



ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

Çukurova University

Journal of Faculty of Divinity

Cilt 15

Sayı 1

Ocak-Haziran 2015

T. C.
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
2015 (15/1) Ocak-Haziran
ISSN: 1303-3670

Sahibi

Prof. Dr. Ali Osman Ateş (Dekan)

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Hasan Kayıklık (Başkan), Doç. Dr. Bekir Tatlı, Doç. Dr. Nuran Öztürk,
Yrd. Doç. Dr. Yusuf Gökcalp, Yrd. Doç. Dr. Tuğrul Yürük

Yabancı Dil Editörleri

Okt. Şenel Durmaz- Arş. Gör. Ahmet Rifat Geçioğlu

Redaksiyon ve Dizgi

Doç. Dr. Bekir Tatlı, Suat Aslan

Yazışma Adresi

Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Balcalı Kampüsü, 01330 Sarıçam/Adana

ilahiyatdergi@gmail.com

Makalelerin bilim, dil ve hukuk bakımından sorumluluğu yazarlarına aittir.

Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergi olup yılda iki defa yayımlanır.

Yayın tarihi: Haziran 2015

Ç.Ü. İlahiyat Eğitimi Destekleme ve Geliştirme Derneği tarafından yayımlanmıştır.

Danışma Kurulu

Prof. Dr. Abdülkerim Bahadır, Necmettin Erbakan Üniv.

Prof. Dr. Adnan Demircan, İstanbul Üniversitesi

Prof. Dr. Adnan Koşum, Süleyman Demirel Üniversitesi

Prof. Dr. Ahmet İnam, Orta Doğu Üniversitesi

Prof. Dr. Bilâl Kemikli, Dumlupınar Üniversitesi

Prof. Dr. Halis Albayrak, Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Hasan Onat, Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Kamil Çakın, Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet Ali Kirman, Sütçü İmam Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet Bayraktar, Yeditepe Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet Evkuran, Hitit Üniversitesi

Prof. Dr. Mustafa Ünal, Erciyes Üniversitesi

Prof. Dr. Zeki Salih Zengin, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Bu Sayının Hakemleri

(Hakemlerin isimleri unvan gözetilmeden harf sırasına göre dizilmiştir.)

- Prof. Dr. Abdülhamit Birişik, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Abdulkadir Evgin, *Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Adnan Koşum, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Yrd. Doç. Dr. Ahmet Doğan, *Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Ahmet Yaman, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Ali Durusoy, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Asım Yapıcı, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Doç. Dr. Burhan Baltacı, *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Celal Türer, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Fatih Yahya Ayaz, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Yrd. Doç. Dr. Hadiye Ünsal, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Yrd. Doç. Dr. Hakan Uğur, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Yrd. Doç. Dr. Hasan Akkanat, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Hasan Kayıklık, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. İsmail Çalışkan, *Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Kamil Çakın, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Yrd. Doç. Dr. Kubatalı Topçubaev, *Gaziosmanpaşa Ü. İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Levent Öztürk, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Yrd. Doç. Dr. Muhammet Abay, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Muhammet Yılmaz, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Mustafa Öztürk, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Yrd. Doç. Dr. Nail Karagöz, *Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Nasi Aslan, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Doç. Dr. Nuh Aslantaş, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Doç. Dr. Remziye Ege, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Doç. Dr. Şükrü Keyifli, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Yrd. Doç. Dr. Tuğrul Yürük, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Yrd. Doç. Dr. Yıldız Kızılabdullah, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Yusuf Ziya Keskin, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

İÇİNDEKİLER

• MAKALELER

Asım YAPICI - Tuğrul YÜRÜK

Yüksek Din Öğretimi Öğrencilerinin Değer Tercih Sıralamaları:
Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği..... 1

Süleyman DÖNMEZ

Afrika'da Felsefe Var mı? Anadolu Mistisizmi Üzerinden Bir
Değerlendirme 19

Bekir TATLI

Bir Mücadele Adamı Hasan Basri Çantay'daki (1887-1964) Vatan
Sevgisinin Kur'ânî ve Nebevî Temelleri 33

Tuğrul YÜRÜK

Cumhuriyet Dönemi Din Öğretimi Programlarında Farklı Din
Anlayışlarına Ayrılan Yer..... 55

Ali TEMEL

Nehhâs'ın İ'râbu'l-Kur'ân'ında "Lahn" Tartışmalarına Konu Olan
Kırâatlerin Değerlendirilmesi 77

Saim YILMAZ - Orhan TUNA

Alman Tarih Ders Kitabında Hz. Peygamber Dönemi..... 107

Ahmet İNANIR

İbn Ebi'l-İzz el-Hanefi ve Muhammed b. Ali es-Senûsî Örneğinde
Kuzey Afrika'da İctihad Hareketleri..... 149

Hacı SAĞLIK

Tenasühün Reddine Yönelik İbn Sînâ Merkezli Felsefî Bir Bakış 177

Hanefi ŞOLA

Muhammed Abduh'un Âdem Kıssasına Yaklaşımı 203

Hanifi CEYLAN

Ebû Bekr Ca'fer b. Muhammed el-Firyâbi (v. 301/913) ve Hadis
İlmindeki Yeri..... 229

Ali TOPÇUK

Almanya'da Uygulanan İslam Din Dersi Hakkında Bir Değerlendirme
(Kuzey Ren Westfalya Örneği)..... 249

• **ÇEVİRİ**

Velid A. Salih / çev. İsmail ALBAYRAK

Arapça Tefsir Tarihi Yazımında Başlangıç Mülâhazaları: Kitabi Yaklaşım
Tarihi..... 271

• **KİTAP TANITIMLARI**

Tamer YILDIRIM

Marx Neden Haklıydı? (Terry Eagleton) 311

Aslıhan ÖZLER

Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlar (Şaban Ali Düzgün)..... 317

Yüksek Din Öğretimi Öğrencilerinin Değer Tercih Sıralamaları: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği*

Prof. Dr. Asım YAPICI**

Yrd. Doç. Dr. Tuğrul YÜRÜK***

Atf / ©- Yapıcı, A- Yürük, T. (2015). Yüksek Din Öğretimi Öğrencilerinin Değer Tercih Sıralamaları: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (1), 1-18.

Öz- Bu çalışma, yüksek düzeyde din eğitimi alan gençlerin değer tercih sıralamalarının incelenmesini konu edinmiştir. Amacı ise ilâhiyat fakültesi öğrencilerinin hangi değerlerin etkisini daha çok hissettikleri, eğitim-öğretim süreciyle birlikte değer tercih sıralamalarında herhangi bir değişikliğin olup olmadığı, olduyorsa bunun hangi yönde gerçekleştiğini tespiti çalışmaktır. Son tahlilde din eğitiminin bireyler üzerindeki biçimlendirici etkisinin yönü ve yoğunluğunun psikolojik bir yaklaşımla incelenmesi hedeflenmektedir. Araştırmada cinsiyete göre “ahlakî”, “estetik” ve “siyasal-politik” değerlerin tercihinde bir farklılaşma tespit edilmekle birlikte “dinî”, “ekonomik”, “teorik-bilimsel” ve “sosyal” değerlerin tercihinde anlamlı bir farklılık bulunmamıştır. Birinci sınıf öğrencileri ile son sınıf öğrencileri arasında sadece dinî değerleri tercih etmede anlamlı bir farklılık mevcuttur. İlahiyat Lisans ile DKAB Öğretmenliği bölümleri arasında “siyasal-politik” değerlerin tercihinde anlamlı bir farklılık gözlenmiştir. Araştırmada öğrencilerin öğrenim gördükleri bölümlerini isteyerek tercih edip etmemeleri ile değer tercihleri arasında gözlenen farklılıklar anlamlılık seviyesine ulaşmamıştır.

Anahtar sözcükler- Değer, yüksek din öğretimi, İlahiyat, Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi

§§§

Makalenin geliş tarihi: 03.06.2015; Yayına kabul tarihi: 22.06.2015

* 19-21 Haziran 2014 tarihleri arasında Erzurum’da yapılan “Uluslararası İnsani Değerlerin Yeniden İnşası Sempozyumu”nda sunulan bildirinin makale formatında yeniden düzenlenmiş şeklidir.

** Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, e-posta: asimyapici@cu.edu.tr

*** Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı, e-posta: tyuruk69@gmail.com

Giriş

Bu çalışmanın konusunu yüksek düzeyde din eğitimi alan gençlerin değer tercih sıralamalarının araştırılması oluşturmaktadır. Amacı ise ilâhiyat fakültesi öğrencilerinin günlük hayatın akışı içerisinde hangi değerlerin etkisini daha çok hissettikleri, eğitim-öğretim süreciyle birlikte değer tercih sıralamalarında herhangi bir değişikliğin olup olmadığı, olduysa bunun hangi yönde gerçekleştiğini tespiti çalışmaktır. Son tahlilde din eğitiminin bireyler üzerindeki biçimlendirici etkisinin yönü ve yoğunluğunun psikolojik bir yaklaşımla incelenmesi hedeflenmektedir.

Belirli bir alan ve dönemle sınırlı olan bu çalışmada yüksek din öğretiminin beraberinde getirdiği dünya görüşü (weltanschauung) ile gençlerin gerek bireysel yaşantılarında gerekse sosyal ilişkilerinde hangi değerleri daha fazla tercih ettiği meselesi irdelenecektir. Zira kişinin kendisini bağlı hissettiği değerler onun duygu, düşünce ve davranışları üzerinde belirleyicidir. Bu nedenle haftalık ders saati ve müfredatı itibarıyla Temel İslam Bilimleri derslerinin öğretiminin daha yoğun bir şekilde yapıldığı İlâhiyat Fakültesi Lisans Bölümü öğrencileriyle, Temel İslam Bilimleri dersleri itibarıyla haftalık ders saati ve müfredatı nispeten daha hafifletilmiş olan İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Eğitimi (DKAB) Bölümü öğrencilerinin değer tercih sıralamalarında bir farklılık olup olmadığı belirlenmeye çalışılacaktır. Ayrıca her iki bölüm öğrencilerinin birinci sınıftan son sınıfa kadar aldıkları eğitim-öğretimin onların değer tercih sıralamalarını ne yönde etkilediği sorusu da araştırmanın öncelikleri arasındadır. Son tahlilde değer tercihleriyle bireysel ve sosyokültürel hayat arasındaki etkileşim ve değişimin yüksek din eğitimi ile ilişkisi sosyal-psikolojik bir perspektifle tartışılacaktır.

Teorik Çerçeve

Değer terimi bazen iyi, uygun, istenen ve değerli olarak kabul edilen objeler veya konular hakkında bazen de insanların beğendiği ve önem attığı inançları içine alacak kadar geniş bir yelpazede kullanılmaktadır (Bertalanffy, 1973; Fichter, 1996; Ünal, 1981). Bu nedenle değer ve değerlerin tanımlanmasında bilim dünyası uzlaşabilmiş değildir. Zira farklı bilimsel disiplinlere, hatta aynı disiplin içerisinde yer alan farklı kuramsal yaklaşımlara göre birbiriyle uzlaşan yahut birbirini dışlayan çok çeşitli değer tanımı ile karşılaşılılmaktadır (Bacanlı, 2002).

Psikolojik bir perspektiften hareketle değerleri benlikle ilişkili algılanan manalar şeklinde tanımlayan Allport'a (1968) göre bir nesneye değer vermek, temelde o şeye psikolojik olarak bağlanmak ve ona ulaşmak ya da onu muhafaza etmek için belli bir çaba ve gayret içerisinde olmak anlamına gelmektedir. Rokeach'a (1973) göre değerler kişisel ve toplumsal olarak belirgin bir davranış biçimine veya yaşam amacına ilişkin kalıcı inançlardır. Bu inançların en önemli özelliği ise kendisine ters düşen davranış biçimlerinden ya da

diğer inançlardan üstün tutulması ve davranışlara kılavuzluk yapmasıdır. Çünkü tutumların işlenmiş ve gelişmiş bir organizasyonu olan değerler hem bireylerin davranışlarına yön vermekte hem de onların çevresini algılama ve yargılamasına zemin hazırlayan izafet çerçevesi işlevi üstlenmektedir (Ünal, 1981; Güngör, 1998). Ayrıca insanın; ruhsal ve zihinsel denge arayışı, anlam istemi ve sosyal kabul ihtiyacıyla yakından ilişkili olan değerler (Rokeach, 1973; Ünal, 1981) sadece bireyleri değil, sosyal grupları ve kültürleri de sağlıklı bir biçimde değerlendirmeye imkân verir. Bu durum değerler aracılığıyla tutum ve davranışların önceden kestirilebileceği anlamına gelmektedir (Başaran, 1993).

Sosyal gruplar, belirli değerleri paylaşmış fertlerin birlikteliği olarak tanımlanabilir (Bar-Tal, 1999). Çünkü değerler grup üyeleri arasında sosyal çekicilik ve sosyal dayanışma oluşturmaktadır. Ayrıca grubun birlikteliğinin devamlılığı için orada yaygın olarak bulunan değerlere uygun davranılması gerektiği çeşitli şekillerde grup üyelerine hissettirilir. Grup içerisinde ideal düşünme ve davranma yollarını gösteren değerler sosyal baskı yoluyla sosyal kontrolün sağlanmasına hizmet etmektedir (Fichter, 1996; Tezcan, 1974; Tolan, 1996).

Değerlerin tanımlanması meselesinde yaşanan güçlükler bunların nasıl sınıflandırılacağı hususunda da kendisini göstermektedir. Çünkü gerek temel değerlerin neler olduğu gerekse bunların nasıl ve hangi kritere göre sınıflandırılacağı konusunda birbirine örtüşen ya da birbirinden ayrılan çok farklı görüşler ileri sürülmüştür (Yapıcı & Zengin, 2003; Akbaba & Altun, 2003; Fichter, 1996; Topçu, 2001; Ülken, 1960).

Değerler *genel* veya *özel*, *sürekli* veya *geçici* oluşlarına, *zorlayıcılık derecelerine* ve *işlevlerine* göre sınıflandırılmaktadır. Ayrıca sosyolojik anlamda *toplumsal* ve *bireysel* değer ayrımı yapıldığı gibi, ahlâkî açıdan *etik olan* ve *olmayan* değerlerden bahsedilmektedir (Fichter, 1996). Sosyal değişme ve modernleşme süreciyle beraber değerlerin, özellikle kaynağı ve muhtevası dikkate alınarak bazen *aşkın (kutsal)* ve *profan (dünyevi)*, bazen de *modern* ve *geleneksel* biçiminde ikili sınıflamaya tâbi tutulduğu görülmektedir (Aydın, 2003). Daha farklı bir ölçütle değerler *amaç (terminal values)* ve *araç değerler (instrumental values)* olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. *Eşitlik, aile güvenliği, kendine saygı, sosyal itibar, mutlu bir hayat, özgürlük, güzellikler içinde bir dünya* gibi insanın varlığına anlam veren değerler amaç; *nezaket, sorumluluk, kendini kontrol edebilme* ve *cesaret* gibi değerler ise amaç değerlere ulaşmaya imkân hazırlayan araç (vasıta) değerlerdir (Rokeach, 1973).

Spranger (1928), *dindar, politik, sosyal, estetik, ekonomik* ve *teorik* olmak üzere altı temel insan tipi olduğunu söylemekte, söz konusu bu tiplerin her birinin kendisine has bir değer sistemiyle yönlendirildiğini ifade etmektedir (bkz. Allport, 1949; 1961; Deconchy, 1970). Geleneksel ve dinî değerleri ön plânda tutan *dindar insanın* davranışlarını ve ilişkilerini, benimsediği dinî değerler belirlemektedir. Bunlar kutsal kabul ettikleri şeyleri vazge-

çilmez kabul etmektedir. Bu nedenle dünya görüşleri dinî temellidir. *Politik insan*; güç, kuvvet, şöhret ve diğer insanlar üzerinde nüfuz sahibi olmak isteyen bir kişilik yapısına sahiptir. Bununla birlikte bu tipteki insanları sadece politikayla yakından ilgilenen kişiler olarak algılamak isabetli değildir. Onları asıl harekete geçiren güdü kuvvetli olma motifidir. *Sosyal insanın* en önemli özelliği başkalarını sevmesi, başkalarına yardımda bulunması ve bencil olmamasıdır. Bu anlamda onun en belirgin özelliği, insan sevgisidir. Kültürel, ahlakî ve dinî tutumları kuvvetli olan sosyal insan genellikle teorik, estetik ve ekonomik değerleri soğuk ve insana yabancı unsurlar olarak görmeye meyhalidir. Gözlem alanına giren hemen hemen her şeyin belli bir form ve ahenk içerisinde olmasını isteyen *estetik insan*, fiziksel ve sosyal çevresini zarafet, simetri ve uygunluk açısından algılama ve anlamlandırma eğilimindedir. Onun temel özelliği, baktığı her şeyde güzeli ve güzelliği aramasıdır. *Ekonomik (faydacı) insan*, kendisi için yararlı ve pratik olana daha çok önem verir. Dolayısıyla bu tip insanların tutum ve davranışları kendilerine neyin, ne kadar kazandıracacağı üzerine kuruludur. *Bilimsel insan*, bilgiye, muhakemeye ve eleştirel düşünceye büyük önem verir. Temel ilgisi, gerçeğin keşfedilmesine yöneliktir. Kendisini objelerin güzelliğine ve faydalılığına ilişkin yargılardan arındıran bilimsel insan sadece gözlemeyi ve muhakemede bulunmayı ister.

Güngör (1998), Spranger'in (1928) bahsettiği altı temel değere yedinci olarak *ahlakîliği* eklemektedir. Ahlakî insan davranışları ve sosyal ilişkileri dürüstlük, yalandan uzak olma ve vicdan huzuru üzerine inşa eder. Ahlakî insanda dinî ve sosyal değerler daha belirgindir.

Değerlerin evrensel olduğu düşüncesinden hareket eden Schwartz (1992), yaklaşık 70 farklı kültürde geçerli, dairesel şekilde sıralanan "güç", "başarı", "hazcılık", "uyarılımlım", "öz yönelim", "iyilikseverlik", "geleneksellik", "uyuma/itaat", "evrensellik" ve "güvenlik" olmak üzere 10 temel değer olduğuna işaret etmiştir (Duriez, Fontaine & Lutyen, 2001). *Güç*, sosyal statü ve saygınlık elde edip, insanların ve kaynakların üzerinde kontrol ve baskınlık kurmayı; *başarı* sosyal standartlara göre kişisel yeterlilik göstermeyi; *hazcılık*, zevk ve duyumsal doyum sağlamayı; *uyarılımlım*, heyecan ve yenilik arayışını; *özyönelim*, seçim yaparken, araştırırken, yaratırken bağımsız düşünmeyi ve hareket etmeyi; *iyilikseverlik*, bireyin hayatındaki kişilerin iyiliğini gözetmesini; *geleneksellik*, geleneksel kültür ve dinin sunduğu alışkanlık ve fikirlere saygı ve bağlılığı, *uyuma*, toplumun sosyal beklentilerine ve kurallarına zarar verecek hareket ve eğilimleri kısıtlamayı; *evrensellik*, bütün insanların ve doğanın iyiliğini gözetmek için anlayışlı, toleranslı, korumacı olmayı; *güvenlik* ise toplum, grup içi ilişkiler ve bireyin kişisel ve sosyal anlamda kendisini güvenli, dengeli ve istikrarlı hissetmesini ifade eder. Birbiriyle uyum içinde olan değerler, dairenin üstünde birbirine yakın sıralanmıştır. Birbiriyle uyumsuz olan değerler ise merkezden zıt uçlarda yer alırlar. Söz konusu bu 10 temel değer, dairesel sıralamada 4 ana kategoriyi oluşturur. Güç ve başarı, '*Kendini Geliştirme*'; uyarılımlım ve özyönetim, '*Yeniliğe Açıklık*'; evrensellik ve

iyilikseverlik, 'Kendini Aşma'; güvenlik, uyma ve geleneksellik ise 'Muhafazakârlık' kategorisini oluşturur. Hazcılık hem 'Kendini Geliştirme' hem de 'Yeniliğe Açıklık' kategorilerine girmektedir. 'Kendini Geliştirme', kendini aşma boyutuyla çelişki içindedir, çünkü kendini geliştirme bireyin kendi hedeflerini izlemesi üzerine odaklanır. 'Kendini Aşma' ise toplumun bütününe yararını gözetmekle ilgilidir. Bağımsız hareket etme, düşünme, hissetme ve yeni deneyimlere açık olmakla ilgili olan 'Yeniliğe Açıklık' boyutu ise kendini denetleme, değişime dirençli olmakla ilgili olan 'Muhafazakârlık' boyutuyla çelişki halindedir (Roccas, 2005; Schwartz, 1992). Yapıcı, Kutlu ve Bilican (2012), Schwartz'ın (1992) 10 temel değerini Türk örnekleminde yeniden inceledikleri araştırmalarında dinî değerleri ayırarak yeniden 11'e çıkartmışlardır. Bunu da muhafazakârlık boyutunda değerlendirmişlerdir.

Sosyokültürel Yapı ve Din Eğitiminin Bireysel Değerlerin Oluşmasına Katkısı

Bireyler, gerek yaygın gerekse örgün eğitim sürecinde yaşadıkları sosyokültürel çevrenin dilini, dinini, ahlak anlayışını, sanatını, kültürünü, âdetlerini, gelenek ve göreneklerini dolayısıyla değerlerini çok çeşitli vasıtalarla öğrenmektedir. Bu anlamda dindar bir sosyal çevrede yetişen bireylerde dinî ve ahlakî değerlerin, sanatla ilgili bir çevrede yetişen bireylerde estetik değerlerin daha fazla ön plana çıkması olağandır. Ancak bununla birlikte bireylerin sadece sosyokültürel çevrelerinin etkisi altında kaldıklarını, yani pasif bir şekilde çevrenin kendilerine dayattığı değerleri benimsediklerini söylemek bilimsel açıdan sakıncalıdır. Zira dindar bir ailede yetişip dinî değerleri benimsemeyen, sanatçı bir ailede yetişip estetik değerleri önemsemeyen bireylere sıklıkla rastlanmaktadır. Ayrıca kişinin değerlerle ilgili tercihlerinin zaman içerisinde değişmesi de mümkün olabilmektedir. Buradan hareketle kişinin değer tercihlerinin oluşumunda sosyokültürel çevre ile birlikte değişen şartlar, zamanın ruhu, bireysel krizler, travmalar, sosyal buhranlar, kitle iletişim araçlarının etkileri, farklı yaş dönemlerinde yaşanan zengin tecrübeler, her bireyin kendine has kişilik özellikleri, aldığı eğitimin içeriği gibi faktörlerin etkili olduğu ifade edilebilir. Kısaca bireyi kuşatan ve yönlendiren içsel ve dışsal faktörler değerlerin oluşum, gelişim ve değişim sürecinde başat bir etkiye sahiptir.

Kuşkusuz okul dışı ortam, kişilerin değer tercihlerinde kayda değer öneme sahiptir. Ancak örgün eğitim ya da daha geniş anlamda formel eğitim sürecinin değer tercihlerinin gerek oluşumunda gerekse değişiminde oynadığı belirleyici rolü özellikle vurgulamak gerekir. Çünkü eğitim, mevcut değerleri benimsetmekle birlikte bu değerlerin sorgulanmasını da hedeflemektedir. Böylece mevcut değerlerin öğrenciye transfer edilmesinin yanı sıra var olan değerleri değiştirme ve/veya gerektiğinde bu değerlere yeni anlamlar yüklemeye gibi sonuçlar kaçınılmazdır. Kişilerin değer tercihlerinin oluşum süreci örgün eğitimin çeşitli kademelerinde devam eder. Ancak bu anlamda en yoğun dönemin üniversite yılları olduğu rahatlıkla söylenebilir. Çünkü gençler bu dönemde, daha önce edindikleri inançlarını, bilgi-

lerini, davranış kalıplarını ve dünya görüşlerini yeniden sorgulayabilmektedir (Başaran, 1993; Yapıcı & Zengin, 2003).

Değer tercih sıralamalarında yaşanan değişikliklere yüksek din eğitimi ve öğretimi açısından bakılacak olursa, İlahiyat Fakültesinde öğrenim gören gençlerin değer tercihlerinde bireysel özelliklerinin yanı sıra dinî referansları kuvvetli sosyokültürel bir çevreden gelmeleri, dahası fakülteye gelinceye kadar örgün ve yaygın eğitim sürecinde aldıkları din eğitiminin biçimlendirici rolü özellikle vurgulanmalıdır. Çünkü bu öğrencilerin birçoğu İmam-Hatip Lisesi, Kur'an Kursu gibi örgün ve yaygın din eğitimi kurumlarında eğitim görmüştür. Bu nedenle onlar aldıkları eğitim ile sahip oldukları mevcut değerleri sorgulayabilmekte, neticede bazen mevcut değer tercihlerini aynen devam ettirirken bazen de değiştirebilmektedir. İşte bu noktada fakülte düzeyinde din eğitimi almış olsalar da bazı gençlerin merkezî tutumlarının doğrudan doğruya dinden beslenmediği ya da dinden beslenmiş olsa bile mevcut tutumlarının şiddetinin zayıf veya kuvvetli olmasının farklı sebeplerden kaynaklandığı söylenebilir. Nitekim yapılan çalışmalarda da bireylerin dindarlık şekillerinin onların hangi değerleri tercih edeceklerini etkilediği ortaya konmuş bulunmaktadır (Duriez, Fontaine & Lutyen, 2001; Fontaine, Duriez, Lutyen, Corveleyn & Hutsebaut, 2003). Ferdin dinî hayatının şekillenmesinde din eğitiminin gerek muhtevası gerekse verilmiş biçimi önemli bir rol oynadığı için kişinin hangi değerleri benimseyeceği, hangilerini benimsemeyeceği, dolayısıyla hangi değerlerin ikincil, hangilerinin birincil bir yapı kazanacağı vb. hususlarda din eğitiminin biçimlendirici bir fonksiyona sahip olduğu ifade edilebilir. Nitekim Allport-Vernon ölçeği kullanılarak yapılan çalışmalarda din öğretiminin verildiği bölümlerde okuyanların ve dinî mesleklerde çalışanların, dinî değerleri daha çok ön plânda tuttıkları belirlenmiştir (bkz. Allport, 1968; Yapıcı & Zengin, 2003). Bu noktada din ile değerlerin üç açıdan birbirleriyle yakından ilişkili olduğu görülmektedir:

- 1) Toplumsal değerler şu ya da bu şekilde dinden beslenmektedir. Buna göre ister doğrudan isterse dolaylı olsun, din bizzat değerlerin yaratılmasını, beslenmesini, muhafazasını ve sonraki nesillere aktarılmasını temin etmektedir (Günay, 1998).
- 2) Başta sosyokültürel çevre ve kişilik yapısı olmak üzere pek çok faktörün etkisiyle oluşan bireysel değerler içerisinde dinî değerler örtük ya da açık bir şekilde davranışları belirleyici işleve sahiptir. Bu anlamda sadece din eğitimi alan öğrencilerin değil, din eğitimi almayan öğrencilerin de dinî değerleri önemseyebilecekleri rahatlıkla söylenebilir. Bu ise hem Türk toplumunun din konusundaki duyarlılığından, hem de dinin, bireylerin zihinsel, ruhsal ve sosyal hayatlarındaki fonksiyonel önemini korumasından kaynaklanmaktadır.

- 3) Sosyokültürel değişim ve dönüşüm ile birlikte hem din algıları ve dindarlık hem de değerler ve değer tercihleri değişebilmektedir. Bunun anlamı şudur: Değişen dünyada din ile değerler birbirini karşılıklı olarak biçimlendirmektedir.

Cevap Aranılan Sorular

- 1- İlahiyat Fakültesi Lisans ve İlköğretim DKAB Eğitimi bölümlerinde verilen eğitim, öğrencilerin değer tercihlerini farklılaştırmakta mıdır?
- 2- Öğrencilerin değer tercihleri cinsiyetlerine göre farklılaşmakta mıdır?
- 3- Öğrencilerin 1. ve 4. sınıfta öğrenim görüyor olmaları değer tercihlerini farklılaştırmakta mıdır?
- 4- Yapıcı ve Zengin (2003) tarafından yaklaşık 12 yıl önce yüksek din öğretimi gören gençler üzerine yapılan araştırmanın bulgularıyla bugünkü bulgular karşılaştırıldığı zaman öğrencilerin değer tercihlerinde farklılaşma olmuş mudur?

Yöntem

Evren ve Örneklem

Araştırmanın evrenini Çukurova Üniversitesi İlahiyat ve Eğitim Fakültesi İlköğretim DKAB Öğretmenliği öğrencileri oluşturmaktadır. İlahiyat fakültesi lisans bölümü 1. ve 4. sınıf öğrencileriyle, İlahiyat Fakültesi İlköğretim DKAB Öğretmenliği 1. ve Eğitim Fakültesi İlköğretim DKAB Öğretmenliği 4. sınıf öğrencileri arasından basit tesadüfi yöntemle seçilmiş olan 116'sı kız, 90'ı erkek; toplam 206 öğrenci araştırmanın örneklemi oluşturmaktadır. Öğrencilerin 119'u İlahiyat Lisans, 87'si DKAB Eğitimi Bölümü öğrencisidir. Bunların 107'si 1. sınıfta, 99'u ise 4. sınıfta öğrenim görmektedir.

Tablo 1= Örneklem Cinsiyet, Bölüm ve Sınıflara Göre Dağılımı

Sınıf	Cinsiyet	Bölüm		Toplam
		İlahiyat	DKAB	
1	Kız	47	20	67
	Erkek	20	20	40
	Ara Toplam	67	40	107
4	Kız	30	19	49
	Erkek	22	28	50
	Ara Toplam	52	47	99
Toplam		119	87	206

Ölçme Aracı

Araştırmamızda Güngör (1998) tarafından geliştirilen değer tercih ölçeği kullanılmıştır. Ölçekte şu ifadeler yer almaktadır:

1. Her şeyin ölçülü ve ahenkli olması
2. Öbür dünyayı kazanmak
3. Yalansız bir dünya
4. Günahlardan arınma
5. Ekonomik bağımsızlık
6. Konforlu bir hayat
7. Bütün gerçeklerin bilinmesi
8. Vicdan huzuru
9. Cahillikten arınmış bir dünya
10. Güzelliklerle dolu bir dünya
11. Eşitliğin sağlanması
12. Gerçek dostluk
13. Hürriyet için mücadele
14. İnsanlara yardım

Söz konusu bu on dört ifadeden 2. ve 4. ifadeler dinî değeri; 3. ve 8. ifadeler ahlakî değeri; 1. ve 10. ifadeler estetik değeri; 5. ve 6. ifadeler ekonomik değeri; 7. ve 9. ifadeler teorik-bilimsel değeri; 11. ve 13. ifadeler siyasî değeri; 12. ve 14. ifadeler ise sosyal değeri temsil etmektedir.

Spranger (1928) ve Allport, Vernon ve Lindzey'in (1960) klâsik değer tercih sıralamasına ahlakî değeri de ilâve ederek bu ölçeği geliştiren Güngör (1998), bunun geçerlik ve güvenilirlik çalışmasını da yapmıştır. Söz konusu ölçek daha sonra Yapıcı ve Zengin (2003) tarafından İlahiyat fakültesi öğrencileri üzerinde uygulanmıştır. Bu sebeple, söz konusu ölçek yeniden geçerlik ve güvenilirlik analizine tâbi tutulmamıştır.

Verilerin Analizinde Kullanılan Teknikler

Bu çalışmada cinsiyet, ekonomik durum, eğitim-öğretime devam edilen bölüm, sınıf ve öğrenim görülen bölümün isteyerek tercih edilip edilmemesi bağımsız değişken olarak alınmış ve bunların öğrencilerin değer tercih sıralamalarını nasıl etkilediği tespiti çalışılmıştır. Elde edilen veriler çözümlenirken Mann-Whitney U testi ve Kruskal Wallis testi kullanılmıştır. Bununla birlikte değer tercih sıralamalarının tespiti için sıra ortalamalarına da

bakılmıştır. Yapıcı ve Zengin (2003) tarafından yapılan araştırmanın sonuçları ile bu çalışmanın sonuçları betimsel düzeyde karşılaştırılmış, böylece değer tercihlerinin yönünde meydana gelen değişimler tespiti çalışılmıştır. Bulguların yorumlanmasında ise sosyal öğrenme ve sosyal kimlik teorilerinin temel varsayımları dikkate alınmıştır.

Bulgular

Tablo 2= Cinsiyete Göre Değer Tercih Sıralamalarındaki Farklılaşmalar

	Cinsiyet	N	Sıra Ort.	Sıra Top.	U	p
Dini Değerler	Kız	116	104,06	12071,00	5155,000	,877
	Erkek	90	102,78	9250,00		
Ahlakî Değerler	Kız	116	112,38	13036,00	4190,000	,015
	Erkek	90	92,06	8285,00		
Estetik Değerler	Kız	116	111,58	12943,00	4283,000	,027
	Erkek	90	93,09	8378,00		
Ekonomik Değerler	Kız	116	102,66	11909,00	5123,000	,817
	Erkek	90	104,58	9412,00		
Teorik-Bilimsel Değerler	Kız	116	104,55	12127,50	5098,500	,774
	Erkek	90	102,15	9193,50		
Siyasal-Politik Değerler	Kız	116	93,25	10817,50	4031,500	,005
	Erkek	90	116,71	10503,50		
Sosyal Değerler	Kız	116	102,63	11905,00	5119,000	,811
	Erkek	90	104,62	9416,00		

Tablo 2'deki sonuçlara göre ahlakî, estetik ve siyasal-politik değerlerin tercihinde cinsiyete göre farklılaşma tespit edilmiştir. Kız öğrenciler ahlakî [$U(206) = 4190,000$, $p = ,015$] ve estetik [$U(206) = 4283,000$, $p = ,027$] değerlerde erkeklerden, erkek öğrenciler ise siyasal politik [$U(206) = 4031,500$, $p = ,005$] değer bakımından kızlardan anlamlı düzeyde farklılaşmıştır. Dini [$U(206) = 5155,000$, $p = ,877$], ekonomik [$U(206) = 5123,000$, $p = ,817$], teorik-bilimsel [$U(206) = 5098,500$, $p = ,774$] ve sosyal (206)= 5119,000, $p = ,811$] değerler açısından cinsiyetler arasında anlamlı bir farklılık gözlenmemiştir.

Tablo 3= Sınıflara Göre (I ve IV) değer tercih sıralamalarındaki farklılaşmalar

	Sınıf	N	Sıra Ort.	Sıra Top.	U	p
Dinî Değerler	1,00	107	119,14	12747,50	3623,500	,000
	4,00	99	86,60	8573,50		
Ahlakî Değerler	1,00	107	99,15	10609,00	4831,000	,275
	4,00	99	108,20	10712,00		
Estetik Değerler	1,00	107	98,05	10491,00	4713,000	,171
	4,00	99	109,39	10830,00		
Ekonomik Değerler	1,00	107	102,00	10914,50	5136,500	,705
	4,00	99	105,12	10406,50		
Teorik-Bilimsel Değerler	1,00	107	99,66	10664,00	4886,000	,336
	4,00	99	107,65	10657,00		
Siyasal-Politik Değerler	1,00	107	101,30	10839,00	5061,000	,581
	4,00	99	105,88	10482,00		
Sosyal Değerler	1,00	107	103,30	11053,50	5275,500	,961
	4,00	99	103,71	10267,50		

Tablo 3'teki bulgular göstermektedir ki birinci sınıfla son sınıf arasında sadece dinî değerlerin tercihinde anlamlı bir farklılık mevcuttur. Birinci sınıflar dinî değerlerin tercihinde [$U(206) = 3623,500$, $p = ,000$] son sınıflardan anlamlı düzeyde farklılık göstermiştir. Ahlakî [$U(206) = 4831,000$, $p = ,275$], estetik [$U(206) = 4713,000$, $p = ,171$], ekonomik [$U(206) = 5136,500$, $p = ,705$], teorik-bilimsel [$U(206) = 4886,000$, $p = ,336$], siyasal-politik [$U(206) = 5061,000$, $p = ,581$] ve sosyal değerlerin [$U(206) = 5275,500$, $p = ,961$] tercihinde sınıflar arasında anlamlılık düzeyine ulaşan bir farklılık tespit edilememiştir.

Tablo 4= Bölümlere Göre (İlahiyat Lisans ve DKAB Öğretmenliği) Değer Tercih Sıralamalarındaki Farklılaşmalar

Değerler	Bölüm	N	Sıra Ort.	Sıra Top.	U	p
Dinî Değerler	İlahiyat Lisans	119	109,59	13041,50	4451,500	,084
	DKAB Öğretmenliği	87	95,17	8279,50		
Ahlakî Değerler	İlahiyat Lisans	119	102,51	12199,00	5059,000	,780
	DKAB Öğretmenliği	87	104,85	9122,00		
Estetik Değerler	İlahiyat Lisans	119	107,07	12741,50	4751,500	,314
	DKAB Öğretmenliği	87	98,61	8579,50		
Ekonomik Değerler	İlahiyat Lisans	119	96,44	11476,00	4336,000	,044
	DKAB Öğretmenliği	87	113,16	9845,00		
Teorik-Bilimsel Değerler	İlahiyat Lisans	119	106,25	12643,50	4849,500	,438
	DKAB Öğretmenliği	87	99,74	8677,50		
Siyasal-Politik Değerler	İlahiyat Lisans	119	93,10	11078,50	3938,500	,003
	DKAB Öğretmenliği	87	117,73	10242,50		
Sosyal Değerler	İlahiyat Lisans	119	105,21	12519,50	4973,500	,630
	DKAB Öğretmenliği	87	101,17	8801,50		

Tablo 4'teki bulgulara göre İlahiyat Lisans ile DKAB Öğretmenliği bölümleri arasında siyasal-politik değerlerin tercihinde anlamlı bir farklılık bulunmaktadır. Dinî [$U(206) = 4451,500$, $p = ,084$], ahlakî [$U(206) = 5059,000$, $p = ,780$], estetik [$U(206) = 4751,500$, $p = ,314$], ekonomik [$U(206) = 4336,000$, $p = ,044$], teorik-bilimsel [$U(206) = 4849,500$, $p = ,438$], ve sosyal değerlerin [$U(206) = 4973,500$, $p = ,630$] tercihinde bölümler arasında anlamlılık düzeyine ulaşan bir farklılık gözlenmemiştir.

Tablo 5= Bölümlerin istenerek tercih edilmesine göre değer tercih sıralamalarındaki farklılaşmalar

Değerler	Bölümü isteyerek mi tercih ettiniz?	N	Sıra Ort.	Sıra Top.	U	p
Dini Değerler	Evet	173	105,40	18234,50	2179,500	,095
	Hayır	31	86,31	2675,50		
Ahlaki Değerler	Evet	173	104,69	18111,00	2303,000	,210
	Hayır	31	90,29	2799,00		
Estetik Değerler	Evet	173	101,32	17528,50	2477,500	,499
	Hayır	31	109,08	3381,50		
Ekonomik Değerler	Evet	173	101,94	17636,00	2585,000	,747
	Hayır	31	105,61	3274,00		
Teorik-Bilimsel Değerler	Evet	173	101,19	17505,50	2454,500	,452
	Hayır	31	109,82	3404,50		
Siyasal-Politik Değerler	Evet	173	100,29	17350,00	2299,000	,206
	Hayır	31	114,84	3560,00		
Sosyal Değerler	Evet	173	104,21	18029,00	2385,000	,326
	Hayır	31	92,94	2881,00		

Tablo 5'teki bulgular incelendiğinde öğrencilerin öğrenim gördükleri bölümleri isteyerek tercih edip etmemeleri ile dinî [$U(206) = 2179,500$, $p = ,095$], ahlakî [$U(206) = 2303,000$, $p = ,210$], estetik [$U(206) = 2477,500$, $p = ,499$], ekonomik [$U(206) = 2585,000$, $p = ,747$], teorik-bilimsel [$U(206) = 2454,500$, $p = ,452$], siyasal-politik [$U(206) = 2299,000$, $p = ,206$] ve sosyal değerlerin [$U(206) = 2385,000$, $p = ,326$] tercihleri arasında anlamlılık düzeyine ulaşan bir farklılık tespit edilmemiştir. İlahiyat Lisans ile DKAB Öğretmenliği bölümleri arasında siyasal-politik değerlerin tercihinde anlamlı bir farklılık bulunmaktadır.

Tartışma ve Sonuç

Elde edilen bulgulara göre her iki cinsiyet arasında “ahlakî”, “estetik” ve “siyasal-politik” değerlerin tercihinde anlamlı bir farklılaşma görülmüşken “dinî”, “ekonomik”, “teorik-bilimsel” ve “sosyal” değerlerin tercihinde manidar bir farklılık bulunmamıştır. Kız öğrenciler “ahlakî” ve “estetik” değerlerde erkeklerden, erkek öğrenciler ise “siyasal-politik” değerlerde kızlardan anlamlı düzeyde yüksek puan almıştır. Yapıcı ve Zengin’e (2003) ait çalışmada cinsiyete göre değerlerin tercihinde anlamlı düzeyde herhangi bir farklılaşma tespit edilmemiştir. 12 yıl aradan sonra İlahiyat Lisans ve DKAB öğrencilerinin cinsiyete göre karşılaştırıldığı bu araştırmanın sonuçları göstermiştir ki gençlerin değer tercihlerinde zamana bağlı değişimler mevcuttur. Bu çalışmada erkek öğrencilerin siyasal değerleri kız öğrencilerin ise ahlakî ve estetik değerleri anlamlı derecede daha fazla tercih etmesi kuşkusuz manidardır. 28 Şubatın etkilerinin kuvvetlice hissedildiği dönemde cinsiyetler arasında farklılaşma olmazken, günümüzde ahlakî, estetik ve siyasal-politik değerlerin cinsiyetler arasında farklılık oluşturması dikkat çekicidir. Bu durum risk toplumunda kadınların ahlakî değerleri daha fazla içselleştirerek kendilerini teminat altına almaya çalıştıkları şeklinde yorumlanabilir. Estetik değerler açısından meseleye bakılacak olursa cinsiyetler arasında farklılık gözlenmesi doğaldır ve beklentilerimizle uyumludur. Aynı durum, erkeklerin güç ve hâkimiyet arzusunu yansıtan siyasal-politik değerleri daha fazla tercih etmesi için de geçerlidir. Bununla birlikte önceki çalışmada yedi değer arasında herhangi bir farklılaşma bulunmamışken günümüzde üç değer kategorisinde anlamlı bir farklılaşmanın tespit edilmesi, dört değer kategorisinde ise anlamlı bir farklılığın görülmemesi değerlerin durağan olmadığı, zamanın ruhuna göre şekillenebildiği, aynı ya da benzer eğitim alan gençlerin zaman içinde dünyayı daha farklı algılamaya başladıkları şeklinde değerlendirilebilir. Bu arada özellikle vurgulamak gerekir ki yaklaşık 12 yıllık bir aradan sonra kız ve erkek öğrencilerin değer sıralamaları ve ortalamalarında dikkat çekici farklılıklar mevcuttur. Örneğin Yapıcı ve Zengin’in (2003) çalışmasında kız öğrenciler için değerler “sosyal”, “dinî”, “ahlakî”, “estetik”, “teorik-bilimsel”, “siyasal-politik” ve “ekonomik” şeklinde sıralanırken çalışmamızda kız öğrencilerin tercih sıralaması “ahlakî”, “estetik”, “teorik-bilimsel”, “dinî”, “ekonomik”, “sosyal” ve “siyasal-politik” değerler şeklinde gerçekleşmiştir. Her ne kadar kız öğrencilerin değer sıralamasında farklılıklar gözlenirse de asıl dikkat çekici olan husus, dinî değerlerin tercihinde yaşanan puan kaybıdır. Yapıcı ve Zengin’in (2003) çalışmasında kızlar 123.50 sıra ortalaması alırken bu çalışmada 104.06 sıra ortalamasında kalmıştır. Bu durum dikkat çekicidir. Bunun dışındaki değerlerde gözlenen değişimler çok küçük ve kısmîdir. Yapıcı ve Zengin’in (2003) bulgularına göre erkek öğrencilerin tercihleri sırasıyla “dinî”, “ahlakî”, “sosyal”, “siyasal-politik”, “estetik”, “teorik-bilimsel” ve “ekonomik” değerler şeklinde ortaya çıkmışken, bu çalışmada erkek öğrencilerin sırasıyla “siyasal-politik”, “ekonomik”, “sosyal”, “dinî”, “teorik-bilimsel”, “estetik” ve “ahlakî” değerleri tercih ettikleri görülmüştür. Özellikle ahlakî ve dinî değerlerde ciddi bir düşüşün gözleendiği buna karşılık siya-

sal-politik değerlerde belirgin bir yükselişin olduğu fark edilmektedir. Bu noktada yüksek din öğretiminin amaç ve içerik açısından sorgulanması gerektiğini düşünüyoruz.

Yüksek din öğretimi alan gençlerin değer tercihlerinin araştırıldığı çalışmalarda zaman zaman cinsiyetler arasında farklılıkların tespit edildiği görülmektedir. Örneğin Arslan ve Tunç (2013) Schwartz değerler skalası kullanarak İlahiyat ve DKAB öğrencileri üstünde gerçekleştirdiği çalışmalarında erkek öğrenciler uyarılım; kızlar ise evrensellik, iyilikseverlik ve uyma/itaat değerlerinde ön plana çıkmıştır. Karaca'nın (2008) beş farklı İlahiyat ve DKAB öğrencilerinin değer tercihlerini araştırdığı çalışmasında erkek öğrencilerin hazcılık ve uyarılım değerlerinde kızlardan daha yüksek puan aldığı, üstelik hazcılık değerindeki farklılaşmanın anlamlılık seviyesine ulaştığı bulunmuştur. Kız öğrenciler ise özyönelim, evrensellik ve güvenlik değerlerinde erkeklerden anlamlı düzeyde daha fazla puan almıştır. Mehmedoğlu'nun (2006) Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin değer yönelimlerini incelediği araştırmasında kız öğrencilerin başarı ve hazcılık hariç diğer değerlere erkek öğrencilerden daha fazla önem yükledikleri, özyönelim, evrensellik, iyilikseverlik ve güvenlik değerlerinde ise farklılaşmanın anlamlı düzeyde olduğu tespit edilmiştir.

Araştırmada birinci sınıf öğrencileri ile son sınıf öğrencileri arasında sadece dinî değerleri tercih etmede anlamlı bir farklılık tespit edilmiş iken diğer değerlerin tercihinde anlamlı düzeyde herhangi bir farklılık bulunmamıştır. Bu durum muhtemelen yüksek seviyede din öğretiminin bilinçlendirici değil fakat bilgilendirici yapısıyla ilişkili olabilir. İlahiyat ve DKAB eğitimini içinde dinin rasyonel ve sorgulayıcı bir bakış açısıyla irdelenmesinin bu sonucu beraberinde getirmesi muhtemeldir. Yapıcı ve Zengin'in (2003) bulgularına göre 1 ile 4. sınıf arasında "ekonomik" değerlerde ($p < .05$) anlamlılık seviyesine ulaşan, "dinî" değerlerde ise marjinal anlamlılık diyebileceğimiz ($p = .051$) bir farklılık mevcuttur. Bu çalışmada dinî değerler açısından sınıflar arasındaki farklılaşma oldukça kuvvetlidir. Son sınıfta dinî değerler belirgin bir düşüş göstermektedir. Ekonomik değerler önemini korumaya devam etmekle birlikte bu hususta sınıflar arası farklılaşma mevcut değildir. Bu da muhtemelen 28 Şubat sürecinin etkilerinin kuvvetlice hissedildiği dönemde İlahiyat ve DKAB öğrencilerinin gelecek kaygısı daha fazla hissedilirken günümüzde bu kaygının nispeten azalması ile açıklanabilir.

Arslan ve Tunç'un (2013) öğrencileri 1, 2, ve 3, 4. sınıf şeklinde iki gruba ayırdığı araştırmasında sınıflara göre güç, başarı, özyönelim, evrensellik, geleneksellik ve uyma değerlerinde anlamlı farklılaşma gerçekleşmiştir ve bu farklılaşmanın tümü 3.-4. sınıflar lehinedir. Karaca'nın (2008) çalışmasında ilk ve son sınıf öğrencileri arasında hazcılık değerini tercihte anlamlı düzeyde farklılaşma tespit edilmiştir. Mehmedoğlu'nun (2006) çalışmasında ise başarı ve uyma değerlerinde ilk ve son sınıflar arasında anlamlı farklılaşma olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Araştırmada İlahiyat Lisans ile DKAB Öğretmenliği bölümleri arasında “siyasal-politik” değerlerin tercihinde anlamlı bir farklılık gözlenmiştir. Yapıcı ve Zengin’e (2003) ait çalışmada ise bölümler arasında herhangi bir farklılık tespit edilmemiştir. Bununla birlikte “dini” değerlerin tercihinde her iki bölüm açısından da ciddi bir düşüş fark edilmektedir. Bu da yine yüksek din öğretiminin amaç ve muhteva açısından sorgulanması gerektiğini ortaya koymaktadır.

Arslan ve Tunç (2013) araştırmasında bölümler arasında bir farklılaşma tespit etmemiştir. Karaca’nın (2008) çalışmasında İlahiyat öğrencilerinin uyma, DKAB Öğretmenliği bölümündeki öğrencilerin ise güç, başarı, hazcılık, uyarılım, özönelim, evrensellik, iyilikseverlik, geleneksellik ve güvenlik değerlerine daha fazla önem verdikleri, evrensellik değerinde bölümler arasında anlamlı farklılaşmanın olduğu ortaya konulmuştur. Mehmedoğlu’nun (2006) araştırmasında ise İlahiyat öğrencilerinin güç, başarı, hazcılık, uyarılım, iyilikseverlik, geleneksellik ve uyma değerlerine; DKAB Öğretmenliği öğrencilerinin özönelim, evrensellik ve güvenlik değerlerine daha fazla önem verdikleri ancak sadece başarı değerine verilen önemde anlamlı bir farklılaşmanın olduğu sonucuna ulaşmıştır.

Araştırmada öğrencilerin öğrenim gördükleri bölümlerini isteyerek tercih edip etmemeleri ile değer tercihleri arasında anlamlı düzeye ulaşan bir farklılık bulunmamıştır. Yapıcı ve Zengin’e (2003) ait çalışmada ise öğrencilerin öğrenim gördükleri bölümlerini isteyerek tercih edip etmemeleri “dini” ve “ekonomik” değerleri tercihte anlamlı bir farklılık oluşturmaktadır. Bununla birlikte Yapıcı ve Zengin’in (2003) bulgularıyla bu çalışmanın bulguları karşılaştırıldığında şu husus rahatlıkla söylenebilir. Bugünün İlahiyat ve DKAB öğrencilerinin isteyerek veya istemeden bölüm tercihlerine göre özellikle dini ve ahlaki değerlerin tercih sıralamasında dikkat çekici düzeyde düşüşler gözlenmiştir. Örneğin, 2003’teki çalışmada bölümü isteyerek tercih edenlerin dini değerleri 140.99 sıra ortalamasına sahipken bu çalışmada 105.40 puan almış görünmektedir. Benzer bir durum ahlaki değerlerin tercihin sıralamasında da yaşanmaktadır. 2003’te bölümü isteyerek tercih etmeyenler 113.02 sıra ortalamasına sahipken, bugün 90.29 sıra ortalamasıyla ciddi bir düşüş göstermiştir.

Karaca’nın (2008) araştırmasında öğrenim gördükleri bölümleri isteyerek tercih eden öğrencilerin, başarı, evrensellik, iyilikseverlik, geleneksellik ve uyma değerlerini, isteyerek tercih etmeyenlerin ise güç, hazcılık, uyarılım, özönelim ve güvenlik değerlerini daha fazla önemsedikleri ancak öğrenim görülen bölümü isteyerek tercih etme değişkenine göre sadece hazcılık değerinin tercihinde anlamlı bir farklılık olduğu sonucuna ulaşmıştır.

Bu çalışma ortaya koymuştur ki yüksek din öğretimi gören İlahiyat lisans öğrencileri ile İlköğretim DKAB Eğitimi Bölümlerinde okuyan öğrencilerin değer tercihleri sıralama itibarıyla benzer olsa da şiddet ve yoğunluk itibarıyla birbirinden bazı hususlarda farklılaş-

maktadır. Dahası 2003'te yayımlanan araştırma sonuçlarıyla bugünkü durum karşılaştırılacak olursa, siyasal ve sosyal atmosferin öğrencilerin değer tercih sıralamasını etkilediği düşünülebilir. Özellikle birinci sıradaki önemini korumakla birlikte ahlakî ve dinî değerlerin ortalama puan itibarıyla ciddi bir düşüş, siyasal ve politik değerlerin ise belirgin bir artış göstermesi dikkat çekicidir. Bu husus, nedenleri itibarıyla araştırılmayı beklemektedir.

Kaynaklar

- Akbaba-Altun, S. (2003). Eğitim yönetimi ve değerler. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 1 (1), 7-17.
- Allport, G. W. (1968). *The person in psychology*. Boston: Beacon Press.
- Allport, G. W. (1949). *Personality: A psychological interpretation*. London: Constable & Company.
- Allport, G. W. (1961). *Pattern and growth in personality*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Arslan, M. & Tunç, E. (2013). İlahiyat fakültesi öğrencilerinin değer yönelimindeki farklılaşmalar. *Değerler Eğitimi Dergisi* 11 (26), 7-39.
- Aydın, M. (2003). Gençliğin değer algısı: Konya örneği. *Eğitim Değerleri Dergisi*, 1(3), 121-144.
- Bacanlı, H. (2002). *Değer tercihleri: Psikolojik kavram analizleri*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Bar-Tal, D. (1999). Croyances ideologie et construction du groupes. In J.C. Deschamps, J. F. Morales, D. Paez, & S. Worchel (Eds.), *L'Identité Sociale: La Construction De L'individu Dans Les Relations Entre Groupes*. (pp. 43-66). Grenoble: PUG.
- Başaran, F. (1993). Üniversite eğitim süresi içerisinde öğrencilerin değer tercih sıralamalarında değişme. R. Bayraktar & İ. Dağ (Ed.), *VII. Ulusal Psikoloji Kongresi Bilimsel Çalışmaları* içinde (s. 49-58). Ankara: Türk Psikologlar Derneği Yayını.
- Bertalanffy, L. V. (1973). Le monde de la science et le monde des valeurs. In F. James & T. Bugental (Ed.), *Psychologie et Liberation de l'Homme* (pp. 427-440).Verviers: André Gérard Marabout.
- Deconchy, J. P. (1970). La psychologie des faits religieux. In H. Desroche & J. Seguy (Ed.), *Introduction aux Sciences Humaines des Religions*, (pp. 145-174), Paris: Cujas.
- Duriez, B., Fontaine, J. R. J., & Lutyen, P. (2001). La Religiosité influence-t-elle encore Notre vie? Nouvelles preuves soutenant la différenciation des structures de valeurs en fonction de différents types de religiosité. In V. Saroglou & D. Hutsebaut (Eds.), *Religion et Développement Humain*, (pp. 93-113), Paris: L'Harmattan.
- Fichter, J. (1996). *Sosyoloji nedir?* (Çev., N. Çelebi). Ankara: Attila Kitabevi.

- Fontaine, J. R., Duriez, B., Lutyen, P., Corveleyn, J. & Hutsebaut, D.(2003). *Consequences of a multi-dimensional approach to religion for the relationship between religiosity and value priorities*.
(<http://www.psy.kuleuven.ac.be/religion/adobe/Religion&Values2.pdf>. İnternet adresinden edinilmiştir.)
- Günay, Ü. (1998). *Din sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Güngör, E. (1998). *Değerler psikolojisi üzerine araştırmalar*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Karaca, R. (2008). *İlâhiyat fakültesi öğrencilerinin değer yönelimleri*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Mehmedoğlu, A. U. (2006). İlâhiyat fakültesi öğrencilerinin değer yönelimleri ve dindarlık-değer ilişkisi (M.Ü. ilâhiyat fakültesi örneği). *M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 30 (2006/1), 133-167.
- Roccas, S. (2005). Religion and value systems. *Journal of Social Issues*, 4, 747-759.
- Rokeach, M. (1973). *The nature of human values*. New York: The Free Press.
- Schwartz, S. H. (1992). Universals in the content and structure of value: Theoretical advances and empirical tests in 20 countries. In M. P. Zanna (Ed.), *Advances in Experimental Social Psychology*, 25 (pp. 1-65). London: Academic Press.
- Spranger, E. (1928). *Types of men*. New York: Stechert.
- Tezcan, M. (1974), *Türklerle ilgili stereotipler (kalıp yargılar) ve Türk değerleri üzerine bir araştırma*, Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları.
- Tolan, B. (1996). *Toplum bilimlerine giriş*. Ankara: Murat Kitabevi-Adım Yayıncılık.
- Topçu, N. (2001). *Sosyoloji*. E. Elverdi & İ. Kara (Haz.), İstanbul: Dergah Yayınları.
- Ülken, H. Z. (1960). Değerler ve inanma problemi hakkında bazı notlar. *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 7, 21-31.
- Ünal, C. (1981). *Genel tutumların veya değerlerin psikolojisi üzerine bir araştırma*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları.
- Yapıcı, A., Kutlu M. O. & Bilican, I. F. (2012). Öğretmen adaylarının değer yönelimleri. *ESOSDER: Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 11, 129-151.
- Yapıcı A. & Zengin Z. S. (2003). İlâhiyat fakültesi öğrencilerinin değer tercih sıralamaları üzerine psikolojik bir araştırma: Çukurova Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi örneği", *Değerler Eğitimi Dergisi* 1 (4), 173-206.

Sorting of Value Preference of Students of High Religious Education: The Case of Divinity Faculty of Çukurova University

Citation / ©-Yapıcı, A.- Yürük, T. (2015). Sorting of Value Preference of Students of High Religious Education: The Case of Divinity Faculty of Çukurova University, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 15 (1), 1-18.

Abstract- *The subject of the study is to research sorting of value preference of the young people taking religious education at a high level. The aim of the study is to attempt to set that which values the students of Divinity Faculty feel mostly, and whether there exists a change in sorting of value preference by educational process or not, if exists, in which way it actualizes. The study ultimately aims to examine the formative influence and direction of religious education over individuals by the psychological approach. In our study we are not able to find a remarkable variation in preference of the "religious," "economical," and "theoretic-scientific" values despite finding a differentiation in preference of the "ethical," "esthetical," and "political" values. We ascertain a remarkable differentiation between the first grade students and the last grade students only in preference of values. Also, we see a remarkable differentiation between the students of Department of Divinity and Department of DKAB Teaching in Divinity Faculty in preference of "political" values. Finally, we do not find a differentiation reaching to a significant level between choosing of the students their departments intentionally (in where they study) or not, and their value preference.*

Keywords- *Value, high religious education, Divinity, Religious Culture and Moral Knowledge*

Afrika'da Felsefe Var mı? Anadolu Mistisizmi Üzerinden Bir Değerlendirme*

Doç. Dr. Süleyman DÖNMEZ**

Atf / ©- Dönmez, S. (2015). Afrika'da Felsefe Var mı? Anadolu Mistisizmi Üzerinden Bir Değerlendirme, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (1), 19-31.

Öz- Afrika'nın Türk ve İslam kültür ve felsefesiyle ilişkileri oldukça erken dönemlere uzanır. Ancak son birkaç yüzyıldır Türkiye'nin bu büyük kıta ile ilişkileri iyice zayıflamış görünür. Bu, köklü bir ortak tarihe; dolayısıyla kültür ve felsefeye sahip olan iki coğrafyanın hak etmediği bir durumdur. Günümüz Afrika'sı pek çok yönden incelemeye tabi tutulurken felsefî ve dinî zenginliği göz ardı edilmemelidir. Çünkü Afrikalılar ile Türkler, sadece ticari değil, akademik anlamda da birbirine sanıldığından çok daha yakındır. Ortak noktaların ve bakış açılarının öncelikle keşfedilmesi ve modern çerçevede yeniden inşa edilmesi, gittikçe küçülen dünyada Türkiye'yi büyütmek için elzemdir. Afrika'nın bilgelik öğretisine bugünün modern dünyasının ihtiyacı vardır. Elbette bu bilgeliliğin öncelikle günümüz Afrika felsefesi bağlamında açıklanması gerekir. Sonrasında da Afrika felsefesinin dünya felsefe geleneği içindeki yeri üzerinde durulmalıdır. Tabi ki, bu okumanın Türk İslam düşüncesini merkeze alan bir bakış açısıyla yapılması elzemdir. Türk-İslam düşüncesi bağlamı bakış açısını, nihai şekline Anadolu'da kavuşan gönül esaslı mistiklikle sınırlamak istiyoruz. Pir-i Türkistan Hoca Ahmet Yesevî'nin Alperenleri vasıtasıyla Anadolu'yu dönüştüren "Anadolu mistisizmi" ile "Afrika bilgeliliği" arasındaki ortak noktaların günümüz itibarıyla ayrılmış görünen bu iki dünyayı yeniden bir araya getireceğinden kuşku duymuyoruz. Makalede genel anlamda Afrika felsefesi içindeki bilgeliliğin ayrımları ortaya konulduktan sonra "Anadolu mayası" olarak kavramsallaşan Anadolu bilgeliliğinden ne anladığımız üzerinde özetle durulmuştur. Son olarak da özgün bir yaşam felsefesi sunan iki dünyayı birbirine bağlayan kültürel ve düşünsel köprülerin nasıl bir okumayla kurulabileceği belirlenmiştir.

Anahtar sözcükler- Afrika felsefesi, Anadolu mayası, mistisizm, Türk-İslam düşüncesi, birlik, birliktelik



Makalenin geliş tarihi: 27.04.2015; Yayına kabul tarihi: 22.06.2015

* Bu makale, "Afrika'da Felsefe ve Anadolu Mistisizmi" proje başlığı altında Çukurova Üniversitesince SED 2014-3233 Proje Kodu ile "Bilimsel Etkinliklere katılım Desteği" çerçevesinde desteklenmek suretiyle Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Başkanlığınca 15-16 Kasım 2014 tarihinde Cibuti'de tertiplenen "Afrika'da Türkler" adlı Uluslararası Bilgi Şöleni'nde sunulmuş olan bildirinin gözden geçirilmiş halidir.

** Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, e-posta: sdonmez@cu.edu.tr

Giriş Yerine

“Afrika’da felsefe”, Türkiye’de hemen hemen hiç ilgi görmemiş bir konudur. Öyle ki, bu bağlamda yapılmış bir tek telif eser dahi yoktur. Batıda (Avrupa ve ABD) ise, son yıllarda güncelliğini kaybetmekle beraber yaklaşık yarım asırdır çeşitli akademik mahfillerde tartışılmaktadır. Özellikle Almanca, Fransızca ve İngilizce olmak üzere konu bağlamında dikkate değer akademik çalışmalar yapılmıştır. Bu çerçevede Türkçe olarak yararlanabildiğimiz tek kaynak, Almancadan “*Afrika’da felsefe-Afrika Felsefesi/Kültürler Arası Bir Felsefe kavramına Doğru*” başlığı altında dilimize aktarılan Heinz Kimmerle’nin kitabıdır.¹

Kimmerle adı geçen eserinde batı dünyasında Afrika felsefesi üzerine uyanan ilginin ilmi ayrımlarını, diğer kaleme alınan önemli çalışmalara da dayanarak başarılı bir şekilde tartışmaya açar. Sonuç itibarıyla bizzat kendisinin de Afrika’ya yaptığı gezi ve incelemelerden edindiği bilgi ve tecrübenin ışığında kültürü merkeze alan bir Afrika felsefesinin var olduğu tezini temellendirmeye çalışır. Biz de Kimmerle hak vererek bir Afrika felsefesinden söz edilebileceğini kabul etmekteyiz. Tıpkı Kimmerle’nin yapmaya çalıştığı gibi, kültür üzerinden gidilebileceğini düşünmekteyiz. Ancak Afrika felsefesinin kavranmasında batı felsefesinin zahiri kültürel okumalarının yetersiz kaldığını iddia ederek açığa çıkan sorunu iç-dış bütünlüğünü kaybetmeden içten dışa yapılanan Anadolu mistisizmi üzerinden çözmeyi önermekteyiz. Yöntem olarak ise, ne salt zihinsel kurguları öne çıkaran inşâ ne de zihni görmemezlikten gelen maddi yapılar içinde kaybolan keşfi yaklaşımdan birini ötekine tercih tarzında değil, her iki yaklaşımı bütünleyen bir keşfi inşayı benimsediğimizin altı çizilmelidir. Bu, içten dışa açılarak iç-dış bütünlüğünü sağlamayı hedefleyen bir düşüncüdür.

Keşfi inşâ, esasen varolanı temel alan ve varolandan hareketle anlamaya çalışan, ancak idrakinin sınırlı olduğunu unutmuyarak diğer fikir ve idraklere zihnini açan bir yönelimdir. Bu nedenle salt düşünce üzerinden işletilen bir zihin felsefesi değil, varlık temelli (*onto-epistemik*) bir düşünüş modelidir. Bu çerçevede iç-dış bütünlüğü de benzer bir açılıma sahiptir. Asıl belirleyici olması gereken için, bir başka ifadeyle özün, belirlenen dış vasıtasıyla okunmaması özgünlüğün tespitinde önem arz eder. Anadolu mistisizminde ise içten dışa yapılanma daha derin anlamları haizdir. Bu öz, ilerde biraz daha açıklığa kavuşturulmaya çalışılacaktır.

¹ Heinz Kimmerle: *Afrika’da Felsefe-Afrika Felsefesi*, Çev. Mustafa Tüzel, Kabcacı yay., İstanbul 1995.

Afrika ve Felsefe Üzerine Küçük Bir Not

Dünyanın en büyük ve en fazla nüfus yoğunluğuna sahip ikinci büyük kıtası olan Afrika, tarih boyunca on kadar güçlü devletin hükümrânlığı altında kalmıştır. Günümüzde ise, sinesinde dokuz ayrı bölge, diplomatik olarak üç adet sınırlı, 54 tane bağımsız ve tanınmış devlet barındırmaktadır. Böylesine geniş ve farklı unsurlara sahip olan bir coğrafyayı, düşünsel anlamda bütünleyen bir Afrika felsefesinden söz edilebilir mi? Yoksa "Afrika'da felsefe" denildiğinde birçok felsefelerden mi söz etmek gerekir? İster bütüncül bir felsefe, ister her bir bölge ve ülke bazında ayrıışan felsefeler kastedilsin öncelikli olarak aydınlatılması gereken husus, *felsefe* kavramıdır. Zira felsefe kavramına yüklenen anlam, Afrika'nın hem özgün bir felsefesi hem de felsefî bir okumaya müsait olup olmadığını belirginleştirecektir.

Felsefenin ne olduğu gerçektende sıkıntılı bir konudur. Elbette niyetimiz neredeyse filozoftan filoza farklılaşan felsefe algıları içinde kaybolmak değil, bu nedenle hareket noktamız felsefeden ne anlaşıldığından ziyade ne anladığımız olacaktır. Felsefelerin özelleştirilmesinde ise çerçevemizi coğrafi olarak belirleyeceğiz. Bu durumda Afrika'da felsefe ya da Afrika felsefesi ile Afrika kıtası dâhilinde icra edilen felsefeyi veya felsefeleri kastettiğimizi belirtelim. Felsefeyi ise, genel anlamda H. Kimmerle'nin Wiredu'ya dayanarak aktardığı; B. Russell'ın filozofun çağının düşüncelerinin ve duygularının "*kristalleştiği ve yoğunlaştığı*"² kişi olduğu anlayışına telmihle, kültürün felsefî bir tavrıla "*billurlaşması*" olarak anlayacağız. Felsefî tavrın ise *eleştirici*, *düzeltilici*, *bütünleyici*, *tutarlı* ve "*rasyonel*" olması gerektiğini unutmayacağız. Felsefî tavrın en ayırıcı niteliklerinden biri olan "*rasyonel*" kavramı, burada Anadolu felsefesi bağlamında özelleştirileceği için tırnak içinde gösterilmiştir. Zira Bize göre Anadolu felsefesindeki "*rasyonel*" kavramı, batı felsefesinden farklı olarak gönlü ve duyguyu dışlayan kuru bir akliliği nitelememektedir. Rasyonel kavramına yükleyeceğimiz geniş anlam, genelde batı felsefesinden özelden de Kimmerle'den ayrılarak Afrika felsefesini Anadolu mistisizmiyle buluşturabilmede anahtar hükmündedir.

Afrika'da Felsefe Afrika Felsefesi ve Anadolu Mayası

I.

Sorunu tartışmaya açmadan önce Afrika'da felsefe ile Afrika felsefesi arasındaki ince ayırım üzerinde durulması gerekir. Öyle ki, Afrika'da felsefe denilince Afrika kıtasında bir şekilde varolan ancak Afrika'ya ait olmayan felsefe ya da felsefeler akla gelmektedir. Elbette felsefenin evrensel olduğu düşüncesinden hareketle "*bir yerde felsefe ya vardır ya da yoktur*" denilebilir. Bu yaklaşım bizim doğrudan benimsemediğimiz bir düşüncedir. Çünkü felsefe, evrensel bir niteliğe sahip olsa da öznel ayrımlarla tezahür eder. Bu neden-

² Krş. Kimmerle, a. g. e., s. 28.

le felsefeler farklılaşır. Zaten bir Afrika felsefesinden söz edilip edilemeyeceği sorunu da Afrika'da felsefenin ya da felsefelerin olup olmadığından daha ziyade Afrika coğrafyasıyla özelleşen bir Afrika felsefesinin var olup olmadığıyla alakalıdır. Yoksa genel anlamda Afrika'da neredeyse her bir üniversitesinde felsefe bölümü vardır ve felsefe dersleri verilmektedir. Bir başka ifadeyle Afrika'da felsefe vardır. Lakin bu felsefe Afrika'ya özel bir felsefe değildir. Genelde Avrupa ülkelerinde revaçta olan filozof ve düşünürlerin fikirlerinin Afrika'ya taşınması ve bazı temel felsefe problemlerinin batıyı referans alarak tartışmaya açılmasıdır. Esasen bu durum kısmen bizim ülkemiz adına da yaşadığımız bir sorundur. Filozofların fikirleriyle tanışmak ve onların taşıyıcısı olmak bir felsefenin var olduğunu göstermekle beraber bir felsefemizin var olduğu anlamına gelmemektedir. Aynı şekilde Afrika'da felsefi bir faaliyetin olması bir Afrika felsefesinin var olduğunu göstermez.

II.

Batı dünyasında Avrupa'da felsefe konusu, yukarıda kısaca değinildiği çerçevede, iki karşıt yaklaşımla tartışılmaktadır. Öncelikle her iki tarafın da Afrika'da bir felsefi faaliyetin var olduğu noktasında hemfikir olduklarının altını çizmek gerekir. Ancak Afrika'nın özgün bir felsefesinin olup olmadığı noktasında ayrışmaktadırlar. Bir grup araştırmacı, batı felsefesinin temel dinamiklerini ve ana dayanaklarını dikkate alarak bir Afrika felsefesinin olmadığını iddia etmektedir. Savlarını da Afrika'da bir filozofun olmadığını öne çıkararak doğrulamaya çalışmaktadırlar. Düşüncelerini ise, Afrika'nın geçmişte de Sokrates, Platon, Aristoteles, Kant ya da Hegel gibi büyük filozoflara sahip olmadığı tespitini öne çıkararak desteklemektedirler.³ Esasen bu temellendirmenin tutar tarafı yoktur. Bir kültürün çeşitlilik arz etmesi ve batılı kavrayış bağlamında filozofa sahip olmaması, orada özgün bir felsefenin olmadığı ya da olamayacağı anlamına gelmez. Bu tutum, bilgi bağlamında da doğru değildir. Çünkü Mısırı dahi içine alan bir Afrika'da tarihte batıyı da belirleyen İskenderiye gibi felsefe beşikleri ve buralarda yetişmiş çok sayıda filozof vardır. Bu savın taraftarları, felsefeyi eski Yunanla kayıtlayan bir çıkışla daraltmaktadır. Daha vahimi, eski Yunan temel alınsa bile onun etki alanında olan coğrafyadan habersiz görünmektedirler. İlk dönemlerden beri Afrika'yı da etkisi altına alan İslam felsefesi ise, muhtemelen batının kemikleşmiş önyargılı yaklaşımının bir sonucu olarak, zaten hiç dikkate alınmamaktadır. Diğer taraftan Afrika felsefesinin olmadığı savını temellendirme gayreti içinde olan böylesi bir bakış, Afrika'da varolanı keşfetmeden inşa etmeye yönelmektedir. Üstelik oldukça da sıkıntılı bir inşa faaliyetiyle karşılaşmaktadır. Çünkü inşaada asıl dayanılması gereken iç, bu yaklaşımda arızileştirilmektedir. Arızî olan da aslın yerine geçirilmeye çalışılmaktadır. Doğal olarak da dışta olan, zahiri bir bakışa bağlı kalındığından içi anlamada yetersiz

³ Afrika felsefesinin olmadığını savunan düşünürlerden bir kaç: R. Horton, J. Beattie, G. Blocker, P. J. Hountondji

kalmaktadır. Netice itibarıyla de o yok sayılmaktadır. Oysa Afrika'da keşfedilmeyi ve keşfedilirken inşa edilmeyi bekleyen bir felsefe vardır. Üstelik uzun yıllar gerek Türk gerek İslam kültürünün etkisi altında kaldığı için de genel anlamda İslam felsefesinin ayrımlarına vakıf olmadan bu felsefenin inşa edilmesi neredeyse imkânsız görünür. İlk gruba nazaran daha mutedil olan diğer grupta yer alan düşünürler ise, bir Afrika felsefesinin var olduğunu kabul eder. Ancak bu felsefe, batının itibar ettiği bir okumayla sergilenmiş değildir. Ancak bu felsefe, yine modern batının kılı kırk yaran kavram ve dil çözümlemeleriyle ilerlemeyi denemektedir. Daha açık bir ifadeyle hem günümüz Afrika'sında hem de geçmişte varolan bir halk bilgeliği (*folk sages/Volksweise*) vardır. Bilgelik felsefi bir anlayışın veya tavrın bir yansımasıdır. Aslında bilgelik, ciddi bir felsefeyle iç içedir (*Sage-Philosophy*). Atasözleri, deyişler, vecizeler, masallar, destanlar hatta mitler Afrika'da derin bir felsefenin var olduğunu haber vermektedir. Ama bu malzemenin ve hayat algılarının din ve dünya görüşleri çerçevesinde işlenip felsefileştirilmesi gerekmektedir.

Biz ikinci grubun yaklaşımı daha makul bulmakta ve desteklemekteyiz. Ancak Afrika'da varolan bilgeliğin felsefileşmesinde salt batılı değer algısının Afrika felsefesini inşa da yetersiz kalacağını, hatta kaldığını yeniden vurguluyoruz. Çünkü batı, Afrika felsefesini anlamada önerdiği bakış açısıyla bizim Anadolu mayası olarak kavramsallaştırdığımız felsefeyi anlamamaktadır. Bu durum bize uzun bir dönem Türklüğün ve İslam'ın mesajıyla mayalanan Afrika'yı da anlayamayacağını düşündürmektedir. Zaten, en çok iki yüz yıl kadar öncesinde batı dünyasıyla tanışan Afrika'nın bu tanışıklık sonrası maruz kaldığı sömürü ve Hıristiyanlaştırma ile hâlen devam eden parçalanma süreci, batının Afrika'yı hiç anlayamadığını; dahası anlama gibi bir derdinin de olmadığını göstermektedir. Bu nedenle tarihsel anlamda insanlığın neşet ettiği Afrika'nın unutturulan felsefesini hatırlamakta genel anlamda Türk ve İslam özelde ise Anadolu ile buluşması elzemdir.

III.

Batı, Afrika felsefesini sıkı sıkıya bağlı olduğu bir değerler dizgesiyle okumak istemektedir. Bu paradigma *logos* esasında yapılan bir düşünce biçimidir. *Logos*, "konuşma, açıklama, hesap, akıl, tanım, oran, akıl yetisi"⁴ gibi anlamlara gelen Yunanca bir kelimedir. Eski Yunan'da Herakleitos'un evrenin temelinde yatan düzenleyici ilkesidir. Platon'la beraber tahkiki bilgiyi veren rasyonel ilkeye dönüşür. *Logos*, artık hakikati veren rasyonel yetidir. Ancak dıştadır. Hakikati, dıştan içe kavratan düşünme biçimidir. Batı felsefesinin seyrinde *logos*, yer yer içselleştirilmeye çalışılır. Lakin bu, tam anlamıyla gerçekleştirilemez. Esasen dış esasında için inşası mümkün olmaz.

⁴ Bkz. Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, Çeviren ve Hazırlayan: Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 2004, s.208.

Ekseri *logos* bağlamı düşünüşle yol olan fenomenolojik tavır, batının Afrika felsefesini dört ana başlık altında incelemeye sevk etmiştir. Bu dört kategoriyi bir Afrika felsefesinin var olduğunu kabul eden ve onu batılı bakışın hassasiyetlerine dikkat ederek temellendirmeye çalışan Nairobi’de Felsefe Profesörü Henry Odera Oruka’dan yararlanarak işle edelim. Esasen batıda Afrika felsefesi içerikli çalışmaların neredeyse bütününde Odera Oruka’nın sınıflandırılmasının benimsendiğini söyleyebiliriz. Odera Oruka’ya göre Afrika felsefesi **1.** Profesyonel felsefi metinlerde, **2.** Nasyonal ideolojik kuramlarda, **3.** Etnografik incelemelerde ve **4.** Afrika bilgeliğinde (*Sage-philosophy*) aranmalıdır.⁵

Odera Oruka’nın “açık sınıflandırma” olarak tanımladığı bu fenomenolojik tespit, birçok araştırmacıya ilham kaynağı olmuştur. Özellikle de Nairobi Üniversitesi Felsefe Bölümündeki çalışma arkadaşı D. A. Masolo’nun gayretleriyle 1930’dan 1980’lere kadar getirilebilen bir Afrika felsefesi tarihi oluşturulmak istenmiştir.⁶ Yaklaşık yarım yüzyılı içine alan Afrika’ya bir felsefe tarihi oluşturma gayretleri, alan araştırmaları üzerinden belirginleştirilmeye çalışılmıştır. Ancak hemen dikkat çekeceği gibi, Afrika için 1930’lardan başlayan bir araştırma Afrika’nın uzun geçmişiyle olan bağları kurmaya yetmeyecektir. Batılı araştırmacılar, Afrikalı kabilelerde yaşayan din, dünya, insan ve doğa anlayışlarından batının *logosuyla* desteklenebilen bir felsefeye ulaşıp ulaşamayacağını, yukarıda da ifade edildiği üzere, karşıt kutuplarda tartışmıştır.

Afrika ve felsefe bağlamı yaklaşımlar da temel kıstas batılı akıl (*logos*) olduğu için, Odera Oruka ve talebeleri gibi bir Afrika felsefesi kurulabileceğine inananlar dahi Afrika felsefesi adına büyük ilerlemeler kaydedememiştir. Belki de bu yüzden Afrika felsefesiyle alakalı çalışmalar, son yıllarda, normal akışına bırakılmış durumdadır. Artık bir Afrika felsefesinin varlığı ya da yokluğu batıda fazla dikkat çeken bir alan değildir. Bu durumda yöneltilmesi gereken soru şudur: Bizce de olumlu bir adım olan Odera Oruka’nın Afrika’da “*bilgelik felsefesi*” atılımı niçin saman alevi gibi parlayıp sonrasında için için yanar hâle gelmiştir?

Biz, Türkiye’deki birçok felsefe çalışmasının da Afrika’daki duruma benzediğini düşünmekteyiz. Öyle ki, bizim üniversitemizde de bir Türk felsefesinin yahut bu çalışmada öne çıkardığımız bir deyişle bir Anadolu felsefesinin var olup olmadığı, Afrika’da yaşanan durumu andırır bir alakaya mazhar olmaktadır. Bu bağlamda ortak bir sıkıntıya sahip olduğumuz ifade edilebilir. Ancak Türkiye olarak Anadolu felsefesini temellendirmede Afrika’dan çok daha güçlü ve açık dayanaklara sahip olduğumuz kuşkusuzdur. Farkında olsak da olmasak da güçlü yorumlarımız ve filozoflarımız var. Gerek tarihsel gerekse

⁵ H. Odera Oruka, “Grundlegende Fragen der Afrikanischen ‘Sage-Philosophy’”. *Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika*. Hg. Franz M. Wimmer. Wien, Passagen 1988, s. 35-54.

⁶ Bkz. Kimmerle, a.g.e., s. 39.

güncel anlamda bir Anadolu bilgeliğine aşinayız. Sözlü ve yazılı kaynaklara sahibiz. Bu bilgeliğin ayrımlarını fark edersek, batının Afrika'da göremediğini görme şansımız var. Demek ki, tarihsel anlamda ortak bir geçmişe sahip olan bu iki kültürün yeniden buluşabilmesi için sadece harekete geçilmesi yeter sebeptir.

IV.

Önümüzde paramparça edilmiş bir Afrika var. Bu parçalanmışlık Anadolu mistisizminin birleyici nefesiyle bertaraf edilebilir mi? Afrika'yı ve Anadolu'yu birleyen en azından bir araya getiren bir felsefe ortaya konulamaz mı? Biz bunun mümkün olduğuna inanlarız. Parçalı görüntüler, bütün insanlığı birleyen hakikatin küllenmesiyle açığa çıkan yanıltıcı parıltılardır.

Mistisizm, mantık ve akıl yoluyla erişilemeyen hakikatleri derin bir sezgi ve iç aydınlanmayla aramadır. Bu tanımlamadaki mantık ve akıl, bizim "rasyonel yeti" olarak anladığımız *logos*dur. *Logos*a rasyonel akıl da denebilir. Rasyonel akıl, mistik gönüllerin aradığı hakikati bulmada yetersiz kalmaktadır. Hakikat vazgeçilemeyecek kızıl elmaysa bir başka akla ihtiyaç kaçınılmaz olarak doğmaktadır. İşte bizim Anadolu mayası dediğimiz, böyle bir akılla kavranabilir. Bu akıl, gönül esasında işler. Rasyonel yetiyi de kuşatır. Lakin rasyonel yeti onu kavrayamaz. Gönül esasında işleyen akılı ille de batılı zihinlerin anlamalarını sağlayacak bir kavramla açmak istersek, ona, dikkatli olmak kaydıyla *nous* diyebiliriz. *Nous*, felsefe sözlüklerinde daha çok "tin, zekâ, akıl, us ve zihin"⁷ kavramlarıyla Türkçeleştirilir. Bu çalışma bağlamında *nousu* Tanrı'dan gelerek gönülde karşılık bulan ve gönülü içten dışa doğru açarak hakikati anlaşılır kılan *içgörü* olarak anlayabiliriz.

Nous, *logos* üzerinden kavranamaz. Lakin batı felsefesi gönül esasında içe teka-bül eden *nousu logos* üzerinden okumaya kalkmıştır. Batılı paradigma başka türlü bir okumaya müsait olmadığından da *nous* içsizleştirilmiştir. Oysa *nous*, içtir. Esastır. *Logos* ise dışa dönüktür. Dışı kurar. Dıştan içe gitmek ister. Ancak dış üzerinden iç, tam anlamda ikame edilemez. Kavrayışın dıştan içe değil, içten dışa olması gerekir. Bir örnekle anlatmak istersek; bir insanı dış görünüş olarak ne kadar betimlersek betimleyelim, onun zahiri bize batırını gerçek anlamda vermeyecektir. Sadece bir fikir verebilir. Ama çok yanıltıcı da olabilir. Bu nedenle itibar edilen daha çok içten dışalıktır. Dışta olanın içte karşılık bulması, kavrayışın ise, içten dışa doğru olması gerekir. Batılı bakış, genelde Türk veya İslam özelde Anadolu felsefesini anlamada yaptığı yönlemsel hatayı Afrika'nın gönül dünyasını kavrama hamlesinde de yapmıştır. Sonuç olarak da batı, tıpkı Anadolu'yu anlayamadığı gibi, Afrika'yı da anlayamamıştır.

⁷ Bkz. Francis E. Peters, a. g. e. s. 245.

Eski Yunan'da *nousun* ne olduğu açık değildir. Ancak etkin ilkedir. İçte tekabül eder. Lakin Batı felsefesinde, Eflatun dâhil, bu iç, dış üzerinden okunmuştur. Bu yanlışın düzeldiği yegâne yer Anadolu'dur. Kısaca örneklemek gerekirse, Eflatun'da *nefs* ya da *ruh* olarak Türkçeleştirebileceğimiz *psukheyi* harekete sevk eden güç *pathedir*. *Pathe* de idraki sağlayan *logistigondur*. *Logistigon* ise, rasyonel yetidir. *Logistigonda* hakikate ulaştırıcı yönler vardır. Eflatun onlara *dianoia* ve *noesis* der. *Dianoia*, tahkiki düşüncedir. *Nous* vasıtasıyla işler. *Noesis* ise, saf düşüncedir. Ne algıya ne de tahkike bağlıdır. Batı felsefesinin temel dayanaklarından olan Eflatun'un düşünüş yolu, *logos* üzerinden inşa edilmektedir. *Logos*, söz anlamına da gelir. Söz ile iç, açıklanamaz. Çünkü söz dışı kurar. *Logosun* hareket alanı dıştan içte doğrudur. Bu nedenle batının kavramları içsel görüntü sanısıyla dışsal esasta oluşmaktadır. Bu nedenle esasen içsizdirler. Bu, Attikeli Musa olarak da tanınan Eflatun'un Hz. Musa'nın *nousa* tekabül eden kelamını yanlış okunmasına bağlı bir sorunsaldır. Elbette sıkıntı sadece Eflatun'dan kaynaklanmaz. Hz. Musa'nın kelamının Yahudi geleneği içerisinde tahrife uğratılmış olması, için dış esasında tesisinde Eflatun'u yanlış zemindir. Kelamın *logos* olarak anlaşılması ise düşünce tarihimizde bizim düşüncülerimizi de genelde yanlışlan husustur.

V.

Anadolu mayası, içten dışa doğru birlik esasında açılır. Buradaki maya kadim demde hatem olan kelimadır.⁸ Bu, bizim nazarımızda Kutsal Kitaplarda sözü edilen ilk peygamber Hz. Âdem'den son peygamber Hz. Muhammed'e kadar herhangi bir değişikliğe uğramadan gelmiş olan kelimadır. Ona vahiy de denir. Dıştadır. Dıştan gelir. Ama içtir. Hakikattir. Dış olan insana iç olarak içten dışa doğru dönüştürmek suretiyle onu birliğe aşırır. Bütün peygamberler bu içsel dönüşümü yaşayarak birliğe ermiş insanlardır. Her bir insan da benzer bir dönüşümü gönül bağlamında yaşar. Lakin dışın yoğun etkisinde kalan niceleri, içinde olup biteni örtebilir. Zira bu, söz vasıtasıyla kavranabilecek ve aktarılacak bir husus değildir. Dönüşüm birey bazında yaşanır. Artık söz, içi kuran değil, sadece içi açandır. Ancak mecazen. Çünkü hiçbir zaman zahiri veren söz, batını tam olarak açamaz. Mecaz, sadece aslolan içi, dış ile sınırlandırmadan taşımak için keşfedilmiş kullanışlı bir yoldur. Söylemin değişmeceli olduğu anlaşılmazsa, birliğe ulaşmak mümkün olmaz. Bu durumda birliklilikler oluşur. Batının Afrika felsefesi bağlamında vardığı sonuç da bizim bu yorumumuzu doğrular.

Birlik ile birliklilik aynı şey değildir. Birlik, içten dışa doğru aşma ile oluşur. Misali sütün maya vasıtasıyla yoğurda dönüşmesidir. Yoğurda dönüşen sütün tekrar süte tahvil mümkün olmaz. Yoğurt, birlik esasında içten dışa aşma suretiyle oluşmuştur. Sütlerin farklı olması, yoğurt olduktan sonra bir önemi yoktur. Süt, burada mecazdır. İnsanı karşılar.

⁸ Yalçın Koç, *Anadolu Mayası: Türk Kimliği üzerine bir inceleme*, Cedit Neşriyat, 3. Baskı, Ankara 2011, s. 177.

Gerçek anlamda sütün ne olduğu bellidir. Ancak yoğurt olanı vardır, olmayanı da. İnsan da ortadadır. Renklerinin dillerinin farklı olması, insan olup olmama da belirleyici vasıf değildir. Lakin görüntünün insan olması yanıltmamalıdır. Tıpkı yoğurt yapılamayan bazı sütler gibi, maya tutmayan insanlar da vardır. Maya tutmamışsa, açığa çıkan sonuç, birlik-teliktir. Birliktelik, dışsal esas üzerinden kurulur. Birlikten farkı ise, birlikteliklerde geri dönüş, mümkündür. İki hidrojen atomuyla bir oksijen atomunun bir araya gelerek suyu oluşturması, birliktelik için güzel bir örnektir. Su, ne oksijendir ne de hidrojen. Burada da bir dönüşüm ve aşma vardır. Ama içten dışa değil, dıştan içe. Uygun ortam olduğu ya da oluşturulduğu sürece, su hidrojene ve oksijene dönüşerek parçalanabilir.

Anadolu, Piri Türkistan Hoca Ahmed Yesevi'nin Alperenleri vasıtasıyla Türk dilinin kudretinden faydalanılarak mayalanmıştır. Buradaki kadim demde hatem olarak verilen mayanın mecazî kavranışı Nasrettin Hoca'nın göle maya çalmasıdır. Göl maya tutmuştur. Göl, gönüldür. Maya gönle çalınır. Gönüller içten dışa dönüşür. Gönül gönülü anlar. Gönül sahibi isen eğer, söze (*logosa*) bile hacet yoktur. Maya bir defa tuttu mu, ardı gelir.

On iki asrı aşkın Afrika coğrafyasında kalan Türkler, Afrika'yı birlik esasında mayalamışlar ve Afrika'da huzurun ve barışın teminatı olmuşlardır. Afrika, Türk'ün çekilmek zorunda kalmasıyla, bir asır bile sürmeyen bir zaman diliminde, sömürgeleşmiş; dilini, dinini, kültürünü ve maddi zenginliklerini kaybetmiştir. Eski günler özlemle yâd edilen büyü-lü hülyalardır artık Afrika için. Afrika o günleri tam olarak unutmuş değildir. Gözlerini ufka dikmiş, "*ben hâlâ benim*"⁹ diyerek Anadolu Türk insanını beklemektedir.

Sonuç Yerine

Bizim nazarımızda bir Türk felsefesi vardır. Ama bu çalışmada Türk felsefesinin özünü teşkil eden Anadolu felsefesi kavramını tercih ettik. Anadolu felsefesini ise Anadolu mistisizmiyle sınırlandırdık. Afrika'da da bir Afrika felsefesinin var olduğu bu felsefenin temel dinamiğinin ise Afrika bilgeliği olduğunu kabul ettik.

Afrika bilgeliğinin batı felsefesi bağlamında okunması, bu felsefenin ayrımlarını yeterince vermemektedir. Bu nedenle Anadolu mistisizmi Afrika bilgeliğini felsefileşmesinde olmazsa olmaz bir unsurdur.

Anadolu'da derin bir felsefe vardır. Bu, Anadolu insanın yaşadığı, ama gittikçe uzaklaşmaya başladığı bir felsefedir. Bunda temel saik, batı düşüncesiyle kurulamayan sağlıklı iletişimidir. Kendi referans sistemi içinde kavranamayan batı felsefesinin Anadolu-felsefesine dışsal esasta uydurulmaya çalışılması, bu felsefeden kopuş sürecini hızlandırmaktadır. Afrika bir zamanlar güçlü bir felsefeye sahipti. Batılı paradigma bu felsefeyi yerle

⁹ Okullar için Doğu Afrika şiiirine bir giriş kitabından. Bkz. Kimmerle, a. g. e., s. 105.

bir etti. Lakin Afrikalı kaybettiğini, kaybettirene dayanarak yeniden bulamayacaktır. Afrika'da kaybolan bizim Anadolu'da kaybetmeye başladığımız hakikattir.

Afrika Felsefesi Çalışmalarında Yaralanılabilecek Temel Batı Kaynakları

- Appiah, Kwame Anthony: In my Father's House. Africa in the Philosophy of Culture. New York / Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Bernal, Martin: Black Athena. The Afro-Asiatic Roots of Classical Civilisation. London: Free Association Books, 1987.
- Bilolo, Mubabinge: „Die klassische ägyptische Philosophie. Ein Überblick.“ In: Neugebauer, Christian (Hrsg.): Philosophie, Ideologie und Gesellschaft in Afrika: Wien 1989. Frankfurt/M. u. a.: Peter Lang, 1991.
- Diop, Cheikh Anta: Nations Nègres et Cultures. Paris: Présence Africaine, 1956.
- : "Existe-t-il une philosophie africaine?" In: Claude Sumner (Ed.): African Philosophy/La philosophie africaine. Addis Ababa, 1980.
- Fanon, Frantz: Das kolonisierte Ding wird Mensch. Ausgewählte Schriften. Leipzig: Reclam 1986.
- Gerd-Rüdiger Hoffmann und Christian Neugebauer. Berlin: Dietz, 1993.
- Granness, Anke / Kresse, Kai: Sagacious Reasoning. H. Odera Oruka in memoriam. Frankfurt / M.: Peter Lang, 1997.
- Graneß, Anke: Das menschliche Minimum. Globale Gerechtigkeit aus afrikanischer Sicht: Henry Odera Oruka. Frankfurt/M.: Campus 2011.
- Gyekye, Kwame: An Essay on African Philosophical Thought. The Akan Conceptual Scheme. Philadelphia: Temple University Press, 1995. *-----: African Cultural Values. An Introduction. Philadelphia / Accra: Sankofa Pub. Co., 1996.
- Hegel, Georg W. F.: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Stuttgart, 1939, Bd. 11. Ya dar: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke in 20 Bänden, auf der Grundlage der Werke von 1832–1845
- Hoffmann. Aus dem Engl. von Christian Neugebauer und Franz M. Wimmer. Mit einem Essay von
- Hountondji, Paulin J.: Afrikanische Philosophie - Mythos und Realität. Hrsg. von Gerd-Rüdiger
- James, Georges: Stolen Legacy. Greek Philosophy is Stolen Egyptian Philosophy. New York: Philosophical Library, 1954.

- Kagamé, Alexis: Sprache und Sein. Die Ontologie der Bantu Zentralafrikas. Brazzaville und Heidelberg: Kivouvou, Ed. Bantoues, 1985.
- Kimmerle, Heinz: Philosophie in Afrika – Afrikanische Philosophie. Annäherungen an einen interkulturellen Philosophiebegriff. Frankfurt/M./New York: Campus 1991.
- : Die Dimension des Interkulturellen. Philosophie in Afrika – afrikanische Philosophie. Amsterdam: Rodopi 1994.
- : Afrikanische Philosophie im Kontext der Weltphilosophie. Nordhausen: Traugott Bautz Verlag, 2005, Reihe Interkulturelle Bibliothek Band 60.
- Kresse, Kai: Zur afrikanischen Philosophiedebatte. Ein Einstieg. In: WIDERSPRUCH. Zeitschrift für Philosophie, Heft 30, Jg. 17, H. 1 (1997), S. 11-27.
- Lölke, Ulrich: Kritische Traditionen. Afrika. Philosophie als Ort der Dekolonisation. Frankfurt/M.: IKO 2001.
- Masolo, Dismas: African Philosophy in Search of Identity. Bloomington et al: Indiana University Press /Edinburgh University Press, 1994.
- Mudimbe, Valentin Y.: The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge. Bloomington: Indiana University Press, 1988.
- Nagl-Docekal, Herta / Wimmer, Franz (Hg.): Postkoloniales Philosophieren: Afrika. Wien: Oldenbourg 1992.
- Nkrumah, Kwame: Consciencism: Philosophy and Ideology for De-Colonization with Particular Reference to the African Revolution. London: Heinemann, 1964.
- Nyerere, Julius K.: Ujamaa-Essays on Socialism. Dar es Salaam: Oxford University Press, 1968.
- Nzwegwu, Nkiru: Feminism and Africa: Impact and Limits of the Metaphysics of Gender, In: Wiredu (Ed.) A Companion to African Philosophy, Oxford 2006, S. 560-569.
- Odera Oruka, Henry: „Grundlegende Fragen der afrikanischen ‚Sage- Philosophie‘“. In: Wimmer, Franz M. (Hrsg.): Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika. Wien: Passagen, 1988.
- (Ed.): Sage Philosophy. Indigenous Thinkers and Modern Debate on African
- Oduk, Helen: Feminist Philosophy: An African Perspective. In: Presbey, Gail u.a. (Eds.): Thought an Practice in African Philosophy, Nairobi 2002.
- Olela, Henry: „The African Foundation of Greek Philosophy“. In: Wright, Richard A. (ed.): African
- Oluwole, Sophie B.: Philosophy, Witchcraft and the God-Head. Issues in African Philosophy. Lagos: Excel Publishers, 1992.

- Oyewumi, Oyeronke: *Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*, Minneapolis 1997.
- Philosophy. An Introduction. Washington: University Press of America, 1977, S. 77-92.
- Philosophy. Leiden: E. J. Brill, 1990.
- Presbey, Gail: "Who Counts as a Sage? Problems in the Further Implementation of Sage Philosophy," In: *Quest: Philosophical Discussions*, XI: 1&2, 1997, S. 53–65.
- : „Zur Praxis der afrikanischen ‚Weisen‘“ in: *WIDERSPRUCH. Zeitschrift für Philosophie*, Heft 30, Jg. 17, 1997.
- Senghor, Leopold S.: *Négritude und Humanismus*. Köln/Düsseldorf: Diederichs Verlag, 1967.
- Sumner, Claude: *Ethiopian philosophy*. Vol. 1. *The Book of the wise philosophers*. Vol. 2-3. *The treatise of Zara Ya`equo and of Walda Heywat*. Vol. 4. *The life and maxims of Skendes*. Vol. 5. *The Fisalgwos*. Addis Ababa: Central Print. Press, 1974-1982.
- : *The source of African philosophy: The Ethiopian philosophy of Man*. Wiesbaden: F. Steiner Verlag, 1986.
- Tempels, Placide: *Bantu-Philosophie. Ontologie und Ethik*. Heidelberg: Wolfgang Rothe Verlag, 1956.
- Wiredu, Kwasi / Gyekye, Kwame: *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*. Bloomington: Indiana University Press, 1996.
- Wiredu, Kwasi: *A Companion to African Philosophy*. Oxford et al.: Blackwell Publishing, 2006.

Is There a Philosophy in Africa? An Evaluation on the Anatolian Mysticism

Citation / ©-Dönmez, S. (2015). Is There a Philosophy in Africa? An Evaluation on the Anatolian Mysticism, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 15 (1), 19-31.

Abstract- *The relations of Africa with Turkish and Islamic culture and philosophy has traced to a quite early period. But for few centuries the relationship between Turkey and this large continent has seemed to be weakened. This is not a deserved situation for both geographies which have a common deep rooted history on the nature of their culture and philosophy. While modern Africa has been examined from various aspects, its philosophical and religious substantiality should not be disregarded. Because the links, not only in commercial but also in academical terms between the African and the Turkish people are closer than we assume. In order to develop Turkey in the world which is getting smaller and smaller, first of all discovery of the common ground and and common viewpoint, rebuilding them in a modern frame are essential. The wisdom of Africa is needed today in the modern world. This wisdom should be explained primarily in terms of modern African philosophy. Then the place of African philosophy should be taken into consideration among the tradition of world philosophy. It is essential definitely that this reading should be done with a viewpoint which keeps the Turkish-Islamic thought in the center of ideas. We would like to restrict the coherent point of view of the Turkish-Islamic context with the mysticism based on the soul(the feeling) that has taken its final shape in Anatolia. We are sure that the common points between 'Anatolian mysticism' and 'African wisdom' will bring these two worlds together which are seemingly separated from each other at the present time. In this paper the wisdom in African philosophy is explained in general and then what we understand from 'Anatolian wisdom' which is conceptualized as 'The essence(the maya) of Anatolia' will be mentioned in brief. Finally, The cultural and thoughtful bridges that offer a genuine philosophy of life, connecting these two worlds will be made clear.*

Keywords- *African philosophy, The essence of Anatolia, mysticism, Turkish-Islamic thought, unity, togetherness*

Bir Mücadele Adamı Hasan Basri Çantay'daki (1887-1964) Vatan Sevgisinin Kur'ânî ve Nebevî Temelleri*

Doç. Dr. Bekir TATLI**

Atf / ©- Tatlı, B. (2015). Bir Mücadele Adamı Hasan Basri Çantay'daki (1887-1964) Vatan Sevgisinin Kur'ânî ve Nebevî Temelleri, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (1), 33-54.

Öz- Bu çalışmamızda Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulduğu buhran dolu yıllarda yetişmiş olan büyük fikir adamı Hasan Basri Çantay'ın mücadele dolu hayatında kendisine ruh ve ilham veren Kur'ânî ve Nebevî esaslar tespit edilmeye çalışılmıştır. Onun eserlerinden ve kendisi hakkında yazılıp çizilenlerden hareketle yaptığımız bu tespitler göstermektedir ki Çantay, son derece geniş bir Kur'ân ve Sünnet bilgisine sahip bir bilim adamı ve kahraman bir mücahittir. Kendisi aynı zamanda İstiklâl Marşı şairimiz Mehmet Âkif Ersoy'u millî marşımızı yazmak için ikna eden kişi olarak bilinmektedir. Çantay vatan ve millet sevgisiyle yanıp tutuşan bir âlim olmakla birlikte, aynı zamanda özellikle Rasûlullah'ın hadislerinden aldığı ilhamla, savaş dolu yılların getirdiği bitkinlik ve tükenmişlik içerisinde tembel bir şekilde köşesine çekilen, kendisini çevreleyen yakın tehlikenin farkında olmayan şuursuz halk kitlelerini uyarmayı da vazife edinmiş ve bu uğurda adeta gözüne uyku girmemiştir. Onun ve arkadaşlarının giriştikleri azimli mücadele sayesinde bizler bugün onlara göre çok daha rahat ve huzurlu bir vatan toprağı üzerinde yaşayabilmekteyiz.

Anahtar sözcükler- Hasan Basri Çantay, Kur'ân, sünnet, millî mücadele, vatan sevgisi

§§§

Makalenin geliş tarihi: 30.05.2015; Yayına kabul tarihi: 22.06.2015

* Bu çalışma Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından 19-21 Eylül 2014 tarihlerinde düzenlenen "Vefatının 50. Yılında Hasan Basri Çantay Sempozyumu"nda sunduğumuz tebliğın gözden geçirilmiş ve makaleye dönüştürülmüş şeklidir.

** Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, e-posta: tatlibekir@yahoo.com

Giriş

Hasan Basri Çantay'ın kuşkusuz en dikkat çeken yönlerinden birisi, hayatı boyunca karşılaştığı sıkıntılara katlanma azmi ve davası uğrunda ortaya koyduğu mücadelecilik kişiliğidir. Çantay vatan savunmasına bizzat katılmış, Türk milleti için her türlü fedakârlığı göstermiş, Mehmet Âkif ile olan dostluğu sebebiyle İstiklâl Marşı'nın yazılmasında önemli teşvikleri olmuş, Türk diline sadâkatini Türkçe'yi güzel bir şekilde kullanarak göstermiş, soyadı kanunu çıktığında insanlara, Türkçe anlamları güzel olan soy isimleri almaları konusunda tavsiye ve yardımlarda bulunmuştur. Ayrıca yerli malı kullanmaya teşvik ederek, yabancılara giden paraların gün gelip kurşun olarak geri döneceğini söylemiş ve böylece Türk milletinin uyanık kalmasına katkıda bulunmuştur.

"Memleketin ciddî ve ilmî neşriyata çok, pek çok ihtiyacı vardır. Hele gençlerimiz buna ne kadar muhtaç ve müştaktırlar!"¹ diyen Hasan Basri Çantay neredeyse bütün ömrünü doğru bildiklerini insanlara da anlatmak maksadıyla yazmakla geçirmiştir. II. Meşrutiyet'in ilanından sonra Balıkesir'de yayımlanan *Nasihât, Balıkesir, Yıldırım, Karesi* gazetelerinde ve özellikle de mütareke yılları boyunca Türk milletinin haklarını savunan en hür ve yürekli yazıların yayın organı olan *Ses* gazetesinde yazılar yazan Çantay, Burhaniye, Kepsut, Dursunbey kasabalarında millî mücadelenin başlaması ve halkın silahlanması konusunda önemli faaliyetler göstermiştir. Daha sonra I. Büyük Millet Meclisi'ne Balıkesir mebusu olarak girmiş fakat hiçbir gruba temayül göstermeyip sonuna kadar bağımsız kalmıştır. Aynı mecliste mebus olarak bulunan Mehmet Akif Ersoy ile yakın arkadaş olmuştur. Hatta Mehmet Akif, Bursa ve Balıkesir çevresinden gelen Yunan mezalimi haberlerinin tesiriyle yazdığı "*Bülbül*" şiirini Çantay'a ithaf etmiştir. Büyük Millet Meclisi'nin I. dönemi sonunda Balıkesir'e dönen Çantay, 132 şehit çocuğunun eğitimi için kurulan yetiştirme yurdunun müdürlüğünü de üstlenmiş, aynı zamanda *Zafer-i Millî* gazetesine yazılar yazmıştır. Hasan Basri Çantay zengin ilmî ve fikrî birikimi, siyasî tecrübesi ve güvenilir şahsiyetiyle farklı görüşteki gruplar arasında hakemlik yapmış, görüş ve metotların isabetli ve uygulanabilir olanlarını belirlemeye çalışmış, böylece din âlimlerinin, muhafazakâr aydınların, hamiyetli zenginlerin yol göstericisi ve nihâf mercii olmuştur.

Millî duyguları son derece kabark, büyük bir vatansever aydın olduğunda asla şüphe olmayan Çantay, Türklerin Müslüman oluşları, İslâm kültür ve medeniyetine hizmetleri ve bugünkü Türk dünyası hakkında bilgi veren *es-Sekâfetü'l-İslâmiyye fi'l-menâtkı't-Türkiyye* adında uzun bir makale ile birlikte, *Ülkü Edebiyatı, Kara Günler ve İbret Levhaları*,

¹ Çantay, Hasan Basri, *Hadisler*, "Onuncu Kırk Hadis", I, 315 (no: 30), I-III, Ahmed Said Matbaası, İstanbul 1960.

Türk Savları, Divânü Lügâti't-Türk Tercümesi gibi Türk kültürünün gelişmesine büyük katkılarda bulunan eserler de yazmıştır. Ayrıca Nurettin Topçu'nun yayımladığı ve Cemil Meriç, Remzi Oğuz Arık, Ahmet Kabaklı, Hilmi Ziya Ülken, Ali Nihat Tarlan,ERCÜMENT KONUKMAN, Emin Işık ve Bahattin Karakoç gibi genellikle önde gelen milliyetçi ve vatansever Türk fikir adamlarının yazılarıyla katkı verdikleri *Hareket* adlı dergiye Hasan Basri Çantay da bizzat kalemiyle destek olmuştur.²

İşte biz bu çalışmamızda, ömrünü Türk milletinin maddî ve manevî yükselişi için adanmış bulunan Hasan Basri Çantay'ın özellikle vatanseverlik yönünü ve bu sevginin manevî temellerini tespit etmeye gayret edeceğiz.

Hasan Basri Çantay'da Vatan-Millet Sevgisi

Çantay, millî mücadele yılları sırasında etrafında kümeleşen insanlarla yaptığı sohbetlerde daima halkı birlik ve beraberliğe çağırarak konuşmalar yapmış, millî mücadele şuuru uyandırmaya çalışmıştır. Padişah Vahdettin ve Sadrazam Damat Ferit aleyhine yazdığı yazılar sebebiyle hükümet ve İngiliz ajanları tarafından takibata uğradığı bir sırada çektiği sıkıntılar ruhunda öyle derin izler bırakmıştı ki, "Kendi vatanımda sırf Türklüğümünden dolayı maruz kaldığım felaket ve esaret gücüme gidiyor!" diye haykırmişti.³ Birinci Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde Karesi mebusu olarak görev yaptığı yıllarda meclis müzakereleri esnasında söz alıp konuştuğu zaman da daima Türk halkının istiklâl tutkusundan söz etmiş, hür yaşama hakkını savunmuştur. 25 Eylül 1920 Cumartesi günü yapılan gizli oturumda ise hilâfet konusunda bir konuşma yapmış, halifelik makamını işgal ettiği halde gereğini yapmayan, aksine Müslümanı Müslümana kırdıran kişinin meşru halife sayılamayacağını açıkça söylemiş, İslâmiyet'in hükümetten aradığı şeyin adalet olduğunu belirtmiştir.⁴

Bununla birlikte bütün kötü gidişattan yöneticileri sorumlu tutarak millet olarak kendimizi hiç hesaba katmamak da doğru değildir. İçine düştüğümüz felakette bizlerin de payı ve sorumluluğu büyüktür. İşte, "*Siz (ey millet), ne (halde) bulunuyorsanız, başınıza da öyle idare eden adamlar geçirilir.*" hadisinin yorumu vesilesiyle bu duruma işaret eden Çantay, şu değerlendirmelerde bulunmuştur: "Hükümetler içtimâî bünyelerden doğarlar.

² Geniş bilgi için bkz. Işık, Emin, "Çantay, Hasan Basri", *DİA*, VIII, 218-219, İstanbul 1993; Uğur, Mücteba, "Vatansever Mücâhit Hasan Basri Çantay'ı Anarken", *Türk Yurdu*, XI/51, ss. 49-52, Ankara, Kasım 1991.

³ Çantay, Hasan Basri, *Kara Günler ve İbret Levhaları*, s. 51, haz. Balıkesir İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Balıkesir Müspet ve Manevi İlimler Vakfı Yayınları, ts.; Uğur, Mücteba, *Hasan Basri Çantay*, s. 15-16, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1994.

⁴ Uğur, *Hasan Basri Çantay*, s. 26-27.

Bünye yani millet ne kadar iyi ve sağlam olursa, onun hükümeti de öyle olur. Bünyeyi ihmal edip de her işi hükümetten beklemek hatadır. Evvela fert olarak kendimizi, sonra cemiye-timizi islah edelim; o vakit görürüz ki her şey düzene girmiştir.”⁵

Tabii, milletin zaten içinde bulunduğu sıkıntılı yılların yorgunluğunu daha da artıran bir başka unsur vardı ki o da, fırsattan istifade ellerindeki malları fâhiş fiyatlarla satmaya çalışarak haksız kazanç elde eden karaborsacıları. Çantay, savaş yıllarında milletin kanını, iliğini emen muhtekirler ve karaborsacıları şöyle seslenmiştir: “...Fakat ey gafiller! Bu millet tek başına küfür ve ilhâda meydan okuyan, Hz. Muhammed’in (s.a.) 1400 küsur senelik mübarek ve sadık ümmeti, asırlarca Avrupa’ya hâkim olmuş, birçok vartalardan, felaketlerden kurtulmuş olan bu Osman Gazi evlâdı, elbet bir gün olup kurtulacak, sizin hesabınızı görmeye başlayacak, bol tükürüklerle yüzünüze tükürecek, belki de sizi kendi öz kardeşlerinden saymayarak mütecerrid, yapayalnız bir halde bırakacaktır. O vakit ey gafiller, ne yapacaksınız?”⁶

Çantay milleti sömüren aynı kişilere yönelik şiddetli eleştirilerini ısrarla sürdürmüştür. Hadislerle ilgili meşhur eserinde, Rasûlullah’ın (s.a.): “(Sözü ve muamelesi) çok doğru olan, kendisine emniyet edilebilen tâcir, peygamberlerle, sıddıklarla, şehitlerle birlikte haşr olunacaktır.” hadis-i şerifinin yorumu sadedinde Çantay, malûm zümreye bu defa şu ağır tenkitlerde bulunmuştur:

“Namuslu ve şerefli tâcirliğin hâiz olduğu bu yüce mertebenin kadrini bilmeyip veya bilmezlenip de ihtikârla, karaborsacılıkla, hile ve hud’alarla hareket edenlerin aklına, gafletine şaşmamak elden gelmiyor. Yahu, nihayet gireceğin çukur, bir kara topraktır! Kendin haram babası isen, bari evlâtlarını haramzade yapma, onlara acı! Bütün bir milletin vebali boynundadır, titre!”⁷

Kurtuluşun gerçekleşmesini izleyen günlerde Meclis’in kendi kendini feshetmesi üzerine Çantay Balıkesir’e dönmüştür. Onun gözünde bu ilimizin çok farklı bir yeri vardır. Çünkü ne yakın ne de uzak tarihimizde Türk boylarının yerleştiği **Balıkesir ve havalisinden devlet ve millet haini çıkmamış** olması onun gurur duyduğu hasletlerden biridir.⁸ Çantay bu ilde gazeteciliğini sürdürmüştü; kendi çıkardığı *Zafer-i Millî* gazetesinde memleket meselelerine dair çok değerli yazılar yazmıştır. Bu yazılarında çeşitli badirelerden geçerek kazanılan hürriyet ve istiklâlin son derece kıymetli olduğunu, değerinin bilinerek korunması

⁵ Çantay, *Hadisler*, “Onuncu Kırk Hadis”, I, 316 (no: 31).

⁶ Çantay, *Kara Günler ve İbret Levhaları*, s. 20; Uğur, *Hasan Basri Çantay*, s. 189.

⁷ Çantay, *Hadisler*, “İkinci Kırk Hadis”, I, 37-38.

⁸ Uğur, *Hasan Basri Çantay*, s. 136.

gerektiğini vurgulamış ve gençlere hitap ederek, sıranın kalkınmaya geldiğine, bunu sağlayabilmek için de idealist olmalarının lüzûmuna dikkat çekmiştir. Bu bağlamda bütün gençler, toplumun dertlerine eğilmeli, vatanın acılarını, sosyal dertlerini ve ıstıraplarını terennüm etmeliydi. Çantay daha sonra da, milletin bilinçlenmesi noktasında çok önemli sorumlulukları olduğuna inandığı şairlere hitap ederek şöyle seslenmiştir:

“...Bir genci cumhuriyet, vatan, milliyet hisleriyle aşılacak bir şair için az mı zevk verir? ...Ey milletin necip çocukları! Milletin dertlerini âhirette mi terennüm edeceksiniz? Şair demek mutlaka hevâiyatçı mı demektir? Hani hamâsî genç şairlerimiz? Hani mefkûreci ve ateşli arkadaşlarımız? ...Garbı taklit edecekseniz, onun hayalperest, başıboş, çıplak muharrirlerini ve şairlerini değil, faziletkâr, vatansaver düşünür, edip ve şairlerini taklit ediniz.” Evet, kurtuluştan sonra Türkiye yeni bir döneme girmişti. Artık edebiyatın gülü, bülbülü, kadını, şarabı bırakılmalı, yalnız vatanın dertleri ve ıstırapları dile getirilmeliydi. Edebiyat, ilim ve teknik tek gayeye yönelmeliydi: Türk toplumunun ilerlemesi ve memleketin kalkındırılmasına... Zaten Rusya'da da Bolşevik ihtilâlini gerçekleştirenler, edipler ile şairler idi.⁹

Çantay'a göre Türk milleti olarak bizim felaketimizi doğuran birinci sebep **ahlâksızlıktır**. Bizi can evimizden vuran düşman ne İngiliz, ne Fransız, ne Moskof ve ne de Alman'dır. Onun ifadesiyle: “Kendimiz, kendimiz, kendi ahlâksızlığımızdır.”¹⁰ Çantay, bütün dindaşlarımızı da en mühim ve ahlâkî diğer bir vazifeye davet etmiştir ki o da **millî muavenettir**. Çünkü ıssız ve perişan kalan kulübeler, viraneler bizden merhamet ve imdat beklemektedir. Ona göre **vatan ve din bir bütündür**, birbirlerinden asla ayrılamazlar, biri giderse öbürü de gider. Vatan giderse din gider; din giderse vatan kalmaz!¹¹

Çantay, Türk devletinin **dışa bağımlılıktan kurtulması** gerektiği üzerinde de ısrarla durmuş ve **yerli malı** kullanmanın önemini, “Düşmanlara giden para, kurşun olur bize sonra!” şeklinde dile getirmiştir.¹²

Hasan Basri Çantay'ın Türk milletine yönelik engin sevgisinin ilginç bir tezahürünü, soyadı kanunu çıktığı zamanlarda yaşanan bir hâdisede görmekteyiz. Bu sırada bazı vatandaşların arzu ettikleri kimi soy isimleri nüfus müdürlüğüne kabul edilmemiş ve ancak Türk dilini çok iyi bilen Çantay tarafından olur verilmesi halinde istedikleri soy isimlerini alabilmeleri mümkün olmuştur. İşte bunlardan birinde nüfus müdürlüğüne başvurarak

⁹ Uğur, *Hasan Basri Çantay*, s. 111-113.

¹⁰ Çantay, *Kara Günler ve İbret Levhaları*, s. 15-16.

¹¹ Uğur, *Hasan Basri Çantay*, s. 118-120.

¹² Uğur, *Hasan Basri Çantay*, s. 135.

“Nuhoğlu” soyadını almak isteyen bir vatandaş, kendisine olumsuz cevap verilmesi üzerine Çantay’dan yardım istemiş o da birkaç gün sonra lâtifeli bir şekilde şu yazılı açıklamayı yaparak o kişinin arzu ettiği soyadını almasına yardımcı olmuştur: “Hz. Nuh’un torunlarından birinin adı Türk’tür. Torunu Türk olunca, dede de Türk’tür!”¹³

Yeri gelmişken Hasan Basri Çantay’ın aziz Türk milletine ve vatanına duyduğu aşkı terennüm ettiği kendi şiirlerinden bazı bölümleri buraya almak istiyoruz:

*Ulu Tanrı bize açık bir yol ver; esen esen ülkümüze varalım,
Bükülmeyen, yorulmayan bir kol ver; güçlüklerin kafasını kırılım!
Hızımızı çetin eyle, âmin!*

*Ulu Tanrı, yurdumuzu şenlendir; dışı elmas, içi olsun bir ipek,
Atam-anam bir oh çeksin, dinlendir; kızıl duman üstümüzden giderek.
Palamızı keskin eyle, âmin!*

*Ulu Tanrı, bilgimizi salgın et; temiz huyu Türkün Kâbe, hac olsun,
Özü gibi sözünü de aydın et, her koca Türk enginlere tâc olsun.
Erginlerden ergin eyle, âmin! Enginlerden engin eyle, âmin!¹⁴*

...

*Anadolu, ey Türklüğün can yurdu, Aslan ordu senin sinenden doğdu,
Evlâtların kahpe düşmanı kovdu, Yaşa yiğit Anadolu çok yaşa!*

*Bu devlete temel atan sensin sen, Düşman gözlerine batan sensin sen,
Eşsiz vatan, cennet vatan sensin sen, Yaşa canım Anadolu çok yaşa!¹⁵*

...

¹³ Uğur, *Hasan Basri Çantay*, s. 130-131.

¹⁴ “Yakarış”, Babamın Şiirleri, 5; Uğur, *Hasan Basri Çantay*, s. 155.

¹⁵ “Anadolu”, Babamın Şiirleri, 15; Uğur, *Hasan Basri Çantay*, s. 172.

*Vatanın bağı yandı nâlândır; yine ahvâli pek perişandır.
Geliyor bir kudurmuş istilâ; eli bayraklı kahpe düşmandır!*

*Titriyor Arş-ı Kibriyâ millet; kalk uyan, yoksa ardı hicrandır,
İtimat etme kimseye Hüznî, gemisin kurtaran kapudandır!¹⁶*

...

*Nasihatim olsun sana, fâideli ol vatana,
Gözünü aç da paranı, sakın verme düşmana.*

*Yerli malını sev beğen, odur seni hep besleyen,
Vatanperver kimdir asıl? Yerli kumaşını giyen.*

*Düşmanlara giden para, kurşun olur bize sonra!
O kurşunu göğsümüze, atarlar da açar yara.*

*Düşmanlardır bizi soyan, böyle bitkin hale koyan,
Bilmiyorsan bunu hâlâ, utan utan utan utan!¹⁷*

Son olarak bu bahsi vefatının ardından öğrencilerinden merhum Prof. Dr. Mücteba Uğur'un, Çantay için yazdığı bir şiirinde onun vatan ve millet sevgisini dile getirdiği şu dizeleriyle bitirmek istiyoruz:

*Millette beraberdi Kurtuluş Savaşı'nda,
Cihada koşmuş idi daha işin başında.
Ahlâkta fazilette yolu Allah yoluydu,
Kalbi Peygamber aşkı, vatan aşkı doluydu.¹⁸*

¹⁶ "Gemisin Kurtaran Kaptandır", Babamın Şiirleri, 26; Uğur, *Hasan Basri Çantay*, s. 172-173.

¹⁷ "Yerli Mallar", Babamın Şiirleri, 14, 18; Uğur, *Hasan Basri Çantay*, s. 176-177.

¹⁸ Uğur, *Hasan Basri Çantay*, s. 45.



Resim 1-2: Hasan Basri Çantay'ın millî heyecanını yansıtan ve hayatının son döneminde vermiş olduğu konferanslara ait iki kesit (masasının bir köşesinde yer alan çerçeveli fotoğraf Mehmet Âkif Ersoy'a aittir.)

Çantay'daki Vatan Sevgisinin Kur'ânî Temelleri

Çalışmamızın bu safhasında Çantay'ın mücadelecî ruhuna destek olan Kur'ânî ve Nebevî hakikatleri tespit etmeye çalışacağız. Elbette ki konuyla ilgili sağlam verilere ulaşmak için öncelikle Çantay'ın kendi eserlerini dikkatli bir şekilde incelememiz gerekecektir. Biz de bu maksatla diğer eserleriyle birlikte özellikle Kur'ân meâlini ve hadislere dair yazdığı kırk hadis çalışmalarını taramak suretiyle onun vatan ve millet sevgisine kaynaklık edebilecek nasları tespite gayret edeceğiz.

Hasan Basri Çantay'ın ömrü boyunca katlandığı sıkıntılı ve çetin mücadele hayatında hiç kuşkusuz kendisine moral motivasyon olarak güç veren çeşitli dinamikler bulunmaktadır. Bunların başında da şüphe yok ki Kur'ân-ı Kerim ve Rasûlullah'ın Sünneti gelmektedir. Kendisi Kur'ân'daki ilgili âyetleri ve Hz. Peygamber'in düsturlarını dikkatle tetebbu ederek hayatına aktarmış ve zorlu bir mücadele hayatının üstesinden gelmeye çalışmıştır.

Çantay için Türk milletini ayakta tutacak en önemli haslet birlik ve beraberliktir ve bunun ana umdesi Kur'ân-ı Kerim'dir. Onun ifadesiyle, birliği, yardımlaşma ve arka lamayı mahz-ı Kur'ân'dan almış olan Müslümanlar, "*Müminler ancak kardeşler.*"¹⁹ âyetinin sırrıyla Kur'ân'a sınıksız yapıştıkları zamanlarda büyük varlıklar ve harikalar göstermişler, bu rabıta'yı gevşettikleri devirlerde perişan ve muzmahil olmuşlardır... Kur'ân bizlere şöyle seslenmektedir:

"Ey Müslümanlar! Habl-i metîn-i Kur'ân'a sınıksız sarılınız. Zinhar, yekdiğerinizle ayrılmayınız. Sonra memleketteriniz, saltanatlarınız elden gider, mahvolursunuz!"

Ne gariptir ki biz Müslümanlar, ittifakın kıymet ve ehemmiyetini felâket zamanlarında bile hâlâ anlayamadık... Ecdâdımızın ruhu bize lanet ediyor!... Hülâsa, bin küsur seneden beri parlayan İslâm nuru insafsızca söndürölmek isteniyor da, biz hâlâ nifak ve şikaktan, fitne ve fesattan ayrılmıyor, müthiş felaket karşısında gâfilane seyirci kalıyoruz. Maruz olduğumuz felaket o kadar büyük ve şumüllüdür ki insanın adeta beyni patlayacaktır. Fakat biz, gözün kendisini görmemesi kabilinden bunu maalesef göremiyoruz.²⁰

Çantay bütün Müslümanları Allah ve Peygamberi hürmetine birlik olmaya çağırmakta ve şöyle seslenmektedir: "Ey Müslümanlar! Allah ve Rasûlullah aşkına artık el ele verelim. Başımız üstünde dolaşan felaket ve izmihlâlden titreyelim, ittifak-ı mukaddes teşkil edelim. Bugün Müslümanlığın ve Türklüğün pak alnına sürölmüş yağlı kazan karaları var-

¹⁹ Hucurât, 49/10.

²⁰ Uğur, *Hasan Basri Çantay*, s. 190, 192-193.

dır. Bunları temizlemek, masuniyetimizi ispat etmek için millî bir hareket gösterelim. Eğer yaşayacaksak elbirliğiyle yaşayalım, -el-iyâzu billâh- öleceksek de yine elbirliğiyle ölelim!”²¹

Tespitlerimize göre Çantay’a manevî destek veren âyet-i kerimelerden bir kısmı şunlardır (âyetlerin meâlleri esnasında verilen dipnotlar Çantay’a aittir):

1. Sâd suresi, 38/46:

Çantay’ın Kur’ân-ı Kerim’i anlamlandırışında onun vatanseverliğinin göstergesi sayılabilecek enteresan ipuçlarını yakalıyoruz. Nitekim Çantay meşhur meâlinde,

إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى الدَّارِ

“Biz onları (İbrahim, İshâk ve Ya’kub peygamberleri) özellikle yurdunu düşünen ihlâslı kimseler kıldık.” âyetinde geçen الدَّارِ “dâr” kelimesine alışılmışın dışında bir mana vermiştir. Şimdi öncelikle diğer bazı meallerde bu âyet-i kerimeye verilen manaları ortaya koymak, sonra da Hasan Basri Çantay’ın yaptığı çeviriyi vermek istiyoruz:

- “Çünkü biz onları temiz bir hassa, hâlis yurd düşüncesiyle hâlislerimizden kılmışızdır.”²²
- “Biz onları bilhassa âhireti düşünen samimi, ihlâslı kullar kıldık.”²³
- “Şüphesiz biz onları, âhret yurdunu düşünme özelliği ile (temizleyip) ihlâslı kimseler kıldık.”²⁴
- “Şüphesiz biz, onları katıksız olarak âhret yurdunu düşünen hâlis kişiler kıldık.”²⁵
- “Biz onları âhret yurdunu düşünme hususiyetiyle ihlâslı kimseler kıldık.”²⁶
- “Âhret yurdunu hatırdaki tutmadaki samimiyetleri sayesinde onları günâhlardan arındırdık.”²⁷

²¹ Uğur, *Hasan Basri Çantay*, s. 194.

²² Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili*, VI, 4102, I-X, Eser Neşriyat ve Dağıtım, y.y., ts.

²³ Öztürk, Mustafa, *Kur’an-ı Kerim Meali- Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, s. 627, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2011.

²⁴ Altuntaş, Halil- Şahin, Muzaffer, *Kur’an-ı Kerim Meali*, s. 455, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2010.

²⁵ Yıldırım, Celal, *İlmin Işığında Asrın Kur’an Tefsiri*, X, 5179, I-XIV, Anadolu Yayınları, İstanbul ts.

²⁶ Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü’l-Tefâsîr- Tefsirlerin Özü*, V, 293, trc. Sadreddin Gümüş-Nedim Yılmaz, I-VII, Ensar Neşriyat, İstanbul 1992.

Bunların dışında diğer bazı meallerde²⁸ verilen anlam şu şekildedir:

- Abdulkaki Gölpınarlı : *Biz onları, dâimâ yurtları olan âhireti anma huyuyla yarattık da özleri temiz, ihlâs sâhibi kullar ettik.*
- Ali Bulaç : *Gerçekten biz onları, katıksızca (âhiretteki asıl) yurdu düşünüp anan ihlâs sahipleri kıldık.*
- Ali Fikri Yavuz : *Çünkü biz, onları, âhîret yurdunu anmaktan ibaret pak bir hasletle hâlis (insanlar) kıldık.*
- Bayraktar Bayraklı : *Biz onları daima âhireti düşünen ihlâslı kullar kıldık.*
- Bekir Sadak : *Biz onları âhîret yurdunu düşünen, içten bağlı kimseler kıldık.*
- Edip Yüksel : *Salt âhireti düşündükleri için onları salt/dupduru kıldık.*
- Hayrat Neşriyat : *Çünkü biz onları, hâlis (bir haslet) olan âhîret düşüncesiyle ihlâslı (kimseler) kıldık.*
- Muhammed Esed : *Biz onları arı duru bir düşünce aracılığıyla temizledik. Öteki dünyayı gözetme (düşüncesiyle).*
- Ömer Nasuhi Bilmen : *Şüphesiz ki, Biz onları dar-ı âhireti düşünme hasletiyle mümtaz, ihlâs sahipleri kılmıştık.*
- Ömer Öngüt : *Biz onları âhîret yurdunu düşünen, ihlâslı kimseler kıldık.*
- Suat Yıldırım : *Biz onları özellikle âhîret yurdunu düşünen ihlâslı kişiler kıldık.*
- Süleyman Ateş : *Biz onları âhîret yurdunu düşünme özelliğiyle temizleyip, kendimize hâlis (kul) yaptık.*
- Yaşar Nuri Öztürk : *Biz onları, yurdu düşünme özellikleriyle yücelen tertemiz kullar yaptık.*

Bu mealler arasında metne en sadık kalanlar şüphesiz Elmalılı merhum ile Yaşar Nuri Öztürk olmuştur. Çünkü âyet metninde “âhîret” diye bir kayıt olmamasına rağmen diğerleri sanki âyette “âhîret” kelimesi varmış gibi bunu çeviriye dâhil etmişler; Elmalılı “*hâlis yurd düşüncesiyle*” ve Öztürk ise “*yurdu düşünme özellikleriyle*” diyerek “âhîret” kaydını olmadan çeviri yapmışlardır. Bununla birlikte Elmalılı da burada söz konusu edilen

²⁷ Karaman, Hayrettin vdğ., *Kur'an Yolu-Türkçe Meâl ve Tefsir*, IV, 585, I-V, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2008.

²⁸ Bu mealler için bkz. http://www.kuranmeali.org/38/sad_suresi/46.ayet/kurani_kerim_mealleri.aspx

yurt düşüncesinin “âkıbeti düşünmek” olduğunda şüphe bulunmadığını açıkça ifade ederek diğer meallerle aynı istikamette düşünmüştür.²⁹

Çantay ise bu âyeti şöyle anlamış ve anlamlandırmıştır:

“Çünkü biz onları katkısız (şâibesiz) bir hasletle –ki (bu daima) yurd(lar)ını hatırlama(ları ve onun için çalışmaları)dır- halis (insanlar) yaptık.”

Daha sonra الدَّارَ “yurt” kelimesiyle ilgili olarak da bir dipnot düşmüş ve “Bu âyet-i kerimede ki الدَّارَ”ı birçok müfessirler “Âhiret yurdu” diye tefsir etmişlerdir. Halbuki bunda “Âhiret” kelimesi ve kaydı yoktur. Lâfız bizim verdiğimiz meâle daha uygundur. **Bunda vatanperverliğe de belîğ bir teşvik vardır.** Allah-ü a’lem.”³⁰ demiştir.

Bizce bu yaklaşım oldukça dikkat çekicidir ve Hasan Basri Çantay’ı diğer Kur’ân mütercimlerinden/meâlcilerinden bariz bir biçimde ayıran çok önemli bir noktadır. Böylelikle kendisi vatanını sevmeye duygusunun yaratılıştan gelen ve Kur’ân’a da muvâfık bir düşünce olduğunu göstermek istemiş gibidir.

Hasan Basri Çantay’ın ruhunda yer eden ve kendisini millî mücadeleye hazırlayan manevî destekçilerinden olan şu âyetlerin de onun mücadelecî kişiliğinde etkili olduğunu tahmin etmekteyiz:

2. Mâide suresi, 5/54:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

Çantay bu âyete şöyle anlam vermiştir: “Ey iman edenler, içinizden kim dininden dönerse Allah -müminlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı onurlu ve zorlu, kendisinin onları seveceği, onların da kendisini seveceği- bir kavm getirir ki onlar Allah yolunda savaşsınlar ve hiçbir kınayanın kınamasından (dedikodusundan) çekinmezler. Bu, Allah’ın lutf u inayettir ki onu kime dilerse ona verir. Allah ihsanı bol olan, en çok bilendir.”

²⁹ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, VI, 4103.

³⁰ Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim*, II, 817, İstanbul 1410/1990.

3. Ra'd suresi, 13/11:

إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا هُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَاِلٰ

“Bir kavm, özlerindeki (güzel hal ve ahlâk)ı değiştirip bozuncaya kadar Allah şüphesiz ki onun (halini) değiştirip bozmaz. Allah bir kavmin de fenalığını (azabını) diledi mi artık onun reddine hiçbir (çare) yoktur. Onlar için O'ndan (Allah'tan) başka bir vefî (ve yardım eden) de yoktur.”

4. Enfâl suresi, 8/53:

ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

“...Bunun hikmeti şudur: Bir kavm nefislerinde olan (iyi hali) değiştirinceye kadar Allah onlara ihsan ettiği nimeti değiştirici değildir ve şüphesiz ki O, (her şeyi) haklıyla işiticidir, kemaliyle bilicidir.”

5. Kehf suresi, 18/93-94:

حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ وَجَدَ مِنْ دُونِهِمَا قَوْمًا لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا قَالُوا يَا دَا الْقُرَيْنِ إِنَّ يَا جُوحَ وَمَأْجُوحَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَىٰ أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا

“(Zülkarneyn) nihayet iki dağ arasına³¹ ulaştığı zaman onların önünde hemen hiçbir söz anlamaz bir kavm buldu. Onlar³² dediler ki: Zülkarneyn, hakıykat Ye'cûc ve Me'cûc (bu) yerde fesat çıkaran (kabile)lerdir.³³ Bizimle onların arasına bir sed yapman üzerine sana bir vergi verelim mi?...”

³¹ Yaptırdığı sed de bu iki dağ arasında idi. Bunlar “Ermîniyye, Âzerbaycan” dağları idi “Beyzâvî”.

³² Mütercimleri vasıtasıyla “Beyzâvî”.

³³ Nuh aleyhisselâm'ın oğlu Yâfes evlatlarından “Beyzâvî”. Bu babda başka rivâyetler de vardır. Bunlar onların arazisinde katl ve tahripte bulunmak, mevrûâtı itlâf etmek gibi büyük fenalıklar yapıyorlardı. Denildi ki, ilkbaharda çıkarlar, yeşil mevrûâtın ne bulurlarsa yerler, kurularını da yüklenip giderlerdi. Hatta bazılarına göre insan eti de yerlerdi “Beyzâvî”. Bu babda tafsîlât almak isteyenlere *Hak Dini Kur'an Dili*'ne müracaat etmelerini tavsiye ederim (cilt: 4, s. 3287).

Hasan Basri Çantay'a İlham Veren Nebvî Öğretiler*

Çantay, hadis literatüründe daha önce pek rastlamadığımız bir şekilde tamamen kendine has bir metotla kırk hadis mecmuaları hazırlamış, bunları her birinde “on tane kırk hadis” (400 hadis) bulunan üç cilt halinde neşretmiş ve toplamda 1200 hadis derlemiştir. Tabii Çantay gibi mücadeleci kişiliğiyle toplumda yer etmiş ender şahsiyetlerden birinin, bu hadisleri tamamen gelişi güzel bir şekilde ve rastgele hazırladığını düşünmek mümkün değildir. Tam tersine seçilen metinlere baktığımızda, tam da Çantay'ın karakterine uygun hadislerin tercih edildiğini ve bunlarla sıkıntılar içinde boğuşan ülkeye ve topluma çok önemli mesajlar verildiğini görebiliyoruz. Nitekim kendisi de hazırladığı hadis külliyyatının, yalnız Müslümanların değil bütün insanlığın maddî ve manevî saadetlerini temine ve Hak yolunu göstermeye yarayacağını ifade etmiştir.³⁴ Bu anlamda Çantay'ın derlediği (özellikle birinci ciltteki) hadislerin önemli bir kısmının Allah yolunda savaş, düşman karşısında sebat ve şehitliğin fazileti ilgili olduğunu belirtmek isteriz ki bu da, ülkenin o gün içinde bulunduğu zor durum göz önünde bulundurulduğunda kuşkusuz rastgele yapılmış bir seçimin değil, tam tersine bilinçli bir tercihin sonucu olduğunu ortaya koymaktadır. Şimdi onun derlediği hadislerden bir kısmını burada sıralayacak ve bu hadislerle ne mesaj vermek istediğini anlamaya çalışacağız.

Hasan Basri Çantay, Hz. Peygamber'in talimatlarından aldığı ilhamla yoluna koyulmuş ve daha bir hırsla görevine sarılmıştır. Bu anlamda Çantay, “*Kul (insan, uhdesine düşen) vazifesini yapmakta kusur ederse, Allah Teâlâ onu (çeşitli) tasa ile belâlandırır.*”³⁵ hadisini okurlarına sunarken, hem millî mücadele yıllarındaki sıkıntılı günlerin, millet olarak Allah'a ve topluma karşı görevlerimizi ihmal etmekten kaynaklandığını göstermek istemiş, hem de bizzat kendisi bu hadise dayanmak suretiyle insanları bilinçlendirme vazifesine dört elle sarılmış, çaresiz bir şekilde bir kenara çekilip şikâyet etme kolaylığını tercih etmemiştir. Çantay bu konuda şu hadisleri de zikreder ve toplumu sorumluluk almaya, düşman karşısında dimdik durmaya ve millî mücadeleye teşvik eder, onlara Allah yolunda kahramanca savaşmanın sonsuz ecrini hatırlatır:

* Bu kısımda Hasan Basri Çantay'ın vatan mücadelesinde ilham aldığını düşündüğümüz hadislerden önemli bir kesit sunacağız. Gönül isterdi ki onun kullandığı hadislerin tamamının hadis tekniği açısından tahrir ve tahkiki yapılabilsin. Ne var ki bu sınırlı çalışmamızda tahrir ve tahkik işine girişmemiz makalemizin hacmini oldukça artıracaktır. Bunun ayrı bir çalışma konusu olabileceğini düşündüğümüzden, okuyucularımızın affına sığınarak burada sadece Çantay'ın verdiği hadislerin kendi kitabındaki yerlerine işaret etmekle yetineceğiz.

³⁴ Çantay, *Hadisler*, I, 4.

³⁵ Çantay, *Hadisler*, “On Dördüncü Kırk Hadis”, II, 123 (no: 7).

"Allah her çobana, güttüğü şeyden soracak, onu korudu mu yoksa zâyi mi etti diye..."³⁶

"Mümin hem kılıcıyla, hem diliyle mücâhede eder." Kılıçla ve silâhla savaş düşmanlara karşıdır; dil ile savaş ise hem düşmanlara, hem münkirlere karşıdır.³⁷

"İnsanlar zalimi görüp (zulmünü bilip) de onun iki elini yakalamaz (yani onun zulmüne mani olmaz)sa onların cezasını Allah'ın umuma teşmil etmesi yaklaşıp."³⁸

"İmanın en ednâsı, yoldan ezâyı (eza verecek şeyleri) atıp gidermektir."³⁹

"Müslümanların (geçecekleri) yoldan eza (verecek şeyleri) uzaklaştırıp kaldır."⁴⁰

"(Şu) üç (mümin)e Allah güler... (Düşmanla) savaşta saf tutan, (mevzi) alan zümreye (mümin mücâhitlere)."⁴¹

"Şu iki dua reddolunmaz... Düşmanla muharebe ederken safların birbirine karıştığı (yani savaşın çetinleştiği/kızıştığı) zaman edilen dua."⁴²

"(Düşman olan) müşriklerle mallarınızla, canlarınızla, dillerinizle cihad edin (savaşın)."⁴³

"...Allah yolunda (savaşta) uykusuz kalan göze cehennem haram kılındı..."⁴⁴

"Allah yolunda (savaşta nöbet beklerken ve düşmanla harb ederken) uykusuz kalan göze Allah rahmet etsin."⁴⁵

"(Düşmanla) savaş etmeyen, bir gaziye donatmayan yahut bir gazinin ailesine hayır (ve hizmetle) bakmayan kimseyi Allah kıyamet gününden evvel büyük bir bela ile musibetlendirir."⁴⁶ Çantay'ın ifadesine göre gaziye teçhiz etmek, donatmak demek, onun harpte lâzım olan bütün ihtiyaçlarını tedarik ve temin etmek demektir. Ancak kendisi mükellef

³⁶ Çantay, *Hadisler*, "On Sekizinci Kırk Hadis", II, 285 (no: 22).

³⁷ Çantay, *Hadisler*, "Yirminci Kırk Hadis", II, 357 (no: 17).

³⁸ Çantay, *Hadisler*, "Yirminci Kırk Hadis", II, 362 (no: 26).

³⁹ Çantay, *Hadisler*, "Yirmi Beşinci Kırk Hadis", III, 162 (no: 33).

⁴⁰ Çantay, *Hadisler*, "Birinci Kırk Hadis", I, 22 (no: 23). Ayrıca bkz. "İkinci Kırk Hadis", I, 40-41 (no: 11).

⁴¹ Çantay, *Hadisler*, "Yirmi Yedinci Kırk Hadis", III, 211-212 (no: 19).

⁴² Çantay, *Hadisler*, "Yirmi Yedinci Kırk Hadis", III, 213 (no: 21). Ayrıca bkz. "Yedinci Kırk Hadis", I, 214 (no: 18).

⁴³ Çantay, *Hadisler*, "Yirmi Yedinci Kırk Hadis", III, 215-216 (no: 26).

⁴⁴ Çantay, *Hadisler*, "Yirmi Yedinci Kırk Hadis", III, 223 (no: 37). Ayrıca bkz. "Yedinci Kırk Hadis", I, 214 (no: 19).

⁴⁵ Çantay, *Hadisler*, "Otuzuncu Kırk Hadis", III, 315-316 (no: 35).

⁴⁶ Çantay, *Hadisler*, "Sekizinci Kırk Hadis", I, 234 (no: 8).

olduğu askerlik ve savaş vazifelerini omzundan atarak, sadece bir gaziye teçhiz ile, hatta bin gaziye donatmakla yetinen kimselerin bu Nebevî tebşirden istifade etmesi mümkün değildir. Bu donatma işi, herhangi bir meşrû sebeple savaş dışı bırakılmış insanlara aittir. Orduya yapılacak maddî ve manevî îâneler, yardımlar da bu tebşirin sınırı içindedir.⁴⁷

“*Ev bir haremdir. O halde kim fenalık için haremine girerse onu öldür.*”⁴⁸ Çantay bu zikrettiği hadisi “Evim kal’amdır.” şeklindeki bir İngiliz atasözüyle de pekiştirerek, kanaatimizce insanımıza vatanımızın bizim evimiz olduğunu hatırlatmış ve onları düşman karşısında ayağa kalkmaya çağırılmış olmaktadır.

Çantay eserlerinde genellikle millî birlik ve beraberliği temin eden, ayrışmayı önleyen hadislerle yer vermeye gayret etmiştir. Hatta bu maksatla aynı toplumu oluşturan insanların kendi aralarındaki birlik ve beraberliğini bozacağı endişesiyle konuştukları dile bile dikkat etmeleri gerektiğini vurgulayarak bu konuda onlara Rasûlullah’ın (s.a.) bir hadisini hatırlatmıştır: “*(Konuşan arkadaşlar) üç (kişi) iseler, ikisi –üçüncüyü ihmal ederek- gizli konuşmasın.*” Çantay’a göre bu Nebevî talimat gereğince üçüncü arkadaşın anlamaması için diğer iki kişinin bildikleri dili bırakıp başka lisanla konuşması da haramdır.⁴⁹

Çantay’ın yaşadığı dönemdeki İslâm dünyasının en önemli problemi, Müslümanların birbiryle didişmesi ve aralarındaki kardeşliğin unutulmasıdır. O bu duruma, şu hadisi dile getirerek engel olmaya çalışmıştır: “*Ümmetimin içine kılıç konuldu mu (dâhilî savaş başladı mı), bu ondan kıyamet gününe kadar kaldırılmaz.*” Bu hadis-i şerifte, Müslümanlar arasında birlik ve kardeşliğin hâkim olması lüzumuna işaret buyurulmakta olduğuna dikkat çeken müellif, iç savaşın dış savaştan daha tehlikeli olduğunu hatırlatarak, Yüce Allah’tan birliğimizi ve dirliğimizi bozmaması yönünde talebini dile getirmiştir.⁵⁰

Müellifin birlik ve beraberliğin lüzumu ve muhtaçlara sahip çıkılması gerektiği hakkında serdettiği diğer bazı hadisler şöyledir:

“*Hakikat, şeytan insanın kurdudur; (tıpkı arkadaşlarından) uzaklaşmış, yapayalnız kalmış koyunun (onu avlayan, parçalayan) kurdu gibi... Fırka fırka olmaktan (tefrika ve ihtilâftan) sakının, topluluğu, âmmeyi, mescidi iltizâm edin.*”⁵¹

“*Şeytan namaz kılanların kendisine tapacağından ümidini kesmiştir ama yine aralarında hilekârlığa, tahrike çalışır o.*” Yani şeytan onların arasına husumetler, fitneler, sa-

⁴⁷ Çantay, *Hadisler*, “Sekizinci Kırk Hadis”, I, 249 (no: 27).

⁴⁸ Çantay, *Hadisler*, “Otuzuncu Kırk Hadis”, III, 292 (no: 2).

⁴⁹ Çantay, *Hadisler*, “On Dördüncü Kırk Hadis”, II, 129 (no: 15).

⁵⁰ Çantay, *Hadisler*, “On Dördüncü Kırk Hadis”, II, 141 (no: 30).

⁵¹ Çantay, *Hadisler*, “On Dokuzuncu Kırk Hadis”, II, 339 (no: 38).

vaşlar sokar. Eğer kötülükle bir şey yapamazsa, suret-i haktan görünerek yine rolünü icra eder.⁵²

“Hangi Müslüman çıplaklığından (giyime muhtaç olduğundan) dolayı bir müslime elbise giydirirse, Allah da ona cennetin yeşil (hülel)lerini giydirir. Hangi Müslüman açlığından nâşî bir müslimi doyurursa Allah da onu kıyamet gününde cennetin meyvelerinden (niceleriyle) doyurur. Hangi Müslüman susuzluğundan dolayı bir Müslümana su içirirse, Allah Teâlâ da ona kıyamet gününde ‘rahîyk-ı mahtûm’dan içirir.” Bu hadisin akabinde Çantay, su içirmenin ve su hayırları yapmanın yüksek faziletleri hakkında birçok hadis vârid olduğunu dile getirmiş; bizlerin de ecdadımızın yalnız bir müslimi değil, bütün insanları ve hatta hayvanları doyurmak, sulamak, muhtaçları giydirmek, ikdâr etmek yolunda tesis ettikleri vakıfların ve meydana getirdikleri ölmez eserlerin ne büyük mânevî mükâfata vesile olduklarını düşünüp, onların daima mamur olmalarına ve tarafımızdan da yeni yeni hayır tesisleri vücuda getirilmesine himmet ve gayret etmemiz gerektiğini vurgulamıştır.⁵³

Çantay’a göre insanların soyunu-sopunu ve ecdadını bilmesi, akrabalık bağlarını tesis etmesi açısından çok önemlidir. Bu hususu kendisi şu hadisler aracılığıyla dikkatlere sunar:

*“Soyunuzu sopunuzu bilin, tanıyın ki, akrabanızla olan bağlılığı vasletmiş (idâme etmiş) olasınız...”*⁵⁴

*“İyiliğin daha büyük iyiliği, kişinin baba dostluğu rabitasını, o babanın arkasında kaldıktan sonra da devam ettirmesidir.”*⁵⁵

*“Ebeveyninize iyilik edin (hürmet ve itaat edin) ki, evlâtlarınız da size iyilik (ve itaat) etsin...”*⁵⁶

“Allah Teâlâ size analarınızı vasiyet (tavsiye) eder... Allah Teâlâ size babalarınızı vasiyet eder... Allah Teâlâ size aledderecât akrabayı vasiyet eder.” Müellifin ifadesiyle bu son hadis-i şerife göre hürmete ve iyiliğe birinci derecede anneler, ikinci derecede babalar müstahaktırlar. Bunlardan sonra sıra evlâtlara, dedelere, ninelere, biraderlere, hemşirelere; dayı, amca, hala, teyze gibi mahremlere gelmektedir.⁵⁷

⁵² Çantay, *Hadisler*, “Yirminci Kırk Hadis”, II, 345 (no: 2).

⁵³ Çantay, *Hadisler*, “Yirmi Beşinci Kırk Hadis”, III, 143-144 (no: 12).

⁵⁴ Çantay, *Hadisler*, “On Altıncı Kırk Hadis”, II, 195 (no: 8).

⁵⁵ Çantay, *Hadisler*, “Yirminci Kırk Hadis”, II, 365 (no: 30).

⁵⁶ Çantay, *Hadisler*, “Yirmi Beşinci Kırk Hadis”, III, 168 (no: 40).

⁵⁷ Çantay, *Hadisler*, “On Dokuzuncu Kırk Hadis”, II, 317-318 (no: 16).

Bununla birlikte Çantay, kuru bir soy-sop taassubunun ve ecdatla övünmenin bir faydası olmayacağını da farkındadır. O, bu farkındalığını Hz. Peygamber'in şu hadislerini hatırlatarak göstermiştir: *"Ümmetimde terk etmeyecekleri dört (şey kalmıştır ki) bunlar câhiliyyet âdetlerindedir: Âbâ ve ecdâd ile böbürlenmek, (başkasının) soyuna sopuna ta'n ve teşnide bulunmak..."*⁵⁸; *"(Şu) üç şey küfür (ehlinin âdetlerinden)dir: (Musibet zamanında) yakayı yırtmak, ölene feryat ile ağlamak, soy sop aleyhinde dil uzatmak."*⁵⁹ Bu demektir ki, ne ecdâdını tanıyıp bilmekten uzak durmak, ne de bunu kuru bir övünç vesilesi haline getirerek diğer ırkları ve soyları aşağılayıp onlara sövüp saymak doğrudur. En güzeli, ifrat ve tefritten uzak bir şekilde ikisi arasında bir yol takip etmektir.

Çantay sonraki nesillere faydalı olmak için çocuklarımızın faydasına bugünden bir şeyler ekip dikmemiz gerektiğini anlatırken Rasûlullah'ın: *"Eğer sizden birinizin elinde (ekeceği) bir hurma fidanı varken kıyâmet(in belirtileri) ayağa kalkar (ve) onu ekinceye kadar duraklamaya (müsait bir imkân bulur, buna) gücü yeterse, hemen o (fidanı) diksin."* sözünü nakletmiş ve bu arada lâtifeli bir fıkraya da işaret ederek konunun önemini anlatmıştır. Onun hikâye ettiğine göre, Kistrâ, hurma fidanı diken bir fellâhın önüne gelip dikilir. Aralarında şöyle bir konuşma geçer:

–Baba, şu fidanın kaç yılda meyve verip de yiyeceğini hiç düşündün mü? Ömrünü bînhûde telef ediyorsun!

–Ekmişler, yiyoruz; ekiyoruz, yesinler!

–Ne güzel söz! (Fellâha bin altın verdi.)

–Gördünüz mü? Benim fidan derhal meyvesini verdi!

–Ne büyük söz! (Bin altın daha verdi.)

–Benim fidan yılda iki defa meyve verdi! (Tekrar bin altın daha verdi ve fellâhı bir daha söyletmeden bırakıp kaçtı!).⁶⁰

Çantay aynı meyanda Rasûlullah'ın (s.a.): *"Kim bir ağaç ve fidan dikerse, onun meyvesinden gerek bir insan ve gerek Allah'ın yarattığından bir mahlûk yedikçe, o kendisi için (dâimî) bir sadaka olur."* sözünün akabinde de çok önemli hususlara değinmiştir. Onun ifadesiyle, ormanlarımızı zalimâne ve câhilâne bir şekilde tahrip eden kişiler hem dâimî ecirlere mani olmuş, hem de memleketin tabîî servetine ve bedîî, sihhî varlığına suikastta

⁵⁸ Çantay, *Hadisler*, "On Dördüncü Kırk Hadis", II, 150 (no: 38).

⁵⁹ Çantay, *Hadisler*, "Yirmi Yedinci Kırk Hadis", III, 197 (no: 1).

⁶⁰ Çantay, *Hadisler*, "Yirmi Üçüncü Kırk Hadis", III, 91-92 (no: 40).

bulunmuş; bilerek veya bilmeyerek vatana düşmanlık ve Allah ile sevgili Peygamberine isyan etmiş olmaktadır. Bu nedenle ağaç sevgisini ve saygısını gönüllerde bir iman gibi yerleştirmek, kutsî vazifelerimizden biri olmalıdır ve bu, elbette büyük bir ibadettir.⁶¹

Fetih hadisi diye bilinen, “Kostantîniyye (İstanbul) muhakkak feth olunacaktır. Onun emiri (fâtîhi, kumandanı) şüphesiz ne güzel emir ve ordusu elbet ne güzel ordudur!” meşhur hadisinin yorumunda Çantay şu değerlendirmede bulunmuştur: “...İslâm kuvvetlerinin bu hadis-i şerifteki medh ve tebşire mazhar olmak için müteaddit defalar vâki seferlerinde mümkün olamayan feth şerefini **büyük Türk padişahı İkinci Mehmed Fatih Hazretleri** kazanmıştır (857h.-1453m.).* Allah cümlesinden razı olsun.”⁶²

Son olarak Hasan Basri Çantay'ın, *Kütüb-i Sitte* müelliflerinden Ebû Dâvud ve Nesâî'nin Ebû Hüreyre (r.a.) aracılığıyla Hz. Peygamber'den (s.a.) naklettikleri: *أتركوا الترك ما تركوكم* “Türkler üzerinize saldırmadıkça, siz de onlarla savaşmayın.” şeklindeki uyarısı ve Türklerle ilgi kurduğu diğer bir hadis hakkında yapmış olduğu dikkat çekici açıklamaları vererek bitirmek istiyoruz:

“Bu hadisin sahih olup olmadığı hakkında bazılarınca serdedilen beyanlara karşı *Temyîzü't-tayyib mine'l-habîs fi mâ yedûru alâ elsineti'n-nâsi mine'l-hadîs* eserinin müellifi muhaddis Abdurrahman b. Ali eş-Şeybânî (ölümü: 1337) diyor ki: İşbu hadisin birbirini destekleyen şâhidleri vardır. Mevzû olduğuna hükmetmek câiz değildir. Nitekim ilk İslâm ordularının mütecâviz olmayan Türklere hiçbir suretle taarruz etmemesi ve mesela Hz. Ömer (r.a.) (v. 643 m.) gibi celâdetli bir zatın bile İran-Horasan seferinde Türk hakanına iltica eden İran Şahı'nı takip vesilesiyle Türklerin mıntıkasına tecavüz edilmemek hususunda İslâm ordusu kumandanı Ahnef b. Kays'a (ölümü: 686 m.) kat'î emir vermesi de bu hadis hükmüne ne kadar sadakatle riayet edildiğini gösteren fiilî delillerdendir.”

“Müslümanlar Hz. Peygamber'in (s.a.) bu emrini ve benzerlerini dikkat gözüne alarak Türklerle –onların İslâm'ından evvel de, İslâm'ından sonra da- daima hoş geçinme siyasetini takip ettiler ve seçkin hasletlerinin sevki ve gönül rızalarıyla fevc fevc Müslümanlık dairesine giren Türkler de –umumiyet itibariyle- o büyük Peygamber'in tebliğ ettiği İslâmî kaidelerden ayrılmamaya çalıştıklarından başka bilakis Müslümanların her sahada itilâsına bugüne kadar canlarıyla, kanlarıyla, kafalarıyla hizmet eylediler.”⁶³

⁶¹ Çantay, *Hadisler*, “İkinci Kırk Hadis”, I, 36-37 (no: 4).

* Burada ve aşağıda geçen şahısların vefat tarihlerini yazım şeklindeki farklılıklar (“857h.-1453m”, “ölümü: 1337”, “v. 643 m.”, “ölümü: 686 m.” vb.) bizzat Çantay'dan kaynaklanmaktadır. Biz ondan alıntı yaptığımız için bunlara müdahalede bulunmadık.

⁶² Çantay, *Hadisler*, “Altıncı Kırk Hadis”, I, 190 (no: 32).

⁶³ Çantay, *Hadisler*, “Yirmi Dokuzuncu Kırk Hadis”, III, 288-289 (no: 38).

Türk milleti hakkında bu güzel açıklamaları dile getiren Çantay, Rasûlullah'ın: "...Ne mutlu o kula ki, Allah yolunda atının dizginine sarılarak (düşman karşısında) başı ve ayakları tozlara bulaşmış bir halde (savaşır). O, pişdar (öncü) ise pişdar (öncü)dür, dümdar (artçı) ise dümdar (artçı)dır. (Yani memur olduğu her yerde erkekçe, arslanca sebat eder..." hadisinin ardından da bu aziz millet hakkında övgü dolu sözler sıralayarak, Türk milletine duyduğu derin aşkı dile getirmiştir. Onun bu ifadelerini de aynen kaydetmek istiyoruz:

"...Cenâb-ı Peygamber (s.a.) bu hadisinde insanlığın, Müslümanlığın, askerliğin bütün ruhunu hulâsa buyurmuştur... Rasûl-i Mükerrerem (s.a.) bize vazifelerimizi takdir ve taltif beklemek için değil, mahzâ vazife olduğu için yapmamızı, hasbî olmamızı ihsas buyuruyor. Vazifenin mukabili manevîdir. Vicdanımızın hâsıl ettiği zevk ve inşirah, dünyevî en büyük mükâfatımızdır. Yapılan hizmetleri, hem birçok mübalağalarla, ötekine berikine anlatmak **vatanperverlik** şiarı değildir. Bu hadis, askerlikte itaatin ve disiplinin lüzum ve vücûbunu da öğretiyor. İtaatten ve disiplinden mahrum olan bir ordu aslâ muvaffak olamaz. **Bu hadis-i şerif sanki kahraman Türk milleti ve arslan "Mehmetçik" hakkında vârid olmuştur. Çünkü Türk askeri, bu tavsifât-ı seniyyeye tamamen mazhardır, elhamdü-lillah.**"⁶⁴

Sonuç

Hasan Basri Çantay'ın eserleri tetkik edildiğinde onun vatanperverliğine ve Türk milletine duyduğu derin aşka kaynak teşkil edebilecek pek çok âyet ve hadis bulmak mümkündür. Ancak biz, buraya kadar sunduğumuz bilgilerin maksadımızı anlatmaya kâfi geleceğini düşünüyoruz. Söz konusu âyetler arasında bizim konumuz açısından en fazla dikkat çeken Sâd suresi, 38/46. âyeti olmuştur ki Çantay burada geçen الدار "yurt" kelimesine, onu "âhiret yurdu" olarak anlayan diğer müfessirlerin aksine, tamamen kendine has bir anlam vermiş ve bu âyette *vatanperverliğe belîğ bir teşvik* olduğunu vurgulamıştır. Bunun yanında Çantay'a millî bir heyecan veren hadislerin sayısının da oldukça fazla olduğunu çok net bir şekilde görme/gösterme fırsatı bulmuş olduk.

Millî mücadele yıllarındaki dâhilî ve hâricî düşmanlara ve şer odaklarına karşı etkin faaliyetleri dolayısıyla, bugün gölgesinde rahatça yaşadığımız cennet vatanımızın kurtuluşuna ve şanlı Türk devletinin kuruluşuna büyük hizmetleri dokunan başta Hasan Basri Çantay olmak üzere, Mehmet Âkif Ersoy'a, diğer kahramanlarımıza ve şehitlerimize

⁶⁴ Çantay, *Hadisler*, "Üçüncü Kırk Hadis", I, 76-78 (no: 12).

rahmet diliyor, onlardaki âlî ruh ve sadakati bizlere de bahşetmesini Yüce Allah'tan istiham ediyoruz.

Kaynakça

- Altuntaş, Halil- Şahin, Muzaffer, *Kur'an-ı Kerim Meali*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2010.
- Çantay, Hasan Basri, *Hadisler*, "Onuncu Kırk Hadis", I-III, Ahmed Said Matbaası, İstanbul 1960.
- , *Kur'ân-ı Hakim ve Meâl-i Kerim*, I-III, İstanbul 1410/1990.
- , *Kara Günler ve İbret Levhaları*, haz. Balıkesir İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Balıkesir Müspet ve Manevi İlimler Vakfı Yayınları, ts.
- İşık, Emin, "Çantay, Hasan Basri", *DİA*, VIII, 218-219, İstanbul 1993.
- Karaman, Hayrettin vdğ., *Kur'an Yolu-Türkçe Meâl ve Tefsir*, I-V, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2008.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an-ı Kerim Meali- Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2011.
- Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefâsîr- Tefsirlerin Özü*, trc. Sadreddin Gümüş-Nedim Yılmaz, I-VII, Ensar Neşriyat, İstanbul 1992.
- Uğur, Mücteba, "Vatansever Mücâhit Hasan Basri Çantay'ı Anarken", *Türk Yurdu*, XI/51, ss. 49-52, Ankara, Kasım 1991.
- , *Hasan Basri Çantay*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1994.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, I-X, Eser Neşriyat ve Dağıtım, y.y., ts.
- Yıldırım, Celal, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, I-XIV, Anadolu Yayınları, İstanbul ts.
- http://www.kuranmeali.org/38/sad_suresi/46.ayet/kurani_kerim_mealleri.aspx (Eylül 2014)

A contender Hasan Basri Çantay's (1887-1964) basic principles of patriotism from Quran and Prophet's Sunnah

Citation / ©-Tatlı, B. (2015). A contender Hasan Basri Çantay's (1887-1964) basic principles of patriotism from Quran and Prophet's Sunnah, Çukurova University Journal of Faculty of Divinity 15 (1), 33-54.

Abstract- *In our study we have tried to identify an important savant who grew up in the chaotic years of the foundation of the Republic of Turkey, Hasan Basri Çantay's basic principles of patriotism from Quran and Prophet Muhammad's Sunnah that gave him soul and inspiration in his challenging life. These identifications we have achieved from his books and other books drawn over about him demonstrate that Çantay was an all-knowing man who had extremely wide knowledge of the Quran and Sunnah and a schoolman and a heroic mujaheddin at the same time. In addition he was known as the person who persuaded Mehmet Akif Ersoy, our Anthem poet to write our national anthem. As well as being a scholar who pined for his country and nation, meanwhile especially with the inspiration of the Prophet's hadiths, he took it as his duty to alert the unconscious mass, who recluse inertly in weariness and exhaustion that were brought by years of war and are unaware of the imminent danger surrounding them, and for this cause he nearly laid awake. Through him and his friends' resolute struggle today we live on a more comfortable and peaceful homeland compared to them.*

Keywords- *Hasan Basri Çantay, Quran, prophet's Sunnah, national struggle, patriotism*

Cumhuriyet Dönemi Din Öğretimi Programlarında Farklı Din Anlayışlarına Ayrılan Yer

Yrd. Doç. Dr. Tuğrul YÜRÜK*

Atf / ©- Yürük, T. (2015). Cumhuriyet Dönemi Din Öğretimi Programlarında Farklı Din Anlayışlarına Ayrılan Yer, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (1), 55-75.

Öz- Çalışmanın temel amacı, Cumhuriyet dönemi din öğretimi programlarının İslamiyet dışındaki dinlere ve İslamiyet içindeki yorum farklılıklarına ne oranda yer verdiğini tespit etmektir. Bu amaç çerçevesinde Cumhuriyet dönemi programları incelendiğinde 2000 yılında hazırlanan İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarının farklı din anlayışlarına olumlu bakış açısının kazandırılmasının hedeflenmesi açısından önemli bir dönüm noktası oluşturduğu tespit edilmiştir. Cumhuriyet döneminde ilk defa 1956 Ortaokullar ve Bunlara Muadil Diğer Okullar İçin Din Dersleri Programı ile İslam merkezli olmakla birlikte farklı dinler ile ilgili bilgiler programlara girmeye başlamış ancak farklı dinlerden ilk defa 1976 Ortaokul Din Dersi Programında ismen bahsedilmiştir. Cumhuriyet dönemi din öğretimi programlarında İslamiyet içindeki farklı yorumlara ise ilk defa 2000 yılında hazırlanan İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarında "Dindeki Anlayış Farklılıkları" ünitesi ile yer verilmiştir. 2005 Orta Öğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programında dört Sünni fıkhî-amelî mezheple birlikte Caferilik mezhebine de yer verilerek önemli bir adım atılmıştır.

Anahtar sözcükler- Din öğretimi programları, farklı din anlayışları, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi



Giriş

Son dönemlerde eğitim ortamında çoğul bir yapının varlığı gözlenmektedir. Bu durumun temel sebepleri arasında toplumsal yapının çoğullaşması gösterilebilir. Toplumsal yapının çoğullaşması eğitim anlayışındaki değişimlerin yaşanmasını da beraberinde getirmiştir. James, Dewey, Piaget, Vygotsky gibi eğitimcilerin çocuk merkezli eğitim yakla-

Makalenin geliş tarihi: 01.05.2015; Yayına kabul tarihi: 22.06.2015

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı, e-posta: tyuruk79@gmail.com

şimleri eğitim ortamındaki bireysel farklılıklara dikkatleri yoğunlaştırmıştır. Bununla birlikte son zamanlarda çoğulluğun oluşumunda kültürel farklılıkların da en az bireysel farklılıklar kadar hatta daha da fazla etkili olduğu öne sürülmektedir¹. Eğitim ortamında yaşanan çoğulluk yönündeki bu değişimin belki de en çok etkili olduğu alanlardan birisi din eğitimi ve öğretimidir. Dünyada Doktriner Din Öğretiminin dışında Mezheplerüstü Din Öğretimi, Mezheplerarası Din Öğretimi, Sorgulayıcı Din Öğretimi, Eleştirel Din Öğretimi, Dinlerarası Din Öğretimi, Fenomenolojik Din Öğretimi vb. özellikle bu çoğul yapıyı göz önünde bulunduran farklı din öğretimi modellerinin uygulanması bu durumun en açık göstergelerindedir². Türkiye'deki din öğretimi alanı da dünyadaki çoğul yapı ve çoğulculuk ile ilgili tartışmalardan etkilenmekte ve bu konu ile ilgili çeşitli yayınlar yapılmaktadır³. Cumhuriyetin başlangıcından bu yana din öğretimi programlarında oranları değişmekle birlikte farklı din anlayışlarına yer verilmiştir. Ancak özellikle son dönemlerde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine yapılan eleştiriler arasında din öğretimi programlarının çoğulculuğa yer vermediği bulunmaktadır. Uygulanan din öğretimi programlarına özellikle çoğulculuk açısından getirilen eleştiriler neticesinde programlarda bu yönde değişiklikler⁴ yapılmaya çalışılmaktadır.

¹ İbrahim Aşlamacı, *Çoğulculuk ve Din Eğitimi*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya 2008, s. 52, 53.

² Din öğretimi yaklaşımları ve modelleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları, Uluslar arası Sempozyum Bildiri ve Tartışmalar 28-30 Mart 2001-İstanbul, MEB, Ankara 2003; Seyfullah Bazarkulov, *Değer Öğretimi ve Dinden Öğrenme*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2008; Fatma Çapcıoğlu, *Din Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar Çerçevesinde İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Programının İncelenmesi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2006.

³ Türkiye'deki din öğretimi programlarında farklı din anlayışlarına verilen yer ile ilgili yapılan çalışmalar arasında şunlar sayılabilir: Kaymakcan, Recep, *Yeni Orta Öğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı İnceleme ve Değerlendirme Raporu*, Eğitim Reformu Girişimi, İstanbul 2007; İbrahim Aşlamacı, *Çoğulculuk ve Din Eğitimi*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya 2008; Hatice Gündüz, *İlköğretim Din Dersi Kitaplarında Diğer Dinlerin Öğretimi (Zorunlu Din Öğretimi Öncesi ve Sonrası Dönemlere Ait Ders Kitapları Üzerinde Karşılaştırmalı Bir Araştırma)*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2008; Cemal Tosun, "Cumhuriyet Dönemi Din Dersi Öğretim Programlarında Diğer Dinler", *Türkiye'de Dinler Tarihi (Dünü, Bugünü Geleceği)*, Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, s. 655-672; Sönmez Kutlu, "Laik Örgün Eğitim Sisteminde Doktrin Merkezli Çoğulcu Din Eğitimi Mümkün mü?", *Günümüz Aleviliğinde Eğitim Çalıştayı (29-30 Mayıs 2009)*, S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Isparta 2009; Zübeyir Bulut, "Dinsel Çoğulculuk ve Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Diğer Dinlerin Öğretimi", *Kelam Araştırmaları*, 8:2 (2010), ss. 65-90; Mustafa Bayar, "Çoğulculuk Bağlamında İmam Hatip Lisesi Kelam Dersinde Alevilik Bektaşilik Öğretimi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 7, Sayı: 31, ss. 551-559; Mine Yıldırım, "2011-2012 Öğretim Yılından Uygulanan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Programına İlişkin Bir Değerlendirme", s. 7 (<http://www.aihmiz.org.tr/aktarimlar/dosyalar/1349647350.pdf> Erişim Tarihi: 08.04.2015); *Türkiye'de Din ve Eğitim: Son Dönemdeki Gelişmeler ve Değişim Süreci*, Yayına haz.: Ayтуğ Şaşmaz, Batuhan Aydagül, Işık Tüzün, İrem Aktaşlı, Eğitim Reformu Girişimi, İstanbul 2011.

⁴ Programlara yönelik eleştiriler doğrultusunda yapılan değişiklikler ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Recep Kaymakcan, "Danıştay, "Din Dersi Konusunda Niçin Görüş Değiştirdi?", *Zaman Gazetesi*, 6

Çalışmada temel problem; *Cumhuriyet dönemi din öğretimi programlarının farklı dinlere ve İslam'ın farklı yorumlarına yer verip vermediği, yer veriyse de bunun ne şekilde olduğudur.* Çoğulculuğun din eğitimi ve öğretiminde önemli göstergelerinden birisi farklı din anlayışlarının programlarda ne kadar ve hangi bakış açısıyla yer aldığıdır⁵. Türkiye'deki din öğretimi programlarının bu doğrultuda incelenmesi gerektiği kanaatinde olduğumuz için böyle bir problemi ele almayı tercih ettik. Bu çerçevede temel amacımız; ülkemizde Cumhuriyet döneminde uygulanan din öğretimi programlarında farklı dinlere ve İslam'ın farklı yorumlarına verilen yer ortaya koymaktır.

Araştırmada iki soruya cevap aranmaktadır:

1. Cumhuriyet döneminde uygulanan din öğretimi programlarında farklı dinlere yer verilmiş midir?
2. Cumhuriyet döneminde uygulanan din öğretimi programlarında İslam içi farklı yorumlar ile ilgili konular bulunmakta mıdır?

Araştırmada doküman inceleme yöntemi kullanılmış ve içerik analizi yapılmıştır. Araştırmanın veri toplama aracı, Cumhuriyet döneminin başlangıcından günümüzde kadar uygulanan din öğretimi programlarıdır. Cumhuriyet dönemi din öğretimi programları değerlendirilirken öncelikle 2000 yılı öncesi (1924-1982), daha sonra da 2000 yılı ve sonrası (2000-2006) din öğretimi programlarına yer verilecektir. Program değerlendirmesinde 2000 yılı öncesi ve sonrası şeklinde ayırım yapılmıştır. Çünkü Cumhuriyet dönemi din öğretimi programları arasında 2000 İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi Öğretim Programları önemli bir dönüm noktasıdır. Bu programla birlikte din öğretimi program anlayışlarında önemli değişimler gözlenmiştir. Din öğretimi programlarının bu şekilde iki dönem halinde değerlendirilmesinin bir diğer sebebi; program anlayışları bakımından 2000 yılı öncesi ve sonrası dönemlerin kendi içerisinde birbirine yakın olarak değerlendirilebileceği düşüncesidir.

Mart 2008. http://www.zaman.com.tr/yorum_yorum-prof-dr-recep-kaymakcan-danistay-din-dersi-konusunda-nicin-gorus-degistirdi_660893.html (Erişim Tarihi: 17.12.2014); Berke Özenç, "AİHM ve Danıştay Kararlarının Ardından Zorunlu Din Dersleri Sorunu", *İÜHFM*, Yıl: 2008, C: LXVI, S: 2, ss. 191-226; *Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi Kararlarının Uygulanmasının İzlenmesi*, İHOP, Ankara 2013, ss. 13-27.

⁵ Onur Bilge Kula, *Almanya'da Türk Kültürü, Çok-kültürlülük ve Kültürlerarası Eğitim*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2012, s. 318-319; Muhammet Şevki Aydın, Cemil Osmanoğlu, *Kültürlerarası Din Eğitimi*, Nobel Yayınevi, Ankara 2015, s. 100.

1. 2000 Yılı Öncesi Din Öğretimi Programları

Özellikle Cumhuriyetin ilk dönemlerinde uygulanan din öğretim programlarının anlaşılabilmesi için Osmanlı'nın son döneminden ne tür bir din öğretimi anlayışının aktarıldığından bahsetmek gerekir. Çünkü iki dönem birbirinden farklı da olsa özellikle Cumhuriyetin ilk dönemlerinde din eğitimi ve öğretimi anlamında önceki dönemin izleri devam etmiştir. Türkiye'deki din öğretiminin Cumhuriyet dönemi öncesi tarihi süreci incelendiğinde devlet ile dinin iç içe olduğu Osmanlı döneminde eğitimin tümü dini bir içerik taşımıştır. Eğitim işini üstlenen ve her ilim dalını bünyesinde barındıran medreselerin dini/İslami bir karakteri bulunmaktaydı. Bu durum, Tanzimat fermanı ile birlikte değişmeye başlamış, yeni mektepler açılmış, din öğretimi de eğitimin merkezinde olma konumunu kaybetmiş, diğer dersler arasındaki yerini almıştır. Her ne kadar bu dönemde din, eğitimin merkezindeki konumunu kaybetmeye başlasa da din öğretiminde tek bir mezhep veya dinin merkezde olduğu anlayışın izleri son dönemlere kadar mevcudiyetini sürdürmüştür⁶.

Osmanlı dönemindeki din eğitimi anlayışının izlerini Cumhuriyet döneminde de görmek mümkündür. Nitekim Cumhuriyet döneminin ilk programları olan 1924 İlkokul Kuran-ı Kerim ve Din Dersleri Müfredat Programı⁷, 1924 Lise Birinci Devre (Ortaokul) 1. ve 2. Sınıf Din Dersleri Müfredat Programı, 1926 İlk Mektep Din Dersleri Müfredat Programı, 1930 İlk Mektep Din Dersleri Müfredat Programı (Şehir ve Köy İlkokulları)⁸ ve 1948 İlkokul Din Dersleri Müfredatı⁹ içeriğinde İslam'ın dışındaki dinler veya mezheplerle ilgili herhangi bir bilgiye rastlanılmamaktadır.

⁶ Cumhuriyet öncesi örgün eğitimde yürütülen din eğitimi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Zeki Salih Zengin, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi (1839-1876)*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 2004; Zeki Salih Zengin, *II. Abdülhamit Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi*, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2009; Zeki Salih Zengin, *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi*, Akçağ Yayınları, Ankara 2002; Recai Doğan, "II. Meşrutiyet Dönemi Eğitim Hareketlerinde Din Eğitim-Öğretimi", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara 1998, cilt XXXVII, s. 361-441.

⁷ 4. sınıfta Hz. Muhammed'in hayatı anlatılırken diğer peygamberlerin menkıbelerinin anlatılacağı belirtilmiştir. Bkz. *İlk Mekteplerin Müfredat Programı*, Maarif Vekaleti İlk Tedrisat Dairesi, İstanbul 1340 (1924), s. 13.

⁸ 1926 4. sınıf ve 1930 Şehir İlkokulları 5. sınıf programının konuları içinde yer alan "İslam Dininin Esasları" konu başlığı altında "Kimsenin dinine, itikadına, işine karışmamak. İslam Dininde her şahıs kendi itikadından ve işinden sorumludur. Başkalarının imanına karışmaya kimsenin hakkı yoktur" şeklinde bir madde yer almaktadır. Her ne kadar İslam'ın içindeki farklı yorumlar ve dinler hakkında bilgiye yer verilme de bu madde ile programda inanç özgürlüğü ve farklı inançlara saygı konusu vurgulanmaya başlanmıştır. Bkz. *İlk Mekteplerin Müfredat Programı (1926)*, İkinci Tab', Devlet Matbaası, İstanbul 1927, s. 47.

⁹ 5. sınıf Din dersi müfredat konuları arasında yer alan "Peygambere iman" ve "Allah'ın Kitaplarına İman" konusunda Hz. Muhammed'in dışındaki peygamberlere ve Kur'an-ı Kerim'in dışındaki kutsal kitaplara değinilmiştir. Bkz. Milli Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Heyeti'nin 25/XI/1948 tarih ve 232 sayılı kararı, s. 2-3.

Din dersi programlarında diğer dinlerden ilk defa bahsedilmesi, 1956 Ortaokullar ve Bunlara Muadil Diğer Okullar İçin Din Dersleri Programı ile gerçekleşmiştir. Bu programda Ortaokullar 2. sınıf programının ilk ünitesi olan “Müslümanlıkta Allah İnancı, Peygamberimiz” başlığı altında önceki programlarda olduğu gibi sadece Hz. Muhammed ile ilgili konulara değil, “İslamıktan önceki dinleri tebliğ eden peygamberler” başlığı altında İslamiyet’ten önceki dinlerin peygamberlerine de değinilmiştir. Yine 2. sınıfta “Kuran ve Hadis” başlığı altında “Diğer Mukaddes Kitaplar ve Kur’an”, “Zamanımızda yeryüzündeki dinler ve İslam’ın bunlar arasındaki yeri” başlığında ise “Yeryüzündeki büyük dinler hangileridir?” konularına yer verilmiştir¹⁰. Bundan önceki programlarda da Hz. Muhammed’in haricindeki peygamberler ve Kur’an-ı Kerim haricindeki kitaplar ile ilgili bilgiler vardır ancak 1956 programında ilk defa İslamiyet’ten farklı dinlere ayrı bir başlık ayrılmıştır.

1967 Lise ve Bunlara Muadil Öğretim Kurumları ile Lise Derecesindeki Din Dersi Programında 1. sınıfta “Dinler Tarihi’ne Toplu Bir Bakış-Semavi Dinler Arasında İslam Dini” ünitesi yer almıştır¹¹. Görüldüğü üzere bu programda dinler semavi-semavi olmayan şekilde ayrılmıştır.

1968 İlkokul Din Bilgisi 5. sınıf programında diğer dinler ile ilgili bir ünite başlığı bulunmamasıyla birlikte “Kitaplara İnanmak” ünitesinde kutsal kitaplara, “Peygamberlere İnanmak” başlığı ile Hz. Muhammed ve başlıca peygamberlere yer verilmiştir¹². Ancak İslamiyet, Hıristiyanlık ve Yahudiliğin dışındaki dinlerin kutsal kitapları programa dahil edilmemiştir. Daha önce 1956 Ortaokullar ve Bunlara Muadil Diğer Okullar İçin Din Dersleri Programında “Mukaddes Kitaplar” şeklindeki tanımlama yerini “Dört hak kitap” tanımlamasına bırakmıştır. Programın bu şekilde tanımlaması, İslam’ın kutsal kitaplar hakkındaki bakış açısını yansıttığını göstermektedir. 5. Sınıftaki üniteler arasında “Peygamberlere İnanmak” ünitesi bulunmaktadır. Bu ünitenin içerisinde ise “Peygamberlerden başlıcaları” ilk konu olarak yer almıştır.

1976 Ortaokul Din Dersi Programında 1. sınıfta “Genel Anlamda Din” ünitesinde “En Büyük İlahi Dinler” konusunda ilahi dinler olarak ifade edilen Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet ayrı konu başlıkları halindedir. “İslam Dininin Temel Prensipleri: İman” ünitesinde “Kitaplara iman” ve “Peygamberlere iman” başlığı altında Yahudilik ve Hıristiyanlığın kutsal kitapları ve peygamberleri ile ilgili bilgiler bulunmaktadır¹³. 1976 Ortaokul Din Dersi Programında 3. sınıf konuları arasında “İlahi Dinler Arasında İslamiyet” başlığı altında Yahudilik ve Hıristiyanlığa yer verilmiştir¹⁴. Böylece Cumhuriyet döneminde ilk defa bir

¹⁰ *Maarif Vekaleti Tebliğler Dergisi*, Cilt: 19, Sayı: 921, 17 Eylül 1956, s. 148.

¹¹ *MEB Tebliğler Dergisi*, Cilt: 30, Sayı: 1475, 23 Ekim 1967, s. 372.

¹² *İlkokul Programı (1968)*, MEB, İstanbul 1969, s. 110.

¹³ *MEB Tebliğler Dergisi*, Cilt: 39, Sayı: 1900, 27 Eylül 1976, s. 338.

¹⁴ *MEB Tebliğler Dergisi*, Cilt: 39, Sayı: 1900, 27 Eylül 1976, s. 339.

programda İslamiyet dışındaki dinlere ismen yer verilmiştir. Programda dinlerden bahsedilirken din tasnifinin ilahi-ilahi olmayan şeklinde yapıldığı görülmektedir. Yine tasnifin “en büyük ilahi dinler” şeklinde yapılması da dikkat çekicidir. Tasnifte yer alan “en büyük” ifadesinden kastedilenin yaşayan ilahi dinler olduğu düşünülebilir.

1976 Lise Din Bilgisi Programında 1. sınıfta “Din Ne Demektir?” ünitesinin alt başlıklarından birisi “Dinler Hakkında Kısa Bilgi”dir. Yine “İslam Din” ünitesinde “Kitaplara iman” ve “Peygamberlere iman” konuları bulunmaktadır¹⁵. Lise 3. sınıfta ise “Dinler Tarihi-ne Toplu Bir Bakış” ünitesinde “Kaç türlü din vardır?”, “Hak dinler hangileridir?” konularına yer verilmiştir. “Hak Dinler Hangileridir?” başlığında hak din olarak Yahudilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlıktan bahsedilmiştir¹⁶. Bu programda dinler arasında hak-hak olmayan şekilde bir ayırım yapılmaktadır.

1982 Temel Eğitim ve Ortaöğretim Din Ahlak Bilgisi Programı ile birlikte ilk defa programların genel ilkeleri ve amaçları ortaya konulmuştur. 1982 programında ifade edilen genel amaca ulaşmak için uyulması gereken ilkelerden konumuzla ilgili olanları 1., 2. ve 3. maddelerdir. 1. maddede laiklik ilkesinin daima göz önünde bulundurulacağı, 2. maddede vicdan ve düşünce özgürlüğünün zedelenmeyeceği, 3. maddede aynı dinden olunan milletlerle her zaman iyi ilişkiler içerisinde olunamayacağı gibi ayrı dinden olan milletlerle de iyi ilişkiler içinde bulunulabileceği zihniyetinin kazandırılacağı belirtilmiştir¹⁷. Özellikle bu 3. madde, bu programda milletler arası ilişkilerin milletlerin dinlerine göre şekillenmeyeceğinden bahsedilerek diğer dinlere karşı tutumda önceki programlara göre daha olumlu bir adımın atıldığını ifade edilebilir.

1982 Din ve Ahlak Bilgisi Programında 5. sınıfta yer alan “Kitaplara İnanmak” ünitesinde “Dört büyük kitap” başlığı altında Kur’an-ı Kerim dışında kutsal olarak kabul edilen üç kitaba daha yer verilmiştir. “Peygamberlere İnanmak” ünitesinde de “Peygamberler ve Allah niçin peygamberleri göndermiştir?” ile “Kitabı Olan Peygamberler” konusu bulunmaktadır. Programda bahsedilen “dört büyük kitap”tan kasıt Zebur, Tevrat, İncil ve Kur’an’dır. Bu şekilde dört büyük kitaptan bahsedilmesinin diğer programlarda yer alan semavi-semavi olmayan, ilahi-ilahi olmayan, hak/hak olmayan şeklindeki dinler arasındaki sınıflamanın 1982 programında devam ettirildiğini göstermektedir.

1982 programında ilköğretim 6. 7. ve 8. sınıflarda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretim amacını maddeler halinde verilmiştir. Bu amaçlar arasında yer alan 7. maddede: “Başkasının inancına, düşüncesine, canına, malına ve diğer haklarına saygı gösteren bir hoşgörü kazanmak”, 13. maddede: “...din kardeşlerine, insanlığa ve bütün varlıklara karşı

¹⁵ MEB Tebliğler Dergisi, Cilt: 39, Sayı: 1900, 27 Eylül 1976, s. 339.

¹⁶ MEB Tebliğler Dergisi, Cilt: 39, Sayı: 1900, 27 Eylül 1976, s. 340.

¹⁷ Temel Eğitim ve Ortaöğretim Din Ahlak Bilgisi Programı, Tebliğler Dergisi, 29 Mart 1982, Sayfa 155, 156.

saygı, sevgi ve şefkat duymak¹⁸ şeklindeki ifadeler, farklı inanç ve dinlere mensup insanlara yaklaşım ile ilgili önemli ilkeler ortaya koymaktadır. Bu anlayış ile ilgili ifadelere 4. ve 5. sınıf amaçları arasında rastlanılmamaktadır. Amaçlarda hem bütün din ve inançlara karşı saygı ve hoşgörüyü kazandırmaya yönelik bir bakış açısı, hem de diğer programlarda da görülen İslam Dini merkezli bakış açısını¹⁹ görmek mümkündür.

1982 yılı 6. sınıf programında “Din Kavramı” ünitesi içerisinde “Dinler hakkında genel bilgi” başlığı ile İslam dini ile birlikte Musevilik ve Hıristiyanlığa yer verilmiştir. 1982 yılı 7. sınıf programında “Kitaplara İman” ünitesinde “Suhuf” ve “Kitaplar” konuları bulunmaktadır. “Peygamberlere İman” ünitesinde “Peygamber Kavramı ve Peygamberlere İnanmak”, “İnsanların Peygamberlere Olan İhtiyacı”, “Peygamberlerin Sıfatları” konularından bahsedilmiştir. 1982 yılı 8. sınıf programında “Kuran ve Hz. Muhammed” ünitesi içerisinde “Kuran’da Peygamber Kıssaları” başlığı ile bazı peygamberlerle ilgili kıssalara yer verilmiştir. 8. sınıfta “Türklerin, Başka Dinden Olanlara Karşı Tutumları” başlığı da diğer dinlere bakışa örneklik teşkil etmesi açısından önemlidir.

1982 Ortaöğretim Din ve Ahlak Bilgisi Programında 1. sınıfta “Dinler ve Özellikleri” ünitesinde İkel dinler, Çin dinleri, Hint dinleri, Musevilik ve Hıristiyanlık yer almıştır. Ancak ünitenin devamında Son Din Müslümanlık ve Semavi Dinlerdeki Ortak Yönlerden de bahsedilmiş, son olarak da İslâmın Allah inancına yer verilmiştir. Görüldüğü üzere ünitenin başlığında dinlere karşı objektif bir ifade varken alt başlıklarda İslam dini açısından diğer dinler değerlendirilmiştir. Programda 3. sınıfta ise “Yeryüzündeki Dinler ve İslâm Dini” ünitesi bulunmaktadır. Bu ünite içerisinde “Yeryüzündeki dinler ve coğrafi dağılımları” alt başlığı yer almaktadır. Daha sonraki alt başlıklar ise yeryüzündeki Müslüman ülkeler ve bu ülkelerle ilişkilerimiz konularına ayrılmıştır.

Lise Müfredat Programında da ilk ve orta öğretim için konan genel amaç aynen korunmakta öğretimin temel ilkeleri de benzer biçimde sıralanmaktadır. Ancak ortaöğretime has olarak Din ve Ahlak Bilgisi öğretiminin amaçlarında “din kavramı ve dinler hakkında genel bilgi vermek, başkasının inancına, düşüncesine, canına, malına ve diğer haklarına saygı gösteren bir hoşgörü kazandırmak, dini inanç ve duyguların şahsi çıkarlara alet edilmesini engellemek, kendi iç dünyasını düzenlerken çevreyle, toplumla, ayrı dinden olanlarla, ilim, sanat ve uygarlık dünyasıyla sağlıklı ilişkiler kurmak, okul dışından alınması muhtemel batıl inanç ve fikirlerden uzak, saygılı bir görüş ve tutum kazanmak”²⁰ özel olarak vurgulanmıştır. Bu amaçların gerçekleştirilmesi ise özellikle lise 1. sınıf programındaki

¹⁸ *Temel Eğitim ve Ortaöğretim Din Ahlak Bilgisi Programı*, Tebliğler Dergisi, 29 Mart 1982, Sayfa 157.

¹⁹ Mesela *Temel Eğitim 6,7, 8'inci Sınıflarda Din ve Ahlak Bilgisi Öğretiminin amaçlarından birisi* “Müslümanlığın en son ve en gelişmiş din olduğunu bilmek”tir. Bkz. *Temel Eğitim ve Ortaöğretim Din ve Ahlak Bilgisi Dersi Programı*, Tebliğler Dergisi, 29 Mart 1982, s. 157.

²⁰ *Lise Müfredat Programı*, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1987, s. 73.

“Din”, “Dinler ve Özellikleri” üniteleri ile düşünülmüştür. Yine Lise 3. sınıftaki “Yeryüzündeki Dinler ve İslam Dini” isimli ünite de bu amaçlara hizmet edecek şekilde düzenlenmiştir²¹. 1982 Lise Müfredat Programında dinlerin “Yeryüzündeki Dinler” şeklinde tasnif edilmesi dinler arasında herhangi bir dini yargılamadan, objektif bir tasnif yapılmaya çalışıldığını göstermektedir.

1988 İlkokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programı²² ile 1982 İlkokul Din ve Ahlak Bilgisi Programı genel olarak birbirinin aynısı olmakla beraber aralarında bazı değişiklikler bulunmaktadır. İki program arasındaki en önemli değişiklik genel ilkelere aittir. Şöyle ki; genel ilkeler açıklanırken programın hazırlanmasında sınıflarda farklı dinlere mensup öğrencilerin bulunabileceğinin göz önünde bulundurulduğu ifade edilmiştir. Bu çerçevede programda, milli kültür ve genel kültürü destekleyici nitelikte olmak üzere İslâmiyet, Musevilik, Hıristiyanlık ve diğer dinler hakkında bilgilere yer verilmiştir. Bu bilgilerin de öğrencilerin inanç ve kültür dünyalarına genişlik kazandıracağı ve başka din mensuplarına karşı da daha hoşgörülü ve anlayışlı davranmalarını sağlayacağı belirtilmiştir. Programda, İslâm dinine ait bilgilerin, öğrencilerin bu konudaki ihtiyaçlarını daha fazla karşılamasının yanı sıra onları milli kültürün bir üyesi yapması açısından önemli olduğu vurgulanmıştır²³.

4. madde de 1988 programına yeni eklenen ilkeler arasındadır. Bu maddede de şu ifadeler yer verilmiştir: “Azınlık okulların dışındaki okullarımızda öğrenim gören T.C. uyruklu Hıristiyanlık ve Musevilik dinlerine mensup öğrenciler; Kelime-i Şehâdet, Kelime-i Tevhid, Besmele, Amentü, Ayet, Sûre ve Namaz duaları ezberletilmeyecek; Namaz, Oruç, Zekât ve Hacca ait uygulamaya yönelik bilgiler öğretilmeyecektir. Dolayısıyla söz konusu öğrenciler aynı konularda ölçme ve değerlendirme açısından sorumlu tutulmayacaklardır.”²⁴.

1988 programıyla birlikte yapılan bir başka değişiklik de 29.1.1987 gün ve 23 sayılı Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığının kararıyla yukarıda belirtilen ilkelerin 4. maddesinde yer alan konuların uygulanmasında, T.C. uyruklu Hıristiyanlık ve Musevilik dinlerine mensup öğrencilerden isteyenlerin, bu dinlerden birine mensup olduklarını belgelendirmek kaydıyla belirtilen bu konuların derste işlenmesi sırasında sınıfta bulunmayabilecekleri

²¹ Nurullah Altaş, “Türkiye’de Zorunlu Din Öğretimini Yapılandırma Süreci, Hedefler ve Yeni Yöntem Arayışları (1980-2001)”, *Dini Araştırmalar*, Ocak-Nisan 2002, C. 4, S. 12, s. 156

²² 1982 Anayasası’nın 24. maddesi ile Din Bilgisi ve Ahlak dersi, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi” adıyla birleştirilerek tek ders halinde bütün ilk ve orta öğretim kurumlarında okutulması mecburi hale getirilmiştir. 1982 yılında yürürlüğe konan programda dersin adı “Din ve Ahlak Bilgisi” iken 1988 programında “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi” olarak değiştirilmiştir. Bkz. Turgay Gündüz, “Türkiye’de Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Öğretimi Kronolojisi (1923-1998)”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 7, Sayı: 7, Yıl: 1998, s. 553.

²³ *İlkokul Programı (1988)*, s. 625.

²⁴ *İlkokul Programı (1988)*, s. 626.

hususunun kabulünün Eğitim ve Öğretim Yüksek Kurulunun tensip ve takdirlerine sunulmasının Bakana arzının kararlaştırılmasıdır. Eğitim ve Öğretim Yüksek Kurulu Başkanlığı da bu uygulamayı 29.1.1987 gün ve 1 sayılı kararla onaylamıştır²⁵. Belirtilen bu değişikliklerin dışında 1988 programının içeriğinde küçük bazı yenilikler olmakla birlikte konumuzla ilgili herhangi bir değişiklik yapılmamıştır.

1992 İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Programında bazı küçük değişiklikler olmakla birlikte özellikle konumuz açısından 1982 ve 1988 programlarından farklılık bulunmamaktadır. Ancak 1982 Ortaöğretim Din ve Ahlak Bilgisi Dersi Programında 3. sınıftaki “Yeryüzündeki Dinler ve İslâm Dinî” ünitesi 1992 Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Programında yer almamaktadır.

1992 Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programında 1. sınıfta 1982 Ortaöğretim Din ve Ahlak Bilgisi Dersi Programına ilaveten “Dinler ve Özellikleri” ünitesinin içeriğine “Türklerde “ehlibeyt” sevgisi” konusu eklenmiştir. Ancak 1982 Ortaöğretim Din ve Ahlak Bilgisi Dersi Programında 3. sınıfta bulunan “Yeryüzündeki Dinler ve İslâm Dinî” ünitesi 1992 Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programında yer almamaktadır.

2000 yılı öncesindeki din öğretimi programları genel olarak değerlendirildiğinde İslam dini merkezli konulara yer verildiği tespit edilmiştir. Diğer inanışlar ile ilgili konularda ise İslam dininin bakış açısının hakim olduğu görülmektedir. 1982 yılı ile birlikte hazırlanan din öğretimi programlarında öğrencilerin İslam dinini benimsemeleri gibi bir amaçtan söz edilmemekle birlikte İslam dini ile ilgili bilgilere daha geniş yer ayrılmış, İslam'ın dışındaki dinlere az da olsa yer verilmiştir. Bahsedilen dinler ise Yahudilik ve Hristiyanlıktır. Bu dinlerin dışında kalan diğer dinlerden bahsedilmemiştir. 2000 yılı öncesindeki din öğretimi programlarında İslam dini içerisindeki farklı yorumlardan ise hiçbir şekilde bahsedilmemektedir.

2. 2000 Yılı ve Sonrası Din Öğretimi Programları

2000 İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programları önceki dönemde uygulanan programlardan birçok açıdan büyük farklılıklar göstermektedir. Bunlardan en önemlisi programın önceki programlardan farklı bir din ve eğitim anlayışına sahip olmasıdır. Programa göre program geliştirilirken öğrenciye dinin evrensel barış kültürünün yaratılmasında ve hoşgörü ortamının oluşturulmasında katkıda bulunabileceği bilgisinin kazandırılması ve insanların kendi örf ve adetleri kadar başka milletlerin de örf ve adetlerine saygı ve hoşgörü gösterebilmesi dikkate alınan temel ilkeler arasındadır. Programda bütün dinlerin temel amacının iyi insan yetiştirmek olduğu, bu çerçevede öğrencilerin inanç ve kültür dünyalarını genişletmek ve başka din mensuplarına hoşgörülü ve anlayışlı dav-

²⁵ İlkokul Programı (1988), s. 628-629.

ranmalarını sağlamak²⁶ amacıyla Yahudilik, Hıristiyanlık, Hinduizm ve Budizm ile ilgili bilgilere yer verilerek İslam'ın bu dinler karşısındaki konumunun değerlendirilmesinin gerçekleştirileceği belirtilmiştir²⁷. Önceki programlarda diğer dinlerin öğretimi ile ilgili konularda sadece Yahudilik ve Hıristiyanlık dinlerinden bahsedilirken bu programda bu iki din dışındaki Hinduizm ve Budizm dinlerinin de adı geçmektedir. Öğrenme-öğretme süreçlerinde uyulması gereken ilkeler arasında dinsel anlayış ve uygulama farklılıklarının bir zenginlik olduğunun öğrencilere fark ettirilmesinin²⁸ bulunması da din içi çoğulculuğa programda yer vermeye çalışıldığının bir göstergesidir. Benzer şekilde programın temel ilkeleri ortaya konulurken mezheplerin ayrımcılık değil, dinin anlaşılma biçimlerini ortaya koyan bir zenginlik olduğunun²⁹ belirtilmesi de önemlidir. Yine bireysel açıdan “öğrencilerin İslam dinini ve diğer dinleri ana kaynaklarına dayalı olarak tanımaları gerektiğini kavrayabilmeleri”; toplumsal açıdan “toplumdaki farklı dini anlayış ve yaşayışların dinin özü ile ilgili olmayıp sosyal bir olgu olduğunu tanıyabilmeleri, başkalarının inanç ve yaşayışlarına hoşgörü ile yaklaşabilmeleri”; evrensel açıdan “diğer dinleri temel özellikleriyle tanıyarak, bağlılarına hoşgörüyle yaklaşabilmelerinin”³⁰ genel amaçlar arasında ifade edilmesi, din içi ve din dışı farklılıklara karşı olumlu bakış açılarının kazandırılmak istendiğinin önemli bir göstergesidir.

Programda diğer sınıflarda da farklı inanç ve yorumlarla ilgili özel amaçlara yer verilirken 7. sınıf özel amaçları arasında diğer dinlerle ilgili önemli ve kapsamlı hedefler yer almaktadır. Bu amaçlar şu şekildedir:

- “Dinin evrensel bir gerçeklik olmasını açıklar.
- Dinlerin çeşitliliğinin nedenlerini açıklar.
- Günümüzde yaşayan İslam, Hıristiyanlık, Hinduizm ve Budizm'in temel özelliklerinin ve öğretilerini objektif olarak özetler.
- Diğer dinlerden kültürümüze giren inanç ve uygulamaların farkında olur.
- Başkalarının inançlarına saygı duyar.”³¹

²⁶ *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programları ve Bir Uygulama Örneği (Ankara Modeli)*, MEB Yayınları, Ankara 2002, s. 93.

²⁷ *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programları ve Bir Uygulama Örneği (Ankara Modeli)*, s. 92.

²⁸ *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programları ve Bir Uygulama Örneği (Ankara Modeli)*, s. 93.

²⁹ *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programları ve Bir Uygulama Örneği (Ankara Modeli)*, s. 88.

³⁰ *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programları ve Bir Uygulama Örneği (Ankara Modeli)*, s. 96-97.

³¹ *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programları ve Bir Uygulama Örneği (Ankara Modeli)*, s. 135.

Diğer dinler konusuyla ilgili 8. sınıfta aşağıdaki özel amaçlar belirlenmiştir:

- “Bütün dinlerdeki birbirine benzeyen temel ahlaki kuralları örneklerle açıklar.
- İnsan öldürmenin, hırsızlığın ve yalancı şahitliğin bütün dinlerde yasak olduğunu açıklar.”³²

Belirtilen ilkeler ve amaçlar doğrultusunda oluşturulan muhtevada 5. sınıf ünitelerinden birisi, “Peygamberleri Tanıyalım” ünitesidir. Bu ünite içerisinde Hz. Muhammed dışındaki peygamberlere de yer verilmiştir. Ayrıca “Peygamberlere Gelen Mesaj Aynı Amaca Yöneliktir” konu başlığı ile dinlerin ortak hedefler ortaya koyduğu düşüncesi kazandırılmaya çalışılmaktadır³³. 6. sınıfta yer alan “Kutsal Kitapları Tanıyalım” ünitesinde Kur’an-ı Kerim ile birlikte Tevrat, Zebur ve İncil hakkında bilgilere yer verilmiştir³⁴. 2000 programında da kutsal kitaplar konusunda yine önceki programlarda olduğu gibi sadece dört kutsal kitaptan bahsedilmesi ve ilahi/semavi olmadığı kabul edilen dinlerin kutsal kitaplarından bahsedilmemesi geleneğinin devam ettiği görülmektedir.

7. sınıfta yer alan “Dinleri Tanıyalım” ünitesinde “Günümüzde Yaşayan Büyük Dinleri Tanıyalım” başlığı ile Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam, Hinduizm ve Budizm dinleri ile ilgili bilgilere ve “Başkalarının İnançlarına Saygı Gösterelim” konusuna yer verilmiştir. Programda dinlerden bahsedilirken günümüzde yaşayan büyük dinler ifadesi kullanılmıştır. Burada geçen “günümüzde yaşayan büyük dinler” ifadesi içerisindeki “büyük”lüğün neye göre olduğu belirsizdir. Eğer büyüklükten mensuplarının sayısı kastedilmekteyse yukarıdaki dinlerden bazılarının bu sınıflamaya dahil olmaması gerekir.

8. sınıftaki “Dindeki Anlayış Farklılıkları” ünitesi din içi anlayış farklılıklarına yönelik bir ünite. Cumhuriyet dönemi din öğretimi programları içerisinde ilk defa bu ünite çerçevesinde İslam içerisinde yer alan farklı yorumlar konusu ele alınmış ve bu çerçevede; din anlayışlarındaki farklılıkların sebepleri, din anlayışındaki farklılıklara dayalı olarak oluşmuş mezhep, tarikat, cemaat gibi oluşumların kökenleri vb. konular üzerinde durulmuştur. Yine 8. sınıfta yer alan “Dinlerin ve İslâmın Evrensel Öğütleri” ünitesi ile de dinlerin ortak ilkelerine yer verilmiştir³⁵.

2005 Orta Öğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programında yer alan “...Sadece kendi inandığımız dini değil, çevremizdeki dinle-

³² İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programları ve Bir Uygulama Örneği (Ankara Modeli), s. 149.

³³ İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programları ve Bir Uygulama Örneği (Ankara Modeli), s. 106.

³⁴ İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programları ve Bir Uygulama Örneği (Ankara Modeli), s. 125.

³⁵ İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programları ve Bir Uygulama Örneği (Ankara Modeli), s. 152.

ri, dinî anlayış ve yaşayış şekillerini de tanımak ve göz önünde bulundurmamak durumunda-yız...³⁶, "...Dünyadaki bu hızlı değişiklikler ülkemizde yaşanan dinler hakkında da temel bilgilerin öğrenilmesini zorunlu hâle getirmiştir. Bu, diğer toplumlara anlayabilmek, onlarla anlaşabilmek, iyi ilişkiler kurabilmek, bu ilişkileri geliştirebilmek için, onların inançlarını, davranışlarını, kültürlerindeki farklılığın sebeplerini ve davranışlarına yön veren değerlerini yakından tanımayı gerektirir. Çünkü diğer toplumların dinî ve ahlâkî yaşayışları hakkında bilgi sahibi olmak, onlarla kolay ilişki kurmayı sağlar...³⁷, "kendi dininden ve başka dinlerden olanlara karşı anlayışlı davranışlarda bulunan, diğer dinleri tanıyan bireyler yetiştirmek³⁸" gibi ifadeler programın bireylerin İslam dışı ve İslam içi yorum farklılıklarına karşı olumlu davranışlar geliştirmesini hedeflediğini ortaya koyan önemli örneklerdir.

Programın diğer dinler ve İslam mezhepler ile ilgili oluşturmak istediği bakış açısı şu ifadelerle ortaya konulabilir:

"Program geliştirme süresi boyunca, gerek İslâm gerekse diğer dinler hakkında bilimsel ve araştırmaya dayalı bilgi ön planda tutulmuş, batıl ve hurafeye dayalı yanlış bilgilerden uzak durulmuştur. İslâm'la ilgili bilgilerde; Kur'an merkezli, birleştirici ve mezhepler üstü bir yaklaşım benimsenerek İslâm kaynaklı bütün dinsel oluşumları kuşatacak kök değerler öne çıkarılmış; inanç, ibadet ve ahlâk alanlarıyla ilgili bu değerlerin, Kur'an'la ve Hz. Peygamberin çabalarıyla oluşturulmuş ve bütün Müslümanları birleştiren ortak paydalar olmasına özen gösterilmiştir. Amaç, yorumlardan birisini telkin edip diğerini dönüştürmek değil; sadece bireylerin, dinî kültür ve ahlâkî değerler hakkında doğru bilgilenmelerini sağlamaktır. Bununla birlikte, dinin anlaşılma biçimleri olarak tanımlanan mezhepler ve dinî oluşumlar, yok sayılmamış; kültürel zenginlik ve farklı düşünce ekolleri olarak görülmüştür. İlk aşamada dinin ortak paydaları, daha sonraki aşamada ise tarih boyunca ortaya çıkan farklı yorumlar hakkında, dinî-kültürel boyutuyla tasvir edici bir tarzda bilgi verilmesi hedeflenmiş ve bu amaçla bazı ünite ve okuma parçaları konulmuştur. Hatta diğer dinlere de yer verilerek dinler arası açılımlı bir ders niteliği kazandırılmıştır. Bu yaklaşıma uygun olan, bütün dinî ve ahlâkî değerler, öğretime konu edilmiş, ancak din eğitiminde kullanılan yaklaşımlardan birisi olan doktrin merkezli ya da mezhep merkezli bir din öğretimine dönüşmemesine büyük özen gösterilmiştir"³⁹.

Belirtilen bu anlayış çerçevesinde de öğrencilerin inanç ve kültür dünyalarına genişlik kazandırmak ve başka dinden olanlara karşı daha hoşgörülü ve anlayışlı davranış-

³⁶ Orta Öğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı, s. 10.

³⁷ Orta Öğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı, s. 10.

³⁸ Orta Öğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı, s. 11.

³⁹ Orta Öğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı, s. 12-13.

larda bulunmalarını sağlamak amacıyla diğer dinler hakkında genel bilgilerin verilmesi hedeflenmiştir⁴⁰.

Programın genel amaçları arasında konumuzla ilgili olanlar şunlardır:

- "...dinin evrensel barış kültürünün yerleşmesinde ve hoşgörü ortamının oluşturulmasında katkıda bulunabileceğini benimser.

- "...Kendi dinini, örf ve âdetlerini olduğu kadar diğer insanların dinlerini, örf ve âdetlerini de saygı ve hoşgörü çerçevesinde değerlendirir.

- Toplumdaki farklı dinî anlayış ve yaşayışların dinin özü ile ilgili olmayıp sosyal bir olgu olduğu bilincine varır.

- İnanma ve yaşama özgürlüğünün bilincine varır.

- Birlikte yaşama ve hoşgörü kültürünü özümser.

- Diğer dinleri temel özellikleriyle tanıır⁴¹.

Programın genel amaçları değerlendirildiğinde yine farklı inançlarla ilgili öğrencilere çoğulcu bir bakış açısının kazandırılmaya çalışıldığı ifade edilebilir.

Program muhtevası incelendiğinde 9. sınıftaki "İnsan ve Din" ünitesinde "İnanmanın Çeşitli Biçimleri" konusuyla Monoteizm, Politeizm ve Ateizm gibi inanç biçimlerinden bahsedilmiştir⁴². Böylece Cumhuriyet tarihinde ilk defa Ateizm konusu din öğretimi programlarında yer almıştır.

11. sınıfta "İslam Düşüncesinde Yorumlar" ünitesinde Cumhuriyet tarihinde ilk defa dört Sünni fıkhî-amelî mezheple birlikte Caferilik mezhebine de yer verildiği görülmektedir⁴³.

12. sınıftaki "Dinlerde İbadetler"⁴⁴ ünitesi ile "Yaşayan Dinler ve Benzer Özellikleri" ünitesi din dışı farklı yorumlarla ilgilidir. 2000 programında bilgi verilen Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet dinlerinden bu programda İbrahimi dinler olarak bahsedilmektedir. Önceki programda bu dinlerin yanı sıra Hinduizm ve Budizm hakkında da bilgi verilmişti. Bu programda bahsedilen dinler ise Hint Dinleri başlığı altında Hinduizm, Budizm, Caynizm, Sihizm; Çin ve Japon Dinleri başlığı altında Taoizm, Konfüçyanizm, Şintoizm ile

⁴⁰ Orta Öğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı, s. 13.

⁴¹ Orta Öğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı, s. 14-15.

⁴² Orta Öğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı, s. 74.

⁴³ Orta Öğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı, s. 77. Programda Hacı Bektaş Veli ve Bektaşilik ile ilgili konulara yer verilmesi ile ilgili bir araştırma için bkz. Özlem Bektaş Öztaşkın, "Öğretim Programları ve Ders Kitaplarında Hacı Bektaş Veli ve Bektaşilik", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Yıl: 2012, Sayı: 61, ss. 251-252.

⁴⁴ Orta Öğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı, s. 75.

geleneksel dinlerdir. Böylece Cumhuriyet döneminde ilk defa Sihizm, Taoizm, Konfüçyazizm, Şintoizm ve geleneksel dinler ile ilgili bilgiler bu programda yer almıştır⁴⁵. 11. sınıftaki “İslâm Düşüncesinde Yorumlar” ve 12. sınıfta “İslâm Düşüncesinde Tasavvufi Yorumlar”⁴⁶ üniteleri de din içi farklı yorumlarla ilgili ünitelerdir. Görüldüğü üzere bu programdaki din tasnifi 2000 İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi Öğretim Programlarındaki “Günümüzde Yaşayan Büyük Dinler” şeklindeki tasnife benzemekle birlikte “günümüzde” ve “büyük” ifadeleri kaldırılarak “Yaşayan Dinler” şeklindeki bir tasnife dönüşmüştür.

2005 Ortaöğretim DKAB Öğretim Programında eski programla kıyaslandığında Alevilik-Bektaşilik konularına kısmen yer verildiği görülmektedir. Özellikle okuma metinlerinin 9 tanesinden 5’inin Alevilik-Bektaşilik ile ilgili seçilmesinin bir yenilik olduğu söylenebilir⁴⁷. 2005 ortaöğretim DKAB öğretim programında İslam dışı dinlere üçe yakın temel ünite ayrılmakta, diğer ünitelere oranla % 10 civarında diğer dinlere yer verilmektedir⁴⁸.

2006 İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programında 4. ve 5. sınıfta doğrudan diğer dinler ile ilgili bir içerik bulunmamaktadır. 6. sınıfta “Peygamberlere ve İlahi Kitaplara İnanç”⁴⁹ ünitesinde Hz. Muhammed’in dışındaki peygamberlere ve Kur’an’dan başka ilahi kitaplara da değinilmiştir. “İslamiyet ve Türkler” ünitesinde ise diğer şahıslarla birlikte Hacı Bektaş Veli⁵⁰ gibi Alevi kültüründe önemli olan bir şahsiyete yer verilmiştir.

8. sınıfta “İslam Düşüncesinde Yorumlar” ünitesinde “Din ve Din Anlayışı”, “Din Anlayışındaki Yorum Farklılıklarının Sebepleri”, “İslam Düşüncesinde Yorum Biçimleri”⁵¹, “Din Anlayışındaki Farklılıklar Niçin Zenginliktir?”⁵² konuları bulunmaktadır. 8. sınıfta “Din-

⁴⁵ Orta Öğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı, s. 80.

⁴⁶ Orta Öğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı, s. 77.

⁴⁷ Recep Kaymakcan, “Türkiye’de Din Eğitiminde Çoğulculuk ve Yapılandırıcılık: Yeni Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programı Bağlamında Bir Değerlendirme”, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri*, 7:1, s. 192-193.

⁴⁸ Recep Kaymakcan, “Türkiye’de Din Eğitiminde Çoğulculuk ve Yapılandırıcılık: Yeni Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programı Bağlamında Bir Değerlendirme”, s. 200.

⁴⁹ İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı, MEB, Ankara 2006, s. 71.

⁵⁰ İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı, s. 76. Programın Hacı Bektaş Veli ve Bektaşilik ile ilgili konular açısından bir değerlendirmesi için bkz. Özlem Bektaş Özataşkın, “Öğretim Programları ve Ders Kitaplarında Hacı Bektaş Veli ve Bektaşilik”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Yıl: 2012, Sayı: 61, ss. 248-250. Ayrıca ilk ve ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinin Alevilik-Sünnilik açısından değerlendirmesi için bkz. Hüseyin Yılmaz, “Alevilik-Sünnilik Açısından Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersleri, C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2009, XIII/2, ss. 189-209.

⁵¹ Bu konunun alt başlıkları olarak da “İnançla İlgili Yorumlar”, “Fikhi Yorumlar”, “Tasavvufi Yorumlar” bulunmaktadır.

⁵² İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı, s. 74.

ler ve Evrensel Öğütleri” ünitesinde bulunan konumuzla ilgili konu başlıkları ise “Niçin Birden Çok Din Vardır?”, “Günümüzde Yaşayan Büyük Dinleri Tanıyalım”⁵³, “Dinlerin ve İslam’ın Evrensel Öğütleri” ve Başkalarının İnançlarına Hoşgörülü Olmak”tır. 2005 Ortaöğretim DKAB Öğretim Programında dinler “Yaşayan Dinler” şeklinde tasnif edilmişken bu programda 2000 İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programlarındaki “Günümüzde Yaşayan Büyük Dinler” şeklindeki tasnife yer verilmiştir.

2010 İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programında “Programın Uygulanmasına İlişkin İlike ve Açıklamalar” başlığı altında 10. maddede ihtiyaç duyulması halinde öğretmen tarafından Caferilik ve Şafilik gibi İslam içindeki farklı yorumlara ait anlayış ve uygulamaların açıklanacağı belirtilmiştir⁵⁴. Bununla birlikte DKAB derslerinin içerik açısından “dinler hakkında” bir ders değil, “belirli bir din hakkında din içinden öğreten”, “dinler hakkında kısıtlı ama nesnel olmaya yaklaşmış” bir ders, “kaynağını belirli bir dinden alan ahlak dersi” ve “İslam/Türk Medeniyeti hakkında bir dersin” bileşimi olduğu şeklinde değerlendirmeler de bulunmaktadır⁵⁵.

Programın içeriği incelendiğinde 6. sınıfta “Peygamberlere ve İlahi Kitaplara İnanç” ünitesinde “Peygamber ve Peygamberlere İman” ile “İlahî Kitap ve İlahî Kitaplara İman”⁵⁶ konuları yer almaktadır. “İslamiyet ve Türkler” ünitesinde “Türkler Arasında İslam’ın Yayılmasında Etkili Olan Bazı Şahsiyetler” arasında Alevi anlayışta 12 imamdan biri olarak kabul edilen ve önemli isimler arasında olan Ali er-Rıza ve Hacı Bektaş Veli’ye yer verilmiştir⁵⁷.

7. sınıfta “Oruç İbadeti” ünitesinde “Muharrem Orucu”⁵⁸na yer verilmiştir. “İslam Düşüncesinde Yorumlar” ünitesinde “Din ve Din Anlayışı”, “Din Anlayışındaki Yorum Farklılıklarının Sebepleri”, “İslam Düşüncesinde Yorum Biçimleri”⁵⁹, “Din Anlayışındaki Farklılıklar Niçin Zenginliktir?” konuları bulunmaktadır.

⁵³ Bu dinler arasında Hinduizm, Budizm, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam anlatılmaktadır.

⁵⁴ *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı*, s. 9.

⁵⁵ Bkz. Mine Yıldırım, “2011-2012 Öğretim Yılından Uygulanan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Programına İlişkin Bir Değerlendirme”, s. 7 (<http://www.aihmiz.org.tr/aktarımlar/dosyalar/1349647350.pdf> Erişim Tarihi: 08.04.2015).

⁵⁶ *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı*, s. 72.

⁵⁷ *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı*, s. 77. İlk ve ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitaplarında Alevilik-Bektaşilik konuları ile ilgili bir araştırma için bkz. Eyup Şimşek, Özcan Güngör, “Alevi Yapısallaşması, Talepler ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Alevilik-Bektaşilik”, *Turkish Studies*, 8/3, 2013, s. 539-565.

⁵⁸ *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı*, s. 73.

⁵⁹ Bunlar arasında “İnançla İlgili Yorumlar”, “Fıkhi Yorumlar” ve “Tasavvufi Yorumlar” konuları bulunmaktadır. Tasavvufi yorumlar arasında da Alevilik-Bektaşilik konusuna diğerlerine göre daha ayrıntılı yer verilmiştir. Bkz. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı*, s. 75.

8. sınıfta “Zekat, Hac ve Kurban İbadeti” ünitesinde “Kurban Tığlama (Kesme) Duası”⁶⁰ isimli bir okuma metni bulunmaktadır. “Dinler ve Evrensel Öğütleri” ünitesinde konumuzla ilgili olarak “Günümüzde Yaşayan Dinleri Tanıyalım”⁶¹, Dinlerin ve İslam’ın Evrensel Öğütleri” ve Başkalarının İnançlarına Hoşgörülü Olmak”⁶² konuları yer almaktadır. Bu programda 2000 ve 2006 İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi Öğretim Programlarındaki “Günümüzde Yaşayan Büyük Dinler” şeklindeki tasnifin “Günümüzde Yaşayan Dinler” şeklinde değiştiği görülmektedir.

2010 Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12.Sınıflar) Öğretim Programındaki farklı dinler ve İslam içi yorumlar ile ilgili üniteler 2005 Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim programıyla büyük oranda benzerlikler taşımakla birlikte bazı farklılıklar da bulunmaktadır. 2005 programında 11. sınıftaki “İslam ve Barış” ünitesi bu programda yer almamıştır. Bu ünitenin yerine “Aile ve Din” ünitesi getirilmiştir. Bu ünite bulunan “Dinler Evliliğe Önem Verir” konusu dinlerin evliliğe yönelik bakış açısından bahsetmektedir⁶³.

12. sınıftaki “İslâm Düşüncesinde Tasavvufi Yorumlar” ünitesinde “Kültürümüzde Etkin Olan Tasavvufi Yorumlar” konusuna daha önceki programda da yer verilmişti. Ancak bu ünite içerisinde yer alan “Nusayrilik” konusu, Cumhuriyet döneminde ilk defa programlara eklenmiştir⁶⁴.

Değerlendirme ve Sonuç

Çalışmada temel amaç, Cumhuriyet dönemi din öğretimi programlarının İslamiyet dışındaki dinlere ve İslamiyet içindeki yorum farklılıklarına ne oranda yer verdiğini tespit etmektir. Programların incelenmesi neticesinde 2000 yılında hazırlanan İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarının çoğulcu bakış açısının kazandırılmasının hedeflenmesi açısından Cumhuriyet dönemi din öğretimi programları arasında önemli bir dönüm noktasını oluşturduğu görüldü. Bu nedenle çalışma 2000 yılı öncesi ve sonrası şeklinde iki ana başlık altında ele alındı.

Cumhuriyet dönemi din öğretimi programlarında farklı dinlere verilen yer ile ilgili tespitler şu şekildedir: Cumhuriyet döneminde ilk defa 1956 Ortaokullar ve Bunlara Muadil

⁶⁰ Alevi-Bektaşiler, Kurban Bayramı başta olmak üzere, yılın belli mevsimlerinde çeşitli nedenlerle kurban keserler. Kurban kesilmesi esnasında ise Kurban Tığlama (kesme) duası yapılır. Bkz. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı*, s. 85.

⁶¹ Bu dinler arasında Hinduizm, Budizm, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam anlatılmaktadır. Bkz. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı*, s. 77.

⁶² *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı*, s. 77.

⁶³ *Orta Öğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı*, s. 65.

⁶⁴ *Orta Öğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı*, s. 64.

Diğer Okullar İçin Din Dersleri Programı ile farklı dinler ile ilgili bilgilere değinilmeye başlanmıştır. Ancak farklı dinlerden -Yahudilik ve Hıristiyanlıktan- ilk defa ismen bahsedilmesi 1976 Ortaokul Din Dersi Programı ile olmuştur. Bu programlardaki bakış açısının İslam merkezli olduğu görülmektedir. Bu bakış açısı daha sonraki programlarda da devam ettirilmiştir. Bunu programlarda dinlerin tasnif ediliş şeklinde görebilmekteyiz. Mesela 1967 Lise ve Bunlara Muadil Öğretim Kurumları ile Lise Derecesindeki Din Dersi Programında dinler semavi-semavi olmayan, 1976 Ortaokul Din Dersi Programında ilahi-ilahi olmayan, 1976 Lise Din Bilgisi Programında hak-hak olmayan şeklinde dinler tasnif edilmiştir.

Dinler tasnifinin 1982 Lise Müfredat Programı ile değiştiği görülmektedir. Bu programda “Yeryüzündeki Dinler”, 2000 İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi Öğretim Programlarındaki “Günümüzde Yaşayan Büyük Dinler”, 2005 Orta Öğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programında “Yaşayan Dinler”, 2006 İlköğretim DKAB Öğretim Programında “Günümüzde Yaşayan Büyük Dinler”, 2010 İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programında “Günümüzde Yaşayan Dinler” şeklinde dinler tasnif edilmiştir. Ayrıca 2005 Orta Öğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi Öğretim programında ilk defa Sihizm, Taoizm, Konfüçyanizm, Şintoizm ve geleneksel dinlere de programlarda müstakil başlıklar halinde yer verilmiştir.

Cumhuriyet dönemi din öğretimi programlarında İslamiyet içindeki farklı yorumlara verilen yer ile ilgili tespitler şu şekildedir: Cumhuriyet döneminde 2000 yılında hazırlanan İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarına kadar din öğretimi programlarının hiçbirisinde İslamiyet içindeki farklı yorumlar ile ilgili bir başlık bulunmamaktadır. Bu programda “Dindeki Anlayış Farklılıkları” ünitesi ile ilk defa İslamiyet içindeki farklı yorumlardan bahsedilmiştir. 2005 Orta Öğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı bu konuda önemli bir adım daha atarak dört Sünni fıkhî-amelî mezheple birlikte Caferilik mezhebine yer vermiştir. Ayrıca 2005 Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programıyla birlikte Cumhuriyet döneminde ilk defa Ateizm konusu programa dahil olmuştur. 2010 İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programında “İslamiyet ve Türkler” ünitesinde “Türkler Arasında İslam’ın Yayılmasında Etkili Olan Bazı Şahsiyetler” arasında Alevi anlayışta 12 imamdan biri olarak kabul edilen Ali er- Rıza ve Hacı Bektaş Veli hakkında bilgi verilmiştir. Ayrıca “İslâm Düşüncesinde Tasavvufi Yorumlar” ünitesinde “Kültürümüzde Etkin Olan Tasavvufi Yorumlar” başlığı altında “Nusayrilik”e müstakil bir başlık ayrılmıştır.

2010 Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programında 12. sınıftaki “İslâm Düşüncesinde Tasavvufi Yorumlar” ünitesinde “Kültürümüzde Etkin Olan Tasavvufi Yorumlar” konusuna yer verilmiştir. Aynı ünite ile Cumhuriyet döneminde ilk defa “Nusayrilik” konusu programa dahil edilmiştir.

Çoğulculuk açısından baktığımızda 2000 yılı öncesindeki dönemde 1982 yılında uygulanmaya başlanan din öğretimi programına kadar çoğulcu bakış açısının programlara çok fazla yansımadağı görülmektedir. 1982 programıyla nispeten çoğulculuğa doğru bir geçiş yapılmaktadır. Bu programda da İslam dini ile ilgili bilgiler ağırlığını devam ettirmekle birlikte İslam dışındaki dinlere de yer verilmiştir.

2000 ve sonrası programlar genel olarak çoğulculuk açısından değerlendirildiğinde; 2000 yılında hazırlanan din öğretimi programında öğrencilere farklılıklara karşı saygı ve hoşgörü davranışları kazandırma gibi hedeflere yer verilmesi dikkat çekmektedir. Ayrıca programın İslam dışı dinlere yönelik bakış açısı ve onlara program içeriğinde yer vermesi yönüyle çoğulculuğu yansıttığı ifade edilebilir. Ancak her ne kadar farklılıklara karşı saygı ve hoşgörüyü kazandırma gibi hedeflere yer verilse de içerikte din içi yorum farklılıklarına yer verilmeye devam edilmiştir. Bu durum 2005 ve 2006 yılındaki din öğretimi programlarıyla biraz değişmiştir. Çünkü sözü edilen programlarla birlikte içerikte İslam dini içerisindeki farklı yorumlara yer vermeye başlanmıştır. Bu anlamda 2005 ve 2006 yılındaki programların daha çoğulcu, diğer dinlere yaklaşımda daha objektif, İslam içi çoğulculuğa yetersiz olsa da yer verme özelliklerine sahip⁶⁵ olduğu söylenebilir. Programlarda İslam dininin yoğunlukta olduğu bakış açısı devam etmekle birlikte İslam dinini benimsetmek gibi bir amaç bulunmamaktadır. Yine programlar incelendiğinde evrensel değerlerin öğretiminde dinin katkısından yararlanılmasına yönelik konuların içeriğe zaman zaman yansıtıldığı da görülmektedir.

Kaynaklar

- Altaş, Nurullah, "Türkiye'de Zorunlu Din Öğretimini Yapılandıran Süreç, Hedefler ve Yeni Yöntem Arayışları (1980-2001)", *Dini Araştırmalar*, Ocak-Nisan 2002, 4 (12), s. 145-168.
- Aşlamacı, İbrahim, *Çoğulculuk ve Din Eğitimi*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya 2008.
- Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi Kararlarının Uygulanmasının İzlenmesi*, İHOP, Ankara 2013.
- Muhammet Şevki Aydın, Cemil Osmanoğlu, *Kültürlerarası Din Eğitimi*, Nobel Yayınevi, Ankara 2015.
- Bayar, Mustafa, "Çoğulculuk Bağlamında İmam Hatip Lisesi Kelam Dersinde Alevilik Bektaşilik Öğretimi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 7 (31), s. 551-559.
- Bazarkulov, Seyfullah, *Değer Öğretimi ve Dinden Öğrenme*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2008.

⁶⁵ Recep Kaymakcan, "Türkiye'de Din Eğitimi Politikaları Üzerine Düşünceler", *EKEV*, Yıl: 10, Sayı: 27, Bahar 2006, s. 31.

- Bulut, Zübeyir, "Dinsel Çoğulculuk ve Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Diğer Dinlerin Öğretimi", *Kelam Araştırmaları*, 2010, 8 (2), s. 65-90.
- Çapcıoğlu, Fatma, *Din Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar Çerçevesinde İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Programının İncelenmesi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2006.
- Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları*, Uluslar arası Sempozyum Bildiri ve Tartışmalar 28-30 Mart 2001-İstanbul, MEB, Ankara 2003.
- Doğan, Recai, "II. Meşrutiyet Dönemi Eğitim Hareketlerinde Din Eğitim-Öğretimi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 1998, Cilt: XXXVII, s. 361-441.
- Gündüz, Hatice, *İlköğretim Din Dersi Kitaplarında Diğer Dinlerin Öğretimi (Zorunlu Din Öğretimi Öncesi ve Sonrası Dönemlere Ait Ders Kitapları Üzerinde Karşılaştırmalı Bir Araştırma)*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2008.
- Gündüz, Turgay, "Türkiye'de Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Öğretimi Kronolojisi (1923-1998)", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998, 7 (7), s. 543-557.
- İlk Mekteplerin Müfredat Programı*, İkinci Tab', Devlet Matbaası, İstanbul 1927.
- İlk Mekteplerin Müfredat Programı*, Maarif Vekaleti İlk Tedrisat Dairesi, İstanbul 1340 (1924).
- İlkokul Programı*, MEB, İstanbul 1969.
- İlkokul Programı*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1988.
- İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı*, MEB, Ankara 2006.
- İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programları ve Bir Uygulama Örneği (Ankara Modeli)*, MEB Yayınları, Ankara 2002.
- Kaymakcan, Recep, "Danıştay, "Din Dersi Konusunda Niçin Görüş Değiştirdi?", *Zaman Gazetesi*, 6 Mart 2008. http://www.zaman.com.tr/yorum_yorum-prof-dr-recep-kaymakcan-danistay-din-dersi-konusunda-nicin-gorus-degistirdi_660893.html. (Erişim Tarihi: 17.12.2014).
- Kaymakcan, Recep, "Türkiye'de Din Eğitimi Politikaları Üzerine Düşünceler", *EKEV*, 2006, 10 (27), s. 21-36.
- Kaymakcan, Recep, "Türkiye'de Din Eğitiminde Çoğulculuk ve Yapılandırmacılık: Yeni Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programı Bağlamında Bir Değerlendirme", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri*, 7:1, s. 192-193.
- Kaymakcan, Recep, *Yeni Orta Öğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı İnceleme ve Değerlendirme Raporu*, Eğitim Reformu Girişimi, İstanbul 2007.
- Kutlu, Sönmez, "Laik Örgün Eğitim Sisteminde Doktrin Merkezli Çoğulcu Din Eğitimi Mümkün mü?", *Günümüz Aleviliğinde Eğitim Çalıştayı (29-30 Mayıs 2009)*, S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Isparta 2009.

- Lise Müfredat Programı*, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1987.
- Maarif Vekaleti Tebliğler Dergisi*, Cilt: 19, Sayı: 921, 17 Eylül 1956.
- MEB Tebliğler Dergisi*, Cilt: 30, Sayı: 1475, 23 Ekim 1967.
- MEB Tebliğler Dergisi*, Cilt: 39, Sayı: 1900, 27 Eylül 1976.
- MEB Tebliğler Dergisi*, Cilt: 45, Sayı: 2109, 29 Mart 1982.
- Orta Öğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı*, MEB Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, Ankara 2005.
- Orta Öğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı*, MEB Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, Ankara 2010.
- Özenç, Berke, "AİHM ve Danıştay Kararlarının Ardından Zorunlu Din Dersleri Sorunu", *IÜHFM*, 2008, LXVI (2), s. 191-226.
- Öztaşkın, Özlem Bektaş, "Öğretim Programları ve Ders Kitaplarında Hacı Bektaş Veli ve Bektaşilik", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Yıl: 2012, Sayı: 61, ss. 245-272.
- Şimşek, Eyup, Güngör, Özcan, "Alevi Yapısallaşması, Talepler ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Alevilik-Bektaşilik", *Turkish Studies*, 8/3, 2013, ss. 539-565.
- Tosun, Cemal, "Cumhuriyet Dönemi Din Dersi Öğretim Programlarında Diğer Dinler", *Türkiye'de Dinler Tarihi (Dünü, Bugünü Geleceği)*, Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, s. 655-672.
- Türkiye'de Din ve Eğitim: Son Dönemdeki Gelişmeler ve Değişim Süreci*, Yayına haz.: Ayтуğ Şaşmaz, Batuhan Aydağül, Işık Tüzün, İrem Aktaşlı, Eğitim Reformu Girişimi, İstanbul 2011.
- Yıldırım, Mine, "2011-2012 Öğretim Yılından Uygulanan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Programına İlişkin Bir Değerlendirme".
(<http://www.aihmiz.org.tr/aktarımlar/dosyalar/1349647350.pdf> Erişim Tarihi: 08.04.2015).
- Yılmaz, Hüseyin, "Alevilik-Sünnilik Açısından Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersleri, C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2009, XIII/2, ss. 189-209.
- Zengin, Zeki Salih, *II. Abdülhamit Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi*, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2009.
- Zengin, Zeki Salih, *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi*, Akçağ Yayınları, Ankara 2002.
- Zengin, Zeki Salih, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi (1839-1876)*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 2004.

The Place of Different Religious Understandings in Religious Education Curriculum in The Republic Period

Citation / ©-Yürük, T. (2015). The Place of Different Religious Understandings in Religious Education Curriculum in The Republic Period, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 15 (1), 55-75.

Abstract- *The primary goal of the study is to determine in what proportion the curriculums of the religious education in the republic period were applied including different interpretations in Islam and other religions apart from Islam. In accordance with this goal, when the republic period curriculums are analyzed, Religious Culture and Moral Knowledge Curriculum, which was prepared in 2000, has been a milestone in terms of targeting to bring a positive perception to the understanding of other religions. Although it is Islam-centered, information on other religions has begun to appear with "the Religion Curriculum for Secondary Schools and Their Equivalents" for the first time in 1956 in the republic period; however other religions are referred by name for the first time in "1976 Secondary School Religion Curriculum". In the "Primary Education Religious Culture and Moral Knowledge Curriculums", "Different interpretations in Islam" are included with the unit "Different Understandings in Religion"- for the first time in the religious education curriculums which were prepared in 2000 in the period of republic. An important step has been taken by including Jafarism as well as four Sunni fiqh -applied sects in 2005 Secondary Education Religious Culture and Moral Knowledge Curriculum.*

Keywords: *Religious education curriculums, different religious understanding, pluralism*

Nehhâs'ın *Îrâbu'l-Kur'ân*'ında “Lahn” Tartışmalarına Konu Olan Kırâatlerin Değerlendirilmesi

Öğr. Gör. Ali TEMEL*

Atf / ©- Temel, A. (2015). Nehhâs'ın *Îrâbu'l-Kur'ân*'ında “Lahn” Tartışmalarına Konu Olan Kırâatlerin Değerlendirilmesi, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (1), 77-105.

Öz- Öteden beri dilbilimciler kırâatleri dilin bir unsuru olarak görme ve Arap dilinin kullanım özelliklerine göre değerlendirme eğilimindedirler. Özellikle İslami ilimlere yönelik tedvin faaliyetlerinin yoğun olarak sürdürüldüğü ilk dönemlerde dilbilimciler kırâatlerin dilsel referanslarını irdelemişler ve bazen kırâatleri dil açısından eleştirmiş yerine göre de kırâatler arasında tercihte bulunmuşlardır. Dilbilimcilerin kırâatlere yönelttikleri bu eleştiriler içerisinde en ağır olanı hiç şüphesiz kırâatlerin Arap dili açısından hatalı oldukları anlamına gelen lahn ithamıdır. Dilbilimcilerin kırâatlere yönelik bu farklı yaklaşımları sonraki dönem âlimleri tarafından eleştirilmiştir. Filolog müfessir Ebû Ca'fer en-Nehhâs'ın (ö. 338/950) *Îrâbu'l-Kur'ân*'ı, ilk dönem dil ve kırâat âlimlerinin görüşlerini ihtiva etmesi açısından, Arap dili için olduğu kadar kırâatler için de önemli bir kaynak durumundadır. Nehhâs bu konulara dair kendisinden önceki dönemde ortaya atılan görüşleri eserinde derlemiş ve kendi düşüncelerini aktarmıştır. Bu çalışma dilcilerin lahn ithamında buldukları kırâatleri Nehhâs'ın söz konusu eseri bağlamında inceleyerek ilk dönem dil ve kırâat âlimlerinin lahn olgusuna ve kırâatlere yaklaşımlarını tespit etmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar sözcükler- Lahn, kırâat, Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *Îrâbu'l-Kur'ân*, dilbilimsel tefsir



Giriş

İslam'ın ilk dönemlerinden bu yana dilbilimcilerin Kur'ân'a olan ilgileri hiçbir zaman eksilmemiştir. Kur'ân metninde tekrarların durumu, lahn (garamer hatası) bulunup bulunmadığı, farklı dillere ait kelimelerin mevcut olup olmadığı, seci ve mecaz gibi edebi unsurların bulunup bulunmadığı ve Kur'ân'ın îcâzı gibi konular öteden beri dilcilerin tartıştıkları konular arasında yer almaktadır.¹ Kur'ân ile ilgili en netameli konular arasında yer

Makalenin geliş tarihi: 05.05.2015; Yayına kabul tarihi: 22.06.2015

* Çukurova Ü. İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, e-posta: atemel@cu.edu.tr

¹ Kur'ân'ın dilbilimciler tarafından tartışılan konuları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Öztürk, Mustafa, *Kur'ân Dili ve Retoriği -Kur'ân Metninin Dokusu Üzerine Tartışmalar-*, Kitabiyat Yay. Ankara 2006.

alan kırâatler ve kırâatlerdeki farklılıklar meselesi de dilbilimcilerin ilgilendikleri alanlar arasındadır. İlk dönemlerde kırâat âlimlerinin aynı zamanda dil âlimi olmaları da dikkate şayan bir husustur. Zira bu durum kırâatlerle dilbilimin ne kadar içi içe olduğunu göstermekte ve tabir caizse kırâatle iştigal etmenin en temel şartı olarak dil alanında yetkin olmaya işaret etmektedir.

Kırâatlere yönelik farklı bir yaklaşım sergileyen filologların kırâatler konusundaki tavırları öteden beri eleştirilmiştir. Bu eleştirilerde filolog müfessirlerin kırâatlerin tevkihi değil icthadi ve ihtiyari olduğunu savundukları, dil kurallarını nakle tercih edecek ölçüde etkin bir ölçüt olarak kullandıkları, birtakım şâz kırâatleri mütevâtire tercih ettikleri ve kırâatleri eleştirmedeki üsluplarıyla haddi aştıkları gibi hususlar ön plana çıkarılmıştır.²

Dilciler kırâatleri dilin bir unsuru olarak görmüş ve bunları dilin kullanımı içerisinde değerlendirmekten geri durmamışlardır. Dolayısıyla Kur'ân'da yer alan kullanımların dilsel referanslarını irdelemişler ve yerine göre kırâatleri dil açısından eleştirmiş yerine göre de kırâatler arasında tercihte bulunmuşlardır. Bu eleştiriler içerisinde en ağır olanı hiç şüphesiz bazı kırâatler hakkında lahn ithamında bulunulmasıdır.

Bu araştırma lahn tartışmalarına konu olan ayetler/kırâatler bağlamında dilbilimcilerin lahn olgusuna yaklaşımlarını incelemeyi ve onların kırâatlere bakışını bu konu ölçüğünde değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

Arap dili ve Kur'ân kırâati tarihsel açıdan çok uzun bir süreci kapsamaktadır. Ancak bizim bu makale çalışmamız oldukça sınırlı bir muhtevaya imkân tanımaktadır. Bu nedenle konumuzun kapsamını Arap dil bilimine ait çalışmaların başlangıç dönemi olan hicrî birinci asır ile İbn Mücahid'in sahih kırâatleri yedi ile sınırlandırdığı ve böylece yedi kırâatin resmîyet kazandığı hicrî dördüncü asrın başları arasında yaşamış dilcilerin bu konu hakkındaki görüşlerini esas alacağız. Zira bu dönem hem kırâatlere hem de dil araştırmalarına yönelik çalışmaların tamamıyla sona ermediği ve tedvin faaliyetlerinin sürdüğü, dolayısıyla her iki alan için ilmî canlılığın söz konusu olduğu bir dönemdir. Bu nedenle ilk çalışmalar olması hasebiyle bu dönemin verileri hem dilbilim araştırmaları hem de kırâat alanı için çok önemli bilgiler sağlamaktadır. Yine çalışmamızda kırâat farklılıklarının tamamına yer vermeyip sadece klasik kırâat anlayışında mütevatir kabul edilen on kırâat hakkında yapılan lahn içerikli değerlendirmelere değineceğiz. Zira dilcilerin asıl eleştirildikleri husus bu tür kırâatler hakkında yaptıkları değerlendirmelerdir. Böylece şâz kırâatler ve

² Dağ, Mehmet, "Mutezile Mezhebine Ehl-i Sünnet'in İsnâdı: Kırâatlar Tevkîfî Değil; İctihâdîdir – Zemahşerî Özelinde Bir İddianın Değerlendirilmesi-", *Marife Dergisi* yıl: 3, sayı: 3, ss. 219-258, kış 2003.

sahabeye nispet edilen mushafa aykırı okumalar araştırmamızın kapsamı dışında kalmaktadır.

Biz bu çalışmamızda hicrî dördüncü asrın başlarında yaşamış olan Nehhâs'ın (ö. 338/950) kendinden önceki ulemanın Kur'ân hakkında ortaya koyduğu dil eksenli görüşleri büyük ölçüde derlediği "İ'râbu'l-Kur'ân" adlı eserini esas alacağız. Öncelikle bu eserde lahne konu olan ayetleri ve bu ayetlerle ilgili olarak hangi kırâatlerin lahn olarak değerlendirildiğini tespit edecek, sonra da bu kırâatlerin neden lahn kapsamında değerlendirildiklerini inceleyeceğiz. Böylece dilbilimcilerin lahn kavramına hangi anlamı yükledikleri ve kırâatler hakkında nasıl bir tasavvura sahip oldukları hakkında bir değerlendirme yapabilmeyi umuyoruz.

1.1. Nehhâs ve İ'râbu'l-Kur'ân Adlı Eseri

Tam adı Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâ'îl el-Murâdî el-Mısırî olan Nehhâs'ın Mısır'da 270'li (883) yıllarda doğduğu ve burada büyüdüğü tahmin edilmektedir. Aslen Yemenli Murâd kabilesine mensuptur. Nehhâs (bakırcı) lakabı baba mesleği olan bakırcılık mesleğini icra etmesinden ileri gelmektedir. Başta Bağdat olmak üzere Irak'ın ilim merkezi olan muhtelif şehirlerdeki meşhur hocalardan ders almıştır. Ayrıca Mısır'a dönüşte Filistin'in Remle şehrindeki hocalardan ders almıştır. Kırâat, tefsir, hadis, fıkıh, Arap dili ve edebiyatı alanlarında kendisini yetiştiren Nehhâs'ın hocaları arasında Muhammed b. Yezîd el-Müberred (ö. 286/900), Hasan b. Guleyb (ö. 290/903), Ebû İshâk ez-Zeccâc (ö. 311/923), Ahfeş el-Asgar (ö. 316/928 [?]), Ebu'l-Kâsım el-Begavî (ö. 317/929), Niftaveyh (ö. 323/935), İbn Keysân (ö. 320/932 [?]), Tahâvî (ö. 321/933), İbn Şenebûz (ö. 328/939) ve İbnu'l-Enbârî (ö. 328/940) gibi âlimler yer almaktadır. Birçok öğrenci yetiştiren Nehhâs'ın 338/950'de Mısır'da öldüğü düşünülmektedir.³

Nehhâs'ın yaşadığı dönem olan hicri üçüncü asrın ikinci yarısı ve dördüncü asrın başlarında Mısır, ilim dünyası için doğu ile batıyı birbirine bağlayan bir köprü konumundadır. Endülüs'den gelerek lügat ve Kur'ân ilimleri tahsil eden öğrenciler buradan öğrendikleri bilgilerle memleketlerine dönmüşler ve böylece Mısırlı ulemanın bilgi birikimini Endülüs'e

³ Bkz. Hamevî, Şihâbüddîn Ebû Abdullâh Yâkût b. Abdullâh, *Mu'cemü'l-üdebâ' irşâdü'l-erib ilâ ma'rifeti'l-edîb* (tah. İhsân Abbâs), I, 468, Dâru'l-Ğarb el-İslâmî, Beyrut 1993; Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed Mehdî el-Hafîb, *Târîhu Bağdâd ve züyûlühû* (tah. Mustafa Abdülkadir Atâ'), XXI, 49, Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrût, 1996; Enbârî, Abdurrâhmân b. Muhammed b. Ubeydullâh el-Ensârî Ebu'l-Berakât Kemâlüddîn, *Nüzhetü'l-elibbâ' fi tabakâti'l-üdebâ'* (tah. İbrahim es-Sâmîrî), I, 218, Mektebetü'l-Menâr, Zerkâ 1958; Zübeydî, Muhammed b. el-Huseyn b. Ubeydullâh, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, I, 220-221, Dâru'l-Me'ârif ys. ts.; Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâ'îl İbnu'n-Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, (nşr. Muhammed Ali Beydûn), neşredenin girişi, I, 3 Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut 2004; Eroğlu, Muhammed, "Nehhâs", *DİA*, XXXII, ss. 542-543, İstanbul 2006.

taşımışlardır. *Kitâbu'n-nâsîh ve'l-mensûh*, *Me'âni'l-Kur'ân*, *Îrâbu'l-Kur'ân*, *Kitâbu'l-kat'* ve *l-itinâf*, *Şerhu ebyâti Sîbeveyhi*, *Şerhu'l-kasâidi't-tis'il-meşhûrâti'l-mevsûmeti bi'l-mu'allakât*, *Kitâbu't-tüffâha fi'n-nahv*, *Risâle fi'l-lâmât* gibi eserleri matbu olarak neşredilen Nehhâs'ın kaynaklarda ismi geçen fakat bize ulaşmayan eserleri de mevcuttur.⁴

Çalışmamız açısından Nehhâs'ın en önemli eseri *Îrâbu'l-Kur'ân*'dır. Sözlükte “bir şeyi ortaya çıkarmak, açıklamak”⁵ anlamına gelen “îrâb” kelimesi nahiv istilâhında “*Amillerin (kelimelerin sonlarını değiştirme özelliğine sahip dilsel unsurlar) değişmesi sebebiyle kelimenin sonunda lafzen veya takdirenen meydana gelen değişiklik*”⁶ şeklinde tanımlanmaktadır. Bu kelimenin Kur'ân kelimesiyle birleşmesinden meydana gelen *Îrâbu'l-Kur'ân* tabiri ise nahiv ilmi içerisinde doğup daha sonra müstakil bir disiplin haline gelen ilim dalı olarak, “*Allâh kelâmının her çeşit: (lafzî, takdîrî ve mahallî) ifâde tarzlarını, manaları karşılayış biçimlerini, uyarınca cereyân ettiği temel düstûrları, nâzil olduğu dilin tâbi olduğu gramer kurallarını âyeti Kerîmelere uygulayarak, âyeti Kerîmelerden Allâh'ın murâdına en uygun manaları elde etme sanatı*” şeklinde tanımlanmaktadır.⁷ Daha kısa bir şekilde ifade edecek olursak *Îrâbu'l-Kur'ân*, Kur'ân ayetlerini cümle yapısı yönünden ve gramer kuralları ışığı altında inceleyen ilim dalına verilen isimdir.⁸ *Îrâbu'l-Kur'ân* tabiri aynı zamanda, garîb kelimelerin izahına yer vermekle birlikte daha çok nahiv, sarf ve îrâb ağırlıklı olan eserlerin genel adıdır.⁹ Nehhâs'ın *Îrâbu'l-Kur'ân*'ı da bu tür eserlerin özelliklerini yansıtmaktadır.

Eserde ayetler Mushaf tertibine göre ele alınmış ve gerekli görülen yerlerde izahat getirilmiştir. İhtiyaç duyulduğunda ayetlerin gramatik tahlilleri yapılmıştır. Gerekli görüldüğü ölçüde kırâat farklılıklarına yer verilmiş ve bu kırâatlerin Arap diline tevcihi yapılmıştır. Eserde Halîl b. Ahmed'in (ö. 175/791) *Kitâbu'l-'ayn*'ı, Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796) *el-Kitâb*'ı, Ahfeş el-Evsat'ın (ö. 215/830 [?]) *Kitâbu mesâilil-kebir*'i, Ferrâ'nın (ö.207/822)

⁴ Nehhâs, *Îrâbu'l-Kur'ân*, neşredenin girişi, I, 3-4; Eroğlu, “Nehhâs”, *DİA*, XXXII, s. 542-543. Nehhâs'ın Hayatı ve eserlerine dair daha detaylı bilgi için bkz. Güney, Fikri, “Ebû Ca'fer en-Nehhâs, Hayatı Eserleri ve 'Me'ani'l-Kur'ân'ı”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, cilt: IV, sayı: 7, ss. 156-176.

⁵ İsfahânî, *Müfredât*, s. 367.

⁶ Cürçânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *Kitâbu't-ta'rîfât*, s. 88, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 2003.

⁷ Kayapınar, Durmuş Ali, “Îrâbü'l-Kur'ân- Kur'ân-ı Kerîm'in Gramerine Giriş”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 1990, sayı: 3, ss; 331-371; Ayrıca *Îrâbu'l-Kur'ân* ve diğer dilbilimsel tefsir çeşitleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Karagöz, Mustafa, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Et-kisi*, s. 79-90, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2010.

⁸ Birışık, Abdülhamit, “Îrâbü'l-Kur'ân”, *DİA*, XXII, 376-379, İstanbul 2000; Bulut, Ali, “Kur'an Filolojisiyle İlgili Üç İlim Dalı (Garîbü'l-Kur'ân, Me'ânî'l-Kur'ân, Îrâbu'l-Kur'ân) Ve Bu Dallarda Eser Veren Müellifler” (Hicrî İlk Üç Asır), *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 12-13, ss. 391-408, Samsun 2001.

⁹ Bulut, “Kur'an Filolojisiyle İlgili Üç İlim Dalı”, s. 403.

Me'âni'l-Kur'ân'ı başta olmak üzere *Kitâbu'l-mesâdir fi'l-Kur'ân* ve *el-maksûr ve'l-memdûd* isimli eserleri, Zeccâc'ın *Me'âni'l-Kur'ân*'ı ve *Kitâbu mâ yensarifu vemâ lâ yensarifu* isimli eseri, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838) *Kitâbu'l-kırâât*'ı ve *Kitâbu'l-garîbi'l-musannef* isimli eseri ve İbn Sa'dân'ın (ö. 231/846) *Kitâbu'l-kırâât* isimli eserinden istifade edilmiştir. Gerek Basra gerekse Kûfe ekolüne mensup birçok dil ve kırâat âliminin görüşlerine yer verilerek bu görüşler bazen tercih edilmiş bazen de benimsenmemiştir. Bu anlamda eser önceki döneme ait günümüze ulaşamayan eserlerin içeriğine dair önemli bilgiler içermektedir. Geçmiş bilgi birikimi derlemesi hasebiyle ansiklopedik bir görünüm arz eden eser, müellifi Nehhâs'ın kendi görüşlerini de yansıtmaktadır. Eserde şiirle istişhadın yanı sıra Hadis-i şerifler, darb-ı meseller ve Arapların sözleriyle de istişhadda bulunulmuştur.¹⁰

1.2. "Lahn"ın Sözlük ve İstilahî Anlamları

Arap dilinde "lahn" kelimesi, sözle meyledilen/kastedilen şey, kırâatte ve şiir icrasında doğru kullanımı terk etmek, anlayış/kavrayış/kıvrak zeka (fitnat)¹¹, dil, lehçe¹², Kur'ân'ı hüznle okurken sesi titreştirmek, i'râbı yok etmek, şarkı söylerken sese nağme katmak, imalı konuşmak (ta'rîz)¹³, karine/işaret, sözde hata etmek¹⁴ sözün söyleniş tarzı ve üslubu gibi manalara gelmektedir. Kur'ân'da ve hadislerde sözün fahvası, söyleniş tarzı ve edası anlamında kullanılmaktadır.¹⁵

Lahni, dilde cari olan uygulama alanından kelamı saptırmak/başka bir manaya çevirmek şeklinde tanımlayan Râğıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) bu saptırmanın/çevirmenin iki şekilde vuku bulduğunu söylemektedir. Birincisi, i'râbı yok etmek veya harflerin benzeşmesinden mütevellit, mushafı olduğundan farklı şekilde okumak ya da rivayet etmek suretiyle ortaya çıkan lahndir, ki kötülenen budur ve yaygın olarak da bu

¹⁰ Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, neşredenin girişi, I, 4-5; Nehhâs'ın *İ'râbu'l-Kur'ân* adlı eseri hakkında Türkiye'de yapılmış çok fazla çalışmaya rastlamadık. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 1992 yılında Abdurrahman Büyükkörükçü tarafından *Ebu Ca'fer el-Nahhas ve İ'râbu'l-Kur'ân*'ı başlıklı bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır. Ulaşamadığımız için faydalanamadığımız bu eseri burada ismen zikretmek istiyoruz.

¹¹ Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-ayn* (tah. Mehdî el-Mahzûmî, İbrâhim es-Sâmîrâî), III, 229-230, Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, ys. ts..

¹² İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim, *Ġarîbu'l-hadîs* (tah. Abdullâh el-Cebûrî), II, 61, Matba'atu'l-Ânî, Bağdat 1397.

¹³ Gulâmu Sa'leb, Ebû Ömer ez-Zâhid Muhammed b. Abdilvâhid b. Ebî Hişâm el-Bâverdî, *el-'Aşerât fi ğarîbi'l-luġa* (tah. Yahyâ Abdurraûf Cebr), I, 132, el-Matba'atu'l-Vataniyye, Amman, ts.

¹⁴ Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed, *Tehzîbu'l-luġa* (tah. Muhammed 'Ivaz Mir'ab), V, 41, Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, 2001.

¹⁵ Bkz. Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtazâ, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, XXXVI, 100-106, Dâru'l-Hidâye, Beyrut 1987.

manada kullanılmaktadır. İkincisi ise kelamın manasını açıklamak veya manayı üstü kapalı bir şekilde sunmak amacıyla i'râbı ortadan kaldırmaktır. Bu tür lahn ise belagat açısından ediplerin beğendiği bir türdür.¹⁶

Kırâat ilmine ait bir terim olarak ise Allâh'ın kelamının tilaveti hususunda kârîde meydana gelen hata anlamında¹⁷ olup "lahn-ı celî" (Arapça'yı ve Kur'ân okumayı bilen kimselerin fark edebileceği derecede bariz olan hata) ve "lahn-ı hafî" (ehil olmayan kimselerin anlayamayacağı kapalılıkta olan hata) olmak üzere iki kategoride değerlendirilmektedir.¹⁸

Lahn konusu rivayetle ilgili esaslar vesilesiyle Hadis usulünde de kendine yer bulmuştur. Bu ilim açısından lahn Hadis metinlerinin i'râblarını değiştirecek veya anlaşılacak şekilde belli belirsiz okumak şeklinde tanımlanmıştır.¹⁹ Nitekim İbnü's-Salâh hadis talibinin kendisini lahn ve tahrif uğursuzluğundan kurtaracak ölçüde nahiv ve dil kaidelerini öğrenmesi gerektiğini belirtmiştir.²⁰

1.3. Dilbilimsel Tefsirlerde Lahn Kelimesinin Genel Anlam ve Kullanımı

Dilbilimsel tefsirlerde yer alan en ağır eleştiri kalıbı "lahn" kelimesidir. Ferrâ kırâatler bağlamında bu nitelemeyi mümkün merteye kullanmamakta, bunun yerine kırâatin bir şekilde dilin dairesi içinde tutulmasına çalışmaktadır.²¹ Ahfeş sadece bir yerde bu nitelemeyi yapmaktadır ve onun kullanımında bu kelime "hiçbir Araptan ve nahiv erbabından duyulmayan bir uygulama ve kullanım şekli"ni ifade etmektedir.²² Ebû Hâtim, Nehhâs ve Müberred'in kullanımında ise bu niteleme "kelamda ve şiirde istimali caiz olmayan unsurlar" için kullanılmıştır.²³ Fakat Nehhâs lahn kapsamındaki ifadelerin ancak şaz kabilinden, bazı şiirlerde caiz görülebileceği kanaatindedir.²⁴ Çok fazla kullanmamakla

¹⁶ Isfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râğıb, *Mu'cemu müfredâtı elfâzı'l-Kur'ân*, s. 503, Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut 1997.

¹⁷ Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, s. 231.

¹⁸ Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali b. Muhammed, *Keşşâfu ıstılâhâtı'l-fünûn*, IV, 94, Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut 2006; Çetin, Abdurrahman, "lahn", *DİA*, XXVII, ss. 55-56, Ankara 2003.

¹⁹ Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 199, TDV. Yay., Ankara, 1992; Kandemir, M. Yaşar, "lahn" (hadis), *DİA*, XXVII, ss. 56-57, Ankara 2003.

²⁰ İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrazûrî, *Mukaddimetü İbni's-Salâh 'ulûmu'l-hadis*, s. 128, Müessesetü'r-Risâle Nâşirün, Beyrut 2004.

²¹ Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 45, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2003.

²² Ahfeş, Ebu'l-Hasen Sa'îd b. Mes'ade el-Ahfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'ân* (tah. Hüdâ Mahmûd Kurâ'a), II, 407, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 1990.

²³ Nehhâs, *İrâbu'l-Kur'ân*, I, 45, 54, 135, 190, III, 256.

²⁴ Nehhâs, *İrâbu'l-Kur'ân*, II, 65-66.

birlikte, Zeccâc'ın bu kelimeyi kullanım tarzı da Nehhâs ile paraleldir. Ona göre Arapçada tevchi mümkün olmayan hatalı ifadeler bu kapsamdadır. Şaz kabilinden kullanımları söz konusu olsa da kırâatlerin şâz kullanıma hamledilerek okunmaması gerekir.²⁵ Basra ekolünün ileri gelenleri bu nitelikte olan kullanımlarla kırâatin caiz olmadığını²⁶, yine Basra ekolüne mensup Ebû Hâtim ise dilde lahn olarak kabul edilen bir kullanım ile kırâatin helal olmadığını²⁷ ifade etmişlerdir. Dilbilimsel tefsirlerde lahn nitelemesinin karşısı "caiz" ifadesidir. Nitekim konuyla ilgili tartışmaların yer aldığı bağlamlarda lahn nitelemesiyle ithamda bulunulduğunda buna karşı çıkanlar söz konusu kullanımın lahn olmadığını bilakis caiz olduğunu dile getirmektedirler.²⁸ Buradan hareketle kırâat değerlendirmelerinde karşımıza çıkan "lâ yecûzü" şeklindeki değerlendirmelerle de zımnen lahnin kastedilmiş olabileceğini söyleyebiliriz.

1.4. Arap Dilinde Lahn Meselesinin Ortaya Çıkışı ve Dil Çalışmalarının Başlaması

İslamiyet öncesi dönemde Araplar dışı kapalı bir toplum hüviyetindeydi. Dolayısıyla hayat tarzları ve kültürleri yabancı kültürlerin etki alanında değildi. Araplar konuşmalarında i'râba önem vermekteydiler. Her ne kadar bu dönemde kurallar ortaya konmuş olmasa da onlar nesilden nesile aktarılan ve doğuştan itibaren kazanmaya başladıkları selika sayesinde dilde neyin doğru neyin yanlış olduğunu bilecek bir kabiliyete sahip olmaktaydılar.

İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren başta İslâm devletinin sınırlarının genişlemesi ve diğer bir takım siyasi ve sosyal etkenlerle, Araplar başka etnik unsurlarla karışmış ve onlardan Arap dil kurallarına aykırı olarak duydukları şeylerin etkisiyle dildeki melekeleri değişip bozulmuş²⁹, neticede Arapça'nın kullanımında ve yapısında birtakım bozukluklar ve yanlışlar ortaya çıkmıştır. İlk başlarda i'râb'ta görülen bu hatalar, daha sonraları kelimenin bünyesinde görülmeye başlamıştır. Gerek cahiliye devrinde ve gerekse İslâm'ın ilk dönemlerinde i'râba riayet eden ve Kurân'ı da i'râbla okuyan Araplar, daha sonra i'râba karşı gösterdikleri bu hassasiyeti kaybetmişler ve dilde i'râb hatası olarak bilinen "lahn" olgusu çoğalmaya başlamıştır. Hz. Peygamber zamanında nadiren görülen bu nevi i'râb hataları fetihlerin artmasına ve Arapların yeryüzünde yayılmalarına paralel olarak tedrici bir

²⁵ Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, 2005, IV, 338, 205, Dâru'l-Hadîs, Kahire.

²⁶ Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, I, 197.

²⁷ Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, II, 102.

²⁸ Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, II, 18.

²⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime* (çev. Halil Kendir), II, 805, İmaj AŞ. Ankara 2004.

surette dört halife ve Emeviler döneminde de artarak devam etmiştir.³⁰ Önceleri mevâlî ve aslen Arap olmayan kimselerin dillerinde görülen lahn olgusu daha sonraları bizatihi Arap olan insanlarda da görülür hale gelmiştir. Fethedilen bölge halklarının kendi dillerine ait bir takım özellikleri, sonradan öğrendikleri Arapça içerisinde kullanmaları daha ciddi tahriflerin ortaya çıkmasına ve lahnin yayılmasına sebebiyet vermiştir. Diğer yandan bâdiyeden şehir merkezlerine gelen kimseler de fasih Arapça muhitinden uzaklaştıkları için kozmopolit şehir hayatında yozlaşan dilden etkilenerek konuşmalarında lahn yapmaya başlamışlardır. Zamanla lahn olgusu şair ve hatiplerin dillerine de sirayet etmiştir. Toplumsal olarak yaşanan değişim ve dönüşüm sürecinde lahn olgusu Arap dilinin saf ve orijinal haliyle kullanıldığı yerler olan bâdiyede de yaygınlaşmış ve en nihayetinde mesele Kur'ân'ın yanlış okunmasına kadar varmıştır.

Bu ahval ve şerait içerisinde, zamanla Arapların sahip oldukları dil melekesinin bozulmasından, buna bağlı olarak Kur'ân ve sünnetin anlaşılmasından korkulmuş³¹ ve hem Kur'ân'ın yanlış okunmasının önüne geçmek hem de Arap olmayanların da bu dili Araplar gibi doğru okuyup anlamalarını sağlayabilmek için Arapçanın kaidelerinin tespit edilmesi gereği hâsıl olmuştur. İşte ilk önce Kur'ân'ın doğru okunup doğru anlaşılması gibi dini bir gayeyle başlatılan çalışmalar, esasında dillerine karşı hassas olan ve onu her türlü bozulma ve yanlış kullanımdan korumak gibi millî bir gayeye sahip olan Arapları, herkesin uyacağı bir takım kuralların tespit ve tedvini yolunda çalışmaya sevk etmiştir. Bu durum aynı zamanda, klasik Arapçanın lügat hazinesinin derlenmesi faaliyetlerini beraberinde getirmiştir.³²

Arap edebiyatında ilk filolojik araştırmalar, Kur'ân'ın yazıya geçirilip mushaf haline getirilmesi çalışmalarıyla birlikte başlamış ve gramer/dil çalışmaları da kırâat ilmine bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Arapçanın kurallarının belirlenmesi yönünde başlatılan filolojik faaliyetlerde de kaynak olarak Kur'ân, şiir, darbimeseller, nâdir ve hikmetli sözler ile çölde yaşayan göçebe Arapların kullandıkları sözlere başvurulmuştur.³³

³⁰ Corcî, Zeydân, *Târîhu âdâbi'l-luğati'l-'arabiyye*, I, 237, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996.

³¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 805.

³² Arap dilinde "lahn" tartışmalarının başlama süreci ve sebepleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Yavuz, Mehmet, "Gramer Çalışmalarını Başlatan Amiller ve İlk Çalışmalar" *Nüşa (Şarkiyât Araştırmaları Dergisi)*, sayı: X, ss. 119-129, Ankara 2003; Ergüven, Şahabettin, "Arap Dilinde Lahn'ın Ortaya Çıkışı ve İlk Görüntüleri", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: VI sayı: XXI, 2007, ss. 155-183; Karadavut, Ahmet, "Arap Dilinde Lahn'ın Doğuşu", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, ss. 325-350, Konya 1997.

³³ Yavuz, "Gramer Çalışmalarını Başlatan Amiller ve İlk Çalışmalar", s. 119-129.

İşte bu süreç neticesinde önceden problem olmayan lahn konusu Arap dünyasında önemli bir problem haline gelmiştir. Arap dilinin yapısına, mantığına ve Arapların selikasına uygun olan kullanımlardan hareketle Arap dilinin kuralları tespit edilmiş ve bu kaide ve kurallara uygun olmayan kullanımlar lahn kapsamında değerlendirilip kabul görmemiştir.

Dil alanında yapılan bu araştırmalar devam ederken kırâatler de incelenmiştir. Zira kuralların oluşturulmasının gerekçelerinden biri de Kur'ân'ı yanlış okumalardan kurtarmaktır. Kırâatler de Kur'ân'ın okunmasını sağlayan telaffuz unsurları olduğuna göre dilcilerin bu konuya bigâne kalmaları beklenemezdi. Ayrıca Arap dilinin fesahat ve belagat açısından en eşsiz örneği olarak kabul edilen Kur'ân'ın Arap dil kullanımlarından hareketle kuralların oluşturulduğu bir vasatta referans metni olarak kabul edilmemesi de düşünülemezdi.

Sonuç olarak Kur'ân ve kırâatler dil kurallarının tespiti sürecinde odak bir konumda bulunmaktadır. Bir açıdan dil çalışmalarının amaç ve konusunu oluştururken diğer yandan bu dil çalışmalarına kaynak işlevi de görmektedir.

1.5. Dil-Kırâat İlişkisi

Meseleye kırâatler açısından bakıldığında da dil unsurunun çok önemli olduğu görülmektedir. Nitekim geleneksel kırâat anlayışında kırâatlerin sahih kabul edilebilmesi için ortaya konan şartlardan biri de herhangi bir veçhiyle Arap diline uygun olmaktır.³⁴ Kırâatlerin mahiyeti düşünüldüğünde bu uygunluğun sağlanması tabii bir gereklilik olarak görünmektedir. Haddizatında kırâatler, dili Arapça olan Kur'ân metninin lafzıyla ilgili okunuş şekilleri olduğu için, büyük ölçüde filolojik bir olgudur. Nitekim kırâat farklılıklarının odaklandığı hususlar, dilbilimi ve gramer konularını, bunlara bağlı olarak da üslup ve estetiği doğrudan ilgilendirmektedir. Kırâatlerde görülen "ibdâl", "kalb", "idğâm", "imâle", "izhâr" ve "işmâm" gibi, kelimelerde görülen ses değişim ve dönüşüm özellikleri fonetiğin ilgi alanına girmektedir. Kelimelerin cümle içerisindeki konumunu işaret eden i'râb hareke ve harflerindeki farklı okumalar sentaks (nahiv), kelimenin çatısında bulunan harf ve hareketlerle ilgili farklılıklar ile isimlerin tekil, ikil, çoğul, eril-dişil şekilleri ve fiillerin mazi, muzari, emir kalıplarıyla ilgili değişimler de morfolojinin (sarf) ilgi alanına girmektedir. Ayrıca bir manayı eş anlamlı başka kelimelerle ifade şeklinde ortaya çıkan kırâat farklılıkları da leksikografıyı (lügat ilmi) ilgilendirmektedir. Bu farklı okuyuşların birçoğunun arka planında ise

³⁴ İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed ed-Dimeşkî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*, I, 15, Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, Beyrut 2006.

Arap lehçeleri arasındaki farklılıklar yatmaktadır. Bu nedenle kırâatleri Arap dilbiliminden bağımsız olarak değerlendirmek mümkün değildir.³⁵

Buradan hareketle dilciler kırâatleri dile uygunluk açısından değerlendirmişlerdir. Ancak bir kırâatin Arap diline uygunluğunun tespit edilebilmesi için öncelikle bu dilin sınırlarının belirginleştirilmesi gerekmektedir. Zira Arap toplumu lehçe açısından homojen bir topluluk olmayıp farklı kabilelerin bileşiminden ibarettir. Dolayısıyla her kabilenin lehçeleri birbirinden farklı olup, Arap dilini ve kelimeleri kullanım şekilleri değişkenlik arz etmektedir. Bu nedenle Arap dilinin tedvin döneminde, mevcut Arap lehçeleri bir ayrıma tabi tutulmuştur. Böylece buldukları muhit, coğrafya ve sosyal çevre itibarıyla Arap olmayan toplumlarla etkileşim içinde bulunan lehçeler yabancı dillerin tesiriyle asli hüviyetlerini kaybettikleri gerekçesiyle fasih kabul edilmemiş, buna mukabil Arap olmayan toplumlardan izole olmuş ve genellikle Arap yarımadasının ortasında yer alan, Kureyş başta olmak üzere Kays, Temîm, Esed ve Hüzeyl gibi kabilelerinin lehçeleri fasih kabul edilmiş ve dilciler tarafından tercih edilmiştir.³⁶

Ancak fasih olan ile olmayanı ayırt etmek için lehçeler bazında yapılan bu tasnif bütün Arap dilbilimciler tarafından kabul edilen bir tasnif değildir. Bu durum, kırâatlerin da arasında bulunduğu dil malzemesini değerlendirme hususunda Arap dilbilimcileri arasında görülen usul farklılığından kaynaklanmaktadır. Basralı dilbilimciler katı ve genel kurallar ortaya koyarak bu kurallara uymayan bireysel üslup özelliklerini, önerilebilecek örnekler olarak değil de göz ardı edilebilecek istisnalar olarak değerlendirmişlerdir. Kûfeli dilbilimciler ise genel uygulamanın dışında yer alan bireysel özelliklerin de benimsenebilecek kıyaslar olduğunu kabul etmişlerdir.³⁷ Bu usul farklılığından dolayı Basra ekolüne mensup dilbilimciler fasih kabul edilen lehçeleri itibara almış ve bunların dışındaki lehçelere ait kullanımlara itibar etmemişlerdir. Kûfe ekolüne mensup dilbilimciler ise daha esnek bir tutum sergilemişler ve Basralıların itibar etmedikleri lehçeleri de dilde dayanak kabul etmişlerdir.³⁸

³⁵ Altundağ, Mustafa, "Sahih Kırâatlerin Arap Lehçeleriyle İlişkisi Üzerine" *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: XX, ss. 23-48, (2001). Durmuş, İsmail, "Arap Dili ve Lehçeleri Açısından Kırâatlar" *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları IV*, ss. 437-450, Ensar Neşriyat, İstanbul 2002.

³⁶ Maşalı, Mehmet Emin, *Kur'an'ın Metin Yapısı Mushaf Tarihi ve İmlâsı*, s. 379, İlahiyât Yay. Ankara 2004.

³⁷ Goldziher, İgnace, *Klasik Arap Literatürü* (çev. Rahmi Er, Azmi Yüksel), s. 106-107, Vadi Yay. Ankara 2012.

³⁸ Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı Mushaf Tarihi ve İmlâsı*, s. 380.

2. Lahn Tartışmalarına Konu Olan Kırâatler

Nehhâs'ın İ'râbu'l-Kur'ân adlı eserinde kırâatler değişik açılardan ele alınmış ve değerlendirilmiştir. Kırâatlere yöneltilen eleştirilere de yer verilen eserde dil açısından yapılan eleştirilerin en ağır olanı lahn ithamında bulunulmasıdır. Bu ithama maruz kalan kırâatler incelendiğinde onların birtakım dil kaideleriyle ilişkili olarak değerlendirildiği ve bu kaidelere aykırı oldukları gerekçesiyle eleştirildiği görülmektedir. Bu nedenle söz konusu kırâatleri ilgili dilsel meseleye işaret eden başlıklar altında ele almayı uygun gördük.

2.1. İ'râb Alametlerinin Ortadan Kalkması

Amiller değişikçe kelimelerin sonlarında meydana gelen lafzi ve takdiri değişiklikler³⁹ olarak tarif edilen İ'râb, kelimelerin cümle içerisindeki görevlerine işaret eden alametler olması açısından Nahiv ilminin en önemli unsurlarındandır.⁴⁰ Bu nedenle bazı kırâatler İ'râbın zayi edilmesi gerekçesiyle lahn kapsamında değerlendirilmiştir.

Sözgelimi Bakara 2/34'te Ebû Ca'fer'e ait "İ'l-melâiketü'scüdû" (لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا) kırâati⁴¹ Nehhâs tarafından lahn olarak değerlendirilmiş ve caiz olmadığı söylenmiştir.⁴² Onun hocası olan Zeccâc da Ebû Cafer'in bu kırâatinde hatalı olduğunu ifade etmekte; ancak bunun için lahn kelimesi yerine "ğalat" tabirini kullanmaktadır. Zeccâc'a göre bu, Ebû Ca'fer'in vehme dayanan yanlış değerlendirmesinin bir neticesidir. Şöyle ki ayette geçen "İ'l-melâiketü" (لِلْمَلَائِكَةِ) kelimesi cer halindedir ve mecrûr bir kelimenin merfû okunması caiz değildir. Ancak muhtemeldir ki Ebû Ca'fer, "melâike" kelimesindeki müenneslik "tâ"sını hafzedilen vasıl hemzesinin harekesiyle benzeştirmiştir. Çünkü vasıl olmadığı zaman bu kelime "üscüdû" (أَسْجُدُوا) şeklinde okunmaktadır.⁴³ Zeccâc'ın ifadelerinden, bu kırâatte Ebû Ca'fer'den kaynaklanan bir hata olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Müberred'e göre bu kırâat Ebû Ca'fer'in hatası sonucu ortaya çıkmış bir uygulama değil; aksine "üscüdû" kelimesinin başında bulunan ve vasıl halinde düşen "hemze"nin harekesine işaret etmek gayesiyle onun bilerek başvurduğu bir uygulamadır.⁴⁴ Burada Nehhâs'ın kullandığı "lahn" tabiri ise dil açısından daha makul bir izahı yapılamayan hatalı kullanım anlamına gelmektedir. Zeccâc'ın yaptığı izahat da bunu desteklemektedir.

³⁹ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 88.

⁴⁰ Birgivi, Muhyiddin Muhammed b. Ali b. İskender, *İzhârü'l-esrâr fi'n-nahv (Netâicu'l-efkâr fi şerhi'l-İzhâr* içerisinde mevcut), s. 34, Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut 2003.

⁴¹ İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, II, 158; Kâdî, *el-Büdüru'z-zâhira*, s. 29.

⁴² Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, I, 45.

⁴³ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 104.

⁴⁴ Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, I, 45.

Nisâ 4/58'de Ebû Amr'a nispet edilen "ye'murküm" (يَأْمُرُكُمْ) kırâati⁴⁵ hakkında Nehhâs, "râ"nın sakin kılınmasını lahn olarak değerlendirmiş; fakat bunun gerekçesine değinmemiştir.⁴⁶ Benzer şekilde Bakara 2/54'te Ebû Amr'a izafe edilen ve sükûn ile "ilâ bâri'küm" şeklinde icra edilen kırâati⁴⁷ Müberred lahn olarak değerlendirmiş ve bu uygulamanın kelimada da şiirde de caiz olmadığını söylemiştir. Zira ona göre buradaki hemze î'râb harfidir, dolayısıyla î'râbı gösteren hareketin de atılması doğru değildir.⁴⁸ Ahfeş ve Sîbeveyhi'nin bu kırâate ilişkin getirdiği yorumlar burada söz konusu olan lahnin kaynağına ilişkin bir açılım sağlamaktadır. Ahfeş söz konusu kelimeyi bazılarının hemzenin tahfifi ile "bârikum" şeklinde hemze ile yâ arası bir sesle okuduklarını; bazılarının ise hemzenin meczum olduğunu iddia ettiklerini belirtmiştir. Ahfeş'in kanaatine göre böyle düşünenler hemzenin tahfifini işitip onu meczûm zannederek hata yapmışlardır. Çünkü tahfif ancak müşahede ile anlaşılabilir, yazıda fark edilemez.⁴⁹ Sîbeveyhi de söz konusu kırâate ilgili Ahfeş'le aynı görüşü paylaşmaktadır. Ebû Amr'ın "ilâ bâriiküm" (إِلَىٰ بَارِيكُمْ), "ye'mürüküm" (يَأْمُرُكُمْ), "yensurüküm" (يَنْصُرُكُمْ), "yüş'irüküm" (يُشْعِرُكُمْ) gibi aynı hareketlerin art arda geldiği kelimelerde î'râb harflerini sükûn üzere "ilâ bâri'küm" (إِلَىٰ بَارِيكُمْ), "ye'murküm" (يَأْمُرُكُمْ), "yensurküm" (يَنْصُرُكُمْ), "yüş'irküm" (يُشْعِرُكُمْ) şeklinde okuduğunu kabul etmeyen Sîbeveyhi, böyle bir okuyuşun mevcudiyetini, bu gibi yerlerde harekeyi ihtilas ile okuyan Ebû Amr'ı dinleyen râvîlerin onun sükûn olarak okuduğunu zannederek böylece rivayet etmelerine bağlamaktadır.⁵⁰ Görüldüğü üzere Müberred'in ifadelerinden Ebû Amr'ın hata yaptığı şeklinde bir sonuç çıkarmak mümkün iken Ahfeş ve Sîbeveyhi'nin açıklamaları bu hatanın ondan nakilde bulunan râvîlerden kaynaklandığını göstermektedir.

Î'râb'ın zayı edilmesine dair başka bir örnek de Fâtır 35/43'de A'meş'e ve vaslen okumada Hamza'ya isnat edilen "vemekra's-seyyi" (وَمَكَرَ السَّيِّئِ) kırâatidir.⁵¹ Bu kırâat hakkında Zeccâc, işinin ehli nahiv erbabı nezdinde bunun lahn olarak değerlendirildiğini ve

⁴⁵ Kâdî Abdülfettâh el-Kâdî, *el-Büdüru'z-zâhira fi'l-kırâati'l-aşri'l-mütevâtira min tarikayi's-şâtibiyye ve'd-dürâ*, (tah. Ahmed İnâye), s. 81, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 2005.

⁴⁶ Nehhâs, *Îrâbu'l-Kur'ân*, I, 221.

⁴⁷ Bu kırâat hakkında Ebû Amr'a atfedilen biri sükûn üzere "ilâ bâri'küm" (إِلَىٰ بَارِيكُمْ) diğeri ihtilas ile "ilâ bâri'iküm" şeklinde iki okuyuş bulunmaktadır. Bkz. Dâni, Ebû Amr Osmân b. Sa'îd b. Osmân b. Amr, *et-Teysîr fi'l-kırâati's-seb'*, s. 63, Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut 2005; İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, II, 159; Kâdî, *el-Büdüru'z-zâhira*, s. 32.

⁴⁸ Nehhâs, *Îrâbu'l-Kur'ân*, I, 54.

⁴⁹ Ahfeş, *Meani'l-Kur'ân*, I, 99.

⁵⁰ Dâni, Ebû Amr Osmân b. Sa'îd b. Osmân b. Amr, *Câmi'u'l-beyân fi'l-kırâati's-seb'*, II, 40-41, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2006.

⁵¹ Dâni, *et-Teysîr*, s. 148.

caiz olmadığını söylemiştir.⁵² Nehhâs ise bu uygulamanın i'râbı hazfettiği için lahn olduğunu söylemiştir. Müberred'e göre bu, kelamda da şiirde de caiz olmaz. Zira manaların arasını ayırmak için gerekli olan i'râb hareketlerinin hazfı caiz değildir.⁵³

2.2. Mecerûr Zamir Üzerine Zahir bir İsm'in Atfedilmesi

Nahiv ilminin kaidelerine göre merfû muttasıl zamir üzerine bir kelime atfedileceği zaman, bu zamirin munfasıl bir zamirle te'kîd edilmesi gereklidir. Çünkü muttasıl zamir bitiştiği kelimenin parçası gibidir. Müstakil bir kelimeyi, kelimenin parçası konumunda olan muttasıl zamir üzerine atfetmek hoş değildir. Ancak muttasıl zamir munfasıl bir zamirle tekit edildiğinde bu zamirin hakikatte munfasıl olduğu ortaya çıkar ve üzerine atf caiz olur. Ayrıca ma'tûf ile ma'tûfun aleyh arasına bir fasıla girmesi durumunda da sözü daha fazla uzatmamak için, te'kîd edilmesi şartı aranmaksızın muttasıl zamir üzerine atf caiz görülmüştür.⁵⁴ Yine nahiv kaidelerine göre, mecerûr zamir üzerine bir kelime atfedileceği zaman cer yapan amilin de atf harfiyle birlikte zikredilmesi gerekmektedir. Ancak bu bahsedilen kurallar daha ziyade Basralı dilbilimcilerin ortaya koyduğu ve bağlı kaldığı kurallardır. Çünkü Basralılar dili kurallar çerçevesinde anlamlandıran bir üslup geliştirmişlerdir. Kurallardan ziyade örneklere yoğunlaşan ve dilde var olan örneklerden yola çıkarak Arapçayı anlamaya çalışan Kûfeli dilbilimcilere göre atfıla ilgili yukarıda bahsedilen şartları taşımaksızın atf yapmak caiz görülmüştür.⁵⁵

Bu kuraldan hareketle bazı kırâatler eleştirilmiştir. Nehhâs'ın belirttiğine göre Nisâ 4/1'de Hamza'ya ait "ve'l-erhâmi" (وَالْأَرْحَامِ) kırâati⁵⁶ Basra ekolünün ileri gelenleri tarafından lahn olarak değerlendirilmiş ve bununla kırâat caiz görülmemiştir. Kûfeliler ise bu kırâatte yer alan uygulamanın çirkin olduğunu söylemekle yetinmişler, bundan daha fazla bir izahta bulunmadıkları gibi çirkin oluşun sebebini de açıklamamışlardır. Sîbeveyhi'nin açıklamasına göre burada yapılan ihlal şöyle izah edilmektedir: Mecerûr zamir üzerine atf yapılamaz. Zira o zamir tenvîn hükmündedir.⁵⁷ Başka bir deyişle mecerûr zamir munfasıl değil, muttasıldır. Bu haliyle o, müstakil bir kelime olarak değerlendirilmeyen tenvîne benzetilmektedir. Haliyle kendi kendine kaim müstakil bir ismin kendi başına kaim olmayıp ancak başka kelimelere eklenmek suretiyle var olan bir isim üzerine atfedilmesi hoş karşı-

⁵² Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, IV, 207.

⁵³ Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, III, 256.

⁵⁴ Birgivi, *İzhâru'l-esrâr fi'n-nahv*, s. 226-227.

⁵⁵ Süyûtî, Celâleddin, *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi Cem'i'l-cevâmi'* (tah. Ahmed Şemsüddin, III, 188-189), Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut 2006.

⁵⁶ Dâni, *et-Teysîr*, s. 78.

⁵⁷ Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, I, 197.

lanmamıştır.⁵⁸ Ebû Osmân el-Mâzinî ise ma'tûf ve ma'tûfun aleyhin iki ortak gibi olduğunu söylemekte ve birinin başına gelen edatın diğerine de gelmesi gerektiğini belirterek benzer bir görüş ortaya koymuştur.⁵⁹ Nehhâs bu kırâat bağlamında yukarıda zikri geçen dil âlimlerinin olumsuz görüşlerini nakletmekle birlikte kendi fikrini ortaya koyan bir ifade kullanmaktadır. Ancak onun bu görüşleri yorumsuz olarak nakletmesi kendisinin de bu eleştirilere katıldığı anlamında değerlendirilebilir.

Ferrâ da bu kırâatle ilgili değerlendirmesinde bu uygulamanın hoş karşılanmayan bir kullanım olduğunu zira Arapların zamir olduğu takdirde mecrûru mecrûra atfetmediklerini dile getirmiştir. Ferrâ bu uygulamanın caiz olduğu yönünde şiirlerden getirilen örneklerin de ancak şiir zaruretiinden kaynaklanan uygulamalar şeklinde değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamıştır.⁶⁰ Ahfeş ise “ve'l-erhâme” (وَالْأَرْحَامِ) kırâatinin daha güzel olduğunu söylemiş fakat lahn iddiasında bulunmamıştır. Onun gerekçesi de mecrûr bir zamir üzerine mecrûr olan zahir bir ismin atfedilemeyeceğidir.⁶¹

Nehhâs'ın hocası olan Zeccâc da “ve'l-erhâme” (وَالْأَرْحَامِ) şeklindeki kırâati iyi kırâat olarak tespit ederken mecrûr okuyuşun hatalı olduğunu ve ancak şiir zarureti sebebiyle istimalinin caiz olabileceğini söylemektedir. Bununla birlikte o, bu şekilde okumanın dini açıdan da hatalı olduğunu, zira Allah'dan başkasına yemin etmenin dinen sakıncalı bulunduğunu oysa bu okuyuşa göre “erhâm” kelimesiyle yemin edilmiş olacağını söylemektedir. Kırâati dil açısından da değerlendiren Zeccâc nahivcilerin cer halindeki zamir bir ismin üzerine zahir bir ismin atfının ancak cer edatı tekrarlandığı takdirde hoş karşılanabileceği hususunda hemfikir olduklarını belirtmektedir.⁶²

2.3. Muzâf İle Muzâfun İleyh Arasına Fasıla Girmesi

Nahiv ilminde şiir zarureti hariç muzâf ile muzâfun ileyh arasına bir fasıla girmesi caiz görülmemiştir. Şiir zarureti sebebiyle araya giren bu fasıla da ancak zarf olabilir.⁶³ Bu kuraldan hareketle bazı kırâatler eleştirilmiştir. Söz gelimi En'âm 6/137'de İbn Âmir'e ait “ve kezâlike züyyine likesîrin minelmüşrikîne katlü evlâdehüm şurakâihim” (وَكَذَلِكَ زُيِّنَ لِكَثِيرٍ (مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلُ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَائِهِمْ) kırâatini⁶⁴ Nehhâs böyle bir kullanımın kelimada da şiirde de

⁵⁸ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 6.

⁵⁹ Nehhâs, *İrâbu'l-Kur'ân*, I, 197.

⁶⁰ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 185.

⁶¹ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 243.

⁶² Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 5,6.

⁶³ Birgivi, , *İzhârü'l-esrâr fi'n-nahv*, s. 200.

⁶⁴ Dâni, *et-Teysîr*, s. 88.

caiz olmadığını söyleyerek eleştirmiştir. O, nahivcilerin muzâf ile muzâfun ileyh arasına ancak zarfın girmesine -ki zarf fasıla olarak değerlendirilmemektedir- cevaz verdiklerini ve buna da sadece şiiirlerde müsaade ettiklerini nakletmektedir. Bir ismin fasıla olarak araya girmesi ise lahn olarak değerlendirilmiş ve hiçbir şekilde caiz görülmemiştir.⁶⁵ Söz konusu kırâat bağlamında Zemahşerî'nin yorumu buradaki hatanın kaynağına ilişkin bir fikir vermektedir. Ona göre İbn Amir kırâatinin dilsel izahı muzâf ile muzâfun ileyh arasına mansûb bir mef'ûlun girdiği şeklindedir. Bu durum, söz sanatında zaruret hali kabul edilen şiiir bün-yesinde bile çirkin görülen ve kabul edilmeyen bir durumdur. Nesir tarzı bir anlatımda, hele hele fesahati ve güzel söz dizimiyle muciz bir kelim olan Kur'ân'da böyle bir ifadenin bulunduğunu söylemek mümkün olamaz. Zemahşerî'ye (ö. 538/1144) göre İbn Âmir'in böyle bir hataya düşmesinin nedeni, bazı mushaflarda "شُرَكَائِهِمْ" ifadesindeki hemzenin "ي" harfi ile yazıldığını görmesi ve bu harfin esre harekesine işaret ettiğini düşünmesidir. Ona göre Ebû Amr her iki kelimeyi mecrur olarak "evlâdihim şurakâihim" (أَوْلَادِهِمْ شُرَكَائِهِمْ) şeklinde okumuş olsaydı bu hatadan kurtulmuş olurdu.⁶⁶ Yapılan açıklamalardan anlaşıldığı üzere bu kırâat için kullanılan "lahn" tabiri kırâat imamından kaynaklanan bir hata olarak görülmektedir.

2.4. İki Mef'ûl İsteyen Fiile Tek Mef'ûl Takdir Edilmesi

Nahiv ilminde mef'ûle geçmeksizin manası tam olarak anlaşılmayan fiillere "mut'e'addî fiil" denmektedir. Bu fiillerden bazıları bir mef'ûle geçerken bazıları iki veya üç mef'ûle geçebilmektedir. "Hasibe-yahsebu" (حَسِبَ يَحْسِبُ) fiili de iki mef'ûl alan fiillerdendir.⁶⁷ İki mef'ûl alması gereken bu fiile tek mef'ûl takdir edildiği gerekçesiyle bazı kırâatler eleştirilmiştir. Söz gelimi Âl-i İmrân 3/178 ve 180. ayetlerde Hamza'ya ait "lâ tahsebenne" (لَا تَحْسَبَنَّ) kırâati⁶⁸ Ebû Hâtim ve ona uyan bir gurup nezdinde lahn olarak değerlendirilmiş ve caiz görülmemiştir.⁶⁹ Ancak burada söz konusu kırâatin neden lahn kapsamında değerlendirildiği hususuna değinilmemiştir. Aynı fiille ilgili olarak aşağıdaki kırâatlere ilişkin yapılan yorumlar aynı zamanda bu kırâate yönelik eleştirinin de gerekçesini oluşturmaktadır. Nûr 24/57'de Hamza ve İbn Âmir'e isnat edilen "lâ yahsebenne" (لَا يَحْسَبَنَّ)⁷⁰ kırâati Basralı ve Kufeli dilbilimciler tarafından mahzurlu görülmüştür. Onlardan Ebû Hâtim bunun lahin

⁶⁵ Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, II, 33.

⁶⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, s. 348, Dâru'l-Ma'rifet, Beyrut 2005.

⁶⁷ Birgivi, , *İzhârul-esrâr fi'n-nahv*, s. 88-91.

⁶⁸ Dâni, *et-Teysîr*, s. 77.

⁶⁹ Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, I, 190.

⁷⁰ Bkz. Kâdî, *el-Büdüru'z-zâhira*, s. 230.

olduğunu söylemiştir. Ona göre bu kırâati okuyan kişi iki mef'ûle ihtiyaç duyan bu fiili tek mef'ûle geçirmiş olmaktadır.⁷¹ Aynı şekilde Enfâl 8/59'da Hamza, İbn Âmir, Hafs ve Ebû Ca'fer'e ait "lâ yahsebenne" (لَا يَحْسَبَنَّ) ⁷² kırâati, içlerinde Ebû Hâtim'in de bulunduğu bir grup nahivci tarafından lahn kapsamında değerlendirilmiş ve bununla kırâatin helal olmadığı, i'râbı bilen ya da öğreten kişiler tarafından da dinlenilmemesi gerektiği belirtilmiştir. Bu eleştiriyi aşırı tarafgirlik olarak niteleyen Nehhâs, Ebû Hâtim'in bunlardan daha fazlasını söylediğini ifade etmektedir. Ebû Hâtim'e göre "yahsebu" (يَحْسَبُ) fiili iki mef'ûle ihtiyaç duyan bir fiildir. Dolayısıyla bu kırâatte olduğu gibi tek mef'ûle geçmesi doğru değildir.⁷³ Nehhâs'ın bu kırâat bağlamında hangi düşünceye sahip olduğu net olarak anlaşılammaktadır. Ancak Ebû Hâtim'e yönelik ifadeleri onun bu kırâate yaklaşım tarzına katılmadığını göstermektedir.

2.5. Ma'tûf-Ma'tûfun Aleyh Uygunluğu

Nahiv ilminde, atıf harflerinden biriyle kendisinden öncesine bağlanan lafız olan ma'tûf, tabiiî mamullerden kabul edilmekte ve ma'tûf ile ma'tûfun aleyhin i'râb hususunda uyumlu olması gerekmektedir.⁷⁴ Bu uygunluk sağlanamadığı gerekçesiyle bazı kırâatlerin eleştirildiği görülmektedir. Mesela En'âm 6/145'te Ebû Ca'fer'e ait "illâ en tekûne meyyitetün ev demen" (إِلَّا أَنْ تَكُونَ مَيِّتَةً أَوْ دَمًا) ⁷⁵ kırâati bazı nahivciler tarafından lahn olarak değerlendirilmiştir. Onlara göre matuf ile matufu aleyhin aynı i'râbı paylaşması gerekirken Ebû Ca'fer mansûb olan "ev demen" (أَوْ دَمًا) kelimesini merfû olan "meyyitetün" (مَيِّتَةً) kelimesi üzerine atfetmiştir. Ancak Nehhâs Hz. Ali'den gelen bir rivayeti kaynak göstererek bu kırâatin caiz olduğunu söylemiştir. Ona göre (أَوْ دَمًا) lafzının (أَنْ تَكُونَ) lafzı üzerine atfedilmesi mümkündür.⁷⁶ Bu durumda matuf ile matufun aleyh arasında i'râb açısından bir uyumsuzluk söz konusu değildir. Ferrâ da atıf kaidesini göz önünde bulundurarak "meyyitetün/meytetün" (مَيِّتَةً/مَيِّتَةً) şeklindeki merfu kullanımın kırâat için uygun olmadığını söylemiştir.⁷⁷

⁷¹ Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, III, 101.

⁷² Dâni, *et-Teysîr*, s. 96.

⁷³ Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, II, 102.

⁷⁴ Bkz. Birgivi, *İzhârü'l-esrâr fi'n-nahv*, s. 209, 225.

⁷⁵ Kitapta Ebû Ca'fer'e nispet edilen kırâat kanaatimizce sehven "meytetün" (مَيِّتَةً) şeklinde yazılmıştır. Çünkü kaynaklarda ona izafe edilen kırâat "meyyitetün" (مَيِّتَةً) şeklindedir. "Meytetün" (مَيِّتَةً) kırâati ise İbn Âmir'e isnat edilmektedir. Bkz. Dâni, *et-Teysîr*, s. 89; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 200; Kâdî, *el-Büdüru'z-zâhira*, s. 113.

⁷⁶ Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, II, 37.

⁷⁷ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 261.

2.6. Sıfat-Mevsûf Uygunluğu

Nahiv ilminde sıfat ile mevsufun i'râb başta olmak üzere bazı hususlarda birbiriy-le uyumlu olması gerekmektedir. Bu uyum sağlanamadığı için bazı kırâatler eleştirilmiştir. Mesela Hicr 15/22'de Hamza, A'meş, Yahyâ b. Vessâb, Talha ve Halef'e nispet edilen "ve erselne'r-rîha levâkiha" (وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاقِحَ)⁷⁸ kırâati Ebû Hâtim tarafından lahn olarak değerlendirilmiştir. O, gerekçe olarak da müfred olan "er-rîh" (الرِّيحَ) kelimesinin cem' olan "levâkih" (لَوَاقِحَ) kelimesi ile sıfatlanamayacağını ileri sürmüştür. Nehhâs ise Ebû Hâtim'in bu kırâatin kötü bir kullanım olduğuna yönelik sözlerine katılmamaktadır. Ona göre Hâkka 69/17. Ayette geçen ve lafız olarak müfred olan "vel-melekü" (وَالْمَلَكُ) kelimesinin mana itibariyle çoğul olması gibi, bu kırâatte geçen "er-rîh" (الرِّيحَ) kelimesinin çoğul mana ifade etmesi mümkündür.⁷⁹ Bu durumda söz konusu kırâate yapılan itiraz geçersiz kalmaktadır.

2.7. Nâib-i Fâilin Hazfı

Nahiv ilminin külli kaidesine göre her failin bir merfû'u vardır.⁸⁰ Failin hazfı, yerine naibi fail geçtiği için, caiz görülmüştür; fakat fail ve naibi failin birlikte hazfı caiz değildir.⁸¹ Zira onun da hazfedilmesi durumunda fiil merfûsuz kalacaktır ki bu nahvin külli kaidesine aykırıdır. Nitekim bu kaideye aykırı olduğu gerekçesiyle bazı kırâatler eleştirilmiştir. Mesela Câsiye 45/14'de Ebû Ca'fer'e isnat edilen "liyüczâ" kırâati⁸² (لِيَجْزِي قَوْمًا) hakkında Zeccâc, Halîl, Sîbeveyhi ve bütün Basralıların bunu lahn olarak değerlendirdikleri bilgisini aktarmaktadır. Ferrâ'nın, zahirde lahindir, görüşüne mukabil Basralılar bu kırâatin hem zahirde hem de batında lahn olduğu kanaatindedirler. Kisâî ise nâib-i fâilin gizlendiğini ifade eden "liyüczâ'l-cezâu kavmen" (لِيَجْزِي الْجَزَاءُ قَوْمًا) şeklindeki yorumuyla bu uygulamaya şâz olarak cevaz vermiştir. Nehhâs Kisâî'nin bu değerlendirmesine katılmamakta ve nahiv âlimlerinin ittifakıyla böyle bir yorumun caiz olmadığını söylemektedir.⁸³ Net bir şekilde ifade edilmese de bu eleştirilerin gerekçesi nâib-i fâilin cümleden atılmış olması gibi görünmektedir.

Aynı şekilde Enbiyâ 21/88'de Şu'be rivayetiyle Âsım'a ve İbn Âmir'e izafe edilen "ve kezâlike nücci'l-mü'minîne" (وَكَذَلِكَ نُجِّي الْمُؤْمِنِينَ)⁸⁴ kırâati de bazı nahivciler tarafından

⁷⁸ Râcih, Muhammed Kureyyim, *el-Kırâatu'l-'aşri'l-mütevâtira*, s. 263, Dâru'l-Muhâcir, Medine ts.

⁷⁹ Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, II, 239.

⁸⁰ Birgivi, , *İzhâru'l-esrâr fi'n-nahv*, s. 84.

⁸¹ Birgivi, , *İzhâru'l-esrâr fi'n-nahv*, s. 149.

⁸² Kâdî, *el-Büdüru'z-zâhira*, s. 300.

⁸³ Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, IV, 95.

⁸⁴ Dâni, *et-Teysîr*, s. 126.

eleştirilmiştir. Örneğin Zeccâc bunun lahn olduğunu söylemiş ve gerekçe olarak da nâib-i fâilin mansûb olamayacağını ileri sürmüştür.⁸⁵ Nehhâs ise hocası Ahfeş el-Asğar'dan nakilde bulunarak bu iddiada bulunanların söz konusu fiili mechûl olarak değerlendirdikleri için bu eleştiriyi yaptıklarını düşünmektedir. Ona göre Âsım "nüncî" (نُنْجِي) fiilindeki iki "nûn"dan birini hafifleterek okumuştur. Eğer mechûl okusaydı "nücciyê" (نُجِّي) şeklinde meftûh okuması gerekirdi.⁸⁶ Bu örnek bize göstermektedir ki kırâatlere yöneltilen dilsel eleştiriler bazen gözden kaçırılan detaylar üzerine bina edilebilmektedir. Dolayısıyla yapılan eleştirilerin kişilerin bilgi birikimi ve bakış açısıyla yakından ilgili olduğu unutulmamalıdır.

2.8. Sekte "hâ"nın Telaffuzu

Arapçada sekte "hâ"sı son harfinin harekesi i'râb alameti olmayan kelimelerin sonuna vakıf için getirilen bir harf olup vasıl halinde kullanılmaz. Bu harf sadece sakin olarak kullanılabilirdiği için harekelenmesi lahn kabul edilmiştir.⁸⁷

En'âm 6/90'da İbn Âmir'e nispet edilen ve vasıl halindeki okuyuşunu yansıtan "febihüdâhümüktedihi" (فَبِهْدَاهُمْ أَقْتَدِهِ)⁸⁸ kırâati Nehhâs tarafından lahn kapsamında değerlendirilmiş ve caiz görülmemiştir. Zira ona göre buradaki "hâ" zamir olmayıp vakıf halinde harekeyi beyan etmek için getirilen vakıf "hâ"sıdır ve ondan sonra da "vâv" ya da "yâ" bulunmamaktadır. Bu durumda hem lahne düşmemek hem de mushafa muhalefetten kaçınmak için en selametli olanı vasıl etmeden vakıf ile "febihüdâhümüktedih" (فَبِهْدَاهُمْ أَقْتَدِهِ) şeklinde okumaktır. Çünkü "hâ" ile vasıl edilerek okunursa lahn, "hâ" hafifletilerek okunursa mushafa muhalefet olmaktadır.⁸⁹ Nehhâs'ın İbn Âmir'e yönelik "lahn" değerlendirmesinin söz konusu "hâ"nın sekte "hâ"sı olarak değerlendirilmeyip zamir "hâ"sı olarak takdir edilmesi gerekçesine dayandığı görülmektedir. Ancak İbn Âmir'in bu "hâ"yı mastardan kinaye olarak değerlendirdiği şeklinde yorumlar da görülmektedir.⁹⁰ Bu da kırâat imamlarının yaptığı kırâat tercihlerinin bir yorumlama faaliyeti olduğunu ve onların bu tercihe ilişkin açıklamalarını bilmeden haklarında verilecek kararların yanlış olabileceğini göstermektedir.

⁸⁵ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 326.

⁸⁶ Nehhâs, *Îrâbu'l-Kur'ân*, III, 55-56.

⁸⁷ Cârîberdî, Ebu'l-Mekârim Fahrüddin Ahmed b. el-Hasen b. Yûsuf, *el-Muğnî fî ilmi'n-nahv*, s. 112, Dâru Sader, Beyrut 2007.

⁸⁸ Bkz. Kâdî, *el-Büdüru'z-Zâhira*, s. 107.

⁸⁹ Nehhâs, *Îrâbu'l-Kur'ân*, II, 21.

⁹⁰ İbn Ebî Meryem, *el-Kitâbü'l-Mûdah fî vücûhi'l-kirâât ve ilelihâ*, I, 485, el-Cemâ'atü'l-Hayriyye li tahfizi'l-Kur'âni'l-Kerîm, Cidde 1993.

Hâkka 69/26. ayette Yakûb haricindeki kurrâ vasl halinde "kitâbiyeh" (كِتَابِيَّة) ve "hisâbiyeh" (حِسَابِيَّة) kelimelerinde "hâ"yı sabit bırakmaktadırlar.⁹¹ Onlar bu uygulamayı muhtemelen mushafa muhalefet etmemek gayesiyle benimsemektedirler. Ancak Nehhâs bu uygulamayı eleştirerek şunları söylemektedir: "Vasıl halinde hareketin beyanı ve hâ'nın isbatı Arapça ehli nezdinde lahndir ve caiz değildir. Kim sevâda (mushafa)⁹² tabi olmak lahnden de sâlim olmak isterse vasl etmeyip vakfetsin, iki açıdan da isabet etmiş olur."⁹³

2.9. Zamir Olan "hâ"nın Telaffuzu

Âl-i İmrân 3/75'te Ebû Amr, Hamza ve Şu'be rivayetiyle Âsım'a nispet edilen "yü- eddih" (يُؤَدِّهِ) kırâati hakkında Müberred Ebû Amr'ın Arapçanın özüne müteallik sadece iki yerde lahn yaptığını ve bunlardan birisinin de bu kırâat olduğunu söylemiştir.⁹⁵ Zeccâc "ğalat" tabirini kullanarak dile getirdiği bu ihlali şu dil kuralıyla ilişkilendirmektedir: "hâ" zamirinin vasıl halinde cezm olması ya da sükûn üzere olması doğru değildir. Bu zamir ancak vakf halinde sakın kılınabilmektedir.⁹⁶ Nehhâs'ın itiraz etmeksizin Müberred'in sözlerini olduğu gibi nakletmesi onun da bu görüşü benimsediğini göstermektedir.

Nehhâs'ın naklettiğine göre A'râf 7/111'de Âsım ve Hamza'ya izafe edilen "ercih" (أَرْحِيهِ)⁹⁷ kırâati Müberred tarafından lahn olarak değerlendirilmiş ve ancak şaz kabilinden bazı şiirlerde caiz görülebileceği ifade edilmiştir.⁹⁸ Zeccâc buradaki "hâ"nın isim olan zamir "hâ"sı olduğunu düşünmekte ve nahiv ilmi erbabına göre isim olan bu "hâ"nın sakın kılınamayacağı bilgisini aktarmaktadır. Bununla birlikte "hâ"nın sakın olabileceğini iddia eden bazı nahivciler bulunduğuna değinen Zeccâc kırâat konusunda birinci uygulamanın daha fazla kabul gördüğünü söyleyerek tercihini bundan yana kullanmaktadır.⁹⁹ Görüldüğü gibi

⁹¹ Kâdî, *el-Büdüru'z-zâhira*, s. 334.

⁹² İlmî literatürde "sevâd" veya "sevâd-ı a'zam" şeklinde karşımıza çıkan bu tabir genel olarak çoğunluğu ve kahir ekseriyeti ifade etmek için kullanılmaktadır. Ancak Nehhâs'ın bu tabiri işitsel bir veri olarak değil; daha çok görsel veriler için kullandığına dair örneklere rastlamaktayız. Nahnâs'ın bu tabiri kullanım tarzından hareketle "sevâd" kelimesi ile mushafı kastetmiş olabileceğini kuvvetli bir ihtimal olarak görüyoruz. Nehhâs'ın bu tabiri görsel veri olarak kullandığına delalet eden örnekler için bkz. Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, I, 131-132, 148; II, 65, 99, 207; III, 141-142; IV, 55-56, 193, 272.

⁹³ Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, V, 17.

⁹⁴ Dâni, *et-Teysîr*, s. 74.

⁹⁵ Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, I, 61, 286; IV, 188.

⁹⁶ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 364.

⁹⁷ Nehhâs Âsım'a "ercih" kırâatini isnat etmektedir. Ama kaynaklarda ona izafe edilen kırâat "ercih" kırâatidir. Bkz. Kâdî, *el-Büdüru'z-zâhira*, s. 122.

⁹⁸ Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, II, 65-66.

⁹⁹ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 296.

burada mesele “hâ”nın zamir olduğu kabulü üzerinden bir değerlendirme yapılmakta ve zamir hakkında geçerli olan kurala göre bu kırâat değerlendirilmektedir. Ancak İbn Hâleveyh “hâ”yı sakın kılanların bu “hâ”yı kelimenin son harfi zannederek emir sigası gereği meczum kılmış olabilecekleri ihtimalinden bahsetmektedir.¹⁰⁰ Nehhâs burada söz konusu kırâat hakkındaki olumlu ve olumsuz görüşleri nakletmekle yetinmiş, kendi görüşünü beyan etmemiştir.

2.10. Mütakellim “yâ”sının Telaffuzu

İbrâhîm 14/22’de A’meş’e nispetle zikrettiği fakat kaynaklarda Hamza’ya da izafe edilen “bimusrihiyyi” (بِمُصْرِحِي) kırâatini¹⁰¹ Ahfeş lahn olarak nitelemiş ve ne bir Araftan ne de nahiv erbabından işitmediğini söylemiştir.¹⁰² Ferrâ bu kırâati okuyan kişinin “bâ” harfinin bütün kelimeleri mecrur kılabileceğini zannederek okumuş olabileceğini belirtmektedir.¹⁰³ Nehhâs’ın belirttiğine göre mütakellim “yâ”sının telaffuzuyla ilgili iki lehçesel kullanım söz konusudur. Birincisi, “yâ”dan önceki harf sakın değilse “yâ” fetha ve sakın olabilir; fakat önceki harf sakın ise fethadan başka bir seçenek yoktur. Ferrâ’nın bu kırâate ilişkin değerlendirmesini nakleden Nehhâs onun bu şekilde bir kullanıma dair şiirle istihadda bulunduğu da kaydetmektedir. Ancak “yâ”nın kullanımına ilişkin bu kuralın muhalefeti caiz olmayan bir icmâ meselesi olduğunu vurgulayan Nehhâs Allah’ın kitabının şâz kullanımlara hamledilemeyeceğini söylemektedir.¹⁰⁴

2.11. Münâdânın İ’râbı

Enbiyâ 21/112’de Ebû Ca’fer’e ait “kâle rabbu’hküm bi’l-hakkı” (قَالَ رَبُّ أَحْكُمْ) (بِالْحَقِّ)¹⁰⁵ kırâati Nahivciler nezdinde lahn olarak değerlendirilmiştir. Zira nahiv ilminde, cins isim olan münâdânın başından nidâ harfinin atılması caiz değildir.¹⁰⁶ Dolayısıyla “rabbü” (رَبُّ) kelimesinin burada münâdâ olarak doğru kullanımı “yâ rabbü” (يَا رَبُّ) şeklinde olmalıdır. Ayette nidâ harfi bulunmadığı için bu şekilde bir okuyuş nahivciler tarafından caiz

¹⁰⁰ İbn Hâleveyh, el-Huseyn b. Ahmed, *el-Hucce fi’l-kırâati’s-seb’a* (tah. Cemâlüddîn Muhammed Şeref), s. 119, Dâru’s-Sahâbe li’t-Turâs, Tanta 2010.

¹⁰¹ Dâni, *et-Teysîr*, s. 109.

¹⁰² Ahfeş, *Me’âni’l-Kur’ân*, II, 407.

¹⁰³ Bkz. Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, II, 63.

¹⁰⁴ Nehhâs, *İ’râbu’l-Kur’ân*, II, 231.

¹⁰⁵ Kâdî, *el-Büdüru’z-zâhira*, s. 217.

¹⁰⁶ İlgili nahiv kuralı için bkz. Câriberdî, *el-Muğnî fi’l-ilmî’n-nahv*, s. 27.

görülmemiştir.¹⁰⁷ Nehhâs'ın bu eleştiriyi yorumsuz olarak nakletmesi kendisinin de bu görüşe katıldığını göstermektedir.

2.12. İki Hemzenin Yan Yana Gelmesi

Nehhâs'ın naklettiğine göre Secde 32/24'de Hamza, Âsım, Kisâi ve İbn Âmir'e isnat edilen "eimmeten" (أَيْمَمَةٌ)¹⁰⁸ kırâati Nahivcilerin çoğunluğu nezdinde lahndir ve caiz değildir. Bu görüşte olanların gerekçesi iki hemzenin yan yana olamayacağına ilişkin genel kabuldür.¹⁰⁹ Bu meseleyi nahvin inceliklerinden kabul eden Nehhâs'ın da bu eleştiriyi katıldığını söyleyebiliriz.

2.13. İdğam Yapılabilecek Durumlar

Nehhâs'ın belirttiğine göre Necm 53/50'de Nâfi, Ebû Amr, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb'a nispet edilen "âde'l-lûlâ" (عَادُوا لَوْلَى) kırâati¹¹⁰ hakkında Muhammed b. el-Velîd şunları söylemektedir: burada tenvini "lâm"a idğam yapmak lahndir. Çünkü "lâm"ın aslı sükûn olup tenvin de sakindir. Böylece sanki iki sakın harf yan yana bulunmuş olmaktadır. Ayrıca Muhammed b. el-Velîd'in beyanına göre Müberred de Ebû Amr'ın Arapçanın özüne müteallik sadece iki yerde lahn yaptığını ve bunlardan birisinin de bu kırâat olduğunu düşünmektedir.¹¹¹

2.14. Arap Diline Ait Kelime Kalıpları

Nehhâs'ın naklettiğine göre Nûr 24/35'de Hamza ve Şu'be rivayetiyle Âsım'a nispet edilen "dürrûn" (دُرِّيَّةً)¹¹² kırâati lügat ehlinin kahir ekseriyeti tarafından lahn olarak değerlendirilmiş ve caiz olmadığı söylenmiştir. Zira onlara göre Arap keliminde bu kalıpta bir isim mevcut değildir.¹¹³

Bir başka örnek de ism-i fâil kalıbıyla alakalıdır. Nebe' 78/23'de Alkame, Yahyâ b. Vessâb, A'meş, Hamza ve Ravh rivayetiyle Ya'kûb'a nispet edilen "lebisîne" (لَيْسِينَ)¹¹⁴ kırâati hakkında Nehhâs bu kırâate itiraz ediliğinden bahsetmiş, bunun lahn olarak değerlendiril-

¹⁰⁷ Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, III, 59.

¹⁰⁸ Bkz. Dâni, *et-Teysîr*, s. 96.

¹⁰⁹ Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, III, 203.

¹¹⁰ Dâni, *et-Teysîr*, s. 166.

¹¹¹ Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, I, 61, 286, IV, 188.

¹¹² Bkz. Kâdî, *el-Büdüru'z-zâhira*, s. 228.

¹¹³ Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, III, 95.

¹¹⁴ Kâdî, *el-Büdüru'z-zâhira*, s. 343.

diğini ve caiz görülmediğini nakletmiştir. Nehhâs “lâbisîne” (لَابِسِيْنَ) şeklindeki diğer kırâati tercih etmekte ve “lebisîne” (لَبِسِيْنَ) kırâatini kuvvetlendirmek için Abdullâh ibn Mes'ûd'un da bu şekilde okuduğu yönündeki rivayeti munkatî' olduğu gerekçesiyle kabul etmemektedir. Nehhâs ayrıca “lâbisîne” (لَابِسِيْنَ) şeklinde yazılan bu kelimenin kâri tarafından “lebisîne” (لَبِسِيْنَ) zannedilerek okunmuş olabileceği ihtimalini de göz ardı etmemektedir.¹¹⁵ Burada itiraz edilen husus, ism-i fâilin yanlış bir kalıpta ifade edilmiş olmasıdır.

2.15. Kıyâsî Mastar Kalıpları

Ğâşiye 88/25'de Ebû Ca'fer'e izafe edilen “inne ileynâ iyyâbehüm” (إِنَّ إِلَيْنَا إِيَّابَهُمْ)¹¹⁶ kırâatinin lahn olarak değerlendirildiğini belirten Nehhâs gerekçe olarak bu fiilin “âbe–yeûbu” (آبَ يَؤُبُ) kalıbında olduğunu, şayet şeddeli olsaydı mastarının “ivvâbehüm” (إِوَابَهُمْ) gelmesi gerektiğini söylemiştir.¹¹⁷ Burada Nehhâs'ın çıkış noktası bu kırâati tercih eden kişinin “âbe” (آبَ) fiilinin mastarını “iyyâbehüm” (إِيَّابَهُمْ) şeklinde takdir etmesidir. Ona göre bu fiilin mastarı “iyâbehüm” (إِيَّابَهُمْ) şeklinde gelmelidir. Şayet bu fiil “âbe” (آبَ) değil de “evvebe” (أَوَّبَ) şeklinde şeddeli olsaydı o zaman da mastarın “iyyâbehüm” (إِيَّابَهُمْ) şeklinde değil “ivvâbehüm” (إِوَابَهُمْ) şeklinde gelmesi gerekirdi. Nehhâs'ın bu yorumu söz konusu hatanın kârînin yanlış değerlendirmesinden kaynaklandığını ima etmektedir.

2.16. Lâzım Fiilin Müteaddî Oluşu

Arapçada lâzım (geçişsiz) fiillerin müteaddî (geçişli) yapılabilmesi üç yolla mümkündür. Bunlar fiilin “if'âl” veya “tef'îl” bâbına çevrilmesi veyahut da “bâ” harf-i ceri ile birlikte kullanılmasıdır.¹¹⁸ Nûr 24/43'te Ebû Ca'fer'e izafe edilen “yüzhübü” (يُذْهَبُ)¹¹⁹ kırâati Ebû Hâtim ve Ahfeş tarafından lahn olarak değerlendirilmiştir. Ahfeş'in yaklaşımı “if'âl” bâbının işleviyle ilgilidir. O geçişlilik ifade eden bu bâbın yine geçişlilik işlevi gören “bâ” harf-i ceri ile birlikte kullanılmasını caiz görmemektedir.¹²⁰

¹¹⁵ Nehhâs, *İrâbu'l-Kur'ân*, V, 82.

¹¹⁶ Kâdî, *el-Büdüru'z-zâhira*, s. 350.

¹¹⁷ Nehhâs, *İrâbu'l-Kur'ân*, V, 134.

¹¹⁸ Bkz. Cârîberdî, *el-Muğnî fî ilmi'n-nahv*, s. 73.

¹¹⁹ Kâdî, *el-Büdüru'z-zâhira*, s. 229.

¹²⁰ Nehhâs, *İrâbu'l-Kur'ân*, III, 99.

2.17. İ'râb "nûn"unun Harekesi

Muzari fiillerde i'râba delalet etmesi için "elif" zamirinden sonra kesreli; "vâv" ve "yâ" zamirlerinden sonra ise fethalı bir "nûn" harfi eklenir. Bu fiillere mütekellim "yâ"sı bitişeceği zaman bu "nûn"ların hareketlerini kesreye dönüşmekten korumak için "nûn-u vikâye" diye tabir edilen bir "nûn" fiillere eklenmektedir. Özellikle "yâ" zamirinin bitişmesi söz konusu olduğu durumlarda bazı kırâatler bu uygulamaya aykırı olduğu için eleştirilmiştir. Meselâ Ahkâf 46/17. ayet hakkında Nehhâs şu değerlendirmeyi yapmaktadır: Bazıları Nâfi'den "ete'idâneniye" (أَتَعِدَانِي) ¹²¹ şeklinde kırâat rivayet ediyorlar. Bu Nâfi'den maruf olmayan galat bir ifadedir. Nâfi sadece "yâ"yı fethalamış, onlar da bunu karıştırmışlardır. Bu meyanda şahit getirilen şiihlere de itibar edilmez. Müberred ise bunun caiz olması durumunda hak ile batıl arasında bir fark kalmayacağını ifade ederek Allâh'ın kitabının ve Arapların fasih lügatinin bir kenara bırakılarak bir bedevinin sözüyle istişhadda bulunulmasını eleştirmektedir. ¹²² Burada kesre olması gereken i'râb "nûn"u fetha olduğu için eleştirilmiştir. Ancak buradaki hatanın Nâfi'den değil ondan rivayette bulunanlardan kaynaklandığı düşünülmektedir.

En'âm 6/80'de Nâfi, İbn Âmir ve Ebû Ca'fer'e nispet edilen "etühâccûnî" (أَتُحَاوِنِي) kırâatini ¹²³ Ebû Amr lahn kapsamında değerlendirirken Sibeveyhi caiz olduğunu söylemektedir. ¹²⁴ Yine Zümer 39/64'de Nâfi ve Ebû Ca'fer'e isnat edilen "te'murûniye" (تَأْمُرُونِي) ¹²⁵ kırâati hakkında Nehhâs, benzeri ancak şâz kabilinden şiiirde gelir, derken, Ebû Amr b. Alâ' lahn ifadesini kullanmaktadır. ¹²⁶ Son olarak Ebû Amr, Hicr 15/54'te Nâfi'ye ait "febime tübeşşirûni" (فَبِمَ تُبَشِّرُونِي) ¹²⁷ kırâatini de lahn kapsamında değerlendirmiştir. ¹²⁸ Ancak bu değerlendirmenin gerekçesi hakkında bir açıklamaya rastlamadık. Bu örneklerde de eleştirilen husus bizce mütekellim "yâ"sının bitişmesinden dolayı i'râb "nûn"larının hareketinin kesreye dönüşmüş olmasıdır. Burada bir kırâat imamının bir diğer kırâat imamını telhin ettiğini görmekteyiz. Bir kırâat imamının diğerini telhin ediyor olması manidardır.

¹²¹ Kaynaklarda Nâfi'ye "ete'idânnî" (أَتَعِدَانِي) ve "ete'idâneniye" (أَتَعِدَانِي) şeklinde iki okuyuş isnat edilmektedir. Nehhâs'ın bahsettiği okuyuş şekline ise rastlanmamaktadır. Bkz. Kâdî, *el-Bûdûru'z-zâhira*, s. 301.

¹²² Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, IV, 110.

¹²³ Dâni, *et-Teysîr*, s. 86.

¹²⁴ Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, II, 18.

¹²⁵ Dâni, *et-Teysîr*, s. 154.

¹²⁶ Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, IV, 16.

¹²⁷ Dâni, *et-Teysîr*, s. 111.

¹²⁸ Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, II, 241.

2.18. Kelimenin Manen Uygun Olmayan Bir Vasatta Kullanılması

Hadîd 57/13'te Yahyâ b. Vessâb, A'meş ve Hamza'ya izafe edilen "enzırûnâ" (أَنْظِرُونَا)¹²⁹ kırâatini Ebû Hâtim hata olarak değerlendirmektedir. Ali b. Süleymân ise şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Hamza burada telhin edilmiştir. Onu telhin eden 'enzırnâ' (أَنْظِرْنَا) fiilinin manasını 'ehhîrnâ' (أَحْرِنَا) şeklinde takdir ettiği için bunu yapmıştır. Çünkü burada bu mana gitmez. Bana göre bu fiilin manasını 'temehhel aleyye' (تَمَهَّلْ عَلَيَّ) ve 'teraf-fak' (تَرَفَّقْ) şeklinde takdir etmek buradaki manaya daha uygun düşer ve böylece mana da sahih olur."¹³⁰ Burada kelimenin manen uygun olmayan bir vasatta kullanımı da lahn olarak değerlendirilmiştir.

2.19. "Lemmâ" Edatının Kullanımı

Hûd 11/111'de Hamza, Ebû Ca'fer, Şeybe, A'meş, İbn Âmir ve Hafs rivayetiyle Âsım'a nispet edilen "ve inne küllen lemmâ" (وَإِنَّ كُلاًّ لَّمَّا)¹³¹ kırâati nahivcilerin çoğunluğu tarafından lahn kapsamında değerlendirilmiştir. Kisâî bu kırâatin Arapçaya tevchihini bilmediğini söylerken Müberred ise bu kullanımın caiz olmadığını söylemiştir. Müberred'e göre Araplar "inne Zeyden lemmâ le adribennehû" (إِنَّ زَيْدًا لَّمَّا لِأَضْرِبْنَهُ) veya "inne Zeyden illâ le adribennehû" (إِنَّ زَيْدًا إِلَّا لِأَضْرِبْنَهُ) şeklinde bir cümle kurmadıkları için bu kırâat onların dili kullanım tarzıyla uyumlu değildir.¹³²

3. Sonuç

Kırâatlerin mütevatir ve şâz olarak kategorize edilmediği; yedi, on ve on dört kırâat şeklinde tasnifinin yapılmadığı bir vasatta ilk dönem dilcilerin lahn meselesiyle ilişkilendirdikleri ayetleri/kırâatleri incelediğimiz zaman onların kırâatler hakkında lahn kelimesinin anlam ve kullanımıyla ilgili farklı yaklaşımlara sahip olduklarını görmekteyiz. Ferrâ gibi bazı dilbilimciler kırâatlere birtakım eleştiriler yöneltse de lahn gibi ağır bir ithamda bulunmaktan kaçınmışlardır. Yine Zeccâc gibi bazı âlimlerin, klasik anlayışta mütevatir ve şâz olarak kategorize edilen on dört kırâat hakkında lahn ifadesini kullanmadığını görmekteyiz. Ancak bununla birlikte bazı kırâatler hakkında, kendileri bizzat söylemese de, dilcilerin lahn ithamı içeren görüşlerini tenkit etmeksizin naklettikleri için kırâatlerde lahn olabileceği fikrini zımnen kabul etmiş olmaktadırlar. Mütevatir kırâatlerin dışındaki okuyuşlar hakkında bu âlimlerin lahn ifadesini kullanmakta bir sakınca görmediklerini söyleyebiliriz.

¹²⁹ Dâni, *et-Teysîr*, s. 169.

¹³⁰ Nehhâs, *İrâbu'l-Kur'ân*, IV, 237.

¹³¹ Bkz. Kâdî, *el-Büdüru'z-zâhira*, s. 162.

¹³² Nehhâs, *İrâbu'l-Kur'ân*, II, 185.

Mütevatir kabul edilen kırâatler hakkında lahn tabirini kullanmayan, bunun yerine "hata" ve "ğalat" gibi daha yumuşak ifadeleri tercih eden âlimlerin yanı sıra bu kırâatler hakkında lahn ifadesini kullanmakta beis görmeyen âlimlerin bulunduğu da görülmektedir. Bunlar içerisinde Ahfeş gibi daha mutedil olanların yanı sıra Ebû Hâtim gibi çok sert eleştiri yöneltenler de bulunmaktadır. Yine bu âlimler arasında Müberred'i ve aynı zamanda yedi kurrâdan biri olan dil âlimi Ebû Amr'ı da zikredebiliriz. Burada Ebû Amr gibi bir kırâat âliminin başka bir mütevatir kırâati hakkında lahn olarak değerlendirmesi dikkat çekicidir. Zira bulunduğumuz yerden bakılınca dokunulmaz ve eleştiri kabul etmez görünen bu kırâatlerin kırâat imamlarının yaşadığı dönemlerde hiç de öyle tartışılmaz olmadığı ve bizzat kırâat imamları tarafından bu eleştirilerin dile getirildiği gerçeğini gözler önüne sermektedir. Bu eleştirilere kitabında yer veren Nehhâs'ın da mütevatir kırâatler hakkında da lahn ifadesini kullandığını görmekteyiz. Nehhâs birçok yerde kırâatlere yöneltilen eleştirileri nakletmekte ve bunların bir kısmına katıldığını ifade ederken bazılarını da tenkit etmektedir. Bazen Nehhâs olumlu ya da olumsuz bir fikir beyan etmeksizin sadece görüşleri nakletmekle yetinmektedir. Böyle bir durumda onun hangi kanaate sahip olduğunu anlamak zorlaşmaktadır.

Filolog müfessirler kırâatlerin kaynağı itibariyle hatasız olduğunu kabul etmekle birlikte kırâatlerin peygamberimizden sonraki nesillere aktarımında bazı yanlışlıklar yapıldığını düşünmektedirler. Onlar kırâatlerin hatalı olduğunu söylerken bu hataları kâriflerin ve râvilerin zabt kusurlarına veya vehme ve zanna dayanan değerlendirmelerine bağlama eğilimindedirler. Bu, özellikle ilk dönem dilbilimciler nezdinde klasik manadaki mütevatir kırâat anlayışının bir karşılığı olmadığını göstermektedir.

Dilbilimcilerin kullanımında lahn kelimesi genel olarak hata anlamına gelmekte ve kelimelerin telaffuzu, Arap diline ait kelime kalıpları, cümle dizilişi, i'râb alametlerinin yerleştirilmesi ve lafzın manaya delaleti gibi hususlarda Arap dilinin kaide ve kurallarına aykırı olarak görülen hatalar şeklinde değerlendirilmektedir. Lahn iddialarının gerekçeleri incelendiğinde bunların arasında genel geçer dilsel kaidelerin yanı sıra yöresel kabullerin veya sübjektif değerlendirmelerin de bulunduğu görülmektedir. Bazı kırâatler kimi âlimlere göre lahn olarak değerlendirilirken diğerlerine göre lahn kapsamında değerlendirilmemiştir. Esasında bu durum dil kaideleri üzerinde bir uzlaşma sağlanamamasının ve dil âlimleri arasında bir usul birliğinin oluşmamasının bir neticesi olarak değerlendirilmelidir. Dolayısıyla dilin doğru kullanımı hususunda farklı yaklaşımlar ve görüşlerin olduğu bir vasatta neyin doğru neyin yanlış olduğu kişilere ve yaklaşımlara göre değişkenlik gösterecektir.

Dilciler açısından dilsel bir veri olarak kabul edilen kırâatlerin de dilin doğru kullanımıyla ilgili bu görüş ve yaklaşımlar ışığında değerlendirildiğini ve nihayetinde diğer dilsel

materyaller gibi tenkide tabi tutulduğunu söyleyebiliriz. En azından bu âlimlerin yaşadığı dönemde bu gibi ilmi çabaların yadırganmadığı bilakis kırâatlerin tedvini aşamasında bu tür faaliyetlerin gerekli ve kaçınılmaz olduğu bir gerçektir. Bu dönemlerde tartışmalar yaşanmış, eleştiriler dile getirilmiş ve sonraki dönem âlimlerinin üzerinde karar kılacağı bir temel oluşmuştur. Tarihi süreçte üzerinde ittifak edilen bazı hususlar daha sonraki nesiller için aksi iddia edilemez evrensel gerçekler halini almıştır. Bu nedenle de kendi dönemlerinde görevlerini ifa eden bu âlimlerin, yaşadıkları dönemin şartlarıyla değil daha sonraki dönemlerin kabulleri, gerçeklikleri ve algılarıyla yargılanmalarının doğru olmadığını düşünmekteyiz.

Kaynaklar

- Adalı, Mustafa b. Hamza b. İsmail, *Netâicü'l-efkâr fi şerhi'l-İzhâr*, Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut 2003.
- Ahfeş, Ebu'l-Hasen Sa'îd b. Mes'ade el-Ahfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'ân* (tah. Hüdâ Mahmûd Kurâ'a), Mektebetu'l-Hâncî, Kahire 1990.
- Akdemir, Mustafa Atilla, "Kırâat-Resmü'l-Mushaf İlişkisi" *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları IV*, Ensar Neşriyat, ss. 117-134, İstanbul 2002.
- Altundağ, Mustafa, "Sahih Kırâatlerin Arap Lehçeleriyle İlişkisi Üzerine" *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 20, ss. 23-48, (2001).
- Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed Mehdî el-Hatîb, *Târîhu Bağdâd ve züyûlühû* (tah. Mustafa Abdülkadir Atâ'), Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrût 1996.
- Bennâ, Ahmed b. Muhammed, *İthâfu fudalâi'l-beşer bi'l-kirââtî'l-erbeate aşer*, Âlemu'l-Kutub, Beyrut 2007.
- Birişik, Abdülhamit, "İ'râbü'l-Kur'ân", *DİA*, XXII, ss. 376-379, İstanbul 2000.
- Birgivi, Muhyiddîn Muhammed b. Ali b. İskender, *İzhârü'l-esrâr fi'n-nahv* (*Netâicü'l-efkâr fi şerhi'l-İzhâr* içerisinde mevcut) Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut 2003.
- Bulut, Ali, "Kur'an Filolojisiyle İlgili Üç İlim Dalı (Garîbü'l-Kur'ân, Meânî'l-Kur'ân, İ'râbü'l-Kur'ân) Ve Bu Dallarda Eser Veren Müellifler" (Hicrî İlk Üç Asır), *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 12-13, ss. 391-408, Samsun 2001.
- Câriberdî, Ebu'l-Mekârim Fahrüddîn Ahmed b. El-Hasen b. Yûsuf, *el-Muğnî fi ilmi'n-nahv*, Dâru Sader, Beyrut 2007.
- Corcî, Zeydân, *Târîhu âdâbi'l-luğati'l-'arabiyye*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996.
- Cürçânî, Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed, *Kitâbu't-ta'rîfât*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 2003.
- Çetin, Abdurrahman, "Lahn" *DİA*, XXVII, ss. 55-56, Ankara 2003.

- Dağ, Mehmet, "Mutezile Mezhebine Ehl-i Sünnet'in İsnâdı: Kırâatlar Tevkîfi Değil; İctihâdîdir –Zemahşerî Özelinde Bir İddianın Değerlendirilmesi-", *Marife Dergisi* yıl: 3, sayı: 3, ss. 219-258, kış 2003.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Sa'îd b. Osmân b. Amr, *Câmi'u'l-beyân fi'l-kırââtî's-seb'*, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2006.
- et-Teysîr fi'l-kırââtî's-seb'*, Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut 2005.
- Durmuş, İsmail, "Arap Dili ve Lehçeleri Açısından Kırâatlar" *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları IV*, Ensar Neşriyat, ss. 437-450, İstanbul 2002.
- Enbârî, Abdurrâhmân b. Muhammed b. Ubeydullâh el-Ensârî Ebu'l-Berakât Kemâlüddîn, *Nüzhetü'l-elibbâ' fi tabakâtî'l-üdebâ* (tah. İbrahim es-Sâmîrâî), Mektebetü'l-Menâr, Zerkâ 1958.
- Ergüven, Şahabettin, "Arap Dilinde Lahn'ın Ortaya Çıkışı ve İlk Görüntüleri", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: VI, sayı: 21, ss. 155-183.
- Eroğlu, Muhammed, "Nehhâs", *DİA*, XXXII, ss. 542-543, İstanbul 2006.
- Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed, *Tehzîbu'l-luğâ* (tah. Muhammed 'Ivaz Mir'ab), Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, Beyrut 2001.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Me'âni'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, Beyrut 2003.
- Goldziher, İgnace, *Klasik Arap Literatürü* (çev. Rahmi Er, Azmi Yüksel), Vadi Yay. Ankara 2012.
- Gulâmu Sa'leb, Ebû Ömer ez-Zâhid Muhammed b. Abdilvâhid b. Ebî Hişâm el-Bâverdî, *el-'Aşerât fi ğarîbi'l-luğâ* (tah. Yahyâ Abdurraûf Cebr), el-Matba'atu'l-Vataniyye, Amman, ts.
- Güney, Fikri, "Ebû Ca'fer en-Nehhâs, Hayatı Eserleri ve 'Me'ani'l-Kur'ân'ı", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, cilt: IV, sayı: 7, ss. 156-176.
- Hamevî, Şihâbüddîn Ebû Abdullâh Yâkût b. Abdullâh, *Mu'cemü'l-üdebâ' irşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb* (tah. İhsân Abbâs), Dâru'l-Ğarb el-İslâmî, Beyrut 1993.
- Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-'ayn* (tah. Mehdî el-Mahzûmî, İbrâhim es-Sâmîrâî), Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ys. ts.
- İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râğîb, *Mu'cemu müf-redâtı elfâzi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut 1997.
- İbn Ebî Meryem, *el-Kitâbü'l-mûdah fi vücûhi'l-kırâât ve 'ilelihâ*, el-Cemâatü'l-Hayriyye li tahfizi'l-Kur'ânî'l-Kerîm, Cidde 1993.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim, *Ğarîbu'l-hadîs* (tah. Abdullâh el-Cebûrî), Matba'atu'l-'Ânî, Bağdat 1397.

- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrazûrî, *Mukaddimetü İbni's-Salâh 'ulûmu'l-hadîs*, Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut 2004.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed ed-Dımeşkî, *en-Neşr fi'l-kırââtî'l-'aşr*, Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, Beyrut 2006.
- İbn Hâleveyh, el-Huseyn b. Ahmed, *el-Hucce fi'l-kırââtî's-seb'a* (tah. Cemâlüddîn Muhammed Şeref), Dâru's-Sahâbe li't-Turâs, Tanta 2010.
- İbn Haldûn, *Mukaddime* (çev. Halil Kendir), İmaj AŞ. Ankara 2004.
- Kâdî, Abdülfettâh, *el-Büdûru'z-zâhira fi'l-kırâatî'l-'aşrî'l-mütevâtira min tarikayi's-şâtıbiyye ve'd-dürâ*, (thk. Ahmed İnâye), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 2005.
- Kandemir, M. Yaşar, "Lahn" (hadis), *DİA*, XXVII, ss. 56-57, Ankara 2003.
- Karadavut, Ahmet, "Arap Dilinde Lahn'ın Doğuşu", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 7, ss. 325-350, Konya 1997.
- Karagöz, Mustafa, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Etkisi*, Ankara Okulu Yay. Ankara 2010.
- Kayapınar, Durmuş Ali, "İrâbü'l-Kur'an: Kur'an-ı Kerim'in Gramerine Giriş", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 1990, sayı: 3, ss: 331-37.
- Maşalı, Mehmet Emin, *Kur'an'ın Metin Yapısı Mushaf Tarihi ve İmlâsı*, İlahiyât Yay. Ankara 2004.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâ'îl İbnu'n-Nehhâs, *İrâbu'l-Kur'an*, (nşr. Muhammed Ali Beydûn) Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut 2004.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an Dili ve Retoriği -Kur'an Metninin Dokusu Üzerine Tartışmalar-*, Kitabiyat Yay. Ankara 2006.
- Râcih, Muhammed Kureyyim, *el-Kırâatu'l-'aşru'l-mütevâtira*, Dâru'l-Muhâcir, Medine ts.
- Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali b. Muhammed, *Keşşâfu İstılâhâtî'l-fünûn*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2006.
- Yavuz, Mehmet, "Gramer Çalışmalarını Başlatan Amiller ve İlk Çalışmalar" *Nüşa (Şarkiyât Araştırmaları Dergisi)*, sayı: 10, ss. 119-129, Ankara 2003.
- Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtazâ, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, Dâru'l-Hidâye, Beyrut 1987.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm, *Me'âni'l-Kur'an ve irâbuhû*, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2005.
- Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2005.
- Zübeydî, Muhammed b. el-Huseyn b. Ubeydullâh, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, Dâru'l-Me'ârif, ys. ts.

**An Assessment on Qirā'āt Being Subject of the "Lahn" debates, in
Nahhās's I'rāb al-Qur'ān**

Citation / ©-Temel, A. (2015). An Assessment on Qirā'āt Being Subject of the "Lahn" debates, in Nahhās's I'rāb al-Qur'ān, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 15 (1), 77-105.

Abstract- *The Arab linguists have tended to regard the variant readings of the Qur'ān (qirā'āt) as a linguistic matter and assess these readings according to the characteristics of the Arabic language. Especially in the early Islamic periods in which Islamic sciences were codified, the linguists researched linguistic basis of the readings and sometimes criticized within the framework of the linguistic rules and conditionally preferred some of them. The major criticism which was made by the linguists was that the some of the variant readings were wrong in terms of Arabic language (lahn). These different approaches of linguists to qira'at have been criticized by the following scholars. The work I'rāb al-Qur'ān which was written by a philologist , a glossator Abu Ja'far al-Nahhās is an important source both for the science of the readings of the Qur'ān (qirā'a) and for Arabic language itself. Because this work includes views of early age Islamic scholars on Arabic language and qirā'a as well as the author's own views. This article intends to study those criticized variant readings of Qur'ān within the framework of this work.*

Keywords- *Lahn, qirā'a, Abu Ja'far al-Nahhās, I'rāb al-Qur'ān, linguistic commentary*

Alman Tarih Ders Kitabında Hz. Peygamber Dönemi*

Yrd. Doç. Dr. Saim YILMAZ**

Orhan TUNA***

Atf / ©- Yılmaz, S- Tuna, O. (2015). Alman Tarih Ders Kitabında Hz. Peygamber Dönemi, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (1), 107-147.

Öz- Bu makalede, Almanya'da Niedersachsen eyaletine bağlı Gymnasium (lise) okullarında okutulan *Geschichte und Geschehen 3* isimli tarih ders kitabındaki Hz. Peygamber dönemiyle ilgili bilgiler incelenecektir. Üç sayfada ele alınan Hz. Peygamber dönemi, "Muhammed, Allah'ın Peygamberi" ismini taşımaktadır. Bu çalışmada, verilen bilgilerin muhteva açısından tahlil ve değerlendirilmesi yapılacaktır. Aktarılan bilgilerin İslâm tarihi kaynaklarında yer alan bilgilerle örtüşüp örtüşmediğinin tespiti yapılırken; yorumlar ve anlatımda kullanılan üslup, objektiflik ve ötekini kutsalına saygı kriterleri açısından değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Anahtar sözcükler- Alman tarih ders kitabı, Hz. Muhammed, Mekke, Medine, İslâm



Giriş

Bu makalede, Almanya'da Niedersachsen eyaletine bağlı Gymnasium (lise) okullarında okutulan *Geschichte und Geschehen 3* isimli tarih ders kitabındaki Hz. Peygamber dönemiyle ilgili bilgiler ele alınacaktır. Altı ünitenin yer aldığı kitapta, İslâm tarihi konularına ikinci ünitenin ikinci alt başlığında yer verilmektedir. 57-81 sayfaları arasındaki 24 sayfalık bir bölümün ayrıldığı İslâm tarihi konuları, beş ana başlık halinde incelenmektedir. Makale konusu edindiğimiz Hz. Peygamber dönemi, bu bölümün ilk başlığı altında anlatılmaktadır.

İslâm tarihine ait bölümün ilk konusunu teşkil eden Hz. Peygamber dönemi, üç sayfada ele alınmaktadır. "Muhammed, Allah'ın Peygamberi" ana başlığını taşıyan bu kısım, üç alt

Makalenin geliş tarihi: 12.10.2014; Yayına kabul tarihi: 22.06.2015

* Bu makale "Geschichte und Geschehen 3 İsimli Alman Ders Kitabında Yer Alan İslâm Tarihine Ait Bölümün Değerlendirmesi" adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Sakarya Ü. İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı, e-posta: saimiy@sakarya.edu.tr

*** Sakarya Ü. SBE. İslam Tarihi Anabilim Dalı YL. Öğrencisi (DİB. Kadıköy Müftülüğü), e-posta: tuna.boylu@hotmail.com

başlık altında incelenmektedir. “Muhammed’in Ön Hazırlıkları” isimli ilk alt başlık altında Hz. Muhammed’in Medine’ye hicretine kadar olan dönem ele alınırken; “Medine Hükümdarı” isimli ikinci alt başlık altında onun Medine’ye hicretinden sonra Mekke müşrikleri ile olan mücadelesine ve Mekke’nin fethedilmesine yer verilmiştir. “Öğreti ve Kutsal Yazılar” isimli üçüncü alt başlık altında ise onun tek tanrı olan Allah’a teslim olmaya davet eden temel öğretisi ve tebliğ ettiği Kur’ân-ı Kerîm’in nüzûlü hakkında bilgiler aktarılmıştır. Görsel malzemeyle desteklenen yan bilgilerde Müslümanlar’ın ibadet mekanı olan Cami ve Kâbe hakkında kısa bilgiler verilirken; “Müslümanlar’ın Hıristiyan ve Yahudilere Karşı Tutumu”, “İslâm İnancının Şartları” ve “Kadınların Hak ve Yükümlülükleri” konularında ise ilgili âyetler ve hadislerden bazıları sunulmuştur.

Bu makalede öncelikle *Geschichte und Geschehen 3* isimli tarih ders kitabındaki İslâm tarihine ait bölümün “Muhammed, Allah’ın Peygamberi” ismini taşıyan ilk kısmının tercümesi sunulacaktır. Ardından bu kısımda yer alan bilgilerin muhteva açısından tahlil ve değerlendirilmesi yapılacaktır. Burada aktarılan bilgilerin İslâm tarihi kaynaklarında yer alan bilgilerle örtüşüp örtüşmediğinin tespiti yapılırken; yorumlar ve anlatımda kullanılan üslup, objektiflik ve ötekinin kutsalına saygı kriterleri açısından değerlendirilmeye çalışılacaktır. Çalışmanın sonunda okuyucuya mukayese imkanı sunması için tercüme edilen kısmın Almanca orijinal metni verilecektir.

Bu makale, Avrupa Birliği ve UNESCO kararları içerisinde yer alan farklı din ve ırkların birbirlerinin tarihlerine saygı esasının ders kitaplarına hangi ölçüde yansıdığını ve aktarılan bilgilerin ana kaynaklardaki verilerle örtüşüp örtüşmediğini anlamaya yönelik bir örnek ortaya koymayı amaçlamaktadır.

1. Hz. Peygamber Dönemine Ait Ünitenin Tercümesi

Muhammed, Allah’ın Peygamberi

Ortaçağda Avrupa’yı etkileyen tek din Hıristiyanlık değildi. Arap Yarımadası’nda Muhammed, peygamber olarak İslâm dinini kurdu. Bu adam kimdi ve onun saygınlık kazanması nasıl gelişti?

Muhammed’in Ön Hazırlıkları

Muhammed (570-632) Mekkeli bir Arap’tı. Mekke, birçok ticaret kervanının yolunun kesiştiği önemli bir ticaret şehri idi. Aynı zamanda önemli bir hac şehriydi. Çünkü burada neredeyse tüm Arap kabilelerinin tanrılarının heykelleri vardı ve her sene Arabistan’ın her yerinden birçok hacı şehri ziyarete gelirdi. Bunların hepsi şehre ve şehir sakinlerine para ve şöhrat getiriyordu. Mekke halkı, Kureyş “köpek balıkları” kabilesindendi. Diğer kabilelerde olduğu gibi o da birçok aileden oluşuyordu. Bunlar, tek bir sefeye (kabile reisine) bağlı geniş ailelerdi. En tepede kabilenin (aile) en yaşlısı vardı ve o, kabile üyelerini yönlendirir ve korurdu.

Muhammed, Hâşimoğulları ailesinden geliyordu. Soylu, fakat fakir bir aileden geldiği ve ebeveynini erken yaşta kaybettiği için kervan sürücüsü olarak kendi geçimini sağlamak zorunda kaldı. Zengin bir tüccar olan dul Hatice'yle evlendiğinde kervanlarla sefere çıkmayı bıraktı. Yaklaşık 40 yaşlarındayken kendini sürekli Mekke'deki çöl yalnızlığına bırakmaya başladı. Her yerde, Hıristiyanlar'ın ve Yahudiler'in yaşadığı yerlere yaptığı geziler esnasında tek tanrı hakkında duyduklarını düşünüyordu. Daha sonra onun anlattığına göre, bir gün büyük melek Cebrâil kendisine görünmüş ve ona insanları çok tanrılıktan alıkoyup (kurtarıp) tek tanrılığa, yani Allah'a inanmaya çağırmasını emretmiştir. Bu şekilde o, Mekke'de vaazlara başladı. Fakat çok az insan kendilerini dinlerinden döndürmesine izin verdi. Mekke halkı, şayet şehirleri çok tanrılı din şehri olma özelliğini kaybederse, ticarî işlerinin aksamasından endişeleniyordu. Muhammed, amcası ve ailenin yaşlısı Ebû Tâlib'in onu koruması sebebiyle öldürülmediğine şükretmeliydi.

Q1. Arap El Yazısıyla Kur'an Sayfası¹

Kuzey Afrika, 12. yüzyıl. Dindar Müslümanlar,² kutsal kitabın içeriğinin (manasının) yanı sıra, Kur'an metninin (lafzının) de tanrının vahyi olduğuna inanıyorlardı. Bu yüzden Kur'an'ın yazılı hale getirilmesi ayrı bir sanat haline geldi.

Q2. Ordu Komutanı Olarak Muhammed

Muhammed'in yüzü çok az resimde görülebilir. Çünkü onun resminin çizilmesi İslâm'da tartışmalıdır. Pers Minyatürü 14. yüzyıl.

Medine Hükümdarı

A- Muhammed'in Medine'ye göçünün (hicret) İslâm'ın başarısı için neden büyük bir rol oynadığını açıkla.

Ebû Tâlib'in ölümü üzerine Muhammed artık Mekke'de güvende değildi. Bunun üzerine şansı ona yardıma geldi. Bu cesur vaiz, yaklaşık 350 km uzaklıktaki Medine şehrinin hacıların dikkatini çekmişti. Onlar onu Araplar'ın ve Yahudiler'in bir arada yaşadığı ve gün ışığında bile kavgaların yaşandığı Medine'de barış düzenini sağlayacak en doğru kişi olarak görüyorlardı. Muhammed, bu fırsatı değerlendirdi.

¹ Metinde yer alan "Q" harfi, örnek veya referans anlamında kullanılmakta ve metin içine veya kenarlara yerleştirilen çeşitli bilgi, resim vb. materyallerden oluşmaktadır.

² Dindar Müslümanlar olarak tercüme ettiğimiz "Frommen Muslime" ifadesi burada ve üçüncü alt başlık altında olmak üzere metin içerisinde iki defa geçmektedir. Her iki yerde de yapılan açıklamalardan itikadî konularda Kur'an ve Sünnet'in lafzına bağlı kalan ve te'vili kabul etmeyen Selefiyye ekolüne mensup Müslümanlar'ın kastedildiği anlaşılmaktadır. Selefiyye ekolü hakkında geniş bilgi ve referanslar için bk. M. Sait Özervarlı, "Selefiyye", *DİA*, XXXVI (İstanbul 2009), s. 399-402.

Bir anlaşma yapıldı: Muhammed'in öğretilerini dinlediler ve onu yönetici (lider) yaptılar. 622 yılında takipçileriyle birlikte Medine'ye kaçtı; bu sene yani Hicret yılı, Müslümanlar'ın takviminin birinci yılı olarak kabul edildi. Bir vuruşla çok güçlü bir adam olmuştu. Aktarılanlara göre Muhammed, bundan sonra Allah'tan dini kılıç zoruyla da yayma emrini almıştı. 630 yılında doğduğu şehri, Mekke'yi fethetti. Halkı bağışladı, fakat putları yerle bir ettirdi. Sadece Kâbe'yi, Mekke'nin kutsal merkezini sağlam bıraktırdı. Çünkü onun içinde her zaman Allah ve O'nun insanlara hediyesi olan siyah kutsal taş vardı. Bu şekilde Mekke, hac şehri olarak kaldı.

Öğreti ve Kutsal Yazılar

Muhammed, İslâm'ı yani tek tanrı olan Allah'a kendini teslim etmeyi öğretti. Hıristiyanlar'ın ve Yahudiler'in inandığı peygamberlerin de anlattıkları öğretilerde Allah'ın emirlerini bildirdiklerini kabul ediyordu. O, İslâm'ı en önemli vahiy ve kendini son peygamber olarak görüyordu. Muhammed, hayatı boyunca Allah'tan 114 vahiy almıştır. Bunlar yazıldı ve ölümünden yaklaşık 20 yıl sonra Kur'an'da toplandı. (Sık sık okunması gereken kitap) anlamına gelen Kur'an, İslâm'ın kutsal kitabıdır. Dindar Müslüman (İslâm-Müslüman, kendisini Allah'a teslim eden kişi) için Kur'an, kelimesi kelimesine bağlayıcıdır. Aynı şekilde hadisler, yani Peygamber'in yaptıklarını ve konuştuklarını aktaran metinler de bağlayıcıdır. Aynı şekilde hadisler de Peygamber'in ölümünden sonra toplandı ve tanrının istediği şekilde davranmaları için insanlara örnek olarak aktarıldı. Kur'an ve hadisler, günümüzde İslâm ülkelerindeki insanların yaşayış biçimlerini belirleyen İslâm kurallarının çekirdeğini oluşturmaktadır.

Q3. Kahire'de İbn Tolun Camii (879'da inşa edildi.)

Her camide mevcut olan bölümleriyle: Dinî temizlenme için çeşmenin yer aldığı iç avlu, ibadet etme, toplanma ve yolcuların konaklaması için avlular; günde beş defa ezan okunan minare.

Q4. Mekke'deki Kâbe

Muhammed'in zamanında olduğu gibi bugün de binlerce hacı tarafından çevrilmiş. Müslümanlar için Kâbe dünyanın en eski kutsal yeridir. Onun kurucusu İbrahim, Yahudilik ve Hıristiyanlıkta olduğu gibi İslâm dininde de tek tanrılı dinin atası sayılır. Kâbe bu son şeklini 683 yılında aldı. Mekke hacıları bu ziyaretin etkileyici bir tecrübe olduğunu söylüyorlar. Neden olduğunu düşünebiliyor musun?

Q5. Müslümanlar'ın Hıristiyan ve Yahudilere Karşı Tutumu

Kur'an'dan:

Eğer kitap sahipleri (Hıristiyanlar ve Yahudiler) sadece inanmak ve Allah'tan korkmak isterlerse, tüm günahları affolunur ve cennete giderler.(...) Siz, Kitap sahipleri, size Efendileriniz tarafından bildirilenleri, Tevrat ve İncil'i dikkate almadığınız sürece doğrulardan eksiksiniz.(...)

Gerçekten Allah'a inanan ve doğru olanı yapan Hıristiyan ve Yahudiler korku ve keder görmeyecekler. (...) Gerçek ki, şunları söyleyenler inanmayanlar: Meryem'in oğlu İsa Allah'tır.(...) Meryem'in oğlu İsa sadece bir peygamberdir, kendinden önce de peygamberler olduğu gibi. (...) Bulacaksın ki, tüm insanlar arasında Yahudiler ve dinsizler Müslümanlara en çok düşman olanlardır ve daha sonra bulacaksın ki Müslümanlara en çok yakın olanlar şöyle diyenlerdir: biz Hıristiyanız. Şu yüzdendir ki onların rahipleri ve keşişleri vardır ve onlar kibirli değillerdir.

Der Koran. Das heilige Buch deis İslâm (Sure V, 66,69,70,73,76,83), nach der Überttragung von Ludwig Ullmann, neu bearb.u.erl.von Leo W. Winter, München 1959, S.99 f.Bearb.d.Verf.

Q6. İslâm İnancının Şartları

İslâm öğretisinde hadis derlemesi olan Sahîh-i Buhârî'den (810-870):

İbn Ömer'in anlattığına göre, peygamber şöyle demiş: İslâm, beş temel yükümlülük (iman göstergesi) üzerine kuruludur: "Allah'tan başka İlah yoktur", Muhammed O'nun peygamberidir". Günlük ibadetler (günlük namazlar), şart olan zekât, Mekke'ye hac, ramazan ayında oruç tutmak.

Dieter Ferchl (Hrsg.), Sahih al Buchari, Nachrichten con Taten und Aussprüche des Propheten Muhammed, Stuttgart 1991, s. 33.

Q7. Kadınların Hakları ve Yükümlülükleri

Kur'an'dan:

Eğer Peygamber'in hanımlarından bir şey isteyecekseniz, örtülü olduklarında isteyin. (...) Fakat eğer onlar babaları, oğulları, erkek kardeşleri, erkek kardeşlerinin oğulları ya da kızları, kardeşlerinin hanımları ya da köleleri yanında örtülü değıllerse günahkâr saymayın. (...) Peygamber hanımlarına ve kızlarına ve inananların hanımlarına söyle dışarı çıkarken örtülerini yakalarına kadar çeksinler.

Der Koran. Das heilige Buch des İslâm (Sure XXXIII 54,56,60), nachder Übertragung von Ludwig Ullman, neu bearb.uerl.von Leo W. Winter, München 1959, S.334.Bearb.d.Verf.

1. Tabela şeklinde Muhammed'in hayatını yaz ve hayatındaki önemli noktaları (olayları) işaretle (Önceki metne göre). İsa'nın ve Muhammed'in hayatlarını karşılaştır. Nerede benzerlikler, nerede farklılıklar görüyorsun?

2. Muhammed'in İslâm ile Yahudi ve Hıristiyanlık arasındaki ilişkiyi nasıl gördüğünü tespit et. (Önceki metne göre, Q5)

3. Müslüman sınıf arkadaşlarına Q6 ve Q7'de anlatılan görevlerin onlar için ne anlam ifade ettiğini sor (Q2'yi de).

2. Hz. Peygamber Dönemine Ait Kısımın Muhteva Bakımından Değerlendirilmesi

“Muhammed, Allah’ın Peygamberi”

Hz. Peygamber dönemini anlatan kısım “Muhammed, Allah’ın Peygamberi” başlığı altında ele alınmaktadır. “Allah’ın Resûlü”, “Allah’ın elçisi” anlamlarını da verebileceğimiz konu başlığının İslâm literatüründeki karşılığı “Resûlüllah” tabiridir. Seçilen konu başlığının karşılığı olan Resûlüllah terimi, Kur’an-ı Kerim’de doğrudan iki yerde geçmektedir. Ahzâb sûresinin 40. âyetinde Muhammed’in Allah’ın resûlü ve peygamberlerin sonuncusu olduğu bildirilirken; onun bu özelliği Fetih sûresinin 29. âyetinde “Muhammed, Allah’ın resûlüdür” şeklinde ikinci defa tekrarlanmaktadır. Bu durum dikkate alındığında konu başlığının doğrudan İslâm literatürü içerisinde seçildiğini, böylece objektif ve tarafsız bir yaklaşımın tercih edildiğini söylemek mümkündür.

“Muhammed’in Ön Hazırlıkları” isimli ilk alt başlığa geçmeden önce iki açıklayıcı cümle ve bir de soru cümlesine yer verilmektedir. İlk cümlede ortaçağda Avrupa’yı etkileyen tek dinin Hıristiyanlık olmadığına altı çizilmektedir. Böylece öğrenciye, bu ünite içerisinde Hıristiyanlık’tan sonra İslâm tarihine yer verme gerekçesi kavratılmaya çalışılmaktadır. Daha sonra “Arap Yarımadası’nda Muhammed, peygamber olarak İslâm dinini kurdu (ilan etti).” ifadesiyle ortaçağ Avrupa’sını etkileyen İslâm dinini kuran kişinin Hz. Muhammed olduğu ve onun faaliyetlerine Arap Yarımadası’nda başladığı bildirilmektedir. Doğrusu bu kısımda bir devlet kuruluşundan bahseder gibi “İslâm dinini kurdu.” ifadesi yerine “İslâm dinini tebliğ etmeye başladı.” veya “İslâm dinine davet etmeye başladı.” şeklinde bir ifadenin tercih edilmesinin daha uygun olacağını belirtmek gerekir. Bundan sonra “Bu adam kimdi ve onun saygınlık kazanması nasıl gelişti?” sorusuyla öğrencinin bu konunun sonuna kadar kavraması gereken temel konuya dikkat çekilmektedir.

“Muhammed’in Ön Hazırlıkları”

“Muhammed’in Ön Hazırlıkları” ismini taşıyan ilk alt başlık altında Hz. Peygamber’in doğumundan Medine’ye hicretine kadar geçen süreç hakkında bilgi verilmektedir. İki paragraftan oluşan bu kısmın ilk paragrafında Hz. Peygamber’in doğduğu şehir Mekke ve kabilesi Kureyş hakkında bilgiler verilir. İkinci paragrafta ise onun ailesi, gençlik yılları, Hz. Hatice ile evliliği, vahiy almaya başlaması ve bunun sonrasında Mekke halkının bu yeni dini kabullenmek için gösterdiği direnç gibi konular ele alınır.

Mekke ve Kureyş kabilesi hakkında bilgi veren ilk paragrafta, öncelikle Muhammed’in Mekke’li bir Arap olduğu belirtilmektedir. Aynı cümle içerisinde onun doğum tarihi 570, vefat tarihi ise 632 olarak kaydedilmektedir. Alman ders kitabında belirtildiği gibi Hz. Muhammed’in Mekke’li bir Arap olduğu bilgisi doğrudur. Bununla birlikte İslâm tarihi kaynaklarının onun nesebi hakkında önemle üzerinde durdukları Hz. İbrahim’in oğlu Hz. İsmail’in neslinden olduğu bilgisine hiç temas edilmediği görülmektedir. Bu bilgiye göre o, Araplar’ın iki büyük kolundan biri olan Adnânî koluna mensuptur ve nesebi Hz. İsmail yoluyla Hz. İbrahim’e ulaşmaktadır. Bilindiği gibi

Araplar, Kahtânîler (Güney Arapları) ve Adnânîler (Kuzey Arapları) olmak üzere ikiye ayrılır. Ana vatanları Yemen olan Kahtânîler, Arab-ı Ârîbe adı verilen asıl Araplardır. Arab-ı Müsta'ribе veya Müte'arribе adı verilen Adnânîler ise Hz. İsmail'in neslinden türemiş olan menşе itibariyle Arap olmayıp sonradan Araplaşan kabilelerdir. Hz. İsmail'in asıl Araplar'dan olan Cürhüm kabilesinden bir kadınla yapmış olduğu evlilik yoluyla ortaya çıkan bu nesil, zaman içerisinde Arapçayı öğrenerek Araplaşmışlardır. Hz. İsmail'in soyundan gelen Arap kabilelere ismi verilen Adnan, Hz. İsmail'in torunlarından olup Hz. Muhammed'in yirmi birinci göbekten dedesidir. Hz. Muhammed'in yirmi birinci göbekten dedesi olan Adnan'a kadar olan dedelerinin isimleri ve sayıları hakkında herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Bununla birlikte onun Hz. İsmail soyundan olduğu bilgisi kabul edilmekle beraber Adnan'dan Hz. İsmail'e kadar olan dedelerinin isimleri ve sayıları hakkında bilgi eksikliğinden kaynaklanan bir ihtilafın varlığından söz etmek gerekir.³

Alman ders kitabında Hz. Muhammed'in doğum tarihi 570, vefat tarihi ise 632 olarak zikredilmektedir. Vefat yılı hakkında herhangi bir farklılık söz konusu olmasa da doğum yılı hakkında 569, 570 ve 571 olmak üzere üç farklı seneye tesadüf etmek mümkündür. Mesela ülkemizde ortaokul ve lise seviyesinde okutulan ders kitaplarında genellikle Hz. Peygamber'in 571 yılında doğduğu kaydedilmektedir.⁴ Kaynaklarda Hz. Muhammed'in doğum tarihiyle alakalı farklı rivayetler bulunmakla birlikte genelde onun Fil Vak'ası'ndan elli (veya elli beş) gün sonra Rebülevvel ayınının 12'sinde Pazartesi günü dünyaya geldiği nakledilmektedir.⁵ Araştırmacılar, buradan hareketle 20 Nisan 571 ve 17 Haziran 569 olmak üzere farklı iki tarih tespit etmişlerdir.⁶ Bununla birlikte bazı Avrupalı tarihçiler de dahil Hz. Muhammed'in 570 yılında doğduğunu kabul eden araştırmacılar da mevcuttur.⁷ Dolayısıyla Alman ders kitabında verilen bu tarihin bir tercihten ibaret olduğunu belirtmek gerekir.

³ Hz. Muhammed'in nesebi hakkında geniş bilgi için bk. Mustafa Fayda, "Muhammed", *DİA*, XXX (İstanbul 2005), s. 408; İsmail Yiğit-Raşit Küçük, *Hazreti Muhammed (s.a.v.) Siyer-i Nebî*, İstanbul 2011, s. 58-60. Hakkı Dursun Yıldız, "Arap", *DİA*, III (İstanbul 1991), s. 273; İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Ankara 2004, s. 34.

⁴ Ekrem Özbay ve dğr., *İmam-Hatip Liseleri İslam Tarihi Ders Kitabı*, Ankara 2010, s. 23; Yasemin Okur ve dğr., *Ortaöğretim Tarih 9. Sınıf*, İstanbul 2010, s. 106.

⁵ Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye* (nşr. Mustafa es-Sekkâ ve dğr.), I-IV, Kahire 1375/1955, I, 158; Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ* (nşr. İhsan Abbas), I-IX, Beyrut 1388/1968, I, 100-101; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), I-XI, Kahire 1960-1970, II, 155-156.

⁶ Fayda, "Muhammed", s. 408-409, 479.

⁷ Bilgi için bk. Zekai Konrapa, *Peygamberimiz-İslâm Dîni ve Aşere-i Mübeşşere*, İstanbul, ts., s. 40-42; Ali Himmet Berki-Osman Keskiöğlü, *Hâtemü'l-Enbiyâ Hz. Muhammed ve Hayatı*, Ankara 1991, s. 34-35; Ahmet Özel, "Mevlid", *DİA*, XXIX (Ankara 2004), s. 475; Kasım Şulul, *İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi*, İstanbul 2003, s. 100-103, 455-463.

Birinci paragrafın devam eden cümlelerinde önemli bir ticaret şehri olan Mekke'nin aynı zamanda bir hac şehri olduğuna dikkat çekilmektedir. Bu şehirde tüm Arap kabilelerinin tanrılarının heykellerinin bulunduğu ve bu sebeple her sene Arabistan'ın her yerinden hac için ziyarete gelindiği belirtilir. Bu durumun şehre ve şehir sakinlerine para ve şöhret kazandırdığına dikkat çekilir. Paragrafın geriye kalan cümlelerinde şehrin kabile yapısı hakkında bilgi verilir. Mekke halkının Kureyş (köpek balıkları) kabilesinden meydana geldiği ve bu kabilenin de çeşitli ailelerden oluştuğu bildirilir. Bunların kabilenin en yaşlısı olan kabile reisine bağlı oldukları ve onun tarafından yönetildiği ve korunduğu zikredilir.

İslâm'ın doğduğu Mekke şehrini tanıtan bu paragrafta öne çıkarılan Mekke'nin bir ticaret ve hac merkezi olması, bu durumun şehre ve şehir halkına para ve şöhret kazandırması ile burada kabile hayatının mevcudiyeti hakkında verilen bilgilerin İslâm tarihi kaynaklarında yer alan bilgilerle bire bir örtüştüğünü söylemek mümkündür. Yeryüzünün ilk mâbedi kabul edilen Kâbe'nin Mekke'de bulunması, bu şehrin Arap Yarımadası'ndaki diğer şehirler arasında öne çıkmasını, dinî ve aynı zamanda önemli bir ticaret merkezi haline gelmesini sağlayan en önemli unsur olmuştur. Özellikle Kureyş kabilesinin Mekke ve Kâbe'nin idaresini ele geçirmesinden sonra ticaret güzergahı üzerinde bulunan kabilelerle yapılan saldırmazlık anlaşmaları ve Bizans, Yemen, Habeşistan ve Sâsânî gibi çevre devletler ile yapılan ticarî anlaşmalar Mekke ticaretinin dışa açılmasına imkan tanıdı. Arap Yarımadası'nda haram aylarda yılda bir düzenlenen dört büyük panayır Mekke civarında bulunan Ukâz, Mecenne ve Zülmecâz'da kurulmaktaydı.⁸ Arabistan'ın dört bir tarafından Mekke'ye hac için gelen Araplar, önce haram aylarda kurulan bu panayırlarda alışverişlerini yaparlar, ardından Mekke'de hac ibadetlerini yerine getirerek yurtlarına dönerlerdi. Mekke'nin ticarî önemini artıran bir diğer özelliği ise Arap Yarımadası'nın en önemli ticaret yollarından biri olan Yemen-Suriye ticaret yolu üzerinde bulunmasıydı. Ayrıca Mekkeliler, her yıl kışın Yemen ve Habeşistan'a, yazın ise Suriye ve Anadolu'ya ticaret için kervanlar göndermekteydi.⁹

Hız. İbrahim'in oğlu İsmail ile birlikte Kâbe'yi inşasından sonra şehrin ve Kâbe'nin idaresi bir müddet Hız. İsmail'in evladı tarafından yürütülmüştür. Daha sonra önce Cürhümlüler ardından Huzâalılar şehrin hakimiyetini ve Kâbe'nin idaresini ele geçirmişlerdir. Cürhümlüler zamanından itibaren tevhid geleneğinden sapmalar başlamışsa da Mekke'de putperestliğin yaygınlık kazanmasının Huzâa kabilesinden Amr b. Luhay döneminde gerçekleştiği kaydedil-

⁸ Bu panayırlar hakkında bilgi için bk. Yaşar Çelikkol, *İslam Öncesi Mekke*, Ankara 2003, s. 62-64.

⁹ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi* (trc. Salih Tuğ), I-II, İstanbul 1990, I, 24-27, 32-33; Sarıçam, *Hız. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, s. 27; Âdem Apak, *Anahatlarıyla İslâm Tarihi I* (Hız. Muhammed (s.a.v.) Dönemi), İstanbul 2009, 57-58, 88-90; Yiğit-Küçük, *Siyer-i Nebî*, s. 24-27; Casim Avcı, "Kureyş (Benî Kureyş)", *DİA*, XXVI (Ankara 2002), s. 442-443.

mektedir.¹⁰ Alman ders kitabında da işaret edildiği gibi İslâm'ın zuhuru esnasında Kâbe ve çevresinde sayıları 360'a ulaşan putun yanı sıra evlerin çoğunda da putların bulunduğu bildirilmektedir.¹¹

İslâm'ın doğuşu esnasında Mekke halkını oluşturan Kureyş kabilesinin buraya yerleşmesi ve idareyi ele geçirmesi V. yüzyılın ilk yarısında gerçekleşmiştir. Hz. Peygamber'in beşinci göbekten dedesi Kusay b. Kilâb'in, Huzâalılar'ın üç yüz yıllık hakimiyetine son vermesiyle birlikte şehrin ve Kâbe'nin idaresi Kureyşliler'in eline geçmiş oldu (440). Kusay, hakimiyeti ele geçirmesinin ardından şehrin ve Kâbe'nin idaresiyle ilgili bir takım önemli düzenlemelerde bulundu. Öncelikle daha önce Mekke çevresinde yarı göçebe hayatı yaşayan Kureyşlileri Harrem bölgesine yerleştirdi. Ardından şehrin idaresiyle ilgili kararların alınacağı Dârünnedve'yi inşa etti. Şehrin ve Kâbe'nin idaresiyle ilgili nedve (idare), kıyâde (başkumandanlık), livâ (sancaktarlık), hicâbe veya sidâne (Kâbe muhafızlığı), sikâye (hacılara su temini) ve rifâde (hacıları ağırlama) gibi hizmetlerin tamamını kendi üzerine aldı.¹² Kusay'ın ölümünden sonra bu görevlerin taksimi hususunda oğulları arasında anlaşmazlık çıkmışsa da daha sonra varılan anlaşmaya göre sidâne (hicâbe), livâ ve nedve görevleri Abdüddâr; sikâye, rifâde ve kıyâde görevleri ise Abdümenâf'a verildi. İslâm'ın ortaya çıkışına kadar bu anlaşmanın yürürlükte kaldığı anlaşılmaktadır. Mesela Abdümenâfoğulları'ndan Abdüşems'e verilen kıyâde görevi kendisinden sonra oğlu Ümeyye'ye ondan sonra da onun oğlu Harb'e intikal etmiştir. Aynı şekilde Abdümenâfoğulları'ndan Haşim b. Abdümenâf'a verilen sikâye ve rifâde görevleri kendisinden sonra Hz. Peygamber'in dedesi olan oğlu Abdülmuttalib'e, ondan sonra da onun oğlu Ebû Tâlib'e geçmiştir. Ancak daha sonra malî durumu bozulan Ebû Tâlib bu görevleri kardeşi Abbas'a devretmişse de Hâşimoğulları reisliğini sürdürmüştür.¹³

Alman ders kitabında Mekke halkını oluşturan Kureyş kabilesine verilen ismin "köpek balıkları" anlamına geldiği kaydedilmektedir. Halbuki kaynaklarda bu ismin anlamı, kime nispetle ve ne zaman kullanılmaya başlandığı hususunda farklı rivayet ve görüşlere tesadüf edilmektedir. Bunlardan birine göre Adnânîlerin Mudar koluna mensup olan bu kabileye Hz. Peygamber'in dedelerinden Fihri b. Mâlik veya Nadr b. Kinâne'ye ait "Kureyş" lakabına nispetle bu isim verilmiştir. Diğer bir görüşe göre ise Kureyş kelimesi "toplanmak, bir araya gelmek; ticaret yapmak" anlamlarına gelen "takarruş" kelimesinden türemiştir. Buna göre Fihri b. Mâlik'in soyunun Kusay b. Kilâb liderliğinde Mekke ve çevresinde ikamet etmek üzere toplanmış olmaları

¹⁰ Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, s. 28-29; Yiğit-Küçük, *Siyer-i Nebî*, s. 28-30, 40-42; Apak, *İslâm Tarihi I*, s. 58-60.

¹¹ Yiğit-Küçük, *Siyer-i Nebî*, s. 30; Nebi Bozkurt-Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Mekke", *DİA*, XXVIII (Ankara 2003), s. 557.

¹² Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 31-32; Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, s. 29-31; Yiğit-Küçük, *Siyer-i Nebî*, s. 42-44; Bozkurt-Küçükaşçı, "Mekke", s. 556.

¹³ Avcı, "Kureyş (Benî Kureyş)", s. 442-443.

veya ticaret yapmaları sebebiyle böyle isimlendirildiği kaydedilmektedir. Bir başka görüşe göre ise Kureyş kelimesi “araştırmak, teftiş etmek” anlamındaki “takrîş” kelimesinden türemiş ve Mekke’ye gelenler arasındaki muhtaçları, fakir ve ihtiyaç sahiplerini araştırıp sıkıntılarını gidermeye çalıştıkları için Fihri b. Mâlik’in soyundan gelenlere bu isim verilmiştir. Son olarak Kureyş kelimesi “köpek balığı” anlamındaki “kırş” kelimesinden türemiş ve Kureyş kabilesinin diğer kabilelere karşı gücünü ve üstünlüğünü ifade etmek için kullanılmıştır.¹⁴

Verilen bu bilgilerden hareketle, Kureyş kelimesi hakkında bu kadar farklı görüş mevcut iken herhangi bir sebep zikredilmeksizin bunlardan birisinin tercih edilerek tek doğruymuş gibi sunulmasını isabetli bulmak pek mümkün görünmemektedir. Kaldı ki gayet özet bilgilerin sunulduğu bu seviyedeki bir eğitim materyalinde böylesine spesifik bir bilgiye yer verilmesini de ayrıca tartışmak gerekir. Bununla birlikte yeni bir dinin ortaya çıkışının anlatıldığı bu kısımda, İslâm dininin ilk muhatapları olan Mekke toplumu hakkında bilgi verilirken dinî anlayışın en önemli yansıması olan sosyal yaşantılarına dair herhangi bir bilgiye yer verilmediği dikkat çekmektedir. Halbuki İslâm tarihi kaynaklarında câhiliye toplumu olarak isimlendirilen Mekke toplumunun İslâm öncesi sosyal yaşantıları üzerinde etraflıca durulmakta ve köle-efendi şeklindeki toplumsal tabakalaşma, kabile savaşları, evlilikleri, kız ve erkek çocuklara bakışları, kadının toplumdaki statüsü gibi konularda ve içki, zina, kumar gibi alışkanlıklarına kadar pek çok malumat aktarılmaktadır. Bu tür bilgilere yer verilmemesini, söz konusu ders kitabında özet bir anlatım üslubunun benimsenmesiyle veya müelliflerin bu tür rivayetlere farklı yaklaşımıyla izah etmek mümkün olabilir. Yine de çok kısa da olsa bu konu hakkında herhangi bir bilgi aktarımına veya değerlendirmeye yer verilmemesini önemli bir eksiklik olarak zikretmek gerekir.

Bu başlık altındaki ikinci paragrafta, öncelikle İslâm tarihi kaynaklarında yer alan bilgilere uygun olarak Hâşimoğulları ailesinden olan Muhammed’in soylu ancak fakir bir ailenin çocuğu olduğu belirtilir. Erken yaşta ebeveynini kaybetmesi sebebiyle kervan sürücülüğü yaparak kendi geçimini sağlamak zorunda kaldığı bildirilir. Dul bir kadın olan Hatice ile evlendikten sonra kervanlarla sefere çıkmayı bıraktığı kaydedilir.

Hâşimoğulları kabilesine ismi verilen Haşim, Kureyş kabilesini Mekke’ye yerleştiren Kusay’ın oğullarından Abdümenâf’ın oğlu ve Hz. Muhammed’in büyük dedesidir. Önceden geçtiği gibi babasından tevârüs eden sikâye ve rifâde görevlerini yerine getiren Haşim, aynı zamanda yaptığı anlaşmalarla Mekke ticaretinin dışı açılmasında rol oynayan Mekke toplumunun en önemli isimlerinden birisidir. Ayrıca o, Kureyş’in düzenlediği kış ve yaz seferlerini ilk defa tertipleyen ve bunu gelenek haline getiren kişidir.¹⁵ Kendisinden sonra sikâye ve rifâde

¹⁴ Avcı, “Kureyş (Benî Kureyş)”, s. 442. Ayrıca bk. İbrahim Sarıçam, *Emevî-Hâşimî İlişkileri*, Ankara 1997, s. 35; Çelikkol, *İslam Öncesi Mekke*, s. 100-103.

¹⁵ Hâşim b. Abdümenâf ve Hâşimoğulları hakkında bilgi için bk. İbrahim Sarıçam, “Hâşim b. Abdümenâf”, *DİA*, XVI (İstanbul 1997), s. 405-406; a. mlf., *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, s. 57; İbra-

görevleri Hz. Muhammed'in dedesi olan oğlu Abdülmuttalib'e intikal etmiştir. Aynı zamanda Hâşimoğulları kabilesinin reisliği görevini yürüten Abdülmuttalip, Cürhümlüler'in Mekke'yi terk ederken kapattıkları Zemzem kuyusunun yerini keşfetmiş ve Kâbe'yi yıkmak üzere gelen Ebrehe ile görüşmelerde bulunmuştur.¹⁶ Hz. Muhammed'in babası Abdullah doğumundan önce, annesi Âmine ise altı yaşında iken vefat etmiştir. Bundan sonra sekiz yaşına kadar dedesi Abdülmuttalib'in yanında kaldı. Dedesi ölümünden önce onu amcası Ebû Tâlib'e teslim etti. Sekiz yaşından yirmi beş yaşında Hz. Hatice yaptığı evliliğe kadar amcası Ebû Tâlib'in evinde kaldı. Onun çocukluk yıllarında amcasına yardım amacıyla koyun güttüğü ve ileride tekrar ele alınacağı üzere onunla birlikte Suriye'ye bir ticarî seyahatte bulunduğu bildirilmektedir. Gençlik yıllarında da Mekke'li bir zatla ortaklık kurmuş ve ticarî amaçlı çeşitli seyahatlerde bulunmuştur. Onun bu ticarî seyahatlerinde Hubâşe panayırına, bir veya iki defa Yemen'e, Doğu Arabistan'daki Muşakkar ve Debâ panayırlarına ve Habeşistan'a gittiği bildirilmektedir.¹⁷ Onun ticaret kervanlarıyla yaptığı son seyahat, Hz. Hatice'nin kervanını Suriye'ye götürmek için olmuştur. Bu seyahat sonrasında Hz. Hatice'nin yaptığı evlilik teklifini kabul etmiş ve 25 yaşında onunla evlenerek amcası Ebû Tâlib'in evinden Hz. Hatice'nin evine taşınmıştır.¹⁸ Bu bilgiler ışığında Hz. Muhammed'in gençlik yıllarında kervanla ticaret yaptığı ve daha sonra Hz. Hatice ile evlendiği şeklinde Alman ders kitabında verilen bilgiler gayet isabetlidir. Bununla birlikte Hz. Muhammed'in peygamberlik öncesi hayatının anlatıldığı bu kısımda hemen hemen her siyer kitabında vurgulanan Ficâr savaşlarına iştiraki, Hilfü'l-fudûl cemiyetine üyeliği ve Kâbe hakemliği gibi gençlik yıllarına ait Mekke toplumdaki konumunu gösteren konulara hiç temas edilmediği görülmektedir. Aynı şekilde câhiliye devrinin kötülüklerine bulaşmadan temiz bir hayat sürmesi, iffeti, mertliği, merhameti, hak ve adaletten ayrılmaması, toplum nezdindeki güvenilirliği ve bu yüzden kendisine "Muhammedü'l-emîn" unvanının verilmesi gibi peygamberlik öncesi şahsiyet ve karakterini anlatan hususlardan da bahsedilmemektedir.

İkinci paragrafın son kısmı, Hz. Muhammed'in vahiy almasına ve Mekke halkını İslâm'a davet etmeye başlamasına ayrılmıştır. Yaklaşık kırk yaşlarına geldiğinde Mekke'de inzivaya çekilen Muhammed'in yaptığı seyahatler esnasında Hıristiyan ve Yahudiler'den duyduğu tek tanrı inancı hakkında düşünmeye başladığı kaydedilmektedir. Daha sonra kendi

him Sarıçam-Mustafa Öz, "Hâşim (Benî Hâşim)", *DİA*, XV (İstanbul 1997), s. 403-404; Apak, *İslâm Tarihi I*, s. 115-116.

¹⁶ Hz. Muhammed'in dedesi Abdülmuttalib hakkında bilgi için bk. H. Ahmet Sezikli, "Abdülmuttalib", *DİA*, I (İstanbul 1988), s. 272-273; Apak, *İslâm Tarihi I*, s. 116-118.

¹⁷ Hz. Muhammed'in gençlik yıllarında yapmış olduğu ticarî seyahatler hakkında geniş bilgi için bk. Muhammed Hamidullah, "Hz. Peygamber'in İslâm Öncesi Seyahatleri" (trc. Abdullah Aydın), *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, sy. 4 (1980), s. 327-342; a. mlf., *İslâm Peygamberi*, I, 56-59; Fayda, "Muhammed", s. 410.

¹⁸ Çocukluğu, gençlik yılları ve Hz. Hatice ile evliliği hakkında bilgi için bk. Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, s. 61-81; Yiğit-Küçük, *Siyer-i Nebî*, s. 60-75; Apak, *İslâm Tarihi I*, s. 122-147.

anlatımından hareketle bir gün kendisine görünen büyük Melek Cebrâil'in insanları çok tanrılık-tan tek tanrıya ibadet etmeye yani Allah'a inanmaya çağırmasını emrettiği bildirilir. Bunun üzerine Mekke'de vaazlara başladığı, ancak çok az insanın kendine inandığı kaydedilir. Bunun sebebi olarak Mekke halkının, şehirlerinin çok tanrılı dinin merkezi olma özelliğini kaybederse ticarî işlerinin aksamasından endişe duymaları gösterilir. Son cümle olarak Muhammed'in amcası Ebû Tâlib'in koruması sebebiyle öldürülmemesine şükretmesi gerektiği belirtilir.

Hz. Muhammed'in yaklaşık kırk yaşlarına geldiğinde Mekke'de inzivaya çekildiğinin bildirilmesi, risâlet görevinin başlamasından birkaç yıl önce Hira dağındaki mağarada inzivaya çekildiğini aktaran İslâm tarihi kaynaklarındaki rivayetlerle uyumludur.¹⁹ Ancak bu inziva sırasında onun seyahatleri esnasında Yahudi ve Hıristiyanlar'dan duyduğu tek tanrı inancını düşünmeye başladığının belirtilmesi İslâm tarihi kaynaklarında hiçbir şekilde yer bulmayan taraflı bir yorumdan ibarettir. Bununla birlikte daha önce zikri geçen Hz. Muhammed'in amcası Ebû Tâlib ile çocukluğunda gerçekleştirdiği Suriye seyahati ile ilgili aktarılan bir rivayet, bu yorumu kabul eden müsteşriklere dayanak teşkil etmiş görünmektedir. Bu rivayete göre Hz. Peygamber henüz dokuz veya on iki yaşında iken amcası Ebû Tâlib ile birlikte bir ticaret kervanı ile Suriye'ye gider. Bu seyahat esnasında kervan Busrâ denilen yerde Bahîrâ diye bilinen rahibin manastırının yanında konaklar. Devamlı buraya gelip giden kervanlarla hiç ilgilenmeyen Rahip Bahîrâ, bu kez kervanda bulunan Hz. Muhammed'i bir bulutun gölgelediğini ve bir ağacın altında oturduğu zaman dallarının onun üzerine eğildiğini görünce kafileyi yemeğe davet eder. Bu davet sırasında Hz. Muhammed'e bazı sorular soran ve onun sırtındaki peygamberlik mührünü gören Rahip Bahîrâ, amcası Ebû Tâlib'e ona iyi bakmasını ve onu Yahudilerden korumasını tembihler. Bunun üzerine Ebû Tâlib, buradaki işlerini çabucak bitirerek onu Mekke'ye götürür.²⁰

Kanaatimizce, daha çok Ehl-i kitab alimlerinin ellerindeki mevcut bilgiler ışığında Hz. Muhammed'in peygamber olarak gönderileceğini bildiğini vurgulayan bu rivayet, bazı Hıristiyanlar tarafından güya yalancı bir peygamber olan Hz. Muhammed'in Araplara telkin ettiği dinin Rahip Bahîrâ'dan öğrendiklerinden ibaret olduğunu ileri sürmelerine neden olmuştur. Diğer taraftan bu rivayetin uydurma olduğunu iddia eden Caetani ise Hz. Muhammed'in ilham kaynağının Hıristiyanlık'ta değil Arabistan'daki Yahudiler arasında aranması gerektiğini iddia etmiştir. Söz konusu rivayeti kabul eden bazı İslâm alimleri bulunmakla birlikte bazıları ise bu rivayetin sahih olmadığını ve henüz çocuk yaşta olan Hz. Peygamber'in bu kadar kısa bir görüşmeden İslâm dininin esaslarına ait bazı şeyler öğrenmesinin akıl ve mantığa aykırı olduğunu belirterek

¹⁹ Hz. Muhammed'in ilk vahyi alması ve bunun öncesinde yaşadıkları hakkında geniş bilgi ve referanslar için bk. Yiğit-Küçük, *Siyer-i Nebî*, s. 86-89.

²⁰ Karşılaştırmalı olarak bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, I, 180-183; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I, 153-155; Taberî, *Târîhu'r-rusûl*, II, 277-279; Mustafa Fayda, "Bahîrâ", *DİA*, IV (İstanbul 1991), s. 486-487; Yiğit-Küçük, *Siyer-i Nebî*, s. 66-68.

anılan rivayeti tamamen veya kısmen reddetme yoluna gitmişlerdir.²¹ Dolayısıyla söz konusu ders kitabında bu konunun tek taraflı bir yorumla sunulmasını, buraya kadar izlenen objektif anlatımı zedeleyici bir yaklaşım olarak belirlemek mümkündür.

Bundan sonraki kısımda tarafsız bir anlatımla Hz. Peygamber'in ağızından Cebrâil'in kendisini insanları Allah'a ibadet etmeye çağırarak görevlendirdiği ve bunun üzerine Mekke'de vaazlara başladığı kaydedilmektedir. Ancak devamındaki cümlede bu davet sonucunda ona Mekke halkından çok az insanın inanmasının sadece ticarî menfaatlerini kaybetme endişesine bağlanması daraltıcı ve indirgemeci bir yaklaşım gibi görünmektedir. Nitekim bu konu üzerinde yapılan çalışmalarda Kur'an âyetiyle de desteklenen bu sebebin yanı sıra yine âyetlerle desteklenen daha başka sebeplerin de zikredildiği dikkatleri çekmektedir. Hz. Peygamber'in davetine başlangıçta sessiz kalan Kureyş ileri gelenleri, puta tapıcılığı yasaklayan ve putlara inananların cehenneme gireceğini beyan eden âyetler nâzil olmaya başlayınca kendileri ve dinleri için büyük tehlike gördükleri bu daveti engellemek için ellerinden geleni yapmaya başlamışlardır. Alman ders kitabında belirtildiği gibi bu yeni dine girmeleri halinde Arap kabileleri arasındaki itibarlarının ve ticarî menfaatlerinin kaybolmasından endişe etmelerinin yanı sıra vatanları olan Mekke'den sürülme korkusuna da kapılmışlardır. Yine onların atalarının geleneklerine sıkı sıkıya bağlı olmaları ve İslâm'ı atalarının dinine bir saldırı olarak algılamaları bu yeni dine karşı büyük bir direnç göstermelerine neden olmuştur. O günkü halk arasında yaygınlık kazanmış olan içki, kumar, zina ve yalan söylemenin yasaklanması da Mekke toplumunun İslâm dinini kabullenmesini zorlaştırıcı unsurlar arasında görülmüştür. Hz. Muhammed tarafından ortaya konan bu davetin kabile asabiyeti ve maddî güçten kaynaklanan haksız kazanç elde etme, insanları sömürme ve baskı altına almayı reddeden bir anlayışa sahip olması, Mekkelilerin bu yeni dine şiddetle karşı çıkmalarına neden olmuştur. Hatta bu kabile asabiyeti sebebiyle kendi kabilelerinden olmayan birinin peygamberliğini kabullenemiyorlardı. Hayatı, yaşadıkları bu dünya hayatından ibaret saydıkları için ebedî bir hayatın var olduğunu ve burada dünyada yaptıklarından dolayı hesaba çekileceklerini kabul etmek zor geliyordu.²²

Amcası Ebû Tâlib'in Hz. Muhammed üzerindeki himayesini vurgulayan ikinci paragrafın son cümlesini genel anlamda doğru kabul etmek mümkündür. Nitekim Ebû Tâlib, Mekkeli müşriklerin yeğeni Hz. Muhammed'i himayeden vazgeçerek kendilerine teslim etme tekliflerini bütün zorluklara rağmen her defasında reddetmiştir. Hatta Mekkeli müşrikler, Hz. Muhammed'i etkisiz hale getirmek için Hâşimoğullarını ve Muttaliboğullarını kendilerine düşman ilan ederek bu iki kabileyle konuşmamak ve alışveriş yapmamak üzere boykot kararı aldıklarında yeğenini ve mensuplarını kendi mahallesinde (Şi'bü Ebî Tâlib) toplamış ve üç yıl süren (616-619) bu

²¹ Fayda, "Bahârâ", s. 486-487; Yiğit-Küçük, *Siyer-i Nebî*, s. 68.

²² Mekkeli müşriklerin İslâm'a muhalefet etme nedenleri hakkında daha geniş bilgi ve ilgili âyetlerin referansları için karşılaştırmalı olarak bk. Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, s. 95-98; Fayda, "Muhammed", s. 412.

boykot esnasında servetinin tamamını harcamıştır.²³ Bununla birlikte bu boykot öncesinde Mekke'li müşrikler yine Ebû Tâlib'den Hz. Muhammed'i himayeden vazgeçmesini istemişler ve onu tehdit etmişlerdir. Bunun üzerine yeğenini yanına çağıran Ebû Tâlib, ona kabilesine karşı daha fazla direnemeyeceğini bildirmiştir. Amcasının artık kendisini himayeden vazgeçtiğini düşünen Hz. Muhammed "Bu işten vazgeçmem için güneşi sağ elime, ayı da sol elime verseler hiçbir şey değişmez, Allah bu dini üstün kılıncaya kadar çalışacağım veya bu uğurda öleceğim." şeklinde cevap vermiştir. Bunun üzerine Ebû Tâlib, istediğini söylemekte serbest olduğunu ve kendisini onlara teslim etmeyeceğini bildirmiştir.²⁴ Dolayısıyla amcası Ebû Tâlib'in desteği olsa da olmasa da Hz. Peygamber'in canı pahasına bu dini anlatmaya azimli olduğunu gösteren bu tür anlatımlar söz konusu iken "Muhammed, amcası Ebû Tâlib'in koruması sebebiyle öldürülmediğine şükretmeliydi." ifadesindeki "şükretmeliydi" kelimesinin yerinde bir kullanım olmadığını söylemek mümkündür.

Medine Hükümdarı

"Medine Hükümdarı" adını taşıyan ikinci alt başlık altında Hz. Muhammed'in Mekke'den Medine'ye hicreti, hicret sonrası cihada izin verilmesi ve Mekke'nin fethi konularına yer verilmiştir.

Konu anlatımına geçmeden önce sayfanın sol tarafında, bu başlık altında sunulan konunun ana temasını teşkil eden hicretin İslâm tarihindeki rolünü vurgulayıcı ve bunun öğrenci tarafından kavramasına zemin hazırlayıcı bir soruya yer verilmiştir. Bu soruda Muhammed'in Medine'ye göçünün (hicret) İslâm'ın başarısı için oynadığı büyük rolün açıklanması istenmektedir.

Bu konunun ilk cümlesi, bir öncekinin son cümlesinin devamı şeklinde yer alır. Bu ilk cümlede Ebû Tâlib'in ölümü üzerine Muhammed'in artık Mekke'de güvende olmadığı vurgulanır. Devamındaki cümlelerde ise şansının ona yardım ettiği ve bu cesur vaizin Mekke'ye 350 km uzaklıkta bulunan Medine'den gelen hacıların dikkatini çekmeyi başardığı bildirilir. Araplar ile Yahudiler'in yaşadığı ve kavgaların aralıksız devam ettiği Medine'den gelen hacıların onu şehirlerindeki barış ortamını sağlayacak kişi olarak gördükleri ve Muhammed'in de bu fırsatı değerlendirdiği kaydedilmektedir.

²³ Mekke'li müşriklerin Müslümanlara uygulamış oldukları boykot ve bu boykot esnasında Ebû Tâlib'in Müslümanlara yardımı hakkında bilgi için bk. Muhammed b. İshâk, *Sîretü İbn İshâk* (tah. Muhammed Hamidullah), Konya 1981, s. 137-147; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, I, 350-354, 374-381; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I, 208-210; Taberî, *Târîhu'r-rusûl*, II, 335-336; Sarıçam, *Hiz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, s. 105-107; Ethem Ruhi Fiğlalı, "Ebû Tâlib", *DİA*, X (İstanbul 1994), s. 237-238.

²⁴ İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, s. 135-136; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, I, 266; Taberî, *Târîhu'r-rusûl*, II, 326; Sarıçam, *Hiz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, s. 95.

Alman ders kitabında verilen bu bilgiler arasında Hz. Muhammed'in amcası Ebû Tâlib'in vefatıyla birlikte Mekke'de korumasız kaldığı yönünde yapılan tespit kaynaklarda verilen bilgilerle uyumludur. Ebû Tâlib'in vefatından sonra Hz. Muhammed'e düşmanlığı ile bilinen diğer amcası Ebû Leheb, Hâşimoğulları'nın reisi olmuştur. Kabile reisi olan Ebû Leheb, başlangıçta kabilecilik anlayışı gereği Hz. Muhammed'i himayesi altına aldı. Ancak bundan kısa bir müddet sonra Ukbe b. Ebû Muayt ve Ebû Cehil'in tahrikleri neticesinde Hz. Muhammed üzerindeki himayesini kaldırmıştır. Bunun üzerine amcası Ebû Tâlib'in vefatıyla birlikte korumasız kalan Hz. Muhammed, Mekkeli müşriklerin hakaret ve sataşmalarının bizzat hedefi haline gelmeye başlamıştır.²⁵

Hz. Peygamber'in bu sırada yaşadığı sıkıntı sadece kendisini himaye eden amcası Ebû Tâlib'i kaybetmekle sınırlı değildi. Kendisine en önemli manevî desteği sağlayan eşi Hz. Hatice de amcası Ebû Tâlib'in peşinden vefat etti. Nübüvvetin 10. yılında art arda meydana gelen bu vefat olayları Hz. Peygamber'i çok üzdüğü için bu yıla "hüzün yılı" (Senetü'l-hüzn, âmü'l-hüzn) denilmiştir.²⁶

Hz. Muhammed, yaşadığı bütün bu sıkıntılara rağmen İslâm'ı tebliğ etmekten bir an için geri durmamıştır. Mekkeli müşriklerin kendisine karşı sergiledikleri tavırların giderek sertleştiğini gören ve İslâm dinini böyle bir ortamda tebliğ edemeyeceğini anlayan Hz. Muhammed, Mekke dışındaki insanları İslâm dininden haberdar etmek için büyük bir gayret içerisine girdi. Eşi Hatice'nin vefatından bir ay sonra Zeyd b. Hârise'yi yanına alarak Sakîf kabilesinin yaşadığı Tâif'e gitti. Başta Amr b. Meymr'in üç oğlu Abdüyâfil, Mes'ûd ve Habîb olmak üzere Sakîf kabilesinin önde gelenlerini İslâm'a davet etti. Ancak Kureyş kabilesiyle akraba olan ve onlarla sıkı bir ticarî ilişki içinde bulunan Sakîfliler, onun bu davetini kabul etmediler. Hatta şehirden taşlanarak kovulan Hz. Peygamber ve yanında bulunan Zeyd b. Hârise çeşitli yerlerinden yaralandılar. Bunun üzerine Hz. Muhammed tekrar Mekke'ye döndü. Ancak kabilesini terk ederek şehir dışına çıkması sebebiyle Mekke'ye yeniden girebilmesi için himayesine sığınacağı bir Kureyşli bulması gerekmektedir. Bu sırada Hira mağarasında kalan ve kendisine emân verecek bir kişi arayan Hz. Muhammed, nihayet Nevfeloğulları'nın reisi Mut'im b. Adî'nin himayesiyle Mekke'ye girebilmiştir. Hz. Muhammed, Tâif yolculuğu esnasında çektiği sıkıntının Uhud Gazvesi esnasında yaşadıklarından daha zor olduğunu bildirmiştir.²⁷ Yine kaynakların anlatımına göre yakınlarını kaybetmesinin hemen ardından çıktığı Tâif yolculuğu esnasında maddî manevî büyük

²⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I, 211; Apak, *İslâm Tarihi I*, s. 192.

²⁶ Taberî, *Târîhu'r-rusûl*, II, 343-344; Yiğit-Küçük, *Siyer-i Nebî*, s. 119-120.

²⁷ Hz. Muhammed'in Tâif yolculuğu hakkında bilgi için bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebevîyye*, I, 419-422; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I, 211-212; Taberî, *Târîhu'r-rusûl*, II, 344-347; Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, s. 108-110.

sıkıntılar yaşayan Hz. Muhammed, Allah Teâlâ tarafından İsrâ ve Mi'râc mucizeleri ile teselli edilmişti.²⁸

Bütün bu zorluklara rağmen tebliğ faaliyetlerine aralıksız devam eden Hz. Muhammed, hac ve umre için Kâbe'ye ve yine ticaret için Mekke'de kurulan panayırlara gelenlere İslâm'ı anlatmaya devam ediyordu.²⁹ Bu faaliyetleri çerçevesinde nübüvvetin 11. (620) yılında hac mevsiminde Yesrib'den (Medine) gelen Hazrec kabilesine mensup altı kişilik bir gruba Akabe denilen mevkide İslâmiyet'i anlatmış ve onlar da bu daveti kabul etmişlerdi. Bu altı kişilik grubun gayretleri neticesinde bir sonraki yıl onu Hazrec ikisi Evs kabilesine mensup Medine'den gelen on iki kişi Akabe denilen yerde Hz. Peygamber ile buluştu. Birinci Akabe Biatı adı verilen bu buluşmada Allah'a ortak koşmayacaklarına, hırsızlık ve zina yapmayacaklarına, çocuklarını öldürmeyeceklerine, birbirlerine iftirada bulunmayacaklarına ve Hz. Peygamber'in emirlerine uyacaklarına dair söz vererek kendisine biat ettiler. Ardından Hz. Peygamber, Kur'an'ı ve İslâm'ı öğretmesi ve namaz kıldırması için Mus'ab b. Umeyr'i Medine'ye gönderdi. Onun bir yıllık faaliyetleri neticesinde nübüvvetin 13. (622) yılında gerçekleşen İkinci Akabe Biatı'na ikisi kadın yetmiş beş Medineli katıldı ve hepsi İslâmiyet'i kabul ederek Hz. Peygamber'i Medine'ye davet etti. Medine'ye gelmesi halinde kendisini ve Mekkeli Müslümanları canlarını, çocuklarını, kadınlarını ve mallarını korudukları gibi koruyacaklarına, her zaman kendisine itaat edeceklerine, malî destekte bulunacaklarına, iyiliği emredip kötülüğü önlemeye çalışacaklarına ve kimseden çekinmeden hak üzere bulunacaklarına dair söz vermeleri üzerine Hz. Peygamber, bu daveti kabul etti.³⁰

Hz. Peygamber'in, İkinci Akabe Biatı'ndan sonra hicrete izin vermesiyle birlikte ashab kabileler halinde Medine'ye gitmek üzere Mekke'den ayrılmaya başladı. Kureyşli müşrikler bazı Müslümanları hapsederek bu duruma müdahale etmek istedilerse de muvaffak olamadılar. Kısa bir süre içerisinde sahabenin büyük bir çoğunluğu Medine'ye hicret etti. Ardından Hz. Peygamber'in de hicret edeceğini anlayan Mekkeli müşrikler Dârünnedve'de yaptıkları toplantıda Ebû Cehil'in teklifiyle Resûlullah'ı öldürmeye karar verdiler. Bu durumdan haberdar olan Hz. Peygamber, bir gece gizlice beraberinde Hz. Ebû Bekir ile birlikte Mekke'den ayrılarak Sevr dağındaki bir mağarada üç gün saklandı. Üç gün sonra buradan Medine'ye hareket eden Hz. Peygamber, sekiz günlük bir yolculuğun ardından öncelikle Kubâ'ya ulaştı. Mekke'den gelecek olan Hz. Ali ve diğer muhacirleri beklemek üzere burada birkaç gün kaldı. Kaldığı bu kısa süre içerisinde burada bir mescit inşa ettiren Hz. Peygamber, 12 Rebülevvel 1 (24 Eylül 622) tari-

²⁸ İsrâ ve Mi'râc hadiseleri hakkında geniş bilgi ve referanslar için bk. Salih Sabri Yavuz, "Mi'râc", *DİA*, XXX (İstanbul 2005), s. 132-135.

²⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I, 216-217; Yiğit-Küçük, *Siyer-i Nebî*, s. 128-131.

³⁰ Akabe biatları ve Hz. Muhammed'in Medine'ye davet edilmesi hakkında bilgi için bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, I, 428-467; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I, 217-223; Taberî, *Târîhu'r-rusûl*, II, 353-365; Fayda, "Muhammed", s. 414; Ahmet Önkâl, "Akabe Biatları", *DİA*, II (İstanbul 1989), s. 211.

hinde Medine'ye doğru hareket etti. Yolculuğu esnasında Rânûnâ vadisi denilen yerde ilk Cuma hutbesini okuyarak Cuma namazı kıldırdı. Ardından Medine'ye ulaşan Hz. Peygamber, şehir halkı tarafından büyük bir coşkuyla karşılanmıştır.³¹

İslâm tarihi kaynaklarında, Medine halkının İslâmiyet'i kabul etmeleri yönünde Hz. Muhammed'in göstermiş olduğu üstün gayret ve çabayı ortaya koyan böylesine bir anlatım mevcut iken söz konusu Alman ders kitabında onun bu başarısının tamamen bir şans eseri olarak nitelenmesi gerçeği tam anlamıyla yansıtan bir ifade olmadığı kanaatini uyandırmaktadır. Başka bir ifadeyle bunun söz konusu rivayetlerdeki genel anlatımla örtüşen bir ifade biçimi olmadığını söylemek mümkündür. Diğer taraftan konuya "Muhammed, Allah'ın Peygamberi" başlığı verilmişken, bu kısımda bu anlayışın terkedildiği görülmektedir. Hz. Muhammed'in yeni bir din tebliğ eden bir peygamber yerine sadece bir "cesur vaiz" olarak nitelenmesi ve Medine'de önüne çıkan siyasî imkânı değerlendiren bir fırsatçı gibi sunulması böyle bir yargıya varmayı mümkün kılar. Alman ders kitabında belirtildiği gibi Hz. Muhammed'in ve ashabının hicret etmiş olduğu Medine'de Araplar ve Yahudiler oturmaktaydı. Bunlardan Evs ve Hazrec adındaki iki büyük Arap kabilesi arasında kökleri eskilere dayanan çok şiddetli bir düşmanlık vardı. Bu iki kabile arasında 120 yıldır devam eden savaşların sonuncusu hicretten beş veya altı yıl önce Buâs denilen yerde gerçekleşmiş ve her iki taraftan pek çok kimse ölmüştü. Sonu gelmeyen bu savaşlardan bunalmış olan Hazrec ve Evs kabilesi mensuplarının İslâm dinini öğrendiklerinde bu yeni din sayesinde aralarındaki düşmanlığın kalkacağını ümit ettikleri ve bu durumun onların İslâmiyeti kabullerinde önemli bir etki meydana getirdiği tarihî bir hakikattir. Nitekim Hz. Aişe'nin "Buâs, Allah'ın Resûlullah için hazırlamış olduğu bir gündü." sözü bu durumu açık bir şekilde ifade eder.³² Bununla birlikte Medinelilerin İslâmiyeti sadece siyasî birlikteliklerini ve menfaatlerini elde etmek için kabul ettiklerini çağrıştıracak bir ifadenin kullanılması ve yine Hz. Muhammed'in onların bu durumunu kendi siyasî amacı uğruna değerlendiren bir fırsatçı gibi nitelenmesi yanlış bir anlatımı çağrıştıran bir durum arz eder. Bu noktada şayet tek hedef siyasî liderliği ele geçirmek olsaydı, Hz. Muhammed'e bu teklifin çok daha önceden Mekkeli müşrikler tarafından sunulduğunu hatırlamak yeterli olacaktır.³³

Bu konunun ikinci paragrafında da hicret konusuna devam edilir. Muhammed ile Medineliler arasında bir anlaşmanın yapıldığı ve buna karşılık Muhammed'in öğretilerini kabul eden Medinelilerin onu kendilerine lider seçtikleri kaydedilir. Bunun üzerine Muhammed'in kendisine inananlarla birlikte Medine'ye kaçtığı bildirilir. Daha önce İkinci Akabe Biatı esnasında İslâmiyeti kabul eden ve Hz. Muhammed'e biat eden Medinelilerin onu Medine'ye davet etmeleri ve buna karşılık ileri sürülen şartlar ile Hz. Muhammed'in Medine'ye hicreti anlatıldı-

³¹ Medine'ye hicret hakkında bilgi için bk. Ahmet Önkâl, "Hicret", *DİA*, XVII (İstanbul 1998), s. 460-461; Fayda, "Muhammed", s. 414-415; Yiğit-Küçük, *Siyer-i Nebî*, s. 137-149.

³² Asri Çubukçu, "Buâs", *DİA*, VI (İstanbul 1992), s. 340; Önkâl, "Hicret", s. 459-460.

³³ Bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebevîyye*, I, 295-296; Yiğit-Küçük, *Siyer-i Nebî*, s. 100-101.

ğından burada tekrar etmeye gerek yoktur. Ancak Alman ders kitabında sözü edilen anlaşmanın temelde İslâm dinine giren Medinelilerin İslâm dininin emir ve yasalarını kabul etmelerinden ve Hz. Muhammed ile Mekkeli Müslümanlar'ın Medine'ye gelmeleri halinde onları canlarını, çocuklarını, kadınlarını ve mallarını korudukları gibi koruyacaklarına ve her zaman kendisine itaat edeceklerine dair söz vermelerinden ibaret olduğunu belirtmek gerekir. Nitekim ders kitabındaki "Muhammed'in öğretilerini dinlediler ve onu lider kabul ettiler." şeklindeki anlatım da bu duruma uygunluk arz eder. Ancak İslâm tarihi kaynaklarındaki anlatımlara bakıldığında Hz. Muhammed'in Medine'ye hicret etmesini "Medine'ye kaçmak" olarak tavsif eden herhangi bir rivayete tesadüf etmek mümkün değildir. Bu yaklaşımın kaynaklardaki anlatımların bir yorumu olarak kabul edilmesi halinde ise bu yorumun İslâm araştırmacılarının genel anlatım ve kabulleri ile bağdaşmadığını belirtmek gerekir.³⁴ Söz konusu ifadelendirmeye "ötekinin kutsalına saygı" açısından bakıldığında da rahatsız edici bir üslup olarak değerlendirmek mümkündür.

İkinci paragrafın devam eden cümlelerinde Muhammed'in Mekke'den Medine'ye hicret ettiği yılın "Hicret yılı" ve Müslümanlar'ın takviminin birinci yılı olarak kabul edildiği kaydedilmektedir. Ardından Medine'ye hicret eden Muhammed'in bir vuruşla çok güçlü bir adam haline geldiği bildirilmektedir. Öncelikle hicret konusunun anlatımını tamamlayan ve hicretin önemini vurgulayan bu son cümlenin kendinden evvelki cümleden önce yer almasının daha doğru olacağı kanaatimizi belirtmemiz gerekir. İslâm tarihi kaynaklarında ve bunlar üzerine yapılan araştırmaların genelinde Hz. Peygamber'in ve beraberindeki Mekkeli Müslümanlar'ın Medine'ye hicreti İslâm'ın yayılması açısından bir dönüm noktası olarak kabul edilmiştir. Mekkeli müşriklerin ellerinden kaçış ve kurtuluşun daha ziyade İslâm'ın ve Müslümanlar'ın geleceğinin şekillendiği yeni bir başlangıç noktası olarak değerlendirilmiştir. Her şeyden önce Müslümanlar, Medine'ye hicret ile birlikte sığınabilecekleri bir yurda ve açıktan açığa ibadet edebilecekleri bir güven ve huzur ortamına kavuşmuşlardı. Bunun en önemli göstergesi hicretin hemen ardından Medine'de Müslümanlar'ın ibadetlerini yapabilecekleri Mescid-i Nebevî'nin inşa edilmesi idi. Hicret ile birlikte Müslümanlar'ın kendi aralarındaki birlikteliğini ve kardeşliğini sağlayacak adımların yanı sıra siyasî varlıklarını ortaya koyacak birçok karar peş peşe uygulamaya konuldu. Bütün varlıklarını Mekke'de bırakıp gelen muhacirlerin her biri Evs ve Hazrec kabilesinden bir Müslümanla kardeş ilan edildi (Muâhât). Böylece Medine'de oluşan bu yeni toplumda kabile esasına bağlı kardeşlik anlayışı yerini din kardeşliğine bırakmış oldu. Kimsesiz Müslümanlar ile ilim tahsil etmek isteyen sahâbilerin barınması için Suffe inşa edildi. Medine'de yaşayan Benî Kaynukâ, Benî Nadîr ve Benî Kureyza adlı üç büyük Yahudi kabilesiyle yapılan anlaşma ile bu zamana kadar herhangi bir devlet teşkilatlanması görülmeyen Medine'de bir

³⁴ Medine'ye hicretin bir kaçış olmadığını, aksine İslâm'ın yayılması adına bir dönüm noktası olduğunu kabul eden İslâm araştırmacılarının hicret olayı hakkındaki değerlendirmeleri için bk. Adnan Demircan, *Nebevî Direniş Hicret*, İstanbul 2000, s. 147-157; Yiğit-Küçük, *Siyer-i Nebî*, s. 158-159; Apak, *İslâm Tarihi I*, s. 228-231.

şehir devleti teşkilatlanmasının temelleri atılmış oldu. Bu anlaşma ile Müslümanlar'ın, Yahudiler'in ve Müslüman olmamış Araplar'ın aynı şehir içinde barış ve güven ortamında yaşamalarını sağlamanın ötesinde dışarıdan gelebilecek saldırılara karşı şehri savunmada birlikte hareket etmeleri kararlaştırıldı. Şehirde yaşayan bu unsurlar arasında çıkan ihtilaflarda karar verecek son mercii Hz. Peygamber olması karara bağlandı. Hz. Peygamber'in emriyle bundan sonraki siyasî ve askerî faaliyetlerde esas alınmak üzere şehrin sınırları tespit edilirken, Bakî' adı verilen yer mezarlık olarak belirlendi. Ayrıca Müslümanlar'ın iktisadî açıdan güçlenmelerini sağlamak için Medine'de bir pazar yeri kuruldu. Yine Medine'deki Müslümanlar'ın sayımı yaptırılarak, bundan sonra İslâm dinine giren herkesin Medine'ye hicret etmesi emredildi.³⁵

Alman ders kitabında belirtildiği gibi, Mekke'de müşriklerin baskı, zulüm, işkence ve eziyetleri altında yaşayan Müslümanlar, Medine'ye hicret ve sonrasında uygulamaya konulan kararlarla birlikte bir anda önemli bir siyasî ve askerî güce ulaşmış oldular. Böylece Mekke döneminde İslâm'ı tebliğ hususunda karşılaştığı büyük engeller önünden kalkan Hz. Peygamber, civardaki kabilelerle anlaşmalar yapmaya başladı. Müslümanlar'ın Medine'den çıkarılmaları için siyasî ve iktisadî teşebbüslerde bulunan Kureyş kervanlarının yol güzergahlarına askerî birlikler sevk edildi. Çoğuna Hz. Peygamber'in bizzat iştirak ettiği bu müfrezeler, Müslümanlar'ın askerî güce sahip olduklarını göstermeleri kadar bölgede İslâm'ın duyulmasına da yardımcı oldu.³⁶

Hz. Peygamber'in ve kendisine inanan Mekkeli Müslümanlar'ın Mekke'den Medine'ye hicret ettikleri bu yıla "Hicret yılı" isminin verildiği bilgisi doğrudur ve bu isimlendirme Hz. Peygamber dönemine aittir. Ancak hicretin bir tarih başlangıcı ve takvim olarak kullanılmaya başlandığı dönem hakkındaki rivayetler farklılık arz eder. İki gruba ayrılabilir bu rivayetlerden bir kısmına göre hicretin bir tarih başlangıcı olarak kabul edilmesi, hatta bir takvim hazırlanması Hz. Peygamber döneminde gerçekleşmiştir. Sahabeden bazılarının "Resûlullah'ın hicretinden bir ay, iki ay sonra" şeklinde tarihlendirme yaptıklarını gösteren bir rivayetin yanı sıra bizzat Hz. Peygamber'in bu konuda emir verdiğini ortaya koyan rivayetler de mevcuttur. Buna göre Hz. Peygamber, Medine'ye hicretten sonra bir takvim hazırlanmasını emretmiş, bunun üzerine hicretin gerçekleştiği Rebülevvel ayı tarih başlangıcı olarak kabul edilmiştir. Diğer bir rivayete göre ise Hz. Peygamber'in Necran Hıristiyanlarına yazdığı mektuba hicrete göre tarih koyduğunu ve Hz. Ali'ye "hicretin 5. yılında yazıldı" ibaresini yazdırdığı nakledilmektedir. İkinci grupta yer alan rivayetlere göre ise hicretin bir tarih başlangıcı olarak kabul edilmesi ve bugün olduğu gibi Muharrem ayının ilk ay olarak belirlenerek bir takvim olarak kabul edilmesi Hz. Ömer dö-

³⁵ Fayda, "Muhammed", s. 415; Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, s. 133-146; Yiğit-Küçük, *Siyer-i Nebî*, s. 149-165; Apak, *İslâm Tarihi I*, s. 237-249.

³⁶ Fayda, "Muhammed", s. 415-416; Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, s. 151.

neminde hicrî 17 yılında gerçekleşmiştir.³⁷ Araştırmacılardan bir kısmı, ikinci gruptaki rivayetleri daha güvenilir bularak hicretin takvim başlangıcı olarak kabul edilmesinin Hz. Ömer zamanında gerçekleştiğini benimserler.³⁸ Diğer bir kısmı ise hicrî takvimin ortaya çıkmasının Hz. Peygamber zamanından itibaren bir süreç içerisinde geliştiğini ve Hz. Ömer zamanında son şeklinin verilerek resmîyet kazandığını kabul etmektedirler.³⁹

İkinci paragrafın son kısmında cihada izin verilmesine ve Mekke'nin fethi konularına yer verilmiştir. Öncelikle Muhammed'in Medine'ye hicretten sonra dini kılıç zoruyla yayma emri aldığı kaydedilmektedir. Ardından 630 yılında Mekke'yi fethettiği, halkını başısladığı ancak putları yerle bir ettirdiği bildirilmektedir. Her zaman içerisinde Allah ve O'nun insanlara hediyesi olan kutsal taş bulunduğundan Mekke'nin kutsal merkezi Kâbe'yi yıktırmadığı ve bunun sonucu olarak Mekke'nin hac şehri olarak kaldığı zikredilmektedir.

Medine'ye hicretle birlikte meydana gelen önemli değişimlerden birisi de Müslümanlara düşmanlarına karşı savaşıma izninin verilmesiydi. Mekke döneminde nâzil olan âyetlerde Hz. Peygambere ve kendisine inananlara sürekli sabır tavsiye edilmekteydi. Bu doğrultuda Hz. Peygamber kendisine ve Müslümanlara karşı düşmanlık yapan, işkence ve şiddet uygulayan Kureyşli müşriklere herhangi bir silahlı mukabelede bulunmamıştır. Bu işkencelere maruz kalan Müslümanlar kendisine şikayette bulduklarında, sabretmelerini henüz savaşmak için kendisine izin verilmediğini bildirmekteydi. Müslümanlar'ın savaşmalarına izin veren Hac sûresinin 39 ve 40. âyetlerinin⁴⁰ İbn Hişâm'ın eserinde yer alan bir rivayete göre bi'setin 13. yılında İkinci Akabe biatinden sonra nâzil olduğu bildirilmekteyse de genel kabul hicret sırasında veya bundan kısa bir müddet sonra nâzil olduğu şeklindedir. Silahlı mücadeleye izin veren bu ilk âyetlerde Müslümanlar'ın zulme maruz kalmaları, haksız yere yurtlarından çıkarılmaları ve tevhid inancını terk etmeleri için işkenceye tâbi tutulmaları halinde savaşıma izin verilmekteydi.⁴¹ Bun-

³⁷ Kasım Şulul, "Hicrî Takvimin Ortaya Çıkışı", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IV (2002), s. 158-161. Ayrıca bk. Muhammed Abdülhay el-Kettâni, *et-Terâtibü'l-İdâriyye* (çev. Ahmet Özel), İstanbul 1990, 257-259.

³⁸ Önkal, "Hicret", s. 462.

³⁹ Şulul, "Hicrî Takvimin Ortaya Çıkışı", s. 161, 166.

⁴⁰ "Kendilerine savaş açılan Müslümanlara, zulme uğramaları sebebiyle cihad izni verildi. Şüphesiz ki Allah'ın onlara yardım etmeye gücü yeter. Onlar, haksız yere, sırf, "Rabbimiz Allah'tır" demelerinden dolayı yurtlarından çıkarılmış kimselerdir. Eğer Allah'ın, insanların bir kısmını bir kısmı ile def etmesi olmasaydı, içlerinde Allah'ın adı çok anılan manastırlar, kiliseler, havralar ve mescitler muhakkak yerle bir edilirdi. Şüphesiz ki Allah kendi dinine yardım edene mutlaka yardım eder. Şüphesiz ki Allah, çok kuvvetlidir, mutlak güç sahibidir."

⁴¹ Bekir Topaloğlu, "Cihad" (Günümüzde Cihad), *DİA*, VII (İstanbul 1993), s. 532.

dan sonra nâzil olan Bakara sûresinin 190. âyetiyle⁴² Müslümanlara karşı savaş açanlarla Allah yolunda savaş yapılması kesin hükme bağlandı. Bundan sonraki süreç içerisinde vahyin sona ermesine kadar Müslümanlar'ın hangi durumlarda ve kimlerle savaşacağını, savaş esnasında nasıl davranılacağını ve savaşın nasıl sonlandırılacağını belirleyen âyetler nâzil oldu.⁴³

İlgili âyetler ve hadisler ışığında İslâm'da savaşın meşruiyetini sorgulayan İslâm alimleri, Müslümanlar'ın can ve ülke güvenliğini tehdit eden durumlarda ve Cenâb-ı Hakk'ın bütün insanlığa gönderdiği son din İslâm'ın insanlara ulaşmasını engelleyen güçlerle mücadelede savaşı nihai çare olarak görmüşlerdir. İslâm'da savaşın sebebi konusunda iki farklı temel görüş bulunmakla birlikte çoğunluğun görüşüne göre savaş, inanmayanların Müslümanlara savaş açmaları ve tecavüzkâr davranmaları halinde mübah görülmüştür. Bu görüş sahiplerine göre Müslümanlara karşı savaşmayanlarla savaşmak ve bir kimseyi İslâm dinini benimsemediği için öldürmek caiz değildir. Azınlıkta kalan ikinci grubun görüşüne göre ise onların kâfir olmaları başlı başına bir savaş sebebi sayılmalıdır. Bu görüş sahiplerine göre Müslümanlardan veya anlaşmalı kimselerden başkası kalmayıncaya kadar mümkün oldukça savaşın sürdürülmesi gereklidir. Bu iki görüş sahiplerinin karşılıklı olarak ileriye sürdükleri delilleri bir tarafa bırakacak olursak İslâmiyet'in, zor ve baskı altında gerçekleşecek imanı geçersiz kabul ettiğini söylemek mümkündür. Yine inanmayan kimselerin hayatlarının sonuna kadar her an iman etme ihtimallerini ortadan kaldıran, kin ve nefrete sebebiyet verecek olan savaşı bir tebliğ aracı olarak görmek mümkün değildir. Dolayısıyla azınlıkta kalan ikinci grubun kendi dönemlerinin şartlarına uygun olarak ilgili âyet ve hadislerle aşırı anlam yüklediklerini söylemek mümkündür.⁴⁴

Bununla birlikte meseleye şartlı yaklaşan ve literatürdeki konu ile ilgili geniş tartışmaları görmezlikten gelen batılı araştırmacılar, İslâm'ın savaş anlayışını adaleti temin etmek ve haksızlığı gidermek şeklindeki temel amaç ve anlamından soyutlayarak dünyadaki herkesin İslâmiyet'i kabul etmesini ve İslâm hakimiyetine boyun eğmesini sağlamayı öngören bir kutsal savaş olarak kabul ederler.⁴⁵ Bu anlayışın Alman ders kitabına da yansıdığı ve Medine'ye hicretle birlikte nâzil olan ve savaşa izin veren ilk âyetlerin "Bu sırada Muhammed dini kılıç zoruyla yayma emri aldı." şeklinde takdim edildiği görülmektedir. Halbuki daha önce de zikredildiği gibi bu ilk âyetlerde düşmanın Müslümanlara saldırması ve onları yurtlarından çıkarmala-

⁴² "Size savaş açanlarla Allah yolunda siz de savaşın, ancak aşırı gitmeyin, çünkü Allah aşırı gidenleri sevmez."

⁴³ İlgili âyetler ve yorumları hakkında bilgi için bk. Ahmet Özel, "Cihad", *DİA*, VII (İstanbul 1993), s. 527-531; Ahmet Yaman, "Savaş", *DİA*, XXXVI (İstanbul 2009), s. 189-194.

⁴⁴ İslâm'da savaş sebebiyle ilgili ortaya çıkan iki farklı görüş ve delilleri hakkında geniş bilgi için bk. Ahmet Özel, *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı: Darülslâm-Darülharb*, İstanbul 1991, s. 80; a. mlf., "Cihad", s. 528-530; Ahmet Yaman, *İslâm Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, Ankara 1998, s. 111-127; a. mlf., "Savaş", s. 191-192.

⁴⁵ Özel, "Cihad", s. 528, 530-531; Yaman, "Savaş", s. 190-191.

rı gibi savaş izninin belli şartlara bağlandığı dikkate alındığında bu ifadelendirme de bir bilgi yanlışlığının yapıldığını söylemek mümkündür. Şayet burada ilk âyetlere atıf yapılmadığı İslâm'ın ve Müslümanlar'ın savaş anlayışının genel olarak aktarıldığı ileri sürülecek olursa çoğunluğun görüşüne göre daha sonra nâzil olan âyetlerde de İslâm'da dini kılıç zoruyla yayma anlamına gelebilecek bir savaş anlayışının söz konusu olmadığını belirtmek gerekir. Dolayısıyla söz konusu ders kitabında düşmanla silahlı mücadeleye izin veren bu ilk âyetlerin “dini kılıç zoruyla yayma emri” olarak sunulmasının tamamen şartlı, önyargılı veya en azından tek taraflı bir yaklaşımla sunulduğu sonucuna varmak mümkündür.

Mekkeli müşrikler, Hz. Muhammed ve ona inanan müslümanlar üzerindeki siyasî ve iktisadî baskılarını Medine'ye hicretten sonra da sürdürdüler. Bu durum onlarla Müslümanlar arasında sırasıyla Bedir, Uhud ve Hendek isimleriyle anılan üç savaşın gerçekleşmesine neden oldu. İki taraf arasındaki savaş dönemi hicretin 6. (628) yılında imzalanan Hudeybiye Antlaşmasıyla sona erdi.⁴⁶ Ancak Mekkeli müşrikler on yıl yürürlükte kalması karara bağlanan antlaşma maddelerine iki yıl geçmeden muhalefet ettiler. Antlaşma maddelerine aykırı olmasına rağmen müttefikleri Benî Bekir kabilesinin Müslümanlar'ın müttefiki olan Huzâa kabilesine düzenlemiş olduğu baskına destek verdiler. Ardından Hz. Peygamber'in Hudeybiye Antlaşması'nın bir gereği olarak Benî Bekir ile olan ittifaklarından vazgeçmelerini veya baskın sırasında öldürülen Huzâalıların diyetlerini ödemeleri talebini reddettiler. Bunun üzerine Hz. Peygamber on bin kişilik bir ordu ile Mekke üzerine hareket etti. Bununla birlikte mecbur kalınmadıkça kan dökülmemesini emretti. Hz. Peygamber komutasında Mekke'ye giren İslâm ordusu ciddi bir mukavemetle karşılaşmadı. Sadece bir iki noktada ortaya çıkan direniş sebebiyle yirmi civarında müşrik öldürülmüş, buna karşılık iki veya üç Müslüman da şehit olmuştu. Mekke'ye girmesinin hemen ardından Kâbe'nin içinde ve civarında bulunan putları yıktıran Hz. Muhammed daha sonra Kâbe'yi tavaf etti. Ardından Kâbe kapısının önünde Mekke halkına hitap etti ve onlara İslâm'ın bazı emirlerini bildirdikten sonra hepsini affettiğini ilan etti.⁴⁷ Dolayısıyla Alman ders kitabında Hz. Muhammed'in 630 yılında Mekke'yi fethettiği, halkını bağışladığı ancak putları yerle bir ettirdiği şeklinde verilen bilgilerin İslâm tarihi kaynaklarında verilen bilgilerle birebir örtüştüğünü söylemek mümkündür.

Ancak bunun sonrasında “Her zaman içerisinde Allah ve onun insanlara hediyesi olan kutsal taş bulunduğundan Mekke'nin kutsal merkezi Kâbe'yi yıktırmadığı ve bunun sonucu olarak Mekke'nin hac şehri olarak kaldığı” şeklinde zikredilen bilgilerde bir takım eksik ve yanlış bilgilerin yer aldığını belirtmek gerekir. Her şeyden önce İslâm anlayışına göre Allah Teâlâ

⁴⁶ Hudeybiye Antlaşması hakkında bilgi için bk. Muhammed Hamidullah, “Hudeybiye Antlaşması”, *DİA*, XVIII (İstanbul 1998), s. 297-299.

⁴⁷ Mekke'nin Fethi hakkında geniş bilgi için bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, II, 389-428; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, II, 134-145; Fayda, “Muhammed”, s. 419; Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, s. 205-213; Yiğit-Küçük, *Siyer-i Nebî*, s. 297-305; Apak, *İslâm Tarihi I*, s. 297-304.

zaman ve mekandan münezzehtir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in Kâbe'yi yıktırmamasına birinci gerekçe olarak zikredilen "her zaman içerisinde Allah bulunan Kâbe" şeklinde bir nitelemeyi kabul etmek mümkün değildir. Bununla birlikte Kur'ân-ı Kerîm'de çeşitli isimlerle anılan Kâbe'yi, Allah'ın kendisine izafetle "benim evim" şeklinde nitelediğini,⁴⁸ ancak bunun ders kitabında belirtilen manaya delalet etmediğini belirtmek gerekir. Yine Hz. Peygamber'in Kâbe'yi yıktırmamasına ikinci gerekçe olarak zikredilen Hacerülesved taşı ile ilgili verilen bilgi de doğruyu yansıtmamaktadır. Hacerülesved taşının Hz. İbrahim tarafından Kâbe'nin inşası esnasında tavafin başlangıç noktasını belirlemek amacıyla yerleştirildiği konusunda kaynaklar ittifak halindedirler. Bununla birlikte bu taşın cennetten indirildiğini, Nûh tûfanı sırasında Ebû Kubeys dağında korunduğunu ve Hz. İbrahim'in Kâbe'yi inşası esnasında oradan getirilerek yerine konulduğunu gösteren bazı rivayetlere de rastlamak mümkündür. Ancak bu rivayetler İslâm alimlerinin çoğunluğu tarafından zayıf olarak kabul edilmiştir.⁴⁹ Dolayısıyla Alman ders kitabında çoğunluğun zayıf kabul ettiği bir rivayetin tek doğruymuş gibi sunulmasının objektif bir yaklaşım olmadığını söylemek mümkündür.

İslâm inancına göre Kâbe, Allah'ın emriyle Hz. İbrahim ve oğlu İsmail tarafından yüzünde yapılan ilk mabed (Â-i İmrân sûresi 3/96) ve Müslümanlar'ın kiblesi olması sebebiyle kutsal bir mekandır. Müslümanlar namazlarını buraya yönelerek kırlar ve yine hac ile umre ibadetlerinin rükünlerinden olan tavaf, Kâbe'nin etrafında dönmekle yerine getirilir. Hicretten on altı veya on yedi ay sonra Bakara sûresinin 144. âyetinin nâzil olmasıyla birlikte Kâbe Müslümanlar'ın kiblesi haline gelmiş yani namazlar Kâbe'nin bulunduğu istikamete yönelerek kılınmaya başlanmıştır.⁵⁰ Tabiatıyla Hz. Peygamber'in Mekke'yi fethettikten sonra yaptığı ilk iş Müslümanlar'ın kiblesi olan Kâbe'yi yıkmak yerine onu müşriklerin putlarından temizlemek olmuştur.

İslâm'da hac ibadetinin ne zaman farz kılındığı hakkında farklı rivayetler bulunmakla birlikte bunlar arasında en fazla kabul göreni hicretin 9. yılında farz kılındığını bildiren rivayetlerdir. Böylece Mekke'nin fethiyle birlikte putlardan temizlenen Kâbe, hac ibadetinin farz kılınmasının ardından Müslümanlar'ın hac merkezi haline gelmiş oldu (Â-i İmrân sûresi, 3/97). Daha sonra aynı yıl içerisinde nâzil olan Berâe (Tevbe) sûresinin ilk yirmi sekiz âyetinde bildirilen hükümler doğrultusunda bundan sonra hiç kimsenin müşrik olarak hac yapamayacağı,

⁴⁸ Bakara sûresi, 2/125; Hac sûresi, 22/26. Ayrıca Kur'an-ı Kerim'de Kâbe'ye verilen diğer isimler hakkında bilgi için bk. Sadettin Ünal, "Kâbe", *DİA*, XXIV (İstanbul 2001), s. 14-15.

⁴⁹ Salim Ögüt, "Hacerülesved", *DİA*, XIV (İstanbul 1996), s. 433. Ayrıca karşılaştırmalı olarak bk. Mahmud Es'ad, *İslâm Tarihi*, İstanbul 1983, s. 325-326.

⁵⁰ Ünal, "Kâbe", s. 15; Kamil Yaşaroğlu, "Kâbe (Fıkıh)", *DİA*, XXIV (İstanbul 2001), s. 21; Ahmet Özel, "Kible (İslâm'da Kible)", *DİA*, XXV (Ankara 2002), s. 366-367.

Kâbe'nin çıplak olarak tavaf edilemeyeceği ve daha önceki anlaşmaların iptal edildiği ilan edildi. Böylece Kâbe, sadece Müslümanlara tahsis edilmiş oldu.⁵¹

Hz. Peygamber'in hayatının kronolojik anlatımının yapıldığı bu ilk iki alt başlık altında onun sadece Mekke müşrikleriyle olan mücadelesine yer verildiği dikkatleri çekmektedir. Bununla birlikte Yahudiler ve Hıristiyanlarla olan ilişkilerine dair herhangi bir bilgiye temas edilmediğini belirtmek gerekir. Bu konuya tarihsel olayların anlatımı şeklinde olmasa da bu dinlerin öğretileri bağlamında üçüncü alt başlık altında değinildiği görülmektedir.

Öğreti ve Kutsal Yazılar

"Öğreti ve Kutsal Yazılar" adını taşıyan üçüncü alt başlık altında Hz. Muhammed'in tebliğ etmiş olduğu İslâm dininin temel öğretilerinden bazıları ve yine İslâm dininin iki temel kaynağı olan Kur'ân-ı Kerim ve hadisler hakkında bilgiler verilmektedir.

Bu kısımda öncelikle Muhammed'in, İslâm'ı yani tek tanrı olan Allah'a kendini teslim etmeyi öğrettiği kaydedilmektedir. Ardından onun diğer dinlere bakışı ele alınmakta ve Yahudiler ile Hıristiyanların peygamberlerinin de öğretilerinde Allah'ın emirlerini bildirdiklerini kabul ettiği ifade edilmektedir. Bununla birlikte onun kendisini son peygamber ve İslâm'ı ise en önemli vahiy olarak gördüğü bildirilmektedir.

Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği İslâm, bir ve tek olan Allah'a inanma ve onun emir ve iradesine eksiksiz teslimiyet esasına dayanır. Bu özelliği sebebiyle Hz. Muhammed'in tebliğ etmiş olduğu bu son ilahi din "İslâm" olarak isimlendirilmiştir (el-Mâide 5/3). Bununla birlikte İslâm anlayışına göre Allah'ın varlık ve birliğini tanıyıp O'nun iradesine teslim olma ilkesini esas kabul eden daha önceki peygamberlerin tebliğ ettikleri dinin adı da İslâm'dır. Hz. Adem'e verilen sahifeler, Hz. Musa'ya verilen Tevrat, Hz. İsa'ya verilen İncil ve Hz. Muhammed'e nâzil olan Kur'an öz itibarıyla birbirinden farklı değildir. Bundan dolayıdır ki Hz. Muhammed kendinden önceki peygamberleri tasdik etmiş ve bu peygamberlere imanını Müslüman olmanın şartı kabul etmiştir. Ancak asılları itibarıyla hak din İslâm'ı tebliğ eden Yahudilik ve Hıristiyanlık dinleri zaman içerisinde kutsal kitaplarının maruz kaldığı değişiklikler ve farklı yorumlar sebebiyle tevhid inancından uzaklaştırılmıştır. Zaman içerisinde sokuşturulan aşırı teşbihler Yahudilikte tanrının antropomorfik tasvirine (insana benzetilmesine), Hıristiyanlıktaki aşırı sevgi ise beşer olan İsa'nın ilahlaştırılmasına, dolayısıyla tevhidden teslise düşülmesine yol açmıştır. Allah'ın birliği hususunda ortaya çıkan bu karışıklıklar son ilahi kitap olan Kur'an'da düzeltilmiş ve yanlışlıklar giderilmiştir. Ayrıca Allah katında hak dinin İslâm olduğu bildirilmiş (Âl-i İmrân 3/19-20),

⁵¹ Abdülkerim Özeydin, "Hac (İslâm'da Hac)", *DİA*, XIV (İstanbul 1996), s. 387-389; Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, s. 219-221; Mustafa Fayda, "Hz. Peygamber'in Müşrik Araplara Karşı Siyasetinin Son Safhası", *Ebedî Risalet Sempozyumu*, İzmir ts., I, 121-126.

Ehl-i kitap olan Yahudiler ve Hıristiyanlar Allah'ın dinine yeniden davet edilmiş ve bir olan Allah inancında buluşmaya çağırılmışlardır (Â-i İmrân 3/64).⁵²

Bu anlatılanlar ışığında, Muhammed'in, tek tanrı olan Allah'a inanmayı ve ona kendini teslim etmeyi emreden İslâm'ı öğrettiği şeklinde Alman ders kitabında verilen bilgi tamamıyla doğrudur. Ancak onun Yahudiler ile Hıristiyanların peygamberlerinin de Allah'ın emirlerini bildirdiğini kabul ettiği şeklinde verilen bilginin kısmen doğru olmakla birlikte eksik olduğunu belirtmek gerekir. Yukarıda da belirtildiği gibi İslâm anlayışına göre Hz. Muhammed, Hz. Musa ve Hz. İsa dahil Allah Teâlâ tarafından kendinden önce gönderilen bütün peygamberleri ve onların bildirdiklerini tasdik etmiştir. Ancak o, Yahudilik ve Hıristiyanlık başta olmak üzere zaman içerisinde meydana gelen değişiklikler ve farklı yorumlar sebebiyle ilahi vahiyde meydana gelen sapma ve tahrifatı düzeltmek için gönderilmiş son peygamberdir. Söz konusu ders kitabında onun kendinden önce gönderilen peygamberleri tasdik ettiği dile getirilirken, olayın ikinci kısmından yani kendinden önceki peygamberlerin bildirdikleri ilahi vahiyde meydana gelen sapmaları ve tahrifatı düzeltmek üzere gönderilmiş olduğuna dair herhangi bir bilgiye yer verilmemektedir. Belki burada daha da önem arz eden husus konunun bütününe bakıldığında ortaya çıkmaktadır. Daha önce de işaret edildiği gibi Hz. Muhammed'in hayatının kronolojik anlatımının yapıldığı birinci ve ikinci alt başlıklarda onun tamamıyla Mekke'li müşriklerle olan mücadelesine yer verilmekte Yahudi ve Hıristiyanlarla olan mücadelesine veya daha geniş anlamıyla ilişkilerine hiç temas edilmemektedir. Bu kısımda ise herhangi bir açıklamaya yer verilmeksizin onun bu dinlerin peygamberlerini tasdik ettiği bildirilmektedir. Bu iki açıklamaya birlikte bakıldığında öğrencinin zihninde Hz. Muhammed'in kendi zamanında var olan haliyle ve tabiatıyla günümüzde de var olan şekliyle Yahudilik ve Hıristiyanlık dinlerini kabul ettiği gibi bir anlayışın ortaya çıkmasına zemin hazırlandığı izlenimi uyanmaktadır. "Onun kendisini son peygamber, İslâm'ı ise en önemli vahiy olarak gördüğü" şeklinde zikredilen bundan sonraki cümle de bu anlayışı pekiştirir mahiyettedir. Aslında onun söylediklerinde Yahudilik ve Hıristiyanlık dininden farklı bir husus bulunmamakla birlikte Hz. Muhammed bencil bir anlayış içerisinde kendisini ve tebliğ ettiği İslâm dinini öne çıkarmakta ve kendisini son peygamber, tebliğ ettiği İslâm dinini ise en önemli vahiy olarak sunduğu şeklinde bir anlayışın ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Halbuki bu cümlenin "onun kendisini son peygamber, İslâm'ı ise kendinden öncekilerde meydana gelen sapmaları ve tahrifatı düzeltmek üzere gönderilen son vahiy olarak gördüğü" şeklinde bir ifadeye yer verilmesi daha doğru ve objektif bir yaklaşım olacaktır.

Bu başlık altında ele alınan ikinci konu İslâm dininin temel kaynakları olan Kur'an-ı Kerim ve Hadis-i Şerifler hakkındadır. Öncelikle Kur'an hakkında bilgi verilmekte ve Muhammed'in hayatı boyunca Allah'tan 114 vahiy aldığı bildirilmektedir. Bu vahiylerin yazıya geçirildiği

⁵² Daha geniş bilgi ve referanslar için bk., Ömer Faruk Harman, "İslâm (Vahiy Geleneği İçinde İslâm)", *DİA*, XXIII (İstanbul 2001), s. 2-5; a. mlf., "Kur'an (Kur'an ve Kitâb-ı Mukaddes)", *DİA*, XXVI (Ankara 2002), s. 412.

ve ölümünden yaklaşık yirmi yıl sonra Kur'an'da toplandığı kaydedilmektedir. "Sık sık okunması gereken kitap" anlamına gelen Kur'an'ın, İslâm'ın kutsal kitabı olduğu ve dindar Müslüman (kendisini Allah'a teslim eden kişi) için Kur'an'ın kelimesi kelimesine bağlayıcı olduğu vurgulanmaktadır.

Öncelikle belirtmek gerekir ki, Hz. Muhammed'in hayatı boyunca Allah'tan 114 vahiy aldığı şeklinde verilen bilgi yanlıştır. Ancak bu yanlışlık muhtemelen bir sehiv eseri olmalıdır. Doğrusu Hz. Muhammed'e nâzil olan Kur'an-ı Kerîm 114 sûreden oluşmaktadır. Bununla birlikte bu durum Hz. Peygamber'in 114 vahiy aldığı anlamına gelmez. Çünkü bu sûrelerin her biri bir defada nâzil olmamıştır. Hz. Peygamber'e peyderpey nâzil olan bu âyetler bir taraftan sahabe tarafından ezberlenirken bir taraftan da vahiy katipleri tarafından o dönemde mevcut olan malzemeler üzerinde yazıya geçirilmekteydi. Ayrıca her yıl Ramazan ayında Hz. Peygamber ile Cebrâil'in o ana kadar inen âyetleri birbirlerine karşılıklı olarak okumaları neticesinde nâzil olan âyetlerin sûrelerdeki yerleri belirlenirdi. Vahyin ne zaman sona ereceği bilinmediğinden Kur'an-ı Kerîm, Hz. Peygamber'in sağlığında bir kitap haline getirilmemişti. Bununla birlikte onun vefat ettiği yılın Ramazan ayında Cebrâil ile karşılıklı olarak ikişer defa okumalarından Kur'an-ı Kerîm'in tertibi yani hangi âyetin hangi sûrede ve hangi sûrenin Kur'an-ı Kerîm'de hangi sırada yer alacağı belirlenmişti. Yine pek çok sahabe de Kur'an-ı Kerîm'i bu tertip üzere ezberlemişti. Ancak özellikle Yemâme Savaşı olmak üzere Hz. Peygamber'in vefatından sonra gerçekleşen savaşlar esnasında bu hafız sahâbilerden bir kısmının şehit olması Kur'an-ı Kerîm'in bir kitap haline getirilmesi fikrinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Hz. Ömer tarafından dile getirilen bu fikir, dönemin halifesi Hz. Ebû Bekir (11-13/632-634) tarafından uygulamaya konulmuş ve Zeyd b. Sâbit başkanlığında oluşturulan bir komisyon tarafından Hz. Muhammed'in vefatının üzerinden henüz iki yıl geçmeden iki kapak arasında bir kitap haline getirilmiştir. Daha sonraki süreç içerisinde Hz. Osman'ın (23-35/644-656) halifeliği döneminde yine Zeyd b. Sâbit başkanlığında toplanan komisyon tarafından bu nüsha esas alınmak suretiyle yedi nüsha daha meydana getirildi. Çoğaltılan bu nüshalardan biri Medine'de bırakılırken geride kalanları Mekke, Kûfe, Basra, Şam, Yemen ve Bahreyn olmak üzere birer kâri ile birlikte diğer vilayetlere gönderildi.⁵³

Yukarıda verilen bilgiler ışığında Alman ders kitabında belirtilen, vahiylerin Hz. Muhammed'in sağlığında yazıya geçirildiği bilgisi doğrudur. Ancak onun vefatından yirmi yıl sonra kitap haline getirildiği bilgisini doğru kabul etmek mümkün değildir. Burada iki ihtimal akla gelmektedir. Bunlardan birincisi söz konusu metinde "2" yazılacakken yazım hatası sebebiyle "20" yazılmış olmasıdır. Birinci ihtimal devre dışı bırakılarak "20" rakamının doğru yazıldığı varsayımından hareket edilmesi durumunda, ikinci ihtimal olarak ders kitabı müelliflerinin verdikleri bu tarihlendirmede Kur'an-Kerim'in Hz. Osman döneminde yedi nüsha olarak çoğaltılması hadisesini esas aldıklarını düşünmek mümkündür. Ancak bu durumda yukarıda da belirtildiği gibi

⁵³ Abdülhamit Birışık, "Kur'an (Tarihi)", *DİA*, XXVI (Ankara 2002), s. 385-386.

Kur'an-ı Kerim'in Hz. Ebu Bekir zamanında kitap haline getirildiği dikkate alındığında bu bilgiyi doğru kabul etmek mümkün olmayacaktır.

Kur'an-ı Kerim hakkında verilen bilgilere ilave olarak zikredilen "sık sık okunması gereken kitap"⁵⁴ anlamına gelen Kur'an'ın, İslâm'ın kutsal kitabı olduğu bilgisi doğrudur. Bunun devamında yer alan cümlede dindar Müslüman (kendisini Allah'a teslim eden kişi) için Kur'an'ın kelimesi kelimesine bağlayıcı olduğu şeklinde verilen bilgi doğru gözükmeyle birlikte izaha muhtaçtır. Öncelikle belirtmek gerekir ki, Kur'an'ın kelimesi kelimesine bağlayıcı olmasını sadece dindar Müslümanla sınırlandırmak doğru değildir. İslâm anlayışına göre dindar olsun veya olmasın her bir Müslüman Kur'an-ı Kerim'in her bir kelimesinin Allah'ın vahyi olduğunu kabul etmek ve ona inanmak zorundadır. Ancak Kur'an-ı Kerim'de yer alan ifadeleri lafız manasıyla veya yorumlayarak kabul etme noktasında durum farklılık arz eder.⁵⁵ Dolayısıyla burada dindar Müslüman için Kur'an'ın kelimesi kelimesine bağlayıcı olduğu sözüyle daha önce açıkladığımız gibi Selefiyye ekolüne bağlı Müslümanlar'ın Kur'an'ın her bir ifadesini lafız manasıyla kabul ettikleri kastedilmekte ise bu cümleyi doğru kabul etmekte bir mahzur görünmemektedir.

Bundan sonraki kısımda İslâm'ın ikinci temel kaynağı olduğu belirtilen hadisler hakkında bilgiler verilmektedir. Öncelikle hadislerin yani Peygamber'in konuştuklarını ve yaptıklarını anlatan metinlerin de Kur'an gibi bağlayıcı olduğu bildirilmektedir. Ardından hadislerin de Peygamber'in ölümünden sonra toplandığı ve tanrının istediği şekilde davranmaları için insanlara örnek olarak aktarıldığı kaydedilmektedir. Son cümle olarak Kur'an ve hadislerin, günümüzde İslâm ülkelerindeki insanların yaşayış biçimlerini belirleyen İslâm kurallarının çekirdeğini oluşturduğu belirtilmektedir.

İslâm literatüründe hadis kelimesi, Hz. Peygamber'in sözlerini, fiillerini ve tasviyelerini (takrir) anlatmak için kullanılan bir terimdir. Bunların yanı sıra hadis alimleri Hz. Peygamber'in yaratılışıyla ilgili özelliklerini (şemâil) ve ahlâkî vasıflarını da hadisin kapsamı içerisinde mütalaa etmişlerdir. Hadislerin Müslümanlar için bağlayıcılığı, Kur'an'da pek çok âyette dile getirilmiştir. Otuzdan fazla âyette Hz. Peygamber'e itaat emredilirken, Haşr sûresinin 7. âyetinde "Resûlün size verdiğini alın, yasakladığından da sakının" buyurularak bu konuda kesin bir talimat verilmiştir. Ahzâb sûresinin 36. âyetinde Allah ile Peygamber'in verdiği hükümlere Müslümanlar'ın aykırı davranma serbestliğinin bulunmadığı zikredilirken, yine aynı sûrenin 21. âyetinde Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı umanlarla Allah'ı çok zikredenler için Resûlullah'ın güzel bir örnek olduğu belirtilmiştir. İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğuna göre hadislerin lafızları Hz. Peygam-

⁵⁴ Kur'an kelimesinin hemzeli olduğunu kabul edenler arasındaki üç görüşten birisi, "okumak" (kıraat, tilâvet) manasına gelen "kara'e" fiilinden isim olduğu şeklindedir ve nitekim Kur'an-ı Kerim sık okunması tavsiye edilen bir kitaptır. Kur'an kelimesinin türediği kök hakkında geniş bilgi için bk. Abdülhamit Birışık, "Kur'an (Tarifi ve İsimleri)", *DİA*, XXVI (Ankara 2002), s. 383.

⁵⁵ Kur'an-ı Kerim'in açıklanması ve yorumlanması hakkında geniş bilgi için bk. Mehmet Paçacı, "Kur'an (Açıklanması ve Yorumlanması)", *DİA*, XXVI (Ankara 2002), s. 398-401.

bere, mana ve mefhumu Allah'a aittir. Bu sebeple Kur'an vahy-i metlûv (okunan vahiy), sünnet veya hadisler ise vahy-i gayr-i metlûv (okunmayan vahiy) kabul edilmiştir. Bununla birlikte hadisler anlamla birlikte lafzın da Allah'a ait olmaması, hem lafzı hem manasıyla muciz bulunmaması, bizzat Hz. Peygamber'in emriyle tamamının yazıya geçirilmemesi ve ibadet maksadıyla ezberlenip okunmaması bakımından Kur'an'dan ayrılmıştır.⁵⁶ Dolayısıyla Peygamber'in yaptıklarını ve konuştuklarını anlatan hadislerin de Kur'an gibi bağlayıcı olduğu şeklinde Alman ders kitabında aktarılan bilgiyi doğru kabul etmekle birlikte hadis kelimesinin Hz. Peygamber'in söylediklerinden ve yaptıklarından başka tasvirlerini de içerdiğini belirtmek gerekir.

Allah'ın ilâhi vahyine muhatap olan Hz. Peygamber'in kendi sözleriyle Kur'an âyetlerinin birbirine karıştırılması endişesi ile başlangıçta hadislerin yazıya geçirilmesine müsaade etmediği, kendi sözlerinin şifahî olarak rivayet edilmesini istediği bilinmektedir. Ancak zaman içerisinde bu endişesinin azalmasıyla birlikte izin isteyen bazı sahâbîlerin hadislerini yazmalarına müsaade etmesinden hareketle Hz. Peygamber'in hayatının sonuna kadar bu kesin tavrını sürdürmediğini söylemek mümkündür. Bu izni alan sahâbîlerin ezberledikleri hadisleri bir taraftan yazıya geçirmeye başlamalarıyla birlikte az sayıda da olsa "Sahife" adı verilen eserler ortaya çıkmaya başladı. Bununla birlikte muhtemelen Hz. Peygamber'in yapmadığı bir işi yapmaktan kaçınmak ve hadislerin kitap haline getirilmesi durumunda onların Allah'ın kitabına denk tutulmasından veya Kur'an'dan çok hadislerle meşgul olunacağı endişesinden başta Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer olmak üzere ilk halifeler döneminde resmî yoldan hadislerin tedvini cihetine gidilmemiştir. Ancak zaman içerisinde fetihlerin çoğalması, hadisleri bilen sahâbîlerin vefat etmeleri veya Medine'den farklı bölgelere gitmeleri ve Müslümanlar arasındaki siyasî ihtilafların artması bazı sahâbîlerde hadislerin yazıya geçirilme fikrinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu düşünce doğrultusunda hicrî birinci asırda tâbiînden olan talebelerine hadis yazdıran sahâbîlerin sayısının elliye bulduğu kaydedilmektedir. Bilindiği kadarıyla İslâm tarihinde hadislerin tedvîn edilmesini resmî olarak başlatan ilk halife, Emevî halifesi Ömer b. Abdülazîz olmuştur. Halife kendisine ulaştırılan hadisleri Müslümanlar'ın öğrenmeleri ve istifade etmeleri için çoğaltarak çeşitli bölgelere göndermiştir. Bu tedvin sürecini, hadislerin sistemli bir kitap halinde sunulmasını sağlayan tasnif türü eserlerin ortaya çıkması takip etmiştir.⁵⁷ Dolayısıyla hadislerin Peygamber'in ölümünden sonra toplandığı ve tanrının istediği şekilde davranmaları için insanlara örnek olarak aktarıldığı şeklinde Alman ders kitabında dile getirilen bilgiyi doğru kabul etmek gerekir.

⁵⁶ M. Yaşar Kandemir, "Hadis", *DİA*, XV (İstanbul 1997), s. 27-30. Ayrıca bk. Talat Koçyiğit, *Hadîs Tarihi*, Ankara 1988, s. 9-15.

⁵⁷ Kandemir, "Hadis", s. 30-33. Ayrıca bk. Koçyiğit, *Hadîs Tarihi*, s. 26-68, 199-207; Subhi es-Sâlih, *Hadîs İlimleri ve Hadîs İstılahları* (trc. M. Yaşar Kandemir), Ankara 1988, s. 10-38; M. Mustafa el-A'zamî, *İlk Devir Hadîs Edebiyatı* (trc. Hulusi Yavuz), İstanbul 1993, s. 34-58.

Görsel Malzemeler ve Yan Bilgiler

Hız. Peygamber döneminin ele alındığı üç sayfa içerisinde “Q” kısaltması ile yedi yan bilgiye yer verilmiştir. Bu yan bilgilerden dört tanesi resimli görsel malzeme ile birlikte sunulmuştur. “Muhammed’in Ön Hazırlıkları” alt başlığını taşıyan ilk konunun işlendiği birinci sayfada iki görsel malzeme ve bunların altında iki yan bilgi yer almaktadır. Bunlardan birincisinde XII. yüzyılda Kuzey Afrika’da yazılmış bir Kur’an sayfasına yer verilmektedir (Q1). Hz. Muhammed’in vahiy almaya başlamasını anlatan metnin yanında böyle bir görsel malzemeye yer verilmesi gayet isabetli görünmektedir. Alt tarafa yazılan açıklayıcı bilgi de dindar Müslümanların Kur’an’ın içeriği (manâsı) gibi metnini (lafzını) de Allah’ın vahyi kabul ettikleri ve bu yüzden Kur’an’ın yazılı hale getirilmesinin ayrı bir sanata dönüştüğü belirtilmektedir.

Daha önceden de geçtiği gibi burada yapılan açıklamadan itikadî konularda Kur’an ve Sünnet’in lafzına bağlı kalan ve te’vili kabul etmeyen Selef ekolünün Halku’l-Kur’an konusundaki görüşüne yer verildiği anlaşılmaktadır. Kelam ekollerinin hepsi Kur’an’ın Allah tarafından insanlara gönderilen ilâhi bir kitap olduğunu kabul etmelerine rağmen manâ ve lafızları açısından farklı değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Cehmiyye ve Mu’tezile âlimleri, Kur’an’ın hem lafzı hem de manâsı itibarıyla mahlûk olduğunu ileri sürerken, bu görüşün tam zıddını savunan Selef âlimleri ise Kur’an’ın manâsı gibi lafızlarının da hatta bu lafızları söylemenin (telaffuz) dahi mahlûk olmadığını savunmuşlardır. Bu iki görüş ortasında bir görüş ortaya koyan Ehl-i sünnet alimleri ise Allah kelâmı olan Kur’an’ın mâna itibarıyla kadim, lafızları ve insanlar tarafından okunuşu bakımından mahlûk olduğunu kabul etmişlerdir.⁵⁸ Bununla birlikte mezhepler arasındaki bu nazarî tartışma, Müslümanlar arasında Kur’an’ın metnine (lafzına) saygı hususunda herhangi bir farklılığa yol açmamış, yazımına ve okunmasına büyük bir özen göstermişlerdir. Ders kitabında da belirtildiği gibi onun yazımına gösterilen hassasiyet ve çaba Müslümanlar arasında hat sanatının gelişimine neden olmuştur. Ancak burada Kur’an’ın yazımının bir sanat halini almasını tek bir ekolün değil tüm Müslümanların ortak bir çabası olarak değerlendirmek daha doğru bir yaklaşım olacaktır.

İkinci görsel malzemede “Ordu Komutanı Muhammed” alt yazısıyla Hz. Muhammed’i yüz kısmıyla birlikte at sırtında resmeden 14. yüzyıla ait bir Pers minyatürüne yer verilmiştir. Bu resimde Hz. Peygamber’in yüzünün resmedilmesi kadar dikkat çeken diğer bir husus onun omuzları üzerinde melek görüntüsü veren kanatlı bir kız resmine yer verilmiş olmasıdır. Resmin altında yapılan açıklamada Muhammed’in yüzünün çok az resmedildiği, çünkü onu resmetmenin İslâm dininde tartışmalı olduğu belirtilmiştir (Q2). Öncelikle henüz Hz. Peygamber’in yapmış olduğu savaşlardan söz edilmemişken onun komutanlığını simgeleyen ve anlatılan konuyla alakası bulunmayan böyle bir minyatüre niçin yer verildiğini anlamak zor görünmektedir. Söz konusu ders kitabında da dolaylı olarak işaret edildiği gibi dindeki özel konuları sebebiyle

⁵⁸ Halku’l-Kur’ân konusunda mezheplerin görüşleri ve ileriye sürdükleri deliller hakkında geniş bilgi ve referanslar için bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Halku’l-Kur’ân”, *DİA*, XV (İstanbul 1997), s. 371-375.

peygamberlerin resimlerinin çizilmesi İslâm alimleri tarafından caiz görülmez.⁵⁹ Yine İslâm anlayışında nûrânî varlıklar olarak kabul edilen meleklerle dişilik izafe edilmesi bizzat âyetlerle reddedilmiştir (es-Sâffât 37/149-150, ez-Zuhruf 43/19).⁶⁰ Dolayısıyla hem Hz. Peygamber'in yüz tasvirine hem de kanatlı bir kız şeklindeki melek suretine yer veren bu minyatürün seçilme gerekçesini anlamak mümkün değildir. Ayrıca Müslümanlar'ın kabullerini yansıtmayan böyle bir resme yer verilmesini karşı tarafa saygı esasını zorlayıcı bir durum olarak değerlendirmek de mümkündür.

Üçüncü görsel malzeme ve bunun altındaki yan bilgi ikinci sayfada yer almaktadır. Burada 879 yılında Kahire'de inşa edilen İbn Tolun camisinin şadırvanını, iç avlularını ve minarelerini gösteren bir resmine yer verilmiştir (Q3). Resmin altında yapılan açıklamada ise bu bölümlerin her camide bulunduğu belirtilerek birer cümle ile fonksiyonları hakkında bilgi verilmiştir. Müslümanlar'ın mabedi olan caminin bölümlerinin ve fonksiyonlarının böylesine görsel bir malzemeyle tanıtılması gayet isabetli olmuştur. Bununla birlikte Mekke'nin fethinin ve Kâbe'nin Müslümanlar'ın hac merkezi haline getirilişinin anlatıldığı bu sayfada, bir sonraki sayfada yer alan Kâbe ile ilgili görsel malzemeye yer verilmesi, cami ile ilgili olan bu görsel malzemenin ise bir sonraki sayfaya bırakılmasının daha isabetli olacağı yönündeki kanaatimizi belirtmemiz gerekir.

Tamamı yan bilgilere ayrılan üçüncü sayfada ilk olarak Kâbe hakkında açıklayıcı bilgilere ve bu bilgilerin yan tarafında ise Kâbe'yi tavaf eden Müslümanları kuş bakışı gösteren bir görsel malzemeye yer verilir (Q4). Yapılan açıklamada, doğru bir şekilde, Muhammed'in zamanında olduğu gibi bugün de binlerce hacı tarafından ziyaret edilen Kâbe'nin Müslümanlar için dünyanın en kutsal mekanı olduğu bildirilir. Yine kurucusu İbrahim'in Yahudilik ve Hıristiyanlıkta olduğu gibi İslâm dininde de tek tanrılı dinin atası kabul edildiği kaydedilir. Nitekim Kur'an'ı Kerim'de Kâbe'nin Hz. İbrahim tarafından inşa edildiğini gösteren âyetler mevcuttur (el-Bakara 2/125-127, el-Hac 22/26). Bununla birlikte Hz. İbrahim'den önce Kâbe'nin mevcut olup olmadığı ve şayet mevcut ise ondan önce kimin tarafından inşa edildiği hususunda kesin bir bilgi mevcut değildir.⁶¹

Kâbe'yi inşa eden Hz. İbrahim, Alman ders kitabında da belirtildiği gibi Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm dininde en büyük ata ve temel referans noktası kabul edilir. Kur'an-ı Kerim'de diğer peygamberlere nispetle hakkında daha fazla bilgi verilen Hz. İbrahim, tevhid akidesinin ve Kâbe'nin kurucusu olarak takdim edilir (el-Bakara 2/125; Âl-i İmrân 3/67,95; en-Nisâ 4/125; el-Hâc 22/78). Hz. Peygamber'e doğru yola yönelerek İbrahim'in dinine uyması emredilirken (Âl-i İmrân 3/95); Allah'ın onu doğru yola, gerçek dine, hakka yönelen ve puta

⁵⁹ Tuncay Başoğlu, "Resim", *DİA*, XXXIV (İstanbul 2007), s. 581.

⁶⁰ İslâm inancında melek anlayışı hakkında bilgi için bk. M. Sait Özervarlı, "Melek (İslâm İnancında Melek)", *DİA*, XXIX (Ankara 2004), s. 40-42.

⁶¹ Geniş bilgi için bk. Ünal, "Kâbe", s. 15-16.

tapanlardan olmayan İbrahim'in dinine ilettiği bildirilir (el-En'âm 6/161). Yine gerçek iman sahiplerine Müslüman ismini çok önceden İbrahim'in verdiği bildirilerek (el-Hâc 22/78), İslâm ümmetine İbrahim'in Hanif dinine uyması (Âl-i İmrân 3/95) ve din bakımından en güzel yolun İbrahim'in dinini benimsemek suretiyle izlenen yol olduğu ifade edilir (en-Nisâ 4/125).⁶²

Kâbe'nin bugünkü son şeklini 683 yılında aldığı bilgisi Abdullah b. Zübeyr zamanında gerçekleştirilen inşasına işaret etmektedir. Abdullah b. Zübeyr'in halifeliğini ilan etmesi üzerine Mekke'yi kuşatan Emevî ordusunun mancınıklarla attığı taşlar ve bu esnada çıkan yangın neticesinde Kâbe tamamen tahrip oldu. Bunun üzerine duvarların kalan kısımları da yıkılarak Hz. İbrahim'in temelleri esas alınmak suretiyle Kâbe yeniden inşa edildi. Bu sırada güneybatı ve kuzeydoğu duvarlarını hatîm ile birleştirerek hicr kısmı binaya dahil edildi. Ayrıca daha önce Kureyşliler tarafından 18 arşına çıkarılan binanın yüksekliği 27 arşına çıkarıldı (64/6849). Bundan sonraki süreç içerisinde farklı zamanlarda Kâbe üzerinde kısmî tamiratlar gerçekleştirilmiş ise de ders kitabında da işaret edildiği gibi tamamen yıkılarak yeniden inşa edilmesi söz konusu olmamıştır.⁶³

Beşinci yan bilgi "Müslümanlar'ın Yahudi ve Hıristiyanlara Karşı Tutumu" başlığını taşımaktadır. Burada herhangi bir yorum yapılmaksızın Mâide sûresinden Yahudi ve Hıristiyanlarla ilgili 65, 68, 69, 72, 75, 83. âyetler olmak üzere altı âyetin meali zikredilmiştir (Q5). Meal-ler, Ludwig Ullmann tarafından tercüme edilen ve Leo W. Winter tarafından gözden geçirilen, 1959 yılında Münih'te basılmış olan *Der Koran* isimli eserden alınmıştır. Öncelikle, burada sadece âyet mealleri zikredilmiş olduğundan başlığın "Müslümanlar'ın" yerine "İslâm'ın Yahudi ve Hıristiyanlara Karşı Tutumu" şeklinde verilmesinin daha isabetli olacağı kanaatimizi belirtmemiz gerekir. İkinci husus olarak Yahudi ve Hıristiyanlar hakkında Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan âyet sayısının altı âyet ile sınırlı olmadığını belirtmek gerekir. Buna rağmen söz konusu ders kitabında bu âyetlerin seçimi konusunda hangi hususun dikkate alındığı yönünde herhangi bir açıklama yapılmış değildir. Ancak seçilen âyetlerin İslâm dininin Yahudilik ve Hıristiyanlık dinlerine karşı genel tutumunu tam olarak ortaya koyan âyetler olmadığını, daha çok genel anlamda bu üç dinin ortak noktalarına ve özellikle de tahrif edilmemiş hallerine vurgu yapan âyetler olduğunu belirtmek gerekir. Son olarak âyet numaraları ile ilgili hususa temas etmek gerekecektir. Söz konusu ders kitabında 65. âyetin 66, 68. âyetin 69 olmak üzere âyetlerin hep bir fazla numaralandırıldığı görülmektedir. Tercümelerin alındığı meal kitabını görme imkanımız olmadığından kesin bir şey söyleyemesek de bu durumun sürenin başında bulunan besmele kısmının birinci âyet olarak kabul edilmesinden kaynaklanmış olması kuvvetle muhtemeldir.

⁶² Hz. İbrahim hakkında geniş bilgi ve referanslar için bk. Ömer Faruk Harman, "İbrahim", *DİA*, XXI (İstanbul 2000), s. 266-272; İsmail Yiğit, *Peygamberler Tarihi*, İstanbul 2004, s. 200-270.

⁶³ Kâbe'nin inşası ve zaman içerisindeki onarımlar hakkında geniş bilgi ve referanslar için bk. Ünal, "Kâbe", s. 15-17.

İslâm'ın Yahudi ve Hıristiyanlara karşı tutumu konusu üzerinde daha önce durulduğundan burada yeniden ele almaya gerek yoktur. Ancak burada ders kitabında zikredilen âyetlerin temas etmiş olduğu hususların altını çizmekle yetinilecektir. Ders kitabında zikredilen âyetlerin ilkinde eğer Ehl-i kitap mensupları iman etseler ve Allah'a karşı gelmekten sakınsalardı, onların kötülüklerinin örtüleceği ve naim cennetlerine konulacakları bildirilmektedir (Maide, 65). Aynı sûrenin 68. âyetinde ise Ehl-i kitabın, Tevrat, İncil ve Kur'an'ı uygulamadıkça hiçbir şey üzere olmadıkları bildirilmekte ve ders kitabında zikredilmeyen aynı âyetin devamında Hz. Muhammed'e hitaben Rabbinden kendisine indirilen Kur'an'ın onlardan çoğunun taşkınlığını ve küfrünü artıracakları haber verilmekte ve bu kâfirler toplumu için üzülmemesi bildirilmektedir. Bir sonraki âyette ise inananlar (Müslümanlar) ile Yahudiler, Sâbiîler ve Hıristiyanlar'dan Allah'a ve ahiret gününe inananlar ve sâlih ameller işleyenler için hiçbir korkunun bulunmadığı ve onların mahzun da olmayacakları müjdelenmiştir (Maide 69). Bu âyetin Alman ders kitabında verilen mealinde sayılan gruplar arasında Müslümanlar ve Sâbiîler zikredilmemiştir. Daha sonra "Allah, Meryem oğlu Mesih'tir" diyenlerin kâfir olduğunu bildiren aynı sûrenin 72. âyetinin baş tarafının mealine yer verilmektedir. Bundan sonra aynı konuya temas eden, Meryem oğlu Mesih'in sadece bir peygamber olduğunu ve ondan önce de nice peygamberlerin gelip geçtiğini bildiren 75. âyetin ilk kısmının mealı zikredilmiştir. Son olarak iman edenlere düşmanlık etmede en şiddetli olanların Yahudiler ve Allah'a ortak koşanların olduğunu ve yine iman edenlere en yakın olanın Hıristiyan olduklarını söyleyenlerin olduğunu, çünkü onların içinde büyüklük taslamayan keşişlerin ve rahiplerin bulunduğunu zikreden 82. âyete yer verildiği görülmektedir.

"İslâm'a İnanmanın Gereklere" başlığını taşıyan altıncı yan bilgide İslâm'ın beş temel şartı zikredilmiştir (Q6). Bu kısımda herhangi bir yorum yapılmaksızın Kelime-i şehâdet, namaz, oruç, hac, zekat olmak üzere İslâm'ın beş şart üzerine kurulu olduğunu bildiren İbn Ömer'in rivayet ettiği hadis, Buhârî'nin *Sahih* adlı eserinin Almanca tercümesinden aynen nakledilmiştir.

Yedinci yan bilgi "Kadın Hakları ve Yükümlülükleri" başlığını taşımaktadır. Bununla birlikte bu başlık altında sadece Peygamber hanımlarının ve müslüman kadınların örtünmelerini emreden Ahzâb sûresinin 53, 55 ve 59. âyetlerinin belli kısımlarının mealleri zikredilmiştir (Q7). Her şeyden önce verilen bilginin seçilen başlığı karşılamadığı ve bunun ilmi anlamda büyük bir eksiklik olduğu gayet açıktır. Diğer taraftan söz konusu ders kitabının âyetlerle de ortaya koyduğu gibi İslâm'ın Müslüman kadınların örtünmesini emrettiği bilgisi doğrudur. Ancak İslâm'da kadın haklarının ve yükümlülüklerinin sadece kadınların örtünmesine hasredilmesi bu konuda taraflı bir yaklaşım sergilendiğini akla getirmektedir. Aynı şekilde İslâm'ın kadın hakları ve yükümlülükleri konusunda daha pek çok emri mevcut iken bunun sadece örtünmeye indirgenmesi öğrencinin eksik ve şartlı bilgilenebilmesine yol açacağı da muhakkaktır.

Hz. Peygamber dönemini anlatan konunun sonunda üç soruya yer verilmiştir. Bunlardan birincisinde Hz. Muhammed'in hayatının bir tabela halinde hazırlanması ve Hz. İsa'nın hayatıyla karşılaştırılarak benzer ve farklı noktaların tespit edilmesi istenmektedir. İkinci soruda Q5'te verilen yan bilgiye atıfta Hz. Muhammed'in İslâm ile Yahudi ve Hıristiyanlık dinleri arasında-

daki ilişkiyi nasıl gördüğünün tespit edilmesi istenmektedir. Üçüncü soruda ise sınıf arkadaşlarından Müslüman olanlara Q6 ve Q7'de zikredilen görevlerin onlar için ne anlam ifade ettiğinin sorulması istenmektedir. Ayrıca bu sorular arasına Q2'de zikredilen görev de dahil edilmektedir.

Ünitenin sonunda öğrencinin ele alınan konuyu daha iyi kavramasını ve konu üzerinde daha fazla araştırma yapmasını sağlayıcı sorulara yer verilmesinin gayet isabetli olduğunu söylemek gerekir. Bununla birlikte ikinci ve üçüncü sorularda eleştiri yöneltilebilecek bazı hususlar dikkat çekmektedir. Konu anlatımı sırasında Hz. Muhammed'in Yahudi ve Hıristiyanlarla ilişkilerine hiç temas edilmemiş ve yine yukarıda da belirtildiği gibi atıf yapılan Q5'te İslâm'ın söz konusu dinler hakkındaki genel tutumunu ortaya koyacak âyetlere yeterince yer verilmemiştir. Dolayısıyla bu hususlar dikkate alınmaksızın ikinci soruda Hz. Muhammed'in İslâm ile bu dinler arasındaki ilişkiyi nasıl gördüğünün sorulmasını isabetli bulmak pek mümkün görünmemektedir. Belki bu soruda Q5'te zikredilmeyen konu ile ilgili diğer âyetlerin araştırılması ve ondan sonra böyle bir soruya cevap verilmesinin istenmesi daha makul ve objektif olurdu. Aynı şekilde üçüncü soruda da verilen bilgi ile istenen arasında tam bir uyum olduğunu söylemek zor görünmektedir. Soruda referans olarak gösterilen Q6'da İslâm'ın beş şartı verildiğinden bunların Müslüman öğrenciler için ne anlam ifade ettiğinin sorulması gayet mantıklıdır. Ancak Q7'de "Kadın Hakları ve Yükümlülükleri" gibi genel bir başlık altında sadece örtünme ile ilgili âyetler zikredildiğinden, burada yöneltilen soruda da Müslüman öğrencilerden doğrudan örtünme ile ilgili görüşlerinin sorulması daha isabetli olacaktır. Belki bundan daha fazla dikkat çeken aynı soru içerisinde "Ordu Komutanı Olarak Muhammed" başlığı verilen Q2'ye atıf yapılmasıdır. Bu kısımda daha önce de eleştirdiğimiz gibi Hz. Peygamber'in yüzünü gösteren ve omzu üzerinde kanatlı bir kız şeklinde melek resmi bulunan Müslümanlar'ın onaylamadığı bir minyatüre yer verilmekte ve Müslümanlara yüklenen herhangi bir görevden bahsedilmemektedir. Şayet burada verilen başlıktan hareketle Müslümanlar'ın cihad hakkındaki görüşleri sorulmakta ise bunun açık bir şekilde zikredilmesi kanaatimizce daha uygun olacaktır.

Sonuç

Geschichte und Geschehen 3 isimli tarih ders kitabı, Müslüman olmayan müellifler tarafından Almanya'daki Hıristiyan lise öğrencileri için hazırlanmıştır. Ortaçağda Avrupa'yı etkileyen dinler arasında görülen İslâm dininin anlatımına Hz. Muhammed döneminden başlanmıştır. Bu kısma İslâm literatüründeki "Resûlüllah" tabirine karşılık gelen "Muhammed, Allah'ın Peygamberi" şeklinde bir başlık verilmek suretiyle oldukça objektif ve tarafsız davranılmıştır. Bununla birlikte yazının bütünü dikkate alındığında bazen tek taraflı yorumlarla, bazen de sınırlı bilgi vermek suretiyle başlıkta ortaya konan bu tavrın doğrudan veya dolaylı olarak yer yer terk edildiğini söylemek gerekmektedir. Hz. Muhammed'in insanları İslâm'a daveti, bir devlet kuruluşundan bahseder gibi "İslâm dinini kurdu." şeklinde ifade edilmiştir. Onun tek tanrı fikrine sahip olması, Hıristiyanlar'ın ve Yahudiler'in yaşadığı yerlere yaptığı gezilerin bir sonucu olarak izah edilmiştir. Mekke halkının İslâm'ı kabul etmemek için başlangıçta gösterdiği direnç tamamıyla ticarî menfaatlerini kaybetme endişelerinden ibaret görülmüştür. Mekke müşriklerle olan mücadelesinde hayatta kalmasının tek açıklaması amcası Ebû Tâlib'in himayesiyle izah edilmiştir. Medine'ye hicreti bir kaçış olarak nitelenmiş ve Medineliler tarafından kabul edilmesi tamamen şansının bir yardımı olarak sunulmuştur. Bu kısımda başlıktaki yaklaşımın tamamen aksine "cesur vaiz" olarak nitelenen Hz. Muhammed, âdeta Medine'deki karışıklıklardan istifade eden bir fırsatçı olarak gösterilmiştir. Medine'ye hicretten sonra verilen cihad izni, hiçbir yoruma müsaade etmeyecek şekilde "dini kılıç zoruyla yayma emri" olarak ifade edilmiştir.

Hz. Muhammed'in kendinden önce gönderilen peygamberleri tasdik ettiği bildirilirken, kendinden önceki peygamberlerin bildirdikleri ilahi vahiyde meydana gelen sapmaları ve tahrifatı düzeltmek için gönderilmiş olduğuna dair hiçbir bilgiye yer verilmemiştir. Ardından Müslümanlar'ın Yahudi ve Hıristiyanlara karşı tutumuna dair ayetler zikredilirken, bu üç dinin ortak noktalarına vurgu yapan ayetlere yer verilmek suretiyle "onun kendisini son peygamber ve İslâm'ı en önemli vahiy olarak görmesi" dışında bir farkın olmadığı ortaya konmaya çalışılmıştır. Aynı şekilde tamamen indirgemeci bir yaklaşımla, İslâm'da kadınların hak ve yükümlülüklerinden bahsederken sadece Peygamber hanımlarının ve Müslüman kadınların örtünmelerini emreden ayetlere yer verilmekte, ancak kadınların diğer hak ve sorumluluklarından hiç bahsedilmemektedir. Böylece öğrencinin zihninde Hz. Muhammed ve onun tebliğ ettiği İslâm dini hakkında eksik bilgilenme sebebiyle birtakım kuşkuların oluşmasına zemin hazırlanmıştır.

Söz konusu yazıda az da olsa bir takım bilgi yanlışlarına düşüldüğü de görülmektedir. Kâbe'den "her zaman içerisinde Allah bulunan Kâbe", diye bahsedilirken; süre sayısı ile karıştırılarak Hz. Peygamber'in hayatı boyunca 114 vahiy aldığı belirtilmiştir. Belki de sehven Kur'an-ı Kerim'in Hz. Muhammed'in vefatından yirmi yıl sonra kitap haline getirildiği bildirilmiştir. Yine Kur'an'ın kelimesi kelimesine bağlayıcı olması, sadece dindar Müslümanlara hasredilmiştir.

Açık bir dille ötekini kutsalına saygıyı zedeleyecek bir ifadeye rastlanmamakla birlikte kanatlı bir kız şeklindeki melek suretiyle Hz. Peygamber'in yüz tasvirini içeren bir minyatüre yer verilmesi, İslâm dinindeki melek inancına tamamen aykırı olan ve saygı esasını zorlayan bir tavrı olmuştur.

Mohammed, der Prophet Allahs

Das Christentum war nicht die einzige Religion, die im Mittelalter Einfluss auf Europa ausübte. Auf der arabischen Halbinsel begründete Mohammed als Prophet den Islam. Wer war dieser Mann und wie kam es zu seiner Verehrung?

Die Anfänge Mohammeds

Mohammed (570–632 n. Chr.) war ein Araber aus Mekka. Mekka war eine wichtige Handelsstadt, da sich hier mehrere große Karawanenwege kreuzten. Genauso wichtig war Mekka als Pilgerstadt, denn es gab hier Standbilder fast aller Götter der Araberstämme und jedes Jahr besuchten viele Pilger aus ganz Arabien die Stadt. Das alles brachte der Stadt und ihren Bewohnern Geld und Ansehen. Bewohnt wurde Mekka vom Araberstamm der Quraisch („Haie“). Er bestand – wie alle Stämme – aus mehreren Sippen, das waren Großfamilien, die sich nach einem gemeinsamen Vorfahren nannten. An der Spitze stand der Sippenälteste, der die Mitglieder der Sippe leitete und schützte. Mohammed gehörte zur Sippe der Haschim. Da seine Sippe zwar angesehen, aber nicht reich war und er schon früh seine Eltern verloren hatte, musste Mohammed seinen Lebensunterhalt als Karawanenführer selbst verdienen. Das hörte auf, als er die Witwe Chadidscha, eine reiche Händlerin, heiratete. Mit etwa 40 Jahren zog er sich immer häufiger in die Einsamkeit der Wüste bei Mekka zurück. Er dachte über all das nach, was er auf seinen Reisen von Juden und Christen über den einen Gott gehört hatte. Eines Tages, so berichtete er später, sei ihm dabei der Erzengel Gabriel erschienen und habe ihm befohlen, die Menschen von der Vielgötterei abzubringen und zum Glauben an den einen Gott (arab. „Allah“) zu bekehren. So begann er in Mekka zu predigen. Doch nur wenige Stadtbewohner ließen sich bekehren. Sie fürchteten um ihre Geschäfte, wenn Mekka nicht mehr die Stadt der vielen Götter wäre. Nur dem Schutz durch seinen Onkel Abu Talib, dem Sippenältesten, verdankte Mohammed, dass man ihn nicht tötete.




Q1 Koranseite in arabischer Schönschrift

Nordafrika, 12. Jahrhundert. Fromme Muslime glauben, neben dem Inhalt des heiligen Buches sei auch die Schrift eine göttliche Offenbarung. Darum wurde die Schriftgestaltung des Koran zu einer eigenen Kunst.



Q2 Mohammed als Heerführer

Nur auf wenigen Darstellungen ist Mohammeds Gesicht zu erkennen, denn seine bildliche Darstellung ist im Islam sehr umstritten, persische Miniatur, 14. Jahrhundert.

 A: Erläutere, warum die Auswanderung („Hedschra“) Mohammeds nach Medina als herausragendes Ereignis für den Erfolg des Islam angesehen wird.

622

1492

Herrscher von Medina

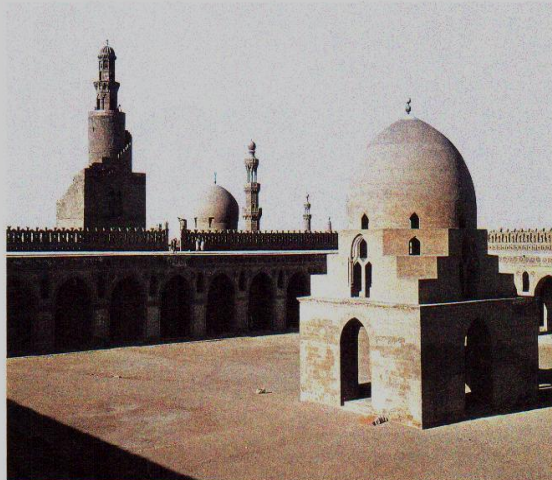
Als Abu Talib starb, war Mohammed in Mekka nicht mehr sicher. Da kam ihm das Glück zu Hilfe. Pilger aus der ca. 350 km entfernten Stadt Medina waren auf den mutigen Prediger aufmerksam geworden. Er schien ihnen der Richtige zu sein, um in Medina, wo mehrere Araber- und Judenstämme zusammenlebten und Konflikte an der Tagesordnung waren, eine Friedensordnung zu schaffen. Mohammed ergriff die Gelegenheit. Ein Vertrag wurde ausgehandelt: Die Araber aus Medina nahmen Mohammeds Lehre an und machten ihn zu ihrem Oberhaupt. Im Jahre 622 floh er mit seinen Anhängern nach Medina; dieses Jahr der „Hedschra“ (Flucht) gilt seitdem als das Jahr 1 der islamischen Zeitrechnung. Mit einem Schlag war er ein mächtiger Mann. Jetzt, so wird überliefert, erhielt Mohammed von Allah den Befehl, seine Lehre auch mit Waffengewalt zu verbreiten. Im Jahr 630 eroberte er seine Geburtsstadt Mekka. Die Bewohner verschonte er, doch die Götterbilder ließ er zerstören. Nur die Kaaba (arab., d. h. Würfel), das zentrale Heiligtum Mekkas, ließ er bestehen. Denn in ihr waren immer schon Allah und sein Geschenk an die Menschen, ein heiliger schwarzer Stein, verehrt worden. So blieb Mekka Pilgerstadt.

Lehre und heilige Schriften

Mohammed lehrte den Islam, d. h. die „Hingabe“ an den einen Gott Allah. Dabei erkannte er ausdrücklich an, dass Allah seinen Willen schon in den Lehren der Propheten, an die Juden und Christen glaubten, mitgeteilt hatte. Allerdings betrachtete er den Islam als die wichtigste Offenbarung Allahs und sich selbst als den letzten Propheten. Mohammed soll Zeit seines Lebens 114 Eingebungen Allahs gehabt haben. Sie wurden aufgeschrieben und ca. 20 Jahre nach seinem Tod im Koran („das oft zu lesende Buch“) gesammelt. Der Koran ist das heilige Buch des Islam. Für die frommen Muslime (Islam/Muslim „derjenige, der sich [Allah] hingibt“) gilt er Wort für Wort. Genauso verbindlich sind die Hadithe, d. h. die „Berichte“ über die Taten und Aussprüche Mohammeds. Sie wurden ebenfalls bald nach seinem Tod gesammelt und liefern den Muslimen vorbildliche Beispiele gottgefälligen Handelns. Heute bilden Koran und Hadithe das Kernstück des islamischen Gesetzes, das die Lebensführung der Menschen in den islamischen Ländern – wenn auch unterschiedlich stark – prägt.

Q3 Die Moschee Ibn Tullun in Kairo (erbaut 879)

mit typischen Bestandteilen aller Moscheen: Innenhof mit Brunnen für die religiöse Waschung; Höfe für Gebet, Versammlungen und die Beherbergung von Reisenden; Minarett, von dem fünfmal am Tag der Gebetsruf ertönt.



Q4 Die Kaaba in Mekka

Heute wie zu Mohammeds Zeiten umkreist von Tausenden von Pilgern. Für die Muslime ist die Kaaba das älteste Heiligtum der Welt. Als ihr Gründer gilt nämlich schon Ibrahim (Abraham), der im Islam genauso wie bei den Juden und Christen als Urvater des Glaubens an den einen Gott verehrt wird. Ihre jetzige Gestalt bekam die Kaaba im Jahr 683. Mekkapilger beschreiben den Besuch der Kaaba als beeindruckendes Erlebnis. Kannst du dir vorstellen, warum?



Q5 Verhältnis der Muslime zu Juden und Christen

Aus dem Koran:

Wenn die Schriftbesitzer (Juden und Christen) nur glauben und Allah fürchten wollten, werden ihnen die Sünden vergeben und sie kommen ins Paradies. (...) Ihr Schriftbesitzer, euch fehlt die Wahrheit, bis ihr die Thora (die heilige Schrift der Juden) und das Evangelium (die heilige Schrift der Christen) beachtet, und was euch sonst von eurem Herrn offenbart worden ist. (...) Wahrlich über die Juden und Christen, die an Allah glauben und tun, was recht ist, werden weder Furcht noch Trauer kommen. (...) Wahrlich, das sind Ungläubige, die sagen: Allah sei Christus, der Sohn der Maria. (...) Christus, der Sohn Marias, ist nur ein Prophet, so wie es auch vor ihm Propheten gegeben hat. (...) Du wirst finden, dass unter allen Menschen die Juden und die Heiden den Muslimen am meisten feind sind; du wirst ferner finden, dass den Muslimen noch die am besten gesinnt sind, die sagen: Wir sind Christen. Das kommt daher, weil diese Priester und Mönche haben und weil sie nicht hochmütig sind.

Der Koran. Das heilige Buch des Islam (Sure V, 66, 69, 70, 73, 76, 83), nach der Übertragung von Ludwig Ullmann, neu bearb. u. erl. von Leo W. Winter, München 1959, S. 99f. Bearb. d. Verf.

Q6 Pflichten für die Gläubigen des Islam

Aus der Hadithsammlung des islamischen Gelehrten Sahih al-Buchari (810-870):

Ibn Umar (ein enger Vertrauter Mohammeds) berichtet, der Prophet habe gesagt: Der Islam basiert auf fünf grundlegenden Pflichten: dem Glaubensbekenntnis „Es gibt keinen Gott außer Allah, und Mohammed ist der Prophet Allahs“, den täglichen Gebeten, der gesetzlichen Almosenabgabe, der Wallfahrt nach Mekka, dem Fasten im Monat Ramadan.

Dieter Ferchl (Hrsg.), Sahih al-Buchari, Nachrichten von Taten und Aussprüchen des Propheten Mohammed, Stuttgart 1991, S. 33.

Q7 Rechte und Pflichten für die Frauen

Aus dem Koran:

Wenn ihr die Frauen des Propheten um etwas zu bitten habt, tut es, wenn sie verschleiert sind. (...) Doch sündigen die Frauen des Propheten nicht, wenn sie ohne Schleier mit ihren Vätern, Söhnen, Brüdern oder mit den Söhnen ihrer Brüder oder Schwestern oder mit ihren Frauen oder mit ihren Sklaven sprechen. (...) Sage, Prophet, deinen Frauen und Töchtern und den Frauen der Gläubigen, dass sie ihr Obergewand über ihr Haupt ziehen sollen, wenn sie ausgehen.

Der Koran. Das heilige Buch des Islam (Sure XXXIII 54, 56, 60), nach der Übertragung von Ludwig Ullmann, neu bearb. u. erl. von Leo W. Winter, München 1959, S. 344. Bearb. d. Verf.

1. Schreibe einen tabellarischen Lebenslauf von Mohammed und markiere wichtige Stationen in seinem Leben (VT). Vergleiche die Lebensläufe von Christus und Mohammed. Wo kannst du Ähnlichkeiten, wo Unterschiede erkennen?

2. Bestimme, wie Mohammed das Verhältnis zwischen Islam einerseits sowie Juden- und Christentum andererseits sah (VT, Q5).

3. Befrage deine muslimischen Mitschülerinnen und Mitschüler, welche Bedeutung die in Q6 und Q7 genannten Pflichten für sie haben (s. auch Q2).

Kaynaklar

- el-A'zamî, M. Mustafa, *İlk Devir Hadis Edebiyatı* (trc. Hulusi Yavuz), İstanbul 1993.
- Apak, Âdem, *Anahatlarıyla İslâm Tarihi I (Hz. Muhammed (s.a.v.) Dönemi)*, İstanbul 2009.
- Avcı, Casim, "Kureyş (Benî Kureyş)", *DİA*, XXVI (Ankara 2002), s. 442-444.
- Başoğlu, Tuncay, "Resim", *DİA*, XXXIV (İstanbul 2007), s. 579-582.
- Berki, Ali Himmet-Keskioğlu, Osman, *Hâtemü'l-Enbiyâ Hz. Muhammed ve Hayatı*, Ankara 1991.
- Birışık, Abdülhamit, "Kur'an (Tarihi ve İsimleri)", *DİA*, XXVI (Ankara 2002), s. 383-384.
- _____, Abdülhamit, "Kur'an (Tarihi)", *DİA*, XXVI (Ankara 2002), s. 384-386.
- Bozkurt, Nebi-Küçükaşçı, Mustafa Sabri, "Mekke", *DİA*, XXVIII (Ankara 2003), s. 555-563.
- Çelikkol, Yaşar, *İslam Öncesi Mekke*, Ankara 2003.
- Çubukçu, Asri, "Buâs", *DİA*, VI (İstanbul 1992), s. 340.
- Demircan, Adnan, *Nebevî Direniş Hicret*, İstanbul 2000.
- Es'Ad, Mahmud, *İslâm Tarihi*, İstanbul 1983, s. 325-326.
- Fayda, Mustafa, "Bahîrâ", *DİA*, IV (İstanbul 1991), s. 486-487.
- _____, Mustafa, "Hz. Peygamber'in Müşrik Araplara Karşı Siyasetinin Son Safhası", *Ebedî Risalet Sempozyumu*, İzmir ts., I, 121-126.
- _____, Mustafa, "Muhammed (Hayatı)", *DİA*, XXX (İstanbul 2005), s. 408-423.
- Fırlalı, Ethem Ruhi, "Ebû Tâlib", *DİA*, X (İstanbul 1994), s. 237-238.
- Hamidullah, Muhammed, "Hudeybiye Antlaşması", *DİA*, XVIII (İstanbul 1998), s. 297-299.
- _____, Muhammed, "Hz. Peygamber'in İslâm Öncesi Seyahatleri" (trc. Abdullah Aydın-İli), *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, sy. 4 (1980), s. 327-342.
- _____, Muhammed, *İslâm Peygamberi* (trc. Salih Tuğ), I-II, İstanbul 1990.
- Harman, Ömer Faruk, "İbrahim", *DİA*, XXI (İstanbul 2000), s. 266-272.
- _____, Ömer Faruk, "İslâm (Vahiy Geleneği İçinde İslâm)", *DİA*, XXIII (İstanbul 2001), s. 2-5.
- _____, Ömer Faruk, "Kur'an (Kur'an ve Kitâb-ı Mukaddes)", *DİA*, XXVI (Ankara 2002), s. 412-414.
- İbn Hişâm, Abdümelik (ö. 218/833), *es-Sîretü'n-nebeviyye* (nşr. Mustafa es-Sekkâ ve dğr.), I-IV, Kahire 1375/1955.
- İbn İshâk, Muhammed (ö. 151/768), *Sîretü İbn İshâk* (tah. Muhammed Hamidullah), Konya 1981.

- İbn Sa'd, Muhammed (ö. 230/845), *et-Tabakâtü'l-Kübrâ* (nşr. İhsan Abbas), I-IX, Beyrut 1388/1968.
- Kandemir, M. Yaşar, "Hadis", *DİA*, XV (İstanbul 1997), s. 27-64.
- el-Kettânî, Muhammed Abdülhay, *et-Terâfibu'l-İdâriyye* (çev. Ahmet Özel), İstanbul 1990.
- Koçyiğit, Talat, *Hadîs Tarihi*, Ankara 1988.
- Konrapa, Zekai, *Peygamberimiz-İslâm Dîni ve Aşere-i Mübeşşere*, İstanbul, ts.
- Okur, Yasemin ve dğr., *Ortaöğretim Tarih 9. Sınıf*, İstanbul 2010.
- Öğüt, Salim, "Hacerülesved", *DİA*, XIV (İstanbul 1996), s. 433-435.
- Önkal, Ahmet, "Akabe Biatları", *DİA*, II (İstanbul 1989), s. 211.
- _____, Ahmet, "Hicret", *DİA*, XVII (İstanbul 1998), s. 458-462.
- Özaydın, Abdülkerim, "Hac (İslâm'da Hac)", *DİA*, XIV (İstanbul 1996), s. 386-389.
- Özbay, Ekrem ve dğr., *İmam-Hatip Liseleri İslam Tarihi Ders Kitabı*, Ankara 2010.
- Özel, Ahmet, "Cihad", *DİA*, VII (İstanbul 1993), s. 527-531.
- _____, Ahmet, "Kible (İslâm'da Kible)", *DİA*, XXV (Ankara 2002), s. 365-369.
- _____, Ahmet, "Mevlid", *DİA*, XXIX (Ankara 2004), s. 475-479.
- _____, Ahmet, *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı: Darülslâm-Darülharb*, İstanbul 1991.
- Özervanlı, M. Sait, "Melek (İslâm İnancında Melek)", *DİA*, XXIX (Ankara 2004), s. 40-42.
- _____, M. Sait, "Selefiyye", *DİA*, XXXVI (İstanbul 2009), s. 399-402.
- Paçacı, Mehmet, "Kur'an (Açıklanması ve Yorumlanması)", *DİA*, XXVI (Ankara 2002), s. 398-401.
- es-Sâlih, Subhi, *Hadîs İlimleri ve Hadîs İstılahları* (trc. M. Yaşar Kandemir), Ankara 1988.
- Sarıçam, İbrahim, "Hâşim b. Abdümenâf", *DİA*, XVI (İstanbul 1997), s. 405-406.
- _____, İbrahim, *Enevî-Hâşimî İlişkileri*, Ankara 1997.
- _____, İbrahim, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Ankara 2004.
- Sarıçam, İbrahim-ÖZ, Mustafa, "Hâşim (Benî Hâşim)", *DİA*, XV (İstanbul 1997), s. 403-405.
- Sezikli, H. Ahmet, "Abdülmuttalib", *DİA*, I (İstanbul 1988), s. 272-273.
- Şulul, Kasım, "Hicrî Takvimin Ortaya Çıkışı", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IV (2002), s. 158-161.
- _____, Kasım, *İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi*, İstanbul 2003
- et-Taberî, Muhammed b. Cerîr (ö. 310/923), *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), I-XI, Kahire 1960-1970
- Topaloğlu, Bekir, "Cihad" (Günümüzde Cihad), *DİA*, VII (İstanbul 1993), s. 531-534.

- Ünal, Sadettin, "Kâbe", *DİA*, XXIV (İstanbul 2001), s. 14-21.
- Yaman, Ahmet, "Savaş", *DİA*, XXXVI (İstanbul 2009), s. 189-194.
- _____, Ahmet, *İslâm Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, Ankara 1998.
- Yaşaroğlu, Kamil, "Kâbe (Fıkıh)", *DİA*, XXIV (İstanbul 2001), s. 21-22.
- Yavuz, Salih Sabri, "Mi'rac", *DİA*, XXX (İstanbul 2005), s. 132-135.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Halku'l-Kur'ân", *DİA*, XV (İstanbul 1997), s. 371-375.
- Yıldız, Hakkı Dursun, "Arap", *DİA*, III (İstanbul 1991), s. 272-276.
- Yiğit, İsmail-Küçük, Raşit, *Hazreti Muhammed (s.a.v.) Siyer-i Nebî*, İstanbul 2011.
- Yiğit, İsmail, *Peygamberler Tarihi*, İstanbul 2004

The Period of Prophet Muhammad in German Textbook of History

Citation / ©-Yılmaz, S.- Tuna, O. (2015). The Period of Prophet Muhammad in German Textbook of History, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 15 (1), 107-147.

Abstract- *In this article, the information about the period of Prophet Muhammed in the history textbook entitled *Geschichte und Geschehen 3*, taught in Gymnasium of Niedersachsen of Germany are dealt with. The period of Prophet Muhammed, in three pages of that book, was named as "Muhammed, the Prophet of Allah". In this study, relevant data and its content will be analysed and evaluated. It is also established whether this data coincides with the information in Islamic resources or not, moreover interpretations and wording in that book will be evaluated from the points of objectivity and respecting the other's sacred values.*

Keywords- *German textbook of history, Prophet Muhammed, Mecca, Madinah, Islam*

İbn Ebi'l-İzz el-Hanefi ve Muhammed b. Ali es-Senûsî Örneğinde Kuzey Afrika'da İctihad Hareketleri*

Yrd. Doç. Dr. Ahmet İNANIR**

Atf / ©- İnanır, A. (2015). İbn Ebi'l-İzz el-Hanefi ve Muhammed b. Ali es-Senûsî Örneğinde Kuzey Afrika'da İctihad Hareketleri, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (1), 149-175.

Öz- Bu çalışma, birbirinden farklı asırlarda Kuzey Afrika'da yaşayan iki fakihin icthad anlayışlarını karşılaştırmak suretiyle icthad tartışmalarına katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Araştırmamıza konu olan fakihlerden biri İbn Ebi'l-İzz el-Hanefî, diğeri ise Muhammed b. Ali es-Senûsî'dir. Her iki fakih yaşadıkları dönemin hâkim hukuk anlayışına muhalefet ederek taklid ve taassub yerine ittibâ' ve icthâda yönelmiştir. Ancak bu fakihlerin döneminin siyasi, hukuki ve sosyal şartlarını dikkate almadan sadece ilmî sâiklerle icthad teşebbüsünde buldukları görülmektedir. Fakat dönemin din ve devlet adamlarının ise onların bu teşebbüslerini mevcut hukuk sistemini işlevsiz kılacak, hukuki birliği ortadan kaldıracak, ümmette ayrılığı daha da artıracak tehlikeli bir yöneliş olarak değerlendirmişlerdir. Neticede icthadı bir zorunluluk olarak dayatacak şartlar henüz olgunlaşmadığından her iki âlimin gayretleri tarihi sürecin yönünü değiştirmede yeterli olmamıştır. Fakat onlar, XIX. asrın sonlarında ve XX. asrın başlarında İslam dünyasında pek yoğun bir şekilde yapılan ıslah ve tecdid tartışmalarının öncüsü olmuşlardır.

Anahtar sözcükler- İbn Ebi'l-İzz el-Hanefî, Muhammed b. Ali es-Senûsî, icthad, ittibâ', taklit

§§§

Giriş

Hukuk sistemleri, toplumun değer yargılarının ve ihtiyaçlarının bir tezahürüdür. Hukuk normlarının nasıl yorumlanıp uygulanacağı ve hukuk dili karşısında onun muhatabı olan insanların durumunun ne olacağı şeklindeki sorunlar, genel hukuk usulü ve felsefesi-

Makalenin geliş tarihi: 07.11.2014; Yayına kabul tarihi: 22.06.2015

* Bu araştırma, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri (BAP) birimi tarafından desteklenmiştir.

** Gaziosmanpaşa Ü. İlahiyat Fak., İslam Hukuku Anabilim Dalı, ahmet.inanir52@gop.edu.tr

nin konuları arasındadır. Sadece İslâm hukukunda değil, bütün hukuk sistemlerinde istinbat esastır.¹ Ancak İslam hukuku vahiy menşe'eli bir hukuk sistemi olduğundan, hukuki hükümler; Kitap, Sünnet ve icma gibi delillerden çıkarılır. Bu yönüyle İslâm, diğer bütün hukuk sistemlerinden farklılık arz eder.

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatından itibaren sahabe, tabiîn, etbâu't-tâbiîn ve müctehid imamlar dönemini kapsayan ilk üç asırda Müslüman fakihler, Kitap, Sünnet ve icmayı esas alarak hukuk sitemlerini icthad yoluyla inşa etmeye çalışmışlardır. İlk dönemlerde küçük bir şehir devleti görünümünde olan İslam devleti, yapılan yeni fetihlerle birlikte çok kısa bir zamanda doğuda Çin, batıda İspanya ve Atlas Okyanusu, kuzeyde Rusya ve güneyde Hind Okyanusuna kadar genişlemiştir. Bu genişlemeye bağlı olarak artan hukuki sorunlar müctehidler tarafından sınırlı naslardan hareketle çözülmeye çalışılmıştır.

İctihad, bir meselede şer'î hükmü bulabilmek için müctehidin bütün gücünü sarf ederek şer'î delillerden amelî hükümler çıkarma işlemidir.² Dolayısıyla her müctehid; delil, anlayış seviyesi, yetiştiği ilmi muhit, siyasi, iktisadi ve sosyal çevre gibi farklılıklar sebebiyle bir mesele hakkında birbirinden farklı icthadlar yapabilmektedir. Bu durumun geniş devlet sınırları içinde hukuki birlik, emniyet ve istikrar açısından çeşitli mahzurlar doğurduğu anlaşılmaktadır. Dönemin devlet adamları, bu mahzuru gidermek amacıyla çeşitli arayışlara girmiş, bu bağlamda bazı müctehid imamları ve talebelerini resmi vazifelere atamak suretiyle bazı mezheplerin yaygınlaşmasını, gelişmesini ve zamanla da resmi hukuk kodu olarak benimsenmesini sağlama çalışmasıdır. Örneğin Abbasi Halifesi Ebu Cafer Mansur'un (754-775) İmam-ı Malik'in Muvatta'sını resmi hukuk kodu olarak benimseme teşebbüsü ve Ebu Yusuf'un kâdi'l-kuzât olarak tayini böyle bir ihtiyaçtan kaynaklanmaktadır.³ İlk dönemlerde sivil bir çaba olarak ortaya çıkan icthad faaliyeti; siyasi, hukuki, iktisadi ve sosyal ihtiyaçlar sebebiyle zamanla ekseriyeti devlet görevlisi olan fakihlerin temsil ettiği bir hukuk faaliyetine dönüşmüş, İslâm devletlerinin merkezileşmesine bağlı olarak bir anlamda devlet kontrolüne girmiştir. Ebu Hanife'nin baş kadı (*kâdi'l-kudât*) tayin edilmek istenmesi ve onun bu resmi görevi kabul etmemesi gibi müctehid imamların ve sonraki fakihlerin siyasî iktidarla yaşadıkları sorunlar, yönetimin bu alanı kontrol etme çabasına dair çarpıcı ipuçları sunmaktadır. İmam Mâlik'in derslerinde, baskı altında meydana gelen boşamanın

¹ Ferhat Koca, "İstinbat", *DİA*, TDV Yay., İstanbul, 2001, c. 23, s. 369.

² Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* (nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1414/1994, c. IV, s. 402-403; Faruk Beşer, *Herkes İçin Kolay Usulü Fıkıh*, Nün Yay., İstanbul, 2014, s. 86.

³ İbn Ebi'l-İz el-Hanefî, *el-İttibâ'*, (Thk. Eden: Muhammed Ataulah Hanif-Ebu Suheyb Abdullah b. Asım el-Karyûtî), Mektebetü's-Selefiyye Yay., 2. Baskı, Lahor, 1985, s. 35; Muhammed Ali es-Senûsî, *Şifâu's-sadr bi-arâi'l-mesâil-i-aşr min düreni'l-fıkhi'l-Mâlikî*, (Thk. Eden: Muhammed Ebû Usâme el-Cezâirî), Dâru'l-İmam Mâlik, Cezâir, 2001/1402, s. 67; Hayrettin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul, Nesil Yay., 1989, s. 251; Fahrettin Atar, *İslâm Adliye Teşkilatı*, Diyanet Yay., Ankara, 1991, s. 490; Ahmet Özel, "Mâlik b. Enes", *DİA*, TDV Yay., Ankara 2003, c. 27, s. 508.

geçersiz olduğuna dair hadisi rivayet etmekle Ebû Ca'fer el-Mansûr'a yapılan biatin da geçersiz olduğunu ima ettiği iddiasıyla geçirdiği soruşturma daha sonra bazı Abbasi yöneticilerinin taraf olduğu Kur'ân'ın mahlûk olup olmaması tartışmaları da bu bağlamda değerlendirilebilir.⁴ Hiç şüphesiz hukuk, siyasi ve iktisadi gücün paylaşımını belirleyen en temel unsurlardan biridir. Dolayısıyla devlet adamlarının hukuk sahasını kendi başına bırakmaması anlaşılır bir durumdur.

İslam hukuk tarihi incelendiğinde yönetimlerin hukuk alanında yaptığı tercihlerin mezheplerin her hangi bir bölgede yaygınlaşmasında etkili olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim araştırma konumuz olan Kuzey Afrika fıkıh havzasında da zaman zaman bazı mezheplerin ön plana çıkması ya da geri planda kalmasında siyasi tercihlerin etkili olduğu söylenebilir. Nitekim İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) Hanefî ve Mâlikî mezhebinin yayılmasıyla ilgili yaptığı değerlendirmeler siyaset hukuk ilişkisini yansıtmaları bakımından önemlidir. Ona göre Kuzey Afrika'da Sahnûn b. Saîd et-Tenûhî'nin (ö. 240/854) baş kadı olması ve Mâlikî mezhebine mensup kadılar tayin etmesi, toplumda Mâlikî mezhebinin yaygınlık kazanmasında etkili olmuştur.⁵ Örneğin daha önceki dönemlerde Mâlikîler Mısır'da hâkim mezhepken, Eyyûbîler döneminde idarenin de desteğiyle Şâfiîlerin burada tekrar hâkim mezhep haline gelmesi siyasi etkiyi göstermektedir. Memlûk devletinin kuruluş yıllarında ise Şâfiîler, kadılık otoritesi açısından Malikîlerle çekişme halindedir. Memlûklu Sultanı el-Melikü'z-Zahir Baybars (ö. 676/1277) diğer üç büyük mezhep mensuplarının işlerini görmek için bunların yanına birer kâdılkudât tayin etmiştir. Bu dönemde Şâfiî kâdılkudâtı diğerlerine göre daha geniş yetkiye sahiptir. Kadıaskerler de Şâfiî, Hanefî ve Malikî mezheplerinden tayin edilmiş olup, bunlar daima sultanın maiyetinde bulunmak suretiyle, ismi geçen mezheplere mensup askeri sınıfın şer'î ve hukukî işlerini tedvir ederlerdi.⁶

⁴ Taşköprîzade, *Mevzûâtü'l-Ülûm*, (nşr. Ahmed Cevdet), İkdâm Matbaası, İstanbul, 1313, c. I, s. 666-667; Yûsuf Şevkî Yavuz, "*Halku'l-Kur'ân*", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 2007, c. XV, s. 372; Karaman, a.g.e., s. 251; Özel, a.y.

⁵ Bu İbn Hazm'ın talebesi el-Humeydî'nin (ö. 488/1095) rivâyetine göre İbn Hazm, Hanefî ve Mâlikî mezhebinin siyasi otorite (devlet) aracılığıyla yayıldığını iddia etmektedir. Ona göre Hanefî mezhebi, Ebû Yusuf'un baş kadı (*kâdı'l-kudât*) olmasından sonra, devletin egemen olduğu tüm bölgelerde Hanefî ekolüne mensup kadıların tayin edilmesiyle birlikte yayılmıştır. Mâlikî mezhebinin yayıldığı Endülüs'te ise, Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî'nin (ö. 234/848) emir Abdurrahman b. el-Hakem nezdinde saygın bir konumunun olması onun, kadı tayininde sözünün geçmesine imkân tanımıştır. Kadılık görevini kabul etmemesi de onun devlet ve halk nazarındaki saygınlığını artırmıştır. Benzer şekilde Yahyâ b. Yahyâ da Mâlikî mezhebine mensup olan kadıların tayin edilmesi için dönemin halifesine önerilerde bulunmuştur. (Bkz. Muharrem Kılıç, "İbn Hazm ve Zâhirîlik", *İbn Hazm: Uluslararası Katılımlı İbn Hazm Sempozyumu, 27-28 Ekim 2007, Bursa, -Bildiri ve Müzakere Metinleri-*, Ensar Yay., İstanbul, 2010, s. 350-351; el-Humeydî, Ebû Abdullah Muhammed b. Fütûh b. Abdullah *Cezvetü'l-Muktebis fî Târîhi Ulemâ'î'l-Endelüs*, Thk. Eden: İbrahim el-Ebyarî, Dârü'l-Kütübî'l-Mısıriyye, Kahire, 1989, c. II, s. 611).

⁶ M. C. Şehabeddin Tekindağ, *Berkuk Devrinde Memlûk Sultanlığı*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul, 1961, s. 148; İsmail Yiğit, "Memlûkler", *DİA*, TDV Yay., Ankara, 2004, c.

İbn Ebi'l-İzz el-Hanefî (ö. 792/1390) her mezhepten kadı tayininin mezhep taasubunu artırmasından şikâyet etmektedir.⁷ Memlûkların iktidara gelmesiyle birlikte bu dönemde Hanefilerin güçlenerek Şâfilere rakip hale geldiği, Malikilerin üçüncü sıraya düştüğü anlaşılmaktadır.⁸ Zira Bâbertî'nin (ö. 786/1384) Türk hâkimiyeti döneminde Memluk devletinde, Ebu Hanife ve Hanefî mezhebinin taklid edilmesi gerektiği konusunda dönemin Memlûk hükümdarı el-Melikü'l-Eşref Şa'bân (ö. 778/1376)'a uyarı amaçlı yazdığı "en-Nüketü'z-zarife fi tercihi'l-mezhebi Ebî Hanife"⁹ adlı risalesi siyaset-hukuk ilişkisini yansıtmaları bakımından dikkat çekicidir.¹⁰ Bu sebeple İslam hukukunda icthad ve taklid meselelerinin doğru bir şekilde analiz edilmesinde siyasi unsur ihmal edilmemelidir.

Muhammed b. Ali es-Senûsî'nin (ö. 1276/1859) icthad kapısının kapanmasıyla ilgili sebepleri incelerken yaptığı şu tespit siyaset-hukuk ilişkisini daha iyi anlamaya yardımcı olacak mahiyettedir. Ona göre âlimleri icthad etmekten alıkoyan şey, ancak dört mezhepten birisine mensub fukahaya resmi görevler verilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu mezhepler dışında icthad eden âlimler bu tür vazifelerden mahrum kalmakta ve kadılık görevi alamamaktadır. İnsanlar da bu gibi kimseleri, bid'at ehline mensub kabul ederek fetvalarına itibar etmemektedirler. Ona göre icthad teşebbüsünde bulunan fakihlerin çoğalmasa ancak böyle bir engelin bulunmadığı durumlarda mümkün olacaktır.¹¹ Son asırlarda İslam dünyasında icthad hareketlerinin mahiyeti incelendiğinde İslam devletlerinin yıkılmaya yüz tuttuğu ve İslam hukukunun yerine başka hukuk sistemlerinin ikame edilme-ye başladığı bir döneme rastlaması tesadüf değildir.

Tarihi süreç içinde fıkıh ekollerinin oluşumuyla beraber gerek usûl, gerek ise fûru sahada ilk asırlardan itibaren bir süreç içinde temel eserlerin ortaya çıktığı görülmektedir. Bazı istisnalar olmakla beraber genellikle fikhî delillerin de yer aldığı bu eserler, sonraki dönemlerde ekseriyetle yerini delil zikretmeden mezhepte tercih edilen görüşlerin yer aldığı, âdeti bir kanun kitabı niteliğinde sayılabilecek tercih edilen görüşleri içeren

XXIX, s. 94; Ramazan Şeşen, "Eyyübîler", *DİA*, TDV Yay., İstanbul, 1995, c. XII, s. 26; Eyyüp Said Kaya, "Mâlikî Mezhebi", *DİA*, TDV Yay., Ankara, 2003, c. XXVII, s. 521; H. Yunus Apaydın, "Karâfî, Şehabeddin", *DİA*, TDV Yay., İstanbul, 2001, c. XXIV, s. 396-397; Ahmet İnanır, "İbn Ebi'l-İzz'in "İttibâ" Adlı Risalesi Bağlamında Ebu Hanife ve Hanefî Mezhebi Örneğinde Taklide Dair Görüşleri", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: I, Sayı: 2, Yıl: 2013/II, s. 228.

⁷ İbn Ebi'l-İz, *a.g.e.*, s. 61, 92; İnanır, *a.g.m.*, s. 229.

⁸ Tekindağ, *a.g.e.*, s. 147; W. Heffening, "Şâfî, Muhammed b. İdris", *İslâm Ansiklopedisi*, MEB, İstanbul, 1979, c. XI, s. 271; Kazım Yaşar Koprıman, "Baybars I", *DİA*, TDV Yay., İstanbul, 1992, c. V s. 222.

⁹ Muhammed b. Mahmud b. Ahmed Ekmelüddin el-Bâbertî, "en-Nüketü'z-zarife fi tercihi-i mezheb-i Ebî Hanife", Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1384, vr. 204b-

¹⁰ Bâbertî, *a.g.e.*, vr. 211b.

¹¹ Muhammed b. Ali es-Senûsî, *İkâzü'l-vesnân fi'l-ameli bi'l-hadisî ve'l-Kur'ân*, Dâr-u Libya, Bingazi, 1967, s. 69-70; a.m.f., *İctihad ve Taklid Çerçevesinde Nassın Uygulanışı*, (Çev. Abdülhadî Tımrtaş), İnsan Yay., İstanbul, 1995, s. 90-93; Senûsî, *Mesâillü'l-aşr*, s. 59.

muhtasar eserlere bırakmıştır. Bu değişimde mezhep içindeki farklı görüşlerin çeşitli ihtilaf-lara sebep olması ve bunun da hukuki istikrar ve birliği zedelemesinin etkili olduğu söyle-nebilir. Sonraki hukukçular daha önce yazılan bu muhtasar eserlerin açıklanması ve yo-rumlanması amacıyla şerh ve hâşiyeleri temel uğraş alanı görmüşlerdir. Bu dönemlerde karşılaşılan hukukî sorunlar daha önce oluşmuş zengin hukuki miras içinde aynı zamanda bir devlet yetkilisi konumunda olan fakihler tarafından çözülmeye çalışılmıştır. Onların bu faaliyetleri beraberinde nevâzil ve fetâvâ türü eserlerin ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Bu eserler Müslümanların tarih boyunca karşılaştıkları dini-hukuki sorunlar ve bunların çözümlerini ortaya koyan, başta müftü ve hâkimler olmak üzere herkesin kolayca istifade ettiği, dönemin güncel kaynakları olmuştur.¹²

Yukarıda ifade etmeye çalıştığımız hukuki yapı XX. yüzyılın başlarına kadar çok az değişikliğe uğramakla beraber aynen devam etmiştir. Ancak İslam hukuk tarihinde neredeyse her asırda Müslümanların bir mezhep imamını taklit ederek belli kitaplar ve fakihler etrafında dolaşan hukuk anlayışını benimsemeyen fakihler bulunmuştur. *İbn Tey-miyye* (ö. 728/1328), *İbn Kayyim el-Cevziyye* (ö. 751/1350), *İbn Ebi'l-İzz el-Hanefi, Şevkânî* (ö. 1255/1834) ve *Muhammed b. Ali es-Senûsî* bunlardan bazılarıdır. Sözü edilen bu fakihler ilk asırlardaki gibi doğrudan Kur'an ve Sünnet'ten hüküm çıkarılması gerektiğini savunmuşlar, yaşanan İslam'ı Kur'an ve Sünnet gibi temel kaynaklarla kritik etmeye çalış-mışlardır. Onlar bir mezhebi taklit etmek yerine delile tâbî olma (ittibâ') ve icthad yolunu benimsemişlerdir.¹³

Dört fikhî mezhebin esas alındığı hâkim hukuk anlayışına göre aykırı fikirlere sa-hip olduğu kabul edilen yukarıda adı geçen bu fakihlere yaşadıkları dönemlerde pek de iyi gözle bakılmamış, hatta siyasi ve iktisadi tedbirlerle sindirilmeye çalışılmıştır. Ancak son asırlarda iç ve dış baskıların etkisiyle İslam devletlerinin gerilemesiyle beraber asırlardan beri oluşmuş hukuk birikimi yeniden sorgulanmaya başlanmış; önceleri sıkı bir şekilde kapatılmaya çalışılan icthad kapısı, sonuna kadar açılmıştır. Hatta hukukla pek de ilgili olmayan pek çok sorunun kendi bağlamından çıkarılarak icthad yoluyla aşılacağı düşü-nülmüştür.¹⁴ Hukuk anlayışındaki bu değişim beraberinde icthad taraftarı bu fakihleri mer-keze taşımış, görüşlerinin ön plana çıkmasına vesile olmuştur.

¹² Eyyüp Said Kaya, "Muhtasar" (Fıkıh), *DİA*, TDV Yay., İstanbul, 2006, c. XXXI, s. 61-62.

¹³ M. Rahmi Telkenaroğlu, "M. Hamdi Yazır'da (1878-1942) 'Reforma Karşı Tecdit' ya da 'Başkalaşma-dan Yenileşme' Tasavvuru", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (2013), s. 145.

¹⁴ Özgür Kavak, "Tecdid mi, Yeniden İnşa mı? Şah Veliyyullah Dihlevî'den Muhammed İkbâl'e Hind Alt-Kıtasında İctihad ve Taklide Farklı Yaklaşımlar", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy.17, 2011, s.196-198; a.m., "Dünyevî Bir "Fıkıh" İnşasına Doğru: Reşid Rıza'nın Fıkıh Usulü Eleştirisi ve Mo-derm Fıkıh Düşüncesi", *M.Ü., İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı. 37, 2009/2, s. 35-72.

24-25 Mayıs 2014 tarihinde Konya'da Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öncülüğünde yapılan XI. İslam Hukuku Anabilim Dalları koordinasyon toplantısında *Fıkıh Havzalarında Oluşan Mirasımızın Değeri* adlı sunumda fıkıh havzalarına yönelik çalışmaların önemine dikkat çekilmiştir. Bu durum bizi öteden beri dikkatimizi çeken Kuzey Afrika fıkıh havzasını araştırmaya teşvik etmiştir.

İslam hukuk tarihi incelendiğinde özellikle müctehid hukukçular devrinden sonra Kuzey Afrika fıkıh havzası diğer fıkıh havzalarına göre daha fazla ictihad taraftarı fakihin bulunduğu bir havza olarak dikkati çekmekte ve daha çok araştırmayı hak etmektedir. Nitekim yukarıda isimlerini zikrettiğimiz pek çok fakihin Kuzey Afrika fıkıh havzasında yetiştiği görülmektedir. Ayrıca Anadolu fıkıh havzasını şekillendiren fıkıh havzalarının başında Kuzey Afrika fıkıh havzası geldiği söylenebilir. İbn Ebi'l-İzz'in kendisine reddiye yazdığı Ekmeleddin el-Bâbertî örneğinde olduğu gibi Hanefi mezhebi bağlamında Anadolu'dan Mısır'a giden öğrencilerin bunda etkili olduğu görülmektedir. Günümüzde de hala Mısır'a gidip-gelen öğrenciler sayesinde aynı etkileşimin devam ettiği söylenebilir. Dolayısıyla Kuzey Afrika fıkıh havzasının incelenmesinin kendi fıkıh havzamızın daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacağı düşünülmektedir.

Kuzey Afrika fıkıh havzasında yetişen fakihlerden biri olan İbn Ebi'l-İzz'i, Ekmeleddin el-Bâbertî'yle daha önce yaptığımız bir çalışma vesilesiyle tanımış, ictihad ve itibâ'ya dair görüşleri dikkatimizi çekmişti. Muhammed b. Ali es-Senûsî'yi ise Senûsiyye tarikatı üzerine doktora çalışması yapmış bir araştırmacının yönlendirmesi sayesinde tanımış olduk.¹⁵ İbn Teymiyye ve İbnü'l-Kayyim gibi fakihler üzerinde birçok araştırma varken bu iki fakihin ictihad anlayışı üzerinde pek durulmadığını, her iki âlimle ilgili karşılaştırmalı müstakil bir çalışmanın da bulunmadığını farkettilik. Biz de araştırmamızı biri, XIV. yüzyıl sonlarında diğeri de XIX. yüzyıl ortalarında Kuzey Afrika'da yaşamış bu fakihlerin ictihad anlayışlarını incelemeye ve karşılaştırmaya karar verdik.

Yukarıda yer verilen hukuk-siyaset ilişkisi dikkate alındığında ictihad ve taklit konularında sağlıklı bir değerlendirme yapabilmek için yaşanan çağın ve siyasi ortamın bilinmesini gerekli kıldığından biz de bir makale çerçevesinde fakihlerin otobiyografilerine ve yaşadıkları döneme kısaca yer verme ihtiyacı duyduk. Bu sebeple öncelikle fakihlerin hayatı ve yaşadıkları döneme kısaca yer verdik. Sonra da ictihad anlayışlarını tespit ederek karşılaştırdık ve bir sonuca ulaşmaya çalıştık. Şimdi İbn Ebi'l-İzz el-Hanefî'nin hayatı ve ictihad anlayışına yer vereceğiz.

¹⁵ Kadir Özköse, *Libya'da Tasavvufî Hayat*, 2. Baskı, Ensar Yay., Konya, 2008.

I. İbn Ebi'l-İzz el-Hanefî'nin Hayatı ve İctihad Anlayışı

A. İbn Ebi'l-İzz el-Hanefî'nin Hayatı ve Görüşlerinin Arka planı: Yaşadığı Çağ

XIV. yüzyıl Memlûk bilgileri içinde önemli bir yeri olan Ebü'l-Hasen Sadrüddîn Ali b. Alâiddîn Ali b. Muhammed b. Ebü'l-İzz el-Hanefî el-Ezrai es-Salihi ed-Dımaşkî 22 Zilhicce 731 (26 Eylül 1331) tarihinde doğmuştur. Dedeleri Dımaşk'ın 70 mil güneyindeki Ezriât'tan (Dereâ) gelerek o zamanda Dımaşk'ın kenar semtlerinden olan Salihîyye'ye yerleşmişlerdir. Bu yüzden Ezraî, Salihî ve Dımaşkî nisbesiyle de anılmaktadır. İbn Ebi'l-İzz lakabını büyük dedelerinden İbn Ebi'l-İzz'e nisbetle almıştır. Birçok âlim yetiştirmiş ilmiyeden bir aileye mensup olup dedelerinin büyük bir kısmı kadılık yapmıştır. Dedesi kâdî'l-kudât, babası kadı olan İbn Ebi'l-İzz, tahsilini muhtemelen babasından ve çevresindeki âlimlerden yapmıştır.¹⁶ On yedi yaşında Kaymâziyye Medresesi'nde ders vermiş, ardından Rükniyye, İzzîyyetü'l-Berrâniyye ve Cevheriyye medreselerinde de görev yapmıştır. Amcasının oğlu Necmeddîn 776 (1374) yılının sonlarında Mısır kadılığına tayin edilince onun yerine vekâleten Dımaşk'ta Hanefî kadısı olmuştur. Kısa bir süre sonra amcasının oğlundan boşalan Mısır kadılığına getirildiyse de iki ay görev yaptıktan sonra istifa ederek Dımaşk'a dönmüş ve tekrar müderrislik vazifesini yürütmeye devam etmiştir.¹⁷ İstifasında mezhep ve ictihad konularında Ekmeleddin el-Babertî'yle yaşadığı ihtilafın etkisi olduğu söylenebilir. Zira Bâbertî'nin 776 (1374) yılında Ebu Hanife ve Hanefî mezhebinin taklid edilmesi gerektiği konusunda dönemin Memlûk hükümdarı el-Melikü'l-Eşref Şa'bân (ö. 778/1376)'a uyarı amaçlı yazdığı "*en-Nüketü'z-zarifet fi tercih-i mezhebi Ebî Hanife*"¹⁸ adlı risalesi dikkate alındığında, bu eserin İbn Ebi'l-İzz'in görevi bırakmasında etkili olduğu söylenebilir. Çünkü bir ay gibi kısa bir zamanda Mısır kadılığından azledilmesi bunun güçlü bir ihtimal olduğunu akla getirmektedir. Zira İbn Ebi'l-İzz'in, Bâbertî'nin risalesine karşı yazdığı bir mezhebin taklid edilmesini doğru bulmadığı *el-İttibâ'* adlı reddiyesi bunu teyid etmektedir.¹⁹

İbn Ebi'l-İzz, Hanefî mezhebine bağlı bir muhitte yetişmesine ve ailesinden birçok Hanefî âlimi bulunmasına rağmen Dımaşk'te İbn Teymiyye'nin fikirlerinin tartışıldığı bir muhitte bulunduğundan onun öğrencilerinden İbn Kayyım el-Cevziyye ile Ebü'l-Fidâ İbn Kesir (ö. 774/1373)'den önemli ölçüde istifade etmiştir. İbn Ebi'l-İzz taklide ve mezhep taassubuna karşı bir tavır sergilemiş bazen Hanefî mezhebinin yerleşik ictihadlarına aykırı

¹⁶ İbn Ebi'l-İzz, *el-İttiba'*, s.13; Ferhat Koca, "İbn Ebi'l-İz", *DİA*, TDV Yay., İstanbul, 1991, c. XIX, s. 468.

¹⁷ Koca, *a.g.m.*, c. XIX, s. 468-469.

¹⁸ Muhammed b. Mahmud b. Ahmed Ekmelüddin el-Bâbertî, "*en-Nüketü'z-zarife fi tercih-i mezhebi Ebî Hanife*", Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1384, vr. 204b-211b.

¹⁹ İnandır, *a.g.m.*, s. 231.

görüşleri de tercih etmiştir.²⁰ Bu sebeple sıkıntılarla karşılaşmış, kadılıktan istifa etmek zorunda kalmıştır. Ayrıca İbn Ebi'l-İzz, edip ve şair İbn Eybek ed-Dımaşkî (ö. 764/1363)'nin Hz. Peygamber için yazdığı kasidesinde yer alan bazı hususları tenkit etmiş, diğer âlimlerin de kıskırtmasıyla dönemin Memluk Sultanı Berkuk (ö. 1399) bir fermanla İbn Ebi'l-İzz'in yargılanmasını istemiştir. Yargılama sonucu (784/1382) İbn Ebi'l-İzz dört ay hapis yatmak zorunda kalmıştır. Hapisten çıktıktan sonra kendisine resmî görev verilmemesi sebebiyle uzun yıllar sıkıntı ve ihtiyaç içinde yaşamıştır. Daha sonra Rebîülevvel 791'de (Mart 1389) eski görevine iade edilmiş, akabinde de ilk hatipliğini dedesinin yaptığı Sâlihiyye'deki Câmiu'l-Efrem'e hatip tayin edilmiştir. Bir yıl sonra da Zilkâde ayında 792 de (Ekim 1390) vefat etmiştir.²¹

İbn Ebi'l-İzz'in yaşadığı dönem Memluk Devleti, doğudaki Müslümanların Moğol, Endülüs'ün ise Haçlı istilâsına uğradığı bir sırada ülkelerini terk etmek zorunda kalan pek çok âlimin sığındığı yer olmuştur. İlmî çalışmaları destekleyen ve yeni medreseler açan devlet adamları, İslâmî ilimlerde yeni bir canlılık meydana gelmesine ortam hazırlamışlardır. Açılan medreselerin çoğu Sünnî dört mezhep üzerine öğretim veren fıkıh medreseleri hüviyetinde olup bazılarında tek, bazılarında ise birkaç mezhebin fıkı okutulmaktaydı.²² İbn Ebi'l-İzz, ictihad, taklit ve ittibâ konusundaki farklı görüşleri sebebiyle bir mezhebin fıkı okutulmak üzere kurulan vakıf medreselerinin mezhep taassubunu artırdığını, halkın maslahat ve hukukunu zayı ettiğini iddia etmektedir. O'na göre bu şekilde medrese inşa edip vakfedenlerin çoğu cahildir. Bu da vakıf şartnamesinde ulemâ ayırımı yaptırıp belli bir mezhep ve imamını taassup saikiyle tayine sevk etmektedir. Vâkıfların şeriat ilmini ihya etmek olan maksatları sahihtir. Ancak bu şekilde yapılan vakıfların şeriata uygun olmadığını belirtmektedir.²³

İbn Ebi'l-İzz'in bu siyasi ve sosyal ortamda müderris ve kadı olduğu dikkate alındığında onun bütün mezhepleri kuşatan bir anlayış içinde olduğu anlaşılmaktadır. Kendisini Mısır kadısı olarak tayin eden döneminin siyasi iradesinin de bu düşünceye yakın olduğu söylenebilir. Ancak Ekmeleddin el-Bâbertî'nin "*en-Nüketü'z-zarife fi tercih-i mezhebi Ebî Hanife*"²⁴ adlı risalesiyle bu görüş ve uygulamaya şiddetle karşı çıktığı görülmektedir. Kamuoyunun desteğini de arkasına alan Babertî ve kendisini destekleyen Berkuk gibi emirler, dönemin devlet başkanını geri adım atmaya zorlamışlar ve bunda da başarılı olmuşlardır.²⁵

²⁰ İbn Ebi'l-İz, *a.g.e.*, s.16; Koca, *a.g.m.*, s. 469.

²¹ Koca, *a.g.m.*, c. XIX, s. 469; İbn Ebi'l-İz, *a.g.e.*, s. 15-16; İnanır, *a.g.m.*, s. 231-232.

²² Tekindağ, *a.g.e.*, s. 147.

²³ İbn Ebi'l-İz, *a.g.e.*, s. 89-90; İnanır, *a.g.e.*, s. 254.

²⁴ Muhammed b. Mahmud b. Ahmed Ekmelüddin el-Bâbertî, "*en-Nüketü'z-zarife fi tercih-i mezheb-i Ebî Hanife*", Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1384, vr. 204b-211b.

²⁵ Bâbertî, *a.g.e.*, vr. 13a.

Müellifin tespit edilen birçok eseri vardır: *Şerhu'l-'Akâidetü't-Tahâviyye*; *el-İttibâ'*; *Kitâbü't-Tenbîh alâ müşkilâti'l-Hidâye*; *Kitâbü't-Tehzîb li-zihni'l-mürîb*; *Kitâbü'd-düererü'l-fıkh*; *el-Manzûmetü'l-lâmiyye fi târihi'l-hulefâ*; *Risale ve en-Nûrû'l-lâmi' fi mâ yucmelü bihi fi'l-câmi* adlı eserleri bunlardan bazılarıdır.²⁶ Şimdi İbn Ebi'l-İzz'in icthada dair görüşlerine yer verilecektir.

C. İbn Ebi'l-İzz'in İctihad Anlayışı

İbn Ebi'l-İzz'in Bâbertî'nin risalesine karşı yazdığı "*el-İttibâ'*" adlı reddiyesi her iki âlim arasındaki mücadelenin ne kadar çetin olduğunu apaçık ortaya koymaktadır. İbn Ebi'l-İzz'in icthad anlayışı da bu risaleden açıkça tespit edilebilmektedir.

1. İbn Ebi'l-İzz'in Mezhep İmamları Hakkındaki Görüşleri

İbn Ebi'l-İzz'in yaşadığı XIV. y.y. kadar mezhepler oluşmuş ve sistemleşmiştir. Bu dönemde Mısır'da mezhep taassubunun ortaya çıktığı görülmektedir. Özellikle Bâbertî'nin risalesinden anlaşıldığı kadarıyla bazı Şâfiîler Ebû Hanife'nin Buhârî'nin Sahih'inde yer alan bazı hadisleri bilmediğini iddia etmiştir. İbn Ebi'l-İzz hiçbir mezhep imamının kendi istek ve arzusuna göre hüküm vermediğini belirterek Ebû Hanife veya ilim ehlinde herhangi bir kimse hakkında "kasten nassa muhalefet etmiştir, Rasûlullah'a muhalefet etmiştir." demek doğru değildir görüşündedir. Ona göre "Belki nass ona ulaşmamıştır ya da bu hükümde delili görememiştir veya bir başka delil o delile taaruz etmiştir" denilebilir.²⁷

İbn Ebi'l-İzz'e göre Zâhirî mezhebinin kıyas delilini kabul etmemesi dışında Ebû Hanife başta olmak üzere bütün mezhep imamları; kitap, sünnet, icma ve kıyas delillerine bağlı olarak hüküm vermektedir. Nitekim İmam Şâfiî, Rasûlullah'ın sünnetine dayalı hususlarda sünnetin dışındaki farklı bir görüşe davet etmenin haram olduğu konusunda icma olduğunu ifade etmektedir.²⁸

İbn Ebi'l-İzz, mezhep imamlarına saygılı olmakla beraber onlardan birine bağlı olmayı hukuken gerekli bir durum olarak değerlendirmemektedir. O, diğer âlimlere değil de yalnız bir âlime tâbi olunması ve sadece onun icthadında hatadan masûn olması iddiasını fıtrata uygun bulmadığı gibi akıllı bir kimsenin söyleyeceği bir söz olarak da kabul etmez. Ona göre belli bir imama taassup derecesinde sıkı sıkıya bağlanmak Râfîzîlerin yaptığı cinsten kınanmış bir vasıf ve cahiliye dönemi tutumudur. Bu iddia kabul edildiği takdirde, söz konusu mezhep imamı farkında olmadan peygamber makamına çıkarılacaktır.²⁹

²⁶ İbn Ebi'l-İz, *a.g.e.*, s. 17; Koca, *a.g.m.*, c. XIX, s. 469-470.

²⁷ İbn Ebi'l-İz, *a.g.e.*, s. 30.

²⁸ İbn Ebi'l-İz, *a.g.e.*, s. 44.

²⁹ İbn Ebi'l-İzz, *a.g.e.*, s. 24-26.

İbn Ebi'l-İzz'e göre asıl yapılması gereken, bir mezhep imamına körü körüne bağlanmak yerine delili kuvvetli olan görüşe ittibâ' etmektir. İbn Ebi'l-İzz, Ebû Hanife örneğinde taklid ve taassubun yanlışlığını şu şekilde ortaya koymaktadır: Bazı mukallidler Ebû Hanife'yi taklide sıkı sıkıya bağlanıp, onu adeta peygamber makamına çıkarmaktadır ki, bu kimseler eğer ondan nassa muhalif bir görüş varid olmuşsa, nassı te'vil ederler. Ya da mensup oldukları imamın talebelerinin kitabından buldukları görüşlerden birini alıp diğerlerine iltifat etmezler. Bu imamın görüşleri onların yanında Şâri'nin nassı gibidir. İmamdak nakledilmiş bir görüş olmadığı durumlarda çoğunlukla bir kısım talebelerin fetvaları bu nassları oluşturmaktadır. Hâlbuki Ebû Hanife'nin talebelerinden Ebû Yusuf, Muhammed ve diğer talebeleri hocalarının görüşlerine muhalif bir delil olduğunda açıkça hocalarına muhalefet etmişler, delil ile amel etmişlerdir. Fakat bu durum onları Hanefi mezhebine bağlı olmaktan çıkarmamıştır.³⁰ Ona göre hiç kimse Rasûlullah'ın haram, vacip ve mubah kıldığı konularda belli bir kişinin görüşüne bağlanmanın gerekli olduğunu iddia edemez.³¹

İbn Ebi'l-İzz, Bâbertî'nin Ebû Hanife daha önce yaşadığı için taklid edilmeye daha layık olduğu tezini reddetmektedir. Ona göre bir imamın daha önce yaşamış olması diğer imamlara tercih sebebi olamaz. Bu kabul edildiği takdirde Malik b. Enes, uyulma konusunda Ebû Hanife'den daha evlâdır. Çünkü onun mezhebi Medine ehlinin mezhebidir. Dolayısıyla diğer fıkıh havzalarının mezhebinden daha sahihtir. Buna rağmen Müslüman âlimlerden hiçbiri Medine dışındakilerin Medine ehlinin icmaına uymasının gerekli olduğunu iddia etmemiştir.³²

Fakihlerden birinin diğerlerinden üstün olduğu konusunda bir nass yoktur. Bu iddiada bulunanların çoğu taassup ve hevâsından bulunmaktadır. Ona göre mukallit bir kimsenin dört imamdak birinin diğerlerinden daha faziletli olduğunu tespit edip taklit etmesi mümkün değildir.³³ Sonuç itibariyle İbn Ebi'l-İzz mezhep imamlarının değerli kimseler olduğunu ancak hiç kimsenin onların mezhebine uymak zorunda olmadığını, imama değil delile itibar edilmesi gerektiğini düşünmektedir.

2. İbn Ebi'l-İzz'e Göre İctihad Kapısının Açık veya Kapalı Olması

İbn Ebi'l-İzz'e göre icthad kapısının ne zaman kapandığı konusu ihtilafli bir meseledir. Kimisi hicretten iki yüz yıl sonra, kimi Şâfi'den sonra, kimi Evzâî'den (ö. 157/774), kimi de Süfyan'dan (ö. 161/778) sonra kapandığını iddia ederler ama ona göre bununla ilgili her hangi bir delil de yoktur. Bu iddiada bulunanlar yeryüzünde Allah'ın dinini delile dayanarak ayakta tutan hiç kimsenin olmadığını savunurlar. Onlara göre gerçek manada

³⁰ İbn Ebi'l-İz, *a.g.e.*, s. 24, 27, 40.

³¹ İbn Ebi'l-İz, *a.g.e.*, s. 24.

³² İbn Ebi'l-İzz, *a.g.e.*, s. 27; İnanır, *a.g.m.*, s. 235.

³³ İbn Ebi'l-İzz, *a.g.e.*, s. 42.

ilimle uğraşan, hüküm çıkarmak için Kur'an ve sünnete müracaat eden kimse kalmamıştır. Kur'an ve sünnet, onların taklit ettikleri imamın görüşüne uygunsuz alırlar, uygun değilse almazlar. Hâlbuki nassın bulunmadığı durumlarda ve yine selef-i salihinin kendi arasında ihtilaf ettiği konularda Kur'an ve sünnete en yakın olanı bulmak için icthad yapmak gerekir. Ona göre bazı mukallidlerin iddia ettiği "Hakkında icma bulunan meselede icthad yapılmaz" kuralı ise hem Ebû Hanife döneminde hem de sonraki dönemlerde geçerlidir. Hevâ ve taassuba kapılmış kimseler dışında hiç kimse bunun aksini iddia edemez.³⁴

İbn Ebi'l-İzz'e göre fikhî hükümler Kitab, Sünnet ve icma gibi delillere dayanır. Bu işi sahabe, tâbiîn, etbau't-tâbiîn ve müctehid imamlar günümüze kadar icthad yoluyla yapmıştır.³⁵

İbn Ebi'l-İzz, bir Hanefi fakih olarak mezhep taassubuna karşı müslümanları icthad ve ittibâya davet etmiştir. Zekâtın kendisine zekât verilebilen kimselerden sadece bir sınıfa verilmesi ve kadına dokunduğunda abdestin bozulması gibi meselelerde diğer mezhep imamlarının görüşüne karşı Ebû Hanife'yi tercih etmiş,³⁶ fakat ihramlıyken av hayvanı öldürenin hükmü ve eşcinsellik (lûflük) gibi meselelerde verilecek ceza ile ilgili hanefilerin savunduğu usul kaideleri dışında farklı bir yaklaşım benimsemiştir.³⁷ Hanefi mezhebinin, durgun su kullanıldığında veya buna çok az bir necaset bulaştığında kirlenmesi konusundaki görüşleriyle diğer mezheplere göre çok daha katı bir tutum içinde olduğunu bu hükümün de insanların hayatını zorlaştırdığı iddia etmiştir.³⁸

Netice itibarıyla İbn Ebi'l-İzz, icthad kapısının kapalı olduğu iddiasını reddetmiştir. O, sahabe, tâbiîn, etbau't-tâbiîn, müctehid imamlar dönemindeki gibi hükümlerin şer'î delillerden hareketle istinbat edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Şimdi Muhammed b. Ali es-Senûsî'nin hayatı ve icthad anlayışı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

II. Muhammed b. Ali es-Senûsî'nin Hayatı ve İctihad Anlayışı

A. Muhammed b. Ali es-Senûsî'nin Hayatı ve Görüşlerinin Arka planı

Muhammed b. Ali es-Senûsî, 12 Rebîülevvel 1202'de (22 Aralık 1787) Cezayir'in Vehrân vilâyetine bağlı Vâsita'da doğdu. Kendisinin birçok nisbesi bulunmaktadır. Hz. Hasan'a ulaştığı için Hasenî, doğduğu bölgenin İdrîsî hanedanının kurucusu Seyyid İdrîs'e nisbetinden dolayı İdrîsî, dedesi Hattab b. Ali b. Yahya'dan dolayı da Hattâbî lâkablarıyla

³⁴ İbn Ebi'l-İzz, *a.g.e.*, s. 41; İnanır, *a.g.m.*, s. 241.

³⁵ İbn Ebi'l-İzz, *a.g.e.*, s. 42.

³⁶ İbn Ebi'l-İzz, *a.g.e.*, s. 66.

³⁷ İbn Ebi'l-İzz, *a.g.e.*, s. 39.

³⁸ İbn Ebi'l-İzz, *a.g.e.*, s. 61.

tanınmaktadır.³⁹ Eserlerinde “Muhammed b. Ali b. es-Senûsî el-Hattâbî el-Hasenî el-İdrisî” nisbesini kullanmaktadır.⁴⁰

Muhammed b. Ali es-Senûsî henüz iki yaşındayken babasını kaybetmiştir.⁴¹ Senûsî ilk eğitimini dönemin ileri gelen âlimlerinden olan akrabalarından almıştır. Bu esnada Kur’ân-ı Kerîm’i ezberlemiş, fıkıh, tefsir, akâid ve kelâm konularında temel bilgileri tahsil etmiştir. Daha sonra eğitimini dönemin ileri gelen âlimlerinden çevredeki Müstegânem, Mâzûne, Muasker ve Tilimsân medreselerinde sürdürmüştür. Buradaki eğitimini tamamladıktan sonra Fas’taki tarihi Karaviyyîn Medresesi’ne kaydolarak ileri gelen hocalardan dini ve tabîî ilimler öğrenmiştir.⁴² O, dini ilimler arasında özellikle fıkıh ilmine büyük önem vermiş, İmam Malik’in *Muvatta’*’ını detaylı bir şekilde okuduğunu bildirmiştir. Daha sonra da bu esere mukaddime yazmıştır. Senûsî, aynı zamanda tasavvufa ilgilenmiştir.⁴³ O, zâhirî ilimler yanında bâtınî ilimlerde de uzman iki yönlü âlim ve ârif bir kimse olarak ön plana çıkmıştır.

Senûsî, ilk görevine müderris ve vaiz olarak Fes Ulu Camii’nde başlamış ve ke-sintisiz sekiz yıl hizmet etmiştir. Burada ilmi ve takvasıyla meşhur olmuş, fakat bir süre sonra dinî ve sosyal hayatla ilgili yenilikçi fikirleri yüzünden yakın takibe alınmıştır.⁴⁴ Bunun üzerine 1819 yılında Fas’tan ayrılarak Kostantiniyye yakınlarındaki Evlâd-ı Nâil zaviyesinde 1239/1823’e kadar irşad faaliyetlerinde bulunmuştur.⁴⁵ Bu tarihlerde Cezayir Fransa tarafından işgal edilmiştir.⁴⁶ Bu gelişme üzerine 1823 yılında Kahire’ye gitmiştir. Burada Senûsî’nin ittihad-ı İslam düşüncesi, Osmanlı’dan bağımsızlığını kazanmaya çalışan Kavalalı Mehmed Ali Paşa’nın tepkisini çekmiş, Ezher ulemâsı ile sert tartışmalara girmiş, özellikle ictihad ilgili görüşleri başta olmak üzere çeşitli fikirleri sebebiyle dini bozma ve müminlerin sapıklığa düşmesine yol açmakla itham edilmiştir.⁴⁷ Mısır’da barınamayarak 1825 yılında ictihad ve tütünü haramlığı gibi konularda benzer görüşlere sahip Vehhâbilerin

³⁹ Ahmet Kavas, Muhammed b. Ali es-Senûsî, *DİA*, TDV Yay., İstanbul, 2009, c. XXXVI, s. 529; Seyyid Ahmed eş-Şerîf, *el-Envârü’l-kudsîyye fi mukaddimetü’l-tarikati’s-Senûsiyye*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1342, s. 4-5.

⁴⁰ Senûsî, *İkâz*, s. 3.

⁴¹ Muhammed Tayyib el-Eşheb, *es-Senûsî’l-Kebir*, Kahire 1946, s. 8; Meryem Cemile, *Batı Materyalizmi Karşısında İslâm*, (Çev. Kemal Kuşçu), Çile yay., İstanbul 1976, s. 223.

⁴² Senûsî, *İkâz*, s. 7-8; Eşheb, *a.g.e.*, s. 15-16; Özköse, *a.g.e.*, s. 58-59.

⁴³ Özköse, *a.g.e.*, s. 61; Kavas, *a.g.m.*, s. 529.

⁴⁴ Kavas, *a.g.m.*, s. 529. Özköse, *a.g.e.*, s. 61-62; Cemile, *a.g.e.*, s. 223.

⁴⁵ Ahmed Sıdkı Deccânî, *el-Hareketü’s-senûsiyye neşetühâ ve nümüvvühâ fi’l-karni’t-tâsi’-aşer*, y.y., Kahire, 1967, s. 58; Özköse, *a.g.e.*, s. 62.

⁴⁶ Kavas, *a.g.m.*, s. 530.

⁴⁷ Özköse, *a.g.e.*, s. 63; Kavas, *a.g.m.*, s. 530.

etkin olduğu Hicaz'a gidip yerleşmiş ve 1828'e kadar burada ikamet etmiştir.⁴⁸ Burada İdrisiye tarikatının kurucusu Ahmed b. İdris (ö. 1837) ile tanışmış ve ona intisap etmiştir. Muhammed Aliş (ö. 1299/1882) Senûsî'yi Ahmed b. İdris'in taraftarı olarak nitelendirmektedir.⁴⁹ İkisi birlikte, dönemin Vehhâbî âlimlerine karşı, tasavvuf düşüncesinin müdafaasını yapmışlardır. Fakat Vehhâbîler'in artan baskıları sebebiyle şeyhi Ahmed b. İdris'le birlikte 1244/1828 Mekke'yi terk etmek zorunda kalmış Vehhâbîlere karşı Osmanlılarla işbirliği halinde mücadele eden Yemen sınırındaki Asir bölgesindeki Sabya şehrine gitmiştir. Bir müddet sonra şeyhi Ahmed b. İdris vefat etmiş, ölmeden önce de tarikatın şeyhliğini Muhammed es-Senûsî'ye devretmiştir.⁵⁰

Muhammed b. Ali es-Senûsî, ilk zaviyesini 1253/1837 yılında Mekke'deki Ebû Kubeys dağında açmıştır. Üç yılını burada irşad faaliyetleriyle geçiren Senûsî, 1256/1840 tarihinde Mekke'den ayrılıp tekrar Kahire'ye gitmiştir. Mekke'den ayrılmasında Hicaz ve Necd bölgesinde etkili Vehhâbîlerin tasavvufta önemli kabul edilen tevessül, rabita ve şefaât gibi konularda ortaya koydukları tutum etkili olabilir. Zira bu dönemde Vehhâbîler kendi anlayışlarına göre şirke düşen kimselere karşı cihad ilan ederek onların can ve mallarının helal olduğu anlayışındaydı. Onun bu yıllarda Muhammed b. Abdülvehhâb'ın görüşlerini benimsediği iddia edilmiş olsa da bir sûfî olarak onlarla anlaşabilmesi mümkün değildir. Vehhâbîler, tasavvufi yönü sebebiyle Senûsî'ye karşı menfi tutum sergileseler⁵¹ de, ictihad kapısının açıklığı gibi konularda ortak fikirleri bulunmaktadır. Bu durum onların diğer tarikatlara göre Senûsiye tarikatını takdir etmesine, onu kendilerine yakın bir hareket olarak görmesine vesile olmuştur.⁵²

Muhammed b. Ali es-Senûsî, Kahire'de barınamamış ve ayrılmak durumunda kalmıştır. Bu arada dönemin Ezher ulemasından Maliki mezhebi fetva komisyonunun da başkanı Şeyh Muhammed Aliş ile ciddi tartışmaları bulunmaktadır. Şeyh Aliş'in Maliki mezhebine göre verdiği fetvaları içine alan önemli eseri, *Fethü'l-Âliyyi'l-Malik fi'l-fetâvâ alâ mezhebi'l-İmami'l-Malik* adlı eserinde bunun izlerine rastlanmaktadır. Burada Senûsî, Ahmed b. İdris'in taraftarı olarak bilinmektedir. Kendisini ve müritlerini sapkın ve saptıran

⁴⁸ Kavas, Muhammed b. Ali es-Senûsî'nin 1830 'lu yılların başlarından itibaren Kahire'de ikamet ettiğini ve daha sonra Mekke'ye gidip yerleştiğini ifade etmektedir. (Kavas, a.g.m., s. 530)

⁴⁹ Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Aliş, *Fethü'l-Âliyyi'l-Malik fi'l-fetâvâ alâ mezhebi'l-İmami'l-Malik: Fetâvâ İbn Aliş*, (Thk. Eden: Ali b. Nâyifîş-Şuhûd), y.y., y.y., 2007, s. 77.

⁵⁰ Özköse, a.g.e., s. 63-64; Kavas, Ahmed b. İdris'in Senûsî'yi Mekke'deki zaviyesinde halife olarak bıraktığı, Senûsî'nin zaman zaman şeyhinin yanına gidip geldiği, bu seyahatlerinin birinde şeyhinin onu Habeşistanlı müridlerinden Hatice el-Habeşiyeye ile evlendirdiği kaydedilmektedir. (Kavas, a.g.m., s. 350)

⁵¹ Kavas, a.g.m., s. 530

⁵² Özköse, a.g.e., s. 201-202.

kimseler olarak nitelendirmektedir. Haksız yere insanların mallarını gasbeden, tarikatten ayrılmayı isteyen kimselerin ise canına kasteden kimseler olarak itham edilmektedir.⁵³

Muhammed b. Ali es-Senûsi bir tarikat şeyhi olmanın yanında hadis ve fıkıh alanında dönemin ileri gelen âlimleri arasındadır. Çağbûb'da fıkıh, hadis, tasavvuf, felsefe, tarih, tefsir, edebiyat, astronomiyle ilgili kitapları içeren 8000 ciltlik kütüphanesi onun ilme olan alakasını ortaya koymaktadır.⁵⁴

Senûsî'nin eserlerinin toplam sayısı konusunda farklı görüşler vardır. Bunlardan sekizi matbu, dokuzu yazma halinde on yedi eserin Senûsî'ye ait olduğu bilinmektedir.⁵⁵ Eserleri kısaca şu şekildedir: *Kitâbü'l-mesâilî'l-Aşar/Buğyetü'l-mekâsîd fî hülâsati'r-rasîd, es-Selsebilü'l-muayyen fi't-tarâiki'l-erba'in, İkâzü'l-vesnân fi'l-ameli bi'l-hadisi ve'l-Kur'ân*⁵⁶, *el-Menhelü'r-rave'r-râik fi esânidi'l-ilmî ve usûli't-tarâik, ed-Dürerü's-seniyye fî ahbârî's-sülâleti'l-İdrîsiyye, Risâletü'l-müsellesi'l-aşara fî'l-ehâdisi'n-nebeviyye, Risâletü mukaddimeti Muvattai'l-İmâmî'l-Mâlik, Şifâü's-sadr bi-ârâi'l-mesâilî'l-aşar*.⁵⁷ *eş-Şümûsü's-şârika fî esânidi şüyühine'l-meğâribe ve'l-meşârika*. İbn Senûsî bu eseri için, *Fihristüne'l-kübrâ/Büyük Bibliyografyamız* adını vermektedir. Bu esere, ayrıca, *eş-Şümûsü's-şârika fî terâcim-i meşâyihî'l-meğâribe ve'l-meşârika* adı verilir. *el-Büdü'rü's-safıra fî 'avâli'l-esânidi'l-fâhira*. *Fihristüne'l-kübrâ*'nın özetinden oluşan küçük bir fihristtir. *el-Büdü'rü's-safâra fî ihtisârî's-şümûsü's-şârika* adıyla da bilinir. Bu eserler dışında daha birçok eser kendisine isnat edilmektedir.⁵⁸

⁵³ Burada bizzat Muhammed es-Senûsî'nin ismi geçmemektedir. Ancak şeyhi Ahmed b. İdris'e meyleden Berkâ'da zaviye açan kimse olarak zımnen yer almaktadır. Sorulan fetvada Senûsî'nin görüşleri şu şekilde özetlenmektedir: "Dört mezhep imamından birini taklid etmeyi, Kur'an ve sünnetten hüküm çıkarma iddiasıyla terk eden ve fıkıh kitaplarını bırakarak Ahmed b. İdris'e meyleden kimsenin görüşleri şu şekildedir: Fıkıh kitapları hatadan korunmuş değildir. İçlerinde sahih hadise aykırı pekçok hüküm bulunmaktadır. Nasıl olur da âyet ve sahih hadisleri terk ederek ictihadlarında hata ihtimali bulunan imamları taklid edersiniz. Ayrıca imamların görüşlerini savunan ve onları taklid eden kimseye "ben size Allah ve rasûlü şöyle buyuruyor diyorum sizler ise bana Malik, İbn Kâsım ve Halil şöyle diyor diyorsunuz." Bu kimseler, hata ihtimali bulunan sözü bırakarak hatadan korunmuş şâriî'nin sözlerini kabul ettiğini iddia etmektedirler. Fiillerinden bazıları ise şöyledir: Yarım günlük mesafede namazı kısaltmakta ve Ramazan orucunu tutmamaktadırlar. Abdestsiz bir şekilde tilâvet secdesi yapar ve cenaze namazı kılarlar. Farz namazlarda besmeleyi cehrî okurlar, kunût dualarını da rûkûdan sonra cehrî bir şekilde okurlar. Namaz kılarken kıyamda elleri bağlarlar, sabah namazlarını da hava aydınlanıncaya kadar te'hir ederler." Ayrıntılı bilgi için bkz. (Muhammed Aliş, a.g.e., s. 77-95).

⁵⁴ Özköse, a.g.e., s.312.

⁵⁵ Eşheb, a.g.e., s. 81-83; Özköse, a.g.e., s. 78 vd.

⁵⁶ Bu eser, Abdülhadi Timurtaş tarafından "İctihad ve Taklid Çerçevesinde Nassın Uygulanışı" adıyla 1995 yılında Türkçe'ye tercüme edilmiştir.

⁵⁷ Eşheb, a.g.e., s. 81; Deccânî, a.g.e., s. 133; Aslında *Şifâü's-sadr bi-ârâi'l-mesâilî'l-aşar* adlı bu eser "*Kitâbü'l-mesâilî'l-Aşar el-Müsemmâ: Buğyetü'l-mekâsîd fî hülâsati'r-rasîd*" adlı eserin üçün bölümüdür.

⁵⁸ Eserlerinin bir listesi için bkz. Deccânî, a.g.e., s. 132, 150; Senûsî, *Şifâü's-sadr*, s. 3-4; Özköse, a.g.e., 80-81.

B. Muhammed b. Ali es-Senûsî'nin İctihad Anlayışı

Senûsî, "İkazu'l-vesnan fi'l-ameli bi'l-hadisi ve'l-Kur'an" adlı eserinde icthad, taklit ve ittibâ hakkındaki görüşlerini ortaya koymuştur. Senûsî, bu eserinde dinin muhafaza ve tecdidinin ancak icthad ile mümkün olacağını iddia etmiştir. Bu amaçla icthad kapısının açıklığını, şartlarını ve tatbikatıyla ilgili sınırları belirlemeye çalışmıştır. Özellikle icthad kapısının kapandığını söyleyenlere karşı geçmişten günümüze kadar örnekler sunarak bunun aksini iddia etmiş ve kıyamete kadar icthadın devam edeceğini savunmuştur.⁵⁹

Senûsî, "*Kitâbü'l-mesâilî'l-aşr el-Müsemmâ: Buğyetü'l-mekâsîd fi hülâsati'r-rasîd*" adlı eserinde ise mezhep, fetva ve kaza kavramlarını tartışmaktadır. Bu eserin üçüncü bölümünde namaz bahsi etrafında on meselede icthad örnekleri sunmaktadır. Namazda ihram tekbiri alırken ve rukûya giderken ellerin kaldırılması ve kıyamda ellerin bağlanması meselesi gibi on meselede Mâlikî mezhebinin görüşlerinden ayrılmakta, daha kuvvetli bulunduğu delille ittibâ' etmektedir. Bu yöntem kendisini Hanbelî mezhebine yaklaştırmaktadır. Ona göre bir kimsenin "benim tâbi olduğum mezhep imamı bu hadisi görmüştür" diyerek sahih hadisi reddetmesi doğru değildir. Senûsî, her konuda bütün hadis rivayetlerini inceleyerek en sahih rivayeti esas almaya çalışmaktadır.⁶⁰

1. Klasik Fukahâya Yönelik Tenkitleri

Senûsî'ye göre yaşadığı dönemdeki klasik hukuk anlayışa sahip âlimler, mezhep âlimlerini menkıbe ve kerametlerle yücelterek âdeta Rabb edinmektedir. Kendilerine nasihat eden hadisi esas alan arkadaşlarına düşman olurlar. Bir kitapta taklid ettiği mezhep imamına ait taklidi meneden, sahih hadislerle sınırlanmayı, onlara tâbi olmayı tavsiye eden bir ibareyle karşılaştıklarında o tavsiyelerden yüz çevirirler. Bir mesele hakkında yüz sahih hadis olsa bile bunlar, taklid ettiği müctehid, o hadislerle amel etmediği takdirde amel etmezler. Taklid ettikleri imamların Kur'an ve sünnete muhalif olan görüşlerini savunurlar. İmamlarını haklı çıkartmak için çeşitli yöntemlerle nassı gerçek mânâsından çıkartmaya çalışırlar. Senûsî'ye göre onların bu durumları irtidad değilse bile ona yakın bir şeydir. Çünkü bu kimseler taklid ve taassup bataklığına saparak Kur'an ve sünneti terk etmektedir. Senûsî bu durumda olan kimselere taklid ettikleri mezhep imamlarının Kur'an ve hadisi merkeze almaları gerektiğine dair sözlerine kulak vermelerini tavsiye etmektedir. Ona göre selef ve gerçek ilim sahipleri bu kimselerin yaptığı gibi yapmamış, kendilerine bir hadis ulaştığında hadise muhalif sahabe görüşlerini dahi terk ederek hadisle amel etmişlerdir.⁶¹

⁵⁹ Senûsî, a.g.e., s. 1-131.

⁶⁰ Muhammed b. Ali es-Senûsî, *Kitâbü'l-mesâilî'l-Aşar el-Müsemmâ: Buğyetü'l-mekâsîd fi hülâsati'r-rasîd*, Dâr-u Libya Yay., Bingazi, 1967, s. 1-179; a.m., *Şifâu's-sadr bi-arâ'i'l-mesâilî'l-aşr min düreri'l-fıkhı'l-Mâlikî*, s. 6-102, 145-179.

⁶¹ Senûsî, a.g.e., s.101-104; a.mlf., *İctihad ve Taklid Çerçevesinde Nassın Uygulanışı*, s. 135-136.

Nitekim Ebû Hanife "Bu benim görüşümdür; bana hadis getireni kabul eder görüşümü bırakırım" demiştir. Bir başka ivayette de Ebu Hanife "Kur'an'a, sünnete ve sahabe görüşüne muhalif görüşüm varsa onu almayınız" buyurmaktadır. Şayet Ebu Hanife'nin icihadı Allah'ın hükmü olarak kabul edilmiş olsaydı, Ebu Yusuf ve Muhammed kendisine asla muhalefet etmezdi.⁶²

Senûsi yaşadığı dönemdeki ulemâyı, dört mezhep imamından sonra icihadın olmayacağı konusunda icma bulunduğunu ve bunu dinen zarurî olarak bilinmesi gereken zarurî bir durum olduğu görüşünde olan ve ictihada teşebbüs eden âlimleri de tekfir eden cahiller olarak nitelemektedir. Ona göre araştırmacı âlimlerin kitaplarını biraz inceleyen ve din imamlarının konuyla ilgili birkaç sözünü bilen, onların bu iddiasının gerçek dışı olduğunu anlar. Ayrıca meşhur dört imamın dışında Süfyan-ı Sevrî, Leys b. Sa'd, İbn Uyeyne, İshak b. Raheveyh, Muhammed b. Cerir ve Dâvûd gibi nice müctehid imamlar çıkmıştır. Moğolların Abbasî devletinin sonlarına doğru, Müslümanlara saldırıp kitaplarını yaktıkları ve nehirlere attıkları zamana kadar, bu âlimlerin müntesipleri İslâm coğrafyasının değişik bölgelerinde asırlardır varlıklarını devam ettirmişlerdir. Ancak Hicrî V. asırdan itibaren âlimlerinin ölümü ve talebelerin gevşekliği sebebiyle müntesipleri kalmamıştır. Dolayısıyla hiç kimse dört mezhep imamından sonraki dönemlerde yaşamış ve taklid ettikleri mezhep fakihlerinin kendilerinden ilim alarak istifade etmiş oldukları bu kimselerin hak üzere olmadıklarını iddia edemez.⁶³ Senûsî, Hz. Peygamberin "Asırların en hayırlısı benim bulunduğum asır, sonra onu takip edenler, sonra onu takip edenlerdir. Sonraki devirlerde ise yalancılık yayılacaktır"⁶⁴ hadisini ilk iki veya üç nesli kapsadığını imamlarının yaşadığı asrı ise kapsamadığı gerçeğinden hareketle taklitçilerin bu hadisi delil olarak ileri sürmesine hayret etmektedir. Ona göre Endülüste Malikî mezhebini yayan kimsenin Evzâî mezhebine mensup bir kimse olduğundan hareketle Malikî mezhebinin daha önce geldiği iddiasının temelsiz olduğunu belirtmektedir.⁶⁵

Senûsî'nin iddiasına göre klasik hukuk anlayışa sahip ulemâ, taklid ettikleri imam dışında bütün sahabîleri, tabiîni ve İslâm ümmetinin bütün âlimlerini yok hükmünde kabul etmişler, onların fetva ve görüşlerine itibar etmemişlerdir. Onlar dışında incelediklerini de ancak reddetmek için yararlanmışlardır. Senûsî bu âlimleri Allah'ın kitabını ve Rasûlünün sünnetini muhafaza etmeyen neredeyse iman tohumunu kalplerden çıkartan, dininin esaslarını yok eden bid'atçılar topluluğu olarak değerlendirmektedir.⁶⁶

⁶² Senûsî, *Kitâbü'l-mesâilî'l-Aşr*, s.19, 42.

⁶³ Senûsî, *a.g.e.*, s. 74-75.

⁶⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, Fedâilu Ashabi'n-Nebî, 1; Şehâdet, 9.

⁶⁵ Senûsî, *Mesâilü'l-aşr*, s. 44.

⁶⁶ Senûsî, *İkâz*, s.119.

Senûsî, yaşadığı dönemin klasik hukuk anlayışına karşı çıkararak, Müslümanların birkaç mezhep ve fıkıh kitabı etrafında şekillenen kendi ifadesine göre “yüzeysel hukuk” anlayışa sahip olduklarını ifade etmiştir. O, doğrudan doğruya kitap ve sünnetten hareketle icthad edilmesi gerektiğini savunmuştur. Ona göre son devir Maliki fakihleri, bir görüş veya rivayetin sadece Müdevvene kitabında bulunmasını tercih sebebi olarak yeterli görmektedir. Hiçbir makul gerekçeleri olmaksızın sahih hadisleri sadece Müdevvene kitabında bulunan bir rivayet için reddediyorlar. Örneğin namazda elleri salma meselesinde Kitab ve sünnete muhalif davranıyorlar. Hâlbuki İmam Malik ve talebelerinden elleri bağlamayı ifade eden güvenilir kişilerin rivayetleri naklolunmuştur. Senûsî'ye göre kendi döneminde ilimle uğraşan kimselerin pek çok ilmi öğrendiklerini, ancak hayatta karşlarına çıkan namaz ve imanla ilgili meseleler sorulduğunda ise soruyu bile anlamakta zorlandıklarını iddia etmektedir. Senûsî'ye göre fetva veren kimse (müftî) Allah'ın hükmünü haber veren kimsedir. Tahriç ehli olmayan kimselerin mezhep imamlarının icthadlarından yeni sorunlara çözüm üretmeleri Allah'a yalan isnad etmeye yakın bir şeydir. Bu ise din ile oyun olup fasıklıktır.⁶⁷

Netice itibarıyla Senûsî, ortaya çıkan her türlü problemin çözümünü eskilerin eserlerinde aramayı ve yeni icthadın caiz olmadığını görüşünü reddetmektedir. O, çağdaş gelişmeler ve problemler karşısında fikhî, farklı bir anlayışla yeniden yorumlamayı savunmaktadır. Ona göre dört mezhebin son devir fakihleri, delillerle uğraşmanın faydasız bir uğraş olduğu inancına dayanarak delillerden soyutlanmış muhtasar kısa metinlere yönelerek delillerden habersiz bir şekilde bu eserlere göre hüküm vermektedirler. Kur'an ve sünnetten ise bir hüküm kaynağı olarak istifade etmemektedirler. Onlar kendi mezheplerini dahi tam olarak bilemeyen, imamlarının mezhebi diye bildikleri nice hükümlerin sünnet ve icmaya aykırı olduğundan habersiz cahil kimselerdir. Onlar bu eserlerdeki görüşlerin Kur'an, sünnet ve icmaya muhalif olmadığını kabul ederler. Senûsî'ye göre onlar hadis, hadis usûlü, fıkıh, fıkıh usûlü ve ilm-i hilaf kitaplarından tamamen yüz çevirmişlerdir. Belki de bu konularda insanların en cahilidirler. Bunun en bariz, en çarpıcı kanıtı Maliki mezhebine mensup ilk devir fakihlerinin kitaplarıdır. Meselâ Kadı İsmail'in el-Mebсут'u, İbn Abdûs'un el-Mecmûa'sı, İbn Abdilberr'in Temhid'i, Sened b. Anan'ın Tıraz'ı bunlardandır. Bu kitapların sayfaları delillerle ve “taklid”i kötüleyen ifadelerle doludur.⁶⁸

2. İctihad Anlayışı

Senûsî, icthad anlayışını çeşitli mezhep hukukçularından yaptığı alıntılarla ortaya koymaya çalışmaktadır. Bununla dönemin taklid taraftarı âlimlerin içinde buldukları durumun kendi mezhepleri tarafından dahi doğru bulunmadığını göstermeyi amaçlamaktadır. Senûsî, bir mezhebi ya da onun imamını kuru kuruya taklidi, kişiyi dinden çıkaracak

⁶⁷ Senûsî, a.g.e., s.103; Senûsî, *Mesâilü'l-aşr*, s.31.

⁶⁸ Senûsî, *İkâz*, s. 27; Senûsî, *Mesâilü'l-aşr*, s. 42, 45.

kadar tehlikeli görmektedir. Senûsî'ye göre âlimler Hz. Peygamberin ümmetine bıraktıkları halifeleridir. Onlar her zaman kitab ve sünnete sarılmış, sünnete uymanın gerekliliği hususunda icmâ oluşturmuşlardır. Sünnet onlarla ihya edilmiş, kitap onlarla muhafaza edilip hâkim kılınmıştır. Kur'an onlarla, onlar Kur'an'ın esrarıyla konuşmaktadır. Ancak bu durum onların istemeden de olsa bazı meselelerde kitap ve sünnete muhalefet ettikleri gerçeğine aykırı değildir. Bütün sahih hadislerin her âlime veya bazı âlimlere ulaştığı kanısında olanlar yanılmaktadır. Çünkü sünnet mezheb imamlarının yaşadıkları asırdan sonra tedvin edildi. Ama bu durum onların sünnet bilgisinin az olduğu anlamına gelmez. Zira sünnet tedvin edilmezden önce yaşayan âlimlere sahih bir rivayetle ulaşmış pek çok hadis, sonrakilere ancak meçhul ve munkatî bir rivayetle ulaşmış veya hiç ulaşmamıştır. Sünnet yazılmadan önceki âlimlerin kitapları, elimizdeki kitaplarda mevcut hadislerden kat kat fazlasını içeren kalbleriydi. Ayrıca hadisleri belli bazı kitaplara indirgemek doğru değildir. Kişide çok kitapların bulunması, o kitaplardaki bütün bilgilere sahip olması da demek değildir. Senûsî'ye göre Resulullah'ın bütün hadislerini bilmeyen müctehid olamaz denilmemelidir. Çünkü icthad için Hz. Peygamber'in ahkâmı ilgili bütün sünnetine vukûfiyeti şart koşulsaydı, bu durumda müctehid derecesine ulaşacak kimse bulunamaz. Fakat müctehidin bu hadislerin çoğunu bilmesi gereklidir. Bu durumda müctehidin bilemeyeceği bazı hadisler olacaktır ve kendisine ulaşmayan bazı hadislere muhalif görüşü de olacaktır. Fakat dediğimiz gibi, o mazurdur. Ona göre bir âlimin sahih bir hadisle çelişen bir görüşü olduğu takdirde, örneğin hadisin âlime ulaşmaması, hadisin âlime göre zayıf olması gibi bir gerekçeye dayanmaktadır. Ona göre mezhep imamları için terki caiz olmayan hadise muhalefet etmeleri çok fazla sözkonusu değildir. Ama sahih hadis varken, yanında bu hadisi reddedecek bir delili olması ihtimalini dikkate alarak, bir âlimin sıradan bir sözüne dayanmak doğru değildir. Hâlbuki âlimler kitap ve sünnete aykırı düşen görüşleri karşısında taraftarlarına Kur'an ve sünnete sarılmalarını istemiştir.⁶⁹ Senûsî, sahih hadisin bulunduğu durumlarda söz konusu konuda icma ve kıyas bulunduğu iddiasını doğru bulmamaktadır.⁷⁰

Senûsî'nin âlimlerin hadis bilgisiyle ilgili yaklaşımları İbn Teymiyye'nin "Rafu'l-melâm an eimmeti'l-a'lâm" adlı eserindeki görüşleriyle paralellik arz etmekte, doğrudan doğruya bu eserden alıntı yaptığı görülmektedir.⁷¹

Senûsî, taklid edilmesi gereken mezhepleri sadece dört mezhebe indirgeyenlerin görüşlerini reddetmektedir. Ona göre dinde asıl olan ittibâ'dır. "Taklid, dinen sözleri delil sayılmayan, görüşleri din olarak kabul edilmeyen kimsenin mezhebini, mezhep edinip ona

⁶⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Senûsî, a.g.e., s. 15-20; a.mlf., *İctihad ve Taklid Çerçevesinde Nassın Uygulanışı*, s. 18-31.

⁷⁰ Senûsî, a.g.e., s. 27.

⁷¹ İbn Teymiyye, *Rafu'l melâm an eimmeti'l-a'lâm*, Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, s. 3-35; Senûsî, *İkâz*, s. 12 vd.; *İctihad ve Taklid Çerçevesinde Nassın Uygulanışı*, s. 13-39.

uyumdur. İttibâ' ise şer'î delil olan Kitap ve sünnete uymaktır. Netice olarak dinde ittibâ' caizken, taklid yasaktır.⁷²

İctihad kapısının kapalı olduğunun kabul edildiği veya imkânsız şartlara bağlandı-ğı bir dönemde o, icthadın her zaman mümkün ve kolay olduğunu, alanla ilgili nitelikli eserlerin okunması sûretiyle gerekli yeterliliğin elde edilebileceğini iddia etmektedir. Ona göre müctehidin usûl, cedel, hilaf ilmi ve istinbat metodlarını bilmesi, kendisini hatadan uzaklaştıracaktır. Ancak hakkında nassın bulunduğu meselede icthad edilemez. Cenab-ı Allah, sadece Rabbimizden bize inen vahye uymamızı emretmiş, başkasına uymaktan ve onun hakkında bilmediğimiz şeyleri söylemekten men etmiştir. Rabbimizden bize vahiy olarak inen sadece Kur'an ve onu açıklayan Resulullah'ın sünnetidir.⁷³

Senûsî, usûlcülerin icthadın bölünüp bölünmemesi konusunda öteden beri ihtilaf ettikleri iki görüşten biri olan icthadın bölünmesine cevaz veren görüşü daha isabetli bulmaktadır.⁷⁴ Senûsî, icthadı savunurken yargı görevini yapan hâkimlerin icthad yapıp yapmayacağı meselesini de değerlendirmiştir. Ona göre bir hâkimin bir mezhebe göre hüküm vermek şartıyla atanması durumunda akit geçerli, şart ise geçersizdir. Senûsî, her hâkimin müctehid olamayacağı gerçeğinden hareketle de sorunu hukuk ve siyaset ayrımı yaparak çözmeye çalışmıştır. Ona göre hâkim yargı görevini ifa ederken hukuken icthad edebilir. Bu kapsamda yöneticinin teorik olarak müctehidi sınırlandıramayacağını savunmaktadır. Bu konuda İzz b. Abdüselam'ın mutlak ve mukayyed müctehid ayrımından yararlanarak söz konusu hâkimin mutlak müctehid değil de meselede müctehid olduğu gerekçesiyle bir mezhebe bağlı olacağını iddia etmektedir.⁷⁵

Senûsî, herhangi bir asrın müctehidden hali olup olmaması konusunda ise âlimlerin iki farklı görüşe ayrıldığını belirtmektedir. Bir görüşe göre "âlimlerin ölmesiyle ilmin alındığı" hadisine dayanarak, bir asırda mutlak müctehid ve müntesip mutlak müctehidin bulunması mümkündür. Hanbelîlerin savunduğu "ümmetimden bir grup kıyamete kadar hak üzere olacaktır" hadisine dayanarak ileri sürdüğü diğer görüşe göre ise her asırda müctehid bulunmaktadır. Senûsî eserinde pek çok âlimden yaptığı alıntılarla Hanbelîlerin görüşünü ön plana çıkarmaktadır.⁷⁶

Senûsî, müctehidi mutlak ve mukayyed şeklinde iki kısma ayırır. Çünkü âlim ya mutlak müctehiddir ya da mukayyed müctehiddir. Mutlak müctehid de ya müstakil veya müntesiptir. Müntesip müctehidin icthadı ya bazı konularla sınırlıdır ya da mezheple mu-

⁷² Senûsî, a.g.e., s. 80, 111.

⁷³ Senûsî, a.g.e., s. 72; a.mlf., *İctihad ve Taklid Çerçevesinde Nassın Uygulanışı*, s. 93; Senûsî, *Kitâbü'l-mesâilî'l-aşr*, s. 24, 55-59.

⁷⁴ Senûsî, a.g.e., s. 42; a.mlf., *İctihad ve Taklid Çerçevesinde Nassın Uygulanışı*, s. 55.

⁷⁵ Senûsî, *Kitâbü'l-mesâilî'l-aşr*, s. 37-39.

⁷⁶ Senûsî, a.g.e., s. 77; a.mlf., *İctihad ve Taklid Çerçevesinde Nassın Uygulanışı*, s. 99-100.

kayyedir. Bazı mezheplerle mukayyed olan müctehid ya delillerden ve imamının nasslarından hükümleri imamının usûl ve kaidelerine göre istinbat edebilecek güçte olur ya da olamaz. O güçte olmayanda ya bütün konularda mezhebinin bazı görüşlerini bazısına tercih edebilme gücünde olur ya da olamaz. O güçte olmayan da ya bazı meselelerde tercih edebilecek güçte olur yahut olamaz. Bazı meselelerde tercih etme gücünde olmayan kişi, her ne kadar muteber bir ilme sahip olsa da, hükmen avam derecesinde olanlardan sayılır. Müstakil mutlak müctehid, usûl ve furu'da hiçbir müctehidi taklit etmeksizin kendisinin koyduğu prensip ve kaideler çerçevesinde ictihad eden fakihtir. Müntesib Mutlak Müctehid; müstakil müctehidin sıfatlarını haiz fakat kendine özgü prensip ve kaideler oluşturmayan, ancak başka bir müctehidin metodunu izleyen fakihtir. Bu ne müstakil, ne de mukayyedir; buna müntesib mutlak müctehid denilir. Mukayyed müctehid ise bazı ilimler veya ibadet, nikâh ve ferâiz gibi fikhî meselelerle mukayyed olan müctehid, ictihad etmek için bilinmesi gereken ilimlerden ihtiyaç miktarını haiz olan, şer'î deliller hariç, ictihadın diğer şartlarına sahip bulunan bazı ilim veya meselelerde amel etmek istediği meseleyi ilgilendiren her şeyi kavrayabilecek derecede meleke sahibi olan kimsedir.⁷⁷

3. Müctehidde Aradığı Özellikler

Senûsî, müctehid olacak kimsede öncelikle altı özellik aramaktadır. Bunların üçü; akıl, bülûğ ve tabîi olarak sözün maksadını anlaması şeklinde yaratılıştan getirdiği özelliklerdir. Diğer üçü ise kesbîdir. Bunlardan birincisi fıkıh usûlü âlimleri tarafından aklî delil ile bilinen "beraet-i asliye" ve ehl-i hadise göre "ma'fuv anh" olarak bilinen hükmü belirlenmiş meseleleri her iki ekolün farklı bakış açılarıyla bilmesidir. İkincisi de ahkâm âyetlerini ve hadislerini bilmesidir. Sonuncusu ise Kitâb ve sünneti anlayabilecek şekilde usûl-ü fıkıh ilmini ve Arap dili ve belâğatini bilmesidir.

Senûsî, müctehid olacak kimsede yukarıda zikredilen temel vasıflar dışında ilave olarak bazı özelliklerin de bulunması gerekir:

1) İcmânın vuku bulduğu konuları bilmek: Senûsî'ye göre icmaa muhalefet etmek caiz değildir. İcmanın hâsıl olduğu meseleleri ezberlemesi şart değildir. İcmanın vuku bulduğu konuları bilmesi için bu konuda yazılmış kitaplara müracaat etmesi yeterlidir.

2) Âyetlerin nüzûl sebepleri ile hadislerin vurûd sebeplerini bilmek: Çünkü bunları bilmek, âyet ve hadisin maksadını anlamayı kolaylaştıracaktır.

3) Nâsîh-mensûhu bilmek.

4) Hadis çeşitlerini bilmek: Müctehidin mütevatir, sahih, hasen, zayıf ve diğer âhad hadisleri bilmesi gerekir.

5) Cerh ve ta'dil ilmini bilmek.

⁷⁷ Senûsî, a.g.e., s. 64-67; Senûsî, *Mesâilü'l-aşr*, s. 53-54.

6) Nassın muarızlarını araştırmaktır.⁷⁸

4. İctihadları

İctihad ve ittibâ' taraftarı bir fakih ve sûfî olan Senûsî'nin teorik görüşlerini, pratiğe yansıtmaya çalıştığı görülmektedir. Özellikle namazda ihram tekbirleri ve rükûya giderken ve kalkarken elleri kaldırma meselesinde Mâlikî mezhebinin görüşünden ayrılarak, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in görüşünü tercih ettiği görülmektedir. Bu tercihinde konuyla ilgili hadislerin etkili olduğu görülmektedir. Senûsî'nin namazla ilgili on meselede benzer yaklaşımlara sahip olduğu anlaşılmaktadır.⁷⁹

Senûsî'nin eserlerinde, diğer icthadlarıyla ilgili pek fazla bilgiye rastlanmamaktadır. Ancak kendisinin Kahire'deyken fikrî mücadelelerde bulunduğu dönemin Mısır Mâlikî fetva komisyonu başkanı Muhammed Aliş eserinde onun icthadlarıyla ilgili bazı örnekler vermektedir: "Dört mezhep imamından birini taklid etmeyi, Kur'an ve sünnetten hüküm çıkarma iddiasıyla terk eden ve fıkıh kitaplarını bırakarak Ahmed b. İdris'e meyleden kimsenin görüşleri şu şekildedir: Fıkıh kitapları hatadan korunmuş değildir. İçlerinde sahih hadise aykırı pekçok hüküm bulunmaktadır. Nasıl olur da âyet ve sahih hadisleri terk ederek icthadlarında hata ihtimali bulunan imamları taklid edersiniz. Ayrıca imamların görüşlerini savunan ve onları taklid eden kimseye "ben size Allah ve Rasûlü şöyle buyuruyor diyorum sizler ise bana Mâlik, İbn Kâsım ve Halil şöyle söylüyor diyorsunuz." Aliş'e göre bu kimseler, hata ihtimali bulunan sözü bırakarak hatadan korunmuş Şâfiî'nin sözlerini kabul ettiğini iddia etmektedir. Yaptıkları fillerden bazıları ise şu şekildedir: "Onlar yarım günlük mesafede farz namazları kısaltarak kılar ve Ramazan orucunu tutmazlar. Abdestsiz bir şekilde cenaze namazı kılar ve tilavet secdesi yaparlar. Farz namazlarda besmeleyi cehrî okurlar, kunût dualarını ise rükûdan sonra cehrî bir şekilde okurlar. Namaz kılarken kıyamda ellerini bağlarlar, sabah namazlarını da hava aydınlanıncaya kadar te'hir ederler."⁸⁰

Yukarıda da görüleceği üzere Senûsî'nin tespit edilebilen icthadları daha çok ibadetler alanıyla ilgilidir. Sahih hadislere tâbî olma çabasının diğer alanlardaki icthadında belirleyici olduğu düşünülmektedir.

Buraya kadar İbn Ebi'l-İzz ve Muhammed b. Ali es-Senûsî'nin icthad anlayışlarını kısaca ortaya koymaya çalıştık. Şimdi ise bu görüşleri karşılaştırmaya çalışacağız.

⁷⁸ Senûsî, a.g.e., s. 64-69; a.mlf., *İctihad ve Taklid Çerçevesinde Nassın Uygulanışı*, s. 84-90.

⁷⁹ Senûsî, *Mesâilu'l-aşr*, s. 14-15.

⁸⁰ Muhammed Aliş, a.g.e., s. 77-95

III. İbn Ebi'l-İzz ve Muhammed b. Ali es-Senûsî'nin İctihad Anlayışlarının Karşılaştırılması

Her iki müctehid farklı asırlarda Kuzey Afrika fıkıh havzasında yaşamış ve aralarında beş asırlık bir fark bulunmaktadır. Dolayısıyla karşılaştırmayı değerlendirirken bu zaman dilimi göz önünde bulundurulmalıdır. Şimdi genelden özele her iki âlimin icthad anlayışını maddeler halinde karşılaştırabiliriz.

- 1) Her iki âlimde Kuzey Afrika fıkıh havzasında yaşamıştır.
- 2) Gerek İbn Ebi'l-İzz'in gerekse Senûsî'nin yaşadığı dönemde Kuzey Afrika fıkıh havzası farklı devlet isimleri altında olsa da Türklerin hâkimiyeti altındadır. İbn Ebi'l-İzz XIV. asır Memluk Türk hâkimiyetinde, Senûsî ise XIX. asır Osmanlı hâkimiyeti altında yaşamıştır. Burada yaşayan halklarla Türkiye halkının çok kuvvetli tarihi bağları ve ortak kader birliği bulunduğu söylenebilir.
- 3) Her iki âlimin yaşadığı döneme kadar İslam hukuku her yönüyle gelişmiş ve uygulanmakta olan bir hukuk sistemidir.
- 4) İbn Ebi'l-İzz'in yaşadığı dönemde İslam dünyası siyasi ve sosyal açıdan büyük bir karmaşa içindedir. Doğu'da Moğolların, batıda ise Endülüs üzerinden Avrupalıların baskısı altındadır. Türklerin hâkim olduğu Memluk Devleti ise, bu dönemde bütün İslâm âlimlerinin sığındığı bir merkez konumundadır.

Muhammed b. Ali es-Senûsî'nin yaşadığı dönemde ise Kuzey Afrika ve Hicaz bölgesi Osmanlı hâkimiyeti altındadır. Ancak Osmanlı Devleti, bu dönemde yenilgiye sonuçlanan savaşlar, başta Mısır Valisi Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın ve Vahhâbîlerin ortaya çıkardığı iç isyanlarla baş etmeye çalışmaktadır.

- 5) İbn Ebi'l-İzz'in yetiştiği ilmî muhit ve ders aldığı hocalar bakımından her ne kadar Hanefî mezhebine bağlı ilmiyeye mensup bir aileye bağlı olsa da İbn Teymiyye'nin talebelerinden İbn Kayyim el-Cevziyye ile İbn Kesir'den önemli ölçüde faydalandığı anlaşılmaktadır.

Senûsî'nin yaşadığı dönem Vahhâbîler tarafından siyasi hareketlerinin ideolojik önderi olarak İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin görüşlerinin ön plana çıkarıldığı bir zamana rastlamaktadır. Eserlerinde bu fakihlerden yaptığı alıntılar, onun bu fakihlerin görüşlerini bildiğini ve istifade ettiğini açıkça göstermektedir. Onun "*İkâzü'l-vesnân fi'l-ameli bi'l-hadisi ve'l-Kur'ân*" adlı eseriyle İbn Teymiyye'nin "*Raf'u'l-Melâm*" risalesi karşılaştırıldığında doğru-

dan yararlandığı anlaşılmaktadır.⁸¹ Ayrıca Senûsî'nin, hayatının çoğunu Hicaz ve Yemen'de geçirdiği ve oralarda Vehhabîlerle sıkı temas sağladığı düşünüldüğünde bu anlaşılır bir durumdur. Bu anlamda Senûsî'nin icthad konusunda İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye, İzz b. Abdusselam ve İbn Ebi'l-İzz el-Hanefî geleneğinin bir devamı olduğu anlaşılmaktadır. Kısa ca her iki âlimin İbn Teymiyye ekolünden etkilendiği söylenebilir.

- 7) İbn Ebi'l-İzz, Hanefî mezhebine mensup olmakla beraber bazı meselelerde Ebu Hanife'nin görüşlerini tenkit etmiş, delile tâbi olma düşüncesi kendisini Hanbelî mezhebine yakınlaştırmıştır.⁸² Yine aynı şekilde Muhammed b. Ali es-Senûsî de mezhep taklidine karşı çıkararak delile tâbî olma iddiasıyla Mâlikî mezhebine mensupken Hanbelî mezhebine yaklaşmıştır. Bu açıdan her iki âlimin aynı metolla benzer sonuca ulaştığı söylenebilir.
- 8) İbn Ebi'l-İzz ittibâ' ve icthad anlayışı sebebiyle kadılıktan alınmış, daha sonra görevli olduğu imamlıktan da azledilerek hapsedilmiştir. Dönemin ileri gelen Hanefî ulemâsıyla tartışmış ve ittibâ' adlı eserini Ekmeleddin Bâbertî'nin "en-Nüketü'z-zarifet fi tercih-i mezhebi Ebî Hanife" adlı eserine reddiye olarak yazmıştır. Senûsî de Muhammed Aliş ile ciddi görüş ayrılığı yaşamış ve Kahire'yi terketmek zorunda kalmıştır. Netice itibarıyla her iki âlim icthada dair görüşleri sebebiyle yaşadıkları dönemde bazı sıkıntılarla karşılaşmışlardır.
- 9) İbn Ebi'l-İzz ve Muhammed b. Ali es-Senûsî fıkıh âlimleri taklid ve taassup-tan uzak delillere tabi olma yolunu ve icthad yapılması gerektiğini iddia edegelmişlerdir. Fıkıh mezheplerin dört mezheple sınırlandırılmasına karşı çıkmışlardır. Senûsî'de bu vurgu daha belirgin olarak ön plana çıkmaktadır.
- 10) Her iki âlim Kitab ve sünnetten uzaklaşılmasına sebep olduğunu iddia ettikleri taklidi reddetmişlerdir. İctihad kapısının kapandığını söyleyenlere karşı geçmişten günümüze kadar icthad örnekleri sergileyerek bunun aksini iddia ederek kıyamete kadar icthadın devam edeceğini savunmuşlardır.
- 11) Her iki âlim de icthada teşebbüs etmiştir. İbn Ebi'l-İzz'in mezhepler arasında bazı tercihler yaptığı görülmektedir. Bazı konularda Ebû Hanife'yi isabetli bulurken bazı konularda ise diğer mezhepleri isabetli bulmaktadır. Senûsî'nin icthadları ise daha çok ibadetler alanında olduğu görülmektedir.

⁸¹ Senûsî, *Kitâbü'l-mesâilî'l-aşr*, s. 4-19.

⁸² Bu döneme kadar Zâhirîlik Doğu'da Hanbelî ekol içinde varlığını kaybetmeye yüz tuttuğundan İbn Ebi'l-İzz'in Zâhirîliğe yönelmesi söz konusu değildir. (Zâhirîlikle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Kılıç, a.g.m., s. 364)

Sonuç

Sonuç itibarıyla İbn Ebi'l-İzz ve Muhammed b. Ali es-Senûsî'nin yaşadığı dönemlerde Memlûk ve Osmanlı devletleri Doğu'dan ve Batı'dan gelen saldırılar altındadır. İçeride ise farklı dinî akımların ortaya çıkardığı karışıklıklarla uğraşmışlardır. Din ve devlet adamları da siyasi ve sosyal bütünlüğü muhafaza etmek amacıyla hukuk ekollerinin yapılarını muhafaza etmeye, bunlar vasıtasıyla hukuki emniyet ve istikrarı sağlamaya çalışmışlardır. Dolayısıyla icthad kapısının kapanması, İslam dünyasının hukuki emniyet ve istikrar arayışının bir sonucudur. Yani icthad kapısı öyle tek başına ulemânın insiyatifıyla kendiliğinden kapanmamış, kamu maslahatı gereğince ulemâ-yönetici işbirliği sonucu engellenmiştir. Bu kimseler yeni icthad teşebbüslerini mevcut hukuk sistemini işlevsiz kılacak, birliği ortadan kaldıracak, ayrılığı artıracak tehlikeli bir yöneliş olarak değerlendirmişlerdir. İbn Ebi'l-İzz ve Ekmeleddin Bâberî arasındaki mücadele buna örnek verilebilir. İşte böyle bir ortamda İbn Ebi'l-İzz ve Muhammed b. Ali es-Senûsî, söz konusu siyasi, hukuki ve sosyal şartları dikkate almadan ilmî sâiklerle icthad teşebbüsünde buldukları görülmektedir.

Araştırmada sonucunda İbn Ebi'l-İzz ve Muhammed b. Ali es-Senûsî'nin icthad anlayışlarının birbirine oldukça yakındır. Bu sonuçta her iki âlimin de İbn Teymiyye ekolünden etkilenmesinin etkili olduğu görülmektedir. Onlar dört fıkıh mezhebine dayalı hukuk sistemini tenkid etmiş, delil araştırmadan her hangi bir mezhebi taklid etmeyi doğru bulmamıştır. Bir mezhebi veya bir imamı değil, delilin esas alınması gerektiğini iddia etmişlerdir. Onlar ümmetin, Kitap ve sünnetten uzaklaşmasındaki en büyük sebep olarak taklidi görmüşlerdir. Taklidin dinle hiç bağdaşmadığını ve ilmen de bir karşılığı bulunmadığını ileri sürmüşlerdir. İctihad kapısının kapandığını söyleyenlere karşı ise icthadın kıyamete kadar devam edeceğini iddia etmişlerdir. Dönemlerinde ortaya çıkan sorunlara, Kur'ân ve sünnet ışığında çözümler sunmaya çalışmışlardır. Yaptıkları icthadlar, çok sınırlı bir alanda mevcut mezhepler arasında bir görüşü diğerine tercih şeklinde ortaya çıkmıştır. Daha kuvvetli delile tâbî olma şeklindeki icthad anlayışları kendilerini diğer mezheplere göre daha nassçı Hanbelî mezhebine yaklaştırmıştır. Ancak o dönemlerde klasik ekol sistematiğine dayalı mevcut hukuki birikimin karşılaşılan hukukî sorunları çözebilecek yeterlilikte olduğu anlaşılmaktadır.

Netice itibarıyla icthadı bir zorunluluk olarak dayatacak siyasi, iktisadi ve sosyal şartlar henüz olgunlaşmadığından her iki âlimin gayretleri tarihi sürecin yönünü değiştirmede yeterli olmamıştır. Ama onlar, XIX. asrın sonlarında ve XX. asrın başlarında İslam dünyasında pek yoğun bir şekilde yapılan ıslah ve tecdid tartışmalarının öncüsü olmuşlardır.

Günümüzde ise geçmişe göre çok hızlı değişen ve gelişen yeni durumlar nede-niyle ictihad konusu, tartışma konusu olmaktan çıkmış ferdi ve toplu teşebbüslerle yapılr hale gelmiştir.

Kaynakça

- Apaydın, H. Yunus, "Karâfi, Şehabeddin", *DİA*, İstanbul, 2001, c. XXIV, ss. 394-401.
- Atar, Fahrettin, *İslâm Adliye Teşkilatı*, TDV Yay., Ankara, 1991.
- Bâbertî, Muhammed b. Mahmud b. Ahmed Ekmelüddin "en-Nüketü'z-zarîfe fî tercih-i mez-heb-i Ebî Hanife", Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1384, vr. 204b-211b.
- Beşer, Faruk, *Herkes İçin Kolay Usulü Fıkıh*, Bûn Yay., İstanbul, 2014
- Cemile, Meryem, *Batı Materyalizmi Karşısında İslâm*, çev. Kemal Kuşçu, Çile yay., İstan-bul 1976.
- Deccânî, Ahmed Sıdkı, *el-Hareketü's-senûsiyye neşetühâ ve nümüvvühâ fî'l-karnî't-tâsi'-aşer*, y.y., Kahire, 1967.
- Eşheb, Muhammed Tayyib, *es-Senûsî'l-Kebir*, Kahire 1946.
- Heffening, W., "Şâfiî, Muhammed b. İdris", *İslâm Ansiklopedisi*, MEB, İstanbul, 1979.
- el-Humeydî, Ebû Abdullah Muhammed b. Fütûh b. Abdullah *Cezvetü'l-Muktebis fî Târîhi Ulemâ'il-Endelüs*, thk. İbrahim el-Ebyarî, Dârü'l-Kütübî'l-Misriyye, Kahire, 1989.
- İbn Ebi'l-İz el-Hanefî, *el-İttibâ'*, Tahkik Eden: Muhammed Ataullah Hanif-Ebu Suheyb Ab-dullah b. Asım el-Karyûtî, 2. Baskı, Mektebetü's-Selefiyye Yay., Lahor, 1985.
- İnanır, Ahmet "İbn Ebi'l-İzz'in "İttibâ'" Adlı Risalesi Bağlamında Ebu Hanife ve Hanefi Mez-hebi Örneğinde Taklide Dair Görüşleri", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fa-kültesi Dergisi*, Cilt: 1, Sayı: 2, Yıl: 2013/II, ss. 225-260.
- Karaman, Hayrettin, *İslâm Hukuk Tarihi*, Nesil Yay., İstanbul, 1989.
- Kavak, Özgür, "Tecdîd mi, Yeniden İnşa mı? Şah Veliyyullah Dihlevî'den Muhammed İkbâl'e Hind Alt-Kıtasında İctihad ve Taklide Farklı Yaklaşımlar", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy.17, 2011, ss. 193-206.
- "Dünyevî Bir "Fıkıh" İnşasına Doğru: Reşid Rıza'nın Fıkıh Usulü Eleştirisi ve Modern Fıkıh Düşüncesi", *M.Ü., İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 37, 2009/2, ss. 35-72.
- Kavas, Ahmet, "Muhammed b. Ali es-Senûsî", *DİA*, TDV Yay., İstanbul, 2009.
- Kaya, Eyyüp Said, "Muhtasar" Md. (Fıkıh), *DİA*, TDV Yay., İstanbul, 2006.
- "Mâlikî Mezhebi", *DİA*, TDV Yay., Ankara, 2003.

- Kılıç, Muharrem, "İbn Hazm ve Zâhirîlik", *İbn Hazm: Uluslararası Katılımlı İbn Hazm Sempozyumu, 27-28 Ekim 2007, Bursa, -Bildiri ve Müzakere Metinleri-*, Ensar Yay., İstanbul, 2010.
- Koca, Ferhat, "İbn Ebi'l-İz", *DİA*, TDV Yay., İstanbul, 1991.
- "İstinbat", *DİA*, TDV Yay., İstanbul, 2001.
- Koprıman, Kazım Yaşar, "Baybars I", *DİA*, TDV Yay., İstanbul, 1992.
- Özel, Ahmet, "Mâlik b. Enes", *DİA*, TDV Yay., Ankara, 2003.
- Özköse, Kadir, *Libya'da Tasavvufi Hayat*, 2. Baskı, Ensar Yay., Konya, 2008.
- es-Senûsî, Muhammed b. Ali, *İkâzü'l-vesnân fi'l-ameli bi'l-hadisi ve'l-Kur'ân*, Dâr-u Libya, Bingazi, 1967.
- *Şifâu's-sadr bi-arâi'l-mesâilî'l-aşr min dürerî'l-fıkhi'l-Mâlikî*, (Thk. Eden, Muhammed Ebû Usâme el-Cezâirî), Dâru'l-İmam Mâlik, Cezâir, 2001/1402.
- İctihad ve Taklid Çerçevesinde Nassın Uygulanışı*, (Çev. Abdülhadi Tımurtaş), İnsan Yay., İstanbul, 1995.
- Kitâbü'l-mesâilî'l-Aşar el-Müsemma: Buğyetü'l-mekâsid fi hülâsati'r-rasîd*, Dâr-u Libya Yay., Bingazi, 1967.
- eş-Şerif, Seyyid Ahmed, *el-Envârü'l-kudsiyye fi mukaddimeti't-tarikati's-Senûsiyye*, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1342.
- Şeşen, Ramazan, "Eyyübîler", *DİA*, İstanbul, 1995.
- "Mâlikî Mezhebi", *DİA*, TDV Yay., Ankara, 2003.
- Taşköprizade, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, nşr. Ahmed Cevdet, İstanbul, İkdâm Matbaası, 1313.
- Tekindağ, M. - C. Şehabeddin, *Berkuk Devrinde Memlûk Sultanlığı*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul, 1961.
- Telkenaroğlu, Merter Rahmi, "M. Hamdi Yazır'da (1878-1942) 'Reforma Karşı Tecdit' ya da 'Başkalaşmadan Yenileşme' Tasavvuru", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (2013), ss. 143-168.
- Yavuz, Yûsuf Şevki, "Halku'l-Kur'ân", *DİA*, TDV Yay., İstanbul, 2007.
- Yiğit, İsmail, "Memlûkler", *DİA*, TDV Yay., Ankara, 2004.

The Ijtihad Movements in North Africa: On The Example of Ibn Ebi'l-Izz al-Hanafi and Mohammed b. Ali Al-Sanusi

Citation/©- İnanır, A. (2015). The Ijtihad Movements in North Africa: On The Example of Ibn Ebi'l-Izz al-Hanafi and Mohammed b. Ali Al-Sanusi, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 15 (1), 149-175.

Abstract- *This research aims to contribute to the debate of ijthad by comparing the views of ijthad between two scholars that lived in the North Africa in different centuries. One of the fuqaha who is the subject of our research is Ibn Ebi'l-Izz el-Hanafi and the other is Mohammad b. Ali al-Sanusi. Both scholars tended towards ittiba' and ijthad rather than imitation (taqlid) and bigotry by opposing the predominant law conception during their periods. However, it seems that these fuqaha attempted to ijthad regardless of the political, legal and social conditions of their periods. but the religious and dignitaries of their period thought that these fuqaha wanted to make the legal system a dysfunctional one, to eliminate the legal entity and consequently this would increase the separation of the ummah further. As a result, since the conditions have yet to take root for an ijthad, the attempts of these two scholars were not sufficient to change the tack of the historical process. But they became pioneers of the debates of reformation and tajdid made at the end of the 19th and at the beginning of the 20th centuries.*

Keywords- *Ibn Ebi'l-Izz al-Hanafi, Mohammed b. Ali al-Sanusi, ijthad, ittiba', taqlid*

Tenasühün Reddine Yönelik İbn Sînâ Merkezli Felsefî Bir Bakış

Arş. Gör. Hacı Sağlık*

Atf / ©- Sağlık, H. (2015). Tenasühün Reddine Yönelik İbn Sînâ Merkezli Felsefî Bir Bakış, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 15 (1), 177-201.

Öz- Tarih boyunca, yaşam kaynağı olan ruhun, ölümden sonraki akıbetini merak eden insanoğ-
lu gerek dinler gerekse farklı felsefî teoriler yoluyla ruhun serüveni hakkında birbirinden farklı
yaklaşımlar geliştirmiştir. Bu yaklaşımlardan birisi de ruhun beden ölümünden sonra başka bir
bedenle tekrar dünyaya gelmesini ifade eden “tenasüh (ruh göçü)” inancıdır. Tarihî kaynaklar,
bu inancın ilk defa Hindistan’da ortaya çıktığı ve oradan dünyanın diğer bölgelerine yayıldığını
göstermektedir. Dünyada bu kadar yaygın olan bu inancın mahiyeti ve gerçekliği olup olmadığı
meselesi filozoflar arasında da tartışma konusu olmuştur. Kimi filozoflar tenasühü kabul ederek
buna dayalı bir ruh anlayışı geliştirirken, kimileri de böyle bir durumu imkan dahilinde görmeye-
rek bunun reddine yönelik deliller ortaya koymuşlardır. İslam felsefesinin en önemli filozofların-
dan biri olan İbn Sînâ da tenasühü kabul etmeyen filozofların başında gelmektedir. O, ferdî ruh
anlayışı ve ahiret hayatını benimseyerek ölümden sonra ruhun başka bedenle tekrar dünyaya
geleceği şeklindeki anlayışı reddetmiş ve buna yönelik olarak felsefî argümanlar ortaya koy-
muştur.

Anahtar sözcükler- Tenasüh, reenkarnasyon, nefis, ruh, İbn Sînâ



Giriş

Türkiye’de şimdiye kadar ruh göçü ile ilgili yapılan bilimsel çalışmaların neredey-
se tamamının din ve inanç eksenli bir çerçevede ele alınması ve yine son dönemlerde
yazılı ve görsel medyada ruh göçünün var olduğuna yönelik yükselen sesler, bizi bu çalış-
maya sevk eden temel saik olmuştur. Genel olarak beşeri dinlerde ve ilahi dinlerin bazı
heteredoks akımlarında oldukça yaygın olan bu inancın acaba felsefî temelleri var mıdır?

Makalenin geliş tarihi: 05.03.2015; Yayına kabul tarihi: 22.06.2015

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı, e-posta: hsaqlik@cu.edu.tr

Yahut bu inanca yönelik ortaya konulan din ve inanç eksenli eleştirilerin yanında felsefi eleştiriler de var mıdır? Eğer varsa bu eleştirilerde hangi argümanlar kullanılmıştır?

İşte biz ilk önce kadim dinlerde ruh göçünün kavramsal bir tahlilini yaptık; daha sonra Antik Yunan filozoflarındaki ve erken dönem İslam filozoflarındaki izdüşümünü araştırdık ve en son İbn Sînâ'nın ruh göçünün reddine yönelik ortaya koyduğu felsefi kanıtları irdledik.

Bütün canlıların doğdukları, belirli bir süre yaşadıkları ve sonunda öldükleri bilinen bir hakikâttir. Diğer canlılardan farklı olarak insan, bu hakikatin farkındalığına sahiptir. Bundan dolayı o, hiçbir şekilde önüne geçemediği ölüme bir çare bulmak ve zaman içinde iyice alışıp bağlandığı dünyaya tekrar geri gelme isteği içindedir. İşte insanoğlunun bu dünyadan hiç ayrılmama ya da ölümden sonra tekrar bu dünyaya geri gelme ihtiyakını tatmin eden inançlardan birisi de -Türkçe tabirle- "ruh göçü"dür. Ruh göçü, Cevizci'nin ifadesiyle, insan ruhunun ölümsüz olduğunu, dolayısıyla beden ölümünden sonra ruhun başka bir varlığa geçtiğini savunan bir öğreti ve inanıştır.¹ Bu öğretinin reenkarnasyon ve tenasüh olmak üzere iki boyutu vardır. Reenkarnasyon ve tenasüh kavramları genellikle eş anlamlı olarak kullanılsa da ikisinden kastedilen manalar birbirinden farklılık arz etmektedir. Fransızcadan Türkçeye geçen "reenkarnasyon" kavramı, ruhun, beden ölümünden sonra başka bir bedende tekrar dünyaya gelmesini ifade etmektedir. Reenkarnasyon anlayışına göre, ruh ve bedenden müteşekkil olan insan yapısında, esas olan ruhtur ve bedenin ölümünden sonra ruh varlığını başka bir insan bedeninde devam ettirir.² Arapçadan dilimize geçen "tenasüh" kavramı ise insan yapısının bir bölümünü meydana getiren, gözle görünmeyen ve soyut bir varlık olan ruhun, bedenin ölümünden sonra bu âlemde başka bir varlığa intikal etmesi anlamına gelmektedir. Tenasüh, ruhun, bedenin ölümünden sonra kendine uygun canlı veya cansız başka bir cisme geçmesiyle varlığını devam ettirmesidir. Bu cisim, insan olabileceği gibi hayvan, bitki hatta cansız bir varlık bile olabilir.³ Oysa reenkarnasyonda ruh, insan bedeninden ancak başka bir insanın bedenine geçebilir. Yani sadece türler arasında geçiş söz konusu olabilmektedir. Reenkarnasyon ile tenasüh arasındaki diğer fark ise reenkarnasyonda ruhların bedenden bedene intikalinde bir gerileme olmaması, tekâmülün daima ileriye doğru olmasıdır; yani insan ruhu daha alt seviyeye enkarne olmaz; o, yeryüzüne ceza için değil yükselmek için gelir.⁴ Tenasühte ise ruh, gerektiğinde geriye doğru, daha alt bir varlıkta dünyaya gelebilir. Tenasüh, reenkarnasyo-

¹ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 2010, s. 1341.

² Papus Gerard Encausse, *Reenkarnasyon*, (çev. Haluk Özden), İstanbul 1999, s. 22.

³ Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Ankara 1998, s. 320. Ayrıca bkz. Ali İhsan Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnançının Tenasüh İnançıyla İlişkisi*, İstanbul 1996, s. 68-74.

⁴ Papus Gerard Encausse, *Reenkarnasyon*, s. 19; Şerafeddin Gölçük, "Reenkarnasyon", *Diyanet Aylık Dergisi*, 2002, s. 42.

nu da içine alan daha şümulü bir kavram olduğu için biz bu makalemizde bundan sonra “tenasüh” ifadesini kullanacağız.

1. Kadim Düşüncelerde Tenasüh İnancı

1.1. Hint Dinlerinde Tenasüh İnancı

Tenasüh inancının kökeni, Yitik'in belirttiğine göre Hint dinlerine dayanmaktadır ve günümüzde de bu inanç yaygın olarak bu dinlerde görülmektedir.⁵ Hint dinlerinde tenasüh inancı, sonsuz ölüm ve yeniden doğuş zinciri manasına gelen *samsara* kavramıyla ifade edilir. Hint dinî ve felsefî düşünce ile mezhep ve mekteplerinin çoğu tarafından kabul gören *samsara* inancı tam olarak *Veda*'larda yer almaz. *Veda*'lardaki ruhun bu dünyada yaptıklarına karşılık olarak ölümden sonra *Svarga* veya *Naraka-loya* denilen yerlerde ceza veya mükâfat göreceği şeklindeki ruh anlayışı, *Upanişad*'lar ve *Brahmana*'larla birlikte *samsara* anlayışına dönüşmüştür. Eskatolojik bir anlayışı kabul etmeyen bu inanışa göre ruh, tekâmülü için bedeninin ölümünden sonra yeniden dünyaya gelir.⁶ *Samsara* inancına göre ruh dört temel ilkeye dayanmaktadır:

1. Ruh bir bedenle birlikte her zaman vardır; fakat bedenle özdeş değildir.
2. Ruh bir bedeni terk ettikten sonra değişik mahiyetteki başka bir bedene girerek yaşamaya devam eder.
3. Ruhun, devir halinde bedenlere girmesi olayı bir tekâmülü ifade eder ki, bu süreç Tanrı ile özdeşliğini idrak etmesi olan nihai aydınlanmaya kadar devam eder.
4. Ruhun gireceği beden ve yaşayacağı yeni hayatı bir önceki yaşantısındaki durumuna göre belirlenmektedir.⁷ Bu durum da tenasüh inancının Hint dinlerindeki *Karma* inancıyla ilişkisini ortaya koymaktadır. İnsan hayatını *neden-sonuç* ilişkisine göre düzenleyen ve derin toplumsal sınıfların oluşmasına sebep olan *Karma Yasası*, kişinin bu dünyadaki yaşantısının yine onun iradeli eylemlerine göre belirlendiğini ifade etmektedir. *Karma yasasına* göre devr-i dâim bir şekilde dünyaya gelen insan ruhunun hali hazırdaki yaşantısı, geçmiş hayatındaki eylemlerinin sonucuna göre oluşmaktadır. Aynı şekilde, kişinin gelecekteki yaşamı da hali hazırdaki yaşamında yaptığı eylemlerine göre şekillenmektedir.⁸ Peki insanın özgür iradesiyle yaptığı eylemlerinin ahlâkî değerini belirleyen ölçüt nedir? Yani bu eylemler neye göre doğru ya da yanlış kabul edilmektedir?

⁵ Ali İhsan Yitik, “Tenasüh”, *DİA*, XL, İstanbul 2011, s. 441. Ayrıca bkz. Caner Işık, “Halk İnançlarında Kalıp Değişirme Ruh Göçü”, *Acta Turcica*, sayı: 2, 2012, s. 50-54.

⁶ Ali İhsan Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*, s. 78-79.

⁷ Bkz. Ali İhsan Yitik, “Tenasüh”, *DİA*, s. 442.

⁸ Bkz. Ninian Smart, “Karma”, *Encyclopedia of Philosophy*, America 2006, vol 5, s. 41; Ali İhsan Yitik, *Hint Dinleri*, İzmir 2005, s. 65-66. Karma hakkında detaylı bilgi için ayrıca bkz. Roy Stemman, *The Big Book of Reincarnation*, San Antonio 2012, Chapter 23: The Karma and Destiny. (İnternet orta-

Hint dinlerinde özellikle Hinduizm'de insan eylemlerinin ahlâkî ölçütünü belirleyen temel etken, Hint toplumunun sosyal, kültürel ve dinî hayatında önemli ölçüde etkili olan, toplumu kesin çizgilerle birbirinden ayıran Kast Sistemi'dir.⁹ Toplum, "Brahman (Rahipler ve Bilginler), Kshatria (Prensler ve Savaşçılar), Vaişya (Tüccarlar) ve Sudra (Çiftçi ve İşçi)" şeklinde toplumsal sınıflara ayıran bu sisteme göre her insan doğduğu sınıfa uygun davranıldığı ölçüde eylemleri iyi ve ahlâkîdir, hatta kutsaldır. Kendi sınıfının yaşantısına göre hareket eden kişi bir sonraki yaşamında daha üst bir sınıfta, ona göre hareket etmeyen kişi ise daha alt bir sınıfta dünyaya gelecektir.¹⁰ Yani kişi içinde doğduğu toplumsal sınıfının rollerini yerine getirdiği ve ona uygun bir yaşam sürdürdüğü sürece ahlâkî davranmış olacak ve bu ahlâkî yaşantısının sonucu olarak da bir sonraki hayatında mükâfat olarak daha üst bir sınıfta dünyaya gelecektir. Aynı şekilde kendi toplumsal sınıfının gerektirdiği gibi bir hayat yaşamayan kişiler ise ahlâkî bir yaşam geçirmemiş sayılacaklarından, sonraki yaşamlarında ceza olarak bir alt sınıfta dünyaya geleceklerdir. Kısaca kişinin eylemlerinin ahlâkî ölçütünü belirleyen, onun kendi kast sınıfına uygun bir yaşantı sürüp sürmediğidir.

Yaygın kanaate göre tenasüh inancı Hint dinlerinden Fars kültürüne, Fars kültüründen de Mısır'a intikal etmiş ve Mısır'dan da Yunan ve Roma kültürüne geçmiştir.¹¹

Ölümden sonraki hayat ile ilgili olarak ahiret inancını benimseyen ilahî dinlerde ise genel itibariyle tenasüh inancı görülmemesine rağmen Yahudiliğin Esseniler¹² mezhebinde ve mistik öğreti olan Kabala¹³ geleneğinde ve İslam'ın Nusayrilik¹⁴, İsmâiliyye,

mında PDF formatında elimize geçen bu kitabın sayfa numaraları görünmediğinden dipnotlarda bölüm ismini vermeyi tercih ettik.)

⁹ Kast sistemi için bkz. Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, s. 214-215.

¹⁰ Kast sisteminin toplumsal düzeni için bkz. Ananda Coomaraswamy, *Hinduizm ve Budizm*, (çev. İsmail Taşpınar), İstanbul 2000, s. 57-63.

¹¹ Tenasüh inancının kökeni için bkz. Roy Stemman, *The Big Book of Reincarnation*, Chapter 1 The Origins of Rebirth; Ali İhsan Yitik, "Tenasüh", *DİA*, s. 442.

¹² Bkz. Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik*, İstanbul 2008, s. 204.

¹³ Bkz. Rav Michael Laitman, *Kabala'nın Gizli Bilgeliği*, (çev. Bnei Baruh Kabala Türk Çalışma Grubu), İstanbul 2008, s. 60-65. Ayrıca bkz. Caner Işık, "Halk İnançlarında Kalıp Değiştirme, Ruh Göçü", s. 52.

¹⁴ İslam'ın heteredoks mezhepleri içinde tenasüh inancının en yaygın ve bariz bir şekilde görüldüğü mezhep Nusayriliktir. Nusayrilere göre insan, Tanrı tarafından günahlarından arındırılmak ya da cezalandırılmak için başka bedenlerle tekrar dünyaya gönderilir. Eğer kişi günahkâr ise bir sonraki yaşantısında, önceki yaşamındaki bedeninden düşmeye uğrayarak daha kötü bir bedende dünyaya gelir. Eğer Tanrı insanın yeteri kadar ceza çektiğine kanaat getirirse kişiyi daha üst seviyeden bedenlerle dünyaya getirir. Bu süreç insanın, nur haline gelmesi yani en üst seviye olan nûrânî varlıkların seviyesine ulaşmasına kadar devam eder. Bkz. İnan İker, *Nusayrilik Arap Alevileri*, 2005 Adana, s. 38-40. Nusayrilikte tenasüh inancı hakkında detaylı bilgi için ayrıca bkz. Mustafa Ünverdi, "Kur'an'da Ahiret İnancı Bağlamında Adana ve Hatay Bölgesindeki Tenasüh ve Reenkarnasyon İnançlarının Değerlendirilmesi", *Ç.Ü.İ.F.D.*, c. 4, sayı: 2, 2004.

Dürzîlik ve Yezîdîlik gibi heteredoks mezheplerde bu inancın izlerine rastlamak mümkündür.¹⁵

1.2. Antik Yunan Felsefesinde Tenasüh

Antik Yunan felsefesindeki ilk tenasüh fikri genellikle Pythagoras (m.ö. yaklaşık 590-500)'a dayandırılmaktadır. Ona atfedilen, işkence edilen bir köpeğe acıyarak işkence edene “*Dur vurma artık! Dost bir kişinin ruhu var bunda, tanıdım, onun sesini duyunca...*”¹⁶ ile “*Bir gün gelecek ben elimdeki bu değnekle yine karşınızda ders vereceğim.*”¹⁷ ifadeleri onun tenasüh anlayışını benimsediğini göstermektedir.

Ruhu, ezeli ve ebedî olan sayı, âlem ruhunun bir parçası ve Tanrı'nın düşüncesi olarak gören Pythagoras'a göre ruh, insanın bu dünyada yaptığı eylemlerine göre ölümden sonra değerce daha yüksek ya da daha aşağı varlıkların bedeninde tekrar dünyaya gelir.¹⁸ Cevizci'nin belirttiğine göre, insanı ruh-beden şeklinde düalist bir anlayışla ele alarak bu düalizimde asıl olanın beden değil ruh olduğunu savunan Pythagoras'a göre, ruh sürekli yeniden dünyaya gelme sürecinin içine girer ve bu sürecin ancak kişinin çok iyi, dürüst, ahlâkî ve erdemli bir yaşam sürerek ruhsal bir arınma neticesinde mutlak ölümsüzlüğe; yani Tanrısal seviyeye ulaşmasıyla son bulur.¹⁹

Empedokles (m.ö. 490-432) de ruhun önceleri Tanrı ile beraber olduğunu daha sonra dünyaya düşerek sırasıyla bitki, hayvan ve insan olmak üzere değişik canlı türlerinden tekrar tekrar dünyaya geldiğini²⁰ ve kopup geldiği ana yurduna büyük bir özlem duyduğunu belirtmektedir. Ona göre, eğer ruh kötülüklerden kendini koruyup iyi bir yaşam sürerse aslı vatanına dönerek Tanrı'yla bir olacaktır.²¹ Bu şekildeki bir ruh anlayışıyla Empedokles'in, Pythagoras gibi, tenasüh anlayışını savunduğunu görüyoruz.

¹⁵ Bkz. Roy Stemman, *The Big Book of Reincarnation*, Chapter 1The Origins of Rebirth; Ali İhsan Yitik, “Tenasüh”, *DİA*, s. 443.

¹⁶ Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe I*, (çev. Oğuz Özügül), Kabcacı Yayınları, İstanbul 1994, s. 87. (Kitap Sokrates öncesi filozofların fragmanlarını içermektedir. Verdiğimiz bilgiler de bu fragmanlara dayanmaktadır.)

¹⁷ Walther Kranz, *Antik Felsefe, Metinler ve Açıklamalar*, (çev. Suat Y. Baydur), İ.Ü.E.F.Yayınları, İstanbul 1976, s. 32.

¹⁸ Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe I*, s. 88. Ayrıca bkz. Paul Strathern, *Pisagor ve Teoremi*, (çev. Osman Çakmakçı), İstanbul 1997, s. 15-16; Hüsammeddin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Hüer Yayınları, Konya 2010, s. 86.

¹⁹ Bkz. Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Yayınları, Bursa 2001, s. 23.

²⁰ Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe I*, s. 213-214.

²¹ Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe I*, s. 214. Ayrıca bkz. Mian Muhammed Şerif, *Târîh-i Felsefe der İslâm*, (Farsçaya çev. Zeyr Nezir Nasrullâh Porcevâdî), Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, Tahran 1389 (h), c. I, s. 171.

Antik Yunan filozofları arasında kendi felsefesinde sistemli bir ruh anlayışını ortaya koyan ve bu sistemde tenasüh anlayışını temellendirmeye çalışan filozofların başında Platon (m.ö. 427-347) gelmektedir. Ruh konusunda Pythagoras'ın etkisinde kalan Platon, ruh-beden düalizmini kabul edip bedenın geçici, nefsin ise ezeli ve ebedi olduğunu²² belirterek ona aynı zamanda Tanrısal bir nitelik affetmektedir. Platon'a göre ezeli olan ruh, idealar âleminde sudür edip bu dünyaya düşerek bir bedene yerleşir. Bedenle beraberlik ruh için kötü bir ortaklıktır. Beden, ruh için adeta bir hapisane mahiyetindedir ve bütün kötülüklerin ana kaynağıdır.²³ Daima bedenden kurtulma iştiağında olan ruh, ancak bedenden tam olarak kurtulduğunda geldiği âleme geri döner.²⁴ Platon'a göre ruh, akıl (bilgi edinme yönü), istek gücü ve içgüdüler olmak üzere üç unsurdan oluşmakta;²⁵ bedenın ölümüyle beraber onun istek gücü ve içgüdü unsurları yok olurken, akıl gücü ise varlığını devam ettirmektedir.²⁶

Platon'a göre bedensel hazlar peşinden gitmeyen, arınmış ve bilgelik yolunda giden ruhlar bedenden ayrıldıktan sonra aslı vatanlarına dönerler. Tanrısal bir nitelik kazanarak orada tanrılarla beraber olurlar ve mutlu, huzurlu bir yaşam sürerler. Buna karşın bu dünyada bedenî isteklere yönelerek geçici hazlar peşinden koşan, bedenî arzulara boyun eğen ve kötü bir yaşam süren ruhlar ise bedenden ayrıldıklarında yaptıkları kötülüklerin karşılığı olarak ceza yeri olan *Hades*'e giderler; orada acı çekerler, çırpınırlar ve önceki yaşamında yaptıklarına uygun olarak yeni bir bedene hapsedilmek üzere tekrar dünyaya gelirler. Platon'a göre bu beden insan olabileceği gibi değişik türlerden hayvan da olabilir.²⁷

Platon'un ölümden sonra ruhun bu âleme tekrar döneceğinin ispatına yönelik olarak ortaya koyduğu bir diğer görüş de *animsama teorisidir*. Ona göre bildiklerimiz bir anımsamadan başka bir şey değildir. Çünkü ruh, daha önce başka bedende bu âlemde yaşamıştır ve tekrar bu âleme döndüğünde önceki yaşamından gördüklerini ve bildiklerini anımsamaktadır.²⁸ Platon, bu durumu, ruhun başka bir bedende enkarne olduğuna yönelik bir delil olarak kabul etmektedir.

²² Platon, *Fedon*, (çev. Aziz Yardımlı-Deniz Canefe), İstanbul 1997, s. 62-63; Platon, *Devlet*, (çev. Sabahattin Eyüboğlu, M.Ali Cimcoz), İstanbul 1993, s. 298. Ayrıca bkz. Henrik Hellwig, "Theories of Reincarnation in the History of Philosophy Ancient Perspective", *The Immortality Project Website*, 2014, s. 7-8.

²³ Platon, *Fedon*, s. 49. Ayrıca bkz. Mustafa Kaya, "Platon'un Ruh Kuramı", *Sosyal Bilimler Dergisi*, c. XV, sayı: 1, 2013, s. 177.

²⁴ Platon, *Fedon*, s. 47.

²⁵ Platon, *Devlet*, s. 267-268.

²⁶ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, (çev. H. Vehbi Eralp), Sosyal Yayınlar, İstanbul 1998, s. 63.

²⁷ Platon, *Devlet*, s. 305.

²⁸ Platon, *Fedon*, s. 67-68. Ayrıca bkz. Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 141.

İnsan yapısını Platon gibi düalist bir anlayışla biri ruh diğeri beden olmak üzere iki unsurdan oluştuğunu savunan ve bu iki bileşeni madde-form teorisi çerçevesinde ele alan Aristoteles (m.ö. 384-322)'e göre beden maddeye ruh ise forma karşılık gelir. O, ruhu, doğal ve organize olmuş cismin ilk yetkinliği olarak tarif edip cevher olarak kabul etmektedir.²⁹ Aristoteles, ruhu, bitkisel, hayvanî ve insanî ruh şeklinde tasnif etmekte³⁰; insanî ruhu da "aktif ve pasif akıl" olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Ona göre bedenın ölümüyle beraber ruhun bitkisel ve hayvanî yetisi ile insanî ruhun pasif akıl gücü yok olur; ancak aktif akıl gücü ise ölümsüzdür.³¹ Fakat o, aktif aklın ölümden sonra nereye gideceği ve nasıl bir hayat yaşayacağı hakkında herhangi bir bilgi vermemektedir.

Aristoteles, insanî ruhun aktif olanının ölümsüzlüğünü kabul etmekte; ancak Platon'dan ayrı olarak onun başka bir bedene geçerek tekrar dünyaya geleceği düşüncesini saçma bulur. O, madde ile form, dolayısıyla ruh ile beden arasında sıkı bir ilişkiden ve ruhun doğal bir organizmanın ilk yetkinliği (*entellekheia*)³² anlayışından hareketle ferdî ruh anlayışını savunur. Ona göre ruh, beden organizmasının hayat fonksiyonu olduğundan bedenın fiilleri ve fonksiyonları aynı zamanda ruhun fonksiyonlarıdır. Beden, ruh sayesinde, ve ruhla beraber özel ve ferdî bir nitelik kazanırken ruh da beden içinde olgunlaşır, gelişir ve ferdîleşir. Bedenin bazı bölümlerinin yetkinliği ruhun yetkinliğidir.³³ Bundan dolayı bir organizmaya ve bedene has olan ve onunla özel bir nitelik kazanan ruhun, bedenın ölümünden sonra başka bedene geçerek onunla özdeşleşmesi ve yetkinleşmesi mümkün değildir. Aristoteles'e göre nasıl ki bir örsle flüt sesi ya da bir flütle örs sesi çıkmaz, bir at bedeniyle de bir insan ruhu bir arada olamaz;³⁴ yani bir bedenle özdeşleşen ruhun tekrar başka bir canlının bedenine girme imkanı yoktur. Bu şekildeki düşüncesiyle Aristoteles'in, açık bir biçimde tenasühü reddettiği görülmektedir.

Weber'in belirttiğine göre ruhu, hava ve ateşten oluşan bir nefes olarak gören Stoacılar ise tenasüh inancını kabul etmektedirler. Ona göre Stoacı felsefe, bedenın ölümlüyle beraber sıradan insanların ruhunun öldüğünü, bilge ve filozofların ruhunun ise ölümden sonra var olmaya devam ettiğini kabul etmektedir.³⁵

Tenasühü benimseyen ve İslam filozoflarını özellikle Tanrı fikri ve evrenin oluşumu konusunda en çok etkileyen ilkçağ filozoflarının başında Yeni Platoncu akımın kurucusu Plotinus (ms. 205-270) gelmektedir. Plotinus, âlemi Tanrı'dan zorunlu olarak taşma;

²⁹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (çev. Zeki Özcan), Alfa Yayınları, İstanbul 2000, 412b 5.

³⁰ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 413b 5- 30.

³¹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 430a 20-25.

³² Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 412b 5.

³³ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 413a 5.

³⁴ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 407b 20-25. Ayrıca bkz. Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, 83.

³⁵ Bkz. Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, 95.

yani sudûr teorisiyle açıklamaktadır. Ona göre her şeyden ârî olan Tanrı'nın kendisini düşünmesi sonucunda O'ndan küllî akıl denilen *Nous* sudûr eder. *Nous*, bütün duyuşsal varlıkların hakiki idealarının bulunduğu Tanrısal zihindir.³⁶ Onun da kendisinin düşünmesiyle *Küllî Ruh*; yani âlem ruhu meydana gelir. *Nous* ile maddî âlem arasında yer alan Küllî Ruh³⁷, ideaların kendileri değil de kopyalarının ve suretlerinin bulunduğu yerdir. Küllî Ruh'tan da maddî âlem meydana gelir. Maddî âlem Tanrı'dan en uzak olan varlık alanı olarak mükemmellikten en yoksun ve kötülüğün kendisinde sudûr ettiği yerdir.³⁸ Plotinus'a göre Küllî Ruh'tan kopup maddî âlemde bir bedene giren ruh için beden sıkıntı ve ızdırap yeridir. O, daima geldiği yere dönme iştiağı içindedir; ancak zamanla kendisini bedenî arzulara kaptıran ruhlar bedeninin ölümüyle beraber döngüsel bir sistemde başka bir bedende tekrar dünyaya gelirler.³⁹ Duyulur dünyadan kendisini tamamen arındıran ruhlar ise huzur ve mutluluk bulacakları Küllî Ruh'a geri döneceklerdir.⁴⁰ Bu şekildeki bir ruh anlayışıyla Plotinus'un da Platon gibi yetkinleşme amacına yönelik olarak tenasüh anlayışını benimsediğini görüyoruz.

2. İslam Felsefesinde Tenasüh

Antik Yunan filozoflarının, özellikle Platon, Aristoteles ve Plotinus'un ruh hakkındaki görüşlerinin İslam filozofları üzerinde etkili olduğu aşikârdır. Acaba bu etki, İslam filozoflarının tenasüh hakkındaki görüşlerini de etkilemiş midir? İslam felsefesinde bariz bir şekilde tenasüh inancını kabul eden filozof (lar) var mıdır?

Bu sorulara verilecek cevabı düşündüğümüzde aklımıza ilk gelen filozoflardan biri Ebu Bekr er-Râzî (ö.313/925) dir. Nefs⁴¹ konusunda Platon'un etkisinde kalan er-Râzî'nin eserlerine baktığımızda onun kısmen de olsa, etçil hayvanlar için tenasüh inancını benimsediği idda edilebilir. Etçil hayvanların avlanmalarının mübah olmasının sebebi, onun *es-Sîretu'l-Felsefiyye* adlı eserine göre, "hayvanın acısını azaltma ve onların nefislerinin daha uygun bir bedende (el-cusse) ortaya çıkma beklentisi"dir.⁴² Bu ifade onun etçil hay-

³⁶ Plotinus, *The Enneads*, London 1966, V, 9, 8; Zerrin Kurtoğlu, *Plotinos'ta Aşk Kuramı*, Bursa 2000, s. 79.

³⁷ Plotinus, *The Enneads*, IV, 8, 7.

³⁸ Plotinus, *The Enneads*, II, 9,4;- IV,3,17. Ayrıca bkz. Golam Dastagir, *A Study of Avicenna's Concept of the Soul in Relation to Those of Aristotle and Plotinus*, (Basılmamış Doktora Tezi), The University of Hull, 1997, s. 184-185; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 114-115.

³⁹ Plotinus, *Dokuzluklar V*, (çev. Zeki Özcan), Ankara 2011, s. 121.

⁴⁰ Bkz. Hüsammeddin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 303; Heinrik Hellwig, "Theories of Reincarnation in the History of Philosophy Ancient Perspective", s. 12-13.

⁴¹ Günümüzde kullandığımız ruh kelimesi, İslam felsefesi tarihinde nefis kavramıyla karşılanmıştır. Bunun için biz makalemizin İslam felsefesiyle ilgili bölümlerinde nefis kavramını kullanacağız.

⁴² Ebu Bekr er-Râzî, *Kitâbu'l- Sîretu'l-Felsefiyye*, (Resâilü Felsefiyye içinde, nşr. Paul Kraus), Dâru'l-Afâki'l-Cedide, Beyrut 1982, s. 105.

vanlar için tenasühü kabul ettiğini göstermektedir. Ona göre bu hayvanların nefislerinin geçebileceği beden ise insan bedeni ile sınırlıdır.⁴³

er-Râzî'nin *et-Tıbbu'l-Rûhânî* adlı eserine baktığımızda ise filozof açık bir şekilde ölümden sonraki hayatının varlığından bahsettiğini görüyoruz. O, bu eserinde ölüm korkusunu yenmenin ancak ölümden sonraki hayatın varlığına inanmakla mümkün olduğunu savunmaktadır. Ona göre akıl, adalet duygusu ve Allah'ın hikmet ve merhameti ebedi ahiret hayatının varlığını gerekli kılmaktadır.⁴⁴ Er-Râzî, yine *es-Sîretu'l-Felsefiyye* adlı eserinde de yaratılışın amacının bedensel hazları tatmak değil, ilim öğrenmek ve adaleti sağlamak olduğunu belirterek, bu şekilde yaşayanların ölüm ve acının olmadığı aleme göçmesinin kolay olacağını beyan etmektedir.⁴⁵ Bu ifadeler de onun ahiret hayatını benimsediğini bize göstermektedir. Ahiret hayatını kabul eden bir filozofun tenasüh inancına sahip olduğunu iddia edilebilir mi? Kanaatimizce er-Râzî, Platon'un nefis anlayışından etkilenmesinin bir sonucu olarak etçil hayvanlar için tenasühün olabileceğini ifade etse de, genel itibarıyla bütün canlılar için geçerli olabilecek bir tenasüh inancını kabul etmemektedir.⁴⁶

İslam felsefesinde tenasüh inancını kabul ettiği iddia edilenlerden bir diğeri ise *İhvan-ı Safâ'dır*.⁴⁷ Nefs konusunda Pythagoras ve Platon'un etkisi görülen İhvân-ı Safâ eserlerinde tenasüh kavramı geçmemektedir. Ancak bunların, nefis anlayışına dayalı olarak ortaya koyduğu bazı fikirler, bazı nefisler için tenasühü kabul ettikleri şeklinde yorumlanmaktadır: "*Tikel varlıklar yetkinleşmeye yönelmiş olarak sürekli oluşum halindedirler. Çünkü oluşum, varlığı en noksan olanın, varlığı en yetkin olana yönelmesi, durumları en aşağı olanın en üstün ve en yetkin olana doğru ilerlemesi ile başlar.*"⁴⁸ *İnsanî nefis, gayesinin sınırlarının en üstüne ulaşip faziletleri ortaya çıkarmakla olgunlaşıp beden tahrip olduğunda bu nefis daha sonra ondan daha yüce olan başka bir hale ve başka bir yaratılışa nakledilir.*"⁴⁹ Bu ifadelerden tenasüh inancını çıkartmak doğru bir yargı olmaz. Çünkü İhvân-ı Safâ, birinci cümlede nefsin ve bedenin geçirdiği evreleri ve en son yetkinliğe nasıl ulaşacağını anlatmakta, birinci cümlenin devamında ise insanın beden-nefis olmak üzere

⁴³ Ebu Bekr er-Râzî, *Kitâbu'l-Sîretu'l-Felsefiyye*, s. 105.

⁴⁴ Bkz. Ebu Bekr er-Râzî, *et-Tıbbu'l-Rûhânî*, (Resâilü Felsefiyye içinde, nşr. Paul Kraus), Dâru'l-Afâkîl-Cedide, Beyrut 1982, s. 93-96.

⁴⁵ Ebu Bekr er-Râzî, *Kitâbu'l-Sîretu'l-Felsefiyye*, s. 101.

⁴⁶ Benzer iddialar için bkz. Turgut Akyüz, Ebu Bekr Zekeriya er-Râzî'nin Metafizigi, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), M.Ü.S.B.E., İstanbul 2001, s. 168-173.

⁴⁷ Bkz. Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul 1997, s. 104; Eyüp Bekir Yazıcı, "Bazı İslam Filozoflarının Tenasüh Nazariyesine Yaklaşımları", *Marife*, sayı 1, 2008, s. 208-209.

⁴⁸ İhvan-ı Safâ Risaleleri, (çev. Abdullah Kahraman, Ali Durusoy, Metin Özdemir vd.), İstanbul 2014, c. III, s. 36.

⁴⁹ İhvan-ı Safâ Risaleleri, c. III, s. 46.

iki cevherden meydana geldiğini, bedeninin en noksan durumunun “nutfe”, nefsin en noksan durumunun ise “hiçbir şey bilmediği hal” olduğunu; nefsin kuvve halinden bilfiil haline, yani mü'min, âlim, filozof vb. durumlara geçmesiyle yetkinleştiğini belirtmektedir.⁵⁰ İkinci cümlede ise nefsin ölümden sonra geçtiği âlemi ifade etmektedir. Metnin devamında “...sonra Allah ahiret hayatını yaratır”⁵¹ şeklindeki bir ifade kullanılarak nefsin geçiş yaptığı alemin ölüm ile ahiret hayatı arasındaki bir ara dönem olduğu anlaşılmaktadır. Kaldı ki İhvân-ı Safâ risalelerine baktığımızda, bariz bir şekilde ahiret hayatı, cennet ve cehennemden bahsedilmekte; yetkin ve kemale ermiş nefislerin iyi bir hayat yaşayacağı, bedensel hazlara bağlı nefislerin ise acı ve ızdırap çekeceği şeklinde ifadeler yer almaktadır. Bu ifadeler açıklanırken de genellikle ayet ve hadisler delil olarak gösterilmektedir.⁵² Bu bağlamda, ahiret hayatını, cennet-cehennemi, ebedî hayatı kabul eden ve bunları açıklarken de ayetlere başvuran bir akımın tenasüh inancını benimsediğini iddia etmek kanaatimizce doğru bir tespit değildir. Bu iddiada bulunanların temel dayanakları İhvân-ı Safâ'nın özellikle nefis konusunda Platon'un etkisinde kalmış olmasıdır. Ancak nefis ilgili olarak onların, Platon'un etkisinde kalmış olmaları, tenasühü de kabul etmiş oldukları anlamına gelmemektedir.

Bütün bunların ışığında, er-Râzî'nin etçil hayvanlar hakkındaki düşüncesi dışındada, İslam felsefesinde tenasüh inancının var olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Çünkü İslam felsefesinde filozofların tamamı ahiret hayatının varlığını kabul etmektedirler. Ahiret hayatının kabulü de tenasühün reddini gerektirir. Bunların yanında İslam filozoflarının birçoğu tenasüh inancını reddine yönelik görüşler ortaya koymuşlardır. İslam felsefesinde, eserlerinde tenasühün reddi mevzusunda en çok yer vererek nefsin başka bedene geçmesinin imkansız olduğuna yönelik deliller ortaya koyan filozofların başında şüphesiz İbn Sînâ (ö. 428/1037) gelmektedir.

3. İbn Sînâ Felsefesinde Tenasühün Reddi

3.1. İbn Sînâ'da Nefs ve Nefsin Yetileri

İbn Sînâ, Aristoteles'ten mülhem olarak nefsi,⁵³ fiillerin kendisinden çıktığı, duyu algılarını ve aklî kavramları kabul eden güç; bedenle birlikte bulunarak bitkisel ve hayvan-

⁵⁰ Bkz. İhvân-ı Safâ Risaleleri, c. III, s. 36.

⁵¹ İhvân-ı Safâ Risaleleri, c. III, s. 46.

⁵² Bkz. İhvân-ı Safâ Risaleleri, c. III, s. 21, 35, 46, 48, 50, vd.

⁵³ İbn Sînâ, nefis ve ruh kavramlarını birbirinden ayırmaktadır. O, genel itibarıyla nefsi, manevî bir cevher ve suret olarak kabul ederken, ruhu ise insanı oluşturan unsurlardan olan buhardan meydana gelen latif bir cisim ve idrak için bir alet olarak görmekte ve ruhun kalbin sol boşluğunda yer aldığını belirtmektedir. Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ:Nefs*, (nşr. C. Anawati- Said Zayed), Kahire 1975, s. 56; *Urcûze fî'l-Tıbb* (thk. Cân Cânî-Abdulkadir Nureddîn), Paris 1956, s. 13. Peker'in belirttiğine göre, İbn Sînâ felsefesinde ruhun iki işlevi vardır: Birincisi nefsin güçlerini bedeninin organlarına ulaştırmak, ikincisi ise

sal tabiatı oluşturması bakımından suret⁵⁴ ve doğal cismin ilk yetkinliği⁵⁵ şeklinde tanımlayarak nefis kavramını kimi zaman güç, kimi zaman suret, kimi zaman da kemal ve yetkinlik anlamında kullanmaktadır. Nefsin ilk yetkinlik olarak tanımlanması, onun, organik doğal cismi bilfiil gerçekleştirmesidir. İkinci yetkinlik ise insanın duyumsama ve hareket gibi türe ait olan birtakım eylemlerinin bilfiil olarak meydana gelmesidir ki, bu tür fiillerin meydana gelmesi için de ilk önce birinci yetkinliğin oluşması gerekir.⁵⁶ Yine İbn Sînâ, nefsi, cismi harekete geçiren; ancak kendisi cisim olmayan cevher olarak da tanımlayarak onun manevî bir varlık olduğunu belirtmektedir.⁵⁷ Kısaca, İbn Sînâ'nın, felsefesinde nefsi, organik varlıklardaki biyolojik, fizyolojik ve psikolojik bütün işlevlerin toplamı olarak ele aldığını görüyoruz.

Aristoteles, nefsin yetilerini ilk defa sınıflandırmaya tabi tutmuştur. İbn Sînâ da Aristoteles'e bağlı kalarak nefsin *bitkisel*, *hayvanî* ve *insanî* olmak üzere üç farklı yönünün olduğunu kabul etmektedir:

a. Bitkisel Nefs: Nefsin beslenme, büyüme ve üreme gücüne sahip olan yetisidir. Nefsin en temel ve alt yetilerini oluşturan bitkisel nefis, bitkilerin yanında hayvan ve insanlarda da bulunur.⁵⁸

b. Hayvanî Nefs: Nefsin bu yetisi, iradeyle hareket etmek ve tikelleri idrak etmek bakımından organlara sahip olan doğal cismin ilk yetkinliğini oluşturur.⁵⁹ Hayvan ve insanlarda bulunan; ancak bitkilerde bulunmayan bu yetinin *hareket ettirici* ve *idrak ettirici* olmak üzere iki gücü vardır. Hareket ettirici güç, bedeni harekete geçiren güç iken idrak ettirici güç ise bedenin kendisiyle bir şeyi algıladığı ve idrak ettiği güçtür. İdrak edici güç de zahirî ve batınî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Zahirî güç dış idrakları yerine getirirken, batınî güç ise iç idrakleri yerine getirir. İbn Sînâ, batınî idrakleri de ortak duyu (*hiss-i müşterek*),

organların, kendilerine ait olan nefsin güçlerini kabul etmek için uygun hale gelmelerini sağlamaktır. Bkz. Hidayet Peker, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, Bursa 2011, s. 14.

⁵⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:Nefs*, s. 6

⁵⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:Nefs*, s. 10. Nefsin tanımı hakkında detaylı bilgi için bkz. Hidayet Peker, *İbn Sînâ, Epistemolojisi*, s. 22-28.

⁵⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, Nefs*, s. 10. Ayrıca bkz, Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, İstanbul 2010, s. 79-80.

⁵⁷ İbn Sînâ, *Kitabü'l Hudud* (Books of Definetion in Islamic Philosophy içinde, haz. Kiki Kennedy-Day), London 2003, s. 103.

⁵⁸ Bkz. İbn Sînâ, *Danişnâme-i 'Alâî:Tabiiyyât*, (haz. Seyyid Muhammed Meşkût), Tahran, 1331(h), s. 78-80; Detaylı bilgi için bkz. Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, M.Ü.İ.F. Yayınları, İstanbul 2008, s. 113-117.

⁵⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:Nefs*, s. 32.

musevvire (*tasavvur*) gücü, vehim gücü, tahayyül (*mütehayyile*) ve düşünme gücü ile hafıza ve hatırlama (*zakire*) gücü şeklinde beş gruba ayırmaktadır.⁶⁰

c. İnsanı Nefs: Sadece insana has olan ve insanı diğer canlılardan ayıran bu nefis, küllî şeyleri kavramak, bilgi ekseni çıkarımlarda bulunmak ve düşünceye dayalı bir iradeyle pratik eylemleri gerçekleştirmek açısından organik doğal cismin ilk yetkinliğidir.⁶¹ İbn Sînâ, insanî nefsi ikiye ayırmaktadır:

1. Pratik Akıl: İbn Sînâ'ya göre tikel bir güç olan pratik akıl, doğrudan insanın eylemleriyle ilgilidir. Bedene yönelik olan bu akıl, yapılması ya da yapılmaması gereken eylemlere karar verir. Bir şeyin doğru-yanlış, güzel-çirkin, iyi-kötü olduğuna bu akıl karar verir.⁶² İbn Sînâ'ya göre pratik akıl gücü, bedenın diğer güçleri üzerinde etkili olup onları yönetirse faziletli bir ahlak ortaya çıkar. Tersine bedenın diğer güçlerine boyun eğerse de rezil bir ahlak meydana gelir.⁶³ Yani erdemlerin elde edilebilmesi için insanî nefsin bu yetisi bilfiil hale getirilmelidir. Çünkü insan fiilleri üzerinde doğrudan etkili olan bu akıl, insanın erdemli, faziletli ve iyi ahlaklı olup olmamasında önemli bir role sahiptir.⁶⁴

2. Nazarî Akıl: İbn Sînâ'ya göre bu akıl, tümelleri tasavvur ve tasdik etmenin, bilinmeyen ilim ve sanatları elde etmenin kendisiyle ilgili mümkün olduğu akıldır. Nazarî akıl sayesinde insan, bilinmeyenleri bilebilir ve metafizik alanla ilgili bilgiyi elde edebilir.⁶⁵ Ona göre bu aklın cismanî bir şeyle irtibatı yoktur; o, düşünülür suretleri kabul eden, kendi kendine kâim olan bir cevherdir.⁶⁶ İbn Sînâ, nazarî akıl, "heyulanî, bilmeleke, bilfiil ve müstefad" olmak üzere dört gruba ayırmaktadır. Heyulanî akıl nazarî aklın henüz bilkuvve halinde olan ilk mertebesidir. Bu akıl basittir ve onda henüz hiçbir düşünülür (*makûlât*) suret yoktur. Bilmeleke akıl, akı bir derece kuvveden fiile çıkaran, insanın kendisiyle ilk makûlleri elde ettiği akıldır.⁶⁷ Bilfiil akıl, nazarî aklın düşünülürleri idrak ettiği akıl mertebesidir. Bu mertebe, birinci makûllâtlardan sonra, kazanılmış makûllâtların (ikinci düşünülürler) suretleri nazarî akılda meydana gelince gerçekleşir. Müstefad akıl ise nazarî aklın, en üst seviyeye ulaşarak gayri-maddî âlemde bilgi aldığı seviyedir. Aklın bu mertebesinde düşü-

⁶⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:en-Nefs*, s. 33-37; İbn Sînâ, *en-Necât* (haz. Abdurrahman Omeyra), Beyrut, c. II, s. 5-10; İbn Sînâ, *Danişnâme-i 'Alâi:Tabiiyyât*, s. 96-100. Bu konuyla ilgili daha detaylı bilgi için bkz. Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 131-168.

⁶¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:en-Nefs*, s. 32.

⁶² İbn Sînâ, *Uyûnu'l-Hikme* (İbn Sina, Risaleler içinde, çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaoğlu), Ankara 2004, s. 117; İbn Sînâ, *Danişnâme-i 'Alâi:Tabiiyyât*, s. 101.

⁶³ İbn Sînâ, *en-Necât*, c. II, s. 11.

⁶⁴ Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, s. 84.

⁶⁵ Bkz. İbn Sînâ, *Danişnâme-i 'Alâi:Tabiiyyât*, s. 108.

⁶⁶ İbn Sînâ, *Danişnâme-i 'Alâi:Tabiiyyât*, s. 113 ve 119.

⁶⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:en-Nefs*, s. 39.

nülrerin suretleri hazır bulunur. Akıl bunları mütalâa eder, bilfiil akleder ve bilfiil aklettiğini de akleder.⁶⁸

3.2. Nefs-Beden Münasebeti

Daha önce de belirttiğimiz gibi Aristoteles, nefis-beden münasebetini madde-form ilişkisi çerçevesinde ele almış ve nefsi bedenın bir fonksiyonu olarak telakki etmiştir. Fârâbî ise bu konuda Aristoteles'ten ayrılarak nefis-beden ayrılığını vurgular. Ona göre nefsin varlığı için beden şarttır ama nefsin bekası için beden şart değildir.⁶⁹ Fârâbî'ye göre nefis bedenden önce yaktur, bedenle beraber yaratıldı.⁷⁰

Fârâbî gibi insan tabiatı konusunda düalist bir görüşe sahip olan İbn Sînâ da beden ile nefis arasında esaslı hiçbir bağlantı kurmaz. Ona göre beden dört unsurun mükemmel karışımından meydana gelirken nefis ise faal akıldan gelir.⁷¹ Nefsin, bedenın yaratılmasıyla beraber meydana geldiğini savunan İbn Sînâ, bu durumu soyut bir cevher olan nefsin ancak maddi bir varlıkta bireysel bir hüvviyet kazanabileceği düşüncesine bağlamaktadır.⁷² Ona göre, beden meydana geldiğinde aynı zamanda onun idare edilmesi için faal akıldan (*vâbibü'l-süver*) o bedene has olmak üzere bir nefis sâdır olur. Nefis, zaman açısından değil zat açısından bedenden öncedir. O, bedene girdiğinde beden onun için bir alet ve yaşama alanı olur. Böylece nefis bedene özgü olur, onu kullanır ve onunla meşgul olur.⁷³

İbn Sînâ'ya göre nefis ve beden her ne kadar bir arada bulunsa da yapı itibariyle ikisi birbirinden farklıdır. Nefis, bedene istemeye istemeye girmiştir, zamanla bedene alışıp bağlanmış ve belli bir ünsiyet kazanmışsa da o, geldiği yeri, vatanını düşündükçe hüzünlenir ve ulvî âlemi arzulamaya başlar.⁷⁴ Çünkü beden, nefsi, aklî suretleri elde etmede alıkoymaya çalışır; onu meşgul eder ve gaffete düşürmek için uğraşır. O da bedene ya da duyuşsal algılara yönelince aklî düşünceden kopmaya başlar.⁷⁵

Filozofumuza göre beden, nefis için ancak arazî bir illet olabilir. Ona göre insanın var olduğunun bilincinde olmasını sağlayan güç nefistir. Bunu "uçan adam" örneğiyle açık-

⁶⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:en-Nefs*, s. 40.

⁶⁹ Fârâbî, *Ta'likât*, (Resâilü'l-Fârâbî içinde), Haydarabat, 1345/ 1926, s. 13.

⁷⁰ Fârâbî, *Da'âva'l-Kalbiyye*, (Resâilü'l-Fârâbî içinde), Haydarabat, 1345/ 1926, s. 10.

⁷¹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tembihât:Tabiiyyât*, (Nasîrüddîn Tûsî'nin şerhiyle beraber, thk. Süleyman Dünya), Dâru'l Maarif, Mısır 1960, c. III, s. 233. Ayrıca bkz. T.J.De Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, (çev. Yaşar Kutluay), Anka Yayınları, İstanbul 2004, s. 169-170.

⁷² İbn Sînâ, *Danişnâme-i 'Alâi:Tabiiyyât*, s. 122; İbn Sînâ, *Eksâmu-Nefs*, (Mecmu'etu-Resâilu Şeyhu'r-Reis İbn Sînâ içinde, çev. Rızaeddîn Derrî), Kum 1377 (h), s. 319.

⁷³ İbn Sînâ, *en-Necât*, c. II, s. 34.

⁷⁴ Mar'aşî Mustafa Kamil, *İbn Sînâ*, 1307 (h), s. 5-6 ve 8-9.

⁷⁵ İbn Sînâ, *Danişnâme-i 'Alâi:Tabiiyyât*, s. 128.

layan İbn Sînâ, organlarından tamamen soyutlanmış bir şekilde dış dünyada hiçbir şeyi idrak edemeyecek şekilde havada uçan bir insanın yine de varlığının şuurunda olacağını belirtir. Aynı şekilde uyuyan kişi uykusunda, sarhoş kişi sarhoşluk esnasında bile varlığının bilincindedir.⁷⁶ İşte onun, var olduğunun bilincinde olmasını sağlayan şey nefsidir ve bu nefis duyulardan tamamen bağımsız olan soyut bir cevherdir.

İbn Sînâ'ya göre nefis de yetkinliğe ve mutluluğa ulaşmak için bedene muhtaçtır. Çünkü akıl, kuvveden fiile geçmek için duyulur suretlere ve hayallere ihtiyaç duyar. Duyulurlardan sonra bilfiil hale gelen akıl, akfî suretleri almaya başlar ve daha sonra faal akılla ittisâle geçebilir hale gelir; böylece daha yetkin ve mutlu olur. Eğer nefis duyulur suretleri kendine hedef olarak alıp orada kalırsa, akfî suretlere geçemez, yetkinlik ve mutluluğu elde edemez. İbn Sînâ, bunu bir yere gitmek amacıyla ata binen bir süvariye benzetir. At, bedeninin, nefisini hedefine ulaşması için taşımada olduğu gibi süvariye hedefine ve muradına erdiren ve ulaştıran bir aracıdır. Fakat süvari ata gönül bağlar, ondan inmezse asıl hedefine ulaşamayacaktır.⁷⁷

İbn Sînâ'ya göre bedenle beraber yaratılan nefis, bedeninin yok olmasıyla yok olmaz. Beden ölünce nefsin, his, tahayyül, şehvet, öfke gibi bedeninin organlarına bağlı olan güçleri yani nefsin nebatî ve hayvanî yetileri yok olur; ancak nefsin insanî yetileri varlığını devam ettirir.⁷⁸ Çünkü nefsin bitkisel ve hayvanî yetileri doğrudan bedenle ilişkili olarak çalışırlar. Onlar cismanî beden olmadan işlevlerini yerine getiremezler; ancak insanî nefse ait olan yetiler yani akfî yetiler ise tamamen soyut ve manevî bir cevher niteliğindedir. Öyleyse nefsin yok olmayan yani insanî yetileri, ölümden sonra nerede ve nasıl varlığını devam ettirmektedirler?

3.3. Ölümden Sonra Nefsin Durumu

Nefse Tanrısal bir mahiyet atfederek onun ezeli olduğunu savunan Platon'a göre, ölümden sonra nefsin, bedenden bedene geçerek varlığını devam ettireceğini; madde-form ilişkisi çerçevesinde nefsin bendenle beraber meydana geldiğini savunan Aristoteles'in ise bedeninin çürüyüp yok olmasıyla nefsin faal olan yönünün varlığını devam edeceğini savunduğunu; ancak nasıl bir yaşantı süreceği konusunda herhangi bir bilgi vermediğini daha önce belirtmiştik. Fârâbî ise bazı eserlerinde nefsin, bedeninin ölmesiyle yok olmayacağını, varlığını devam ettireceğini belirtse de⁷⁹ bazı eserlerinde ise nefsin varlığını devam ettirebilmesini akıl yetisinin yetkinliğine bağlamaktadır.⁸⁰

⁷⁶ Bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tembihât: Tabiiyyât*, c. III, s. 344-344.

⁷⁷ İbn Sînâ, *Danışnâme-i 'Alâî: Tabiiyyât*, s. 124-125.

⁷⁸ İbn Sînâ, *Danışnâme-i 'Alâî: Tabiiyyât*, s. 123.

⁷⁹ Fârâbî, *Ta'likât*, s. 13; *Da'âva'l- Kalbiyye*, s.10.

⁸⁰ Fârâbî, *İdeal Devlet/el-Medînetü'l-Fâzıla*, (çev. Ahmet Arslan), Divan Kitap, İstanbul 2011. s. 114.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi İbn Sînâ'ya göre nefis, bedenın yaratılmasıyla beraber yaratılır; ancak bedenın ölmesiyle yok olmaz, varlığını devam ettirir. "Bedenle beraber yaratılan nefis, bedenın ölümüyle beraber neden ölmez?" sorusuna İbn Sînâ, nefsin soyut bir cevher olmasına, zat bakımından bedenden önce gelmesine ve nefsin bedene olan bağılılığının zatî değil arazî bir illetle olmasına bağlamaktadır.⁸¹ Ancak buradaki temel sorun bedenın ölümünden sonra nefsin nasıl bir hayat yaşadığıdır. Nefis, bedenden ayrıldıktan sonra mutlu ve haz içinde bir hayat mı yoksa mutsuz ve ızdırap içinde bir yaşam mı sürdürmektedir? Nefsin öbür dünyada mutlu ya da mutsuz olmasının yani haz alacağını ya da acı çekeceğinin ölçütü nedir?

Bu konuda Fârâbî, nefsin yok olmasını ya da haz veya azap duymasını tamamen nefsin teorik ve pratik güçlerinin yetkinleştirilip yetkinleştirilmemesine bağlamaktadır. Ona göre nefsin hem teorik hem de pratik akıl yetilerini bilfiil yetkinleştirmeyen insanların nefisleri bedenleriyle beraber yok olacaktır. Hem teorik akıl hem de pratik akıl yetilerini yetkinleştirenlerin nefisleri ebedî mutluluğa erişecek, pratik yetilerini yetkinleştirmeyip sadece teorik yetilerini yetkinleştirenlerin nefisleri ise azap göreceklerdir.⁸²

İbn Sînâ'nın çözüm önerisi ise, nefsin bedenle beraber iken sahip olduğu akıl yetkinlik derecesini ve buna bağılı olarak makûlâtı (düşünülür suretleri) elde edip etmeme ve faal akılla ittisâla geçip geçmemede saklı olsa da o, Fârâbî'nin nefsinin hiçbir yetisini yetkinleştirmeyenlerin yok olacağı veya ebedî azap göreceği anlayışını kabul etmemektedir. Yukarıda da açıkladığımız gibi İbn Sînâ'ya göre nefis, önce duyulur suretlere ihtiyaç duyar, daha sonra kuvveden fiile geçerek akıl suretleri elde eder ve en son müstefâd akıl seviyesine gelerek faal akılla doğrudan ittisale geçip ondan bilgi alabilme gücüne ulaşır. Bu durum nefsin bu dünyada ulaşabildiği en büyük haz ve mutluluktur. Fakat nefis bedenle beraber olduğunda beden onu sürekli kendine çekmeye çalışarak meşgul eder. Ona göre nefsin bedenden ayrılmasıyla birlikte, bedenın nefsi meşgul etmesi son bulur; faal akılla ittisâl ise devam eder ve böylece nefsin ulaşabildiği haz ve mutluluk tarif edilemez bir seviyeye gelir.⁸³ Filozofumuza göre nefis, bedenle beraber iken hem nazarî hem de amelî olarak yetkinliğini sağlarsa ölümden sonra da yüksek haz ve mutluluğu devam edecektir ve bu tür nefisler öbür dünyada en yüksek derecede bulunup en büyük haz ve mutluluğu tadacaklardır.⁸⁴

⁸¹ Bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, c. II, s. 35-37

⁸² Bkz. Fârâbî, *İdeal Devlet/el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 111-115. Ayrıca bkz. Mahmut Kaya, "Fârâbî", *DİA*, XXII, İstanbul 1995, s. 156; Ömer Türker, "Nefis" *DİA*, XXXII, İstanbul 2006, s. 530-531.

⁸³ İbn Sînâ, *Danişnâme-i 'Alâî: Tabiiyyât*, s. 126-127.

⁸⁴ İbn Sînâ, "Risâle fi Ma'rifet-i Nefs-i Natika ve Ahvâliha", (çev. Hasan Akkanat), *Felsefe Dünyası*, 2008/2, sayı: 48, s. 167.

Nefsi, bedenle beraber iken, yukarıda verdiğimiz süvari örneğinde olduğu gibi, kuvveden fiile geçmeyip, duyulur suretlere takılı kalan nefislerin, bedenin nefisten ayrılmasıyla durumu nasıl olacaktır? İbn Sînâ'ya göre bu dünyada bedeni haz ve zevklere takılıp kalanların nefsi, ölümden sonra arzu ettiği algılama ve bilgilerden yararlanma vasıtasını kaybeder ve bunlara sadece arzu ve özlem kalır ki bu da sınırsız bir acıdır.⁸⁵ Bunlar nefsin hem teorik hem de amelî yetisini yetkinleştirmeyenlerdir. İbn Sînâ bu nefislerin duyacağı acının insanın eylemlerinden ve eksikliklerinden kaynaklandığını ve şeriatın da dediği gibi bu acının ebedî olmayacağını belirtmektedir.⁸⁶ O, nefsin nazarî yetisinde yetkinleşip de amelî yetisini yetkinleştirmeyenlerin bir ölçüde mutlu olacaklarını, nefsin nazarî yetisini yetkinleştirip de amelî yetisini yetkinleştirmeyenlerin ise bir süre mutsuz olacağı; ancak daha sonra mutluluğa ereceklerini belirtmektedir.⁸⁷

İbn Sînâ'nın nefsin ölümden sonraki durumuyla ilgili olarak ortaya koyduğu fikirler Platon'un fikirleriyle uyumaktadır. Acaba İbn Sînâ'ya göre belli bir yetkinlik seviyesine ulaşamayan nefisler Platon'un savunduğu gibi yetkinliklerini tamamlamak için tekrar başka bir bedenle dünyaya mı dönecekler yoksa sonsuz ahiret hayatında mı varlığını devam ettirecekler?

3.4. İbn Sînâ'nın Tenasühün Reddine Yönelik Delilleri

İbn Sînâ, ölümden sonra nefsin başka bedene geçmek üzere tekrar dünyaya geleceği düşüncesini kesin olarak reddedip bu konuda Platon ve Plotinus'tan ayrılarak İslamî⁸⁸ bir anlayışı benimsemiştir.⁸⁹ O, *eş-Şifâ*, *en-Necât*, *Danışnâme-i 'Alâî*, *el-İşârât ve't-Tembîhât* gibi büyük eserleri ile *Aksâmu'n-Nefs*, *Ahvalu'n-Nefs*, *Risaletu'l-Adhaviyye* gibi risalelerinde bu konuyu ele almıştır. Ancak bu konuyu çerçeveli olarak detaylı bir şekilde *Risaletu'l-Adhaviyye* adlı risalesinde işlemiştir. İbn Sînâ bu eserinde, tenasüh savunularının üç gruba ayrılabilirliğini belirterek bunun çerçevesini çizip konunun tartışmasını yapmaya başlar. Bunlar:

1. Nefsin, ölümden sonra bitki ve hayvan gibi, büyüyen herhangi bir bedene geri döneceğini savunanlar,

⁸⁵ İbn Sînâ, *Danışnâme-i 'Alâî:Tabiiyyât*, s. 127.

⁸⁶ İbn Sînâ, *Danışnâme-i 'Alâî:Tabiiyyât*, s. 129.

⁸⁷ Bkz. İbn Sînâ, *Risâle fî Ma'rifet-i Nefs-i Natika ve Ahvâliha*, s. 67. Ayrıca bkz. Ömer Türker, "Nefis", *DİA*, s. 531; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 256-261.

⁸⁸ İlahi dinlerin Ortodoks akımlarında olduğu gibi İslam'ın Ortodoks anlayışında da tenasüh inancı tamamen reddedilmiştir. Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Mustafa Çetin, "Kur'an Işığında Reenkarnasyon", *D.E.U.İ.F Dergisi*, sayı: 9, İzmir 1995, s. 23-30; Celal Kırcı, "İslam Dinine Göre Reenkarnasyon", *E.Ü.İ.F. Dergisi*, sayı: 3, 1986, s. 223-242.

⁸⁹ Golam Dastagir, *A Study Of Avicenna's Concept Of The Soul In Relation To Those Of Aristotle And Plotinus*, s. 215.

2. Nefsin, ölümden sonra sadece hayvan bedenine geri döneceğini savunanlar,

3. Nefsin, ölümden sonra sadece insan bedenine geri döneceğini savunanlar. Bunlar da tenasühü, sadece kötü nefislerin kemale ermeleri için gerekli görenler ile iyi veya kötü olsun her nefis için gerekli görenler olmak üzere iki gruba ayrılır.⁹⁰

İbn Sînâ, tenasühün tüm canlı türleri için geçerli olduğunu savunanların görüşlerini her canlı türünün kendisine has bir mahiyeti olduğu düşüncesinden hareketle geçersiz kılmaktadır.⁹¹ Çünkü Aristoteles mantığına göre canlı olan varlıklar *canlı* cinsi altında değişik türlere ayrılırlar. Bu türler arasında onları o tür yapan bir ayrımı ve arazları vardır. Bunlar da onların mahiyetini oluşturur. Böylece her canlı türü kendine has bir mahiyetiyle ortaya çıkar. Bundan dolayı İbn Sînâ, Aristoteles'in yukarıda da verdiğimiz "örsle flüt sesi, flütle de örs sesi çıkmaz" örneğini vererek cinsler ve türler arasında tenasühün meydana gelmesinin imkansız olduğu şeklindeki görüşüne dayanak bulmaktadır.⁹² O, daha sonra insan türü arasında tenasühün gerçekleştiğini kabul edenlerin delillerini ortaya koymaktadır. Bu deliller özetle şunlardır:

a. Nefs, beden yaratılmadan önce vardı. Yani nefis ezeldir, bedenle beraber yaratılmaz ve yaratılan her bedenle tekrar dünyaya gelir.

b. Nefislerin sayısı sınırlı, bedenlerin sayısı ise sınırsızdır, her beden sınırlı olan nefislerden biri kendisine ilhak edilerek dünyaya gelir. Oluş ve bozuluş süreci içerisinde bir beden yok olurken yeni bir beden dünyaya gelmekte ve yeni gelen beden ezeli olan bir ruhu kabul ederek yaşama katılmaktadır.

c. Nefs, ancak bir bedende yetkinliği elde eder. Yani bir önceki bedende gerekli yetkinliği elde edememiş nefisler bir beden vasıtasıyla yetkinliği elde etme arzusunu taşırlar ve böylece başka bir bedende tekrar dünyaya gelirler.⁹³ Tenasühü kabul edenlerin ortaya attığı bu görüşler yukarıda da verdiğimiz gibi genel itibarıyla Platon'un görüşlerini yansıtmaktadır.

Tenasühü savunanların ortaya attığı bu iddiaların bir aldatmacadan ibaret olduğunu belirten İbn Sînâ, hem bunların iddialarına cevap vermekte hem de tenasühün imkansızlığına dair kendi delillerini öne sürmektedir. Tenasühe yer verdiği eserlerine baktığımızda, genel olarak onun, tenasüh eleştirisi için temelde birbiriyle bağlantılı ve birbirini tamamlayan şu üç delili ortaya koyduğunu görmekteyiz:

⁹⁰ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Me'ad*, (Felsefe ve Ölüm Ötesi içinde, haz. Mahmut Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul 2011, s. 6-7.

⁹¹ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Me'ad*, s. 22.

⁹² İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Me'ad*, s. 22.

⁹³ Bkz. İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Me'ad*, s. 19-21.

3.4.1. Bedenden Önce Nefsin Varlığı Yoktur: Tenasühü savunanlar genellikle nefsin bedenden önce var olduğunu kabul etmektedirler. Onlara göre ezeli ve sınırlı olan nefler sonradan meydana gelen ve sonsuz olan bedenlerde yetkinleşmek için tekrar tekrar dünyaya gelirler. İbn Sînâ'ya göre ise *bedenden önce nefislerin yaratılmış olması veya nefsin ezeli olması mümkün değildir*.⁹⁴ Ona göre, insan nefisleri tür ve mahiyet olarak birdirler. Şayet nefis bedenden ayrı olarak ondan önce var olsaydı nefler arasında ya çokluk olurdu ya da bütün nefisler bir olurdu. Eğer nefler arasında çokluk olsaydı bu çoğalma onların kendilerinde bir mana bulduğu ve kendisiyle iştiğal ettiği bir madde ile gerçekleşmesi gerekirdi. Bu durumda da muhtelif türde madde gerekirdi ki, oysa bedenden önce nefislerin bir madde ile bulunması söz konusu olamaz. Çünkü nefis, soyut bir cevherdir. Bu mahiyetinden dolayı onda bölünme, dağılma ve bozulma meydana gelmez. Öyleyse bedenden önce nefislerin çokluk halinde var olması söz konusu değildir. Eğer nefislerin hepsi birlik halinde olsalardı bu durumda bütün insanların nefisleri bir olurdu ki bu da imkansızdır. Çünkü her insanda ona özgü olan ayrı bir nefis vardır. Öyleyse nefislerin ezeli olması veya bedenden önce bir varlığının olması söz konusu değildir.⁹⁵ Nefsin bedenden önce herhangi bir mevcudiyetinin olmaması, zarûrî olarak onun ancak bir bedenle beraber yaratıldığını bize göstermekte ve bu durum da tenasüh inancını imkansız kılmaktadır.

Nefsin bedenden önce mevcudiyetini bu şekilde reddeden İbn Sînâ, bu konuda Platon'dan ayrılmakta ve tenasüh için bir dayanak olarak kabul edilen nefsin ezeliği fikrini çürütmektedir; ancak onun, herhangi bir madde yani beden olmadan nefislerin gerek bir arada gerekse bireysel olarak var olmasının imkansız olduğunu iddia etmesi doğal olarak akla şu soruları getirmektedir: Ölümle beraber bedenden ayrılan nefisler maddeden mücerred olarak bireysel varlığını nasıl devam ettirecektir? Ahiret hayatında dirilme de zorunlu olarak cismani mi olmalıdır? İbn Sînâ'nın nefis anlayışında bu soruların cevabını bulmak zordur; onun, nefsin bedenden önce mevcudiyetini maddeye bağlaması nefis anlayışında bir açmazı yol açmaktadır.

3.4.2. Nefis Bedenle Beraber Yaratılmıştır: Daha önce de belirttiğimiz gibi Platon, nefsin ezeliğini iddia ederken Aristoteles ve Fârâbî ise nefsin bedenle beraber yaratıldığını savunmaktadırlar. İbn Sînâ da bu konuda Aristoteles ve Fârâbî'yi takip ederek nefsin bedenle beraber yaratıldığını belirtmekte ve bu görüşü tenasühün imkansızlığı hususunda önemli bir delil olarak ileri sürmektedir. İbn Sînâ'ya göre nefis, bedenin mizacıyla beraber meydana gelir. Bedenin yaratılmasıyla beraber, bedenî mizaç kendisine uygun olan nefsi almaya hazır hale geldiğinde nefis bedene feyz olunur.⁹⁶ Ona göre, nefsin bir

⁹⁴ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Me'ad*, s. 23.

⁹⁵ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Me'ad*, s. 23; İbn Sînâ, *Danişnâme-i 'Alâi: Tabiiyyât*, s. 122.

⁹⁶ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Me'ad*, s. 24.

bedene geçmesi bir rastlantı sonucu değil zorunlu olarak bedeninin mizacına uygun olarak gerçekleşir. Bedenin mizacı, nefis için bir sebep teşkil etmektedir; ancak bu sebep asıl sebep değil arzi bir sebeptir. Peki nefsin meydana gelmesinde asıl sebep nedir? Nefis, bedene nereden gelmektedir?

İbn Sînâ'ya göre bütün nefislerin kaynağı *vahibu's-suver* denilen faal akıldır. Bütün nefisler buradan bedenlere feyz olunur. Nefis, bedeninin niteliklerine ve mizacına uygun olarak *vahibu's-suver*den bedene sâdır olur. Yani nefsin meydana gelmesinde fail neden nefislerin dağıtıcısı niteliğindeki faal akıldır.⁹⁷ Daha önce de belirttiğimiz gibi Plotinus da bireysel nefsin "âlem nefsi"nden taşarak bedene girdiğini savunmaktaydı. Nefsin faal akıldan sudûr yoluyla geldiği anlayışıyla İbn Sînâ'nın Plotinus'tan etkilendiğini açık bir şekilde görmekteyiz.

Sonuç olarak eğer nefis, bedenle beraber meydana gelmişse elbette tenasühü savunmak imkansız olmaktadır. Her canlıya kendi mizacına göre faal akıldan bir nefis bahşediliyorsa doğal olarak her canlının bir tane nefsi olması gerekir. İbn Sînâ, tenasühü kabul ettiğimizde her canlıda biri faal akıldan, biri de tenasüh yoluyla gelen olmak üzere iki tane nefsin olması gerektiğini ve bunun da imkansız olduğunu belirtmektedir.⁹⁸ Çünkü her canlının, kendisiyle özdeşleştiği bir tane nefsi vardır.

3.4.3. Ferdî Nefs Anlayışı: İbn Sînâ'nın, nefsin bedenle beraber yaratılması görüşünün devamı niteliğindeki ferdî nefis anlayışı, onun tenasühün reddine yönelik olarak ortaya koyduğu en önemli delildir. Daha önce de belirttiğimiz gibi nefsin bireyselliği düşüncesini ilk defa ortaya koyan Aristoteles'tir. İbn Sînâ da bu konuda onu takip ederek bireysel nefis anlayışını kabul etmektedir. Ona göre, *her canlının kendine özgü bir nefsi vardır*⁹⁹ ve nefsin bedende bulunması sadece o bedeninin fiillerini yerine getirmesi ile sınırlıdır. Bu bağlamda filozofumuza göre "*nefsin bedende bulunuşu sadece beden üzerindeki etkisiyle sınırlıdır ve bir bedende daima ve sadece bir nefsin etkisi söz konusudur.*"¹⁰⁰ Yani her nefis, içinde bulunduğu bedenle özdeşleşir ve onunla ayniyet kazanır. Nefis ve beden bir bütünlük arz eder. Çünkü beden cins, düşünen nefis ise ayrımı ifade etmekte ve ikisinden birisi eksik olursa zat ortaya çıkmaz.

İnsanın elde ettiği gerek nazarî ve amelî yetkinlikler, gerekse kötülük ve rezillikler de nefis-beden birlikteliği ile gerçekleşmektedir. Kişi, amelî ve ahlâkî bir yetkinlik kazandığında ilk önce nefsin yetileri bunu irade eder ve beden de bu yetilerin rıza gösterdiğini

⁹⁷ İbn Sînâ, *Aksâmun-Nefs*, s. 319. Ayrıca bkz. Ahmet Çapku, *İbn Sina, Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Eskatoloji*, (Basılmamış Doktora Tezi), M.Ü.S.B.E., İstanbul 2007, s. 165.

⁹⁸ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Me'ad*, s. 24; İbn Sînâ, *Aksâmun-Nefs*, s. 319.

⁹⁹ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Me'ad*, s. 24.

¹⁰⁰ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Me'ad*, s. 24; İbn Sînâ, *eş-Şifâ:Nefs*, s. 205.

yerine getirir. Aynı şekilde teorik yetkinliklerin elde edilmesinde de durum böyledir. Nazarî aklın yetkinleşmesini sağlayan tümel bilginin elde edilmesi süreci ilkin duyulardan başlar. Duyulardan gelen bu bilgi daha sonra iç idrak yoluyla aklî yetilere giderek tümel hale gelir. Yine amelî ve ahlâkî rezilliklerin meydana gelmesi ya da nazarî yetkinliklerin eksik kalması da nefis ve beden birlikteliği şumulünde teşekkül etmektedir.¹⁰¹

İbn Sînâ'ya göre "her bedenın şuuru sadece bir nefisle oluşur ve o nefis sadece bir bedende tasarruf eder".¹⁰² Yani her nefis, içinde bulunduğu bedenle her şeyin şuuruna varır, o bedenle sevinir, o bedenle üzülür. İyi veya kötü eylemleri o bedenle yerine getirir. Nefis, insanın kişiliğini oluşturur. O, kişiliği oluştururken de bedeni de bir araç olarak kullanır. Böylece nefis ve beden kendilerine has bir hüviyet kazanmış olurlar.

İşte İbn Sînâ'nın, bedenın, faal akıl tarafından kendi mizacına uygun olarak verilen nefisle beraber bir ayniyet kazandığı düşüncesi zorunlu olarak tenasüh düşüncesini imkansız hale getirmektedir. Çünkü bir bedenle özdeşleşen, onunla hüviyet kazanan, onunla sevinip üzülen, onunla yetkinlik elde eden veya yetkinleşmeyen bir nefsin kendi bedeninin ölümüyle beraber kendi mizacına uygun olmayan başka bir bedene girmesi mantıkî bir durum değildir. Bütün bu deliller ışığında İbn Sînâ, nefsin bedenın ölümüyle beraber başka bir bedenle tekrar dünyaya gelmesini yani tenasüh inancını kesin olarak reddetmektedir.

İbn Sînâ, Platon ve Pythagoras'ın tenasühün kabulüne yönelik ifadelerini ise bir tür sembolik ve temsilî anlatım olarak kabul etmekte ve onların asıl maksatlarının tenasühü kabul etmek olmadığı belirtmektedir. Ona göre bu filozofların bu tür ifadeleri, halkın anlayabilmesi içindir, yani bunlar halkın kötülükten uzak durmasını sağlamaya yönelik verilmiş misaller ve temsillerdir.¹⁰³ İbn Sînâ'nın, söz konusu filozofları savunma istemi, kanaatimizce, fikirlerine önem verdiği bu filozofların, kendisine göre yanlış olan görüşlerini kabul etmek istememesinden kaynaklanmaktadır.

¹⁰¹ Bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, c. II, s. 10-13. Ayrıca bkz. Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, s. 81-86.

¹⁰² İbn Sînâ, *Aksâmun-Nefs*, s. 319; İbn Sînâ, *eş-Şifâ:Nefs*, s. 205.

¹⁰³ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Me'ad*, s. 7.

Sonuç

Hint dinlerinden dünyanın muhtelif yerlerine yayılan tenasüh inancı filozoflar tarafından İlkçağ'dan beri tartışma konusu olmuştur. Antik Yunan felsefesinde Pythagoras, Platon ve Plotinos gibi filozoflar tenasühü kabul ederek bunun üzerine bir nefis anlayışı geliştirmişlerdir. Aristoteles'e baktığımızda ise o, evrenin oluşum felsefesine bağlı olarak böyle bir şeyin meydana gelmesini saçma bularak tenasühü reddetmiştir.

Platon ve Aristoteles felsefesi ile İslam düşüncesi ve kültürü temelinde gelişen İslam felsefesinde ise belirgin bir şekilde bu inancı benimseyen bir filozofa rastlamak mümkün değildir. İslam felsefesinde Aristoteles ve Yeni Platonculuk akımının uzlaştırılması ile İslam inanç, düşünce ve kültürünün harmanlamasıyla felsefesini şekillendiren İbn Sînâ da tenasüh olayının meydana gelmesini imkan dahilinde görmemiştir. Birçok eserinde bu konuya değinen filozofumuz, Aristoteles'in madde-form teorisi, Plotinus'un sudûr nazariyesi ile İslam dininin temel öğretilerini harmanlayarak bir oluş felsefesi geliştirirken, nefis konusunda da genel itibarıyla Platon ve Aristoteles'in etkisinde kalmış olsa da nefsin ölümden sonraki akıbetiyle ilgili olarak tamamıyla olmasa da, İslam dininin öğretisini kabul ederek tenasühü reddetmiş ve buna yönelik felsefi deliller ortaya koymuştur. Onun delilleri genel olarak Aristoteles'in ferdî nefis anlayışına dayanmaktadır. Ona göre her nefis bir bedene aittir ve beden oluşumuyla beraber onun kendisine ait olan nefsi faal akıl tarafından verilir. Beden, nefis için bir araç niteliğindedir ve nefis, beden üzerinde tasarrufta bulunarak ya yetkinliğini elde eder ya da yetkinlikten uzaklaşır. Nefis, içinde bulunduğu bedenle acıyı ya da hazzı hisseder, onunla düşünür, irade eder ve iyi ya da kötü amelleri yerine getirir. Bu şekilde, kendine has olan bedenle özdeşleşen nefis, yetkinliği elde edememesine bağlı olarak beden ölümünden sonra öbür dünyada ya mutlu ve haz içinde ya da acı ve ızdırap içinde varlığını devam ettirir.

Şüphesiz İbn Sînâ'nın, kendi çağında geçerli olan bilim anlayışıyla, sahip olduğu felsefi düşünce ve dinî inanç biçimiyle tenasüh inancının reddine yönelik olarak günümüze de ışık tutan çok önemli felsefi ve aklî argümanlar ortaya koyduğunu görüyoruz; ancak nefsin mahiyeti ve ölümden sonraki serüveniyle ilgili net veriler elde edilemediği için günümüzde de hâlâ tenasüh inancı tartışılmaya devam edilmekte; hatta gerek bazı çalışmalarda gerekse yazılı ve görsel medyada, tenasüh yoluyla başka bedende tekrar dünyaya geldiğini iddia eden kişilere yönelik vakalar sergilenmektedir. Bu vakaların büyük bölümünün tenasüh inancını benimseyen din ve mezheplerin yaygın olduğu bölgelerde meydana gelmesi inanç ve kültürün ruhsal yaşam üzerindeki etkisini göstermekte ve aslında bu tür vakaların bir sanıdan ibaret olduğunu bize göstermektedir. Çünkü günümüzde ruh üzerine yapılan bilimsel çalışmalar da bize gösteriyor ki, kişilik ve mizaç psikolojik, felsefi, dinsel, mitolojik, kültürel, sosyal, biyolojik vs. olmak üzere birçok boyutun etkisi altında teşekkül

etmektedir. Tenasüh inancının yaygın olduğu dinsel ve mistik bir çevrede doğup gelişen kişilik ve mizacın bu öğretilerden ari olması elbette düşünülemez.

Kaynaklar

- Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Yayınları, Bursa 2001.
-, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2010.
- Ahmet Çapku, *İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Eskatoloji*, (Basılmamış Doktora Tezi), M.Ü.S.B.E. İstanbul 2007.
- Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, (çev. H. Vehbi Eralp), Sosyal Yayınları, İstanbul 1998.
- Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Allemdeki Yeri*, M.Ü.İ.F. Yayınları, İstanbul 2008.
- Ali İhsan Yitik, *Hint Dinleri*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2005.
-, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 1996.
-, "Tenasüh", XL, *DİA*, İstanbul 2011.
- Ananda Coomaraswamy, *Hinduizm ve Budizm*, (çev. İsmail Taşpınar), Kaknüs Yayınları, İstanbul 2000.
- Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (çev. Zeki Özcan), 2000, İstanbul.
- Caner Işık, "Halk İnançlarında Kalıp Değişirme, Ruh Göçü", *Acta Turcica*, sayı: 2, 2012.
- Ebu Bekr er-Râzî, *Kitâbu'l- Sîretü'l-Felsefiyye*, (Resâilü Felsefiyye içinde, nşr. Paul Kraus), Dâru'l-Afâki'l-Cedide, Beyrut 1982.
-, *et-Tıbbu'l-Rûhânî*, (Resâilü'l- Felsefiyye içinde, nşr. Paul Kraus), Dâru'l-Afâki'l-Cedide, Beyrut 1982.
- Eyüp Bekir Yazıcı, "Bazı İslam Filozoflarının Tenasüh Nazarıyesine Yaklaşımları", *Marife*, sayı: 1, 2008.
- Fârâbî, *Da'âvâ'l-Kalbiyye*, (Resâilü'l- Fârâbî içinde), Haydarabat, 1345/ 1926.
-, *İdeal Devlet/el-Medînetü'l-Fâzıla*, (çev. Ahmet Arslan), Divan Kitap, İstanbul 2011.
-, *Ta'likât*, (Resâilü'l- Fârâbî içinde), Haydarabat, 1345/1926.
- Golam Dastagir, *A Study Of Avicenna's Concept Of The Soul In Relation To Those Of Aristotle And Plotinus*, (Basılmamış Doktora Tezi), The University of Hull, 1997.
- Heinrik Hellwig, "Theories of Reincarnation in the History of Philosophy Ancient Perspective", *The Immortality Project Website*, 2014.

- Hidayet Peker, *İbn Sina Epistemolojisi*, Emin Yayınları, Bursa 2011.
- Hüsammeddin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Hüer Yayınları, Konya 2010.
- İbn Sînâ, *Danişnâme-i Alâî: Tabîyyât*, (haz. Seyyid Muhammed Meşkût), İntişarât-i Encumen-i Âsâr-ı Millî Tahran, 1331(h).
-, *Eksâmun-Nefs*, (Mecmu'etu-Resâilu Şeyhu'r-Reis İbn Sînâ içinde, çev. Rızaeddin Derrî), İntişarât-i Âyet-i İshrâk, Kum 1377(h).
-, *el-Adhaviyye fi'l-Me'ad*, (Felsefe ve Ölüm Ötesi içinde, haz. Mahmut Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul 2011.
-, *el-İşârât ve't-Tembihât: Tabîyyât*, (Nasîrüddin Tûsî'nin şerhiyle beraber, thk. Süleyman Dünya), Dâru'l-Me'ârif, Mısır 1960.
-, *en-Necât* (haz. Abdurrahman Umeyra), Beyrut 1992.
-, *eş-Şifâ:Nefs*, (nşr. C. Anawati- Said Zayed), Kahire 1975.
-, *Kitabu'l-Hudud* (Books of Definetion in Islamic Philosophy içinde, haz. Kiki Kennedy-Day), London 2003.
-, *Uyûnu'l-Hikme*, (İbn Sina, Risaleler içinde, çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbasoğlu), Kitabiyat, Ankara 2004.
-, *Risâle fi Ma'rifet-i Nefs-i Natika ve Ahvâliha*, (çev. Hasan Akkanat), *Felsefe Dünyası*, 2008/2, sayı 48.
- İhvan-ı Safa Risaleleri, (çev. Abdullah Kahraman, Ali Durusoy, Metin Özdemir vd.), c. III, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2014.
- İnan İliker, *Nusayrilik Arap Alevileri*, Karahan Kitabevi, Adana 2005.
- Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, (çev. Kasım Turhan), Remzi Kitabevi, İstanbul1992.
- Mahmut Kaya, "Fârâbî", *DİA*, İstanbul 2006.
- Mar'aşi Mustafa Kamil, *İbn Sînâ*, İstanbul 1307(h).
- Mian Muhammed Şerîf, *Târîh-i Felsefe der İslâm* (Farsçaya çev. Zeyr Nezir Nasrullâh Porcevâdî), Tahran 1389(h).
- Mustafa Kaya, "Platon'un Ruh Kuramı", *Sosyal Bilimler Dergisi*, c. XV, Sayı 1, 2013.

Mustafa Ünverdi, "Kur'an'da Ahiret İnancı Bağlamında Adana ve Hatay Bölgesindeki Tenasüh ve

Reenkarnasyon İnançlarının Değerlendirilmesi", *Ç.Ü.İ.F.D.*, c. 4, sayı 2, 2004.

Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, M.Ü.İ.F.V. Yayınları, İstanbul 1997.

Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, İsam Yayınları, İstanbul 2010.

Ömer Türker, "Nefis" *DİA*, İstanbul 2006.

Papus Gerard Encausse, *Reenkarnasyon*, (çev. Haluk Özden), Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 1999.

Paul Strathern, *Pisagor ve Teoremi*, (çev. Osman Çakmakçı), İstanbul 1997.

Platon, *Devlet*, (çev. Sabahattin Eyüboğlu, M.Ali Cimcoz), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 1993.

....., *Fedon*, (çev. Aziz Yardımlı-Deniz Canefe), İdea Yayınları, İstanbul 1997.

Plotinus, Plotinus, *Dokuzluklar V*, (çev. Zeki Özcan), Ankara 2011.

....., *The Enneads*, (trans. Stephen MacKenna), London 1966.

Rav Michael Laitman, *Kabala'nın Gizli Bilgeliği*, (çev. Bnei Baruh Kabala Türk Çalışma Grubu),

Koridor Yayınları, İstanbul 2008.

Roy Stemman, *The Big Book of Reincarnation*, San Antonio 2012.

Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik*, İsam Yayınları, İstanbul 2008.

Şerafeddin Gölçük, "Reenkarnasyon", *Diyanet Aylık Dergisi*, 2002.

Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Ankara 1998.

T.J.De Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, (çev. Yaşar Kutluay), Anka Yayınları, İstanbul 2004.

Turgut Akyüz, Ebu Bekr Zekeriya er-Râzî'nin Metafiziği, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), M.Ü.S.B.E. İstanbul 2001.

Walther Kranz, *Antik Felsefe, Metinler ve Açıklamalar*, (çev. Suat Y. Baydur), İ.Ü.E.F. Yayınları, İstanbul 1976.

Zerrin Kurtoğlu, *Plotinos'ta Aşk Kuramı*, Asa Yayınları, Bursa 2000.

A Philosophical View That is Avicenna Centered for the Rejection of Transmigration of the Soul

Citation / ©- Sağlık, H. (2015). A Philosophical View That is Avicenna Centered for the Rejection of Transmigration of the Soul, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 15 (1), 177-201.

Abstract- *Human beings, who have always been curious about the fate of his soul that is the source of life, after death throughout the history have developed different approaches about the journey of the soul either by the religions or by different theories of philosophy. One of them is the transmigration of the soul from one body to another after death. Historical documents have pointed out that this belief initially emerged in India and spread throughout the World. Nature and verity of this common belief have always been a matter of debate among the philosophers. Some philosophers accepted reincarnation as a fact and developed a concept of soul accordingly, and some rejected the idea radically with the evidences. One of the most prominent philosophers of the Islamic Philosophy, Avicenna, rejected the idea of reincarnation and transmigration of the soul with logical evidences by embracing the idea of death afterlife and each person having unique and individual soul of his own.*

Keywords- *Tanâsukh, reincarnation (transmigration of the soul), nafs, soul, Avicenna*

Muhammed Abduh'un Âdem Kissasına Yaklaşımı

Arş. Gör. Hanefi ŞOLA*

Atıf / ©- Şola, H. (2015). Muhammed Abduh'un Âdem Kissasına Yaklaşımı, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (1), 203-228.

Öz- *İslam geleneğindeki yaygın inanişâ göre dünya tarihindeki ilk insan çifti Âdem ile Havvâ'dır. Ancak Muhammed Abduh (ö. 1905), bu hususta İslamî gelenekteki yaygın inaniştan farklı yorumlar ortaya koymaktadır. Abduh, Âdem ve Havvâ'nın yer aldığı kıssayı konu alan ayetlerdeki yorumlarında onların ilk insan çifti olmadıklarını söylemektedir. Ayrıca söz konusu kıssayı, insanın hayattaki evrelerini gösteren temsili bir anlatı olarak da değerlendirmiştir. Kıssaya yönelik bu yaklaşımı ise İslam düşünce tarihindeki Bâtini/İsmâîli geleneğe özgü yorumlarla aynı özellikler taşımaktadır. Keza bu yorumlama biçimi, modern dönemde ortaya çıkan demitolojizasyonla da benzerlik göstermektedir.*

Anahtar sözcükler- Abduh, Âdem, kıssa, yorum



Giriş

XIX. ve XX. yüzyıl Müslümanların Batı karşısında yenilgi yaşamaları ve çöküş dönemine girmeleriyle birlikte İslâm düşüncesinde kırılmalar yaşanmıştır. Nitekim bu yüzyılda gerek Mısır'da gerekse diğer İslâm coğrafyalarında Müslümanlar, Batı medeniyetinin inşa ettiği teknolojik, askeri ve siyasi üstünlük karşısında derin bir yenilmişlik psikolojisine girmiş, buna bağlı olarak da epistemolojik anlayışlarında Batı'daki hâkim epistemolojiye koşut bir değişim meydana gelmiştir. Bu bağlamda Kur'ân başta olmak üzere tüm dinî metinler, bu yeni epistemolojik anlayış çerçevesinde anlaşılmalı ve yorumlanmıştır. Buna göre yapılan yorumlardan vücûda gelen düşünceler, literatüre *çağdaş İslâm düşüncesi* olarak geçmiştir. Bu düşüncenin oluşmasında Mısır'da Cemâleddin Afganî (ö. 1897) ile Muhammed Abduh (ö. 1905), Hint alt kıtasında ise Seyyid Ahmed Han'ın (ö. 1898) kuşkusuz büyük rolleri vardır.

Çağdaş İslam düşüncesinin Mısır ayağını temsil eden Muhammed Abduh dinin temel problemlerini toplumsal ıslahla çözmeye çalışan bir kişiliğe sahiptir. Ona göre İslam

Makalenin geliş tarihi: 30.04.2015; Yayına kabul tarihi: 22.06.2015

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı, e-posta: hanefisola@hotmail.com

dünyasının içinde bulunduğu çok boyutlu geri kalmışlıktan kurtulmanın tek yolu İslâm'ın doğru şekilde anlaşılabilmesine bağlıdır. Bunun için de dinî ıslahatlara ve yeni düşünsel yaklaşımlara ihtiyaç vardır. Bunu gerçekleştirmek için öncelikle dini, selef döneminde anlaşıldığı gibi anlamalı, taklide karşı mesafeli durulmalı, akli olabildiğince işlevsellik kazandırmalı ve çağdaş bilimlerden de faydalanılmalıdır. Abduh, bu ıslahatlara ilkin Kur'ân'dan başlanması gerektiği kanaatine sahiptir. Buna göre Kur'ân'ın yeni bir bakış açısıyla canlı ve dinamik bir şekilde yorumlanması elzemdir. Bu anlamda Kur'ân'ı anlama ve yorumlamayı, klasik tefsirlerde olduğu gibi, metin çözümleme faaliyetine indirgememek gerekir. Ayrıca sıhhati sübut bulmamış rivayet materyaline de itibar edilmemeli; aksine Kur'ân, evvelimde Kur'ân'la yorumlanmalı ve bu süreçte akıl da olabildiğince fonksiyonel kullanılmalıdır.¹

Kur'ân tefsiri konusunda yeni bir yaklaşım getiren Abduh, kıssalar konusunda da geleneksel anlayıştan farklı yorumlar yaptığı görülmektedir. Sözgelimi, Fîl 105/4. ayette geçen, "(...)Onlara kurumuş çamurdan taşlar atan kuşlar..." şeklindeki ifadeleri, büyük bir sivrisinek sürüsünün taşıdığı salgın bir virüs ya da mikrop olarak izah eder.² Bazı kıssalardaki irrasyonel ifadeleri rasyonel bir zeminde ele alır. Sihrin mahiyeti,³ harabe olmuş şehre uğrayan kişinin durumu,⁴ Hz. İbrahim ve dört kuş⁵ gibi konulardan söz eden ayetler buna örnek gösterilebilir.

Abduh'un farklı yaklaşımı sadece sözü edilen kıssalarla sınırlı değildir. Nitekim onun Âdem kıssasına da farklı yaklaştığı görülmektedir. İşte bu yazıda Abduh'un Âdem kıssasına getirdiği yeni yorumlar detaylı bir şekilde ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu çerçevede ilkin, kıssanın Kur'ân'daki çeşitli varyantlarına ve tasvip veya tenkite tabi tutmaksızın klasik tefsirlerde geçen bazı rivayetlere yer verilecektir. Ardından da söz konusu kıssada geçen Âdem, Hâvvâ, melek, şeytan, düşüş gibi isim ve kavramlara dair Abduh'un yorumları ile klasik tefsirlerdeki bilgilere başvurulacaktır. Böylece, Abduh'un kıssa hakkında yaptığı yorumun farklılığı ortaya çıkacaktır.

¹ Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz*, Ankara 2010, s. 147-149.

² Muhammed Abduh, *Tefsîru Cüz-i 'Amme*, Kahire, trs, s. 156-158.

³ Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm)*, Beyrut 2011, I. 325-326.

⁴ Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, III. 42-44.

⁵ Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, III. 47-49.

A. Kur'ân ve Klasik Tefsir Literatüründe Âdem Kıssası

1. Kur'ân'da Âdem Kıssası

Kur'ân'da Âdem, cennet ve düşüş kıssası çeşitli surelerde kısmen de farklı şekillerde yer almaktadır. Mushaf tertibine göre ilk olarak Bakara 2/30-38. ayetlerinde şöyle geçmektedir:

Hani, Rabbin meleklerle, "Ben yeryüzünde bir halife görevlendireceğim." buyurmuştu. Onlar da şöyle demişti, "Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birine mi görev vereceksin? Oysa biz seni her daim övmekte ve seni tesbih ve takdis etmekteyiz." Bunun üzerine Allah da, "Ben sizin bilmediğinizi bilirim." demişti.

Allah Âdem'e bütün varlıkların isimlerini öğretti. Sonra onları meleklerle göstererek, "Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi bana bunların isimlerini bildirin" diye buyurdu.

Melekler, "Seni bütün eksikliklerden uzak tutarız. Senin bize öğrettiklerinden başka bizim hiçbir bilgimiz yoktur. Şüphesiz her şeyi hakkıyla bilen, her şeyi hikmetle yapan sensin" diyerek karşılık verdiler. Allah, "Ey Adem! Onlara bunların isimlerini sen söyle." buyurdu. Adem, meleklerle onların isimlerini bildirince Allah şöyle buyurdu: "Göklerde ve yerde sizin için kavranamaz ve bilinemez olan her şeyi ben bilirim, yine dışa vurduklarınızı da, gizli tuttuklarınızı da ben bilirim demedim mi?"

Hani meleklerle, "Adem'in üstünlüğünü kabul edin." diye emretmiştik de İblis hariç tüm melekler Âdem'in üstünlüğünü kabullenmişlerdi. İblis ise (bundan) kaçınmış, büyüklük taslamış ve nankörlerden olmuştu.

Âdem'e de şöyle buyurmuştuk: "Ey Adem! Sen ve eşin cennete yerleşin. Oradaki ürünlerden dilediğinizi bol bol yiyin, ama şu ağaca yaklaşmayın, yoksa kendinize yazık edenlerden olursunuz."

Ne var ki şeytan onları orada ayarttı. Böylece onları içinde buldukları konumdan çıkardı. Bunun üzerine biz de, "Birbirinize düşman olarak inin. Sizin için yeryüzünde belli bir süre barınak ve yararlanma vardır" diye buyurduk.

Derken, Adem rabbinin ilhamıyla nasıl af dileceğine dair birtakım sözler öğrendi ve af diledi. Allah da onun tövbesini kabul buyurdu. Şüphesiz o, tövbeleri çok kabul edenler, çok başlıyandır.

Evet, onlara, "Hepiniz orayı terk edin, çıkın gidin!" buyurduk.

Kıssa, A'râf 7/11-25. ayetlerde de şöyle geçmektedir:

Andolsun, sizi ilkin (sudan ve topraktan) yarattık; sonra size şekil verdik. Daha sonra da meleklerle, "Âdem'in üstünlüğünü kabul edin." buyurduk. İblis hariç hepsi bunu kabul ettiler, ama İblis dayattı ve onun üstünlüğünü kabullenmedi.

Allah, “Sana Âdem’in üstünlüğünü kabul et!” diye emrettiği halde seni bundan ne alıkoydu? diye sordu. (O da) “Ben ondan daha üstünüm. Çünkü beni ateşten yarattın. Onu ise çamurdan yarattın” Bunun üzerine Allah, “Şimdi bulunduğun makamı derhal terk et! Büyüklük taslamak ne haddine! Defol git! Artık sen aşağılıklardansın”

İblis, “(Öyleyse) bana insanların tekrar diriltilecekleri güne kadar süre verir misin?” dedi. Allah da, “Sana istediğin süre verildi.” buyurdu. İblis dedi ki: “(Öyle ise) beni azdırmana karşılık, yemin ederim ki, ben de onları saptırmak için senin dosdoğru yolunun üzerinde elbette oturacağım. Sonra (pusu kurup) onlara dört yandan sokulacağım ve sen onların çoğunu şükredenlerden göremeyeceksin.” Allah da şöyle buyurdu: “Yerilmiş ve kovulmuş olarak çık oradan. Andolsun ki ben de cehennemi sen ve senin peşinden gidenlerle, hepinizle dolduracağım.

Allah, “Ey Âdem! Sen ve eşin şu cennette/bahçeye yerleşin. Dilediğiniz ürünlerden yiyin. Fakat şu ağaca yaklaşmayın. Yoksa kendinize yazık edenlerden olursunuz. Derken, şeytan kendilerinden gizlenmiş olan avret yerlerini onlara açmak/uzak tutulmuş cinselliklerini birbirlerine fark ettirmek için kendilerine vesvese verdi. Onlara, “Rabbimiz size bu ağacı melek olmayasınız ya da sonsuza dek yaşayamasanız diye yasakladı.” dedi. “Şüphesiz ben size öğüt veren biriyim” diye de onlara yeminler etti.

Sonunda İblis onları aldattı ve yasak ağaca yaklaşmalarını sağladı. Ağaçtan tatlıklarında kendilerine avret yerleri görüldü. Derhal üzerlerini cennet yapraklarıyla örtmeye başladılar. Rableri onlara, “Ben size bu ağacı yasaklamadım mı? Şeytan size apaçık bir düşmandır, demedim mi?” diye seslendi. Bunun üzerine Âdem ve eşi şöyle yakardılar: “Rabbimiz! Biz kendimize yazık ettik. Eğer bizi bağışlamaz ve bize acımazsan mutlaka ziyan edenlerden oluruz.” Allah da şöyle buyurdu: “Birbirinizin düşmanı olarak cennetten/bahçeden çıkın gidin. Size yeryüzünde bir zamana kadar yerleşme ve yararlanma vardır. Orada yaşayacaksınız, orada öleceksiniz ve oradan (mahşere) çıkarılacaksınız.”

Söz konusu kıssa Tâ-hâ 20/116-123. ayetlerde ise şöyle geçmektedir:

Andolsun, biz daha önce Âdem’e (cennetteki ağacın meyvesinden yeme diye) emrimizi bildirmiştik. Ama o ise bu emri unuttu. Biz emre itaat konusunda onda bir kararlılık göremedik. Hani meleklere, Âdem’in üstünlüğü kabul edin.” buyurmuştuk da, İblis’ ten başka tüm melekler onun üstünlüğünü kabul etmişti; fakat İblis bunu kabule yanaşmamıştı. Biz de Âdem’e şöyle buyurmuştuk: “Ey Âdem! Şüphesiz bu (İblis) sen ve eşin için bir düşmandır. Sakın sizi cennetten çıkarmasın; sonra perişan olursunuz. Oysa cennette ne aç kalırsın ne de çıplak. Orada ne susuzluk çekersin, ne de güneş altında kalırsın.”

Nihayet şeytan ona şöyle fısıldadı: “Ey Âdem! Sana ebedilik ağacını ve yok olmayan bir saltanatı göstereyim mi?” Bunun üzerine onlar o ağacın meyvesinden yediler. Ardından çıplaklıklarının farkına vardılar ve cennetteki yapraklarla üzerlerine örtmeye başladılar. Âdem Rabbine isyan etti ve yolunu şaşırdı. Daha sonra Rabbi onu günahahtan

arındırdı ve tövbesini kabul etti ve ona doğru yolu gösterdi. (Ancak Allah onların şeytana uymasından dolayı) şöyle buyurdu: “Cennetten birbirinize düşman olarak çıkın-gidin.

Âdem kıssası Kur’ân’da ayrıca, Hicr 15/28-44., İsrâ 17/61-62., KeHF 18/50., Sa’d 38/71-85. ayetlerde de benzer şekilde yer almaktadır.

2. Klasik Tefsir Literatüründe Hz. Âdem Kıssası

İslâm geleneğinde Hz. Âdem hakkında rivayet ağırlıklı klasik tefsirlere müracaat edildiğinde bol miktarda rivayet malzemesiyle karşılaşılacaktır. Söz konusu rivayetlerin tümünü aktarılması bu yazıyı amacının dışına çıkaracaktır. Bu yüzden de söz konusu rivayetlerden kıssanın klasik tefsir literatüründe nasıl anlaşıldığına dair ana hatlarını verecek şekilde aktarılacaktır. Bu çerçevedeki rivayetlerden söz konusu kıssa hakkında aşağı yukarı şöyle bir tablo çıkmaktadır:

Yüce Allah Âdem’i yaratmadan önce dünyada yerleşik olarak cinler yaşamaktaydı. Bunlar bozgunculuk yaptıkları ve birbirlerinin kanını akıttıkları için Allah, İblîs’in komutasında bir melek ordusunu onların üzerine gönderdi. Bu ordu onları denizlere ve dağlara kadar kovaladı ve ele geçirdiklerini de öldürdü.⁶ Daha sonra Allah, bunlara halef yapmak için kendi elleriyle yapışkan, siyah ve kokan bir çamurdan Âdem’in bedenini oluşturdu. Âdem’i meydana getirdiği bu beden kırk gece ya da kırk yıl yerde bıraktı. Bu kırk gün/yıl içinde İblîs Âdem’in suretinin yanına gelir, ayağıyla onu tekmeler ve o kalıptan çıkan sesi dinlerdi. Ardından İblîs onun ağızından girip arkasından, arkasından girip ağızından çıkar ve ona şöyle derdi: “Sen boş yere; bu sesi çıkarmak için değil, bir amaç için yaratılmışsındır. Sana musallat olacak güç bana verilirse seni kahr-ı perişan edeceğim, sen bana musallat olursan sana boyun eğmeyeceğim.”⁷

Allah ona ruhundan üflediğinde ruh cesede başından girdi. Ruhun ulaştığı yerler et ve kana dönüştü. Ruh, Âdem’in göbek hizasına ulaşınca, Âdem bedenine beğenerek baktı ve hareket etmeye çabaladı ancak başaramadı. Ruh bedeninin tamamına girince Âdem hapşırды, kendisine verilen ilhamla: “Âlemlerin rabbi olan Allah’a hamd olsun” dedi. Allah da ona, “Allah sana merhamet etsin ey Âdem!” diyerek karşılık verdi. Daha sonra Allah, aralarında İblîs’in de bulunduğu meleklerle, “Âdem’e secde edin!” diye emretti. İblîs hariç tüm melekler verilen emre boyun eğerek secde etti. İblîs ise kibreye kapılarak, “ Ben ona secde etmem; zira ben ondan hayırlıyım. Üstelik ondan yaşça da büyüğüm ve yaratılış

⁶ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, Kâhire 2009, I. 299; Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Cidde 1998, I. 228-229; Ebu Abdillâh b. Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Camiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Kâhire 2010, I. 259.

⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 301-302; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I. 232; Kurtubî, *el-Camiu li Ahkâm*, I. 259, 263-264.

bakımından da daha güçlüyüm.” diyerek Allah’ın emrine karşı geldi. Böylece Allah, İblîs’ten rahmetini çekmiş ve onu taşlanan bir şeytan yapmıştı.⁸

Allah yeryüzündeki canlı cansız ne varsa her şeyin adını Âdem’e öğretti. Zira melekler kendilerinin Âdem’den daha bilgili olduklarını fısıldaştıkları için bu varlıkların isimlerini meleklere sordu. Melekler, bu isimler hakkında hiçbir şey bilmediklerini fark edince Âdem’in gerçekten kendilerinden daha hayırlı bir varlık olduğunu anladılar. Bunun üzerine derhal tövbe edip ve hep bir ağızdan, “Biz senin bize öğrettiklerinin dışında bir şey bilmeziz” dediler.⁹

İblîs’i lanetleyip rahmetinden uzaklaştıran Allah, Âdem’in sükûnet bulması için eşi Havvâ’yı Âdem uyurken onun kaburgasından yarattı. Uykusundan uyanan Âdem, Havvâ’yı yanı başında görünce ona, “Sen kimsin?” diye sordu. O da, “Ben bir kadınıym” diyerek yanıtladı. Âdem, “Niçin yaratıldın?” diye sorunca, Havvâ, “Bana üflet etmen için” şeklinde cevap verdi. Melekler Âdem’in ilmini sınamak için, “Ey Âdem! Kadına neden dolayı bu ad verilmiştir?” diye sordular. Âdem de, “Çünkü o canlı bir maddeden yaratılmıştır” yanıtını verdi.¹⁰

Eşi Havvâ’yı da yarattıktan sonra Allah, ikisine, “Ey Âdem! Sen ve eşin cennette ikamet edin. Orada dilediğiniz gibi bolca ve afiyetle yiyin. Ama sakın şu ağaca yaklaşmayın. Aksi halde kendi kendinize yazık edenlerden olursunuz.”¹¹ buyurdu.¹² Kendilerine yasaklanan ağacın dalları âdeta sarmaşık gibi birbirine geçmiş ve meleklerin meyvelerinden yediği ebedilik ağacıydı.¹³

İblîs, Âdem ve eşinden intikam almak için cennete girip onları ayartmak istiyordu. Bu isteğini gerçekleştirmek için cennete girme teşebbüsünde bulundu. Ancak cennet bekçileri onun içeri girmesine izin vermediler. Bunun üzerine İblîs, yılanın yanına gitti ve kendisini ağızına alarak cennete sokup Âdem’in yanına götürmesini teklif etti. O zamanlar deve gibi dört ayaklı ve en güzel hayvanlardan biri olan yılan, bu teklifi kabul ederek onu cennet bekçilerinin yanından gizlice cennete sokarak Âdem’in yanına götürdü.¹⁴ İblîs, Âdem’le

⁸ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, I. 302; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, I. 236.

⁹ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, I. 236-237; Ebu’l-Fadl Abdurrahman Celâleddîn es-Suyûtî, *ed-Durru’l-Mensûr et-Tefsîr bi’l-Me’sûr*, Kâhire 2003, I. 101.

¹⁰ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, I. 335; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, I. 241; Suyûtî, *ed-Durru’l-Mensûr*, I. 105.

¹¹ Bkz. Bakara 2/35.

¹² Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, I. 335; Suyûtî, *ed-Durru’l-Mensûr*, I. 105.

¹³ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, I. 342; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, I. 245. Yukarıda ebedilik ağacı olarak ifade ettiğimiz ağaç hakkında çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Bu rivayetlerde söz konusu ağacın türüyle ilgili olarak başak, zeytin, üzüm, incir ve şarap ağacı gibi farklı isimler nakledilmektedir. Bkz. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, I. 337-340.

¹⁴ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, I. 342; Suyûtî, *ed-Durru’l-Mensûr*, I. 108.

konuşmaya çalıştı ancak Âdem karşılık vermedi. Bunun üzerine Havvâ'nın yanına giderek onu ayartmaya çalıştı. İblis'in ayartma tuzağına düşen Havvâ, yasak meyveden yedi ve Âdem'e bu meyvenin bir zararının olmadığını söyleyerek Âdem'i ikna etti ve yemesini sağladı. Bunun üzerine her ikisinin de avret mahalleri gözüktü.¹⁵ Âdem derhal bir ağacın dallarının arkasına gizlendi. O sırada Allah, "Âdem neredesin? diye seslendi. Âdem, "Buradayım ey Rabbim!" diye cevapladı. Allah, "Ortaya çıkmayacak mısın? Yoksa benden kaçıyor musun?" dedi. Âdem, "Bilakis ey Rabbim! Senden utanıyorum!" diye karşılık verdi. Bunun üzerine Allah, "Kendisinden yaratılmış olduğun toprak artık lanetlendi. Onun meyvesi dikene dönüştü" diye seslendi. Ardından Allah, Havvâ'ya yöneldi ve şöyle dedi: "Sen benim kulumu ayarttın. Artık çok zor doğum yapacaksın, karnındakini doğurmak istediğinde defalarca ölümün soğuk nefesini ensende hissedeceksin." Daha sonra yılanı döndü ve şöyle dedi: "O mel'un İblis'i ağızından cennete sokan sen, benim kulumu ayarttın. Bu yüzden sen de lanetlendin. Bundan sonra karnının üzerinde sürünecek ve sadece toprakla besleneceksin. Ayrıca sen âdemoğlunun, onlar da senin düşmanın olacak. Birbirinizle karşılaştığınızda sen onların topraklarını ısracaksın, onlar da senin başını ezecek."¹⁶

Bu olup bitenlerin ardından Âdem, Havva, İblis ve yılan Allah tarafından yeryüzüne indirildiler. Allah, Âdem'i Hindistan'a, Havvâ'yı Cidde'ye indirdi.¹⁷ Yere indirildikten sonra Havvâ'yı aramaya koyulan Âdem, onu Arabistan'da buldu. Her ikisinin buluştuğu yere de Müzdelife denilmiştir.¹⁸ Ayrıca İblis Ebille adındaki bir yere, yılan da İsfehân'a indirildi.¹⁹

Cennette iken Arapça konuşan Âdem, Allah'ın emrini çiğneyince bu dil kendisine unutturuldu. Böylece artık Süryanca konuşmaya başlayan Âdem, tövbe edince Arapça'yı tekrar konuşmaya başladı.²⁰ İnsanoğlu içinde ölümü ilk tadan kişi olan Âdem'in kefeni Allah tarafından cennetten gönderildi. Naaşı melekler tarafından yıkayıp kefenlendi, cenaze namazı da Cebrâil tarafından kılınıldı. Ayrıca cesedin baş tarafı kibleye gelecek şekilde kabre defnedildi ve orada hazır bulunanlara da cenaze işlemlerinde takip edilecek yöntemin bu şekilde olacağı söylendi.²¹

¹⁵ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 342; Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mesûd el-Ferrâ el-Beğavî, *Meâlimu'l-Tenzîl*, Beyrut 2010, I. 34; Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, I. 108-109.

¹⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 342-343. Yakın rivayet için bkz. Kurtubî, *el-Camiu li Ahkâm*, I. 291.

¹⁷ Beğavî; *Meâlimu'l-Tenzîl*, I. 34; Kurtubî, *el-Camiu li Ahkâm*, I. 297.

¹⁸ Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, I. 111.

¹⁹ Beğavî; *Meâlimu'l-Tenzîl*, I. 34; Kurtubî, *el-Camiu li Ahkâm*, I. 297..

²⁰ Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, I. 115.

²¹ Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, I. 121.

B. Muhammed Abduh'un Âdem Kissasına Yaklaşımı

1. Âdem

İslâm tefsir geleneğindeki genel eğilim ile İslâm düşünce geleneğinde yaygın inanç, dünya tarihindeki ilk insanın (Ebu'l-Beşer) Hz. Âdem olduğu yönündedir.²² Buna mukabil İmam Muhammed el-Bâkır (ö. 113/731) ile İmam Cafer es-Sâdık'a (ö. 148/765) dayandırılan bazı rivayetlere ve Muhyiddin İbn Arabî'ye (ö. 638/1239) göre ise Kur'an'da sözü edilen Âdem, yeryüzünde yaşayan ilk insan olmayıp ondan önce nice Âdemler gelip geçmiştir.²³

Müfessirlerin büyük çoğunluğu Kur'an'da Hz. Âdem'in ilk insan olduğuna delil olarak Nisâ 4/1. ayeti göstermişlerdir. Buna göre ayette geçen "*halaqaküm min nefsin vâhide-tin*" ifadesindeki "nefs"ten maksat Hz. Âdem'dir.²⁴ Ancak Abduh söz konusu ayette müfessirlerin çoğunluğu tarafından savunulan bu görüşü isabetli bulmaz. Ona göre müfessirlerin bu yorumu, ayetin ne nassına ne de zahirine delalet etmemektedir. Zira aynı müfessirler ayette geçen "*yâ eyyühe'n-nâs*" hitabının ya Mekkelilerin tamamına ya da sadece Kureyşlilere yönelik kullanıldığı görüşünü savunmaktadırlar. Bu husus nazar-ı dikkate alındığında "nefs-i vâhide" terkinin Adnan'a veya Ya'rub ve Kahtan'a karşılık geldiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu terkinin Âdem hakkında olduğu görüşü isabetsiz olmaktadır.²⁵

Abduh'a göre "nefs-i vâhide" terkinin maksadın Hz. Âdem olmadığına işaret etmektedir. Karinesi ayette, "*Böylelikle ikisinden sayısız erkek ve kadın meydana getiren...*" denilmesi, "ricâlen/erkekler" ve "nisâen/kadınlar" ifadelerinin de nekre (belirsiz) kullanılmasıdır. Şayet bu ayetteki "nefs-i vâhide" terkinin maksat Hz. Âdem olsaydı ayetteki "erkekler" ile "kadınlar" ifadesinin marife (belirli) kullanılması, "çok/kesirân" sözcüğünün de sıfat olarak gelmemesi gerekirdi. Buna göre bu durum, türlerin çokluğuna ve "ikisinden" sözcüğündeki "iki"den maksadın Âdem ve Havvâ olmadığına işaret etmektedir.²⁶

Abduh, bu çerçevede bazı insanların Âdem ve Havvâ'yı ne bildiklerini ne de duyduklarını söyler. Hal böyleyken, yani tüm insanlığın hafızasında ortak bir ata söz konusu değilken, nasıl olur da tüm insanlığa yapılan genel hitaptan Hz. Âdem sonucu çıkarılabil-

²² Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşir el-Ezdî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, Beyrut 2003, II. 358; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü Ehl-i's-Sünne*, Beyrut 2005, I. 431; Beğavî; *Meâlimu't-Tenzîl*, I. 226; Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâm*, I. 263.

²³ Şeyh Sadûk Ebî Cafer Muhammed b. Ali b. Huseyn Bâbâveyh el-Kummî, *et-Tevhîd*, Beyrut trs. s. 277; Ebî Bekr Muhyiddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdullah İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiye*, Beyrut 1999, VI. 369.

²⁴ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, I. 177; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III. 2113-2114; Beğavî; *Meâlimu'l-Tenzîl*, I. 308; Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, (*Mefâtihu'l-Ğayb*), Beyrut 1995, IX. 167; Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâm*, III. 6.

²⁵ Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, IV. 263.

²⁶ Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, IV. 263.

mehtedir? Kaldı ki insanlığın kökeninin Âdem'den başladığını, bunu söyleyenlerin de İbranîler olduğunu belirten Abduh, Çinlilerin insanlık için başka bir ata kabul ettiklerini ve kabul ettikleri bu atanın tarihinin ise İbranîlerin öne sürdükleri tarihten daha uzun bir geçmişe sahip olduğunu söyler. Nitekim insanlık tarihindeki kalıntıların üzerinde yapılan arkeolojik ve bilimsel çalışmaların da İbranîlerin kabul ettiği tarihi çürüttüğünü, Müslümanlar olarak Yahudilere ait olan bu insanlık tarihini onaylamak zorunda olmadıklarını, çünkü Tevrat'ta yer alan bu bilginin Hz. Mûsâ'nın aktardığı şekliyle orada kaldığına dair elimizde herhangi bir belgenin bulunmadığını belirtir.²⁷

Öte taraftan Kur'ân'da Âdem'den önce dünyada insan veya insana benzer bir akıllı varlığın bulunup bulunmadığı tartışmaları da yaşanmıştır. Âdem'den önce insan ya da akıllı bir varlığın yaşadığını ileri sürenler, "*Hani, Rabbin meleklerle: 'Bakın, ben yeryüzünde bir halife yaratacağım' demişti. 'Melekler, 'Biz seni güzel sıfatlarla nitelemek ve yüceliğini dile getirmekte iken orada bozgunculuk yapıp kan dökecek bir varlık mı yaratacaksın?' demişlerdi. [Bu serzenişe karşılık] Allah, 'Ben sizin bilmediklerinizi bilirim.' buyurmuştu.*" mealindeki Bakara 2/30. ayetini referans olarak almışlardır. Nitekim Abduh bir çok müfessirin ayette geçen "halife" sözcüğü, yeryüzünde "hayvan-ı natık" (konuşan canlı) türünde bir veya birden çok sınıfın olduğunu ve bunların dünyadan silinip gittiklerin göstermekte olduğunu ifade ettiklerini belirtmiştir.²⁸

Bu müfessirlere göre melekler, ayette geçen soruyu, yeryüzünden silinip giden sınıfın yeryüzünü kana bulayıp fesat çıkarmalarına binaen sormuşlardır. Çünkü halifenin, yerini aldığı kimseye uygun karakterde olması ve onunla aynı potansiyele sahip olması gerekmektedir. Abduh, söz konusu müfessirlerin ilgili ayet hakkında aktardıkları bu rivayetlerle İran mitolojisinde geçen bilgilerin koşut olduğunu; dolayısıyla Âdem'in yeryüzünde yaşayan akıllı canlıların ilki olmadığı hususundaki bu bilginin, gerek ilgili rivayetlerde gerekse diğer kültürlerdeki mitolojilerde ittifak edilen tek husus olduğunu ifade etmiştir.²⁹ Nitekim bazı Şîî ve tasavvufî rivayetlerde de Âdem'in ilk insan olmadığı, ondan önce nice âdemlerin var olduğu muhtevaşı taşıyan nakillere rastlanmaktadır.³⁰

Abduh'un ilk insanın Âdem olamayacağına dair ifadelerinin gayet açık olmasına rağmen talebesi Reşîd Rızâ, hocasıyla aynı görüşte olmadığından olsa gerek ki, hocası Abduh'un ilgili ifadelerinden şunun anlaşılmasını gerektiğini belirtmektedir:

"Abduh'un bu iddialarındaki maksadı, Âdem'in ilk insan olmadığını kanıtlamak değil, şayet bilimsel ilerleme ve insanlığa ait tarihi kalıntılarda yapılacak arkeolojik çalışma-

²⁷ Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, IV. 264.

²⁸ Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 215; Muhammed Ammâra, *el-A'mâlû'l-Kâmile li-İmâm Şeyh Muhammed Abduh*, Beyrut, 1993, IV. 126.

²⁹ Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 215; Ammâra, *el-A'mâlû'l-Kâmile*, IV. 126-127.

³⁰ Mezkûr rivayetler için bkz. Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, s. 277; İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiye*, VI. 369.

lar neticesinde insanlığın birden çok atası olduğu ve Âdem'in de yeryüzündeki eski ve yeni bütün insanların atası olmadığı kesin olarak kanıtlanırsa bu durumun Kur'ân'la çelişmeyeceğini ortaya koymaktır."³¹

Nitekim Reşîd Rızâ bu konudaki görüşünü şu sözleriyle ifade etmiştir: "Bize, Ehl-i Kitâb'a ve Hindulara göre ilk insan, Âdem'dir."³²

2. Havvâ'nın Yaratılışı

Havvâ'nın yaratılışıyla ilgili Tevrat'a başvurulduğunda onun Âdem'den alınan bir kaburga kemiği ile yaratıldığı açıkça belirtilmiştir.³³ Buna mukabil Kur'ân'da Havvâ'nın ne yaratılışına ne de adına açık bir şekilde değinilmemiştir. Ancak Nisâ 4/1. ayette Allah'ın insanları bir tek nefsten yarattığı ve o nefsten de eşini (zevc) meydana getirdiği (*yâ eyyü-he'n-nâsuttekû rabbekümüllezî halaqaküm min nefsin vâhidetin ve halaqa minhâ zevcehâ*) ifade edilmiştir. Müfessirlerin büyük çoğunluğu tarafından bu ayette geçen "nefs" in Âdem, "ve halaqa minhâ zevcehâ" ifadesindeki "zevc" in de Havvâ olduğu belirtilmiş ve söz konusu zamirin de "nefs" e raci edildiği söylenerek Havvâ'nın da o "nefs" ten yani, Âdem'den yaratıldığı ileri sürülmüştür.³⁴

Abduh'a göre söz konusu müfessirlerin ileri sürdüğü bu görüş isabetli değildir. O, Kur'ân'da Havvâ'nın Âdem'in eğri kaburga kemiğinden yaratıldığına dair bir ifadenin geçmediğine değinerek, '*Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan*' ayetindeki ifadeyi, Tevrat'ın Tekvin bölümünde geçen ifadelerle örtüştürmek maksadıyla, Havvâ'nın yaratılışı olarak yorumlamak zorunda olmadıklarını belirtmiştir.³⁵

Abduh, bu kıssanın Tevrat'ta tarihsel bir hikâye olarak yer aldığını, ancak Kur'ân'da bu şekilde yer almadığını ifade etmiştir. Ona göre bu kıssanın Kur'ân'da geçmesindeki amaç, Âdem'in yaratılışından ve onun halife oluşunun ne anlama geldiğinden nasıl ders çıkartılması gerektiğini ortaya koymaktır. Bu çerçevede Kur'ân'ın hedefi bu kıssanın tarihsel akışını vermek değildir. Ayrıca dinin tarihsel olayları tarihin akışına göre aktarmak gibi bir görevi de bulunmamaktadır. Nitekim Kur'ân, dini hususiyetler konusunda tarihin penceresinden ancak ders çıkarmak için bakar. Bu sebeple Kur'ân, Tevrat'ın Tekvin bölümünde geçen ve içinde zaman ve mekân unsuru bulunan bu kıssaya zaman ve mekândan yalıtılarak yer vermiştir. Nitekim Tevrat ve İncil'deki kıssaların zaman ve mekân unsurunun ayrıntılı bir şekilde yer alması, kâinat ve yaratılış tarihini araştıran bilim adamlarının Hristi-

³¹ Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, IV. 264-265.

³² Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, VIII. 291.

³³ Bkz. Tekvin: 2/18-25.

³⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III. 2114-2117; Beğavî; *Meâlimu'l-Tenzîl*, I. 308; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, IX. 168-169; Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâm*, III. 6.

³⁵ Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 231.

yanlık dinini reddetmelerine yol açmıştır. Çünkü deney ve müşahedeye dayalı bilimsel veriler, Tevrat'ta yer alan tarihin hatalı olduğunu ortaya koymuştur. Yeryüzündeki beşeriyet tarihinin Tevrat'ta belirlenen tarihten daha eskiye dayandığını gösteren beşeri kalıntıların bulunmasının ardından kimi Ehl-i Kitap bilginleri aşırı te'vile yönelmiş, kimisi de kitabı ve vahyi inkâr etmiştir.³⁶

Abduh, yukarıda geçen bilgiler çerçevesinde 'ondan eşini yaratan' ifadesinden, onun cinsinden eşini yaratan şeklinde anlaşılması gerektiğini söylemiştir. Ona göre ayetin zâhirînden de anlaşıldığı üzere Allah'ın Âdem'in bedeninden Havvâ'yı yarattığı şeklindeki bir anlamın kastedilmiş olması doğru değildir.³⁷

3. Melek ve Şeytân (İblîs)'in Mâhiyeti

Abduh'un Melek ve Şeytân konusundaki iddiaları, klasik tefsirlerde geçtiğinden çok daha farklı bir mahiyete sahiptir. Buna göre Abduh'un gaybî varlıklarla ilgili ileri sürdüğü görüşler Kur'ân ve bazı hadislerdeki anlatımlarla örtüşmemektedir.

3.1. Melek

Melek kelimesinin hangi kökten türediği konusunda Arap dilcileri ihtilaf etmişlerdir. Dilciler tarafından melek kelimesinin 'mel'-lek', 'eleke, le'eke, lâke, elûk gibi farklı köklerden türediği ileri sürülmüştür.³⁸ Bu kelime Arapça'nın dışında Ugaritçe, Habeşçe ve İbranice gibi Sâmî dillerde 'l'ek' kökünden türetilip 'haberci, elçi' anlamında kullanılmaktadır.³⁹ Ayrıca kimi dilciler Melek kelimesinin başındaki mim harfinin zâid olmadığını, kelimenin asıl harfinden olup 'mülk' kökünden türediğini söyleyerek melek kelimesinin kuvvet ve güç anlamına gelebileceğini de ifade etmişlerdir.⁴⁰

Kur'ân ve bazı hadislerdeki anlatılardan hareketle inanç esaslarından biri olarak kabul edilen melek, istilâhî olarak şöyle tarif edilir: "Çeşitli kılıklara girebilen duyularla algılanmayan nûranî varlıklardır."⁴¹ Kur'ân'da meleklerin bazı özellikleri ve görevleri hakkında çeşitli bilgiler verilmiştir. İlgili ayetlerde onların sürekli olarak Allah'ı yüceltip secde ettikleri, emredildiklerini yerine getirdikleri, ibadetten asla usanmadıkları, hiç isyana/günaha bulaş-

³⁶ Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 231; Ammâra, *el-A'mâlü'l-Kâmile*, IV. 143.

³⁷ Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 231; Ammâra, *el-A'mâlü'l-Kâmile*, IV. 143.

³⁸ Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râğîb el-İsfehânî, *el-Mufredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, Kahire 2003, s. 31; Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf Semîn el-Halebî, *Umdetu'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz*, Beyrut 1996, IV. 111; Lütfullah Cebeci, *Kur'ân'a Göre Melek Cin Şeytan*, İstanbul 1998, s. 21-23.

³⁹ Ali Erbaş, "Melek", *DİA*, Ankara 2004, XXIX. 37.

⁴⁰ Semîn el-Halebî, *Umdetu'l-Huffâz*, IV. 111; Cebeci, *Kur'ân'a Göre Melek Cin Şeytan*, s. 22.

⁴¹ Cürçânî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, *et-Ta'rifât*, Beyrut 2007, s. 207.

madıkları ifade edilir.⁴² Yine bazı ayetlerde onların yiyip içmediklerine, kanatlı olduklarına ve çeşitli kılıklara girebildiklerine de değinilir.⁴³

Meleklerin mahiyeti konusunu Bakara 2/30-34. ayetlerin bağlamında ele alan Abduh ilkin, onların Allah'ın haber verdiği varlıklar olduğunu ve onların gerçek mahiyetinin ise Allah'a havale edilmesi gerektiğini söyler. Ayetlerde eğer onların kanatlı oldukları haber verilmekte ise buna inanılması gerektiğini; ancak bu kanatların, kuşların kanatlarında olduğu gibi tüyden veya başka maddelerden olmadığını belirtmektedir.⁴⁴

Abduh'un melekler hakkında selefe atfederek değindiği bu düşünceler, esasen meleklerle ilgili genel inanca aykırı bir muhteva içermemektedir. Ancak bu görüşün çağdaş dönemdeki insan zihni açısından tatmin edecek güçte olmadığını belirtir. Ona göre çağdaş dönemdeki insanı tatmin edecek güçte olan bir başka görüş daha vardır. Bu görüşe göre ise meleklerin bitki bitirmesi ya da insanı koruması, bilinenin aksine, özel bir anlama gelmektedir. Nitekim bu hususta varit olan nassların zahirine göre meleğin cismânî olarak sorumlu olduğu sabittir. Bu sorumluluğu deruhte eden nasslar, esasında, zahirinden daha derin bir anlamı imlemektedir. Buna göre nebatın bitirilmesi ya da insanın korunması Allah'ın yaratılışa verdiği özel bir kuvve (melek) ile olmaktadır. Evrenin idamesi bu kuvveye bağlıdır. Her tümel iş, özel bir kuvvet ve düzen üzerinden var olur. Bu özel güç ve düzen İslâm inanç literatüründe adı 'melek' olarak geçmektedir.⁴⁵

Vahye inanmayan bir kimse bu güce 'melek' demeyi inkâr edip meleklerin varlıklarına dair kanıt olmadığını öne sürse ya da vahye inanan kimse bu güce 'tabiat gücü' veya 'tabiat kanunu' demeyi kabul etmeyip bunun İslâm inanç literatüründe geçmediğini öne sürse bu hakikat değişmeyecektir. Aklı başında olan hiç kimsenin isimlere takılarak nesnelere göz ardı edemez. Böylece Abduh, gaybe iman etmeyen bir kimsenin kendisinden gizli olan birtakım güçlerin olduğunu ifade ederse, gaybe iman eden müminlerle aynı noktaya geleceğini belirtir.⁴⁶

Abduh meleklerle ilgili geleneksel inanca aykırı ifadelerini bu kadarla da sınırlamaz ve sözlerine şöyle devam eder:

Daha önce meleklerin gaybî varlıklar olduğunu, onların hakikatini bilemeyeceğimizi ve onlara Allah'ın bize bildirdiği kadarıyla sınırlı kalıp üstüne başka şeyler ilave etmeden inanmamız gerektiğine dair ifademiz geçmişti. Şimdi ise diyoruz ki, hayrın ilhamı ve şerrin vesvesesi Hz. Peygamber'in dilinden gaybe dayandırılmış hususlardandır. Adına

⁴² Bkz. A'râf 7/206; Ra'd 13/13; Tahrîm 66/6; Nahl 16/50; Fussilet 41/38.

⁴³ Bkz. Hûd 11/69-70; Zâriyât 51/24-28; Fâtır 35/1; Meryem 19/16-17;

⁴⁴ Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 211; Ammâra, *el-A'mâlü'l-Kâmile*, IV. 122-123.

⁴⁵ Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 222; Ammâra, *el-A'mâlü'l-Kâmile*, IV. 134-135.

⁴⁶ Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 222; Ammâra, *el-A'mâlü'l-Kâmile*, IV. 135.

ilham denilen hayır düşünceleri ile vesvese denilen şer düşüncelerinden her birinin bulunduğu yer ruhtur. O halde melekler ve şeytanlar insanların ruhlarıyla birlikte bulunan ruhlardır. Dolayısıyla meleklerin değişik şekillere girebildiği bilgisi doğru değildir.⁴⁷

Daha sonra Abduh, meleklerin mahiyeti hakkında yorum yapanları, onlar hakkında konuşmanın sakınılması gerektiğini savunanlara tercih ederek onları “irfan talipleri” şeklinde nitelmiştir. Bu husustaki ifadeleri şöyledir:

“Sen, Allah’ın gökte melekleri bulunduğunu iddia etmiyor musun? Yeryüzündeki meleklerin nerede ikamet ettiğini biliyor musun? Onların bulunduğu mevkileri tayin ve meskenlerini tasvir edebiliyor musun? Onlardan sağında solunda bulunanların nerede oturduklarını biliyor musun? Onların seni karanlıkta aydınlatan nuranî cisimlerini görüyor musun? Ya da korku ve evhama kapıldığında onlar sana yakınlık göstererek seni teskin ediyorlar mı? Meleklerin her tarafında dağılmış durumda olan ‘güçler’ ya da ‘ruhlar’ olduğuna inansan; (...) bu kanaat seni daha da rahatlatmaz mı? Aklını daha huzura kovuşturmaz mı? Böylece sen, bir şeyi perdenin gerisinde görmüş, Kitab’ın bir sırrına vakıf olmuş olmaz mısın? Kendini bu gerçeklerin pırlıtlarını kabul etmede hazırlıklı görmüyorsan; gaybe iman eden, hakikati kavramada durumu Allah’a havale eden ve Kur’ân’ın deyişiyle “Ona iman ettik, hepsi Allah’tandır.” diyen kimselerdensen, şu halde irfan taliplilerini, senin de iman ettiğin Kur’an’ı tasdik ve senin de risaletini tasdik ettiğin Peygamber’e iman ettikleri sürece şüphecilikle itham etme! Onlar, imanlarında senden çok daha üstün ve Rablerinden sana göre daha hoşnuturlar. Dikkat et! Bir mü’min, daha önce ifade ettiğimiz gibi, Rabb’inden kendisine indirileni anlama konusunda kalbinin itminan bulunduğu bir tarza meylerse, o kimse dininde güven içindedir, Rabbinin geniş ihsanına mazhardır.”⁴⁸

Reşid Rızâ, Abduh’un melekler hakkında yaptığı tüm bu yorumları şöyle değerlendirir: “Üstad Abduh’un amacı meleklerin ontolojik varlıklarını yok saymak değil, onları inkâr edenleri bildikleri ve akıllarının kabul edeceği bir şekilde ikna etmektir.”⁴⁹ Reşid Rızâ bu değerlendirmesi, Abduh’un, “Şu halde irfan taliplilerini, senin de iman ettiğin Kur’an’a ve Peygamber’e iman ettikleri sürece şüphecilikle itham etme! Onlar, imanlarında senden çok daha üstün ve Rablerinden sana göre daha hoşnuturlar.” ifadesi dikkate alındığında pek isabetli görülmemektedir.

Abduh’un görüşleri üzerinde yapılan bir çalışmada Abduh’un bir bütün olarak melekleri bir kuvve olarak algılamadığı belirtilmiştir. Bu da Abduh’un *Nehcu'l-Belâğa Şerhi* adlı eserinde melekleri dört kısma ayırmış olmasıyla temellendirilmiştir.⁵⁰ Söz konusu eserde

⁴⁷ Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 221; Ammâra, *el-A'mâlü'l-Kâmile*, IV. 134.

⁴⁸ Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 225-226; Ammâra, *el-A'mâlü'l-Kâmile*, IV. 138-139.

⁴⁹ Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 224.

⁵⁰ Mehmet Zeki İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasî Görüşleri*, İstanbul 1998, s. 286-287.

melekler, (i) ibadet erbabı, (ii) vahiy melekleri, (iii) insan ruhu ve bedenine bahşedilen kuvveler ve (iv) arşı taşıyan melekler.⁵¹ şeklinde sınıflanmıştır. Ancak bu görüşe karşı şöyle bir itirazda bulunulmuştur: Abduh bu görüşünü 1885 yılında yazdığı *Nehcu'l-Belâğa Şerhi* adlı eserinde dile getirmiştir. Bu nedenle sonraki dönemlerde melek kavramını sadece kuvve olarak sınırlamış olması muhtemeldir. Abduh'un *Tefsîrü Cüz-i Amme* adlı eserinde İnfîtâr suresinin 10-12. ayetlerinin tefsirinde melek ifadesini kullanmadan, "İman etmeniz gereken ğaybî hususlardan biri, 'üzerimizde iyi ve kötü amellerimizi yazan hafaza'nın bulunduğu'dur."⁵² şeklindeki ifadeleri, söz konusu ihtimali teyit etmek için argüman olarak kullanılmıştır.⁵³

Abduh'un melek konusundaki görüşünün ne olduğu hususunda iki farklı yaklaşımın öne sürülmesi, Abduh'un melek konusundaki görüşünü net bir şekilde ortaya koymasından kaynaklandığı aşikârdır. Abduh'un melekler konusunda böyle bir tutum sergilemesine neden olan saik ise kanaatimizce, ya çevresindeki muhafazakâr ulemadan gelecek tacizden çekinmesi ya da melek konusundaki düşüncesinin netleşmemesinden ileri gelmektedir.

İblis (Şeytan)

Kur'ân'da on bir ayette geçen *İblis* sözcüğü, müfessirlerin çoğunluğuna göre gayri munsarif bir kelime olup Arapça'da 'ümit kesmek, pişman olmak' anlamına gelen *iblâs* kökünden türetilmiş bir isimdir.⁵⁴ Buna karşılık İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940) gibi bazı dilci müfessirler kelimenin Arapça kökenli olmadığını söylemişlerdir.⁵⁵ Batılı dilciler ise *İblis* sözcüğünün 'en büyük şeytan' anlamındaki Grekçe *Diabolostan* sözcüğünden Arapça'ya geçtiğini iddia etmektedirler.⁵⁶

Kur'ân'da on sekizi çoğul olmak üzere seksen sekiz yerde geçen *şeytan* ise bazen İblis'e bazen de kötülük üreten tüm cin ve insanlar anlamında kullanılmıştır. Kökeni hakkında görüş farklılığı bulunan "Şeytan" sözcüğü, Müslüman dilcilerce Arapça olduğu ileri sürülmekte olup hangi kök harflerinden türediği konusunda ise kaynaklarda, *uzaklaşma* anlamına gelen ş-t-n kökünden ya da *öfkeyle yanmak* anlamına gelen ş-y-t kökünden

⁵¹ Muhammed Abduh, *Şerhu Nehcu'l-Belâğa*, Beyrut 1990, s. 18.

⁵² Abduh, *Tefsîrü Cüz-i 'Amme*, s. 33.

⁵³ İsmail Albayrak, *Klasik Modernizmde Kur'ân'a Yaklaşımlar*, İstanbul 2010, s. 132.

⁵⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 543-544; Râğıp el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 70; Ebu'l-Hasen b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî, *Tefsîrü'l-Basît*, Riyâd 1430 (h.), II. 367-371.

⁵⁵ Vâhidî, *Tefsîrü'l-Basît*, II. 369-370.

⁵⁶ İlyas Çelebi, "Şeytan", *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX. 99.

türetildiği şeklinde iki görüş geçmektedir.⁵⁷ Buna mukabil, bazı batılı dilciler onun İbranca'dan Arapça'ya geçtiğini iddia etmişlerdir.⁵⁸

Şeytanın Kur'ân'da hem insanlara hem de cinlere ait isim-sıfat olarak birçok defa da çoğul formatta kullanılması, bazı ayetlerde de Hz. Peygamber'in azgın düşmanlarının şeytan olarak ifade edilmesi, bu sözcüğün nesnel gerçekliği olan bir varlığı göstermekten ziyade, soyut-somut tüm kötü güçleri ve kötülüğe yol açan tüm etkenleri kombine eden bir ifade olduğunu akla getirmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'e dayandırılan, "Kıskançlık şeytandır, öfke şeytandır."⁵⁹ rivayeti de bu düşünceleri destekler niteliktedir.⁶⁰

Abduh, "*Meleklerle, 'Âdem'e secde edin' demiştik. İblîs'in haricindekilerin hepsi secde ettiler. O ise kaçındı, büyüklük tasladı ve inkâr edenlerden oldu.*" mealindeki Bakara 2/34. ayetinin tefsiri bağlamında meleklerin ontolojik varlıkları konusunda yaptığı te'vilin benzerini şeytanın ontolojik varlığı konusunda da yapmıştır. Buna göre Allah evreni yaratmış ve onun her parçasına kıvamını ve düzenini sağlayacak kendine mahsus kuvvetini (melek) vermiştir. Bütün bu varlıkları da türlere ayırmış ve her türü de sınırını aşamayacağı özel bir güçle donatmıştır. Sonra insanı yaratmış ve ona verilen özel bir güç sayesinde tüm evreni kontrol altına almıştır. İşte ayette geçen secdenin anlamı evrendeki güçlerin ona boyun eğmesidir. (...) Yalnızca, adına İblîs denilen bir güç insana secde etmeye, yani boyun eğmeye karşı çıkmıştır. İnsanın emrine girmeyen bu güç hakka tabi olmaya karşı çıkar; hayırlı işlerin yapılmasını engellemeye çalışır ve insana faydası dokunan ve maslahatına uygun eylemlerde güç harcamasına engel olmaya çalışır."⁶¹

Bu ifadelerle göre İblîs, varlık kazanmış diğer kuvveler gibi bir kuvvedir. Ancak bu kuvvenin meydana getirdikleri, sonuçları bakımından diğer kuvvelerden ayrılmaktadır.

Abduh, "Âdem kıssası bağlamında Kehf suresinde geçen '*İblîs cinlerdendi*' ayeti⁶² dışındaki tüm ayetlerde İblîs'in meleklerden biri olarak ifade edildiğini, dolayısıyla, İblîs'in cinlerden olması meleklerden farklı bir varlık kategorisinde olmasını gerektirmediğini belirtmektedir. Ayrıca Abduh, meleklerle cinleri birbirinden özlü bir şekilde ayırt edecek bir delilin de bulunmadığını ifade etmiştir. Buna göre ayetlerde de ifade edildiği üzere, melek ve cin arasında nitelik bakımından fark olsa da bu farklılık, sadece bir sınıf farklılığından ibarettir. Nitekim ayetlerin zahirinden de anlaşılın cinin meleklerden bir sınıf olduğudur. Abduh, bu konuda müfessirlerin çoğunluğunun da Kur'ân'da meleklerle hem cin hem de şeytan dendiğini ifade ettiklerini belirtmiştir. Sözelimi, "*Allah ile cinler arasında bir*

⁵⁷ Râğıp el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 264.

⁵⁸ Mustafa Öztürk, *Kıssaların Dili*, Ankara 2013, s. 113; İlyas Çelebi, "Şeytan", *DİA*, XXXIX. 99.

⁵⁹ Râğıp el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 264; Sem'in el-Halebî, *Umdetu'l-Huffâz*, II. 270-271.

⁶⁰ Öztürk, *Kıssaların Dili*, s. 114.

⁶¹ Reşid Rızâ, *Tefsiru'l-Menâr*, I. 223; Ammâra, *el-A'mâlü'l-Kâmile*, IV. 135-136.

⁶² Bkz. Kehf 18/50.

soy birliği uydurdular.”⁶³ ayetinde meleklerle cin denirken; “*Cin ve insanın şerrinden insanların Rabbine (...) sığınırım.*”⁶⁴ ayetinde ise şeytana cin denilmiştir.⁶⁵

Abduh’un bu ifadeleri şeytanın esasta melekten nitelikleri dışında bir farkının bulunmadığını göstermektedir. Buna göre İblîs, melek taifesinin bir elemanıdır; dolayısıyla melekler hakkında söylenenler İblîs/Şeytan için de geçerlidir.

4. Kıssada Geçen Cennet ve Düşüş (Hubût)

Sözlükte “örtmek ve gizlemek” anlamına gelen ‘cennet’ kelimesi, ‘*cenn*’ kökünden türetilmiş bir isim olup “Sık dallarıyla toprağın görünmesini engelleyen sık ağaçlı bahçe” anlamında kullanılmaktadır.⁶⁶

Bakara 2/35. ayette geçen cennetin müminlere vaat edilen ahiret yurdu mu yoksa yeryüzünde bulunan bir bahçe mi olduğu hususu İslâm âlimlerince ihtilaf konusu olmuştur. Müslümanların büyük çoğunluğu bu cennetin müminlere vaat edilen ahiret yurdu olduğuna inanmaktadır. Buna karşın sahabelen Übey b. Ka’b (ö. 33/654) ve tabiûn neslinden Vehb b. Münebbih gibi şahsiyetler ile İmam Ebû Hanife (ö. 150/767), İmam el-Mâturidî (ö. 333/944), Mutezile’den Kâ’bî (ö. 319/931), Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934) gibi bazı âlimler Âdem’in iskân edildiği cennetin yeryüzünde bir bahçe olduğu fikrini benimsemişlerdir.⁶⁷

Yukarıda sözü edilen görüş farklılığına atıfta bulunan Abduh, kıssada geçen cennetin tayini konusunda kimsenin elinde her hangi bir delilin bulunmadığını belirtir ve söz edilen cennetin vaat edilen ahiret yurdu olmadığına dair gerekçelerini maddeler halinde şöyle sıralar:

(i) Allah Âdem’i ve neslini halife olması için yeryüzünde yaratmıştır. İnsanın yaratılmasındaki amaç halifelik yapması olunca, bu görev insan için gelip geçici bir ceza olmaz.

(ii) Allah Âdem’i yeryüzünde yarattıktan sonra onu semâya çıkarttığına dair her hangi bir şey zikretmemiştir. Oysa Allah onu semâya çıkartsaydı bunu mutlaka zikrederdi. Zira böyle bir durum büyük bir öneme sahiptir.

(iii) Vaat edilen cennet muttaki mü’minler girsin diye yaratılmıştır. Öyleyse lanetli ve nankör şeytan oraya nasıl girebilirdi.

⁶³ Bkz. Sâffât 37/158.

⁶⁴ Bkz. Nâs 114/1-4.

⁶⁵ Reşid Rızâ, *Tefsiru’l-Menâr*, I. 220; Ammâra, *el-A’mâlü’l-Kâmile*, IV. 133.

⁶⁶ Râğıb İsfahânî, *el-Mufredât*, s. 105.

⁶⁷ Bkz. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el- Mâturidî, *Te’vilâtu Ehl-i’s-Sünne*, Beyrut 2005, I. 425; Fahrreddin er-Râzî, *et-Tefsiru’l-Kebîr*, III. 4. Konuyla ilgili olarak bkz. Öztürk, *Kıssaların Dili*, s. 146.

(iv) Cennet sorumluluk yurdu değildir.

(v) Allah, Cennette bulanana kişinin dilediği şeyden faydalanmasına engel koymaz.

(vi) Cennette isyan söz konusu değildir.

Abduh, Âdem'in bulunduğu cennetle, vaat edilen cennet karşılaştırıldığında niteliklerinin uyuşmadığını, üstelik vaat edilen cennette kesintisiz bir ihsan ve bağışın olduğunu belirtir.⁶⁸

Abduh konu ile ilgili sözlerini şöyle sürdürür: “Biz Âdem'e şöyle buyurduk: *Ey Âdem! Eşinle beraber şu bahçeye/cennete yerleşin...*” ayetinde ‘yerleş’ (uskun) denilmiş, ‘gir’ (udhul) denilmemiştir. Eğer Âdem üzerinde yaratılmış olduğu yeryüzünden cennete doğru gitseydi Allah, ‘gir’ (udhul) derdi ya da bu anlamda Âdem'in yeryüzünden cennete girdiğine işaret eden bir ifade kullanırdı. Ayette geçen ‘yerleş’ (uskun) ifadesi bize gösteriyor ki, yaratılış bu yeryüzü cennetindeydi ya da cennete yakın yerdirdi.”⁶⁹

Abduh, “*Bunun üzerine (Âdem'e, eşine ve İblis'e) 'ininiz' dedik.*” ayetinde inmek fiilinin çoğul sığasında getirilmesi ile ilgili olarak burada ‘Âdem'in nesli kastedilmektedir’ şeklinde bir açıklamaya gerek olmadığını, zira “*Bir kısmınız diğerine düşman olarak*” ayetindeki ifadede yer alan ‘düşmanlık’ olgusunun bu anlamı takdir etmeye engel olduğunu belirtmiştir. Buna göre ayette geçen düşmanlığın insan ile kendi nesli arasında değil, insan ile şeytan arasında cereyan edecektir.⁷⁰

İnmek anlamında kullanılan sözcük olan ‘hubût’un esas itibari ile yüksek bir mekândan daha alçak bir mekâna yukarıdan aşağıya doğru inmek anlamına geldiğini söyleyen Abduh, ‘Âdem semada idi’ görüşüne destekleyen âlimlerin ilgili ayette geçen ‘hubût’ sözcüğünün bu anlamını düşüncelerine dayanak olarak kullandıklarını belirtir. Ancak ona göre ilgili sözcüğün bunun dışında başka anlamları da vardır. Nitekim “Hubût” sözcüğünün sözlük anlamında geçen yüksekliğin ve alçaklığın soyut da olabileceğine değinen Abduh, Ebû Müslim el-İsfahânî'ye atfen “Hubût” sözcüğünün, “*Ceza ve yenilgi ile bir yerden aşağıya doğru yuvarlanmak*” anlamına da geldiğini söyler. Bu çerçevede Abduh, cennetin yüksekçe bir yerde olması ve oradan çıkmaya hubût denmesi uzak bir ihtimal olmadığı gibi onların vardıkları yeni yerin daha önce buldukları yerden daha aşağı mertebede olan bir yer olmasının da söz konusu olduğunu söyler. Ayrıca Abduh, bu kelimenin

⁶⁸ Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 229; Ammâra, *el-A'mâlü'l-Kâmile*, IV. 140-141.

⁶⁹ Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 229; Ammâra, *el-A'mâlü'l-Kâmile*, IV. 141.

⁷⁰ Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 230; Ammâra, *el-A'mâlü'l-Kâmile*, IV. 142.

“O halde çekin gidin Mısır ülkesine.”⁷¹ ayetinde olduğu gibi bir yurttan bir başka yurda gitmek anlamında olabileceğini de sözlerine ekler.⁷²

5. Âdem Kıssasının Temsili Anlatımı: Beşerin Merhaleleri

Selef ulemâsının Âdem’in yasak meyveden yemesi sonucu ismet sıfatına hâle gelip gelmediği konusundaki tartışmalarına değinen Abduh, bu kıssanın temsili olarak ele alınması halinde Âdem’in ismetini tartışmanın kimsenin aklından geçmeyeceğini belirtir. Halef âlimlerince de bu kıssanın temsili kabul edildiğini söyleyen Abduh, Kur’ân’ın birçok anlamı açıklamak ve etkili hale getirmek amacıyla konuyu soru cevap formatına veya hikâye üslubuna tahvil ederek temsili olarak anlattığını vurgular. Ona göre Kur’ân, bu yöntemle zihinleri, zahiri anlamın daha ötesine çekmektedir. Tıpkı “O gün biz cehenneme, ‘doldun mu?’ diye, sordukça, ‘Yok mu başka cehennemlik’ diye karşılık verecek.”⁷³ ayetinde olduğu gibi. Çünkü bu ayetten maksat Allah’ın cehenneme soru sorması ve onun da Allah’a karşılık vermesi değildir. Burada asıl anlatılmak istenen, cehennemin ne kadar geniş olduğu ve ne kadar çok olursa olsun suçluların orayı dolduramayacağını temsili bir anlatımdır.⁷⁴ Bu sözleriyle Abduh, söz konusu kıssanın temsili olarak ele alınmasını önerir.

Kıssanın temsili olarak ele alınması halinde ilgili ayetlerin anlattığı kişi, ilk insan olan Âdem değil, Âdem’in şahsında insan türü olduğu anlaşılacaktır. Bu çerçevede Abduh ilgili kıssayı şöyle değerlendirmektedir:

“Allah’ın meleklerle, insanoğlunu yeryüzünde halife kılacağına dair haber vermesi, yeryüzünün, kendisine verilen içsel kuvvetlerle varlığını sürdüreceği bir kıvama geldiğini ve bu biçimiyle de yeni yaratılacak olan insan türüne hazırlandığını temsili yolla anlatımdır. Böylece bu tür, bu âlemi sevk ve idare edecek ve yeryüzündeki varlıklar bu şekilde olgunlaşacaktır.”⁷⁵

Meleklerin, insanın tercihlerini kendisinin seçmesinden, bilgi ve eylemde kendisine sınırsız bir yetenek verilmesinden dolayı yeryüzünde fesada neden olacaklarını zannettikleri ‘halife’ hakkında, ‘yeryüzünde fesat çıkaracak bir halife mi tayin ediyorsun’ şeklindeki soruları, bütün bu yeteneklerin insanda mevcut olduğunu anlatmaktadır. İnsanın bu yeteneğe sahip olması onun yeryüzünde halife olmasıyla da çelişmemektedir.⁷⁶

⁷¹ Bkz. Bakara 2/61.

⁷² Reşid Rızâ, *Tefsiru'l-Menâr*, I. 230; Ammâra, *el-A'mâlü'l-Kâmile*, IV. 142.

⁷³ Bkz. Kâf 50/30.

⁷⁴ Reşid Rızâ, *Tefsiru'l-Menâr*, I. 232; Ammâra, *el-A'mâlü'l-Kâmile*, IV. 144.

⁷⁵ Reşid Rızâ, *Tefsiru'l-Menâr*, I. 232; Ammâra, *el-A'mâlü'l-Kâmile*, IV. 144.

⁷⁶ Reşid Rızâ, *Tefsiru'l-Menâr*, I. 232; Ammâra, *el-A'mâlü'l-Kâmile*, IV. 144.

Âdem'e tüm isimlerin öğretilmesi, insanın yeryüzündeki her şeyi bilmeye yetenekli olduğunu ve yeryüzünü imar etmede bu bilgiden yararlanma potansiyeline de sahip olduğunu açıklamaktadır. İsimlerin meleklerle sunulması ve onların bu sorulara cevap verememesi, âlemleri çekip çeviren her bir ruhun (kuvvenin) sahip olduğu bilincin, kendine deruhte edilen görevleri aşamayacak kadar sınırlı olduğunu göstermektedir.⁷⁷

Meleklerin Âdem'e secde etmeleri, bu ruhların ve güçlerin Âdem'e boyun eğdirildikleri ve onun bu konudaki sünnetullahı bilmesi, dolayısıyla, kâinatı geliştirmede ileriye doğru götürmede bunları kullanmasından ibarettir. İblis'in Âdem'e secde etmeyerek büyüklük taslaması, insanın kötülük ruhunu kendine boyun eğdirmekten ve her türlü çekişme ve sürtüşmenin kaynağı olan kötü çağrışımların fısıltısına engel olmada çaresizliğini temsil etmektedir. Eğer bu güç de insana boyun eğdirilse idi, bir zaman sonra insanların melekten farkı kalmazdı. Başka bir deyiş ile insan, insan olma özelliğini yitirirdi.⁷⁸

Abduh, kıssa ile ilgili ayetlerde yaptığı bu açıklamalardan sonra kıssadaki temsili şöyle açıklamaktadır:

Ayette geçen 'cennet' kelimesiyle rahat ve nimet kastedilmiş olması ön görülür. Zira insan, dalları bir birine geçmiş sık ağaçlı bahçelerde tat alacağı manzara, yiyecek, içecek, hoş koku, hoş ses, gölge vb. gibi şeylerle karşılaşır. Nitekim Allah, söz konusu kıssanın Tâhâ 20/118-119. ayetlerindeki varyantında şöyle buyurmuştur: "*Orada ne aç kalırsın ne de çıplak. Yine orada susuzluk da çekmezsin, güneşin sıcağından da etkilenmezsin*" Ayrıca cennette/bahçede bulunmanın mutlulukla ifade edilmesi yaygın bir kullanımdır.⁷⁹

Âdem kelimesinden de insan türü kastedilmiş olmalıdır. Tıpkı bir kabileye kabilenin en büyük atasının isminin verilmiş olması gibi. Zira Arapça'da "Kelb şöyle yaptı" denir. Buradaki 'Kelb' ile Kelb kabilesi kastedilir. Bu tür kullanımlar Arapça'da yaygın olduğu unutulmamalıdır.⁸⁰

'Ağaç' kelimesinden de muhtemelen kötülük ve emre itaatsizlik kastedilmiştir. Nitekim Allah "hoş söz" kavramını temsîlî anlamda "hoş ağaç" ifadesiyle kullanmıştır. Yine "kötü söz"ü "pis ve habis ağaç" deyişimiyle ifade etmiştir.⁸¹

Abduh'a göre Allah, insan türünü üç aşamadan geçirmiştir. Bu aşamalardan ilki çocukluk aşamasıdır. Bu aşamada gam ve keder söz konusu olmadığı gibi hayat sadece oyun ve eğlenceden ibarettir. Bu aşamadaki insan bir çocuk misali ağaçları sık, dalları bir

⁷⁷ Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 232; Ammâra, *el-A'mâlû'l-Kâmile*, IV. 144.

⁷⁸ Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 233; Ammâra, *el-A'mâlû'l-Kâmile*, IV. 144.

⁷⁹ Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 233; Ammâra, *el-A'mâlû'l-Kâmile*, IV. 145.

⁸⁰ Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 233; Ammâra, *el-A'mâlû'l-Kâmile*, IV. 145.

⁸¹ Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 233; Ammâra, *el-A'mâlû'l-Kâmile*, IV. 145.

birine girmiş, meyveleri olgunlaşmış, nehirler akan, kuşları ötüşen bu cennetin daimi kalıcısıymış gibi davranır. Bu aşamayı Allah şu ayetle ifade etmiştir: “*Sen ve eşin beraberce cennete yerleşin*”⁸²

Abduh, Âdem kelimesinin insan türü olduğu halde buna bir de “zevc” kelimesinin eklenmesi, cennete yerleşmenin kadın ve erkek bütün herkesi içine aldığına ve kadının yeteneğinin beşerî bütün hususlarda erkeğin yeteneği gibi olduğuna dikkat çekmek için olduğunu belirtir. Ardından da değerlendirmelerini şöyle sürdürür: “Âdem ve Havvâ’ya “*dilediklerinden yemeleri*” emrinin verilmesi hoş olan şeylerin mübah olduğunu ve hayrın bilgisinin ilham edildiğini ifade eder. ‘Ağacın yasaklanması’ ise, kötülük bilgisinin ilham edildiğini ve fitratın da kötülüğün çirkinliğini ve ondan sakınmak gerektiğini gösterdiği anlamına gelir. Bu iki ilham insanın yaratılış aşamalarından ikinci aşamada meydana gelir. “*Ona iki yolu gösterdik*”⁸³ ayeti bu ikinci aşamayı imler. ‘Şeytan’ın vesvese vermesi ve onların ayaklarını kaydırması’ beşer ruhuna yavaşan ve o ruhta kötülüğün çağrışımını güçlendiren çirkin ruhun görevi anlamına gelir. Yani; insan fitratında, aslolan takva ve hayır çağrışımının daha güçlü olmasıdır. Bundan dolayı insan kötülüğe ancak şeytanın kendisine yavaşması ve vesvese vermesi neticesinde bulaşır.⁸⁴

‘İnsanın cennetten çıkarılması’ insanın doğal fitratından çıkarak imtihan ve meşakkatle karşılaşmasının temsili anlatımıdır. ‘Âdem’in bir takım kelimeleri alması ve tövbe etmesi’⁸⁵ selim fitratın, kötü işlerin ardından gelen cezalardan ders çıkarması, sıkıntı ile karşılaştığında Allah’a sığınması gerektiği anlamına gelir. ‘Allah’ın onun tövbesini kabul etmesi’⁸⁶ Allah’ın insanlara, her sıkıştıklarında çıkış kapısı göstermesi, insanın da bundan ders alıp Rabbine sığınması ve böylece imtihan tuzağından kurtulması anlamına gelir.”⁸⁷

Abduh, Allah’ın Âdem ve Havvâ’ya hubûtu (inmeyi) iki kez emrettiğini söyler. Birinci hubût, onların cennetten çıktıktan sonra veya bu içinde buldukları aşamadan çıktık-tan sonra içine girdikleri ruhsal hâli bildirmektedir. Buna göre bu hâl, düşmanlık ile yeryüzünde istikrarı ve oradan faydalanmayı, ayrıca orada ebedi kalmamayı gerektirir.

İkinci hubût ise onların itaat etmeleri ile günaha bulaşmaları ve bu iki durumun etkilerini bildirmektedir. Zira bu aşamanın içinde bulunan insan, sürekli ve kuşatıcı bir isyanın içinde olmadığı gibi sürekli olarak hidayette de değildir. Bu aşamada artık her şey onun çalşıp çabalamasına bağlıdır. Böylece artık her kim hidayet yoluna girerse kurtuluşa erip mutlu olur. Her kim de bu yoldan yüz çevirirse hüsrana uğrayıp bedbaht olur. Allah’ın ‘in-

⁸² Reşid Rızâ, *Tefsiru'l-Menâr*, I. 233-234; Ammâra, *el-A'mâlü'l-Kâmile*, IV. 145-146.

⁸³ Beled 90/10.

⁸⁴ Reşid Rızâ, *Tefsiru'l-Menâr*, I. 234; Ammâra, *el-A'mâlü'l-Kâmile*, IV. 145-146.

⁸⁵ Bakara 2/37.

⁸⁶ Bakara 2/37.

⁸⁷ Reşid Rızâ, *Tefsiru'l-Menâr*, I. 234; Ammâra, *el-A'mâlü'l-Kâmile*, IV. 146.

me'yi iki kez ifade etmesindeki sırrın bu olduğunu söyleyen Abduh, bu kelime ifadeye sırf pekiştirme katması için tekrarlanmamıştır, demektedir. Bu açıklamalardan sonra Abduh, "Dedik ki: Hepiniz oradan inin." ayetinin, nimet ve rahatlığın artık sona erdiğini ifade ettiğini söyler. Böylece insanın önünde artık iki yol vardır. Bu yollar; 'hidayet-delalet', 'iman-inkâr', 'felah-hüsran' olup dileyen artık hidayeti seçerek mutlu olur, dileyen de delaleti seçerek bedbaht olur.⁸⁸

Abduh'un söz konusu kıssa bağlamında Allah'ın tarihî bilgi vermek gibi bir hedef gözetmediğinden söz etmesi; bu kıssanın temsilî bir karakter taşıdığını özellikle belirtmesi; Âdem'in ilk insan olması ve tüm insanların Âdem-Havvâ çiftinden çoğalması gibi yaygın inanışların Kur'ân naslarına dayanmadığını söylemiş olması bu kıssanın Abduh'un zihninde tarihsel bir hadise olarak algılanmadığı şeklinde değerlendirilmiştir. Ayrıca kıssayı batınî karakterli bir şekilde yorumlamış olması mezkûr kıssanın adı konulmamış bir demitolojizasyon örneği olarak görülmesine yol açmıştır.⁸⁹

Abduh'un yukarıda geçen bu batınî yorumları⁹⁰ hakkında adı konulmamış bir demitolojizasyon yöntemi olduğu ifadesine karşılık onun dinî ve siyasi görüşleriyle ilgili yapılmış bir çalışmada bu iddiaların doğru olmadığı şu şekilde savunulmuştur:

"Abduh Kur'ân kıssalarını aklın önünde bir engel olarak değil inancı ifade eden ve onu sistemleştiren, ahlaki özetleyen ve bu konuda öğütler veren, ibadetlerin etkisini pekiştiren dolaylı bir anlatım tarzı olarak görmek istemektedir. Fakat bu, Hıristiyan dünyasında, İncil'de yer alan hikâyelere 'mitolojik söylem' gözü ile bakan görüşten farklıdır. Son görüş, kıssaları genelde soyut bir hakikatin hayali temsilleri olarak kabul etmekte, kıssanın tarihi olarak doğruluğuna yer vermemektedir. Batıda kıssa bir 'mit' olarak kabul edilmekte, dünyayı bilim öncesi bir zihniyetle algılama ve onun hakkında belli bir tarzda konuşma olarak görülmektedir. Kıssa, nesneleşmeyen güçlerin nesnelleştirilen özel bir anlatım biçimidir. Carl Jung ve Bultmann'ın ifadesiyle mit, 'yararlı bir düzmece'dir. Abduh ise kıssaların akla uygun bir yorumunu vermekte, bunların zahiri mananın ötesinde zihni daha derin düşüncelere yöneltme maksadına yönelik olabileceğini kaydetmektedir. Abduh, yukarıda özetlediğimiz aklın Kur'ân'ın yorumundaki rolü konusundaki öz düşüncesinden de anlaşılacağı gibi gaybî haberlerin ve kıssalarda belirtilen hususların insan zihnini tatmin edecek bir şekilde tevîl edilmesini 'caiz' olarak nitelendirmekte ve bunların bir dogma olarak kabul edilmesini asla savunmamaktadır. Bunun da ötesinde batıda kıssa, bilimsel düşünceyle uzlaşması

⁸⁸ Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 235; Ammâra, *el-A'mâlü'l-Kâmile*, IV. 147.

⁸⁹ Öztürk, *Kıssaların Dili*, s. 97.

⁹⁰ Batınî geleneğe bağlı müelliflerin kıssa hakkındaki yorumları içerik olarak Abduh'un yorumuyla aynı olmasa da yaklaşımları ve zahiri anlamdan uzaklaşma noktasında kesişmektedirler. Ayrıca İsmâîli yorumlar için bkz. Henri Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul 2013, s.174-179; Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, Ankara 2014, s. 422-427.

gerekmeyen ve hatta bilime göre 'absürd' olabilen bir anlatım tarzına sahipken Abduh, Kur'ân kıssalarının kozmolojik, antropolojik ve daha ileride existansiyel bir ifade biçimi olarak yorumlanmasının mümkün olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Bu yaklaşıma göre sözgelimi, Âdem'in yeryüzüne inişi' bütününü kaldırılıp atılmıyor, bu tür bir kıssanın, bizi şu ya da bu şekilde bir kargaşaya götüreceği beyan ediliyor. Ancak bunların modern ve mitsel olmayan bir şekilde yeniden yorumlanması gereği dile getiriliyor."⁹¹

Mustafa Öztürk, Abduh'u ibra etmeye yönelik Bultmann'ın mitoloji hakkındaki görüşlerine ilişkin yapılan bu değerlendirmelerin yanlış veya eksik olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca ilgili yazarın, "Abduh, Kur'ân kıssalarının kozmolojik, antropolojik ve daha ileride existansiyel bir ifade biçimi olarak yorumlanmasının mümkün olduğunu göstermeye çalışmaktadır." şeklindeki cümlesi, esas itibarıyla Bultmann'ın demitolojizasyon dediği şeye işaret ettiğini belirtmiştir.⁹²

Değerlendirme ve Sonuç

Abduh, Âdem kıssası konusunda varit olan rivayetleri İsrâiliyyât bağlamında değerlendirerek reddetme yoluna gitmiştir. Bu bağlamda kıssada ilk insanın Âdem olup olmadığı hususunu irdelemiş ve ilk insanın Âdem olmadığı, ondan önce başka insanların ya da akıllı varlıkların yaşadığı sonucuna varmıştır. Abduh'un kıssa bağlamında ele aldığı bir diğer konu Havvâ'nın yaratılışıyla ilgilidir. Bu hususta Tevrat'ta geçen Havvâ'nın Âdem'in kaburgasından yaratıldığı bilgisine değinmiş ve bu bilginin asılsız olduğunu belirtmiştir. Kıssada geçen cennetin de müminlere vaat edilen sonsuzluk yurdu değil, yeryüzünde bulunan bir bahçe olduğu üzerinde durmuştur.

Abduh'un kıssaya bir diğer yaklaşım şekli ise kıssanın temsîli olduğuna yöneliktir. Kıssanın temsîli olması halinde Âdem'in ismetini tartışmanın yersiz görüleceğini belirtmiştir. Yine bu bağlamda melek ve şeytan konusuna değinmiş ve bu iki varlığın ontolojik mahiyetlerini sorgulamıştır. Bu hususta selevin görüşüne yer vermiş olsa da kıssaya temsîli yaklaşmanın oluşturduğu esnek atmosferden istifadeyle uzun uzadıya melek ve şeytanın ontolojik birer varlık olmadıklarına işaret etmiştir. Sonuç olarak da bu varlıkların tabiata mündemç bir kuvve/güç ya da müstakil bir varlıkları olmayan, insanların ruhlarında bulunan hayri ilham eden, şerri vesvese eden ruhlar olarak değerlendirmiştir.

Söz konusu kıssanın temsîli anlamda insanın geçirdiği evrelere de işaret ettiğini belirten Abduh, "*Sen ve eşin cennete yerleşin ve oradaki ürünlerden dilediğinizi bol bol yiyin.*" ifadesinin birinci evre olan çocukluk evresine, "*Şu ağaca yaklaşmayın.*" ifadesinin ikinci evreye, "*Hepiniz orayı terk edin, çikın gidin.*" ifadesinin ise üçüncü evreye işaret

⁹¹ İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, s. 290-291.

⁹² Öztürk, *Kıssaların Dili*, s. 100.

ettiğini belirtmiştir. Bu anlamda birinci evre, gam ve kederin olmadığı, her şeyin sadece oyun ve eğlenceden ibaretmiş gibi görüldüğü evredir. İkinci evre, temiz olan şeylerin insana helal kılındığı, insana iyiyi kötüden ayırt etme kodlarının yerleştirildiği bir evredir. Son evre ise insanın kendi doğal fitratından çıkarak meşakkatle imtihana tabi tutulduğu olgunluk ve sorumluluk evresidir.

Abduh, söz konusu kıssada geçen cennetin mahiyeti hakkındaki tartışmalara yer verip kıssaya bir yaşanmışlık payesi de vermiş; kıssanın temsil kabilinden değerlendirip gerçekliğinin olmayacağına vurgu da yapmıştır. Ancak Abduh'un yaptığı her iki yorumdan da Âdem ve Havvâ'nın yeryüzündeki ilk insan çifti olduğu sonucu çıkmamaktadır. Buna göre Abduh, insanlık tarihinin başlangıcı hakkında Âdem ve Havvâ'dan daha uzak bir tarihi öngörmektedir.

Abduh, kıssayı yaşanmış bir hikâye olarak mı yoksa tarihsel değere sahip olmayan bir kıssa olarak mı değerlendirdiği konusunda şunlar söylenebilir. Abduh'un Allah'ın kıssalar üzerinden tarih bilgisi vermediğinden söz etmesi, bu kıssanın temsîlî karakter taşıdığını özellikle belirtmesi, kıssanın onun zihninde tarihsel bir olayın nakli olarak algılamadığına işaret etmektedir.

Abduh'un kıssaya getirdiği temsîlî bağlamındaki yorumları ise büyük ölçüde Batini/İsmâilî geleneğine özgü yorumlarla örtüşmektedir. Bu da kıssanın modern dönemde ifadesini bulan adı konulmamış bir demitolojizasyon örneği olarak görülebileceğini gösterir. Demitolojizasyonda kıssanın mitolojik olması gerektiği, Abduh'un ise kıssayı mitolojik olarak değerlendirmedeği şeklinde bir itiraz olabilir. Ancak Abduh, her ne kadar bu kıssanın mitolojik olup olmadığına değinmemiş olsa da söz konusu kıssanın temsîlî olarak nitelenmesiyle mitolojik olması arasında kanaatimizce çok fazla bir fark yoktur. Nitekim her ikisi de sonuçta tarihî gerçekliği olmayan bir anlatımı ifade etmektedir.

Kaynaklar

- Abduh, Muhammed, *Tefsîru Cüz-i Amme*, Kahire trs.
....., *Şerhu Nehcü'l-Belâğa*, Beyrut, 1990.
- Albayrak, İsmail, *Klasik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*, İstanbul, 2010.
- Ammara, Muhammed, *el-A'malu'l-Kâmile li'l-İmâm Şeyh Muhammed Abduh*, Beyrut, 1993.
- Beyzâvî, Nâsiruddîn Abdullah b. Ömer, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, Beyrut, 2003.
- Cebeci, Lütfullah, *Kur'an'a Göre Melek, Cin, Şeytan*, İstanbul, 1998.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh*, Kahire, 2009.
- Corbin, Henri, *İslam Felsefesi Tarihi*, İstanbul, 2013.
- Cürcânî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, *et-Ta'rifât*, Beyrut, 2007.
- Çelebi, "Şeytan", *DİA*, İstanbul, 2010.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Ali el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, Beyrut, 2007.
- Erbaş, Ali, "Melek" *DİA*, Ankara, 2004.
- Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul, 1999.
- Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Beyrut, 1995.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Me'âni'l-Kur'ân*, Beyrut, 2002.
- Fîrûzâbâdî, Meciduddîn Muhammed b. Yakub, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Beyrut, 1997.
- İbn Arabî, Ebû Bekr Muhyiddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdullah, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, Beyrut, 1999.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib, *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Beyrut, 2007.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlidîn Abdulmelik, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, Beyrut, 2005.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Cidde, 1998.
- İşcan, Muhammed, *Zekî, Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi Görüşleri*, İstanbul, 1998.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Kahire, 2010.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, Beyrut, 2005.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen b. Muhammed b. Habîb, *en-Nuket ve'l-Uyûn*, Beyrut, 2007.

- Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ, *Tefhimu'l-Kur'an*, çev. Heyet, İstanbul, 1986.
- Mukâtil, Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân el-Ezdî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, Beyrut, 2003.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, Riyad, 1998.
- Öztürk, Mustafa, *Kıssaların Dili*, Ankara, 2013.
-, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, Ankara, 2014.
-, *Kur'an'ı Kerim Meali (Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri)*, İstanbul, 2011.
-, *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz*, Ankara 2010.
- Râğib el-İsfehânî, Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'ân*, Kahire, 2003.
- Reşid Rıza, Muhammed Reşid, *Tefsîru'l-Menâr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm)*, Beyrut, 2011.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm, *Arâisu'l-Mecâlis*, Beyrut, 2004.
- Semerkindî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. İbrâhîm, *Bahru'l-Ulûm*, Beyrut, 2006.
- Semîn el-Halebî, Şihâbuddîn Ahmed b. Yûsuf, *Umdetu'l-Huffâz fi Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz*, Beyrut, 1996.
- Suyûtî, Celâlüddîn Ebü'l-Fazl Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîri'l-Me'sûr*, Kahire, 2003.
- Şeyh Sadûk, Ebû Cafer Muhammed b. Ali b. Hüseyin Bâbaveyh el-Kummî, *et-Tevhîd*, Beyrut, trs.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, Kahire, 2009.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *es-Sünen*, Beyrut, 1996.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasen b. Ahmed b. Muhammed, *Tefsîru'l-Basît*, Riyad, 1430(h).
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzil*, Beyrut, 2003.

Muhammed Abduh's Approaches to Parable of Adam

Citation/©- Şola, H. (2015). Muhammed Abduh's Approaches to Parable of Adam, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 15 (1), 203-228.

Abstract- *The first couple of the human being is Adam and Eve according to common belief in Islamic tradition. However Abduh makes a different interpretation in this matter from the common belief. He said Adam and Eve were actually not the first human couple in his interpretation of the verses about the parable (qissah) in which they take place. He also thought related parable as a symbolic narration signifying phases in the human life. His interpretations on the matter has the same characteristics with the ones concerning esoteric Ismā'īlate in Islamic tradition. Though this way of rendering also has a similarity with the demythologizing which appears in the modern era.*

Keywords- *Abduh, Adam, parable, interpretation*

Ebû Bekr Ca'fer b. Muhammed el-Firyâbi (v. 301/913) ve Hadis İlimindeki Yeri

Hanifi CEYLAN*

Atf / ©- Ceylan, H. (2015). Ebû Bekr Ca'fer b. Muhammed el-Firyâbi (v. 301/913) ve Hadis İlimindeki Yeri, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (1), 229-248.

Öz- Asıl ismi Ebû Bekr Ca'fer b. Muhammed b. el-Hasen b. el-Mustafâd el-Firyâbî et-Türkî'dir. Müellif el-Firyâbî, Horasan'ın Belh civarındaki Firyâb köyünde Hicri 207/Miladi 822 yılında bir Türk aileye mensub olarak dünyaya gelmiştir. Muhaddisimiz, onyedinci yaşında iken hadis yazmaya başlamıştır. O, hadis talebi için doğudan batıya birçok şehri - Horasan, Maverâünnehir, Irak, Hicaz, Mısır, Şam ve el-Cezire - gezmiştir. Gezdiği bu şehirlerde dönemin meşhur ve önde gelen muhaddislerinden hadis öğrenmiştir. Aynı zamanda da bir çok meşhur muhaddis de kendisinden hadis öğrenmiştir. Bir dönem Dinever şehrinde kadılık vazifesinde bulunmuştur. Bir çok eser telif etmesine rağmen bunların bir çoğu günümüze ulaşmamıştır. Şu anda ulaşılabildiğimiz eserlerin sayısı altı tanedir. Ömrünün sonlarında Bağdat şehrine gelerek yerleşmiş ve burada hadis imlasında bulunmuştur. Hicri 301/Miladi 913 yılında da Bağdat'ta vefat etmiş ve bu şehre defnedilmiştir.

Anahtar sözcükler- el-Firyâbî, hadis, sünnet



Giriş

Sünnet, İslam dininin ikinci temel kaynağı olup, Kur'ân-ı Kerîm'den sonra gelir. Hz. Peygamber (sav) Yüce Allah tarafından insanlığa model gösterilmiştir. Bu nedenle Sünnet, Kur'ân-ı Kerîm'in mücmel hükümlerini tafsil eder, açıklar; Kur'ân-ı Kerîm'de bulunan hükümlerin nasıl uygulanacağını bize gösterir. Sünnetin, İslam dinindeki yeri bu açıdan çok önemlidir.

Hz. Peygamberin vefatından sonra, Sünneti yansıtan hadisleri toplamak için Müslümanlar büyük çaba göstermişler ve bu amaçla ilim tarihimize "er-Rihletü fî Talebi'l-

Makalenin geliş tarihi: 30.04.2014; Yayına kabul tarihi: 22.06.2015

* Erzincan Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi DKAB Öğretmeni, e-posta: hanificeylan31@hotmail.com

Hadîs/Hadis Seyahatleri” olarak geçen faaliyetlerde bulunmuşlardır. İslam âlimleri bu çabaların sonucunda hadisleri toplayıp kayıt altına almışlar ve bu sahada birçok eserler telif etmişlerdir. Toplanan bu eserler, Tefsir, İslam Hukuku, Siyer, İslam Mezhepleri Tarihi, Kelam, Tasavvuf vs. gibi ilim dallarına kaynaklık etmiştir. Ayrıca bu faaliyetler, Sünnetin yaygınlaşması ve hadislerin hayatın birçok alanında yaşanılmasına katkı sağlamıştır. Bu nedenle, İslam kültür tarihi içerisinde Hadis ilminin ve âlimlerinin yeri çok büyüktür.

Hadis tarihine göz attığımızda, bu alanda birçok muhaddisin yetiştiğini ve Hadis ilmine çok önemli hizmetlerde bulduklarını görürüz. Hadis tarihi, bu muhaddislerden bir kısmının bu sahada meşhur olduğunu, bir kısmının da İslam ilim tarihinde pek tanınmadıklarını ortaya koymaktadır. Günümüzde, bu alanda meşhur olamayan ve ön plana çıkamayan muhaddisler üzerinde de araştırma yapmanın, bu ilme katkı sağlayacağı kanısındayız.

Bu çalışmada da, hicri 207 ile 301 yılları arasında yaşamış olan ve hayatının sonlarında meşhur olan Ebû Bekr Ca’fer b. Muhammed el-Firyâbî’nin hayatı, hadis ilmindeki yeri ve elimizde bulunan eserleri tanıtılacaktır.

Hayatı ve İlimi Şahsiyeti

Adı Ca’fer b. Muhammed, nesebî ise el-Firyâbî’dir.¹ Künyesi Ebû Bekr’dir. Kendisinin asıl adı tam olarak şöyledir: Ebû Bekr Ca’fer b. Muhammed b. el-Hasen b. el-Mustafâd el-Firyâbî et-Türkî’dir.² Aslen Türk kökenli bir muhaddis olan el-Firyâbî, 207/822 senesinde Horasanın Belh şehri civarında Firyâb denilen yerde doğmuştur.³ el-Firyâbî, hicrî 224 senesinde 17 yaşında iken hadis yazmaya başlamıştır.⁴ el-Firyâbî birçok hoca-dan ders almış ve hadis dinlemiştir. Bunların en meşhur olanlarının başında Kuteybe b. Saîd, Ebû Bekr ve Osman b. Ebî Şeybe, Ali b. el-Medîni gibi muhaddisler gelmektedir. Muhaddis, müfessir ve fakih âlimlerden olan el-Firyâbî, hangi tarihler arasında olduğu bilinmese de bir müddet Dînever şehrinde kadılık vazifesi yapmıştır.⁵ Bu da, onun kadılık yapacak kadar fıkıh bilgisine sahip olduğunu göstermektedir.

¹ Belh yakınlarındaki Firyâb beldesine nisbettir. Fâryâb’dan muhaffettir. Firyâb; Başı kesre ile, ikinci harfi sükun ile, sonra tensiye ‘ye’si ve sonunda ‘be’ iledir. Bkz. Hamevî, *Mu’cemûl-Buldân*, III/888; İbnü’l-Esîr, *el-Lübâb fî Tehzîbu’l-Ensâb*, II/427; Sem’ânî, *el-Ensâb*, IX/290; Şemseddin Sami, *Kâmûsü’l-Âlâm*, VI/3329.

² Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VIII/199; Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ*, XIV/96; ibnü’l-Kayserânî, *Tezkiretü’l-Huffâz*, II/692; Sezgin, Fuad, *Târîhu Turasi’l-Arabî*, I/325.

³ Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ*, XIV/96; Hayreddin ez-Zirikli, *el-Âlâm*, II/127; Sandıkçı, Kemal, *İlk Üç Asırda İslam Coğrafyasında Hadîs*, s. 292.

⁴ Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VII/201; Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ*, XIV/96.

⁵ Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VII/199; İbn Cevzî, *el-Muntazam fî Târîhi’l Mülûk ve’l-Ümem*, s. 442; Semânî, *el-Ensâb*, IX/291; Zehebî, *el-İber fî Haberi Men Gaber*, II 441; Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ*, XIV/96; Hanbelî, *Şezarâtü’z-Zehab*, IV/6; Hamevî, *Mu’cemûl-Buldân*, IV/259; Safedî, *Kitâbü’l-Vâfi bi’l-Vefâyât*, XI/146; Dimeşkî, *Tabakâtü’l-Ulemâi’l-Hadîs*, II/412; İbn Ferhûn, *ed-*

Kaynakların bizlere naklettikleri bilgilere göre el-Firyâbî, Hadis ilminde ma'rife ve fehm ehlinde olup ilim hazinelerinden birisidir. el-Firyâbî yaşadığı dönemdeki şartların etkisiyle hadis öğrenmek için yollara düşmüş, doğuya ve batıya seyahat etmiştir. Gittiği her beldede o yörenin muhaddisleriyle buluşan el-Firyâbî, Horasan, Maveraünnehir, Irak, Hicaz, Mısır, Şam ve el-Cezire'de hadis dinlemiş ve daha sonra da Bağdat'a yerleşmiştir.⁶ el-Firyâbî, Bağdat'a geldiğinde, kendisinden hadis dinlemek için bekleyen insanlar Küfe kapısında bulunan Menar caddesinde onu büyük bir heyecan ve merasimle karşıladılar. Rivayet edildiğine göre, el-Firyâbî'nin ilim meclisine yaklaşık 30 bin kişi katılıyor, bunlardan 316 kişi ise ondan hadis yazıyordu.⁷

Bazı rivayetlere göre, el-Firyâbî'nin meclisinde hadis yazan 10-15 bin kişinin olduğu, bir o kadar insanında hadis yazmadığı halde mecliste bulunduğu, bunlardan bazılarının ertesi gün yer bulabilmek için ders verilen mecliste geceledikleri nakledilmiştir.⁸ el-Firyâbî, birçok hadis âlimine hocalık yaparak bu alanda çok önemli hizmetlerde bulunmuştur. Öğrencilerinin meşhurlarının başında Taberânî, Ecrî ve Râmeihürmüzî gibi dönemin meşhur hadis âlimleri de bulunmaktadır.

el-Firyâbî'nin 301 senesinin Muharrem ayında vefat ettiği kaydedilmektedir.⁹ Öglü olan Ebû'l-Hasen Muhammed b. Ca'fer b. Muhammed el-Firyâbî bu konuda şöyle demektedir: "Babam, 301 senesinin Muharrem ayının 4. gecesi 94 yaşında vefat etti." İsmâil b. el-Hattî, el-Firyâbî'nin 301 senesinin Muharrem ayında vefat ettiğini, İsa b. Hamid b. Bişr'de, el-Firyâbî'nin 301 senesinin Muharrem ayının 3. günü akşamında vefat ettiğini ve ertesi gün Bâbü Enbâr mezarlığına defnedildiğini söylemişlerdir.¹⁰

Ebû Bekr el-Firyâbî, ölmeden beş sene önce Ebû Eyyüb kabristanlığında kendisi için bir mezar kazmıştı. el-Firyâbî'nin oraya giderek, kendisi için kazdığı bu mezar başında

Dîbâcû'l-Müzheb fî Ma'fîreti A'yâni Ulemâi'l-Mezheb, s. 55; Hayreddin ez-Zirikli, *el-Âlâm*, II/127; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, I/496; Adil Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-Müfessirin min Sadri'l-İslâm Hatta'l-Asri'l-Hâzir*, I/126; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin Âsârü'l-Müsannifin*, I/252; Sem'ânî, *el-Ensâb*, IX/291; Sezgin, Fuad, *Târîhu Turasi'l-Arabî*, I/325.

⁶ Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VII/199-200; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XIV/98; Cezzâr, Fikri Zeki, *Medâhîlü'l-Müellifin ve Â'lâmü'l-Arab*, III/1160-1161; Sem'ânî, *el-Ensâb*, IX/291; İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcû'l-Müzheb*, s. 55; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin Âsârü'l-Müsannifin*, I/252.

⁷ Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VII/201; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XIV/98.

⁸ Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VII/201; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XIV/100.

⁹ Zehebî, *Siyeru Âlâmi'n-Nübelâ*, XIV/100; Rebî, *Târîhu Mevlidi'l-Ülemâi ve Vefayâthim*, II/631; İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcû'l-Müzheb*, s. 55; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-Ârifin*, I/252; Sezgin, Fuad, *Târîhu Turasi'l-Arabî*, I/325.

¹⁰ Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VII/201.

tefekür ettiği nakledilmektedir. Ancak el-Firyâbî kendisi için kazmış olduğu bu mezara değil,¹¹ Bâbü Enbâr mezarlığına defnedilmiştir.

Hocaları ve Talebeleri

Kaynakların bizlere naklettikleri bilgilere göre el-Firyâbî'nin ders aldığı birçok muhaddis vardır. Meşhur olan bazı hocalarının isimleri şunlardır:

Kuteybe b. Saîd b. Cemil (v.240), Ebû Bekr b. Ebî Şeybe (v.235), İbrâhîm b. el-Haccâc es-Sâmî (v.231), Ahmed b. İbrâhîm ed-Devrekî (v.246), Ahmed b. Ebî Bekr Ebû Mus'ab el-Medenî (v.242), Ahmed b. el-Havârî (v.246), Ahmed b. Hâlid el-Hallâl Bağdâdî (v.247), Ahmed b. el-Furât Ebû Mes'ûd er-Râzî (v.258), İshâk b. Râhaveyh el-Hâfız el-Mervezî (v.238), (v.247), Hibbân b. Mûsâ el-Mervezî (v.233), Saîd b. Anbese er-Râzî, 'Ubeydullâh b. Muâz el-Basrî (v.237), Osman b. Ebî Şeybe el-Küfî (v.239), Muhammed b. Beşşâr Bündâr el-Basrî (v.252), Muhammed b. Musaffâ el-Hımsî (v.246), Hüdbe b. Hâlid el-Kaysî el-Basrî (v.235).¹²

Ondan hadis okuyanlar arasında Muhammed b. Ahmed b. el-Hasen b. İshâk el-Bağdâdî Ebû Ali es-Savvâf, el-Hasen b. Abdirrahmân b. Hallâd el-Fârisî er-Râmehmürmüzî, Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî (v.360), Muhammed b. Amr b. Muhammed b. Silm el-Cuâbî el-Bağdâdî, Muhammed b. Ahmed b. Abdillâh el-Bağdâdî Ebû Tâhir ez-Zühîfî, Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî (v.365), Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-Bağdâdî Ebû Bekr el-Âcurrî (v.360), Ahmed b. İbrâhîm b. İsmâîl el-Cürcânî Ebû Bekr el-İsmâîlî eş-Şâfîî, Muhammed b. Muhalled ed-Dûrî (v.331) gibi dönemin önemli hadis âlimleri yer almaktadır.¹³

el-Firyâbî Hakkında Yapılan Değerlendirmeler

Hatib el-Bağdâdî'ye göre, Ebû Bekr el-Firyâbî, 'sika, güvenilir ve hüccet'¹⁴ bir muhaddistir. Ayrıca Ali b. el-Hasen b. Ebî Bekr'in Ahmed b. Kâmil el-Kadî'den naklettiğine göre; "el-Firyâbî, hadiste muksirundan olup güvenilir ve sika bir kimsedir."¹⁵ Kadî Ebû'l-Velid el-Bâcî'de şöyle söylemektedir: "Ca'fer el-Firyâbî, sika ve itkan sahibi bir muhaddistir."¹⁶

¹¹ Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VII/201.

¹² Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VII/200, Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XIV/97-105.

¹³ Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VII/200, Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XIV/97, İbnü'l-Keysarânî, *Tezkirâtü'l-Huffâz*, II/693.

¹⁴ Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VII/200, Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XIV/98.

¹⁵ Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VII/201.

¹⁶ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XIV/100.

Hafız Ebû Ali en-Nisâbûrî ise, onun hakkında şunları dile getirmektedir: “Bağdat’a gittiğimde el-Firyâbî daha yaşıyordu ve hadis rivayetinden uzak duruyordu. Kendisinden hadis rivayet etmek için onun yanına birçok kez uğradık. Ondan hadis yazmak istedik, fakat onu hüzünlü gördük. Kendi kendime şöyle dedim: ‘Bu yapılan ne güzel bir şey. Çünkü el-Firyâbî, kendi bedenindeki değişikliğin farkına vardı. Allah’tan korkarak hadis rivayetini terk etti.’”¹⁷

ed-Darekutnî de, el-Firyâbî hakkında şunları kaydetmektedir: “el-Firyâbî, 300 senesinin Şevval ayında hadis rivayetini terk etmiştir.”¹⁸ el-Firyâbî’nin yaşlılıktan dolayı hadis rivayetini terk etmesi, onun bu ilme verdiği önemi yansıtmaktadır. Hadis âlimlerinin el-Firyâbî hakkındaki görüşlerinin müsbet olduğu bu ifadelerden anlaşılmaktadır.

Ebu Bekr el-Firyâbî ile Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî’nin birbirine karıştırılmasını önlemek için Ebû Bekr el-Firyâbî’ye ‘es-Sağîr’, Muhammed Yûsuf el-Firyâbî’ye ise, ‘el-Kebîr’ lakabı verilmiştir.¹⁹

Eserleri

Ebû Bekr Ca’fer b. Muhammed b. Hasen el-Firyâbî et-Türkî, hayatı boyunca Doğudan Batıya birçok şehirlere hadis öğrenmek için seyahat düzenlemiş ve 17 yaşındayken hadis yazmaya başlamıştır. Gezdiği bu şehirlerde birçok muhaddis ile tanışma imkânı bulmuş ve bunlardan hadis dinlemiştir. Müellif, dinlemiş olduğu bu hadisleri yazıya geçirmiş ve eserler telif etmiştir. Onun telif ettiği bu eserlerinden bazıları günümüze kadar ulaşmış, bazıları ise bizlere ulaşamamıştır.

a) el-Firyâbî’nin günümüze ulaşan eserleri şunlardır: *Kitâbü’l-Kader*, *Kitâbü’s-Sıyâm*, *Kitâbü Fezâilü’l-Kur’ân*, *Sifâtü’l-Münâfık / Sifâtü’l-Münâfık ve Zemmü’l Münafikîn*, *Ahkâmü’l-lydeyn*, *Delâilü’n-Nübüvve*.

b) el-Firyâbî’nin günümüze ulaşmayan eserleri ise şunlardır: *Sadakatü’l-Fitr*,²⁰ *Kitâbü’n-Nikâh*,²¹ *Kitâbü’z-Zikr ve’t-Tesbîh*,²² *Kitâbü’r-Rü’yâ*,²³ *Kitâbü’l-Libâs*,²⁴ *Âdâbü’l-*

¹⁷ Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ*, XIV/99.

¹⁸ Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ*, XIV/99.

¹⁹ Cezzâr, Fikri Zeki, *Medâhilü’l-Müellifîn ve Â’lâmü’l-Arab*, III/1160-1161.

²⁰ İbn Hacer, *Tecrîdü Esânîdi’l-Kütübi’l-Meşhûre ve’l-Eczâi’l-Mensûre*, s. 67; Kettâni, *Hadis Literatürü*, s. 49; Sönmez, Mehmet Ali “el-Firyâbî”, *DİA*, XIII/146.

²¹ İbn Hacer, *Tecrîdü Esânîdi’l-Kütübi’l-Meşhûre ve’l-Eczâi’l-Mensûre* s. 72; Kettâni, *Hadis Literatürü*, s. 51; Sönmez, “el-Firyâbî”, *DİA*, XIII/146.

²² İbn Hacer, *Tecrîdü Esânîd*. 103; Kettâni, *Hadis Literatürü*, s. 73; Sönmez, “el-Firyâbî”, *DİA*, XIII/146.

²³ İbn Hacer, *Tecrîdü Esânîd*, s. 120; Kettâni, *Hadis Literatürü*, s. 57; Sönmez, “el-Firyâbî”, *DİA*, XIII/146.

²⁴ Kettâni, *Hadis Literatürü*, s. 58, Sönmez; “el-Firyâbî”, *DİA*, XIII/146.

İslâm,²⁵ *Kitâbü's-Sünen*,²⁶ (yaklaşık elli kitabı ihtiva eder), *Kitâbü Menâkıb-ı İbn Mâlik*,²⁷ *Kitâbü'l-Cenâiz*,²⁸ *Kitâbü's-Suver ve't-Temâsîl*,²⁹ *Kitâbü ani'l-Medîneti'l-Münevver*,³⁰ *Kitâbü Tahrîmi'z-Zehab ve'l-Harîr*,³¹ *Kitâbü'l-Künâ*,³² *Kitâbü Terki'l-Mirâ*,³³ *Kitâbü'l-Bükâ*,³⁴ *Mâ Esnedehû Süfyân es-Sevrî*,³⁵ *Kitâbü'l-Mu'cizât ve Taksîru't-Taâm ve'ş-Şerâb*.³⁶

Müellifin elimizde mevcut olan *Kitâbü'l-Kader*, *Kitâbü's-Sıyâm*, *Kitâbü Fezâilil-Kur'ân*, *Sıfâtü'l-Münâfık / Sıfâtü'l-Münâfık ve Zemmü'l Münafıkîn*, *Ahkâmü'l-'lydeyn*, ve *Delâilü'n-Nübüvve* adlı kitaplarını tanıtmaya çalışacağız.

1-Kitâbü'l-Kader

Ebû Bekr el-Firyâbî, bu kitabında kader konusuyla ilgili hadisleri bir araya toplamıştır. Kendisinin bu eserinde 449 adet hadis bulunmaktadır. Muhaddisin bu kitabında sahabe ve tabiundan gelen rivayetler de yer almaktadır. Dört bölüme ayrılan bu eseri, Ebû Abdîrrahmân Amr b. Abdilmün'im b. Süleym tahkik ve tahrir etmiştir. Müellifin bu kitabında, isnad-metin yönünden birçok zayıf hadis yer almaktadır.

el-Firyâbî'nin *Kitâbü'l-Kader* adlı eserinin birinci bölümündeki hadislerin konusu, Hz. Âdem'in yaratılışı, Hz. Âdem ile Hz. Mûsâ arasında geçen konuşmalar, kimin Cennet'e kimin Cehennem'e gideceği gibi hususlardan oluşmaktadır. Bu bölümde, toplam olarak 106 hadis mevcuttur. Bunları tahkik eden Amr b. Abdilmün'im b. Süleym'e göre hadislerin sıhhat durumlarına göre dağılımı şöyledir: Sahih hadis: 58, Hasen hadis: 14, Zayıf hadis: 34, (Şâz: 5, Münker: 6). el-Firyâbî, buradaki hadislerin 104 tanesini "*haddesenâ*" ifadesiyle, ikisini de "*haddesenî*" lafzıyla nakletmiştir. Bu bölümde 1-106 nolu hadisler mevcuttur.

el-Firyâbî'nin *Kitâbü'l-Kader* adlı eserinin ikinci bölümündeki hadislerde, Hz. Âdem ile Hz. Mûsâ'nın aralarında yaptıkları tartışmadan bahsedilmektedir. Bundan başka,

²⁵ Emevî, *Fehresetü İbn Hayr el-İşbilî*, s. 259; Kettâni, *Hadis Literatürü*, s. 76; Sönmez, "el-Firyâbî", *DİA*, XIII/146.

²⁶ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 324; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, III/146; İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-Müzheb*, s. 55; İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifin*, I/252; Sönmez, "el-Firyâbî", *DİA*, XIII/146.

²⁷ Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, III/146; İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-Müzheb*, s. 55.

²⁸ Sönmez, "el-Firyâbî", *DİA*, XIII/146.

²⁹ Sönmez, "el-Firyâbî", *DİA*, XIII/146.

³⁰ Sönmez, "el-Firyâbî", *DİA*, XIII/146.

³¹ Sönmez, "el-Firyâbî", *DİA*, XIII/146.

³² Sönmez, "el-Firyâbî", *DİA*, XIII/146.

³³ Sönmez, "el-Firyâbî", *DİA*, XIII/146.

³⁴ İbn Hacer, *Tecrîdü Esânîd*, s. 95, Sönmez, "el-Firyâbî", *DİA*, XIII/146.

³⁵ Sönmez, "el-Firyâbî", *DİA*, XIII/146.

³⁶ İbn Hacer, *Tecrîdü Esânîd*, s. 78.

insanın yaratılışından, kimlerin Cennet ehli, kimlerin Cehennem ehli olduğundan bahseden hadisler de yer almaktadır. Bu bölümde toplam olarak 52 adet hadis mevcuttur. Ebû Abdîrrahman Amr b. Abdilmün'im b. Süleym'in yaptığı incelemeye göre bu bölümdeki hadislerin sıhhatlerine göre dağılımı şöyledir. Sahih: 22, Hasen: 11, Zayıf: 19, (Münker: 4, Şâz: 2, Munkatî': 1). el-Firyâbî, bu bölümde bulunan hadisleri hocalarından rivayet ederken, 51'inde "*haddesenâ*", 1'inde de "*haddesenî*" ifadesini kullanmıştır. Bu bölümde 107-158 nolu hadisler yer almaktadır.

el-Firyâbî'nin *Kitâbü'l-Kader* adlı eserinin üçüncü bölümündeki hadislerde, müşriklerin çocuklarına ne olacağı, namazda okunacak bazı dualar, mümin olan birisinin iman etmesi gereken şartlar, Kaderiye mezhebine mensup olanların ve Kader'i yalanlayan kimselerin durumları ve benzeri hususlar ele alınmıştır. Bu bölümde toplam olarak 255 hadis yer almaktadır. Ebû Abdîrrahmân Amr b. Abdilmün'im b. Süleym'in yaptığı incelemeye göre, bu bölümdeki hadislerin sıhhatlerine göre dağılımı şöyledir: Sahih: 147, Hasen: 19, Zayıf: 89. (Münker: 10, Munkatî': 6, Şâz: 1). el-Firyâbî'nin, bu bölümde bulunan 235 hadisde, "*haddesenâ*", 14 hadisde "*haddesenî*", 5 hadisde "*semi'tü*" ve bir hadisde ise "*kara'tü ale ve ketebtü min kitâbihi*" ifadesini kullanmıştır. Bu bölümde, 159-413 nolu hadisler yer almaktadır.

el-Firyâbî'nin *Kitâbü'l-Kader* adlı eserinin dördüncü bölümündeki hadislerde, Kaderiye ehlinin hevâlarını anlatarak, onları tezkib eden konuları ve kaderle ilgili olan diğer hususları kapsamına almaktadır. el-Firyâbî'nin *Kitâbü'l-Kader* adlı eserinin bu bölümünde toplam olarak 36 hadis yer almaktadır. Ebû Abdîrrahmân Amr b. Abdilmün'im b. Süleym'in yaptığı incelemeye göre, bu bölümdeki hadislerin sıhhatlerine göre dağılımı şöyledir: Sahih: 10, , Hasen: 3, Zayıf: 23. (Münker: 2, Şâz 1). el-Firyâbî buradaki hadisleri rivayet ederken, 27 hadisde "*haddesenâ*", 9 hadisde ise, "*haddesenî*" ifadesini kullanmıştır. Bu bölüm, kitaptaki 414-449 numaralı hadisleri kapsamaktadır.

2-Kitâbu Fezâilî'l-Kur'ân

Bu kitap, el-Firyâbî'nin Kur'ân-ı Kerîm'in faziletleriyle ilgili hadisleri toplamış olduğu eseri olup, içinde 197 hadîs mevcuttur. el-Firyâbî'nin *Kitâbu Fezâilî'l-Kur'ân* adlı bu eseri, Yusuf Osman Fadlullâh Cibrîl tarafından tahkik ve tahrir edilmiştir. Eserde 11 bölüm vardır, bunlar şunlardır.

el-Firyâbî bu kitabının birinci bölümünde, Kur'ân'ın faziletlerinden, onu öğrenmenin, öğretmenin ve okuyup okutmanın sevabından bahseden hadisler yer almaktadır. Bu bölümde toplam 28 hadîs mevcuttur. Muhakkik Yûsuf Osman Fadlullâh Cibrîl'in yaptığı incelemeye göre, bölümde bulunan hadislerin isnad yönünden dağılımı şöyledir: Sahih: 20, Zayıf: 8. el-Firyâbî'nin, burada bulunan 27 hadisi "*haddesenâ*" lafzıyla, birini de "*hadde-*

senî” eda sığasıyla hocalarından naklettiği görülmektedir. Bu bölümde, 1-28 numaralı hadisler mevcuttur.

el-Firyâbî bu kitabının ikinci bölümünde, Kur’ân-ı Kerîm’in 67. sûresi olan ve ismini ilk ayette bulunan “el-Mülk” kelimesinden alan Mülk Suresi’nin faziletleri hakkındaki hadisleri nakletmiştir. Bu bölümde toplam 5 hadis bulunmaktadır. Burada yer alan hadislerin tamamı isnad yönünden sağlam rivayetlerden oluşmaktadır. el-Firyâbî, bu kısımdaki hadisleri rivayet ederken dördünde; “*haddesenâ*”, birinde de; “*haddesenî*” lafzını kullanmıştır. Bu bölümde, 29-33 numaralı hadisler yer almaktadır.

el-Firyâbî bu kitabının üçüncü bölümünde, bir kimsenin evinde Kur’ân-ı Kerîm bulundurmasının sevabından ve onu okumasının gerekli olduğundan bahsedilmektedir. Ayrıca Bakara ve Âli İmrân sûrelerini okumanın faziletlerinden söz edilmekte, özellikle Bakara Sûresi’nin son iki ayetinin okunması (âmenerrasûlû) tavsiye edilmektedir. el-Firyâbî’nin *Kitâbü Fezâilî’l-Kur’ân* adlı bu eserinin tahkikini yapan Yûsuf Osmân Fadlullâh Cibrîl’in yaptığı incelemeye göre, bu bölümdeki hadislerin sıhhatlerine göre dağılımı şöyledir: Sahih: 19, Zayıf: 7. el-Firyâbî buradaki hadisleri rivayet ederken, 22 hadisde “*haddesenâ*”, 4 hadisde ise, “*haddesenî*” ifadesini kullanmıştır. Bu bölümde toplam 26 hadis bulunmaktadır. Bu bölüm, 34-59 numaralı hadisleri kapsamaktadır.

el-Firyâbî’nin bu kitabının dördüncü bölümünde, Kur’ân-ı Kerîm okumanın faziletine dair hadisler yer almaktadır. Kur’ân-ı Kerîm okumanın karşılığında, kişinin bu dünyada ve âhirette elde edeceği kazançlardan bahsedilmektedir. Kitabın bu bölümünde 24 hadis mevcuttur. el-Firyâbî’nin *Kitâbü Fezâilî’l-Kur’ân* adlı bu eserinin tahkikini yapan Yûsuf Osmân Fadlullâh Cibrîl’in yaptığı incelemeye göre, bu bölümdeki hadislerin sıhhatlerine göre dağılımı şöyledir: Sahih hadis: 20, Zayıf hadis: 4. el-Firyâbî, buradaki hadislerin 23 tanesini “*haddesenâ*”, birisini de “*haddesenî*” lafzıyla nakletmiştir. Kitabın bu bölümünde, 60-83 nolu hadisler mevcuttur.

el-Firyâbî’nin kitabının beşinci bölümünde, Kur’ân-ı Kerîm’i hatmetmenin faziletine dair hadisler yer almaktadır. el-Firyâbî’nin *Kitâbü Fezâilî’l-Kur’ân* adlı bu eserinin tahkikini yapan Yûsuf Osmân Fadlullâh Cibrîl’in yaptığı incelemeye göre, bu bölümde 12 hadis bulunmaktadır. Bu bölümde, 84-95 numaralı hadisler yer almaktadır. Buradaki hadislerin çoğu mevkûf³⁷ rivayetlerden oluşmaktadır. el-Firyâbî, bu bölümdeki hadisleri “*haddesenâ*” lafzıyla rivayet etmiştir.

el-Firyâbî’nin *Kitâbü Fezâilî’l-Kur’ân* eserinin altıncı bölümünde, kıskanılacak kimsenin ancak Kur’ân-ı Kerîm’e değer veren ve onu yücelten kimse olduğundan bahseden hadisler yer almaktadır. Bu eserin tahkikini yapan Yûsuf Osmân’ın yaptığı incelemeye

³⁷ Mevkûf; “*Vakafe*” (durmak) kök filinden alınma ismi Mef’ul olan mevkûf, hadis ıstılahında sahabilerden rivayet edilen sözlere ve fiillere denir. Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, s.225.

göre, bu bölümdeki hadislerin sıhhat açısından durumları şöyledir: Sahih hadis:12, Zayıf hadis: 1.

el-Firyâbî, buradaki hadislerin hepsini “*haddesenâ*” lafzıyla rivayet etmiştir. Bu kısımda 13 adet hadis bulunmaktadır. Bu bölümde, 97-109 numaralı hadisler yer almaktadır.

el-Firyâbî'nin *Kitâbü Fezâilî'l-Kur'ân* eserinin yedinci bölümünde, Hz. Peygamber'in (sav) Kur'ân-ı Kerim'i nasıl okuduğundan bahseden hadisler yer almaktadır. Ayrıca bu bölümde, daha iyi anlaşılması için Kur'ân'ın kaç günde okunması gerektiğinden bahseden hadisler yer almaktadır. Müellifin *Kitâbü Fezâilî'l-Kur'ân* adlı eserinin tahkikini yapan Yûsuf Osmân'ın yaptığı incelemeye göre burada ki hadislerin sıhhat açısından dağılımı şöyledir: Sahih hadis: 18, Zayıf hadis: 5. el-Firyâbî, bu bölümdeki hadislerin 22'sini “*haddesenâ*”, birini ise “*haddesenî*” lafzıyla rivayet etmiştir. Burada toplam olarak 23 hadis mevcuttur. Bu bölüm, 110-132 numaralı hadislerden oluşmaktadır.

el-Firyâbî'nin *Kitâbü Fezâilî'l-Kur'ân* adlı eserinin sekizinci bölümünde, Kur'ân-ı Kerim'i okuyup anlayabilmek için onun kaç günde okunması gerektiğinden bahsetmektedir. Bu kitabı tahkik eden Yûsuf Osmân'ın yaptığı araştırmaya göre buradaki hadislerin hepsi sahih rivayetlerden oluşmaktadır. Bu bölümdeki hadisler, el-Firyâbî tarafından “*haddesenâ*” lafzıyla nakledilmiştir. Bu kısımda toplam 17 hadis vardır. Bu bölümde, 133-149 numaralı hadisler yer almaktadır.

el-Firyâbî'nin *Kitâbü Fezâilî'l-Kur'ân* adlı eserinin dokuzuncu bölümünde, Kur'ân-ı Kerim'i okumanın ve ona bakmanın faziletlerini içeren hadisler yer almaktadır. el-Firyâbî'nin adı geçen eserinin tahkikini yapan Yûsuf Osmân'ın yaptığı incelemeye göre, bu kısımdaki hadislerin hepsinin sahih olduğu anlaşılmaktadır. el-Firyâbî'nin, tamamını “*haddesenâ*” lafzıyla naklettiği rivayetlerin yer aldığı bu bölümde, 7 hadis bulunmaktadır. Burada, 150-156 numaralı hadisler mevcuttur.

el-Firyâbî'nin *Kitâbü Fezâilî'l-Kur'ân* adlı eserinin onuncu bölümünde, Kur'ân-ı Kerim'i çokça okumanın ve ona sıkı sıkıya bağlanmanın gerektiğinden bahseden hadisler yer almaktadır. el-Firyâbî'nin bu eserinin tahkikini yapan Yûsuf Osmân'ın yaptığı incelemeye göre burada ki hadislerin hepsi isnad yönünden sahihtir. el-Firyâbî, bu bölümdeki hadislerin hepsini “*haddesenâ*” lafzıyla rivayet etmiştir. 157-168 numaralı hadislerden oluşan bu bölümde toplam olarak, 12 adet hadis mevcuttur. Şimdi bu bölümde yer alan hadislerden birkaçını ele alarak incelemeye çalışacağız:

el-Firyâbî'nin *Kitâbü Fezâilî'l-Kur'ân* eserinin onbirinci bölümünde, dinden çıkan insanların hallerinden bahsedilmektedir. Bu kitabı tahkik eden Yûsuf Osman'ın yaptığı incelemeye göre, buradaki hadislerin isnad yönünden dağılımı şöyledir: Sahih hadis: 22, Zayıf Hadis: 7. el-Firyâbî, bu bölümdeki hadisleri rivayet ederken, bunların 26'sında “*had-*

desenâ”, 2’sinde “*haddesenî*”, birinde ise, “*ahberenâ*” lafzını kullanmıştır. Bu bölümde toplam 29 hadis vardır. Bu kısımda, 169-197 numaralı hadisler yer almaktadır.

3-Kitabü’s-Sıyâm

el-Firyâbî tarafından telif edilen ve ilim dünyasına kazandırılan bu eser iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde oruç ile ilgili hadisleri içine alan sekiz bölüm mevcuttur. Bu bölümler oruç ile ilgili olan değişik konulardaki 192 hadisi ihtiva etmektedir. el-Firyâbî’nin kitabının ikinci bölümü ise Fevâid başlığını taşımaktadır ve bu kısımda toplam olarak 44 hadis mevcuttur. Söz konusu kitap, Abdülvekil Riyâd Ahmed en-Nedvî tarafından tahkik edilmiştir.

el-Firyâbî’nin *Kitâbü’s-Sıyâm* adlı eserinin birinci bölümünde, Resûlullah’ın (sav) Şa’ban ayında tuttuğu oruçlardan bahseden hadisler yer almaktadır. Kitabın tahkikini yapan Abdülvekil en-Nedvî’nin yaptığı incelemeye göre, buradaki hadislerin sıhhat yönünden dağılımı şöyledir: Sahih hadis: 10, Hasen hadis: 4. el-Firyâbî, bu bölümdeki hadislerin hepsini “*haddesenâ*” lafzıyla rivayet etmiştir. 1-14 numaralı hadislerin yer aldığı bu bölümde 14 hadis mevcuttur.

Bu bölümdeki hadislerin hepsi mevkuftur. Bölümdeki 9 hadis Hz. Âişe (ra), 4 hadis Hz. Ümmü Seleme (ra), 1 hadis de Ebû Hureyre’den (ra) nakledilmiştir. Burada dikkati çeken husus, toplam 13 hadisin Peygamberimizin (sav) hanımlarından rivayet edilmiş olmasıdır.

el-Firyâbî’nin *Kitâbü’s-Sıyâm* adlı eserinin ikinci bölümünde, Peygamberimizin Visal Orucu’nu yasakladığına dair hadisler yer almaktadır. el-Firyâbî’nin bu eserinin tahkikini yapan Abdülvekil en-Nedvî’nin yaptığı incelemeye göre, buradaki hadislerin sıhhat yönünden dağılımı şöyledir: Sahih hadis: 14, Hasen hadis: 3 ve Zayıf hadis: 1. el-Firyâbî, bu bölümde bulunan hadislerin tamamını “*haddesenâ*” lafzıyla nakletmiştir. Bu kısımda toplam olarak 18 adet hadis vardır. Bu bölümde, 15-32 numaralı hadisler yer almaktadır.

el-Firyâbî’nin *Kitâbü’s-Sıyâm* adlı eserinin üçüncü bölümünde, müslümanlara Ramazan ayında iftar yapmakta acele etmelerini tavsiye eden hadisler yer almaktadır. el-Firyâbî’nin *Kitâbü’s-Sıyâm* adlı eserinin tahkikini yapan Abdülvekil en-Nedvî’nin yaptığı incelemeye göre, buradaki hadislerin sıhhat yönünden dağılımı şöyledir: Sahih: 21, Hasen: 8 ve Mürsel: 1. el-Firyâbî, burada bulunan hadislerin tamamını “*haddesenâ*” lafzıyla rivayet etmiştir. 33-62 numaralı hadislerden oluşan bu bölümde, toplam olarak 30 hadis mevcuttur.

el-Firyâbî’nin *Kitâbü’s-Sıyâm* adlı eserinin dördüncü bölümünde, oruç tutan bir kimsenin iftarını hangi yiyecek ve içeceklerle açmasının daha sevab olduğundan bahseden hadisler yer almaktadır. el-Firyâbî’nin *Kitâbü’s-Sıyâm* adlı eserinin tahkikini yapan Abdülvekil en-Nedvî’nin yaptığı incelemeye göre, burada bulunan hadislerin sıhhat yönün-

den dağılımı şöyledir: Sahih: 5, Hasen: 2. Toplam olarak 7 hadisin mevcut olduğu bu bölümde, 63 - 69 numaralı hadisler yer almaktadır. Buradaki hadislerin tamamı muhaddis tarafından “*haddesenâ*” lafzıyla rivayet edilmiştir.

el-Firyâbî'nin *Kitâbü's-Sıyâm* adlı eserinin beşinci bölümünde, yolculuk esnasında seferde nafil oruç tutmanın caiz olmadığını bildiren hadisler yer almaktadır. el-Firyâbî'nin *Kitâbü's-Sıyâm* adlı eserinin tahkikini yapan Abdülvekil en-Nedvî'nin yaptığı incelemeye göre burada bulunan hadislerin sıhhat yönünden dağılımı şöyledir: Sahih: 38, Hasen: 10, Zayıf: 2 ve Munkatı: 1. Buradaki hadislerin tamamı, el-Firyâbî tarafından “*haddesenâ*” lafzıyla rivayet edilmiştir. 70 -120 numaralı hadisleri içine bu bölümde, toplam 51 hadis bulunmaktadır.

el-Firyâbî'nin *Kitâbü's-Sıyâm* adlı eserinin altıncı bölümünde, Hz. Peygamberin ashabından ve tâbiinden olan bazı kimselerin vefat edinceye kadar oruç tutmaya devam ettiklerini bildiren haberler yer almaktadır. Müellifin *Kitâbü's-Sıyâm* adlı eserinin tahkikini yapan Abdülvekil en-Nedvî'nin yaptığı incelemeye göre, bu bölümdeki rivayetlerin sıhhat yönünden dağılımı şöyledir: Sahih: 14, Hasen: 4. el-Firyâbî'nin kitabının bu bölümünde toplam olarak, 18 adet rivayet bulunmaktadır. 121-138 numaralı hadislerin yer aldığı bu bölümdeki rivayetlerin tamamı, el-Firyâbî tarafından “*haddesenâ*” lafzıyla rivayet edilmiştir.

el-Firyâbî, kitabının yedinci bölümünde, seferde oruç tutmayı mekruh gören sahabilerden gelen haberlere yer vermiştir. Burada, tamamı sahabeden gelen 5 adet mekuf haber yer almaktadır. el-Firyâbî'nin *Kitâbü's-Sıyâm* adlı eserinin tahkikini yapan Abdülvekil en-Nedvî'nin yaptığı incelemeye göre, bu bölümdeki rivayetlerin sıhhat yönünden dağılımı şöyledir: Sahih: 1, Hasen: 3; Zayıf: 1. el-Firyâbî, buradaki hadislerin dördünü “*haddesenâ*”, birini de “*haddesenî*” lafzıyla rivayet etmiştir. Bu kısım 139 -143 numaralı hadisleri içine alır.

el-Firyâbî'nin bu kitabının sekizinci bölümünde, Ramazan ayında oruç tutmanın Yüce Allah tarafından farz kılındığına, yine bu ayda namaz kılmanın Peygamber Efendimiz tarafından sünnet kılındığına dair hadisler yer almaktadır. el-Firyâbî'nin *Kitâbü's-Sıyâm* adlı eserinin tahkikini yapan Abdülvekil en-Nedvî'nin yaptığı incelemeye göre, bu bölümdeki hadislerin sıhhat yönünden dağılımı şöyledir: Sahih: 39, Hasen:10. el-Firyâbî burada bulunan hadislerin 47'sini “*haddesena*”, 2'sini ise “*haddesenî*” lafzıyla rivayet etmiştir. 144 ile 192 numaralı hadislerin yer aldığı bu bölümde toplam olarak, 49 hadis bulunmaktadır.

Fevâid:

el-Firyâbî'nin kitabının bu kısmı, Fevâid başlığını taşımaktadır. Bu bölümde farklı konulardaki hadisler yer almaktadır. el-Firyâbî'nin *Kitâbü's-Sıyâm* adlı eserinin tahkikini yapan Abdülvekil en-Nedvî'nin yaptığı incelemeye göre, bu bölümde bulunan hadislerin sıhhat yönünden dağılımı şöyledir: Sahih: 40, Hasen: 2, ve Zayıf: 2.

el-Firyâbî burada bulunan hadislerin 43'ünü "*haddesenâ*", birisini de "*haddesenî*" lafzıyla rivayet etmiştir. Bu kısımda toplam olarak 44 hadis mevcuttur

4-Ahkâmü'l-'lydeyn

el-Firyâbî'nin telif etmiş olduğu bu eseri toplam olarak 11 bölümden oluşmaktadır. Bu kısımlarda Müslümanların Ramazan ve Kurban Bayramlarında neler yapacağından bahseden hadisler yer almaktadır. Ebû Abdurrahmân Mesâid b. Süleyman b. Râşid tarafından tahkiki yapılan kitapta toplam olarak 184 hadis bulunmaktadır.

el-Firyâbî'nin bu kitabının birinci bölümünde, Resûlullah (sav) tarafından Fıtır ve Kurban günlerinin bayram günleri olarak adlandırıldığına dair hadisler yer almaktadır. el-Firyâbî'nin *Ahkâmü'l-'lydeyn* adlı eserinin tahkikini yapan Mesâid b. Süleyman b. Râşid'nin yaptığı incelemeye göre, bu bölümdeki hadislerin sıhhat yönünden dağılımı şöyledir: Sahih: 6, Hasen: 4, Zayıf: 2. el-Firyâbî, burada bulunan hadislerin 11'ini "*haddesenâ*", birisini de "*haddesenî*" lafzıyla rivayet etmiştir. 1-12 numaralı hadislerin yer aldığı bu bölümde, toplam olarak 12 hadis mevcuttur.

el-Firyâbî'nin bu kitabının ikinci bölümünde, Ramazan Bayramına hazırlık için gusl edilmesi hakkındaki rivayetler yer almaktadır. el-Firyâbî'nin *Ahkâmü'l-'lydeyn* adlı eserinin tahkikini yapan Mesâid b. Süleyman b. Râşid'nin yaptığı incelemeye göre, bu bölümdeki hadislerin sıhhat yönünden dağılımı şöyledir: Sahih: 5, Hasen:1. el-Firyâbî burada bulunan hadislerin tamamını "*haddesenâ*" lafzıyla rivayet etmiştir. Toplam 6 hadis mevcut olan bu bölümde 13-18 numaralı hadisler yer almaktadır.

el-Firyâbî'nin bu kitabının üçüncü bölümünde, Ramazan Bayramında bayram namazına gitmeden önce yemek yenmesi hakkında nakledilen rivayetler yer almaktadır. el-Firyâbî'nin *Ahkâmü'l-'lydeyn* adlı eserinin tahkikini yapan Mesâid b. Süleyman b. Râşid'nin yaptığı incelemeye göre, bu bölümdeki hadislerin sıhhat yönünden dağılımı şöyledir: Sahih: 6, Zayıf: 1. el-Firyâbî burada bulunan hadislerin 6'sını "*haddesenâ*", birisini de "*haddesenî*" lafzıyla rivayet etmiştir. 19 - 25 numaralı hadislerden oluşan bu bölümde 7 hadis mevcuttur.

el-Firyâbî'nin bu kitabının dördüncü bölümünde, bayram namazlarına yürüyerek gitmenin sünnet olduğunu bildiren hadisler yer almaktadır. el-Firyâbî'nin *Ahkâmü'l-'lydeyn* adlı eserinin tahkikini yapan Mesâid b. Süleyman b. Râşid'nin yaptığı incelemeye göre, bu bölümdeki hadislerin sıhhat yönünden dağılımı şöyledir: Hasen: 1, Zayıf:1. el-Firyâbî burada bulunan hadislerin tamamını "*haddesenâ*" lafzıyla rivayet etmiştir. 26 ve 27 numaralı hadislerin yer aldığı bu bölümde 2 rivayet bulunmaktadır.

el-Firyâbî'nin kitabının beşinci bölümünde, Kurban ve Ramazan bayramı namazlarına gitme zamanı hakkındaki haberler yer almaktadır el-Firyâbî'nin *Ahkâmü'l-'lydeyn* adlı eserinin tahkikini yapan Mesâid b. Süleyman b. Râşid'nin yaptığı incelemeye göre, bu

bölümdeki rivayetlerin sıhhat yönünden dağılımı şöyledir. Sahih: 8, Zayıf: 2, Hasen:1. el-Firyâbî burada bulunan hadislerin 6'sını "haddesenâ", 5'ini ise "hadeseni" lafzıyla rivayet etmiştir. 28 -38 numaralı rivayetlerden oluşan bu bölümde 11 rivayet yer almaktadır.

el-Firyâbî'nin bu kitabının altıncı bölümünde, bayram namazlarına giderken tekbir getirmenin ve imam hutbeye çıkana kadar devam etmenin fazileti hakkındaki rivayetler yer almaktadır. el-Firyâbî'nin *Ahkâmü'l-'lydeyn* adlı eserinin tahkikini yapan Mesâid b. Süleyman b. Râşid'nin yaptığı incelemeye göre, bu bölümdeki hadislerin sıhhat yönünden dağılımı şöyledir: Sahih: 16, Hasen: 6, Zayıf: 7. el-Firyâbî burada bulunan hadislerin 22'sini "haddesenâ", 7'sini de "haddesenî" lafzıyla rivayet etmiştir. Burada toplam olarak 29 hadis mevcuttur. Bu bölüm, 39 - 67 numaralı rivayetlerden oluşmaktadır.

el-Firyâbî'nin bu kitabının yedinci bölümünde, Hz. Resûlullâh (sav), Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer'in, bayram namazını hutbeden önce kıldıklarından bahseden hadisler yer almaktadır. el-Firyâbî'nin *Ahkâmü'l-'lydeyn* adlı eserinin tahkikini yapan Mesâid b. Süleyman b. Râşid'nin yaptığı incelemeye göre, bu bölümdeki hadislerin sıhhat yönünden dağılımı şöyledir: Sahih: 23, Hasen: 6, Zayıf: 7. el-Firyâbî, burada bulunan hadislerin 34'ünü "haddesenâ", 2'sini ise "haddesenî" lafzıyla rivayet etmiştir. 68 ile 103 numaralı hadislerden oluşan bu bölümde, toplam 36 hadis bulunmaktadır.

el-Firyâbî'nin bu kitabının sekizinci bölümünde, bayram namazlarında, imamın tekbir almasıyla ilgili hadisler nakledilmiştir. el-Firyâbî'nin *Ahkâmü'l-'lydeyn* adlı eserinin tahkikini yapan Mesâid b. Süleyman b. Râşid'nin yaptığı incelemeye göre, bu bölümdeki hadislerin sıhhat yönünden dağılımı şöyledir: Sahih: 17, Hasen: 9, Zayıf: 8. el-Firyâbî, burada bulunan hadislerin 31'ini "haddesenâ", 3'ünü ise "haddesenî" lafzıyla rivayet etmiştir. 104 ile 137 numaralı hadislerden oluşan bu bölümde, toplam 34 hadis yer almaktadır.

el-Firyâbî'nin bu kitabının dokuzuncu bölümünde, bayram namazlarında okunan sureler ile ilgili hadisler yer almaktadır. el-Firyâbî'nin *Ahkâmü'l-'lydeyn* adlı eserinin tahkikini yapan Mesâid b. Süleyman b. Râşid'nin yaptığı incelemeye göre, bu bölümdeki hadislerin sıhhat yönünden dağılımı şöyledir: Sahih: 7, Zayıf: 5. el-Firyâbî, burada bulunan hadislerin 11'ini "haddesenâ", birisini ise "haddesenî" lafzıyla el-Firyâbî rivayet etmiştir. 138 -149 numaralı hadislerden oluşan bu bölümde 12 hadis mevcuttur.

el-Firyâbî'nin bu kitabının onuncu bölümünde, Ramazan ve Kurban bayramının Cum'a gününe denk gelmesi hakkındaki hadisler yer almaktadır. el-Firyâbî'nin *Ahkâmü'l-'lydeyn* adlı eserinin tahkikini yapan Mesâid b. Süleyman b. Râşid'nin yaptığı incelemeye göre, bu bölümdeki hadislerin sıhhat yönünden dağılımı şöyledir: Sahih: 3, Zayıf: 2. el-Firyâbî, burada bulunan hadislerin tamamını "haddesenâ" lafzıyla rivayet etmiştir. 150 -154 numaralı hadislerden oluşan bu bölümde toplam 5 hadis yer almaktadır.

el-Firyâbî'nin bu kitabının onbirinci bölümünde, bayram namazından önce ve sonra, başka bir namazın kılınmayacağı hakkındaki hadisler yer almaktadır. el-Firyâbî'nin

Ahkâmü'l-İydeyn adlı eserinin tahkikini yapan Mesâid b. Süleymân b. Râşid'nin yaptığı incelemeye göre, bu bölümdeki hadislerin sıhhat yönünden dağılımı şöyledir: Sahih: 18, Hasen: 8, Zayıf: 4. el-Firyâbî bu bölümde bulunan hadislerin 28'ini "*haddesenâ*", 2'sini de "*haddesenî*" lafzıyla rivayet etmiştir. 155 ile 184 numaralı hadislerin yer aldığı bu bölümde, toplam 30 hadis mevcuttur.

5-Sıfatü'l-Münafık

Muhaddisimiz olan el-Firyabinin incelemeye çalıştığımız bu eseri, iki bölümden oluşmaktadır. Müellifimiz bu eserde toplam olarak 118 hadis nakletmiştir. el-Firyâbî'nin bu kitabı, Ebû Yûsuf Bedr b. Abdillâh el-Bedr tarafından tahkik ve tahrir edilmiş, *Sıfatü'l-Münâfık* adıyla basılmıştır. Aynı eser, Muhammed Abdülkâdir Atâ tarafından da tahkik edilerek *Sıfatü'n-Nifâk ve Zemmü'l-Münâfıkîn* adı altında yayınlanmıştır. İki eserin içindeki hadisler aynıdır.

el-Firyâbî'nin bu kitabının birinci bölümünde, münafıkların sıfatları, münafığın alâmetleri ve münafıkların kimler olduğundan bahseden hadisler yer almaktadır. el-Firyâbî'nin *Sıfatü'l-Münâfık* adlı eserinin tahkikini yapan Ebû Yûsuf Bedr b. Abdillâh el-Bedr'in yaptığı incelemeye göre, bu bölümdeki hadislerin sıhhat yönünden dağılımı şöyledir: Sahih: 34, Hasen: 19, Zayıf: 19. el-Firyâbî bu bölümde bulunan hadislerin 66'sını "*haddesenâ*", 6'sını ise "*haddesenî*" lafzıyla rivayet etmiştir. 1 ile 72 numaralı hadislerin yer aldığı bu bölümde, toplam olarak 72 hadis bulunmaktadır.

el-Firyâbî'nin bu kitabının ikinci bölümünde, nifaktan sakınılmasını ve ondan uzak durulması hakkındaki içeren hadisler yer almaktadır. el-Firyâbî'nin *Sıfatü'l-Münâfık* adlı eserinin tahkikini yapan Ebû Yûsuf Bedr b. Abdillâh el-Bedr'in yaptığı incelemeye göre, bu bölümdeki hadislerin sıhhat yönünden dağılımı şöyledir: Sahih: 18, Hasen: 13, Zayıf: 15. el-Firyâbî bu bölümde bulunan hadislerin 44'ünü "*haddesenâ*", 2'sini de "*haddesenî*" lafzıyla rivayet etmiştir. 73 ile 118 numaralı hadislerin yer aldığı bu bölümde toplam 46 hadis yer almaktadır.

6-Delâilü'n-Nübüvve

el-Firyâbî'nin incelemeye çalıştığımız *Delâilü'n-Nübüvve* adlı eseri, Peygamberimiz'in mucizelerinden bahseden iki bölümden oluşmaktadır. Müellifin söz konusu kitabı, Âmir Hasen Sabrî tarafından tahkik ve tahrir edilmiş olup, 88 sayfadan oluşmakta ve içinde toplam 53 adet hadis yer almaktadır.

el-Firyâbî'nin bu kitabının birinci bölümünde, Resûlullah'ın (sav) sofrasının bereketli kılınması, az bir yiyecek insanları yemeğe davet etmesi ve büyük bir topluluğun o sofrada doyup kalkması mucizesiyle ilgili hadisler yer almaktadır. el-Firyâbî'nin *Delâilü'n-Nübüvve* adlı eserinin tahkikini yapan Âmir Hasen Sabrî'nin yaptığı incelemeye göre, bu

bölümdeki hadislerin sıhhat yönünden dağılımı şöyledir: Sahih: 12, Zayıf: 6. el-Firyâbî, bu bölümde bulunan hadislerin 17'sini "haddesenâ", birisini de "haddesenî" lafzıyla rivayet etmiştir. 1-18 numaralı hadislerin yer aldığı bu bölümde toplam olarak 18 hadis yer almaktadır.

el-Firyâbî'nin bu kitabının ikinci bölümünde, Resûlullah'ın (sav), dua ederek az bir suya elini koyması ve çoğalan bu sudan tüm ashabin içmesi, yine kendisinin (sa) az bir suyun içine parmaklarını koyması ve çoğalan bu sudan ashabin abdest almasıyla ilgili hadisler yer almaktadır. el-Firyâbî'nin *Delâilü'n-Nübüvve* adlı eserinin tahkikini yapan Âmir Hasen Sabrî'nin yaptığı incelemeye göre, bu bölümdeki hadislerin sıhhat yönünden dağılımı şöyledir: Sahih: 27, Hasen: 4, Zayıf: 4. el-Firyâbî, bu bölümde bulunan hadislerin 32'sini "haddesenâ", 3'ünü ise "haddesenî" lafzıyla rivayet etmiştir. 19- 53 numaralı hadisleri içene alan bu bölümde 35 adet hadis bulunmaktadır.

el-Firyâbî'nin Hadis Ricâline Dair Görüşleri

Hicri III. asır âlimlerinden olan muhaddisimiz el-Firyâbî,³⁸ cerh ve ta'dil konusunda fazla değerlendirmelerde bulunmamış ve bu yönüyle hadis ilminde meşhur olmamıştır. Bununla birlikte el-Firyâbî, hocaları Muhammed b. Abdillâh b. Nümeyr ile Ali b. el-Medînî'den cerh ve ta'dil konusunda nakillerde bulunmuştur. Bunun yanında az da olsa kendisine ait değerlendirmeleri de vardır.

el-Firyâbî'nin haklarında değerlendirmelerde bulunduğu muhaddislerden bazıların isimleri şöyledir; Ebû'l-Ehîl Hâlid b. Amr es-Selefi el-Hımsî,³⁹ Nûh b. Darâc en-Nahî Mevlâ Ebû Muhammed el-Küfî,⁴⁰ Abdurrahmân b. Ğazvân Ebû Nûh Garâd (v.227),⁴¹ 'Ubeyde b. Hamîd b. Suheyb et-Teymî (v.190),⁴² Ebû Davûd Süleymân b. Davûd b. el-Cârud et-Tayâlisî (v.204),⁴³ Ebû Zeyd Absar b. el-Kâsım ez-Zebidî el-Küfî (v.178),⁴⁴ Ebû Ahmed Ali b. Sâbit el-Cezerî,⁴⁵ Hâlid b. Amr b. Muhammed b. Abdillâh b. Saîd b. el-Âs el-Enevî,⁴⁶ Ebû Abdillâh Hamîd b. Yahyâ b. Hâni el-Belhî,⁴⁷ Ebû Hayseme Zübeyr b. Harb

³⁸ Âşıkıktulu, Emin, *Hadiste Ricâl Tenkîdî*, s. 57.

³⁹ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, III/95.

⁴⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII/316, Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXX/46, İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, XI/431.

⁴¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XI/252.

⁴² Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XI/122; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XIX/260.

⁴³ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XI/405-407; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, IV/161-162.

⁴⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XII/310.

⁴⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XI/356; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XX/338,

⁴⁶ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, III/94-95.

⁴⁷ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, V/327; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, III/148.

b. Şeddâd en-Nesâî,⁴⁸ Ebû Muhammed Abdullah b. İdrîs b. Yezîd b. Esved el-Evdî (v.192)⁴⁹ ve Abdullah b. Lehîa b. 'Ukbe b. Fer'ân b. Rebîa el-Hadramî (v.174)⁵⁰ gibi.

Sonuç olarak kaydetmemiz gerekirse, Ebû Bekr el-Firyâbî'nin, cerh ve ta'dil konusunda fazla değerlendirmede bulunmadığı anlaşılmaktadır. Yaptığımız incelemeler sonucunda muhaddisimiz el-Firyâbî'nin, cerh ve ta'dil konusunda mu'tedil bir tutum izlediği kanaatine varmış bulunmaktayız. Nitekim yukarıda verdiğimiz örneklerden de anlaşılacağı gibi, kendisinin herhangi bir ravi hakkındaki görüşleriyle diğer hadis âlimlerin kanaatleri birçok noktada uyuşmaktadır.

Sonuç

Buraya kadar hayatını ve ilmi şahsiyetini incelemeye çalıştığımız Ebû Bekr Ca'fer b. Muhammed el-Firyâbî, Faryâb beldesinde dünyaya gelmiş ve Abbâsîler döneminde yaşamıştır.

el-Firyâbî'nin hadis ilmine ömrünü adanmış, daha 17 yaşından itibaren zamanın ilim çevresine girerek hadis yazmaya başlamış, hayatı boyunca birçok âlimden istifade ederek ömrünün sonuna kadar hadis ilmiyle meşgul olmuştur. Bunun için ilmi seyahatlere çıkmış, doğudan batıya birçok şehri gezmiş, başta Ali b. el-Medînî, Ebû Bekr ve Osmân b. Şeybe olmak üzere birçok muhaddisden hadis dinlemiştir. el-Firyâbî, dinlemiş olduğu hadisleri yazıya geçirmiş, bunun yanısıra kendisinin ilim meclislerinde birçok kimse hadis imlasında bulunmuş, başta er-Ramehürmizî, et-Taberânî ve el-Âcurrî olmak üzere birçok talebe yetiştirmiştir.

Hadis âlimleri tarafından sika, güvenilir ve hüccet bir muhaddis olarak kabul edilen Ebû Bekr el-Firyâbî, hadis öğrenmek için yaptığı hadis seyahatlerinin sonunda hadis alanında pek çok eser telif etmiştir. Bunlardan bir kısmı bize ulaşmışsa da, ne yazık ki bir kısmı da günümüze ulaşmamıştır.

Müellifimiz el-Firyâbî, eserlerinde bulunan hadislerin çoğunu, "haddesena", az bir kısmını da "haddesenî" sığasıyla rivayet etmiştir. Bu da, kitaplarındaki hadisleri hocalarından bizzat dinleyerek aldığını bize göstermektedir.

el-Firyâbî'nin bu eserlerine almış olduğu hadislerin büyük bir çoğunluğunun Kütüb-i Tis'a'da mevcut olduğunu görmekteyiz. Bu husus, el-Firyâbî'nin eserlerine aldığı hadislerin güvenilirliğinin bir kanıtı olarak anlaşılabilir.

⁴⁸ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, IX/405.

⁴⁹ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XIV/298; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, IX/416.

⁵⁰ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XVI/487-502.

el-Firyâbî, meşhur hadis âlimleri gibi İslâm Dünyası'nın büyük ilim merkezlerinde yaşamamıştır. Hayatının son dönemlerinde Bağdâd'a yerleşmiş, buraya yerleştikten sonra ilim âlemi tarafından tanınmaya başlamıştır. Bu nedenle yaşadığı dönem itibariyle muhad-disler arasında ön plana çıkamamış ve hadis ilmi sahasında pek meşhur olamamıştır. el-Firyâbî aslında sadece hadis ilmiyle değil, bunun yanında fıkıh ve tefsir gibi ilimlerle de meşgul olmuş, bir dönem Dînever'de kadılık vazifesinde de bulunmuştur.

Kaynaklar

- Adil Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-Müfessirîn min Sadri'l-İslâm Hatta'l-Asri'l-Hâzir*, I-II, Müessesetü Nüveyhizi's-Sakafiyye, II. Baskı, 1986.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsirde Mukâtil b. Süleyman ve Eserleri*, AÜİFY Dergisi, XXI, 1976, s.1-35.
- Cezzâr, Fikri Zeki, *Medâhilü'l-Müellifîn ve Â'lâmü'l-Arab*, I-IV, Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vataniyye, Riyad, 1994.
- Dımeşkî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Abdilhâdi (v.744), *Tabakâtü Ülemâi'l-Hadîs*, I-IV, (Tahkik: Erken el-Bûşî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1989.
- Emevî, Ebû Bekr Muhammed b. Hayr b. Ömer b. Halife (502-575), *Fehresetü İbn Hayr el-İşbilî*, (Tahkik: Muhammed Fuâd Mansur), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, Lübnan, 1419/1997.
- el-Firyâbî, Ebu Bekr Ca'fer b. Muhammed b. el-Hasen b. el-Mustafâd et-Türkî (v.301/913), *Ahkamü'l-'lydeyn*, (Tahkik: Ebû Abdirrahmân Mesâid b. Süleymân b. Râşid), Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1406/1986.
- , *Delâilü'n-Nübüvve*, (Tahkik: Âmir Hasen Sabrî), Dâru Hirâ, Mekke, 1406/1986.
- , *Fezâilü'l-Kur'an*, (Tahkik: Yûsuf Osmân Fadlullâh Cibrîl), Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1409/1989.
- , *Kitâbü'l-Kader*, (Tahkik: Ebû Abdirrahmân Amr b. Abdilmen'am b. Selîm), Darü İbni Hazm, Beyrut, 1461/2000.
- , *Sıfatü'n Nifak ve Zemmü'l-Münâfikîn*, (Tahkik: Muhammed Abdülkâdir Atâ), Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1985/1405.
- , *Sıfatü'l-Münâfik*, (Tahkik: Ebû Yûsuf Bedr b. Abdillâh el-Bedr), Darü'l-Hülefâ, Kuveyt, 1405/1985.

- , *Kitâbü's-Siyâm*, (Tahkik: Abdulvekil Riyâd Ahmed en-Nedvî), Darü's-Selefiyye, Bombay, 1412/1992.
- Hamevî, Yâ'kut b. Abdillâh Ebû Abdillâh (v.626), *Mu'cemü'l-Büldân*, I-V, Dârü'l-Fikr, Beyrut, (t.y).
- Hanbelî, Şihâbüddîn Ebû'l-Felâh Abdülhayy b. Ahmed ed-Dimaşkî (v.1089/1679), *Şezerâtü'z-Zehab fi Ahberi Men Zeheb*, I-X, Dâru İbni Kesîr, Beyrut, (t.y).
- Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Alî Sâbit Ebû Bekr (v.463), *Târîhu Bağdâd*, I-XIV, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, (t.y).
- Hayrüddîn ez-Zirikli, *el-Âlâm Kamûsî't-Terâcim*, I-VIII, Dârü'l-İlmi Melâyîn, Beyrut, X. Baskı, 1990.
- İbn Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali (v.597/1201), *el-Muntazam fi Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, (Tahkik: Süheyl Zeki), Dârü'l-Fikr, Lübnan, 1995.
- , *Kitâbü'l-Mevzûat*, I-III, 1386/1966, (Tahkik: Abdurrahmân Muhammed Osmân).
- İbnü'l-Esir, 'Izzuddîn Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed (v.630/1233), *el-Lübâb fi Tehzîbi'l-Ensâb*, I-III, Dârü's-Sadr, Beyrut, (t.y).
- İbn Ferhûn, Ebû'l-Vefâ Burhanüddîn İbrâhim b. Ali el-Ya'merî (v.799/1397), *ed-Dîbâcû'l-Müzhêb fi Ma'rifeti A'yâni Ulemâi'l-Mezhebi*, Basım Yeri Yok, t.y.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî (v.852/1448), *Tecridü Esânîdi'l-Kütübî'l-Meşhûre ve'l-Eczâi'l-Mensûre*, (Tahkik: Muhammed Şûkûr el-Meyâdîni), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1418/1998.
- İbn Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk (v.385/995), *el-Fihrist*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1398/1978.
- İbnü'l-Kayserânî, Muhammed b. Tâhir, (507/1113), *Tezkiratü'l-Huffâz, (Etrâfü Ehâdîsi Kitâbü'l-Mecrûhîn li İbn Hıbbân)* I-IV, Dârü's-Sâmîi, Riyad, 1. Baskı, 1415.
- İsmail Paşa el-Bağdâdî (v.1338/1920), *Hediyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn*, Maârif Vekâleti, İstanbul, 1951.
- Kehhâle, Ömer Rıza (1323-1408), *Mu'cemü'l-Müellifîn*, I-XIII, Mektebü'l Müsenna, Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, t.y.
- Kettânî, Muhammed b. Ca'fer (v.1345/1929), *er-Risâletü'l-Müstatrafe li Beyâni Meşhûri Kutubî's-Sünneti'l-Müşerrefe (Hadis Literatürü)*, (Tercüme: Yusuf ÖZBEK), İz Yayıncılık, İstanbul, 1994.
- Koçyiğit, Talat, *Hadis Usulü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1998.

- , *Hadis Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1998.
- Mizzî, Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. ez-Zekî (v.742/1341), *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, I-XXXV, (Tahkik: Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1400/1980.
- Rebî, Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed b. Süleyman b. Zebr (v.379/989), *Târîhu Mevlîdi'l-'Ulemâi ve Vefeyâtihim*, I-II, (Tahkik: Abdullâh Ahmed Süleymân el-Hamd), Dârü'l-'Âsime, er-Riyâd, 1410.
- Sandıkçı, Kemal, *İlk Üç Asırda İslam Coğrafyasında Hadîs*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1991.
- Safedî, Selâhuddîn Halil b. Aybek (v.764), *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-Vefâyât*, I-XXX, (Tahkik: Şükrü Faysal), Franz Steiner Stuttgart, 1991-1992.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî (v.562/1166), *el-Ensâb*, I-X, Beyrut/Lübnan, 1980.
- Sezgin, Fuad, *Târîhu Turasi'l-Arabî*, I-V, İdâretü's-Sekafe ve'n-Neşru bi'l-Câmiati Melik Su'ûd, Riyad, 1403/1983.
- Sönmez, Mehmet Ali, "el-Firyâbî", *DİA*, XIII, s.145-146, İstanbul, 1996.
- Şemseddin Samî, *Kâmûsü'l-A'lâm*, I-VI, Merhan Matbası, İstanbul, 1308.
- Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1992.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz (673-748), *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, I-XXIII, (Tahkik: Şuayb el-Arnâvûd- Muhammed Nuaym el-Arkasûsî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 9. Baskı, 1413.
- , *el-'Iber fî Haber-i Men Ğaber*, I-IV, (Tahkik: Ebû Hacer Muhammed Zağlul), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985.

**Abu Bakr Ca'far b. Mohammad al-Firyabi (d. 301/913) and
His Place in Hadith**

Citation/©- Ceylan, H. (2015). Abu Bakr Ca'far b. Mohammad al-Firyabi (d. 301/913) and His Place in Hadith, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 15 (1), 229-248.

Abstract- Abu Bakr Ca'far b. Mohammad al-Firyabi was born as a member of a Turkish family in Firyab village around Belh in Khorasan in 207 of the hijri. He started writing hadith when he was 17, visited a lot of cities from east to west for hadith request. In his last years , he settled in Baghdad and he made hadith dictation there. In spite of the fact that he had a lot of writings, only six of them could reach to present. He died in Baghdad in 301 of hijri.

Keywords- *al-Firyabi, hadith, sunnah, hadith literature*

Almanya'da Uygulanan İslam Din Dersi Hakkında Bir Değerlendirme (Kuzey Ren Westfalya Örneği)

Ali TOPÇUK*

Atf / ©- Topçuk, A. (2015). Almanya'da Uygulanan İslam Din Dersi Hakkında Bir Değerlendirme (Kuzey Ren Westfalya Örneği), *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (1), 249-269.

Öz- Bu araştırmanın temel amacı öğrenci ve öğrenci velilerinin İslam Din Dersi hakkındaki düşüncelerini ve isteklerini öğrenmek ve elde edilecek sonuçla dersin daha verimli hale gelmesi için bazı teklifler sunmaktır. Katılımcıların % 90'dan fazlası İslam Din Dersinin Almanca olmasını anlayışla karşılamaktadırlar. Öğrenciler dinlerini aslında olduğu gibi ve konunun uzmanı olan (ilahiyatçı) öğretmenlerden öğrenme arzusundadırlar. Araştırmamız, İslam Din Dersinin, Müslüman öğrencilerin Alman toplumuna entegrasyonuna katkı sağladığını göstermiştir. Şu ana kadar verilen İslam Din Bilgisi Dersi (Islamkundeunterricht), (anayasada ifadesini bulan) İslam Din Dersi (Islamischer Religionsunterricht) için iyi bir temel oluşturmuştur.

Anahtar sözcükler- Federal Almanya, Kuzey Ren Westfalya, İslam Dersi, Din Dersi, Almanya'da İslam

§§§

1. Giriş

Almanya farklı ülkelerden insanların bir arada yaşadığı çokkültürlü bir toplum yapısına sahiptir. Farklı kültür ve inançlara mensup insanların oluşturduğu toplum yapısında insanların genel eğitimi ile birlikte din eğitimi de önemli bir sorun oluşturmuştur. Din eğitimi de karşılaşılacak bu sorunu çözmek amacıyla da farklı modeller ortaya çıkmıştır. Kuzey Ren Westfalya'da din eğitimi ve öğretimi çerçevesinde Katolik Din Dersi, Protestan Din Dersi, Ortodoks Din Dersi (Yunan, Rus, Romanya, Sırp, Suriye ve Bulgar Ortodoks Din Dersi), Yahudilik Din Dersi ve son iki senedir Alevilik Din Dersi, resmi din dersleri olarak

Makalenin geliş tarihi: 15.12.2014; Yayına kabul tarihi: 22.06.2015

* Almanya Kuzey Ren Westfalya İslam Din Dersi Öğretmeni, e-posta: alitopcuk20@yahoo.de

sunulmaktadır. Ayrıca dinler hakkında genel bilgilerin verildiği “Praktische Philosophie” adında bir felsefe dersi de bulunmaktadır.¹

Federal Almanya genelinde olduğu gibi Kuzey Ren Westfalya eyaletinde Müslüman ailelerin çocuklarına 30 yıla yakın bir süredir İslam Din Dersleri verilmektedir. Bu dersle ilgili problemler dersin başlangıcından beri varlığını devam ettirmiş ve bu problemin çözümü noktasında bir sonuca hala ulaşılammıştır.

Bu araştırmada temel problemimiz; Federal Almanya'nın Kuzey Ren Westfalya Eyaletinde proje olarak uygulanan İslam Din Bilgisi dersinin genel bir değerlendirmesidir. Biz bu makalede öncelikle yeni gelişmeleri de göz önünde tutarak konuyu tarihi süreciyle birlikte ele alacağız. Daha sonra özellikle tartışma noktalarını oluşturan meselelerde öğrenci ve öğrenci velilerinin görüş ve isteklerini de dikkate alarak bazı çözüm önerileri getirmeye çalışacağız. Temel amacımız ise özellikle öğrenciler ve veliler açısından Federal Almanya'nın Kuzey Ren Westfalya Eyaletinde proje olarak uygulanan İslam Din Bilgisi dersinin problemlerini tespit ederek elde edilecek bulgulardan hareketle dersin daha verimli olması için yapılabilecek değişiklikler ile ilgili bazı teklifler sunmaktır.

2. Araştırma Soruları

Araştırmamızda cevap aradığımız soruları şunlardır:

- ✓ İslam Din Dersinin anayasal statüsü nedir?
- ✓ İslam Din Dersi hangi dilde verilmelidir?
- ✓ İslam Din Dersinin verilmesi Ana Dil derslerine katılımı etkilemekte midir?
- ✓ İslam Din Dersi camilerde verilen hafta sonları kurslarına katılımı azaltmakta mıdır?
- ✓ İslam Din Dersini öğretmenlerinin yeterlikleri neler olmalıdır?
- ✓ Öğretim Programları Yeterli midir?

3. Evren-Örneklem

Araştırmamızın evrenini Kuzey Ren Westfalya Eyaleti'ndeki programlarında İslam Din Dersi yer alan okullar oluşturmaktadır. Veri toplama çalışmaları için Kuzey Ren Westfalya'da Türk nüfusun en yoğun yaşadığı Duisburg şehri tercih edilmiştir. Türk öğrencilerinin oranı Alman vatandaşlığına geçen Türk çocukları hariç, 2011-2012 eğitim öğretim yılında % 13'tür.²

¹ Klaus Spenlen, *İslam Din Dersleri İçin Eyaletlerin Çözüm Arayışları*, Michael Kiefer, Eckart Gottwald ve Bülent Uçar, Auf dem Weg zum Islamischen Religionsunterricht, Lit Verlag, Berlin 2008, s. 21.

² Migazin migration in Germany, 9 Ocak 2013, www.migazin.de.

Araştırmamızın örneklemini ise Duisburg şehrindeki August-Thyssen Realschule ve Theodor König Gesamtschule adlı iki okul oluşturmaktadır. Bu okullar başlangıçtan bugüne kadar projeye dahil olmaları ve iki ayrı okul türü olarak evreni temsil edebilme özelliğine sahip olmaları bakımından örneklem olarak tercih etmemize neden olmuştur. Türk ve diğer Müslüman göçmenlerin yoğun olarak oturduğu Duisburg şehrinde seçilen bu iki okuldaki toplam 228 öğrenci ve 112 öğrenci velisi örneklekimizi oluşturmaktadır. Diğer illerdeki öğrenci ve veliler, araştırmamızın örneklemine dâhil edilmemiştir.

Öğrenciler ile İlgili Bilgiler

Tablo 1. Vatandaşlık Durumu

Hangi ülke vatandaşı?	Sayı	%
Türkiye Cumhuriyeti	92	40,4
Federal Almanya	88	38,6
Diğer Ülkeler	48	21,0
Toplam	228	100

Öğrencilerin %40,4'ü Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı, %38,6'sı Federal Almanya vatandaşıdır. Görüldüğü üzere tabloda en büyük grubu Türk vatandaşı olan öğrenciler oluşturmaktadır. Federal Almanya vatandaşı olan öğrencilerin çoğunluğu da Türk kökenli olup, daha sonradan Alman vatandaşlığına geçen öğrencilerdir. Diğer ülke vatandaşları ise, Libya, Bosna, Kosova, Makedonya, Fas, Arnavutluk, Lübnan, Pakistan ve diğer İslam ülkelerinden gelen öğrencilerdir.

Tablo 2. Cinsiyet Durumu

Cinsiyet	Sayı	%
Erkek	101	44,3
Kız	127	55,7
Toplam	228	100

Araştırmamıza katılan öğrencilerin 127'sini (% 55,7) kız öğrenciler, 101'ini (%44,3) erkek öğrenciler oluşturmaktadır.

Tablo 3. Yaş Durumu

Yaşı	Sayı	%
11-14 yaş	103	45,2
15-18 yaş	125	54,8
Toplam	228	100

Öğrencilerin yaş grupları: 15-18 yaş grubu %54,8 ile ankete iştirak edenlerin çoğunluğunu oluştururken, %45,2'si 11-14 yaş grubudur.

Tablo 4. Okul Durumu

Hangi okula gidiyor?	Sayı	%
Realschule	178	79,0
Gesamtschule	50	21,0
Toplam	228	100

Anketimize katılan öğrencilerden, Realschule'ye giden öğrenci sayısı 178 (%79), Gesamtschule öğrencisi ise 50 (% 21)'dir. Her iki okul türünde de 10. Sınıftan sonra üniversiteye hazırlık da diyebileceğimiz Abitur'a hak kazanmak mümkündür.

Velilerle İlgili Bilgiler

Araştırmamıza katılan veliler ile ilgili bilgiler aşağıda verilmiştir:

Tablo 5. Vatandaşlık Durumu

Hangi ülke vatandaşı?	Sayı	%
Türkiye Cumhuriyeti	47	42,0
Federal Almanya	45	40,0
Diğer Ülke Vatandaşı	20	18,0
Toplam	112	100

Velilerin çoğunluğunu 47 (%42,0) ile Türkiye Cumhuriyeti ve 45 (%40,0)'i Federal Almanya vatandaşları oluşturmaktadır. 20 veli de diğer ülke vatandaşlarıdır. Alman vatandaşlarının da çoğunluğu Türk vatandaşlığından geçmiştir.

Tablo 6. Hangi Cami Derneği'ne Üye?

Cami Derneği	Sayı	%
DİTİB ³	38	33,9
IGMG ⁴	7	6,3
İslam Kültür Merkezleri	5	4,5
Diğer	6	5,4
Cevapsız	62	60,2
Toplam	112	100

Velilerin %60,2'i üye oldukları Camii derneğinin ismini vermezken, %33,9'u DİTİB Camilerine, %6,3'ü IGMG, %4,5'i de İslam Kültür Merkezlerine üye olduklarını bildirmişlerdir. Cevap vermeyen velilerin hepsinin de, bir cami derneğine üye olmadıkları kanaatinde değiliz.

³ Diyanet İşleri Türk İslam Birliği. Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri Başkanlığı ile birlikte ortak çalışmalar yürütmektedirler.

⁴ İslam Toplumunu Millî Görüş.

3. Verilerin Toplanması

Araştırmamızda anket, görüşme, gözlem, monografi, test teknikleri ve tarihi yöntemi kapsayan survey yöntemi kullanılmıştır. Survey yöntemi, tek başına bir yöntem olmayıp birçok yöntemin bir arada kullanıldığı karma bir araştırma yöntemidir.⁵ Buna göre araştırmamız teorik ve uygulamalı olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır. Dolayısıyla araştırmamızın teorik bölümünde literatür taraması yapılırken, bulgular ve yorumlar bölümünde ise anket kullanılmıştır.

Araştırmamızın uygulamalı boyutu ise Din Bilgisi Dersinin mevcut durumunu ortaya koymak ve çözüm önerileri geliştirmek için yapılan anket sonuçlarına göre şekillenmiştir. Ayrıca bu alanda yeni uygulanmakta olan proje içerisinde öğretmen olarak görev almamız, araştırmamızın hem teorik boyutuna hem uygulamalı boyutuna büyük katkı sağlamıştır.

4. Almanya'da Yaşayan Müslümanların Genel Durumu

Almanya, 1960'lı yılların başlarında işgücü açığını kapatmak için ikili anlaşmalar çerçevesinde yabancı işçi almaya başlamıştır. Bu bağlamda Almanya ile Türkiye 1961 yılında bir anlaşma yapmıştır. Yapılan anlaşma neticesinde Türkiye'den gelen yoğun işçi göçüyle birlikte Almanya ilk defa ayrı bir dine ve kültüre mensup çok sayıda insanla karşılaşmıştır. Almanya daha sonra bu çerçevede 1963'te Fas, 1965'te Tunus, 1968'de ise Yugoslavya hükümetleriyle anlaşma sağlayarak daha da çoğulcu bir yapıya sahiptir.⁶

Başlangıçta Almanya'ya yalnız gelen işçiler zaman içinde ailelerini de yanlarına alma yoluna gitmişlerdir. O yıllarda ne Almanya ne de Türkiye, işçi olarak gelen bu insanların Almanya'da uzun süre kalacaklarını hesaba katmadıklarından, onların dini ve kültürel ihtiyaçlarını çok fazla dikkate almamıştır. Bu nedenle dini ve kültürel ihtiyaçlarını karşılamak için uzun vadeli tedbirler düşünülmemiştir. Geçen süre içinde Türkiye'den ve diğer İslam ülkelerinden Almanya'ya gelen Müslüman işçiler, başlangıçta kendi imkânlarıyla daha sonra geldikleri ülkelerin sağladığı imkânlarla çeşitli kurumlar oluşturarak dini ve kültürel ihtiyaçlarını karşılamaya çalışmışlardır.

1970'li yılların sonlarından itibaren Almanya'ya başka Müslüman ülkelerden de göç yaşanmıştır. Bunlar içerisinde 1979'daki İran İslam devriminden sonra gelen İranlı sığınmacılar, 1979'da Afganistan'dan gelen sığınmacılar, 1975'ten sonra iç savaştan ka-

⁵ Burhan Baloğlu, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemi*, Der Yay., İstanbul, 2009, s. 71.

⁶ Faruk Şen, Hayrettin Aydın, *İslam in Deutschland*, C.H. Beck Verlag, Auflage: 1. Aufl. (20. Februar 2002), s. 14.

çan Libya'lılar ve en son 1992 yılında gelen Bosna-Hersekliiler ile 1999 sonrası gelen Kosovovalı Müslümanlar sayılabilir.⁷

Federal Almanya İstatistik Kurumu'nun 2000 yılı verilerine göre⁸ Müslüman halkın geldikleri ülkelere göre dağılımı şöyledir:

Tablo 7. Almanya'da Yaşayan Müslümanların Geldikleri Ülkelere Göre Dağılımı⁹

ÜLKE	SAYISI	%
Türkiye	1.998.534	74.60
Bosna-Hersek	156.294	5.83
İran	107.927	4.02
Fas	80.266	3.00
Afganistan	72.199	2.70
Lübnan	51.375	1.92
İrak	51.211	1.91
Pakistan	38.257	1.43
Tunus	24.260	0.91
Suriye	24.421	0.91
Cezayir	17.186	0.64
Mısır	13.811	0.52
Ürdün	11.190	0.42
Endonezya	10.756	0.40
Bangladeş	6.532	0.24
Sudan	4.697	0.18
Eritre	3.873	0.14
Libya	2.643	0.10
Yemen	1.586	0.06
Suudi Arabistan	738	0.03
Diğer Milletler	1.230	0.18
TOPLAM	2.678.986	

Tabloda belirtildiği gibi 1999-2000 yılları itibariyle Almanya'da yaşayan Müslümanların yaklaşık %75'i Türkiye'den gelmiştir. Tablodaki bilgilere, geldikleri ülkenin vatandaşlığından çıkarak Alman vatandaşlığına geçen Müslümanlar dahil edilmemiştir. Nitekim Federal Almanya İstatistik Kurumu; 1999-2000 yılları arasında 460.000 civarında Müslüman'ın Alman vatandaşlığına geçerek Alman pasaportlu Müslüman statüsüne geçtiğini

⁷ Şen, a.g.e., s. 14.

⁸ <http://de.statista.com/statistik/daten/studie/72321/umfrage/entwicklung-der-anzahl-der-muslime-in-deutschland-seit-1945/> Erişim tarihi: 17.12.2013.

⁹ Statisches Bundesamt Deutschland, a.g.e.

ifade etmektedir. Ayrıca Alman vatandaşı olan Müslümanların sayısı gittikçe artış göstermektedir. Günümüzde bu sayının 700.000'e ulaştığı tahmin edilmektedir.¹⁰

2002 yılı sonu itibarıyla Almanya'daki Türk nüfusun eyaletlere göre dağılımı aşağıdaki gibidir:

Tablo 8. Almanya'daki Türk Nüfusun Eyaletlere Göre Dağılımı¹¹

Eyalet	Sayı	Eyalet	Sayı
KuzeyRenWestfalya	638 322	Schlesigig-Holstein	39 533
Baden Württemberg	322 849	Bremen	30 278
Bavyera	245 062	Saarland	14 352
Hessen	203 525	Sachsen	4 314
Aşağı Saksonya	122 274	Brandenburg	2 538
Berlin	122 744	Sachsen-Anhalt	2 267
Rheinland-Pfalz	74 777	Thüringen	1 982
Hamburg	61 899	Mecklenburg	1 856

Tabloda da görüldüğü gibi Kuzey Ren Westfalya Eyaleti, Türk nüfusunun en yoğun yaşadığı bölge olarak karşımıza çıkmaktadır.

Günümüzde Almanya'da 3 milyondan fazla Müslüman yaşamaktadır ve İslamiyet Hıristiyanlıktan sonra, ikinci büyük din haline gelmiştir. Alman nüfusun azalacağı, genel olarak yabancılar, bilhassa Türk nüfusunun artacağı yönündeki bilimsel öngörüler göz önüne alındığında, önümüzdeki yıllarda dışarıdan resmi olarak yabancı işçi gelmesi bile Almanya'da Müslüman nüfusun artacağına işaret etmektedir. Yabancıların yoğun olduğu Frankfurt, Köln, Stuttgart, Duisburg, Hamburg ve Berlin gibi büyük metropollerde anaokulu ve ilköğretim kurumlarına devam eden Müslüman çocuk sayısı bazı bölgelerde % 40'lara ulaşmıştır. Veriler özellikle Batı Almanya'daki büyük kentlerde önümüzdeki dönemlerde Müslüman nüfusun % 20-30'lara ulaşacağını göstermektedir. Almanya'nın demografik yapısındaki gelişmeler, Almanya'daki Müslümanların sorunlarının sadece yabancıların sorunu olarak değil, Almanya'nın geleceğinin sorunu olarak ele alınmasını gerektirmektedir. Başka bir ifade ile sorunları çözüme kavuştururken, nüfus sayısı sürekli artmakta olan toplulukları da dikkate almak gerekmektedir.¹² Ancak yabancıların yaşadıkları sorunlar bu kadar önemli iken bu insanların dinlerini nasıl, nerede, ne zaman ve kimlerden öğrenecekleri konusunda birçok soru işaretleri bulunmaktadır. Federal Almanya'da Müslümanlar için de benzer sorunlar yaşanmaktadır. Bu bağlamda Müslüman ailelerin çocuklarına verilecek İslam Din Dersleri bir problem olarak varlığını devam ettirmekte ve bu problem son yıllarda daha da fazla önem kazanmaktadır.

¹⁰ Statistisches Bundesamt Deutschland 2000, Almanya İstatistik Kurumu, a.g.e.

¹¹ Statische Landesämter und Bundesamt 2002 Almanya İstatistik Kurumu, a.g.e.

¹² Muslimisches Leben in Deutschland, im Auftrag der Deutschen Islamkonferenz, Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, 2011, s.71-73.

5. Kuzey Ren Westfalya'da İslam Din Dersi

1999 yılı öncesi Federal Almanya'da İslam Dersi, (Islamkunde veya daha önceki adıyla Islamische Unterweisung), Ana Dil Derslerinin içerisinde bir bölüm olarak yer almakta ve bu ders çoğunlukla branş öğretmeni olmayan sınıf öğretmenleri veya diğer branşların öğretmenleri tarafından verilmekteydi. Almanya'da yaşayan Türk ve diğer Müslüman ailelerin çocuklarının din eğitimi konusunu bilimsel olarak ele alan ilk kuruluş, 1970'li yılların sonunda kurulan Kuzey Ren Westfalya eyaletindeki Okul ve Meslek içi Eğitim Enstitüsü (Landesinstitut für Schule und Weiterbildung)'dür.¹³ Bu kurum 1979 yılından itibaren Din Dersi Eğitim Programlarını hazırlamaya başlamış ve bugün 10. sınıfa kadar (Türkiye'de lise dengi) olan programları tamamlamıştır. Bu programların ilki, ilkokullar için, İslam Dersinin Ana Dil Derslerinin içerisinde verileceği düşüncesiyle hem Türkçe hem de Almanca hazırlanarak 1986 yılının Ağustos ayında yayınlanmıştır.¹⁴ Programların ikincisi, 5. ve 6. sınıflar için hazırlanarak, Ağustos 1991'de sadece Almanca yayınlanmıştır.¹⁵ 1995 Ağustosunda 7. ve 10. sınıflar arası programlar yine Almanca hazırlanmıştır.¹⁶

Birçok Türk ve Alman bilim adamının katkılarıyla hazırlanmış olan bu eğitim programlarına zaman zaman eleştiriler de yapılmaktadır. Bu eleştiriler daha ziyade çoğulculuğu dikkate almadığı (diğer dinler hakkında bilgi vermediği) ve Müslüman öğrencilerin Alman toplumuna entegrasyonunu zorlaştırdığı noktasında yoğunlaşmaktadır. Bu eleştirilerin haklı veya haksız yönleri eğitim programları üzerine yapılacak sosyolojik, dinbilimsel ve eğitimbilimsel araştırmalar sonucu ortaya konulabilir. Okul ve Meslek içi Eğitim Enstitüsü ayrıca şu anda bu branşta görev yapmakta olan öğretmenlerin hizmet içi eğitimi sorunuyla da yakından ilgilenmekte, zaman zaman hizmet içi eğitim kursları düzenlemektedir. Hizmet içi eğitim, daha çok öğretmenlerin mesleki bilgilerini değil pedagojik formasyon bilgilerini geliştirmek için yapılmaktadır. Bu kurslarda daha çok dersin işlenişi ve yeni bir takım öğretim metotları üzerinde durulmaktadır. Din Bilgisi dersi veren öğretmenleri alan bilgisi açısından eğitebilecek bir kurum da bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu derse giren öğretmenlerin pedagojik formasyon yönünden yetiştirilmelerine daha fazla ağırlık verilmektedir.

¹³ Beyza Bilgin, "Almanya Federal Cumhuriyetinde Türk Çocuklarına İslami Din Dersi Program Geliştirme Çalışmaları", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, Ankara 1988, C. III, s. 148-149.

¹⁴ Gebauer ve arkadaşları, *Religiöse Unterweisung für Schüler Islamischen Glaubens, für die Grundschule*, Landesinstitut für Schule und Weiterbildung, 1986 Ağustos, Sooster Verlagskontor, Soest.

¹⁵ Gebauer ve arkadaşları, *Religiöse Unterweisung für Schülerinnen und Schüler Islamischen Glaubens, für die Klassen 5 und 6*, Landesinstitut für Schule und Weiterbildung, 1991 Ağustos, Sooster Verlagskontor, Soest.

¹⁶ Gebauer ve arkadaşları, *Religiöse Unterweisung für Schülerinnen und Schüler Islamischen Glaubens, die Jahrgangstufen 7 bis 10*, Landesinstitut für Schule und Weiterbildung, 1995 Ağustos, Sooster Verlagskontor, Soest.

2007 yılından bu yana bakanlıktan ödenek alınmadığı gerekçesiyle hizmetiçi eğitim durdurulmuş olup, il yöneticilerinin gayretleriyle ya şehirler bazında hizmetiçi eğitim faaliyetleri sürdürülmekte; ya da hiç hizmetiçi eğitim yapılmamaktadır.

Kuzey Ren Westfalya eyaletinde yürürlükte olan ve Alman dili içerisinde bağımsız bir branş dersi olan İslam Dersi, Alman Anayasası'nda tanımı yapılan Hıristiyan ve Yahudi Din Dersleri gibi bir ders olmaktan ziyade; kültürel eğitime bir ilave olarak eğitim programından öğretmen atamasına kadar Alman devleti tarafından kontrol altında tutulan bir ders durumundadır.¹⁷ İslami kuruluşların gerek öğretim programı konusunda ve gerekse öğretmen atamasıyla ilgili bir görüş belirtmesi söz konusu değildir.

Yukarıda işaret edilen bazı olumsuzluklara rağmen dersin sunulduğu okullarda, seçmeli olan bu derslere öğrencilerin katılım oranının çok yoğun olduğu ifade edilmektedir. Derse katılımın bu kadar yüksek olması çalışmanın önemini de artırmaktadır. Katılımın yüksek olmasının en önemli nedenleri olarak; dersten alınan notun ortalamaya etki etmesi, dersin normal ders saatleri içerisinde verilmesi gösterilebilir.

Kuzey Ren Westfalya Eyalet Meclisi'nde 21.12.2011 tarihli oturumda SPD (Sosyal Demokrat Parti) ve Yeşiller Partisi'nden oluşan azınlık hükümeti, ana muhalefet partisi CDU'nun (Hıristiyan Demokratlar Birliği) da desteğini alarak; 1 Ağustos 2012 tarihinden itibaren bu eyalette "İslam Din Dersleri" verilmesini kararlaştırdı. Din Dersleri verilmesi hususunda dinî cemaatlerin görev ve sorumluluklarını, oluşturulacak bir danışma kurulunun üstleneceği dersin, 2012/2013 eğitim öğretim yılından itibaren ilköğretimde ve 2013/2014 eğitim öğretim yılından itibaren de orta ve lise dengi okullarda uygulamaya gireceği belirtilmiştir.¹⁸

Şu ana kadar verilmekte olan İslam Din Bilgisi Derslerinin (Islamische Unterweisung – Islamkunde) Alman Anayasasının 7. Maddesinin 3. Fıkrasında ifadesini bulan Din Dersi olmadığı açıktır. Kuzey Ren Westfalya Eyalet Hükümeti, 22.12.2011 tarihinde yürürlüğe giren "Okul Kanunu Değişiklik Yasası" ile bu eyaletteki okullarda okuyan müslüman öğrenciler için bağımsız bir İslam Din Dersi'nin verilmesini kararlaştırmıştır.¹⁹ İslam Din Bilgisi Dersleri açısından Alman Anayasası'nın 7. maddesinin 3. bendinde yer alan ifadeye göre eksik olan nokta, Anayasa ve eyalet Yasalarında tarif edilen dini (İslami) bir cemaatin bulunmaması idi ki; bu durum halen devam etmektedir. Böyle olmasına rağmen hükümet ara bir çözüm geliştirerek, dini cemaatin yüklenmesi gereken sorumluluğu ve kontrolü

¹⁷ Eckart Gottwald, Islamischer Religionsunterricht Statement zum Hearing der Fraktion Bündnis 90/Die Grünen am 19.März 1999 im Landestag, Düsseldorf. 1999.

¹⁸ Reiner Bürger, Islamunterricht NRW/FAZ 12.01.2012.

¹⁹ Gesetz – und Verordnungsblatt (GV.NRW.) Ausgabe 2011 Nr.34 vom 30.12.2011 Seite 725 bis 732 Gesetz zur Einführung von islamischem Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach (7.Schulrechtsänderungsgesetz).

Eyalet Eğitim Bakanlığına yükleyerek, 2012 – 2013 eğitim öğretim yılından itibaren eyalet okullarında İslam Din Dersi vermeye başlamıştır. Bu yasaya göre Eğitim Bakanlığı, 8 kişiden oluşan bir danışma kurulu oluşturacaktır. Bu danışma kurulunun 4 üyesini -henüz dini cemaat statüsü kazanamamasına rağmen- mevcut dini cemaatler, kendilerini dinbilimsel, pedagojik ve İslami bilimler açısından iyi yetiştirmiş kişilerden belirleyeceklerdir. Diğer 4 üyesini de Bakanlık aynı özelliklere sahip olan kişiler arasından ve dini cemaatlerle işbirliği içerisinde belirleyecektir. Danışma kurulu kendi içerisinde bir kişiyi başkan olarak seçecektir. Seçilecek olan üyeler 3 yıllığına seçilecek olup, çalışmalarını için herhangi bir ücret talep etmeyeceklerdir. Bu kanun 1 Ağustos 2012 tarihinde yürürlüğe girip 31 Temmuz 2019 tarihinde de yürürlükten kaldırılacaktır.²⁰

Daha önceki din bilgisi dersleri projelerinde herhangi bir zaman sınırlaması olmamasına karşın bu kanunla bir sınırlama getirilmiş oldu. Bu durum, en geç bu tarihe kadar dersin proje statüsünden çıkarak, artık normal bir din dersi statüsüne kavuşmuş olacağı veya bazı olumsuz gelişmeler yaşandığı takdirde ders yürürlükten kaldırılacağı manasına gelmektedir.

Eğitim Bakanlığı uygulamaya kademeli olarak geçmeyi ve eyaletteki sayıları 320.000 civarında olduğu tahmin edilen bütün Müslüman öğrencilere ulaştırmayı planlamaktadır. İlk önce şu anda İslam Din Bilgisi Dersi'nin verildiği 130 okulda uygulamaya başlanacaktır. Şu anda bu okullarda ders veren öğretmenlerin dışında 60 tane öğretmen bu dersi verebilmek için Dortmund ve Düsseldorf şehirlerinde açılmış bulunan sertifika kurslarına devam etmektedir.²¹

6. Bulgular ve Yorum

Çalışmamızda İslam Din Dersi etrafında gerçekleştirilen tartışmaları öğrencilerin ve velilerin görüşlerinden elde ettiğimiz verileri kullanarak değerlendirmeye çalışacağız. Anket 228 öğrenci ve 112 öğrenci velisi olmak üzere 340 kişiye uygulanmıştır. Bu bölümde deneklerin problem alanları ile ilgili düşünceleri verilecektir.

6.1. Dersin Dili

İslam Din Dersi ile ilgili önemli tartışmalardan birisi bu dersin hangi dilde verileceğidir. 1999 yılından itibaren İslam Din Dersi Almanca verilmeye başlanmıştır.

²⁰ Gesetz – und Verordnungsblatt (GV.NRW.).

²¹ Reiner Burger, NRW FAZ, Düsseldorf, 9 Ocak 2012.

Tablo 9. Öğrenciler Dersin Almanca olmasını anlayışla karşılıyor mu?

Seçenek	Sayı	%
Evet	221	96,09
Hayır	07	03,01
Toplam	228	100,0

Öğrenciler dersin Almanca yapılmasını %96,9 oranıyla anlayışla karşılarken, %3,1'i dersin Almanca olmasını olumsuz olarak değerlendirmişlerdir. Öğrenciler "Almanlarla tarih derslerinde çıkan tartışmalar karşısında kendimizi daha iyi savunabilmemiz için, Almancamızı güzelleştirebilmemiz için, Türklerden başkaları da katılabilir, onların da anlayabilmesi için Almanca olması lazım" gibi gerekçeler göstererek, dersin Almanca olmasını istediklerini belirtmişlerdir.²² Oya Akdeniz tarafından 2009 yılında yapılan araştırmada da benzer şekilde öğrencilerin % 93'ü ders dilinin Almanca olmasını anlayışla karşıladıklarını belirtmişlerdir. Adı geçen bu çalışmadaki "Hangi dilde İslam hakkında sohbet etmek ister-sin?" şeklindeki başka bir soruya da öğrencilerin % 50'si ana dilimde, % 43'ü Almanca, % 7'si ise her iki dilde cevabını vermişlerdir.²³

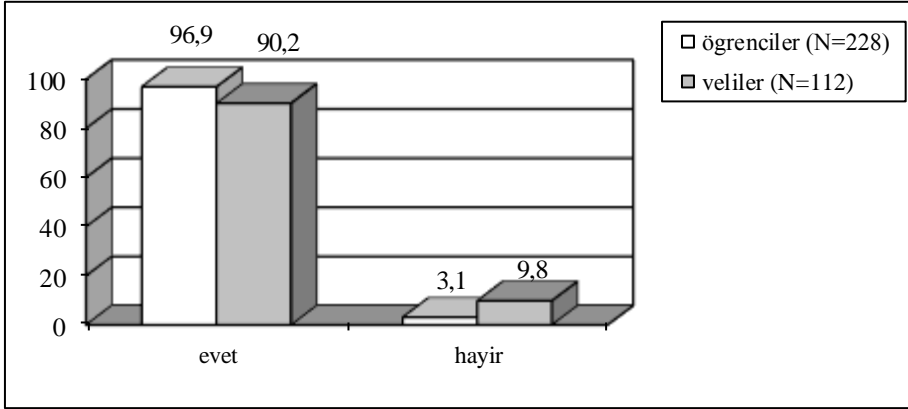
Tablo 10. Öğrenci velileri, ders dilinin Almanca olmasını anlayışla karşılıyor mu?

Seçenek	N	%
Evet	101	90,2
Hayır	11	9,8
Toplam	112	100

Veliler, %90,2 oranıyla ders dilinin Almanca olmasını anlayışla karşılarken, %9,8 i almanca verilmesini uygun bulmamaktadır. Tablo'dan da anlaşıldığı üzere veliler ders dilinin Almanca olmasını anlayışla karşılamaktadır. Bu tablodan kesinlikle Almanya'da yaşayan Müslümanların ve tabiki Türklerin kendi dillerine önem vermediği gibi bir sonuç çıkarılamaz. Bu tutum "İslam Din Dersi'nin dili ne olması gerekir" sorusu ile ilgilidir. Öğrencilerin çeşitli islam ülkelerinden gelmeleri dolayısıyla farklı anadillere sahip olmaları, okullarda ders dilinin Almanca olması gibi faktörler kanaatimizce böyle bir sonucu ortaya çıkarmaktadır.

²² Halit Ev, "Almanya-Kuzey Ren Westfalen Eyaleti'ndeki "İslam Din Dersleri" Konusunda Bazı Tespit ve Teklifler", *Türkiye'nin Avrupa Birliğine Girişinin Dini Boyutu*, Çanakkale, 17-19 Eylül 2001.

²³ Oya Akdeniz, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bochum 2009.

Tablo 11. Öğrencilerle Kıyaslama

Ankete katılan veliler ve öğrenciler, Almanca Din dersi verilmesini olumlu karşılamaktadır.²⁴ Çalışmamızda bazı velilerin “evet anlayışla karşılıyorum” dedikten sonra “evet ama Türkçe olarak da öğrenmesi iyi olur”, birtakım velilerin de “orijinal dili ile yani Arapça öğretilse” dedikten sonra parantez içine “en azından ana kavramlar” diye belirttiklerini gördük.

6.2. Anadil Derslerini Etkileme Durumu

Öğrencilerin Almanca İslam Din Dersini dersini almalarının anadil derslerine katılma durumunu etkileyip etkilememesi bu dersin geleceği ile ilgili karar vermede önemlidir.

Tablo 11. Öğrencilere Göre Daha önce Anadil Dersleri İçerisinde İslam Din Dersleri'ne Katılma Durumu

Önceki Ana dildeki Din Dersi'ne katılma	N	%
Evet	102	44,7 %
Hayır	126	55,3 %
Toplam	228	100

Anketimize katılan öğrencilerin 102 si (44,7 %) daha önceden Anadil Derslerine ve o ders içerisindeki İslam Din Dersleri'ne katıldıklarını belirtmişlerdir. 126 öğrenci (55,3 %) ise söz konusu derse katılmamışlardır.

²⁴ Zengin'in çalışmasında da veliler ve öğrenciler dersin Almanca verilmiş olmasından memnundurlar. Bkz. Halise Kader Zengin, *Almanya'da İslam Din Öğretimi Modelleri (Bavyera Eyaleti Örneği)*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2007, s. 383.

Tablo 12. Velilere Göre Çocuklarının Daha önce Anadil Dersleri içerisinde İslam Din Derslerine katılanların şu andaki Almanca Din dersine katılma durumu

Önceki Ana dildeki Din Dersine Katılma	N	%
Evet	87	(85,3 %)
Hayır	15	(14,7 %)
Toplam	102	100

Yukarıdaki iki tablo da incelendiğinde, öncelikle 228 denegimizden 102 tanesinin daha önceden Anadil dersleri içerisindeki İslam Din Bilgisi Derslerine katıldığını, 126 tanesinin ise; daha önceden Anadil dersleri içerisindeki İslam din bilgisi derslerine katılmadığı görülüyor. Daha önceden Anadil derslerine katılan 102 öğrenciden 87 tanesi şu andaki İslam din bilgisi derslerine katılmakta, 15 tanesi ise katılmamaktadır. Daha önceden Anadil derslerine katılmayan 126 tane öğrenciden 121 tanesi, şu andaki İslam din derslerine katılmaktadır. Bu rakam bize, öğrencilerin şu andaki İslam din bilgisi dersine ilgilerinin oranını göstermektedir. Öğrencilerin İslam Din Derslerine katılamamalarının çeşitli nedenleri vardır. Her şeyden evvel şu andaki ders normal günlük ders çizelgesinde yer almakta ve normal ders saatleri içerisinde işlenmektedir. Buna karşılık Türkçe Anadil dersleri ise çoğu zaman normal ders saatleri dışında işlenmekte, dolayısıyla öğrenci bu dersi dinlenme ve oyun zamanından çalınan bir zaman olarak değerlendirmektedir. Diğer bir husus da; şu andaki dersin sınıf geçmede etkisinin olmasıdır (Versetzungrelevant). Mevcut din dersi notu ortalamaya etki etmekte öğrenci zayıf aldığı bir dersi din bilgisi dersinden alacağı iyi bir notla yükseltebilmektedir.

Bu soruyla şu an bağımsız İslam din bilgisi dersinin, ana dil dersleri üzerindeki etkisi araştırılmak hedeflenmişti. Ancak bunu tespit etmenin çok zor olduğunu gördük. Örneğin 5. sınıfa giden öğrencilerin bir kısmının ilkokulda Türkçe dersi alabilmeleri mümkün değildi. Geldikleri okullarda anadil dersleri verilmemekteydi. Onun için sadece bu tabloya bakarak, "İslam din bilgisi derslerinin; Türkçe dersleri üzerinde pozitif veya negatif etkileri olmaktadır" demek zordur. Dersin normal ders saatleri içerisinde olup olmaması, öğretmenin ve okul idaresinin duyarlılığı gibi faktörler de rol oynamaktadır. Ama genel bir sonuca varmak için de daha kapsamlı bilimsel çalışmalara ihtiyaç vardır.

Tablo 13. Öğrenci velilerine göre, çocuğun daha önce Anadil Dersleri içerisindeki İslam Din Bilgisi Dersine katılma durumu

Önceki Ana dildeki Din Dersine katılma	T	%
Evet	78	90,6
Hayır	34	30,4
Toplam	112	100

Anketimize katılan öğrenci velinin çocuklarından, 78 tanesi (%69,6) daha önceki İslam din bilgisine katılırken, 34 tanesinin (%30,4) çocuğu da din bilgisi derslerine katıl-

mamaktaydı. Şu anda İslam din dersine giren öğrencilerden %30,4'ü bu dersi alamamaktaydı.

Tablo 14. Öğrenci velilerine göre, çocuğun şu andaki Anadil Derslerine katılma durumu

Şu andaki Ana Dil Dersine katılma	T	%
Evet	27	24,2
Hayır	85	75,8
Toplam	112	100

112 veliden 27'sinin çocuğu şu andaki Anadil derslerine katılmakta ve 85'inin öğrencisi katılmamaktadır. Şu anda anadil derslerine katılma oranlarındaki düşüş gayet normaldir. Çünkü artık bazı okullarda Türkçe dersi verecek öğretmen bulunmamaktadır.

Tablo 15. Daha önce Anadil Derslerine katılma oranıyla, şu andaki Anadil Derslerine katılma oranının kıyaslanması.

Şu andaki Anadil Dersine Katılım	N	%
Evet	63	61,8
Hayır	39	38,2
Toplam	102	100

Bu soruyu sormamızın nedeni, İslam Din Bilgisi dersinden sonra Türkçe Anadil derslerine katılımda bir düşüş olup olmadığını tespit etmektir. Tabloda da görüldüğü üzere, daha önceden Türkçe Anadil derslerine giren 63 öğrenciden 39 tanesi şu anda Anadil derslerine katılmamaktadır.

6.3. Dersin Camilerde Verilen Hafta Sonları Kurslarına Katılımı Etkilemesi

Kuzey Ren Westfalya'da ders günlerinin dışı olan hafta sonlarında öğrenciler camilerde İslam dini ile ilgili eğitim alabilmektedir. Hafta içi okullarda alınan İslam Din Derslerinin hafta sonu cami kurslarına katılımı etkileyip etkilememesi de tartışılan konular arasındadır.

Tablo 16. Öğrenci daha önce Kur'an ve dini bilgiler dersi almak için Camiye gidiyor muydu?

Almanca din dersinden önce camilerde din dersine katılmak	N	%
Cevapsız	2	0,8
Evet	201	88,2
Hayır	25	11,0
Toplam	228	100

Daha önce Cami'ye gidip din dersi alanların oranı %88,16'dır. Gitmeyenler ise %10,96'lık oranı oluşturmaktadır. Bu konuda bilgi vermek istemeyenler ise %0,88 oranındadır.

Tablo 17. Şu anda Camiye gidiyor mu?

Almanca din dersinden sonra camilerde din dersine katılmak	N	%
Cevapsız	2	0,8
Evet	151	66,2
Hayır	75	33,0
Toplam	228	100

Şu anda Camiye devam eden öğrencilerin yüzdesi 66,23'tür. Camiye gitmeyenler ise %32,89 olarak görülmektedir. Bilgi vermek istemeyenler ise %0,88 oranındadır.

Tablo 18. Ankete katılan öğrencilerin yaş durumuna göre şu an camiye derse gitmeleri

Yaş Durumu		11-14	15-18
Almanca din dersinden sonra camilerde din dersine katılmak	Cevapsız	2 (0,97 %)	0
	Evet	89 (86,41 %)	62(49,6 %)
	Hayır	12 (11,65 %)	63 (50,4 %)
	Toplam	103	125

11-14 yaş grubu öğrencilerin % 86,41'i camiye derse gittiklerini, % 11,65'i gitmediklerini, 15-18 yaş grubu öğrencilerin de; % 49,6'sı camiye derse gittiklerini, % 50,4'ü ise gitmediklerini belirtmişlerdir. Gözlemlerimize göre de 14, 15 yaşından sonra çocuklar genellikle camideki derslere katılmak istememektedirler.

Almanya'daki Camilerdeki kurslara yönelik Tosun tarafından yapılan araştırmada kursların bazı olumsuz yönlerinden bahsedilmiştir. Bunlar:

1. Bu kurslar Müslüman çocukların Alman toplumuna uyumlarını güçleştirmektedir.
2. Kurslarda öğretilen katı kurallar bazı ailelerde çocuk ile aile fertleri arasında uyumsuzluğa yol açmaktadır.
3. Cami kursları çocuklarda hoşgörü gelişimini engellemektedir.
4. Radikal gruplar bu kurslar aracılığı ile kendi politik görüşlerini yaymak istemektedirler.
5. Kurslara giden çocuklar okul öğrenimini büyük ölçüde ihmal etmektedirler.
6. Okul harici bu kurslar çocukların haddinden fazla yük yüklenmesine sebep olmaktadır.

7. Bu kurslardaki otoriter eğitim metotları, çocukların serbest gelişimlerini engellemektedir.²⁵

Belirtilen olumsuz durumlarla ilgili birtakım eksikliklere rağmen günümüzde daha olumlu gelişmeler yaşanmaktadır.

6.4. Din Dersini Veren Öğretmenlerin Yeterlikleri

Eğitim öğretimden bahsedildiğinde hedeflere ulaşabilmenin önemli şartlarından birisi uzman öğretmenlerin varlığıdır. Aşağıda velilerin İslam Din Dersleri öğretmenlerinin ne tür yeterliklere sahip olması gerektiği ile ilgili bulgular yer almaktadır.

Tablo 19. Velilerin İslam Din Bilgisi Dersi öğretmeninde aradığı vasıflar

	N	%
İslam ülkelerinde ilahiyat ve pedagoji eğitimi almış olması	23	20,5
İslam ülkelerinde İlahiyat mezunu olup Almanya'da pedagoji eğitimi almış olmak	35	31,3
İlahiyatı ve pedagoji eğitimi Almanya'da yapmış olması	77	68,8
Din dersi öğretmenin yüksek öğretim yapması gerekmez.	10	8,9
Diğer	17	15,2
Toplam	162	71,1

Anketimize katılan öğrenci velilerinden 35 kişi, din dersi öğretmenin Türkiye gibi bir İslam ülkesinde ilahiyat ve Almanya'da pedagoji eğitimi alması gerektiği, 23 kişi, hem ilahiyat eğitimi hem de pedagoji eğitimi bir İslam ülkesinde alması gerektiği görüşündedir. 77 kişi, hem ilahiyat eğitimi hem de pedagoji eğitimi Almanya'da almış olması lazım diye görüş belirtirken, 10 kişi de, din dersi öğretmenin mutlaka yüksek öğrenim görmüş olması gerekmez düşüncesindedirler.

Velilerden 5 kişi şıklardan birini işaretlemekle yetinmeyerek düşüncelerini de ilave etmişlerdir. Bu görüşler şunlardır: "Dersi veren öğretmen mutlaka din ile barışık olmalı", "hem yüksek öğrenimini yapmış olmalı hem de bildiklerini ve öğrettiklerini hayatında tatbik etmeli" şeklinde görüşlerini belirtmişlerdir. Bir veli de, "öğretmenin kesinlikle Türkiye'de ilahiyatı bitirmiş olmasını isterim. Türkiye dışından hiçbir öğretmeni de kabul etmezdim" diye yazmıştır. Aynı veli anketin sonuna "entegrasyona evet, asimilasyona hayır, kimliğimle kabul görmek isterim" şeklinde görüşünü de eklemiştir.

Federal Almanya'da yaşayan Türk ve diğer Müslüman ailelerin çocuklarının çoğu, ülkelerin organizasyon eksiklikleri ve gerekli önemin verilmeyişinden dolayı uzun yıllar hiç din eğitimi alamamış, bir kısmı da çeşitli dini cemaatlerin içerisinde pedagojik formas-

²⁵ Cemal Tosun, *Din ve Kimlik*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1993, s.126-127.

yondan yoksun kişilerce plansız ve programsız bir şekilde din eğitimi almış ve böylece milyonlarca vatandaşımız sağlıklı bir din eğitiminden mahrum bırakılmıştır. Bu durum vatandaşlarımızdan bazılarının aşırı dini gruplara kolayca meyiletmesi gibi bazı zararlı sonuçlara da yol açmıştır.

6.5. Öğretim Programının Durumu

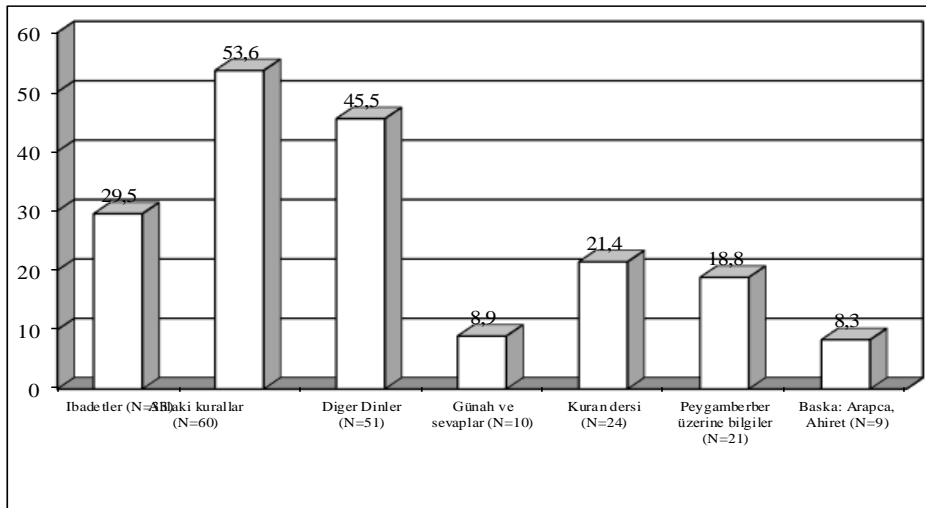
İslam Din Derslerinin programları hakkındaki öğretmen ve veli görüşleri aşağıda yer almaktadır.

Tablo 22. Öğrenciler derste başka hangi konuları da öğrenmek istiyorlar?

Din dersinde öğrenilmek istenilen başka konular	N	%
Diğer dinler	53	23,25
Osmanlı tarihi	29	12,72
Kuran dersi	69	30,26
Başörtüsü	6	2,63
Peygamber üzerine bilgiler	28	12,29
Başka: Arapça yazı, Ahiret, Müezzinlik, Hz.Hüseyin ve Ehl-i Beyt)	43	18,86
Toplam	(N= 228)	

Öğrencilerin derste mevcut müfredat yanında ek olarak öğrenmek istedikleri konular en yüksekten en aşağıya doğru şu şekilde sıralanmaktadır: Kur'an dersi (%30,26), diğer dinler (% 23,25), peygamber üzerine bilgiler (%12,29), Osmanlı tarihi (%12,72), başörtüsü (%2,63), ve başka (Arapça yazı ve ahiret gibi) konular (%18,86).

Tablo 23. Veliler İslam Din Bilgisi Dersi'nde çocuğunun başka hangi konuları da öğrenmesini istiyor?



Veliler büyük çoğunlukla çocuklarının din dersinde ahlaki kuralları (%53,6) öğrenmelerini istemektedirler. Bu şıkkı sırasıyla diğer dinler (%45,5), ibadetler (% 29,5) izlemektedir. Bir veli, "çocuğumun bu derste Kuran'ı, Sünnet'i, Akaid'i (Akide), Fıkh'ı, Adab'ı ve Arapça'yı öğrenmesini istiyorum" diye belirtmiş, bir veli de, "din bilgisinin yanında, milli bilgilerin de bu derste verilmesini isterdim" demiştir.

Değerlendirme ve Sonuç

Şu anda uygulamada olan ve 130 kadar okulda verilen "İslam Din Bilgisi (İslamkunde)" dersleri, Alman Anayasası'nın 7. Maddesi 3. fıkrasında ifadesini bulan Din Dersi değildir. 2012/2013 yılından itibaren basamak basamak uygulamaya konacak olan İslam Din Dersleri de Anayasada ifade edilen ders kapsamında olmayacaktır. Bu dersin tam anlamıyla diğer din derslerine eşit bir ders olması, İslami teşkilatların birlikte oluşturdukları çatı örgüt olan KRM'nin (Koordinierungsrat der Muslime in Deutschland) Almanya Müslümanlar Koordinasyon Merkezi veya kurulacak başka bir çatı kurumun muhatap kurum olarak kabul edilmesi; yani dini cemaat statüsünün verilmesiyle mümkün olabilecektir. Öğretim Programı bile olmadan uygulamaya sokulan bu dersin bu haliyle diğer din derslerine eşit bir din dersi olarak kabul edilmesi mümkün değildir.

Ders dilinin Almanca olması hemen herkes tarafından kabul edilen bir durumdur. Din derslerine katılan öğrencilerin ana dillerinin aynı olmadığı ve eğitim dilinin Almanca olduğu düşünüldüğünde öğrencilerin Almanca dili ile eğitim görmeleri hem Alman topluma uyumları açısından hem de birbirleriyle daha rahat iletişime geçmeleri açısından normal bir durumdur. Dolayısıyla bu tür tartışmalarla vakit geçirmekten vazgeçilmelidir. Ancak bununla birlikte dinî terimlerin asıllarının mutlaka öğrencilere öğretilmesi gerekir. Ana dili geliştirme ve güzel kullanmak hususunda; Ana dil Dersleri'nin normal ders planı içerisinde yerini bulan bir ders olması da sağlanmak zorundadır.

İslam Din Dersleri, Türkçe derslerine katılımı genel olarak etkilememekte, ancak bazı okullarda derslerin paralel olarak aynı ders saatinde verilmesi dolayısıyla Türkçe derslerine katılımı azaltabilmektedir. Aslında bu uygulama yasalara da uygun değildir. Din derslerine paralel Türkçe ana dil dersi verilemez. Nitekim okulların çoğunluğu bu uygulamayı kaldırmıştır.

Anket sonuçları ve gözlemlerimizden çıkan diğer bir sonuç, İslam Din Bilgisi Dersleri'nin hafta sonu camilerdeki dini bilgiler kursuna katılımı etkilemediğidir. Çocuklarımızın İslam Din Bilgisi veya Din Dersi ile birlikte hafta sonları camideki din bilgisi derslerine katılımı da özendirilmelidir. Çünkü okuldaki din öğretimi ile okul dışı din eğitiminin görev ve sınırları birbirinden farklıdır.

Dersi verecek öğretmen konusunda veliler farklı şeyler söyleseler de hemen hepsi öğretmenin dersi verebilecek bilgi ve kabiliyette olmasında birleşmektedirler. Özellikle

le Alman Üniversitelerinin bu konuda henüz yeterli düzeyde bulunmadıkları düşünülerek, öğretmen yetiştirilmesi konusunda Türkiye'deki üniversitelerle birlikte ortak projeler geliştirilmesine ihtiyaç bulunmaktadır.

Daha önce de belirttiğimiz gibi yeni yasayla verilmesi kararlaştırılan "İslam Din Dersleri" için henüz bir müfredat programı mevcut değildir. İslam Din Bilgisi dersi için Soest şehrindeki enstitüde hazırlanan program da çalışmamızda görüldüğü üzere öğrenciler ve öğrenci velileri tarafından yeterli bulunmamaktadır.

Sonuç olarak İslam Din Bilgisi Dersi, bu konunun direk muhatapları olan öğrenci ve öğrenci velilerinin de istekleri dikkate alınarak gerekli değişiklik ve düzenlemeler yapılarak daha verimli hale getirilmelidir.

Kaynakça

Beyza Bilgin, "Almanya Federal Cumhuriyetinde Türk Çocuklarına İslami Din Dersi Program Geliştirme Çalışmaları", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. III, 1988, ss. 143-154.

Burhan Baloğlu, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemi*, Der Yay., İstanbul, 2009, s. 71.

Cemal Tosun, *Din ve Kimlik*, Türkiye Diyanet Vakfı, 1993, Ankara, s.126-127

Eckart Gottwald, *Islamischer Religionsunterricht*, Statement zum Hearing der Fraktion Bündnis 90/Die Grünen,

Faruk Şen, Hayrettin Aydın, *İslam in Deutschland*, C.H. Beck Verlag, Auflage: 1. Aufl. (20. Februar 2002), s. 14

Gebauer ve arkadaşları, *Religiöse Unterweisung für Schüler Islamischen Glaubens*, für die Grundschule, Landesinstitut für Schule und Weiterbildung, 1986 Ağustos, Soester Verlagskontor, Soest.

Halise Kader Zengin, *Almanya'da İslam Din Öğretimi Modelleri* (Bavyera Eyaleti Örneği), Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2007, s.383.

Halit Ev, "Almanya-Kuzey Ren Westfalen Eyaleti'ndeki "İslam Din Dersleri" Konusunda Bazı Tespit ve Teklifler", *Türkiye'nin Avrupa Birliğine Girişinin Dini Boyutu*, Çanakkale 17-19 Eylül 2001.

<http://de.statista.com/statistik/daten/studie/72321/umfrage/entwicklung-der-anzahl-der-muslimen-in-deutschland-seit-1945/> Erişim tarihi: 17.12.2013.

Ihr Kind in der deutschen Schule (Alman okullarında çocuğunuz), Berichte und Materialien der Forschungsgruppe ALFA.Neuss 1978, s.5

Klaus Spenlen, *İslam Din Dersleri İçin Eyaletlerin Çözüm Arayışları*, Michael Kiefer, Eckart Gottwald ve Bülent Uçar, Auf dem Weg zum Islamischen Religionsunterricht, Lit Verlag, Berlin 2008, s.21

Muslimisches Leben in Deutschland, im Auftrag der Deutschen Islamkonferenz, Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, 2011, s.71-73

Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Nobel Yay., Ankara 1998,

Oya Akdeniz, "Die Wege des Islam" İslamın yolları, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Bochum 2009.

Reiner Bürger, Islamunterricht NRW/FAZ 12.01.2012

Statische Landesämter und Bundesamt 2002 Almanya İstatistik Kurumu.

Eine Bilanz des islamischen Religionsunterrichts in Deutschland (Fall von Nordrhein-Westfalen)

Citation/©- Topçuk, A. (2015). Eine Bilanz des islamischen Religionsunterrichts in Deutschland (Fall von Nordrhein-Westfalen), *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 15 (1), 249-269.

Abstract- *Das Hauptziel dieser Forschung ist es festzustellen und zu evaluieren wie SchülerInnen und Erziehungsberechtigte den Islamkundeunterricht wahrnehmen. Die daraus gewonnenen Ergebnisse sollen dazu beitragen, den Unterricht effizienter zu gestalten. Über 90 % der Befragten befürworten, dass der Islamkundeunterricht in der deutschen Sprache stattfindet. Die SchülerInnen haben den Wunsch, ihre Religion aus erster Hand in ihrer traditionellen Ursprünglichkeit gelehrt zu bekommen. Viele MuslimInnen haben die deutsche Staatsbürgerschaft angenommen. Die Ergebnisse meiner Arbeit zeigen, dass der Islamkundeunterricht ein gelungener Beitrag zur Integration der Muslimischen SchülerInnen in die deutsche Gesellschaft ist. Der Islamkundeunterricht ist für den regulären islamischen Religionsunterricht ein wesentlicher Bestandteil.*

Keywords- *Bundesrepublik Deutschland, Nordrhein Westfalen, Islamunterricht, Religionsunterricht, Islam in Deutschland*

• ÇEVİRİ

Arapça Tefsir Tarihi Yazımında Başlangıç Mülahazaları: Kitabi Yaklaşım Tarihi*

Velid A. Salih**

Çev. Doç. Dr. İsmail ALBAYRAK***

Atf / ©- Velid A. Salih. (2015). Arapça Tefsir Tarihi Yazımında Başlangıç Mülahazaları: Kitabi Yaklaşım Tarihi, çev. İsmail Albayrak, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (1), 271-309.

Öz- *Şu ana kadar Arapça olan geniş ve kapsamlı bütün tefsir tarihi kitabiyatının yayınlanması nedeniyle bu çalışmaların tarih yazımı açısından analizi arzulanan bir husustur. Bu makalede ben üç ana tefsir tarihi yazımının varlığını tartışacağım: Geleneksel Eş'arî, Selefi ve çağdaş (modernist). Şu ana kadar tefsir çalışmalarına nasıl yaklaşıldığını anlamayı arzu ediyorsak söz konusu grupların (tarafدارları) tespiti elzemdir. Çünkü bu üç yaklaşımın savunucuları, bugün batı akademisinde sahanın gelişiminde temel alınan çok sayıda tefsiri tahkik edip basmış ve basmaya da devam etmektedirler. Makale bize, tefsirleri sınıflandırmada anahtar rolü olan ve tarihte her zaman var olan et-tefsîr bi'l-me'sûr teriminin tarihi gelişimini inceleme imkânı verecektir. İlaveten, tefsir tarihi yazımı, Arap dünyasında tahkik edilip basılan tefsirlerin tarihiyle birlikte tartışılarak burada ele alınacaktır. Başka bir ifadeyle, tefsir tarihi yazımında, tahkik edilip basılan tefsirlerin bizzat kendileri tarihi kilometre taşıdır ve benim aynı tarih yazımını anlamaya teşebbüsümün birincil anlama vasıtasıdır.*

Anahtar sözcükler- *Tefsir, me'sûr, menkûl, Selefi, Eş'arî*

§§§

Makalenin geliş tarihi: 04.04.2015; Yayına kabul tarihi: 22.06.2015

* *Journal of Qur'anic Studies* 12 (2010): 6-40, Edinburgh University Press, Centre of Islamic Studies, SOAS, DOI: 10.3366/E146535911000094X

** Toronto Üniversitesi.

*** Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı, e-posta: albayrak@sakarya.edu.tr

Tefsirin Arap Dünyasında Gelişim Tarihi

Tefsir tarihi yazıcılığı Arap dünyasında sadece zengin bir gelenek değil aynı zamanda modern dönemin kültürel mücadelesiyle de doğrudan irtibatlı bir konudur: Arap dünyasında aktif farklı entelektüel akımlar arasındaki en etkin ve belirleyici anlaşmazlıklar bu tarih içindedir. Haddizatında Arap dünyasındaki modern tefsir yazıcılığı tarihinin kendisi, Kur'an üzerindeki tartışma çabalarına ışık tutan ve çözümleyen olmazsa olmaz bir konudur.

En azından geniş bir şekilde tartışmaya değer beş çalışma vardır ki bunlar benim belirlediğim akımları temsil etmektedirler: (i) Muhammed Zehebî'nin *et-Tefsîr ve'l-Mufessîrûn*,¹ (ii) Emin el-Hûlî'nin *et-Tefsîr: me'âlimu hayatîhi –menhecühü'l-yevm*,² (iii) İbrahim Rufeyde'nin *en-Nahv ve-kutubu'l-tefsîr*,³ (iv) İbn Aşûr'Aşûr'un *et-Tefsîr ve Ricâluhu*⁴ ve (v) *el-Fihrist'ş-şâmil li't-türâsi'l-Arabî'l-İslâmî'l-mahtût, ulûmu'l-Kur'an: mahtûtâtü't-tefsîr*.⁵

İlki, Muhammed ez-Zehebî'nin meşhur eseri *el-Tefsîr ve'l-Mufessîrûn*'dur. Bu üç ciltlik tarih çalışması 20. Yüzyıldaki en erken ve etkili araştırmadır. Diğer pek çok eser gibi bu da başlangıçta tez olarak yazılmış ve 1946'da Ezher Üniversitesine sunulmuştur. Zehebî'nin eseri oldukça geniş bir çalışmadır ve henüz aşılamamıştır. Bununla birlikte eser, tefsir kitabiyatının tarihsel gelişimini anlamayı dikkate alarak iyi düşünülmüş bir çalışmadan ziyade tefsirleri listeleme ve genel bir araştırmadan ibarettir. Çünkü çalışmada üstünkörü de olsa farklı müfessirler ve metotları arasında irtibat kurulmamaktadır. Eserde de gösterildiği gibi, çalışmanın tefsir tarihi kitabiyatı algısı, Zerkeşî ve Suyûtî'nin klasik dönem yorum kuramları söylemini özellikle de Suyûtî'nin *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân* adlı çalışması esas alınarak yapıldığından, belirgin bir şekilde kelamidir (teolojiktir). Hatta şöyle de denebilir ki, eserde müfessirler devam eden bir geleneğin gelişen ya da zaman zaman ilişkilerin kesildiği bir parçasından ziyade kendi başına müstakil estanten gibi sunulmuştur. Zehebî'nin kavramsal çerçevesinde daha önemli bir element İbn Teymiyye'nin (v. 728/1328) tefsir tarihi teorisinin tesirdir. Bu teori Zehebî'nin eserine fikri desteği sağlamaktadır. Bu da Kur'an'ın vahiy ürünü oluşunu ve müteal tabiatını yeniden onaylayan Selefi tarihtir.

Zehebî, tefsir kitabiyatının tarihini üç döneme ayırmaktadır: 'Hz. Peygamber ve sahabeler'; 'Tâbiîn'; ve 'Tedvin asrı' –şayet birisi son dönemin 1200 yılı kapladığını düşü-

¹ Muhammed ez-Zehebî, *el-Tefsîr ve'l-Mufessîrûn*, 4. Baskı (Kahire: Matba'atu Vehbe, 1989).

² Bu çalışma yazarın *el-A'mâlu'l-kâmile* (10 cilt, Kahire: el-Hayyu'l-Mısriyye'l-A'mâ li'l-Kitab, 1995) adlı çalışmasında yeniden basılmıştır.

³ İbrahim Rufeyde, *en-Nahv ve-kutubu'l-tefsîr* (2 cild, Bingazi: basım yeri yok 1982).

⁴ El-Fâdil b. Aşûr, *et-Tefsîr ve Ricâluhu*, (Tunus: Daru'l-Kütübü'ş-Şarkiyye, 1966).

⁵ *El-Fihrist'ş-şâmil li't-türâsi'l-Arabî'l-İslîmi'l-mahtût, ulûmu'l-Kur'ân: mahtûtâtü'l-tefsîr* (12 cilt, Amman: Müessesatu Âli Beyt, 1987).

nürse çok da pratik bir sınıflandırma olmadığını görecektir! Her ne kadar Zehebî ilk iki dönemde kronolojik bir tarih önerse de üçüncü dönemde tamamen konusal bir sunuma geçmektedir. Bu kısımda müellif çalışmasının düzenleyici prensibi olarak *tefsîr bi'l-me'sûr* (nakli) ve *tefsîr bir-re'y* (akli) ifadelerini kullanmayı tercih etmektedir. Kuşkusuz bu sınıflandırma sadece Selefilik'in Sünnî versiyonu ve dolayısıyla ideolojiktir ve aynı zamanda da tahlil yoksunudur. *Tefsîr bir-re'y* iki alt gruba daha bölünmüştür; caiz olan (*et-tefsîr bir-re'y el-caiz*) ve keyfi, sapkın bir çeşit (*tefsîr bir-re'y el-mezmum* ya da *tefsîru'l-firaki'l-mübtedî'a*). Klasik Sünnî çevrelerde pek çok eser sapkın (bid'at) görülerek damgalanmasının yaygın olması sebebiyle burada da modern Selefi hassasiyetinden kaynaklanan iki değer yargısıyla karşı karşıyayız. Zehebî'nin eserinin kuvvetli Selefi görünümünde şüphe yoktur.

İlk cilt, kabul edilebilir Sünnî müellifler ve metotları şeklinde tarif edeceği gruba ayrılmıştır. Zehebî öncelikle 18 Sünnî müfessiri işlemektedir ki bunlardan sekizi *et-tefsîr bi'l-me'sûr* başlığı altında sınıflandırılmışlardır. Bu müfessirler Taberî (v. 311/923), Semerkandî (v. 375/985), Sa'lebî (v. 427/1035), Beğavî (v. 516/1122), İbn Atiyye (v. 542/1148), İbn Kesîr (v. 774/1372), Se'âlibî (v. 875/1470) ve burada *ed-Dürrü'l-mensur*'ün müellifi olarak Suyûtî (v. 911/1505), ismi geçmektedir. Diğer on Sünnî müfessir ise *et-tefsîr bir-re'yî'l-câiz* (caiz olan akli tefsir) başlığı altında gruplandırılmıştır. Buradaki müfessirler ise Fahrüddin Râzî (v.604/1207), Beydavî (v. 791/1388), Neseî (v. 685/1286), Neseî (v.710/1310), Hâzin (725/1324), Ebû Hayyân el-Ğirnâti (v. 745/1344), Nisâburî (v. 728/1328), Suyûtî (burada da *Celâleyn* tefsirinin müellifi olarak ismi zikredilmektedir), Hatîb Şirbinî (v. 977/1569), Ebussuûd (v. 982/1574) ve Âlûsî (1270/1854). Bu cildin son bölümü ise Zehebî'nin 'caiz olmayan akli tefsir/ *et-tefsîr bir-re'yî'l-mezmûm* ' şeklinde nitelendirdiği müelliflere ayrılmıştır. Bunlarda ne Sünnî ne de Şiî olan Mutezilî müellifleri içermektedir. Bu altbaşlık altına Zehebî üç müfessiri dahil etmektedir: Kâdî Abdülcebbar (v. 415/1025), Şerif Murtezâ (v. 436/1044) ve Zemaşerî (v. 538/1144). Sünnî eğitim programlarında uzun süre yer verilen Zemaşerî, bu eserde açıkça dışlanmaktadır.

İkinci cilt ise Şiî, Tasavvufî, fikhî, felsefî ve çağdaş tefsir geleneklerini işleyen alt bölümler içermektedir. Bu cildin fikhî tefsir geleneği kısmı dikkat çekici bir şekilde Sünnî tefsir malzemesini kapsamaktadır. Aksi takdirde elimizde derli toplu bölümlere ayrılmış bir tefsir tarihi ile başbaşa kalacaktık: Birinci cilt Sünnî kabul görmüş tefsirlere, ikinci cilt ise çoğunlukla Sünnî olmayan eserlere hasredilmiş olacaktır.

İmamiye Şîîlerinin işlendiği kısımdaki müellifler şunlardır: *Mir'âtu'l-envâr* ve *mişkâtü'l-esrâr* müellifi (müellif net bir şekilde belirtilmemiştir. Eserin müellifi aslında Ebu'l-Hasan b. Muhammed Tâhir Âmilî (v. 1137/1725)'dir. Diğer İmamiye müfessirleri ise Hasan Askerî (v. 260/873), Tabersî (v. 548/1154), Feyz el-Kâşî (v. 1091/1680), Şubbâr (v. 1239/1824) ve Sultan Muhammed (v. 1909). Bu kısım, Sünnî bir alim tarafından Şiî tefsir geleneğini etrafıca ele alan ve daha önce örneğine pek rastlanılmayan bir durumdur.

Zehebî'nin Şîî müfessir seçimi genelde yaşadığı dönemde Mısır'daki basılı tefsir malzemeleri tarafından belirlenmekte ve söz konusu tefsirleri değerlendirirken kullandığı ton (uslup) kınayıcıdır. Fakat unutulmamalıdır ki müellif en azından okura Şîî geleneğin tefsir yöntemleri hakkında özet bilgi sunmaya teşebbüs etmiştir. İsmailî ve Bahâî yorum kuramları hakkında da alt bölümler vardır, fakat bunların kalitesi yetersizdir. Bir alt bölüm de Zeydî tefsir (gerçekten kayda değer bir bölümdür çünkü Şevkânî'nin (v. 1250/1834) eserini içermektedir) ve Hâricî tevil kuramını işlemektedir ki hala yeganeliğini korumaktadır, çünkü bu bölüm Muhammed b. Yusuf Etfeyyîş'in (v. 1332/1914) tefsirini ele almaktadır (Her ne kadar elimizdeki en geniş Harici İbadi tefsirse de, bu devasa çalışmanın daha önce bir yerde tartışıldığını görmedim).

Tasavvufi tefsir de çok geniş bir şekilde işlenmiştir. Burada ele alınan mutasavvif müfessirler bu kitabiyatın en meşhur temsilcilerindendir: (Tüsterî (v. 283/896), Sülemî (v. 412/1021), Ruzbihân el-Baklî (v. 606/1209), Kübrevî gelenek –Necmeddîn Dâye (v. 654/1256) ve Alâuddevle es-Simânî (736/1336) de dahil- İbn Arabî'ye atfedilen tefsir). İçerik sanki zamanın akışına karşı koymaktadır. Felsefi tefsir bölümünde ise Zehebî Fara-bî, İhvânî Safâ ve İbn Sina'yı ele almaktadır.

Bir başka alt bölüm ise klasik dönem ilmi tefsir üzerinde durmaktadır. Fıkhi tefsir konusunu ele alan büyük bir altbölüm vardır. *Ahkâmu'l-Kur'ân* edebiyatı Sünnî müfessirleri (Cassâs, v. 370/980; el-Kiyâ el-Harrâsî, v. 504/1110; İbnü'l-Arabî el-Mâlikî, v. 543/1148; ve Kurtubî, v. 671/1272), Şîî (el-Mikdât es-Suyûrî, v. 826/1423) ve Zeydî (Yusuf b. Ahmed el-Yemâni ez-Zeydî, v. 832/1429) alimleri içermektedir.

Çağdaş yorum geleneği bölümü ise dört gruba ayrılmıştır: Bilimsel/ilmi (Kur'an'ın, bilimsel devrimin bulgu ve keşiflerini tahmin eden malzemeler içerdiği düşüncesine dayanmaktadır; bu akımın temsilcisi olarak Zehebî Tantavî Cevherî'nin çalışmasını zikretmektedir), mezhebi (modern Şîî müfessirler biçiminde sunulan bu kısım isimlendirmenin ötesine zor geçmektedir), ilhadi (toplattığı için bugün elimizde olmayan *el-Hidâye ve'l-irfân fi tefsiri'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân* adlı çalışmayı tartışmaktadır. Zehebî tenezzül buyurup ismi bilinmeyen müellifin adını zikretmektedir –aslında müellifin ismi Muhammed Ebu Zeyd'dir.), edebi-ictimai (tefsirde geleneksel ıslahçı grubu içermektedir: Muhammed Abduh ve takipçileri Reşid Rızâ ve Mustafa Merâğî). Zehebî Kur'an'ın moderniteyle uyumunu göstermeye çalışan ıslahçı akıma karşı sağlam bir şekilde direnmektedir. Zehebî'nin modern dönem tefsir tarihi incelemesi de oldukça seçicidir çünkü o, Kahire Üniversitesi (Mısır Devriminden önce Birinci Fuad Üniversitesi şeklinde isimlendirilmekteydi) Arapça bölümü tarafından başlatılan Kur'an'a edebi yaklaşıma karşı Ezher uleması tarafından sürdürülen muhalefetle ilgili pek çok olayı zikretmeyi ihmal etmiştir.

Üçüncü cilt ise müellifin vefatından sonra piyasaya çıkmıştır ve Zehebî'nin Bağdad'da kaldığı yıllarda verdiği derslerinden alınan notları içermektedir. Bu cildin önemi,

Sünnî bir alimin Sünnî olmayan mezheplere karşı beslediği ilgi ve cazibeyi aydınlatmasından kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte cilt bu haliyle önceki iki cilde çok az katkısı vardır.

Zehebî'nin eserinin hızlı değerlendirmesi bile, tefsir kitabiyatı hakkında kapsamlı bir resim çizme çabasını üzerine alan bu alimin heybetli girişimini açık bir şekilde gösteriyor. Tahlillerinin kalitesini bir tarafa bırakırsak, bölümlerde yapılan Şîî tevîl içeriği gerçekten kayda değerdir; İslam yorum geleneği Zehebî'nin eserinde bütün olarak bir araraya getirilmiştir. Sünnîlik daha önce diğerlerini böyle bir düzlemde ele almaya pek itina göstermemiştir. Hedefin kapsamlı olduğu oldukça açıktır. Zehebî sadece basılı değil yazma eserleri de kullanarak çağdaş dönemde ilk ayrıntılı tefsir çalışmaları araştırmasını yapmıştır (yalnız burada Zehebî'nin çağdaş Arap milliyetçi hareketinin, Arap klasiklerini bulma ve yayımlama girişiminden etkilendiğini varsaymalıyız. Aslında tefsir tarihinde yayımlanmamış eserleri ilk ele alan kimse Emin el-Hûlî'dir ki ilerleyen bölümlerde onun hakkında bilgi verilecektir. Zehebî'nin bilgi verdiği yayımlanmamış pek çok tefsirden sadece iki örnek zikredilebilir; Zehebî, Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-Beyân* adlı tefsirini ele alan ilk kişidir; o aynı zamanda İbn Atiyye'nin (v. 542/1148) tefsiri hakkında kapsamlı tanımlar yapmıştır. İbn Atiyye'nin önemi daha önce Emin el-Hûlî tarafından vurgulanmıştır (bu İbn Atiyye'nin eserinin 1970'li yıllarda gerçekleştirilen basımından öncedir). Bir başka örnek vereceksek, Müellifin tasavvufi tefsir bölümünde üç yazma eser kullanmış olması ve basımından 70 yıl sonra bile ilgili bölümün geçerliliğini korumasıdır.

Zehebî'nin bu kadar çok sayıda tefsire müracaatı alanda hâlâ benzersiz bir durumdur. Onun üzerinde durduğu bazı müellifler bugüne kadar bakir bir alan olarak kalmıştır (bu müelliflerin eserlerinin tahkik edilmiş ya da yazma olması farketmemektedir). Ayrıntılardaki zenginlikler bu eseri temel başvuru klasiği yapmakla birlikte çalışma ciddi anlamda sınırlıdır da; eser tefsir edebiyatının tarihsel gelişimi ve vizyonu anlayışından yoksundur; eser, tefsiri İslam dini geleneğinin büyük resmine yerleştirmeyi başaramamıştır; İlaveten eser, tefsirin İslam entelektüel geleneğine katkısı konusunda sessiz kalmıştır. Ayrıca eser, İslami yorum paradigmasını şekillendiren farklı akımları birbirleriyle ilişkilendirmeyi, aralarındaki rekabeti ve birbirlerini tamamlayıcı tabiatlarını göstermeyi becerememiştir. Bütün bunlar eserin kaynak kitap olma özelliğini olumsuzlamaz, çalışma şüphesiz alanın ilk okuma kitabıdır.

Zehebî'nin çalışmasının gerçek önemi ve etkisi ise ideolojik idi ve hâlâ öyledir. Bu eser modern Arapça ve İslami tefsir tarihi yazıcılığı konusunda İbn Teymiyye etkisini sağlamlaştırmıştır. Bu çalışmadan sonra Arap dünyasında pek çok alim tefsir tarihini İbn Teymiyye paradigması penceresinden algılamışlardır. (Selefilere ile modernistler arasında) Savaş yapıldı ve (Selefilere tarafından) kazanıldı. Kur'an-ı Kerim'e çağdaş edebi yaklaşım ve bu yaklaşımın tarihi, Ezher yapılanması elinde zarar görerek geri çekilmeye maruz kalmış ve daha yeni yeni kendisine gelmeye başlamıştır.

Seçkin Selefi ideolojisinin yükseliş hikayesi, bugüne kadar önemsiz bir eser olan İbn Teymiyye'nin *Mukaddime fi usûli't-tefsîr* adlı çalışmasının Şam'da 1936 yılında şehrin Hanbeli müftüsü tarafından bastırılmasıyla başlamıştır. Bu baskı, İbn Teymiyye'nin İslam dini geleneği anlayışını kendi programı için köşe taşı yapan çağdaş Selefilik'in yeniden dirilişinin bir tezahürüdür. İbn Teymiyyeci yorum kuramı Selevin ve erken dönem Müslüman neslinin tefsirlerinin Kur'an tevilinin yegane meşru aracı olması gerektiğini talep etmektedir. İbn Teymiyye'nin, tefsiri sınırlandırırken tercih ettiği bu seçeneği haklı çıkarma gerekçesi ise erken dönem tefsir kitabiyatının kökeninin sünnete dayanma (Peygamberi olma) iddiasıdır. En azından bu iddianın su götürür olduğu söylenebilir ve söz konusu nazariye ilk defa terviç edildiğinde hiç bir müfessir onu dikkate değer bulmamıştır. İslam dünyası modernitenin eşliğine girdiğinde durum oldukça farklıdır. İbn Teymiyye'nin çağrısı beklenmedik bir yankı bulmuştur. Bu yankı, teoriye daha önce olmayan eşsiz bir değer katmıştır. Bu kitapçığın ve açıkladığı nazariyenin hermenötik düzeyde durdurulamaz bir güç olması on yıldan daha az bir zaman almıştır.⁶

Selefi hareketin temel hedeflerinden birisi Kur'an'ı Sünni Eş'ari ilim geleneğinden (Arap dünyasındaki tarih yazıcılığındaki ikinci akım) geri almaktır. Bu ise ortak bir gayretle Taberî, İbn Kesîr ve (daha düşük bir düzeyde) Beğavî'nin Kur'an tefsirlerini tefsir faaliyetlerinin merkezine yeniden yerleştirme yoluyla sağlanmıştır -ki bu İbn Teymiyye'nin *Mukaddimesinde* teklif ettiği programın geç bir şekilde yasallaşmasından ibarettir. Bu Hicri 7. asırdan beri medrese eğitiminin merkezi metinlerini oluşturan Beydâvî, Zemahşerî ve Râzî üçlüsünün yer değiştirmesi anlamına gelmektedir. Kavga, üç farklı hasım paradigma tarafından yorum kuramı üzerinde yürütülen Müslümanların dahili mücadelesinin bir parçasıdır: İlimi (medrese ve yüksek eğitimle ilgili), daha önce Ezher tarafından temsil edilen, Zemahşerî ve Beydâvî'nin tevil yaklaşımı; zamanla Ezher yapılanmasını silip süpüren Neo-Selefi İbn Teymiyyeci yaklaşım; milliyetçi-edebi yaklaşım. Her biri kendi Kur'an anlayışını kullandıkları yorum kuramı vasıtasıyla açıklamaya teşebbüs etmektedirler. (Dördüncü) çağdaş akım ise Muhammed Abduh tarafından temsil edilmektedir. Bu akım, Birinci Fuad Üniversitesi seküler Arap milliyetçisi modernistler tarafından benimsenmesine rağmen yeterli dini güven veremediği için (yukarıdaki gruplar kadar bahsi geçen) kavgaya fazla bir etkisi yoktur.

⁶ Bu *Mukaddime* hakkında bkz. 'İbn Taymiyya and the Rise of Radical Hermeneutics: An Analysis of "An Introduction to the Foundation of Qur'anic Exegesis"', (ed) Shahab Ahmed ve Yossef Rapoport, *Ibn Taymiyya and His Times* (Oxford: Oxford University Press, 2010), ss. 123-62.

Modernist Grup ve Onların Selefilerle Mücadeleleri

Kuvvetli Selefi Kur'an tefsir yaklaşımının yinelenen devasa zaferinin değerini bilmek ve sonra da tefsirin ne hakkında olduğunu anlamak için birinin bugünlerde pek okunmayan *et-Tefsîr: me'âlimu hayâtihi –menhecuhu'l-yevm* adlı Emin el-Hûlî'nin –Kur'an'a modernist milliyetçi-edebi yaklaşımın önde gelen destekçilerinden- çalışmasını okuması yeterlidir. Emin el-Hûlî, 'tefsir tarihi' adlı çalışmasını 1933'de *İslam Ansiklopedisinin* Arapça çevirisinin birinci baskısına ansiklopedi maddesi olarak yazmıştır. Bu madde onun ansiklopedinin İngilizce aslındaki 'tefsir' maddesine karşı memnuniyetsizliğinin bir karşılığıdır. Bu çalışma daha sonra 1944'de müstakil kitapçık olarak basılmıştır. Katıksız tarihsel ve analitik olan bu küçük kitapçık, yöntem ve yaklaşım açısından da çağdaş batılı ilim adamlarının tefsire yönelişlerinden ayırt edilemez. Bununla birlikte Hûlî'nin çalışması bunlardan fazla bir şey ifade etmektedir: Eser, geleneksel kesimin yorum üstünlük ve ayrıcalığını ellerinden almak için planlanmış ve Ignaz Goldziher'in tefsir hakkındaki klasik çalışmasını çok iyi bilerek kaleme alınmıştır. Hûlî'nin (Goldziher'in eserinin) Almanca başlığını *itticahatu't-tefsîr* (yönelişler) şeklindeki çevirisi açık bir şekilde Almanca'dan doğrudan çeviri olduğunu göstermektedir. Yoksa daha farklı bir başlık kullanan sonraki Arapça tercümelere dayanmamaktadır. Hûlî'nin Goldziher'in çalışmasına yönelttiği eleştiri oldukça keskindir. Bu eleştiri, dini hassasiyetten doğan bir rahatsızlıktan ziyade tamamen Goldziher'in vardığı sonuçların kapsamı ve kullandığı metotla ilgili gerçek akademik endişelerden kaynaklanmaktadır. Ayrıca Selefi paradigmayı, Arap entelektüellerin topluca boğazlarına tıkmaya çalışan Selefilerle karşı saldırısı da son derece tahripkardır.

Hûlî, Kur'an-ı Kerim'le İslamî dini mirasın arasını açmaya çalışan kesimi temsil eden Arap milliyetçisi bir ilmi geleneğe ait kimsedir. Böylece o, Kur'an'ı Arap klasik edebiyatına –yeni seküler büyük Arap kültürüne/*el-kitâbu'l-arabiyyetu'l-ekber* (lit. Kur'an Arapçanın en büyük kitabıdır) dönüştürmeye oldukça kararlıydı. Bu Kur'an'ı dini bir metinden ziyade açık bir şekilde kültürel edebi bir eser olarak tanımlama teşebbüsü örneğidir. Bu nedenle Hûlî'nin kitapçığı bir beyanname (manifesto) özelliğine sahiptir: Kur'an edebi bir üretilimdir ve edebi yaklaşım Kur'an'ı anlamaya yönelik tek çağdaş metottur. Tabii ki böyle olmadı. Şimdilerde Selefiliğe dönüşen Ezher yapılanması, Kur'an-ı Kerim'in imtiyazlı halini korumada çok daha hünerliydi. Kur'an-ı Kerim, yorum araçlarının açık bir şekilde hadis mirası yöntemiyle sınırlandırıldığı Selefi paradigmanın tam ortasına yeniden yerleştirildi: Selefin sesinin imtiyazlı hale getirilerek diğer bütün seslerin üstüne ve ilerisine yerleştirilmesi meselsidir bu.

Hûlî'nin (Ezher eğitilmiş bir Şeyh) konumu, başka bir Ezherli Zehebî'nin (Bu arada Zehebî Hûlî'nin kitapçığından yakından haberdar ve kendi çalışmada ondan alıntılar yapmaktadır) durumundan ne kadar farklı olduğu kayda değerdir. Hûlî'nin klasik alimlerin diliyle tefsiri sunma girişiminde neredeyse küçümseme içermeyen ifade yok gibidir; (ona

göre), “eski geleneğin yöntemleri şimdilerde hemen hiç faydalı değildir. Bu nedenle klasik metotla tefsir yapmak bugün hayata hiçbir şey getirmez.” Hûlî’ye göre, klasik kaynakları kullanma isteği sadece hasımlarının ne kadar tezat ve yetersiz bir durumda olduklarını göstermeye matuftur. Klasik otoritelerin bize söyledikleri *et-Tefsîr bi’l-me’sûr* (Hûlî, *tefsîr bi’l-me’sûr* normatif bir terim olmadan önce kullanılan *tefsîr bir-rivâye* şeklindeki yaygın ifadeyi kullanmaktadır) kuşkuyla bir şekilde yanıltıcıdır. Çünkü bu tanım onların kişisel görüşlerinden ibarettir, yoksa İlahi bir teyid ile müeyyed değildir; Hûlî erken dönem bütün tefsir otoritelerinin ne kadar güvenilmez olduklarını yeniden anlatırken sanki zevk almaktadır. Böylece o, tefsir mirası malzemelerinin meşruiyetini iddia eden düşüncelerin kuyusunu kazmaktadır. O, Ezher ulemasının (yaygın kullanım olan *şuyûh* –şeyhler- yerine alaycı *eşyâh* çoğulunu tercih etmektedir) tefsir kitabiyatından israiliyyat rivayetlerini temizlemeye çalışma gayretleriyle dalga geçmektedir. Hûlî, israiliyyatın küçük bir tehlike (*emr yesîru’l-hatar*) olduğunu söyleyerek alaycı bir şekilde onları rahatlatır. İsrâîliyyât ile ilgili ne yapılması gerektiği hususunda, karşılıklı dinler arasındaki ilişki sürecini göstermeye matuf kapsamlı bir mukayeseli dinler tarihi yaklaşımının uygulanmasını önermektedir. Emin el-Hûlî tarafından benimsenen bu iki konum milliyetçi-seküler anlayışla geleneksel Ezherli yaklaşım arasındaki kapatılamaz boşluğu gösteren bir kaç örnektir.

İbn Teymiyeci paradigmanın zaferini, gelenekselci grubun başarısı olarak anlamamak gerekir. Aksine, klasik yorum mirası bu yeni düzenlemenin ilk zayıyatıdır. Selefi yorum paradigması tarihsel olarak İslam tefsir geleneğinin marjinal (kenar) bir akımını oluşturmakta, daima dış sınırlarda bulunmakta ve münferid kalmaktadır. Selefi yorum aslında, klasik İslami ilim geleneğinin tam karşıtıdır, oldukça prüten (tutucu), bir taraftan yeniden canlandırmaya ve özgürleştirmeye çalışırken diğer taraftan da şiddetli bir şekilde (tefsirin çerçevesini) sınırlandıran (farklı yorumları ve tefsirde çoğulculuğu dışlayan) bir olgudur. Selefi paradigma, tefsir geleneğinin kalesi durumunda olan Râzî ve Zemahşerî gibi müfessirlere çok az ilgi ve muhabbet gösterir. Gerçekte Selefi paradigmanın taraftarları, medrese ders programı vasıtasıyla temsil edilen Sünnî yapının Mutezîlî Zemahşerî’yi ve taklitçisi Beydâvî’yi kendi içinde nasıl barındırdığını (kutsalmış gibi sakladığını) şaşkınlıkla karşılamakta ve anlayamamaktadır. Hakikaten, yüksek eğitimde medrese sistemini parçalarına ayırmak, ders programını yeniden düzenlemek anlamına gelmesi oldukça ironiktir. Bu durum (medrese sisteminin Selefler tarafından etkisiz hale getirilmesi), medrese programının kendi içinde tabii gelişiminden (ve değişiminden) çok daha kolay tesiri altına almıştır. Modernistlerin galip gelmesi yerine daha prüten (olan Selefi yaklaşım) günün galibi olmuştur.

Arap dünyasındaki tefsir tarihi yazıcılığı, oryantalist çalışmalardaki son gelişmelerin farkındadır ve çok geçmeden Goldziher’in tefsir hakkında yazdığı klasikleşmiş eserini kendi külliyyatının bir parçası olarak içine katmıştır (Her ne kadar İngilizce’ye 2006 yılına kadar tercüme edilmese de, Goldziher’in Almanca eseri erken sayılabilecek bir dönemde

Arapça'ya iki defa çevrilmiştir). Çağdaş Arap tefsir tarihi yazıcılığı bu nedenle çetrefilli bir iştir ve modernite arafesinde İslam dini geleneğindeki derin gediğin varlığını yansıtmaktadır. Bir taraftan İlahiyat eğitim sistemi (ister İstanbul'da 1924 yılına kadar hayatini sürdüren medrese, ya da bugüne kadar Mısır ve Hindistan'da aktif bir şekilde eğitimine devam eden medreseler olsun) üstün geldi ve Beydâvî, Zemaşerî ve Râzî gibi klasik tefsirleri ve bu tefsirler üzerine yazılan ve medreselerde okutulan pek çok haşiyeyi kullandılar. Bu sebeple İslam dünyasında ilk basılan eserler bu tefsirler ve haşiyeleridir. Bu külliyyatın basımı Sünnî klasik ilmi geleneğin hâlâ çok etkin olduğunun bir ifadesidir. Geleneğin ağırlığının büsbütün görmezlikten gelinmesi imkansızdır ve yorum kuramı açısından gelenek klasik ilmi bir dille konuşur ki bu da atalardan miras olarak gelen gelenek adına konuşan müfessirin ayrıcalıklılığını sınırlandırmaya karşı taban tabana zıt bir husustur. Tefsir külliyyatındaki hemen hemen her başlık bu Eş'arî ilmi geleneğine aittir. Geleneğe dönmek, söz konusu ilmi geleneğin sarmalına geri çekilmek demektir. Bu ise Selefi hareketin aşık olduğu İslami geçmişle ilgili ilişkisindeki ilginç karışık ilişkiyi ispatlayacaktır. Selefi hareket gösterişli yüksek eğitim almaya başlayınca kendisini medeniyetin/mirasın (*turâs*) yeni şampiyonu olarak buldu. Bu mirasın tahkikli basımı için gerekli programlara başladı. Bu program, daha önce Arap milliyetçi hareketinin galip geldiği Arap mirasını değil bilakis İslami mirası üzerinde yoğunlaşmıştır. Geçmiş ilmi mirası canlandırmak demek hasımlarının külliyyatını diriltmek anlamına geliyordu: Selefi hareket kendilerinin kurguladığı tuzağa düşüyor ve kendi yapılarında çatlaklar oluşuyordu.

Modernist hareketin tarih yazıcılığı ise Arap Üniversitelerindeki Arapça bölümleri vasıtasıyla geçerliliğini koruyordu. Bu hareketin temel eserlerinden birisi de İbrahim Rufeyde'nin *en-Nahw ve kutubu't-tefsîr* adlı çalışmasıdır. Bu iki ciltlik nahiv ve tefsir tarihi çalışması, tefsiri tarihsel dönemlerine ayırarak sunan ilk anlamlı çalışmadır. (Her ne kadar bu sınıflandırma konusunda memnun olmasam da) Eser tefsiri tarihsel açıdan altı döneme ayırır ki ben bu ayrımı günümüze kadar yapılan en ciddi seçenek olarak kabul ediyorum. Rufeyde'nin tarihi (hepsi 1500 sayfadır) sahip olduğumuz en ayrıntılı Sünnî nahiv ilmi geleneği çalışmasıdır (Rufeyde, sadece bir adet Şîî dilsel tefsiri ele almaktadır), ve eser tefsir tarihini tamamen Kur'an'a nahiv ve dilsel açıdan yaklaşan bir mercekten okumaya çalışmaktadır. Zehebî gibi Rufeyde de çok sayıda yazma tefsir nüshalarına müracaat etmiştir. Böylece tarihini tefsir uzmanları için kaçınılmaz (mutlaka başvurulması gereken) bir araç haline getirmiştir. Bu eserin en önemli özelliği klasik dönem tefsirin bir parçası olarak haşiyelerin rolünü ihmal etmemesidir. Bununla birlikte bu yazım türüyle (haşiyeye) ilgili sistematik bir çalışma da önermemektedir. Rufeyde'nin çalışmasının gerçek değeri ise onun Selefi motivasyonlu bir teşebbüs olmamasıdır. Bilakis o İslami olmayan parçaların vurgulandığı Arap milliyetçiliğinin İslami mirasa tarihsel yaklaşımının bir devamından ibarettir. Bu çalışma şu ana kadar hakettiği ilgiyi görmese de tefsir çalışmalarında temel referans kaynağı olmayı hak etmektedir.

Rufeyde tarafından incelenen müellifler şunlardır: Ebû Ubeyde (v. 210/825), Fer-râ (v.207/822), Zeccâc (v. 311/923), Ebû Ali el-Fârisî (v. 377/987), Nahhâs (v. 338/950), İbn Hâleveyh (v. 370/980), İbn Cinnî (v. 392/1002), Rummânî (v. 384/994), Nakkâş (v. 351/962), Taberî, Havfî (v. 430/1039), Mehdevî (v. 440/1048), Vâhidî (v. 468/1076), Zemahşerî, İbn Atiyye, Tabersî, Râzî, Kurtubî, Kevâşî (v.680/1281), Beydâvî, Neseî, İskenderî (v. 741/1341), Ebû Hayyân el-Ğirmâtî, Sivâsî (v.860/1456), Suyûtî , es-Se'âlibî el-Cezâirî (v. 875/1470), el-Harrûbî et-Tarâbulsî (v. 963/1556), el-Hatîb eş-Şirbinî (v.977/1569), Ebussuûd (v. 982/1574), Hafacî (v. 1069/1659), Kerhî (v. 1006/1598), Cemâl Uceyli (v. 1204/1790), Şevkânî, Alûsî, Muhammed Abduh (v.1323/1905) ve Kâsımî (v. 1332/1914). En azından bu listenin çok etkileyici olduğu söylenebilir.

Rufeyde'nin tarihsel analizinden anlaşılan iki önemli derin bakış açısı vardır ki burada üzerlerinde durulmalıdır. Birincisi, o Ebû Hayyân el-Ğirmâtî'nin eserini dilsel tefsir türünün zirvesi kabul etmektedir. Bu yaklaşımın altında yatan faraziye ele alındığında birisi Rufeyde'nin değerlendirmesinden Ebû Hayyân'ın aynı zamanda söz konusu tefsir türünün hülasası/toplamı olduğunu da kolaylıkla anlar. Ebû Hayyân'ın seçimi tefsir üzerinde tarihi bir değerlendirme yapmanın karmaşıklığının altını çizmektedir. Hangi akımın incelendiğine bağlı olarak birisi farklı bir yörengeye düşebilir: Pek çok ekol ve yaklaşımıyla tefsirin birbirine karışmış tabiatı, tefsir geleneğinin paralel yörengeler geliştirdiği anlamına gelmektedir. Bu yörengeler bazen birbirleriyle kesişir, bazen yarışır, bazen de tamamen birbirlerini gözardı ederler. Rufeyde'nin ikinci içgörüsü ise modern dönemi Şevkânî ile başlatmasıdır ki çok zekicedir ve o zamana kadar Arap dünyasındaki modernite anlayışı konusunda işitilmemiş bir husustur. Bu iki tarihi değerlendirme içe işleyen derin yorumlardır ve düşünmeden bir tarafa atılmamalı. İlâveten, Rufeyde şu ana kadar sahip olduğumuz en geniş ve ayrıntılı tefsir çalışması sunmaktadır. Her ne kadar kültür savaşını kaybetse de, bu açıdan bakıldığında modernist hareketin Arap dünyasında tefsir tarihi yazıcılığı konusunda derin ilgisi devam etmektedir.

Tefsirin çağdaş tarihinde meydana gelen önemli bir olay da Selefi hareketin öncülüğünü yaptığı hadis merkezli marjinal tefsir çalışmalarını canlandırma ortak gayretidir. Taberî'nin tefsirinin 1905 yılında yayımlanması Selefi harekete kayda değer bir hediyedir. Bu, tefsirin hadis merkezli olmasından ziyade istemeyerek de olsa hareketin bir parçası olduğu iddiasından kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte Taberî Selefilere göre yeterince Selefi değildir. Bu islah ve tecdid hareketinin köşe taşı olacak kişi ise İbn Kesîr'dir. Böylece Kur'an tefsirleri, modern Ortadoğu'da yeni siyasi düzenlemenin merkezinde yer aldı. Bu durum Ortadoğu'daki kraliyet ailelerinin belirli tefsirleri himayelerine alma ve yayımlamalarında açık bir şekilde görülmektedir ki (söz konusu tefsirlerin basımı) onların ideolojik bakış açılarını da yansıtmaktadır. En yalın örneği 1924 yılında gösterişli bir şekilde basılan İbn Kesîr tefsiridir. Baskının muhakkiki, Muhammed Reşid Rızâ'dan başkası değildir, mali destek ise yüksek emelleri olan Hicaz kralı İmam Abdullah b. Suûd'un dışında bir yerden

gelmemiştir. Bu baskıyla ilgili derin kültürel önem ise, dizaynın kesinlikle modern oluşudur: Medrese'de İslami ilimler tahsil eden öğrenciler için tıkabasa bir şekilde yazılmış eski Bulak baskısı değildir. Dokuz cilt halinde yayımlanan çok şatafatlı bir baskıdır. Böylece bir tefsir eseri ilk defa herkesin kullanacağı yaygın bir çalışmaya dönüşüyor. Taberî ise bu şerefe nail olabilmek için 1950'lere kadar beklemesi gerekiyordu.

Yeni kurulan bir devletin prensinin Mısırlı bir alime para göndererek savurgan bir tarzda tefsir basması karşısında biraz durup nefes almamız gerekecek.⁷ Şayet İbn Kesîr'in Selefilikteki merkezi rolünü anlayamazsak bu kayda değer ayrıntı şaşırtıcı gelebilir. Mısır kraliyet ailesi musabakaya girinceye kadar İbn Kesîr tefsirinin dokuz ciltlik pahalı baskısı 1932'ye kadar rakipsiz bir şekilde devam etmiştir -Mısır kraliyet ailesi Medrese ders programının kalesi hüviyetindeki Râzî tefsirini 1932 de 30 cilt halinde basarak bu şerefe nail olmuştur (Râzî'nin 19. asırdaki altı ya da yedi cilt baskısı yerine 30 cilt baskısı tercih edilmiştir).

İslam Ansiklopedisinin ilk baskısı için tefsir maddesi yazıldığında (bu madde Arap çevirmenlerin zevkine uygun değildi, çok kısa ve baştan savma gibiydi, bu nedenle onlar Emin el-Hûlî'den Ansiklopedinin Arapça baskısı için maddeyi yazmasını istediler), madde yazarı Bernard Carra de Vaux İslam dünyasında en yaygın tefsir hakkında şunları söylemiştir: 'Beydâvî'nin (v. 685) tefsiri en yaygın olanıdır ve medreselerde okutulmaktadır: Bu eser samimi Müslümanların kendi kutsal kitaplarının tefsiriyle ilgili inançlarını belirlemiş ve üzerine çok sayıda haşiye yazılmıştır.' Bu gerçek çok uzun yaşamadı. Şayet birisi İslam dünyasındaki en yaygın tefsiri araştırırsa, açık bir şekilde görecektir ki bu tefsir İbn Kesîr'in eseridir. Bugün İbn Kesîr tefsiri bir zamanlar Beydâvî'nin tefsirinin rolünü oynamaktadır. Taberî bile İbn Kesîr tefsiriyle yarışamaz. İbn Kesîr tefsiri o kadar meşhurdur ki insanlar onun tefsirinin yükselişinin ne kadar yeni olduğunu unutmaya meyillidir.

Selefi hareketin yüzleşmek zorunda kaldığı tek problem ise uzun İslam tarihi boyunca yazılan yüzlerce tefsirden sadece bir kaç tanesinin Selefilige ait olmasıdır. Gerçek manada hadis merkezli çok az sayıda tefsirin varlığı sebebiyle sınırlandırılan Selefi program, modern İslam topraklarındaki yorum kuramı gelişmelerinde (Selefi) hareketin etkisini azaltmamıştır. Elleri pratik malzemenin (Selefi tefsirlerin) bulunmaması onları teorik (tevil nazariyesi) açısından daha aktif hale getirmiştir, böylece yorum kuramları üzerinde hâkimiyete zorlanmışlardır. Bu, İbn Teymiyye'nin Mukaddimesindeki canlı dile borçludur çünkü onun teorik hâkimiyeti bütün eserleri bugün onun adesesıyla ölçmektedir. Bir müfessirin başarısı veya başarısızlığı, onun artık İbn Teymiyyeci hermenötik paradigmasına bağlılığı ile ölçülmektedir.

⁷ Hatırlatmakta fayda vardır ki Taberî'nin tefsirinin basımı da Necd veliahtının doğrudan yardımının bir sonucudur.

Etrafı Kuşaltılmış Eş'arî Grubu

Klasik medrese yorum kuramı taraftarlarının cevabı geç gelmiştir –bunun bir sebebi de gelenekselci grubun işini Selefi hareketin deruhte ettiğine dair mevcut olan kafa karışıklığıdır. Gelenekselciler kral Birinci Fuad ve oğlu Faruk ile temsil edilen kraliyet himayesini zaten kaybetmişlerdi. Mısır kraliyet ailesi sadece Kur'an metninin basımıyla meşgul olmamış bilakis 1935 yılında piyasaya çıkan 20. yüzyılın en zarif tahkiki olan yirmi ciltlik Kurtubi tefsirinin basımına da nezaret etmişlerdir. Mısır kralları sonradan görme Necd veliahtları tarafından geride bırakılmayacaklardır. Her ne kadar geç de olsa, 1966 yılında, nazari olarak, hatta daha inandırıcı diyebilirim, cevap geleneksel gruptan gelmiştir. Bu Tunus müftüsü Fâdıl b. Aşûr'un *et-Tefsîr ve ricâluhu* adlı kitapçığının basımıyla gerçekleşmiştir. Bu kitapçık daha önce İslami ilimler geleneğinin kalesinin esnekliğini göstermektedir. Bu eserin önemini daha önce (ki bir çalışmamda) tartışmıştım, burada sadece Beydâvî'nin ve onun üzerine yazılan haşiyelerin İbn Aşûr tarafından tefsir tarihinin merkezine konulduğunu tekrarla yetineceğim.⁸ İbn Aşûr, ait olduğu gelenek gibi, İbn Teymiyye'yi marjinal bir kişi kabul ederek görmezlikten gelmiştir: Medrese hiç bir zaman İbn Teymiyye'yi onaylamadı ve bu türedi kişi medrese üzerine söz söyleme yetkisine sahip değildir. Gelenekselciler Selefilere karşı kavgayı kaybetseler de geçmiş tarihi birikim onlardan yanaydı. Çünkü pek çok tefsir onların seslendirdiği geleneğe aitti ve bu geleneği susturmak mümkün değildir. Bugünlerde Selefi hareket Arap dünyasındaki üniversitelerde kendisini güvenceye almak için hasımlarına (Eş'arî mezhebi) ait kitapların şampiyonu durumuna gelmektedir. Basılan her yeni klasik tefsir, aslında Sünnî İslam tefsir geleneğinin tekrar onaylanmasından ibarettir ki bu da Eş'arî gelenekle temsil edilmektedir.

Burada üzerinde durduğum eserler tefsir tarihiyle girilen zengin ilişkiyi temsil etmektedir. Batıda bizim kısa zamanda bu kitabiyatı kapsayacak bir araştırma yapmamızın zorluğu ortadadır, fakat ne zaman tefsir tarihi yazsak bu zengin tarih yazıcılığı marjinalleşmektedir. Gerçek sorun ise bu eserlerin Batıdaki akademik tefsir tarihi çalışmalarının bir parçası olamamasıdır. Şayet söylemek gerekirse, bu eserler bizim bu kitabiyat türünün gelişimini anlamamızın dışında/ilgisiz kalacaktır. Batı ve İslam dünyasındaki tefsir çalışmaları arasındaki uçurum tefsir sahasını sınırlamaktadır; sanki tüketici gibi Arap dünyasının tahkik edip bastırıldığı eserleri kullanıyoruz fakat kaynağın önemsiz olduğu gibi davranıyoruz; böylece tefsirin iki merkezli hikâyesi ortaya çıkıyor, birisi akademik gibi görünen ve diğerinden bağımsız olduğunu gösteren batı, diğeri de batıda ne olduğuna ehemmiyet vermeyen İslam dünyası –halbuki daha önce Arap dünyasının oryantalistlere ve çalışmalarına yakın ilgi duyduğu bir zaman vardı. Kısa zamanda geniş bir tefsir tarihi üretme imkânımız olmadığı için bizler batıda bu zengin tefsir tarihi yazıcılığını ihmal edemeyiz.

⁸ Bkz. Walid Saleh, 'Marginalia and the Periphery: A Tunisian Modern Historian and the History of Qur'an Exegesis', *Numen: International Review for the History of Religions*, 58 (2011).

Tefsir çalışmaları nazarı itibare alındığında, bu mirası basma adına alanla ilgili gerçek gelişmeler İslam dünyasında olmaktadır. Arapların tefsir alanındaki kültürel üretimlerine karşı kibirli duyarsızlığımızın altında yatan temel varsayım, onların ikincil kaynaklardaki analiz vasıtalarında görülen seviye düşüklüğüdür ki, birilerini bu çalışmaları görmezlikten gelmeye sevketmektedir. Bu temelsiz bir varsayımdır. Kavramsal olarak Arap dünyası bu açıdan eksik değildir.

Arap dünyasının Goldziher'in tefsir çalışmasını 1944 yılında tercüme ettiğini hatırlamalıyız. Neredeyse İngilizceye çevirisinden 70 yıl önceye denk gelmektedir. Ve İngilizce konuşan dünyanın önde gelen ilim adamlarının son zamanlara kadar tefsir sahasında klasik hale gelen bu çalışmaya müracaat imkânı yok gibiydi. Aslında Arap dünyasının batıda neler yapıldığı konusundaki bilgi seviyeleri, batılıların doğu hakkındaki bilgilerinden çok daha fazlaydı. Çok daha önemlisi, Arap dünyası batı akademisi gibi 'köken' sorunuyla büyülenmemiştir, bu nedenle Arap dünyası oluşum döneminden (erken dönem) ileri giderek çok sayıda eserin verildiği uzun tedvin dönemiyle ilişkiye geçebilmiştir.

Üzerinde durmak istediğim son çalışma, beşinci eser, tarihsel bir çalışmadan ziyade geleneksel Eş'arî ekolüne ait kaynak eserdir. Her ne kadar tam tarih çalışması olmasa da tefsir kitabiyatı hakkında elimizdeki en önemli tarihi eserdir. *Al-Fihristu'l-şâmil li't-türâsi'l-Arabî'l-İslamî'l-mahtût, ulûmu'l-Kur'ân: mahtûtâtü't-tefsîr*, yazma koleksiyonu kataloglarını esas alan tefsir başlıklı bütün eserlerle en geniş yazmaların ayrıntılı bir şekilde anlatıldığı çalışmadır. Tefsir çalışmaları söz konusu olduğunda gerçek kaynak aracı budur. Bu eser benim kendi çalışmamda ikili bir role sahiptir. Müfessirlerin önemi ve mirasını değerlendirirken kullandığım ilk kaynak aracıdır. Kronolojik ve niceliksel verileri sicil defteri gibi kaydettiğinden bana tefsir tarihi hakkında hükümler verme imkânı sunmuştur, başka türlü bir değerlendirme imkânsızdır. Sözelimi, Beğavî'nin tefsirinin yüzlerce yazma nüshasının varlığının farkına vardınız, birisi bu sayıların çokluğunun manasını değerlendirecek ve tefsir tarihinde Beğavî'nin ne kadar önemli biri olduğunu anlayacaktır. Aynı yöntem Taberî ya da başka bir müfessir için de geçerlidir. İkinci olarak bu kaynak eser bana tefsir geleneği hakkındaki bilgimizin sınırlılığını hatırlatmaktadır ki girişin başında benim ikazımın sebebi de budur. Bu devasa kitabiyatla ilgili tam bir fotoğrafı ortaya çıkarmak için daha çok yol almamız gerekmektedir.

Arap Dünyasında Tefsir Yazıcılığına Dayanan Teorik Düşünce

Bu bölümde, mercek altına alınan Arabça tefsir tarihi yazıcılığının gerektirdiği bazı usul meseleleri üzerinde durmak istiyorum. *El-Fihrisu's-şâmil* basımı, metodik araçları incelemeyi mümkün kılmıştır ki yukarıda da belirttiğim gibi daha önce ihtiyaç duydukları böyle bir destekten mahrumdular. Benim daha önceki çalışmalarına aşına olan okurlar konuya bakış açımına da alışık olacaklardır.⁹ Burada sunulan konu çok daha sistematik bir şekilde açıklanacaktır çünkü (tez çalışmamdan sonra) bu konu üzerinde daha fazla düşünmek için vaktim oldu ve pek çok konuyu inceleyerek süzgeçten geçirdim. Daha önce tefsir geleneğini soyacağı geleneği gibi nitelendirmiştik.¹⁰ Bu tanımı ilk defa hazırladığımda ilişkiler bağı (network theory) nazariyesinden haberdar değildim, özellikle de sosyal ilişkiler bağı analizi. O tarihten itibaren sosyal ilişkiler bağı analizi merceğiyle tefsiri anlamının, tefsir tarihi kitabiyatını en iyi şekilde bilme yöntemi olduğunu net bir şekilde öğrendim. Her ne kadar tefsir sahası tefsir sosyal ilişkiler bağının (yapısının) ayrıntılı bir şekilde planlanını çıkarmak için gerekli tam istatistiki bilgiyi toplamak için çok genç de olsa, benim sosyal bağ analizi metodunu kullanımım niceliksel olmaktan ziyade doğrulamaya yöneliktir. Toplayabildiğimiz azıcık veri de sosyal ilişkiler bağı teorisinin ışığında (tefsirler arası) bağı incelemek uygundur.

Tefsir soyağacı kitabiyat türüdür ve devamlı kadim kaynakların mirasına dayanır. Bu kadim kaynaklar, devamlı iktibas edilen, ya da kasıtlı olarak terkedilse de tefsirin çekirdeğini oluşturmaktadır; şayet orada yoksa da çekirdek her zaman belirleyicidir çünkü o temeldir. Çekirdek bireysel otoritelere (ravilere) atfedilir ki bu raviler yorumu yapılan konunun meşruluğu için başvurulan kaynaktır. İlaveten, otorite kabul edilen bireylerin hiyerarşisinde devamlı surette değişiklik vardır. İktibas edilen çekirdek malzeme de durağan değildir, bazen ilavelerle zenginleştirilir, bazen süzgeçten geçirilip daha rafine hale getirilir, yeniden değerlendirilir ya da basitçe reddedilir. Biz aynı zamanda ayrıcalıklı bir tefsir çekirdeği gelişimine de şahit oluyoruz. Tasavvufî çekirdek de var, Sünnî ve Şiî mirasıyla beslenen bir öz. Bunlar hava geçirmez şekilde düğümlenmiş (durağan) varlıklardan ziyade birlikte yaşayan ve yarıyan, hatta pek çok zaman uyumlu bir kalıba dökülen bir bütündür.

Bundan dolayı İslami Kur'an yorum kuramıyla ilgili bir tarih varsayımı vardır. Bu Kur'an vahiy tarihinden farklı bir olgudur, çünkü (Vahiy tarihi) çelişik bir biçimde de olsa sorgulamadan kabul edilmiştir. Fakat (yorum kuramıyla –tefsir- ilgili tarih) Müslümanların Kur'an'ın manasıyla sürekli şekilde giriştikleri tarihsel hafızadır. Müfessir Kur'an'ın manasını anlamak için bu (yorum/tefsir) tarihi bilmelidir. Tefsir, kendilerinden rivayette bulunan otoritelerle, farklı otoritelerin hususi bir kitabiyattaki iktibasları arasındaki ilişkiler ağı vası-

⁹ Bkz. Walid Saleh, *Formation of the Classical Tafsir Tradition: The Qur'an Commentary of al-Tha'labi* (d. 427/1035), (Leiden: Brill, 2004).

¹⁰ Bkz. Walid Saleh, *Formation of the Classical Tafsir*, ss. 14-16.

tasıyla sınırları belirli ve zamanla istikrar kazanan bir literatür türüdür. Bu sebeple meşrulaştırma aracı bilimsellikten çok daha ötededir. Asıl meşrulaştırma birlik (loca) temellidir (kalıplaşmış otoritelerden –düzenli isnad zincirleriyle aktarılan- gelen yorumlar) ve tanınmış isimlerin değer kazanmasıdır, yoksa yakından incelendiğinde yorumların zayıflığı görülse de rahatlıkla gözardı edilir (çünkü bu yorumlar otoriteleri benimsenmiş şahıslar tarafından nakledilmektedir). Bununla birlikte müfessirler locası tamamen özgür de değildir, onların Kur'an'ı yorumlama yetkileri Kur'an üzerinde yorum hakimiyeti kurmaya çalışan diğer merkezi otoritelerden gelen meydan okumalara karşı devamlı yeniden inşa edilmeli ve kuvvetlendirilmelidir. Müfessirler, kendilerini Kur'an'ın ve sosyal tefsir ağının üstüne ve ötesine yerleştiren otorite sistemleriyle mücadele etmek zorundadır. Kur'an ve O'nun manası hakkında konuşma yetkisi olduğunu savunan ayrıcalıklı gruplar vardır: fakihler, karizmatik devrimciler, mütekelimler. En bağımsız grup ise dilcilerdir; gramerciler çok kısa zamanda tefsir otoritelerinin (ravilerinin) ne dediklerini nazarı itibara almadan kendi seslerini yükselteceklerdir. Filoloji, klasik İslam'ın entelektüel paradigmasının temelini oluşturduğu için tefsir sahasında filoloji en büyük bela olarak kalmıştır.

Miras kalan ana malzemeden ne kastettiğime bir misal vereyim: İbn Abbâs'ın (68/688) tefsir sermayesi hem en eski hem de çok sık kendisinden nakledilen kitabiyattır. Bununla birlikte bu malzemeler tek tefsirin ana gövdesinin tek ögesi değildir, ana yapının parçası olan pek çok erken dönem tefsir otoriteleri vardır ve bunların çoğu da yaygın bir şekilde tanınmış ve meşru kabul edilmişlerdir. Ayrıca ana gövde sadece bu erken dönem tabakayla sınırlı değildir. Daha geç bir dönemin müfessiri olan Zeccâc da İbn Abbâs gibi bu gövdenin önemli bir ögesi olmuş ve böylece tefsirin tanımlayıcı unsuru haline gelmiştir. Hatta Zeccâc, tefsir tarihi açısından genel (Sünnî) tefsir geleneğinin en belirleyici öğelerinden biri olacaktır. Onun (Zeccâc) bu gövdeye tam olarak eklenmesi Taberî sonrası gerçekleşmiştir; Zeccâc'ı Sa'lebî ve talebesi Vâhidî bu gövdenin ortasına yerleştirmişlerdir. Böylece söz konusu gövdenin değişmez bir öze sahip olmadığı ve Taberî tarafından da pek tanımlanmadığı ortaya çıkmaktadır. Bunu, her ayetin sonunda kendi görüşünü veren Taberî'nin yorumlarıyla karşılaştırdığımızda - çok önemli bir müfessirin görüşlerini temsil de etse ya da bazı müfessirler onun görüşlerine çok özen de gösterse- ana gövdenin asli unsurunu teşkil etmediği görülecektir. Sadece çağdaş dönemde özellikle 1905'teki basımından sonra Taberî tefsiri ana gövdenin asli ögesi haline gelmiştir.

Tefsiri soyağacı kitabiyatı şeklinde tanımlamak sadece bu edebi türün iç mekanizmasını tarif etmemekte, bilakis tefsirin tarihsel gelişimini araştırmamıza yardım eder. Bunu ise tarihsel açıdan tefsir kitabiyatında en önemli eserlerin hangileri olduğuna karar vermemize olanak sağlayarak yapmaktadır. Bu kitabiyatın uzun tarihi sürecinde yazılan yüzlerce eserin anlamlı bir hiyerarşi içinde düzenlenmesinde 'sosyal ilişkiler ağı analizi' eşsiz bir yere sahiptir. Bu metot bizim hangi tefsirin diğerlerinden daha etkili olduğunu anlamamıza olanak sağlar. Üzerinde durulan kitabın önemini değerlendirmek için birinin

ölçüm aletine ihtiyacı vardır, bu aşamada elimizdeki tek niceliksel ölçüm ise söz konusu eserin hangi aralıklarla kullanıldığıdır. Böylece bir metnin merkeziliği, ondan yapılan iktibasların sıklığıyla doğrudan irtibatlıdır. Başka bir ifadeyle, ana gövdenin organik bir şekilde büyümesini sağlayan bir eser aslında kendisi ana tefsir gövdesinin çekirdeği haline dönüşmektedir. İbn Abbâs'tan nakil yapan Hicri yedinci asır müfessiri (Miladi 14. Asır), aynı yorumu iktibas eden Sa'lebî ile bir değildir. Sa'lebî İbn Abbâs'tan (İbn Abbâs tefsirinden) doğrudan nakil yaparken daha sonraki bir müfessir araçlar vasıtasıyla bunu gerçekleştirmektedir. Bu ilişkide muhtemelen Sa'lebî kendisi ana gövdeye dönüşmektedir. Bu nedenle tefsir tarihi, Arap dünyasındaki tefsir çalışmalarını yakından takip etmeli ve böylece tefsir tarihi planı için gerekli olan ilerleme sağlanacaktır. Tefsiri tefsirle ilgili ansiklopedi maddelerinde çok sık zikredilen Beğavî, gerçi ismi hiç zikredilmese de, benim soyağacı tabiatındaki tefsir görüşümün ışığında çok önemli bir kişi olmaktadır. Çünkü o, Sa'lebî'nin eserini yeniden düzenleyerek (Beğavî'nin tefsiri Sa'lebî'nin tefsirinin üzerinde tekrar çalışılmış halidir) Nişabur ekolünün tefsir geleneği üzerindeki yerini etkili bir şekilde sağlamlaştırmıştır. Beğavî'nin çok sayıdaki mevcut yazmaları (*el-Fihris el-Şâmil'e teşekkürler*) -bizim için kabaca bir ölçü olabilir- açık bir şekilde bu eserin tutulan bir tefsir olduğunu göstermektedir. Çok daha önemli olan ise Beğavî'nin şuurlu bir şekilde karar verip Sa'lebî'nin tefsirini yeniden düzenlemesidir. Bu da net bir şekilde göstermektedir ki o Nişabur ekolünün etki ve önemini oldukça farkındadır.

Burada tartışmak istediğim ikinci yöntem konusu ise tefsir kitabiyatının sınıflandırılmasıdır. Tefsir kitabiyatı bütüncü (tamamlayıcı) bir edebi tür olduğundan içerik bağlamında yapılan her hangi bir sınıflandırma ters etki gösterecektir. Herhangi bir Kur'an tefsiri, en kısası bile, bu edebi türün pek çok özelliğini yansıtır. Emin el-Hülî Goldziher'in sınıflandırması (basit, geleneksel, kelami, işari, tasavvufi, mezhebi ve modern) konusunda çok ciddi endişelerini gündeme getirmiştir.¹¹ Herhangi bir tefsirin içeriği bir kalıba konulabilmek için çok karmaşıktır. Halbuki Taberî sonrası tefsiri içerikten ziyade tefsirin hedefini belirten üç yapısal bölüme ayırmak çok daha verimli olacaktır. Bu üçlü sınıflandırma Kur'an'ın bütün surelerinin yorumunu içeren *muselsel* tefsir çalışmaları için düşünülmüştür (Kur'an'ın bütün sure ve ayetlerini içermeyen diğer tefsir biçimleri zaten yerli tefsir geleneği tarafından işlevlerini yansıtacak şekilde isimlendirilmişlerdir: *me'ânî*, *ğarîb*, *kırâât* ve *i'râb* gibi çalışmalar).

Bu sınıflandırmanın ilk çeşidi ansiklopedik tefsirdir (*mutavvelâtu't-tefsîr*).¹² Bu sınıflandırma tüm büyük tefsirleri içine alır. Bu tefsirler hem cilt olarak hem de kullandıkları

¹¹ Bkz. Emin el-Hülî, *et-Tefsîr*, s. 216

¹² Isaiah Goldfeld bu tür tefsirleri 'müşterek tefsirler' şeklinde isimlendirmektedir. Bkz. I. Goldfeld, 'The Development of Theory on Qur'anic Exegesis in Islamic Scholarship', *Studia Islamica*, 67 (1988), ss. 5-27, s.6.

kaynaklar açısından çok büyüktür. Sonraki müellifler için bu tefsirler giriş kapısı mahiyetindedir. Çünkü bu tefsirler onlara alanla ilgili müşterek birikimi özetleme imkanı verir ve ayrıca İslam dini geleneğinin kültürel ve entelektüel çevresindeki sonraki gelişmeleri de katma olanağı sağlar. Bu tefsirler, sözkonusu edebi türün yeniden yönlendirilmesi adına hayati öneme sahiptir ve onun entelektüel eliti meşgul eden temel kültürel meselelerle irtibatını sağlar. Ansiklopedik tefsirin inişli çıkışlı tarihi aynı zamanda tefsir yazım türünün tarihinin de bir parçasıdır. Bir eser nasıl, ne zaman ve İslam dünyasının neresinde etkili oldu? Ne zaman önemini kaybetti? Onu yeniden kim keşfetti? Ve çağdaş dönemde ne zaman ve niçin basıldı? Bu sorular, tefsirin bir hermenötik analizi olarak, tefsir tarihini anlamak adına çok önemlidir. Bu tür tefsirin örnekleri ise Taberî, Mâturidî (v. 333/944), Sa'lebî, Vâhidî (*el-Basîf* adlı tefsirin müellifi olarak), Râzî, İbn Atiyye, Kurtubî, Ebû Hayyân el-Gırnâî vb.

İkinci çeşit tefsir ise *medrese* modeli eserlerdir. Bu eserler Ansiklopedik tefsirlerden sonra ortaya çıkmıştır. Bu tür tefsirler, Ansiklopedik tefsirlerden nebean etmekte ve onlara dayanmaktadır. Medrese modeli tefsirler özel tefsirlerdir: Bu şu demektir, telifinde özel nedenler vardır, bu nedenler ya kolay okunabilirlikle ilgili olan metnin dizaynıyla irtibatlıdır ya da Kur'an tefsirinde belirli bir ideolojiyi destekleyen dogmatik yapıdan kaynaklanmaktadır. Tasavvufi tefsirler bu grup altında toplanır. Medrese modeli tefsirlere ihtiyaç, tefsirde profesyonel işçiliğin arttığı ve ansiklopedik tefsirlerin dünyasına girmeden önce ilk kaynak aracı olarak kullanılabilecek daha elverişli tefsirlere gereksinimle birlikte ziyadeleşmiştir. Bu tür tefsirler, herhangi bir tevil probleminin geniş bağlamında tartışılmasından kaçınırak tefsirdeki temel meseleleri özetlemektedirler. Medrese tefsir modeli ulemanın eğitimi konusundaki ders programında giderek merkezi konumu teşkil etmektedir. Aslında medresede tefsir eğitimi bu eserlerin ders kitabı olarak okunmasına dayanmaktadır. Bu tür çalışmaların uzunluğu ise, istinsahı, satın alma ve kullanılması kolay olması için genelde iki cilt olarak telif edilmiştir. Bu tür tefsirlere örnekler ise, Vâhidî (burada *el-Vasîf* adlı çalışmanın müellifi olarak), Zemahşerî, Beydâvî, Beğavî, Hâzin ve *Celâleyn* vb tefsirlerdir.

Üçüncü tür tefsir ise *haşiyeye-modeli* tefsirdir. Bu tefsirler, medrese ders programlarında tefsir öğretmek için kullanılan meşhur üç medrese tarzı tefsirler üzerine yazılan şerh türü tefsirlerdir: Zemahşerî'nin *Keşşâfı*, Beydâvî'nin *Envâru't-tenzîl'i* ve Mahallî (v. 864/1459) ve Suyûtî'nin *Celâleyn* tefsiri. Haşiyelerin tefsir tarihindeki rolü oldukça önemlidir çünkü bu haşiyeler vasıtasıyla tefsir sanatı değerlendirilir ve geliştirilir.

Bu üç tefsir sınıfı, Taberî'den günümüze kadar gelen bütün tefsir kitabiyatını kapsamaktadır. Bu sınıflandırma kasıtlı olarak içerik tarifinden kaçınmaktadır. Çünkü tefsirlerin pek çoğu tekdüze kaleme alınmadığı gibi tefsirin bir yazım türü olarak da hermenötik yapısı tek metot kullanan bir eser üretmemiştir (bu tür özellikleri yansıtan eserler en güzel medrese modeli tefsirler başlığı altında gruplandırılabilir). Eserin işlevi benim sınıflandırmamda belirleyici bir etkiye sahiptir. Her ne kadar belirli bir hermenötik yöntem herhangi

bir tefsirin biçim ve büyüklüğünü (cilt sayısını) belirlese de, hermenötik tartışması söz konusu tefsirin doğal durumuyla karıştırılmamalıdır. Klasik tefsir kitabiyatının üç gruba ayrılması tefsirlerin sınıflandırılmasıyla ilgili bütün problemleri çözecek anlamına gelmemektedir. Bu sınıflandırma sadece tefsir kitabiyat türünün hakikatine daha yakın gruplandırmadan ibarettir. Durumun karmaşıklığı gözönüne alındığında, bu üçlü gruplandırma en etkili sınıflandırmadır ki bu kitabiyat türüne adaletli yaklaşıldığını düşünebiliriz.

Tefsirin Yumuşak Karnı ve *et-Tefsir bi'l-me'sûr* Kavramının Tarihi

Mutezilî mütekellim Kâdî Abdulcebbar *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* adlı eserinde Kur'an yorumuna dair Müslümanların geliştirdikleri hermenötik tavırları özetlemektedir. Bu kitap doğru da olsa budanmış bir İslami hermenötik manzara sunmaktadır. Bu da şüphesiz Kâdî Abdulcebbar'ın uyarlanmış tartışma şekline hizmet etmektedir ki gerçekte abartmalar ve düpedüz yanlış yorumlamalarla durumu tahrif etmektedir. Bu erken dönemi anlatan geç bir kaynaktır ve ne ayrıntılıdır ne de tarihi açıdan evrimseldir; bununla birlikte kayıtlı durum –açık polemik güdümlenmesiyle- erken dönem İslami tevil (hermenötik) manzarasının yalın dramatize edilmiş şeklini sunmaktadır. Burada ilgili bölümün tam tercümesini vereceğim ve sonra da bu konuyu Goldziher'in erken dönem tefsir hikâyesinin en yalın analizi,¹³ Harris Birkeland'ın ıslah edici veri girişi¹⁴ ve Kâdî Abdulcebbar'ın tahrifli içgörüsü¹⁵ ışığında tartışacağım. Böylece bu pasajın erken dönem İslami hermenötik kavgasının anlaşılması için ifade ettiği imaları özetleyeceğim:

Şunu bil ki gayri Müslimler arasındaki dinsizler Kur'an'a karşı saldırılarında ifrata gitseler de kendilerini İslam dairesinde gören bazı fırkaların ulaştıkları zirveye varamamışlardır. Çünkü bu fırkalar arasında şulat gibi aşırıya giden kimseler ve batını gerçeklerin imkanına inanan insanlar vardır ki kendilerini Şiî (teşeyyü') olarak isimlendirirler, hakikatte ise onlar Şiî (taraf) değildirler. Birçok yönden Kur'an'ın bütünlüğüne saldırıp darbe vurmaya kalkıştılar. Bunlara benzeyen başka grupların yolları da vardır, mesela avam (genel halk) ve ehl-i hadis gibi. Şimdi onların Kur'an hakkında söyledikleri bazı hususları zikrettikten sonra bu ifadelerini reddedeceğiz.

Bazı insanlar Kur'an hakkında dedi ki: 'Kur'an'ın bir manası yok, Tanrı onun içindekilerine inanmamız ve O'nu okumamız için gönderdi.'

¹³ Ignaz Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung* (Leiden: Brill, 1970, 1920 baskısının yeni basımı).

¹⁴ Harris Birkeland, 'Old Muslim Opposition Against Interpretation of the Koran', *Avhandlingar utgitt av der Norske Videnskaps-Akademi* I Oslo. II Hist.-filos. Klasse. 1955, No. 1, ss.1-42.

¹⁵ El-Kâdî, Abdulcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: i'câzu'l-Kur'ân*, (tah) Emin el-Hülî (Kahire: Daru'l-kütüb, 1960), XVI.345-6. Kaderin bir cilvesi ki Emin el-Hülî bu eserin muhakkikidir: Mutezilî bir metni tahkik etmek, mağlubun tahripkâr bir fiili haline gelmiştir.

Bazı kimseler dedi ki: 'O'nun bir manası vardır fakat biz hiç bir şekilde bu mananın ne olduğunu düşündüğümüzü kanıtlayamayız. Bu itibarla Kur'an hakkında bir şey bildiğimizi iddia edemeyiz.' Buna inananlar durumun niçin böyle olduğu konusunda farklı görüşlere sahiptirler. Bazıları dedi ki: 'kelam/konuşmanın muhtemelen manası yok'. Diğerleri ise şöyle dedi: 'kelamın (konuşmanın) bir manası vardır fakat Allah'ın kelamının durumu çok özeldir ve sadece O'nun manasını Peygamber bilebilir. Bu nedenle Kur'an'ın manasını anlamak için birisi mutlaka Hz. Peygamber'den neler nakledildiğine bakması gerekir.' Onlardan bazıları da dedi ki: 'Gerçekte biz Hz. Peygamber'den, sahabeden, tabiinden neler nakledildiğine müracaat etmemiz gerekir. Bunların yanında ya da sonrasında hiç kimse Kur'an tefsiri yapmaya yetkili değildir.'

Diğer bazı kimseler de dedi ki: 'Kur'an'ın zahiri manalarından farklı ve onunla ilgili olmayan batını manaları vardır' ve onlar daha da ileri giderek iddia ettiler ki 'biz bu batını manaları bir otoriteden alırız ki bu otorite de ya Hz. Peygamberdir ya da imamdır.'

Diğer bazıları da dedi ki: 'her ne kadar batınıyenin iddia ettiği gibi Kur'an'ının batını manası yoksa da, O'nun manası ancak imam tarafından bilinebilir, bu nedenle birisi mutlaka Kur'an'ın manasını imamın otoritesine havale etmeli ya da Hz. Peygamber'den gelen rivayetlere.

Diğer bazıları da dedi ki: 'Kur'an'ın bir kısmının manası vardır ki bu kısım muhkemat olarak adlandırılır. Manası kapalı kısım ise müteşabihat olarak adlandırılır ki bu kısmın manasını bilmek için bir delil ve kanıt olmadığı için o kısmın manası bilinemez.' Benzer şeylere inanan bazıları da vardır ki Kur'an'ın manasının bilinmesinde Hz. Peygamber, imamlar ya da selef müracaat edilmesinde ısrar ederler.

Kâdî Abdulcebbar Müslümanlar arasındaki tevil akımlarını (hermenötik yöntemleri) rapor ediyor gibi görünse de gerçekte Sünnî ve Şii'ler arasındaki erken dönem radikal grupların yorum kuramları karşısındaki durumlarından bahsetmektedir. Onun raporunun değeri ise Sünnî ve Şii' radikaller arasındaki kurduğu paralelliktir. Radikal bir Sünnî'ye göre Kur'an tek başına yeterlidir, Kur'an'ın hiçbir şeye ihtiyacı yoktur ve O'nu açıklamak için de hiç kimseye muhtaç değildir. Aşırı bir Şii için ise Kur'an tam olarak anlaşılamaz (hiç bir faydası yoktur), çünkü Kur'an imam'a ihtiyaç duyar ve imam olmadan O'nun anlamı bilinemez (imamsız O hiç bir şey ifade etmez). Kâdî Abdulcebbar'ın radikal yaklaşımlardaki şık derecelendirmesini muhafaza eder ve bu o kadar şık bir sıralama ki üzerinde durulan konuyu öğretici bir biçimde açmaktadır: Manası olmayan Kur'an, manası var ama açıklanması imkansız Kur'an, sadece Peygamber'in açıkladığı Kur'an, Hz. Peygamber ve sahabesinin ve onların takipçilerinin (tabiîn) tek yorumcu olarak açıkladığı Kur'an. İmamın Kur'an manasının anlaşılmasındaki mutlak otoritesiyle öne çıkan Şii paradigmasında da benzer bir derecelendirme vardır.

Bu paragrafın önemi ise geleneksel Sünnî yaklaşımla radikal Sünnî yorum kuram yaklaşımının hiç bir ilişkisinin olmadığı konusunda geriye bir şüphe bırakmamasıdır. Kâdî Abdulcebâr'ın nitelemesi, Sünnî hermenötüğün ne olduğuna ya da ne idi'ye cevap değildir. Sünnîler Kur'an tefsirinde kendilerine has bir terminolojiyle ortaya çıkmışlardır, *et-tefsîr bi'l-ilm*, ilme dayanan tefsir; burada sürekli karşımıza çıkan problem ise bu ilmin ne olduğuyla ilgilidir. Bununla birlikte bu ilm kesinlikle de ilk üç asrın nesliyle sınırlanmış değildir. Sünnî paradigma hasımlarının tefsir yaklaşımlarını tanımlarken olumsuzluk içeren *et-tefsîr bir-re'y* terimini kullanırlar ve kendilerinin Allah'ın kelamını bilerek tahrif etmeye yeltenmediklerini varsaymaktadırlar. Bu iki tarz arasındaki fark (*et-tefsîr bi'l-ilm* ve *et-tefsîr bir-re'y*) seraba döndüğünü söylemek herhalde gereksizdir. Şu kadar ki şayet birisi Sünnî otoritelerin onayladığı listeye aitse, o *et-tefsîr bi'l-ilm*'i uyguluyordur, bununla birlikte birisi o listeye dahil değilse, diğerini uyguluyor anlamına gelmektedir.

Sünnî paradigma ne zaman tam olarak seslendirilmeye başladı; Taberîyle mi, Mukâtil b. Süleymân'la (v. 150/767) mı, yoksa İbn Abbâs'ın bulunduğu tabakaya kadar geri gitmekte mi? Arap dili ve müfessirin Allah'ın kelimelerinin doğru anlamını araştırma özgürlüğü bu girişimin merkezinde durmaktadır. Cahiliyye şiiri, Allah'ın ayetinin anlaşılması adına oradaydı. Filolojik (dilsel) hassasiyet ise Sünnîliğin ana değerlerine saygı ile bağlıydı; dilsel dirayete verilen ağırlık kadar Ehl-i Sünnet'e ve önde gelen dini otoritelerin görüşlerine de değer verilmekteydi. Böylece Sünnî tefsir uygulaması en önemli özelliklerine doğru yol almaktadır, bu özellik ise, anlam katmanlarının ki bu toplumun yüzyıllarca sürecek sesinin yetkin müfessirler tarafından taşınması manasına gelmektedir.

20. yüzyılda tefsir tarihi yazılmaya başladığında ise karışıklık resmin içerisine girmeye başlamıştır ki bunun sebebi de genel Sünnî yorum kuramını tanımlamak için *et-tefsîr bi'l-me'sûr* teriminin kullanılmasıdır. Şayet bu terimden Hz. Peygamber, sahabe ve tabiinden nakil yapan müfessirleri anlıyorsak Taberî *et-tefsîr bi'l-me'sûr* pratisyeni değildir. Taberî'nin tefsirinde bize sunduğu kesinlikle bu değildir. Bununla birlikte o şüphesiz Sünnî tefsir geleneğinin simgesidir. *Et-tefsîr bi'l-me'sûr* teriminin tefsir tarihi yazıcılığının sözlüğüne girmesi bugünlerde daha net ortaya çıkan baş döndürücü gelişmelerin sonucudur. Ne olduğu hususu ise, Sünnîliğin hermenötik (tevil) üzerine yaptığı içerden ve çağdaş kavgasında tefsir tarihine bu terimi ödünç vermesi sonucu tefsir tarihi yazıcılığının (hem Arap dünyasında hem de batı akademisinde) olumsuz bir tarzda şekillenmesi (ya da şeklinin bozulması)dır. Suyûtî tarafından tefsirine başlık olarak ilk defa kullanılan kelime -ki İbn Teymiyye'nin radikal yorum paradigmasıyla ittifakı yansıtmaktadır- yirminci yüzyılda yeneden piyasaya çıkacak ve genel Sünnî tefsirin belirleyici uygulaması haline dönecektir ki durum daha önce çok farklıydı. Terim daha sonra batılı ilim adamları (özellikle İngilizce konuşan ilim geleneğinde) tarafından ele alınacak ve Sünnî tefsir pratiğinin analitik tanımı olarak kullanılacaktır ki konuyu daha da muammalı bir hale getirmektedir.

Artık bu terimin (*et-tefsîr bi'l-me'sûr*) ideolojik olduğunun farkına varılma zamanı gelmiştir. Terimin kullanımı İbn Teymiyye'nin tek başına her zaman kenarda duran (marjinal olan) radikal Sünnî yorum geleneğini yeniden canlandırma girişimine denk gelen bildiriminden ardından ortaya çıkmıştır. Suyûtî 'den sonra Şevkânî kendi terminolojisini kullanmıştır ki (*et-tefsîr bir-rivâye*) bu da geleneği yansıtmakta ikileme sebep olmuştur. Çünkü bu terimle o, kendisinin Sünnî tefsir geleneğinin iki dalı arasındaki (rivayet ve re'y) boşluğu dolduracağını iddia etmekteydi.¹⁶ Şevkânî'nin terimi rağbet görmese de Suyûtî 'nin ki gördü. Bu sebeple *et-tefsîr bi'l-me'sûr* Sünnî radikaller tarafından Sünnî tevili tanımlamak yerine onu ıslah etme aracı olarak öngörülmüştür. Ezher'in selefi tarihçileri tarafından ele alındığında ise, Sünnî paradigmanın hermenötik manzarasının dönüşümün son noktası şeklinde sonuçlanmıştır.

Erken dönem tefsire muhalefetin hikayesini yeniden söylemeye hiç ihtiyaç yoktur çünkü pek çok pratik sebeplerden dolayı bu konu Birkeland tarafından harika bir şekilde ele alınmıştır. Onun içgörüsü bu konuda bazı mini değişikliklerle benim yol gösterici prensibimdir; burada ben özellikle tefsire muhalefetin hiç bir zaman yok olmadığını tartışacağım, pek çok ilim adamının da söyledikleri gibi tefsire muhalefet Selef'in dışındaki bütün tefsire muhalefete dönüşmüştür. Birkeland, Taberî sonrası tefsir tarihiyle ilgilenmediği için Sünnî İslam'da süregelen hermenötik tutumdan haberdar değildi, zeten o da sonraki tefsirlerin daha sonra değişikliğe uğradığını düşünmektedir. Genel Sünnî yapının yorum programının zaferiyle tefsirin sadece Hz. Peygamber, sahabe ve tabiine ait bir ayrıcalık kabul edenler yok olmamıştır. Bunlar marjinal olarak kalmışlar ve zaman zaman filoloji ile ortaklık kuran genel Sünnî tefsir hermenötiğine karşı da etkili muhalefet etmişlerdir. Sünniliğin içinde bu marjinal grup (saçak) dinç bir şekilde kalmış ve zaman zaman ortaya çıkma kabileyeti de göstermiştir. Bu nedenle Sünnî tefsir geleneği her zaman içinde mündemiç olan radikalizm çekirdeğine sahiptir.

Et-tefsîr bi'l-me'sûr teriminin kendine has tarihinin manası, terimin iki farklı anlamda kullanılmasıdır. *Et-tefsîr bi'l-me'sûr* teriminin ilk manası: Ezher tarihçileri tarafından kullanılan radikal anlamıdır. Buna göre sadece Hz. Peygamber, sahabe ve tabii üçlüsü Kur'an'ı tefsir etme hakkına sahiptir (bu yaklaşımın aşırı ucu –ultra radikaller- ise tefsir ya sadece Hz. Peygamber'in hakkı ya da Kur'an'ın tefsirinin yapılmamasıdır –Kur'an'ın bir manasının olmaması); *et-tefsîr bi'l-me'sûr* ifadesini kullandığımızda bu terimle ilgili ikinci kısımdan (yaklaşım) kastımız ise, bütün klasik Sünnî tefsiri gösteren yorum geleneğidir (Taberî misali). Bu ikili manaya ilave olarak şu gerçeği de kaydetmek gerekir ki Ezher selefi tarihçileri bu terimle Sünnî tefsir geleneği mirasını kendi dillerince meşrulaştırmak için kullanmışlardır. Her ne kadar Sünnî tefsir geleneğinin büyük bir bölümü *et-tefsîr bi'l-me'sûr* tarzında olmasa da, onlar bütün olarak bu tefsirleri reddedememişlerdir. Böylece

¹⁶ El-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (6 cilt, Beyrut: Daru İbn Kesîr, 1998), I.13-16.

terim Ezher selefi tarih yazıcıları tarafından koruma altına alınan müfessirler için verilen ideolojik bir meşrulaştırma etiketi fonksiyonu icra etmiştir. Burada müfessirin bu tür bir etikete uygun olup olmaması ise mesele değildir; Sünnî tefsir faaliyetleri bu başlık altında tanımlanarak bu geleneğin devamlı *et-tefsîr bi'l-me'sûr* yönteminin kaidelerine uygun hayatîyetini sürdürdüğünü göstermeye teşebbüs etmişlerdir.¹⁷ *Et-tefsîr bi'l-me'sûr* başlığını sadece ideolojik fonksiyonu bağlamında anlarsak –gerçek bağlamında değil- Taberî'yi *et-tefsîr bi'l-me'sûr* müfessiri şeklinde tanımlayabiliriz. Böylece terim genel Sünnî tefsire bakma şekline ve bu tür Sünnî tefsirin devamlı bu tarzda tefsir telif ettiği bir anlayışa dönüşmüştür. Kendi mukaddimesinde Taberî Kur'an'da üç çeşit ayet grubunun (malzemenin) olduğunu söyler: Sadece Allah'ın manasını bildiği malzeme ki, pratik olarak bunların varlığının maksadı yorum düzeylerine işaret etmeyen takva kategorisine ait kısımlardır; sadece Hz. Peygamber tarafından açıklanan malzemeler ki Kur'an'ın çok küçük bir bölümünü içermektedir; son olarak da Arapça bilen herkesin açıklayacağı malzemedir ki bu kısım da pratik olarak Kur'an'ın tümünü kapsamaktadır.¹⁸ Bu tür bir tefsir anlayışı radikal Sünnî durumuyla hiç bir alakası yoktur –ve *et-tefsîr bi'l-me'sûr* şeklindeki kapalı terimi kullandığımızda ne kastettiğimiz konusunda açık olmamız gerekir (diğer bir ifadeyle biz bu terimi radikal Sünnî yaklaşım için kullanıyoruz) bu nedenle bu terimi analitik bir terim olarak görmüyoruz. Gerçekte Taberî tefsirin sadece Hz. Peygamber'in hakkı olduğunu söyleyen yaklaşımı reddetmek için bir bölüm yazmıştır.¹⁹ *Ehlu'l-lisân*, filoloji uzmanları her zaman Sünnî yorum geleneği paradigmasının en esaslı parçası olmuştur.²⁰

Yukarıda da belirtildiği gibi İbn Teymiyye tarafından bayraktarlığı yapılan ve Kâdî Abdulcebâr tarafından da istihza edilen *ehlu'l-hadîs*'in radikal hermenötik programı, erken dönemin muzafferî Sünnî tefsir geleneğini (paradigmasını) modern dönemde kaderine terketmiştir (*ehlu'l-hadîs* bu galibiyet için 20. Yüzyıla kadar beklemesi gerekiyordu). Ne kadar çok kişi itiraz etse de tefsirden kaçınmak imkansızdır. (Erken dönemde) Radikal yaklaşımın kaderini iki önemli etken düğümlemiş (önünü kesmiş) ve daha uyumlu yaklaşımın (Sünnî tefsir geleneğinin) zaferini kolaylaştırmıştır: Birinci etken Mutezilî entelektüel meydan okuma (bu gerçek daha önce Birkeland tarafından belirtilmiştir), ve ikincisi ise

¹⁷ İbn Atiyye'nin tefsirini tartışırken bu konuyu ince bir şekilde yorumlayan Amir b. Ali el-Arabî'nin *el-İklîl fi istanbâti't-tenzil* (3 cilt, Cidde: Daru'l-Endelüsu'l-Hadra, 2002, I.179, dipnot 2) adlı eserinin mukaddemesine bakınız: Dr. Zehebî bu eseri *et-tefsîr bi'l-me'sûr* türü eserlerden biri kabul eder. Ben de onun görüşüne itimaden böyle düşünüyordum taki tefsirin aslında *et-tefsîr bir-re'y* tarzında yazıldığını görünceye kadar. 'Dr. Zehebî' ifadesiyle Amir şunu kastetmektedir: 'başkası değil bizim kendi adamımız, alanın tarihçisi bunu diyor'. Amir terimin kullanımındaki tezati farketmekte haklıdır. Sabit görüşlü selefi ideologlara göre, *et-tefsîr bi'l-me'sûr* - *et-tefsîr bir-rivâye* olmalıdır- ilk üç nesilden yapılan nakillerden ibaret şeklinde anlaşılmalıdır. Bu konuda karışıklık kabul edilemez.

¹⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli ây'l-Kur'ân* (30 cilt, Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1968), I.33.

¹⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I.34-35.

²⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I.41.

Arap filolojisinin doğumudur. Mutezilî yaklaşıma karşı gelebilmek ancak Sünnî paradigmanın tefsirin temeli olan filolojiyi kullanarak cevap vermesiyle mümkündür. Bu nedenle asıl problem Mutezilî kelamın içeriği değil, bilakis gerçek tehlike onların Kur'an'ı akli-dilsel çerçevede anlama yöntemleridir. Klasik İslamî dönemde filoloji gerçek muzafferdir ve herkes filolojinin dikte ettirdiği herşeye cevap vermek zorunda kalmıştır.²¹

Erken dönem radikal Sünnî hermenötik yaklaşım bir yorum programından ziyade ideolojik bir tutumdan ibarettir. Bu ideolojik tutum Kur'an'ın nasıl tefsir edileceğine değil bilakis neyin kabul edileceği ve neyin reddedileceği üzerine dizayn edilmiştir (gelenekselciler, bırakın tabiini, sahabenin bile bir ayeti nasıl anladığıyla ilgili neredeyse hiç ilgilenmemişlerdir, İbn Teymiyye –bu damarın temsilcisi olarak- bunu yapar mı-). Bu sebeple en gelenekselci Sünnî yapı bile bu yalın paradigmanın standartlarına uyamamıştır. Erken dönem hadis merkezli tefsir örnekleri büyük hadis kitaplarında tezahür etmiştir. Bu kitaplardaki *Kitâbu't-tefsîr* bölümleri *et-tefsîr bi'l-me'sûr*'un en göze çarpıcı paradigmasını oluşturmaktadır –burada asıl cevap verilmesi gereken soru bizim hangi *et-tefsîr bi'l-me'sûr* ile ilgilendiğimizdir? Radikal olan mı yoksa daha genel olan Sünnî paradigma mı? Örnek olarak Buhari'nin *Sahîh*'indeki *Kitâbu't-tefsîr* bölümünü ele alalım ki bu hadis kitapları arasında bu konudaki en geniş kısımdır –gerçekte *kütübü sitte* arasında bağımsız tefsir bölümü barındıran iki eserden biridir.²² İsnadla yaşayan ve vefat eden bir hadis alimi için bu bölüm *Sahîh*'deki oldukça ilginç bir kısımdır; Speight daha önce bu konuyla ilgili kitabın bu bölümü hakkında pek çok gizem ve garipliklere dikkat çekmiştir.²³ Buhari'nin *Kitâbu't-tefsîr* bölümü Hz. Peygamber'e, sahabeye ve tabiine ulaşmayan isnadsız pek çok tefsir yorumu içermektedir. Fuat Sezgin, Buhari'nin Ebû Ubeyde'nin *Mecâzu'l-Kur'ân* adlı eserini kullandığını kaydetmektedir.²⁴ Çok açıktır ki Buhari radikal tefsir anlayışına uymayan kaynaklardan nakiller yapmaktadır. Öyleyse burada neler oluyor? Şayet o (Buhari) tefsirden rahatsız olsaydı, eserlerinde tefsir bölümüne yer vermeyen kimselerin yolunu takip ederdi. Eserlerinde *Kitâbu't-tefsîr* bölümüne yer vermeyen grup aşırı radikal tutumu sergilediği düşünülebilir: bu da sadece Hz. Peygamber Kur'an'ın doğru anlamını bilir, çünkü O'nun sünneti yaşayan Kur'an'dır, bu nedenle ayrı bir Kur'an 'tefsirine' ihtiyaç yoktur.

²¹ Gramer ve filoloji konusunda Müslümanların kendi içlerinde yaptıkları tartışmalar için bkz. et-Tûfî, *el-Sa'ka'l-ğadabiyya fî'l-reddi alâ munkiri'l-Arabiyye*, (ed) Muhammed Fâdil (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1997).

²² Hadis kitaplarındaki *Kitâbu't-tefsîr* bölümlerindeki kısımlarla ilgili daha detaylı çalışma için bkz. 'mu-kaddime', (ed) Sabri el-Şâfi ve Seyyid el-Cemâli, *Tefsîru'n-Nesâi* (2 cilt, Beyrut: Müessesetü'l-kütübü'l-sekafiyye, 1990), I.103-108.

²³ Bkz. R. Marston Speight, 'The Function of hadith as Commentary on the Qur'an, as Seen in the Six Authoritative Collections', (ed) Andrew Rippin, *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an* (Oxford: Oxford University Press, 1988), s. 88.

²⁴ Speight, 'The Function of hadith', s. 74.

Buhari ve geleneksel muhafazakar Sünnî ideolojilerin sonuçta ne yaptığı, basitçe tefsiri reddetme ya da Kur'an tefsirini sınırlandırma hadisesinden çok daha ince ve zekice bir durumdur. Onlar için yorum rivayetten ibarettir ve tefsir demek Hz. Muhammed'in (s.a.s) görüşleri ve öncelikle de Hz. Peygamber'in sünnetinin gerçek koruyucuları olan takipçilerinin görüşleridir. Hadis formatında sunulan tefsir tehlikeli bir disiplin olmaktan böylece çıkmıştır. Tefsirin etkin bir disiplin olarak fonksiyon icra etmesi hadis'in bir parçası olmasını gerektirmekteydi yoksa ilahi kitabın yorumundan kaynaklanan ve kelami ve dini pozisyonun meşruiyetini sağlayan bağımsız bir alan değildir. Çünkü bu tür bir yorum disiplinini tanımsal açıdan ümmetin kurtuluşunun garantisi olan hakim bir sünnet (kolektif bir sünnet/sünneh câmia) tarafından kontrol edilmemektedir.

Ferdi sesler (görüşler) her zaman tehlikelidir. Bunun sebebi ferdi yorumların sahiplerinin iman eksikliği değil bilakis bireysel girişimler ümmetin kurtuluşunu (icmânı) tehdit etmesinden kaynaklanır. Tefsir sunumu hadis vasatında yapıldığı müddetçe, hangi görüşün ifade edildiği hiç bir problem teşkil etmez. Zaten bu sebeple (hadis kitaplarındaki) *kitâbu'tefsîr* bölümlerinde nakledilen yorumlar ne sahabe ne de tabiinden olan geç dönem alimlerdir. Evet tefsir tarzından ziyade tefsirin yeri (lokasyonu) önem arz etmektedir. Şayet biri tefsir yapmak istiyorsa, bu tefsir hadis yörüngesinde olmalıdır. Sünnet otoriterdir ve Ebû Ubeyde'yi bu yörüngeye dahil etmek demek bağımsız ferdi tefsir görüşlerini (sesini) kısmak anlamına gelmektedir. Yoksa doğrudan tefsire yenik düşmek demek değildir. Radikaller için birinin yorumunun isnadla gelmesi yeterli değildir, bu yorumun mutlaka hadis merkezli olması ve hadisin dünyasına ait olması gerekmektedir. Yorum eylemi sünnetin altında kendine yer bulmalı, onun bir parçası olmalı ve (doğrudan ya da dolaylı olarak) sünnetten neşet etmelidir. Böylece bağlamın dışında, yorumsal ifadelerin doğruluğunun incelenmesini ve denetlenmesini sağlayan hermenötik bir temel yoktur. Önemli olan konumdur (lokasyon) yoksa içerik (öz) değildir. Tefsir üretken bir alan değildir, en azından paradigmanın genel hedefi böyledir.

Açık bir şekilde gösterilmiştir ki sünnetin kalesinde bile (Buhari'nin *Sahîh*'inde) tefsirin rasyonel ve dilsel bir pratik olduğu sunulmuştur. Selefin ötesine geçmeden tefsir yapmak bu nedenle imkansızdır. Bununla birlikte selef eğilimli radikal akım, cemaat zihinli topluma derin ve hissi müracaatlarının (vurguları) varlığı ve yerlerinden oynatmanın imkansızlığı da bir gerçektir. İdeolojik bir tarzda bildiğimiz ilk selef eğilimli tefsir sunumu İbn Ebî Hâtîm (v. 327/938) tarafından yapılmıştır.²⁵ Burada Abdurrezzâk el-San'ânî, Nesâ'î, İbn Mücâhid vs'nin tefsirlerini saymıyorum. Bunların tefsirleri erken dönem tefsirin ilk tabakasını oluşturmakta ve diğer tefsirlerin olduğu kadar bunlarda *tefsîr bir-re'y* çalışmalarıdır. Bu tefsirler ilk dönem tefsirde öne çıkan bireylerin görüşlerini kaydetmişlerdir, genelde Katâde

²⁵ İbn Ebî Hâtîm er-Râzî ile ilgili bkz. Eerik Dickinson, *The Development of Early Sunnite Hadith Criticism: The Taqdim of Ibn Abî Hâtîm al-Râzî (240/854-327/938)*, (Leiden: Brill, 2001).

ve İkrime vs. ve genel Sünnî tefsir kitabiyatı içerisinde kendilerine yer bulmuşlardır- bunların Sünnî tefsirde kendilerine yer bulma dereceleri ansiklopedik tefsir müelliflerinin seçimiyle doğrudan ilişkilidir. Taberî ve Sa'lebî gibi ansiklopedik tefsirlerin içerisinde özümSENDİKten sonra bağımsız birer birim olma ufkundan tamamen kaybolmuşlardır. *Tefsîr bi'l-me'sûr* klasikleri seviyesine yükseltilmeleri ise, Arap dünyasındaki yirminci yüzyıl Selefî yeni yönelimin bir sonucudur. Ve bu tür eserleri tahkik etmek için verdikleri uğraşta, kökleri İbn Teymiyye'nin bu müellifler hakkındaki övgü dolu yaklaşımına giden entelektüel programın neticesidir.

İbn Ebî Hâtîm'le ilgili kısımdaki durum farklıdır. Birisi rahatlıkla tartışabilir ki İbn Ebî Hâtîm, Sünnî yorum geleneğinin (filolojinin merkezi bir yeri vardır) kararlılığının farkındadır ve bu nedenle bu geleneğin belirleyiciliğini sınırlamaya, engellemeye çalışmaktadır. Genel Sünnî yapının bu modeli reddetmesine rağmen, İbn Ebî Hâtîm²⁶ tefsiriyle Hz. Peygamber, sahabe ve tabiin paradigmasını yeniden inşaya teşebbüs etmiştir. Mesele Sünnîliğin bu üç nesilden gelen malzemeyi reddetmesi değil, aksine o bu üç nesli temel kabul ederek kutsallaştırmıştır. Fakat Sünnîlik bu üç neslin sonunda durmayı uygun görmez ve müfessirin bağımsız bir şekilde daha önceki görüşler üzerinde yorum yapabileme kabiliyetini benimser. Sünnî tefsir geleneğindeki erken dönem tabakanın varlığının anlamı, ilk nesillerin üstünlüğünü iddia edenlerin nasıl bir zor işe kalkıştıklarını göstermek içindir. Bu klasik dönem (orta çağ) İslam tefsir geleneğindeki zayıf bağlantıdır. Hicri 4. Asır pek çok tefsire şahitlik etmiştir. Bu eserler sefiliğin önceliğini tefsirde yeniden inşa etmeyi hedeflemektedirler. Bugün biz söz konusu ortak çabaları -ki çoğunlukla başarız netice verdiğini ilave etmem gerekir- değerlendirme hususunda yeterli malzemeye sahip değiliz. Bununla birlikte üretim basitçe ifade edilecek olursa etkileyicidir.

İbn Ebî Hâtîm'in bir parçası muhafaza edilen tefsirinin mukaddimesi şöyle demektedir:²⁷

Bir grup dostum tefsir yazmamı, özellikle özet bir tefsir, istediler. Bu sahih isnadlı fakat benzer rivayetlerin, kelimelerin sözlük bilgilerinin, farklı kıraatlerin ve ayetlerle ilgili kıssa detaylarının hazfedildiği bir tefsir olmalı. (Onlar rica ettiler) ki ellerine aldıklarında doğrudan tefsire geçebilsinler, detaylardan mücerret bir eser, saf, ayetlerin tefsirini takip edecekleri bir tefsir. Böylece benim içerisinde tefsir edilmemiş bir kelime bırakmadığım bir çalışma. Onların ricasını kabul ettim. Sonra da bu eseri en sahih rivayetlerle ve en zengin içerikle donatmaya çalıştım. Hz. Peygamber'den bir tefsir bulduğumda aynı yorumu nakle-

²⁶ İbn Ebî Hâtîm bizim kendisinin selefî iki nesil daha fazla genişlettiğine inanmamızı istiyor, bu iki nesil etbei tabiin ve onların takipçileri (toplam beş nesil oluyor). Gerçekte ise o, (Hz. Peygamber'de dahil olmak üzere) ilk üç nesille ilgilenmektedir.

²⁷ Bu çeviri bazı değişikliklerle Eerick Dickinson'un *The Development of Early Sunnite Hadith Criticism* adlı çalışmasından alınmıştır. Geniş bilgi için orijinaline bkz. İbn Ebî Hâtîm, *Tefsîru İbn Ebî Hâtîm*, (tah) Ahmed ez-Zehrânî (2 cilt, Medine: Mektebetu'd-Dar, 1987), I.9.

den sahabeye tefsirde yer vermedim. Eğer bir sahabelerden gelen bir tefsir bulsam ve bu tefsirde sahabelerin kendi aralarında bir ihtilaf yoksa, en meşhur ve önde olanlarından en sağlam isnadla ve diğerlerinin (ilave otoritelerin) de isimlerini zikrederek (tam isnad ile değil) nakilde bulundum. Eğer aralarında ihtilaf varsa, farklı görüşleri isnadlarıyla birlikte verdim. Şayet aynı fikirde olanlar varsa isnadları hazf ederek onları da belirttim. Eğer sahabelerden gelen bir tefsir bulamazsam ve tabiiinde bulursam, yukarıda sahabe kısmında belirttiğim tutumun aynısını onlardan gelen tefsire de uyguladım. Benzer bir uygulamayı da sonradan gelen nesle ve onların takipçilerine uyguladım.

Bu tefsirin bütün mukaddimesidir. Uzun girişlerin yazıldığı bir dönemde veciz bir şekilde yazılmış ve oldukça etkilidir. Bu saflaştırılmış bir tefsirdir, mücerret, tefsirde bulunması tuhaf bir kelimedir çünkü tefsir tabiatı gereği bolluk yörüngelidir. Buradaki mesele kendi görüşüyle tartılma cesareti gösteren bir müfessirin kendi kişisel görüşüdür. Bu neyin saflaştırılacağı/durulaştırılacağıdır. Tefsir hadise benzeyecektir. Bu tefsirde isnadlarıyla birlikte yorumları/tefsirleri sıralamak garip bir durum değildir. En azından ilk aşamada, fakat bu yöntem ürkütücü bir şekilde genel Sünnî anlayışın da dışındadır. Ravilerin görüşleriyle birlikte zikredilmesi birisini başka bir Taberî ile karşılaştığı zannına götürebilir. Taberî nadiren tarafsız tutum sergiler, ölçer ve Ebû Ubeyde ya da Ferrâ gibi kimselerden nakilde bulunur, fakat pek çok tefsirden hangisine meyilli olduğuna da kendi karar verir. Dilsel analizler Taberî de oldukça önemlidir. O aynı zamanda tefsiri üst düzeyde icra etmektedir, söz gelimi kıraat farklılıklarını, vakf ve ibtidayı, söz dizimini vs nazarı itibare almaktadır. İbn Ebî Hâtim'de ise tefsir türü olarak hadis metodolojisiyle karşı karşıyayız ki bu metodolojide isnad merkezde ve isnadsız malzemenin tefsirde yokluğu da kayda değer bir konudur. Bu dilsel süreçten ziyade isnad ile varlık sahasına gelmiş bir dünyadır.

Klasik dönem (orta çağ) İslami entelektüel tarihi ile ilgili açıklanmamış bir gizem vardır: Niçin pek çok örneği olduğu halde bu tip (isnad ağırlıklı) tefsirler günümüze kadar gelmedi. Birisi Mutezilî tefsir mirasının yok oluşunu anlayabilir ama -her ne kadar durum bu kadar kötü olmasa da- sadık olduğu bilinen Sünnî (öz) malzemenin kaybolması (anlaşılır gibi değil). İbn Ebî Hâtim'in tefsirinin bütünü günümüze kadar gelmemiştir. Bu gerçekten garip bir kader çünkü İbn Ebî Hâtim bilinmeyen bir alim değildir. İbn Merdeveyh'in (v. 410/1019) tefsirine ne diyeceksiniz! İbn Ebî Hâtim'den çok daha meşhur bir müfessir olmasına rağmen tefsiri günümüze ulaşmamıştır.²⁸ Tıpkı Kıvâmu's-Sünne'nin (İsmail b. Muhammed, v. 535/1140) bütün tefsirleri gibi Ebû's-Şeyh'in (v. 369/979)²⁹ tefsiri de kayıp

²⁸ İbn Merdevey hakkında geniş bilgi için bkz. Saleh, *Formation*, ss. 3, 210, 217, 226.

²⁹ Ebu's-Şeyh hakkında bkz. Brockelmann, *GAL*, I.195, SI, s. 347; Sezgin, *GAS*, I.200-1. Ayrıca onun *Ahlâku'n-nebî ve-edebîhi* adlı eserinin mukaddimesinin tahkikli basımına bakılabilir (tah) Sâlih el-Vâniyân (4 cilt, Riyad: Daru'l-Muslim, 1998), I.7-44. Ayrıca onun tahkik edilen *Kitâbu'l-azame* adlı kitabının mukaddemesine bkz. (tah) Rıdallah Mubarekfuri (5 cilt, Riyad: Daru'l-Asime, 1987), I.49-100.

ki bu alim ehli hadis arasında en çok saygı gören kimseydi.³⁰ Bakiyy b. Mahled'in eseri bile günümüze ulaşmamıştır, her ne kadar sözümona Taberî'nin tefsirinden daha güzel olduğu iddia edilse de, bu iddia da İbn Hazm'dan başkasından gelmemektedir.³¹ Klasik dönemde tefsir yazan bu müfessirlerin tefsirlerinin Taberî'nin eserini geçtiği orta çağ muhafazar çevrelerde devamlı nakarat halinde söylenen bir değer biçmedir. İbn Kesîr, İbn Ebî Hâtîm'in tefsirinin 'çok semereli, bütün tefsir rivayetlerini barındırdığını ... ve bu nedenle de Taberî'nin ve diğer bütün tefsirleri geçtiğini' söylerken hiç çekinmemektedir.³² İbn Teymiyye'nin bu eserleri görüp görmediğini bilmiyoruz, İbn Kesîr bunları görmüştür ve Suyûtî bu eserlere tam bir şekilde vakıftı. Onuncu/onaltıncı asır çok uzakta değil ve bu kadar geç bir döneme kadar varlığını sürdüren eserler çoğunlukla ulaşabilir bir durumdaydı. Daha sonra bu eserlerin niçin kaybolduğunu ancak çok az sayıda yazmanın varlığını kabul edersek makul hale gelir. Evet çok az sayıda yazması olan bu eserlere Suyûtî ulaşmıştı fakat ondan sonra çok sınırlı sayıda bu eserler aşınmıştı ve çok ciddi bir ilgi de olmadığı için yeniden yazılmadılar ve kayboldular.

İbn Ebî Hâtîm, İbn Merdeveyh ve Ebû'ş-Şeyh, İbn Teymiyye'nin iş edinerek dikkat çekmeye çalıştığı ana kadar kimsenin ilgisini yakalayamamış tefsir müelliflerinden bir kaçıdır.³³ İbn Teymiyye'nin bu çağrısının etkisi ise uzun vadede olağanüstüdür. İbn Kesîr, Suyûtî ve sonra da Vehhabi'lerin vasıtasıyla müdafaa ve şampiyon ilan edilen klasik dönemin marjinal müfessirleri 20. yüzyılda merkezi konuma gelmişlerdir. Bu gelişmenin hikayesi, doğrudan doğruya bugün söylenen tefsirin hikayesinin can damarıyla ilgilidir. İbn Teymiyye'nin (bu tefsirlerle ilgili) çağrısı sekizinci/ondördüncü asırdır ki söz konusu tefsirlerin telif edildiği dördüncü/onuncu asırla arasında kayda değer bir mesafe vardır. İbn Teymiyye dönemindeki yaygın tefsir eserlerinden memnun değildir. Bu nedenle erken dönem eserlerin en saf şekildeki duruluğuna (*saf*)övgüler yağdırır ve onların Hz. Peygamber, sahabe, tabiinin ve etbeutabiinin tefsirlerini muhafaza eden eserler olarak adlandırır.³⁴ İbn Teymiyye pek çok müellif zikretmektedir fakat İbn Ebî Hâtîm, Bakiyy b. Mahled ve İbn

³⁰ Suudi Arabistan'da onun mirasını diriltme çabaları yoldadır; bkz. *Siyeru's-selefi's-sâlihîn* adlı eserinin mukaddimesine bkz. (tah) Kerem b. Ahmed (4 cilt, Riyad: Daru'l-Râye, 1999), I.1-242.

³¹ Bakiyy b. Mahled hakkında daha fazla bilgi için bkz. Sezgin, *GAS*, I.152-3.

³² Kaynak Dickinson'un *The Development of Early Sunnite Hadith Criticism*, s. 36. Metnin Arapça kısmı için bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, (tah) Abdullah et-Turki (Kahire: Daru'l-Hicr, 1998), XV.113; *ve-lehû't-tefsîr el-hâfil ellezî iştemele alâ'n-nakli'l-kâmilî ellezî yurbî fîhî alâ tefsîri İbn Cerîr ve ğayrihî mine'l-müfessîrin*.

³³ İbn Teymiyye'nin bu müellifleri önde gelen kimseler olarak yeniden merkeze yerleştirme çabaları hakkında bkz. *tefsîr*, dipnot.6.

³⁴ İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, (tah) Adnan Zarzûr (Kuveyt: Daru'l-Kur'ani'l-Kerim, 1971), ss.79-80.

Merdeveyh'i övgüye değer bularak diğerlerinden ayırmaktadır –İbn Cerîr et-Taberî'yi de bu gruba eklemektedir.³⁵

Bu müelliflerin yaygın Sünnî tefsir kitabiyatındaki varlıkları yokluk gibidir ve onlar kurucu tefsir eserlerinde nadiren görünürler. Sekizinci/ondördüncü asırda tefsir telif eden İbn Kesîr, Kur'an tefsirinde Taberî, İbn Ebî Hâtim ve İbn Merdeveyh'i merkezi bir konuma yerleştiren ilk kişidir. İbn Teymiyye'nin müridi olarak hocasının programını uygulama imkânına sahipti. Onun tefsirinin ilk versiyonu Taberî'yi budayarak işe başladı ve onu (Taberî) İbn Ebî Hâtim ve İbn Merdeveyh(in tefsiri ile) ile başgöz etti.³⁶ Bununla birlikte İbn Kesîr birinin umduğu kadar radikal değildi; o (İbn Kesîr) çok iyi yerleşmiş ve kurumsallaşmış geleneğin yükünden kurtulamadı. Mesela Bakara suresinin 2. ayeti ile ilgili yorumuna bakınız 'Kendisinde hiç şüphe bulunmayan bir Kitab'tır bu, Allah'tan korkanlar için hidayet kaynağıdır, *li'l-muttakin*', özellikle 'Allah'tan korkanlar için' kelimesi burada kayda değerdir. Burada İbn Kesîr kendisinden bekleneni yapmaktadır; eğer Ezher Tefsir 168 numaralı yazmayı onun ilk tahkiki kabul edecek olursak, Taberî ve İbn Ebî Hâtim'den alıntılar yapmakta ve bütün yaptığı da bundan ibarettir.³⁷ Bu tefsirin standart baskısı -ki aslında daha sonra yapılan düzeltmeler sonucu ortaya çıkmıştır- açık bir şekilde İbn Kesîr'in yörüngesini yaygın klasik tefsire doğru çevirdiğini göstermektedir (Zemahşerî, Kurtubî ve Râzî gibi müfessirlere). Burada Kurtubî'nin de Sa'lebî'den naklettiğini kaydetmekte fayda vardır.³⁸ İbn Kesîr tefsirinde kirlenme (Dirayet tefsiri sahibi seleflerinden alıntılar yapması anlamında) meselesi devasa bir konudur. Daha önemlisi ise ondukuzyüzyılda yeniden keşfedilip piyasaya çıkmasına kadar İbn Kesîr'in topyekün unutulmuş olmasıdır.³⁹ Haddizatında İbn Ebî Hâtim ve İbn Merdeveyh'in malzemelerini ansiklopedik tefsire dahil etmek bile bir süre işe yaramamıştır çünkü İbn Kesîr klasik tefsir (orta çağ) tarihinde etkili bir vasıta değildir.

³⁵ İbn Teymiyye'nin bahsettiği müelliflerin listesi için bkz. Saleh, 'Ibn Taymiyya and the Rise of Radical Hermeneutics', dipnot.59.

³⁶ İbn Kesîr tefsirinin Daru'l-Şa'b baskısının mukaddimesine bakınız ki burada eserin tarihi özetlenmiştir: İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, (tah) Abdulazîz Güneym vd. (Kahire: eş-Şa'b, 1971), 1.3-10.

³⁷ İbn Kesîr'in tefsirinin telifi meselesi tam olarak araştırılmış bir mesele değildir. İster Mısır, isterse Suudi olsun (2000), elimizdeki standart baskısı tekdüze bir eserdir. Durum, Ezher Tefsir 168 numaralı yazmayı resme dahil ettiğimizde daha da karışık hale gelmektedir çünkü bu yazmada Taberî ve İbn Ebî Hâtim'in yanısıra başka bir müfessirden alıntı yapılmamaktadır. Konu baştan aşağı araştırılmalıdır. Sanki tefsirin Mekke'de daha öncelere ait bir nüshası vardır ki bu da sorunu çözecektir. Daru'l-Şa'b baskısı için bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm azîm*, s. 62.

³⁸ İbn Kesîr'in tefsirinin standart versiyonu için bkz. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, (4 cilt, Kahire: bs ve ts, Beyrut'ta yeniden basılmıştır: Daru'l-Ma'rife, 1980), 1.40; Ayrıca bkz. Muhammed Mustafa es-Seyyid vd edisyon kritik edilmiş baskısı, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, (15 cilt, Kahire: Müessesetu Kurtuba, 2000), 1.262-3. Kurtubî'den alıntılar için karşılaştırmamız: *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 3. Baskı (20 cilt, Kahire: Daru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1967), 1.160-2. Kurtubî'nin Sa'lebî'den nakilleri için bkz. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*, (tah) Ebu Muhammed b. Aşûr (Ali Aşûr) (10 cilt, Beyrut: Daru lhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 2002), 1.142-3.

³⁹ İsmail Abdulâl, *İbn Kesîr ve menhecuhu fi't-tefsîr* (Kahire: Mektebetu'l-Mâlik Faysal, 1984), ss.451-2.

Bu tür bir tefsir akımının (radikal selefi) yükselişi sonraki gelişmelere dayanmaktadır. Suyûtî'nin heybetli tefsiri *ed-Durru'l-mensûr*'u beklememiz gerekecektir.⁴⁰ Burada yeniden yönlendirme pek çok açıdan oldukça radikaldir ve bu yeni yöneliş tefsiri tamamen yeni bir sanata dönüştürmüştür. İsnad ve hadis yörüngesinin çok merkezi olduğu bir tefsir varsa o da burasıdır (Suyûtî'nin tefsiri). Ansızın bütün hadis kitabiyatı –sadece İbn Ebî Hâtim ve İbn Merdeveyh'deki rivayetler değil- tefsirin azığı oldu. İşe bakın ki (Suyûtî'nin tefsiriyle) zirveye vardığında, *et-tefsîr bi'l-me'sûr* da varacağı son sınıra ulaşmış oldu. Artık daha ileriye gidemez hale geldi. Bu eserlerin yeniden keşfi ve yeniden tefsir geleneğinin merkezine yerleştirilmesi Selefi hareketin devasa gayretleri sonucu bu tefsirleri yeniden basmaları ile mümkün olmuştur. Tefsirlerin basım tarihi bu nedenle benim başka bir biçimde anlatımda ayrı bir öneme sahiptir. Klasik döneme ait eserlerin basımı çağdaş İslam'ın yorum manzarasının şekillenmesinde esaslı bir unsurdur. Tefsir tarihi aynı zamanda Arap ve İslam dünyasındaki kitapların tarihidir.

Şîî Gelişmeler

Şu ana kadar tefsir tarihiyle ilgili yaptığımız tartışmalar Sünnî tarafın (ana özellikleri) hikayesiydi. Şîî yorum kuramıyla ilgili gelişmeler de yukarıdaki özete benzemektedir. İmam'ın otoritesi ile ilgili radikal ısrar Büveyhiler öncesi döneme damgasını vurmuştur. Meir Bar-Asher zaten Şîî tefsirdeki bu erken radikal evreyi bütün detayları ile çalıştığından bizim burada tekrar bunları değerlendirmemize gerek yoktur.⁴¹ Burada ilave edilmesi gereken husus ise bu radikalizmin –İmam, Kur'an tefsirine meşru anlamı verir şeklindeki değişmeyen taraftar yorumuyla Şîîliğin geçerliliğini ve dünya görüşünü yeniden onaylamaktadır- Hz. Osman Mushaf'ının eksik ve Sünnîler tarafından tahrif edildiği inancıyla birleştirilmesidir. Bu, erken dönem Şîî öğretisi için oldukça radikal bir durumdur ve klasik dönemde bu düşünce terkedildi ve Şîî tefsir, Sünnî ve Mutezilî uygulamalarla aynı çizgiye gelinmiştir. Tefsirlerindeki serpinti Şîî eğilimli yorumlarla birlikte Ebû Cafer et-Tûsî (v. 460/1067) ve el-Fadl b. Hasan et-Tabersî (v. 548/1153), tıpkı yaygın Sünnî müfessirler gibi çok fazla okunan şahsiyetlerdir. İlginç olan husus ise, erken dönemin Safavilerin Şîî öğretiyi yeniden canlandırmasıyla radikal bir şekilde dönüşüne şahit olunacaktır. Radikal Şîî akım tıpkı kendisinin Sünnî karşılığı gibi gizli bir radikal tabakadır ve bu tabaka zaman zaman gün yüzüne çıkarak Şîî hermenötik yapıyı karmaşık hale getirir. Bir kere daha söylemek gerekirse Todd Lawson'un eserine teşekkürler ki bu konuda çok iyi bilgilendik.⁴²

⁴⁰ Bakara 2. ayeti Suyûtî'nin *ed-Durru'l-mensûr* adlı eserindeki tefsiriyle mukayese ediniz. Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, (tah) Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (25 cilt, Kahire: Merkez Hecr, 2003), I.130-7.

⁴¹ Meir Bar-Asher, *Scripture and Exegesis in Early Imami Shi'ism* (Leiden: Brill, 1999); Ayrıca bkz. Etan Kholberg ve Mohammad Ali Amir-Moezzi (tah), *Revelation and Falsification: the Kitâb al-qira'at of Ahmad b. Muhammad al-Sayyari, Critical Edition with an Introduction and Notes* (Leiden: Brill, 2009).

⁴² Kaynak için bkz. *Encyclopaedia Iranica*'daki 'Exegesis/Tefsir' maddesine.

***Et-Tefsîr bi'l-me'sûr* Teriminin Tarihi**

Et-tefsîr bi'l-me'sûr ifadesinin tarihinin izahı, bizim tefsir tarihini tam bir şekilde inceleme kabiliyetimiz üzerinde doğrudan etkisi olduğu gayet açıktır. Öncelikle belirtilmelidir ki bu terimin analitik bir ifade olarak tefsirin tabiatıyla ilgili yerli ilmi çalışmalarda kullanımıyla ilgili 1940 yılı öncesi elimizde bir delil yoktur. Bulduğumuz tek ifade *et-tefsîr bi'l-ilm*'dir yoksa *et-tefsîr bi'l-me'sûr* değildir. Bu kesinlikle rivayete dayanan tefsire işaret eden terimler yoktur anlamına gelmemektedir. Çünkü biz *musnadu't-tefsîr* gibi ilk defa Vâhidî'nin *el-Vasît* adlı tefsirinin⁴³ mukaddimesinde kullandığı sınıflandırmalara sahibiz. Bu terim açık bir şekilde tutucu bir mühre sahiptir. Terimin (*et-tefsîr bi'l-me'sûr*) neyi temsil ettiği konusu ise hep kenarda kalan bir husustur. (*Et-tefsîr bi'l-me'sûr*) yaklaşımı nasıl bir yöntem olursa olsun, klasik dönemde devamlı ikinci derece öneme sahip bir yaklaşım olarak kalmıştır.

Daha önce göstermiştim, tefsir tarihinde *et-tefsîr bi'l-me'sûr* şeklinde adlandırılan radikal bir dal var, bu dal İbn Ebî Hâtim ve benzerlerinin tefsiri gibi. Fakat bu tefsir geleneğinde marjinal ve kuşatılmış bir tabakadır. Bu tabaka hasımlarının düzenli saldırılarına karşı koyacak nazari temelden yoksundur. Tefsire üçlü yaklaşımla (Hz. Peygamber, saha-be ve tabiin) istihza eden sadece Mutezîlî mütekellimler değildir, bilakis Sünnî yapının devasa temsilcileri de merhametsizce bu akımla alay etmiştir.⁴⁴ Gazâlî (v. 505/1111) Kur'an'ın anlamını bilmenin İbn Abbâs, Mucâhid ve benzerlerine has bir ayrıcalık olduğunu düşünenlere karşı saldırılarında bu kimselerin sesini kesecek kadar kuvvetliydi.⁴⁵ Gazâlî bu tür tefsire işaret ederken *nakil* kelimesini kullanmaktadır. Bu tür saldırılara rağmen söz konusu akım/eğilim, geç dördüncü ve erken dönem beşinci hicri asırda göz kamaştırıcı edebi üretime şahit olmuştur.

Etrafı kuşatılan bu kapsamlı hermenötik gruptaki değişimin ilk ipuçları tefsir telif etmemiş bir alim tarafından gelmiştir (tarafklarını devamlı üzecek bir gerçektir bu) ki o da İbn Teymiyyedir. O, hadis merkezli tefsirlerin ana metni olan *Mukaddime fî usûli't-tefsîr* adlı

⁴³ Adil Abdulmevcûd vd'in tahkikine bkz., *el-Vasît*, (4 cilt, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), I.50. Bu kelimeyle ilgili detaylı tartışma ve bu kelimenin bulunduğu kısmın İngilizce çevirisi için bkz. benim 'The Last of the Nishpuri School of Tafsir: al-Wahidi (v. 468/1076) and His Significance in the History of Qur'anic Exegesis', *Journal of the American Oriental Society* 126 (2006), ss. 223-43, ss. 235-6'da geçmektedir.

⁴⁴ Kâdî Abdulcebbar'ın üçlü nazariyeye karşı geliştirdiği cevabı onun *el-Muğnî* adlı eserinden okunabilir, 16 cilt (*İcâzu'l-Kur'an*), ss. 361-2. Bu reddiyenin başlığı şöyledir: 'Kur'an'da Allah'ın muradını bilmenin sadece Hz. Peygamber ve Selef'e has bir imtiyaz olmadığı gerçeğini açıklayan bölüm (*fasl fî enne murâda Allâhi bi'l-Kur'âni la yahtassu bi-ma'rifeti'r-rasûl ve-lâ selef*).

⁴⁵ Bkz. Kristin Zahra Sands, *Sufi commentaries on the Qur'an in Classical Islam* (London: Routledge, 2006), s. 33. Bu kısım ile ilgili Arapça metin için bkz. Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* (Kahire: Mataba'atu'l-Osmaniyye, 1933), I.256, 8-9. satırlar: *en yekûne kad karae tefsîran zâhîran ve itakada ennehu lâ ma'nâ li-kelîmâti'l-Kur'âni illâ mâ tenâvelehu'n-naklu an İbn Abbâs ve-Mucâhid ve ğayrihimâ enne mâ verâe zâlike tefsîr bi'l-re'y*. Gazâlî'nin mufessirin hürriyetini savunması ile ilgili bkz. Sands, *Sufi Commentaries*, ss. 47-50

çalışmasında bu tür tefsirleri nazari açıdan meşru gösterebilmek için zor bir işe kalkışmıştır.⁴⁶ Her ne kadar İbn Teymiyye bu tefsirler için herhangi bir teknik terim kullanmasa da bunları sadece sınıflandırmıştır: Hz. Peygamber'den gelen tefsir, sahabe'den gelen tefsir ve tabiin'den gelen tefsir şeklinde. Bu tarz tefsiri savunmaktan tatmin olmayan İbn Teymiyye bir adım ileri giderek o zaman çok meşhur olan pek çok tefsiri gözden düşürmüş ve bilinmeyen ve belirsiz eserleri, medrese müfredatının vazgeçilmez tefsirlerine karşı üstünlüğünü savunmuştur.

İbn Teymiyye'nin tilmizi İbn Kesîr muvaffak oldu ve bu yaklaşımı tefsirinde uygulamaya koydu. Mukaddimeden ne kadar geniş bir şekilde ele alınan bir tefsir olduğunu da farzetsek, döneminin yaygın yorum kuramlarından dışarı çıkamamıştır. İbn Kesîr'in telif ettiği ilk tefsir, yaygın tefsir yaklaşımını kabul eden ikinci versiyonundan çok daha radikaldir. İbn Kesîr'in tefsiri Taberî tefsirinin tekrar çalışılmış halidir ve bu şekliyle de tefsir sahasında saati geriye çevirmiştir (alanı Taberî dönemine geri götürmeye teşebbüs etmiştir). Halbuki İbn Kesîr'in yaptığı, klasik tefsir geleneğinin geniş sahasında bir cevapsız aramadan ibaretti, çünkü bu gelenek katıksız bir şekilde Beydâvî-Zemahşerî örneğinin arkasındaydı. Aslında İbn Kesîr'in kararlılığına (ve çileli döneminde yaptıklarına) birilerinin hayran kalması gerekir, bunun nedeni ise onun, medresede haşiye tarzı tefsir türünün zirve yaptığı bir dönemde (farklı çizgide) bir tefsir yazmış olmasıdır.

Fakat gerçek manada dönüm noktası ise Suyûtî'nin eserinin hikayesidir. Suyûtî'nin tefsirinin adı *ed-Durru'l-mensûr fî't-tefsîr bi'l-me'sûr*'dur ve bu başlık söz konusu terimin (*et-tefsîr bi'l-me'sûr*) ortaya çıkışının belirleyici anı olarak görülebilir. Ayrıca bu başlık tefsir'in tahrir eserleri şeklinde formüle edilmesini de beraberinde getirmiştir ki bu eserlerde en küçük tefsir parçaları hadis kitabiyatından harmanlanmaktadır. Böylece tefsir artık mevcut rivayet malzemesinin harmanlanmasından ibaret bir alan olmuştur. Tefsir anlatım tarzlarında kullanılan dil, hadis rivayetiyle ilgili eserlerin özelliklerini yansıtan üsluplardan ödünç alınmıştır, ve *ahrece* (tahrir edildi, sahih hadis kitabında nakledildiği üzere) gibi. Suyûtî bu tefsiri yazdığı anda, eser onun tefsir alanında yazdığı üçlünün bir parçasıydı. İlk önce *Celâleyn Tefsîri* ki hocası Celâluddîn el-Mahallî'nin eserinin devamıdır. Sonra Beydâvî üzerine yazdığı bir haşiye var ki bugünlerde tamamen unutulmuştur. Son olarak da en etkili eseri olan *ed-Durru'l-mensûr*'dur.

Terimin tarihiyle ilgili bir sonraki aşama ise Şevkânî'nin telif ettiği *Fethu'l-kadir* adlı eseriyle birlikte gündeme gelmiştir ki bu tefsirin altbaşlığı da *el-Câmi' beyne fenneyi'l-rivâye ve'd-dirâye min ilmi't-tefsîr*'dir (Tefsirin iki sanatını bir araya getiren eser. Bu iki sanattan biri rivayet (nakil) diğeri ise dirayet (akıl)'dır). Tefsirin mukaddimesi, geleneği resmederken ve yalın bir şekilde karşılaştırılan ve müsabaka eden iki paradigmaya ayrılrken oldukça pervasız davranmıştır: iki grup insan var, birincisi sadece rivayetleri nazari

⁴⁶ Benim 'İbn Taymiyya and the Rise of Radical Hermeneutics' adlı makaleme bkz.

itibare alan kimseler (rivayet) ve sadece dilsel tahlillerle tefsir yapan kimseler (dirayet). Şevkânî kendisini bu iki grubu birleştiren ve sentezini yapan baş yönetici olarak takdim etmektedir. Şevkânî'nin İbn Kesîr ve Suyûtî'nin eserlerinden haberdar olduğu gayet açıktır. Şevkânî onları geleneğin merkezine yerleştirmektedir. Çünkü onlar tefsirde radikal tarafı temsil etmektedirler. Şevkânî aynı zamanda Suyûtî'nin eseri (*ed-Durru'l-mensûr*)'un da öneminin farkındadır. Bu çalışmayı türün zirve telifi şeklinde doğru olarak değerlendirir ve bu eser bizi tefsirdeki rivayet malzemesinin unutulmasından kurtarmıştır. Şevkânî'nin bu iki müellifin atalarına (Taberî, İbn Ebî Hâtim, İbn Merdeveyh gibi kimselere) erişemediği de şüphe götürmez.

Basım aracılığıyla ortaya artarak çıkan eserlerin etkisi tefsirin yeniden şekillenmesi hususunda dikkate değer bir konudur. Kenardaki eserler hareket ediyor ve yavaş yavaş merkeze doğru yaklaşıyor. Şimdi biz tefsir üzerine yazan İlahiyat sisteminin ana şahsiyetlerine sahibiz ki bu sistem tefsirde hadis metoduna ağırlıklı öncelik vermektedir. En önemlisi de hadisle tefsir yapma metodu kesinlik kazanmış bir terim ve geçerli bir hale gelmiştir (en azından eserlerin başlıklarında görünmektedir). Gerçekte biz iki başlığa sahibiz: *et-tefsîr bi'l-me'sûr* ve *et-tefsîr bir-rivâye*.

Müslüman ilim adamı ve Vehhabi öğretinin öğrencisi Muhammed Sıddık Han'la (v. 1890) birlikte tefsirin hikayesi ondokuzuncu yüzyıl Hindistan'a yönelmiştir. İhtiyatlı da olsa Sıddık Han selefi yaklaşımın fenerini taşımıştır. Bu hikayenin göz kamaştırıcı tarafı ise bu alim tarafından telif edilen tefsirin hadis merkezli tefsirler arasında (*Fethu'l-beyân fi makâsidi'l-Kur'ân*) basılan ilk tefsir olmasıdır. Bu tefsir müellifinin kendi imkanlarıyla Bopal'da 1873 yılında dört cilt halinde harika bir şekilde basılmıştır. Bu baskı İbn Kesîr, Suyûtî ve Şevkânî'nin tefsirlerinin basımından önce gerçekleşmiştir. Tefsirin mukaddimesi, İbn Kesîr, Suyûtî ve Şevkânî'nin eserlerinin merkezi konumuna vurgu yapmaktadır. İbn Kesîr tefsiri ile Sıddık Han'ın tefsirleri arasında çok yakın bir ilişki vardır, hatta *Fethu'l-beyân* 1294/1877'de Kahire'de yeniden basıldığında, İbn Kesîr'in ilk baskısı da bu tefsirin kenarında yayınlanmıştır.⁴⁷

Şevkânî'nin tefsiri 1349/1930 yılına kadar basılmamıştır. Bu geç basım ise alan hakkındaki sınıflandırma oyununu etkilemedi oldukça geç sayılır. Bununla birlikte bu baskı hadis temelli bir tefsirin var olduğu itirafını da kuvvetlendirmektedir.⁴⁸ *Ed-Durru'l-mensûr* ise çok daha önceleri, 1314/1896 yılında yayınlanmıştır.⁴⁹ Alan hakkındaki söylemleri

⁴⁷ Muhammed Sıddık Han, *Fethu'l-beyân fi makâsidi'l-Kur'ân* (10 cilt, Kahire: Bulâk, 1294/1877), Bulâk yayınevi tarafından 1302 de yeniden basılmıştır. Dört cilt halinde de 1294 yılında İran'da basılmıştır.

⁴⁸ Şevkânî, *Tefsîr*, (Kahire: Matba'atu'l-Babi'l-Halebi, 1349/1930).

⁴⁹ Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr* (Kahire: el-Matba'atu'l-Meymaniyye, 1314/1896). Muhakkik Muhammed ez-Zahri el-Ğamravi'dir ki musahhah olarak isimlendirilmiştir. *Ed-Durru'l-mensûr*'un her baskısı bu tahkik ve muhakkikten yararlanılarak yapılmıştır ki sonraki baskılar ne tahkiki ne de muhakkiki baskılarında zikrederler ya da hakkını verirler (bu tahkikin baskı bilgisi için bkz. VI.424) ve ben de bu şahıs

anlamada bu eserlerin başlıkları önemli etmenlerdir. Evet 1905 yılında Taberî'nin tefsiri yayınlandığında biz hadis merkezli temel bütün tefsirlerin baskısına sahiptik (Taberî'nin tefsirinin durumu biraz farklıdır ve karışıklığa sebep vermektedir, çünkü bu karışıklık eserinin hadis merkezli bir çalışmadan ziyade rivayetlerin isnadlarının tam bir şekilde verilmesinden kaynaklanmaktadır). İbn Kesîr tefsirinin başka bir tefsirin kenarında basılması sefaleti sonradan düzeltilecek ve tefsir kenardan merkeze gelerek dört ciltlik Bulak baskısı ile tefsir yeniden piyasaya çıkacaktır.⁵⁰ İbn Kesîr tefsirinin merkezde olma özelliğinin bir tezahürü de 1924 yılında yeni kurulan Suudi güçlü kralın mali desteği vasıtasıyla Reşid Rızâ tarafından dokuz cilt halinde basılmasıdır.⁵¹ Bu tefsir baskısı İslam dünyasında o zamana kadar yapılan alışılmış baskılardan fiziki açıdan oldukça farklıydı. Biçim olarak oldukça moderndir ki yazıların çok sık ve sıkı yayımlandığı standart Bulak baskılardan oldukça farklı ve lüks bir basımdır. Sayfa ikiye ayrılmıştır, yukarı kısım İbn Kesîr'in tefsirine ayrılmışken alt kısım da Beğavî'nin *Me'âlimu't-tenzîl*'ine hasredilmiştir. *Me'âlimu't-tenzîl* Sa'lebî'nin *el-Keşfu'l-Beyân* isimli tefsirin düzeltilmiş ve fazlalıklarından arındırılmış şeklidir. Diğer önemli İslami disiplinlerdeki eselere verdikleri biçim gibi tefsire de özel şekil vererek Selefi hareket, tefsiri kültürel faaliyetlerin merkezine doğru itmektedir. Çok kısa bir zaman sonra da Râzî'nin tefsiri ondokuzuncu asır eski Bulak biçiminin aksine yeni şekilde basılmıştır (1933 yılında çıkmaya başlayan ve 32 cilt olan tahkike işaret ediyorum).

Devasa tefsir kitabiyatının varlığında sadece bir versiyonunun önde gelmesi alan üzerinde büyük bir etkiye sahiptir. Alanın hermenötik tartışmalarının bu durumu yansıtmışından önceki mesele sadece zamanlama konusudur. Eserlerin başlıkları Kahirede süregelen hermenötik tartışmaları ima etmektedir. Fakat asıl soru bu terimin kitap isminden tefsir tartışmasına ne zaman geçtiğidir? Bu soruyu cevaplamadan önce yirminci yüzyıl Kahire'sinde hermenötik cedelin hikayesi adına iki önemli olayı zikretmeliyiz. İlki, Ezherli Emin el-Hûlî tafafından 1933 de *İslam Ansiklopedisi, Dairatu'l-meârifî'l-İslâmiyye*'nin Arapça baskısı için 'Tefsir' maddesini yazmasıdır (yukarıda da belirtilmiştir). Köklü bir şekilde zamanın normlarının ötesine çıkan ve tefsirde yeni bir yönlendirme ihtiyacına dikkat çeken çok uzun bir maddedir. Kanıksanmış tarz tefsir faaliyetlerini hafife almak kurulu düzen sahiplerine meydan okumadır ki hem onları zayıflatmakta hem de onların alarm durumuna geçmesini sağlamaktadır. Hûlî'nin (meydan okuması) cevapsız kalmadı. İkincisi ise İbn Teymiyye'nin *Mukaddime fi usûli't-efsîr* adlı risalesinin 1936 yılında Şam'da basılmasıdır. 1936 yılına gelindiğinde tartışmayı etkileyen tüm eserler basılmıştır. Bu son iki eser birlerinden çok farklı değildir bilakis birbirlerinin aynadaki ters yansımasından ibarettir: Birisi

hakkında hiç bir bilgi bulamadım. *Es-Sirâcu'l-minhâc* adlı Nevevî'nin *el-Minhâc* isimli eserinin şerhini de bu şahıs tahkik edip bastırılmıştır (Kahire: Mustafa'l-Babî'l-Halebi). Basım bilgisi kısmı eserinin 1337/1933'de tamamlandığını söylemektedir.

⁵⁰ Beyrut'da Daru'l-Ma'rife tarafından yeniden basılmıştır (bkz. 1980 baskısı mesela).

⁵¹ Daru'l-Menar.

sadık bir selefi, bütün yönelimleri selefidir, diğeri ise modern ve görünüm olarak geleceğe bakmaktadır.

Şimdi *et-tefsîr bi'l-me'sûr* teriminin analitik bir şekilde ne zaman kullanıldığı sorusuna cevap vermeye çalışalım. Ezher Üniversitesi kendi programlarını islah etmeye karar verdiklerinde bir öğretim üyesinden *ulûmu'l-Kur'ân* konusunda bir ders kitabı yazmasını istedi. Bu ders kitabının ilk baskısı Muhammed Zurkânî tarafından telif edilen *Menâhilu'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân* başlığıyla 1936 ve 1940 yılları arasında piyasaya çıktı –pek çok temel referanstan bahseden bu çalışmanın tam olarak hangi yılda piyasaya çıktığını bilmek neredeyse imkansızdır.⁵² *Et-Tefsîr bi'l-me'sûr* ifadesini ilk kez analitik bir terim olarak bu eserde görmekteyiz. Tefsirlerin sınıflandırılması konusundaki bölümde Zurkânî anonim bir kaynaktan naklen tefsirleri üç kategoride değerlendirmektedir: *et-tefsîr bir-rivâye*, *et-tefsîr bi'l-me'sûr* olarak da adlandırılmaktadır; *et-tefsîr bi'd-diraye*, *et-tefsîr bir-re'y* olarak da bilinmektedir; son olarak da *et-tefsîr bi'l-işara*.⁵³ Burada biz ilk defa *et-tefsîr bi'l-me'sûr* teriminin analitik kullanımına teşebbüsle karşı karşıyayız her ne kadar bu iki terimden (*et-tefsîr bi'l-me'sûr* ve *et-tefsîr bir-rivâye*) hangisinin kullanılacağına dair bir tereddüt olsa da. Bölümlerin başlıkları ise tercih edilen başlığın *et-tefsîr bi'l-me'sûr* olduğunda hiç şüphe bırakmamaktadır. Daha da önemlisi ise şimdi biz bu terimin İbn Teymiyye'nin *Mukaddime*'sindeki yapılan analitik tarifile girdiği ilişkiye sahibiz.⁵⁴ Daire şimdi tamamlandı. *Et-tefsîr bi'l-me'sûr* terimini kullananlar bilmelidirler ki bu terimin analitik bir tanım olarak kökeni Ezher'in ders kitabında yatmaktadır. Bununla birlikte terim Selefi tutumu desteklemek için kullanılmıştır. Ne kadar ihtiyatlı davranırsak davranalım, biz tefsir geleneğini tanımlamak için bu terimi kullandığımızda, aslında tefsir tarihini nasıl anlamamız gerektiği konusundaki yetkiyi Selefi paradigmaya teslim etmekteyiz.

Ignaz Goldziher'in tamamlanmamış çevirisinin 1944'de Ali Hasan Abdulkadîr tarafından yayımlanması bu terimin kaderini düğümlemiştir. Çünkü mütercim Goldziher'in Almanca 'traditionelle Koranauslegung' ifadesini *et-tefsîr bi'l-me'sûr* şeklinde tercüme

⁵² Bu eserin ilk yayını hakkında bulduklarım 1359/1940 yılında Kahire'de Matba'atu Şabra baskısıdır. Daru İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye matbaası tarafından yayınlan başka baskıları da vardır (İsa el-Babi el-Halebi), üçüncü baskısı ise bugün araştırma kütüphanelerinde bulunan baskılarıdır. Muhammed Abdülazîm Zurkânî doğrudan İbn Teymiyye'nin *Mukaddimesi*'nden alıntı yaptığına göre bu eserin el-Babi baskı 1936 yılından önce olmamalıdır (çünkü *Mukaddime* ilk defa bu yılda basıldı). *Menâhil*'deki *Mukaddime*'den yapılan iktibaslar için dipnot 34'de zikredilen baskı esas alınarak bkz. 1.492, 496.

⁵³ Zurkânî, *Menâhilu'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'an* (Kahire: Daru İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, ts, muhtemelen 1953), 1.479; *et-tefsîr bi'l-me'sûr* başlığı için bkz. 1.480.

⁵⁴ Zurkânî, *Menâhilu'l-irfân*, 1.491-512. Bu kitap imkânsızı başarmaya teşebbüs etmiştir: Eski yerleşik Eşari tefsir anlayışını ve İbn Teymiyye paradigmasını birlikte tutarak. İkisinin birlikte varlığı çatırdatmaktadır ve kesinlikle bu birliktelikten Selefi yaklaşım fazla pay alacaktır.

etmiştir.⁵⁵ Orijinal ilk üç bölümün bu Arapça çevirisi Emin el-Hûlî'nin 'Tefsir' maddesini yazdığı günün arefesinde piyasaya çıkmıştır ki Kahire'nin kültürel hayatındaki en önemli olaylardan sayılır. Şimdilerde nadir bulunan bu çalışmaya giriş bölümü açık bir şekilde göstermiştir ki eserin çevirisiyle ilgili teşvik oryantalist çalışmaları Arapçaya kazandırmak adına doğrudan Ezher'den gelmiştir.⁵⁶ Ezher idaresi 4 Mayıs 1942 yılındaki kurul toplantısında bir heyet kurup önde gelen oryantalistlerin çalışmalarını Arapça'ya çevirme kararı almışlardır; maalesef bu teşebbüs Ezher'de yeterince batı dilleri bilen öğretim üyesinin olmamasından dolayı başarılı olamamıştır. Başarısızlığı kaydetmekle birlikte, Ali Abdulkadir'in söz konusu boşluğu doldurmak için bu işi kendi üzerine aldığı söylenebilir. Bu arada, Goldziher'in tefsir üzerine yazdığı eserin tam çevirisi 1954 yılında Abdulhalim Neccâr tarafından gerçekleştirilmiştir (Abdulkadir'in daha önce yaptığı yarım çeviri ihmal edilmiştir). Alanın tarihiyle ilgili standart bir metin olacak olan Muhammed Zehebî'nin *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn* yayınlandığında (1946'dan hemen sonraki bir zamanda basılmıştır ki bu yılda müellif eserinin özünü oluşturan tezi savunmuştur), *et-efsîr bi'l-me'sûr* terimi tefsiri analitik bir şekilde tanımlamak için kullanılan merkezi bir ifade haline gelmiştir. Zehebî bu terime öyle muamele etmiştir ki sanki bu terim tefsir ve tarihini toplu bir şekilde değerlendirecek tek analitik paradigmadır. Gerçekte Zehebî'nin eseri, *Menâhilu'l-irfân*'ı daha radikal bir şekilde yeniden düzenleyen, onu İbn Teymiyye'nin görüş çizgisine daha yaklaştıran bir çalışmadır. Yeni ders kitabının tefsirin görünümünü yeniden yönlendirirken çok başarılı olduğu gayet açık bir konudur.

Bu nedenle tefsir tarihi yazıcılığında Zehebî'nin tarihi, dönüm noktasıdır. Farklı Selefi seslerini kararlaştırma yeri gibi hareket ederek tefsir tarih yazıcılığı üzerindeki Selefi hakimiyeti pekiştirmiştir. Size bir örnek vereyim: *Mukaddime*'nin 1936 yılındaki baskısının kendi içinden bazı bölümleri özetlediği bir lahika (ek) vardır.⁵⁷ Bu lahika muhakkik tarafından hazırlanmıştır. (O zamana kadar bilinmeyen ve gizemli) müfessir Bakî b. Mahled övülmektedir. Bu müfessir ansızın Zurkânî'nin⁵⁸ *Menâhilu'l-irfân*'ında da ortaya çıkmaktadır ki Zurkânî tarafından o, Taberî, Ebû Leys es-Semerkandî (v. 373/983), Suyûtî, İbn Kesîr, Beğavî, Vâhidî (*Esbâbu'n-nuzûl* müellifi olarak, daha ziyade isnadları muhafaza eden bir tefsir çalışması) ve son olarak da nesh konusunda kitap telif eden Ebû Cafer en-Nahhâs'la birlikte aynı grup içerisinde zikredilmektedir.⁵⁹ Bütün bu müelliflerin eserleri daha sonra

⁵⁵ Ignaz Goldziher, *Mezâhibu'l-İslâmiyye fî tefsiri'l-Kur'ân*, Ecnats Culd Tisih, (çev) Ali Hasan Abdulkadir (Kahire: Mataba'atu'l-Ulum, 1363/1944), s. 51.

⁵⁶ Abdulkadir, *Mezâhibu'l-İslâmiyye*, s.i.

⁵⁷ Bkz. İbn Teymiyye, *Mukaddime* (Şam: Matba'atu'l-Tarraki, 1936), s. 34. Bu eserin Matba'a Selefiyye baskısı, Kahire (1950), İbn Teymiyye'nin en sahih Kur'an tefsirleriyle ilgili fetvalarını tedarik eder, bkz. bu baskının ss. 56-8.

⁵⁸ Zurkânî, *Menâhilu'l-irfân*, I.498-9.

⁵⁹ Zurkânî, *Menâhilu'l-irfân*, I.498-9.

Kahire'de basıldı ve hepsi tefsir literatüründe en önemli isimler oldular.⁶⁰ Bakıyy b. Mahled'i eseri basılmadan ve şöhrati tam olarak tanınmadan yukarıda sayılan müfessirler (takım yıldızları) arasında sınıflandırma sadece İbn Teymiyye'nin kararının etkisi bağlamında açıklanabilir. Bundan sonra kayıp tefsirin müellifi mütemadiyen Selefi tarihçiler tarafından zikredilecektir.

Et-tefsîr bi'l-me'sûr teriminin kullanımıyla ilgili son önemli bir gelişme de, söz konusu terimin İngilizce yapılan tefsir çalışmalarına doğru kaymasıyla gerçekleşmiştir. Harris Birkeland bu terimi *Old Opposition Against the Interpretation of the Koran* (1955 yılında basılmıştır) adlı eserinde zikredecek ve böylece bizim tefsir tahlillerimizde kayda değer bir gelişmeyi inşa edecektir. Terim, tefsir tarihi yazıcılığının iki tarafından (hem Arap dünyası hem de batı da olmak üzere) hendeklerle kuşatılmıştır. O zamandan beri karışıklık hiç eksilmemiştir. Evet hepimiz bu terimin yetersizliğinin farkında olmakla birlikte, yerli analitik bir terim olduğu aldatmacasıyla (illüzyonuyla) bu terime muhtaç ve bu terimin bağlayıcılığını kabullenerek Müslümanların bununla ne kastettiğini anlamaya çalışıyoruz. Konunun komik tarafı ise, bu terimin son zamanlarda ortaya çıktığı ve sağlam bir şekilde terimin soyağacını anlayamazsak, söz konusu kelimenin analitik açıdan hiç bir mana ifade etmediği hususudur.

Bu terimin soyağacını anlamının en önemli sonucu ise bizim tefsir tarihini öğrenirken bu kelimeyi kullanmaktan çekinmemizdir. Aslında bu türün özelliklerini ve tarihini daha iyi yansıtan başka terimleri kullanmanın gereğini öğrenmiş bulunmaktayız. Birisi modern dönem İslam tefsir yazıcılığında Müslümanların söz konusu türü nasıl şekillendirdiğini anlamak için mutlaka bu terimin kullanımını çalışmalıdır. Bununla birlikte kişi devamlı surette analitik gayelerle terimi kullanmaya devam ediyorsa çok dikkatli olmalıdır. Bu terim bizim analitik araçlarımızdan çıktığında, tefsirin öyküsünün canlandırmamız gereken çok daha merkezi meseleleri olduğunun farkına varacağız ki söz konusu meseleler bugüne kadar haberdar olduklarımızdan çok fazladır. Filolojinin doğumu ve erken dönemde gramerin İslam medeniyeti tarihine müdahalesi, hermenötik söylemin devamlı filolojik düşünceyle ilişkili olduğu anlamına gelmektedir. Aslında tefsirin hikayesi çok daha fazla ve yakın bir şekilde filolojiyle irtibatlıdır. Bu ilişki, tefsir tarihini değerlendirirken aslından olduğunu düşünerek kullandığımız *et-tefsîr bi'l-me'sûr* ifadesinden çok daha ileridedir. Rivayet ile her ne tefsir yapılırsa yapılsın, filolojinin kapsam alanına girer. Sünnilik, kendisinin radikal uzantısıyla uğraşmaktansa çok daha acil yapması gereken kavgası vardır –bu çerçevede erken dönem siyasi çekişmelerde Haricilerle girilen mücadele Sünniliğin entelektüel tutumunun bir habercisiydi: ya Müslümanların çoğunun kurtuluşu hususunda kapıları kapatan radikal çözümcülere karşı direnmek, ya da Sünniliği entelektüel açıdan anlamsız bir

⁶⁰ En-Nahhâs'ın nesh ile ilgili eseri *Kitâbu'n-nâsîh ve'l-mensûh* 1905 yılında Kahire'de basıldı.

seviyeye düşürmek. Filoloji kendisiyle savaşılabacak bir şey değil bilakis kucaklanması gereken bir araç ve olgudur.

Tefsir tarihinde *et-tefsîr bi'l-me'sûr* terimini sağlama alma, aslında tefsir kitabiyatı tarihinde birleşerek teke düşen iki radikal evreye işaret etmekle ilgilidir. *Et-tefsîr bir-re'y* karşı geliştirilen erken dönem karşı koyma, yaygın Sünnî tefsirin bu tür tefsirin karşıtı olduğu varsayımını ortaya çıkarmıştır ki bu da *et-tefsîr bi'l-me'sûr* gibi bir şeydir. Halbuki durum böyle değildir. Her ne kadar erken dönemin bazı terimlerini korusa da yaygın Sünnî hermenötik tefsirin radikal bir şekilde anlaşılmasını reddeder. Bu (Selefi) uzantı hareketi dördüncü/onuncu yüzyılda zirveye ulaştı ve (yüzyıllar sonra) ondokuzuncu yüzyılın sonu ve yirincinci yüzyılın başlarında yeniden hayata dönmüştür ki bu ikinci radikal hermenötik dalganın tepesinde olmuştur. Bu (Selefi) hareketin yeniden dirilişi, Sünnî geleneğin *et-tefsîr bi'l-me'sûr* gibi olduğu ve olması gerektiği şeklinde yeniden etiketlenmesine eşlik etmiştir. Bu tarih yazıcılığının tefsiri yeniden yapılandırması o kadar güçlüydü ki İngilizcede tefsir kitabiyatının tarihini anlama çalışmalarının da içine girdi. Sonuçta, pek çok ilim adamı bu terimin kullanılmasıyla ilgili mütemadi mutsuzluklarını ifade etseler bile, terim kurumsallaşmış analitik bir ifade ye dönüşmüştür.

Kaynaklar

- Abdulâl, İsmail, *İbn Kesîr ve menhecuhu fi't-tefsîr* (Kahire: Mektebetu'l-Mâlik Faysal, 1984).
- Abdulcebbâr, el-Kâdî, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: i'câzu'l-Kur'ân*, (tah) Emin el-Hûlî (Kahire: Daru'l-kütüb, 1960).
- el-Arabî, Amir b. Ali, *el-İklîl fi istanbâti't-tenzîl* (3 cilt), Cidde: Daru'l-Endelüsu'l-Hadra, 2002.
- Aşûr, Fâdıl b., *et-Tefsîr ve Ricâluhu*, (Tunus: Daru'l-Kütübü's-Şarkıyye, 1966).
- Bar-Asher, Meir, *Scripture and Exegesis in Early Imami Shi'ism* (Leiden: Brill, 1999)
- Birkeland, Harris, 'Old Muslim Opposition Against Interpretation of the Koran', *Avhandlingar utgitt av der Norske Videnskaps-Akademi* I Oslo. II Hist.-filos. Klasse. 1955, No. 1, ss.1-42.
- Dickinson, Eerik, *The Development of Early Sunnite Hadith Criticism: The Taqdim of Ibn Abî Hâtîm al-Râzî (240/854-327/938)*, (Leiden: Brill, 2001).
- El-Fihris's-şâmil li't-türâsi'l-Arabî'l-İslâmi'l-mahtût, ulûmu'l-Kur'ân: mahtutatu'l-tefsîr* (12 cilt, Amman: Müessesatu Âl-i Beyt, 1987).
- Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* (Kahire: Mataba'atu'l-Osmaniyye, 1933).
- Goldfeld, Isaiah, 'The Development of Theory on Qur'anic Exegesis in Islamic Scholarship', *Studia Islamica*, 67 (1988), ss. 5-27.
- Goldziher, Ignaz, *Mezâhibu'l-İslâmiyye fi tefsîri'l-Kur'ân*, Ecnats Culd Tisih, (çev) Ali Hasan Abdulkadîr (Kahire: Mataba'atu'l-Ulum, 1363/1944).
- Goldziher, Ignaz, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung* (Leiden: Brill, 1970, 1920 baskısının yeni basımı).

- el-Hûlî, Emin, *el-A'mâlu'l-kâmile* (10 cilt, Kahire: el-Hayyu'l-Mısriyye'l-A'mâ li'l-Kitab, 1995).
- İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, (tah) Ahmed ez-Zehrânî (2 cilt, Medine: Mektebetu'd-Dar, 1987).
- İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, (tah) Abdullah et-Turkî (Kahire: Daru'l-Hicr, 1998).
- İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, (tah) Abdulazîz Ğuneym vd. (Kahire: eş-Şa'b, 1971).
- İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, (tah) Adnân Zarzûr (Kuveyt: Daru'l-Kur'ani'l-Kerim, 1971).
- Kholber, Etan- Mohammad Ali Amir-Moezzi (tah), *Revelation and Falsification: the Kitab al-qira'at of Ahmad b. Muhammad al-Sayyari, Critical Edition with an Introduction and Note s* (Leiden: Brill, 2009).
- Rufeyde, İbrahim, *en-Nahv ve-kutubu'l-tefsîr* (2 cild, Bingazi: basım yeri yok 1982).
- Saleh, Walid, *Formation of the Classical Tafsir Tradition: The Qur'an Commentary of al-Tha'labi (d. 427/1035)*, (Leiden: Brill, 2004).
- Saleh, Walid, 'The Last of the Nishpuri School of Tafsir: al-Wahidi (v. 468/1076) and His Significance in the History of Qur'anic Exegesis', *Journal of the American Oriental Society* 126 (2006), ss. 223-43.
- Saleh, Walid, 'İbn Taymiyya and the Rise of Radical Hermeneutics: An Analysis of "An Introduction to the Foundation of Qur'anic Exegesis"', (ed) Shahab Ahmed ve Yossef Rapoport, *Ibn Taymiyya and His Times* (Oxford: Oxford University Press, 2010), ss. 123-62.
- Saleh, Walid, 'Marginalia and the Periphery: A Tunisian Modern Historian and the History of Qur'an Exegesis', *Numen: International Review for the History of Religions*, 58 (2011).
- Sands, Kristin Zahra, *Sufi commentaries on the Qur'an in Classical Islam* (London: Routledge, 2006).
- Siddîk Han, Muhammed, *Fethu'l-beyân fî makâsidi'l-Kur'ân* (10 cilt, Kahire: Bulak, 1294/1877).
- Speight, R. Marston, 'The Function of hadith as Commentary on the Qur'an, as Seen in the Six Authoritative Collections', (ed) Andrew Rippin, *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an* (Oxford: Oxford University Press, 1988).
- Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, (tah) Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (25 cilt), Kahire: Merkez Hecr, 2003).
- el-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (6 cilt), Beyrut: Daru İbn Kesîr, 1998.
- Taberî, İbn Cerîr, *Câmiu'l-beyân an te'vîli ây'l-Kur'ân* (30 cilt, Kahire: Mustafa el-Bâbi el-Halebi, 1968).
- et-Tûfî, *el-Sa'ka'l-ğadabiyya fî'l-reddi alâ munkiri'l-Arabiyye*, (ed) Muhammed Fâdıl (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1997).
- ez-Zehebî, Muhammed, *el-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, 4. Baskı (Kahire: Matba'atu Vehbe, 1989).
- Zurkânî, *Menâhilu'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Daru İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1953).

Preliminary Remarks on the Historiography of *tafsir* in Arabic: A History of the Book Approach

Citation/©- Velid A. Salih, (2015). Preliminary Remarks on the Historiography of *tafsir* in Arabic: A History of the Book Approach, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 15 (1), 271-309.

Abstract- *Since all the extensive histories of the tafsir genre published so far are in Arabic, a close analysis of the historiography of these works is a desideratum. In this article I will argue that there are three major categories of historiography, the traditional Ash'ari, the Salafi, and the modernist. Identifying these camps is essential if we desire to understand the manner in which tafslr studies has been approached so far, since the proponents of all three have produced, and continue to produce, the editions of tafsir works that are the basis of most histories in Western academia. It will also allow us to investigate the history of the all-present term "al- tafsir bi al-ma'thur which has come to play a key role in the categorisation of tafasir. Charting the historiography of tafsir, moreover, is here undertaken in conjunction with discussion of the history of publications of editions of tafsir in the Arab world. In other words, a history of the editions themselves as eventful milestones in a historiography of tafsir is the primary means through which I attempt to understand this selfsame historiography.*

Keywords- *Exegesis, ma'thur, manqul, Salafi, Ash'ari*

KİTAP TANITIMLARI

Marx Neden Haklıydı? (Terry Eagleton)

Yrd. Doç. Dr. Tamer YILDIRIM*

Marx Neden Haklıydı? (Why Marx Was Right), Terry Eagleton

çev. Oya Köymen,

Yordam Kitap, 2011, İstanbul, 270 sayfa

§§§

Edebiyat alanında bir akademisyen olan, içinde bulunduğumuz dönemde Manchester Üniversitesi'nde görev yapan ve Marksist düşünceyi savunan yazar Terry Eagleton değerlendireceğimiz kitabında geçmişten günümüze Marksizm'e yöneltilen on eleştiriyi ya da iddiayı ele alıyor. On bölümden oluşan kitabın her bölümünde eleştirinin birkaç cümlede özetini yaptıktan sonra büyük ölçüde savunmacı bir üslupla değerlendirmesini sunuyor. Kitabın adından anlaşılacağı gibi polemiklerin değerlendirilmesi büyük ölçüde yanlı bir şekilde gerçekleştiriliyor, Marksist düşünceye ilişkin birkaç eleştiri cümlesi yer alsa da bunlar genelde önemsiz bazı konuları içerdiğinden dikkat çekmiyor. Bu durumda yazarın herhangi bir itirazı yok. Zira yazar, Marx'ın düşüncelerini mükemmel olarak değil, inandırıcı, mantıklı açıklamalar olarak sunacağını bunu göstermek içinde Marx'a karşı yapılan eleştirileri ele alıp çürütmeye çalışacağını belirtmektedir (s. 11). Yani elimizde Marx eleştirilerini ötelemek ve onu övmek için yazılan tarafgir bir kitap bulunmaktadır. Yalnız, kitabın yazıldığı dönemde "Marksizm öldü, gününü doldurdu" ifadelerinin yaygın bir kabul gördüğünü unutmamak lazım. Yazar özellikle bu iddianın geçersiz olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu anlamda Marksizm'in siyasi despotluğa yol açtığı, her şeyi ekonomiye indirmediği, insan doğasına safça inanan bir ütopyacılığa saplandığı, bir tür tarihsel determinizm olduğu vb. iddiaları ele almış ve cevaplamaya çalışmıştır.

* Sakarya Üni. İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı, e-posta: tyildirim@sakarya.edu.tr

Yazarın ele aldığı 1. eleştiri konusu şudur: "Marksizm, dünyanın temelli olarak değiştiğini görmeyerek yanılan kişilerin inancıdır". Buna yazarın verdiği cevap şu şekildedir; Marksistler her şeyden çok Marksist olmaya gerek kalmamasını isterler. Bu bakımdan Marksist olmak Budist ya da milyoner olmaya benzemez. Marksist olmak daha çok doktor olmaya benzer. Doktorlar kendi kuyularını kazan yaratıklardır; hastalarını iyileştirip kendilerine ihtiyaç kalmayınca işsiz kalırlar. Benzer biçimde siyasi radikallerin amacı da görevlerini başardıktan sonra artık onlara ihtiyaç kalmamasıdır (s. 15). 2. eleştiri konusu ise "Marksizm teoride iyi olabilir ama ne zaman uygulamaya konmuşsa sonucu terör, zorbalık ve kitle katliamı olmuştur" şeklindedir. Yazar cevap olarak şunu belirtmektedir: Kapitalizm de kan ve gözyaşları içinde biçimlendi, Stalinizm ve Maoizmden sadece dehşetin unutulmasına yol açacak kadar uzun yaşadı. (s. 27-28). Yani yazar konuya aslında bir çözüm getirmiyor, insanların memnun olmadığı farklı bir ideolojideki yanlışlığı göstermeye yani dikkatleri başka yöne çekmeye çalışıyor.

3. eleştiri ise şöyle: "Marksizm bir tür determinizmdir. İnsanların özgürlüklerini ve bireyselliklerini bir yana atar. Marx tarihin hiçbir insan eyleminin karşı koyamayacağı ve acımasız bir güçle kendi kendine çalışan bazı demir yasaları olduğuna inanıyordu. Nasıl kapitalizm kaçınılmaz olarak sosyalizme yol açacaksa, feodalizmde kaderinde kapitalizmi doğurması vardı. Gerçekte, Marx'ın tarih teorisi sadece Tanrı'nın takdiri ya da kaderin seküler bir yorumudur. Marksist devletler gibi bu, insan özgürlüğüne ve haysiyetine bir saldırıdır" (s. 47). Yazara göre ise, Marx sosyalizmin gelişinin kaçınılmaz olduğunu düşünür. *Komünist Manifesto*'da kapitalist sınıfının düşüşünün ve işçi sınıfının zaferinin eşit ölçüde kaçınılmaz olduğunu söyler. Yalnız Marx'a göre sosyalizmin kaçınılmazlığı herkesin yatağında yatarak onu beklemesi anlamına gelmiyordu. O, kapitalizmin başarısızlığa uğradığında çalışan insanların iktidarı almak için her türlü nedenlerinin bulunduğunu düşünüyordu (s. 62-3).

Yazarın ele aldığı 4. eleştiri: "Marksizm rüyada görülen bir ütopyadır. Zorlukların, şiddetin ya da çatışmaların olmadığı mükemmel bir toplumun mümkün olacağına inanıyor. Kömünist sistemde çekişme, bencillik, sahip olma isteği, rekabet ya da eşitsizlik olmayacaktır. Kimse çalışmayacak, insanlar birbirleriyle tam uyum içinde yaşayacak ve mallar sonsuz biçimde akacaktır. Bu şaşkırtıcı derecede saf bakış açısı, insan doğasına safça inanmaktan kaynaklanmaktadır. İnsanın doğal olarak bencil, açgözlü, saldırgan ve rekabetçi yaratıklar olduğumuz ve hiçbir sosyal mühendisliğin bunu değiştiremeyeceği olgusu görmezden gelinmiştir. Marx'ın geleceğe ait saf rüyası bir bütün olarak onun politikasının gerçek dışılığını yansıtır (s. 81). Marx için önemli olan ideal bir geleceği hayal etmek değil, daha iyi bir geleceğin ortaya çıkmasını engelleyen çelişkileri çözmektir. Bu sağlandığı zaman artık kendisi gibi insanlara ihtiyaç kalmayacaktı (s. 86). Sosyalizm liberal toplumu reddetmez. Bunun yerine bireyin özgürlüğünün onun üstüne inşa eder ve tamamlar. Yalnızca başkalarının aracılığıyla en sonunda kendimizinkine ulaşabiliriz. Bu, bireysel özgür-

lüklerin zenginleştirilmesi anlamına gelir. Bundan daha güzel bir ahlak sistemini düşünmek zordur. Kişisel düzlemde bunun adı sevgidir (s. 104). Fakat yazar şunu unutmaktadır, bu sevgi nedense onun uygulanmaya çalışıldığı hiçbir yerde görülmedi. Yazar özellikle bu bölümde kendi Marksizm anlayışının yorumuyla ilgili kişisel değerlendirmelerini daha yoğun bir şekilde bizlere vermektedir ve kanaatimizce kitabın en doyurucu ve okunmaya değer kısmı burasıdır.

5. Eleştiri: "Marksizm her şeyi ekonomiye indirger. Bir tür iktisadi determinizmdir. Sanat, din, siyaset, hukuk savaş, ahlak, tarihsel değişim bütün bunlar en kaba ifadelerle ekonominin ya da sınıf mücadelesinin yansımalarından başka bir şey değildir. İnsani meselelerin gerçek karmaşıklığı tek renkli bir tarih görüşüyle yok sayılmıştır. Marx ekonomi saplantısı yüzünden karşı çıktığı kapitalist sistemin tersine çevrilmiş bir imajı haline gelmiştir. Düşünceleri değişik tarihsel deneyimlerin tek bir katı çerçeveye sıkıştırılmayacağını farkında olan modern toplumların çoğulcu bakış açısına aykırıdır" (s. 125). Yazara göre ise, Marx'ın tarih teorisinin en ikna edici şekilde doğrulanması, geç kapitalist toplumdur. Bir anlamda zaman geçtikçe Marx'ın savdukları daha da doğru hale gelmektedir. Hayatta paradan daha değerli pek çok şey olduğu doğrudur ama para bunların çoğuna ulaşmamızı sağlar (s. 133-140).

Yazarın ele aldığı 6. eleştiri ise: "Marx maddeden başka hiçbir şeyin varolduğuna inanmıyordu. İnsanlığın manevi yönlerine hiç ilgi göstermiyordu ve insan bilincini sadece maddi dünyanın bir yansıması olarak görüyordu. Marksizm insanlığın bütün en değerli şeylerini kurutur, bizleri çevremizce belirlenen etkisiz hantal maddi yığınlar indirger. İnsanlığa çizilen bu ruhsuz rotanın çıkacağı yol açıktır ki Stalin'in ve Marx'ın diğer izleyicilerinin kıyımlarıdır" (s. 147). Yazar bu konuya aslında bir cevap vermemekte, durumun bu şekilde olduğunu kabul etmekte ve alaycı diyebileceğimiz bir üslupla sorunu geçiştirerek şöyle demektedir; Dünyanın maddeden mi ruhtan mı ya da yeşil peynirden mi yapıldığı sorusu nedeniyle Marx'ın uykuları kaçmamıştı. O, bu tür metafiziksel soyutlamaları küçümser ve boş spekülasyonlar olarak hemen bir yana iterdi. Onu insanca duygulardan yoksun bir kuramcı olarak görenler, onun soyuta karşı şüpheci, somut ve kesin şeylere ise tutkuyla bağlı romantik bir düşünür olduğunu unutmaktadırlar. Ona göre soyut basit ve özelliksizdi, zengin ve karmaşık olan somuttu. Dolayısıyla materyalizm onun için hangi anlama gelirse gelsin bu, kuşkusuz dünyanın neden yapıldığı sorusunun etrafında döne-yordu. 18. Yüzyılın bazı Materyalist Aydınlanma düşünürleri, insanları maddi dünyanın sadece mekanik işlevleri olarak görürdü. Ama Marx'a göre, bu tür düşünme biçimi bütünüyle ideolojiktir. Marx'ın bu tür bir materyalizme katılabileceğine inanmak güçtür (s. 147-8).

7. eleştiri ise: "Marksizm'le ilgili hiçbir şey sınıf konusu kadar bıktırıcı saplantıdan daha çığdıışı değildir. Marksistler dikkat etmemiş olabilir ama sosyal sınıf manzarası Marx'tan bu yana tanınmayacak ölçüde değişmiştir. Özellikle safça sosyalizmi getireceğini

hayal ettikleri işçi sınıfı neredeyse iz bırakmadan silinip gitmiştir. Artık sınıfın giderek daha az umursandığı sosyal alışkanlığın giderek arttığı bir dünyada yaşıyoruz, sınıf mücadelesiyle ilgili laflar, kafirlerin kazıklara bağlanıp yakılması kadar arkaiktir. Şeytani, silindir şapkalı kapitalist gibi devrimci işçi de Marksist hayalciliğin bir uydurmasıdır” (s. 181). Yazara göre ise, Marx çalışan insanların fabrikalarda toplanmasının, siyasi kurtuluşlarının önkoşulu olduğunu düşünüyordu. Sistemin egemenleri hiç akıllarından geçmese de kendi çıkarları için işçileri bir araya getirerek onların siyasi örgütlenmelerinin koşullarını yaratırlar. Kapitalizm, işçi sınıfı olmadan yaşayamaz ama işçi sınıfı kapitalizm olmadan çok daha özgürce gelişebilir (s. 198-9).

Yazarın ele aldığı 8. eleştiri ise: “Marksistler siyasette şiddeti savunurlar. Makul, ılımlı, kademeli reform yolunu reddederek yerine kanlı devrim kaosunu koyarlar. Küçük bir isyancı gurup ayaklanarak hükümeti devirecek ve isteklerini çoğunluğa dayatacaktır. Marksizm ile demokrasinin kanlı bıçaklı olmasının bir nedeni de budur. Marksistler sadece ideoloji diyerek ahlaki küçümsedikleri için politikalarının halka getireceği kargaşa umurlarında değildir. Onlara göre ne kadar can kaybı olursa olsun bu süreçte sonuç, araçları haklı çıkarır” (s. 201). Yazar bu eleştiriye aslında olumsuzlamıyor tersine olumlu diyebileceğimiz bir şekilde şöyle değerlendiriyor; Başarılı devrimler kendilerine ait bütün izleri silmiş olanlardır. Böyle olduğu zaman devrimlerin uğruna mücadele verdikleri koşullar tamamen doğal görünür. Bu bakımdan çocuk doğurmaya benzerler. Normal insanlar olarak yaşayabilmemiz için doğumumuzdaki acı ve dehşeti unutmamız gerekir. İster bireyler ister devletler olsun başlangıçlar genellikle sarsıcıdır (s. 203).

Yazarın ele aldığı 9. eleştiri şöyle: “Marksizm, çok güçlü bir devlete inanır. Sosyalist devrimciler özel mülkiyeti kaldırdıktan sonra despotik iktidarları aracılığıyla ülkeyi yönetirler ve bu iktidar bireysel özgürlüğün sonu olur. Her nerde Marksizm uygulanmışsa böyle oldu. İnsanların partiye, partinin devlete ve devletin canavar bir diktatöre geçit vermesi Marksist mantığın bir parçasıdır. Liberal demokrasi eksizsiz olmayabilir ama vahşice otoriter bir iktidarı eleştirmeye kalkıştı diye insanların akıl hastanesine kapatılmalarına göre daha fazla tercih edilir” (s. 219). Yazar bu noktada Marx’ı genel kabul edilenin dışında şöyle değerlendirmektedir; Marx’ın amacı devlet ile toplum, siyaset ile günlük yaşam arasındaki bu uçurumu gidermek; ilkleri, ikincilerin içinde eritmektir. İşte buna demokrasi demekti. Sosyalizm demokrasinin reddedilmesi değil tamamlanmasıdır. Diktatörlük sözcüğü Marx’ın zamanında zorunlu olarak bugünkü anlamını ima etmiyordu. Bu, siyasi anayasanın yasadışı ihlali anlamındaydı. Marx’ın siyasi tartışma arkadaşı Auguste Blanqui sıradan halk adına yönetim manasında proletarya diktatörlüğü ifadesinin mucididir. Marx ise bunu, halkın kendi yönetimi anlamında kullanmıştır (s. 225-228). Eski komünist sloganı “sosyalizm ya da barbarlık” ifadesi bazılarına her zaman fazla vahiy gibi gelmiştir. Ancak tarih yalpalayarak nükleer savaş ve çevresel yıkım olasılığına doğru yol alırken, bunun nasıl akla yatkın bir geçek olduğunun göz ardı edilebileceğini anlamak güçtür. Eğer şimdi

davranmazsak, kapitalizm hepimizin sonu olacaktır (s. 262). Ancak yazar burada şu sorunun cevabını vermeyi unutuyor; bugün için elde bulunan bu silahların ne kadarını sosyalistler üretti ve üretilmesine katkı sağladı?

Sonuç kısmında yazar şunları belirtir: “Marx tutkuyla bireye güvenir ve soyut dogmaya karşı derin kuşku duyardı. Mükemmel toplum anlayışıyla uğraşmaya hiç vakti yoktu. Eşitlik kavramına ihtiyatla yaklaşırdı. Görmek istediği tek tiplilik değil, çeşitlilikti. Sosyalizmi demokrasinin düşmanı değil onu derinleştirici bir güç olarak gördü. Onun iyi yaşam modeli insanın kendisini sanatsal olarak gerçekleştirme düşüncesine dayanır. Bazı devrimlerin barışçıl biçimde gerçekleşebileceğine inanır ve hiçbir açıdan sosyal reforma karşı çıkmazdı. Dar biçimde el emekçisi olan işçi sınıfına odaklanmadı. Ne de toplumu tamamen kutuplaşmış iki sınıftan ibaret gördü. Maddi üretim saplantısı yoktu. Hatta bundan kurtulmaktan yanaydı. Onun hayali boş zamandı. Ekonomiye eğilmesinin nedeni bunun insanlık üstündeki gücünü azaltmak istemindendi. Onun materyalizmi samimi, ahlaki ve manevi inançlarla bütünüyle uyumluydu (s. 263-4). Materyalizmin manevi inançlarla uyumlu olmasını açıklamak zor ve yazarın bu konuda kitabın tamamında tatmin edici bir açıklama da bulunmuyor. Genel olarak kitabın içeriğini değerlendirecek olursak; yani yazarın bu açıklamaları bugün insanlığın büyük bir kısmının kabul ettiği genel ilke ve değerlerle uyumlu bir Marx çıkarıyor karşımıza. Bu da her dönem Marksist düşünceye sahip olan düşünürlerin içinde bulunulan şartlarla uyumlu bir Marx portresi ortaya koymasına neden olmaktadır. Bu eserde de ana hatlarıyla karşımıza çıkan budur.

Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlar (Şaban Ali Düzgün)

Aslıhan ÖZLER*

Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlar, Şaban Ali Düzgün
Lotus Yayınları, 2. Cilt, Ankara 2014, s. 392 sayfa

§§§

Dünyanın küreselleşmesiyle birlikte sınırlar ortadan kalkmakta ve milli kimlikler sikkileşmeye başlamaktadır. Geçmişte kendilerini milli kimlikleri üzerinden tanımlayan insanlar artık dini kimliklerini ön plana çıkarmaktadırlar. Ne var ki dinin bu şekilde yükselen bir değer haline gelmesi bir takım olumsuzlukları da peşi sıra getirmektedir. Geçmişte milli değerler üzerinden yürütülen çatışmalar artık din üzerinden yürütülmekte; din, ekonomik ve politik pek çok tutum için kullanılan bir enstrüman haline dönüşmektedir. Bu düşüncelerden hareketle Şaban Ali Düzgün, dinin çatışmaların sebebi olarak istismar edilmesinin sadece dinlerin değil dindarların da aleyhine bir takım sonuçlara yol açmakta olduğunu vurgular ve bu olumsuzluklardan çıkış yolları teklif eder. Yazarın bu tekliflerini on beş bölüm altında ele aldığı eseri kendisinin John Hick'ten çevirdiği bir makale ve Roger Haight ile yaptığı bir mülakatla sonlanır.

Global dünyada, din ve dindarların daha sağlıklı bir ortam için nasıl bir tutum içerisinde olmaları gerektiğine değinen Düzgün'e göre, din bireyin ve toplumun hayatında kurucu bir unsurdur ve kendine has terim, kavram ve sembollerle toplumun zihnini yapılandırır. Bu zihni yapılandırmayı gerçekleştirmek için din, öncelikle içinde bulunduğu geleneği revize etmelidir. Ancak bunu yaparken farklı kültürel pratikleri yani geleneği tamamen dışlamamalı, ondaki insan fitratına ve evrensel ahlak yasalarına aykırı olmayan yönleri

* Sakarya Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı (Din Felsefesi) Yüksek Lisans Öğrencisi, e-posta: aslihanozler@hotmail.com

almalıdır. Böylece kültürel çeşitlilik sağlandığı gibi dinin statik hale gelmesinin de önüne geçilmiş olunur.

Yazar, tarihe yön veren yani değişimi sağlayan temel etkenin tek başına tesadüf, tabiat yasaları ya da birey olduğunu savunan görüşleri reddeder. Ona göre, değişimi sadece toplumsal yasalar ya da insan faktöründe görmek yanlıştır. İslam, değişimin temelini bireyleri koyduğu gibi toplumsal yasaların varlığını da kabul eder. İnsan zihni önce bu yasaları keşfetmeli ve daha sonra da -tıpkı doğa yasalarında olduğu gibi- onları aşmak için çözümler üretmelidir.

Değişime engel olan unsurları irdeleyen Düzgün, bu unsurların; statüko, sabit fikirlilik ve önyargı, aşırı milliyetçilik, grup körlüğü ve nemelazımcılık olduğunu belirttikten sonra Marksistlerin dinin statükoyu desteklediği ve değişime engel olduğuna dair iddialarını reddeder. Ona göre, dinin gönderilme amacı statükoya başkaldırmak ve değişimi gerçekleştirmektir. Toplumun mevcut duruma alışmasına neden olmak suretiyle değişime mani olan dinin kendisi değil, gelenektir.

Dinin revize edilmesinin ve geleneğin ağırlıklarından kurtarılmasının gerekliliği üzerinde sıkça duran yazar, gelenek tarafından oluşturulan bazı yanlış algıları yeniden ele alır. Bu çerçevede incelediği ilk mevzu İslam dini bağlamında kadına biçilen roldür. Düzgün, kadının Kur'an'da ontolojik olarak erkekle eşit olduğunu savunur. Ne var ki fetva alanı olan kamusal alanda kadın bu ontolojik statüsünden indirilmiş ve toplumda tutması gereken yer dikkate alınarak kadına yeni bir statü biçilmiştir. Onun sınıfsal ve cinsiyet olarak ikinci konuma itilmesinin sebebi ise güç ve servet kaynaklarına olan uzaklığıdır.

İnsanın içinde yaşadığı coğrafya ve kültürün din yorumlarında belirleyici bir role sahip olduğunu belirten Düzgün, dinin sadece bu coğrafya ve kültürle sınırlanmasına ve yerelleştirilmesine karşıdır. Ona göre, Kur'an sadece tarihte yaşamış bir kavme gelmemiştir. Vahyin anlaşılması için sebebi nüzulü bilmek gerekli olmakla birlikte Kur'an'ın tarihselci bir anlayışla geçmişteki olgular çerçevesinde değerlendirilip şimdiye aktarılması yanlıştır. Evrensel olan vahiy geçmişteki olgulardan bağımsız okunmalı ve Arapların tahakkümünden kurtarılmalıdır.

Yazara göre, dinler kendilerini gerçek anlamda şehirlerde gösterebilirler. Şehirleşemeyen ve kendini yerleşik bir kültürde ortaya koyamayan dinler tekelci davranmaktadırlar. Bunun en belirgin örnekleri Yahudilik ve Hristiyanlıktır. İslam dini bu tekelci ve dışlayıcı mantığı mahrum eden bir dil geliştirmelidir. Şehirlerdeki muhatapların ortak paydası insan-

lıkları olduğundan sadece inananlara değil tüm insanlara ulaşacak bir dil olmalıdır bu. Peygamberler Yahudiliği, Hristiyanlığı ya da Budizmi değil Allah'ın temel ahlak ilkelerini içeren dinini hâkim kılmaya çalışmışlardır. Onların getirip yaydıkları tüm mesajlar bu dinin omurgasını oluşturur. "Farklı dinler, bu ana dinin farklı modelleridir." (s. 70) Din dilinde bulunması gereken bir diğer nitelik muhafazakârlığa karşı olmaktır. Her ne kadar çağımızda din ve muhafazakârlık birbirleriyle özdeşleştirilseler de aslında birbirlerini dışlarlar. Din modernleştirici ve dinamikken, muhafazakârlık modernizmi reddeder.

Düzgün, dinin bu özelliklerini ele aldıktan sonra pozitivist temelli olmayan bir çağdaşlaşmanın gerçekleştirilmesinin zorunluluğunu belirtir. Çünkü pozitivism beraberinde tekelciliği getirmektedir. Oysa bir din kendi mensupları dışındakilere yaşam alanı açan kavram ve terimlere sahip olduğu oranda gerçek bir dindir. Böyle bir din, dışlayıcı olmadığı gibi kendi dışındakileri de lanete uğramış olarak kabul etmez. Ona göre Batı genel olarak bu tekelcilik hatasına düşmüştür.

Neo-Liberal Globalizm ve Dinlerin Geleceği başlığı altında globalizmi tekrar ele alan yazar, küreselleşme ile birlikte insanların başka dinler ve kültürler konusunda çok daha hızlı bilgi edinebildiklerini ve bunun da beraberinde dinlerin kendilerini güncellemeleri zorunluluğunu getirdiğini belirtir. Ne var ki bu hızlı değişim insanda bir güvensizlik duygusu da yaratmakta ve insanın kimliğini tanımladığı zemini kaybetmesine neden olmaktadır.

Kendisini güvensiz hisseden insanların genellikle radikal tepkilerde bulunduğunu ifade eden yazar; geçmişte fetih, tahakküm, asimilasyon, işgal gibi terimler üzerinden verilen bu tepkilerin globalizmin getirdiği neo-liberal barbarlıkla birlikte farklı bir kisvede fakat aynı kavramlar üzerinden devam ettirildiğini iddia eder. Tüm bunların dinlerin gönderilme gayeleriyle çeliştiğini savunan Düzgün'e göre, çağdaş dünyanın din mensupları içinde buldukları durumu yeniden gözden geçirmeli ve geliştirecekleri yeni modellerle insanlar arasındaki ilişkiyi tahakküm modelinden kurtarıp işbirliği modeline çevirmelidirler.

Yazar'a göre, Batı yüzyıllardır gerek politik gerekse de dinsel bir takım sebepler yüzünden çatışma halinde olduğu İslam ve Müslümanlar ile ilgili olumsuz imgeler yaratmaya çalışmıştır. Bu gayretler günümüzde daha da çok artmış durumdadır. Hakikat tekelciliği ve tekipleştirme ideolojileri modern uygarlığın bu çatışmacı doğasını besleyen köklerdir. İnsanlığın ortak geleceği için her türlü tekelci söylemden uzak durulmalı, dinsel ve kültürel çoğulculuğa imkân tanınmalıdır.

Bir medeniyeti büyük harflerle medeniyet olmaktan alıkoyan şeyin kültür yokluğu olduğunu belirten Düzgün'e göre medeniyetlerin kendileri dışındakilerle ilişkilerini şiddet üzerine inşa etmesine neden olan da bu kültür yoksunluğudur. İnsanı değil de insanın kullandığı aleti önceleyen bu sistemlere medeniyet denemez. Bu medeniyetlere karşılık Kur'an medeniyetinin üç kurucu unsuru vardır; kitap, mizan ve demir. Kitap medeniyetin ahlaki ilkeleri, kanunları ve yazılı kültüre; mizan, ana değerlerde orta yolu tutmaya; demir ise, kendi arzu ve isteklerini Allah'ın iradesi olarak sunmaya çalışanların baskılarının önüne geçmeye işaret eder. Bu üç unsurun bir arada uygulanması durumunda medeniyetleri ayakta tutan adalet kavramı da hayat bulacaktır.

Doğu-Batı arasındaki mücadele ile ilgili olarak Haçlı seferlerine de değinen yazar, bu savaşların teolojik olmaktan çok siyasi sebeplerle gerçekleştirildiğini öne sürmüştür. Kilise siyasi bir takım amaçlarını gerçekleştirebilmek için Hristiyan halkının Müslümanlar hakkındaki bilgisizliklerinden faydalanarak İslam hakkında kötü bir imaj oluşturmuştur. Dolayısıyla teolojik sorunlar çözülsede dahi bu çatışmacı zihniyet devam ettirildiği takdirde bir uzlaşma ortamı sağlanamayacaktır. Bir barış ortamının sağlanması ancak Katolik kilisesinin halka vereceği yeni İslam imajı ile mümkün olabilecektir.

İslam tarihinin bir yorumlar tarihini olduğunu savunan Düzgün, Müslümanların her türlü davranışlarını mutlak surette onların inanç sistemlerine dayanarak açıklayan özcü anlayışlara karşı olduğunu ifade eder. ona göre, bir takım marjinal eylemlerde bulunan Müslüman grupların varlığı İslam inanç esaslarından kaynaklanmaz, bilakis dinin farklı yorumlanma biçiminden kaynaklanır. Bu konu bağlamında cihat kavramını ele alan yazara göre, cihat dini ve ruhsal boyutundan koparılarak politik bir çaba olarak anlaşılmalıdır. Çaba ile ilgili olan her bağlamı içinde barındıran cihatın bütünüyle savaşa tahsis edilmesi kasıtlı yapılmaktadır ve yanlıştır. Zira savaş için Kur'an'da kıtal ve harp terimleri kullanılır ayrıca Kur'an cihadı teşvik ederken kıtala müsaade vermekte, teşvik etmemektedir.

Eser boyunca dinin yenilikçi yönüne sık sık vurgu yapan Düzgün, insanların ve içinde yaşadıkları şartların değiştiği dünyada dinin de değişmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Çünkü din insanlar içindir ve değişmeksizin kemiksi bir yapıda kalması onun amacının dışındadır. Aslında din en başta bu kemiksi yapıları değiştirmek için gönderilir. Ne var ki bir değişim aracı olan din gelenekle birlikte statik hale gelebilmekte; geçmişte günün şartları için yapılan içtihatlar bugün koşulların değişmesine rağmen aynı şekilde kalabilmektedir. Bu durum nihayetinde bir gerileme getirmektedir. Bu gerilemenin önüne geçebilmek için ise din revize edilmelidir.

Bu bağlamda eser okuyucuya, çözüm çareleri üretmeye çalışan Düzgün'ün modernizme ayak uydurma çabasıyla yer yer tavizlerde bulunduğu izlenimi vermektedir. Yazar, dinlerin kendilerini yenilemeleri gerektiğinden bahsederken sanki dinleri kaliteli olmaları gereken Pazar malları gibi görmektedir. Yenilenmeyi sağladığı oranda daha kaliteli olan dinler alıcılar tarafından daha çok rağbet görecek ve bağlılıklarını daha çok memnun edeceklerdir. Nihayetinde memnuniyet oranında rağbet de artacaktır.

Eser farklı zamanlarda yazılmış yazıların bir araya getirilmesi suretiyle oluşturulduğu izlenimi verse de bölümler birbirlerini tamamlayacak şekilde tasnif edilmiş görünmektedir. Ayrıca eserin ek kısmında yazarın dini çoğulculuk ve geliştirilmesi gereken evrensel din dili hakkındaki görüşlerini destekleyecek mahiyetteki kendisinin yaptığı bir mülakata ve bir makale çevirisine yer verilmektedir. Bunlardan ilki yazmış olduğu *Jesus, Symbol of God* adlı eserindeki dini çoğulculuk ve Hz. İsa'ya dair görüşleri sebebiyle Vatikan tarafından Kiliseden aforoz edilen Roger Haight ile yazarın yaptığı mülakattır. Diğerisi ise John Hick'in *Hristiyanların İsa'yı Algılama Biçimi ve Bunun İslam'ın Anlayışıyla Karşılaştırılması* adlı dini çoğulculuk hakkındaki görüşlerinin de bulunduğu makalesidir.

İslam'ın içinde bulunduğu müşkül durumdan kurtulması için pek çok eser yazılmıştır ve her eser belli bir takım çözüm çareleri sunmaktadır. Düzgün'ün üretmiş olduğu çözüm çarelerine baktığımızda modernite adına pozitivist bir çerçevede üretilen çözümlere kıyasla daha kabul edilebilir görünmektedirler.

Sonuç olarak, çağdaş dünyada oluşturulması gereken din diline dair çözümlerinde bulunan eser, sadece günümüz şartlarını analiz etmekle kalmayarak tarihten de bir takım dersler çıkarmak suretiyle konuya bütünlüklü bakmayı başarabilmiştir. Bu haliyle eser, hem akademisyenler, hem de tüm dindarların okuyabileceği başarılı bir çalışmadır.

YAYIN İLKELERİ ve YAZIM KURALLARI

1. *Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* yılda iki defa yayımlanan ulusal hakemli bir dergidir.
2. *Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi'*nde telif ve tercüme makale, araştırma notu, kitap, tez, sempozyum değerlendirmeleri, tenkitli neşir, sadeleştirme vb. çalışmalar yayımlanır.
3. Dergiye gönderilen yazılar daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış olmalıdır.
4. Dergiye gelen yazılar öncelikle Yayın Kurulu tarafından şekil açısından incelenir, uygun görüldüğü takdirde içerik incelemesi için hakemlere gönderilir.
5. Makaleler üç farklı üniversiteden birer hakeme gönderilir, en az iki hakemin oluruyla yayımlanır. Uygun görülmediği için yayımlanmayan yazılar iade edilmez.
6. *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi'*nde Türkçe, İngilizce, Fransızca, Almanca ve Arapça dillerinde yazılar yayımlanır.
7. Yazımda Türk Dil Kurumu'nun İmla Kılavuzu ve dergimizin belirlediği esaslar dikkate alınır.
8. Yazılarda, düzenli bir bilgi aktarımı sağlamak üzere uygun görülen ana, ara ve alt başlıklar kullanılabilir ve gerektiği takdirde başlıklar numaralandırılabilir. Başlık ve numaralandırmada yazar tarafından uygun görülen tercihlerde bulunulabilir.
9. Yapılan göndermelerde APA ve CHICAGO yazım sistemlerinden herhangi birisi tercih edilebilir. Örnek;

APA:

- Yapıcı, Asım (2007). Ruh Sağlığı ve Din. Adana: Karahan Yay.
- Albayrak, Kadir (2008) "Yazısız Halklarda ve Antik İnanışlarda Renk Fenomeni". Dini Araştırmalar Dergisi. C.11, S. 31: 99-123.

CHICAGO:

- Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, Düşün Yay., İstanbul 2011, s. 150.
- Yusuf Gökçalp, "İmamet Nazariyesi Bağlamında Zeydiyye'nin İmamiyye'ye Yönelik Eleştirileri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, sayı: 1, ss. 89-126.
- İsmail Hakkı İzmirli, "Tabiplerin Üstadı: Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî", sad. Tuna Tunagöz, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, cilt: 13, sayı: 1, ss. 247-265.

10. Makalelerde kullanılan kaynakların, makale sonunda ayrıca "Kaynaklar" listesi olarak verilmiş olması gerekir.
11. Yazıların sonuna en az 100-150 kelime arasında Türkçe Öz ve İngilizce Abstract eklenmelidir. Öz/Abstract'ın altına yazıların ana temasını belirten ve internet ortamında taranmasını sağlayacak Türkçe ve İngilizce anahtar sözcükler/keywords yerleştirilmelidir.
12. Çeviriler orijinal metinleri ile birlikte gönderilmelidir.
13. Yazılar bilgisayar çıktısı olarak (3 nüsha) Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Balcalı Kampüsü, Adana adresine posta yoluyla; ayrıca Word dosyası halinde ilahiyatdergi@gmail.com adresine elektronik posta olarak gönderilmelidir. Sadece e-posta olarak gönderilen yazılar dikkate alınmayacaktır.
14. Dergide yayımlanan yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.