *Muhassal*, s. 20.

¹⁰⁹ İcî, *Mevâkıf*, s. 14; Zarûrî bilgilerin üçlü tasnifi noktasında İcî'nin Râzî'yi takip ettiğine değinen Teftâzânî, İcî'nin başka bir yerde kendisinin daha önce geçen altılı tasnifi de zikrettiğini belirtir. Bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, s. 214.

¹¹⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, s. 216.

¹¹¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, s. 213.

¹¹² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, s. 214.

¹¹³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, s. 214.

ve *hadsıyyât*'ın zarûrî kabilinden olmalarına rağmen kesin bilgi sağlayamayacaklarını düşünürler. Hatta bilginlerin çoğunluğu *hadsıyyât*'ın zannî bilgiler arasında görürler.¹¹⁴

Teftâzânî, bu dört tür bilginin (*vicdâniyyât, mütevâtirât, mücerrebât ve hadsiyyât*) zarûrî olmadığını düşünen muhakkik âlimlerin, düşünsel bir kesbe ihtiyaç duymadıklarından bunları nazârî de kabul etmediklerini ifade eder. Bu bağlamda o, Gazzâlî'nin zarûrînin iki farklı şekilde anlaşılabilmesine dair görüşüne değinir. Bunlardan birincisine göre *mütevâtirât*, zarûrî kabul edilirken ikincisine göre zarûrî kabul edilemez. Meselâ zarûrî, “kendisine ulaştırılan vasıta zihinde hazır bulunduğundan dolayı bu vasıtanın aracılık etmesine yönelik bir bilince ihtiyaç bulunmaması” şeklinde anlaşılırsa tevâtür de zarûrînin kapsamına girmiş olur. Fakat zarûrî, “Mevcut, madum değildir.” önermesinde olduğu gibi “herhangi bir vasıta olmaksızın gerçekleşen bilgi” anlamında alınırsa tevâtür zarûrî olmaktan çıkar. Teftâzânî'ye göre Gazzâlî'nin bu açıklaması da zarûrî bilgi ile ilgili ihtilafların sebebinin lafzî, yani zarûrî kavramının hangi anlamda kullanıldığıyla alakalı olduğunu ortaya koymaktadır.¹¹⁵

3. İlhamın Bilgi Değeri

Kelâm bilginlerince bilgi kaynakları *sağlam duyular, doğru haber ve akıl*'dır. Bunun dışında özellikle mutasavvıflarca bir bilgi kaynağı olarak kabul edilen *ilham*'ın bilgi değeri ise herkes için genel geçer bir bilgi kaynağı kabul edilmemiştir. İlham yoluyla elde edilen bilgilerin sübjektif olduğu, kişinin kendisi için bağlayıcı bir niteliği olduğu üzerinde durulmuştur. Dini konularda ilhamın bilgi kaynağı olamayacağını söyleyen ilk sünî kelâmcı Ebû Mansûr el-Mâtürî'dir.¹¹⁶ Mâtürîdî bu düşüncesini insana ait düşüncenin eksikliğini ileri sürerek doğrudan doğruya Allah'tan gelen ilhama başvurulması gerektiğini ileri sürenlere karşı yaptığı eleştirilerde dile getirmiştir. Ona göre eşyanın hakikati *iyân* (duyu idraki), *haber* ve *nazar* ile bilinebilir.¹¹⁷ Bu dü-

¹¹⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, s. 214.

¹¹⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, s. 214-215.

¹¹⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “İlham”, *DİA* XXII, İstanbul 2000, s. 98.

¹¹⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Arûcî, İstanbul: Mektebetu'l-İrşâd ve Beyrut: Dâru Sadr, 2007, s. 69.

şünce Mu'tezile, Mâtürîdî ve Eş'arî ekolüne mensup kelâmcıların benimsediği bir görüştür. Buna göre *ilham*, dinî alanda kullanılabilir kesin bilgi kaynağı olmadığı gibi uyulması zorunlu bir hükmün delilini de teşkil etmez.¹¹⁸ Ancak Gazzâlî ve sonrası bazı Eş'arî kelâmcılarına göre, insanın kalbine bazı bilgilerin ilham edilmesi mümkündür. Râzî, Âmidî, Teftâzânî gibi kelâmcılara göre de, ilham kesin bilgilerin elde edildiği ve dinî alanda delil olarak kullanılan bir bilgi kaynağı değildir. Bu nedenle bağlayıcılığı yoktur.¹¹⁹

Teftâzânî de, her ne kadar herkes için geçerli bir bilgi kaynağı olmasa ve muhatabı ilzam için kullanılamasa da ilham vasıtasıyla bilginin gerçekleştiğinde şüphe bulunmadığını söyler. O, "Rabbim bana ilham etti"¹²⁰ manasındaki hadisi ve seleften birçok kimseden ilhamla bilgi elde edildiğinin nakledilmiş olmasını buna delil getirir.¹²¹

4. Zarûrî Bilgilere Yönelik Eleştiri

Râzî, bedihî ve hissî bilgilere yönelik yaklaşımları dört grupta tasnif edip, birinci grupta zikrettiği hem bedihî hem de hissî bilgilerin kabul edilmesi görüşünün bilginlerin çoğunluğu tarafından temsil edildiğini belirtir. İkincisi ise, ona göre Eflatun, Aristoteles, Batlamyus ve Calinos gibi büyük filozoflar tarafından temsil edilen duyular yoluyla elde edilen hissî bilgilerin reddedildiği görüşüdür. Çünkü bu filozoflar, kesinliğe sahip olan bilgilerin mahsusâta değil sadece ma'kulâta dair bilgiler olduğunu savunurlar.¹²² Ancak Tûsî, bu noktada Râzî'yi eleştirir ve filozofların yakînî bilgilerin temeli olarak *evveliyât*, *mahsûsât*, *mücerrebât*, *mütevâtirât* ve *hadsiyât*'ı gördüklerini belirtir. Ona göre filozoflar, bunları kabul edilmesi zorunlu olan hükümler olarak görmekte ancak *mütevâtirât*, *mücerrebât* ve *hadsiyât*'a dair ilk bilgilerin tikelleri du-

¹¹⁸ Ebû Bekir b. Muhammed İbn Fûrek, *Mücerredü Makalâti'l-Eş'arî*, edit. Daniel Gimaret, Beyrut 1987, s. 16-17.

¹¹⁹ İlhamın bilgi değeriyle ilgili geniş açıklama için bkz. Abdülğaffar Aslan, "Kelâm'da İlhamın Bilgi Değeri", *SDÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008/1, sayı: 20, s. 25.

¹²⁰ Muhammed b. Abdullah el-Hâkim en-Nîsâbüri, *Müstedrek*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990, I, s. 702.

¹²¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 18.

¹²² Râzî, *Muhassal*,

yumsamak olduğunu kabul ederler.¹²³ İcî, Teftâzânî ve Cürcânî de bu konuda Râzî'yi eleştirir ve Tûsî'ye hak verir. Çünkü Râzî her ne kadar bu filozofların duyu bilgilerini kabul etmediğini iddia etse de, kendilerine ulaşan kaynaklarda onların kesin bilgileri ve ilk prensipleri duyu bilgilerine dayandırdıkları görülmektedir. Dolayısıyla Râzî'nin filozoflarla ilgili iddiasının kabul edilmesi mümkün değildir.¹²⁴

B. Nazarî Bilgi

Nazarî bilginin sahih nazarın içerdiği bilgi, olarak tanımlandığını ifade eden Teftâzânî “sahih nazarın gerektirdiği bilgi” veya “sahih nazarın ardından meydana gelen bilgi” şeklindeki tanımlamayı doğru bulmaz. Ona göre sahih nazarın ardından bilginin meydana gelmesi zaruret yoluyla olmadığından “sahih nazarın gerektirdiği” denilmemiştir. Yine sahih nazardan sonra bazen lezzet ve acının bilinmesi gibi zarûrî olan bilgiler de oluştuğundan “sahih nazarın ardından” ifadesi kullanılmamıştır.¹²⁵

Teftâzânî, nazar ile eş anlamlı olarak kullanılan istidlâlin de delil üzerinde akıl yürütme olduğunu belirtir. Bunun ateşin görülmesinden hareketle dumanının da var olduğunu bilmek gibi illetten ma'lûle veyahut dumanın görülmesinden hareketle ateşin varlığını bilmek gibi ma'lûlden illete ulaşma şeklinde olabileceğini ifade eder.¹²⁶

İstidlâlî bilgi delille ilgili derinlikli düşünme yani nazar sonucunda olduğundan, kesbî bilgiden daha özeldir. Diğer bir ifadeyle istidlâlî bilgi sadece akıl yürütme ile kazanılan bilgileri; kesbî bilgi ise akıl yürütme dâhil başka yollarla elde edilen bilgileri de ifade etmektedir. Dolayısıyla her istidlâlî olan bilgi aynı zamanda kesbî iken her kesbî olan istidlâlî değildir. Mesela, insanın kendi isteğiyle ve yönelmesiyle meydana gelen görme fiili iktisâbidir ancak istidlâlî

¹²³ Tûsî, *Telhîsu'l-Mulahhas*, s. 12-13.

¹²⁴ İcî, *Mevâkıf*, s. 14; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, s. 216-217; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, s. 72.

¹²⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, s. 202.

¹²⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 16-17.

değildir.¹²⁷ Kesbî olan bilgilerin akıl yürütmeye elde edilen kısmı nazarî veya istidlâlî şeklinde isimlendirilmiştir.¹²⁸

Kesbî ya da iktisâbî bilgi kesble meydana gelen bilgidir. Kesb, kişinin cüz'î ihtiyarıyla aklı kullanması, bir şeyin kanıtlanmasında öncüller üzerinde düşünmesi (nazar), kulak vermesi ve gözü çevirmesi gibi sebepleri yerine getirmesidir.¹²⁹ Bağdâdî, kesbî bilginin, bilen bu bilgiye güç yetirmesi ve bununla ilgili istidlâlde bulunması açısından zarûrî bilgiden farklılaştığını belirtir. O, bilgiyi *zarûrî* ve *mükteseb* şeklinde taksim edip açıklamada mükteseb ya da kesbî bilgi yerine nazarî bilgi tabirini kullanır.¹³⁰ Öyle görünüyor ki o, burada kesbî ile nazarîyi eş anlamlı kullanmaktadır.

Teftâzânî, bilgiyi elde etme yolunun sadece düşünmeden (*nazar*) ibaret olduğunu düşünenlerin kesbî bilgiyi nazarî ile eş anlamlı kabul ettiğini belirtir. Çünkü düşünmenin dışında, insanın gücü dâhilinde bulunup bilgiye götüren başka bir yol bulunmamaktadır. Ancak kalbin tasfiye edilmesi ve ilham gibi harikulade yollarla da kesbin mümkün olduğunu savunanlar, nazarînin kesbîden daha dar anlamlı olduğunu düşünmektedirler.¹³¹ İlhamı nazarî bilginin bir çeşidi olarak zikretmesine bakılırsa Bağdâdî'nin nazarî ile kesbîyi aynı anlamda kullandığı söylenebilir.¹³²

Sonuç

Erken dönemden itibaren kelâm eserlerinin girişinde ele alınmaya başlanan bilgi konusu, felsefî kelâm döneminin önemli temsilcilerinden Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makâsîd* adlı eserinin başında da ayrıntılı olarak tartışılmaktadır.

¹²⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.17

¹²⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, s. 202.

¹²⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.16-17.

¹³⁰ Bağdâdî, *Usûlu'd-din*, düzenleyen İstanbul Dâru'l-Fünûn İlâhiyât. İstanbul: Matbaatu'd-Devle, 1928, s. 8-9; Binyamin Abrahamov, "Necessary Knowledge of Islamic Theology", *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 20, No.1, 1993, s. 20-21.

¹³¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, s. 202; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, s. 103-104.

¹³² Bağdâdî, *Usûlu'd-din*, s. 14.

Bilginin zarûrî olarak bilindiğini ileri sürerek tanımının imkânsız olduğunu savunan Râzî'yi eleştiren Teftâzânî, bilginin tanımlanabileceğini ancak kavramın çok açık olmamasından dolayı yapılan tanımlarda bazı kusurların ortaya çıktığı kanaatinde. Teftâzânî farklı bilgi tanımlarının tamamını zikretmek yerine yalnızca tasavvurî bilgileri, sadece tasdiki bilgileri ve hem tasavvurî hem de tasdiki bilgileri içeren olmak üzere üç grupta toplanan bir tanıma yer verir. Ancak bu tanımların kime ait olduğu belirtilmez. Kaynaklarda benzer ifadelerle bu tanımlardan birinci grup tanım filozoflara, ikinci grup tanım ise Râzî'ye nispet edilmektedir. Bütün bilgi çeşitlerini içine alan üçüncü grup tanım kapsamında iki farklı tanım zikreden Teftâzânî *Şerhu'l-Akâid* adlı eserinde bilgi konusunu ele alırken de bunları nakleder. En son zikrettiği bu gruptaki tanımların tahlilini yaparken herhangi bir eleştiride bulunmaz. Benimsediği anlaşılan bu gruptaki birinci tanım kelâm kaynaklarında Mâtürîdî'ye nispet edilirken ikincisi daha çok müteahhir dönemi Eş'arî kelâmcıları tarafından nakledilmektedir. Teftâzânî'nin müntesibi bulunduğu Eş'arî ve sonrası Bakkilânî, İbn Füreke (ö. 406/1015) ve Cüveynî gibi mütekaddimîn dönemi Eş'arî bilginlerinin ileri sürdüğü bilgi tanımları yerine aynı dönem âlimlerinden Mâtürîdî'nin tanımını ön plana çıkarması tahkik metodunun uygulandığının çok açık bir göstergesidir.

Fârâbî ve İbn Sinâ ile başlayan ve memzûc dönem kelâmında da etkili olan bilginin tasavvur ve tasdik olarak taksim edilmesi, Teftâzânî tarafından da benimsenmiştir. Öyle ki Râzî, Âmidî, İcî, Teftâzânî ve Cürçânî gibi memzûc dönem bilginlerinin eserlerinde; Mâtürîdî ile başlayıp Râzî öncesi kelâm eserlerinin neredeyse tamamında bilginin tanımlanmasının hemen ardından tartışılan bilgi kaynakları yani *esbâbu'l-ilm* veya *medâriku'l-ilm* bahsi terk edilmiş bu taksime yer verilmiştir. Hatta Teftâzânî'nin bilgi tanımlarının gruplandırılması tasavvur ve tasdiki bilgi bağlamında yaptığı görülmektedir. Teftâzânî, bilgiyi bedihî kabul eden Râzî'ye bir takım eleştiriler yöneltir. Ancak tasdiki "hükümle mukayyed idrak" şeklindeki tanımlamasından dolayı ona yöneltilen eleştirileri de haksız bulur. Bu konuda Râzî'nin yanlış anlaşıldığını ifade eden Teftâzânî, aslında onun tasdiki genel kabule uygun bir şekilde "hükümün kendisi" olarak tanımladığını söyleyerek filozoflara yaklaştırmaya çalışır. Râzî'nin tasavvurların tamamını zarûrî görmesini de tenkit eder. Bu anlamda o, filozof ve kelâmcıların çoğunluğuyla aynı görüştedir. Bilgileri

zarûrî-kesbî olarak ayırma yerine zarûrî-nazarî ayırımını tercih eder. Zarûrî bilgileri *bedihîyyât*, *fitriyyât*, *müşâhedât* (*hissîyyât* ve *vicdâniyyât*), *mücerrebât*, *mütevâtirât* ve *hadsîyyât* olmak üzere altı gruba ayıran Teftâzânî, bu bilgilerin her birinde aklın fonksiyonun bulunduğunu kabul eder.

Akl ve duyuların tek başına bilgi elde edebileceğini düşünen Teftâzânî, duyularla sadece tikel bilgilerin elde edilebileceğini belirtir ve duyularla elde edilebilen bu bilgilerin akli bilgilerle aralarındaki farkı ortaya koymaya çalışır. Fakat o, aklın tek başına hükümde bulunduğu bedihî bilgilerde bile duyularla elde edilen tikel bilgilerin gerekli olduğunu, dolayısıyla da duyu bilgilerinin asıl, bedihî bilgilerin de onların alt kolu mesabesinde olduğunu belirtir. Yani ona göre duyularla kazanılan tikel bilgi, kişinin ulaştığı ilk bilgilerdir. Eflatun ve Aristo gibi filozofların duyu bilgilerini kabul etmediğini iddia eden Râzî'yi eleştiren Teftâzânî, bu filozofların kesin bilgileri ve ilk prensipleri duyu bilgisine dayandırdıklarına dair kendilerine ulaşan kaynaklarda verilerin bulunduğunu ifade ederek filozoflara sahip çıkar.

Teftâzânî'ye göre zarûrî bilgilerin tamamı kesin bilgi sağlamaz. *Hadsîyyât*'ın kesin bilgi sağlamadığı çoğunluk tarafından kabul edilirken bazı bilginler *mücerrebât* ve *hadsîyyât*'ın zarûrî kabilinden olmasına rağmen zannî bilgi ifade ettiğini düşünmektedir. *Vicdâniyyât* gibi bilgiler ise kesinliği sadece buna sahip olan kişiyi bağlar ve başkasına karşı delil olamaz. İlhamî bilgilerin de sadece buna sahip olan kişiyi bağladığını ifade eden Teftâzânî, ilhamın bilgi sağladığına dair hadisi ve seleften gelen haberleri buna delil gösterir.

Kaynakça

- Abdurrahmanov, Azer, *Şerhu'l-Makâsîd Adlı Eserine Göre Teftâzânî'de Bilgi Teorisi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006.
- Abrahamov, Binyamin "Necessary Knowledge of Islamic Theology", *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 20, No.1, 1993, s. 20-32.
- Altaş, Eşref, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2009.
- Âmidî, Seyfüddîn, *Ebkâru'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî, Kahire: Dâru'l-Kütüb, 2004, (I-V).
- Arcı, Müstakim, "İslam Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü", (*İslam Düşüncesinin*

- Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî içinde*, ed. Ömer Türker, Osman Demir), İSAM Yayınları, İstanbul 2013.
- Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları, Ankara 2001.
- Aslan, Abdülğaffar, "Kelâm'da İlhamın Bilgi Değeri", *SDÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008/1, sayı: 20, s. 25-45.
- Bağdâdî, Abdulkâhir, *Usûlu'd-din*, düzenleyen İstanbul Dâru'l-Fünûn İlâhiyât, Matbaatu'd-Devle, İstanbul 1928.
- Bâkillânî, Ebu Bekr, *el-İnsaf*, thk. Muhammed Zâhid Kevserî, Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâsi, 2000.
- , *Kitâbu't-Temhid*, thk. İmaduddin Ahmed Haydar, Beyrut: Müessesetu Kütübi's-Sekâfiyye, 1987.
- Bozkurt, Mustafa, "Kelâmcılarda Bilginin Tanımı Problemi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, XII/1, s. 253-274.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Sentez Yayıncılık, İstanbul 2007.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf*, tashih: Mahmud Ömer Dimyatî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.
- , *Ta'rifât*, Mektebetu Lübnân, Beyrut 1985.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn, *el-Burhan fi usûli'l-fıkh*, nşr. Abdulazim ed-Dîb, Devha: yy., h. 1399.
- Çüçen, A.Kadir, *Bilgi Felsefesi*, ASA Kitabevi, Bursa 2001.
- Dağ, Mehmet, "Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi", *Ankara Üniversitesi İslâmî Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 4, 1980, s. 97-114.
- Fârâbî, *Uyûnu'l-mesâil*, (Mecmu' içinde), thk. Ahmed Naci Cemali ve Muhammed Emin Hancı, es-Saâde Matbaası, Mısır 1907.
- Gazzâlî, Ebu Hamid, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, dirase ve tahkik Hamza b. Zühayr Hafız, Câmîatu'l-İslâmiyye Külliyyetu's-Şeria, Medine ty.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Muhammed b. Abdullah, *Müstedrek*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990.
- Haklı, Şaban, "Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi", (*İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî içinde*, ed. Ömer Türker, Osman Demir), İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, s. 423-452.
- İbn Fûrek, Ebû Bekir b. Muhammed, *Mücerredü Makalâti'l-Eş'arî*, edit. Daniel Gimaret, Beyrut 1987.
- İbn Sînâ, *el-Burhan*, Kitâbu's-Şifâ, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006.
- , *el-İşârât ve't-tenbihât*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit ve Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.
- , *el-Medhâl*, Kitâbu's-Şifâ, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006.
- , *Kitâbu'n-Necât*, thk. Macid Fahri, Dârü'l-Âfâki'l-Cedide, Beyrut 1985.
- , *Ta'likât*, thk. Abdurrahman Bedevi, Dar Byblion, Paris 2009.
- İcî, Adudiddin, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-keâm*, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut t.y.

- Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, nşr. George Anawati, Dâru'l-Mısriyye, Kahire 1966.
- , *Şerhu Usûli'l-hamse*, thk. Ahmet b. Hüseyin Ebi Hâşim, Dâru İhyâ-i Turasi'l-Arabi, Beyrut h. 1422.
- Kaya, Mahmut, "Tasavvur", *DİA*, 126-127, İstanbul 2011.
- , *İslam Filozoflarında Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2003.
- Keskin, Halife, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, Beyan Yayınları, İstanbul 1997.
- Kuşlu, Harun, *Nasîruddîn et-Tûsî'de Önermeler Mantığı*, (Basılmamış Doktora Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2014.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Arûcî, Mektebetü'l-İrşâd ve Beyrut: Dâru Sadr, İstanbul 2007.
- Mengüşoğlu, Takıyettin, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2000.
- Mert, Muhit, "Kelâmcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, sayı: 1, s. 41-67.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Tebşiratu'l-edille*, haz. Hüseyin Atay, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004, (I-II).
- Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İFAV Yayınları, İstanbul 1993.
- Özervarlı, M. Said, "Alaeddin el-Üsmenî'nin Kelâmcılığı ve Bilgi Teorisi: Mâverâunnehir Kelâm Düşüncesine Bir Katkı", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı 10, 2003, s. 39-63.
- Râzî, Fahreddin, *el-Metâlibu'l-âliye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, Beyrut 1987.
- , *et-Tefsîru'l-kebîr (Mefâtihu'l-gayb)*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981.
- , *Meâlimu usûli'd-dîn*, nşr. Semih Dugaym, Dâru'l-Fikri'l-Lübnani, Beyrut 1992.
- , *el-Muhassal*, nşr. Taha Abdürrauf Sa'd, Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, t.y.
- , *Şerhu Uyûni'l-hikme*, Müessesetu's-Sâdik li't-Tibâeti ve'n-Neşr, Tahran h. 1415.
- Semerkandî, Şemseddin, *es-Sahâifü'l-ilahiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman Şerif, Mektebetü'l-Felah, Kuveyt 1985.
- Teftâzânî, Sa'duddîn, *Şerhu'l-Akâid*, (*Açıklamalı Şerhu'l-Akâid Tercimesi* içinde), trc. Talha Hakan Alp, Yasin Yayınevi, İstanbul 2008.
- , *Şerhu'l-Makâsid*, thk. Abdurrahman Umeyre, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1998.
- Tûsî, Nasîruddîn, *Telhisu'l-Mulahhas*, Dâru'l-Edvâ, Beyrut 1985.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "İlham", *DİA*, İstanbul 2000.
- Yüksel, Emrullah, *Amidî'de Bilgi Teorisi*, İşaret Yayınları, İstanbul 1991.
- , "Âmidî ve Bazı Kelâmcılarda Bilgi Teorisi", (*Kelâmda Bilgi Problemi* içinde edit. O., Koloğlu, M. Kılavuz, K. Gömbeyaz), Arasta Yayınları, Bursa 2003.

Tefsir Tarihi Açısından Mükerrer Nüzûl Görüşünün Tenkidi

*Abdullah AYGÜN**

Öz: Esbâb-ı nüzûl, sadece rivayetler yoluyla bilinmektedir ve kaynaklarda çok sayıda esbâb-ı nüzûl rivayeti bulunmaktadır. Bazı ayet veya surelerin nerede nazil olduğuna ilişkin rivayetler arasında ihtilaflar görülmektedir. Rivayetlerden biri, bir ayet veya surenin Mekke’de, diğeri Medine’de indiğine işaret edebilmektedir. Bazı alimlere göre, şayet o rivayetler uzlaştırılmıyor veya aralarında tercihte bulunulmuyorsa, ilgili ayet veya sure mükerrer nazil olmuş demektir. Bu makalede, mükerrer nüzûl adı verilen bu görüşün tarihi süreçte nasıl şekillendiği ve ilmî gerçekliği irdelenmekte, mükerrer nüzûl örnekleri değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Esbâb-ı nüzûl, mekkî-medenî, mükerrer nüzûl, rivayet.

The Opinion of Repeated Revelation According to The History of Tafsir

Abstract: Asbab al-nuzul (occasions for revelation) is known only through riwayat and there are pretty much riwayat in resources. There are controversy between reason for revelation riwayat of some verses and suras. One of these riwayat indicates that this verse or sura is meccan and other indicates medinan. According to Qur’anic sciences (‘ulum al-Qur’an) scholars, if the choice is not possible between riwayat in that case is decided (accepted) that this verse or sura is repeated revelation. In this article explores (are examined) how is shaped the opinion of repeated revelation in historical process and it’s scientific reality. Examples of repeated revelation are also.

Keywords: Asbab al-nuzul (occasions for revelation), meccan-medinan, repeated revelation, riwayat.

İktibas / Citation: Abdullah Aygün, “Tefsir Tarihi Açısından Mükerrer Nüzûl Görüşünün Tenkidi”, Usûl, 21 (2014/1), 39 - 66.

Giriş

Esbâb-ı nüzûl ve mekkî-medenî, Kur’an ilimlerinin temel konularındandır. Bazı ayetlerin doğru anlaşılmasında, nüzûl sebeplerini ve kıssalarını bilmenin

* Yrd. Doç. Dr., Giresun Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir ABD Öğretim Üyesi.

önemli bir rolü vardır. Bu sebepler ve kıssalar, sadece nüzûle şahit olanlardan sema ve rivayet yoluyla bilinir.¹ Fakat ayetlerin veya surelerin nüzûlüne dair çok sayıda rivayet bulunmaktadır. Rivayetlerdeki karmaşıklık sebebiyle esbâb-ı nüzûl ve mekkî-medenî, tefsir ilminin en problemlî konularındandır.² Bundan dolayı da ulûmu'l-Kur'an kaynaklarında, esbâb-ı nüzûl rivayetlerinin nasıl değerlendirilmesi gerektiğine dair bazı kriterler belirlenmiş ve çeşitli uyarılar yapılmıştır. İşte bu çalışmanın konusu olan mükerrer nüzûl görüşü, kaynaklarda esbâb-ı nüzûl kapsamında yer verilen fakat daha çok mekkî-medenî konusu ile ilgili önemli problemlerden sadece biridir. Bir ayet veya sure ile ilgili, zaman veya mekan ihtilafı sebebiyle cem edilemeyecek farklı nüzûl rivayetleri var ise o ayet veya surenin tekrar nazil olduğuna hükmedilmiştir ki, buna taaddüdü'n-nüzûl veya tekerrürü'n-nüzûl denilmiştir. Örneğin, Suyûtî, Zürkânî ve Subhî Salih'e göre Nahl suresi sonunda yer alan, “Eğer ceza verecekseniz, size yapılanın misliyle cezalandırın. Eğer sabrederseniz, elbette bu, sabredenler için daha hayırlıdır. Sabret! Senin sabrın ancak Allah'ın yardımı iledir...”³ ayetleri, mükerrer nazil olmuştur.⁴ Çünkü Tirmîzî'nin yer verdiği rivayete göre, Uhud savaşında ensardan 64, muhacirden de 6 kişi şehit olmuş, şehitlerden Hz. Hamza'ya (veya diğerlerine de) müslle yapılmıştı. Bu manzarayı gören ensar da fırsat bulduklarında müşriklere daha fazlasını yapacaklarını söylemişti. İşte Mekke'nin fethi günü, sahabeden bazılarının intikam duygusuyla Kureyşi yok etmekten sözemesi üzerine yukarıdaki ayetler inzal edilmiştir.⁵ Fakat Hâkim ve Taberânî'nin farklı bir rivayetine göre Hz. Peygamber Uhud savaşında amcası Hamza'nın müslle yapılmış halini görünce, çok üzül-

¹ Ebû'l-Hasan Ali el-Vâhidî, *Esbâbu'n-Nüzûl*, Müessesetü'l-Halebi, Kahire, 1968, s. 4.

² Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö.1176), “صعوبة موضوع أسباب النزول” başlığı altında, rivayetlerin konuyu nasıl da zorlaştırdığını anlatmaktadır. Bkz. *el-Fevzu'l-Kebîr fî Usûli't-Tefsîr*, Daru's-Sahve, Kahire, 1986, s. 95.

³ Nahl, 16/126-128. (... وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ ...)

⁴ Celeddin es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Daru İbn Kesîr, Dımeşk, 2006, I, 98, 104; Muhammed Abdülazim ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1372, I, 120; Subhî Salih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'an*, Dersaadet, İstanbul, ts., s. 144.

⁵ Tirmîzî, Tefsîr, 17 (Nahl). Ayrıca İbn Hibbân, *Sahîh*, II, 239 (487).

müş ve ona karşılık müşriklerden yetmiş kişiye aynısını yapacağına dair yemin etmiştir. Yukarıdaki ayetler de bunun üzerine nazil olmuştur.⁶ Bu rivayetlerden çıkan sonuca göre aynı ayetler hem Uhud savaşı hem de Mekke'nin fethi sırasında inzal edilmiştir. İki olay arasında zaman ve mekan yönünden ciddi bir fark vardır. O halde bu ayetler, önce Uhud'da sonra Mekke'nin fethi esnasında iki defa nazil olmuştur.

Daha önce sözkonusu mükerrer nüzül görüşünü tefsir usulü açısından kritik eden ve aynı yönteme sahip olan iki çalışma yapılmıştır.⁷ Bu makalede ise öncekilerden farklı bir yaklaşımla, mükerrer nüzül görüşünün ne zaman, nasıl ve neden ortaya çıktığı tefsir tarihi süreci açısından irdelenmiş ve yine bu süreç üzerinden tenkidi yapılmıştır. Bunun için sahabeden itibaren alimlerin bu konudaki yaklaşımları tarih sırasına göre ortaya çıkarılarak, yukarıdaki sorulara cevap aranmıştır. Neseî (ö.710), Zerkeşî (ö.794), Suyûtî (ö.911), Âlûsî (ö.1270) gibi alimlerin mükerrer nüzül savunmalarının arka planı anlaşılma-ya çalışılmıştır. Önceki çalışmalarda usul açısından eksik bırakılmış bazı hususlarda da katkı sağlanmıştır. Bu görüşün, esbâb-ı nüzül ve mekkî-medenî konularında asıl kaynak olan sahabeye dayanmadığı gibi hicri 5. asırdan sonra kaynaklarda yer almaya başladığı, yani sonradan ortaya çıktığı gösterilmeye çalışılmıştır. Yeni ve farklı değerlendirmeler bir araya getirilerek konuya dair bilgi ve tartışmalara derinlik kazandırılmıştır. Ayrıca çeşitli kaynaklardan yapılan tespitler ile hakkında mükerrerlik iddiası bulunan ayet ve sure örneklerinin çok daha fazla olduğu belirtilmiştir. Bu örneklerin ayrı ayrı incelenmesi bir makalenin boyutlarını aşacağından, sadece Fâtiha Suresinin mükerrer nazil olduğu görüşü yine tefsir tarihi açısından değerlendirilmiştir.

⁶ Hâkim, *Müstedrek*, III, 197 (4894); Taberânî, *Evsat*, III, 143 (2937).

⁷ Muhsin Demirci, "Nas-Olgü İlişkisi Açısından Mükerrer Nüzül", *MÜİF Dergisi*, sayı 20, yıl 2001, s. 5-21; Mehmet Okuyan, "Kur'an'ın Nüzülünde Taaddüt/Tekerrür Problemi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, sayı 1, yıl 2001, s. 91-101. Muhsin Demirci'nin adı geçen makalesini, *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*, (İFAV Yayınları, İstanbul, 2012, s. 159-179) adlı kitabında bulmak mümkündür.

I. Tarihi Süreçte Mükerrer Nüzûl Görüşü

Bazı ayet veya surelere dair birden fazla nüzûl rivayeti bulunur. Bu rivayetler arasında, olayın geçtiği yer veya zaman uyumsuzluğu gibi çeşitli sebeplerden kaynaklanan ihtilaflar vardır. Alimler, rivayetler arasındaki bu ihtilafları çözmek için, sırasıyla kabul-red, cem ve tercih adını verebileceğimiz üç yöntemi uygulamıştır.⁸ Kabul-red yönteminde sahih olan rivayetler kabul edilir, zayıf olanlar ise reddedilir. Şayet rivayetler konu, zaman veya mekan bakımından benzer/yakın ise birleştirilir yani cem edilirler. Rivayetler sahih ve araları da zaman veya mekan ihtilafı sebebiyle cem edilemiyorsa, önemli bir bilgiye/ayrıntıya sahip olan rivayet diğerine tercih edilir. Örneğin, Nûr, 24/6-9 ayetlerinin nüzûl sebebi olarak birkaç rivayet nakledilir ki, her rivayette farklı öznelerden bahsedilmiştir. Fakat cem edilmelerine engel bulunmadığı için rivayetlerin tamamı ayetin nüzûl sebebi olarak kabul edilmiştir.⁹ Bazı rivayetler ise zayıf veya uydurma bulunarak reddedilmiştir.¹⁰ Fakat genellikle rivayetlerden biri, daha sahih veya olaya şahitliğinin daha açık olması gibi gerekçelerle tercih edilmiştir.¹¹ Yapılan tercihe göre o ayet veya surenin, mekkî ya da medenî olduğuna karar verilmiştir. Ancak bu yöntemlerin hangi ölçülere göre uygulanacağına ilişkin görüş birliği yoktur. Örneğin, Zerkeşi, ruh ayeti olarak meşhur, İsrâ, 17/85 ayetinin, rivayet ihtilafı sebebiyle mükerrer nüzûlünü savunurken, Suyûtî ve Zürkânî (ö.1948), aynı rivayetlerden birini tercih eder-

⁸ Suyûtî, *el-İtkân*, I, 94-96; Zürkânî, *Menâhil*, I, 116-119; Subhi Salih, *Mebâhis*, s. 142-145. Bu yöntemlerin ayrı ayrı değerlendirildiği müstakil çalışma için bkz. Halil Aldemir, "Esbâb-ı Nüzûl Rivayetleri Arasında Görülen Çelişkiler ve Geliştirilen Çözüm Yollarının Tahlili", *EKEV Akademi Dergisi*, sayı 48, yıl 2011, s. 142-156.

⁹ Suyûtî, *el-İtkân*, I, 97; Zürkânî, *Menâhil*, I, 118-119; Subhi Salih, *Mebâhis*, s. 142-143; Vâhidî, *Esbâbu'n-Nüzûl*, s. 212-213.

¹⁰ Mesela Duhâ Suresinin ilk ayetleri için nakledilen rivayetlerin bir kısmı (Suyûtî, *el-İtkân*, I, 94-95; Zürkânî, *Menâhil*, I, 116-117) Kiblenin değişmesiyle ilgili ayete (Bakara, 2/144) dair 5 rivayetten 4'ü reddedilir. (Suyûtî, *el-İtkân*, I, 95-96)

¹¹ Tercih unsurları şunlardır: Daha sahih kaynağın tercihi, olaya şahit olan ravinin rivayetinin tercihi, senedi veya ravileri zayıf rivayetin terki, sebep ifade etmeyen rivayetin dikkate alınmaması, tefsir sadedinde olan rivayetlerin nüzûl sebebi sayılmaması. (Suyûtî, *el-İtkân*, I, 96; Zürkânî, *Mebâhis*, I, 116-117)

ler.¹² Bu ayet, Buhârî ve Müslim'in Abdullah b. Mesud'dan rivayetine göre Medine'de;¹³ Tirmizî ve Ahmed b. Hanbel'in İbn Abbas'tan rivayetine göre ise Mekke'de¹⁴ nazil olmuştur. Zerkeşî, rivayetler arasındaki çelişki dolayısıyla ayetin mükerrer inzaline karar vermiştir. Suyûtî ve Zürkânî'ye göre burada tercih yöntemi işletilmelidir. Buhârî hadisi daha sahih olduğu için Tirmizî hadisine tercih edilir. Ayrıca Buhârî hadisinde, ravi İbn Mesud olayın içinde- dir, şahididir.

Ancak bazı ihtilafli/çelişkili rivayetlerin zaman, mekan ve sebep müşkili¹⁵ dolayısıyla cem edilemediği, aralarında tercih de yapılamadığı durumlarda, aynı ayetin ikinci defa vahyedildiği sonucuna varılmış ve buna “nüzûlün taaddüdü” yani “mükerrer nüzûl” denilmiştir.¹⁶ Tespit edebildiğimiz kadarıyla, bir ayet veya surenin nüzûlünün tekerrür edebileceğine dair hicri 5. asra kadar kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Kaynaklarda bu görüşe ilk defa hicri 400'lü yıllarda yer verilmeye başlanmıştır. Sa'lebî (ö.427), Ebû'l-Hüseyn b. Fazl veya Ebû'l-Hasan b. Fazl'dan, Fâtîha Suresinin Mekke ve Medine'de iki defa nazil olduğunu nakletmiştir.¹⁷ Daha önceki dönem kaynaklarından olan Zuhri (ö.124),¹⁸ Mukâtil b. Süleyman (ö.150),¹⁹ Yahya b. Sellam (ö.200),²⁰ Ebu

¹² Bedrüddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, (thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim), Daru'l-Marife, Beyrut, 1972, I, 30; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 96; Zürkânî, *Menâhil*, I, 117-118.

¹³ Buhârî, İlm, 47, Tevhid, 28, 29, İ'tisâm, 3, Tefsir, 211 (Sûretü Benî İsrâîl); Müslim, Sıfâtü'l-Münâfikîn, 29.

¹⁴ Tirmizî, Tefsir, 18 (Sûretü Benî İsrâîl); Ahmed b. Hanbel, VI, 215 (3688)

¹⁵ Bkz. Demirci, Muhsin, *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*, s. 164-174.

¹⁶ Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 29-31; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 97-98, 104-105; Zürkânî, *Menâhil*, I, 120-121; Subhi Salih, *Mebâhis*, s. 142 vd. Ayet veya surenin mükerrer nüzûlüne dair Zerkeşî ve Suyûtî başta olmak üzere kaynaklarda, “نزل مكررا”, “ينزل الشيء مرتين”, “نزلت مرتين”, “نزلت مرة بعد مرة”, “تكرار نزول الآية”, “تعدد النزول وتكرر”, “تكرر نزوله”, “تكرر تلك الآية” gibi ifadeler kullanılmaktadır.

¹⁷ Ebû İshâk Ahmed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, (thk. Ebû Muhammed b. Âşûr), Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut, 2002, I, 90, V, 350.

¹⁸ İbn Şihâb ez-Zuhri, mekkî-medenî sureleri tek tek saymakta fakat mükerrer nüzulden bahsetmemektedir. (*en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, (thk. Hatim Salih), Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1988, s. 41)

Ubeyd Kasım b. Sellam (ö.224),²¹ Hâris el-Muhâsibî (ö.243),²² İbn Kuteybe (ö.276),²³ Huvvârî (ö.280),²⁴ Taberî (ö.310),²⁵ İbn Ebî Hâtîm (ö.327),²⁶ Mâturîdî (ö.333)²⁷ gibi alimler tefsir ile ilgili eserlerinde mükerrer nüzûlden bahsetmemiştir. Sa'lebî'den sonra Fâtiha'nın mükerrer nüzûlü görüşü tefsirlerde yer almaya başlamıştır. Beğavî (ö.516), Zemahşerî (ö.538), Râzî (ö.606), Beydâvî (ö.685), İbn Kesîr (ö.774), Âlûsî (ö.1270) gibi müfessirler, Fâtiha'nın iki defa nazil olmasından, görüşlerden sadece biri olarak bahsetmiştir.²⁸ Fakat mükerrer nüzûl görüşü, önceleri sadece Fâtiha Suresi ile sınırlı iken, hicrî 700'lü

¹⁹ Mukâtil b. Süleyman, tefsirinde mükerrer nüzûlden bahsetmemektedir.

²⁰ Yahya b. Sellam, mükerrer nüzûle en fazla örnek gösterilen, İsrâ, 17/85 ve Nahl, 16/126-128 ayetlerinin tefsirinde farklı nüzûl sebeplerine yer vermekte fakat mükerrer nüzûlden bahsetmemektedir. (Ebu Zekeriyya Yahya b. Sellam, *Tefsîru Yahya b. Sellam*, (thk. Hind Şelebî), Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, s. 99, 159-160)

²¹ Ebu Ubeyd Kasım b. Sellam, mekkî-medenî sure ve ayetlere ilişkin bilgiler vermekte, fakat mükerrer nüzûlden bahsetmemektedir. (*Fedâilü'l-Kur'an*, (thk. Mervan, Muhsin, Vefa), Daru İbn Kesir, Beyrut, ts., s. 363-370)

²² Hâris el-Muhâsibî, *Fehmu'l-Kur'an ve Meânîhi* adlı eserinde mekkî-medenî sureler konusuna yer vermekte fakat mükerrer nüzûlden bahsetmemektedir.

²³ İbn Kuteybe, *Te'vil-ü Müşkili'l-Kur'an* adlı eserinde mükerrer nüzûlden bahsetmemektedir.

²⁴ Hüd b. Muhakkem el-Huvvârî, *Tefsîru Kitabillâhi'l-Azîz* adlı eserinde surelerin mekkî-medenîliğine ilişkin bilgilere yer vermekte fakat mükerrer nüzûlden bahsetmemektedir.

²⁵ Taberî, tefsirinde çeşitli nüzûl rivayetlerine yer vermekte fakat mükerrer nüzûlden bahsetmemektedir.

²⁶ İbn Ebî Hâtîm, tefsirinde mükerrer nüzûlden bahsetmemektedir.

²⁷ İmam Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*'da farklı nüzûl rivayetlerine değinmekte fakat mükerrer nüzûlden bahsetmemektedir.

²⁸ Ebû Muhammed Hüseyin el-Beğavî, *Meâlimu't-Tenzîl*, Daru't-Tayyibe, Riyad, 1997, I, 49; Ebû'l-Kasım Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiku't-Tenzîl*, (thk. Abdurrazak el-Mehdî), Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut, ts., I, 45; Fahrüddin er-Râzî, *Mefâti'h'ul-Ğayb*, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut, ts., I, 27, XIX, 162; Kâdî Nasruddin el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vil*, (thk. Muhammed Subhî-Muhammed Ahmed), Daru'r-Reşid, Beyrut, 2000, I, 7; Ebû'l-Fida İsmail İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, Daru't-Tayyibe, Riyad, 1999, I, 101; Şihâbüddin el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut, ts., I, 38.

yıllarda diğer bazı ayet ve surelere de uygulanmaya başlanmış ve yaygınlık kazanmıştır. İbn Kesîr, Fâtiha'ya ek olarak İsrâ, 17/85 ayetinin mükerrer nüzûlünden bahsetmiştir.²⁹ İbn Teymiye (ö.728)³⁰ meseleyi usûle dahil etmiştir. Zerkeşî (ö.794) tarafından da ulûmu'l-Kur'an konuları arasında yer verilmesi sayesinde yerleşmiştir. Bu arada, Zerkeşî'den önce İbnü'l-Hassâr (ö.620)³¹ ve Sehâvî (ö.643)³² tarafından da bu görüş savunulmuştur. Daha sonra Suyûtî (ö.911) bu konuya müstakil bir başlık altında genişçe yer vermiş³³ ve nüzûl rivayetlerinin tasnifine ve değerlendirilmesine dair kriterleri belirlemiştir.³⁴ Zürkânî (ö.1948) ve Subhi Salih (ö.1986) gibi ulûmu'l-Kur'an alimleri de bu kriterleri kabul etmiştir.³⁵ Hicrî 8. asırdan sonra da Fâtiha'ya ek olarak bazı ayet veya surelerle ilgili olarak mükerrer nüzûl görüşüne yer verilmiştir. Diğer taraftan, Reşid Rıza (ö.1935), Mennâu'l-Kattân (ö.1973), İzzet Derzeze (ö.1984), Nasr Hamid Ebû Zeyd, Süleyman Ateş, Ahmet Nedim Serinsu, Muhsin Demirci, Mehmet Okuyan gibi³⁶ yakın dönem araştırmacıları, bu görüşü doğru bulmamış ve eleştirmiştir.

²⁹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, V, 114.

³⁰ Takiyyuddin İbn Teymiye, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr*, (thk. Adnan Zarzûr), Darü'l-Kur'ani'l-Kerim, Kuveyt, 1972, I, 49.

³¹ Nakleden, Suyûtî, *el-İtkân*, I, 40. Suyûtî, bu konuda İbnü'l-Hassâr'ın *en-Nasih ve'l-Mensuh* adlı eserini kaynak olarak kullanır ve O'nun mekkî-medenî sureleri sayan uzunca bir şiirini nakleder. (*el-İtkân*, I, 40)

³² Nakleden, Suyûtî, *el-İtkân*, I, 105.

³³ Suyûtî, *el-İtkân*, I, 104. Suyûtî'nin bu konuda en önemli kaynağı Zerkeşî'dir. Ayrıca İbnü'l-Hassâr'ı da kaynak gösterir.

³⁴ Suyûtî, *el-İtkân*, I, 94-96. Suyûtî'nin değerlendirme ölçüleri; tercih, cem ve mükerrer nüzûl şeklinde adlandırılabilir.

³⁵ Zürkânî, *Menâhil*, I, 116-119; Subhi Salih, *Mebâhis*, s. 142-149.

³⁶ Bkz. Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, Kahire, 1990, I, 29; Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an*, Mektebetü'l-Maarif, Riyad, 2000, I, 91; Muhammed İzzet Derzeze, *et-Tefsîru'l-Hadis*, Daru İh-yai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire, 1383, I, 288; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, (trc. Mehmet Emin Maşalı), Kitabiyat Yayınları, Ankara, 2001, s. 143-146; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1988, I, 61, XI, 126; Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûlün Rolü*, Şule Yayınları, İstanbul, 1994, s. 213 vd.; Demirci, Muhsin, "Nas-

Mevdûdî (ö.1979) ise bu konuda, diğerlerinden farklı yeni bir yorum geliştirmiştir.. Ona göre bir ayet veya surenin tekrar vahyedilmesi sözkonusu değildir. Hz. Peygambere, bir soruya veya hadise dolayısıyla daha önce nazil olmuş bir ayet veya sure ile cevap vermesi bildirilmiştir. Farklı nüzûl rivayetlerini böyle anlamak gerekir.³⁷ Mevdûdî, Felak ve Nâs Surelerinin mekkî-medenî olup olmadığı tartışmalarına dair şöyle der: “Daha önce nazil olmuş bir sure veya ayetin, bazen bir olay nedeniyle Hz. Peygambere tekrar okuması bildirilir ve muhataplara cevap olarak okunan bu ayet veya surenin o anda yeni nazil olduğu zannedilir. Bize göre muavvizeteyn için de aynı şey geçerlidir. Surelerin muhtevası açıkça Mekke döneminin başlangıcında nazil olduklarını göstermektedir.”³⁸ Bu durumda, bir ayet veya surenin tekrar inzali söz konusu değildir.

II. Mükerrer Nüzûl Görüşünün Dayanağı: Hikmet

Mükerrer nüzûl görüşü, rivayetler arasındaki ihtilafı gidermek üzere bazı alimler tarafından bir yöntem olarak ileri sürülmektedir. Rivayetler arasındaki ihtilaf, cem ve tercih yöntemleri ile çözülebiliyorsa mükerrer nüzûlden söz edilemez. Fakat problem bu yöntemlerle giderilemiyorsa, vahyin iki defa nazil olduğuna yani mükerrer nüzûlüne hükmedilmektedir.³⁹ Esasen mükerrer nüzûl görüşüyle, cem yöntemi uygulanarak rivayetler birleştirilmektedir.⁴⁰

Başta Zerkeşî ve Suyûtî olmak üzere, mükerrer nüzûlü savunan alimlerin, Kur’an, sünnet veya sahabeden herhangi bir delil ileri sürmedikleri, sadece bir

Olgu İlişkisi Açısından Mükerrer Nüzûl”, s. 5-21; Okuyan, Mehmet, “Kur’an’ın Nüzûlünde Taaddüt/Tekerrür Problemi”, s. 91-101.

³⁷ Ebu'l-Ala el-Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, VII, 264, 303, 314.

³⁸ Mevdûdî, *Tefhîm*, VII, 314.

³⁹ Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 29 vd.; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 97, 104; Zürkânî, *Menâhil*, I, 119 vd.; Subhi Salih, *Mebâhis*, s. 144. Zerkeşî'nin ifadesi şöyledir: “ولا إشكال لأنها نزلت مرة... ولهذا أشكل على بعضهم... بعد مرة” (*el-Burhân*, I, 30)

⁴⁰ Mesela bkz. “جمع بين هذه” (Suyûtî, *el-İtkân*, I, 46), “جمع بعضهما بتكرار نزولها” (Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis*, I, 90), “جمعا بين هذه الروايات” (Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, Daru'l-Fikr, Beyrut, ts., I, 23)

takım yorumlarda buldukları görülmektedir. Zerkeşi'ye göre Kur'an'dan bir şey, şanını yüceltme veya unutulma endişesiyle, tekrar hatırlatmak için iki defa nazil olabilir.⁴¹ Zürcânî'ye göre bunda yüce hikmetler ve insanların şiddetle ihtiyaç duyduğu faydalar vardır.⁴² Suyûtî ise İbnü'l-Hassâr'dan (ö.620), ayetlerin hatırlatma ve öğüt için; Sehâvî'den (ö.643), mükerrer ayet veya surelerin önce bir harf, sonra da diğer vecihler üzere nazil olabileceği görüşlerini nakletmektedir. Ardından, Kur'an'ın yedi harf üzere nüzülü ile mükerrer nüzül arasında ilişki kurmaktadır.⁴³

Suyûtî ve Zürcânî, bu konudaki tenkitlere de cevap vermeye çalışmaktadır. Suyûtî, *el-Kefîl bi Meâni't-Tenzîl* adlı eserde, var olan bir ayetin tekrar inzalinde bir fayda olmadığı, bu görüşe göre Mekke'de inen her ayetin Medine'de de inmesi gerektiği, zaten Cebrail'in her sene aynı ayetleri Hz. Peygambere okuduğu şeklindeki tenkitleri nakletmektedir. Reddettiği bu eleştirilere karşı, mükerrer nüzûlde faydalar olduğunu söylemekte⁴⁴ fakat tatminkâr gerekçeler ileri sürememektedir. Hemen aynı ifadeleri Taşköprüzâde (ö.968) de kullanmaktadır.⁴⁵ Zürcânî de bir ayetin inzalinin tekrar edilmesinin abes olacağı, Hz. Peygamberin ve sahabenin o ayeti hıfzettiği, dolayısıyla tekrar nüzûlüne gerek kalmadığı şeklinde eleştiriler olabileceğini belirtmektedir. Haklı ve yerinde olan bu sorulara, yüce hikmetler ile başlayan, faydalılık temeline dayalı cevaplar vermektedir. O'na göre mesela, Nahl Suresi son üç ayetinin mükerrer nüzûlündeki hikmet, onlardaki önemli manalara dikkat çekmektir.⁴⁶

⁴¹ Zerkeşi, *el-Burhân*, I, 29. Zerkeşi'nin bu ifadeleri, sonraki kaynaklarda sıkça kullanılmaktadır.

⁴² Zürcânî, *Menâhil*, I, 121.

⁴³ Suyûtî, *el-İtkân*, I, 104-105.

⁴⁴ Suyûtî, *el-İtkân*, I, 105. Mehmet Okuyan'ın dediği gibi mesela, neden Yâsîn Suresi, Ayetü'l-kürsî veya Bakara Suresi son ayetleri için mükerrerlik sözkonusu değildir sorusu akla gelmektedir. (Okuyan, Mehmet, "Kur'an'ın Nüzûlünde Taaddüt/Tekerrür Problemi", s. 93)

⁴⁵ Taşköprüzâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzûâtî'l-Ulûm*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985, II, 351.

⁴⁶ Zürcânî, *Menâhil*, I, 121.

Diğer taraftan Reşid Rıza, mükerrer nüzûl görüşünü önemsiz (ليس بشيء)⁴⁷ bulmakta; İzzet Derveze, açık bir hikmetini, belirli bir faydasını (لم نر حكمة)⁴⁸ görmemektedir. Ulûmu'l-Kur'an alimlerinden Mennâu'l-Kattân ise konuyla ilgili Zerkeşî ve Suyûtî'den aynı bilgileri nakletmekte ve sonunda kendi değerlendirmesini yapmaktadır. Ona göre mükerrer nüzûlün hikmeti anlaşılır değildir. Rivayetler cem edilemiyorsa, tercih yöntemine başvurulmalıdır.⁴⁹

Tarihi süreçte, birkaç örnek hariç, müfessirlerin çoğunluğunun farklı rivayetlerden birini tercih ederek mekkî-medenî konusunda görüş belirttiği, mükerrer nüzûl görüşüne sıcak bakmadığı görülmektedir. Ayrıca, vahyin hem ezber hem de yazı yoluyla muhafaza altına alındığı bilinmektedir. Bu şekilde kayıt altına alınan bir ayet veya surenin tekrar inzalini ileri sürmek, çeşitli kuşku ve saldırılara kapı aralayacağından, Kur'an'ın korunmuşluğu ilkesine de uygun düşmemektedir.

III. Mükerrer Nüzûl Görüşünün Çıkış Sebepleri

Ulûmu'l-Kur'an müellifleri, ayet veya surelerin nüzûl sebebi olarak zikredilen rivayetlerin önemli bir kısmının aslında tefsir sadedinde olduğuna dikkat çekmektedir. Sahabe ve tâbiûn'un, "Bu ayet, bunun için indi, şu konuda nazil oldu" şeklindeki rivayetleri, bazen sebab-i nüzûlü gösterirken, bazen de ayetten çıkarılacak hüküm veya manayı ifade eden tefsir mahiyetindeki anlatımlardır.⁵⁰ Dolayısıyla bir esbâb-ı nüzûl rivayetinin, nüzûl sebebi olduğuna dair

⁴⁷ Reşid Rıza, *Menâr*, I, 29.

⁴⁸ Derveze, *Tefsîr*, I, 288. İzzet Derveze, ayet ve surelerin mekkî-medenîliğini belirlemede rivayetlerden çok içerik, üslup, siyak gibi hususları dikkate alır.

⁴⁹ Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis*, I, 91.

⁵⁰ İbn Teymiye, *Mukaddime*, s. 48; Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 31-32; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 93, 94. Sahabe rivayetinin bu şekilde değerlendirilemeyeceğine dair farklı görüşler de vardır. Sahabe ve tâbiûnden gelen, ayetlerin daha iyi anlaşılması için bir olay anlatarak, "ayetin ifade ettiği mana budur" anlamında çok sayıda rivayet bulunmaktadır. Tefsir sadedinde olan esbâb-ı nüzûl rivayetleri ve tartışmalar için bkz. Serinsu, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûlün Rolü*, s. 281-284.

delil olmalıdır. Şayet bir ayete ilişkin rivayetler, sarih bir şekilde sebep bildirmiyorsa, o ayetin tefsiri için zikredildiği kabul edilmektedir.⁵¹ Örneğin, Bakara, 2/223 ayeti ile ilgili iki rivayetten birinin, aslında ayetin tefsiri sadedinde anlatıldığı bilinmektedir.⁵² Vâhidî'nin, Fîl Suresinin nüzûlü hakkında Ebrehe ordusunu, yani tarihi bilgileri zikrettiği rivayet de aynı şekilde tefsir sadededir.⁵³

Esbâb-ı nüzûl konusunda dikkat çekilecek bir başka husus da ravilerin yanılmasıdır. Mesela, “Allah'ın kadrini gereği gibi bilemediler”⁵⁴ mealindeki ayetle ilgili Tirmizî, sebab-i nüzûl (فأنزل الله) ibaresiyle bir rivayete yer vermektedir.⁵⁵ Halbuki Buhârî ve Müslim, aynı rivayeti sebab-i nüzûl rivayeti olarak değil, Hz. Peygamberin sorulan soruya karşı ayeti okuyarak (قرأ) cevap vermesi şeklinde nakletmektedir.⁵⁶ Yani Hz. Peygamber, kendisine sorulan soruya daha önce inmiş olan bir ayeti okuyarak cevap vermektedir. Râviden ya da onu dinleyenlerin yanlış anlamasından kaynaklanan böylesi durumlar da esbâb-ı nüzûl rivayetlerinde dikkat edilmesi gerekmektedir.

Bir diğer husus, mekkî sureler içinde medenî, medenî sureler içinde mekkî ayetlerin yer almasıdır. Alimler tarafından bunlara dair tespit çalışmaları yapılmıştır.⁵⁷ Fakat Zerkeşî, Tevbe, 9/113 ve Hûd, 11/114 ayetlerinin mükerrer nazil olduğunu iddia ederken⁵⁸ bu hususu dikkate almamış gibi görünmektedir. Örneğin O'na göre, Tevbe Suresi medenî bir suredir. Fakat 113. ayetinin mekkî olduğuna işaret eden bir rivayet vardır. O halde bu ayet, hem mekkî hem medenîdir.⁵⁹

⁵¹ Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis*, I, 87.

⁵² Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 32; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 94; Zürkânî, *Menâhil*, I, 105.

⁵³ Vâhidî, *Esbâbu'n-Nüzûl*, s. 306.

⁵⁴ Zümer, 39/67.

⁵⁵ Tirmizî, “Tefsîr”, 40 (Zümer).

⁵⁶ Buhârî, “Tevhîd”, 36, “Tefsîr”, 295 (Zümer); Müslim, “Sıfâtü'l-Münâfikîn”, 19, 20.

⁵⁷ Suyûtî mekkî sureler içindeki medenî, medenî sureler içindeki mekkî ayetleri فصل فصل başlığı altında saymaktadır. (*el-İtkân*, I, 47-55)

⁵⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 30, 31.

⁵⁹ Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 31.

Mükerrer nüzûl teorisinin ortaya çıkmasında, yukarıdaki üç önemli uyarının göz ardı edilmesinin çok önemli payı vardır. Aslında tefsir sadedinde gelen veya nüzûl sebebi olmayan rivayetler, nüzûl sebebi telakki edilerek ihtilafın bir tarafı olarak esas alınması bunların başında gelmektedir. Ayrıca mekkî-medenîyi belirlemede, tarih bilgilerine ve ayetlerin muhtevalarına da dikkat edilmesi gerektiği halde zayıf da olsa tamamen rivayetlerin esas alınması, tercih yolunu kapatmakta mükerrerlik yolunu açmaktadır.

IV. Mükerrer Nüzûl Örnekleri

Mükerrer nüzûl görüşü, esbâb-ı nüzûl konuları arasında yer almaktadır. Fakat esasen ayet veya surelerin mekkî-medenîliğini tespit çalışılması olması nedeniyle mekkî-medenî konusu ile de bir o kadar ilişkilidir. Kaynaklarda, surelerin veya ayetlerin mekkî-medenîliğine ilişkin ayrıntılı bilgiler bulunmaktadır. Aynı kaynaklarda, çok sayıda ayet veya surenin mekkî ya da medenîliği hakkında ihtilaf olduğu da belirtilmektedir. İhtilafın sebebi, rivayetlerdeki farklılıklardır. Mekkî-Medenî konusunda önemli kaynaklardan olan, Ebu Ubeyd Kasım b. Sellam'ın (ö.224) *Fedâilü'l-Kur'an*, İbnü'd-Darîs'in (ö.294) *Fedâilü'l-Kur'an*, İbnü'l-Enbârî'nin (ö.328) *er-Red ala men Halefe Mushaf-ı Osmânî*, Nahhâs'ın (ö.338) *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, Ebu Amr ed-Dânî'nin (ö.444) *el-Beyan fî Addi Âyi'l-Kur'an*, Beyhakî'nin (ö.458) *Delâilü'n-Nübüvve* adlı eserleri, Fâtiha, Ra'd, Rahmân, Sâf, Teğâbun, Mutaffifin, Kadr, Beyyine, Zilzâl, İhlâs, Felak ve Nâs Sureleri gibi bazı sureler hakkında mekkî ya da medenî olduklarına dair ihtilaf edildiği bilgisini vermektedir. Suyûtî, *el-İtkân*'ında bu konuda daha önce zikredilen bütün bilgileri (فصل في تحرير السور (المختلف فيها) başlığı altında toplamaktadır.⁶⁰ Mükerrer nüzûl teorisine göre, bu listelerde yer alan her ayet veya surenin tekrar nazil olduğunu söylemek mümkündür. Ancak mükerrer nüzûlü savunanlar, sınırlı sayıda örnekten bahsetmektedir. Tefsirlerde, tespit edebildiğimiz kadarıyla, Fâtiha, Kevser, İhlâs Sureleri ile Tevbe, 9/113, Hûd, 11/114, Nahl, 16/126-128, İsrâ, 17/85, Rûm, 33/1-3 ayetlerinin mükerreren inzal edildiği ifade edilmektedir. Diğer bazı

⁶⁰ Suyûtî, *el-İtkân*, I, 41-47.

ayetlerle⁶¹ ilgili benzer rivayet ihtilafları bir araya getirildiğinde, mükerrer nüzûl teorisine uygun örnekleri artırmak mümkündür.

Fâtiha Suresi örneği müstakil olarak ileride incelenecektir. Kevser Suresinin nüzûlüne ilişkin rivayetler Âlûsî'ye göre problem oluşturmaktadır. Âlûsî, Hafâcî'nin, surenin iki defa nazil olduğunu zikrettiğini, bu durumda problemin ortadan kalktığını belirtmiştir.⁶² Fakat Suyûtî başta olmak üzere bazı alimler, Kevser Suresinin medenî olduğu görüşü tercih etmiştir.⁶³ Mükerrer nüzûl konusunda yeni bir yaklaşım ortaya koyan Mevdûdî'ye göre, mirac olayı hicretten önce Mekke'de vuku bulmuştur ve Hz. Peygamber miracda kendisine verilen kevser hediyesinden haberdardır. Surenin Medine'de nazil olduğuna işaret eden Enes b. Mâlik rivayetinden, bu surenin ilk defa Medine'de nazil olduğu anlamı çıkarılmamalıdır. Çünkü Hz. Aişe, İbn Abbas ve İbn Zübeyr gibi sahabeden bazıları Kevser Suresinin mekkî olduğunu söylemiştir ve çoğu müfessirler de bu görüştedir. Enes b. Mâlik rivayetinde bir boşluk vardır. Hz. Peygamber bir konuyu anlattığı sırada O'na, bu mesele için Kevser Suresinin açıklayıcı olduğu Allah tarafından bildirilmiştir. Yani ayet daha önce nazil olmuş fakat bir mesele üzerine Hz. Peygambere gönderilen işaret ile o ayete dikkat çekilmiştir. Kevser Surenin muhtevası mekkîdir ve Hz. Peygambere, içinde bulunduğu en zor ve cesaret kırıcı şartlarda inzal edilmiştir.⁶⁴ Süleyman Ateş de cumhurun görüşüne göre Kevser Suresinin mekkî olduğunu ve haberi vahid olan Enes b. Malik rivayeti ile bunun bozulamayacağını belirtmiştir. O'na göre surenin iki defa nazil olduğu görüşü doğru değildir ve her iki riva-

⁶¹ Bkz. Ulûmu'l-Kur'an eserlerinin mekkî-medenî bölümleri ve bazı esbâb-ı nüzûl kaynaklarının mekkî-medenî sıralamaları.

⁶² Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XXX, 244.

⁶³ Suyûtî, *el-İtkân*, I, 46, Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, VIII, 520. Suyûtî aynı yerde, Nevevî'nin Müslim şerhindeki tercihinin göre de surenin medenî olduğunu ifade eder. Aynı bilgiyi Âlûsî de ondan alıp nakleder. (Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XXX, 244) Halbuki Nevevî'nin böyle bir ifadesi olmadığı gibi aksine surenin As b. Vail hakkında nazil olduğu bilgisine yer vererek mekkî görüşü öne çıkarır. (Ebû Zekerriya Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi'l-Müslim b. el-Haccâc*, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut, 1392, IV, 113)

⁶⁴ Mevdûdî, *Tefhîm*, VII, 264.

yeti birleştirmek için ileri sürülmüştür. Ayrıca “Bir ayet veya sure iki defa inmiş olsa, iki defa yazılır. Aksi takdirde inen bir vahiy Kur’an’dan çıkarılmış olur”⁶⁵ diyerek, Kur’an’ın korunmuşluğuna vurgu yapmıştır.

İhlâs Suresi ise Zerkeşi, Suyûtî ve Subhi Salih’e göre Medine’de tekrar nazil olmuştur. Zerkeşi, surenin Mekke’de müşriklere, Medine’de ehl-i kitaba cevap olarak indiğini;⁶⁶ Subhi Salih de farklı rivayetler nedeniyle mükerrer inzalinin önünde bir engel olmadığını ifade etmiştir.⁶⁷ Âlûsî ve İbn Âşûr da surenin mükerrer nazil olduğuna dair görüşe atıfta bulunmuştur.⁶⁸ Zürkânî, sureyi mekkî-medenî sureler arasında saymıştır.⁶⁹ Suyûtî, bazılarının nüzûlün tekerürü yoluyla rivayetleri cem ettiğini fakat kendisine göre medenî olduğuna işaret eden rivayetin daha sahih olması sebebiyle İhlâs Suresinin medenî olduğunu söylemiştir.⁷⁰ Mevdûdî’ye göre Mekke’de müşrikler, Medine’de yahudiler Allah Teâlâ hakkında sorular sormuştur. Her defasında da onlara cevap olarak Allah tarafından bu sureye işaret edilmiştir. Bu sebeple sureye yeni nazil olduğu zannıyla bakılmıştır. Farklı rivayetler, Hz. Peygamberin farklı kişilerce farklı yer ve zamanlarda sorulan aynı soruya cevap verilmesi için bu sureyi okuduğunu gösterir. Rivayetler birbirine tezat değildir. Aslında surenin muhtevâsından, Mekke döneminin başlangıcında nazil olduğu anlaşılabilir.⁷¹

Zerkeşi ve Suyûtî, ihtilaflı rivayetler sebebiyle, Tevbe, 9/113,⁷² Hûd, 11/114⁷³ ayetlerinin tekrar nazil olduğunu söylemiştir. Suyûtî, Zürkânî ve

⁶⁵ Ateş, Süleyman, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, XI, 126.

⁶⁶ Zerkeşi, *el-Burhân*, I, 30.

⁶⁷ Subhi Salih, *Mebâhis*, s. 144.

⁶⁸ Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, XXX, 266; Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, Daru Sahnun, Tunus, 1997, XXX, 611.

⁶⁹ Zürkânî, *Menâhil*, I, 201.

⁷⁰ Zerkeşi, *el-Burhân*, I, 30; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 46, 104; Subhi Salih, *Mebâhis*, s. 144.

⁷¹ Mevdûdî, *Tefhîm*, VII, 303.

⁷² Zerkeşi, *el-Burhân*, I, 31; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 97-98, 104, *Lübâbu’n-Nükûl fî Esbâbi’n-Nüzûl*, Daru İhyai’l-Ulûm, Beyrut, ts., s. 15, 115. (Suyûtî burada söyledi: *فنجمع بين هذه الأحاديث بتعدد النزول*)

⁷³ Zerkeşi, *el-Burhân*, I, 30; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 104.

Subhi Salih'e göre Nahl, 16/126-128 ayetlerinin nüzûlü de tekerrür etmiştir.⁷⁴ Zerkeşi ve İbn Kesîr'e göre İsrâ, 17/85 ayeti mükerrer nazil olmuştur.⁷⁵ Suyûtî, mükerrer nüzûl (ما تكرر نزوله) başlığı altında, İbnü'l-Hassâr'a göre Rûm Suresinin ilk üç ayetinin iki defa nazil olduğunu ifade etmiştir.⁷⁶ Âlûsî de bu ayetlerin iki defa nazil olabileceği görüşüne yer vermiştir.⁷⁷ Bu çalışmada, konuyu uzatmamak için her örnek ayrı ayrı incelenmemiş sadece Fâtiha Suresi örneği ile iktifa edilmiştir. Diğer örnekler aynı minvalde değerlendirilmelidir.

Süreç okunması yapıldığında şöyle bir netice ortaya çıkmaktadır: Önceleri esbâb-ı nüzûle dair çok sayıda rivayet; sahih, zayıf, uydurma vs. olduğuna bakılmaksızın çeşitli kaynaklarda toplanmıştır. Birkaç asır sonra, ayetlerin mekkî-medenî, nehârî-leylî, sayfî-şitâî, hadarî-seferî, firâşî-nevmî, arzî-semâî olanlarını tespit etmek gibi oldukça ayrıntılı tasniflere girilince, metin veya sened durumu önemsenmeden toplanmış olan bütün bu rivayetlerden faydalanılmıştır. Bu şekilde, bir ayet veya sure ile ilgili çeşitli kaynaklarda yer alan rivayetlerin tamamı bir araya getirilince, bazı rivayetlerin birbiriyle çeliştiği görülmüştür. Bu çelişkiyi gidermek için de mükerrer nüzûl teorisi ortaya atılmıştır. Fakat sadece ayet veya sureler için değil, tarihi olaylara ilişkin rivayetlerde de benzeri ihtilaflar mevcuttur. Örneğin, Mirac hadisesi hakkında zaman ve mekan yönünden ihtilaflı rivayetler⁷⁸ bulunmasına rağmen, miracın mükerrer vukuundan bahsedilmemiştir. Farklı konularda bunun benzeri pek çok örnek gösterilebilir.

⁷⁴ Suyûtî, *el-İtkân*, I, 98, 104; Zürkânî, *Menâhil*, I, 120; Subhi Salih, *Mebâhis*, s. 144. İbnü'l-Hassâr'a göre bu ayetler, üç farklı rivayet olduğundan iki değil üç defa nazil olmuştur. (Suyûtî, *el-İtkân*, I, 98; Zürkânî, *Menâhil*, I, 120). İbn Atiyye ve İzzet Derveze'ye göre üslup ve içerik bakımından önceki ayetlerle uyumu dikkate alındığında, bu ayetlerin mekkî olduğu söylenebilir. (İbn Atiyye, *Muharreru'l-Vecîz*, V, 531; Derveze, *Tefsîr*, V, 204). Zürkânî ve Subhi Salih, mükerrer nüzûle sadece bu ayetleri örnek gösterir.

⁷⁵ Zerkeşi, *el-Burhân*, I, 30; İbn Kesîr, *Tefsîr*, V, 113-114.

⁷⁶ Suyûtî, *el-İtkân*, I, 104.

⁷⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XXI, 19.

⁷⁸ Salih Sabri Yavuz, "Mi'rac", *DİA*, XXX, 133.

V. Fâtiha Suresi Örneği

Tefsir kaynaklarında mükerrer nüzûle dair en yaygın örneğin, Fâtiha Suresi olduğu görülmektedir. Surenin nüzûl sebebi hakkında rivayet bulunmamakla birlikte, bazı sahabilerden Mekke’de nazil olduğu nakledilmektedir. Müfessirlerin tamamına yakını, Hz. Ali ve İbn Abbas’tan gelen Fâtiha Suresinin Mekke’de nazil olduğuna dair rivayetlere dayanarak surenin mekkî olduğu görüşündedir.⁷⁹ Fâtiha, Hz. Ali rivayetine göre arşın altındaki hazineden Mekke’de nazil olmuştur. Diğer rivayette ise Fâtiha’nın Hz. Peygambere ilk gelen vahiylerden olduğu belirtilmiştir. İbn Abbas’tan gelen rivayete göre Hz. Peygamber Mekke’de Fâtiha Suresini okumuş ve müşrikler de ona beddua ile karşılık vermiştir.⁸⁰ Bu bilgilere dayanarak Fâtiha Suresinin mekkî oluşunda genel bir ittifak oluşmuştur. Ayrıca “Biz sana “seb’u’l-mesâni”yi (سبعا من المثاني) ve yüce Kur’an’ı verdik”⁸¹ ayetindeki, “seb’u’l-mesâni” çoğunluğa göre Fâtiha ile ilgilidir. Bu ayetin yer aldığı Hicr Suresi de mekkîdir.⁸²

Fakat müfessirlerin bir kısmı, “şöyle de denildi” (قيل) kaydıyla surenin Medine’de nazil olduğu rivayetine de yer vermiştir ki; buna dair rivayet Mücahid’e (ö.103) nispet edilmektedir. İbn Ebî Şeybe’nin (ö.235) nakline göre Mücahid, Ebû Hureyre’nin “Fâtiha Suresi medenîdir” dediğini rivayet etmiş-

⁷⁹ Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî, *Tefsîru Kitâbillahi’l-Azîz*, (thk. Belhac b. Said), Daru’l-Garbi’l-İslami, Beyrut, 1990, I, 73; Ebû’l-Muzaffer es-Sem’ânî, *Tefsîru’l-Kur’an*, (thk. Ebû Temîm Yâsir, Ebû Bilal Ğanîm), Daru’l-Vatan, Riyad, 1997, I, 31; Beğavî, *Meâlimu’t-Tenzîl*, I, 49; Râzî, *Mefâtiħ*, I, 106; Muhammed el-Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’an*, Daru Alemi’l-Kütüb, Riyad, 2003, I, 115; Beydâvî, *Envâru’t-Tenzîl*, I, 7; Ali b. Muhammed el-Hâzin, *Tefsîru’l-Hâzin*, Daru’l-Fikr, Beyrut, 1979, I, 15; İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 101; Reşid Rıza, *Menâr*, I, 27. “وهي مكية على قول أكثر العلماء” (Beğavî, *Meâlimu’t-Tenzîl*, I, 49); “هو قول أكثر العلماء” (Hâzin, *Tefsîr*, I, 15); “الأكثرين على أنها مكية” (Suyûtî, *el-İtkân*, I, 41); görüş birliğine yakın bir çoğunluk (Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, Azim Dağıtım, İstanbul, ts., I, 29)

⁸⁰ Rivayetler için bkz. Vâhidî, *Esbâbu’n-Nüzûl*, s. 11; Sa’lebî, *el-Keşf*, I, 89-90.

⁸¹ Hicr, 15/87.

⁸² Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, (thk. Ahmed Ferid), Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2003, II, 198; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 533; İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV, 524.

tir.⁸³ Ancak İbn Ebî Şeybe'den daha önce Mukâtil b. Süleyman (ö.150), Ebû Hureyre olmaksızın doğrudan Mücahid'in, "Fâtiha suresi medenîdir" dediğini nakletmiştir.⁸⁴ Ebu Ubeyd (ö.224) de aynı rivayeti Mücahid'in sözü olarak aktarmıştır.⁸⁵ İbn Ebî Şeybe rivayetinin senedinde yer alan Mansur, Mukâtil b. Süleyman rivayetinde de yer aldığı halde⁸⁶ nedense Mukatil b. Süleyman rivayetinde Ebû Hureyre'den bahsedilmemiştir. Zaten bu rivayet, kaynaklarda Ebû Hureyre rivayeti olarak değil, Mücahid rivayeti olarak meşhur olmuştur.

Taberânî, aynı rivayeti senedinde İbn Ebî Şeybe'yi de zikrederek, "Fâtiha Suresi nazil olduğunda şeytan çılgık attı ve Medine'de nazil oldu" şeklinde vermiştir. Sonra da bu hadisi Mansur'dan sadece Ebû'l-Ahvas'ın rivayet ettiğini ve İbn Ebî Şeybe'nin bu rivayette tek kaldığını belirtmiştir.⁸⁷ Fakat Suyûtî, Taberânî rivayetine *el-İtkân*'da yer vermiş ve muhtemelen "Medine'de nazil oldu" cümlesinin Mücahid'in sözünden ekleme (müdreç) olduğunu ifade etmiştir.⁸⁸

Sadece Mücahid'den gelen bu rivayeti veya görüşü önemli bir veri olarak kabul eden bazı alimler, iki görüş arasındaki çok açık olan çelişkiyi, surenin hem Mekke'de hem de Medine'de iki defa nazil olduğu (نزلت مرتين مرة بمكة)

⁸³ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, (thk. Muhammed Avvâme), Daru'l-Kible, Cidde, 2006, X, 522 (30765).

(حدثنا أبو الأحوص ، عن منصور ، عن مجاهد ، عن أبي هريرة ، قال : أنزلت فاتحة الكتاب بالمدينة)

⁸⁴ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, I, 24.

(حدثنا عبيد الله ، قال : وحدثني أبي ، عن الهذيل ، عن سفيان ، عن منصور ، عن مجاهد ، قال : فاتحة الكتاب
مدنية)

Mukâtil b. Süleyman aynı yerde, bütün kaynaklardan farklı olarak İbn Abbas'a göre surenin medenî olduğunu nakleder.

⁸⁵ Ebu Ubeyd Kasım b. Sellam, *Fedâilü'l-Kur'an*, s., s. 367.

⁸⁶ Sa'lebî de aynı rivayeti, kendisine kadar uzanan ve içinde Mansur'un da bulunduğu bir isnad ile Mücahid'den nakleder. Ebû Hureyre bu nakilde de yoktur. (*el-Keşf*, I, 90)

⁸⁷ Taberânî, *Evsat*, V, 100 (4788).

⁸⁸ Suyûtî, *el-İtkân*, I, 41.

ومرة بالمدينة) tezi ile ortadan kaldırmaya çalışmıştır.⁸⁹ Hatta -bu çelişkiyi aşmak için olsa gerek- Semerkandî'nin (ö.383) nakline göre, yarısının Mekke'de yarısının Medine'de nazil olduğu bile söylenmiştir.⁹⁰ Fâtîha'nın isimlerinden birinin mesânî (ikişerli) olması da iki defa inzale bağlanmış ve bu, mükerrer nüzûlü destekleyici delil olarak kullanılmıştır.⁹¹ Mücahid rivayetine çeşitli tenkitler yapılmıştır. Sa'lebî, Hasan b. Fazl'ın "Her alimin bir hatası vardır." (Bu görüş de Mücahid'in hatasıdır) tenkidine yer vermektedir.⁹² Mücahid'e yapılan bu tenkide, Râzî ve İbn Hacer de katılmaktadır.⁹³ Çünkü Mücahid, bu görüşünde yalnız kalmıştır. İttifakla mekkî kabul edilen Hicr Suresindeki, "sana sebu'l-mesâniyi verdik" ibaresinden maksat Fâtîha'dır. Mücahid'in dediği gibi Medine'de nazil olmuşsa, Mekke'de namazlar on yıl Fâtîha okunmaksızın kılınmış olur ki, bu akla uygun değildir.⁹⁴ Yukarıda, Mukâtil b. Süleyman'ın diğer müfessirlerin aksine Mücahid'in görüşünü tercih ettiği

⁸⁹ Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 29; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 41, 104, 105; Subhi Salih, *Mebâhis*, s. 144. Sa'lebî ve Şevkânî, surenin mükerrer nüzûlüne iki farklı rivayetin sebep olduğuna işaret eder (Sa'lebî, *el-Keşf*, I, 90; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, I, 23). Suyûtî objektif davranır ve surenin neden medenî olamayacağına dair görüşleri de verir. (*el-İtkân*, I, 41)

⁹⁰ Ebû'l-Leys Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, Daru'l-Fikr, Beyrut, ts., I, 39. İbn Kesîr bu görüşü oldukça garip bulur. (*Tefsîr*, I, 10) Âlûsî'ye göre zayıf olduğu çok açıktır. (*Rûhu'l-Meânî*, I, 33) Semerkandî, farklı görüşleri verdiği halde surenin iki defa nazil olduğundan bahsetmemektedir. Muhtemelen صراط الذين أنعمت عليهم غير الضالين ولا الضالين ayetlerinin Yahudi ve Hıristiyanlar olarak tefsir edilmesi sebebiyle medenî, önceki ayetlerin ise mekkî olduğu şeklinde bir mantık yürütülmüştür. (Okuyan, Mehmet, "Kur'an'ın Nüzûlünde Taaddüt/Tekerrür Problemi", s. 97)

⁹¹ Sa'lebî, *el-Keşf*, I, 90; Sem'ânî, *Tefsîr*, I, 31; Beğavî, *Meâlimu't-Tenzîl*, I, 49; Râzî, *Mefâtîh*, I, 106.

⁹² Sa'lebî, *el-Keşf*, I, 90. (لكل عالم هفوة وهذه منكراة من مجاهد لأنه تفرد بها والعلماء على خلافه) Hasan b. Fazl ismi sonraki kaynaklar tarafından Hüseyin b. Fazl olarak verilmektedir. Sa'lebî'nin aktarımına göre Hasan b. Fazl, surenin mükerrer nüzûlünü kabul etmektedir. Mücahid'e eleştirisi, sureyi Mekke döneminde yok sayması ile ilgilidir.

⁹³ Râzî, *Mefâtîh*, I, 106; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Daru'l-Marife, Beyrut, 1379, VIII, 159.

⁹⁴ Sa'lebî, *el-Keşf*, I, 90.

belirtmişti. Ancak Mukâtil b. Süleyman'ın, Mücahid'e dayanarak Fâtiha Suresinin medenî olduğunu ifade etmesine karşın, Hicr, 15/87 ayetindeki "mesânî"den maksadın Fâtiha ve Hicr Suresinin de ittifak ile mekkî olduğunu söylemesi⁹⁵ tutarsızlık göstermektedir.

Müfessirler, Fâtiha'nın iki defa nazil olduğu görüşüne karşı farklı tavırlar almıştır. Bir kısmı, bir "kavl" olarak sadece yer vermiştir. Bir kısmı, tenkit ederek yer vermiştir. Bazıları da doğru bir görüş olarak kabul etmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, mükerrer nüzûl tezine tefsirinde ilk defa yer veren Sa'lebî (ö.427), Fâtiha'nın mekkî ve medenî olduğuna dair iki farklı rivayetin birleştirildiğini (telfik) ve böylece Cebrail'in bir defa Mekke'de bir defa da Medine'de sureyi getirdiğini nakletmiştir.⁹⁶ Esbâb-ı nüzûl müellifi Vâhidî (ö.468), Hz. Ali ve İbn Abbas'a göre surenin mekkî, Mücahid'e göre medenî olduğunu belirtmiş ve Mücahid'e yöneltilen tenkitleri aktarmıştır.⁹⁷ Ebû'l-Muzaffer es-Sem'ânî (ö.489), Fâtiha Suresinin mekkî olduğunu belirttiikten sonra, Mücahid'e dayanarak medenî olduğunun ve iki defa inzali dolayısıyla mesânî adını aldığı söylenildiğini (قيل) ifade etmiştir.⁹⁸

Beğavî (ö.516), çoğunluğun görüşüne göre surenin mekkî, Mücahid'e göre medenî olduğunu söylemiştir. Sonra da Mekke'de ve Medine'de iki defa indirildiğini ve bundan dolayı mesânî olarak isimlendirildiğini belirtmiştir.⁹⁹ Zemahşerî (ö.538), surenin mekkî olduğunu ifade etmiş ve ardından, "Bir defa Mekke'de bir defa da Medine'de inzali sebebiyle mekkî ve medenî olduğu da söylenmiştir (قيل)" demiştir.¹⁰⁰ İbnü'l-Cevzî (ö.597), sebu'l-mesânî hakkındaki görüşleri sıralarken, altıncı sırada Fâtiha'nın iki defa nazil olduğunu nakletmiştir.¹⁰¹

⁹⁵ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, II, 210.

⁹⁶ Sa'lebî, *el-Keşf*, I, 90, V, 350.

⁹⁷ Vâhidî, *Esbâbu'n-Nüzûl*, s. 11-12.

⁹⁸ Sem'ânî, *Tefsîr*, I, 31.

⁹⁹ Beğavî, *Meâlimu't-Tenzîl*, I, 49.

¹⁰⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 45.

¹⁰¹ Abdurrahman İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, Mektebetü'l-İslami, Beyrut, 1404, IV, 414.

Fahreddin Râzî (ö.606), hem Mücahid'in görüşünü tenkit etmiş hem de "Bazı alimler dedi ki: Bu sure bir defa Mekke'de bir defa da Medine'de indirildi, mekkî-medenîdir, bunun için Allah onu mesânî olarak isimlendirdi, çünkü onu iki defa indirdi" görüşüne yer vermiştir.¹⁰² Sebu'l-mesânî ayetinin (Hicr, 15/87) tefsirinde de beşinci görüş olarak Fâtiha'nın mükerrer nüzûlünden bahsetmiştir.¹⁰³ Beydâvî (ö.685) ve Neseî'nin (ö.710) yaklaşımı ise dikkat çekicidir. Beydâvî, surenin iki defa nazil olduğu görüşüne yer vermiş fakat mekkî görüşünün sahih olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁴ Neseî ise sureye mekkî-medenî demenin daha sahih olacağını söylemiştir.¹⁰⁵ Hâzin (ö.741), surenin iki kere nazil olduğu görüşüne ayrıntılı olarak yer vermiş fakat tenkitleri de eklemiştir.¹⁰⁶ Ebû Hayyân el-Endelûsî (ö.754), surenin iki kere nazil olduğu görüşünü tenkit ederek nakletmiştir.¹⁰⁷

İbn Kesîr (ö.774), İbn Abbas, Katâde ve Ebû'l-Aliye'ye göre surenin mekkî, Ebû Hureyre, Mücahid, Atâ b. Yesar ve Zührî'ye göre medenî olduğunu ve Mekke ve Medine'de iki defa indirildiğinin de söylendiğini belirtmiştir. Ancak mekkî görüşüne daha yakın durmuştur.¹⁰⁸ Ebussuûd (ö.982), surenin mükerrer nüzûlü görüşüne yer vermiş fakat mekkî görüşünü sahih bulmuştur.¹⁰⁹ Şevkânî (ö.1250), surenin mekkî veya medenî oluşuna dair rivayetleri sıraladıktan sonra, bu rivayetlerin birleştirilerek, "sure bir defa Mekke'de bir defa da Medine'de nazil oldu" denildiğini ifade etmiştir.¹¹⁰ Âlûsî (ö.1270) ise surenin medenî olduğu görüşünü eleştirmekle birlikte, iki kere inzal edildiği tezini de

¹⁰² Râzî, *Mefâtih*, I, 106. Râzî, sadece Fâtiha Suresi hakkında mükerrer nüzûlden bahseder.

¹⁰³ Râzî, *Mefâtih*, XIX, 162.

¹⁰⁴ Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, I, 7.

¹⁰⁵ Neseî, *Tefsîr*, I, 29.

¹⁰⁶ Hâzin, *Tefsîr*, I, 15.

¹⁰⁷ Ebû Hayyân, el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhît*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, I, 125-126.

¹⁰⁸ İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 101.

¹⁰⁹ Muhammed Ebussuûd, *Tefsîru Ebissuûd*, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut, ts., I, 8.

¹¹⁰ Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, I, 23.

zikretmiştir.¹¹¹ Elmalılı'nın (ö.1946) tefsirinde de aynı bilgileri bulmak mümkündür.¹¹²

Buraya kadar anlaşılacağı gibi Mücahid'e nispet edilen ve oldukça sorunlu tek bir rivayet dolayısıyla ortaya çıkan zaman çelişkisi üzerine, bazı alimler tarafından inzalin tekerrürü tezi ortaya atılmıştır. Yukarıda sıralanan sürece dikkat edildiğinde görülebileceği üzere, bu tez hicrî 400'lü yıllarda kaynaklarda yer almaya başlamıştır. Mukâtil b. Süleyman (ö.150), İbn Kuteybe (ö.276) Huvvârî (ö.280), Taberî (ö.310), Mâturîdî (ö.333), Semerkandî'nin (ö.383) tefsirleri gibi daha önceki dönem kaynaklarında, surenin mükerrer nüzûlü hakkında bir ifade bulunmamaktadır. Bu kaynaklardan Mukâtil b. Süleyman, Mücahid rivayetini esas almış ve surenin medenî olduğunu söylemiştir. Sonra, "mekkî de denilmiştir" kaydını düşmüştür.¹¹³ Huvvârî, tamamen (كلها) vurgusu ile surenin mekkî olduğunu belirtmiş, Mücahid rivayetinden bahsetmemiştir.¹¹⁴ İbn Kuteybe, Fâtiha'nın önemi, yüceliği ve isimleri üzerinde durmuş fakat "tekrar nazil oldu" dememiştir.¹¹⁵ Taberî, Mâturîdî ve Semerkandî'nin tefsirlerinde de aynı şekilde surenin hem Mekke'de hem Medine'de, iki defa nazil olduğuna ilişkin bir ifadeye yer verilmemiştir.

Surenin mükerrer nüzûlünün gerekçeleri olarak, önemi, yüceliği, hürmet, şanını yüceltme, saygı, hatırlatma, unutulmamasını sağlama ve öğüt verme gibi şeyler ileri sürülmüştür. Bazılarının yorumuna göre Fâtiha, namaz farz kılındığında Mekke'de, kible değişikliği sırasında namazlarda okunmaya devam edeceğini bildirmek üzere Medine'de iki defa nazil olmuştur.¹¹⁶ Nesefî bu görüşü benimsemiştir.¹¹⁷ Maksadı anlaşılmayan bir kayda göre muhtemelen

¹¹¹ Âlûsî, *Ruhu'l-Meânî*, I, 38, XV, 153.

¹¹² Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 29-33.

¹¹³ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, I, 24.

¹¹⁴ Huvvârî, *Tefsîr*, I, 73.

¹¹⁵ İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'an*, (thk. İbrahim Şemsuddin), Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ts., s. 35.

¹¹⁶ Suyûtî, *el-İtkân*, I, 105; Sa'lebî, *el-Keşf*, I, 90. Medine'de kible değiştirildiğinde Cebrail'in gelerek, namazlarda Fâtiha'nın okumaya devam edileceğini bildirmiştir ki; bazıları bunu ikinci nüzûl zannetmektedir. (Suyûtî, *el-İtkân*, I, 105)

¹¹⁷ Nesefî, *Tefsîr*, I, 29.

Mekke’de tilaveti, Medine’de sevabı inmiştir.¹¹⁸ Sehavî (ö.643), oldukça zorlama bir yorumla Fâtiha’nın iki kere inzali ile Kur’an’ın yedi harf üzere nüzûlü arasında irtibat kurmaya çalışmıştır.¹¹⁹ Fâtiha Suresinin “sebu’l-mesânî” olması ile mükerrer nüzûlü arasında ilişki kurularak, iki defa nazil olduğu için “mesânî” olarak isimlendirildiği yorumu da en fazla yer verilen gerekçelerdendir.

Râzî, İbn Kesîr, Kurtubî, Ebû Hayyân, İbn Atiyye, Beydâvî, Ebussuûd, İzzet Derveze gibi müfessirler, iki gerekçe ile Mücahid rivayetini eleştirirler. Birincisi, “Biz sana “seb’u’l-mesânî”yi ve yüce Kur’an’ı verdik” ayetindeki mesânî kelimesinden maksat Fâtiha’dır. Hicr Suresi mekkî olduğuna ve sözkonusu ayetteki “verdik” ibaresine göre, Fâtiha’nın Hicr Suresinden önce olması gerekir. İkincisi, namaz Mekke döneminde farz kılınmıştır ve namaz Fâtiha’sız olamaz.¹²⁰ Eğer Fâtiha Suresi medenîdir denirse, Mekke döneminde namazlar Fâtiha’sız kılınmış demek olur ki, bu doğru değildir.¹²¹ Reşid Rıza’nın değerlendirmesi şöyledir: “Bu sure, Mücahid’in görüşü aksine mekkîdir. Çünkü namazın, başından beri Fâtiha ile kılındığında icma vardır ve bunun Mekke’de olduğunda da şüphe yoktur.”¹²² İbn Âşûr (ö.1973) ve Elmalılı da Fâtiha Suresinin neredeyse ittifakla mekkî ve müfessirlerin çoğunluğu tarafından tamamı ilk nazil olan sure kabul edildiğine dikkat çekmiştir.¹²³ Kur’an’ın korunması açısından meseleye yaklaşan Süleyman Ateş ise şayet iki defa nazil olsaydı,

¹¹⁸ Kurtubî, *el-Câmi*, I,116.

¹¹⁹ Nakleden Suyûtî, *el-İtkân*, I, 105.

¹²⁰ Tirmizî, “Mevâkî”, 69, 115, 116; İbn Mâce, “İkâme”, 11. Alak Suresinin “Sen, namaz kıldığında kulu (bundan) engelleyeni gördün mü?” (9-10) ayetleri namazın İslamın başlangıcından beri var olduğunu göstermektedir. (Derveze, *Tefsîr*, I, 288)

¹²¹ Bkz. Râzî, *Mefâtîh*, I, 106; İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 101; Kurtubî, *el-Câmi*, I, 115; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhîr*, I, 125-126; İbn Atiyye, *Muharreru’l-Vecîz*, I, 65; Beydâvî, *Envâru’t-Tenzîl*, I, 7; Ebussuûd, *Tefsîr*, I, 8; Derveze, *Tefsîr*, I, 288.

¹²² Reşid Rıza, *Menâr*, I, 29.

¹²³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I, 135; Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, I, 29, 33. İbn Âşûr, surenin mükerrer inzali görüşünü “قول بعيد جداً” ve “فأي معنى لإعادة نزولها ” sözcüleriyle tenkit etmekte ve anlamsız bulmaktadır.

tekrar eden bazı ayetler gibi Kur'an'a iki defa yazılmış olacağını ifade ederek,¹²⁴ surenin mükerrer nüzûlünü kabul etmemiştir.

Mukâtil b. Süleyman ve Ebu Ubeyd başta olmak üzere, ilk dönem kaynaklarında surenin medenî olduğuna dair Mücahid görüşüne yer verilse de gerek Fâtiha Suresi, gerek Hicr, 15/87 ayetinin tefsirinde, mükerrer nüzûl görüşünden bahsedilmemiştir. Fâtiha'ya iki defa nazil olduğu için mesânî adının verildiği görüşü, mükerrer nüzûl görüşü ile paralel olarak sonradan tefsirlerde yer almaya başlamıştır. Surenin iki kere nazil olduğu görüşünü eleştiren Sem'anî, "Fâtiha Suresi bir defa Mekke'de bir defa da Medine'de indirilmiştir. İki defa indirildiği için mesânî olarak isimlendirilmiştir denildi ki, bu garip bir rivayettir" demiştir.¹²⁵ Kaldı ki, Mücahid'in, üç defa baştan sona kadar ayet ayet sorarak, Kur'an tefsirini İbn Abbas'tan aldığı¹²⁶ vurgulamasına rağmen, Fâtiha'nın nüzûlü konusunda onunla çelişkiye düşmesi¹²⁷ de manidar görülmelidir.

Anlaşılabacağı üzere Fâtiha'nın mükerrer nüzûlü tezi, rivayetlerden kaynaklanan problemlere dayanmaktadır. Burada mükerrerlikten söz eden alimlerin, tâbiûndan olan Mücahid rivayetine karşı, Hz. Ali ve İbn Abbas gibi iki önemli sahabeden gelen mekkî rivayetini neden tercih etmedikleri anlaşılmamaktadır. Her ne kadar Mücahid'e, surenin medenî olduğuna dair bir görüş nispet edilse de onun mükerrer nüzûlden bahsetmediği dikkatlerden kaçmamalıdır. Sadece Mücahid değil, Fâtiha Suresinin mükerrer nüzûlünden, ne sahabe ne de ilk dönem kaynakları bahsetmektedir. Dolayısıyla sonraları icad edilen bu görüşün tutarlı ve sağlam bir dayanağı bulunmamaktadır.

¹²⁴ Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, I, 61.

¹²⁵ Sem'anî, *Tefsîr*, I, 31.

¹²⁶ " قال: عرضتُ المصحفَ على ابن عباس ثلاث عَزْضَات، من فاتحته إلى خاتمته، أوقفه عند كل " (İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân fi Te'vili Âyi'l-Kur'an*, (thk. Ahmed Muhammed Şakir), Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 2000, I, 90; İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 10)

¹²⁷ İbn Abbas'a göre sure mekkîdir (Sem'anî, *Tefsîr*, I, 31; Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 115; İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 101; Zerkeşi, *Menâhil*, I, 194).

VI. Sonuç

Tefsir ilminin, rivayetlerden kaynaklanan problemlili meseleleri vardır. Esbâb-ı nüzûl rivayetleri bağlamında ortaya atılan mükerrer nüzûl görüşü bunlardan biridir. Bazı ayet veya surelerle ilgili rivayetler, onların hem mekkî hem de medenî olduğuna işaret etmektedir. Bu çelişki, rivayetlerin arasını cem etmek veya rivayetlerden birini tercih etmek gibi yöntemlerle ortadan kaldıramıyorsa, o ayet veya sure hem Mekke’de hem de Medine’de iki defa nazil olmuş demektir. Nüzûlün taaddüdü veya tekerrürü adı da verilen bu görüş, bir ayet veya sure ile ilgili esbab-ı nüzûl veya mekkî-medenî rivayetleri arasındaki çelişkiyi gidermek için kullanılmaktadır. Rivayetler arasında, kabul-red, cem ve tercih yöntemlerinden biri uygulanamadığında bu görüşten yararlanılmaktadır. Fakat bu çıkarım gereği, hakkında nüzûl rivayeti ihtilafı bulunan çok sayıda ayet ve sureyi de mükerrer saymak gerektiği halde nedense böyle yapılmamış, zikredilen örneklerin sayısı sınırlı tutulmuştur.

Mükerrer nüzûl görüşü, ayetlerin hangisinin mekkî, hangisinin medenî, ya da nehârî-leylî, sayfi-şitâî, hadarî-seferî, firâşî-nevmî, arzî-semâî olduğunu tespit etmek üzere girilen teferruatlı çalışmalarla toplanan, mevzu, zayıf veya sahih rivayetler arasında ortaya çıkan ihtilafları çözmek üzere ileri sürülmüştür. Diğer bir ifadeyle aynı konudaki nüzûl rivayetlerinin tearuzunu gidermek için üretilmiş olan bir çıkış formülüdür.

Bu görüş, hicrî 400’lü yıllardan sonra kaynaklarda yer almaya başlamıştır. Daha önceki kaynaklarda, bir ayet veya surenin mükerrer inzalinden bahsedilmemiştir. 8. asra kadar, tefsir kaynaklarında Fâtiha Suresinin mükerrer nüzûlünden söz edilmiştir. Fâtiha Suresinin Mekke’de nazil olduğuna dair ittifak olmasına rağmen sadece Mücahid’e nispet edilen “Fâtiha Medine’de indirildi” rivayeti dolayısıyla, bazılarınca mükerrer nüzûlü kabul edilmiştir. Önceleri Fâtiha Suresi için ileri sürülen mükerrer nüzûl görüşü, 8. asırdan sonra mekkî-medenî tartışması olan başka ayet ve surelere de uygulanmaya başlanmıştır.

Mükerrer nüzûl görüşü, Zerkeşî’nin bu konuya esbâb-ı nüzûl bahsinde yer vermesi ile yerleşmiş ve yaygınlık kazanmıştır. Daha sonra Suyûtî *el-İtkân*’da, “nüzûlü tekerrür edenler” şeklinde müstakil başlık açmıştır. Konuya örnek

gösterilen ayet veya sureler, hakkında mekkî-medenî tartışması olan ayet veya surelerdir. Önceki dönemlerde alimler, cem, tercih vb. metodlar ile bu müşkili ortadan kaldırırken, sonraları mükerrer nüzül teorisi geliştirilmiştir.

Mükerrer ayet veya surenin önemi, hatırlatma, öğüt veya Kur'an'ın yedi harf üzere nazil olması gibi hikmete dayalı açıklamalar dışında, bu görüşün bir dayanağı bulunmamaktadır. Mükerrer nüzülü savunanlarca böyle subjektif gerekçeler ileri sürülmesine karşın, aynı gerekçelere fazlasıyla layık başka birtakım ayet ve surelerin neden mükerrer nazil olmadığı sorusu cevapsız kalmaktadır. Ya da Kur'an'da tekrar eden bazı ayetler olduğu halde, mükerrer nazil olduğu ileri sürülen bu ayet ve sureler neden tekraren yazılmamıştır? Dolayısıyla Cebrail'in aynı vahyi iki defa getirdiğine dair önemli bir iddia, oldukça zayıf bir yoruma değil, Kur'an, sünnet veya en azından sahabe kavline dayanması gerekirken, mükerrer nüzülü savunanların böyle bir delili mevcut değildir. Bazı ayet ve surelerin iki defa inzal edildiğine ilişkin, nüzül zamanında yaşamış sahabeden gelen bir haber olmalıdır. Fakat esbâb-ı nüzül ve mekkî-medenî konusunda asıl kaynak olan sahabeden, bir ayet veya surenin hem Mekke'de hem de Medine'de nazil olduğuna ilişkin bir bilgi bulunmamaktadır.

Mükerrer nüzül örneklerinde, kabul-red, tercih ve cem gibi yöntemlerin tamamen uygulanmadığı görülmektedir. Bunun yanında, problem teşkil eden rivayetlerin çoğunun ayetin tefsiri sadedinde geldiğine, esbâb-ı nüzül rivayeti olmadığına dikkat edilmelidir. Son olarak mekkî-medenî olanı belirlemede, tarihi veriler ve ayetlerin muhtevası da dikkate alınmalıdır. Şayet bu hususlar tam olarak uygulanacak olursa, mükerrer nüzül tezi geçerliliğini yitirecektir. Mevdûdî'nin söylediği gibi bazı soru veya hadiseler, daha önce nazil olmuş bir ayet veya sure ile cevap/ hüküm/karar verilmesi işaret edilmiş edilmiş ve bu, rivayetlere yeniden inzal şeklinde yansımış da olabilir. Bu durumda, ortada bir kavram kargaşası var demektir.

Mükerrer nüzül görüşünün doğru bir yaklaşım olamayacağına ilişkin hususları üç maddede özetlemek mümkündür.

1- Bu yöntemi savunanlar Kuran, sünnet ve sahabe kavlından herhangi bir delil ileri sürememiştir.

11- Reddetme, zayıf bulma, tercihte bulunma, cem etme, tefsir sadedinde olanları belirleme gibi, rivayetler üzerinde tasarruflarda bulunma yerine, mükerrer nüzûlünden bahsederek ayet veya sure üzerinde tasarrufta bulunma izlenimi vermektedir.

111- İlk dönem kaynaklarında mükerrer nüzûle dair bir bilgiye rastlanmaktadır. Tamamen rivayetlerin çelişmesinden kaynaklanan müşkili gidermek üzere sonradan geliştirilen bu yöntem, Kur'an'ın hem ezber hem de yazı ile korunmuşluğu bakımından problemlere sebep olmaktadır. Zira iki yönlü kayıt altına alınan bir vahyin ikinci defa inzali, çeşitli soru işaretlerine yol açabilmektedir.

Netice olarak, mükerrer nüzûl görüşünün az sayıda alim tarafından kabul gördüğünü, çoğunluğun daha çok tercih yöntemi ile ayet veya surelerin mekkî-medenîliğine dair bir kanaate vardığını belirtmek gerekir. Yani nüzûle dair ihtilafli rivayetler karşısında tercih yöntemi gereği gibi işletildiğinde, mükerrer nüzûl tezine gerek kalmamaktadır.

Kaynakça

- Aldemir, Halil, "Esbâb-ı Nüzûl Rivayetleri Arasında Görülen Çelişkiler ve Geliştirilen Çözüm Yollarının Tahlili", *EKEV Akademi Dergisi*, sayı 48, yıl 2011.
- Âlûsî, Şihâbuddîn, *Râhu'l-Meânî*, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut, ts.
- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1988.
- Beğavî, Ebû Muhammed Hüseyin, *Meâlimu't-Tenzîl*, Daru't-Tayyibe, Riyad, 1997.
- Beydâvî, Kâdî Nasruddin, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, (thk. Muhammed Subhî-Muhammed Ahmed), Daru'r-Reşid, Beyrut, 2000.
- Dihlevî, Şah Veliyullah, *el-Fevzu'l-Kebîr fî Usûli't-Tefsîr*, Daru's-Sahve, Kahire, 1986.
- Demirci, Muhsin, *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2012.
- "Nas-Olgu İlişkisi Açısından Mükerrer Nüzûl", *MÜİF Dergisi*, sayı 20, yıl 2001.
- Derveze, Muhammed İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadis*, Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire, 1383.
- Ebû Hayyân, el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhît*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.
- Ebussuûd, Muhammed, *Tefsîru Ebissuûd (İrşâdü'l-akli's-selîm)*, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut, ts.

- Ebu Ubeyd, Kasım b. Sellam, *Fedâilü'l-Kur'an*, (thk. Mervan, Muhsin, Vefa), Daru İbn Kesir, Beyrut, ts.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *İlahi Hitabın Tabiatı*, (trc. Mehmet Emin Maşalı), Kitabiyat Yayınları, Ankara, 2001.
- Elmalılı, Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Azim Dağıtım, İstanbul, ts.
- Hâzin, Ali b. Muhammed, *Tefsîru'l-Hâzin (Lübâbu't-Te'vil)*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1979.
- Huvvârî, Hûd b. Muhakkem, *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz*, (thk. Belhac b. Said), Daru'l-Garbi'l-İslami, Beyrut, 1990.
- İbn Âşûr, Tahir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Daru Sahnun, Tunus, 1997.
- İbn Atiyye, el-Endelûsî, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.
- İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Daru'l-Marife, Beyrut, 1379.
- İbn Kesir, Ebû'l-Fida İsmail, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, Daru't-Tayyibe, Riyad, 1999.
- İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'an*, (thk. İbrahim Şemsuddin), Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- İbn Teymiye, Takiyyuddin, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, (thk. Adnan Zarzûr), Daru'l-Kur'ani'l-Kerim, Kuveyt, 1972.
- İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, Mektebetü'l-İslami, Beyrut, 1404.
- Kurtubî, Muhammed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Daru Alemi'l-Kütüb, Riyad, 2003.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm (Te'vilâtü Ehli's-Sünne)*, (thk. Fatıma Yusuf), Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 2004.
- Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'an*, Mektebetü'l-Maarif, Riyad, 2000.
- Mevdûdî, Ebu'l-Ala, *Tefhîmu'l-Kur'an*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.
- Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, (thk. Ahmed Ferid), Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât, *Tefsîru'n-Nesefî*, (thk. Mervan Muhammed), Daru'n-Nefais, Beyrut, 2005.
- Nevevî, Ebû Zekeriyya, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi'l-Müslim b. el-Haccâc*, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut, 1392.
- Okuyan, Mehmet, "Kur'an'ın Nüzûlünde Taaddüt/Tekerrür Problemi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, sayı 1, yıl 2001.
- Râzî, Fahrüddin, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut, ts.
- Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, Kahire, 1990.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed, *el-Kesf ve'l-Beyân*, (thk. Ebû Muhammed b. Âşûr), Beyrut, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut, 2002.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer, *Tefsîru'l-Kur'an*, (thk. Ebû Temîm Yâsir, Ebû Bilal Ğanîm), Daru'l-Vatan, Riyad, 1997.
- Semerkandî, Ebû'l-Leys, *Bahru'l-Ulûm*, Daru'l-Fikr, Beyrut, ts.
- Serinsu, Ahmet Nedim, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûlün Rolü*, Şule Yayınları, İstanbul, 1994.

- Subhi Salih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'an*, Dersaadet, İstanbul, ts.
- Suyûtî, Celaleddin, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Daru İbn Kesîr, Dımeşk, 2006.
- *Lübâbu'n-Nükûl fî Esbâbi'n-Nüzûl*, Daru İhyai'l-Ulûm, Beyrut, ts.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-Kadîr*, Daru'l-Fikr, Beyrut, ts.
- Taberî, İbn Cerîr, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, (thk. Ahmed Muhammed Şakir), Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 2000.
- Taşköprüzâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzûâtî'l-Ulûm*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasan Ali, *Esbâbu'n-Nüzûl*, Müessesetü'l-Halebi, Kahire, 1968.
- Yahya b. Sellam, Ebu Zekeriyya, *Tefsiru Yahya b. Sellam*, (thk. Hind Şelebî), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.
- Yavuz, Salih Sabri, "Mî'rac", *DİA*, Ankara, 2005.
- Zemaşerî, Ebû'l-Kasım Muhammed, *el-Keşşâf an Hakâiku't-Tenzil*, (thk. Abdurrazık el-Mehdî), Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut, ts.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazim, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1372.
- Zerkeşî, Bedrüddin, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, (thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim), Daru'l-Marife, Beyrut, 1972.
- Zuhrî, İbn Şihâb, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, (thk. Hatim Salih), Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1988.

İbn-i Tufeyl ve Jean Jacques Rousseau'da Eğitim Düşüncesi

*Abdullah İNCE**

Öz: Bu çalışmada Ebu Bekir İbn-i Tufeyl'in "Hay Bin Yakzan" ismiyle bilinen felsefi romanı ile Jean Jacques Rousseau'nun "Emile Yahut Çocuk Eğitimine Dair" isimli eserindeki eğitim düşüncesi karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. Giriş bölümünde her iki düşünür ve fikirleri hakkında genel bilgi verilmiştir. Takip eden bölümde bu iki düşünürü göre eğitimde kalıtım ve çevrenin etkisi, gelişim basamaklarına göre eğitim konusu ele alınmıştır. Bunlardan sonra her iki düşünürün eğitim sürecinde vurguladıkları diğer konular incelenmiştir. Çalışmanın sistematigi açısından her bir düşünürün ilgili konulardaki fikirleri ayrı başlıklar halinde ele alınmıştır. Değerlendirme ve sonuç bölümünde her iki düşünürün çalışma kapsamında ele aldığımız düşünceleri karşılaştırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İbn-i Tufeyl, Rousseau, Eğitim, Kalıtım, Çevre, Din.

The Educational Thought in Ibn Tufail and Rousseau

Abstract: In this study, it was compared the educational thoughts of Abu Bakr İbn Tufail in his philosophical novel Hay Bin Yakzan and Jean Jacques Rousseau in his book Emile. In introduction it was given general information about both thinkers and their ideas. In the following section it was discussed the effect of heredity and environment in education and the education as per evolution stages in according to these thinkers. Than it was discussed the other topics on educational processes that two thinkers emphasized. In terms of systematic of the study, both thinkers ideas on related topics were dealt under diversified titles. In evaluation and conclusion it was compared the ideas of two thinkers that we examined throughout the study.

Keywords: Ibn Tufail, Rousseau, Education, Heredity, Environment, Religion.

İktibas / Citation: Abdullah İnce, "İbn-i Tufeyl ve Jean Jacques Rousseau'da Eğitim Düşüncesi", Usûl, 21 (2014/1), 67 - 102.

* Yrd. Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi DKAB Bölümü.

I. Giriş

A. İbn-i Tufeyl'in Yetiştığı Çevre ve Fikirlerine Genel Bakış¹

Ebu Bekir İbn-i Tufeyl 1105-1106 yılında Gırnata'da doğmuş, 1185 de Mera-keş'te ölmüştür. İbn-i Tufeyl'in dini ilimler yanında felsefe, tıp gibi başka alanlardaki yetkinliği de bilinmektedir.²

İbn-i Tufeyl, Hayy Bin Yakzan isimli eserinde hedefini “meşriki hikmetin sırlarını açıklamak” olarak ifade etmektedir. İbn-i Bacce'nin talebesi olduğunu kabul edenler³ olduğu gibi onunla görüşmediğini⁴ kabul edenler de vardır. Gazali, Farabi ve İbn-i Sina'dan etkilenmiş⁵, ancak onları bazı fikirleri sebebiyle eleştirmiştir.⁶

Düşüncelerinin esasını akıl-vahiy uygunluğu, hikmet ve şeriatı birleştirmek, dini metinlerin sembolik ifadesi ve bunların nasıl anlaşılacağı, dini bilgiyle felsefi bilginin farkı-ilişkisi, Allah'ın zat ve sıfatları, gerçeğin bilgisine nasıl ulaşılacağı, kişinin kendini gerçekleştirmesinin yolları gibi konular oluşturmuştur. İbn-i Tufeyl gerçeğin bilgisine ulaşmak için felsefi bilgiyle tasavvufi bilginin birlikteliği üzerinde durarak, bu iki bilgi türünün çatışmadığı tezini

¹ Bu çalışmanın giriş bölümünde verilen bilgiler bir başka çalışmamızda daha detaylı olarak ele alınmıştır. Ancak konu bütünlüğünü sağlamak için burada belirli yönlerine tekrar değinilmiştir. Geniş bilgi için bkz. Abdullah İnce, “İbn-i Tufeyl ve Jean Jacques Rousseau'da Din Kavramı Üzerine Bir Karşılaştırma”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bingöl, 2013, Cilt 1, Sayı 1, /I, s. 97-119.

² İbn-i Tufeyl-İbn-i Sina, *Hay Bin Yakzan*, Haz. N.Ahmet Özalp, İstanbul: Yapı Kredi, 1998, s. 52, 53; Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara: T.D.V. Yayınları, 1999, s. 98,99; İlhan Kutluer, *İbn-i Tufeyl Maddesi*, *İslam Ansiklopedisi*, C.19, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.

³ Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, Terc. Kasım Turhan, İstanbul: Birleşik, 2000, s.331.

⁴ Kutluer, *İbn-i Tufeyl Maddesi*.

⁵ Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, s.99.

⁶ G.S. Marshall Hodgson, *İslamın Serüveni*, Terc. Heyet, İstanbul: İz Yayınları, 1993, s.398.

işlemiştir.⁷ Ancak tercihini müşahede yoluyla tadarak ve yaşanarak elde edilen bilgiden yana kullanmıştır.⁸

İbn-i Tufeyl, Hay Bin Yakzan'da bir adada yalnız başına büyüyen bir çocuğun hikâyesini anlatır. Hay⁹, hayatını önceleri bir ceylanın yardımıyla, ceylanın ölümüyle de tek başına devam ettirmiştir. Tecrübe yoluyla önce alet yapmayı, sonra kendini savunmayı öğrenmiş, hayvanları evcilleştirip onlardan istifade etmiştir. Yaşı ilerledikçe soyut düşüncesi aşama aşama gelişen Hay, birçok şeyi ya düşünerek ya da tecrübe ederek öğrenmiştir. Bir gün kendisine çok benzeyen birini görmüş ve çok kısa bir sürede onunla anlaşıp konuşmayı öğrenmiştir. Hay kendi muhakemesiyle vardığı sonuçları karşılaştığı Absal'a¹⁰ anlatınca Absal, hayretle dinlediği şeylerin kendisinin tanıdığı dinin derinlemesine tahlili olduğunu görmüş ve bunları Hay'a anlatmıştır. Daha sonra Absal'dan başka bir adada kendisi gibi insanların yaşadığını öğrenen Hay, Absal'ın aksi istikametteki telkinlerine rağmen oraya gidip bildiği yüce gerçekleri anlatmak istemiştir. Ancak Hay bir süre sonra insanların tamamının aynı olmadığını görmüş, Absal'la birlikte tekrar adasına dönmüştür.

İbn-i Tufeyl, sembolik kişiliği Hay'ın ağzından anlattığı fikirlerle, insanın düşünme yoluyla insanı kâmil aşamasına ulaşabileceğini, felsefeyle dinin çatışmadığını ve mutlak bilgilere sadece kabiliyetli kişilerin ulaşacağını ortaya koymaya çalışmıştır.¹¹ Goodman ise, İbn-i Tufeyl'in bize bir insanın toplum dışına çıktığında, neler yapabileceğini göstermek istediğini düşünmektedir. Ona göre kitaptaki ana tema "Eğitim nedir? Kişilik gelişmesi nedir? İnsan nasıl büyür? Nasıl kemale erer?" soruları etrafında dönmektedir.¹²

⁷ Kutluer, *İbn-i Tufeyl Maddesi*; Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, s.99.

⁸ Sunar, Cavit, *İslam Felsefesi Dersleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967, s.170.

⁹ İbn-i Tufeyl'in sembolik karakteri, romanın kahramanıdır. İbn-i Tufeyl eserinde fikirlerini bu sembolik kişilik üzerinden anlatır.

¹⁰ İbn-i Tufeyl'in sembolik karakterlerinden biridir. Uzlete çekilmek amacıyla Hay'ın yaşadığı adaya gelen, sufi eğilimli vahye dayalı dini inancı simgeleyen kişidir.

¹¹ İbn-i Tufeyl, *Hay*, s.55.

¹² Evin Goodman, İbn-i Tufeyl-İbn-i Sina, *Ruhun Uyanışı Hayy İbn Yakzan*, Eğitim Felsefesi, Terc. Yusuf Özkan Özburun- Serkan Özburun- Şehabettin Yalçın- Or-

İbn-i Tufeyl'in din görüşü akıl-vahiy uygunluğu tezi üzerine şekillenir. Hay'ın çevresiyle etkileşimiyle oluşmaya başlayan eşya ve tabiata dair bilgisi daha sonra fitratında var olan akıl yürütme kapasitesiyle devam etmiştir. Bunun arkasından da onun bilgi sistemine mistik yöntem dâhil olmuştur.¹³ Onun sisteminde bu iki bilginin farkı sadece derece farkıdır.

İbn-i Tufeyl'e göre görmeyen birisi görmeye başladığı zaman duygularından vazgeçmesi gerekmez. Akıl ilhamdan önce gelir, onun yolunu hazırlar. Hatta akıl mistik bilgiye geçişten sonra da devreden çıkmaz. Mistik yaşantıyı, kendini büyütme ve yok sayma konusundaki aşırılıklardan korur. Akıl vahye-dilen kanunun toplum için gerekliliğini ve ahlaki değerini anlamada ve ahlak kurallarına mistik olarak karşı gelme tehlikesinden korumada bir güvencedir.¹⁴

Ona göre ruh diğer güçlerin yöneticisidir. Onun diğer güçlere ihtiyacı başkanın halka gereksinimi gibidir. Diğer güçlerin ruha ihtiyacı da başkanın ruha ihtiyacı gibidir. "Asıl olan ruhtur ve beden onun aracıdır."¹⁵

İbn-i Tufeyl'e göre din, bütün ontolojik hakikati, hayal gücünün kavrayabileceği somut benzetmeler halinde ifade eden bir dil kullanmakta, böylelikle geniş kitlelere ulaşması mümkün olmaktadır. Ona göre kitap bütün insanlara seslenmeyi amaçladığı için açık ve anlaşılır bir dili vardır. Bununla birlikte farklı düzeydeki insanlar açık ve yalın anlamlardan farklı ve derin anlamları anlayabilirler. Kitap bu seviyedeki insanların ulaşmalarına imkân tanıyan anlamları içeren simgeleri barındırır.¹⁶ Bu gerçek Hay ile Absal'ın karşılaşmasında ortaya çıkmıştır. Bunun için kitle için iyi, dinin zahiri yönüne riayet etmek, hakikatini anlayamadığı müteşabih ayetler üzerinde spekülasyon yapmamaktır.¹⁷ Ona göre nazari bilgiyle mistik bilgi arasında olduğu gibi,

han Düz- Derya Örs, İstanbul: İnsan Y., 2000, s.145. İbn-i Tufeyl'in Hay Bin Yakan'ını yayına hazırlayan Goodman aynı eser içinde İbn-i Tufeyl'in eserini çeşitli yönleriyle inceleyen makaleleri de yayınlamıştır.

¹³ İbn-i Tufeyl, *Hay*, s. 65, 66.

¹⁴ İbn-i Tufeyl ve Rousseau'nin din görüşlerini daha yakından inceleyen bir çalışma Bkz., Abdullah İnce, "İbn-i Tufeyl ve Jean Jacques Rousseau'da Din Kavramı".

¹⁵ İbn-i Tufeyl, *Hay*, s. 81, 92.

¹⁶ İbn-i Tufeyl, *Hay*, s. 148, 153.

¹⁷ Kutluer, *İbn-i Tufeyl Maddesi*.

meşriki felsefeyle sahih din arasında söylem farkı vardır. Ancak tabii tecrübe sonucu ulaşılan 'felsefi hakikat'e çok az imtiyazlı kimse ulaşabilir.¹⁸

Elçinin getirdiklerinin hikmetini anlaması için İbn-i Tufeyl, Hay'ı cemiyet düzlemine çıkarmıştır. Hay çok istekli bir şekilde yüce gerçekleri anlatırken "büyük çoğunluğun hayvanlar gibi kavrayıştan yoksun olduklarını görünce elçinin söylediklerinin, getirdiklerinin hikmetini anlamıştır. Halk için bunlardan daha hikmetli ve kurtarıcı bir yol mümkün olamazdı."¹⁹ Dolayısıyla toplumun varlığını devam ettirmesi ve işlevlerini temin etmesi için dini ayinlere, kanunlara, emir ve yasaklara ihtiyaç vardır.²⁰

İbn-i Tufeyl burada bir eğitimci olarak Peygamberlere olan ihtiyacı vurgulamak ister gibidir. Her ne kadar insan fitratı gereği yüce gerçekleri kavramaya müsait ise de, herkes bu konuda eşit değildir. İnsanların önemli bir kısmı ilahi çağrıya kayıtsız kalabileceği gibi, onu yüzeysel-şekli boyutuyla da anlayabilir. Bunun için zaman zaman insanları yüce hakikatlere çağırarak, onlara ilahi mesajı anlayabilecekleri bir dille anlatacak elçilere ihtiyaç vardır. Bu husus bir başka açıdan toplumsal hayatta eğitimin yerine ve eğitimcilerin fonksiyonuna bir vurgu olarak da görülebilir. Zira eğitim bir yönüyle topluma yeni katılan bireylerin sosyalleşmesini, toplumsal hayata hazır hale getirilmesini kapsayan bir süreç iken bir başka açıdan toplumsal değişim sürecinde bireylerin yeniden sosyalleşmesini, kendini geliştirmesini ve toplumsal süreçlere daha uyumlu bir kişilik olmasını sağlamaktadır.

B. Jean Jacques Rousseau'nun Yetiştirdiği Çevre ve Fikirlerine Genel Bakış

1712 yılında Cenevre'de doğan Rousseau, düzenli bir eğitim almamıştır. 15 yaşında Cenevre'den ayrılmıştır. Bir katolik papazı onu bir kadının yanına yerleştirmiştir. Diojen akademisinin açtığı bir yarışmada birinci olan yapıtı ona ün kazandırmıştır. Eğitim üzerine düşüncelerini yansıtan eseri olan "Emile" yüzünden kovuşturmalara uğramıştır. David Hume ile birlikte İngiltere'ye gitmiş ancak kimseye bağlanamayan mizacı yüzünden Hume ile bozuşup tekrar Fransa'ya dönmüştür. Rousseau, Trehese Lawaseur ile evlenmiştir. Bir

¹⁸ Fahri, *İslam Felsefesi*, s.337.

¹⁹ İbn-i Tufeyl, *Hay*, s.158.

²⁰ Goodman, *Ruhun Uyanışı*, s.188.

ara müziğe merak salan Rousseau, 1741-1749 yılları arasında Paris sosyetesinde görünmüş, Voltaire ile çalışmış, Diderot ile dostluk kurmuştur.²¹

Bir edebiyatçı mı yoksa bir filozof mu olduğu tartışmalı olan Rousseau, en azından felsefenin temel konularına dair fikirleri olan ve aydınlanma felsefesinin etkisini kaybetmesinde ciddi derecede etkisi olan bir düşünürdür.²²

Ahlaki fikirlerin doğuştanlığını savunmuş, çağını kıyasıya eleştirmiş, bozulmanın temelinde kurumlaşmayı görmüştür. Sınıf çatışması üzerinde durmuş, siyasal erk ile toplumsal adaletsizlik arasındaki bağa dikkat çekmiştir.²³ Şehir hayatını, feodal sınıf ilişkilerini, despotik rejimi sert bir dille eleştirmiş, burjuva demokrasisini savunmuştur. Ona göre eşitsizliğin nedeni özel mülkiyettir.²⁴ Hemen her eserinde hakların eşitsiz dağılımını, servet ve refahın yalnız bir grubun elinde olmasını eleştirmiştir. Ona göre eşya yaratıcısından çıkarken iyidir, onu insan bozar. Bunun sebepleri de mülkiyet, medeniyet, ilimler, sanatlar ve özellikle tiyatrodur.²⁵

Rousseau'ya göre toplumsal hayatta Tanrıdan başka kral, dinsel yönetimden başka yönetim şekli yokken her ulusun kendine Tanrı edinmesi sebebiyle çoktanrıcılık ortaya çıkmıştır.²⁶ Rousseau'ya göre dinin kaynağı vahiy değildir. Tanrı fikri insana tamamen his kanalından gelir. Tanrı her şeyi iyi yaratmıştır. Ancak insanlar yanlış yoldan yürüyerek tabiattaki nizamı bozarlar.²⁷ Rousseau Tanrının varlığının yanı sıra ölümsüz ruhun varlığını da kabul etmiş, madde ile ruhun ebedi iki ilke olduğunu ileri sürmüştür.²⁸ Rousseau'nun inancında

²¹ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999, s.339,340; Cavit Binbaşıoğlu, *Eğitim Düşüncesi Tarihi*, Ankara: Binbaşıoğlu Yayınları, 1982, s.86-88; Jean Jacques Rousseau, , *Altı Kitabı İle Rousseau*, Terc. Heyet, İstanbul : Türkiye Yayınları, 1960; Jean Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, Terc. Alpagut Erenuluğ, Ankara: Öteki Yayınları, 1999, s.10.

²² Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 339.

²³ Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s.13.

²⁴ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000, s. 405.

²⁵ Rousseau, *Altı Kitabı İle Rousseau*, s.16.

²⁶ Jean Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 195.

²⁷ Rousseau, *Altı Kitabı İle Rousseau*, s. 15.

²⁸ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s.405.

dinin kaynağı insan hissi olduğundan, insana rehber olacak şey kâinattaki büyük ahenktir. Bundan dolayı inanmak için bir dinin rehberliğine ihtiyaç yoktur. Yani Rousseau her türlü vahiy ve keşfi kapalı ya da açık reddetmiş,²⁹ dinin kaynağını hisler olarak görmüş, böylelikle inanç hürriyetini kabul etmiş ve bütün inançlara saygı göstermiştir.³⁰

Rousseau'ya göre çocukların, hatta insanların imanı bir coğrafya bilgisi gibidir. İnsanlar nerede doğarsa oranın dinini kabullenmekte, kendine yapılan telkinlerden öteye gidememektedir. Bu yüzden Muhammed (a.s.)'i bazıları bir yalancı olarak görürken, bazıları bir Tanrı elçisi olarak görür.³¹

Sorgulamadan telkinle din kabul etmeyi eleştiren Rousseau, ruhun serbest kalması halinde kendisine değişmez ve bozulmaz bir mutluluk bulabileceğine inanmıştır. İnsan dünyadaki ihtiraslarla mücadele etmeli, ruhun saf halini korumalı, ilk irade içinde kalıp devam etmelidir.³²

Bu bilgiler ışığında Rousseau'nun, Voltaire'in de aralarında bulunduğu filozofların ortak öğretisi olan "Doğal din" taraftarı olduğu söylenebilir. Doğal din Tanrıyla doğrudan ya da dolaylı iletişime bağlı vahiy dinine karşıt olarak, akıl yoluyla oluşturulabilen veya insanda doğuştan var olduğu düşünülen inançlar bütünüdür.³³

Rousseau'nun inanç hürriyeti konusundaki fikirleri bir yandan özgürlüğe vurgu yaparken, bir yandan da inanç konusunda kararsız bir tutumu yansıtır. İnanç hürriyetini kabul ettiğinden bütün inançlara saygı gösteren Rousseau, kendileri için iyi olup olmadığını bilemeyeceğimiz için insanlara doğuş dinini bırakmaları yolunda telkinde bulunmanın onlara kötülük yapmak olduğunu kabul eder. "Çünkü başka fikirleri benimsemek için kendi fikirlerini bırakmalarının, onlar için muhakkak iyi olacağını bilemeyiz."³⁴

²⁹ Paul De Man, *Okuma Allegorileri Rousseau, Nietzsche, Rilke ve Proust'ta Figürel Dil*, Çeviren. Mustafa Zeki Çıraklı, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008. s. 315.

³⁰ Rousseau, *Altı Kitabı İle Rousseau*, s. 15.

³¹ Rousseau, *Altı Kitabı İle Rousseau*, s. 196.

³² Rousseau, *Altı Kitabı İle Rousseau*, s. 224.

³³ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 273.

³⁴ Rousseau, *Altı Kitabı İle Rousseau*, s. 15, 239.

Rousseau'ya göre ibadetin nasıl yapılacağını başkasından öğrenmeye ihtiyaç da yoktur. Dinin merasimi ile asıl din asla karıştırılmamalıdır. Tanrı bizden sadece kalbi ibadeti istemektedir. Eğer samimi olunursa bu yeterlidir. Hangi dine girilirse girilsin dinin hakiki vazifeleri mabetlerden müstakildir. Kalp, Tanrının hakiki mabedidir.³⁵

Rousseau doğal dini siyasal egemenlikle ilişkilendirir. Buna göre, Rousseau'nun inandığı dinin temel amacı toplumsal sözleşmeye uygun, iyi yurttaş olmayı sağlamaktır. Hatta daha ileri giderek toplum dininin inançlarını egemen gücün tespit edebileceğini, bu konuda da temel kriterin toplumsal uyum olacağını ifade eder.³⁶

II. İbn-i Tufeyl'in Eğitimle İlgili Fikirleri

İbn-i Tufeyl'in kullandığı sembolik anlatım ve felsefi dil onun eğitim ve din eğitimi görüşlerini tespit etmek için biraz çaba ve yorumu gerektirir. Araştırmacıya düşen onun dolaylı ifadelerinden sonuçlara varmak ki, bu da yanılma imkânını içinde barındırır. Şimdi konularına göre İbn-i Tufeyl'in eğitimle ilgili bazı düşüncelerini ele alacağız.

A. Eğitimde Kalıtımın Etkisi

İbn-i Tufeyl'e göre kalıtsal özellikler insanın yeteneklerinde, duygularında, yetilerini kullanmada etkilidir. Hay, doğal besini tükendiği için acıkınca ağlamaya başlamıştır.³⁷ Aynı kabulün Salaman³⁸ ve Absal'daki tezahürü Salaman'ın yaratılışı gereği Kitab'ın açık ve anlaşılır dış anlamlarını yani zahirini önemsemesi, Absal'ın ise yaratılışı gereği ruhsal gerçekleri daha fazla önemseyip, bunlara ilgi duymasındır. Çünkü "işler için ayrı ayrı insanlar yaratılmış, her insan yaratıldığı iş için gereken yetenek ve güçle donatılmıştır."³⁹

³⁵ Rousseau, *Altı Kitabı İle Rousseau*, s. 212, 227, 240.

³⁶ Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 206.

³⁷ İbn-i Tufeyl, *Hay*, s. 82.

³⁸ İbn-i Tufeyl'in sembolik karakterlerinden biridir. Dini daha çok zahiri-biçimsel yönüyle anlamaktadır.

³⁹ İbn-i Tufeyl, *Hay*, s.148,158.

İbn-i Tufeyl'e göre Tanrı emrinden olan ruh, güneş ışıkları gibi evrene sürekli feyez (taşar) eder. Nesnelere de yetenekleri ölçüsünde onu alır. Nasıl ki nesnelere güneş ışıklarını alırken farklı özelliklere sahipse, bu ruhu alma konusunda da farklı özelliklere sahiptir. Tanrısal emrin etkileri ruhu kabul yeteneği olmayan cansız nesnelere ortaya çıkmaz. Parlak cisimler nasıl ki ışığı kabule daha yetenekli ise, insanlarda "ruhun biçim ve niteliklerini temsil etmeye yeteneklidir."⁴⁰

İnsan ruhunu temsil eden duygular artık bu ruhun etkisi altındadır. Böylelikle insan özel bir çaba sarf etmeden ve öğrenmeksizin bazı duygulara doğuştan sahip olur. Hay kendi kendine düşünürken bütün hayvanların gizlenmesi gereken yerlerinin kuyrukla, yünle ve benzerleriyle gizlendiğini, kendisinin bundan yoksun olduğunu hissetmiştir. Bu durum kendisine ağır gelir ve onu üzer. Yine "yalnız kaldığı zaman hayvanların, kuşların biçim ve imgeleri kafasında canlanır ve onlar üzerinde düşünür. Hayretle kimilerine sevgi duyduğunu kimilerinden de nefret ettiğini görür."⁴¹ Kalıtsal bilgi ve kalıtsal öğrenme Hay'ın doğasının en temel niteliklerinden biridir. Onda birçok kimsenin sahip olmadığı ve tanrısal bir vergi olan ermişlik aşaması mevcuttur. Bu aşamaya da çalışarak ulaşamaz.⁴² O yaratılıştaki farklılıktan dolayı diğer hayvanların, kuşların seslerini de öğrenmiş, doğal yetenekleriyle elde ettiği kanıtlar yardımıyla göğün sonluluğunu, sınırlılığını kuşkuya yer bırakmayacak biçimde kavramıştır.⁴³

Görüldüğü gibi Hay'ın yaratılıştan gelen temel özellikleri onun bilgi edinmesinde ve öğrenmesinde oldukça etkilidir. Hay'ın yaratılıştan getirdiği temel özellikler bahsi geçen alanla da sınırlı kalmayıp onun üstün bir bedensel güce sahip olmasını da sağlamış Tanrı ona "düşünme gücünün yanında üstün bir bedensel güçte bağışlamıştır."⁴⁴

⁴⁰ İbn-i Tufeyl, *Hay*, s. 80.

⁴¹ İbn-i Tufeyl, *Hay*, s. 86-87.

⁴² İbn-i Tufeyl, *Hay*, s. 66.

⁴³ İbn-i Tufeyl, *Hay*, s. 86,112.

⁴⁴ İbn-i Tufeyl, *Hay*, s. 151.

B. Eğitimde Çevrenin Etkisi

İbn-i Tufeyl'in kalıtıma yaptığı vurgu onun çevreyi dikkate almadığı intibamı verir. Ama konu biraz derinliğine tahlil edilince öyle olmadığı görülür. Hay'ın yalnız başına bir adada düşünülmüş olması, İslami özün zamanla gelenek ve adetlerle kaplanmış dış kabuğundan sıyrılmasını da temsil eder. İbn-i Tufeyl'in Hay'ı yalnız bir adada yaşatmakla, inancı arı duru bir şekle getirmenin kaçınılmazlığını vurguladığı,⁴⁵ Hay'ı çevrenin etkisinden koruduğu düşünülebilir.

İbn-i Tufeyl daha işin başında Hay'ın çevresini oluşturmakla işe başlar. Ceylanın onu bulup koruması, adanın hava koşulları bakımından yeryüzünün en ılıman ve en yüce nurları kabule en yetenekli yeri olması, adada yırtıcı hayvanların olmaması, meyvesinin ve yemişlerinin bol olması,⁴⁶ çevreyi oluşturmaya yönelik çabalar olarak değerlendirilebilir.

Her ne kadar Hay, acıktığın da doğal olarak ağlasa da doğuştan getirdiği yetilerin gelişmesi ve gün yüzüne çıkması bulunduğu çevrede gerçekleşir. Hay'ın ilk günlerden itibaren geliştirdiği duyguların başın da taklit duygusunun olması ve taklide en yakın çevreden başlaması,⁴⁷ ceylan gibi koşması, sesler çıkarması hiç de tesadüfi değildir. Çünkü eğitim açısından düşünülünce, taklit çevreyle ilişkili bir duygu ve davranıştır. Hay da bebeklik döneminde (iki yaşına kadar) ve yoğun olarak da yedi yaşına kadar taklit duygusu fazlaca görülür. Dil gelişiminin başladığı ilk günlerde Hay, anne ceylanın sesine benzer sesler çıkarmaya başlamıştır. Yine yürürken adımlarını ona uydurmaya çalışmıştır. İlk dönemlerde (özellikle yedi yaşına kadar) onun hayatında çok etkili olan taklit duygusu ileriki yaşlarda da etkisini göstermektedir. Anne ceylan vefat edince onu ne yapacağını bilmeyen Hay, ölmüş bir kargayı gömen kargayı taklit etmiştir. Yine yapacağı barınak için de kırlangıçların yapı tekniğini taklit etmiştir.⁴⁸ Bu taklit duygusu Hay'a kendini gerçekleştirme aşamasında da yardımcı olmaktadır. Hay kemalin basamaklarında tırmanırken "onun ahlakıyla ahlaklanmalı" idi. Ancak onun hayatında yoğun olarak gör-

⁴⁵ Necmettin Tozlu, *İbn-i Tufeyl'in Eğitim Felsefesi*, İnkılab, İstanbul, 1993.

⁴⁶ İbn-i Tufeyl, *Hay*, s. 75, 85.

⁴⁷ Tozlu, *İbn-i Tufeyl'in Eğitim Felsefesi*, s. 30.

⁴⁸ İbn-i Tufeyl, *Hay*, s. 85-86, 92, 96.

düğümüz taklit duygusunun bu aşaması diğerlerinden biraz farklıdır. Tanrıyı bizzat görme imkânı olmadığına göre bu taklit onun öğretilerini dikkatlice uygulama anlamına gelmelidir.

İbn-i Tufeyl'in eğitimde çevrenin etkisini kabul ettiğine dair işaretler bununla da sınırlı değildir. Hay kendini gerçekleştirme yolunda bir takım muhakemelere giriştiğinde doğru olanın, yemekten büsbütün uzak kalmak olduğunu düşünmüş fakat buna güç yetirememiştir. Sonra da bulduğu besinlerden, onların türünün tükenmesine neden olmadan yemeğe karar vermiştir.⁴⁹ Görüldüğü gibi burada da İbn-i Tufeyl, Hay'ın gelişiminde çevre şartlarını dikkate almaktadır.

Hay'ın çevre ile etkileşiminde bir başka boyut da onun toplum düzlemine çıkması aşamasıdır. Hay, Absal ile karşılaşp onunla kısa sürede kaynaştıktan sonra hemcinslerinin olduğunu öğrenmiştir. Ve hevesle Absal'ın aksi yöndeki telkinlerine rağmen kendini gerçekleştirme aşamasında öğrendiği yüce gerçekleri açıklamak üzere onlarla görüşmeyi istemiştir. Ancak şevkle başlayan açıklamalar bir süre sonra aynı hızla devam edemez. Çünkü kendi dışındaki insanlar çevreden çok fazla etkilenmiş, dünyaya dalmış, yüce gerçeklere pek kulak vermez olmuşlardır. Hay, çabalarının sonuçsuz kaldığını görünce bu işten tamamen vazgeçmiş ve geldiği adaya tekrar dönmüştür.⁵⁰ Hay'ın yetiştığı çevre ile bu insanların yetiştığı çevrenin insan anlayışı ve kavrayışı üzerindeki etkilerini fark etmesi de aslında İbn-i Tufeyl'in çevrenin etkisi konusundaki fikrini yansıtır.

İbn-i Tufeyl, Hay Bin Yakzan'da sembolik karakteri Hay'ın hayat evrelerini ve gelişimini anlatırken eğitim sürecinde kalıtıma önem verdiğini göstermektedir. Ancak daha baştan Hay'ın çevresini düzenlemesi, taklide vurgu yapması toplumsal hayatta yer alan diğer karakterlere yer vermesi gibi hususlar göz önünde bulundurulduğunda, İbn-i Tufeyl'e göre eğitimde çevrenin de önemli olduğunu göstermektedir. Bize göre İbn-i Tufeyl doğuştan ilahi mesajı almaya müsait olan insanın çevrede şekillendiğini kabul etmektedir. Böylelikle eği-

⁴⁹ İbn-i Tufeyl, *Hay*, s. 132.

⁵⁰ İbn-i Tufeyl, *Hay*, s. 155-156.

timde kalıtım ve çevreye farklı açılardan dikkat çekmekte birini diğerine tercih etmek yerine her ikisinin insan üzerindeki etkisini göstermektedir.

C. Gelişim Basamaklarını Dikkate Alma

“Gelişim; öğrenme, yaşantı ve olgunlaşma sonucunda bireyde görülen düzenli ve sürekli değişiklikler olarak tanımlanabilir.”⁵¹ “Gelişim sürecinde değişik zaman dilimleri içinde insanlarda belirli özellikler öne çıkar. İnsan hayatının gelişim dönemleri farklı görüşler olmakla birlikte bebeklik (0-2 yaş), ilk çocukluk (2-6yaş), 2. çocukluk (7-11yaş), erinlik-ergenlik (12-18yaş), gençlik (19-25 yaş), yetişkinlik (26-34 yaş), orta yaşlılık (35-60yaş) ve yaşlılık (60 ve üstü yaş) tır.⁵²

İbn-i Tufeyl erken bir dönemde ilginç bir şekilde yukarıdaki tasnife oldukça yakın sayılabilecek bir tasnifle Hay'ın hayatını bölümlere ayırır ve bu dönemin ayrırcı özellikleri üzerinde durur. Yedi, yirmi bir, yirmi sekiz, otuz beş, kırk dokuz ve sonrası Hay için dönüm noktası olan yaşlardır. Bu yaşların her birinde Hay, yeni bir döneme girmekte, bu dönemlerde farklı özellik ve kabiliyetlerin inkişafı söz konusu olmaktadır. Bu yaşların yedi rakamının katları olması dikkat çeken bir ayrıntıdır.

Şimdi sırasıyla bu dönemleri ele alalım:

0-7 yaş grubu: İki yaşına kadar korumaya muhtaç, anne şefkatine ve desteğine ihtiyacı olan bir varlık olan Hay, iki yaşına değin ceylanın bol sütüyle beslenerek büyümüş, gelişmiştir. Ceylan onu elinden geldiğince yakıcı güneşten ve soğuktan korumuş, onun yürümesine yardımcı olmuştur. İlk çocukluk dönemi diyebileceğimiz bu kritik dönem geçtikten sonra Hay'da bazı duygular belirmeye başlamıştır. Onda beliren ilk duygulardan birisi taklit duygusudur. “Zamanla Hay annesine öykünerek onun gibi sesler çıkarmaya başladı. Öylesine ustaca öykünüyordu ki sesi ceylanın sesinden ayırt edilemiyordu.”⁵³

⁵¹ Ziya Selçuk, *Gelişim ve Öğrenme*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 1999, s. 15.

⁵² Banu Yazgan İnanç-Mehmet Bilgin-Meral Kılıç Atıcı, *Gelişim Psikolojisi Çocuk ve Ergen Gelişimi*, Pegem Akademi, Ankara, 2011, s.70; Hatice Ergin-S. Armağan Yıldız (Editörler), *Gelişim Psikolojisi*, Nobel, Ankara, 2012, s. 66 vd.

⁵³ İbn-i Tufeyl, *Hay*, s. 85-86.

Hay'ın gelişiminde taklit duygusunun önemli bir yeri vardır. Ve bu ileri yaşlarına kadar devam etmiştir. Fakat Hay'da taklit duygusunun dışında başka duygularda belirmeye başlamıştır. Zamanla hayvanlarla kendisi arasındaki ayrımın bilincine varmış, hayvanları daha bir ilgiyle gözlemeye, hayvanlar ve kendisi üzerinde düşünmeye başlamıştır. Belli zaman sonra onda utanma duygusu belirmiştir. Çünkü hayvanlar doğal olarak örtülüydüler. Gizlenmesi gereken yerler kuyrukla ve benzerleriyle gizlenmişti. Kendisi bunlardan yok-sundu. Bu durum kendisine ağır geliyor, üzülyordu. Bu utanma duygusunun bir sonucu olarak ağaç dalları ve yaprakları ile örtünmeye başlamıştı. “Yaşı yediye geçtiğinde örtünmek amacıyla yaprakları ve sarmaşıkları yenileyip durmaktan usandı.”⁵⁴

Hay, 7 yaşına geldiğinde İbn-i Tufeyl'in önemle üzerinde durduğu bir gelişme yaşandı ki; bu Hay için bir dönüm noktasıydı. “Bu sıralarda ağaç dalından kendine bir sopa yaptı. Ucu sivri sopayla saldırganlara karşı kendini savunmaya başladı. Düşünerek elleriyle bu gibi şeyleri yapabileceğini anlayınca, gözünde kendi yeri ve değeri önem ve ayrıcalık kazandı.”⁵⁵ Görüldüğü gibi Hay'ın alet yapması kendini fark etmiş olması açısından önemli bir gelişmeydi. Böylelikle Hay artık yeni bir döneme girmiş oluyordu.

Bu yeni dönem İbn-i Tufeyl açısından 7-21 yaş arası dönemi içermektedir. Bu 14 yıllık dönemin kendi içinde farklılıkları vardır. Ancak 7 yaşında gelmiş olduğu aşamadaki gibi keskin bir ayrım söz konusu değildir.

Bu dönemde Hay'da görülen en önemli duygulardan biri merak duygusudur. Bu merakın uyanması ve yönlenmesinde anne ceylanın ölümü etkili olmuştur. Ceylan ölünce Hay ölüm üzerinde düşünmeye başlamıştır. Canlılığın kaynağını aramaya başlaması onun zihinsel düzeyini belirtmesi açısından önemlidir. Bu dönemde yaşı tahminen 10-15 arasındadır. Bu dönemin ilk yılları, bir ölçüde daha önceki dönemde beliren duyguların gelişmeye devam ettiği yıllardır. Yedi yaşındayken alet yapmaya başlayan Hay on yaşını geçtiğinde daha gelişmiş aletler yapmaya ve kullanmaya başlamıştır. Ancak bu aşamada Hay'da etkili olan taklit duygusu yerini biraz soyut-felsefik sayabileceğimiz bir

⁵⁴ İbn-i Tufeyl, *Hay*, s. 92, 87.

⁵⁵ İbn-i Tufeyl, *Hay*, s. 87.

düşünceye bırakmıştır. Bir önceki dönemde kendisi üzerinde basit bir şekilde düşünen Hay, daha derin ve sistemli düşünmeye başlamakla kalmayıp hayvanların ve bitkilerin özelliklerini, türlerini incelemiştir. Her hayvan ve bitki türünün çok sayıda bireyleri olduğunu düşünmüş ve kendisinin de bir türden olması gerektiği sonucuna varmıştır. Birey, tür ve benzeri kavramlara ulaşmış olması onun için oldukça ciddi bir aşamadır. Bu düşüncesini daha ileri seviyeye götüren Hay, yalnız başına yaşadığı adada tesadüfen gördüğü ateşle can arasında zihinsel bir bağlantı kurmaya çalışmaktadır ki bu oldukça önemli bir soyut düşünce aşamasına varmış olmasını gerektirir.⁵⁶ Artık 21 yaşının sonuna doğru Hay; canlılığın ruhla bağlantılı olduğunu, beden ruh ilişkisini, canlılığın kaynağını, hayvansal ruh bitkisel ruh ayrımını düşünecek ve kendi zihninde çözecek bir seviyeye gelmişti.

Bu dönemde diğer önemli gelişme Hay'ın, ihtiyaçlarını gidermek için avcılıkta kullanmak üzere yırtıcı kuşları eğitmesi, yumurtaları için bazı hayvanları evcilleştirmesi, yabanıl eşek, at ve kısrakları eğitmesi, bunlara deriden eğer, dizgin, gen ve üzengi yapmasıdır. Görüldüğü gibi Hay alet yapmanın da ötesine geçip hayvanları eğitmeye ve onlardan istifade etmeye başlamıştır. "21 yaşın kazandırdığı deneyimleri yabana atmamak gerekir."⁵⁷

Hay'da bütün bu gelişmeleri yaşatan ve bir Müslüman âlim kimliğine sahip İbn-i Tufeyl'in dini gelişimle ilgili -en azından dikkat çekecek tarzda- bir gelişimden bahsetmemesi oldukça ilginçtir. Acaba İbn-i Tufeyl'e göre bu yaşa kadar dini eğitim verilmeli miydi? Zira ölüm ruh ve benzeri konular onun dünyasını derinden işgal ediyordu. Hay anne ceylanın ölümüyle organlara hayatta kalma gücünü verenin ne olduğunu soruyor ve bir nedenin olması gerektiğini düşünüyor. Ateşle gök cisimleri arasında ruhla, can arasında bağlantı arıyor ve ruhun mahiyetine ait düşünceler geliştiriyor.⁵⁸ Belki de İbn-i Tufeyl, Hay'ı bütünüyle dini bir kişilik olarak gördüğünden bu hususu ayrıca ifade etme ihtiyacı hissetmemiştir.

⁵⁶ İbn-i Tufeyl, *Hay*, s. 88-94.

⁵⁷ İbn-i Tufeyl, *Hay*, s. 95-96.

⁵⁸ İbn-i Tufeyl, *Hay*, s. 88-95.

21 yaşını bitirdiğinde Hay bütünüyle “soyut düşünce” alanına geçmiştir. Ancak bu teorik düşünce daha çok dinsel temaları, mistik yaşantıya dair özellikleri ve ileri seviyede bir felsefi düşünceyi içerir. Hay artık bu dönemde yaptığı araştırma ve çıkarımlarla tanrı vergisi (ilmi zaruri) olarak her yaratılmış için bir yaratıcı bulunması gerektiğine ulaşmıştır. Bu yaratıcı, bütün cisimlerden farklı, yaratılmış olmayan bir yaratıcıydı. Bunun üzerine yerel cisimler gözündeki tüm önem ve değerini yitirmiştir.⁵⁹

Yaklaşık olarak 20-28 yaş arasını kapsayan bu döneminde Hay, hayvansal ruh, bitkisel ruh kavramlarını netleştirmiş, maddenin doğası, nitelikleri üzerine düşünmeye ve bunlardan sonuçlar çıkarmaya başlamıştır. Bu bakış açısı onun nesnelere hakkındaki kanaatlerini değiştirmiş, onlara yeni bir gözle bakmasını sağlamıştır. Böylelikle Hay duyulur dünyadan anlaşılır dünyaya doğru yol almaya başlamıştır. “Hay bin Yakzan bilginin bu aşamasını ulaştığında yaşı 28’i bulmuştu.”⁶⁰

İbn-i Tufeyl’in buraya kadar ele aldığımız fikirleri, gelişimin psiko-sosyal ve psiko-motor yönüne ilişkin düşüncelerini büyük ölçüde yansıtmaktadır. İbn-i Tufeyl, 28 yaştan sonraki dönemde daha çok tasavvufi-mistik ve felsefi aşamalar konusundaki fikirleri işlemektedir. Bunlar yaratıcının sıfatları, zatı, kişinin kemali için gerçekleştirdiği aşamalar gibi konulardır.⁶¹

İbn-i Tufeyl’in eğitimde tedricilik diyebileceğimiz gelişim basamaklarını dikkate alan, tümevarımcı bir metodu benimsediği ifade edilebilir. İbn-i Tufeyl, Hay’a kâmil bir kişilik kazandırmaya çalışırken, dikkatli bir şekilde her şeyi belli bir sıraya göre vermektedir. Hay öğrenirken somuttan soyuta, bilinenen bilinmeyene, yakın çevreden uzak çevreye doğru bir eğitim öğretim sürecine tabi olmaktadır. İbn-i Tufeyl daha ilk sayfalarda kendisinden gerçekleri öğrenmek isteyen kişiye “Önce temelden başlamak, sonra aşamalı olarak asıl amaca doğru yürümek gerekir. Daha ilk adımda son aşamadan söz açacak olursam bu sana taklitçi olmaktan başka bir yarar sağlamaz.” diyerek cevap vermektedir.

⁵⁹ İbn-i Tufeyl, *Hay*, s. 99, 108, 109.

⁶⁰ İbn-i Tufeyl, *Hay*, s. 107, 109.

⁶¹ İbn-i Tufeyl, *Hay*, s.1 31-137, 147.

Bu anlayışı Hay'ın eğitiminin her aşamasında görmek mümkündür. Hay araştırmalarında önce ruh kavramına sonra onun bölümlerine, önce madde kavramına sonra onun felsefi temeline, önce bireye sonra türe ulaşmıştır. Cisim üzerine düşünmüş, onun sınırlılığını kanıtlamış, arkasından onun taşıyacağı niteliklerinde sınırlı olması gerektiği sonucuna ulaşmıştır. Bu gerçeği kendini gerçekleştirme aşamasında da göz önünde bulundurmıştır. Kendini gerçekleştirirken amacının üçüncü benzerlik (zorunlu varlığa benzerlik) olduğunu anlamıştır. Ancak bunu ikinci benzerlik durumunda (gök cisimlerine benzerlik) uzun süre çalıştıktan sonra, ikinci benzerliğe de birinci benzerlikte (hayvanlara benzerlik) uzun süre çalıştıktan sonra gerçekleşeceğini anlamıştır.⁶²

İbn-i Tufeyl'in bu bakış açısı eğitim açısından yorumlandığında, onun tedrici bir eğitim metodunu benimsediği görülmektedir. Buna göre eğitim sürecinde eğitim içerikleri, hedef davranışlar vb. belirli bir hiyerarşik düzen içerisinde olmalı, bilinenden bilinmeyene, somuttan soyuta, yakın çevreden uzak çevreye gibi eğitim ilkeleri dikkate alınmalı, eğitim süreçleri bireylerin gelişim özelliklerini dikkate alınmalıdır.

Hay bu prensibi Absal'la karşılaşır yüce gerçekleri ona anlatırken de göz önünde bulundurmaktadır. "İlkin hikmetten, hikmetin gizlerinden söz etti. Daha sonra öğretinin ilke ve yargılarından gerçekliğe doğru yöneldi. Zihinlerde başka biçimlerde yerleşmiş kimi inanç ve düşünceleri gerçeklik açısından yeniden tanımlamaya, yorumlamaya geçti." Görüldüğü gibi İbn-i Tufeyl, Hay'ın eğitiminin her aşamasında tedrici eğitim anlayışına dikkat etmiştir. Diğer bir ifadeyle İbn-i Tufeyl büyüme ve eğitimi hiyerarşik basamaklarla dizilmiş tabii yeteneklerin birbiri ardınca ortaya çıkması olarak görmekte, her yeteneğin bir üst seviyedeki yetenek ve olgunluk için bir alt basamak olduğunu ortaya koymaktadır.⁶³

İbn-i Tufeyl'in bu eğitim anlayışı din eğitimi açısından da oldukça önemli veriler sağlayabilir. Kanaatimize göre onun somuttan soyuta giden bu yöntemi ile çocuğa önce namazdan, abdestten bahsedip onları sevdirmek, bir davranış

⁶² İbn-i Tufeyl, *Hay*, s. 104, 115, 131.

⁶³ Goodman, İbn-i Tufeyl-İbn-i Sina, *Ruhun Uyanışı*, s. 179.

kalıbı olarak benimsetmek ve bu davranışını pekiştirmesini sağlamak, belli müddet sonra namazı niçin kıldığından bahsederek bir Allah inancına geçiş sağlamak mümkündür. Böylelikle somut bir davranışın soyut bir varlıkla ilişkisi kurulabilir. Yine çocuğun bayram olarak bildiği kurban ibadetinin Hz. İbrahim kıssasıyla ilişkisi anlatılıp, buradan peygamberlik müessesesine ve peygamberlerin görevlerine vurgu yapılabilir. Teslimiyetin ve verilen görevi ne pahasına olursa olsun yapmanın bir peygamber davranışı olduğu vurgulanabilir. Ancak bütün bunlar eğitim süreçleri içerisinde bütüncül bir bakış açısıyla ele alındığında bir anlam ifade edebilir.

D. Sorgulayan Bir Akıl

İbn-i Tufeyl'in sembolik kişiliği Hay, her zaman sorgulayan, araştıran ve hemen teslim olmayan bir yapıya sahiptir. Özellikle yedi yaşından sonra bu tavrını açıkça görmek mümkündür. O mutmain olma çabasının gereği olan bu akılcı tutumundan hiç vazgeçmemiştir. Ancak araştırmalarında sadece akılla kalmamış, sezgiye de yer vermiştir.⁶⁴ Hay ceylanın ölümüyle bütün çabasını kullanarak yaptığı araştırma ve çıkarımlarla her yaratılmış için bir yaratıcı bulunması gerektiği bilgisine ve bu hayatın bir sonu olduğu fikrine ulaşmıştır.⁶⁵ Belki de Hay'ın ıssız bir adada tek başına düşünülmüş olması bizzat insan aklının tek başına neler yapabileceğini gösterme amacına mâtuftur. İbn-i Tufeyl onu toplumdan bağımsızlaştırarak geleneğin etkisinden uzak bir insanın yapabileceklerini göstermek istemiş olabilir. Belki de saf aklın gücünü gösterebilmesi için "toplumun mitinden, ferdi baskıdan ve kültürel körlükten" bağımsız olması gerekir.⁶⁶

Tozlu, Hay'ın tek başına düşünülmüş olmasının, İslami özün zamanla gelenek ve adetlerle kaplanmış dış kabuğundan sıyrılmasını temsil ettiği şeklinde değerlendirmektedir. Böylelikle İbn-i Tufeyl önce inancı arı duru bir şekle getirmenin kaçınılmazlığını vurgulamıştır. İbn-i Tufeyl'in hikâyesinde başından sonuna kadar "insanın ahlaken gelişmesi, bezenmesi, doğruyu bulması, İslamî teklife açık olması ve bunu yaşaması hep aydınlanmış bir akla yüklen-

⁶⁴ İbn-i Tufeyl, *Hay*, s.126.

⁶⁵ İbn-i Tufeyl, *Hay*, s. 88, 108.

⁶⁶ Goodman, İbn-i Tufeyl-İbn-i Sina, *Ruhun Uyanışı*, s. 222.

mektedir.”⁶⁷ Aslında İbn-i Tufeyl’in felsefi romanı Hay’da kullandığı karakterler hep bu vurguyu taşır. O yüce hakikatlerin temiz akıl sahipleri tarafından algılanabileceğini, ancak bu noktada herkesin aynı olmadığını, diğer taraftan çevrenin de bu hakikatlerin algılanmasına etki edeceğini daha doğrusu kısıtlı bir çevre içerisinde yaşayan bireylerin yüce hakikatleri saf haliyle algılamasının her zaman mümkün olmadığını belirtir. Çünkü İslami özden uzaklaşmış toplumsal yapı hakikatın önüne perde olabilir. Bu hakikat peygamberlere ve toplumsal açıdan düşünüldüğünde eğitimcilere olan ihtiyacın da bir göstergesi olabilir.

E. Eğitimde Sosyal Gerçekliği Dikkate Alma

İbn-i Tufeyl eserinde her ne kadar ideal bir insan tipi çizse de netice olarak bu bir insandır. Bu insan kemal noktasına ulaşmak için fiziksel bir takım kusurlardan (yemek, uyku vb.) kurtulmak durumundadır. Ancak onlarda belirli bir seviyede doyurulmalıdır. Bunun için Hay, hayvanlara benzerliğin gerektirdiği eylemler, gök cisimlerine benzerliğin gerektirdiği eylemler, zorunlu varlığa benzerliğin gerektirdiği eylemler şeklindeki üç amaç için eğitilmiştir. Hayvansal ruhun ihtiyaçları açısından bedensel eylemler müşahedeyi engellemesi bakımından zararlı olmakla birlikte, canın korunması ve sürdürülmesi açısından gerekli ve yararlıdır. Hay kendini gerçekleştirme aşamasında bazen müşahede durumuna ulaşmaktadır. Ancak cisimsel güçler onu zaman zaman bu durumdan alıkoymaktadır. Böyle durumlarda Hay bedensel güçlerine dönmekte, eğer kendini çalışmalarından alıkoyacak denli güçsüzleşmişse, daha önce belirlediği ilkeler doğrultusunda besin almaktadır. İbn-i Tufeyl’in felsefi romanında dile getirdiği bu gerçek, eğitim sürecinde kişinin durumunun dikkate alınması gerektiğine işaret gibidir. İbn-i Tufeyl Hay’da başından sonuna kadar ideal bir tipi canlandırır. Bu ideal tipin Tanrı ahlakıyla ahlaklanması gerekir. Ancak durum böyle olsa da o insan olmanın gereği olarak insani ihtiyaçları dikkate alır. İnsan için gerekli olan her şey ihtiyaç nispetinde yerine getirilmelidir.⁶⁸

⁶⁷ Necmettin Tozlu, *İbn-i Tufeyl’in Eğitim Felsefesi*, s. 57, 64.

⁶⁸ İbn-i Tufeyl, *Hay*, s. 129-135.

F. Yaparak Öğrenme

Hay daha ilk günlerden itibaren İbn-i Tufeyl tarafından doğanın kucağına bırakılmıştır. O her şeyi yaparak öğrenmektedir. Onun en azından bir insan hocası yoktur. Onun eğiticisi önce kalımsal olarak kendinde var olan güçler, sonra bunları çevrede denerken kullandığı aklıdır. Kendi deneyimleriyle alet yapmayı öğrenmiştir. Anne ceylan öldüğünde Hay, canı ararken ceylanın üzerinde deneyler yapmış ve bu deneylerini devam ettirmiştir. Denemeleri sonucunda canın varlığına ulaşmıştır. Bu bilgisini pekiştirmek için deneyini birçok kez tekrarlamış, hayvanların, bitkilerin özelliklerini ve türlerini de gözleyerek tümevarım metoduyla öğrenmiştir. Kendisinin de bir türün üyesi olması gerektiğine böyle karar vermiş, tesadüfen bulduğu ateşin etkinlik derecesini ve onun ne işe yaradığını anlamak için yine gözlem metodunu kullanmış, bu deneyler esnasında balığı da ateşte pişirmiştir.⁶⁹

G. Seviyeyi Dikkate Alma

İbn-i Tufeyl'e göre eğitimde muhatabın seviyesini dikkate almak gerekir. Tanrı elçisi de öğretisini açıklarken aynı yolu tutmuştur. Onların anlamakta güçlük çektikleri birçok yüce gerçeği, simgeler yoluyla anlatmıştır. Onlara açıklamalarını buyruklar ve kulluk görevleri ile sınırlandırmıştır. Çünkü bütün insanlar yüce gerçekleri anlama konusunda ince kavrayışlı ve kalp gözü açık değildir. Kimi zaman onlar hayvanlardan da daha aşağı bir seviyeye inebilirler. Ona göre insanların bir kısmı yaratılıştan gelen eksiklikleri sebebi ile müşahede yoluyla ulaşılan gerçekleri anlayamazlar. Onlardan sadece dinin sembolü sayılabilecek namaz, oruç vb. şekilsel davranışları yapmaları istenir. Bunların büyük bir kısmı öğretinin sadece zahiri kısmıyla ilgilenirler. Zahiri eğilim ve istekleri daha ağır basar. Bu yüzden onlara gerçeği kabul ettirmek zordur. Hatta onlar alışageldikleri yoldan alınıp "Müşahede doruklarına çıkarılmak istenirse, sonsuz mutluluğa ulaşmak şöyle dursun, içinde buldukları durum bile bozulur. Onlara karşı çıkıp savaşmak onların inatlarını artırır, durumlarında daha çok direnirler. Onun için bazı bilgiler sadece ehline açıklanmalıdır.⁷⁰

⁶⁹ İbn-i Tufeyl, *Hay*, s. 90-92.

⁷⁰ İbn-i Tufeyl, *Hay*, s. 154-161.

Görüldüğü gibi İbn-i Tufeyl bugün eğitim öğretim de oldukça önemli sayılabilecek öğrenci merkezli eğitim diyebileceğimiz bir yaklaşıma vurgu yapar. Burada bireyi merkeze alma ve muhatabın anlayış seviyesine hitap etme hususları ön plana çıkmaktadır. Bu anlayış namaz, oruç, hac vb. somut konuların yanında melek, cin, Allah, Allah'ın sıfatları, cennet, cehennem gibi soyut konuların yer aldığı din eğitimi ve öğretimi açısından da oldukça önemlidir. Bu husus gelişim psikolojisinin bugünkü verileriyle de uyum sağlayan, İslami tebliğ ve eğitimde dikkate alınabilecek bir içerik arz etmektedir.

III. Rousseau'nun Eğitimle İlgili Fikirleri

A. Kalıtımın Eğitime Etkisi

Rousseau'nun "Emile" isimli eserinin ilk cümlesi şöyle başlar: "Her şey yaratıcının elinde iyidir."⁷¹ Rousseau insan tabiatının özü itibarıyla iyi olduğunu kabul eder. Çocuk eğitiminden bahsederken çocuğun iyiliğe meyyal olduğunu belirtmesi bu düşüncenin pratikteki izdüşümü olarak görülebilir. Yine ona göre iyilik yapan her şeyi sevmek bizde tabii bir histir ve insan kalbinde nankörlük yoktur.⁷² Rousseau, insanın öğrenmeye elverişli ancak bir şey bilmeyecek doğduğunu kabul eder. Rousseau doğuştan gelen bilgileri kabul etmediğini söylese de eserinde doğuştan gelen bilgilerden bahsetmektedir. Varlığımızın sebebi ne olursa olsun, kendimizi koruyabilmemiz için bize tabiatımıza uygun hisler verilmiştir ve hiç olmazsa bu hislerin doğuştan var olduklarının inkâr edilemeyeceğini ifade eder. Ona göre insan sosyal bir varlıktır. Hiç olmazsa sosyal olmak kabiliyetiyle yaratılmıştır ve bundan hiç şüphe duymaz. Kız çocukları da erkeklerden farklı duygu ve kabiliyetlere sahiptir. Buna göre kız çocuklarına daha itaatli olmak, kurnaz olmak gibi duygular verilmiştir.⁷³

B. Çevrenin Eğitime Etkisi

Rousseau, eğitimde çevrenin etkisine önem verir. Çevreyi doğumdan öncekini de katarak çocuğun etkilendiği her şey olarak görürsek, Rousseau'nun bu

⁷¹ Jean Jacques Rousseau, *Emil Yahut Terbiyeye Dair*, Terc. H.Z. Ülken-Ali Rıza Ülgener-Salahattin Güzey, Türkiye Yay. İstanbul, 1966, s. 8.

⁷² Rousseau, *Emil Yahut Terbiyeye Dair*, s. 158, 176.

⁷³ Rousseau, *Emil Yahut Terbiyeye Dair*, s. 27, 222, 287-291.

konudaki fikirlerini daha iyi anlayabiliriz. O vahşilerin ve köylülerin çocuklarının tabiatı yetiştiği için daha sert ve dayanıklı olduğunu belirtir. Çocuklara anne babalarının yumuşaklığının tesir edeceğini belirtirken çevrenin etkisini çocuğun doğumundan öncesine kadar götürür. Rousseau eğitimde çevreye verdiği önem sonucu çocuk doğmadan onun çevresini oluşturur. Eğitim çocuğun doğmasıyla başlar. Dolayısıyla doğar doğmaz koruma altına alınmalıdır.⁷⁴ Ancak Rousseau'nun çocuğun koruma altına alınmasından kastı onu dış etkenlerden bağımsız kılmak, -ne dediği biraz muğlak da olsa- tabiatın bağrına sunmaktır. Zira Rousseau'ya göre eğitimin en önemli unsurlarından biri çocuğun özgürlüğünü sınırlamamaktır.

Rousseau çocuğun büyümesi aşamasında çevresini oluşturmaya devam eder ve bu meyanda sütanne seçimine dikkat edilmelidir. Sütannenin vücudu kadar kalbi de sağlıklı olmalıdır. Çünkü sütanne çocuğa mutlaka etki eder. Yine Rousseau, özellikle hayatın ilk dönemlerinde hava ve su gibi iklimle ilgili etkenlerin çocuğa etkisine vurgu yaparken çevrenin önemini ortaya koyar. O, İbn-i Haldun'un iklim teorisini hatırlatırcasına "İnsanlar bütün olabileceklerini ılıman iklimlerde olurlar"⁷⁵ diyerek çevrenin insan tabiatı ve eğitimi üzerindeki etkisine olan inancını ortaya koyar.

Çevrenin insana etkisi fiziksel gelişimde de kendini gösterir. Bunu anlamak için şehir çocuklarıyla, doğanın kucığında yaşayan köy çocuklarını karşılaştırmak yeterlidir. Daha güçlü kuvvetli olan köylü çocuklarının uzuvları şehir çocuklarından farklı yaratılmamış ancak farklı işletilmiştir. Bu da çevrenin açık etkisini göstermektedir. Dil gelişiminde de çevre oldukça etkilidir. Bu sebepten dolayı çocukların önünde güzel konuşmak gerekir. Rousseau insanın doğuştan iyi olduğunu toplumun onu bozduğunu düşünür.⁷⁶

Bu görüş bir taraftan insandaki kalıtımın etkisini ortaya koyarken diğer taraftan çevrenin kalıtımdan daha baskın olduğunu ifadesidir. Aslında Rousseau bu düşünceleriyle eğitimin bireylerin hayatındaki önemine dikkat çekmektedir. Zira çevre kalıtımdan önemli olunca bireylerin toplumsal hayata

⁷⁴ Rousseau, *Emil Yahut Terbiyeye Dair*, s. 26, 28.

⁷⁵ Rousseau, *Emil Yahut Terbiyeye Dair*, s. 24-25, 20.

⁷⁶ Rousseau, *Emil Yahut Terbiyeye Dair*, s. 35-36, 178.

hazırlanması sürecinde eğitim daha da önemli olacaktır. Ancak Rousseau bu süreçte eğitim ortamlarını geniş bir çerçevede ele alarak coğrafi şartlar, dil eğitimi gibi hususlar üzerinde de durmaktadır.

C. Gelişim Basamaklarına Göre Eğitim

Rousseau'nun eğitimle ilgili dikkat çeken görüşlerinden biri gelişim basamaklarına göre eğitime yaptığı vurgudur. Buna göre her yaşın, hayatın her çağının kendine has bir gelişimi vardır.⁷⁷ Çocuğa öğretilcek şeylerde seçim yapmak önemli olduğu gibi, bunları ne zaman öğreneceğine dikkat etmek de gereklidir. Eğitim sürekli ve devamlı olmalıdır. Çocuğun hayatı bölümlere ayrılmalı ilk etapta sadece uygulamaya yer verilmeli, 12 yaşına kadar duyular, 15'e kadar zekâ, 15'ten sonrada bilinç-muhakemesinin eğitimi yapılmalıdır. Bunun peşinden din eğitimi gelmelidir.⁷⁸ Rousseau'ya göre ruhi gelişim olabildiğince ertelenmeli, manevilik ve sosyal alanla ilgili bilgiler olabildiğince geç verilmelidir.⁷⁹

Doğuştan ilk çocukluğun sonuna kadar (0-2 yaş) olan dönemde çocuk kontrol altına alınıp korunmalı ancak bu koruma aşırı bir özene dönüşmemelidir. Aşırı özen çocuğun çevreye bağımlı kalıp güçsüzleşmesine sebep olur. Çocuk için sağlayacağımız koruma onun eğitimcisini seçmeyi de içine alır. Çocuk doğmadan önce bir eğitimci bulunmalı bu eğitimci mümkün olduğunca genç olmalıdır. Annesi emzirmeyecekse çocuğa seçilecek sütanne sağlıklı ve yeni doğum yapmış birisi olmalıdır. Çünkü kadının huy ve karakterinin çocuğa etki ettiği kesindir. Hayatın henüz başlangıcı olan bu devrede hava, su vb. şeylerin çocuğa çok etki ettiği dikkatten uzak tutulmamalıdır.⁸⁰

Bu dönemde çocuk sadece duyularını etkileyen şeylere karşı duyarlıdır. Bunlar çocuğun bilgilerinin ilk kaynağıdır. Bilgilerinin ilk malzemesi olan şeyleri belli bir sırayla vermek ve bu duyularla nesnelere bağlantılarını göstermek gerekir. Çocuğa bu dönemde verilecek ilk alışkanlık hiçbir şeye bağ-

⁷⁷ Rousseau, *Emil Yahut Terbiyeye Dair*, s. 112.

⁷⁸ Rousseau, *Altı Kitabı İle Rousseau*, s. 17; Rousseau, *Emile Yahut Çocuk Eğitime Dair*, s. 12.

⁷⁹ Rousseau, *Emile Yahut Çocuk Eğitime Dair*, s. 128.

⁸⁰ Rousseau, *Emil Yahut Terbiyeye Dair*, s. 8-28.

lanmamasıdır. Çocuğun ağlaması bir ihtiyacın belirtisidir. Ancak onun ağlamalarına her zaman hizmet davranışıyla karşılık vermek ilk etaptaki bu ricaları baskı ve egemenlik duygusuna dönüştürür. Zamanla nesnelere ona getirmeyip onun nesnelere gitmesi sağlanmalıdır. Çocuğun dil gelişiminin henüz başladığı bu dönemde anlayamayacağı şeylerle kafasını şişirmek yerine kolay, anlaşılır, çok tekrar edilen ve onun telaffuz ettiği hecelerle konuşulmalı, gösterilebilen şeylerle ilgisi belirtilmelidir. Dili mümkün olduğunca sınırlandırılmalı, düşünemeyecekleri şeyleri söyletmemelidir.⁸¹

İkinci çocukluk çağı (2-12 yaş): çocuğun konuşmasıyla başlar. Artık ağlamayı bırakmıştır. Çocuk bu yaşlarda ne emri ne de itaati bilmeli, tabiatın kucağında serbest bir hayat sürmelidir. Kendinde kuvvet hissetmeye başladığı anda başkasına gereksinimi azalır. Zihinsel gelişimi de fiziksel gelişimine paralel olarak gelişir. Bu dönemde çocuğun fiziksel ve zihinsel gelişimini sağlamaya çalışmalı ruhi gelişim olabildiğince ertelenmelidir.⁸²

Zihinsel gelişimi başlamış olan çocuk henüz muhakeme ve mantıktan yoksundur. Dolayısıyla ona ahlaki varlıklardan ve sosyal ilişkilerden bahsetmemek gerekir. Bu konularda bir fikre sahip olmadığında duyduğu kelimelere ilgi olmayan farklı anlamlar yükleyebilir. Aynı şekilde onun anlamadığı davranışlar ona yaptırılmamalı tarih, coğrafya eğitimi verilmemelidir.⁸³

Rousseau, her yaşın kendisine uygun bir anlayış seviyesi olduğunun altını önemle çizer ve çocuklara zamanından önce ihtiyacı olmayan bilgilerin verilmesine karşı çıkar. Hatta bunların çocuk için bir kötülük olduğunu düşünür. Mevsiminden evvel iyiliğin ne olduğunu öğretmeye çalışmak, çocuk için iyi değil kötüdür.⁸⁴

Çocukta muhakeme gelişmediğinden çocuk bu dönemde fikirleri değil, şekilleri zapt eder ki bu önemli bir ayrımdır. Şekiller eşyanın aynısı, fikirler ise nispetlere bağlı gelişen mukayeseli bilgilerdir. Fikirleri mukayese edemediğinden bu dönemde çocuğa ikinci bir dilde öğretilmemelidir. Doğuştan 12 yaşa

⁸¹ Rousseau, *Emil Yahut Terbiyeye Dair*, s. 28-38.

⁸² Rousseau, *Emil Yahut Terbiyeye Dair*, s. 39, 47, 55.

⁸³ Rousseau, *Emil Yahut Terbiyeye Dair*, s. 50, 64-69.

⁸⁴ Rousseau, *Emil Yahut Terbiyeye Dair*, s. 53.

kadar bu dönem çocuğun hayatının en kritik dönemidir. Bütün hata ve huylar bu dönemde filizlenir.⁸⁵

İlk gençlik çağında (12-15 yaş) zihinsel ve fiziksel açıdan belli bir seviyeye gelen çocuğun 12-13 yaşlarında kuvvetleri ihtiyaçlarından daha fazladır. Aslında fiziksel gelişimini henüz tamamlamadığından kuvvetinin doruğuna ulaşmamıştır. Ancak istekleri henüz belirmediğinden bu dönem izafi olarak en kuvvetli olduğu dönemdir. Çocuk henüz kendini tanımasa da, uzak çevreyi tanımaya başlamıştır.⁸⁶

Bu dönemde çocukta belirmeye başlayan gurura karşı dikkatli olmalı, eğitimi gerekirse kendisi sahneler tertip ederek ondaki bu duyguyu törpülemelidir. Çocuğa bilmiyorum kelimesini öğretmelidir. Çünkü çocuğun bir şeyi yanlış öğrenmektense hiç öğrenmemesi daha iyidir. Eğitimci çocuğa öğreteceği şeyi sevdirmeli, hazır bilgiler vermek yerine yapılacak şeyin usulünü vermelidir. Muhakemesi yavaş yavaş gelişen çocuk aletleri bizzat kendisi yapmalıdır. Eğitici bir şey öğreteceği zaman onda merakın uyanmasını beklemeli, merakı uyandığı anda bu merakını sorularla artırmalıdır. Muhakemesi tam gelişmediğinden aslını gösterme imkânı olan şeyleri tarif etmemeli, sadece gösterilemeyenleri tarif etmelidir. İlk gençlik çağı dediğimiz bu dönemde çocuk mutlaka kendisine uygun bir sanat dalı öğrenmelidir. Bu dönemin sonuna gelindiğinde Rousseau'nun gözetiminde yetişen Emile, hareketli ve düşünen bir varlık olmuştur. Bilgisi azdır ama kendisininindir. Diğer çocuklardan farklı olarak öğrenmeye kabiliyeti vardır. Zaten Rousseau'nun amacı da budur.⁸⁷

Rousseau'ya göre gerçek eğitimin başladığı çağ 15 yaşından sonraki dönemdir. Şimdiye kadar yaptığımız bütün iş onu öğrenmeye hazır hale getirmektir. Elbette bundan öncesinin önemi vardır. Çünkü “Adet dediğimiz eğitim usulünün bittiği bu devre bizim asıl terbiyemizin başlayacağı dönemdir.” Artık Emile, hareket eden ve düşünen varlık olma aşamasını geçmiş,

⁸⁵ Rousseau, *Emil Yahut Terbiyeye Dair*, s. 68-69, 54.

⁸⁶ Rousseau, *Emil Yahut Terbiyeye Dair*, s. 117, 119.

⁸⁷ Rousseau, *Emil Yahut Terbiyeye Dair*, s. 121-127, 143, 150-154.

mükemmelliğinin tamamlanması için seven ve hisseden bir varlık olma aşaması kalmıştır.⁸⁸

Rousseau'ya göre bu dönemde çocuk için en önemli şeylerden biri çocuğun bülüğa ermesidir. Bülüğa ermek fiziksel gelişiminden çok moral gelişim ilgilidir. Çocuğa verilen eğitim bu çağı ileri ya da geri çekebilir. Bülüğa erme döneminde ona karşı davranış metodunu değiştirip, artık ona bir çocuk gibi davranmayı bırakmak gerekir. Onun en buhranlı anlarıdır. Çünkü o ne çocuk ne de yetişkindir.⁸⁹

Artık önceden olduğu gibi itaat etmenin zor olduğu bu dönemde onu itaat ettirmenin yolu ona sorumluluk verip, yaptıklarından sorumlu olma hissini kazandırmaktır. Ondaki kaynamayı önlemek için yorucu işler verip yormak faydalı bir yaklaşım olabilir.⁹⁰ Yine ona zaafı gösterilerek nasıl mücadele edeceği öğretilir. Böylece hem çocuğu frenlemiş, hem de onun gözünde kendi değerimizi yükseltmiş oluruz.

Arkadaşlık duygusunun aşk duygusundan önde olduğu bu dönemde artık çocuğa tarih bilgisi –hikâyeci tarzda- ve din fikri verilmelidir. Toplum ve insanlar hakkında düşünmesine imkân sağlanmalıdır. Çocuk 15 yaşını geçip muhakeme çağına geldiğinde, doğruyu yanlıştan ayırt edebilme kabiliyetini elde eder. Bu çağda dinini kendisi, telkinlerden bağımsız serbestçe seçmelidir. Ancak Rousseau kız çocukları için aynı şeyi düşünmez. Eğer onların muhakeme çağına gelip doğruyu yanlıştan ayıracak zamanlarını beklersek onlara dini öğretmeme tehlikesi bile doğabilir. O halde kızlara erkeklerden farklı olarak muhakeme çağını beklemeden din öğretilir. Kızlar için din seçme özgürlüğünü pek düşünmeyen Rousseau'ya göre kız; annesinin, kadın; kocasının dinine tabi olmalıdır.⁹¹

D. Tabii Eğitim

Rousseau'nun anlayışında tabiiyet düşüncesi önemli bir yer tutar. Peki, nedir bu tabiiyet? Eğitime yansımaları nasıl olmaktadır? Rousseau'ya göre adamı

⁸⁸ Rousseau, *Emil Yahut Terbiyeye Dair*, s. 150,157.

⁸⁹ Rousseau, *Emil Yahut Terbiyeye Dair*, s. 156-160, 174, 244.

⁹⁰ Rousseau, *Emil Yahut Terbiyeye Dair*, s. 246-248.

⁹¹ Rousseau, *Emil Yahut Terbiyeye Dair*, s. 164, 178, 195, 259.

adam, çocuğu da çocuk gibi incelemelidir. Eğitim açısından gerekli bu inceleme eğitilecek kişiyi tanımayı sağlar. Rousseau'ya göre gerçek mutluluk yaratılışın gereğini yapmakla sağlanır. Yani tabiiyet kişinin neyse o olması ve kendi varlığının, kapasitesinin gerekleri neyse onu yapmasıdır. Çocuğa eğitim verirken, tabiatın çocukların adam olmazdan önce çocuk olmalarını istediğini göz önünde bulundurmak gerekir. Eğer bunu yapmayıp çocuğu büyük gibi yetiştirmeye çalışırsak yaptığımız iş mevsimsiz meyve yetiştirmek olur. Tabii eğitimde kitaplara gerek yoktur. Bu eğitimin tek kitabı Robenson'dur.⁹²

İnsana verilecek bilgi tabii bilgilerle sınırlı kalmalıdır. Tabii şartların dışında verilecek bilgiler zihinlerde garip, anlaşılmaz çağrışımlar yapar. Kişinin haline uygun değildir. Bundan dolayı çocuklara idrak sahalarının dışındaki bilgileri vermektan kaçınmak gerekir. Bu çerçevede "Herkes kendi cinsine ait eşya ve silahlara sarılmamalı" Emile erkek, Sophia⁹³ ise kadın olmalıdır. Her biri kendi cinsinin vasıflarına malik olmalıdır. Kadında erkek tabiatına uygun kabiliyetleri arttırmaya çalışmak -tabiiyetin dışına çıkıldığından- kadınların ziyanına çalışmaktadır.⁹⁴

Rousseau'nun din eğitimi konusundaki fikirleri de bu bakış açısına göre şekillenmektedir. 15 yaşında ruhtan habersiz olan çocuğa dinin öğretilmesi zamansızdır. Çocuğa bu dönemde din telkini yerine kendine uygun bulduğu dini seçmesine yardım edilmelidir. Bu zamansız öğretim çocuğa aksi istikamette etki yapabilir ve onu dinsiz bir insan haline getirebilir. Dolayısıyla çocuğa Tanrı fikri 15 yaşından sonra verilmelidir. Bu çağdan önce tam olarak anlamadığı kavramlara farklı anlamlar yükleyebileceği için, Tanrı ile ilgili fikir edinmesinden ise, edinmemesi daha iyidir.⁹⁵

Gelişim psikolojisinin verileri açısından bakıldığında gelişim bir bütündür. Bireyi farklı alanlarda eğitirken din eğitiminden uzak tutmak bu bütünlüğü bozacak bir yaklaşımdır. Rousseau'nun savunduğu fikirler ancak içinde yaşadığı toplumsal şartlar açısından anlamlı olabilir. Zira Rousseau skolastik düşüncenin zincirlerini kırmaya çalışan bir toplumun yetiştirdiği bir aydındır.

⁹² Rousseau, *Emil Yahut Terbiyeye Dair*, s. 41, 51,133.

⁹³ Rousseau'nun kullandığı sembolik karakterler.

⁹⁴ Rousseau, *Emil Yahut Terbiyeye Dair*, s. 119, 69, 147, 277, 283.

⁹⁵ Rousseau, *Emil Yahut Terbiyeye Dair*, s. 196-197.

Onun savunduğu bu yaklaşım çağdaş eğitimin ilkeleriyle pek de uyuşmamaktadır. Özellikle artık sanayi toplumunun bile neredeyse eski toplum tipi olarak adlandırıldığı bir süreçte hızlı toplumsal değişme, kültürel hareketlilik, iletişimin yaygınlaşması, bilgi akışının hızlanması gibi olgular kimlik ve kişilik gelişimine önemli katkıları olduğu bilinen din eğitiminin erken yaşlarda verilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. İnsanın yerleşik davranışlarını değiştirmesi oldukça zordur. Bir sosyal çevrede yaşayan insan çocukluk dönemindeki dini yaşantılara bağlı olarak dini bir kimlik kazanmaktadır. Artık din eğitiminin gerekliliği ya da 15 yaşından sonraya bırakılması değil okul öncesi eğitimdeki yerinin ne olacağı ve uygulamanın nasıl olacağı ilgili literatürde yer edinmektedir. Özellikle yukarıda kısaca değindiğimiz toplumsal süreçlerde yaşayan bireylerin gelişim psikolojisinin verileri de dikkate alınarak kararlı bireyler olmaları sağlanmalıdır. Bu noktada din eğitiminin işlevi ise tartışmasızdır. Kaldı ki Rousseau'nun bu görüşü çevrenin önemine yaptığı vurgu ile de çalışmaktadır.⁹⁶

E. Özgür Bir Eğitim

Rousseau'nun en fazla vurgu yaptığı değerlerden biri özgürlüktür. Ona göre çocuk doğduğu andan itibaren müdahalesiz yetişmelidir. Çevre konusunda da değinildiği gibi alınacak bütün eğitim tedbirleri çocuğu özgür kılmaya yönelik olmalı, çocuğun doğumundan itibaren buna dikkat edilmelidir. Çocuğa sıkı, onun hareketini engelleyecek elbiseler giydirilmemelidir. Çünkü çocuğun organlarını tutan bu hareketsizlik kanı da durdurur. Bu da çocuğun tabiatına akseder ve çocuğun ilk hissi elem ve keder olur. Diğer taraftan organları serbest olan çocuğun, bu serbestliğinin onun organlarının büyümesine zarar vereceği şeklindeki anlayış kesin olarak yanlıştır. Mutlak hürriyet içinde yetişmesi gereken çocuğun en büyük ızdırabı esarettir. Çocuğun hürriyet içinde yetişmesi; başka otorite tanımamasını ve her şeyi kendi iradesiyle yapmasını sağladığından eğitim açısından oldukça önemlidir. Eğitimci çocuğa karşı bütün davranışlarında onu hür yapıp eşyanın ve diğer otoritelerin tahakkü-

⁹⁶ Konuyla ilgili literatür oldukça geniştir. Örnek olarak Bkz. Mualla Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991; Zeynep Nezahat Özeri, *Din ve Ahlak Eğitimi*, Dem, İstanbul, 2004; Cemil Oruç, *Okul Öncesi Dönemde Çocuğun Din Eğitimi*, Dem, İstanbul, 2011.

münden kurtarmayı sağlayıcı yöntemler takip etmelidir. Böylelikle eğitimcinin davranışları sonucu çocuk kendi kendine yeteceği şerefli anı bekleyecektir.⁹⁷

F. Beden ve Zihin Eğitimi Birlikteliği

Rousseau'ya göre ruh vücuttan doğar. Dolayısıyla eğitimde beden eğitimiyle zihin eğitiminin birlikteliği hiçbir zaman göz ardı edilmemeli, hem kadın hem erkek için eğitim beden eğitimiyle başlatılmalıdır. El işleriyle beden egzersizinin mizaç ve sağlığa etkisi tartışılmazdır. Ruh vücuttan doğduğu için ruhi hareketlerin mükemmelliği, organların fonksiyonlarının mükemmelliğiyle doğrudan ilişkilidir. Organlarda ki zaaf ruhi fonksiyonları da bozar. Bedensel ve zihinsel hareketin birlikteliği sadece birbirini geliştirmek için değildir. Beden ve zihin hareketleri karşılıklı birbirlerini dinlendirecek şekilde düzenlenmiştir. Bunun için Emile'in bir köylü gibi çalışması ve bir filozof gibi düşünmesi lazımdır. Beden ve zihnin bu karşılıklı etkileşimi bize özellikle çocuğu kontrol altında tutmak istediğimiz zamanlarda yardımcı olabilir. Çocuğun aşırı ve kötü isteklerini, istenmeyen davranışlarını kontrol altına almak istediğimiz zaman çocuğa bedensel ve yorucu işler yaptırarak bunu sağlayabiliriz. Diğer taraftan bedensel faaliyetin zihinsel faaliyete zarar verdiği anlayışı hatadır. İkisini birlikte idare etmek gerekir.⁹⁸

G. Yaparak Öğrenme

Rousseau'nun en fazla önem verdiği şeylerden biri de tecrübi metot diyebileceğimiz yaparak-deneyerek öğrenmedir. Rousseau'ya göre eğitim doğumla başladığı için hayat başlayınca eğitim de başlar. Eğitimimiz doğanın kucığında gerçekleştiği için bir eğitimcinin kontrolüne verilmeden önce eğitime başlamışızdır. Hayatta yaşadığımız tecrübeler, derslerdekinden önce gelir. O yüzden "Gerçek eğitim vasiyetlerden ziyade alıştırma ile kaimdir." Bu sebepten dolayı çocuğun eğitiminde dünyadan başka kitaba, olaylardan başka bilgiye gerek yoktur. "Hakiki muallimlerimiz tecrübeler, bizzat duyduğumuz hisler ve hâsıl ettiğimiz idraklerdir."⁹⁹

⁹⁷ Rousseau, *Emil Yahut Terbiyeye Dair*, s. 13, 78, 42.

⁹⁸ Rousseau, *Emil Yahut Terbiyeye Dair*, s. 285, 23, 175, 149, 248.

⁹⁹ Rousseau, *Emil Yahut Terbiyeye Dair*, s. 12, 119,128.

Bir çocuk tecrübe ederek öğrendiğinde bu hem kalıcı hem de daha sağlıklıdır. Bunun için felsefeyle 18 yaşındakilere öğrettiğimiz manivelayı, 12 yaşındaki bir çocuk mühendisten daha iyi kullanabilmektedir. Çünkü onu bizzat kendisi kullanarak tanımış ve ne işe yaradığını öğrenmiştir. Yine bir çocuğa çiçeklerden, onların yetiştirme şartlarından uzun uzadıya bahsetmek yerine bu işi iki defa göstermek daha faydalıdır. Bir vahşi bizzat tecrübe ederek öğrendiğinden meseleleri bir filozofun göreceğinden daha iyi ve selim bir görüşle görür.¹⁰⁰

H. Bilgi Değil Metot

Eğitim öğretim sürecinde Rousseau bilginin değil metodun verilmesi gerektiğini düşünür. Çocuk ilmi öğrenmeyip icat etmelidir. Bir memleketin topografyasını bilmek yerine bunu öğrenmenin aracını bilmelidir. Çocuğa bir bilgiyi ya da konuyu önce sevdirmeli sonra onun usulünü vermelidir. Çocuk 15 yaşına gelinceye kadar sadece öğrenmenin yöntemini öğrenmelidir. Onun için Rousseau kitabında ilim ve fen öğretmek yerine bunları öğrenmeyi öğretmek amacındadır. Bu eğitim anlayışıyla yetişen Emile'in rehberi "Bu neye yarar." cümlesidir. O, öğrenirken daima sorgular, hazır bilgiyi almaz. Eğer her şey hazır verilirse düşünce tembelliği başlar, bu da organı olup da bunu kullanmayan adama benzer. Eğer erken yaşta çocuğa bilgi verilirse bu bilgi çocuğu ne yaptığını bilmeyen bir düşüncesize dönüştürür. Ancak bilgiyi neye yaradığını anlayabileceği olgun bir yaşta öğrenirse bunu sorguladığı için bu bilginin zararı değil faydası vardır. Çünkü bunu usulüne uygun öğrenmiştir.¹⁰¹

İ. Olumsuzlayıcı Eğitim

Çocuğa iyi bir şey öğretmekten önce onun kötü bir huyunu ortadan kaldırmak ve kötü bir şey öğrenmesine engel olmak Rousseau'nun önem verdiği konulardan biridir. Çocuk yanlış bir şey öğreneceğine hiçbir şey öğrenmesin daha iyidir. Bilmemenin kötülüğü bilmenin kötülüğünden daha azdır. Onun için insan yanlış şeyler öğrenip boş inançlar adamı olacağına bir şey bilmeyen garibeler adamı olsun.¹⁰² Bu anlayışın bir sonucu Emile'e sadece cahil olmak

¹⁰⁰ Rousseau, *Emil Yahut Terbiyeye Dair*, s. 84, 59, 183.

¹⁰¹ Rousseau, *Emil Yahut Terbiyeye Dair*, s. 115, 122-129, 154, 254.

¹⁰² Rousseau, *Emil Yahut Terbiyeye Dair*, s. 122, 54.

sanatı öğretilcektir. Bu bilgisizliğin insana faydaları sadece iyilik kötülük yönünden değildir. İnsan yeni bir duruma alışacağı zaman, yeni bir şeyle karşılaştığı zaman bu yönünün önemi ortaya çıkar. Hiçbir memlekete tabi olmayan bir adam herhangi bir memlekete tabi olandan daha üstündür. Çünkü o yeni bir memlekete tabi olmakta diğeri kadar zorlanmaz.¹⁰³

Diğer taraftan bu gün insanların ortaya çıkan sapkınlıkları cahilliklerinden değildir. İnsanlar bildikleri yüzünden saparlar, bilmediklerinden değil.¹⁰⁴

Rousseau çocuğu önce yapması gerekenler konusunda değil, yapmaması gerekenler konusunda eğitmeyi ister. Bunun için çocuğun tahakkümle bir şey elde etmesini engellemek gerekir. Diğer taraftan çocuğa hakikati öğretmek yerine hatalarını keşfedip kendisinin bulması sağlanmalıdır.¹⁰⁵

IV. Karşılaştırma ve Sonuç

İki farklı kültür havzasında yetişen İbn-i Tufeyl ve Rousseau'nun fikirleri, içinde yaşadıkları dönemin ve kültür çevresinin izlerini taşır. Özellikle Rousseau'da bu etki daha belirgin görünmektedir. İbn-i Tufeyl ile Rousseau'nun en temel ortak ilgi alanları felsefedir. Ancak din ve eğitim alanındaki fikirleri de önemli görünmekte, bugün için bile orijinal özellikler taşımaktadır. Ortaya koydukları din ve eğitim anlayışlarında yaşadıkları dönemin, aldıkları eğitimin ve kendi dönemlerindeki tartışmaların etkili olduğu düşünülebilir. Ancak ilginç bir şekilde farklı kültürel ve toplumsal şartların yetiştirdiği bu iki düşünür ilgilendiği konular ve daha önemlisi konulara yaklaşım bakımından ilginç benzerlikler taşımaktadır. Kullandıkları sembolik dil, Hay ve Emile örneğinde görülen hayali kişilikler, Rousseau'nun artık Hay Bin Yakzan ile benzerliği daha net ortaya çıkmış olan Robinson'a vurgusu benzeştikleri bazı yönlerdir. Bu husus aynı zamanda eğitimin toplumsal şartları, bireysel kabiliyetleri dikkate alan bir süreç olmakla birlikte, her zaman evrensel bir yönünün bulunduğunu ifade eder. Zira çok farklı kültürel ve toplumsal şartlarda yetişen

¹⁰³ Rousseau, *Emil Yahut Terbiyeye Dair*, s. 84, 106.

¹⁰⁴ Rousseau, *Emil Yahut Terbiyeye Dair*, s. 118.

¹⁰⁵ Rousseau, *Emil Yahut Terbiyeye Dair*, s. 50, 152.

iki düşünür söz konusu insan eğitimi olduğunda ilginç benzerlikler barındıran bir eğitim düşüncesini savunmaktadır.

Her iki düşünür de insanın özü itibarıyla iyi olduğunu kabul eder. Bilgi kaynağı açısından sezgiye yaptıkları vurgu, kastettikleri şey aynı olmasa da ilginç bir benzerlik taşımaktadır. Akla önem verirler. Ancak hemen belirtmeliyiz ki; İbn-i Tufeyl'de akıl kişiyi Allah'a inanmaya götürürken, Rousseau'da akıl, kişinin özgürlüğüne yapılan vurgu bağlamında, dini alanın dışına çıkma arayışı olarak görünür. Bu arayış kendini kilisenin baskıcı tutumuna karşı konumlandırılan aydınlanma düşüncesinden izler taşır. Belki Rousseau'yu mazur görebileceğimiz nokta da burasıdır. Zira onun döneminde dinin boyunduruğundan kurtulmak, siyasi olarak gücünü ağır bir şekilde hissettiren kilisenin boyunduruğundan kurtulmak anlamına geliyordu. Aydınlanma felsefesinin hâkim olduğu kültür çevresinde yetişen Rousseau'yu, fikirleriyle ilgili eleştirilerimizi saklı tutmak kaydıyla, bir arayışın adamı olarak nitelemek mümkündür. O çevresindeki din algısının, tanrı düşüncesinin aşılması gerektiğini fark etmiştir.

Eğitimde kalıtım ve çevrenin etkisi konusunda İbn-i Tufeyl kalıtıma, Rousseau'da çevreye daha çok vurgu yapıyor görünmektedir. İbn-i Tufeyl'e göre insan özü itibarıyla iyi bir varlıktır ve kendi aklıyla doğruyu bulabilir. İlahi mesajı anlama ve alma konusunda her insan yetilerinin gelişmişliği ölçüsünde nasiplenir. İnsan doğuştan utanma duygusuna sahip bir varlıktır. Rousseau'ya göre de insan özünde iyi bir varlıktır. İyiyi ve iyilik yapanı sever. İnsanın özü konusunda benzer fikirlere sahip olan iki düşünür çevrenin etkileri konusunda biraz farklı düşünmektedir. Bu meyanda Rousseau çevrenin etkisine daha fazla vurgu yapmaktadır. Ona göre çevre çocuğu etkileyen her şeydir. Çocuğun doğumundan önce onun çevresini oluşturmak gerekir. Çocuğun yaşayacağı ortamın soğuk sıcak olması, çevresinde konuşulan dil ona etki eder. Çevre o kadar önemlidir ki Rousseau'da, benzer kabiliyetlerde doğmuş çocuklar, vahşi ve köylülerin yaşadığı ortamda yetişince farklı/daha dayanıklı şehirde yetişince daha farklı olmaktadır. Ancak ilk bakışta eğitim sürecinde çevreye önem vermiyor görünün İbn-i Tufeyl'in çevreyi bütünüyle önemsiz saydığını ifade etmek de zor görünmektedir. Çünkü İbn-i Tufeyl'in Hay'ın yetiştiği adanın özelliklerini tespit etmesi bile aslında onun çevresini düzenleme isteğini göste-

rir. Şu farkla ki bu çevre daha çok kişinin yaratılıştan getirdiği özelliklerini ortaya çıkaracak bir çevredir. **Diğer bir ifadeyle İbn-i Tufeyl'in Hay'ın çevresini düzenlemesi çevrenin etkilerini sınırlama düşüncesiyle de ilişkilidir.** Yine İbn-i Tufeyl'in, Hay'ın eğitiminde taklide önemli ölçüde yer vermesi onun çevreyi bütünüyle önemsiz görmediğinin bir ifadesidir. Ancak bütün bunlara rağmen İbn-i Tufeyl'in, öğrenme konusunda Hay'ın kabiliyetlerine oldukça güvendiğini gözden uzak tutmamak gerekir.

Gerek İbn-i Tufeyl gerekse Rousseau'da eğitim düşüncesi açısından dikkatimizi çeken hususlardan biri de eğitimde gelişim basamaklarına önem verilmesidir. Özellikle İbn-i Tufeyl oldukça erken sayılabilecek bir dönemde bu konuyu detaylı bir şekilde ele almıştır. O öncelikle sembolik kişiliği olan Hay'ın hayatını dönemlere ayırır. Bunlar kabaca doğuştan 7 yaşa kadar olan dönem, 7- 21 yaş arası dönem, 28 yaşına geldiği dönemdir. 7- 21 yaş arası kendi içinde detaylı olarak ele alınır. Yukarıda detayıyla ele aldığımız bu dönemler bugün eğitim camiasında yaygın şekilde kabul gören Piaget'nin kuramını çağrıştırmaktadır. Bu bağlamda Hay'ın belirli bir yaşa kadar sadece gördükleri üzerine düşünmesi, alet yapabilmek için belirli bir yaşa gelmesi, anne ceylanın ölümü üzerine ölüm gibi soyut bir konuda fikir yürütmesi, ruh üzerinde düşünmesi, aslında İbn-i Tufeyl'in oldukça ince bir şekilde tasarladığı eğitim düşüncesinin gelişim dönemlerine uygun olarak uygulanmasıdır. Bu düşünceler gelişim psikolojisinin bugün üzerinde önemle durduğu, din eğitimi açısından da önemli olan, soyut işlemler-somut işlemler dönemine ilişkin erken dönemde yapılmış yetkin bir yaklaşımı yansıtmaktadır. Özellikle din eğitimi konusunda bu fikirleri dikkate almak önemli bir gerekliliktir. Çünkü Allah, melek, cennet-cehennem gibi soyut konuların, hem ritüel, hem sembolik ve hem de pratik yönleri bulunan sadaka, zekât, namaz, oruç gibi uygulama içeren konuların belirli bir sistem içerisinde sunulabilmesi ve nitelikli bir eğitimin gerçekleştirilebilmesi için gelişim dönemleri, soyut işlemler-somut işlemler gibi hususlar oldukça önemlidir. Benzer bir şekilde Rousseau'da gelişim basamaklarının eğitim sürecinde dikkate alınmasına detaylı bir şekilde yer vermektedir. Buna göre bilginin hiyerarşik ve sistematik bir şekilde verilmesi eğitim sürecinde çok önemlidir. Sırayla duyuların eğitimi, zekânın eğitimi, bilinç ve muhakemenin eğitiminde çocuğun yaşını dikkate almak gerekir. Ona göre çocuğu 15 yaşına gelinceye kadar sadece öğrenmeye hazırlarız. Esas

eğitim bundan sonra başlar. Bugün geçerliliği tartışılabilecek bu görüşün bizim için önemli tarafı gelişim dönemlerine ilişkin vurgusudur.

Eğitim sürecinde fertlerin özelliklerinin ve kabiliyetlerin dikkate alınması gerektiği yolundaki vurgu da her iki düşünürün üzerinde durduğu konulardır. Bugün eğitim sürecinde öğrenci merkezli eğitim bağlamında yapılan tartışmalara ışık tutacak bir yaklaşım olarak görebileceğimiz bu düşünceler İbn-i Tufeyl tarafından oldukça yetkin sayılabilecek şekilde dile getirilmiştir. Bu yaklaşıma göre eğitim tedrici bir şekilde uygulanmalı, eğitim sürecinde fertlerin seviyeleri dikkate alınmalıdır. Bazı bilgiler ehli olmayan kişilerden saklanmalı, yüce gerçeğin bilgisi sıradan insanlara verilmemelidir. Bu husus dikkate alınmadığında eğitim sürecinde bir davranış düzeltilemediği gibi eğitimin nesnesi olan bireyler daha olumsuz bir duruma bile gelebilir. Rousseau'da aynı konuya verilecek eğitimin kişilerin doğasına uygun olması gerektiği fikirleriyle katılır. Bu çerçevede eğitimde cinsiyete ait özellikler de göz önünde bulundurulmalıdır.

Her iki düşünürün fikirlerinde dikkatimizi çeken bir başka husus insan eğitimini oldukça önemli, hassas ve kapsamlı bir konu olarak ele almış olmalarıdır. Aralarındaki fark fikirlerinin ifadesinde kullandıkları yöntemdir. Rousseau doğrudan eğitim süreçlerinin nasıl düzenleneceğini anlatırken, İbn-i Tufeyl fikirlerini sembolik kişiliği olan Hay üzerinden felsefi ve sembolik bir dil kullanarak ortaya koyar. Bu kapsamda İbn-i Tufeyl eğitimde tecrübi yöntem diyebileceğimiz yaparak öğrenmeyi, Hay'ın deneme yanılma yoluyla ve birçok konuda yaşayarak öğrendiği bilgilere vurgu yaparak ortaya koyar. Bu bilgilerin öğrenme düzeyinin yüksek olduğuna ve kalıcılığına dolaylı olarak vurgu yapar. Rousseau da eğitim süreçlerinde tecrübe-yaparak öğrenme boyutuna önem verir. Hatta ona göre çocuk doğada yetişmeli, eğitimciler sadece onun doğal yollarla öğrenmesinin önündeki engelleri kaldıracak bir rehber rolünde olmalıdır.

Rousseau'nun dikkat çektiği bazı hususlar da şunlardır; Eğitim kişilerin özgürlüğünü sınırlamamalı, beden ve zihin birlikteliği eğitim süreçlerinde dikkate alınmalıdır. Bu kapsamda kişinin hem ruhi yönü hem de bedensel-fiziksel ihtiyacı göz önünde bulundurulmalı, eğitim süreçlerinde bunlara imkân tanıyan düzenlemelere yer verilmelidir. Ona göre bu iki alanın birbirine doğrudan

etkisi vardır. Birindeki gelişme diğerini etkiler. İbn-i Tufeyl de bu konuya Rousseau kadar olmasa bile özen gösterir. Hay'a düşünme melekesini veren Tanrı, bedensel gücü de vermeyi ihmal etmemiştir.

Rousseau'ya göre bilgiden önce yöntem verilmeli, hepsinden önemlisi verilecek bilgiler dikkatle seçilmelidir. Kişinin bir konuda yanlış bilgi alması hiçbir bilgi almamasından daha kötüdür.

İbn-i Tufeyl de, Rousseau da anlatmak istediklerini ideal bir kişilik vasıtasıyla anlatsalar da, bu yöntemleri onları reel hayatı görmezden gelmeye götürmemektedir. Örnek ve ideal bir kişilik olan Hay da, Emile de yeri geldiğinde sıkıntılarla karşılaşabilmekte, başarısızlığı tatmaktadır. Yani Hay da Emile de ideal bir kişilik olmalarına rağmen hayatın çocuklarıdır.

Son olarak her iki düşünürün din eğitimi ilgili fikirlerine göz atmak istiyoruz. İbn-i Tufeyl İslam geleneğine uygun olarak akliselimin dış etkilerden arındırıldığında Allah'ı bulabileceği ve dini ritüellere sahip olmasa bile bir din fikrinin oluşabileceği düşüncesinden hareket eder. Buna göre, insan, fitratı itibarıyla temiz ve inanmaya meyyal bir varlıktır. Din Eğitimi konusunda akla ve sorgulamaya vurgu yapan bir anlayış sergileyen İbn-i Tufeyl, din eğitimi gelişim basamaklarını ve tedrici metodu benimseyerek gerçekleştirmek istemektedir. Buna göre dini konular hiyerarşik bir düzen içinde bireyin şartları ve kabiliyetlerini dikkate alınarak gerçekleştirilmelidir. Ona göre soyut işlemler ve somut işlemler döneminin göz önünde bulundurulmasının önemli olduğu anlaşılmaktadır. Diğer taraftan dinlerin sembolik dil kullanması aslında kişilerin anlayış seviyelerini dikkate almanın bir sonucudur. Bu meyanda yüce gerçeklerden herkesin anladığı kendi anlayış seviyesine uygun olacağından vahyin dili sembolik bir dil olmuş, hakikat bütün yönleriyle açıklanmamış, kişilerin anlayış seviyelerine bırakılmıştır.

Rousseau'ya göre din eğitimi 15 yaşından sonra verilmelidir. Çocuğa belli bir dini telkin etmek yerini onun kendine uygun bulduğu dini seçmesi konusunda yardımcı olmalıyız. İçinde yaşadığı toplumun din ve eğitim anlayışını kıyasıya eleştirmek Rousseau'nun dikkat çeken yönüdür. Bu açıdan bu fikirler Rousseau'nun yaşadığı toplumsal şartlar ve dönem için anlamlı olabilir. Zira o skolastik düşüncenin zincirlerini kırmaya çalışan bir toplumun yetiştirdiği bir aydındır. Ancak bu yaklaşım eğitim süreçlerinde özgürlüğün, öğrenci merkez-

liliğin, bireysel katılımın öne çıktığı süreçlerde; bireysel gelişime, bireyin değerine daima vurgu yapan İslam eğitim sisteminde yer bulamaz. Zaten çalışmamızın konusu olan İbn-i Tufeyl'in de birçok konuda Rousseau ile benzer fikirleri savunmasına rağmen bu noktada ondan bütünüyle ayrıldığı görülmektedir. Eğitimin erken yaşlardan itibaren bireylerin hayatında yer ettiği, davranış kalıpları oluşturduğu bir süreçte bu fikir sağlıklı bir yaklaşım olarak değerlendirilemez. Hızlı toplumsal değişimin, kültürel hareketliliğin, iletişim ağlarının hızlanmasıyla bilgi akışının hızlandığı günümüzde ancak kimlik ve kişilik gelişimini gerçekleştirmiş bireyler yer edinebilmekte, bu niteliğini geliştiremeyen bireyler bu kültürel ortamın nesnesi olmaktadır. İnsan için en zor olan şeylerden biri yerleşmiş davranışlarını değiştirmektir. Rousseau kendi döneminde ve çevresinde gördüğü dine karşı getirdiği eleştiriyi genelleştirmiş görünmektedir. Bu çerçevede eğitimle ilgili oldukça ilginç ve bu gün bile çağdaş diyebileceğimiz fikirler dile getiren Rousseau'nun bu düşüncesinin tartışmaya açık olduğu görülmektedir.

Kaynakça

- Bayraktar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara: T.D.V. Yayınları, 1999.
- Binbaşıoğlu, Cavit, *Eğitim Düşüncesi Tarihi*, Ankara: Binbaşıoğlu Yayınları, 1982.
- Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.
- De Man, Paul, *Okuma Allegorileri Rousseau, Nietzsche, Rilke ve Proust'ta Figürel Dil*, Çeviren. Mustafa Zeki Çıraklı, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008.
- Ergin, Hatice – Yıldız, S. Armağan, *Gelişim Psikolojisi*, Nobel, Ankara, 2012.
- Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, Terc. Kasım Turhan, İstanbul: Birleşik, 2000.
- Goodman, Evin, İbn-i Tufeyl-İbn-i Sina, *Ruhun Uyanışı Hay İbnYakzan*, Terc. Yusuf Özkan Özburun- Serkan Özburun- Şehabettin Yalçın- Orhan Düz- Derya Örs, İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1999.
- Hodgson, G.S. Marshall, *İslamın Serüveni*, Terc. Heyet, İstanbul, İz Yayınları, 1993.
- İbn-i Tufeyl-İbn-i Sina, *Hay Bin Yakzan*, Hazırlayan N. Ahmet Özalp, İstanbul: Yapı Kredi, 1998.
- İbn-i Tufeyl-İbn-i Sina, *Ruhun Uyanışı Hay İbn-iYakzan*, Terc. Heyet, İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- İnanç, Banu Yazgan- Bilgin, Mehmet - Kılıç Atıcı, Meral, *Gelişim Psikolojisi Çocuk ve Ergen Gelişimi*, Pegem Akademi, Ankara, 2011.

- İnce, Abdullah, "İbn-i Tufeyl ve Jean Jacques Rousseau'da Din Kavramı Üzerine Bir Karşılaştırma", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bingöl, 2013, Cilt 1, Sayı 1, /I, s. 97-119.
- Kutluer, İlhan, "İbn-i Tufeyl Maddesi", *İslam Ansiklopedisi*, C.19, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Oruç, Cemil, *Okul Öncesi Dönemde Çocuğun Din Eğitimi*, Dem, İstanbul, 2011.
- Özeri, Zeynep Nezahat, *Din ve Ahlak Eğitimi*, Dem, İstanbul, 2004.
- Rousseau, Jean Jacques, *Altı Kitabı İle Rousseau*, Terc. Heyet, İstanbul: Türkiye Yayınları, 1960.
- Rousseau, Jean Jacques, *Emil Yahut Terbiyeye Dair*, Terc. H.Z. Ülken-Ali Rıza Ülgener-Salahattin Güzey, Türkiye Yay. İstanbul, 1966.
- Rousseau, Jean Jacques, *Toplum Sözleşmesi*, Terc. AlpagutErenuluğ, Ankara: Öteki Yayınları, 1999.
- Rousseau, Jean Jacques, *Emile Yahut Çocuk Eğitimine Dair*, Terc. Mehmet Baştürk-Yavuz Kızılcım, Erzurum: Babil Yayınları, 2000.
- Selçuk, Mualla, *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*, T. D. V. Yayınları, Ankara, 1991.
- Selçuk, Ziya, *Gelişim ve Öğrenme*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 1999.
- Sunar, Cavit, *İslam Felsefesi Dersleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967.
- Tozlu, Necmettin, *İbn-i Tufeyl'in Eğitim Felsefesi*, İnkılab, İstanbul, 1993.
- Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi*, Ankara: Selçuk Yayınları, 1967.

İbn Ebî Hayseme'nin *Târîhi*'nde Sahâbî Olarak Gözüken Bazı Kişiler

Aziz GÖKÇE*

Öz: “İbn Ebî Hayseme’de Sahâbe Bilgisi” adlı yüksek lisans tezinde hadis âlimlerince kabul edilen sahâbî olma kriterlerine göre İbn Ebî Hayseme’nin *Târîhi*’ndeki sahâbîler tespit edilmiştir. Fakat onların bazıları temel sahâbe edebiyatında görülmemiştir. Bu makalede bu kişilerin sahâbî olup olmadıkları biraz daha detaylı olarak araştırılmış ve bu analiz için onların hayatları ve rivayetleri hakkındaki bilgiler incelenmeye çalışılmıştır. Sonuç olarak şurası anlaşılmıştır ki bunların bazıları sahâbîdir, fakat isimleri *Târîh*’te farklı olarak kaydedilmiştir. Bunların bazıları sahâbî değildir. Birinin ise sahâbîliği ihtilaflıdır. Bunların sahâbî olmayanlarının neden *Târîh*’te sahâbî olarak gözüktükleri açıklanmıştır.

Anahtar Kelimeler: İbn Ebî Hayseme, sahâbî, rivayet.

Some People Appeared Sahâbah in *Târîkh* of Ibn Abî *Khaythama*

Abstract: In Master’s Thesis named of “Sahâbah Knowledge in Ibn Abî *Khaythama*” the sahâbah had been determined in *Târîkh* of Ibn Abî *Khaythama* according to the criterions of being sahâbî, which were accepted by the hadith sholars. But some of them hadn’t been seen in the guiding sahâbah literature. In this article whether these people are sahâbah were researched a little more detailed and for this analysis, the informations about their lifes and narratives were tried to be examined. Consequently here was understood that some of these are sahâbah; but their names were written differently in *Târîkh*, some of these aren’t sahâbah, one of these is controversial of being sahâbî. And why these people that aren’t sahâbah appeared as sahâbah in *Târîkh* was explained.

Keywords: Ibn Abî *Khaythama*, sahâbî, narrative.

İktibas / Citation: Aziz Gökçe, “İbn Ebî Hayseme’nin *Târîhi*’nde Sahâbî Olarak Gözüken Bazı Kişiler”, *Usûl*, 21 (2014/1), 103 - 128.

Giriş

Tam ismi Ebû Bekir Ahmed b. Ebî Hayseme Züheyr b. Harb b. Şeddâd en-Nesâî el-Bağdâdî olan İbn Ebî Hayseme (ö. 279) birçok branşta alanında

* Sakarya Üniversitesi, Hadis Bilim Dalı Doktora Öğrencisi.

uzman hocalardan ders almış, hadis rivayetindeki güvenilirliği hususunda muhaddislerin ittifak ettiği bir âlimdir.¹ “İbn Ebî Hayseme’de Sahâbe Bilgisi” adlı yüksek lisans tezinde² bu âlimin *Târîh*³ adlı eserindeki sahâbîler İbn Hacer’in (ö. 852) “*Hz. Peygamber sallallâhü aleyhi ve sellem ile mümin olarak karşılaşan ve araya dinden çıkma olayı girmiş olsa da mümin olarak ölen kimsedir*”⁴ tanımı esas alınarak tespit edilmiştir. Ayrıca bu tezde diğer sahâbe edebiyatında bulunmadığı halde İbn Ebî Hayseme’nin *Târîhi*’nde sahâbî olarak görülen sekiz kişi bulunmuştur. Bu kişilerin sahâbî olduklarına iki yoldan biri ile ulaşılmıştır: İbn Ebî Hayseme’nin onları sahâbî olarak gördüğünü belirten başlıklar altında zikretmiş olması veya bu kişilerin isimlerinin sahâbî olma kriterlerine uygun olarak bazı rivayetlerde geçmiş olması ile.

Sahâbî olarak gözüken sekiz kişinin beşi “*Tesmiyetü Men Kâne fi’l-Medîne ba’de Rasûlillâh sallallâhü aleyhi ve sellem min Ashâbih*”⁵ veya “*Tesmiyetü Men Nezele bi’l-Kûfe min Ashâbi’n-Nebî sallallâhü aleyhi ve sellem*”⁶ başlıkları altında zikredilmişlerdir. Bunlar Meczee b. Zâhir, Osmân b. Abdillâh el-Adevî, Ubeydullâh b. Ka’b b. Âsım, Yezîd b. Abdirrahmân b. Ebî Âsım ve Zâzân Ebû Ömer’dir. Diğer üç kişi bazı rivayetler aracılığıyla tespit edilmişlerdir. Bunlar Nâfi’ b. Abdirrahmân, Nubayt b. Şarî’ın amcası ve Haşhâşü’l-Anberî’nin

¹ Abdullah Aydın, “İbn Ebî Hayseme”, *DİA*, 19/434.

² “İbn Ebî Hayseme’de Sahâbe Bilgisi”, Aziz Gökçe, 2011, 113 y., Sakarya Üniversitesi SBE Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı.

³ İbn Ebî Hayseme, *Târîh* adlı eserinde çeşitli konulara da değinmekle birlikte bilhassa Hz. Peygamber sallallâhu aleyhi ve sellem zamanından kendi dönemine kadar yaşamış ravileri tanıtmıştır. Bu eser âlimlerin övgüsüne mazhar olmuştur. 50 cüz olduğu ifade edilen *Târîh*’in çok eski nüshasından bazı parçalar Medine’deki Mahmûdiye ve Fas’taki Karaviyyîn kütüphanelerinde bulunur. Kullandığımız matbû nüshada bunlar esas alınmıştır. Bu iki el yazma nüshadan her birinin kitap-tan içerdiği yer diğerinden ayrıdır. Karaviyyîn Kütüphanesi’ndeki nüsha 5. cüzden -9. cüz tam olmamakla birlikte- 9. cüze kadar olan kısmı kapsar. Mahmûdiye Kütüphanesi’ndeki nüsha 49 ve 50. cüzü ihtiva eder. Dolayısıyla kullandığımız bir cildi fihrist olmak üzere dört cilt halindeki matbû nüsha bu eserin büyüklüğüne nispetle az bir kısmını içerir (“İbn Ebî Hayseme’de Sahâbe Bilgisi”, s. 16, 34).

⁴ İbn Hacer, *Nüzhetü’n-Nazar*, s. 131.

⁵ İbn Ebî Hayseme, *Târîh*, 2/42-60.

⁶ İbn Ebî Hayseme, *a.g.e.*, 3/5-48.

babasıdır. Bu çalışmada zikredilen sekiz kişinin *Târîh*'i de kaynak olarak kullanan temel sahâbe edebiyetinde neden zikredilmedikleri tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu husus araştırılırken zikredilen kişiler biyografi ve rivayetleri dikkate alınarak biraz daha detaylı incelenecektir. İncelemede bunlardan birinin sahâbiliğinin ihtilafı, bir diğeri ise tâbiûndan olduğu görülecektir. Diğerlerinde ise farklı yazım veya muhakkikin tercihleri sebebiyle bir kısmının sahâbî olduğu, diğer kısmının ise olmadığı fark edilecektir.

I. İsimleri *Tarih*'te Farklı Zikredilenler

A. Meczee b. Zâhir

Meczee b. Zâhir, İbn Ebî Hayseme'nin *Târîhi*'nde Kûfe'deki sahâbilerin içinde zikredilmiştir.⁷ Diğer kaynaklara bakıldığında Meczee hakkında şu bilgilerin aktarıldığı görülür:

Tam ismi Meczee b. Zâhir b. el-Esved el-Eslemî'dir. Kûfeli tâbiilerdendir. Buhârî (ö. 256), Müslim (ö. 261) ve Nesâî'de (ö. 303) rivayetleri vardır. Babası Zâhir (ö. ?),⁸ Abdullâh b. Ebî Evfâ (ö. 87-8), Nâciye el-Eslemî (ö. 60?) ve diğerlerinden hadis dinlemiştir. Kendisinden de Şu'be b. el-Haccâc (ö. 160), İsrâîl b. Yûnus (ö. 160-2), Şerîk b. Abdillâh en-Nehâî (ö. 177) ve diğerleri hadis almıştır. Ebû Hâtim (ö. 277) ve Nesâî'nintevsik ettiği Meczee'yi İbn Hibbân (ö. 354)*Sikâtı*'nda zikretmiştir.⁹ Meczee'nin vefat tarihi hakkında bir bilgi bulunamamıştır.

Onun rivayetlerine bakıldığında bunların bazısının mevkûf olmakla birlikte¹⁰ çoğunun merfû olduğu gözlenir. Merfû rivayetlerinin bazısında Hz. Peygamber *sallallâhü aleyhi ve sellem* ile arasında bir kişi vardır. Abdullâh b. Ebî

⁷ İbn Ebî Hayseme, *a.g.e.*, 3/17-8.

⁸ Zâhir'den oğlu Meczee dışında kimse rivayette bulunmamıştır: Müslim, *Münferidât*, 1/38.

⁹ Meczee b. Zâhir hk. bkz. Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, 8/39; İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, 8/416; İbn Hibbân, *Sikât*, 5/457; Bâcî, *Ta'dîl*, 2/832; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 27/241-2; Zehebî, *Târîh*, 8/217; İbn Hacer, *Tehzîb*, 10/45-6; Hazrecî, *Hulâsa*, s. 369.

¹⁰ Buhârî, *Meğâzî*, 35 (s. 793).

Evfâ vasıtasıyla naklettiği hamd ve tezkiye konulu hadis¹¹ ve babası Zâhir aracılığıyla aktardığı aşûre orucuyla ilgili rivayetler¹² bunlardandır. Meczee'nin bazı merfû rivayetlerinde ise Hz. Peygamber *sallallâhü aleyhi ve sellem* ile arasındaki kişi sayısı ikidir. Mesela hedy¹³ ile ehlî eşek etlerinin yasaklanması¹⁴ hakkındaki rivayetleri bu şekildedir.

Başka hiçbir kaynakta sahâbî olarak belirtilmeyen ve Hz. Peygamber *sallallâhü aleyhi ve sellem*'den sahâbîler aracılığıyla rivayette bulunan Meczee'nin tâbiûndan olduğu anlaşılır. *Târih*'te ise Meczee'nin Kûfe'deki sahâbîler verilirken 97 kişi¹⁵ içinde 35. sırada zikredildiği görülür.¹⁶ Ancak burada bir yazım hatası olmalıdır. Muhtemelen isminin başından "Ebû" kelimesi düşmüştür. Bu durumda doğrusu "Ebû Meczee b. Zâhir: Meczee b. Zâhir'in babası" şeklindedir. İbn Abdilberr (ö. 463) de bu ismi böyle kaydetmiştir: - أبو مجزأة بن زاهر وهو -¹⁷ زاهر بن الأسود

¹¹ Müslim, Salât, 204 (s. 198); Nesâî, el-Ğusl ve't-Teyemmüm, 3-4 (s. 69-70).

¹² İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, 3/55; a. mlf., *Müsned*, 2/157; Tahâvî, *Şerhu Müşkil*, 6/47; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 5/274; a. mlf., *el-Mu'cemü'l-Evsat*, 1/186.

¹³ Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 4/207.

¹⁴ Buhârî, *Meğâzî*, 35 (s. 793).

¹⁵ *Târih*'in baskısında baştan sona paragraflar numaralanarak sıralanmıştır. Sahâbîlerin zikredildiği yerde onlar için ayrı bir sıralama söz konusu değildir. Kûfe'deki sahâbîlerin sıralandığı yerde farklı hususlar dikkate alınarak sahâbî sayısı farklı zikredilebilir. Mesela altlarındaki ifadelere bakılarak 18 ve 25. sırada zikredilenler muhakkik tarafından eklenmişlerdir. Yoksa altlarında zikredilen rivayetlerin izahı olmayacaktır. İki kişinin ismi tekrar etmiştir (24-36 ile 84-94. sıradakiler). İki kişinin ismi yanlarında başkası zikredilerek verilmiştir (56 ve 72. sıradakiler). Bu şekilde bakıldığında 97 alt başlıkta sahâbîler sıralanmış olur. Burada bu sayı esas alınmıştır. Ayrıca bu sahâbîlerin tanıtımında geçen diğer sahâbîler eklendiğinde Kûfe'deki sahâbîlerin tanıtımında 108 sahâbînin geçtiği görülür. Bu sayıya yedi kardeş olup hepsinin de hicret ettiği belirtilmekle birlikte en-Nu'mân b. Mukarrin dışında isimleri verilmeyen 32. sırada zikredilen Benû Mukarrin dâhil değildir.

¹⁶ İbn Ebi Hayseme, *Târih*, 3/17-8.

¹⁷ İbn Abdilberr, *İstîâb*, s. 258. Bu kişiyi tanıtırken Ebû Nuaym ve İbnü'l-Esir *Ebû Meczee*, İbn Hacer ise *vâlidü Meczee* ifadesini kullanmıştır (*Ma'rifetü's-Sahâbe*, 3/1229; *Üsdü'l-Ğâbe*, 2/93; *İsâbe*, 3/2). Zâhir b. el-Esved'in bey'at-ı ridvâna katıldığı ve Kûfe'de ikâmet ettiği bildirilmiştir. Ayrıca bkz. İbn Kâni', *Mu'cemü's-Sahâbe*,

B. Nâfi' b. Abdurrahmân

Nâfi' b. Abdurrahmân'ın sahâbîliği bir rivayetteki “*Resûlullâh sallallâhü aleyhi ve sellem ile geldim*” ve “*bana şöyle dedi*” ifadelerinden tır.¹⁸Nâfi' b. Abdurrahmân'ın sahâbî olarak anlaşılmasına sebep olan bu rivayet, Hz. Peygamber *sallallâhü aleyhi ve sellem*'in, yanındaki bir kişi aracılığıyla “*Hz. Ebû Bekir (ö. 13), Hz. Ömer (ö. 23) ve Hz. Osmân'ı (ö. 35) Cennet ile müjdelemesi*” hakkındadır.

Târîh'te bu hadisin dört aktarımı verilmiştir.¹⁹Bunların hepsinin Ebû Seleme b. Abdurrahmân'da (ö. 94 veya 104) birleştiği ve ona kadar senedin mutasıl olduğu görülür. Bu rivayetlerden önce Yahyâ b. Maîn'e (ö. 233) sorulan “*Yezîd²⁰ b. Hârûn'un 'Bize Muhammed b. Amr, Ebû Seleme'den (naklen) rivayet etti ki, o şöyle demiş: 'Bize Nâfi' b. el-Hâris rivayet etti ki...' ifadesi aktarılıp onun da 'Mürseldir. İkisinin arasında Ebû Mûsâ el-Eş'arî vardır'*” dediği nakledilmiştir. *Târîh*'te verilen rivayetler şunlardır:

(1) Mûsâ b. İsmâîl (ö. 223)-Hammâd b. Seleme (ö. 167)-Muhammed b. Amr (ö. 144-5)-Ebû Seleme senediyle gelen “*Resûlullâh sallallâhü aleyhi ve sellem yanında bir adam varken bir bahçeye girdi. Biraz sonra bir adam gelip kapıyı açmak istedi. Bunun üzerine Resûlullâh sallallâhü aleyhi ve sellem (yanındakine) 'Git, ona izin ver ve onu Cennet ile müjdele' dedi. Adam bir de baktı ki gelen Ebû Bekir'di...'*” rivayetidir. Bu aktarım, tâbiûndan Ebû Seleme'nin²¹ Hz. Peygamber *sallallâhü aleyhi ve sellem*'den doğrudan aktarmış olmasından dolayı mürsel veya mu'daldır.

(2) Mus'ab b. Abdillâh (ö. 236)-ed-Dahhâk b. Osmân (ö. 180)-Abdurrahmân b. Ebi'z-Zinâd (ö. 174)-Ebu'z-Zinâd (ö. 130-2)-Ebû Seleme-Abdurrahmân b. Nâfi' b. Abdilhâris el-Huzâî (ö. ?) tarikiyle gelen Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin (ö. 42-53) “*Resûlullâh sallallâhü aleyhi ve sellem Medine'deki bir*

1/237-8; Bâcî, *Ta'dîl*, 2/631;Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 9/270-1; İbn Hacer, *Tehzîb*, 3/305; Hazrecî, *Hulâsa*, s. 130.

¹⁸ İbn Ebî Hayseme, *Târîh*, 2/140-1.

¹⁹ İbn Ebî Hayseme, *a.g.e.*, 2/140-1.

²⁰ Buradaki *Yezîd* ismi baskıda muhtemelen başındaki “*ي*” harfi unutulmuş *Zeyd* şeklinde yazılmıştır.

²¹ İbn Hibbân, *Sikât*, 5/1; İbn Hacer, *Tehzîb*, 12/115-8.

bahçede kuyunun yığma yerinin üzerindeydi. Ebû Bekir kapıyı çaldı. Bunun üzerine Resûlullâh sallallâhü aleyhi ve sellem 'Ona izin ver ve onu Cennet ile müjdele' dedi..." ifadesidir. Ebû Seleme, Abdurrahmân b. Nâfi' el-Huzâî²² ve Ebû Mûsâ²³ arasında hoca-talebe ilişkisinin olması sebebiyle muttasıl olduğu söylenebilir.

(3) Ebû Hayseme (ö. 234)-Yezîd b. Hârûn (ö. 206)-Muhammed b. Amr-Ebû Seleme aracılığıyla gelen Nâfi' b. Abdirrahmân'ın "*Resûlullâh sallallâhü aleyhi ve sellem ile bir bahçeye girinceye kadar geldim. Bana 'Benim için kapıyı tut' dedi...*" ifadesidir. Nâfi b. Abdirrahmân *Târih*'teki bu rivayetten dolayı sahâbî olarak gözükmekle birlikte kaynaklarda bu isimdeki kişinin 169'da öldüğünün ve Hz. Peygamber *sallallâhü aleyhi ve sellem*'e birkaç ravi aracılığıyla ulaşabildiğinin görülmesi onun sahâbî olmadığını gösterir.²⁴ Ayrıca Ebû Seleme'nin rivayette buldukları arasında Nâfi' b. Abdirrahmân zikredilmemiştir. Zaten 94 veya 104'te ölen Ebû Seleme'nin 169'da ölen birinden rivayette bulunması çok düşük bir ihtimaldir. Ancak Ebû Seleme'nin rivayet ettikleri içinde bu isme yakın Nâfi' b. Abdilhâris'in (ö. ?) adı geçmiştir. Bu durum Nâfi' b. Abdirrahmân'ın yazımında bir yanlışlık olduğunu düşündürür.

Bu konuyu aydınlatan diğer bir husus, bu rivayetin senedinin Nâfi' b. Abdirrahmân'a kadar olan kısmının bu aktarımlardan önce Yahyâ b. Maîn'e sorulan rivayetin senedini içermesidir. Bu seneden tek farkı Nâfi'nin babasının. *Abdirrahmân* yerine *el-Hâris* olarak geçmesidir. Nâfi' b. Abdirrahmân'ın zikredildiği rivayetteki metne benzer içerikteki bir sonraki rivayette de isim Nâfi' b. el-Hâris el-Huzâî olarak geçmiştir.

²² İbn Hıbbân, *Sikât*, 5/81; Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, 17/454-5; İbn Hacer, *İsâbe*, 5/157 –Önceki eserlerde yanlışlıkla sahâbî denilen, ancak sahâbî olmayanların zikredildiği 4. kısım-; a. mlf., *Tehzib*, 6/285; Hazrecî, *Hulâsa*, s. 235.

²³ Buhârî, *et-Târihu'l-Kebîr*, 4/148; İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, 5/138; İbn Kâni', *Mu'cemü's-Sahâbe*, 2/124-5; Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-Sahâbe*, 4/1749-54; İbn Abdilberr, *İstîâb*, s. 432-3; Bâcî, *Ta'dil*, 2/900; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Ğâbe*, 3/263-5; Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, 15/446-452; Zehebî, *Târih*, 4/139-46; a. mlf., *Kâşif*, 1/586; İbn Hacer, *İsâbe*, 4/119-20; a. mlf., *Tehzib*, 5/362-3; Hazrecî, *Hulâsa*, s. 210.

²⁴ Buhârî, *et-Târihu'l-Kebîr*, 8/87; İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, 8/456-7; İbn Hıbbân, *Sikât*, 7/532; Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, 29/281-4; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 10/484-86; İbn Hacer, *Tehzib*, 10/407-8; Hazrecî, *Hulâsa*, s. 399.

*İsâbe'*de *Nâfi' b. el-Hâris el-Huzâî*'nin isminin doğru şeklinin *Nâfi' b. Abdilhâris el-Huzâî* olması gerektiği bildirilmiştir.²⁵ Bu kişi kaynaklarda sahâbe içinde değerlendirilmekle birlikte Vâkîdî (ö. 207) onun sahâbî olmadığını ifade etmiştir.²⁶ Onun Hz. Peygamber *sallallâhü aleyhi ve sellem*'den rivayette bulunduğu belirtilmekle birlikte bazı kaynaklarda tanıtımı esnasında onun Hz. Peygamber *sallallâhü aleyhi ve sellem*'den bir iki rivayetine yer verilmiş, sonra Vâkîdî'nin, *Nâfi' b. Abdilhâris*'in sahâbîliğini kabul etmeme sebebi olarak onun bu hadisi/hadisleri Ebû Mûsâ aracılığıyla naklettiğini söylediği aktarılmıştır.²⁷

Yukarıdaki ifadelerden *Nâfi' b. el-Hâris (Abdilhâris)*'in sehven *Nâfi' b. Abdirrahmân* şeklinde yazıldığı ve kendisinin Hz. Peygamber *sallallâhü aleyhi ve sellem*'den rivayeti olmasına binaen üçüncü rivayetin muttasıl olduğu söylenebilir. Ancak Yahyâ b. Maîn ve Vâkîdî gibi bazı âlimlere göre senedde Ebû Mûsâ el-Eş'arî zikredilmemiş olup rivayet mürseldir.

(4) Yahyâ b. Eyyûb (ö. 233-4)-İsmâil b. Ca'fer (ö. 180)-Muhammed b. Amr-Ebû Seleme yoluyla gelen *Nâfi' b. el-Hâris el-Huzâî*'nin "*Resûlullâh sallallâhü aleyhi ve sellem bir bahçeye girdi...*" ifadesidir. Bu rivayet de üçüncü rivayet gibi muttasıl veya mürsel olarak değerlendirilebilir.

Bahis konusu rivayet, diğer kaynaklarda büyük çoğunlukla Ebû Mûsâ'dan naklolunmuştur.²⁸ Ayrıca benzer rivayetler Bilâl (ö. 20),²⁹ İbn Mes'ûd (ö.

²⁵ *Nâfi' b. el-Hâris* adlı kişiler için bkz. İbn Hacer, *İsâbe*, 6/224-5.

²⁶ *Nâfi' b. Abdilhâris* hk. bkz. Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, 8/82; İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, 8/451; İbn Hibbân, *Sikât*, 3/412-3; İbn Kâni, *Mu'cemü's-Sahâbe*, 3/139-140; Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-Sahâbe*, 1/322, 5/2672-3; İbn Abdilberr, *İstîâb*, s. 718; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Ğâbe*, 4/524-5; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 29/279-80; Zehebî, *Kâşif*, 2/314; İbn Hacer, *İsâbe*, 6/226 -1. Kısım-; a. mlf., *Tehzîb*, 10/406-7; Hazrecî, *Hulâsa*, s. 399.

²⁷ İbn Abdilberr, *İstîâb*, s. 718; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Ğâbe*, 4/524-5; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 29/280.

²⁸ Buhârî, *Fezâilü's-Sahâbe*, 5 (s. 701), 6, 7 (s. 705), Edeb, 119 (s. 1196-7), Fiten, 17 (s. 1356), *Ahbâru'l-Âhâd*, 3 (s. 1385); Müslim, *Fezâilü's-Sahâbe*, 28-29 (s. 977-8)...

²⁹ Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 7/304-5; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, 4/205-6.

32),³⁰ İbn Amr (ö. 65-69),³¹ İbn Ömer (ö. 73-4),³² Enes (ö. 90-1)³³ ve Nâfi b. Abdilhâris³⁴ *radiyallâhü anhüm*'den de aktarılmıştır. *Târih*'te zikredilen rivayette sahâbî olarak gözüken Nâfi b. Abdirrahmân'ın adı diğer rivayetlerde hiç geçmemiş; bu isme benzer olarak Nâfi b. Abdilhâris zikredilmiştir.

Kaynaklarda Nâfi' b. Abdilhâris'in konumuzla ilgili rivayetlerine genel olarak bakıldığında birkaç husus dikkat çeker. Bazı rivayetlerde Nâfi' b. Abdilhâris'in Hz. Peygamber *sallallâhü aleyhi ve sellem* ile doğrudan konuşan kişi olduğu görülür.³⁵ Bazı rivayetlerde onun bu olayı aktardığı; ancak Hz. Peygamber *sallallâhü aleyhi ve sellem*'in onunla mı başkasıyla mı konuştuğunun kesin belli olmadığı gözlemlenir.³⁶ Bir kısım rivayette ise onun Hz. Peygamber *sallallâhü aleyhi ve sellem* ile konuşma yapan kişinin Bilâl olduğunu aktardığı gözlenir.³⁷ Bunların farklı olayları gösteriyor olmaları da mümkündür. Nâfi' b. Abdilhâris'in oğlu Abdurrahmân ise bu olayı Ebû Mûsâ el-Eşari'den rivayet etmiştir.³⁸ Nâfi' b. Abdilhâris'in rivayetleri gibi oğlu Abdurrahmân'ın rivayetlerini de Ebû Seleme b. Abdirrahmân onlardan aktarmıştır.

Sonuçta *Târih*'te Nâfi' b. Abdirrahmân'ın ifadelerinin zikredilen kısmı onun sahâbî olma kriterine uyduğunu gösterir. Ancak kaynaklarda tanıtılan bu isimdeki kişi sahâbî değildir. *Târih*'te benzer iki rivayette bu kişinin Nâfi' b. el-Hâris (Abdilhâris) el-Huzâî olarak geçmesi isminde yanlış yazılma ihtimali-

³⁰ Ahmed, *Fezâilü's-Sahâbe*, 1/104-5; Tirmizî, *Menâkıb*, 18 (s. 838) (Tirmizî bu konuda Câbir ve Ebû Mûsâ'dan da rivayet bulunduğunu, zikrettiği İbn Mes'ûd'dan gelen rivayetin garib olduğunu söylemiştir).

³¹ Tayâlisî, *Müsned*, 4/44; Ahmed, *Müsned*, 11/106; a. mlf., *Fezâilü's-Sahâbe*, 1/192.

³² Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr* 12/327.

³³ Ebû Ya'lâ, *Müsned*, 7/45; Tahâvî, *Şerhu Müşkil*, 4/400; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, 5/231-2, 7/207.

³⁴ İbn Ebî Şeybe, *Müsned*, 2/251-2; a. mlf., *Musannef*, 12/55; Ahmed, *Müsned*, 24/87-8, 90; Ebû Dâvûd, *Edeb*, 142 (s. 938); İbn Ebî Âsım, *Âhâd*, 4/312; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, 3/164.

³⁵ İbn Ebî Şeybe, *Müsned*, 2/251-2; a. mlf., *Musannef*, 12/55; Ahmed, *Müsned*, 24/87-8; Ebû Dâvûd, *Edeb*, 142 (s. 938).

³⁶ Ahmed, *Müsned*, 24/90; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, 3/164; Ebû Nuaym, *Ma'rîfetü's-Sahâbe*, 5/2673.

³⁷ Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 7/304-5; Ebû Nuaym, *Ma'rîfetü's-Sahâbe*, 5/2673.

³⁸ Ahmed, *Müsned*, 32/421; Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 7/304.

ni akla getirir. Konumuzla ilgili rivayetteki bu kişinin diğer kaynaklarda da hep Nâfi' b. Abdilhâris olarak zikredilmesi, ayrıca bunlardaki ve *Târîh*'teki rivayeti Ebû Seleme b. Abdirrahmân'ın aktarması isimde yanlış yazım ihtimalini kuvvetlendirir. Bu nedenle *Târîh*'te Nâfi b. Abdirrahmân şeklinde yazılan kişinin aslında Nâfi b. Abdilhâris el-Huzâî olduğunun kuvvetle muhtemel olduğu söylenebilir.

C. Ubeydullâh b. Ka'b b. Âsım

Târîh'te Medine'deki sahâbîler içinde zikredip hakkında Bedir günü humustan sorumlu olduğu, h. 33'te öldüğü ve cenaze namazını Hz. Osman'ın kıldırıldığı bilgisi verilmiştir.³⁹ Diğer kaynaklara bakıldığında bu özelliklere sahip kişinin Abdullâh b. Ka'b b. Âsım olması gerektiği görülmüştür. Dolayısıyla *Târîh*'te Ubeydullâh b. Ka'b b. Âsım olarak zikredilen kişinin ismi *Abdullâh* yerine *Ubeydullâh* şeklinde yazılmış gözükmektedir.⁴⁰

Sahâbe edebiyatında zikredilen Abdullâh b. Ka'b isimli sahâbîlerden Mâzin b. Neccâr oğullarından olan *Abdullâh b. Ka'b b. Amr b. Avf* ve *Abdullâh b. Ka'b b. Zeyd b. Âsım* hakkında bazı ihtilaflar bulunur. İbnü'l-Esîr (ö. 630), bu iki sahâbî hakkındaki bilgileri birbirine karıştıran ve/veya bunların sadece birinden bahsedenlere temas etmiştir.⁴¹ Ancak bu alandaki en uzman kişilerden oldukları halde kendisi ile İbn Hacer'in de onlar hakkında farklı bazı bilgiler verdikleri görülür. Mesela "Ebu'l-Hâris" künyesi hakkında İbnü'l-Esîr ikisi için de bu bilgiyi aktarmakla birlikte doğrusunun Abdullâh b. Ka'b b. Amr b. Avf'a ait olduğunu söylerken İbn Hacer bu küneyi Abdullâh b. Ka'b b. Zeyd b. Âsım'ın tanııtımında nakletmiştir. Hz. Osmân'ın cenaze namazını kıldırıldığı kişi hakkında İbnü'l-Esîr doğrusunun Abdullâh b. Ka'b b. Amr b.

³⁹ İbn Ebî Hayseme, *Târîh.*, 2/59. "İbn Ebî Hayseme'de Sahâbe Bilgisi" adlı tezde (s. 89) "*Bedir günü humus/ganimetlerden sorumlu yapıldığı*" şeklinde tercüme edilmesi gereken ifade yanlışlıkla "*Bedir günü beş yaşında olduğu*" şeklinde tercüme edilmiştir.

⁴⁰ Muhakkik Küfe'deki sahâbîler içinde verilen Abdullâh b. Ebî Evfâ'nın zikredildiği yerin dipnotunda *Abdullâh* kelimesinin *Ubeydullâh*'a benzer bir şekilde yazıldığını belirtmiştir (İbn Ebî Hayseme, *Târîh*, 3/18, dn. 2). Abdullâh b. Ka'b'ın okunuşunda da bu durumla karşılaşılmış; ama buradaki durum gözden kaçırılmış olmalıdır.

⁴¹ Bu konuda açıklamalar için bkz. İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğabe*, 3/268-9.

Avf olduğunu söylerken İbn Hacer bunu Abdullâh b. Ka'b b. Zeyd b. Âsım'ın tanıtımında zikretmiştir.⁴²

Abdullâh b. Ka'b b. Zeyd b. Âsım hakkında nesebinden İbn Sa'd (ö. 230) ve ona uyan bazılarının Zeyd'i düşürdüğü söylenmiştir. İbn Ebî Hayseme de bu şekilde onu Abdullâh b. Ka'b b. Âsım olarak zikredenlerdendir.

D. el-Haşhâşü'l-Anberî'nin Babası

el-Haşhâşü'l-Anberî'nin "Yanımda babam varken Nebî sallallâhü aleyhi ve sellem'e geldim..." şeklinde geçen ifadesinden sahâbî olduğu anlaşılmıştır. *Târîh*'te Haşhâş'ın oğluyla Hz. Peygamber *sallallâhü aleyhi ve sellem*'e geldiğini belirten bir rivayet de verilmiştir.⁴³ Ancak temel sahâbe edebiyatında Haşhâş ve oğlu zikredilirken babası zikredilmemiştir.

Kaynaklarda el-Haşhâş et-Temîmî el-Anberî'nin babasının ismi hakkında Hâris, Mâlik ve Hıbbân gibi farklı ifadeler kullanılmıştır. Haşhâş'ın Mâlik, Kays ve Ubeyd adlı çocuklarından bahsedilip bunların sahâbî oldukları ve onun, oğlu Mâlik ile Hz. Peygamber *sallallâhü aleyhi ve sellem*'in huzuruna geldiği belirtilmiştir. Onun Husayn b. Ebi'l-Hurr'ın (ö. 72?) dedesi ve Basra kadısı Muâz b. Muâz'ın (ö. 195-6) büyük dedesi olduğu bildirilmiştir. Müellefe-i kulübden olduğu söylenmiştir. Hz. Peygamber *sallallâhü aleyhi ve sellem*'den naklettiği tek bir hadisi olup bunu İbn Mâce (ö. 273) ve Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241) kendisinde hiçbir beis olmayan bir senedle aktardıkları bildirilmiştir. Kendisinden bu rivayeti Husayn b. Ebi'l-Hurr rivayet etmiştir.⁴⁴ Haşhâş ve çocuklarının vefat tarihleri hakkında bir bilgiye ulaşılamamıştır.

Târîh'te Haşhâş'ın baş kısmı verilen rivayeti diğer kaynaklarda şöyle geçer: "Nebî sallallâhü aleyhi ve sellem'e yanımda oğlum varken geldim ve (Nebî

⁴² Bu sahâbiler hk. bkz. Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-Sahâbe*, 4/1762-3; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Ğâbe*, 3/268-70; İbn Hacer, *İsâbe*, 4/122-3.

⁴³ İbn Ebî Hayseme, *Târîh*, 1/110-1.

⁴⁴ el-Haşhâşü'l-Anberî hk. bkz. Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, 3/225-6; İbn Hıbbân, *Sikât*, 3/112-3; Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-Sahâbe*, 2/996-8; İbn Abdilberr, *İstîâb*, s. 213; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Ğâbe*, 1/613; Zehebî, *Kâşif*, 1/372; Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 8/248; İbn Hacer, *İsâbe*, 2/114; a. mlf., *Tehzîb*, 3/141; Hazrecî, *Hulâsa*, s. 108.

sallallâhü aleyhi ve sellem) ‘*Sen ona zarar veremezsin, o da sana zarar veremez buyurdu.*’⁴⁵ Haşhâş’ın bu rivayetinin içerik olarak benzeri başka sahâbîlerden de nakledilmiştir. Ancak Hz. Peygamber *sallallâhü aleyhi ve sellem*’in baba ve oğla özel olarak hitabı şeklinde Haşhâş’ın dışında sadece Ebû Rimse’den (ö. ?) rivayet edilmiştir. Ebû Rimse’den gelen rivayetler iki kısımdır. Birincisinde Hz. Peygamber *sallallâhü aleyhi ve sellem* ile konuşan babası olup yanındaki kendisidir.⁴⁶ İkincisinde ise Hz. Peygamber *sallallâhü aleyhi ve sellem* ile konuşan kendisi olup yanındaki oğludur.⁴⁷ Sahâbî olan Ebû Rimse’nin ismi hususunda Rifâa b. Yesribî, Yesribî b. Rifâa ve Haşhâş gibi birçok iddiada bulunulmuştur. Dolayısıyla bu kişi zikredilen Haşhâş olabileceğini düşündürebilir. İkisinin de sadece Hz. Peygamber *sallallâhü aleyhi ve sellem*’den rivayette bulunmaları ve “Temîmî” nisbeleri dışında aralarında benzerlik yoktur. Bazı kaynaklarda Ebû Rimse’nin “Temîmî” nisbesi belirtilirken ise temrîz sigasının kullanıldığı görülür. Ayrıca Haşhâş’ın tek ravisi Husayn b. Ebi’l-Husayn iken Ebû Rimse’nin İyâd b. Lakîd (ö. 119?) ve Sâbit b. Ebî Munkız (ö. ?) adlı ravilerinden bahsedilmiştir.⁴⁸ Sonuçta Haşhâş ve Ebû Rimse’nin aynı kişiler olma ihtimali zayıflamaktadır.

Bu rivayet Hz. Peygamber *sallallâhü aleyhi ve sellem*’den “*Hiçbir baba çocuğuna, hiçbir çocuk da babasına zarar veremez*”⁴⁹ ve “*Hiçbir nefis diğerine zarar veremez*”⁵⁰ gibi genel bir ifade olarak Amr b. el-Ehvas (ö. ?),⁵¹ Sa’lebe b.

⁴⁵ İbn Mâce, Diyât, 26 (s. 454). Ayrıca bkz. İbn Ebî Şeybe, *Müsned*, 2/198; Ahmed, *Müsned*, 31/376, 34/368; İbn Ebî Âsım, *Âhâd*, 2/409.

⁴⁶ Ebû Dâvûd, Teraccül, 18 (s. 750), Diyât, 2 (s. 809); Nesâî, Kasâme, 42 (s. 737).

⁴⁷ Ahmed, *Müsned*, 11/676, 678, 682, 685, 690; 29/39, 43-44, 31/376, 34/368; Dârimî, Diyât, 25 (3/1542-3); İbn Ebî Âsım, *Âhâd*, 2/366; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-Kebîr* 22/278, 281, 283.

⁴⁸ Ebû Rimse hk. bkz. İbn Hibbân, *Sikât*, 3/81-2; İbn Kâni’, *Mu’cemü’s-Sahâbe*, 1/189-190, 3/240-1; İbn Abdilberr, *İstîâb*, 1/161, 231; İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-Ğâbe*, 1/259, 442, 2/82; İbn Hacer, *İsâbe*, 7/68; a. mlf., *Tehzîb*, 12/97; Hazrecî, *Hulâsa*, s. 449-50.

⁴⁹ Tirmizî, Tefsîru’l-Kur’ân, 10 (s. 692).

⁵⁰ Nesâî, Kasâme, 42 (s. 737).

⁵¹ İbn Mâce, Diyât, 26; Tirmizî, Fiten, 2 (s. 488), Tefsîru’l-Kur’ân, 10 (s. 692).

Zehdem (ö. ?),⁵² Târik b. Abdillâh el-Muhâribî (ö. 60?)⁵³ ve Üsâme b. Şerîk'ten (ö. 70?)⁵⁴ de rivayet edilmiştir.⁵⁵

Târîh'te ise Haşhâş'ın rivayeti şu üç şekilde geçmiştir:⁵⁶

1. Saîd b. Süleymân (ö. 225)-Hüseyim (ö. 183)-Yûnus b. Ubeyd (ö. 139)-Husayn b. Ebi'l-Hurr tarikinden Haşhâş'ın "*Yanımda babam varken Nebî sallallâhü aleyhi ve sellem'e geldim...*" ifadesi nakledilmiştir.⁵⁷

2. Ahmed b. Hanbel (ö. 241)-Hüseyim-Yûnus b. Ubeyd-Husayn b. Ebi'l-Hurr senedi aracılığıyla Haşhâş'ın "*Nebî sallallâhü aleyhi ve sellem'e geldim...*" şeklindeki sözleri aktarılmıştır.

3. 2. ile aynı tarikten olup Haşhâş'ın "*Yanımda oğlum varken Nebî sallallâhü aleyhi ve sellem'e geldim...*" ifadesi zikredilmiştir.

İbn Ebî Hayseme'nin *Târîhi*'ndeki rivayet dışında el-Haşhâşü'l-Anberî'nin tek rivayetinin geçtiği bütün kaynaklarda Hz. Peygamber *sallallâhü aleyhi ve sellem* ile konuşan kendisidir. Yanındaki ise oğludur.⁵⁸ Bu rivayetlerin hepsinin de *Hüseyim-Yûnus b. Ubeyd-Husayn b. Ebi'l-Hurr-el-Haşhâş* ana tarikinden geldikleri, sonra farklı kollara ayrıldıkları görülür. Sadece *Târîh*'te geçen Haşhâş'ın "babasının" zikredildiği rivayeti, ana tarikten Saîd b. Süleymân'ın aktardığı gözlenir. Ana tarikten Saîd b. Süleymân'ın naklettiği rivayet Ta-

⁵² Bu kişiden rivayet Sa'lebe b. Zehdem el-Yerbûi/el-Hanzalî, Sa'lebe b. Yerbû'dan veya Yerbû' oğullarından bir adam şeklinde çeşitli isimler altında gelmiştir: Tayâlisî, *Müsned*, 2/585; İbn Ebî Şeybe, *Müsned*, 2/145; Ahmed, *Müsned*, 27/159, 38/252; İbn Ebî Âsım, *Âhâd*, 2/386-7; Nesâî, Kasâme, 42 (s. 737-8); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 2/85.

⁵³ İbn Mace, *Diyât*, 26; Nesâî, Kasâme, 42 (s. 738).

⁵⁴ İbn Mace, *Diyât*, 26.

⁵⁵ Ebû Rimse'den bu rivayet genele yapılan hitabı iştmesi şeklinde de gelmiştir. Bu rivayetler için bkz. Ahmed, *Müsned*, 11/674, 29/41.

⁵⁶ İbn Ebî Hayseme, *Târîh*, 1/110-1.

⁵⁷ Muhakkik bu rivayeti verip aslında böyle geçtiğini belirttikten sonra bazı kaynaklara atıf yaparak bunlarda rivayetin "*Yanımda oğlum varken...*" şeklinde geçtiğini belirtmiştir.

⁵⁸ İbn Ebî Şeybe, *Müsned*, 2/198; Ahmed, *Müsned*, 31/376, 34/368; İbn Mâce, *Diyât*, 26 (s. 454); İbn Ebî Âsım, *Âhâd*, 2/409; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 4/217.

berânî'den (ö. 360) de gelmiştir. Taberânî'nin *Muhammed b. el-Fadl es-Sekatî* (ö. 288)-*Saîd b. Süleymân* aracılığıyla aracılığıyla ana tarikten naklettiği rivayette Haşhâş'ın ifadeleri şu şekildedir: “Yanımda oğlum varken Resûlullâh *sallallâhü aleyhi ve sellem'e geldim ve Resûlullâh sallallâhü aleyhi ve sellem 'Sen ona zarar veremezsin, o da sana zarar veremez' buyurdu.*” Taberânî'nin, İbn Ebî Hayseme'nin *Târîhi'*nde geçen rivayetle aynı tarikten gelen rivayetinde de Haşhâş'ın yanındaki oğlu olması *Târîh'*te bir yanlışlık yapılmış olma ihtimalini kuvvetlendiren bir husustur.

Sonuçta Haşhâş'ın babası sadece İbn Ebî Hayseme'nin *Târîhi'*nde geçmiştir. *Saîd b. Süleymân-Hüşeym-Yûnus b. Ubeyd-Husayn b. Ebi'l-Hurr-el-Haşhâş* tariklidir. Gerek bu tarikten gelen Taberânî'nin rivayetinde gerekse Haşhâş'tan nakledilen diğer rivayetlerde Haşhâş'ın yanındaki oğlu olması *Târîh'*teki Haşhâş'ın babasının zikredildiği rivayette bir yanlışlık olduğunu düşündürür. Burada “إبني” yazılacakken “ن” unutulmuş “أبي” şeklinde yazılmış olmalıdır. Bu şekilde olması hem diğer kaynaklarla hem de *Târîh'*teki rivayetler arasında uyum sağlanmasını mümkün kılar.

II. İsimleri Târîh'te Doğru Zikredilenler

A. Nubayt b. Şarî'tin Amcası

Nubayt b. Şarî'tin (ö. ?) *Târîh'*te geçen şu ifadesinden sahâbî olduğu anlaşılmıştır: “*Babam ve amcamla birlikte haccettim. Babam bana 'Şu kırmızı devenin sahibini, şu konuşanı görüyor musun? O Resûlullâh sallallâhü aleyhi ve sellem'dir.'*”⁵⁹ Bu ifade Nubayt b. Şarî'tin babası ve amcasının vedâ haccında bulduklarını gösterir.

Nubayt'ın sahâbîliği genelde vedâ haccında bulunduğunu gösteren rivayetlerden elde edilir. Bu rivayetlerin bir kısmında sadece Nubayt'ın kendisi söz konusu edilir.⁶⁰ Bazısında Nubayt ile babası geçer.⁶¹ Bir kısmında ise kendisi ve babasına ilave olarak amcasının da o ortamda hazır bulunduğu zikredilir.⁶²

⁵⁹ İbn Ebî Hayseme, *Târîh*, 3/14-5.

⁶⁰ İbn Mâce, *İkâmetü's-Salâti ve's-Sünne*, 158 (s. 229); Ebû Dâvûd, *Menâsik*, 62 (s. 334); Nesâî, *Menâsikü'l-Hac*, 198-199 (s. 465). Nubayt'ın sahâbîliğine delalet eden farklı bir rivayeti için bkz. Taberânî, *el-Mu'cemü's-Sağır*, 1/30.

Nubayt'ın amcasının sahâbîliğine delâlet eden rivayetler Nubayt b. Şarît ve-ya Seleme b. Nubayt'tan (ö. ?) aktarılmıştır. Nubayt'ın ifadeleri genelde *Ebû Nuaym el-Fadl b. Dükeyn* (ö. 218-9)-*Seleme b. Nubayt-Nubayt veya Ebu Nuaym b. Ebi Hind* (ö. 110)-*Nubayt*⁶³ tarikiyle gelmiştir.⁶⁴ Nubayt'ın rivayetlerinde ifadeleri şu şekildedir: “*Babam ve amcamla haccettim. Babam bana ‘Şu kırmızı devenin sahibi hutbe irad edeni görüyor musun? İşte o, Resûlullâh sallallâhü aleyhi ve sellem'dir’ dedi.*” Bu, İbn Ebî Hayseme'nin de *Târîhi*'nde naklettiği rivayettir.

Nubayt'ın amcasının zikredildiği Seleme'nin ifadeleri ise *Abdülhamîd b. Abdirrahmân Ebû Yahyâ el-Hımmânî* (ö. 202)-*Seleme b. Nubayt* tarikiyle gelmiştir. Seleme'nin rivayetlerinde ifadeleri şu şekildedir: “*Babam, dedem ve*

⁶¹ Ahmed, *Müsned*, 31/19-20, 22-3; İbn Ebî Âsım, *Âhâd*, 5/284; Tahâvî, *Şerhu Müşkil*, 1/8-9.

⁶² İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 8/152; Ahmed, *Müsned*, 31/21...

⁶³ İbn Sa'd, *a.g.e.*, 8/152; İbn Ebî Hayseme, *Târîh*, 3/14-5; Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-Sahâbe*, 5/2662. Ebû Hind eş-Şâmi'den sonra gelen “babam” ifadesini “Ebû Hind eş-Şâmi'nin babası” şeklinde değerlendiren de olmuştur. Bu konuda İbn Hacer'in düzeltmesi için bkz. *İsâbe*, 6/240.

Bu rivayet Dârimî'de de (Salât, 222 (2/1000)) geçer. Ancak senedi *Ebû Nuaym Fadl b. Dükeyn-Seleme b. Nubayt-Nubayt veya Nuaym b. Ebi Hind-(Ebû Kılâbe)* şeklindedir. Dârimî'nin kullandığımız baskısında “*Matbûlarda Nuaym b. Ebi Hind'den sonra “an Ebi Kılâbe” ziyadesinin olduğu ve buna bir mahallin olmadığı*” ifade edilir. Kaynaklarda *Seleme b. Nubayt-Nuaym b. Ebi Hind* zincirinin Nubayt ile devam ettiği görülür. (Bkz. İbn Mâce, *İkâmetü's-Salât*, 142 (s. 219); İbn Ebî Âsım, *Âhâd*, 3/12; Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 6/395-6, 397-8, 10/114; İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3/20, 59-60). Konumuzla ilgili hadisin senedi ise dipnotun başında geçtiği üzere *Nuaym-Seleme b. Nubayt-babası veya Nuaym b. Ebi Hind-babası* şeklindedir. Bunlarda Seleme'nin Nuaym vasıtasıyla babasından rivayet ettiğini gösterir şekilde Nuaym'dan sonra *an Ebi kâlê* ifadesi zikredilir. Dârimî'de bu ifade bazı müstensihler tarafından *an Ebi Kılâbe* şeklinde yazılmış olabilir. Seleme'nin babasından semâ'nın bulunmadığını söyleyenler de olduğu için onun babasıyla alakalı bilgiyi Nu'aym aracılığıyla aldığı söylenebilir.

⁶⁴ *Târîhu Vâsıt*'ta Nubayt'ın ifadesi aynen verilmekle birlikte senedi farklıdır. Senedinin son kısmı diğerlerinden farklı olarak *Kurra b. Seleme b. Nubayt-babası veya dedesi aracılığıyla babasından* şeklinde geçmektedir (Bahşel, *Târîhu Vâsıt*, s. 52).

*amcam Nebî sallallâhü aleyhi ve sellem ile beraberdi.*⁶⁵ (Seleme) dedi ki, bana babam haber verip şöyle dedi: ‘Nebî sallallâhü aleyhi ve sellem’i arefe akşamı kırmızı deve üstünde hutbe verirken gördüm.’⁶⁶ Seleme'nin rivayetinde zikredilen amca ifadesi iki hususu akla getirir. Ya Seleme b. Nubayt'ın amcası ya da Nubayt'ın amcasıdır. Ancak Nubayt'ın amcası olması daha kuvvetlidir. Çünkü Nubayt'ın “babam ve amcam” şeklinde geçen ifadelerini de Seleme b. Nubayt ondan aktarmıştır. Ebû Nuaym'ın (ö. 430) da Seleme'nin “amcam” ifadesini onun büyük amcası olarak değerlendirdiği görülür. Çünkü Ebû Nuaym, Şarî'tin tanıtımında kardeşinin sahâbî olduğunu belirtirken Seleme b. Nubayt'ın konumuzla ilgili rivayetini nakletmiştir.⁶⁷

Ebû Nuaym, Şarî'tin tanıtımında “Oğlu Nubayt ve kardeşinin de sahâbîliği vardır” diyerek⁶⁸ Nubayt'ın amcasının sahâbî olduğunu belirtmiştir. Ancak onu Şarî'tin kardeşi, Nubayt'ın amcası gibi ifadelerle mübhem raviler içinde ayrı bir maddede tanıtmamıştır. İbn Hacer ise kaynaklardaki Nubayt'ın amcasının sahâbîliğini gösteren rivayetlere temas etmekle birlikte⁶⁹ ne Şarî ile Nubayt'ın tanıtımında Nubayt'ın amcasının sahâbîliğini ifade etmiş ne de mübhem sahâbîler içinde Nubayt'ın amcasını zikretmiştir. Buradan Nubayt'ın

⁶⁵ Bazı kaynaklarda rivayetin sadece bu kısmı verilir. Bkz. Ahmed, *Zühd*, s. 233; a. mlf., *İlel*, 2/433, 3/380, Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-Sahâbe*, 3/1485. *İlel*'de bu rivayetin geçtiği ikinci yerde *babam* ifadesi zikredilmemiştir. Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*'de Nubayt'ın tanıtımında Himmânî'nin “*Babam, amcam ve dedem Nebî sallallâhu aleyhi ve sellem'i idrak etti*” ifadesini nakletmiştir. Nubayt'ın tanıtımında Himmânî'nin bu şekilde bir ifadesinin aktarılmasının bir anlamı olmaz. Aynı zamanda bu, sened olarak diğer rivayetlere uymaz. Bu yüzden kullandığımız baskının dipnotunda “*Sanki 'an Seleme' düştü*” yazılmıştır. Metin olarak da bu rivayetin diğer rivayetlerden biraz farklı olduğu görülür (*et-Târîhu'l-Kebîr*, 8/137 -ve dn.6-, 138). İbn Hacer, İbn Mende'nin Vekî tarihinden Seleme'nin babası ve dedesinin; Himmânî tarihinden ise Seleme'nin babası, dedesi ve amcasının ashâbdan olduğunu söylediğini rivayet ettiğini bildirmiştir (*İsâbe*, 3/205).

⁶⁶ Ahmed, *Müsned*, 31/21.

⁶⁷ Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-Sahâbe*, 3/1485.

⁶⁸ Ebû Nuaym, a.g.e., 3/1485.

⁶⁹ İbn Hacer, *İsâbe*, 3/204-5, 6/240.

amcasının sahabîliğinin ihtilafı olduğu söylenebilir. Nubayt b. Şarîr⁷⁰ ve babası Şarîr b. Enes⁷¹ ise sahabîler içinde zikredilmişlerdir.

B. Osmân b. Abdillâh el-Adevî

Târîh'te Medine'de oturan sahabîlerin içinde zikredilmiştir.⁷² Tam ismi Osman b. Abdillâh b. Abdillâh b. Sürâka b. el-Mu'temir Ebû Abdillâh el-Kuraşî el-Adevî el-Medenî şeklindedir. Annesi Zeyneb bt. Ömer b. el-Hattâb (ö. ?) olup Hz. Ömer'in en küçük çocuğudur. Osmân b. Abdillâh'ın ananesi ise Fekîhe Ümmü Veled'dir (ö. ?). Osmân b. Abdillâh, Mekke valiliği yapmıştır. Ca'fer b. Kilâb ve ed-Dabâb'ın arasını ıslah eden kişidir. Bu kabileler arasında savaş olmuş ve 37 kişi ölmüştü. Osmân b. Abdillâh'ın 118'de öldüğü belirtilmiştir. Vefatında yaşının 53 veya 83 olduğuna dair farklı rivayetler vardır. Ancak 83 olması onun, gördüğünü belirttiği Ebû Katâde gibi bazı sahabîleri görmesini mümkün kılar. Büsr b. Saîd (ö. 100-1), Câbir b. Abdillâh (ö. 73-8), dayısı İbn Ömer, dedesi Hz. Ömer ve Ebû Hureyre (ö. 57) rivayet ettikleri arasında zikredilmiştir. Doğrudan Hz. Ömer'den rivayetleri ise mürsel (munkatî')dir. Ondaki Muhammed b. Müslim b. Şihab ez-Zühri (ö. 124), Ubeydullâh b. Ömer el-Umerî (ö. 144-7), Kesîr b. Zeyd el-Eslemî (ö. 158), Muhammed b. Abdirrahmân b. Ebî Zî'b (ö. 159) ve diğerleri rivayet etmiştir. Ebû Zür'a (ö. 264), Nesâî, Dârekutnî (ö. 385) ve İbn Hibbân onun sika olduğunu belirtmişlerdir.⁷³

⁷⁰ Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, 8/137; İbn Ebî Hâtîm, *Cerh*, 8/505; İbn Hibbân, *Sikât*, 3/418; İbn Kâni', *Mucemü's-Sahâbe*, 3/169; Ebû Nuaym, *Ma'rîfetü's-Sahâbe*, 5/2703; İbn Abdilberr, *İstiâb*, 1/470; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, 4/536; Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 29/316-7; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 5/531; a. mlf., *Kâşif*, 2/317; İbn Hacer, *İsâbe*, 6/232; a. mlf., *Tehzîb*, 10/417-8; ; Hazrecî, *Hülasatü Tezhîb*, s. 400.

⁷¹ İbn Hibbân, *Sikât*, 3/190; İbn Kâni', *Mucemü's-Sahâbe*, 1/346; Ebû Nuaym, *Ma'rîfetü's-Sahâbe*, 3/1485-6; İbn Abdilberr, *İstiâb*, s. 337; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, 2/369; İbn Hacer, *İsâbe*, 3/204-5.

⁷² İbn Ebî Hayseme, *Târîh*, 2/53. Muhakkik onun, tercemesinde geçtiği üzere sahabîlerden rivayette bulunan biri olmakla birlikte eserde bu şekilde sahabîler içinde zikredildiğini belirtmiştir (İbn Ebî Hayseme, *Târîh*, 2/53, dn. 1).

⁷³ Osmân b. Abdillâh hk. bkz. Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, 6/230-1; İbn Ebî Hâtîm, *Cerh*, 6/155; İbn Hibbân, *Sikât*, 5/154-5; Ebû Nuaym, *Ma'rîfetü's-Sahâbe*, 2/749; Bâcî, *Ta'dîl*, 3/1069; Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 19/413-6; Zehebî, *Târîh*, 7/418, a.

Osmân b. Abdillâh'ın rivayetlerinin genellikle Hz. Ömer'den naklettiği merfû hadisler olduğu görülür.⁷⁴ Munkatı' olmayan rivayetleri bazen bir ravi aracılığıyla Hz. Peygamber *sallallâhü aleyhi ve sellem*'e ulaşırken, bu sayı bazen ikiye çıkar. Osmân b. Abdillâh'ın İbn Ömer aracılığıyla naklettiği yolculukta namaz⁷⁵ ve satılması yasaklanan meyve⁷⁶ konularındaki ve Câbir b. Abdillâh aracılığıyla aktardığı binek üzerinde namaz⁷⁷ konusundaki rivayetleri bir ravi aracılığıyla Hz. Peygamber *sallallâhü aleyhi ve sellem*'den naklettiği rivayetlere örnektir. Osmân b. Abdillâh'ın Büsr b. Saîd-Zeyd b. Hâlid el-Cühenî (ö. 78) tarikiyle rivayet ettiği gaziye donatma ve ailesine bakma konulu rivayet ise Osmân b. Abdillâh'ın iki ravi aracılığıyla Hz. Peygamber *sallallâhü aleyhi ve sellem*'den naklettiği rivayetlere örnektir.⁷⁸

İbn Ebî Hayseme, *Târîh*'te Osmân b. Abdillâh'a Medine'deki sahâbîleri zikrettiği 124 kişi⁷⁹ arasında 55. sırada yer verip tanıtımında hakkında hiçbir bilgi

mlf., *Kâşif*, 2/9; İbn Hacer, *Tehzîb*, 7/129-31; Hazrecî, *Hulâsa*, 1/260. İbn Hacer, Osmân b. Abdillâh'ın babası Abdullâh b. Abdillâh'ı *İsâbe*'nin(5/62) “Hz. Peygamber *sallallâhü aleyhi ve sellem* zamanında doğmuş ve onun vefatında temyiz yaşının altında olanları” sıraladığı 2. kısmında verirken dedesi Abdullâh b. Sürâka'yı *İsâbe*'nin (4/75) “Sahâbîliği rivayetlerle sabit olanları” sıraladığı 1. kısmında zikretmiştir.

⁷⁴ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 1/310, 5/351; Ahmed, *Müsned*, 1/277-8; 1/442; İbn Mâce, *el-Mesâcid ve'l-Cemâa*, 1 (s. 140-1); Ebû Ya'lâ, *Müsned*, 1/217-8; İbn Hıbbân, *Sahîh*, 4/486, 10/486. Bunlar gaziye gölgeleme, donatma ve/veya mescid inşasıyla alakalı rivayetlerdir.

⁷⁵ Ahmed, *Müsned*, 8/302, 9/55; İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2/245-6; İbn Hıbbân, *Sahîh*, 6/460.

⁷⁶ Ahmed, *a.g.e.*, 9/55, 9/119; Tahâvî, *Şerhu Müşkil*, 6/54-5; Taberânî, *el-Mu'cemül-Kebîr*, 12/339.

⁷⁷ Buhârî, *Meğâzî*, 33 (s. 785).

⁷⁸ İbn Hıbbân, *Sahîh*, 10/490; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr* 5/246; a. mlf., *el-Mu'cemül-Evsat*, 8/84.

⁷⁹ Kûfe'deki sahâbîlerin sıralandığı yerde olduğu gibi Medine'deki sahâbîlerin sıralandığı yerde de farklı hususlar dikkate alınarak sahâbî sayısı farklı zikredilebilir. Burada 116. ve 120. sıradakilerin ismi altlarında geçen rivayetlere bakılarak muhakkik tarafından eklenmiştir. Bu şekilde bakıldığında 124 alt başlıkta sahâbîler sıralanmış olur. Burada bu sayı esas alınmıştır. 9 kişinin sahâbîliği de bu kişilerin tanıtımı esnasında anlaşılır. Bunlar da eklenince sayı 133'e çıkar. Bu sayıya 20 kişi-

vermemiştir.⁸⁰ Ancak Osmân b. Abdillâh'ın 118'de ölmesi sahâbî olmadığını gösterir. Onun sahâbîler aracılığıyla Hz. Peygamber *sallallâhü aleyhi ve sellem*'den rivayette bulunması ve temel sahâbe edebiyatında zikredilmemesi bunu destekler. *Târih*'te sahâbîler içinde geçmesi ise eserin aktarımında meydana gelmiş bir yanlışlıktan kaynaklanıyor olsa gerektir.

III. Muhakkikin Tercihinden Kaynaklanan Sebeplerle Sahâbî Zannedilenler

A. Yezîd b. Abdîrahmân b. Ebî Âsım Ebû Hâlid el-Hemdânî ed-Dâlânî

Târih'te Kûfe'deki sahâbîler sıralanırken “Ebû Hâlid: O, Yezîd b. Abdîrahmân b. Ebî Âsım el-Hemdânî ed-Dâlânî'dir” şeklinde adı koyu olarak zikredilip altında şu sened verilmiştir: “Bize bunu Ebû Nuaym, Hasen b. Sâlih'ten; o, Mûsâ b. Âişe'den; o da Abdurrahmân b. Âsım el-Hemdânî'den (naklen) söyledi.”⁸¹

Bu sened muhtemelen sondaki kişinin Yezîd'in babası olduğunu göstermek amacıyla aktarılmıştır. Ancak koyu yazılan ifade ile altındaki sened Yezîd'in dedesinin adının Âsım mı, yoksa Ebû Âsım mı olduğunda bir ihtilaf oluşturur.

Kaynaklarda Yezîd b. Abdîrahmân adında bir sahâbî geçmemekle birlikte sonraki tabakalar içinde bu isme *Târih*'te hakkında zikredilen bilgiler çerçevesinde en çok benzeyen kişi Ebû Hâlid ed-Dâlânî olarak meşhur olan ravidir. İsmının Yezîd b. Abdîrahmân b. Ebî Selâme olduğu söylenmiştir. Dedesinin ismi hakkında Âsım, Hind, Vâsıt ve Sâkıt/Sâbit ifadeleri kullanılmıştır. Kûfeli etbeu't-tâbiinden olduğu ve 100 yılında öldüğü belirtilmiştir.⁸² Bu kişi aradı-

lik ve 10 kişilik grup halinde hicret ettikleri belirtilenlerden ismi zikredilmeyenler ve hicret edenleri misafir eden Abdülmünzîroğulları dâhil değildir.

⁸⁰ İbn Ebî Hayseme, *Târih*, 2/52-3.

⁸¹ İbn Ebî Hayseme, *a.g.e.*, 3/31.

⁸² Bu kişi hakkında bkz. Buhârî, *et-Târihu'l-Kebîr*, 8/346-7; İbn Ebî Hâtîm, *Cerh*, 9/277; İbn Hacer, *Tehzîb*, 12/82-3. Bu kişinin bazı merfû rivayetleri için bkz. Ebû Dâvûd, *Cihâd*, 133 (s. 475); Edeb, 101 (s. 909); Tirmizî, *Tahâre*, 57 (s. 29); Edeb, 5 (s. 617).

ğımız kişinin nesebindeki “Ebû Selâme” künyesi dışında aradığımız kişinin özelliklerene sahiptir.

Târîh'te Yezîd'in, babası olduğu gösterilmek istenen Abdurrahmân b. Âsım el-Hemdânî ile ilişkisine bakıldığında bunun, Yezîd'in dedesinin ismi hakkında Âsım'ın da söylendiğini belirten kaynaklara uygun olduğu görülür.⁸³

Târîh'teki rivayete bakıldığında ise bunun İbn Ebî Şeybe'nin *Musannefi*'nde geçtiği görülür. Bu, Mûsâ b. Ebi Âişe'nin, Abdurrahmân b. Ebi Âsım'dan rivayetidir.⁸⁴ *Târîh*'te Mûsâ b. Ebî Âişe ve Abdurrahmân b. Ebî Âsım isimlerindeki “Ebî” ifadeleri zikredilmemiştir. Buradan ise Yezîd b. Abdurrahmân'ın babası Abdurrahmân b. Ebî Âsım olarak anlaşılır. *Târîh*'te başlıkta Yezîd b. Abdurrahmân'ın dedesinin Ebû Âsım olarak zikredilmesiyle de bu kaynağa uyum sağlanmış olur.

Ancak Yezîd'in dedesinin isminin de anlaşılmasını sağlayan babasının isminin Abdurrahmân b. Âsım⁸⁵ mı yoksa Abdurrahmân b. Ebî Âsım mı olduğu incelendiğinde Abdurrahmân b. Ebî Âsım olması daha muhtemel gözüktür.⁸⁶ Çünkü el-Hemdânî ed-Dâlânî nisbesi, Kûfe olması ehlinden olması ve ondan Mûsâ b. Ebî Âişe'nin rivayet etmesi bunu gösterir.

Sonuçta Yezîd b. Abdurrahmân isimli rivayetler ile *Târîh*'te tanıtımı için zikredilen senedin incelenmesiyle araştırdığımız kişinin Ebû Hâlid ed-Dâlânî olarak tanınan ravi olduğu anlaşılmıştır. Bu kişi ile tanıtımında zikredilen Abdurrahmân b. Ebî Âsım'ın sahâbî olmadıkları görülmüştür. Burada şu husus da fark edilmiştir ki *Târîh*'te Yezîd'in zikredilme sebebi kendisinin sahâbî olarak zikredilmek istenmesi değil, kendisinden önce tanıtılan sahâbînin naklettiği rivayetin senedinde geçmesi ve açıklanmak istenmesidir. Kûfe'deki 97 sahâbî içinde 62. sırada zikredilen Abdurrahmân b. Ebî Akil'in

⁸³ İbn Hacer, *Tehzîb*, 12/82.

⁸⁴ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 1/266.

⁸⁵ Abdurrahmân b. Âsım hk. bkz. Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, 5/330; İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, 5/269; İbn Hıbbân, *Sikât*, 5/110; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 17/194-5; Zehebî, *Kâşif*, 1/632; İbn Hacer, *Tehzîb*, 6/202; Hazrecî, *Hulâsa*, s. 229.

⁸⁶ Abdurrahmân b. Ebî Âsım hk. bkz. Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, 5/330; İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, 5/269; İbn Hıbbân, *Sikât*, 7/85. Bu kişinin diğer bir rivayeti için bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 1/365.

tanıtımında geçen rivayetin senedinde Ebû Hâlid el-Esedî olarak geçen Yezîd b. Abdirrahmân, bu rivayette mezkûr sahâbîden üç önceki ravidir.

B. Zâzân Ebû Ömer

Târih'te Kûfe'deki sahâbîlerin içinde zikredilmiştir.⁸⁷ 82'de öldüğü belirtilen Zâzân'ın kaynaklarda hep tâbiûndan olduğu ifade edilmiştir.⁸⁸ Onun rivayetlerine bakıldığında çoğu rivayetinde bir sahâbî aracılığıyla Hz. Peygamber *sallallâhü aleyhi ve sellem*'den rivayette bulunduğu görülür. Âişe (ö. 57-8),⁸⁹ Ali (ö. 40),⁹⁰ Berâ b. Âzib (ö. 72),⁹¹ Cerîr b. Abdillâh (ö. 51),⁹² Ebû Hu-reyre,⁹³ Huzeyfe (ö. 35-6),⁹⁴ İbn Abbâs (ö. 68),⁹⁵ İbn Mes'ûd (ö. 32-3),⁹⁶ İbn Ömer,⁹⁷ Selmân (ö. 33-7),⁹⁸ Ümmü Seleme (ö. 59)⁹⁹ ve Vâkîd mevlâ Resûlillâh (ö. ?)¹⁰⁰ *radıyallâhü anhüm* bu sahâbîlerdendir. Bazı rivayetlerde ise Zâzân'ın iki ravi aracılığıyla Hz. Peygamber *sallallâhü aleyhi ve sellem*'den rivayette

⁸⁷ İbn Ebî Hayseme, *Târih*, 3/19.

⁸⁸ Zâzân hk. bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 2/340-1, 390, 3/71, 9/46; Buhârî, *et-Târihu'l-Kebîr*, 4/265; İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, 3/614; İbn Hibbân, *Sikât*, 4/265-6; Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 9/263-5; Zehebî, *Târih*, 6/64-6; a. mlf., *Kâşif*, s. 400; a. mlf., *Iber*, 1/69; İbn Hacer, *Tehzîb*, 3/302-3; Hazrecî, *Hulâsa*, s. 130.

⁸⁹ Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 9/46.

⁹⁰ Ebû Dâvûd, *Tahâret*, 98 (s. 47).

⁹¹ İbn Mace, *Cenâiz*, 37 (s. 272), *Fiten*, 22 (s. 664-5); Ebû Dâvûd, *Cenâiz*, 68 (s. 578), *Sünne*, 27 (s. 860); Nesâî, *Cenâiz*, 81 (s. 320).

⁹² Ahmed, *Müsned*, 31/512, 514; İbn Mâce, *Cenâiz*, 39 (s. 273).

⁹³ Ahmed, *a.g.e.*, 15/119.

⁹⁴ Tayâlisî, *Müsned*, 1/352.

⁹⁵ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 4/244; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 12/105; a. mlf., *el-Mu'cemü'l-Evsat*, 3/122.

⁹⁶ Ahmed, *Müsned*, 6/183; 7/260; 343; Dârimî, *Rikâk*, 58 (3/1826); Nesâî, *Sehv*, 46 (s. 208).

⁹⁷ Müslim, *Vasıyye*, 8 (s. 682); Eşribe, 6 (s. 829); Ebû Dâvûd, *Edeb*, 135 (s. 934); Tirmizî, *Eşribe*, 5 (s. 429), *el-Birr ve's-Sıla*, 54 (s. 450-1), *Sıfatü'l-Cenne*, 25 (s. 578); Nesâî, *Eşribe*, 37 (s. 846).

⁹⁸ Ahmed, *Müsned*, 39/135-6; Ebû Dâvûd, *Et'ime*, 12 (s. 677).

⁹⁹ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 23/394.

¹⁰⁰ Taberânî, *a.g.e.*, 22/154.

bulunduğu gözlenir.¹⁰¹ Az sayıda mürsel rivayeti bulunan¹⁰² Zâzân'ın Ali,¹⁰³ Berâ',¹⁰⁴ Huzeyfe,¹⁰⁵ İbn Mes'ûd,¹⁰⁶ Selmân¹⁰⁷ *radıyallâhü anhüm*'den naklettiği mevkûf rivayetler de vardır.

Kaynaklarda belirtildiği ve rivayetlerinde de görüldüğü üzere Zâzân bir sahâbî değil, tâbiüdür. Bununla birlikte İbn Ebî Hayseme de onu sahâbî olarak zikretmeyi amaçlamamış; sadece bir sahâbînin tanıtımında geçen râvî olarak tanıtılmak istemiştir. Bu durum Zâzân'ın rivayetlerinin incelenmesi sonucunda bir rivayetinin¹⁰⁸ *Târîh*'te kendinden iki önce zikredilen Cerîr b. Abdillâh'ın tanıtımında zikredildiğinin fark edilmesiyle anlaşılmıştır. Bu rivayetin senesinde Cerîr'in bir öncesinde Zâzân, Zâzân'ın öncesinde ise Ebu'l-Yakzân geçmiştir.

Cerîr'in tanıtımından sonra ise önce Ebu'l-Yakzân, sonra Zâzân adlı raviler –koyu yazılarak- ayrı ayrı açıklanmıştır. Ebu'l-Yakzân altında onun isminin Osmân b. Umeyr olduğunu gösteren bir sened aktarılmıştır. Zâzân'ın tanıtı-

¹⁰¹ Zâzân'ın *Hubeyb b. Abdirrahmân b. Hubeyb-teyzesi Üneyse bt. Hubeyb* tariki aracılığıyla Hz. Peygamber *sallallâhu aleyhi ve sellem*'den naklettiği rivayet için bkz. Taberânî, *a.g.e.*, 24/191.

Zâzân'ın *Uleym-Abs/Âbis el-Ğifârî* aracılığıyla (bazı rivayetlerde doğrudan Abs/Âbis aracılığıyla) naklettiği merfû bir rivayet için bkz. Ahmed, *Müsned*, 25/427; İbn Ebî Âsım, *Âhâd*, 2/269; Tahâvî, *Şerhu Müşkil*, 4/5, 8; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr* 18/34-36, 18/37; a. mlf., *el-Mu'cemü'l-Evsat*, 1/340.

¹⁰² İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 9/36.

¹⁰³ Abdürrezzâk, *Musannef*, 3/34; İbn Ebî Şeybe, *a.g.e.*, 1/105, 161, 2/94.

¹⁰⁴ İbn Ebî Şeybe, *a.g.e.*, 13/368.

¹⁰⁵ İbn Ebî Şeybe, *a.g.e.*, 15/90-1, 119.

¹⁰⁶ Abdürrezzâk, *Musannef*, 1/447-8; İbn Ebî Şeybe, *a.g.e.*, 2/368 (Zâzân, İbn Mes'ûd'un bu kaynaklarda zikredilen ifadesini doğrudan değil, er-Rabî' b. Haysem aracılığıyla nakletmiştir).

¹⁰⁷ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 6/241.

¹⁰⁸ Bu, Cerîr b. Abdillâh'ın Hz. Peygamber *sallallâhu aleyhi ve sellem*'den naklettiği uzun bir rivayettir. (Tayâlisi, *Müsned*, 2/54-5; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 3/322; Ahmed, *Müsned*, 31/496, 512, 514, 545-6; İbn Mace, *Cenâiz*, 39 (s. 273); Tahâvî, *Şerhu Müşkil*, 7/258-60). Kaynaklarda genelde parça parça yer alan bu rivayetin, *Târîh*'te “*Kabrin kibleye bakan kenarını ölünün gireceği kadar yarmak bize, kabrin dibinin orta kısmını derinleştirerek yarmak başkalarına aittir*” kısmı aktarılmıştır.

mında ise Zâzân'ın kendisine birinin bir şey söylediğini bildirdiği -yazmasında silik olduğundan okunamadığı belirtilen- bir ifade aktarılmıştır.

Zâzân'ın, Cerîr'in tanıtımında geçen rivayetin senedinde geçen bir kişi olarak açıklanmış olması doğrudan *Târih*'ten anlaşılmalıya imkân verir durumdadır. Ancak sahâbîlerin sıralandığı bir yerde bu kişinin isminin de baskıda koyu yazılması onun sahâbî olarak değerlendirilmesine neden olmuştur. Bu durum Ebu'l-Yakzân için de geçerlidir.

Ebu'l-Yakzân künyeli sahâbî temel sahâbe edebiyatında zikredilmiştir. İbn Abdilberr ve İbnü'l-Esir, ismi hakkında sadece Ebu'l-Yakzân bilgisini verdikleri kişiyi tanıtmışlardır. İbn Hacer bu kişi ile birlikte bu künyeye sahip Ammâr b. Yâsir el-Absî adlı kişiden de bahsetmiştir. Bu eserlerde mutlak olarak zikredilen Ebu'l-Yakzân hakkında onun Mısır'da ikamet eden sahâbîler içinde zikredildiği ve ondan Ebû Âişe'nin rivayette bulunduğu aktarılmıştır.¹⁰⁹ Ancak ilgili tezde sahâbîler içinde zikredilen Ebu'l-Yakzân Osmân b. Umeyr'in bununla bir alakası olmadığı da açıklığa kavuşmuştur. Bu kişi, sahâbî Ebu'l-Yakzân olmayıp Cerîr'in tanıtımındaki rivayetin senedinde de geçtiği üzere sonraki tabakalardan bir ravidir.

Târih'te raviler tanıtılırken önce isimleri yazılmış, sonra haklarında açıklamalar yapılmıştır. Baskıda ayrıca tanıtılan ravi isimleri koyu yapılarak verilmiştir. Râvîlerin tanıtımında bazen bazı rivayetleri de aktarılmıştır. Ancak İbn Ebî Hayseme, özel olarak tanıttığı râvî olmamakla birlikte zaman zaman rivayetlerde geçen râvîlerle ilgili açıklamalarda da bulunmuştur. Bu tezde de belirtilmiş¹¹⁰ ve buna bir rivayetin senedinde geçen Habîb b. Ebî Sâbit (ö. 119 veya 122) adındaki râvî örnek verilmiştir.¹¹¹ Bir rivayetten sonra açıklanmak istenen Habîb b. Ebî Sâbit hakkında iki sened aracılığıyla birinde onun sika olduğu, diğerinde ona "İbn Hindî" dediği nakledilmiştir. Bu örnekte görüldüğü gibi genelde bir rivayetin senedinde geçiş hakkında açıklanma yapılmak

¹⁰⁹ İbn Abdilberr, *İstîâb*, s. 866; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Ğâbe*, 5/333-4; İbn Hacer, *İsâbe*, 7/218.

¹¹⁰ "İbn Ebî Hayseme'de Sahâbe Bilgisi", s. 33.

¹¹¹ İbn Ebî Hayseme, *Târih*, 1/225.

istenen râvide ismi ayrıca zikredilmeden doğrudan senedler zikredilerek hakkında bilgi aktarma yolu izlenmiştir.¹¹²

Yezîd, Zâzân ve Ebu'l-Yakzân'ın tanıtımlarında ise durum farklıdır. Bir sahâbînin tanıtımında bir rivayetinin verilmesinden sonra diğer sahâbîler de yapıldığı gibi bunların da isimlerinin koyu olarak verilmesi ve altlarında açıklamalara yer verilmesi onların da sahâbî olarak değerlendirilmesine neden olmuştur.

Sonuç

“İbn Ebî Hayseme'de Sahâbe Bilgisi” adlı yüksek lisans tezinde temel sahâbe edebiyatında zikredilmedikleri halde İbn Ebî Hayseme'nin *Târîh* adlı eserinde sahâbî olarak gözüken sekiz kişinin incelenmesi sonucunda şu sonuçlara ulaşılmıştır: Bunların dördü sahâbîdir. Ancak isimleri *Târîh*'te farklı şekilde zikredilmiştir. Biri bazı rivayetlerde sahâbî olarak gözüktür; ama sahâbe edebiyatında çoğunluk tarafından zikredilmediğinden kendisinin sahâbîliği ihtilaflıdır. Bir diğerini İbn Ebî Hayseme sahâbîler içinde zikretmekle birlikte kaynaklar onun tâbî olduğunu belirtmişlerdir. İkisi ise *Târîh*'te aslında sahâbî olarak gözükmeyen fakat baskıdaki zikredilme şekilleri sebebiyle sahâbî zannedilerek zikredilen kişilerdir.

Sahâbî olmakla birlikte isimleri *Târîh*'te farklı olarak zikredildiği düşünülen dört kişi Ebû Meczee b. Zâhir, el-Haşhâşü'l-Anberî'nin oğlu, Nâfi' b. Abdilhâris ve Abdullâh b. Ka'b b. Âsım'dır. Bu kişiler *Târîh*'te sırasıyla Meczee b. Zâhir, Haşhâş'ın babası, Nâfi' b. Abdirrahmân ve Ubeydullâh b. Ka'b b. Âsım olarak zikredilmişlerdir. Bunların farklı yazılmaları eserin yazarı, eserin aktarımında bulunmuş müstensihler veya muhakkik tarafından meydana gelmiş olabilir. Bilhassa ulaşan nüshalarda silik olduğu belirtilen yerlerin olması, bazen yazılışların farklı gözüktüğünün belirtilmesi, bazen de silik veya farklı yazım olup olmadığı belirtilmeksizin ifadelerin farklı zikredilmesi eserin tahkikinde karşılaşılan durumların farklı yazımlarda biraz daha etkili olduğunu gösterir.

¹¹² Bazı örnekler için bkz. İbn Ebî Hayseme, *Târîh*, 1/229-30, 2/94, 2/123, 124, 242.

Bazı rivayetlerde sahâbî olarak gözükmekle birlikte sahâbe edebiyatında çoğunlukla sahâbiliğine değinilmediğinden sahâbiliği ihtilaflı olan kişi Nubayt b. Şarît'ın amcasıdır. Diğer kaynaklarda tâbiûndan olduğu belirtilmekle birlikte İbn Ebî Hayseme'nin Medine'deki sahâbîler içinde zikrettiği kişi Osmân b. Abdillâh el-Adevî'dir. Osmân b. Abdillâh'ın sahâbîler içinde zikredilmesi eserin aktarımında meydana gelmiş bir hatadan kaynaklanıyor olabilir.

Son iki kişi ise *Târîh*'te aslında sahâbî olarak gözükmeyen fakat eserin baskısının etkisiyle sahâbî zannedilmiş kişilerdir. Bunlardan Yezîd b. Abdirrahmân b. Ebî Âsım Ebû Hâlid ed-Dâlânî etbeu't-tâbiünden ve Zâzân Ebû Ömer ise tâbiûndan olan bir râvîdir. Bunlar, öncelerinde zikredilen rivayetin senedinde geçtiğinden tanıtılmak istenmişlerdir. *Târîh*'te zaman zaman senedde verilen râvîler hakkında açıklama yapılma ihtiyacı hissedilmiş; ama isimleri ayrıca yazılıp altında açıklama yapılması şeklinde bir yol izlenmeyip genelde sened zikredilerek haklarında bilgi verilmiştir. Ancak baskıda bu kişilerin, sahâbîlerin sıralandığı yerde diğer zikredilen sahâbîlerde yapıldığı gibi isimlerinin koyu yazılması ve altında tanıtımlarına yer verilmesi onların da sahâbî olarak değerlendirilmesine neden olmuştur. Baskıda sahâbîlerin sıralanacağı belirtilen başlığa uygunluk açısından sahâbîler dışındaki isimlerin koyu olarak verilmemesi, bu râvîlerin durumunu daha anlaşılır kılar.

Kaynakça

- Abdürrezzâk, Ebû Bekir b. Hemmâm es-San'ânî (ö. 211/827), *el-Musannef*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî, Karachi, el-Meclisü'l-İlmî, el-Mektebü'l-İslâmî, 1970/1390-1983/1403, 12 c.
- Ahmed, Ebû Abdillâh b. Hanbel eş-Şeybânî (ö. 241/855), *Fezâilü's-Sahâbe*, thk. Vasiyyullâh b. Muhammed Abbâs, Cidde, Tab'u Bihâri'l-İlmi ve'n-Neşr, 1983/1403, 2 c.
- *el-İlel ve Ma'rifetü'r-Ricâl*, Dr. Vasiyyüllâh b. Muhammed Abbâs, Beyrut, el-Mektebü'l-İslâmî, Riyâd, Dâru'l-Hânî?, 1988/1408, 4 c.
- *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arneût ve Âdil Mürşid, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1995/1416-2001/1421, 50 c.
- *ez-Zühd*, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983/1403, 460 s.
- Aydınlı, Abdullah, "İbn Ebû Hayseme", *DİA*, İstanbul, 1999, 19/434
- el-Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef (ö. 474/1081), *et-Ta'dîl ve't-Tecrîh li Men Harrece anhü'l-Buhârî fi'l-Câmi's-Sahîh*, thk. Ahmed el-Bezzâr, t.y., 3 c.

- Bahşel, Ebu'l-Hasen Eslem b. Sehl el-Vâsitî (ö. 292/905), *Târîhu Vâsit*, thk. Korkis Avvâd, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1986/1406, 359 s.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil (ö. 256/869-70), *es-Sahîh*, thk. Ebû Suheyb el-Keramî?, Riyâd, Beytü'l-Efkâr, 1998/1419, 1751 s.
- et-Târîhu'l-Kebîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1407/1986, 9 c.
- ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân (ö. 255/868), *Müsnedü'd-Dârimî (el-Ma'rûf bi Süneni'd-Dârimî)*, thk. Huseyn Selim Esed ed-Dârânî, Dâru'l-Muğni, 2000/1421, 4 c.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî (ö. 275/889), *es-Sünen*, hadislere hüküm ve ta'likler: Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, i'tinâ: Ebû Abîde Meşhûr b. Hasen Âli Selmân, Riyâd, Mektebetü'l-Meârif, t.y., 1195 s.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsfehânî (ö. 430/1038), *Ma'rifetü's-Sahâbe*, thk. Âdil b. Yûsuf el-Azâzî, Riyâd, Dâru'l-Vatan li'n-Neşr, 1998/1419, 7 c.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali el-Mevsilî (ö. 307/919), *el-Müsned*, thk. Huseyn Selim Esed, Beyrut, Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1986/1406-1992/1412, 14 c.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf en-Nemerî (ö. 463/1071), *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, thk. Âdil Mürşid, Dâru'l-A'lâm, 2002/1423, 1025 s.
- İbn Ebî Âsım, Ebû Bekr Ahmed eş-Şeybânî (ö. 287/900), *el-Âhâd ve'l-Mesânî*, thk. Dr. Bâsim Faysal Ahmed el-Cevâbire, Riyâd, Dâru'r-Râye, 1991/1411, 6 c.
- İbn Ebî Hâtım, Ebû Abdirrahmân Abdurrahmân er-Râzî (ö. 327/938), *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, 1952/1371-1953/1373, 9 c.
- İbn Ebî Hayseme, Ebû Bekir Ahmed b. Züheyr (ö. 279-892-3), *et-Târîhu'l-Kebîr*, thk. Salâh b. Fethî Helel, Kâhire, el-Fârûku'l-Hadîse, 1424/2004, 4 c.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah el-Kûfî (ö. 235/849), *el-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, thk. Muhtâr Ahmed en-Nedvî ve Abdülhâlik el-Efgânî, Bombay, Dâru's-Selefiyye, 1983/1403, 15 c.
- *el-Müsned*, thk. Âdil b. Yûsuf Ebû Abdirrahmân el- el-Azâzî ve Ahmed b. Ferîd Ebu'l-Fevâris el-Mezîdî, Riyâd, Dâru'l-Vatan, 1997/1418, 2 c.
- İbnü'l-Esir, Ebu'l-Hasen İzzüddîn Ali el-Cezerî (ö. 630/1233), *Üsdü'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, 1390/1970, 6 c.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalânî (ö. 852/1448-9), *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1853, 9 c.
- *Nüzhetü'n-Nazar Şerhu Nuhbeti'l-Fiker*, thk. Ebû Ubeyde el-Alâ' b. Muhammed b. Abdilğani, Dâru İbn Receb, 1427/2006, 208 s.
- *Tehzîbü't-Tehzîb*, Haydarâbâd, Matbaatü Meclisi Dâiratü'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, h. 1325-7, 12 c.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed el-Büstî (ö. 354/965), *Sahîhu İbn Hibbân bi tertîbi İbn Balbân*, thk. Şuayb el-Arneût, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1993/1414, 18 c.
- *es-Sikât*, thk. Dr. Muhammed Abdülmuîd Han, Haydarabad, Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1973/1393, 9 c.

- İbn Huzeyme, Ebû Bekir Muhammed es-Sülemî (ö. 311/924), *es-Sahih*, thk. Dr. Muhammed Mustafâ el-A'zamî, Beyrut, Mektebül-İslâmî, 1980/1400, 4 c.
- İbn Kânî', Ebu'l-Huseyn Abdülbâkî (ö. 351/962), *Mu'cemü's-Sahâbe*, thk. Salâh b. Sâlim Ebû Abdirrahmân el-Mısırâtî, Mektebetü'l-Ğurabâü'l-Eseriyye, t.y., 3 c.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed el-Kazvîni (ö. 273/887), *es-Sünen*, hadislere hüküm ve ta'likler: Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, i'tinâ: Ebû Abide Meşhûr b. Hasen Âli Selmân, Riyâd, Mektebetü'l-Meârif, t.y., 849 s.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed ez-Zührî (ö. 230/845), *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Dr. Ali Muhammed Ömer, Kâhire, Mektebetü'l-Hâncî, 2001/1421, 11 c.
- el-Mizzî, Ebu'l-Haccâc Cemâluddîn Yûsuf b. Abdirrahmân (ö. 742/1341), *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, thk. Dr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, 1992/1413, 35 c.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî (ö. 261/875), *es-Sahih*, Beytül'Efkâr grubu, Riyâd, Beytül'Efkâr, 1998/1419, 1473 s.
- *el-Münferidât ve'l-Vuhdân*, thk. Dr. Abdülgaffâr Süleymân el-Bündârî, es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988/1408, 288 s.
- en-Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb (ö. 303/915), *es-Sünen*, hadislere hüküm ve ta'likler: Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, i'tinâ: Ebû Abide Meşhûr b. Hasen Âli Selmân, Riyâd, Mektebetü'l-Meârif, t.y., 1027 s.
- et-Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed (ö. 360/971), *el-Mu'cemü'l-Evsat*, thk. Târik b. Avdillâh b. Muhammed Ebu'l-Muâz, Abdülmuhsin b. İbrâhîm Ebu'l-Fadl el-Huseynî, 1995/1415-6, Kâhire, Dâru'l-Harameyn, 10 c.
- *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, Hamdî Abdülmecîd Ebû Mustafâ es-Silefî, Kâhire, Mektebetü İbn Teymiyye, 1397, 25 c.
- *el-Mu'cemü's-Sağîr*, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983/1403, 2 c.
- et-Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed (ö. 321/933), *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, thk. Şuayb el-Arneût, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1994/1415, 16 c.
- et-Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd (ö. 204/819), *el-Müsned*, thk. Dr. Muhammed b. Abdilmuhsin et-Türkî, Hicv li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1999/1420, 4 c.
- et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ (ö. 279/892), *es-Sünen*, hadislere hüküm ve ta'likler: Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, i'tinâ: Ebû Abide Meşhûr b. Hasen Âli Selmân, Riyâd, Mektebetü'l-Meârif, t.y., 1106 s.
- ez-Zehabî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed (ö. 748/1347-8), *el-Kâşif fî Marifeti Men lehü Rivâyetün fî'l-Kütübi's-Sitte (ve Hâşiyetühü Burhânüddin İbrâhîm b. Muhammed Ebu'l-Vefâ sibtu İbni'l-Acebî el-Halebî)*, thk. Muhammed Avvâme ve Ahmed Muhammed Nemr el-Hatîb, 1992/1413, 2 c.
- *Târihu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm*, thk. Dr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2000/1421, 53 c.

Tâhirü'l-Mevlevî'nin Tefsîr-i Hüseyinî Tercümesi'nden Bir Numûne

*Recep ARPA**

Öz: Tefsîr-i Hüseyinî, daha yaygın adıyla Mevâhib-i Aliyye Hüseyin Vâiz-i Kâşifi tarafından Farsça kaleme alınmış muhtasar bir tefsirdir. Mevâhib-i Aliyye, Osmanlı ulemasının dikkatini çok erken bir dönemde çekmiş, muhtelif şahıslar tarafından Osmanlı Türkçesi'ne tercümeleri yapılmıştır. Bu tercümelerden biri ve en sonuncusu da Tâhirü'l-Mevlevî'nin Fâtiha ve Bakara sûresinin sonuna kadar olan kısmını ihtiva eden ve kayıp olduğu düşünülen Tefsîr-i Hüseyinî Tercümesi'dir. Bu makalede Tâhirü'l-Mevlevî gibi Fars edebiyâtı konusunda uzman bir kalemin ürünü olan bu tercümenin genel üslûbunu yansıttığını düşündüğümüz bir numûnesine yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tefsîr-i Hüseyinî, Mevâhib-i Aliyye, Hüseyin Vâiz-i Kâşifi, Tâhirü'l-Mevlevî, Osmanlıca.

An example of translation from Tahir al-Mawlawi's Tafsir-e Husayni

Abstract: Tafsir-e Husayni (Mawahib I Aliyyah) is a Persian concise commentary written by Hussain Waiz al-Kashifi. The summary Tafser of Kashifi was translated varieties languages which one of them is Ottoman Turkish. Ottoman scholars interested it in the very early stages. It was translated from Persian language into Ottoman Turkish by different persons. Last one of the translations is Translation of Tafsir-e Husayni which contains Sûrat al-Fâti ah and Bakara. In this article will be introduced Tahir al-Mawlawi's Translation of Tafsir-e Husayni.

Keywords: Tafsir-e Husayni, Mawahib I Aliyyah, Hussain Waiz al-Kashifi, Tahir al-Mawlawi, Ot-toman Turkish.

İktibas / Citation: Recep Arpa, "Tâhirü'l-Mevlevî'nin Tefsîr-i Hüseyinî Tercümesi'nden Bir Numûne", *Usûl*, 21 (2014/1), 129 -146.

Giriş

Tefsîr-i Hüseyinî, daha yaygın adıyla *Mevâhib-i Aliyye (el-Mevahibü'l-'Aliyye fî tefsîri'l-keîâmî'r-Rabbâniyye)*, Hüseyin Vâiz-i Kâşifi tarafından 897-899 (1492-1494) yılları arasında Farsça yazılmış muhtasar bir tefsirdir. Kâşifi

* Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Öğrencisi.

h. 890 (1485) yılında dört cilt olarak planladığı *Cevâhirü't-tefsîr li tuhfeti'l-emîr*¹ adlı tefsirinin I. cildini tamamlayıp Ali Şîr Nevâî'ye takdim ettikten ve iltifâtına mazhar olduktan sonra geri kalanını yazmaktan vazgeçmiş, bunun üzerine âyetleri sahîh rivâyetlerle tefsir ettiği, bazı sufilerin sözlerine yer verdiği, manaya tesir edecek bazı kıraat farklılıklarına da değindiği veciz ve muhtasar bir tefsir olan *Mevâhib-i Aliyye*'yi te'lif etmiştir.²

Kâşifi'nin bu kısa ve özlü tefsiri geniş bir coğrafya içerisinde yazıldığı dilde çok okunmakla kalmamış çeşitli dillere de çevrilmiştir. Bu diller arasında Osmanlı Türkçesi, Kazan/Tatar Türkçesi, Urduca ve Peştuca da bulunmaktadır.³ *Mevâhib-i Aliyye*, Osmanlı ulemasının da dikkatini çok erken bir dönem-

¹ Tâhirü'l-Mevlevî'nin "En mükellef eser-i ârifânesi dört cildten ibâret olan *Cevâhirü't-tefsîr* dir ki meşhur Ali Şîr Nevâî nâmına tahrîr etmiştir. Bu tefsîr-i şerif Hindistan'da tab' olunmuş ise de İstanbul'umuzda nüshası nâdir bulunur. Nur-ı Osmâniye Kütüphanesi'nde bir cildi mevcut olup yalnız sûre-i kerîme-i Bakara'yı ihtivâ eder. Ve mütâlaası erbâbına tavsiye olunur. *Kamûsu'l-a'lâm* sahibi ancak bu cildi görmüş olmalı ki Hüseyin Vâiz bendinde "...sûre-i Bakara'yı *Cevâhirü't-tefsîr* unvânıyla tefsir etmiş..." tarzında nâkis malumat veriyor." şeklindeki ifâdelerinden eserin dört cild olarak tamamlandığına kani olduğunu anlıyoruz. (Tâhirü'l-Mevlevî, "Mevlânâ Hüseyin Vâiz ve Tefsîr-i Hüseyinî", *Beyânü'l-Hak*, sy. 41, 21 Şaban 1327/24 Ağustos 1325, s. 916.) Ömer Nasuhi Bilmen, Bakara ve Âl-i İmrân Sûrelerini muhtevî olduğunu söylerken (*Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul 1974, II, 622) Karaismailoğlu ise Kur'an'ın başından Nisa sûresinin 84. âyetine kadar olduğunu ifâde eder. (Karaismailoğlu, Adnan, "Hüseyin Vâiz-i Kâşifi", *DİA*, İstanbul 1999, XIX, 17-18).

² Cenâb-ı müfessir bu eserin dibâcesinde "Dört ciltten ibâret olan *Cevâhirü't-tefsîr*'in cild-i evveli hitâm-pezîr ve manzûr-ı iltifât-ı Emîr-i Kebîr (Ali Şîr Nevâî) olduktan sonra mütebâkîsinin tahriri teahhur etmişti. 897 Muharrem'inin gurre-sinde zâyî-i bedîyyeden ârî olarak kelimât-ı Kur'an'ıyyeyi sûret-i muhtasarada tercüme idüp huzur-ı Emîr'e arz eylemek vârid-i hâtır oldu. Binâen aleyh âyât-ı kerîmenin meâni-i münîfesini esahh-ı rivâyât üzerine tefsir ve bi'l-münâsebe ba'zı akvâl-i sûfiyye ile tezyîl iderek şu ucâletül-vakti yazdım. Câizü't-tilâve olan kırâat-lardan İmâm-ı Âsım kırâatını ihtiyâr ettim. Meamâfih Hafs'ın Âsım'a muhâlif ve tebeddül-i ma'nâyı mûcib olan bazı kırâatını da gösterdim." (Tâhirü'l-Mevlevî, *a.g.m.*, s. 916.)

³ Karaismailoğlu, Adnan, "Hüseyin Vâiz-i Kâşifi", *DİA*, XIX, 17-18.

de çekmiş, muhtelif şahıslar tarafından Osmanlı Türkçesi'ne tercümeleri yapılmıştır.⁴ Bu tercümelerin en sonuncusu da Tâhirü'l-Mevlevî'nin Bakara sûresi'nin sonuna kadar olan *Tefsîr-i Hüseyinî Tercümesi*'dir.

Mevâhib-i Aliyye yazıldıktan yarım asır sonra 952 (1546) Selanikli Ali b. Veli⁵ tarafından *Tercemetü Tefsiri'l-Mevahibi'l-Aliyye (Tercüme-i Tefsir-i Hüseyin el-Kâşifi)* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir.⁶ Birışık'a göre bu tercüme Kâşifi'nin tefsirinin muhtemelen ilk Türkçe çevirisidir.⁷

Bu çeviriyi meşhur İdris-i Bitlisi'nin (ö. 926/1520)⁸ oğlu olan Ebül-Fazl Mehmed Efendi'nin (ö. 982/1574)⁹ tercümesi takip etmiştir. Kâtip Çelebi'nin

⁴ Bu tercümelerle ilgili bk. Birışık, Abdülhamit, Osmanlıca Tefsir Tercümeleri ve Hüseyin Vâiz-i Kâşifi'nin *Mevâhib-i Aliyye'si, İslâmî Araştırmalar*, XVII/1, Ankara 2004, s. 61-64.

⁵ Muhâsibin-i Osmâniyye'den Veli Efendi Zâde Ali, aslen Selanikli'dir. Mekke'de iken *Tuhfetü'l-a'dâd fi'l-hisâb* adıyla Türkçe bir eser yazmış, 999 (1590) yılında Mekke'de vefat etmiştir. Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333-1342, III. 284.

⁶ Bursalı, iki ciltten müteşekkil ve Kâşifi'nin metnine ilâve olarak nüzul sebepleri ve kıraat farklılıklarının da ilave edildiği bu tercümenin bir nüshasını İnegöl'deki İshak Paşa Kütüphanesi'nde incelediğini ifade etmektedir. (Bkz. Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I. 336, III, 284; Abay "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir ile İlgili Eserler Bibliyografyası", *Divan İlmî Araştırmalar*, sy. 6, İstanbul 1999, s. 298. Eserin diğer bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Hacı Mahmud Efendi, nr. 255, 73 vr.).

⁷ Birışık, *a.g.m.*, s. 63.

⁸ Hayatı için bk. Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, III, 6-8; Özcan, Abdülkadir, "İdris-i Bitlisi", *DİA*, İstanbul 1999, XXI, 485-488; Bayraktar, Mehmet, *Kutlu Müderris İdris-i Bitlisi*, İstanbul 2006, s. 11-55.

⁹ Mehmed Efendi, Hüseyin Vâiz-i Kâşifi'nin *Mevâhib-i Aliyye'si* ile birlikte *Ahlâk-ı Muhsinî'sini* (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2828, Fatih, nr. 3468) de tercüme etmiştir. II. Selim zamanındaki baş defterdarlık görevi sebebiyle Defterî Mehmed Efendi diye de anılır. İlk tahsilini babasından aldıktan sonra devrinin önde gelen alimlerinden dersler okudu. Bursa'daki Sultâniye Medresesi'ndeki kısa süreli görevinden sonra çeşitli yerlerde kadılıklarda bulundu. Bir müddet Osmanlı Devleti'nin Baş Defterdarlığı'nı yürüttükten sonra emekliye ayrıldı ve kendisini ilmi faaliyetlere verdi. Hacca giderken Şam yakınlarında vefat etti. (Süreyyâ, Mehmet, *Sicilli Osmânî*, İstanbul 1308-1315, I, 171-172; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*,

de işaret ettiği¹⁰ ve kayıtlarda *el-Mevahibü'l-Aliyye Tercümesi* ve *Tercüme-i Tefsir-i Mevâhib-i Aliyye* olarak geçen tefsir tercümesinin yazma nüshaları mevcuttur (mesela bk. İstanbul Üniversitesi Merkez Ktp., Türkçe Yazmalar, nr. 1195; Çorum İl Halk Ktp., nr 69, 70).

Bunları aradan daha bir asır geçmeden Şeyh Ömer Adûlî¹¹ çevirisi izlemiştir. Bu tercümeden yaklaşık yarım asır sonra Gurabzâde Ahmed en-Nâsîh (ö. 1099/1688)¹², Hüseyin Vâiz-i Kâşîfî'nin ve Kâdî Beyzâvî'nin tefsirlerinden yararlanarak hazırladığı *Zübedü (Zübedetü) Âsâri'l-Mevâhib ve'l-Envâr* adlı çalışmasını 1096 (1685) tarihinde bir sene zarfında tamamlamıştır. Çeşitli kütüphanelerde yazmaları bulunan¹³ tefsir iki cilt olarak basılmıştır (Rıza Efendi Matbaası, İstanbul 1292/1875-1294/1877). *Zübedü Âsâri'l-Mevâhib ve'l-Envâr* ismi daha çok *Envâru't-tenzil* ile *Mevâhib-i Aliyye*'den istifade etmesi sebebiyle verilmiştir.

III, 8-9; Özcan, Abdülkadir, "Ebülfazl Mehmed Efendi", *DİA*, İstanbul 1994, X, 356-357).

¹⁰ Katip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-zunûn*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1971, I, 446.

¹¹ Kayıtlara göre bu tercümenin h.1046 yılında yazılmış bir nüshası *el-Mevahibü'l-Aliyye Tercümesi* adıyla Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Pertev Paşa, nr. 22, I-II 341 vr. ve 314 vr.) bulunmaktadır. Kütüphane kayıtlarında mütercimnin adı Osman Udûlî olarak geçmektedir. Şeyh Ömer Adulî Niğde'de yetişen ulema ve meşayih tendir. Bursalı Mehmed Tâhir, Niğdeli Kuddusi Ahmed Efendi Hazretleri'nden (ö.1848) bahsederken, Şeyh Ömer Efendi'den de bahsetmiş, 1044 (1635) yılında Hüseyin Vâiz'in *Mevâhib-i Ledünniye* adındaki meşhur tefsirini tercüme ettiğini ve bu tercümenin bir nüshasının Üsküdar'daki Selimiye Kütüphanesi'nde bulunduğunu ifâde etmiştir. Bursalı'nın tefsirin adını *Mevâhib-i Aliyye* yerine *Mevâhib-i Ledünniye* olarak kaydetmesi bir dalgınlık eseri olsa gerektir. Zira *Osmanlı Müellifleri*'nin muhtelif yerlerinde bu tefsirin adı doğru kaydedilmiştir (Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 151).

¹² Gurabzâde, Ahmed Salih en-Nâsîh b. Abdullah el-Bağdâdî (ö. 1099/1688) ulemâ-i kiramdan bir zat olup, İbrahim Paşa'nın Bağdat valiliği sırasında Abdülkadir Geylânî Câmîi vaizi ve nâsîhi idi. 1099/1688'de vefat etti. Hayatı hakkında bk. Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 239-40; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 702.

¹³ Mesela bk. İstanbul Üniversitesi Merkez Ktp., nr. 2290, 2291, 2104, 7293; Ayrıca Müellif nüshası için bk. Nuruosmaniye Ktp., nr. 313.

Şüphesiz *Mevâhib-i Aliyye* tercümeleri içinde en meşhuru ve en yaygın olarak okunanı ise İsmail Ferruh Efendi'nin¹⁴ çevirisi olan *Mevâkib Tefsîri*'dir. İsmail Ferruh Efendi tercümenin önsözünde gençliğinden itibaren Arapça, Farsça ve Türkçe tefsîrlerle meşgul olduğunu, bunların büyük çoğunlunun özellikle de Türkçe tefsîrlerin kelime kelime tefsir ve ta'bir edildiğini, dolayısıyla bu tefsîrlerin okunup anlaşılmasının halka oldukça zor geldiğini ifade eder. Gerek Arapça ve Farsça bilmeyen kimselerin Kur'ân'ı rahat bir şekilde anlamalarına yardımcı olmak gerekse Mushaf-ı Şerif gibi rahatlıkla bir tefsiri hatmetmeyi kolaylaştırmak gayesiyle âyetleri bölmeden bir bütün olarak tercüme edilen muhtasar bir tefsîr tercümesi kaleme almak istediğini ve Hüseyin Vâiz-i Kâşifi'nin tefsirini bu iş için uygun gördüğünü bildirmektedir. İsmail Ferruh Efendi, tercümesi için *Mevâhib-i Aliyye*'yi esas almakla birlikte yine Kâşifi'nin *Cevâhirü't-terfîr*'inden de büyük oranda nakillerde bulunmuş, ihtiyaç duydukça *Tibyân Tefsiri*, *Envâru't-tenzîl*, *el-Keşşaf* ve *Lübâbü't-te'vîl* adlı tefsirlerinden de yararlanmıştı. Bu tefsirlerde bulunan ve halkın yararlanacağını ve hoşlanacağını düşündüğü esbâb-ı nüzûl rivâyetlerini ve anlamlı hikâye ve öğütleri tercümesine eklemiş ve meal-tefsir tarzında muhtasar bir tefsir tercümesi meydana getirmiştir.¹⁵

¹⁴ Hâcegân-ı Dîvân-ı Muallâ erkânından İsmail Ferruh Efendi aslen Kırmılıdır. Doğumu ve tahsil hayatıyla ilgili ayrıntılı bilgi bulunmamaktadır. Beşiktaş'taki gayri resmi Encümen-i dâniş üyelerinden idi. Bazı memuriyetlerden sonra Zahir Anbarları Eminliği yapmış ve ardından R. âhir 1211 (Ekim 1796) tarihinde Londra'ya sefir olarak atanmıştır. 1240'tan sonra bir süre de Şikk-ı Sâlis Defterdarlığı yapan İsmâil Ferruh Efendi yaşlı olmasına rağmen dini konularda hassas olmaması gerekçe gösterilerek 1242 yılında Bursa'ya sürülmüştür. Bilahare hazırlamakta olduğu tefsir tercümesini tamamlayabilmesi için Kadıköy'de mecburi ikametine izin verilmiştir. 1256'da (1840-1) vefat eden İsmâil Ferruh Efendi Ortaköy'deki Yahya Efendi Dergâhı'nın yanındaki mezarlığa defnedilmiştir. Fâzıl, şair ve mütefekkir bir kimse olduğu söylenen İsmail Ferruh Efendi'nin Mesnevî'nin yedinci cildinin manzum tercümesi ile *Mevâhib-i Aliyye* tercümesinden başka eseri bilinmemektedir. (Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 394-395; a.mlf., *Osmanlılar Zamanında Yetişen Kırm Müellifleri* İstanbul 1335, s. 14-15; Süreyyâ, *Sicill-i Osmani*, IV, 14; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 740).

¹⁵ bk., İsmâil Ferruh Efendi *Tefsîr-i Mevâkib*, Şirket-i Sahâfiye-i Osmâniye Matbaası, İstanbul 1320 (*Tefsîr-i Tibyan* ile birlikte), mütercimmin mukaddimesi, s. 3.

Osmanlı'nın son yıllarında yapılan bu tercüme dili, üslubu, muhtevası sebebiyle büyük ilgi toplamış ve farklı yayınevleri tarafından defalarca basılmıştır.¹⁶ İsmâil Ferruh Efendi'nin tercümesi Cumhuriyet döneminde Süleyman Fâhir tarafından sadeleştirilmiş ve Latin harfleriyle *Mevâkib Tefsiri Kur'an-ı Kerim ve Meali* adıyla basılmıştır (I-II, İstanbul 1959). Sadeleştirmede bazı tasarruflarda bulunulmuş ekleme ve çıkarmalar yapılmıştır. Son olarak 2012 yılında Tahşiye yayınları tarafından latin harflerine çevirilerek *Mevâkib Tefsiri* ismiyle üç cilt olarak yayımlanmıştır (I-III, İstanbul 2012).

Onlarca başka tefsir varken Kâşifi'nin tefsirinin bu kadar çevirisinin yapılması oldukça dikkat çekicidir. Birışık'a göre bunda mütercimlerin ve ilim adamlarının Hüseyin Vâiz-i Kâşifi'nin şahsiyetine duydukları güven ve eserlerinin muhtevasındaki tasavvufî ve ahlâkî eğilimler önemli rol oynamaktadır. Zira *Mevâhib-i Aliyye*'nin XIX. asrın ilk yarısında tekrar Osmanlıca'ya aktarılması ve defalarca basılması Osmanlı toplumunun yapısının aradan geçen yıllara rağmen fazla değişmediğin göstermektedir *Mevâhib-i Aliyye*'nin çevirilerinin fazlalığı halkın Kur'an bilgisi ihtiyacını karşılama gibi bir amaca da hizmet etmiştir. Bunun en açık delili ilgili tefsirin aynıyla Türkçe'ye aktarılmayıp bazı tasarrufların yapılmasıdır. Mütercimler *Mevâhib-i Aliyye*'nin metnini almışlar, bazı eklemeler ve çıkarmalar yaparak toplumun ihtiyacına göre yeni bir metin hazırlamışlar ve bunu Türkçe olarak ortaya sunmuşlardır.¹⁷

¹⁶ Baskıları: İstanbul 1246, 1281/1864, 1282/1865, 1286/1869; İstanbul 1311; İstanbul 1317; İstanbul 1317, 1318; İstanbul 1318; İstanbul 1320, 1321, 1324 (*Tefsîr-i Tibyân* ile birlikte); İstanbul 1320, 1323; nşr. Mehmed Mehdî, İstanbul I-IV, 1323-4 (*Tefsîr-i Tibyân* ile birlikte); İstanbul 1905; Mısır 1956 (Mushaf kenarında). Baskıları için ayrıca bk. A. Bayram-M. Sadi Çöğenli, *Seyfettin Özege Bağış Kitapları Kataloğu*, Atatürk Üniversitesi Basımevi, Erzurum 1978, III, 1128; Hamidullah, Muhammed, *Kur'an'ı Kerim Tarihi* (trc. Salih Tuğ), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2000 (2. bs.), s. 197.

¹⁷ Birışık, *a.g.m.*, s. 67.

I. Tâhirü'l-Mevlevî'nin Hayatı ve Eserleri

Tâhirü'l-Mevlevî 5 Ramazan 1294 (13 Eylül 1877) târihinde İstanbul'un Taşkasap semtinde (Fındıkzâde) doğdu.¹⁸ Asıl ismi Mehmed Tâhir'dir. Soyadı kanundan sonra "Olgun" soyadını aldı. Annesi Kafkasyalı Emine Emsal Hanım, babası hademe-i hâssa başçavuşlarından Hacı Mustafa Saffet Bey'dir. Hekimbaşı Ömer Efendi Mekteb-i ibtidâisinde, bilâhare Gülhâne Askerî Rüştiyesinde ve daha sonra Menşe-i Küttâb-ı Askerî de okumuş, Bâb-ı Seraskerî'de mülâzım olarak göreve başladı. Bu arada Fâtih Camii başı-mamı Filibeli Mehmed Râsim efendi ile Mesnevîhan Es'ad Dede'nin derslerine devâm ederek mesnevîhanlık icâzetnâmesi aldı. Büyük dedesi Hattat Tâhir Efendi'nin ve aileden bazılarının Mevlevî olması ve Hazret-i Mevlânâ'ya ve Mevlevîliğe karşı bir câzibe duyması dolayısıyla Mevlevîliğe intisâb etmiştir. 1310/1312'de hocası Es'ad Dede'nin refâkatiyle yaptığı hac yolculuğu sırasında Kâhire, Medîne ve Mekke'de ilim ve tasavvuf ehlinin sohbetlerine katıldı. Hac dönüşünde memurluktan istifâ etti ve 1001 günlük çileye girdi. Ardından Mevlevîlikle ilgili eserleri gün ışığına çıkarmak gayesiyle Tâhir Dede Kütüphânesi'ni kurup kitap yayımına başladı.

Meşrutiyetin ilanından sonra *Rehber-i Vatan* gazetesinin kurucuları arasında yer aldı. *Nekregû* dergisinde "Tâhir Safvet" imzasıyla mizahî yazılar yazdı. *Rehber-i Vatan*'ın kapanmasından sonra çıkan *Nekregû* ile *Pişekâr*'da yazmaya devam etti. Bir ara İttihat ve Terakki'ye girmişse de daha sonra istifa eden Tâhirü'l-Mevlevî *Beyânü'l-Hak*, *Sırât-ı Müstakim* ve *Sebîlü'r-reşâd*'da sürekli yazdı. 14 Aralık 1909'da Dârü's-Şafakati'l-İslâmiyye'nin edebiyat ve kompozisyon öğretmenliğine tayin edildi. Burada 35 yıl öğretmenlik yaptı. 1920'li yıllarda *Mahfil Dergisi*'ni çıkardı. 20 Ağustos 1923-7 Aralık 1925 tarihleri arasında Fatih Camii'nde Mesnevî dersleri verdi. 1924'te İmam Hatip Mektebine öğretmen oldu. Son memuriyeti, Milli Eğitim Bakanlığı Kütüphaneler Müdürlüğü Tasnif-i Kütüb Komisyonu azalığı idi. Ömrünün son yılları yazma dîvanlar kataloğu ve *İslâm Yolu* dergisinde yazdığı yazılarla geçti. 20 Haziran 1951'de vefât etti ve Merkez Efendi Kabristanlığı'nda toprağa verildi.

¹⁸ Hayatı ve eserleri hakkında bk. İnal, İbnülemin Mahmut Kemal, *Son Asır Türk Şairleri*, MEB Yayınları, İstanbul 1970, s. 1857-1862; Şentürk, Atilla, *Tahir'ül Mevlevi Hayatı ve Eserleri*, Nehir Yayınları, İstanbul 1991, s. 110; Kahraman, Alim, "Tâhirülmevlevî", *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 409.

Şair, yazar, Mevlevî Dedesi, mutasavvıf, gazeteci, müderris, mesnevî-hân ve edebiyat tarihçisi gibi çok yönlü kişiliği ile tanınan Tâhirü'l-Mevlevî, çalışmalarını İslâm tarihi, edebiyat tarihi ve Mevlevilik üzerinde yoğunlaştırmış, *Mir'at-ı Hz. Mevlânâ* (İstanbul 1315), *Divânçe-i Tâhir* (İstanbul 1318), *Tarih-i İslâm Sahâifinden* (İstanbul 1326), *Şeyh Sadi'nin Bir Sergüzeşti* (İstanbul 1327), *Cengiz ve Hulâgû Mezâlîmi* (İstanbul 1332), *Hz. Peygamber ve Zamanı* (İstanbul 1339), *Fuzûlî'ye Dâir* (İstanbul 1936), *Edebiyat Lugati* (İstanbul 1936), *Bâki'ye Dair* (1938), *Müslümanlıkta İbadet Tarihi* (1946-47) gibi eserler vermiştir. Bu eserlerden başka *Mahfil Mecmûası* (1-68), *Beyânülhak*, *Sırât-ı Müstakîm* gibi mecmûalarda da dînî, târihî, edebi birçok makâle yazmıştır.

Müellifin *Tefsîr-i Hüseyinî Tercümesi*'nden başka tefsire dair müstakil bir eseri yoktur. Bu da bir te'lif değil bir tercümedir. Bunun dışında *Mahfil Dergisi*'ndeki bazı makalelerinde ise ele aldığı konularla ilgili olarak bazı ayetlerin meâl ve tefsirini yapmıştır. Meselâ “Şa'bânu'l-Muazzâm”, (*Mahfil*, sy. 10, s. 167-173) makâlesinde üç aylar olarak isimlendirilen kutsal ayların ikincisi olan Şa'bânü'l-Muazzam'ın girdiğini haber vererek bu ayın on beşinci gecesinin Berat gecesini olduğunu, bu gecenin fazileti ve bereketi hakkında Duhân sûresi 4. âyetteki (fihâ) zamirinin mercii ile ilgili olarak *Tefsîr-i Hüseyinî*'den Farsça metniyle birlikte ilgili bölümlerin tercümesini yapmıştır. Yine aynı dergide “Kur'ân-ı Kerîm'in İ'câzı”, (*Mahfil*, sy.49, s. 2) adlı makalesinde Kur'ân-ı Kerîm'in mucizevî yönünden bahsederken, Bakara sûresi 79. âyete şu şekilde meal verir: “Allâhu ve Rasûlühü a'lem meâli, “Elleriyle kitap yazıp da onunla az bir ücret almak için [Bu Allah tarafındandır.] diyenlerin vay haline! Vay, elleriyle yazdıklarından dolayı onlara! Vay, kazandıklarından dolayı da onlara!” Yine “Kur'ân'ın Cevâbı”adlı makalesinde de (*Mahfil*, sy.54, s.94-96) Kâfirün sûresini “Allah ve Rasûlühü a'lem meâli: “Habibim! Müşriklere de ki: Ey Kâfirler! Ben sizin taptıklarınıza tapmam, siz de benim mabuduma ibadette bulunmazsınız. İstikbalde de ben, sizin putlarınıza tapmam, siz de benim İlâh-ı yegâneme ibadet etmezsiniz. O halde sizin dininiz size, benim dinim bana.” şeklinde tercüme etmiştir. “Kur'ân-ı Kerîm'in İlk Nâzil Olan Âyetleri” (*Mahfil*, sy.5, s. 74-75) adlı makalesinde Alak sûresinin ilk beş âyeti şu şekilde tercüme edilmiştir: “Allah ve Rasûlühü a'lem meâli: “Hâlık-ı kâinât olan ve insanları pıhtılaşmış kandan yaratan Rabbinin ism-i mukaddesiyle okumaya başla. Oku ki Rabb-i akdesin erbâb-ı keremin ekremidir. Kalemî vâsıta-i ta'lim kılmış, insanlara bilmediklerini öğretmiştir.”

II. Tefsîr-i Hüseyinî Tercümesi

Tefsîr-i Hüseyinî Tercümesi Kâşifi'nin *Mevâhib-i Aliyye* adlı Farsça tefsirinin Bakara sûresinin sonuna kadar olan kısmının Türkçe'ye (Osmanlıca) tercümesidir. Maalesef eserin Fâtiha ve Bakara sûresi 7. âyetten sonraki bölümleri kayıptır. Tâhirü'l-Mevlevî'nin vefâtından sonra mîrasçılara intikal eden yazma eserlerini de araştırmış olan Şentürk, "Tâhirü'l-Mevlevî'nin eseri (*Tefsîr-i Hüseyinî Tercümesi*) hangi yıllarda tercüme ettiğine ve eserin bugün ne vaziyette olduğuna dâir bir ipucuna rastlayamadık"¹⁹ derken, Güngör de "... bu yarım tercümenin akıbeti hakkında herhangi bir bilgi sahibi değiliz"²⁰ diyerek bu eserin mefkûd olduğu hükmüne varmışlardır. İslâm Ansiklopedisi "Tâhirü'l-Mevlevî" maddesinde ise eserin sadece ismi verilmekle yetinilmiştir.²¹ Osmanlıca süreli yayınlardaki tefsir makalelerini araştırırken Tâhirü'l-Mevlevî'nin *Tefsîr-i Hüseyinî Tercümesi*'nin bir bölümünün *Mihverü'l Ulûm*²² dergisinin 5.²³ ve 7.²⁴ sayılarında yayımlandığını tespit ettik. Tâhirü'l-Mevlevî gibi Fars edebiyâtı konusunda uzman bir kalemin ürünü olan bu tercümenin

¹⁹ Şentürk, *Tahir'ül Mevlevi Hayatı ve Eserleri*, s. 110.

²⁰ Güngör, Zülfikar, Beyânü'l-Hak'dan: Mevlânâ Hüseyin Vâiz ve Tefsîr-i Hüseyinî, Tasavvuf, yıl 3, sy. 9, Temmuz-Aralık 2002, Ankara, s. 366.

²¹ Kahraman, "Tâhirülmevlevî", *DİA*, XXXIX, 409.

²² *Mihverü'l ulûm*, 15 günde bir yayımlanan dinî, ilmî, edebî, İslâmî mecmuadır. İlk sayısı 9 Kânun-ı evvel 1327, son sayısı ise 7 Haziran 1328/5 Recep 1330 tarihinde yayımlanan 8 sayılı bir dergidir. İmtiyâz sahibi ve başyazarı Yemen Nâibi merhum Asım Efendinin oğlu Asım Efendizâde Şeyh Abdurrahman Sâmî (1876-1934), mesul müdürü ise kardeşi ve aynı zamanda Rübâb dergisinin de sahibi olan Asım Efendizade Cemal Nadir'dir. Şeyh Abdurrahman Sâmî, 1876 yılında Manisa'da doğmuş, oradaki ilk tahsilinden sonra İstanbul'da Fatih Medresesinde okumuş, Çanakkale'ye gidip Uşşakiye tarikatına girmiş İstanbul Kasımpaşa'da Yahya Kehüdâ Dergâhı şeyhi olmuş, 1934 yılında İstanbul'da vefat etmiştir. Bazıları Arapça 26 eserinden 10 tanesi basılmıştır (İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, s. 1634-1635); Derin, Süleyman, Abdurrahman Sâmî'nin Hayatı, Eserleri ve Tefsîr-i Fatiha-i Şerife Risalesi (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1993), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 20-32.

²³ "Kısm-ı Mahsûs - Tefsîr-i Hüseyinî'den Sûre-i Fâtiha Tercümesi", 14 Şubat 1327/ 9 Rebiülevvel 1330 sy. 5, s. 79.

²⁴ "Kısm-ı Mahsûs - Tercüme-i Tefsîr -i Hüseyinî'den Sûretü'l-Bakara", 27 Rebiülahir 1330/2 Nisan 1328, sy. 7, s. 111-112.

genel üslûbunu yansıttığını umduğumuz kısa bir numûnesinin elimizde olması tek teselli kaynağıdır. Tercüme-yi yayımlayan derginin yazarları dışında dışarıdan gönderilen dinî yazıları yayımlamama kararına ve Tâhirü'l-Mevlevî'nin de derginin yazı kadrosunda olmamasına rağmen 5. ve 7. sayılarda bu tercüme için husûsî bir bölüm (Kısm-ı Mahsûs) açılarak 5. sayıda Fâtiha sûresi, 7. sayıda ise Bakara sûresi 7. âyetin sonuna kadar yayımlanmıştır. Mezkûr dergi ise tercümenin son olarak yayımlandığı 7. sayıdan sonra bir sayı daha çıkmış ve bilinmeyen sebeplerle yayın hayatına son vermiştir. Dergi yayın hayatına son verince tefsirin geri kalan kısımları da yayımlanamamıştır. Bu sebeple tercümenin geri kalan kısmının akıbeti hakkında şu an için bilgi sahibi değiliz.

Tâhirü'l-Mevlevî, *Beyânü'l-Hak* dergisinde yazmış olduğu kısa bir makâlede Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'yi tanıtmış ve *Cevâhirü't-tefsîr* ve *Mevâhib-i Aliyye* ile ilgili şu bilgileri vermiştir. "... bundan (*Cevâhirü't-tefsîr*) mâadâ muhtasar bir tefsîr-i mu'teber daha yazmıştır ki bu da Ali Şîr Nevâî nâmına ithâf edildiğinden ismi *Mevâhib-i âliyye* olup 897 senesinde tahrîr olunmuştur. Bu tefsîr-i şerif vecîz olmakla beraber meânî-i cûyân-ı Kur'ân'ın talebine kâfil ve tefâsîr-i muhtasara meyânında hakîkaten bî-muâdil olduğundan beyne'l-ulemâ merğûbiyet-i fevkalâde iktisâb etmiştir."²⁵

Mevlevî makâlesinde, İsmâil Ferruh Efendi ve tercümesinden de bahsetmiş, ancak tercüme ile ilgili memnuniyetsizliğini şu sözlerle ortaya koymuştur.²⁶ "Asr-ı Mahmud-ı Sâni ricâlinden ve Hâcegân-ı Dîvân-ı Hümâyûn'dan İsmail Ferruh Efendi tarafından 1246 tarihinde *Tefsîr-i Mevâkib* nâmıyla lisânımıza tercüme edilerek mükerreren tab' ve temsîl kılınmıştır. Lâkin Hazreti Müfessir (Kâşifî), âyât-ı Kur'ân'ıyeyi kelime-be-kelime tavzîh ve bazı nükâtı latife ile tevşîh eylemişken, mütercim-i merhûm şu usûle 'ademi riâyetle meâl-i âyâtı hülâsaten tercüme edivermiş ve o nükâtı ne hikmete mebnî ise ter geçmiştir. Bundan dolayı tefsîr-i şerif-i mezkûrun meslek-i müfessire muvâfık olmak üzere tarafı âcizânemden müstâinen bi'llâh yeniden tercümesine ibtidâr edil-

²⁵ Tâhirü'l-Mevlevî, "Mevlânâ Hüseyin Vâiz ve Tefsîr-i Hüseyinî", *Beyânü'l-Hak*, sy. 41, 21 Şaban 1327/24 Ağustos 1325, s. 915-917. Makale Zülfikar Güngör tarafından giriş ve dipnot ilaveleriyle birlikte latin harfleriyle yayınlanmıştır (bk. *Tasavvuf*, yıl 3, sy. 9, Temmuz-Aralık 2002, Ankara, s. 363-369).

²⁶ Tâhirü'l-Mevlevî, *a.g.m.*, s. 915.

miş ve hulûl-i mi'adında nüsha nüsha neşri mukarrar bulunmuştur.”²⁷ Buna istinaden *Mevâhib-i Aliyye*'yi kendisi de tercüme etmeye başlamış ise de tamamlamaya muvaffak olamamıştır. Tâhirü'l-Mevlevî'nin bu tercüme yarım bıraktığını onun *İslam Yolu*'ndaki bir okuyucu sorusuna verdiği şu cevaptan anlıyoruz: “Bendeniz vaktiyle *Mevâkib*'i Türkçe'ye nakletmeğe özenmiş ve sûre-i Bakara'nın sonuna kadar yazmışım. Sonra bir takım mânialar zuhûriyle tercemeye devam edemedim.”²⁸

Tâhirü'l-Mevlevî'nin de belirttiği üzere *Mevâhib-i Aliyye* kelime kelime tefsir edilmiş iken, *Mevâkib*'de ise âyetler bir bütün olarak tefsiri tercüme şeklinde bazı eksiltmeler ve ilâvelerle birlikte çevrilmiştir. Tâhirü'l-Mevlevî'nin tercümesi ise *Mevâhib-i Aliyye'nin* kelime kelime birebir tercümesidir. Mütercimim belirttiğine göre tercümede *Mevâhib-i Aliyye'nin* Hindistan baskısı esas alınmıştır.²⁹ Mütercimim İsmail Ferruh'un tercümesini beğenmeyip yeni bir tercüme yapmasına istinâden biz de bir mukâyese yapılabilmesi amacıyla Tâhirü'l-Mevlevî'nin tercümesinin akabinde *Mevâkib*'in ilgili âyetlerinin tercümelerini de vermeyi uygun gördük.

Tefsîr-i Hüseyinî Tercümesi Metni:

“Kısm-ı Mahsûs - Tefsîr-i Hüseyinî'den Sûre-i Fâtîha Tercümesi”³⁰

1. (**Bismillâh**) *Sezâ-vâr ibâdet olan Rab müteâl Hazretleri'nin ism-i şerifiyle ibtidâ ederim. O Allah ki (er-Rahmân) mahlûkâta vücûd ve hayat nimetlerini ihsân eden (er-Rahîm) ve bâkî oldukça onları âfât-ı kevnîyyeden muhafaza buyuran mün'im-i mihribândır.*

(Halka vücud ve hayat bahş edici ve bekâ ihsan edici ve havfden muhafaza edici Cenab-ı ma'bud-ı bi'l-hak Hazretleri'nin ismi şerifleriyle tilâvet-i Kur'ân'a bed' ederim.) (*Mevâkib*)

2. (**el-Hamdü**): *Ezelden ebede kadar mevcûd ve ma'lûm olmuş ve olacak ne kadar senâ ve sitâyîş varsa tamamen ve kâmilen (lillâh) esmâ ve sıfât-ı kemâliye ile mevsûf olan Hak sübhânehû ve teâlâya mahsustur. O zât-ı ecel ve a'lâ ki,*

²⁷ Tâhirü'l-Mevlevî, a.g.m., s. 916.

²⁸ Tâhirü'l-Mevlevî, “Bir Cevap”, *İslam Yolu*, nr. 64, 22 Aralık 1949, s. 3.

²⁹ Tâhirü'l-Mevlevî, “Bir Cevap”, *İslam Yolu*, nr. 64, 22 Aralık 1949, s. 3.

³⁰ *Mihverü'l Ulûm*, 14 Şubat 1327/ 9 Rebiülevvel 1330 sy. 5, s. 79.

(**rabbi'l-âlemîn**) *melâike, cin, ins, vuhûş, tuyûr, sibâğ, hayvânât-ı berrîyye ve bahriyye ve sâirenin hâlık ve râzıkı, hâfız ve mürebbîsi ve umûr ve husûslarının müdebbiridir.*

(Ezelden tâ ebede dek cümle olmuş ve olacak hamd-ü senâ, tamam ve kemâliyle cemi âlemleri ki ins ve cin ve vuhûş ve tuyûr ve siba' ve sair hayvânât-ı berrî ve bahriyi yaratıcı ve besleyici ve işlerini tertip edici Allah-ı azimü'ş-şânadır.) (*Mevâkib*)

3. (**er-Rahmân**): *Fenây-ı âlemden sonra emvâtı ba's ile ikinci bir hayat ihsân eden (er-Rahîm) ve bi't-tahsîs âhirette mü'minlere ra'fet ve rahmetle muamele eyleyerek naîm-i câvidânîye mazhar buyuran hüdâvend-kerîmdir.*

(İfnâdan sonra tekrar âhirette vücut verici ve tekrar merhameten mü'minlere cennet ihsan edici.) (*Mevâkib*)

4. (**mâliki yevmi'd-dîn**): *Yevmü'l-cezânın sahip ve mâliki, yâhut o günün keyfe mâ yeşâ' mutasarrıfı, yâhut kullarının defter-i a'mâlini i'tâ hususunda hak geçirmeyerek ve galat vukûuna meydan vermeyerek hâfız ve nikhânî, yâhut yevmü'l-hısâb'ın kâdî-ı âdili ki esra' hısâb ve hakk ve adl ile ibâdi beyninde hükm idüb cezâlarının mürettibidir.*

(Mâlik ve hâkim-i yevm-i ceza ve kâdî-ı âdili mahkeme-i kübrâ ki ol günde kullarına hak üzre hükmedüb ceza ve mükafaatlarını vericidir.) (*Mevâkib*)

5. (**İyyâke na'büdü**): *İlâhî! Ancak sana ibâdet ederiz ki senden başkası müstehakk-ı ibâdet değildir. (ve iyyâke nesteîn): Ve tevfîk-i ibâdet ve sâir husûsât-da münhasıran senden yardım dileriz.*

(Ancak sana ibadet ederiz ki senden gayri ibâdete layık müstahak yoktur ve ibadet ve sair havâycide hâssaten senden yardım ve inâyet talep ederiz.) (*Mevâkib*)

6. (**İhdine's-sırâta'l-müstakîm**): *Bizi akvâl, ef'âl ve ahvâlimizde enbiyâ ve evliyânın âzim olduğu tarik-ı müstakîme teslik eyle ki, o yol, ifrât tefrît ve ğulûv ve taksîr beyninde mütevassıt bir râh-ı savâbdır. Yâhut bizi tarik-ı müstakîm olan dîn-i İslâm ve sünen-i seniyye-i seyyidi'l-enâm aleyhi ve âlihi's-salâtüve's-selâmda sâbit-kadem eyle.*

Bu makamda ârif-i büzürg-vâr Hâce Ubeydullâh Ahrâr kaddese sırrahu'l-ğaffâr Hazretleri ber-vech-i âtî bir nükte beyân buyurmuşlardır: "Yâ Rabbi! Bize tarik-ı müstakîm-i irâe eyle. Yani muhabbet-i zâtîyyen ile müşerref kıl ki

kendimize ve senden gayri her şeye mukayyed olmaktan kurtulup tamamıyla senin giriftârın olalım. Senden gayrisini görmeyelim, bilmeyelim, hatıra getirmeyelim".

(Bizi i'tikâd ve ef'âl ve akvâl ve ahlâkımızda ifrât ve tefrît beyninde mütevassıt olan doğru yola hidâyet eyle. Ve dîn-i İslâm ve sünnet-i Seyyid-i Enâm aleyhi's-salâtü ve's-selâm olan sırât-ı müstakimde bizi sâbit eyle. Hazret-i kutbu'l-ârifin gavsul-vâsılın nâsıru'l-hak ve'd-dîn Hâce Ubeydullâh kaddesallâhu sırrahu'l-azîz bu manada bir nükte buyurmuşlardır ki : "Bize doğru yolu göster. Yani zâtının muhabbetiyle müşerref tut tâ kendümüzün ve gayrin iltifâtından âzâde olalım tamamen senin giriftârın olalım. Senden gayriyi bilmeyelim ve görmeyelim ve düşünmeyelim".) (Mevâkib)

7.(**Sırâtellezine en'amte aleyhim**): *Bizi, nübüvvet, risâlet, siddîkiyyet, şehâdet ve salâh-ı hâl nimetleriyle mütene'im, yâhut kabûl-i şeriat olan kemâl-i ni'met-i zâhire ve ittilâ-ı esrâr-ı hakikat bulunan cemâl-i ni'met-i bâtine ile muazzez ve mükerrerrem kıldığın mukarrabîn ve ebrârın tarîkine hidâyet eyle. (Gayri'l-mağdûbi aleyhim) : Ve kimselerin tarîkine değil ki kable'l-halk ilm-i ilâhinde mağdûb olup o sebeple küfürde ikdâm ve isrâr etmişler. Yâhut tâife-i yehûd gibi mü'ânide, mükâbere, katl-i enbiyâ, tahrîf-i kütüb misüllü ma'âsî ile kibel-i rabbâniyyenden dûçâr-ı gazab olmuşlardır. (ve le'd-dâllîn): O kimselerin yoluna da değil ki ba'de'l-vücûd turuk-ı muhtelif ve sübül-i münharifeye giderek yâhut nasârâ gibi Cenâb-ı Rûhullâh (a.s.) hakkında ifrât ve Hazret-i Habibullâh³¹ (s.a.v.) hakkında tefrit ederek bâdiye-i dalâlette kalmışlardır.*

(Ol kimesnelerin yolu ki anları kendü fazl ve ihsânınla nübüvvet ve risâlet ve velâyet ve siddîkiyyet ve şehâdet ve salâhiyyet ve zâhiren kabûl-i şeriat ve bâtunen ittilâ-ı esrâr-ı hakikat ni'metine neyl ile muazzez ve mükerrerrem kıldın. Onların tarîki değil ki onlar mukaddem senin ma'raz-ı gazabında bulunup küfre ikdâm eylemişler idi. Yâhut Yahûdilerin tarîki ki temerrüdleri sebebiyle mü'ânide ve mükâbere ve katl-i enbiyâ ve hark-ı kütüb eylemeleriyle üzerlerine hışm vâkı' olmuş idi. Ve onların tarîki dahî değil ki vücûda geldikten sonra turuk-ı muhtelifeye dûçâr olmuşlar. Yâhut nasârâ yolu ki şân-ı Hazret-i Mesîh'de ifrât ve bâb-ı Hazret-i Fahr-i Kâinât salevâtullâhi aleyhimâ ve selâmühû de tefrît vâsıtasıyla dalâlete düşmüşler idi Âmin). (Mevâkib)

³¹ Dizgi hatası nedeniyle "Ceybullâh" çıkmıştır.

“Kısm-ı Mahsûs - Tercüme-i Tefsir -i Hüseyinî'den Sûretü'l-Bakara”³²

Bismillâhirrahmânirrahîm

1.(**Elif, Lâm, Mîm**): *Hurûf-ı mukattaa'dan ve esrâr-ı Kur'âniyye'dendir ki herkes onlara müttalî değildir. Bazılar (Elif, lâm, mîm; Enellâh a'lemu mânâsı-nadır) demişlerdir ki bu sûrette "her şeyi herkesten en iyi bilen âlemü's-sır ve'l-hafıyyât benim" demek olur.*

2.(**Zâlikel-kitâbü**): *Cenâb-ı Hakk'ın kütüb-i mütekaddimedede inzâlini va'dettiği, yâhut kalem kudretiyle levh-i mahfûza tahrîr eylediği Kitâb-ı Azîm işte bu Kur'ân-ı Kerîm'dir. (lâ raybe fih): Bu Kitâb-ı Mukaddes'de hiç şek ve şüphe yoktur. Yani zuhûr-ı hücceti ve ve vuzûh-ı delâleti o mertebededir ki az bir teemmülle okuyan şek ve şüpheden kurtulur. (hüden): delil ve hâdîdir. (lil-müttekîn): O müttakiler ki bu Kitâb vasıtasıyla müntefi³³ olmuşlardır.*

(Bu Kitap'da yani Kur'ân'da kat'â şek ve şüphe yokdur ki Cenâb-ı Hakk'ın kütüb-i mütekaddimedede inzâliyle va'd eylediği kitâb-ı kâmidir. Müttakiler için yani kebâir ve fevâhişden sakınanlar için delil ve yol göstericidir.) (*Mevâkib*)

3. (**Ellezîne**): *O mü'minler ki sıdk-ı i'tikâd ile (yü'minûne) îmân ederler (bil-ğaybi) gaybe ki Hak Teâlâ Hazretleri, melâike, yevm-i kıyâmet ve müteallikâtıdır. Yâhut kendilerinden mestûr olan vahy-i ilâhîye inanırlar. Bazılar "Gayb: mü'minlerin îmân ettiği kazâ ve kaderdir." demişlerdir. (ve yûkîmûne's-salâte): Ve beş vakit namazı âdâb ve erkânına riâyete kılarlar (ve mimmâ razaknâhüm) ve kendilerine ihsân ettiğimiz rızıklardan (yünfikûn) ehl ü iyâllerini, akraba ve komşularını ve sâir müstehak olanlara infâk ederler.*

(Ol kimesneler ki ğayba yani, Hakk Teâlâ'ya, meleklere ve kıyâmete ve kaza ve kadere görmeksizin inanırlar. Ve beş vakit namazı şerâit ve âdâbıyla edâ ederler ve onlara ihsân eylediğimiz rızıklardan ehl ü iyâl ve akraba ve komşularına ve sâir müstehaklara infâk nafaka verirler.) (*Mevâkib*)

4. (**Vellezîne**) *ve onlar ki (yü'minûne) îmân ederler (bimâ ünzile ileyke) Habîbim! Sana inzâl olunan Kur'ân-ı Kerîm'e (ve mâ ünzile min kablike) ve senden evvelki peygamberlere inzâl olunan suhuf, Tevrât, Zebûr, İncil gibi*

³² *Mihver'ül Ulûm*, 27 Rebiülahir 1330/2 Nisan 1328, sy. 7, s. 111-112.

³³ Dizgi hatası nedeniyle “mütnefi” çıkmıştır.

kütüb-ü âsmânîye (ve bil-âhırati) ve dâru'l-cezâ olan âhiretin vücûdına (hüm) o mü'minler (yûkînûn) kesb-i yakîn ederler.

(Ve ol kimesneler ki sana gönderilene yani Kur'ân'a ve senden mukaddem ki peygamberlere gönderilene yani Tevrât ve Zebur ve İncil ve suhuf-ı sâireye ve âhirete ki kıyâmete şüphesiz yakînen inanırlar.) (*Mevâkib*)

5. (Ülâike) *Bu evsâf ile muttasıf olan ehl-i îmân (alâ hüden mi'r-Rabbihim) Rablerinden hidâyet üzere dirler, yani tevfi k-i ilâhî ile râh-ı savâbı ve meslek-i müstetâbı bulmuşlardır. (ve ülâike hümü'l-müfli hûn) ve o mü'minler, ukubât-ı ikâbdan felâh ve necât bularak deracât-ı aliyyâta nâil olmuşlardır. (hüm) zamirinin îrâdı, felâhın mü'minlere ihtisâsına işârettir.*

Çû işân-râ tarîk-i rastkârîst

Sezâ-yı rastkârî rastkârîst

Meâli:

Mademki onlar tarîk-ı sîdka sâlik olmuşlardır.

Sâdıkların mükâfâtı da fevz ü necât bulmaktır.

Âyât-ı şerîfe-i mesbûka ehl-i İslâm ile (Abdullah b. Selâm) ve ashâbı gibi ehl-i Kitap hakkında şeref-nâzil olmuştur.

(Bu zikrolunan kimesneler Rab'leri celle şânehünün tevfi k u mededinden doğru yol üzere dirler ve ol gürûh ikâbdan felâh ve necât bulub deracât-ı sevâba nâil olmuşlardır. Bu geçen âyât-ı şerîfeler Ehl-i İslâm ve Ehl-i Kitap'dan Abdullah b. Selâm ve ashâbı radiyallâhu anhüm gibi mü'minler şânında vâriddir. Bu mü'minleri medihden sonra küffârın zemminde buyurur.) (*Mevâkib*)

6: (İnnellezîne): *Hakîkaten o kimseler ki müte'anniden (keferû) nûr-ı îmânı zulmet-i şîrk ile setr ettiler (sevâun aleyhim) onlara müsâvîdir (e enzer-tehüm em lem tünzirhüm) azâb-ı ilâhî ile onları inzâr ve tahfîf idüb itmeme k-le, yani o müşrikleri korkutsan da korkutmasan da (lâ yu'minûn) îmân etmezler.*

(Tahkîk ol kimesneler ki nûr-ı îmânı zulmet-i şîrk ile inad yüzünden setr eylediler. Sen onları azapla ihâfe eylemişsin yâhut eylememişsin beraberdir. Onlar îmân etmezler.) (*Mevâkib*)

7. (**Hatemallâhu**) *Cenâb-ı Hakk mühürlemiştir (alâ kulûbihim) onların kalplerine ki beyân-ı hakkı fehmetmeyeler (ve alâ sem'ihim) ve kulaklarına kelâm-ı savâbı işitmeyeler (ve alâ ebsârihim gışâveh) gözlerinde de tarîk-ı müstakîmi görmemeleri için perde vardır (ve lehum azâbun azîm) ve onlar için dünyada katl ve esâret, ukbâda zecr ve ukûbet gibi büyük azap vardır. Bu iki âyet-i celîlede Ebû Cehil ve maktûlîn-i gazve-i Bedr gibi küffâr ve müşrikîn hakkında³⁴ nüzûl olmuştur. Bunlardan sonraki on üç âyet de ehl-i nifâk hakkında vâridir ki onların mekkârlık ve hîlekarlık dolayısıyla olan cürümleri kâfirlerden eşeddir.*

(Allah azîmü'-şân onların kalpleri ve kulakları ve gözleri üzerine mühür vaz'ıyla perde çekmiştir ki râh-ı Hakkı fehmetmeyeler ve işitmeyeler ve görmiyeler. Ve onlar için azâb-ı azîm vardır ki dünyada katl ve esr ve ukbâda zecr ve kahr gibi. Denildi ki bu âyet Ebû Cehl ve maktûlân-ı rûz-ı Bedr gibi küffâr ve müşriklerin hakkındadır ki mevtleri küfr üzere olacağı ma'lûm-ı allâmü'l-guyûb idi.) (*Mevâkib*)

Sonuç

Tâhirü'l-Mevlevî, *Tefsîr-i Hüseyinî Tercümesi*'nde müellif Kâşifi'nin üsûlüne riâyet ederek belirli kelime grupları halinde yapılan tefsiri bir eksiltme ve ilâve yapmaksızın birebir tercüme etme yoluna gitmiştir. Tercümede devrik cümleler kullanmış, kırık mânâlar vermiş, bu da tercümenin rahat okunurluğunu ve akıcılığını bozmuştur. Ancak *Mevâhib-i Aliyye*'yede âyetler kelime kelime tefsir edilirken *Mevâkib* mütercimi İsmail Ferruh Efendi'nin Kâşifi'nin üslûbuna uymayıp âyetleri bir bütün olarak hülâsaten tercüme etmesine ve bazı nükteleri tercüme etmemesine binâen Tâhirü'l-Mevlevî'nin bu tercümeye giriştiğini göz önüne aldığımızda bunun bilinçli bir tercih olduğunu görürüz. Buna karşın İsmail Ferruh Efendi'nin tercümesi Kâşifi'nin tefsirinin birebir tercümesi değildir. O, tercümesi için *Mevâhib-i Aliyye*'yi esas almakla birlikte ihtiyaç duydukça diğer tefsirlerden de yararlanmış, kendince gereksiz gördüğü kısımları da tercümeyle dahil etmemiştir. Zîrâ tefsirlerin büyük çoğunlunun kelime kelime tefsir edildiğini, dolayısıyla bu tefsirlerin okunup anlaşılmasının halka oldukça zor geldiğini ifade eden İsmail Ferruh Efendi, Arapça ve Farsça

³⁴ Metinde “*halâdetrîz*” şeklinde okunabilecek bir kelime mevcut olup muhtemelen dizgi hatasından kaynaklanmaktadır ve öncesiyle uyumlu değildir. *Mevâkib*'de “hakkındadır” kelimesiyle karşılanmıştır.

bilmeyen halkın Kur'ân'ı rahat bir şekilde anlamalarına yardımcı olmak için Tâhirü'l-Mevlevî'nin aksine mananın güzel bir şekilde ifâde edildiği manevî/tefsîrî tercüme yapmıştır. *Mevâkib* bir tefsir tercümesi olmakla birlikte aynı zamanda içinde bir de meali barındırdığı için meal-tefsir tarzının da ilk örneklerinden biri olmuştur.

Her iki tercümenin dili de günümüz Türkçesi için ağır olmakla birlikte tercüme edildikleri zamana göre normaldir. Bununla birlikte *Mevâkib'de* tercüme ediliş gayesine muvâfık olarak daha sade bir üslup kullanılırken Tâhirü'l-Mevlevî kendinden yaklaşık bir asır önce yaşayan İsmail Ferruh Efendi'ye nazaran daha ağır ve ağıdalı bir üslûp kullanmış, Kanaatimizce bu durum, bir edebiyatçı olarak Tâhirü'l-Mevlevî'nin Fars dili ve edebiyâtı konusundaki uzmanlığının ve engin kelime haznesinin bir tezâhürü olsa gerektir. Bu çalışmamızda Tâhirü'l-Mevlevî'nin kayıp olarak bilinen tercümesinin mevcut kısa bir numunesini tanıtmaya çalıştık. Temennimiz tercümenin kayıp olan geri kalan kısmının da günün birinde gün yüzüne çıkmasıdır.

Kaynakça

- A. Bayram-M. Sadi Çöğenli, *Seyfettin Özege Bağış Kitapları Kataloğu*, Atatürk Üniversitesi Basımevi, Erzurum 1978.
- Abay, Muhammed, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir ile İlgili Eserler Bibliyografyası", *Divan İlmî Araştırmalar*, sy. 6, İstanbul 1999, s. 298.
- Bayraktar, Mehmet, *Kutlu Müderris İdris-i Bitlisi*, İstanbul 2006.
- Bilmen, Ömer Nasûhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul 1973.
- Birişik, Abdülhamit, Osmanlıca Tefsir Tercüme ve Hüseyin Vâiz-i Kâşifi'nin *Mevâhib-i Aliyye'si*, *İslâmî Araştırmalar*, XVII/1, Ankara 2004.
- Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333-1342.
- _____, *Osmanlılar Zamanında Yetişen Kırım Müellifleri*, İstanbul 1335.
- Derin, Süleyman, *Abdurrahman Sami'nin Hayatı, Eserleri ve Tefsîr-i Fatiha-i Şerife Risalesi* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1993), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Güngör, Zülfikar, Beyânü'l-Hak'dan: Mevlânâ Hüseyin Vâiz ve Tefsîr-i Hüseyinî, *Tasavvuf*, yıl 3, sy. 9, Temmuz-Aralık Ankara 2002.
- İnal, İbnülemin Mahmut Kemal, *Son Asır Türk Şairleri*, MEB Yay. İstanbul 1970.
- İsmail Ferruh Efendi *Tefsîr-i Mevâkib*, Şirket-i Sahâfiye-i Osmâniye Matbaası, İstanbul 1320 (*Tefsîr-i Tibyan* ile birlikte).
- Kahraman, Alim, "Tâhirülmevlevî", *DİA*, XXXIX, İstanbul 2010.
- Karaismailoğlu, Adnan, "Hüseyin Vâiz-i Kâşifi", *DİA*, XIX, İstanbul 1999.

Katip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-zunûn*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1971.

Özcan, Abdülkadir, “İdris-i Bitlisi”, *DİA*, İstanbul 1999, XXI, 485-488.

_____, “Ebülfazl Mehmed Efendi”, *DİA*, İstanbul 1994, X, 356-357.

Süreyyâ, Mehmet, *Sicilli Osmânî*, İstanbul 1308-1315, I, 171-172.

Şentürk, Atilla, *Tahir'ül Mevlevi Hayatı ve Eserleri*, Nehir Yayınları; İstanbul 1991.

Tâhirü'l-Mevlevî, “Mevlânâ Hüseyin Vâiz ve Tefsir-i Hüseyinî”, *Beyânü'l-Hak*, sy. 41, 21 Şaban 1327/24 Ağustos 1325, s. 916.

_____, “Bir Cevap”, *İslam Yolu*, nr. 64, 22 Aralık 1949.

_____, “Kısm-ı Mahsûs-Tefsir-i Hüseyinî'den Süre-i Fâtîha Tercümesi”, *Mihverü'l ulûm*, 14 Şubat 1327/ 9 Rebiülevvel 1330 sy. 5, s. 79.

_____, “Kısm-ı Mahsûs-Tercüme-i Tefsir -i Hüseyinî'den Sûretü'l-Bakara”, *Mihverü'l ulûm*, 27 Rebiülahir 1330/2 Nisan 1328, sy. 7, s. 111-112.

İsmail Cerrahoğlu ve İlmî Çalışmaları

*Gökhan ATMACA**

Öz: Bu çalışma ömrünü Kur'an ve Tefsir çalışmalarına adanmış olan İsmail Cerrahoğlu hakkındadır. Cerrahoğlu Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun olmuş, aynı fakültede hocalığa devam etmiş ve o günden itibaren özellikle tefsir sahasında birçok eser kaleme almış, aynı zamanda yüzlerce öğrenci yetiştirmiştir. Tefsir Usûlü ve Tefsir Tarihi ile ilgili yaptığı çalışmalarla Türkiye'de yetişmiş olan tefsir ilim adamlarının neredeyse tamamında emeği olan bir şahsiyettir. Bu bağlamda bu çalışmada Cerrahoğlu'nun kısaca hayatı ve eserleri üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Cerrahoğlu, Tefsir, İlahiyat.

Ismail Cerrahoğlu and His Works

Abstract: This study is about Cerrahoglu Ismail. He dedicated his life work of the Quran and Tafsir. Cerrahoglu graduated from Ankara University Faculty of Theology. He taught in the same faculty. Especially given that many works in the field of Tafsir. It also has trained many students. Worked in the field of Tafsir and History of Interpretation. For this reason, this area has contributed to the training of scientists. This study will focus on her short life and works.

Keywords: Cerrahoglu, Tafsir, Theology.

İktibas / Citation: Gökhan Atmaca, "İsmail Cerrahoğlu ve İlmî Çalışmaları", Usûl, 21 (2014/1), 147 - 180.

Giriş

İsmail Cerrahoğlu Türkiye'de Tefsir ilmi alanında yetişmiş ilk akademisyenlerdendir. Kendisi 1956-1996 yıllarında devlet üniversitelerinde akademisyen olarak görev yapmıştır. Bu görevi esnasında birçok telif eser hazırlamış ve bunları insanlığın istifadesine sunmuştur. Bunun yanı sıra yüzlerce öğrenci Cerrahoğlu'nun tedrisatından geçmiştir. Yine bu görevi esnasında onlarca öğrencisinde lisansüstü tezlerini yönetmiştir. Türkiye'nin sayılı ilim adamlarından olan Cerrahoğlu hakkında iki söyleşi dışında hazırlanmış ve yayınlan-

* Yrd. Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü Öğretim Üyesi.

mış hiç bir yayın bulunmamaktadır. Bu bağlamda bir hakkın teslimi ve araştırmacıların dikkatini bu konuya çekmek üzere bu çalışmamızda Cerrahoğlu'nun hayatı ve ilmi çalışmaları üzerinde durulacaktır.

A. HAYATI

İsmail Cerrahoğlu 1929 senesinde Sakarya'nın Hendek ilçesinde doğmuştur. İlkokulu aynı ilçede tamamlayan Cerrahoğlu, 1944 yılında Adapazarı Ortaokulu'nu bitirmiştir. Ortaokuldan sonra ki yıllarda boş zamanlarını eczacı kalfalığı yaparak değerlendirmiştir. 1947'de İstanbul Kabataş Lisesi'nden mezun olmuştur. 1954 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde ki öğrenimini tamamlamıştır.

1954-1956 yıllarında askerlik görevini yapan Cerrahoğlu, 1956 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Tefsir asistanı olarak göreve başlamıştır. 1961 senesinde “*Kur'an-ı Kerim Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*” isimli tez ile doktor unvanını almıştır.

1963-1965 yıllarında Tunus İlahiyat Fakültesi'nde bulunmuştur. Orada Burgiba Enstitüsü'nde Arap Dili Edebiyatı derslerine devam etmiş ve yirmi ay kadar kalmıştır. Burada Tahir b. Âşur'la tanışma fırsatı elde etmiştir. Yine burada bulunduğu süre zarfında dikkatini Yahya b. Sellâm'ın tefsir cüzleri çekmiştir. Tahir b. Âşur'un oğlu Fadıl'ın kendisine söz konusu cüzler üzerine çalışması telkini üzerine bu konuda çalışmaya başlamıştır. Böylece bu çalışmayı tamamlamış ve “*Yahya b. Sallam ve Tefsirdeki Metodu*” adlı tezle 1967 yılında doçent olmuştur.

1968-1969 yılları arasında Kayseri Yüksek İslam Enstitüsü'nde dersler vermiştir. 1973 yılında dil eğitim için Londra'ya gitmiştir. 1975 yılında Profesör unvanını almıştır. 1976-1978 yıllarında Erzurum İslami İlimler Fakültesi'nde hocalık ve dekanlık görevlerinde bulunmuştur.

1978-1996 yıllarında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde hocalık görevine devam etmiş ve emekliye ayrılmıştır. Emekliliğinden sonra yine aynı

üniversitede on yıl kadar Yüksek lisans ve Doktora dersleri vermiştir.¹ Cerrahoğlu halen Sakarya ili Hendek ilçesinde ikamet etmektedir.

B. İLMÎ ÇALIŞMALARI

Cerrahoğlu'nun birçok eseri bulunmaktadır. Bu eserleri şu şekilde kategorize edebiliriz:

1. Telif Kitapları

1) *Kur'an-ı Kerim Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1968.

Bu eser Cerrahoğlu'nun doktora tezinin yayına hazırlanmış halidir. Bir defalığına basılmış ve tükenmiştir.² Eserin birinci bölümünde Kur'an'ın tefsirine duyulan ihtiyaçtan ve Hz. Peygamberin tefsirinden bahis edilmiştir.³ Burada Hz. Peygamberin tefsirine yönelik on sekiz örnek üzerinde durulmuştur. Hz. Peygamber'in tefsirini müteahhirun dönemde ortaya çıkan tefsir gibi anlamamak gerektiğine vurgu yapılmıştır. Zira Cerrahoğlu'na göre müteahhirûnun tefsirinde bedi' ve beyan gibi bazı hususiyetler aranır. Halbuki ilk tefsirde böyle bir şey mevzu bahis değildir. İlk tefsirlerde şeriat ve Allah'ın ahkamda muradını tespit esastır. Hz. Peygamber'in tefsiri de ayetlerde ki kelimelerin manası değil, ayetin manasının bir bütün olarak ne ifade ettiği üzerine kuruludur.⁴ Burada ki tespit kanaatimizce önemlidir. Zira Kur'an'ın indirildiği ortamda yaşayan insanlar zaten Arapçaya hakimdiler. Yani Kur'an'ın dilini biliyorlardı. Çoğu zamanda ayetlerde geçen kelimeler üzerinde anlamadıkları yer bulunmuyordu. Bu durumda ki kimselere Hz. Peygamber'in ayetlerin kelime tahlillerini yapmasına gerek yoktu. O (s.a.s.) direkt manayı açıklıyordu.

¹ Sadık Kılıç, Şeyhmus Demir, "Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu ile 'Hayat Tecrübesi' Üzerine Bir Söyleşi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 31, Erzurum 2009, s. 217-222. Cerrahoğlu ile yapılan başka bir söyleşi için bkz. http://www.davetci.com/d_soylesi/rop_icerrahoglu.htm erişim tarihi: 17.07.2012, 12:13. Söz konusu söyleşiyi Ömer Özsoy ve Mehmet Akif Koç yapmışlardır.

² Kılıç, *a.g.e.*, s. 222.

³ Bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1968, s. 16-44.

⁴ Cerrahoğlu, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu*, s. 24-42.

Zaten Hz. Peygamber ayetten muradın ne olduğunu bildiği için tek tek kelime tahliline de gitmesine gerek yoktu. Kelime tahlili Hz. Peygamber'den sonraki dönem için makuldür. Zira Kur'an ayetlerinde yer alan kelimelerin onun indirildiği dönemde ne manada kullanıldığını bilmek esasında ayeti doğru anlamak için önem arz etmiştir. Halen de bu böyledir. Fakat Kur'an'a muhatap olan ilk kitle için buna ihtiyaç neredeyse yok gibidir veya çok azdır.

İkinci bölümde sahabe tefsiri üzerinde durulmuş, buna dair bazı özellikler ve özellikle İbn Abbas'ın tefsiri üzerinde mülahazalarda bulunulmuştur. İbn Abbas'ın tefsirdeki yerinin çok iyi bir tetkikle ancak tespit edilebileceğini söyleyen Cerrahoğlu onun israiliyât, şiir, lügat ve diğer sahalarda bolca konuşmuş olmasının ondan sonra gelenlerce istismar edilmesine sebep olduğunu söylemektedir. Kimi kimselerin İbn Abbas'tan aslında tefsire dair çok az şey geldiğini söylediklerini aktaran Cerrahoğlu, bu görüşü pek isabetli bulmaz. Zira diğer genç sahabeden tefsir adına fazla nakil bulunmamasını görüşüne mesnet kılar. Çünkü ona göre şayet İbn Abbas tefsir hakkında bolca konuşmuş olmasaydı ona bu kadar atıf yapılmazdı. Aksi halde İbn Ömer vs. gibi genç sahabeye de bolca atfın olması gerekirdi. Fakat onlardan tefsir adına gelen şey oldukça azdır.⁵ Bu hususta Cerrahoğlu'nun tespitini doğru bulmaktayız. İbn Abbas'a yapılan atıfların ve ondan gelen nakillerin bir kısmı uydurulmuş olabilir. Fakat İbn Abbas'ın tefsir ile uğraştığı da bir gerçektir. Onun bu yönü kabiliyetiyle de alakalıdır. Nitekim Hz. Peygamber onun kabiliyetine vurgu yapmış ve onun hakkında bu konuda hayır duada bulunmuştur. Ayrıca Hz. Ömer'inde ilmi toplantılara henüz yaşı küçük olmasına rağmen İbn Abbas'ı dahil etmesi de onun kabiliyetini göstermektedir.⁶

Üçüncü bölümde tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn tefsirine değinilmiştir. Yine burada fırka tefsirleri üzerine malumatlar ve mülahazalar yer almaktadır. Bu konuda fırkaların kendi fikirlerini teyit için Kur'an'a başvurdukları beyan edilmiştir. Mutezile, Şia ve Haricilerin tefsirlerine dair bazı bilgilere yer verilmiştir.

⁵ Cerrahoğlu, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu*, s. 45-104.

⁶ Hz. Ömer'in İbn Abbas'ı toplantılara dahil etmesi hakkında geniş bilgi için bkz. Gökhan Atmaca, *Hz. Ömer'in Kur'an Anlayışı ve Tefsir İlmine Katkıları*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2011, s. 203-207.

Bu bölümde Mutasavvıflara ve Lügatçilere göre tefsir adından birer başlıkta bulunmaktadır. Burada Tasavvufî tefsirin zahiri manayı tamamen bertaraf etmemesi yönüyle Bâtınlık'ten ayrıldığını ifade eden Cerrahoğlu; yine onların her ayet için zahir, batın, had ve muttala şeklinde dört manasının olduğunu ileri sürdüklerini söyler. Onların bahsi geçen sözü, bazı yerlerde bir mutasavvıfa, başka yerlerde Hz. Ali'ye nispet etmelerinden yola çıkarak “Demek ki, onlarda kendi hareketlerini tasvip için sahabeye ve Hz. Peygambere atıf yapmaktan çekinmemişlerdir” diyerek onları eleştirmiştir.

Söz konusu bölümde Cerrahoğlu, Kur'an tefsirinin, tefsiri yapan şahsın ve mensubu bulunduğu cemiyetin durumuna göre değiştiğini ifade etmektedir. Bu durumun tefsir ilmi açısından başa çıkılmaz bir sorun olarak ortaya çıktığını söylemektedir. Kimi ilim adamlarının tefsire karşı çıkmalarında yatan gerçeğinde bu olduğu kanaatini taşımaktadır.⁷

Eserin son bölümünde ise zamanımıza kadar intikal eden-etmeyen fakat isimleri bilinen tefsirler hakkında bilgiler verilmiştir. Bu bölümde de Cerrahoğlu'nun önemli tespitleri yer almaktadır. Mesela Mukâtil b. Süleyman hakkındaki sika olmadığına yönelik nakilleri değerlendiren Cerrahoğlu, Mukâtil'in tefsirini kendisine nispet edilen fırkaya mensubiyetinden önce yazdığını söyleyerek onun tefsirinin makbul bir tefsir olarak addedebileceğini söyler. Onun tefsirinin o zamana kadar yapılmış tefsir kitaplarının bir hülâsası olması bakımından değerli olduğunu vurgular. Ayrıca o, söz konusu tefsirde hiçbir mezhebi bir mücadele görünmemesini önemli bulur.⁸

Söz konusu eserde Cerrahoğlu, Kur'an'ın bir kısım ayetinin diğerleriyle izah edildiğini ifade etmiştir. Ayrıca ona göre Hz. Peygamber de Kur'an'ı açıklamak üzere görevlendirilmiştir. Sahabe de ayetleri anlamak üzere Hz. Peygambere sualler yöneltmekteydiler. Fakat onlar müteşâbih meseleleri sormayıp olduğu gibi kabul ediyorlardı. Hz. Peygamber vefat ettikten sonra Arap coğrafyasında meydana gelen hadiseler vb. sonucunda kalplerinde şüphe bulunan insanlar müteşâbih ayetler üzerinde durmaya başlamışlar ve menfaat-

⁷ Cerrahoğlu, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu*, s. 105-130.

⁸ Cerrahoğlu, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu*, s. 131-164.

leri icabı söz konusu ayetleri tevil etmişlerdir. Bunu dizginlemek adına ehli sünnet alimleri müteşâbihleri uygun bir şekilde tevil etmişlerdir.

Ona göre kıraat ve yedi harf gibi meselleler, üzerinde çokça durulduğundan, içinden çıkılamayan problemler olarak zühûr etmişlerdir. Sahabe kendilerine ulaşan haberleri olduğu gibi nakletmiş, sahih olup olmadıklarına bakmamıştır. Bundan istifade eden kötü niyetli insanlar bu durumu istismar etmişlerdir. Müphemlerin israiliyât yoluyla açıklanmasının yaygınlaşması sahabenin bazısını sadece nakille tefsire yöneltirken kimini de içtihatlarıyla ayetleri tefsire yöneltmiştir. Özellikle yaşlı sahabenin sayısı azaldıkça genç olanlar tefsir hakkında bolca mesai harcamışlardır. Bu sebeple onların tefsirlerinde gerek din ve gerekse dil olarak azda olsa hatalar olmuştur.

Daha sonradan Müslüman olan milletlere mensup olan bazı kişiler eski alışkanlıklarından kurtulamamışlar ve istemeyerek de olsa dini meseleleri çözümlerken ona başka şeyler katmışlardır. Hatta onlar kendi fikirlerini teyit için Arap şiiirinden istisnai, zorla kaideye uydurulmuş şiiirler ile görüşlerini desteklemişlerdir.

Hemen hemen bütün fırkalar kendi varlıklarını Kur'an'la kuvvetlendirmek için ayetlere başvurmuşlardır. Hatta kimisi aradıkları delili orada bulamayınca lafızların hakiki manalarını terk etmişler ve keyfi manalar çıkarmak için çeşitli yollara başvurmuşlardır. Bunlar kendi görüşlerini asıl, Kur'an ve Hadisi ise sanki onların fikirlerini teyit eden feriler olarak görmüşlerdir. Bu davranış her fırkanın kendine has bir tefsir meydana getirmelerine sebep olmuştur. Bunların her biri Kur'an'daki müşkilleri kendi zaviyelerinden değerlendirmişlerdir. Bu durum Ahmed b. Hanbel gibi bazı büyük imamları tefsir hususunda haklı olarak şüpheye ve geri durmaya sevk etmiştir.⁹ Nitekim onun tefsir hakkındaki bazı olumlu sözleri ve müsnedinde tefsire ait birçok habere yer vermesi aslında onun tefsire değil, kaidesi-kuralsız yapılan tefsire karşı çıktığına bir göstergedir.¹⁰

Cerrahoğlu'nun bu eseri daha çok bir Tefsir usûlü ve tarihi niteliği taşımaktadır. Bu yönüyle onun bu eserinin daha sonradan telif ettiği *Tefsir Usûlü*

⁹ Cerrahoğlu, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu*, s. 165-167.

¹⁰ Cerrahoğlu, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu*, s. 129-130.

ve *Tefsir Tarihi* adlı eserlerine ilham kaynağı olduğu kanaatini taşımaktayız. Nitekim söz konusu eserlerin kimi yerlerinde ki benzerlikler bizim bu kanaatimizi güçlendirmektedir.

Eser de kimi müsteşriklerin görüşlerine yer verildiği görülmektedir.¹¹ Bu husus kanaatimizce eseri daha değerli kılmaktadır. Çünkü bu doğu ve batının aynı meselelere bakış tarzını ve farkını ortaya koyduğu için mühimdir. Bu eserin hazırlanmasında en önemli kaynaklardan biri Cerrahoğlu'nun ifadesiyle Taberî'nin *Tefsiri*'dir. Bu hususta o şöyle demektedir: "Doktora tezimi çalışırken, tefsirin doğuşu meselesinde haklı olarak ilk kaynak *Taberî Tefsiri*. Benim en mühim kaynağım o. Fakat kütüphanedeki *Taberî Tefsiri* Bulak'ta 1200'lü yıllarda basılmış, karınca duası gibi, ayetin numarası belli değil, ayetler belli değil, öyle bir tefsir. Ben o tefsiri tarayarak çalıştım. Sonradan Mısır'dan getirttiğim *Taberî Tefsiri*'nde numaralar var, ayet numaraları var, her şey belli, hadisleri tahrir ediyor, ne kadar güzel. Hafız da değilim, hafız olsa, ayeti okur, nerede olduğunu bilir. O günkü imkanları düşünün, bugünkü imkanları düşünün. Elinizin altında gayet güzel kitaplar, bilgisayarlar, yapılmış bir sürü tez örneği var. Fakat çalışma biraz az gibime geliyor."¹² Söz konusu ifadeler de göstermektedir ki Cerrahoğlu'nun çalışmalarını değerlendirirken buna benzer zorlukların yaşandığını göz önüne alarak değerlendirme yapmak uygun olacaktır.

2) *Yahya İbn Sallâm ve Tefsirdeki Metodu*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1970.

Bu eser Cerrahoğlu'nun doçentlik tezinin yayına hazırlanmış halidir. Eser üç bölümden müteşekkildir. Birinci bölümde Yahya b. Sellâm'ın hayatı, hocaları, talebeleri ve eserleri yer almaktadır.¹³ İkinci bölümde hicri üçüncü asra kadar tefsir hareketine genel bir bakış olarak Hz. Peygamber'in, sahabenin ve tâbiîn-tebeü't-tâbiîn'in tefsirdeki yerine kısaca temas edilmiştir.¹⁴ Daha sonra

¹¹ Örnek için bkz. Cerrahoğlu, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu*, s. 119.

¹² Kılıç, *a.g.e.*, s. 238.

¹³ İsmail Cerrahoğlu, *Yahya İbn Sallâm ve Tefsirdeki Metodu*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1970, s. 7-50.

¹⁴ Cerrahoğlu, *Yahya İbn Sallâm ve Tefsirdeki Metodu*, s. 51-60.

Yahya b. Sellâm'ın tefsirdeki metodu üzerinde durulmuştur.¹⁵ Son bölümde ise söz konusu tefsirin ilim dünyasına katkısı üzerine mülâhazalar yapılmıştır.¹⁶

Yahya b. Sellâm'ın tefsirinin tamamının mevcut olmaması Cerrahoğlu'nun söz konusu şahsın tefsiri hakkında çalışmasına zorluk katmıştır. Buna rağmen önemli verilere ulaşılmıştır. Mesela ona göre bu eser İslam ilimlerine ve kültürüne dair önemli verileri barındıran bir ansiklopedi mahiyetindedir. Zira eser selef alimlerinin bir çoğunun görüş ve beyanlarını kapsamaktadır. Bu tefsir, Taberî'nin tefsirinden farklı olarak Mantık, Felsefe, Tıp, Riyâziyye gibi ilimlerin meselelerini içermemektedir. Yine bu tefsirin bir özelliği de Arap şiiiriyle istihşat edilmemiş olmasıdır.

Cerrahoğlu'na göre bu eseri yükselten en önemli husus nakl ve nakdi bir arada barındıran Taberî tefsirinden önce yazılmış olmasıdır. Ona göre Taberî bu metodu elbette ki çok iyi bir şekilde kullanmıştır. Yahya b. Sellâm'da bu böyle değildir. Fakat bu metodu ilk olarak onun kullanmış olması önemlidir. Bu yönüyle türünün ilkidir.¹⁷

Cerrahoğlu'nun Yahya b. Sellâm'ın eseri üzerine çalışmış olmasını önemsemekteyiz. Çünkü esasında Cerrahoğlu'nun bu eseri çalıştığı yıllarda Türkiye'de henüz İslami ilimler ve Tefsir sahasında yapılmış akademik çalışmalar oldukça azdır. Böyle bir zamanda o; matbu, nüshasına hemen ulaşılabilen bir konu üzerinde çalışarak daha az yorucu fakat daha doyurucu bilgilere ulaşabilecek bir çalışmada yapabiliirdi. Fakat öyle yapmamış, nüshası eksik olan ve çok zor bulunan, bazı yerlerin silinmiş olması sebebiyle okunması dahi zor olan bu eser üzerine çalışma yaparak zora talip olmuştur. Tüm bu yönleriyle söz konusu çalışmanın takdire şayan olduğunu düşünmekteyiz.

3) *Kur'an-ı Kerim Meal ve Tefsiri*, Talat Koçyiğit, İsmail Cerrahoğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1984.

Bu çalışmaya Talat Koçyiğit ile başlamıştır. Ancak birinci ciltten sonra çalışmadan ayrılmıştır.¹⁸ Bu sebeple eserin birinci cildi üzerinde durmamız

¹⁵ Cerrahoğlu, *Yahya İbn Sallâm ve Tefsirdeki Metodu*, s. 60-157.

¹⁶ Cerrahoğlu, *Yahya İbn Sallâm ve Tefsirdeki Metodu*, s. 158-161.

¹⁷ Cerrahoğlu, *Yahya İbn Sallâm ve Tefsirdeki Metodu*, s. 162-163.

¹⁸ Kılıç, *a.g.e.*, s. 223.

uygun olacaktır. Söz konusu çalışmanın birinci cildinde Kur'an-ı Kerim hakkında genel bilgiler verilmiştir. Kur'an'ın mahiyeti, niçin indirildiği, kime indirildiği, nasıl kitap haline geldiği gibi hususlar üzerinde mülâhazalar yapılmıştır. Yine burada Tefsir hakkında bazı bilgilere yer verilmiştir. Bu bağlamda tefsire duyulan ihtiyaç, tefsirin kaynakları, tefsir faaliyetleri gibi meseleler üzerinde durulmuş ve okuyucuya genel bilgiler verilmiştir.¹⁹

Sûrelerin tefsirinde izlenen metot ise şöyledir: Öncelikle sûrenin nâzil olduğu yer, sûrenin genel gayesi gibi açıklamalara yer verilmiştir. Daha sonra ise ayet ayet tefsir yapılmıştır.²⁰

4) Kur'an-ı Kerim'den Öğütler, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1991.

Kur'an-ı Kerim'deki bazı ayetlerden yola çıkarak hazırlanmış olan ve daha çok halka hitap eden bir eserdir. Müellif, ayetler ışığında öğütler içeren bir eser kaleme almıştır. Öncelikle Kur'an'ın nasıl bir kitap olduğu, Mushaf haline gelişi vb. konular üzerinde durmuş, daha sonra ise ayetler ışığında öğütler içeren bilgileri başlıklar altında okuyucuya yansıtmıştır. Bu bağlamda öncelikle iman esasları üzerinde durmuş, sonra ibadet esaslarına değinmiştir. Birtakım bireysel ve sosyal meseleler üzerinde duran Cerrahoğlu bazı günah çeşitlerine de başlıklar halinde yer vermiştir.²¹

5) Prof. M. Tayyib Okiç Armağanı, Ankara 1978.

Söz konusu eser Tayyip Okiç hakkında Cerrahoğlu başta olmak üzere bazı hocaların değerlendirmeleriyle başlamaktadır.²² Daha sonra ise eserde akademisyenlere ait çeşitli ilmî makaleler yer almaktadır.

6) Tefsir Tarihi, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1988.

¹⁹ İsmail Cerrahoğlu, *Kur'an-ı Kerim Meal ve Tefsiri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1984, I, s. 7-50.

²⁰ Bkz. Cerrahoğlu, *Kur'an-ı Kerim Meal ve Tefsiri*, I, s. 27-29.

²¹ Bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Kur'an-ı Kerim'den Öğütler*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1991.

²² Bkz. *Prof. M. Tayyib Okiç Armağanı*, Ankara Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Sevinç Matbaası, Ankara 1978., s. VII-XLIX.

Tefsir Tarihi adıyla kaleme aldığı ve iki cilt olarak yayınlanan eseridir. Bu eseriyle din bilginlerinin Kur'an'ı nasıl tefsir ettiklerini ortaya koymaya çalışmıştır. Söz konusu eseri kaleme alırken bu sahada Türkiye'de yeterli çalışmanın olmamasından hareket etmiş ve bu boşluğu doldurmayı amaçlamıştır. Bu çalışmada bazı müfessirler ve eserleri üzerinde duran Cerrahoğlu elde ettiği ilmi verileri yansıtmaya çalışmıştır.²³ Cerrahoğlu eserin birinci cildinde, giriş bölümünde Kur'an, Tefsir, Tevil, Terceme hakkında bilgiler vermiş ve Kur'an'ın tefsirine duyulan ihtiyaç üzerine mülahazalarda bulunmuştur.²⁴

Birinci bölümde Hz. Peygamber zamanında tefsirin mahiyeti, Hz. Peygamber'in tefsirine yönelik örnekler, sahabe devrinde tefsir faaliyetleri, sahabenin tefsirdeki yeri gibi meseleler üzerinde durulmuştur. Tefsir de meşhur olan sahabiler üzerinde de kısa bir malumata yer verilmiştir. Ayrıca bu bölümde tâbiîn ve sonraki dönem tefsir hareketlerine değinilmiştir.²⁵ Burada Cerrahoğlu'nun tâbiîler devriyle ilgili tespitleri önemlidir. Söz konusu tespitlere göre bu devirde ayetleri kendi re'yleri ile tefsir etme oldukça yaygındır. Tâbiîler re'y ile tefsir yaparken sadece kendi fikirlerini beyan etmemişler, yaşadıkları topluluğun fikrî tasavvurlarını, yaşayışlarını, hârîka ve hurafeleriyle birlikte aksettirmişlerdir. Ona göre bu dönemin içtimai durumunu yansıtan en mühim nakil Garânik hadisesini ihtiva eden nakildir. Söz konusu nakil İbn Abbas'ın talebelerinden Said b. Cübeyr (ö. 95/713) tarafından nakledilmiştir. Ona göre bu ve buna benzer hadiseler, cerh ve ta'dile tabi tutulmaksızın tefsir ve tarih kitaplarının bir kısmına girmiştir. Rivayet ve israiliyât meftunu olan kimseler eserlerinde bunlara yer vermişlerdir.

Cerrahoğlu, Hz. Peygamber'den Garanik hadisesiyle alakalı her hangi bir hadisin nakledilmiş olmaması ve kaynaklarda yer alan haberlerin o dönemde henüz doğmamış olan İbn-i Abbas ve Said b. Cübeyr'den gelmesi gibi hususlar sebebiyle bu haberin sahih olmadığı kanaatinin hadisçiler arasında hakim olduğunu söyler. Burada başka hususları da belirten Cerrahoğlu'na göre böyle bir olay yaşanmamıştır.

²³ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1988, I, 5-6.

²⁴ Bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 9-33.

²⁵ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 41-268.

Ona göre tâbiin devirde yapılan hatalardan biri de Arap dili gramerine yöneliktir. Bu dönemde bazı kimseler ayetlerdeki kimi kelimelere karşılık bulamayınca, kelimenin kökünü başka dillerde aramışlar ve hata etmişlerdir. Cerrahoğlu'nun bu dönemle ilgili başka tespitleri de vardır. Fakat bunların daha geniş bir çalışmada yer bulması uygun olacaktır.²⁶

Eserin birinci cildinin ikinci bölümünde bazı lügat alimlerinin tefsirlerinden bahis edilmiş ve ayrıca bazı fırka tefsirleri üzerinde durulmuştur.²⁷ Bu bölümün devamı olan eserin ikinci cildinde ise Tasavvufî, Felsefî ve Fıkhî tefsirlerin bazıları hakkında bilgiler yer almaktadır. Ayrıca burada rivayet ve dirayet yönüyle tefsirler iki ana başlık halinde tasnif edilmiş ve bunların bazıları hakkında bilgiler verilmiştir. Bu eserin son konusu ise günümüzdeki tefsir hareketleri başlığını almıştır. Burada ilhâdî, mezhebî, ilmî ve içtimâî-edebî tefsirler hakkında malumata yer verilmiştir.²⁸ Cerrahoğlu burada yer verdiği müfessirler ve eserleri hakkında olabildiğince geniş malumat vermeye çalışmıştır. Çoğu yerde de söz konusu tefsirlerle alakalı kanaatlerini belirtmiştir. Mesela Beydâvî'nin (ö. 685/1286-691/1292) tefsiri hakkında "Müslümanlar, onun tefsirine itimâd etmişler ve onu, tefsir ilmi için aslî bir kaynak kılmışlardır. Böyle bir mevkie ulaşmasına rağmen, bazı kimseler bu tefsiri, ibarelerindeki güçlük bakımından müphem bulmuşlar veya sûrelerin faziletine ait uydurma haberleri, tefsire soktuğu için veyahut da onun ulaştığı şöhreti çekemediklerinden, ağır bir şekilde tenkit etmişlerdir. Halbuki bu tefsir, tefsir ilminde zamanına kadar bilgilerin yazıldığı, İslam kültürünün çiçeklenip, gelişmesinin kemâline ulaştığını, Eş'ârî hikmeti üzerine bina edilen, ilmî metodun en yüksek eseri sayılır." ifadelerini kullanmıştır.²⁹ Eserde buna benzer onlarca örnek bulunmaktadır.

Cerrahoğlu bu çalışmasının sonuç bölümünde bazı mülâhazalarda bulunmuştur. Bu mülâhazalar onun Kur'an tasavvurunu kısmen de olsa ortaya koymaktadır. Bu sebeple burada bunlara yer verebiliriz.

²⁶ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 115-118.

²⁷ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 269-552.

²⁸ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 5-496.

²⁹ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 299.

Ona göre Kur'an insan hayatında, cemiyette ve kainatta cereyan eden sabit esaslara dikkati çekmiş ve insanı doğru bir inanca, faydalı işlere ve iyi ahlaka yöneltmeye çalışmıştır. Böylece insanı iki alemin saadetine ulaştırmayı ana gaye edinmiştir. Kur'an geçmişin karanlıklarında kalan hadisleri açığa çıkarmak, geleceğin bilinmezliğinde gizli kalan bazı keşifleri bildirmek, insanı harikulade olarak adlandırılan tabiat kanunları dışındaki meselelerle uğraştırmak, asıl gayesi olan şeyden ârizî olan hallere çevirmek gibi bir hedefi içermektedir. Kur'an'ın metoduna bu aykırıdır. Kur'an kendinin bir beşer sözü olmadığını göstermek için insanlar için ibret olabilecek hususların bazılarını, bazen açık bazen de işaret ve remizlerle ifade etmiş olabilir. Yine bazen geleceğin mucizevi olaylarından haber verebilir. Fakat bunlar Kur'an'ın asıl gayesini oluşturmaz.

Kur'an'ın çokça okunması ve üzerinde akıl yorulmasıyla meselelere çözümler bulunabileceğini düşünen Cerrahoğlu'na göre onda var olan geleceğe dair haberler, keskin bir bakış ve derin kavrayışla keşfedilebilir.

Burada önemsedığımız tespitlerden biri de *Tefsirler*'e dair olanıdır. Ona göre Tefsir ilmi bütünü ile yazıldığı dönemlerin ilmi ve kültürel faaliyetlerini aksettiren ayna vazifesi görmüştür. Yani tefsirler yazarların buldukları hali anlatmalarının yanı sıra yazarın yaşadığı topluluğun çeşitli durumlarını içerisinde barındırmaktadırlar. Dolayısıyla tefsirler sadece Kur'an'ın bir açıklaması değil, aynı zamanda bir topluluğun sosyal, kültürel ve ilmi tarihi için en önemli kaynaklardandır.³⁰

Cerrahoğlu'nun söz konusu eseri bu sahada yazılmış derli toplu ilk eser olması yönünden kayda değerdir. Ayrıca ele aldığı konular bakımından da özellikle yazıldığı dönemi de göz önüne aldığımızda Tefsir Tarihi açısından oldukça doyurucu mahiyette olduğunu söyleyebiliriz. Burada belki de en önemli husus Cerrahoğlu'nun Türkiye'de o güne kadar yapılmış yeterli Tefsir Tarihi çalışmalarının olmadığını vurgulamış olmasıdır. Bu tespiti sebebiyle olsa gerek hem bu eseri ve hem de hazırladığı makaleleriyle bu alandaki açığı gidermeye çalışmıştır.

7) *Tefsir Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1995.

³⁰ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 495-496.

Cerrahoğlu'nun sıraladığımız bu çalışmalarından en önemlilerinden biri *Tefsir Usûlü* adıyla kaleme aldığı eserdir. Cerrahoğlu bu çalışmayı İlahiyat Fakültelerinde ki ihtiyacı gözeterek kaleme almıştır.³¹

Söz konusu eser üç bölümden oluşmaktadır. Esere Arapların kökeni, yaşadıkları yerler, komşuları ve İslam'dan önceki dini durumları hakkında bir girişle başlanmıştır.³² Birinci bölümde Kur'ân tarihi ele alınmıştır. Bu bağlamda Kur'an kelimesinin anlamı, vahy, ayet, sûre gibi belli başlı hususlarda bilgiler verilmiştir. Kur'an'ın yazıya geçirilmesi, cem edilmesi ve çoğaltılması meseleleri hakkında da malumat verilmiştir. Bu bölümde son olarak Yedi Harf ve kıraat meseleleri üzerinde durulmuştur.³³

İkinci bölüm Kur'an ilimleri hakkında bilgiler ihtiva etmektedir. Bu bağlamda sebab-i nüzûl, nesh, muhkem-müteşâbih gibi Kur'an İlimleri başlığı altında zikredilen konular izah edilmiştir.³⁴ Burada Cerrahoğlu'nun Kur'an ilimlerinin bazılarına yönelik görüşlerine yer vermemiz onun ilmi kişiliğini anlamamıza katkı sunması bakımından uygun olacaktır.

Kur'an ilimleri meselelerinden biri sebab-i nüzûldür. Bu mesele Kur'an âyetlerinin bir kısmının husûsî sebeplerle³⁵ veya bir olay ve suâl sonucunda nâzil olması şeklinde tanımlanmıştır.³⁶ Cerrahoğlu'na göre Tefsir ilminde ayeti izah ve beyan etmede sebab-i nüzûl çok önemli bir yere sahiptir. Hatta tefsir sahasında sahabeyi yükselten en önemli unsur da budur. Zira onlar ayetin ne için, nerede, kimin veya hangi hadise hakkında indiğini biliyorlardı. Bu sebeple hükümlerle sebepler arasındaki münasebeti tesis edebiliyorlardı. Yine ona göre başlangıçta tefsir denildiğinde ilk akla gelen şey de sebab-i nüzûldü.

³¹ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1995, s. 8.

³² Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 11-29.

³³ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 31-114.

³⁴ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 115-207.

³⁵ Zürkânî, Muhammed Abdülazîm (1953), *Menâhilü'l-irfân fi 'ulumi'l-Kur'an*, Mısır ts., I, 99.

³⁶ Suyûtî, *İtkân*, I, 82.

Nitekim hadis mecmualarının tefsir baplarının neredeyse tamamı bu tür nakillerle doludur.³⁷

Kur'an ilimleri bahislerinden biri de nesh'dir. Arapça'da "nesh", birşeyi iptal etmek, izale etmek,³⁸ manasına gelir. Terim olarak "nesh", bir nassın hükümünü daha sonra gelen bir nas ile kaldırmaktır.³⁹ Neshin söz konusu olduğu durumlarda önceki hüküm mensûh, onu yürürlükten kaldıran yeni hüküm veya delil nâsîh diye adlandırılır.⁴⁰ İslâm'ın ilk asırlarında Kur'an'da neshin mevcudiyeti neredeyse herkes tarafından kabul edilirken H. IV. (M. X.) yüzyılın ilk çeyreğinde vefat eden mutezile âlimi Ebû Müslim el-İsfehânî'nin buna karşı çıkmasının ardından konu tartışılır olmuştur.⁴¹ Cerrahoğlu *Tefsir Usûlü* adlı eserinde nesh meselesi hakkında bilgiler vermiştir. Netice olarak ayetlerin tarihi bir yolla izahında nesh meselesinin önemli bir rolü olduğu düşüncesinde olduğunu beyan etmiştir. Ona göre psikolojik olarak iyi ve kötü adetlere saplanmış olan bir topluluğun sahip oldukları alışkanlıklardan bir anda kurtulmaları mümkün değildi. Bu sebeple Kur'an, insanları dini bir taktikle yani tedrici olarak yumuşatmış ve kendisine yaklaştırmıştı. Ayrıca ona göre Kur'an'ı iyi anlamak ve ayetler hakkında doğru hükümler verebilmek için mutlak surette nesh meselesini bilmek gerekmektedir.⁴²

Cerrahoğlu müteşâbih meselesinde de görüş beyan etmiştir. Müteşâbih tabiri birçok manaya ihtimali olup, bu manalardan birini tayin edebilmek için

³⁷ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 115-116.

³⁸ Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammad el-Farabi (400/1009), *es-Sıhah tâcü'l-luga ve sıhâhi'l-arabiyye*, (Thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr), Beyrut 1990, I, 433; İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî (456/1064), *en-Nâsîh ve'l-mensûh fi'l-Kur'ani'l-Kerîm*, (Thk. Abdülgaffâr Süleymân Bûndarî), Beyrut 1986, s. 6.

³⁹ Cevherî, *es-Sıhah*, I, 433; İbn Hazm, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, s. 7; Ebû'l-Mensur Abdu'l-Kâhir Bağdâdî, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, (Thk. Hilmi Kamil Abdu'l-Hâdî, Dâu'l-Adevî), Umman ts., s. 39; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 122.

⁴⁰ Abdurrahman Çetin, "Nesih", *DİA*, XXXII, 579.

⁴¹ Çetin, "Nesih", *DİA*, XXXII, 580.

⁴² Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 127.

hâricî bir delile ihtiyacı olan ayetler için kullanılır.⁴³ Cerrahoğlu'na göre Kur'an'da müteşbih ayetler bulunmaktadır. Bunun da insanlara bazı faydaları vardır. Bu ayetler sayesinde İslamiyet içerisinde insan fikri dondurulmamış, geniş bir fikir hürriyetine müsaade edilmiştir. Hatta bu ayetler dinin temelini kuvvetlendirmede önemli rol oynamaktadırlar. O bu durumu şu şekilde ifade etmektedir: “Çünkü bu ayetler birkaç manaya tahammül edebilirdi. Bu bakımdan zihinleri tamamen boş ve muhtelif fikirlere karışmamış olan cahili Araplara akıllarının alamayacağı bir söz söylemek, onların yeni dine inanmalarında bir tereddüt hasıl edebilirdi. İşte bu ayetler sayesinde, böyle bir durum ortadan kalkmış, Müslümanları daha çok öğrenmeye ve başka bilgilere de sahip olmaya sevk etmiştir. Yine bu ayetler sayesinde dinin tebliğine ve tesisine mani olmak için sorulan suallere susturucu cevaplar verilmiş ve ilk günden itibaren meydana gelecek fesatların önüne set çekilmiştir. Kur'an-ı Kerim'de muhkemle beraber müteşâbihin bulunması insanoğlu için bir denemedir. Acaba insanlık dosdoğru olan Peygamberin haberine itimat ederek gayba inanacak mı?...”⁴⁴ Cerrahoğlu bundan başka bazı gerekçelere de yer vermiştir. Fakat burada ondan alıntı yaptığımız yerlerde ki tespitlerin bir kısmını isabetli bulmadığımızı ifade etmek isteriz. Elbette ki Kur'an'da müteşâbihlerin bulunmasında bir hikmet, gaye vardır. Ancak bu hikmeti Arapların bu ayetlerle dini daha çabuk kabullenebilecekleri gibi bir çıkarımla bağdaştırmak pek de isabetli olmasa gerektir. Netice olarak Cerrahoğlu Müteşâbih'in Kur'an'da yer aldığını beyan etmekte ve bunun bir takım gerekçelerini açıklamaktadır.

Kur'an ilimleri meselelerinden bir diğeri de Hurufu Mukatta'dır. Cerrahoğlu'na göre Kur'an-ı Kerim'deki bazı sûrelerin başında bazen basit, bazen de birkaç harfin birleşmesinden oluşan rumuzlar bulunmakta olup bu rumuzlara mukatta harfleri (el-Hurûfu'l-Mukatta'a) denilmektedir. Bu konuda yaptığı çalışmalar sonucunda vardığı neticeye göre her müfessirin şahsi görüşü ve temayülüne göre bu harflerin manası değişebilmektedir. Ona göre ortaya atılan bütün görüşler bazı yönleriyle akla uygun gelmektedir. Fakat hemen hemen hepsinin tenkide açık yönleri de bulunmaktadır. Akla en uygun olanı

⁴³ Suyûtî, *İtkân*, 1996, II, 5; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 128; Yûsuf Şevki Yavuz, “Müteşâbih”, *DİA*, XXXII, 205.

⁴⁴ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 132-133.

bu harflerin birer tenbih ve Kur'an'ın icazını beyan eden delillerden olduğudur.⁴⁵

Kur'an'da yer alan müphemler hakkında da Cerrahoğlu'nun görüşüne kısaca temas etmek uygun olacaktır. Ona göre Kur'an-ı Kerim'de açıkça isimleri açıklanmayıp, ism-i mevsuller veya zamirlerle zikredilen erkekler, kadınlar, melekler, cinler, topluluklar, kabileler gibi unsurlar mübhem olarak isimlendirilir. Kur'an'da müphemlerin varlıklarının sebepleri üzerinde duran Cerrahoğlu'na göre bilinenler yanında bilinmeyen sebepler de mevcuttur. Ona göre Kur'an günümüzde mevcut olan Tevrat, İncil gibi hadiseler, şahıslar ve yerler hakkında bilgiler vermez. Kur'an'ın gayesi olayları birer tarihi hadise olarak anlatmak değil, insanlara ibretleri sunmak ve onları düşünmeye sevk etmektir.⁴⁶

Cerrahoğlu'nun *Tefsir Usûlü* adlı eserin üçüncü bölümü ise Tefsir Tarihi ana başlığını taşımaktadır. Burada Tefsir'in mahiyeti, Tefsir İlmine duyulan ihtiyaç, Tefsir çeşitleri gibi meselelere değinilmiştir. Yine Hz. Peygamber'in, sahabenin, tâbiînin ve etbâu'tabiînin tefsirdeki yeri üzerinde durulmuştur. Söz konusu zümrelerden tefsirde adı öne çıkmış şahsiyetler üzerinde ayrıca durulmuştur. Bu bölümün sonunda ise mezhebî, ilhâdî, ilmî ve içtimâî tefsir hareketleri hakkında genel mülahazalarda bulunulmuştur.⁴⁷

Cerrahoğlu'nun bu eseri Türkiye'de kaleme alınmış ilk derli toplu Tefsir Usûlü olması bakımından önemlidir. Kendisinin de ifade ettiği üzere bu hususta o güne kadar yapılmış çalışmalar mevcuttur.⁴⁸ Mesela Bergamalı Ahmet Cevdet Efendi'nin *Tefsir Tarihi* adlı eseri Türkçe kaleme alınmış ilk eserdir.⁴⁹ Eserde tefsir-tevil farkı, tefsirin konusu gibi kısıtlı usûl konularına yer verilmiştir. Eser daha çok sahabeden itibaren 1900'lü yıllara kadar öne çıkmış müfessirlerin tanıtıldığı tabakât eseri niteliği taşımaktadır. Ancak

⁴⁵ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 134-147; Cerrahoğlu, "Bazı Sûrelerin Başlangıç Harfleri", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, cilt: X, sayı: 108-109, Ankara 1971, s. 168.

⁴⁶ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 186-188.

⁴⁷ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 209-319.

⁴⁸ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1995, s. 8.

⁴⁹ Cevdet Bey, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, (Haz. Mustafa Özel), Kayıhan Yayınları, İstanbul 2002, s. 5.

Cerrahoğlu'nun eseri okuyucuya Tefsir İlmi ile ilgili genel usûl konuları ve kısa da olsa Tefsir Tarihi ile ilgili bilgileri bir arada sunması açısından önemlidir. Ayrıca uzun yıllar İlahiyat Fakülteleri'nde söz konusu eserin okutulmuş olması da eseri oldukça kıymetli yapmaktadır. Yine daha sonraki yıllarda Tefsir Usûlü tarzında eser ortaya koyan şahsiyetlerin Cerrahoğlu'nun bu eserinden istifade etmiş olmaları da eserin ayrı bir fonksiyonunu göstermesi açısından kıymetlidir. Bu bağlamda Muhsin Demirci'nin *Tefsir Usûlü*,⁵⁰ Halis Albayrak'ın *Tefsir Usûlü*⁵¹ vb. eserler örnek gösterilebilir. Söz konusu eserler Cerrahoğlu'nun bahsi geçen eserine atıflar yapmaktadırlar.⁵²

Cerrahoğlu'nun yukarıda saydığımız eserlerinden başka Ortaokullar için Talat Koçyiğit ile hazırlamış olduğu Din Bilgisi kitabı ve İmam Hatipler için Şevki Saka ile hazırladığı Tefsir kitapları bulunmaktadır.⁵³

2. Tahkikleri

1) Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani, *Kitâbu'l-ilel ve Ma'rifetü'r-ricâl* (thk. Talat Koçyiğit, İsmail Cerrahoğlu), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1963.

Ahmed b. Muhammed b. Hanbel'in eserinin Cerrahoğlu ve Talat Koçyiğit tarafından yazma nüshalarının karşılaştırılıp yayına hazırlanmış halidir. Esere Ahmed b. Hanbel'in ve söz konusu eserin tanıtıldığı kısa bir mukaddimeyle

⁵⁰ Bkz. Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2012.

⁵¹ Halis Albayrak, *Tefsir Usûlü*, Şule Yayınları, İstanbul 1998.

⁵² Tefsir Usûlü hakkında doktora tezi yapmış olan Süleyman Karacelil ve Türkçe yazılmış Tefsir Usûlü çalışmaları hakkında Yüksek Lisans tezi hazırlamış olan Zeynep Yılmaz'ın Cerrahoğlu'nun bu eserinin daha sonradan telif edilen eserlere kaynaklık ve ilham kaynağı olduğu görüşünü ifade etmiştir. Bkz. Süleyman Karacelil, *Tefsir Usûlü'nün Yapısı ve İşlevi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2010, s. 81; Zeynep Yılmaz, *Tefsir Usûlü Alanında Telif Edilmiş Türkçe Eserler Üzerine Bir Değerlendirme*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2013, s. 53.

⁵³ Kılıç, a.g.e., s. 222.

başlanmıştır.⁵⁴ Söz konusu mukaddime Talat Koçyiğit tarafından kaleme alınmıştır. Eserin diğer kısmı ise Arapça tahkiki kapsamaktadır.

2) Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Süleyman Kafiyeci (879/1474), *İtâbü't-taysir fi kavaidi ilmi't-tafsir=et-Teysir fi kavaidi ilmi't-tefsir*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara 1989.

Tefsir usûlüne dair bir mukaddime ile iki bölüm ve bir hâtimeden oluşan eseri Cerrahoğlu altı nüshasını karşılaştırarak tahkik etmiştir.⁵⁵

3. Tercümelere

1) Ebu Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Süleyman Kafiyeci (879/1474), *et-Teysir fi kavaidi ilmi't-tefsir*, AÜİFD, Ankara 1989.

Bu eseri çevirirken el-Kafiyeci'nin İzmir'in Gökçeköy nahiyesinde yetişmiş olması ve Celaleddin es-Suyûtî'ye hocalık yapmış olmasından hareket etmiştir. Buradaki amacı Anadolu coğrafyasında ilim adına neler yapılmış olduğunu ortaya koymaktır. Bu anlamda örnek olması için bu çalışmayı yapmıştır.⁵⁶

2) Şeyh Muhammed Abduh, "Tefsire Mukaddime", AÜİFD, V/1-4, Ankara 1956, s. 183-188.

3) Muhammed Hamidullah, "el-Îlâf veya İslâm'dan Önce Mekke'nin İktisadi-Diplomatik Münasebetleri", AÜİFD, IX, Ankara 1961, s. 213-222.

4) Taha et-Tekrîti Selim, "Avrupalılar İlim Almak İçin Endülüs'e Heyetler Göndermişlerdi", *Diyanet İlmi Dergi*, cilt: VII, sayı: 75-76, Ankara 1968, s. 184-188.

5) Muhyiddin el- Kâfiyeci, "Hoca ve Talebe Münasebetleri", *Diyanet Dergisi*, cilt: VIII, sayı: 82-83, Ankara 1969, s. 101-105.

4. Makaleleri

⁵⁴ Bkz. Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani Ahmed b. Hanbel, *Kitabu'l-ilel ve Ma'rifetü'r-ricâl*, (thk. Talat Koçyiğit, İsmail Cerrahoğlu), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1963., s. 7-24.

⁵⁵ Hasan Gökbulut, "Kâfiyeci" *DİA*, , 2001, XXIV, 154-155.

⁵⁶ Kılıç, *a.g.e.*, s. 222-223.

Cerrahoğlu'nun makaleleri oldukça çoktur. Bu şekilde yaptığı çalışmaların daha iyi anlaşılabilmesi için bu çalışmalarını şu şekilde ele alabiliriz:

a. Müfessir-Tefsir Tanıtım ve Değerlendirmeleri

Cerrahoğlu'nun makalelerinde göze çarpan hususlarından biri birçok müfessir ve tefsirin tanıtımını ve değerlendirmesini yapmış olmasıdır. Bu yönünün tefsir sahasına olan hâkimiyetini göstermesinin yanı sıra, söz konusu tefsirler hakkında çalışma yapacaklar için bir ön bilgi edinecekleri malzeme olması bakımından da kayda değerdir.

Cerrahoğlu tefsir tanıtımlarında genellikle öncelikle şahsın hayatından ve eserlerinden bahsetmiş daha sonra tefsiri hakkında bilgiler vermiştir.⁵⁷ Müelliflerin hayatından bahsederken yaşadığı muhit ve kültürden de bahsetmiştir.⁵⁸ Söz konusu eserler ve müellifleri hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur. Değerlendirmelerini o güne kadar o eser yahut müellif hakkında yapılan değerlendirmelerden ziyade eserleri esas alarak yapmıştır. Böyle yapılmasının daha doğru olduğunu da vurgulamıştır.⁵⁹ Bazen de eserleri lügavî, fikhî tefsir bağlamında ve kıraat yönlerinden incelemiştir.⁶⁰ Okuyucuya incelediği tefsirin en önemli özelliğinin ne olduğunu da zaman zaman belirtmiştir. Örneğin İbn Kesîr'in eserini tanıtırken bu tefsirin rivayet tefsirlerinin en faydalı olanlarından olduğunu, her yönüyle özlü olduğunu ve kendisini anlayabilecek kimselelere din sevgisini aşılayacağını özellikle vurgulamıştır.⁶¹ Yine bu bağlamda

⁵⁷ Örnek olarak bkz. İsmail Cerrahoğlu, "İbn Ebi Hâtim ve Tefsiri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XVIII, Ankara 1970, s. 35-45; İsmail Cerrahoğlu, Abdurrahmân İbnu'l-Cevzi ve "Zâdu'l-Mesir fi İlmi't-Tefsir" Adlı Eseri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XXIX, Ankara 1987, s. 127-134.

⁵⁸ Örnek olarak bkz. İsmail Cerrahoğlu, "Fahrüddîn er-Râzî ve Tefsiri", *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, Erzurum 1977, s. 7-11.

⁵⁹ Bu konuda bkz. İsmail Cerrahoğlu, "Tefsirde Mukâtil İbn Süleyman ve Eserleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XXI, Ankara 1976, s. 1-2.

⁶⁰ Örnek olarak bkz. İsmail Cerrahoğlu, "Sufyân b. Sa'îd es-Sevrî ve Tefsiri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XVIII, Ankara 1970, s. 23-34; İsmail Cerrahoğlu, "Zamahşerî ve Tefsiri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XXVI, Ankara 1983, s. 85-89.

⁶¹ Bkz. İsmail Cerrahoğlu, "İbn Kesîr ve Tefsiri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XXV, Ankara 1981, s. 69. Benzer bir örnek için bkz. Cerrahoğlu,

Sa‘leb’i’nin tefsiri hakkında bir araştırma yapan Cerrahoğlu, söz konusu eserin faydalı bilgileri içermesinin yanı sıra fazlaca israiliyât içerdiğini söylemektedir. Ayrıca bu eserin hadis seçiminde yeterince dikkatli davranılmadığı gerekçesiyle eleştirildiği bilgisine yer vermiştir.⁶²

Cerrahoğlu’nun bu şekilde kaleme aldığı makalelerinden ulaşabildiklerimiz şunlardır:

“Muhyiddin el-Kâfiyeci ve “et-Teysîr fî Kavâidi İlmi’t-Tefsîr” Adlı Risalesi”, *AÜİFD*, X, Ankara 1962, s. 127-132.

“Abdurrezzâk İbn Hemmâm ve Tefsiri”, *AÜİFD*, XV, Ankara 1967, s. 99-111.

“Muhammed İbn Cerir et-Taberî ve Tefsiri”, *AÜİFD*, XVI, Ankara 1968, s. 79-101.

“Ali İbn Abî Talha’nın Tefsir Sahifesi”, *AÜİFD*, XVII, Ankara 1969, s. 55-82.

“Sufyân b. Sa‘îd es-Sevrî ve Tefsiri”, *AÜİFD*, XVIII, Ankara 1970, s. 23-34.

“İbn Ebi Hâtim ve Tefsiri”, *AÜİFD*, XVIII, Ankara 1970, s. 35-45.

“İbn Hibbân ve Tefsiri”, *AÜİFD*, XIX, Ankara 1973, s. 49-57.

“Ebu’s-Suûd ve Tefsiri”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, XIII/4, Ankara 1974, s. 195-203.

“Tefsirde Mukâtil İbn Süleyman ve Eserleri”, *AÜİFD*, XXI, Ankara 1976, s. 1-35.

“İbn Hişam ve Siresindeki Garîbu’l-Kur’ânı”, *AÜİFD*, Ankara 1977, sayı: 3, s. 1-28.

“Fahrüddîn er-Râzî ve Tefsiri”, *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, Erzurum 1977, s. 7-57.

“Zemahşerî ve Tefsiri”, s. 95; İsmail Cerrahoğlu, “Kadı Beydavî ve Tefsiri”, *Diyanet Dergisi*, cilt: XIX, sayı: 1, Ankara 1983, s. 14.

⁶² İsmail Cerrahoğlu, “es-Sa‘lebi ve Tefsiri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 4, Ankara 1980, s. 55-60.

“Tefsirde Mücâhid ve Ona İsnad Edilen Tefsir”, *AÜİFD*, XXIII, Ankara 1978, s. 31-50.

“Tefsir’de Atâ b. Ebi Rabâh ve İbn Abbâs’dan Rivâyet Ettiği Garibü’l-Kur’an’ı”, *AÜİFD*, XXII, Ankara 1978, s. 17-104.

“es-Sa’lebi ve Tefsiri”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslami İlimler Enstitüsü Dergisi, IV, Ankara 1980, s. 55-60.

“İbn Kesîr ve Tefsiri”, *AÜİFD*, XXV, Ankara 1981, s. 45-69.

“Kâdi ‘Abdu’l-Cebbâr ve “Tenzihu’l-Kur’ân ‘ani’l-Matâ’in” Adlı Eseri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslami İlimler Enstitüsü Dergisi*, V, Ankara 1982, s. 55-61.

“Zamahşerî ve Tefsiri”, *AÜİFD*, XXVI, Ankara 1983, s. 59-96.

“Kadı Beydavî ve Tefsîri”, *Diyanet Dergisi*, XIX/1, Ankara 1983, s. 3-14.

“Abdurrahmân İbnu’l-Cevzi ve “Zâdu’l-Mesir fi İlmi’t-Tefsir” Adlı Eseri”, *AÜİFD*, XXIX, Ankara 1987, s. 127-134.

Görüldüğü üzere Cerrahoğlu Tefsir alanında sayabileceğimiz birçok büyük müfessir ve eserinin üzerinde çalışma yapmıştır. Bu yönü onun ilmi şahsiyetini güçlendirmektedir.

b. Kur’an ve Kavram Çalışmaları

Cerrahoğlu’nun Kur’an ve Kur’an’daki kavramlar üzerine çalışmaları bulunmaktadır. Bu çalışmalarda çalışılan kavramın Kur’an’da nerelerde geçtiği, kavramın anlamı, bahsi geçen kavram bir grubu (fırkayı) ifade ediyorsa bunların menşeinin ne olduğu ve akideleri gibi konular üzerinde durmuştur.⁶³

Cerrahoğlu’nun Kur’an ve Kavram çalışmalarından ulaşılabildiklerimiz şunlardır:

⁶³ Örnek olarak bkz. İsmail Cerrahoğlu, “Kur’an-ı Kerim ve Sâbiiler”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: X, Ankara 1962, s. 103-116; İsmail Cerrahoğlu, “Kur’an-ı Kerim ve Hanifler”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1963, cilt: XI, s. 81-92.

“Tefsir ve Hadis Kitabetine Karşı Peygamber ve Sahabe’nin Durumu”, *AÜİFD*, IX, Ankara 1961, s. 39-45.

“Kur’an-ı Kerim ve Sâbiiler”, *AÜİFD*, X, Ankara 1962, s. 103-116.

“Kur’ân-ı Kerim’in Tefsirine Duyulan İhtiyaç”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, cilt: I, sayı: 5, Ankara 1962, s. 6-11.

“Tefsir Sahasında İsrâiliyâta Bir Bakış”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, cilt: I, sayı: 6, Ankara 1962, s. 8-11.

“Tefsir Sahasında İsrâiliyâta Kısa Bir Bakış -II-“, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, cilt: I, sayı: 7, Ankara 1962, s. 6-9.

“Tefsir Sahasında İsrâiliyâta Kısa Bir Bakış”, *Diyanet İlmi Dergi*, cilt: II, sayı: 3-4, Ankara 1963, s. 3-6.

“Kur’an-ı Kerim ve Hanîfler”, *AÜİFD*, Ankara 1963, cilt: XI, s. 81-92.

“Kur’an-ı Kerim ve Müslümanlar”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, cilt: VII, sayı: 74, s. Ankara 1968, 139-144, 169.

“Hz. Muhammed’in En Büyük Mucizesi Kur’ân-ı Kerim”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, cilt: VII, sayı: 68-69, Ankara 1968, s. 15-20.

“Kur’an-ı Kerim’de Hac”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, cilt: IX, Ankara 1970, sayı: 102-103, s. 361-371.

“Kur’an-ı Kerim’de İktisad Esasları”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, , cilt: IX, sayı: 96-97, Ankara 1970, s. 131-139.

Kur’ân-ı Kerimde Oruç, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, cilt: IX, sayı: 100-101, Ankara 1970, s. 263-271.

“Kur’an Tefsirinde Şiirden Faydalanma”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, cilt: IX, sayı: 94-95, Ankara 1970, s. 69-72.

“Peygamberimiz ve en Büyük Mu’cizesi Kur’an-ı Kerim”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, sayı: özel sayı, Ankara 1970, s. 46-50.

“Bazı Sürelerin Başlangıç Harfleri”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, cilt: X, sayı: 108-109, Ankara 1971, s. 165-168.

“Bazı Sürelerin Başlangıç Harfleri”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, cilt: X, sayı: 106-107, Ankara 1971, s. 76-81.

“Bazı Sürelerin Başlangıç Harfleri”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, cilt: X, sayı: 104-105, Ankara 1971, s. 13-18.

“Ye’cüc-Me’cüc ve Türkler”, *AÜİFD*, XX, Ankara 1975, s. 97-125.

“Kur’an’da İnsanın Yaratılış Sahnesinin Düşündürdükleri”, *AÜİFD*, XX, Ankara 1975, s. 85-95.

“Dünden Bugüne Kur’ân-ı Kerim Anlayışımız”, *Kutlu Doğum Haftası*, 12-17 Ekim 1989, 1990, s. 135-142.

“Kur’an-ı Kerim Nasıl Bir Kitaptır Nasıl Anladılar, Nasıl Anlıyoruz, Nasıl Anlamalıyız”, *Diyanet Dergisi*, XXVII/4, Ankara 1991, s. 33-53.

Söz konusu çalışma daha sonraki yıllarda bir cep kitapçığı şeklinde yayına hazırlanmış ve basılmıştır. Kur’an hakkında kısa bilgilendirme notu şeklindedir. Muhtemelen eser kısa tutularak daha çok kişinin söz konusu eseri okuması ve istifade etmesi amaçlanmıştır.⁶⁴

“Kur’ân-ı Kerim’in Öngördüğü Adalet Esasları”, *Diyanet Dini-İlmi-Edebi Dergi*, XXIX/2, Ankara 1993, s. 17-30.

“Kur’an-ı Kerim Nasıl Bir Kitaptır, Nasıl Anladılar, Nasıl Anlıyoruz, Nasıl Anlamalıyız?”, *Diyanet İlmi Dergi*, XLIII/2, Ankara 2007, s. 7-22.

c. Şahıslar ve Tefsir Hareketleri Üzerine Yaptığı Çalışmalar

Cerrahoğlu tefsir tarihine yön veren şahıslar ve hareketler üzerine de çalışmalar yapmıştır. Bu şahısların kısmen hayatından bahsetmiş, tefsir örneklerine yer vermiş ve böylece tefsir tarihindeki yerlerini ortaya koymaya çalışmıştır.⁶⁵ Tabiilerin tefsire olan katkılarını önemseyen hocamız bu konuda çalışma

⁶⁴ Bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Kur’an-Kerim Nasıl Bir Kitaptır? Nasıl Anladılar? Nasıl Anlıyoruz? Nasıl Anlamalıyız?*, Altın Kalem Yayınları, Eskişehir 1993.

⁶⁵ Örnek olarak bkz. İsmail Cerrahoğlu, “Abdullah İbn Abbas ve Tefsir İlmindeki Yeri”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, cilt: XI, sayı: 2, Ankara 1972, s. 74-83; İsmail Cerrahoğlu, “Abdullah İbn-i Mesud ve Tefsirdeki Yeri”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, cilt: IX, sayı: 98-99, Ankara 1970, s. 202-204.

yapmıştır. Söz konusu makalesinde Mekke, Medine ve Irak ekollerinden bahsetmiş ve burada yetişmiş belli başlı ilim adamlarına yer vermiştir.⁶⁶ Hicri II-III. asırdaki tefsir faaliyetleriyle ilgili bir makale de hazırlamıştır. Burada İslam coğrafyasının genişlemesiyle tefsire olan ihtiyacın arttığından ve öncele-ri hadis ilminin bir şubesi olarak görülen tefsirin artık müstakil bir ilim dalı olarak ortaya çıkması ve yaşanan gelişmelerden bahsetmiştir.⁶⁷ Cerrahoğlu tefsir hareketleri konusundaki çalışmalara asrımızdan başlamıştır. Bu konuyu mezhebî, ilhâdî, ilmî ve içtimâî-edebeî tefsirler başlıklarıyla ele almıştır.⁶⁸

Cerrahoğlu için Anadolu coğrafyasında yapılmış ilmi faaliyetlerin ortaya çıkarılması oldukça önemlidir. Bu bağlamda Selçuklular döneminde tefsir faaliyetleriyle ilgili makale hazırlamıştır. Böyle bir makalesinde Alp Arslan ve Malazgirt savaşıyla birlikte yaşanan gelişmeler ve ilmi faaliyetler üzerinde durmuş, her Türk gencinin bu dönemleri çok iyi kavraması gerektiğini vurgulamıştır.⁶⁹

Cerrahoğlu batıdaki Kur'an çalışmaları üzerinde durarak oradaki ilmî zihniyeti anlamaya ve çalışmalarında takip ettikleri metotları tespit etmeyi amaçlamıştır. Bunu yaparken ilmin tarihi üzerinde durmuş ve asrımızda yapılmış Kur'an araştırmalarına yer vermiştir.⁷⁰

Cerrahoğlu'nun şahıslar ve tefsir hareketleri üzerine yaptığı çalışmalardan ulaşabildiklerimiz şöyledir:

“Asrımızdaki Tefsir Hareketlerine Umumi Bir Bakış”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, cilt: VIII, sayı: 86-87, Ankara 1969, s. 202-205.

⁶⁶ İsmail Cerrahoğlu, “Tabiilerin Tefsir İlmine Hizmetleri”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, cilt: XI, sayı: 3, Ankara 1972, s. 153-156.

⁶⁷ İsmail Cerrahoğlu, “Hicrî II. ve III. Asırlarda Tefsir Faaliyeti”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, cilt: XI, sayı: 4, Ankara 1972, s. 203-209.

⁶⁸ Bkz. İsmail Cerrahoğlu, “Asrımızdaki Tefsir Hareketlerine Umumi Bir Bakış”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, cilt: VIII, sayı: 86-87, Ankara 1969, s. 202.

⁶⁹ Bkz. İsmail Cerrahoğlu, “Büyük Selçuklu İmparatorluğunun Yükselme Devrinde Tefsir Faaliyetleri”, s. 263-273.

⁷⁰ Bkz. İsmail Cerrahoğlu, “Batı’da Kur’ân Tetkikleri”, *Vakıflar Dergisi*, sayı: 11, Ankara 1976, s. 323-342.

“Asrımızdaki Tefsir Hareketlerine Umumi Bir Bakış”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, cilt: VIII, sayı: 88-89, Ankara 1969, s. 263-267, 271.

“Asrımızdaki Tefsir Hareketlerine Umumi Bir Bakış”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, cilt: VIII, sayı: 90-91, Ankara 1969, s. 327-334.

“Abdullah İbn-i Mesud ve Tefsirdeki Yeri”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, cilt: IX, sayı: 98-99, Ankara 1970, s. 202-204.

“Asrımızdaki Tefsir Hareketlerine Umûmî Bir Bakış -IV-“, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, cilt: IX, sayı: 92-93, Ankara 1970, s. 5-13.

“Büyük Selçuklu İmparatorluğunun Yükselme Devrinde Tefsir Faaliyetleri”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, cilt: X, sayı: 110-111, Ankara 1971, s. 263-273.

“Hicrî II. ve III. Asırlarda Tefsir Faâliyeti”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, cilt: XI, sayı: 4, Ankara 1972, s. 203-209.

“Abdullah İbn Abbas ve Tefsir İlmindeki Yeri”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, cilt: XI, sayı: 2, Ankara 1972, s. 74-83.

“Tabiilerin Tefsir İlmine Hizmetleri”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, cilt: XI, sayı: 3, Ankara 1972, s. 152-156.

“Batı’da Kur’ân Tetkikleri”, *Vakıflar Dergisi*, sayı: 11, Ankara 1976, s. 323-342.

“Oryantalizm ve Batıda Kur’an ve Kur’ân İlimleri Üzerine Araştırmalar”, *AÜİFD*, XXXI, Ankara 1989, s. 95-136.

d. Diğer Makaleleri

Burada ise Cerrahoğlu’nun diğer bazı çalışmaları yer almaktadır. Söz konusu çalışmalar şunlardır:

“İslâmiyet ve Oruç”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, cilt: II, sayı: 1-2, Ankara 1963, s. 6-8.

“Vücûhu’l-Kur’âna Dâir Bilinmeyen Yeni Bir Eser”, *AÜİFD*, XV, Ankara 1967, s. 113-120.

“İslam’ın Sür’atle Yayılış Sebepleri”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, cilt: VII, sayı: 72-73, Ankara 1968, s. 108-110.

“Sahabiler”, *İslam Dergisi*, cilt: 6, sayı: 11, Ankara 1963, s. 341-342.

“Sahabiler”, *İslam Dergisi*, cilt: 6, sayı: 10, Ankara 1963, s. 3-12.

“Hasan Husni Abdul-Wahhab, Warakat’an’l-Hadareti’l-Arabiyya”, *AÜİFD*, 14, Ankara 1966, s. 295.

“Ahmet Bekir, Historie de l’Ecole Malikite en Oriend Jusgu ‘ala Fin du Moyen Age”, *AÜİFD*, 14, Ankara 1966, s. 301.

“Hazreti Peygamber’in Doğum Yıldönümünün Düşündürdükleri”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, cilt: X, sayı: 108-109, Ankara 1971, s. 160-164.

“Eşsiz İnsan, Kıymetli Hoca Prof. M. Tayyip Okıç’i Kaybettik”, *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, Erzurum 1977, s. 1-5.

“Garânik Meselesinin İstismarcıları”, *AÜİFD*, XXIV, Ankara 1981, s. 69-91.

“Ebu’l-Ferec Abdurrahmân, İbnü’l-Cevzî (511-597/1117-1200), Nevâsihu’l-Kur’ân, Tahkik: Muhammed Eşref ‘Ali el-Milbârî, el-Medinetu’l-Munavvara 1404/1984”, *Diyanet Dergisi*, cilt: XXIII, sayı: 3, Ankara 1987, s. 53-56.

“Ebû Ca’fer Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Halef el-Ensârî, İbnu’l-Baziş (ö. 540/1145), Kitâbu’l-İkna’ fi’l-Kıraâti’s-Sebil, Tahkik Dr. Abdu’l-Mecid Katâmiş, Dımaşk 1403/1983”, *Diyanet Dergisi*, XXIII/4, Ankara 1987, s. 57-59.

“Şeyhulislam Arif Hikmet ve Medine-i Münevverede Kurduğu Kütüphane”, *AÜİFD*, XXX, Ankara 1988, s. 111-129.

“Hacc’ın Amacı ve Hikmetleri”, *Diyanet Dergisi*, XXVII/3, Ankara 1991, s. 13-22.

“İslamda Ailenin Önemi ve Aile Müessesemizdeki Erozyon”, *Diyanet Dergisi*, XXVII/2, Ankara 1991, s. 15-24.

“Peygamberimizin Örnek Ahlakı ve İnsanî Esaslar”, *Diyanet Dergisi*, XXVIII/1, Ankara 1992, s. 29-40.

“Eş-Şeyh Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî, "Tefsîru Kitâbillâhi’l-Aziz", Tahkik edip notlar ilave ederek neşreden, Belhadj b. Sa’id Şerîfi. Dâru’l - Garbi’l -

İslâmî (Beyrut) 1990” , *Diyanet İlmî Dergisi*, XXIX/1, Ankara 1993, s. 117-128.⁷¹

C. YÖNETTİĞİ TEZLER

Cerrahoğlu kırk yılı aşkın bir süreyle hocalık yapmış ve birçok tez yönetmiştir. Bu tezlere ve tezleri hazırlayanlara baktığımızda Cerrahoğlu'nun Türkiye'deki tefsir çalışmalarına yaptığı katkısının bir yönü daha görülmektedir. Özellikle doktora Cerrahoğlu ile çalışanların bir kısmının günümüzde tefsir sahasında söz sahibi olan hocalar olarak karşımıza çıktığını görmekteyiz. Bu durum Cerrahoğlu'nun halen bilfiil ilmi faaliyetlere devam edemese de talebeleri vasıtasıyla adeta devam ettiğini göstermektedir. Cerrahoğlu'nun yönettiği tezlerden ulaşabildiklerimiz şöyledir:

1. Yüksek Lisans Tezleri

1) Halil Altuntaş, Ahmed b. Ali el-Bâgâvî'ye ait Kitâb-u Vücûh-i i'rabî'l Kur'an, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (AÜSBE), Ankara 1989.

2) Emrullah İşler, Muhasibi ve Fehmu'l-Kur'an'ı, AÜSBE, Ankara 1989.

3) Zekeriya Yılmaz, Kur'an-ı Kerim'de Hile kavramı, AÜSBE, Ankara 1989.

4) Cemalettin Özdemir, Şah Veliyyullah Ahmed İbn Abdirrahim ed-Dehlevî (114-1176 H.-1704-1763 M.) Hayatı, Eserleri ve Fikirleri, AÜSBE, Ankara 1990.

5) Ali Rıza Kenanoğlu, Ferišteoğlu'nun (Lugat-ı Kanun-ı İlahî) Adlı Eserinin Garibu'l-Kur'an Yönünden İncelenmesi, AÜSBE, Ankara 1992.

6) İlhami Turan, Kur'an'da Mağfiret Kavramı, AÜSBE, Ankara 1992.

⁷¹ Tezleri tespit ettiğimiz kaynaklar için bkz. İsmail E. Erünsel, Fatih Çardaklı, Mustafa Birol Ülker, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu I* (1953-2000), İsam Yayınları, İstanbul 2008;

7) Ali Tuna, Ebu'l Kelam Azad ve Tefsirdeki Metodu, AÜSBE, Ankara 1993.

8) İsmail Borlak, *Giritli Sırrı Paşa ve Tefsir İlmindeki Yeri*, AÜSBE, Ankara 1993.

9) Mesut Okumuş, *Muhammed İzzet Derveze ve Tefsir'deki Metodu*, AÜSBE, Ankara 1994.

10) Burhanettin Dönder, *Kur'an'da Adalet*, AÜSBE, Ankara 1994.

11) Aytekin Akçin, *Kur'an'ın Aileye Bakışı*, AÜSBE, Ankara 1994.

12) İsmail Albayrak, *İbn Atiyye ve Tefsiri: el-Muharraru'l-Veciz*, AÜSBE, Ankara 1994.

13) Abdullah Feyzi Kocaer, *Kur'an-ı Kerim'deki Yeminler*, AÜSBE, Ankara 1994.

14) Faruk Bozgöz, *Kitap Ehli Hakkındaki Üç Ayetin Tefsiriyle İlgili Tarihi ve Semantik Bir Çalışma*, AÜSBE, Ankara 1994.

15) Refik Demir, *Kur'an'da İyi İnsanın Araştırılması*, AÜSBE, Ankara 1994.

16) Abdullah Feyzi Kocaer, *Kur'an-ı Kerim'deki Yeminler*, AÜSBE, Ankara 1994.

17) Şaban Karataş, *Şia'ya göre Kur'an'ın Tahrifi Problemi*, AÜSBE, Ankara 1994.

18) Ali Rıza Gül, *Kur'an'da Ticaret Ahlâkı*, AÜSBE, Ankara 1995.

19) Mehmet Akif Koç, *Âişe Abdurrahman (d. 1332/1913) ve Kur'an Tefsirindeki Yeri*, AÜSBE, Ankara 1996.

20) Gülen Acar, *Kur'an-ı Kerim'de İhlas*, AÜSBE, Ankara 1996.

21) Muhammet Tasa, *Hamid b. Ali b. İbrahim el-İmadiye Ait et-Tafsil fi'l-Farkı Beyne't-Tefsir ve't-Te'vil Adlı Eserin Tahkiki*, AÜSBE, Ankara 1996.

2. Doktora Tezleri

1) Orhan Karmış, *Tefsir İlminde Te'vilin Yeri ve Önemi*, AÜSBE, Ankara 1975.

- 2) Levent Etem, *Hasan-ı Basri ve Tefsir İlmindeki Yeri*, AÜSBE, Ankara 1978.
- 3) Şevki Saka, *Kur'an-ı Kerim'de Dâvet Metodu*, AÜSBE, Ankara 1979.
- 4) Mevlüt Güngör, *Cassas (ö. 370/981) ve Fıkhi Tefsiri*, AÜSBE, Ankara 1981.
- 5) Mustafa Akşit, *Abdurrezzak İbn Hemmâm ve Tefsiri'ndeki Metodu*, AÜSBE, Ankara 1981.
- 6) Mehmet Sait Şimşek, *el-Cahız ve Eserlerindeki Kur'an ve Tefsirine Ait Görüşleri*, AÜSBE, Ankara 1984.
- 7) Mustafa Çetin, *Tefsirde Dirayet Metodu*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 1984.
- 8) Musa Kazım Yılmaz, *Tabersî ve Tabatabâi'de İmamiye Tefsiri*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Erzurum 1985.
- 9) İdris Şengül, *Kur'an'ın Temel Prensipleri Işığında Kıssaların Tahlil ve Değerlendirilmesi*, AÜSBE, Ankara 1990.
- 10) M. Fatih Kesler, *Kur'an'da Ehl-i Kitap (Yahudiler ve Hristiyanlar)*, AÜSBE, Ankara 1991.
- 11) Ömer Özsoy, *Kur'an'da Sünnetullah Kavramı*, AÜSBE, Ankara 1991.
- 12) Salih Akdemir, *Hristiyan Kaynaklara ve Kur'an-ı Kerim'e Göre Hz. İsa*, AÜSBE, Ankara 1992.
- 13) Recep Şehidoğlu, *Molla Fenari ve Tefsir Metodu*, AÜSBE, Ankara 1992.
- 14) Hikmet Akdemir, *Muhammed İbnü Bedrüddin el-Münşi ve Tefsirdeki Metodu*, AÜSBE, Ankara 1992.
- 15) Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzül'ün Rolü*, AÜSBE, Ankara 1993.
- 16) Ali Cüneyt Eren, *Sıddık Hasan Han (1832/1890) ve Neylu'l Meram Min Tefsiri Âyâti'l Ahkâm*, AÜSBE, Ankara 1994.

SONUÇ

Cerrahoğlu Türkiye’de yetişmiş Tefsir ilim adamlarından olup bu alanda yaptığı çalışmaları ve yetiştirdiği öğrencileriyle mümtaz şahsiyetlerdendir. Kendisi 1956-1996 yılları arasında devlet üniversitelerinde görev yapmış, emekli olduktan sonra da öğrencilere ders vermeye ve ilmî çalışmalarda bulunmaya devam etmiştir. Türkiye’de tefsir sahasında yapılan çalışmalar arasında ilk derli toplu *Tefsir Usûlü ve Tefsir Tarihi* adlı eserleri yazarak bu alanda çalışma yapanlara önderlik etmiştir. Bunların dışında da kitapları olan Cerrahoğlu, tercüme ve tahkik çalışmalarında bulunmuştur. Cerrahoğlu birçok müfessirin eserini inceleyerek bu müfessirler ve eserleri hakkında makaleler yayınlamıştır. Tefsire yön veren bazı şahıslar ve tefsir hareketleri hakkında da çalışmalar yapmıştır. Yine Kur’an üzerine çeşitli çalışmalar yapmış, Kur’an’daki kimi kavramlar hakkında makaleler hazırlamıştır. Cerrahoğlu bu çalışmalarıyla Türkiye’de yetişmiş büyük ilim adamlarından olup tefsir alanında yetişmiş ve yetiyecek insanların eserlerinden istifade edeceği bir şahsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır.

Cerrahoğlu’nun kanaatimizce en önemli özelliği ve akademik anlamda katkısı Tefsir sahasında ilk şümüllü eserleri veren kişi olmasıdır. Ayrıca ürettiği eserlere baktığımızda oldukça geniş alanda yayın yaptığını görmekteyiz. Özellikle *Tefsir Usûlü ve Tefsir Tarihi* adlı eserlerin İlahiyat Fakülteleri’nde tefsir derslerinde ders kitabı olarak okutulmuş olması söz konusu eserlerin kıymetini artırmaktadır. Ayrıca tefsire ilgi duyan araştırmacılar için söz konusu eserler yol gösterici yapılarıyla öneme haizdirler.

Cerrahoğlu’nun bir diğer önemli katkısı üretmiş olduğu makaleleridir. Makalelerinde göze çarpan hususlardan biri, birçok müfessir ve tefsirin tanıtımını, değerlendirmesini yapmış olmasıdır. Bu yönü onun tefsir sahasına olan hâkimiyetini göstermesinin yanı sıra, söz konusu tefsirler hakkında çalışma yapacaklar için bir ön bilgi sunması bakımından da kayda değerdir.

Cerrahoğlu’nun Kur’an’daki kavramlar üzerine çalışmaları bulunmaktadır. Bu çalışmalarda çalışılan kavramın Kur’an’da nerelerde geçtiği, kavramın anlamı gibi konular üzerinde durmuştur.

O, tefsir tarihine yön veren şahıslar ve hareketler üzerine de çalışmalar yapmıştır. Bu şahısların kısmen hayatından bahsetmiş, tefsir örneklerine yer vermiş ve böylece tefsir tarihindeki yerlerini tespitte çalışmıştır.

Onun ilmi şahsiyeti bağlamında önemsedığımız hususlardan biri de onlarca tezi yönetmiş olmasıdır. Yönettiği tezlerin çoğu tefsir ilminde mümtaz olan şahsiyetlerin tefsirleri ve tefsir metotları üzerine olmuştur. Bir bu kadar önem verdiği çalışmalardan biri de Kur'an ekseninde belli konuların incelenmesidir. Ayrıca Kur'an ilimlerine ve bazı kavramlar üzerine yönelik tezler yönettiği görülmektedir. Burada ehemmiyete sahip hususlardan biri Cerrahoğlu'nun yönettiği tezlerdeki talebelerin akademik camiada yer almalarıdır. Yani söz konusu şahsiyetler Türkiye'de Tefsir sahasında her biri seçkin ilim adamlarıdır. Bunda Cerrahoğlu'nun emeğinin büyük olduğu aşikârdır.

Cerrahoğlu'nun çalışmaları değerlendirilirken çalışma yaptığı dönem ve bu döneme has kimi zorlukları göz önünde bulundurmak yerinde olacaktır. Üzerinde çalışılan eserlere ulaşma anlamında olsun, yol gösterecek ilim adamı anlamında olsun ve yine Türkçe telif eserler anlamında olsun oldukça kısıtlı imkanlar içerisinde söz konusu çalışmalar yapılmıştır. Bu durum, yapılan çalışmaların değerini artırmaktadır.

Burada çalışmamız esnasında ulaştığımız ve Cerrahoğlu'nun ilmi kişiliğini kısmen de olsa yansıtacak verilerden de bahsetmemiz uygun olacaktır. Ona göre Tefsir İlmi açısından ayeti izah ve beyan etmede sebep-i nüzül çok önemli bir yere sahiptir. Hatta tefsir sahasında sahabeyi üstün kılan unsurlardan biri budur.

Kur'an'ı anlama ve doğru hükümler vermede nesh meselesinin önemli bir rolü olduğunu düşünen Cerrahoğlu'na göre kötü adetlere saplanmış olan bir topluluğun sahip oldukları alışkanlıklardan bir anda kurtulmaları mümkün değildi. Bu sebeple Kur'an nesh yoluyla insanları tedrici olarak yumuşatmış ve kendisine yaklaştırmıştır.

Ona göre Kur'an'da müteşebih ayetler bulunmaktadır. Bunun da insanlara bazı faydaları vardır. Bu ayetler sayesinde insanın geniş bir fikir hürriyetine sahip olması sağlanmıştır. Mukatta harflerin birer tenbih ve Kur'an'ın icazını beyan eden delillerden olduğunu düşünen Cerrahoğlu, Kur'an'da müphemlelerin varlığını da kabul eder. Bunun sebebini ise daha çok Kur'an'ın gayesinin olayları birer tarihi hadise olarak anlatmak değil, insanlara ibretleri sunmak ve onları düşünmeye sevk etmek olmasıyla izah eder.

Ona göre Kur'an insanı her iki alemde saadete ulaştırmayı ana gaye edinmiştir. O geçmişten veya gelecekte haber vermek veya harikulade olarak adlandırılan tabiat kanunları dışındaki meselelerle insanı uğraştırmak gibi bir gaye gütmaz. Kur'an okundukça ve üzerinde akıl yoruldukça meselelere çözümler sunan bir kitaptır. Bu bağlamda Tefsir İlmi de bütünü ile yazıldığı dönemlerin ilmi ve kültürel faaliyetlerini aksettiren ayna vazifesi görmüştür. Yani tefsirler yazarların yaşadığı topluluğun çeşitli durumlarını içerisinde barındırmaktadırlar. Dolayısıyla tefsirler sadece Kur'an'ın bir açıklaması değil, aynı zamanda bir topluluğun sosyal, kültürel ve ilmi tarihi için en önemli kaynaklardandır.

Son olarak Cerrahoğlu Türkiye'de Tefsir İlmi alanında yapmış olduğu çalışmalar ve yetiştirmiş olduğu öğrencileriyle her zaman adından saygıyla bahsedilecek ve araştırmacıların üzerinde önemle duracağı bir şahsiyet olacaktır.

Kaynakça

- Abdurrahman Çetin, "Nesih", *DİA*, XXXII, İstanbul 2006, ss: 579-581.
- Albayrak, Halis, *Tefsir Usûlü*, Şule Yayınları, İstanbul 1998.
- Atmaca, Gökhan, *Hz. Ömer'in Kur'an Anlayışı ve Tefsir İlmine Katkıları*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2011.
- Cerrahoğlu, "Bazı Sürelerin Başlangıç Harfleri", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, cilt: X, sayı: 108-109, Ankara 1971, s. 168. ss: 165-168.
- Cerrahoğlu, İsmail, "Abdullah İbn Abbas ve Tefsir İlmindeki Yeri", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, cilt: XI, sayı: 2, Ankara 1972, s. 74-83.
- Cerrahoğlu, İsmail, "Abdullah İbn-i Mesud ve Tefsirdeki Yeri", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, cilt: IX, sayı: 98-99, Ankara 1970, s. 202-204.
- Cerrahoğlu, İsmail, "Abdurrahmân İbnu'l-Cevzi ve "Zâdu'l-Mesir fi İlmi't-Tefsir" Adlı Eseri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XXIX, Ankara 1987, s. 127-134.
- Cerrahoğlu, İsmail, "Asrımızdaki Tefsir Hareketlerine Umumi Bir Bakış", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, cilt: VIII, sayı: 86-87, Ankara 1969, s. 202-205.
- Cerrahoğlu, İsmail, "Batı'da Kur'an Tetkikleri", *Vakıflar Dergisi*, sayı: 11, Ankara 1976, s. 323-342.
- Cerrahoğlu, İsmail, "es-Sa'lebi ve Tefsiri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 4, Ankara 1980, s. 55-60.
- Cerrahoğlu, İsmail, "Fahrüddin er-Râzî ve Tefsiri", *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, Erzurum 1977, s. 7-57.

- Cerrahoğlu, İsmail, “Hicrî II. ve III. Asırlarda Tefsir Faaliyeti”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, cilt: XI, sayı: 4, Ankara 1972, s. 203-209.
- Cerrahoğlu, İsmail, “İbn Ebi Hâtim ve Tefsiri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XVIII, Ankara 1970, s. 35-45.
- Cerrahoğlu, İsmail, “İbn Kesîr ve Tefsiri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XXV, Ankara 1981, s. 45-69.
- Cerrahoğlu, İsmail, “Kadı Beydavî ve Tefsiri”, *Diyanet Dergisi*, cilt: XIX, sayı: 1, Ankara 1983, s. 3-14.
- Cerrahoğlu, İsmail, “Kur’an-ı Kerim ve Hanîfler”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1963, cilt: XI, s. 81-92.
- Cerrahoğlu, İsmail, “Kur’an-ı Kerim ve Sâbiiler”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: X, Ankara 1962, s. 103-116.
- Cerrahoğlu, İsmail, “Sufyân b. Sa’îd es-Sevrî ve Tefsiri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XVIII, Ankara 1970, s. 23-34.
- Cerrahoğlu, İsmail, “Tabiilerin Tefsir İlmine Hizmetleri”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, cilt: XI, sayı: 3, Ankara 1972, s. 153-156.
- Cerrahoğlu, İsmail, “Tefsirde Mukâtil İbn Süleyman ve Eserleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XXI, Ankara 1976, ss. 1-35.
- Cerrahoğlu, İsmail, “Zamahşerî ve Tefsiri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XXVI, Ankara 1983, s. 59-96.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Kur’an Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1968.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Kur’an-ı Kerim Meal ve Tefsiri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1984.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Kur’ân-ı Kerim’den Öğütler*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1991.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Kur’an-Kerim Nasıl Bir Kitaptır? Nasıl Anladılar? Nasıl Anlıyoruz? Nasıl Anlamalıyız?*, Altın Kalem Yayınları, Eskişehir 1993.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1988.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1995.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Yahya İbn Sellâm ve Tefsirdeki Metodu*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1970.
- Cevdet Bey, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, (Haz. Mustafa Özel), Kayıhan Yayınları, İstanbul 2002.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammad el-Farabi (400/1009), *es-Sıhah tâcü’l-luga ve sıhâhi’l-arabiyye*, (Thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr), Beyrut 1990.
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Usûlü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2012.

- Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani Ahmed b. Hanbel, *Kitabu'l-ilel ve Ma'rifetü'r-rical*, (thk. Talat Koçyiğit, İsmail Cerrahoğlu), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1963.-
- Ebû'l-Mensur Abdu'l-Kâhir Bağdâdî, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, (Thk. Hilmi Kamil Abdu'l-Hâdî, Dâu'l-Adevî), Umman ts.
- Erünsel, Fatih Çardaklı, Mustafa Birol Ülker, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu I* (1953-2000), İsam Yayınları, İstanbul 2008.
- Gökbulut, Hasan, *DİA*, Kâfiyeci, 2001, XXIV, 154-155.
- <http://ktp.isam.org.tr/?url=makaleilh/tanitimmakale.php> 18.07.2012, 13:40.
- http://www.davetci.com/d_soylesi/rop_icerrahoglu.htm erişim tarihi: 17.07.2012, 12:13.
- <http://www.hikem.org/index/ara?sortby=&sirano=&hazirlayan=&tezinadi=&danisman=ismail+cerraho%C4%9Flu&konu=&anahtar=&yil=> 18.07.2012, 13:39.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî (456/1064), *en-Nâsîh ve'l-mensûh fi'l-Kur'ani'l-Kerîm*, (Thk. Abdülgaffâr Süleymân Büндarî), Beyrut 1986.
- Karacelil, Süleyman, *Tefsir Usûlü'nün Yapısı ve İşlevi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2010.
- Kılıç, Sadık, Şeyhmus Demir, "Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu ile "Hayat Tecrübesi" Üzerine Bir Söyleşi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 31, Erzurum 2009, s. 217-238.
- Prof. M. Tayyib Okıç Armağanı*, Ankara Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Sevinç Matbaası, Ankara 1978.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr (911/1505), *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, (Thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim), I-IV, Dârü't-Türas, Kahire 1985.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr (911/1505), *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, (Thk. Said el-Mendûb), I-II, Dâru'l-Fikr, Lübnan 1996/1416.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Müteşâbih", *DİA*, XXXII, İstanbul, 2006, ss: 204-207.
- Yılmaz, Zeynep, *Tefsir Usulü Alanında Telif Edilmiş Türkçe Eserler Üzerine Bir Değerlendirme*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2013.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm (1953), *Menâhilü'l-irfân fi 'ulumi'l-Kur'an*, Mısır ts.

Atomcu Evren Anlayışının İslam Hukukuna Etkisi

Hasan Hacak, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007, 223 s.

Ahmet Numan ÜNVER¹

İlimlerin ve fikirlerin, kendi başına geliştiği ve diğer ilimlerden ve görüşlerden etkilenmediğini söylemek vakıya uygun düşmemektedir. Tüm ilmi hareketlerde olduğu gibi İslamî ilimlerde de aynı durum söz konusudur. Bunun en bariz tezahürlerinden biri de İslam Hukuku (furu ve usulü) ile Kelam ilmi arasında görülebilmektedir. Bu ilimlere dair eserlerde işlenen bazı ortak konular (hüsün-kubuh vb.) ve kullanılan bazı ortak terimler bu iki ilim arasındaki ilişkiye ışık tutmaktadır.

Kelam, dünya görüşü belirleme ve fikri alt yapıyı oluşturma bakımından yadsınamaz bir konuma sahiptir ve bu noktada İslam kelamının benimsediği varlık anlayışı büyük önem arz etmektedir. Bu bağlamda kelamda kullanılan mantık örgüsü ve terimlerden, Grek kültüründe materyalist-ateist bakış açısını savunmada kullanılan atomcu evren anlayışının, İslamî forma sokularak benimsendiği gözlemlenebilmektedir. Hasan Hacak ilgili eserinde kelamda benimsenen atomcu evren anlayışının genelde İslam düşüncesine, özelde İslam hukukuna etkisini ortaya koymaya çalışmıştır.

Hacak'ın bu eseri giriş ve sonuç bölümleri haricinde üç bölümden müteşekkildir. Giriş bölümünde (15-40) konuya giriş mahiyetinde bilgiler verilmiş, eserde atomcu evren görüşünü daha net şekilde temsil etmesi açısından ekseriyetle Hanefî eserlerine atıflarda bulunulduğundan, İslam kültüründe bilhassa furu-i fıkıh, usul-i fıkıh ve kelam üçlüsü arasındaki ilişkiden ve İslam kültürünün baskın evren anlayışı olan atomculuğa ait temel terimlerden ve bunların İslam hukukundaki terminoloji ile bağlantısından söz edilmiştir. Özellikle bu bölümde yer verilen ana kavramlar, eserin ilerleyen bölümlerinin anlaşılabilmesi açısından büyük önem taşımaktadır.

Eserin “İslam Kültüründe Atomcu Düşünce ve Ana Esasları” başlıklı birinci bölümünde (s. 43-87) ilk olarak Müslümanların karşılaştıkları en baskın iki evren anlayışı olan Aristoculuk ve atomculuktan ikincisinin, İslami ilkelerle

¹ Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri.

uzlaştırılmaya daha müsait bir yapıda olduğundan ve buna bağlı olarak atomculuğun İslamî açıdan yeniden işlenerek dönüştürüldüğünden bahsedilmiştir. Atomculuk öncesinde İslam kültüründe görülen atomun varlığını reddeden “araz taraftarları” ve alemde arazların bulunmayıp sadece birbirine geçmiş maddi cisimlerin varlığını iddia eden “araz inkarcıları”nın akımından bahsedilmiş ve bunların savunucuları, genel kabulleri ve tarihi seyirleri hakkında bilgiler verilmiş ve sonrasında atomcu evren anlayışının İslam kültüründeki gelişim sürecine değinilmiş, bu noktada Gazzâlî ile birlikte Aristo mantığının İslami ilimlere dahil edilmesi ile, özellikle Eş’arî çevrelerde kısmen Aristocu kısmen atomcu bir evren anlayışın ortaya çıkmaya başladığı ifade edilmiştir (s.56).

Yazar İbn Meymun’un kelamın varlık ve bilgi alanındaki 12 ilkesini zikretmiş ve bunların atomculuk ile ilgisi olan 5 madde hakkında kısa açıklamalar yapmıştır (59-67). Bu ilkelere göre atomun varlığı, evrende yalnızca cevher ve arazların bulunduğu ve arazların atomlar olmadan meydana gelemeyeceği, arazların iki ayrı zamanda varlığını sürdüremeyip yok olacağı ve zamanın da anlardan meydana geleceği kabul edilmektedir. İslam kelamının ve bilhassa fıkhnın işleyişinin genetik kodlarının, eserin bu kısmında yazarın teorik olarak verdiği bu beş temel ilkeyle sıkı bir ilişkisi olduğu söylenebilir.

Hacak, atomcu anlayış ve Aristocu anlayışa dayanan Meşşâî felsefenin evren anlayışlarına dair yaptığı karşılaştırmadan (s.68) yola çıkarak bunların alemin kıdemi ve sonsuzluğu, olaylar ve varlıklarda sebep-sonuç ilişkisinin zorunluluğu gibi kelimî alanındaki yansımalarına değinmiştir.

Yazar birinci bölümde ayrıca atomun varlığı ve bölünemeyen en küçük parça olduğu gibi literatürde yer verilen atomcu evren anlayışının temellendirilmesinde kullanılan delillere yer vermiştir. Yine, İslam kültüründe benimsenen atomculuğun kaynağının net olmamakla birlikte hem Grek hem de Hint kaynaklarından beslenerek oluşturulduğu fikrinin ileri sürülebileceğini söylemiş; İslam kültüründe atomculuğa alternatif veya ona karşı gelişen felsefi ve dini hareketlerden bahsetmiştir. Buna göre Aristoculuk temelli Meşşâî ve İşrâkî felsefe akımlarına; atomculuğu eleştirmekle birlikte alternatif sunmayan ehl-i hadis hareketine ve İbn Hazm’ın atomculuğa alternatif sunduğu dini hareketlere yer vermiştir. Son olarak da atomculuğun dil, siyaset, fen, matematik, sanat, musiki, mimari gibi alanlara etkisine kısaca temas etmiştir.

Kitabın “Atomcu Varlık Tasarımı ve Fıkhın Fürû Hükümleri” başlıklı ikinci bölümünde (s. 91-168) Hacak, fıkhıta kullanılan ayn, menfaat, deyn gibi terimlerin atomculuğun yapıtaşlarını oluşturan cevher ve araz ile ilişkisine ayırmış ve bu ilişkinin fürûdaki yansımalarına dair örneklerle konuyu açık hale getirmiştir. Buna göre fıkhıtaki ayn-menfaat ve ayn-deyn ikililerinde ayn terimi, kelimada kullanılan ayn ve cevherin karşılığı iken menfaat ve deyn terimleri ise kelimadaki arazın karşılığı konumundadır. Buradan yola çıkan Hacak, adeta kelimada evrende cevher ve arazdan başka bir şey olmadığı kabul edildiği gibi fıkhıta konu olan şeylerin de ayn, menfaat ve deyn dışında bir şey olamayacağını kabul edildiğini ileri sürmektedir (s. 92).

Hacak, fıkhıtaki ayn ile atomların birleşmesinden oluşan cismin, menfaat ile bu cisimden faydalanma fiilinin kastedildiğini ve fiillerin de araz kategorisinde yer aldığını zikretmiş, bunun yanında Hanefiler ile diğer mezheplerin menfaatlere bakışlarındaki farklılıklara da işaret etmiştir. Yine o ayn-menfaat ayırımının, kelimadaki kullanımla ilişkili olarak, akitlerin bunlardan hangisi üzerine yapıldığı noktasında önem kazandığını ve bu ayırım sayesinde akit çeşitlerinin ve hükümlerinin ortaya çıktığını ifade etmiş ve bu terimlerin kelimadaki cevher-araz ikilisiyle irtibatına dair klasik eserlerden, menfaat-araz ilişkisiyle ilgili örnekler zikretmiştir (s. 109-126). Ayrıca fıkhıta menfaatin ayndan ayrı bir varlık olarak görülmesinin bazı hukuki sonuçlarına da değinen yazar, bu ayırımın bilhassa Hanefilerin eserlerinde belirgin şekilde uygulandığına, diğer mezheplerde ise pratikte bu derece net uygulamaların olmadığına dikkat çekmiştir.

Bir diğer ayırım olan ayn-deyn ayırımında deynin mahiyetine dikkat çeken yazar, deynin menfaate göre daha kompleks bir yapıda olduğunu vurgulamış ve deynin fiil ya da eşyanın sıfatı olarak araz kategorisine dahil hakiki bir varlığa sahip olabileceği gibi borçlu kişinin sıfatı olarak hükmi bir varlığa da sahip olacağına işaret etmiştir. Fukahanın açıklamalarından yola çıkan Hacak, netice itibarıyla mezheplerin deynin mahiyetine dair sorunları tam olarak çözümlenemedikleri kanısına varmıştır (s. 151). Böyle karmaşık bir yapıya sahip olan deynin zimmet ile münasebeti ve hakiki bir mal olmaması sebebiyle kabzı ve taksimi meselelerine yer veren yazar, ikinci bölümün son kısmını atomcu anlayışın aile hukukuna yansımalarına ayırmıştır. Normal akitlerden çeşitli yönlerden farklılık arz etmesi ve fukahanın da akitleri varlık düzleminde

ele alarak nikah akdine de varlık alanından bir mahal tespiti yapma çabalarının aktarıldığı bu başlığın, atomcu anlayışın hukuka uygulanışının en dikkat çekici kısımları arasında yer aldığı söylenebilir.

Son bölüm olan üçüncü bölüm (s. 171-201) “Atomcu Varlık Anlayışı ve Fıkhın Genel Karakteristikleri” başlığını taşımaktadır. Bu bölümde yazar, önceki bölümde daha ziyade örnekler ile ortaya koyduğu atomculuk-fıkıh etkileşimini daha üst bir bakışla ele almıştır. O, İslam hukukunun atomculuğun “evrende yalnızca cevher ve arazlar vardır” kabulünü benimsemiş olmasının, hukuki olayların açıklanmasında mutlaka ayn, menfaat, deyn gibi bir varlık teriminin kullanılmasına sevk ettiğini ifade etmiştir. Ayrıca atomcu anlayışın fıkhın diline ve akıl yürütme biçimlerine de etkisi olduğunu söyleyen Hacak, Aristocu anlayıştaki tümel, mahiyet, cins, nevi, fasıl gibi kavramların atomcu anlayışta yerleşmediğini ve bu anlayışta tanımların ve konuların tikeller ve fertler üzerinden yapıldığını, bunun da fıkhın kazuistik yapısını meydana getirdiğini söylemiştir. Yine Aristocu anlayıştaki tümünden gelim ve tüme varım gibi işlemlerin atomcu anlayışta olmamasının, atomculuğu benimseyenlerin düşünce mekanizmasının kıyas (analoji) olmasını doğal bir hale getirdiğini ileri sürmüştür.

Yazar üçüncü bölümün son kısımlarında atomculuğun alternatifi olarak İslam hukukunda yer alan farklı akımlara özellikle İbn Hazm ve Gazzâlî’ye atıflarla kısaca değinmiş, eşyanın mülkiyetinin kelamî-fikhî düzlemde Allah ya da insana izafesinin ne şekilde ele alındığını aktarmış ve son olarak da atomculuğun fıkhı nasıl ve kim ile girdiğine dair varsayımda bulunmuştur. Ona göre karineler, ilk olarak Ebû Hanîfe mektebinin -temel önermeler düzeyinde de olsa- atomcu evren anlayışı ile hareket ettiğini göstermektedir.

Netice olarak Hasan Hacak’ın farklı disiplinlerin birbiriyle etkileşimini ele aldığı, daha ziyade akademik kitleye hitap eden bu eserinin, karmaşık bir konuyu anlatmasına rağmen dil ve üslup açısından başarılı olduğu söylenebilir. Alanında öncü bir çalışma olması hasebiyle yer yer özel araştırma gerektiren alanlara vurgu yapılmasının da, bu gibi bakir alanlara araştırmacıları yönlendirme açısından faydalı olduğu kanaatindeyiz. Eserde işlenen konular fıkıh eserlerinde yer alan hükümlerin ve düşünme biçimlerinin arka planını ortaya koyar nitelikte olduğu için, eserin İslam hukukunda çalışma yapanlar açısından büyük bir önem taşıdığını söyleyebiliriz.

Fethinden Sâmânîler'in Yıkılışına Kadar (893-389 / 711-999) Semerkant Tarihi

Osman Aydınlı, İstanbul : İSAM Yayınları, 2011, 596 s.

Samet SAZAK²

İslam medeniyetinde tarih yazıcılığı hicri ikinci asırdan itibaren sahabe ve tabiin tarafından Siyer ve Meğazi eserleri başta olmak üzere, Cahiliye Çağı Tarihi, Ensab, Tabakat ve Fütuh alanındaki eserlerin yazılmasıyla başladı. Hz. Peygamberin hayatını anlatan ilk eserler ayrıca Mekke, Medine ve Cahiliye çağını anlatan konulara da yer verdi. Raşit halifeler devrinde yapılan fütuhatlar ve yeni medeniyetler şehir tarihi yazın türünün ortaya çıkmasında etkili oldu. Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in valilerle yaptığı yazışmalar ve bilgilendirmelerden de anlaşılacağı üzere Müslümanlar yeni bölgeleri merak etmiş, her açıdan incelemiş ve rapor veren mektupları üst makamlara iletmışlerdir. Ayrıca Müslümanlar için büyük önem taşıyan Haremeyn şehirleri Mekke ve Medine hakkında tafsilatlı bilgileri yazma ihtiyacı açık bir şekilde hissedilmiştir.

Şehir tarihleri, sahabe ve tabiin döneminde başlayan İslam tarih yazıcılığı içerisinde önemli bir yere sahiptir. Şehir tarihi eserleri, genellikle belirli bir şehir veya bölgenin coğrafi durumu, iklim ve toprak yapısı, fetih şartları ve burada yaşayan önemli ilim adamları hakkında kapsamlı bilgiler verir. Ayrıca bu eserler askeri, siyasi, içtimai, iktisadi ve ilmi alanlarda olduğu kadar konu edilen bölgenin yolları, köprüleri, kuyuları, kaleleri, sarayları ve mescitleri hakkında da zengin bir muhtevaya sahiptir. İlk şehir tarihleri Müslümanlar için ayrı bir öneme haiz olan Mekke, Medine ile başlamış; fütuhatlara göre Mısır, Endülüs, Irak ve Suriye ile devam etmiştir. Batı Türkistan ve Orta Asya bölgelerine hicri ikinci asırdan itibaren hâkim olmaya başlayan İslam ordusu Kuteybe b. Müslim komutanlığında burada yeni bir medeniyet te'sis etmiştir. Çoğunlukla Türkler'in yaşadığı bu bölge zamanla İslamlaşmış ve yeni bir medeniyete kapı açmıştır.

² Arş. Gör., Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi.

Bu bölgenin en önde gelen ve günümüz Özbekistan Cumhuriyeti'nin orta kısımlarında yer alan Semerkant şehri Türk-İslam medeniyetinin sentezlendiği, 2700 yıldan daha fazla bir tarihe sahip en kadim yerleşim yerlerinden birisidir. Doğu'nun Roma'sı olarak da adlandırılan bu şehir dünyanın en eski medeniyetlerine ev sahipliği yapmıştır. Müslümanlar tarafından Mâverâünnehir olarak adlandırılan bölgenin en önemli şehirlerinden biri, hatta çoğu zaman bölgenin yönetim merkezi olan Semerkant, Türkler'in İslam'la tanıştığı mekânlardan biri olmuş ve önemli birçok İslâm âlimi bu şehirden zuhur etmiştir.

İpek yolu ticareti üzerinde stratejik bir öneme sahip olan Semerkant şehri, bölgenin yerli halkı Soğdu tüccarların da katkılarıyla orta zamanların en önemli ticaret merkezlerinden birisi olup birçok kültür ve medeniyetin buluştuğu ve neşvünema bulduğu bir yer olmuştur. Mesela Çin kültür ve medeniyetinin mahsulleri olan kâğıt ve ipek gibi ürünlerin dünyanın diğer bölgelerinde tanınmasını sağlayan bu şehir, İslam medeniyetinin ilim ve kültür yönünden gelişmesine de büyük katkıda bulunmuştur.

Semerkant, Buhara, Taşkent, Hocent, Kış, Tirmiz, Şaş ve Kaşgar gibi Orta Asya Türk İslam şehirleri Türkler'in İslamlaştığı ve köklerinin dayandığı mühim şehirlerdendir. 1991 yılında Sovyet rejiminin çökmesi ile birlikte içinde buldukları Türk Cumhuriyetleri ile birlikte bağımsızlığını kazanan bu şehirler yeniden ön plana çıkmaya başlamışlardır. Ülkemizde son dönemlerde şehir tarih yazımıyla alakalı önemli çalışmalar yapılmış olsa da bu konuda hâlâ büyük bir boşluk göze çarpmaktadır. Özellikle Orta Asya Türk-İslam şehirleri hakkında ülkemizde yapılan değerli birkaç çalışma dışında bu bölge, ciddi araştırmacılar bekleyen önemli alanlardan biridir.

Bu bölge ile ilgili yapılan önemli çalışmalardan birisi, Orta Asya üzerine çalışmalarıyla bilinen değerli araştırmacı Osman Aydın'ın Semerkant şehir tarihi üzerine yaptığı doktora çalışmasıdır. İSAM Yayınları tarafından İstanbul'da 2011 yılında, *Fethinden Samanilerin Yıkılışına Kadar (93-389/711-999) Semerkant Tarihi* ismiyle yayınlanan bu eser, Miladi XI. asra kadar Semerkant tarihini büyük ölçüde aydınlatmıştır. Eserin bölümleri şu şekilde sıralanmıştır:

Önsöz, Giriş, I. Bölüm: Siyasi ve Askeri Tarih, II. Bölüm: İktisadi Durum, III. Bölüm: İlimi ve Kültürel Hayat, IV. Bölüm: Sosyal Hayat, Sonuç, Kaynakça, Dizin.

Semerkant hakkında en kapsamlı ve titiz çalışmayı yapan Osman Aydınli eserinin önsözünde, bu çalışmayı yapmaya sevk eden âmillerin başında şehrin siyasi, ekonomik ve kültürel olarak zengin bir tarihi birikime sahip olmasının etkili olduğunu belirtmiştir. Bu zenginliğin daha önceki medeniyetlerde olduğu gibi İslâm (özellikle Samaniler) döneminde nasıl meydana geldiği ve çeşitli ilim dallarında yetişen büyük mütefekkirlerin hangi alt yapıyla bu özelliklere haiz oldukları araştırmanın çıkış noktası olmuştur.

Aydınli, son yarım asırda ilim dünyasında şehir tarihlerine ilginin giderek arttığını, Orta Asya şehirlerinin de çalışma konusu olarak bu ilgiden nasibini aldığını ve özellikle Özbekçe ve Rusça çalışmaların yapıldığını belirtmiştir. Ancak bu çalışmaların daha çok İslam öncesi döneme ait olduğunu vurgulayan yazar, gerek kaynak eksikliğinden kaynaklanan gerekse başka sebeplerden dolayı Arap fetihlerinden Timur dönemine kadar bölgeyle ilgili yaklaşık yedi asırlık bir dönemin pek çalışılmadığını belirtmiştir. Kendisi ise, Semerkant hakkında kaynakların eksikliğine rağmen gerek umumi İslam tarihleri gerekse coğrafya, ensab ve Maverâünnehir ile ilgili yazılmış diğer bir takım şehir tarihlerinden de hareketle Semerkant'ın İslam döneminin ilk üç yüzyılını titizlikle incelemiş ve bu güzel çalışmayı ortaya çıkarmıştır.

Eserine uzun bir giriş bölümüyle (s. 19-178) başlayan yazar “Kaynaklar ve Araştırmalar” başlığıyla, eseri yazarken kullandığı bölge ile ilgili coğrafya eserleri, genel tarihler, şehir tarihleri, ensab-tabakat ve ansiklopedik eserler hakkında şümulü bilgiler vermiştir. Ayrıca aynı yerde çalışmasında azami derecede istifade ettiği Türkçe ve diğer dillerde bölge ile ilgili yazılmış araştırma eser ve makalelere de değinmiştir. “Coğrafi Durum” başlığıyla, Maverâünnehir ve Soğd bölgesinin sınırları ve Semerkant bölgesinin coğrafi yapısı ile Semerkant'ta bulunan yerleşim birimleri tek tek açıklanmıştır. Bölgenin can damarı olan Soğd veya bugünkü adıyla Zerefşan nehri hakkında açıklamalardan sonra bölgenin iklimi hakkında bilgiler verilmiştir. “Semerkant Şehri” başlığıyla şehrin ismi, kim tarafından kurulduğu ve ilk kuruluşu hakkında tespitlerden sonra şehrin topoğrafyası; dış sur ve varoşlar, kaleler, şehirde

bulunan mahalleler, sokaklar ve diğler yer isimleri titiz bir çalışmanın ürünü olarak belirlenmiştir. “İslam Fethine Kadar Semerkant Tarihi” başlıklı giriş bölümünün son kısmında ise kuruluşundan itibaren İslam dönemine kadar şehrin tarihi derli toplu bir şekilde özetlenmiştir. Bu başlık altında önce ilk devirlerden Büyük İskender dönemine kadar Soğd ve Semerkant tarihi aktarılmış, ardından büyük İskender’in Semerkant’ı istilasını ve Grekler’in epey bir süre Semerkant ve çevresine sahip olmasından bahsedilmiştir. Daha sonra sırasıyla bölgeyi ele geçiren Büyük Yüeh-chihler, Kang-chüler, Kuşanlar, Himyeriler, Kionitler, Eftalitler, Göktürkler ve Çinliler’in bölge hâkimiyetinden bahsedilmiştir. Son olarak da Müslümanlar bölgeye gelmeden hemen önce, başlarında Türk hanedanların bulunduğu müstakil şehir devletlerin bölgeye hakim olduğu ve hepsinin Semerkant’ta oturan Soğd Yabgusu’na bağlı oldukları anlatılmıştır.

“Siyasi ve Askeri Tarih” üst başlığıyla başlayan birinci bölüm (s. 179-348) Semerkant’ın Emeviler, Abbasiler ve Sâ mâniler dönemi hakkında bilgiler verir. Üç kısımdan oluşan bu bölümün birinci kısmında Hz. Osman döneminde bölgeye yapılan birkaç fetih teşebbüsüyle birlikte Emeviler döneminde Mâverâünnehir bölgesine düzenlenen ilk seferlerden bahsedilir. Semerkant’a düzenlenen ilk seferler başlığıyla Said b. Osman ve Selm b. Ziyad’ın seferleri hakkında açıklamalar yapılmıştır. Arap-İslam ordularının en meşhur komutanlarından Kuteybe b. Müslim’in büyük bir muhasaradan sonra Soğd İhşid’i Gürek’i yenilgiye uğratarak Semerkant’ı kesin bir şekilde fethetmesi (h.93/m.712) detaylı bir şekilde aktarılmıştır. Ayrıca bu bölümde Kuteybe b. Müslim’in Semerkant’ı fethiyle birlikte bölgedeki etkinliğine ve Müslümanların Çin’e kadar ulaşmasına değinen yazar, bölgeyle alakalı olarak Emevî hanedanı hakkında da bilgiler vermiştir. Râşid halifelerin beşincisi olarak gösterilen büyük Emevi halifesi Ömer b. Abdülaziz’in Mâverâünnehir ve Semerkant siyasetini ayrı bir başlıkla aktaran yazar bu dönemde fetihlerin durdurulup fethedilen yerleri İslamlaştırma politikasının nasıl olumlu sonuçlar verdiği ve o dönemde bölgedeki imar faaliyetlerinden bahsetmiştir. Daha sonra Emevi Horasan valilerinin bölge halkına verdikleri sözlerde durmamaları sebebiyle Mâverâünnehir’de bulunan Türkler ve Soğdlular ile yaptıkları savaşlar ve Semerkant’ın iki yıl boyunca çıkan ayaklanmalar sebebiyle nasıl elden çıktığı ve çekilen acılar anlatılmıştır. Ardından Nasr b. Seyyar’ın Horasan valiliği

esnasında Semerkant'ın tekrar ele geçirilmesi ve bölgede başlayan Abbasi propagandaları aktarılmış, ardından Emeviler'in yıkılışı ile bölgenin Abbasi hakimiyetine geçmesinden bahsedilmiştir.

Birinci bölümün ikinci kısmında Abbasiler döneminde Buhara, Semerkant ve diğer Soğd halkının Abbasi idaresine karşı ayaklanmaları, İslam ordularıyla Çin ordusunun ilk ciddi savaşı olan Talas savaşının detayları ve bu savaşın Türkler'in İslamlaşmasındaki önemi vurgulanmıştır. Emeviler'in Arap milliyetçiliği tavrından bunalan Mâverâünnehir halkının Abbasiler'in göstermiş olduğu hoşgörülü tutum ve mantıklı siyasetin faydaları da bu bölümde aktarılmıştır. Ardından Abbasi Devleti'ni uzun süre uğraştıran Rafi' b. Leys isyanına ve bu isyanı bastırmak için gösterilen çaba ve mücadeleye, Me'mun'un Horasan valiliği döneminde halka karşı iyi davranılması ve iyi bir yönetim ortaya konulması dolayısıyla isyanların azalmasına ve İslâm ordusunun Semerkant'ı tekrar ele geçirerek isyanlara nasıl son verildiğine vurgu yapılmıştır.

Birinci bölümün son kısmında ise Sâ mâniler dönemi başlığıyla Samanoğulları'nın menşei ve Mâverâünnehir-Semerkant idaresine getirilmeleri anlatılmıştır. İran menşeli soylu bir hanedana mensup Sâ mân-hudât'ın dört oğlu'nun Rafi' b. Leys isyanını bastırmada ve Me'mun'un halife olmasındaki etkileri dolayısıyla Semerkant ve diğer Mâverâünnehir şehirlerine yönetici olarak atandıkları ve Sâ mânî Devleti'nin nasıl kurulduğunu anlatan yazar, devletin yönetim merkezi önceleri Semerkant iken İsmail b. Ahmed döneminde başşehirin nasıl Buhârâ'ya taşındığı, Sâ mâniler'in kendi içindeki çekişmeler ve civar hânedanlarla olan mücadelelerini aktarmıştır. Karahanlılar tarafından Semerkant'ın ele geçirilişi, son Sâ mânî hükümdarı İsmail b. Nuh'un yeniden devleti diriltmek için Semerkant civarındaki faaliyetleri ve Sâ mâniler'in tarih sahnesinden nasıl çekildiği anlatılarak bu bölüm bitirilmiştir.

İkinci bölümde (s. 349-386) Semerkant'ın bütün yönleriyle "İktisadi Durumu" incelenmiştir. Öncelikle Semerkant'ın Orta Asya'daki konumu, stratejik bir mevkiye sahip olması, doğuda Çin'den gelen İpek Yolu, kuzey ve kuzeydoğuda Türk ülkelerinden gelen Kürk yolu, güneyde Hindistan ve Afganistan'dan gelen Baharat Yolu, batıda ise Merv ve Buhara üzerinden İran'dan gelen çok önemli ticaret yollarının kesişim noktasında olduğu vurgulanmıştır. Semerkant şehrinin jeopolitik konumunun iktisadi hayata etkisi, Soğdlular'ın

İpek yolu ticaretine hâkim olması ve ticarî başarılarla sahip olmaları iktisadi yönden şehrin önemini ortaya çıkarmıştır. Bölgede kullanılan paralar, Semerkant'ta üretilen kağıt ve kumaş ve bunların benzerlerine üstünlükleri, ayrıca diğer endüstri ve imalat ürünleri hakkında da bolca malumata yer verilmiştir. Ayrıca yazar, yapılan arkeolojik araştırmalara binaen bölgenin eski tarihlerden itibaren tarım ve hayvancılıkta da büyük mesafeler kat ettiğini ortaya koymuştur. Bugünkü adıyla Zerefşân olan Soğd nehrinden insanların büyük ölçüde verimli bir tarım için nasıl yararlandığı ortaya konulup, o gün bölgede çıkarılan madenlere de değinilerek ikinci bölüm sonlandırılmıştır.

Üçüncü bölümde (s. 387-474) "Semerkant'ın İlmî ve Kültürel Hayatı" işlenmiştir. İlk olarak İslam öncesi bölgede yaşamış olan Soğdlular'ın kültür ve medeniyeti hakkında bilgi verilmiş ve bölgede kullanılan Soğdça, Arapça ve Farsça gibi yazı ve konuşma dilleri incelenmiştir. Ardından İslamî ilimlerin bölgede gelişmesinde Sâmânî hükümdarlarının katkısı, şehrin ticaret yollarının kesişme noktasında bulunması sebebiyle canlı olan ticarî hayattan ilim ehlinin istifade etmesi, kağıt üretiminin İslam dünyasında ilk bu bölgede başlaması gibi amillerin etkili olduğunu kaydeden yazar, Semerkant'taki cami, mescid ve medrese gibi ilim merkezleri hakkında da doyurucu bilgiler vermiştir. "Semerkantlı Âlimler" başlığıyla Semerkant ve bu şehre bağlı diğer yerleşim birimlerinde yaşayan tefsir, hadis, fıkıh, kelâm gibi alanların yanında dil, tarih ve coğrafya gibi diğer ilim dallarında da yetişen İslam âlimleri elde var olan bilgiler dâhilinde tanıtılmıştır. Ayrıca bu bahsedilen ilim dallarının Semerkant'taki gelişme süreci, İslâm ilim ve kültür dünyasına katkıları ve şehrin ilmî çalışmalarda nasıl büyük bir seviyeye yükseldiği özellikle vurgulanmıştır. Bu bölüm, Semerkantlı âbid ve zâhidler hakkında verilen bilgiyle son bulmuştur.

Eserin dördüncü ve son bölümü ise içtimaî ve dinî hayat şeklinde iki kısımda ele alınan "Sosyal Hayat" üst başlığıyla verilmiştir. İçtimaî hayat kısmında Semerkant ve çevresinde yaşayan Soğd, Türk ve Arap halkları incelenmiş ve bu halkların örf ve adetleri, giyim-kuşamları, yaşantı tarzları, kullandıkları takvimleri, önemli gün ve bayramları, mizaçları ve üstün hasletleri anlatılmıştır. Dinî hayat kısmında ise İslâm öncesinde var olan ve İslâmî dönemden sonra da varlığını sürdüren Budizm, Mecusilik, Maniheizm, Hiris-

tiyanlık, Yahudilik ve diğer inanışların bölgeye girişi ve etkisinden bahsedilmiştir. Ardından Semerkant ve oraya bağlı yerlerde İslam'ın yayılışı başlığıyla bölgenin İslâm'a giriş aşamaları anlatılmıştır. Bölgenin İslamlaşması konusunda yazar, Kuteybe b. Müslim'in bölgeyi fethi ve Ömer b. Abdülaziz'in yoğun çabalarıyla bölgede ihtida hareketlerinin hızlandığını, akabinde daha sonraki halifelerin yanlış tutumları ve baskıcı valilerin bölgeye tayinleri ve adaletsiz uygulamaları sonucu isyan ve irtidat hareketlerinin başladığını ve Nasr b. Seyyar'ın valiliği dönemine kadar (738-748) da devam ettiğini belirtmiştir. Son olarak, Semerkant ve havalisine İslam'ın tamamen hâkim olmasının Abbasi halifesi Me'mun dönemine kadar sürdüğünü ortaya koyan yazar, bu bölümü, Semerkantlılar'ın İslam dinine olan bağlılıklarını temsil eden davranışlarından misaller vererek bitirmiş ve "Sonuç" kısmında, işlediği konuları sade, kısa ve güzel bir anlatımla özetlemiştir.

Semerkant tarihinin Müslümanlar tarafından fethinden itibaren üç yüz yıllık tarihini anlatan bu geniş hacimli eser, yirmi sayfalık zengin bir kaynakçaya sahiptir. Eserde kullanılan uzunluk ölçüleri ve karşılıkları belirtilmiş, günümüze ulaşan tarihi kalıntıların ve tarihi eserlerin fotoğrafları verilmiş, günümüze ulaşmayan Semerkant Camii'nin planı gösterilmiş, İstahrî ve İbn Havkal'ın Maveraünnehir haritaları ile birlikte bölgenin günümüz modern haritalarına yer verilmiş, Sâmîrice, Ârâmice ve İbrânice ile karşılaştırmalı Soğd alfabesi tablosu da verilmiştir. Dizinle birlikte eser sona ermiştir.

Eski dünya olarak adlandırılan ve kadim milletlerin yaşama merkezi olan Asya kıtasının orta bölümünde yer alan Mâverâünnehir bölgesinin kalbi diyebileceğimiz Semerkant şehri, kültür ve medeniyet birikimimizin en eski şehirlerinden biridir. İslâm öncesi ve sonrası taşımış olduğu tarihi öneme binaen Semerkant şehrinin tarihini İslam şehir tarih yazımına göre düzenlemiş olan akademisyen Osman Aydınlı bu alandaki büyük bir boşluğu bütün zorluklarına rağmen titiz bir çalışmanın ürünü olarak doldurmuştur. Çünkü bizzat şehrin İslamlaşma dönemine ait birebir veya doyurucu bir eser bulunmamasına rağmen gerek umumi İslâm tarih ve coğrafya kitaplarından gerekse bölgedeki diğer şehirler üzerine yazılmış eserlerden kıyasla Semerkant'ın bizim için muğlak olan İslamî ilk üç asrını aydınlatmıştır.

Fahreddin er-Râzî

Ömer TÜRKER - Osman DEMİR

İstanbul: İSAM Yay., 2013, 635 s.

Ziya ERDİNÇ³ / Metin AYDIN⁴

Bu eser, Ömer Türker ve Osman Demir'in editörlüğünü üstlendiği, farklı disiplinlerden birçok akademisyenin yazılarının yer aldığı derleme bir çalışmadır. Özel olarak Fahreddin er-Râzî'ye hasredilen bu eser, İSAM tarafından yürütülen "İslam Medeniyetinin İkinci Klasik Dönemi" olarak adlandırılan h. 7-12. (m. 13-18) asırlar arasını konu edinen ve mezkûr dönemde ortaya çıkan entelektüel birikimi ilmî ve fikrî boyutlarıyla ortaya koymayı amaçlayan projenin ilk ürünüdür. Bu projenin temel varsayımı, iddia edilen aksine, İslam Düşünce geleneğinin Moğol istilası sonrası duraklama sürecine girmediğidir.

İslam düşünce tarihinde Gazzâlî öncesi döneme ait te'lifât ve fikirlerin yeniden yorumlanarak düşünce ve muhtevada bir dönüşümün yaşandığı İkinci Klasik Dönemin ilk ve en etkili siması olarak takdim edilen Râzî'yi konu edinen bu eser, biri giriş olmak üzere dört bölümden oluşuyor. Dört bölümde, toplam 17 makale yer alıyor.

Üç makaleden oluşan Giriş bölümünde ilk olarak kelim ve felsefe tarihinde Râzî'nin yeri tespit ediliyor, ardından hayatı ve eserleri ile ilgili olarak detaylı bilgiler veriliyor.

"İslam Düşünce Tarihinde Fahreddin er-Râzî" başlığını taşıyan I. bölümde yedi makale bulunmaktadır. Bu bölümde Râzî'nin kelim ve felsefe dışındaki ilmî yönüne dikkat çekilmektedir. Bu minvalde ilk olarak İslam Düşünce geleneğinde bir Râzî ekolü olup olmadığı tartışılmakta, ardından düşünürü-

³ Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü Kelam Anabilim Dalı.

⁴ Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Felsefe Tarihi Anabilim Dalı.

müzün İşârât geleneğindeki yeri ele alınmaktadır. Bölümün devamında ise Râzî'nin tefsir, belâgât, mezhepler tarihi ve dinler tarihi ilmindeki yeri, katkıları ve özgün düşünceleri incelenmektedir.

Râzî'nin felsefî ve kelâmî düşüncelerini konu edinen ve beş makaleden oluşan III. bölüm "Fahreddin er-Râzî Düşüncesi" başlığını taşımaktadır. Bu bölümde sırasıyla Râzî'nin bilgi teorisi, varlık görüşü, ısbât-ı vâcib ve Tanrı-âlem ilişkisi, nübüvvet teorisi, cevher-i ferd ve heyûlâ-sûret teorisi tartışılmaktadır.

Son bölümü oluşturan ve "Fahreddin er-Râzî Eleştirileri" başlığını taşıyan IV. bölüm, iki makaleden oluşmaktadır. Bu bölümde ilk olarak Seyfeddin el-Âmidî örneği üzerinden Râzî'nin İbn Sînâ'nın İşârât ve't-tenbihât adlı eserine yazdığı şerh incelenmektedir. Ardından selef geleneğinde Râzî'ye yöneltilen metodik eleştiriler ele alınmaktadır.

Eser "Fahreddin Râzî'nin Vasiyeti" başlıklı tercüme ve "İleri Okuma Listesi" başlıklı iki ekle nihayete ermektedir.

Kabul edilmelidir ki, İslam Düşünce Geleneği içerisinde oldukça mümtaz bir yeri haiz olan Râzî gibi bir şahsiyeti konu edinen böyle kapsamlı bir eserin tüm yönleriyle burada ele alınması mümkün değildir. Biz de bu nedenle eser içerisinde alanımızla ilgili olması hasebiyle ilgimizi çeken makalelerden birkaçını burada ele almayı uygun görüyoruz.

Ele alacağımız ilkyazı, eserin de ilk makalesi olan "Kelam ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî" başlıklı makaledir. Ömer Türker tarafından kaleme alınan bu makale Râzî'nin İslam Düşünce Geleneğindeki yerini tartışmaktadır. XII. yy'dan sonra kaleme alınan kelam ve felsefe eserlerinin, Gazzâlî'den sonra İslam kelam ve felsefe tarihinin en önemli simasının Râzî olduğuna işaret ettikleri tespitiyle yazısına başlayan Türker, Râzî'nin İslam düşüncesinde üç hususta temayüz ettiğini ifade etmektedir.

Buna göre Râzî'nin temayüz ettiği ilk husus, Gazzâlî'nin İhyâü ulûmi'd-dîn adlı eserinde dile getirdiği kelam-felsefe ilişkisine dair görüşlerini teoriden pratiğe dönüştürmesidir. Gazzâlî'nin kelam ile Meşşâî metafiziğinin konularını aynı gördüğünü, ancak Râzî'nin kelamı sadece metafiziğin değil, nazarî felsefenin de muâdili olarak kabul ettiğini söyleyen Türker, Râzî'nin kelam ilmini felsefenin verileriyle yeniden tasnif ettiğini ve felsefeyi de mütekadimîn kelamının sistematığına yakın bir çerçeve içine soktuğunu iddia etmek-

tedir. Bu bağlamda müellife göre Râzî'nin kelam ve felsefe tarihi bakımından en büyük başarısı İbn Sînâ felsefesinin imalarını çözümleyip felsefi düşüncüyü hem bir filozof hem de bir kelimacı duyarlılığıyla eleştirerek geniş bir sorun birikimini miras bırakmasıdır.

Müellife göre Râzî'nin temayüz ettiği ikinci husus kelam ilminin yöntemine ilişkin değerlendirmeleridir. Daha önce Cüveynî'nin gerek İmam Eş'ârî ve Bâkullânî gibi Eş'arî düşünürler gerekse de Mu'tezile imamları tarafından kullanılan istidlâl yöntemlerinin ayrıntılı bir eleştirisini yaparak kelamda yöntem eleştirisi sürecini başlattığını söyleyen Türker, bu eleştirilerin Gazzâlî eliyle yaygınlık kazandığını iddia etmektedir. Müellife göre, Gazzâlî, Cüveynî'nin görüş ve eleştirileri doğrultusunda kelâmın yöntemini yeniden ifade etmiş ve böylece kelâmın cedelden arındırılması çabasını sürdürmüştür. Türker'e göre Râzî, Cüveynî ve Gazzâlî'nin kelamın yöntemine yönelik olarak yarım bıraktığı eleştiri sürecini tamamlamıştır. Bu bağlamda Râzî, Cüveynî ve Gazzâlî'nin eleştirilerini de dikkate alarak mütekaddimin kelamının istidlâl yöntemlerinin zayıf yanlarını daha sistemli bir şekilde eleştirmiştir.

Türker, yöntem eleştirisinden sonra Râzî'nin temayüz ettiği üçüncü hususun metafizik bilginin imkânına ilişkin olarak yapılan tartışmalar olduğunu ifade etmektedir. Bu hususta Cüveynî'nin kelam geleneğinde Râzî'ye uzanan çizginin en önemli halkası olduğunu söyleyen müellif, Cüveynî'nin akıl yani nazar gücünün ilahiyat meselelerini kuşatmakta yetersiz kaldığını, yalnızca bir takım genel şeylere ulaşabileceği şeklindeki yaklaşımının Gazzâlî'de açık bir şekilde metafizik eleştirisine dönüştüğünü belirtmektedir. Bu noktada Gazzâlî, sadece sufileri eşyanın hakikatlerini tahkik seviyesinde bilen zümre olarak görür ve açıkça sufilerin yöntemini tercih etmiştir. Türker, Gazzâlî'nin bu sonuca tahkik edilmiş dindarlık ile metafizik arasında zımnî bir ilişki kurarak ulaştığını söylemektedir. Buna göre nazarî akıl, Tanrı'nın zâtı, sıfatları ve âlemlerle ilişkisi, nefsin mahiyeti, ölüm sonrası hayat gibi metafiziğin aslî ve fer'î meselelerine ulaşamaz, fakat bu gerçeklere müşahede yöntemini izleyen muhakkik sufiler ulaşabilir. Yazar, Gazzâlî'nin nazarî akla karşı geliştirdiği bu yaklaşımın ortaya çıkardığı durumla ilgili oldukça ilginç bir tespitte bulunmaktadır. Bu tespite göre, eğer Râzî gibi kelama yeniden yön veren ve kelamın gerçekte bir hakikat araştırması olduğunu ortaya koyan etkili bir şahıs çıkmaysaydı kelam ilmi önceki dönemde sahip olduğu gözde konumunu kaybedebilirdi.

Türker son tespit olarak Râzî'nin kelamı yeniden düzenlemekle kalmadığını aynı zamanda İbn Sînâ'da en güçlü şekilde ifadesini bulan Meşşâî felsefeyi yeni bir tertibe sokarak sistemleştirdiğini söylemektedir. Buradan hareketle müellif Râzî sonrasında onun düşüncelerinden bağımsız bir kelam ve felsefe geleneği olmadığını ve Râzî dikkate alınmadan XII. yy sonrası kelam ve felsefe tarihini kavramanın imkânsız olduğunu iddia etmektedir.

Ele alacağımız ikinci makale, Müstakim Arıcı'nın "İslâm Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü" başlıklı makalesidir. Makalenin başlığında yer alan "İslam düşüncesi", "ekol" ve "Râzî ekolü" kavramlarını tahlil ederek yazısına başlayan müellif, "İslam düşüncesi" kavramıyla daha dar anlamdaki bir kullanımı olarak nazarî düşünceyi, özellikle felsefî ve kelamî düşünceyi kastettiğini ifade etmektedir. Ardından İbn Sînâ'nın Râzî düşüncesi üzerinde bıraktığı etkiye değinen yazar, Fahreddin Razi'nin İbn Sînâ eleştirmeni olduğu kadar aynı zamanda şârihi ve yorumcusu sıfatıyla da ortaya çıktığını, kelam ve felsefe alanında yüzyıllar boyu sürecek bir terkip, cem' ve mezc çalışmasını metod ve meseleler bağlamında gerçekleştirdiği tespitini yapmaktadır.

Arıcı, Râzî'nin nazarî düşüncedeki yerini ortaya koyduktan sonra Râzî ekolünün sınırlarının nasıl tespit edileceği ve hangi düşünürlerin bu ekole dâhil edileceği sorununa çözüm bulmaya çalışmaktadır. Bu bağlamda o, ilk etapta Râzî ile öğrencileri ve takipçileri arasındaki bağlantıları birincisi tabakat kitapları ve icazetnamelerden hareketle, ikincisi ise Râzî ile öğrencileri veya takipçileri arasında bazı ortak noktalar tespit etmek suretiyle ortaya çıkarmanın mümkün olduğu belirtmektedir. Bu ikinci hususun daha önemli olduğunu ifade eden Arıcı, ekolü temsil eden isimleri filozof kimliğiyle ve kelamcı kimliğiyle ön plana çıkanlar olmak üzere ikiye ayırmakta daha sonra ise tespit ettiği dört ortak noktanın söz konusu şahıslarda nasıl temayüz ettiği üzerinde durmaktadır. Böylece yazar, "takipçileri" derken sadece ondan ders okuyan veya icazet alan kimseleri kastetmenin doğru olmayacağını, Râzî ile takipçileri arasında fikri anlamda bir birlik ve ilişkinin esas alınmasının daha uygun olacağını belirtmektedir. Müellife göre burada önemli olan, kimlerin Râzî'nin nazarî düşüncedeki çizgisini devam ettirdiğidir. Yoksa bu kişilerin her konuda Râzî ile aynı görüşü benimsemesini beklemek yanlış olur.

Esirüddin el-Ebherî, Necmeddin el-Kâtibi, Nasirüddin Tusi'yi filozof; Seyfuddîn el-Âmidî, Kâdî Beydâvî, Adûdidin el-Îcî, Sa'duddîn Teftâzânî ve Seyyid Şerif Cürcânî'yi de kelamcı kimliğiyle öne çıkanlar olarak takdim eden

müellif, özellikle filozof dediği takipçilerinde görülen İbn Sînâ etkisine dikkatleri çekmektedir.

Arıcı'ya göre Râzî ekolü temsilcilerinde ortak olarak görülen birinci özellik, mantığın nazari düşüncede muhkem bir yer edinmesidir. Çünkü Râzî'den sonra neredeyse hiçbir düşünür, bu ilme kayıtsız kalmamıştır. Yazar, Râzî takipçilerinde temelde, birincisi mantığı müstakil bir disiplin olarak görmek ve onun diğer disiplinler için bir alet konumunda olduğunu kabul etmek; ikincisi ise İcî ve Cürçânî'de görüldüğü gibi, mantıktaki bahislerin akli bilgiye ulaşmadaki işlevini önemli görmekle birlikte bu bahisleri kelimelerin bir parçası saymak şeklinde iki farklı yaklaşım bulunduğunu ifade etmektedir. İkinci ortak özellik, delillerin takdiri ve tahkik edilmesi yoluyla nazari bilgi geleneğinin yeniden inşasıdır. Cüveynî ile başlayan Eş'ari kelamının yöntemine yönelik eleştiri süreci Gazzâlî, Râzî ve İcî tarafından sürdürülmüştür. Râzî kelamcılar tarafından kullanılan ilzam, in'ikas-ı edille gibi delilleri eleştirmiş ve tahkik dediği yolu seçmiştir. Ona göre, Râzî sonrası düşünürler, kendilerini kelimelerin ve metafiziğin meselelerini tahkik eden düşünürler olarak görürler ve herhangi bir düşünür veya eserin önemini tahkik işlemindeki başarısına göre belirlerler. Üçüncüsü, ma'kulâtın taakkülüne giden yolda nazar ve istidlale son derece önem verilmesidir. Arıcı'ya göre bilgiye ulaşmadaki metod açısından bakıldığında Râzî'nin yöntem ve tasnifini benimseyenlerin keşf ve müşahede gibi irfanî ve işrakî yolları kullanmadıkları görülmektedir. Dördüncüsü ise, İbn Sînâ ve Râzî perspektiflerinin uyumu içinde yeni bir tasnif ortaya konulmasıdır. Yazar, meselelerin tasnifi bakımından kendinden önceki kelamcılardan ayrılan Râzî'nin, bir taraftan İbn Sînâ'dan beri devam eden ansiklopedik tarzda eser yazımını el-Mebâhis ve el-Mülâhhas eserleriyle sürdürdüğünü, öbür taraftan da içeriği ve tertibi kendi bakış açısıyla yeniden düzenlediğini belirtmektedir. Ona göre bu yeni tasnif ana hatlarıyla Râzî ekolü temsilcilerinde devam etmiştir.

Arıcı'nın yazısının ardından inceleyeceğimiz üçüncü makale ise Muammer İskenderoğlu tarafından kaleme alınan "Fahreddin er-Râzî'de İsbât-ı Vâcib ve Tanrı-Âlem İlişkisi" başlıklı makedir. Makale iki temel bölümden oluşmaktadır. Müellif, ilk bölümde Tanrı'nın varlığının kanıtlanması ile ilgili olarak Râzî'nin ortaya koyduğu delilleri ve bu delillere dair değerlendirmelerini incelemekte; ikinci bölümde ise Râzî'nin Tanrı-âlem ilişkisine dair yaklaşımını tartışmaktadır.

İskenderoğlu, makalesine Râzî'nin herhangi bir konu hakkındaki görüşünün tespit edilmesinin oldukça zor olduğunu söyleyerek başlamaktadır. Müellife göre bu durumun sebebi, oldukça velûd bir yazar olan Râzî'nin hayatının muhtelif dönemlerinde aynı konular üzerinde farklı eserler yazması ve fikirlerinin zaman içerisinde değişiklik göstermesidir. İskenderoğlu yaptığı bu tespitten hareketle Râzî'nin son dönem eseri olan el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî adlı eserini yazısına temel olarak aldığını belirtmektedir.

Müellif, birinci bölümde öncelikle Râzî'nin Tanrı'nın varlığına ilişkin zikrettiği delilleri tartışmaktadır. Râzî'nin duyulur âlemden hareketle, Tanrı'nın varlığını kanıtlanmaya götürülen delillerden ilkinin, mümkün varlıkların zatlarını temel hareket noktası olarak aldığını söylemektedir.

Müellif bu konudaki ikinci delilin, mümkün varlıkların sıfatlarından hareket ettiğini söylemektedir. Bu delile göre cisimlerin imkân dâhilinde olan niteliklerden biri ile belirginleşmesi ancak bir tercih ve tahsis edici ile olur. Dolayısıyla, bütün cisimler niteliklere sahip olmak için bir tercih ve tahsis ediciye ihtiyaç duyarlar. Aksi takdirde teselsül ortaya çıkar.

Râzî'nin üçüncü delilinin zatların hâdis olmasından hareket ettiğini ifade eden İskenderoğlu, kelamcıların Tanrı kanıtlamasında sadece bu yöntemi benimsediklerini kendisinden nakletmektedir. Yazar, delilin ilk olarak cisimlerin muhdesliğini ortaya koyduğunu, ardından da her muhdesin bir illeti bulunduğunu dolayısıyla da, cisimlerin bir faile ihtiyaç duydukları sonucuna vardığını söylemektedir.

Dördüncü delilin sıfatların hâdis olmasından hareket ettiğini belirten müellif, Râzî'nin bu delili, insanın ilk olarak cisimlerin niteliklerine şahit olmasından yola çıkarak kurguladığını belirtmektedir. Râzî'ye göre bu delil insanların kalplerinde ve zihinlerinde daha etkili olduğundan diğer delillere nispetle eleştirilerden daha uzaktır. Bu nedenle kutsal kitaplar ve Kur'ân-ı Kerim bu tür delillerle doludur.

Râzî'nin yukarıda ifade edilen dört delilin ve deliller temelinde geliştirilen diğer kanıtlamaların kesinliğine inandığını belirten İskenderoğlu, onun bu delillerin yanında bir takım kanıtlamalardan daha söz ettiğini ifade eder. Râzî'ye göre iknâi olan bu deliller, tek tek ele alındıklarında bir kesinliğe sahip olmasalar da bütüncül olarak bakıldığında kesinlik ifade eder.

İknâi delillerle makalesinin birinci bölümüne son veren İskenderoğlu, ikinci bölümü ise Râzî'nin Tanrı-âlem ilişkisine hasretmektedir. Müellif, makalenin bu bölümünde Râzî'nin âlem hakkındaki görüşlerini ortaya koyarak işe başlamaktadır. Râzî'nin âlemin yaratılışı hususunda kelamcıların anlayışından uzaklaşarak İbn Sînâ gibi Müslüman filozofların anlayışına yaklaştığını iddia eden müellif, bu konuda Râzî'nin "yaratma" kavramının iki farklı anlamını da kabul ettiğini belirtmektedir. Buna göre "yaratma" yoktan var etme şeklinde anlaşılabilir gibi ve "zaman içinde var etme" şeklinde de anlaşılabilir. İskenderoğlu, Râzî'nin bu görüşünün ardında, ezeli yaratma fikrinin, Tanrı'nın fâil-i muhtar olmasına engel teşkil etmediği düşüncesinin bulunduğunu iddia etmektedir. Ona göre bu konuda Râzî'nin odaklandığı asıl nokta, âlemin varlığa gelebilmek ve varlığını sürdürebilmek için Tanrı'ya muhtaç olması gerektiği hususudur. Bu husus, filozof ve kelamcılar tarafından farklı yöntemlerle ifade edilmiştir.

Burada inceleyeceğimiz dördüncü makale ise yine Muammer İskenderoğlu tarafından kaleme alınan "Fahredden er-Râzî'de Nübüvvet Teorisi" başlıklı makalesidir. İslam kelamının ve Eş'arî ekolünün önemli simalarından biri olan Râzî'nin en önemli başarısının, felsefeyle, özellikle de İbn Sînâ felsefesi ile İslam kelamını uzlaştırıp bir tür felsefi kelimaya koymaya çalışması olduğunu belirten İskenderoğlu, bu makalede dört hususu ortaya koymaya çalışmaktadır. Birincisi, Râzî'nin, nübüvveti gerek olmadığını iddia eden grupların görüşlerini nasıl sunduğu; ikincisi, Râzî'nin ifadeleriyle, kelamcılarının bu iddiaları nasıl cevaplandırdıkları; üçüncüsü, kelamcılarının mu'cize bağlamında nübüvveti nasıl ispatlamaya çalıştıkları; dördüncüsü ise Râzî'nin kelamcılarının bu yaklaşımını hangi açılardan savunulmaz bulduğu ve kendi alternatif ispat yöntemi nasıl oluşturduğudur.

Râzî'nin peygamberliğin gerekli olmadığını savunanları altı gruba ayırdığını belirten Müellif, bu grupların görüşlerinin nasıl temellendirildiğine dair Râzî'de yer alan geniş izahları ana hatlarıyla nakletmektedir. Ancak İskenderoğlu, mu'cize bağlamında nübüvveti inkâr edenlerin görüşlerini aktardıktan sonra nübüvvetin kanıtlanmasında mu'cizenin kullanılması ile ilgili tartışmalar üzerinde daha ayrıntılı bir şekilde durmaktadır. Bu çerçevede, Râzî'nin mu'cizeye yönelik eleştirileri mu'cizenin imkânı, delâleti, kaynağı, tasdik anlamı taşıyıp taşımadığı ve mütevatir haberin kesin bilgi oluşturup oluşturmadığı şeklinde tasnif edebileceğimiz hususlardaki farklı yaklaşımları zikrede-

rek ortaya koyduğunu belirtmektedir. İskenderoğlu, peygamberlik ispatında mu'cizeyi zorunlu görmeyen, Allah'ın fiillerinde hikmet arayan, dolayısıyla da aklın hükmüne daha fazla yer veren kelimciler için bu eleştirilerin tamamının söz konusu olamayacağını savunmaktadır. Ona göre Râzî bazı noktalarda bu eleştirilere katılsa da genelde bunları muhaliflerin görüşleri olarak takdim etmiştir.

İslam düşünürlerinin, peygamberlik iddiasının kanıtlanmasında farklı yollar kullandığını ifade eden müellif, genel olarak birine kelamî yol, diğerine de felsefî yol denilebilse de kelimcilerin hepsini aynı grupta görmenin yanıltıcı olabileceğini ifade etmektedir. Daha sonra Râzî'nin de el-Metâlib'te bu iki metoda değindiğini belirten yazar, onun önceki eserlerinde mu'cizeyle nübüvvetin isbâtı şeklindeki birinci yöntemi kullandığını ancak bu yöntemin birçok eleştiriye açık olmasının, Metalib'te kendisini bu görüşten uzaklaştırdığını ileri sürmektedir. Akli yöntem olarak nitelendirdiği felsefî yolda ise, inançlarda ve amelerde doğru olanın akılla bilindiği bilgisinden hareketle, peygamberin doğruluğu insanları yetkinleştirebilmesine bina edilmektedir. İskenderoğlu'na göre Râzî, kendisine daha az eleştirinin yöneltileceğini düşündüğü bu yöntemi daha makul görmektedir.

Müellif, Râzî'nin insanların yetkinlik bakımından farklılıkları ve peygamberlerin hem en yetkin varlık hem de yetkinliğe ulaşmamış nefisleri yetkinleştirebilen varlık olmalarından hareketle nübüvveti kanıtlamasında ileri sürdüğü görüşlerin benzer ifadelerle İbn Sînâ'nın eserlerinde de bulunduğunu belirtmektedir. Daha sonra ise müellif, bu metodun da bir takım sorunlara kapı araladığını ancak mu'cize yöntemine nispetle daha az eleştiriye açık olduğu şeklindeki iddiasıyla makalesine son vermektedir.

Burada tanıtımını yaptığımız bu dört makale incelendiğinde Râzî ve sonrası dönemin İslam düşüncesi açısından bir dönüm noktası olduğu, duraklamanın aksine bu dönemde önceki birikimin çok daha nesnel bir şekilde yeniden yorumlanıp geliştirildiği ortaya çıkmaktadır. Yazımızda değinme fırsatı bulamadığımız Râzî'nin İşârât geleneğindeki yeri, belâgat, fıkıh usulü, tefsir, dinler tarihi ve mezhepler tarihindeki yeri ve katkıları v.b. gibi eserde yer alan diğer makaleler de bu hususu teyit etmektedir. Bu anlamda eserin, başta belirtilen amacı önemli ölçüde gerçekleştirdiğini söylemek mümkündür.

Râzî'nin mantık, tasavvuf ve nefis/insanla ilgili görüşlerini ele alan müstakil makalelere eser içerisinde yer verilmediği görülmektedir. Nitekim editörler de bu hususa değinmekte ve eserin ikinci baskısında söz konusu eksiklikleri tamamlamayı düşündüklerini ifade etmektedirler.

The Muslim Brotherhood: Hasan al-Hudaybi and Ideology

Barbara H. E. Zollner, London: Routledge, 2009, 202 s.

Muammer İSKENDEROĞLU⁵

Müslüman Kardeşler Hareketi bir asra yaklaşan tarihi boyunca değişik fikri ve eylemsel badirelerden geçmiştir. Hareketin bu uzun tarihine damgasını vuran önderlerden bir kısmının, özellikle de hareketin kurucusu olan Hasan el-Benna'nın fikirleri ve dönemi yeterince akademik çalışmaya konu olmasına rağmen, onun vefatını müteakip hareketin başına geçip hareketi en zor dönemde içine düştüğü fikri ve eylemsel iç çatışmadan düzlüğe çıkarmayı başaran Hudeybi ile ilgili yeterince akademik çalışma yapıldığı söylenemez. Zollner'in burada ele alacağımız eseri, Benna sonrası Müslüman Kardeşler Hareketi içinde ortaya çıkan Hasan el-Hudeybi-Seyyid Kutup çatışmasını ve Hudeybi'nin Duat la Kudat (Davetçiyiz Yargılayıcı Değil, İstanbul: İnkılab Yayınları) aldı eser çerçevesinde görüşlerini inceleyen ender akademik çalışmalardan biri olması açısından önem arz ediyor.

Zollner'in çalışması üç bölümden oluşuyor. İlk bölümde yazar, Hudeybi dönemine karşılık gelen 1949-73 yılları arasında Müslüman Kardeşler tarihini inceliyor. Bu bağlamda Zollner, Benna'nın bıraktığı mirası, harekete yeni lider arayışını, Hudeybi'nin lider olarak seçilmesini ve rakipleriyle olan iç mücadeleleri, Müslüman Kardeşler'in darbeci Hür Subaylar ile işbirliğini ve ardından bu işbirliğinin bozulması neticesinde başlayan hapis ve işkence dönemini inceliyor. İkinci bölümde Zollner, Seyyid Kutup'un önderliğinde hapishane yıllarında ortaya çıkan radikal eğilimin fikirlerinin yayılışını ve Müslüman Kardeşler içinde artan tesirini, ardından da Müslüman Kardeşler'den ayrışmaları, bunun neticesinde ortaya çıkan radikal gruplar ve onların görüşlerini ele alıyor. Yazar çalışmasının son bölümünü ise Duat la Kudat adlı esere ayırıyor. Bu bağlamda Zollner Duat la Kudat'ın telifi ve gerçek yazarına dair tartışmaları değerlendiriyor, ardından da eserde tartışılan temel konuları inceliyor. Bu

⁵ Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

konular sırası ile; Kelime-i şehadet, inkar, küfür, şirk, riddet ve nifak bağlamında kim Müslüman, kim kafirdir? Günah ve suçun mahiyeti nedir? Hakimiyet, “Hüküm Allah’ındır” ve hakiki İmamet bağlamında şeriat ilahi kanun mu, insani ürün müdür? İslami devlet nedir? İtaat ve muhalefetin tabiatı nedir? Tağutu reddetmek ne demektir? Hiç şüphesiz bu konular Müslüman Kardeşler’in içine düştüğü fikri kargaşada en çok tartışılan ve neticede Kutupçu çizginin ayrışmasına neden olan konulardır.

Hudeybi’nin Müslüman Kardeşler içerisinde önemli bir yere sahip olmasına; liderliği döneminde devlet düzenine yönelik uzlaşmacı tavrı ve hareket içinde ortaya çıkan radikal fikirleri reddetmesi ile günümüz Müslüman Kardeşler çizgisinin üzerinde güçlü etkiler barındırmasına rağmen, Zollner onun ile ilgili çok az akademik çalışma olmasını şaşkınlıkla karşıladığını ifade ediyor. Yazara göre bu ilgisizliğin ardında İslami hareketin düşünce ve eylemde radikal olması gerektiği önyargısı yatmaktadır ve bu önyargılı yaklaşım günümüzde birçok akademisyen tarafından sorgulanmaktadır.

Zollner, Hudeybi’nin Müslüman Kardeşler ile ilgili literatürde çok az zikredilmesinin birçok nedeni olduğuna işaret ediyor. İlk akla genel neden, İslami hareketlerin tanım gereği radikal, antidemokratik ve Batı karşıtı olduğu önyargısıdır. Bu yaklaşım ılımlı İslamcılık ile İslamcılığın radikal versiyonu arasında bir ayrımı kabul etmez; her ikisinin de ilkesel olarak seküler devleti tamamen yıkıp yerine İslami devlet düzeni kurmayı amaçladıklarını, sadece yöntem konusunda ayrıştıklarını iddia eder. Zollner, yeni oryantalist olarak nitelendirdiği bu yaklaşımı benimsemediğini vurgular. Akademik çalışmalarda İslami hareketin radikal yönüne vurgu yapılmasının bir diğer nedeni de Batı düşüncesine muhalif ve farklı olarak görülen İslam’a karşı üretilen korkudur. Bu korku medyada radikal unsurların devamlı gündeme getirilmesi ile canlı tutulurken, radikal unsurlar da bu popüleriteden beslenmektedirler. Sonuçta akademik çalışmaların da bu radikal unsurlara yoğunlaşması ile Batı’nın olumsuz İslam algısı perçinleşmiş olmaktadır. Zollner’e göre, Hudeybi’nin akademik çalışmalarda yeterince yer bulamamasının bir diğer nedeni de Müslüman Kardeşler mensubu yazarların birçok nedenden dolayı onun ismini fazla zikretmemeleridir. Ona göre, yaşadıkları ağır işkence şartları bu yazarlara Seyyid Kutup’un sunduğu radikal fikirleri daha cazip kılmıştır. Fakat Müslüman Kardeşler mensuplarının büyük bir bölümü nihayetinde Hudeybi’nin ılımlı görüşlerinin etkisinde yollarına devam etmede kara kılmışlardır. Bunun neticesi olarak hareket devrimci yaklaşımı bir tarafa bırakarak eğitim, sosyal faaliyetler ve siyasal katılım yoluyla toplumu dönüştürme çabası gütmeyi hedeflemiştir.

Dini hareketlerde kurucu liderlerin fikir ve eylemlerinin kutsanıp ulaşılmaması güç ideallere dönüştürülmesi, fikri ve eylemsel yeterlilikleri ne olursa olsun, onların yerine geçen haleflerinin liderliğini zorlaştırmıştır. Bu durum Benna sonrası Müslüman Kardeşler liderliği için de geçerlidir. Zollner'e göre, Hudeybi'nin liderliğinin Benna'ya nispetle değerlendirilmesinden önce, Benna'nın gerçekten ideal ve başarılı bir lider olup olmadığı sorgulanmalıdır. Çünkü, doğrudan Benna'dan emir alan gizli örgüte bağlı üyelerin sebep olduğu silahlı eylemler neticesinde 1948'de Müslüman Kardeşler'in kapatılması ve bir yıl sonra da Benna'nın öldürülmesi, öncelikle onun siyasetinin amacını ve başarılı olup olmadığını sorgulamayı gerektiriyor.

Zollner'e göre Benna'nın geriye bıraktığı teşkilat bir tarafta liderlik krizine, diğer tarafta da yok olma ihtimaline maruz bir teşkilattı. Bu kriz ortamında, Müslüman Kardeşler'in aralarından birinin ismi üzerinde anlayamayan lider kadrosu, hareketin imajını da düzeltmeye yönelik bir açılım fikrinin neticesi olarak, çözümü hareket mensubu dahi olmayan Hudeybi'ye teklif götürmekte bulunmuştu. Saygın ama hareketin içinde etkinliği olmayan bir ismi lider seçmekle, yönetici kadro hareket içinde kendi güç ve etkinliklerini korumayı hedefliyorlardı. Yüksek rütbeli bir hakim olan Hudeybi bu rol için uygun bir şahsiyetti. Müslüman Kardeşler'in yönetici kadrosunun onu liderlik için seçmesi tamamen pragmatik bir karardı. Dönemin şartları gereği hareketin lider kadrosu, teşkilatın tüzüğüne seçim kurallarını da bir tarafa bırakarak, Benna'nın ölümünden iki yıl sonra Hudeybi'yi Müslüman Kardeşler'in yeni lideri seçmişti. Ama Hudeybi yönetici kadronun beklediği gibi sembolik bir lider olmayı kabul etmemiş, liderliği kabul etmeyi ancak önemli pozisyonlara istediği kişileri atama yetkisinin kendisine verilmesi ve gizli örgütün lağvedilmesi şartıyla kabul etmiştir. Bu şartları dayatması, yönetici kadronun, özellikle de gizli örgütü kontrollerinde tutan isimlerin daha baştan ona cephe almalarına neden olmuştur. O yıllardaki siyasi karmaşa da Hudeybi'nin teşkilat içinde kontrolü ele geçirebilmesini imkansız kılmıştır. Hudeybi'nin eski bağlantılarını da kullanarak siyasi aktörlere ve Saray çevrelerine ulaşmaya çalışması, teşkilatın bağımsızlığına zarar verdiği iddiasıyla ona olan eleştirilerin dozunun da artırmıştır. Hudeybi'nin Saray, siyasi partiler ve kendi teşkilatı arasındaki bu tür ilişkileri siyasiler tarafından da eleştirilmiştir. Dolayısıyla Hudeybi ne teşkilatının yönetici kadrosunun ne de dış faktörlerin güvenini ve desteğini sağlayabilmiştir.

Hiç şüphesiz Müslüman Kardeşler'in Hür Subaylar ile olan ilişkileri tarihlerin en ibretlik olaylarından biridir. 1952'deki Askeri darbenin ilk günlerinde Hudeybi, muhtemelen isteksiz olarak Müslüman Kardeşler'in desteğini sun-

muş, ardından da Müslüman Kardeşler Hür Subaylar ile dostane ilişkiler geliştirmişlerdir. Zollner'e göre bu ilişkilerin çok daha eskiye dayandığına, Hür Subaylar ile gizli teşkilat arasındaki tanışıklığın Filistin krizi esnasında aynı cephede savaşmayla pekiştiğine dair birçok bulgu vardır. Hür Subaylar'ın bazı üyelerinin Müslüman Kardeşler üyesi olup olmadığını açıklığa kavuşturmak mümkün değilse de, darbeden gizli teşkilat yöneticilerinin de haberdar olduğu ve darbe için ortak çalıştıkları muhtemeldir. Ancak darbenin ardından bu iyi ilişkiler kısa süre sonra sona ermiştir. Hür Subaylar içinde gücü eline geçiren Cemal Abdünnasır, gizli teşkilat mensubu bir şahsın kendisine yönelik suikastı da fırsat bilerek, rakip olarak gördüğü Müslüman Kardeşler'i resmen yasaklamış, mensuplarını da tutuklatıp hapislerde en ağır bir şekilde cezalandırmaya başlamış, bu çatışmacı tutum ara sıra yumuşasa da Abdünnasır'ın vefatına kadar sürmüştür.

Zollner'e göre, Abdünnasır'ın Mısır'da gücü ele geçirmesi ve ardından 1958'deki Süveyş zaferinin verdiği özgüven, onun Müslüman Kardeşler'e yönelik siyasetini yumuşatmasına neden olmuş, bu durum da Müslüman Kardeşler'in tekrar canlanmasının önünü açmıştır. Adeta küllerinden tekrar doğan Müslüman Kardeşler, 1964'e gelindiğinde kendilerine '1965 Örgütü' adını veren eylemci yeni neslin, hapisten yeni çıkan Seyyid Kutup'u ideolojik lider seçmesi ile tekrar Abdünnasır'ın gazabına uğramaya başlamıştır. Zollner'e göre, Abdünnasır'ın Sovyetler Birliği'ne yaklaşmasının, antikomünist muhalefeti temsil eden Müslüman Kardeşler ve Kutup taraftarlarına yönelik bu sert tutumun nedenlerinden biri olması muhtemeldir. Diğer bir neden de yaklaşan İsrail savaşı öncesi Abdünnasır'ın iç güvenliği sağlama düşüncesidir. Çünkü Kutup taraftarları muhtemel savaşta gayri meşru cahili lider olarak gördükleri Abdünnasır'ı desteklemeyi reddederken, İsrail'i acil savaşılması gereken bir düşman olarak görmüyorlardı. Hudeybi taraftarları ise Abdünnasır rejiminin yanlışlıklarına rağmen desteklenmesi gerektiğini düşünüyordu. Neticede tekrar hapishanelere dönen Müslüman Kardeşler'in eski nesli ile 1965 Örgütü aralarındaki ideolojik sorunları detaylıca tartışma imkanı da bulmuşlardır. Bu tartışmalar Müslüman Kardeşler'in en temel sorunu olan, İslam toplum düzenine radikal yolla mı yoksa eğitim ve davet yoluyla mı varılacağına kararının verileceği tartışmalardı. Her ne kadar bu karar Kutup'un görüşleri lehine veya aleyhine alınacak bir karar gibi görünmese de, Kutup'un takipçisi olduklarını iddia eden üyeler radikal çözümü savunduklarından, onlar lehine veya aleyhine bir karar olacaktı. Mısır'ın 1967 savaşından mağlup ayrılması Abdünnasır'ın popülaritesini yok ettiği gibi Müslüman Kardeşler içindeki ayrışmayı da derinleştirmiştir. Kutupçular Mısır'ın yenilgisini Allah'ın bir işareti ve Kutup'un yorumunun doğrulanması olarak algıla-

mışlar, Kutup'un yorumlarını lafzi olarak almaları sonucunda da onun dahi varmadığı radikal fikirlere ulaşmışlardır. Sonrasında bu grup Müslüman Kardeşler'den tamamen kopup ayrı teşkilatlar kurarken, Hudeybi ve irşat bürosu üyesi diğer liderler ana bünyeyi bu radikal fikirlerden korumaya çalışmışlardır. Zollner'e göre, Duat la Kudat böyle bir ortamda Kutupçuların fikirlerini çürütmek için, Müslüman Kardeşler'in eski nesli ve bazı Ezher alimlerinin ortak çabasının bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır.

Abdünnasır'ın vefatı sonrasında iktidara gelen Sedat'ın Müslüman Kardeşlere yönelik uzlaşmacı tavrı, onların tarihinde yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Hudeybi teşkilatını yeniden yapılandırıp eğitim ve davet yoluyla teşkilatın etkinliğini tekrar canlandırmaya çalışmıştır. Hudeybi'nin Müslüman Kardeşleri radikallikten uzaklaştıran bu metodu 1973'te vefatının ardından halefleri tarafından da takip edilmiştir.

Zollner eserinin ikinci bölümünü Seyyid Kutup'un radikal görüşlerine ayırıyor. Ona göre, 1950'lerin başında teşkilata girip irşat bürosu üyeliği ve davet kısmı başkanlığı gibi önemli görevler üstlenip, daha sonra diğer üst düzey üyeler gibi Abdünnasır'ın gazabına uğrayarak uzun süre hapis hane kalmış ve nihayetinde idam edilmiş olması nedeniyle, Kutup Müslüman Kardeşler'in en önemli figürlerinden biri olarak hatırlanıp, eserlerinin teşkilatın diğer üyelerinin eserlerinden daha yaygın olmasından dolayı, Müslüman Kardeşler'in ideolojisinin temsilcisi zannedilse de, onun Müslüman Kardeşler'in ideolojik yapısına katkı sağlayıp sağlamadığı konusunda şüpheler vardır. Kutup'un Fi Zılal'il-Kur'an adlı tefsiri ve Yoldaki İşaretler gibi eserlerinden sadece Müslüman Kardeşler çevresi değil, diğer çevreler de etkilenmiş olmakla birlikte, birçok akademisyen ve Müslüman Kardeşler mensubu onun eserlerinin radikal İşlamı eylemcilere, hatta teröristlere ideolojik kaynaklık yaptığını vurgulamaktadırlar. Yoldaki İşaretler, 1970'lerden sonra Mısır'da ortaya çıkıp bugün birçok ülkede etkinliklerini sürdüren terörist grupların el kitabı olmuştur.

Zollner'e göre Kutup'un savunduğu fikirler daha önce de dile getirilmiş fikirlerdi, ama o bu fikirleri İşlam düzenini kurma yolunda eylemle bütünleşen yeni bir sistem içinde sunmayı başarmıştır. Bazı araştırmacılara göre bu radikal yorumların realite ile bir bağı yoktur, çünkü Kutup dış dünyadan ve onun realitesinden tamamen uzaklaştığı hapis hane günlerinde bu radikal fikirlere kaymıştır. Zollner, bu yaklaşımın Kutup'un ideolojik gelişimini tam olarak yansıtmadığını düşünüyor. Ona göre Kutup, Hasan el-Bennna'nın eylemciliğini savunmakta ve bunu yeniden yorumlayıp bir adım ileriye götürmektedir;

Hudeybi de Benna'nın yolundan gitmekle beraber hedefe ulaşmak için benimsenen yöntem konusunda Kutup'un yorumundan farklılaşmaktadır.

Zollner'in Kutupçular olarak isimlendirdiği grubun görüşlerini tasvirinden anlaşılabilir, onların Kutup'un radikal fikirlerini indirgemeci bir okuyuşla daha da uç noktalara götürdükleri ve eylemlerle de bunu destekledikleridir. Onlar için Kutup'un cahiliye toplumu, Allah'ın hakimiyeti, tekfir, irtidat ve cihat gibi kavramlar eylemlerinin sloganına dönüşmüş, cahiliye olarak nitelendirilen toplumla cihat artık silahlı eyleme dönüşmüştür. Bugün İslam dünyasının her köşesine musallat olan modern Haricilik olarak nitelenebilecek zihniyetin doğurduğu karmaşa karşısında, Seyyid Kutup'un düşünsel ve eylemsel mirası üzerinde tekrar düşünmek gerektiği kanaatindeyiz.

Seyyid Kutup'un radikal fikirlerinin doğuracağı sonuçları önceden fark eden Hasan el-Hudeybi, yukarıda da belirttiğimiz gibi Müslüman Kardeşler'in önde gelenleri ve bazı Ezher alimlerinin de katkılarıyla Duat la Kudat adlı eserle Kutup'un radikal İslam yorumuna adeta bir reddiye yazıp, Müslüman Kardeşler mensuplarını bu radikal fikirlerden korumaya çalışmıştır. Zollner'in de belirttiği gibi Seyyid Kutup'un radikal fikirleri hakkında birçok akademik çalışma yapılırken, Hudeybi ve Duat la Kudat'ın akademik çalışmalarda görmezlikten gelinmesi, yukarıda bahsettiğimiz İslamcılığı radikallikle özdeşleştiren yeni oryantalist önyargılarla bağlantılıdır. Zollner'in tezine bu eseri konu edinmesinin nedeni de bu ihmaldir. Yazar çalışmasının son bölümünü Müslüman Kardeşler'in ideolojisinin en önemli kaynaklarından biri olarak nitelendiği Duat la Kudat'ın detaylı analizine ayırıyor.

Zollner'e göre Duat la Kudat, ismi zikredilmese de Kutup ve birkaç kez ismi zikredilen Mevdudi gibi radikal İslamcı fikirlerin temsilcilerinin görüşlerine yönelik bir reddiyedir. Dolayısıyla sistematik olmayan ve yazıldığı bağlam bilinmeden anlaşılması zor bir eserdir. Dönemin tartışmalarına konu olan temel sorular reddiye bağlamında tartışılmış, benimsenen görüş klasik kelam ve fikhin karmaşık delilleriyle desteklenmiştir. Eserde tartışılan en önemli konulardan biri Müslüman ve kafir'in tanımı ile ilgilidir. Bununla irtibatlı olarak tartışılan diğer bir konu günah, suç ve küfür ilişkisidir. Yine bu tartışmayı tamamlar nitelikte tartışılan bir konu dinden çıkma konusudur. Bütün bu konular kelam ve fikhin derin tartışma geleneği içinde ele alınıp, radikal İslamcılarının yaklaşımlarının tutarsızlığı ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Eserde tartışılan bir diğer konu şeriatın mahiyetidir. Hiç şüphesiz yüksek bir yargı mensubu olarak Hudeybi'nin şeriatın ilahi kanun mu, yoksa insani bir ürün mü olduğu; şeriatta nelerin sabit, nelerin değişken olduğu ile ilgili analizleri çok daha dikkat çekicidir. Şeriat tartışmaları ile irtibatlı olarak tartışılan

diğer bir konu İslam devleti kavramıdır. Hudeybi bu konuyu da İslam siyaset geleneği bağlamında detaylıca tartışmaktadır. Bu konuyla irtibatlı olarak itaatin mahiyeti, yöneticiye hangi durumda itaat edileceği, hangi durumda ne tür muhalefet edilebileceği eserde tartışılan bir diğer konudur. Yönetici ve halka iyiliği emretmek ve onları kötülükten alıkoymak ilkesinin modern bağlamda nasıl anlaşılması gerektiği de itaat konusuyla irtibatlı tartışılan diğer bir konudur.

Seyyid Kutup'un radikal fikirler savunduğu bütün bu konularda Hudeybi, klasik İslam kelam ve fıkıh düşüncesinin birikiminden de faydalanarak yaşadığı dönemin şartlarına uygun orta yolcu bir İslam yorumu sunmaktadır. Bu iki farklı yorum mensuplarının mirası değerlendirildiğinde, Hudeybi'nin yaklaşımın hem akademik çevrede, hem de toplum temelinde daha fazla dikkate alınmayı hak ettiğini düşünöyoruz.

YAYIN İLKELERİ

- * Usûl Dergisi, hakemli, uluslararası bir dergi olup senede iki defa çıkar.
- * Dergide İlahiyat alanında, daha önce yayımlanmamış telif ve tercüme makaleler, yabancı dillerde yayımlanmış makale çevirileri, orijinal metin neşirleri, sadeleştirmeler, kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmeleri ile ilmî röportajlar yayımlanır.
- * Dergide yayımlanması istenen çalışmalar posta ya da e-mail yoluyla yayın kuruluna ulaştırılmalı, tercümelerin ayrıca orijinal metinleri de gönderilmelidir. Gönderilen çalışmayla birlikte yazarın adı, akademik unvanı, ilgili olduğu kurum, yazışma adresi, telefon numarası ve e-mail adresi belirtilmeli, ilk defa yazı gönderenler kısa özgeçmişlerini de ilave etmelidirler.
- * Gönderilen çalışmalar yayın kurulunca uygun bulunduğu takdirde, telifler iki, tercüme ise bir hakeme gönderilir. Telif makalelerde raporlardan birinin olumsuz olması halinde yayın kurulu çalışmayı yeni bir hakeme daha gönderir ve bu hakemin raporuna göre hareket eder. Her sayıda sayı hakemleri yayımlanır.
- * Dergiye gönderilecek makalelerin 7500 kelimeyi, kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmelerinin ise 1500 kelimeyi geçmemesi gerekir.
- * Çalışmalar A4 kağıda 12 punto ve 1,5 aralıklı olarak biçimlendirilmelidir.
- * Makalenin İngilizce başlığı, 100–150 kelime arası İngilizce özeti ve 3-5 Türkçe ve İngilizce anahtar kelimesi makaleye eklenmelidir.
- * Çalışmalarda TDV İslam Ansiklopedisi'nin imla ve transkripsiyon kuralları kullanılmalıdır. Kelimelerin imlasında metin boyunca birlik sağlanmalıdır. Dipnotlarda eser isimleri ilk geçtiği yerde tam künyeleri ile verilmeli, sonraki yerlerde uygun biçimde kısaltılmalı, çalışmanın sonuna bibliyografya konulmalıdır.

- * Dergide yayımlanan çalışmaların dil, bilimsel içerik ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir.

Kitap Tanıtımları İçin Kılavuz

- * Her tanıtım kitabı kısaca özetlemeli, kitabın önemini belirtmeli ve kitabın içeriğiyle ilgili yapıcı değerlendirmelerde bulunmalı. Tanıtımda kitabın beğenilen ve beğenilmeyen yönleriyle ilgili görüş belirtilmeli. Yazarın ilgi ve uzmanlığının tanıtımda yansması önemlidir. Eleştiriler kişiselleştirilmeden yapıcı olmalıdır.
- * Kitabın okuyucu kitlesi ile ilgili yorum faydalı olabilir: Kitap genel okuyucuya mı hitab ediyor yoksa sadece uzmanları mı ilgilendiriyor? Kitabın, aynı konuyla ilgili diğer eserlerle karşılaştırıldığında daha iyi mi yoksa daha kötü mü olduğu söylenebilir? Kitap ders kitabı veya yardımcı ders kitabı olarak kullanılabilir mi?
- * Tanıtımlar 1000–1500 kelime uzunluğunda olmalıdır.
- * Tanıtımı yapılan kitap, başlıkta aşağıdaki örnekte olduğu gibi gösterilmelidir:

İslam Ahlâk Teorileri

Macid Fahri, (Çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan),
İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004, 330 s.

Makaleler

Sa'düddîn Teftâzânî'de Bilgi Teorisi

Sa'd al-dîn al-Taftâzânî's Epistemology

Süleyman AKKUŞ | Ziya ERDİNÇ

Tefsir Tarihi Açısından Mükerrer Nüzûl Görüşünün Tenkidi

The Opinion of Repeated Revelation According to The History of Tafsir

Abdullah AYGÜN

İbn-i Tüfeyl ve Jean Jacques Rousseau'da Eğitim Düşüncesi

The Educational Thought in Ibn Tufail and Rousseau

Abdullah İNCE

İbn Ebi Hayseme'nin Târîhi'nde Sahâbî Olarak Gözüken Bazı Kişiler

Some People Appeared Sahâbah in Târîkh of Ibn Abî Khaythama

Aziz GÖKÇE

Tâhîrî'l-Mevlevî'nin Tefsîr-i Hüseyinî Tercümesi'nden Bir Numûne

An example of translation from Tahir al-Mawlawi's Tafsir-e Husayni

Recep ARPA

İsmail Cerrahoğlu ve İlmî Çalışmaları

Ismail Cerrahoğlu and His Works

Gökhan ATMACA

Tanıtım ve Değerlendirmeler



ISSN 1305-2632

9 771305 2630011