

ISSN 1305-2632
e-ISSN 2147-8279

USUL

İSLAM ARAŞTIRMALARI
Islamic Studies / بحوث إسلامية

Sayı | Issue : 31 (Nisan | April 2019)

USUL İSLAM ARAŞTIRMALARI

Islamic Studies / بحوث إسلامية

ISSN 1305-2632 | e-ISSN 2147-8279

Sayı | Issue : 31 (Nisan | April 2019)

Yayın Türü | Publication Type

Sürekli Yayın | Periodical

Sahibi | Owner

İlim Yayma Vakfı adına | on behalf of İlim Yayma Vakfı
Yücel Çelikbilek (İlim Yayma Vakfı)
yucel.celikbilek@iyv.org.tr

Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager

Osman Acun (İlim Yayma Vakfı)
osman.acun@iyv.org.tr

Baskı | Press

Erkam Yayın San. ve Tic. A.Ş.

İletişim | Communication

Osman Acun
Nişancı Mah. Feshane Caddesi, Kızıl Mescit Sk. No. 1
34050 Eyüpsultan / İSTANBUL / TÜRKİYE
Tel: +90 (212) 511 22 90
E-posta: usul@iyv.org.tr
Web: <http://www.usuldergisi.com>

Editör | Editor-in-Chief

Necmettin Gökkır (İstanbul Üniversitesi)
ngokkir@istanbul.edu.tr

Alan Editörleri | Executive Editors

Tefsir | Tafsir

Bilal Gökkır (İstanbul Üniversitesi)
bgokkir@gmail.com

Ömer Kara (Kıbrıs Sosyal Bilimler Üniversitesi)
omerkara-erzurumi@hotmail.com

Hadis | Hadith

Hayati Yılmaz (Sakarya Üniversitesi)
hayatiy@gmail.com

Erdoğan Ahatlı (Sakarya Üniversitesi)
eahatli@sakarya.edu.tr

Fıkıh | Islamic Law

Hacı Mehmet Günay (Kıbrıs Sosyal Bilimler Üniversitesi)
hmgunay@sakarya.edu.tr

Ahmet Hamdi Yıldırım (İstanbul Sabahattin Zaim
Üniversitesi), hamdi.yildirim@izu.edu.tr

Kelam | Kalam

Cağfer Karadaş (Kıbrıs Sosyal Bilimler Üniversitesi)
caferkaradas@hotmail.com

Tasavvuf | Sufism

Veysel Akkaya (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi)
veyselakkaya@gmail.com

Arap Dili ve Belagati | Arabic Language and Rhetoric

Osman Yılmaz (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi)
osman.yilmaz@izu.edu.tr

İslam Tarihi ve Sanatları | Islamic History and Arts

Osman Aydınli (Marmara Üniversitesi)
osman.aydinli@marmara.edu.tr

Felsefe ve Din Bilimleri | Philosophy and Religious Sciences

Faruk Kanger (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi)
faruk.kanger@izu.edu.tr

Kitabiyat | Book Review

Muammer İskenderoğlu (Recep Tayyip Erdoğan
Üniversitesi), iskenderoglumuammer@gmail.com

Dil Editörleri | Language Editors

Arapça | Arabic

İyat Erbakan (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi)
iyat.erbakan@izu.edu.tr

İngilizce | English

Ahmet Faruk Yılmaz (İstanbul Şehir Üniversitesi)
ahmetyilmaz@std.sehir.edu.tr

Elif Beyza Demirtaş (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi)
elifbeyzademirtas@gmail.com

Türkçe | Turkish

Akile Tekin (İstanbul Üniversitesi)
akiletekin@hotmail.com

Muhammed Furkan Cinişli (İstanbul Sabahattin Zaim
Üniversitesi), ffcinişli@gmail.com

Yayın Kurulu | Editorial Board

Ahmet Bostancı (Sakarya Üniversitesi)
abostanci@hotmail.com

Ahmet Hamdi Yıldırım (İstanbul Sabahattin Zaim
Üniversitesi), hamdi.yildirim@izu.edu.tr

Bilal Gökkır (İstanbul Üniversitesi)
bgokkir@gmail.com

Erdoğan Ahatlı (Sakarya Üniversitesi)
eahatli@sakarya.edu.tr

Hayati Yılmaz (Sakarya Üniversitesi)
hayatiy@gmail.com

Muhammet Abay (Marmara Üniversitesi)
abay@marmara.edu.tr

Osman Acun (İlim Yayma Vakfı)
osman.acun@iyv.org.tr

Osman Aydınli (Marmara Üniversitesi)
osman.aydinli@marmara.edu.tr

Osman Yılmaz (İstanbul Şehir Üniversitesi)
osman.yilmaz@izu.edu.tr

Danışma Kurulu | Advisory Board

Abdullah Tırabzon (İstanbul Üniversitesi)

Abdumuttalip Arpa (İstanbul Sabahattin Zaim
Üniversitesi)

Adem Apak (Uludağ Üniversitesi)

Adem Ergül (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi)

Ahmet Yaman (Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Ali Bulut (Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi)

Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul Üniversitesi)

Engin Yılmaz (İHAM)

Esra Gözeler (Ankara Üniversitesi)

Faruk Beşer (Marmara Üniversitesi)

Hacı Ahmet Özdemir (Necmettin Erbakan Üniversitesi)

İsmail Adak (Yalova Üniversitesi)

Kaşif Hamdi Okur (Hitit Üniversitesi)

Malik Badri (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi)

Mehmet Emin Maşalı (Marmara Üniversitesi)

Mehmet Özşenel (Marmara Üniversitesi)

Mesut Okumuş (Ankara Üniversitesi)

Mohammad Jaber Thalji (Yarmouk University)

Muhsin Akbaş (Kâtip Çelebi Üniversitesi)

Musa Yıldız (Gazi Üniversitesi)

Nuh Arslantaş (Melbourne Başkonsolosluğu)

Rahile Kızılkaya Yılmaz (Marmara Üniversitesi)

Raşit Küçük (İSAM)

Saim Kayadibi (Malezya İslam Üniversitesi)

Süleyman Baki (Tetova Devlet Üniversitesi)

Süleyman Kaya (Sakarya Üniversitesi)

Zekeriya Güler (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)

Zulkifli Mohd Yusoff (Malaya University)

Usul İslam Araştırmaları uluslararası, hakemli, bilimsel, akademik bir dergidir. Dergi yılda iki sayı olarak yayımlanır. Ulakbim TR Dizin'de 23. sayıdan (2015 yılı) itibaren taranmaktadır.

Usul Islamic Studies is an international, refereed, scientific, and an academic journal. The journal is published biannually. It is indexed by ULAKBIM TR DIZIN from 23rd issue (2015).

İÇİNDEKİLER | CONTENT

Editörden | Editorial

Necmettin Gökür

7 – 8

Makaleler | Articles

Kur'ân'da Vezn, Mîzân ve Mevzûn Kelimeleri
-Vücûh ve Nezâir Bağlamında Bir İnceleme-
Wazn, Mizan and Mawzun Words in The Quran
كلمات "الوزن"، و"الميزان"، و"الموزون" في القرآن الكريم

Murat Kaya

9 – 36

Kur'ân-ı Kerim'de Ümniyye Kavramı

Umniyye Concept in the Qur'an

الامنية في القرآن الكريم

Meral Salman

37 – 58

Kelamcı Usulcülerin Usûl Düşüncesinde Akıl-Nakil İlişkisi: Gazzâlî Örneği
The Relationship Between Reason-Religious Text in Thought of al-Mutakallimîn:

The Case of al-Ghazali

علاقة العقل بالنقل في فهم الأصوليين المتكلمين: الغزالي نموذجاً

Yusuf Eşit

59 – 76

Dini İstismar Eden Örgütlerin Şiddet ve Terör Konusundaki Teolojik Gerekçeleri

Theological Reasons of Religious Violence and Terror

التنظيمات المستغلة للدين ومسوغاتها العقدية في العنف والإرهاب

Fatih Kurt

77 – 98

İmâm Buhârî'nin Nasslar Arası Teâruzu Giderme Yöntemi

Imam Bukhari's Method of Elimination of Contradiction Between Evidence

منهج الإمام البخاري في دفع التعارض بين النصوص

Hamit Sevgili

99 – 118

Geschichte des Qorāns (Kur'ān Tarihi)'in Kaynakları -Batılı Kaynaklar-
Resources of Geschichte des Qorāns (The History of The Qorān)

-Western Sources-

تاريخ القرآن (Geschichte des Qorāns) مصادر

-المصادر الغربية-

Müslüm Yıldırım

119 – 174

Araştırma Notları | Review Articles

İnançsızlığa Karşı İç Bünyeyi Güçlendirme

Cağfer Karadaş

175 – 187

Tanıtım ve Değerlendirmeler | Reviews

Mekân ve Müslüman Şehir Hayatı: Fes Labirentinin Sınırlarında

Elif Özdoğan

189 – 193

Modernliğin Eşiğinde Bir Osmanlı Şehri: Halep

Mahmut Emre Arslan

193 – 199

Kıyametin Gölgesinde Yeni Dini Hareketler ve Şiddet

Furkan Yılmaz

199 – 202

Hıristiyan Kültürü ve Hadisler

Mahmut Toslak

203 – 205

Yayın İlkeleri | Editorial Guidelines

207 – 208

EDİTÖRDEN | EDITORIAL

Değerli Okurlarımız,

Usul dergimiz bu sayısından itibaren yeni bir yapılanmaya gitmektedir. Bu, hem dergimizin kendi iç dinamiklerinin geldiği nokta itibarıyla, hem de uluslararası platformlarda daha tanınır olmak için gereken düzenlemeler sebebiyle yapılmaktadır. Peki neler yaptık?

Öncelikle dergimizin adından başlayalım. Bildiğiniz üzere dergimiz baştan beri “Usûl İslam Araştırmaları” adıyla yayınlanmakta idi. İsimde iki değişiklik oldu. Birincisi “Usûl” şeklinde uzatma işaretiyle yazdığımız kelime artık uzatma işareti kullanılmadan “Usul” olarak yazılacaktır. Dergimize yapılan atıflarda dergi isminin yazımındaki tutarsızlıkları en aza indirmek ve dijital arama platformlarında uzatma işaretinin getirdiği zorlukları aşmak ve daha standart bir erişim sağlamak için bu gerekli görüldü. İkinci olarak da, dergi isminin yazımında birlik sağlayabilmek amacıyla atıflarda “İslam Araştırmaları” tanımlamasına yer verilmemesi için derginin kısa isminin “USUL” şeklinde büyük harflerle yazılmasına karar verildi. Bunun bir çeşit markalaşmayı kolaylaştıracağı da düşünülmektedir.

Yapılan bir başka önemli yenilik, derginin yönetim birimlerinde olmuştur. Bundan sonra “alan editörleri” kurulu da yayın kurulunun yanında söz sahibi olacaktır. Böylelikle yazı akışının daha hızlı takip edilmesi amaçlanmaktadır.

Burada bir borcumuzu da mutlaka dile getirmemiz gerekmektedir.

Usul dergisinin fikir ve isim babası, kurucusu ve başından bu yana editörü olarak her daim başımızda bulunan, bize her açıdan “hocalık” yapmış olan çok değerli büyüğümüz Prof.Dr. Faruk BEŞER’e teşekkür ve minnet borçluyuz. Bu öyle bir borç ki ödeme imkanı-mız bulunmamakta. Bu sebeple bizim ödemekte aciz kaldığımız bu borcu Yüce Allah’ın en güzel bir şekilde ödeyeceğine inanıyoruz. Hocamıza sağlık ve afiyetler dilerken hem elini hem de duasını üzerimizden eksik etmemesini istirham ediyoruz.

Bu sayımızda altı makalemiz, bir araştırma notumuz ve dört adet de kitap tanıtım ve değerlendirmemiz yer almakta.

“Kur’ân’da Vezn, Mizân ve Mevzûn Kelimeleri -Vücûh ve Nezâir Bağlamında Bir İnceleme-“ adlı ilk makalede Murat KAYA, Kur’ân ilimlerinden biri olan Vücûh ve Nezâir ilmindeki “Vücûh” üzerinde durarak, Kur’ân’ı doğru anlamak için kelimelerinin vücûhunu bilmeye dikkat çekiyor ve örnek olarak vezn, mizân ve mevzûn kelimelerini ele alıyor. İkinci

makalemiz Meral SALMAN'a ait. "Kur'ân-ı Kerim'de Ümniyye Kavramı" adıyla kaleme alınan makalede yazar, Kur'ân'da insanın istek ve temennilerini ifade eden bir kavram olan ümniyye'yi inceliyor ve insan ve toplum hayatını nasıl etkilediğini ortaya koymaya çalışıyor.

Yusuf EŞİT'in yazdığı "Kelamcı Usulcülerin Usûl Düşüncesinde Akıl-Nakil İlişkisi: Gazzâlî Örneği" başlıklı makalemiz, öteden beri filozof, kelamcı ve usulcülerin gündemini meşgul etmiş bir konu olan akıl nakil ilişkisini Gazzâlî üzerinden okumaya çalışıyor. "Dini istismar Eden Örgütlerin Şiddet ve Terör Konusundaki Teolojik Gereçekleri" adını verdiği yazısında da Fatih KURT, her dine ve her dönemde var olabilen negatif bir nitelik diye tanımladığı din istismarı konusunda -ezici çoğunluğu tarafından onaylanmasa da-, Müslüman çevrelerdeki şiddet odaklı oluşumların düşüncelerini Kur'an ve hadis kaynaklı inanç ilkelerinin istismarı üzerine kurduklarını belirtiyor. Yazar, dini istismar eden radikal örgütlerin kendilerine özgü teolojik altyapıları olduğu üzerinde duruyor. Beşinci yazımız olan "İmâm Buhârî'nin Nasslar Arası Teâruzu Giderme Yöntemi", Hamit SEVGİLİ tarafından yazıldı. Yazarımız, sahâbe dönemi ile birlikte tezahür nassların teâruzu meselesinde İmâm Buhârî'nin teâruzu gidermede izlediği yöntemi tesbit etmeye çalışıyor.

Son makalemiz Müslüm YILDIRIM'a ait. "Geschichte des Qorâns (Kur'ân Tarihi)'in Kaynakları -Batılı Kaynaklar-" adını taşıyan makale, ünlü oryantalist Theodor Nöldeke'nin Kur'ân tarihi hakkında kaleme aldığı eserinde başvurduğu yaklaşık beş yüz civarındaki kaynakları arasında sadece Batılı kaynaklara yer veriyor.

Bir makale formatında olmasa da, ele aldığı konu ve konuyu inceleme bakımından oldukça önemli bir yazımız da, Çağfer KARADAŞ'a ait. Karadaş, "İnançsızlığa Karşı İç Bün-yeyi Güçlendirme" adıyla kaleme aldığı yazısında, insanlığın şu anda inanç, güven ve ahlak krizi içinde bulunduğunu belirterek, bu üç krizi besleyen nedenlerin gerçek dinler ve dindarlar mıdır, yoksa dini ve dindarları zayıflatan inanç dışı akımlar mıdır? sorularına cevap bulmaya çalışıyor ve bu sorunun sağlam temele dayanan, etkileyici ve güçlü ifadelerle cevaplandırılmasının, din karşıtı akımlar karşısında dindarın elini güçlendireceğine vurgu yapıyor.

Kitap tanıtımları bölümümüzde de, Elif ÖZDOĞAN'ın Simon O'Meara'ya ait Mekân ve Müslüman Şehir Hayatı: Fes Labirentinin Sınırlarında, Mahmut Emre ARSLAN'ın, Abraham Marcus'a ait Modernliğin Eşiğinde Bir Osmanlı Şehri: Halep, Furkan YILMAZ'ın, Emine Battal'a ait Kıyametin Gölgesinde Yeni Dini Hareketler ve Şiddet ve Mahmut TOSLAK'ın Özcan Hıdır'a ait Hıristiyan Kültürü ve Hadisler (Zühd Hadisleri Literatürü Özeline) adlı kitaplarının tanıtım ve değerlendirmelerini bulacaksınız.

Usul yeniden huzurlarınızda....

Prof. Dr. Necmettin Gökkr

Kur'ân'da Vezn, Mîzân ve Mevzûn Kelimeleri

-Vücûh ve Nezâir Bağlamında Bir İnceleme-

*Murat KAYA**

Öz: Kur'ân ilimlerinden biri de Vücûh ve Nezâir ildir. “Vücûh”, aynı lafzın Kur'an'da farklı yerlerde değişik mânalarda kullanılması demektir. Kur'ân'da geçen pek çok kelimenin vücûhu vardır. Kur'ân kelimelerinin vücûhunu bilmek, onu doğru anlamak için son derece önemli ve gereklidir. Buna dikkat çekmek için bu makalede örnek olarak vezn, mîzân ve mevzûn kelimeleri incelenmiş ve Kur'ân'da hangi manalarda kullanıldıkları ve müfessirlerin bu kelimelere ne anlamlar verdiği tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu kelimelerin kökü olan ve-ze-ne fiilinin müştakları Kur'ân'da 23 defa geçer ve yerine göre farklı anlamlar ifade eder. Tefsir âlimlerinin tespit ettiği bu anlamları bir araya getirip topluca değerlendirmek vezn, mîzân ve mevzûn kelimelerinin geçtiği âyetleri ve ihtiva ettiği konuları daha iyi anlamayı sağlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Tefsir, Vezn, Mîzân, Mevzûn.

Words of Wazn, Mizan and Mawzun in the Qur'an - An Analysis within the Framework of Wujuh and Nazair-

Abstract:One of the Qur'anic sciences is Wujuh and Nazair. The word wujuh means that the wording is to be used in different meaning in different places in the Qur'an. There are many words in the Qur'an that have wujuh. Knowing the wujuh of words of the Qur'an is extremely important and necessary to understand it correctly. In order to draw attention to this, as an example, by examining the words wazn, mizan and mawzun we have tried to determine in what meanings these words are used in the Qur'an and what meanings the commentators have given to these words. The derivations of the verb of va-za-na, which are the root of these words, pass 23 times in the Quran and express different meanings depending on the place. Bringing and evaluating collectively these meanings determined by the scholars of commentary, will provide a better understanding of the meaning and the issues of the verses in which wazn, mizan and mawzun words pass.

Keywords: Qur'an, Commentary, Wazn, Mizan, Mawzun.

* Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, k.murat@izu.edu.tr

كلمات "الوزن"، و"الميزان"، و"الموزون" في القرآن الكريم -دراسة في سياق الوجوه والنظائر-

خلاصة البحث: من علوم القرآن علم الوجوه والنظائر، فالوجوه اصطلاحاً هو ورود الكلمة في القرآن في أماكن مختلفة على معاني مختلفة، ويأتي الوجوه في أغلب كلمات القرآن، ولا بد من أن معرفة وجوه كلمات القرآن وفهمه فهماً صحيحاً مهم جداً، ومن أجل لفت الانتباه إلى هذا، تم البحث في هذا المقال لكلمات الوزن، والميزان، والموزون وكيف أتت معانيها في القرآن وماذا قال المفسرون في معاني هذه الكلمات، فمشتقات فعل و-زن الذي هو أصل هذه الكلمات وردت في القرآن ٢٣ مرة على معاني مختلفة حسب ورودها، فجمع هذه المعاني التي حددها علماء التفسير سيجعل أفضل فهماً للآيات والقضايا التي تمر بها هذه الكلمات.

الكلمات المفتاحية: القرآن، التفسير، الوزن، الميزان، الموزون

A. GİRİŞ

Tefsir ilminin başta gelen faaliyet alanlarından biri de Kur'ân kelime ve kavramları üzerinde derinleşmektir. Müfessir Kur'ân'ın ne dediğini anlamaya çalıştığı gibi ne demek istediğini de anlamak için uğraşır. Bunu gerçekleştirebilmek için de ilk önce kelime ve kavramların anlamlarını tam olarak ortaya koyması gerekmektedir. Kur'ân'daki bazı kelimelerin farklı yerlerde farklı anlamlara geldiği de bilinen bir konudur. Bu sebeple Kur'ân'ı anlamaya çalışan âlimler, kelime ve kavram tahliline ağırlık vermişlerdir. *Ulûmu'l-Kur'ân* arasında yer alan *Vücûh ve Nezâir* ilmi¹ bu konuda bize zengin malzeme sunar. Bize ulaştığı kadarıyla hicrî ikinci asrın ortalarından günümüze kadar bu alanda irili ufaklı pek çok eser kaleme alınmıştır. Bu kaynaklarda incelenen kelimeler ve bu kelimelere atfedilen vücûh sayısı birbirinden farklılık arz etmektedir. Buna bakarak Kur'ân kelimeleri üzerindeki çalışmaların henüz nihâyete ermediğini söylememiz mümkündür. Bu sebeple biz de elinizdeki çalışmada, Kur'ân kavramları arasında önemli bir yeri

¹ *Vücûh ve Nezâir*, "Kur'an'da bir kelimenin farklı yerlerde kazandığı değişik mânaları mükerrerleriyle birlikte inceleyen bilim dalı" diye tarif edilmiştir (M. Suat Mertoğlu, "Vücûh ve Nezâir", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/vucuh-ve-nezair> (06.02.2019). Konuyla ilgili diğer tanım ve kaynaklar için bkz. Mustafa Karagöz, "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci- 'Nezâir'in 'Eş anlamlılık' Olarak Tanımlanması Sorunu-", *Bilimname* XIV, (2008/1): 7-33.

bulunan ancak vücûh ve nezâire dair kitaplarda fazla yer verilmeyen وَزْن (ve-ze-ne) kökünden türeyen *vezn*, *mevzûn*, *mîzân* kelimelerini incelemek istedik.² Bu kelimeler Kur'an'da varlıkların yaratılışı, insanlar arası ilişkilerdeki ölçüler, insan fiillerinin âhirette değerlendirilmesi gibi farklı konularla bağlantılı olarak söz konusu edilir.

وَزْن (ve-ze-ne) kökünden türeyen kelimeler Kur'an'da 23 defa zikredilir. Üç defa fiil hâliyle³, üç defa isim veya mastar olarak *vezn*⁴, dokuz defa tekil olarak *mîzân*⁵, yedi defa bunun çoğulu *mevâzîn*⁶, bir defa da ism-i mef'ûl olarak *mevzûn*⁷ şeklinde geçer. Aynı kökten gelen bu üç kelime Kur'an'da farklı anlamlarda kullanılmıştır. Bu kelimelerin önce lügat manaları üzerinde durduktan sonra müfessirlerin onlara Kur'an'ın farklı yerlerinde ne anlamlar verdiğini tespit etmeye çalışalım.

B. LÜGATTE VEZN, MÎZÂN VE MEVZÛN

Ve-ze-ne kökünün anlamlarını daha iyi kavrayabilmek için bu kökten türeyen bazı kelimelerin ilk dönem tefsir ve lügat kitaplarındaki kullanımına göz atalım: Meselâ وَزْن kelimesi bir şeyin başka bir şeye miktar veya mekân olarak denk

² *Ve-ze-ne* maddesine yer vermeyen kaynaklara örnek olarak şunları zikredebiliriz: Mukâtil b. Süleyman, *Kitâbu'l-Vücûh ve'n-Nezâir*, thk. Ali Özek, İstanbul: İlmî Neşriyat, 1993; Yahyâ b. Sellâm, Ebû Zekeriyâ, *et-Tesârif: Tefsîrû'l-Kur'an min Me'stebehet Esmâ'ühû ve Tasarrafet Me'ânih*, thk. Hind Şelebi, Tunus: eş-Şeriketü't-Tûnusiyye li't-Tevzi', 1979; Ebû Abbâs Muhammed b. Yezid el-Müberred en-Nahvî, *Me'ttefeka Lafzuhu ve'htelege Ma'nâhü mine'l-Kur'âni'l-Mecîd*, nşr. Ahmed Muhammed Süleyman Ebû Ra'd, Kuveyt 1409/1989; Hakîm et-Tirmizî, *Tahsilü Nezâ'iri'l-Kur'an*, nşr. Hüsnî Nasr Zeydân, Kahire 1389/1969; Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, thk. Muhammed Osman, Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2007; Ebû Abdurrahman İsmail b. Ahmed el-Hirî en-Nisâbüri, *Vücûhu'l-Kurân*, thk. Nefes Arşî, Meşhed: Mecma'u'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1422; Ebu Abdullah Hüseyin b. Muhammed ed-Dâmegânî, *el-Vücûh ve'n-Nezâir li-Elfâzi'l-Kitabillâhi'l-Aziz*, thk. Muhammed Hasan Ebu'l-Azm ez-Zefitî, Kâhire, 1992/1413; Ebu Abdullah Hüseyin b. Muhammed ed-Dâmegânî, *Kâmusu'l-Kur'ânevİslâhu'l-Vücûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Abdülaziz Seyyidü'l-Ehl, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1983; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali, İbnü'l-Cevzi, *Nüzhethü'l-A'yunu'n-Nevâzir fi İlmî'l-Vücûh ve'n-Nezâir*, thk. Muhammed Abdü'l-Kerim Kâzım er-Râdi, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1404/1984. *Ve-ze-ne* maddesine yer veren Vücûh ve Nezâir kaynaklarını ise yeri geldikçe kullandık ve kaynakçaya koyduk.

³ 17/İsrâ 35; 26/Şuarâ 182; 83/Mutaffifin 3.

⁴ 7/A'râf 8; 18/Kehf 105; 55/Rahman 9.

⁵ 6/En'âm 152; 7/A'râf 85; 11/Hûd 84, 85; 42/Şûrâ 17; 55/Rahman 7, 8, 9; 57/Hadîd 25.

⁶ 7/A'râf 8, 9; 21/Enbiyâ 47; 23/Mü'minûn 102, 103; 101/Kâria 6, 8.

⁷ 15/Hicr 19.

olmasını ifade eder. Türkçede kullandığımız *muvâzene* kelimesi bu kalıbın mastarıdır. Bu sebeple bir şey diğerine denk olduğunda ve ikisi aynı hizada bulunduğunda *ذَلِكَ يُوزَنُ* denir. Bu anlamdan hareketle *vâzene* kelimesine aynı zamanda yaptığı bir iş sebebiyle birini mükâfatlandırmak manası da verilmiştir. Yani yaptığı işe karşılık ona denk bir bedel verilmek sûretiyle denge sağlanmış olmaktadır. Gündüz tam yarıya geldiğinde *مِيزَانُ النَّهَارِ* denir. Mutedil, ortada ve dengeli görüşe sahip olan kişiye *وَزِينُ الرَّأْيِ* denir. Yine görüşleri isabetli ve akli kuvvetli olan kimse için *هَدَاهُو رَاجِحُ الْوَزْنِ* denir. *هَذَا مِنْ هَذَا* denildiğinde, “bu görüş diğerinden daha kuvvetli ve daha sağlam” manasına gelir. Kişi bir konuda emin ve kararlı olursa *وَرَانَةٌ وَرَنٌ* denir. *فَالَانُ* ifadesi ise, “falan, filan kabilenin en şerefliisidir” demektir. *Ve-ze-ne* fiilinin mastarı olan *زَنَتْ* kelimesine bir şeyin ağırlığı ve dengi manası verilmiştir.⁸ Bütün bu manalar, ortada ve sağlam olmayı, dengeyi sağlamayı ifade etmektedir. Dil ağırlıklı tefsir yazar ilk devir müfessirler, aynı kökten türeyen *mevzûn* kelimesine, ölçülü, belli bir ölçü üzere giden, takdir edilmiş, mâlum olan anlamlarını vermişlerdir.⁹ Son dönem Osmanlı âlim ve şâirlerinden ve Hasîrîzâde Sa’dî Dergâhî’nin son şeyhi Elif Efendi (1850-1927) *ve-ze-ne* maddesinin daha çok tesviye ve miktar manalarına kullanıldığını

⁸ Bkz. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ’, *Meâni’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî, Muhammed Ali en-Neccâr, Abdü’l-Fettâh İsmail eş-Şelebî, Mısır: Dâru’l-Mısıryye, [t.y.], III, 287; Ebü’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, *Mu’cemu Makâyisi’l-Luğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Dâru’l-Fikr, 1399/1979, “vzn” md., VI, 107; Ebü’l-Fadl Cemâlüddîn b. Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, Beyrut: Dâru Sâdır, 1414, “vzn” md., XIII, 446-448; Ebü’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kûb el-Fîrûzâbâdî, *Besâiru Zevi’t-Temyîz fi Letâifi’l-Kitâbi’l-Azîz*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, Kâhire: el-Meclisü’l-A’lâ li’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, 1393-1416, “vzn” md., V, 208; Muhammed Hasan Hasan Cebel, *el-Mu’cemü’l-İştikâki el-Mu’assal li-Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerim Mu’assalun bi-Beyâni’l-Alâkâti beyne Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerim bi-Asvâtihâ ve beyne Meânihâ*, Kâhire: Mektebetü’l-Âdâb, 2010, “vzn” md., IV, 2362-2363.

⁹ Bkz. Ebü’l-Haccâc Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, thk. Dr. Muhammed Abdüsselâm Ebu’n-Nîl, Mısır: Dâru’l-Fikri’l-İslâmi’l-Hadis, 1410/1989, 415; Ebü Ubeyde Ma’mër b. el-Müsennâ, *Mecâzü’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Fuad Sezgin, Kâhire: Mektebetü Hancî, 1381, I, 348; Ebü Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Ġaribü’l-Kur’ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakr, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1978, 236; Ebü’l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcü’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*, thk. Mecmûatün mine’l-Muhakkîkin, Dâru’l-Hidâye, [t.y.], “vzn” md., XXXVI, 254.

söyler.¹⁰ Muâsır âlimlerden Muhammed Hasan Cebel de, bu maddeden türeyen kelimelerin merkezi (mihveri) manasının, “boyutları çok geniş olmamakla birlikte bir şeyin ağırlığı”yla ilgili olduğu kanaatine varmıştır.¹¹

Lügat âlimleri الْوَزْنُ kelimesiyle ilgili şu tarifleri yapmışlardır: “Bir şeyin benzeri bir eşyaya denk olan ağırlığı, tıpkı dirhemlerin ağırlıkları gibi”.¹² “Asıl itibariyle, (terazi denen) husûsî bir âletle bir şeyin kadrini, miktarını bilmek¹³ ve takdir etmek”¹⁴ Vezn, “ağırlık ve hafifliği tartma işlemi” diye de tarif edilmiştir.¹⁵ Elif Efendi *vezn*'i, “Bir şeyin miktâr-ı sıkletini bilmek için tartmaktır.” diye tarif eder.¹⁶

Yine aynı kökten türeyen ve kendisiyle eşyanın tartıldığı âlete مِيزَانٌ denir. Bu kelimenin aslı vav ile *mîvzân* olup mâkablinin kesresine binaen vav yâ'ya kalb olunmuştur. Türkçe karşılığı “terazi”dir.¹⁷ Çoğulu مِيزَانِينَ gelir. *Mîzân*'ın adalet, miktar ve bir şeyin ortası manaları da vardır.¹⁸ Ebü'l-Bekâ (ö. 1095/1684) *vezn*'in mazruf, *mîzân*'ın da zarf olduğunu söylemiştir.¹⁹ Yani *vezn* tartılan ağırlık, *mîzân* da onu içine alan âlettir.

C. MÜFESSİRLERİN VE-ZE-NE MADDESİNE VERDİKLERİ ANLAMLAR

Tefsir âlimlerinin *ve-ze-ne* kökünden türeyen kelimelere çok farklı anlamlar yükledikleri görülür. Bu anlamları şu şekilde tasnif etmemiz mümkündür:

¹⁰ Hasîrîzâde Elif Efendi, *en-Nûru'l-Furkân fî Şerhi Lugati'l-Kur'an (Kur'an Lügati)*, haz. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015, “vzn” md., II, 341/362.

¹¹ Cebel, el-Mu'cemü'l-İştikâki, IV, 2362.

¹² İbn Manzûr, “vzn” md., XIII, 446.

¹³ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf es-Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz fî Tefsiri Eşrafi'l-Elfâz*, thk. Mahmûd Muhammed es-Seyyid ed-Duğeym, İstanbul: Dâru's-Seyyid, 1407/1987, “vzn” md., 629.

¹⁴ Fîrûzâbâdi, *Besâir*, V, 207.

¹⁵ Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdi, *el-Kâmûsü'l-Muhit*, thk. Muhammed Nuaym el-Araksûsi, Beyrut: Risale, 1426/2005, “vzn” md., 1238.

¹⁶ Hasîrîzâde Elif Efendi, *en-Nûru'l-Furkân*, II, 341/362.

¹⁷ Hasîrîzâde Elif Efendi, *en-Nûru'l-Furkân*, II, 341/362.

¹⁸ İbn Manzûr, “vzn” md., XIII, 446-448.

¹⁹ Ebü'l-Bekâ Eyyûb b. Musa, *el-Külliyât*, thk. Adnan Derviş, Muhammed el-Mısri, Beyrut: Risale, [t.y.], 946.

1. Yarattılmışlarda Görülen Ölçü ve Denge

Kur'ân-ı Kerim'de yaratılan varlıklarda görülen ölçü ve dengeye farklı ifadelerle birçok defa vurgu yapılır.²⁰ Ancak biz burada *vezn* köküyle ilgili ifadelere yer vereceğiz. Şu âyette bu vurgu *mevzûn* kelimesiyle yapılır:

وَالْأَرْضَ مَدَدْنَا هَا وَالْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِي وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ ﴿١٩﴾

“Arzı da yaydık, oraya sağlam dağlar yerleştirdik, orada ölçüleri belli (*mevzûn*) her türden ürünler bitirdik.”²¹

Bu âyette geçen *شيء* kelimesiyle Allah'ın var ettiği bütün eşyanın kastedildiği söylenmiştir. Yüce Yaratıcı bunların hepsini de şaşmaz bir ölçüyle yaratmıştır. Tıpkı “Şüphesiz biz her şeyi bir ölçüye göre yarattık”²² âyetinde ifade edildiği gibi.²³

Âyette geçen *mevzûn* kelimesine tefsirlerde şu manalar verilmiştir: Takdir edilmiş, ölçülü,²⁴ altın, gümüş, kurşun, bakır, demir gibi tartılan madenler,²⁵ belli bir ölçüye göre,²⁶ sanki ölçülmüş gibi mukadder,²⁷ malum,²⁸ sanki ölçülmüş gibi bilinen -zira tüm bunların miktarları Allah tarafından bilinmektedir,-²⁹ taksim edilmiş,³⁰ hikmet mizânıyla ölçülmüş, gerektiği kadar takdir edilmiş, ne fazla ne de

²⁰ 2/Bakara 29; 21/Enbiyâ 22; 25/Furkân 2; 54/Kamer 49; 67/Mülk 3-4; 71/Nûh 15.

²¹ 15/Hicr 19.

²² 54/Kamer 49.

²³ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî, Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1418/1997, “vzn” md., 868; Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz*, 629; Fîrûzâbâdî, *Besâir*, V, 207.

²⁴ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 415.

²⁵ Ferrâ', *Meâni'l-Kur'ân*, II, 86.

²⁶ Ebû Ubeyde, *Mecâzû'l-Kur'ân*, I, 348.

²⁷ İbn Kuteybe, *Ğaribu'l-Kur'ân*, 236.

²⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vili'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000, XVII, 79.

²⁹ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali, İbnü'l-Cevzi, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, thk. Abdürrazzâk el-Mehdî, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422, II, 528.

³⁰ Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkindî, *Bahru'l-Ulûm*, thk. Ali Muhammed Muavviz - Âdil Ahmed Abdülmecûd, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993, II, 253; Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Dr. Abdullah b. İbrahim el-Vehbî, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1416/1996, II, 172; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim İtfeyyîş, Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısıryye, 1384/1964, X, 13.

eksik veya nimet ve menfaat olarak değeri olan,³¹ sayılı, adedi bilinen³² şeyler. Taberî (ö. 310/922) ilk manayı, yani “ölçülü, bilinen” manasını tercih etmiştir.³³ Aynı şekilde İbn Atıyye (ö. 541/1147) de kasıt ve iradeyle ölçülü bir şekilde yaratılma manasının daha umûmî ve daha güzel olduğunu söyler.³⁴ Yani Yaratıcı yeryüzünde ve dağlarda bitirdiği nimetleri ihtiyaç miktarınca takdir etmiştir. Çünkü O, insanların ihtiyaç duyduğu ve istifade edecekleri miktarı bilmekte ve yeryüzündeki şeyleri bu miktarda bitirmektedir. Bu manayı “Allah her dışının karnında neyi taşıdığını, rahimlerin neyi eksiltip neyi artıracığını bilir. O'nun katında her şey bir ölçü ile dir”³⁵, “Her şeyin hazineleri sadece bizim katımızdadır ve biz oradan indirdiğimizi belirli bir ölçüye göre indiririz”³⁶ âyetleri de tekit etmektedir.³⁷

Mevzûn kelimesi âhenk ve uyumu da ifade etmektedir. Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) söylediğine göre işin ehli olan insanlar, düzgün hareket eden birini gördüklerinde “Falancanın hareketleri mevzûn” derler. Bu, “onun hareketleri mütenasip, güzel ve hikmete uygun” demektir. Yine bir söz mütenasip ve güzelse, boş ve mantıksız olmaktan uzaksa, “Bu söz ölçülü (mevzûn) bir söz” denir. Bununla sanki o sözün hikmet ve akıl terazisinde tartılmış olduğu kastedilir. Kısaca *mevzûn* kelimesi güzellik ve uyumdan kinâye olarak da kullanılmıştır. Buna göre, âyetteki

³¹ Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmîzi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1407, II, 574; Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'âslî, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418, III, 208; Ebû'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed en-Nesefî, *Medârikü't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vîl*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi, Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998, II, 186.

³² İz b. Abdüsselâm, *Tefsîru'l-Kur'an*, II, 172; Kurtubî, *el-Câmi'*, X, 13.

³³ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVII, 81.

³⁴ İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî, *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdü's-Selam Abdü's-Şâfi Muhammed, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422, III, 355.

³⁵ 13/Ra'd 8.

³⁶ 15/Hicr 21.

³⁷ Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-ğayb)*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420, XIX, 131, 132.

“*orada ölçüleri belli her türden ürünler bitirdik*” tabiri, “mütenasip, akl-ı selîmin güzel, hoş, maslahata (insanların menfaatine) uygun gördüğü şeyler” demektir.³⁸

Yukarıda zikrettiğimiz âyette geçen وَأَنْبَتْنَا فِيهَا ifadesindeki مَا zamiri “*el-Arz: Yeryüzü*” kelimesine değil de “*Ravâsiye: dağlar*” kelimesine ircâ edildiğinde âyetin manası; “*dağlarda altın, gümüş, kurşun, bakır, demir gibi ölçülen mâdenler,*³⁹ *hububat gibi sayılan şeyler yarattık*”⁴⁰ şeklinde olmaktadır. Râzî yine bunu tafsil ederek yeryüzünde iki şeyin yaratıldığını, bunların da madenler ve bitkiler olduğunu, madenlerin tamamının *mevzûn* yani tartıyla ölçüldüğünü, bitkilerin de sonuçta tartıyla ölçüldüğünü, zira bitkilerden çıkan hubûbâtın tartıldığını, meyvelerin çoğunun da böyle olduğunu söyler.⁴¹ Ancak bunu dördüncü ve en son görüş olarak zikreder. Müfessirler genel olarak, “bütün yaratılmış şeylerin belli bir ölçü ile yaratılmış olması” anlamını tercih etmişler, bunun yanında diğer manaları da zikretmişlerdir.

Yeryüzündeki her şeyin ölçülü bir şekilde yaratılmış olması, aynı zamanda kozmolojik delil çerçevesinde değerlendirilerek Yaratıcı’nın varlığı⁴², birliği, kudret ve kemâli için önemli bir delil olarak görülmüştür.⁴³

Diğer müfessirler bahsetmemekle birlikte Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1942) “*Göğü O yükseltti, denge ve ölçüyü O koydu*”⁴⁴âyetinde de yaratıklarda mevcut olan ölçü, denge ve âhenge işaret edildiğini söyler. O, semanın yükseltilmesinden bahsettikten sonra şöyle der:

“Yani o yüksekliklerin durabilmesi için aşağı ve yukarı muhtelif ve müteaddid sıklıklar, mevcudiyetler, hukuklar arasında her şeyin hakkına göre duruşu,

³⁸ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XIX, 132. Bkz. Kurtubî, *el-Câmi’*, X, 13; Beydâvî, *Envâru’t-Tenzil*, III, 208; Ebu’s-Suûd Muhammed b. Muhammed, *İrşâdü’l-Akli’s-Selîm ilâ Mezâya’l-Kitâbi’l-Kerîm*, Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi’l-Arabî, [t.y.], V, 71.

³⁹ Ferrâ’, *Meâni’l-Kur’ân*, II, 86; Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XVII, 81.

⁴⁰ Semerkandî, *Bahru’l-Ulûm*, II, 217.

⁴¹ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XIX, 137.

⁴² Bkz. Osman Demir, “Bir İsbât-ı Vâcib Delili Olarak Ekolojik Denge”, *Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu (İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 15-16 Mayıs 2008)*, edit. Fahri Kayadibi, İstanbul: Yalın Yayıncılık, 2008, II, 73-84.

⁴³ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XIX, 130-132.

⁴⁴ 55/Rahmân 7.

vaz'iyeti demek olan *muvâzene kanununu*, *adalet kanununu* vaz' eyledi ki bu kanun olmasa idi semâvât ve arzın kıyâm u intizâmı olmazdı."⁴⁵

Elmalılı bu âyette, gökyüzünün yükseltilmesi münasebetiyle "bütün eşya arasındaki *muvâzene-i umumiye kanunu*"ndan bahsedildiğini söyler. Genel çekim veya ağırlık kanununun (kütle çekim kuvvetinin) bunun en zâhir tecellisi olduğunu ifade eder.⁴⁶ Daha sonra bu manayı biraz daha genişleterek şöyle der:

"Bununla beraber *muvâzene-i umumiye kanunu* yalnız mihanikî ve fizikî olan *câzibe kanununa* hasredilmeyip kimyevî ve rûhî münasebetlere dahi şâmil olmak üzere *adalet kanunu* namıyla daha şümullü olarak tefsir edildiği takdirde faidesi daha geniş olacağı derkârdır."⁴⁷ Böylece Elmalılı *mîzâna*, tekvîni ve teşriî adalet ve muvazeneyi içine alacak daha umumi bir mana verir. İkinci *mîzânın* şeriat, üçüncünün de âhiretteki *mîzân-ı a'mâl* olabileceğini söyler.⁴⁸

Müfessirler birinci âyette *mevzûn*, ikinci âyette de *mîzân* kelimelerine ölçü ve ölçülü anlamlarını vermek sûretiyle bu kelimelerden "Allah'ın muhlûkâtı muhteşem bir ölçü, âhenk ve denge ile yarattığı" manasını anlamışlardır.

2. Adalet

Tefsirlerde *vezn* ve *mîzân* kelimelerine bazı âyetlerde adalet anlamı verilmiştir. "O gün ölçü-tartı (*vezn*) hakttır. Artık kimin tartıları ağır gelirse işte onlar kurtuluşa erenlerdir"⁴⁹ âyetinde geçen "*vezn*" kelimesinin "adaletle hükmetmek" manasına geldiğini söyleyen müfessirler olmuştur⁵⁰, ancak bu görüş fazla kabul görmemiştir.⁵¹ Mâtürîdî (ö. 333/944), "Biz, kıyamet günü için adalet terazileri

⁴⁵ Elmalılı Muhammed Hamdî Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Bedir Yayınevi, 1993, VI, 4665.

⁴⁶ Elmalılı, *Hak Dini*, VI, 4665.

⁴⁷ Elmalılı, *Hak Dini*, VI, 4666.

⁴⁸ Elmalılı, *Hak Dini*, VI, 4666. Tafsilat için bkz. Şemsettin Işık, "Rahman Suresi 7-9. Ayetler Çerçevesinde Kozmik Denge", *Gümüüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6, (2014): 84-94.

⁴⁹ 7/A'râf 8.

⁵⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII, 309; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 89.

⁵¹ İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Veciz*, II, 375, 376; İbn Kemâl Paşa, Şeyhülislam Şemsüddin Ahmed b. Süleyman, *Resâilü İbn Kemâl*, neşr: Ahmed Cevdet, Dâru'l-Hilâfeti'l-Aliyye: İkdâm Matbaası, 1316, II, 381.

*kurarız*⁵² âyetinde bahsedilen terazilerden maksadın adalet olduğunu söylemiş⁵³ ancak bu görüş de tenkit edilmiştir.⁵⁴ *Mîzân*ın adalet manasının kuvvetli olduğu âyet ise şudur:

اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ ﴿١٧﴾

“*Kitab’ı ve mîzânı hak olarak indiren Allah’tır. Ne biliyorsun, belki de kıyamet saati yakındır!*”⁵⁵ Burada geçen *kitap*, Kur’ân; *mîzân* da adalet olarak anlaşılmıştır. Allah, insanlar arasındaki meseleler insaf ile halledilsin ve onlar hakkında kitapta emrettiği hükümlerle hükmedilsin diye bunları indirmiştir.⁵⁶ Mâtürîdî’ye göre burada *mîzân* adaletten kinayedir, çünkü o adaletin yolu ve sebebidir.⁵⁷ Bir kısım müfessirlere göre de *mîzân*ın indirilmesi, “insanlara onunla amel etmenin ilham edilmesi, Allah’ın adaleti ve insafı emretmesi”dir. Tıpkı “*Size elbise indirdik*”⁵⁸ âyetinde olduğu gibi.⁵⁹ “Allah’ın, insanları adaleti sağlayacak âleti icad etmeye yönlendirmesi” şeklinde açıklayanlar da olmuştur.⁶⁰

Rahmân Sûresi’nin 7-9. âyetlerinde tekrarlanan *mîzân* kelimesinin adalet manasını güçlü gören müfessirler de olmuştur. İlk müfessirler *وَوَضَعَ الْمِيزَانَ* ifadesini, “*adl’i koydu*,”⁶¹ “*yeryüzüne adli koydu*,”⁶² “*yeryüzünde mahlûkâtının*

⁵² 21/Enbiyâ 47.

⁵³ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm, *Tefsîru Abdürrezzâk*, thk. Mahmûd Muhammed Abduh, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1419, II, 386; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*, thk. Mecdî Baslûm, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1426/2005, VII, 349.

⁵⁴ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXII, 149; Kurtubî, *el-Câmi’*, XI, 294. Krş. Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf, *el-Bahru’l-Muhît fi’t-Tefsîr*, thk. Sıdkî Muhammed Cemil, Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1420, VII, 435.

⁵⁵ 42/Şûrâ 17.

⁵⁶ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XXI, 520. Bu âyette geçen “*Kitab*”ın cins ismi olduğu da söylenmiştir, yani Allah Teâlâ indirdiği bütün kitapları hak ile indirmiştir; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 217; İbn Atıyye, *el-Muharraru’l-Vecîz*, V, 31.

⁵⁷ Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*, IX, 117.

⁵⁸ 7/A‘râf 26.

⁵⁹ Ahmed b. Muhammed es-Sa‘lebî, *el-Keşfü ve’l-Beyân an Tefsîri’l-Kur’ân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr - Nezîr es-Sâidî, Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1422/2002, VIII, 307; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, IV, 62; Cebel, *el-Mu‘cemü’l-İştikâkî*, IV, 2363.

⁶⁰ Cebel, *el-Mu‘cemü’l-İştikâkî*, IV, 2364.

⁶¹ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 636.

⁶² Ferrâ’, *Meâni’l-Kur’ân*, III, 113; İbn Kuteybe, *Ğaribu’l-Kur’ân*, 436.

arasına adaleti koydu”⁶³ şeklinde tefsir etmişlerdir. Gerçi Mâtürîdî ve Ebû Hayyân (ö. 745/1344) bu âyette geçen *mîzân*ın, insanların kendisiyle eşyaları tarttıkları hakikî manadaki terazi, her türlü ölçü ve tartı âleti olabileceğini söylemişlerdir.⁶⁴ Ancak bu durumda cümle haber olmakla birlikte “adaleti emir” manasınadır. Yani âyet her ne kadar lafzen terazinin konulduğunu haber veriyorsa da manen insanlara âdil olmalarını emretmektedir.⁶⁵ Rahmân Sûresi'nin 8. âyetindeki “*mîzânda taşkınlık yapmayasınız*” ifadesi, “zulmetmeyin, noksan ölçmeyin, teraziyi adaletle tutun!” şeklinde anlaşılmıştır.⁶⁶ İbn Atıyye, terazi anlamına gelen *mîzân*ın, adalet manasındaki *mîzân*ın bir parçası olduğunu söyleyerek 55/Rahmân 7'de geçen *mîzân* kelimesinin “adalet”, 8 ve 9. âyetlerde geçenlerin ise tartı âleti olan terazi anlamında olmasını daha muhtemel görür.⁶⁷ Fahreddin er-Râzî'ye göre Allah Teâlâ, Rahmân Sûresi'nde önce adaletten bahsetmiş, peşinden onu en yakından ilgilendiren hususu dile getirmiştir ki o da *mîzân* yani ölçü-tartıdır.⁶⁸ Elif Efendi, *وَوَضَعَ الْمِيزَانَ* lafzını *أثبت العدل* şeklinde açıklamıştır⁶⁹ ki bu ifadeyi “adli yerleştirdi” diye tercüme edebiliriz.

Mîzân kelimesine adalet manasının verildiği âyetlerden biri de şudur:

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿٢٥﴾

“Andolsun biz rasüllerimizi açık delillerle gönderdik ve insanların adaleti yerine getirmeleri için beraberlerinde kitabı ve *mîzân*ı indirdik. Biz demiri de indirdik ki onda büyük bir kuvvet ve insanlar için faydalar vardır. Bu, Allah'ın, dinine ve peygamberlerine gayba inanarak yardım edenleri belirlemesi içindir. Şüphesiz Allah kuvvetlidir, daima üstündür.”⁷⁰Bu ayette zikri geçen *mîzân* kelimesi bazı tefsirlerde “terazi” anlamında değerlendirilerek bunun Hz. Nûh zamanında

⁶³ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXII, 13.

⁶⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, IX, 463; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, X, 56.

⁶⁵ Kurtubî, *el-Câmi'*, XVII, 154.

⁶⁶ Bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâzû'l-Kur'an*, II, 242; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Sellâm, *et-Tesârif: Tefsîrû'l-Kur'an min Me'stebehet Esmâ'ühû ve Tasarrafet Me'ânih*, thk. Hind Şelebi, eş-Şeriketü't-Tünusiyye li't-Tevzî', 1979, 273; İbn Kuteybe, *Çaribu'l-Kur'an*, 436; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXII, 14.

⁶⁷ İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, V, 224.

⁶⁸ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXIX, 342.

⁶⁹ Hasîrîzâde Elif Efendi, *en-Nûru'l-Furkân*, II, 341-362.

⁷⁰ 57/Hadîd 25.

indirildiği ve ona verildiği söylenmişse de⁷¹ bu görüş tenkit edilmiş, hatta tefsirin gariplerinden sayılmış ve doğrusunun adl,⁷² “adalet ve ahkâm demek olan mîzânı edinmenin ilham edilmesi” olduğu söylenmiştir.⁷³ İbn Atıyye ayrıca, “*insanların adaleti yerine getirmeleri için*” ifadesinin, *mîzânın* adalet manasını kuvvetlendirdiğini söylemiştir.⁷⁴ *Mîzâna* terazi anlamı verenler bu âyette zikredilen *kitap*, *mîzân* ve *demirin* üçünün de insanların adaleti ikame etmeleri için indirildiğini söylemişlerdir. Bu durumda *mîzân* ile insanlar arası ilişkiler, *kitapla* da âhiretle ilgili işler dengede tutulur.⁷⁵ Bu âyette bir de *demirin* indirilmesinden ve onda büyük bir kuvvet ile insanlar için faydaların olduğundan bahsedilmektedir. Bundan hareketle Âlûsî (ö. 1270/1854), âyette, *kitap* ve *mîzânın*, adaleti sağlamak için silahlı bir yöneticiye ihtiyaç duyduğuna işaret edildiğini söylemiştir.⁷⁶

3. Tartı Âleti (Terazi) ve Tartma İşlemi

Mîzân kelimesi bazı âyetlerde tartı âleti olan terazi ve bunu kullanırken adaletli davranma anlamında kullanılmıştır. Bu âyetlerin manası daha nettir. Bunlar umumiyetle ölçü ve tartıyı adaletle yapmayı, doğru terazi tutmayı ve eksik tartarak insanların mallarının değerini düşürüp yeryüzünde fesat çıkarmamayı emreder. Bunların üçü genele, üçü de Hz. Şuayb’ın kavmine hitap etmektedir. Bütün insanlara hitap eden âyetlerin biri şöyledir:

وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ

“Rüşdüne erişinceye kadar yetimin malına, onun iyiliğine olmadıkça el sürmeyin. Ölçü ve tartıyı (*mîzân*) adaletle yapın...”⁷⁷ Taberî, âyetin tartıyla ilgili kısmını “Ölçtüğünüzde ve tarttığınızda ölçü ve tartıyı eksik yapmayın, insanlara haklarını tam olarak verin!” diye açıklar.⁷⁸ Diğer müfessirler de bu âyetteki *mîzân* kelimesine

⁷¹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*, IX, 535; Semerkandî, *Bahru’l-Ulûm*, III, 329; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 480; Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXIX, 470; Beydâvî, *Envârü’t-Tenzil*, V, 190.

⁷² Abdürrezzâk, *Tefsîr*, III, 287; Hasirîzâde Elif Efendi, *en-Nûru’l-Furkân*, II, 341-362.

⁷³ Ebü’l-Kâsım Burhânüddin Mahmûd b. Hamza el-Kirmânî, *Ğarâibu’t-Tefsîr ve Acâibu’t-Te’vîl*, Cidde: Dâru’l-Kible li’s-Sekâfeti’l-İslâmiyye; Beyrut: Müessesetü Ulûmi’l-Kur’ân, [t.y.], II, 1050.

⁷⁴ İbn Atıyye, *el-Muharraru’l-Vecîz*, V, 269.

⁷⁵ Ebü’s-Senâ Şihâbüddin Mahmûd b. Abdillâh el-Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî fî Tefsîri’l-Kur’âni’l-Azîm ve’s-Seb’i’l-Mesânî*, thk. Ali Abdülbârî Atıyye, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1415, XIV, 188.

⁷⁶ Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, XIV, 188.

⁷⁷ 6/En’âm 152.

⁷⁸ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XII, 224.

tartma anlamı vermişlerdir.⁷⁹ İsrâ sûresinde de aynı konuya temas edilerek ölçerken tastamam ölçmek ve doğru terazi ile tartmak emredilmektedir.⁸⁰

Ölçü ve tartı konusu insanın ihtirasları sebebiyle tarih boyunca hep problem olagelmiş, bu fesâdın sonu bazı kavimlerin helâk edilmesine kadar gitmiştir. Kur'an-ı Kerim bize bu konuda Hz. Şuayb'in kavmini örnek olarak gösterir. Şuayb (a.s), kavmini diğer konularla birlikte ölçü ve tartı hususunda da devamlı uyarıyor;

فَاَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا

“Ölçüyü tartıyı tam yapın, insanların mallarının değerini düşürmeyin, islah edildikten sonra yeryüzünde bozgunculuk yapmayın”⁸¹ demiştir. Hûd Sûresi 84-85. âyetlerde Hz. Şuayb'in kavmine hem ölçü ve tartıyı eksik yapmamayı, hem bunları tam yapmayı, hem de insanların mallarını eksiltip değerini düşürmeye çalışmamayı peş peşe ısrarla emrettiği bildirilir. Şu'ara Sûresi'nin 181-183. âyetlerinde aynı emir ve tavsiyeler tekrar edildikten sonra sağlam ve doğru terazi ile tartma emri ilave edilir. Buna riayet edilmediği takdirde yeryüzünde fesadın zuhur edeceği vurgulanır.⁸²

⁷⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, IV, 317; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Veciz*, II, 363; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XIII, 180; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, IV, 298; İbn Âşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tûnus: ed-Dâru't-Tûnusîyye, 1984, VIII, 165; Hasîrîzâde Elif Efendi, *en-Nûru'l-Furkân*, II, 341/362. Bu âyetteki “kıst” kelimesine zayıf bir görüş olarak “az bir fazlalık” manası verildiği olmuştur. İnsan ölçerken veya tartarken biraz fazla vermek sûretiyle borçtan kurtulduğuna dair yakın hâsıl eder. Nitekim Rasûlullah (s.a.v); “*Borcunuzu tartıp vereceğiniz zaman biraz fazla verin!*” buyurmuştur (İbn Mâce, Ticârât 34; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, IV, 689). Böyle bir davranış tavsiye edilmekle birlikte herkese yönelik bir emir değildir. İnsanlar ölçüyü tam yaptıklarında sorumluluktan kurtulmuş olurlar.

⁸⁰ 17/İsrâ 35; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XX, 338.

⁸¹ 7/A' râf 85.

⁸² Kur'an'da, bütün uyarılara rağmen Hz. Şuayb'in gönderildiği Ashâb-ı Medyen ile Ashâbu'l-Eyke'nin, diğer zulüm ve ahlâksızlıklarının yanında ölçü ve tartıda adaletle riayet etmedikleri, doğru tartıyla tartmadıkları ve nihayetinde helâk edildikleri bildirilir. Dehşetli bir sayha ve sarsıntı onları yakalayarak yurtlarında yere serivermiştir (29/Ankebût 37. Ayrıca bkz. 7/A' râf 85-93; 11/Hûd 84-95; 26/Şu'arâ 176-191; 38/Sâd 12-14; 50/Kâf 12-14). Gölgesinde serinlemek istedikleri buluttan üzerlerine öfkeli alevler yağmış (26/Şu'arâ 189; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIX, 393-395), yurtları, sanki orada hiç kimse yaşamamış gibi harabeye dönüvermiştir (7/A' râf 91; Hicr 15/78-79; 26/Şu'arâ 189; 29/Ankebût 37). İbn Abbâs (ö. 68/687-88), bu tarihi gerçeğe işaret ederek Medîne çarşısında esnafa şöyle seslenmiştir: “Ey acemler! Siz öyle iki şeyin başına getirildiniz ki sizden önce pek çok ümmet onlar yüzünden helâk olmuştur: Onlar ölçü ve

42/Şûrâ 17. âyette zikredilen *mîzânın* da insanların elindeki tartı âleti olduğunu söyleyenler olmuştur⁸³ ancak âyetteki kuvvetli anlam adalettir.⁸⁴

Mâtürîdî, Rahmân Süresi'nin 7. âyetinde geçen *mîzânın*, insanların kendisiyle eşyaları tarttıkları hakikî manadaki terazi olma ihtimalinden bahseder. Zira insanların haklarını tam olarak ödeme ve kişinin kendi hakkını tam olarak alması terazi vasıtasıyla mümkün olabilmektedir. Allah Teâlâ kullarını bu terazi ile imtihan eder ki böylece emredildikleri şeyler hususunda eksiklik yapmanın ve yasaklandıkları şeyleri işlemenin kötülüğünü anlasınlar.⁸⁵ Ebû Hayyân da buradaki kastın her türlü ölçü ve tartı âleti olduğunu söyler.⁸⁶ Bu görüş kabul edildiğinde âyetin “adaleti emir” manasında bir haber olduğu düşünülecektir.⁸⁷ İbn Atıyye de Rahmân Süresi'nin 8. ve 9. âyetlerinde zikredilen *mîzân* kelimesi için “tartı âleti olan terazi” manasını daha muhtemel görür.⁸⁸

Mâtürîdî, 57/Hadîd 25. âyete şu manayı verir: Rasüllerle beraber, dinin ve hudutlarının muhafaza edildiği *kitabı* ve malların hududunun korunduğu, haktan fazlasının alınmadığı, eksiğinin de verilmediği *mîzânı* indirdik.⁸⁹ Mâtürîdî gibi diğer bazı müfessirler de bu âyetteki *mîzânı*, terazi anlamında değerlendirmişler,⁹⁰ ancak bu görüş tenkid edilmiş, âyette adaletten bahsedildiği söylenmiştir.⁹¹ Yine 57/Hadîd 25. âyetin tefsirinde Elmalılı, *mîzânla* ilgili olarak;

tartıdır!” (Bkz. Tirmizî, Büyü‘ 9/1217; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXII, 14, 15). Halef b. Havşeb (ö. 140 civârı) de şöyle demiştir: “Hz. Şuayb'in kavmi arpa sebebiyle helak oldu. (Baştan bir iki arpa fazla eksik tartıyorlardı, sonra bu hile büyüyüp gitti.) Alırken ağır bir şekilde alıyor, verirken hafif veriyorlardı” (İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. İdris, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tîb, Riyâd: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419, V, 1520).

⁸³ Bkz. Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, III, 194; Sa'lebî, *el-Keşfü ve'l-Beyân*, VIII, 307; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 217; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, V, 31.

⁸⁴ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 589; Abdürrezzâk, *Tefsîr*, 3: 160; İbn Kuteybe, *Ġaribu'l-Kur'ân*, 392; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXI, 520; Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, IX, 117; Sa'lebî, *el-Keşfü ve'l-Beyân*, VIII, 307; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, IV, 62.

⁸⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, IX, 463.

⁸⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîd*, X, 56.

⁸⁷ Kurtubî, *el-Câmi'*, XVII, 154.

⁸⁸ İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, V, 224.

⁸⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, IX, 535.

⁹⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, IX, 535; Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, III, 329; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 480; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXIX, 470; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, V, 190.

⁹¹ Kirmânî, *Ġarâibu't-Tefsîr*, II, 1050; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, V, 269.

“Mîzân da malum terazi demektir ki âlemdaki muvâzenet kanununun bir âlâmet ve miyarı olarak eşyanın muvâzenetini tayin için kullanılır. Bunun indirilmesi ise cânib-i Hak'tan beşerin ilmüne indirilmesi, ilham ile bildirilmesi, i‘mâl ve isti‘mâlinin öğretilip emrolunmasıdır ki bu da muvâzeneyi anlayan bir mîzân-ı akli ve fikrî ile alâkadardır” der.⁹²

Mutaffifin Sûresi'nin başında da yine *ve-ze-ne* fiili ile tartma işleminden bahsedilmektedir.⁹³

4. Âhirette Amellerin Tartıldığı Mîzân

Âyet ve hadislerde âhirette kurulacak bir *Mîzân*'dan bahsedilmektedir. Bu *Mîzân* ile mükelleflerin ceza veya mükâfatı gerektiren amellerinin kemiyet açısından değerlendirilmesi yapılacaktır.⁹⁴ Mükelleflerin ceza veya mükâfat gerektiren amellerinin dünyada bütün teferruatıyla kayıt altına alındığı ve âhirette bunun hesabının sorulacağı pek çok âyet ve hadisle sabittir.⁹⁵ Bu durum bilinince, sözü edilen amellerin değerlendirilmesinde kullanılacağı bildirilen *Mîzân*'ın hakikati kendiliğinden ortaya çıkar.⁹⁶ Kur'an'ın bir yerinde bu *Mîzân*'dan şöyle bahsedilir:

وَالْوِزْنَ يُؤْمِنُ الْحَقُّ فَمَنْ تَنَزَّلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٨﴾ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ ﴿٩﴾

“O gün tartı (vezn) haktır. Kimin tartıları (mevâzin) ağır gelirse, işte onlar kurtuluşa erenlerdir. Kimin de tartıları hafif gelirse, işte onlar, âyetlerimize karşı haksızlık ettiklerinden dolayı kendilerini ziyana sokanlardır.”⁹⁷ Bu âyetteki *vezn* kelimesi masdar olup tartmak, amellerin tartılması demektir.⁹⁸ Nitekim bir kısım

⁹² Elmalı, *Hak Dîni*, VI, 4756.

⁹³ 83/Mutaffifin 1-6.

⁹⁴ Bkz. Süleyman Toprak, “Mizan”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2005, XXX, 211.

⁹⁵ Örnek olarak bkz. 7/A‘râf 6; 36/Yâsin 12, 54, 65; 84/el-İnşikâk 7-8; 88/el-Ğâşiye 25-26; 99/ez-Zilzâl 7-8; Buhârî, İlim 36, Rikâk 49; Müslim, Cennet 79, 80, Zühd 16, 17; Ebû Dâvûd, Cenâiz 1/3093.

⁹⁶ Bkz. Toprak, “Mizan”, XXX, 211.

⁹⁷ 7/A‘râf 8, 9.

⁹⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII, 309, 310.

rivayetlerde de teraziye benzer bir âletle kulların hasene ve seyyielerinin tartılacağı haber verilmektedir.⁹⁹

Diğer taraftan buradaki *vezn*'in “adaletle hükmetmek” manasına geldiği de söylenmiştir.¹⁰⁰ İbn Atıyye birinci görüşü daha sahih görür ve şu gerekçeleri sıralar: a) Allah'ın Kitâbı'nın zâhiri bunu gerektirir ve Hz. Peygamber'in hadisleri de bunu söyler. Bir örnek vermek gerekirse, sahabeden biri; “Yâ Rasûlallah, kıyamet günü seni nerede bulabilirim?” diye sorunca Rasûlullah (s.a.v), “Beni Havuz'un yanında ara, orada bulamazsan Mîzân'ın yanında ara!” buyurmuştur.¹⁰¹ Eğer *Mîzân* görünen ve duyu organlarıyla algılanan bir şey olmasaydı Hz. Peygamber sahâbisine kendisini *Mîzân*'ın yanında aramasını söylemezdi. b) Terazi, ölçme, ağırlık, hafiflik gibi hesabın gerektirdiği şeyleri düşünmek, hesabı bozamaz, onun sıhhatine bir zarar getirmez. Durum böyle olursa sebepsiz yere lafzın hakikatinden çıkıp mecaza gitmiş olmayız. c) *Mîzân* hakkında konuşmak, dinin ancak sem'î olarak bilinebilecek inanç esasları alanında olmaktadır. Bu alanda mecaz kapısını açarsak, mülhidlerin ve zındıkların mîzân, sırat, cennet, cehennem, haşr gibi lafızlarla zâhirlerinin dışında bir mana kastedildiği yönündeki sözleri her tarafımızı kuşatır.¹⁰² Kuşeyri'den (ö. 465/1072) aynı endişeleri nakleden İbn Kemâl (ö. 940/1534) “Cumhur, amel defterlerinin, adaleti göstermek ve mazeret kapısını kapatmak için bir dili ve iki kefeşi olan ve insanların kendisine baktığı bir terazi ile tartılacağı görüşündedir” der.¹⁰³ Nitekim bu âyetteki *mevâzîn* kelimesine de aynı şekilde “insanların bildiği, bir dili ve iki kefeşi olan terazi” anlamı verilmiştir.¹⁰⁴

Âhirette kurulacak *Mîzân*'la ilgili âyetlerden bir diğeri de şöyledir:

﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا تُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا﴾ ﴿١٠٥﴾

“İşte onlar, Rablerinin âyetlerini ve O'na kavuşmayı inkâr eden, bu yüzden amelleri boşa giden kimselerdir ki, biz onlar için kıyamet gününde hiçbir ölçü (*vezn*) tutmayacağız.”¹⁰⁵ Taberî bu âyeti şöyle açıklar: Onların bir ağırlığı olmaz, *mîzân*ları

⁹⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII, 311-315.

¹⁰⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII, 309; Zemaşerî, *el-Keşşâf*, II, 89.

¹⁰¹ Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Müsned*, Kâhîre: Müessesetü Kurtuba, [t.y.], III, 178; Tirmizî, “Kıyâmet”, 9/2433.

¹⁰² İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, II, 375, 376.

¹⁰³ İbn Kemâl Paşa, *Resâil*, II, 381.

¹⁰⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII, 311.

¹⁰⁵ 18/Kehf 105.

ağır basmaz, çünkü *mîzân*lar salih amellerle ağır gelir, onların ise salih amelleri yoktur ki bunlarla terazileri ağır bassın!¹⁰⁶ Rasûlullah (s.a.v), “Kıyamet günü çok yiyen, çok içen ve uzun boylu olan biri getirilip tartılır, ancak sinek kanadı kadar ağırlığı olmaz!”¹⁰⁷ dedikten sonra bu âyetin son cümlesini okumuştur.¹⁰⁸

Konuyla ilgili üçüncü âyet de şöyledir:

وَنَصْعَ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَزْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا
وَكَفَىٰ بِنَا حَاسِبِينَ ﴿٤٧﴾

“Biz, kıyamet günü için adalet terazileri (*mevâzîn*) kurarız. Artık kimseye, hiçbir şekilde haksızlık edilmez. (Yapılan iş,) bir hardal tanesi kadar dahi olsa, onu getiririz. Hesap gören olarak biz yeteriz.”¹⁰⁹ Mücâhid’in (ö. 103/721) bu âyette bahsedilen “terazilerin kurulması”nı âdil davranmak şeklinde tefsir ettiği nakledilir.¹¹⁰ Mâtürîdî de aynı şekilde tefsir eder.¹¹¹ Ancak Râzî, bu lafzı adalete hamletmenin mecaz olduğunu, bir lafzı herhangi bir zaruret olmadan hakikî manadan mecaza sarfetmenin câiz olmadığını hatırlatarak bu görüşün yanlış olduğunu söyler. Bilhassa da bu konuyla ilgili sahih senetlerle pek çok hadis vârid olmuşken bunun hiç caiz olmayacağını ifade eder.¹¹² Kurtubî de (ö. 671/1273) çoğunluğun hakikî manayı tercih ettiğini ve haberlerin de bunu desteklediğini söyler.¹¹³ Diğer taraftan Kur'an-ı Kerim'de âhiret hayatının dünyadakinden farklı arz ve semalardan oluşan bir âlemde kurulacağı ifade edildiği için¹¹⁴ yukarıdaki âyetlerde geçen *mîzân*ın mecazî bir ifade olup dünya tecrübeleri ve mantığı ile meseleyi zihnimize yaklaştırmak için kullanıldığını, amellerin miktarını tespiti yarayan ancak niteliğini bilemediğimiz bir şey olduğunu, dolayısıyla bu hususu

¹⁰⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVIII, 129.

¹⁰⁷ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 333; Abdürrezzâk, *Tefsîr*, III, 455.

¹⁰⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVIII, 129. Krş. Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, thk. Târik b. İvazullah b. Muhammed - Abdülmuhsin b. İbrahim el-Huseynî, Kâhire: Dâru'l-Harameyn, [t.y.], I, 68; Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Şuabu'l-İman*, thk. Abdülalî Abdülhamid Hâmid, Muhtâr Ahmed en-Nedvî, Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003, XIII, 86.

¹⁰⁹ 21/Enbiyâ 47.

¹¹⁰ Abdürrezzâk, *Tefsîr*, II, 386.

¹¹¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, VII, 349.

¹¹² Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXII, 149; Kurtubî, *el-Câmi'*, XI, 294.

¹¹³ Kurtubî, *el-Câmi'*, XI, 294. Krş. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, VII, 435.

¹¹⁴ 14/İbrâhîm 48; 81/Tekvîr 1-14.

fazla irdelemeyip mahiyetini Allah'a havale etmenin en isabetli yol olduğunu düşünenler de vardır.¹¹⁵

Burada şuna da işaret edelim ki *mîzân* kelimesi bazı âyetlerde müfred, bazılarında ise cemî sığasıyla gelmiştir. Bu durum, âlimler tarafından çözülmesi gereken bir problem olarak görülmüştür. Bu meseleye farklı cevaplar verilmiştir. Kurtubî, *mevâzîn*in çoğul olarak gelmesinin, her mükellef için amellerinin tartılacağı ayrı bir terazi kurulacağına işaret olabileceğini söyler. Bir amel sahibi için birden fazla terazinin kurulması ve her sınıf amelinin farklı bir terazi ile tartılması da mümkün görülmüştür. Tek bir terazi olup bunun çoğul kalıbıyla ifade edilmiş olması da imkân dâhilindedir. Veya terazinin iki kefesi, ipleri, dili ve destek yerleri olduğu için cemî sığasıyla ifade edilmiştir.¹¹⁶ İbn Manzûr (ö. 711/1311), tek bir tartı âletine, üzerinde tartılan ağırlıkların çokluğu sebebiyle cemî sığasıyla *mevâzîn* denilebileceğini ifade etmiştir.¹¹⁷ Daha sonraki âlimler ise *mîzân*'ın “hesaba çeken Zât itibariyle müfred, hesaba çekilenler dikkate alınarak cemî olarak zikredildiği”ni ifade etmişlerdir.¹¹⁸

¹¹⁵ Bkz. Toprak, “Mizan”, *DİA*, XXX, 211. Âhiretteki *Mîzân*'da tartılacak şeyin ne olduğu âlimler arasında münakaşa konusu olmuştur. Rivayetlere bakıldığında bunların bir kısmı *Mîzân*'ın kefesine sadece amellerin konulacağını haber verir (Buhârî, Deavât 65; Müslim, Tahâret 1, Zikr 31; İbn Mâce, Edeb 56; Ebû Dâvûd, Edeb 8; Tirmizî, Deavât 86. Tafsilat için bkz. Bekir Tatlı, “Ehl-i Sünnet Akait Kitaplarında Kullanılan Mizan ile İlgili Hadisler”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Temmuz- Aralık 2007): 133-146). Diğer bir kısım rivayetler de amelleri işleyen kişilerin, kendi amelleriyle tartılacağını ifade etmektedir. “Hasen” olduğu bildirilen bir hadiste *Mîzân*'ın bir kefesine kişinin kendisinin, diğer kefesine de amellerinin konularak tartılacağı ve amelleri kendisini kaldıran kişinin ateşe atılacağı ifade edilir (Ahmed, *Müsned*, 2: 221; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî (ö. 430/1038), *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Aşfiyâ*, Mısır: es-Saâde, 1394/1974, II, 333). Bazı rivayetler de amellerin yazıldığı defterlerin tartılacağını bildirmektedir (Mesela bkz. Ahmed, *Müsned*, II, 213; İbn Mâce, Zühd 35; Tirmizî, İmân 17/2639; Ebû Abdillâh el-Hâkim Muhammed bin Abdillâh en-Neysâbüri, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990, I, 46/9). Teftâzânî (ö. 792/1390) bu görüşü benimsemiştir. Sa'düddin Mes'ûd b. Fahriddin Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yay., 1991, XLVIII, 255, 256). İbn Kemâl de bu görüşün cumhura ait olduğunu söyler. İbn Kemâl, *Resâil*, II, 381.

¹¹⁶ Kurtubî, *el-Câmi'*, XI, 293. Krş. Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, IX, 53. 23/Mü'minûn 102, 103; 101/el-Kâri'a 6-9 âyetleri de bu manayı destekler nitelikte olup yine cemî sığasıyla gelmiştir.

¹¹⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIII, 446-448.

¹¹⁸ Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz*, 629; Firûzâbâdî, *Besâir*, V, 207; Ebû'l-Bekâ, *el-Külliyât*, 946.

5. Akıl

Tefsirlerde *mîzân* kelimesine akıl manası verildiğine de rastlıyoruz. Meselâ Mâtürîdî;

وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ ﴿٧﴾

“Göğü O yükseltti, *mîzânı* yani denge ve ölçüyü O koydu”¹¹⁹ âyetinde geçen *mîzânın* bir anlamının da “akıl” olduğunu söyler. “*Mîzânın* üç türlü olduğundan bahsedilir” dedikten sonra şunları sıralar: a) Akıllar. Varlıkların güzel veya çirkin, iyi veya kötü olması bunlarla bilinir. b) Hakların tam olarak verilip alınması için insanlar arasına konan terazi. c) Âhirette amellerin sevaplarının ve cezalarının tam olarak ödenmesi için konulacak olan *Mîzân*.¹²⁰ Mâtürîdî, Rahmân Sûresi'nin 7, 8 ve 9. âyetlerinde zikredilen üç *mîzânın* sanki bahsettiği üç maddeyle eşleştğini düşünmüş olabilir, ancak bunu açıkça ifade etmemiştir. Bu durumda akıllı her insana bir *mîzân* verilmiş demektir.

6. İnsanlara İndirilen Hükümler ve Şeriatlar

Yine Mâtürîdî, “Göğü O yükseltti, *mîzânı* yani denge ve ölçüyü O koydu”¹²¹ âyetinde geçen *mîzânın* insanlar arasına konan hükümler ve onlara getirilen şeriatlar olabileceğini söyler. Bu hükümler, insanlar onları tam olarak yerine getirsin, bu hususta kusur göstermekten ve sınırları aşmaktan sakınsınlar diye konulmuştur.¹²² *Mîzâna* bu şekilde “hüküm” manası verildiğinde, 8. âyetteki “*mîzânda taşkınlık yapmayasınız*” ifadesine, “hükümde tahrif yapmayın” anlamı verilmiştir.¹²³

Kurtubî;

اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ ﴿١٧﴾

¹¹⁹ 55/Rahmân 7.

¹²⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, IX, 464.

¹²¹ 55/Rahmân 7.

¹²² Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, IX, 464. Bkz. İz b. Abdisselâm, *Tefsîru'l-Kur'an*, III, 262; Kurtubî, *el-Câmi'*, XVII, 154.

¹²³ İz b. Abdisselâm, *Tefsîru'l-Kur'an*, III, 262; Kurtubî, *el-Câmi'*, XVII, 155.

“*Hak ve hakikat içerikli kitabı ve o sayede mîzânı (ölçü ve dengeyi) gönderen Allah'tır*”¹²⁴âyetinde geçen *mîzân* için, “kitaplarda açıklanıp da insanların amel etmeleri gereken şeyler” anlamını nakletmiştir.¹²⁵

7. Kur'ân

Hüseyin b. Fadl (ö. 281-290) “*Göğü O yükseltti, mîzânı yani denge ve ölçüyü O koydu*”¹²⁶âyetinde geçen *mîzânın* “*Kur'ân*” olduğunu söylemiştir. Daha sonra gelen bazı müfessirler de bu görüşü ondan nakletmişlerdir.¹²⁷ Çünkü Kur'ân'da insanların ihtiyaç duydukları hükümler açıklanmıştır.¹²⁸ İnsanlar hayatlarını bu ölçülere göre yaşarlar.

8. Muhammed (a.s)

Kûfe fıkıh ve tefsir mektebinin önde gelen temsilcilerinden biri olan ve Muhadramûndan sayılan Alkame b. Kays (ö. 62/682) “*Hak ve hakikat içerikli kitabı ve o sayede mîzânı (ölçü ve dengeyi) gönderen Allah'tır*”¹²⁹âyetinde geçen *mîzân* ile “*Muhammed (s.a.v)*”in kastedildiğini söylemiş, onun insanlar arasında kitap ile hükmettiğini ifade etmiştir.¹³⁰ Kurtubî de isim vermeden bu görüşü nakletmiştir.¹³¹ Bu tefsire göre Muhammed (a.s) kitaptaki hükümleri tebliğ ve beyan ettiği gibi onun haricinde insanlar için gerekli olan bir takım hükümler de getirmek sûretiyle insanlık için önemli bir ölçü olmuştur.

9. Peygamberlere Kitabın Yanında Verilen Bir Kâbiliyet ve Ölçü

Son dönemin güçlü tefsir âlimlerinden İbn Âşûr (1879-1973), “*Hak ve hakikat içerikli kitabı ve o sayede mîzânı (ölçü ve dengeyi) gönderen Allah'tır*”¹³²âyetinde geçen *mîzânın* “*adl ve hedy*”den müsteâr olduğunu söyler.¹³³ Hedy, peygamberin sünneti, gidişatı, olayları değerlendirme biçimidir. Mâtürîdî, “*Andolsun biz*

¹²⁴ 42/Şûrâ 17.

¹²⁵ Kurtubî, *el-Câmi'*, XVI, 15.

¹²⁶ 55/Rahmân 7.

¹²⁷ Sa'lebî, *el-Keşfü ve'l-Beyân*, IX, 178; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, IV, 206; Ebu's-Suûd, 8: 177; İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, [t.y.], IX, 290.

¹²⁸ Kurtubî, *el-Câmi'*, XVII, 154.

¹²⁹ 42/Şûrâ 17.

¹³⁰ Sa'lebî, *el-Keşfü ve'l-Beyân*, VIII, 307.

¹³¹ Kurtubî, *el-Câmi'*, XVI, 15.

¹³² 42/Şûrâ 17.

¹³³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXV, 68.

peygamberlerimizi açık delillerle gönderdik, beraberlerinde kitap ve adalet terazisini de indirdik ki insanlar hakkaniyete uygun davranınsınlar”¹³⁴ âyetindeki mîzândan murâdın peygamberlere kitabın yanında verilen ve kendisiyle adaletin sağlandığı hikmet olabileceğini söyler.¹³⁵ Bikâî de (ö. 885/1480), maddî ve mânevî her türlü ölçünün mîzân olduğunu söyler.¹³⁶ Gazâlî (ö. 505/1111) ise mîzânı mârifetullah olarak açıklar.¹³⁷ Bu yorumlar ışığında şunu söyleyebiliriz ki; Peygamberler, Allah'ın kendilerine verdiği bu ölçü ile devamlı doğru kararlar almış, isabetli görüşler ileri sürmüş; Kitab'ın nasıl anlaşılacağını ve dinin nasıl yaşanacağını tatbikî bir şekilde göstermek sûretiyle bir sünnet ortaya koymuşlardır.¹³⁸

10. İnsanın Bütün Söz ve Fiillerinde Ölçülü Olması

Doğruyu yanlıştan ayırma melekesi olarak da tarif edebileceğimiz mîzânı peygamberlerin dışındaki bir kısım insanlarda da görürüz. Aslında Allah bu ölçüyü bütün kulları için yeryüzüne indirmiştir.¹³⁹ Müfessirler bunu geniş bir kavram olan “adl” ile anlatırlar.¹⁴⁰ Bu, insana verilen akıl ve dengeyi de içine alan ve söz ve fiillerin itidalini sağlayan bir ölçü, bir muvâzene, aklî ve fikrî bir mîzândır. Bu mîzân, kişinin bütün söz ve fiillerinde ölçülü ve isabetli olmasını sağlar. Ancak bu mîzân, Yaratıcı'nın emirlerine titizlikle riayet eden insanlarda daha kuvvetli tezahür ederken, Allah'a itaatten yüz çeviren insanların bu ölçü ve dengeyi kaybettikleri, mîzânsız iş yaparak taşkınlık ettikleri görülür.¹⁴¹

Râğib el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), “Göğü O yükseltti, denge ve ölçüyü O koydu ki dengeden sapmayasınız; ölçüyü düzgün tutasınız ve eksik

¹³⁴ 57/Hadîd 25.

¹³⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, IX, 535, 536.

¹³⁶ Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer el-Bikâî, *Nazmü'd-Dürer fî Tenâsübî'l-âyât ve's-Süver*, Kâhire: Dâru'l-Kitâbî'l-İslâmî, [t.y.], XIX, 300.

¹³⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, IX, 379.

¹³⁸ Bu anlamı daha geniş bir şekilde açıkladığımız bir çalışma için bkz. Murat Kaya, “Peygamberlere Gelen İlahî Mesajı Tamamlayıcı Üç Temel Ölçü: Mîzân, Furkân ve Hikmet”, *Turkish Studies Comperative Religious Studies*, Volume 13/17, Summer 2018, 205-220.

¹³⁹ Elmalılı, *Hak Dîni*, VI, 4756.

¹⁴⁰ 55/Rahmân 7-9 (Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 636; Ferrâ', *Meâni'l-Kur'an*, III, 113; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXII, 13; 42/Şûrâ 17; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXI, 520; Sa'lebi, *el-Keşfü ve'l-Beyân*, VIII, 307; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, IV, 62.

¹⁴¹ Bkz. Elmalılı, *Hak Dîni*, VI, 4666.

*tartmayasınız*¹⁴² âyetlerinde insanın yapmak istediği bütün fiillerde ve sözlerde itidale riayet etmesine işaret edildiğini söyler.¹⁴³ İbn Âşûr da muamelede dengeyi korumaktan bahseder.¹⁴⁴ Elmalılı, 8. âyeti;

“Mizânda taşmayasınız. Şeriat ve kanuna tecavüz edip de haddinizi aşmayasınız, mizânsız iş yapmayasınız yahut maddî mânevî tartıda taşkınlık etmeyesiniz de Allah Teâlâ'nın emirlerine, hükümlerine itaat ve hukuka riayet edesiniz”

şeklinde, 9. âyeti de “hem vezni: kavil ve fiil her hususta tartmak işini adalette doğru tutun” diye tercüme ve tefsir etmiştir.¹⁴⁵

Semerkandî (ö. 373/983) bu âyetlerin tefsirinde temrîz sığasıyla farklı bir görüş nakleder: “*Tartıyı adalette dosdoğru tutun*” cümlesinin, “konuşurken dilinizi düz tutun!”; “*eksik tartmayın*” cümlesinin de “hakkın dışında bir söz söylemeyin!” manasına geldiğini ifade eder.¹⁴⁶ Bu görüş, özellikle “dil”e getirilecek *mizâna* ve ona konulacak ölçüye dikkat çekmektedir.

Mizân kelimesine peygamberler dışındaki itaatkâr kullara verilen ve her işi dengeli ve ölçülü bir şekilde yapmalarını sağlayan bir kabiliyet olarak anlamak da mümkündür.¹⁴⁷

¹⁴² 55/Rahmân7-9.

¹⁴³ Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 868. Bütün varlıklar arasında mevcut olan ölçü ve dengenin insan fiillerine de yansıtılması gerektiği başka âyetlerde de ifade edilir. Bunların emir formunda olanlarından şu dördü, dengeli olmayı farklı örneklerle ortaya koyması açısından son derece açıklayıcı ve dikkat çekicidir: “O, yaşlı da değil düve de değil; ikisinin arası bir inek olacak.” *Haydi, size emredilene yapın!*” (2/Bakara 68) “Eli sıkı olma, ölçüsüzce eli açık da olma; sonra kınanacak, kendi kendine hayıflanacak duruma düşersin!” (17/İsrâ 29) “Namazında niyazında sesini fazla yükseltme, fazla da kısma, ikisinin arasında bir yol tut.” (17/İsrâ 110) “Yine o iyi kullar, harcama yaptıkları zaman ne saçıp savururlar ne de cimrilik ederler; harcamaları bu ikisi arasında mâkul bir dengeye göre olur.” (25/Furkân 67).

¹⁴⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVII, 238.

¹⁴⁵ Elmalılı, *Hak Dîni*, VI, 4666.

¹⁴⁶ Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, III, 305.

¹⁴⁷ Bu anlamı daha geniş bir şekilde ele aldığımız bir çalışmamız için bkz. Murat Kaya, “Kur’ân’a Göre Tevhîdî Düşüncenin Üç Denge Unsuru: Mizân, Furkân ve Hikmet”, *Tevhîdî Düşünce İşığında İlim Dallarının Yeniden İnşası Şurası*, edit. Mustafa Alişarlı-Osman Şimşek, Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi - İLMAR, 2018, s. 279-287.

11. İtaat ve İsyana Verilen Karşılık

Tefsirlerde “*Hak ve hakikat içerikli kitabı ve o sayede mîzânı (ölçü ve dengeyi) gönderen Allah'tır*”¹⁴⁸ âyetinde geçen *mîzân* kelimesi diğer anlamlarının yanında bir de “tâate karşılık olarak verilen sevap ile mâsiyete karşılık verilen cezâ” şeklinde açıklanmıştır.¹⁴⁹ Bu görüşe göre sevap ve ceza, yapılan amellere karşılık gelerek onları dengelediği gibi aynı zamanda onları değerlendirmeye vesile olan birer ölçü olarak da görülmektedir.

12. Mânevî Ağırılık ve Kıymet

Müfessirler *vezn* kelimesine mânevî ağırılık ve kıymet anlamı da vermişlerdir. Zemahşeri (ö. 538/1144) “*İşte onlar, Rablerinin âyetlerini ve O'na kavuşmayı inkâr eden, bu yüzden amelleri boşa gitmiş olanlardır; bu sebeple biz kıyamet gününde onların (dünyadaki) amellerine değer (vezn) vermeyiz*”¹⁵⁰ âyetini, “Onlarla alay ederiz, bizim katımızda bir ağırılık ve değerleri olmaz” diye tefsir eder.¹⁵¹ İbn Atıyye bu âyette mecâz ve istiâre olduğunu, sanki “o gün onların bizim katımızda herhangi bir kıymeti yoktur” denilmek istendiğini ve kendisine göre âyetin manasının da bu olduğunu ifade eder.¹⁵²

SONUÇ

Vezn, Mîzân ve Mevzûn kelimeleri Kur'an'da geniş bir anlam yelpazesine sahiptir. Müfessirlerimiz bu kelimelere farklı âyetlerde muhtelif rivayetleri ve siyak-sibâkı dikkate alarak farklı anlamlar vermişlerdir. Bizim belli başlı tefsirlerde tespit edebildiğimiz anlamlar on iki kadardır. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

Vezn: Mânevî ağırılık ve kıymet, âhirette amellerin tartıldığı Mîzân, amellerin tartılması, terazi ve tartma işlemi,

Mîzân (Mevzûn): Adalet, terazi ve tartma işlemi, âhirette amellerin tartıldığı Mîzân, yaratılmışlarda görülen ölçü ve denge, akıl, insanlara indirilen hükümler ve şeriatlar, Kur'an, Muhammed (a.s), peygamberlere kitabın yanında verilen bir

¹⁴⁸ 42/Şûrâ 17.

¹⁴⁹ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdi, *en-Nüket ve'l-'Uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahîm, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, [t.y.], XVI, 5; Kurtubî, *el-Câmi'*, XVI, 15.

¹⁵⁰ 18/Kehf 105.

¹⁵¹ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, II, 749.

¹⁵² İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, III, 545.

kâbiliyet ve ölçü, insanın bütün söz ve fiillerinde ölçülü olması, itaat ve isyana verilen karşılık. *Mîzân* kelimesine hak sözü söylemek gibi anlamlar veren müfessirler de olmuştur. Bu konuda yapılan açıklamalardan anlaşıldığı kadarıyla *mîzân* bir de peygamberler dışındaki itaatkâr insanlara verilen ve her işi dengeli ve ölçülü bir şekilde yapmayı sağlayan bir kabiliyete delalet etmektedir.

Mevzûn: Yaratılmışlarda görülen ölçü ve denge.

Bu çalışmada incelediğimiz *ve-ze-ne* maddesinin kök manasında bir ölçü ve denge söz konusudur. Burada tespit ettiğimiz farklı mânâların her birinin bu kök anlamlarıyla bir şekilde münasebeti olduğunu söyleyebiliriz. Bu anlamlar ya var olan bir ölçü ve dengeden bahsetmekte, ya olması gereken ölçü ve dengeye işaret etmekte ya da bu ölçü ve dengeyi sağlayacak vâsıtâ ve âletlerden bahsetmektedir. Dolayısıyla insan hayatının esasları olan ölçü ve dengeyi sağlayabilmek için bu madde etrafında şekillenen anlamların çok önemli olduğunu düşünüyoruz.

Bu vesileyle şunu tekrar hatırlatmakta fayda görüyoruz: Kur'ân'da geçen bir kelimenin her tekrar edildiği yerde aynı manaya gelmeyebileceği önceden beri bilinen bir hakikattir. Bu durum, bir kelimeye bulunduğu yerde isabetli bir anlam verebilmek için sadece lügat bilgisinin kâfi gelmeyeceğini gösterir. Sağlıklı bir anlama ulaşabilmek için lügat ilimlerinin yanında diğer Kur'ân ilimlerine, özellikle de Vücûh ve Nezâir ilmine hâkim olmak gerekmektedir. Mealciliğin hızla yayıldığı günümüzde bu vesileyle Ulûmu'l-Kur'ân'ın ehemmiyetine bir defa daha dikkat çekmek yerinde olacaktır. Bu ilimleri bir kenara iterek Kur'ân hakkında görüş beyan etmek, insanı büyük hatalara düşürür.

KAYNAKÇA

- Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, Ebû Bekr, *Tefsîru Abdürrezzâk*, Thk. Mahmûd Muhammed Abduh, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419.
- Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, Ebû Abdullah, *Müsned*, Kâhire: Müessesetü Kurtuba, ts.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh, *Rûhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'î'l-Mesânî*, Thk. Ali Abdülbârî Atıyye, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- Askerî, Ebû Hilâl, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, Thk. Muhammed Osman, Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2007.
- Beydâvî, Nâsîrüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'âşî, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1418.

- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin, *Şuabu'l-İman*, Thk. Abdülalî Abdülhamid Hâmid-Muhtâr Ahmed en-Nedvî, Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.
- Bikâî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer, *Nazmü'd-Dürer fi Tenâsübi'l-âyât ve's-Süver*, Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, [t.y.].
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmi'u'l-Müsnedü's-Sahihu'l-Muhtasar min Umûri Rasûlillâh (s.a.v) ve Sünenihî ve Eyyâmih*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Bursevî, İsmâil Hakkı, *Rûhu'l-Beyân*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, [t.y.].
- Cebel, Muhammed Hasan Hasan, *el-Mu'cemül-İştikâkî el-Mü'assal li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm Mu'assalun bi Beyâni'l-Alâkâti beyne Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm bi-Asvâti'hâ ve beyne Meâni'hâ*, Kâhire: Mektebetü'l-Âdâb, 2010.
- Dâmegânî, Ebu Abdullâh Hüseyin b. Muhammed, *el-Vücûh ve'n-Nezâir li-Elfâzi'l-Kitabillâhi'l-Aziz*, Thk. Muhammed Hasan Ebu'l-Azm ez-Zefitî, Kâhire, [y.y.], 1992/1413.
- Dâmegânî, Ebu Abdullâh Hüseyin b. Muhammed, *Kâmûsu'l-Kur'ânevİslâhu'l-Vücûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Thk. Abdülaziz Seyyidü'l-Ehl, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1983.
- Demir, Osman, "Bir İsbât-ı Vâcib Delili Olarak Ekolojik Denge", *Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu (İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 15-16 Mayıs 2008)*, Edit. Fahri Kayadibi, 2: 73-84. İstanbul: Yalın Yayıncılık, 2008.
- Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as, *Sünenü Ebî Dâvud*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr*, Thk. Sıdkî Muhammed Cemîl, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.
- Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, Mısır: es-Saâde, 1394/1974.
- Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsenâ, *Mecâzü'l-Kur'an*, Thk. Muhammed Fuad Sezgin, Kâhire: Mektebetü Hancî, 1381.
- Ebü'l-Bekâ Eyyûb b. Musa, *el-Külliyât*, Thk. Adnan Derviş, Muhammed el-Mısri. Beyrut: Risale, [t.y.].
- Ebü's-Suûd Muhammed b. Muhammed, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, [t.y.].
- Elmalılı Muhammed Hamdî Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili*, İstanbul: Bedir Yayınevi, 1993.
- Ferrâ', Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'an*, Thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî, Muhammed Ali en-Neccâr, Abdü'l-Fettâh İsmail eş-Şelebî, Mısır: Dâru'l-Mısriyye, [t.y.].
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, Thk. Muhammed Nuaym el-Araksûsi, Beyrut: Risale, 1426/2005.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb, *Besâiru Zevi't-Temyîz fi Letâifi'l-Kitâbi'l-Aziz*, Thk. Muhammed Ali en-Neccâr, Kâhire: el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1393-1416.

- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Neysâbüri, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, Thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Hakîm et-Tirmizî, *Tahsilü Nezâ'iri'l-Kur'ân*, Nşr. Hüsnî Nasr Zeydân, Kahire 1389/1969.
- Hasîrizâde Elif Efendi, *en-Nâru'l-Furkân fi Şerhi Lugati'l-Kur'ân (Kur'ân Lügati)*, Haz. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Hîri, Ebû Abdurrahman İsmail b. Ahmed en-Nisâbüri, *Vücûhu'l-Kurân*, Thk. Necef Arşî. Meşhed: Mecma'u'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1422.
- Işık, Şemsettin, "Rahman Suresi 7-9. Ayetler Çerçevesinde Kozmik Denge", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2014): 84-94.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tûnus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî. *el-Muharraru'l-Vecîz fi Tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Thk. Abdü's-Selam Abdü's-Şâfi Muhammed, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b. İdris, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Thk. Es'ad Muhammed et-Tîb, Riyâd: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, *Mu'cemu Makâyisi'l-Luğa*, Thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn Kemâl Paşa, Şeyhülislam Şemsüddin Ahmed b. Süleyman, *Resâilü İbn Kemâl*. Neşr: Ahmed Cevdet, Dâru'l-Hilâfeti'l-Aliyye: İkdâm Matbaası, 1316.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî, *Ğarîbü'l-Kur'ân*, Thk. Seyyid Ahmed Sakr, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1978.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, Nşr. Muhammed Fuad Abdülbaki, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn b. Manzûr. *Lisânü'l-Arab*, Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî, *Nüzhetü'l-A'yunu'n-Nevâzir fi İlmi'l-Vücûh ve'n-Nezâir*. Thk. Muhammed Abdü'l-Kerim Kâzım er-Râdî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1404/1984.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî, *Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, Thk. Abdürrazzâk el-Mehdî, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422.
- İz b. Abdüsselâm, Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm, *Tefsîru'l-Kur'ân*, Thk. Dr. Abdullah b. İbrahim el-Vehbî, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1416/1996.
- Karagöz, Mustafa. "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci -'Nezâir'in 'Eş anlamlılık' Olarak Tanımlanması Sorunu-", *Bilimname* XIV, (2008/1): 7-33.
- Kirmânî, Ebû'l-Kâsım Burhânüddîn Mahmûd b. Hamza, *Ğarâibu't-Tefsîr ve Acâibu't-Te'vil*, Cidde: Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye; Beyrut: Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, [t.y.].

- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, Thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim İtfeyyîş, Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısıryye, 1384/1964.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, Thk. Mecdi Baslûm, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Mâverdî, Ebül-Hasen Ali b. Muhammed, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Thk. es-Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahîm, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, [t.y.].
- Mukâtil b. Süleymân, Ebül-Hasen, *el-Vucûh ve'n-Nezâir*, Haz. Ali Özek, İstanbul: İlmî Neşriyat, 1993.
- Müberred, Ebû Abbâs Muhammed b. Yezid en-Nahvî, *Me'ttefeka Lafzuhü ve'htelefe Ma'nâhü mine'l-Kur'ânî'l-Mecid*, Nşr. Ahmed Muhammed Süleyman Ebû Ra'd, Kuveyt: Vizaretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûnî'l-İslâmiyye, 1409/1989.
- Mücâhid b. Cebr, Ebül-Haccâc, *Tefsîru Mücâhid*, Thk. Dr. Muhammed Abdüsselâm Ebu'n-Nîl, Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî'l-Hadîs, 1410/1989.
- Müslim, Ebül-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *es-Sahih*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nesefî, Ebül-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed, *Medârikü't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*, Thk. Yusuf Ali Büdeyvi, Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998.
- Râgîb el-İsfahânî, Ebül-Kâsım Hüseyin b. Muhammed, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'an*, Thk. Safvân Adnân Dâvûdî, Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1418/1997.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer, *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-ğayb)*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.
- Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed, *el-Keşfü ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'an*, Thk. Ebû Muhammed b. Âşûr; Nezir es-Sâidî, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1422/2002.
- Semerkandî, Ebül-Leys Nasr b. Muhammed, *Bahru'l-Ulûm*, Thk. Ali Muhammed Muavviz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Semîn el-Halebî, Ebül-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf, *Umdetü'l-Huffâz fi Tefsîri Eşrafi'l-Elfâz*, Thk. Mahmûd Muhammed es-Seyyid ed-Duğeym, İstanbul: Dâru's-Seyyid, 1407/1987.
- Taberânî, Ebül-Kâsım Süleymân b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, Thk. Târik b. İvazullah b. Muhammed, Abdülmuhsin b. İbrahim el-Huseynî, Kâhire: Dâru'l-Harameyn, [t.y.].
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'an*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Tatlı, Bekir. "Ehl-i Sünnet Akaid Kitaplarında Kullanılan Mizan ile İlgili Hadisler". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Temmuz- Aralık 2007): 133-146.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer, *Şerhu'l-Akâid*, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yay., 1991.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *es-Sünen*, Thk. Ahmed Muhammed Şâkir, M. Fuad Abdülbâkî, İbrahim Atve İvaz, Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî, 1395/1975; İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Toprak, Süleyman, “Mîzan”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2005, XXX, 211-212.

Yahyâ b. Sellâm, Ebû Zekeriyâ, *et-Tesârîf: Tefsîrül-Kur’ân min Me’ştebehet Esmâ’ühû ve Tasarrafet Me’ânih*, Thk. Hind Şelebi, eş-Şeriketü’t-Tûnusiyye li’t-Tevzî‘, 1979.

Zebîdî, Ebü’l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed, *Tâcü’l-‘Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*, Thk. Mecmûatün mine’l-Muhakkıkîn, Kâhire: Dâru’l-Hidâye, [t.y.].

Zemahşerî, Ebü’l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmızı’t-Tenzîl ve Uyûni’l-Ekâvil fî Vücûhi’t-Te’vil*, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-Arabî, 1407.

Kur'ân-ı Kerim'de Ümniyye Kavramı

*Meral SALMAN**

Öz: Ümniyye, Kur'ân'da insanın istek ve temennilerini ifade eden bir kavramdır. İnsan, olmasını istediği şeyleri zihninde tasarlayıp kurmakta ve bunlara inanmaktadır. Genel anlamda istek ve hayaller bir temele dayanıyorsa insanı motive eder, fakat Kur'ân'a göre asılsız temennilerin insan ve toplumlara faydası yoktur. Yahudi ve Hristiyanlar, müşrik ve münafıklar birtakım ümniyyelere takılıp kaldıkları için doğru yola ulaşamamıştır. Bunun yanında şeytan da insanların arzularını, isteklerini vesveseleriyle etkileyip yönlendirmeye çalışmaktadır. O, peygamberlerin de isteklerine vesvese vermeye çalışmış fakat Allah âyetlerini onun vesvesesinden korumuştur. Bu makalede Kur'ân'a göre ümniyye kavramının önce mahiyetini daha sonra da insan ve toplum hayatını nasıl etkilediğini ortaya koymaya çalışacağız.

Her insanın hayatla ilgili istek ve beklentileri vardır. Öyle ki insan, ölümden sonrası ile ilgili temennilerde bulunur. Temennilerin insan yaşamını nasıl etkilediği ise son derece önemlidir. Ümniyyenin kavram olarak anlaşılmasının yanısıra Kur'ân âyetlerinde ifade ettiği anlamın ortaya konulması hangi ümniyyelerin insan hayatını olumsuz etkilediğine ışık tutacaktır. Kur'ân-ı Kerim'in ifadesine göre asılsız ümniyyelerin peşine takılmak insan ve toplumların doğru yola ulaşmasına engel olmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ümniyye, İnsan, Dünya, Ahiret, Şeytan, Vesvese, Toplum.

The Concept of Umniyyah in the Qur'an

Abstract: Umniyyah is a concept that expresses wishes and desires of people in the Qur'ana. A human being designs and builds in his/her mind the things that he or she wishes to happen. If the wishes and dreams are based on a base, they motivate people, but according to the Qur'an, unfounded wishes don't give any benefit to people and societies. The Jews and Christians, idolaters and hypocrites were unable to reach the right path because they were stuck in some kind of hope/ umniyyah. In addition, the devil tries to influence and divert people's wishes and desires with his misgivings. He also tried to give misgiving to wishes of prophets but Allah protected his verses from devil's misgiving. In this article we strive to put out the nature of umniyye and how it affects people's and society's life according to the Qur'an.

Every person has wishes and expectations about life. Moreover, they have some wishes about the afterlife as well. It is very important how the wishes affect human life. In addition to understand the umniyyah as a concept, revealing its meaning that is expressed in the verses of the Qur'an will shed light on which hopes affect human life negatively. According to the Qur'an, the pursuit of unfounded umniyyahs prevent people and societies to reach the right path.

Keywords: Umniyye, People, World, Afterlife, Devil, Misgiving, Society.

* Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Öğrencisi, salmanmeral@mynet.com

الأمنية في القرآن الكريم

الملخص: الأمنية هي في القرآن تعبير تفيد آمال الإنسان ورغباته. الإنسان يبني في ذهنه الأشياء التي يريد وجودها ثم يؤمن بها. على الإطلاق إذا كانت الرغبات والأحلام تعتمد على أساس، فهي تشجع الناس. ولكن حسب القرآن الكريم فإن الرغبات التي لا أساس لها لا تفيد الناس والمجتمعات. لم يمكن أن يصل اليهود و النصارى والمشركون والمنافقون الى الطريق المستقيم لأنهم إشتغلوا ببعض الأماني. إضافة إلى ذلك يحاول الشيطان أن يؤثر ويغري رغبات وآمال الإنسان بوسوسته. كان الشيطان يحاول أن يوسوس في أماني الأنبياء ولكن الله حفظ على آياته من وسوسة الشيطان. في هذا البحث سنحاول أن نبين ماهية تعبير الأمنية حسب القرآن الكريم ثم أن نظهر كيف تؤثر على حياة الإنسان و المجتمع أيضا.

لكل إنسان رغباته و توقعه عن الحياة حتي يتمنى الإنسان الآخرة. من المهم جدا كيف تؤثر الأماني علي حياة الإنسان. إضافة إلى فهم الأمنية تعبيرا، سيضئ على أن تظهر معانيها التي تفيد في القرآن الكريم: أي الأماني تؤثر علي حياة الإنسان سلبيا. حسب القرآن الكريم أن تتابع الأماني التي لا أساس لها يمنع أن يصل الإنسان والمجتمعات إلى الصراط المستقيم.

الكلمات المفتاحية: الأمنية، الإنسان، العالم، الآخرة، الشيطان، الوسوسة، المجتمع.

A. GİRİŞ

Ümniyye, Kur'ân-ı Kerim'de insanların gönüllerinden geçirdikleri arzu, istek, kuruntu ve bunlar neticesinde geliştirdikleri inançları ifade etmektedir. İnsan ve toplumlar kendilerine umut veren birtakım *ümniyyelere* bel bağlamakta ve bunların gerçekleşmesine dair ümit beslemektedir. Bu bağlamda şeytan, insan ve toplumların doğru yola ulaşamamaları için birtakım *ümniyyelerle* oyalanmaları hususunda teşvikte bulunmaktadır.

Kur'ân-ı Kerim'e göre insan ve toplumlar gibi onlara rehber olarak gönderilen peygamberler de gönüllerinden birtakım temenniler geçirmiştir. Onların istek ve beklentileri ise daha çok davetçisi oldukları dine insanların icabet etmesi hususundadır. Şeytan, peygamberlerin dahi arzu ve isteklerine vesvese vermeye çalışmış, fakat Allah, indirdiği vahyi onun tuzağından korumuştur. Bu anlamda her insanın umut ve beklentileri şeytanın insanı etkilemeye çalıştığı birer araç haline gelebilmektedir.

Araştırmada öncelikle insanın arzu, istek ve temennileriyle yakından ilgisi olan *ümniyye* kelimesinin anlamından yola çıkarak, kavramsal çerçeve belirlenmeye çalışılacaktır. Daha sonra *ümniyye* kavramının geçtiği âyetlerin yorumundan

istifade edilerek şeytanın vesvesesinin bir aracı olan *ümniyyenin*, insan ve toplumların hakikatten sapmasındaki tesirine değinilecektir. Araştırmada insan düşünce ve davranışlarının şekillenmesinde psikolojik ve sosyolojik arka planın önemine binâen *ümniyyelerin* ortaya çıkışındaki nedenler ortaya konulmaya çalışılacaktır. Daha sonra asılsız *ümniyyelere* saplanmanın insan ve toplum hayatı üzerindeki olumsuz etkileri irdelenecektir.

B. ÜMNIYYE KAVRAMININ ANLAMI

Halil b. Ahmed (ö.175/791) *ümniyyenin*, ölüm manasında kullanıldığını ve bu kelimenin türevlerinden olan münâ kelimesinin, bir kimsenin temenni ettiği şeylere dendiğini söylemektedir.¹ Zeccâc (ö. 311/923) ise *ümniyye* kelimesinin manası hakkında iki görüş zikretmektedir. Bunlardan birincisine göre, Kitâb'ı bilmemek yani tilaveti bilmemek anlamındadır. İkincisine göre ise yalanlar anlamına gelmektedir.² Ezherî (ö.370/980) ve İbn Manzûr (ö.711/1311), Zeccâc'ın zikrettiği anlamların mecaz ifade ettiğini; *ümniyye* kelimesinin aslının takdir etmek manasına geldiğini söylemektedir. Onlara göre bu kelimenin çoğulu olan menâyâ; olaylar, ecel ve kader anlamlarında kullanılmaktadır.³ Ezherî, tilavetin *ümniyye* ile aynı kökten gelen bir kelime ile isimlendirilmesinin sebebini, "Kişi, Kur'ân'ı okuduğunda rahmet âyetine geldiğinde Allah'ın rahmetini; azap âyetine geldiğinde ise O'nun kendisini korumasını ummaktadır", diye izah etmektedir.⁴ Yani insanın, Kur'ân okurken mana ile ilgili takdir ve beklentisi, kelimenin okumak anlamı ifade etmesine olanak sağlamaktadır. İbn Manzûr da *ümniyye* kelimesinin mecazî olarak uydurulmuş söz, yalan anlamı ifade etmesini açıklarken Araplar'ın, temenni ibaresini, bir söz uydurmak, tasarlayıp düzmek ve yalan söylemek anlamında kullanmasından bahseder.⁵ Bu bağlamda insanın bir şeyi nefsinde konuşarak tasarlayıp kurması yani takdir etmesi ve nefiste takdir edilen şeylerin her zaman

¹ Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l Ayn*, Thk. Mehdi Mahzumi, İbrahim Samerrai, Beyrut: Müessesetü'l-A'lemili'l-Matbuat, 1988, "menâ" md., I, 1730-1731.

² Ebû İshak İbrahim b. es-Seri b. Sehl Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, Şerh ve Thk. Abdülcelil Abduh Şelebi, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, "menâ" md., 1988, I, 159.

³ Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevi Ezherî, *Tehzibü'l-Lüga*, Thk. Abdüsselam (Muhammed) Harun, Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Tercüme, "menâ" md., XV, 530; Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensari İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Nşr. Emin Muhammed Abdülvehhab, Muhammed es-Sadık el-Ubeydi, Beyrut: Dârü'l-İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1997, "menâ" md., XIII, 202-204.

⁴ Ezherî, "menâ" md., XV, 534.

⁵ İbn Manzûr, "menâ" md., XIII, 202.

doğru olmaması sebebiyle *ümniyye* kelimesinin anlamı yalanı içine alacak şekilde genişlemiştir.

İbn Manzûr'un İbn'ül Esir'den (ö.606/1210) naklettiği diğer bir görüşe göre ise, *ümniyye* ile aynı kökten gelen temennâ, istenen bir işin meydana gelmesi için arzu duymak ve nefsin belli-belirsiz konuşması demektir. Araplar bu kelimeyi ihtiyacı istemek için kullanmaktadır.⁶ Bu anlamda Cürçânî (ö. 816/1413) ve Firuzâbâdî (ö.817/1415) *ümniyyenin* temenni edilip istenen şeylere verilen isim olduğunu söyler.⁷

İsfahânî (ö.V/XI. yüzyılın ilk çeyreği) ise Kur'ânî bir kavram olarak *ümniyyeyi*, bir şeyin çok istenmesi sonucunda nefiste hâsıl olan, beliren suret; aslı esası olmayan arzu ve istekler, temeli olmayan kuruntular şeklinde tanımlamaktadır.⁸

C. KUR'ÂN-I KERİM'DE YER ALIŞI BAKIMINDAN ÜMNIYYE KAVRAMININ İNCELENMESİ

Kur'ân-ı Kerim'de *ümniyye*, genel olarak insanoğlunun arzu, istek ve temennilerini ifade eden bir kavram olarak kullanılmaktadır. Bunun yanında insanın düşünce düşünce kurduğu gelecekle ilgili her türlü hayal, bir esasa dayanmasa bile umutla bağlanılan ve inanç haline getirilen beklentiler de bu kapsamda değerlendirilmektedir.

Ümniyye ve çoğulu olan emaniyy kelimesi Kur'ân'da yedi âyette geçmektedir.⁹ Bu âyetlerden sadece 22/ Hacc 52.âyet Mekkîdir ve peygamberlerin *ümniyyelerine* atıfta bulunmaktadır. Medenî sûrelerde yer alan diğer âyetler ise nüzul sırasına göre 2/Bakara, 4/Nisâ ve 57/Hadîd Sûrelerinde yer almaktadır. Bu âyetlerde sırasıyla ümmîlerin, Yahudi ve Hristiyanların *ümniyyelerinden*; şeytanın müşrikleri sevkettiği *ümniyyeler* ve münafıkların *ümniyyelerinden* bahsedilmektedir. Bu

⁶ İbn Manzûr, a.g md., XIII, 202-204.

⁷ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali Seyyid Şerif Hanefî Cürçânî, *et-Ta'rifât*, Thk. İbrahim el-Ebyari, Kahire: Dârü'd- Diyan, [t.y.], "menâ" md., 92; Ebü't Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed Firûzabâdî, *Kâmus Tercümesi=el-Okyans'ül- Basit fi Tercümet-i Kâmusi'l Muhit*, trc. Mütercim Asım Efendi, İstanbul: Matbaatü'l Osmaniye, h.1305, "menâ" md., III, s. 936.

⁸ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Ragıb el-İsfahânî, *Müfredâtu Elfazi'l-Kur'ân*, Thk. Safvan Adnan Davudi, Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1992, "menâ" md., 779.

⁹ 2/Bakara 78,111; 4/Nisâ 119,120, 123; 22/Hacc 52; 57/Hadîd 14.

bağlamda *ümniyye*, şeytanın vesveselerinin vasıtası olup, çeşitli toplumların sapmasında etkili olmuştur.

1. Ümniyyenin Şeytanın Vesvesesinin Bir Aracı Olması

Kur'ân-ı Kerim'e göre şeytan çeşitli vaatlerle insanlara temenni ettikleri şeyleri süslü ve güzel göstermekte ve onları saptırmaya çalışmaktadır.

وَلَا ضَلَّئَهُمْ وَلَا مَئِيَّتَهُمْ وَلَا مَرْنَهُمْ فَلَيَبْتِكُنَّ آذَانَ الْأَنْعَامِ وَلَا مَرْنَهُمْ فَلَيَغَيِّرْنَ حَلْقَ اللَّهِ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ
وَلِيًّا مَنِ دُونَ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا يَعِدُهُمْ وَيُمَيِّتُهُمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا

“(Şeytan) Onları saptıracağım, onları kuruntulara kaptıracağım ve onlara emredeceğim de (putlara adak için) hayvanların kulaklarını yaracaklar. Yine onlara emredeceğim de Allah'ın yarattığını değiştirecekler(demiştir). Allah'ı bırakıp ta şeytani dost edinen kimse, elbette apaçık bir ziyana düşmüş olur. Şeytan onlara durmadan vaat eder, boş ümitler verir. Şeytanın onlara söz vermesi aldatmadan başka bir şey değildir.”¹⁰

Bahsi geçen konu, 4/ Nisâ 112.âyetten başlayarak iman ettikten sonra yoldan çıkan kimselerin durumuyla bağlantılıdır. Rivayetlere göre Hz. Peygamber döneminde Tu'me b. Übeyrik isimli bir müslüman hırsızlık yapmış veya emanete hıyanet etmiş sonrasında Yahudi bir kimseyi töhmet altında bırakmıştır. Yahudilerin Tu'me'nin suçlu olduğuna dair bazı delillere ulaşması sonucu töhmet altında bırakılan dindaşlarını savunmalarına mukabil bazı Müslümanlar da Tu'me'nin suçsuzluğuna dair ettiği yeminlere inanmış ve Hz. Peygamberden Müslümanlık adına Tu'me'yi savunmasını istemişlerdir. Allah'ın lütfu sayesinde Hz. Peygamber suçlu kimseye arka çıkmaktan ve hata etmekten kurtulmuş,¹¹ Tu'me ise Mekke'ye kaçarak dinden dönmüştür. Tefsirlerde daha sonra defalarca hırsızlık suçu işleyen Tu'me'nin şirk inancı üzere öldüğü anlatılmaktadır.¹² Bu bağlamda,

¹⁰ 4/Nisa 119-120.

¹¹ 4/Nisâ 113.

¹² Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberî, *Tefsirü't-Taberî = Câmiü'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003, VII, 464-465; Ebül-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakaiki Gavâmidî't-Tenzil ve Uyunü'l-Ekavi'l fi Vücuhi't-Te'vil*, 1.bs., Beyrut:Dâru'l-Fikr, 1977, I, 564; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, haz. Muhammed İbrahim Muhammed Hafnavi, Mahmûd Hamid Osman, 2. bs., Kahire: Dâru'l-Hadis, 1996, V, 384-385; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Sadeleştirilenler: İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Bolelli, Abdullah Yücel, İstanbul: Hikmet Neşriyat,[t.y.],III,78.

Allah'ın kendisine şirk koşulmasını bağışlamayacağı; şeytanın teşvikiyle şirke düşen kimsenin ise şeytana tapmış gibi olacağı ifade edilmektedir. Mevzunun devamında şeytanın Allah'ın emrine karşı gelmesi sebebiyle lanetlenmesi ve onun Allah'ın kullarından belirlenmiş bir pay edinme hususundaki kararlılığına vurgu yapılmaktadır.¹³ Bu âyetlerde ise şirke düşürme haricinde şeytanın bu payı nasıl elde etmeye çalıştığı açıklanmakta; şeytanın insanı *ümniyyelere* teşvik etmek suretiyle de saptırmaya çalışacağı ifade edilmektedir. Şeytan, insanları nefislerindeki arzu ve temennilerle kandırarak Allah'a itaat ve tevhitte çevirmeye, böylece onları kendisine tâbi olan ve Allah'a isyan eden kullar haline getirmeye çalışmaktadır.¹⁴ Bunu gerçekleştirebilmek için insanı kuruntularla oyalamakta; dünyevî hırslara sevk ederek tül-i emel peşinde koşturmaktadır. Onun her insana verdiği vesvesede o insanın eğilimleri, zaafı, arzu ve temennileri ön plandadır. Buna binâen şeytan, önce insanları hayatın uzun olduğuna inandırıp önlerinde hayır işlemek ve tevbe etmek için uzun zaman olduğuna ikna etmekte; sonrasında insanların meyilli olduğu arzu ve istekler doğrultusunda hırslı davranarak aşırılıklar yapmalarını telkin etmektedir.¹⁵ O, insanlara sonu gelmez amaçlarına ulaşmak ve isteklerini doyurmak için ebedilik hissi aşlamakta; bâtılı, Allah'a isyanı sıradan bir şey gibi göstermektedir. Şeytanın telkin ve teşviklerine aldanan insan da bitip tükenmek bilmeyen arzularının tesiriyle dünyanın geçiciliğini unutmakta, Allah'a karşı sorumluluklarını yerine getirecek hassasiyeti gösterememektedir. Bunun yanında şeytan, insanı Allah'ın rahmetine de güvendirmekte; tevbe etmese dahi günahlarının bağışlanacağına ve cehennemden çıkacağına inandırmaktadır. Bu hususta Kur'ân-ı Kerim, mü'minleri "*o aldatma ustası (şeytan) da Allah hakkında sizi kandırmasın*"¹⁶ ifadesi ile uyarmaktadır.

Şeytan, müşrikleri de çeşitli *ümniyyelere* sevk etmekteydi. Onlar, hayvanlar üzerinde kulak kesmek gibi çeşitli bâtıl işlemler gerçekleştirerek ve vücut uzuvları üzerinde yaratılışı değiştirmeye mâtuf tasarruflarda bulunarak ibadet sevabı kazandıklarını zannetmekteydiler. Bunun yanında Allah'ın insanı yarattığı salim

¹³ 4/Nisâ 116-118.

¹⁴ Taberî, *Tefsirü't-Taberî = Câmiü'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, VII, 492.

¹⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, V, 388; Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin Râzî, *et-Tefsirü'l-Kebir Mefâtiüh'l-Gayb*, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990, VIII, 322.

¹⁶ 35/Fâtır 5.

fitratı bozarak helalini haram, haramını helal kılmak suretiyle O'nun dinini de değiştirmeye çalışmaktaydılar.¹⁷

Bu bağlamda şeytan, insanları yalan-yanlış isteklerinin, boş hayallerinin peşine takarak, bâtil şeylere teşvik etmekte ve sapmalarına vesile olmaktadır. İnsanlar ise şeytanın kendilerine telkin ettiği hatalarını göremediği gibi, kusurları sebebiyle bağışlanacakları yolunda temelsiz bir inançla hatalarında ısrar etmektedir.

2. Toplumların Ümmiyyeleri

Kur'ân-ı Kerim'de Hristiyan, Yahudi ve münafıkların içlerinde besledikleri temennilerden ve onların zaman içinde bunları inanç haline getirdiğinden bahsedilmektedir. Bu açıdan bahsi geçen inanç gruplarının düşünce yanlışlarının esiri olduğu söylenebilir. Düşünce yanlışları daha çok istenen, arzulanan şeyler ile gerçekler arasına engellerin girmesinden kaynaklanmaktadır. Bu engeller zamanla düşünceyi dondurup insanı ilerleme ve gelişmeden alıkoyduğu gibi insanı kurup durduğu yalan-yanlış beklentilerinin bağımlısı durumuna da getirebilmektedir.¹⁸ Kur'ân-ı Kerim'de aslı-esası olmayan bu kuruntulara kendilerini kaptıran kimselerin ise ne dünya ne de ahirette bir kazancının olmayacağı vurgulanmaktadır.

وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ

“İçlerinde birtakım ümmîler vardır ki Kitâb'ı bilmezler, bütün bildikleri birtakım kuruntulardan ibarettir. Onlar, sadece zann ve tahminde bulunurlar.”¹⁹

Âyet-i kerimede ümmî kimselerin ümmiyyelerinden bahsedilmektedir. Genel olarak ümmî, okuma yazması olmayan, ilim ve irfandan yoksun olan kimseleri ifade eden bir kavramdır. Taberî (ö.310/923), ümmîlerin temennî ettikleri ümmiyyelerin mahiyeti hususunda ihtilaf olduğundan bahsetmekte ve ümmiyyenin ne anlama geldiği hususunda şu rivayetlere yer vermektedir. Ümmiyye, insanların ağızlarıyla söyledikleri yalan söz, yalan; insanların kendileri için herhangi bir delil olmayan şeyi Allah'tan temenni etmesi; hakkında bilgisi olmadığı halde, Allah'ın Kitâb'ı hakkında zanna dayalı olarak konuşan kimselerin söyledikleri; Ehl-i Kitâb'tan olmadıkları halde onlardan olduklarını söyleyenlerin sözleri, anlamındadır. Taberî,

¹⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakaiki Gavâmidit-Tenzil ve Uyunü'l-Ekavi'l fi Vücuhi't-Te'vil*, I, 564; Fahreddin Râzî, *Tefsîr-i Kebir= Mefâtihu'l Gayb*, XI, 39; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, V, 389.

¹⁸ M. Osman Necati, *Kur'ân ve Psikoloji*, Trc. Hayati Aydın, Ankara: FecrYayınevi, 1998, s. 121.

¹⁹ 2/Bakara 78.

bu rivayetleri sıraladıktan sonra âyette aslında Kitâb hakkında bilgileri olmadığı ve Allah'ın Hz. Musa'ya indirdiğini anlamadıkları halde yalan söyleme hususunda hırslı olup bâtil sözler uyduran ve bunlara tâbi olan kimselerden bahsedildiğini söylemektedir.²⁰ Mukatil b. Süleyman (ö. 150/767) ümmîlerin; Tevrat'ı okumayıp sadece kendilerine Yahudi reislerinin anlattığı zannından ibaret olan bilgilere uyan kimseler olduğunu söylemektedir. Onlar, reislerinin doğru-yanlış haber verdiği her şeyin peşine takılmakla birlikte bunların sıhhati hakkında bilgi sahibi değillerdir.²¹ Zemahşerî (ö.538/1144) ise ümmîleri İlahi Kitâbları iyi tanımayan, Tevrat'ı da dikkatlice okumayıp içindekileri uygulamayan kimseler olarak açıklamaktadır.²² Fahreddin Râzî (ö.606/1210), Zemahşerî'nin görüşüne yakın bir görüş öne sürer ve ümmîlerin, okuma ve yazması güzel olmayan kimseler olduğunu söyler.²³ Okumayazması iyi olmayan kimselerin Kitâb hakkında yeterli bilgiye sahip oldukları düşünülemez. İnsanların, bilgi ve kanıt sahibi olmadığı hususlarda ise yanılıya düşmeleri kaçınılmazdır.²⁴

Yahudi bilginlerin zanna dayanarak, âvâmı bir takım *ümniyyelere* sevk etmesinin altında ümmîlerin bilgisizliklerinin önemli bir etkisi olmuştur. Bu kimseler kendi düşünceleri ile ilgili kesin bir delil veya bilgiye sahip olmadan temennilerini inanç haline getirmiş ve insanların da bu inanç esasları etrafında toplanmasına neden olmuşlardır. Tarihin her döneminde insanlar yaptıkları şeylere ve karşılaştıkları durumlara geçerlik kazandırabilmek adına dinin meşrulaştırıcı gücünü kullanmıştır.²⁵ Bu bağlamda Yahudi bilginlerin de dinin meşrulaştırıcı etkisinden istifade ettikleri söylenebilir.

Yahudi bilginlerin dini, kendi beklentilerine referans göstermesi bir taraftan kendi istek ve arzularının kabul edilebilirliğini olumlu anlamda etkilemiş; diğer taraftan da onları toplum içinde önemli bir aktör konumuna getirmiştir.²⁶ Böylece

²⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyan an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, II, 156-160.

²¹ Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr-u Mukatil b. Süleyman*, Thk. Dr. Abdurrahman Mahmûd Şehhate, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1979, I, 118.

²² Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakaiki Gavâmidit-Tenzil ve Uyunü'l-Ekavi'l fi Vücuhi't-Te'vil*, I, 291.

²³ Fahreddin Râzî, *Tefsîr-i Kebir=Mefâtihu'l-Gayb*, III, 127.

²⁴ Necati, *Kur'ân ve Psikoloji*, s. 124.

²⁵ Ejder Okumuş, *Dinin Toplumsal İnşası*, 1. bs., Ankara: Akçağ Yayınları, 2015, s. 88.

²⁶ Ejder Okumuş, *Dinin Meşrulaştırma Gücü*, İstanbul: Ark Kitapları (Özgü Yayıncılık), 2005, s. 13.

Yahudi bilginlerin din hususunda güven duyulan otorite konumuna gelmesi ve âvâma tesir etmesi de kolaylaşmıştır.

Toplumun bilginleriyle mukayese edildiğinde ümmiler, bilgileri oldukça sınırlı olan kimselerdir; Kitâb'ı yani Tevrat'ı bilmezler, onların bildikleri ancak 'Allah onları bağışlamış, onlara merhamet etmiş, hatalarından dolayı sorumlu tutmayacak, peygamber ataları da onlara şefaet edecek' şeklindeki bilginlerinden kulaktan dolma işittikleri yalanlardır. Onlar sadece kendi bilginlerini taklit ettikleri için böyle davranmaktadır.²⁷ Nitekim onların bilginlerinin kuruntuları da ateşin kendilerine sadece sayılı birkaç gün dokunacağı şeklindeki²⁸ boş temennilerden ibaretti. Çünkü onlar, Allah'ın peygamberlerinin soyundan gelmeleri sebebiyle kendilerini Allah'ın oğulları ve sevgili kulları olarak görüyor; günahkâr bile olsalar kırk gün cehennemde kalıp çıkacaklarına inanıyorlardı.²⁹ Fahreddin Râzî ve Beyzâvî (ö. 685/1286), *ümniyyenin* birbiriyle bağıntılı üç manası olduğunu söylemektedir: *Ümniyye*, insanın tahayyül ettiği, kendi nefsinde ölçüp biçerek olması hususunda ümide kapıldığı şeyler; yalanlar ve okumak anlamına gelmektedir. Âyetin devamında onların zanna uyduğundan bahsedildiği için kesinlik ifade etmeyen, şahsî kanaatlere dayanmaları, âyetin siyâkiyla daha uyumlu görünmektedir.³⁰ Mevdûdî'ye (ö.1399/1979) göre ise dinlerinin esasları, günlük yaşantılarına etkileri hakkında yeterli bilgisi olmayan kimseler olan Yahudi âvâmı, bilginlerinden birtakım yalanlar işitmişler ve kendilerini bunlara kaptırmışlardır.³¹ Aslında Yahudi din adamları, dini adeta araçsallaştırmış, çıkarlarına hizmet eden bir konuma getirmiştir. Din, onların statü kazanması, kendilerini haklı göstermeleri, avuntu ve teselli kaynağı olarak faydalanmaları gibi hususlarda amaçlarına hizmet etmektedir. Bu eğilime sahip kimseler, dini inanç ve anlayışlarına, kendi arzu ve ihtiyaçlarına uygun şekli vermektedir. Dış güdümlü

²⁷ Taberî, *Tefsiru't-Taberî=Câmiu'l-Beyan an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, II, 160; Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakaiki Gavâmidit-Tenzil ve Uyünü'l-Ekavi'l fi Vücuhi't-Te'vil*, I, 291; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, I, s. 378.

²⁸ 2/Bakara 80.

²⁹ Mukatil b. Süleyman, *Tefsir-u Mukatil b. Süleyman*, I, 119.

³⁰ Fahreddin Râzî, *Tefsîr-i Kebîr=Mefâtihu'l-Gayb*, III, 127; Ebû Saîd Nasîrüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vil=Beyzâvî Tefsiri*, Trc. Abdülvehhab Öztürk, İstanbul: Kahraman Yayınları, 2011, I, s. 157.

³¹ Ebû'l A'la el-Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, Trc. Ahmed Asrar; Tsh. Hamid Can, Metin Karabaşoğlu, İstanbul: Bengisu Yay., 1997, I, s. 106.

dindarlık adı verilen bu yönelim³² Yahudi bilginlerin inanç haline getirdiği temenni ve kuruntularının da kaynağını oluşturmaktadır.

Kurtubî (ö. 671/1273) ve Fahreddin Râzî, âyetin tefsirinde ümmîlerin Kitâb'ı ancak kendilerine okunup da dinledikleri kadarıyla, kendilerine anlatılıp ta kabul ettikleri miktarıyla bildiklerini söylemektedir. Sonra onlar bunun üzerinde tefekkür de etmemektedir. Yani Yahudi bilginleri ümmîlere gönüllerinden geçirdikleri istekleriyle paralel bazı temennileri Kitâb'da yer alıyormuşçasına anlatmakta; onlar da bunların üzerinde düşünmeden kabul etmektedir. Nitekim bu beklenti ve temenniler zamanla Yahudi toplumunu birbirine kenetleyen inanç esası haline gelmiştir. Ebûssuud (ö.982/1574), ümmî Yahudiler'in sırf taklit sebebiyle din adamlarının kendilerini sevk ettiği kuruntulara tâbi olduğundan bahsetmektedir.³³ Çünkü insan, kendi kültür ve geleneklerinin mahsulü olan değerleri sorgulamaya ihtiyaç duymaz ve kolayca benimser.³⁴ Bu sebeple dini ve kültürel bir figür olan bilginlerin sözleri, gerçek dışı olsa bile kolayca benimsenmektedir. Âlûsî (ö.1270/1854), Yahudi din adamlarını tahrifçi şeytan olarak nitelendirmektedir. Bunları, insanları bilerek asılsız temennilere sürüklediği için adeta şeytanının işlevini üstlenmiş kimseler olarak değerlendirmektedir. O, İbn Abbas'tan (ö. 68/687) gelen bir rivayeti esas alarak bu âyette *ümniyyenin* yalanlar anlamına geldiğini söylemektedir.³⁵ Yahudi bilginleri, söyledikleri yalanları Kitâb'ın içinde yer alıyormuşçasına âvâma anlatarak ümmîleri birtakım beklentiler içine sokmaktadır.³⁶ Genel olarak insanların dinle ilgili tutum ve davranış geliştirmesinde inanma ihtiyacının yanı sıra aile, gelenekler ve sosyal kabuller önemli bir yer tutmaktadır.³⁷ Yahudi din adamlarının kültürel anlamda belirleyici konumda olması da âvâmın inançlarının şekillenmesine tesir etmiştir.

³² İbrahim Gürses, *Dindarlık ve Kişilik*, 1. bs., Bursa: Emin Yayınları, 2010, s. 27, 28.

³³ Şeyhu'l-İslâm Ebûssuud Efendi, *İrşadü'l-Akl's-Selim ila Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerim*, 1. bs, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999, I, 154.

³⁴ Necati, *Kur'ân ve Psikoloji*, s. 122.

³⁵ Ebü's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd Âlûsî, *Ruhu'l-Meani fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azim ve's-Seb'i'l-Mesani*, Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, [t.y.], I, 301, 302.

³⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, I, s. 327, 328.

³⁷ Ali Ulvi Mehmetoğlu, *İnanç Psikolojisine Giriş*, 1.bs., İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2013, s. 73.

Nesefî (ö.537/1142) ve Kurtubî bu âyette *ümniyye* kelimesinin okumak anlamını esas almaktadır.³⁸ Muhammed Abduh (ö. 1354/1935) ve Reşid Rıza (ö.1323//1905) da okumak anlamı üzerinde durmakta ve ümmîlerin okuma yazma bilmemeleri sebebiyle değil birtakım kuruntulara göre hareket ettikleri için eleştirildiğini söylemektedir. Onlara göre ümmî bile olsa herkes gücü nispetinde güvenilir bilgiye ulaşmanın gayreti içinde olmalı, en azından kendisini doğru bilgiye ulaştıracak kimseleri rehber edinmelidir. Bir bakıma geçmişin izinden gitmek, kendisinden daha üstün olduğuna inanılan kimseleri takip etmek anlamındaki taklit, özellikle toplumların çöküş sürecinde kendisini daha fazla göstermektedir. Taklitçi bakış açısına sahip kimseler ise geçmiş atalarının yaptıklarıyla övünmekten öteye geçememekte ve hak ve hakikate ulaşma konusunda çaba sarf etmemektedir. Bu durumdaki herkes âyette bahsedilen Yahudi halkına benzemektedirler. Yahudiler'in o zamandaki genel özelliklerini bildiğimiz zaman bu âyeti kavramak daha kolay olacaktır. Yahudiler'in, din hususunda tartışmaya giren, kendisini beğenmiş, kibir sahibi, faiz yiyen, yalan, aldatma ve kandırmaya meyilli kimseler olduğu anlatılmaktadır. Kendilerini Allah'ın seçilmiş kulları olarak gören Yahudiler, işlerine gelen Tevrat hükmüne tâbi olup, işlerine gelmeyen durumlarda kuruntularına uymaktaydılar.³⁹

Kur'ân-ı Kerim'de nefsin aşırı eğilimleri anlamındaki hevâdan ve hevânın insanı saptırıcı etkisinden söz edilmektedir.⁴⁰ Hevâya uymanın insandaki mantık çerçevesine sığmayan duygusal ve tepkisel davranış mekanizmasını harekete geçirdiği bir gerçektir. Bu durum insanı objektif kanaat geliştirmekten ve doğru bilgiye ulaşmaktan alıkoymakta; istek ve arzular doğrultusunda yanılıya sürüklemektedir.⁴¹ Yahudi bilginler de birtakım beklentiler içine girerken nefislerinin aşırı isteklerine tâbi olmaktan başka bir şey yapmamaktadır. Onlar, çıkarıcı yaklaşımları sebebiyle dini, ihtiyaçlara cevap veren bir argüman olarak kabul

³⁸ Ebü'l-Berekat Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Nesefî, *Medarikü't Tenzil ve Hakâiku't Te'vil*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut: 1971, I, 441-446; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, II, 10.

³⁹ Muhammed Reşid Rıza, Muhammed Abduh, *Menar Tefsiri=Tefsiru'l-Kur'âni'l-Hakim*, çev. Mehmet Erdoğan, Ali Rıza Temel, Harun Ünal, Niyazi Beki, Nusret Bolelli, İstanbul: Ekin Yayınları, 2011, I, 493, 494.

⁴⁰ 45/Câsiye 23; 30/Rûm 29; 38/Sâd 26.

⁴¹ Necati, *Kur'an ve Psikoloji*, s. 128.

etmekte;⁴² kendi beklentilerini inanç haline getirerek ideallerini meşrulaştırmaya çalışmaktadır.

Bu anlamda Kur’ân-ı Kerim’de Yahudi ve Hristiyanların şahsi kanaatlerinin tezahürü olup inanç haline getirdikleri başka *ümniyyelere* de işaret edilmektedir.

“Yahudiler ve Hristiyanlar, Biz Allah’ın oğulları ve sevgili kullarıyız, dediler. De ki: Öyleyse Allah sizi günahlarınızdan dolayı niçin cezalandırıyor? Doğrusu siz de O’nun yarattığı sıradan insanlarsınız. O dilediğini bağışlar, dilediğini de cezalandırır...”⁴³

Tefsirler, Yahudilerin Hz. Üzeyr’i, Hristiyanların Hz. İsa’yı Allah’ın oğlu olarak benimsemeleri sebebiyle kendilerini bu peygamberlere nispet eden din mensupları olarak ayrıcalıklı bir konum elde etmeye çalıştıklarından bahseder. Bir başka açıdan onlar, bu nitelemeyle Allah’ın kendilerine bir baba gibi şefkatli ve merhametli ve kendilerinin de O’na yakın ve kıymetli olduklarını iddia etmişlerdir. Bir şekilde inanç haline getirdikleri temennilerine dayanarak gurura kapılmışlar, imtiyazlı oldukları zannıyla insanların hak ve hukukuna saygı göstermeyip Allah’tan da gerektiği gibi korkmaz bir hale gelmişlerdir. Sonuçta gururları ve işledikleri günahları sebebiyle çeşitli felâketlere uğramışlardır.⁴⁴

Yahudiler’in *ümniyyeleri* aslında tasarlanıp kurulan birtakım idealleri simgelemektedir. Ülküleştiren ve ütopya haline getirilen istekler bazen dini bir kisve giydirilerek kabullenilebilir. Gerçekte ise ülküleştirme kendisine bağlanılan şeyi, insanın gözünde büyütmesinden başka bir anlam ifade etmemektedir.⁴⁵ Bu anlamda Allah’a yakın oldukları yolundaki inançları da ütöpik bir yaklaşımdan öteye gidememektedir.

وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

“Onlar, Yahudi ve Hristiyan olanlar hariç, hiç kimse cennete giremeyecek, dediler. Bu onların kuruntusudur. De ki: Eğer, sözünüzde doğru iseniz kesin kanıtınızı getirin”.⁴⁶

⁴² Mehmetoğlu, *İnanç Psikolojisine Giriş*, s. 71.

⁴³ 5/Mâide 18.

⁴⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakaiki Gavâmidî't-Tenzil ve Uyunü'l-Ekavî'l fi Vücuhi't-Te'vil*, I, 602; Fahreddin Râzî, *Tefsîr-i Kebîr=Mefâtihu'l-Gayb*, XI, 152; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, VI, 121; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, III, 205, 206.

⁴⁵ Hayati Hökekleli, *Din Psikolojisine Giriş*, Ankara: TDV Yayınları, 1993, s. 179-180.

⁴⁶ 2/Bakara 111.

Âyetin nüzul sebebi olarak şu olay anlatılmaktadır. Hz. Peygamberle görüşmek üzere Medine'ye gelen Necran heyeti ile sonradan toplantıya dahil olan Yahudi ileri gelenleri arasında bir tartışma yaşanır. Necranlı Hristiyanlar, Yahudileri; Yahudiler de Necranlı Hristiyanları din hususunda sağlam bir temele dayanmamakla itham ederler. Aslında âyet-i kerime öteden beri Yahudi ve Hristiyanların kendileri ile ilgili böyle bir inanişaya sahip olduğuna da işaret etmektedir.⁴⁷

Dâmegâni (ö.478/1085), *ümniyye* kelimesinin bu âyette hırslar ve tama' edilen şeyler anlamı ifade ettiğini söylemektedir.⁴⁸ Yahudi ve Hristiyanlar, kendilerinin Allah'ın ayrıcalıklı kulları olduklarına dair geliştirdikleri inançlarına öylesine hırsla tutunmuşlardır ki cennete başka bir toplumun giremeyeceğini iddia etmektedir. Onların temennileri, bir delil veya burhana dayanmayan, bâtil ve nefsin yalancı beklentilerinden ibaret olan şeylerdir.⁴⁹ Buna rağmen onlar, temennileri hususunda son derece iddialı davranmaktadır.

İnsanda din duygusunun şekillenmesinde ölümle ilgili kaygılar ve ölümsüzlük temennisi önemli bir yer tutmaktadır. Toplum ve kültürlerde bu konudaki kaygı ve beklentilerin ifade ediliş biçimi ise farklılık arz etmektedir.⁵⁰ Hristiyan ve Yahudiler de ayrıcalıklı ve özel olduklarına dair kabullerinin etkisiyle cennete yalnız kendilerinin gireceklerine dair bir söylemi inanca dönüştürmüşlerdir. Bu inancın oluşmasında onların hayatta yaşadıkları mahrumiyetlerin tesirinin olduğu da söylenebilir. Ahiretle ilgili tesellilere bağlanmak birçok insan için hayatta karşılaşılan sıkıntılı durumlarda realiteyle yüz yüze gelmekten daha kolaydır.⁵¹ Bu bağlamda Hristiyan ve Yahudiler'in tarihi süreçte yaşadıkları olumsuz durumlar, onları ölümden sonrası ile ilgili beklentilere sevk etmiş; onlar da zamanla hırslı bir şekilde bunun gerçekleşmesini ummuşlardır. Âyetin devamında bunun gerçekliği olmayan bir söz olduğu ifade edilmektedir.⁵²

لَيْسَ بِأَمَانِيكُمْ وَلَا أَمَانِي أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَى بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا

⁴⁷ Taberî, Taberî, *Tefsiru't-Taberî=Câmiu'l-Beyan an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, II, 43; Zemaşşeri, *el-Keşşâf an Hakaiki Gavâmidit-Tenzil ve Uyunü'l-Ekavi'l fi Vücuhi't-Te'vil*, I, 304.

⁴⁸ Ebû Abdullah el-Hüseyn b. Muhammed ed-Dâmegâni; *el-Vücuḥ ve'n-Nezair li-Elfazi Kitâbi'llahi'l -Aziz*; thk. Muhammed Hasan Ebû'l Azm *ez-Zefiti*, Kahire: Vizaretü'l-Evkaf, 1992, I, 191.

⁴⁹ Taberî, *Tefsiru't-Taberî=Cami'ul-Beyan an Te'vil-i Âyi'l-Kur'ân*, II, 429.

⁵⁰ Hökelekli, *Din Psikolojisine Giriş*, s.98.

⁵¹ Hökelekli, *a.g.e.*, s. 94.

⁵² Fahreddin Râzi, *Tefsir-i Kebir= Mefâtiḥu'l-Gayb*, IV, 2, 3.

“*Ne sizin kuruntularımız, ne de Ehl-i Kitâb’ın kuruntuları... Kim bir kötülük yaparsa onun cezasını görür ve kendisi için Allah’tan başka bir dost da yardımcı da bulamaz.*”⁵³

Taberî, âyette geçen kuruntulara sapanan topluluklar hakkında çeşitli görüşler olduğunu rivayet etmektedir. Bu rivayetlerde, ‘sizin’ ifadesinden kastedilenin Müslümanlar veya müşrikler olduğu Kitâb Ehlinden maksadın ise Yahudi, Hristiyan ve benzerleri olduğu zikredilmektedir. Taberî, âyette geçen ‘sizin’ ifadesinden Kureyş müşriklerinin kastedilmesinin daha akla yatkın olduğunu söylemektedir. Çünkü burada müminlerin kuruntularından bahsedilmemektedir. Müşriklerin *ümniyyelerinden* bahseden önceki âyette hayvanlar ve yaratılış üzerinde birtakım değişiklikler telkin eden şeytanın kararlılığı ifade edilmekte⁵⁴ ve şeytanın asılsız kuruntularla oyalamasından bahsedilmektedir.⁵⁵ Müşrikler, peşin hüküm ve zannları sebebiyle doğru bilgiye ulaşamamış bunun sonucunda doğru davranış şekilleri geliştirememişlerdir. Bu durum onları kendi inançlarıyla başka inançları mukayeseden alıkoymuş ve temelsiz inanç ve davranışlarını muhafaza etmişlerdir. Gelenek ve göreneklere körü körüne bağlılık, taklitçilik, müşriklerin saplantı haline getirdikleri düşünce ve davranışların kökleşmesinde etkin olmuştur.⁵⁶ Yazır (ö.1361/1942) ise âyette ‘sizin’ ifadesiyle kastedilenin Müslümanlar olduğunu söyleyerek, sırf Müslüman veya Yahudi- Hristiyan olmanın cennete girmek için yeterli olamayacağını vurgulamaktadır. İnsanın cennete girmesi, iman etmek ve bunun gereği olarak salih amel işlemekle alâkalıdır; şahsi beklenti ve kuruntuların bu durumu etkilemesi ise söz konusu değildir.⁵⁷ Bu açıdan cennete girme hususunda öznel düşünce ve beklentilerin gerçeklik payı bulunmamaktadır.

Kendilerini kaptırdıkları *ümniyyeler* sebebiyle hakikati göremeyen gruplardan biri de münafıklardır. Onlar kendilerini bu temennilere öylesine kaptırmışlardır ki ahirette de kuruntularının kendileri için kurtuluş vesilesi olacağını zannetmektedirler.

⁵³ 4/Nisa 123.

⁵⁴ 4/Nisa 119.

⁵⁵ Taberî, *Tefsiru’t-Taberî=Cami’ul-Beyan an Te’vil-i Âyi’l-Kur’ân*, VII, 514.

⁵⁶ Nadim Macit, *Kur’ân ve Hadise Göre Şirk ve Müşrik Toplum*, Konya: Damla Matbaası, 1992, s. 260-266.

⁵⁷ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, III, 89.

يُنَادُونَهُمْ أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ قَالُوا بَلَىٰ وَلَكِنَّكُمْ فَتَنْتُمْ أَنْفُسَكُمْ وَتَرَبَّصْتُمْ وَارْتَبْتُمْ وَغَرَّتْكُمُ الْأَمَانِيُّ حَتَّىٰ
جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ وَغَرَّكُمْ بِاللَّهِ الْغُرُورُ

“Münafıklar onlara, Sizinle beraber değil miydik? diye seslenirler. Onlar, evet öyleydi, derler, ama siz başınızı belaya kendiniz soktunuz, fırsat kolladınız, hep şüphe içinde oldunuz ve Allah'ın emri gelip çatıncaya kadar geleceğe yönelik kuruntularınız sizi oyaladı; bundan ötürü o aldatma ustası da Allah hakkında sizi kandırıp durdu.”⁵⁸

Kur'ân-ı Kerim'de tasvir edildiğine göre kıyamet gününde cennetlik olan mü'minlerle münafıkların arasına bir set çekilmekte ve münafıklar karanlıklar içinde kalmaktadırlar. Münafıklar, 'biz dünyada iken sizinle beraber namaz kılıp oruç tutmuyor muyduk, sizlerle nikahlanıp sizlere mirasçı olmuyor muyduk?' diye hayret etmektedir. Onlar, dünyada mü'minlerle birlikte olmalarını ahirette de birlikte olabileceklerine dair delil getirmektedir. Âyetin ifadesine göre o zaman mü'minler, onların bu duruma düşmelerinin sebebinin kendi kendilerini fitneye düşürmeleri yani nifakları olduğunu ifade etmektedir.⁵⁹ Münafıkların fitneye düşmelerinde ise *ümniyyeleri* önemli bir rol oynamaktadır. Dâmegâni, âyette zikredilen *ümniyyelerin* bâtil şeyler olduğunu söylemektedir.⁶⁰ Zemahşeri, münafıkların bâtil temennilerinin uzun yaşamakla alâkalı arzuları olarak izah etmekte ve onların boş beklentilerinin arka planında dünya hayatına ve nimetlerine aşırı düşkünlük olduğunu vurgulamaktadır.⁶¹ Fahreddin Râzi ise onların temennilerini detaylandırarak, münafıkların sürekli olarak mü'minlerin ve Hz. Peygamber'in başına kötü bir şey gelmesi için bir beklentilerinin olduğundan bahsetmektedir. Bunun yanında gerek Hz. Peygamber'in nübüvveti, gerek ahiret, gerekse Allah'ın inanmayanlara yönelik tehditleri hususundaki derin şüpheleri onların dünya ile ilgili arzu ve isteklerini kuvvetlendirir mahiyettedir.⁶²

Münafıkların karakteristik özellikleri dikkate alındığında, onların beklenti içinde oldukları hususlar daha iyi anlaşılacaktır. Münafıklar iman ve küfür arasında tereddüt etmeleri sebebiyle kendilerine bir konum belirleyememişlerdir. Bu durum onları kararsız, şüpheli, doğru düşünceye yönelme kudreti gösteremeyen bir halet-i ruhiyeye sevk etmektedir. İman edenlere karşı içlerinde besledikleri hoşnutsuzluk,

⁵⁸ 57/Hadid 14.

⁵⁹ Taberî, *Tefsiru't-Taberî=Cami'ul-Beyan an Te'vil-i Âyi'l-Kur'ân*, XXII, 400-404.

⁶⁰ Dâmegâni, *el-Vücu' ve'n-Nezair li-Elfazi Kitâbi'llahi'l-Aziz*, I,191.

⁶¹ Zemahşeri, *el-Keşşâf an Hakaiki Gavâmidit-Tenzil ve Uyunü'l-Ekavi'l fi Vücuhi't-Te'vil*, IV, 64.

⁶² Fahreddin Râzi, *Tefsir-i Kebir=Mefâtihu'l-Gayb*, XXIX, 226.

kin ve haset onları gerçek duygularını gizlemeye ve fırsatını bulduklarında fitne-fesat çıkarmaya itmektedir. Bozguncu olarak vasıflandırabileceğimiz bu tip aynı zamanda faydacıdır.⁶³ Bir delilleri ve yakınlıkları olmaksızın menfaat elde edilebilecek konumdaki kimselere yakınlık iddiasında bulunurlar.⁶⁴ Münafıklar dünya hayatında İslâm ve Müslümanların hüsrana uğrayacakları yolundaki kuruntularının peşine takılmış, ahirette de çıkarıcı karakterlerinin gereği olarak Allah'ın rahmeti hususunda mesnetsiz bir beklenti içine girmişlerdir. Bu durum bize insanın karakter yapısının istek ve beklentilerinin çeşidini belirlediğini göstermektedir.

3. Şeytanın Peygamberlerin Ümniyelerine Vesvese Karıştırması

Peygamberler, vazifelerini en güzel şekliyle yerine getirmeye çalışan kimselerdir. Onlar, risalet görevlerini yerine getirirken bazı temennilerde bulunmuşlar ve tebliğ ettikleri dinin insanlar tarafından kabullenilmesini murat etmişlerdir. Kur'ân-ı Kerim'e göre şeytan, peygamberleri de *ümniyelerine* vesvese karıştırarak etkilemeye çalışmıştır.

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسُخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي
الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

“Senden önce hiçbir resul ve nebî göndermedik ki, o bir temennide bulunduğu anda şeytan ille de onun arzularına bir şeyler katmaya kalkışmasın. Fakat Allah, şeytanın katmaya çalıştığını iptal eder, sonra Allah kendi âyetlerini (onun kalbine) sağlam olarak yerleştirir. Allah hakkıyla bilmekte, hikmetle yönetmektedir.”⁶⁵

Taberî bu âyette *ümniyye* kelimesinin okumak anlamına geldiğini ve okunan vahyin içine birtakım sözler atmak suretiyle ona şüphe sokmak isteyen şeytan veya insan türü şeytanlardan bahsedildiğini söylemektedir. Bu konuyla 53/Necm Sûresinde bazı âyetlerin nüzulü ile alâkası olduğu rivayet edilen Garanik hadisesi arasında ilgi kurulmaktadır. Rivayetlere göre, Hz. Peygamber, 53/Necm Sûresinin “*Lât ve Uzza'ya ve diğer üçüncüsü Menat'a ne dersiniz?*”⁶⁶ âyetlerini okurken şeytan (veya insan türünden bir şeytan) okuduğu lafza putları öven; ‘Bunlar yüce kuğulardır, onların şefaati umulur’ anlamında ilavede bulunmuş; müşrikler dâhil dinleyenler de bunu vahiyden zannetmişlerdi. Hatta müşriklerin bu ifadeyi vahiy

⁶³ Necati, *Kur'ân ve Psikoloji*, s. 212, 213.

⁶⁴ 4/Nisâ 141.

⁶⁵ 22/Hacc 52.

⁶⁶ 53/Necm 19, 20.

zannetmesi sebebiyle büyük bir mutluluk yaşadığı ve iman ettiği de söylenmektedir. Daha sonra bu ilavelerin şeytanın işi olduğu anlaşılmış ve Allah, şeytanın vesvesesini vahiyden gidermiştir.⁶⁷

Taberî⁶⁸ ve Zemaşerî,⁶⁹ yukarıda özü zikredilen Garanik Hadisesi ile ilgili rivayetleri reddetmeksizin nakletmektedir. Kurtubî⁷⁰ ve Mevdûdî⁷¹ ise bu rivayetlerin gayr-ı sahih olduğunu bu sebeple kabul edilemeyeceğini söylemektedir. İbn Kesir (ö. 774/1373) de Garanik hadisesi ile ilgili rivayetlerin genel olarak isnatlarında kopukluk olduğunu belirtir. İbn Abbas ve Mücahid'in (ö.103/721) *ümniyyenin* anlamı hakkındaki rivayetlerini delil göstererek, bu kelimenin okumak anlamına geldiğini söyler. Buna göre diğer peygamberlerin başına geldiği gibi Hz. Peygamber de konuştuğu zaman (vahyi okuduğunda) şeytan O'nun konuşmasına vesvese karıştırmaya çalışmış fakat Allah şeytanın vesvesesini âyetlerinden gidermiştir.⁷²

Fahreddin Râzî çeşitli naklî ve aklî delillerle Garanik hadisesinin uydurma olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Bu delilleri şöyle sıralamaktadır: Kur'ân-ı Kerim'de çeşitli âyetler Hz. Peygamber'in müşriklerin arzusuna uymasının mümkün olmadığına işaret etmektedir.⁷³ Garanik hadisesi ile ilgili rivayetlerin sahih olarak kabul edilmemesini ve Buhârî'nin (ö.256/870) Sahih'inde böyle bir rivayete yer verilmemiş olmasını da sünnetten delil olarak zikretmektedir. Aklî açıdan zikrettiği delillerden bazılarını ise şöyle izah etmektedir: Hz. Peygamber hayatının hiçbir döneminde müşriklerin isteklerine uygun bir yol takip etmemiş; müşrikler de O'na karşı düşmanlığı elden bırakmamışlardı. Böyle bir olayın gerçekleşmesiyle müşriklerin hemen İslâm'ı kabul etmeleri akla yatkın gelmemektedir. Bunun yanında sahih olmayan birtakım rivayetlere dayanarak, Allah'ın gönderdiği vahye

⁶⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyan an Te'vil-i Âyi'l-Kur'ân*, XVI, 606-611; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, XII, 85, 86.

⁶⁸ Taberî, *a.g.e.*, XVI, 600-611.

⁶⁹ Zemaşerî, *el-Keşşâf an Hakaiki Gavâmid'i-t-Tenzil ve Uyunü'l-Ekavi'l fi Vücuhi't-Te'vil*, III, 19.

⁷⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, XII, 85-92.

⁷¹ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, III, 370-373.

⁷² Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir, *Hadislerle Kur'ân-ı Kerim Tefsiri (Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim)*, Trc. Bekir Karlığa, Bedreddin Çetiner, İstanbul: Çağrı Yay., 1994, X, 5521, 5522.

⁷³ 69/Hakka 44-46; 12/Yunus 15; 53/Necm 3, 4; 88/A'la 6; 18/İsra 73.

karşı güveni zedeleyen bir olayın vuku bulduğunu varsaymak, O'nun dinine olan inancı da sarsabilmektedir.⁷⁴

Yazır da Garanik Hadiseleri ile ilgili anlatılanları yakışsız benzetmeler olarak nitelendirerek müşriklerin Cahiliye adeti olarak Kâbe'yi tavaf ederken kullandıkları 'Bunlar yüce kuğulardır, onların şefaati umulur' lafzını şeytanın müşriklere fışıldadığından bahseder. Kur'an-ı Kerim'in ifadesine göre Hz. Peygamber okuduğu vahye şeytanın bir şey karıştırmaması söz konusu değildir. "*Battığı sırada yıldız andolsun ki, bu arkadaşımız ne sapıtmış ne de eğri yola gitmiştir. Kişisel arzularına göre de konuşmamaktadır. O (size okuduğu) kendisine indirilmiş vahiyden başka bir şey değildir.*"⁷⁵ âyetleri de böyle bir olasılığın dahi söz konusu olamayacağına işaret etmektedir.⁷⁶ Yazır bu âyette *ümniyye* kavramı ile peygamberlerin arzu ve isteklerinin kastedildiği görüşündedir. Âyette şeytanın, peygamberlerin arzu ve ideallerine (temennisine) vesvese karıştırmak istediği ancak Allah'ın buna izin vermediği bildirilmektedir. Kur'an-ı Kerim'de peygamberliğin bir arzu ve temenni işi olmadığı; Hz. Peygamber'in kendi hevâsından bir şey söylemeyip Kur'an'ın vahiyden ibaret olduğu⁷⁷ açıkça ifade edilmiştir. Vahiy, tamamen Hakkın emridir; *ümniyye*'ye ise şeytan karışır, o hevâ ve insanî temayüllerin etkisinden kurtulamaz. Şeytan, peygamberlerin arzu ve ideallerine vesveseleriyle bir şeyler karıştırmaya çalışmış ancak bunlar Allah tarafından giderilmiş ve âyetler sağlamlaştırılmıştır.⁷⁸

Garanik Hadisesi ile ilgili haberlerin isnadı kopuk, zayıf bir rivayetlerden öteye gidememesi ve akıl ve mantığa sığmayan varsayımlar üzerine kurulması sebebiyle böyle bir olayın gerçekleşmiş olması mümkün görünmemektedir. Tefsirlerde zayıf olduğu halde bu rivayetlere yer verilmesi, insanlarda böyle bir olayın gerçekleşmiş olabileceği zannının ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Kur'an-ı Kerim'de peygamberlerin vahiy alabilme kabiliyeti verilmiş insanlar olduğu vurgulanmaktadır. Onlar, risalet görevlerini yerine getirirken gönüllerinden bazı istek ve temenniler geçirmiş olabilir. Fakat bu temennilerin kendilerine indirilen vahyin ruhuna aykırı olması mümkün değildir. Zaman zaman peygamberlerin, davet ettikleri dine insanların tâbî olması ve hidayete erişmeleri

⁷⁴ Fahreddin Râzî, *Tefsir-i Kebir=Mefâtihu'l-Gayb*, XXIII, 51, 52.

⁷⁵ 53/Necm 1-4.

⁷⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VII, 313.

⁷⁷ 53/Necm 3-4.

⁷⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, V, 497, 498.

için gönüllerinde şiddetli bir arzu beslediklerini bilinmektedir. Fakat peygamberlik bir arzu ve temenni işi değildir. Âyetin sarih ifadesine göre şeytan, insanlığa rehber konumunda olan peygamberlerin istek ve arzularına tesir etmeye çalışmıştır. Fakat Cenâb-ı Allah, onların temennilerine şeytanın, vesvese mahsulü en ufak bir şüpheyi karıştırmasına dahi engel olmuş ve indirdiği vahyi zann ve töhmet altına sokabilecek durumlara karşı elçilerini korumuştur. Âyetin devamında Allah'ın gönderdiği vahyi şeytanın vesvesesinden koruduğunu ifade etmesi böyle bir olayın hiç gerçekleşmemiş olduğunu teyit etmektedir.

Kur'ân-ı Kerim'de yer alışı bakımından *ümniyye* kelimesinin zikredildiği âyetler incelendiğinde bu kavramın daha çok olumsuz anlamda kullanıldığı görülmektedir. *Ümniyye*, kesinlik ifade ettiğine dair apaçık bir bilgi bulunmayan şüphe ile yakîn arasında bir kanaat anlamındaki zann;⁷⁹ istek ve emel anlamındaki recâ;⁸⁰ bir şeyin olduğunu varsaymak, zannetmek anlamındaki hayal⁸¹ gibi kavramlarla bazı benzerlikler göstermektedir. Bunun yanı sıra cehaletin zıttı olan⁸² ve bir şeyin gerçekleştiğini idrak etmek anlamındaki ilim;⁸³ şüphenin izale edilmesi ve hükmün sabit olmasıyla kesin kanaat sahibi olmak anlamındaki yakîn;⁸⁴ delilin açıklanması ve net olması anlamındaki burhan⁸⁵ gibi kavramlar da kelimenin zıt anlamlıları konumundadır. Yakın ve zıt anlamlı kavramlarla birlikte değerlendirildiğinde Kur'ân-ı Kerim'de *ümniyyenin* gerçeklik değeri ifade etmekten uzak, insanın kurup durduğu ve bazen de inanç haline getirdiği temenni ve beklentileri ifade ettiği ortaya çıkmaktadır.

SONUÇ

Kur'ân-ı Kerim'de *ümniyye*, insanın çok isteyip arzu duyduğu ve olması için beklenti içine girdiği temennileriyle kafasında kurduğu sonrasında olacağına dair inanç geliştirdiği hayalleri ifade eden bir kavramdır. *Ümniyyeler* yaşamla ilgili konularla ilgili olabildiği gibi ölümden sonrası ile de alakalı olabilmektedir.

⁷⁹ İbn Manzûr, “zann”md., VIII, s.271.

⁸⁰ Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkadir er-Râzî, *Muhtâru's-Sıhah*, “recâ”md., Thk: Ahmed İbrahim Zühve, Beyrut: Dârü'l- Kitâbi'l-Arabî, 2014, 124.

⁸¹ Abdilkadir er-Râzî, “hayele” md.,103.

⁸² Halil b. Ahmed, “ilim” md., II, 1274; İbn Manzûr, “ilim” md., , IX, 371.

⁸³ İsfahânî, “ilim” md., , 580.

⁸⁴ Halil b. Ahmed, “yegine” md.,III,1999; İbn Manzûr, “yegine” md., XV,455.

⁸⁵ Halil b. Ahmed, “berihe” md.; I,158; İbn Manzûr, “berihe”md.; I,393; İsfahânî, “berihe” md.,121.

Kur'ân-ı Kerim'e göre şeytan, insanın *ümniyyesine* vesveseleriyle tesir etmeye çalışmaktadır. Bu anlamda şeytan peygamberlerin dahi *ümniyyelerine* vesvese vermeye çalışmıştır. İnsanoğlunun bireysel *ümniyyeleri* yanında toplumların da *ümniyyeleri* vardır. Bunların özünde sosyal birliktelik, ülkü birliği ve toplum fertleri arasında dayanışmayı sağlama amacı vardır. Diğer taraftan temelsiz ve gerçeklik payı taşımayan temenniler insanlar gibi toplumların da hak ve hakikatten uzaklaşmasına neden olabilmektedir.

Genel anlamda insan, yapısı itibariyle belirsizlikten, gelecek kaygısından uzak olmak ister. İleriye hep umutla ve güvenle bakmaya çalışır ki bu insanı uğraş verdiği konularda motive eder. Bunun yanında gelecekle ilgili beklentiler, insanın yaşama tutunabilmesine de olanak sağlar. Ancak, bu beklenti ve temenniler bazı durumlarda insan açısından faydadan çok zarara sebep olabilmektedir: Bunlardan biri şeytanın vesvesesinin vasıtası haline gelmeleri; diğeri ise gerçekleşip gerçekleşmeyeceği hususunda herhangi bir kanıt olmayan arzu, istek ve kurmaca hayallerin inanç şekline dönüştürülerek toplumları hak ve hakikatten uzaklaştırması. Bu durumda insan, bilgisi olmayan konularda hayal ve kuruntulara dayanarak olmayacak şeylerin peşinde koşmakta ve gerçeklik algısını kaybetmektedir. Aklen ve dinen doğruluğuna dair kesin bilgi olmayan temenniler ise insanın sadece bâtılda saplanıp kalmasına vesile olmaktadır.

Kur'ân-ı Kerim, asılsız *ümniyyelerin* bir yanlıgı sebebi olduğunu ve bunların peşine takılarak bir gerçekmişçesine bunlardan medet umanların hüsrana uğrayacağını ifade etmektedir.

KAYNAKÇA

KUR'ÂN YOLU MEÂLİ, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5.bs., İstanbul, 2016.

Âlûsî, Ebû's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd, *Ruhu'l-Meani fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azim ve's-Seb'i'l-Mesani*, Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi,[t.y.].

Abdikadir er-Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr , *Muhtâru's-Sıhah*, Thk: Ahmed İbrahim Zühve, Beyrut: Dârü'l- Kitâbi'l-Arabi, 2014.

Beyzâvî, Ebû Saîd Nasrûddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vil=Bezzâvî Tefsiri*, Trc. Abdülvehhab Öztürk, İstanbul: Kahraman Yayınları, 2011.

Cürcânî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali Seyyid Şerîf Hanefî, *et-Ta'rifât*, Thk. İbrahim el-Ebyari, Kahire: Dârü'd- Diyan,[t.y.].

- Dâmegânî, Ebû Abdullah el-Hüseyin b. Muhammed; el-Vücuḥ ve'n-Nezair li-Elfazi Kitâbi'llahî'l-Aziz; thk. Muhammed Hasan Ebû'l Azm ez-Zefiti, Kahire:Vizaretü'l-Evkaf,1992.
- Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevi, *Tehzibü'l-lüga*, Thk. Abdüsselam (Muhammed) Harun, Kahire: ed-Dârü'l- Mısıriyyeli't-Te'lif ve't-Tercüme'nin Ofseti. [t.y.].
- Fahredden Râzi, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer, *et-Tefsiru'l-Kebir=Mefâtiḥü'l-Gayb*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Firuzâbâdî, Ebû't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed, *Kâmus Tercümesi=el-Okyanus'ül-Basit fi Tercümet-i Kâmusi'l-Muhit*, Trc. Mütercim Asım Efendi, İstanbul: Matbaatü'l-Osmaniye, 1305.
- Gürses, İbrahim, *Dindarlık ve Kişilik*, 1. bs., Bursa: Emin Yayınları, 2010.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahman, *Kitâbü'l Ayn*, Thk. Mehdi Mahzumi, İbrahim Samerrai, Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi'l-Matbuat, 1988.
- Hökekleli, Hayati, *Din Psikolojisine Giriş*, Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- İbn Kesir, Ebû'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer, *Hadislerle Kur'ân-ı Kerim Tefsiri (Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim)*,Trc. Bekir Karlığa, Bedreddin Çetiner, İstanbul: Çağrı Yay., 1994.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensari, *Lisânü'l-Arab*, nşr. Emin Muhammed Abdülvehhab, Muhammed es-Sadık el-Ubeydi, Beyrut: Dârü'l-İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1997.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Ragıb, *Müfredâtu Elfazi'l-Kur'ân*, Thk. Safvan Adnan Davudi, Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1992.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, yay. haz. Muhammed İbrahim Muhammed Hafnavi; thr. Mahmûd Hamid Osman, 2. bs., Kahire: Dârü'l-Hadis, 1996.
- Macit, Nadim, *Kur'ân ve Hadise Göre Şirk ve Müşrik Toplum*, Konya: Damla Matbaası, 1992.
- Mehmetoğlu, Ali Ulvi, *İnanç Psikolojisine Giriş*, 1. bs., İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2013.
- Mevdüdî, Ebû'l-A'la, *Tefhimu'l-Kur'ân*, Trc. Ahmed Asrar; tsh. Hamid Can, Metin Karabaşoğlu, İst: Bengisu Yay.,1997.
- Muhammed Reşid Rıza, Muhammed Abduh, *Menar Tefsiri=Tefsiru'l-Kur'âni'l-Hakim Tefsiru'l-Menar*, çev. Mehmet Erdoğan, Ali Rıza Temel, Harun Ünal, Niyazi Beki, Nusret Bolelli, İstanbul: Ekin Yayınları, 2011.
- Mukatil b. Süleyman, *Tefsir-u Mukatil b. Süleyman*, Thk. Dr. Abdurrahman Mahmûd Şehate, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb,1979.
- Necati, M. Osman, *Kur'ân ve Psikoloji*, Trc. Hayati Aydın, Ankara: Fecr Yayınevi, 1998.
- Nesefî, Ebû'l-Berekat Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Medarikü't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971.
- Okumuş, Ejder, *Dinin Toplumsal İnşası*, 1. bs., Ankara: Akçağ Yayınları, 2015.

- Okumuş, Ejder, *Dinin Meşrulaştırma Gücü*, İstanbul: Ark Kitapları (Özgü Yayıncılık), 2005.
- Şeyhu'l-İslâm Ebûssuud Efendi, *İrşadü'l Akl's Selim ila Mezâya'l Kitâbi'l-Kerim*, 1.bs, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid, *Tefsirü't-Taberî=Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Sadeleştirilenler; İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Bolelli, Abdullah Yücel, İstanbul: Hikmet Neşriyat,[t.y.].
- Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. es-Seri b. Sehl, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, Şerh ve Thk. Abdülcelil Abduh Şelebi, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşâf an Hakaiki Gavâmidü't-Tenzil ve Uyunü'l-Ekavi'l fî Vücuhi't-Te'vil*, 1.bs, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1977.

Kelamcı Usulcülerin Usûl Düşüncesinde Akıl-Nakil İlişkisi: Gazzâlî Örneği

*Yusuf EŞİT**

Öz: Akıl nakil ilişkisi öteden beri filozof, kelamcı ve usulcülerin gündemini meşgul etmiş bir konudur. Bir hüküm kaynağı olarak, nasların anlaşılmasında ve naslar arası teâruzda aklın yeri, usulcülerin işlediği ve tartıştığı konulardandır. Bunun yanında bu ilişki rey-hadis ve kıyas-nas geriliminde de kendisini göstermiştir. Her ekol kendi anlayışına göre akla yüklediği işlevler çerçevesinde akıl ile nakil arasındaki ilişkiyi belirlemiştir. Mantık ilmini bütün ilimler için ölçüt olarak kabul eden ve kelamcuların istidlallerini yetersiz bularak onların yöntemlerini eleştiren ve Aristo mantığından istifade etmeyi gerekli gören Gazzâlî de mezkûr mesele üzerinde önemle duran usulcülerdendir. Gazzâlî'nin, kelâm ve usul ilimlerini de mantık ilmi çerçevesinde ele alması onun akıl ile nakil arasındaki ilişkiye dair anlayışını önemli kılmaktadır. Diğer taraftan felsefeyi donuklaştırdığı, akli işlevsiz kıldığı iddia edilen Gazzâlî'nin bu konudaki anlayışı bu çalışmayı daha değerli hale getirmektedir. Çalışmada iddia edildiği gibi Gazzâlî'nin akli işlevsiz kılmadığı; selefleri Şâfiî ve Eş'arîler gibi akıl-nakil arasında bir denge kurmak istediği sonucuna varılmıştır. Bu çalışma Gazzâlî'nin akıl nakil ilişkisi hakkındaki anlayışına ve onun bu konudaki anlayışını besleyen kanallara dairdir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Usûl-i Fıkıh, Gazzâlî, Akıl, Nakil.

The Relationship Between Reason-Religious Text in Thought of al-Mutakallimîn: The Case of al-Ghazali

Abstract: The Relationship between reason and religious text has engaged the agenda of the philosophers, mutakallimîn and fukahâ for a long time. As a source of judgment, the place of reason in understanding of religious texts and in contradiction of religious texts discussed by Fukahâ. In addition, this relationship has shown itself in discussion Ra'i-hadith and religious text-qıyas. Each school has identified the relationship between reason and religious text within the framework of its functions. al-Ghazali, who considered logic as a criterion for all sciences and criticized their methods by finding the inadequacies of theologians, considered it necessary to benefit from the Aristotle logic, is one of the theologians. al-Ghazali deals with the sciences of theology and usûl in the framework of the logic makes the important his thought of the relationship between reason and religious text. On the other hand, the understanding of al-Ghazali, which claimed to hampered the development of philosophy, and make the reason dysfunctional, makes this work more valuable. As alleged in the study, al-Gazzali did not make the reason dysfunctional; It was concluded that he wanted to establish a balance between the reason and the religious text as his predecessors such as Shafi and Ash'ari have done. This study is about Gazzali's understanding of the relationship between reason and religious text and the channels that feed his understanding on this issue.

* Dr. Öğretim Üyesi, Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, yusufesit11@hotmail.com.

Keywords: Fiqh, Islamic Jurisprudence, al-Ghazali, Reason, Religious Text.

علاقة العقل بالنقل في فهم الأصوليين المتكلمين: الغزالي نموذجاً

الملخص: علاقة العقل بالنقل مسألة قد شغلت تفكير الفلاسفة والمتكلمين والأصوليين منذ القديم. كمصدر للحكم مكانة العقل في فهم النصوص و تعارض النصوص، هي إحدى المسائل التي ناقشها الأصوليون. وبالإضافة إلى ذلك، ظهرت هذه العلاقة نفسها في توترات التي بين الرأي والحديث، والقياس والنص. عيّن كل مذهب آرائه حول علاقة العقل بالنقل حسب إطار الوظائف التي حملها العقل. الغزالي الذي يرى علم المنطق معياراً لجميع العلوم، ويرى استدلال المتكلمين ناقصاً وينتقد مناهجهم، ويرى أنه من الضروري الاستفادة من المنطق للأرسطو، هو أيضاً واحد من الأصوليين المهتمين بهذه المسألة. أخذ الغزالي علمي الكلام والأصول في إطار علم المنطق يجعل ذا أهمية لآرائه في موضوع العقل والنقل. من ناحية أخرى، الغزالي الذي زعم أنه أبطأ الفلسفة، وجعل العقل مختلاً وظيفياً، فإن فكره في هذه المسألة يجعل هذا البحث أكثر ذا قيمة. في هذه الدراسة قد استنتج أن الغزالي لا يجعل العقل مختلاً كما زعم؛ و أنه مثل أسلافه الشافعيين والأشاعرة أراد إقامة توازن بين العقل والنقل. سعت هذه الدراسة آراء الغزالي حول علاقة العقل بالنقل والقنوات التي تغذي فهمه لهذه القضية.

الكلمات المفتاحية: الفقه، أصول الفقه، الغزالي، العقل، النقل.

A. GİRİŞ

Akıl ilahi hitaba karşı yükümlü tutulabilmenin bir şartıdır. Cansız varlıkların, akıl hastalarının, temyiz gücü olmayan çocukların mükellef olmamasının sebebi, akıl şartının yokluğudur.¹ Gazzâlî teklifin gereğinin itaat ve imtisal olduğunu belirtir. Mükelleflerin itaat edebilmeleri için hükmü anlamaları gerekmektedir ki hükmün gereğini yerine getirebilsinler.² Aklın bilinen bu işlevinin yanında onun neliği ise sorunludur. Gazzâlî, aklın bir tek tanımla kestirip atılamayacağını, birkaç anlama gelen müşterek bir isim olduğunu belirttikten sonra aklın muhtemel anlamlarını şu şekilde sıralar:

- a) Bazı zaruri bilgiler anlamındadır.
- b) İnsanı nazarî bilgileri kavramaya hazırlayan yaratılıştan gelen tabiat (garize) anlamındadır.

¹ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdüsselam Abdüşşafi, [y.y.]: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993, s. 67; Gazzâlî, *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, çev. H. Yunus Apaydın, Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994, I, s. 118.

² Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 67; *İslam Hukukunda Deliller*, I, s. 118.

c) Tecrübeyle elde edilen bilgiler anlamındadır. Öyle ki tecrübelerin, bu yönüyle eğitip olgunlaştırmadığı kişiye akıllı denmez.

d) Oturup kalkmasında, konuşmasında bir heybet, vakar ve sekine bulunan kişi anlamındadır. Bu anlamda olmak üzere, "falanca kişi akıllıdır" denir ve bununla onda bulunan sükûnet kastedilir.

e) İlimle amelî birleştiren kişi anlamında. Bu yüzden bozguncu, son derece zeki olsa bile ona akıllı denilemez. Mesela Haccâc'a akıllı denmez, aksine 'dahi' denebilir. Aynı şekilde kâfire, tabiat ve hendese ilimlerinin tümünü ihata etmiş olsa bile akıllı denmeyip 'dahi' veya 'zeki' denebilir.³

Bu anlamların tümünü kapsayacak bir akıl tanımı vermek yerine her bir anlam için aklın ayrı ayrı tanımlanabileceğini belirten Gazzâlî ilk anlamıyla akıl için Bakıllânî'nin (ö. 403/1013) şu tanımını zikreder: "Akıl, mümkün şeylerin imkânını, imkânsız şeylerin imkânsızlığını bilmek gibi, zaruri bilgilerdir". O, ikinci anlamı içerecek şekilde aklın "ma'kulatı incelemeye/anlamaya yarayan garîze" şeklinde tanımlanabileceğini söyler.⁴

B. GAZZÂLÎ'NİN DÜŞÜNÇESİNDE İLİMLERİN AKLÎ VE NAKLÎ OLMAK BAKIMINDAN TASNİFİ VE FIKHİN BU TASNİFTEKİ YERİ

Erken dönemden itibaren ilimler, sınırları belirlenerek birbirinden ayrılması, aralarındaki ilişkilerin belirlenmesi, farklı ilimlere ait müktesebatın sistematik şekilde değerlendirilmesi ve eğitim sisteminin temel müfredatının oluşturulması amacıyla farklı tasniflere tabi tutulmuştur.⁵ Gazzâlî de ilimleri farklı eserlerinde farklı bağlam ve vesilelerle tasnif etmiştir.⁶ O *el-Menhûl* adlı eserinde şer'î ilimleri kelâm, usûl ve fıkıh olarak belirlemiş; ahkâmın bilinmesi ve helal ile haramın ayırt

³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 20; *İslam Hukukunda Deliller*, I, s. 29, 30; *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, [t.y.], I, s. 85. Gazzâlî filozofların yanında şu sekiz farklı anlama gelen akıl türlerinden bahseder: Kelamcıların kast ettiği akıl, amelî akıl, heyûlânî akıl, meleke akıl, fiil akıl, müstefâd akıl, faal akıl. *Mi'yârü'l-İlm*, thk. Süleyman Dünya, Mısır: Dârü'l-Ma'rife, 1961, s. 287. Gazzâlî'nin akıl tanımı ile ilgili bkz. Mustafa Yıldız, "Gazzâlî'ye göre Akıl ve Dini Bilgi Kaynağı Olarak Aklın Önemi", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 2014, III, S. 4, s. 14-28; Melek Deveci, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminde Aklın Yeri*, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007 (Yayınlanmamış Doktora Tezi).

⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 20; *İslam Hukukunda Deliller*, I, s. 29, 30; *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, I, s. 85.

⁵ Murat Şimşek, "İlimler Tasnifi açısından Fıkıh ve Usûlü", *Bakı Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin Elmi Mecmuası*, (Haziran: 2013), s. 63.

⁶ Şimşek, "İlimler Tasnifi açısından Fıkıh ve Usûlü", s. 65.

edilmesi açısından fıkıhı en şerefli ve önemli ilim olarak tavsif etmiştir.⁷ Bununla beraber Gazzâlî, fıkıhın usûl ilmine nazaran fer‘ olduğunu ve meyve vermesi için usûl ilmine ihtiyaç duyduğunu,⁸ temel maddesini usûlün oluşturduğunu ifade eder.⁹

el-Mustasfâ adlı eserinde ise Gazzâlî ilimleri şu üç kısma ayırır: “Sırf akli, sırf nakli hem akli hem de nakli ilimler”. Matematik ve astronomi gibi ilimler, şeriâtın özel olarak teşvik etmediği sırf akli ilimlerdir. Hadis ve tefsir gibi sırf nakli ilimler, ezbere dayalı, aklın pek işlevsel olmadığı herkesin elde edebileceği ilimlerdir. Hem akli hem de nakli yönü bulunan ilimlere ise, fıkıh ve fıkıh usûlünü örnek olarak zikretmektedir. Ona göre ilimler tasnifinde en şerefli olan hem aklın hem de sem‘in işlevsel olduğu kısım, yani bu tür ilimlerdir. Gazzâlî fıkıh ve fıkıh usûlünün aklın ve şer‘in özünden beslendiğini; onların ne şer‘in kabul etmediği salt akla, ne de aklın destek ve teyitle şahadet etmediği salt taklide dayandığını belirtmektedir.¹⁰

Gazzâlî, sadece akla dayanan ilimlerin (uhrevi açıdan) faydasız doğrular ile istikrarsız aldatıcı zanlar arasında olduğunu ifade etmektedir. Yine ona göre sadece nakle dayalı ilimlerde ise hafıza gücünün yeterli olması ve aklın rolünün bulunmaması bu ilimlerin değerini düşürücü özellik taşımaktadır. O, sadece naklin olmasını bu ilimler için bir değer olarak görürken, aklın rolünün olmamasını ise bir eksiklik olarak telakki etmektedir. Gazzâlî’nin anlayışında hem naklin hem de aklın işlevsel olduğu alanlar önemlidir. Ne sadece akıl, ne de sadece nakil yeterlidir.¹¹

Gazzâlî’nin akıl-nakil açısından fıkıh ve fıkıh usulüne yüklediği bu değere benzer bir yaklaşımı Hatîb el-Bağdâdî’de (ö. 463/1071) görmekteyiz. Hatîb el-Bağdâdî, konuyla alakalı bir hadiste¹² Hz. Peygamber’in üç grup insandan

⁷ Gazzâlî, *el-Menhûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto, Dimaşk: Dârü’l-Fikr, 1419/1998, s. 3.

⁸ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 3.

⁹ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 3-6.

¹⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 3, 4; *İslam Hukukunda Deliller*, I, s. 1, 2.

¹¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 3-4; *İslam Hukukunda Deliller*, I, s. 2.

¹² “Allah’ın benimle gönderdiği ilim ve hidayetın misali, bir araziye düşen yağmur gibidir. Bazı araziler var, tabiatı güzel olup, suyu kabul eder, bol bitki ve ot yetiştirir. Bir kısım arazi de var ki münbit olmayıp ot bitirmez ancak suyu tutar. Onun tuttuğu su ile Allah insanları yararlandırır. İnsanlar bu sudan kendileri içerler, hayvanlarını sularlar ve ziraat yaparlar. Diğer bir araziye daha isabet eder ki, bu ne su tutar ne ot bitirir. Bu temsilin biri Allah’ın dininde ilim sahibi kılınana delalet eder, böylesini Allah benimle göndermiş olduğu hidayetten yararlandırır; yani hem öğrenir, hem öğretir. Temsilden biri de, buna iltifat etmeyen Allah’ın benimle gönderdiği hidayeti hiç kabul etmeyen kimseye delalet eder.” Buhâri, İlim, 20; Muslim, Fedâil 15 (2282).

bahsettiğini ifade eder. O, Hz. Peygamber'in bu hadiste münbit araziler olarak tasvir ettiği grubun fukahâ olduğunu belirtir. Hatîb el-Bağdâdî bu arazi ile kastedilenin, rivayet edilenleri zabt edip manalarını kavrayan ve ihtilafı olanları Kitab ve sünnet'e arz edenler olduğunu belirtir. Ona göre kurak olan fakat suyu tutup insanların bu sudan yararlanmasını sağlayan arazi ile rivayetleri sadece hıfz edip aktaranlar kast edilmektedir. Hatîb el-Bağdâdî bu grubun rivayetleri hıfz ettiğini, rivayetlerde anlam itibariyle tasarruflarda bulunmadan ve rivayeti değiştirmeksizin diğer insanlara ulaştıran kimseler olduklarını belirtir. Ne suyu tutan ne de suyu taşıyan arazinin ise cahil kimseler olduklarını ifade eder.¹³ Onun bu ayrımında açığa çıkan husus fikhın hem nakil hem de naklin anlamı ile –ki bunu sağlayan araç akıldır- ilgilenmesi açısından mertebeye en yüce yerde durmasıdır.

Gazzâlî, yukarıda aktardığımız taksimatın dışında *el-Mustasfâ*'da ilimleri “aklî” ve “dinî” ilimler olarak iki kısma ayırarak, kelâm, fıkıh, fıkıh usulü, hadis, tefsir ve bâtın ilmini “dinî ilimler” kısmında zikreder. Aklî ilimler kısmında ise matematik, tıp ve hendeseyi koyar.¹⁴ Gazzâlî, bu ayrımında da dinî ilimleri kendi içerisinde “külli” ve “cüz'î” olarak ayırıp, kelâm ilmini “külli” diğerlerini de “cüz'î” olarak sınıflandırır.¹⁵ Kelâma bütün dinî ilimlerin ilkelerini ve hareket noktalarını ispat etme görevini yüklediğinden onu “külli”; diğerlerini ise ona nispetle “cüz'î” olarak niteler.¹⁶ Kur'ân ve sünnet Hz. Peygamber'den sadır olduğu ve icmâın hücciyeti de onun sözüyle sabit olduğu için, hükümlerin delilleri olan Kur'ân, sünnet ve icmânın¹⁷ delil değeri Hz. Peygamber'in sözünün doğruluğunun ve hüccet oluşunun ispatına bağlıdır. Söz konusu ispatı yapan ise kelâm ilmidir.¹⁸

İkinci ayırım ilimlerin kaynağı itibariyle yapılan tasniftir. Yukarıdaki ayırım ise, ilimlerde aklın ve naklin işlevselliğine dair tasniftir. Her iki ayırım arasında bir tutarsızlık bulunmamaktadır. Nitekim ikinci ayırımında dinî ilimlerden saydığı kelâmda aklın işlevi çok önem arz etmektedir. Öyle ki Gazzâlî kelâmın ilgilendiği konuları zikrettikten sonra “*İşte bu noktadan itibaren kelamcının sözü biter ve aklın*

¹³ Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdi el-Bağdâdî, *el-Fakih ve'l-Mütefakkih*, thk. Ebû Abdurrahman Adil b. Yusuf, Suud: Dârü İbni'l-Cevzi, 1996, I, s. 180, 181. Ayrıca bk. Yusuf Eşit, “Bir Muhaddisin Gözüyle Fıkıh ve Fakih”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmaları Dergisi*, X, s. 4.

¹⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 6, 7; *İslam Hukukunda Deliller*, I, s. 4.

¹⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 6, 7; *İslam Hukukunda Deliller*, I, s. 4.

¹⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 6, 7; *İslam Hukukunda Deliller*, I, s. 5.

¹⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 6, 7; *İslam Hukukunda Deliller*, I, s. 4.

¹⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 6, 7; *İslam Hukukunda Deliller*, I, s. 5.

işlevi sona erer. Akıl, bir de peygamberin doğruluğuna delalet eder."¹⁹ ifadelerine yer verir. Bir ilmin kaynağının akıl olması ile aklın işlevsel olması farklı hususlardır. Gazzâlî de bu farklı açılara göre ilimleri tasnif etmiştir.

Gazzâlî, ilimlerin tasnifindeki yaklaşımını, akıl-nakil ilişkisi konusunda da sürdürmektedir. Kendi düşünce sisteminde akıl ve nakle işlerlik kazandıran Gazzâlî, kimilerinin iddia ettiği gibi akli tamamen dışlamamıştır.²⁰ Gazzâlî'nin akıl-nakil ilişkisine dair yaklaşımı konusundaki görüşlerini onun usûl eserleri ve konuyla alakalı müstakil eseri olan *Kânûnü't-Te'vil'i* çerçevesinde ele alıp tespit edeceğiz. Onun akıl-nakil anlayışını tespit ederken selefleri olan Eş'ârî usulcülere ve Şâfiî fakihlere de müracaat edip onun görüşlerinin orijinalliyini ortaya koymaya çalışacağız.

C. GAZZÂLÎ'NİN USÛL DÜŞÜNÇESİNDE AKIL-NAKİL İLİŞKİSİ

Akl ile nakil müstakil birer delil iken akıl, naklin/sem'in olmadığı yerde onun yerine ikame edilen bir delil değildir. Diğer bir ifade ile akıl şer'î hükmün kaynağı değildir. Bunun Eş'ârî usulcülerinin ve Şâfiî fakihlerinin geneli tarafından kabul edilmiş bir görüş olduğunu söyleyebiliriz. Aklın asıllardan olup olmadığının tartışmalı olduğunu söyleyen Şâfiî usulcüsü Sem'ânî (ö. 489/1096), Ebû'l-Abbâs b. Kâss'ın (ö. 335/946) asılları yediye ayırdığını ve akli da bunun içinde saydığını; ismini zikretmediği kimi bilginlerin Kur'an, sünnet, icmâ ve kıyas asıllarının yanında akli da beşinci asıl saydığını aktarır.²¹ Kendisi de aklın asıllardan olmadığı görüşünü sahih olarak niteler.²² Sem'ânî aslında mezhep imamı olan Şâfiî'nin (ö. 204/820) görüşünü tercih etmektedir. Şâfiî de asılları Kitâb, sünnet, icma, ve kıyâs olarak belirler ve bu konuda şu ifadeleri sarf eder: "*Hiç kimsenin bir şey hakkında ilme dayanmadan bu helâldir, bu haramdır deme yetkisi yoktur. İlim ise Kitâb, sünnet, icmâ ve kıyâstan alınır.*"²³ Sem'ânî, Şâfiî'nin esasında nass ve mana şeklinde

¹⁹ Gazzâlî, el-Mustasfâ, 6, 7; *İslam Hukukunda Deliller*, I, s. 4.

²⁰ Gazzâlî'nin akli dışlayıp dini düşüncenin gerilemesine sebep olduğuna dair görüş sahipleri için bk. Mehmet Bayrakdar, "Gazzâlî: Kimdir ve Nedir?", *Vefatının 900. Yılı Anısına Büyük Mütefekkir Gazzâlî*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013, s. 7, 8.

²¹ Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî es-Sem'ânî, *Kavâtiü'l-Edille fi'l-Usûl*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997, I, s. 22.

²² Sem'ânî, *Kavâtiü'l-Edille fi'l-Usûl*, I, s. 22.

²³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1358/1940, s. 34. Şâfiî'nin asıllara dair yaklaşımı içerisinde farklı eserlerde farklı bağlamlarda farklı taksimatları bulunmaktadır. Söz konusu taksimatların

iki asıla işaret ettiğini; Kur'ân, sünnet ve icmâi nass altında kıyası da mana kapsamında aldığını söyler.²⁴ Kıyâs da Kur'ân ve sünnetten hareket edilmesi gerektiği itibariyle onlara bağlıdır. Onlardan bağımsız bir akıl yürütme değildir. Dolayısıyla kıyâsta aklın faal olması, nassı anlamaya dönük olup isbâta yani nasstan bağımsız hüküm tespitine yönelik işlevi bulunmamaktadır. Nitekim Şâfiî hiçbir asla dayanmayan rey, ictihâd ve istihsânî Kitâb ve sünnete aykırı görmekte ve onlara dayanmayan ictihâd ve istihsânın onların yanında üçüncü bir asıl olarak ihdas edilmesine karşı çıkmaktadır.²⁵ Şâfiî'nin bu tür ifadeleri öncelikle kendi döneminde usulsüz bir şekilde dinî konularda yapılan konuşmalara dair bir tepki olarak okunması gerekir. Onun bu ifadelerinde şer'î bilgi kaynağı olarak nassı kabul ettiğini ve bundan ayrı hatta buna aykırı olarak kişisel görüşlerin şer'î hüküm kaynağı olmayacağını açıkça görmekteyiz. Onun söz konusu bu yaklaşımının ilerleyen süreçte Şâfiî ve Eş'ârî usulcülerce daha belirgin bir şekilde ele alındığını söyleyebiliriz. Şâfiî'nin yukarıda zikrettiğimiz benzer içerikli ifadelerini akıl karşıtlığı zemininde ele alma hususunda ihtiyatlı davranmak gerekir. Nitekim *el-Ümm* adlı eserinin farklı yerlerinde meseleleri izah sadedinde sıkça "ma'kûl" deliline başvurması da bunu göstermektedir.²⁶

Iraklı Şâfiîler'den olan Ebû Bekr el-Haffâf'ın (ö.?) konuyla alakalı ifadeleri kendi mezhebinin görüşünü aşan niteliktedir. O helal ve haram bilgisi kaynağının akıl ve sem' olduğunu söyleyerek aklın da hükmün isbâtında bir asıl olduğunu ifade etmektedir.²⁷ Bu yaklaşımı ile o gerek kendisinden önceki mezhep imamından ve gerekse de kendisinden sonraki mezhep fakih ve usulcülerinden farklı bir yerde durmaktadır. Sem'â'nî'nin akli da asıl olarak kabul eden kimi alimler diye bahsettiği fakihlerden biri de el-Haffâf olabilir.

Eş'ârî usulcüsü Bâkılânî (ö. 403/1013) aklın şer'î hükümlerin ispat ve bilinmesinde bir rolünün olmadığını ancak sem'in sıhhatinin, kaynağının

bazısında icmâ'i, bazısında kıyası zikretmezken, bazısında sahabe icmâmını ve kavlini zikretmektedir. Onun asıllara dair anlayışı için bk. Davut Eşit, *Şâfiî Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019, s. 43-50.

²⁴ Sem'ânî, *Kavâtiü'l-Edille fi'l-Usûl*, I, s. 22.

²⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, Beyrut: Dârü'l-Marife, 1410/1990, VI, s. 216.

²⁶ Örneğin bk. Şâfiî, *el-Ümm*, I, s. 20, 72, 84.

²⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Ömer el-Haffâf, *el-Aksâm ve'l-Hişâl*, Dublin, Chester Beatty Library, nr: 5115, vr. 1a.; Eşit, *Şâfiî Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, s. 169-170. *el-Aksâm ve'l-Hişâl*'in Haffâf'a aidiyeti ile ilgili değerlendirme için bk. Eşit, *Şâfiî Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, s. 164-167.

doğruluğunun akıl delili ile bilinebileceğini söylemektedir.²⁸ Şâfiî fakihî Mâverdi (ö. 450/1058) Kur'ân, sünnet, icmâ ve kıyas olarak ifade ettiği²⁹ şer'î asılları bilmeye ve amel etmeye iten iki sebepten biri olarak akli zikretmektedir. Ona göre diğer sebep ise Arap dilini bilmektir. Mâverdi, akli hakkın ilmi (عِلْمُ الْحَقِّ وَهُوَ الْعَقْلُ) olarak tavsif eder. O akli bu şekilde nitelemesinin sebebi olarak şer'î asılların bilgisinde aklın asıl olmasını gerekçe olarak gösterir ve şer'î asılların sıhhatinin ancak akla bilinebileceğini söyler.³⁰ Akli şer'î asılların sıhhat ölçütü olarak belirlenince akla aykırı bir şer'in vürudu söz konusu olmayacaktır. Mâverdi bu hususu “*Bundan ötürü aklın caiz ve vacip kıldığı, yasakladığı ve iptal ettiği dışında şer' varit olmamıştır.*”³¹ ifadesi ile izah eder. Bu ifadeler varit olmuş şer'in akla aykırı olmadığını bilakis ona uygun olduğunu; aralarında bir çelişkinin vuku bulmadığını açık bir şekilde ifade etmektedir. Bu ifadeler bir tespiti ihtiva etmektedir. “Şer'in akla uygun varid olması gerektiği” şeklindeki Mutezili yaklaşımdan ayrılan yönü Mâverdi'nin yaklaşımının vakıanın tespitine dair olmasıdır. Varit olan şer' akla aykırı değildir demek söz konusu bu tespiti içermektedir.

Mâverdi akli hakkın gerçek bilgisi olarak tavsif etmektedir. Onun akli bu şekilde tavsifi Şâfiî'nin talep edilmesi farz olan hakkın ilmi olarak Kitâb ve sünneti göstermesi ile uyuşmamaktadır.³² Mâverdi daha sonra akıl nakil arasındaki ilişkiyi özetleyen şu cümleyi sarf eder: “*Akli deliller sem'i deliller üzerine kadî'dir (belirleyicidir) ve istidlal ilmîne (nakli delillerden çıkarımda bulunmaya) vesiledir. Bundan ötürü birçok âlim akli asılların anası olarak isimlendirmiştir.*”³³ Bu açıklamalardan onun nakil karşısında akla iki fonksiyon yüklediğini görmekteyiz. Birincisi kadılık fonksiyonudur. “Kadâ” sözlük anlamı itibariyle “hükmetmek, ayırtırmak, bir şeyi geçerli kılmak, tamamlamak, takdir etmek” anlamlarında kullanılırken³⁴ terim olarak ise “iki veya daha fazla hasım arasındaki anlaşmazlığın

²⁸ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî, et-Takrîb ve'l-İrşâd (es-Sağîr), thk. Abdülhamîd b. Ali Ebû Zenîd, [y.y.]: Müessesetü'r-Risâle, 1993, I, s. 271.

²⁹ Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebîr fi Fıkhi Mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiî*, thk. Ali Muhammed Maavvad-Adil Ahmed Abdü'l-Mevcud, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999, XVI, s. 55.

³⁰ Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebîr*, XVI, s. 54.

³¹ Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebîr*, XVI, s. 54.

³² “Şâfiî, *er-Risâle*, s. 34.

³³ “فَصَارَتْ حُجَجُ الْعُقُولِ قَاضِيَةً عَلَى حُجَجِ السَّمْعِ وَمُؤَيِّدَةً إِلَى عِلْمِ الْاِسْتِدْلَالِ، وَلِذَلِكَ سَمِيَ كَثِيرٌ مِنَ الْعُلَمَاءِ الْعَقْلَ أُمَّ الْأَصُولِ” Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebîr*, XVI, s. 54.

³⁴ Ebû'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfîi, *Lisânü'l-Arab*, 3. Baskı, Beyrut: Dârü's-Sadr, h. ١٣١٤, XV, s. 186; Şemsüddin Muhammed b.

Allah'ın hükmü ile çözülmesi"³⁵ şeklinde tanımlanmaktadır. Gerek sözlük anlamıyla gerek terim anlamıyla ele alındığında Mâverdi'nin akli, naklin geçerliliğinde ve nakiller arası çelişkide karar mekanizması olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Naklin geçerliliği ile kastedilen husus Bâkılânî'de (ö. 403/1013) de gördüğümüz ve kendisinin de açıkça ifade ettiği üzere naklin sıhhatidir. Naklin kaynağı ancak akıl ile ispat edildikten sonra naklin kendisi anlam kazanır. Akli sem' üzerinde kadı olarak nitelemesi akli mertebeye sem' den daha üstün olarak gördüğü anlamında yorumlanmamalıdır. Akıl nakil arasındaki ilişkinin bu şekilde izahı usulcülerin "Sünnet Kur'an üzerine kadıdır" şeklindeki ifadelerini hatırlatmaktadır. Şâtîbî (ö. 790/1388) bu benzetme ile kastedilenin sünnetin Kur'an'ı beyan işlevi olduğunu, ondan mertebeye önde olduğu anlamına gelmediğini ifade eder.³⁶ Dolayısıyla bu benzetme aklın sem' karşısındaki işlevine dair bir benzetme olup bir üstünlük iması içermemektedir.

Mâverdi'nin ifadelerinde akla yüklenen bir diğer işlev naklin anlaşılması ve ondan hüküm çıkarma yöntemi olan istidlaldir. Böylelikle Mâverdi'nin anlayışında akıl naklin hem sıhhatinde bir ölçüt hem de ondan hüküm çıkarmada bir yöntem olarak görülmektedir.

Şâfiî usulcü ve fakîhi Cüveynî (ö. 478/1085) aklın kişiye zarar veren şeyden kaçınmayı, menfaatine olanı elde etmeyi sağlaması yönünü inkâr etmediklerini belirtmektedir. İnsan kendisine zarar veren şeylerden kaçınması; iyiliğine olan şeyleri elde etmesi gerektiğini akıl ile bilir. Cüveynî aklın bu yönünün insan açısından söz konusu olduğunu ifade eder. Aklın bu yönünün inkârının akıl dışı olduğunu da belirtir. O, mükellefleri bağlayıcı bir şekilde hüküm koyma işinin bundan farklı olduğunu ve asıl meselenin de bu olduğunu söyler. Cüveynî, kişinin kendisine zarar veren şeyden kaçınması ve maslahatı olan şeyi almasının önünde bir engel olmamakla beraber bunların Allah'a izafe edilmesine karşı çıkar. Burada yanlış olan husus, kişinin aklıyla zarar ve yararına karar verdiği şeyin Allah'ın da onun hakkında ceza ve sevap vermesinin gerektiğini iddia etmesidir.³⁷ Dolayısıyla

Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî el-Kahîrî, *Muğni'l-Muhtâc ila Ma'rifeti Me'ânî'l-Elfâzi'l-Minhâc*, Beyrut: Dâru'l-Marîfe, 1997, IV, s. 497.

³⁵ Şirbînî, *el-İknâ' fî Halli Elfâzi Ebî Şüca'*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, II, s. 612.

³⁶ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl Selmân, [y.y.]: Dâru İbni 'Avfân, 1417/1997, IV, s. 312.

³⁷ İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknu'ddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâi en-Nisâbü'rî, el-Burhân, thk. Salâh b. Muhammed b. Uveyde, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997, I, s. 10.

Cüveynî insanın bireysel olarak aklıyla kendisine zarar veren şeyden kaçınmasını anlaşılır ve makul bulmakta ancak bunun öbür dünyaya ilişkin sevap ve ceza boyutuna iliştirilmesine karşı çıkmaktadır. Daha basit bir ifade ile aklın mükellefleri bağlayıcı bir hüküm isbâtı işlevinin olmadığını açık bir şekilde ifade etmektedir.

Sem'ânî aklı asıllar arasında bir delil olarak görmez. Ona göre akıl bir şeyi gerektirmez; sadece durumların anlaşılmasında bir alettir.³⁸ Sem'ânî bu kısa ifadesinde akıl ile ilgili iki bilgi vermektedir. Akıl mükellefleri bağlayıcı bir delil değildir. Bununla beraber aklın anlama işlevine değinmekte ve nakil de dahil olmak üzere eşyanın anlaşılmasının akla bağlı olduğunu kabul etmektedir.

Gazzâlî, akıl ile nakil arasındaki ilişkiyi *el-Mustasfâ* adlı eserinde şu ifadeleriyle tavsif eder: “Azledilemeyen ve değiştirilemeyen akl kadısı/hakimdir- ile tezkiye edilmiş tadil edilmiş Şer' şahidi.....”.³⁹ O akla hâkim ve kadı rolünü yüklemekte, onun azledilemeyen ve değiştirilemeyen bir yapısı olduğunu söylemektedir. Aklın kadılık ile tavsifi daha öncesinde Mâverdi'de de gördüğümüz bir metafordur. Gazzâlî'nin yukarıdaki ifadelerinden aklın kişiden kişiye, zamandan zamana, bölgeden bölgeye değişiklik arz etmeyen objektif bir hüviyete sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bireylerin birbirlerinden farklı olan bilgi, zekâ ve tecrübeleri kastedilen akıl kapsamı dışındadır. Çünkü söz konusu özellikler ile elde edilen bilgi zekâ, bilgi ve tecrübenin artmasıyla değişebilir. Apaydın kastedilen akılla objektif akıl ve burhanın kast edildiğini belirtmekte; zan ve tahmine dayalı akıl yürütmeler olmadığına dikkat çekmektedir.⁴⁰

Şer'i ise Gazzâlî, tezkiye edilmiş ve tadil edilmiş bir şahit olarak görmektedir.⁴¹ Ona göre şer', ayrıntılara tanıklık eder.⁴² Akıl ise şer'in şahitliğini tezkiye etmektedir. Nasıl ki mahkemelerde tanıklık yapacak şahitlerin adil olduklarına dair tezkiyeleri gerekiyorsa evvela şer'in de kaynak itibariyle doğrulanması gerekmektedir. Diğer bir anlatımla şer'in detaylara dair verdiği malumatın kabul

³⁸ Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar et-Temimî el-Mervezî es-Sem'ânî, *Kavâtiü'l-Edille fi'l-Usûl*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997, I, s. 22.

³⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 3. *أَمَّا بَعْدُ فَقَدْ تَنَاطَقَ قَاضِي الْعَقْلِ وَهُوَ الْحَاكِمُ الَّذِي لَا يُعْزَلُ وَلَا يُبَدَّلُ، وَشَاهِدُ الشَّرْعِ وَهُوَ الشَّاهِدُ الْمَرْكُوبُ الْمَعْدَلُ*

⁴⁰ Yunus Apaydın, “Te'vil”, *DİA*, XLI, s. 30.

⁴¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 3; *İslam Hukukunda Deliller*, I, s. 1.

⁴² Gazzâlî, “Kânünü't-Te'vil”, *Mecmûatü Resâli'l-İmâmi'l-Gazzâlî*, thk. İbrahim Emin Muhammed, Mısır: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, [t.y.], s. 627.

edilebilir olması için tezkiyesi gerekmektedir. Bu noktada onu tezkiye eden akıldır. Biz akıl sayesinde şer'î bilginin kaynağı olan Allah'ın uluhiyetini, peygamberlerin nübüvvetini ispatlamaktayız. Bu bağlamda akıl öncü bir delil olmaktadır.

Mahkeme metaforundan çıkan sonuç aklın öncü olan bu vasfının tek başına hükme ulaşmada yeterli olmadığıdır. Diğer taraftan bu metafor aklın ve naklin işlev ve sınırları hakkında bize bilgiler sunmaktadır. Akıl, şer'in şahitliği; yani vereceği bilgi ile tanıklığına muhtaçtır. Gazzâlî, Mâverdi gibi akla kadılık ve hâkimlik rolünü yüklemekte ayrıca nakle de şahitlik rolünü yükleyerek nasıl ki, hakkaniyetli ve bağlayıcı yargısal bir kararın ortaya çıkabilmesi için kadının şahitlere, şahitlerin kadıya ihtiyacı varsa aynı şekilde akıl ve naklinde birbirilerine muhtaç olduğu bir denge kurmak istemektedir. Ne tek başına akıl, ne de tek başına nakil sahih bilgiye ulaşmak için yeterlidir. Gazzâlî'nin bu tutumunu te'vile başvuran gruplar içerisinde akıl ile nakil arasında orta yolu tutup ikisini de birer asıl sayan beşinci grubu doğrulamasında da görmekteyiz. Gazzâlî'nin bu anlayışı ilimler tasnifinde de tebarüz etmekte ve fıkıh ile fıkıh usûlünü hem akli hem de nakli ilimlere dayalı olması itibarıyla en şerefli ilim olarak niteleyerek⁴³ tutarlı bir yaklaşım sergilemektedir.

Akıl öncü delil olmasına rağmen Gazzâlî'nin düşüncesinde naklin/sem'in olmadığı yerde onun yerine ikame edilen bir delil değildir. O bu konuya dair şu ifadeleri kullanır: "*Sem'î hükümler akıl ile idrak olunmaz, akıl şer'î hükümlerin kaynağı değildir.*"⁴⁴; "*Nitekim şer', aklın tek başına idrak hususunda yetersiz kalacağı bazı hükümler getirmiştir. Zira akıl, ta'atın ahirette mutluluk sebebi, ma'siyet'in mutsuzluk sebebi olacağını tek başına idrak edemez*"⁴⁵ Ona göre akıl, şer'î hükmün isbâtı ve nefyi hususunda değil; sadece nefyi konusunda delildir. Diğer bir ifade ile akıl ile şer'î hükmün yokluğuna ulaşılabilir; ancak şer'î hükmün kendisine ulaşamaz. Gazzâlî'ye göre aklın rolü, şer'î hükümler bağlamında sem'î delilin bulunmadığı durumlarda o konuda bir hükmün olmadığına delalet etmekten ibarettir.⁴⁶ Şöyle ki Hz. Peygamber'in Ramazan Ayı'nı vacip kılması halinde Şevval orucu aslî nefy (hükmün yokluğu) üzere kalmaya devam eder.⁴⁷ Yani Şevval Ayı için oruç vacip kılınmamış olarak devam eder. Diğer bir anlatımla Şevval orucunun

⁴³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 3, 4; *İslam Hukukunda Deliller*, I, s. 1, 2.

⁴⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 159; *İslam Hukukunda Deliller*, I, s. 301.

⁴⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 7; *İslam Hukukunda Deliller*, I, s. 5.

⁴⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 159; *İslam Hukukunda Deliller*, I, s. 302.

⁴⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 159; *İslam Hukukunda Deliller*, I, s. 301.

vacip olduğuna dair bir hükmün olmadığı anlaşılır. Ve bu, aklın delalet ettiği bir anlamdır. Ona göre akıl peygamberlerden önce, zimmetin mükellefiyeten berî olduğuna; davranışlarımızda herhangi bir kısıtlamanın olmadığına delalet eder. Gazzâlî, akıl delili ile sem'in vürudundan önce hükümlerin bulunmadığının bilinebileceğini ve bu durumun (hükmün yokluğu/aslî nefy) sem'î bir delil varid oluncaya kadar devam ettiğini (ıstışâb) kabul ettiğini söylemektedir.⁴⁸ Dolayısıyla Gazzâlî'nin düşüncesinde akıl ile naklin farklı işlevleri olan ve birbirlerinin yerine geçmeyen iki farklı delil hüviyetine sahip oldukları görülmektedir.

1. Akıl-Nakil Teâruzı

Gazzâlî, *Kanûnü't-Te'vil* adlı eserinde akıl ile nakil teâruzunda üç ana yaklaşımın olduğunu söyler. Bunlar, akli asıl kabul edenler, nakli asıl kabul edenler ve bu ikisi arasında cem ve telifik yoluna başvuranlardır.⁴⁹ Akıl ile nakil arasında cem yoluna gidenler de akli asıl sayıp nakle gereken özeni göstermeyen, nakli asıl sayıp akla gereken özeni göstermeyen ile hem akli hem nakli asıl sayıp ikisi arasını uzlaştıranlar şeklinde üçe ayırmaktadır. Böylelikle akıl ve nakil arasındaki ilişki hususunda beş farklı yaklaşımın olduğunu söylemektedir.⁵⁰ Sadece nakli kabul edenler, sadece akli kabul edenler, akli asıl kabul edip nakli ona tabi kılanlar, nakli asıl kabul edip akli ona tabi kılanlar, hem akli hem de nakli asıl kabul edenler.

a. Sadece nakli asıl kabul eden yaklaşım:

Bu yaklaşımı benimseyenler nakil ile gelen haberin zâhirinden akla ilk gelen anlama yetinip, zâhirler arasında bir çelişki ile karşı karşıya kaldıklarında bu çelişkiyi “Allah'ın her şeye gücü yeter” anlayışı ile savuşturarak te'vilden kaçınırlar.⁵¹

b. Sadece akli asıl kabul eden yaklaşım:

Bu yaklaşıma sahip kimseler birinci gruptakilerin aksine akli düşüncelerinin merkezine alıp onu asıl kabul etmektedirler. Bu gruptakiler akıllarına uygun olan şer'î nakilleri kabul etmekte; akıllarına aykırı olanları ise peygamberlerin avamın anlayabileceği şekilde onların seviyesine uygun olarak yaptıkları metaforik anlatımlar olduğunu iddia etmektedirler. Onlara göre avamın anlayabilmesi için peygamberler bir şeyi olduğunun hilafına olacak şekilde anlatmak durumunda

⁴⁸ Gazzâlî, *el-Mustafâ*, s. 159; *İslam Hukukunda Deliller*, I, 301.

⁴⁹ Gazzâlî, *Kanûnü't-Te'vil*, s. 625.

⁵⁰ Gazzâlî, *Kanûnü't-Te'vil*, s. 625.

⁵¹ Gazzâlî, *Kanûnü't-Te'vil*, s. 625.

kalmışlardır. Gazzâlî bu gruptakilerin akıl konusundaki aşırı tutumları ve maslahat sebebiyle peygamberlere yalan isnadında bulunmaları sebebiyle küfre düştüklerini söylemektedir.⁵²

Gazzâlî bu iki yaklaşımdan ilkinin tercih edenlerin ikinciyi tercih edenlere nazaran daha temkinli durduklarını ve böylece küfür sınırında gezinmeyip cehalet içerisinde kaldıklarını belirtir. İkinci grup ise peygamberlerin maslahat gereği bildikleri şeyin hilafına konuşabildiklerini düşünmektedirler ki bu, cehaletten daha kötü bir durum olan küfür durumudur. Gerçi Gazzâlî iki yaklaşımı da eleştirmektedir. Ancak iki grup içerisinde ikincisinin daha vahim olduğunu düşünmektedir.⁵³

c. Akli asıl kabul edip nakle gerektiği özeni göstermeyen yaklaşım:

Bu gruptakiler akli asıl sayıp onu detaylı bir şekilde araştırmış ve nakle gereken özeni göstermemişlerdir. Bu yaklaşımlarının sonucu olarak ilk bakışta birbirleriyle ve akılla çelişen zâhir anlamları cem edememişlerdir. Bu sorunu çözüme çabası içerisinde girmeyip akla aykırı her zâhiri reddetmişler; Kur'an gibi mütevâtir olanlar ile te'vili lafzına yakın hadisler dışındaki nakillerin râvilerini yalanlamış; bu tür nakilleri kabul etmemişlerdir. Aynı şekilde kendilerine te'vili zor gelen nakilleri, uzak te'vilden sakınmak için inkâr etmişlerdir. Dolayısıyla bu gruptakiler te'vilde zorlanma ile haberin inkârı seçeneklerinden kolay olan inkârı seçtiklerinden ötürü sika râvilerden bize sahih olarak ulaşan hadisleri inkâr etme yanlısına düşmüşlerdir.⁵⁴

d. Nakli asıl kabul edip akla gerektiği özeni göstermeyen yaklaşım:

Bu gruptakiler nakil üzerinde detaylı araştırma yaptıklarından ötürü pek çok zâhir mana arasında zihinlerinde cem gerçekleşmiştir. Onlar akıldan kaçtıklarından ötürü ona gerektiği kadar ehemmiyet göstermemişlerdir. Gazzâlî'ye göre bu husus zâhir anlamlar ile akli konuların bazı yönleri arasında çatışmalar olmasına sebep olmuştur. Bu gruptakiler akıl konusunda uzman olmadıklarından neyin aklen mümkün ve neyin aklen imkânsız olduğunu bilememekte; aklen imkânsız olan bir şeyi mümkün, aklen mümkün olan bir şeyi imkânsız sayabilmektedirler. Örneğin Allah hakkında yön belirlemenin imkânsız olduğunu bilmediklerinden Allah

⁵² Gazzâlî, *Kânûnü't-Te'vil*, s. 625.

⁵³ Gazzâlî, *Kânûnü't-Te'vil*, s. 625.

⁵⁴ Gazzâlî, *Kânûnü't-Te'vil*, s. 625, 626.

hakkında istivâ gibi yön içeren nakiller hakkında te'vil yapmaya gerek duymazlar. Çünkü akli konularla uğraşmadıklarından te'vile ihtiyaç duymazlar.⁵⁵

e. Akli ve nakli araştırma hususunda orta yolu tutan yaklaşım:

Gazzâlî bu yaklaşımı mütevasıt yani orta yol olarak nitelendirir. Bu gruptakiler hem akli hem de nakli birer asıl olarak kabul edip, akil ve nakil arasında gerçek bir çatışmanın olmadığı anlayışındadırlar. Bu anlayışa göre akli inkâr etmek dinin kendisini inkâr etmek anlamına gelir. Çünkü şer'in doğruluğu ancak akılla bilinir. Akli delil olmazsa mütenebbî (peygamberlik iddiasında bulunan) ile nebî, doğru söyleyen ile yalan söyleyen arasındaki ayrımı bilemezdik. Şer'in ispatının kendisine bağlı olduğu akıl, nasıl olurda şer' gerekçe gösterilerek yalanlanır.⁵⁶

Gazzâlî bu gruplar içerisinde mütevasıt diye nitelendirdiği beşinci grubu haklı görmekte, onların takip ettiği metodu sağlam olarak tavsif etmektedir.⁵⁷ Gazzâlî akli delilin asla inkâr edilmemesi gerektiğini ve onun yalan söylemediğini belirtir; çünkü aklın yalanlanması, akılla ispatlanan naklin yalanlanması sonucuna götürür.⁵⁸

Yukarıda aktardığımız akıl-nakil ilişkisi karşısında Gazzâlî'nin orta yol (mütevasıt) olarak nitelediği beşinci gruptakilerin anlayışına göre akıl ile nakil arasında gerçekte bir teâruz meydana gelmez.⁵⁹ Gazzâlî *Kânûnü't-Te'vil* adlı eserinde bu anlayışı haklı bulur⁶⁰ ve *el-Mustasfâ* adlı eserinde kendi görüşü olarak zikreder. O, akli ve nakli deliller arasında hakikatte bir teâruzun meydana gelmeyeceğini söyler. Ona göre akıl delili nesh edilmeyen, yalanlanmayan bir delildir.⁶¹ Dolayısıyla nesh edilmeyen ve birbirleriyle çatışmayan akıl delili ile nesh edilebilen ve birbirleriyle çatışan nakli (sem'î) delil teâruz ediyor gibi görünürse nakli delilin sıhhatine bakılır. Ona göre akli delile aykırı nakli delil ya mütevatir değildir ve böylece onun sahih olmadığı anlaşılır. Ya da mütevatirdir ki; bu durumda nakli delil te'vil edilir. Gazzâlî bu iki durumda da hakikatte bir teâruzun olmadığını ifade eder. Ona göre akli delile aykırı te'vil ihtimali olmayan mütevatir

⁵⁵ Gazzâlî, *Kânûnü't-Te'vil*, s. 626.

⁵⁶ Gazzâlî, *Kânûnü't-Te'vil*, s. 625-627.

⁵⁷ Gazzâlî, *Kânûnü't-Te'vil*, s. 626.

⁵⁸ Gazzâlî, *Kânûnü't-Te'vil*, s. 627.

⁵⁹ Gazzâlî, *Kânûnü't-Te'vil*, s. 19.

⁶⁰ Gazzâlî, *Kânûnü't-Te'vil*, s. 626.

⁶¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 252; *İslam Hukukunda Deliller*, II, s. 143.

bir naklin (nassın) olması mümkün değildir.⁶² Akıl-nakil arasındaki uyumu daha önce Mâverdi'nin şu ifadelerinde de görmekteyiz: “*Bundan ötürü aklın caiz ve vacip kıldığı, yasakladığı ve iptal ettiği dışında şer‘ varit olmamıştır*”.⁶³

Akla aykırı gibi görünen mütevatire örnek olarak “*Sarhoş iken namaza yaklaşmayın*” (4/Nisâ 43) âyetini zikredebiliriz. Gazzâlî sarhoşa hitabın burhanla (kesin akli delil) imkânsız olduğunu; dolayısıyla bu âyetin te’vil edilmesi gerektiğini belirtir.⁶⁴ Ona göre bu âyetin iki şekilde te’vil edilmesi mümkündür: 1. Bu hitap henüz sarhoşluğun başında olan kişiye yöneliktir. Bu durumdaki kimse daha önce güzel bulmadığı bazı ciddiyetsiz davranışları güzel bulabilmesiyle beraber akli başındadır. 2. Bu hitap İslam’ın başlangıcında, şarabın haram kılınmasından önce nazil olmuştur. Bu hitapla kastedilen namazın terk edilmesi olmayıp; içkinin namaz vaktinde sarhoş olacak kadar çok içilmemesidir.⁶⁵

Akıl ve naklin kaynağının aynı olması itibarıyla birbirleriyle teâruz etmeleri imkân dahilinde değildir. Allah akli belli kurallar ekseninde çalışır bir şekilde yaratmış ve muhatap kabul ettiği insana bahşedip mükellef olmanın şartı olarak kabul etmiştir. Allah’ın, yarattığı akla aykırı hitapta bulunup onu mükellef olmanın sebebi olarak kabul etmesi, *teklîf-i mâlâ yutâk* olur veya Allah’ın kendi eylemi ile sözü arasında bir çelişkiye düştüğü kabul edilir ki bu iki durum da Allah için söz konusu değildir. Akıl delili neshi kabil ve batıl olmayınca geriye Peygamber’in ağzından zuhur eden naklin kendisinden gerçekten sadır olup olmadığı ihtimali kalmaktadır. Burada asıl sorgulanan naklin Peygamber’e nispetidir. Peygamber’e nispetinde sorun olmayan veya tevatüren Peygamber’den nakledilmiş olan nassın akla aykırı olması düşünülemez olduğundan, Şâri’in anlamı somutlaştırmak için bir araç olarak dili kullandığı göz önünde bulundurularak bu dilin imkânları çerçevesinde Şâri’in kast ettiği manaya göre lafız te’vil edilir. Gazzâlî bu durumu ifade etmek üzere şu ifadeleri kullanır: “*Eğer akla aykırı sem‘î bir delil varid olmuşsa ya mütevatir değildir ve böylece sahih olmadığı bilinir ya da mütevatirdir ve te’vil edilir. Her iki durumda da teâruz söz konusu olmaz. Akıl deliline aykırı olarak, hata ve te’vile ihtimali bulunmayan mütevatir bir nassın bulunması mümkün değildir; çünkü akıl delili nesh ve butlanı kabul etmez.*”⁶⁶

⁶² Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 252; *İslam Hukukunda Deliller*, II, s. 143.

⁶³ Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebîr*, XVI, s. 54.

⁶⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 68; *İslam Hukukunda Deliller*, I, s. 120.

⁶⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 68; *İslam Hukukunda Deliller*, I, s. 120.

⁶⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 252; *İslam Hukukunda Deliller*, II, s. 143.

2. Naklin Muhassisi Olarak Akıl

Akıl delili âmm lafızların umumuna delalet edebildiği gibi onları tahsis eden delillerden de biridir. Umûmu akıl tarafından anlaşılan bir nakil ile çelişir gibi gözükken başkaca nakiller olabilir. Gazzâlî bu durumda aklın umumiliğine delalet ettiği nakli esas alarak bu şer'î delile aykırı olan diğer şer'î delillerin tev'il edileceğini söyler. O, “*Her şeyin yaratıcısı*”⁶⁷ ayeti ile “*Siz, Allah’ı bırakarak ancak putlara tapıyorsunuz ve yalan yaratıyorsunuz.*”⁶⁸ ayetinin çelişmediğini belirtir. Gazzâlî’ye göre ilk ayetin umûm ifade ettiğine akıl delâlet eder, Ankebût Sûresi’ndeki “*yaratma*” ifadesi ise yalan ve uydurma olarak te’vil edilir.⁶⁹

Gazzâlî akli umumu tahsis eden deliller arasında saymakta ve buna dair şu örneği zikretmektedir: Akıl “*Her şeyin yaratıcısı*”⁷⁰ ayetinde geçen “şey” (varlık) kelimesinin kapsamına Allah’ın girmediğine delalet eder; çünkü zatı itibariyle kadim olan bir şeye kudretin taalluk etmesi imkânsızdır. Dolayısıyla Allah’ın zatı ve sıfatları bu yaratmanın dışındadır. Aynı şekilde “*Haccetmek Allah’ın insanlar üzerindeki hakkıdır*”⁷¹ ayetinin kapsamına çocuk ve akıl hastalarının dâhil olmadığı akıl delili ile anlaşılmaktadır. Zira akıl anlamayan kimsenin mükellef tutulmasını imkânsız görmektedir.⁷²

Bu iki husus, esasında akla aykırı düşen mütevatir naklin muhtemel versiyonlarıdır. Akla aykırı mütevatir âmm lafızların akılla çelişen yönler açısından akıl tarafından tahsis edilmesi akıl-nakil teâruzunun meydana gelme biçimlerinden biridir. Nakil tüm yönüyle akılla çelişmeyip bir kısmıyla çelişmektedir. Bu durumda akıl nakli tahsis etmektedir. Aklın umûmiliğine delalet ettiği nakle aykırı diğer nakillerin te’vil edilmesi de akıl-nakil teâruzunun meydana gelme biçimlerinden bir diğer türdür. Bu durumda iki nakil teâruz etmekte aklın desteklediği nakle uygun olarak diğer nakil te’vil edilmektedir. Akıl iki nakil arasında müreccih veya hakem gibi görünmektedir. Ancak söz konusu çatışma, aklın nakillerden birinin umumiliğine delalet etmesi suretiyle ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla asıl çatışma aklın delaleti ile bu delalet aykırı görünen diğer nakil arasında olmaktadır. Bu

⁶⁷ 6/En’âm 102.

⁶⁸ 29/Ankebût 17.

⁶⁹ Aklın umûmiliğine delalet ettiği nakille çelişir gözükken diğer ayetlerin te’viline dair başka örnekler için bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 252; *İslam Hukukunda Deliller*, II, s. 143.

⁷⁰ 6/En’âm 102.

⁷¹ 3/Âl-i İmrân 97.

⁷² Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 245; *İslam Hukukunda Deliller*, II, s. 128, 129.

durumda akıl bir şeye (lafzın umumiliğine) delalet ettikten sonra aklın değişmez ve neshedilmeyen özelliğinden ötürü bu delalete aykırı nakil te'vil edilmektedir.

SONUÇ

Gazzâlî'nin akıl-nakil ilişkisi anlayışının kendisinden önceki Şâfiî ve Eş'ârî usulcülerin görüşlerinin devamı olduğunu görmekteyiz. Akıl ile nakil konusunda Gazzâlî orta yolu tutan anlayışı doğrulamakta ve benimsemektedir. Bu anlayışa göre akıl ve nakil sahih anlam için ihtiyaç duyulan delillerdendir. Akıl değişmez özelliği ve nakli ispat vasıtası olması hasebiyle öncü ve kurucu bir delildir. Seleflerinde olduğu gibi Gazzâlî'nin düşüncesinde de akıl, naklin meşruiyetinin ispat delilidir. Nitekim Hz. Peygamber'in getirdiği nakiller ancak kendisinin nübüvveti akıl ile ispatlandıktan sonra anlam kazanır. Akıl hüküm ispatında etkisi olmasa da şer'î hükmün yokluğunun anlaşılmasında delil olabilmektedir. Dolayısıyla şer'î hüküm ancak nakille anlaşılmaktadır. Bununla beraber akıl ile sem'î bir delilin yokluğuna karar verilebilir. Akıl ve naklin te'aruzu durumunda nakil ya mütevatir değildir, ya da mütevatir olup akla göre te'vil edilmesi gerekmektedir. Ayrıca akıl nakli bir delilin umûmiliğine delalet edebilir. Bu durumda bununla çelişir gibi gözükken diğer nakillerin bu umûmiliğe göre yine te'vil edilmesi gerekir. Akıl Gazzâlî'nin anlayışında âmm lafızları tahsis eden delillerden biridir. Bu husus, umûmu üzere kaldığında akla aykırı olacak naklin akılla te'aruz eden kısmıyla tahsisi anlamındadır.

KAYNAKÇA

- Amidî, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kasım) Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, thk. Abdürrezak Afifi, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmi, [t.y.].
- Apaydın, H.Yunus, "Te'vil", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2012, XLI, 28-31.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd (es-Sağîr)*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid, [y.y.] : Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Bayrakdar, Mehmet, "Gazzâlî: Kimdir ve Nedir?", *Vefatının 900. Yılı Anısına Büyük Mütefekkir Gazzâlî*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nisâbü'rî, *el-Burhân*, thk. Salâh b. Muhammed b. Uveyde, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997.
- Deveci, Melek, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminde Aklın Yeri*, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Eşit, Davut, *Şâfiî Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.

- Eşit, Yusuf, "Bir Muhaddisin Gözüyle Fıkıh ve Fakih", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmaları Dergisi*, 2018, X, s. 1653-1668.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdüsselam Abdüşşafi, y.y: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- a.mlf., *Kânûnü't-Te'vil (Mecmûatü Resâilil-İmâmi'l-Gazâlî içinde)*, thk. İbrahim Emin Muhammed, Mısır/Kâhire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, [t.y.].
- a.mlf., *İslam Hukukunda Deliller ve yorum Metodolojisi*, çev. H. Yunus Apaydın, Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994.
- a.mlf., *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, Beyrut : Dârü'l-Ma'rife, [t.y.].
- a.mlf., *Mi'yârü'l-İlim*, thk. Süleyman Dünya, Mısır: Dârü'l-Ma'rife, 1961.
- a.mlf., *el-Menhûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto, Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1419/1998.
- Haffâf, Ebû Bek Ahmed b. Ömer, *el-Aksâm ve'l-Hişâl*, Dublin, Chester Beatty Library, nr: 5115.
- Hatib el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî, *el-Fakih ve'l-Mütefakkih*, thk. Ebû Abdirrahman Adil b. Yusuf, Suud: Dârü İbni'l-Cevzî, 1996.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensâri er-Rüveyfî, *Lisânü'l-Arab*, 3. Baskı, Beyrut: Dârü's-Sadr, h. 1314.
- Mâverdi, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *el-Hâvi'l-Kebîr fi Fıkhi Mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiî*, thk. Ali Muhammed Maavvad-Adil Ahmed Abdü'l-Mevcud, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar et-Temimî el-Mervezî, *Kavâtiü'l-Edille fi'l-Usûl*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs, *er-Risâle*, thk. Ahmed Şâkir, Mısır: Mektebetü'l-Halebi, 1358/1940.
- a.mlf., *el-Ümm*, Beyrut: Dârü'l-Marife, 1410/1990.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî, *el-Muvâfakât*, Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl Selmân, [y.y.] : Dârü İbni 'Avfân, 1417/1997.
- Şimşek, Murat, "İlimler Tasnifi açısından Fıkıh ve Usûlü", *Bakı Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin Elmi Mecmuası*, XIX, Haziran, 2013.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatib el-Kahirî. *Muğni'l-Muhtâc ila Ma'rifeti Me'ani'l-Elfâzi'l-Minhâc*, Beyrut: Dârü'l-Marife, 1997.
- a.mlf., *el-İknâ' fi Halli Elfâzi Ebî Şüca'*, Beyrut : Dârü'l-Fikr, [t.y.].
- Yıldız, Mustafa, "Gazzâlî'ye göre Akıl ve Dinî Bilgi Kaynağı Olarak Aklın Önemi", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 2014, III, S. 4, s. 14-28.

Dini İstismar Eden Örgütlerin Şiddet ve Terör Konusundaki Teolojik Gerekçeleri

*Fatih KURT**

Öz: Din istismarı, her dinde ve her dönemde var olabilen negatif bir niteliklerdir. Tarihsel süreçte semavi din mensupları olan Yahudi ve Hristiyanlar'da olan bu olgu, İslam dini mensupları için de söz konusudur. Müslümanların ezici çoğunluğu tarafından onaylanmasa da, bu tür oluşumların temel düşünce yapıları, Kur'an ve hadis kaynaklı inanç ilkelerinin istismarı üzerine kurulmuştur. İslam düşünce tarihinde geniş kapsamlı şiddete başvurmayı benimseyen ve bunu da dini nasların bir gereği olarak gören kesim, kendilerini genellikle Selefilik düşüncesine nispet etmişler ve referanslarında bu ekole mensup kimseleri göstermişlerdir. Davranış ve tutumlarına gerekçe olarak da, tevhid ilkesine olan bağlılıklarını dile getirmişlerdir. Bu haliyle dini istismar eden radikal örgütlerin kendilerine özgü teolojik altyapıları olduğu görülmektedir. Ekseninde oluşan bu itikadi arkaplan, kelam ilminin doğrudan ilgi alanına girmektedir. Söz konusu örgütlerin dini kavramlara sarılırken, genellikle Eş'arilik ve Mâtürîdilik ekseninde oluşan Ehl-i Sünnet anlayışından farklı bir yaklaşım sergiledikleri görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Dini İstismar, Şiddet, Kelam, Fitne, Tevhid.

Organizations Which Exploit the Faith and their Theological Justifications about the Terror and Violence

Abstract: The exploit of religion is a negative quality that can exist in every religion and every period. This phenomenon, which is in the Jewish and Christians who are members of the Christian religion in the historical process, is also related to the Muslims. Though it is not approved by the overwhelming majority of Muslims, the basic ideas of such organizations based their formation on the exploitation of the principles of belief in Qur'an and hadith. In the history of Islamic thought, the sects and groups which embraced a wide range of violence and saw it as a necessity ordered by the religion, generally attached themselves to the idea of Salafism and in their references they showed people belonging to this school. As a reason for their behavior and attitudes, they expressed their commitment to the principle of tawhid. As such, radical organizations that exploit religion seem to have their own specific theological infrastructure. In this direction, such formation and thought structures fall under the direct interest of Islamic theology. In their usage of religious terms it is clear that these organizations have a different understanding than that of Ahlu Sunnag that is mainly composed of Ash'ari and Maturisdi schools.

Keywords: Exploit the religion, Violence, Islamic theology, Tawhid, Fitnah (temptation).

* Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, fatihkurt25@hotmail.com.

التنظيمات المستغلة للدين ومسوغاتها العقيدية في العنف والإرهاب

الملخص: استغلال الدين ظاهرة سلبية من الممكن وجودها في كل عصر ودين. وكما أن هذه الظاهرة كانت موجودة لدى أتباع الديانتين السماويتين: اليهودية والنصرانية على مر التاريخ فقد انطبقت على أتباع الدين الإسلامي أيضا. وأسست الحركات والمجموعات التي تمارس الاستغلال الديني - والتي لم تحظ بترحيب وقبول الأثرية الساحقة من المسلمين- ، بنائهم الفكري على استغلال بعض المبادئ العقيدية المستوحاة من القرآن والسنة. فعبر تطور الفكر الإسلامي في التاريخ برزت فرق تبني العنف بنطاقه الواسع وترى ذلك كضرورة دينية من مقتضيات النصوص وتعزو نفسها عادة إلى المدرسة السلفية وتستمد بآراء وقناعات رجالها وأعلامها في تأصيل واستنباط الأحكام. وتغلل أصحاب هذه النزعة، موافقهم واختياراتهم الدينية بتعلقهم وإهتمامهم بمبدأ التوحيد. ومن خلال ما سبق ذكره يتضح جليا أن التنظيمات الراديكالية المستغلة للدين، تمتلك بنية عقيدية ودينية خاصة بها. فعلم الكلام يختص بهذه الخلفية العقيدية بشكل مباشر ويتم تصنيف هذه الخلفية في مجال اهتمام علم الكلام وتدرج تحت مواضيع بحثه، وفي هذا السياق ذاته يجدر بالذكر أن هذه التنظيمات تستخدم المصطلحات الدينية وتلجأ إليها في أدبياتها التنظيمية بشكل دائم وتختلف عادة في تعاملها مع النصوص مع الفهم السني أو بتعبير آخر فهم أهل السنة الناشئ والمتمركز حول مدرستي الأشعرية والماتريدية.

الكلمات المفتاحية: الاستغلال الديني، العنف، الكلام، الفتنة، التوحيد

A. GİRİŞ

1. Kavramsal Çerçeve

Kur'an'da adı geçen peygamberlerin büyük çoğunluğu, bugün için Ortadoğu diye tabir ettiğimiz coğrafyada yaşamış ve tebliğ görevlerini bu bölgede gerçekleştirmişlerdir. Bu doğrultuda Ortadoğu'da hâkim etken ve ayırıcı faktör, din olmuştur. O nedenle Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet gibi semavi dinlerin ana merkezi de Ortadoğu olmuştur.

Tüm semavi din mensupları kendi inançlarının insanlığa barış ve mutluluk getirdiğini ileri sürmekle birlikte, belirli dönemlerde tüm dinlerde kendilerini gibi düşünmeyen ve inancına sahip çıkmayan insanlara yaşama hakkı tanımayan gruplar ortaya çıkmıştır. Bunun tarihsel en belirgin örneği, İspanya'da Katolikler'in, Yahudi ve Müslümanlar'a uyguladığı baskı, yıldırma ve soykırımdır.

Bu tür bir algı ve kabule sahip kimseler, her kesimde aşırılıkla nitelenerek radikal din mensupları olarak kabul edilmişlerdir.¹ Bu grupların bir kısmı tarihsel süreçte kendi inancına sahip çıkmayan kimselere karşı, din adına şiddet ve teröre başvurmuşlardır. Özellikle Batı'da "Dini terör" söylemi ortaya çıkmış ve İslam dünyasında da bu kavram, üzerinde ciddi bir değerlendirme yapılmadan kullanılagelmiştir.²

Bu doğrultuda terörün çok sayıda tanımı bulunmaktadır. Bu tarifler arasındaki ortak payda, şiddet içermesi, insanların yaşamını tehlikeye sokması, sivil halka zarar verme ve onları korkutmak, insanları bir düşünce kalıbına sokup onları eyleme zorlama, mevcut idari sistemi güç kullanarak değiştirme yoluna gitme ve girişimlerde bulunma, suikast düzenleme gibi temel karakteristik niteliklerdir.

Nitekim Türkiye Cumhuriyeti'nin 12.04.1991 tarih ve 3713 sayılı *Terörle Mücadele Kanunu*'nun 1. maddesine göre terörün tanımı şöyledir:

"Terör; baskı, cebir ve şiddet korkutma, yıldırma, sindirme veya tehdit yöntemlerinden biriyle Anayasada belirtilen Cumhuriyet'in temel niteliklerini, siyasi, hukuki, sosyal, laik, ekonomik düzeni değiştirmek, devletin ülkesi ve milleti ile bölünmez bütünlüğünü bozmak, Türk Devleti'nin ve Cumhuriyeti'nin varlığını tehlikeye düşürmek, devlet otoritesini zaafa uğratmak ve yıkmak veya ele geçirmek, temel hak ve hürriyetleri yok etmek, Devlet'in iç ve dış güvenliğini, kamu düzenini veya genel sağlığı bozmak amacıyla bir örgüte mensup kişi veya kişiler tarafından girişilecek her türlü eylemlerdir".

Bu özelliklere sahip olan her grup, kesim ve girişimler, terör ve terörist olarak adlandırılır. Terörün bu ortak niteliklerini benimseyen ve uygulayan kimselerin temel gerekçeleri farklı olabilir. Bu gerekçeler arasında dini ve siyasi savlar ön plandadır. Buna göre terör siyasi ve dini gibi bir ayırıma sahip görünse de, aslında bu ayırıma neden olan gerekçelerin, ana gaye olmadığı anlaşılmaktadır. Zira terörün uygulama alanına bakıldığında, toplum yapısında ve sosyal zeminde bir fark gözetilmediği anlaşılmaktadır. Bu doğrultuda terör hareketleri, İngiltere'de, Rusya'da, İspanya'da olduğu gibi Arabistan'da da görülmektedir. Buna göre

¹ Oktay Çelik, "Dini İstismar Eden Terör Örgütlerinin Radikalleşme Süreçleri", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Isparta, 2015, 2/22, 101-104.

² H. Ezber Bodur, "Dini Motifli Terör Fenomeni ve İslam'ın Siyasal İstismarı", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, 67-69; Zafer Cihrioğlu, Erol Bulut, "Terör, Din ve Siyaset", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Elazığ, 2010, 20/2, 301-322.

Londra'daki bir Hristiyan ile Endonezya'daki bir Müslüman, her zaman terör olaylarına maruz kalma ihtimaline sahiptir.³

Radikalizm, Latince "kök" anlamındaki 'radix' sözcüğünden türemiştir. Radikalizm, uç bir siyasi görüşü destekler. Aşırılık, yapısallığı gereği subjektif olacağı için radikalizm görüşü de doğal olarak sübjektiftir. Buna göre radikalizmde genellikle hoşgörü karşıtı bağnazlık vardır.⁴

Yine terörle birlikte anılan "Fundamentalizm" kavramı da benzer bir anlam taşımaktadır. Kökencilik ve köktencilik manasında olan Fundamentalizm, daha çok Hristiyanlık bağlamında değerlendirilmiştir. Günümüzde ise genellikle dini istismar eden Müslüman söylemleri için söz konusu olmaktadır.⁵

Fundamentalizm daha çok I. Dünya Savaşı sırasında ABD'de gelişen, aşırı muhafazakâr Protestan kesim tarafından dillendirilmiştir. Fundamentalizm'in ilkeleri, 1910-1915 yılları arasında yazılan *The Fundamentals* adlı 12 serilik kitapta belirtilmiştir. Bu çalışmanın temelinde dini eleştiren ve toplumsal hayatta dini etkinliğini yıkan modernist yaklaşımlara karşı tavrı almaktadır.⁶

Fundamentalizm kavramının İslam ile özdeşleştirilmesi, isabetli görünmemektedir. Bu terim Hristiyanlık için bir anlam ifade edebilir. Zira "öze dönüş" ve "özden beslenme" şeklinde sloganlaşan Fundamentalizm, konsiller ve kilise babaları tarafından şekillenen bir Hristiyanlık için, Hz. İsa ve onun öğretilerine yönelik şekilde bir öze dönüş söz konusu olabilir. Nitekim Hristiyanlar içerisinde var olan fundamentalist hareketler de bu yönlü bir amaca sahiptirler.⁷ Ancak Müslümanlar'ın ezici çoğunluğu, Kur'an ve hadis olarak ana kaynaklardan beslenmektedir. İslam dünyası için sorun, nasların anlayış ve anlaşılış

³ Ramazan Biçer, "Dini Temalı Terörün Hedefi: Bu Kimin İşine Yarıyor", *Terörlü Mücadelede Makro ve Mikro Perspektifler*, Ankara: Polis Akademisi Yayınları, 2001, s. 263.

⁴ Oktay Çelik, "Dini İstismar Eden Terör Örgütlerinin Radikalleşme Süreçleri", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Isparta, 2015, 2/22, s. 103, 104.

⁵ H. Ezber Bodur, "Dini Motifli Terör Fenomeni ve İslam'ın Siyasal İstismarı", *Kahramanmaraş Sütçüimam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kahramanmaraş, 2005, 5, s. 72.

⁶ Hüseyin Salur, *Küresel Çağda Din ve Terör*, Konya: Çizgi Yayınları, 2009, s. 14.

⁷ G. Matthew Hawzen, "The Gospel According to Tim Tebow: Sporting Celebrity, Whiteness, and the Cultural Politics of Christian Fundamentalism in America", *Sociology of Sport Journal*, 34 (2017): 13, 15; Lee A Kirkpatrick, "Fundamentalism, Christian Orthodoxy and Intrinsic Religious Orientation as Predictors of Discriminatory Attitudes", *Journal For The Scientific Study Of Religion*, 33/3, (1993), s. 256, 257, 265.

biçimidir özü kabul etme değildir. Zira Müslümanların çoğu Kur'an ve sahih hadisleri kabul eder. Problem, öz olarak ifade ettiğimiz nasların anlaşılış biçimidir. Yani Müslümanlar arasındaki tartışma, kaynakların yorumlanması veya doğrudan anlaşılmasıyla alakalıdır.

Düşünce ve inançtaki olumsuzluklar hakkında kullanılan ortak terimler, aynı zamanda birbirlerini kapsamakta ve benzer anlam içermektedir. Sözgelimi radikalizm, fundamentalizm, konservatizm, ekstremizm, dar kafalılık, bağnazlık ve yobazlık kelimeleri, benzer anlamlar içererek, bir manada birbirlerini gerektirici de olmaktadır.⁸

Bu doğrultuda bu çalışmamızda söz konusu terimler içerisinde “radikalizm” terimini kullanmayı tercih ettik.

Bu tür adlandırmalarda gözden kaçırılmaması gereken bir husus vardır. Şöyle ki, özellikle siyasi bağlamda ve resmi söylemde siyasi yönetim tarafından, kendi resmi dini söyleminin dışında olan görüş ve düşünceler, radikal hareket olarak da adlandırılmaktadır. Sözgelimi, Özbekistan’da siyasi anlamda iki tür İslam’dan söz edilebilir. İlki, Özbek resmi devlet politikalarında yer alan, devlet destekli ve devlet tarafından yönlendirilen “Resmi İslam”dır. Diğeri ise Özbek Hükümeti’nin siyasi görüşleriyle bağdaşmayan ve farklı bir söyleme sahip olan halk Müslümanlık’ı ve başta tasavvuf olmak üzere cemaat ve dini kesimlerin sahip olduğu İslami anlayıştır.⁹

Bu gibi durumlarda, resmi hükümet ve siyasi erkin dini anlayışının dışında olan ve hatta siyasi çekişmelere yol açan, ancak siyasi merkezli olmakla birlikte siyasi malzeme ve dini söylem ile ifade edilen fanatik türü nispetlendirmeler de bir realitedir.

Terörün birden fazla boyutu bulunmaktadır. Biz bu çalışmamızda, dini istismar ederek, dini şiddet aracı olarak gören ve şiddeti tasvip eden Müslüman söylemli oluşumlar üzerinde durmak istiyoruz. Ancak buna giriş mahiyetinde dini söylemli oluşumların kısa bir tarihi geçişini ele almanın uygun olduğunu düşünüyoruz.

⁸ Mehmet Münir Dedeoğlu, “Bir Zihniyet Tutumu ve Düşünme Formu Olarak Dogmatizm ve Dogmatik Tutum”, *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*, İstanbul, 2017, 7/13, s. 803.

⁹ Efe Çaman-, Kenan Dağcı, “Özbekistan’da İslam, Siyasi Sistem ve Radikalizm”, *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*, 2014, 5/8, 13.

2. Dini İstismar Eden ve Şiddet ve Terörü Teşvik Eden Örgütlerin Tarihsel Geçmişi

Dini temalı terör veya dini istismar eden terör hareketleri olarak adlandırılan bu radikal oluşumların başında, “Sicarilik” gelmektedir.

Sicari, Latin kökenli bir isimdir. Terörist hareketlerin tarihte bilinen en eskilerinden olan Sicarilik, m.ö. 73–66 yılları arasında Filistin topraklarında dini nitelikli, şiddete dayalı ve örgütlü bir hareket olarak ortaya çıkmıştır. Zealotlar içerisinde değerlendirilen örgüt, radikal bir Yahudi tarikatı olarak kabul edilmekte olup, faaliyetlerini daha çok Filistin’i hâkimiyeti altında tutan Roma Devleti aleyhinde kullanmış ve bu doğrultuda şiddet hareketleri ve suikastlar düzenlemiştir¹⁰. Şartlara bağlı olarak değişebilen taktiklerle yürütülen eylemler, gündüz ve özellikle kalabalık tatil günlerinde gerçekleştirilmiştir. Şehir dışında yaşayarak, şehirde eylemler yapan Sicariler’in bu tutumlarıyla da toplumda korku ve terör havası estirmeleri nedeniyle, Sicari hareketi, dinsel şiddetin tarihte bilinen ilk örneği olarak kabul edilmektedir¹¹.

Saldırılarında en çok kullandığı silah türünün “Sica” adı verilen ve kolayca gizli bir şekilde taşınabilen bir hançer olması nedeniyle tarihte Sicariler şeklinde ünlenen örgütün en belirgin özelliği, radikal bir temayülde olması ve suikastlar şeklinde eylemler gerçekleştirmesidir. Yahudi Milliyetçisi olarak bilinen Sicariler’in kurbanları, Roma siyasilere, bürokratları, lejyonerleri olduğu kadar, küfür ve işbirlikçi olmakla itham ettikleri ılımlı Yahudi zengin ve din adamları olmuştur. Bu nedenle onlar seçici olmuşlardır. Ancak bu eylemleriyle halka da büyük korku salmışlardır. Eskatolojik ve Mesianik yönelimlere sahip oldukları görülen Sicariler, dünyanın “son zamanlarını” yaşadığına inanmaktaydılar¹². Sicariler, bölgelerindeki bir kısım hahamları kaçırmış ve onlara işkence etmişlerdir. Buna rağmen Sicariler,

¹⁰ Irina Wandrey, *Zeal Religion Past & Present*, ed. H. D. Betz, D. S. Browning, B. Janowski, E. Jüngel, 13, Leiden: Brill, 2013, 689; H. C. Jones, *One Religion*, USA, Balboa Press, 2012, 105-106; Sidney B. Hoenig, “The Sicarii in Masada: Glory or Infamy”, *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought*, 1970, 11/1, 5-30.

¹¹ L. Grabbes Lester, *Judaic Religion in the Second Temple Period: Belief and Practice from the Exile to Yavneh*, London: Routledge, 2000, 285, 549.

¹² M. Bloom, *Dying to Kill: The Allure of Suicide Terror* (USA: Columbia University Press, 2007):4, 5, 22; M. Stern, “Zealots and Sicarii”, *Jewish Virtual Library* (2008). http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/judaica/ejud_0002_0021_0_21428.html (Giriş 25/09/2013).

bazı Yahudi din adamları tarafından olumsuz işlerde kullanılmıştır. Daha da ötesi Sicariler, Romalı yöneticiler tarafından da su-i istimal edilmiştir.¹³

Sicariler ile bilgilere Yeni Ahit'te¹⁴ ve başta Mişna olmak üzere Talmud'da da yer verilmiştir.¹⁵

Sicariler'den sonra bilinen en eski dini istismar eden terör hareketi, Karmatilerdir.

Karmatiler, genel kabule göre, Abbasiler'e karşı düzenlenen Zenc isyanında ortaya çıkmıştır (255/869). Hareketin kurucusu kabul edilen Hamdan, Sabiilik dinine mensup, Kufe yakınlarında bir köyde doğmuştur.

Bunlar, Abbasiler döneminde hacılara yönelik tedhiş hareketiyle ön plana çıkmışlardır. Bahreyn Karmatilerinden Ebu Tahir'de daha sonraki yıllarda, Lahsa'da bir Daru'l-Hicr yaptırmıştır.

İlk dönemlerde Daru'l-Hicr'ler, eğitim amaçlı bir işleve sahipti. Daha sonraları bu mekânlar, alternatif bir ibadethaneye dönüştü. Çünkü el-Muvakkakiye'deki Darul-Hicr, Kâbe'nin bir taklidi idi. Ebu Said'in oğlu düzenli bir şekilde Abbasi şehirlerine seferler yaptı ve kervanlara saldırdı. Hatta Ocak'da Mekke'yi işgal etti. Burada Hacerü'l-Esved'i aldılar. Ancak 952'de iade etmek zorunda kaldılar.¹⁶

Bir başka dini istismar eden yapı olarak değerlendirilen İsmaililik, Hz. Peygamberin torunlarından İmam Cafer Sadık'ın (ö. 148/765) ölümünden sonra; Cafer Sadık'ın imametinin küçük oğlu Musa Kazım'dan mı, yoksa büyük oğlu İsmail'den mi devam edeceği konusundaki fikir ayrılığından sonra ortaya çıkmıştır. İmametin, büyük oğlu İsmail'den devam ettiğini kabul edenlerden, Hasan Sabbah'ın mensup olduğu İsmaililik düşüncesi doğmuştur¹⁷. Mısır'da Fatimi

¹³ L. G. Lester, *Judaic Religion in the Second Temple Period: Belief and Practice from the Exile to Yavneh*, London: Routledge, 2000, p. 286.

¹⁴ Resüllerin İşleri, 21:38, *Kitab-ı Mukaddes*: Eski ve Yeni Ahit: Tevrat ve İncil, İstanbul: Kitabı Mukaddes, İstanbul, 1985.

¹⁵ Makhshirim 1:6, *Kitab-ı Mukaddes*: Eski ve Yeni Ahit: Tevrat ve İncil, İstanbul: Kitabı Mukaddes, İstanbul, 1985; Solomon Schechter, S. Mendelsohn, "Makshirin", *Jewish Encyclopedia*, 8 (2011), 274.

¹⁶ Abdullah Ekinci, "Orta Çağ İslam Dünyasında İhanetler ve Suikastler: İsmaili, Karmati ve Nizari Gruplar", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, 21/36, 38; Ali Avcu, *Karmatilerin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2009, s. 57.

¹⁷ Mustafa Öz, "İsmaililik", *DİA*, XXIII, 128.

Devleti'ni kuran (299/911) ve aynı zamanda İsmaililerin on birinci imamı olan Ubeydullah el-Mehdi'nin ölümünden sonra, küçük oğlu Musta'li halife oldu (487/1094). Buna karşılık halife olması gerektiğini ileri süren büyük oğlu Nizâr, hapse atılmıştır. Böylece İsmaililik; Nizâriye ve Musta'liye olmak üzere iki kola ayrıldı. Nizârla birlikte hapse atılan Hasan Sabbah buradan kaçarak, İran'a gitti. Bu bölgede Nizari-İsmaili düşüncesini yaymaya başladı.¹⁸

Tarihte Haşhaşilik olarak da adlandırılan bu oluşumun kurucusu Hasan Sabbah, İran, Kum'da doğdu. Rey'de öğrenim gördükten sonra, 1076-77'de Fatimiler yönetimindeki Mısır'a gitti. Oradan döndükten sonra 1090'da Deylemân'da Rûdbâr Vadisi'ndeki Alamût Kalesi'ni ele geçirerek, burada bir devlet kurdu ve görüşlerini yaymak için propaganda faaliyetlerine girişti. Kurmuş olduğu Haşhaşiler ve Fidâiler teşkilâtı ile çevresindeki ülkelere ve halklara terör estirdi. Haşhaşiler Devleti, 1257 yılında Moğollar tarafından ortadan kaldırılmıştır.¹⁹

Şii düşünce etrafında şekillenen Haşhaşilik, İsmailiye grubu adı altında şekillenen tamamen dini-siyasi bir örgüttür.²⁰

İslam tarihinde dini nasları kullanmak suretiyle dini istismar ederek, şiddet kullanmayı gerekli gören bir başka oluşum ise, günümüzde Selefilik düşüncesiyle hareket eden kesim ve gruplardır.²¹

Suudi Arabistan'da ortaya çıkan ve Muhammed b. Abdulvehhab'ın (ö. 1206/1792) görüş ve düşünce biçimini benimseyen kesim, genelde Vehhabilik²² olarak bilinmekle birlikte onlar kendilerini "Selefi" olarak adlandırmaktadırlar.²³

Günümüzde terör eylemlerini gerçekleştiren ve uluslararası boyuta sahip olan örgütler, daha çok Selefi düşünceye sahip olduklarını ifade etmektedir.²⁴ Kendileri

¹⁸ A. Özaydın, "Hasan b. Sabbah", *DİA*, VI, 307.

¹⁹ Mustafa Öz, "Haşîşiyeye", *DİA*, XVI, 418, 419.

²⁰ Laurence Losckhart, "Hasan Sabbah ve Haşîşiler", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, XXVI, 213-240.

²¹ Mehmet Ali Büyükkara, "Selefilğin Yakın Tarihinden Önemli Bir Yaprak: Yeni Bilgiler Işığında Cuheyman el-Uteybi ve Cemaati", *Marife*, 2009, 9/3, 21-46.

²² Mehmet Ali Büyükkara, "Vehhabilik", *DİA*, XLII, 611.

²³ Canip Kocaoğlu, "Selefilğe Tarihsel Bir Bakış ve Suudi Arabistan'ın Selefilik Üzerine Geliştirdiği Politikayı Yayma Stratejisi", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2017, 6:2, 340-343.

²⁴ Diyanet İşleri Başkanlığı, "DAİŞ'in Temel Felsefesi ve Dini Referansları Raporu", *Din İşleri Yüksek Kurulu*, Ankara, 2015, (Erişim tarihi: 12/07/2018).

gibi düşünmeyen Müslümanları, müşrik olarak niteleyen ve hayat hakkı tanımayan bu zihniyet sahiplerine göre tüm bu görüşler Kur'an ve sahih sünnete dayanmaktadır.²⁵

3. Tarihte Dini Şiddet Örnekleri

Dini istismar eden radikal örgütler, kendilerini sunarken dini terminoloji kullanmakta ve haklılıklarına yönelik de akaid metinlerini ön plana çıkarmaktadırlar.

Hemen hemen her din için söz konusu olan bu yaklaşım ile ilgili olarak Hristiyan radikal örgütlerin kendileri için dayanak olarak kullanabileceği İncil metinleri bulunmaktadır. Sözelimi, “Ben dünyaya ateş yağdırmaya geldim. Keşke bu ateş daha şimdiden alevlenmiş olsaydı”²⁶, “Yeryüzüne barış getirmeye geldiğimi sanmayın! Barış değil, kılıç getirmeye geldim”²⁷; “Öbürlerine, “Kent boyunca onu izleyin ve kimseye acımadan, kimseyi esirgmeden öldürün”²⁸ gibi ifadeler, şiddet anlamları içermektedir. Yine Matta; 23:33, Luka; 19/27/22/36-38'deki ifadeler de benzer bir içerik taşımaktadır.

Ahd-i Atik'te ise “Ve Tanrı'nın onları senin önünde ele vereceği ve sen onları vuracağın zaman; onları tamamen yok edeceksin; onlarla ahdetmeyeceksin ve onlara acımayacaksın ve onlarla hısmılık etmeyeceksin; kızını onun oğluna vermeyeceksin ve onun kızını oğluna almayacaksın. Çünkü o senin oğlunu benim ardımca yürümekten saptıracak ve başka Tanrılara kulluk edecekler”²⁹ ve “Ancak Tanrı'nın miras olarak sana vermekte olduğu bu kavimlerin şehirlerinden nefes alan kimseyi sağ bırakmayacaksın; fakat onları, Hittiler'i ve Amoriler'i ve Kenanlar'ı ve Periziler'i ve Hiviler'i ve Yebusiler'i, Tanrı'nın sana emrettiği gibi tamamen yok edeceksin; ta ki, kendi ilahlarına yaptıkları bütün mekruh şeylerine göre yapmayı size öğretmesinler; yoksa Tanrınıza karşı suç işlersiniz”³⁰ denilmektedir.

²⁵ Ebu Musab es-Suri, Ömer Abdülhakim, *Küresel İslami Direnişe Çağrı*, trc. La Tedri İstanbul: Anlatı Yayınları, 2014, s. 41-54, 278-280.

²⁶ Luka, 12:49.

²⁷ Matta, 10:34.

²⁸ Hezekiel, Bab 9.

²⁹ Tesniye, 7: 2-4

³⁰ Tesniye, 20:16-18.

Yine, “Her Şeye Egemen Rab diyor ki, İsraililer'e yaptıkları kötülükten ötürü Amalekliler'i cezalandıracağım. Çünkü Mısır'dan çıkan İsraililer'e karşı koydular. Şimdi git, Amalekliler'e saldır. Onlara ait her şeyi tümüyle yok et, hiçbir şeyi esirgeme. Kadın erkek, çoluk çocuk, öküz, koyun, deve, eşek hepsini öldür.” (Samuel; 15:2-3) gibi metinleri kitabın bütünlüğü içerisindeki bağlamlarından kopartarak tamamen kendi emellerine uygun şiddet anlamlarını öne çıkartarak kullanmaktadırlar.

İslami temalı örgütlerin de istismar ederek kendi lehine kullandıkları naslar bulunmaktadır. Bu tür örgütlerin taraftar kazanmak veya taraftarlarını ayakta tutmak amacıyla kullandıkları argümanların bir kısmını bağlamlarından koparılmış ve gelenek içindeki fihki uygulama çerçevesinin dışına çıkarılmış ayetler oluştururken, bir bölümünü de yine söylendiği ortam gözetilmeyen, uygulama çerçevesinin dışına çıkarılmış veya gelenek içinde uygulaması söz konusu olmamış hadisler teşkil etmektedir.

Sözgelimi, bağlamından koparılarak kullanılan ayetler arasında, “Sen dinlerine uymadıkça, ne Yahudiler ve ne de Hristiyanlar asla senden razı olmazlar. De ki: "Allah'ın yolu asıl doğru yoldur." Sana gelen ilimden sonra, eğer onların arzu ve keyiflerine uyacak olursan, bilmiş ol ki, Allah'tan sana ne bir dost, ne bir yardımcı vardır”³¹, “Onları nerede yakalarsanız öldürün. Sizi çıkardıkları yerden (Mekke'den) siz de onları çıkarın. Zulüm ve baskı adam öldürmekten daha ağırdır. Yalnız, Mescid-i Haram yanında, onlar sizinle savaşımadıkça, siz de onlarla savaşmayın. Sizinle savaşılırsa (siz de onlarla savaşın) onları öldürün. Kâfirlerin cezası böyledir.”³², “Arzu ettiler ki kendilerinin küfre saptıkları gibi siz de sapasınız da beraber olasınız. Bu sebeple, onlar Allah yolunda hicret edinceye kadar içlerinden dost edinmeyin. Eğer bundan yüz çevirirlerse onları yakalayın ve bulduğunuz yerde öldürün. Onlardan ne bir dost edinin, ne de bir yardımcı”³³ ve “Eğer yeryüzündeki insanların çoğuna uyarsan, seni Allah'ın yolundan saptırırlar. Onlar zandan başka bir şeye uymazlar, onlar ancak yalan söylerler”³⁴ gibi ayetler bulunmaktadır.

Bu tür dini söylemli örgütlerin kullandıkları hadislerin başında, “Sizden her kim bir münkeri görürse onu eliyle düzeltsin. Eğer ona gücü yetmezse diliyle; buna da

³¹ 2/ Bakara 120

³² 2/ Bakara 191

³³ 7/ Nisa 89.

³⁴ 9/ En'am 116.

gücü yetmezse kalbiyle buğzetsin. Ancak bu imanın en zayıf derecesidir” şeklindeki hadis gelmektedir.³⁵

Bu hadisle ilgili tevil yürüten bilginlerin üzerinde ısrarla durdukları hususun, yönetim ve sosyal düzenle alakalı olan kötülüğü eliyle düzeltmesi gereken gücün, devlet olması gerektiğidir.³⁶ Burada yer alan kötülük, dini naslar çerçevesinde değerlendirilen bir kötülüktür. Zira kötülük, her alanda mevcut olduğu gibi, felsefe gibi pek çok disiplin tarafından da işlenmektedir.³⁷ İslami ilimler içerisinde Kelam ilminin de hayır ve şer şeklinde ilgi alanına giren kötülük³⁸, ardından fıkıh gibi diğer disiplinleri de ilgilendirmektedir.

Zira buradaki kötülük teriminin efradına cami, ağıyarına mani bir tanımının yapılmasındaki zorluk bilinmektedir. Üstelik kötülük kavramı itikadi islam mezheplerine göre de farklılık arz etmektedir.³⁹ Öte yandan Ehl-i Sünnet itikadı içerisinde bile kötülüğün tanımı farklıdır.⁴⁰ Buna göre kötülük anlayışı, grup, kesim veya dini örgütlerin önceliğine bırakılacak olursa, birden çok farklı uygulamalar ortaya çıkacağından kuşku yoktur.

B. DİNİ ŞİDDETİN İKİ TEMEL GEREKÇESİ

Tedhiş hareketinin dini bir gerekçe olduğunu kabul eden kesimler tarafından ileri sürülen birden fazla gerekçe bulunmaktadır. Burada bunlar arasında fitne ve tevhid olmak üzere iki kavram üzerinde duracağız. Zira söz konusu örgütlerin temel gerekçeleri, kendileri gibi düşünmeyenlerin fitne çıkardıkları ve fitnenin de yeryüzünden tamamen arındırılması gerektiğidir. Bir diğer gerekçe olan tevhid ise, kendileri dışındaki Müslümanların tevhid ilkesini terk ettikleridir.

1. Fitne

³⁵ Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisaburi Müslim b. el-Haccac, *Sahih*, “İman”, 78 (49).

³⁶ Ebü'l-Hasan el-Eş'ari, *Usûli Ehli's-Sünne*, trc. Ramazan Biçer, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010, s. 153.

³⁷ Şaban Haklı, “Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler”, *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, 2, s. 197-203.

³⁸ Fethi Kerim Kazanç, “Kelami Düşünce Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış”, *Kelam Araştırmaları*, 2008, 6:1, 77-106; Recep Ardoğan, “Kelam Açısından Doğal Kötülüklerin İlahî Adalet ile Bağdaşırılığına İlişkin İzahlar”, *Birey ve Toplum*, 2014, 4:8, s. 29-74.

³⁹ Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2001, s. 125-127.

⁴⁰ Mahmut Ay, “Eş'ari Kelamında İnsanın Sorumluluğu”, *İslam Araştırmalar Dergisi*, 2004, 17:2, s. 94.

Terim olarak “fitne”, imtihan etme, deneme, şeytanın aldatma ve tuzağı, ayartma, büyük toplumsal kargaşa, puta tapıcılık, şirk, İslam’a girenleri ve biat edenleri bundan vazgeçirmeye çalışmak, saptırma, musibet ve zulüm gibi anlamlara gelmektedir.⁴¹

Konuyla ilgili en fazla referansta bulunulan ayet şudur: “Fitne kalmayınca ve din tamamıyla Allah’a ait oluncaya kadar onlarla savaşın”⁴².

Mâturîdî’ye göre buradaki fitne, şirk demektir. Buna göre ayet, yeryüzünde şirk kalmayınca kadar savaşınız demektir. Fitne kalmayınca kadar demek ise, savaşı gerektirici bir durum ortada olmayınca kadar anlamındadır. Bu ise kıyamet gününe kadar demektir.⁴³

Bu ayete göre savaş yapmanın, fitnenin ortadan kalkması ve dinin tamamıyla Allah’a ait olması şeklinde iki temel nedeni vardır. Kur’an’daki bu ayette fitne, din ve inançları yolunda müminlere yapılan baskı ve işkenceleri belirtmek için kullanılmıştır. Zira fitnenin en belirgin niteliği din ve inanç hürriyetini engellemektir. Buna göre dini buyrukları uygulamak isteyen kimselere yönelik baskı, şiddet ve işkencelerin biteceği; bu nedenle de müminlerin bu fitne halinin ortadan kalkıncaya kadar mücadele etmeleri gerektiği vurgulanmıştır.⁴⁴

Fitne kelimesinin geçtiği bir diğer ayette ise, “Fitne kalmayınca ve din sadece Allah’ın oluncaya kadar onlarla savaşın! Fakat vazgeçerlerse, o takdirde zalimlerden başkasına düşmanlık yoktur”⁴⁵. Bu ayette fitnenin, öldürmekten daha kötü olduğu belirtilmiş ve zalimlikle ilişkilendirilmiştir. Bu yönüyle fitne, müminlere zulmetmek, azgınlık yapmak, saldırganlık anlamı da taşımaktadır. Şirki ve dinsizliği yaymak, dinden döndürmek, Allah’ın haramlarını çiğnemek, asayiş bozmak, müminleri vatanlarından çıkarmak da fitne olarak sayılmıştır. Bütün bunlar savaş

⁴¹ Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut: Daru Sadr, 1956, XIII, 317; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcu'l-Luga ve Sihâhu'l-Arabiyye*, thk. A. A. Attâr, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990, VI, 2175, 2176; Ebu Cafer Muhammed b. Cerir Taberî, *Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1995, VII, 196-198.

⁴² 8/ Enfâl 39.

⁴³ Mâturîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an*, V, 202.

⁴⁴ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1995, II, 35, 36.

⁴⁵ 2/ Bakara 193.

sebebi olarak kabul edilerek insanları zorla dine sokma değil, inananlara yapılan işkence ve zulümleri ortadan kaldırma amacı taşımaktadır.⁴⁶

Bu ayete göre, hak ile batılın birbirine karıştığı bir ortamda mü'minlerin dini özgürlüğünü kısıtlayacak veya yok edecek bu fitne durumunun engellenmesi gerekmektedir. Bu ise mü'minlerin dini özgürlüklerini kısıtlayan engellerin ortadan kaldırılmasını zorunlu kılmaktadır.⁴⁷

Bu tür bir fitnenin ilk örneği Mekke'de olmuştur. Burada mü'minler, müşriklerin ağır baskısı altında idiler. Ancak daha sonra aynı olgu, Medine'de de kullanılmıştır. Zira burada da mü'minlerin hâkimiyeti sağlanmasıyla birlikte, birlik ve beraberliği yok etmeye, huzur ve asayışı ortadan kaldırmaya yönelik teşebbüsler karşısında fitne kavramı kullanılmıştır. Fitne kelimesinin anlaşılması ve yorumlanmasında da genellikle İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin yaklaşımlarıyla konuyu değerlendirmişlerdir.⁴⁸

Dini motifli örgütlerin temel söylemlerinde Hanbeli mezhebinin Vehhabi yorumuna yakınlığı bulunmakta ve ana referans kişisi olarak da, İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve onun öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) yer almaktadır. Zira radikal örgüt mensupları çoğunlukla bu iki âlimin fetva ve eserlerine atıfta bulunmaktadır.⁴⁹

İbn Teymiyye'nin İslam anlayışı, onun Kur'an ve Sünnet algısı ile selef-i salihinin görüş ve uygulamaları etrafında şekillenmiştir. Aynı yaklaşım, günümüzdeki radikal akımların da dillendirdikleri hususlardır.⁵⁰ İbn Teymiyye, İslam hukukuna dayalı devlet sistemini, Müslümanlar için zorunlu görmüş ve devletin şeriatla yönetilmesi gerektiği konusunu ısrarla vurgulamıştır. O devlet

⁴⁶ Muhammed Ali Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, Beyrut: Dârü'l-Kur'âni'l-Kerim, 1981, I, 112.

⁴⁷ Ali Toksarı, "Din Ve Vicdan Özgürlüğü Bağlamında Kitap ve Sünnete Göre Mürtede Yapılması Gereken Muamele", *Bilimname*, Kayseri, 2010, 19:2, s. 73, 74.

⁴⁸ Çağfer Karadaş, "Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Kelâm İlminin Usûl-i Fıkıh, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi İle Olan İlişkisi", *İslam Düşüncesinin Kurucu Unsurları*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016, s. 274-276.

⁴⁹ Muhammed Abdussalam el-Farac, *el-Cihâd el-Feridetü'l-Gâiba* (Baskı yeri yok) s. 13; DİB, *DAİŞ'in Temel Felsefesi ve Dini Referansları Raporu*, s. 8; Faruk Sancar, "Bağnaz Bir Selefî Mi Endişeli Bir Entelektüel Mi? (İbn Teymiyye'nin Eleştirel ve Reaksiyoner Karakteri Hakkında)", *Dini Araştırmalar*, 2015, 18/46, s. 100.

⁵⁰ Erkan Kurt, "İbn Teymiyye'nin Selefî Kelamı: Tarihsel ve Yapısal Bir Analiz", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017, 16/31, s. 89, 95, 97.

yöneticilerinin niteliklerinden daha çok, İslami kurallara dayalı bir toplumsal hayat üzerinde durmuştur. O, bu görüşleriyle radikal grupların rehberi konumuna gelmiştir. Zira İslam dünyasındaki tüm radikal grupların ana hedefi, şeriatla yönetilen bir devlet sistemidir.⁵¹ O, *es-Siyasetü’ş-Şer’iyye* adlı kitabında, tamamen bu konu üzerine yoğunlaşmıştır.⁵²

Kur’an-ı Kerim’de yer alan, “Fitne kalmayınca ve dinin hepsi Allah’ın oluncaya kadar onlarla savaşın”⁵³ ayetindeki “fitne” kelimesini “şirk” olarak yorumlayan, Dini şiddeti teşvik eden cihad-i selefilğin öncü isimlerinden Ömer Abdülhakim’e göre, kâfirlerin Müslüman ülkelere saldırması ve ardından hâkim olması nedeniyle ümmet dini açıdan tehdit altında kalmıştır. O mü’minlerin inançları ve akideleri de kuşku ve şüpheye maruz kalır. Bu durumda Müslümanlara, dini, inancı, canı, malı ve ırzını korumak amacıyla savaşmak vacip olur. Böyle bir zamanda imamın seferberlik ve cihat çağrısına mü’minlerin boyun eğmesi zorunludur. Bu konuda tüm fıkıh âlimlerinin ittifak halinde olduğunu vurgulayan Ömer Abdülhakim’e göre bu gibi durumlarda cihat, farz-ı ayndır. Ayette geçen fitnenin, şirk anlamında olduğunu kabul eden Ömer Abdülhakim’e göre, Allah’a ortak koşmakla ilgili pek çok şirk çeşidi, zaman içinde Müslümanlardan pek çok kimsenin akidesine sirayet etmiştir.⁵⁴

Dini şiddeti savunan öncü isimlerden Abdullah Azzam’a göre ayette geçen fitne, Allah’tan başka tapınılan nesnelere dir. Fitnenin ortadan kalkması ise, onların Müslüman olmalarıyla mümkündür. Zira İslam, insanların ve tağutların dünyada cehalet içerisinde kalmalarını ve ahirette azap görmelerini istemez. Bu doğrultuda fitne, beşeri ilahlara yönelmektir. Zira İslam’ın tevhid inancı, insanların kula kulluk etmelerini yasaklar.⁵⁵

⁵¹ Azzam, *Şehid Abdullah Azzam Külliyyatı*, s. 31.

⁵² Takiyyüddin İbn Teymiyye, *es-Siyasetü’ş-Şer’iyye fî Islahî’r-Rai ve’r-Raiyye*, Beyrut: Dârü’l-Afaki’l-Cedide, 1983, s. 1-8.

⁵³ 7/ Enfal 39.

⁵⁴ Ömer Abdülhakim Ebu Musab es-Suri, *Küresel İslami Direniş Çağrı*, trc. La Tedri, İstanbul: Anlatı Yayınları, 2014, s. 186, 187.

⁵⁵ Abdullah Azzam, “Cihad Ahkâmı”, *Şehit Abdullah Azzam Külliyyatı*, trc. M. Özel, Y. Şimsek, İstanbul: Buruc Yayınları, 2013, 121.

2. Tevhid

Dini istismar eden terör örgütlerinin kendi anlayış ve hareketlerinin doğruluğu ile ilgili gerekçeleri, tevhid ilkesinin ortadan kalkması, bozulması ve zedelenmesidir.⁵⁶ Bunun sonucu da dinin yitirilmesi şeklinde ortaya çıkmıştır.

Tevhiden uzaklaşmanın en belirgin göstergesi, Allah'ın şeriatıyla hükmetmenin tüm Müslüman diyarlarda yitirilmesi olarak kaydeden Ömer Abdülhakim (Ebu Musab es-Suri), bunun göstergelerini, "İslam'ın ilkeleri arka arkaya çiğnenecektir, arka arkaya sökülecektir. İlk sökülecek olan, dini hükümler, en sonuncusu ise namazdır"⁵⁷ şeklindeki hadis olarak belirtmiştir. Ona göre Hulefa-i Raşidin'den sonra Emeviler'le birlikte hükümler terkedilmeye başlanmış ve günümüze kadar hala devam etmektedir.⁵⁸

Yazara göre tevhiden uzaklaşmanın ikinci göstergesi, Müslümanların üç mukaddesatı olan Kâbe ve Mescid-i Haramı bünyesinde bulunduran Mekke-i Mükerrerme, ikincisi, Hz. Peygamberin mezarının bulunduğu Medine-i münevvere, üçüncüsü ise, Müslümanların ilk kıblesi olan Mescid-i Aksa'nın yer aldığı Kudüs-ü Şerif'tir.⁵⁹ Yani bu şehirleri ve mekanları tevhid anlayışına zarar veren insanlardan koruyamamış olmaktadır.

Tevhid akidesinin Müslümanların çoğunluğu arasında fesada uğraması ve bidatlerin yayılıp, sünnetlerin kaybolmasını oluşturan üçüncü göstergeye göre günümüzdeki Müslümanlar sadece bu dinin ismine sahiptirler. Buna göre Müslümanlar, arasında ilk neslin sahip olduğu itikattan uzaklaşmışlar ve çok az bir kesimi dışında tüm İslam âlemi, tevhid akidesinden mahrum kalmışlardır.⁶⁰

Yazar, Müslümanların tevhid ilkesinden uzaklaştıklarının göstergesi olarak ileri sürdüğü dördüncü gerekçe, günah ile isyanın yayılması ve ahlaksızlığın açığa vurulmasıdır.⁶¹

Allah'a ortak koşmak anlamında olan şirkin, günümüz Müslümanlarının ezici çoğunluğunun inancına yansıdığını ileri süren Ömer Abdülhakim'e göre günümüzde Müslüman ülkelerin hükümetleri, şer'i hükümleri değiştirdikleri ve

⁵⁶ Farac, *el-Cihad el-Feridatü'l-Gaiba*, 17, 18.

⁵⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21239.

⁵⁸ Ömer Abdülhakim *Küresel İslami Direniş Çağrı*, 119-122.

⁵⁹ Ömer Abdülhakim, *Küresel İslami Direniş Çağrı*, 123-125.

⁶⁰ Ömer Abdülhakim, *Küresel İslami Direniş Çağrı*, 126-129.

⁶¹ Ömer Abdülhakim, *Küresel İslami Direniş Çağrı*, 130, 131.

Allah'ın indirdiği dışında şeylerle hükmettikleri, kâfirleri dost edinip, Allah'a, Rasülüne ve mü'minlere hıyanet ettikleri için mürted ve kâfir olduklarını belirtir. Ona göre bu durum Allah'tan başkasına kulluktur. Zira rızık veren, yaşatan ve öldüren Allah'tır. Fayda ve zarar ancak Allah'tan gelir. Bunları kabul eden, Allah'ın isim ve sıfatlarını bilen, bir başkasına boyun eğmez.⁶² Görüldüğü gibi, müellifin günümüz Müslümanlarına yönelik şirk, tekfir ile suçlamaları, tevhid ilkelerine olan aykırı tutum ve davranışlarıyla bağlantılıdır.

Tevhid'in beşeri fikirlerden temizlenmesiyle gerçek anlamını bulacağını kabul eden Abdullah Azzam'a göre geçmiş semavi kitaplar, putperestlik lekeleriyle doludur. Bunların başında teslis inancının olduğunu belirten Azzam, onların aynı zamanda deneye dayalı astronomi, coğrafya gibi beşeri bilimlerle ilgili bilgileri kitaplarına soktuklarını ileri sürer. Bu ise, din ile pozitif bilimcilerin arasını açmaya yol açmıştır.⁶³

Azzam, İbn Teymiyye'nin, şirkin Allah'ı sıfatlarından soyutlamak olduğunu söylediğini ve bunun da, Yaradan'ı, yaratılanlardan, sıfatlardan ve Tevhid'in hakikatinden soyutlamak şeklinde gerçekleştiğini belirtir. Buna göre Allah'ın indirdiği hükümlerin karşısına dikilen, Allah'ın emirlerine mukabil hükümler üreten, Tağut'tur. Toplumların tağutu, Allah ve elçisinden başkasını hakem kabul etmeleri, başkasına tapınmaları, Allah'tan bir delil olmaksızın birinin peşinden gitmeleri şeklinde ortaya çıkar. Bunun temel göstergelerinden birinin, Allah'ın şeriatını terk etmek olduğunu söyleyen Azzam, bir kimsenin Allah ve peygamberi yanında söz söyleme hakkına sahip olmadığını özenle vurgular.⁶⁴

Yukarıda yer alan ve dini şiddetin gerekçeleri olarak ileri sürülen hususlar, bir mü'minin öldürülmesi ile ilgili mazeret olabilir mi? Bu tür yaklaşımda bulunanlara göre kötülük, vaazlarla ve gönülleri okşamakla değil, ancak ona karşı direnişle ve onun kökünü kazımakla bertaraf olur. Zira bu yaklaşımda olanlara göre Habil'in kardeşi Kabil'e onunla barış içinde yaşamak istediğini ve müsademeye girmek istemediğini söylemesi, ona Allah'tan korkmasını hatırlatması, onu Cehennem ve zalimlerin akıbetiyle tehdit etmiş olması bir fayda getirmemiştir.⁶⁵

⁶² Ömer Abdülhakim, *Küresel İslami Direniş Çağrı*, 191.

⁶³ Abdullah Azzam, *Şehit Abdullah Azzam Külliyyatı*, İstanbul: Buruc Yayınları, 2013, 83.

⁶⁴ Azzam, *Şehit Abdullah Azzam Külliyyatı*, 99.

⁶⁵ Ömer Abdülhakim, *Küresel İslami Direniş Çağrı*, s. 277, 278.

Müslüman olmayanların kılıç zoruyla İslam dinine döndürülmesi, yani gönülden ve iradi olmaksızın İslamiyet'i kabul etmesi, kelimciler tarafından benimsenmemiş bir yaklaşımdır.⁶⁶ Nitekim Ebü'l-Mu'in Nesefi, Ehl-i Sünnet ölçütleri çerçevesinde, bir Müslümanın, ancak imandan sonra küfre dönmesi veya haksız yere bir cana kıyması ya da devlet yönetimine başkaldırmasıyla, kanının helal olabileceğini kaydeder.⁶⁷ Ancak bu öldürme işine fertler, gruplar, cemaatler veya kendi kendilerine oluşturulmuş bir âlimler konseyi karar veremez. Buna ancak meşruiyetini sağlamış devlet otoritesi veya yetkili organları karar verebilir. Habil-Kabil meselesine gelince, Yüce Allah, bu olayı zikrettikten sonra, Yahudilere yönelik adam öldürmenin ne kadar kötü bir şey olduğunu bildiren ayeti getirmesi kayda değerdir.

SONUÇ

İslam dininde ana tema, insanları zorlamaksızın ve zarar vermeksizin, İslamiyet'in tebliğ edilmesidir. Konuyla ilgili birden fazla ayet, dinde zorlama olmayacağı, bu nedenle de insanların inançlarının Allah'ın izni ve iradesiyle hak din olan İslam'a yönelebileceğini belirtmektedir. Nitekim irade-i İlahiye tensip buyursa idi insanları tek bir inanç altında toplayabilirdi. Zira Kur'an'da şöyle buyrulmuştur: "Gerçek Rabbinizden gelendir. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin"⁶⁸, "Eğer Rabbin dileseydi yeryüzünde bulunanların hepsi topluca iman ederlerdi. Hal böyleyken, mü'min olsunlar diye sen insanları zorlayıp duracak mısın?"⁶⁹, "Sizden her biriniz için bir şeriat ve bir yol-yöntem kıldık. Eğer Allah dileseydi, sizi bir tek ümmet kılardı; ancak bu, verdikleriyle sizi denemesi içindir"⁷⁰. Bu son ayette yer alan deneme ifadesinden, insanların iradeleriyle tercihte bulunabileceği, bunun da akli bir çıkarım ve yöneliş sonucu oluşabileceği anlaşılmaktadır.

Kur'an'a bağlılık ve yöneliş iddiasında bulunan ve şiddete temayüllü radikal dini akım mensuplarının, bu tür ayetlere teveccüh etmemeleri, ilk etapta kendi iddialarıyla bağdaşmaz görünmektedir. Zira Kur'an, bir bütündür. Bir kısım

⁶⁶ Recep Önal, "İnanç ve Düşünce Özgürlüğü Bağlamında İslâm'ın Kılıç Zoruyla Yayıldığı İddialarına Karşı İmam Mâtürîdî'nin Yaklaşımı", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017, 16:31, 47-80.

⁶⁷ Ebü'l-Mu'in Nesefi, *Bahrü'l-Kelam*, 126, 127.

⁶⁸ 18/Kehf 29.

⁶⁹ 10/Yûnus 99.

⁷⁰ 3/el-Mâide 48.

ayetleri dikkat-i nazara alıp, diğerlerini gözardı etmek, Kur'an'a bağlılık iddiasıyla çelişkili olur.

Buna rağmen, her gün Kur'an okuduklarını ileri süren bu tür örgüt mensupları, yukarıda kaydedilen ayetleri de gördükleri halde, üzerinde düşünmemeleri dikkat çekicidir. Bunun en gerekçeli nedeni, Kur'an ve hadisleri, kendi hissiyatlarına ve hegemonik hedeflerine uygun okuma yolunu seçmeleri ve Kur'an ayetlerini kendi bağlamlarından ve nüzul ortamından bağımsız olarak işlerine geldiği şekilde yorumlama hevesleri olabilir. Zira onlara göre kendi referansları, bir başkası olmayıp, bizzat nasslardır. Bu nassların yorumlanması doğrultusunda ulaştıkları hedef, Ehl-i Sünnet akaidi olmuştur. Kendilerini "Ehl-i Sünnet" olarak görmeleri nedeniyle, kendi anlayış biçimlerinin isabetli olduğu kanaatindedirler. Zira meşhur hadiste geçtiği gibi, kurtuluşa eren fırka, "Peygamber'in ve ashabının yolunda olandır"⁷¹. Bu ise, selef-i salihinin temsil ettiği Ehl-i Sünnet'tir.

Şiddet yanlısı olan ve bunu bir dini yükümlülük olarak algılayan kimselerin referans olarak kullandıkları dini argümanların ağırlıklı olarak Selefiyye itikadi metodu üzerine şekillendiği bilinmektedir. Bu ise, onların temel düşünce ve hareket biçimlerini yönlendirmektedir. Selefiyye'nin ana kabulleri olan nasların anlaşılmasında "aklı kullanmamak" ve "amelî imanın bir parçası olarak kabul etmek", onların şiddet hareketlerine isteyerek ve severek yönelişlerinin gerekçesi olmuştur. Zira aklın kullanılmaması, taklitçiliğin sonucu olan kayıtsız şartsız "emîre itaat"; amelî iman ayrılmaması ise, Allah yolunda cihad anlayışının bir tezahürü olarak şiddeti meşrulaştırmak ve zorunlu kılmak düşüncesi sonucunu verir.

Dini istismar eden ve bu doğrultuda şiddeti meşru gören kesimlerin önünün alınmasına yönelik üç türlü girişim zorunlu görünmektedir. Bunlardan ilki, dini hoşgörüyü ön plana çıkaran ve "Ehl-i kible tekfir edilemez" ölçüsüyle hareket eden Ehl-i Sünnet akaidinin Mâtürîdî-Eş'arî merkezli işlenmesi ve bir bütün olarak görülmesidir. Mezhep farklılıklarının tekfir ve şiddet gerekçesi kılınmamasıdır. İkincisi ise kendilerine, Ehl-i Sünnet'in görüşleri olarak anlatılanların, Ehl-i Sünnet itikadıyla bağdaşmadığının izah edilmesidir. Tüm bunların anlatılabilmesi için Kur'an'a parçacı olarak değil de, bütüncül olarak bakılması gerektiğinin izah edilmesidir. Üçüncü olarak da, dini istismar eden ve şiddet yanlısı olan düşünce

⁷¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, İbn Mâce, *es-Sünen*, "Fiten, 17", Ebû İsâ Tirmizî, "İman", 18.

yapı mensuplarının sahip çıktığı ve benimsediği Selef-i salihin ulularının yapıcı, birleştirici ve Müslümanlara zulmetmemeyi tavsiye eden sözlerinin insanlara aktarılmasıdır. Tüm Müslümanlar için geçerli olan bu yaklaşım, aynı zamanda makalemize konu olan kesim için geçerlidir. Zira Allah şöyle buyurmuştur: “Yoksa siz kitabın bir kısmına inanıp bir kısmını inkâr mı ediyorsunuz? Şu halde içinizden böyle yapanlar, netice olarak dünya hayatında perişanlıktan başka ne kazanırlar”⁷².

KAYNAKÇA

- Abdullah Ekinci, “Orta Çağ İslam Dünyasında İhanetler ve Suikastler: İsmâ’ili, Karmati ve Nizari Gruplar”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21/36, 2016, 30-50.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani, *el-Müsned*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Ali Avcu, *Karmatilerin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, Ankara : Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009, (Yayınlanmamış Doktora Tezi).
- Ardoğan, Recep, “Kelam Açısından Doğal Kötülüklerin İlahi Adalet İle Bağdaşlılığına İlişkin İzahlar”, *Birey ve Toplum*, Malatya, 2014, 4:8, 29-74.
- Ay, Mahmut, “Eş’ari Kelamında İnsanın Sorumluluğu”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, Ankara, 2004, 17:2, 91-107.
- Azzam, Abdullah. *Şehit Abdullah Azzam Külliyyatı*, İstanbul: Buruc Yayınları, 2013.
- Biçer, Ramazan, “Why Muslims Become Instruments of Terror?”, *Kelam Araştırmaları Dergisi (Kader)*, 2018, 16/2, 229-240.
- Biçer, Ramazan, “Dini Temalı Terörün Hedefi: Bu Kimin İşine Yarıyor”, *Terörle Mücadelede Makro ve Mikro Perspektifler*, Ankara: Polis Akademisi Yayınları, 2001.
- Bloom, Mia, *Dying to Kill: The Allure of Suicide Terror*, USA: Columbia University Press, 2007.
- Bodur, H. Ezber. “Dini Motifli Terör Fenomeni ve İslam’ın Siyasal İstismarı”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kahramanmaraş, 2005, 5, 65-88.
- Bulut, Erol, *Din Temelli Terör*, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, , 2008, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Büyükkara, Mehmet Ali, “Selefilğin Yakın Tarihinden Önemli Bir Yaprak: Yeni Bilgiler Işığında Cuheyman el-Uteybî ve Cemaati”, Konya: *Marife*, 2009, 9:3, 21-46.
- Büyükkara, Mehmet Ali, “Vehhabilik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, -XXXXII, 611-615.

⁷² 2/el-Bakara 85.

- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcu'l-Luga ve Shâhu'l-Arabiyye*, thk. A. A. Attâr, Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990.
- Cirhinlioğlu, Zafer ve Bulut, Erol, “Terör, Din ve Siyaset”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Elazığ, 2010, 20:2, 301-322.
- Çaman, Efe ve Dağcı, Kenan, “Özbekistan’da İslam, Siyasi Sistem ve Radikalizm”, *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*, 2014, 5:8, 8-21.
- Çelik, Oktay, “Dini İstismar Eden Terör Örgütlerinin Radikalleşme Süreçleri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Isparta, 2015, 2:22, 99-122.
- Dedeoğlu, Mehmet Münir, “Bir Zihniyet Tutumu ve Düşünme Formu Olarak Dogmatizm Ve Dogmatik Tutum”, *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*, Ankara, 2017, 7/13, 800-823.
- Diyanet İşleri Başkanlığı, “DAİŞ’in Temel Felsefesi ve Dini Referansları Raporu”, *Din İşleri Yüksek Kurulu*, Ankara : Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015, (Erişim tarihi: 12/07/2018).
- Ebu Musab es-Suri, Ömer Abdülhakim, *Küresel İslami Direnişe Çağrı*, trc. La Tedri. İstanbul: Anlatı Yayınları, 2014.
- Farac, Muhammed Abdussalam, *el-Cihâd el-Feridetü'l-Gâiba*, Yayın yeri yok, 1981.
- Haklı, Şaban, “Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler”, *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, 2, 195-211.
- Hawzen, G. Matthew, “The Gospel According to Tim Tebow: Sporting Celebrity, Whiteness, and the Cultural Politics of Christian Fundamentalism in America”, *Sociology of Sport Journal*, İsveç- Malmö University, 2017, 34, 12-24.
- Hoening, Sidney B., “The Sicarii in Masada: Glory or Infamy”, *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought*, USA, 1970, 11:1, 5-30.
- İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvini, *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut: Daru Sadr, 1956.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddin, *es-Siyasetü’ş-Şer’iyye fi İslahi’r-Rai ve’r-Raiyye*, Beyrut: Dârü'l-Afaki'l-Cedide, 1983.
- Jones, H. C., *One Religion*, USA: Balboa Press, 2012.
- Karadağ, Çağfer, “Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Kelâm İlminin Usûl-i Fıkıh, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi İle Olan İlişkisi”, *İslam Düşüncesinin Kurucu Unsurları*, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2016, 274-276.
- Kazanç, Fethi Kerim, “Kelami Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış”, *Kelam Araştırmaları (Kader)*, İstanbul, 2008, 6:1, 77-106.

- Kirkpatrick, Lee A. "Fundamentalism, Christian Orthodoxy and Intrinsic Religious Orientation as Predictors of Discriminatory Attitudes", *Journal for the Scientific Study of Religion*, USA, 1993, 33:3 256-265.
- Kocaoğlu, Canip, "Selefilğe Tarihsel Bir Bakış ve Suudi Arabistan'ın Selefilik Üzerine Geliştirdiği Politikayı Yayıma Stratejisi", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Bitlis, 2017, 6:2, 340-343.
- Kurt, Erkan, "İbn Teymiyye'nin Selefi Kelamı: Tarihsel ve Yapısal Bir Analiz", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Çorum, 2017, 16/31, 81-108.
- Lester, L. G. *Judaic Religion in the Second Temple Period: Belief and Practice from the Exile to Yavneh*, London: Routledge, 2000.
- Losckhart, Laurence. "Hasan Sabbah ve Haşîşiler", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum, 2006, 26, 213-240.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Semerkandî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. E. Boynukalın, B. Topaloğlu, İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2002.
- Müslim b. el-Haccac, Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisaburi, *Sahih*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Nesefî, Ebû'l-Mu'in, *Bahrü'l-Kelam*, Trc. Ramazan Biçer, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010.
- Ömer Abdülhakim, Ebu Musab es-Suri, *Küresel İslami Direnişe Çağrı*, trc. La Tedri, İstanbul: Anlatı Yayınları, 2014.
- Önal, Recep. "İnanç ve Düşünce Özgürlüğü Bağlamında İslâm'ın Kılıç Zoruyla Yayıldığı İddialarına Karşı İmam Mâtürîdî'nin Yaklaşımı", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Çorum, 2017, 16:31, 47-80.
- Örnek, Serdar, "On Bir Eylül Olayları ve Afganistan Operasyonu", *Yalova Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Yalova, 2012, 1:1,108-134.
- Öz, Mustafa, "Haşîşiyeye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1997, XVI, 418-419.
- Öz, Mustafa, "İsmaililik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2007, XXIII, 128-133.
- Özaydın, Abdülkerim, "Hasan b. Sabbah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1997, VI, 347-350.
- Özdemir, Metin, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2001.
- Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefâsir*, Beyrut: Dârü'l-Kur'âni'l-Kerim, 1981.
- Salur, Hüseyin, *Küresel Çağda Din ve Terör*, Konya: Çizgi Yayınları, 2009.
- Sancar, Faruk, "Bağnaz Bir Selefi mi Endişeli Bir Entelektüel mi? İbn Teymiyye'nin Eleştirel ve Reaksiyoner Karakteri Hakkında", *Dini Araştırmalar*, Ankara, 2015, 18:46, 97-125.
- Stern, M. "Zealots and Sicarii", *Jewish Virtual Library*. 2008. http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/judaica/ejud_0002_0021_0_21428.html (Erişim tarihi: 16/01/2019).

- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Câmi'u'l-Beyân an Te'vilî Âyi'l-Kur'ân*, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1995.
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Toksarı, Ali, "Din ve Vicdan Özgürlüğü Bağlamında Kitap ve Sünnete Göre Mürtedede Yapılması Gereken Muamele", *Bilimname*, Kayseri, 2010, 19:2, 73-74.
- Wandrey, Irina, *Zeal Religion Past & Present*, ed. H. D. Betz, D. S. Browning, B. Janowski, E Jüngel, 13, Leiden: Brill, 2013.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1995.
- Yılmaz, Mustafa Selim, "Ortadoğu Denklemine Selefi Düşüncenin Yeri Üzerine". *Ortadoğu Analiz*, 2015, 7:70, 14-16.
- Kitab-ı Mukaddes: Eski ve Yeni Ahit: Tevrat ve İncil*, İstanbul: Kitabı Mukaddes, İstanbul, 1985.
- Schechter, Solomon- Mendelsohn, S. "Makshirin", *Jewish Ancylopedia*, New York 2011, VIII, 274.

İmâm Buhârî'nin Nasslar Arası Teâruzu Giderme Yöntemi*

*Hamit SEVGİLİ***

Öz: Kuvvet açısından birbirine denk nassların teâruzu, Sahâbe dönemi ile birlikte bir problem olarak tezahür etmiştir. Tikel örnekler üzerinde çözülmeye çalışılan bu problem için, fıkıh usulü ilminin gelişimi ile birlikte sistematik çözüm yöntemleri ortaya konulmuştur. Teâruz, genel olarak cem'/tevfik, tercih, nesih ve tesâkut yöntemleri ile çözülmeye çalışılmakla birlikte, hiyerarşik açıdan nasıl bir sıralamanın esas alınması gerektiği konusunda üç farklı görüş ortaya konulmuştur. Hanefi usûlcülerin temsil ettiği birinci görüş, nesih, tercih, cem'/tevfik ve tesâkut şeklindeki sıralamayı esas alırken, Çoğunluğu oluşturan usûlcüler cem'/tevfik, tercih, nesih ve tesâkut şeklindeki sıralamayı, hadisçiler ve diğer bazı usûlcüler ise cumhurdan farklı olarak neshi tercihe öncelemişlerdir.

Yazdığı *el-Câmi'u's-Sahîh* adlı eseri ile hadis kaynakları arasında birinci sırada yer alma payesine sahip olan ve bu eserinde oluşturduğu bâb başlıkları ile fıkhi görüşlerini ortaya koyan İmâm Buhârî de, nasslar arasında teâruzu gidermede belli bir yöntem ve hiyerarşi takip etmiştir. Bu makalemizde müteâriz delillerin çözümü konusunda Buhârî'nin takip ettiği yöntem ve hiyerarşi tespit edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Buhârî, Teâruz, Tercih.

Imam Bukhari's Method of Elimination of Contradiction Between the Nuşûş

Abstract: The contrast between equivalent Islamic sacred texts have occurred as a problem with the period of the companions of Messenger Muhammad. For this problem, which has been tried to be solved on specific examples, systematic solution methods have been introduced with the development of the fiqh methodology. Generally, it has been tried to be solved as cem' / tevfik, tercih, nesih and tesâkut, but three different thoughts have been put forward as to how the hierarchical order should be taken as a basis. The first thought, which is represented by Hanefi methodologists, is based on the order formed as nesih, tercih, cem'/ tevfik and tesâkut, while cumhûr is based on the order formed as cem'/ tevfik,

* Bu makale, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı'nda hazırlanmış "İmâm Buhârî'nin Fıkıh Anlayışı" isimli Doktora tezinden üretilmiştir. (Hamit Sevgili, İmâm Buhârî'nin Fıkıh Anlayışı, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır 2015, (Yayınlanmamış Doktora Tezi).

** Dr. Öğretim Üyesi, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hamit_sevgili@hotmail.com.

tercih, nesh and tesâkut. The traditionists and some methodologists preference nesh to tercih unlike the majority.

Imam Bukhari, who takes the first place among the hadith sources with his work -el-Câmi'u's-Sahîh- and who also puts forward his fiqh views by forming his bâb titles in this work, followed a certain method and hierarchy to resolve the contrast among the İslamic sacred texts. In this article, it is tried to define the method and hierarchy followed by Bukhari about the interpretation of contradictory proofs.

Keywords: Bukhari, Contradiction, Choice.

منهج الإمام البخاري في دفع التعارض بين النصوص

الملخص: ظهر تعارضُ النصوص منذ عصر الصحابة بين الأدلة المتساوية في القوة، فكانوا ينظرون إليها وفق ما بين أيديهم من أدلة، كلُّ حسب فهمه للنصوص، ولكن لم يكن ثمة منهج مُحدّد المعالم يوجّههم. وبعد تدوين أصول الفقه وُضعتُ مَناهجُ للنظر في هذه التعارضات التي صارت تُدفع بالجمع بين الأدلة، أو الترجيح، أو النَّسخ، أو التَّساقط. ثمَّ اخْتُلِفَ في الترتيب؛ فرتَّبها الأصوليون من الأحناف كالآتي: النسخ، فالترجيح، فالجمع، فالتساقط؛ وقَدَّم الجمهور من الأصوليين الجمع، وأعقبوه بالترجيح، فالنسخ، فالتساقط؛ واتفق المحدثون وبعض الأصوليين على تقديم النسخ على الترجيح خلافاً للجمهور.

والإمام البخاري الذي يعد تأليفه الجامع الصحيح أشهر معروفا بين مصادر الحديث وأظهر آراءه الفقهية بتسمية أبواب صحيحه، أيضا قد اعتمد على المنهج المحدد عنده لدفع التعارض في النصوص. ركزنا في هذا البحث على طبيعة ذلك المنهج ونفضل القول في الترتيب الذي مشى عليه الإمام البخاري في دفع التعارض.

الكلمات المفتاحية: البخاري، التعارض، الترجيح.

A. GİRİŞ

İmâm Buhârî'nin deliller arası teâruzu gidermekte takip ettiği yöntem, fıkıh usulü açısından değerlendirilmeye tabi tutulacağından, öncelikle Buhârî'nin fikhî yönüne kısaca değinmek isabetli olacaktır.¹ Hadisçi kimliği ile tanınan Buhârî'nin fıkıh yönü de son derece önemlidir. Buhârî, hadis rivâyetinin yanında fikhî görüşlerini de eserlerine yansıtan ilk hadisçilerdendir. Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh* adlı eserinde yer verdiği bâb başlıklarında fikhî görüşlerine de yer vermiş, bu yöntemiyle kendisinden sonraki hadisçileri etkilemiştir. Buhârî'nin hadis-fıkıh

¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Sevgili, *İmâm Buhârî'nin Fıkıh Anlayışı*, s. 32-41.

paralelinde ortaya koyduğu metodoloji sonraki pek çok hadisçi tarafından da takip edilmiştir.

el-Câmi'u's-Sahîh şârihlerinin çoğu, fikhî konulara göre tasnife tabi tutulan *el-Camiu's-Sahîh*'in aynı zamanda bir fıkıh kitabı olduğu hususunda hemfikirdir.² İmâm Nevevî (ö. 676/1277), *el-Camiu's-Sahîh*'in yazılma gayesinin sadece sahîh hadisleri yazmaktan ibaret olmadığını, aynı zamanda bunlardan istinbâtlarda bulunmak, bâb başlıklarında amaçladığı usûl ve furû konularındaki görüşlerine deliller getirmek olduğunu ifade ederek bu iddiasını temellendirmeye çalışmaktadır.³ İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) de benzer ifadelere yer vermektedir.⁴ Fuat Sezgin de Nevevî'nin açıklamalarına istinâden şu değerlendirmelerde bulunmaktadır: “Esasen *Sahîh*'in hemen hemen her faslının tetkiki, onun sırf hadis kitabı olarak kalmak gayesini hiçbir zaman gütmeye göstermektedir.”⁵ İmâm Buhârî, hadislerin senetlerini ve metinlerini bilmede büyük bir muhaddis, konu başlıklarını tertip ve tanziminde de bir müctehid olduğunu göstermiştir.⁶

İmâm Buhârî'nin yazdığı *el-Câmiu's-Sahîh*, *Refu'l-Yedeyn fi's-Salâ*, *Fıkhu'l-Kirâati Halfe'l-İmâm*, *Kitâbu's-Sünen fi'l-Fıkh*, *Kitâbu'l-Hibe* ve *Kitâbu'l-Eşribe* adlı risâleleri aynı zamanda birer fıkıh kitaplarıdır. Bunlar arasında fikhî konulara göre tasnif edilen *el-Câmi'u's-Sahîh* adlı eseri ise ayrı bir öneme sahiptir. Zira Buhârî, daha câmi olan bu eserinde oluşturduğu bâb başlıklarında fikhî görüşlerine daha kapsayıcı şekilde yer vermektedir. Bu nedenle “Buhârî'nin fikhî bâb

² Bkz. Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Yûsuf b. Ali el-Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-derâri şerhu sahihi'l-Buhârî I-XXV*, Dâru İhyâ't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1401/1981, I, 11; Nâsiruddîn b. el-Müneyyir, *el-Mütevâri 'ala Ebvâbi'l-Buhârî*, thk. Ali Hasan Ali Abdulhamîd, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1411/1990, I, 243; Muhammed Enver Keşmirî, *Feydu'l-Bârî 'alâ Sahîhi'l-Buhârî I-VI*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2005, I, 438; Muhammed Zekeriyâ b. Yahyâ el-Kândehevî, *el-Ebvâb ve't-Terâcim li Sahîh'l-Buhârî*, thk. Veliyyuddîn b. Takiyuddîn en-Nedvî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1433/2012, I, 58-59.

³ Ebu Zekeriyâ Muhyuddîn b. Şeref en-Nevevî, *Mâ Temessu İleyhi Hâcetü'l-Kârî li Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Ali Hasan Ali Abdulhamîd, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut [t.y.], s. 51, 55.

⁴ İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali, *Hedyu's-Sârî Mukaddimetü Fethi'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdulkâdir Şeybe el-Hamd, Mektebetü'l-Melik Fehd, Riyad 1421, s. 10.

⁵ M. Fuat Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, Otto Yayınları, Ankara, 2012, s. 137.

⁶ Ali Toksarı, “Sahîhi'l-Buhârî'nin Bâb Başlıklarının Özellikleri ve Değeri”, *Büyük Türk-İslam Bilgini Buhârî Uluslararası Sempozyumu*, Kayseri 1996, s. 109-125.

başlıklarındadır” (فقه البخارى فى تراجمه) denilmiştir.⁷ Daha ilk dönemlerden itibaren, gerek bâb başlıklarını konu edinen müstakil kitapların yazılması, gerekse bâb başlıklarına geniş şekilde yer veren şerhlerin yazılması, Buhârî’nin fıkhnın önemine en güzel şahittir. *Sahîh* şârihi ve Mâlikî fakihlerinden olan İbnu’l-Müneyyir (ö. 683/1284), Buhârî’nin büyük bir fakîh olduğunu belirterek *el-Câmiu’s-Sahîh*’in hem hadis hem de fıkıh ilmini cem’ ettiğine vurgu yapmaktadır.⁸

B. TEÂRUZ VE TEÂRUZU GİDERME YÖNTEMLERİ

Sözlükte, çatışma, birbirine ters düşme⁹ anlamlarına gelen teâruz, usul terimi olarak aynı meselede iki delilden her birinin diğerinin gerektirdiği ile çelişen bir hükmü gerekli kılmasıdır.¹⁰ Deliller arasındaki muhalefetin teâruz sayılabilmesi için delillerin kuvvet bakımından denk olması gerekir. Dolayısıyla kat’î ile zannî deliller arasında tearuzdan bahsedilemez.¹¹

Şer’î hükümler ve dayanaklarını oluşturan deliller, Allah’a ait olmaları itibariyle hakikatte aralarında bir teâruz söz konusu değildir.¹² Ancak müctehidin idrak ve kavrayışına dayalı olarak görünüş itibariyle bir teâruz durumu söz konusu olabilmektedir. Bu durum, çok defa gerek Kitap ve gerekse sünnette farklı zamanlarda gelmiş olan hükümlerden hangisinin daha sonradan geldiğinin bilinmemesinden kaynaklanmaktadır.

Teâruz konusu hadis usulü kitaplarında *muhtelefü’l-hadis* başlığı altında incelenirken, fıkıh usulü eserlerinde ise çoğunlukla *ictihâd* ve *taklîd* bölümlerinden önce yer verilmektedir. Fakîhler, yalnız ameli konulara dair mütearız deliller ve

⁷ İbnu’l-Müneyyir, *el-Mütevârî*, s. 31; İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, I, 243.

⁸ İbnu’l-Müneyyir, *el-Mütevârî*, 31, 39.

⁹ Bkz. b. Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut [t.y.], VII, 186; Mecduddîn Muhammed b. Ya’kûb el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, Muessesetu’r-Risâle, Beyrut 1426/2005, 647.

¹⁰ Alî b. Muhammed el-Cürçânî, *Mu’cemu’t-Ta’rifât*, Dâru’l-Fadile, Kahire [t.y.], s. 184; eş-Şeyh Muhammed el-Hudârî, *Usûlü’l-Fıkh*, Dâru’l-Hadis, Kahire [t.y.], s. 412; Zekiyuddîn Şa’bân, (Trc: İbrahim Kâfi Dönmez), *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-fıkh)*, TDV, Ankara-2007, s. 419.

¹¹ Şeyhu’l-İslâm Alî b. Abdu’l-Kâfi es-Sübki, *el-İbhâc fi Şerhi’l-Minhâc*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye I-III, Beyrut 1416/1995, III, 199; Vehbe ez-Zuhaylî, *Usûlu’l-Fıkhî’l-İslâmî I-II*, Dâru’l-Fıkr, Dimeşk 1406/1986, II, 1175.

¹² Ebû İshâk eş-Şâtibi, *el-Muvâfakât fi Usûli’s-Şer’i’a*, thk. Abdullâh Drâz ve Muhammed Abdullâh Drâz, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 2009, s. 898.

çözüm yöntemleri ile ilgilenirken, hadisçiler ise böyle bir sınırlama getirmeksizin tüm konularla ilgili mütearız hadisleri kendi çalışma alanına dâhil etmişlerdir. Bu çalışmada, Buhârî'nin konuyla ilgili yaklaşımı fıkıh usulü açısından değerlendirileceğinden yer verilecek örnekler sadece amelî konulardan seçilecektir.

Usulcülerin çoğu, şer'î deliller arasındaki teâruzun *cem'/tevfik* (uzlaş), *tercih*, *nesih* ve *tesâkut* yöntemleriyle giderileceği hususunda hemfikirdir. Ancak bu yöntemler arasındaki hiyerarşi konusunda genel olarak farklı üç yaklaşım ortaya konulmuştur. Hanefi usûlcüler, delillerin nüzul veya vürûd tarihleri belli olduğu sürece *nesih* yönteminin öncelikli olduğu ve sonradan gelenin öncekini nesh edeceği kanaatindedir. Tarihlerin belirsiz olması halinde ise bir tercih imkânı var ise *tercih* yöntemini, tarihi bilinmeyip tercih imkânının da bulunmaması halinde ise *cem'/tevfik* yöntemini esas almışlardır. Uzlaşının mümkün olmadığı durumlarda ise, her iki delilin de delil olma vasfını yitirdiğini ifade eden *tesâkut* yöntemini işleterek kıyâs veya sahâbe kavli gibi bir alt delile yönelmişlerdir. Hanefiler dışındaki usûlcülerin çoğu ise, mümkün olduğunca mütearız delilleri *cem'* etmenin öncelikli olması gerektiği kanaatindedir. Uzlaşının mümkün olmadığı hallerde ise tercih imkânı varsa *tercih* yöntemini, yoksa *nesih* yöntemini esas almışlardır. Cumhura göre, *tesâkut* dördüncü bir ihtimal olmakla birlikte farazi olup vakiada bir karşılığı yoktur. Hadisçiler ve diğer bazı usûlcüler ise, teâruzu gidermede *cem'/uzlaş* yönteminin öncelikli olduğu hususunda cumhur ile hemfikirdir. Sünneti azamî ölçüde muhafaza edip yaşanabilir kılma prensibi bu yaklaşımın esas gayesini oluşturmaktadır. Ancak onlar, cumhurun görüşünden farklı olarak *nesih* *tercihe* önceliklemişlerdir.¹³ Bu üç seçenek ile çözüme ulaşamamaları durumunda ise çekimser kalarak *tevakkuf* yöntemini esas almışlardır.¹⁴ Ancak şunu belirtmek

¹³ Bkz. Tâcuddîn Abdulvehhâb b. Ali es-Sübkî, *Cem'u'l-Cevâmî'*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003, s. 113; Ebû Amr Usmân b. Abdurrahmân eş-Şehrezûrî, *Ulûmu'l-Hadis (Mukaddime)*, Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir, Beyrut 1406/1986, 284-286; Takiyuddîn Muhammed b. Ahmed el-Futûhî, *Şerhu Kevkebi'l-Munîr*, Mektebetü'l-Übeykân, Riyad 1413/1993, IV, 606-611; Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Nüzhetu'n-Nazar fî Tavzihi Nuhbeti'l-Fiker fî Mustalahi Ehli'l-Eser*, Silsiletü'd-Dirâsât fi'l-Menhec, Riyad 1422/2001, s. 97; Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâluddîn es-Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî fî Şerhi Takribi'n-Nevevî*, Dâru'l-Âsime, Riyad 1424/2003, 284-286; İsmail Lütfî Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, İfay, İstanbul 2013, s. 256.

¹⁴ Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl I-IV*, thk. Hamza b. Züheyr Hâfız, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1413, IV, 160,162; Muhammed b. Ahmed b. Cüzeyy el-

gerekir ki, *tevakkuf* esasında bir çözüm yöntemi olmayıp delillerden birini destekleyen bir muraccih belirene dek görüş belirtmekten imtina etmektir.

C. BUHÂRÎ'NİN TEÂRUZ YÖNTEMİ

el-Câmiu's-Sahih'i incelediğimizde, Buhârî'nin örnekler üzerinde teâruz konusuna değindiğini, birbiriyle teâruz halindeki delilleri bazen aynı bâb başlığı altında uzlaştırmaya çalıştığını, bazen de farklı bâb başlıkları altında mütalaa edip her bir hadisi ayrı bir manaya hamlederek problemi çözmeye çalıştığını görmekteyiz.

Buhârî, diğer hadisçiler gibi teâruzu gidermede *cem*'/*tevfik* yönteminin öncelikli olduğu hususunda cumhûr ile aynı görüştedir. Ancak diğer hadisçiler ve bazı usûlcüler gibi *nesih* ve *tercih* arasındaki sıralamada cumhûrdan ayrılmaktadır. Buhârî'nin, gerek Hanefî usûl kitaplarında ve gerekse mütekellimin usûl kitaplarında teâruzu gidermede dördüncü sırada yer verilen ve karşıt iki delilin de terk edilip bir alt delile yönelmeyi ifade eden tesâkut yöntemine başvurduğuna ise şahit olmadık. Buhârî'nin, bunun yerine bazı usûlcüler tarafından da esas alınan ve şer'î mesele hakkında görüş ortaya koymaktan imtina etmeyi ifade eden tevakkuf yöntemini pek çok pratikte kullandığını görmekteyiz. Tevakkuf, tesâkut ile yakın anlamlı kullanılmakla birlikte, karşıt delilleri işlevsiz kılıp kılmama konusunda tesâkuttan ayrılmaktadır. Tesâkut yönteminde, her iki delilin de ihmali söz konusu iken, tevakkuf yönteminde ise deliller ihmal edilmeyip, delillerden birini destekleyen bir muraccih tezahür edene dek kararsız kalmaya devam etmeyi ifade etmektedir.¹⁵

1. Cem'/Tevfik:

Birbiriyle çatışma görüntüsünü veren delilleri uzlaştırıp uyumlu hale getirmeyi ifade eden bu yöntem, Hanefî dışındaki usulcülerin çoğu tarafından deliller arası teâruzu gidermede öncelikli yöntem olarak kabul edilmiştir. Hadislerin ihmal edilmesine mani olma prensibi, bu yöntemi önceleyenler için temel hareket noktasını oluşturmaktadır. Bu anlayışa sahip olan İmâm Buhârî de, iki delilin

Mâlikî, *Takribu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, yy., Medine 1423/2002, s. 426-465; Zuhayli, *Usûlü'l-Fikhi'l-İslâmî*, I, 1176-1184.

¹⁵ Bkz. İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 97; Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, s.179-180.

teâruzu durumunda öncelikle cem'/tevfik yöntemini esas alarak, her bir delil ile amel etmek için yoğun bir çaba içerisine girdiğini görmekteyiz.¹⁶ Buhârî, çatışma görüntüsü veren hadislerin her biri için bazen ayrı bâb başlığı oluşturarak hadislerin her birini farklı manalara hamletmekte, aralarında hakikatte bir teâruzun olmadığını ve her ikisi ile de amel edilmesi gerektiğini ifade etmeye çalışmaktadır.¹⁷ Örneğin, “Velisiz nikâh olmaz.”¹⁸ hadisi ile “Dul kadının emri alınmadan, bakirenin ise izni alınmadan evlendirilemez.”¹⁹ hadisleri arasındaki zahiri teâruzu gidermeye çalışırken, her bir hadis için ayrı bâb başlığı oluşturarak hadisleri uzlaştırmakta, gerek dul ve gerekse bakire kadının -rızası alınmak koşuluyla- yine velisi tarafından evlendirileceğini ifade etmektedir.²⁰ Buhârî'nin evlilikte veli ve kızın müşterek irâdelerini esas alan bu yaklaşımı, bir açıdan bireyin dünya ve ahiret saadetini temin etme gayesinde olan İslâm hukukunun temel ilke ve prensipleri ile daha uyumlu iken, diğer yandan da daha rasyonel ve toplum vicdanına da daha uygundur.

Buhârî, bazen de teâruz halindeki delillere tek bâb başlığı altında yer vererek deliller arasında uzlaşmayı sağlamaya çalışmaktadır. Mubârekfûrî, bir mesele ile ilgili delillerin teâruzu halinde, Buhârî'nin bu delilleri bir bâb başlığı içerisinde uzlaştırdığını, daha sonra müteâriz delilleri zikrederek bunların nasıl uzlaştırılacağını öğretmeye çalıştığını belirtmektedir.²¹ Örneğin, tuvalet ihtiyacını gidermekte olan kimsenin kibleye yüzünü ve sırtını dönmekten sakındıran Hz. Peygamberin (s.a.s.) sözlü uyarısı²² bulunmakla birlikte, aynı uygulamanın yine Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından fiilen gerçekleştirildiği yönünde rivâyetler bulunmaktadır. Dolayısıyla bu hususta kavli ve fiilî sünnet arasında bir teâruz söz konusudur. Buhârî, “gâita ve bevl anında kibleye dönülmez. Ancak duvar vb. ile

¹⁶ Kândehevî, *el-Ebvâb ve't-Terâcim*, I, 129.

¹⁷ Hâşimî, *Lübbü'l-Lübâb*, I, 38; Muhammed Abdulkâdir Ebû Fâris, *Fıkhü'l-İmâmî'l-Buhârî I-II*, Dâru'l-Furkân, Umman 1409/1989, I, 101.

¹⁸ Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm b. El-Muğîre el-Buhârî, *el-Câmiu'l-Müsnedu's-Sahîhu'l-Muhtasar min umûri Resûlillâh (s.a.s.) ve Sünenihi ve Eyyâmih* I-IX, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir en-Nâsir, Dâru Tavki'n-Necât, 1422, Kitâbu'n-nikâh 36.

¹⁹ Buhârî, *Nikâh*, 41.

²⁰ Hâşimî, *Lübbü'l-Lübâb*, I, 38.

²¹ Abdusselâm el-Mubârekfûrî, (Arapçaya Trc: Abdu'l-Alîm b. Abdu'l-Azîm el-Bestevî), *Sîretu'l-İmâmî'l-Buhârî*, Dâru Âlemi'l-Fevâid, Mekke 1422, II, 663.

²² Buhârî, *Vudû* 11.

(örülü) binalar bundan müstesnadır”²³ şeklinde bâb başlığı oluşturarak kavli ve fiili sünnet arasındaki çatışmayı gidermekte, fiili sünneti bina içerisinde yahut etrafı duvar vb. ile örülü mekânlara hasrederek genel uyarı şeklindeki kavli sünnetten istisna etmektedir.

Diğer bir örnekte, Hz. Ömer’den (ö. 23/644) (r.a.) rivayet edilen “Ölü, ailesinin ağlamalarından (diğer bir rivayette bazı ağlamalarından) dolayı azap görür”²⁴ hadisi ile “hiçbir günahkâr başkasının günahını yüklenmez”²⁵ mealindeki âyete dayanarak buna karşı çıkan Hz. Aişe’nin (ö. 58/678) tavrı arasında uzlaşma yöntemini uygulamaya çalıştığını görmekteyiz. Buhârî, azabın hayattayken feryat ile ağlamayı adet edinmiş ölüye yönelik olduğunu belirtmektedir.²⁶ Bilindiği gibi hadisin kabulü için Kur’ân’a arz yöntemini esas alan bazı Hanefî usulcüler, bu hadisi zikredilen âyete aykırı olduğu gerekçesiyle reddetmişlerdir.²⁷ Kândehevî, bu konuda Buhârî’nin İmam Şâfiî (ö. 204/820) ile aynı görüşte olduğunu belirtmektedir.²⁸

2. Nesih

Usûl terimi olarak nesih, şer’î bir hükmün kendisinden sonra gelen şer’î bir delil ile kaldırılmasıdır.²⁹ İslâm âlimlerinin çoğu, Kur’ân-ı Kerim’de neshin varlığını kabul etmiştir. Sünnette neshin varlığı hususunda ise ittifâk vardır. Kur’ân-sünnet arası nesih ilişkisi ise İslâm âlimleri arasında ihtilâflı bir meseledir. Cumhura göre Kur’ân’ın mütevâtir sünnetle ve sünnetin de Kur’ân ile neshi câizdir. Yine çoğunluğa göre, âhâd haberin Kur’ân veya mütevâtir sünnetle neshi caiz, ancak Kur’ân veya mütevâtir sünnetin âhâd haberle neshi câiz değildir. Zahirilere göre ise Kur’ân ve sünnetin âhâd haber ile neshi câizdir.³⁰

²³ Buhârî, Vudû 11.

²⁴ Buhârî, Cenâiz 32.

²⁵ 5/En’âm 164.

²⁶ Buhârî, Cenâiz 32.

²⁷ Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fî’l-Usûl*, Vizâretu’l-Evkâf ve’ş-Şuûni’l-İslâmiyye I-IV, thk. Acil Câsim en-Neşmî, Kuveyt 1408/1988, III, 114.

²⁸ Kândehevî, *el-Ebvâb ve’t-Terâcim*, I, 129.

²⁹ Cemâleddîn Abdurrahîm b. el-Hasan el-İsnevî, *Nihâyetu’s-Sûl fî Şerhi Minhâci’l-Vusûl* I-IV, Âlemu’l-Kutub, Kâhire 1343, II, 548.

³⁰ Bkz. Abdülkerim b. Ali en-Nemle, *el-Mühezzeb fî İlmi Usûli’l-Fikhi’l-Mukâren*, Mektebetü’r-Ruşd, Riyad 1420/1999, II, 596-606; El-Cizânî, Muhammed Hüseyin b. Hasan, *Meâlimu Usûli’l-Fikh ‘inde Ehli’s-Sünneti ve’l-Cemâa*, Dâru İbni’l-Cevzî, Riyad 1416/1996, 267-269; Hâfız

Deliller arası teâruzun giderilemediği durumlarda, hadislerin vürud tarihlerinin bilinmesi halinde kronolojik olarak sonradan varit olan öncekini nesh etmiş sayılır. Nesih yöntemi, hadisçiler ve bazı usûlcüler tarafından tercih yöntemine öncelenmektedir.³¹ Ancak pratik açıdan bu ihtilafın kayda değer bir karşılığı olduğunu söylemek zordur.

Buhârî, âyetler arasında neshin varlığını kabul etmekte, *el-Câmi'u's-sahîh*'in müteferrik yerlerinde buna dair örneklerle yer vermektedir. Kur'ân-sünnet arasındaki nesih ilişkisi konusuna gelince; Kur'ân'ın sünnet ile nesh edildiğine dair Buhârî'nin herhangi bir ifadesine rastlamadık. Bu durum, Buhârî'nin Kur'ân'ın sünnet ile neshine sıcak bakmadığını göstermektedir. Sünnetin Kur'ân ile nesh edildiği konusunda ise *el-Câmi'u's-sahîh*'te bazı örneklerle yer verildiğini görmekteyiz. Buhârî, sünnetler arasında teâruz konusuna ise pek çok örnek vermekte, delillerin teâruzu halinde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) en son uygulamasının esas olduğunu belirtmektedir.³² Burada, Kur'ân'ın Kur'ân ile sünnetin Kur'ân ile ve sünnetin sünnet ile nesh edildiğine dair *el-Câmi'u's-sahîh*'ten birer örnek vermeye yetinilecektir.

Örnek 1: Eşi ölen kadının iddet süresi

Buhârî, kocası ölen kadının iddet süresinin bir yıl olduğunu beyan eden “İçinizden ölüp geriye dul eşler bırakan erkekler eşleri için, evden çıkarılmaksızın bir yıla kadar geçimlerinin sağlanmasını vasiyet etsinler.”³³ âyetini bâb başlığı³⁴ olarak kullandıktan sonra, İbn Zübeyr ve Hz. Osmân (r.a.) arasında geçen bir diyalogu aktararak³⁵ bu âyetin “İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri, kendi kendilerine dört ay on gün (iddet) beklerler. Sürelerini bitirince artık kendileri için meşru olanı

Senâullâh ez-Zâhidî, *Tevcihu'l-Kâri ila'l-Kavâ'idi ve'l-Fevâidi'l-Usûliyye ve'l-Hadisiyye ve'l-İsnâdiyye fi Fethi'l-Bârî*, Mektebetu İhyâi's-Sünne, Riyad 1406/1986, s. 97.

³¹ Bkz. Gazzâlî, *Mustasfâ*, IV, 162, 166; Nâsiruddîn Abdullâh b. Umer el-Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, Dâr İbn Hazm, Beyrut 1429/2008, s. 239.

³² Buhârî, Ezân 51; Cihâd 106.

³³ 2/Bakara 240.

³⁴ Buhârî, Tefsîr 45.

³⁵ Buhârî, Tefsîr 45.

*yapmalarında size bir günah yoktur.*³⁶ âyetiyle nesh edildiği bilgisine yer vermektedir.

Örnek 2: Âşûre orucunun neshi

Buhârî, Ramazan orucunun farz kılındığını beyan eden “*Oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi size de farz kılındı.*”³⁷ âyetini bâb başlığı olarak kullandıktan sonra, Âşûre orucunun vacipliğinin Ramazan orucunu farz kılan âyet ile kalktığını beyan eden hadislere yer vermektedir.³⁸ Buhârî, konuyla ilgili oluşturduğu diğer bir bâb başlığında ise, Ramazan orucunun farz kılınmasıyla, öncesinde vâcib olan Âşûre orucunun terk edildiğini belirtmekte, bundan böyle dileyenin bu orucu tutup tutmamakta muhayyer olduğunu beyan eden hadislere yer vermektedir.³⁹

Örnek 3: Müt’a nikâhı’nın neshi

Bir ücret karşılığında kadınla kısa süreli evlilik hayatını yaşamayı ifade eden ve İslâm’ın ilk dönemlerinde izin verilen bu uygulamanın, sonradan yürürlükten kaldırılıp kaldırılmadığı hususu İslâm âlimleri arasında tartışılmalıdır. Şiânın en büyük kolu olan Ca’feriyye’ye göre mubah sayılırken, Ehl-i Sünnet âlimleri bu uygulamanın geçici bir ruhsat sonrasında tamamen nesh edildiği hususunda hemfikirdir. Buhârî de aynı görüşü savunarak Hz. Peygamber’in (s.a.s.) son olarak müt’ayı yasakladığını belirtmektedir.⁴⁰ Buhârî, müt’a nikâhının kısa süreli bir ruhsatın ardından tamamen nesh edildiğine dair Hz. Ali’nin (r.a.) rivâyetine yer vermektedir. Buhârî, daha sonra kendi kanaatini şöyle ifade etmektedir: “Ebû Abdillâh (Buhârî) der ki, ‘Ali, Hz. Peygamber’den (s.a.s.) rivâyetle bunun (mut’anın) nesh edildiğini beyan etti.’”⁴¹

3. Tercih:

Usul terimi olarak tercih, tearuz halindeki iki delilden güçlü olanı tespit edip bununla amel etmeyi ifade etmektedir.⁴² Buhârî’nin, delillerin teâruzu halinde

³⁶ 2/Bakara 234.

³⁷ 2/Bakara 183.

³⁸ Buhârî, Savm 1.

³⁹ Buhârî, Savm 29.

⁴⁰ Buhârî, Nikâh 31.

⁴¹ Buhârî, Nikâh 31/5115-5118.

⁴² Râzî, *el-Mahsûl*, V, 529.

uzlaşma yöntemini öncelediğini daha sonra nesih yöntemine başvurduğunu belirtmiştik. Ancak bazı durumlarda, deliller arasındaki çatışma ne cem'/uzlaşma ne de nesih yöntemi ile çözülebilmektedir. Buhârî, bu durumda delillerden daha güçlü olanı tercih etme çabasına girmektedir. Buhârî'nin, tercih yöntemini kullanırken pek çok kriteri esas aldığı görülmektedir. Ancak o, çoğunlukla esas aldığı kriterlerin neler olduğunu bizatihi belirtmediğinden bunları ancak tahrir yöntemi ile belirlemek mümkün olabilmektedir. Biz burada tespit ettiğimiz kriterleri zikretmeye çalışacağız.

a. Sıhhatine Güvendiği Haberi Tercih Etmesi:

Buhârî, birbiriyle teâruz halindeki hadisler arasında tercih yöntemini kullanırken, öncelikli olarak hadisleri sıhhat açısından değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Buhârî'nin sahip olduğu geniş hadis külliyatından sıhhatine güvendiği hadisleri seçerek oluşturduğu *el-Câmiu's-sahîh* adlı eseri, başlı başına tercih yönteminin bir tezahürüdür.

Buhârî, fıkhî görüşlerini ortaya koyarken aynı konuda muteâriz rivâyetler bulunmakla birlikte, çok defa sadece sıhhatine güvendiği ve görüşünü destekleyen hadisi/hadisleri zikretmekle yetinmekte, karşıt delile ise yer vermemektedir. Bunu bir iki örnekle izah edelim:

Örnek 1: Fakihler arasında tartışmalı olan, ihramlı halde yapılan nikâhın geçerliliği konusunda farklı rivâyetler bulunmaktadır. Buhârî'nin İbn Abbas'tan yaptığı rivâyete göre, Hz. Peygamber (s.a.s.) ihramlı halde Meymûne ile evlenmiştir.⁴³ Ancak hadisin farklı varyantları, Hz. Peygamberin (s.a.s.) Meymûne ile evlenirken ihramda olmadığı şeklindedir.⁴⁴ Birinci rivâyete binaen Hanefiler nikâhın geçerli olduğunu savunurken, Medine ehli ise ikinci rivâyeti esas alarak nikâhın geçerli olmadığını söylemektedir.⁴⁵

Buhârî, bu hususta "ihramlının nikâhı"⁴⁶ başlığından sonra, ihramlı halde nikâhın câiz olduğunu beyan eden İbn Abbas'ın rivâyeti ile yetinmektedir.⁴⁷ İbn

⁴³ Buhârî, Nikâh 30.

⁴⁴ İbn Mâce, *Sünen*, Nikâh 45.

⁴⁵ Ebu'l-Hüseyn Ali b. Halef b. Abdulmelik b. Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî I-X*, Mektebetu'r-Rüşd, Riyâd t.y., IV, 508.

⁴⁶ Buhârî, Nikâh 30.

⁴⁷ Buhârî, Nikâh 30.

Hacer, diğer rivayetin zikredilmemesini Buhârî açısından sıhhat şartının yerinde olmamasına bağlamaktadır.⁴⁸ Bu hadisi tercih konusunda Buhârî ile aynı görüşe sahip olan Hanefî usulcüler, Hz. Meymûne'nin yeğeni olan İbn Abbâs'ın akrabalık bağına atıfta bulunarak râvinin hadisin muhtevasıyla alakalı biri olmasını tercih kriteri olarak saymışlardır.⁴⁹ Buhârî de İbn Abbâs'ın rivayetini tercih etmekle birlikte, akrabalık bağına bir atıfta bulunmamaktadır. Dolayısıyla Buhârî'nin de bu kriteri esas aldığı söylenemez. Bazı usulcüler ise, müspetin menfiye tercih edileceği kaidesine dayanarak, Buhârî'nin esas aldığı hadisi tercih etmişlerdir. Buhârî, -birazdan belirteceğimiz üzere- bu kriteri esas almakla birlikte, bu kriterden hareketle bu hadisi tercih ettiği yönünde bir ifadede bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu hadis özelinde böyle bir okumanın isabetli olmayacağı kanaatindeyiz.

Örnek 2: Fukahâ arasında tartışmalı olan, İslâm'ı kabul eden kölenin velayet yetkisinin İslâm'a girmesine vesile olan kişiye mi yoksa onu hürriyetine kavuşturan kişiye mi ait olduğu hususunda birbirleriyle müteâriz iki hadis bulunmaktadır. Hadislerden birisi velâyet yetkisini Müslüman olmasına vesile olan kişiye tanırken, diğer hadis ise köleyi hürriyetine kavuşturan kimseye tanımaktadır. Buhârî bu hususta şu bâb başlığını oluşturmaktadır:

“Bab: Başkasının Müslüman olmasına vesile olmak. Hasan (Basrî) kendisine (Müslüman olmasına vesile olan kimsenin İslâm'a giren kişi üzerinde) velâyet hakkını kabul etmez. Nebî (s.a.s.) der ki: “velâyet, kendisini âzâd eden kimsenin hakkıdır.” Temîm ed-Dârî'den (merfû saydığı hadiste) şöyle dediği zikredilir: “(İslâm'ına vesile olan kimse) onun hem hayatında hem ölümünde daha çok hak sahibidir.” Ancak bu haberin sıhhatinde ihtilaf edilmiştir.”⁵⁰

Görüldüğü gibi Buhârî, İslâm'a giren köle üzerinde velâyet hakkı konusunda farklı iki hadise de yer vermektedir. Ancak Temîm ed-Dârî'nin rivâyetinde temrîz sîgası (şüphe içeren ifade) kullanmakta, daha sonra bu hadisin sıhhatinde ihtilaf olduğunu belirterek birinci hadisi tercih ettiği ifade etmektedir. Buhârî, ayrıca

⁴⁸ Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî I-XIII*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1379, IX, 165.

⁴⁹ Metin Yiğit, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, İz Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 459-460.

⁵⁰ Buhârî, Ferâiz 22.

zikredilen bâb başlığı altında da sadece birinci hadise yer vererek tercihinin açıkça ortaya koymaktadır.⁵¹

b. Senedi Güçlü Olan Haberi Tercih Etmesi:

Buhârî, teâruz halindeki hadisler arasında sened açısından daha güçlü olanı tercih etmektedir. Örneğin erkeğin uyluk kısmının da avretten sayılıp sayılmadığı hususunda birbiriyle çelişkili hadisler rivâyet edilmiştir. Buhârî, “Uyluk hakkında zikredilen (hadisler) bâbı” başlığını oluşturarak bu rivâyetlere dikkat çekmektedir. Buhârî, aynı bâb başlığının devamında İbn Abbâs, Cerhed ve Muhammed b. Cahş'tan rivâyet edilen “uyluk avrettir” hadisi ile Enes'ten rivâyet edilen “Nebî (s.a.s.) uyluğunu açtı” hadisine yer vermektedir. Buhârî, daha sonra Enes'ten rivâyet edilen hadisin senedinin daha güçlü olduğunu belirterek kendi tercihinin ortaya koymaktadır.⁵²

c. Müspet Haberi Menfî Olana Tercih Etmesi:

İmâm Buhârî, hükmü ispat eden hadisi hükmü nefyeden hadise tercih etmektedir. Buhârî, bu hususu şu bâb başlığında dile getirmektedir:

“Bab: bir ya da daha fazla şahit, belirli bir konuda şahitlik yapar; başkaları ise buna şahit olmadıklarını söylerlerse, şahitlik yapanın sözü ile hükmedilir. Hümeydî der ki: “Bilâl, Nebînin (s.a.s.) Kâbe içinde namaz kıldığını haber verdi. Fadl (b. Abbâs) ise Nebînin (s.a.s.) Kâbe içinde namaz kılmadığını söyledi. İnsanlar, Bilâl'in şahitliğini kabul ettiler.” Yine iki kişi, falanca kişinin falanca kişi üzerinde bin dirhem parası olduğunu iddia eder, iki kişi de bin beş yüz olduğunu söylerse ziyade ile hükümlenir.”⁵³

Buhârî, bu hadisilere ayrıca *Kitâbu'z-zekât* bölümünde yer vererek müspet hadislerin tercihlili olduğunu vurgulamaktadır.⁵⁴ Gerek İbn Hacer ve gerekse Bedreddîn Aynî, Buhârî'nin burada müspet hüküm ifade eden hadislerin tercihinin vurgu yaptığını söylemektedir.⁵⁵ Buhârî, ayrıca bâb başlığının sonunda ziyade hüküm içeren haberlerin de yine tercih unsuru olduğunu vurgu yapmaktadır.

⁵¹ Buhârî, Ferâiz 22.

⁵² Buhârî, Salât 12.

⁵³ Buhârî, Şehâdât 4.

⁵⁴ Bkz. Buhârî, Zekât 55.

⁵⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, III/350; Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, XIV, 62.

d. Ziyade Hüküm İçeren Haberi Tercih Etmesi:

İmâm Buhârî, hâss ve mukayyed gibi ziyâde hüküm içeren haberleri âmm ve mutlak haberlere tercih etmektedir. Buhârî, bu hususta toprak mahsülleri için nisâb miktarının gerekli olup olmadığı hususunda fukahâ arasındaki tartışmanın dayanağını oluşturan hadislere yer vermektedir. İbn Ömer'den rivayet edilen hadiste, yağmur suyu ve akarsularla beslenen ürünlerde öşür olduğu, taşıma su ile beslenen ürünlerde ise öşürün yarısı olduğu belirtilmektedir.⁵⁶ Hadis, nisâb konusunda ise herhangi bir bilgi içermemektedir. Ebû Saïd el-Hudrî'den rivayet edilen hadiste ise, beş vesk altındaki mahsulde zekât olmadığı belirtilmektedir.⁵⁷ Buhârî, Ebû Saïd'ın rivayet ettiği hadisin önceki hadisi beyan ettiğini, hüccet ehlerinden rivâyet edilmesi durumunda, müfesserin (hâss ve mukayyedin) mübheme (âmm ve mutlaka) hâkim olacağını ve ziyade hükmün kabul edileceğini belirtmektedir.⁵⁸

e. Kur'an'ın Zahirine Uygun Haberi Tercih Etmesi:

Kesilen hayvan üzerinde besmele getirmenin hükmü konusunda İslam âlimleri ihtilaf etmişlerdir. Hanefilere göre, kasten besmele getirmemek haram olup besmelesiz kesilen hayvanın eti yenilmez.⁵⁹ Şafilere göre ise, kasten ya da unutarak besmele getirmemekte bir beis yoktur.⁶⁰ Bu hususta birbiriyle müteâriz iki hadis bulunmaktadır. Hadislerin biri, Beyhakî'nin rivayet ettiği "Müslümanın kestığı hayvan –Allah'ı ansın ya da anmasın- helaldir. Şayet anarsa Allah ismi dışında bir şey anmaz"⁶¹ şeklindedir. İkinci hadis ise, Buhârî'nin rivâyet ettiği "Kan akıtıp Allah'ın isminin anıldığı hayvanı yiyiniz"⁶² şeklindedir. Buhârî, bâb başlığı

⁵⁶ Buhârî, Zekât 55.

⁵⁷ Buhârî, Zekât 56.

⁵⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, III, 349; Şeyhu'l-İslâm Ebû Yahyâ Zekeriyâ el-Ensârî, *Minhatu'l-Bârî bi Şerhi Sahihî'l-Buhârî* I-X, Thk. Süleymân b. Derî' el-Âzimî, Mektebetu'r-Rüşd, Riyad 1426/2005, III, 579; Keşmirî, *Feydu'l-Bârî*, III, 148.

⁵⁹ Alâeddîn Ebûbekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1406/1986, V, 47.

⁶⁰ Şemsuddîn Muhammed b. el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Ma'âni Elfâzi'l-Minhâc* I-IV, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1418/1997, IV, 362.

⁶¹ Beyhakî, Ebûbekr, Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî, *es-Sünenü's-Sağir* I-IV, Câmîatu'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Karaçi (Pakistan) 1410/1989, es-Sayd ve'z-Zebâih 2.

⁶² Buhârî, es-Sayd ve'z-Zebâih 15.

içerisinde⁶³ yer verdiği “*Allah’ın isminin anılmadığı hayvandan yemeyiniz. Şüphesiz o fısktır.*” âyetine muvâfık olan ikinci hadisle yetinmektedir. Buhârî, bâb başlığının devamında ise unutan kişinin fâsik sayılmayacağını belirterek, bu konuda Hanefilerle aynı görüşü paylaştığını ortaya koymaktadır.

4. Tevakkuf

Tevakkuf, cem’, tercih ve nesih gibi yöntemler ile deliller arası teâruzun giderilemediği mesele hakkında müçtehidin hüküm beyân etmekten imtina etmesidir. Muhaddisler ve bazı usûlcüler tarafından kullanılan bu yöntem, ihtilaflı meselelerde bir müçtehid için en ihtiyatlı yollardan biridir.⁶⁴ Muhaddisler, fakihlere göre bu yöntemi daha sık kullanmaktadır. Bu durum, faaliyet alanlarının farklı olması ile izah edilebilir. Fakihlerin esas faaliyeti, şer’î ameli konularda icthâd etmek olduğundan tercih yöntemini kullanma konusunda daha cesur davranırken, muhaddislerin ise esas faaliyetleri sahih rivâyetleri belirlemek olduğundan bu konuda daha temkinli davranmayı tercih etmişlerdir.

Buhârî, teâruzu gidermede zikrettiğimiz ilk üç yöntemi kullanmakla birlikte, fakihler arasında ihtilaflı pek çok mesele hakkında kesin bir kanaat ortaya koymaktan imtina etmektedir. Buhârî, bu hususta konuyla ilgili bâb başlıklarını bazen soru edatı ile oluşturmakta, bazen de yargı bildirmeksizin bâb başlığını oluşturarak devamında yahut bâb başlığının altında karşıt delillere yer vermektedir. Kândehevî, Buhârî’nin farklı hükümlere ihtimali bulunan meselelerde bu yöntemi kullanarak kesin bir kanaat ortaya koymaktan imtina ettiğini belirtmektedir.⁶⁵

Şehitler üzerine namaz kılmanın meşruiyeti konusunda Buhârî’nin yaklaşımı buna örnektir. Bu konuda Mâlikî, Şâfi’î ve bazı Hanbelî fakihler, şehit üzerine namaz kılınamayacağını savunurken, Hanefiler ve bazı Hanbelî fakihler ise şehit üzerine namaz kılmanın caiz olduğu görüşündedir.⁶⁶ Bu görüş ayrılığı, konuyla ilgili karşıt iki delile dayanmaktadır.⁶⁷ Buhârî, bu hususta “Şehit üzerine (cenâze)

⁶³ Buhârî, es-Sayd ve’z-Zebâih 15.

⁶⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 378-379; Osman Demir, *DÎA: Tevakkuf*, XL, 579.

⁶⁵ Bkz. Buhârî, Cumu’â 12; İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, II, 382; Kândehevî, *el-Ebvâb ve’t-Terâcim*, I, 167.

⁶⁶ Bkz. Muvaffakkuddîn b. Kudâme, *el-Muğni*, Dâru Âlemi’l-Kutub, Beyrut 1417/1997, III, 334.

⁶⁷ Bkz. Buhârî, *Cenaiz* 74.

namazı (kılma) bâbı⁶⁸ şeklinde oluşturduğu bâb başlığında, konu hakkında hüküm belirtmekten imtina etmekte, namazın meşrû olup olmadığı hususunda birbirleriyle teâruz halindeki iki farklı hadise yer vermekle yetinmektedir.⁶⁹

Buhârî'nin hüküm beyân etmekten imtina ettiği örnekleri artırmak mümkündür. Örneğin âyet-i kerimede geçen⁷⁰ ve hayız manasına mı yoksa tahâret manasına mı geldiği hususunda görüş ayrılığının bulunduğu *kur'* kelimesi hakkında Buhârî'nin yaklaşımı bu şekildedir.⁷¹ Keza fakihler arasında ihtilafı olan vitir namazının vasl şeklinde mi yoksa fasl şeklinde mi kılınması gerektiği hususunda aynı yaklaşımı sergileyerek kesin kanaat belirtmekten imtina etmektedir.⁷² Yine Cuma namazına gitmeyen kadın ve çocuklar hakkında da guslün sünnet olup olmadığı hususunda istifhâm edatı ile oluşturduğu bâb başlığı altında müteâruz hadisleri zikretmekle yetinmektedir.⁷³

SONUÇ

İmâm Buhârî'ye ait hadis kaynakları arasında birinci sırada yer alma payesine sahip *el-Câmi'u's-sahîh* adlı eserin, aynı zamanda bir fıkıh kitabı olduğu hususunda eserin şârihleri arasında görüş birliği vardır. Buhârî, eserinde fikhî ictihâd ve tercihlerine yer verirken belli bir usûl takip etmektedir.

Bir müctehidin kayıtsız kalamayacağı temel usûl konularından birisi, deliller arasındaki tearuzun hangi yöntemle çözüme kavuşturulacağı hususudur. Buhârî, bu konudaki yaklaşımını ilkesel olarak açıkça ortaya koymasa da pratikleri üzerinden takip ettiği yöntemi tespit etmek mümkündür.

Buhârî'nin, çatışma görüntüsü veren delilleri öncelikle cem'/tevfik metodu ile uzlaştırmak için yoğun çaba gösterdiğini bâb başlıkları üzerinden okuyabilmekteyiz. Buhârî, çok defa muteâruz iki delile bazen tek bâb başlığı altında, bazen de farklı bâb başlıkları altında yer verip her birini farklı bir manaya

⁶⁸ Buhârî, Cenaiz 74.

⁶⁹ Buhârî, Cenaiz 74.

⁷⁰ 2/Bakara 228.

⁷¹ Bkz. Buhârî, Talâk 40.

⁷² Buhârî, Vitr 1.

⁷³ Bkz. Buhârî, Cumu'a 12; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, II, 382; Kândehevî, *el-Ebvâb ve't-Terâcim*, I, 167.

hamlederek aralarında hakikatte bir teâruzun olmadığını ispatlamaya çalışmakta, her bir delile ayrı bir işlev yüklemektedir.

Buhârî, teâruzun cem'/uzlaşma yöntemi ile çözülemediği durumlarda ise tarihlerin bilinmesi halinde nesih yöntemini devreye sokmaktadır. Buhârî, âyetin âyet, sünnetin âyet ve sünnetin sünnet ile nesh edildiğini kabul edip bunlara örnekler vermektedir. Buhârî, âyetin sünnet ile nesh edilmesine ise sıcağa bakmamaktadır.

Buhârî'nin, bu iki yöntemle çözüme ulaşamadığı zaman tercih yöntemine başvurduğunu görmekteyiz. Bu hususta büyük bir hassasiyet gösteren Buhârî, eserini oluştururken temel bazı prensipleri göz önünde bulundurmaktadır. Buhârî, tercih yöntemini kullanırken müteâriz delillerden sıhhati güvenli ve senedi güçlü olan haberi öncelemekte, müspet hüküm ifade eden haberi menfi olana, hâss ve mukayyed haberi âmm ve mutlak olana tercih etmekte, ayrıca ziyâde hüküm içeren hadisi öncelemekte ve Kur'ân'ın zâhirine uygunluk kriterini de göz önünde bulundurmaktadır.

Buhârî'nin, usûlcüler arasında dördüncü sırada yer alan muteâriz iki delili uzlaştırmanın ya da deliller arasında neshin veya tercihin mümkün olmadığı durumlarda, iki delili de terk edip bir alt delile yönelmeyi ifade eden tesâkut yöntemini kullandığına ise şahit olmadık. Ancak onun, delillerin teâruzu nedeniyle fakihler arasında ihtilafı olan pek çok meselede tevakkuf edip kanaatini ortaya koymaktan imtina ettiğini görmekteyiz. Buhârî, bu tür konularda çoğunlukla istifhâm edatı ile oluşturduğu bâb başlıkları altında müteâriz delillere yer vermekle yetinmektedir.

Son olarak İmâm Buhârî, deliller arasındaki zâhirî teâruzu gidermede cem'/tevfik, nesih, tercih ve tevakkuf şeklinde bir sıralama takip etmektedir. Buhârî, özellikle cem'/tevfik yöntemini önceleyip bunun için yoğun bir çaba içerisinde olması yönüyle cumhurun yöntemini benimsediğini söylemek mümkündür. Ancak diğer hadisçiler gibi neshi tercihe öncelemesi ve pek çok meselede fikhî görüşünü ortaya koymaktan imtina etmesi yönüyle cumhurdan ayrılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Aynî, Bedreddîn Ebû Muhammed b. Ahmed, *‘Umdetu’l-Kâri Şerhu Sahîhi’l-Buhârî* I-XXV, Thk. Abdullâh Mahmûd Muhammed ‘Umer, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1421/2001.
- Beyhakî, Ebû Bekr, Ahmed b. El-Huseyn b. Ali, *es-Sünenü’s-Sağîr I-IV*, Câmîatu’d-Dirâsâti’l-İslâmiyye, Karaçi (Pakistan) 1410/1989.
- Beydâvî, Nâsiruddîn Abdullâh b. Umer, *Minhâcu’l-Vusûl ilâ İlmi’l-Usûl*, Dâr İbn Hazm, Beyrut 1429/2008.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm b. El-Muğîre, *el-Câmiu’l-Müsnedü’s-Sahîhu’l-Muhtasar min Umûri Resûliillâh (s.a.s.) ve Sünenihi ve Eyyâmih I-IX*, thk. Muhammed Zühêyr b. Nâsır en-Nâsır, Dâru Tavki’n-Necât 1422.
- Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fi’l-usûl* I-IV, thk. Acil Câsim en-Neşmî, Vizâretü’l-Evkâf Ve’ş-Şu’ûni’l-İslâmiyye, Kuveyt 1408/1988.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed, *Mu’cemu’t-Ta’rifât*, Dâru’l-Fadile, Kahire [t.y.].
- Çakan, İsmail Lütfi, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, İfâv, İstanbul 2013.
- Demir, Osman, Tevakkuf, *DİA*, TDV, Ankara 2011.
- Ebû Fâris, Muhammed Abdulkâdir, *Fıkhü’l-İmâmi’l-Buhârî* I-II, Dâru’l-Furkân, Umman 1409/1989.
- Ensârî, Şeyhu’l-İslâm Ebû Yahyâ Zekeriyâ, *Minhatu’l-Bârî bi Şerhi Sahîhi’l-Buhârî* I-X, thk. Süleymân b. Derî’ el-Âzîmî, Mektebetu’r-Rüşd, Riyad 1426/2005.
- Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya’kûb, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, Muessesetu’r-Risâle, Beyrut 1426/2005.
- Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed *el-Mustasfâ min İlmi’l-Usûl* I-IV, thk. Hamza b. Zühêyr Hâfiz, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1413.
- Hâşîmî, Abdulkhak, *Lübbu’l-Lubâb fi’t-Terâcim ve’l-Ebvâb* I-V, Dâru’n-Nevâdir, Lübnan 1432/2011.
- Hudârî, eş-Şeyh Muhammed, *Usûlü’l-Fıkh*, Dâru’l-Hadis, Kahire [t.y.].
- İbn Battâl, Ebu’l-Hüseyn Ali b. Halef b. Abdulmelik, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî* I-X, Mektebetu’r-Rüşd, Riyad [t.y.].
- İbn Cüzeyy el-Mâlikî, Muhammed b. Ahmed, *Takribü’l-Vusûl ilâ İlmi’l-Usûl*, [y.y.], Medine 1423/2002.
- İbn Hacer, Ebu’l-Fadl Ahmed b. Ali, *Hedyü’s-Sâri Mukaddimetü Fethi’l-Bârî bi Şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, thk. Abdulkâdir Şeybe el-Hamd, Mektebetu’l-Melik Fehd, Riyad 1421.
- İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî* I-XIII, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 1379.

- İbn Hacer, *Nüzhetu'n-Nazar fî Tavzihi Nuhbeti'l-Fiker fî Mustalahi Ehli'l-Eser*, Silsiletü'd-Dirâsât fî'l-Menhec, Riyad 1422/2001.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn, *el-Muğni* I-XV, Dâru Âlemi'l-Kutub, Beyrut 1417/1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, *Sünen* I-II, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye 1345/1964.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut [t.y.].
- İbn Salâh, Usmân b. Abdurrahmân eş-Şehrezûrî, *Ulûmu'l-Hadis (Mukaddime)*, Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir, Beyrut 1406/1986.
- İbnu'l-Müneyyir, Nâsiruddîn, *el-Mütevâri 'ala Ebvâbi'l-Buhârî*, thk. Ali Hasan Ali Abdulhamîd, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1411/1990.
- İnbü'n-Neccâr, Takiyuddîn Muhammed b. Ahmed el-Futûhî, *Şerhu Kevkebi'l-Munîr*, Mektebetü'l-Übeykân, Riyad 1413/1993.
- İsnevî, Cemâleddîn Abdurrahîm b. El-Hasan, *Nihâyetu's-Sûl fî Şerhi Minhâci'l-Vusûl* I-IV, Âlemu'l-Kutub, Kâhire 1343.
- Kândehevî, Muhammed Zekeriyâ b. Yahyâ, *el-Ebvâb ve't-Terâcim li Sahîh'l-Buhârî* I-VI, thk. Veliyyuddîn b. Takiyuddîn en-Nedvî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1433/2012.
- Kâsânî, Alaeddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedâi'u's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi'* I-X, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003.
- Keşmirî, Muhammed Enver, *Feydu'l-Bârî 'alâ Sahîhi'l-Buhârî* I-VI, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2005.
- Kirmânî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Yûsuf b. Ali, *el-Kevâkibu'd-Derâri Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* I-XXV, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1401/1981.
- Mubârekfûrî, Abdu's-Selâm (Arapçaya trc. Abdu'l-Alîm b. Abdu'l-Azîm el-Bestevî, *Sîretu'l-İmâmî'l-Buhârî* I-II, Dâru Âlemi'l-Fevâid, Mekke 1422.
- en-Nemle, Abdülkerîm b. Ali, *el-Mühezzeb fî İlmi Usûli'l-Fıkhi'l-Mukâren*, Mektebetü'r-Ruşd, Riyad 1420/1999
- Nevevî, Ebu Zekeriyâ Muhyuddîn b. Şeref, *Mâ Temessu İleyhi Hâcetu'l-Kârî li Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Ali Hasan Ali Abdulhamîd, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut [t.y.].
- Râzî, Fahriddîn Muhammed b. 'Umer b. El-Huseyn, *el-Mahsûl fî İlmi'l-Uşûl* I-VI, thk. Tâhâ Câbir Feyyâd el-'Ulvânî, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut [t.y.].
- Sevgili, Hamit, *İmâm Buhârî'nin Fıkıh Anlayışı*, Dicle Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Diyarbakır 2015.
- Sezgin, M. Fuad, *Buhârî'nin Kaynakları*, Otto Yayınları, Ankara, 2012.
- Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebi Bekr Celâluddîn, *Tedribu'r-Râvi fî Şerhi Takribi'n-Nevevî*, Dâru'l-Âsime, Riyad 1424/2003.

Sübki, Tâceddin Abdulvehhâb b. Alî, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc* I-III, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1416/1995.

Sübki, *Cem'u'l-Cevâmi'*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003

Şa'bân, Zekiyuddîn, (Trc: İbrahim Kâfi Dönmez), *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-fikh)*, TDV, Ankara-2007.

Şâtibi, Ebû İshâk, *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şeri'a*, thk. Abdullâh Drâz ve Muhammed Abdullâh Drâz, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2009.

Şirbîni, Şemsuddîn Muhammed b. El-Hatib, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Ma'âni Elfâzi'l-Minhâc* I-IV, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1418/1997.

Toksarı, Ali, "Sahîhu'l-Buhârî'nin Bâb Başlıklarının Özellikleri ve Değeri", *Büyük Türk-İslam Bilgini Buhârî -Uluslararası Sempozyum-*, Kayseri 1996.

Yiğit, Metin, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, İz Yayıncılık, İstanbul 2013.

Zuhaylî, Vehbe, *Usûlu'l-Fikhî'l-İslâmî* I-II, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1406/1986.

Geschichte des Qorāns (Kur'ân Tarihi)'ın Kaynakları -Batılı Kaynaklar-

*Müslüm YILDIRIM**

Öz: *Geschichte des Qorāns (Kur'ân Tarihi)*, Theodor Nöldeke'nin Kur'ân tarihi hakkında 1860 yılında kaleme aldığı eseridir. Kitap, 1909-1919-1938 yıllarında Friedrich Schwally, Gotthelf Bergsträßer ve Otto Pretzl'in de katkılarıyla üç cilt halinde bazı eklemeler yapılarak yeniden yayınlanmıştır. Yaklaşık bir asra yakın bir zamana yayılan baskı süreci kitaba yeni konu ve kaynakların dâhil edilmesine imkân sağlamıştır. Başta Nöldeke olmak üzere diğer üç yazarın da gerek Doğu'da ve gerekse Batı'da yapılan çalışmaları kaynak göstermeleri kitabı kaynak açısından zengin bir hale getirmiştir. Söz konusu kaynakların sayısı beş yüzü geçmektedir. *Geschichte des Qorāns*'daki kaynakları kategorize etmek gerekirse bunları İslâmî ve Batılı kaynaklar olmak üzere ikiye ayırabiliriz. Batılı kaynakları da Kur'ân, hadis, siyer, tarih, linguistik, paleografi, literatür ve çeşitli konularda yapılan araştırmalar olarak kategorize etmek mümkündür. Biz bu çalışmamız da sadece Batılı kaynaklara yer verdik. İslâmî kaynaklar ise bir başka makalenin konusu olacaktır.

Bu çalışmamızda *Geschichte des Qorāns*'ın kaynaklarını verirken kitaplar için yazar adı, kitabın adı (itâlik), baskı yeri ve tarihi olarak bir sıralama takip ettik. Makalelerde ise yazar adı, makale adı, dergi adı (itâlik), cilt sayısı, baskı yılı ve sayfa numaraları şeklinde verdik. Kaynaklar arasında Almanca olarak kaleme alınan bütün kitap ve makaleler Türkçe tercümeleri ile birlikte verilmiş, her başlığın sonunda bazı değerlendirmelerde bulunulmuştur. Yazarların tarihsel olarak gerek en eski kaynaklara gerekse modern zamanda farklı dillerde yazılan pek çok kaynağa yer verdiklerini gördük. Bu kaynaklardan aktarılan bilgiler objektif bir şekilde aktarılmıştır. Ayrıca yapmış olduğumuz karşılaştırmalarda herhangi bir eksikliğin olmadığı da görülmüştür. Şunu da ayrıca ifade edelim ki *Geschichte des Qorāns*'da kaynak gösterilen bazı yazarların ileri sürdükleri görüşlere de kimi zaman önemli eleştiriler yöneltilmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Geschichte des Qorāns*, Nöldeke, Schwally, Bergsträßer, Kur'ân tarihi.

Resources of *Geschichte des Qorāns (The History of the Qur'an)*

-Western Sources-

Abstract: *Geschichte des Qorāns (The History of the Qur'an)* is the work of Theodor Nöldeke about the history of the Qur'an which was written in 1860. In the years 1909-1919-1938, the book was republished in three volumes with the contributions of Friedrich Schwally, Gotthelf Bergsträßer and Otto Pretzl. The printing process, which has been around for nearly a century, has enabled the inclusion of new topics and resources in the book. The fact that the other three authors, especially Nöldeke, have made reference to the works written both in the East and in the West has made the book rich in

* Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Öğrencisi,
m_yildirim295@hotmail.com

resources. The number of these resources exceeds five hundred. If we need to categorize the sources in *Geschichte des Qorāns*, we can divide them into two, as Islamic and Western sources. Western sources, especially the Qur'an biblical and related sources of Western scholars such as the Qur'an, hadith, siyar, history, linguistic, literature, paleography and various studies can be given as an example of their studies. We will only include Western sources in this study. Islamic sources will be the subject of another article.

In this study, we gave the sources of *Geschichte des Qorāns*, followed by the author's name, the name of the book, the printing place and the printing date of the book. In the articles, we have given the name of the author, the article name, the journal name, the volume number, the year of publication and the page numbers. All of the books and articles written in German in the sources were given with their Turkish translation and some evaluations were made at the end of each title. We have also seen that the authors have used many old and modern sources written in different languages. These sources have been transmitted in an objective way. Moreover, there were no deficiencies to be found in the comparisons we have made. Let us further state that sometimes important criticism has been directed to the opinions of some authors cited in the *Geschichte des Qorāns*.

Keywords: *Geschichte des Qorāns*, Nöldeke, Schwally, Bergsträßer, history of the Qur'an.

مصادر *Geschichte des Qorāns* (تاريخ القرآن)

-المصادر الغربية-

الملخص: *Geschichte des Qorāns*، هو كتاب تيودور نولدكه الذي ألف في تاريخ القرآن في سنة ١٨٦٠. نشر هذا الكتاب مع بعض التعديلات في ثلاثة مجلدات في السنوات ١٩٠٩ - ١٩١٩ - ١٩٣٨ من جديد، بإسهامات من جانب فريدريخ شواللي، جوتهلغ برجشتراسر وأوتو برتسل. سمحت له عملية الطباعة ما تقرب من قرن، بإدراج مواضيع ومصادر جديدة في الكتاب. قبل كل شيء، فإن نولدكه والكتاب الثلاثة الآخرون أشاروا إلى الدراسات في الشرق والغرب كمصادر. فهذه الإشارة جعلت الكتاب غنيا من حيث المصدر. عدد هذه المصادر يتجاوز خمسمائة. إذا كنا بحاجة إلى تصنيف المصادر في *Geschichte des Qorāns*، فيمكننا تقسيمها إلى قسمين كمصادر إسلامية وغربية. ومن الممكن أيضاً تصنيف المصادر الغربية كدراسات عن القرآن والحديث والسيرة والتاريخ ولغويات والباليوغرافيا/علم الخطاطة والأدب وموضوعات مختلفة. لقد قمنا في عملنا هذا بذكر المصادر الغربية فقط. أما المصادر الإسلامية ستكون موضوعاً لبحث آخر.

في دراستنا هذه، تابعنا الترتيب عند إعطاء مصادر *Geschichte des Qorāns* فللكتب اسم المؤلف، واسم الكتاب (مائل)، ومكان طبع الكتاب وتاريخه. أما في البحوث المحكمة رتبنا المعلومات هكذا: اسم المؤلف، واسم المقال، واسم المجلة (مائل)، وعدد المجلد، وسنة الطباعة، وأرقام الصفحات. تم توفير جميع الكتب والبحوث المكتوبة باللغة الألمانية بين المصادر مع الترجمات التركيبية، وتم إجراء

بعض التقييمات في نهاية كل عنوان. لقد رأينا أن المؤلفين قد استخدموا عديدا من المصادر القديمة وكثيرا من المصادر المكتوبة بلغات مختلفة في العصر الحديث. تم نقل المعلومات المنقولة من هذه المصادر بطريقة موضوعية. في المقارنات التي أجريتها لوحظ أيضا أنه لم يكن هناك أي نقص. دعنا نذكر ذلك أيضًا ووجهت انتقادات مهمة في بعض الأحيان إلى آراء بعض المؤلفين الذين ورد ذكرهم كمصادر في . Geschichte des Qorāns

الكلمات المفتاحية: Geschichte des Qorāns، نولدكه، شواللي، برجشتراسر، تاريخ القرآن.

A. GİRİŞ

Alman şarkiyatçı Theodor Eduard Bernhard Franz Nöldeke (1836-1930)'nin *Geschichte des Qorāns (Kur'ān Tarihi)* adlı eserinin temelini ilk defa 1856 yılında (Göttingen) Latince olarak kaleme aldığı *De Origine et Compositione Surarum Qoranicarum Ipsiusque Qurani (Kur'ān Sûrelerinin Tertibi ve Kökeni)* adlı doktora tezi oluşturmaktadır. Kendi alanında uzman, modern oryantalizmin kurucusu ve Kur'ān araştırmaları kritiğinin önderi kabul edilen Nöldeke, yüz sayfadan oluşan bu tezini genişleterek 1860 yılında üç yüz elli dokuz sayfa tutacak şekilde *Geschichte des Qorāns* adıyla (Göttingen) yayınlamıştır. O, aradan geçen yaklaşık yarım asır sonra kendisine kitabının yeni edisyonu için yayıncıdan gelen teklifi geri çevirmiş ve bu görevi öğrencisi Friedrich Schwally (ö. 1919)'e tevdi etmiştir.¹ Schwally, *Geschichte des Qorāns*'in birinci ve ikinci ciltlerini bazı eklemeler yaparak (1909-1919) hocası da henüz hayatta iken neşretmiştir. Bu arada August Fischer (ö. 1949) de ikinci cilde kısa bir kaç not ekleyerek katkıda bulunmuştur. Schwally'nin birinci ciltteki katkıları fazla bir yer tutmasa da ikinci cildi adeta kendisi yeniden yazmıştır. Schwally'nin vefatı üzerine üçüncü cildi tamamlama görevini Gotthelf Bergsträßer (ö. 1933) üstlenmiştir. Üçüncü cildin bir kısmını yayınlayan Bergsträßer de söz konusu cildi tamamlamadan vefat edince, kalan kısmını Otto Pretzl (ö. 1941) neşre hazırlamıştır. Kitabın kalan kısmını tamamlayarak yayına hazırlayan (1926-1938) Pretzl'in bu çalışması ile *Geschichte des Qorāns*'in üçüncü cildin bir kısmı hariç yeni ve ikinci baskısı Nöldeke henüz hayatta iken tamamlanmış ve neşredilmiştir.²

¹ Theodor Nöldeke, v.dğr., *Geschichte des Qorāns*, I-III, 2. Baskı, Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1909-1919-1938, I, v.

² *Geschichte des Qorāns*'in üç yazarın katkısı ile hazırlanan ikinci baskısı üç cilt olarak yayınlamıştır. *Geschichte des Qorāns*, daha sonraki yıllarda (Hildesheim 1961, 1970) tekrar basılmıştır. Hilal Görgün, "Theodor Nöldeke", *DİA*, XXXIII, 217. *Geschichte des Qorāns*'in ikinci cildinin Kur'ān'ın cem'i ile ilgili olan bölümü Muammer Sencer tara-fından Türkçe'ye

Her üç yazar bilgi açısından önemli katkılar sundukları gibi özellikle de kaynaklar yönünden de katkıda bulunarak kitaba ayrı bir zenginlik katmışlardır. Kendi zamanlarına kadar gerek Doğu'da ve gerekse Batı'da yapılan çalışmalardan kitapta ele alınan konularla ilgili iktibaslarla buldukları ve çeşitlilik arzeden bu kaynaklardan faydalandıkları görülmektedir. *Geschichte des Qorâns*'ın kaynaklarına geçmeden önce kitabın ana konularını kısaca şöyle özetlemek mümkündür. Birinci ciltte "Über den Ursprung des Qorâns" (Kur'ân'ın Ortaya Çıkışı Üzerine), ikinci ciltte "Die Sammlung des Qorâns, Mit einem Literarhistorischen Anhang über die Muhammedanischen Quellen und die Neuere Christliche Forschung" (Kur'ân'ın Cem'i, İslâmî kaynaklar ve Yeni Hıristiyan Araştırmaları Hakkında Edebî-Tarihî Bir Ek), üçüncü ciltte ise "Die Geschichte des Korantext" (Kur'ân Metninin Tarihi) konuları ele alınmaktadır ki bu ana başlıklar altında ayrıca pek çok konu alt başlıklarda ele alınmaktadır.

Burada şunu da belirtelim ki, nerede ise bir asırlık zaman dilimi içerisinde konularında uzman yazarların katkılarıyla ortaya çıkan *Geschichte des Qorâns*'ın yazıldığı süreç, Alman oryantalizmi için kaynaklar açısından verimli bir dönemdir.³ Kur'ân araştırmaları başta olmak üzere te'lif, tercüme ve neşir olarak İslâm bilimleri üzerine yapılan çalışmalar büyük bir kemmiyet oluşturmaktadır. Bu vesileyle Batı'da büyük bir İslâmî kültür ve devasa bir birikim meydana gelmiştir. Bu açıdan bakıldığında *Geschichte des Qorâns*'da bunun yansımalarını görmek mümkündür. Yazarlar, gerek İslâmî kaynakları ve gerekse şarkiyatçıların farklı konulardaki çalışmalarını maksimum düzeyde kullanarak kitabın kaynak açısından zengin bir yapıya kavuşmasını sağlamışlardır.

Bu özelliğini kazanmasında önemli etkenlerden birisi de hiç şüphesiz kitabın ilk baskısından son baskısına kadar geçen süreç içerisinde yapılan çalışmalara da yer verilmiş olması ayrıca başta Schwally olmak üzere Bergsträßer ve Pretzl'in birikimlerini *Geschichte des Qorâns*'a yansıtması olmalarıdır. *Geschichte des Qo-*

tercüme edilmiştir. *Kur'ân Tarihi*, İlke yayınevi, Fono Matbaası, yy. 1970. Ayrıca *Geschichte des Qorâns*, Georg Tamer başta olmak üzere Able Ma'lûf-Tamer, Hayreddin Abdülhâdi ve Nikola Ebû Murâd'tan oluşan bir komisyon tarafından *Târihu'l-Kur'ân* (Beyrut: Konrad-Adenauer-Stiftung, 2004) adıyla Arapça'ya, Wolfgang H. Behn tarafından *The History of The Qoran* (Leiden: Brill, 2013) adıyla da İngilizce'ye tercüme edilmiştir.

³ Bu konuda bkz. Necib el-Akîkî, *el-Müsteşrikûn*, I-III, 4. Bsk. Kahire: Dârü'l-maârif, 1980; Fuat Sezgin, *Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde*, I-XXI, Frankfurt: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften an der Johann Wolfgang Goethe-Universität, 1990-1995.

rāns'ın kaynaklarını öncelikle İslâmî kaynaklar ve Batılı kaynaklar olarak iki kısma ayırmak mümkündür. Ayrıca bu iki kısımda yer alan kaynakları özetle: başta bazı mushaf yazmaları olmak üzere, ulûmu'l-Kur'ân, tefsir, kırâat, hadis, siyer, tarih, biyografi, literatür, linguistik, paleografi ve çeşitli konularda kaleme alınan eserler olarak farklı başlıklar altında kategorize etmek mümkündür.

Burada şunu da hemen ifade edelim ki Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*'ın birinci baskısının baş tarafında (s. XIII-XXXII) kendi kaynaklarını “Litterarische Einleitung” (Bibliyografik Mukaddime) başlığı altında zikretmiş ve adı geçen kaynaklar hakkında bir literatür değerlendirmesi yaparak bazı bilgiler vermiştir. Kitabın Schwally tarafından gerçekleştirilen baskısında ise (1909-1919) bu konu adeta müstakil bir çalışma gibi biraz daha genişletilerek ele alınmış ve ikinci ciltte (s. 121-219) “die Muhammedanischen Quellen und die Neuere Christliche Forschung über den Ursprung der Offenbarungen und die Entstehung des Qorānbuches” (Vahyin Kökeni ve Kur'ân Kitabının Ortaya Çıkışı Hakkında İslâmî Kaynaklar ve Yeni Mesihî Araştırmalar) başlığı altında geniş bir literatür değerlendirmesi yapılmıştır. Schwally, farklı başlıklar altında hazırlamış olduğu bu ekte bazı kaynaklar hakkında detaylı bilgiler sunmakta, önemli analiz ve değerlendirmelerde bulunmaktadır. Ayrıca kitabın sonunda Anneliese Gottschalk-Baur tarafından hazırlanan dizinde (register) kitabın kaynakları olarak bir bibliyografyaya da yer verilmektedir.⁴

Geschichte des Qorāns hakkında yukarıda vermiş olduğumuz bilgilerden sonra bu çalışmayı yapmadaki amacımız, Kur'ân tarihi hakkında yapılmış önemli çalışmalardan birisi olan, ayrıca kendisinden sonra yazılan pek çok çalışmaya da yol gösteren ve Kur'ân araştırmalarında kritisizmin önderi sayılan Nöldeke'nin *Geschichte des Qorāns* adlı eserini yazarken beslendiği kaynakları ortaya koymaktır. Ayrıca söz konusu çalışmayı yapmamızın bir diğer nedeni de Nöldeke'nin yaklaşımlarını *Geschichte des Qorāns* adlı eseri bağlamında doktora tezi olarak çalışmamız ve bir kitap için büyük bir sayıya ulaşan kaynakları farklı başlıklar altında verme isteğimizdir.

Bu çalışmamızı yaparken kitabın Batılı kaynaklarını öncelikle konu başlıklarına göre bir tasnife tabi tuttuk. Buna göre, söz konusu kaynakları Kitab-ı Mukaddes, Talmud ve ilgili kaynaklar, Kur'ân ve hadis araştırmaları, siyer ve tarih, linguistik, literatür, paleografi ve çeşitli konularda yapılan araştırmalar başlıkları

⁴ Detaylı dizin için bkz. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, III, 277-351.

altında vermeye çalıştık. Şunu da hemen belirtelim ki söz konusu kaynaklar sadece Almanca yazılan referanslar olmayıp, ayrıca İbrânîce, Süryânîce, Yunanca, Latince, Fransızca ve diğer bazı Batı dillerinde yazılan kaynaklardır.

Makalemizde *Geschichte des Qorâns*'ın kaynaklarının adını verirken takip ettiğimiz yönteme gelince öncelikli olarak yazarların tam adları ve ölüm tarihleri tarafımızdan tespit edilmiştir. Yine kaynak gösterilen eserlerin tam adları, baskı yeri ve yılı tekrar gözden geçirilmiş olup eksiklikler tamamlanmış ve *Geschichte des Qorâns*'da referans gösterilen bütün kaynaklara ulaşılmaya çalışılmıştır. *Geschichte des Qorâns*'ın referanslarını zikrederken kitaplar için: Hammer Purgstall (ö. 1856) *Literaturgeschichte der Araber (Arap Edebiyatı Tarihi)* (Viyana 1850-1856), şeklinde bir yöntem izlenmiş, makaleleri zikrederken ise şu teknik uygulanmıştır. Paul Schwarz (ö. 1938) "Wann Lebte der Verfasser der Gara'ib al-Kur'an" (Garâibü'l-Kur'ân Müellifi Ne Zaman Yaşadı), *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 69 (1915), s. 300-304. Burada görüldüğü üzere kitap isimleri ve dergi adları itâlik olarak verildiği gibi kitabın kaynakları arasında yer alan ve Almanca kaleme alınan bütün kitap ve makalelerin isimleri tarafımızdan Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Ayrıca makalemizde yer alan Almanca bazı ifadeleri tercüme ederek vermeye çalıştık. Şunu da hemen ifade edelim ki her başlığın sonunda da kısa bazı değerlendirmelerde bulunulmuştur.

Yapmış olduğumuz bu çalışmamızın temel kaynağı başta Nöldeke olmak üzere diğer üç yazarın da katkılarıyla tamamlanan ve 1909-1919-1938 yıllarında baskısı gerçekleştirilen *Geschichte des Qorâns* adlı eserin ikinci baskısıdır. Ayrıca Nöldeke tarafından kitabın 1860 yılında gerçekleştirilen birinci baskısına da müracaat edildiği gibi Kur'ân ve kırâatler üzerine önemli neşir ve te'lif çalışmaları bulunan Nöldeke dışındaki yazarların da çalışmalarına da müracaat edilmiştir. Bu makalemizde yer vereceğimiz bütün çalışmalara bazı istisnalar dışında ulaşıldığı gibi *Geschichte des Qorâns*'ın kaynaklarından önemli bir bölümünü teşkil eden makalelere de birkaçı dışında ulaşılmıştır. Hemen ifade edelim ki bu çalışmamızda *Geschichte des Qorâns*'ın kaynakları olarak verdiğimiz çalışmalardan istifade edildiği gibi kitabın gerek yayınlanmasından önce ve gerekse baskısı sürecinde kaleme alınan pek çok çalışmaya da müracaat edilmiştir. Ayrıca 1938 yılındaki neşirden sonra yapılan çalışmalara da tarafımızdan müracaat edilmiştir. *Geschichte des Qorâns* gibi alanlarının uzmanı kişiler tarafından kaleme alınan bir kitabın kaynaklarının ne olduğunu bilmek önemlidir. Zira yüz yıla yakın bir zaman diliminde Kur'ân araştırmaları konusunda uzman ve tanınmış yazarların katkılarıyla tamamlanan kitap, kaynak olarak da araştırmacılara bir fikir vermektedir.

Geschichte des Qorân, başta Almanya olmak üzere Batı dünyasında Kur'ân ve diğer alanlardaki araştırmalarda sonra gelenlere öncülük etmiş, kaynaklar bakımından da geride büyük bir hazine bırakmıştır.

B. KİTAB-I MUKADDES, TALMUD VE İLGİLİ KAYNAKLAR

Batı dünyasında kaleme alınan çalışmalara geçmeden önce hemen belirtelim ki farklı bölümleri ile Kitâb-ı Mukaddes ve Kitâb-ı Mukaddes'in yorumunu içeren kitaplar *Geschichte des Qorâns*'da kaynak olarak önemli bir yere sahiptirler. Başta Eski Ahit'in Tekvin (Genesis),⁵ Çıkış (Exodus),⁶ Sayılar (Numeri),⁷ Tesniye (Deuteronomium)⁸ Yeşu (Josua),⁹ Rut (Ruth),¹⁰ Samuel II,¹¹ I Krallar (Könige),¹² I, II Tarihler (Chronik),¹³ İşaya (Jesaia),¹⁴ Yeremya (Jeremia),¹⁵ Hezekiel (Ezechiel),¹⁶ Daniel,¹⁷ Amos,¹⁸ Mezmurlar (Psalmen),¹⁹ Eyûb (Hiob-Job),²⁰ Neşideler Neşidesi (Canticum)²¹ Ezra,-III²⁴Yudit (Judith),²³Tobit (Tobith),²²-Yunus (Jona),²⁵ Haggay (Haggai),²⁶ Zekarya (Zacharias)²⁷ bölümleri olmak üzere Eski Ahit'in Süryânîce tercümesi Peşita (Peşhitto),²⁸ Ârâmîce tercümesi Targum

⁵ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 68, 112.

⁶ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 68, 80, 87, 112, 141.

⁷ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 68.

⁸ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 80, 251.

⁹ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 222.

¹⁰ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 112.

¹¹ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 7.

¹² Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 68, 176.

¹³ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 147, 184.

¹⁴ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 82, 147, 184.

¹⁵ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 112.

¹⁶ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 68, 80; II, 86.

¹⁷ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 176.

¹⁸ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 1.

¹⁹ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 7, 9, 110, 114, 184.

²⁰ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 16, 114.

²¹ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 10.

²² Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 176.

²³ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 112.

²⁴ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 113.

²⁵ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 68.

²⁶ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 10.

²⁷ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 112.

²⁸ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 7, 113.

Onkales'in²⁹ Targum Kohel, Micha, Jesaya, Jona ve Numeri³⁰ bölümleri, ayrıca Hanok (Henoch)³¹ kitabı *Geschichte des Qorâns*'ın kaynakları arasında yer almaktadır. Apokrif kitaplardan birisi olan ve Küçük Tekvîn de denilen Jubileler Kitabı da *Das Buch der Jubiläen, der Kleine Genesis*, nşr. August Dillmann, (Leipzig: Fues, 1874) kitapta adı geçen diğer bir kaynaktır.³²

Geschichte des Qorâns'da Talmud³³ (Abôda Zârâ, Menâhôth, Şabbâth, Babil Talmudu-Berâkhôth, Chagigâ, vd.), Talmud'u oluşturan ve birincisi altı bölümden oluşan ve muhtevası daha çok fıkıh (halakhah) ağırlıklı olan Mişna³⁴ (Sanhedrin, Pirqe Âbôth ve Berâkhôth)³⁵ ile 63 alt başlıktan oluşan Gemâra³⁶ da kaynak olarak gösterilmektedir. Şunu da hemen ifade edelim ki Abraham Geiger (ö. 1874)'in "Einiges über Plan Anordnung der Mischnah" (Mişnâ'nın Tertip Planı Üzerine Birkaç Şey) *Wissenschaftliche Zeitschrift für Jüdische Theologie*, 2 (1836), s. 474-492,³⁷ adlı çalışması da diğer bir kaynak olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ayrıca Talmud şerhlerinden Tosefta (Toseptâ Berâkhôth)³⁸ ile Eski Ahit'in ahlâkî, tasavvûfî, kelâmî, menâkibî, felsefî ve fikhî açılardan yorumunu ihtiva eden midraşlar da³⁹ kitapta kaynak olarak gösterilmiştir. Bu midraşlardan ikisi kaynak olarak ön plana çıkmaktadır ki bunlardan birisi Midraş Rabba (Genesis)'dir. Rabbah midraşlarının en eskisi olan ve beşinci yüzyıla tarihlenen Genese Rabbah (Bereşit Rabba) Tekvîn kitabının tamamının agadik tefsiridir. Diğer *Midraş* ise

²⁹ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 7, 34, 112, 184.

³⁰ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 112, 113, 114, 184.

³¹ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 112, 114.

³² Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 112, 114.

³³ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 9, 17, 68, 112, 136, 147, 199, 202, Mişna ve Gemara'nın birleşiminden oluşan geniş hacimli literatürün adı Talmud'tur. Bkz. Salime Leyla Gürkan, "Talmud", *DİA*, XXXIX, 550.

³⁴ Mişna: "tekrar edilmiş, ezberlenmiş, öğrenilmiş" anlamında olup, "tannaim" (tekrar edenler) diye isimlendirilen ve Kudüs'te yaşayan ilk nesil rabbilere (m.s. I-II. yüzyıllar) dayandırılan hukukî öğretiyi ifade etmektedir. Bkz. Gürkan, "Talmud", XXXIX, 550.

³⁵ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 68, 176, 202.

³⁶ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 199, 202. Mişna dışında kalan hukukî görüşleri (baraytot) ve "amoraim" (konuşanlar) denilen ikinci nesil rabbiler (III-VI. yüzyıllar) tarafın-dan Mişna ve baraytot hükümlerine yapılan yorumları içeren öğretiler Gemara (tamamlama) adı verilmektedir. Bkz. Gürkan, "Talmud", XXXIX, 550.

³⁷ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, II, 64.

³⁸ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 202.

³⁹ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 9, 112, 114, 141, 147, 184.

Mekhiltha Rabbi İşmael (Yişmael)'dir. Ben Elişa ekölünce oluşturulan Mekhilta Çıkış kitabının 12/1-23/19 bölümlerinin birinci asrın sonuna doğru kaleme alınan tefsiridir.⁴⁰

Geschichte des Qorāns'da Talmud'la alakalı modern çağda yapılan bazı çalışmalara da kaynak olarak yer verildiği görölmektedir. Hermann L. Strack (ö. 1922)'in *Einleitung in den Talmud (Talmud'a Giriş)*, 4. baskı, (Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1908)⁴¹ ile Jacob Levy'nin *Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim (Talmudlar ve Midraşlar Üzerine Yeni İbrânice ve Keldânice Sözlük)* (Leipzig: F. A. Brockhaus, 1876-1889)⁴² isimli sözlük çalışması da *Geschichte des Qorāns*'da adı geçen kaynaklar arasındadır. Talmud coğrafyası hakkında Adolf Neubauer (ö. 1907)'in *Geographie du Talmud* (Paris: Michel Levy Freses, 1868) adlı çalışması da zikredebileceğimiz diğer bir kaynaktır.⁴³

Geschichte des Qorāns'da, W. Bacher tarafından yazılan "Bible Exegesis-Jewish-", ansiklopedi maddesi de, *The Jewish Encyclopaedia*, (Londra: Funk and Wagnalls Company, 1902), III, 162-174, referans gösterilmektedir. Bu makalenin kaynak gösterilmesi ise İslâmî kültürdeki işâri tefsire benzer örneklerin XIII. yüzyılda Yahudiliğe ait kitaplarda da bulunduğu ile ilgilidir. Bu konuda Saragossa'lı Bahjâ b. Ascher (1291) ve Kabbalistik kültürün önemli kitaplarından birisi olan *Zohar* örnek olarak verilmektedir.⁴⁴

Geschichte des Qorāns'ın Yeni Ahit kaynaklarına gelince bu çerçevede şu kaynaklara yer verilmiştir. Matta,⁴⁵ Markos,⁴⁶ Yuhanna⁴⁷ ve Luka⁴⁸ İncilleri ile Pavlus'un Romalılar'a (Römer),⁴⁹ Korintlulara (II. Corinther),⁵⁰ Efesoslulara

⁴⁰ Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, İstanbul: Pınar Yayınları 2010, s. 28 vd.; Ömer Faruk Harman, "Yahudilik", *DİA*, XXXIII, 200.

⁴¹ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, II, 64.

⁴² Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 9, 49, 184.

⁴³ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 49.

⁴⁴ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, II, 182.

⁴⁵ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 26, 114, 147.

⁴⁶ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 114.

⁴⁷ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 9, 114.

⁴⁸ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 21, 34, 112, 147, 247.

⁴⁹ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 34, 147.

⁵⁰ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 112, 136.

(Epheser),⁵¹ Koloselilere (Colosser)⁵² Mektup. Ayrıca Resullerin İşleri (Acta Apostolorum),⁵³ Yakûb'un Mektubu (Jacobus),⁵⁴ Clement'in Mektubu (Epistle)⁵⁵ ve Yuhanna'nın Vahyi (Apokalypse).⁵⁶ Söz konusu kaynaklar dışında kitapta adı geçen Apokaliptik⁵⁷ literatürden kaynaklar ise şunlardır: Apokalypse Abraham,⁵⁸ Apokalypse Baruch,⁵⁹ Apokalypse Daniel,⁶⁰ Apokalypse Ezra (Esdrae),⁶¹ Apokalypse Johannis⁶² ve Apokalypse Sophonias.⁶³

Yazarımız tarafından da belirtildiği üzere kimileri tarafından apokrif kabul edilen bazı İncil'lere de *Geschichte des Qorâns*'da yer verilmiştir. Bu bağlamda Çoban Hermes (Pastor Hermae),⁶⁴ Çocukluk İncili (Evangelium Infantiae), Tomas İncil'i (Evangelium Thomas) ve Meryem İncil'i (Evangelium Maria)⁶⁵ kitapta adı geçen kaynaklardır. Yazara göre, Al-i İmrân sûresi 3/46, 48 vd. ve Meryem sûresi 19/17. âyetlerde yer alan ve Ahd-i Cedid'ten beslendiği iddia edilen kıssalar, efsa-ne özellikleriye bazı yerlerde biraz önce zikretmiş olduğumuz apokrif İncillerdeki anlatımlara benzemektedirler. Aynı şekilde apokrif kabul edilen ve Necm sûresin-deki göğe yükselme bağlamında kaynak gösterilen İşâya'nın Mi'râcı (Ascensio Isaiiae) adlı kitap,⁶⁶ Fatiha sûresinde "âlemlerin Rabbi" âyeti bağlamında kaynak gösterilen Sabiilerin kitabı Sidra Rabba da (Ginza)⁶⁷ *Geschichte des Qorâns*'ın kaynakları arasındadır.

⁵¹ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 34, 52.

⁵² Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 34, 52, 117.

⁵³ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 68.

⁵⁴ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 147.

⁵⁵ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 147.

⁵⁶ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 112.

⁵⁷ Dünyanın sonu ve hüküm günü ile ruhların ölümden sonraki durumları hakkında bilgi veren eserlerdir. İlk apokaliptik eserler milâttan önce III. asra aittir.

⁵⁸ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 136.

⁵⁹ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 68, 136.

⁶⁰ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 140.

⁶¹ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 26.

⁶² Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 34, 35, 80, 112.

⁶³ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 136.

⁶⁴ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 80.

⁶⁵ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 9.

⁶⁶ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 100, 136.

⁶⁷ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 112.

Bilindiği üzere Kur'ân, önceki peygamberlerden, gönderildikleri toplumlardan ve daha pek çok konudan bahsetmektedir. Kur'ân gibi Tevrât, İncil ve Zebûr da Allah tarafından gönderilen kitaplardır. Kur'ân'da her üç kitap söz konusu edildiği gibi bazı peygamberlerin mücadeleleri de konu edilmektedir. Dolayısıyla Kur'ân konularının kimi yerde önceki kitaplarla benzerlik arzemesi son derece doğaldır. Zira her ikisinin de kaynağı vahiydir. Yukarıda zikretmiş olduğumuz Kitab-ı Mukaddes ve Yahudi kültürüne ait kaynakların referans olarak gösterildikleri yerlere gelince genel olarak Kur'ân Kitab-ı Mukaddes ilişkisi bağlamında referans gösterilen kaynaklardır. Aynı zamanda daha çok Kur'ân'da bahis konusu edilen meselelerin önceki asıllarına işaret amacıyla kaynak gösterildikleri veya Kur'ân'da yer alan hususların önceki kitaplarda da bulunduğu ve oradan alındığı amacına yönelik olduğu görülmektedir.

Bu çerçevede Fatıha sûresi ve âyete'l-kürsînin diğer kitaplardaki benzerliklerine işaret edilmiş, "ikrâ" ve "nebi" gibi kavramların önceki kitaplardaki kullanımını üzerinde durulmuş, "kible", Hz. İbâhim'in "halil" diye isimlendirilmesi, "Ahmed" ve "Muhammed" isimleri, vahiy sırasında örtünme, kırk sayısı, kelime-i tevhîdin formunun önceki kitaplardan alınması gibi konular işlenmiştir. Ayrıca Mekke toplumunda uygulanmakta olan birisinin velâyetine (garantörlüğüne) girme, "recm", "teyemmüm" ve korku namazının Yahudi köklerine atıfta bulunulmuş, göğe yükseliş ve mi'râcın da önceki kitaplardaki asıllarına işaret edilmiştir. Yazar, söz konusu referansları kullanırken yapmış olduğu nakilleri bazen ictibasta bulunduğu kaynağın özgün dili ile verirken bazen de adı geçen kaynaktaki yerine işaret etmekle yetinmiştir. Burada şunu da hemen ifade edelim ki yazar, "Ahmed" (s.a.v) ismi dışında kalan konularda ısrarla bunların önceki kaynaklarla ilişkisini referanslar da getirerek ispatlamaya çalışırken nedense "Ahmed (s.a.v)" ismi hakkında o kadar istekli görünmemektedir.

C. KUR'ÂN ARAŞTIRMALARI KAYNAKLARI

Batı dünyasında Kur'ân hakkında pek çok araştırma yapılmıştır. İlk olarak Batı'da Endülüs'e komşu olmalarının da etkisiyle Fransız şarkiyâtçılar tarafından başlatılan tercüme, neşir ve te'lif çalışmaları daha sonra Hollandalı şarkiyâtçılar tarafından devam ettirilmiştir. Bunun neticesinde de pek çok çalışma ortaya konulmuştur. Diğer taraftan da Osmanlı devletine komşu olmaları nedeniyle Avusturya'da başlayan Doğu araştırmaları Almanya'da biraz daha hız kazanmıştır. Bu bağlamda Almanya'da Kur'ân hakkında yapılmış en eski çalışmalardan birisi Martin Luther (ö. 1546)'in Dominiken misyoner Ricoldus de Monte Crucis (ö.

1320)'in *Confutatio Alcorani (Kur'ân'ın Tekzibi)* (Anno 1300) isimli çalışmasını *Verlegung des alKoran* (Augsburg: Steiner, 1542) adıyla tercüme etmesidir ki söz konusu çalışmanın adı *Geschichte des Qorâns*'da sadece bir defa geçmektedir.⁶⁸

Schwally'e göre, Batılılar gerçek anlamda şu ana kadar bir Kur'ân tefsiri ortaya koymamışlardır. Ona göre, Batılı bilginlerin yapmış oldukları tefsir örneklerine Hz. Peygamber'in hayatı ve çok farklı alanlarda yazılan çalışmalarda rastlamak mümkündür. Tefsir örneklerine rastlayabileceğimiz bir diğer yer de genellikle geniş değerlendirmelerin yer aldığı Kur'ân tercümeleridir. Yazar, bu konuda en çok itibar edilen çalışmanın İtalyan rahip Lodovico Marracci (ö. 1700)'nin içerisinde Kur'ân'ın Arapça metnini de barındıran *AlCorani Textus Universus ex Correctioribus Arabum Exemplaribus Summa fide...* ve bunun mukaddimesi niteliğindeki *Prodromus ad Refutationem AlCorani* (Patavii: 1698)⁶⁹ adlı çalışması olduğunu söylemektedir.⁷⁰ Marracci'nin söz konusu çalışmasına benzer bir çalışmayı İngiliz Georg Sale (ö. 1736) yapmıştır. Sale, *The Koran Commonly Called the Alcoran of Mohammed*⁷¹ (Londra: C. Ackers, 1734) adıyla Kur'ân'ın İngilizce tercümesi ve bu tercümenin mukaddimesi olan *The Koran, Preliminary Discourse*⁷² adlı çalışmayı yapmıştır. Gerek Marracci ve gerekse Sale'in çalışmasından daha sonra gelenler bir hayli faydalanmışlardır. Sale'in çalışması İngiltere'de defalarca neşredilmiş ve Thodor Arnold (ö. 1771) tarafından da Almanca'ya tercüme (Lemgo 1746) edilmiştir. Bu çalışma benzer çalışmalar içinde bir sıçrama görevi yapmış ve Schwally'nin ifadesiyle Samuel Friedrich Günther Wahl (ö. 1834), *Der Koran oder das Gesetz der Moslemen durch Muhammed den Sohn Abdallahs...* (*Kur'ân Veya Muhammed b. Abdullah'a ait Müslümanlar İçin Kanun*), (Halle: Gebauerschen Buchhandlung, 1828) adlı takdire şayan çalışmasını yapmıştır.⁷³

Geschichte des Qorâns'ın daha yakın dönem kaynaklarına geçmeden önce şunu hemen ifade etmek gerekir ki kitapta Friedrich Rückert (ö. 1866)'in yapmış olduğu manzum Kur'ân tercümesi *Der Koran im Auszüge Übersetzt (Kur'ân Özet Tercüme)*, nşr. August Müller, (Frankfurt: Sauerländers, 1888) kaynak olarak

⁶⁸ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 24.

⁶⁹ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 9, 24, 54; II, 217.

⁷⁰ Marracci'nin çalışması hakkında bkz. Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, II, 217.

⁷¹ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 24, 31, 135. Sale'in çalışması hakkında bkz. II, 217-218.

⁷² Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 31, 45, 237.

⁷³ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, II, 217-218.

gösterilmektedir.⁷⁴ Bu tercümenin gerek ön sözünde ve gerekse sûre başlarında verilen bilgilerden de ayrıca istifade edildiği görülmektedir.⁷⁵ Schwally, Almanya'da son derece yaygın olan ve 1840 yılında Ludwig/Lion Ullmann (ö. 1843) tarafından *der Koran, aus dem Arabischen Wortgetreu Neu Übersetzt und mit Erläuternden Anmerkungen Versehen (Kur'ân, Arapça Aslından Açıklama ve Notlarla Donatılmış Yeni Tercüme)* (Crefeld: J.H. Funcke'schen Buchhandlung, 1840, 9. Bsk. Bielefeld-Leipzig 1897) yapılan tercümeyle de ayrıca işaret etmektedir.⁷⁶ Şunu da hemen ifade edelim ki Schwally, Rückert'in manzum tercümesi hakkında takdir ifadelerini kullansa da gelişen ilmi duruma uygun bir tercümenin de en azından kendi zamanı için henüz yapılmadığını dile getirmektedir.⁷⁷

Geschichte des Qorāns'ın kaynakları arasında özellikle de sûrelerin tertibi konusunda önemli referanslardan birisi olan ve zaman zamanda görüşleri analiz ve eleştirilere tabi tutulan Gustav Weil (ö. 1889)'in *Historischkritische Einleitung in den Koran (Kur'ân'a Tarihsel-Kritiksel Giriş)* (Bielefeld: Belhagen & Klasing, 1844, 2. Bsk. 1878) adlı çalışmasıdır.⁷⁸ Ayrıca Aloys Sprenger (ö. 1893)'in *Mohammed und der Koran (Muhammed ve Kur'ân)* (Hamburg: J. F. Richter, 1889)⁷⁹ adlı eseri de zikredebileceğimiz diğer bir kaynaktır.

Kur'ân'ın şiiriyeti ve Kur'ân'da şiir parçaları (kıt'a) arama gayreti içinde olan Avusturyalı şarkiyatçı David Heinrich Müller (ö. 1912)'in *Die Propheten in ihrer Ursprünglichen Form. Die Grundgesetze der Ursemitischen Poesie Erschlossen und Nachgewiesen in Bibel, Keilinschriften und Koran und in Ihren Wirkungen Erkannt*

⁷⁴ Rückert'in Kur'ân tercümesi hakkında bkz. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, II, 219.

⁷⁵ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 96, 132, 138, 139, 155, 216; II, 219.

⁷⁶ Ullmann'ın çalışması hakkında bkz. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, II, 218.

⁷⁷ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, II, 219. *Geschichte des Qorāns*'ın ikinci cildinin yayın-landığı 1919 yılına kadar başta Hammer'in yapmış olduğu tercüme olmak üzere farklı yazarlar tarafından Alman dilinde Kur'ân'ın kısmi beş ayrı manzum tercüme bulunmaktadır. Ayrıca, tespit edebildiğimiz kadarıyla söz konusu tarihe kadar on üç de mensûr Kur'ân tercümesi bulunmaktadır. *Geschichte des Qorāns*'ın kaynakları olarak zikretmiş olduğumuz adı geçen çalışmaların dışında diğer çalışmalara yer verilmediği gibi söz konusu tercümelemler hakkında da herhangi bir analize de kitapta yer verilmemiştir. Kitabın ikinci cildinin sonuna bazı notlar ekleyen August Fischer, Schwally'e ait olan ve kaybolduğunu söylediği el yazmalarındaki kâğıtlarda üç Kur'ân tercümeninin isminin yer aldığı ihtimal dâhilinde olduğunu söylemekte ve Fransızca ve İngilizce olarak yapılmış tercümelerin isimlerini yazarlarıyla birlikte aktarmaktadır. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, II, 224.

⁷⁸ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 27, 47, 72, 80, 98, 106 vd.; II, 81, 84, 85, 86, 90 212.

⁷⁹ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 28.

in den Chören der Griechischen Tragödie (İlk Ortaya Çıktığı Formuyla Peygamberler...) (Viyana: Alfred Hölder, 1896) adlı çalışması “seci” vb. konularda kaynak olarak gösterilmektedir.⁸⁰ Kur’ân’ın yerel bir lehçe ile yazıldığını ve daha sonra bundan vazgeçilip Kureyş lehçesi ile yazıldığını iddia eden Karl Vollers (ö. 1909)’in *Volkssprache und Schriftsprache im Alten Arabien (Eski Arabistan’da Halk Dili Ve Yazı Dili)* (Strassburg: Karl J. Trübner, 1906) adlı çalışması da kitapta adı geçen diğer bir kaynaktır.⁸¹ Rudolf Geyer (ö. 1929)’in Vollers’in kitabı hakkında yazdığı “Karl Vollers, Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien, Strassburg 1906” *Göttinger Gelehrte Anzeigen*, 1 (1909), s. 10-56, başlıklı tanıtım yazısı da zikredilebilecek diğer bir çalışma olarak önümüze çıkmaktadır.⁸²

Vahiy konusunu müstakil bir kitapta ele alan Otto Pautz (ö. 1907)’un *Muhammeds Lehre von der Offenbarung Quellenmäßig Untersucht (Muhammed’in Vahiyinin Öğretisi...)* (Leipzig: J.C. Hinrichs’sche Buchhandlung, 1898) *Geschichte des Qorâns*’da karşımıza çıkan bir başka kaynaktır.⁸³ Otto Loth (ö. 1881)’un 1881 yılında *Zeitschrift Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* dergisinde yayınlanan “Tabarî’s Korancommentar”, s. 588-628, (Taberî’nin Tefsiri) adlı makalesinde ele aldığı mukattaa harfleri ile ilgili bölüm detaylı bir şekilde kitapta kaynak olarak gösterilmekte⁸⁴ ve adı geçen makalede dile getirilen görüşler bir analize tabi tutularak bazı değerlendirmelerde bulunmaktadır.

Hartwig Hirschfeld (ö. 1934)’in *Jüdische Elemente im Koran (Kur’ân’da Yahudiliğe Ait Öğeler)* (Berlin: Selbstverlag, 1878)⁸⁵ adlı çalışmasının genişletilmiş şekli olan *Beiträge zur Erklärung des Korân (Kur’ân Yorumuna Katkılar)* (Leipzig: Otto Schulze, 1886)⁸⁶ ile daha çok sûrelerin kronolojik tertibi meselesinde kaynak gösterilen *New Researches Into the Composition and Exegesis of the Qorâns*⁸⁷ (Londra: Royal Asiatic Society, 1902) adlı çalışması kitapta referans olarak

⁸⁰ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 43, 96, 121, 129.

⁸¹ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 31, 39; II, 59; III, 37, 138.

⁸² Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 189, 196, 233, 262.

⁸³ Otto Pautz, vahiy konusunu detaylı bir şekilde ele aldığı bu eserinde Schwally’e göre, konu-yu son derece geniş ve detaylı bir biçimde ele almış ancak tam olarak bir neticeye varamamıştır. Onun çalışması konu ile ilgili bilgileri toplaması açısından önemlidir. Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 20; II, 211.

⁸⁴ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 97; II, 69, 73, 77, 170, 172.

⁸⁵ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, II, 209.

⁸⁶ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 81; II, 224.

⁸⁷ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 10, 28, 73, 96, 108, 126, vd.; II, 1. 77, 83, 89, 209, 212.

gösterilmektedirler. Schwally'nin kitabın ikinci cildinin ek kısmında adına yer verdiği Herman Theodorus Obbink (ö. 1947)'in *De Heilige Corlog Volgens den Koran* (Leiden: Brill, 1901),⁸⁸ Israel Schapiro (ö. 1957)'nin *Die Haggadischen Elemente im Erzählenden Teile des Korans (Kur'ân Kıssalarında Aggadi Unsurlar)* (Leipzig: Buchhandlung Gustav Fock, 1907)⁸⁹ adlı çalışması da *Geschichte des Qorāns*'ın kaynakları arasında yer almaktadır. Schwally, ikinci cildin ek kısmında Karl Friedrich Gerocks'un *Versuch einer Darstellung der Christologie des Koran (Kur'ân'ın Kristolojisini Ortaya Koyma Hakkında Bir Deneme)* (Hamburg: Friedrich und Andreas Perthes, 1839)⁹⁰ adlı çalışmasına da yer vermektedir. Yine sûrelerin tarihsel sıralaması bağlamında yer verilen Hubert Grimme (ö. 1942)'nin *Mohammed* adlı eserinin ikinci cildini oluşturan *Einleitung in den Koran. System der Koranischen Theologie (Kur'ân'a Giriş. Kur'ân Teolojisi Sistemi)* başlığını taşıyan (Münster: Aschendorff'schen Buchhandlung, 1892-1895) bölüm de kitapta adı geçen bir diğer kaynaktır.

Kur'ân'da diğer kültürlerle ait kelime ve kavramların olup olmadığı meselesi *Geschichte des Qorāns*'da ele alınmış ve bu çerçevede Sigmund Fraenkel (ö. 1909)'in Arapça'daki yabancı kelimeleri konu edindiği *Die Aramäischen Fremdwörter im Arabischen (Arapça'da Ârâmîce Yabancı Kelimeler)*⁹¹ (Leiden: Brill, 1886) çalışması ile Rudolf Dvorak (ö. 1920)'un Kur'ân'daki yabancı kelimeler üzerine yazdığı *Ein Beitrag zur Frage Über die Fremdwörter im Koran (Kur'ân'da Yabancı kelimeler Sorusuna Bir Katkı)* (Münih: Akademische Buchdruckerei von F. Straub, 1884) adlı araştırmasına kitapta kaynak olarak yer verilmiştir.

Geschichte des Qorāns'ın üçüncü cildinde kitaba katkıda bulunan Bergstraßer tarafından resmü'l-mushaf, ilk dönem mushaflarındaki farklı varyantlar ve Sür-yânîce Kur'ân tercümesi konularında kaynak gösterilen Irak doğumlu İngiliz vatandaşı Alphonse Mingana (ö. 1937)'nin *Syriac Influence on the Style of the Kur'an* (Manchester: Cambridge University Press, 1927) ve *An Ancient Syriac Translation of the Kur'ân Exhibiting new Verses and Variants*⁹² adlı çalışmalarının yanında Mingana ve Agnes Smith Lewis (ö. 1926)'in *Leaves From Three*

⁸⁸ Obbink'in çalışması hakkında bkz. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, II, 212.

⁸⁹ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 152; Schapiro'nun çalışması hakkında bkz. II, 209.

⁹⁰ Gerock'un çalışması hakkında bkz. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, II, 209.

⁹¹ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 21, 31, 34; II, 24

⁹² Bu çalışma, *The Bulletin of the John Rylands Library*, dergisinin 9. Cildinde (Manchester 1925) yayınlanmıştır. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, III, 100, 102, 104.

*Ancient Qurans Possibly Pre-Othmanic*⁹³ (Cambridge: Cambridge University Press, 1914) adlı çalışmaları da *Geschichte des Qorāns*'in kaynakları arasında yer almaktadır. Mingana'nın kaynak olarak gösterilen bir diğer çalışması da şudur: "The Transmission of the Kur'ân", *Journal of the Manchester Egyptian and Oriental Society*, 5 (1915-16),⁹⁴ s. 25-47.

Kur'ân araştırmaları bağlamında *Geschichte des Qorāns*'da yer verilen kaynaklardan birisi de Ignaz Goldziher (ö. 1921)'in *Die Richtungen Der Islamischen Koranauslegung*⁹⁵ (İslâm Tefsîr Ekolleri) (Leiden: Brill, 1920) adlı eseridir. İbn Mes'ûd varyantlarını mushaf imlâsı bağlamında ele aldığı kısım en çok kaynak olarak gösterilen bölüm olarak karşımıza çıkmaktadır. Anton Spitaler (ö. 2003)'in İslâmî rivâyetlere göre Kur'ân âyetlerinin sayısı hakkında yazdığı "Die Verszählung des Koran nach İslamischer Überlieferung" (İslâmî Rivâyetlere Göre Kur'ân Âyetlerinin Sayısı) (Münih: der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1935) çalışması,⁹⁶ August Fischer'in "Eine-Qorân Interpolation" (Bir-Kur'ân İnterpolasyonu) *Orientalische Studien, Theodor Nöldeke zum Siebzigsten Geburtstag Gewidmet I*, (Giessen: Alfred Töpelmann, 1906), s. 33-55, adlı makalesi de zikredebileceğimiz bu konudaki diğer kaynaklardır.⁹⁷ *Geschichte des Qorāns*'da yer verilen ve bir kritiğe tabi tutulan Nûreyn sûresi hakkında kitabın iki önemli kaynağı vardır ki bunlardan birisi Garcin Tassy (ö. 1878)'nin "Chapitre Inconnu du Coran", *Journal Asiatique*, 13/3 (1842), s. 431-439,⁹⁸ adlı makalesi diğeri ise Mirza Kâzım Bey (ö. 1870)'in Tassy'nin bu çalışması hakkındaki değerlendirmeleri de içeren "Observations de Mirzâ Alexandre Kazem-Beg... Sur le Chapitre inconnu de Coran, publié et traduit Par M. Garsin Tassy" *Journal Asiatique*, 2/4 (1843), s. 373-427, (427-429 arası sayfalarda Tassy'nin notları da yer almaktadır)⁹⁹ çalışmasıdır. Gerek Tassy ve gerekse Mirza Kâzım her ikisi de Nûreyn sûresini Arapça metni ile birlikte neşretmişlerdir. Ancak Tassy metni harekesiz, Mirza Kâzım ise harekelenmiş bir şekilde vermektedir.

Hz. Osman'a nispet edilen en eski mushaflar hakkında Fransız şarkiyatçı Paul Casanova (ö. 1926)'nın kıyamet konusunu işlediği *Mohammed et la fin du Mon-*

⁹³ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, III, 33, 43, 53, 97, 98, 99.

⁹⁴ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, III, 104.

⁹⁵ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, III, 1, 3, 4, 8, 60, 62, 73, vd.

⁹⁶ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, III, 237, 271.

⁹⁷ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 99.

⁹⁸ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, II, 100, 101, 104, 17, 220.

⁹⁹ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 45, 51; 96, 99, 100, 104.

de¹⁰⁰ (Paris: P. Geuthner, 1913) adlı çalışması, yine Fransız şarkiyatçılardan Etienne-Marc Quatremere (ö. 1857)'in eski mushaflar hakkında bilgiler verdiği ve *Journal Asiatique*, 7/3 (1838),¹⁰¹ s. 35-78, dergisinde yayınladığı “Sur le Gout des Livres Chez les Orientaux” adlı makalesi ile *Mélanges d'Histoire et de Philologie Orientale*'da “Mémoire Sur le Gout des Livres Chez les Orientaux”, s. 7-39,¹⁰² verdiği bilgiler kitapta kaynak gösterilmektedirler. Eski mushaflar hakkında Rus şarkiyatçı M. Khanykoff'un *Mélanges Asiatiques*'da 3 (St. Pétersburg 1859.) s. 50-81, verdiği bilgiler ile Aleksei Fedorovich Şhebunin (ö. 1937)'in yazdıkları da, *Zapiski Vostochnago Otdelniia Imperatorskago Russkago Arkheologicheskago Obshchestva*, 6 (1891), s. 69-133,¹⁰³ referans olarak gösterilmektedir.

Max Th. Grünert (ö. 1929)'in *Die Imâle, der Umlaut im Arabischen (İmâle, Arapçada Ünlü Değişimi)* (Viyanâ: Gerold, 1876),¹⁰⁴ Paul Lagarde (ö. 1891)'in *Nachrichten von der Königlischen Gesellschaft der Wissenschaften*, 11 (1889)¹⁰⁵ s. 296-298, dergisinde kaleme aldığı “Sûra” adlı kısa makalesi, Charles Torrey (ö. 1956)'in Kur'ân'daki iktisâdî terimleri ele aldığı *The Commercial-Theological Terms in the Koran (Kur'ân'da İktisâdî-Teolojik Terimler)* (Leiden: Brill, 1892) adlı çalışması,¹⁰⁶ Paul Schwarz (ö. 1938)'in “Die Sprachgeschichtliche Wert Einiger Älterer Wortschreibungen im Korân” (Kur'ân'daki Bazı Eski Kelimelerin Yazılışlarının Dilsel Tarih Açısından Değeri), *Zeitschrift für Assyriologie und Verwandte Gebiete*, 30 (1915-1916)¹⁰⁷ ile aynı yazarın *Garâibü'l-Kur'ân ve regâibu'l-Furkân* yazarının vefat tarihini konu edindiği “Wann lebte der Verfasser der Gara'ib al-Kur'an” (Garâibü'l-Kur'ân Müellifi Ne Zaman Yaşadı), *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 69 (1915), s. 300-304, adlı makalesi¹⁰⁸ kitapta yer verilen kaynaklar olarak karşımıza çıkmaktadırlar.

Frank-Israel Kamenetzky (ö. 1937)'nin *Untersuchungen über das Verhältnis der dem Umajja b. Abi Salt zugeschriebenen Gedichte zum Qoran*,¹⁰⁹ (Ümeyye b.

¹⁰⁰ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, III, 6, 7, 8, 104.

¹⁰¹ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, III, 8.

¹⁰² Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, III, 8.

¹⁰³ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, III, 8.

¹⁰⁴ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, III, 37, 40.

¹⁰⁵ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 31.

¹⁰⁶ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Torrey'in çalışması hakkında bkz. II, 212; III, 114.

¹⁰⁷ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, III, 25, 26, 38, 42, 47, 48, vd.

¹⁰⁸ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, III, 25.

¹⁰⁹ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, II, 191

Salt'ın Şiirlerinin Kur'ân'la İlişkisi Üzerine Araştırmalar (Kirchhain: Schmiersow, 1911) ile Clement Huart (ö. 1926)'in *Journal Asiatique*, 10/4 (1904),¹¹⁰ s. 125-167, dergisinde yayınlanan “Une nouvelle source du Qorân” adlı makalesini de kaynak olarak saymamız mümkündür. Clair Tisdall (ö. 1928)'in “New Light on the Text of the Qur'ân”, *Moslem World*, 5 (1915), s. 143-150, adlı makalesi,¹¹¹ Martin Schreiner (ö. 1926)'in “Bemerkungen zu Korân 2, 261” (Kur'ân 2, 261 Hakkında Notlar), *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 42 (1888), s. 436-438,¹¹² adlı çalışması ve Gustav Weil'in *Heidelberger Jahrbücher für Litteratur*, 1 (1862), s. 1-16, dergisindeki *Geschichte des Qorâns*'ın birinci baskısı ve diğer bazı çalışmalar hakkında yazdığı “Geschichte des Corans von Theodor Nöldeke. Eine von der Pariser Académie des Inscriptions Gekrönte Preisschrift. Göttingen 1860” (*Geschichte des Qorâns*, Theodor Nöldeke...) tanıtım yazısı da kitabın zikredebileceğimiz diğer kaynakları arasındadırlar.¹¹³ Kitapta adı geçen diğer bir kaynak da Edward Granville Browne (ö. 1926)'nın “Description of an old Persian Commentary on the Kur'an”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, N. S. 26 (1894) 417-524, adlı makalesidir.¹¹⁴

Geschichte des Qorâns'ın birinci baskısından sonra gerek Nöldeke ve gerekse kitabın tamamlanmasına katkıda bulunan yazarlar, Kur'ân üzerine yapmış oldukları yeni çalışmalara imza atmışlar ve bu çalışmalardan bazılarını kitapta kaynak olarak yer vermişlerdir. İkinci baskıda *Geschichte des Qorâns*'ın 1860 yılındaki birinci baskısı¹¹⁵ kitaba katkıda bulunan yazarlar tarafından kaynak olarak gösterildiği gibi Nöldeke'nin *Neue Beiträge zur Semitischen Sprachwissenschaft (Semitik Dilbilimine Yeni Katkılar)*, (Strassburg: Karl Trübner, 1910) ¹¹⁶ adlı çalışmasında ele aldığı Kur'ân'la ilgili konularla, *The Encyclopaedia Britannica*, 9. bsk. (1883), XVI, 597-606, için kaleme aldığı “Mohammedanism/Part III, The Koran” adlı makalesi de kaynak olarak gösterilmektedir. Schwally, *Britannica*'nın sonraki baskısında bu makaleye katkıda bulunmuştur. (1911, 11. bsk.) Ayrıca söz konusu madde, Nöldeke'nin *Orientalische Skizzen (Oryantalistik Taslaklar)* (Berlin:

¹¹⁰ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 19; II, 190.

¹¹¹ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, III, 98.

¹¹² Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 55.

¹¹³ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 86.

¹¹⁴ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, II, 161.

¹¹⁵ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, II, 25, 31, 62, 72, 81, 212.; III, 136, 139.

¹¹⁶ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, II, 25, 57, 59; III, 41,

Gebrüder Paetel, 1892), s. 21-62, adlı çalışmasının içerisinde “der Korân” adıyla Almanca’ya tercüme edilerek yayınlanmıştır.¹¹⁷

Geschichte des Qorāns’ın tamamlanmasına katkıda bulunanlardan Gotthelf Bergsträßer, Kur’ân ve kırâatler üzerine önemli çalışmalara imza atan birisidir. Onun, *Die Negationen im Koran (Kur’ân’da Olumsuzluk Edatları)* (Leipzig: Druck von August Pries, 1911) ve *Verneinungs und Fragepartikeln und Verwandtes im Kur’ân (Kur’ân’da Nefiy, Soru ve Benzerleri Edâtlar)* (Leipzig: J. C. Hinrichs’sche Buchhandlung, 1914),¹¹⁸ adlı eserleri *Geschichte des Qorāns*’da adı geçen kaynaklardır. Eski Kûfî yazıyı konu edindiği “Zur ältesten Geschichte der Kufischen Schrift” (Kûfî Yazının Kadîm Tarihi), *Zeitschrift des Deutschen Vereins für Buchwesen und Schrifttum*, 2 (1919), s. 49-66¹¹⁹ ve kitapta Bergsträ-ßer’in ön plana çıkartmak istediği hissi veren Hasan Basrî kırâatlerini işlediği “Die Koranlesung des Hasan von Basra” (Hasan Basrî Kırâati), *Islamica*, 2 (1926), s. 11-57,¹²⁰ adlı makaleleri, Kur’ân hakkında en eski kaynakların toplanması ve neşri konusuna ışık tutan *Plan eines Apparatus Criticus zum Koran (Kur’ân Kritisği Araçları Planı)* (Münih: der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1930)¹²¹ adlı küçük hacimli risalesi ile “Koranlesung in Kairo, Mit einem Beitrag von K. Huber” (Kahire’de Kırâat...) *Der Islam*, 20 (1932), s. 1-42; 21 (1933), s. 110-140,¹²² adlı çalışması da kitapta adlarına rastlayabileceğimiz diğer kaynaklardır. Yazarın, *Nichtkanonische Koranlesarten im Muhtasab des Ibn Ginnî (İbn Cinnî’nin Muhteseb’inde Şazz Kırâatler)* (Münih: der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1933)¹²³ adlı çalışması da adı kitapta geçen diğer bir kaynaktır ki yazar, söz konusu çalışmayı Latin harfleri ile yapmıştır.

Geschichte des Qorāns’ın tamamlanmasına katkıda bulunan Otto Pretzl’in kırâat kaynaklarını tanıtip en eski kırâat kaynakları hakkında bilgiler verdiği “Die Wissenschaft der Koranlesung (‘İlm al-qirâ’a) Ihre literarischen Quellen und ihre Aussprachegrundlagen (usûl)”, (Kırâat İlmi...), *Islamica*, 6 (1933/1934), s. 1-47;

¹¹⁷ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, II, 76.

¹¹⁸ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, III, 5.

¹¹⁹ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, III, 250.

¹²⁰ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, III, 104, 110, 120, 140, 141, 149, 204, vd.

¹²¹ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, III, 250.

¹²² Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, III, 184, 194, 206, 221, 237, 273.

¹²³ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, III, 102, 103, 112, 124, 175 vd.

230-246; 290-331, adlı makalesi kitapta yer verilen referanslardan birisidir.¹²⁴ Onun *Die Fortführung des Apparatus Criticus zum Koran (Kur'ân Kriği Araçlarının Tekmilesi)* (Münih: der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1934)¹²⁵ adlı çalışması da bir diğer kaynak olarak karşımıza çıkmaktadır.

Görüldüğü üzere *Geschichte des Qorāns*'da Kur'ân araştırmaları olarak pek çok kaynağa yer verilmiştir. Sadece Almanca değil aynı zamanda farklı Avrupa dillerinde kaleme alınan çalışmalara da yer verilerek, kitap kaynak bakımından zengin hale getirilmiştir. Kitabın referanslarına baktığımızda objektif bir metodun takip edildiğini görmekteyiz. Bununla birlikte Gustav Weil, Aloys Sprenger, Hartwig Hirschfeld ve Otto Loth gibi yazarların görüşlerinin ciddi anlamda bir tenkit ve eleştireye tabi tutuldukları da gözden kaçmamaktadır. Çalışmaları, *Geschichte des Qorāns*'da müstakil başlıklar altında ele alınan Mingana da kimi zaman sert bir dille eleştirilmiş onun neşretmiş olduğu varakların ciddi çalışmalara ihtiyaç duyduğu da ayrıca belirtilmiştir. Şunu da hemen belirtelim ki *Geschichte des Qorāns*'da Kur'ân metni bağlamında yer verilen Nûreyn sûresi hakkında kitabın iki kaynağı vardır ki bunlardan birisi Fransız şarkiyatçı Tassy diğeri ise Mirza Kâzım'dır. Yazar, burada sadece Nûreyn sûresini kitaba alarak söz konusu sûre hakkında önemli eleştiriler yapmakla yetinmemiş aynı zamanda sûrenin ortaya çıkışının perde arkasına da işaret etmiştir. Ona göre, aslında Nûreyn sûresini bulan ilk kişi Mirza Kâzım'dır. Ancak o, söz konusu sûreyi yayınlaması için önce Tassy'e vermiş, daha sonra da kendisi sanki sûreyi yeni keşfetmiş gibi yeniden yayınlamıştır.

Kaynaklar hakkında genel olarak şunları söyleyebiliriz. Kitapta bazı kaynaklar sadece bir defa referans gösterilirken bazıları ise birden fazla kaynak olarak gösterilmiştir. Yapmış olduğumuz karşılaştırmalarda aktarılan bilgilerin objektif bir biçimde aktarıldıkları, bir analize tabi tutularak zaman zaman da tenkit edildikleri görülmüştür. Yazarlar, kendi zamanlarına kadar yapılan çalışmalara kaynak olarak yer verdikleri gibi her üç yazar da kendilerine ait bazı çalışmalara da kaynak olarak yer vermişlerdir.

¹²⁴ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, III, 185, 186, 189, 191, 205, 209, 210, 213, 214, 217, 222, 223, 224, 225, 227, 232, vd. Söz konusu makaleler, *Beiträge zur Erschließung der arabischen Handschriften in Istanbul und Anatolien*, nşr. Fuad Sezgin, (Frankfurt 1986), III, 133-238, adlı çalışma içerisinde yeniden yayınlamıştır.

¹²⁵ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, III, 250.

D. HADİS ARAŞTIRMALARI KAYNAKLARI

Batı dünyasında hadis üzerine kitap ve makale türünden pek çok çalışma yapılmıştır. Kitabın yazıldığı dönemi de göz önünde bulundurduğumuzda bu araştırmalardan bir kısmına *Geschichte des Qorâns*'da referans olarak yer verildiğini görmekteyiz. Bu çerçevede söz konusu kaynakları kronolojik olarak vermek gerekirse başta Aloys Sprenger'in "Ueber das Traditionswesen bei den Arabern" (Müslümanlarda Rivâyet/Hadis İlmi Üzerine), *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 10 (1856), s. 1-17,¹²⁶ adıyla işaret edilen makalesini zikredebiliriz.

Schwally'e göre, kaynaklara ulaşmada Sprenger'den daha üstün olan Goldziher'in *Muhammedanische Studien* (İslâmî Araştırmalar), I-II, (Halle: Max Niemeyer 1888-1890)¹²⁷ adlı araştırmasının ikinci cildinde "Ueber die Entwicklung Hadith" (Hadisin Gelişimi Üzerine) (s. 1-274) başlığı altında ele aldığı hadisle ilgili konular başta olmak üzere onun "Neue Materialien zur Litteratur des Ueberlieferungswesens bei den Muhammedanern" (Müslümanlarda Hadis İlmi Literatürü Hakkında Yeni Materyaller), *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 50 (1896), s. 465-506,¹²⁸ "Neoplatonische und Gnostische Elemente im Hadit" (Hadiste Neo Platonik ve Gnostik Öğeler), *Zeitschrift für Assyriologie*, 22 (1909), s. 317-344¹²⁹ ve "Kämpfe um die Stellung des Hadit im Islam", (İslâm'da Hadisin Yeri Hakkında Münakaşalar), *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 61 (1907), s. 860-872,¹³⁰ isimli makaleleri kitapta adı geçen diğer kaynaklar olarak karşımıza çıkmaktadırlar.

Joseph Horovitz (ö. 1931)'in isnâd konusunu ele aldığı ve isnâd metodunun Yahudilikten alındığını ispata çalıştığı "Alter und Ursprung des Isnâd" (İsnâdın Yaşı Ve Ortaya Çıkışı), *Der Islam*, 8 (1918), s. 39-47,¹³¹ adlı makalesi de diğer bir kaynaktır. Son olarak adını verebileceğimiz diğer bir referans da Nöldeke'nin "Die

¹²⁶ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, II, 193.

¹²⁷ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 15, 21, 54, 102, 182 vd.; II, 1, 25, 82, 97, 110, 146, 152, 195, vd.; III, 108, 110 vd.

¹²⁸ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, II, 122, 131, 139, 146, 195.

¹²⁹ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, II, 110.

¹³⁰ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 115.

¹³¹ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, II, 128.

Tradition über das Leben Muhammeds" (Muhammed (s.a.v)'in Hayatı Hakkında Rivâyet) *Der Islam*, 5 (1914), s. 160-170,¹³² adlı makalesidir.

Geschichte des Qorâns'da Kur'ân üzerine yapılan araştırmalar kadar olmasa da Batılı kaynaklardan hadis alanındaki bazı çalışmalara da yer verildiği görülmektedir. Söz konusu çalışmaların çoğunluğu Schwally'nin ifadesiyle hadis konusunda kendilerinin yardımına koşan Goldziher'in çalışmalarıdır. Goldziher'in çalışmaları ise daha çok dergilerde yayınlanan makaleler oldukları görülmektedir. Burada kitaba katkıda bulunan yazarların hadisle ilgili meselelere yaklaşımlarında Sprenger ve Goldziher'den etkilendiklerini söylemek mümkündür. Ancak bazen de farklı düşündüklerini de ayrıca belirtmek gerekmektedir. Schwally'nin de belirttiği üzere devasa rivâyetleri bir kritiğe tabi tutan ilk Avrupalı Sprenger'dir. Şunu da hemen ifade edelim ki başta Sprenger olmak üzere Goldziher'in yaklaşımlarınının da bir tahlil ve değerlendirmeye ihtiyaç duydukları da inkâr edilemez bir gerçektir. Schwally, Horovitz'in yukarıda zikretmiş olduğumuz yaklaşımını eleştirmekte ve söz konusu teorisini tam olarak delillendirmediğini söylemektedir. Söz konusu yazarlara ait çalışmalardan bazılarında kitabın ana gövdesinde kaynak olarak yer verildiği gibi bazısına da Schwally tarafından kaleme alınan ikinci ciltteki ek bölümünde yer verilmektedir.

E. SİYER VE TARİH KAYNAKLARI

Batı'da siyer ve İslâm tarihi üzerine yapılan çalışmalar *Geschichte des Qorâns*'da kaynak açısından önemli bir yere sahiptirler. Schwally, Hz. Peygamber'in hayatı hakkında Batı'da yapılan çalışmaları üç dönem içerisinde değerlendirmektedir. Buna göre, Sprenger'e kadar yani on dokuzuncu yüzyılın ortalarına kadar devam eden ve rivâyetin egemen olduğu birinci dönem. Rivâyetlerden bazılarının kritiğe tabi tutulduğu ikinci dönem. Bütün rivâyetler için sistematik bir kritiğin başladığı üçüncü dönem.¹³³ Birinci dönem ortaçağdan başlamak üzere 19. yüzyılın yarısına kadar devam etmiştir. Bu dönemin en önemli kalemleri İsviçreli Johann Heinrich Hottinger (ö. 1667), İtalyan Ludovico Marracci, Hollandalı Adriaan Reland (ö. 1718), Fransız John Gagnier (ö. 1740), Armand Pierre Caussin de Perceval (ö. 1871) ve Gustav Weil'dir.¹³⁴ Son dönemin yazarı ise Schwally'e göre,

¹³² Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, II, 158, 189, 198.

¹³³ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, II, 198.

¹³⁴ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, II, 198-200.

eserinde Gagnier ile Caussin de Perceval'ın objektifliği ile Sprenger'in tenkitçi orjinal ruhunu birleştiren Leone Caetani (ö. 1935)'dir.¹³⁵

Geschichte des Qorāns'ın siyer kaynaklarına gelince, Hammer Purgstall (ö. 1856)'ın başta Hz. Peygamber olmak üzere İslam büyüklerinin hayatlarını konu edindiği *Gemäldesaal der Lebensbeschreibungen Großer Moslimischer Herrscher (Büyük Müslüman Hükümdarların Hayatlarından Tablolar)*,¹³⁶ I-VI, (Leipzig/Darmstadt: Leske, 1837-1839) adlı eserini zikredebiliriz. *Geschichte des Qorāns*'da ismi öne çıkan kaynaklardan birisi de Gustav Weil'dir. Yazar tarafından zaman zaman görüşleri tenkid edilen Weil'in *Mohammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre aus Handschriftlichen Quellen und dem Koran (Peygamber Muhammed, Hayatı ve Öğretileri...)* (Stuttgart: Metzler'schen Buchhandlung, 1843)¹³⁷ adlı eseri başta olmak üzere halifeler tarihi hakkındaki *Geschichte der Chalifen*, I-III, (*Halifeler Tarihi*) (Manheim: Friedrich Bassermann, 1846-1851, IV-V, Stuttgart, Metzler'schen Buchhandlung, 1860-1862)¹³⁸ ile İbn Hişâm'dan tercüme etmiş olduğu *Das Leben Muhammeds -Nach İbn Hişam-*, I-II, (*Muhammed'in Hayatı, İbn Hişâm'a Göre*) (Stuttgart: Metzler'schen Buchhandlung, 1864) adlı çalışması da kitabın kaynakları arasında yer almaktadırlar.¹³⁹

Geschichte des Qorāns'ın önemli kaynaklarından birisi de hiç şüphesiz Aloys Sprenger'dir. Schwally'e göre, Sprenger, muazzam bir kemmiyete ulaşan rivâyetler hakkında derin bilgilere sahip olduğu gibi aynı zamanda söz konusu rivâyetleri bir kritiğe tabi tutan ilk Avrupalıdır.¹⁴⁰ Kitabın önemli bir kaynaklarından birisi olan Sprenger'in *The Life of Mohammed* (Allahabad: Presbyterian Mission Press, 1851)¹⁴¹ ile ve on yıl sonra Almanca kaleme aldığı *Das Leben und die Lehre des Mohammed Nach Bisher Grössentheils Unbenutzten Quellen*, I-III. (*Muhammed'in Hayatı ve Öğretileri...*) (Berlin: Nicolaische Verlagsbuchhandlung, 1861-

¹³⁵ Caetani'nin çalışması hakkında bkz. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, II, 207-208.

¹³⁶ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 2.

¹³⁷ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 13, 15, 22, 24, 25, 27, 45, 46, 54, 78, 88, 101, 125, 148, 183, 200, vd.; II, 81, 199.

¹³⁸ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 125; II, 51, 88, 90.

¹³⁹ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 130.

¹⁴⁰ Sprenger'in siyer çalışmaları hakkında bkz. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, II, 193.

¹⁴¹ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 2, 5, 9, 12, 15, 16, 18, 23, 29, 78, 83, 85, 89, 93, 95, 97, 100, 108, 125, vd.; Sprenger ve diğer çalışmaları hakkında bkz. II, 203.

1865, 2. Bsk. 1869)¹⁴² adlı eserleri *Geschichte des Qorâns*'da isimleri sıkça geçen referanslardır.

Sprenger'in ayrıca "Notice of Copy of the Fourth Volume of the Original Text of Tabary", *Journal of the Asiatic Society of Bengall*, 19 (1850), s. 108-135¹⁴³ ve "Notes on Alfred von Kremer's edition of Wâqidy's Campaigns", *Journal of the Asiatic Society of Bengall*, 25 (1856),¹⁴⁴ s. 53-74, 199-220, adlı makalelerinin yanı sıra yine aynı dergideki "On the Origin of Writing Down Historical Records Among the Musalmans", s. 303-329; 375-381, adlı makalesi de kitapta referans olarak gösterilmektedir. Onun "Ueber den Kalender der Araber vor Mohammad" (Muhammed (s.a.v)'ten Önce Arapların Takvimi Üzerine), *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 13 (1859), s. 134-175, adlı makalesi de kitapta adı geçen diğer bir kaynak olarak karşımıza çıkmaktadır.

Geschichte des Qorâns'da adı geçen referanslardan birisi de sûrelerin kronolojik tertibi meselesinde adı sıklıkla geçen ve Schwally'e göre, Sprenger'in omuzlarına basarak yükselen Anglo-Hindistan Medenî İşler'de görevli olan William Muir (ö. 1905)'in *The Life of Mahomet I-IV*. (Londra: Smith, Elder & Co., 1858-1861; 2. Bsk. 1876; 3. Bsk. 1894; Revize bsk.1912) adlı eseridir.¹⁴⁵ Muir, söz konusu çalışmasını daha çok Sprenger'in etkisinde kalarak kaleme almıştır. *Geschichte des Qorâns*'da Muir'in görüşlerinin de zaman zaman bir analize tabi tutuldukları da gözden kaçmamaktadır.¹⁴⁶

Geschichte des Qorâns'ın Kur'ân kaynakları arasında da zikretmiş olduğumuz Hubert Grimme'nin iki ciltlik *Mohammed (Muhammed (s.a.v))* (Münster: Aschendorffschen Buchhandlung, 1892-1892) adlı çalışması¹⁴⁷ ile söz konusu çalışma üzerine Nöldeke'nin "H. Grimme, *Mohammed*, I. Münster" 1892: *Literarisches Centralblatt*, 26 (1892), s. 905-908,¹⁴⁸ tanıtım yazısı ve Grimme'nin "Mohammed", *Weltgeschichte in Charakterbildern*, (*Muhammed (s.a.v)*), *Biyografik*

¹⁴² Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 9, 12, 13, 15, 16, 17, 18, 20, 22, 24, 46, 78, 83, 89, 92, 93, 94, 95, 97, 100, 101, 108, 125, vd.; II, 1, 11, 24, 73, 83 vd.

¹⁴³ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 78.

¹⁴⁴ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, II, 193.

¹⁴⁵ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 9, 22, 72, 77, 89, 94, 95, 97, 101, 111, 125, 128, vd.; II, 15, 194, 202, 203, 204, 223.

¹⁴⁶ Muir'in çalışmaları hakkında bkz. Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, II, 194, 202.

¹⁴⁷ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 71, 73, 101, 108, 147, 174, vd.; II, 25. Ayrıca Grimme'nin çalışması hakkında detaylı bilgi ve değerlendirmeler için bkz. II, 205, 206, 210.

¹⁴⁸ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 222.

Dünya Tarihi) (München: Kirchheim'sche verlagsbuchhandlung,1904) isimli başka bir çalışmasını da zikredebiliriz.¹⁴⁹ Ayrıca İsveçli yazar Tor Andrea (ö. 1947)'nin *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiener Gemeinde (Ümmetin Öğretisi ve İnancında Muhammed'in Kişiliği)* (Stockholm: Kungl. Bocktryckeriet, 1917),¹⁵⁰ adlı çalışması ve Hollandalı şarkiyâtçı Michael Jan de Goeje (ö. 1909)'nin "Die Berufung Muhammeds" (Muhammed'in -Peygamber Olarak- Görevlendirilmesi), *Orientalische Studien Theodor Nöldeke zum Siebzigsten Geburtstag*, 1 (Giessen: 1906),¹⁵¹ s. 1-5, adlı makalesi de zikredebileceğimiz diğer kaynaklardır.

Adlarını verdiğimiz bu kaynaklar yanında *Geschichte des Qorāns*'da farklı Avrupa dillerinde Hz. Peygamber hakkında kaleme alınmış başka çalışmalara referans olarak yer verildiği de görülmektedir. Bu çerçevede Fransız şarkiyâtçılardan Henri de Boullainvilliers (ö. 1722)'in *La vie de Mahomed* (Almanca tercüme: *Leben des Muhammeds*,¹⁵² Halle: Johann Christian Hendels, 1786) adlı çalışması kitapta adı geçen kaynaklardan birisidir. Schwally'e göre, Hz. Peygamber hakkındaki kişisel olumsuz bakış açısına rağmen objektif bir şekilde davranan John Gagnier (ö. 1740)'in *La vie de Mahomet Traduite et Compilée de L'Alcoran, des Traditions Authentiques de la Sonna, et des Meilleurs Outeurs*, I-II, (Amsterdam: Wetsteins & Smith, 1732), (Almanca tercüme: *Lebens Mohammeds des Propheten, (Peygamber Muhammed'in (s.a.v) Hayatı)*, trc. C. F. R. Vetterlein, Cöthen 1802-1804) adlı eseri,¹⁵³ Simon Ockley (ö. 1720)'in *History of Sarcens Comprisino Lives of Mohammed and his Successors*, 4. Baskı, (Londra: Henry G. Bohn, 1847),¹⁵⁴ Caussin de Perceval'in *Essai sur l'histoiro des Arabes Avant l'islamisme, pendant l'époque de Mahomet, et Jusqu'à la réduction de toutes les tribus sous la loi Musulmane*, I-III, (Paris: Firmin Didot, 1847-1848),¹⁵⁵ Ernest

¹⁴⁹ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 71, 175.

¹⁵⁰ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, II, 83, 110. Andrea'nın çalışması hakkında detaylı bilgi için bkz. II, 216.

¹⁵¹ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 25, 79.

¹⁵² Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 2.

¹⁵³ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 24; Schwally, John Gagnier'in çalışmasını Ebü'l-Fidâ (ö. 732/1331) ve Cenâbî Mustafa Efendi (ö. 999/1590)'den tercümelemlerle bulunarak oluşturduğunu söylemektedir. Gagnier ve çalışması hakkında bkz. II, 199.

¹⁵⁴ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 24.

¹⁵⁵ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 18, 25, 78, 89, 93, 125, 187 vd. Perceval'in çalışması hakkında bkz. II, 199.

Renan (ö. 1892)'in "Mahomet et les origines de l'Islamisme" *Revue des Deux Mondes*, 12 (Paris 1851), s. 1063-1101, adlı çalışmaları da kitapta adlarına rastlayabileceğimiz diğer kaynaklardır.¹⁵⁶ Renan'ın *Études D'Histoire Religieuse*,¹⁵⁷ 2. Bsk. (Paris: Michel Levy Preres, 1857) adlı çalışmasına ise ikinci cildin sonuna bazı notlar ekleyen August Fischer tarafından işaret edilmektedir. Schwally'nin kitabın ikinci cildinde tanıttığı kitaplardan birisi de Ludolf Krehl'in *Das Leben des Muhammed (Muhammed (s.a.v)'in Hayatı)* (Leipzig: Otto Schulze, 1884) adlı çalışmasıdır ki bu kitabın ancak birinci cildi yayınlanabilmiştir.¹⁵⁸

Rivâyetlerle ilgili yaklaşımlarında Goldziher ve Caetani'nin yolunu takip eden ve Schwally'nin de ifadesiyle bu alanın en radikallerinden birisi olan Belçikalı Henri Lammens (ö. 1937)'in¹⁵⁹ *Qoran et Tradition, Comment fut la Composée de la vie de Mahomet, Extrait des Recherches de Science Religieuse*, (Paris: Bureaux des "Recherches de Science Religieuse", 1910),¹⁶⁰ *Mahomet fut-il sincère?* (Paris: Bureaux des "Recherches de Science Religieuse", 1911),¹⁶¹ *Fâtima et les filles de Mahomet* (Roma: Sumptibus pontificii Instituti Biblici, 1912),¹⁶² *Le Berceau de l'Islam L'Arabie Occidentale à la Veille de l'Hégire* (Roma: Sumptibus Pontificii Instituti Biblici, 1914)¹⁶³ ve *Etudes sur le Règne du Calife Omayyade Mo'âwiya* (Beyrut: Imprimerie Catholique, 1906),¹⁶⁴ "L'age de Mahomet et le Chronologie de la Sîra", *Journal Asiatique*, 17 (1911), s. 209-250, adlı çalışmaları ile Gustav Weil'in "Sur un Fait Relatif A Mahomet" *Journal Asiatique*, 14 (1842), s. 108-112, adlı makalesi ve Hz. Peygamber'in okuma yazma bilip bilmemesi hakkındaki "Mahomet Savait-il lire et écrire?" *Atti. D. IV. Congresso degli Orientalisti*, Firenze

¹⁵⁶ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 2.

¹⁵⁷ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, II, 223.

¹⁵⁸ Söz konusu çalışma hakkında bkz. Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, II, 204.

¹⁵⁹ Lammens'in görüşleri ve söz konusu görüşlerinin tenkidi hakkında bkz. Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, II, 196-197, 214.

¹⁶⁰ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, II, 160, 197.

¹⁶¹ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, II, 214.

¹⁶² Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, II, 2, 160, 197, 214.

¹⁶³ Lammens'in *Mahomet fut-il sincère?*, *Fâtima* ve *Le Berceau de l'Islam* adlı çalışmaları hakkında Schwally'nin tenkit ve değerlendirmeleri için bkz. Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, II, 214-215.

¹⁶⁴ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 169.

1878 (1880 yılında yayınlandı), I, 357¹⁶⁵ adlı çalışması da *Geschichte des Qorāns*'in kaynakları arasındadır.

Kitabın kaynakları arasında Thomas Carlyle (ö. 1881)'in *On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History* (Londra: Chapman and Hall, 1840),¹⁶⁶ Friedrich Bethge'nin Latince kaleme aldığı *Rahmân et Ahmad* (Bonn: Schoenhof & Moeller, 1876),¹⁶⁷ Frantz Buhl (ö. 1902)'un Hollandaca dilinde yazdığı *Muhammeds Liv* (Kopenhag: 1903)¹⁶⁸ ile yine Hollandaca dilinde Christian Snouck Hurgronje (ö. 1936)'nin “Une Nouvelle Biographie de Mohammed”, *Revue de L'Histoire des Religions*, 30 (1894), s. 48-70, 148-178, adlı çalışmaları da zikretmek mümkündür.¹⁶⁹

Geschichte des Qorāns'in kaynakları arasında siyer kaynakları yanında tarih alanındaki çalışmalar da önemli bir yer tutmaktadır. Şunu da hemen ifade edelim ki Bizanslı bazı tarihçilerin çalışmaları 1828-1897 yılları arasında *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae (Bizans Tarih Yazarları Külliyyatı)* adıyla elli ciltten oluşan bir seri içerisinde neşredilmiştir. Söz konusu seri içerisinde yayımlanan bazı çalışmalar referans olarak gösterilmiştir. Nöldeke, bu çalışmaları Hz. Peygamber'in epilepsi olup olmadığı meselesinde kaynak olarak göstermektedir. Adı geçen kaynaklar şunlardır. Theophanes¹⁷⁰ (ö. 817) (nşr. Immanuelis Bekkeri, 28. cilt, Bonn: 1838), Leo Grammaticus (ö. 987), (nşr. Bekkeri, 31. cilt, Bonn: 1842), Constantine Porphyrogenetos (ö. 959) (nşr. Bekkeri, Bonn: 1840), Michael Glycas (ö. 1204) (16. cilt, nşr. Bekkeri, Bonn: 1836) ve Joannes Zonaras (ö. 1130) (nşr. Pinder, III. cilt, Bonn: 1897). Ayrıca Bizanslı tarihçi Georgios Amartolos (ö. 867) (nşr. E. Muralt, Petersburg: 1859) adı geçen diğer bir kaynaktır. Burada zikredebileceğimiz diğer bir kaynak da Jacobus Basnage (ö. 1723) tarafından

¹⁶⁵ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 16, 81.

¹⁶⁶ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 2.

¹⁶⁷ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 10; II, 83.

¹⁶⁸ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 71, 93, 101, 132, 174, 179. Buhl'un söz konusu çalışması hakkında bkz. II, 207.

¹⁶⁹ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 71; Hurgronje, bu çalışmasında Hubert Grimme'nin *Mohammed* isimli çalışmasına eleştiriler yöneltilmektedir. II, 210.

¹⁷⁰ Theophanes'in Hz. Peygamber'e epilepsi iftirasını atarak bu iftirayı kitaba yazan ilk yazar olabileceği söylenmiştir. Bkz. Hüseyin Yaşar, *Hıristiyan Dünyasında Kur'ân Karşıtı Söylemin Tarihsel Kökleri*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2010, s. 141.

neşredilen Heinrich Canisius (ö. 1610)'un *Theasaurus Monumentarum Ecclesiasticorum et Historicorum* (Amsterdam: 1725) adıyla yayınlanan eseridir.¹⁷¹

Bizanslı tarihçilerin bu çalışmaları dışında vahyin dünya semasına indirilmesi meselesinde bunun Yahudi-Hıristiyan kültürü ile ilişkisi bağlamında referans gösterilen Romalı Hippolyt (ö. 235)'in heretiklere karşı kaleme aldığı *Omnium Haeresium Refutatio* (Oxonii: Typographeo Academico, 1851) adlı kitap da *Geschichte des Qorâns*'da adı geçen diğer bir kaynaktır.¹⁷² Ayrıca "Ahmed" ismi ve "vahiy" konularında kaynak gösterilen kilise tarihçiliğinin kurucusu kabul edilen Eusebus von Caesarea (ö. 340)'ın¹⁷³ *The Ecclesiastical History of Eusebius Pamphilus*, (I-X, Philadelphia: R. Davis & Brother, 1833) adıyla neşredilen eseri ile yine "Ahmed" ismi hakkında referans gösterilen Efrem Süryani (ö. 373) (II, 487)'nin *Opera Omnia Quae Extant Graece Syriace Latine* (Roma: Salvioni, 1732-46) adlı eseri zikredebileceğimiz erken döneme ait kaynaklardır. Kitabın tarih kaynakları arasında vahiy sırasında örtünme hakkında kaynak gösterilen Herodot (m. ö. 430/420)'u¹⁷⁴ da zikredebiliriz.

Rum sûresi tefsirinde referans gösterilen Charles Lebeau (ö. 1778)'un *Histoire du BasEmpire* (Paris: Firmin Didot, 1756-1779),¹⁷⁵ kible meselesinde kaynak referans gösterilen Joseph Bingham (ö. 1723)'ın *Origines siue Antiquitates Ecclesiasticae* adlı eserinin V. cildi (Halaë: Sumtibus Orphanotropei, 1729),¹⁷⁶ ashâbü'l-uhdûd konusunda kaynak gösterilen *Anecdota Syriace*, III. cildi. (nşr. Jan. Pieter Nicolaas Land, (Leiden: Brill, 1862)¹⁷⁷ ve İbnü'l-İbrî (ö. 685/1286) olarak da bilinen Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Yuhannâ Mâr Grigoriüs'un *BarHebraei Chronicon Syriacum*, (İbnü'l-İbri Târihi), trc. Paul Jacob Bruns-G. Kirsch, (Leipzig: Friedericum Boehmum, 1789) adlı eserini kitabın kaynakları arasında saymamız mümkündür.¹⁷⁸ Yazma mushaflar hakkında kaynak gösterilen Henry

¹⁷¹ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 24.

¹⁷² Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 80.

¹⁷³ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 9, 80.

¹⁷⁴ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 87.

¹⁷⁵ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 150.

¹⁷⁶ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 176.

¹⁷⁷ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 97.

¹⁷⁸ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 149, 150.

Lansdell (ö. 1919)'in *Russian Central Asia*, I-II, (Londra: Sampson Low, 1885) adlı eser de kitabın diğer bir kaynağıdır.¹⁷⁹

Geschichte des Qorāns'ın tarih kaynaklarından birisi de klasik yazarlardan Julius Wellhausen (ö. 1918)'dir.¹⁸⁰ Yazar, Mekke ve Medine hakkındaki bilgilerimizin onun çalışmaları sayesinde arttığını söylemektedir. Wellhausen'in İbnü'l-Kelbî'nin *el-Asnâm* adlı eserine benzer bir derleme ve tercüme tarzındaki *Reste arabischen Heidentumes (Arap Cahiliye Kalıntıları)* (Berlin: Georg Reimer, 1887)¹⁸¹ adlı eseri ile *Skizzen und Vorarbeiten (Taslaklar ve Ön Çalışmalar)* (Berlin: Georg Reimer, 1884-1889)¹⁸² adlı eseri kitapta adı geçen referanslardır. Onun, *Muhammed in Madina, das ist Vakidi's Kitab al-Maghaziin Verküzter Deutscher Wiedergabe (Muhammed Medine'de...)* adıyla (Berlin: Georg Reimer, 1882) yapmış olduğu Vâkidi'nin *Megâzi'sinin* tercümesi de kitabın bir diğer kaynağıdır. Wellhausen'in kaynak gösterilen diğer çalışmaları ise şunlardır: *Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islam, (İslâm'ın İlk Dönem Tarihinine Giriş)* (Berlin: Georg Reimer, 1899),¹⁸³ *Prolegomena zur Geschichte Israels*¹⁸⁴ (*İsrail Tarihinine Giriş*) (Berlin: Georg Reimer, 1899) ve *Das Arabische Reich und sein Sturz, (Arap Devleti ve Onun Çöküşü)* (Berlin: Georg Reimer, 1902).¹⁸⁵

Heinrich Ewald (ö. 1875)'in *die Propheten des Alten Bundes*¹⁸⁶ (*Eski Ahit Peygamberleri*), I-II, (Stuttgart: Adolph Krabbe, 1840-1841) adlı eseri ile Leopold von Ranke (ö. 1885)'nin beş bölümden oluşan *Weltgeschichte (Dünya Tarihi)*

¹⁷⁹ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, III, 250.

¹⁸⁰ Wellhausen çalışmaları hakkında bkz. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, II, 210-211.

¹⁸¹ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 7, 71, 76, 87, 100, 133 vd.; II, 59, 210, 211.

¹⁸² Bu çalışma altı kitaptan oluşmaktadır. I. Kitap: *Abriss der Geschichte Israels und Juda's*, (Berlin: Georg Reimer, 1884), II. Kitap: *Die Composition des Hexateuchs*, (Berlin: Georg Reimer, 1885). III. Kitap: Yukarıda da zikrettiğimiz üzere *Reste Arabischen Heidentumes* (Berlin: Georg Reimer, 1887), IV. Kitap: Dört başlık içermektedir ki bunlar sırasıyla şöyledir: 1. *Medina vor dem Islam*. 2. *Muhammeds Gemindeordnung von Madina*. 3. *İbn Sa'd, Seine Schreiben und die Gesandtschaften an ihn*. (Berlin: Georg Reimer, 1889) V. Kitap *Die Kleinen Propheten übersetzt, mit noten*. (Berlin: Georg Reimer, 1892) VI. Kitap: *Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams* (Berlin: Georg Reimer, 1899). Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 9, 15, 117, 163, 165, 166 vd.; II, 13, 24, 25, 29, 79, 135, vd

¹⁸³ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 56; II, 49, 51, 55.

¹⁸⁴ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, II, 54.

¹⁸⁵ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 165. Schwally'nin Wellhausen'in çalışmaları hakkındaki analizi için bkz. II, 210-211.

¹⁸⁶ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 2, 74.

(Leipzig: Duncker & Humblot, 1884)¹⁸⁷ adlı eserindeki “Muhammed und der Islam” (s. 49-103) başlıklı kısım zikredebileceğimiz diğer kaynaklardır. Carl Brockelmann (ö. 1956)’ın *Wie hat Ibn al-Athir den Tabari Benutzt? (İbnü’l-Esîr Taberî’den Nasıl Yararlandı)* (Straßburg: 1890)¹⁸⁸ adlı doktora tezi ile Martin Hartmann (ö. 1918)’ın “Die Angebliche Sîra des Ibn Ishaq” (İbn İshâk’ın Muh-temel Sîret’i) *Der Islamische Orient*, I, (Berlin: 1905)¹⁸⁹ adlı çalışması da kitapta adı geçen diğer referanslardır.

Farklı Avrupa dillerinde yazılan diğer bazı eserlere gelince, Goldziher’in ilk dönem şahsiyetleri hakkındaki rivâyetlere yaklaşım biçimini kitabının birinci cildinin girişinde tarihî kaynakları da esas alarak genişleten ve isnâda büyük önem veren İtalyan tarihçi Leone Caetani’ye ait *Annali dell’ Islam*¹⁹⁰ (Milano: Ulrico Hoepli, 1905-1912) ve *Chronographia Islamica*, I-V, (Paris: Paul. Geuthner, 1912-1918)¹⁹¹ adlı çalışmalar başta olmak üzere Reinhart Dozy (ö. 1883)’nin Hollandacadan *Die Israeliten zu Mekka von Davids Zeit bis in’s fünfte Jahrhundert unsrer Zeitrechnung: ein Beitrag zur Alttestamentlichen Kritik und zur Erforschung des Ursprungs des Islams*,¹⁹² (*Dâvûd Döneminden Bizim Beşinci Asra Kadar Mekke’deki İsraililer...*) (Leipzig: W. Engelmann, 1864) adıyla tercüme edilen çalışmasının yanında *Essai sur L’Histoire de L’Islamisme Traduit du Hollandais* (Leiden: Brill, 1863)¹⁹³ adlı eseri ile Fransız şarkiyatçı Rene Dussaud (ö. 1958)’un *Les Arabes en Syrie Avant L’Islam* (Paris: Leroux, 1907) isimli çalışması *darGeschichte des Qorâns*’ın kaynakları arasında yer almaktadırlar.¹⁹⁴

Fransız şarkiyatçı Antoine Isaac Silvestre de De Sacy (ö. 1838)’nin “Taberistanensis, id est Abu Dschaferi Mohammed ben Dscherir Ettaberi Annales Regum Atque Legotorum Dei” *Journal Savans*, (1832) s. 532 vd., adlı çalışması da kitapta adı geçen diğer bir kaynaktır.¹⁹⁵ Taberî’nin *Târîhu’r-rusûl ve’l-mülûk* adlı kitabı

¹⁸⁷ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, II, 158. Ranke’nin çalışması hakkında bkz. II, 204.

¹⁸⁸ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, II, 122, 144.

¹⁸⁹ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, II, 220, 221.

¹⁹⁰ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 9, 57, 65, 68, 78, 89, 95, 100, 125, 128, vd.; II, 8, 13, 20, 49, 82, 84, 116, vd.; III, 83. Caetani’nin çalışması hakkında bkz. II, 196, 207-208.

¹⁹¹ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, II, 12, 49, 116.

¹⁹² Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 19.

¹⁹³ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 82; II, 145, 194. Dozy’nin çalışması hakkında bkz. II, 191, 203.

¹⁹⁴ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 123.

¹⁹⁵ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, II, 81.

için M. J. De Goeje tarafından hazırlanan ve bir giriş ile fihristten oluşan *Annales, Quos Scripsit Abu Djafar Mohammad Ibn Djarir at-Tabarî, Introductio, Glossarium, et Emendanda*, (Leiden: Brill, 1901)¹⁹⁶ adıyla yapmış olduğu çalışması da ayrıca kaynak olarak gösterilmektedir.

Siyer ve tarih konusunda Nöldeke'nin kaynak gösterilen eserleri arasında *Das Leben Mohammeds (Muhammed'in Hayatı)* (Hannover: Carl Rümpler, 1863),¹⁹⁷ Taberî'nin tarihinden bazı açıklamalar ekleyerek tercüme ettiği *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden* (Leiden: Brill, 1879) (*Sasaniler Döneminde Pers ve Arapların Tarihi*)¹⁹⁸ ve *Aufsätze zur Persischen Geschichte*, (Leipzig: T. O. Weigel, 1887) (*Pers Tarihi Hakkında Makaleler*) adlı çalışmasını sayabiliriz. Söz konusu makaleler *Encyclopaedia Britannica*'daki Pers tarihi ile ilgili maddelerin derlemesinden ibarettir.¹⁹⁹ Ayrıca Nöldeke'nin *Encyclopedia Biblica-A Dictionary of the Bible*, (Londra: Cheyne-Black, 1902), III, 3079-3082,²⁰⁰ adlı ansiklopedideki "Midian" maddesi ve İlk Müslümanların hayatlarına yer verdiği "Zur Tendenziösen Gestaltung der Urgeschichte des Islam's", (İslâm'ın İlk Döneminde Farklı Yönelişlerin Oluşması Üzerine) *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 52 (1898), s. 16-33,²⁰¹ adlı makalesi zikredebileceğimiz diğer kaynaklardır. Schwally'e göre, Nöldeke, söz konusu makalesinde İslam tarihi açısından ilk dönem şahsiyetler hakkındaki rivâyetler konusunda vermiş olduğu hükümde Goldzhiher'in metodunu uygulayan ilk kişidir.²⁰² Nöldeke'nin referans gösterilen diğer bir çalışması da yukarıda adı geçen Caetani'nin eseri hakkındaki "Leone Caetani, Annali dell Islam", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlands*, 21 (1907), s. 297-312,²⁰³ adlı tanıtım yazısıdır.

Görüldüğü üzere *Geschichte des Qorāns*, Batı'da kaleme alınan siyer ve tarih kaynakları açısından münbit bir yapıya sahiptir. Kitapta adı geçen kaynaklara bir göz atıldığında sadece Alman dilinde te'lif edilen çalışmalara değil aynı zamanda farklı dillerde yazılan eserlere de kaynak olarak yer verildiği müşahede edilmek-

¹⁹⁶ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 21, 81, 257; II, 153, 171, 172.

¹⁹⁷ Kitap hakkında bilgi için bkz. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, II, 203.

¹⁹⁸ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 68, 93, 97, 140, 150.

¹⁹⁹ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 150.

²⁰⁰ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 152.

²⁰¹ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, II, 110, 196.

²⁰² Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, II, 196.

²⁰³ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 103; II, 140, 196.

tedir. Bizanslı tarihçiler referans gösterildiği gibi Süryânice ve diğer dillerde kaleme alınan eserlere de yer verilmiştir. Bizanslı tarihçiler Hz. Peygamber'in saralı olup olmadığı meselesinde kaynak gösterilirken Batılı bazı tarihçilerin eserleri ise Hz. Peygamber'in gerçek bir peygamber olduğu hakkında referans gösterilmişlerdir. Şunu da hemen ifade edelim ki Nöldeke'nin kendisi de Hz. Peygamber'in gerçek bir peygamber olduğunu kabul etmektedir. Nöldeke'nin bu neticeye varmasında Henri de Boullainvilliers, Hammer Purgstall, Thomas Carlyl, Sprenger ve Ernst Renan gibi isimlerin etkili olduğunu söyleyebiliriz. Zira kendisi de adı geçen müelliflerin Hz. Peygamber'in gerçek bir peygamber olduğuna hükmettiklerini söylemektedir.²⁰⁴

Geschichte des Qorâns'da kaynak olarak öne çıkan isimlerden birisi hiç şüphesiz Julius Wellhausen'dir.²⁰⁵ Yazar, Wellhausen'in çalışmalarının Medine hak-

²⁰⁴ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 2. Doktora çalışmasını tamamladıktan sonra henüz yirmi yaşında olan genç Nöldeke'yi yaşlı Hammer, Arapça olarak kaleme aldığı ve Nöldeke'yi çalışmasından dolayı tebrik ettiği bir mektup göndermiştir. Bu da aralarındaki ilişkiyi göstermesi açısından önemlidir. Söz konusu mektup, Enno Littmann tarafından “*Drei Nöldeke Briefe*” (Nöldeke'ye Ait Üç Mektup) adıyla neşredilmiştir. Bkz. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 99 (1945-1949), s. 64-65. Ayrıca Hurgronje, Nöldeke'nin Viyana'da başta Hammer olmak üzere büyük üstadlarla yüzeysel olarak temasa geçtiğini ancak detaylı bir görüşme gerçekleştiremediğini söylemektedir. Christian Snouck Hurgronje, “Theodor Nöldeke”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 85 (1931), s. 247. Nöldeke'nin kendisi ise 11. 05. 1925 yılında Eduard Meyer'e yazdığı mektupta 1856 kışında yaşlı Hammer'i ziyaret ettiğini ve kendisine çok müşfik davrandığını söylemektedir.

²⁰⁵ Alman şarkiyatçı Julius Wellhausen önemli çalışmalara imza atmış bir isimdir. Nöldeke'ye gelince, kendi alanında duayen bir kalemidir. Edward Said (ö. 2003), Wellhausen ve Nöldeke hakkında, Johann Fück (ö. 1974)'ü kaynak göstererek, *Oryantalizm* (trc. Selahaddin Ayaz, 3. Baskı, İstanbul: Pınar Yayınları, 1991, s. 331) adlı eserinde şöyle demektedir: “Julius Wellhausen ve Theodor Nöldeke Doğu konusunda muazzam eserler husule getirdikten sonra: “Doğu da nedir ki” diyerek sözlerini tamamlamışlardır. Nöldeke, 1887'de “Benim Doğu ile ilgili eserlerimin yegâne gayesi Doğu'yu ne kadar küçük gördüğümü kanıtlamaktır” diyebilmiştir. (Bkz. Johann W. Fück, “1800'den Bu Yana Avrupa Tarihciliğinde Bir Sorun Olarak İslam”, *Orta Doğu Tarihcileri*, nşr. Bernard Lewis ve P. M. Holt, Londra: 1962.) Carl Becker gibi Nöldeke de bir Yunan hayranı idi ve bu sevgisinin ispatı olarak Doğu'dan nefret ediyordu.”

Her ne kadar gerek Nöldeke'nin ve gerekse Carl Heinrich Becker (ö. 1933)'in Yunan hayranlığı aşikâr olsa da yapmış olduğumuz bütün araştırmalara rağmen ne Wellhausen'in ne de Nöldeke'nin “Doğu da nedir ki” veya “Benim Doğu ile ilgili eserlerimin yegâne gayesi Doğuyu ne kadar küçük gördüğümü kanıtlamaktır” diye herhangi bir sözlerine rastlayabilmiş değiliz. Said'in kaynak olarak göstermiş olduğu Fück'ün ilgili makalesinde de Said'in iddiasına

kındaki bilgilerimiz hususunda bizlere oldukça yardımcı olduklarını söylemektedir. Kitabın önemli kaynakları arasında İtalyan tarihçi Caetani ve diğer yazarların da adlarını saymak mümkündür. Nöldeke, garânik olayını reddeden Caetani'nin görüşlerini tek tek ele alıp bir tenkide tabi tutmuş onun aksine garânik olayının meydana geldiğini savunmuştur. Schwally ise Kur'ân'ın derlenmesi işini Yemâme savaşı ile ilişkilendirmenin yanlış olduğunu savunan Caetani'ye bu görüşünde katılmıştır. Görüldüğü üzere kendi referanslarına bazen uygun görüş ortaya koyan yazarlar, bazen de nakletmiş oldukları görüşler hakkında analizlerde bulunarak söz konusu görüşlere katılmadıklarını beyan etmektedirler. Yazarın da ifadesi ile bu alanda aşırı birisi olan Belçikalı şarkiyatçı Lammens'in kitapta yer verilen görüşleri de tenkid edilmektedir.

Avusturya vatandaşı iken daha sonra da İngiliz vatandaşlığına geçen Sprenger'in yukarıda *Geschichte des Qorâns*'in kaynakları arasında zikrettiğimiz “Notes on Alfred von Kremer's edition of Wahidfs Campaigns” adlı tanıtım yazısında İbn Abbas için “yalancı” ifadesini kullandığı gibi Nöldeke de kitabın 1860 yılındaki baskısında bunu destekler mahiyette: “Sprenger'in haklı olarak, “bir yalancı” diye isimlendirdiği bu kişinin pek çok talebesi bulunmaktadır”²⁰⁶ demektedir. Burada gerek Sprenger ve gerekse Nöldeke'nin ön yargı ile hareket ettiklerini söyleyebiliriz. Sprenger'in söz konusu suçlamayı yapmasının nedeni, Bakara sûresi 217. Âyetin tefsiri ile ilgili olarak İbn Abbâs'ın Begavî'deki rivâyetten farklı olarak Vâkıdî'deki ikinci bir rivâyete göre diyetin ödenmediğini söylemiş olmasıdır. Oysa rivâyetleri incelediğimizde görürüz ki Begavî, tefsirinde herhangi bir sened

dayanak olacak ifadelere de rastlayamadık. Şunu da hemen belirtmek gerekir ki her ne kadar Nöldeke, Yunan hayranlığını gizlemese de sözlerinde “ الحمد لله , *elhamdülillah, pesi-mist değilim*” ifadesini kullanan, mektuplarının (Euard Meyer'e yazdığı 19. 09. 1914 tarihli mektup) sonunda bazen “ والسلام , *vesselâm*” ifadesine yer veren, ayrıca Becker'in de ifade ettiği üzere إنا لله وإنا إليه راجعون “Biz Allah'ın (kulları)ız ve biz O'na döneceğiz, ” (Bakara 2, 156) ayetini çokça tekrar eden birisi idi. Nöldeke'nin ölmeden önce görmek istediği iki kitaptan birisi İbn İshâk'ın *Kitâbu'l-megâzi*, diğeri ise Kelbî'ye ait olan *Kitâbu'l-esnâm*'dir. *Kitâbu'l-esnâm*, Nöldeke hayatta iken Ahmed Zeki Paşa tarafından Tahir el-Cezâirî'ye ait Kahire nüshası esas alınarak 1914 yılında Kahire'de neşredilmiştir. Bkz. *Kitâbu'l-esnâm*, 2. Baskı, Kahire: Matbaatü Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, 1343/1924, Kitabı neşredenin önsözünden naklen, s. 34. İbn İshâk'ın eseri ise Muhammed Hamidullah tarafından *Sîretü İbn İshâk el-mü-semmâ bi'l-Kitâbi'l-Mübtede ve'l-meb'as ve'l-meğâzi* adıyla neşredilmiştir. Rabat: 1396/1976. Dolayısıyla Doğu'ya ait iki önemli kitabı görmeden ölmek istemeyen bir kişinin bunları söylemesi bize çok mantıklı gelmemektedir. Dolayısıyla bunu asılsız bir suçlama olarak görmekteyiz.

²⁰⁶ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, 1. Baskısı, s. XXV.

olmaksızın şu rivâyete yer vermektedir: وهو أول قتيل في الهجرة وأدى النبي صلى الله عليه وسلم دية ابن الحضرمي الى ورثته من قريش...²⁰⁷ Görüldüğü üzere bu rivâyette diyetin ödendiği haber verilmektedir. Burada şunu da hemen ifade edelim ki Begâvî'nin tefsirini tahkik edenler bu kısmın ب (Mescid-i Haram Kütüphanesi) nüshasında olmadığını belirtmektedirler. Vâkıdî'deki fidyenin ödendiğini bildiren rivâyet ise şudur:

... قال حدثنا محمد قال حدثني الواقدي قال فحدثني معمر عن الزهري عن عروة قال فودا رسول الله صلعم عمرو بن الحضرمي وحرّم الشهر الحرام كما كان تحرّمه حتى أنزل الله عزّ وجلّ برأه.²⁰⁸

... قال حدثنا محمد ... قال حدثنا الواقدي قال فحدثني ابو بكر بن أبي سبرة عن عبد المجيد بن سهل عن كريب قال سألت ابن عباس هل ودا رسول الله صلى الله عليه وسلم ابن الحضرمي قال لا. قال ابن واقد والمجتمع عليه عندنا أنه لم يود.²⁰⁹

Oryantalistlerin de zaman zaman değindikleri önemli konulardan birisi de yazma nüshalardan faydalanıldığında sadece tek nüsha ile yetinilmemesi varsa farklı nüshalardan da yararlanılmasıdır. Burada görüldüğü üzere aynı olay hakkında aynı kitapta farklı iki rivâyetle karşılaşabileceğimiz gibi Begâvî'nin tefsirinde olduğu gibi bir nüsha da yer alan ibare diğerinde yer almayabilmektedir. Kanaatimizce Sprenger tarafından ön yargı ile varılmış olan İbn Abbâs hakkındaki hüküm, Schwally tarafından kitapta tenkit edilmekte, İbn Abbâs hakkında kayda değer son derece olumlu değerlendirmelerde bulunarak önemli bilgiler vermektedir. Sprenger'in yaptığı suçlamayı da kabul etmenin mümkün olmadığını da ayrıca ifade etmektedir.²¹⁰ Dolayısıyla Schwally, kitaba yapmış olduğu katkılarda, hocası Nöldeke ve Sprenger'in aksine İbn Abbâs hakkında doğru bir değerlendirme yapmaktadır.

Batı'da yapılan çalışmalara baktığımız da Kur'ân hakkında yapılan bir çalışmanın başında "Muhammed (s.a.v)" veya "Peygamber Muhammed (s.a.v)" gibi bir başlık bulabileceğimiz gibi Hz. Peygamber'in hayatı hakkında yapılan bir çalışmada da Kur'ân'la ilgili bir bölüme rastlamamız mümkündür. Bu da daha çok Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı yazdığı yanlış düşüncesine dayanmakla birlikte Hz.

²⁰⁷ Hüseyin b. Mes'ûd el-Ferrâ Begavî, *Meâlimü't-tenzil*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr, Osman Cuma Damîriyye, Süleyman Müslim el-Harş, Riyâd: Dârü Taybe, 1409, I, 247.

²⁰⁸ Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî, *Kitâbu'l-megâzî*, nşr. Alfred von Kremer, Kalküta: J. Thomas, Babtist Mission Press, 1856, s. 10-11.

²⁰⁹ Vâkıdî, *Kitâbu'l-megâzî*, s. 11.

²¹⁰ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, II, 163 vd.

Peygamber'in vahyin muhatabı olma realitesine de dayanabilir. Ancak Nöldeke gibi bazı şarkiyatçılar her ne kadar Hz. Peygamber'in vahyi melek vasıtasıyla Allah'tan aldığını zaman zaman dile getirirler de peşinden bunun Müslümanlara ait bir düşünce olduğunu söylemekten de geri durmamakta, Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı yazdığı gibi yanlış düşüncelerden de maalesef kendilerini tam olarak kurtaramamaktadırlar.

F. LİNGÜİSTİK, LİTERATÜR, PALEOGRAFİ KAYNAKLARI

1. Linguistik

Batı dünyasında Arapça üzerine başta filolojik çalışmalar olmak üzere gramer, sentaks ve fonetik gibi alanlarda önemli linguistik-dil çalışmaları kaleme alınmıştır. *Geschichte des Qorāns*'in linguistik kaynakları olarak şu çalışmaları zikretmek mümkündür. Nöldeke'nin hocası Heinrich Ewald'ın *Grammatica Critica Linguae Arabicae Cum Brevi Metrorum Doctrina*, I-II, (Leipzig: Sumtibus, 1831-1833),²¹¹ Georg Wilhelm Freytag (ö. 1861)'in *Lexicon Arabico-Latinum*, I-IV, (Halis Saxonum: Apud C.A. Schwetschke et Filium, 1830-1837)²¹² ile yine Freytag'ın *Einleitung in das Studium der Arabischen Sprache*²¹³ (*Arap Dili Araştırmalarına Giriş*) (Bonn: Adolph Marcus, 1861) adlı çalışması, Sigmund Fraenkel'in *De Vocabulis in Antiquis Arabum Carminibus et in Corano Peregrinis* (Leiden: Brill, 1880),²¹⁴ Franz Praetorius (ö. 1927)'un "Bemerkungen über die Agausprache" (Agaus Dili Üzerine Notlar), *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 23 (1869), s. 642-646,²¹⁵ Goldziher'in "Turâb" und "Hagar" in zurechtweisenden Redensarten" (Doğru Söyleniş Şekilleri İle "Türâb"-Toprak- ve "Hacer"-Taş-), *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 42 (1888) 587-590²¹⁶ ve Max Grünert'in "Alliteration im Alt Arabischen", (Kadîm Arapça'da Aliterasyon), 7. Oryantalist Kongresi, (Viyana: Alfred Hölder, 1886), (Eski Arapça'da Aliterasyon) (Viyana 1888), s. 183-237,²¹⁷ adlı çalışmaları kitapta yer verilen kaynaklardır.

²¹¹ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 37.

²¹² Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 16.

²¹³ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 92.

²¹⁴ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 34.

²¹⁵ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 97.

²¹⁶ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 250.

²¹⁷ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 43.

Gustav Leberecht Flügel (ö. 1870)'in Basra ve Kufe gramer ekollerine dair kaleme aldığı *Die Grammatischen Schulen der Araber (Araplarda Gramer Ekolleri)*²¹⁸ (Leipzig: F. A. Brockhaus, 1862), Heinrich Leberecht Fleischer (ö. 1888)'in *Kleinere Schriften, I-III, (Küçük Risaleler)* (Leipzig: S. Hirzel, 1885-1888)²¹⁹ başlığı altında ele aldığı dille ilgili konular, Payne Smith (ö. 1895)'in *Thesaurus Syriacus*²²⁰ (Oxonii: E. Typographeo Clarendoniano, 1879) adlı Süryânîce sözlüğü, Gustav Rösch'ün “Die Namen des Arabischen Propheten Muhammed und Ahmed”, (Arap Peygamberin İsimleri Muhammed ve Ahmed), *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 46 (1892) s. 432-440,²²¹ William Wright'ın *Arabic Grammar, I-II, (Arapça Gramer)*, nşr. Smith-Goeje, 3. baskı, (Cambridge: Cambridge Universty Press, 1896-1898),²²² Goldziher'in *Abhandlungen zur Arabische Filologie (Arapça Filolojisi Üzerine Araştırma)* (Leiden: Brill, 1896),²²³ Benno Jacob (ö. 1945)'un *Im Namen Gottes (Tanrı'nın Adıyla)* (Berlin: S. Calvary, 1903),²²⁴ Arthur Schaade (ö. 1952)'nin *Sibawaihi's Lautlehre (Sibeveyhi'nin Fonetigi)* (Leiden: Brill, 1911) ve Hermann Reckendorf (ö. 1924)'un *Arabische Syntax (Arapça Sentax)* (Heidelberg: Carl Winter's Unversitätbuchhandlung, 1921)²²⁵ isimli çalışması da *Geschichte des Qorâns*'ın kaynakları arasında yer almaktadır.

Geschichte des Qorâns'ın kaynakları arasında August Fischer'in “Die Quantität der Arabischen Pronominalsuffixes hu (hi)” (Arapça hu (hi) Zamirinin Niceliği), *Oriental Studies Published in Commemoration of the Fortieth Anniversary (1883-1923) of Paul Haupt as Director of the Oriental Seminary of the John Hopkins University, Baltimore. -Festschrift für Paul Haupt-*, (Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1926), s. 390-402, Jacob Barth (ö. 1914)'ın *Die Pronominalbildung in den Semitischen Sprachen*²²⁶ (*Semitik Dillerde Zamirin Yapılışı*) (Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1913), Max Bravmann (ö. 1977)'in *Matarialen und Untersuchungen zu den Phonetischen Lehren der Araber*

²¹⁸ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, II, 53, 113; III, 1, 22, 23, 112, 123, 207, 211, 213, 247.

²¹⁹ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 14, 16, 190 vd.;

²²⁰ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 113.

²²¹ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 9.

²²² Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 36, 37, 84.

²²³ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 36, 41, 128 vd.

²²⁴ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 81.

²²⁵ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, III, 5.

²²⁶ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, III, 36

(*Arapların Fonetik Öğretilerine Göre Araçlar ve Araştırmalar*) (Göttingen: Dieterichsche Universitäts-Buchdruckerei, 1934),²²⁷ Christian Sarauw (ö. 1925)’un “Die Altarabische Dialektspaltung” (Eski Arapça Lehçe Bölünmesi), *Zeitschrift für Assyriologie und Verwandte Gebiete*, 21 (1908), s. 31-49,²²⁸ Hurgronje’nin *Mekkanische Sprichwörter und Redensarten (Mekkelilerin Atasözleri ve Deyimleri)* (Haag: Martinus Nijhoff, 1886),²²⁹ Sprenger’in “Observations on the Physiology of the Arabic Language”, *Journal of the Asiatic Society of Bengall*, 20 (1851), 115-126²³⁰ ve *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 12 (1858), s. 315-317, dergisinde yayınlanan, “Ueber die Bedeutung des Edomitischen Wortes Allûf in der Bibel un des Arabischen” adlı makalelerini saymak mümkündür. Ayrıca Samuel Margoliouth (ö. 1940)’un “On the Origin and the Import of the Names Muslim and Hanif”, *Journal Royal Asiatic Society*, 35 (1903), s. 467-493, adlı makalesi ile Charles James Lyall (ö. 1920)’in aynı dergide yayınlanan “The Words “Hanif” and “Muslim”, *Journal Royal Asiatic Society*, 35 (1903), s. 771-784, adlı makalesi de kitabın diğer linguistik kaynaklarıdır.²³¹

Nöldeke’nin *Geschichte des Qorāns*’ın birinci baskısından sonra kaleme aldığı *Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft* (Semitik Dilbilimine Katkılar)²³² (Strassburg: Karl J. Trübner, 1904) ile ayrıca yukarıda Kur’ân araştırmaları kaynakları içerisinde de adına yer verdiğimiz *Neue Beiträge zur Semitischen Sprachwissenschaft* (Strassburg: Trübner, 1910) ve *Zur Grammatik des Classischen Arabisch (Klasik Arapça Grameri)*²³³ (Vienna: Gerold, 1897) adlı çalışmaları da kitaba katkıda bulunan yazarlar tarafından kaynak gösterildiği gibi Schwally’nin “Lexikalische Studien” (Lugat/Sözlük Araştırmaları), *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 52 (1898), s. 132-148, 511-512; 53 (1899), s. 197-201²³⁴ adlı makalesi ile *Idioticon des Christlich Palästinischen Aramäisch, (Hıristiyan Filistin Ârâmicesi Sözlüğü)* (Gießen: J. Ricker, 1893)²³⁵ adlı çalışması da *Geschichte des Qorāns*’da adı geçen diğer linguistik referanslardır.

²²⁷ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, III, 194.

²²⁸ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, III, 37, 41.

²²⁹ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 237.

²³⁰ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 16.

²³¹ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 20.

²³² Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, II, 59.

²³³ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, III, 36.

²³⁴ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 34.

²³⁵ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 9.

Geschichte des Qorāns'da Nöldeke'nin *Beiträge zur Kenntnis der Poesie der Alten Araber*, (*Cahiliye Şiirini Anlamaya Katkılar*) (Hannover: Carl Rümpler, 1864)²³⁶ ve “zu Labid's Mu'allaqa”, (Lebîd'in Muallaka'sı) *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften Wien*, 5/142 (1900)²³⁷ adlı çalışmaları kaynak gösterildiği gibi Goldziher'in gerçekleştirmiş olduğu “der Diwân des Garwal b. Aus Hutej'a”, (Cervel b. Evs Hutay'e Divânı) *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 46 (1892), s. 1-53, adlı neşir çalışması da kaynak gösterilmiştir.²³⁸

Kur'ân tarihi araştırmalarına katkıları yönünden linguistik alanında yapılan Batılı çalışmalara baktığımızda kitapta referans gösterilen çalışmaların filoloji, gramer, fonetik, câhiliye şiiriyle ilgili araştırmalar yanında ayrıca sözlük çalışmaları da olduklarını görürüz. Söz konusu çalışmalar, “Ahmed” (s.a.v) ismi, “müslim”, “hanif”, “seci”, “esâtir”, “ebter” gibi kelime ve kavramların izahları bağlamında referans gösterilmişlerdir. Ayrıca *Geschichte des Qorāns*'da adı geçen kaynaklardan bazıları da Kur'ân'daki Arapça olmayan kelimelerle ilgili referanslardır. Söz konusu çalışmalarda Kur'ân'da yer alan bazı kelimelerin diğer kültürlerden alındıkları üzerinde durulmuştur ki Nöldeke'de bu görüşe katılmaktadır. Ayrıca Nöldeke'nin Kur'ân'daki yabancı kelimeler konusuna yer verdiği *Neue Beiträge zur Semitischen Sprachwissenschaft* adlı çalışmasına da kitapta kaynak olarak yer verilmiştir. Şunu da ayrıca ifade edelim ki linguistik kaynaklardan bazıları da kırâatler ve resmü'l-mushaf konusunda referans olarak gösterilmişlerdir.

2. Literatür

Geschichte des Qorāns'ın literatür kaynaklarını kronolojik olarak vermek gerekirse başta Lübnan Trablusşam doğumlu Michael Casiri (ö. 1791)'nin İspanya Escorial Sarayı'ndaki Arapça kitapların katalogu olan *Bibliotheca Arabico-Hispana Escorialensis* (Madrid: Antonius Perez de Soto, 1760-1770) adlı çalışmasını zikredebiliriz. İkinci olarak kitabın literatür kaynakları arasında Heinrich Leberrecht Fleischer'in Leipzig Kütüphanesi'ndeki yazmalar hakkında hazırladığı *Catalogus Librorum Manuscriptorum Qui in Bibliotheca Senatoria Civitates Lipsiensis Asservantur*, (Grimae: Gebhardt, 1838)²³⁹ adlı katalog çalışmasını sayabiliriz.

²³⁶ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 169

²³⁷ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 46.

²³⁸ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 33.

²³⁹ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 239.

Alman oryantalizminin öncüsü Joseph Freiherr von Hammer Purgstall, literal anlamda *Geschichte des Qorâns*'ın kaynaklarından birisi olduğu gibi kişisel anlamda da Nöldeke'yi etkileyen şahsiyetlerden birisidir. Onun yedi ciltten oluşan ve yaklaşık olarak her bir cildi bin sayfa tutan *Literaturgeschichte der Araber* (Viyana: Kaiserl.-Königl. Hof- und Staatsdruckerei, 1850-1856) adlı eseri, Hal' ve Hafed sûreleri konusunda *Geschichte des Qorâns*'da referans gösterilmektedir. Gustav Flügel tarafından hazırlanan *Die Arabischen, Persischen und Türkischen Handschriften der Kaiserlich-Königlichen Hofbibliothek zu Wien* (Viyana Kraliyet Kütüphanesi'ndeki Arapça, Farsça ve Arapça El Yazmaları) (Viyana: der K. K. Hof- und Staatsdruckerei, 1865-1867) adlı katalog çalışmasının yanında²⁴⁰ ayrıca Flügel'in "Ueber Muhammad bin Ishâk's Fihrist al-'ulûm" (Muhammed b. İshâk'ın Fihristi'l-ulûm'u Üzerine), *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 13 (1859) 559-650, adlı makalesi de kitapta adı geçen diğer bir kaynak olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁴¹

Literatür kaynakları arasında Carl Brockelmann'ın ilk olarak 1898-1902 (Weimer/Berlin: Emil Felber) yılında iki cilt olarak yayınladığı *Geschichte der Arabischen Litteratur (Arap Edebiyatı Tarihi)* adlı çalışması da *Geschichte des Qorâns*'ın önemli referanslarından birisidir.²⁴² Wilhelm Ahlwardt (ö. 1909)'ın on cilt olarak hazırladığı Berlin kütüphanesindeki yazma eserlerin yer aldığı *Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin*,²⁴³ I-X, (*Berlin Kraliyet Kütüphanesi Yazmalar Katalogu*) (Berlin: L. Schade, 1887-1899) adlı katalog çalışması da *Geschichte des Qorâns*'ın kaynakları arasındadır. Johannes Pauli (ö. 1533)'nin *Schimpf und Ernst*, ed. Hermann Österley, (Stuttgart: Litterarischen Verein, 1860)²⁴⁴ ve bazı yazmalar hakkında bilgilerin verildiği Joseph Horovitz'in "Aus den Bibliotheken von Kairo, Damaskus und Konstantinopel, (Arabische Handschriften Geschichtlichen Inhalt)" (Kahire, Dımaşk, İstanbul Kütüphanelerinden (Tarih İçerikli Arapça Yazmalar), *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen Zu Berlin*, 10/2 (1907), s. 1-68, adlı makalesi zikredebileceğimiz diğer literatür kaynaklarıdır.²⁴⁵

²⁴⁰ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, II, 33.

²⁴¹ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 59.

²⁴² Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 53, 75 vd.; II, 90, 113, 149, 150, vd.; III, 1, 2, 7, 23, 25, 27, 59, 96, 105, 110, 156, 157, 158, 159, vd.

²⁴³ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, II, 68, 173, 222; III, 221, 224, 227 vd.

²⁴⁴ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 142.

²⁴⁵ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, II, 129.

Sıkıntıdan sonra bir ferahlığın geleceği (ferec ba'de şidde) ilkesine dayanılarak yazılan literatürden Alfred Wiener (ö. 1964)'in bazı kitapları tanıttığı “Die Farag ba'd aş-Şidda Literatur”, *der Islam*, 4 (1913), s. 270-298,²⁴⁶ adlı çalışma, Moriz Winternitz (ö. 1937)'in *Geschichte der Indischen Literatur (Hindistan Literatur Tarihi)*, I-III, (Leipzig: C. F. Amelangs, 1905-1922)²⁴⁷ ve Anton Baumstark (ö. 1948)'in *Geschichte der Syrischen Literatur*²⁴⁸ (*Süryanî Literatur Tarihi*) (Bonn: A. Marcus und E. Webers, 1922) adlı çalışmaları da *Geschichte des Qorâns*'ın kaynakları arasında yer almaktadır. Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1299)'nin *İrşâdü'l-erîb* adlı eserinin kaynakları hakkında Bergsträßer'in “die Quellen von Jâqût's İrşâd” (Yâkût'un İrşâd'ının Kaynakları) adıyla kaleme aldığı, *Zeitschrift für Semitik und Verwandte Gebiete*, 2 (1923), s. 184-218,²⁴⁹ makalesi de kitapta adı geçen diğer bir kaynak olarak karşımıza çıkmaktadır.

Geschichte des Qorâns'ın literatür kaynakları arasında bilim insanlarının sıklıkla referans olarak gösterdikleri Carl Brockelmann'ın literatür çalışması ön plana çıkmaktadır. Brockelmann'ın çalışmasından sonra ise Berlin Kütüphanesi'ndeki yazma eserlerin katalogunu hazırlayan Ahlwardt'in çalışması gelmektedir. *Geschichte des Qorâns*'da bazen Berlin Kütüphanesi'ndeki bir kaynağa atıfta bulunulduğu zaman söz konusu eserin kütüphanede kayıtlı numarası yerine Ahlwardt'in *Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin/ Verzeichnis der Arabischen Handschriften* adlı eserinde zikretmiş olduğu sıralamadaki rakam verilmektedir. Sonuçta yazarımızın kaynağı Ahlwardt olduğuna göre bu şekilde bir atıfta bulunması kendisi için doğru olabilir. Ancak söz konusu yöntem, Berlin Kütüphanesi'nde arama yapmak isteyen araştırmacı için bazen yanıltıcı olabilmektedir.

3. Paleografi

Geschichte des Qorâns'da paleografi konusunda Batı dünyasında yapılan bazı önemli çalışmalara kaynak olarak yer verildiği görülmektedir. Söz konusu kaynaklarda özellikle de eski mushaf sayfalarından örneklere yer verildiği gibi Batı kütüphanelerinde bulunan Kûfi fragmanlar hakkında da bilgiler verildiğini görmekteyiz. Kitapta, bu konuda adı geçen kaynaklar arasında Jacob Georg Christian Adler (ö. 1834)'in *Descriptio Codicum Quorundam Cuficorum Partes Corani*

²⁴⁶ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, III, 110.

²⁴⁷ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, II, 117.

²⁴⁸ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, III, 100.

²⁴⁹ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, III: 158.

Exhibentium in Bibliotheca Regia Hafniensi (Altonae: Ex Officina Eckhardiana: 1780) adlı eseri başta olmak üzere²⁵⁰ Silvestre de Sacy’e ait *Paléographie Universelle*, I, (Paris: Firmin Didot, 1839),²⁵¹ Johann Heinrich Möller (ö. 1885)’in *Paläographische Beiträge aus den Herzoglichen Sammlungen in Gotha (Gotha’daki Herzog Kolleksiyonuna Paleografik Bir Katkı)* (Eisleben: G. Reichardt, 1844),²⁵² Johann Christian Lindberg (ö. 1857)’in bazı Kufî yazmalara yer verdiği *Lettre à M. le Chevalier...*(Kopenhag: Schubotho, 1830) adlı çalışması, “Ahmed” (s.a.v) ismi konusunda kaynak gösterilen *Corpus Inscriptionum Graecarum* Inschrift aus Palmyra- (*Palmira’dan Bir Kitâbe*), (III. cilt) (nşr. Augusto BoeckhioIoannes Franzius) (Berlin: Georg Reimeri, 1853),²⁵³ ile aynı konuda kaynak gösterilen Fransız diplomat arkeolog Melchior de Vogüé (ö. 1916)’ye ait *Syrie Centrale, Inscriptions Sémitiques*²⁵⁴ (Paris: Baudry, 1868) adlı eseri, William Wright (ö. 1889)’in *The Palaeographical Society Oriental Series*, (London: Clowes, 1875-1883),²⁵⁵ Carl Gotthilf Büttner (ö. 1893)’in *Suaheli-Schrift-stücke in Arabischer schrift*²⁵⁶ (Stuttgart & Berlin: W. Spemann, 1892), Bernhard Moritz’in Arap yazısı üzerine yapılmış en önemli çalışmalardan birisi olan *Arabic Paleography* (Kahire: 1905)²⁵⁷ adlı eseri ile *Encyclopaedia of Islam/Enzyklopaedie des Islam’daki “Arabien” -Arabische Schrift- (Arapça Yazı)*, (Leiden: Brill, 1913), I, 399-410,²⁵⁸ adlı makalesini saymak mümkündür.

Geschichte des Qorāns’ın paleografi ile ilgili kaynakları arasında Sebe kitabeleri hakkında referans gösterilen Fransız şarkiyatçılar Fulgence Fresnel (ö. 1855)²⁵⁹ ve Joseph Halévy (ö. 1917)’in²⁶⁰ isimlerini de saymak mümkündür. Ayrıca Johannes Heinrich Mordtmann (ö. 1932)-David Heinrich Müller’in “Sabäische Denkmäler” (*Sebe Anıtları*) (Viyana: Karl Gerold’s Sohn, 1883)²⁶¹ ve aynı yazarların “Eine Monotheistische Sabäische Inschrift” (Bir Monoteist Sebe

²⁵⁰ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, III, 29, 42, 46.

²⁵¹ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, III, 251.

²⁵² Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, III, 39.

²⁵³ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 10.

²⁵⁴ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 9, 10.

²⁵⁵ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, III, 32, 43, 251, 257.

²⁵⁶ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, II, 13.

²⁵⁷ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, III, 31, 33, 39, 41, 43, 49, 250.

²⁵⁸ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, III, 250.

²⁵⁹ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 113.

²⁶⁰ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 113.

²⁶¹ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 113.

Kitabesi), *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlands*, 10 (1896), s. 285-292,²⁶² adlı çalışmaları da kitapta adı geçen diğer kaynaklardır. Ayrıca David Heinrich Müller'in "Himjarische Studien" (Himyeri Araştırmaları), *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 30 (1876), s. 671-708 ile Joseph von Karabacek (ö. 1918)'in "Julius Euting's Sinaitische Inschriften" (Julius Euting'in Sinâ Kitabeleri), *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlands*, 5 (1891), s. 311-326,²⁶³ Eduard Glaser (ö. 1908)'in "Zwei Inschriften über Dambruch von Marib" (Me'rib Seddinin Yıkılması Hakkında İki Kitabe), *Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft*, (Berlin: W. Peiser, 1897) (ayrıca bkz. *Oesterreichische Monatsschrift für den Orient*, (Viyana: 1897), s. 126-128,²⁶⁴ adlı çalışmaları da paleografi konusundaki kitapta adı geçen referanslardır.

Paleografi konusunda *Geschichte des Qorâns*'da adı geçen diğer kaynaklar ise şöyle sıralamak mümkündür. George Albert Cooke (ö. 1939)'ın Fâtîha sûresi bağlamında kaynak gösterilen *A Text-Book of North-Semitic Inscriptions* (Oxford: Clarendon Press, 1903),²⁶⁵ Carl Heinrich Becker'in *Papyri Schott-Reinhardt* (Heidelberg: Carl Winter's Unversitätbuchhandlung, 1906)²⁶⁶ ve Becker'in bu çalışması hakkında Goldziher'in kaleme aldığı "C. H. Becker, Papyri Schott-Reinhardt I", *Deutsche Literaturzeitung*, 41 (1906), s. 2547-250, başlıklı tanıtım yazısı,²⁶⁷ Victor Gardthausen (ö. 1925)'in *Griechische Paläographie (Grek Paleografisi)* (Leipzig: Veit & Comp., 1911),²⁶⁸ Theodor Birt (ö. 1933)'in *Kritik und Hermeneutik nebst Abriss des Antiken Buchwesens* (Münih: C.H. Beck'sche Verlags-buchhandlung, 1913),²⁶⁹ Adolf Grohmann (ö. 1977)'in neşretmiş olduğu *Corpus Paprorum Raineri Archiducis Austriae, Series Arabica. III*,²⁷⁰ (Viyana: F. Zöllner, 1923), Joseph von Karabacek (ö. 1918)'in el yazma iki Kur'ân sayfasına da yer verdiği *Zur Orientalischen Altertumskunde*, 6 "Ein Koranfragment des IX. Jahrhunderts aus dem Besitze des Seldschukensultans Kaikubad" Selçuklu Sultanı Keykabus'un IX. Yüzyıla Ait Kur'ân Fargmanı), *Sitzungsberichte der Kaiserlichen*

²⁶² Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 113, 116.

²⁶³ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, III, 254.

²⁶⁴ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 113.

²⁶⁵ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 112.

²⁶⁶ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 113.

²⁶⁷ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, II, 13.

²⁶⁸ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, II, 25.

²⁶⁹ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, II, 25.

²⁷⁰ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, III, 250.

Akademie der Wissenschaften in Wien, 184/3, (1917) s. 1-38,²⁷¹ Ernst Kühnel (ö. 1964)'in mushaf süslemeleri hakkında kaynak gösterilen *Islamische Kleinkunst (İslâmî Küçük Sanatlar)* (Berlin: R. C. Schmidt & Co. 1925).²⁷²

Bilindiği üzere, Almanya ve Fransa gibi Batılı ülkelerin kütüphanelerinde pek çok İslâmî eserin yanında bir bütün veya fragmanlar halinde hatırı sayılır derecede yazma mushafın bulunduğu da bilinen bir gerçektir. *Geschichte des Qorāns*'ın yayınlanmasından önce ve sonrasında paleografi hakkında bazı çalışmaların yapıldığı ve nitekim söz konusu çalışmalarda bazı Kûfi fragmanların tıpkıbasımlarının gerçekleştirildiği görülmektedir. Yukarıda vermeye çalıştığımız ve *Geschichte des Qorāns*'da yer verilen söz konusu paleografik çalışmalar daha çok kitabın üçüncü cildini oluşturan resmü'l-mushaf ve kırâatler konusunda referans olarak gösterilmişlerdir. Bununla birlikte kitabın farklı yerlerinde farklı konularla ilgili olarak da söz konusu kaynaklara rastlamak mümkündür.

Kitabın birinci cildinde bahis konusu edilen “Ahmed” ismi yanında ilk dönemlerde Kur'ân'ın üzerine yazıldığı malzeme olarak “*kaburga kemikleri*” anlamında أضلاع (Rippen) sözcüğü hakkındaki kaynaklar paleografik kaynaklardır. Bunun yanısıra Fatıha sûresindeki “Rabbü'l-âlemîn”, “er-rahmân” ve “er-rahîm” kelimeleri hakkında da paleografi kaynaklarından faydalandığı görülmektedir. Örneğin Sebe kitâbeleri, Fatıha sûresindeki “Rahmân” ismi hakkında kaynak gösterilmektedir. Burada ek bir bilgi olarak şunu da zikretmek istiyoruz. Nöldeke kitabının birinci baskısında (s. 302) en eski Kûfi yazmalardan bahsederken Fransa'da Silvester de Sacy'nin elinde bir kopyası bulunan mushafın düşünüldüğü gibi Hârûn Reşîd (ö. 193/809) tarafından Fransa kralı Şarlmann (Karl den Grossen) (ö. 814)'a gönderilen mushaf olmadığını söylemektedir.

G. ÇEŞİTLİ KONULARDAKİ KAYNAKLAR

Batı'da İslâm, Kur'ân ve Kitab-ı Mukaddes ilişkisi, peygamberler, kıssalar, ramazan orucu, “hac”, “kible”, İslâm hukuku gibi pek çok konuda eserler kaleme alınmıştır. *Geschichte des Qorāns*'da da söz konusu çalışmalardan bazılarını kaynak olarak yer verildiği görülmektedir. Bu bağlamda Kur'ân'da adı geçen peygamberlerden Hz. İbrâhîm hakkında Bernhard Beer (ö. 1861)'in kaleme aldığı *Das Leben Abrahams nach Auffassung der Jüdischen Sage*²⁷³ (*Yahudilerin Yazılı*

²⁷¹ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, III, 31, 48.

²⁷² Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, III, 250, 259.

²⁷³ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 147.

Rivâyetlerine Göre İbrâhîm'in Hayatı) (Leipzig: Oskar Leiner, 1859) adlı çalışması ile Joseph Derenbourg (ö. 1895)'un *Fables de Loqman le Sage*²⁷⁴ (*Lokman Hekim'in Meselleri*) (Berlin/Londra: A. Asher & Co., 1850) isimli eseri kitabın kaynakları arasında yer almaktadır.

Kur'ân'da kıssası anlatılan şahsiyetlerden birisi olan Zülkarneyn hakkında Batı dünyasında da bir hayli çalışma yapılmıştır ki söz konusu çalışmalardan bazılarına *Geschichte des Qorâns*'da referans olarak yer verilmiştir. Burada şunu da hemen ifade edelim ki başta Nöldeke olmak üzere Batılı araştırmacılar Zülkarneyn konusunda daha çok Büyük İskender'i konu edinmektedirler. Bu çerçevede eski kaynaklardan birisi olarak antik Yunan dönemi tarihçilerinden Ephippus Olynth (m. ö. 4. yy)'tur.²⁷⁵ Nöldeke'nin sadece bir defa ve kısaca: Arrhian 3, 4, olarak kaynak gösterdiği Lucius Flavius Arrianus (Arrian) (ö. 145)²⁷⁶ ve yine kısaca Curt. 4, 29, 5 ff., olarak referans gösterdiği Quintus Curtius Rufus (I. yüzyıl) adlı tarihçiler de Büyük İskender hakkında zikredebileceğimiz kitabın diğer kaynaklarıdır.²⁷⁷

İskender kıssası hakkında İngiliz yazar Ernest Wallis Budge (ö. 1934) tarafından *The Life and Exploits of Alexander the Great* (Londra: C. J. Clay and Sons, 1896)²⁷⁸ adıyla tercüme edilen eser yanında İsviçreli yazar Johann Jacob Bernoulli (ö. 1920)'nin İskender'le ilgili *Die Erhaltenen Darstellungen Alexanders des Grosen*²⁷⁹ (*Büyük İskender'in Korunmuş Tasvirleri*) adlı eseri (Münih: F. Bruckmann A.-G., 1905), Carl Hunnius (ö. 1964)'un *Das Syrische Alexanderlied* (*Süryânîce Alexander Şarkısı*) (Göttingen: Kaestner, 1904)²⁸⁰ adlı çalışması ile aynı isimli makalesi, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 60 (1906), s. 169-209, 558-589,²⁸¹ *Geschichte des Qorâns*'da adları geçen kaynaklardır. Ayrıca Fransız şarkiyatçı Gaston Paris (ö. 1903)'in “L'ange l'Ermite, Etude Une Legende Religieuse”, *La Poésie du Moyen Age*, 1 (Paris: Hachette, 1899), s. 150-187²⁸² adlı çalışması ile Max Seligsohn (ö. 1923)'un “Josua ben Levi

²⁷⁴ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 157.

²⁷⁵ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 141.

²⁷⁶ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 141.

²⁷⁷ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 141.

²⁷⁸ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 140.

²⁷⁹ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 141.

²⁸⁰ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 140, 142.

²⁸¹ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 140.

²⁸² Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 142.

and Elijah” *The Jewish Encyclopaedia*, (Londra: Funk and Wagnalls Company, 1903) V, 125,²⁸³ isimli makalesi de bu konuda zikredebileceğimiz diğer kaynaklardır.

Nöldeke'nin “Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans” (İskender Romanı Tarihine Katkılar) (Viyana: Tempsky, 1890) adlı çalışması²⁸⁴ ve bu çalışma hakkında Sigmund Fraenkel'in “Nöldeke, Th. Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 45 (1891), s. 309-330, başlıklı tanıtım yazısı,²⁸⁵Theodor Schreiber (ö. 1913)'in Büyük İskender'i anlattığı *Studien über das Bildniss Alexanders des Grossen (Büyük İskender Hakkındaki Portre Üzerine Araştırmalar)* (Leipzig: B. G. Teubner, 1903)²⁸⁶ adlı eseri de *Geschichte des Qorâns*'da adları geçen kaynaklar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ashâb-ı Kehf kıssası hakkında *Geschichte des Qorâns*'da John Koch'un *Die Siebenschlaferlegende ihr Ursprung und ihre Verbreitung; eine Mythologisch-Literaturgeschichtliche Studie. (Yedi Uyurlar Kıssası...)* (Leipzig: Carl Reissner, 1883),²⁸⁷ İtalyan şarkiyatçı Ignazio Guidi (ö. 1935)'nin *Testi Orientali Inediti Sopra i Sette Dormienti di Efeso* (Roma: R. Accademia dei Lincei, 1885) adlı çalışması ve Nöldeke'nin *Göttinger Gelehrte Anzeigen*, 1/11 (1886), s. 453-459, dergisindeki söz konusu çalışma üzerine kaleme aldığı değerlendirme yazısı,²⁸⁸ M. J. de Goeje'nin *De Legende der Zevenlapers van Efeze* (Amsterdam: J. Müller, 1900)²⁸⁹ ve Bernard Heller (ö. 1943)'in *Revue des études Juives*, 49 (1904), s. 190-218, dergisindeki “Elements Paralleles et Origine de La Legende Sept Dormants”²⁹⁰ adlı çalışması kitapta kaynak olarak gösterilmektedir. “Ashâbü'l-uhdûd” hakkında ise Winand Fell (ö. 1908)'in “Die Christenverfolgung in Südarabien und die Himjarisch-Äthiopischen Kriege nach Abessinischer Ueberlieferung” (Habeşlilerin Rivâyetine Göre Güney Arabistan'da Hıristiyanlara Baskı ve Himyer ve Etyopya Savaşları), *Zeitschrift der Deutschen*

²⁸³ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 140

²⁸⁴ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 140.

²⁸⁵ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 140.

²⁸⁶ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 141.

²⁸⁷ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 142.

²⁸⁸ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 142.

²⁸⁹ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 142.

²⁹⁰ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 142.

Morgenländischen Gesellschaft, 35 (1881), s. 1- 74, adlı çalışması kitapta referans gösterilmektedir.²⁹¹

İslâm ve diğer bazı konularda kaleme alınan çalışmalara da *Geschichte des Qorâns*'da yer verildiğini görmekteyiz ki farklı başlıklar altında da şu kaynakları zikretmek mümkündür. Hammer'ın "İslâm" ve Hz. Peygamber hakkında yapılan çalışmaları konu edindiği "Der Islam und Mohammed" (İslâm Ve Muhammed (s.a.v)), *Jahrbücher der Literatur*, 69 (1835), s. 1-90²⁹² ile Carl Becker'in "Islam", *Archiv für Religionswissenschaft*, 15 (Leipzig 1912), s. 530-602, adlı makaleleri,²⁹³ Goldziher'in *Vorlesungen über den Islam (İslâm Üzerine Okumalar)* (Heidelberg: Carl Winter's Unversitätbuchhandlung, 1910)²⁹⁴ adlı çalışması ile "İslâm", *The Jewish Encyclopaedia*, (Londra: Funk and Wagnalls Company, 1904), VI, 651-659,²⁹⁵ adlı ansiklopedi maddesi *Geschichte des Qorâns*'ın kaynakları arasındadır. Ayrıca Goldziher'in "Über Mohammedanische Polemik Gegen Ahl al-Kitâb" (Ehli Kitâba Karşı İslâm Polemiği Üzerine), *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 32 (1878), s. 341-387,²⁹⁶ adlı makalesi, Snouck Hurgronje'nin hac konusunu ele aldığı *Het Mekkaansche Fest* (Leiden: Brill, 1880),²⁹⁷ ayrıca semantik olarak zekât kelimesinin ortaya çıkış sürecini işlediği "Nieuwe Bijdragen tot de Kennis van den Islam", *Bijdragen tot de Taal-,Land- en Volkenkunde van Nederlandsch- Indie*, 4^e volgr., deel VI (Haag: 1882), s. 357-421,²⁹⁸ "Muhammedanisches Recht nach Shafititische Lehre von Eduard Sachau" (Şafilere Göre İslâm Hukuku, Eduard Sachau), *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 53 (1899), s. 125-167, adlı tanıtım yazısı ve "De Islam", *de Gids*, 50 (1886),²⁹⁹ s. 239-273; 454-498; 90-134, adlı makalesi, August Müller (ö. 1892)'in *Der Islam im Morgen und Abendland (Doğu ve Batı'da İslâm)* (Berlin: G. Grote, 1885)³⁰⁰ adlı iki ciltlik eseri, Samuel Margoliouth'un

²⁹¹ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 97.

²⁹² Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 59. Hammer, söz konusu makalesinde (s. 82 vd.) Nöldeke'nin de işaret ettiği üzere sürelerin tertibine yer vermektedir.

²⁹³ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, II, 160, 198.

²⁹⁴ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, II, 94, 108, 110, 181, 182.

²⁹⁵ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 20, 57.

²⁹⁶ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 9.

²⁹⁷ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 19, 123, 146, 147, 152, 177 vd.; Hurgronje'nin çalışması hakkında bkz. II, 209.

²⁹⁸ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, II, 210.

²⁹⁹ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 71, 102, 132, 146.

³⁰⁰ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 100.

Mohammed and the Rise of Islam (Newyork/Londra: G. P. Putnam's Sons, 1905)³⁰¹ ile Adam Mez (ö. 1917)'in *Renaissance des Islams (İslâm'ın Rönesansı)* (Heidelberg: Carl Winter's Unversitätbuchhandlung, 1922)³⁰² adlı eseri de kitabın diğer kaynakları arasında yer almaktadırlar.

Hollandalı şarkiyatçı Martinus Theodorus Houtsma (ö. 1943)'nın namaz vakitlerini konu edindiği "Iets Over den Dagelijkschen Çalat der Mohammedanen" *Theologisch Tijdschrift*, 24 (1890), s. 127-134, adlı makalesinin³⁰³ yanında Wilhelm Bousset (ö. 1920)'in *Die Himmelfahrt der Seele*³⁰⁴ (*Ruhun Mi'râcî*) *Archive für Religionswissenschaft*, IV. cilt, (Tübingen-Leipzig: 1901), Theodor Juynboll (ö. 1948)'un Şafîî fikhî hakkındaki *Handleiding tot de Kennis van de Mohammedaansche wet Volgens de Leer der Sjâfi'itische School* (Leiden: Brill, 1903) eseri,³⁰⁵ Georg Jacob (ö. 1937)'un "Der Muslimische Fastenmonat Ramadân" (Müslümanların Oruç Ayı Ramazan), *Jahresbericht der Geographen Gesellschaft Greifswald*, 6 (1893/1896), s. 1-33,³⁰⁶ Goldziher'in "Die Sabbathinstitution im Islam" (İslâm'da Şabat Kurumu) *Gedenkbuch David Kaufmann*, (Breslau: Schles Verlags-Anstalt, 1900), s. 86-105,³⁰⁷ kitapta adı geçen kaynaklar arasında yer almaktadır.

Yine farklı konularda kaleme alınmış Julius Wellhausen'in "Die Ehe bei den Arabern" (Araplarda Evlilik), *Nachrichten Gesellschaft der Wissenschaften*, 11 (1893), s. 421-481,³⁰⁸ Otto Procksch'un (ö. 1947) *Über die Blutrache bei den Vorislamischen Arabern und Mohammed's Stellung zu ihr (İslâm'dan Önceki Araplarda Kan Davası Ve Muhammed (s.a.v)'in Ona Karşı Tutumu Üzerine)*, (Leipzig: B. G. Teubner, 1899),³⁰⁹ İngiltere doğumlu Robert Roberts (d. 1868)'in *Das Familienrecht im Qorân (Kur'ân'da Aile Hukuku)* (Leipzig: A. Pries, 1907) adlı çalışması ki daha sonra 1908 yılında *Die Untersuchung des Familien -Sklaven- und Erbrechtes im Qoran (Kur'ân'da Aile -Köle- ve Miras Hukuku)*, *Leipziger*

³⁰¹ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, III, 31. Söz konusu çalışma hakkında bkz. II, 207;

³⁰² Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, III, 8, 96, 110, 122.

³⁰³ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 57.

³⁰⁴ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 136.

³⁰⁵ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 198, 250.

³⁰⁶ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 179.

³⁰⁷ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 124.

³⁰⁸ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 198.

³⁰⁹ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 222.

Semitistische Studien, adıyla yayınlamıştır,³¹⁰ Friedrich Schulthess (ö. 1922)'in “Umajja b. Ebi Salt”, *Orientalische Studien*, I, (Giessen: Alfred Töpelmann, 1906), s. 71-89,³¹¹ adlı makalesi ve Fransız şarkiyatçı Hartwig Derenbourg (ö. 1908)'un “Le Culte de la déesse al-‘Ouzza en Arabie”, *Recueil de Mémoires orientaux*, (1905), s. 33-40,³¹² adlı kitap ve makale türünden çalışmalar da kitabın zikredebileğimiz kaynakları arasındadırlar.

Edward Granville Browne'nın “The Bábís of Persia. II. Their Literature and Doctrines”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 21 (1889), s. 881-1009,³¹³ Israel Friedländer (ö. 1920)'in Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd b. Hazm'ın (456/1064) *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal* adlı eserinden bazı açıklamalar ekleyerek *Heterodoxies of the Shiites According to Ibn Hazm*³¹⁴ adıyla yapmış olduğu kısmî tercümesi (New Haven: 1909), Ludwig Günther'in *Die Idee der Wiedervergeltung (Kısas Fikri)* I. cilt. (Erlangen: TH. Blaßing's Universitätsbuchhandlung, 1889),³¹⁵ Hollandalı şarkiyatçı Arent Jan Wensinck (ö. 1939)'in doktora tezi olarak hazırlamış olduğu *Mohammed en de Joden te Medina* (Leiden: Brill, 1908)³¹⁶ adlı çalışması ile *Encyclopaedia of Islam*'da (Leiden: Brill, 1927), II, 428, kaleme aldığı İbn Mes'ûd maddesi,³¹⁷ Rudolf Leszynsky'nin *Die Juden in Arabien zur Zeit Mohammeds (Muhammed (s.a.v) Dönemine Kadar Medine'de Yahudiler)* (Berlin: Mayer & Müller, 1910)³¹⁸, Heinrich Nissen (ö. 1912)'in *Orientation, Studien zur Geschichte der Religion, (Oryantasyon, Din Tarihi Hakkında Araştırmalar)* (Berlin: Weidmann, 1907) ve Georg Jacob (ö. 1937)'un *Studien in Arabischen Dichtern, Heft III, Das Leben der Vorislâmischen Beduinen (Arap Şairleri Hakkında Etüdler, Defter III, İslâm Öncesi Bedevilerin Hayatı)* (Berlin: Mayer & Müller, 1893)³¹⁹ adlı çalışmalar da *Geschichte des Qorâns*'da adı geçen kaynaklardır.

³¹⁰ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 183; II, 213.

³¹¹ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 19, 35; II, 190.

³¹² Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 123.

³¹³ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 55.

³¹⁴ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, II, 94, 95, 96, 180.

³¹⁵ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 230.

³¹⁶ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 176, 262; II, 132. *Mohammed en de Joden te Medina* adlı çalışma hakkında bkz. II, 213.

³¹⁷ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, III, 60.

³¹⁸ Leszynsky'nin çalışması hakkında bkz. Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, II, 213-214.

³¹⁹ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, II, 13.

Kur'ân Kitâb-ı Mukaddes ilişkisi bağlamında adı geçen kaynaklar olarak Abraham Geiger'in *Was hat Mohammed aus dem Judentume aufgenommen? (Muhammed Yahudilikten Ne Aldı?)* (Bonn: F. Baaden, 1833)³²⁰ adlı eseri, Nöldeke'nin "Hatte Muhammad Christliche Lehrer?" (Muhammed'in Hıristiyan Hocaları Var mıydı?), *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 12 (1858), s. 699-708, 745,³²¹ adlı makalesi, Sprenger'in "Mohammad's Zusammenkunft mit dem Einsiedler Bahyrâ" (Muhammed (s.a.v)'in Keşiş Bahirâ İle Buluşması), *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 12 (1858),³²² s. 238-249, adlı çalışması *Geschichte des Qorāns*'in kaynakları arasında zikredilebilir. Kitapta Schwally'e ait iki çalışmaya da kaynak olarak yer verilmektedir. Bunlardan birisi *das Leben nach dem Tode (Ölümden Sonraki Hayat)* (Giessen: J. Ricker, 1892),³²³ diğeri ise *Semitische Kriegsaltertümer, Der Heilige Krieg im Alten Israel, (Semitik Savaş, Eski İsrail'de Kutsal Savaş)* (Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1901)³²⁴ adlı çalışmasıdır.

Hız. Peygamberin Mukavkıs'a gönderdiği mektubu konu edinen Fransız şarkiyatçı François Alphonse Belin (ö. 1877)'in "Sur un Document Arabe Relatif A Mahomet" *Journal Asiatique*, 5/4 (1854), s. 482-518,³²⁵ isimli çalışması ile yine Fleischer'in aynı mektubu konu edinen yazısı "Briefe" (Mektuplar), *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 17 (1863), s. 385-386,³²⁶ Nöldeke'nin Julius Wellhausen'in kitabını tanıttığı "Skizzen und Vorarbeiten. III. Reste arabischen Heidenthumes. Berlin. Georg Reimer 1887", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 41 (1887), s. 707-726, adlı çalışması da *Geschichte des Qorāns*'da adlarına rastladığımız diğer referanslardır.

Geschichte des Qorāns'da Goldziher'in yukarıda zikrettiğimiz çalışmaları dışında "Beiträge zur Literaturgeschichte der Schi'a und der Sunnitischen Polemik" (Şii ve Sünnî Polemik Literatür Tarihine Katkılar), *Sitzungsberichte Akademie der Wissenschaften*, 78 (1874), s. 439-524,³²⁷ "Ueber Dualtitel" (Çift Ünvan Üzerine),

³²⁰ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 6, 8, 34, 97, 115; II, 208.

³²¹ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 7, 28.

³²² Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 91.

³²³ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 92.

³²⁴ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 128.

³²⁵ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 190.

³²⁶ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, 190.

³²⁷ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, II, 99.

Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlands, 13 (1889), s. 321-329,³²⁸ “Säulenmänner“ im Arabischen“ (Arapça’da Ashâbü’l-üstüvân), *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 55 (1901), s. 503-508,³²⁹ ve “Aus der Theologie des Fachr al-Dîn al-Râzi”, *Der Islam*, 3 (1912), s. 213-247,³³⁰ dergisindeki çalışmasına da kaynak olarak yer verilmiştir. Ayrıca Goldziher’in “Ali Paşa Mübarek, الخطة التوفيقية الجديدة”, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlands*, 4 (1890) 347-352,³³¹ “Carra de Vaux, Le Mahométisme”, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlands*, 53 (1899), 380-387³³² ve “A. de Vlioger, Kitâb al Qadr”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 57 (1903), s. 392-402,³³³ başlıklı kitap tanıtımı hakkındaki yazılarına da referans olarak yer verildiği görülmektedir.

Yukarıdaki kaynaklar dışında *Geschichte des Qorâns*’da diğer kültürler hakkında yazılmış olan bazı kaynaklara da yer verilmiştir. Bu çerçevede Gustav Flügel’in Maniheizm’in kurucusu *Mani* hakkındaki İbn Nedîm’in *Fihrist*’inden Arapça metin başta olmak üzere söz konusu metnin tercüme ve açıklamalarını içeren *Mani, seine Lehre und seine Schriften, ein Beitrag zur Geschichte des Manichäismus aus dem Fihrist*³³⁴ (Mani, Öğretileri ve Eserleri... *Fihrist*’ten) (Leipzig: F.A. Brockhaus, 1862) adlı çalışması, yine K. Keßler’in *Realencyklopädie für Protestantische Theologie und Kirches* ansiklopedisindeki (Leipzig: J. C. Hinrichs’sche Buchhandlung, 1881), IX, 223-259, “Mani, Manicher” maddesi, ayrıca F. C. Conybeare, J. Rendel Harris ve Agnes Smith Lewis (ö. 1926) tarafından *The Story of Ahikar From the Syriac, Arabic, Armenian, Ethiopic, Greek and Slavonian Versions*³³⁵ (Londra: 1898) adıyla neşredilen ve yazarın “Ademoğlunun bir vadi dolu olsa...” ifadesinin yer aldığı en eski kaynak olarak referans gösterdiği çalışma, Albrecht Dieterich (ö. 1908)’in *Eine Mithrasliturgie*³³⁶ (*Bir Mitra Liturjisi*) (Leipzig: B. G. Teubner, 1903), Eduard Meyer (ö. 1930)’in *Ursprung und Geschichte der Mormonen, mit Exkursen über die Anfänge des Islams und des Chris-*

³²⁸ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 141.

³²⁹ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 224.

³³⁰ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 155.

³³¹ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 68.

³³² Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 57.

³³³ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 233.

³³⁴ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 9, 179.

³³⁵ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 237, 239.

³³⁶ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 116, 136, 257.

tentums (Mormonların Kökeni ve Tarihi...) (Halle a. S: Max Niemeyer, 1912),³³⁷ “Ademoğlunun bir vadi dolu...” ifadesinin yer aldığı Fransız şarkiyatçı Rene Basset (ö. 1924)'in neşretmiş olduğu *Le Synaxaire Arabe Jacobite, Patrologia Orientalis*, III. cilt, (Paris: Firmin Didot, 1907) adlı eser de kitabın kaynakları arasındadır.

Geschichte des Qorāns'da Kur'ân tarihi açısından bakıldığında her ne kadar genel anlamda belli başlı bazı başlıklar bulunsa da söz konusu başlıklar altında pek çok konunun da kimi zaman detaylı bir şekilde ele alındığı ve ilgili konuların kaynaklar açısından da zenginleştirildiği görülmektedir. Dolayısıyla kitaba katkıda bulunan yazarların da bazı konuları eklemesiyle birlikte yelpaze biraz daha genişletilmiş olmaktadır. Bu durum, konuların çeşitliliği ile birlikte kaynakların da çeşitliliğini beraberinde getirmiştir. Bu çerçevede *Geschichte des Qorāns*'da Hz. İbrâhîm hakkında yapılan çalışma referans gösterildiği gibi Ashâb-ı Kefh ve özellikle de Zülkarneyn hakkında en eski kaynaklar başta olmak üzere modern zamanda yapılan çalışmalara da hatırı bir şekilde yer verildiği görülmektedir. Ancak şunu da hemen belirtelim ki Zülkarneyn hakkında kaleme alınan Karl Heinrich Graf (ö. 1869)'ın “Ueber den “Zwegehörnten” des Koran” (Kur'ân'daki Zülkarneyn Üzerine), *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, (1854) ve “Zu den Arabischen Alexandergeschichten” (Arapça İskender Hikâyeleri Hakkında), *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete* (1893) adlı çalışmaları *Geschichte des Qorāns*'da zikredilmediği gibi Gustav Moritz Redslob (ö. 1882)'un “Notizen, Correspondenzen und Vermischtes. Ueber den “Zweihörnigen” des Koran” (Kur'ân'daki Zülkarneyn Üzerine, Notlar...), *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, (1855) adlı çalışması da kitapta zikredilmemiştir.

Batı'da yapılan çalışmalar olarak ele alınan İslâm, isrâ ve mi'râc, namaz, namaz vakitleri, korku namazı, teyemmüm, kible, ramazan orucu, hac, kısas, aile hukuku, evlilik, içkinin yasaklanması ve nesh gibi pek çok konu diğer kültürlerle karşılaştırılmış bunların önceki kültürlerden alındığı ispatlanmaya çalışılmıştır. Örneğin Mani ile ilgili kaynaklar namaz, *The Story of Ahikar*'ın kaynak gösterilmesi ise: “insanoğlunun bir vadi dolu altını olsa...” meselesiyle ilgilidir. Burada zikretmeye çalıştığımız ve çeşitli konularda kaleme alınan kaynakların gerek Almanca ve gerekse farklı Avrupa dillerinde yapılan çalışmalara bir bütün olarak baktığımızda sadece küçük bir kısım olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla *Ge-*

³³⁷ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, II, 74, 119. Meyer'in söz konusu çalışması ve bu çalışmada dile getirilen bazı görüşler için bkz. II, 215.

schichte des Qorâns'da söz konusu çalışmalardan önemli sayıda sadece belirli bir kısmın referans gösterildiğini söyleyebiliriz.

H. SEYAHAT-HATIRA KAYNAKLARI

Geschichte des Qorâns'da seyahat ve hatıra türünden bazı kitaplara da kaynak olarak yer verilmiştir. Ludwig Burckhardt (ö. 1817)'in *Travels in Arabia*,³³⁸ I-II, (Londra: Henry Colburn, 1829), Richard Burton (ö. 1890)'un *Personal Narrative of a Pilgrimage to El-Medinah and Meccah*, I-III, (Londra: Longman, Brown, 1855-1856)³³⁹ ve Hollandalı şarkiyatçı Snouck Hurgronje'nin *Mekka*, I-II, (Haag: Martinus Nijhoff, 1888-1889),³⁴⁰ adlı eserleri kitapta adı geçen kaynaklardır. Ayrıca Edward William Lane (ö. 1876) ait Mısır'daki gelenek ve adetleri işlediği *Sitten und Gebrauche der Heutigen Agypter (Günümüz Mısırlılarında Gelenek ve Adetler)* (İngilizce'den trc. Julius Theodor Zenker, I-III, (Leipzig: Dyk'sche Buchhandlung, 1856) adlı eser³⁴¹ ile Emily Reute (ö. 1924)'nin *Memoiren einer Arabischen Prinzessin, (Bir Arap Prensesinin Hatıraları)*, 4. Baskı, (Berlin: Luckhardt, 1886) adıyla kaleme almış olduğu hatıra kitabı da bu konudaki diğer kaynaklardır.³⁴²

Geschichte des Qorâns'da seyahat ve hatıra kaynaklarına yer verilmesi âyete'l-kürsînin dua olarak okunması, cin mescidinin yeri ve Hz. Peygamber'in annesinin defnedildiği yer hakkındadır. Yazar, Mekke'de defnedildiğini söyleyen görüşü (Burckhardt, Burton, Hurgronje) aktardıktan sonra Ebvâ'da olduğunu söyleyen Ezrakî'nin görüşünü doğru bulmaktadır. Emily Reute'nin kitabının kaynak gösterilmesi ise Doğu Afrika'da yaşayan Sevâhililerin günümüze kadar kürek kemiklerini özellikle de ilkokullarda yazı malzemesi olarak kullandıklarını aktarmak içindir.

SONUÇ

Yukarıda kaynaklarını vermeye çalıştığımız *Geschichte des Qorâns*'da başta Kitab-ı Mukaddes olmak üzere Kur'ân, hadis, siyer, tarih ve diğer alanlarda Almanca'nın yanı sıra diğer Avrupa dilleri başta olmak üzere farklı dillerde yapılan pek çok çalışmaya yer verildiği görülmektedir. *Geschichte des Qorâns*'ın kaynak-

³³⁸ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 225.

³³⁹ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 133, 225.

³⁴⁰ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 33, 225.

³⁴¹ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, I, 184

³⁴² Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, II, 13.

ları başta Schwally olmak üzere Bergsträßer ve Pretzl’in katkılarıyla bir artış göstermiştir. Böylece kitap, kaynaklar açısından zengin bir yelpazeye kavuşmuştur. Batılı kaynaklar sayısal anlamda iki yüzü geçmektedir. Kitabın kaynak olarak bu seviyeye ulaşmasının nedeni ise kitabın yazılış sürecinin neredeyse bir yüzyıla yayılmış olması ve kitabın tamamlanmasına katkıda bulunan müelliflerin yeni kaynaklar kullanmış olmalarıdır.

Geschichte des Qorāns’da bu kadar kaynağın kullanılmasını biraz önce de belirttiğimiz gibi diğer yazarların katkıları, ayrıca kitabın pek çok konuyu içermiş olması ve yazarların kaynakları çoğaltma ve ilgili konular hakkında detay bilgiye ulaşma isteğine de bağlayabiliriz. Ayrıca ilgili kaynaklarda dile getirilen görüşleri kitaba taşımak ve bununla da ortaya koymuş oldukları konuyu destekleyen görüşlere yer vermek veya söz konusu fikirleri tartışıp tenkit etmektir. *Geschichte des Qorāns*’da sadece atıfta bulunulan çalışmalardaki bilgilerin aktarılmasıyla yetinilmemiş aynı zamanda nakledilen görüşlerden bazıları bir eleştiri ve tenkide tabi tutulmuşlardır. Örneğin kitapta çalışmalarına yer verilen Mingana’ya önemli eleştiriler yöneltildiği gibi Gustav Weil, William Muir, Aloys Sprenger, Otto Loth, Leone Caetani ve özellikle de Schwally’nin de ifadesiyle yaklaşımları kötü niyet ve tarafgirlik kokan Henry Lammens gibi yazarların görüşleri de bir eleştiriye tabi tutulmuştur.

Geschichte des Qorāns’da kaynakların veriliş tarzına gelince, nerede ise dört yazar da aynı yöntemi takip etmiştir, diyebiliriz. Kaynakları genel olarak kitaplar ve makaleler olarak iki kısma ayırmak mümkündür. Kitaplar kaynak olarak gösterilirken genelde: Yazar adı, kitap adı, baskı yeri ve yılı, sayfa numarası şeklinde verilmektedir. Julius Wellhausen, *Reste Arabischen Heidentums*, 2. Bsk. (Berlin 1897), s. 234-242, gibi. Makaleler referans gösterilirken de: J. H. Mordmann-D. Heinrich Müller, “Eine Monotheistische Sabäische Inschrift”, *WZKM*, 10 (1896), s. 285 vs., veya Fr. Schwally, in *ZDMG*, 1898, s. 134 ff. şeklinde bazen de yılını zikretmeden sadece cilt numarası ile verilmektedir. Dolayısıyla kitapta kaynakların baştan sona kadar bütünlük arzeden bir sistem içerisinde verildiğini söylemek güçtür. *Geschichte des Qorāns*’da kaynaklar verilirken bazen müellifin adı ve eseri, makale ise yayınlandığı süreli yayının adında kısaltmalara gidilmiştir. Bazen de Gustav Weil’in *Historischkritische Einleitung in den Koran* adlı çalışması örneğinde yapıldığı gibi kitabın birinci baskısı için K1. 64 f., ikinci baskısı için K2. 74. şeklinde semboller kullanılmıştır. Örneğin kitapta, tarihçilerden Lucius Flavius Arrianus (Arrian) ve Quintus Curtius Rufus’a atıfta bulunulurken adları daha önce hiç geçmese de sadece “Tarihçiler Curt. ve Arrhian” diye atıfta bulunulmakta

başka herhangi bir bilgi verilmemektedir. Bu şekilde atıflara kitabın farklı yerlerinde farklı referanslar için de rastlamak mümkündür. Netice olarak, bu çalışmamızda *Geschichte des Qorāns*'da referans gösterilen Batılı kaynaklar tarafımızdan bir tertip ve sistem dâhilinde verilmiştir.

Şunu da belirtmek gerekir ki *Geschichte des Qorāns*'da adı geçen bazı kaynaklara kitabın ana gövdesi içerisinde değil, ikinci cildinin ek kısmında yer verilmektedir. Schwally, Batılı bilgilerin yazmış oldukları bazı kitaplar hakkında önemli bilgiler sunmakta zaman zamanda gerek yazarları ve gerekse adı geçen çalışmalar hakkında önemli analiz ve değerlendirmelerde bulunmaktadır. Sonuç olarak ek kısmında referans gösterilen kaynaklardan da istifade edilmiştir. *Geschichte des Qorāns*'da bir nevi gerek Almanca ve gerekse diğer dillerde İslâm'ın farklı bilim dallarında yapılan çalışmaların bir özeti verilmiş gibidir. Kur'ân üzerinde metin okumaları gerçekleştirildiği gibi önemli seviyede kaynak okumalarının da yapıldığı ve bu metinlerin kitapta referans olarak kullanıldığını görmekteyiz.

Sonuç olarak, bir asra yakın zaman içerisinde tamamlanan ve Nöldeke dışında üç yazar tarafından da konu açısından da zenginleştirilen *Geschichte des Qorāns*, kaynak açısından da zengin bir panorama sunmaktadır. Batı dünyasında Kur'ân üzerine yapılan araştırmalar başta olmak üzere diğer alanlardaki pek çok çalışmaya yer verilmiş ve kaynak açısından geniş bir yelpaze oluşmuştur. *Geschichte des Qorāns*'da kaynaklardan istifade etme hususunda objektif bir tarzın hâkim olduğunu söyleyebiliriz. Diğer bir ifade ile yazarlarımız okumalarını metin üzerinden gerçekleştirmeye çalışmışlardır. Ayrıca yapmış olduğumuz karşılaştırmalarda kaynaklardan aktarmalarda herhangi bir eksikliğin bulunmadığını söyleyebiliriz. Yukarıda zikretmiş olduğumuz kaynaklardan bazılarını sadece bir defa referans olarak yer verilirken bazılarını ise birden fazla yer verilmiştir. Şunu da hemen ifade edelim ki kitapta ilgili konu hakkında referans olarak gösterilen kitap veya makalelerin çoğunlukla söz konusu edilen meseleye hasredilmiş müstakil çalışmalar oldukları görülmektedir.

Geschichte des Qorāns, bizlere bir Kur'ân tarihi sunduğu gibi adeta Doğu'da ve Batı'da başta Kur'ân olmak üzere diğer alanlarda yapılmış olan bilimsel çalışmaların da adeta bir tarihini sunmakta, Kur'ân tarihi üzerine çalışacak olan araştırmacılara da kaynak açısından rehberlik etmektedir. Şunu da ifade edelim ki Alman dilinde sadece Kur'ân üzerine yapılan çalışmaların sayısı bini geçmektedir. Dolayısıyla *Geschichte des Qorāns*'da adı geçen kaynakların en azından yazarların

kendi zamanları ve öncesi ile sınırlı olduklarını da unutmamak gerekmektedir. Kitabın yayınlanmasından günümüze kadar da Kur'ân ve diğer alanlarda pek çok çalışmanın yapıldığı da bilinen bir gerçektir. Ayrıca yazarların kendi zamanları ve öncesinde yayınlanmış olan bütün çalışmaları kullandıkları söylenemez. Sonuçta *Geschichte des Qorāns* gerek konu ve gerekse kaynak açısından araştırmacılar için önemli bir referans olarak önümüze çıkmaktadır.

KAYNAKÇA

- Adam, Baki, Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat, İstanbul: Pınar Yayınları, 2010.
- Akîkî, Necîb, el-Müsteşrikûn, Kahire: Dârü'l-maârif, 1980.
- Becker, Carl Heinrich, "Theodor Nöldeke", Der Islam, Leipzig: Walter de Gruyter, 1932.
- Bedevî, Abdurrahman, Mevsûatu'l-müsteşrikîn, Beyrut: Dârü'l-ilm lil-melâyîn, 1993.
- Begavî, el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Ferrâ, *Meâlimü't-tenzil*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr, Osman Cuma Damîriyye, Süleyman Müslim el-Harş, Riyâd: Dârü Taybe, 1409.
- Bergsträßer, Gotthelf, "Die Koranlesung des Hasan von Basra", *Islamica*, Leipzig: Asia Major G. M. B. H., 1926.
- Birişik, Abdülhamit, "Otto Pretzl", *DİA*, XXXIV, 342-343.
- Brockelmann, Carl, Geschichte der Arabischen Litteratur, Weimer/Berlin: Emil Felber, 1898-1902.
- Ebü Ubeyd el-Kasım b. Sellam, "Ein Kapitel aus den Fadâ'il al-Qur'ân von Abû Ubaid al-Qasim ibn Sallâm", *Documenta Islamica Inedita*, nşr. Anton Spitaler, Berlin: Akademie-Verlag, 1952.
- Görgün, Hilal, "Nöldeke, Theodor", *DİA*, XXXIII, 217-218.
- Gürkan, Salime Leyla, "Talmud", *DİA*, XXXIX, 550-552.
- Harman, Ömer Faruk, Metin Muhteva ve Kaynak Açısından Yahudi Kutsal Kitapları, İstanbul: 1988.
- Harman, Ömer Faruk, "Ahd-i Atîk", *DİA*, I, 494-501.
- Harman, Ömer Faruk, "Yahudilik", *DİA*, XXXXIII, 187-232.
- Hurgronje, Christiaan Snouck, "Theodor Nöldeke", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 1931.
- Kallek, Cengiz, "Gotthelf Bergsträßer", *DİA*, V, 497-498.
- Kelbî, Hişâm b. Muhammed. *Kitâbu'l-esnâm*. thk. Ahmed Zeki Paşa. 2. Baskı. Kahire: Matbaatü Dârü'l-kütübi'l-Mısıriyye, 1343/1924.
- Kuhn, Ernst. "Versuch einer Übersicht der Schriften Theodor Nöldeke's", *Orientalische Studien*, Giessen: Alfred Töpelmann, 1906.

- Müller, David Hienrich, “Theodor Nöldeke”, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlands*, Viyana: Johnson Reprint Corporation, 1906.
- Nöldeke, Theodor, *Geschichte des Qorâns*, Hamburg 1860.
- Nöldeke, Theodor- Schwally, Friedrich- Bergsträßer, Gotthelf- Pretzl, Otto. *Geschichte des Qorâns*, Leipzig: Dieterich’sche Verlagsbuchhandlung, 1909-1919-1938.
- Pretzl, Otto, *Die Wissenschaft der Koranlesung* (‘Ilm al-qirâ’a), *Islamica*, 1933/1934.
- Said, Edward, *Oryantalizm*, trc. Selâhaddin Ayaz, Pınar Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 1991.
- Schwarz, Paul, “Wann lebte der Verfasser der Gara’ib al-Kur’an”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 1915.
- Selâhaddin el-Müneccid, *el-Müsteşriküne’l-’Almân*, Beyrut: Dârü’l-kitâbi’l-cedid, 1978.
- el-Vâkıdî, Muhammed b. Ömer, *Kitâbu’l-megâzî*, nşr. Alfred von Kremer, Kalküta 1856,
- Yaşar, Hüseyin, *Hıristiyan Dünyasında Kur’ân Karşıtı Söylemin Tarihsel Kökleri*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- Yaşar, Hüseyin, *Alman Oryantalizminde Kur’ân’a Bakış*, İstanbul 2010.

İnançsızlığa Karşı İç Bünyeyi Güçlendirme*

*Cağfer KARADAŞ**

A. TARİHİ ZEMİN

Bir dinin doğduğu zaman ve mekân ile sınırlı kalması, tarihi tecrübeler dikkate alındığında, pek mümkün görünmemektedir. Zira sınırlı kalan dinin, uzun süreli yaşama ve müntesiplerini bir arada tutma şansı olduğu söylenemez. Bu gerçek doğrultusunda İslam gibi bütün insanlığa hitap üzere gelmiş bir dinin, indiği Hicaz bölgesi ile sınırlı kalması ve o bölge anlayışı ile ifade edilmesi zaten düşünülemezdi. Nitekim tarihi verilere bakıldığında, asliyetini yitirmeden, en kısa zamanda, çok geniş bir coğrafyaya yayılan ve hemen her milletten büyük bir müntesip kitlesi tarafından temsil edilen İslam'ın, belli bir coğrafyanın kültür ve anlayışı ile sınırlı kalmadığı açıkça görülür. Ancak bu kadar geniş bir alana yayılması ve yine her milletten büyük bir kitle tarafından benimsenmesi, zaman içinde ifade ve izah genişliğini beraberinde getirmiş; bu da, zihinlerde belli endişelerin doğmasına neden olmuştur. Özellikle İslam'ın asliyetinin korunması, sahih çerçevede anlaşılması ve doğru yorumlanması meseleleri, endişelerin odak noktasını oluşturmuştur.

Bu endişeleri gidermek ve aslî haliyle dini sürdürülebilir kılmak için, başta Kur'an'ın toplanması ve çoğaltılmasının yanında, ikinci kaynak olan sünnetin yazıya geçirilmesi ve muhafazası yönünde ciddi adımlar atıldı. Bu iki önemli çalışmaya ek olarak sahabe uygulamasının da fıkıh adı altında derlenip toplanması söz konusu oldu. Bütün bu çabalar ve çalışmalar daha sonra, başta fıkıh ve kelam ilimleri olmak üzere tefsir, hadîs, siyer, megazi ve tarih gibi ilim

* Bu yazı, bildiri olarak DİB Din İşleri Yüksek Kurulu tarafından Ankara Kızılcahamam'da 11-13 Eylül 2018 tarihinde düzenlenen Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı IX (Güncel İnanç Problemleri) adlı toplantısında sunulmuş metnin yeniden gözden geçirilmiş halidir.

* Prof. Dr., Kıbrıs Sosyal Bilimler Üniversitesi Dini İlimler Fakültesi, caferkaradas@hotmail.com.

alanlarında yapılan tedvin ve çalışmalarla büyük bir dinî külliyatın oluşması sağlandı.

Kabul etmek gerekir ki, dinin asliyle muhafazasında, kaynak birliği ve dil birliği iki önemli etken olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü İslam'dan önceki dinlerde temel bozulmalar, kaynak birliğinin veya dil birliğinin olmaması veya tahrifinden kaynaklanmaktadır. Kaynak birliği dinin asliyetinin dayandığı esas noktayı göstermesi bakımından önemlidir. Ne kadar geniş yorum yapılırsa yapılsın pergelin sabit ucunun bastığı yerin yani temel kaynağın değişmemesinin, dinin asliyetinin korunmasını beraberinde getireceği açıktır. Ayrıca kaynak birliği, yorumda keyfiliği de büyük ölçüde ortadan kaldıran önemli bir etkidir. Sözelimi Yahudiliğin bozulmasında temel kaynaktan sapmaların veya tahriflerinin gerçek neden olduğu, Kur'an'da sık sık dile getirilmektedir. Onların kendi elleriyle yazdıklarını din diye sunmaya kalkışmaları ile ana kaynaktan var olan bilgileri aslından ve amacından saptırarak kullanmaları tahrif örnekleri olarak Kur'an'da sıralanmaktadır.

İncil'in tahrifinde ise temel etken, dil birliğinin sağlanmaması yani temel kaynağın asli dilde muhafaza edilememiş olmasıdır. Nitekim İncil'in kendisine indiği Hz. İsa'nın konuştuğu dil olan Aramca veya İbranice dillerinde bir İncil'in varlığı henüz tespit edilebilmiş değildir. Var olan en eski İnciller'in dayandığı dil, Hz. İsa ile alakası olmayan Yunanca'dır. Bu da, elde bulunan, Hıristiyanların dini bilgi kaynağı olan İnciller'in asıldan kopuk, zihinlerde kalan veya kaldığı var sayılan bilgilerin ikinci bir dil ile ifadesi olduğunu gösterir. Metinlerin bu şekilde orijinallikten uzak olması ise, onları ikincil bir kaynak konumuna indirger.

Yahudiler'i ve Hıristiyanlar'ı göz önünde bulunduran ilk dönem âlimleri, kaynak ve dil birliğini sağlamada oldukça titiz ve başarılı çalışmalar yürütmüşlerdir. Bu hususların korunması, birinci olarak dilin mana ve lafzın asliyle muhafaza edilmesi; ikinci olarak ise, manadaki maksat ve maslahatının gözetilmesi şeklinde gelişmiştir. Mana ve lafzının korunması tarafında yer alanlar, dilin lafızları ve lafızlarda mündemiç olan ilk manaların korunmasına özen gösterirken, maksat ve maslahatı gözetkenler ise, diğer milletlerden İslam'a intisap edenlerin onu daha iyi anlaması ve aynı zamanda yanlış anlamalarının önüne geçmek için yeni bir takım ifade ve izah zorunluluğundan yola çıkarak,

aslın maksat ve manasını koruyacak bir anlam çerçevesi oluşturulması yoluna gitmişlerdir. Her iki kesimin müttefik olduğu husus, ana kaynak olan Kur'an ile Sünnet'in asli dilde muhafazasının önemidir. Hatta Ebü'l-Leys es-Semerkandî gibi bazı müfessirler bu endişeden olsa gerek, Kur'an'ın tercümesinin imkânsızlığını bile dile getirilmişlerdir. Zaten Kur'an'ın mana ve lafzıyla birlikte mucize kabul edilmesi bu anlayışı destekleyen önemli bir kanıttır.

Tarih içinde lafzı gözetme fikri, Ehl-i Hadis anlayışı şeklinde tezahür ederken, maksat ve maslahatı gözetme fikri ise, Ehl-i Rey veya Kelam taraftarlarının anlayışı olarak ortaya çıkmıştır. Her iki kesimin dini koruma ve kollamada aldığı ilk önlemler, öncelikle inancı tahkimde kendini gösterirken, Ehl-i Hadis'in ameli imanın bir parçası görmesi, her iki boyutun birlikte düşünülmesini beraberinde getirmiştir. Bu anlayışların ayrı ayrı tedvin edilmesiyle de, mezhepler meydana gelmiştir. Bir nevi mezhepler, bu anlayışların kurumsal ve sistematik ifadeleri ve aynı zamanda dinin asliyetini koruma zırhları olarak tezahür etmiştir. İslam toplumlarında meydana gelen ahlaki yozlaşmalara karşı ise züht ve vera anlayışı ilk dönemlerden itibaren kendisini göstermeye başlamıştır. Bu anlayışın daha sonra tasavvuf adı altında ifade edilmesi ve tarikatlar şeklinde kurumsallaşması söz konusu olmuştur.

İlk dönemlerde ayrı ayrı anlayışlar şeklinde kendini gösteren bu gelişmelerin, zaman içinde parçalı ve dağınık bir görüntüye sebebiyet vermesinin yanı sıra birbirini ötekileştiren veya değersizleştiren anlayışlara evirildiği de bir gerçektir. Bunun önüne geçmek için hem züht tarafında hem de zahir ilim ehlinde belli arayışlar ortaya çıkmıştır. Bu anlayışların en mütakamil örneği Gazzalî'de görülecektir.

Gazzalî, dini korumak ve kollamak için iki boyutlu bir düşüncenin ve çalışmanın gerekli olduğunu görmüş ve bir yandan din müntesiplerinin inanç, amel ve ahlak bakımından tahkimi konusunda çalışmalar yürütürken, öte yandan dine dışardan gelebilecek bozucu etkilere yönelik engelleyici önlemlerin alınması gayreti içinde olmuştur. Onun *İhyau ulumi'd-dîn* çalışması, birinciye örnek teşkil ederken, *Tehafütü'l-felasife* çalışması ikinciye örnek olarak verilebilir. Gazzalî'yi bu şekilde düşünmeye götüren kendi öncesinde başlayan, felsefe veya bätinîlik krizidir. Bu krizin üstesinden gelmek için felsefe ve bätinî düşünceyle yüzleşmek ve hesaplaşmak gerekiyordu. Gazzalî gibi düşünen

âlimlerin o dönemde yaptığı çalışmalar, aslında bu döneme de ışık tutacak niteliktedir.

Özetlemek gerekirse İslam'ın doğuşundan itibaren figürler değişmekle birlikte İslam dışı unsurlarla mücadelede bir süreklilik söz konusu olmuştur. İlk hesaplaşma, İslam'ın ilk üç asrında başta Yahudilik, Hıristiyanlık ve Mecusilik olmak üzere fetihlerle birlikte Müslümanlar'ın gündemine giren din ve kültürlerle bir yapılan bir muhasebeydi. Son ciddi hesaplaşma ise, sömürge dönemiyle başlayan modernizm hareketi ve bu hareket içinde ortaya çıkan inanç karşıtı anlayışlarla oldu.

B. GÜNÜMÜZDE İNANÇ KARŞITI AKIMLARLA MÜCADELE YÖNTEMİ

Yukarıda geçtiği gibi, İslam'ın ilk dönemlerinde tahrif edilmiş ve şirk özelliği taşıyan dinlere karşı mücadele ön plandaydı, felsefenin gündeme gelmeye başlaması ile birlikte gayr-ı millî denilen din dışı anlayışlarla mücadele öne çıktı. Sünnî kesimden Gazzâlî ile Mu'tezile'den İbnü'l-Melahimî'nin yazdıkları, bu anlamda kayda değerdir. Modern dönemlerle birlikte pozitivizm, deizm ve ateizm Müslüman ulemanın gündemine girdi ve bir nevi temel gündem haline geldi. Bu gündem, hala güncelliğini ve geçerliliğini sürdürmektedir.

Geçmiş tecrübeler ışığında düşünüldüğünde günümüzdeki inanç karşıtı akımlara yönelik iki türlü mücadele söz konusu olabilir. Bunlardan birincisi iç bünyeyi tahkim etmek, deyim yerindeyse iç bünyenin bağımsızlık sistemini güçlendirmektir. Bunun için bir yandan inanç, ibadet ve ahlak bakımından bir tahkim ameliyesi yürütürken diğer yandan irşat, ihsan ve infak ile toplumsal boyutta bir çaba ve çalışmanın yürütülmesi gerekir. Önlemlerin ikinci boyutu ise dıştan gelen eleştiri ve önyargılara karşı İslam'ın sahih imajını korumaktır. Bunun da iki boyutundan söz edilebilir. Birincisi Müslüman olmayanlara yönelik İslam'ın doğru ve anlaşılır bir şekilde anlatılması, ikincisi ise İslam dışı/karşıtı akımlardan gelen eleştiri ve ileri sürülen argümanların geçersizliğini ortaya koymaktır.

1. İç Bünyeyi Güçlendirme

İç bünyeyi güçlendirme, yukarıda değinildiği gibi, zihniyetten eyleme doğru bir seyir takip etmelidir. Zihin bakımından iç bünyenin güçlenmesi, dinin

müntesiplerinin tatmin edici ve tutarlı bir inanca sahip oldukları bilincinde olmalarıdır. Bunun bir ötesi ise, dışarıdan gelen eleştiri ve saptırmalara karşı direnç sahibi olmaktır. Bunun için inanç sahibinin sadece zihinsel bir müntesip değil, dinin eylem boyutunu da yaşayan ve hayatını bütünüyle inancına gere düzenleyen bir hayat tarzının bulunuyor olması gerekir. Bu noktada dinin inanç, ibadet ve ahlak şeklinde taksim edilen üç boyutunun bir bütün olarak kişinin üzerinde tezahür etmesi önem kazanmaktadır. Öyleyse iç bünyenin güçlendirilmesi; inancın sahih bir çerçeveye oturtulması, ibadetlerin sürekliliği ve ahlaki yönden tutarlılıkla mümkündür.

a. İnanıcı Güçlendirme

İç bünyenin güçlendirilmesinde öncelik, inanç boyutu olmakla birlikte, bunun genelde amel, özelde ise ibadet ve ahlak boyutuyla birlikte ele alınması önem arz etmektedir. Zaten Kur'an'ın ve Sünnet'in bütünü göz önünde bulundurulduğunda bunun temel bir gerçeklik olduğu aşikardır. Nitekim Bakara Sûresi 177. ayet ile Cibril Hadîsi bu gerçeği açık ve net bir şekilde bize bildirir. Her iki nassta, önce inanç esasları zikredildikten hemen sonra amel ve ahlak boyutuna vurgu yapılır. Her ne kadar İslam toplumunda hâkim görüş amelin imanın bir parçası olmadığı şeklinde ise de, bu görüş sahiplerinin ameli ve ahlaki dışladıkları düşünülemez. Nitekim onların sözlerinden, yazdıklarından ve eylemlerinden iman, amel ve ahlaki bir bütün olarak Müslüman hayatının vazgeçilmezi olarak gördükleri bilinen bir gerçektir. Ancak iman olmadan amelin veya ahlakın tam ve sürdürülebilir olamayacağı da bir gerçektir. Öyleyse iman, kişinin akıl ve irade tarafının takviyesi için öncelikli bir yere sahiptir.

İmanın birinci ilkesi olan Allah'ın varlığından haberdar olmayanın, kendi beşerî gerçekliğini ve sınırlarını bilmesi söz konusu olamaz. Bugünün insanının temel sorunu kendi beşerî gerçekliğinin boyutlarını kavramaktan aciz olması dolayısıyla aşırı bir özgüven ve özgürlük sevdasına kapılmış olmasıdır. Kendisini aşırı özgüven içinde özgür gören kişinin çevresindekilere tahakküm kurulacak nesnelere gözüyle bakması, bunun neticesi olarak çevre katliamı ve insan kıyımı yapması veya bunlara göz yumması/tepki vermemesi, başta batı toplumları olmak üzere bütün dünyayı saran ciddi bir problemdir.

Allah inancından sonra zikredilen *melek* inancının çarpıklığı veya zayıflığı, bir kesimi melekleri yedeğine, cinleri emri altına alacağı hülyasına sürüklerken, melek inancına mesafeli kesimleri, *uzaylılar* adı altında ütöpik varlıklar üretmeye ve bunları adeta meleklerin yerine ikame etmeye götürmektedir. Kadim Mecusilik ve Hristiyanlık'tan hareketle şeytanı Tanrı'nın rakibi gibi görmek eğilimi bu anlayışın en uç noktasını oluşturmaktadır. Nitekim kötülerin iyilerden daha çok olduğu düşüncesine itilen bir kişi, kötülüğün kaynağı olarak gördüğü şeytanın, Tanrı'dan daha güçlü olduğu zannına kapılarak *satanzime* kolayca kayabilmektedir. İlahi kitap ve peygamberlik inancının olmaması veya azalması, kişiyi yine aşırı özgürlük ve özgüvene sürüklemekte ve Tanrı'yı hayatından dışlayan *deizm* anlayışına savurabilmektedir. Ahiret ve kader inancının yokluğu ise eskilerin *ibâha* dedikleri, günümüzde ise *hazcılık* adı verilen her şeyin insan arzu ve isteklerine göre mubah ve gerekli olduğu anlayışını zihinlere sokmaktadır.

Günümüzde dindar kesimin içine düştüğü ruhsal eziklik, seviye düşüklüğü ve görüntüyü kurtarma dindarlığı bu eğilimler için bir yandan gerekçe oluştururken, diğer yandan din adına ortaya konulan aşırılıklar, dine mesafeli olan gevşek inançlı kişilerin kolayca *ateizm* ve *deizme* doğru kaymalarına neden olmaktadır. Görünen o ki, dindarlar arasındaki bu tür çarpıklıklar öncelikle dine ve gerçek anlamda samimi dindara zarar vermektedir. Öte yandan din adına ortaya çıkan bir takım sahtekar ve ruh hastası kişilerin, saf ve bilgi düzeyi düşük ama gerçek anlamda dinine bağlı kişileri aldatmaları, dindar kesim içerisinden de bu tür akımlara kaymalara veya zihin bulanıklıklarına neden olmaktadır. Sözgelimi Allah ile konuştuğunu, Hz. Peygamber'den (a.s.) rüyada talimat aldığını, melekleri ve cinleri gördüğünü iddia eden bir kısım insanlar, doğrudan dini tahrip ederken dolaylı olarak inanç karşıtı akımlara katkı sağlamaktadırlar. Bir taraftan Allah'ın bu dünyada görülmesinin ve Hz. Peygamber'in öldükten sonra tasarrufunun söz konusu olmadığı, meleklerin ve cinlerin ise gaib yani görünmeyen varlıklar olduğu inancı temel kaynaklarda yazılı dururken, diğer yandan bunun tam tersi iddialarla ortaya çıkan insanların toplumda itibar görmesi, Müslüman kesimin garip bir çelişki yumağı içinde olduğuna işaret etmektedir. Bu kişilerin iddialarına inananların "Allah dilerse olur! Niçin olmasın?" gibi garip bir mantığa sığınmaları, Allah ile aldatılmaya çarpıcı bir örnek teşkil eder mahiyettedir. Zira bu anlayış zımnen, iddia

sahiplerinin ya Allah'ın iradesinin nasıl çalıştığını bildikleri veya ilahî iradenin onların istekleri doğrultusunda çalıştığı sonucuna götürür.

b. İbadeti Sürekli Kılma

İbadet boyutuna gelince, “Gözden irak olan gönülden de irak olur.” halk deyişi gereği, görünür ve kamusal alandan tamamen çıkarılmış bir dinin sadece zihinsel bir tasavvur olarak sürdürülmesinin söz konusu olmadığıdır. Tarihi veriler ve güncel gerçekler, bu tespiti destekler mahiyettedir. Nitekim geçmişte var olup da görünürlükleri bir şekilde engellenmiş olan dinlerin, yaşaması söz konusu olmamıştır. Bu tespit, insana ait olan kültür, medeniyet ve diller için de geçerlidir. Sözelimi Endülüs'te görünürlüğü yok edilen kültür ve medeniyetin birkaç tarihi eser dışında nasıl sahneden çekildiği tarihi verilerle sabittir.

Öyleyse bir dinin yaşaması için görünürlüğünün ve somut yönünün sürdürülebilir halde tutulması ve tahkim edilmesi zaruret arz etmektedir. Burada bireysel planda namaz ve oruç, toplumsal planda ise zekat ve haccın önemi yadsınamaz bir gerçeklik olarak karşımıza çıkar. Namaz ve oruç bireysel planda kişileri bilinçlendirirken, zekat ve hac toplumsal planda maşeri vicdanın oluşmasına katkı sağlar niteliğe sahiptir.

Modern zamanlarda ibadet için iki tehlike söz konusudur: Birincisi ibadetlerin tarihi bir gerçeklik olduğu ve bugüne hitap etmediği düşüncesinin gündeme gelmesi, ikincisi ise var olan ibadetlere yenileri eklenerek insanların ibadetlerden bıktırılması durumu. Bu iki tehlike ibadet hayatının gevşemesine ve kişilerin ondan uzaklaşmasına yol açmaktadır. Burada asıl olanın Kitap ve Sünnet'te belirtilen şekliyle ibadetlerin muhafaza edilmesi yoluna gidilmesidir. Buhari'nin Kitabü'l-İman'da zikrettiği iki hadîs bu konuda bize ışık tutacak niteliktedir. Her iki hadîste mealen şunlar denilmektedir: “Din kolaylıktır. Kim dinle mücadeleye kalkışırsa yani dine zorlamaya baş vurur veya dini sırtlamaya çalışırsa bilsin ki din karşısında o kişi yenilgiye mahkumdur. Çünkü din bir yoldur ve gereklerine uygun bir şekilde o yolda gidilir. O yolda gitmenin gereği ise, istikamet üzere olmak ve orta yolu tutmaktır. Dini zorlaştırmak yerine onu sevdirmek gerekir. İbadetler, günlük işleri engelleyici değil, bilakis motive edici; insanların bütün zamanlarını işgal eden değil, sabah, akşam ve gecenin bir vaktinde, kısıtlı ve belli vakitleri kapsayan bir eylem bütünüdür.

Öte yandan ibadetler, insanın bela ve musibetler karşısına sabır gücünü artıran ve Allah ile manevi anlamda irtibata geçmesini sağlayan bir fonksiyon da icra eder. Nitekim Allah Teala, Kur'an'da "*Sabır ve dua ile benden yardım dileyin. Çünkü Allah sabredenlerle birlikte dir.*" (2/Bakara 153) buyurmaktadır. Yine bir çok ayette Yüce Allah müminleri dünyada iman ve teslimiyet noktasında dirençli kılacağını; ahirette ise, bu duruşlarını kat kat sevapla mükafatlandıracağını açıkça bildirmektedir. Bu noktada insanın üzerine düşen, gücünün yettiği kadar sorumluluk altına girmesi, gücünü aşan hususlarda Allah'a sığınmasıdır. Kişinin gücünü ve haddini aşacak bir şekilde ibadet yapmaya kalkışması, bir yandan Allah'ın rahmet hazinesini küçümseme, diğer yandan ise Allah'ı bir nevi zorlayarak bıktırma işine girmesi anlamına gelir. Öyleyse kişiye düşen gücü miktarınca ve Hz. Peygamber'in öğrettiği ve uyguladığı şekilde Allah'a ibadet ve taatte bulunmaktır. Çünkü Yüce Allah'ın razını kazandıracak en iyi amel, az da olsa sürekli yapılandır. Zaten Kitap ve Sünnet'in bütünlüğü dikkate alındığında, ibadetin dinde vazgeçilmezliği ve Hz. Peygamber'in uygulamada örnek alınmasının önemi açıkça görülür.

Öte yandan Asır Sûresi'nden yola çıkıldığında, dinin sadece kişisel boyutla sınırlı olmadığı, aksine toplumsal boyuta tekabül eden bir yönünün bulunduğu gözlerden kaçmaz. Sûre'de kişiyi hüsrandan kurtaranın bireysel planda iman ve sâlih amel, toplumsal planda ise hak ve hakikatin diğer fertlere tavsiye edilmesi olduğu vurgulanmaktadır. Bu tavsiyeler içinde bela ve musibet zamanlarında daha bir önem kazanan *sabır*, ilk sırada yer almaktadır. Çünkü insanlar, en çok birbirlerine bela ve musibetlere maruz kaldıkları zamanlarda ihtiyaç duyarlar. Aslında bu tavsiye zımnen Müslümanlar arasında toplumsal bir dayanışmanın ne kadar önemli olduğuna işaret etmektedir. Zaten sahabe asrında toplantıların sonunda bu Sûre'nin okunması, bunun önemini anlatmaya fazlasıyla yeter.

Toplumsal dayanışmanın sürekli hale getirilmesinin bir başka yolu ise irşat, infak ve cihat unsurlarını yerli yerine oturtmaktır. İrşat bilgilendirici ve bilinçlendirici bir faaliyet, infak maddi planda bir dayanışma, cihat ise toplumsal savunmanın ve korunmanın adıdır. Ancak başta cihat olmak üzere bu kavramlar çağımızda oldukça yıpratıldıkları ve değersizleştirildikleri için maalesef olumlu anlamda yeterince gündeme gelememektedir. Yardımlaşma adı altında infak faaliyetinin biraz canlandığı görülse de, henüz İslam

ülkelerinin yaşadığı bela, musibet ve yoksullukların üstesinden gelecek nitelikte ve nicelikte olduğu söylenemez. Cihat; ekonomik, siyasal veya askerî olarak her tür baskı ve saldırılara karşı, caydırıcı bir yöntem ve savunma aracı iken sadece ölme ve öldürme aracı olarak gösterilmesi, büyük bir talihsizliktir. İrşat ise artık camilerle sınırlı kalmış veya oralara hapsedilmiş bir görüntü vermektedir. Bu mekânlarda yapılan irşadın bile niteliği ve niceliği tartışmaya açıktır.

c. Ahlakî Takviye

Bakara Suresi 177. ayetin sonunda zikredilen *takva* kavramı ile Cibril Hadisi'nde ifade edilen *ihsan*, aslında bir müminin nasıl ve ne şekilde bir hayat yaşaması gerektiğini anlatan iki temel kavramdır. Takva ile sadece Allah'ı hesaba katarak yani onun korkusunu içinde hissederek yaşamanın gereği ve değeri vurgulanır. Öyleyse İslam ahlakının temelini, Allah'ın rızasını kazanmanın ve azabından emin olmanın ifadesi olan ihsan ve takva hali oluşturur. Rıza, kişide umut duygularını artırırken Allah korkusu, günah ve yasaklara karşı adeta fren vazifesi görür. Bu ikilinin insanın içindeki karşılığı, irade ve akıldır. İrade kişide arzu ve istekleri kamçılarken, akıl bunları frenlemeye ve doğru yöne kanalize etmeye çalışır. Öyleyse inançta rıza-korku dengesi, insanın kendi içinde irade-akıl dengesinin kurulmasını gerekli kılar. Aslında insanın fitratı korunmuş olsa bu denge doğal olarak insanda vardır. İnsanın fitrat üzere yaratılması ile İslam düşüncesinde baskın görüş olarak var olan iyi ve kötünün akıl tarafından anlaşılabilmesi düşüncesi tam da bunu ifade eder. Buna göre Mümin, başkasından korkarak değil, yegâne ve nihai yargılama gücüne sahip Rabbi'nden korkarak ve O'nu gücendirme endişesiyle hayatını düzenleyen ve sürdüren kişidir. Allah korkusu olmadığı takdirde insanda ikiye bölünmüş veya çok katmanlı bir hayat tarzı gelişir. Malik b. Nebi'nin dediği gibi müminin camideki hali ile sokak ve çarşıdaki hali birbirine zıt özellikler gösterir ve adeta çift kişilikli bir hale gelir. Bu hal, kişiye o kadar yapışır ki, kendisi ve çevresi bunu artık normal görmeye başlar.

Günümüzde yapılan dindarlık araştırmaları, yüzeysel ve görüneneye göre yapıldığı için çoğu kere aldatıcı sonuçlar vermektedir. Bu sonuçların yanlışlığının tespiti, çapraz araştırmalarla mümkün olabilir. Nitekim görüntüde dindar görünen bir toplumun, dünyevî veya şahsî çıkarı söz konusu olduğunda tam tersi bir davranış ve tepki gösterdiği görülen bir gerçektir. Bu durumu

tespit eden sosyologlar “gösterişçi dindarlık” adında bir kavramsallaşmaya gitme ihtiyacı hissetmişlerdir. Bir müftümüz ise bunu daha içerden bir ifade ile “şov Müslümanlığı” olarak adlandırmıştı.

Ülkemiz veya İslam coğrafyası özelinde düşündüğümüzde dindarlık görüntümüz ile günah ve dünyevî olanı haksız elde etmeye yönelişimiz tam bir çelişki arz etmektedir. Bu gerçek ekonomik veya siyasî kriz zamanlarında tavan yapmakta, fırsatçılık adeta en geçerli akçe konumuna yükselmektedir. Kendisinin dindar olduğunu namazıyla, orucuyla, sakalıyla ve eşinin başının örtüsüyle ifade eden, konuşmaya başladığında hiç yalan söylemediğini beyan eden bir kişinin; makam, mansıp ve maddî çıkarı söz konusu olduğunda, yukarıda sergilediği dindarlıkla taban tabana zıt davranışlar ve beyanlar ortaya koyması, günümüz İslam dünyasının sıradan görüntüleri haline gelmiştir.

Dindarların bu çelişkileri, dindar olmayan çevrelerin yaşantılarını daha da tahkim etmekte ve onları dinden ve dini alandan uzaklaştırıcı bir etken olmaktadır. Günümüzde *deist* veya *ateist* olduğunu iddia eden kişilerin bu yöne gitmesindeki temel etkenlerin dindarlar tarafından sergilenen bu ahlakî çelişkiler olduğu kendi beyanlarından anlaşılmaktadır. Onların bu çelişkileri dindarlar üzerinde sürekli görmeleri kendi ateist ve deist duruşlarını da güçlendirmektir. Böylece *takva* boyutunu yakalayamamış Müslüman kişi, yaşantısıyla doğrudan dine zarar verirken, dolaylı olarak da din karşıtı akımların güçlenmesine ve insanların oralara doğru kaymasına katkı sağlamaktadır.

2. İslam’ın Sahih İmajını Koruma

Hemen her dönemde karşıt çevreler İslam’ın sahih imajını bozmak ve zayıflatmak için her türlü propagandaya başvurmuşlardır. Müşrikler Hz. Peygamber’e yönelik mecnun, büyülenmiş, kâhin, başkasından aldığı öğreten gibi bir takım eleştiriler getirmek suretiyle hem Hz. Peygamber’in hem de getirdiği İslam’ın imajını zayıflatmaya çalışırken Yahudi ve Hıristiyanlar, İslam’ı kendi dinlerinin tahrif edilmiş versiyonu şeklinde nitelemelerle aynı işi yapmışlardır. Bazı Yahudiler ise, bu tür yakıştırmaların işe yaramadığını gördüklerinden olsa gerek kendilerince daha zekice bir gerekçe uydurarak, Hz. Muhammed’in Araplar’ın peygamberi olduğu iddiasında bulunmuşlardır. Bu gün bu kervana modern zamanların moda eğilimleri olan *din karşıtı akımlar*

katılmış, kendilerince İslam'a yönelik imaj yıpratması propagandasına girmişler ve genelde bütün dinlere yönelttikleri eleştirileri aynıyla İslam'a da yöneltmişlerdir. Yönelttikleri eleştirilerin çoğu eskiden felsefecilerden devşirilenlerin yanı sıra modern bilimin ve teknolojinin ortaya koyduğu mekanik argümanlardır. İleri sürdükleri en etkili kanıt, tek taraflı bir bakışın eseri olan şer problemidir. Çevrelerinde gelişen kötü ve yanlış ne varsa tek taraflı gündeme getirerek Tanrı'nın bu kötülöklere engel olmadığı veya olamadığı, böylesine bir gücü bulunmayan veya kullanmayan bir Tanrı'ya inanmanın gerekli olmadığı düşüncesini dillendirmektedirler. Halbuki çevrelerine ve bütün bir evrene daha geniş bir çerçeveden baksalar evrende kötölük kadar, hatta daha fazla iyi şeylerin olduğunu görebilirler. Onlar, bir takım sorun yaşayan, bu yüzden de kendinden ve sorunundan başka bir şey görmeyen insanları kullanarak, sanki evrenin bütünüyle kötü ve kötölükten ibaret olduğu şeklinde bir yansıtma içine girmektedirler. Dindarların hatalarını ve bozuk davranışlarını dine yüklemek suretiyle, ahlaksız ve tutarsız davranışların dinden kaynaklandığı şeklinde bir saptırmaya sarılmaktadırlar. Öte yandan ahiret inancının insanları dünya için çalışmanın gereksizliğine götürdüğü gibi alakasız çıkarımlarda bulunmaktadırlar. Kabul etmek gerekir ki, bazı dindarlarda görölen davranış bozukluklarının, tutarsızlıkların ve ahlak dışı tutumların onların bu kötü niyetli değerlendirmelerine ve çıkarımlarına malzeme sağladığı da bir gerçektir. Buna göre dini zayıflatan hususların önüne geçme ve din karşıtı akımların gerekçelerinin temelsizliğini ispat noktasında ciddi çalışmaların yapılmasının önemi açıktır. Ancak öncelikli çalışma, Müslüman olmayan kişi veya gruplara dini doğru ve sağlıklı bir şekilde anlatmaktır.

3. Yanlış İslam Algısıyla Mücadele

Bugün bütün dünyada İslam'ın önündeki en büyük engel veya Müslümanlar'ın en büyük açmazı, yanlış İslam algısıdır. Bu yanlış İslam algısının oluşmasında maalesef yukarıda sayılan Müslümanlar'ın kusurları baş etkindir. Çünkü insanlar dini öncelikle müntesipleri üzerinden tanırlar ve ona göre pozisyon alırlar. Yanlış tavır yanlış algının oluşmasına yol açar, bu da içerden imaj bozulması demektir. İslam'ın yayılmasında kişisel tavır ve davranışlar ne kadar önemliyse, İslam'ın engellenmesinde de bunların aynı

oranda öneme sahip olduğu bir gerçektir. Bugün Batı'da İslam bir terör ve vahşet kaynağı ve örneği olarak gösteriliyorsa, bunda selefi veya radikal bir takım Müslüman kişi veya kitlelerin yaptığı kanlı eylemlerin payı büyüktür. Bu kişi veya kitlelerin emperyalistler tarafından kandırılması, onlar tarafından finanse edilmesi ise, Müslüman dünyanın başka bir zaafını ele vermektedir. Bu aşırı grupların yaptıkları vahşeti, emperyalist güçlerin yönlendirmesine veya finanse etmesine sığınarak izah etmek, devletlerarası politikada bir geçerliliği olabilir ancak, dini anlamda kolayca kandırılabilen bir müntesip kitlesine sahip olduğumuz gerçeğini ortadan kaldırmaz.

Bunun yanında İslam dışı din ve inanç sahiplerinin İslam'ın imajını bozacak bir propaganda içinde oldukları/olacakları bir gerçektir. Bizim tam da üzerinde durmamız gereken, bu gerçek karşısında İslam'ın sahih imajını nasıl tahkim edeceğimizdir. Bunun içe dönük yönünü yukarıda anlatmaya çalıştık, dışa dönük yönü ise biraz daha farklı ve çeşitli olmak durumundadır. Yöntem olarak yine Kur'an ve Sünnet uygulamalarından yola çıkmak mümkündür. Mekke döneminde müşriklere, Medine döneminde Yahudiler ve Hıristiyanlar'a yönelik ortaya konan yöntem bizim için belirleyici ve bir fikir verici olabilir. Buna, ilk üç asırda Müslüman ulemanın ortaya koyduğu reddiye edebiyatını da eklemek gerekir. Mezhep farkı gözetmeksizin bütün Müslüman âlimlerin, İslam dışı din ve inançlara yönelik yaptıkları çalışmalar bugünün çalışmaları için örnek niteliğinde görülmelidir.

Bu çalışmaların iki boyutu bulunmaktadır: Birinci boyutu İslam dışı din, inanç ve anlayışları yeterince tanınmak, ikinci boyutu ise bunlara yönelik gerekli savunma ve eleştiriler geliştirmektir. Bugün de inanç karşıtı akımlara yönelik yapılacak mücadelede bu iki boyutun gözetilmesi önem arz etmektedir. Bilmediğimiz ve imkânlarını tanıyamadığımız bir hasımla mücadele etmek, baştan yenilgiyi kabul etmek anlamına gelir. O yüzden öncelikle bu inanç karşıtı akımların ne olduğu, hangi kaynaklardan beslendiği, hangi saiklerle insanların bunlara yöneldiği doğru ve açık bir şekilde tespit edilmeden bir mücadele içine girmenin sağlıklı olmadığı bilinen bir gerçektir.

Yukarıda zikredilen çalışma sonucu elde edilecek bilgilerle inanç karşıtı akımların geçersizlikleri ve sürdürülebilir olmadıkları insanlara doğru ve anlaşılır bir dille anlatılması ikinci aşamayı oluşturacaktır. Burada en önemli

argüman insanlığın şu anda içinde bulunduğu inanç, güven ve ahlak krizidir. Bu üç krizi besleyen nedenler gerçek dinler ve dindarlar mıdır, yoksa dini ve dindarları zayıflatan inanç dışı akımlar mıdır? Bu sorunun sağlam temele dayanan, etkileyici ve güçlü ifadelerle cevaplandırılması, din karşıtı akımlar karşısında dindarın elini güçlendirecektir.

C. SONUÇ

Sonuç olarak bu mücadelede en önemli ilkemiz, “*Adalet herkes için, zülüm hiç kimseyedir.*” Çünkü Allah adalet ve rahmet sahibidir ve hiçbir kuluna zulmetmez. O, kafir, isyankar ve zalimlere karşı adaletiyle; inançlı, erdemli ve zulme uğrayanlara yönelik rahmetiyle muamelede bulunur. Mümin Rabbinin güzel isimleriyle ahlaklanan, Rahmet Peygamberi’nin güzel davranışlarını örnek alan bir şahsiyettir. Bu yüzden karşısındaki inançsız bile olsa asla adaletten sapmaz. Bununla birlikte tevazu ve şefkat kanatlarını mümin kardeşlerine yönelik her daim açık tutar. Zira İslam aleyhtarı kesimlerin veya inanç karşıtı kişilerin yaptığı gibi, manipülatif ifade ve argümanlar ortaya koymanın öncelikle İslam’ın ve Müslümanların ahlakî imajını zedeleyeceği bilinmelidir. Bu yüzden “Ey iman edenler Allah için hakkı destekleyen ve adaletle şahitlik eden kimseler olun. Bir topluluğa olan kin ve düşmanlığınız sizi adaletsizliğe götürmesin, bilakis adil olunuz. Bu takvaya daha uygundur. Öyleyse Allah’tan korkun. Gerçek şu ki, Allah yaptıklarınızı bilmektedir” (5/Mâide 8) düsturu bizim mücadeledeki imanî ve ahlaki ilkemiz olmalıdır. Bu ilke ile yola çıkıldığında birçok zorluğun alt edileceği bir gerçektir. Mesele azmetmek, kararlı bir tutum ve tavır içine girmektir. Müslüman için gerisi Allah’a kalmıştır.

Hac Suresi’nin şu ayet mealleriyle konuyu nihayetlendirmiş olalım:

“Ey insanlar! Size gerçeğe dair bir misal veriliyor, bu misalin üzerinde bir düşünün: Allah’tan başka taptıklarınızın hepsi bir araya gelseler, küçük bir sinek bile yaratamazlar! Hatta bu küçük sinek onlardan bir şey kapıp kaçsa, kaçırıldığı o şeyi dahi ondan kurtaramazlar. Gördüğünüz gibi talepte bulunan sizler acizsiniz, o talepte bulunduğunuz putlar da. O inkarcılar, kendilerini ve putlarının acizliklerini anlayamadıkları gibi, Allah’ı da gereği gibi tanıyamadılar. Şüphesiz Allah hem güçlüdür, hem de galip gelecek olandır.

Allah meleklerden de, insanlardan da elçiler seçer ve seçmiştir de nitekim. O'nun seçtikleri hakkında ileri geri konuşanları Allah işitmektedir ve görmektedir. Allah onların önlerindeki ve arkalarındaki, geçmişlerini ve geleceklerini de bilmektedir. Çünkü bütün işlerin son mercii Allah'tır ve O'nun bilgisinden kaçırabilecekleri hiçbir yer yoktur.

Ey iman edenler! Rükû edin, secdeye kapanın, Rabbinize ibadet edin, Allah'ın kullarının faydasına olacak hayırlı işler yapmaya çalışın. Ancak bu sayede kurtuluşa erersiniz. Allah yolunda, gerektiği gibi ve gerektiği şekilde her alanda var gücünüzle mücadele edin. O sizi seçti, size iman ve İslam'ı nasip etti; tıpkı ceddiniz İbrâhim'in dininde olduğu gibi, size din konusunda hiçbir zorluk ve güçlük de yükledi. Nitekim Allah, o zaman da bu gün de sizlere "Müslümanlar" adını verdi ki, içinizden seçtiği Peygamber size şahitlik etsin, O'nun ümmeti olan sizler de insanlara şahitlik edesiniz diye. Öyleyse haydi namaz kılın, zekât verin ve Allah'ın dinine sımsıkı yapışın. Sizi yegâne koruyacak ve kollayacak olan ancak Allah'tır. O ne güzel koruyan ne güzel yardım edendir." (22/Hac 73 -78).

Mekân ve Müslüman Şehir Hayatı: Fes Labirentinin Sınırlarında

Simon O'Meara, Çev. Hatice Orman Topçu, İstanbul: Açılım Yayınları, 2014, 238 sayfa.

Elif ÖZDOĞAN*

Kuzey Afrika Bölgesi'nin sanat ve mimarisi üzerine odaklanmak suretiyle İslam sanatının ve mimarisinin sosyolojik boyutlarını araştıran Simon O'Meara, halihazırda Londra'daki School of Oriental and African Studies (SOAS)'da öğretim üyesidir. Simon O'Meara'nın doktora tezi *Space and Muslim Urban Life: At the Limits of the Labyrinth of Fes*, dünyanın en iyi akademik yayınlarından biri sayılan Routledge tarafından 2007'de basılmıştır.

1960'lardan beri "İslami bir şehir var mıdır?" sorusu tartışmalara konu olmaktadır. Simon O'Meara bu soruya farklı bir pencereden bakarak "Bir şehir ne zaman bir yaşam tarzı haline gelir?" sorusunu gündeme getirir. Eserinde tarih, din bilim, hukuk, mimari ve estetik felsefeyi içine alan interdisipliner alanın imkanlarını kullanarak, bu soruya özgün bir cevap sunar. Ayrıca eserin Türkçe baskısı için kaleme aldığı önsözde, Turgut Cansever'le hürmetkâr bir şekilde ihtilafını dile getirir. Zira Cansever'e göre tarihi İslam şehirleri tevhidin bir göstergesidir. O'Meara ise tek tip olmayan "Tarihi İslam şehirlerinin İslam'ın bir ifadesi olmadığını, ancak İslam'ın bu şehrin bir ifadesi olduğu"nu düşünmektedir.

Yazarın eseri yazma amacı, en temelde okurlarına "Müslüman Arap tarihi şehri tanımlayan duvarların, tuğlalardan ve çamurdan çok daha fazlasını ifade ettiğini" gösterme arzusudur. Bu nedenle araştırmasında, mekânın görünen fiziksel boyutlarından çok daha kompleks bir yapı arz ettiğini savunmaktadır.

O'Meara araştırmasının, Ortadoğu ve Kuzey Afrika araştırmaları alanına üç düzlemde katkı sunmasını hedeflemektedir. Bu katılardan ilki metodolojiktir. Yazar, İslami mimariyi, gelişime açık olmayan ve yalnızca estetik bir nesne olarak gören gelenekten koparmak istemektedir. Bu bağlamda eserinde, mimariyi, onu üreten toplumun kültürüyle yeniden ele alan bir metotla değerlendirmeyi teklif etmektedir. İkinci katkı, eserin Kuzey Afrika'nın en eski şehirlerinden birine ışık tutması ve Müslüman Arap dünyasının büyük bir kısmında hala yaygın olduğunu düşündüğü bir çevre tarzı hakkında bilgi vermesidir. Üçüncü katkı ise ampirik bir yöntemle bu çevre tipinin biçimine ve uzun ömürlülüğüne katkıda bulunan hukuki söylemin oluşturduğu bir estetiğe dikkat çekerek, orta çağ ile modern dönem öncesi Müslüman Arap şehir kültüründe duvar ve duvar benzeri yapılara dair bir anlatı sunmasıdır. Nihayetinde

* Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Öğrencisi, elif.ozdgn@hotmail.com

yazar, bu anlatının birkaç şehrin kuruluş anlatısının beslendiği mitik bir paradigmanın eseri olduğu sonucuna vararak kendine özgü bir perspektif ortaya koymaktadır.

Yazar, altı bölümden oluşan eserini her biri farklı noktalara ışık tutacak şekilde inşa etmiştir. “Modern Dönem Öncesi Fes” başlıklı I. bölümde, modern dönem öncesi Fes’in tarihi ve mimari mahiyetini ele almaktadır. Bu bağlamda öncelikle şehrin duvarlarına dikkat çekmektedir. Zira yazara göre, bu duvarlar Fes’i fiziki/mimari olarak tanımlamanın yanı sıra tarihini belirlemede de önemli rol oynamaktadır. Ayrıca bu bölümde, tarihi Fes şehrinin coğrafyasının siyasi sınırları belirtilmekte, günümüzde Medine denilen ve eski şehrin tamamı olan Fes el-Bali, Fes el-Cedid (Yeni Fes) ve Ville Nouvelle (Yeni Şehir) olmak üzere üç bölüme ayrıldığı zikredilmektedir. Yazar, anlatısını Meriniler döneminde Fes’in siyasi coğrafyasını gösteren bir harita ile görselleştirmiştir. Ancak haritada, Ville Nouvelle yer almamaktadır. Bunun sebebi, Fes denildiğinde genellikle Medine ve Fes el-Cedid’in anlaşılıyor olması ile izah edilmektedir. Bununla birlikte bu bölümde, şehrin kuş bakışı görüntüsünün ve mahallelerin fotoğraflarının yer aldığı görsellere yer verilmesi, okurun zihninde tarihi şehrin mimarisinde duvarların önemine dair somut bir tasavvur oluşturmaktadır.

O’Meara, duvarların, şehrin hem fiziksel hem de tarihi durumunu nasıl belirlediğine dikkat çekmek ve dönemin yönetici hanedanları Merini ile Vattasiler’in şehre bıraktığı -bu dönemden çok daha uzun sürecek- kurumsal kimliği irdelemek için araştırmasını 1300-1600 yıllarını kapsayan tarihsel dönemle sınırlandırmıştır. Şehrin kuruluşunu gerçekleştiren İdrisiler Hanedanı’na yapılan vurgu ve “Meriniler döneminde, siyasi bir ideoloji olarak geliştirilen şerifçilik olgusu” yazarın tezine göre şehrin tarihi mekânsal kurgusu açısından önem arz etmektedir. Yazar bu iddiasını, Fas’ta halen devam eden ideolojilerin temellerinin bu döneme dayandığını gösteren soyut ve o dönemde şekillenen mimari tarzın günümüze kadar intikal ettiğini gösteren somut delillerle temellendirmeye çalışmıştır.

Diğer taraftan bu bölümde Fes’in ele aldığı dönemlerdeki sosyolojik durumuna da yer vermektedir. Fes’in kuruluş döneminde kaba saba insanlarıyla bilindiğine, Murabitlar döneminde şehrin etrafının duvarlarla çevrilmesinden sonra bölgede daha ziyade Maliki fıkıh ilmi ve Yahudi ticaretinin ün saldığına, Muvahhitler döneminde ise kırıp döken zorbalık devam etmesine rağmen mimari açıdan asil sarayların, evlerin, üzeri kubbeli gür çeşmelerin, hamamların ve kanalların yapıldığına değinilmiştir. Ardından, modern dönem öncesindeki şehrin duvarları içindeki sanatsal mimari yapıya dair açıklamalarda bulunmaktadır. Bu minvalde yazar, Cuma camilerini, medreseleri, zaviyeleri, hamamları, şehrin merkezinde değerli eşyaların satıldığı *keysariye* denilen pazarı, hatta surları, sur kapılarını ve Murabitlar kalesini, Fes tarihinin çeşitli dönemlerinde yapılan anıtsal mekanlar olarak zikretmektedir. Anıtsal mekânın savunmaya yönelik bir parçası olan diğer unsurlar, şehrin mahallelerini birbirinden ve bazen de müstakil evlerden ayıran kemer altı yolları ile kapılardır. Bu

kapıların mahalle sınırlarında görülen şiddet olaylarına karşı savunma amaçlı yapıldığı da zikredilmektedir.

Bu bölümde son olarak Fes, duvarlarıyla tanımlanan ve tarif edilen bir şehir olarak nitelendirilmektedir. Yazar, kitabın başlığında bu duruma “labirent” nitelemesi ile işaret etmiştir. Yazara göre, şehrin tarihi açısından da duvarların önemli fonksiyonları olmuştur. Bunlardan biri şehrin işgal edilmesine karşılık savunma özelliğine sahip olmasıdır. Zira yöneticilerin bu şehri içten ele geçirmek zorunda kaldığını söyleyerek, şehrin sadece yapısının değil tarihinin de duvarlarla belirlendiğine dikkat çekmektedir.

II. bölümde, Fes’in altın çağı olmasına rağmen, yazarın Avrupa merkezli yerel dönemlendirme anlayışına uygun olarak orta çağ ve modern dönem öncesi şeklinde nitelendirdiği Müslüman Arap şehir kültüründe, duvarların, hukuk dışı boyutlarını da içeren önemli sosyal ve dini roller oynadığına temas edilmektedir. Yazar araştırmasında duvarların bu sosyal ve dini rollerine “duvar düşüncesi” adını vermektedir. Tarihi şehrin duvarlarına yerleştirilen açıklıkların, pencerelerin, kapıların, dekoratif çerçevelerin maddi ve sembolik anlamları olduğuna değinmekte, bu anlamların din olgusunun da etkisiyle gelenekselleşen temellerine dikkat çekmektedir. Özellikle kapı ve duvar metaforuna odaklanan anlatısını güçlendirmek adına dinin ana kaynakları olan Kur’an ve hadisten örnekler sunmaktadır. Buna göre duvarlar, dünya ve ahiret arasındaki eşiği, kapı ise geçişi sembolize etmektedir. Ardından duvar kurgusu kapsamında evsel mekâna değinmekte, bu sefer de duvarların örtücü ve ayırıcı bir unsur olarak kazandığı anlama ve hicabın da ayırıcı/gizleyici olması bakımından duvarla benzer bir mahiyet arz ettiğine değinilmektedir. Ayrıca yazar, evsel mekanın harem oluşu ve hicabın mahiyeti bakımından kadınların gözlerden uzak yaşamasının aslında İslami olmadığı, bu konunun Kur’an’da sadece peygamberlerin hanımlarıyla ilgili olarak bulunmasına rağmen, hadislerde tüm mümin kadınlara dair söylemlerin olması nedeniyle evsel mekanla kadın arasında ideolojik bir bağlantı kurulduğunu ifade etmesi, akabinde bu sınır koyucu ve perdeleyici işlevin kültürel ve geleneksel bir mefhum olarak açıklanması, eksik bir değerlendirme olarak dikkat çekmektedir. Zira bu bakış açısı, örtünme ve Allah’ın sınırlarına uyma ritüellerini Orta Çağ tarihsel perdesindeki geleneksellik vurgusu içinde değerlendirse de günümüzde Doğu’dan Batı’ya dünyanın her bölgesindeki Müslümanlar tarafından bu ritüelin uygulanıyor olması, yazarın bu iddiayı hasrettiği Orta Çağ tarihselliği suretinden çıkarmaktadır.

III. bölüm, bir önceki bölümün tamamlayıcısıdır ve duvarları normatif hukuki bir araştırma olarak ele alan “duvarlar kitabı”na dair incelemeyi kapsamaktadır. Diğer deyişle önceki bölümde sosyal ve dini rollerinin inşa edildiği yazarın adlandırdığı şekliyle “duvar düşüncesi”nin bu bölümde yasal simgesi, Müslüman şehir hayatının “yasaklayıcı bir estetiği” olması yönüyle ve duvarlar kitabı vasıtasıyla yeniden üretilmektedir. Duvarlar kitabı temelde ortak dış duvarları konu alan, Müslüman-Arap şehrinin mimari çevresine ilişkin ihtilaflarla alakalı fikirlerden ve mahkeme kayıtlarından beslenen bir sosyal bilim söylemidir. Bu bölümde bu kaynaklardan bol

bol örnekler verilmekte ve bu yöntemle duvarlar kitabında bulunan duvarın sağladığı mahremiyet ve ayrı durma ile kültür ilişkisi ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Nitekim Kur'an'da duvarlar kitabının dayandırıldığı hiçbir ayetin olmadığı, az sayıda hadis olmakla beraber duvarlar kitabında en yaygın olanın "İslam'da zarar ve zarara karşı zarar yoktur" anlamındaki genel mahiyet içeren hadisin temel alındığı, ancak çoğunlukla Hanefi ve Maliki alimlerin görüşlerinin uygulandığı zikredilmektedir. O'Meara, bu alimlerin eserlerinde yer alan şehrin mimari dokusu ile hukuki dokunun ilişkisine dair bir kritik sunmakta ve hukuki estetiğe dair "yerel şartlara cevap veren bir başvuru kaynağı" nitelemesi yapmaktadır. Bu bölümde yazar aynı zamanda şehrin İslamiliği tartışmasında, açık ifadelerle kendi yorumunu sunmaktadır. Buna göre mimari mekânın İslam tarafından modifiye edildiğini, ancak modifiye edilmekle İslam'dan kaynaklanmanın aynı şey olmadığını, bu nedenle sözde İslami şehir kategorisi başlığının geçerliliğini kanıtlamak için kullanılamayacağını (s.107) beyan etmektedir. Fakat Fes'in modern öncesi dönemi duvar düşüncesinde olduğu gibi bu kategorinin bireysel parçalarının İslami olarak tanınan tarihi şehirselleşmeyi oluşturduğu zikredilmektedir.

IV. bölümde, duvarlar kitabının hukuki temelleri araştırılmaktadır ve eserin en teknik aynı zamanda en metodolojik bölümüdür. Bu bölümde İslam hukukunun, asıllar üzerine inşa olduğu, fıkıhın temelleri (asılları) bilinirse duvarların özünde ne olduğunun bilineceği, İslam hukuku Müslüman şehir kültürünün özünü teşkil ettiği için bir duvarı hukuken teşhis etmek, normatif de olsa onu kültürel olarak teşhis etmek anlamına geleceği fikri örf, amel, zaruret ve maslahat kavramları temelinde işlenmektedir. Sonuçta amel, duvarlar kitabı ve örf arasında bağlantı kurularak Müslüman Arap şehrinde hukuki estetiğin gelenek veya örf tarafından tartışıldığı ispat edilmeye çalışılmaktadır. Yazara göre "duvar düşüncesi"nin hukuki somut hali olan gelenek, duvarın normatif manasının esasını oluşturmaktadır.

Önceki bölümde duvarların koruyucu özelliğini haya mefhumuyla tanımlayan yazar V. bölümde, bu yorumunu güçlendirmek için *Risale el-mudûn* külliyyatından deliller getirmektedir. Ayrıca bu bölümde yazar, duvarların, hayanın geleneksel düzlemdeki mekânsal etkileri olan "ayırma" ve "tersine çevirme" görevini üstlendiğini iddia etmektedir. Fes'in labirente dönüştüğü mekânı anlamak için duvarların bu yorumuna dikkat çekmektedir. Nitekim Fes duvarlarını, hayanın mimari olarak cisimleşmiş hali olarak tanımlamaktadır. Duvarın bu manası ile varılan sonuç, duvarları ile tanımlanan ve belirlenen bir şehir olan modern dönem öncesi Fes'in yerinin fiziksel ve sosyolojik olarak ayırma ve tersine çevirme mekânı olduğudur. Yazarın bu bölümde, giysinin ve haya davranışlarının da mekânı ayıran ve tersine çeviren etkisi olduğu vurgusu özgün düşünsel bir katkı olarak görülmektedir.

Eserin son bölümünü oluşturan VI. bölümde yazar, Fes'in ilk duvarlarının analizi bağlamında birinci bölümde şerifçilik olgusu üzerinden dile getirdiği siyasi ideolojik bakışı "Fes'in kuruluş efsanesi" diye adlandırdığı mitik bir paradigma kalıbına sokarak

analiz etmeye çalışmaktadır. Bu efsanenin, [H.z.] Peygamber'in siretindeki “İslami siyasi devlet Medine'nin oluşumu” ile alakalı olarak kaydedilen “mitik bir kuruluş paradigmasının ritüelistik olarak yeniden sahnelenişi olduğunu” iddia etmektedir. Fes'in, mitsel olarak kuruluş tarihinde dört unsura dikkat çekmektedir: “yükseltilmiş statü”, “rahip figürü”, “daha önceki durumu tersine çevirme”, “bir yetki alanının sınırlarının tersine çevrilişi veya İslam hakimiyeti ile selamet bulmuş şehir”. Bu unsurları Medine'nin ve Fes'in kuruluşundaki ortak ideolojik unsurlar olarak değerlendirmektedir. Paradigmanın özünde yatan şeyin bu araştırmacının duvar tanımı ve duvarın tanımlandığı mekânın II. ve III. bölümlerdeki sosyolojik ve kültürel gözlemlerle uyum içinde olduğu gösterilmeye çalışılmaktadır. Yazar aslında bu bölümde bir tür Müslüman şehir tarih yazımı eleştirisi yapmaktadır. Fes ile Medine'nin kuruluşunda söz gelimi bu mitik benzetmeyi yaparken gizil bir siret yazımı eleştirisi yaptığı da gözden kaçmamaktadır.

Kitabın başında, eserde kullanılan fotoğraf ve haritaların listesi verilerek, bunların kaynakları sıralanmıştır. Eserin sonunda ise duvarlar kitabındaki dava örneklerini gösteren ekler bölümü, terimler sözlüğü ve zengin bir bibliyografya bulunmaktadır. Eserin orijinalinde isim ve konu indeksi de bulunmaktadır. Tercüme esnasında ne yazık ki, isim ve konu indeksi eserden çıkarılarak alfabetik sıranın dahi gözetilmediği bir terimler sözlüğü kitaba eklenmiştir. Ayrıca eser Türkçe olarak basılırken dizgisinde meydana gelen hatalar okuyucunun gözünden kaçmamaktadır. Diğer yandan eserde çevirmenin veya yayınevinin önsözü de bulunmamaktadır. Bu durum eserde yer alan köşeli parantezlerin ilk bakışta yazara mı çevirmene mi ait olduğu konusunda şaibe doğurmaktadır. Çevirmenin, ayetlerin İngilizce'den Türkçe'ye çevirisinde umumiyetle *Diyanet Meali*'ni esas aldığı gözlemlenmiştir. Ancak buna dair hiçbir açıklama yer almamaktadır. Eserin gözden geçirilmiş yeni bir baskısının yapılması ve bu baskıda, önsöz veya yayıncının notu bölümlerinin eklenmesi elzem görülmektedir.

Ele aldığımız bu eser, İslam şehir ve mimarisine yönelik ele alınan sayılı çalışmalardan birini teşkil etmektedir. Eser, akademik perspektiften okuma yapmak isteyenlere farklı bir bakış açısı sunacaktır.

Modernliğin Eşiğinde Bir Osmanlı Şehri: Halep

Abraham Marcus, Çev. Mehmet Emin Baş, İstanbul: Küre Yayınları, 2013, 471 sayfa.

*Mahmut Emre ARSLAN**

Şehirlerin tarihine dair bilgilerin kayda geçirilmesi çok öncelere dayansa da bir disiplin olarak “şehir tarihi” takriben altmış yıllık bir maziye sahiptir. İnsanın içerisinde yaşadığı şehri merak etmesi ve tanıma gayreti neticesinde ortaya çıkan şehir tarihleri

* Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Öğrencisi,
mahmutemre.arslan@gmail.com

modern araştırmalarla farklı bir veche kazanmıştır. Klasik literatürde daha çok siyasi, coğrafi, askeri ve biyografik ögelere ağırlık verilmişken, modern çalışmalarla birlikte şehirlerin tarihi daha ayrıntılı şekilde incelenmeye başlanmıştır. İnsan hem diğeri insanlarla hem de şehirle olan münasebeti irdelenmek suretiyle, bu tarz tarih yazımının ana unsuru olmaya başlamıştır. Çünkü coğrafiyanın, dolayısıyla şehrin insan üzerinde her ne kadar etkisi varsa da, şehri oluşturan, düzenleyen ve kültürünü harmanlayan ana dinamik insandır. Abraham Marcus'un "Modernliğin Eşiğinde Bir Osmanlı Şehri Halep" ismiyle tercüme edilen eseri de modern şehir tarih yazımına örnek gösterilebilecek önemli bir çalışmadır.

Abraham Marcus, Texas Üniversitesi'nde modern Ortadoğu tarihi ve siyaseti, Osmanlı tarihi, Ortadoğu'nun müzik kültürleri ve Ortadoğu Yahudileri konuları hakkında dersler vermektedir. Yazarın, erken modern ve modern Ortadoğu'nun toplumsal ve kültürel tarihi, şehirler ve şehir hayatı, İslam hukuku ve uygulamaları, müzik ve toplum alanlarında yayınlanmış çok sayıda çalışması vardır. Marcus, inceleyeceğimiz eseriyle 1991 senesinde "Middle East Studies Association Albert Hourani Ödülü"nü kazanmıştır. Kitabın ithaf bölümünden anlaşıldığı üzere yazarın annesi, babası, kayınvalidesi ve kayınpederi Halep'te yetişmiştir. Bu nedenle kitapta yazara ait bilgilerin daha fazla ve detaylı verilmesi, yazarın Halep'e olan ilgisini ortaya koymasından daha uygun olabilirdi.

Küre Yayınları tarafından yayınlanan eserin tercümesini Mehmet Emin Baş yapmıştır. Kitap dokuz bölüm, giriş ve sonuçtan oluşmaktadır. Sonuç bölümünden sonra şehrin nüfusuna dair bir ek verilmiştir. Bunların dışında kitap içerisinde dört harita, on tablo ve altı resim bulunmaktadır. Haritalar her ne kadar yeterli olsa da ticaretin anlatıldığı dördüncü bölüme ticaret yollarını gösteren bir harita eklenmesi teknik açıdan daha verimli olabilirdi. Kitabı oluşturan dokuz bölüm Halep'in bulunduğu coğrafyayı, yerel bilinci, toplumdaki grup yapılarını, merkez-taşra ilişkisini, şehrin yönetimini, iç ve dış ekonomik yapıları ve dinamikleri, insanların zihniyetini, yaşanan sağlık sorunlarını ve ölümü, mekânı algılayış tarzlarını ve mahalle hayatını ayrıntılarıyla içermektedir.

Abraham Marcus'un ilk dikkat çektiği mevzu 18. yy.'da Halep'e ya da genel olarak Ortadoğu toplumuna hangi açılardan yaklaşılması gerektiğidir. Yazar, modernleşme ile Avrupa merkezli tarih anlayışının hâkim olmaya başladığını belirtir. Ancak hâkim olan bu anlayış neticesinde ortaya çıkan ve Ortadoğu için çizilen kapalı, gerici, basit ve durağan dünya imajının sorgulanması gerektiğini söyler. Batılılaşma neticesinde 19. yy. Osmanlı toplumunun değişmeye başladığı doğrudur. Lakin 18. yy için bunu söylemek zordur. Aynı zamanda Avrupa merkezli bakış açıları modern öncesi Ortadoğu toplumunu kendi iç dinamikleri üzerinden değil de başka bir çağda başka bir toplumun tecrübeleri üzerinden değerlendirmektedir. Bu durum 18.yy'da mevcut olan yapıyı tam manasıyla anlayamadan Ortadoğu hakkında varılması gereken hükümlerin birtakım genellemelerle geçiştirilmesine ve basitleştirilmesine yol açar.

Peki Ortadoğu'daki bunca şehir yerine neden Halep incelenmeye değer görülmüştür. Kitap'tan anlaşıldığı üzere bunun birkaç nedeni vardır. Öncelikle Halep, Ortadoğu'nun İstanbul ve Kâhire'den sonra en büyük şehri mesâbesindedir. Yüz bini geçen nüfusuyla o zamanın bir Arap metropolü olan Halep aynı zamanda Kuzey Suriye'nin idari başkentidir. Bununla birlikte ticari açıdan önemi olan Halep, Doğu-Batı arasındaki alışverişin en meşhur merkezlerinden biridir. Tekstil imalatı da şehrin önemli bir ticari ayağıdır. Halep diğer Arap şehirlerine kıyasla Osmanlı kültürüyle daha fazla haşır neşir olmuş, pek çok alanda Osmanlı ile derin bağlar kurmuştur. Bu hususa şehrin coğrafi konumunun izin vermiş olması muhtemeldir. Çünkü hem seyahat güzergahı üzerinde hem de diğer Arap şehirlerine göre Anadolu'ya daha yakındır. Halep şehrinin incelenmesine sebep olan en önemli hususlardan birisi de, temel özellikleri bağlamında çağdaşı olan kentlere benzer bir toplum yapısı arz etmesidir. Bunlarla birlikte tarih yazımında yer alsın da Halep hakkındaki verilerin düzensiz ve sınırlı olması, şehirdeki aile hayatı, popüler kültür, okuryazarlık, kadınlar, çocuklar, sosyal tabaka, hukuk sistemi, komşuluk vb. günlük hayatın birçok veçhesi hakkında yeterli verinin olmayışı araştırmaları tetikleyen unsurlardır.

Yazar, giriş bölümünde eserini yazma amaçlarını belirtmektedir. Söz konusu amaçlarını şu şekilde özetleyebiliriz. Yukarıda da belirttiğimiz gibi modern öncesi Ortadoğu toplumunu Avrupa merkezli kalıplarla anlamaya çalışmak yanlış bir yoldur. Zira hangi toplum bir çalışmaya konu olursa ilk olarak o toplumun zaman ve mekân açısından dinamikleri esas alınmalıdır. Dolayısıyla Ortadoğu toplumlarını ve tarihini daha kapsamlı ve doğru bir şekilde inceleyebilmek için bir yol arayışı, kitabın esas amacını oluşturmaktadır. Bununla birlikte Ortadoğu toplumları için kullanılan "geleneksel" "modern öncesi" ve "İslâmî" gibi vasıflar içi dolu ve durumu tam manasıyla izah edecek kadar açıklayıcı tabirler değildir. Kitap bu vasıfların içlerini zaman ve mekâna uygun kesin anlamlarla doldurmaya ve Ortadoğu toplumları için ne ölçüde kullanılabileceğini göstermeye çalışmaktadır. Yazar, Halep şehrinin tarihindeki ana boşlukları doldurarak toplumun dünyasını yeniden inşa etmeyi, insanların yaşam tarzlarını ve tecrübelerini anlamayı ve bir yüzyıl içerisinde yaşanan hadiselerin dinamiklerini aydınlatmayı hedeflemektedir. Bütün bunların yanında pratik bir amaç da güden yazar, bu alanla ilgilenen araştırmacıları ve genel okuru kuşatacak şekilde giriş mahiyetinde bir eser ortaya koyduğunu söylemektedir.

Eserin geniş bir kaynak yelpazesi vardır. Öncelikle yazar, çalışmayı hazırlarken kaynak açısından bazı zorlukların olduğunu anlatır. Çağdaş çalışmaların ele aldığı mevzuların dağılımındaki eşitsizlik, toplumda hikâye, âdâb-ı muâşeret gibi çoğu şeyin şifahen aktarılması, yerel müelliflerin derinlemesine analiz ve yorum yapmaması, günlük, hatırat, otobiyografi ve mektuplaşmanın az olması bunlardan bazılarıdır. Bir de Osmanlı'nın gelirler, fiyatlar, işsizlik, okuryazarlık, suç, göç vb. konularda rakamsal veriler sunan sistematik kayıtlar tutmaması da zorluklar arasındadır. Tüm bunlara rağmen yazar geniş bir kaynak çeşidine de sahiptir. Resmî belgeler, biyografiler,

Hristiyan kiliselerinin kayıtları, Yahudi hahamlarının metinleri, Avrupa konsolos, tüccar ve seyyahlarının metinleri, gözlemleri ve yorumları ve bölge halkının özellikle de o dönemde ki tarihçilerin eserleri kaynak listesini oluşturmaktadır. Yazar hususen metin boyunca yerel tarihçilerden ve Avrupalılar'ın gözlemlerinden çokça yararlanmışır.

Eserin bel kemiğini oluşturan en önemli kaynak ise “şer’iyye sicilleri” denilen mahkeme kayıtlarıdır. Sicillerin olmaması durumunda kitabın büyük bir kısmını yazmanın mümkün olamayacağını yazarın kendisi belirtmektedir. Mahkemelerin sivil ve adli her türlü davaya bakmaları, tapu ve kontrat gibi noter işlerini yürütmesi ve şehirde birçok resmi işin hallolduğu idari bir merkez oluşu bu kaynağın önemini ortaya koymaktadır. Kaynaklarda pek fazla görünmeyen kadınlar ve sıradan insanlar bu kayıtlar vesilesiyle gün yüzüne çıkmaktadır. Yazar, çalışmayı ortaya koyarken 50.000 vakayı içeren çeyrek asrın kayıtlarını incelemiştir. Eserin en özgün tarafı şer’iyye sicillerinin kullanılması ve bu kayıtların akıllıca işlenebilmesidir. Yazar, bu kaynağı kullanarak şehir tarihinin meçhul kalmış birçok alanına nüfuz etmemize imkân sağlamıştır.

Yazar, Halep tarihi üzerine yapmış olduğu araştırma hususunda birkaç noktaya dikkat çekmektedir. Modern öncesi toplum için birçok genellemenin yapıldığını belirttikten sonra ailelerin korunaklı bir mahremiyet içerisinde olduğu, mahallelerin aynı sosyal tabakaya mensup insanlar tarafından iskân edildiği gibi konuları yaygın olan genellemelere örnek olarak verir. Ancak sıkı bir bilimsel araştırma neticesinde çoğu kanaatin ve genellemenin değişebileceği görülecektir. Toplumun tarihi daha doğru ve eksiksiz anlaşılabilmesi için olması gereken ile gerçek hayattakilerin uyumsuzluğu ve gerçekliklerin çeşitliliği göz ardı edilmemelidir. Dikkat çekilen bir başka nokta ise İslâm’ın toplum içerisindeki rolünün doğru bir biçimde tanımlanması gerektiğidir. İslam çerçevesi dışında gelişen birçok mevzunun olduğunu belirten yazar, İslam dışında olan ama Halep toplumunda görülen unsurların kültüre dahil edilmesi gerektiğini savunur.

Birinci bölüm bir mekân olarak Halep’i ve çevresini anlattıktan sonra yerel bilinç konusuna odaklanmaktadır. Halep’in coğrafya içerisindeki konumu ve bazı özellikleri belirtilir. Halep’in tarihine dair kısa bir izahtan sonra özelde Halep toplumunun, genelde Ortadoğu’nun devlet ile olan ilişkisi anlatılır. Şehrin yönetimi merkezden gönderilen ve daha çok Türk ya da Türkçe konuşan yöneticiler tarafından sağlanır. Tebaanın yönetime katılması teşvik edilmezken kendilerinden istenen sadece devlete itaat ve sultana bağlılıktır. Daha sonra yerel bilince değinen yazar toplumda etnik bilincin zayıf olduğunu daha çok inancın birliktelik rolünü oynadığını belirtir. Halkın yönetimi nasıl karşıladığı, zengin kesimin Osmanlı elitine dahil oluşu, Osmanlı’nın 18. yy’da ki durumu, ticaret, göçler, Avrupa’nın Ortadoğu için ne anlam ifade ettiği, bölgenin yapısı ve yerel kimlikler bu bölümün kısaca irdelediği mevzulardır. Bu bölümde değinilen mevzular ileriki bölümlerde ayrıntılı olarak işlenecektir.

Halep halkı çeşitliliği doğal karşılamaktadır. Hayatın bütününe yayılan bu çeşitliliğin ve statü, sosyal ilişki, kültürel tutum ve toplumsal kimlik arasındaki farklılıkların sebepleri inanç, cinsiyet ve zenginliktir. Halep toplumunda Müslüman, Hristiyan ve Yahudiler'in oluşturduğu üç temel inanç yapısı vardır. Toplumun seksen-doksan bin kadarını Sünni Müslümanlar, yirmi bin kadarını Hristiyanlar ve üç-dört bin kadarını da Yahudiler oluşturmaktadır. Kadın ve erkeğin toplumda farklı rollere bürünmesi gerektiği, toplumda hâkim olan görüştür. Ancak bu anlayıştan kadının toplum dışına itildiği sonucu çıkmamaktadır. Pek çok alanda kadınlar özellikle vakıflar aracılığıyla kendilerine yer bulabilmiştir. Yüksek statü mevzusuda kitap içerisinde işlenen önemli bir konudur. Yüksek statünün kaynağı zenginlik, makam, askeri güç, dini meslek, eğitim ve itibarlı bir soydur. Bu bölümde gayrimüslim ve Müslümanlar arasındaki ilişkiler, kadınların ve erkeklerin toplumdaki konumu, yüksek statünün kaynakları, toplumdaki tabakalaşma ayrıntılarıyla işlenmiştir.

Üçüncü bölüm iktidar, siyaset ve hukuk bağlamında Halep'i anlatmaktadır. Osmanlı otoritesinin mahiyeti, halk ayaklanmaları, siyasi çekişmeler, devletin toplumla olan münasebeti, devletin ve yerel yönetimin işleyişi, kadınların görevleri, mahkemelerin işleyişi ve toplumsal otokontrol bölümün ana mevzularıdır. Yazar, devlet-yerel otoriteler-halk arasındaki ilişkileri oldukça detaylı tasvir etmiştir. Devlet, 18. yy'ın büyük bir kısmında otoritesini korusa da, 1770'lerden itibaren gücü kademeli olarak azalmaya başlamıştır. Bu dönem artık yerel ailelerin güçlendiği ve birçok siyasi çekişmenin önünün açıldığı bir dönemdir. İtibarlı ailelerin güçlenmesi ve zaman zaman halkın desteğini almaları neticesinde valileri sindirmeye ve hatta şehirden kovmaya dahi güçleri yetmiştir. Aynı zamanda bu bölümün geniş bir kısmını da hukuk kurumları, işleyişi, eksiklikleri, halk nezdindeki yeri vb. konular oluşturmaktadır.

Dördüncü ve beşinci bölümlerde Halep'in ekonomisini ele alan yazar, geçimin nasıl sağlandığını, zenginliğin kaynaklarını, şehir içindeki pazarları, çalışan nüfusu, sanayi, ticaret ve piyasayı, ailenin ekonomik yapısını ve hayırseverliği irdelemiştir. Halep'te ekonominin gidişatı dört ana etken ile dışa bağımlıydı. Bunlar gıda, kırsal kaynaklar, güvenlik ve ticarettir. Gıda temini özellikle kıtlık dönemlerinde çok belirleyici bir faktör oluyordu. On yılda bir tekrar eden kıtlıklar adeta hayatın tabii bir ritmi haline gelmişti. Kıtlık dönemlerinde çevre bölgelerden tahıl temini yapılıyor ve böylece ihtiyaç kapatılmaya çalışılıyordu. Kırsal alan ise bilhassa zenginler için muazzam bir kaynak sağlıyordu. Ekilebilir geniş araziler ve borca, krediye ve birçok ürüne ihtiyacı olan sayısız köylü büyük bir imkandı. Şehrin dış dünya ile olan iletişimi de bu kırsal bölgelerden sağlanıyordu. Bu bölgelerdeki güvenlik zafiyeti hem ticaret ve seyahati engelliyor hem de yerel halkın köylerinden kaçmasına sebep oluyordu. Özellikle güneyden gelen bedevi kabileler ve bazı yerel aşiretler güvenlik tehdidinin ana unsurlarıydı. Geçiş güzergahlarını tutan bu güçler haraç kesiyorlar ve güvenlik güçleri tarafından zor alt edilebiliyorlardı. Yerel unsurlar veya tüccar kervanları bu güçlerle uzlaşmayı bir çözüm yolu olarak benimsemişti. Çünkü malları yağmalandığında

verecekleri haraçtan çok daha fazlasını kaybediyorlardı. Şehrin yöneticisine başvursalar da çoğunlukla giden mal geri gelmiyordu. Şehrin en önemli unsurlarından birisi de ticarettir. Doğu-Batı arasında önemli bir ticari merkez olan Halep, Çin ve Hindistan'dan gelen ürünleri ve İran üzerinden gelen ipeği buradan Avrupa'ya pazarlıyordu. Ancak keşifler neticesinde Ümit Burnu güzergahının işlemeye başlaması yavaş yavaş ticaretin seyrini de değiştirmeye başlamıştı. Buna 18.yy'ın başlarında İran'ın hem Rusya hem de Osmanlı ile girdiği savaşlar neticesinde İpek ticaretinin sekteye uğraması da eklenince Halep'in ticari misyonu yavaş yavaş azalmaya başlamıştır.

Yazar, altıncı bölümde din ve inanca, popüler kültüre, okuryazarlığa ve yüksek öğrenime dair konulara yer vermiştir. Dinin toplumdaki konumunu anlatan yazar, popüler kültürün de yaygın olduğunu belirtmektedir. Batıl inançlar, büyü, yemek çeşitleri, giyim modası, müzik ve eğlenceye dair anlatımları Halep kültürünün çok çeşitli öğelerden oluştuğunu meydana çıkartmaktadır. Toplumda eğitim düzeyi ise genel olarak iptidai seviyededir. Yüksek öğrenimi daha çok küçük bir kesim sürdürmektedir. Ancak toplum içerisinde ulemâ ve okuryazar kesim gereken saygıyı görmektedir. Yedinci bölüm ise daha çok sağlık meselelerine dair konuları ele almaktadır. Sağlık problemleri, problemlerin kültürel sebepleri, ölümün yaygınlığı ve toplumdaki karşılığı ve özellikle veba bu bölümün içeriğini oluşturmaktadır.

Sekizinci ve dokuzuncu bölümler Halep toplumunun mekân algısını, inşa faaliyetlerini, şehrin nasıl geliştiğini, kamu hizmetlerini, mahalle hayatını ve mahremiyeti ele almaktadır. Halep şehri geniş, kamu binalarıyla donatılmış, rahatlık, güvenlik ve mahremiyet esaslarına göre düzenlenmiş bir şehirdir. Devlet, şehrin sorunlarıyla ve hizmetleriyle ilgilenmek için nadiren devreye girmektedir. Bu işler daha çok hayır faaliyetleri ve mahallenin kendi iç dinamikleriyle çözülmüyordu. Şehir dokuz kapısı olan müstahkem surlarla çevrilidir. Şehrin yerleşim alanı yaklaşık olarak 3,8 kilometrekarelik bir alandı. Şehirde ulaşım yaya olarak sağlandığı için herkes yakın mesafenin rahatlığını istiyordu. İnsanların günlük ihtiyaçlarını temin edilebileceği yerlerin mahalle aralarına dağılması bu talebi karşılar niteliktedir. Halep'te evler iki katlıdır. Bu hususta sadece camilerin minareleri ve kubbeleri istisna teşkil eder. Şehrin merkezini Batı surlarıyla iç kalenin arası oluşturuyordu. Birçok kamu binası, hamamlar, medreseler, hanlar, camiler vs. burada bulunuyordu. Sokaklar şehir alanının en fazla %10'unu kapsıyordu. Karmaşık görünse de bu sokak yapısının kendi iç mantığı vardı. Şehrin yoğun olmayan kısımlarının mahrem bir havası vardı. Bu hususiyet halk tarafından yüceltiliyor ve hukuki destek alıyordu. Çıkamaz sokaklar sakinlerin ortak malıydı ve eğer istemezlerse dışarıdan gelenleri sokmayabilirlerdi. Hatta bir mahallede dükkanının başka girişi olmasına rağmen kendi sokaklarına kapı açtıran iş yeri sahibi dava neticesinde ikinci kapıyı kapatmak zorunda kalmıştı. Şehir halkı genel ihtiyaçlarını mahallelerinden sağlıyordu. Bu nedenle sosyal hayatlarının merkezini mahalleler teşkil ediyordu. Halep'te 18. yy'da seksen iki mahalle bulunuyordu. Kitapta

bu mahallelerin yerlerini gösteren ve aynı şekilde bölgelerdeki ev fiyatlarının seviyelerini gösteren iki plan bulunmaktadır. Bunlar okuyucu için büyük kolaylık sağlamaktadır.

Sonuç bölümünde ticaret, siyasi istikrar, suç, gıda temini, sağlık koşulları, göç, moda gibi cüz'i konularda bazı değişimler yaşansa da toplumsal yapı, fikir ve inanç dünyası, yönetim sistemi, kurumlar, nüfus yapısı ve genel hatlarıyla hayat tarzının süreklilik gösterdiğini belirtmektedir. Kitap boyunca da sürekli atıf yaptığı "süreklilik" kavramı üzerinden yazar 18. yy Halep toplumunu incelemiştir. Ortaya koyduğu veriler ve çıkarımlar süreklilik kavramının yüzyıl boyunca devam ettiğini kanıtlamaktadır. Ayrıca yazar, çalışması boyunca genelleme yapmaktan kaçınmış ve farklılıklara dikkat çekmiştir. Bir şehrin tarihini incelemek ve toplumunu anlayabilmek açısından kapsamlı ve örnek olabilecek bir metin ortaya koymuştur. Şehir ve toplum tarihine merak duyan herkesin okuyabileceği, teknik terimlere boğulmamış bir üslupla kaleme alınması eserin çekiciliğini artıran önemli bir unsurdur.

Kıyametin Gölgesinde Yeni Dini Hareketler ve Şiddet

Emine Battal, Okur Akademi Yayınları, 1. Baskı, Şubat 2018, İstanbul

*Furkan YILMAZ**

Batı-Hristiyan kaynaklı olarak telakki edilen, aynı zamanda diğer dinsel geleneklerde de bulunan dini çeşitlilik, özellikle 20. yy. başlarında artarak gelişmiş, yaygınlaşmış ve kurumsal faaliyetler şeklinde varlığını sürdürerek son yüzyılda "Yeni Dini Hareketler" adıyla anılmaya başlanmıştır. Özellikle Amerika Birleşik Devletleri bünyesinde sayıları yüzleri aşan Yeni Dini Hareketler'in varlığı dikkat çekmektedir. Söz konusu oluşumların özellikle protesto hareketleri olarak görüldüğü düşünülmektedir. Yeni Dini Hareketler başlıklı bu çalışma, özellikle ülkemizde bu konuda yapılan araştırmaların da kısıtlı olması nedeniyle okuyucular için önem arz etmektedir. Eserde Yeni Dini Hareketler'in genel özellikleri ve oluşum süreçlerindeki nedenler, özel olarak da şiddet ile ilgili yanları ortaya konmuş olması nedeniyle okuyucu için önemli bir boşluğu dolduracağı söylenebilir.

Çalışmanın önsöz bölümünde Battal, Yeni Dini Hareketler'in içinde yaşadıkları toplumdan ve inançlarının dayandığı geleneklerden oldukça farklı nitelikler barındırması bakımından kendi aralarında farklılaştıklarını ifade etmektedir. Yeni Dini Hareketler'in ortaya çıkışları ve gelişimleri açısından karmaşık süreçler barındırmalarının, bir takım ortak unsurlara sahip olsalar da inanç ve uygulama bakımından oldukça farklı bir yapı arz etmeleri, onlarla ilgili tek tip bir tanımlama yapılmasını zorlaştırdığına değinen Battal, Yeni Dini Hareketler'i farklı tip ve

* Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrencisi,
furkan_yilmaz15@erdogan.edu.tr

kategorilere ayırmak için bazı tasnif örneklerine yer vermektedir. Araştırmanın giriş bölümünde yazar, araştırmanın konusunun din ve şiddet ilişkisi bağlamında değerlendirileceğine işaret eder. Daha sonra yazar, çalışmanın amacını “Yeni Dini Hareketler’de şiddete yönelik söylemlerin yanı sıra şiddete neden olan faktörleri tespit etmek ve bu tespitlerden hareketle Yeni Dini Hareketler’in şiddeti meşru kılan bir mekanizmaya dönüşüp dönüşmediğini ortaya koymaktır“ şeklinde tanımlamaktadır. Yazar, çalışmanın giriş bölümünde şiddetin üzerinde durulacağını, çalışmanın da özellikle ‘Beş Büyük’ olarak adlandırılan Halkın Tapınağı, Branch Davidian, Güneş Tapınağı, Cennetin Kapısı ve Aum Shinrikyo Hareketler’i ile sınırlı olduğunu ancak konunun önemine göre diğer Yeni Dini Hareketler nitelikli oluşumlardan örnekler vermek suretiyle sınırlandırıldığını belirtir.

Giriş bölümünün ardından çalışma iki temel bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm kendi içinde üç alt başlıktan oluşuyor. İlk alt başlıkta şiddet olgusu üzerinde duruyor, şiddetin tanımını yapıyor, farklı disiplinler ile ilişkisine de değiniyor. Daha sonra yazar şiddetin kaynağını ele alıyor ve kaynak hakkındaki yaklaşımları zikrediyor. Ardından yazar şiddetin meşrulaştırılması konusuna değiniyor. Bu noktada şiddetin meşrulaştırılmak için hangi gerekçelere dayandırıldığını zikrediyor. Daha sonra yazar, şiddet ile ilişkisi bakımından geleneksel dinleri konu ediniyor. Dinler ve şiddet içerikli uygulamalarından örnekler veriyor. Özellikle dinlerde savaş konusuna değinen Battal, Hinduizm, Hristiyanlık, Budizm, Caynizm, Yahudilik ve en son olarak da İslam dinindeki şiddet içerikli örnekler yer veriyor. Ancak İslam’ın şiddete bakışını diğer dinlerden ayrı tutmayı da ihmal etmiyor.

Yazar bu noktadan hareketle din-şiddet ilişkisi bakımından öne sürülen teorileri ele alarak din ve şiddet ile ilgili çalışmaları olan farklı kişilerin yaklaşımlarını değerlendirmektedir. Battal birinci bölümün son ana başlığında ise şiddet bağlamında Yeni Dini Hareketler’i ele alıyor. Söz konusu oluşumları ilk olarak barışa yönelik faaliyetleri açısından inceliyor. Daha sonra şiddete dayalı yönleri ile öne çıkan hareketleri konu edinen Battal, özellikle apokaliptik inanç sisteminin şiddet noktasında ne derece önemli olduğunu vurguluyor. Şiddet ile ön plana çıkan bu hareketlerin faaliyetlerinden de bahsediyor. Araştırmacı daha sonra şiddet ile ilişkileri bakımından Yeni Dini Hareketler’in tasnifini ele alıyor. İlk başlıkta devrimci hareketleri ele alan Battal, el-Kaide, Eski İnananlar, Hristiyan Kimliği gibi hareketleri kısaca tanıtmaktadır. İkinci başlıkta kırılğan hareketleri ele alan yazar, burada da beş büyük Hareket’in faaliyetlerine kısaca değiniyor. Bu bölümün son başlığında ise saldırıya uğrayan hareketleri ele alan yazar şiddete maruz kalan bazı Yeni Dini Hareketler’i konu ediniyor.

Battal çalışmanın ana esasını oluşturan ve çerçevesini çizen beş büyük hareketi birinci bölümün son başlığında ana hatları ile incelemektedir. Bunlardan birincisi Halkın Tapınağı Hareketi’dir. Yazar bu hareketin birkaç farklı dini ve ideolojik sistemin bir araya getirdiği eklektik bir yapıdan oluştuğuna dikkat çekiyor. Hareketin kurucusu

olan Jim Jones hakkında bilgiler veriyor. Daha sonra bu hareketin Peder Divine'ın lideri olduğu Barış Misyonu Hareketi ile olan ilişkisini ele alıyor. Bu hareketle olan ilişkisi ile Halkın Tapınağı Hareketi'nde belli başlı değişiklikler de meydana geldiği görülüyor. Yazarın ele aldığı ikinci hareket ise Branch Davidian Hareketi'dir. Yazar bu hareketin de diğer bazı Yeni Dini Hareketler ile ilişkisi olduğunu zikrediyor. Davidian Hareketi'nin oluşum süreci hakkında geniş bilgilere değiniyor. Özellikle hareketin lideri olan David Koresh ve onun tutumlarına genişçe yer vererek, hareketin şiddet unsuru içeren faaliyetlerini inceliyor. Bu hareketin FBI ve ATF ekipleri ile olan mücadelesini konu ediniyor. Çalışmada yer alan üçüncü hareket Güneş Tapınağı Tarikatı'dır. Joseph Di Mambro tarafından kurulmuş olan hareket diğer hareketlerde de olduğu gibi dünyanın sonuna ilişkin bazı inanış şekillerinin varlığını sürdürüyor. Tarikatın özellikle üyelerine karşı uyguladığı şiddet unsurları öne çıkıyor. Dördüncüsü Applewhite ve Nettles tarafından kurulan Cennetin Kapısı adlı harekettir. Yazar ilgili kişilerin kendilerini vahiy kitabında yer alan 'iki tanık' olarak tanımladığına dikkat çekiyor. Yine hareketin inanç siteminde apokaliptik unsurların yer aldığı görülüyor. Son olarak yazar Yüce Gerçek isimli doğu menşeli hareketi ele alıyor. Bu hareketin Japonya'da ortaya çıktığı ve Shoko Asahara tarafından kurulduğu belirtiliyor. Bu hareketin en önemli şiddet faaliyetinin 'sarin gazı saldırısı' olduğu zikrediliyor. Hareketin diğer faaliyetlerine de yer veren yazar, hareketin günümüzdeki uzantısına da kısaca değiniyor.

İkinci bölüm de dört alt başlıktan oluşmaktadır. İlk başlıkta Battal Yeni Dini Hareketler'in şiddet söylemlerinin hangi temele dayandığını ele almakta ve bu başlık altında daha çok Yeni Dini Hareketler'in şiddet içerikli sözlü yaklaşımlarının neler olduğuna değinmektedir. Söz konusu hareketlerin liderlerinin telif ettiği eserlerden alıntılar yapmak suretiyle örneklemelerde bulunuyor. Özellikle bu metinlerde taraftar gruplarının intihara sevk edilmesi dikkat çekiyor. İkinci başlıkta ise Battal Yeni Dini Hareketler'de şiddete yol açan faktörleri inceliyor. Bu faktörlerin kendi arasında ortak yanları yedi maddede toplanıyor. Ardından Teolojik faktörler başlığı altında karizmatik liderlik, binyılcı-apokaliptik inanç, düalizm, totaliter yapılanma konularını ele alıyor. Daha sonra Sosyal ve kültürel sebepleri, ekonomik faktörleri, siyasal faktörleri ayrı başlıklarda inceliyor. Ardından şiddetin yönünü ele alıyor ve bu konuyu üç başlıkta inceliyor. İlk başlıkta içe dönük şiddete değinen araştırmacı, Yeni Dini Hareketler'in kendi içlerinde kendi taraftarlarına uyguladığı şiddet eylemlerinin örneklerini veriyor. İkinci başlıkta ise Yeni Dini Hareketler'in kendi taraftarları dışında uyguladıkları şiddet içerikli eylemlerine değinerek dışa dönük şiddet eylemlerini ele alıyor. Üçüncü başlıkta da yazar Yeni Dini Hareketler'e yönelik şiddet eylemlerine değiniyor ve bunları da üç başlıkta ele alıyor. Birinci başlıkta Yeni Dini Hareketler'e karşı zulüm öyküleri oluşturma faaliyetlerini, ikinci başlıkta yeniden programlama uygulamalarını, üçüncü başlıkta da dini gruplara karşı örgütsel şiddete değiniyor ve bu faaliyetler ile ilgili örneklere yer veriyor.

Yazar daha sonra Yeni Dini Hareketler'in uyguladıkları şiddet türlerini konu edinmektedir. Bu şiddet türlerini de beş ana başlıkta ayrıntılı olarak inceliyor. İlk başlıkta yazar hareketlerin kendi taraftarlarına yaptıkları beyin yıkama faaliyetlerine değiniyor. İkinci başlıkta fiziksel şiddeti ele alıyor ve bu da kendi içinde intihar olayları ve cinayetler olmak üzere iki başlıkta ana hatları ile inceleniyor ve örneklere yer veriliyor. Üçüncü başlıkta da Yeni Dini Hareketler'de görülen psikolojik şiddet içerikli sözler ve eylemlere yer veriyor. Dördüncü başlıkta ise Yeni Dini Hareketler'de görülen cinsel içerikli şiddet uygulamalarına değiniyor ve bu faaliyetleri örneklendiriyor. Son başlıkta ise ekonomik şiddeti ele alarak, bu hareketlerin kendilerine nasıl finans sağladıklarından söz ediyor.

Çalışmanın sonuç bölümünde Battal, bu iki bölümün karşılaştırmalı olarak değerlendirilmesine yer vermektedir. Bu noktada yazar şiddetin Yeni Dini Hareketler'in evrensel bir karakteri olmadığını, karizmatik bir lider tarafından yönlendirilen ve apokaliptik inanç sistemi taşıyan, düalist düşünceyi benimseyip kendilerini toplumdan soyutlayan grupların şiddete daha fazla meyyal olduğunu, şiddete yönlendiren Yeni Dini Hareketler'in eylemlerini meşrulaştırmak için çeşitli doktrinler geliştirdiğini, Yeni Dini Hareketler'de ortaya çıkan şiddetin sadece dinsel inanç ve tutumlar ile ilgili olmadığını, bu hareketlerde bir faktörün daha belirgin olmasının yanında tek başına bir faktörün her zaman belirleyici bir unsur olmadığını, Yeni Dini Hareketler'in asıl kurbanlarının kendi üyeleri olduğunu ifade ediyor.

Son tahlilde, Yeni Dini Hareketler'i genel hatlarıyla özetleyen ve bu hareketlerin şiddet ile ilişkisini ele alan bu çalışmanın okuyucu açısından bu konu ile ilgili ihtiyacı karşılayacağı söylenebilir. Ancak çalışmanın özellikle beş büyük hareketle sınırlı tutulmuş olduğu göz önüne alınmalıdır. Bu sınırlılık Batı ve diğer coğrafyaların yanı sıra İslam Dünyası'nda da belli başlı, Yeni Dini Hareketler'in olup olmadığı noktasında konuyu geniş çaplı ele alabilecek müstakil, yeni bir çalışmanın yapılması gerektiğini ortaya koyuyor. Özellikle ülkemizde Yeni Dini Hareketler ile ilgili çalışmaların kısıtlı olması nedeniyle, önerilen çalışmaya duyulan ihtiyaç önem arz ediyor. Ancak Yeni Dini Hareketler ile ilgili genel bilgiler ve şiddete yönelik eylemleri, bunun yanında beş büyük olarak anılan hareketler ile ilgili bilgi edinme noktasında yazarın, oldukça özgün bir çalışma ortaya koyduğu söylenebilir.

Hıristiyan Kültürü ve Hadisler

(Zühd hadisleri-literatürü özelinde)

Özcan Hıdır, İstanbul: İnsan Yayınları, 2017, 784 sayfa.

*Mahmut TOSLAK**

İslâm dininin ve fıkhnın üzerine bina edildiği edille-i erbeadan ikincisi olan sünneti, Hz. Peygamber (S.A.V) efendimizin hadis-i şeriflerinden öğreniyoruz. Hadis-i şeriflerin ise bizlere kadar ulaşmasında selef ve halef âlimlerimiz büyük gayretler göstermiş ve bunun sonucunda da “ulûmu'l-hadis” teşekkül etmiştir. Bu ilimler ile de Hz. Peygamber (S.A.V) efendimizden gelen onun kıymetli sözleri fiilleri, takrîrleri bizlere kadar senedli bir şekilde ulaşmıştır. İslâm dini hiç bir dinde olmayan bir rivâyet yöntemiyle nesilden nesile senedle aktarılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm tevâtürle, hadis-i nebevîler de bir kısmı mütevâtir, bir kısmı da âhâd hadis olarak senedli bir şekilde bizlere kadar ulaşmıştır.

Ne var ki İslâm'ın ilk döneminde müşriklerin ortaya attıkları şâir, mecnûn ve sihirbaz gibi iftiraları, bazen de “esâtîru'l-evvelîn” geçmiş ümmetlerin sözleri diyerek yalanlamaya çalıştıkları İslâm dinini özellikle 18.yüzyıldan itibaren de oryantalistlerin İslâm'ın yahudi ve hıristiyan kültürlerinden beslenerek oluşturulduğu fikrini savunan “İslâm'ın yahudi ve hıristiyan kökeni teorisi”ni ortaya atarak bu çerçevede yoğun çalışmalar yapmak sûretiyle hem İslâm âlemini etkilemeye, hem de ihtidâ ederek İslâm'a girmek isteyenleri yönlendirmeye çalıştıkları görülmektedir.

Oryantalistlerin bu tür çalışmalarına karşı İslâm tarihi boyunca bir takım çalışmalar yapılmış ve yeterli cevaplar verilmiştir. Ancak günümüzde müsteşriklerin çağın getirmiş olduğu her türlü imkânları da kullanarak çalışmalarını yoğunlaştırdıklarını buna karşı ise bu alanda onlara cevap olabilecek çalışmaları yapan ilim adamlarının azlığını esfle müşâhede etmekteyiz.

İşte tam da bu noktada, Arapça, İngilizce ve Hollandaca (Flamanca) bilen, İngiltere ve Hollanda'da oldukça uzun bir süre kalan ve bizzat oryantalistlerin çalışmaları üzerinde araştırmalar yapan, müsteşriklerin kendileri ile de görüşerek onların konuyla ilgili literatürü asıl kaynaklarından da incelemek sûretiyle bu çalışmayı ortaya çıkaran Prof. Dr. Özcan HİDİR, bu alandaki nâdir ilim adamlarımızdan biridir.

Özcan Hıdır “*Hıristiyan Kültürü ve Hadisler*” adlı bu çalışmasında, oryantalistik çalışmalardaki iddialardan hareketle, genelden özele doğru nisbeten spesifik bir alan olan “hıristiyan kültürünün hadislere etkisi” tartışmalarını, zühd hadisleri ve temel bazı zühd literatürü çerçevesinde ele almıştır.

Kitap “önsöz”, “giriş”, üç bölüm, “sonuç”, “bibliyografya” ve “indeks”ten oluşmaktadır.

* İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Öğrencisi

Girişte konuyla ilgili Mesîhiyyât-Nasrâniyyât, zühhd, ruhbânlık-Ascetizm-Monastisizm ve hikmet kavramları, çalışmayla ilgili yönlerinin analizleriyle beraber ele alınmış sonra da çalışmanın metodu hakkında bilgi verilmiştir. Kullanılan kaynaklar ise genel ve özel olmak üzere ikiye ayrılmış, genel kaynaklarda, dinler tarihi, tefsir, kelâm, sîret ve İslâm tarihi gibi ilim dallarındaki, konuyla ilgili bölümlerden yararlanılmış, özel olarak da İsrâiliyyâta dair çalışmalar, müslüman âlimlerin daha ziyâde polemik amaçlı eserleri ve yahudi hıristiyan kültürünün İslâm, Kur'ân, Hz. Peygamber (S.A.V) sünnet ve İslâmî ilimlere etkisine dair şarkiyâtçılara ait çalışmalar kaynak olarak kullanılmıştır.

Yazarın gerek kaynaklar bölümünde (s. 51-73)' gerekse bibliyografyada (s. 715-766) 800'den fazla ilmî eser zikretmesi, yazarın eserinin ne kadar büyük bir emek mahsûlü olduğunu göstermektedir.

Yazar bu araştırmasının, İslâm'ın zuhûru yıllarında Mesîhî-İsrâilî bilgi-rivâyetlerin nakline yönelik tartışmalar ile özellikle şarkiyât çalışmalarının başlangıç yıllarından itibaren (XIX. yüzyılın başları) günümüze kadar, hıristiyan kültürünün genel anlamda hadislere, özeld de zühhd hadislerine etkisine dair görüş-iddia ve tartışmaları hadis tekniği bakımından değerlendiren interdisipliner-multidisipliner-mukayeseli bir çalışma olduğunu söylüyor.

Dolayısıyla da bu araştırmanın dinler tarihini ve özellikle de hıristiyanlık ve doğu hıristiyanlığı tarihi ve kutsal kitaplarını da son derece ilgilendirdiğini bu sebeple de çalışmasında dinler tarihi çalışmalarında da oldukça sık görülen karşılaştırmalı metodun kullanıldığını bildirmektedir. (s. 47)

Mesîhiyyât-hadis-zühhd hadisleri ilişkisine dair çalışmalar eleştirel bir yaklaşımla, sebep-sonuç ilişkisi içinde ele alınmıştır.

Türkçe'de hadislerin İsrâiliyyât ile ilişkisi ele alınsada, meselelerin hıristiyan kültürü-hadis ilişkisi yönünün ele alınmadığı, halbuki şarkiyâtçıların meseleyi tek tek bazı hadisleri hıristiyan kültüründeki arka planını-kökenini araştırarak ısrarla gündeme getirdikleri, dolayısı ile de meselenin “İslâm'ın yahudi-hıristiyan kökeni teorisi” çerçevesinde ortaya koymaya çalıştıkları tesbitinde bulunan yazar bu itibarla konunun son zamanların hadisle ilgili en önemli sorun ve sorunsallardan biri olduğunu söylemektedir.

Yazar buradan yola çıkarak çalışmasını “hıristiyan kültürünün hadislere, özellikle de zühhd hadisleri-literatürüne etkisinin gerçekliğinin olup olmadığı, eğer varsa bunun tarihi zemini-arka planı, hadisler açısından problematiği, boyutları, sebepleri ve sonuçlarının neler olduğu” soru ve sorunsalları etrafında şekillendirmiştir.

Çalışmanın birinci bölümünde ana hatları ile hıristiyanlık tarihi, kutsal kitapları, islamın ilk dönemlerinde incillerin arapçaya tercümesi arap yarımadası hıristiyanları ile Hz. Peygamber (S.A.V), sahâbe ve tâbiûnun dinî kültürel ilişkileri, mâbet, manastır hayatı ve kutsal kitaplar bakımından arap yarımadası, özellikle “Mekke”, “Medine”,

“Necrân” ve “Hîre”nin burada yaşayan hıristiyanlar bakımından konumu ve Hz. Peygamber (S.A.V), sahâbe ve tâbiûn tabakasına etkileri konuları ele alınmıştır.

İkinci bölümde Kur’ân, Hz. Peygamber (S.A.V) ve genel anlamda hadislere hıristiyan kültürü etkisi iddiaları farklı açılardan incelenmiştir. Hadislerle İncillerin mukayesesi de değişik açılardan ele alınarak hadislerdeki isnad olgusuna dikkat çekilmiştir daha sonra da konuyla ilgili öne çıka(rıla)n en belirgin “zühd hadisleri” ve onunla bağlantılı olarak görülen “fiten-melâhim”, “kudsî hadisler”, “mûcizeler” ve “kasasu’l-enbiyâ” bölümlerine dair tartışmalar ele alınmıştır.

Konuyla ilgili hıristiyan kaynaklarından rivâyetlerde bulunan bazı sahâbî ve tâbiiler de tek tek ele alınarak haklarında bilgiler verilmiştir.

Üçüncü bölümde başta Abdullah b. Mübârek ve Ahmed b. Hanbel’in “Kitâbu’z-Zühd”leri olmak üzere zühd ile alâkalı beş eser, hıristiyan kültürü bağlamında, ilgili iddiaları da göz önüne alarak incelenmiştir. Ayrıca zühd kaynaklarında edep-ahlâk-tarih ve tabakât kitaplarında sıkça zikri geçen ve doğrudan Hz. Îsâ’ya veya hıristiyan kaynaklarına atıf yapan bazı sözleri genel anlamda değerlendirmeye tâbi tutulmuştur. Ardındanda İnciller ile birebir anlamda uyuşan zühdle alâkalı on beş hadis, ilgili tartışmaları-iddiaları da ortaya koymak sûretiyle ayrı ayrı tetkik edilmiştir.

Yazar, bu çalışmasında konuyla ilgili bilgi ve rivâyetleri öncelikle hadis kriterleri çerçevesinde tenkitçi bir metodla ele almaya gayret ettiğini, ayrıca Kur’ân ve sünnetin umumu muvacehesinde metin açısından da değerlendirdiğini, meselelerin tarihi, ilmi, psiko-sosyal ve sosyo-kültürel boyutlarına da işaretle bulunduğunu; ancak geleneksel hadis düşüncesinin müdafaasını yapmak, öne çıkarılan tartışmalarda görüş ve iddialarına yer verilen şarkiyâtçılar ile müslüman âlim ve yazarları tenkit etmek ya da savunmak gibi bir hedef gütmeyi ifade etmektedir. Ancak bu tavrın ileri sürülen görüş ve iddialardaki tutarsızlık, önyargı, ithâm, keyfilik ve indilıklere işaret etmesine mani olmadığını da hatırlatmaktadır. (s. 50)

Ayrıca daha ziyâde negatif olarak algılanan Mesîhiyyâtın her fırsatta peşinen negatif bir anlam içerdiği de düşünülmemiş; “pozitif mesîhiyyât”ın da öne çıkabileceği düşünülmiştir.

Yazar, ele aldığı her konuyla ilgili ulaşabildiği bütün literatürü dipnotlarda belirterek konuyla yakından ilgilenen araştırmacı ve okuyuculara kolaylık sağlamayı amaçlamıştır.

Çalışma, araştırma boyunca ele alınan tartışmaların genel bir değerlendirilmesinin ve bazı dikkate değer problemlerin on madde ile belirtildiği bir sonuç (s. 706-713), oldukça zengin bir bibliyografya (s. 715-766) ve karma indeks (s. 768-784) ile son bulmaktadır.

YAYIN ESASLARI

- * *Usul İslam Araştırmaları* uluslararası, hakemli, bilimsel, akademik bir dergidir.
- * Nisan ve Ekim aylarında olmak üzere bir yılda iki sayı yayımlanır.
- * Dergide İlahiyat alanında, daha önce yayımlanmamış Türkçe, Arapça ve İngilizce telif makaleler; kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmeleri ile ilmî röportajlar yayımlanır.
- * Dergiye gönderilecek yazılar, <http://www.usuldergisi.com/tr/makale-yazim-rehberi.html> internet adresindeki “Makale Yazım Rehberi”ne uygun yazılmış olmalıdır.
- * Dergiye gönderilecek makaleler 7500 kelimeyi; tanıtım ve değerlendirme yazıları 1500 kelimeyi geçmemelidir. Makalelerdeki özler en az 200 kelime, anahtar kelimeler en az 5 adet olmalıdır.
- * Dergiye yayın kabulü sadece Usul Makale Takip Sistemi (MTS) yoluyla yapılmaktadır. MTS’de doldurulması mecburi alanlarda gerekli bütün bilgiler tam olarak girilmelidir.
- * Dergiye gönderilen yazılar önce Editörler Kurulu tarafından gaye, konu, muhteva, sunuş tarzı ve yazım kurallarına uyum bakımından değerlendirilir. Kabul edilen yazılar Yayın Kurulunun belirlediği iki hakem tarafından değerlendirilir. Gerek görüldüğü takdirde üçüncü hakem tarafından da değerlendirmeye alınabilir. Hakemlerden en az ikisinin “Yayımlanabilir” raporu vermesi durumunda yazı Yayın Kurulu tarafından tekrar değerlendirmeye alınarak yayına kabul edilir veya gerekçesi gösterilerek reddedilir.
- * Dergide yayımlanan yazıların dil, bilimsel içerik ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir.
- * Dergide yayımlanan yazıların telif hakkı süresiz olarak *Usul İslam Araştırmaları*’na aittir.

EDITORIAL GUIDELINES

- * *Usul Islamic Studies* is an international, refereed, scientific, and an academic journal
- * The journal is published biannually in April and October.
- * The publications of the journal include compilations of previously unpublished journal articles in Turkish, Arabic, and English; as well as reviews of books, journals, conferences, and scientific interviews.
- * The articles that are sent for publication should first be checked to make sure they abide by the rules outlined in the “Article Guidelines” which can be found via <http://www.usuldergisi.com/en/article-guidelines.html>
- * The articles that are sent for publication must not exceed 7500 words for journal articles and 1500 words for review articles. The abstracts of the article must not exceed 200 words with up to 5 keywords.
- * The applications for all publications must be made through the Usul Publication Portal (MTS). All necessary information must be provided to the publisher in the application form.
- * The articles turned in for publication will be reviewed for purpose, subject, content, presentation style, and grammar by the Editorial Board. The articles that are accepted will then be reviewed by two referees that are appointed by the Board. If deemed necessary, a third referee will also be asked to review the article. So long as at least two referees vote in favour of publishing the article, the Board will review the article for the second time, either accepting the article to be published, or rejecting it on justified grounds.
- * The language, scientific content, and the legal responsibility of the published article is the liability of the author(s).
- * The copyrights of the published articles belong to *Usul Islamic Studies* indefinitely.