

# usûl

*İslam Araştırmaları*

Islamic Researches | بحوث إسلامية

Sayı: 13, Ocak-Haziran 2010

# usûl

## İslam Araştırmaları

Islamic Researches | بحوث إسلامية

Sayı: 13, Ocak-Haziran 2010

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

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

### Danışma Kurulu | Advisory Board

A. Emin ÇİMEN (İstanbul Ü.)	İsmail YİĞİT (FSM Vakıf Ü.)
A. Hikmet ATAN (İstanbul Ü.)	M. Ali BÜYÜKKARA (Marmara Ü.)
Abdulhamit BİRİŞİK (Uludağ Ü.)	M. Emin MAŞALI (Marmara Ü.)
Abdullah TIRABZON (İstanbul Ü.)	M. Erol KILIÇ (Marmara Ü.)
Adem APAK (Uludağ Ü.)	M. Sait ÖZERVERLİ (Yıldız Ü.)
Ahmet YAMAN (Akdeniz Ü.)	Mehmet ÖZŞENEL (Marmara Ü.)
Ali ERBAŞ (DİB)	Mehmet PAÇACI (Ankara Ü.)
Ali KÖSE (Marmara Ü.)	Mesut OKUMUŞ (Ankara Ü.)
Atilla ARKAN (Sakarya Ü.)	Muammer İSKENDEROĞLU (Sakarya Ü.)
Bayram Ali ÇETİNKAYA (İstanbul Ü.)	Muhsin AKBAŞ (18 Mart Ü.)
Bekir KUZUDİŞLİ (İstanbul Ü.)	Musa YILDIZ (Gazi Ü.)
Bilal GÖKKIR (İstanbul Ü.)	Mustafa KARA (Uludağ Ü.)
Bülent UÇAR (Osnabrück U.)	Mustafa KARATAŞ (İstanbul Ü.)
Cağfer KARADAŞ (Abant İ. Baysal Ü.)	Mustafa ÖZTÜRK (Çukurova Ü.)
E. Sait KAYA (İstanbul Şehir Ü.)	Ömer KARA (Atatürk Ü.)
Ednan ASLAN (Viyana U.)	Özcan HIDİR (Rotterdam Islamic U.)
Engin YILMAZ (İYV)	Raşit KÜÇÜK (DİB)
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.)
İ. Kafi DÖNMEZ (29 Mayıs Ü.)	Yaşar YİĞİT (DİB)
İbrahim Hakkı İNAL (19 Mayıs Ü.)	Yunus APAYDIN (Erciyes Ü.)
İbrahim HATİBOĞLU (Yalova Ü.)	Zekeriya GÜLER (İstanbul Ü.)
İsmail ADAK (Yalova Ü.)	

### Sayı Hakemleri | Referees on This Issue

Abdurrahman ÖZDEMİR | Alican DAĞDEVİREN | Bayram Ali ÇETİNKAYA | Erdinç AHATLI | Hayati YILMAZ | H. İbrahim BULUT | H. Mehmet GÜNAY | İsmail GÜLER | Kemal BATAK | M. Emin MAŞALI  
Merve ÖZDEMİR | Muammer İSKENDEROĞLU | Ömer ÇELİK | Soner DUMAN

Usûl İslam Araştırmaları hakemli bir dergidir.

Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir.

### İletişim | Communication

Osman ACUN

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

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

Eylül, 2013

## İÇİNDEKİLER

### Editörden

5 – 6

### Makaleler

Kur'ân-ı Kerîm'de Gâib Zamîrinin Bir Kullanılışı Bağlamında Hz. Peygamber'e İtaatın Mahiyeti  
*The Nature of obeying the Prophet in the context of the use of one hidden pronoun in the Qur'an*

Abdullah AYDINLI

7 – 20

Kur'an Ezberinde Kalite İhtiyacı ve Donanımlı Hafızlık  
*Equipped Memorisation and The Need for Quality in The Memorisation of The Qur'an*

Mustafa Atilla AKDEMİR

21 – 40

Arap Dilinde Bir Mecaz-ı Mürsel Türü Olarak Aynı Kökten Türeyen Farklı Kelimelerin  
Birbirlerinin Yerine Kullanılması –Kur'an-ı Kerim Bağlamında Bir İnceleme-  
*The Use of Different Words of The Same Root Interchangeably in Arabic Language as a Metaphor*  
(*Majaz Al-Mursal*): *An Inquiry in The Context of The Qur'an*

Ahmet BOSTANCI

41 – 64

ضوابط مسألة الإعانة على الحرام في المذهب الحنفي

*Criteria for the Issue of "Supporting Haram" according to Hanafi School*

Salah Abu'l Hacc

65 – 92

Mu'tezilî Kâdî Cebbâr'ın Te'vîl Anlayışı

*Qadi Abd al-Jabbar al-Mutazili and His Methodology of Interpretation (Ta'wil)*

Hüseyin DOĞAN

93 – 110

Globalleşme Sürecinde Kültür ve Medeniyetler Arası İlişkiler Üzerine Düşünme:  
İbn Meymun Örneği  
*Contemplation on the interactions among the civilizations and cultures in the globalization process: Maiomonides as an exemplar*

Atilla ARKAN

111 – 146

Batı'da Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri Üzerine  
*On The History of Hadikh Studies in West*  
Ömer Faruk AKPINAR  
147 – 178

**Tanıtım ve Değerlendirmeler**  
Kâsım er-Ressî ve Zeydiyye Kelâmı  
Recep ÖNAL  
179 – 182

**Yayın İlkeleri**  
183 – 184

## EDİTÖRDEN

Değerli *Usûl İslam Araştırmaları* okuyucuları,

Ülkemizde İslam ilmî araştırmalarının merkezi sayılan İlahiyat fakültelerinin sayılarının çoğalmasıyla İslam araştırmalarının yakın bir gelecekte gittikçe artan bir ivmeyle yükseleceği anlaşılmaktadır. Yapılan araştırmaların ilim dünyasına sunulması da büyük oranda bilimsel dergiler vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Dolayısıyla bu türden dergilere duyulan ihtiyaç da giderek artacak demektir. *Usûl İslam Araştırmaları* dergimiz de 2004 yılından beri edindiği tecrübe ve birikimle bu ihtiyacı karşılama noktasında yayın hayatını emin ve istikrarlı bir şekilde devam ettirmektedir.

Dergimizin 13. sayısıyla huzurlarınızdayız. Yeni sayımızda, biri Arapça olmak üzere yedi makale ile bir tanıtım yazısı yer almaktadır. M. Atilla Akdemir “*Kur’an Ezberinde Kalite İhtiyacı ve Donanımlı Hafızlık*” adlı makalesinde, Kur’an eğitim ve öğretimi konusunda, özellikle de hafızlık sistemimizde, sorunların çözümüne katkı sağlayacak alternatif metotların denenmesi üzerinde durmaktadır. Abdullah Aydınlı, “*Kur’ân-ı Kerîm’de Gâib Zamirinin Bir Kullanılışı Bağlamında Hz. Peygamber’e İtaatin Mahiyeti*” başlığını taşıyan yazısında Kur’an-ı Kerîm’de tekil 3. şahıs/ gâib zamirinin bir kullanılışı çerçevesinde Hz. Peygamber’e itaatin Yüce Allah’a itaatle irtibatı konusuna dikkat çekmektedir. Ahmet Bostancı tarafından kaleme alınan “*Arap Dilinde Bir Mecaz-ı Mürsel Türü Olarak Aynı Kökten Türeyen Farklı Kelimelerin Birbirlerinin Yerine Kullanılması –Kur’an-ı Kerim Bağlamında Bir İnceleme-*” konusunu ele alan makale bir belağat konusu olan mecâz-ı mürselin özel bir türünü ayetler örneğinde incelemektedir.

“*Globalleşme Sürecinde Kültür ve Medeniyetler Arası İlişkiler Üzerine Düşünme: İbn Meymun Örneği*” başlıklı yazısında Atilla Arkan, İbn Meymun’un Yahudi düşüncesi ve İslam düşüncesiyle ilişkisini detaylı bir şekilde ele alarak, onun kendi vahiy ve yorum teorisi etrafında sunduğu çözümleri tartışmaktadır. Hüseyin Doğan, “*Mu‘tezîlî Kâdî Cebbâr’ın Te’vil Anlayışı*” adlı yazısında, İslâm düşüncesinde ve Kelâm tarihinde çok önemli bir öneme sahip olan “te’vil” problemini, Mu‘tezîlî Kâdî ‘Abdülcebbar’ın penceresinden sunmaya çalışmaktadır.

Ö. Faruk Akpınar'ın, önemli oryantalistlerden biri olan Harald Motzki'nin bir kitabını ele alan “*Batı’da Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri Üzerine*” adlı yazısı, Motzki'nin çalışmalarını içeren bu derlemesini genel hatlarıyla tanıtmakta ve değerlendirmektedir. Dergimizin bu sayısında yer alan ve Türkçe ismiyle “*Hanefî Mezhebine Göre Harama Destek Olma Meselesinin Kriterleri*” adını taşıyan Arapça makalesinde Salâh Ebü'l-Hâc, haram ile helalin oldukça karıştığı günümüz dünyasında özel bir konuya Hanefî mezhebi çerçevesinde ışık tutmaktadır.

*Usûl İslam Araştırmaları*'nın 13. sayısı bu makalelerin ardından yer alan Recep Önal'ın, Resul Öztürk tarafından kaleme alınan “*Kâsım er-Ressî ve Zeydiyye Kelâmı*” adlı kitabının tanıtım ve değerlendirme yazısı ile sona ermektedir.

14. sayımızda buluşmak üzere...

Muvaffakiyet Allah'tandır.

**Faruk Beşer**

# Kur'ân-ı Kerîm'de Gâib Zamîrinin Bir Kullanılışı Bağlamında Hz. Peygamber'e İtaatın Mahiyeti

*Abdullah AYDINLI\**

**Öz:** Kur'an-ı Kerim peygamberlere itaat edilmesini onların gönderiliş sebeplerinden birisi olarak zikreder. Bu cümleden olarak Hz. Peygamber'e -sallellahu aleyhi ve sellem- itaat edilmesi hususuna da, açık-kapalı, doğrudan-dolaylı pek çok şekilde yer verilmiş ve Hz. Peygamber'e itaatin Allah'a itaat demek olduğu ifade edilmiştir. Kur'an-ı Kerim'de tekil 3. şahıs/ gâib zamirinin bir kullanılışı da Hz. Peygamber'e itaatin Yüce Allah'a itaatle irtibatı konusunda dikkat çekmektedir. Söz konusu kullanışlarda Allah ve Resûlünün zikrinden sonra tekil gâip zamirinin kullanıldığı görülmektedir. Bu makalede konuyla alakalı örneklerin muhtemel üç farklı izahı üzerinde durulmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an'ın mübhemâtı, Zamirler, Gâib zamiri, Hz. Peygamber'e itaat, Hz. Peygamber'in sünneti

**The Nature of obeying the Prophet in the context of the use of one hidden pronoun in the Qur'an**

**Abstract:** One of the reasons for sending the prophets the Quran mentions is to be obeyed and followed by the people. The issue of obedience to the Prophet PBUH is given place directly or indirectly in the prophet's speech and it is stated that the obedience to the prophet is the obedience to Allah. The use of third person pronoun in the Qur'an draws attention as it indicates the link between the obedience to the prophet and the obedience to Allah. It is observed that in this use after the mention of Allah and his prophet first singular pronoun is used. In this paper, three different and probable explanations of relevant examples have been studied.

**Keywords:** Mubhemât al-Qur'an, pronouns, absentee pronoun, obedinceto the Prophet. Sunnah of the Prophet

**İktibas/Citation:** Abdullah Aydınli, "Kur'an-ı Kerim'de Gâib Zamîrinin Bir Kullanılışı Bağlamında Hz. Peygamber'e İtaatın Mahiyeti", *Usûl*, 13 (2010/1), 7 - 20.

Yüce Allah'ın tarih boyunca her topluluk için seçip kendi elçileri olarak görevlendirdiği ve Kur'ân-ı Kerîm'de daha ziyade nebî ve resûl<sup>1</sup> adlarıyla anılan

---

\* Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

<sup>1</sup> Nebî ve resûlün tanımları ve aralarındaki farklar konusunda değişik izahlar vardır (Bk. Y. Şevki YAVUZ, "Peygamber", *DİA*, 34/257). Bu kelimelerin ikisi de ism-mef'ûl manasında anlaşılırsa nebî': kendisine haber verilen kimse, resûl: elçi olarak gönderilen kimse demek olur. Buna göre kendisine Yüce Allah'dan vahiy verilen kimse nebî, aldığı vahiyleri tebliğ ve tatbikle görevlendirilen kimse resûldür denebilir. Öyleyse nebî daha kapsamlı olup her resûl nebîdir ama her nebî resûl değildir, demek mümkündür.

peygamberler, görevlendirildikleri topluluklarda ilahi öğretileri duyurma ve gerektiğinde açıklamanın yanında onları bizzat uygulayarak örneklilik de yapmış, böylece ilahi öğretileri hayata geçirmeye çalışmışlardır. Peygamberlerin bu neticeyi sağlamaları maksadıyla onlara itaat edilmesi öngörülmüştür. Bu husus bir ayette şöyle açıklanır: “Biz her peygamberi, ancak, Allahın izniyle kendisine itaat edilsin diye gönderdik”<sup>2</sup>. Birçok Resûl de bunu vurgulamıştır. Hz. Nûh, Hz. Hûd, Hz. Sâlih, Hz. Lût ve Hz. Şuayb’ın ortak ifadeleri şöyledir: “Hakikaten ben size gönderilmiş güvenilir bir resûlüm. Artık Allah’a karşı gelmekten sakının ve bana itaat edin!”<sup>3</sup>.

Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. Peygamber’e itaat edilmesi hususu üzerinde de, herkesin anlayabileceği şekilde açık, kapalı, doğrudan veya dolaylı olarak durulmaktadır. Birçok ayette Hz. Peygamber’e -sallellahu aleyhi ve sellem- itaat Allah’a itaatle birlikte emredilmiştir. Hatta, Muhammed Takî Osmânî’nin de işaret ettiği gibi, Kur’ân-ı Kerîm’de tek başına Hz. Peygamber’e itaat emri olduğu halde<sup>4</sup> tek başına Yüce Allah’a itaat emri bulunmamaktadır. Bu Hz. Peygamber’e itaat olmadan Yüce Allah’a itaatın olamayacağı şeklinde yorumlanabilir<sup>5</sup>. Zaten Hz. Peygamber’e itaat eden Allah’a itaat etmiş olur. Kur’ân-ı Kerîm’de müfred gaib zamirinin bir kullanılışı de bu açıdan değerlendirilebilir/dikkat çekicidir. Şöyle ki, birçok ayette Allah ve Resûl’ünün zikrinden sonra kullanılan zamirin daima müfred getirildiği görülmektedir.

Arapçada gaib zamirinin, yerini tuttuğu merciyle tekillik, çoğulluk, müenneslik müzekkerlik bakımlarından uyumlu olması gerekir. “Müfessir” de denen bu merciin, ya lafzı açıkça zikredilmiş olmalı yahut ona delalet eden maddi veya manevi bir şeyin bulunması sebebiyle açıkça zikredilmesine ihtiyaç duyulmayan bir şey olmalıdır.

İbn Mâlik (ö. 672), müfessir zahir ismin açıkça zikredilmesine gerek duyulmayan durumları İbn Mâlik şöyle sıralar:

1. Hissedilen/Dış dünyada veya zihinde varlığının bilinmiş olması
2. Müfessirin bir parçasının veya bağlı olduğu bütünü zikredilmiş olması
3. Müfessire ait veya onunla ilgili bir şeyin zikredilmiş olması<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> en-Nisâ’ sûresi, 64.

<sup>3</sup> eş-Şu’arâ’ sûresi, 107-108, 125-126, 143-144, 162-163, 178-179.

<sup>4</sup> Bk. en-Nûr sûresi, 56.

<sup>5</sup> Muhammed Takî Osmânî, *Sünnetin Değeri ve Bağlayıcılığı*, çev. Mehmet Özşenel, İzmir, 2007, s. 22.

<sup>6</sup> Bk. İbn Mâlik Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh et-Tâî el-Endelusi, *Şerhu’t-Teshîl*, thk. Dr. A. es-Seyyid ve Dr. M. Bedevî el-Mahtûn, 1/156 ve devamı



Müfred bir gaib zamirinden önce ona merci olabilecek iki ve daha fazla nesne geçmiş ise zamir onlardan birine raci olmalıdır. Bu durumda da zamir, esas olarak, kendisine en yakın olan nesneye raci olur. Mesela: جاءني زيد ويكر فصافحته : Bana Zeyd ve Bekr geldi. Ben de onunla tokalaştım. Bu cümlede zamire en yakın kelime Bekr olduğu için صافحت بكر: Bekir'le tokalaştım, demek olur.

Bir karîne bulunduğunda zamirin uzak nesneye ircaı da caiz görülmüştür. Mesela جاءني عالم وجاهل، فأكرمته : Bana bir alim ve bir cahil geldi. Ben de ona saygı gösterdim. Alim ve cahilden saygı gösterilmeye alim daha layık olduğu karine-siyle cümlenin manası أكرمت العالم : Alime saygı gösterdim, demektir<sup>7</sup>.

Ancak hem bunları ayırt etmek, hem de zamirin onlardan birine mi yoksa başka bir şeye mi raci olduğunu tesbit etmek her zaman kolay veya mümkün olamamaktadır<sup>8</sup>. Kur'an-ı Kerim'de yüce Allah ve Hz. Peygamber'le ilgili olarak bu şekilde yer almış bulunan bazı ayetlerde de böyle bir durum söz konusudur.

<sup>7</sup> Gaib zamirinin mercii konusunda bk. Radiyyuddîn el-İstirâbâzi (ö. 686), *Şerhu'r-Radi ale'l-Kâfiye*, thk. Yusuf Hasan Ömer, 1398/1978, 2/404 (Şamile 2 CD'sinden); İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 1/156; Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, Mısır, Dâru'l-Maârif, 1/255 vd.; ez-Zerkeşi Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân*, thk., M. Ebu'l-Fadl İbrahim, 1972 (?), 4/30; es-Suyûtî, *el-İtkân*, thk. Merkezu'd-Dirâsâti'l-Kur'aniyye, Suûdi Arabistan, 1426 (?), 4/1266 vd., a.mlf. *Mu'tereku'l-Akrân*, thk. Ahmed Şemsuddîn, Beyrût, 1988, 3/463 vd.

<sup>8</sup> Bunun içindir ki, Kur'an-ı Kerim'de bulunan bir çok gaip zamirinin mercii tesbitte ihtilaflar vardır. Meselâ bk. ez-Zerkeşi. *el-Burhân*, 4/26 vd.. Kur'an-ı Kerim'de bulunan zamirler, eski yeni bir çok çalışmaya konu olmuştur. Tefsir usûlü yazarlarının da eserlerinde özel yer verdiği (meselâ bk. ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, 4/24 vd.; es-Suyûtî, *el-İtkân*, 4/1266, a.mlf. *Mu'tereku'l-Akrân*, 3/463 vd.) bu konu hakkında şu çalışmalar zikredilebilir:

Ahmed b. Dâvûd Ebû Hanîfe ed-Dineverî el-Hanefî (ö. 281), *Zamâiru'l-Kur'an*; Ebû Ali Ahmed b. Ca'fer ed-Dineverî hatenu Sa'leb (ö. 289), *Muhtasar fi Zamâiri'l-Kur'an* (el-Ferrâ'nın *Kitâbu'l-Me'âni*'sinden istihrac etmiş); İbnü'l-Enbârî Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed (271-328), *Zamâiru'l-Kur'an* (Bunun *Kitâbu'l-Hâât* adıyla zikredilen eseri olduğu söylenmektedir. Bk. es-Suyûtî, *el-İtkân*, 4/1266, tahkik dipnotu: 2. *Kitâbu'l-Hâât*, Bağdâd'da yayımlanan *Mecelletu'l-Belâğ* dergisinde Nevâr Muhammed tarafından neşredilmiştiir. Bk. Emin Işık, "İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekir", *DİA*, 21/24); Şemsuddîn Muhammed b. Yûsuf b. Ali el-Kirmânî (ö. 786), *Zamâiru'l-Kur'an*, yazma?; Dr. Muhammed Haseneyn Sabrah, *Merciu'z-Zamîr fi'l-Kur'ani'l-Kerîm: Mevazuuh ve Ahkâmuh ve Eseruh fi'l-Mma'na ve'l-Uslûb*, Kahire, 2001, 730 s. a. mlf., *Suveru Mercii Zamîri'l-Gâib fi'l-Kur'ani'l-Kerîm*; Salâh Abdulmuizz Ahmed el-Uşeyri/el-Aşîri, *Merciu'z-Zamîr fi'l-Kur'ani'l-Kerîm Suveruh ve Kavâiduh -Dirâse Tahlîliyye Tatbîkiyye fi Dav'i Mu'tayâti'd-Dersi'n-Nahviyyi'l-Hhadîs*, 2004 (Doktora tezi); Dr. Sâlih Nâsır en-Nâsır, "Min Esbâb İhtilâfi'l-Mufessirin el-Mutallika bi-Mercii'z-Zamîr", *Mecelletu'l-Hikme*; Dr. Mulfi ? es-Sâidî الصاعدي الصاعدي, "ez-Zamâiru'l-Muhtemele fi'l-Kur'ani'l-Kerîm", *Mecelletu'l-Câmiati'l-İslâmiyye*, sayı: 127, sene: 37 (1425 h.); Tâhâ Hüseyin, "Kurân-ı Kerîm'de Üçüncü Şahıs Zamîrinin İşâret Zamîri Olarak Kullanılışı", çev. Mehmed Hatiboğlu, *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/1, s. 149-163; eş-Şeyh Muhammed el-Hıdr Hüseyin, "Hakîkatu Zamîri'l-Gâib fi'l-Kur'ani'l-Kerîm", *el-Hidâyetu'l-İslâmiyye*, 1347 h., 1/2 (Tâhâ Hüseyin'in adı geçen makalesine reddiyedir); Selahattin YILMAZ, "Kur'an'ı Kerim'deki Bazı Zamirlerin Mercileriyle İlgili Önemli Kurallar", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, V, 1, 2001, s. 111-123; Fatih Tiyek, *Zamirlerin Mercii İle İlgili İhtilafların*

Bu ayetleri zamirin uzakta olan lafza-i celale raci olması muhtemel veya kesin olanlar, yakında olan resûl kelimesine raci olması muhtemel veya kesin olanlar, lafza-i celâlin ve resûl kelimesinin ikisine de raci olması muhtemel olanlar, şeklinde üç kümeye ayırarak incelemek mümkündür:

### 1. Zamirin Uzakta Olan Lafza-i Celâle Raci Olması Muhtemel veya Kesin Olanlar

تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ

1.1. “İşte bunlar Allah’ın sınırlarıdır. Kim Allah’a ve Resûlüne itaat ederse o onu, altından ırmaklar akan cennetlere ebedî kalmak üzere yerleştirir. İşte büyük başarı da budur”<sup>9</sup>.

“O onu ... yerleştirir” cümlesindeki “o” zamiri Yüce Allah’a veya “itaat ederse” fiilinin mastarına raci olabilir. Bu son durumda mana “itaat onu yerleştirir” şeklinde olur.

وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ

1.2. “Kim de Allah’a ve Resûlüne karşı gelir, onun sınırlarını aşarsa, o onu, sürekli kalacağı ateşe sokar. Onun için alçaltıcı bir azâb vardır”<sup>10</sup>.

Bu ayette iki yerde kullanılan mufred zamirin mercii tartışmalı görünmektedir. Birincisi olan “onun sınırlarını” ifadesinde zamirin Yüce Allah’a veya onun emir ve yetkilendirmesiyle hudûdu belirleyen Hz. Peygamber’e raci olması muhtemel görünmektedir. Bu zamirin, “yete’adde: aşar” fiilinin failine raci olması da düşünülebilir? Bu durumda mana; “onun sınırlarını aşarsa...” yerine, “(kendi) sınırlarını aşarsa...” şeklinde olur. “O onu ...ateşe sokar” ifadesindeki “o” zamiri ise Yüce Allah’a raci olabileceği gibi “karşı gelir” fiilinin mastarına raci de olabilir. Bu durumda mana “karşı gelme onu ... ateşe sokar” şeklinde olur.

قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَحْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرْتَبِصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ

*Tefsire Etkisi*, danışman: Zekeriya Pak, Kahramanmaraş, 2008 (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi)

<sup>9</sup> en-Nisâ’ sûresi, 13.

<sup>10</sup> en-Nisâ’ sûresi, 14.

1.3. “De ki; “Eğer babalarınız, oğullarınız, kardeşleriniz, eşleriniz, hısım akrabânız, kazandığınız mallar, kesada uğramasından korktuğunuz ticaret, hoşlandığınız konutlar, size Allah’tan, Resûlünden ve onun yolunda cihâd etmekten daha sevimli ise o halde Allâh emrini getirinceye kadar bekleyin! Allâh, yoldan çıkmış topluluğu (doğru) yola iletmez”<sup>11</sup>.

“Onun yolunda” ifadesindeki “o” zamirinin Yüce Allah’a raci olması daha kuvvetle muhtemeldir. Nitekim “Allah yolunda cihad” yapılıdır<sup>12</sup>.

لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَنْ يَتَوَلَّ يُعَذِّبْهُ عَذَابًا أَلِيمًا

1.4. “Kim Allah’a ve Resûlüne itâ’at ederse o onu, altından ırmaklar akan cennetlere sokar. Kim de yüz çevirirse onu da acı bir azâba uğratar”<sup>13</sup>.

Bu ayette “... sokar” ve “... uğratar” fiillerinin faili olan gaip zamiri öncelikli olarak Yüce Allah’a raci görünse<sup>14</sup> de “... itaat eder” fiilinin masdarına da raci olabilir.

قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

“Bedeviler; ‘İman ettik’ dediler. De ki; ‘Siz iman etmediniz; fakat ‘Teslim olduk’ deyin. (Zira) iman henüz kalplerinize girmiş değildir. Eğer Allah’a ve Rasulüne itaat ederseniz, o sizin amellerinizden hiçbir şeyi eksiltmez. Hiç şüphesiz Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.”<sup>15</sup>.

Bu ayette “...o ...eksiltmez” fiilinin faili olan zamir Yüce Allah’a raci olmalıdır<sup>16</sup>. Nitekim İbn Merdûye’nin kaydettiği bir habere göre de Hz. Peygamber - sallallahu aleyhi ve sellem- bir sözünün sonunda benzeri bir ifadeyle şöyle buyurmuş: “Allah amellerinizden hiçbir şey eksiltmez!”<sup>17</sup>

## 2. Zamirin Yakında Olan Reûl Kelimesine Raci Olması Muhtemel veya Kesin Olanlar

وَلَوْ كَانُوا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا أَنْزَلْنَا إِلَيْهِ مَا اتَّخَذُوا لَهُمْ أَوْلِيَاءَ وَلَكِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ فَاسِقُونَ

<sup>11</sup> et-Tevbe sûresi, 24.

<sup>12</sup> Bk. es-Saff sûresi, 61; el-Mâide sûresi, 35, 54; el-Enfâl sûresi, 74; et-Tevbe sûresi, 19...

<sup>13</sup> el-Feth sûresi, 17.

<sup>14</sup> Bk. el-Bikâi, *Nazmu’d-Durer*, 18/315; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 18/314..

<sup>15</sup> el-Hucurât sûresi, 14.

<sup>16</sup> Bk. et-Tahtâvî, *el-Vasît*.

<sup>17</sup> Bk. es-Suyûtî, *ed-Durru’l-Mensûr*, 9/272.

2.1. “Eğer Allah’a, Peygambere ve ona indirilene inansalardı, o (inkârcıları) veli yapmazlardı. Ama onlardan çoğu yoldan çıkmış kimselerdir”<sup>18</sup>.

Bu ayette “... ona indirilene...” ifadesindeki “ona” zamirinin Hz. Peygamber’e raci olduğu açıktır.

قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ

2.2. “De ki; “Ey insanlar, ben sizin hepinize, göklerin ve yerin sâhibi olan, kendisinden başka tanrı bulunmayan, yaşatan, öldüren Allâh’ın Elçisiyim. Öyleyse siz de Allah’a ve O’nun bütün kelimelerine iman eden o ümmî peygamber elçisine inanın ve ona tâbi olun ki doğru yolu bulasınız”<sup>19</sup>.

Birçok müfessir<sup>20</sup>, bu meyanda meselâ Mukâtil<sup>21</sup>, es-Semerkandî<sup>22</sup> ve Elmalılı<sup>23</sup> “ona tâbi olun” ifadesindeki “ona” zamirinin Hz. Peygamber’e raci olduğunu söylemiştir.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ

2.3 “Ey iman edenler, size hayat verecek şeylere sizi çağırdığı zaman, Allah’a ve Resulüne icabet edin ve bilin ki, Allah, kişi ile kalbi arasına girer ve siz gerçekten onun huzurunda toplanacaksınız”<sup>24</sup>.

“... çağırıldı ...” fiilinin faili olan gaip zamiri en yakın zahir isim olan “Resûl”e raci olmalıdır. Zira Allah’a çağırıcıyı bizzat yapan odur. Resûlün çağırısını kabul etmek de Allah’ın çağırısını kabul etmek gibidir<sup>25</sup>. Bu yorumu teyid eden şöyle bir hadis de nakledilmektedir:

Bir gün Hz. Peygamber -sallellahu aleyhi ve sellem- Übeyy b. Ka’b’a uğramıştı. Übeyy namaz kılıyordu. Hz. Peygamber onu çağırıldı. O da aceleyle namazını

<sup>18</sup> el-Mâide sûresi, 81.

<sup>19</sup> el-A’râf sûresi, 158.

<sup>20</sup> Bk. er-Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, 8/33; el-Bikâî, *Nazmu’d-Durer*, 8/131; el-Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, 9/83.

<sup>21</sup> Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 2/11 (eş-Şâmile CD’sinden).

<sup>22</sup> Ebu’l-Leys es-Semerkandî, *Bahru’l-Ulûm*, thk. eş-Şeyh Ali Muhammed ve arkd., Beyrut, 1413/1993. 1/575.

<sup>23</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 4/2303.

<sup>24</sup> el-Enfâl sûresi, 24.

<sup>25</sup> Bk. ez-Zemahşerî Mahmûd b. Ömer (ö. 538), *el-Keşşâf an Hakâiki’t-Tenzîl*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî, Beyrût, 1997, 2/199; Mahmûd el-Âlûsî (ö. 1270 h.), *Rûhu’l-Meânî*, Beyrut, 9/190; el-Bikâî Burhanuddin Ebu’l-Hasan İbrahim (ö. 885/1480), *Nazmu’d-Durer fî Tenâsubi’l-Âyât ve’s-Suver*, el-Kahire, 1394/1974, 8/251; Ebu’s-Suûd, *İrşâdu’l-Akli’s-Selîm*, el-Kahire, 4/16; ez-Zerkeşî. *el-Burhân*, 4/31.

bitirip geldi. Hz. Peygamber -sallallahu aleyhi ve sellem-; “Übeyy! Seni çağırdığımda (hemen) karşılık vermene ne mani oldu?” diye sordu. Übeyy; “Ya Resûlellah, namazda idim!” dedi. Hz. Peygamber; “Allah’ın bana vahyettiklerinde; “Size hayat verecek şeylere sizi çağırdığı zaman, Allah’a ve Resulüne icabet edin!” emrini görmedin mi?” dedi. Übey; “Evet gördüm. İnşallah bir daha yapmam!” karşılığını verdi<sup>26</sup>.

Ebû Hayyân ise söz konusu zamirin hem yüce Allah’a hem Hz. Peygamber’e raci olabileceğini iş’âr eder. Ona göre ikisinin birlikte zikredilmiş olması tevhîd anlayışıyla irtibatlıdır<sup>27</sup>

وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ مُعْرِضُونَ وَإِنْ يَكُنْ لَهُمُ الْحَقُّ يَأْتُوا إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ

2.4. “Aralarında hüküm vermesi için Allah’a ve Resûlüne çağırıldıkları zaman, bir de bakarsın ki içlerinden bir kısmı yüz çeviriyor! Eğer hüküm kendi lehlerine olursa tam bir itaat içinde ona gelirler”<sup>28</sup>.

Ayetteki “..hüküm vermesi için...” fiilinin faili olan gaip zamiri Resûle raci olmalıdır. Çünkü hükmü bizzat veren odur. Zamir, sözden anlaşılan yani çağrıldıkları kimseye raci de olabilir ki, çağrıldıkları kimse Allah ve Resûlüdür. Bu durumda da hükmü bizzat verecek olan Resûldür. Allah’ın zikredilmesi Resûlünü tekrîm ve onun hükmünün Allah’ın hükmü olduğunu yahut Allah’tan geldiğini bildirmek için olmalıdır<sup>29</sup>.

Bir sonraki ayette geçen “...ona...” zamirinin Resûle raci olması<sup>30</sup> –çünkü hüküm lehlerinde olduğunda bilfiil yanına gittikleri kimse odur- bu anlayışı desteklemektedir.

إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

2.5. “Aralarında hüküm vermesi için Allah’a ve Resûlüne davet edildiklerinde, müminlerin sözü ancak “İşittik ve itaat ettik” demeleridir. İşte asıl kurtuluşa erenler bunlardır”<sup>31</sup>.

<sup>26</sup> et-Tirmizî, “Fedâilu’l-Kur’an”, 1(5/155). Benzeri bir olayın Ebû Saîd b. el-Muallâ’nın başından geçtiği de nakledilmektedir. Bk. el-Buhârî, “Fedâilu’l-Kur’an”, 9(6/103); Ebû Dâvûd, “Vitr”, 15(2/71).

<sup>27</sup> Ebû Hayân el-Endelûsî, *el-Bahru’l-Muhît*, 4/470.

<sup>28</sup> en-Nûr sûresi, 48-49.

<sup>29</sup> Bk. el-Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, 18/195; Ebû Hayân el-Endelûsî, *el-Bahru’l-Muhît*, 6/428; el-Bikâî, *Nazmu’d-Durer*, 13/296.

<sup>30</sup> Ebû Hayân el-Endelûsî, *el-Bahru’l-Muhît*, 6/429; el-Bikâî, *Nazmu’d-Durer*, 13/297.

<sup>31</sup> en-Nûr sûresi, 51.



Ayette Allah ve Resûlünün zikredilmesinden sonra “(onu) razı etmeleri” ifadesindeki “o” zamirinin mercii farklı yorumlara sebep olmuştur. Bazı müfessirler; “Resûle racidir. Çünkü konu onunla ilgilidir” demişlerdir<sup>40</sup>. el-Ferrâ'ya göre lafza-i celal burada Allah'ı ta'zim için giriş mahiyetinde zikredilmiştir<sup>41</sup>. ez-Zerkeşi de zamirin Resûle raci olduğunu söyler. Ona göre bunun gerekçesi, insanları Allah'a davet edenin Hz. Peygamber olması, Hz. Peygamber'in insanlar üzerinde Allah'ın hücceti olması, Allah'ın emir ve yasaklarını insanlara sözlü olarak söyleyenin Hz. Peygamber olmasıdır. Burada önce Yüce Allah'ın zikredilmiş olması ta'zim içindir. Zaten sadece Hz. Peygamber'in zikredilmesiyle mana tam olmaktadır<sup>42</sup>.

Zamirin hem lafza-i celâle hem resûl kelimesine raci olabileceğini, tekil yapılmasının hikmetinin, rızalarının birbirini gerektirmesi olduğunu söyleyen müfessirler de vardır<sup>43</sup>.

Zamirin tekil gelmesinin başka açıklamaları da yapılmıştır. Bunlardan bazıları şu şekilde sıralanabilir:

İlk cümlede haber mahzûfdur. Takdiri şöyledir:

والله أحق أن يرضوه ، ورسوله أحق أن يرضوه

“Allah'ı razı etmeleri daha önceliklidir ve Resûlü'nü razı etmeleri daha önceliklidir”<sup>44</sup>.

Zamir Yüce Allah'a raci olup onu tazim için tekil getirilmiştir<sup>45</sup>.

Zamir işaret ismi yerine konmuştur. Bu durumda onunla teke de çoğa da işaret edilebilir<sup>46</sup>.

Burada şunu da zikretmek gerekir ki, zamirin tekil getirilmesini iki durum kolaylaştırmıştır: Manevi durum yani rızaların birbirini gerektirmesi; lafzi

<sup>40</sup> el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 10/128.

<sup>41</sup> Ebû Zekerîyyâ Yahya el-Ferrâ' (ö. 207), *Meânî'l-Kur'an*, Beyrut, 1403/1983, 1/445; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî (ö. 1250 h.), *Fethu'l-Kadîr el-Câmî' beyne Fenneyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye*, Mısır, 1383/1964, 2/376.

<sup>42</sup> ez-Zerkeşi. *el-Burhân*, 4/31. Bk. es-Suyûtî, *Mu'tereku'l-Akrân*, 3/465.

<sup>43</sup> ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 2/272; Ebu's-Suûd, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm*, 4/78; er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 8/121-122; Ebû Hayân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhîr*, 5/65; eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 2/376; el-Beyzâvî Abdullah b. Ömer (ö. 791), *Envâru't-Tenzîl*, Mısır, 1968, 1/420; el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 10/128.

<sup>44</sup> er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 8/121-122; İbn Hişâm Ebû Muhammed Abdullah el-Ensârî (ö. 761), *Muğni'l-Lebib*, thk. M. Muhyiddîn Abdulhamîd, 2/390.

<sup>45</sup> er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 8/121; eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 2/376.

<sup>46</sup> eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 2/376.

durum yani önceki “ehakku: daha öncelikli” kelimesinin tekil olması. İsm-i tafidiller harf-i tarif almamış, muzaf da olmamışlarsa vucuben mufred olurlar<sup>47</sup>.

يَخْلِقُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ وَهَمُّوا بِمَا لَمْ يَنَالُوا وَمَا يَنَالُوا إِلَّا أَنْ  
أَعْنَاهُمْ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِنْ فَضْلِهِ فَإِنْ يَتُوبُوا يَكُ خَيْرًا لَهُمْ وَإِنْ يَتَوَلَّوْا يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ عَذَابًا أَلِيمًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ  
وَمَا لَهُمْ فِي الْأَرْضِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ

3.3. “(O sözleri) söylemediklerine dair Allah’a yemin ediyorlar. Hâlbuki o küfür sözünü söylediler ve müslüman olduktan sonra inkâr ettiler. (Ayrıca) başaramadıkları şeye (peygamberi öldürmeye) de yeltendiler. Sırf, Allah ve Resûlü kendi lütfu ile onları zengin kıldığı için intikam almaya kalktılar. Eğer tövbe ederlerse, kendileri için hayırlı olur. Şayet yüz çevirirlerse, Allah onları dünyada ve ahirette elem verici bir azaba çarptıracaktır. Artık onlar için yeryüzünde ne bir dost, ne de bir yardımcı vardır”<sup>48</sup>.

Bu âyette Hz. Peygamber’in Medîne’ye gelişinden sonra halkının zenginleşmesinden bahsedilmektedir. Medineliler daha önce fakr u zaruret içinde imişler. Bu zenginleşme “onun lütfu ile” gerçekleşmişti. Lütf sahibi Allah olmakla beraber Hz. Peygamber de ona vesile olmuştu. Bu sebeble zamir, lütfun esas sahibi olması hasebiyle Allah’a racidir. Ancak bu lütf vesile olması hasebiyle Hz. Peygamber de burada zikredilmiştir<sup>49</sup>.

إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا

Konuyla ilgili en dikkat çekici ayetlerden birisi budur. Allah ve Resûlünün zikrinden sonra gelen üç tekil zamirin kime raci olduğu hususu çok tartışılmıştır. Genel yaklaşım, ilk ikisinin Hz. Peygamber’e, sonuncusunun Yüce Allah’a raci olacağı şeklindedir. Birçok müfessir meyanında İbn Abbâs, Mukâtil ve ed-Dahhâk bu görüştedirler<sup>50</sup>. Son cümlenin Abdullah b. Mesûd ve Saîd b. Cübeyr tarafından “Ve Allah’ı tesbîh edesiniz” şeklinde okunması<sup>51</sup> da bunu teyid etmektedir. Ancak bu okuyuş, şâz kıraatler arasında bile bulunmamaktadır. Ayrıca birkaç zamir bir araya geldiğinde onları mümkün olduğu sürece bir şeye irca etmenin, farklı şeylere irca etmekten iyi olduğu benimsenen bir husustur<sup>52</sup>. Zira böylesi bir durumda zamirleri farklı şeyler irca etmek, ez-

<sup>47</sup> İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebib*, 2/389.

<sup>48</sup> et-Tevbe sûresi, 74.

<sup>49</sup> Bk. el-Ferrâ', *Meâni'l-Kur'an*, 1/446; es-Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, 2/62; Ebu's-Suûd, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm*, 4/84.

<sup>50</sup> Bk. el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 26/96; Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 3/324; es-Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, 3/253.

<sup>51</sup> Bk. el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 26/96.

<sup>52</sup> ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 4/35.



Zemahşerî'nin dediği gibi, ifadede bir uyumsuzluk (tenâfür) meydana getirir ki, bu, Ku'an'ın i'cazına aykırıdır<sup>53</sup>. Bunun için ez-Zemahşerî, yukarıdaki ayette geçen üç zamirinin de Yüce Allah'a raci olduğunu, bunları ayıranların hakikaten uzaklaştıklarını söyler<sup>54</sup>.

Birçok müfessir de zamirlerin mercilerini ayırmadan üçünün de Allah'a raci olduğunu söylemenin daha uygun olacağı görüşünde bulunmuşlardır<sup>55</sup>.

el-Ahzâb sûresi, 44. âyette, yukarıdakine benzer bir kullanım da bu anlayışı destekler görünmektedir:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا

Burada zamirin lafza-i celâle raci olduğu açıktır. Bu, yukarıdaki âyette de böyle anlaşılmasına bir işaret sayılabilir. Ancak yukarıdaki âyette zamirden önce iki isim geçtiği halde zamirin müfred getirilmesinin de bir hikmeti olmalıdır.

er-Râzî ise zamirlerin hepsinin hem Yüce Allah'a hem Hz. Peygamber'e raci olabileceğini, ama onları Yüce Allah'a irca etmenin daha uygun olacağını ifade etmiştir. el-Bikâî'nin ifadelerinden de, çok açık bir şekilde olmasa da, zamirlerin hem Yüce Allah'a hem Hz. Peygamber'e raci olabileceği anlaşılmaktadır<sup>56</sup>. Kur'an'da bulunan zamirlerin açıklaması hakkında iki ciltlik bir kitap yazdığı bildirilen Ebû Bekr Muhammed b. el-Kasım İbnu'-Enbârî'nin (ö. 328) bu gibi durumlarda Kur'an'ın sadece Cum'a suresinin 11. ayetinde zamirin ilk kelimeye raci oluşunun tercih edildiğini söylediği kaydedilmektedir<sup>57</sup>. Bu durumda ona göre yukarıdaki ayette zamirlerin tercihan Hz. Peygamber'e raci olması gerekir.

Bu âyette zamirleri Hz. Peygamber'e irca etme durumunda "tesbîh" kelimesi Kur'an-ı Kerîm'de sadece burada Hz. Peygamber hakkımda kullanılmış olacaktır<sup>58</sup>. Herhalde müfessirleri zamirin mercii konusunda tereddüde sevk eden bu durum olmuştur. el-Bağdâdî "subhân" kelimesinin sadece lafza-i celâle muzaf olarak kullanıldığını, onun dışındaki bir kelimeye muzaf olarak kullanılmasının duyulmadığını kaydetmektedir<sup>59</sup>. "Tesbîh" kelimesinin Arapçada Yüce Allah

<sup>53</sup> ez-Zemahierî, *el-Keşşâf*, 3/64.

<sup>54</sup> ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/337; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 4/35-36.

<sup>55</sup> Bk. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/337; el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 26/96; Ebû Hayân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-Muhît*, 8/92.

<sup>56</sup> Bk. er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 14/86; el-Bikâî, *Nazmu'd-Durer*, 18/293-295.

<sup>57</sup> ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 4/31. ez-Zerkeşî verilen örneğe ve yorumuna itiraz eder.

<sup>58</sup> Benzeri bir durum Hz. Peygamber hakkında, esmâ-i hünsadan olan "ra'ûf rahîm" sıfatlarının kullanılmasında da (Bk. et-Tevbe sûresi, 128) görülmektedir.

<sup>59</sup> el-Bağdâdî Abdulkâdir b. Ömer (ö. 1093 h.), *Hızânetu'l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni'l-Arab*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Mısır, 1/440.

dışında bir varlık hakkında kullanılıp kullanılmadığına dair bir bilgiye ise ulaşılabilir. Bununla birlikte zamirin Hz. Peygamber'e de raci olabileceğini söyleyen müfessirler, bu durumda kelimeye nasıl bir mana verileceği hususu üzerinde durmamışlardır. Öyle anlaşılıyor ki, bu durumda kelime "uzak tutmak" şeklindeki sözlük manasında anlaşılabilir ve Hz. Peygamber'in, peygamberliğe yakışmayacak söz, iş ve tavırlardan uzak olduğunu sürekli olarak söylemek ve bunun için çaba göstermek olarak yorumlanabilir. Bu yorum, aynı zamanda, onu Peygamber olarak seçip gönderen Yüce Allah'ın bu husustaki mükemmelliğini göstermesi hasebiyle onun da kusurlardan uzak olduğunu söylemek demektir.

Buraya kadar zikredilen âyetlerdeki gaib zamirinin mercii konusunda çok farklı anlayışların olduğu görülmektedir. Bunların bir kısmında merci şu veya bu şekilde belirli olsa da, zamirin böyle kullanılmasının bir hikmeti olmalıdır. Bu da, her halde Allah ve Resûlünün her durumda birbirini hatırlatıyor olmasıdır. Nitekim Ebû Ubeyde şöyle der: Araplar iki şeyi birlikte zikrettiklerinde bunlardan biriyle yetinip ondan haber yapabilirler. Çünkü duyan kimse öbürünün onunla birlikte olduğunu anlar<sup>60</sup>.

Ayrıca el-Bikâi'nin dediği gibi; "Resule inanmak, onu gönderene imanı, onu gönderene inanmak gönderdiği resûle imanı gerektirir"<sup>61</sup>. Bu hakikati pek çok âyet-i kerîmede müşahede etmek mümkündür: Yüce Allah Resûlüne inanılmasını, ona itaat ve ittiba edilmesini, onun örnek alınmasını emreder, Resûlü de insanları Allah'ın sıra-ı mustakîmine götürür: "Sen gerçekten dosdoğru bir yolu (sırât-ı mustakîmi) gösterirsin; göklerde ve yerde bulunan her şeyin sahibi olan Allah'ın yolunu!"<sup>62</sup>. Feth sûresinin yukarıda 3.4. maddede geçen 8. ve 9. ayetlerinden sonra gelen şu ayet bu bakımdan dikkat çekicidir: "Sana bi'at edenler/bağlılık sözü verenler, gerçekte Allah'a bi'at etmektedirler. Allâh'ın eli, onların ellerinin üzerindedir". Bu, aynı zamanda "şahsiyet ve hakikat-ı muhammediyenin vahdaniyet-i ilahiyede fenâ olması" veya vahdâniyyet-i ilâhiyenin şahsiyet ve hakikat-ı muhammediyyede tecelli etmesi olarak da değerlendirilebilir.

### Kitâbiyât

Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, 3. Baskı, Mısır, Dâru'l-Maârif.

<sup>60</sup> İbnü'l-Cevzî Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, thk. Ahmed şemsuddîn, Beyrut, 1414/1994, 3/325.

<sup>61</sup> el-Bikâi, *Nazmu'd-Durer*, 18/293.

<sup>62</sup> eş-Şûra sûresi, 52-53.

- Âlûsî, Mahmûd (ö. 1270 h.), *Rûhu'l-Meânî*, Beyrut.
- Bağdâdî, Abdulkadir b. Ömer (ö. 1093) *Hızânetu'l-Edeb*, thk. Abdüsselâm M. Hârûn, Kahire, 1997.
- Bikâ'î, Burhanuddîn Ebu'l-Hasan İbrahim (ö. 885/1480), *Nazmu'd-Durer fî Tenâsubi'l-Âyât ve's-Suver*, el-Kahire, 1394/1974, 8/247;
- Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, İstanbul, 8 c.
- Ebû Dâvûd, *Sünen*, thk. M.M. Abdulhamîd, Beyrut, 4 c.
- Ebû Hayân el-Endelusî (ö. 745), *el-Bahru'l-Muhît*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve ark., Beyrût, 1413/1993.
- Ebu's-Suûd (ö. 951), *İrşâdu'l-Akli's-Selîm*, Beyrut, 9 c.
- el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, Beyrut, 2007.
- Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, (1971), Eser Kitabevi, 9 c.
- Işık, Emin, "İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekir", *DİA*, İstanbul, 2000, 21/24-26.
- İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus, 1984, ed-Dâru't-Tûnisiyye li'n-Neşr.
- İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed, Beyrut, 2001.
- İbn Hişâm el-Ensârî, *Muğni'l-Lebib*, thk. Muhammed M. Abdulhamîd, 2 c.
- İbn Mâlik, Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh et-Tâi el-Endelusî, *Şerhu't-Teshîl*, thk. Dr. A. es-Seyyid ve Dr. M. Bedevî el-Mahtûn.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *Zâdu'l-Masîr fî İlmi't-Tefsîr*, thk. Ahmed Şemsuddîn, Beyrut, 1414/1994.
- İstirâbâzî, Radiyyuddîn (ö.686), *Şerhu'r-Radî ale'l-Kâfiye*, thk. Yusuf Hasan Ömer, 1398/1978.
- Mâverdî, Ali b. Muhammed, *en-Nuket ve'l-Uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdilmaksûd, Beyrut, 6 c.
- Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, thk. Ahmed Ferîd, Beyrût, 2003, 3 c.
- Osmânî, Muhammed Takî, *Sünnetin Değeri ve Bağlayıcılığı*, çev. Mehmet Özşenel, İzmir, 2007.
- Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Beyrût, 1981, 32 c.
- Seâlibî, *Tefsîru's-Seâlibî*, thk. Ş. Ali Muhammed Muavvad ve ark., Beyrut, 1997, 5 c..
- Semerkindî, *Bahru'l-Ulûm*, thk. Ş. Ali Muhammed Muavvad ve ark., Beyrut, 1993, 3 c..
- Suyûtî, *el-İtkân*, thk. Merkezu'd-Dirâsâti'l-Kur'aniyye, Suûdî Arabistan, 1426.
- Suyûtî, *Mu'tereku'l-Akrân*, thk. Ahmed Şemsuddîn, Beyrût, 1988.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali (ö. 1250 h.), *Fethu'l-Kadîr el-Câmi' beyne Fenneyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye min İlmi't-Tefsîr*, thk. Dr. Abdurrahman Amîra, 5 c.
- Tantâvî, *et-Tefsîru'l-Vasit li'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Dâru'n-Neşr, 13/322.
- Tirmizî, *Sünen*, thk. Ahmed M. Şâkir ve dğr., 5c., .
- Yavuz, Y. Şevki, "Peygamber", *DİA*, İstanbul, 2007, 34/257-262.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer (ö. 538), *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî, Beyrût, 1997.

Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân*, thk., M. Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire, 1972, 4 c.

# Kur'an Ezberinde Kalite İhtiyacı ve Donanımlı Hafızlık

*Mustafa Atilla AKDEMİR\**

**Öz:** Son dönemlerde ülkemizde Kur'an-ı Kerim ve hafızlık eğitim ve öğretimi alanında keyfiyet ve kemiyet sorunu yaşanmaktadır. Tarihimizde, gerek yurt içinde ve gerekse yurt dışında bu alanda iz bırakan mümessiller ve eserler, artık görülmemektedir. Kur'an eğitim ve öğretimi konusunda, özellikle de hafızlık sistemimizde, sorunların çözümüne katkı sağlayacağına inandığımız alternatif metotların denenmesi yararlı olacaktır. Başarısı tecrübe edilmiş bu metot ve programların, bizim sosyo-kültürel yapımıza uyarlanarak denenmesinde yeni ve farklı kazanımlar elde etme imkanı olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Hafızlık, fem-i muhsin, temel harf eğitimi, kalite, donanım.

## **Equipped Memorisation and The Need for Quality in The Memorisation of The Qur'an**

**Abstract:** In recent times, the training and education of the Qur'an and its memorization has been experiencing problems in relation to its arbitrariness and quantity. Currently, both domestically and abroad, one can no longer observe the works of the representatives in this field, nor their traces. In subject to the Quran's training and education, and in particular to our memorization system, it will be of benefit in resorting to other alternative methods in which we believe will contribute to the solution of problems. The experimentation of the adaptation of the methods and programs which have experienced success to our socio-cultural structure will allow the possibility to achieve different and new gains.

**Keywords:** Memorization (being a hafız), fem-i muhsin, basic letter training, quality, hardware.

**İktibas / Citation:** Mustafa Atilla Akdemir, "Kur'an Ezberinde Kalite İhtiyacı ve Donanımlı Hafızlık", *Usûl*, 13 (2010/1), 21 - 40.

## **Giriş**

Kur'an-ı Kerim eğitim ve öğretiminde ve hafızlık geleneğimizde son dönemlerde yaşadığımız keyfiyet ve kemiyet sorunlarının varlığına eskiye nazaran daha çok kimse katılmaktadır. Artık yazdığı eserlerle, verdiği konferanslarla ve dünyanın çeşitli yerlerinden yetiştirip icazet verdiği öğrencileri ile ülkemiz dışında adını duyuran bir kıraat alimimiz, okuduğu Kur'an'la Abdülbâsit'ler, Minşevî'ler, Hu-

---

\* Yrd. Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

sarı'ler gibi iz bırakan hafızlarımız ve kârilerimiz yok. Türkiye'de yetişen ve eserleri bugün yurt dışında tanınan ve neşredilen kıraat alimlerimiz, Muhammed b. Ahmed el-Avfî (1050/1640), Mustafa b. Abdurrahman el-İzmîrî (1155/1743), Yusuf Efen-dizâde (1167/1753), Abdülfettah el-Paluvî (m. 18. asrın ikinci yarısı) gibi en bereket-li dönem diyebileceğimiz m. 1600-1800 arasında yetişen alimlerden ibarettir. Bizim bugün yaptığımız tek şey, İbnü'l-Cezerî'nin Bursa'da belli bir dönem kıraat tedrisa-tında bulunmuş oluşuyla, meşhur *en-Neşr* ve *et-Tayyibe*'sini burada kaleme almış olmasıyla övünmek ve yukarıda isimlerini zikrettiğimiz zevatın dünya ölçüğünde tanınıyor olmasıyla teselli olmaktan ibaret.

Sorunları enine boyuna masaya yatırmaktan çok çözüme katkı sağlayacağını ümit ettiğimiz bazı somut önerileri sunma amacıyla bu makalemizi kaleme alacağız. Bu çerçevede öncelikle, hafızlık geleneği, tarihimizde Kur'an öğretimi anlayışımız ve ülkemizdeki hafızlık müessesesine genel bir bakış yaparak, daha çok yaygın hafızlık sistemimizin sorunlarını ele almaya çalışacağız. Daha sonra kaliteli ve donanımlı bir hafızlık sürecinin unsurlarına dikkat çekerek öneri ve tekliflerimizi sunacağız, bunu yaparken de tekliflerimizi, hafızlık yapacak adayları belirlemeyle şekillenecek öğren-ci faktörü, öğretici faktörünü öne çıkaran temel harf eğitimi, Arapça bilgisi, klasik program ve metotların yanı sıra alternatif bir program önerisi ile, mekan faktörü, aile desteği ve imkan faktörü gibi başlıklar altında özetlemeye çalışacağız. Son olarak hafızlık sistemimizin zayıf noktaları ve sorunları ile ilgili değerlendirmeler bunları özetleyen yaşanmış bir tecrübe üzerinden aktarılmaya çalışılacaktır.

## I. Hafızlık Geleneği ve Önemi

Kur'an-ı Kerim ezberinin hadis-i şeriflerde<sup>1</sup> teşvik edilmesi ve faziletinin nazara verilmesi, asr-ı saadetten günümüze kadar, ortak ulvî bir duygu olarak hafızlığa yönelik ve rağbette en önemli etken olmuştur. İlk dönemlerde ezberin, Kur'an-ı Kerim'in muhafaza edilme hassasiyetiyle ilgili ayrı bir önemi olduğunu da biliyoruz. Zira bu süreçte yazı ile kayıt altına alma imkanları kısıtlı olduğu için ezber en ideal çözümdü.

Günümüzde artık yazılı, sesli ve görüntülü olarak Kur'an metnini kaydetme ve muhafaza etme imkanı bulunmaktadır. Gelişen teknoloji, ileride muhtemelen daha başka imkanlar da sunacaktır. Bütün bu gelişmelere rağmen hafızlık günümüzde de öneminden hiçbir şey kaybetmemiştir. Çünkü hafızlık, her din görevlisi ve ilâhiyatçı

<sup>1</sup> Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmi'u's-Sahîh*, "Fedailü'l-Kur'ân", İstanbul 1981, VI, 108; Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, "Sevâbu'l-Kur'ân", İstanbul 1981, 13.

için, meslekî formasyon açısından son derece önem arz etmekte, yetkin bir din hizmetinin ifasında hafızlığa her zaman ihtiyaç duyulmaktadır. Kur'an-ı Kerim'i ezberledikten sonra İslami ilimler alanında eğitim alan bir öğrencinin bu vasıfta olmayanlara nazaran ne denli hareket kabiliyetine sahip olduğu ve bu durumun avantajını yaşadığı, alan eğitimcilerinin malumudur.

Ülkemizde her yıl binlerce hafız yetişmesine rağmen, gerek ferdi ve gerekse sosyal hayata yansıyan katma değerinin beklentileri karşıladığı söylenemez. Zaten sorunun algılandığı nokta da burasıdır. Çünkü hizmet alanlarındaki zafiyet ve kalite sorunu bu çıkarımı netice vermektedir.

Hafızlığımızın problemleri ve ihtiyacı karşılamadaki yetersizliği gittikçe belirginleşirken, bu süreçte kaliteli ve donanımlı hafızlığa yönelme zarureti de o derece lüzumlu hale gelmiştir.

### **A. Tarihimizde Kur'an Öğretimi**

Cumhuriyet dönemi öncesi örgün din öğretimi kurumu olan Dâru'l-Kurrâ'lar 1924 yılında kapanmadan<sup>2</sup> ve hemen sonrasında bizde de Kur'an eğitimi ile ilgili müfredat bugünkü kadar zayıf değildi. Kendimize göre kuvvetli bir geleneğimiz ve bunun yansıması olarak yeterli bir müfredatımızın olduğu söylenebilirdi. Daha önceki dönemlerde ise, "Dâru'l-Kurrâ" müesseselerinde konunun daha seviyeli ve sistemli bir şekilde ele alındığını görüyoruz.<sup>3</sup>

Sıbyan mektebini bitiren yani temel eğitimini tamamlayan bir öğrenci, önce alt seviyedeki bir Dâru'l-Kurrâ'ya gider, orada hıfzını tamamlar, sonra daha yüksek bir seviyedeki Dâru'l-Kurrâ'ya devam ederdi. Bu medresede ise "ilm-i kıraat" ve "ilmi mehâric-i hurûf" öğrenirdi. Osmanlılardan önce de olduğu gibi, Osmanlılar döneminde de bu medreselerde "kârî"ler ve cami hizmetlerinde görev alan imam, müezzin, vaiz gibi görevliler yetişirdi.<sup>4</sup> Evliya Çelebi, Sultan 4. Murat döneminde (yaklaşık 1630'lu yıllar) İstanbul'da üç bini kadın olmak üzere dokuz bin hafızın bulunduğunu bildirmektedir.<sup>5</sup>

---

<sup>2</sup> Akyürek, Süleyman, "Kur'an Kursu Öğreticisinin Mesleki Yeterlilikleri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy. 18, (Kayseri 2005), s. 176.

<sup>3</sup> Bk. Akın, Ahmet, "Osmanlı'da Din Görevlisinin Konumu Üzerine Değerlendirmeler (Bursa Örneği)", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 8, (Kahramanmaraş 2006) s. 74-75.

<sup>4</sup> Kazıcı, Ziya, *Osmanlı'da Eğitim Öğretim*, İstanbul, 2004, s. 131.

<sup>5</sup> Evliyâ Çelebi, *Seyâhatnâme*, İstanbul, 1314/1897, I, 524.

Dâru'l-Kurrâ'larda oluşan köklü geleneğin temelinde çok iyi yetişmiş ilim adamlarının olduğu bir gerçektir. Saltanat erkânı tarafından bizzat desteklenen ve himaye edilen bu kurumların hoca kadroları ülke dışından davet edilen meşhur kıraat alimleri tarafından yetiştirilmiştir.<sup>6</sup>

“Yıldırım Bayezid (805/1403) İbnü'l-Cezerî'yi milâdî 1394 yılında Bursa'ya davet etmiş ve Ulu Cami bitişiğindeki Dâru'l-Kurrâ'yı onun emrine tahsis ederek, ilmini neşretmesi için gerekli ortamı oluşturmuştur”.<sup>7</sup>

“Kânûnî Sultan Süleyman, Nâsıruddîn et-Tablâvî (966/1558)'nin damadı olan Ahmed el-Mesyerî'yi (1006/1597) Mısır'dan İstanbul'a davet etmiş ve bu iş için de sadrazam Sokullu Mehmet Paşa'yı (987/1579) görevlendirmiştir. Sokullu bu zâta Reîsü'l-Kurrâ unvanı vererek Eyüp Sultan Camii'nde imâmete tayin etmiş ve cami yanındaki Dâru'l-Kurrâ'da müderrislikle görevlendirmiştir. Eserleri ve yetiştirdikleri talebelerle ünlü Evliyâ Muhammed Efendî (1044/1634), Muhammed b. Ahmed el-'Avfî (1050/1640) ve Dersiâm Muhammed Efendî (1054/1644) gibi Osmanlı kıraat alimleri hep onun rahle-i tedrisinde yetişmişlerdir.”<sup>8</sup>

İstanbul 1088/1677'de bir fem-i muhsin'e daha kavuşmuştur. Nitekim Köprülü Fazıl Mustafa Paşa Mısır'da vali olduğu sırada tanıdığı büyük kıraat alimi Ali el-Mensûrî'yi (1134/1721) sadrazam olunca İstanbul'a davet etmiş ve Çemberlitaş'ta bulunan Köprülü Dâru'l-Hadîsi'nde ve Kütüphanesi'nde görevlendirmiştir”.<sup>9</sup>

Bizim o dönemlerdeki bu uygulamamızı bugün; Malezya, Endonezya, İran, Bosna-Hersek ve Makedonya gibi ülkeler bir şekliyle tatbik ederek, ülkelerindeki Kur'an eğitimine kalite kazandırmaya çalışmaktadırlar. Nitekim bu ülkelerin son zamanlarda yetiştirdikleri başarılı ilim adamları, meşhur hafız ve okuyucular bu durumun bir kanıtı niteliğindedir.

## B. Ülkemizdeki Hafızlık Müessesesine Genel Bir Bakış

Müslümanların yaşadığı her coğrafyada olduğu gibi ülkemizde de her yıl binlerce hafız yetişir ve toplum olarak önemli bir değer atfettiğimiz bu unvana erişmenin hazzını yaşar ve geleneksel hale gelen “hafızlık merasimlerinde” bizlere de yaşatırlar.

<sup>6</sup> Bk. Akın, “Osmanlı'da Din Görevlisinin Konumu”, s. 77.

<sup>7</sup> Akdemir, Mustafa Atilla, *Zübdetü'l-İrfan* (doktora tezi, 1999), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 26.

<sup>8</sup> Akdemir, *Zübdetü'l-İrfan*, s. 27.

<sup>9</sup> Akdemir, *Zübdetü'l-İrfan*, s. 27.



Kur'an'ı öğrenme ve ezberleme çabası Kur'an kursları bünyesinde düzenli bir eğitim-öğretim süreci halinde yürütülebilmekte hatta aile içerisinde Kur'an okumayı bilen ve özellikle hafız olan büyükler ailedeki diğer bireylere ve yakınlarına bu konuda rehberlik etmekte, kimi zaman onlardan bir kısmının hafız olmalarına yardımcı olmaktadır. Bunu bazı şahısların biyografilerinde geçen "hafızlığımı köyümde babamda tamamladım" vb. ifadelerden çıkarmak da mümkündür. Kur'an'ı okumanın, ezberlemenin ve anlamaya çalışmanın aynı zamanda bir ibadet olduğu inancı, Kur'an eğitiminde önemli bir teşvik unsuru oluşturmaktadır. Bu durumda da konuyla ilgili sayısal bilgi elde etmek ve istatistikî verilere ulaşmak zorlaşmaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığındaki arşiv bilgilerinden bu durumun 1970'li yılların ortalarına kadar devam ettiğini söyleyebiliriz. Bu dönemde, Kur'an'ı öğrenen ve ezberleyenlerin kayıtları, Kur'an kurslarında bulunan kayıt defterleriyle takip ediliyordu. Söz konusu kayıt defterlerinden bir kısmı belli bir düzen ve standartta tutulmadığı için, o döneme ait Kur'an eğitimi ve hafızlık eğitimi hakkında genel bilgiler ihtiva etmekle birlikte öğrenci/hafız sayıları, eğitimin niteliği vb. konularda yeterli bilgi vermemektedir.<sup>10</sup>

Önemli bir kısmı Diyanet İşleri'ne bağlı Kur'an kurslarında, ayrıca vakıf, dernek gibi müesseselerin teşvik ve desteği veya kişisel gayretlerle yetişen hafızlarımız bir şekilde sosyal hayatın bir yerinde pozisyon almaktadırlar. Bu pozisyonların daha çok resmî veya gayri resmî dinî hizmet kurumlarında olması beklenirken, (maalesef) durumun hiç de öyle olmadığı görülmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan hafızlık belgesi almış olanlarla mevcut görevliler arasında hafız olanların karşılaştırılması ile de büyük oranda hafızın meslek dışında kalmış olduğu anlaşılmaktadır.<sup>11</sup> Alanda yapılmış bazı çalışmaları da baz aldığımızda bu oran şunu ifade etmektedir: "Türkiye'de resmî hafızlık belgesi almış olan her yedi hafızdan altısı meslek dışında kalmakta veya kalmayı tercih etmektedir".

Hafızlık eğitiminin, günümüzde de geleneksel anlayışla yürütüldüğü söylenilebilir. Hala, atadan babadan, hocadan görülerek öğrenilmiş olan usul ve uygulamaların hemen hemen aynen tekrarı yapılmaktadır. Zamanın, şartların, imkânların, geçmişe göre alabildiğine değişip farklılaştığı hesap edilerek hafızlık eğitim anlayış ve uygulamaları, çağdaş eğitim bilimlerinin verileri kılavuzluğunda geliştirilmiş değildir. Söz gelimi, bazı kurslarda görülen "bir CD'den Kur'an dinletme uygulaması" dışta tutulursa, Kur'an'ı ezberleme konusunda yeni yöntem, teknik ve materyallerin

<sup>10</sup> Ata, Ulvi, "Hafızlık ve Eğitimi", *Diyanet Aylık Dergi*, sy. 222, (İstanbul 2009), s. 9-11.

<sup>11</sup> Cebeci, Suat ve Ünsal, Bilal, "Hafızlık Eğitimi ve Sorunları", *Değerler Eğitimi Dergisi*, sy. 4, 27-52, (İstanbul 2006), s. 35.

geliştirilmediği rahatlıkla söylenebilir. Hafızlık için ayrılan sürenin değişmemiş olması da bu yargımızı teyit etmektedir. Zira hafızlık için hâlâ üç yıl ayrılmaktadır. Disiplin anlayışında da hemen hiç bir değişim olmamıştır.

Sekiz yıllık kesintisiz zorunlu ilköğretim uygulamasının, hafızlık eğitiminin tıkanmasına zemin hazırladığı da bir gerçektir.

Hafızlık eğitiminde, Kur'an'ı ezberleme niteliği de ciddi bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yaptığı din görevliliği yeterlik sınavlarında ve bu sınavlardan geçerek görev alanlar için düzenlenen hazırlayıcı eğitimlerde, ezberleri yetersiz ve sorunlu olan hafızların sayısının pek de küçümsenmeyecek boyutlarda olduğu görülmektedir. Bu yüzdendir ki, hafızlık belgesi vermek için Başkanlığın yaptığı sınavların daha titizlikle yapılması, ölçme değerlendirme işlemlerinin daha nesnel ve daha isabetli olması yolunda önlemler alınma yoluna gidilmiştir. (Bu sınavlara sadece Kur'an kursundan yetişenler değil, özel çabalarla hafız olanlar da katılmaktadır.) Bu önlemlerden sonra hafızlık sınavına girenlerin sayıları artmakla birlikte başarı oranlarında ciddi miktarda azalma olduğu görülmektedir.<sup>12</sup>

Bu ve benzer sorun ve tespitlerden sonra şu sorulara cevap aramak durumundayız:

(1) Neden her yedi hafızdan altısı meslek dışında kalmakta veya kalmayı tercih etmektedir? (2) Meslekte kalan yedide bir oranındaki hafızın, alana yapılan yatırım, harcanan emek ve gösterilen himmete oranla mesleğe katma değeri tatmin edici midir? (3) Türk hafızları ve okuyucuları ülkemiz dışında neden tanınmamakta ve dinlenmemektedir? (4) Uluslararası Kur'an-ı Kerim ve hafızlık yarışmaları ve benzer organizasyonlarda neden Türk hafızlarının ciddi bir başarısı yoktur?<sup>13</sup> (5) Hafız yetiştiren müesseselerde neden kaliteli ve donanımlı hafızlık yapıl(a)maktadır?

Türkiye'de, son dönemde Kur'an-ı Kerim ve hafızlık eğitimi alanında gayret gösteren öğretmenlerin, bu sorulara net ve tatmin edici cevaplar veremediklerini görüyoruz. Şüphesiz, bu tablonun bugün bir problem olarak önümüze gelme süreci ile ilgili birçok neden sayılabilir. Bu nedenler siyasî, sosyal, kurumsal vs. olarak kategorize

<sup>12</sup> Aydın, M. Şevki, "Kur'an Kursunda Hafızlık Eğitimi", *Diyanet Aylık Dergi*, sy. 206, 22-25, (İstanbul 2008), s. 23-24.

<sup>13</sup> Gerçi çeşitli vesilelerle tertiplenen tilavet programlarına okuyucu olarak katılanların büyük bölümünün takdiminde "Dünya Birincisi" tabirinin kullanımına bakacak olursak biz de de hayli derece sahibi var.

edilebilirse de, biz daha çok “yaygın hafızlık sistemimiz”-den kaynaklanan mevcut sorunlarımıza işaret ederek, “Halihazırdaki potansiyelimizi ve gelecekteki hafız adaylarımızı daha kaliteli ve donanımlı bir düzeye nasıl çıkarabiliriz?” hususunu müzakereye açmaya çalışacağız.

## II. Kaliteli ve Donanımlı Bir Hafızlık Sürecinin İhtiyaçları

Kaliteli ve donanımlı bir hafızlık için nitelikli öğrenci ve öğretici yanında mekan faktörü, aile desteği ve buna bağlı olarak da imkan faktörü önem taşımaktadır. Şimdi sürecin bu vazgeçilmez unsurlarını ele alalım:

- A. Öğrenci Faktörü (Hafızlık Yapacak Adayları Belirleme)
- B. Öğretici Faktörü
  - 1. Program ve Metot
  - 2. Temel Harf Eğitimi
  - 3. Arapça Bilgisi
- C. Mekan Faktörü
- D. Aile Desteği ve İmkan Faktörü

### A. Öğrenci Faktörü (Hafızlık Yapacak Adayları Belirleme)

Hafızlık sürecinin en verimli şekilde değerlendirilmesi, zaman ve emek israfının önüne geçilmesi, topluma kazandırılacak bireylerin sağlıklı inşa edilmesi gibi hususlar bu sürecin bilimsel bir şekilde ele alınarak önemsenmesi ile mümkün olabilir. Adaylarda ve ailelerinde isteklilik ve gönüllülük ilk aranacak husus olmalıdır. Program bitimine kadar, hatta daha sonraki dönem için de adayın ihtiyacı olan motivasyonu canlı tutabilmek ancak bu şekilde mümkündür. Adayın maddî-manevî destek görebilmesi açısından aile faktörü çok önemlidir. İstekli adayların kabiliyetlerini test etme ise, tecrübeli eğitimcilerin verecekleri ön hazırlık eğitimi neticesinde şekillenir.

Zorunlu öğrenim sürelerinde yapılan değişikliklere bağlı olarak, hafızlık eğitiminde aksamalar ve tikanmalar ortaya çıkmaktadır. İdeal yaşın ne olması gerektiği konusunda farklı görüşler mevcuttur. Bu farklılıkla birlikte en uygun dönemin dört yaşından on beş yaşına kadar olan dönem olduğu kabul edilir. Fakat şunu da asla unutmamak gerekir ki ideal ve bilinçli bir hafızlık süreci anne rahminde başlar. Ailenin bilinçli olması ve bu eğitimi arzulaması bu aşamada çok önemlidir. Annenin hamilelik döneminde gerek okuyarak gerekse dinleyerek uygulayacağı yoğun bir Kur'an programı, rahimdeki çocuk için ciddi bir hazırlık devresini oluşturur.

Dört yaşına kadarki süre zarfında, (mutlaka) kaliteli harf telaffuzu ve tecvid uygulaması öne çıkan okuyucular dinlettirilerek, pasif öğrenme ve ezberleme usulü tatbika konmalıdır. Dört yaşından itibaren artık aktif öğrenim süreci başlatılabilir.

Bu aşamada öğretici konumunda olan kişinin pedagojik formasyona sahip olması çok önemlidir. O dönemin gerektirdiği, oyun, uyku, aile ortamı, sevgi vb. hiçbir ihtiyacı kısıtlanmadan ve ertelenmeden hafif bir eğitim programı uygulanmalıdır.

Yeterli bir hazırlık dönemini tamamlayan aday, tecvitle olarak iyi okuyabilme, hafıza, ezber süresi ve ses özelliği testlerinde yeterli bulunursa hafızlık programına alınmalıdır. Ses gelişimi ve ileride sesin nasıl bir yapıda olacağı hususunda, gelişen teknolojik imkanlarla artık bilgi sahibi olabiliyoruz. Bununla birlikte, sesi yüzünden kişinin hafızlık isteği köreltilmemelidir. Fakat bu işe hizmet veren bir kurum, meslekî kalite ve belli bir seviye hedefliyorsa bu hususu da nazar-ı itibara almak durumundadır.

### B. Öğretici Faktörü

Ülkemizde “fem-i muhsin” diye tabir edilen, Arapça ifadesiyle “müşâfehe” etmeye ehil bir öğretici kaliteli bir hafızlık için en önemli faktördür. Burada şu soru zorunlu hale gelmektedir: “Fem-i muhsin kimdir? Her hafız veya kıraat icazetine sahip her kâri hakkında fem-i muhsin tabiri kullanılabilir mi? Günümüzde herhangi bir rivâyetten veya kıraatten icazet almış olmak, bu ehliyeti kazanmış olmak gibi algılanmaktadır. İlmi yeterlilikle desteklenmemiş, sağlıklı bir harf ve telaffuz temelini oturmayan ve hala yöresel şivenin izlerini taşıyan bir ağız fem-i muhsin olabilir mi?

Temel harf eğitiminden kasdımız, Kur’an harflerinin tanıtılması, en doğru ve fasih bir telaffuz ile uygulama ağırlıklı olarak öğretilmesidir. Fakat ne gariptir ki, bu eğitimi verecek hocamızı, öğrencilerine talim yaptırırken veya herhangi bir tilavetini dinlediğimizde, muhtemelen onun Türkiye’nin hangi yöresinden olduğunu anlarız. Çünkü hoca, halen mahallî şivesini konuşurken alışıktığı ağız kalıbıyla Kur’an okumaktadır. Bu nitelikte bazı hocaların talebelerine: “Araplar gibi okumayın!” şeklinde telkinde veya ihtarda bulunmaları ise anlaşılabilir gibi değildir. Zira İbnü’l-Cezerî, Kur’an harflerini ve lafızlarını doğru ifade etme ve sıhhat kriterlerini belirlemede, fasih Arapça telaffuzu temsil eden nebevî kaynağın ve o telakkiye mensup kıraat imamlarının esas alınması gerekliliğine işaret etmekte ve bu kriterlere uymayan ve aykırılık arz eden okuyuşların doğru olmadığına dikkat çekmektedir.<sup>14</sup>

Ülkemizde, Arap harflerinin isimlerini aslı gibi ifade etmeyip kendine göre değiştiren, noktasız “Hâ” ve “Ayn” harflerini kalın harf diye öğreten hocalar az değildir. Böyle bir durumda sağlıklı harf eğitiminden söz etmek maalesef zordur. Yuka-

<sup>14</sup> İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-Kıraati’l-’Aşr*, Beyrut, ty., I, 210.

rıda bahsi geçen “hafızlık için atılması zorunlu temelin”, harflerin kitâbî tanımına mutabık olacak şifâhî uygulamayı da itkan ile eda edebilen, ehliyetli fem-i muhsinler ile atılması büyük önem arz etmektedir.

Artık globalleşen Dünya’da gençlerimiz gerek internet ortamında, gerekse farklı vesilelerle Dünya hafızlarını ve okuyucularını dinlemekte ve giderek artan bir oranda onları örnek almaktalar. Bu fitrî teveccühün önüne geçmenin ilmi ve mantıkî bir temeli yoktur. Bizim öğreticiler olarak misyonumuz, Türk/Arap şeklinde bir ayırım yapmak değil, piyasa okuyucusu ile örnek okuyucu arasında onların tercihlerine katkı sağlamak olmalıdır.

Kaliteli ve sağlıklı bir Kur’an eğitimi için, öğreticinin fem-i muhsin vasfını hakkı ile haiz olmasının yanında Arapça bilmesi, pedagojik ve psikolojik formasyona sahip olması, öğretimde yararlanılması gerekli görülen teknolojik imkanları ve gelişmiş eğitim materyallerini kullanma ve öğretme, alanındaki ulusal ve uluslararası bilgi, tecrübe ve uygulamaları takip etme, güncelleme ve uyarlama yetenek ve becerisine sahip olması, örnek bir kişilik ve yaşantı sahibi olması, işini severek yapması, ona ideal öğretici formatı kazandıran önemli özellikler olarak aranmalı ve tercih sebebi olmalıdır. Bu alandaki iddialı hizmet kurumları da, kendilerini mesai mefhumu ile sınırlandırmayan özverili öğreticiler ile çalışmalı, 7/24 esasına göre programlarını tanzim ederek, öğreticilerden beledikleri performansın karşılığını vermede de cömert davranmalıdırlar.

Öğreticinin branş başarısı yanında metot ve program, kaliteli harf öğretimi ve ezberi destekleyici Arapça dil öğretimi de sürecin önemli unsurlarındandır. Şimdi bu süreci daha başarılı kılabilecek bu hususları ele alalım:

### (1) Program ve Metot

Hafızlığımızın tatmin edici düzeyde olmaması, hizmet birimlerinin umdukları verimi alamamaları gibi sıkıntılar, artık uygulanan program ve metodun da sorgulanması gerekliliğini ve alternatif metotların denenmesi ihtiyacını önümüze koymuştur. Başarı getireceğine inandığımız çözümlere karar verirken “bize özgü”, “bizimki en doğrusu” tarzında taassubî yaklaşımları sürdürme lüksümüz olmamalıdır. Başarı ve kalite artırımı, alternatif metotların test edilmesi ve denenmesine daha cesaretli yaklaşımı zorunlu kılmaktadır.

Bilindiği gibi ülkemizde hafızlık metodu olarak bilinen en yaygın yönteme göre, cüz sonlarından başlanmakta ve cüz başına doğru devam edilmektedir. Ortalama 2-3 yıl süren bu programda, başlangıçta seçici davranılmadığından pek çok kimse hafızlığını tamamlayamamaktadır. Yarış dışı kalanlar çoğunlukla mevcut birikimle-

rini değerlendirememekte, dağınık yerlerde bulunan ezberlerini sistemli bir şekilde tekrar etme ve tazeleme zorluğu yaşamakta dolayısıyla da harcanan emek, zaman ve diğer kıymetler heba olmaktadır.

Kur'an'ın bütünü ezberlemekten ayrı olarak kısmî hafızlık yapma imkanı sağlayan alternatif metotlarda, bu zayıtın (?) önüne geçmek mümkün görünmektedir. Bu yaklaşımı benimseyen bazı müesseselerde, hafızlığa başlamadan önce beş cüz ezberleme şartı aranmaktadır.<sup>15</sup> Kademeli olarak uygulanan bu programlarda 30. cüz ezberi, 5 cüz ezberi, 10 cüz ezberi, 20 cüz ezberi ve tam hafızlık gibi kategoriler yapmak mümkündür.

Kur'an ezberini arzulayan fakat bu işe bir türlü cesaret edemeyen genç-yaşlı birçok insanımız olduğu bir gerçektir. Onlara bu işin yöntemlerini göstererek yardımcı olmak ve yapabilecekleri kadar cüz ezberini elde edebilmenin pratiğini göstermek eğitimcilerimizin görevi olsa gerektir. Hafızlık çalışmalarının bir bölümü olarak bu uygulamanın Kur'an Kursu programlarına yerleştirilmesi de isabetli bir adım olacaktır.

Uluslararası Kur'an-ı Kerim yarışmalarında 5 cüz, 10 cüz ve 20 cüz kategorilerinde Türkiye'den yarışmacı katılımının pek olmaması, katılanların ise tam hafız olanlardan seçilmesi zaten öteden beri diğer ülkeler tarafından garipsenen ve pek izah edemediğimiz bir durumdur. Bunun ardında aslında daha garip bir neden vardır. O da, ülkemizde uygulanan hafızlık metodunun bu duruma elvermeyişidir. Çünkü bu metotla hafızlık yapan birinin, 5, 10 veya 20 cüz kategorilerinden herhangi birinden yarışmaya katılabilmesi için hafızlığının tamamını bitirmesi gerekmektedir.

### *1a. Yaygın Hafızlık Metodu*

Ülkemizi dışarıda bırakırsak, başta Arap ülkeleri olmak üzere, Kur'an eğitim ve öğretiminin yapıldığı hemen hemen her yerde hafızlık, Kur'an'ın sondan başa doğru ya da baştan sona doğru ezberletilmesi tertibiyle yapılır. Hangi tertiple yapılsa yapılsın bu sistemin de kendine göre haslama denilen bir tekraralama usulü vardır.

Aday öğrencinin hafızlığa başlamadan önce birkaç merhaleli başarı ile tamamlaması gerekmektedir:

<sup>15</sup> Shukri, Ahmad Khaled, "Turuku tahfızı'l-Kur'ani'l-Kerim fi'l-Ürdün ve vesâili tatvîrihâ", *Forum: el-Mülteka'l-Kur'âni'l-'İlmi'l-Evvel*, Düzenleyen:el-Hey'etü'l-Alemiyye li Tahfızı'l-Kur'ani'l-Kerim, Tebliğler, 20-21 Ekim 2004 Cidde, s. 9.

- Tecvidli olarak yüzünden rahat bir şekilde okuyabilme alışkanlığı kazanmalıdır.
- Amme cüzü ezberini tamamlamış olmalıdır.
- Yasin, Müлк, Rahman, Fetih, Secde, Duhan ve Vâkı'a gibi sureleri kaliteli bir şekilde ezberleyerek bu aşamada gösterdiği performans ile hafızlık yapabileceğini göstermiş olur.

Adayın performansı yeterli bulunmazsa, onu bekleyen zorlu maratona güç yetiremeyeceği ve yıpranabileceği düşünülerek üst gruba çıkarılmaz. Fakat geldiği bu seviye bile ülkemizdeki İlahiyat Fakültelerinde halihazırdaki Kur'an dersi müfredatının üstünde bir seviyedir. Öğrenci bu birikimi ile rahatlıkla mesleki bir alan eğitime devam ederek görev alabilir.

Öğrencilerin ezberleme yeteneği, ezber/zaman oranı, yaşı, kültür seviyesi motivasyon, dayanıklılık vb. özellikler de hesaba katılarak her öğrenciye günlük bir program yapılır. Bu program, hazırlık dönemi boyunca öğrencileri izleyen ve gerekli tespitleri yapan hocalar tarafından düzenlenir. Öğrenciye gerekli zamanın ayrılması için hoca/öğrenci oranının dikkate alınması önemlidir.

Kur'an'ın sonundan başına doğru veya başından sonuna doğru gibi farklı tertiplerle ve günlük yarım sayfa, bir sayfa, iki sayfa veya daha fazlasıyla yürütülebilecek programlardan sadece birini ele alarak ezberde ilerleme ve yapılan ezberleri tekrar etme metodunu inceleyelim.

### *1aa. Bir Örnekleme*

Baştan sona doğru ilerleyen ve günlük bir sayfa ezberleyen öğrenci modeli:

Birinci gün Bakara suresinin başından başlayarak ilk sayfanın sonuna kadar<sup>16</sup> ezberler. İkinci gün ikinci sayfayı ezberler, birinci sayfa ile beraber hocasına okur. Üçüncü gün üçüncü sayfayı ezberler, birinci ve ikinci sayfa ile beraber okur. Böylece her gün bir sayfa yeni ezber artırarak ve ezberlenen sayfaları da tekrar ederek ilk cüzü bitirir. 21. gün ikinci cüzün ilk sayfasını ezberler ve hocasına yine yirmi sayfa yani bir cüz okur. Bu durum, artık baştaki sayfaları birer birer bırakacağı anlamına gelir. İkinci cüz de bu şekilde bitirilir. Bu sistem devam ederken, günün bir vakti haslama (tekrar) için tahsis edilir. Öğrenci, ilk cüzü her gün bu saatte hocasına veya onun tayin ettiği bir yardımcısına arzeder.

---

<sup>16</sup> Bakara 2/16.

Öğrenci ikinci cüzü bitirdiği zaman, artık birinci cüzün her sayfası en az yirmi defa tekrar edilmiştir.<sup>17</sup> Bakara suresi tamamlandığında -hoca gerek görürse- yeni sayfa aldirmeden surenin tamamını birkaç gün tekrar ettirir. Günlük yirmi sayfalık sistem devam etmektedir. Âl-i ‘İmrân suresinin ilk sayfasını ezberlediğinde Bakara’nın son 19 sayfasıyla birlikte okur.

Üçüncü cüzün sonuna gelindiğinde ise, artık günlük normal program şekillenmiş olur. Şöyle ki; günün sabah ve akşam dilimlerinde birer cüz olmak üzere günlük iki cüz haslama yapacağı bir programa geçilir. Diğer taraftan, bir alıp bir bırakmalı günlük 20 sayfalık program devam eder. Böylece, öğrenci günde en az üç cüz okuyacağı bir programı sürdürecektir demektir.

Günlük bir sayfa yeni ezber, bazen birkaç ayet az veya çok olabilir. Ezberlenecek yerin manasına göre bu durumu hoca tayin eder ve öğrenciye açıklar.

Sıralı ve yoğun bir tekrar esasına dayanan bu sistemin ara haslamaları da vardır. Bunlar genellikle uzun olan surelerin sonunda ve 5. cüz sonu, 10.cüz sonu gibi beşerli cüz bitimlerinde yapılır. Ara haslamalarda hoca yeni sayfa aldirmaz, gerekli gördüğü kadar bir süreyi bu işe tahsis eder. Öğrenci günlük iki cüz haslama programı ile zaten ara haslamaları zorlanmadan yapabilecek durumdadır. Dersler ilerledikçe, günlük olarak tekrar edilen bu iki cüz de ileriye doğru kaydırılır.

Günlük azımsanmayacak bir hacimle ve tavizsiz ara haslamalarla bitirilen hafızlığın hemen sonrasında, günlük 10 cüz, 15 cüz, 20 cüz, 25 cüz ve 30 cüz haslama programı yapılır. Hafız olan öğrenciye bundan sonraki hayatında günlük beş cüzden aşağı olmamak kaydı ile tekrar programı uygulaması ve böylece altı günde bir hatim yapması tavsiye edilir. Tecrübeli hocalarımızdan duyduğumuz ve kısaca “kim beş (cüz) okursa unutmaz” manasındaki bu önemli tavsiye “مَنْ قَرَأَ خَمْسًا لَمْ يَنْسَ” meşhur cümlesi ile dillendirilir.

Ezberleme teknikleri gibi hafızlık dosyasının diğer unsurları makalemizin hacmini zorlayacağından burada sağlam ve kaliteli ezberlemeye yardımcı olacak ve “donanımlı hafızlık” için olmazsa olmaz diyebileceğimiz birkaç hususa işaret etmekle iktifa edeceğiz:

<sup>17</sup> Ülkemizde cüz sonlarından başlanan sistemde ise, hafızlığın bittiği gün, cüzün sadece son sayfası yirmi defa tekrar edilmiş olur. Başa doğru tekrar sayısı birer birer azalırken, ilk sayfa ise bir defa tekrar edilmiş demektir. Bu nedenle, iyi bir tekrar programı yapma şansına sahip olmayan hafızlarımızın cüz sonları ezberleri daha kuvvetlidir ve genellikle buralardan okumayı tercih ederler.



1. Durulması öngörülen vakf yerleri, ayet sonları ve sure sonları gibi yerler durarak okunduğu gibi, usulüne uygun bir şekilde son harfin harekesiyle vasıl yapılarak da okunmalıdır. Bu uygulama kelimenin son harekesi kavranana dek tekrarlanmalıdır. Zira son hareke irtibatı daha sağlam kılar, vakf yapılırsa bile sonrakini hatırlamayı kolaylaştırır. Çok önemli olan bu uygulama sayfadan sayfaya ve sureden sureye geçiş becerisini kazanma amacıyla daha itinalı yapılmalıdır.

2. Ezberleme, hocaya arz etme ve haslama aşamalarında yavaş okuma alışkanlığı kazanmalıdır. Daha çok zaman ve sabır gerektirecek bu durum, hafızlığı bitirdikten sonra da güvenli bir şekilde okuyabilmeyi temin eder. Hızlı ezberleyip hızlı okumaya alışan kişi ise yavaş okumada zorlanır ve yanılır. Fakat temkinli ve itinalı bir şekilde yavaş okumaya alışmış olan her okuma mertebesini rahatlıkla icra eder.

3. Ezberleme aşamasında ve sonrasında, hangi okuyuş mertebesi ile okunursa okunsun mutlaka tecvid kurallarına riayet edilmelidir. Tecvid kuralları göz ardı edilerek yapılan ezberleri, sonrasında tecvidli olarak okumak zor olduğu gibi bu durum yanılmayı da kaçınılmaz kılar.

4. Daha önce “Arapça bilgisi” başlığı altında değindiğimiz gibi ezberden önce manayı kavramaya yönelik yapılacak bir ön çalışma gerek ezberin hafızaya daha kolay alınmasında ve gerekse sonrasında ezberin sağlam kalmasında yardımcı olur.

### *1b. Okul ve Yaş Endeksli Hafızlık Programları*

Ülkemizde Kur'an okuma ve tecvid eğitim ve öğretim programları için genellikle hafta sonları ve tatil dönemleri değerlendirilmektedir. Hafızlık için ise daha uzun ve kesintisiz bir eğitim dönemi gerektiğinden bu ihtiyaç genellikle zorunlu resmî öğrenime ara vererek giderilmeye çalışılmaktadır. Bu durum ciddi fedakarlık ve cesaret gerektirdiğinden bu durumu göze alanların sayısı sınırlı kalmaktadır. Hafızlık sonrası eğitim ve öğrenime devam etmek isteyen öğrenci telafisi zor sene kaybına uğramakta veya dışarıdan bitirmeye çalışmaktadır. Aslında bu durum sadece ülkemize mahsus değildir. Başta Avrupa ülkeleri olmak üzere zorunlu temel eğitimi benimseyen yerlerde benzer sıkıntıların yaşandığı bir gerçektir.

Hafızlık geleneğini sürdürmeye çalışan veya öğrencilere Kur'an'dan belli bir ezber müfredatı öngören yerlerde, programlar genellikle öğrencinin okul ve yaş seviyesine göre düzenlenmektedir.

### *1ba. Bazı Program Örnekleri*

Kur'an eğitim ve öğretiminde gelenek sahibi bazı İslam ülkelerinde Kur'an öğretimi ve hafızlık alanında hizmet veren müesseselerde şu alternatif programlar uygulanmaktadır:

“Okul Öncesi Programları”, “Okul Dönemi Programları” ve “Okula Ara Vererek Uygulanan Programlar”. Şimdi bu programları kısaca ele alalım:

“Okul Öncesi Programları”, dört yaşında Kur'an okuma öğretimi ile başlamayı öngörür. Altı yaşına kadar Kur'an ve tecvid öğretimi tamamlanır. Hafızlık yapması öngörülen öğrenciler altı ve yedi yaşlarında hafızlığını tamamlar. Küçük yaşta yapılan ezberlerin daha kolay ve kalıcı olduğu yaygın bir kanaattir. Bu program dönem itibarıyla, bazı ülkelerde zorunlu resmi eğitim döneminin dışında kalması ve sağlıklı temel eğitim dönemi olması cihetiyle tercih edilmektedir.

“Okul Dönemi Programları”, katılan öğrencilerin okullarına, devam saatlerine ve tatil dönemlerine bağlı olarak uygulanır. Dolayısıyla, okul derslerini engellemecek şekilde düzenlenen ve devamlılık esasına dayalı hafif programlardır. Okul sonrası evine gelen, yemeğini yiyerek bir süre aile ortamında dinlenen öğrenci, en yakın eğitim merkezine geçerek, günlük asgari iki saat Kur'an eğitimi alır. Bu durum hafta sonunda hemen hemen tam günü kapsayan bir program şeklinde devam eder. Uzun tatil dönemleri ve ara tatil dönemlerinde ise daha yoğun bir program uygulanır. Zorlukları olmakla birlikte disiplin ve zaman yönetimi ile netice alınan bir sistemdir. Birçok Arap ülkesinde ve batıda Müslüman toplulukların bir arada yaşadığı yerlerdeki özel teşebbüslerde bu sistem uygulanmakta ve her yıl azımsanmayacak sayıda hafız yetişmektedir.

“Okula Ara Vererek Uygulanan Programlar” ise, zaten bizim ülkemizde öteden beri uygulanan ve yabancı olmadığı bir uygulama biçimidir. Bu programın eğitim ve öğretim bakımından sıkıntıları olduğuna dair ortak bir kanaat oluşmuştur.

Zorunlu temel eğitimin 1997 yılında kesintisiz olarak sekiz yıla çıkarılması ile hafızlığa başlama yaşı üç yıl daha uzamış, hafızlık yapmak isteyenler en erken 15 yaşında buna imkan bulabilir hale gelmişlerdir. Yapılan bir araştırmaya göre bu durum, hafızlığa olan ilginin azalmasına yol açmış, hafızlık yapan ve hafızlık yaptırılan kursların sayısında belirgin bir azalma görülmüştür. Öyle ki Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı Kur'an Kurslarında hafızlık yapmakta olan öğrencilerin sayısı

1996 yılında 22.385 iken, bu rakam 2001 yılında 6.025'e kadar düşmüş, 2004 yılına gelindiğinde 7340 Kur'an Kursundan 3119'u öğretime kapanmıştır.<sup>18</sup>

Şüphesiz yukarıda kısaca değindiğimiz her programın ve diğerlerinin birbirlerine göre avantaj ve dezavantajları olacaktır. Bunlar pedagojik, psikolojik ve sosyolojik yönden enine boyuna tartışılabilir. Bu programlar kendimize ait, sosyo-kültürel yapımıza uygun bir formata kavuşturulabilir. Pilot uygulamalarla olgunlaştırılıp tecrübe edildikten sonra şartlara ve ihtiyaca göre bu programlardan her biri uygulama zemini bulabilir.

Bu bağlamda ezber müfredatımız, hafızlık eğitimi ve öğretim anlayışımız ile ilgili olarak ta birkaç değerlendirmemiz olacaktır. Kur'an öğreniminin daha zor olduğu dönemlerden geçerek geldiğimiz günümüz Türkiye'sinde İlahiyat Fakültelerindeki Kur'an ezberi müfredatı halen *Amme Cüz'ünün* tamamını dahi kapsamamaktadır.<sup>19</sup> Önemli bir nispette din görevlisinin yetiştiği bu kurumlarda müfredat, olması gerekenin altındadır. Halkının çoğunluğu Müslüman olan bazı ülkelerle karşılaştığımızda durum kabili kıyas değerlidir. Suudi Arabistan, Mısır, Ürdün, Libya, Fas ve Moritanya gibi ülkelerde yaptığımız araştırmalarda<sup>20</sup> gördük ki, "Amme Cüz'ü" müfredatı ilköğretim ile birlikte tamamlanmaktadır.<sup>21</sup>

## (2) Temel Harf Eğitimi

Kaliteli bir hafızlığın temeli, kaliteli bir "yüzünden okuma" programı ile atılır. Kaliteli bir okuyuş ise aslına uygun, sağlıklı bir "temel harf ve tecvid eğitimi" ile gerçekleşebilir.

"Temel harf ve tecvid eğitimi" Kur'an öğretiminde en mühim ve en hayati aşamadır ve ehil ağızlardan alınmalıdır. Bu alanın kaynak eserlerinde<sup>22</sup> "Bâbu mehârici'l-hurûf" adı altında incelenen 'harflerin çıkış yerleri' konusuna ilk bölümlerde yer ayrılıyor olması konunun önemini göstermesi bakımından anlamlıdır. Fakat çoğunlukla öğreticilerimiz dahi bu konuda istenilen seviyede olmadıkları görülmektedir.

<sup>18</sup> Cebeci, ve Ünsal, "Hafızlık Eğitimi ve Sorunları", s. 30.

<sup>19</sup> Bu konu 15-16 Eylül 2012 tarihinde Karadeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde yapılan "Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı I. Koordinasyon Toplantısı"nda müzakere edilmiştir.

<sup>20</sup> Üniversite ve doktora tezi döneminde ve daha sonrasında yapılan akademik ziyaretlerde.

<sup>21</sup> Bu konuda daha detaylı bilgi için bk. Şahin, Hatice, *İslam Kültür Tarihinde Kur'an Hıfzı Geleneği ve Günümüzdeki Uygulama Biçimleri*, (doktora tezi, 2011), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 60 vd.

<sup>22</sup> İbnül-Cezerî'nin *el-Mukaddime* adlı eseri buna örnektir.

Kur'an kurslarımızda genellikle bu aşama üstünkörü geçilir veya kalfa-çırak seviyesindeki öğrencilere havale edilerek heba edilir.

Arapçayı konuş(a)madan, Arapça kaynak eserleri anlamaya ihtiyaç duymadan veya ömrünün bir bölümünde herhangi bir Arap ülkesinde bulunmadan, kısaca Arapça ile hiç temas kurmadan, Kur'an harflerinin fonetiği ile ilgili iddia sahibi olan uzman (!) hocalara ne gariptir ki sadece ülkemizde rastlanılabilmektedir.

### (3) Arapça Bilgisi

Kur'an öğretisinin daha etkin biçimde gerçekleşebilmesi için, hafızlıkla elde edilecek kazanımın mana bilgisi ile de desteklenmesi çok yerinde olacaktır. Hafızlık eğitiminden geçenlere Kur'an muhtevası hakkında bilgi sahibi olacak, okunan ve ezberlenen ayetlerin manasını kavrayacak kadar bir Arapça eğitimi verilmelidir. Hafızlık sürecine de katkı sağlayacak bu dil eğitiminin mümkünse hafızlık öncesi verilmesi daha yerinde olacaktır. Hazırlık dönemini uzatacak bir çalışma gibi görünse de avantajları fazlası ile bu durumu telafi edecektir. Bu amaçla kaliteli bir Arapça öğretim programının, hazırlık dönemi müfredatına yerleştirilmesi uygun olacaktır. Arapça eğitimi ile temellendirilmiş ve desteklenmiş bir hafızlık, kişiye gerek meslekî öğrenim aşamasında, gerekse sonraki meslek hayatında önemli avantajlar sağlayacaktır.

Ülkemizde hafız yetiştiren öğreticilerin yarısından çoğu her nedense, hafızlığa başlamadan önce öğrencinin belli düzeyde Arapça öğrenmesinin gerekli olduğunu düşünmemektedir. Kur'an'ın lafzını ezberlerken aynı zamanda manasını da büyük ölçüde anlamaya imkan verecek dil öğretilmesini çoğu hocaların gerekli görmemesi şaşırtıcıdır.

Bu durum öğreticiler açısından hafızlık eğitiminin bir bilgi, kültür ve öğretinin yaygınlaştırılması amacını taşımadığını, hafızlığın sadece dini bir görev ve feyizli bir iş olarak görüldüğünü ortaya koymaktadır. Zira anlamı bilinmeden kutsal bir metni ezberlemeyi, ibadet dışında başka bir maksatla açıklamak mümkün değildir.<sup>23</sup>

### C. Mekan Faktörü

Hafızlık programının yapılacağı ideal mekanlar, şehrin gürültülü ve kalabalık ortamlarından uzak, havası ve çevresi temiz, sessiz ortamlarda olması gerekir. Mekanın, öğretici ve öğrencinin ihtiyaçlarını karşılayan, ferah ve huzurlu ortamlar olması önemlidir. Öğrencilerin kişisel bakım ve temizlikleri, periyodik sağlık kont-

<sup>23</sup> Cebeci ve Ünsal, "Hafızlık Eğitimi ve Sorunları", s. 43.

rolleri, ilkyardım sağlık ünitesi, kaliteli ve gerekli kalori ihtiyacına göre planlanmış bir yemek programı, öğrencilerin buldukları ortamların havalandırılması, mekanın periyodik temizlik ve bakımının yapılması gibi hususlar temin edilmeli, takip ve kontrol altında olmalıdır. Mekanın, programa alınan öğrencilerin cinsiyetlerine ve yaş gruplarına göre düzenlenmiş edilmiş olması, doktor, pedagoğ ve psikoloğ, kütüphane, spor salonu, kantin, yeşil alan ve oyun ortamları, güvenlik, ulaşım servisi gibi ihtiyaçların düşünölmüş olması gerekir.

#### **D. Aile Desteğı ve İmkan Faktörü**

Ailenin çocuğın hafız olmasını arzulaması ve bu konuda bilinçli olması çok önemlidir. Çocukluk döneminde başlayan bir eğitimde, o dönemin gerektirdiğı, oyun, uyku, aile ortamı, sevgi vb. hiçbir ihtiyacı kısıtlanmamalı ve ertelenmemeli, hafif bir eğitim programı uygulanmalıdır.

Ev ile kurs arasında sıkı ilişkiler kurulmasının hoca, öğrenci ve veli açısından ne kadar büyük faydalar sağlayacağı inkar edilemez. Hele de bu ilişki ve takip, öğrencinin yaşı küçük ise daha da büyük bir önem kazanır. Çünkü onun takibe ve gözetilmeye daha çok ihtiyacı vardır.

Belli aralıklarla ailenin hoca ile işbirliğı halinde çocuğı ödüllendirmesi motivasyon açısından önemlidir. Hocanın ve kurs idaresinin, başarılı öğrencilerin velilerini bu amaçla bilgilendirmeleri gerektiğı gibi, ailenin de bu durumun takipçisi olmaları esastır. Fakat bu takibin bilinçli yapılması çok önemlidir. Çocuğın yaşı, varsa hobileri, spor düşkünüğü gibi hususlar hassas bir yaklaşımla göz önünde bulundurulmalı, engelleyici ve yasaklayıcı bir rol üstlenilmemelidir. Bilakis, onun müspet alışkanlıklarını, esas görevi olan dersini aksatmadan sürdürebilmesi ve planlayabilmesi konusunda yardımcı olunmalıdır.

Bazı kurslarda bilgisayar destekli programlar uygulanmaktadır. Bu durum, çocuğın evinde de bu programı kullanmasını ve birtakım teknolojik imkanlardan yararlanmasını gerektirecektir. Ailenin bu konuda da gerekli desteğı vermesi ve çocuğın bu imkanları su-i istimal etmemesi konusunda takipçi olmaları önemlidir.

Hafızlık sistemimiz ve problemleri hakkında yapılmış, anket destekli akademik çalışmalar ve bu konuda hizmet veren kurum mensupları tarafından yayınlanmış bir hayli makale mevcuttur.<sup>24</sup> Hafızlık yapma süresi, elverişsiz mekan problemi,

---

<sup>24</sup> Bu konu için bk. Şahin, *İslam Kültür Tarihinde Kur'an Hıfzı Geleneğı ve Günümüzdeki Uygulama Biçimleri*, s. 60-144; Cebeci ve Ünsal, "Hafızlık Eğitimi ve Sorunları", s. 27-52; Ak-  
yürek, "Kur'an Kursu Öğreticisinin Mesleki Yeterlilikleri", s. 175-192.

yetkin olmayan öğreticilerin hafızlık yaptırılmaları, farklı yaş gruplarının bir arada eğitim alması, eğitimin isteklilik ve kabiliyet merkezli verilmemesi, her yıl artan oranda kalite ve verimlilik zafiyeti, mezunlardan istifade edememe, hafızlık sınavlarının sorgulanması, ölçme-değerlendirme-mülakat kriterlerinin düzeyi, ulusal ve uluslararası hafızlık ve Kur'an okuma yarışmaları için aday belirleme kriterlerine varıncaya kadar daha pek çok sorun ve problem bu çalışmalarda ele alınmış, çözüm ve öneriler getirilmiştir.

Şüphesiz çoğumuzun hissettiği veya bizzat yaşadığı bu sorunların, uluslararası platforma çıktığımızda daha da çeşitlendiğini ve arttığını görürüz.

2001 yılında, jüri üyesi olarak ülkemizi temsilen katıldığım Dubai uluslararası Kur'an-ı Kerim hafızlık yarışmasında ve daha sonrasında bulunduğum benzer ortamlarda, diğer yarışmacılarda yaygın olarak görülmeyen ama bizim hafızlarımızın sıklıkla yaşadığı bazı sorunlara tanık oldum. Bu sorunlar, şüphesiz sadece hafızlarımızın kişisel zafiyetleri ve eksiklikleri değildi. Yetiştirilme metodu ve anlayışının da bunda payı olduğu aşikardı. Belli ki, hafızlık sistemimizde bir şeyler eksikti ve bunlar hala bir eksiklik olarak addedilmiyordu. Müşahhas bazı örnekler verecek olursak;

1. Hafızlarımızın çoğu 114 sure tertibini bilememektedir. Çünkü cüz sonlarından başlayan ezberleme sistemi bu beceriyi kazandırmamaktadır. Ayrıca, "falanca surenin başından başla!" dendiğinde, sure adının söylenmesi, onun sure başını hatırlamasına kafi gelmemekte, ilk kelimelerin hatırlatılmasını talep etmektedir.

2. Ezberini arz ederken takıldığında, "ayeti baştan al!" talebine cevap vermede zorlanmakta ve çoğunlukla ayet başının hatırlatılmasını istemektedir.

3. Üzerinde vakf yaptığı kelimenin son harekesini test etmek amacıyla vasl etmesi istendiğinde çoğunlukla kalakalmaktadır. Ezberlerken ayet sonlarında, hatta durak işaretlerinin çoğunda hep durarak ezberlemiş, kimse ona geçerek de okuyabilmesi gerektiğini hatırlatmamış, böyle bir uygulama yaptırmamıştır. 6236 ayet sonu ve aradaki vakıf mahallerini de hesaba katarsak, bu eksikliğin küçümsenecek bir boyutta olmadığı görülecektir.

4. Bir diğer sorun ise, ayetlerin birbirleriyle irtibatını ve mana bütünlüğünü öne çıkaran bir sistemle ezberlenmemiş olmasından dolayı, özellikle yarım kalan hafızlıklarda, gerek aşır olarak okunan yerlerde ve gerekse imamet görevlerinde hafızlarımız mana bütünlüğünü bozan ve eksik bırakan, bazen de müphem kılan sorumsuz okuyuşlar yapabilmektedir.

## Sonuç

Günümüzde, özel gayretlerin dışında, Kur'an kursları, kurum olarak hafızlık eğitiminin yapıldığı yerlerdir. Ancak, öğreticilerin nitelikleri henüz belirlenmemiştir. Hafızlık eğitimi, öğreticiye ciddi sorumluluklar yükleyen bir eğitimidir. Bunun yanı sıra donanımlı olması, elinde yetişecek öğrencilerin kaliteli bir eğitim alabilmeleri açısından önemlidir. Bu nedenle Kur'an öğreticisinin hangi niteliklere sahip olması gerektiği sürekli bir şekilde güncelleştirilmelidir.

Kur'an-ı Kerim eğitim ve öğretiminde ve hafızlık geleneğimizde son dönemlerde yaşanan durgunluk, keyfiyet ve kemiyet sorunu, artık iyice hissedilir bir sorun haline gelmiştir.

Kişisel bazı kabiliyet ve gayretlerle elde edilen seviye ve başarılar istisna edilirse, kurumların da bu alana yaptıkları yatırım ve sarf ettikleri emeklerin karşılığını alamadıkları, yapılan alan çalışmaları ve istatistiklerden anlaşılmaktadır.

Yıllardır hafızlık yaptıran hocalarımız ve kurumlar hiçbir metot ve anlayış değişikliğine gitmeden, artık hepimizin zihninde kolayca beliren, alışık olduğumuz bir Kur'an Kursu anlayışı ve yapısıyla bu geleneği sürdürmeye çalıştılar. Biriken sorunlar, meslek alanındaki zafiyet ve aksamalar da uzun süre umursanmamıştır.

Bu süreçte ülkemiz içinde yaşadığımız durum, dışarıda uluslararası platformlara da yansımıştır. Öğretici yetersizlikleri, metot yanlışları, öğrenci tercih hataları gibi sebeplerle hafızlık ve kıraat alanında artık ciddi başarılar duyulmaz olmuştur.

Son dönemlerde yazılan makaleler ve yapılan çalışmalar, bu konuda akademik ve sosyal bir bilincin oluşmaya başladığını göstermektedir. "Sadece ezberleme amaçlı hafızlık mı, yoksa kaliteli ve donanımlı beraberinde kazandıran bir hafızlık mı?" sorusu ve buna karşın "öyleyse, alternatif metotlar neler olabilir?" gibi çözüm arayışları artık dillendirilmeye başlamıştır. Bu eğitimin daha verimli bir şekilde yürütülmesi, sistem ve yöntem bakımından devamlı gelişime açık olacak çalışmalar yapılmalıdır. Bu çalışmalarda özellikle geleneksel ezber usulü, süresi ve zamanı üzerinde durularak, farklı öğrenciye farklı usuller geliştirilmelidir. Bu usuller geliştirilirken, ülke içindeki ve dışındaki alternatif programlardan da yararlanılmalıdır.

## KAYNAKÇA

**Akdemir**, Mustafa Atilla, *Zübdetü'l-İrfan* (yayınlanmamış doktora tezi, 1999), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Akun**, Ahmet, "Osmanlı'da Din Görevlisinin Konumu Üzerine Değerlendirmeler (Bursa Örneği)", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 8, (Kahramanmaraş 2006) s. 65-104.
- Akyürek**, Süleyman, "Kur'an Kursu Öğreticisinin Mesleki Yeterlilikleri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy. 18, (Kayseri 2005), s. 175-192.
- Ata**, Ulvi, "Hafızlık ve Eğitimi", *Diyanet Aylık Dergi*, sy. 222, (İstanbul 2009), s. 9-11.
- Aydın**, M. Şevki, "Kur'an Kursunda Hafızlık Eğitimi", *Diyanet Aylık Dergi*, sy. 206, (İstanbul 2008), s. 23-24.
- Buhârî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim, *el-Câmi'u's-Sahih*, İstanbul 1981.
- Cebeci**, Suat ve **Ünsal**, "Bilal, Hafızlık Eğitimi ve Sorunları", *Değerler Eğitimi Dergisi*, sy. 4, (İstanbul 2006), s. 27-52.
- Evlîyâ Çelebî**, *Seyâhatnâme*, İstanbul, 1314/1897.
- İbnü'l-Cezerî**, Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fi'l-Kıraati'l-Aşr*, Beyrut, ty.
- Kazıcı**, Ziya, *Osmanlı'da Eğitim Öğretim*, İstanbul 2004.
- Shukri**, Ahmad Khaled, "Turuku Tahfızı'l-Kur'âni'l-Kerim fi'l-Ürdün ve Vesâili Tatvîrihâ", *Forum: el-Mülteka'l-Kur'âni'l-İlmi'l-Evvel*, Düzenleyen: el-Hey'etü'l-Alemiyye li Tahfızı'l-Kur'âni'l-Kerîm, Tebliğler, 20-21 Ekim 2004, Cidde, s. 9.
- Şahin**, Hatice, *İslam Kültür Tarihinde Kur'an Hıfzı Geleneği ve Günümüzdeki Uygulama Biçimleri* (yayınlanmamış doktora tezi, 2011), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Tirmizî**, Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ, *es-Sünen*, İstanbul 1981.
- Yüksel**, Ali Osman, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, İstanbul 1996.



# Arap Dilinde Bir Mecaz-1 Mürsel Türü Olarak Aynı Kökten Türeyen Farklı Kelimelerin Birbirlerinin Yerine Kullanılması

## -Kur'an-ı Kerim Bağlamında Bir İnceleme-

*Ahmet BOSTANCI\**

**Öz:** Mecaz-1 mürseldeki alaka çeşitlerinden birisi de mecaz olarak kullanılan kelimenin yerine kullanıldığı hakiki anlamdaki kelimeyle aynı kökten türemiş olması şeklindeki ortaklıktır. Arap dilinde öteden beri bilinen, bir kelimenin bir başka kelime yerinde kullanılması şeklindeki uygulama, klasik dilbilim eserlerinde de yer almaktadır. Bu çalışmada konu Kur'an-ı Kerimdeki uygulamalar çerçevesinde ele alınmıştır. Bu yapılırken Kur'an-ı Kerimde aynı kökten gelen ve birbirleri yerinde kullanılmış kelimelerin türleri üzerinde durulmuş, bunlarla ilgili müfessirlerin varsa farklı yorumlarına yer verilmiştir. Farklı yorumların Kur'an meallerine etkisine de zaman zaman temas edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Mecaz, Mecaz-1 mürsel, alaka çeşitleri, Kur'an-ı Kerim, Arap dili, Kur'an-ı Kerim ve mecaz

### **The Use of Different Words of The Same Root Interchangeably in Arabic Language as a Metaphor (Majaz Al-Mursal): An Inquiry in The Context of The Qur'an**

**Abstract:** One kind of metaphor is the use of the word of the same root when it is used literally instead of the word used metaphorically. This kind of use which is well known in Arabic language is also discussed in classical linguistic works. This study examines this topic within the context of the Qur'an. It examines the kinds of words which comes from the same root and are used interchangeably. It also evaluates the views of the commentators and the impacts of these views on the Qur'anic translations.

**Keywords:** Metaphor, Majaz al-Mursal, Kinds of relations, Qur'an, Arabic language, The Holy Quran and the metaphor

**İktibas/Citation:** Ahmet Bostancı, "Arap Dilinde Bir Mecaz-1 Mürsel Türü Olarak Aynı Kökten Türeyen Farklı Kelimelerin Birbirlerinin Yerine Kullanılması -Kur'an-ı Kerim Bağlamında Bir İnceleme-", *Usûl*, 13 (2010/1), 41 - 64.

---

\* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

## Giriş

Malum olduğu üzere Arap Dili Belagatında “Beyan” bölüm başlığı altında incelenen konulardan birisi de hakikat ve mecazdır. Hakikat, dilde konulduğu anlamda kullanılan kelimedir.<sup>1</sup> Mecaz ise tam tersi olarak, hakiki mananın kastedilmediği ortaya koyan bir karine ile birlikte dilde konulduğu anlam dışını da kullanılan kelimedir.<sup>2</sup>

Kelimelerin hakiki anlamları dışında rastgele ve istenildiği gibi kullanılması söz konusu değildir. Mecazî manadaki kelime hakiki mana dışında aralarındaki bir alaka sebebiyle kullanılmaktadır. Mecaz olarak kullanılan kelimenin kullanım gerekçesi, kullanıldığı anlam ile hakiki mana arasındaki benzerlik ise buna istiare denir. Eğer konulduğu ilk anlamdan farklı bir manada benzerlik dışı bir alaka sebebiyle kullanılmışsa buna da mecaz-ı mürsel denilmektedir.<sup>3</sup>

Belagat kitaplarında mecaz-ı mürsel için pek çok alaka sayılmaktadır. Başlıcaları arasında “sebebiyyet” (bir şeyin yerine onun varlığına sebep olan şeyin söylenmesi),<sup>4</sup> “müsebbebiyyet” (bir şeyin yerine varlığına sebep olduğu şeyin söylenmesi)<sup>5</sup>, “külliyyet” (bir şeyin tamamının söylenmesi ve bir kısmının kastedilmesi)<sup>6</sup>, “cüziyyet” (bir şeyin bir kısmının söylenmesi ve tamamının kastedilmesi)<sup>7</sup> “kevniiyyet/i’tibâru mâ kâne” (geçmişteki durumun dikkate alınması)<sup>8</sup>, “evliyyet/i’tibâru mâ yekûn” (gelecekte meydana gelecek durumun dikkate alınması)<sup>9</sup> vb. sayılabilir.

<sup>1</sup> Celaluddîn Muhammed b. Abdirrahman b. Ömer b. Ahmed b. Muhammed el-Kazvîni, *el-İzâh fi ‘ulûmi’l-belâga*, neşr. Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, Lübnan 2010, s. 202-204.

<sup>2</sup> el-Kazvîni, *el-İzâh*, s. 204; es-Seyyid Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâga fi’l-meânî ve’l-beyân ve’l-bedi’*, neşr. Mektebetu’l-Âdâb, Kahire 2005, s. 236.

<sup>3</sup> el-Kazvîni, *el-İzâh*, s. 205; el-Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâga*, s. 236; Ali el-Cârim, Mustafa Emîn, *el-Belagatu’l-vâziha*, neşr. Dâru’l-fikr, Beyrut 2006, s. 93.

<sup>4</sup> (رَبَعَتِ الْمَاشِيَةَ الْغَيْثَ) “Hayvanlar yağmuru otladı” cümlesinde (الغَيْثَ) kelimesi (النبات) anlamında mecazdır. Nebat yağmur sebebiyle meydana geldiğinden sebep müsebbeb yerine söylenerek mecaz yapılmış olmaktadır. Bk. el-Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâga*, s. 237.

<sup>5</sup> (رَزَقًا) (وَيُنَزَّلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا) “Sizin için semadan rızık indiriyor” ayetinde (el-Gâfir, 40/13) (رَزَقًا) kelimesi (مطرًا) “yağmur” anlamında mecazdır. Rızık yağmur sebebiyle meydana geldiğinden müsebbeb sebep yerine söylenerek mecaz yapılmış olmaktadır. Bk. el-Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâga*, s. 238; el-Cârim-Emîn, *el-Belagatu’l-vâziha*, s. 91-92.

<sup>6</sup> (يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ) “Parmaklarını kulaklarına sokuyorlar” ayetinde (el-Bakara, 2/19) (أَصَابِعَ) kelimesi (أنامل) “parmak uçları” anlamında mecazdır. Parmak uçları parmağın parçası olduğundan parça yerine bütün söylenilerek mecaz yapılmıştır. Bk. el-Kazvîni, *el-İzâh*, s. 207.

<sup>7</sup> (عَيْنَ) “göz” kelimesinin “casus” anlamında kullanılması bu tür bir mecazdır. Bk. el-Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâga*, s. 238.

<sup>8</sup> (وَأَتُوا النَّبَاتِجَ أَفْوَالَهُمْ) “Yetimlere mallarını verin” (en-Nisâ, 4/2) ayetinde kastedilen kişiler ergenlik dönemine gelmiş ve bu sebeple malları kendilerine teslim edilen kişilerdir. Ergenliğe ulaşmış kişi artık yetim sayılmaz. Ayette geçmişteki durumları dikkate alınarak haklarında yetim ifa-

Mecaz-ı mürseldeki alakaların sayısını yirmi sekize kadar çıkarırlar mevcuttur. Bunların bir kısmının bir diğeri içinde değerlendirilerek sayının dokuza kadar düşürülebileceği de ifade edilmiştir.<sup>10</sup>

Mecaz-ı mürseldeki alaka çeşitlerinden birisi de aynı kökten gelen farklı kelimelerin birbirleri yerine kullanılmalarıdır.<sup>11</sup> Kur'an-ı Kerim'de de bu tür mecazın çok sayıda örneği bulunmaktadır.<sup>12</sup>

Aynı kökten türeyen kelimelerin birbirlerinin yerine kullanılması şeklindeki bu mecaz türünün Kur'an-ı Kerim'de tespit edebildiğimiz başlıca şekilleri şunlardır:

### 1. İsm-i fâil yerine masdar kullanımı

Arapça daki (رجل عدل) anlamında (رجل عدل) denilmesi örneğinde olduğu gibi masdarın ism-i fâil anlamında kullanılması uygulaması mevcuttur.<sup>13</sup> Muallaka şairlerinden Zuheyr b. Ebî Sulmâ'nın şu beytinde de benzer bir kullanım vardır:

desi mecazen kullanılmıştır. Bk. el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belaga*, s. 239; el-Cârim- Emin, *el-Belagatu'l-vâziha*, s. 91-92.

<sup>9</sup> “وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاكِحًا كَفَّارًا” “sadece kendileri gibi kâfir, günahkâr dünyaya getirirler” (Nûh, 71/27) ayetinde söz konusu kişilerden doğan çocuklar için kâfir ve günahkâr ifadeleri kullanılmıştır. Hâlbuki çocuk doğduğu zaman kâfir ya da günahkâr değildir. Burada ileride öyle olacakları için mecazen bu ifadeler kullanılmıştır. Bk. el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belaga*, s. 240.

<sup>10</sup> Mahmûd el-Antâki, “el-'Alâka”, *Mecmûatu mutûn fi 'ilmi'l-beyân*, Tah. İlyas Kaplan, Neşr. Dâru'l-kutub el-ilmiyye, Beyrut 2010, s. 55-57.

<sup>11</sup> Bk. el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belaga*, s. 240; el-Antâki, “el-'Alâka”, s. 54-55; Fahrüddin b. Seyyid Molla Abdullah el-Arnâsi, “el-İstinâre fi'l-istiâre”, *Mecmûatu mutûn fi 'ilmi'l-beyân*, Tah. İlyas Kaplan, Neşr. Dâru'l-kutub el-ilmiyye, Beyrut 2010, s. 141. es-Suyûtî, bunu Kur'an-ı Kerim'de yer alan yirmi mecaz-ı mürsel çeşidinden yirmincisi olarak, ez-Zerkeşi ise yirmi altı çeşidinden yirmi birincisi olarak ele almaktadır. Bk. Celâluddin 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, Menşûrâtu zevi'l-kurbâ, yy. 1429, II, 75; Bedruddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, neşr. Dâru'l-hadis, Kahire 2006, s. 492). İbn Fâris, bir kelimenin başka bir kelime yerinde kullanımının (et-ta'vid) Arapların yapageldikleri uygulamalardan (min suneni'l-Arab) olduğunu söylemektedir. Bk. Ebu'l-Huseyn Ahmed İbn Fâris, *es-Sâhibi fi fihri'l-lugati'l-'Arabiyyeti ve mesâlihâ ve suneni'l-'Arab fi kelâmihâ*, neşr. Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 1997, s. 179. es-Seâlibî ve es-Suyûtî de benzer bir nitelendirmede bulunmaktadırlar. Bk. Ebû Mansur Abdülmelik b. Muhammed b. İsmail es-Seâlibî, *Fikhu'l-luga ve esrâru'l-'Arabiyye*, Mısır ty., s. 489 vd.; Celâluddin 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-Muzhir fi ulûmi'l-luga ve envâ'ihâ*, neşr. Dâru't-Türâs, Kahire 2008, I, 331 vd.

<sup>12</sup> Aralarında Zahirîlerin, Şâfiîlerden İbnu'l-Kâss'ın ve Mâlikîlerden İbn Huveymzendâd'ın da bulunduğu bir grup Kur'an'da mecazin varlığını kabul etmemektedirler. Ancak cumhur Kur'an'da mecazin bulunduğu görüşündedir. Kur'an'da mecazin varlığı konusundaki tartışmalar için bk. es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 71.

<sup>13</sup> Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *el-Fethu'l-kadir el-câmiu beyne fenney er-rivâyeti ve'd-dirâyeti min ilmi't-tefsîr*, tah. Abdurrahman Umeyra, yy 1994, V, 353. Arapçada kullanılan diğer benzer ifadeler için bk. es-Seâlibî, *Fikhu'l-luga*, s. 493.

(مَتَى يَشْتَجِرُ قَوْمٌ يَقُلُ سَرَوَاتُهُمْ: ... هُمْ بَيْنَنَا، فَهَمْ رَضَى، وَهُمْ عَدَلٌ) Beytte (رَضَى) kelimesi (مرضيون) anlamında ve (عَدَلٌ) kelimesi de (عدول) anlamında kullanılmıştır.

Bu tür bir kullanım söz konusu olduğunda müfred, tesniye, cemi ve müzekker-müennes arasında bir fark yoktur. İsm-i fâil anlamındaki masdar hepsi için aynı şekilde kullanılır.<sup>14</sup>

Uygulamanın Kur'an-ı Kerim'deki örnekleri ise şu şekildedir:

ez-Zerkeşi ve es-Suyûtî, (فَانَّهُمْ عَدُوٌّ لِي) ayetinde<sup>15</sup> (عَدُوٌّ) kelimesinin masdar olduğunu ve ism-i fâil yerinde kullanıldığını, bu yüzden de (هُم) zamirine uyararak çoğul değil de tekil olarak geldiğini ifade etmektedirler.<sup>16</sup> İbn Âşur, farklı bir yaklaşımla, kelimenin (فَعُول) vezininde ve (فَاعِل) manasında olduğunu ve bu şekilde olan kelimelerin devamlı müfred müzekker olarak kullanıldığı bilgisini vermektedir.<sup>17</sup>

(فُلٌ أَرَاءَيْتُمْ إِنْ أَضْحَحَ مَاؤُكُمْ عَوْرًا) ayetinde<sup>18</sup> (عَوْرًا) kelimesi (غائرا) anlamında kullanılmıştır.<sup>19</sup> Bazı müfessirler ism-i fâil yerine masdar kullanılmasının mübalağa olduğunu belirtir ve buradaki kullanımın Arapçadaki (رَجُلٌ عَادِلٌ) anlamında (رَجُلٌ عَادِلٌ) denilmesine benzediğini ifade ederler.<sup>20</sup>

Müfessirlerin bir kısmına göre; (وَالْعَاقِبَةُ لِلتَّقْوَى) ayetinde<sup>21</sup> (التَّقْوَى) kelimesi (المتقين) yani ism-i fâil anlamında kullanılmıştır.<sup>22</sup> Fahrüddîn er-Râzî, Arapçada masdarın ism-i fâil anlamında kullanılmasına delil ve örnek olarak Hansâ'nın

<sup>14</sup> Ebû Cafer Muhammed İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, neşr. Dâru'l-Hicr, Kahire 2001, VIII, 213.

<sup>15</sup> eş-Şuarâ, 26/77.

<sup>16</sup> ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, s. 493; es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 75.

<sup>17</sup> Muhammed et-Tâhîr b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, neşr. Dâru't-Tûnisiyye li'n-neşr, Tunus 1984, XIX, 140.

<sup>18</sup> el-Mülk, 67/30.

<sup>19</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXIII, 138; Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî en-Neysâbüri, *el-Vasîfî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, neşr. Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1994, IV, 331; Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mesûd el-Begavî, *Meâlimu't-tenzîl*, neşr. Dâru İbn Hazm, Beyrut 2002, s. 1334; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, neşr. Dâru'l-fîkr, Beyrut 1981, XXX, 76; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li-âyâti'l-ahkâm*, neşr. Müessesetu'r-Risale, Beyrut 2006, XXI, 133; eş-Şevkânî, *el-Fethu'l-kadîr*, V, 352; Ebu'l-fazl Şihâbüddîn es-Seyyid Mahmûd el-Âlûsî, *Râhu'l-meânî*, neşr. Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, Beyrut ty, XXIX, 22.

<sup>20</sup> eş-Şevkânî, *el-Fethu'l-kadîr*, V, 353. Arapçada kullanılan diğer benzer ifadeler için bk. es-Seâlibî, *Fıkhü'l-luga*, s. 493.

<sup>21</sup> Tâhâ, 20/132.

<sup>22</sup> el-Begavî, *Meâlimu't-tenzîl*, s. 831; er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXII, 137; 'İmâduddîn Ebu'l-fedâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr ed-Dîmeşki, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'azîm*, neşr. Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, Beyrut 1998, V, 288; Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim es-Semerkindî, *Bahru'l-'ulûm*, neşr. Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1993, II, 359.

(فإنما هي إقبال وإدبار) beytini vermekte ve burada geçen (إقبال) kelimesinin (مقبلة) ve (إدبار) kelimesininin de (مدبرة) anlamında olduğunu ifade etmektedir.<sup>23</sup> Kur'an-ı Kerim'de (وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ) ayetinde olduğu gibi<sup>24</sup> (التَّقْوَى) masdarının değil de (المتقين) ism-i fâilinin kullanıldığı ayetler de bulunmaktadır.

Ayeti muzafıların hazfedildiği ve anlamın (وحسن العاقبة لأهل التقوى) “Güzel akıbet takva ehli içindir” olduğu şeklinde yorumlayan müfessirler de mevcuttur.<sup>25</sup>

## 2. İsm-i mef'ûl yerine masdar kullanımı

Arapçada ism-i mef'ûl yerinde masdar kullanılmaktadır. (المبشّر به) “müjdeleyen şey” için (البشرى) kelimesinin, (المقول) “denilem şey” anlamında kelimesinin kullanılması bu türdendir.<sup>26</sup> Aşağıdaki ayetlerde de bu şekilde bir kullanım söz konusudur.

(وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ) ayetinde<sup>27</sup> (علم) "bilmek" masdarı (معلوم) "bilinen şey" anlamında kullanılmıştır.<sup>28</sup> Kelimenin bu anlama geldiği konusunda müfessirler arasında görüş birliği söz konusudur.

(وَجَاؤْ عَلَىٰ قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ) ayetinde<sup>29</sup> (كَذِبٍ) masdarı (مكذوب فيه) anlamında kullanılmıştır. Zira (كَذِبٍ) söze sıfat olabilir, yoksa gömlek gibi bir cisme sıfat olmaz.<sup>30</sup> Fahrüddin er-Râzî, el-Ferrâ, el-Müberred, ez-Zeccâc ve İbnu'l-Enbârî gibi Arap dilcilerinin ayette geçen (كَذِبٍ) masdarının (مكذوب فيه) anlamında kullanılmasının mübalağa amaçlı olduğunu söylediklerini belirtir. Bu bilgiler ayrıca

<sup>23</sup> er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, V, 41.

<sup>24</sup> el-'Arâf, 7/128; el-Kasas, 28/83.

<sup>25</sup> Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil*, Kahraman Yayınları, İstanbul 1984, III, 70. Muzafın hazfedildiğini ifade etmekle beraber (التقوى) kelimesinin (أهل التقوى) anlamında olduğunu söyleyen müfessirler de muhtemelen Nesefî ile aynı şeyi ifade etmektedirler. Bk. el-Kurtubî, *el-Câmi'*, XIV, 165; el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XVI, 285. Türkçe Kuran meallerinde tefsirlerdeki bu yaklaşımlara paralel olarak “muttakiler” veya “takva sahipleri”, “(ehl-i) takva” anlamları tercih edildiği gibi epeyce sayıda meal yazarının da kelimeyi hakiki anlamında ve hazif olduğunu kabul etmeksizin aynen tercüme ederek kullandığı görülmektedir. Örneğin Şaban Piriş ayete “*Akibet takvanındır*”; Suat Yıldırım: “*Güzel akıbet, takvâdadır*”, Ömer Nasuhi Bilmen: “*Akibet ise takvâ içindir*” anlamını vermektedir.

Bk. <http://www.kuranmeali.com/ayetkarsilastirma.asp?sure=20&ayet=132> (30.12.2012)

<sup>26</sup> es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 75. Arapçada ism-i fâil ya da ism-i mef'ûl yerinde masdar kullanılması na dair diğer örnekler için bk. es-Seâlibî, *Fikhu'l-luga*, s. 493.

<sup>27</sup> el-Bakara, 2/255.

<sup>28</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, IX, 461; er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, VII, 11; Muhammed b. Yusuf Ebû Hayyân el-Endulîsî, *el-Bahru'l-muhîr*, neşr. Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, II, 289; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, s. 493; eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, I, 465; el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, III, 9.

<sup>29</sup> Yûsuf, 12/18.

<sup>30</sup> ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, s. 493; es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 75.

Arapça'da (ماء سكب)<sup>31</sup> ve (رجل عدل)<sup>32</sup> örneklerinde olduğu gibi masdarın ism-i fâil ve meful yerinde ve (عقل) için (معقول) denilmesi gibi ism-i fâil ve mefulün de masdar yerinde kullanılmasının Arapçada olan uygulamalar olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>33</sup>

Bazı müfessirlere göre; (فَإِنْ آمَنَ بِبَعْضِكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمَانَتَهُ) ayetindeki<sup>34</sup> (أمانة) kelimesi (الشيء المؤمن عليه) “güvence verilen şey” anlamında ism-i meful yerinde kullanılmıştır.<sup>35</sup> (وَعْدُ) ayetindeki<sup>36</sup> (حَتَّى يَأْتِيَ وَعْدُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ) kelimesi (موعد) yani vadedilen şey anlamındadır.<sup>37</sup> (إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًا) ayetindeki<sup>38</sup> (وَعْدُ) kelimesi de aynı anlamdadır.<sup>39</sup> Yine (أَلَا بَلَاغًا مِنَ اللَّهِ وَرِسَالَاتِهِ) ayetinde<sup>40</sup> geçen (بَلَاغًا) kelimesi (بَلَّغَ) fiilinin ism-i masdarı ve (الكلام المبلغ) “tebliğ edilmiş söz” anlamında kullanılmaktadır.<sup>41</sup>

(رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا) ayetindeki<sup>42</sup> (فِتْنَةً) kelimesi bazı müfessirlere göre ism-i meful yani (مفتون) anlamında masdardır. Buradaki (مُعَذِّبٌ) anlamındadır. Buna göre ayetin anlamı (لا تجعلنا معذبين للذين كفروا، أي لا تعذبنا بأيديهم) “Bizi kâfirlerin eliyle azaplandırma (muazzeb kılma)” olur.<sup>43</sup>

### 3. Masdar yerine ism-i fâil kullanımı

Arapçada masdar yerine ism-i fâil kullanımı bilinen uygulamalardanıdır. (قم) anlamında (قم قائما) ifadesi kullanılır ki bu da masdar yerine ism-i failin kullanılmasına örnektir.<sup>44</sup>

Müfessirlerin önemli bir kısmına göre; (لَيْسَ لَوْعَتِهَا كَاذِبَةٌ) ayetinde<sup>45</sup> (كَاذِبَةٌ) ism-i fâili (تكذيب) anlamında kullanılmıştır.<sup>46</sup>

<sup>31</sup> (ماء مسكوب) anlamındadır.

<sup>32</sup> (رجل عادل) anlamındadır.

<sup>33</sup> er-Râzi, *Mefâtihu'l-gayb*, XVIII, 104-105.

<sup>34</sup> el-Bakara, 2/283.

<sup>35</sup> Tâhir b. Âşur, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, neşr. Dâru't-Tûnisiyye li'n-neşr, Tunus 1984, III, 122; kelimenin zimmetteki şey anlamında kullanıldığı bilgisi için bk. eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, I, 511.

<sup>36</sup> er-Ra'd, 13/31.

<sup>37</sup> Tâhir b. Âşur, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XIII, 147.

<sup>38</sup> Meryem, 19/61.

<sup>39</sup> el-Kurtubî, *el-Câmi'*, XIII, 478.

<sup>40</sup> el-Cinn, 72/23.

<sup>41</sup> Tâhir b. Âşur, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXIX, 245.

<sup>42</sup> el-Mumtehine, 60/5.

<sup>43</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XXVIII, 73; Tahir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXVIII, 148.

<sup>44</sup> İbn Fâris, *es-Sahîbî fi fihhi'l-luga*, s. 180; er-Râzi, *Mefâtihu'l-gayb*, XXV, 66; el-Kurtubî, *el-Câmi'*, XX, 176. es-Suyûtî, masdar yerine ism-i fâil kullanılmasının (من سنن العرب) “Arapların yapageldikleri uygulamalardan” olduğunu belirtir. es-Suyûtî, *el-Muzhir*, I, 337.

<sup>45</sup> el-Vâkia, 56/2.

Pek çok müfessir, (كَادِبَةٌ) kelimesinin masdar yerinde kullanıldığını ifade etmekle birlikte kelimenin türü ve anlamı konusunda farklı görüşlere sahip müfessir ve dilciler mevcuttur:

1. Ebû İshâk ez-Zeccâc isim masdar olduğunu söylemektedir.<sup>47</sup> (عافية) kelimesi gibi masdar olduğu da ifade edilmiştir.<sup>48</sup>

2. İsm-i fâildir, mahzuf bir mevsufun (نفس) sıfatıdır.<sup>49</sup>

#### 4. Masdar yerine ism-i mef'ûl kullanımı

Arapçada masdar yerine ism-i mef'ûl kullanımı mevcuttur.<sup>50</sup> Uygulamanın Kur'an-ı Kerimdeki örneği ise şu şekildedir:

ez-Zerkeşi ve es-Suyûtî, (بِأَيِّكُمُ الْمَفْتُونُ) ayetinde<sup>51</sup> (الْمَفْتُونُ) ism-i mef'ûlü, (الفتنة) anlamında yani masdar yerinde kullanılmıştır, demektedirler.<sup>52</sup>

Müfessirler ayette geçen (الْمَفْتُونُ) kelimesinin anlamı hakkında farklı görüşlere sahiptirler.

Müfessirlerden bir kısmı kelimenin asli anlamında yani ism-i mef'ûl olduğu kanaatinde. Bu görüşte olanlar (بِأَيِّكُمُ) ifadesinin başındaki (ب) cer harfini (في) manasında kabul etmektedirler. Buna göre (بِأَيِّكُمُ الْمَفْتُونُ) ifadesinin anlamı (في أَيِّ) "Ey Muhammed, hangi grupta mecnun var; senin grubunda mı yoksa onların grubunda mı" şeklinde olmaktadır.<sup>53</sup>

<sup>46</sup> İbn Fâris, *es-Sahîbî fî fikhi'l-luğa*, s. 180; ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, s. 493; es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 75. el-Kurtubî, (كَادِبَةٌ) kelimesinin masdar manasında olduğunu ifade ettikten sonra, Arapların ism-i fâil ve ism-i mef'ûl masdar anlamında kullandığını söyler. Bk. el-Kurtubî, *el-Câmi'*, XX, 176; er-Râzî de masdar anlamını ihtimallerden birisi olarak zikreder. Bk. er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, XXIX, 141. Ebû Hayyân (تَكْذِيب) anlamında olduğunu el-Hasen ve Katede'nin görüşü olduğunu ifade eder. Bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhit*, VIII, 203.

<sup>47</sup> el-Kurtubî, *el-Câmi'*, IV, 419;

<sup>48</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXII,279; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhit*, VIII, 203; eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, V, 196.

<sup>49</sup> el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XXVII, 129. er-Râzî de bunu ihtimallerden birisi olarak zikreder. Bk. er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, XXIX, 141. Türkçe Kur'an meallerinde ağırlıklı olarak ism-i fâil anlamının tercih edildiği görülmektedir.

(bk.<http://www.kuranmeali.com/ayetkarsilastirma.asp?sure=56&ayet=2> 30.12.2012)

<sup>50</sup> es-Suyûtî, masdar yerine ism-i mef'ûl kullanılmasının "من سنن العرب" "Arapların yapageldikleri uygulamalardan" olduğunu belirtir. es-Suyûtî, *el-Muzhir*, I, 337-338. İbnü'l-Cevzî, Arapçada masdar yerine ism-i mef'ûl kullanımı ile ilgili olarak (دعه إلى يسره) -ki (دعه إلى يسره) anlamındadır- gibi örneklerin bulunduğu bilgisini vermektedir. Bk. Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî el-Bağdâdî, *Zâdu'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, neşr. Dâru İbn Hazm, Beyrut 2002, s. 1460. Konuyla ilgili diğer örnekler için bk. İbn Fâris, *es-Sahîbî fî fikhi'l-luğa*, s. 180.

<sup>51</sup> el-Kalem, 68/6.

<sup>52</sup> ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, s. 493; es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 75.

<sup>53</sup> Bk. Tâberî, *Câmiu'l-beyân*, XXIII, 152; es-Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, III, 392.

Kelimenin asli anlamında olduğunu söyleyenlerin bir kısmı (بَايْكُم) ifadesinin başındaki (ب) cer harfinin zaid<sup>54</sup> olduğu ve tekid ifade ettiğini, anlamın da (بَايْكُم) “hanginiz mecnunsunuz” şeklinde olduğunu söylemektedirler.<sup>55</sup>

Diğer bir gruba göre ayetteki (الْمُتُّونُ) ism-i mefulu masdar anlamında kullanılmıştır ve (الجنون) “delilik” anlamı ifade etmektedir. Buna göre mana (بَايْكُم) “Delilik hanginizde” şeklinde olmaktadır. et-Taberî de bu görüşü tercih ettiğini belirtmektedir.<sup>56</sup>

### 5. İsm-i mef'ûl yerine ism-i fâil kullanımı

Arapçada ism-i fâil yerinde ism-i mef'ûl kullanılmaktadır.<sup>57</sup> Kur'an-ı Kerim'de de aynı uygulama mevcuttur.

Suyutî ve diğer bazı müfessirlere göre; (خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ) ayetinde<sup>58</sup> (دَافِقٍ) ism-i fâili (مدفوق) “atılmış” yani ism-i mef'ûl anlamında kullanılmıştır.<sup>59</sup> Ferra, ayetin izahı sadedinde, Hicaz halkının (سِرِّ كَاتِمٍ), (هَمِّ نَاصِبٍ) ve (لَيْلٍ نَائِمٍ) örneklerinde olduğu üzere çoğu defa sözlerinde ism-i fâili, ismi-i meful manasında kullandıklarını söylemektedir.<sup>60</sup>

Kelime ile ilgili farklı yorumlar ise şöyledir:

1. Halil b. Ahmed ve Sibeveyh, (دَافِقٍ) kelimesinin (تَامِرٍ) ve (لَايِنٍ) kelimeleri gibi ism-i mensub olduğunu ve (ذِي دَفْقٍ) manasına geldiğini söylemişlerdir.

<sup>54</sup> Kur'an'daki cer harfleri için zâid ifadesinin kullanılmasını uygun görmeyenler zaid yerine sâla kelimesini tercih etmektedir.

<sup>55</sup> Bk. en-Neysâbüri, *el-Vasîl*, IV, 335; el-Kurtubî, *el-Câmi'*, XXI, 145; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîl*, VIII, 303; es-Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, III, 392. eş-Şevkânî, diğer görüşleri de nakletmekle birlikte bu görüşü tercih etmektedir. Bk. eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, V, 355.

<sup>56</sup> Tâberî, *Câmiu'l-beyân*, XXIII, 155; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîl*, VIII, 303 (Dahhâk, el-Hasen ve el-Ahfeş'in görüşü olarak). el-Kurtubî, bu görüşü (قِيلَ) “denilmiştir” ifadesiyle nakleder. Bk. el-Kurtubî, *el-Câmi'*, XXI, 145. İbnu'l-Cevzî, kelimenin asli anlamında olduğu veya masdar manasında olduğu şeklindeki iki farklı görüşü tercih belirtmeksizin nakletmekte ayrıca Arapçada masdar yerine ism-i mef'ûl kullanılan örneklere yer vermektedir. Bk. Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahman b. Ali İbnu'l-Cevzî el-Bağdâdî, *Zâdu'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, neşr. Dâru İbn Hazm, Beyrut 2002, s. 1460. Türkçe Kur'an çevirilerinde ayete her iki anlama göre de meal verildiği görülmektedir. (bk.<http://www.kuranmeali.com/ayetkarsilastirma.asp?sure=68&ayet=6> 29.12.2012)

<sup>57</sup> Arapçada ism-i fâilin ism-i mef'ûl anlamında kullanılması ile ilgili örnekler için bk. İbn Fâris, *es-Sahîbi fi fihhi'l-luğa*, s. 168; es-Seâlibî, *Fıkhü'l-luğa*, s. 492; es-Suyûtî, *el-Muzhir*, I, 335.

<sup>58</sup> et-Târik, 86/6.

<sup>59</sup> el-Begavî, *Meâlimu't-tenzil*, s. 1399; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, s. 492; es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 76; eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, V, 559. Ebû Hayyân ve el-Âlusî, bu görüşü (قِيلَ) “denilmiştir” ifadesiyle naklederler. Bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîl*, VIII, 449; el-Âlusî, *Rûhu'l-meânî*, XXX, 97.

<sup>60</sup> eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, V, 559.



2. Kelime ism-i fâil manasındadır ve (ماء) kelimesine isnadı mecazendir.<sup>61</sup>

Yine (لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَجِمَ) ayetinde<sup>62</sup> (عَاصِمٌ) kelimesi (معصوم) anlamında ve (أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا مِمَّا) ayetinde<sup>63</sup> de (أَمِنًا) kelimesi (مأمونا فيه) anlamındadır ki ism-i fâil sigası ism-i mef'ûl anlamında kullanılmış olmaktadır.<sup>64</sup>

## 6. İsm-i fâil yerine ism-i mef'ûl kullanımı

Arap dilinde ism-i fâil yerine ism-i meful kullanılması bilinen hususlardandır.<sup>65</sup>

Bazı müfessirlere göre; (إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًا) ayetindeki<sup>66</sup> (مَأْتِيًا) kelimesi (آتيا) anlamındadır. Yani ism-i meful, ism-i fâil anlamında kullanılmıştır.<sup>67</sup>

Kelimenin ism-i meful anlamında olduğunu ifade edenler de mevcuttur.<sup>68</sup> et-Taberî'nin naklettiğine göre Kufe ekolüne mensup bazı nahivciler, ayette (آتيا) değil (مَأْتِيًا) denildiğini ve (مَأْتِيًا)'nin de burada (الذي يأتي) "gelen" anlamında olduğunu söylemişlerdir. İzahları da şöyledir: Sana gelen herşeye aynı zamanda sen de gelmiş olursun. Nitekim elli yaşında olduğunu ifade etmek için (أتيت على) diyebileceğin gibi (أتت عليّ خمسون سنة) de diyebilirsin ki her ikisi de doğrudur.<sup>69</sup> Bu nahivcilere göre kelime ism-i fail yerinde kullanılmamıştır, ism-i mefuldür. Ancak fiilin anlamı gereği ism-i fail ile ism-i meful sonuç itibariyle aynı anlamı ifade etmiş olmaktadır.

Ebû Hayyan gibi müfessirler, (أتى) fiilinin anlamıyla ilgili ihtimallerden biri olarak, fiilin (فعل) anlamında ve ayetteki (مَأْتِيًا) kelimesinin de (مفعولا) anlamında

<sup>61</sup> Bk. el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XXX, 97. Türkçe Kur'an meallerinde genellikle ism-i meful anlamı tercih edilerek çeviri yapılmıştır. Az sayıdaki mealde ism-i fail anlamı verildiği de görülmektedir. (Bk. <http://www.kuranmeali.com/ayetkarsilastirma.asp?sure=86&ayet=6> 30.12.2012)

<sup>62</sup> Hûd, 11/43.

<sup>63</sup> el-Ankebût, 29/67.

<sup>64</sup> İbn Fâris, *es-Sahîbî fi fihhi'l-luğa*, s. 168; es-Seâlibî, *Fıkhü'l-luğa*, s. 492; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, s. 492; es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 76.

<sup>65</sup> Örnek için bk. es-Seâlibî, *Fıkhü'l-luğa*, s. 492; es-Suyûtî, *el-Muzhir*, I, 335; es-Seyyid Muhammed Murteza el-Huseynî Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, Kuveyt 1965, II, 267.

<sup>66</sup> Meryem, 19/61.

<sup>67</sup> el-Begavî, *Meâlimu't-tenzîl*, s. 806; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, s. 492; es-Semerkindî, *Bahru'l-ulûm*, II, 328; es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 76. el-Kurtubî, bunu el-Katabî'nin görüşü olarak nakleder. Bk. el-Kurtubî, *el-Câmi'*, XIII, 478. ez-Zemahşerî ve er-Râzî bu görüşü (جل) "denilmiştir ki" diye rek aktarmaktadırlar. Bk. Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil*, neşr. Mektebetu'l-Abikân, Riyad 1998, IV, 34; er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXI, 237.

<sup>68</sup> el-Kurtubî, *el-Câmi'*, XIII, 478.

<sup>69</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XV, 575. el-Kurtubî de bu görüştedir. Bk. el-Kurtubî, *el-Câmi'*, XIII, 478.

olabileceğini söylemektedirler.<sup>70</sup> Buna göre bu müfessirler de kelimenin ism-i meful anlamında olduğunu kabul etmekte, yalnız fiile farklı bir anlam yüklemektedirler.

Yine (وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا) ayetinde<sup>71</sup> (مَسْتُورًا) kelimesinin (ساترا) anlamındaki ism-i fâil yerine kullanıldığı görüşünde olan müfessirler mevcuttur. Bazı müfessirler ise bunun "gözlerden gizlenmiş, kimsenin fark etmediği" anlamında hakiki manada kullanıldığı, mecazen ism-i fâil yerinde olmadığı görüşündedir.<sup>72</sup> Meşhur dil bilgini el-Ahfeş, ayetteki (إِنَّكَ لَمَسْتُومٌ وَمِيمُونَ) denilerek (شائمٌ ويامن) kastedilmesi örneklerinde olduğu gibi ism-i fâilin bazen ism-i meful sigasında olabildiğini ifade etmektedir.<sup>73</sup>

### 7. (مَفْعُول) sigasının (فَعِيل) yerinde kullanımı

ez-Zerkeşi ve es-Suyûti'ye göre, (وَكَانَ الْكَافِرُ عَلَى رَبِّهِ ظَهِيرًا) ayetinde<sup>74</sup> (ظَهِيرًا) kelimesi (مظهورا فيه) anlamında kullanılmıştır.<sup>75</sup>

(فَمَا زَالَتْ تِلْكَ دَعْوَاهُمْ حَتَّى جَعَلْنَاهُمْ حَصِيدًا خَامِدِينَ) ayetinde<sup>76</sup> (حَصِيدًا) kelimesi (فَعِيل) vezninde ve (مفعول) anlamındadır. Bu vezin (مفعول) anlamında olduğunda müfred-tesniye ve cemisi müsavi olmaktadır. Ayette de bu sebeple cemi gelmesi gerektiği yerde müfred olarak gelmiştir.<sup>77</sup>

## 8. Müfred, tesniye ve cemi sigalarının birbirleri yerine kullanılması

### a) Tesniye yerine müfred kullanılması

Tesniye yerinde müfred kullanımı Arapçada var olan uygulamalardandır.<sup>78</sup>

Müfredin tesniye yerine kullanılmasına örnek olarak şu ayet verilebilir: (وَاللَّهُ (يُرْضُوهُمَا) anlamındadır. Mü-

<sup>70</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîd*, VI, 191. ez-Zemahşeri de bunu ayetle ilgili muhtemel anlamlardan biri olarak nakleder. Bk. ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf*, IV, 34.

<sup>71</sup> el-İsrâ, 17/45.

<sup>72</sup> Bk. el-Begavî, *Meâlimu't-tenzîl*, s. 744; ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, s. 492; es-Suyûti, *el-İtkân*, II, 76; eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, III, 321.

<sup>73</sup> eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, III, 321.

<sup>74</sup> el-Furkân, 25/55.

<sup>75</sup> ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, s. 492; es-Suyûti, *el-İtkân*, II, 76. İncelediğimiz tefsirlerde es-Suyûti ve ez-Zerkeşi'nin bu yaklaşımlarını destekleyen bir açıklamaya rastlayamadık.

<sup>76</sup> el-Enbiyâ, 21/15.

<sup>77</sup> es-Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, II, 364; el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XVII, 17.

<sup>78</sup> Bk. İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fıkhi'l-luga*, s. 166; es-Suyûti, *el-Muzhir*, I, 334.

<sup>79</sup> et-Tevbe, 9/62.

fessirler bunu genellikle, Allah'ın ve Rasulünün rızası birbirinden ayrılamayacak şekilde olduğundan, ikisinin rızası tek olarak kabul edilerek müfred siga kullanılmıştır, şeklinde açıklamaktadırlar.<sup>80</sup>

Benzer bir şekilde (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَوَلَّوْا عَنَّهُ وَاتَّبِعُوا مَنَافِعَهُ) ayetinde<sup>81</sup> de Rasulüne itaat Allah'a itaatla eşdeğer olduğundan (وَلَا تَوَلَّوْا عَنَّهُمَا) değil de (وَلَا تَوَلَّوْا عَنَّهُ) denilmiştir.<sup>82</sup> Müfessirlerin bir kısmının izahı bu şekilde olmakla beraber farklı yaklaşımlar da vardır. et-Taberî, (وَلَا تَوَلَّوْا عَنَّهُ) ifadesindeki (ه) zamirinin Hz. Peygamber'i (s.a.) gösterdiğini ve anlamın da "emir ve yasaklarına aykırı davranarak Allahın rasulüne sırt çevirmeyin" şeklinde olduğunu ifade etmektedir.<sup>83</sup> er-Râzi de yüzçevirme Allah'tan değil peygamberden olabilir gerekçesi ile zamirin Hz. Peygamber'e ait olduğu görüşündedir.<sup>84</sup> Bu yaklaşımlara göre müfred zamir tesniye zamir yerinde kullanılmış olmamaktadır.

(هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ) ayetindeki<sup>85</sup> (قَدَرَهُ) ifadesinde de benzer durum söz konusudur. Müfessirler, burada (وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضَوْهُ) ayetinde olduğu gibi ay ve güneşten bahsedildikten sonra ikisi kastedilerek birisinin zikredilmiş olabileceği gibi ikinci bir ihtimal olarak sadece ayın kastedilmiş de olabileceğini söylemektedirler. et-Taberî birinci ihtimal için şu beyti de delil göstermektedir: (رَمَانِي بِأَمْرِ كُنْتُ مِنْهُ وَوَالِدِي... بَرِيًّا، وَمِنْ جَوْلِ الطَّوِيِّ رَمَانِي)<sup>86</sup> İkinci yoruma göre tesniye yerine müfred kullanımı söz konusu olmamaktadır.

<sup>80</sup> el-Bagavî, *Meâlimu't-tenzil*, s. 30; el-Kurtubî, *el-Câmi' X*, 285; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, V, 65; es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 76. el-Kurtubî'nin ve Ebû Hayyan'ın ve naklettiklerine göre; Sibeveyh'in bu konudaki yaklaşımı ise şu şekildedir: Burada (والله أحق أن يرضوه، ورسوله أحق أن يرضوه) takdirinde iki cümle söz konusu olup ikincisinin kendisine delalet etmesinden dolayı birinci cümle hafzedilmiştir. Bk. el-Kurtubî, *el-Câmi'*, X, 284; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, V, 65. Sibeveyh'in bu yaklaşımına göre ayette tesniye yerine müfred kullanımı değil, hafz söz konusudur. Sibeveyh, *el-Kitâb* adlı eserinde bu tür kullanımlara tahsis ettiği bâbda Kays b. el-Hatîm'in (نحن بما عندنا وأنت بما ... عندك راضٍ والرأي مختلف) beytini de delil göstermekte ve tesniye veya cemi yerine müfred kullanılmıştır şeklinde bir izah getirmektense hafz olduğunu ifade etmenin daha iyi olduğunu söylemektedir. bk. Amr b. Osman b. Kanber Sibeveyh, *el-Kitâb*, neşr. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2009, I, 123-125. es-Suyûtî, iki kişinin işinin ikisinden birisine nispet edilmesinin Arapların yaptıkları uygulamalardan (من سنن العرب) olduğunu belirtir. Bk. es-Suyûtî, *el-Muzhir*, I, 334. İbn Fâris bu ayete (باب نسبة الفعل إلى أحد اثنين وهو لهما) "İki varlığa ait fiilin onlardan birisine nispet edilmesi" başlığı altında yer vermektedir. Bk. İbn Fâris, *es-Sâhibî fi fikih'l-luga*, s. 166.

<sup>81</sup> el-Enfâl, 8/20.

<sup>82</sup> el-Kurtubî, *el-Câmi'*, IX, 481.

<sup>83</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XI, 97.

<sup>84</sup> er-Râzi, *Mefâtihu'l-gayb*, XV, 148.

<sup>85</sup> Yûnus, 10/5.

<sup>86</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XII, 118-119; el-Bagavî, *Meâlimu't-tenzil*, s. 594; Kurtubî, *el-Câmi'*, X, 455.

### b) Cemi yerine müfred kullanılması

(إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ) ayetinde<sup>87</sup> (الْإِنْسَانَ) kelimesi “insanlar” anlamında cemi yerine kullanılmıştır. Bu durum hemen peşinden gelen ayetteki (إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ) istisnasından anlaşılmaktadır.<sup>88</sup> et-Taberî, “Araplar bazen çoğul yerine tekil lafız kullanırlar ve o tekil lafız o cinsin kapsamına giren bütün fertleri ifade eder” demektedir ve bu tür kullanıma Arapların (ما أكثر الدرهم في أيدي الناس) ifadesinin örnek olduğunu söylemektedir.<sup>89</sup> et-Taberî ayrıca (ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى ) ayetinde<sup>90</sup> (الَّذِي أَحْسَنَ) ayetinde<sup>90</sup> tek bir kişi kastedilmediği halde neden müfred ism-i mevsul getirilerek (عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ) ifadesi kullanıldığı sorusunu cevaplandırırken de Arapların cemi yerine müfred getirme uygulamalarının olduğunu ve bunu özellikle kapsama dâhil bütün öğeleri kastettikleri (الَّذِي) ism-i mevsulü ve (ال) takılı müfred kelimelerde yaptıkları bilgisini ilave eder.<sup>91</sup>

Kur’an-ı Kerimde müfred kelimenin cemi yerinde kullanıldığı diğer bazı ayetler de şunlardır:

(وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ) ayetinde<sup>92</sup> (عَدُوًّا) kelimesi (أعداء) anlamındadır. (هَلْ آتَيْكَ حَدِيثٌ ضَيْفٍ أَبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ) ayetinde<sup>93</sup> (ضَيْفٍ) kelimesi (أَوْ الطِّفْلِ) sıfatından da anlaşıldığı üzere (ضيوف) yerinde kullanılmıştır. (الَّذِينَ لَمْ يَنْظُرُوا عَلَىٰ عُورَاتِ النِّسَاءِ) ayetinde<sup>94</sup> (الطفل) kelimesi (الأطفال) anlamındadır. (كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلاَّبًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ) ayetinde<sup>95</sup> de cemiler için kullanılan (كُلُّ) tekidinden anlaşıldığı üzere (الطَّعَامِ) kelimesi (الأطعمة) anlamında kullanılmıştır.

### c) Müfred yerine tesniye kullanılması

Arapçada bilinen uygulamalardan birisi de müfred yerine tesniye kullanılmasıdır.<sup>96</sup>

<sup>87</sup> el-Asr, 103/2.

<sup>88</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXIV, 614; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, s. 1586; es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 76.

<sup>89</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VIII, 556-557.

<sup>90</sup> el-En'âm, 6/14.

<sup>91</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, IX, 674. İbn Fâris konuyu (باب الواحد يراد به الجمع) “Kendisiyle çoğul kastedilen tekil” başlığı altında incelemektedir. Bk. İbn Fâris, *es-Sahibi fi fikhî'l-luga*, s. 161. es-Seâlibî ve es-Suyûtî de konuyu ele alır ve ayetlerden örnekler zikrederler. Bk. es-Seâlibî, *Fikhu'l-luga*, s. 489; es-Suyûtî, *el-Muzhir*, I, 333.

<sup>92</sup> el-Enâm, 6/112.

<sup>93</sup> ez-Zâriyât, 51/24.

<sup>94</sup> en-Nûr, 24/31.

<sup>95</sup> Âl-i İmrân, 3/93.

<sup>96</sup> İbn Fâris, *es-Sahibi fi fikhî'l-luga*, s. 166-167; es-Seâlibî, *Fikhu'l-luga*, s. 490-491; es-Suyûtî, *el-Muzhir*, I, 334-335.

(الْقِيَا) tesniye sigası yerine (الْقِيَا فِي جَهَنَّمَ كُلَّ كَفَّارٍ عَنِيدٍ) ayetinde<sup>97</sup> müfred sigası yerine (الْقِيَا) tesniye sigası kullanılmıştır.<sup>98</sup>

Ayette (الْقِيَا) şeklinde tesniye sigası kullanılması tefsirlerde şu şekillerde izah edilmektedir.

1. Bazı dil bilginleri tekil ve çoğul şahıslara verilen emirlerde tesniye (ikil) sigası kullanılmasının Arapların yapı geldikleri uygulamalardan olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>99</sup> Nitekim cahiliye şairlerinde de ikile seslenme çok yaygın uygulamalardır. Bu konuda İmriu'l-Kays'ın şu beyti örnek verilebilir: خَلِيلِي مُرَّابِي عَلَى أُمِّ أَيْنِي Şairin (قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل) Aynı şairin ... نُقِصْ لُبَانَاتِ الْفُؤَادِ الْمُعَذَّبِ de benzer bir kullanım vardır.<sup>101</sup> İbn Kesîr, bu görüşü aktardıktan sonra bunun Haccac tarafından da kullanıldığını belirtir ve Haccac'ın (يا حرسى، اضربا عنقه) sözünü nakleder.<sup>102</sup>

2. Hitap, (وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ) şeklindeki yirmi birinci ayette geçen “sâik” ve “şehide” veya cehennem bekçilerinden iki meleğedir yani ayette müfred için tesniye kullanımı söz konusu değildir.<sup>103</sup>

3. Kelimenin sonundaki elif tekid nunundan dönüşmüş eliftir. İbn Kesîr bunun makul olmayan bir izah tarzı olduğunu ifade eder.<sup>104</sup>

<sup>97</sup> Kâf, 50/24.

<sup>98</sup> es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 76.

<sup>99</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXI, 437 ; er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXVIII, 165; el-Kurtubî, *el-Câmi'*, XIX, 447; el-Alûsî, *Rûhu'l-meânî*, XXVI, 185 el-Kurtubî bu görüşün sahipleri olarak Halil b. Ahmed ve Ahfeş isimlerini telaffuz etmektedir. Bu dil bilginleri Arapçada tek bir şahsa (ويلك ازحلاها وازجراها) (أطلقاه) ve (خذاه) şekillerinde hitapların mevcut olduğunu ifade etmektedirler. Bk. a. y. Meşhur dil bilgini el-Ferra, Arapların neden müfredde ikil sigasıyla hitap ettiklerinin açıklamasını şu şekilde yapmaktadır: Araplar genellikle seferlere üç kişi olarak çıkıyorlardı. Bu sebeple de aralarındaki hitap genellikle bir kişinin diğer ikisine (tesniyeye) hitabı şeklinde oluyordu. Bu durum sözlerde ve şiirlerde sıkça kullanılarak adet halini aldı. Bk. el-Kurtubî, *el-Câmi'*, XIX, 447; es-Semerkindî, *Bahru'l-'ulûm*, III, 271-272. İbn Fâris de el-Ferra ile aynı izahı yapmaktadır. Bk. a.y. es-Seâlibî bunu dil bilginlerinden bir grubun görüşü olarak verir. Bk. Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf Ebû Zeyd es-Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-hisân fî tefsiri'l-Kur'ân*, neşr. Dâru İhyâi't-turâsi'l-'Arabî, Beyrut 1997, V, 287.

<sup>100</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXI, 438.

<sup>101</sup> es-Semerkindî, *Bahru'l-'ulûm*, III, 272.

<sup>102</sup> İbn Kesîr, *Tefsîr*, VII, 376.

<sup>103</sup> es-Semerkindî, *Bahru'l-'ulûm*, III, 271; eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, V, 101; Alûsî, *Rûhu'l-meânî*, XXVI, 185. Ebû Hayyân yukarıdaki diğer görüşleri naklettikten sonra hitabın iki meleğeye olduğunu ve zahir anlamın dışına çıkılmasını gerektirecek bir durumun olmadığını belirtir. Bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, VIII, 125. İbn Kesîr'e göre de zâhir anlam budur. Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, VII, 376.

<sup>104</sup> İbn Kesîr, *Tefsîr*, VII, 376. Tekid nunundan dönüştüğü görüşü için ayrıca Bk. el-Alûsî, *Rûhu'l-meânî*, XXVI, 1851. el-Kurtubî bu görüşü (قيل) “denilmiştir” diyerek nakletmektedir. Bk. el-Kurtubî, *el-Câmi'*, XIX, 448

4. (الْقِيَا) ifadesi (الْقِيَا) anlamındadır.<sup>105</sup>

5. Ayette geçen (القرين) kelimesi ikil anlamında olabilir. Buna göre; (الْقِيَا) kelimesi de mana dikkate alınarak söylenmiş olur.<sup>106</sup>

Görüldüğü üzere bazı müfessirler ayette müfred yerine tesniye kullanıldığı kanaatindedirler ve bunun nedenini izah etmeye çalışmaktadırlar. Diğer bazılarına göre ise ayette tesniyeye hitap söz konusudur ve müfred yerinde tesniye kullanımı mevcut değildir.<sup>107</sup>

#### d) Cemi yerine tesniye kullanılması

Arapçada bilinen uygulamalardan birisi de cemi yerine tesniye kullanılmasıdır.<sup>108</sup>

Suyûtî'nin ifade ettiğine göre; (ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ) ayetinde<sup>109</sup> (كَرَّتَيْنِ) kelimesi (كرات) anlamındadır. Zira gözün ümidini kesmesi ancak çok defa bakmayla hâsıl olur.<sup>110</sup>

Pek çok müfessir, ayetteki (كَرَّتَيْنِ) ifadesine (مرة بعد أخرى) “birinin ardından diğeri ile/peşi peşine” anlamına geldiğini ifade etmektedirler.<sup>111</sup> el-Âlûsî, iki kez anlamında olmadığını öyle olması halinde tesniyenin zahir anlamı dışına çıkmış olacağını söyler.<sup>112</sup> ez-Zemahşerî ve er-Râzî gibi bazı müfessirler bunun Arapça-

<sup>105</sup> er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXVIII, 165; es-Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, III, 272; el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XXVI, 185. Semerkandî bunu (يقال) “denilirki” şeklinde aktarmaktadır. el-Kurtubî bunun el-Müzenî ve el-Müberred'in görüşü olduğunu belirtir. Bk. el-Kurtubî, *el-Câmi'*, XIX, 448.

<sup>106</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXI, 437.

<sup>107</sup> Türkçe Kuran meallerine de bu görüş ayrılıklarının yansdığı görülmektedir. (الْقِيَا) ifadesi bazı meallerde “atın” şeklinde genel bir ifade ile karşılanır, diğer bazılarında “siz ikinin”, “ey iki görevli melek” “ey iki melek” gibi ifadelerle hitabın meleklerle olduğu şeklindeki görüşün tercihi yansıtılmaktadır. Bazı meallerde de “atın atın cehenneme” şeklinde tesniye elifinin fiilin tekrarına delalet ettiği şeklindeki görüş yansıtılarak tercüme yapılması yoluna gidilmiştir. (bk. <http://www.kuranmeali.com/ayetkarsilastirma.asp?sure=50&ayet=24> 28.12.2012).

<sup>108</sup> es-Seâlibî, bu konuya (في إجراء الاثنتين مجرى الجمع) başlığı altında yer vermektedir. Bk. es-Seâlibî, *Fikhu'l-luga*, s. 493.

<sup>109</sup> el-Mülk, 67/4.

<sup>110</sup> es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 76. Aynı görüş için bk. Tâhir b. Âşur, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXIX, 19. Tâhir b. Âşur burada diğer tefsirlerde göremediğimiz bir izah daha yapmaktadır ki o da şudur: Burada (كَرَّتَيْنِ) kelimesi kullanılmış, (مرتين) veya (تارتين) denilmemiştir. Bunun sebebi (كَرَّتَيْنِ) kelimesinin “iki defa” anlamında kullanılmasının çok yaygın olmasıdır. Bu ayette olduğu gibi “iki kere” değil de “çok kere” anlamının olduğu bir yerde bu kelimenin kullanılması mutlak tekrar anlamının daha zahir olduğunu göstermektedir. Kur'an-ı Kerim'de (الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ) (el-Bakara, 2/229) ayetinde olduğu gibi “iki kez” manası kastedilen yerlerde ise (مَرَّتَانِ) kelimesi kullanılmaktadır. Bk. a.y.

<sup>111</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXIII, 121; er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXX, 59; eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, V, 345; el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XXIX, 7.

<sup>112</sup> el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XXIX, 7.

daki (ليك وسعديك) türü ifadelerle benzediğini yani çok kez meydana gelme anlamını içerdiğini ifade ederler.<sup>113</sup> Bazı müfessirler ise (مرتين) “iki kez” anlamında yani tesniye olarak kullanıldığını söylemektedir.<sup>114</sup> Tahir b. Âşur ise Arapçadaki bu tür ifadelerin sayı değil tekit ifade ettiğini belirtmektedir.<sup>115</sup>

### e) Müfred yerine cemi kullanılması

(اِجْعُنِ) ifadesi (اِجْعُونِ) ayetinde<sup>116</sup> (حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ) anlamındadır.<sup>117</sup>

Ayette neden çoğul sigası kullanıldığı hakkındaki farklı görüşler tefsirlerde şu şekilde ifade edilmektedir:

1. Muhataba (Allah Teala) tazim gereği çoğul sigası kullanılmıştır. Tazim amaçlı olarak müfrede cemi sigasıyla hitap Araplar tarafından bilinen bir kullanımdır.<sup>118</sup>

2. Önce (رَبِّ) ifadesiyle Allah’a hitap edilmiş sonra (اِجْعُونِ) ifadesi ile melekler muhatap alınmıştır.<sup>119</sup>

3. (اِجْعُونِ) fiilinin sonundaki cemi zamiri fiilin tekrarlandığını gösterir. Buna göre anlam, (ارجعني ارجعني ارجعني) şeklindedir.<sup>120</sup>

<sup>113</sup> ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf*, VI, 171; er-Râzi, *Mefâtihu'l-gayb*, XXX, 59; eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, V, 345. İbn Kesir de “pek çok kez bakma” anlamında olduğunu ifade etmektedir. Bk. İbn Kesir, *Tefsir*, VIII, 197

<sup>114</sup> İbn Kesir, bunun Katade'nin görüşü olduğunu belirtir. Bk. İbn Kesir, *Tefsir*, VIII, 197; el-Kurtubî, *el-Câmi'*, XI, 116; es-Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, III, 386. İzah sadedinde “insan bir kez baktığı şeydeki kusuru anlayamaz ve ancak bir kez daha bakınca anlayabilir”, denilmektedir. Bk. el-Kurtubî, XI, 116; es-Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, III, 386.

<sup>115</sup> Tâhir b. Âşur, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, IV, 89. Türkçe Kuran meallerinde (كْرَتَيْنِ) ifadesi hakiki anlamıyla alınıp “gözünü iki kez daha çevir” şeklinde yapılan tercümelemler olduğu gibi, mecazî anlam tercih edilerek “tekrar tekrar çevir” şeklinde yapılan çeviriler de yer almaktadır. (bk. <http://www.kuranmeali.com/ayetkarsilastirma.asp> 30.12.2012)

<sup>116</sup> el-Mu'minûn, 23/99.

<sup>117</sup> es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 76-77.

<sup>118</sup> el-Begavî, *Meâlimu't-tenzil*, s. 887; er-Râzi, *Mefâtihu'l-gayb*, XXIII, 121; el-Kurtubî, *el-Câmi'*, XV, 85; es-Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, II, 421; eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, III, 678; el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XVIII, 63. es-Semerkandî bu görüşe (يقال) “denilir ki” şeklinde yer vermektedir. İbn Fâris, es-Seâlibî ve es-Suyûtî, bunu (من سنن العرب) diyerek aktarmaktadırlar. Bk. İbn Fâris, es-Sahibî fi fihhi'l-luga, s. 162-163; es-Seâlibî, *Fıkhul-luga*, s. 489-490; es-Suyûtî, *el-Muzhir*, I, 333.

<sup>119</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XVII, 108; el-Begavî, *Meâlimu't-tenzil*, s. 887; er-Râzi, *Mefâtihu'l-gayb*, XXIII, 121; el-Kurtubî, *el-Câmi'*, XV, 86; es-Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, II, 421. el-Âlûsî, bu görüşü “(قيل) denilmiştir ki” şeklinde aktarmaktadır. Bk. el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XVIII, 63.

<sup>120</sup> el-Kurtubî, *el-Câmi'*, XV, 86; eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, III, 678. Her iki müfessir de “(قيل) denilmiştir ki” şeklinde aktarmaktadır. el-Âlûsî, bunun el-Mâzinî'nin görüşü olduğunu belirtir. Bk. el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XVIII, 63.

Tefsirlerde genellikle birinci görüşün benimsendiği görülür. Buna göre tazim amaçlı olarak cemi sigası müfred yerine kullanılmış olmaktadır.<sup>121</sup>

(فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ) ayetinde<sup>122</sup> (الْمَلَائِكَةُ) kelimesinin Cebrail anlamında olduğu yani ceminin müfred yerine kullanıldığı ifade edilmiştir.<sup>123</sup> et-Taberî, “(الْمَلَائِكَةُ) kelimesinin çoğul olduğu ve bu tür bir kullanımın nasıl caiz olacağı” şeklinde bir itiraz gelirse buna Arap dilinde bu tür kullanımlar olduğu şeklinde cevap verilebileceğini ifade eder ve buna dair örnekler verir: Arapça’da (خرج فلان على بغال البُرد) denir, hâlbuki adam bir tek deveye binmektedir. Yine bir gemiye binen kimse için (فلان ركب السفن) denebilir. (ممن سمعتَ هذا الخبر) “Bu haberi kimden duydun” sorusuyla muhatab olan birisi de bir kişiden duyduğu halde (الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ (من الناس) “insanlardan” diye cevap verebilir. et-Taberî (الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ (من الناس) ayetinde de<sup>124</sup> (النَّاسُ) kelimesinin tek bir kişi anlamında olduğunun söylendiği bilgisini de ilave etmektedir. et-Taberî bununla birlikte yukarıdaki ayette hakiki anlamın yani “melekler” anlamının da muhtemel olduğunu belirtir.<sup>125</sup> Bu sonuncu ayette (النَّاسُ) kelimesinin hakiki anlamında olduğunu kabul eden müfessirler de vardır.<sup>126</sup>

(يُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادَةٍ) ayetinde de (الْمَلَائِكَةُ) kelimesinin Cebrail anlamında olduğu yani ceminin müfred yerine kullanıldığı ifade edilmiştir.<sup>128</sup>

<sup>121</sup> Türkçe Kur’an-ı Kerim meallerinde de ayete bu birinci görüş tercih edilerek anlam verilmiştir. Bk. <http://www.kuranmeali.com/ayetkarsilastirma.asp?sure=23&ayet=99> (30.12.2012).

<sup>122</sup> Âli İmrân, 3/39.

<sup>123</sup> es-Semerkandî, *Bahru’l-ulûm*, I, 264; es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 76-77. Ebû Hayyân bunu cumhurun görüşü olarak verir. Bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, II, 464.

<sup>124</sup> Âli İmrân, 3/173.

<sup>125</sup> et-Taberî, *Câmiu’l-beyân*, V, 364-365. el-Kurtubî de Arapçada tek bir kişiyle ilgili söylenen sözün cemi sigası kullanılarak ifade edilmesinin bilinen bir husus olduğunu ifade ederek (للملائكة) kelimesi ile Cebrâil kastedildiğini söyleyen görüşleri nakleder. Bk. el-Kurtubî, *el-Câmi’*, V, 113.

<sup>126</sup> er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, VIII, 37; el-Kurtubî, *el-Câmi’*, V, 113; İbn Kesir, *Tefsîr*, II, 149. Türkçe Kur’an meallerinde Âli İmrân suresi otuz dokuzuncu ayetinin mealinde hakiki anlamın yani “melekler” ifadesinin tercih edildiği görülmektedir.

Bk. <http://www.kuranmeali.com/ayetkarsilastirma.asp?sure=3&ayet=39> (01.01.2013)

<sup>127</sup> en-Nahl, 16/2.

<sup>128</sup> es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 76-77. er-Râzî, bunun İbn Abbas’ın görüşü olduğunu belirtir ve Vâhidî’nin eğer bir kişi bir topluluk içerisinde lider konumundaysa kendisinden çoğul olarak söz edilmesinin caiz olduğu şeklindeki görüşünü aktarır. Bk. er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, XIX, 224.



### f) Tesniye yerine cemi kullanılması

es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 77, ( ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا ) ayetinde<sup>129</sup> (طَائِعِينَ) kelimesinin tesniye yerine kullanıldığını belirtmektedir.<sup>130</sup>

Ayette neden (طَائِعِينَ) kelimesinin kullanıldığı hususunda tefsirlerde yer alan yorumlar şu şekildedir:

1. Hitap her ne kadar yer ve göğe olmuş olsa da cevapta içerlerinde yaratılmış olan şeylerle beraber geldikleri kastedilerek (طَائِعِينَ) çoğul ifadesi kullanılmıştır.<sup>131</sup>

2. Hitaba muhatap kabul edildikleri için kendilerine akıl muamelesi yapılmış ve akıllı varlıklar için kullanılan cem-i müzekker salim formu tercih edilmiştir.<sup>132</sup>

3. (السماء) yedi kat semayı içerdiği için (طَائِعِينَ) ifadesi çoğul olarak gelmiştir. Nitekim hemen peşinden gelen ayette (فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ) denilmektedir.<sup>133</sup>

(فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِإِخْوَتِهِ السُّدُسُ) ayetinde<sup>134</sup> (إِخْوَةٌ) kelimesi (أخوان) anlamındadır.<sup>135</sup> İki veya daha fazla kardeş anlamına gelir. Eğer çoğul anlamına gelseydi üçten az kardeş olması durumunda annenin payının 1/6ya düşmemesi gerekirdi. Hâlbuki İbn Abbas dışında cumhur iki kardeşin olması halinde de annenin payının düşeceği hususunda görüş birliği halindedir. Ayrıca, iki için de çoğul denilebilmektedir.<sup>136</sup> et-Taberî, (أخوان) yerine (إِخْوَةٌ) denilmesinin nasıl caiz olabileceği şeklindeki muhtemel bir soruya cevap olarak bunun Arap dilinde örnekleri olan bir kullanım olduğunu belirtir<sup>137</sup> ve şu örneklerin bu kabilden olduğunu ilave eder: Arapçada (ضربت من عبد الله وعمرو رؤوسهما، وأوجعتُ منهما ظهورهما) ifadesi kullanılır ve bu ifade (ظهريهما) ve (رأسيهما) şeklinde tesniye kullanılarak söylenmesinden daha fazla yaygındır. Ona göre; her ne kadar Ferazdak'ın ( بِمَا فِي فُرَادَيْتِنَا مِنْ )

<sup>129</sup> Fussilet, 41/11.

<sup>130</sup> es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 77.

<sup>131</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XX, 391; el-Begavî, *Meâlimu't-tenzil*, s. 1147; es-Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, III, 178. el-Begavî, (مجازه: أتينا بما فينا طائعين) ifadesini kullanmaktadır.

<sup>132</sup> İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, s. 1254; eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, IV, 666; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XIV, 103.

<sup>133</sup> Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXIV, 248.

<sup>134</sup> en-Nisâ, 4/11.

<sup>135</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VI, 464; el-Begavî, *Meâlimu't-tenzil*, s. 280; es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 77.

<sup>136</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VI, 464-465; Begavî, *Meâlimu't-tenzil*, s. 280.

<sup>137</sup> Aynı hususu vurgulayan İbn Fâris, konuyu (باب الجمع يراد به واحد واثنان) "kendisiyle tekil ya da ikil kastedilen çoğul" başlığı altında ele almaktadır. İbn Fâris, *es-Sahibî fi fikhî'l-luğa*, s. 161-162.

فَوَادِنَا) beytindeki (الشُّوقِ وَالْهَوَى... فَيَبْرَأُ مِنْهَا ضُ الْفَوَادِ الْمُسَعَّفُ tesniye kullanımı da mümkünse de cemi kullanılması daha fasihtir.<sup>138</sup>

Yine (فَلُوبِكُمَا) kelimesi (قلباكما) anlamında kullanılmıştır.<sup>140</sup> el-Kurtubî bunu, et-Taberî'nin yukarıdaki izahına benzer tarzda, iki şeyden bahsederken çoğul sigalarıyla söylemelerinin Arapların âdeti olduğu şeklinde izah eder ve (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا) ayetindeki<sup>141</sup> (أَيْدٍ) kelimesinin de aynı şekilde çoğul getirildiğini ilave eder.<sup>142</sup> eş-Şevkânî ise konuya Arapların tek bir lafızda iki tesniyeyi bir araya getirmekten hoşlanmadıkları (تستكره) şeklinde bir açıklama getirmektedir.<sup>143</sup>

## 9. Mâzî ve muzârî fiillerin birbirlerinin yerine kullanılması

### a) Gelecek zaman (istikbal) sigası yerine geçmiş zaman (mazi) sigası kullanılması

Bu tür bir kullanımın gerekçesi ilerde kesin olarak gerçekleşecek olmaktır. (أَتَى أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ) ayetinde<sup>144</sup> (أَتَى) fiili (ستأني) anlamında kullanılmıştır. Fiilin bu anlamda olduğu ayetteki (فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ) ifadesinden anlaşılmaktadır.<sup>145</sup> er-Râzî, Arapça'da ilerde vukuu kesin olan şeylerden gerçekleşmiş gibi bahsedilmesinin mutad bir durum olduğunu ifade eder ve yardım isteyen ve yardımın gelmesi de yakın olan kimseye (قد جاءك الغوث فلا تعجز) “Yardım geldi, korkma” denilmesinin buna misal olduğunu belirtir.<sup>146</sup>

<sup>138</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VII, 465-466.

<sup>139</sup> en-Tahrim, 66/4.

<sup>140</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VI, 466; İbn Fâris, *es-Sahibî fi fihî'l-luğa*, s. 162; es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 77.

<sup>141</sup> el-Mâide, 5/38.

<sup>142</sup> el-Kurtubî, *el-Câmi'*, XXI, 84.

<sup>143</sup> eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, V, 333. er-Râzî, (ولفظ الجمع قد يستعمل في الاثنين) “Bazen tesniye için cemi sigası kullanılır.” demektedir. Bk. er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, VII, 164. Tâhir b. Âşûr da, bir başka ayetin tefsiri çerçevesinde (على أن العرب تعدل عن التننية كثيراً...) “Arapların çoğu kez tesniye kullanmayıp cemi kullandıkları üzere...” izahını yapar ve bu ayetteki durumun da aynı olduğunu söyler. Bk. Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, IX, 94.

<sup>144</sup> en-Nahl, 16/1.

<sup>145</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XIX, 223; İbn Kesir, *Tefsîr*, IV, 476; es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 77; Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XIV, 96. el-Kurtubî, her ikisinin de vukuunun kesin olması sebebiyle Allah Teala'nın mazi veya muzari sigasıyla haber vermesi arasında bir fark yoktur, der. Bk. el-Kurtubî, *el-Câmi'*, XII, 266.

<sup>146</sup> er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XIX, 223. İbn Fâris ve es-Seâlibî, mazi yerine muzari ve muzari yerine mazi kullanılmasına dair ayetler ve şiir örneklerine yer verirler. Bk. İbn Fâris, *es-Sahibî fi fihî'l-luğa*, s. 167; es-Seâlibî, *Fikhu'l-luga*, s. 491-492. es-Suyûtî, mazi yerine muzari, muzari yerine mazi kullanılmasını (من سنن العرب) “Arapların yapageldikleri uygulamalardan” olarak nitelendirmektedir. Bk. es-Suyûtî, *el-Muzhir*, I, 335.

(وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ) ayetinde<sup>147</sup> (نُفِخَ) fiili (seynfih) anlamındadır. Zira ayet kıyamette sûra üfürülmesinde söz etmektedir.<sup>148</sup> Kur'an-ı Kerim'in pek çok başka ayetinde de bu fiil yine istikbal manasında mâzî olarak kullanılmıştır.<sup>149</sup> (وَنَادَى أَصْحَابُ الْأَعْرَافِ رَجَالًا يَعْرِفُونَهُمْ بِسِمَاهِهِمْ) ayetinde<sup>150</sup> de (نَادَى) fiili (seynadi) manasında kullanılmıştır. Kur'an-ı Kerim'de ahiret ahvalinden bahseden pek çok ayette<sup>151</sup> aynı şekilde mâzî kullanılmıştır ki bununla ilerde vuku bulacağı kesin olduğuna bir işaret söz konusudur.

### b) Mâzî yerine muzârî fiil kullanımı

Bu tür kullanımlarda devam ve sürekliliğin ifade edilmesi hedeflenmektedir. Sanki bu fiiller vaki bulmuş ve devam etmektedir. (أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ) ayetinde<sup>152</sup> (تَأْمُرُونَ) ve (تَنْسَوْنَ) muzârî fiilleri mâzî anlamında kullanılmıştır.<sup>153</sup>

(فَقَرِيحًا كَذَّبْتُمْ وَقَرِيحًا تَقْتُلُونَ) ayetinde<sup>154</sup> (تَقْتُلُونَ) fiili (qattim) anlamındadır.<sup>155</sup> ez-Zemahşeri, bu ifade ile (وقريحا تقتلونهم بعد) “*bir grubu da daha sonra öldüreceksiniz*” anlamının da ihtimal dâhilinde olduğunu ve bununla Hayber'deki Hz. Peygamber'i zehirleme girişimlerine işaret olabileceğini ifade etmektedir.<sup>156</sup> el-Âlûsî, burada muzârî fiil kullanılmasında birkaç ihtimalin söz konusu olabileceğini söyler. Muzârî fiil geçmiş zamanda işlenen bu korkunç fiili aktarmak ve zihinde canlandırmak için kullanılmış olabileceği gibi<sup>157</sup> daha önceki ayet sonlarına (fasılalara) uyum amaçlı kullanılmış da olabilir. Bir diğer ihtimal de muzârînin hakiki anlamına yani şimdiki zamana delalet etmesidir. Buna göre anlam “siz şu anda da aynı durumdasınız, Muhammed (s.a.)'i öldürmeye çabalyorsunuz” şeklinde olur. Âlûsî bu üçüncü ihtimali söyledikten sonra geçmişte bazı peygamberlerin öldürülmüş olmasının buradaki

<sup>147</sup> ez-Zümer, 39/68.

<sup>148</sup> es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 77; Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXIV, 64. İbn Âşûr, muzari yerine mazi kullanımının mecazen olduğunu belirtir. Bk. a.y.

<sup>149</sup> Bk. el-Kehf, 18/99, el-Mu'minûn, 23/101, Yâsin, 36/51, Kâf, 50/20, el-Hâkka, 69/13.

<sup>150</sup> el-A'râf, 7/48.

<sup>151</sup> Bk. el-Enbiyâ, 21/1; el-Kamer, 54/1.

<sup>152</sup> el-Bakara, 2/44.

<sup>153</sup> es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 77.

<sup>154</sup> el-Bakara, 2/87.

<sup>155</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, II, 226; el-Begavî, *Meâlimu't-tenzîl*, s. 48; el-Kurtubî, *el-Câmi'*, II, 246; es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 77; Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 598.

<sup>156</sup> ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf*, I, 294.

<sup>157</sup> (وعبر بالمضارع حكاية للحال الماضية واستحضاراً لصورتها لفظاً وواقعياً واستعظافاً)

fiilin şimdiki zaman anlamında olmasına engel teşkil etmeyeceğini de ilave etmektedir.<sup>158</sup>

## 10. İhbarî ve inşâî ifadelerin birbirlerinin yerinde kullanılması

### a) İhbârî ifadenin inşâî ifade yerinde kullanılması

Emir, nehiy, talep veya dua anlamı içeren inşâî ifade yerine iş olmuş da haberi veriliyor gibi ihbarî cümle kullanılmasının temel amacı işin yapılmasına teşvihtir. ez-Zemaşerî, emir veya nehiy kastedilerek ihbarî ifade kullanılmasının emir ve nehiy sigalarının açık olarak kullanılmasından daha belîğ bir anlatım tarzı olduğunu ifade eder. (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ) ayeti<sup>159</sup> "Anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler" anlamında olmakla birlikte asıl kastedilen anlam, "Anneler, çocuklarını iki tam yıl emzirsinler."dir.<sup>160</sup> el-Begavî ve er-Râzî gibi müfessirler, buradaki ihbarî ifade emir anlamındadır, ancak emir vücut değil mendupluk ifade etmektedir, derler.<sup>161</sup> Bazı müfessirler, mübalağa ifade etmesi için haber şeklinde gelmiş emir olduğunu belirtmişlerdir. Onlara göre; buradaki emir anneden başka emzirecek yoksa vücut, varsa mendupluk ifade eder.<sup>162</sup> et-Taberî ayetin anneye emzirmeyi zorunlu kılmadığı kanaatindedir.<sup>163</sup>

Vücut ifade edip etmediği noktasında farklı görüşler olsa da ayetteki (يُرْضِعْنَ) ifadesinin lafzen haber manen emir olduğu noktasında müfessirler hemen hemen görüş birliği halindedirler.

(لِيَتَرَبَّصْنَ) "beklerler" fiili (يَتَرَبَّصْنَ) ayetinde<sup>164</sup> de (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ) "beklesinler" anlamındadır.<sup>165</sup> Zira boşanmış kadınların iddet beklemeleri zorunluluktur. Ayette geçen ve tekili (قُرْءٍ) olan (قُرُوءٍ) müşterek kelimesinin anlamları arasında yapılan tercihe göre beklemenin temizlik dönemleri mi yoksa adet dönemlerini dikkate alınarak yapılacağı konusunda fıkıh bilginleri arasında

<sup>158</sup> el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, I, 318. Birinci ve üçüncü ihtimaller er-Râzî tarafından, birinci ve ikincisi ise İbn Âşûr tarafından da ifade edilmektedir. Bk. er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, III, 191; Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 598.

<sup>159</sup> el-Bakara, 2/233.

<sup>160</sup> İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, s. 223; el-Kurtubî, *el-Câmi'*, IV, 107; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, s. 494; es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 77.

<sup>161</sup> el-Begavî, *Meâlimu't-tenzîl*, s. 137; er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, VI, 126.

<sup>162</sup> el-Kurtubî, *el-Câmi'*, IV, 107; en-Nesefî, *Medâriku't-tenzîl*, I, 117; el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, II, 145.

<sup>163</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, IV, 199.

<sup>164</sup> el-Bakara, 2/228.

<sup>165</sup> el-Begavî, *Meâlimu't-tenzîl*, s. 132; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, s. 137; er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, VI, 92; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, s. 494; es-Semerkindî, *Bahru'l-ulûm*, I, 207; es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 77.

ihtilaflar olmakla birlikte beklemenin zorunlu olduğu noktada görüş birliği söz konusudur. Yani ayetteki (يَتَرَبَّصْنَ) fiili bütün bilgiler tarafından emir olarak anlaşılmıştır.

وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا ( )<sup>167</sup> (لَا يَمْسُئُهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ) <sup>166</sup> (وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ) <sup>168</sup> (تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ) <sup>169</sup> (قَالَ لَا تَتْرِبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَعْفُزُ اللَّهُ لَكُمْ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ) ve <sup>168</sup> (تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ) de ihbarî ifadeler inşâî anlamında kullanılmıştır.<sup>170</sup>

### b) İnşâî ifadenin ihbârî ifade yerinde kullanılması

İhbarî ifade yerine inşâînin kullanılması ya da tam tersi Araççada var olan uygulamalardandır. er-Râzî haber anlamında emir kullanımına örnek olarak Kuseyyir'in şu beytini örnek vermektedir: ( لَدِينَا وَلَا مَقْلِيَةَ )<sup>171</sup> (إِنْ تَقَلَّتْ

es-Suyutî, (فَلْيَمْدُدْ) emr-i gâib<sup>172</sup> (فُلٌ مَنْ كَانَ فِي الضَّلَالَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَنُ مَدًّا) ayetinde<sup>172</sup> sigası (يَمْد) yani muzârî fiil anlamında kullanılmıştır, demektedirler.<sup>173</sup> el-Kurtubî, (فَلْيَمْدُدْ) kelimesinin lafzının emir manasının ise haber olduğunu ifade etmekte ve anlamın (من كان في الضلالة مده الرحمن مدا) şeklinde olduğunu belirtmektedir.<sup>174</sup> Pek çok diğer müfessir de haber manasında olduğunu ifade etmektedir.<sup>175</sup> Taberi, ayeti (فَلْيَطْوَلْ لَهُ اللَّهُ فِي ضَلَالَتِهِ، وَلِيَمَلْهُ فِيهَا إِمْلَاءً) şeklinde şerh etmekte yani (فَلْيَمْدُدْ) kelimesinin aslî anlamında olduğunu ifade etmektedir.<sup>176</sup>

(إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ) ayetinde<sup>177</sup> de (لَنْحْمِلَ) kelimesi ayetteki (أَتَّبِعُوا سَبِيلَنَا وَلْنَحْمِلْ خَطَايَاكُمْ) ifadesinden anlaşıldığı üzere (وَنَحْنُ حَامِلُونَ) anlamındadır.<sup>178</sup> Zira yalan ancak

<sup>166</sup> el-Bakara, 2/272.

<sup>167</sup> el-Vâkıa, 56/79.

<sup>168</sup> el-Bakara, 2/83.

<sup>169</sup> Yûsuf, 12/92.

<sup>170</sup> es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 77. er-Râzî, haber ile emrin birbirine yakın ve birinin yerine diğerinin kullanılmasının güzel/uygun olduğunu (يحسن) söylemektedir. Bk. er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XVI, 90-91.

<sup>171</sup> er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XVI, 91.

<sup>172</sup> Meryem, 19/75.

<sup>173</sup> es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 77.

<sup>174</sup> el-Kurtubî, *el-Câmi'*, XIII, 504.

<sup>175</sup> el-Begavî, *Meâlimu't-tenzîl*, s. 811; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 48; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, s. 137; er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXI, 248; en-Nesefî, *Medâriku't-tenzîl*, III, 43; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, s. 493; es-Semerkindî, II, 331; Şevkanî, III, 478; el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XVI, 126. ez-Zemahşerî ikinci ihtimalin de dua anlamı olduğunu ifade eder. Bk. a.y.

<sup>176</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XV, 614.

<sup>177</sup> el-Ankebût, 29/12.

<sup>178</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XVIII, 367; en-Nesefî, *Medâriku't-tenzîl*, III, 252; İbn Kesîr, *Tefsîr*, VI, 240; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, s. 494; es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 77. el-Begavî, Ferrâ'nın (لَنْحْمِلَ) ifadesinin lafzının inşâî, anlamının ihbarî olduğu ve (فَلْيَلْفِهِ الْبُيُوتُ بِالسَّاحِلِ) (Tâhâ, 20/39) ayetinde de aynı durumun söz konusu olduğu görüşünü naklettikten sonra, emir anlamında yani haki-

ihbarî olarak varid olur. el-Kevâşî birinci ayetle ilgili olarak haber anlamındaki emir, haber üslubu kullanılmasından daha belîğ bir anlatım ifade eder, zira bağlayıcılık anlamı katar demiştir. Tıpkı Arapların (إِنْ زَرْتَنَا فَلْيَكْرَمِكْ) "*Bizi ziyaret edersen sana ikram edelim*" sözünde olduğu gibi ki bu sözle ikram etmelerinin zorunlu olduğunu vurgulamak isterler. İbn Abdisselâm da, emir zorunluluk ifade eder, burada haber zorunluluk noktasında emre benzetilmiştir, demektedir.<sup>179</sup>

## SONUÇ

Arapçada bir kelime yerine aynı kökten türemiş bir başka kelimenin kullanımını bilinen uygulamalardandır. Bu tür kullanımlar İbn Fâris'in (v. 395/1004) *es-Sahibi fî fıkhu'l-luga'sı*, es-Seâlibî'nin (v. 429/1038) *Fıkhu'l-luga'sı*, es-Suyutî'nin (v. 911/1505) *el-Muzhir'i* gibi dilbilimle alakalı klasik eserlerde ele alınmış ve Arapların yapageldikleri uygulamalar (min suneni'l-'Arab) olarak nitelendirilmiştir. Mecaz-ı mürselin bir türü olarak kabul edilen bu uygulama ile çoğu kez daha vurgulu ve etkili bir anlatım yapılması hedeflenmektedir.

Kur'an-ı Kerim incelendiğinde onda da bu tür uygulamaların yer aldığı görülür. Bu meyanda ism-i fâil anlamında ism-i meful, ism-i meful anlamında masdar kullanımı vb. uygulamalar Kur'an-ı Kerim'de şahit olunan hususlardır. Bunlardan bazılarının bir veya iki kez, bazılarının ise sıklıkla kullanıldığı görülmektedir. Kur'an-ı Kerim'deki bu uygulamaların on başlık altında toplanarak incelenmesi mümkündür. Yalnız Kur'an'da bir kelimenin bir başka kelime yerinde kullanıldığı ifade edilen ayetler incelendiğinde pek çoğunda kelimenin aslı anlamında kullanılmasının da anlamı değiştirmeyeceği veya aslı anlamıyla kelimenin ayete uygun olduğu görülmektedir. Hakikî anlamın asıl ve mecazın da hakiki anlam müteazzir olduğunda başvuru bir yol olduğu genel prensibi göz önünde bulundurulduğunda bu tür yerlerde mümkün olduğunca hakikî anlamın tercih edilmesi gerektiği söylenebilir.

Mecaz-ı mürselin, aynı kökten gelen kelimelerin birbirleri yerinde kullanılması şeklindeki bu türü özellikle Kur'an tefsir ve tercümelerinde mutlaka göz önünde bulundurulması gereken önemli bir husus teşkil etmektedir. Nitekim Türkçe Kur'an-ı Kerim meallerinin bir kısmında ayet çevirilerin bu husus dikkate alınarak yapıldığı görülmektedir.

ki anlamda olduğu şeklinde bir görüşün de bulunduğunu belirtir. Bk. el-Begavî, *Meâlimu't-tenzîl*, s. 993.

<sup>179</sup> ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, s. 494; es-Suyutî, *el-İtkân*, II, 78

**Kaynakça**

- el-Âlûsî, Ebu'l-fazl Şihâbuddîn es-Seyyid Mahmûd, *Rûhu'l-meânî*, neşr. Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, Beyrut ty.
- el-Antâkî, Mahmûd "el-'Alâka", *Mecmûatu mutûn fi 'ilmi'l-beyân*, tah. İlyas Kaplan, neşr. Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 2010.
- el-Arnâsî, Fahrüddîn b. Seyyid Molla Abdullah, "el-İstinâre fi'l-istiâre", *Mecmûatu mutûn fi 'ilmi'l-beyân*, tah. İlyas Kaplan, neşr. Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 2010.
- el-Begavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mesûd, *Meâlimu't-tenzil*, neşr. Dâru İbn Hazm, Beyrut 2002.
- el-Cârim, Ali-Mustafa Emin, *el-Belagatu'l-vâzıha*, neşr. Dâru'l-fikr, Beyrut 2006.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endulîsî, *el-Bahru'l-muhît*, neşr. Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 1993.
- el-Hâşimî, es-Seyyid Ahmed, *Cevâhiru'l-belaga fi'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedi'*, neşr. Mektebetu'l-Âdâb, Kahire 2005.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, neşr. Dâru't-Tûnisiyye li'n-neşr, Tunus 1984.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâluddin Abdurrahman b. Ali el-Bağdâdî, *Zâdu'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, neşr. Dâru İbn Hazm, Beyrut 2002.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed İbn Fâris, *es-Sâhibî fi fikhî'l-lugati'l-'Arabiyyeti ve mesâilihâ ve suneni'l-'Arab fi kelâmihâ*, neşr. Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 1997.
- İbn Kesir, İmâduddîn Ebu'l-fedâ İsmail b. Ömer ed-Dimeşkî, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'azîm*, neşr. Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 1998.
- el-Kazvîni, Celaluddîn Muhammed b. Abdirrahman b. Ömer b. Ahmed b. Muhammed, *el-İzâh fi 'ulûmi'l-belâga*, neşr. Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Lübnan 2010.
- el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmi' li-âyâti'l-ahkâm*, neşr. Müessesetu'r-Risale, Beyrut 2006.
- en-Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vîl*, Kahraman Yayınları, İstanbul 1984.
- en-Neysâbûrî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vasît fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, neşr. Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 1994.
- er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-gayb*, neşr. Dâru'l-fikr, Beyrut 1981.
- es-Seâlibî, Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf Ebû Zeyd, *el-Cevâhiru'l-hisân fi tefsîri'l-Kur'an*, neşr. Dâru İhyâi't-turâsi'l-'Arabî, Beyrut 1997.
- es-Seâlibî, Ebû Mansur Abdülmelik b. Muhammed b. İsmail, *Fıkhü'l-luga ve esrâru'l-'Arabiyye*, Mısır ty.,

- es-Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim, *Bahru'l-'ulûm*, neşr. Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1993.
- Sibeveyh, Amr b. Osman b. Kanber, *el-Kitâb*, neşr. Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 2009.
- es-Suyûtî, Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, Menşûrâtu zevi'l-kurbâ, yy. 1429.
- , *el-Muzhir fî ulûmi'l-luga ve envâ'ihâ*, neşr. Dâru't-Türâs, Kahire 2008.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, el-Fethu'l-kadîr el-câmiu beyne fenney er-rivâyeti ve'd-dirâyeti min ilmi't-tefsîr, tah. Abdurrahman Umeyra, yy 1994.
- et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed İbn Cerîr, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, neşr. Dâru'l-Hicr, Kahire 2001.
- ez-Zebîdî, es-Seyyid Muhammed Murteza el-Huseynî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, Kuveyt 1965.
- ez-Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fî vucûhi't-te'vil*, neşr. Mektebetu'l-Abikân, Riyad 1998.
- ez-Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, neşr. Dâru'l-hadîs, Kahire 2006.



# ضوابط مسألة الإعانة على الحرام في المذهب الحنفي

صلاح ابو الحاج

خلاصة البحث: إن مسألة الإعانة على الحرام من أكثر المسائل الحياتية التي يسأل عنها، فهي مدار كثير من الفروع؛ لا سيما في هذا الزمان بعد اختلاط الحلال بالحرام؛ إذ وصلت إلى تحقيق قاعدة ميسورة من خلال استقراء كتب السادة الحنفية، وهي: أن ضابط الإعانة على الحرام على مذهب أبي حنيفة رضي الله عنه هو: أن ما قامت المعصية بعينه فمكروه كبيع الخمر والمزامير. ومعنى بعينه: أن عينه منكرأ لا تقبل إلا الفعل المحظور. وأن ما لم تقم المعصية بعينه فغير مكروه، ويطيب أجره، ومعنى ذلك؛ أن عينه ليست منكرأ، بأن المقصود الأصلي منها ليس المعصية، وإنما هي أمر عارض يحصل بفعل فاعل مختار فتقطع نسبته عن البائع أو غيره. أما في الأعمال فيكفي فيما لم تقم المعصية بعينه أن يتوسط فعل فاعل مختار، كما في رعي الخنازير وتعمير الكنيسة.

الكلمات المفتاحية: الإعانة على الحرام؛ المذهب الحنفي.

## Hanefi Mezhebine Göre Harama Destek Olma Meselesinin Kriterleri

**Öz:** Helal-haramın birbirine karıştığı günümüzde, harama destek olma meselesi en önemli problemlerdendir ve buna bağlı olarak pek çok hüküm ortaya çıkmaktadır. Ana kitapları araştırıldığında, Hanefi mezhebinde harama destek olma konusundaki esasın şu olduğu görülür: Biaynihi masiyet bulunmuyorsa bu mekruhtur; şarap veya çalgı aleti satmak gibi. “Biayni” ifadesiyle de bir şeyin kendisinin mahzurlu fiilden başkasını kabul etmemesi kastedilir. Demekki biaynihi masiyet bulunmuyorsa bu mekruh değildir, ecri temizdir. Yani aynı münker değildir, çünkü ondaki asıl maksat masiyet değildir; failin fiilinden meydana gelen geçici bir durumdur, bayi veya diğer kişiyle bağlantılı değildir. Amellerde de kendi iradesiyle fiili işleyen kişinin fiilinin, domuz çobanlığı yapmak veya kilise tamir etmek örneklerinde olduğu gibi, biayni masiyet olmaması yeterlidir.

**Anahtar Kelimeler:** Harama destek olma; Hanefi mezhebi.

## Criteria for the Issue of “Supporting Haram” according to Hanafi School

**Abstract:** The issue of assistance to do something which is forbidden in religion is one of the most asked questions of life, which is over many of the branches; especially at a time after the mixing of halal with haraam; it arrived at a affordable through extrapolation Hanafis books, namely: that the officer assisting in doing something which is forbidden in religion lands on the the doctrine of Abu Hanifa, is: What specific sin is mkroh, such as the sale of alcohol, wine and musical instruments. And the meaning of this:is that it’s evil and does not accept, however, prohibited act. And unless a particular sin is not wrong, and the meaning of it; that the same is not denied, that the original meaning of which is not sin, but is opposed by the actor gets selected. But in deeds it has not done enough to select a particular sin that the act of actively mediating selected, as in the grazing pigs and the reconstruction of the church.

**Keywords:** Opposition of Halal-Haram, Supporting Haram

**İktibas / Citation:** Salah Ebu'l-Hâc, “Hanefî Mezhebine Göre Harama Destek Olma Meselesinin Kriterleri”, *Usûl*, 13 (2010/1), 65 - 92.

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله في علاه، القائل: {وأحل الله البيع}، والصلاة والسلام على سيدنا وحبينا محمد صلى الله عليه وسلم، وعلى من اتبعه واهتدى بهديه وصار في دربه إلى يوم يلقاه.

وبعد: فمن المعلوم أن غياب السلطان الذي يقيم الحدود ويطبق الأحكام الشرعية في البلاد الإسلامية جعل كثيراً من أمور الناس يختلط فيها الحلال بالحرام، بسبب انتشار المحرمات في المعاملات المادية كالبنوك الربوية، أو الألبسة المخالفة للأحكام الشرعية، أو الأطعمة والأشربة المحرمة.

وهذا مما تعم به البلوى، ولا يستغني عنه مكلف؛ إذ يقع السؤال كثيراً عما يتعلّق بحكم شيء فيه إعانة على الحرام في الظاهر، ولو جرينا في اعتبار الإعانة على الحرام مطلقاً لما سلمت للناس من معيشتهم ومعاملتهم إلا القليل، ولعسر على أهل الدين والتقوى الحياة والمعاش.

بسبب ذلك فإنني تفحصت الكتب، ونقبت في الأبواب، وقلبت الصفحات؛ للنظر في المسائل الواردة في الإعانة عند علمائنا الكرام في مذهب أبي حنيفة النعمان رضي الله عنه، فإنه توسّع في هذا الباب بما يمكن أن يكون فيه رخصة للمسلمين في هذا الزمان، فأحببت أن أتبع الفروع الواردة في المذهب مع مراعاة الخلاف فيها بين الإمام وصاحبيه في الكراهة وعدمها، راغباً فيها بتحرير ضابطة في الباب لأثمتنا، دون تكلف مني أو تعسف، ولا تحميل للنصوص ما تحتل.

وأشير هاهنا إلى أنه قد سبق سبقي في الكتابة في هذه المسألة الشيخ المفتي محمد شفيع<sup>(١)</sup> رحمه الله تعالى، برسالة سماها بـ(تفصيل الكلام في مسألة الإعانة على الحرام)، وهي فريدة في بابها، لكن مؤلفها - رحمه الله - لم يفرق فيها بين رأي الإمام وصاحبيه، وتعامل بينهما على أنهما واحد في إخراج ضابطة في الباب، وأدخل فيها ما لا يدخل من القصد والنية، وجعلها مدار الحكم على المسألة، مع أن عبارات علمائنا في نفي ذلك، والتصريح بخلافه، وخلاصة المقام أن رأيت فيها خلطاً عجيباً، استوجب مني جمع مسائل الباب وترتيبها، وذكر كل ما ذكره في تعليل حكمها، دون إيراد نص كل كتاب في المسألة خوف التطويل والتكرار، ووقوع الإملال، وهي على فصول راجياً من الله القبول.

## I. الفصل الأول: في مسائل بيع السلاح وما يتخذ منه وأمثالها

ورد عن أبي حنيفة رضي الله عنه في هذا الباب في ((مجمع الفتاوى)): إذا اجتمع الناس على إمام من المسلمين وهم آمنون والسبل آمنة فخرج من المسلمين على الإمام الجماعة فينبغي للمسلمين أن يعينوه إن قدروا عليه وإلا فالواجب على كل مسلم أن يعتزل الفتنة ويقعد في بيته<sup>(٢)</sup>.

<sup>(١)</sup> توفي الشيخ رحمه الله رحمة واسعة سنة (١٣٩٦هـ)، له مؤلفات عديدة منها كثير من الرسائل المطبوعة في أحكام القرآن، وهو مطبوع في إدارة القرآن كراتشي سنة ١٤٠٧هـ، وقد حققت رسالته تفصيل الكلام، وعلقت على نصوصها، وبينت ما لها وما عليها بالتفصيل.

<sup>(٢)</sup> ينظر: درر الحكام: ١: ٣٠٦.

مسألة: بيع السلاح إلى أهل الفتنة - وهم البغاة - إذا كان يعلم أنهم من أهل الفتنة وفي عسكرهم مكروه كراهة تحريمية؛ كما صرح بذلك الكاساني<sup>(٧)</sup> والمرغيناني<sup>(٨)</sup> وابن الهمام<sup>(٩)</sup>، والعيني<sup>(١٠)</sup>، والحدادي<sup>(١١)</sup>، وشيخي زاد<sup>(١٢)</sup>، والزاهدي<sup>(١٣)</sup>، وملا مسكين<sup>(١٤)</sup>، وعمر ابن نجيم<sup>(١٥)</sup>، وصدر الشريعة<sup>(١٦)</sup>، واللكوني<sup>(١٧)</sup>، والنسفي<sup>(١٨)</sup>، والأفغاني<sup>(١٩)</sup>، ومحمد بن إلياس زاده<sup>(٢٠)</sup>، والميداني<sup>(٢١)</sup>، ونظام الدين<sup>(٢٢)</sup>، وأرجعوا هذه الكراهة إلى أمور:

الأول: أنه من باب الإعانة على الإثم والعدوان والمعصية، وهو منهي عنه؛ قال ﷺ: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾<sup>(٢٣)</sup>.

الثاني: لما ورد فيه من حديث عمران بن الحصين ﷺ: (إن رسول الله ﷺ نهى عن بيع السلاح في الفتنة)<sup>(٢٤)</sup>.

الثالث: لأن الواجب قلع سلاحهم بما أمكن حتى لا يستعملوه في الفتنة فالمنع أولى.

الرابع: لأن المعصية تقوم بعينه فيكون إعانة لهم وتسيباً، ولأن في ذلك معونة علينا.

الخامس: لأن بيع السلاح في أيام الفتنة اكتساب سبب تهيجها، وقد أمرنا بتسكينها، قال ﷺ: (الفتنة نائمة لعن الله من أيقظها)<sup>(٢٥)</sup>.

<sup>(٧)</sup> في البدائع ٥: ٢٣٢، ٧: ١٤٢.

<sup>(٨)</sup> في الهداية ٤: ٣٦٤.

<sup>(٩)</sup> في فتح القدير ٦: ١٠٧.

<sup>(١٠)</sup> في رمز الحقائق ١: ٣٢٩.

<sup>(١١)</sup> في الجوهرة ٢: ٢٨٦.

<sup>(١٢)</sup> في مجمع الأنهر ١: ٧٠١.

<sup>(١٣)</sup> في المجتبى ق ٣٥٧أ.

<sup>(١٤)</sup> في شرح ملا مسكين ص ١٧٦.

<sup>(١٥)</sup> في النهر الفائق ٣: ٢٦٨.

<sup>(١٦)</sup> في شرح الوقاية ١: ٣٢٩.

<sup>(١٧)</sup> في عمدة الرعاية ٢: ٣٨٥.

<sup>(١٨)</sup> في المستصفى شرح النافع ق ١٨٨ب.

<sup>(١٩)</sup> في كشف الحقائق ١: ٣٢٩.

<sup>(٢٠)</sup> في شرح النقاية ٢: ١٥٢.

<sup>(٢١)</sup> في اللباب ٤: ١٦٧.

<sup>(٢٢)</sup> في الفتاوى الهندية ٢: ٢٨٥.

<sup>(٢٣)</sup> المائدة: ٢.

<sup>(٢٤)</sup> في صحيح البخاري ٢: ٧٤١ معلقاً، سنن البيهقي ٥: ٣٢٧، وقال: رفعه وهم، والموقوف أصح. والجرح والتعديل ٨: ١٠٢، والكامل ٢: ٥١، وضعفاء العقيلي ٤: ١٣٩، وتاريخ بغداد ٣: ٢٧٨، ومسند البزار ٩: ٦٣، وقال: وهذا الحديث لا نعلم أحداً يرويه عن النبي ﷺ إلا عمران بن حصين ﷺ، وعبد الله اللقيطي ليس بالمعروف، وبحر بن كنيز لم يكن بالقوي، ولكن ما نحفظه عن رسول الله إلا من هذا الوجه فلم نجد بدأ من إخرجه، وقد رواه سلم بن زرير عن أبي رجاء عن عمران موقوفاً، ومعجم الطبراني الكبير ١٨: ١٣٦، والسنن الواردة في الفتن ٢: ٤٠٩، وقال الهشمي في مجمع الزوائد ٤: ٨٧: فيه بحر بن كنيز، وهو متروك. وقال ابن حجر في التلخيص ٣: ١٨: ضعيف، والصواب وقفه.

ونص على أن الكراهة تحريمية في ذلك ابن نجيم<sup>(٣١)</sup> والحصكفي<sup>(٣٢)</sup>، وتابعهم ابن عابدين<sup>(٣٣)</sup> ،  
والخادمي<sup>(٣٤)</sup>.

مسألة: هدية السلاح وسائر أسباب التمليك من أهل الفتنة تكره، كما صرح به اللكنوي<sup>(٣٥)</sup>.

مسألة: بيع السلاح من أهل الفتنة إن لم يكن يعرف أن المشتري منهم لا كراهة فيه؛ لأن الغلبة في دار  
الإسلام لأهل الصلاح وعلى الغالب تبني الأحكام دون النادر، ولأن الأصل عدم الكراهة ولا صارف عنه،  
كما صرح به الزيلعي<sup>(٣٦)</sup>، والمرغيناني<sup>(٣٧)</sup>، والحدادي<sup>(٣٨)</sup>، وملا خسرو<sup>(٣٩)</sup>، والعيني<sup>(٤٠)</sup>، وابن نجيم<sup>(٤١)</sup>، وشيخي  
زاد<sup>(٤٢)</sup>، والزاهدي<sup>(٤٣)</sup>، وملا مسكين<sup>(٤٤)</sup>، وصدر الشريعة<sup>(٤٥)</sup>، واللكنوي<sup>(٤٦)</sup>، والأفغاني<sup>(٤٧)</sup>.

مسألة: بيع السلاح في الأمصار لمن لا يعرف من أهل الفتنة لا يكره؛ لأن الغلبة من الأمصار لأهل  
الصلاح، كما صرح به الطحاوي<sup>(٤٨)</sup>، والمرغيناني<sup>(٤٩)</sup>، وهي نفس المسألة السابقة، وإنما أفردتها بالذكر  
خوف التباس كراهة بيع السلاح للمسلمين لظن أن يكون له عاقبة وخيمة، فهذا الظن لا تعويل عليه لأنه  
نادر، والاعتماد على أن الغالب على أهل الأمصار الصلاح.

مسألة: بيع السلاح ممن كان احتمال أن لا يستعمله في الفتنة ضعيفاً مرجوحاً وكان احتمال أن  
يستعمله في الفتنة قوياً راجحاً يكره، كما صرح به ابن الهمام<sup>(٥٠)</sup>.

(٣١) قال النجم: رواه الرافعي في أحاليه عن أنس، وعند نجيم بن حماد في كتاب الفتن عن ابن عمر رضي الله عنهما بلفظ: (إن الفتنة راتعة في بلاد الله تعالى تطأ في خطامها لا يحل لأحد أن يوقظها، ويل لمن أخذ بخطامها) كما في كشف الخفاء ٢: ١٠٨، وفي التدوين في تاريخ قزوين ١: ٢٩١ عن أنس رضي الله عنه مرفوعاً.

(٣٢) في البحر الرائق ٥: ١٥٤-١٥٥.

(٣٣) في الدر المختار ٤: ٢٦٨.

(٣٤) في رد المحتار ٤: ٢٦٨.

(٣٥) في حاشيته على الدرر ص ١٤٩.

(٣٦) في عمدة الرعاية ٢: ٣٨٥.

(٣٧) في التبيين ٣: ٢٩٦.

(٣٨) في الهداية ٤: ٣٦٤.

(٣٩) في الجوهرة ٢: ٢٨٦.

(٤٠) في درر الحكام ١: ٣٠٦.

(٤١) في رمز الحقائق ١: ٣٢٩.

(٤٢) في البحر الرائق ٥: ١٥٥.

(٤٣) في مجمع الأنهر ١: ٧٠١.

(٤٤) في المجتبى ق ٣٥٧ أ.

(٤٥) في شرح ملا مسكين ص ١٧٦.

(٤٦) في شرح الوقاية ١: ٣٢٩.

(٤٧) في عمدة الرعاية ٢: ٣٨٥.

(٤٨) في كشف الحقائق ١: ٣٢٩.

(٤٩) في مختصره ص ٤٤٢.

(٥٠) في الهداية ٤: ٣٦٤.

(٥١) في فتح القدير ١٠: ٥٩.

مسألة: بيع السلاح من قطاع الطريق يكره كراهة تحريمية؛ لأن قطاع الطريق من أهل الفتنة كما صرح بذلك ابن نجيم<sup>(٤٦)</sup>، وعمر ابن نجيم<sup>(٤٧)</sup>، واللكوني<sup>(٤٨)</sup>، والخادمي<sup>(٤٩)</sup>، ففيه إعانة لهم على قتل المسلمين بغير حقّ وسلب أموالهم وانتهاك أعراضهم كما هو الحال في أهل البغي.

مسألة: بيع السلاح من اللصوص يكره كراهة تحريمية؛ لأن اللصوص من أهل الفتنة كما صرح بذلك ابن نجيم<sup>(٥٠)</sup>، وعمر ابن نجيم<sup>(٥١)</sup>، واللكوني<sup>(٥٢)</sup>، والخادمي<sup>(٥٣)</sup>، للعلّة السابق ذكرها.

مسألة: بيع ما يتخذ منه السلاح كالحديد وغيره من أهل الفتنة لا يكره؛ لأنه لا يصير سلاحاً إلا بالعمل وصنعة فيه، ولأن المعصية تقع بعين السلاح بخلاف الحديد، كما صرح به الكاساني<sup>(٥٤)</sup>، والزيلعي<sup>(٥٥)</sup>، والمرغيناني<sup>(٥٦)</sup>، والنسفي<sup>(٥٧)</sup>، والعيني<sup>(٥٨)</sup>، واللكوني<sup>(٥٩)</sup>، والحصكفي<sup>(٦٠)</sup>.

مسألة: بيع السلاح والكرع - وهي الخيل والبغال والحمير والإبل والثيران التي يحمل عليها المتاع - والسبي وما شابه ذلك من أهل الحرب إذا حضروا مستأمنين أو تجهيزه لهم مع التجار يكره؛ ولا فرق في ذلك بين ما قبل المودعة وبين ما بعدها؛ لأنها على شرف الانقضاء أو النقص، وهذا لأنهم يتقون بالكرع والسلاح على قتال المسلمين، وقد أمرنا بكسر شوكتهم، وقتل مقاتلتهم؛ لدفع فتنة محاربتهم، كما قال الله تعالى: {وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِئْتَةٌ} <sup>(٦١)</sup>، فعرّفنا أنه لا رخصة في تقويتهم على محاربة المسلمين، وإذا ثبت هذا في الكراع والسلاح ثبت في السبي بطريق الأولى؛ لأنه إما أن يقاتل بنفسه أو يكون منهم من يقاتل، وتقويتهم بالمقاتل فوق تقويتهم بألّة القتال كما صرح به الطحطاوي<sup>(٦٢)</sup>، والسرخسي<sup>(٦٣)</sup>، وابن الهمام<sup>(٦٤)</sup>، ونظام الدين<sup>(٦٥)</sup>.

<sup>(٤٦)</sup> في البحر الرائق ٥: ١٥٤.

<sup>(٤٧)</sup> في النهر الفائق ٣: ٢٦٨.

<sup>(٤٨)</sup> في عمدة الرعاية ٢: ٣٨٥.

<sup>(٤٩)</sup> في حاشيته على الدرر ص ١٤٩.

<sup>(٥٠)</sup> في البحر الرائق ٥: ١٥٤.

<sup>(٥١)</sup> في النهر الفائق ٣: ٢٦٨.

<sup>(٥٢)</sup> في عمدة الرعاية ٢: ٣٨٥.

<sup>(٥٣)</sup> في حاشيته على الدرر ص ١٤٩.

<sup>(٥٤)</sup> في البدائع ٧: ١٤٢.

<sup>(٥٥)</sup> في التبيين ٣: ٢٩٦-٢٩٧.

<sup>(٥٦)</sup> في الهداية ٤: ٣٦٤.

<sup>(٥٧)</sup> في المستصفى شرح النافع ١٨٨.

<sup>(٥٨)</sup> في رمز الحقائق ١: ٣٢٩.

<sup>(٥٩)</sup> في عمدة الرعاية ٢: ٣٨٥.

<sup>(٦٠)</sup> في الدر المختار ٤: ٢٦٨.

<sup>(٦١)</sup> البقرة: ١٩٣.

<sup>(٦٢)</sup> في مختصره ص ٤٤٢.

<sup>(٦٣)</sup> في المبسوط ٤: ١٤١٠.

<sup>(٦٤)</sup> في فتح القدير ٥: ٤٦١.

مسألة: بيع الحرير والديباج يكره حمله إليهم؛ لأنه يصنع منه الرايات والسلاح، فإن كان خزاً من إبريسم أو ثياباً رقاقاً من الفز فلا بأس بإدخالها إليهم؛ لأن ذلك ليس مما يتقوى به على القتال، وإنما يستعمل في اللبس، فهو نظير ما يستعمل في الأكل، كما صرح به برهان الأئمة<sup>(١١)</sup>.

مسألة: بيع الصفر إليهم والرصاص لا يكره؛ لأن هذا لا يستعمل للسلاح في الغالب، فإن كانوا يجعلون عظم سلاحهم من ذلك لم يحل إدخال شيء من ذلك؛ لأن المعتبر عادة كل قوم فيما بينى عليه من الأحكام، كما صرح به برهان الأئمة<sup>(١٢)</sup>.

مسألة: إدخال النور الحي والمذبوح معها أجنحتها والعقاب والبازي والصقر إليهم لا يحل؛ لأن الغالب عليه أنه لو يدخل يجعل منه الريش والنشاب والنبيل، أما إن أدخلت للصيد فلا بأس بمنزلة الغنم التي تحمل إليهم للأكل؛ لأن يصطاد بها ما يؤكل، كما صرح به صاحب برهان الأئمة<sup>(١٣)</sup>.

مسألة بيع الطعام من أهل الحرب لا يكره لكنه خلاف الأولى؛ وإن كان القياس أن يمنع من حمله إلى دار الحرب؛ لأنه به يحصل التقوي على كل شيء، والمقصود إضعافه، إلا أنا عرفناه: أي نقل الطعام إليهم بالنض، يعني حديث ثمامة، وهو ما رواه البيهقي من طريق محمد بن إسحاق عن سعيد المقبري عن أبي هريرة، فذكر قصة إسلام ثمامة، وفي آخره قوله لأهل مكة حين قالوا له: أصبوت؟ فقال: إني والله ما صبوت، ولكني أسلمت وصدقت محمداً وأمنت به، وأيم الذي نفس ثمامة بيده لا تأتكم حبة من اليمامة - وكانت ريف مكة ما بقيت - حتى يأذن فيها محمد - صلى الله عليه وسلم - . وانصرف إلى بلده، ومنع الحمل إلى مكة حتى جهدت قريش، فكتبوا إلى رسول الله

- صلى الله عليه وسلم - يسألونه بأرحامهم أن يكتب إلى ثمامة يحمل إليهم الطعام، ففعل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ولأن المسلم مندوب أن يستبعد من المشركين، قال صلى الله عليه وآله وسلم: (لا تستضيئوا بنار المشركين)<sup>(١٤)</sup>. وقال: (أنا بريء من كل مسلم مع مشرك لا تراءى ناراها)<sup>(١٥)</sup>. وفي حمل الأمتعة إليهم للتجارة نوع مقارنة معهم، فالأولى ألا يفعل ولأنهم يتقون بما يحمل إليهم من متاع أو طعام، ويتفنون بذلك؛ وهذا لأن المسلمين يحتاجون إلى بعض ما في ديارهم من الأدوية والأمتعة، فإذا منعناهم ما في ديارنا فهم يمنعون أيضاً ما في ديارهم، ولأن التاجر إذا دخل إليهم ليأتي المسلمين بما

(١١) في الهنذية ٢: ١٩٧-١٩٨.

(١٢) في المحیط: ١: ١٣٦.

(١٣) في المحیط: ١: ١٣٦.

(١٤) في المحیط: ١: ١٣٦.

(١٥) سنن البيهقي الكبير ٨: ١٢٧، وسنن النسائي ٨: ١٧٦، ومسند أحمد ٣: ٩٩.

(١٦) المعجم الكبير ٤: ١١٤، وسنن البيهقي ٩: ١٤٢، وسنن أبي داود ٣: ٤٥، وسنن النسائي الكبرى ٤: ٢٢٥.

يبتفعون به من ديارهم فإنه لا يجد بدا من أن يحمل إليهم بعض ما يوجد في ديارنا، فلهذا رخصنا للمسلمين في ذلك، كما صرح به السرخسي<sup>(٧٧)</sup>، وبرهان الأئمة<sup>(٧٨)</sup>، والمرغيناني<sup>(٧٩)</sup> وابن الهمام<sup>(٨٠)</sup>.

مسألة: بيع ما يتخذ منه السلاح كالحديد وغيره من أهل الحرب يكره؛ والفرق في جواز بيعه لأهل البغي وعدم جوازه لهم أن أهل البغي لا يتفرغون لاستعمال الحديد سلاحاً؛ لأن فسادهم على شرف الزوال بالتوبة أو بتفريق جمعهم بخلاف أهل الحرب فإنهم يتفرغون له؛ لإعداده لقتال المسلمين وكسر شوكتهم، كما صرح به الزيلعي<sup>(٨١)</sup>، والشرنبلالي<sup>(٨٢)</sup>، والحصكفي<sup>(٨٣)</sup>، وذهب فخر الإسلام في ((شرح الجامع الصغير)) إلى أنه لا يكره حيث قال: وهذا في السلاح - أي الكراهة -، وأما فيما لا يقاتل به إلا بصنعة فلا بأس به. وقال ابن الهمام<sup>(٨٤)</sup> بعد نقل هذا: ((قيل بإشارة هذا يعلم أن بيع الحديد منهم لا يكره)). وقال ابن عابدين<sup>(٨٥)</sup>: ((مقتضى ما نقلناه عن "الفتح" عدم الكراهة، إلا أن يقال: المنفي كراهة التحريم والمثبت كراهة التنزيه؛ لأن الحديد وإن لم تقم المعصية بعينه لكن إذا كان يبيعه ممن يعمله سلاحاً كان فيه نوع إعانة. تأمل)).

قلت: والذي جعل ابن عابدين يثبت الكراهة ويحملها على التنزيهية هو أن بيع الحديد والسلاح إلى أهل الحرب يستويان في ظاهر الرواية في الكراهة، كما نص على ذلك الحاكم ونقله عنه ابن الهمام<sup>(٨٦)</sup>، ولكن يمكن أن يكون في هذا تكلف؛ فالأولى حمل عدم الكراهة على أنها رأي فخر الإسلام وهو خلاف المذهب.

مسألة: بيع كل ما هو أصل في آلات الحرب من أهل الحرب يكره؛ لما مر أن فيه تقويتهم، كما صرح به الموصلي<sup>(٨٧)</sup>، ونظام الدين<sup>(٨٨)</sup>.

مسألة: إدخال ما سبق على أهل الذمة لا يكره؛ لأنهم التحقوا بالمسلمين في الأحكام صرح به الموصلي<sup>(٨٩)</sup>.

(٧٧) في المبسوط ٤: ١٤١٠.

(٨٨) في المحیط ١: ١٣٥.

(٨٩) في الهداية ٥: ٤٦١.

(٩٠) في فتح القدير ٥: ٤٦١.

(٩١) في التبيين ٣: ٢٩٧.

(٩٢) في الشرنبلالية ١: ٣٠٦.

(٩٣) في الدر المختار ٤: ٢٦٨.

(٩٤) في فتح القدير ٥: ٤٦١.

(٩٥) في رد المحتار ٤: ٢٦٨.

(٩٦) في فتح القدير ٥: ٤٦١.

(٩٧) في الاختيار ٥: ٣٧٦.

(٩٨) في الهندية ٢: ١٩٧-١٩٨.

(٩٩) في الاختيار ٥: ٣٧٦.

مسألة: لا يمكن الحربي أن ينقل إلى دار الحرب السلاح والكرع والحديد والدقيق إذا اشتراه في دار الإسلام، وكذا المسلم، ولكنه لا يمنع أن يرجع بما جاء به من هذه الأشياء؛ لأنه تناوله عقد الأمان؛ إلا إذا أسلم بعض عبيده منع من إدخالهم دار الحرب؛ لأن المسلم يمنع من ذلك، كما صرح به الموصلي<sup>(٨٠)</sup>.

ملخص ما في الفصل:

إن مسائله الرئيسية أربعة نصوصاً على الكراهة في ثلاثة منها والرابعة بعدم الكراهة، وما عداها من المسائل فمخرج عليها، ومفهوم منها، أما الثلاث فهي:

بيع السلاح من أهل الفتنة عند العلم.

بيع السلاح وأمثاله من أهل الحرب.

بيع ما يتخذ منه السلاح كالحديد وغيره من أهل الحرب.

ففي كل منها إعانة على المعصية، وهي قتل المسلمين والفتك بهم، وطغيان أهل الفتنة أو الحرب عليهم، وإن كان يتوسط بين فعل المعصية وبيع السلاح فعل فاعل مختار؛ إلا أنه لما ورد النص الشرعي في النهي عن بيع أهل الفتنة، ودخل فيه أهل الحرب؛ لأن فتنتهم وخطرهم أعظم على المسلم، اغتفر لهذه المسائل أن تخالف ضابط الباب في هذه الجزئية.

أما المسألة الرابعة فهي: بيع ما يتخذ منه السلاح من أهل الفتنة فلا كراهة فيه؛ لأنهم يستطيعون الاستفادة منه في الفتنة؛ لأنهم على شرف الزوال، فلا يتفرغون له، بخلاف أهل الحرب فإنهم يتفرغون له ويتقون على المسلم به، وبه عرف الفرق بينهما.

تذييل:

في ((الموسوعة الفقهية الكويتية))<sup>(٨١)</sup>: ذهب أبو حنيفة إلى أنه: يكره بيع السلاح من أهل الفتنة؛ لأن المعصية تقوم بعينه، وهي الإعانة على الإثم والعدوان، وإنه منهي عنه. بخلاف بيع ما يتخذ منه السلاح كالحديد؛ لأنه ليس معداً للقتال، فلا يتحقق معنى الإعانة. وذهب صاحبان من الحنفية إلى أنه لا ينبغي للمسلم أن يفعل ذلك؛ لأنه إعانة على المعصية، فهو مكروه عندهما، خلافاً للإمام، وليس بحرام، خلافاً لما ذهب إليه الجمهور.

وفيها<sup>(٨٢)</sup>: بيع ما يتخذ منه السلاح لأهل الحرب والفتنة كالحديد ونحوه فإنه يحرم عند الجمهور ومنهم صاحبان خلافاً لأبي حنيفة.

<sup>(٨٠)</sup> في الاختيار ٥: ٣٧٦-٣٧٧.

<sup>(٨١)</sup> ٩: ٢١٢-٢١٣.

<sup>(٨٢)</sup> الموسوعة الفقهية الكويتية ٢٥: ١٥٢-١٥٣.



وفيهما<sup>(٨٦)</sup>: ذهب الحنفية إلى كراهة بيع السلاح زمن الفتنة كراهة تحريم، وقال أبو حنيفة بعدم الكراهة؛ لأن المعصية لا تقوم بعينه.

فهذه النقول الثلاثة من ((الموسوعة)) فيها تناقض ظاهر فيما يلي:

في النقل الأول: ذكر أن الصاحبين يقولان بكراهة بيع ما يتخذ من السلاح لأهل الفتنة لا بالحرمة خلافاً لما ذهب إليه الجمهور من القول بالحرمة. وفي النقل الثاني ذكر أن الصاحبين يقولان بالحرمة مع الجمهور.

في النقل الأول ذكر أن أبا حنيفة يقول بكراهة بيع السلاح لأهل الفتنة، وفي النقل الثالث ذكر أن أبا حنيفة يقول بعدم الكراهة.

هذا من ناحية التناقض فيما ذكر فيها فيما بينه، أما من جهة خلاف ما ذكر فيها لما هو مذكور في المذهب، فكما مر سابقاً في المسائل المذكورة أن بيع السلاح من أهل الفتنة أو الحرب يكره في المذهب بلا خلاف بين الإمام وصاحبيه، وبيع ما يتخذ من السلاح كالحديد يكره لأهل الحرب ولا يكره لأهل الفتنة بلا خلاف أيضاً بين الإمام وصاحبيه؛ إذ لم ينص على الخلاف أحدٌ مما يدل على أنها من مسائل الاتفاق بينهما، حتى الكتب المتخصصة في المذهب بذكر الخلاف بينما لم تذكر خلاف ككتاب ((خلاف الرواية بين أبي حنيفة وصاحبيه))<sup>(٨٧)</sup>، والله أعلم، وعلمه أحكم.

## II. الفصل الثاني: مسائل بيع الخمر وما يتخذ منه الخمر وما شابه ذلك

مسألة: بيع العصير من المشتري الذي يعلم أنه يتخذه خمرًا لا يكره عند أبي حنيفة وهو قول إبراهيم وحكاه ابن المنذر عن الحسن وعطاء والثوري.

وظاهر عبارات الكتب يدل على أنه لا فرق في عدم الكراهة بأن يعلم البائع أن المشتري سيتخذ منه الخمر أو لا، كما صرح به الزيلعي<sup>(٨٨)</sup>، وملا خسرو<sup>(٨٩)</sup>، والعيني<sup>(٩٠)</sup>، وابن نجيم<sup>(٩١)</sup>، والحلي<sup>(٩٢)</sup>، وملا مسكين<sup>(٩٣)</sup>، والقاري<sup>(٩٤)</sup>، وابن عابدين<sup>(٩٥)</sup>، وقاضي خان<sup>(٩٦)</sup>، والنسفي<sup>(٩٧)</sup>، واللكوني<sup>(٩٨)</sup>، والزاهدي<sup>(٩٩)</sup>، والميداني

<sup>(٨٦)</sup> الموسوعة الفقهية الكويتية ٣٢: ١٩.

<sup>(٨٧)</sup> ق ٣١/ب - ق ٣٢-ب.

<sup>(٨٨)</sup> في التبيين ٣: ٢٧٦، ٦: ٢٨-٢٩.

<sup>(٨٩)</sup> في درر الحكام ١: ٣٢٠.

<sup>(٩٠)</sup> في البناءة ٥: ٩٠٣ ورمز الحقائق ١: ٣٢٩، ٢: ٢٧٣.

<sup>(٩١)</sup> في المحرر ٨: ٢٣٠.

<sup>(٩٢)</sup> في ملتقى الأنهر ٢: ٥٤٨.

<sup>(٩٣)</sup> في شرح ملا مسكين ص ٣٠٢.

<sup>(٩٤)</sup> في فتح باب العناية ٣: ٢٣.

<sup>(٩٥)</sup> في رد المحتار ٢: ٥٩٢.

<sup>(٩٦)</sup> في فتاواه ٣: ٢٢٤.

(<sup>١١٥</sup>)، ونظام الدين(<sup>١١٦</sup>)، وهو ما ذهب إليه فخر الإسلام في ((شرح الجامع الصغير))، وأبو الليث في ((شرح))(<sup>١١٧</sup>)، ودُكر من الفرق لأبي حنيفة رضي الله عنه بين كراهة بيع السلاح من أهل الفتنة وعدم كراهة بيع العصير ممن يتخذة خمراً أن الضرر هنا يرجع إلى العامة، وهناك إلى الخاصة(<sup>١١٨</sup>)، وقال أبو السعود الأزهرى(<sup>١١٩</sup>): ((وظاهر إطلاق المصنف أن لا فرق في عدم كراهة بيع العصير من خمار في البيع من ذمي أو مسلم. وقال: فعلى هذا يجوز بيع العصير من الخمار مطلقاً وإن لم يكن بالسواد وإليه يشير كلام الزَيْلَعِيِّ و"التنوير" )).

وصرح بعدم كراهته عند أبي حنيفة رضي الله عنه وإن علم البائع بأن المشتري سيتخذة خمراً السرخسي(<sup>١٢٠</sup>)، والمرغيناني(<sup>١٢١</sup>)، والقُدوري(<sup>١٢٢</sup>)، وشيخ زاده(<sup>١٢٣</sup>)، وصرح النسفي(<sup>١٢٤</sup>): وجاز بيع العصير من خَمَار. ويتنوا أن عدم الكراهة عند أبي حنيفة رضي الله عنه لما يلي:

الأول: لأنه القياس؛ لقوله تعالى: {وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ}(<sup>١٢٥</sup>)، وقال الثوري: بيع الحلال ممن شئت(<sup>١٢٦</sup>). وقد تمّ بأركانه وشروطه.

الثاني: لأنه لا فساد في قصد البائع، فإن قصده التجارة بالتصرف فيما هو حلال لاكتساب الربح، وإنما المحرم والفساد في قصد المشتري اتخاذ الخمر منه، ولا تزر وازرة وزر أخرى.

الثالث: لأن العصير مشروب طاهر حلال، فيجوز بيعه، وأكل ثمنه؛ لأن المعصية لا تقوم بعينه أي بالعصير نفسه بل بعد تغييره وصورته أمراً آخر ممتاز عن العصير بالاسم والخاصة، فصار عند العقد كسائر الأشربة من عمل ونحوه.

الرابع: لأن العصير يصلح الأشياء كلها جائزاً شرعاً فيكون الفساد إلى اختياره.

(<sup>١١٥</sup>) في المستصفي شرح النافع ق ١٨٨ ب.

(<sup>١١٦</sup>) في عمدة الرعاية ٢: ٣٨٥، وحاشيته على الهداية ٦: ٢٢٧.

(<sup>١١٧</sup>) في المجتبى ق ١٣٥٧ أ.

(<sup>١١٨</sup>) في اللباب ٤: ١٦٧.

(<sup>١١٩</sup>) في الهندية ٣: ١١٦، ٢١٠ عن العتبية، والتارخانية.

(<sup>١٢٠</sup>) ينظر: فتح القدير ٥: ٤٦١.

(<sup>١٢١</sup>) ينظر: البناية ٥: ٩٠٣، وحاشية اللكنوي على الهداية ٤: ٣٦١.

(<sup>١٢٢</sup>) في حاشيته على ملا مسكين ٣: ٤٠٦.

(<sup>١٢٣</sup>) في المسبوط ٢٤: ٣.

(<sup>١٢٤</sup>) في الهداية ١٠: ٥٩.

(<sup>١٢٥</sup>) في المختصر ٢: ٢٨٧.

(<sup>١٢٦</sup>) في مجمع الأنهر ٢: ٥٤٨.

(<sup>١٢٧</sup>) في الكنز ٦: ٢٨.

(<sup>١٢٨</sup>) البقرة: ٢٧٥.

(<sup>١٢٩</sup>) كما في تاريخ ابن معين (٤: ١٠)، والمغني لابن قدامة (٤: ١٥٤).

الخامس: لأن هذا الشرط لا يخرجها عن ملك المشتري ولا مطالب له.

السادس: لأن العصير ليس بآلة المعصية بل يصير آلة لها بعد ما يصير خمراً.

لكنه يكره بيع العصير ممن يتخذه خمراً عند أبي يوسف ومحمد، كما صرح به المرغيناني<sup>(١٠٩)</sup> وغيره، ووجه ذلك عندهما: أنه استحسان؛ لأن بيع العصير والعنب ممن يتخذه خمراً إعانة على المعصية، وتمكين منها، وذلك حرام، وإذا امتنع البائع من البيع يتعدّر على المشتري اتخاذ الخمر، فكان في البيع منه تهيج الفتنة، وفي الامتناع تسكينها.

وقيد في ((السراج)) و((المشكلات)) و((الجوهرة))<sup>(١١٠)</sup> و((الباقاني)) وغيرها: الكراهة إذا كان من مسلم، أما إذا كان من كافر كمجوسي أو ذمي فلا يكره. وأيضاً الخادمي<sup>(١١١)</sup> قيده بالمجوسي والذمي، أما المسلم فمكروه اتفاقاً. ورد هذا ابن عابدين<sup>(١١٢)</sup> بقوله: وهو خلاف إطلاق المتون وتعليل الشروح بما مر، وقال الطحطاوي: وفيه أنه لا يظهر إلا على قول من قال: إن الكفار غير مخاطبين بفروع الشريعة والأصح خطابهم، وعليه فيكون إعانة على المعصية، فلا فرق بين المسلم والكافر في بيع العصير منهما فتدبر. اهـ. ولا يرد هذا على الإطلاق والتعليل المار. وقال قاضي خان<sup>(١١٣)</sup> بعد أن ذكر المعتمد في المسألة أعقبه بصيغة التمريض: قيل، فذكر بعده توجيهاً لقول أبي حنيفة، وهذه عبارته: ((ولا بأس ببيع العصير ممن يتخذه خمراً في قول أبي حنيفة، وقال صاحبه: يكره، وقيل على قول أبي حنيفة: إنما لا يكره إذا باعه من ذمي بئمن لا يشتريه المسلم بذلك، أما إذا وجد مسلماً يشتريه بذلك الثمن يكره إذا باعه ممن يتخذه خمراً، وهو كما لو باع الكرم وهو يعلم أن المشتري يتخذ العنب خمراً لا بأس به إذا كان قصده من البيع تحصيل الثمن، وإن كان قصده تحصيل الخمر يكره، وغراسة الكرم على هذا إذا كان يغرس الكرم بنية تحصيل الخمر يكره، وإن كان لتحصيل العنب لا يكره، والأفضل أن لا يبيع العصير ممن يتخذه خمراً)). وقال الحموي<sup>(١١٤)</sup> نسب هذا القول ل((فصول العلائي))، وهذا الذي ذكره قاضي خان لتضعيفه بعد أن ذكر المعتمد في المذهب نقله عنه ابن نجيم<sup>(١١٥)</sup> دون بيان منه لذلك، فقال: وذكر قاضي خان في ((فتاواه)): إن بيع العصير ممن يتخذه خمراً إن قصد به التجارة فلا يحرم وإن قصد به لأجل التخمير حرم، وكذا غرس الكرم على هذا انتهى. وعلى هذا عصير العنب بقصد الخلية أو الخمرية. انتهى. وعلق الحموي<sup>(١١٦)</sup> بذكر

<sup>(١٠٩)</sup> في الميسوط ٢٤: ٢٦.

<sup>(١١٠)</sup> ٢: ٢٨٧.

<sup>(١١١)</sup> في حاشيته على الدرر ص ١٥٦.

<sup>(١١٢)</sup> في رد المحتار ٦: ٣٩١.

<sup>(١١٣)</sup> في فتاواه ٣: ٢٢٤.

<sup>(١١٤)</sup> في غمز العيون ١: ٩٧.

<sup>(١١٥)</sup> في الأشباه والنظائر ١: ٩٧.

<sup>(١١٦)</sup> في غمز العيون على الأشباه والنظائر ١: ٩٧.

نقول عن ((المشكلات)) و((فصول العلائي)) و((السراج)) تؤيد ما ذكره ابن نجيم، وفعل مثله يبيري زاده<sup>(١١٧)</sup>.

قلت: علم ممّا ذكر في هذه المسألة أن الكتب المعتمدة في المذهب لم تفرق بين أن يكون لدى المشتري علم بأن من سيبيعه سيخذه خمرًا أم لا، مما يدل على أنه لا فرق في ذلك، وقد صرح بهذا أبو السعود، كيف لا ومفهوم الموافقة والمخالفة معتبر في عبارات الكتب؟ ومع ذلك فإن بعض الكتب المعتمدة صرحت بعدم الكراهة وإن علم البائع بأن المشتري سيخذه خمرًا، فلم يبق بعدها، مجال للارتياح.

أما ما نقل عن بعض الكتب من التقييد بعدم الكراهة إذا كان من كافر أو ذمي، فهو مردود لكونها كتب غير معتبرة في المذهب كما علم في مكانه، ومعلوم أن لا يؤخذ منها ما يعارض ما في الكتب المعتمدة، وقد ردّ ابن عابدين والطحطاوي ما ذكر فيها لمخالفة المتون التي فيها المعتمد من المذهب.

أما ما نقل عن ((الأشباه)) من التعويل على القصد، فيمكن رده من وجوه:

الأول: أننا عندما رجعنا إلى ((فتاوى قاضي خان)) التي أخذ المسألة منها، وجدنا قاضي خان ذكرها بصيغة التمرّض بعد أن ذكر المعتمد من المذهب.

والثاني: أن ابن نجيم أراد بذكر المسألة تحت قاعدة (الأمر بمقاصدها) التذليل ببعض المسائل على القاعدة لا ذكر المعتمد من المذهب؛ لأنه ذكر في ((البحر)) ما عليه الكتب المعتمدة لا ما ذكره في ((الأشباه))، وما فعله الحموي وبيري زاده في التعليق على هذه المسألة من ((الأشباه)) هو تأييد القاعدة بذكر مسائل من الكتب لا أنها المعتمدة في المذهب.

والثالث: أنه قد نص على أن ((الأشباه)) من الكتب غير المعتمدة في المذهب وإن حمله بعضهم على شدة ما فيها من الاختصار.

والرابع: أن السرخسي<sup>(١١٨)</sup> نصّ على أن المعتمد في الفساد هو قصد المشتري لا البائع، فقال بعد ذكر المسألة: ((لا فساد في قصد البائع، فإن قصده التجارة بالتصرف فيما هو حلال لاكتساب الربح، وإنما المحرم والفساد في قصد المشتري اتخاذ الخمر منه)).

والخامس: أن لا يمكن أن يقدم كتاب ((الأشباه)) في تحديد المذهب على متون المذهب وشروحه المعتمدة، فمعلوم أن اتفاق هذه الكتب جميعاً في بيان المذهب لا يمكن أن يعارض بمثل ((الأشباه)) و((السراج)) و((الجوهرة))، والله أعلم وعلمه أحكم.

<sup>(١١٧)</sup> في عمدة ذوي البصائر لحل مهمات الأشباه والنظائر ق ٩٤.

<sup>(١١٨)</sup> في المبسوط ٢٤ : ٣.

وأنبه على أن القصد المكروه الذي ذكره قاضي خان وتبعه فيه ابن نجيم هو أن يقصد بفعله نشر الخمر وشيوعه بين الناس لا أن يكون قصده من بيع العصير هو تحصيل المريح فحسب مع علمه بأن الذي يشتريه منه يتخذ منه الخمر؛ إذ قال قاضي خان: وهو يعلم أن المشتري يتخذ العنب خمراً لا بأس به إذا كان قصده من البيع تحصيل الثمن، وإن كان قصده تحصيل الخمر يكره، والله أعلم.

مسألة: بيع العصير لمن لا يعلم أنه سيتخذه خمراً لم يكره بلا خلاف، كما صرح به ابن عابدين<sup>(١١٩)</sup>.

مسألة: بيع العنب من المشتري الذي يعلم أنه سيتخذه خمراً لا يكره عند أبي حنيفة؛ لما مر في مسألة العصير، كما صرح به السرخسي<sup>(١٢٠)</sup>، والعيني<sup>(١٢١)</sup>، وفي ((المحيط)): بلا خلاف بينهم، لكن في ((الخزانة)) أنها على الخلاف<sup>(١٢٢)</sup>.

مسألة: بيع الكرم ممن يتخذ الخمر من عينه جائز لا بأس به، كما صرح به السرخسي<sup>(١٢٣)</sup>، وفي ((المحيط)): بلا خلاف بينهم<sup>(١٢٤)</sup>.

مسألة: بيع الأرض ممن يغرس فيها كرمًا ليتخذ من عنبه الخمر لا يكره عند أبي حنيفة، كما صرح به السرخسي<sup>(١٢٥)</sup>.

مسألة: بيع الخمر لا يجوز؛ كما صرح به المرغيناني<sup>(١٢٦)</sup>، والبابرتي<sup>(١٢٧)</sup>، والعيني<sup>(١٢٨)</sup>، وابن الهمام<sup>(١٢٩)</sup>، واللكنوي<sup>(١٣٠)</sup>.

مسألة: لو كان لمسلم على ذمي دين فباع الذمي خمراً وقضى دينه للمسلم من ثمنها جاز ولا يكره للمسلم أخذه؛ لأن بيعه لها مباح؛ أي البيع صحيح؛ لأنه مال متقوم في حق الكافر فيملكه البائع فيحل الأخذ منه، كما صرح به العيني<sup>(١٣١)</sup>، والحدادي<sup>(١٣٢)</sup>، وشيخي زاده<sup>(١٣٣)</sup>، والقاري<sup>(١٣٤)</sup>.

<sup>(١١٩)</sup> في رد المحتار: ٦: ٣٩١.

<sup>(١٢٠)</sup> في المسوط: ٢٤: ٣.

<sup>(١٢١)</sup> في البناء: ٥: ٩٠٣.

<sup>(١٢٢)</sup> ينظر: رد المحتار: ٦: ٣٩١، والهندية: ٣: ٢١٠.

<sup>(١٢٣)</sup> في المسوط: ٢٤: ٣.

<sup>(١٢٤)</sup> ينظر: رد المحتار: ٦: ٣٩١.

<sup>(١٢٥)</sup> في المسوط: ٢٤: ٣.

<sup>(١٢٦)</sup> في الهداية: ٦: ١٠٨.

<sup>(١٢٧)</sup> في العناية: ٦: ١٠٨.

<sup>(١٢٨)</sup> في البناء: ٥: ٩٠٣.

<sup>(١٢٩)</sup> في فتح القدير: ٦: ١٠٨.

<sup>(١٣٠)</sup> في عمدة الرعاية: ٢: ٣٨٥.

<sup>(١٣١)</sup> في البناء: ٩: ٣٣٩.

<sup>(١٣٢)</sup> في الجوهرة: ٢: ٢٨٧.

<sup>(١٣٣)</sup> في مجمع الأنهر: ٢: ٥٤٨.

<sup>(١٣٤)</sup> في فتح باب العناية: ٣: ٢٣.

مسألة: لو كان الدين لمسلم على مسلم فباع المسلم خمراً وقضاه من ثمنها لم يجز له أخذه؛ لأن بيع المسلم للخمر لا يجوز، وهو باطل، فيكون الثمن حراماً؛ لأن الخمر ليس بمال متقوم في حق المسلم فبقي الثمن على ملك المشتري فلا يحل أخذه، كما صرح به العيني<sup>(١٣٥)</sup>، والحدادي<sup>(١٣٦)</sup>، وشيخي زاده<sup>(١٣٧)</sup>، والقاري<sup>(١٣٨)</sup>.

مسألة: حمل خمر ذمي بأجر لا يكره عند أبي حنيفة خلافاً لهما. فيطيب له الأجر عنده، وعند أبي يوسف ومحمد لا أجر له، كذا ذكر في ((الأصل))، وذكر محمد بن الحسن<sup>(١٣٩)</sup>: ((أنه يطيب له الأجر في قول أبي حنيفة، وعندهما يكره)). كما صرح به السرخسي<sup>(١٤٠)</sup>، والكاساني<sup>(١٤١)</sup>، والزليعي<sup>(١٤٢)</sup>، والمرغيناني<sup>(١٤٣)</sup>، والعرغيناني<sup>(١٤٤)</sup>، والعيني<sup>(١٤٥)</sup>، وملا خسرو<sup>(١٤٦)</sup>، والشرنبلالي<sup>(١٤٧)</sup>، والشليبي<sup>(١٤٨)</sup>، والبابرتي<sup>(١٤٩)</sup>، وملا مسكين<sup>(١٥٠)</sup>، والحصكفي<sup>(١٥١)</sup>.

وذكروا أن حجّتهم فيما ذهبوا إليه:

أولاً: أن هذه إجارة على المعصية؛ لأن حمل الخمر معصية لكونه إعانة على المعصية. وقد قال الله ﷻ: {وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ} <sup>(١٥٢)</sup>.

ثانياً: ولأنه ﷻ يقول: (لعن في الخمر عشرة منها حاملها)<sup>(١٥٣)</sup>.

<sup>(١٣٥)</sup> في البداية ٩: ٣٣٩، ورمز الحقائق ٢: ٢٧٢.

<sup>(١٣٦)</sup> في الجوهرة ٢: ٢٨٧.

<sup>(١٣٧)</sup> في مجمع الأنهر ٢: ٥٤٨.

<sup>(١٣٨)</sup> في فتح باب العناية ٣: ٢٣.

<sup>(١٣٩)</sup> في الجامع الصغير ٤٨٤.

<sup>(١٤٠)</sup> في المسبوط ١٦٦: ٣٨.

<sup>(١٤١)</sup> في البدائع ٤: ١٩٠.

<sup>(١٤٢)</sup> في التبيين ٦: ٢٩.

<sup>(١٤٣)</sup> في الهداية ٦: ١٦٥-١٦٧.

<sup>(١٤٤)</sup> في رمز الحقائق ٢: ٢٧٣.

<sup>(١٤٥)</sup> في درر الحكام ١: ٣٢٠.

<sup>(١٤٦)</sup> في الشرنبلالية ١: ٣٢٠.

<sup>(١٤٧)</sup> في حاشية التبيين ٦: ٢٩.

<sup>(١٤٨)</sup> في العناية ١٠: ٦٠.

<sup>(١٤٩)</sup> في شرح ملا مسكين ص ٣٠٢.

<sup>(١٥٠)</sup> في الدر المختار ٦: ٣٩١.

<sup>(١٥١)</sup> المائدة: ٢.

<sup>(١٥٢)</sup> روي من حديث ابن عمر وابن عباس وابن مسعود وأنس. فحديث ابن عمر: في المستدرک (٢: ٣٧)، ووسن البيهقي الكبير (٥: ٣٢٧)، زسنن أبي داود (٣: ٣٢٦)، والمعجم الأوسط (٨: ١٦)، ومسند أحمد (٢: ٩٧)، والمعجم الصغير (٢: ٤٥)، ومسند أبي يعلى (٩: ٤٣١)، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لعن الله الخمر، وشاربها، وساقبها، وبائعها، ومبتاعها، وعاصرها، وأكل ثمنها، ومعتصرها، وحاملها، والمحمولة إليه). وأما حديث أنس فروي في الأحاديث المختارة (٦: ١٨١)، قال أبو عبد الله المقدسي: إسناده حسن. وفي سنن الترمذي (٣: ٥٨٩)، قال الترمذي: حديث غريب، وفي سنن ابن ماجه (٢: ١١٢٢). وأما

وحجة أبي حنيفة فيما قال:

أولاً: أن الإجارة على الحمل، وهو ليس بمعصية، وليس بسبب للمعصية، وهو الشرب، وإنما تحصل المعصية بفعل فاعل مختار.

ثانياً: أن الحديث محمول على الحمل المقرون بقصد المعصية: أي وهو شرب الخمر.

ثالثاً: لأن الشرب ليس من ضرورات الحمل؛ لأن حملها قد يكون للإراقة أو للتخليل.

مسألة: إذا أجر دابته لنقل الخمر لا يكره عنده على الخلاف السابق، كما صرح به السرخسي<sup>(١٥٧)</sup>، والزليعي<sup>(١٥٨)</sup>، والعيني<sup>(١٥٩)</sup>، والشرنبلالي<sup>(١٦٠)</sup>، وعبد الحلیم<sup>(١٦١)</sup>.

مسألة: إذا حمل الخمر في سفينته لا يكره، وهي على الخلاف، كما صرح به السرخسي<sup>(١٥٨)</sup> وعبد الحلیم<sup>(١٥٩)</sup>.

إذا استأجره لعصر العنب ليصنع منه الخمر؛ لا يكره، كما صرح الزليعي<sup>(١٦١)</sup>، والعيني<sup>(١٦٢)</sup>، ولكن الحصكفي<sup>(١٦٣)</sup> صرح بالكراهة، فقال: لا. يعصرها لقيام المعصية بعينه. ورد الطحطاوي هذا الإطلاق منه<sup>(١٦٤)</sup>، فقال: ((فيه منافاة ظاهرة لقوله سابقاً؛ لأن المعصية لا تقوم بعينه - أي عند ذكره لعصير العنب -)). ووافقه ابن عابدين<sup>(١٦٥)</sup>، وزاد: ((وهو مناف أيضاً لما قدمناه عن الزليعي من جواز استئجاره لعصر العنب أو قطعه، ولعل المراد هنا عصر العنب على قصد الخمرية، فإن عين هذا الفعل معصية بهذا القصد؛ ولذا أعاد الضمير على الخمر مع أن العصر للعنب حقيقة فلا ينافي ما مر من جواز بيع العصير واستئجاره على عصر العنب هذا ما ظهر لي فتأمل)).

قلت: يقدّم ما في ((التبيين)) للزليعي و((رمز الحقائق)) للعيني على ما في ((الدر المختار)) للحصكفي

بوجوه:

حديث ابن عباس ففي المستدرک (٢: ٣٧)، قال الحاكم: صحيح الإسناد، ومسند عبد بن حميد (١: ٢٢٩)، والمعجم الكبير (١٢: ٢٣٣)، وموارد الظمان (١: ٣٣٣)، وغيرها. وينظر: نصب الراية (٦: ١٦٦-١٦٨).

<sup>(١٥٧)</sup> في المسبوط ١٦٦: ٣٩.

<sup>(١٥٨)</sup> في التبيين ٦: ٢٩.

<sup>(١٥٩)</sup> في رمز الحقائق ٢: ٢٧٣.

<sup>(١٦٠)</sup> في الشرنبلالية ١: ٣٢٠.

<sup>(١٦١)</sup> في حاشيته على الدرر ١: ٢٠٣.

<sup>(١٦٢)</sup> في المسبوط ١٦٦: ٣٩.

<sup>(١٦٣)</sup> في حاشيته على الدرر ١: ٢٠٣.

<sup>(١٦٤)</sup> في التبيين ٦: ٢٩.

<sup>(١٦٥)</sup> في رمز الحقائق ٢: ٢٧٣.

<sup>(١٦٦)</sup> في الدر المختار ٦: ٣٩٢.

<sup>(١٦٧)</sup> في حاشيته على الدر ٤: ١٩٧.

<sup>(١٦٨)</sup> في رد المحتار ٦: ٢٩٢.

الأول: أنه موافق لظاهر الرواية عن أبي حنيفة - رضي الله عنه - من جواز حمل الخمر؛ إذ في كل منهما لا تكون المعصية بعين الفعل؛ وإنما يتخللها فعل فاعل مختار.

والثاني: أنه موافق لما ذكر الحصكفي قبلها عند ذكر مسألة جواز بيع العصير؛ وعللها بأن المعصية لا تقوم بعينه.

والثالث: رده كلامه من قبل الطحطاوي وابن عابدين للمخالفة لقوله ولما في الكتب.

والرابع: أن ((التبيين)) من الكتب المعتبرة في المذهب بخلاف ((الدر المختار))، فإنه من الكتب غير المعتبرة وإن حمل بعضه عدم اعتباره على اختصاره الشديد.

أما بالنسبة لقول ابن عابدين: ولعل المراد هنا عصر العنب على قصد الخمرية... إلخ. فهو محاولة منه لتوجيه قول الحصكفي في المسألة وحمله على أحد الروايات في المذهب، وهي ما سبق ذكره عن ((فتاوى قاضي خان)) بصيغة التضعيف في مسألة بيع عصير العنب، وعليه فيكون قصد الخمرية كما سبق ذكره هناك هو قصد نشر الخمر لا قصد تحصيل الربح من عصرها فحسب مع علمه بأنه سيتخذ خمرًا والله أعلم.

إذا استأجره لقطع العنب ليجعله خمرًا لا يكره، كما صرح الزيلعي<sup>(١٦٢)</sup>، والعيني<sup>(١٦٣)</sup>.

مسألة: أن يسقي ذمياً خمرًا لا يجوز، كما صرح به المرغيناني<sup>(١٦٤)</sup>، والزيلعي<sup>(١٦٥)</sup>، وابن نجيم<sup>(١٦٦)</sup>، والشليبي<sup>(١٦٧)</sup>، قال محمد بن الحسن في ((الأصل)): أفنكره للمسلم أن يسقي الذمي خمرًا أو مسكرًا؛ قال نعم؛ لأن هذا تصرف من المسلم في الخمر لا على سبيل التطهير فلا يحل؛ لأنه إغانة على المعصية. قال تعالى: {وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْغُدُونَ} <sup>(١٦٨)</sup>.

قلت: في هذه المسألة لم يفصل بين المعصية والفعل فعل فاعل مختار؛ لذلك استحقت الكراهة بخلاف أخواتها من المسائل.

خلاصة ما في هذا الفصل:

أن دلالة مسائله واضحة في أن ما قامت المعصية بعينه كالخمر يكره، وما لم تقم المعصية بعينه لا يكره، كبيع العصير ممن يتخذ خمرًا أو قطع العنب أو عصره، أو حمل الخمر.

<sup>(١٦٢)</sup> في التبيين ٦ : ٢٩.

<sup>(١٦٣)</sup> في رمز الحقائق ٢ : ٢٧٣.

<sup>(١٦٤)</sup> في الهداية ١٠٧ : ١٠٧.

<sup>(١٦٥)</sup> في التبيين ٦ : ٤٩.

<sup>(١٦٦)</sup> في البحر ٨ : ٢٤٧.

<sup>(١٦٧)</sup> في حاشية التبيين ٦ : ٤٩.

<sup>(١٦٨)</sup> المائدة: ٢.



وبينوا أن ما لم تقم المعصية بعينه: أي ما تغير عن حالته بعد البيع بأن كان قابلاً لأن يستفاد منه في أشياء مباحة ومحرمة، لكن فعل الفاعل المختار، هو الذي اختار المحرمة، فانقطعت نسبته عن البائع أو الحامل أو الراعي.

### III. الفصل الثالث: مسائل بيع المزامير وما يتخذ منها

بيع المزامير يكره؛ لأن المعصية تقوم بعينها، كما صرح به الكاساني<sup>(١٧٢)</sup>، والمرغيناني<sup>(١٧٣)</sup>، والزيلعي<sup>(١٧٤)</sup>، وابن الهمام<sup>(١٧٥)</sup>، والبارتي<sup>(١٧٦)</sup>، وفخر الإسلام في ((شرح الجامع الصغير)).

بيع ما يتخذ منه المزامير كالخشب والقصب وغيرهما لا يكره؛ لأنه إنما يصير معزفاً بفعل غيره، كما صرح به الكاساني<sup>(١٧٧)</sup>، والمرغيناني<sup>(١٧٨)</sup>، والعيني<sup>(١٧٩)</sup>، وابن الهمام<sup>(١٨٠)</sup>، والبارتي<sup>(١٨١)</sup>، واللكنوي<sup>(١٨٢)</sup>، وفخر الإسلام في ((شرح الجامع الصغير)).

بيع الملاهي يكره؛ لما سبق ذكره، كما صرح به عبد الحلیم<sup>(١٨٣)</sup>.

خلاصة ما في الفصل:

كما في الفصل السابق بأن ما تقوم المعصية بعينه يكره كالمزامير والملاهي، وما لم تقم لا يكره كالخشب التي يتخذ منه المزامير؛ لأن عينه ليست منكراً، وتوسط فاعل مختار.

### IV. الفصل الرابع: مسائل بيع الجارية والأمرد وغيرها

بيع الجارية لمن لا يستبرئها لا يكره، كما صرح به الزيلعي<sup>(١٨٤)</sup>، والسرخسي<sup>(١٨٥)</sup>، والعيني<sup>(١٨٦)</sup>.

بيع الجارية لمن يأتيها من دبرها لا يكره، كما صرح به الزيلعي<sup>(١٨٧)</sup>، والسرخسي<sup>(١٨٨)</sup>، والعيني<sup>(١٨٩)</sup>.

<sup>(١٧٢)</sup> في البدائع ٥: ٢٣٢، ٧: ١٤٢.

<sup>(١٧٣)</sup> في الهداية ٤: ٣٦٤.

<sup>(١٧٤)</sup> في التبيين ٣: ٢٩٧.

<sup>(١٧٥)</sup> في فتح القدير ٥: ٤٦٠-٤٦١، ٦: ١٠٨.

<sup>(١٧٦)</sup> في العناية ٦: ١٠٨.

<sup>(١٧٧)</sup> في البدائع ٥: ٢٣٢، ٧: ١٤٢.

<sup>(١٧٨)</sup> في الهداية ٤: ٣٦٤.

<sup>(١٧٩)</sup> في البناء ٥: ٩٠٣، ورمز الحقائق ١: ٣٢٩.

<sup>(١٨٠)</sup> في فتح القدير ٥: ٤٦٠-٤٦١، ٦: ١٠٨.

<sup>(١٨١)</sup> في العناية ٦: ١٠٨.

<sup>(١٨٢)</sup> في عمدة الرعاية ٢: ٣٨٥.

<sup>(١٨٣)</sup> في حاشيته على الدرر ١: ٢٠٣.

<sup>(١٨٤)</sup> في التبيين ٦: ٢٩.

<sup>(١٨٥)</sup> في المبسوط ١٦: ٣٩.

<sup>(١٨٦)</sup> في رمز الحقائق ٢: ٢٧٣.

بيع الغلام الأمرد من لوطي لا يكرهه، كما صرح به الزيلعي<sup>(١٩١)</sup>، والسرخسي<sup>(١٩٢)</sup>، والعيني<sup>(١٩٣)</sup>، لكن قال الولوالجي في (بيوع) (فتاواه): رجل له عبد أمرد أراد أن يبيعه من فاسق يعلم أنه يعصي الله غالباً يكره هذا البيع؛ لأنه إعانة على المعصية. وكتب ما نصّه: ذكر في (باب بيوع أهل الذمة) من ((المحيط)): المسلم الفاسق إذا اشترى عبداً أمرد، وكان ممن يعتاد اتباع الأمرد يجزُّ على بيعه دفعاً للفساد<sup>(١٩٤)</sup>.

قال أبو السعود<sup>(١٩٥)</sup> بعد نقل كلام الولوالجي و((المحيط)): ومن هنا ظهر أن ما ذكره الولوالجي من كراهة بيع الأمرد ممن يعصي فيه أشبه بمذهب الصحابين وما ذكره الزيلعي من عدم الكراهة أشبه بمذهب الإمام، لكن في قول الزيلعي: فهو كبيع الجارية.. إلخ نظر؛ لأن ظاهر هذه العبارة أنهما يتولان بعدم الكراهة أيضاً وليس كذلك فلو أبدله بقوله وعلى هذا يجوز بيع الجارية... إلخ، أي عنده لكان أولى.

وفي ((الخانية))<sup>(١٩٦)</sup>: ويكره بيع الأمرد من فاسق يعلم أنه يعصي به؛ لأنه إعانة على المعصية، وكذا في ((الخلاصة))<sup>(١٩٧)</sup>، وقال شيخه زاده<sup>(١٩٨)</sup> بعد أن ذكر عن الزيلعي<sup>(١٩٩)</sup> أن لا يكره: ((وهذا صريح في جواز بيع الغلام من اللوطي، والمنقول في كثير من المعتبرات أنه يكره))، وقال الخادمي<sup>(٢٠٠)</sup>: ((وكره بيع أمرد ممن يلوط به؛ لأن المعصية تقع بعينه)).

قلت: هذه من المسائل التي حصل فيها اختلاف بين الكتب في الكراهة وعدمها، ويمكن التوفيق بينها أن من ذكر عدم الكراهة فقد خرَّجها على قول الإمام، ومن ذكر الكراهة كصاحب ((المبسوط)) و((التبيين)) فقد خرَّجها على قول الصحابين كقاضي خان والولوالجي وصاحب ((المحيط))، وقد ذكر هذا التوفيق أبو السعود كما سبق.

ثم إن ما في الشروح مقدم على ما في الفتاوى، فيكون ما في ((المبسوط)) و((التبيين)) و((رمز الحقائق)) مقدّم على ما في غيرها من عدم الكراهة.

<sup>(١٨٧)</sup> في التبيين ٦: ٢٩.

<sup>(١٨٨)</sup> في المبسوط ١٦٦: ٣٩.

<sup>(١٨٩)</sup> في رمز الحقائق ٢: ٢٧٣.

<sup>(١٩٠)</sup> في التبيين ٦: ٢٩.

<sup>(١٩١)</sup> في المبسوط ١٦٦: ٣٩.

<sup>(١٩٢)</sup> في رمز الحقائق ٢: ٢٧٣.

<sup>(١٩٣)</sup> ينظر: حاشية التبيين ٦: ٢٩.

<sup>(١٩٤)</sup> في حاشيته على شرح ملا مسكين ٣: ٤٠٦.

<sup>(١٩٥)</sup> ١٨١: ٢.

<sup>(١٩٦)</sup> ينظر: البحر الرائق ٥: ١٥٤-١٥٥.

<sup>(١٩٧)</sup> في مجمع الأنهر ٢: ٥٢٩.

<sup>(١٩٨)</sup> في التبيين ٦: ٢٩.

<sup>(١٩٩)</sup> في حاشية الخادمي ص ١٥٦.

ويؤيد ما قلته: أن صاحب ((المنح)) بعد أن ذكر كلام الزيلعي والعيني وغيرهما قال: وهو صريح في جواز بيع الغلام من اللوطي، والمنقول في كثير من الفتاوى أنه يكره وهو الذي عولنا عليه في ((المختصر)) - أي ((تنوير الأبصار)) - اهـ.

فرداً ما قاله ابن عابدين<sup>(٢٠٠)</sup> بقوله: هو صريح أيضاً في أنه ليس مما تقوم المعصية بعينه، ولذا كان ما في الفتاوى مشكلاً كما مر عن ((النهر)) إذ لا فرق بين الغلام وبين البيت والعصير، فكان ينبغي للمصنف التعويل على ما ذكره الشراح فإنه مقدّم على ما في الفتاوى.

ثم إن عمر ابن نجيم<sup>(٢٠١)</sup> وفق بينهما بقوله: وعندي أن ما في ((الخانية)) محمول على كراهة التنزيه، والمنفي هو كراهة التحريم، وتابعه على ذلك الحصكفي<sup>(٢٠٢)</sup>.

ولكن رد هذا ابن عابدين<sup>(٢٠٣)</sup> بقوله: هذا التوفيق غير ظاهر؛ لأنه قدّم أن الأمر مما تقوم المعصية بعينه وعلى مقتضى ما ذكره هنا يتعين أن تكون الكراهة فيه للتحريم فلا يصح حمل كلام الزيلعي وغيره على التنزيه، وإنما مبني كلام الزيلعي وغيره على أن الأمر ليس مما تقوم المعصية بعينه كما يظهر من عبارته.

بيع الجارية المغنية لا يكره؛ لأنه ليس عينها منكراً وإنما المنكر في استعماله المحظور.

بيع الكبش النطوح لا يكره؛ لأنه ليس عينها منكراً وإنما المنكر في استعماله المحظور.

بيع الديك المقاتل لا يكره؛ لأنه ليس عينها منكراً وإنما المنكر في استعماله المحظور.

بيع الحمامة الطيارة لا يكره؛ لأنه ليس عينها منكراً وإنما المنكر في استعماله المحظور، كما صرح بهذه المسائل الزيلعي<sup>(٢٠٤)</sup>، والعيني<sup>(٢٠٥)</sup>، وعمر ابن نجيم<sup>(٢٠٦)</sup>، وأبو السعود<sup>(٢٠٧)</sup>.

قلت: هذه المسائل السبع مخرجة على قول أبي حنيفة من أن عينها ليست منكراً كالخمر والمزامير، وإنما يمكن الإفادة منها بأكثر من شيء، فالمنكر هو الاستعمال المحظور لها، إذ المقصود الأصلي منها ليس المعصية، فإن عين الجارية للخدمة مثلاً والغناء عارض، فلا معصية في بيعها وإنما تكون المعصية بفعل المشتري، وهو مختار بفعله، فتقطع نسبتة عن البائع.

<sup>(٢٠٠)</sup> في رد المختار: ٦: ٣٩٢.

<sup>(٢٠١)</sup> في النهر: ٣: ٢٦٨.

<sup>(٢٠٢)</sup> في الدر المختار: ٦: ٣٩١.

<sup>(٢٠٣)</sup> في رد المختار: ٦: ٣٩١.

<sup>(٢٠٤)</sup> في التبيين: ٣: ٢٩٧.

<sup>(٢٠٥)</sup> في رمز الحقائق: ١: ٣٢٩.

<sup>(٢٠٦)</sup> في النهر الفائق: ٣: ٢٦٨.

<sup>(٢٠٧)</sup> في حاشيته على ملا مسكين: ٣: ٤٠٦.

## V. الفصل الخامس: مسائل إجارة البيت ليتخذه لبيت نار أو بيعة أو كنيسة وغيرها:

مسألة: إجارة بيت ليتخذه بيت نار - أي معبداً للمجوس - أو بيعة - أي معبداً لليهود - أو كنيسة - أي معبداً للنصارى - أو يباع فيه خمر بالسواد لا يكره؛ وهذا عند أبي حنيفة، وقالوا: لا ينبغي أن يكره لشيء من ذلك؛ لأنه إعانة على المعصية، وقد قال الله تعالى: {وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان}. ولأبي حنيفة: إن الإجارة على منفعة البيت، ولهذا يجب الأجر بمجرد التسليم، ولا معصية فيه، وإنما المعصية بفعل المستأجر، وهو مختار فيه لقطع نسبته عنه، والدليل عليه أنه لو أجره للسكنى جاز، وهو لا بد له فيه من عبادته. وإنما قيده بالسواد؛ لأنهم لا يمكنون من إحداث المعبد، وإظهار بيع الخمر والخنازير في الأمصار لظهور شعائر الإسلام فيها فلا يعارض بإظهار شعائر الكفر بخلاف السواد قالوا هذا في سواد الكوفة؛ لأن غالب أهلها أهل ذمة، وأما في سواد غيرها فيه شعائر الإسلام ظاهرة فلا يمكنون فيها في الأصح، كما صرح به المرغيناني<sup>(٢٠٨)</sup>، والسرخسي<sup>(٢٠٩)</sup>، والزيلعي<sup>(٢١٠)</sup>، والعيني<sup>(٢١١)</sup>، والزاهدي<sup>(٢١٢)</sup>، وملا مسكين<sup>(٢١٣)</sup>، والحصكفي<sup>(٢١٤)</sup>، وشيخي زاده<sup>(٢١٥)</sup>، وزاد عليها: ويكره في المصر إجماعاً وكذا في سواد غالب أهل الإسلام لما مر أن شعائر الإسلام فيه ظاهرة.

مسألة: أجر نفسه ليعمل في الكنيسة ويعمرها لا بأس به ويطيب له الأجر عند أبي حنيفة، ويكره عندهما؛ لأنه لا معصية في عين العمل، كما صرح به العيني<sup>(٢١٦)</sup>، والحصكفي<sup>(٢١٧)</sup>، وأبو السعود<sup>(٢١٨)</sup>، والنحلاوي<sup>(٢١٩)</sup>.

مسألة أجر نفسه ليرعى الخنازير، يطيب له الأجر عند أبي حنيفة، ويكره عندهما؛ لأنها مال متقوم في حقهم بمنزلة الشاة والبعر في حقنا، كما صرح به السرخسي<sup>(٢٢٠)</sup>، والزيلعي<sup>(٢٢١)</sup>، والعيني<sup>(٢٢٢)</sup>، وأبو السعود<sup>(٢٢٣)</sup>، السعود<sup>(٢٢٤)</sup>، والشرنبلالي<sup>(٢٢٥)</sup>، والنحلاوي<sup>(٢٢٦)</sup>.

<sup>(٢٠٨)</sup> في الهداية ٦: ١٦٥-١٦٦.

<sup>(٢٠٩)</sup> في المبسوط ١٦: ٣٨-٣٩.

<sup>(٢١٠)</sup> في التبيين ٦: ٢٩.

<sup>(٢١١)</sup> في رمز الحقائق ٢: ٢٧٣.

<sup>(٢١٢)</sup> في المجتبى ٣٥٧: ١.

<sup>(٢١٣)</sup> في شرح الكنز ص ٣٠٢.

<sup>(٢١٤)</sup> في الدر المختار ٦: ٣٩١-٢٩٢.

<sup>(٢١٥)</sup> في مجمع الأنهر ٢: ٥٢٩.

<sup>(٢١٦)</sup> في رمز الحقائق ٢: ٢٧٣.

<sup>(٢١٧)</sup> في الدر المختار ٦: ٣٩١.

<sup>(٢١٨)</sup> في حاشيته على الكنز ٣: ٤٠٦.

<sup>(٢١٩)</sup> في الدرر المباحة ص ٨١.

<sup>(٢٢٠)</sup> في المبسوط ١٦: ٣٩.

<sup>(٢٢١)</sup> في التبيين ٦: ٢٩.

<sup>(٢٢٢)</sup> في رمز الحقائق ٢: ٢٧٣.

<sup>(٢٢٣)</sup> في ح ٣: ٤٠٦.

## VI. الفصل السادس: مسائل متفرقة

من يبيع ويشترى على الطريق ولم يضر قعوده للناس لسعة الطريق لا بأس به، وإن أضر بهم، فالمختار أنه لا يشتري منه؛ لأنه إذا لم يجد مشترياً لا يقعد فكان الشراء منه إعانة على المعصية<sup>(٢٢٧)</sup>.

مسألة: بيع المُكعَب - أي الثوب المطويّ الشديد الإدراج<sup>(٢٢٧)</sup> - المُفَضُّض - أي مُرْصَع بالفضة<sup>(٢٢٨)</sup> - للرجال إذا علم أنه يشتريه ليلبسه يكره؛ لأنه إعانة له على لبس الحرام<sup>(٢٢٩)</sup>.

مسألة: لو أن إسكافياً أمره إنسان أن يتخذ له خفاً على زي المجوس أو الفسقة أو خياطاً أمره إنسان أن يخيظ له قميصاً على زي الفساق يكره له أن يفعل ذلك<sup>(٢٣٠)</sup>.

قلت: الظاهر أن مسألتَي المكعب المفضض واتخاذ الخف والقميص الكراهة فيهما أشبه بقول الصاحبين بخلاف أبي حنيفة، فإن عدم الكراهة أشبه بقوله؛ لأن المعصية ليست بعين المكعب المفضض؛ لأن عينه ليست منكراً؛ وإنما باستعمال المحظور، وأما في الخف والقميص، فإن عمله ليس بمعصية، وإنما المعصية بفعل فاعل مختار، فانقطع عنه، ويؤيد ما ذكرت في هذه المسألة بما يلي:

أولاً: في نسخة ((المحيط))<sup>(٢٣١)</sup> التي عندي منقولة عن ((واقعات الناطفي))، والمثبت فيها في مسألة الخف والقميص: له أن يفعل ذلك. ولم يذكر كراهة، وإن نبه المحقق في الهامش أنه في نسخة: فإنني لا أرى أن يفعل ذلك. ثم ذكر مسألة المكعب بعدها، فقال: قالوا: ويبيع المكعب المفضض من الرجال إذا علم أنه يلبس مكروه.

وثانياً: أنه ذكر في ((المحيط))<sup>(٢٣٢)</sup>: الإناء المضيب وكذلك الكرسي المضيب بالذهب والفضة لا بأس عليه عند أبي حنيفة رضي الله عنه إذا لم يقعد على موضع الذهب، وكذلك جعل المصحف مذهباً أو مفضضاً لا بأس به عند أبي حنيفة وكره عند أبي يوسف، وقياس قول أبي حنيفة أن لا يكره في الثياب والسرر واللباس، وقول محمد مثل قول أبي يوسف، ولأبي حنيفة أن الأصل في المخلوقات إباحة الانتفاع بها، والحرمة لعارض، والنص ورد في تحريم الشرب والأكل في آنية الذهب والفضة، فكل ما كان يشبه المنصوص عليه في الاستعمال يلحق بالمنصوص عليه، وما لا يشبه المنصوص عليه يبقى على أصل

<sup>(٢٢٧)</sup> في الشرنبلالية ١: ٣٢٠.

<sup>(٢٢٨)</sup> في الدرر المباحة ص ٨١.

<sup>(٢٢٩)</sup> ينظر: التبيين ٦: ٢٩ والبحر ٨: ٢٣٠، وفتاوى قاضي خان ٢: ١٨١، والهندي ٣: ٢٠٩ ورد المختار ٦: ٣٩٢.

<sup>(٢٣٠)</sup> ينظر: تاج العروس ٤: ١٥٣.

<sup>(٢٣١)</sup> ينظر: مختار الصحاح ٥٠٦.

<sup>(٢٣٢)</sup> ينظر: البحر ٨: ٢٣٠ والتبيين ٦: ٢٩، ومجمع الأنهر ٢: ٥٣٠، ورد المختار ٦: ٣٩٢ عن المحيط، وفي الهندي ٣: ٢٠٩ عن الخلاصة.

<sup>(٢٣٣)</sup> ينظر: البحر ٨: ٢٣٠ والتبيين ٦: ٢٩، ومجمع الأنهر ٢: ٥٣٠، ورد المختار ٦: ٣٩٢ عن المحيط.

<sup>(٢٣٤)</sup> ص ٢٦٠.

<sup>(٢٣٥)</sup> ص ٢٣١.

الإباحة، وهناك يتصل الذهب والفضة ببدنه وهنا لم يتصل ببدنه، فلم يكن نظير المنصوص عليه في الاستعمال، فالحاصل أن أبا حنيفة على هذا الوجه اعتبر حرمان الاستعمال فيما يتصل ببدنه صورة، والثاني: أن هذا تابع فلا يكره، كالجبة المكفوفة بالحريز، والعلم في الثوب، وقياساً على لا شرب من يده على خنصره خاتم فضة، فإن ذلك لا يكره. انتهى.

فتبين من هذه المسألة أن لا كراهة عند أبي حنيفة في المكعب المفضض. فكيف يكره بيعه؟ والله أعلم وعلمه أحكم.

مسألة: بيع الزنابير من النصراني والقننسة من المجوسي لا يكره؛ لأن ذلك إذلال لهما<sup>(٣٣٣)</sup>.

مسألة: بيع الأرض ممن يتخذها كنيسة، لا بأس به<sup>(٣٣٤)</sup>.

رجل اشترى من التاجر شيئاً هل يلزمه السؤال أنه حلال أم حرام، قالوا: ينظر إن كان في بلد وزمان كان الغالب فيه هو الحلال في أسواقهم ليس على المشتري أن يسأل أنه حلال أم حرام وبينى الحكم على الظاهر، وإن كان الغالب هو الحرام، أو كان البائع رجلاً يبيع الحلال والحرام يحتاط ويسأل أنه حلال أم حرام<sup>(٣٣٥)</sup>.

مسألة: لو أوصى باتخاذ الطعام للمأتم بعد وفاته ويطعم للذين يحضرون التعزية، قال الفقيه أبو جعفر: يجوز ذلك من الثلث، ويحل للذين يطول مقامهم عنده، وللذي يجيء من مكان بعيد، يستوي فيه الأغنياء والفقراء، ولا يجوز للذي لا يطول مسافته ولا مقامه، فإن فضل من الطعام شيء كثير يضمن الوصي وإن كان قليلاً لا يضمن. وعن الشيخ الإمام أبي بكر البلخي: رجل أوصى بأن يتخذ الطعام بعد موته للناس ثلاثة أيام، قالوا: الوصية باطلة. وعن أبي القاسم في حمل الطعام إلى أهل المصيبة والأكل عندهم، قال: حمل الطعام في الابتداء غير مكروه؛ لاشتغال أهل المصيبة بتجهيز الميت ونحوه، فأما حمل الطعام في اليوم الثالث لا يستحب؛ لأن في اليوم الثالث تجتمع النائح فإطعامه في ذلك اليوم يكون إعانة على المعصية<sup>(٣٣٦)</sup>.

مسألة: لا ينبغي للحلال أن يعين المحرم على قتل الصيد؛ لأن فعل المحرم معصية، والإعانة على المعصية معصية فقد سمي رسول الله صلى الله عليه وسلم المعين شريكاً، ولأن الواجب عليه أن يأمره بالمعروف، وينهاه عن التعرض للصيد، فإذا اشتغل بالإعانة فقد أتى بضد ما هو واجب عليه فكان عاصياً

<sup>(٣٣٣)</sup> ينظر: في التبيين: ٦: ٢٩ ورد المحتار ٦: ٣٩٢ عن المحيط، وفي الهنديه ٣: ٢٠٩ عن الخلاصة.

<sup>(٣٣٤)</sup> ينظر: في الهنديه ٣: ١١٦ عن التارخانية.

<sup>(٣٣٥)</sup> ينظر: التبيين ٦: ٢٩ والبحر ٨: ٢٣٠، والهنديه ٣: ٢٠٩ ورد المحتار ٦: ٣٩٢.

<sup>(٣٣٦)</sup> ينظر: الهنديه ٦: ٩٥، وبريقة محمدية ٤: ٢٧٠.

فيه، ولكن ليس عليه شيء سوى الاستغفار؛ لأن الاصطياد ليس بحرام عليه، إنما المحرم عليه الإعانة على المعصية، وذلك موجب للتوبة<sup>(٢٣٧)</sup>.

مسألة: لا ينبغي للحلال أن يشتري الصيد من المحرم؛ لأن بيعه حرام على المحرم؛ ولأن في امتناعه عن الشراء زجراً للمحرم عن اصطياده، فإنه تقل رغبته في الاصطياد إذا علم أنه لا يشتري منه الصيد، وسواء أصاب المحرم الصيد عمداً أو خطأً فعليه الجزاء عندنا، وهو قول عمر وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص رضي الله عنهم<sup>(٢٣٨)</sup>.

مسألة: محرم استعمار من محرم سكيناً؛ ليذبح بها صيداً فأعاره إياه فذبح الصيد، فلا جزاء على صاحب السكين ويكره له ذلك، أما الكراهة بالإعانة على المعصية بما أعطاه من الآلة، وأما حكم الجزاء فأكثر مشايخنا يقولون تأويل هذه المسألة أنه إذا كان مع المحرم القاتل سلاح يقتل بذلك السلاح الصيد فحينئذ لا يلزم الجزاء على من أعطى السكين؛ لأنه وإن لم يعطه كان متمكناً من قتله فإذا لم يكن تمكنه بما أعطي لا يجب عليه الجزاء كما لا يجب الجزاء على الدال إذا كان للمدلول علم بمكان الصيد، فأما إذا لم يكن مع المحرم القاتل ما يقتل به الصيد ينبغي أن يجب الجزاء على هذا المعير؛ لأن التمكن من قتل الصيد كان بإعارته السكين، وإلى هذا أشار في السير الكبير، والأصح عندي أنه لا يجب الجزاء على المعير للسكين على كل حال لوجهين: (أحدهما) أن الصيد مأخوذ المستعير قبل إعارته السكين منه، وكان قد تلف معنى الصيدية بأخذ المستعير إياه حكماً وبقتله حقيقةً، فأما إعارته السكين ليس بإتلاف معنى الصيدية عليه لا حقيقة، ولا حكماً بخلاف الدلالة فإنه إتلاف لمعنى الصيدية من وجه حين أعلم بمكانه من لا يقدر الصيد على الامتناع منه فإن امتناع الصيد ممن يقدر على الامتناع منه يكون بجناحه ومن لا يقدر على الامتناع منه يكون بتواريه عن عينه فإذا أعلمه بمكانه صار متلفاً معنى الصيدية حكماً. (والثاني) أن الإعارة تتصل بالسكين لا بالصيد فإنها صحيحة، وإن لم يكن هناك صيد، ولا يتعين استعماله في حق قتل الصيد بخلاف الإشارة إلى قتل الصيد فإنها متصلة بالصيد ليس فيها فائدة أخرى سوى ذلك، ولا يتم ذلك إلا بصيد هناك فلهذا يتعلق وجوب الجزاء بها<sup>(٢٣٩)</sup>.

تنبيه:

أما قول عمر ابن نجيم رحمته الله<sup>(٢٤٠)</sup>: فيكره في الكل تنزيهاً - أي في كل ما ذكر أنه لا كراهة فيه من المسائل السابقة - وهو الذي إليه تطمئن النفس؛ إذ لا شك أنه وإن لم يكن معيناً إلا أنه مسبب في الإعانة، ولم أر من تعرض لهذا والله الموفق.

<sup>(٢٣٧)</sup> ينظر: المبسوط ٤: ٩٦.

<sup>(٢٣٨)</sup> ينظر: المبسوط ٤: ٩٦.

<sup>(٢٣٩)</sup> ينظر: المبسوط ٤: ١٩٠-١٩١.

<sup>(٢٤٠)</sup> في النهر ٣: ٢٨٦.

قلت: ما ذكره ابن نجيم هو اجتهاد منه فحسب، ولم أر من تابعه أو وافقه عليه ممن جاء بعده، فيبقى ما في المذهب من الحكم على ما هو عليه.

### مراجع البحث

أبو المكارم - عبد الله بن محمّد، (ت: بعد: ٩٠٧هـ). شرح النقاية، من مخطوطات مكتبة وزارة الأوقاف العراقية.

الأفغاني - عبد الحكيم، كشف الحقائق، المطبعة الأدبية بمصر. ط ١. ١٣١٨هـ.

ابن حنبل - الإمام أحمد (ت ٢٤١هـ). مسند أحمد بن حنبل، مؤسسة قرطبة. مصر.

ابن عابدين - محمد أمين بن عمر (ت ١٢٥٢هـ). ردّ المحتار على الدر المختار دار إحياء التراث العربي. بيروت.

ابن نجيم - إبراهيم بن محمد (ت ٩٧٠هـ). البحر الرائق شرح كُنز الدقائق - دار المعرفة. بيروت. بدون تاريخ طبع.

ابن نجيم - عمر بن إبراهيم الحنفي (ت ١٠٠٥هـ). النهر الفائق شرح كُنز الدقائق ت. أحمد عزو عناية. دار الكتب العلمية. بيروت. ط ١. ١٤٢٢هـ.

ابن معين - يحيى، تاريخ يحيى بن معين ت: د. أحمد محمد. دار المأمون للتراث. دمشق. ١٤٠٠هـ.

ابن الهمام - محمد بن عبد الواحد (ت ٨٦١هـ). فتح القدير، على الهداية، دار إحياء التراث العربي. بيروت. وأيضاً: طبعة دار الفكر.

البخاري - أبي عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي (١٩٤-٢٥٦هـ). صحيح

البخاري، ت: د. مصطفى البغا. دار ابن كثير واليمامة. بيروت. ط ٣. ١٤٠٧هـ.

البزار - أبي بكر أحمد بن عمرو (ت ٢٩٢هـ). مسند البزار (البحر الزخار): ت: د. محفوظ الرحمن. مؤسسة علوم القرآن. مكتبة العلوم والحكم. بيروت. المدينة. ط ١. ١٤٠٩هـ.

البرهانفوري - الشيخ نظام الدين، الفتاوي الهندية. المطبعة الأميرية ببولاق. ١٣١٠هـ.

البيهقي - أحمد بن الحسين بن علي (ت ٤٥٨هـ). سنن البيهقي الكبير ت: محمد عبد القادر عطا. مكتبة دار الباز. مكة المكرمة، ١٤١٤هـ.

بيري - أحمد بن حسين بن أحمد (ت ١٠٩٩م)، عمدة ذوي البصائر لحل مهمات الأشباه والنظائر، من مخطوطات مكتبة الأوقاف العراقية.

التميمي - عبد الرحمن بن أبي حاتم (ت ٣٢٧هـ)، الجرح والتعديل، دار إحياء التراث، بيروت، ط ١، ١٣٧٢هـ.



الترمذي- محمد بن عيسى (ت ٢٧٩هـ)، سنن الترمذي : ت: أحمد شاکر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

الجرجاني - عبد الله بن عدي أبو أحمد (ت ٣٦٥هـ). الكامل في ضعفاء الرجال' ت: يحيى مختار غزاوي.. دار الفكر . بيروت. ط ٣. ١٤٠٩هـ

الحاكم- محمد بن عبد الله (ت ٤٠٥هـ). المستدرک علی الصحیحین ، ت: مصطفى عبد القادر. دار الكتب العلمية . بيروت. ط ١. ١٤١١هـ.

الحدادي - أبي بكر بن علي بن محمد (ت ٨٠٠هـ)، الجوهرة النيرة شرح مختصر القدوري' المطبعة الخيرية، ط ١، ١٣٢٢هـ.

الحلي-ابراهيم، ملتی الأبحر ، مطبعة علي بك، ١٢٩١هـ. وأيضاً: طبعة: ت: الشيخ وهبي سليمان غاوجي الألباني، مؤسسة الرسالة، ط، ١٤٠٩هـ.

الحميدي- عبد الله بن الزبير (ت ٢١٩هـ). مسند الحميدي' ت: حبيب الرحمن الأعظمي. دار الكتب العلمية ودار المتنبی. بيروت والقاهرة.

الحصكفي- محمد بن علي بن محمد الحنفي (ت ١٠٨٨هـ). الدر المختار شرح تنوير الأبصار - مطبوع في حاشية رَدِّ الْمُخْتَار . دار إحياء التراث العربي. بيروت. وأيضاً: طبعة دار الكتب العلمية.

الحموي-، أحمد بن محمد (ت ١٠٩٨هـ). غمز عيون البصائر على الأشباه والنظائر دار الطباعة العامة. مصر. ١٢٩٠هـ.

الخادمي- محمد بن مصطفى، حاشية الدرر على الغرر . مطبعة عثمانية. در سعادت. ١٣١٠هـ.

الخطيب- أبي بكر أحمد بن علي (٣٩٣-٤٦٣هـ). تاريخ بغداد: دار الكتب العلمية. بيروت.

الداني- عثمان بن سعيد المقرئ (ت ٤٤٤هـ). السنن الواردة في الفتن ت: د. ضياء الله المباركفوري. دار العاصمة. الرياض. ط ١. ١٤١٦هـ.

الرازي- محمد بن أبي بكر بن عبد القادر (ت ٦٦٦). مختار الصحاح' ت: حمزة فتح الله. مؤسسة الرسالة. ١٤١٧هـ

الزبيدي- السيد محمد مرتضى (ت ١٢٠٥هـ). تاج العروس من جواهر القاموس : طبعة الكويت.

الزيلعي- عثمان بن علي فخر الدين، تبیین الحقائق شرح كَنْزِ الدقائق ، المطبعة الأميرية بمصر، ط ١. ١٣١٣هـ.

الزيلعي- عبد الله بن يوسف (ت ٧٦٢هـ). نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية ت: محمد يوسف البنوري. دار الحديث. مصر. ١٣٥٧هـ.

السجستاني - سليمان بن أشعث (ت ٢٧٥هـ)، سنن أبي داود .ت: محمد محيي الدين عبد الحميد. دار الفكر. بيروت.

السرخسي - محمد بن أبي سهل، المبسوط ، دار المعرفة. بيروت. ١٤٠٦هـ.

السيوطي - عبد الرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١هـ). الجامع الصغير ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده. ط ٣. ١٣٧٧هـ. ضمن شرحه السراج المنير .

الشرنبلالي - حسن بن عمار بن علي (ت ١٠٦٩هـ). غنية ذوي الأحكام في بغية درر الحكام المشهورة بـ الشرنبلالية ، در سعادت. ١٣٠٨هـ.

شيخ زاده الرومي - عبد الرحمن بن محمد (ت ١٠٧٨هـ). مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر، دار الطباعة العامة. ١٣١٦.

صدر الشريعة - عبيد الله بن مسعود (ت ٧٤٧هـ)، شرح الوقاية، ت: د. صلاح محمد أبو الحاج. رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية العلوم الإسلامية. جامعة بغداد. ٢٠٠٢م.

الطبراني - سليمان بن أحمد (ت ٣٦٠هـ). المعجم الأوسط ت: طارق بن عوض الله. دار الحرمين. القاهرة. ١٤١٥هـ

الطبراني - سليمان بن أحمد (ت ٣٦٠هـ). المعجم الصغير، ت: عمر شكور محمود. المكتب الإسلامي. دار عمار. بيروت. عمان. ط ١. ١٤٠٥هـ

الطبراني - أبي القاسم سليمان بن أحمد (ت ٣٦٠هـ). المعجم الكبير ، ت: حمدي السلفي. مكتبة العلوم والحكم. الموصل. ط ٢. ١٤٠٤هـ

الطحاوي - أحمد بن محمد (ت ٣٢١هـ). مختصر الطحاوي ، ت: أبو الوفاء الأفغاني. دار الكتاب العربي. العجلوني - إسماعيل بن محمد (ت ١١٦٢هـ). كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث ، ت: أحمد القلاش. مؤسسة الرسالة. بيروت. ط ٤. ١٤٠٥هـ.

العسقلاني - أحمد بن علي ابن حجر (ت ٨٥٢هـ). تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الزايعي الكبير ت: السيد عبد الله هاشم. المدينة المنورة. ١٣٨٤هـ.

العقبلي - محمد بن عمر (ت ٣٢٢هـ). ضعفاء العقيلي ت: د. عبد المعطي قلعجي. دار المكتبة العلمية. بيروت. ط ١. ١٤٠٤هـ.

العييني - بدر الدين محمود بن أحمد (ت ٨٥٥هـ)، رمز الحقائق شرح كنز الدقائق . مطبعة وادي النيل. مصر. ١٢٩٩هـ.

القاري - علي بن سلطان محمد (٩٣٠-١٠١٤هـ)، فتح باب العناية بشرح النقاية. ت: محمد نزار وهيثم نزار. دار الأرقم. ط ١. ١٤١٨هـ.

القزويني - عبد الكريم بن محمد الرفاعي، التدوين في أخبار قزوين ، ت: عزيز الله العطاردي. دار الكتب العلمية. بيروت. ١٩٨٧م.

القزويني- محمد بن يزيد بن ماجه (ت٢٧٣هـ). سنن ابن ماجه ، ت: محمد فؤاد عبد الباقي. دار الفكر. بيروت.

الكاساني- أبي بكر بن مسعود (ت٥٨٧هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع دار الكتاب العربي، بيروت، ط. ١٤٠٢، ٢. هـ.

اللكنوي- عبد الحي (ت١٣٠٤هـ). حاشية الهداية، ديوبند سهارنيور. ١٤٠١هـ.

اللكنوي- عبد الحي (ت١٣٠٤هـ). مقدّمة عمدة الرعاية حاشية شرح الوقاية المطبع المجتباي. دهلي. ١٣٤٠هـ.

مجموعة من العلماء- الموسوعة الفقهية الكويتية ، تصدرها وزارة الأوقاف الكويتية.

المرغيناني- علي بن أبي بكر (ت٥٩٣هـ). الهداية شرح بداية المبتدي ' مطبعة مصطفى البابي. الطبعة الأخيرة.

المصري - زين الدين بن ابراهيم - الأشباه والنظائر ت: محمد مطيع الحافظ. دار الفكر. دمشق. ط٢. ١٤٠٣هـ.

المقدسي- محمد بن عبد الواحد (ت٦٤٣هـ)، أحاديث المختارة ، ت: عبد الملك عبد الله، مكتبة النهضة الحديثة، مكة المكرمة، ط١، ١٤١٠هـ.

المقدسي- عبد الله بن أحمد بن قدامة (ت٦٢٠هـ)، المغني شرح الخرقي، دار الفكر، بيروت.

ملاّخسرو- محمد بن فرائموز، (ت٨٨٥هـ). درر الحكام شرح غرر الأحكام در سعادت. ١٣٠٨هـ.

ملا مسكين - معين الدين الهروي (ت٩٥٤هـ). شرح ملا مسكين على كُنز الدقائق ، المطبعة الخيرية. مصر. ١٣٢٤هـ.

الموصلبي- عبد الله بن محمود (ت٦٨٣هـ). الاختيار لتعليل المختار ت: زهير عثمان. دار الأرقم. بدون تاريخ طبع. أحمد بن علي أبي يعلى (ت٣٠٧هـ).

الموصلبي- أحمد بن علي أبي يعلى (ت٣٠٧هـ). مسند أبي يعلى ت: حسين سليم أسد. دار المأمون للتراث. دمشق. ط١. ١٤٠٤هـ.

الميداني- عبد الغني الغنيمي الدمشقي الحنفي(١٢٢٢-١٢٩٨هـ). اللباب في شرح الكتاب ت: محمد محيي الدين عبد الحميد. دار إحياء التراث العربي. بيروت.

النسائي- أحمد بن شعيب أبو عبد الله (ت٣٠٣). المجتبى من السنن ت: عبد الفتاح أبو غدة. مكتب المطبوعات الإسلامية . حلب. ط٢. ١٤٠٦هـ.

- النسائي - أحمد بن شعيب (ت ٣٠٣هـ). سنن النسائي الكبرى ، ت: د. عبد الغفار البنداوي، وسيد كسروي حسن . دار الكتب العلمية . بيروت . ط ١٠١١هـ .
- النسفي - عبد الله بن أحمد (ت ٧٠١هـ). كنز الدقائق ، طبع بالمطبعة الحميدية المصرية بالمنصورة بمصر . ١٣٢٨هـ . عبد الله بن أحمد (ت ٧٠١هـ)
- النسفي - عبد الله بن أحمد (ت ٧٠١هـ)، المستصفى شرح النافع من مخطوطات دار صدام برقم (٩٠٢٩) .
- الهيثمي - علي بن أبي بكر (ت ٨٠٧هـ) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد. دار الريان للتراث ودار الكتاب العربي . بيروت . ١٤٠٧هـ
- الهيثمي - علي بن أبي بكر (ت ٨٠٧هـ)، موارد الظمان ت: محمد عبد الرزاق حمزة، دار الكتب العلمية، بيروت .

# Mu'tezilî Kâdî Cebbâr'ın Te'vîl Anlayışı\*

Hüseyin DOĞAN\*\*

**Öz:** İslâm düşüncesinde ve Kelâm tarihinde çok önemli bir öneme sahip olan “te'vîl” problemi, Mu'tezilî Kâdî 'Abdülcebbâr'ın da kafa yormuş olduğu temel sorunların başında gelmektedir. “Te'vîl”i, bir metodoloji olarak kabul eden Kâdî 'Abdülcebbâr, kendi düşünce sisteminde daha çok söz-anlam veya muhkem-müteşâbih ikilemi doğrultusunda görüş ve düşünce ileri sürmüştür. Öyle ki, Kâdî 'Abdülcebbâr, bu metodolojiyi benimserken ya da daha özeldir dinsel nasslara uygularken, tesâdüflere dayalı ya da geliş güzel olarak hareket etmemiş; bu doğrultuda, dinsel ve felsefi birtakım temeller çerçevesinde te'vîli besleyen tüm insanî ve ahlâkî değerlerden önemli derecede yararlanmaya çalışmıştır. Bu çalışmada, Kâdî 'Abdülcebbâr özelinde “te'vîl” konusunun temel argümanları ve dayanakları tanıtılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Kelâmı, muhkem, müteşâbih, nass, metodoloji, anlama.

## Qadi Abd al-Jabbar al-Mutazili and His Methodology of Interpretation (Ta'wil)

**Abstract:** The problem of ta'wil (interpretation) which has an important place in the Islamic thought and history of Kalam is one of the issues that Qadi Abd al-Jabbar tried to solve. In his system of thought the ta'wil is understanding a methodology that Qadi Abd al-Jabbar, so put forward a kind of ta'wil concept which depends upon two fundamental: Example between text (lafz) and meaning (ma'na), between clear (muhkam) and allegorical (mutashabih). Thus, Qadi Abd al-Jabbar has not approached the texts coincidentally or randomly. Rather, they have tried to benefit to a great extent from the moral and humanely values nurturing this methodology in the framework of some religious and philosophical foundations while they have been adopting this methodology or in particular applying it to the religious nasses. This study, also intends to provide the Muslim researchers with information about the basic arguments and principles found in these methodologies in order that they might realise apart from other things, the importance of a coherent methodology in religious matters.

**Keywords:** Islamic Theology, muhkam, mutashabih, nass, methodology, understanding.

**İktibas / Citation:** Hüseyin Doğan, “Mu'tezilî Kâdî Cebbâr'ın Te'vîl Anlayışı”, *Usûl*, 13 (2010/1), 93 - 110.

---

\* Bu makale, 2010 yılında tamamlamış olduğum “İlk Dönem İslâm Kelâmçılarında Dinsel Metinleri Anlama ve Te'vîl Problemi” isimli doktora çalışmasından yararlanılarak hazırlanmıştır. (Müellif).

\*\* Yrd. Doç. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

## I. Giriş

Mu‘tezile, İslâm düşüncesinde akla en çok önem veren inançsal (itikâdî) sistemlerden birisi olarak kabul edilir. Çünkü Mu‘tezilî bilginlerin büyük bir kısmı, aklın ve onun ilkelerinin, bilgi elde etmede veya ilâhî söylemi “te’vîl” husûsunda oynadığı etkin role sürekli vurgu yaparak nakil-akıl ilişkisi tartışmalarında en aktif taraf olarak tarihî süreçteki yerlerini almışlardır. Mu‘tezile’nin böylesi bir tavrı benimsemesinde, hiç kuşkusuz Selefiyye’nin etkisi ve pozisyonu yadsınmaz. Çünkü Selefiyye, Hz. Peygamber’le (sav) birlikte dinin tamam olduğunu, bunun üzerine aklen bir şey ilave etmenin dini takviye etmek demek olduğu anlamına geleceğini savunmuş ve bu doğrultuda dinî nasslara yönelik herhangi bir müdahaleyi gerekli görmemiştir. Selefiyye’ye göre yorum yapmak, nasslarda olmayanı söylemek anlamına gelmekte olup, bu bakış açısı da sonunda dine ilave yapmakla eşdeğer kabul edilmiştir.<sup>1</sup> Buna karşılık Mu‘tezile ise, nakil-akıl ilişkisi etrafında cereyan eden birtakım tartışmalarda nakli, akla ve akli prensiplere uygun biçimde yorumlamaya çalışmışlardır. Bir başka söylemle Mu‘tezilî bilgin ve düşünürlerin, nakil ile akıl arasında ortaya çıkan bazı çelişkileri ortadan kaldırma konusunda izledikleri usûl, “te’vîl”dir. Bu nedenle de, dinsel metinleri (nass) anlama ve onları yorumlama konusunda, akla ve onun ilkelerine daha fazla önem vererek nakil-akıl çatışmasının yaşandığı kimi durumlarda, “te’vîl” metodolojisine büyük oranda olanak tanıyan Mu‘tezilî bilginlerin başında Kâdî ‘Abdülcebâr gelmektedir.

“Te’vîl”i, kavramsal olarak “dinsel metinlerle ilgili herhangi bir kavram ya da söz dizgesi üzerinde etimolojik ve filolojik çözümlemelerde bulunurken o kavram veya söz dizgesini, aslına döndürme, orijinalitesini tespit ve tayin etme, ilk durum ve illetini keşfetme ve kavramın ilk indiği sıradaki anlam ve muhtevasını belirleme” biçiminde anlayan Kâdî ‘Abdülcebâr, kendi kelâm sisteminde “te’vîl” kuramını genel olarak “muhkem-müteşâbih ilişkisi” üzerine kurgulamıştır. Daha açık bir ifadeyle, Kâdî ‘Abdülcebâr’a göre dinsel nassların anlaşılması ve yorumlanması söz konusu edildiğinde “te’vîl” metodolojisinin en önemli dayanağını “muhkem-müteşâbih” ilişkisi ve bununla dorudan ilitili olan “hakikat-mecâz” konusu oluşturmaktadır.

## II. Kâdî ‘Abdülcebâr’a Göre Muhkem-Müteşâbih İlişkisi

Bilindiği gibi “muhkem” ve “müteşâbih” kavramları, dinsel nassların farklı anlaşılmasına imkan ve fırsat tanımaları dolayısıyla İslâm düşüncesinde genel olarak kelâmcılar, fıkıhçılar ve müfessirlerin ilgi alanı içerisinde bulunmaktadır. Kelâm ilmi açısından, “muhkem-müteşâbih” konusunu önemli kılan yegâne

<sup>1</sup> Muhammed ‘Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe, *Te’vîlu Müşkili’l-Kur’ân*, nşr. Seyyid ‘Ahmed Sakar, Dâru’t-Türâs, Kahire, 1393/1973, s. 32-33.

unsur ise, Kur'an'da birbirleriyle ya da aklın temel ilkeleriyle çelişiyor izlenimi uyandıran kimi âyetlerin veya ifade biçimlerinin söz kalıplarının, “muhkem-müteşâbih” ayrımına dayanarak yorumlanması, böylece de söz konusu çelişkilerin ortadan kaldırılması düşüncesidir. Bu noktada öncelikle şuna vurgu yapmak gerekir ki, “muhkem-müteşâbih” konusu, İslâm düşünce tarihinde birçok yönüyle ihtilâflara ve zihinsel karışıklıklara neden olmuş bir konudur. Her şeyden önce, bu kavramların anlam ve mâhiyetine ilişkin ileri sürülen bazı görüş farklılıklarından söz edebiliriz. Bu nedenle, başta İslâm kelâmcıları olmak üzere fıkıhçılar ve müfessirler, bu iki kavramın tanımında birleşemedikleri gibi “muhkem-müteşâbih”in birbirlerinden ayırt edilmesinde hangi kıstaslara başvurulacağı ve hangi âyetlerin “muhkem”; hangi âyetlerin ise “müteşâbih” olduğu noktasında da tam bir görüş birliğine varamamışlardır. Dolayısıyla, Kur'an'da “muhkem-müteşâbih” türünden âyetlerin ayrı ayrı olarak zikredilmiş olmaması ve itikâdî birtakım grup veya mezheplerin bu ayrımına dayanarak görüşlerinin ve düşüncelerinin haklılığını ortaya koyma çabasına girişmeleri, bu alanda birbirinden farklı bazı anlayışların ortaya çıkmasına doğal olarak zemin hazırlamıştır.

Kâdî 'Abdülcebbâr, dilsel olarak zâhirî anlamın dışında başka bir anlama hamledilmesi doğru olmayan lafız veya söz kalıplarını “muhkem” olarak tavsif etmektedir.<sup>2</sup> Bir diğer deyişle “muhkem”, üretici bir fikre ya da yeniden düşünmeye gerek kalmaksızın doğrudan doğruya zâhirinden hareketle kastedilen anlama ulaşabilinen ifâdelerdir. Allah Teâla, “muhkem” lafız ile kastettiği anlamı, anlama etkisi olan özel bir nitelik yüklemek suretiyle sağlam bir şekilde ortaya koymuştur. Zira kastedilen anlama etki eden bu nitelik, “muhkem” lafza dilsel olarak öyle bir şekilde yerleştirilmiştir ki “muhkem” ifâde, aklın ilkeleri ya da taaruf yoluyla zâhiri ile kastedilen anlamın dışında başka bir anlam ve muhtevâya kesinlikle hamledilemez. İşte, böyle bir nitelik ile tahsis edilen lafız ya da ifade, kuşkusuz “muhkem”dir.<sup>3</sup>

Diğer taraftan Kâdî 'Abdülcebbâr, zâhirî anlamın dışında başka bir anlam ve muhtevâya hamledilmesi gerekli olan lafız ya da ifâde biçimini ise, “müteşâbih” olarak tanımlamaktadır.<sup>4</sup> Başka bir ifâdeyle “müteşâbih”, örfî kullanım veya sözlükten kaynaklanan bir sebep dolayısıyla zâhirî olarak ifâde ettiği anlamın dışında, başka bir anlama hamledilmeyi gerektiren niteliğin yüklendiği söz kalıbıdır. Bu tür ifâdelerin, zâhirî anlamlarını kabul etmek mümkün değildir. Kâdî 'Abdülcebbâr'a göre “müteşâbih” lafızlar, anlam olarak doğrudan doğruya delâleti mümkün olmayan lafızlardır; bunlar ancak, akıl ya da muhkem

<sup>2</sup> Ebu'l-Hasan el-Kâdî 'Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, nşr. 'Adnân Muhammed Zerkür, Kahire, 1969, c. I, s. 7.

<sup>3</sup> el-Kâdî 'Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, c. I, s. 7.

<sup>4</sup> el-Kâdî 'Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, c. I, s. 14.

lafızların yardımı ile kastedilen anlama delâlet edebilen ifadelerdir.<sup>5</sup> Bu bakımdan “müteşâbih”i anlamak için üretici bir fikre ya da yeniden düşünmeye yahut da kastedilen anlamı keşfedebilmek için önemli delillerin hazırlanmasına veya bir karîneye mutlaka ihtiyaç vardır. Sözgelışı Kâdî 'Abdülcebbâr, “müteşâbih” lafızla kastedilen anlam ve muhtevâyâ ulaşabilmek için ihtiyaç duyulan karine hakkında şu bilgileri vermektedir:

*“Karîne, ya aklîdir ya da sem’îdir. Sem’î karîne, âyetin bizzat kendi içinde olabilmektedir; önceki ya da sonraki âyet içerisinde de olabilir ya da aynı sûrenin başka bir âyetinde veyahut da başka bir sûrenin başka bir âyetinde de olabilir. (Karîne) Hz. Peygamber’in kavli ya da fiili sünnetinde olabildiği gibi, ümmetin icmâsında da olabilir. İşte bu, “müteşâbih” ifâdelele kastedilen anlamı kendisi vasıtasıyla öğrenerek “müteşâbih” kabilinden ifadeleri muhkeme dönüştürdüğümüz karinenin durumu gibidir.”<sup>6</sup>*

Kâdî 'Abdülcebbâr'ın bu pasajda, karîneyi aklî ve sem’î olarak ikiye ayırdığı halde sem’î karîne hakkında detaylı bilgi verirken aklî karînenin nasıl olacağına dair herhangi bir açıklama yapmamış olması ayrıca tartışılması gereken bir konudur. Buna göre, bir ifâde (kelâm-âyet) hangi esasa göre “muhkem” ya da “müteşâbih” olarak nitelendirilecektir? Problemi de, bu istikamette çözüm bekleyen temel problemlerden sadece birisidir. Çünkü Kâdî 'Abdülcebbâr'a göre, herhangi bir dinî kavram veya ifâdenin “muhkem” ya da “müteşâbih” oluşunu tespit etmenin tek kriteri, aklın ilkeleri ve sunumlarıdır. Bir kavramın zâhiren ifade ettiği anlamın dışında başka bir anlama hamledilme imkanı yoksa, bunlar “muhkem”; zâhiren ifade ettiği anlamın dışında ona karşıt başka bir anlama hamledilme imkanı olanlar da, “müteşâbih” olarak isimlendirilirler. Ancak, bunların geçerliliğine sonuçta akıl ile karar verilir.<sup>7</sup> Dolayısıyla, “muhkem” ile “müteşâbih” arasındaki farkı ortaya çıkaran en güçlü unsur, akıl ve onun ilkeleridir. Zira Kâdî 'Abdülcebbâr'a göre, özellikle de 'adl ve tevhit konularıyla ilgili “muhkem” ve “müteşâbih” ifadelerin belirlenmesinde aklın ilkelerine başvurulması gerekmektedir. Çünkü Allah Teâlâ'nın kabîh olan bir fiili seçmeyen yagâne hikmet sâhibi (hakîm) olduğunu bilmeyen bir kişinin, kelâmıyla O'nun bu sıfatına istidlâl etmesi asla doğru ve caiz olmaz. Buna göre onca, eğer “muhkem” ve “müteşâbih” alanına ilişkin lafızlar ya da nasslar özellikle de adalet ve tevhit konularında varit olmuşlar ise, bunları ele alındıkları bağlamda aklın ve mantığın temel ilkelerine sunmak ve anlamak gerekir.<sup>8</sup> Mafih aklın ve mantığın ilkeleri ile uyum içinde olan nasslar “muhkem”; uyum içinde olmayanlar ise, “müteşâbih” kategorisinde yer almış olmaktadır. Bu yaklaşım biçiminde “muhkem” ve “müteşâbih” arasındaki farkı belirleyen temel

<sup>5</sup> el-Kâdî 'Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, c. I, s. 14.

<sup>6</sup> el-Kâdî 'Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, c. I, s. 7.

<sup>7</sup> el-Kâdî 'Abdülcebbâr, *a.g.e.*, c. I, s. 23-24.

<sup>8</sup> el-Kâdî 'Abdülcebbâr, *a.g.e.*, c. I, s. 7.



etmenin, aklın veya mantığın ilkeleri ve sunumları olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır.<sup>9</sup>

Kâdi 'Abdülcebbâr, “muhkem-müteşâbih” kavramları ya da bunların genel mâhiyeti hakkında insanların görüş ayrılığına düştüklerini, birisinin “muhkem” dediğine diğersinin “müteşâbih” dediğini belirtmektedir. Ona göre insanlar, hatta mezhepler arasındaki bu temel görüş ayrılığını ortadan kaldırmanın yegâne aracı ve ilkesi ise, temelde akıldır.<sup>10</sup> Kısacası, dinî metinlerde yer alan ifadelerden hangilerinin “muhkem”; hangilerinin “müteşâbih” olduğunu tespit etmek dinen (sem'î) sabit olmadığından buna, aklın ve mantığın ilkeleri doğrultusunda karar vermek gerekir.

Bilindiği üzere normal hayatta “dil” fenomeni, genel olarak sembollerden kurulu bir sistemi ifade etmektedir. Elbette ki dil olmadan konuşma, konuşma olmadan fikir alış-verişi dolayısıyla da düşünce ve yorum olamaz. Dil, karşılıklı anlaşma ve duygularla fikirleri ifade eden işaretler ve semboller sistemidir.<sup>11</sup> Tarihsel süreçte dil, bir uyuşma silsilesi içerisinde, daima bir anlam alanına sahip olmuştur. Bu bakımdan dil, hem düşünce ve hem de bilgiye ulaştıran akıl yürütme türü olması yönüyle son derece önemlidir. Şunu da ilave edelim ki, doğası gereği her dilin açık ve kapalı yönleri vardır. Bu bağlamda “muhkem” ve “müteşâbih” kavramlarına dil açısından baktığımızda, Kur'ânî düzeyde “muhkem” olanlar, dilin açıklığını ve şeffaflığını ifade ederken; “müteşâbih” olanlar da, dilin kapalılığını, gizemliliğini ve çok çeşitliliğini ifade simgelemektedirler.

İşte “te'vil” problemi, baştan itibaren ifadeye çalıştığımız dilsel olarak kapalı, muğlak, birbirine benzer ya da ilk bakışta kolaylıkla anlaşılamayan kavram ve ifade biçimlerinde veya söz kalıplarında ortaya çıkmaktadır. İstilâhî olarak belirtmek gerekirse, yukarıda da bahsi geçen “müteşâbihât” türünden ifadeler üzerinde gerçekleşmektedir. Bu noktada “te'vil” metodolojisi, “müteşâbihât”ın doğrudan doğruya “muhkem”e arz edilmesiyle, dolayısıyla da kendisinde anlamsal olarak herhangi bir kapalılığın veya müphemliğin kaldırılmasına sonuçta ihtiyaç duyulan bir uygulama modeli ya da biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> el-Kâdi 'Abdülcebbâr, *a.g.e.*, c. I, s. 7.

<sup>10</sup> el-Kâdi 'Abdülcebbâr, *a.g.e.*, c. I, s. 7-8.

<sup>11</sup> Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil -Ana Çizgileriyle Dilbilim-*, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara, 1995, s. 8-9; a. mlf.; *Anlambilim -Anlambilim Konuları ve Türkçe'nin Anlambilimi-*, Engin Yay., Ankara, 1998, s. 11; Şahin Güven, *Kur'an'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında -Çokanlamlılık Sorunu-*, Denge Yay., İstanbul, 2005, s. 25-27.

<sup>12</sup> Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-'Aklî fi't-Tefsîr -Dirâse fî Kadiyyeti'l-Mecâz fi'l-Kur'an inde'l- Mu'tezile*, Beyrut, 1993, s. 168.

### III. Kâdî ‘Abdülcebbar’a Göre Muhkem ve Müteşâbihin Hikmeti

Yukarıda da sözü edildiği gibi Kâdî ‘Abdülcebbar’a göre, Kur’ân’daki âyetlerin bir kısmının “muhkem”, diğer bir kısmının da “müteşâbih” olarak indirilmiş olmasının bazı hikmet ve gayeleri vardır. Bunları, şu şekilde açıklamak mümkündür:

i. Kâdî ‘Abdülcebbar’a göre, dinî metinlerde yer alan “muhkem” âyetlerle “müteşâbih” âyetlerin bir arada bulunmasının en önemli amacı, “müteşâbih” olan ifade biçimleriyle kast (murâd) edilen anlama işaret eden hususu belirleme konusunda, özellikle de te’vîlciyi kuramsal bilgiye ve derin düşünceye sevk etmektir.<sup>13</sup> Bu sayede “müteşâbih” âyetler, insanın, zihinsel melekelerini hareket geçirrek fikinsel ve düşünsel açıdan canlılık ve dinamizm sağlamaktadır.<sup>14</sup> Bu sebeple her dönemde, insanlar dinî metinleri anlama ve te’vîl etme konusunda kendilerini aklî ve mantıkî birtakım kanıtlara başvurmaya mecbur hissetmişler ve bu doğrultuda zihnî faaliyetlerini durdurmamışlardır. Eğer dinî metinlerde geçen “müteşâbih” türü lafızlar yer almamış olsaydı, o zaman da akıl ihmal edilmiş ve dışlanmış olurdu hatta düşünce dar kalıplar arasına sıkışıp kalırdı. Bu durumda insanın, “*ta’assup-taklit*” tutsaklığından ya da karanlığından kurtulması hiçbir biçimde söz konusu olamazdı. Dinî naslarda yer alan “*muhkem-müteşâbih dengesi*” sayesinde insan, düşünme yeteneğini sürekli olarak geliştirmiş ve bu sayede taklidi de terk etmiştir. Bu şekilde insan, dinî naslara yeni bir anlayış ve bakış açısıyla bakmış, öncekilerin ulaşamadığı yeni anlam ve yorum çeşitlerine ulaşmış; diğer yandan da, bilgi ve kültür seviyesini yaşamı kolaylaştıracak düzeye yükseltme imkân ve fırsatına erişmiştir. Allah, insanlara taklitçiliği yasaklayıp kuramsal bilgi sorumluluğunu yüklediğinden, cehâlet ve taklitten alı koyması dolayısıyla da araştırma ve düşünmeye sevk etmesi için<sup>15</sup> âyetlerin bir kısmını “muhkem”, diğer bir kısmını da “müteşâbih” olarak tenzil buyurmuştur.<sup>16</sup>

ii. Kâdî ‘Abdülcebbar’a göre, “muhkem” ve “müteşâbih” kabilinden kavramların dinî metnin (Kur’ân) içinde bulunmasının bir başka hikmeti ise, söz konusu âyetlerin, ne derece kabiliyetli ve bilgili olursa olsun insanın, hem âcizliğini ve bilgisizliğini görmesi hem de Allah’ın sonsuz kudretini ve ilminin yüceliğini doğrudan idrâk etmesi içindir.<sup>17</sup> Yani, “müteşâbih”ler sayesinde insan kendi ilmi ve bilgi düzeyini öğrenmekte hem de Allah’ın ilmi ve kudretinin sonsuzluğu ile

<sup>13</sup> Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhu’l-‘Aklî fi’t-Tefsîr*, s. 169.

<sup>14</sup> Ebu’l-Hasan el-Kâdî ‘Abdülcebbar, *Kitâbu’l-Muğni fi Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-‘Adl*, thk. Mahmûd Muhammed el-Hudayrî, *el-Müessesetü’l-Mısriyyetü’l-‘Ämme li’t-Te’lif ve’l-Enbâ’ ve’n-Neşr*, nşr. İbrâhîm Madkûr-Tâhâ Hüseyin, Kahire, c. XVI, s. 374.

<sup>15</sup> el-Kâdî ‘Abdülcebbar, *Kitâbu’l-Muğni fi Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-‘Adl*, c. XVI, s. 374-375.

<sup>16</sup> Ebu’l-Hasan el-Kâdî ‘Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, thk. ‘Abdülkerim ‘Osmân, Mektebetü’l-Vehbe, Kahire, 1408/1988. s. 600.

<sup>17</sup> Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhu’l-‘Aklî fi’t-Tefsîr*, s. 169.

ancak O'nun dilemesi kadar bir bilgi birikimine sahip olabileceğini de yakinen anlamış olmaktadır. Söz konusu bu süreç, dinî metinlerin anlaşılması ve yorumlanması bağlamında insanı, sonuçta başkalarıyla ilmî münâkaşaya (cedel), dolayısıyla da bilgisel dayanışmaya (istişâre) sevk etmektedir. Son çözümleme- de, böyle bir müzâkerede ya da münâkaşada bulunmaya iten şey ise, daha hikmetli ve anlamlıdır.<sup>18</sup>

iii. Kâdî 'Abdülcebbâr'a göre, dinî metinlerde yer alan "müteşâbih" kavram veya âyetler sayesinde âlimlerin bu metinler üzerinde düşünmeleri ve yorumlama yapmaları sağlanmış olunmaktadır. Bu sebeple onlar, zâhiren "müphem", "müşkil" ya da "muğlak" anlam ifade eden bazı lafızlar üzerinde genişçe durarak onları yeniden okumaya ve anlamaya çalışmışlardır.<sup>19</sup> Doğal olarak bu faaliyet onlara, diğer insanlara karşı bir üstünlük ve fazilet sağlamıştır.<sup>20</sup> Şayet Kur'ân'ın tamamı da "muhkem" ifadelerden kurulu olsaydı, hiçbir biçimde anlam ve yorumlamaya ihtiyaç hissedilmez, insanlar arasında ilmî bakımdan birbirlerine karşı herhangi bir üstünlük ve fazilet de söz konusu olmazdı.<sup>21</sup> Buna göre âlimin câhile olan ilmî üstünlüğü ortadan kalkar, derece itibarıyla hepsi eşit bir seviyeye gelir ve Kur'ân'ın söylem biçimine zıt olarak, "bilenlerle bilmeyenler bir olmuş"<sup>22</sup> olurdu.<sup>23</sup>

iv. Kâdî 'Abdülcebbâr'a göre, meselenin özünde başta Kur'ân ve hadisler olunca Allah, Hz. Peygamber'in (sav) doğruluğunu gösteren özel bir işaret olmak üzere özellikle de Kur'ân'ın dilsel niteliklerinin en ileri mükemmellikte ve nitelikte bulunmasını istemiştir (i'câz). Bilindiği üzere, dilde en yüksek ve en iyi niteliklere sahip olmak (fesahât), sadece apaçık birtakım gerçeklikler veya değerlerle mümkün olmayabilir.<sup>24</sup> İşte, dilsel birtakım niteliklerin tam olarak gerçekleşebilmesi için dilde zaman zaman "kinâye", "mecâz" ve "isti'âre"ye başvurulması kaçınılmazdır. Allah, Arapça'nın dil özelliklerine uygun olarak Kur'ân'da bu yöntemi çok açık olarak kullanmış ve i'caz konusundaki mükemmeliyete dikkat çekmiştir.<sup>25</sup>

<sup>18</sup> el-Kâdî 'Abdülcebbâr, *Kitâbu'l-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, c. XVI, s. 373-374.

<sup>19</sup> el-Kâdî 'Abdülcebbâr, *Kitâbu'l-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, c. XVI, s. 378.

<sup>20</sup> Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-'Aklî fi't-Tefsîr*, s. 171.

<sup>21</sup> el-Kâdî 'Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 600-601.

<sup>22</sup> Bu âyetin aslı şu şekildedir: "(Böyle bir kimse mi Allah katında makbûldür) yoksa gece vakitlerinde secde halinde ve ayakta, âhiretten korkarak ve Rabb'inin rahmetini umarak itaat ve kul-luk eden mi? De ki: "Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu? Ancak akıl sahipleri öğüt alır." (Zümer Sûresi (39): 9). İnsanlar arasında ilmî bakımdan eşitsizliğin olduğu, bu âyette çok açık olarak belirtilmektedir. Buna göre, geceleyin secde ederek Allah'a ibâdet eden ve Rabb'inin rahmetini dileyenle; inkâr eden ve küfrân-ı nimet içinde bulunan nasıl eşit değilsen, bilen, düşün-en ve eşyanın hakikatini kavramaya çalışan kimse ile, bilgisiz, câhil ve düşünceden uzak duran kimse hiç bir şekilde eşit ve aynı değildir.

<sup>23</sup> el-Kâdî 'Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 600.

<sup>24</sup> el-Kâdî 'Abdülcebbâr, *a.g.e.*, s. 600.

<sup>25</sup> 'Ömer Rızâ Kehhâle, *el-Edebü'l-'Arabîyyi fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm*, Dımaşk, 1392/1982, s. 5-6.

v. İnsanın sorumluluğunun çok zor ve sıkıntılı olması ve daha çok sevâb ve iyilik elde edebilmek için Allah, bu tarz ifade biçimlerini kendi kelâmında kullanma gereğini hissetmiş de olabilir. Böylece, Allah'ın özellikle "müteşâbih"ler üzerindeki maksat ve hikmetini anlayabilmek amacı ile bu tarz ifadeler üzerinde düşünmek ve uygun "te'vîl"ler yapmak, bir anlamda sevâba ve iyiliğe de neden olmaktadır. Çünkü, bu tür bir çalışma sonuçta dinde "içtihâd" olarak kabul edilmektedir. İyi niyetle hareket edildiği zaman, anlamı tespit ve tayin ederken hata veya yanlış yapılsa bile, sonuçta yine de bir sevâb ve iyilik söz konusudur. Bu nedenle Allah'ın teklif ve hedefi, insanları sorumluluk ve zorlukta ulaşabilecek bir dereceye yönlendirmek olduğu için, bu amacı içeren her şey kesinlikle daha iyi, güzel ve faydalıdır.<sup>26</sup>

Mu'tezilî Kâdî 'Abdülcebbar'ın, düşünce ve fikir sisteminde "te'vîl" metodolojisinin en önemli dayanağını oluşturan "muhkem-müteşâbih" konusuna bakışını ve Kur'an'daki sebep ve hikmetlerini bu şekilde özetlemek mümkündür. Temelde bu sorun, yani dinî metinlerdeki "muhkem" veya "müteşâbih" türünden birtakım lafızların sebep ve hikmetlerinin belirlenmesi, aynı zamanda İslâm kelâmcıları arasında uzun süre tartışma ve münâkaşalara sebep olan "müteşâbihlerin anlamlı olup olmadıkları"<sup>27</sup> problemine de bir ölçüde açıklık getirmektedir. Çünkü Kâdî 'Abdülcebbar'a göre dinî metinlerde yer alan "muhkem" veya "müteşâbih"leri, onları anlama ve yorumlamaya (te'vîl) çalışan özne indinde anlaşılabilir ve yorumlanabilir olması, "te'vîl" sürecine büyük bir hız ve ivme kazandıracaktır. Buna karşılık ona göre, "müteşâbih"lerin anlaşılabilir olmadığının ileri sürülmesi ise, nihayetinde düşünsel ve yorumsal mekanizmanın bir anlamda frenlenmesine ve durağanlaşmasına sebep olacaktır. Nitekim Kâdî 'Abdülcebbar, "müteşâbih" türünden birtakım kavram veya âyetlerin, İslâmî ilimlerde uzmanlaşmış, dil açısından yeterli ve gerekli donanıma sahip olan kimseler tarafından anlaşılabilir ve çözümlenebilir nitelikte olduğunu vurgulama sadedindeki temel yaklaşım ve görüşüne yer açmak adına bu konudaki görüşlerini şu şekilde gerekçelendirmektedir:

i. Şayet ilimde derinleşmiş olan âlimler, dinî nasslardaki "müteşâbih" nitelikli âyetlerin "te'vîl" yönünü bilmemiş olsalardı bu kimselerin, ilim sahibi olmayanlardan pek de farkları kalmazdı. Hatta bu durumda, "müteşâbih" ifadelerin Allah katından olduğunu itiraf ederek onlara sadece iman etmekle yetinirlerdi. Gerçekte âyet<sup>28</sup>, temelde onların diğer insanlardan farklı olarak bazı özel nitelik-

<sup>26</sup> el-Kâdî 'Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 600.

<sup>27</sup> Sabri Yılmaz, *Kadı Abdülcebbar ve Gazzâlî'de Te'vîl Problemi*, (Doktora Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2004, s. 25-30 (Müellifin bu çalışması daha sonra, "Kelâmda Te'vîl Sorunu" ismiyle neşredilmiştir.); Hakkı Ünsal, *Müteşâbihâtın Bilinebilirliği Sorunu*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2005, s. 17-45 .

<sup>28</sup> Âl-i İmrân Sûresi, 3/7.

lerine alenen işaret ettiği halde, âlim olan kimselerle diğer insanlar arasında herhangi bir fark ya da üstünlük kalmamış olurdu.<sup>29</sup> Söz konusu âyetin devamında Allah, ilimde derinleşip uzmanlaşmış olan kimseleri “müteşâbihî” kavram veya ifadelerin “te'vil”lerini yaptıktan sonra, iman ve tasdiklerini ikrar etmelerinden ötürü açık bir biçimde övmekte ve takdir etmektedir.<sup>30</sup>

ii. Kur'ân'da, “muhkem” vasıflı âyetlerin, “müteşâbih” türünden bazı âyetler için birer esas oldukları çok net olarak ifade edilmektedir. Buna göre “müteşâbih” âyetlerin, “muhkem” âyetler esas alınarak akli (istidlâlî) yollarla elde edilebilecek ya da ulaşılabilecek anlamları mevcut değilse, “muhkem” âyetlerin, “müteşâbih” âyetlerin temeli oldukları ya da onların birer esasını oluşturmuş oldukları hangi bilimsel gerekçelerle dillendirilebilir veya böylesi bir sav ileri sürülebilir?<sup>31</sup>

iii. Dinî nasrlardaki “müteşâbih” türünden kimi ifadeleri anlamlandırma konusunda önemli bir gerçeği dile getiren ve söz konusu âyette geçen “...Kalplerinde herhangi bir eğrilik (kötülük) bulunanlar, fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını (te'vil) yapmak için müteşâbih olan âyetlerinin ardına düşerler...” (فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله) kısmı, esasında doğru olan ve gerçeği ifade eden anlamı ortaya çıkarmaya çalışmayanları doğrudan hedef almakta ve kınamaktadır. Çünkü onlar, ancak fitne ya da fesad çıkarmak ve ortalığı karıştırmak amacıyla bu âyetlerin peşine takılmaktadırlar. Şu halde, gerçeği ortaya çıkarmak ve doğru olanı elde etmek için dinî nasrlardaki “müteşâbih”i olan kavram ve ifadelerin anlamlarının veya mahiyetlerinin araştırılması ve bu doğrultuda açıklamanın yapılması yerinde ve elzem bir davranıştır.<sup>32</sup>

Bu bağlamda bir saptamada bulunmak gerekirse İslâm kelâmcılarınca, bunlar içinde bilhassa da akılcı söylemi kendi inançsal mezheplerinin mihenk taşı haline getirmiş olan cenahın temsilcilerine göre, Kur'ân'daki “muhkem” ve “müteşâbih” karakterli âyetler arasında herhangi bir üstünlük değil; tam aksine, bir denge ve uyuşum söz konusudur. Daha açık bir söylemle bu cenaha göre, “müteşâbih” karakterli âyetlerin “te'vil” edilmesinde “muhkem” karakterli âyetler referans olarak alınmalıdır. Fakat bunu başarmak ve aynı zamanda “müteşâbih”i nitelikteki kavram ve ifadeleri anlamak ve yorumlamak için, yaratıcı ve üretici bir görüşe ya da akli bir metodolojiye; kısacası, lafızdan ya da

<sup>29</sup> el-Kâdî 'Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, c. I, s. 17-18; krş.: Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi' l-Usûl*, Dâru'l-Ma'rife, Mısır, 1322, s. 54.

<sup>30</sup> el-Kâdî 'Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, c. I, s. 17 vd.

<sup>31</sup> el-Kâdî 'Abdülcebbâr, *Kitâbu'l-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhid ve'l-'Adl*, c. XVI, s. 378; el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi' l-Usûl*, s. 55.

<sup>32</sup> el-Kâdî 'Abdülcebbâr, *Kitâbu'l-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhid ve'l-'Adl*, c. XVI, s. 378.

metinden kastedilene ortaya çıkarabilecek kuramsal düşünmeye ve akılsal çabaya (nazar-istidlâl) ihtiyaç vardır.

İslâm düşüncesinde dinî metinlerde yer alan “müteşâbihât”ın anlaşılabilirliği konusunda, İslâm kelâmcılarından bir kısmı çok net bir tavır ve söylem geliştirememiş olsa bile<sup>33</sup>, özellikle de akılcı kanattaki zevat, ilmin ve bilimin sürekliliği, deneysel tecrübenin nâsûtîliği ve insanî rasyonalitenin geçerliliği adına bu hususta daha açık davranmaya özen göstermiştir. Kur’ân, bir metin olarak Allah’ın insanlara nâsûtî dilde bir söylemi olduğuna göre, bizzat kendi içerisinde yer alan “müteşâbihât”ın anlaşılabilir olması kadar doğal ve insancıl bir yaklaşım söz konusu olamaz. Muhtemelen bu nedenle olacak ki, İslâm Kelâmı’nda akılcı tutum ve bakış açısıyla önemli bir çığır açan hatta bu anlayışın savunusunu da üstlenen Kâdî ‘Abdülcebâr, doğrudan adını koyarak genel ilke ve koşullarını bizzat tayin etmek koşuluyla “te’vîl” kuramı geliştirmiştir. Ancak bir farkla ki el-Kâdî ‘Abdülcebâr, kelâmcı olarak “te’vîl”in bir usul ya da kuram olarak daha çok «ilmî ve bilimsel» yönüyle ilgilendiğini söylemek mümkündür.

#### IV. Kâdî ‘Abdülcebâr’a Göre Hakikat-Mecâz İlişkisi

İslâm Kelâmı’nda “te’vîl” konusundan bahsedildiğinde, kelâmcıların kendi eserlerinde değinme lüzumunu hissettikleri bazı hususlar vardır. Daha açık bir söylemle kelâmcıların, “muhkem-müteşâbih”, “teşbih-tenzih” ve “zâhir-bâtın” gibi temel dilsel konulara değindikleri sırada kendisine yer açma lüzum ve hassasiyeti gösterdikleri mekanizmalardan birisi, hiç şüphesiz “hakikat-mecâz” ilişkisidir. Buna göre, kavramsal olarak irdelendiğinde “hakikat” kavramı, “hakk” (حق) kökünden türemiş olup “sabit, duran ve statik bir şey” anlamına gelmektedir.<sup>34</sup> Nitekim Kur’ân’da da, “Muhakkak ki, onların çoğu üzerine o söz (azap) hak olmuştur. Artık onlar, iman etmezler”<sup>35</sup> denilmek suretiyle, söz konusu durumun “sabit olduğu, artık daha hiç değişmeyeceği” vurgulanmak istenmiştir.

Buna karşılık “mecâz” kavramı ise, “câze” (جاز) kökünden türemiş olup “aşmak ve geçmek” anlamına gelmektedir. Zira dilde yolun bir tarafından diğer tarafına geçmeye, “mecâz” denmiştir.<sup>36</sup> Anlaşıldığı üzere, literatürde geçtiği şekliyle değişik anlamlara ve yorumlamalara mahal oluşturan bu iki kavram, esasında kendi içinde herhangi bir karşıtlık ve çelişki oluşturmamaktadır.

<sup>33</sup> Buradaki İslâm kelâmcıları ifâdesinden kastımız doğrudan doğruya genel olarak Eş’arî kelâmcıları olmakla beraber, daha özeldir Hucetü’l-İslâm İmâm el-Gazzâlî’dir.

<sup>34</sup> Muhammed b. Ya’kûb el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-Muhîd*, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1982, c. I, s. 29-30.

<sup>35</sup> Yasîn Sûresi (36): 7.

<sup>36</sup> Ebu’l-Fazl Cemâlüddin İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, Dâru Lisâni’l-‘Arab, Beyrut, trz., c. I, s. 158; Ebû Kâsım Râgıp el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garibi’l-Kur’ân*, nşr. Kahraman Yay., İstanbul, 1989, s. 338; Muhammed b. Ya’kûb el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-Muhîd*, c. I, s. 651.

"*Hakikat*", sabit olan ve değişmeyen şey; "*mecâz*" ise, değişen, sabit olmayan ve sabiti aşan şey anlamına gelmektedir. Kısacası "*hakikat*", lafzın ilk konulan anlamda kullanılması; "*mecâz*" ise, gerçek anlamda kullanılmasını engelleyen bir nedenden dolayı lafzın (ya da ifadenin), aralarındaki ilişki sayesinde ilk akla gelen ya da ilk konulduğu anlamın dışında başka bir anlama havale edilmesi demektir.<sup>37</sup>

"Te'vil" ilmi ile ayrılmaz ve birbirinden koparılamaz bir bağa sahip olan "*mecâz*" olgusu, dinî metinlerde geçen ifadelerle literal anlamları dışında keyfi olarak anlam vermenin çıkar yolu değildir. Tam aksine "*mecâz*", Kur'an'ı anlama ve yorumlama konusunda gerektiği zaman kendisine sıkça başvuru ve büyük bir titizlikle kullanılan bir "te'vil" mekanizmasıdır.<sup>38</sup> Bu ifadelerden hareketle önemli bir arguman/meکانizma olan "*mecâz*" unsurunun, dinî nassların anlaşılması veya yorumlanması noktasında tamamen belirleyici olduğu sonucu da çıkarılmamalıdır. Çünkü Kâdî 'Abdülcebbâr'ın da üzerinde durduğu biçimiyle "te'vil", sadece "*mecâz*"ın verileri ya da müştakları sınırlı ya da anlaşılabilir bir husus değildir.<sup>39</sup> Mamafih, "*mecâz*"ın bir dayanak olarak "te'vil"e olan katkısı yadsınamaz; ancak "te'vil", son çözümlemede sadece "*mecâz*"la varlık bulabilir de denemez. "*Mecâz*"ın, te'vilin önemli bir ayağını oluşturduğu muhakkaktır. Ancak "*mecâz*", te'vili besleyen araçlardan sadece birisi olup bunun dışında, bir metodoloji olarak te'vile katkı sağlayan başka araç ve enstrümanlar da bulunmaktadır.<sup>40</sup>

Kâdî 'Abdülcebbâr, kendi kelâm yapıtında "te'vil" metodolojisinin temel bir aracı ya da dayanağı olarak kendisine sıkça başvuru olan "hakikat-mecâz" ilişkisine değinerek, bu iki kavram arasında var olan çok ince bir ayrıma dikkati çekmektedir. Öyle ki, ona göre asıl olan bir metin içinde geçen lafzın gerçek (hakikî) anlamıdır. Herhangi bir metin içinde bir lafız ya da ifadeyi gerçek anlamda değerlendirme imkân ve olasılığı bulunduğu sürece, onu bazan gerçek anlamda bazan da dolaylı anlamda kullanmak veya ona hamletmek doğru bir bakış açısı değildir.<sup>41</sup> Dolayısıyla gerçek anlam ya da gerçeklik, bir lafzın ifade ettiği aslî ve ilk anlamının dışında kalan başka bir anlamda dikkate alınması

<sup>37</sup> Seyyid eş-Şerif 'Ali b. Muhammed el-Cürçânî, *et-Ta'rifât*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1416/1995, s. 121-122.

<sup>38</sup> Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-'Aklî fi't-Tefsîr*, s. 130-132.

<sup>39</sup> el-Kâdî 'Abdülcebbâr, *Kitâbu'l-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, c. VII, s. 212.

<sup>40</sup> Hüseyin Doğan, *İlk Dönem İslâm Kelâmcılarında Dinsel Metinleri Anlama ve Te'vil Problemi*, Kardeşler Ofset-Matbaacılık, Samsun, 2011, s. 93-122; a.mlf.; "*Kur'an'ın Kendine Özgü Yorum Bilim Metodolojisi: Te'vil*", Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. XIII, sayı: 23 (2011/I), s. 171-181.

<sup>41</sup> el-Kâdî 'Abdülcebbâr, *Kitâbu'l-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, c. VII, s. 213.

veya değerlendirilmesi anlamındaki “*mecâz*”dan her zaman önce gelir.<sup>42</sup> Nitekim Kâdî ‘Abdülcebbar, bu konuda kendi eserinde şu bilgileri vermektedir:

“Herhangi bir sözcüğün gerçek (hakiki) kullanımında dikkate alınan temel anlam, dolaylı (mecâzi) anlatımda pek dikkate alınmaz. Yani bir sözcük, gerçek anlamının dışında başka bir anlamı ifade edecek şekilde kullanıldığı zaman, söz konusu olan dolaylı anlam bu çerçevede gerçek anlamın ötesine geçer. Hiç kuşku yok ki, bununla beraber dolaylı anlam, gerçekliği (hakikâti) [ya da gerçeği] aşması ve onun ötesine geçmesi sebebiyle bir anlamda gerçeklikten farklıdır.”<sup>43</sup>

Kâdî ‘Abdülcebbar’a göre “*mecâz*” türünden bir anlatım biçimi, çoğu kere gerçek anlatım biçiminden daha üstün, değerli ve etkili olabilmektedir. Çünkü konuşma ve yazma dilinde mecâzlı (dolaylı) anlatımın kullanılması, çoğu kere akli ve mantıkî bir çıkarsama (istidlâl) olarak değerlendirilmektedir. Özellikle de dinî metinler söz konu edildiğinde “*mecâz*”lı anlatım, nasslarda yer alan ve daha önce meydana gelmiş olan söyleme ilaveler yapmakta olup bu anlama dayanarak yeni ve özgün anlamlar ortaya çıkarılmaktadır. Dolayısıyla “*gerçekliğin*” (hakikât), bulunduğu konumu ve kastedileni ifade etmesi yönünden bir üstünlüğü vardır. Ancak, kendisi vasıtasıyla lafza yeni anlamlar ve mahiyetler yüklenmesi açısından “*mecâz*”lı anlatımın gerçeklikten daha üstün ve önemli bir tarafı vardır.<sup>44</sup>

Başka alanlarda olduğu gibi nasslarda başka türlü söylenemeyecek olanı söyleme veya dile dökmede önemli bir işlevi üstlenen “*mecâzi*” söylem, din dilini bilimsel yönden izah ederken anlama ve yorumlama sürecine önemli faydalar sağlamaktadır. Hatta diyebiliriz ki, “te’vîl”e, müteşâbih alana ait söylem biçimlerinden sonra en önemli desteği ve malzemeyi “*mecâz*” unsuru sağlamaktadır. Kaldı ki bir dilde; ama özellikle de din dilinde “*mecâz*” olmasa ya da ona başvurulmasa, belki de “te’vîl” olgusunun en önemli bir ayağı kaydırılmış olacaktır.

Sözgelimi, Kâdî ‘Abdülcebbar, nasslarda geçen ve ilk bakışta anlaşılması doğrudan mümkün olmayan müteşâbih lafızlardan olan, “*Ancak azamet ve ikram sahibi Rabb’inin yüzü (vech) baki kalacak*”<sup>45</sup> âyetindeki “*yüz*” (vech) kavramını, Allah’ın bizatihi kendi zatı biçiminde benzerlik ifade eden bir anlam benzerliğini ya da kargaşasını dışarıda tutacak şekilde ele almış ve yorumlamıştır. Çünkü Kâdî ‘Abdülcebbar’a göre bu ayette geçen “*yüz*” kavramından maksat, Allah Teâlâ’nın bizzat kendisidir, yani kendi varlığıdır. Öyle ki onca, “*yüz*” kavramının “*zât*” anlamında değerlendirilmesi, Arap dilinde çok meşhur bir kullanım biçimidir. Kâdî ‘Abdülcebbar, yukarıda zikri geçen âyetin bu şekildeki yorumunu Arap dilinden bir örnekle desteklemektedir. Kaldı ki, Arap dilinde de şöyle

<sup>42</sup> el-Kâdî ‘Abdülcebbar, *a.g.e.*, c. VII, s. 213 vd.

<sup>43</sup> el-Kâdî ‘Abdülcebbar, *a.g.e.*, c. V, s. 188-190.

<sup>44</sup> el-Kâdî ‘Abdülcebbar, *a.g.e.*, c. XVI, s. 200-201.

<sup>45</sup> Rahmân Sûresi, 55/27.



denmektedir: “*Bu elbisenin vechi (kendi malt) çok iyidir.*”<sup>46</sup> Görüldüğü gibi Kâdî ‘Abdülcebbâr’a göre eğer, âyette geçen bu durumu nassta geldiği ve ifade edildiği biçimiyle literal anlamı üzere ele alacak olursak, o zaman “*yüz*”den başka diğer her şeyin sona ermesi ya da yok olması gerekecektir ki, Allah, böylesi bir durumdan münezzehdir.<sup>47</sup> Öyle anlaşılıyor ki, Kâdî ‘Abdülcebbâr, âyette geçen “*yüz*” kavramının literal olarak değerlendirilmesi ya da öylece yorumlanması düşüncesinin, son çözümlemede Allah’ın mahiyeti gereği, insanlar tarafından birer cisim olarak telakki edilmesi gibi son derece yanlış ve hatalı bir sonuca/duruma iletebileceğini düşünmektedir.

Bu nedenle, nasslarda söylenemez olanın söylenmek istenmesi yahut da bilinemez olanın bilinmek istenmesi gibi, görünürde çelişkili bir durum arz eden ifade biçimleriyle karşılaşmak her zaman mümkündür.<sup>48</sup> Özellikle de Allah’ın zâtı, sıfatları, melek, şeytan, cennet ve cehennem gibi fiziksel olarak doğrudan algılanamayan ve nesnel olarak doğrulanamayan birtakım metafiziksel varlık ve değer alanları hakkında konuşurken, ifade ve söylem güçlülüğü dil üzerinde kendisini iyice hissettirmektedir. Dolayısıyla dili şekillendiren fizikî ve nesnel varlık alanının ötesine uzanabilmek için az önce dile getirildiği gibi, dilbilim kurallarının ve işleyişinin bir tarafa itilmesi ile ortaya çıkan “*mecâzî*” söylem, metafiziksel varlık ve değer alanları hakkında bilgi vermede kullanılmaktadır. Bu sayede, dinî lafızları ifadelendirme hususunda karşılaşılan veya karşılaşılmaması muhtemel bazı güçlük ve sıkıntılar önüne de geçilmiş olmaktadır. Söz konusu bu güçlük ve sıkıntılar aşılrken “*mecâzî*” dilin, insanların duygu ve düşüncelerini etkileme ya da hayal güçlerini genişletme noktasındaki temel sunumlarıyla ilgili olarak kendisinden önemli ölçüde faydalanılmaktadır. Çünkü “*mecâzî*” dil, anlatılmak ve söylenilmek istenilen şeyi, onun lügat anlamını kullanarak anlatılmasından daha iyi ve anlaşılır bir şekilde göz önüne çıkarmaktadır. Kuşkusuz “*mecâzî*” dilin bu çağrıştırmacı ve telkin edici niteliği, özellikle Allah ve mutlak gayb alanına ilişkin bazı varlıklardan bahsetme konusunda, yeni yeni yorum kategorilerinin belirmesine ve yeni anlayışların ortaya çıkmasına da bir anlamda neden olmaktadır. Zira din dilinin literal anlam ve mahiyetine tamamıyla bağlı kalıp saplanmak, kişiyi çok değişik anlam ve yorumlara medar olabilecek birtakım dil biçimlerine (insan-biçimci dil gibi) sürüklemekte ve sonlu ile sonsuz olanın birbirine karıştırılmasına olanak tanımaktadır.<sup>49</sup> Bu yüzden dil gerçeğinde “*mecâz*” olgusu, dinî nassların anlaşılması, yorumlanması ve onların açık olan anlamlarının dışına çıkılmasını sağlayan temel bir saiktir. Ancak burada şunu belirtelim ki, herhangi bir metin üzerindeki kavramların

<sup>46</sup> el-Kâdî ‘Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 227.

<sup>47</sup> el-Kâdî ‘Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 227.

<sup>48</sup> Turan Koç, *Din Dili*, İz Yay., İstanbul, 1998, s. 116 vd.

<sup>49</sup> Ömer Faruk Yavuz, *Kur’ân’da Sembolik Dil*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2006, s. 227.

dilsel çözümlemesi yapılırken, bu kavramlar üzerindeki asıl anlama ulaşabilmek için ilk ve öncelikli anlamdan, yani kavramın asıl ve hakiki anlamından hareket etmek bir zorunluluktur. Dolayısıyla ikinci veya “mecâzî” anlama ulaşmanın tek yolu, literal anlam ve muhtevayı, özetle gerçek anlamı iyi ve doğru bir şekilde tespit ve tayin etmekten geçmektedir.

Bilindiği üzere dilde kavramların anlamlarını ve mahiyetlerini insanlar belirlediği gibi, hangi kavramın hangi durumlarda ve hangi şekilde “mecâz”a sevk edileceğini de yine insanlar belirlemektedir. Bu da, bir kavram veya ifadeyi gerçek/temel anlamından başka anlamlara taşırken ön görülen ve eksene alınan anlamın, insanların genelinin kabul ettiği ve üzerinde genel birlikteliğin sağlanabildiği anlam olmasını gerektirmektedir. Diğer bir nokta ise, bir kavram üzerinde araştırma yapılırken, eğer o kavramı gerçek anlamı ile anlamak mümkünse, “mecâz”a yönelmek hiç doğru değildir. Aynı şekilde, “mecâz”a hamledilmesi gereken bir kavramı, gerçek anlamı ile ele almak hiç doğru değildir. Aksi tavrı bizi, ilgili kavram veya ifadeden nelerin kastedebileceğini tespit etmekten uzaklaştırır.

#### V. Kâdî ‘Abdülcebâr’a Göre Te’vîl Yapacak Kişinin Özellikleri

Mu‘tezilî Kâdî ‘Abdülcebâr’a göre, bir yönüyle nasslarda yer alan kavram veya ifadelerin zâhirî anlam ve muhtevalarını bir yana bırakarak, dinin ve dilin genel ilkeleriyle uyumlu ve tutarlı başka bir anlam ya da muhtevaya yöneltme aktivitesi olarak tanımlanan “te’vîl”, son çözümlemede herkesin üstesinden gelebileceği bir faaliyet alanı olmadığına göre, bu işle uğraşanların ya da bu faaliyet içerisine giren kimselerin birtakım özellik ve niteliklere sahip olmaları ve dinî nass veya âyetleri de, yine bu belirlenmiş bazı esaslar ve kurallar muvacehesinde “te’vîl” etmeleri; güncel deyişle “yorumlamaları” gerekmektedir. Yukarıda da izah etmeye çalıştığımız gibi “te’vîl” aklî ve mantikî bir metodoloji olup, nasslar bağlamında özellikle de “müteşâbih” olan lafız ve tümceler üzerinde cereyan etmektedir. Bu cümleden olmak üzere, Kâdî ‘Abdülcebâr, “müteşâbih” kabilinden birtakım nassların ya da âyetlerin anlaşılması ve yorumlanması olarak değerlendirilen “te’vîl” faaliyetine başvurabilmek için önemli sayılabilecek kurallar benimsemiştir. Bu temel ölçütleri, onun kendi yapıtından iktibasla şu şekilde sıralamak mümkündür:

i. Kâdî ‘Abdülcebâr’a göre, dinî nassları “te’vîl” edecek yani, onları yorumlayacak olan kimsede aranan en önemli özellik “dil yeterliliği”nin bulunması zorunluluğudur. Dinî ifade biçimleri üzerinde meydana gelen anlam çeşitliliğinin iyice belirlenmesi ve söz sahibinin kastının bilinmesi (murâd-ı ilâhî) dinî lafızların anlaşılması veya yorumlanması için temel bir şarttır. Nitekim Kâdî ‘Abdülcebâr’a göre, İslâm Kelâm’ı söz konusunda olduğunda dinin temel

kaynakları Kur'ân ve hadîsler üzerinde “te'vil” yapacak kişi, tıpkı el-Gazzâlî'nin de belirttiği gibi Arap dil ve belâgatı konusunda son derece uzman ve bu alana hâkim olmalıdır.<sup>50</sup> Çünkü onca, dinî naslar yani Kur'ân ve hadîsler, Arap dil ve belâgatı vasıtasıyla yapılan bir anlatım ve iletilmek istenilen mesajlar bütünü olduğundan<sup>51</sup>, Arap dil ve belâgatının kullanımını ve birtakım inceliklerini ayrıntılı olarak bilinmesi, bu mesajların anlaşılmasına yönelik sağlam ve tutarlı bir yorumun vazgeçilmez ön koşuludur.<sup>52</sup>

Bununla birlikte Mu'tezilî düşünür Kâdî 'Abdülcebbâr, “te'vil” yapacak kişide salt Arap dil ve belâgatına yeterli derecede hâkimiyet ve uzmanlığı da yeterli görmemektedir. Çünkü ona göre, Arap dilinin yanı sıra nahvi, rivâyeti, dinî hüküm ve sebeplerden müteşekkil olan fıkhi ve özellikle usûl-ü fıkhi da iyi derecede bilmek ve kullanmak gerekmektedir. Nitekim usûl-ü fıkhi, fıkhi delilleri olan kitap, sünnet, icmâ, kıyâs, ahbâr (haberler) ve bunlarla ilişkili olan diğer konuları kapsamaktadır.<sup>53</sup> “Te'vil” yapabilmek için yukarıda sıralanmış olan hususları veya nitelikleri yeterli görmeyen Kâdî 'Abdülcebbâr, bütün bunlara ek olarak Allah'ın varlığını ve birliğini, O'nun adaletini, sıfatlarını; Allah için mümkün ve müstahil olan vasıfları, güzellik (husûn) ve çirkinlik (kubûh) gibi birtakım fiilleri de bilmek gerekmektedir.<sup>54</sup> Öyle ki, onca, bütün bu hususları ve nitelikleri kendi şahsında barındıran; Allah'ın varlığını ve birliğini, adaletini, hukukî hükümleri, dinî sebeplerin maksatlarını, “muhkem” ile “müteşâbih”i birbirinden ayırıp “müteşâbih” hükümleri, “muhkem” hüküm ve sebeplere hamledebilen kişi, ancak ve ancak dinî nasları anlayabilir ya da yorumlayabilir (te'vil).<sup>55</sup> Bütün bu ilim ve niteliklere sahip olmayan, sadece mücerret bir dil, nahiv ve dinî rivâyetlere dayanan kişinin, Allah'ın kitabını (Kur'ân) ve O'nun

<sup>50</sup> Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Kânûnu't-Te'vil*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Mektebetü'n-Neşri's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, Beyrut, 1359/1940, s. 6. Ayrıca bu konuda krş.: el-Kâdî 'Abdülcebbâr, *Kitâbu'l-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhid ve'l-'Adl*, c. V, s. 213.

<sup>51</sup> el-Kâdî 'Abdülcebbâr, *Kitâbu'l-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhid ve'l-'Adl*, c.V, s. 213-214; krş.; el-Gazzâlî, *Kânûnu't-Te'vil*, s. 6.

<sup>52</sup> el-Kâdî 'Abdülcebbâr, *Kitâbu'l-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhid ve'l-'Adl*, c. V, s. 214; krş.; el-Gazzâlî, *Kânûnu't-Te'vil*, s. 7.

<sup>53</sup> el-Kâdî 'Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 606.

<sup>54</sup> el-Kâdî 'Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 606-607.

<sup>55</sup> el-Kâdî 'Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 607. Diğer taraftan el-Gazzâlî ise, bu konuda daha da ileri bir noktada durmakta ve “te'vilci”de şu temel vasıfları aramaya çalışmaktadır: “Ma'rîfet denizinde/deryasında yüzmeyi tamamiyle öğrenmiş olan, ömürlerini bu hususta harcayan, dünya ve dünyevî arzu ve isteklerden, mal, mülk, makam ve benzeri zevklerden yüz çeviren; ilim ve amelî sadece Allah rızası için yapan, kendisine itaat edilmesi gereken her şeye itaat eden ve kaçınılması gereken her şeyden uzaklaşarak dinin temel kural ve hükümlerini yerine getiren, Allah sevgisi dışındaki bütün şeyleri kalplerinden atan ve erişilmesi gereken Allah sevgisi (muhabbetullâh) makamına ulaşarak sadece dünya ve dünyevî olanı değil, aynı zamanda “ahireti” ve “firdevs-i 'alâyi” da hakir gören kimsedir.” Bk. Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İlcâmu'l-'Avâm 'an 'İlmi'l-Kelâm*, (Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî içinde), nşr. Mu'tasım Billâh el-Bağdâdî, Beyrut, 1985, s. 72.

elçisinin hadislerini yorumlamaya kalkışması yeterli olmadığı gibi son tahlilde uygun da değildir.<sup>56</sup>

ii. Kâdî ‘Abdülcebbar’a göre, dinî lafızları “te’vîl” edecek kişide aranan diğer bir özellik de, dinî nasslar söz konusu edildiğinde “muhkem” olan ya da anlamı ilk bakışta kestirebilen ve aklî olarak da çelişik olmayan ibareleri iyice tespit edebilmek gerekmektedir.<sup>57</sup> Kâdî ‘Abdülcebbar’a göre Allah Teâlâ, “muhkem” ile kast ettiği anlam ve muhtevayı, anlama etkisi olan özel bir nitelik yüklemek suretiyle sağlam bir şekilde ortaya koymuştur. Kast edilen anlama etki eden bu nitelik, “muhkem” lafza dilde/lügatte öyle bir biçimde yerleştirilmiştir ki muhkem lafız, aklî ilkeler ve ta’aruf (karşılıklı öğrenme) yoluyla, zâhirî ile kast edilen anlamın dışında başka bir anlam ve muhtevaya hamledilemez. Kaldı ki, ona göre, işte böylesi bir özellik ya da nitelik ile tahsis edilen lafız veya ifade, her halükârda “muhkem”dir.<sup>58</sup>

iii. Kâdî ‘Abdülcebbar’a göre, dinî metinleri “te’vîl” edecek olan kimsede aranan üçüncü ve son bir özellik de, bu tip insanların kendilerinde kuramsal düşünme (nazar) ve akıl yürütme (istidlâl) yetisinin bulunmasıdır. Öyle ki, ona göre, “muhkem” âyetlerin ya da lafızların oluşturmuş olduğu genel çerçeve esas alınmak suretiyle “müteşâbih” türünden âyet veya lafızların anlaşılması ve yorumlanması için aklın devreye sokulması bir gerekliliktir.<sup>59</sup> Başka bir ifadeyle söylersek, insanı diğer insan ve yaratıklardan üstün hale getiren en önemli yeti olan akıl nimetinin işletilmesi, aklın evrensel ilkeleri ve “muhkem” karakterli âyetler doğrultusunda “müteşâbih” âyet ve lafızların anlamlarına ulaşabilmek için bir zorunluluk arz etmektedir.<sup>60</sup> Çünkü onca, akıl, kesin bir bilgi kaynağı olup nakilden önce gelmektedir. Daha özel belirtmek gerekirse, “müteşâbih” nitelikli âyetlerin ya da kavramların “te’vîl”inde naklî deliller, her zaman için aklî delil ve ilkelere tabi olmak zorundadırlar.<sup>61</sup> Anlaşıldığına göre Mu‘tezilî kelâmcıların kâhir ekseriyeti, aklî delil ve ilkeleri aslî; naklî delil ve ilkeleri de fer‘î birer unsur olarak kabul etmektedir. Ancak bu durum, onların, yani Mu‘tezilî kelâmcıların benimsemiş oldukları düşünce sistemlerinde bir çelişki ya da tutarsızlık ifade etmemektedir. Tam tersine bu durum, her iki delil ve ilkelere birbirlerine uygun olduğu anlamına gelmekle beraber, Kur’ân’da aklî ilke ve kurallara zıt veya çelişik herhangi bir beyan ve ifadenin olmadığına da doğrudan delalet etmektedir.<sup>62</sup> Sonuçta onlara göre, nassları anlama ve yorumlama süre-

<sup>56</sup> el-Kâdî ‘Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s. 607.

<sup>57</sup> el-Kâdî ‘Abdülcebbar, *Müteşâbihu’l-Kur’ân*, c. I, s. 21-22.

<sup>58</sup> el-Kâdî ‘Abdülcebbar, *Müteşâbihu’l-Kur’ân*, c. I, s. 19-20.

<sup>59</sup> el-Kâdî ‘Abdülcebbar, *a.g.e.*, c. I, s. 25-26.

<sup>60</sup> el-Kâdî ‘Abdülcebbar, *a.g.e.*, c. I, s. 26-27.

<sup>61</sup> Mustafa Öztürk, “Mu‘tezile ve Tefsîr”, *Marife*, III/III, Kış Dönemi, Konya, 2004, s. 100-105.

<sup>62</sup> el-Kâdî ‘Abdülcebbar, *Kitâbu’l-Muğni fi Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-Adl*, c. V, s. 215.

cinde “müteşâbih” kabilinden âyet ve lafızları “te'vil” etmede akıl esas alınarak, onun doğrudan nakle hakem kılınması gerekmektedir.

## VI. Sonuç ve Değerlendirme

İslâm Kelâmı'nda, kullanmış oldukları akli ve mantıki delil ya da çıkarımlarıyla lider olan Mu'tezile, dinî nassları anlamlandırma ve yorumlama konusunda kendisinden öncekilerin (Selefiyye) genel tutumuna karşı çıkararak, nasslar bağlamında “teşbih” ve “tecsim”e neden olan birtakım kavram ve ifadelerin aklen çözümlenmesinin zorunluluğu üzerinde yoğunlaşmıştır. Mu'tezile, herhangi bir problem üzerinde nakil ile aklın çelişmesi durumunda önceliği her zaman için akıldan yana kullanmıştır. Bu nedenle de, Kâdî 'Abdülcebbâr gibi bazı kelâmcılar, sık sık “te'vil” metodolojisinin gerekliliğinden ve dinî zorunluluğundan bahsetmişlerdir. Çünkü ona göre “te'vil”, nassları anlamlandırma ve yorumlama konusunda rahat hareket etmeyi ön görmekte olup, kişiyi metnin ve harflerin tahakkümünden kurtararak özgür kılmasını sağlamaktadır. Bu bakımdan, Mu'tezilî cenahın önemli bir temsilcisi olan Kâdî 'Abdülcebbâr, kendi düşünce sisteminde açıkça kullanmış olduğu “te'vil” metodolojisini genel olarak, “*muhkem-müteşâbih*” ve “*hakikat-mecâz*” ilişkisi/ dengesi üzerine kurgulamıştır. Öte yandan o, gerek “*muhkem-müteşâbih*” gerekse de “*hakikat-mecâz*” ilişkisinin sağlıklı bir çizgide sürdürülebilmesi için, akıl yürütmeye (istidlâl), her zaman aklın ilke ve sunumlarından yararlanmaya gereksinim olduğu kanısına varmıştır. Kimbilir belki de o, koşullanmış olduğu inanç dizgesi ya da içinde yetişmiş olduğu dinî gelenek, anlayış ve kültüre paralel olarak benimsemiş olduğu görüş ve düşüncelerin “te'vil” metodolojisiyle savunulabileceğini ve karşı tarafın (öteki) da ancak bu şekilde daha iyi ikna edilebileceğini düşünmektedir.

## Kaynakça

- 'Abdülcebbâr (1958), el-Kâdî Ebu'l-Hasan (ö. 415/1024), *Kitâbu'l-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, thk. Mahmûd Muhammed el-Hudayrî, el-Müessesetü'l-Mısrıyyetü'l-Âmme li't-Te'lif ve'l-Enbâ' ve'n-Neşr, nşr. İbrâhîm Madkûr-Tâhâ Hüseyin, Kahire, c. I-XVI.
- a.mlf. (1969); *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, c. I-II, nşr. 'Adnân Muhammed Zerzûr, Kahire.
- a.mlf. (1408/1988); *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. 'Abdülkerîm 'Osmân, Mektebetü'l-Vehbe, Kahire.
- Aksan (1995), Doğan, *Her Yönüyle Dil –Ana Çizgileriyle Dilbilim-*, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara.
- a.mlf. (1998); *Anlambilim –Anlambilim Konuları ve Türkçe'nin Anlambilimi-*, Engin Yay., Ankara.

- el-Cürcânî (1416/1995), es-Seyyîd eş-Şerîf ‘Ali b. Muhammed (ö. 816/1413), *et-Ta‘rifât, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye*, Beyrut.
- Doğan (2011), Hüseyin, *İlk Dönem İslâm Kelâmcılarında Dinsel Metinleri Anlama ve Te’vil Problemi*, Kardeşler Ofset-Matbaacılık, Samsun.
- a.mlf. (2011); “*Kur’ân’ın Kendine Özgü Yorumbilim Metodolojisi: Te’vil*”, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. XIII, sayı: 23 (2011/1), Sakarya.
- Ebû Zeyd (1993), Nasr Hâmid, *el-İtticâhu’l-‘Aklî fi’t-Tefsîr –Dirâse fî Kadiyyeti’l-Mecâz fi’l-Kur’ân inde’l-Mu‘tezile*, Beyrut.
- el-Firûzâbâdî (1982), Muhammed b. Ya’kûb (ö. 817/1414), *el-Kâmûsu’l-Muhît*, Muesse-setü’r-Risâle, Beyrut.
- el-Gazzâlî (1359/1940), Ebû Hâmid Muhammed (ö. 505/1111), *Kânûnu’t-Te’vil*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kahire.
- a.mlf. (1985); *el-İlcâmu’l-‘Avâm ‘an ‘İlmi’l-Kelâm*, (Mecmu’a Resâ’il el-İmâm el-Gazzâlî İçinde), nşr. Mu‘tasım Billâh el-Bağdâdî, Beyrut.
- a.mlf. (1322); *el-Mustasfâ min ‘İlm el-Usûl*, Dâru’l-Ma‘rife, Mısır.
- Güven (2005), Şahin, *Kur’ân’ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında –Çok Anlamlılık Sorunu-*, Denge Yay., İstanbul.
- el-İsfehânî (1989), Ebû Kâsım Râgıp (ö. 502/1108), *el-Müfredât fî Garibi’l-Kur’ân*, nşr. Kahraman Yay., İstanbul.
- İbn Kuteybe (1393/1973), Muhammed ‘Abdullâh b. Müslim, *Te’vilü Müşkili’l-Kur’ân*, nşr. Seyyîd ‘Ahmed Sakar, Dâru’t-Türâs, Kahire.
- İbn Manzûr (trz.), Ebu’l-Fazl Cemâlüddîn (ö. 711/1311), *Lisânu’l-‘Arab*, Dâru Lisâni’l-‘Arab, Beyrut.
- Kehhâle (1392/1982), ‘Ömer Rızâ, *el-Edebü’l-‘Arabiyyi fi’l-Câhiliyye ve’l-İslâm*, Dımaşk.
- Koç (1998), Turan, *Din Dili*, İz Yay., İstanbul.
- Öztürk (2004), Mustafa, “*Mu‘tezile ve Tefsîr*”, *Marife*, 3/3 Kış Dönemi, Konya.
- Ünsal (2005), Hakkı, *Müteşâbihâtın Bilinebilirliği Sorunu*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Yavuz (2006), Ömer Faruk, *Kur’ân’da Sembolik Dil*, Ankara Okulu Yay., Ankara.
- Yılmaz (2004), Sabri, *Kadı Abdülcebbâr ve Gazzâlî’de Te’vil Problemi*, (Doktora Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.

# Globalleşme Sürecinde Kültür ve Medeniyetler Arası İlişkiler Üzerine Düşünme: İbn Meymun Örneği

*Atilla ARKAN*

**Öz:** Bu çalışmada öncelikle küreselleşme sürecini, bu sürecin oluşma sebeplerini ve bu süreçte gerçekleşen etkileşimi sunacağız. Bundan sonra kültür, din, kimlik ve medeniyetler arasındaki geçiş, ilişkiler ve etkileşim konusunu inceleyeceğiz. Bu bağlamda İslam Düşüncesinin Yunan düşüncesiyle ve Yahudi düşüncesini İslam düşüncesiyle olan ilişkisini ele alacağız. Bu noktada ilişkileri tasvirde kullanılan dil ve kavramlar sorunlu ve zayıf olduğunu özellikle belirtmek isterim. Kültür ve medeniyetler arasındaki ilişkiler *almak, taklit, nakletmek* ve *etkilenmek* şeklinde pasif kavramlarla tasvir edilmektedir. Böylesi bir tasvirde düşünürlerin entelektüel yaratıcılıkları ile sentetik çözümleri, kısmen tarihsel bağlamları ile temel önceliklerinden kaynaklanan katkı ve özgün yönleri takdir edilememektedir. Kültürler ve medeniyetler arasındaki ilişkileri tasvir etmek için imkân, ihtiyaçlar, evrensel ve yerel unsurlar arasında gerilim, kimlikler arasında gerilim, süreklilik içinde değişim, entelektüel yetkinlik ile üretkenlik, sentetik ve melez çözümler kavramlarının daha önemli olduğunu vurguluyorum. Bu bağlamda bu kavramlarla İbn Meymun'un Yahudi düşüncesi ve İslam düşüncesiyle ilişkisi detaylı bir şekilde sunulacaktır. Yahudi düşünürün vahiy ve yorum teorisi etrafında kendi sentetik çözümleri sunulacaktır. Bu çalışmanın İslam Düşüncesinin Yunan ve diğer düşünce havzalarıyla ilişkisinin daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunacağını ümit etmekteyim.

**Anahtar Kelimeler:** Küreselleşme, Kültür ve Medeniyet arası ilişkiler, İbn Meymun, İslam Düşüncesi, Yahudi Düşüncesi

**Contemplation on the interactions among the civilizations and cultures in the globalization process: Maiomonides as an exemplar**

**Abstract:** In this article, first of all I will describe the process of globalization, its reason and the interactions, which occur through process. Than I will rewiev the subject of interactions among cultures, religions, identities and civilizations. In this context I will especially focus on the transmission from Greek Philosophy to Islamic Thought and from Islamic Thought to Jewish Thought. I would like to clearly point out that the language and the terms that are used to describe the transmission processes are problematic and very weak. The relations among cultures and civilizations are described such as terms reception, imitation, transfer, influence that are very passive and insufficient. In such description, the intellectual creativity and the synthetic solutions of thinkers are clearly ignored. And it is also discounted the original contributions of the thinkers which partly aroused from their historical contexts and essential priorities. We need better terms in order to describe the relations among the cultures and the civilizations. In this context I will analyze Maimonides's theory of the revelation and the interpretation. I will also focus on the relations' of Jewish thinker with Islamic and Jewish

thoughts. I hope this study will make a contribution to better understanding the relation of Islamic thought to Hellenistic philosophy and other ancient thoughts.

**Keywords:** Globalization, Maimonides, The relations among cultures and civilizations, Islamic Thought, Jewish thought

**İktibas/Citation:** Atilla Arkan, "Globalleşme Sürecinde Kültür ve Medeniyetler Arası İlişkiler Üzerine Düşünme: İbn Meymun Örneği", *Usûl*, 13 (2010/1), 111 - 146.

Küreselleşme kavramıyla ifade edilen süreç sebebiyle kültürler, dinler, kimlikler ve medeniyetler arasındaki etkileşim ile bu etkileşimin gelecekte nasıl bir mahiyete bürüneceği günümüzde en ilgi çekici hususlardan birisidir. Günümüzde küreselleşme olgusunu bu kadar yoğun bir şekilde öne çıkartan husus insanlığın geçirmiş olduğu değişim sonucu ortaya çıkan bilim ve onunla üretilen teknolojidir. Teknolojinin kullanımıyla beraber insanın ve bilginin hareketliliği son derece hızlanmıştır. Burada da teknolojinin iki yönü bu süreçlerde oldukça etkili olmaktadır. İlki bilgisayar teknolojileriyle ilişkili olup bu alanlarda gerçekleşen gelişmeler bilginin üretilme, muhafaza edilme ve neredeyse eşzamanlı bir şekilde paylaşılabilmeye imkanları son derece arttırmıştır. İkinci olarak iletişim teknolojilerinde yaşanan gelişmeler özellikle malumat ve bilginin hızlı bir şekilde paylaşılabilmeye sağladığından dolayı etkileşim son derece hızlanmış ve dünyanın birbirinden haberdar olması ve karşılıklı etkileşim ağlarının oluşması anlamında dünyayı küçük bir köye çevirmiştir.

Üçüncü olarak ulaşım teknolojilerinde yaşanan gelişmeler insanlığın hareketliliğini son derece arttırmış ve arttırmaktadır. Bu ise doğal olarak kimlik ve kültürlerin yüz yüze ve canlı etkileşimini daha da hızlandırmıştır. Son olarak ise bir miktar tüm bu gelişmeleri takiben ve bir miktar da ekonominin de küreselleşmesiyle metropol ismini verdiği nüfusu son derece yoğun çok kültürlü, dinli, dilli ve kimlikli mekanlar ortaya çıkmıştır. Metropol şehirler adeta tüm dünyanın farklı milletlerinin bir arada ama ayrı kimlikler halinde yaşamlarını sürdürdüğü yerleşimlere dönüşmüştür. Bundan dolayı küreselleşme sürecine farklı bir mahiyette gözlemlediğimiz kimlik ve kültürler arası etkileşimin geleceğinin nasıl bir süreci takip edeceği son derece önemli bir mesele olmuştur. Yine bu noktada değişimin hızı ve bunun kimlikler üzerinde oluşturduğu gerilim ve etkinin nasıl yönetilmesi gerektiği başka önemli bir konudur.

Bu yaşanan değişim sürecinde birçok gerilim alanları oluşmuştur. Bir yanda evrensel veya küresel olduğu düşünülen değerlerle yerel dini, kültürel ve milli değerler arasında bir gerilim oluşmuştur. Bu noktada tarihsel sürekliliği temsil eden kurum ve kimlikler benzer gerilimleri yaşamakta ve benzer tepki kalıpları ortaya çıkmaktadır. Diğer taraftan ise büyük şehirlerde bir arada yaşayan farklı kültür ve kimlikler arasında gerilimler oluşmaktadır.



Ölçekleri farklı olmakla beraber, kültürlerin etkileşimi yoğun bir şekilde etkileşimi yeryüzünde ilk defa gerçekleşmemektedir. Biz bu çalışmamızda iki farklı zaman dilimine ve etkileşim noktasına temas edeceğiz. İlki İslam düşüncesinin Yunan düşüncesi ile olan etkileşimi ikincisi ise Orta Çağ Yahudi düşüncesinin İslam Düşüncesiyle olan ilişkisidir. İkinci nokta da ise İbn Meymun üzerinden konuyu incelemeye çalışacağız. Bu bağlamda Yahudi filozof dinler ve kültürler arasındaki etkileşimin mahiyetinin anlaşılması bakımından değerli bir örnektir. Bugün ile geçmiş dönemlerdeki etkileşim örnekleri arasında mahiyet bakımından benzer süreçler yaşandığını düşünebiliriz. Yukarıda kısaca bahsettiğimiz teknolojik gelişmeler farklı din, kültür ve düşünce yapıları arasında etkileşimleri daha hızlı, doğrudan, yeni melezlenmelere ve üretime imkan vermesi bakımından daha dinamik bir hale getirmiştir.

Çalışmamızın konusu olan ilk etkileşim örneği Yunan düşüncesi ile İslam Felsefesi arasındaki etkileşimdir. 19 yüzyılda İslam düşüncesinin Yunan Felsefesiyle olan ilişkisi ve iki kültür havzası arasındaki ilişki yoğun bir şekilde tartışıldı. Oryantalist ve Batı merkezli vurguların yoğun olduğu 19. yüzyılın başlarında Batılı araştırmacılar İslam düşüncesinin oluşumunda Müslümanların rolünü *alıcı*, *taklit edici* ve *tekrar edici* şeklinde daha çok pasif olarak tasvir ediyorlardı. Bu yaklaşıma göre İslam Felsefesi hatta büyük ölçüde İslam dünyasında çıkan ilmi gelenekler İslam öncesi ilim çizgilerinin basit tekrarı takipçileriydiler. Coğrafi temas zorunlu olarak ilmi başarıları ortaya çıkarmıştır. Bu coğrafyada gerçekleşen dönüşüm var olan kimliklerin kurucu yönü ihmal edilerek sanki bir etkinin zorunlu bir sonucu gibi imiş gibi çoğu zamanda mekanik bir süreç şeklinde tasvir edilmişti.

Müslümanlar Hz. Peygamberin ölümünden kısa bir zaman sonra sonucu güçlü ilmi gelenekler kurabilmişlerdir. Bu başarının altında ise temelde iki ana unsur bulunmaktadır. Kur'an-ı Kerim ve Hadislerdeki yoğun teşviklerinde işaret ettiği gibi İslâm ilme özel bir önem vermiştir. İkinci olarak ise ilk başlarda cemaat olarak ortaya çıkan Hristiyanlık ve Yahudilik tarihiyle mukayeseli olarak düşünüldüğünde İslam'ın bir din olarak ortaya çıkışı ve varlığını devam ettirishi devletle beraber olmuştur. İslam devletlerinin varlığı da modern zamanlara kadar imparatorluk formunda gerçekleşmiştir. Farklı coğrafyalarda kısa zamanlı emirlikler dönemleri bu nokta bakımından İslam tarihinin akışına kalıcı bir etkide bulunmamışlardır. İslam'ın imparatorluk formunda var olma tecrübesi felsefi ilimlerin oluşumunda önemli etkisi olmuştur. Güçlü ve zengin İslam devletleri felsefi ilimlerin hızlı bir şekilde kurulabilme ve geliştirilme imkanını hazırlamıştır. Diğer yandan devletin farklı düzeylerde akli ilimlere olan ihtiyacı, akli ilimleri içselleştirme ve üretim süreçlerindeki motivasyonu hızlandırmıştır.

İmparatorluğun farklı kimliklere hitap edecek bir dil ve söyleme olan ihtiyacı felsefeye olan ihtiyacı daha da arttırmıştır.

İslam'ın vermiş olduğu özel bir önemle ve güçlü siyasi yapıların sağladığı imkanlarla önce Tefsir, Hadis, Fıkıh gibi dini metinlerin anlaşılmasını amaçlayan İslami ilimlerin oluşumundan kısa bir zaman sonra Kelâm, Felsefe ve Tasavvuf gibi, İslâm düşünce okulları çok kısa zamanda inşa edilebilmiştir. Hiç şüphesiz İslam bir din olarak ortaya çıkışından sonra fetihler yoluyla çok hızlı bir şekilde Kadim dünyanın önemli kültür ve düşünce okullarıyla doğal bir şekilde karşılaştı. İslam ilmi gelenekleri olan Hadis, Tefsir, Fıkıh ve Kelâm gibi disiplinler büyük ölçüde teşekkül ve tedvin aşamalarını felsefi müktesebat tercüme edilmeden önce tamamlamışlardı. Felsefi müktesebat yoğun bir şekilde Abbâsî İmparatorluğu döneminde özellikle halife el-Mansûr'un Bağdat'ı kurmasından sonra yoğunluk kazanıp Beytü'l-Hikme ile zirvesine ulaştı. Dolayısıyla yeni bir din olarak İslam'ın Müslüman filozoflara sunduğu bir çerçeve ve imkan alanı vardı. Bundan dolayıdır ki, Tanrı'nın birliği, Tanrı'nın aşkınlığını kaybetmeyecek bir şekilde âlemle ilişkisi, psikoloji teorileri çerçevesinde nübüvvetin imkan ve gerekliliği, vahyedilmiş bir dinle felsefenin nasıl bir ilişki içerisinde olması gerektiği, bunlara bağlı olarak dini ifadelerle felsefi sonuçları uyuma kavuşturacak yorum teorisi, insanın ölümden sonraki varlığı gibi farklı ve özgün konu Müslüman filozofların eserlerinde ortaya çıkabilmiştir. Özellikle İslam Kelâmıyla ve diğer Müslüman düşünürlerle olan etkileşimler bu yeni felsefi problemlerin ortaya çıkışını anlamlı bir şekilde izah edebilir. Nitekim İbn Meymun ve diğer Yahudi düşünürler de İslam düşüncesinde oluşan çizgileri takip ederek ve onun sunduğu imkanlardan istifade ederek Yahudi düşüncesinde öncesinde olmayan felsefi bir çizgi oluşturabilmişlerdir.

İslam dünyasındaki çeviri çalışmaları sonucunda Platon (MÖ 427-347), Aristoteles (MÖ 384-322), Plotinus (MÖ 205-270) 'un eserleri çevrildiği gibi onların eserlerine şerhler yazan İskender Afrodisî (ö. M.S. 200), Porphyry (ö. M.S. 304), Iamblichus (M.S. 245-325), Syrianus, (M.S. 354-430), Proclus (ö. MS. 485), Ammonius (M.S. 435/445-517/526), Themistius (ö. MS. 390) Philoponus M.S. 490-570, Olimpiodorus (ö. MS. 570), Damascius (M.S. 458-538) ve Simplicius (ö. MS. 560) gibi filozofların da eserleri tercüme edilmiştir.<sup>1</sup> Bu şerhlerin bizzat kendileri temel felsefi konu ve sorunlarda farklı çözüm yaklaşımları içermesi sebebiyle Müslüman filozoflara yeni felsefi sentezler ve tercihlerde bulunabilme imkanı sunmaktaydı. Farabî (ö. 339/950-1), İbn Sina (ö. 428/1037) ve İbn Rüşd'ün (520/1154-587/1198) açık atıflarından anlaşıldığı üzere Müslüman filozoflar bu farklılıkların bilincindeydiler. Hem Helenistik dönem şarihlerine

<sup>1</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. Rıza Teceddüd, (Tahran: 1971), s. 299-304.

yaptıkları eleştirilerde hem de kendi tercih ve sentetik düşünce üretimlerinde bu hususu açık bir şekilde gösterdiler. Diğer bir ifadeyle Müslüman filozoflar Aristo sonrası Helenistik dönem şerh geleneklerindeki birikim ve sorunları çeviri çalışmaları sonrasında devralmış ve içselleştirmişlerdir. Gerek bu içselleştirme sürecinde gerekse entelektüel üretim süreçlerinde yeni sentetik çözümlerin oluşmasında içlerinde buldukları din ve kültürün belirleyici unsurlarını da değerlendirme süreçlerine katmışlardır. Böylece Müslüman filozoflar Helenistik dönem şerhlerde sunulan farklı yorum imkanları ve İslam düşünce disiplinlerinin sunmuş olduğu belirleyici unsurların etkileşim ağında kendi tercihlerini ve sentetik üretimlerini oluşturmuşlardır. Bu büyük bir başarıdır.

Kadim mirasın İslam toplumuna aktarılması süreci evrensel olanla yerel olanın ilişkisinin nasıl olması gerektiği konusunda gerilim oluşmuştur. Akli ilimler geleneği gerilimin evrensel tarafını yani oluşan İslam dininin kültürel varlığı gerilimin yerel tarafını oluşturmuştur. Felsefi ilimlerin *acem ilimleri* yani yabancı ilimler olarak isimlendirilmesi bunun açık göstergelerinden bir tanesidir. Bu yaklaşımda dini ilimler var olan toplumun kültürünün ve kimliğinin önemli bir parçası kabul edilmiş felsefi ilimler ise evrensel olanı temsil edip gerilimin diğer ucunda kalmıştır. Yine başlangıçtan itibaren akıl vahiy ilişkilerinin sürekli olarak tartışma konusu olması ve Kelâm ve felsefe okulları arasındaki çatışmalar bir yönüyle evrensel olanla yerel olan arasındaki ilişkileri de temsil etmektedir.

Konunun detayına girmeden kullandığımız evrensel ve yerel kavramlarına açıklık getirmemiz uygun olacaktır. Evrensel kavramının burada iki boyutuna işaret etmemiz gerekir. İlki hitap edilen kitlenin belli bir coğrafya, kültür, din veya kimlikle sınırlı olmayıp tüm insanlığı muhatap almasıdır. İkinci anlamdaki evrensellik ise söylemde dile getirilen görüş, kavram ve teorinin doğruluk iddiasının geçerliliğinin zaman ve coğrafya bakımından sürekliliği ile ilgilidir. Bu metinde kullandığımız evrensel kelimesi ilk anlamı içermektedir. İkinci anlamındaki evrensel kavramıyla ilgili olarak ise tüm tarihsel süreç boyunca aklen doğru kabul edilmiş ve gelecekte de doğru kabul edilecek görüş, açıklama ve teorilerden bahsedemiyoruz. Tarihsel olarak böyle bir olguya da sahip değiliz. İnsanlık boyunca kullandığımız kavram ve teoriler değişim geçirmektedir. Onların gerçeklikle ilişkisi ve evrenselliğin tarih içinde nasıl devam ettirildiği başka bir çalışmanın konusu olacak kadar girift ve uzundur. Burada ikinci anlamdaki evrensel kavramıyla belli bir kültür, coğrafya, ideoloji veya dinle kayıtlı olmaksızın, belli bir dönemde ilmi çalışmalara ve akli değerlendirmelere dayanılarak dünya coğrafyasının büyük çoğunluğunda doğru, genel geçer kabul edilen görüş, kavram ve teorileri kast etmekteyiz. Doğal olarak burada konuşma biçimi itibarıyla tüm insanlık muhatap alınmaktadır.

İnsanlığın tarihsel tecrübesine baktığımızda iki anlamıyla da evrensellik büyük ölçüde akli ilimler ve felsefe üzerinden inşa edilmiştir. Burada aklın mutlak ve tek kesin bir görüş oluşturduğunu iddia etmiyoruz. Görelî anlamda dahi evrensellik insan akli aracılığıyla felsefe ve bilim formunda üretilebilmiştir.

Evrensellik kavramının kullanımında bir hususa daha dikkat çekmek isterim. Dinlerin bir kısmı gibi İslam’ında evrensellik iddiası bulunmaktadır. İslam dini ile ilgili yerel kavramını kullandığımızda iddiasının evrenselliğini tartışmaya açmıyoruz. İslami ilimlerin genelinde gördüğümüz gibi hitap ettiği kitle bakımından sadece Müslümanları muhatap almasını kast ediyoruz. Dinlerin mesajının evrenselliğinin nasıl gerçekleştiği ise incelenmesi gereken başka bir konudur. Bu hususlar İslam ve Yahudi Düşüncesi hakkındaki değerlendirmelerimizde gözden kaçırılmamalıdır.

İslam ve Yahudi düşüncesi bağlamında medeniyet, kültür ve kimlikler arasında etkileşimi ve evrensel olanla yerel olanın etkileşimini incelediğimiz bu çalışmada insanın doğasının aynı olmasına rağmen kültür ve medeniyetlerin farklılaşma sebeplerine kısaca değinmek uygun olacaktır. Maddî ve manevî temel ihtiyaçları bakımından insanlar birbirlerine benzemesine rağmen, yaşadıkları coğrafya farklı olduğu için tarih içerisinde toplumlar farklı kültür yapıları üretmişlerdir. Toplumların tarihsel tecrübelerinin farklılığı ile içinde yaşanılan siyasal örgütlenme biçiminin ve yapılarının farklılığı kültür ve medeniyet unsurlarının farklılaşması süreçlerinde oldukça etkili olmuştur. Çalışmamızın konusu bakımından İslam’ın imparatorluk formundaki bir devletle beraber olması ve İbn Meymun’un (1135/1138-1204) içinde bulunduğu Yahudi düşüncesinin büyük ölçüde İslam siyasî egemenliği içinde gelişmesi bu etkinin sonuçlarının gözlemlenmesi bakımından güzel örneklerdir.

İslam ile Yahudi düşünce ve kültürleri arasındaki ilişkinin mahiyetini özellikle Yahudi düşünür İbn Meymun üzerinden takip edeceğiz. İslam sonrası Yahudi düşüncesinde ortaya çıkan düşünürlere ise etkileşimin mahiyetini tarihsel boyutuyla anlayabilmek için kısaca değineceğiz. Biz zımnen şunu kabul ediyoruz: İslam Düşüncesiyle Yunan felsefe geleneği arasındaki ilişki ile İslam Felsefesinin Yahudi Felsefesi arasındaki ilişki arasında mahiyet bakımından benzerlik bulunmaktadır. İslam Felsefesi oluşum sürecinde gerek yorum gelenekleri gerekse tercüme üzerinden Yunan felsefe birikiminden istifade etmiştir. Yahudi düşüncesi de özellikle Kelâm ve felsefe disiplinleri ve hatta diğer İslami ilim gelenekleri söz konusu olduğunda benzer bir şekilde İslam düşüncesinden istifade etmiştir.

Din olarak Yahudiliğin İslam dininden önce olması bu noktanın anlaşılmasını biraz zorlaştırmaktadır. Fakat İbn Meymun üzerinden Yahudi düşüncesinin

12. Yüzyıldaki durumunu açıkladığımızda bu husus daha rahat anlaşılacaktır. Yahudilik İslam dininden çok önce gelmiş bir din olmasına rağmen Yahudi Felsefesinin zirvesini temsil eden Musa b. Meymun İslam düşüncesinin başarı çizgisini takip ederek ürünlerini vermiştir. Burada farklı olan hususlardan biri şudur: İbn Meymun'un İslam ilmî gelenekleri ve felsefesiyle olan bu etkileşim tecrübesi Müslümanların güçlü siyasi egemenlikleri ve bu siyasal güçle oluşturdıkları medenî birikimin ışığı altında gerçekleşmiştir. İslam Felsefesinin Yunan Felsefesiyle olan ilişkisinde ise yine Müslümanlar güçlü bir siyasal egemenliğe sahiptirler.

Dini liderlik ve temsil görevleri de olan Yahudi filozof İbn Meymun'un kimliğinin ve düşünce yapısının en önemli bir parçasını hiç şüphesiz Yahudi dini oluşturmaktaydı. Bu bağlamda İbn Meymun adına Yahudi dininden kaynaklanan ayırt edici temel inançlar şunlardır: Yahudi ırkının Tanrı tarafından seçilmişliği, Hz. Musa'nın peygamberliği, bir şeriat olarak *Tevrat* ile O'nun ezeliyeti, en son olarak da Yahudi kavramsallaştırmasıyla Mesih inancı ve ahiret hayatı oluşturur.<sup>2</sup> Yahudi ilmi gelenekleri öncelikle, Kitab-ı Mukaddes ile Rabbani öğretiler<sup>3</sup> ve *Mişna*<sup>4</sup> ve *Gemara* gibi *Talmud*<sup>5</sup> üzerine çalışmalarla oluşmuştur. Evrensel bir nitelik kazanması ise daha çok felsefe geleneğiyle karşılaşmasından sonra mümkün olabilmektedir. Bu noktada Yahudilerin sürgünde buldukları, milattan önce ikinci yüzyıl ile milattan sonra birinci yüzyıl arasında Helenistik felsefe ile karşılaşmaları son derece önemlidir. Bu dönemin önde gelen ismi Filon (İ.Ö. 25-İ.S. 40)dur. Filon Kitab-ı Mukaddes'in konuları üzerine şerhler yazmış ve Yahudiliği, zamanının hâkim düşünce okulları Eflatunculuk ve Stoacılıkla uzlaştırmaya çalışmıştır.<sup>6</sup> Fakat bu noktada iki noktayı vurgulamak uygun olacaktır. İlk olarak Filon genel Yahudi düşüncesinde bir istisna olarak durur.

<sup>2</sup> Atilla Arkan, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, Değişim Yayınları, İstanbul 2007, s.13; Arthur Hyman, James J. Walsh, *Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge 1973, s. 337; Fuat Aydın, *Yahudilik*, İnsan Yayınları, İstanbul 2004, s. 20.

<sup>3</sup> Rabbani öğretiler, Rabbi denilen Yahudi din adamlarının oluşturdıkları doktrinlerin tümüne denmektedir. Rabbi kanun bilgini, yorumcu ve ilahiyatçı demektir. Rabbilerin konumu M.S. 70 yılında Kudüs mabedinin yıkılmasından sonra daha da belirgin hale gelmiştir. Bkz: Mehmet Aydın, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, Konya 2005, s. 630.

<sup>4</sup> *Mişna* kelime anlamıyla tekrar yolu ile öğretme anlamına gelir. Kelimenin kök anlamının da işaret ettiği gibi, *Mişna* Yahudiliğin şifahi gelenekle oluşan kutsal kitaplarından bir tanesidir. *Mişna*, *Tevrat*'ın (Tora) yorumunu ortaya koymaktadır. Diğer bir ifadeyle *Mişna* *Tevrat*'ın buyruklarının yüzyıllar boyunca yapılmış sözlü yorumlarından oluşmaktadır. Bkz: Aydın, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, s. 509.

<sup>5</sup> *Talmud*, *Mişna* üzerindeki yorum çalışmalarından oluşmaktadır. *Mişna*'nın yorum kısmına *Gemara* denildiğinden *Talmud*'un *Mişna* ve *Gemara*'dan oluştuğunu söyleyebiliriz. *Mişna* üzerindeki yorum çalışmaları asırlar boyunca Kudüsteki ve Babildeki akademilerde devam ettiğinden Kudüs ve Babil *Talmud*'u olmak üzere iki farklı *Talmud* ortaya çıkmıştır. Aydın, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, s. 738-739.

<sup>6</sup> Arthur Hyman, James J. Walsh, *Philosophy in the Middle Ages*, s. 337

Kendisinden sonra Yahudilikte geleneği olan bir felsefe çizgisi oluşmaz. İkinci olarak ise Orta Çağda Yahudi felsefesinde göreceğimiz felsefi yapı büyük ölçüde Aristocu ve Yeni-Eflatuncu'dur. Bu da İslam felsefe geleneğinin etkisini açık bir şekilde göstermektedir.<sup>7</sup>

Philon'dan sonra Yahudi dünyasında felsefi düşünce daha sonra Yahudilerin İslâm siyasal hakimiyetinde yaşadıkları dönemde ortaya çıkar. Yahudiler Büyük İskender zamanından başlayarak hep Helen dünyasının içinde yaşamalarına rağmen, felsefi düşünce ve spekülasyona yeterince ilgi göstermemişlerdir. Onların ilgileri dokuzuncu yüzyılda Müslümanlarla yaşamaya başladıktan sonra ciddi bir artış göstermiştir. Hahamlar, İkinci Tapınak devrinde Yunan Felsefesiyle temasa geçmelerine ve bunun sağladığı imkânları görmüş olmasına rağmen felsefi düşüncede ilerleyememişlerdir.<sup>8</sup> Bunun en önemli sebepleri Makkabi zaferinden sonra, puta tapanların işi diye felsefeden tamamen yüz çevirmeleridir. Ayrıca M.S. 70 yılında Titus'un Yerusâlim'i yıkmasından sonra Yahudiler tamamen kendi dünyalarına kapanıp, Eski Ahit etrafında odaklaştılar. Eski Ahit Yahudilerin var olmaları, hayatlarını devam ettirmeleri ve birliklerini koruyabilmeleri için yeter kabul edilmişti.<sup>9</sup>

Yahudiler ancak İslâm hâkimiyetinden sonra Yunan felsefi düşüncesine giriş yapabildiler. Onuncu yüzyılın başlarından on üçüncü yüzyıla kadarki zaman diliminde Yahudi düşünürlerin Arapça olarak çeşitli felsefi eserler yazdığını gözlemlemekteyiz. Bu dönemde Arapça, Yahudi dünyasında felsefe yapmanın ve bilimsel eser yazmanın temel dili idi. Yahudilerin Arapçayı ortak kültür ve düşünce dili olarak kullanmaları onlara ciddi bir hareketlilik; İslâm düşünce ve kültüründen hızlı bir şekilde istifade imkânı kazandırmıştı. Böylece Yahudilerin önünde dilsel bir engel oluşmamıştı.<sup>10</sup> Nitekim Arapçanın bilim ve kültür dili olarak kullanılmasından dolayı felsefi eserlerin İbraniceye çevrilmesi gibi bir olguyla bu dönem de karşılaşmamaktayız.<sup>11</sup>

Burada genel ve özel olarak iki husus önemlidir. Genel olarak Müslümanların imparatorluk formunda güçlü siyasal egemenlik kurmaları ve bunu takiben akli ilimlerin Arapçaya tercümesi aynı toplumda yaşayan Yahudilere felsefe yapmanın imkanını sundu. Özel olarak ise Müslümanlar İslam Hukukunun kavramsallaştırmasında da gördüğümüz üzere Yahudileri *ehli kitap* olarak kabul ederek İslam topraklarında güvenli, görelî olarak özgür ve içinde buldukları toplumun imkanlarından istifade ederek ekonomik olarak nispeten gelişmiş bir

<sup>7</sup> Arkan, İbn Meymun Felsefesinde Tanrı, s.14

<sup>8</sup> Moshe Sevilla Sharon, *İsrail Ulusu'nun Tarihi*, Tel Aviv 1981, s. 55

<sup>9</sup> Hayrullah Örs, *Musa ve Yahudilik*, Remzi Kitapevi, İstanbul 1966, s. 330.

<sup>10</sup> Julius Guttman, *Philosophies of Judaism*, Schocken Kitapevi, New York 1973, s. 54.

<sup>11</sup> Arkan, İbn Meymun Felsefesinde Tanrı, s.15

düzye de yaşama imkanı sundular.<sup>12</sup> Onların durumları eş zamanlı olarak Avrupa'da Gettolarda yaşayan Yahudilerle karşılaştırılamayacak kadar iyiydi. Arapçayı da ilim ve kültür dili olarak aktif olarak kullandıkları için Yahudi düşüncesi İslâm felsefe ve Kelâmının evrenselleşme ve gelişim evrimini yakından takip edip sürece katılabılmışlardır.<sup>13</sup> Şüphesiz ki bu süreç belli bir zaman almıştır. İslam siyasal hakimiyetindeki dönemin ilk bölümünde üretilen eserler, Yahudi olmayan düşünürlerin eleştiri ve fikirlerine cevap vermeyi hedeflemekte olup daha fazla savunma ve kimlik vurgulu iken İbn Meymun ile beraber sentetik ürün verme seviyesine çıkmıştır.<sup>14</sup>

Yahudi düşüncesini, yine İslam düşüncesiyle Yunan Felsefesi arasındaki ilişkiyle karşılaştırmalı olarak düşündüğümüzde şu tablo karşımıza çıkmaktadır. Özellikle Abbasilerden sonra Müslümanlar devletin ihtiyaçlarını gözeterek şekilde felsefeyle kurucu bir şekilde ilişki yürüttüler. Devletin akli ilimlerden istifadesi ve İmparatorluk formundaki siyasal yapının ihtiyaçlarına uygun yerel kimlikleri aşabilen evrensel siyasal bir dilin üretilebilmesi bu kurucu ilişkinin önemli noktalarındandı. Yahudi düşüncesi ise İslam siyasal hakimiyet alanında üretilen ve zamanının en üst felsefi yapısı kabul edilen birikimi içselleştirmeye odaklanmış ve kendi dini geleneklerini bu bağlamda revize etmişlerdir. Yahudi dini düşüncesinden kaynaklanan yönlerle beraber temel felsefi sorunları yeniden düşünmüşlerdir. İbn Meymun'un Yahudi Aristoculuğunu üretebilmesi bu bağlamda önemlidir. İbn Meymun'un İslam Düşüncesiyle etkileşimini ve söz konusu gerilimleri nasıl çözümleyip uzlaştırdığını görmeden önce onun hayatına kısaca bakmamız yerinde olacaktır. Böylece eğitim sürecinde, onun İslam dünyasının farklı coğrafyalarında ve eserleri boyunca İslam Düşüncesiyle etkileşimini gözlemleyebilmek daha kolay olacaktır.

### I. İbn Meymun'un İslam Düşüncesiyle Etkileşiminin Tarihsel Arka Planı

İbn Meymun Haham İsaak bin Meymun'un oğlu olarak 30 Mart 1135 tarihinde Endülüs'te kültür ve ilim bakımından 10-12. yüzyıllarda çok seçkin toplumda bulunan Kurtuba'da doğdu.<sup>15</sup> İbn Meymun uzun zaman önce Endülüs'e yerleşmiş bulunan köklü ve asil bir ailenin çocuğudur. Babası anlaşıldığı kadarıyla saygın bir Yahudi din âlimi olup, hem tabii hem felsefi ilimlerde birikim sahibi bir kişiydi. O, Kitab-ı Mukaddes üzerine yaptığı tefsirlerle, İslâm Kelâmındaki tartışmaları aktif bir şekilde Yahudi dini geleneğinde devam ettir-

<sup>12</sup> Kürşat Demirci, *Yahudilik ve Dini Çoğulculuk*, Ay Işığı yayınları, İstanbul 2005, s. 42-3.

<sup>13</sup> Örs, *Musa ve Yahudilik*, s. 331.

<sup>14</sup> Shlomo Pines, *Studies in the History of Jewish Thought*, Hebrew Üniversitesi yayınları, Jerusalem 1997, s. 5, 55-6

<sup>15</sup> Arkan, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, s. 30; İsrail Wilfinson, *Musa bin Meymun*, s. 1.

mesiyle, Yahudi dini hukuk geleneğine yaptığı çığır açıcı katkılarıyla ve tabipliğiyle öne çıkmış bir isimdir.

İbn Meymun geleneksel Yahudi eğitimini küçük yaşta babasından almış olup yaşadığı coğrafya sebebiyle İslâm Arap âdetlerine de aşinaydı.<sup>16</sup> Endülüs'te ilk eğitimini almış, matematik, tıp öğrenmiş ve belli derecede mantık eğitimi de görmüştür.<sup>17</sup> İbn Meymun hayatının ilk dönemini geçirdiği Kurtuba'da hem Yahudi Kelâmı tahsil etmiş hem de, Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Bâcce gibi Müslüman filozofların eserlerini okumuştur.<sup>18</sup>

İbn Meymun on üç yaşında iken ailesi ile beraber Meriye'ye (Almeria) göç etti. Bu sırada hemşerisi İbn Rüşd de Meriye'ye yerleşmişti. İbn Meymun bu arada ilahiyat, tıp ve felsefe ilimlerindeki eğitimini devam ettirdi. Burada İbn Bâcce'nin talebelerinden birinden ders okudu.<sup>19</sup>

On birinci yüzyıldan itibaren Endülüs'te Müslüman hâkimiyeti zayıflamaya başlamıştı. Muhtemelen bunu dengelemek için Muvahhidî hanedanı gayri Müslimler üzerindeki baskısını arttırdı. İbn Meymun 1148 yılında, on dört yaşlarında iken Abdülmümin ibn Ali, Kurtuba'yı fethetmişti. Bu baskıdan dolayı Yahudilerin bir kısmı güney Fransa'ya bir kısmı ise Kuzey Afrika'ya göç ettiler.<sup>20</sup> Baskılar üzerine İbn Meymun ailesi ile beraber Kurtuba'dan ayrılıp<sup>21</sup> Mağrib'e göç ederek, Fas'a yerleşti. İbn Meymun'un Fas'ta yaşayan Yahudi din âlimi Yehuda Hekkuhen'in derslerine katıldı hem de Müslüman ilim adamlarıyla görüşmeye devam etti. İbn Meymun burada, Yahudi toplumunu dinlerine sarılmaya ve sıkıntılara tahammül etmeye davet eden bir risâle yazdı. Bu risâle Yahudi toplumu üzerinde oldukça da etkili oldu.<sup>22</sup>

İbn Meymun'un ailesi daha sonra 1165 yılında deniz yoluyla Akkâ'ya oradan da Kudüs'e vardılar. Bu dönemde Filistin'e hakim olan Haçlılar Müslüman ve Yahudilere baskı uyguladığından, İbn Meymun iki kardeşiyle birlikte Mısır'a gitti. O dönemde Mısır Yahudiler için oldukça rahat ve huzurlu yaşam imkânlarına sahipti. İbn Meymun ve kardeşleri İskenderiye'ye oradan da Fustat'a geçtiler. Burada ise çoğunlukla Müslüman ve Yahudilerin oturduğu Masîsa mahalle-

<sup>16</sup> E. Mittwoch, "İbn Meymûn", *İA*, V/2, s. 773

<sup>17</sup> İbn'ül-Kiftî, *İhbârü'l- 'ulemâ'*, s. 326.

<sup>18</sup> İbn Meymun, *Delâlet*, s. 183-192.

<sup>19</sup> Çağrı, "İbn Meymun" *DİA*, XX, s. 194.

<sup>20</sup> İsrail Wilfinson, *Musa bin Meymun*, s. 5.

<sup>21</sup> İbn'ül-Kiftî, *İhbârü'l- 'ulemâ'*, s. 326-7; Isadore Twersky, "Maimonides, Moses", *Dictionary of Middle Ages*, New York 1985, s. 49. Bundan sonra DMA şeklinde atıfta bulunulacaktır.

<sup>22</sup> Arkan, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, s. 25-26; Mustafa Çağrı, "İbn Meymun", *DİA*, XX, s. 195.



sine yerleştiler.<sup>23</sup> İbn Meymun, Mısır'a gelişinden yaklaşık altı yıl sonra Mısır'daki Yahudi toplumunun reislik yani *re'is'ül-yahûd* makamına yükselmişti.<sup>24</sup>

İbn Meymun Mısır'da ailesinin geçimini temin için tabiplik yapmış, ayrıca öğrencilerine Yahudi din ilimlerini, astronomi, tıp ve felsefe öğretmiştir.<sup>25</sup> İbn Meymun'un ismi talebe ve eserleri aracılığıyla Şam'dan Endülüs'e ve Güney Fransa'ya kadar tüm Yahudiler arasında duyuldu ve İbn Meymun ilmi bir otorite olarak tebarüz etti. Ayrıca İbn Meymun Salahaddin Eyyûbî'nin veziri ve Kadı el-Fazıl diye meşhur Abdurrahim b. Ali el-Beysânî'ye tabiplik yaptı. Daha sonra Selahaddin Eyyûbî ve oğlu el-Melikü'l-Efdal Ali'nin özel doktorluğunu yaptı.<sup>26</sup> İbn Meymun 18 Rebiülâhir 601'de (13 Aralık 1204) tarihinde Mısır'da öldü.<sup>27</sup>

İbn Meymun'un içinde yaşadığı ve kültürel etkileşimin gerçekleştiği coğrafyalara baktığımızda bu durumun mahiyetini daha yakından anlayabiliriz. Yukarıda da işaret ettiğimiz üzere İslâm'ın imparatorluk formundaki devletlerle var olup siyasal tecrübesini devam ettirmesi farklı din, dil, kültür ve milletlerin bir arada yaşadığı bir mekanı mümkün kıldı.

Diğer taraftan İslâm ve Yahudiliğin ikisinin de tek Tanrı'lı semâvî din olması ve gerek Endülüs'te Kurtuba'nın gerekse Mısır'da Kahire'nin ilmî ve entelektüel birikimin o zamanki ilim aleminin zirvelerini temsil etmesi sebebiyle Yahudi ilim adamları İslâm dünyasındaki ilmi ve felsefi gelişmeleri yakından takip ediyorlardı.

Bu yüzyıllarda Kurtuba Endülüs'ün en önemli şehirlerinden birisi olup Müslüman ve Yahudilerin ilim ve kültür merkezi idi. Yahudiler Müslümanların Endülüs'te oluşturmuş oldukları ilmî seviyeden, medeni imkânlardan ve birikimlerden rahatlıkla istifade edebilmekteydiler. Yahudiler vezir ve tabip olarak emirlerin yanında görev almışlardı.<sup>28</sup> Yahudiler Arapça olarak tıpta, şiirde ve diğer ilimlerde eser verdikleri gibi, Kurtuba'da elde etmiş oldukları rahatlık ve imkânlar sayesinde İbrani diline yönelik de eserler vermeye başlamışlardı.<sup>29</sup> Yahudilerin Kurtuba'daki ilmi gelişmelerinin bir göstergesi olarak, Babil ve Filistin'dekilerden bağımsız olarak kendi dini akademilerini kurdular. Yahudilerin Kurtuba'daki kültürel ve ilmi seviyelerinin sürekli olarak gelişmesi bunu

<sup>23</sup> İbn'ül-Kiftî, *İhbârü'l-'ulemâ*, s. 327; Mustafa Çağrırcı, "İbn Meymun", *DİA*, XX, s. 195.

<sup>24</sup> Menahem Ben-Sasson, "Maimonides in Egypt: The First Stage", *Maimonidean Studies II*, s. 3-4 ve Mark R. Cohen, "Maimonides' Egypt", *Moses Maimonides and his time*, s. 22-33.

<sup>25</sup> İbn'ül-Kiftî, *İhbârü'l-'ulemâ*, s. 327-8

<sup>26</sup> İbn Ebû Usaybia, *'Uyunü'l-enbâ*' s. 582.

<sup>27</sup> Arkan, İbn Meymun Felsefesinde Tanrı, s. 30.

<sup>28</sup> Twersky, "Maimonides: Life and Works", *Studies in Jewish Law and Philosophy*, s. 1-2.

<sup>29</sup> Wilfinson, *Musa bin Meymun*, s. 4.

mümkün kılmıştır.<sup>30</sup> Yahudi filozof Kahire'ye göç ettikten sonra bile kendisini "Endülüslü" diye isimlendirir. Göçmenlerin geldikleri bölgelerle lakaplandırma- ları tabii karşılanabilir. Fakat İbn Meymun kendisini Endülüslü olarak sunmak- tan ve oranın kültürel ortamıyla kendi kimliğini ilişkilendirmeyi önemsemek- teydi.<sup>31</sup> Filozof Kurtuba gibi seçkin bir entelektüel çevrede yetişmiş olmayı önemsemiş ve kimliğinin önemli bir parçası saymıştır.

Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi Müslümanların *ehli kitap ve zimmi hukuku* anlayışıyla Yahudiler Kurtuba'da dahil İslâm dünyasında güvenli ve huzurlu ortamlara kavuştular.<sup>32</sup> Kurtuba örneğinde de gözüktüğü üzere, Yahudiler şehrin belli mekanlarında yaşamak zorunda bırakılmadılar.<sup>33</sup> Kurtuba'da üç dinin yan yana yaşaması bir rekabet ortamı, dinamizm ve üretken etkileşimler oluşturmuştur. Kurtuba'nın bu seçkin durumu, onun "ikinci Atina" şeklinde anılmasını sağlamıştır. Bu dönemde Kahire de Kurtuba gibi benzer özellikleri taşımaktadır.<sup>34</sup>

## II. İslam Düşüncesiyle İlişkisi Bağlamında İbn Meymun'un Eserleri

İbn Meymun üzerinden İslam Düşüncesinin Yahudi düşüncesi ile olan etki- leşimi üzerine odaklaştığımızda oldukça çarpıcı bir tablo ile karşılaşmaktayız. İslam ilim gelenekleri İbn Meymun üzerinden hemen hemen tüm branşlarıyla Yahudi düşüncesine olumlu katkılarda bulunmuştur. Bu açıdan Yahudi filozo- fun eserlerine baktığımızda önemli bulgularla karşılaşırız.

<sup>30</sup> Roth, "The Jews in Spain at the Time of Maimonides", *Moses Maimonides and his time*, s. 1-6.

<sup>31</sup> Mark R. Cohen, "Maimonides' Egypt", *Moses Maimonides and his time*, s. 21.

<sup>32</sup> Mark R. Cohen, *Haç ve Hilal Altında*, Sarmal Yayınevi, 1997, s. 257-263; Kürşat Demirci, *Yahudilik ve Dini Çoğulculuk*, Ay Işığı yayınları, İstanbul 2005, s. 42-3.

<sup>33</sup> Hayrullah Örs, *Musa ve Yahudilik*, s. 331.

<sup>34</sup> 10-13 yüzyıllar arasında Yahudiler tarafından yazılan 450 civarındaki Kahire Genize mektup- larının incelenmesinden Yahudilerin İslâm toplumu içindeki rahat konumları ortaya çıkmak- tadır. Her ne kadar konumları ehli kitap olmaları sebebiyle Müslüman toplumdaki farklı olsa da, eş zamanlı olarak Hıristiyan dünyası ile karşılaştırılmayacak düzeyde iyi idi. Yahudiler rah- hatlıkla İslâm toplumunun içerisinde yer alabilmekte, çok farklı meslek ve sanatlarda çalışa- bilmekteydiler. Yahudi ve Müslümanlar birbirlerinden borç alabilmekte, birbirleriyle ticaret yapabilmekte ve ortaklık kurabilmekteydiler. İki ayrı dinin mensupları aynı hastanede tabip olarak çalışabilmekteydiler. Anılan mektupların istatistikî değerlendirmesinden, Yahudilerin yüzde 15'inin çok yoksul, yüzde 45'inin makul, yüzde 20'sinin düşük sınıf, yüzde 16'sının yük- sek sınıf ve yüzde 4'ünde çok zengin sınıfında yaşadığı tespit edilebilmektedir. Ayrıca Ya- hudiler *re'is'ül-yahûd* makamıyla İslâm devleti ve toplumu nezdinde hukuki bir konuma sa- hiptiler. Norman Roth, "The Jews in Spain at the Time of Maimonides", *Moses Maimonides and his time*, s. 10; Daniel Jeremy Silver, *A History of Judaism*, Newyork 1974, I, s. 323; Shelo- mo Dov Goiten, "Jewish Society and Institutions under Islam", *Jewish Society through the Ages*, ed. H. H Ben-Sasson ve S. Ettinger, New York 1969, s. 174-5; Shlomo Pines, *Studies in the History of Jewish Thought*, s. 52 vd.

İbn Meymun'un dini eserlerinden ikisi burada özellikle önemlidir. İlki Yahudi kutsal şeriat kitabı *Mişna*'nın oldukça hacimli bir tefsiri olan *Kitabü's-Sirâc*'tır.<sup>35</sup> Eser aynı zamanda İbn Meymun'un bilimsel yorum metodunu tefsire uyguladığı ilk çalışmasıdır.<sup>36</sup> İbn Meymun'un yazmış olduğu diğer bir eser olan *Mişna Tora* ise aslı itibarıyla Yahudi Şeriat kitabı *Talmud* üzerine bir şerhtir. Yahudi hukukunu ve şerhlerini belli bir sistematik içine sokan eser, diğer özellikleri yanında Halakhah ile felsefenin kaynaşmasını sağlamıştır. İbn Meymun bu eserinde ameli, nazari, teolojik parçaların birleştirilmesini hedeflemiştir.<sup>37</sup> Eserin ilk bölümü İlim Kitabı olup güçlü bir şekilde İslam felsefe geleneğinden etkilenmiştir.<sup>38</sup> Musa bin Meymun'un Yahudi hukuku ve inançları üzerine yazmış olduğu bu eseri Yahudi ilmi geleneği ile İslâm hukuk sisteminin bir sentezidir.<sup>39</sup> Diğer bir ifadeyle Yahudi hukuku İslâm fıkhnın terimleri sayesinde yeniden formüle etmiştir.<sup>40</sup> Çalışmamız açısından bütün bunların anlamı, Ortaçağ'da Yahudi Felsefesinin büyük ölçüde İslâm Felsefe geleneğinin imkânlarıyla var olduğudur.<sup>41</sup>

İbn Meymun *Kitâbü'l-Fusûl fi't-tıb, el-Muhtasarât, es-Sümûm ve't-teharrüz mine'l-edviyeti'l-kattâle, Makâle fi Tedbiri's-Sihha, Fi'l-Cimâ', Makâle fi'r-Rebv, Risâle fi'l-Bevâsîr*, ilaç isimlerine dair *Şerhu Esmâ'il- 'Ukkâr, Makâle fi Beyâni'l-A'râz*, Hipokrat'ın *Fusûl*'üne şerh gibi tıp alanında da bir çok eser vermiştir. Bu eserlerde konu ve kitabına göre İslam öncesi Hipokrat ve Galen'e atıfla tıp bilgisini aktardıktan sonra İbn Sînâ, İbn Zühr, Ebû Bekir er-Râzî, İbn Vâfid el-Endelûsî, İbn Cülcül, İbn Vâfid, Ahmed b. Muhammed el-Gafikî, Hamid b. Semecun ve Ebül Velid İbn Cenâh gibi Müslüman tabiplerin yapmış oldukları bilimsel katkıları aktarır. Ayrıca İslam öncesi tıp bilgisinin aktarımında da Müslüman tabiplerin eserlerini kaynak olarak kullanır. Bunun dışında tabii olarak İbn Meymun yeri geldikçe bir tabip olarak kendi şahsî tahlil, gözlem ve tenkitleri eserlerine derç eder.<sup>42</sup> Bilim tarihçisi gözüyle Yahudi filozofun tıp eserlerinin istifade ettiği Müslüman tabiplerin eserleriyle mukayeseli olarak

<sup>35</sup> Hüseyin Atay, *Delâlet*'in Girişi s. xii.

<sup>36</sup> E. A. Synan, "Maimonides", *New Catholic Encyclopedia*, Washington, 1981, IX, s. 80. Bundan sonra bu eser *NCE* şeklinde anılacaktır.

<sup>37</sup> Isadore Twersky, "Maimonides, Moses", *DM A*, s. 50

<sup>38</sup> Shlomo Pines, "Maimonides", *EP*, V, s. 129.

<sup>39</sup> Shelomo Dov Goiten, "The Jews under Islam", *The Jewish World, Revelation, Prophecy and History*, s. 183.

<sup>40</sup> Shelomo Dov Goiten, "Jewish Society and Institutions under Islam", *Jewish Society through the Ages*, s. 170.

<sup>41</sup> Arkan, İbn Meymun Felsefesinde Tanrı, s. 32-33.

<sup>42</sup> Mustafa Çağrırcı, "İbn Meymun", *DİA*, XX, s. 196.

çalışılması İslam düşüncesi ile Yahudi düşüncesi arasındaki ilişkinin mahiyetini bir başka spesifik alan üzerinden bir kere daha aydınlayacaktır.<sup>43</sup>

Bu bağlamda zikretmemiz gereken diğer bir eser *Makâle fî Sma'ati'l-Mantık'tır*. Gençlik yıllarında yazdığı bu eserinde sadece Aristo'nun klasik *Organon*'undaki eserlerini değil,<sup>44</sup> aynı zamanda, iknaya dayalı akıl yürütmeyi temsil eden Hitabet ile Şiir'i de inceler.<sup>45</sup> Bu yaklaşım alanda çalışanlar tarafından yakından bilindiği üzere mantık çalışmalarında Fârâbî sonrası İslâm Felsefe Geleneğinin takip etmiş olduğu bir metottu. İbn Meymun'un mantık alanındaki gelişmeleri doğal olarak takip edip kendi geleneğini aktardığı görülmektedir.

İbn Meymun'un konumuz bakımından en önemli eseri hiç şüphesiz *Delâletü'l-Hâ'irin*'dir. Fakat bu eseri ileride inceleyeceğiz.

### III. İbn Meymun'un Yahudi Düşüncesinden Gelen İmkan Alanı

İslam Düşüncesi ile Yahudi düşüncesi arasındaki etkileşim hiç şüphesiz İbn Meymun'un öncesinde başlamış olan bir süreçti. İbn Meymun üzerinden etkileşimin nasıl gerçekleştiğini anlayabilmek için Yahudi filozofun seleflerine kısaca da olsa göz atmak faydalı olacaktır. Bu düşünürlerin hepsi İslam sonrası dönemde ve İslam coğrafyasında yetişmişlerdir. Eserlerine yakından baktığımızda bu düşünürlerin İslam Kelâm ve felsefesiyle olan etkileşimleri açıkça gözükmektedir. Ayrıca bu düşünürler İbn Meymun'un öncülleri konumundadırlar.

İslâm dünyasında ortaya çıkan ilk önemli Yahudi ismi, Bağdat'ın yakınlarındaki Sura'daki Rabbani okulun yöneticisi ve Ahd-i Atık'ın ilk mütercimi Saîd b. Yusuf el-Feyyûmî'dir (882-942).<sup>46</sup> Saîd, Mutezile okuluyla oldukça yakın bir ilişkiye geçmiş, Mutezile okulunun öğretilerini kullanarak ve Yahudi düşüncesine uygulayarak *Yahudi Kelâmı* denilen şeyi ortaya koymuştur. *Kitâbu'l-Emânât ve'l-İtikâdât, Emanetler ve İtikatlar* isimli eserinde Mutezile'yi takiben *tevhidi ve adaleti* iki ana konu olarak işlemiş ve evrenin yaratılmışlığının delilleri konusuna önemli bir yer ayırmıştır. Saîd'in tevhid üzerindeki vurgusu, İbn Meymun'daki *selbî teoloji* anlayışının kültürel kökleri hakkında çağrışımında bulunmaktadır. Ayrıca o, tıpkı Müslüman Kelâmcılar gibi, bağımsız felsefi tartışmalardan ziyade, kutsal kitaptaki bazı zorlukları felsefi olarak çözümlenmeye çok daha fazla önem vermiştir.<sup>47</sup> Bu eseri klasik Kelâm tasnif sistemine göre telif

<sup>43</sup> Arkan, İbn Meymun Felsefesinde Tanrı, s. 38-39..

<sup>44</sup> İbn Meymun, *Makale fî Smaati'l-Mantık*, çev. Mübahat Türker, İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi III, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1960.

<sup>45</sup> E. A. Synan, "Maimonides", *NCE*, IX, s. 80.

<sup>46</sup> Ömer Faruk Harman, "Feyyûmî, Saîd b. Yusuf", *DİA*, XII, 517.

<sup>47</sup> Mircea Eliade, *A History of Religious Ideas*, çev. Alf Hiltebeitel ve Diane Apostolos, Chicago ve London, 1985, III, 157-8; Shlomo Pines, *Studies in the History of Jewish Thought*, s. 6-9.

edilmiştir.<sup>48</sup> Saîd el-Feyyûmî'nin Mutezilî çizgide Yahudi Kelâmını aklileştirmesi Rabbani okulu daha da güçlendirdi.<sup>49</sup>

İbn Meymun öncesinde Yahudiliğin diğer etkili düşünce okullarından önemli bir tanesi de, milâdî VIII. Yüzyılda Irak'ta doğan ve Rabbânilere ciddi eleştiriler getiren Karaîlerdir.<sup>50</sup> Karaîler Yahudiliğin Tanah'ı dinî hükümlerin yegane kaynağı olarak kabul etmişlerdir. Rabbanilerin üzerine dayandıkları sözlü gelenek *Mişna* ve *Talmud* literatürünün dini otoritesini kabul etmezler. Yahova'nın emirlerini yerine getirmek için Tanah yeterlidir ve onu tamamlayıcı Rabbânî geleneğe ihtiyaç yoktur. Gelenek, kutsal metinde emredilen kuralların uygulanması için gerekli olduğunda bir takım kapalı hususlara açıklık kazandırılmasında ve ayrıntılı hale getirilmesinde sınırlı olarak kullanılmış, bunların dışında kutsal metin üzerinde yoğunlaşma esas alınmıştır.<sup>51</sup> Rabbani okulun önemli rakipleri Karaîler<sup>52</sup> de ilginç bir şekilde Mutezileyi oldukça yakından takip edip atomculuk teorisi dâhil Mutezilenin bütün müktesebatını kullandılar. Ayrıca onlar, Rabbanileri insan biçimci ve teşbihi Tanrı anlayışına sahip oldukları için eleştirmektedir. Burada ilginç olan Yahudiliğin bu iki önemli okulu olan Rabbânî ve Karaîler'in Mutezile üzerinden İslam Kelâmıyla girdikleri etkileşimdir.<sup>53</sup>

Yahudiler içinde Yeni-Eflatuncu çerçevede beliren ilk isim ise, Saîd b. Yusuf el-Feyyûmî'nin yaşlı bir çağdaşı olan İshak b. Solomon İsrailî'dir (855-955). *Tanımlar Kitabı* ve *Unsurlar Kitabı* ile meşhurdur.<sup>54</sup> Büyük ölçüde Yunan felsefesinin Müslüman dünyasındaki yeni formu olan Kindî'den ve sahte Aristocu kitaplardan etkilenmiştir. İsrailî de Kindî gibi evrenin ezeli olmadığını, Tanrı'nın irade ve kudretiyle yaratıldığını söyler. Gerçi İbn Meymun, İsrailî'nin sadece bir tabip olduğunu söyleyerek filozofluğunu kabul etmez.<sup>55</sup>

Yeni-Eflatunculuğun, Batı İslâm dünyasının merkezi Endülüs'te bulunan Yahudiler arasındaki en önemli isimlerinden biri Ebû Eyyûb Süleymân b. Yahya

<sup>48</sup> Saadya Gaon, *Book of Beliefs and Opinions*, s. 205 vd.; Haggai Ben-Shammai, "Kalâm in Medieval Jewish philosophy", *History of Jewish Philosophy*, ed. Daniel H. Frank, Oliver Leaman, Routledge yayınları, London and New York 1997, s. 128-9.

<sup>49</sup> Arkan, İbn Meymun Felsefesinde Tanrı, s. 16-18.

<sup>50</sup> Mustafa Sinanoğlu, "Karâilik", *DİA*, XXIV, 424.

<sup>51</sup> Mustafa Sinanoğlu, "Karâilik", XXIV, s. 425; Fuat Aydın, *Yahudilik*, s. 63.

<sup>52</sup> Karailik 767 yılında Anan ben David tarafından kurulmuş bir Yahudi mezhebidir. Yahudi Saduki mezhebinden belli sayıda prensip olarak şifahi geleneğin otoritesine itiraz ederek, Tevrat'ın yazılı metnine sıkıca bağlı olan bir mezheptir. Mezhebin ismi de buradan gelmektedir. Karaim yazılı kanun demektir. Onlara göre her Yahudi, Tevrat'ın yorumunu kendine göre yapmakta serbesttir. Bkz: Mehmet Aydın, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, s. 359.

<sup>53</sup> Arkan, İbn Meymun Felsefesinde Tanrı, s. 18.

<sup>54</sup> Arthur Hyman, *Philosophy in the Middle Ages*, s. 338.

<sup>55</sup> Shlomo Pines, *Studies in the History of Jewish Thought*, s. 12.

ibn Cebiol'dur (450-1058). İbn Cebiol İslâm felsefesinin Batıya geçişinde en önemli şahıslardandır. *Yaşamın Kaynakları* isimli eseri felsefi konuları talebe ile hocası arasındaki diyaloglar halinde ele alır.<sup>56</sup> İbn Cebiol bu eserinde Eflatuncu sudur kozmolojisini kullanarak, ondaki aşkın akıl yerine İlahî iradeyi koyar ve Yahova evrenin yaratıcısı olarak kalır.<sup>57</sup>

Yahudi düşüncesindeki önemli isimlerden bir diğeri de Endülüslü Yudah Halevi'dir (1085-1141). Felsefeye karşıt tavırlarıyla ve felsefe eleştirileriyle Gazzâlî (ö.1111)'ye benzemektedir. Gazzâlî gibi kendi dinini felsefi sistemlerin kayıtlarından kurtarmaya çalışır. Diyolağlar halinde yazdığı meşhur eseri *Kuzari* ile Yahudi imanının bir savunmasını yapmıştır.<sup>58</sup> Ona göre doğru dini bulmak aklın bir eylemi olmayıp, peygamberliğin bir hediyesi ve sonucudur. Halevi Aristocu Tanrı anlayışı ile dinlerin Tanrı anlayışları arasındaki farkları çarpıcı bir şekilde sunar. Felsefenin Tanrı anlayışının Tanrı-insan ilişkisini yeterince canlı ve dinamik kılmadığını düşünerek, Tanrı'nın insanla doğrudan ilişkiye geçtiğini ve O'nun son derece yakın olduğunu vurgular.<sup>59</sup>

Yudah Halevi'nin özellikle şu üç düşüncesi mistik Yahudi Kabala çevrelerinde oldukça etkili olmuştur. 1) İbrani dili mistik ilâhî sıfatları içermekte olup, onun kelimeleri insanın Tanrı'ya bağlanmasına yardım etmektedir. 2) *Torah* tabiatüstü bir karaktere sahip olup, sadece sözleri, kanunları ve öğretileri içeren bir kitap olmayıp, aynı zamanda bizzat zatının tezahür ettiği Kutsal bir hediyedir. 3) Tanrı'nın takdirinde ve planında Yahudilerin özel bir rolleri bulunmaktadır: Onlar Mesihin krallığının kurulmasına ve bütün dünyanın kurtuluşuna yardım edeceklerdir. Bu görüşleriyle Halevi, bazı Yahudiler tarafından gerçek Yahudi öğretilerinin temsilcisi kabul edilmektedir. İslam düşüncesiyle ilişkisi bakımından Halevi'nin şu düşünceleri dikkat çekicidir. Mutezilenin Allah'ın sıfatları konusundaki tartışmalarını takip eder bir şekilde Tanrı'yı gayri cismani olarak belirtip, Tanrı hakkında olumlu sıfatlarla konuşulamayacağını bildirir. Halevi'ye göre O'nun hakkında ancak olumsuz sıfatlarla konuşulabilir ve Tanrı hakkında kullanılan olumlu sıfatlar O'nun zatına değil fiil ve olumsuz sıfatlarına işaret eder.<sup>60</sup> Halevi İslam filozoflarını takiben de Tanrı'nın zatını temsil ve ifade edebilecek kavramın akıl olduğunu belirtir.<sup>61</sup> Tanrı hakkındaki bu nazari tartışmalar Yahudi dini metinlerindeki lafzi ifadelerden farklılaştığından Halevi

<sup>56</sup> Sahbân Halifât, "İbn Cebiol", *DİA*, XIX, 388.

<sup>57</sup> Arkan, İbn Meymun Felsefesinde Tanrı, s. 19-20; Mircea Eliade, *A History of Religious Ideas*, s. 158;

<sup>58</sup> Judah Halevi, *The Kuzari: An Argument for the Faith of Israel*, New York 1964, s. 47-81

<sup>59</sup> Judah Halevi, *The Kuzari*, s. 146-9; Arkan, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, s. 20.

<sup>60</sup> Howard Kreisel, "Judah Halevi's Influence on Maimonides", *Maimonidean Studies II*, s. 105.

<sup>61</sup> Howard Kreisel, "Judah Halevi's Influence on Maimonides", *Maimonidean Studies II*, s. 106.

Yahudi Kutsal metinlerindeki mesel ve kıssaların yorumlanması gerektiğini bildirir.<sup>62</sup>

On ikinci yüzyılın ikinci yarısından sonra Yahudi düşüncesinde, Fârâbî (870-950), İbn Sînâ (980-1037) ve İbn Bâcce'nin etkisiyle Aristocu çizgi ağırlık kazanmaya başlamıştır. Ortaçağ Yahudi dünyasında Aristocu çizgide olan ilk isim Endülüslü İbrahim b. Davut'tur (1110-1180 veya 1190). O, İbn Sînâcı bir karakterde on aklın ilk akıldan sudur etmesini açıklar. Bununla beraber İbn Sînâ'nın ikinci aklın ortaya çıkışına dair izahını açıkça sorgular. İbn Davud'un psikoloji teorisi de açıkça İbn Sînâ'dan devr alınmıştır.<sup>63</sup> Eserinde İbn Cebiol'un görüşlerini yoğun bir şekilde eleştirir. Ayrıca Aristo'nun fizik ve metafiziğe dair görüşlerini Yahudi düşüncesiyle ilişkilendirmeye çalışır.<sup>64</sup> Dolayısıyla Tanrı hakkındaki görüşleri büyük ölçüde İslâm Yeni-Eflatunculuğunun tesirleri altında gelişir. Aristoculuk hususunda İbrahim b. Davut İbn Meymun'un öncüsü olmuştur.<sup>65</sup>

İbn Meymun'un tarihsel arka planının önemli noktalarını şu şekilde özetleyebiliriz: Saîd el-Feyyûmî'nin içinde bulunduğu Rabbani okul ve Karaîler dini metinlere verdikleri önemle Yahudi kimliğinin süreklilik unsurlarını düşüncelelerinde devam ettirirken, Mutezili düşünceyle etkileşime girerek insan biçimci ve cisimsel Tanrı anlayışını yansıtan Kutsal metindeki ifadeleri yorumlayarak daha evrensel bir dini anlayış üretmeye çalışmışlardır.

İbn Cebiol ise İslam Düşüncesindeki Yeni-Eflatuncu yapıyı içselleştirmeye çalışır. Sudurcu şemada aşkın akıl yerine İlâhî iradeyi koyarak kimlik unsurlarının sürekliliğini devam ettirmeye çalışır. Yahudi dini düşüncesi bakımından Yehova'nın irade sahibi oluşu bir yandan süreklilik unsuru iken diğer yandan Yahudi ırkının seçilmişliği fikri irade eden bir Tanrı fikrini gerekli hale getirmektedir. Bu ise 'evrensel' ile 'yerel olanın karşılaşmasının başak bir ilginç örneğini oluşturmaktadır.

Halevi'nin Yahudi imanını savunması, İbrani dilinin önemine dikkat çekmesi, Kitabı Mukaddes'in merkezi rolünü vurgulaması ve Yahudilerin insanlığın kaderinde seçilmiş olduklarına vurgu yapması Orta Çağda Yahudi düşüncesinin gelişim sürecinde evrensel ile yerel unsurlar arasındaki gerilime işaret etmektedir. Halevi bu tezleriyle bir yanda Yahudi kimliğinin ana unsurları gördüğü

<sup>62</sup> Howard Kreisel, "Judah Halevi's Influence on Maimonides", *Maimonidean Studies II*, s. 110.

<sup>63</sup> Shlomo Pines, *Studies in the History of Jewish Thought*, s. 6

<sup>64</sup> Arthur Hyman, *Philosophy in the Middle Ages*, s. 339.

<sup>65</sup> Arkan, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, s. 22; H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, Kitabevi yayınları, İstanbul 2001, s. 61-83.

hususları muhafaza etmeye çalışmaktadır. Diğer yandan ise kendi dönemindeki evrensel yaklaşıma uygun bir şekilde Tanrı'nın gayri cismani anlaşılması gerektiğini belirtip Kutsal Kitaptaki buna uymayan ifadelerin yorumlanması gerektiğini vurgulamaktadır.

İbn Meymun'un İslam düşüncesiyle etkileşiminin Yahudi dini düşüncesindeki tarihsel arka planı bu şekildedir. İslam siyasal ve kültür coğrafyasında yaşayan Yahudi düşünürler bu coğrafya da gerçekleşen entelektüel gelişmeleri takip etmişler ve kendi dini düşüncelerine taşıyıp içselleştirmişlerdir.<sup>66</sup> İbn Meymun ise hem bu birikimi kendisinde toplamış hem de *Delâletü'l-Hairin* ile Yahudi felsefesinde yeni açılımlarda bulunmuştur.

İbn Meymun'un yaklaşımını incelemeye geçmeden önce bir kaç noktaya dikkat çekmek isterim. Orta Çağda Yahudi düşünürler kendi zamanlarının 'evrensel düşüncesi olan İslam Düşüncesiyle' meşreplerine ve tercihlerine göre etkileşim içerisinde bulunmuşlardır. Evrensel olan ile yerel ve kimlik merkezli unsurlar arasında bir gerilim oluşmuştur. Yahudi düşünürler bunu şu şekilde aşmaya çalışmışlardır: Bir yandan kimliklerinin merkezi unsuru gördükleri hususları vurgulamışlar diğer yandan ise yorum teorisi geliştirmeye ve uygulamaya çalışmışlardır. Burada şunu dikkatlice vurgulamamız gerekir. Yahudi kimliğinin ana unsurunun ne olduğu sorusunun cevabı bu düşünürlere göre farklılık göstermekte ve zaman içerisinde 'evrensel' ile olan etkileşimine göre farklılık göstermektedir. Diğer taraftan 'evrensel' olanda dönemdeki akli gelişmeleri takip ederek farklılaşmakta ve dönüşüm geçirmektedir.

Görüldüğü üzere İslâm düşüncesinin Tek Tanrılı bir din anlayış ve dinî bir hukuk temelinde, felsefe ve Kelâmı yeniden üretmesi Yahudilere örneklik teşkil etmiş ve yeni imkan alanları sunmuştur.<sup>67</sup> İslâm düşüncesinin 9. ve 10. yüzyıllarda geçirmiş olduğu evrim, Yahudilere Yunan felsefe ve biliminin pagan unsurlardan arındırılıp başka bir dile ve kültüre taşınabilme imkanını göstermiştir.<sup>68</sup>

#### IV. İslam Düşüncesinin Sunmuş Olduğu İmkan Alanı ve İbn Meymun

Gördüğümüz gibi Orta Çağda Yahudi düşüncesinin ana figürleri İslâm Kelâmının yarı felsefi yarı dini düşünceleriyle karşılaşmıştır. Bundan sonra da Yahudi felsefesinin gelişimi İslâm düşüncesinin ana akımlarıyla paralellik gös-

<sup>66</sup> Daniel H. Frank, "Maimonides and Medieval Jewish Aristotelianism", *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, s. 137

<sup>67</sup> Hayrullah Örs, Musa ve Yahudilik, s. 329; Shlomo Pines, *Studies in the History of Jewish Thought*, s. 54; Julius Guttmann, *Philosophies of Judaism*, s. 55.

<sup>68</sup> Julius Guttmann, *Philosophies of Judaism*, s. 53; Blech, Rabbi Benjamin, *Geçmişten Günümüze Yahudi Tarihi ve Kültürü*, s. 169.



termiştir. Tarihsel şartların belirlemesiyle Yahudi felsefesinin Yeni-Eflatuncu ve daha sonrada Aristocu felsefeyi tanınması İslâm filozofları üzerinden mümkün olabilmıştır. Bu bağlamda İhvân-ı Safâ, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Bâcce, Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün eserleri Yahudi felsefesinin gelişimine yeni imkanlar sunmuştur. İbn Meymun'un İskender ve Themistius gibi Helenistik dönem Aristo şarihlerine ulaşması da büyük ölçüde İslam Dünyasında gerçekleştirilen Arapça tercüme üstünden olmuştur.<sup>69</sup> Bu tarihsel bağlamda İbn Meymun İslam dünyasındaki seleflerinin sunmuş olduğu imkanlardan istifade ederek Ortaçağ Yahudi felsefesini sağlam bir şekilde Aristocu temeller üzerinde kurar.<sup>70</sup> Yahudiliği İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün İslâm dünyasında yaptığı gibi rasyonel temeller üzerine yeniden kurgulamaya çalışmıştır.<sup>71</sup> Bu büyük ölçüde Yahudi düşüncesinin Orta Çağ bağlamında evrensel düzeye çıkartabilme gayretidir. Bundan dolayı Yahudi düşünür *Delâletü'l-Hairîn'de* felsefe ile dinin kesiştiği alanlar üzerinde odaklaşmakta<sup>72</sup> ve din-felsefe ilişkileri konusunu merkeze almaktadır. Diğer bir ifadeyle bu İslam filozoflarının sunmuş olduğu felsefi imkanlarla Yahudi dini düşüncesinin uzlaştırmaya çalışmaktadır. Böylece 'evrensel' ve yaşanan entellektüel gerçeklikle uyumlu yeni bir dini düşünce üretme çabası içine girer. İbn Meymun'un bu düşünsel projesinin İbn Rüşd'ün çabalarıyla ile çok ciddi benzerlikleri bulunmaktadır. Ortak coğrafyanın yani Endülüs'ün bu noktada belli bir etkisinin olduğu görülmektedir. *Delâletü'l-Hairîn* ile *Tehâfüt'üt-Tehâfüt* din ile felsefe arasındaki temel ayrışma konularını analiz edip yeni çözüm önerilerinde bulunmaktadırlar. İslam düşünce geleneğinin kendisine sunmuş olduğu imkanlardan istifade eden İbn Meymun, Yahudi, Greko-Romen ve İslâm kültürlerinin bir sentezini oluşturur.<sup>73</sup> İbn Meymun İslam düşünce geleneğinin hem Kelâm hem de Felsefe geleneğini takip edip istifade etmiştir.

### A. İslâm Kelâmı'nın İbn Meymun'a Sunmuş Olduğu İmkân Alanı

İbn Meymun İslam Felsefesinin diyalektik ilişkisini takip ederek İslâm Kelâmıyla dinamik bir ilişki içerisinde. İslam düşüncesinde Kelâm ile Felsefe okulları arasındaki tartışmaları takip edip beslenmektedir. Nitekim onun *Delâletü'l-Hairîn*'in birinci kitabının yetmiş birinci bölümünde sunmuş olduğu Kelâm ilmine dair değerlendirmeleri bunu açıkça göstermektedir. İbn Meymun bu bölümde Kelâm ilmini değerlendirir. Yahudi düşünür İslam Kelâmını Mutezile ve Eş'arî Kelâm okulları üzerinden kendisinin yaşadığı on ikinci yüzyıldaki

<sup>69</sup> Julius Guttman, *Philosophies of Judaism*, s. 54;

<sup>70</sup> Arthur Hyman, "Maimonides, Moses" *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem, İsrail, 1972-78, XI, s. 769. Bundan sonra *EJd.*, şeklinde anılacaktır.

<sup>71</sup> E. Mittwoch, "İbn Meymûn", *İA*, V/2, s. 775.

<sup>72</sup> Arthur Hyman, "Maimonides, Moses" *EJd*, XI, s. 769.

<sup>73</sup> Rabbi Benjamin Blech, *Geçmişten Günümüze Yahudi Tarihi ve Kültürü*, s. 170.

felsefeleşmiş halleriyle sunar. İki okulun ittifak ettikleri dört konu üzerinde odaklaşır: Allah'ın varlığı, birliği, cisim olmayışı ve âlemin zamanda yaratılmışlığı (hudûs).<sup>74</sup> Ayrıca Yahudi düşünür yine *Delâletü'l-Hairîn*'in birinci kitabın 73. bölümünde İslâm Kelâmcılarının teorik doktrinlerini son derece sistemli şekilde on iki öncülde özetler. Ayrıca İbn Meymun İslâm Meşşâî filozoflarının teorik sistemlerini de yirmi altı öncül etrafında özetler.

İbn Meymun'un Yahudi düşüncesinin İslâm Kelâmıyla ilişkisinin anlaşılması bakımından oldukça dikkat çekici açıklamaları vardır. Yahudi düşünür Yahudilikte Allah'ın birliği kavramı ile ilgili çok az bilgi ve tartışma olduğunu bildirerek bu konuyla ilgili argüman ve tartışmaların İslâm Kelâmcılarından alındığını belirtir. Ona göre kendisinden önceki Yahudi din adamları Tanrı'nın birliği ve ona bağlı konular üzerindeki tartışmalarında İslâm Kelâmcılarından Mutezile'yi takip etmişlerdir. Ayrıca İbn Meymun İslâm'da farklı bazı fikirlerle Eş'arî okulunun çıktığını da belirtir. İbn Meymun kendisinin de içinde olduğu sonraki Yahudi düşünürlerin ise filozofları takip ettiğini ifade eder. Coğrafi olarak Endülüs'te bulunan Yahudilerin ise, İslâm filozoflarını takip ettiğini özellikle belirtir.<sup>75</sup> İbn Meymun bu olguyu tarihsel süreklilikle açıklar: *Bil ki, Mutezili ve Eş'arî Müslümanların bu konularda söylediklerinin hepsi bazı önermelere dayanan görüşlerdir. Öyle ki, bu önermeler filozofların görüşlerine karşı koymaya ve onların iddialarını çürütmeye çalışan Greklerin ve Süryanilerin kitaplarından alınmıştır.*<sup>76</sup>

İbn Meymun Yunan felsefi içeriğinin Yahudi sözlü geleneğinde aktarıldığını ileri sürüp bunu temellendirmeye çalışır. Sunmuş olduğu argümanlar ise şunlardır: 1) Sözlü fıkıh geleneği olan göre *Talmud* ve *Midraşim*'de felsefe geleneği kısmen aktarılmıştır.<sup>77</sup> 2) Felsefe gibi birçok ilim cahil milletlerin istilası sebebiyle zamanla yok olmuştur. 3) Felsefi ilimler fikir ayrılığına düşmemek için insanların geneline mubah kılınmadığından kolayca kaybolmuştur.<sup>78</sup> Yahudi düşünür bundan dolayı *Talmud* ve *Midraşim*'de bu tür konuların özlü işaretler şeklinde aktarılmış olup yorumlanmaya muhtaçtır.<sup>79</sup>

Yahudi düşünürün İbn Meymun içselleştirip kendi bağlamında üretmeye çalıştığı 'evrensel' düşünce ile yerel Yahudi dini düşüncesi arasındaki gerilimi yönetmeye çalışmaktadır. Bu argümanlarla Yahudi düşünür bir yandan kendi kimliğinin sürekliliğini ortaya koymakta diğer yandan da 'evrensel' felsefi dü-

<sup>74</sup> Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 33

<sup>75</sup> İbn Meymun, *Delâlet*, I, 71/183; *Guide*, 176.

<sup>76</sup> İbn Meymun, *Delâlet*, I, 71/184; *Guide*, 177.

<sup>77</sup> İbn Meymun, *Delâlet*, I, 71/183; *Guide*, 175.

<sup>78</sup> İbn Meymun, *Delâlet*, I, 71/183; *Guide*, 176.

<sup>79</sup> İbn Meymun, *Delâlet*, I, 71/184; *Guide*, 176.

şüncenin *yabancı* olduğuna dair tepkiyi göğüslemektedir. Bununla beraber İbn Meymun Felsefe geleneğinin Yahudi toplumu içerisinde devam etmediğini Müslümanlar üzerinden alındığını belirtir.

İbn Meymun'a göre İslâm dinin ortaya çıkışından sonra filozofların eserleri ve bunlara yazılmış reddiyeler İslam toplumuna nakledildi.<sup>80</sup> Yunan felsefi eserlerin Arapça tercüme edilmesinden bir zaman sonra Arapça yazılan felsefi eserler ortaya çıktı. İbn Meymun bu çalışmaların kendi zamanına kadar devam ettiğini belirtir.<sup>81</sup> Yahudi düşünür bu bağlamda Yahya en-Nahvi'nin (John Philoponus) ve İbn Adî'nin ismini özellikle zikreder.<sup>82</sup> İbn Meymun Yahya İbn Adî'yi Müslümanların Hıristiyan Kelâmındaki önemli kaynaklarından birisi olarak görür.<sup>83</sup> İbn Meymun'a göre Müslüman Kelâmcıların en temel farklılığını atom ve boşluk nazariyesini kabul edip bunları dinlerin temel inanç esaslarını savunma hususunda istihdam etmeleri oluşturmaktadır.<sup>84</sup> İbn Meymun Müslüman Kelâmcıların âlemin yaratılmışlığı, Allah'ın varlığı, birliği ve cisim olmadığını ispat etme metotları bakımından da Hıristiyan Kelâmcılardan ayrıldıklarını belirtir.<sup>85</sup> Ayrıca İbn Meymun Yahudilerin de istidlal yollarındaki kısmi farklılıklarla metot ve görüşler bakımından Müslüman Kelâmcıları takip ettiklerini söyler. Müslümanlar gibi Yahudi Kelâmcılar da, zamanda yaratılma deliline dayanarak, Tanrı'nın varlığını ispat etmeye çalışırlar.<sup>86</sup> İbn Meymun'a göre Kelâmcıların düşünüş biçimini üç noktada şöyle özetlenebilir: (1) Kelâmcılar öncelikle vahyedilmiş kutsal metinle bildirilmiş hakikatler olduğunu kabul edip, bu kutsal inançları felsefi argümanlar aracılığıyla savunmayı hedefler. (2) Bu deliller her hangi bir filozoftan veya okuldan gelebilir fakat Kelâmcılar delillerin sahihliğini veya tutarlılığını kendileri için sorun görmezler. (3) Kelâmcılar genellikle kelâmî tartışmalarına evrenin yaratılmışlığı doktrini ile başlamaktadırlar.<sup>87</sup> Görüldüğü üzere İbn Meymun İslâm Kelâmı üzerindeki analizleriyle kendi Aristoculuğunun ve sentezinin çerçevesini oluşturmaktadır.<sup>88</sup> İbn Meymun'un İslâm Kelâmıyla olan bu yakın etkileşimi din-felsefe ilişkisi problemini daha titiz bir şekilde ele almasını zorunlu kıldı. Ayrıca İslâm Kelâmından gelen eleştiriler sebebiyle İbn Meymun Yahudi düşüncesinde oluşan yeni Aristoculu-

<sup>80</sup> İbn Meymun, *Delâlet*, I, 71/185; *Guide*, 178.

<sup>81</sup> Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 39.

<sup>82</sup> İbn Meymun, *Delâlet*, I, 71/185; *Guide*, 178.

<sup>83</sup> İbn Meymun, *Delâlet*, I, 71/185; *Guide*, 178.

<sup>84</sup> İbn Meymun, *Delâlet*, I, 71/185-6; *Guide*, 178-9.

<sup>85</sup> İbn Meymun, *Delâlet*, I, 71/183; *Guide*, 176; Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 41.

<sup>86</sup> İbn Meymun, *Delâlet*, I, 71/186; *Guide*, 179.

<sup>87</sup> İbn Meymun Kelâmcıların düşünüş biçimlerini *Delâlet*'in, özellikle I, 71 ve 73. bölümlerinde sergiler.

<sup>88</sup> İbn Meymun, *Delâlet*, I, 71/186; *Guide*, 179.

ğu daha da geliştirir ve kendi sentetik vurgusu olan selbi teolojiiyi inşa edebilmiştir.

İbn Meymun'un Kelâmcılarla münasebetini gördükten sonra İslâm filozoflarıyla ilişkisini görebiliriz.

### B. İslâm Felsefesinin İbn Meymun'a Sunmuş Olduğu İmkân Alanı

İbn Meymun kendisinin de sıklıkla belirttiği gibi İslâm Felsefe geleneğini özellikle İslam Meşşai okulunu yakından takip eder. Kendi atıflarından da anlaşıldığı üzere İbn Meymun Fârâbî ve İbn Sinâ'nın sunmuş olduğu felsefi imkanlardan istifade eder ve onları yakından takip eder. İbn Meymun Fârâbî'ye özel bir önem verir ve talebesine Aristo'dan sonra en çok güvenilecek kişinin Fârâbî olduğunu belirtir.<sup>89</sup>

Yahudi düşünürün İslam Felsefe okuluyla etkileşimini iki konu üzerinden takip etmeye çalışacağız. İlk konu vahiy ve peygamberlik konusudur. İkinci konu ilkinin bağlı olarak yorum teorisi konusudur.

#### *Vahiy ve Peygamberlik Anlayışı*

Fârâbî ve onu takiben İbn Sinâ vahiy ve nübüvvet anlayışında peygamberin kanun koyucu devlet adamı olarak siyasi rolü, vahyin gerçekleşme sürecinin ittisal teorisi formunda açıklayarak İbn Meymun'a Yahudilik ile felsefe geleneğinin uzlaştırılmasında bir imkan alanı sunar. Fârâbî ve İbn Sinâ nübüvvet temellendirilmesinde insanın sosyal bir canlı olduğu ve onun toplum hayatı olmaksızın yaşayamayacağı ifade ederler. Ayrıca her iki Müslüman filozof da insanın yalnız başına bırakıldığında toplumsal yapı kuramayacağını belirtir. Çünkü halkın çoğunluğu herkesin üzerinde uzlaşabileceği bir yasa ve hukuk inşa etmede kusurludur. İnsanların çoğu kendi menfaatlerine uygun şeyleri doğru, menfaatlerine aykırı olanları ise yanlış kabul ederler. Ayrıca kendi menfaatleri perspektifinden bakan insanlar birbirlerine düşman olurlar. Tüm bu sebeplerden dolayı yalnızca ayrıcalıklı güçlerle donanmış olan peygamberler güçlü bir liderlikle insanları birbirlerine bağlayacak sosyal bağları inşa edebilir.<sup>90</sup> Ayrıca İbn Sinâ peygamberlerin önceden edinilmesi gereken zorunlu teorik öncüller olmaksızın gerçekliğin bilgisine ulaşabileceğini kabul eder. İbn Meymun da İbn Sinâ'nın bu yaklaşımını takip eder.<sup>91</sup>

<sup>89</sup> Pines, Sholomon, *Guide of the Perplexed*'in girişi s. Lxxxviii-xcii; Lawrence Berman, "Maimonides, Disciple of Alfârâbî", *Israel Oriental Studies* 4 (1974) s. 154-78. Jeffrey Macy, "The Rule of Law and The Rule of Wisdom in Plato, al-Fârâbî, and Maimonides", *Studies in Islamic and Judaic Tradition*, ed. William M. Brinner ve Stephen D. Ricks, Scholars Yayınları, Atlanta, Georgia 1986, s. 205-232.

<sup>90</sup> İbn Meymun, *Delâlet*, II 40.

<sup>91</sup> İbn Meymun, *Delâlet*, II 38

Fârâbî ve İbn Sînâ ittisal teorisi ve tahayyül gücünün fonksiyonlarının itinalı bir açıklamasıyla peygamberliği temellendirmiş, diğer bir ifadeyle de nübüvvetin imkânını açıklamışlardır. Diğer taraftan onlar siyaset felsefesinde peygamberi kanun koyucu olarak tanımlayarak toplumun düzeni ve mutluluğu bakımından onun vaz geçilemez rolünü belirlemişlerdi.<sup>92</sup>

Yahudi düşünür Fârâbî'yi takiben vahyin oluşumunda insan açısından mütehayyile gücünün önemli fonksiyonlarını kabul eder. Ayrıca insanların anlama seviyelerinin farklılığından dolayı din dilinin farklı anlaşılabilme imkânlarına sahip olduğu hususunda da Fârâbî'yi takip eder. İbn Meymun Fârâbî'yi bir içerikle konuyla ilgili klasik Yahudi geleneğinin terimlerini yeniden tanımlar.<sup>93</sup>

Yahudi filozof İslâm felsefesinden aldığı mirası takiben<sup>94</sup> Aristocu kökler üzerinde insanı öncelikle sosyal bir varlık olarak tanımlar. İnsanın bu dünyadaki amacı ise iyilik ve mutluluktur.<sup>95</sup> Var olması ve yetkinliği bakımından toplum içerisinde yaşayan insanların tabî mizaçları ve buna bağlı olarak da bireysel özellikleri birbirlerinden farklıdır.<sup>96</sup> Diğer bir ifadeyle her bir insanı oluşturan unsurların karışım miktarları farklı olduğundan, onların özellikleri, zevk aldıkları hususlar ve kabiliyetleri de farklıdır. Bu durum ise toplum içerisinde iş bölümünü ve insanları birbirlerine bağlayacak bir otoriteyi zorunlu kılmaktadır. Bu otorite insanları iyiye ve mutluluğa ulaştıracak iş bölümünü, hukuki düzenlemeleri ve yasaları yapacaktır. İbn Meymun Fârâbî'nin çizgisinden giderek sosyal düzenin inşası bakımından peygamberlerin yasa yapıcı rollerine çokca vurguda bulunur. Hakiki mutluluğa özellikle de yaygın halk kitleleri için en mükemmel şekilde peygamberlerin getirdiği ilâhî yasa ile ulaşılabilir. Bundan dolayı seçkin ve seçilmiş insanlar olan peygamberler muayyen yetkinliklere sahip olmalıdır.<sup>97</sup>

<sup>92</sup> İbn Meymun, *Delâlet*, ed. Hüseyin Atay, Ankara, 1974, s. 404-415, 419-428; Sholomon Pines, *Guide of the Perplexed*'in girişi s. xxxiv-xciii.

<sup>93</sup> Jeffrey Macy, "Prophecy in al-Fârâbî and Maimonides: The Imaginative and Rational Faculties", *Maimonides and Philosophy*, s. 196-97. Yazar bunun dışında Hz. Musa'nın vahyinin biricikliği, onun vahyinin mütehayyileden uzak bir şekilde gerçekleştiği vurgularıyla İbn Meymun'un Fârâbî'nin vahiy anlayışından farklılaştığı yerleri de göstermeye çalışır. Diğer bir ifadeyle yazar İbn Meymun'un Fârâbî'ci vahiy anlayışının Yahudi dini geleneği üzerinde oluşturduğu sorunları da çözmeye çalıştığını söyler.

<sup>94</sup> İbn Meymun'un konu ile ilgili İslâm Felsefesinden devr aldığı mirası takip etmek için bkz: Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İFAV yayınları, İstanbul 1994, s. 138-149, 159-162, 206-230; İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, s. 195-214; Ömer Mahir Alper, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*; Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*; İbn Rüşd için bkz: Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik yayınları, İstanbul 2003, s. 203-220.

<sup>95</sup> İbn Meymun, *Delâlet*, II, 40/419; *Guide*, 381-82.

<sup>96</sup> İbn Meymun, *Delâlet*, II, 40/419; *Guide*, 382.

<sup>97</sup> İbn Sînâ benzer yaklaşımı gösterir. Bkz: *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik*, s.187-190.

İbn Meymun'a göre ilâhî bilgiye ulaşacak olan peygamberler, aklî yetkinliğine<sup>98</sup>, mütehayyile gücünün yetkinliğine<sup>99</sup>, ahlaki yetkinliğe<sup>100</sup>, cesaret, şuur ve hadse sahip olmaları şarttır.<sup>101</sup> Bu mezkur niteliklerden ahlaki yetkinlik kendisinin toplumda kabulü; cesaret ve aklî yetkinlik ise peygamberin lider vasfıyla sosyal ve siyasal rolü; hads ve mütehayyile gücü ise bir insan olan peygamberde vahyin nasıl gerçekleştiğini izah bakımından önemlidir.

Felsefede kişi teorik öncüllerinin kendisini ilerlettiği ölçüde bilgiye ulaşabilirken, nübüvvette ise kişi Faal aklın feyzine, bilgilendirmesine kendisinin sahip olmuş olduğu teorik öncüllerin çok ötesinde bilgiye ulaşabilmektedir. İbn Meymun'a göre nübüvvet tecrübesi, insanda oluşması bakımından sezgi<sup>102</sup> (*hads*) olgusuna benzer.<sup>103</sup> Peygamberlik deneyiminde Faal akıldan gelen bilgi insanın hem mütehayyile gücüne hem de akıl gücüne gelir.<sup>104</sup> Bundan dolayı filozofa nispetle peygamber bilgi edinme sürecinde daha geniş imkânlarla sahiptir. Burhânî yöntemle bilinen konularda peygamberin derecesi ile diğer insanların dereceleri aynıdır ve aralarında bir farklılık veya üstünlük yoktur. Peygamber ve filozof, burhân yönteminin kullanıldığı bilimsel ve felsefî bilgiyi elde etmede aynı aklî güçlere sahip olmasına rağmen, Hz. Musa örneğinde olduğu gibi, peygamber sadece burhânî yöntemle ulaşamayacak metafizik hakikatlere nebevî gücüyle ulaşır.<sup>105</sup> İbn Meymun vahye ulaşan insanlar arasında bir derecelendirme ve sınıflandırma gözetmektedir.<sup>106</sup> Bu derecelendirme ve sıralama hem vahyin mahiyetini anlama hem de dini ifadelerin yorumlanma imkânını göstermesi bakımından önemlidir. Görüldüğü üzere İbn Meymun vahyin oluşum sürecini göstermek için İbn Sînâ'nın hads kavramını yoğun bir şekilde kullanıp geliştirir.<sup>107</sup>

<sup>98</sup> İbn Meymun, *Delâlet*, II, 36/406-407; *Guide*, 371.

<sup>99</sup> İbn Meymun, *Delâlet*, II, 36/402-408; *Guide*, 371-72.

<sup>100</sup> İbn Meymun, *Delâlet*, II, 36/406-407; *Guide*, 371.

<sup>101</sup> İbn Meymun, *Delâlet*, I, 33/78-II,38/413-415; *Guide*, 376-380.

<sup>102</sup> İbn Sînâ hads kavramını insan zihninin akıl yürütme sürecinde, kıyasta hiçbir şeye ihtiyaç duymadan orta terimi doğrudan doğruya keşfetmesi olarak tanımlar.

<sup>103</sup> İbn Meymun, *Delâlet*, I, 33/78-II,38/413-415; *Guide*, 376-380. Yalnız İbn Meymun'a göre nübüvvetin izahında Faal aklın, feyzin yani ilahi bilgilendirmenin aktif rolü ihmal edilmemelidir. Nübüvvet sadece rasyonel sezgi (*hads*) ve şuur ile izah edilebilecek bir fenomen değildir.

<sup>104</sup> İbn Meymun, *Delâlet*, II, 36/404; II, 38/414-5; *Guide*, 369; 377. Ithamar Gruenwald, "Maimonides' Quest beyond Philosophy and Prophecy", ed. Joel L. Kraemer *Perspectives on Maimonides*, s. 145.

<sup>105</sup> İbn Meymun, *Delâlet*, II, 32-398; *Guide*, 364.

<sup>106</sup> İbn Meymun, *Delâlet*, II, 45/436; *Guide*, 396.

<sup>107</sup> İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Meâd*, thk. Mehdi Muhakkik, Tahran, 1984, s. 116-119; *Fî İsbâati Nübüvvât*, s. 26

İbn Meymun'a göre din insanın bilgi kaynağına ulaşmasının iki temel yolundan birisidir. O da İslâm Meşşâî filozofları gibi insan için bilginin kaynağını aynı zamanda onuncu gök feleğinin yöneticisi Faal akıl olarak tespit etmektedir. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın<sup>108</sup> Yeni-Eflatuncu modelini takip ederek, evrenin Tanrı'dan bir feyz ve sudur sonucu çıktığını kabul eder.<sup>109</sup> Hatta ilk gök aklından başlayıp son gök aklına ve oradan da ay altı âleme kadar Tanrı'nın feyzinin akışı süreklidir.<sup>110</sup>

İbn Meymun'a göre vahiy, Fârâbî<sup>111</sup> ve İbn Sînâ'daki<sup>112</sup> gibi İlâhî varlıktan taşan bu feyzin Faal akıl vasıtasıyla insanın akli yetisine ve oradan da mütehayyile gücüne ulaşmasıdır. Buna göre vahiy insanın çeşitli yetileri ile ulaşabileceği bir yetkinliktir.<sup>113</sup> Fârâbî vahyin iki şekilde geldiğini kabul eder: birincisi ilâhî mânâların faal akıldan insan aklına; ikincisi ise ilâhî mânâların faal akıldan mütehayyile gücüne gelmesidir.<sup>114</sup>

İbn Meymun'un Kutsal Kitap'ta bulunan Tanrı hakkındaki ifadeleri nasıl anladığını kavrayabilmemiz için vahyin oluşumunda mütehayyile gücünün etkinliğini iyi anlamamız gerekir. Bu hususta Yahudi Filozof Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi İslâm filozoflarının çizgisi üzerinde devam eder. Mütehayyile gücü normal bilgi edinme sürecinde duylardan gelen sûretlerin kopyasını çıkarmakta, duyu objeleri olmadığı zaman bile bu kopyaları zihne sunabilmektedir. Ayrıca söz konusu objenin tikel anlamını muhafaza eder. Vahiy sürecinde ise bunun tersi olur. Feyz yoluyla Faal akıldan gelen anlam ya doğrudan mütehayyile gücüne ya da insanın akli üzerinden dolaylı olarak mütehayyile gücüne gelmektedir. Gerek Faal akıldaki gerekse insan aklındaki bilgiler ve anlamlar küllî olduğu için bunlar mütehayyile gücü tarafından tikel anlamlara dönüştürülür. Diğer bir ifadeyle feyzle gelen anlam lafza dönüşür. Böylece soyut ve küllî olan vahyi bilgi, mütehayyile gücü aracılığıyla dilsel bir ifadeye dönüşür. Hiç şüphesiz mütehayyile gücü vahiyle gelen anlamı tikel mânâlara dönüştürüp dile aktarırken kendi zihninde bulunan imaj ve imgelere başvurur. Bu imaj ve imge-

<sup>108</sup> Fârâbî için bkz: *Medînetü'l-Fâzıla*, nşr. Albert Nasri Nâdir, Beyrut 1986, s. 124-5

<sup>109</sup> Alfred Ivry İbn Meymun'un *Delâlet*'inde Yeni-Eflatuncu unsurlar bulur. Bu unsurlar Plotinus'un *Enneadlar*'ıyla karşılaştırıldığında oldukça çarpıcıdır. Ivry bu etkilerin Mısır'da Şii Fatımi hanedanın yönetiminde yaygınca bulunan İsmailî çalışmalar üzerinden İbn Meymun'a ulaşmış olabileceğini belirtir. Bkz: Joel L. Kraemer (ed.), *Perspectives on Maimonides: Philosophical and Historical Studies*, s. 98

<sup>110</sup> İbn Meymun, *Delâlet*, II, 4/282- II, 11/302-303 *Guide*, 258, 275.

<sup>111</sup> Fârâbî, *Siyâsetü'l-medeniyye*, Meşrik Yayınları, Beyrut, 1993, s. 32, 35, 71.

<sup>112</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik*, II, çev. Ömer Türker-Ekrem Demirli, Litera Yayınları, İstanbul 2005, s. 187-9.

<sup>113</sup> İbn Meymun, *Delâlet*, II, 36/404-405 *Guide*, 369.

<sup>114</sup> İbn Meymun, *Delâlet*, II, 36/405 *Guide*, 370.

ler ise vahyi alan kişinin sosyal ve kültürel çevresiyle yakından ilgilidir.<sup>115</sup> Bu, vahiy ile gelen anlamın dile aktarımında peygamber açısından sınırlama olduğu anlamına gelmektedir. Bu sınır peygamberin mütehayyile gücü ile dildeki kelimelerden kaynaklanır.

Peygamberler, mütehayyile güçleri filozoflara göre daha fazla gelişmiş olduğundan<sup>116</sup>, kendilerine gelen ilâhî feyzi herkesin anlayabileceği formda sunabilmektedirler. Diğer bir ifadeyle peygamberler vahyin kendilerine ulaştırıldığı rüya ve rüyette mütehayyilelerini kullanırlar. Gelişmiş mütehayyile güçleriyle vahiy ile sunulan mânâyı gerçeğe en yakın şekli ile anlarlar. Bu süreçte gelen küllî bilgiyi mütehayyile güçlerindeki objelerle idrak ederler. Mütehayyilede görülen şeyler peygambere anlatılmak istenen mânâyı uygun veya yakın anlamları içeren sûret ve imgelerdir. Bu imgelerin isimleri verilmek istenen mânâdaki imgenin türediği kavrama veya eş anlamlı mânâyı dikkat çekilmek sûreti ile olur. Mütehayyile gücü verilmek istenen mânâyı eş anlamlısı ile gösterir. Bu yüzden Kutsal Kitaplarda birbirine benzer meseller vardır.<sup>117</sup>

Bu bağlamda İbn Meymun Amos örneğini verir. Amos yaz meyvelerinin olduğu meyve sepeti görür. “Ve dedi: Sen ne görüyorsun Amos? Ve ben dedim ki bir sepet yaz meyvesi. Ve Rab bana dedi, kavmim İsrail’in sonu geldi, artık bir daha onlara göz yummayacağım.” Bu ifadede meyve sepeti İsrail halkının sonunun geldiğine işaret etmektedir. Bu örnekte ulaştırılan anlam yaptıkları hatalardan dolayı bir cezadır. Bu anlam peygamberin mütehayyilesinde meyve sepeti şeklinde sembolize edilmiştir.<sup>118</sup>

‘Evrensel’ olanın yani felsefi bilginin yerel olanla karşılaşmasının güzel bir örneği olarak İbn Meymun vahyi derecelere ayırıp Hz. Musa’ya gelen vahiy en üste koyup, onun doğrudan küllî bilgileri akıl aracılığıyla aldığını söyler. Bu aynı zamanda İbn Meymun’un İslam düşüncesinin sunmuş olduğu imkanların kullanımının ve kendi bağlamında üretmesinin de örneğidir. Vahiy bu şekilde tasnif ederek Yahudi toplumun kimlikle ilgili ‘yerel’ ihtiyacını karşılamış olur. Burada Musa peygamberin seçkinliğinden Yahudi milletinin seçkinliğine geçilmektedir. Hz. Musa küllî olarak aldığı ilâhî anlamı halka aktarırken mütehayyi-

<sup>115</sup> İbn Meymun, *Makale fi Sinaati'l-Mantık*, Çev. Mübahat Türker, İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi III, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1960, s. 84.

<sup>116</sup> İbn Meymun, *Delâlet*, II, 30/390; *Guide*, 357-58.

<sup>117</sup> Oliver Leaman, *Arabic Thought and Culture Moses Maimonides*, Routledge Yayınları, London & New York 1990, s. 39.

<sup>118</sup> İbn Meymun, *Delâlet*, II, 43/432; *Guide*, 391-92



lesine başvurup, teorik bilgiyi ve gelecekteki olaylarla ilgili haberleri imajlar ve resimler halinde toplumuna aktarmaktaydı.<sup>119</sup>

#### Yorum teorisi

İbn Meymun yorum teorisinin onun dil anlayışıyla ilişkilendirmek önemlidir. İlâhî anlamların insanlara aktarım ortamı ve aracı dildir. İbn Meymun'a göre dil doğal olmayıp ittifak ve uzlaşım sonucu ortaya çıkmaktadır.<sup>120</sup> Nitekim Kitabı Mukaddes'in "Ve Adem bütün sığırlara ve göklerin kuşlarına ve her bir hayvana ad koydu" ifadesini kendi anlayışını destekleyerek yorumlar. Buna göre insanoğlu uzlaşım ile etrafındaki varlıklara isimler vermiş ve isimler aracılığıyla da onlarla ilişkiye geçmektedir. Bundan dolayı dilin kullanımı ve gelişimi insanın tarihsel ve kültürel gelişimini takip etmektedir. İbn Meymun dilin oluşum sürecinin ilâhî olmadığı kanaatindedir.<sup>121</sup> Dolayısıyla Tanrı peygamberlere kelimelerle değil mânâlarla hitap etmiştir. Vahiy ile sadece mânâlar ulaşmıştır. Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi vahyin kelimelere bürünmesi, konuşulan dilin imkânları çerçevesinde peygamberin akli ve özellikle de mütehayyilesi aracılığıyla olmaktadır. Yahudi filozof kelimenin oluşması bakımından bir tasnif yapar. İbn Meymun'un bu tasnifi vahyin Tanrı'dan insana kadar oluşum sürecini daha iyi anlamamızı ve peygamberin mütehayyilesinin dolayısıyla peygamberin içinde bulunduğu kültürün, sosyal çevrenin ve dilin hangi kademelerde devreye girdiğini kavramamızı sağlamaktadır.

İbn Meymun'un kelimelerin oluşum süreci bakımından üçlü tasnifi şudur: 1) Kelimelerin dil aracılığıyla söylenerek oluşması. 2) Kelimelerin söylenmeksizin sadece mânâ şeklinde akılda oluşması. 3) Son şekil ise isteme ve irade şeklinde oluşması.<sup>122</sup> Bu üçlü tasnifin ilk ikisi Tanrı hakkında düşünülemez. Bu Tanrı'nın aşkınlığını zedelemektedir. Vahiy yoluyla Tanrı'nın irade ve isteği insana ulaşır. Peygamber, akli veya mütehayyilesi aracılığıyla bu istek ve saf manaları kelimelere döker.

İbn Meymun'un yorum teorisinin diğer bir parçası *müşterek*, *müşekkek* ve *mecâzî* lafızlar konusuna dayanır. Müşterek, müstear ve müşekkek kavramları çerçevesinde geliştirilen yorum teorisi ve lafız ile mana arasında ilişkinin farklı derecelerde kurulabilme imkanları büyük ölçüde Müslüman filozof ve Kelâmcılar tarafından işlenmiş durumdaydı. Yahudi filozof için özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ yorum konusunda da çok ciddi bir imkan alanı sunmaktaydı. İbn Meymun

<sup>119</sup> Howard Kreisel, "Moses Maimonides", *History of Jewish Philosophy*, Routledge Yayınları, London & New York, 2003, s. 263.

<sup>120</sup> İbn Meymun, *Delâlet*, II, 30/390 *Guide*, 357-58.

<sup>121</sup> Mehmet Aydın, *Fârâbî-İbn Sina Sistemi Işığında İbn Meymun'un Din Felsefesi*, (Basılmamış Doktora Tezi), İzmir 2003, s. 104

<sup>122</sup> İbn Meymun, *Delâlet*, I, 65/166-67 *Guide*, 158-59.

kültürler arası ilişkinin ve melezlenmenin bir örneği olarak bu imkan alanını kendi dini çerçevesindeki sorunları çözmek için sarf etmektedir. Bu aynı zamanda Yahudi düşüncesi adına evrensel olan ve yerel olanın gerilimini de yansıtmaktadır. İbn Meymun Kitabı Mukaddes'te Tanrı hakkında kullanılan kelimelerin anlamlarının kendi dönemindeki 'evrensel' Aristocu ve Yeni-Eflatuncu köklerden beslenen felsefi yaklaşımıyla uzlaştırabilmek için kelimelerin bu çok anlamlılığına ve mecâzî mânâlarına sık sık baş vuracaktır.

İbn Meymun Kutsal kitapta kullanılan ve insanların farklı şekillerde anladığı lafızları müşterek (eş sesli, equivocal), müstear ve müşekkek olmak üzere üç guruba ayırır. 1) Müşterek, eş sesli lafızlar, çok anlamlıdır. İnsanlar Kutsal Kitapta kullanılan bu türden ifadeleri anlarken sadece bazı anlamlarını kabul ettiklerinden hataya düşmektedirler.<sup>123</sup> Müşterek kelimeler tesadüfen farklı anlamlara sahip olabilecekleri gibi iradi olarak da farklı anlamlara sahip olabilirler. 2) Yine müstear (istiareli/eğretilenmiş) isimlerde de, bilgisiz kişiler, kelimenin mecâzî mânâsını değil de asıl mânâsına baş vurduklarından hata etmektedirler. Bu tür kelimeler de kendinden türediği kök kelime üzerinden anlaşılmaya çalışılır. İbn Meymun bu tanımlamasında müstear kelimeleri müştereklerden ayıran husus şudur: Müşterek kelimelerde birbirinden tamamen bağımsız farklı anlamlar söz konusu olabilirken, müstearlarda kelime farklı benzetme yollarıyla çok anlamlı olmaktadır.<sup>124</sup> 3) Müşekkek, isimlerde (belirsiz iki anlamlı) ise bazen bu ismin uzlaşma ile tek bir anlam için kullanıldığı zannedilirken, bazen de onun müşterek (çok anlamlı) olduğu zannedilmekte ve bundan dolayı yanlış anlamalar olmaktadır.<sup>125</sup> Müşekkek kelime<sup>126</sup> bünyesinde bir müphemliği barındırmaktadır. Fârâbî'den başlayarak Müslüman filozoflar kelimelerin birincil ve ikincil anlamlara sahip olmanın bütün müşekkek kelimelerin ortak özelliği olduğunu belirtmişlerdir. Müphemlik kelimenin birincil mi yoksa ikincil anlamında mı kullanıldığının kesin olarak tayin edilememesinden kaynaklanmaktadır.

İbn Meymun yine dini metinlerin anlaşılması bakımından mesel yani benzetme konusunun son derece önemli olduğunu vurgular.<sup>127</sup> Tevrat'taki anlaşılma sorunlarının bir kısmının benzeten ile benzetilen arasındaki ilişkilerin doğru kurulamamasından kaynaklandığını belirtir. Ona göre Kutsal kitaplarda kullanı-

<sup>123</sup> İbn Meymun, *Delâlet*, I, Giriş, s. 10. *Guide*, 5-6.

<sup>124</sup> Joseph A Buijs, "A Maimonidean critique of Thomistic Analogy", *Journal of the History of Philosophy*; Oct 2003; 41, 4; s. 459. İbn Meymun göz örneğini verir. Bu kelime pınarın çıktığı yer hem de insanın görme organı anlamına gelmektedir. Bu ikisi arasında da anlamın keşiştiği veya türediği hiçbir ortak nokta bulunmamaktadır.

<sup>125</sup> İbn Meymun, *Delâlet*, I, Giriş, s. 10. *Guide*, 5-6.

<sup>126</sup> Bundan dolayı kelime İngilizce de ambiguity kelimesi ile karşılanmaktadır.

<sup>127</sup> İbn Meymun, *Delâlet*, I, Giriş s. 15; *Guide*, 10.

lan benzetmeler (mesel/emsâl) iki yolla gelmektedir: 1) Benzetmede kullanılan her bir kelimenin ayrı bir anlama (mana) geldiği benzetmeler. 2) Benzetmenin tümünün tek bir anlamı ifade ettiği benzetmeler.<sup>128</sup> Bu tür benzetmelerde birçok kelime bulunabilmekte fakat fazladan bulunan her bir kelime kastedilen anlam ve gayeye bir şey ilave etmemekte anlamı süsleyerek güzelleştirmekte ve onu daha tutarlı ve kastedilen anlama daha uygun hale getirmektedir. Mesellerin birden fazla mânâyâ sahip olabilmesi de anlama ve yorum imkânı genişletmektedir.<sup>129</sup> Bunlar gözden kaçırıldığında yanlış yorumlara ulaşabilmektedir.

Yorum teorisi bakımından dilin bu imkânları önemlidir. Ayrıca yukarıda sunduğumuz vahyin oluşum süreci ve peygamberin mütehayyilesinin bu çerçevedeki rolü, Kutsal Kitabın kelimelerinde böylesi bir tasnifi tabii kılar. Yine ilâhî vahyin herkes tarafından anlaşılmasının sağlanabilmesi için dini ifadelerin çok anlamlılığa sahip olması zorunluluktur. Kutsal Kitaptaki bu çeşitli anlama seviyelerinin olması temel dini hakikatlerin her bir bireyin kabiliyeti, yetkinliği ve akli seviyesine gerçekleşmesini sağlamaktadır. Diğer bir ifadeyle Yahudi filozofa göre *Tanrı'nın inâyeti insanların akılları nispetindedir*.<sup>130</sup> Böylece herkes idraki ölçüsünde Tanrı'nın inâyetine ulaşmaktadır.

İbn Meymun'un vahiy anlayışına dayalı olarak yorum teorisinin en temel uygulaması kendi özel vurgusu olan selbi teoloji konusundadır. Dini metinlerdeki Tanrı'nın sıfatları konusu doğru anlaşılmadığında Tanrı'nın birliği ve gayri maddiliği tehlikeye düşebilir. İbn Meymun'a göre bütün sıfatlar Tanrı hakkında kullanılamaz. Tanrı hakkında gerçek anlamında kullanılacak tek sıfat onun var olmasıdır. Tanrı tanımlanamaz. Hatta dini metinlerin sıkça tekrarladığı şekliyle, O'nun birliği, gücü, ezeliği ve hikmeti dahi kabul edilemez. Ona göre bu ifadeleri taşıyan dini metinler olumlu bir anlamı tasvir etmez aksine olumsuz anlamını kast ederler. Mesela Tanrı hakkında "bir" demek onun çok olmadığını ifade etmek demektir. Dolayısıyla Tanrı ve Tanrısal alan sadece olumsuz sıfatlarla anılabilir. Çünkü Tanrının fiili sıfatları sonsuzdur ve olumlu sıfatların özünü, mahiyetini anlamak insan idrakinin sınırlarının üstündedir.<sup>131</sup>

Tanrı hakkındaki teşbihi ve tecsîmi ifadelerin kesinlikle aşkın bir şekilde anlaşılmalıdır. Tanrı'nın gözü, eli, ayağı şeklindeki veya O'nun yürüdüğü, durduğu, geldiği, oturduğu gibi tüm dini metinler mecâzî ve sembolik olarak anlaşıl-

<sup>128</sup> İbn Meymun, *Delâlet*, I, Giriş s. 18; *Guide*, 12.

<sup>129</sup> Josef Stern, *Problems and Parables of Law*, New York Devlet Üniversitesi Yayınları, Albany 1998, s. 7. Josef Stern İbn Meymun'un mesellerinin çoklu bir anlama sahip olduğunu belirtir. Mesela *Delâlet*'de sunulan iki meselin üç anlama ve yorumlama seviyesi olduğunu belirtir.

<sup>130</sup> İbn Meymun, *Delâlet*, III, 51/727 *Guide*, 388.

<sup>131</sup> Abelsan, J., "Maimonides", *ERE*, VII, s. 342

malıdır. Onların Tanrının ilâhî boyutlarına işaret eden aşkın metafizik hakikatler olduğu kabul edilmelidir.<sup>132</sup>

İbn Meymun'un İslam filozoflarının sunmuş olduğu felsefi imkanlardan istifade ederek oluşturduğu vahiy anlayışı ve yorum teorisine dayanarak Kutsal Kitaptaki Tanrı hakkında ifadelerin nasıl anlaşılması gerektiğine dair bir çerçeve çizer. Kutsal Kitabın bazı ifadeleri literal olarak anlaşıldıklarında Tanrı'nın cisim olduğunu; bazıları Tanrı'nın mekanda olduğunu, mekanda hareket ettiğini ve hareket organlarına sahip olduğunu ve diğer bazıları da Tanrı'nın canlılar ile insana benzer organlara ve fiillere sahip olduğu zannını doğurmaktadır. İbn Meymun Tanrı'nın sûreti, biçimi ve şekli olduğuna dair ifadeleri, Tanrı hakkında kullanılan "indi", "çıktı", "yükseldi" şeklindeki mekân ifade eden kelimeleri, Tanrı'ya öfke, gazap ve benzeri fiiller, canlılar ile insan fiilleri ve organları izafe eden lafızları yorumlar. Bu bağlamda İbn Meymun "Tora âdemoğlunun dilinde konuştu" ifadesine atıfta bulunur. İbn Meymun'a göre bu deyişin anlamı şudur: insanların ilk bakışta anlamaları ve kavramaları için bazı şeyler zorunlu olarak Tanrıya izafe edildi.

Bu bağlamda İbn Meymun Kutsal Kitaplardaki bazı ifadelerin abartma, mübalağa veya mecâz taşıdığını yorumlanarak anlaşılması gerektiğini belirtir. Mesela "Şehir göğe kadar yükselen duvarlarla sağlamlaştırılmıştır".<sup>133</sup> "Göklerin kuşu sesi taşır"<sup>134</sup>, "sedir ağaçları gibi uzundu"<sup>135</sup>, "Çünkü Refalardan artakalan ancak Başan kıralı Og vardı; işte, onun yatağı demir yataktı; o Ammon oğullarının şehrinde değil midir? İnsan arşına göre uzunluğu dokuz arşın ve eni dört arşın idi"<sup>136</sup> şeklindeki Kutsal Kitap'ın ifadelerinde anlamı kuvvetlendirmek ve çarpıcı hale getirmek için mübalağaya başvurulmuştur. "O göğün kapılarını açtı. O onların üzerine kudret helvası yağdırdı"<sup>137</sup> ifadesinde, göğün bir kapısı olmadığı açık olup burada mecâzî bir anlam bulunmaktadır.<sup>138</sup>

İslam Felsefe okulunun yorum çalışmalarına sunmuş olduğu imkanları görmek bakımından İbn Meymun'un oldukça değerli bir değerlendirmesi bulunmaktadır. Peygamberler olaylardan bahsederken varlıkların yakın nedenlerini işaret etmeden doğrudan Tanrı'yı sebep olarak göstermektedirler. Hâlbuki Musa b. Meymun her olayın ve varlığın yakın bir sebebinin bulunduğunu belirtir. Ayrıca nedenler bir zincir halinde her şeyin İlk Sebebine kadar ulaşır. Bu sebep

<sup>132</sup> Abelsan, J., "Maimonides", *ERE*, VII, s. 342

<sup>133</sup> Tesniye, 1/ 28

<sup>134</sup> Vaiz 10/20

<sup>135</sup> Amos 2/9.

<sup>136</sup> Tesniye, 3/ 11.

<sup>137</sup> Mezmurlar, 78/ 23-24

<sup>138</sup> İbn Meymun, *Delâlet*, II, 47/451-53; *Guide*, 407-408.

Tanrı'nın iradesi ve özgür seçimidir. Yahudi filozofa göre peygamberler ifadelerinde aradaki yakın nedenleri zikretmeyerek doğrudan Tanrı'yı tek sebep gibi açıklamaktadırlar. Onlar "Tanrı bunu dedi", "Tanrı şunu emretti" gibi ifadeleri de bu anlamda kullanırlar.<sup>139</sup> Dolayısıyla Kutsal Kitap'taki ifadeler bu gerçek unutulmadan anlaşılıp yorumlanmalıdır. Hatırlanacağı üzere sebeplilik konusu Kelamcılarla Filozoflar arasındaki en temel konu idi. İbn Meymun sebeplilik ilkesini ihlal etmeden Aristocu bilim anlayışı çerçevesinde ve hiyerarşik evren tasarımına uygun olarak metinlerin nasıl yorumlanması gerektiğini göstermektedir.

İbn Meymun akli birikimin içselleştirme sürecinde ortaya çıkan gerilimi yönetmek, Yahudi toplumunun kültürel sürekliliğinin altını çizmek ve yabancılaşma duygusunu gidermek yeri geldikçe bu hususlara yönelik belli açıklamalarda bulunur. Mesela dine olan merkezi önemi vurgulamak için aklın bir sınırı olduğunu ısrarla belirtir. Akıl burhânî bilgiyle çalışmaktadır ve burhânî bilginin sınırları da oldukça dardır. Öte taraftan insanı yetkinliğe ulaştıracak yegâne vasıta akıl olduğundan, onun ahlaki ve entelektüel amaçlarına ulaştıracak harici yardımlarla desteklenmesi gerekir. İbn Meymun'a göre bu yardımcı Kitabı Mukaddes'tir.<sup>140</sup> Böylece din ile felsefenin karşılıklı bağımlılığının ve ortak bir anlayış üretmenin altını çizer.

Yine İbn Meymun insanların güçleri miktarınca Tanrı hakkında bilgi edinebilmelerinin yolunun ancak metafizik (ilm ilâhî) ile mümkündür. Fizik ilmi öğrenme bakımından metafizikten önce ve metafiziğin kapısı ve girişi makamında olduğundan dolayı ilm-i ilâhî ancak tabiat ilimlerini tahsil ettikten sonra mümkün olabilir.<sup>141</sup> Burada ilginç olan şudur: İbn Meymun'a göre Tevrat'ın yaratılış bölümüyle başlaması da buna işaret etmektedir. Yahudi filozof, Tevrat'ta geçen *yaratılış kıssasıyla* fizik ilminin, *emr kıssasıyla* da metafiziğin kast edildiğini söyleyerek bu iki kıssanın iki felsefi disipline dair bilgiler sunduğunu belirtir.<sup>142</sup> Böylece İbn Meymun dini metinleri yorumlayarak Yahudi toplumunun süreklilik duygusunu rahatsız etmeyecek organik bir bütünlük inşa etmeye çalışır.

İbn Meymun din ile felsefe arasındaki karşılıklı bağımlılığın bir yönü olmak üzere Tevrat'ın deruni mânâlarının anlaşılmasının ancak Yahudi hukukunda ve bilimlerde yetkinleştikten sonra mümkün olduğunu ifade etmektedir.<sup>143</sup> Diğer

<sup>139</sup> İbn Meymun, *Delâlet*, II, 48/452-455; *Guide*, 409-412.

<sup>140</sup> İbn Meymun, *Delâlet*, I, 32/74-75; *Guide*, 68-69; Idit Dobbs-Weinstein, *Maimonides and St. Thomas on the Limits of Reason*, New York State Üniversitesi Yayınları, Albany 1995, s. 24.

<sup>141</sup> İbn Meymun, *Delâlet*, I, Giriş s. 14; *Guide*, 9.

<sup>142</sup> İbn Meymun, *Delâlet*, I, Giriş s. 11; *Guide*, 6.

<sup>143</sup> İbn Meymun, *Delâlet*, I, 5/34; *Guide*, 29.

tarafından İbn Meymun Kitabı Mukaddes'in gizli mânâlarını talebelerine açıklamadan önce onlara matematik, astronomi ve mantık öğretmekteydi.<sup>144</sup>

Yine bu bağlamda İbn Meymun'un Aristo felsefesini içselleştirmekte sunmuş olduğu meşrulaştırma mekanizmasını hatırlamamız yerinde olacaktır. İbn Meymun felsefenin Yahudi ataları tarafından geliştirildiğini, fakat daha sonra barbar istilaları sebebiyle Yahudiler arasında felsefe birikim ve eğitiminin kaybolduğunu belirtir. Bu yüzden felsefenin putperest kökü sorun edilmemesi gerekir.<sup>145</sup>

### Sonuç

Kültür ve medeniyetler arası ilişkiler ve etkileşim teknolojideki gelişmeler ve bunun sonucu globalleşmeyle beraber son derece hızlanmıştır. Bu bazı yönleriyle yeni unsurlar taşırken etkileşimin varlığı ve mahiyetinin belli boyutları itibarıyla süreklilik göstermektedir. Bu olgu İslam düşüncesinin Kadim Yunan Felsefesiyle ve daha sonra Yahudi düşüncesinin İslam düşüncesiyle olan ilişkisinde de büyük ölçüde gerçekleşmiştir. Büyük ölçüde siyasal bakımdan güçlü olanın hegemonyasını devam ettirip pekiştirme ve kişilerin ait oldukları medeniyetle övünme kaygısıyla bu ilişkilerin mahiyeti çarpıtılmış bir şekilde sunulabilmektedir. İbn Meymun özelinde Yahudi düşüncesinde de gözlemlediğimiz üzere kültür ve medeniyetler arası ilişkilerde taraflardan birini *alıcı, taklit edici ve tekrar edici* gibi pasif kavramlarla tasvir etmek gerçekliği yansıtmamaktadır. Bu olguyu daha gelişmiş bir kavramsal şema içerisinde açıklamak gerekir.

Gerek kültür ve medeniyetler arası etkileşim süreçlerinde gerekse yine karşılıklı etkileşimin farklı bir boyutu olarak dini düşüncelerin felsefe ile ilişkilerinde bir gerilim oluşmaktadır. Gerilimin iki ucunu insan aklının evrenselliği inşa edebilme kapasitesi ile yerel belirleyiciler oluşturmaktadır. Gerek İslam düşüncesinin Yunan Felsefi mirasıyla, gerekse Yahudi düşüncesinin İslam düşüncesiyle ilişkisinde ikinciler tarihsel süreçlerinde oluşturdukları entelektüel birikimle ***birincilere bir imkan alanı*** sunmaktadır. Bu imkan alanı ise bir tür zorunluluktan ziyade ihtiyaç ve tercihlerle oluşan düşünsel üretilere işaret etmektedir. Her iki örnekte de medeniyet ve kültürler arası ilişkilerde insan unsuru son derece önemlidir. Her bir düşünür kendisinden önceki birikimi içselleştirmekte ve toplumunun ihtiyaç, sorun ve gerçekliğiyle halleşerek sentetik çözümler sunmaktadır. Bu bakımdan Yunan kadim mirası İslam düşüncesinin temsilcisi olmak bakımından Farabi, İbn Sina ile İbn Rüşd'e ve yine daha sonra İslam

<sup>144</sup> Ehud Benor, *Worship of the Heart: A Study in Maimonides' Philosophy of Religion*, Sunny Yayınları, Albany 1995, s. 56.

<sup>145</sup> I. Abrahams, "Aristotle in Jewish Philosophy", *Mind*, s. 468

düşüncesi birikimi Yahudi düşüncesinin temsilcisi olmak bakımından İbn Meymun'a bir imkan alanı sunmaktadır. Her bir düşünür bu imkan alanlarında kavram ve düşünceleri içselleştirerek melez ve sentetik entelektüel ürünler sunmaktadır. Farabi'nin erdemli toplum kavramsallaştırması ile vahiy ve yorum teorileri, İbn Sina'nın varlık mahiyet ayrımı ile Zorunlu Varlık kavramsallaştırması ancak bu şekilde anlaşılabilir. Yine İbn Meymun'un vahiy ve yorum teorilerini kendi tarihsel bağlamında ve Yahudi toplumuna liderlik yapacak şekilde yeniden üretmesi ve her iki teoriyi kendi vurgusu olan selbi teoloji çerçevesinde istihdamı ancak bu şekilde anlaşılabilir. İbn Meymun'un entelektüel çabalarıyla ve evrensel değerler ile yerel Yahudi değerleri arasındaki gerilimi başarılı bir şekilde yöneterek Yahudilerin imparatorluk formundaki İslam devleti içerisinde rahat ve üretken bir şekilde yaşayabilmelerine düşünsel katkıda bulunmuştur.

Kültür ve medeniyetler arasındaki ilişkilerde düşünürlerin entelektüel yetkinliği, analiz kabiliyetleri ve sentetik üretim yapabilme kapasiteleri göz ardı edilip mesele sadece akli ve felsefi birikimin pasif bir şekilde bir coğrafyadan diğerine intikali olarak anlaşıldığında bir çok husus anlaşılabilir. Mesele öyle olsaydı İngilizce, Arapça gibi kendi dillerinde bilim ve felsefe eserleri bulunan tüm toplumların rahatlıkla entelektüel üretim yapabiliyor olması gerekirdi. Halbuki durum hiç de böyle değildir. Birikimin kendisi bir ön şart olmakla beraber, düşünürlerin birikimi içselleştirmesi ve kendi tarihsel bağlamlarını analiz ederek sentetik üretim yapabilecek yetkinlikte bulunması çok daha önemlidir. Tüm bu filozoflar ulaştıkları entelektüel yetkinlikle kendi tarihsel bağlamlarında felsefi görüşlerle dini metinleri bir potada eritip organik bir düşünce bütünlüğüne ulaşmaktadırlar.

### Kaynakça

- Arthur Hyman, "Maimonides, Moses" *Encyclopaedia Judaica*, XI, Jerusalem, İsrail 1972-78.
- Arthur Hyman, James J. Walsh, *Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge 1973.
- Atilla Arkan, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, Değişim Yayınları, İstanbul 2007.
- Bernard Martin, *A History of Judaism*, II, Newyork 1974.
- Rabbi Benjamin Blech, *Geçmişten Günümüze Yahudi Tarihi ve Kültürü*, Gözlem yayınları, İstanbul 2004..
- Colette Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge 1993.
- Daniel H. Frank, "Maimonides and Medieval Jewish Aristotelianism", *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Daniel Jeremy Silver, *A History of Judaism*, Newyork 1974.

- E. A. Synan, "Maimonides", *New Catholic Encyclopedia*, IX, Washington, 1981.
- E. Mittwoch, "İbn Meymûn", *İslâm Ansiklopedisi*, V/2, İstanbul 1993.
- Ehud Benor, *Worship of the Heart: A Study in Maimonides' Philosophy of Religion*, Sunny Yayınları, Albany 1995.
- Fârâbî, *Aklın Anlamları*, çev. Mahmut Kaya, *Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2003
- Fârâbî, İhsâu'l-'Ulûm, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara 1999.
- Fârâbî, *Medînetü'l-Fâzıla*, nşr. Albert Nasri Nâdir, Beyrut 1986.
- Fârâbî, *Siyâsetü'l-medeniyye*, Meşrik Yayınları, Beyrut, 1993.
- Fuat Aydın, *Yahudilik*, İnsan Yayınları, İstanbul 2004.
- H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, Kitabevi yayınları, İstanbul 2001.
- Haggai Ben-Shammai, "Kalâm in Medieval Jewish philosophy", *History of Jewish Philosophy*, ed. Daniel H. Frank, Oliver Leaman, Routledge yayınları, London and New York 1997.
- Hayrullah Örs, *Musa ve Yahudilik*, Remzi Kitapevi, İstanbul 1966.
- Howard Kreisel, "Judah Halevi's Influence on Maimonides", *Maimonidean Studies II*, ed. Arthur Hyman, Yeshiva Üniversitesi Yayınları, New York 1991.
- Howard Kreisel, "Moses Maimonides", *History of Jewish Philosophy*, Routledge Yayınları, London & New York, 2003.
- Hüseyin Atay, *Delâletü'l-Hairin*'in Girişi, *Delâletü'l-Hairin*, Ankara, 1974.
- Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik yayınları, İstanbul 2003.
- I. Abrahams, "Aristotle in Jewish Philosophy", *Mind*, , XIII/51, 1888
- İbn Ebû Usaybia, 'Uyunü'l-enbâ' fi tabakâti'l-etibbâ, Beyrut 1965.
- İbn Meymun, *Delâletü'l-Hairin*, ed. Hüseyin Atay, Ankara, 1974. İngilizce çevirisi için bkz: Shlomo Pines, *The Guide of the Perplexed*. University of Chicago Press, Chicago, 1963.
- İbn Meymun, *Makale fi Sinaati'l-Mantık*, çev. Mübahat Türker, İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi III, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1960.
- İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Meâd*, thk. Mehdi Muhakkik, Tahran, 1984.
- İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler, el-İşârât ve't-tenbîhât*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayınları, İstanbul 2005.
- İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik*, II, çev. Ömer Türker-Ekrem Demirli, Litera Yayınları, İstanbul 2005.
- İbn'ül-Kıftî, *İhbârü'l-'ulemâ'*, Mektebetü İbn Kuteybe, Kuveyt, t.y.
- İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. Rıza Teceddüd, (Tahran: 1971).
- İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz yayınları, İstanbul 1996.
- Isadore Twersky, "Maimonides, Moses", *Dictionary of Middle Ages*, New York 1985, s. 49. Bundan sonra DMA şeklinde atıfta bulunulacaktır.



- Isadore Twersky, "Maimonides: Life and Works", *Studies in Jewish Law and Philosophy*, ed. Isadore Twersky, New York 1982.
- İsrail Wilfinson, *Musa bin Meymun Hayatuhu ve Musennafatuhu*, Kahire 1936.
- J. Abelsan, "Maimonides", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, VIII, ed. James Hastings, Edinburgh 1980.
- Jeffrey Macy, "Prophecy in al-Fârâbî and Maimonides: The Imaginative and Rational Faculties", *Maimonides and Philosophy*, ed., S. Pines and Y. Yovel, Martinus Nijhoff Yayınları, Dordrecht 1986..
- Jeffrey Macy, "The Rule of Law and The Rule of Wisdom in Plato, al-Fârâbî, and Maimonides", *Studies in Islamic and Judaic Tradition*, ed. William M. Brinner ve Stephen D. Ricks, Scholars Yayınları, Atlanta, Georgia 1986.
- Joel L. Kraemer (ed.), *Perspectives on Maimonides: Philosophical and Historical Studies*, Oxford Yayınları, Oxford 1991.
- Josef Stern, *Problems and Parables of Law*, New York State Universty Publishing, Albany 1998.
- Joseph A Buijs, "A Maimonidean critique of Thomistic Analogy", *Journal of the History of Philosophy*; Oct 2003; 41, 4.
- Judah Halevi, *The Kuzari: An Argument for the Faith of Israel*, New York 1964.
- Julius Guttmann, *Philosophies of Judaism*, Schocken Kitapevi, New York 1973.
- Kürşat Demirci, *Yahudilik ve Dini Çoğulculuk*, Ay Işığı yayınları, İstanbul 2005.
- Lawrence Berman, "Maimonides, Disciple of Alfârâbî", *Israel Oriental Studies* 4 (1974) s. 154-78.
- Mark R. Cohen, "Maimonides' Egypt", *Moses Maimonides and his time*, ed. Eric L. Ormsby, Amerikan Katolik Üniversitesi yayınları, Washington (D.C.) 1989.
- Mark R. Cohen, *Haç ve Hilal Altında*, Sarmal Yayınevi, 1997.
- Mehmet Aydın, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, Konya 2005.
- Mehmet Aydın, *Fârâbî-İbn Sina Sistemi Işığında İbn Meymun'un Din Felsefesi*, (Basılmamış Doktora Tezi) İzmir 2003.
- Menahem Ben-Sasson, "Maimonides in Egypt: The First Stage", *Maimonidean Studies II*, ed. Arthur Hyman, Yeshiva Üniversitesi Yayınları, New York 1991.
- Mircea Eliade, *A History of Religious Ideas*, çev. Alf Hildebeitel ve Diane Apostolos, Chicago ve London, 1985.
- Moshe Sevilla Sharon, *İsrail Ulusu'nun Tarihi*, Tel Aviv 1981.
- Mustafa Çağrırcı, "İbn Meymun" *DİA*, XX, İstanbul 2001.
- Mustafa Sinanoğlu, "Karâilik", *DİA*, XXIV, İstanbul 2001.
- Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İFAV yayınları, İstanbul 1994.
- Norman Roth, "The Jews in Spain at the Time of Maimonides", *Moses Maimonides and his time*, ed. Eric L. Ormsby, Amerikan Katolik Üniversitesi yayınları, Washington (D.C.) 1989.

- Oliver Leaman, *Arabic Thought and Culture Moses Maimonides*, Routledge Yayınları, London & New York 1990.
- Ömer Faruk Harman, "Feyyûmî, Said b. Yusuf", *DİA*, XII, İstanbul 1995.
- Ömer Mahir Alper, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000.
- Saadya Gaon, *Book of Beliefs and Opinions (Kitâbu'l-emânât ve'l-'itikâdât* isimli eserinin tercümesi), çev. Samuel Rosenblatt, London 1976.
- Sahbân Halîfât, "İbn Cebîrol", *DİA*, XIX, İstanbul 1999.
- Shelomo Dov Goiten, "Jewish Society and Institutions under Islam", *Jewish Society through the Ages*, ed. H. H Ben-Sasson ve S. Ettinger, New York 1969.
- Shlomo Pines, "Maimonides", *The Encyclopedia of Philosophy*, Macmillan Yayınları, New York & London 1972.
- Shlomo Pines, *The Guide of the Perplexed*, University of Chicago Press, Chicago 1963
- Sholomon Pines, *Guide of the Perplexed*'in girişi.
- Shlomo Pines, *Studies in the History of Jewish Thought*, Hebrew Üniversitesi yayınları, Jerusalem 1997.
- Yaşar Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz yayınları, İstanbul 2000.

# Batı'da Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri\* Üzerine

Ömer Faruk AKPINAR\*\*

**Öz:** Yaklaşık bir buçuk asırdan beri Batıda, genelde İslam, özelde hadis ilmi ile alakalı çeşitli araştırmalar yapılmaktadır. Bu çalışmalar Batının, İslam bakışını ortaya koyması, Müslümanlara kendi değerlerinin farkına vardırması açısından bazı faydaları haizdir. Bunlardan dilimize kazandırılmış çalışmalardan birisi de klasik oryantalist çizgiye yönelttiği eleştirileri ile bilinen Harald Motzki'nin doçentlik tezinin özeti ile bazı makalelerinin ve kendisiyle yapılan bir mülakatın derlenmesinden oluşan *Batı'da Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri* adlı eserdir. Batıda Hadis araştırmalarının bir resmini vermesi ve modern hadis çalışmalarına bazı yenilikler getirmesi açısından değerli bu araştırmadır. Bu makalede Motzki'nin çalışmalarını içeren bu derlemesi genel hatlarıyla tanıtılmış ve değerlendirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Motzki, Oryantalizm, Batı'da hadis çalışmaları.

## On The History of Hadikh Studies in West

**Abstract:** In the West, approximately one and a half centuries, various researches about Islam in general, in particular hadith science are performed. These studies had some benefits in terms of westerners view about Islam and give consciousness to Muslims about their own values. One of the works of western researchers, translated to Turkish, Harald Motzki's habilitation thesis summary and some other studies of him about the science hadith. It is a valuable study in terms of giving a picture of hadith researches in west and bringing some innovations to modern hadith works. Motzki is known for his critiques of traditional orientalist line in a different impetus. In this article this compilation of Motzki's some works will be introduced generally and evaluated.

**Keywords:** Motzki, Orientalism, Hadith works in west.

**İktibas / Citation:** Ömer Faruk Akpınar, "Batı'da Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri Üzerine", *Usûl*, 13 (2010/1), 147 - 178.

Yaklaşık bir buçuk asırdan beri Batıda, genelde İslam, özelde hadis ilmi ile alakalı çeşitli araştırmalar yapılmaktadır. *Oryantalizm/İstışrâk/İslambilim* kelimeleri ile ifade edilen bu çalışmalar Batının, İslam Peygamberine bakışını ortaya koyması, Müslümanlara kendi değerlerinin farkına vardırması açısından bazı faydaları haizdir. Bu süreç zarfında Hz. Peygamber ve sünneti hakkında oryan-

---

\* Harald Motzki, *Batı'da Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri* (ed. Bülent Uçar), Hadisevi Yayınları, İstanbul, 2006, 355s.

\*\* Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Araştırma Görevlisi.

talistlerce o kadar söz söylenmiş ve yazılar yazılmış, eserler telif edilmiştir ki Müslüman araştırmacıların bunlardan bigâne kalmaları mümkün gözükmemektedir. Ülkemiz hadis ve sîret araştırmacılarının, ilahiyat akademisyenlerinin de bu çalışmaları takip etmeleri oldukça önem arz etmektedir. Bununla birlikte batıda yapılan araştırmaların çok az bir kısmı Türkçeye tercüme edilmiştir. Ancak son dönemde yapılan tercüme ve oryantalist çalışmalar hakkında yazılan tanıtım ve tenkit yazılarının artmış olması sevindirici bir husustur. Dilimize kazandırılmış çalışmalardan birisi de erken dönem İslam hukuku, hadis, İslam toplumu üzerindeki çalışmalarıyla temayüz eden Harald Motzki'nin doçentlik tezinin özeti ile bazı makalelerinin ve kendisiyle yapılan bir mülakatın derlenmesinden oluşan *Batı'da Hadis Çalışmalarının Tarihî Seyri* adlı eserdir. Batıda Hadis araştırmalarının bir resmini vermesi ve modern hadis çalışmalarına bazı yenilikler getirmesi açısından değerli bu araştırmadır. Editör Uçar, Müslümanların dinlerinin algılanmasını ilgilendiren bilimsel çalışmalarda gayr-i Müslimlerin düşüncelerinden bağımsız olmaları gerektiği fikrini benimsemekle birlikte, 'Batının entelektüel üstünlüğünü kabul edip, onları referans olarak hareket eden Müslümanlara, onlardan birisinin yazdığı bir eser olarak benzer etkiler bırakması düşüncesiyle' bu kitabı tercüme ettiğini belirtir ve bunun Motzki'den yapılan ilk tercüme çalışması olduğunu söyler (s. 27-28).<sup>1</sup>

Geleneksel oryantalist çizgiye farklı bir ivme kazandıran eleştirileriyle tanıyan Motzki'nin çalışmalarından oluşan bu derlemenin ana hatlarıyla tanıtımı ve değerlendirmesi bu makalenin konusu olacaktır. Değerlendirme yapılırken sadece tenkit edilmesi gereken yerlerin zikretmesi yerine, Motzki'nin araştırmaları sonucu elde ettiği tespitleri yer yer verilerek eserden istifadenin daha verimli olmasına çalışılacaktır. Bu sebeple her bölüm incelenirken yazarın meramını anlatacak kadar oldukça kısa bir özet, yeri geldikçe yapılan değerlendirme notlarıyla birlikte verilecek, ayrıca toptan bir değerlendirme yoluna gidilmeyecektir. Eseri, yazıldığı dilden takip imkânımız bulunmadığı için yapılan tercüme hakkında küçük bazı hatırlatmalar dışında değerlendirmede bulunulmayacaktır.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Ancak dipnotta Mustafa Öztürk tarafından tercüme edilen Motzki'nin bir makalesini zikreder. Uçar, bu kitabın yayınlanmasından yaklaşık bir sene önce yayınlanan Motzki'ye ait bir makalenin Fatma Kızıl tarafından tercüme edilerek neşredilmesini, mezkûr çalışmayı da bu kitaba eklediği için göz ardı etmiş olmalıdır.

<sup>2</sup> Motzki'nin bu derlemeye özeti bulunan doçentlik (habilitasyon) çalışması üzerine yazılmış tanıtım ve değerlendirme yazılarına bakma imkânı bulamadığımızı belirtmek isteriz. Motzki'nin *Die Anfänge* adlı çalışması Marion H. Katz tarafından İngilizceye (Leiden, 2002), Bekir Kuzudişli tarafından Türkçeye (*İsnad ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metodları*, İz yayıncılık, İstanbul, 2011), Hayreddin Abdülhâdi tarafından Arapçaya (*Bidâyatü'l-fikhi'l-İslâmî ve tatavvuruhu fi Mekke hattâ muntasifi'l-karni'l-hicriyyi's-sâni el-milâdi's-*

Uçar, Motzki'nin bu eserin Türkçe baskısı için kitabın içeriğinden bahseden kısa önsözünü verdikten sonra *Bazı Koordinatların Temellendirilmesine Yönelik Düşünceler* başlıklı giriş kısmında (s.13-28), hadis mesailerinin önemi, batıdaki çalışmalar, Müslümanların ve diğer oryantalistlerin bunlara karşı konumlarının durumu hakkında kısa ve öz olarak bilgi verir. Özellikle Goldziher-Schacht-Juynboll üçlüsünün temsil ettiği ekole karşı Müslümanların hadislere kayıtsız kaldıklarının kabul edilemeyeceği, son dönem batıda olduğu kadar şarkta da ciddi hadis araştırmalarının yapıldığı, fakat sistematize etmede zayıf kalındığı tespitlerinde bulunur ve Motzki'nin bu çalışmasının bu açıdan ufuk açıcı olduğunu söyler. Ardından tanıtmaya çalıştığımız bu kitabın muhtevası hakkında kısa bilgiler verir. Muhtevaya dair daha sonra bilgi verileceği için editörün sözlerini burada ayrıca zikretmeye gerek duyulmamıştır. Bununla birlikte editörün bu girişinin oldukça faydalı bilgiler içerdiğini söylemek mümkündür. O, batının da etkisiyle hadislere karşı şüphecî ve retçî tutum sergileyenleri eleştirmekte, bilgi kaynağı olarak akıl ve vahiy unsurlarına, sünnetin konumuna, batıya veya aklına cevap verme gayesiyle yapılan yanlış veya eksik yorumlara temas etmiş ve sosyal bilimlerde tarafsızlığın pek de mümkün olmadığını göz önünde bulundurulması gerektiğini hatırlatmıştır. Hadislerin günümüz şartlarıyla değerlendirilerek anlaşılır hale getirilmesinin, doğru din ve peygamber anlayışının yerleştirilmesine yönelik çalışmaların ehline vazife olduğunu söylemiştir. Editörün son olarak Almandan yaptığı bu çeviride azami dikkatine

---

*sâmin*, Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût, 2010) çevrilmiştir. Tanıtımını yaptığımız bu kitapta Arapçaya çevrileceği haber verilmekte (s.32), Türkçe çevirisi ise bilinmemektedir.

*Die Anfänge* hakkında değerlendirme yazısı yazarlar tespit edebildiğimiz kadarıyla şunlardır: Claude Gilliot, *Journal of the Economic and Social History of the Orient (JESHO)*, Vol. 37, No.1, Brill, (1994), pp.75-80 (Fransızca);

G.R.Hawting, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, vol.59, no.1, (1996), pp. 141-143);

Irene Schneider, *Journal of the American Oriental Study*, Vol. 114, No. 4 (Oct. - Dec., 1994), pp. 684-685.

Fikret Karapınar, *Marife Bilimsel Birikim*, yıl:1, sayı:3, 2002, s. 179-182.

*The Origins of Islamic Jurisprudence* adlı tercümesi üzerine değerlendirme yazarlar:

Christopher Melchert (*Islamic Law and Society*, vol.11, no.3, 2004, pp.404-408).

Herbert Berg, *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 36, No. 2 (May, 2004), pp. 288-289.

Özcan Hıdır, 'Harald Motzki, Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve The Origins of Islamic Jurisprudence Adlı Eseri', *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi Oryantalist İslam Hukukçuları Özel Sayısı*, sayı: 4, 2004, s.275-283.

Uçar, ikinci bölümün ilk sayfasına eklediği dipnotta ülkemizde Motzki hakkında verilen bilgilerin eksik olduğunu ya da atfî düzeyinde kaldığını belirtmiş ve bir iki çalışmaya temas etmiştir. Bunlardan Fikret Karapınar'ın "Harald Motzki ve İlk Dönem Hadis-Fıkıh İlişkisiyle İlgili Klasik Oryantalist Görüşe Getirdiği Eleştiri" başlıklı tebliğ metni zikredilmeye değer önemli bir çalışmadır.

rağmen muhtemel bazı hatalarının olabileceğini belirtmesi takdir edilecek bir hareket olmuştur.

Eser, önsöz ve editörün girişi haricinde beş bölüm, yazar ile yapılan bir mülakatı içeren sonuç kısmı ve bir indeksten oluşmaktadır. Bu bölümlerin her birinin tanıtımı ve değerlendirmesi sıra numaralı başlıklar altında yapılacaktır.

## I.

İlk bölümde (58s) yazar, batıda hadis çalışmalarının gelişim seyrini ilk kaynaklardan hareketle işlemiş, İslam Hukuk biliminin başlangıcı hakkında özellikle Schacht'ın iddiaları üzerinde durmuştur. Motzki daha ilk cümlelerinde bu çalışmanın İslam hukuk metinlerinin ilk defa vahyin bitmesinden 150 yıl sonra yazıldığı şeklindeki Schacht'ın iddiasının kabul edilemez olup değiştirilmesi gerektiğini, İslam hukukunun başlangıcının bundan en az 50-75 yıl daha geri götürülmesi lazım geldiğini belirterek araştırmasının hedefini vermiştir. Schacht'ın eserlerinde yer alan şüpheli ön kabul, tarihi istidlal ve kullanılan metot kendisini onun iddialarına karşı şüpheye itmiştir. Yazarın tespitlerine göre Schacht senedleri uydurma kabul ederek reddettiği için sadece metne bakarak problemleri çözmeye çalışıyordu. İsnadı ise önceden belirlediği fikirlerine uyarsa kabul ediyordu. Üstelik o, sadece *Muvatta'* ve Ebû Yûsuf ile Şeybânî'nin *Âsâr*'larından hareket ediyordu. Çok zengin bir kaynak olan Abdürrezzâk'ın *Musannef*'ini hiç görmemişti (s. 32-33).

Motzki, araştırmasının temeline *Musannef*'i yerleştirmiş ve isnad-ricâl incelemeleri yapmıştır. Çalışmasını Mekke'li râvîlerden oluşan isnadlarla sınırlamış ve sonuçta Mekke'deki hukuk ilminin kaynağının ilk yüzyılın ortalarına kadar takip edilebildiğini ve ikinci yüzyılın ortalarına kadar olağanüstü zenginliğe ulaştığını gözlemlediğini ifade etmiştir. O, araştırmasının Mekke'li râvîlerle sınırlandırmasının İslam hukukunun Emevî döneminin sonunda olduğu, dolayısıyla kaynağının Irak ve Suriye'de arandığı ve yabancı kültürlerden alındığı iddialarını bertaraf ettiğini, bu sebeple de İslam hukukunun İslam öncesi veya dışı kaynaklardan doğduğu hususunu araştırmada göz ardı ettiğini belirtmiştir (s. 35-36).

Motzki, öncelikle 19. ve 20. yüzyıl araştırmalarındaki İslam hukukunun başlangıcına dair görüşleri özetlemiştir. Bu alanda ilk önemli denemeyi 1870 yılında Edward Sachau'nun yaptığını; sonrasında 1875'te Alfred von Kremer'in, onları takiben 1882 ve 1889'da C.Snouk Hourgranje'nin, 1892'de Alois Sprenger'in, 1913'te D.S.Margoliouth'un yaptığını belirtir ve çalışmaları değerlendirir. Bunların genel olarak İslam hukuk kaynaklarını Kur'an ve Sünnetin uygulaması,

icma ve kıyas şeklinde ortaya koyduklarını, von Kremer'le birlikte hadislerin çoğunlukla sahabe ve tabiün tarafından icat edildiği fikrinin yerleştiğini, şüpheli ve tenkitçi bir yaklaşımın başladığını söyler. Sonraki bilginler zamanla tespit edilen yazma eserlerden hareketle Sachau ve von Kremer'in çalışmalarını genişletmişlerdir. İlmi çalışmalarda hadisin öneminden ilk bahseden olarak bilinen Sprenger'in çalışmalarını ise Motzki eleştirmekte, onun çalışmalarının öncekilerin mesaisine pek bir şey katmadığı ve içinde kesin olmayan veya yanlış açıklamaların bulunduğu, kaynakların nadiren verilmiş olması gibi gerekçeleri zikretmektedir (s. 45-46).

Bu kronolojik bilgilerden sonra yazar, Kur'ân ve sünnetin İslam hukukunun kaynakları olarak görülmesine karşı çıkan I. Goldziher'e geçer. Onun, hadis uydurma sebebinin 'reyden kaçınma çabası' olarak açıklaması, 'uydurulmuş sözlerin reyden ibaret olduğu', 'hukuk kaynaklarının hadis kaynaklarından önce telif edildiği', 'eski hadis sahifelerinin ve kitaplarının çok özel kullanım için hazırlanan bazı sözlerin derlemesi veya hukukî görüşlerin bir araya getirilmesi olduğu', 'özellikle Abbasîlerin hukuk eserlerine önem verdikleri' şeklindeki iddialarını zikreder. Goldziher'in seleflerinden daha tenkitçi, olması ve retçi üslubunun ona yönelik eleştirilerin temelini oluşturduğunu belirtir.

Goldziher'den sonra çeyrek yüzyıl kadar bu konuda ses getiren bir araştırmanın bulunmadığını belirten yazar, bundan sonra asıl konusu olan J.Schacht'ın görüşlerine geçer. Onun İslam hukukunun oluşum sürecini tespit için kullandığı kaynak ve metotları (common link, e silentio, isnadın geriye doğru büyümesi..) zikrettikten sonra onun ulaştığı neticeleri değerlendirir. Schacht'ın eksik bıraktığı yönleri ve yaptığı yanlış yorumları eleştirir. Onun, iddialarının doğruluğu kesin olmamakla birlikte kat'î bir üslup kullandığını ve birkaç örnekten hareketle genellemeler yaptığını söyler. Motzki, Schacht'ın İslam hukuk biliminin gelişimine dair görüşlerini Iraklılar ve Medineliler şeklinde iki grup olarak verdiği ve Irak'tan Hasan, Şa'bî, Nehâî; Hicaz'dan Zührî, Yahyâ b. Saîd, İbn Ebî Arûbe gibi otorite kabul edilen kimselerden gelen rivayetlerin asılsız olduğu şeklinde özetler. Schacht'ın *Origins* adlı bu çalışmasının büyük yankı uyandırdığını, H.Ritter, H.A.R.Gibb, J.Robson, A.Jeffery, R.Paret, M.Watt, G.Ryckmans, J.N.Anderson gibi bilginlerce övüldüğünü, "iki İbn İshak uzmanı" olarak nitelendiği A.Guilumme ve W.Fück'ün ise ona yönelttiği tenkitleri verir. Schacht'ın sonraki çalışmalarıyla, özellikle de EI2'ye yazdığı maddelerle (ki EI'da Goldziher'in yazdığı "Fıkıh" maddesini değiştirmiştir), sonraki çalışmalara büyük tesir ettiğini belirtir. Bunlar arasında onun araştırmalarını takdirle birlikte görüşleri konusunda ikilemde olan bazı isimler ile ona galebe çalamasa da bazı eleştirilerde bulunan Nosel Coulson'a değinir.

Batılı bilginlerin Schacht'ın görüşleri hakkındaki düşüncelerinden sonra Motzki, Müslüman âlimlerin görüşlerine yer verir. Onların ya tamamen retçi ya da genelde kabul edip hadislerle ilgili tezlerini benimsememe yöntemlerini uyguladıklarını, ancak az sayıdaki âlimin Schacht'ın teorisini reddetmeyi göze alabildiğini söyler. Bunu yaparken iki farklı yöntemin takip edildiğini belirtir: Birincisi onun temel varsayımlarını zayıflatmak ki bu da Schacht'ın hadisle ilgili düşünceleri Goldziher'e dayandığı için öncelikle Goldziher'e cevap vermek. İkincisi ise doğrudan hem metodik hem de içerik olarak tenkit etmek. Bu metotlardan ilkinin Fuat Sezgin ve onu takiben onun tezlerini zenginleştiren M.Z.Sıddıkî, M.Hamidullah, M.Sıbâî, M.Acâc el-Hatîb, A'zamî ve Müslüman olmayan Nabia Abbott kullanmışlar ve hadislerin ilk dönemden itibaren yazılı kaynaklarının olup, isnadın sonradan uydurulmuş olmadığını ortaya koymuşlardır. Ancak Motzki'ye göre bunlar Schacht'ın takipçilerince ikinci yüzyıldaki uydurma faaliyetiyle alakalı iddiaları gidermede yeterli görülmemiş, bunun üzerine Hemmâm ve Ma'mer'in eserleri gibi ilk dönem kaynaklarının tahkikleri yapılarak cevap verilmiştir. Ne var ki Schacht takipçileri, bu metinlerin müelliflerine nispetinde şüphe olabileceğini, çünkü Abdurrezzâk'ın *Musannefi* veya daha sonraki kaynakların bunları içerdiğini, Abdurrezzâk'ın ise müşterek râvî olduğunu söyleyerek cevap vermişlerdir.

Diğer yöntemi, yani Schacht'ın eserlerini doğrudan hedef alarak onun teorilerini zayıflatmayı, kullanan Fazlurrahman hadisin şekli ve gerçek içeriği hakkında ayırım yaparak; onun takipçisi Ahmed Hassan da ilk dönem İslam hukuk biliminin gelişimini yeniden ele alarak Schacht'a cevap verir. A'zamî de Goldziher ve Schacht'la doğrudan ve polemik tarzında mücadele eder. Motzki, onun önyargılı, abartılı, geneli bir üslûbu olduğunu söyler ve Schacht'ın iddiaları ile A'zamî'nin cevaplarını karşılaştırmalı olarak tartışır (s. 77-84). Motzki, bu tartışmada A'zamî tarafında duruyor gözükmesine rağmen A'zamî'nin Schacht'ı doğru anlamadığını, onun İslam hukukunun menşei hakkındaki görüşlerinin Schacht'a cevap veremediğini ve onun tezlerini reddedemediğini söyler. Schacht'ın hadisle alakalı görüşlerine yönelttiği itirazlarının ise daha güçlü olduğunu belirtir. Sonuçta Motzki, A'zamî'nin yüzeysel ve polemik içerikli üslûbunun ve birçok gayr-i müslim tarafından sıhhati sorgulanan kaynaklara dayanan çözümlerinin/önerilerinin, bazı yanlışlarını görmüş olsalar da, Schacht'ın takipçilerini ikna etmeye yeterli olmadığı sonucuna varır.

İslam dünyasındaki çalışmaları bu şekilde özetledikten sonra Motzki, yetmişli yıllardan bu yana İslam hukukunun başlangıcıyla ilgilenen Batılı İslam bilim çalışmalarının tümünde veya genelinde Schacht'ın teorilerinin etkisinin bulunduğunu belirtir. Bu meyanda K.Lech, G.H.A.Juynboll, D.S.Powers, P.Crone'un



bu konudaki görüşlerini verir. Juynboll'un onun hayranlarından olmakla birlikte isnadın kullanımını daha erken dönemde kabul ettiğini, evail delillerini kullandığını, bu argümanların Schacht'ın İslam hukuku gelişimi teorisiyle çelişmemekle birlikte Schacht tarafından kabul görmeyeceğini söyler. Diğer isimlerin de bazı eleştirileri olmakla beraber genelde Schacht'ın fikirlerini benimsedikleri için Motzki onların üzerinde fazla durmamıştır.

Bölümün sonunda Motzki, 20. Yüzyılın ilk yarısında İslam hukuku başlangıcı konusunda hem geleneksel hem kaynak tenkitçi bakışın, hem de ikisinin karışımı olan bakış açısını takip edenlerin olduğunu, yeni eserlerin yayınlanmasıyla araştırmaların genişlediğini, bazı açılardan ön kabullü olmakla eleştirilse bile Schacht'ın teorilerinin genel kabul gördüğünü söyler. Schacht'a eleştiri yöneltelerin çoğunun Müslüman olmasının ve tartışmacı üsluplarının onun takipçilerince yeterince ciddiye alınmamasına yol açtığını, tarafların görüşlerinin zıt ve uzlaşmaz olduğunu belirtir. Motzki, uzlaşmanın sağlanabilmesi ve Schacht'ın teorisinin sarsılması için ise h. 120 yılından önceki dönemdeki fakih ve âlimlere ait ya da onlarla ilgili güvenilirliği kesin olarak tespit edilebilen hukukî kaynak veya biyografik materyalin bulunmasını gerekli görür. Motzki'ye göre bu olmadığı takdirde 120 yılından önceki dönemle ilgili hukukun gelişmesi hususunda güvenilir bilginin elde edilemeyeceği kabul edilmek zorunda kalınacak veya tenkitsiz kaynak kullanımı ithamına muhatap olunacaktır (s.89).

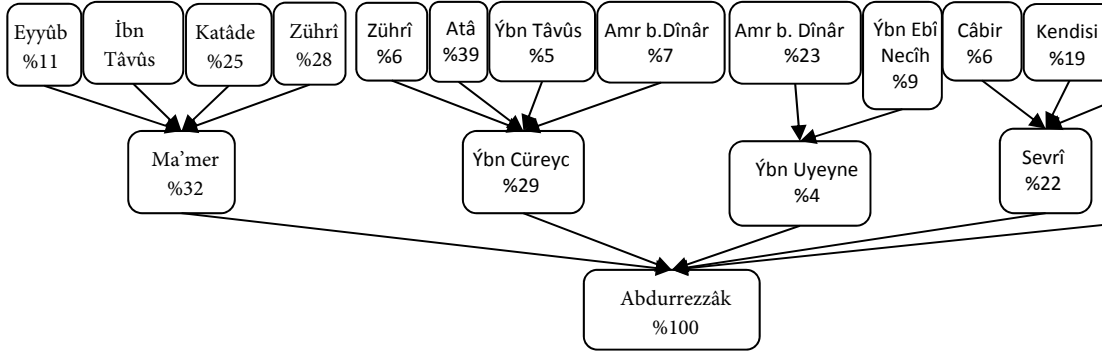
## II.

İkinci bölümü (32s) editör, Motzki'nin doçentlik tezi olarak hazırladığı 1989'da kabul edilmiş, 1991'de yayınlanmış olan *Die Anfänge der Islamischen Jurisprudenz: Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts* (İslam hukuk biliminin başlangıcı: 2/8. yüzyılın ortasına kadar Mekke'deki gelişimi) adlı çalışmasının geniş özetine ayırır. Uçar, batılı araştırmacıların bu teze karşı yaklaşımlarının genelde olumsuz olduğunu, eleştirilerinin ise zayıf kaldığını söyler. Motzki'nin bu tezinin Goldziher-Schacht-Juynboll gibi önceki çağdaş batılı araştırmacılara yönelttiği ağır tenkitler ile kullanılan zengin ve sistemli kaynaklar sayesinde temayüz ettiğini belirtir (s.93-94). Uçar, eserin sadece tanıtımını yapacağını, değerlendirmelerden kaçınacağını da ilave eder.

Uçar'ın tanıtımına göre söz konusu tezin ilk bölümü, Batı'da yapılan hadis çalışmalarının 'mükemmel bir özetidir ve ilk bölümde tercümesi verilen kısım burasıdır. Motzki, bu özet kısmından sonra Abdurrezzâk'ın *Musannefini*ni tanıtmakta ve onun güvenilir bir kaynak olup, İbn Cüreyc'in *Sünen'i*, Sevrî'nin ve Ma'mer'in *Câmi'*leri gibi önceki eserlerden oluşmuş olduğunu söyler. Motzki'nin *Musannefin*in % 90'ının İshâk b. İbrâhîm ed-Deberî adlı bir râviye

dayandığını belirttiği yere dipnot düşen Uçar, onun Abdurrezzâk'ın vefatında altı yaşlarında bulunan İshak'tan gelen nüshayı gerçek kabul etmesine hayret etmiştir.

Bundan sonra Motzki, *Musannef* ten incelediği 3810 hadisin içeriği hakkında istatistik bilgiler vermektedir. Bu bilgileri şu tabloda özetlememiz mümkündür:



Editörün tanıtımına göre Motzki tezinin ilk bölümünde *Musannef* teki Atâ (v. 115) haberlerini inceler. Motzki'nin kendisine has sıhhat belirleme kriterleri vardır. Bunlardan ikisi dış şekilden, altısı iç yapıdan anlaşılır. İbn Cüreyc'in râvilerinin çeşitli olması onun güvenilirliğine işarettir. Yine haberlerin çeşitli şekillerde (kendisine ait soru-cevap, yabancı soru-cevap, kendisine ait kavil/hadis, yabancı haber/sahabe-tâbiün sözü) olması da ayrı bir sıhhat işareti (s.97). Motzki, soru-cevap şeklinde olan rivayetlerin hoca-talebe ilişkisini doğrudan gösterdiği için daha sağlam olduğunu söylemekte (s.97), Atâ'nın soru-cevap usulünde kendi reyyle cevap verdiği, hadis/kavil usulünde ise başkalarının görüşlerini aktardığını, bunun için de yazılı kaynak kullandığını savunur. Abdurrezzâk'ın, İbn Cüreyc'in reylerini de aktardığını belirten Motzki, İbn Cüreyc'in, şayet sahtekâr olmuş olsaydı, onlara da isnad uydurmuş olacağını söyleyerek bunu iç şekle ait bir sıhhat karinesi olarak sayar. İbn Cüreyc'in Atâ haberlerine yaptığı ilaveler ve muhalif görüşleri, ondan dolayı rivayette bulunması, Atâ haberleri hususunda şüphe belirtmesi, Atâ rivayetlerine benzer veya zıt diğer hocalarından aldığı rivayetlere işaret etmesi, Atâ'nın şüphesi, görüş değiş-tirmesi ve çelişkileri Motzki'nin saydığı diğer sıhhat karineleridir.

Motzki, sıhhat karinelerini sayarken Schacht'ın e silentio teorisine tenkitler yöneltir. Rivayet döneminin pek çok kaynağının elimizde olmadığını, dolayısıyla rivayetin geç dönemde aktarılmasının uyduruldukları anlamına gelmeyeceğini, aksine bir rivayet mesela hem Atâ'nın reyini hem de hadis olarak gelmesinin sıhhat işareti olduğunu söyler. O, hoca-talebe ilişkilerinden, İbn Cüreyc'in Atâ'nın ömrünün son yirmi yılında ondan ders aldığından ve Atâ'nın yazılı

kaynak kullanımından hareketle yazılı materyalin 70-80'li yıllarda var olduğu sonucuna ulaşır. Daha sonra Motzki, *Musannef*'in 6 ve 8. ciltleri tahlilinden hareketle yazılı kaynakların kullanıldığına dair bazı karineler sıralamış (s.100) ve Atâ'nın çoktan aza sahâbi sözü, Kur'ân, hadis, meçhul ve çağdaş bilginlerin görüşlerine atıfta bulunduğunu tespit etmiştir. Burada Motzki'nin otoriteye ihtiyaçtan, uydurma isnad kullanımının başladığı Emevîler döneminde İbnü'z-Zübeyr'in sevilmeyen biri olduğu için hadis uydurmaları konusunda otorite olarak addedilmesini garip bulması (s. 101) gariptir. Çünkü her ne kadar siyasî görüş ayrılığı olsa da İbnü'z-Zübeyr sahâbenin büyükleri arasında yetişmiş bir bilgindir.

Uçar, Motzki'nin Abdurrezzâk, İbn Cüreyc, Atâ gibi âlimlerin uydurmacılardan olmadığına dair delilleri sıralamasını vermesine rağmen onun bunları kimlere cevap olarak zikrettiğine dair tek tek bilgi vermemiştir. Bu, ya Motzki'nin genelde Schacht'a cevaplar verdiğinin bilinmesi, ya da Uçar'ın onun zikrettiği isimleri amden veya sehven hafzederek cevabın herkese şâmil olmasını istediği şeklinde anlaşılabilir.

Motzki, Atâ'nın isnad kullanmamasının onun bunu tanımadığı anlamına gelmediğini belirtir. Onun buna gerekçe olarak sadece, Atâ'nın, rivayetleri özet olarak zikrettiği için isnada gerek duymamış olabileceğini söylemesi eksik bir yorum olsa gerektir. Çünkü bunun birden fazla nedeninin olması mümkündür. Birinci asırda isnadın zikredilmesi daha yaygınlık kazanmamıştı. Öğrenciler aktarılan sözün kimin olduğunu bildikleri için ayrıca isnad zikretmeye gerek duyulmamıştır. Sözün sahibi bilinmediği zaman ise isnad istenmiştir. Veya isnad her halükarda zikrediliyordu da yazıya geçiren öğrenciler isnadı yazmaya gerek duymuyorlardı. Veya Atâ'nın genelde nakilde bulunduğu kişiler aynıydı, bu yüzden her rivayetinde isnad zikretmiyordu. Veya Atâ'ya tam güven olduğu için onun mesnedsiz konuşmayacağı kabul edilmişti. Bu ve akla gelen daha birçok sebepten hangisinin daha doğru olduğu ilk dönemler rivayet kültürü ve rivayetleri üzerine yapılacak kapsamlı araştırmalarla ortaya koyulabilir. Motzki'nin Atâ'nın önceden sırf rey ağırlıklı ders veriyor olup, otoriteye duyulan ihtiyaç/ilgi üzerine sonraları haberleri de aktarmaya başladığı tahmini ise gerçekten dikkat çekicidir. Ancak Atâ'nın soru-cevap rivayetlerde sadece üç kere Hz. Peygambere atıfta bulunmasından hareketle Motzki, o dönemde sünnetin otoritesinin henüz ortaya çıkmamış olabileceği, hadisin ilk dönemde kaynak olarak fazla kullanılmadığı veya Atâ'nın 'sünnet' kavramına verdiği anlamın farklı olduğu sonucunu çıkarır (s.103-104) ki bu sonuç tahkike muhtaçtır. Çünkü bu tür rivayetlerde soruyu soran kişi bir ayet veya hadis istemekten ziyade sorusuna doğru cevap beklemektedir. Şayet verilen cevaba veya hocaya

güvenmezse zaten ‘delilin ne?’ diye bir başka soru yöneltirdi. Üstelik Atâ’nın rivayetlerindeki bu tespitin tüm âlimlere ve coğrafyaya genellenmesi doğru ve bilimsel olmaz. Belki Atâ’nın takip ettiği üslûp bu şekildeydi. Nitekim onun çağdaşı bilginler arasında sıkça Hz. Peygamber’e atıfta bulunanları görmek mümkündür.

Motzki, Atâ rivayetlerinden sonra Amr b. Dînâr (v. 126) rivayetlerini aynı şekilde inceler. İbn Cüreyc ve İbn Uyeyne’nin ondan rivayetlerine ve farklarına işaret eder. İbn Cüreyc’in Amr-Ebû Seleme-Peygamber isnadıyla aktardığı rivayeti İbn Uyeyne’nin Amr-Ebû Seleme-Ebû Hüreyre-Peygamber isnadıyla aktarması Motzki tarafından “İbn Uyeyne ilgili rivayetin muhtemelen Müslim’deki isnadına bakarak Ebû Hüreyre’yi koyarak uydurdu” şeklinde değerlendirilmiştir. Bu ifadesinden Motzki’nin, tenkit ettiği seleflerinin görüşlerini tamamen reddetmeyip temel bazı görüşleri benimsediği anlaşılmaktadır. Uçar, haklı olarak onun bu görüşüne dipnot düşerek açıklamada/tenkitte bulunmuştur (s.106).

Atâ ve Amr’ın rivayetlerini karşılaştıran Motzki, Amr’ın hadis, sahabe ve tâbiûn sözlerine daha çok yer verdiği ve %80 oranında isnad kullandığını tespit eder. Bundan hareketle Atâ ile Amr arası dönemde isnad ihtiyacının ortaya çıktığı sonucuna varır. Hâlbuki Motzki bile çalışmalarında isnadın erken dönemde kullanıldığını ispatlamaya çalışmaktadır. Atâ ile Amr arası dönem ise 115-126 yılları arasına tekabül eder ki isnadın başlangıcı için oldukça geç bir tarihtir. Amr’ın haber kaynaklarının %68’inin ya Mekkeli ya da İbn Abbas’ın talebesi; %24’ünün ise Medineli olduğunu tespit eder. Amr’ın yaşça İbn Abbas’a yetişebilir olmasına rağmen onun talebelerinden rivayet aktarmasını ve kendi reylerinin bulunmasını rivayetlerin sıhhatine delil olarak getirir.

Motzki, Amr’ın hadisleri Hz. Peygamber’den doğrudan aktardığını belirttikten sonra şayet sonraki eserlerde bu hadislerin naklinde Amr’dan sonra İkrime, Ebû Şa’sa, İbn Abbâs gibi isimler zikredilmişse bunun uydurma olduğunu belirtir. Yani ilk kaynaklarda mürsel, mu’dal olan isnadlar sonraki eserlerde eksiksiz ise bunun uydurmaya işaret olması genel bir prensiptir (s. 108). Bu cümleleri ile Motzki, daha birkaç sayfa önce söylemiş olduğu ilk kaynakların günümüzde muhafaza edilenden çok daha fazla olduğu ve bir rivayetin hem Atâ hem Peygamber’den aktarılmasının sıhhat işareti olduğu ifadesiyle çelişmekte ve Schacht’ın ön kabullerinden etkilenmiş gözükmektedir. Bu konuda -şayet varsa- sonraki müellif veya râvîlerden kaynaklanan bazı hatalardan hareketle böyle umûmî bir prensip çıkarılması elbette ki doğru olmasa gerektir.

Motzki daha sonra İbn Cüreyc'in haber kaynaklarını konu edinir. Tespitlerine göre İbn Cüreyc, hocaları Atâ ve Amr'dan daha fazla haber toplamıştır. Bundan hareketle Motzki, 100-120 yıllarına kadar hadislerin hukukta çok etkisinin olmadığı, hadis/haberlerin öneminin artmasının İbn Cüreyc'in reyden kaçınmasına sebep olduğu sonucuna varır. Onun tespitlerine göre İbn Cüreyc'in kullandığı materyalin çoğunluğu Mekke ve İbn Abbâs kökenli, bir bölümü ise Medine kökenlidir. Diğer bölgeler kökenli rivayetler nadirdir. Bu tespitten hareketle Motzki, haberlerin sayısının artmasının sadece diğer bölgelerden toplama neticesi gerçekleşmediğini, epeyce bir bölümünün de Mekke kökenli olduğunu belirtmiştir. Motzki, daha sonra önce Mekke, ardından Medine kökenli haberleri incelemekte ve hocalarının rivayetlerine dair istatistiksel bilgiler vermektedir. Bunların yanında Irak ve Suriye kökenli rivayetlere de yer vermiştir (s.108-110).

Sonuçta "İbn Cüreyc haberlerinin değeri" başlığıyla şu sonuçlara yer vermiştir: Râvilerin rey veya nakil kullanım oranları, isnad kullanım oranları, hadis-sahabe-tâbîûn görüşü oranları, hoca-talebe, baba-oğul, köle-efendi bağlarının bulunması ve bunlar arasında haber dağılım oranları, kullanılan tahammül ve eda sıygası çeşitleri farklı farklıdır. Ve bu kadar farklı ebatta materyalin uydurulmuş olması düşünülemez. Ancak içlerinde uydurulmuş olanları olabilir ki bunun araştırılarak tespiti gerekir (s.111).

İsnad kullanımını da değerlendiren Motzki, isnadın Hicaz'da fazla, Irak ve Suriye'de az olduğu, ilk yüzyılda kullanımın az, 120'den sonra çok olduğu, iyi isnad yanında kötü isnadın da kullanıldığı, dolayısıyla isnadın tedricen yaygınlaştığı sonucuna ulaşır (s. 112).

Motzki son olarak "Biyografik Kaynaklarda Mekkeli Bilginler" başlığı ile incelenen ravilerin biyografik kaynaklardaki bilgileriyle *Musannef*'teki durumlarını karşılaştırmış ve iki sonucun uyumunu ortaya koymuştur. İbn Cüreyc hakkında Mâlik ve Yezîd b. Zuraî'nin olumsuz eleştirilerinin şahsî meselelerden kaynaklanmış olabileceğini, buna karşın onun hakkında Yahya b. Saîd, İbn Hanbel, İbn Maîn ve Alî b. el-Medîni'nin olumsuz tenkitleri; İclî, Ebû Zür'a ve Ebû Hâtim'in ise rivayet tekniğine dair bazı olumlu değerlendirmelerinin bulunduğunu ifade eder. Motzki'nin tespitine göre İbn Cüreyc'in haberlerinin %55'i talebe ve çağdaşlarından, %45'i ise dolaylı râvilerden gelmektedir.

Motzki, sonuçta Atâ, Amr ve İbn Cüreyc'in uydurucu olduğuna dair hiçbir açık işaret görülmediğini, sadece yapılan hatalar, farklılıklar, aktarım yanlışlıkları ve abartmaların gözlemlendiğini, bunların da farklı tarihlerin karşılaştırılmasıyla tespit edilebildiğini belirtir. İlk ve sonraki dönem biyografik kaynaklarının

güvenilirliğinin de açıkça görüldüğünü, tek farkın sonraki kitapların günümüze ulaşmamış malzemeleri de içerdiğini söyler.

Uçar, geniş özetin sonuna Motzki'nin çalışmasında kısa isimlerle aktardığı eserlerin bibliyografyasını eklemiştir. Motzki'nin klasik ve çağdaş 165 kadar bilimsel çalışmayı kullanması araştırmasının önemini ortaya koymaktadır.

### III.

Kitabın üçüncü bölümünde (18s) Motzki'nin 9 Şubat 2001'de Nijmegen Katolik Üniversitesi Felsefe Fakültesi'nde Hollandaca olarak sunduğu, tercümesi 'Rivayetlerin/İslâmî Haberlerin Tarihlendirilmesinde Metot' başlığıyla yapılan tebliğine yer verilmiştir. Bu tebliğde Motzki İslam'ın ilk dönemi hakkında güvenilir bilgi elde etme metodunu anlatır. Motzki, tebliğini Batılı gayr-i Müslim İslam bilimcilerin İslâmî haberlerin tarihlendirilmesinde sıklıkla kullandığı en tanınan yöntemlerle sınırlandıracağını, Müslümanların hadislerin inandırıcılığını güçlendirmek için 3-4. yüzyıllarda geliştirdikleri kaynak tenkit yöntemleri ile nadir kullanılan yöntemlere değinmeyeceğini belirtir. Ardından metotları, metne dayalı, kitaplara dayalı, isnad bilgisini esas alan ve hem metin hem isnada dayalı şeklinde dört grupta inceler.

Metne dayalı tarihlendirme yöntemine, isnadları göz ardı eden I.Goldziher'in öncülük ettiğini söyleyen Motzki, sunumunda, onun çalışmalarından ziyade yöntemini daha yeni ve geliştirmiş bulduğu Marston Speight'in bir makalesinden hareket edeceğini belirtmiştir. Söz konusu makalede Speight, Kitab-ı Mukaddes tetkiklerinde kullanılan form analizi yönteminden istifade ederek bir hadisin metninin on dokuz farklı metin varyantının karşılaştırmasından hareketle onun kronolojik gelişimini inşa etmeye çalışıyor. O, hadisin sahabi ravisi Sa'd b. Ebî Vakkas ve talebelerinin ölüm tarihlerinden hareketle bir metni en erken dönem, üç metnin ilk Emevî yılları, on beş metnin ise daha geç Emevî dönemine ait olduğu sonucuna varıyor. Motzki, onun bu tarihlendirmesinin ikna edici olmadığını söyler. Bu yargısının gerekçesi olarak Speight'in tüm haberlerin yazıyla kaydedilmeden önce şifahî aktarıldığı, kısa metinlerin ayrıntılara göre daha eski olduğu ve dolaylı hitabın doğrudan hitaptan daha eski olduğu ön kabullerinin yanı sıra, yazarın tüm metinlerinin aynı hadiseden bahsettiğinin kesin olmadığını, mutlak tarihlendirmesini dayandırdığı isimlerde nakil hatası olabileceğini ve tarihi şahıslar hakkındaki bu gibi hikâyelerin de uydurulmuş olabileceğini sayar.

Motzki, külliyatların tarihlendirmede kullanımını Schacht'ın gösterdiğini ancak sunumunda metodun daha yeni ve geliştirilmiş incelemesi olan

G.H.A.Juynboll'ün 'men kezebe' mütevâtir hadisiyle alakalı yazısını ele aldığını belirtir. Juynboll'ün mezkûr hadisi h. 180'den önce vefat eden müelliflerin eserlerinde bulunmadığı için bunun II. yüzyılın ikinci yarısında uydurulmuş olduğu ve isnadların ya uydurulmuş veya muhaddislerce ilave edilmiş olduğu iddiasını eleştirir. Juynboll'ün bu iddiası *e silentio* yöntemiyle de irtibatlıdır. Motzki, musanniflerin kendilerinden önceki her malzemeyi yazdıkları, dolayısıyla metinlerin belli külliyatlarda olmamasının metinlerin kökeni ve kronolojisi için önemli olduğu görüşünün yanlış bir ön kabul olduğunu söyleyerek cevap verir. Motzki, ayrıca külliyatların her metni değil, küçük bir kısmını ihtiva etmesi ihtimali, yazarların eserlerinde zamanla değişiklikler yapmış oldukları gerçeği ve ilk döneme ait pek çok yazmanın günümüzde tanınmadığı gerekçelerini sayar. *E silentio* teorisinin ilk döneme ait bulunması muhtemel bir kaynak ile hemen yıkılacak kadar zayıf bir temelle bina edildiğini söyler. Nitekim Ma'mer'in *Câmi*'inde men kezebe hadisi farklı versiyonlarıyla yer almaktadır. Motzki, bunun, hadisin en az yarım asır önce var olduğunu gösterdiğini söyler.

İsnad incelemesinin Goldziher tarafından zayıf görülmesi Motzki'ye göre isnad temelli tarihlendirmenin göz ardı edilmesine yol açmıştır. Schacht'ın isnad araştırmalarını gündeme getirmesi ile tarihlendirmede isnad yöntemi kullanılır olmuştur. Motzki, Schacht'ın ortaya koyup G.H.A.Juynboll'ün geliştirdiği bu yöntemin iki temel kuralından sadece *common link* (müşterek ravi) kuralını ele alır. Bu kurala göre *common linkte* isnadı birleşen hadis, ya bu *common link* veya onun adını kullanan biri tarafından oluşturulmuştur. Juynboll, bu sonuca ulaşmada *common linkten* sonra kısmî müşterek râvilerin bulunmasını da şart koşmuştur. Motzki, bu iddianın hadislerin sözlü olarak aktarıldığı ön yargısından kaynaklandığını söyler. Kendisi ise hadislerin II. asır başlarında sistematik yazılı külliyatlara geçmeye başladığı, hocaların ders esnasında materyali seçip talebelerine yazdırmaları ile *common link* olduğu söylenen kişilerin ikinci asrın ilk yarısında yaşadıklarının tevafuk olmadığını söyler ve *common linkin*, hocasından duyduğu haberi kaydeden talebeler olduğunu savunur. Onların sadece bir versiyonu isnadla kaydetmiş olmaları sualine ise ya tek versiyonu biliyor olmaları, ya da bildiklerinin en iyisinin o versiyon olması şeklinde cevaplandırır. Dolayısıyla onların kaydettiği versiyonlar yaygınlık kazanmış, değişik versiyonlar ise zamanla kaybolmuş olmalıdır. Motzki, Schacht ve Juynboll'ün *common link* olan şahsın haberi isnadın zincirindeki hocasından aldığı imkânını yok saydıklarını, bu yüzden *common link* teorisinin sorunlu bir genelleme olduğunu ortaya koyduğunu belirtir. Motzki, tek ravili isnad tariklerinin durumunu ise isnad analizi ile tespit etmenin mümkün olmadığı kanaatindedir. Onun bu görüşü haber-i âhâdın hücciyeti ile ilgili tartışmaları akla getirmektedir.

Son metot ise isnad analizi yaptıktan sonra sinoptik (eş görünümlü) olarak tasnif edilmiş metin grupları ile bu isnadların karşılaştırılması yöntemidir. Ortak noktalardan hareketle *common link*in asıl metni tespit edilmeye çalışılır ve sonraki ravilerin metinde hangi değişime sebep olduğu ortaya çıkarılır. Motzki bu şekilde, isnad analizi ile tespit edilen tarihlendirmeyi kontrol etmenin mümkün olduğunu ve uydurulmuş bir *common link*in ortaya çıkma riskinin azaltılacağını söyler. Ayrıca metin ne kadar uzun olursa ve ne kadar çok varyan-ta sahip olursa, bu metodun sonuçlarının o oranda güvenilir olacağını belirtir.

Motzki, “özet” alt başlığıyla verilen mahiyet itibariyle sonuç cümlelerini içeren kısımda bu yöntemleri güvenilirliğine göre, isnad-metin analizi, isnad analizi, *e silontio* ve metne dayalı analiz şeklinde sıralar. *Common link*in haberi aldığı ravinin uydurulmuş olup olmadığının çözülmesi gereken sorunlardan biri olduğunu söyler. Bir olay hakkında çok sayıda haberin tarihlendirilmesinden sonra kaynaklarda aktarılan bilginin gerçekliği ve tarihselliği hakkında değerlendirmede bulunulabileceğini, fakat çoğu örnekte bu aşamaya gelinmediğini belirtir. Motzki'nin bu cümleleriyle geleneksel oryantalist çizgiden çok da uzak durmadığı, sadece rivayetlerin gerçekliğini ispat noktasında isnad ve metin araştırmalarını yaparak ve *Musannef* gibi erken dönem bir külliyatın varlığını kabul ederek nispeten daha ılımlı olduğu görülmektedir. *Common link* dedikleri râvînin, hocasını uydurup uydurmadığını gerçekliklerine güvenmedikleri rical kaynaklarından istifade etmeden çözmeleri oldukça zor olsa gerektir. Çünkü onları çözüme götürecek soru-cevap tarzındaki rivayetler her âlim için bulunmayabilir. Tahammül ve eda sıygalarının bazılarının likaya delalet ettiğini kabul etmeleri de şimdilik uzak bir ihtimal gibi gözükmemektedir. Bunu ortaya koyacak bir çalışmayı yapan muasır bir Müslüman âlimi de ne kadar dikkate alacakları şüphelidir.

Sunumun sonuna eklenen bibliyografyanın ne ifade ettiği anlaşılmamaktadır. Çünkü burada zikredilen kitapların çoğuna sunumda atıfta bulunulmamıştır. Yine bu bölümün sonuna Zührî'den aktarılan bir rivayetin isnad şeması eklenmiştir, ancak herhangi bir açıklama yapılmadığı için bir değerlendirme yapmak mümkün gözükmemektedir. Ayrıca isnad şemasında isimlerin yazarın kullandığı şekilde latinize edilmesi, bir batılının nasıl çalıştığını gösterme gayesi güdüyor olsa gerektir. Yoksa râvî isimlerinin dilimizdeki kullanımları verilebilirdi. Yine bu isnad tablosunun başlığı ve anahtarlarının da tercümesinin verilmemesi bir eksikliklerdir. İsnad zincirinde yer alan müelliflerden İbn Ebî Davud olarak verilen şahsın da Ebû Davûd olması kuvvetle muhtemeldir (s. 147).



## IV.

Dördüncü bölümde (84s) Motzki, G.H.A.Juynboll'ün "Nafi' the Mewla of Ibn Umar and His Position in Muslim Hadith Literature"<sup>3</sup> adlı çalışmasını değerlendirmekte ve etraflıca eleştirmektedir.<sup>4</sup> Editör, Goldziher-Schacht-Juynboll başta olmak üzere batılıların Zührî, Nâfi gibi büyük muhaddislere yönelttikleri ağır tenkitlerin ehil olan olmayan pek çok kişinin zihninde istifhamlar oluşturmasından hareketle Motzki'nin Juynboll'ün söz konusu makalesine cevaben yazdığı bu yazıyı çevirdiğini belirtmiştir (s.27).

Motzki, İslamî haberlerin kaynak değeri konusundaki ihtilafların şüpheli olduğunu, bu şüpheyi bertaraf edebilmek için ya haberlerin doğruluk değerini tespit için yapılan uğraşların tenkitle gözden geçirilmesi, ya da haberlerin kendinden onların tarihi değeri hakkında kriter çıkarma amacıyla kaynakların yeniden araştırılması gerektiğini söyleyerek başlar. Ve bu makalesinde bu iki yöntemi kullanarak İbn Ömer'in azatlısı Nâfi'nin hadislerinin kaynak değerini inceleyeceğini belirtir (s.152).

Motzki, Nâfi'nin tarihî kişiliği ve Malik'le münasebeti konusunda Juynboll'ün şüphelerinin kabul edilemez olduğunu, onun biyografik kaynakları kullanırken kendi ön kabulüne uygun olan bilgileri aldığını söylemekte ve onu kullandığı bilgileri de tek yönlü yorumladığı şeklinde de eleştirmektedir. Ayrıca hadisin ortaya çıkış tarihini tespit etmede kendi kullandığı 'rivayet tarihli metin analizi' olarak adlandırdığı (s.228) metin farklılıklarının karşılaştırılmasına dayanan metodu bu makalesinde tanıtmaktadır.

Motzki'nin bu değerlendirme makalesi kısa bir bibliyografya ve Juynboll'ün şemaları ile sona ermektedir. Burada bibliyografya oldukça kısa tutulmuş, şemaların da sırası karıştırılmıştır. Motzki'nin ilgili rivayetin tüm metinlerinin isnad şemasını bir tabloda göstermesi Juynboll'ün şemalarının eksikliklerinin ortaya konulması açısından gerçekten anlamlı olurdu.<sup>5</sup>

Son asrın en etkili oryantalistlerinden olan Juynboll'e verdiği cevaplar gerçekten bir boşluğu dolduruyor olsa da Motzki'nin, onun terimlerini büyük

<sup>3</sup> Söz konusu makale *Der Islam*'da (1996, s.40-80/193-231) yayınlanmış olup, Türkçeye de "İbn Ömer'in Azatlı Kölesi Nâfi' ve Onun Hadis Literatüründeki Yeri" başlığıyla tercüme edilmiş ve *İsnad Analiz Yöntemleri* adlı eserin içinde (s. 99-140) yayımlanmıştır.

<sup>4</sup> Motzki'nin bu değerlendirme makalesi bir başka yazıda ele alındığı için burada kısaca yer verilecektir. Ayrıntılı bilgi için bk. Akpınar, Ömer Faruk, "G.H.A.Juynboll ve H.Motzki'nin Nâfi' mevlâ İbn Ömer Hakkındaki İddiaları Üzerine Bir Değerlendirme Denemesi", *Marife Dergisi*, sayı:

<sup>5</sup> Bu makalede incelenen fitır sadakası rivayetinin ilgili tariklerinin tablosu Juynboll'ün ve Motzki'nin eksikliklerini giderecek şekilde yeniden oluşturulup, bir değerlendirme yazısı ile birlikte ayrıca yayımlanmıştır. Bk. a.y.

oranda benimseyerek kullanması ondaki Juynboll etkisinin bir tezahürü olmuştur. Kanaatimize göre Juynboll'ün hacmi oldukça büyük bu araştırmasındaki asıl hedefi İslam'ın temel kaynaklarından biri olan hadis ve sünnetin ve onun aktarıcısı olan hadis âlimlerinin güvenilirliği hakkında şüpheler uyandırmaktır. Nitekim o, bu araştırmasıyla Nâfi'nin güvenilirliği bir tarafa, gerçek kişiliği hakkında bile şüpheli ifadeler kullanmıştır. Mâlik dışındaki râvilerden gelen isnadların birer kopya ve uydurma olduğu iddiasıyla *Kütüb-i sitte* müelliflerini veya hocalarını zan altında bırakmış, böylece Müslümanların zihinlerinde onlar ve eserleri hakkında bir şüphe oluşturmaya çalışmıştır. Hadis kitaplarının, rical ve tabakat kitaplarının gerçeği yansıtmadıkları şüphesini yerleştirmeye uğraşmıştır. Bununla o, ön kabulleri doğrultusunda İslam'ın temellerinden biri olan hadislerin değersiz olduğunu ortaya koymayı, İslam'ı temelinden sarsmayı hedeflemiştir. Görünürde tahlilî çalıştığını, iyice araştırıp, etraflıca çalışıp ince analizler yaptığını, kimsenin aklına gelmeyen güzel noktalara temas ettiğini hissettirse de aslında o gerçekliğini veya güvenilirliğini kabul etmediği pek çok temel kaynağı devre dışı bırakarak ve kullandığı kitaplarda kendi fikirlerini destekleyen bilgileri önceleyerek araştırmasını yapmıştır. Bu da onun bilimin içinde objektiflikten, dolayısıyla bilimsellikten uzak olduğunu gösterir. Motzki'nin ona bu açıdan eleştirileri zayıf kalmıştır. Üstelik kendisi Juynboll'ün geliştirdiği “müşterek râvî” teorisini oldukça içselleştirmiş olacak ki bazı isnadların oluşumundan bazı râvileri sorumlu tutabilmiştir (bkz. s. 218, 219, 220, 222). Motzki'nin Juynboll'ü eleştirmekle birlikte, cümlelerini hep ihtimal sıygaları ile kurması şüpheleri tam olarak izale edememekte, tabiri caizse ‘ne şiş yansın ne kebab’ sözüne uygun hareket etmiş olmaktadır.

## V.

Beşinci bölüm (52s) Motzki'nin “Der Fiqh des-Zühri: die Quellenproblematik”<sup>6</sup> adlı makalesinin İngilizce çevirisinden<sup>7</sup> Fatma Kızıl tarafından yapılmış tercümesidir. Bu makale “İbn Şihâb ez-Zühri'nin Fıkıhı: Bir Kaynak Tenkidi İncelemesi”<sup>8</sup> başlığıyla yayınlanmış olmakla birlikte Motzki'nin diğer bazı çalışmalarıyla bir arada bulunması için bu kitaba eklenmiştir.

<sup>6</sup> *Der Islam* 68, 1991.

<sup>7</sup> İngilizce çevirisi Miss Barbara Paoli tarafından “The Jurisprudence of Ibn Sihab az-Zuhri: A Source-Critical Study” başlığıyla yapılmış, Mrs. Vivien Reid tarafından gözden geçirilerek yayınlanmıştır (*Taqiuno- Taqwim*, 1, 2000). Motzki, bu tercümenin ilk dipnotunda makalenin tercümesi ve yayınlanmasına teşvik eden Sergio Noja Nosedo'ya ve çevirmenlere teşekkür etmektedir.

<sup>8</sup> *Hadis Tetkikleri Dergisi*, III/2, 2005, s. 128-168.

Bu makalesinde Motzki, İbn Şihâb ez-Zühri'nin adına çokça uydurmalar yayıldığını, onun otoritesinden istifade için başka Zühri'lerin bilerek onunla karıştırıldığını, temel kaynaklarda bulunan Zühri hadislerinde bile uydurma nakillerin bulunduğunu iddia eden Schacht ve takipçilerine cevap vermektedir. Schacht özellikle Mâlik'in Zühri'den nakillerinin şüpheli olduğu, bu sebeple sadece soru-cevap şeklindeki veya bizzat semanın beyan edildiği rivayetlerin kabul edilebileceğini, bundan Zühri'nin değil daha sonraki bilginlerin sorumlu olduğunu söyler. Motzki, aynı düşüncenin G.H.A.Juynboll tarafından da devam ettirildiğini dipnotta belirtmiş, mütercim de yine dipnotta bazı açıklayıcı bilgiler ilave etmiştir (s.241). Schacht, bu iddialarına elinde bulunan *Muvatta*'nın Leysî ve Şeybani nüshalarını incelemesiyle ulaşmıştır. Motzki ise onun ulaş(a)madığı daha erken kaynaklardan Ma'mer ve İbn Cüreyc'in Abdurrezzak'ın *Musannef*'indeki nakilleri ve *Muvatta* üzerinde araştırmalarını yapmıştır. Motzki, bu âlimlerin nakillerinin eski ve gerçek olduğu, yazarları tarafından uydurulmadığını ortaya koymak için bunlardaki Zühri'ye atfedilen metinleri Nâfi makalesindeki gibi incelemiş, ardından Zühri hadislerini değerlendirmiştir. Önce Ma'mer rivayetlerini inceleyen Motzki, *Musannef*'in Kitâbü'n-nikâh ve Kitâbü't-talâk bölümlerini yani 6. ve 7. ciltlerde 10243-14053 numaraları arasında mevcut 1499 Ma'mer metnini ele almış ve bu örnek grubun *Musannef*'in birçok bölümünü temsil ettiğini söylemiştir (s.242). Ma'mer'in *Câmi*'inin *Musannef*'in bir parçası halinde muhafaza ve tab edildiğinden haberdar olan (s.250) Motzki bu bölümü neden kullanmadığına dair bir açıklama yapmamıştır.

Motzki'nin tespitlerine göre bu bölümde Ma'mer, %28 Medineli Zühri ve % 25 Basralı Katâde'den kişisel görüş veya rivayet nakletmiş, 75'i aşkın kişiden %1'den daha az nakilde bulunmuş, % 7 de bilgi kaynağı belirtmeden rivayeti zikretmiştir. Şayet o, uydurucu olsaydı daha sistemli veya daha az, ama önemli râviye rivayetleri atfederek hareket ederdi. Motzki, araştırmasını Zühri ve Katâde rivayetleri üzerinde derinleştirir ve Zühri metinlerinin 2/3'ün Zühri'nin; Katâde metinlerinin %62'sinin Katâde'nin kendi reyini aktardığı, bu ikisinin kendilerinden rivayet aktardıkları hocalarının oranları, rivayetlerin müntehalarına göre oranları gibi bazı bilgiler tespit eder. Zühri metinlerinde sahabe, Katâde metinlerinde ise tâbiûn görüşlerinin fazla olduğu, Zühri hadislerinin % 60; Katâde hadislerinin %12 isnad kullandığı, Katâde metinlerinde merfû hadislerin daha fazla olduğu, Ma'mer'in Zühri'nin reyini genellikle soru-cevap yoluyla aktardığı, bunun Katâde'nin reylerinde oldukça az olduğu, Zühri ve Katâde'nin aynı konu hakkında verdiği aynı ve farklı görüşlerin bulunduğu, hatta Ma'mer'in kendi reyine muhalif görüşleri aktardığı gibi veriler Motzki'nin tespit ettiği bilgilerden bazısıdır. Motzki, tüm bu incelemesinden hareketle Ma'mer'in metinlerin menşeyini uydurduğu iddiasının kabul edilemez olduğunu

ve bu metinlerin gerçekten adı verilen kişilerden geliyor kabul edilmesi gerektiğini söyler. Motzki, 'bunlar tarafından değil de bir başkası tarafından bunların adıyla uydurulduğu' ihtimaline 'bu uydurucuların yaptıkları Zührî ve Katâde'nin uzun süreli öğrencisi Ma'mer tarafından düzeltilirdi' şeklinde cevap vermiş (s.246-248) ve rivayetlerde tespit ettiği bu durumu anlaşılır şekilde izah etmeye çalışmıştır (s. 249). Motzki ayrıca, her ne kadar batılular tarafından güvenilir bulunmadığının farkında olsa da, Ma'mer hakkında biyografik bilgi veren kaynaklardaki bilgilerle elde ettiği verilerin örtüşüğünü de belirtmiştir. Motzki'nin, 'büyük bir dikkatle ele almak gerektiği' kaydını koymakla birlikte, rical kaynaklarının da tarihi inceleme için faydalı olduğunu belirtmesi gerçekten önemlidir.

İkinci olarak *Musannef*'in aynı bölümündeki İbn Cüreyc rivayetlerini inceleyen Motzki, 5000'den fazla müstakil metinden hareketle şunları tespit etmiştir: Rivayetlerin çoğu Atâ b. Ebî Rabah'a (% 40), kalanlar ise yüzden fazla kişiye dayanır. Atâ'dan nakledilenlerin %80'i kendi görüşü ki bunların da çoğu soru-cevap şeklindedir, diğer kısmın çoğu İbn Abbas başta olmak üzere sahabe sözlüdür. Peygamber hadislerinin ise dörtte biri kadarı isnada sahiptir. Buna mukabil İbn Cüreyc'in Zührî'den nakillerinin çoğu (% 58) hadislerden, % 42'si onun reyinden müteşekkildir. Soru-cevap nakilleri oldukça azdır ve Urve b. ez-Zübeyr en önemli bilgi kaynağıdır. Zührî'nin nakillerinin yarısı kadarı mevkuftur, en fazla nakil Hz. Ömer ve Hz. Osmân'a dayanır. Halifelerden nakledilenler de zikredilmeye değerdir. Zührî'nin merfû rivayetleri genelde isnadlıdır. Diğer nakillerin ise yarısı kadarı isnadlıdır.

Motzki, İbn Cüreyc'in gerek Atâ gerekse Zührî'nin görüşlerine uygun ve muhalif yorumlarının bulunmasını ve temelde kendi şehrinin otoritelerine başvuran Mekkelî İbn Cüreyc'in Medinelî bir fakih ve ravi olan Zührî'nin rey ve hadislerini uydurmasının anlamsız olduğunu da zikreder. Bu tespitlerden sonra İbn Cüreyc'in Atâ ve Zührî kaynaklı rivayetlerinin muhtelif yönleriyle farklı olmalarının, bunların uydurulmuş olma ihtimalini büyük oranda giderdiği sonucuna ulaşır. Yine bu tespitlerinden hareketle onun Atâ'nın doğrudan öğrencisi olduğunu, ancak Zührî'nin düzenli öğrencilerinden olmadığını söyler. Onun, Zührî metinlerinden bir kısmını işiterek değil de Zührî'nin veya onun talebelerinden birisinin kendisine verdiği yazılı bir kaynaktan istinsah ederek elde etmiş olduğu bilgisinin altını çizer. İbn Cüreyc'in bu yönünün münekkitt âlimler tarafından eleştirmesini değerlendiren Motzki, İbn Cüreyc'in hadisleri bir asıldan istinsah ederek almasının, bu rivayetlerin sahte ve güvenilmez kabul edilmesini gerektirmeyeceği, bunun sadece sonraki hadis tenkidinin yüksek standartlarını karşılamadığını, tarihî bir kaynak olarak kabulünün kaçınılmaz

olduğunu söyler (s.258). Ayrıca İbn Cüreyc'in, bunları rivayet ederkenki hassasiyetini göstermesi açısından onun, Zührî'den nakillerinde soru-cevap yöntemi ve sema kaydının çok az olduğunu da ilave eder. İbn Cüreyc hakkındaki tabakât bilgilerini de değerlendiren Motzki, kendi ulaştığı sonuçlarla bu bilgilerin uyumluluğunu dile getirerek, tabakât âlimlerinin bunları önceden tespit etmiş olduklarının kabul edilmesi gerektiğini söyleyerek rical bilgisi kaynaklarından istifade edilebileceğine de tekrar işaret eder (s.257-258).

Motzki, son olarak *Muvatta*'daki Zührî rivayetlerini inceler. Ma'mer ve İbn Cüreyc rivayetlerinin analizleri ile kıyasının daha iyi yapılması için *Muvatta*'nın Leysî nüshasının Nikah-Talâk-Radâ kitaplarını kullandığını, Şeybanî nüshasından nadiren istifade ettiğini dipnotta belirtir. Motzki'nin tespitlerine göre Mâlik'in en önemli bilgi kaynakları Zührî (%20), Nâfi (%14) ve Yahya b. Saîd (%14) olup diğer bilgi kaynaklarının da çoğu Medinelidir. *Muvatta*'daki 'anonim hadisler' önceki iki kaynaktan daha çoktur (%18). Motzki, bu tespitin Mâlik'in, rivayetleri uydurduğu iddiasını baştan reddettiğini belirtir. Ayrıca Mâlik'in daha yaşlı olan Nâfi ana otoritesi varken Zührî ve Yahyâ b. Saîd gibi daha genç hocalardan aktarımda bulunmasının da bunu gösterdiğini söyler. Daha sonra Motzki, Mâlik'in Zührî ve Nâfi'den nakillerini mukayese eder. Buna göre Zührî rivayetlerinin %63'ü nakil, kalanları Zührî'nin reyidir. Reylerin yarısı soru-cevap şeklinde veya semaya işaret eder. Kalanları ise Motzki'nin ifadesiyle 'ismi verilmeyen üçüncü bir şahıs aracılığıyla nakledildiğini ima edecek şekilde' yani 'belağ' ile verilmiştir. Ancak Motzki'nin de belirttiği üzere *Muvatta*'nın belağ rivayetleri sadece Zührî'nin nakilleri ile sınırlı değildir. Zührî'nin nakillerinin çoğu sahabeye, yarısı kadarı da Peygamber'e dayanır, tâbiine atfedilenler daha azdır. Mevkûf rivayetlerin çoğu isnadlı, merfûlar hem isnadlı hem isnadsız, maktûlar ise isnadsızdır. Bütün bunlar Mâlik'in uydurucu olması iddiasında soru işaretleri uyandırır. Mâlik'in Nâfi'den rivayetlerinin neredeyse tamamı naklettiği hadislerdir. Bunların 2/3'ü rey veya sahabe uygulaması, kalanı hadistir, çoğunluğu İbn Ömer ve akrabalarından aktarılır. Nâfi rivayetlerinde soru-cevap metodu veya semaya dair işaretler neredeyse hiç yoktur. Motzki, Zührî ile Nâfi rivayetleri arasındaki bu farklılıkların tarihi şartlarla izah edilebileceğini söyler ve örnek olarak hadis öğrenme ve öğretme metodları ile rey verdikleri önemin farklı olma ihtimalini zikreder. Aradaki bu farkın Schacht tarafından fark edildiği, ancak onun II. yüzyılın ilk yarısında bir veya daha fazla uydurucunun bu metinleri uydurup bu iki ilim adamına atfettiğini, Mâlik'in de hüsn-i zan ile gerçek olduklarını düşünerek benimsediğini belirtir. Schacht'ın Mâlik-Nâfi-İbn Ömer tarihi hakkındaki görüşlerini/ön kabullerini cevaplandırır. Sonuçta Mâlik'in hem Nâfi, hem de Zührî'den yaptığı rivayetlerin aksi ispat edilene kadar gerçekten onlardan geldiğini söyler ve bunu Mâlik hakkındaki biyografi

kaynaklarındaki bilgilerle destekler. Motzki, Schacht'ın, detayları ile ele aldığı Mâlik'in biyografisini önyargıları doğrultusunda şekillendirdiğini, hâlbuki *Muvatta* incelemesinin sonuçlarıyla biyografik kaynaklardaki bilgilerin örtüşüğünü ifade eder (s.264-266).

Motzki, bu üç eserdeki rivayetlerin sahte olmadığını ortaya koyduktan sonra Zührî'den gelen rivayetlerinin benzer içerikli olması gerektiğini söyler ve karşılaştırmalı olarak bunları inceler. Ardından mevcut farklılıkların muhtemel sebepleri üzerinde durur. Öncelikle bu üç kaynaktaki Zührî'nin görüşlerini ele alır. Motzki, Zührî'den aktarılan görüşlerin içerik olarak uyumlu, ancak ifade açısından metin farklılıklarının bulunduğunu, bunların istinsah hatasından çok, ders esnasında veya sonrasında tutulan notlardan kaynaklandığını, bu uygulamanın fikhî problemlerin tartışıldığı fıkıh öğretimi metodu için normal olduğunu söyler. Farklılıkların nedeni arasında hocanın farklı derslerde başka ifade tarzlarını kullanmasını, talebelerin kişisel alaka ve algılarının farklı olmasını sayar. Bu farklılıkla ilgili s. 269'da verdiği örnekten sonra Motzki, iki metin arasında çelişki bulunduğunu söyler ve bunu Zührî'nin görüş değiştirdiğine örnek olarak sunar. Hâlbuki metinler dikkatlice incelendiğinde ortada bir çelişkinin bulunmadığı, sadece İbn Cüreyc'in ifadesinin yumuşatılmış bir ifade olduğu görülür. Bu, Zührî'nin iki öğrencisi Ma'mer ve İbn Cüreyc'in hocalarının görüşünü farklı üsluplarla kendi cümleleriyle ifade ettiklerini gösterir.

Mâlik'in aktardığı Zührî reylerinin diğer iki kaynaktaki ile % 80 oranında benzeştiğini belirten Motzki, benzer ve çelişkili metinlere birer örnek verir. s.270'de verdiği ilk örnekte üçüncü rivayet Ma'mer'den nakledilmekle birlikte Motzki, bunun İbn Cüreyc'den olması gerektiğini dipnotta belirtir. Gereğesini de Ma'mer'in tüm rivayetlerinde 'Zührî' ismini kullandığı, burada ise 'İbn Şihâb' lafzının geçtiği şeklinde açıklar. Hâlbuki *Musannef*te Ma'mer'in 'İbn Şihâb' ismiyle rivayet nakletmesi üç yerde daha geçmektedir (4867, 9400, 13840). Belki Motzki, sadece Zührî'nin reyleri rivayetlerini incelediği için böyle bir sonuca ulaşmıştır. Nitekim diğer üç yer Zührî'den aktarılan nakillerdir. Motzki'nin bunları da hatalı görüp görmediğine dair bir malumata rastlamadık.

Çelişkili metinlere de bir örnek verdikten sonra Motzki, bu tür çelişkilerin istisnaî olduğunu belirtir ve biri San'a'da, diğeri Mekke'de ve üçüncüsü Medine'de yaşayan üç müdevvinin birbirlerinden bağımsız olarak çok sayıda benzer metni keyfî şekilde Zührî'ye atfetmesinin imkânsız olduğu sonucuna varır (s.270).

Daha sonra Zührî'nin naklettiği rivayetleri üç kaynak karşılaştırması ile inceleyen Motzki, bunun için başlı başına bir çalışma gerektiğini, burada sadece

birkaç sonuca işaret edeceğini belirtir. *Muvatta*'daki İbn Şihâb'ın naklettiği rivayetlerin %85'lik gibi büyük kısmının diğer iki kaynaktaki rivayetleriyle benzeştiği; kalan kısmın ise Ma'mer ve İbn Cüreyc veya yalnızca üç âlimden biri tarafından rivayet edildiği; fikhî metinlerin yanında çeşitli hadiseleri aktaran metinlerin de olduğu onun ulaştığı sonuçlardandır. Motzki, bu sonuçların Schacht ve başkalarının Zührî rivayetleri hakkındaki şüphe ve iddialarını cevaplandırmaya yettiğini, Zührî nakillerinin onların teorisine uymayacak kadar geniş olduğunu, bu üç müellifin en geç 150 yılı civarında eserlerini oluşturduklarını ve farklı yerlerde aynı şeyi uydurarak Zührî'ye atfetmelerinin muhal olduğunu söyler. Ardından bir örnek hadisi beş ayrı metin zikrederek üç kitaptan karşılaştırmalı olarak analiz eder. İlave veya eksikliklerin/hataların kimlerden kaynaklandığına dair tahminlerde/tespitlerde bulunur. Asıl dikkat çeken husus ise şifâhî rivayetle birlikte yazma veya istinsah etme metodlarının da kullanıldığına dair izlerin bulunduğunu söylemesidir.

Motzki, ayrıca, Mâlik'in ya da daha düşük bir ihtimalle Zührî'nin iki farklı tâbiîden gelen metni birleştirerek rivayet ettiğini, ayrıca Mâlik'in Süleyman b. Yesâr'ın görüşünü hazfedip sadece İbnü'l-Müseyyeb'in görüşünü zikrettiğini söyler. Bu, Mâlik'in eserini oluştururken önceki malzemeyi seçerek tasnif ettiğini de göstermesi açısından önem arz etmektedir. İbn Cüreyc rivayetinin *Muvatta* rivayetine daha yakın olduğunu, ancak İbn Cüreyc'in metindeki isimleri vermeyip, Zührî'nin de rivayeti iki farklı hocadan aldığını gören Motzki, İbn Cüreyc'in Zührî'den nakillerinin gerçek ve genelde icazet yoluyla olduğunu, bunun hafıza zayıflığından kaynaklanamayacağını, zaten böyle bir eksiklik olsaydı İbn Cüreyc'in bunu mutlaka belirteceğini hatırlatır ve bunun nedenini araştırır. Farklı ihtimaller üzerinde fikir teatisinde bulunan Motzki, sonuçta İbn Cüreyc'in farklı bilgi kaynaklarından aktardığı metinlerin aynı olayın farklı şekillerdeki aktarımı olduğunda karar kılar (s.277).

Motzki bu şekilde rivayetleri karşılaştırdıktan sonra ulaştığı genel sonuçları sıralar. Buna göre 'hadis muhtemelen gerçekten Zührî'den gelmektedir'. Zührî'nin onu uydurması veya uyduran birinden alması ihtimali zordur. Hikâye I. yüzyılın son çeyreğinde neşet etmiş ve tâbiûna kesin olarak ulaşmaktadır, ancak râvîlerden hiçbirisi Hz. Ömer dönemine yetişememiş, dolayısıyla olaya şahit olmamıştır. Buna mukabil hadisin tarihî bir öze dayandığı kabul edilmelidir. Fakat olayın Hz. Ömer tarafından çözümlendiği kesin olmayabilir. Hadisin uzun metni olayı rivayet eden fukaha arasında cereyan eden tartışmaların bir sonucu olabilir. Schacht'ın kriterlerine göre hadis geç veya ikincil kabul edilmesi gereken unsurlar içerir ve onun İslam hukukunun gelişim sürecinin başına yerleştirdiği 'kısa hukukî düsturlar' ile uyumlu değildir. Ancak söz birçok erken

sahabe hadisinin sadece bir tanesidir ve İslam hukukunun gelişim sürecinin başına aittir; dolayısıyla bu, Schacht'ın teorisinin güvenilir sonuçlara ulaştırıyacağı gösterir (s.278-279).

Motzki, makalenin altıncı kısmında Zührî'nin aktardığı merfû rivayetlerden birini karşılaştırarak analiz eder. İncelediği hadisin tercümesini *Muvatta*'ın Leysî nüshasından verir, Şeybani nüshası ile Abdurrezzak'ın Ma'mer'den naklettiği şeklinin farklılıklarını tahkik metoduyla dipnotta gösterir. Motzki, metnin Arapçasını vermemiştir. Metnin tercümesinde Allah, Hz. Peygamber ve sahabe isimlerinden sonraki dua cümlelerini parantez içinde '(övgü)' yazarak göstermiş, mütercim de bunu tercümede muhafaza etmiştir. Tahkik sonunda Motzki, bazı önemsiz ilave ve eksiklikler ile müstensih hatasından kaynaklanabilecek birkaç fark bulunduğunu, Yahyâ'nın metnin büyük oranda daha orijinal metni sunduğunu, Şeybanî ve Abdurrezzâk metnlerinin benzeştiği bazı yerlerde ise Yahyâ'nın ilavelerinin olduğunu söyler. Ve üç metnin de Mâlik'in öğretimi olarak tanımlanabilecek ortak bir kaynaktan temelde yazılı olarak yapılan bir nakli gösterdiğini açıkça ifade eder. Burada 105 numaralı dipnottaki bilgiye bakıldığında Motzki'nin *Musannef*'in matbu nüshasını kullanmadığı görülür. Çünkü Habiburrahmân el-A'zamî'nin tahkik ettiği matbu nüsha *Muvatta* metni ile aynıdır. Farklılık *Musannef*'in bir başka yazmasında bulunmaktadır. Diğer dipnotlardaki bilgiler de bu tespiti desteklemektedir.<sup>9</sup>

Motzki, aynı rivayetin senedlerindeki farklı bir duruma da değinir. Onun dikkat çekmek istediği husus ihbar lafızlarından ziyade Abdurrezzâk'ın senedinde 'an Aişe' ilavesinin bulunmasıdır. Çünkü diğer kaynaklardaki isnadlar Urve'de bitmektedir ve gerçekten de hadisin tamamının Aişe'den gelmesi mümkün gözükmemektedir. Motzki, Abdurrezzâk'ın bu ilaveden kendisinin sorumlu tutulacağını belirttiikten sonra bunun nedenini araştırmaya koyulur. Abdurrezzâk'ın Hz. Peygamber'den kusurlu bir isnadla rivayet ettiği yüzlerce hadis nedeniyle bunun nedeninin onun, hadisi muttasıl hale getirmek düşüncesinde olmadığını çıkarır. Mâlik'ten zikrettiği bu uzun metnin birbiriyle ilintili dört ayrı hikâyeyi işlediğini, dolayısıyla bunun kompoze edilmiş ayrı rivayetlerden müteşekkil olduğunu söyleyen Motzki, bunu yapanın kim olduğunu tespit için rivayetin diğer vecihlerini karşılaştırarak inceler. Ma'mer ve İbn Cüreyc'in metinleri hikâyeyi Aişe'ye dayandırma açısından birbirleri ile uyumludur. Motzki, iki öğrencinin bu isnadı Zührî'den bağımsız naklettiklerini göz önünde bulundurarak isnadın Zührî'nin olduğu, dolayısıyla Abdurrezzâk'ın bu iki isnaddaki Zührî naklinde hadisin özünün Aişe'ye atfedildiğini fark ettiği için

<sup>9</sup> Krş. Abdurrezzâk, *el-Musannef*, VII, 459.



Mâlik'ten aldığı isnadı tamamladığı sonucuna varır (s.284). Motzki, Mâlik'in Zührî rivayetinde olan Aîşe ismini kaldırdığını ve hikâyenin bütün kısımlarını Urve'ye atfettiğini söyler. Hikâyenin kompoze edilmesi işini ise Zührî'ye yükler (s.286). Motzki'nin 'an Aîşe' ifadesi hakkında vardığı bu sonuç rivayet sıygalarından olan 'an'ın hikâyetü'l-hâl olarak kullanılmasını akla getirmektedir. Ancak her ne kadar musannif muhaddislerin eserlerini tasnif ederken literatürden seçme yaptıkları, hadisleri konularına veya vurgulamak istedikleri yöne göre ihtisar veya telifik yaptıkları bilirse de Mâlik'in veya Zührî'nin hocalarından aldıkları rivayetler için böyle hareket ettiklerini kesin olarak söyleyebilmek için daha net delillerin olması gerekir. Nitekim Motzki de ya Zührî'nin hadisleri farklı zamanlarda farklı şekillerde yaydığını ya da öğrencilerinin metinler arasındaki farklılıklardan sorumlu olduğu şeklinde ihtimalli konuşmaktadır. Burada herhangi bir sebeple günümüze ulaşamayan külliyatın da var olduğunun unutulmaması gerekir. Mâlik metninin daha orijinal, İbn Cüreyc ve Ma'mer metnlerinin muhtasar olabileceği gibi, asıl rivayetin kısa olup Mâlik'in onu birleştirmiş olmasının mümkün olabileceğini belirten Motzki, ulaştığı en önemli sonucun bu hadisin Zührî'ye kadar gittiğinin ortaya koyulması olduğunu söyler (s.286).

Motzki, hadisin Zührî'ye kadar ulaştığını ortaya koyduktan sonra Zührî'nin uydurup uydurmadığını tartışır. Aynı soruları sorup, aynı metodu kullanarak Zührî'nin hadisi Urve'den aldığı, yine aynı yoldan hareketle onun da Hz. Aîşe'den aldığı sonucuna varır. Böylece bu hadisin hicrî I. asrın ilk yarısına tarihlendirilebilecek çok erken bir hadis olduğunu ve aynı zamanda sahih olduğunu söyler. Ardından Schacht'ın akıl yürütmesini kullanarak onun bu rivayetler hakkındaki düşüncelerinin nasıl olacağı üzerinde fikir yürütür. Onun bu rivayetin bir kısmını Urve'ye atfedeceği, isnaddaki Zührî ismini uydurulmuş kabul edeceği, rivayetin Zührî'nin vefatı ile *Muvatta'*nın yazıldığı tarih arasında oluşacağı, dolayısıyla rivayeti hicrî ikinci asrın ortaları olarak tarihlendireceğini belirtir. Onun bu hadisi etraflıca incelemeyip, sadece nasıl yorumlanacağı hakkında eserinde bazı ipuçları verdiğini söyler. Böylece onun metodu ile İslam hukukunun menşei hakkındaki görüşlerinin şüpheli olduğunu bir kere daha vurgulamış olur (s.288-289).

Makalesini sona erdirirken Motzki, Schacht'ın 'Zührî'ye ulaşan gerçek fikhî hadislerin çok az olması, hatta Mâlik'in ondan soru-cevap şeklinde naklettikleriyle sınırlı olması' tezini diğer erken dönem kaynaklarındaki rivayetlerle karşılaştırmalı olarak değerlendirdiğini ve kaynaklarda bulunan Zührî'nin rey ve nakillerinin gerçek ve çok sayıda olduğunu ortaya koyduğunu söyler. Ayrıca bu kaynaklar kullanılarak Zührî'nin fikhinin detaylı bir resminin çizilebileceğini,

İslam hukukunun ilk aşamalarının yeniden inşa edilebileceğini hatırlatır. Kısa bir kaynakça ile makale sona erer.

Motzki'nin bu makalesi Schacht'ın bazı teorilerine karşı yazılmış etraflıca bir reddiye kabilindedir. Onun isnad ve metin tenkidini bir arada kullanarak yaptığı hadis tarihlendirme metodu diğer metotlardan çok daha iyi, kapsamlı ve gerçekçidir. Bu yazısında metodunun nasıl uygulanacağını bizzat göstermiştir. Ne var ki o da diğer müsteşrikler gibi hadislerin sonradan icad edildiği ön kabulü ile hareket ederek rivayetleri tarihlendirme yoluna gitmiştir.<sup>10</sup> Bu çalışmasıyla rivayetlerin kaynağını ve ilk dönem fakihlerinin reylerinin ortaya çıktıkları ortam ve zamanı tespit için bir örnek sunmuştur.

Makalenin tercümesi büyük oranda başarılı ve anlaşılır olmakla birlikte bazı yerlerde tercüme ağırlığı kendini hissettirmektedir. Nadiren de olsa bazı çeviri hataları da bulunmaktadır. Mesela s. 280'de hadisin metninde 'Ebû Huzeyfe'nin mevlâsı Sâlim'i -Sâlim şeklinde adlandırılan-... evlat edindi' ifadesinde çeviri 'Kendisine 'Ebû Huzeyfe'nin mevlâsı Sâlim' denilen Sâlim'i.. evlat edindi' şeklinde olmalıdır. Müteccim çevirdiği bu makalenin bazı yerlerine açıklayıcı ve hatırlatıcı dipnotlar ilave etmiştir. Ancak yayınlandığı dergide bu dipnotlar bulunmasına rağmen bu kitaba alınması unutulmuştur. Bu önemli eksikliğin kitabın sonraki baskılarında giderilmesi makaleden daha çok istifadeyi sağlaması açısından önemlidir.

## VI.

Kitabın son bölümü olan "sonuç" kısmında (55s) editör Uçar, H.Motzki ile hayatı, ilmî kariyeri ve fikirleri üzerine 01.08.2001 tarihinde Motzki'nin evinde yaptığı bir röportajı vermiştir. Röportajda öncelikle Motzki'nin ilmî çalışmaları merkezinde hayat hikâyesi sunulmuştur. Kendi ifadesi ile Katolik ilkokuluna, sonra daha özgürlükçü olan hümanist liseye, ardından üniversitede mukayeseli din bilgisi bölümüne giden Motzki, daha çok Orta Doğu dinleri ile ilgilenmiş, 'Din Bilimi Terminolojisinde Problem Olarak Şamanizm' adıyla yüksek lisans (1974) yapmıştır. Ardından ikinci bir öğrenimle İslam Bilimi okumuş ve hocası Albrecht Noth ile 'Sömürge Döneminde Avrupa ve Müslüman Azınlıklar' konulu doktorasını tamamlamıştır. Aile ve Gençlik konusu üzerinde araştırmalar yapan Motzki'nin dikkatini rivayetlerdeki fetvalar çekmiş, Abdurrezzâk'ın *Musannefi* üzerinde doktora sonrası çalışmasını yapmıştır.

<sup>10</sup> Motzki, metinlerin doğruluğu ön kabulünden hareket etmekle itham edildiğini, doğrusunun ise herhangi bir ön kabulünün olmadığı, sadece ne olduğunu bilmediği şeyleri araştırmaya yöneldiğini söyler (s.303, 305).

Motzki bu röportajında kültürler arası mukayeselerin mevzûi olarak yapılmasını, ilimde şüpheli olmayı, bilimin tüm sonuçlarının sürekli gözden geçirilmesini tavsiye etmektedir. Schacht'ın tezlerinde pek çok şüphenin bulunduğunu belirten Motzki, onun teorilerine karşı araştırmalarını derinleştirmiş, bu sebeple tüm metinlerin baştan doğru olduğunu kabul ettiği ön kabulüne sahip olmakla eleştirilmiştir. Motzki, bu eleştirilere ön kabulünün ne tüm metinlerin doğruluğu ne de yanlışlığı olduğunu, aksine ön kabulünün bir şey bilmemek ve öğrenmek olduğunu söyler. Motzki ardından araştırmalarında takip ettiği yöntemlerden bahseder.

Erken dönem rivayetlerini değerlendirirken Motzki'nin bunları 'daha çok olay ve karara müdahil olan kişiler tarafından ve özellikle de kendilerini ön plana koymak için aktarılan, müteakip nesillerin yani onların aile ve aşiret üyelerinin, atalarının İslam hakkındaki gayretlerini vurgulamak için naklettikleri haberler' şeklinde nitelmiştir. Rivayetlerin ilk nesillere kadar uzandığını göstermesi açısından önemli olsa da Motzki'nin bu tespiti gerçeği tam olarak yansıtmamaktadır. Râvilerin gayreti Peygamber'in öğretilerini aktarmak için olsa gerektir. Bunu yaparken kendi atalarını önceleme ve onların şahsiyetlerine vurgu yapma gibi amaçlarının olduğunu bilmiyoruz. Ancak şu normal karşılanmalıdır ki kişi, en çok muhatap olduğu, en iyi dostluk kurduğu kişiden bilgi aktarır. Dolayısıyla rivayetlerde aile isnadları veya aynı kabileye mensup kişiler silsilesi görmek gayet doğaldır.

Motzki, çalışmalarında Schacht'ın teorileri üzerinde epeyce durmuştur. Röportajda da Schacht'ın nasıl anlaşılması gerektiği, araştırmalarında kullandığı metotları, ön kabulleri ve ulaştığı sonuçları hakkındaki bazı görüşlerini açıklar. Onun teorilerini toptan reddetmediğini, hatta pek çoğunu kabul edip sadece genellemeci tavrını ve *living tradition inşası* ile *e silentio* gibi bazı temel tezlerini tenkit ettiğini belirtir. Schacht'ın ilk asırda hadislerin varlığını kabul etmediği tezine, ilk asırda hadislerin gerçekliğini ispatlayarak cevap verdiğini, ancak bunun hadislerin Hz. Peygamber'e aidiyetini ortaya koymuş olmadığını söyler. Schacht'ın Şâfi ve Mâlik merkezli çalıştığını belirttikten sonra erken dönem kaynaklarının isnad-metin eksenli analizlerinin yapılarak yeniden değerlendirilmesi ve metinlerin tarihlendirmesinin yapılması gerektiğini savunur. İkinci yüzyılda ilim/hadis-rey ayrışmasının olduğunu, bunun, reyin olduğu yerde hadis, hadisin olduğu yerde reyin bulunmadığı anlamına gelmeyeceğini belirtir. Mevkûf veya maktû' rivayetlerin fiiliyatta örneklerinin olduğu gibi Hz. Peygamber'e isnad edilmesine gerek olmadığını, bunların tarihi birer rivayet olarak - gerçeklikleri ispatlanmışsa- değerlerinin olduğunu söyler.

Motkzi, isnadın ne zaman başladığı ile alakalı olarak ilk asrın son çeyreği tarihi üzerinde durur. Ancak o başkaları -mesela Juynboll- gibi belli bir olayı başlangıç kabul etmez. Hatta nadiren daha erken dönemde de olmuş olabileceğini söyler. İsnadın tâbiûn döneminde kullanılmaya başlamasından hareketle onların haber kaynaklarına çok yakın olduğunu ve sürekli isnad kullanmamalarının da eksiksiz isnadların sonradan uydurulduğu anlamına gelmeyeceğini, o dönemde haberin zaten genel kabul görmesi hasebiyle isnadın çok da fazla gündemde olmadığını söyler. İlk dönemlerden itibaren tam ve eksik isnadların bir arada kullanıldığı da onun dikkat çektiği noktalardandır.

*Müşterek râvî* kavramını ‘ilk külliyyatçı’ şeklinde anlayan Motzki, bu konuda Schacht ve Juynboll’dan çok farklı düşündüğünü, tarihlendirme için de *müşterek râvîyi* değil, onun hoca olarak zikrettiği kişinin durumunu araştırmak gerektirdiğini söyler. *Muvatta*’ın veya *Musannef*’in kesin olarak daha eski materyalden meydana getirilen külliyyatlar olduğunu, dolayısıyla h.150 yılında oluşturuldukları varsayılsa bile daha önceki tarihlerde bir altyapı sürecinin olması gerektiğini belirtir. Motzki, bu eserlerin müelliflerince uydurulmasına ihtimal bile vermez (s.322-323).

Motzki, *Musannef*’in nüshaları hakkındaki soruya, tek bir nüshadan geldiğini, %90’ının tek bir kişi tarafından aktarıldığını, bu sebeple bazılarınca (Calder vb.) Abdurrezzak’a ait olmadığını iddia edildiğini, ancak farklı bölümleri üzerindeki araştırmaları sonunda kesinlikle Abdurrezzak’a ait olduğuna kani olduğunu söylüyor (s.323). *Muvatta*’ın da Mâlik’e ait olduğu ve onun kitabı sürekli gözden geçirip bazı düzenlemeler ve ilaveler yaptığını, bu sebeple nüshaları arasında farklar olduğunu da hatırlatır. Motzki, Mâlik’in uyduracağı herhangi bir rivayetin meslektaşları tarafından hemen kontrolünün yapılacağını söyler, ancak Mâlik’ten önceki *müşterek râvîler* döneminde ders halkaları henüz yaygınlaşmadığı için bunun geçerli olup olmadığına şüpheyile bakar. Hâlbuki Hz. Peygamber’den gelen bir sünnetin veya sahabesinin bir uygulamasının sayıları az da olsa ikinci yüzyılın başlarına kadar hayatta olan sahabeler ve tâbiûl tarafından kontrolünün yapıyor olması pek tabiidir. Zaten ilim öğretim ve öğrenimi belli merkezlerde yoğunlaştığı için uydurulmuş olan bir rivayetin hemen duyulması ve gerekli tenkitten geçirilmesinin yadrganması gariptir.

Motzki’nin üzerinde durduğu bir başka husus da isnadın yanında metin incelemesinin de önemli olduğudur. Batılıların isnadı göz ardı ettiklerinden, Müslümanların ise isnad tenkidinin rolünü fazlaca abarttıklarından dem vuran Motzki, muhaddislerin bir haberin sıhhatini belirlerken mesela Mâlik’in talebelerinin metinlerini karşılaştırıyorlardı, dolayısıyla bir râvînin sika vb. olarak

tasnif edilmesinde sadece isnad değil haberin metni de önemli rol oynamaktaydı, der (s.328).

Motzki, rivayet şeklinin gelişimi noktasında da önemli açıklamalar yapar. Ona göre Zührî'den önce rivayet genelde mana iledir. Hadis talebeleri hocalarından duyduklarını meclislerde hemen ve kelimesi kelimesine yazmak yerine derste dikkatlice dinliyorlar ve belki kısa notlar tutuyorlar, daha sonra bunları tasnif ederek defterlerde kaydediyorlardı. Zührî döneminden yani ikinci yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren yazılı aktarım üstün konuma gelmiştir. Zührî'nin haberlerindeki içerik ve kelime seçimi bakımından farklılıkların olup, metnin genelde aynı olması da bunu destekler ki bu uzun metinlerde daha belirgindir. Bu, Zührî'den önce yazılı rivayetin, Zührî'den sonra da şifâhî rivayetin hiç olmadığı anlamına da gelmez. Zührî'nin öğrencilerinin metinlerinde aynı olan kesin olarak Zührî'ye aittir, böylece onun metninin içeriği inşa edilebilir. Yani *müşterek râvî* haberin metnini verir, içeriği ise daha eski olabilir; ancak bu da haberin tarihî bakımdan doğru olduğunu göstermez. *Müşterek râvî*den önceki metin ise Scoeler'in Urve'nin bazı rivayetlerinde yaptığı gibi nadiren inşa edilebilir. Dolayısıyla şifâhî olsun, yazılı olsun kelimesi kelimesine yapılmış bir aktarım faaliyetinden bahsedilemez. İkinci yüzyılda metin yazımı ve hoca kontrolüyle birlikte farklılıklar azalmaya başlamıştır (329-330).

Motzki, hadislerin yazılı aktarımının yanı sıra râvînin aktardığı metni mutlak hocasından duymuş olmasının yani sema şartının gözetildiğini, ancak bunun istisnalarının bulunduğunu söyler. Uçar, bir kimse hakkında bilginin ondan 100-150 yıl kadar sonra elde edilebileceğini, zamanın yakın olup, mekânın çok dağınık ve uzak olmadığı bir dönemde müşterek râvîden bağımsız olarak bilgiye ulaşılabileceğini belirtir. Ancak Motzki, bunu mümkün görmekle birlikte gerçekte böyle olmadığını söyler. Bunu da “râvîler ‘Peygamber şöyle şöyle dedi, biz bunu inceledik’ demeyip daha çok ‘ben bunu hocamdan aldım, o da hocasından aldığını söyledi’ demişlerdir” diyerek açıklar. Müşterek râvînin sadece haber toplayıcısı olmadığını, bunun ötesinde bir ders sistemi içerisinde bilgiyi öğrenciye aktaran bir hoca olduğunu belirtir. Uçar, Schacht'ın bütün bunları uydurma kabul ettiğini hatırlatır ve rivayetlerin uydurma olup olmamasının o dönemde İslam toplumu içerisinde incelenebilirliği üzerinde durur. Motzki ise yine bunu mümkün görmekle birlikte Zührî döneminde insanların nakledilen bir haberi araştırmaya pek de gerek hissetmediklerini, sadece nadiren bazı âlimlerin rivayetlere itiraz ettiklerini belirtir. Motzki, hadislerin uydurma olmadığı kabulünün hiç uydurma olmadığı anlamına da gelmeyeceğini söyler ve İbn Abbas rivayetlerine bu sebeple şüphayle baktığını itiraf eder (s.331-336).

Batılıların çalışmalarında İslam'a ve Müslümanlara karşı bir art niyetin olup olmadığı sorusuna Motzki, bunun tespiti zor bir soru olduğunu, Goldziher ve Schacht'ın çalışmalarının incelenmesinden böyle bir sonuca ulaşamayacağını, ancak özel mektupların incelenmesiyle belki net sonuçların görülebileceğini, yine de bunun araştırmalara etki edip etmediğinin söylenemeyeceğini ileri sürer. Bu iki müsteşrikin çalışmalarının hadisleri ikinci plana atıp Kur'ân'ı tek esas alan İslam modernizmini desteklemek için yapılmış olabileceğini de hatırlatır. Motzki, kendi çalışmalarını ise daha objektif ve seküler bulmaktadır. Uçar'ın bazı İslam modernistlerinin de oryantalistlerin araştırma sonuçlarına itiraz ettiklerini hatırlatması üzerine Motzki, Müslümanların itirazlarının Batının hadisin orijinalliğini kabul etmemesinden ve genellemeci tavrından kaynaklandığını söyler ve Müslümanların kendi içlerinden de tarihin her safhasında böyle itirazların bulunduğunu hatırlatır. Bunun için de temel hadis kaynaklarındaki hadislerin gerçekliğinin tek tek ispatlanması gerektiğine vurgu yapar. Bu arada batının çok az bir metin incelemesinden hareketle zaman ve mekân sınırı koymadan genelleme yapmasının çok yanlış ve bilimsel olmadığını, hipotezlerin kesin bilgi ifade etmeyeceğini, batılıların bu tutumunun farkına varamayan Müslümanların da bunu anlayamadığını söyler (s. 339-340).

Oldukça uzun olan bu röportajda bazen iki tarafın söylediklerinin birbiri ile alakasını kurmak zorlaşmaktadır. Özellikle uzun cümleler kurduklarında muhatap genelde son cümle özelinde cevabını vermekte, bu da önceki cümlelerdeki soru işaretlerinin boşlukta kalmasına sebep olmaktadır. Bir iki yerde taraflardan birinin diğerini anlayamadığına da şahit olunur. Bu, anadillerinin ve düşünme kabiliyetlerinin, belki kavramlara yükledikleri anlamların farklılığından kaynaklanıyor olsa gerektir. Konuşulan metnin tercümesinden de kaynaklanıyor olabilir. Röportaj her ne kadar önceden hazırlanmış sorular temelinde olsa da sohbet esnasında bazen çok farklı konulara da temas edilmiştir. Değinilen konunun muhtevası önemli olmakla birlikte konu bütünlüğünün bozulması okuyucunun zihnini dağıtmaktadır. Bununla birlikte bazen mülakatlarda satır aralarındaki bilgiler bile büyük önemi haiz olabiliyor. Mesela Schacht'ın ve Motzki'nin dini ile alakalı iddiaların konuşulması temel konuyla pek de alakalı değildir. Ancak bazı yanlış bilgilerin düzeltilmesi ve konuşulanlar doğru ise gerçeklerin ortaya çıkması açısından önem arz etmektedir. Örneğin Motzki, son yüzyıldaki hadis veya İslam araştırmalarını konuşurken Schacht'ın teori ve metotlarının tesiri altında olduğunu itiraf eder (s.341). Goldziher ve Schacht'ın genelde kabul görülmelerinin onların mantıklı bir izah sistemi kurmalarından ve şüphe ve tenkide önem vermelerinden kaynaklandığını söyler. Schacht'ın çalışmalarının onun metotlarıyla incelendiğinde ona yanlış bir şey izafe etmenin çok güç olduğunu, ancak farklı kaynaklara dayanarak sorgulandığında birçok

şeyin doğru olmadığı ve her şeyin yerli yerinde olmadığına görüleceğini belirtir. Schacht'ın tezlerinin genelde İslambilimciler tarafından sorgulanmadığı için kabul gördüğünü, hadis ile uğraşanların ise gerekli yerlerde ona tenkitler yönelttiğini hatırlatır. Araştırmaların, içinde bulunulan dönemin şartları, siyasi arenası ve araştırmacının inançlarından etkileneceğini belirten Motzki, bu konuda kişilerden hareketle genellemelere gitmenin yanlış olduğunu söyler. Yapılan çalışmaları iyi anlamak ve doğru değerlendirmek gerektiğine vurgu yapar.

Röportajın son soruları batıdaki çalışmaların genel durumu, güncel siyâsî ve ilmî meseleler, özelde Almanya genelde darulislam olmayan topraklarda Müslüman azınlıkların yaşadığı sorunlar vb. meselelerle alakalı olduğu için sadece zikretmekle yetinelim. Ancak şu gariptir ki Motzki, gayr-i Müslimlerin İslam ülkelerinde gerekli hoş görüyü görmediklerinden sitem ediyor ve Müslümanların azınlık oldukları yerlerde hoşgörüle muamele görmelerini ümit ettiğini söylüyor (s. 348). Merak olunan şey şudur ki Motzki acaba hangi İslam ülkelerini ziyaret etti de böyle bir izlenime ulaştı? Bu soruyu Müslümanların kendilerine sormaları gereği ile birlikte Motzki ve batılıların da kendi içlerinde değerlendirmeleri gerekir. Biz biliyor ve görüyoruz ki İslam topraklarının hemen hepsinde gayr-i Müslim azınlıklara gerek din ve inanç özgürlüğü gerekse siyaset ve muamelât konularında yapılan muamele Müslümanlara yapılan muamelelerden çok da farklı değildir. Ancak onlar siyâsî veya ekonomik sebeplerle İslam topraklarında işgalci olarak bulunan gayr-i Müslimleri kastediyorlarsa bu durumda kendi söylemlerini ve eylemlerini yeniden gözden geçirmeleri gerektiğini düşünüyoruz.

Bu son konulardan ve karşılıklı teşekkürden sonra Motzki'nin röportajı "ilginç" bulması gerçekten gariptir. Motzki'nin bu "ilginç" sözü ile ne ifade etmek istediği merak uyandırıyor doğrusu. Röportajın hangi konuyla başlayıp nerelere gelmesi midir bunu ilginç yapan, yoksa kendisine sorulan sorular mı? Yoksa bir Müslüman ile görüşlerini açıkça paylaşabilmek mi ilginç gelmiştir?

Kitap kısa bir indeksle son bulmaktadır. Çalışma batı dilinden yapılan bir tercüme olduğundan çok fazla batı kökenli kelimenin bulunması eserin dilini ağırlaştırmıştır. Örneğin a priori (s. 39, 57, 158, 195, 214), "kontekst" (s. 34), "geri projeksiyonu" (s.49, 50), "kazüistik yöntem" (s.54), "revizyon" (s.71), "spekülatif" (s.36, 46, 50, 86, 316), "hipotetik" (s.132), "sinoptik" (s.142, 143), "metodolojik" (s.164), orijin (s.166; aslı, kökeni, memleketi manasına), "şablon" (s.173), "selektif" (s.179), "niyâhe" (s.182), "strand" (s.183, 186), "konstrüksiyon" (s.184), "argümantasyon" (s.192, 335), "sofistike" (s.248), "otantik" (s.248), "varyasyon" (s.271, 273), "kolektif versiyon" "doktrin" (s.275), "argümantasyon" (s.310), "speküstasyon" (s.314), "varyant" (s.316), "empirik" (s.334, 337), "kon-

sept” (s.335), “seküler” (s. 337), “pesimist” (s. 338), “epistemolojik” “rölâtif” (s. 34, 339), “hermenötik” (s.343), “akültürasyon” (s.344), “entegre etmek” “kreasyon” (s.345), “aktüalite” (s.347).. Bu kelimeler yerine kendi dilimizi ve kültürümüzü yansıtan daha uygun kelimelerin seçilmesi isabetli olurdu. Ayrıca s.82’de geçen “Kur’ânî cezalar” yerine “hadler” kelimesi, ikinci bölümde sıkça kullanılan “Yabancı haber” ifadesi yerine “nakil” denilemez miydi? Yine s. 206’da “mef’ul” manasında “akküsatif” şeklinde Türkçeleştirilmeye çalışılan kelime sayfa 209, 210 ve 211’de tek başına kullanılmıştır.

Bunların yanında eserin çeşitli yerlerinde gözümüze çarpan zuhûl eseri veya baskı hatası bazı eksik ve yanlışlıklar sonraki baskılarda yeniden gözden geçirilmesi için vermekte fayda görülmüştür:

s. 50’de 96. dipnotta “Bk. aşağıda s.20-28” atfı nereye gidiyor; s. 53’te “öne” yerine “önce”; s. 75’te “Memmâm” yerine “Hemmâm”; “Accâc” yerine “Acâc”; “daha fazla yıl daha” ifadesinde ‘daha’ fazla; 223 nolu dipnotta “yüzyıl” kelimesi fazla; s. 87’de “genç hukuk eserleri” yerine “geç hukuk eserleri”; s. 105’te “İbn Cüreyc’le” yerine “Atâ ile”; s. 106’da “Atâ haberleri” yerine “Amr haberleri”; “Atâ’dan” yerine “Amr’dan”; “atını” yerine “adını”; s. 108’de “Ebu’ş-Şa’ta” yerine “Ebu’ş-Şa’sâ”; s.110’da “ne yekûl” yerine “ve yekûl”; s. 113’te “ya” fazla; s. 171’de “Nâfi edilen mevlâsı..” ifadesinde ‘edilen’ kelimesi fazla; s. 180’de “İbn Cüreyc” isminin ilk kelimesi bir önceki satıra kaymış; 183’te ‘sonar’ yerine ‘sonra’; 186’da ‘Râhveyh’ yerine ‘Râhûye’ veya ‘Râhaveyh’; 192’de ‘Yesâar’ yerine ‘Yesâr’; 194’te ‘olduğunda’ yerine ‘olduğuna’; s.197’de “kararlaştırılabilir” yerine “kararlaştırıla bilinir”; 212’de ‘sa’arpa’ yerine ‘sa’ arpa’; s. 219’da “metnini” yerine “metnini”, “çalışılmış gibi” yerine “çalışılmış”, “içinde” yerine “içinde”; 223’te “de ise” kaldırılmalı; s. 250’de ‘Katâde’denin’ yerine ‘Katâde’nin’; s. 242’de انه يقول yerine انه يقول عبد الرحمن ; s.271’de ‘farklıklar’ yerine ‘farklılıklar’; s.272’de ‘tesadüftü’ yerine ‘tesadüftür.’; ‘Abdülfevhâb’ yerine ‘Abdülvehhâb’; s. 274’te ilk rivayete Zührî’nin ilave sözleri de küçük punto ile verilmeli; ‘Züeyb’a’ yerine ‘Züeyb’e’; s. 276’da ‘isimi’ yerine ‘ismi’; s.280’de ‘ve’ yerine ‘eve’; 116. dipnotta العاية yerine الآية; 283’te ‘Yahyâ’nunki arasında versiyonu’ yerine ‘Yahyâ’nın versiyonu arasındaki’; s.284’te ‘Sehl’ yerine ‘Sehle’; s.287’de ‘Ureve’ yerine ‘Urve’; s. 288’de ‘Muhammed.’ yerine ‘Muhammed b.’; s. 339’da ‘minhenk’ yerine ‘mihenk’.. daha uygun düşünüyor. s. 111’de 88. Dipnotta “dolaylı iktibas” ifadesi ne anlama geliyor? s. 169’da 61 nolu dipnotun referansı anlaşılmamaktadır. s. 178-179’da “-ki onun 83 yılında doğup 110 yılında vefat eden” ifadesi ilk görüldüğünde Şu’be veya Hasan için anlaşılmalıdır. Hâlbuki doğum Şu’be’ye vefat Hasan’a aittir. Bunun daha düzgün ifade edilmesi gerekiyor. s. 181’de “Onun talebelerinden bu şartlara uyan tek



Nâfi ravisi Mâlik b. Enes'tir" cümlesi "Nâfi'nin talebelerinden bu şartlara uyan tek râvî Mâlik b. Enes'tir" şeklinde olmalı. s. 206'daki İbn Ebî Şeybe'deki rivayet ile ilgili paragrafta rivayet farklılıkları takdim tehir ile birbirine karışmıştır. s. 221'de hadisin bir rivayetinde geçen 'sult' kelimesini metinde parantez içinde 'tuz' olarak verilmiş, ancak aynı sayfada dipnotta 'açık renkli arpa' olarak verilmiş ki doğrusu ikinci olan olsa gerektir. s. 250'de 'Bilinmeyen bir tarihte..' şeklinde başlayan cümlede tercüme ağırlığından kaynaklanan anlatım bozukluğu hissedilmektedir. s. 268'de 'hür' kavramının 'özgür' şeklinde çevrilmesi sırtmış.

Motzki'nin doktora sonrası kitap ve makale çalışmalarından bazısını derleyen bu kitap, onun oryantalist araştırmalara getirdiği farklı yorumların ve kazandırdığı yeni ivmenin anlaşılması açısından oldukça önem arz etmektedir. Motzki, bazı kullandığı kavramların ne ifade ettiğine dair bilgiler vermiştir (s.181). Bazen eklediği dipnotlarda başka yazarlara da eleştiriler yöneltmiştir. Bunun en bariz örneği *Muvatta*'nın Şeybânî ve Leysî nüshalarının Mâlik'le irtibatının olmadığı, hatta bu iki kişinin gerçekliğinin bulunmadığını söyleyen N. Calder'a yönelttiği tenkittir. Motzki, bu tenkitleri için bir makale hazırladığını da belirtmiştir (s.196).

Olumlu olumsuz taraflarıyla birlikte Motzki'nin bu araştırmaları gerçekten istifade edilebilecek birer çalışmadır. Emekle işlenmiş olan bu çalışma gösterdi ki oryantalist çalışmalardan öğrenilecek şeylerin başında ilmî ve akademik araştırma metotları gelmelidir. Gerek Juynboll'ün, gerekse Motzki'nin bir rivayeti incelemede ne kadar derinlik kazandıkları, tabiri caizse akıllarına gelen her ihtimali değerlendirdikleri görülmektedir. Bu sebeple onların araştırmaları üzerinde konuşabilmek ve karşıt görüşlerine cevap yetiştirebilmek için daha bilimsel ve derinliği olan araştırmaların Müslümanlarca yapılması, kütüphane raflarında tozlanan bilinmeyen yazma eserlerin bir an önce tahkikli neşirlerinin yapılarak ilim dünyasına kazandırılması gerekmektedir.

### Kaynakça

- Abdürrezzâk, Ebû Bekir b. Hemmâm es-San'ânî (ö. 211/827), *el-Musannef* (thk. Habîburrahmân el-A'zamî), I-XII, el-Mektebü'l-islâmî, Beyrût, 1983.
- Akpınar, Ömer Faruk, "G.H.A. Juynboll ve H. Motzki'nin'in Nâfi' Mevlâ İbn Ömer Hakkındaki İddiaları Üzerine Bir Değerlendirme Denemesi", (yayın aşamasında).
- Juynboll, G. H. A., *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, (çev. Salih Özer), Ankara okulu Yayınları, Ankara, 2002.

- Karapınar, Fikret, “Harald Motzki ve İlk Dönem Hadis-Fıkıh İlişkisiyle İlgili Klasik Oryantalist Görüşe Getirdiği Eleştiri”, *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı’da İslam Çalışmaları Sempozyumu*, DİB Yayınları, Ankara, 2003, s.293-326.
- Mâlik b. Enes (ö. 179/795), *el-Muvatta’* (thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf) I-II, Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, Beyrût, 1997.
- Motzki, Harald, “İbn Ömer’in Azadlı Kölesi Nâfi’ ve Onun Hadis Literatüründeki Yeri”, (çev. Salih Özer), *İsnad Analiz Yöntemleri*, Ankara, 2005, s. 99-140.
- Motzki, Harald, “İbn Şihâb ez-Zühri’nin Fıkıhı: Bir Kaynak Tenkidi İncelemesi”, (çev. Fatma Kızıl), *Hadis Tetkikleri Dergisi*, III/2, 2005, s. 128-168.
- Motzki, Harald, *Batı’da Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri* (ed. Bülent Uçar), Hadisevi Yayınları, İstanbul, 2006.
- Sezgin, M. Fuad, *Buhârî’nin Kaynakları*, Kitâbiyât, Ankara, 2000.

# Kâsım er-Ressî ve Zeydiyye Kelâmı

Recep Önal<sup>1</sup>

Günümüzde Ehl-i sünnet dışında varlığını sürdüren İslâm mezhebinden biri de Şia ve onun alt gruplarından olan Zeydiyye'dir. Diğer itikâdî mezhepler gibi Zeydiyye de İslâmî ilimlerin her alanında düşünce geliştirmiş, İslâm düşüncesine çok önemli katkılarda bulunarak, ilim ve kültür dünyasına pek çok alanda yeni yaklaşımlar kazandırmıştır. Dolayısıyla İslâm düşüncesine yaptıkları katkılardan istifade etmek ve bu katkıları günümüz ilim dünyasına sunmak büyük önem arz etmektedir. Çağdaş müslümanın inanç sorunlarına getirdiği yorumlarla çağımızın ilgi odağı olan Mu'tezile'nin görüşlerinin günümüze taşınmasına vesile olan Zeydiyye mezhebi ve kurucusu kabul edilen Kâsım er-Ressî'nin görüşlerinin ele alındığı bu eserin, Zeydî ve Mu'tezilî düşüncenin özelliklerini yansıtan yanı sıra, Kâsım er-Ressî'nin tanınmasına da büyük bir katkı sağlayacağına inanmaktayız.

Resul Öztürk tarafından kaleme alınan ve *Kâsım er-Ressî ve Zeydiyye Kelâmı* adını taşıyan bu çalışma önsöz, giriş, üç ana bölüm ve sonuç şeklinde tertiplenmiştir.

Eserin *önsözünde*, İslâm düşünce tarihinde bir takım kültürel, siyasi ve sosyal nedenlerle müslüman düşünürler arasında görüş ayrılıklarının ortaya çıktığına dikkat çeken yazar, bu çerçevede İslâm düşüncesinin ana damarını oluşturan Sünnî anlayışın yanında önemli bir yorum şekli olarak Şia'yı ve onun alt gruplarından olan Zeydiyye'yi zikreder. Zeydiyye'nin, Ehl-i sünnet, Mu'tezile ve Şia üçgeni içerisinde orta bir yerde durduğunu belirten yazar, bu eserinde Zeydiyye'nin kelam konularına getirdikleri yorumu ve bu yorumun en önemli temsilcisi olan Kâsım er-Ressî'yi ve kelâmî görüşlerini anlatmayı hedeflemektedir.

“Zeydiyye Mezhebi ve Kelâmî Görüşleri” başlığını taşıyan giriş kısmında konu üç alt başlıkta ele alınmakta ve her bir başlık kendi içinde müstakil olarak incelenmektedir. Bu bölümde ana hatlarıyla Zeydiyye mezhebi ve kelâmî görüşleri ile mezhebin önemli âlimleri ele alınarak, Ressî'nin görüşlerini ve onun Zeydiyye kelâmına katkılarını anlamada bir zemin oluşturulması hedeflenmiştir.

---

<sup>1</sup> Dr., Drammen/Norveç Din Görevlisi,

İlk bölümde Zeydiyye, tarihî veriler doğrultusunda tanıtılmaya çalışılmıştır. Yazara göre Zeydî yorum şekli, hem Mu'tezilî anlayışın bir tonu olması hem de Sünnî anlayışa yakın olması bakımından büyük önem taşımaktadır. Zeydiyye'nin Şii mezhepler arasında en mutedili olarak bilindiğini ifade eden yazar, bunun nedenini hilafetin Hz. Ali'nin hakkı olmakla birlikte ilk halifelerin de Kur'an ve Sünnet ile hareket eden meşru halifeler olduğunu ileri sürmelerine ve bu görüşü diğer Şii fırkalarına karşı savunmalarına bağlar.

“Ana Hatlarıyla Zeydiyye'nin Kelâmî Görüşleri” başlıklı ikinci bölümde mezhebin temel görüşleri ele alınmış ve karşılaştırmalar yapılarak açıklanmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda Zeydiyye'nin usûlü'd-dîn olarak benimsediği “tevhid, adalet, va'd-va'id, emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münker, imâmet” olmak üzere beş temel prensipleri ele alınırken; “akıl ve el-menzile beyne'l-menzileteyn” konularına da yer verilmiştir. Yazara göre Zeydî âlimler, beş temel prensibi “tevhid” ve “imâmet” olmak üzere iki temel inanç halinde yorumlamışlardır. Zeydiyye'nin beş temel prensibindeki yaklaşımları, Mu'tezile'nin yaklaşımlarıyla örtüşmektedir. Ayrıca Zeydî âlimler de Mu'tezile gibi akla çok büyük önem vermiş, akli Allah'ı ve peygamberi bilme ve tanıma konusunda temel bir araç olarak kabul etmişlerdir. “Emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münker” konusunda Mu'tezile'nin görüşlerini kabul eden Zeydî âlimler, bu ilkeyi hem dinî hem de siyasî boyutuyla kurumsallaştırmaya çalışmışlar, bunun bir sonucu olarak *Muhtesiblik* kurumunu oluşturmuşlardır. Yazara göre Zeydî âlimler, Mu'tezile'nin beş prensibi arasında yer alan “el-menzile beyne'l-menzileteyn” prensibini Zeydiyye'nin temel bir ilkesi olmasa da kabul etmişler ve bu konuda Mu'tezile gibi düşünmüşlerdir. Ancak bu prensibi daha çok imamet konusuna tatbik etmişler, Mu'tezile gibi müstakil bir ilke olarak değerlendirmişlerdir. Diğer bütün Şii fırkalar gibi Zeydiyye'nin de temel görüşünü “imamet” konusunun oluşturduğunu ifade eden yazar, Zeydiyye'nin Mu'tezile'den ayrıldıkları en belirgin konunun imamet olduğunu dile getirir. Yazara göre Zeydiyye, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer hakkındaki görüşleri nedeniyle de Şia'dan ayrılmaktadır. Zeydî âlimlerin imamet konusundaki en belirgin görüşü *efdal ve mefdul* imam görüşüdür. Hz. Peygamberden sonra Hz. Ali'nin en faziletli kişi kabul edilmesi, onun *efdal* kişi olması demektir. Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in ise Hz. Ali'den daha az faziletli olmaları onların *mefdul* olmaları demektir. Dolayısıyla Zeydiyye, *efdal* varken *mefdul* olanın imametini caiz görmüştür. “Zeydiyye-Mu'tezile İlişkisi” başlığını taşıyan üçüncü kısımda Zeydiyye'nin Mu'tezile'den etkilendiği hususlar ile onlardan ayrıldığı hususlara yer verilmiştir. Bu bağlamda Mu'tezile'nin savunduğu beş ilkenin Zeydiyye tarafından benimsenmesi, Mu'tezile ile aynı düzlemde kelim yaptıklarının ve aynı kaynaktan beslendiklerinin bir göstergesi olduğuna dikkat çekilmiş, Zeydiyye'nin Mu'tezile'den ayrıldıkları tek meselenin imamet olduğu vurgulanmıştır.

Çalışmanın esasını oluşturan “Kâsım er-Ressî'nin Hayatı ve Eserleri” başlığını taşıyan birinci ana bölümde konu üç alt başlıkta ele alınmakta ve her bir başlık kendi içinde müstakil maddeler halinde işlenmektedir. Burada genel olarak Kâsım er-Ressî'nin hayatı, tahsili, hocaları, talebelerinin yanı sıra yaşadığı çevre ve sosyo-kültürel ortama ilişkin açıklamalarda bulunulmuştur. Ayrıca Ressî hakkında batıda ve İslâm dünyasında yapılan çalışmalar irdelenmiş ve tek tek tanıtılmaya çalışılmıştır. “Eserleri” adını taşıyan bölümde ise, Ressî'nin, genelde İslâm düşüncesi özelde Zeydî düşünce içindeki konumunun daha iyi anlaşılabilmesi için akademik ilgi alanı ve eserleri hakkında doyurucu bilgiler verilmiştir.

“Ressî'nin Kelâm Metodu, Bilgi Kaynakları ve İstidlâl Yöntemleri” başlığını taşıyan ikinci ana bölümde ise Ressî'nin kelâm metodu ve Mu'tezile-Zeydiyye etkileşimi üzerinde durulmaktadır. Konu üç alt başlıkta ele alınarak işlenmektedir. “Kelâm Metodu” ismini taşıyan ilk bölümde onun yaşadığı çevre, sosyo-kültürel hayat ve onun yaşadığı dönemde sınırlı kalmak kaydıyla Abbasîler dönemi hakkında genel bir malumat verilmektedir. Bu bağlamda Ressî'nin yaşadığı III./IX. asrın, çeşitli İslâmî ilimlerin büyük gelişme gösterdiğine özellikle de kelâm ilminin sistemleştigiğine ve bazı itikâdî fırkaların kurulup geliştiğine dikkat çekilmektedir. Ayrıca dönemin kültürel hareketliliği açısından fikir ve düşünce hürriyetinin var olduğuna ve fırkalar arası ilmî münazara ve tartışmalara imkân tanındığına işaret edilmekte ve bu düşünce ve fikir atmosferinden Ressî'nin yeterince faydalandığına dikkat çekilmektedir. “Bilgi Kaynakları” adlı ikinci kısımda yazar, onun, kendine özgü bir tasnifle bilgi vasıtalarını sahih ve fasit şekliyle sekize ayırdığını dile getirerek bilgi vasıtalarından sahih ve fasit olanlarını nedenleri ile birlikte değerlendirmeye çalışmaktadır. “Ressî'nin Beş İlkesi ve Zeydiyye-Mu'tezile İlişkisindeki Rolü” başlığını taşıyan üçüncü kısımda, Ressî'nin kendine özgü yorumuyla beş ilkesi ve Zeydiyye-Mu'tezile etkileşimindeki rolü incelenmiştir. Onun beş ilkesinin Mu'tezile'nin bilinen beş ilkesinden farklı olduğu belirtilmekle birlikte imamet konusunun dışında hemen hemen bütün konularda Ressî'nin, Mu'tezile gibi düşündüğüne dikkat çekilmektedir. Yine bu bölümde onun Mu'tezilî olup olmadığına dair ileri sürülen görüşler de ele alınarak tartışmaya açılmıştır. Yazara göre Ressî'nin kendi sistematigi içerisinde yer alan “tevhid”, “adalet” ve “va'd-va'id” olmak üzere ilk üç prensip konusundaki görüşleri Mu'tezile'nin görüşleri ile birebir örtüşmektedir. Ancak onun benimsediği Kur'an ve Ahkâm/hükümler prensibi ise Ressî'ye özgü olup Mu'tezile'nin beş ilkesi içerisinde yer almaz. Yazar bu noktadan hareketle Ressî'nin benimsediği son iki prensibin, onun Zeydiyye'den sayılmasına neden olan temel Zeydî görüşler olduğuna işaret eder.

“Ressî'nin Sistematik Kelâma İlişkin Görüşleri” başlığını taşıyan üçüncü ana bölümde konu, beş alt başlık halinde ele alınmış ve her bir başlık kendi içinde

müstakil maddeler halinde incelenmiştir. Bu bölümde genel olarak temel İslâmî meselelerde ne tür farklılıklar olduğuna ışık tutabilmek için Ressî'nin "ilâhiyât", "nübüvvet" ve "sem'iyât" görüşleri ayrıntılı sayılabilecek bir şekilde incelenmiştir. Ayrıca Zeydiyye inanç sisteminde önemli bir yeri olan "imâmîti" Ressî'nin nasıl değerlendirdiği ve nasıl bir açılım sağladığı ele alınırken; onun, kelâm problemlerine yaklaşımlarına da yer verilmiş, konu "iman-amel ilişkisi", "kader ve insan özgürlüğü", "büyük günah", "hüsün-kubuh" meseleleri çerçevesinde işlenmiştir. "İlâhiyât" başlığını taşıyan bölümde, Ressî'nin varlık ve Tanrı anlayışı, Allah'ın varlığını ve birliğini ispatta kullandığı deliller, Allah'ın isimleri ve sıfatları, Allah'a şey denilmesi ve Ru'yetullah gibi konular incelenmiştir. Eserin büyük bir bölümünü bu konulara ayıran yazar, Allah'ı inkâr edenler ile teşbih ve teccime düşenlerin Ressî'nin birinci derecede muhatapları olduğuna işaret etmektedir.

"Nübüvvet" adını taşıyan bölümde yazar, Ressî'nin konuyla ilgili görüşlerini ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Bu anlamda yazar, nübüvvet bahsini; Allah'a şükretme, mucize ve ismet/masum çerçevesinde ele alarak onun konuya dair yaklaşımlarını incelemiştir. Yazara göre Ressî, Allah'ın peygamber göndermesini, nimetini tamamlamasının bir gereği olarak görmüş ve bunu kulların Allah'a nasıl şükredeceği bağlamında ele alarak izah etmiştir. Yazar daha sonra Ressî'nin, Zeydiyye'nin Mu'tezile'den ayrıldıkları en belirgin konu olarak kabul edilen "imamet" hakkındaki görüşlerini de ele alarak, onun, "bir kısım insanların diğerlerinden üstün olduğu" ön kabulü ile imamet konusunu ele aldığını dile getirir. Bu bağlamda Ressî'nin imamet hakkındaki görüşleri etrafında farklı mezheplerin görüşleriyle zaman zaman kıyaslamaya giderek onun imamet anlayışını sergilemeye çalışır. "Kelâm Problemlerine Yaklaşımı" adını taşıyan son bölümde yazar, Ressî'nin kelâm ilminin temel problemleri olan "iman", "iman-amel ilişkisi", "kader ve insan özgürlüğü", "büyük günah", "hüsün-kubuh" gibi konular hakkındaki görüşleri etrafında Mu'tezile'nin görüşleriyle zaman zaman kıyaslamaya giderek onun zikredilen konuları nasıl değerlendirdiğini ve bu konulara nasıl bir açılım sağladığını sergilemeye çalışmıştır.

Sonuç olarak yoğun bir emek ve ilmî gayretin ürünü olan bu eser, Zeydiyye kelâmını ve Kâsım er-Ressî'nin hayatını ve görüşlerini ele alan ilk müstakil eser olması sebebiyle sahasında önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Ayrıca içinde Kâsım er-Ressî ve Zeydiyye'nin inanç ve düşünce anlayışının özünü teşkil eden birçok bilgiye yer verilmesi eseri daha da değerli bir konuma getirmektedir. Bu nedenle eserin, Zeydiyye mezhebi hakkında bilgi edinmek isteyenlerin istifade edebileceği temel başvuru kitabı niteliğinde olduğunu söyleyebiliriz.

## YAYIN İLKELERİ

- \* Usûl Dergisi, hakemli, uluslar arası 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 konulmamalıdır.

- \* 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 belirtmeli. 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.