



DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ
(HAKEMLİ DERGİ)

Yıl / Year : 2015

Cilt / Volume : 1

Sayı / Number : 41



ISSN : 1303 - 3344

İZMİR
Yılda İki Defa Çıkar

DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ - İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Yıl: 2015 Cilt:1 Sayı: 41

Yayın No: 09.1400.0000.000/BY.015.118.804

ISSN: 1303-3344

1. Baskı

Derginin Sahibi : Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi adına Dekan Prof. Dr. Rıza SAVAŞ
Sorumlu Müdür : Prof. Dr. Muammer ERBAŞ
Yönetim Yeri : T.C. Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hatay 35350 İZMİR
Yayının Türü : Yerel Süreli - 6 ayda bir yayınlanır. Ulusal Hakemli bir dergidir.

Editör : Prof. Dr. Muammer ERBAŞ
Editör Yardımcısı ve Dizgi-Redaksiyon : Arş. Gör. Bekir ESEN
Yayın Kurulu : Prof. Dr. Muammer ERBAŞ, Doç. Dr. Murat MEMİŞ
Prof. Dr. Mehmet TÜRKERİ Yrd. Doç. Dr. Süleyman GENÇ
Yrd. Doç. Dr. İsmail ACAR Arş. Gör. Bekir ESEN

Hakem Kurulu :

Prof. Dr. Ahmet Fethi POLAT - Muş Alparslan Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet Hikmet EROĞLU - Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet ÖNKAL - Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet YAMAN - Akdeniz Üniversitesi
Prof. Dr. Ali İhsan YİTİK - Dokuz Eylül Üniversitesi
Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ - Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Halis ALBAYRAK - Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Hüseyin ELMAL - Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. İsmail DURMUŞ - İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Reşit ÖZBALIKÇI - Dokuz Eylül Üniversitesi
Prof. Dr. Muammer ERBAŞ - Dokuz Eylül Üniversitesi
Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ - İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa FAYDA - Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Ramazan BIÇER - Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Saffet KÖSE - İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi
Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN - Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Yunus APAYDIN - Erciyes Üniversitesi
Doç. Dr. Halil AYDINALP - Marmara Üniversitesi
Doç. Dr. İhsan TOKER - Ankara Üniversitesi
Doç. Dr. Musa ALP - Çukurova Üniversitesi
Doç. Dr. Ramazan EGE - İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi
Doç. Dr. Şerife YALÇINKAYA - Ege Üniversitesi
Doç. Dr. Vecih UZUNOĞLU - Dokuz Eylül Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet ÇIÇEK - Kocaeli Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Mustafa ŞENTÜRK - Trakya Üniversitesi

Yazışma Adresi : Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 35350 Hatay-İZMİR
Tel. : 0 (232) 285 29 32 Fax : 0 (232) 224 18 90
e-mail: ilahiyat.dergi@deu.edu.tr
Web sitesi: <http://ilahiyat.deu.edu.tr/>

Dergi Sekreteryası : İlnur ÇAKIR (+90 232 285 29 32/200 34)

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi sosyal ve insan bilimleri alanında hakemli bir dergidir. Basılı makalelerin bütün bilimsel sorumlulukları yazarlarına; dilsel sorumlulukları da dergi editörüne aittir. Ayrıca dergimiz ULAKBİM ve EBSCOhost veritabanları tarafından taranmaktadır.

© Tüm Hakları Saklıdır.



Basım Yeri : Dokuz Eylül Üniversitesi Matbaası
Basım Tarihi : 01 Eylül 2015
Basım Yeri Adresi : Dokuz Eylül Üniversitesi Matbaası DEÜ Tınaztepe Kampüsü 35390 Buca - İZMİR
Tel : 0(232) 301 93 00 - Fax : 0(232) 301 93 13

PUBLICATION OF DOKUZ EYLÜL UNIVERSITY

REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY OF DOKUZ EYLÜL UNIVERSITY

Year: 2015 Volume: 1 Issue: 41

Publication nu: 09.1400.0000.000/BY.015.118.804

ISSN: 1303-3344

First Edition

Owner : On the behalf of the Review of The Faculty of Divinity Of Dokuz Eylul University Prof. Dr. Rıza SAVAŞ (Dean)

Managing Editor: Prof. Dr. Muammer ERBAŞ (Vice-Dean)

Management In : Dokuz Eylül University, the Faculty of Divinity, 35350 Hatay-İZMİR.

Publication Type: National Refereed - Two Issues Per Year

Editor-In Chief : Prof. Dr. Muammer ERBAŞ (Vice-Dean)

Associate Editor and Redaction : Res. Ass. Bekir ESEN

Editorial Board : Prof. Dr. Muammer ERBAŞ Ass. Prof. Dr. Murat MEMİŞ
Prof. Dr. Mehmet TÜRKERİ Ass. Prof. Dr. Süleyman GENÇ
Ass. Prof. Dr. İsmail ACAR Res. Ass. Bekir ESEN

Advisory Board :

Prof. Dr. Ahmet Fethi POLAT - Muş Alparslan University

Prof. Dr. Ahmet Hikmet EROĞLU - Ankara University

Prof. Dr. Ahmet ÖNKAL - Necmettin Erbakan University

Prof. Dr. Ahmet YAMAN - Akdeniz University

Prof. Dr. Ali İhsan YİTİK - Dokuz Eylül University

Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ - Uludağ University

Prof. Dr. Halis ALBAYRAK - Ankara University

Prof. Dr. Hüseyin ELMALI - Marmara University

Prof. Dr. İsmail DURMUŞ - İstanbul 29 Mayıs University

Prof. Dr. Mehmet Reşit ÖZBALIKÇI - Dokuz Eylül University

Prof. Dr. Muammer ERBAŞ - Dokuz Eylül University

Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ - İzmir Katip Çelebi University

Prof. Dr. Mustafa FAYDA - Marmara University

Prof. Dr. Ramazan BİÇER - Sakarya University

Prof. Dr. Saffet KÖSE - İzmir Katip Çelebi University

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN - Ankara University

Prof. Dr. Yunus APAYDIN - Erciyes University

Ass. Prof. Dr. Halil AYDINALP - Marmara University

Ass. Prof. Dr. İhsan TOKER - Ankara University

Ass. Prof. Dr. Musa ALP - Çukurova University

Ass. Prof. Dr. Ramazan EGE - İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi

Ass. Prof. Dr. Şerife YALÇINKAYA - Ege University

Ass. Prof. Dr. Vecih UZUNOĞLU - Dokuz Eylül University

Ass. Prof. Dr. Mehmet ÇİÇEK - Kocaeli University

Ass. Prof. Dr. Mustafa ŞENTÜRK - Trakya University

Communication Address : Dokuz Eylül University, the Faculty of Divinity, 35350 Hatay-İZMİR.

Tel.: +90 (232) 285 29 32 Fax : +90 (232) 224 18 90

e-mail: ilahiyat.dergi@deu.edu.tr

Website: <http://ilahiyat.deu.edu.tr/ilahiyat/>

Secretary : İlknur ÇAKIR +90 (232) 285 29 32 / 200 34

Review of Faculty of Divinity of Dokuz Eylul University is a refereed journal on social sciences and humanities. All scientific responsibilities of published articles belong to their authors. Linguistic responsibilities of them belong to editor. Review of the Faculty of the Divinity of Dokuz Eylul University is archived in databases of ULAKBİM and EBSCOhost.

© All rights reserved.



Printing Office : Dokuz Eylül University Printing House

Printing Date : September 01, 2015

Printing Office Address : Dokuz Eylül Üniversitesi Matbaası DEÜ Tınaztepe Kampüsü 35390 Buca - İZMİR

Tel : 0(232) 301 93 00 - Fax : 0(232) 301 93 13

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Telif Makaleler/Articles

- Tahsin KOÇYİĞİT** 9-42
Asabiyetten Uhuwvete - Medine'de Hz. Peygamber'in (s.av.) İslâm Kardeşliğine Dayalı Bir Toplum Oluşturma Stratejisi Üzerine-
From Asabiyyah to the Uhuwwah -On the Prophet's Strategy of Constituting a Society Based on Islamic Brotherhood in Medina -
- İsmail ACAR** 43-81
Fıkah Usulünün Temelleri: Hz. Peygamber Devrinde Deliller
The Foundations of Usul Al-Fıqh: Legal Evidences in Prophet's Times
- Vecih UZUNOĞLU** 83-130
Arap Dilinde Kâne [كَانَ] Fiili ve Kur'an'da Kullanımı
The Verb Kâna [كَانَ] in Arabic Language and Its Use in the Qur'an
- İdris ERDEM** 131-154
Nabiv İlmінде "Mesâilu'l-Hilâf" ile İlgili Eserler ve Bu İsimle Telif Edilen Müellifi Meçhul Bir Yazmanın Neşri
Some Works on "Mesailu'l-Hilaf" in Grammar (Syntax) and Editing An Unknown Manuscript about the Topic
- Nesrin SOFUOĞLU** 155-188
Bayrâmî-Melâmî Bir Şâir: Hâşimî Emîr Osman Efendi
A Bajrami-Melami Poet: Hashemi Emir Osman Efendi
- Ferruh KAHRAMAN** 189-212
Tefsîrde Kitab-ı Mukaddesin Tabrîfî Meselesi: I
The Issue of Corruption of Holy Books in Tafseer: I
- Ferruh KAHRAMAN** 213-242
Tefsîrde Kitab-ı Mukaddesin Tabrîfî Meselesi: II
The Issue of Corruption of Holy Books in Tafseer: II

İsa KUYUCUOĞLU 243-270

Modern Sosyolojide İşlevselcilik-Eylemcilik Teorisi İkiliğini Aşma Çabaları

The Efforts of Overcoming the Dichotomy between Functionalist and Action Theories in Modern Sociology

Hasan DARCAN 271-297

Üçüncü Yüzyıl Hıristiyanlığında Dinden Dönme Hadiseleri ve Novatianizm

Apostasy Cases in the Third Century of Christianity and Novatianism

Sabuhi SHAHAVATOV 299-311

Mezhep Taassubunun Öne Çıktığı Bir Rivayet/Dirayet Tefsiri -Kummi Tefsiri-

A Rivayah/Dirayah Tafseer Presented by the Sectarian Bigotry – Tafseer of Kummi-

Lazhar KERCHOU 313-336

Ebû Hayyân'ın el-Babru'l-Mubît İsimli Tefsiri Bağlamında Nabve Dair Metodik Esaslar

Methodological Principles of Abu Hayyans Related to Grammar Through His Tafseer Titled al-Bahr al-Moheet

**Kitap Tanıtımı, Sempozyum Değerlendirmeleri ve Bilimsel Çeviriler /
Review Articles, Book-Symposium Reviews and Scientific Translations**

Bekir Zakir ÇOBAN 339-363

Modern Karşıt Hareket: Rabindranath Tagore, Muhammed İqbal ve Liang Shuming'in Düşünceleri Üzerine, Dünya Tarihi Perspektifinden Bir Değerlendirme

Counter-Modern Movement: On the Mohammad Iqbal, Rabindranath Tagore and Lian Schuming's views, An evaluation from the perspective of World History

TELİF MAKALELER



ASABİYETTEN UHUVVETE
- Medine’de Hz. Peygamber’in (s.a.v.) İslâm Kardeşliğine Dayalı
Bir Toplum Oluşturma Stratejisi Üzerine-

Tahsin KOÇYİĞİT*

ÖZET

Kur’ân-ı Kerîm’de Yüce Allah açık ve seçik bir ifade ile “mü’minler kardeşler” buyurmaktadır. Bu itibarla, Hz. Peygamber bir yandan imân, sâlih amel ve güzel ahlâka dayalı ilk İslâm toplumunu oluşturan Ashâb-ı Kirâm’ı yetiştirirken hem mü’minlerin kardeşliğini vurgulayan hadisler serdetmiş, hem de bizzat bunu gerçekleştirmeye yönelik faaliyetlerde bulunmuştur. “Asabiyeten Uhuvvete” üst başlığı ile ele aldığımız bu makale, ** Hz. Peygamber’in (s.av.) *Medine’de İslâm Kardeşliğine Dayalı Bir Toplum Oluşturma Stratejisini* ortaya koymayı amaçlamaktadır. Geniş bir perspektife sahip bu konu, farklı disiplin ve farklı bakış açılarıyla da incelenebilirdi. Ancak biz bu meseleyi, siyer literatüründeki tarihsel malzeme yığını içerisinde önemli gördüğümüz bazı temel unsurları öne çıkararak bir araya getirmeye çalıştık. Bunu yaparken, İslâmî tebliğin önündeki en büyük engellerden biri olan Câhiliye asabiyeti ve özellikleri üzerinde kısaca durulduktan sonra, Hz. Peygamber’in kardeşliğe dayalı bir toplum oluşturma hususunda Medine’de attığı önemli adımlar ve düzenlemeler hakkında bilgi verilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Siret/Siyer, Asabiyet, Uhuvvet/Kardeşlik, İslâm Şehri, Madine, Hz. Peygamber

FROM ASABIYYAH TO THE UHUWWAH

-On the Prophet’s Strategy of Constituting a Society Based on Islamic Brotherhood in Medina -

ABSTRACT

Allah explicitly states in the Quran that “the Muslims are brothers and sisters to each other.” In this respect, while the Prophet was educating his companions who constituted the early Islamic society based on faith, true deeds, and social ethics on one hand, on the other hand he uttered Hadith emphasizing the brotherhood and was engaged in activities in order to achieve it. This paper titled as “From Asabiyyah to Uhuwwah (From Kinship/Tribalism to Brotherhood)” aims to present (On) the Prophet’s Strategy of Constituting a Society Based on Islamic Brotherhood in Medina.

* Yrd. Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi ABD Öğretim Üyesi, İzmir, e-mail: kocyigit@gmail.com

** Bu çalışma, 2012 yılı Kutlu Doğum Haftası etkinlikleri münasebetiyle Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından 21-22 Nisan 2012 tarihlerinde Ankara’da gerçekleştirilen “Hz. Peygamber Kardeşlik Ahlakı ve Kardeşlik Hukuku Sempozyumu”nda tebliğ olarak sunulmuş, daha sonra bazı ilavelerle makale formatına dönüştürülmüştür.

Undoubtedly, this subject could be studied in terms of different disciplines and perspectives. However, I tried to bring out the subject by putting forward the main elements within the historical materials in sirah literature. Thus, first I have briefly mentioned the Jahiliyya Kinship/Tribalism and its features as one of the biggest obstacles in front of Islamic call; then I have elaborated the steps and regulations that the Prophet followed in order to constitute a society based on brotherhood.

Key Words: Sirah, Asabiyyah (Kinship/Tribalism), Uhuwwah (Brotherhood), Islamic City, Medina, Prophet Muhammad.

GİRİŞ

Kavramsal Çerçeve

Önce kavramsal çerçeveyi çizme adına asabiyet kavramı üzerinde kısaca durmakta fayda görüyoruz. **Asabiyet**, genellikle aralarında **kan bağı** bulunan bir topluluğun bütün fertlerini birbirine bağlayan ve herhangi bir dış tehlike durumunda onlara karşı koymaya sevk eden veya başka bir topluluk üzerine saldırı gerektiğinde bütün aile üyelerinin tereddütsüz harekete geçmesini sağlayan birlik ve dayanışma ruhu¹ şeklinde tanımlanır. Ne var ki bu eksik bir tanım olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira, İbn Haldûn meşhur eseri Mukaddime’de, sadece kan bağına dayanan *hakikî* asabiyetten başka, bir de hilf, velâ, emân, akid, andlaşma, muâhât, kefâlet vb. yollarla kurulan *hükmi/itibârî asabiyetten* söz etmektedir.²

Şu halde yukarıda mezkûr iki tanımını da içine alan -eskilerin tabiri ile efrâdını câmi ağyârını mâni- bir tarifi şu olabileceği kanaatindeyiz ki buna göre: **asabiyet**, *hakikatte aynı soydan gelsin ya da gelmesin, nesep cetvellerindeki kabile bağları ister doğru olsun isterse doğru olmasın, kabile bireylerinin bir asılda birleştiklerine inanmalarını ve her şartta birbirlerine destek olmalarını sağlayan manevî güç ve dayanışma duygusudur.*³

Görüldüğü üzere, **asabiyet** biyolojik birlik değil, inanç birliğidir.⁴ Bu hususta çağdaş mütefekkirlerden Câbirî şöyle der: “Kîşi bilgi meselesine fazla

¹ Ateş, Ahmet “Asabiyet”, *MEB İslâm Ansiklopedisi (İA)*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 1942, I, 663; Çağırıcı, Mustafa, “Asabiyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 1991, III, 453.

² İbn Haldûn, EbûZeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed (ö. 808/1406), *Mukaddime*, haz.: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, I-II, İstanbul 1982/3, II, 487; (Ayrıca bkz.: Süleyman Uludağ’ın, Mukaddime’ye Giriş kısmı, I, 119); Mustafa Çağırıcı, “Asabiyet”, *DİA*, III, 453.

³ Nasrî, Hani Yahyâ, *Asabiyye lâ Taiyye*, Dârü'l-Kalem, Beyrut 1982, 127.

⁴ Apak, Adem, *Asabiyet ve Erken Dönem İslâm Siyasi Tarihindeki Etkileri*, Düşünce Kitabevi, İstanbul 2004, 17-18.

aldırılmayabilir. Ama inancına dokunmayı asla kabul etmez, inancı için hayatını fedâ edebilir. Ama bir bilgi sorununun doğruluğuna kanıt getirme uğruna asla şehit olmaz.”⁵

Kardeşlik ve İslâm’da Kardeşlik Duygusu

Kardeş denince önce doğal olarak, “*aynı ana babadan doğmuş veya ana babalarından biri aynı olan çocukların birbirine göre konumu*” akla gelir. *Kardeşlik* yani *ubuvvet* ise lafzen; “*kardeş olma durumudur.*” Buna ek olarak Türkçe’de “*kardeşlik*” mecâzen, “*eş kadar yakın sayılan kimse, yakın dost*” ve “*birlik, beraberlik*”⁶ anlamlarında da kullanılmaktadır.

Bu konudaki Kur’ân-ı Kerîm âyetinde açıkça, “*Mü’minler ancak kardeşlerdir*” buyrulmaktadır.⁷ Bundan maksat gönül ve fikir birliği olsa gerektir. Elbette buna göre mü’minler birbirlerine eşi ya da gerçek kardeşi gibi yakın olmalı, birlik ve beraberliklerini muhafaza etmeli, diğer Müslümanları kendisine eş değerde görmelidir. Mü’min kardeşinin sevincinden dolayı memnuniyet duymalı ve bunu ona izhar etmeli, bir mü’min her hangi bir zarara uğradığı zaman da aynı şekilde bundan üzüntü duymalıdır.

Hz. Peygamber de İslâm kardeşliğine dayalı toplumu adeta şöyle tarif etmektedir: “*Birbirini sevmeye, birbirine merhamete, birbirine şefkate müminlerin bir beden gibi olduğunu görürsün. Bir azası rahatsızlandığında, diğer kısımları da ateşlenerek, yuksuz kalarak ona katılır.*”⁸

İslâm, insanlar arasındaki ilişkilerde asla renk ve kan bağlarını esas almaz, insanî birlikteliği tamamen ruhi ve manevi bir temele oturtur. Bu sayededir ki toplumların özellikleri ve kabiliyetleri, ümmet potasında bir araya gelerek kaynaşmış ve Müslümanlar eşsiz, muazzam bir medeniyet kurmuşlardır. Bu muazzam medeniyetin adı daima İslâm medeniyeti olmuştur, zinhar herhangi bir topluluğa ya da ırka hamledilmemiştir.⁹

Bununla beraber İslâm, farklı kavimleri karıştırıp, tek tip bir toplum ortaya çıkarmayı öngörmez. İnanç, fikir ve kültür çeşitliliğine müsaade eder. Bu

⁵ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Siyasal Akh*, (çev: Vecdi Akyüz), Kitabevi, II. Baskı, İstanbul 2001, s. 95.

⁶ <http://www.tdksozluk.com/s/karde%FElik/>, 15.04.2012

⁷ Hucurât, 49/10.

⁸ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil (ö. 256/870), *el-Câmi’u’s-Sabîh*, Çağrı Yayınları, II. Baskı, I-VIII, İstanbul 1992, Edeb, 27; Müslim, Ebû’l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî (ö. 261/857), *el-Câmi’u’s-Sabîh*, Çağrı Yayınları, II. Baskı, I-III, İstanbul 1992, Birt, 66.

⁹ Hâşimî, M. Ali, *Kur’an ve Sünnete Göre Müslüman Toplumu*, (trc. M. Beşir Eryarsoy), Risale Yay., İstanbul 2005, 329-330

çeşitliliği kendi haline bırakmadan kesin ilkelerle kontrol altında tutar.¹⁰ İslâm, ümmet anlayışıyla kişisel ya da etnik kimliklerin kaybolmadığı -günümüzün popüler kavramlarıyla dile getirecek olursak- geniş, çoğulcu ve katılımcı bir toplumu öngörür.

Hz. Peygamber'in Veda hutbesindeki, “*Ey insanlar! Şunu iyi biliniz ki Rabbiniiz birdir, babamıız birdir. Arab'ın başka ırka, başka ırkın Arab'a, beyazın siyaha, siyahın beyaza, dindarlık ve ablâk üstünlüğü dışında bir üstünlüğü yoktur*”¹¹ sözü, ayrımcılığı reddetmekte ve İslâm kardeşliğinin önemini vurgulamaktadır.

Kavmiyetçiliğin reddedilmesi demek, kişinin mensup olduğu milleti sevmemesi anlamına gelmez. Hz. Peygamber, “*Kişi kavmini sever*”¹² ve “*Siz'in en hayırlımsız, aşiretini müdafaa edendir*”¹³ buyurmuştur. Buna göre kavim, soy, sop sevgisi fitridir. Yasaklanan ise kavmini üstün görme, başkalarını rencide edici şekilde etnik kimliği ile övünmedir.

Ayrılık ve tefrikaya düşmek kamu maslahatını parçalar ve ümmetin yok olmasına sebep olur. Bunun için Kur'an, “*Asla dinlerini parça parça edip kendileri de bölük bölük olanlardan olmayın! Öyle ki her fırka, kendilerinde olan şeylerle övünmektedir*”¹⁴ buyruğuyla uyarıda bulunmaktadır.

KABİLE ASABİYETİ

İbn Haldûn, asabiyeti reel ve rasyonel açıdan değerlendirir ve şöyle der: “*Asabiyet, ferdin ve toplumun hastalıklı yönü bir tarafa, beşerin fıtrî özelliğidir*”¹⁵ Yine Câbirî de “*Asabiyet bir taraftan toplayıcı ve birleştirici iken, aynı zamanda da ayırıcı, bölücü ve parçalayıcıdır. Asabiyet sebebi ile kabile birlik içinde çokluk, yarış ve rekabet dairesinde dayanışma üzerine kurulmuş bir cemaat olur*” der.¹⁶

¹⁰ Kutup, Muhammed, *Örnek İslâm Toplumu*, çev.: Yusuf Yılmaz, Risale Yayınları, İstanbul 1990, s. 43.

¹¹ Hamidullah, Muhammed, *Mecmu'âtü'l-Vesâiki's-Siyâsiyye li'l-'Abdi'n-Neberî ve'l-Hilâfeti'r-Râşide*, Kahire 1941, çev.: Vecdi Akyüz, *Hz. Peygamber Döneminin Siyasî-İdarî Belgeleri*, Kitabevi, İstanbul 2002, s. 362; a.g.m. *İslâm Peygamberi*, I-II, çev.: M.Said Mutlu (I.Cilt), Ahmed Said Matbaası, İstanbul 1966; M. Said Mutlu-Salih Tuğ (II.Cilt), İrfan Yayınevi, 1969, I, 176-177.

¹² Hâkim, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî Muhammed Hâkim en-Nisâburî (ö. 405/1014), *el-Müstedrek 'ale's-Sahihayn*, thk. Hamdi Demirdaş Muhammed, I-VIII, Beyrut, 2000, V, 1749. Ayrıca bkz. İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni (ö. 273/886), *es-Sünen*, I-II, Çağrı Yayınları, II. Baskı, İstanbul 1992, Fiten, 7.

¹³ Ebû Dâvud, Süleymân b. Eş'âs es-Sicistânî (ö. 275/888), *es-Sünen*, I-V, Çağrı Yayınları, II. Baskı, İstanbul 1992, Edeb, 121.

¹⁴ Rûm, 30/32.

¹⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 484; Apak, *Asabiyet*, 28.

¹⁶ Câbirî, Muhammed Abid, *Fikru İbn Haldûn el-'Asabiyye ve'd-Devle : Me'âlimü Nazariyyeti Haldûniyye fi't-Târîhi'l-İslâmî*, IV. Baskı, Dâru'l-Beyzâ, Dâru'n-Neşri'l-Mağribiyye, 1984, 170, 262; Apak, *Asabiyet*, 29.

Buradan, asabiyetin olumlu yöne sevk edilebileceği ya da ondan faydalanılabileceği sonucu çıkarılabilir. Yahut da asabiyeti bölücü ve parçalayıcı bir enstrüman olarak kullanan fertlerin, liderlerin ya da toplumların, sadece kendilerinin sonunu hazırlamakla kalmayıp, insanlığa baş belası olmaları da mümkündür. Kanaatimize göre de Rasûl-i Ekrem, İslâm'ı tebliğ sürecinde asabiyeti bir vâkiâ olarak ele almış ve onu müspet yönüyle değerlendirme yolunu seçmiştir.

Asabiyetin Özellikleri ve Yansımaları

İslâm'dan önce Araplarda, vatandaşlığa dayalı bir devlet sistemi yoktu. Aksine, kabileciğe dayalı siyasî ve toplumsal bir yapılanma söz konusu idi. Bu düşüncenin kaynağı ve meşrûiyeti, yani vatandaşlığın ölçütü “*kabile asabiyeti*” idi.

Asabiyete göre; her kabile müstakil yaşar. Kendini diğer kabilelerden üstün görür. Başka kabileleri ve toplulukları inkar eder. Kabileler arasında rekabet, inatlaşmaya ve fanatizme yol açar. Fanatizmde doğru ile yanlış, hak ile batıl bir birine girer. Fanatikler kalıcı bir ortaklık şuurunu oluşturamaz, ancak ortak düşman cephesinde birleşirler.¹⁷

Suçun mahiyeti ve suç-mağdur ilişkisi onun için önemli değildir. Kendi mensubu olduğu kabilesinin üyelerine şartsız ve sınırsız bir sadakat göstermek, sorgulamadan bağlılık ve şovenizme dönüşen vatan tutkusuna götürür.¹⁸

Asabiyet, birleştirici değil, ayrıştırıcıdır. Asabiyette, barış ve birlik yerine “*bizden olmayan, doğal olarak bizim düşmanımızdır*” prensibi geçerlidir.

Kabile mensubu asabiyet gereği “*kendi kabilesi ile birlikte cennememde olmayı, başka kabile mensupları ile birlikte cennette olmaya tercih edebilmektedir*”¹⁹

Kabile asabiyetini ayakta tutan âmiller, güven duygusu, koruma-korunma ve kendi kabilesinin üstünlüğü²⁰ (müfâhare) idi.

Cahiliye Asabiyetine Örnekler

Cahiliye döneminde Mekke ve çevresinde bulunan kabileler, Hz. Peygamber'in kabilesi Haşimoğullarına karşı uzun yıllara dayanan dostluk ya da rekabet yahut da düşmanlığa dayalı ilişkileri kurmuşlardır. Bu da elbette, onların

¹⁷ Nasrî, *Asabiyet*, 106-108.

¹⁸ Hitti, Philip, *Sosyal ve Kültürel İslâm Tarihi*, ter. Salih Tuğ, I-IV, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1980, I, 49; Ateş, Ahmet, “Asabiyet”, *İA*, I, 663.

¹⁹ Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir (ö. 279/892-3), *Ensâbü'l-Eşraf*, thk.: İhsan Abbâs, I-V, Beyrut 1400/1979, V, 594.

²⁰ Kılıçlı, Mustafa, *Arap Edebiyatında Şuûbiye*, İşaret Yayınları, İstanbul 1992, 27-28.

İslâm'a ve onun peygamberine karşı tutumlarını belirleyici olmuştur. Bilindiği gibi, Hz. Peygamber'in atalarından Kusay'ın evlatları **Abdüddâr** ve **Abdümenâfoğulları** arasında Kâbe görevlerinin (Sikâye, Rifâde, Hicâbe, Livâ vd.) paylaşımı noktasında bir anlaşmazlık çıkmış, aralarında mücadele ve rekabet baş göstermişti. Kureyş'i oluşturan diğer kabilelerden *Abdüddâr*'ın, yanında yer alan Mahzum, Adiy, Sehm, Cümâh **Hilfû'l-Ahlâf** çatısı altında; *Abdümenâf*'ın yanında yer alan, Esed, Zühre, Hâris b. Fihr ve Teymoğulları ise **Hilfû'l-Mutayyebûn** adıyla bir araya gelmiş ve bu ayrılık İslâm'ın ortaya çıkışına kadar etkisini devam ettirmiştir.²¹

Mekke'de kendini gösteren ikinci asabiyet tezahürü de **Hilfû'l-Füdûl** hareketidir. Yıllar sonra Hz. Peygamber'in "*bugün olsa yine katıldım*" buyurdukları, Hilfû'l-Füdûl cemiyetinin ortaya çıkış sebebi, Âs b. Vâil adlı Mekkeli tüccarın, Yemenli bir tüccardan satın aldığı malın ücretini ödememesi sonucu, mal sahibi de parasını tahsil için Mekkelilerden yardım istemesi idi. Bu çağrıya **Mutayyebûn** destek verirken, **Ahlâf** ise kulak tıkamıştı.²²

İslâm öncesinde ortaya çıkan ve fakat, varlığını ve etkisini sonra da devam ettiren Hâşimoğulları ile Abdüşemsoğulları arasındaki rekabet, Mekke'deki asabiyet mücadelesinin tipik örneklerinden kabul edilir. Nitekim, Kusayoğlu Abdümenâf'ın ölümünden sonra, Kâbe hizmetlerinden *Sikâye* ve *Rifâde*'yi oğlu **Hâşim**, *Kyâde*'yi ise öteki oğlu Abdüşems üstlenmişti. Onun ölümünden sonra da bu görevi oğlu Ümeyye devralmıştı. Ne var ki Ümeyye, Kureyş liderliği konusunda amcası Hâşim ile girdiği mücadelesini kaybedince Şam'da on yıl sürgün hayatı sürmüştü.

İlk dönem İslâm tarihine "**Emevî-Hâşimi mücadelesi**" olarak damgasını vuran ve yukarıda zikrettiğimiz olayla başlayan bir başka asabiyet mücadelesi örneği de **Abdümttalib** (b. Hâşim) ile **Harb** (b. Ümeyye) arasında cereyan etti. Abdümttalib'in bir yahudî tüccar komşusu kıskançlık sebebi ile Harb tarafından katledildi. Abdümttalib'in bu olayın peşini bırakmaması üzerine, Harb kan bedeli (diyet) olarak maktûlün yakınlarına yüz deve ödeme cezasına çarptırıldı.²³ Bu olayla iki boy arasındaki mücadele sertleşti, derinleşti, çığ gibi büyüdü, zamanla düşmanlığa dönüşerek Emevî devleti zamanında yaşanan birçok acı ve dramatik olaya zemin teşkil etti.²⁴

²¹ İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm el-Meâ'firî (ö. 218/833), *es-Siretü'n-Nebeviyye*, thk.: Muhammed Fehmî es-Sürcânî, I-IV, Mektebetü't-Tevfikîyye, y.y., t.y., I, 138-140; İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd el-Basrî Ez-Zührî (ö. 230/845), *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, Dâru Sâdır, I-VIII, Beyrut, 1960-1968, I, 17; Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Akl*, 101-103; Apak, *Asabiyet*, 58.

²² İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 131-132; Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Akl*, 102-103, 137.

²³ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 87.

²⁴ Geniş bilgi için bkz.: İbrahim Sarıçam, *Emevî-Hâşimi İlişkileri*, TDV Yayınları, Ankara 1997.

Aradan geçen zaman içerisinde **Esed** kabilesi Hılfü'l-Fudûl cemiyetinden ayrılıp, yerine -muhtemelen Hz. Ömer'in ihtidâsı ile onun kabilesi-Adiy girmiştir.²⁵ Öte yandan Hz. Peygamber'in mensubu olduğu Hâşimoğulları, tamamen Müslüman olmasalar bile -birkaç istisnâ dışında kendi evlatlarını korumuşlar hatta bu nedenle -nübüvvetin 7-10. yılları arasında- üç sene süre ile Kureyş'in sosyo-ekonomik boykotuna maruz kalmışlardı. Aynı şekilde, liderleri Ebû Tâlib'in, ömrünün sonuna kadar müslüman olmadığı halde, yeğenine kol kanat gerdiği, ondan desteği hiçbir zaman esirgemediği de bilinmektedir.²⁶

İslâm öncesi Yesrib (Medine)'de Evs ve Hazrec'den oluşan Arap kabileleri yanında, Yahudiler de yaşıyorlardı. Bunlar dışında daha küçük Arap ve Yahudi boyları da mevcuttu. Medine'de geleneksel bir yönetim sistemi olmadığı için halk kendi arasında sürekli olarak kabile üstünlüğü mücadelesi veriyordu.²⁷ Bu mücadeleler daha çok kendini, şehrin yönetimini ve su kaynaklarını ele geçirme talebinden kaynaklanıyordu. ²⁸ Etnik köken üstünlüğüne dayalı kabile asabiyeti,²⁹ sosyalleşme, vatan, devlet ve hükümet düşüncelerine mânî olduğundan dolayı daha önce kurulan Arap devletlerinin de sonunu hazırlamıştı.³⁰ Evs ve Hazrec arasındaki siyâsî rekabetin, Hz. Peygamber'in hicretinden sonra İslâmî döneme de sıçradığı ve zaman zaman alevlendiği de görülmüştür.³¹

Asabiyet Anlayışının İslâmî Tebliğ Yansıması

1-Olumsuz Yansıması

Hz. Peygamber, Mekke döneminde İslâm'ı tebliğ ederken tevhîd, nübüvvet ve âhîret ile ilgili temel inanç esasları yanında, 'içine doğduğu' toplumun kabile anlayışı ve asabiyet tutkusunu temelinden sarsacak ilâhî vahye dayalı ahlâkî, hukukî, sosyal ve iktisâdî ilkeler vaz etti. Bu nedenle kurulu düzeni ve alışkanlıkları devam ettirmek isteyen Mekke'nin ileri gelenleri (el-mele'), yeni

²⁵ Watt, W. Montgomery, *Muhammed at Macca*, çev.: Mehmet Dağ-M.Rami Ayas, Hz. Muhammed Mekke'de, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1986, 13-15; Apak, *Asabiyet*, 60.

²⁶ Bkz.: Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, 104-105.

²⁷ Hudarî Beg, *Mubâdarâtü't-Tarîhi'l-Ümemi'l-İslâmiyye (ed-Devletü'l-Ümeviyye)*, I-II, Mısır, (trç)., I, 23.

²⁸ Hudarî Beg, *Mubâdarât*, I, 22.

²⁹ İbn Abdîrabbih, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, *el-İkdü'l-Ferîd*, (ö. 328/940), I-VII, haz. Muhammed Fuad Abdülbaki, Muhammed Reşat Abdülmüttalib, Lecnetü't-Telif ve't-Terceme, Kahire 1953, III, 324.

³⁰ Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî Tarîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, I-X, Mısır 1993, I, 370 vd.

³¹ İbn Abdîrabbih, *İkdü'l-Ferîd*, I, 331; Yaşar Çelikkol, "VII Yüzyılda Medine'de Sosyal ve Dinî Yapılar", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Elazığ 2003; c. XIII, sayı: 2, 393-419.

söylemden rahatsızlık duydular ve buna şiddetle muhalefet ettiler. Nitekim, Kureyş içerisinde yukarıda da kısaca temas ettiğimiz gibi geçmişe dayalı kabile mücadeleleri ve rekabet Hz. Peygamber'e karşı muhalefetin en ciddi sebeplerinden biri olarak ortaya çıktı. Bu durumu birkaç örnekle özetleyebiliriz:

Ebû Cehil zihniyetini temsil edenler için Hz. Muhammed (sav); Allah'ın elçisi değil, şartlar böyle devam ederse Haşimoğullarının istikbalini parlatacak, onlara ayrıcalık kazandıracak, buna mukabil diğer kabileleri ve liderlerini itibarsızlaştırarak ademe mahkûm edecek bir kişidir.³² Ebû Cehil'in aşağıda zikredilen sözleri onun şahsında Mekkeli bir müşriğin tebliğe bakış açısını ve kabile asabiyetinin tebliğe ne denli m'ani bir ruh hali taşıdığını bize göre açıklar niteliktedir:

"Biz Abdümenâf ile şan ve şeref yönünden şimdiye kadar çekiştik durduk. Onlar da halka yemek yedirdi biz de... Şimdi onlar; "bizim gökten vahiy aldığını iddia eden bir peygamberimiz var" dediler. Biz onun dengini nereden bulup çıkaracağız. Allah'a yemin olsun ki, ne ona inanırız ne de tasdik ederiz!"³³

"Biz ona el-emîn/güvenilir demişken, o şimdi Allah'a nasıl iftira atabilir. O hiç yalan söylemedi ki! Hacılar su (sikâye) ve gıda (rifâde) temini Abdümenâfoğulların olur, bir de peygamber onlardan olursa, bize ne kalacak!"³⁴

"Ona vahiy geldiği gibi bize de vahiy gelmedikçe asla (Muhammed'in) peygamberliğini kabul etmeyiz."³⁵

Hz. Peygamber'in tebliği karşısında aynı asabiyetçi damar, Kureyş dışındaki diğer müşrik kabile mensupları için de geçerli idi. Nitekim, Tâi'Pli Sakif kabilesinin eşrâfından Ümeyye b. Ebî's-Salt'ın Hz. Peygamber hakkında sarf ettiği sözler Ebû Cehil'den farklı bir yöntem izlemediğini göstermektedir:

"Sakîfli kadınların benim, Abdümenâfoğullarından bir gence uyduğumu duymalarından utandığım için, onun peygamberliğini kabul etmem"³⁶

Hz. Peygamber'e Mekke'de düşmanlık yapanların en önde geleni şüphesiz Ebû Leheb'di. Tarihçiler, Ebû Leheb'in yeğeni Hz. Muhammed'e ve inananlara karşı bu olumsuz tutumunun amcası olmasına rağmen babası

³² Apak, *Asabiyet*, 63-64.

³³ İbn İshâk, Ebû Abdullah Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. İshâk (ö. 151/768), *Sîretü İbn İshâk*, thk.: Muhammed Hamidullah, Hayra Hizmet Vakfı Neşriyatı, Konya 1981, 170; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 310; Apak, *Asabiyet*, 63.

³⁴ Süheylî, Abdurrahman b. Abdillâh el-Has'âmî (ö. 581/1185), *er-Randü'l-Ünüf fî Tefsîri Sîreti'n-Nebeviyyeti li'bni Hişâm*, thk.: Ömer Abdüsselâm es-Sellâmî, I-VII, I. Baskı, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, I. Baskı, Beyrut 1421/2000, III, 124.

³⁵ Halebî, Ali b. Burhaniddin (ö. 975/1044), *İnsânü'l-'Uyûn fî Sîreti'l-Emîni'l-Me'mûn*, I-III, Mektebetü Mustafa el-Bâbî, I. Baskı, 1383/1964, I, 497.

³⁶ Halebî, *İnsânü'l-'Uyûn*, I, 301; Apak, *Asabiyet*, 64.

Abdullah ile ana ayrı kardeşler olmasına, eşi Ümmü Cemîl'in tutumunu da İslâm'a karşı en sert muhalefet eden ve Bedir savaşından sonra Mekke'nin lideri konumuna gelen Ebû Süfyân'ın kardeşi olmasına bağlarlar.³⁷

2. Olumlu Yansıması

Asabiyyetin, İslâm'ın tebliğine yönelik bütün olumsuzluklarına rağmen - yukarıda İbn Haldûn ve Cabirî'nin iddia ettikleri gibi- bir takım olumlu taraflarının da olduğunu söylemek mümkündür. Şimdi, örneklerle bu hususa da kısaca temas edebiliriz.

Ebû Tâlib'in öz yeğeni Hz. Muhammed'i sekiz yaşından itibaren himâyesine aldığı, vefâtına kadar onunla ilgilendiği ve ölümüne kadar da - yukarıda anlatmaya çalıştığımız gibi- bütün gücüyle onu himâye etmeye çalıştığı mâlumdur. Ancak üç yıl süren Hâşim ve Muttaliboğullarına yönelik boykot uygulamasında Hz. Peygamber'in bazı yakınları boykotu delerek onlara gıda malzemesi götürmüşlerdi.³⁸

Hz. Peygamber'in amcası Hz. Hamza'nın Müslümanlığa girişinde de kabile dayanışmasının etkisinden söz etmek mümkündür. Nitekim tarihçi İbn İshâk'ın naklettiğine göre, Ebû Cehil'in Hz. Peygamber'e karşı hakaretlerde bulunduğunu bir câriye aracılığı ile öğrenen Hz. Hamza'nın yeğenini himaye adına “*İşte ben de Muhammed'in dinine giriyorum*” dediği ve evine gittiğinde bazı tereddütler yaşamakla birlikte ertesi gün, amcazadesiyle görüşünce kalbinin mutmaîn olduğu anlaşılıyor.³⁹

Bu hususta üçüncü ve son örneğimiz de Hz. Peygamber'e hicret edeceği gece Kureyş'in bütün boylarına mensup gençlerin suikast teşebbüsünü haber alışı ile ilgilidir. İbn Sa'd'ın rivâyetine göre Hz. Peygamber'e bu suikast teşebbüsünü haber veren kişi, yine kuzenini koruma adına harekete geçen Abdülmuttalib'in kardeşinin kızı Rukayka bnt. Ebî Sayfiyy olması ilgi çekicidir.⁴⁰

KARDEŞLİĞE DAYALI BİR TOPLUM OLUŞTURMA STRATEJİSİ

Bilindiği gibi Mekke'de Müslümanlar bir avuç insandan oluşuyordu. Asıl kardeşliğe dayalı siyasî, sosyal ve kültürel bir toplum olarak şekillenmeleri

³⁷ Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Akl*, 75, 90, 104-106. Kur'an'daki, Leheb suresinin Ebû Leheb ve eşi Ümmü Cemil hakkında indirildiğini hatırlatalım.

³⁸ İbn İshâk, *es-Sîre*, 145-147; Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Akl*, 107-108; Apak, *Asabiyyet*, 70.

³⁹ İbn İshâk, *s-Sîre*, 151-152; Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Akl*, 106; Apak, *Asabiyyet*, 72.

⁴⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 223.

hicretten sonra Medine’de gerçekleşmiştir.⁴¹ İslâm toplumu (ümme) olgusu da bu dönemde teşekkül etmiştir.⁴² Çünkü ümmetler sadece peygamberlere inananlardan oluşmaz. Medine sözleşmesinde, Yahudiler de “*diğer insanlardan ayrı*” (*min dâni’n-nâs*) bir toplum olarak tanımlanan ümmetten sayılmıştır. Fakat buradaki ümmeti, literatürdeki anlamıyla değil, müstakil bir topluluk/devlet şeklinde değerlendirmek gerekir.⁴³ Çünkü Kur’ân, inanmış gibi görünen münafıkları, ümmete dahil etmemektedir.⁴⁴ Nitekim Medine döneminde, önceki toplumlar için kullanılan şia, mele’, kavm gibi kelimelerin yerine ümmet ve ehl-i kitap kelimeleri kullanılmıştır. Böylece ümmet kavramının Medine döneminde genel olarak dinî bir toplumu ifade etmesi, İslâm tarihinde gerçekten kesin bir dönüşüm sürecine işaret etmektedir. Kur’ân, o zamana kadar sosyal ve siyasal oluşumlardaki kan bağına dayalı akrabalık, kabilecilik ve şeref anlayışı yerine, ortak dinî inanca dayalı yeni bir toplum anlayışını getirmiş ve ümmet kavramıyla İslâm toplumu, putperest ve ehl-i kitap toplumlardan kesin olarak ayrılmıştır.

Hız. Peygamber, Kur’ân’ın öngördüğü ilkeler ışığında kabile asabiyetini yasaklamıştır. Aynı zamanda bireyin iradesi dışında oluşmuş bütün farklılıkları, kazanılmış bütün imtiyazları reddederek ‘üstünlük’ ölçüsü kabul edilen anlayışların önüne geçmiştir. Câhiliye asabiyetini yeniden hortlatacak tutum ve davranışlara tepki göstererek yasaklamıştır.⁴⁵ Vahiy doğrultusunda Hız. Peygamber’in ortaya koymak istediği sosyal ve siyasal yapı, hürriyet, eşitlik, liyakat, istişâre ve adalete dayanıyordu. Bu anlayışa göre İslâm’da siyasal erk, gücünü ümmetten almalıydı. Onun için ortak bir inancı, amacı paylaşan insanların, ahenkli biçimde bir araya gelmeleriyle oluşan bir topluluğa ihtiyaç vardı.⁴⁶ Şimdi kabile asabiyeti yerine kardeşliği intâc eden olgu ve olaylara temas edilebilir.

1. Hız. Peygamber’in Şahsiyeti ve Davet Yöntemi

Hız. Muhammed’in bir peygamber ve lider olarak yeni bir toplum inşâ sürecinde şahsiyeti şüphesiz büyük önem arz etmiştir. O, gerek nübüvvet öncesi gerekse sonraki yaşayışı ile ister inansın, ister inanmasın herkesin özüne sözüne güvendiği, insanî ilişkilerinde son derece nazik ve kibar,⁴⁷ kadınıyla erkeğiyle,

⁴¹ Geniş bilgi için bkz.: Aygün, Abdullah, *Kur’ân’a Göre Ümmet-i Muhammed’in Özellikleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Dan.: Veli Ulutürk, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2008, s. 9-10.

⁴² Aydın, Mustafa, *İlk Dönem İslâm Toplumunun Şekillenışı*, Pınar Yay., İstanbul, 1991, s. 38, 108.

⁴³ “*İşte bunlar, diğer insanlardan ayrı bir ümmet (toplum) teşkil ederler*” (2. madde). Bkz: İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 88; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 123.

⁴⁴ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 125.

⁴⁵ Örnek için bakınız: Müslim, İmâre, 57; Ebû Dâvud, Edeb, 111, 112.

⁴⁶ Şeriâtî, Ali, *İslâm Sosyolojisi* (trc. Kamil Can), Birleşik Yayınları, İst., 1998, s. 123.

⁴⁷ Âli İmrân, 3/159.

çocuğuyla yaşlısıyla herkesin takdirini toplamış, Kurân'ın ifadesi ile örnek bir kişi⁴⁸ ve büyük bir ahlak numûnesiydi.⁴⁹ Onun yetim ve öksüz oluşu, öz ya da üvey hiçbir kardeşinin bulunmayışı, akrabaya, komşuya, mazluma ilgisi ve çocukluğundan itibaren sıkıntılı bir hayat sürüşü, kişiliğinin oluşumunda şüphesiz olumlu yönde etkili olmuştur. Nitekim vahiyle de teyit edilen⁵⁰ zikrettiğimiz hususlara hayatı boyunca büyük ehemmiyet vermiş olduğu ehlinin mâlumudur.

Rasûl-i Ekrem (sav), kendinden önce gönderilen peygamberler gibi, kardeşliğe dayalı bir toplum oluştururken gerek kendisinin, gerekse tebliğe muhatap kitlenin psikolojik yapısını dikkate almış olmalıdır. Binâenaleyh, davet ve icraat sürecinde onun, son derece sabırlı, azimli, ümit verici, müşfik ve rahmet ile muamelesi, müsâmahakâr oluşu, -adam eksiltme değil- adam kazanma stratejisi, tevâzuu, sade ve düzgün yaşam tarzı ve mübarek ağızlarından düşürmedikleri duâlarıyla insanların önce gönüllerini fethetmeyi bilmiştir.⁵¹

Onun meşhur “*kolaylaştırınız zorlaştırmayınız, müjdeleyiniz nefret ettirmeyiniz*”⁵² hadis-i şerîfi, hem kendi uyguladığı hem de ümmetine tavsiye ettiği bir düsturdur. Onun muhataplarına karşı gösterdiği hüsn-i muâmele ve insanlara verdiği değer de davetinin başarılı olmasında etkin yöntemlerinden biridir.⁵³

Öte yandan, Hira mağarasında ilk vahiy tecrübesini yaşadktan sonra “*Allah'ın elçisi*” İslâm'ı tebliğ uğruna hayatı boyunca toplum içerisinde bulunmaya gayret etmiş, devamlı surette insanlarla haşır-neşir olmuştur. Toplumda nüfuz sahibi ailelerle dostluk ve iyi ilişkiler kurmak üzere evlilikler yapmıştır. Döneminin sosyo-politik bağları dikkate alındığında bu tür ilişkilerin ne kadar stratejik ve etkili adımlar olduğu görülür. Örneğin Hz. Peygamber'in, Hâlid b. Velid'in akrabası Ümmü Seleme ve Ebû Süfyân'ın kızı Ümmü Habibe ile evliliği sayesinde Mahzum ve Ümeyyeoğulları gibi Kureyş'in ileri gelen boylarının ezeli düşmanlığının zaman içerisinde muhabbete dönüştüğü bir gerçektir. Yine Medine döneminde Yahudî hanımlarla evlilik yapması da bu doğrultuda atılan adımlardan kabul edilmelidir.⁵⁴

⁴⁸ Ahzâb, 33/21.

⁴⁹ Kalem, 68/4.

⁵⁰ Örn.: Duhâ, 93/3-10

⁵¹ Geniş bilgi için bkz.: Önkâl, Ahmet, “Asr-ı Saâdetde İslâm'a Davet Metodu”, *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saâdetde İslâm*, I-V, Beyan Yayınları, İstanbul 1995, II, 97-98.

⁵² Buhâri, Edeb, 80, Ahkâm, 22.

⁵³ Örnekler için bkz.: Önkâl, Ahmet, “Davet Metodu”, II, 106-115.

⁵⁴ Geniş bilgi için bkz.: Savaş, Rıza, *Hız Muhammed (sav) Devrinde Kadın*, Ravza Yayınları, İstanbul 1992.

2. Hicret Sonrası Siyâsî Organizasyon Düşüncesinin Doğuşu

İslâm'dan önce Araplar, bütün kabileleri içerisine alacak büyük bir devlet kuramamışlardı. Yarımadanın genişliği, tabiatının sertliği, ulaşımının zorluğu, bedevîliğin yaygınlığı birleşik ve genel anlamda bir politik sistemin doğmasına mani olmuştur. Göçebelik, toprağa bağlılığın önüne geçmiş, hayatın zorluğu ve yaşam mücadelesi bilince dayalı ortaklığa engel olmuş, yakın topluluklarla bile yardımlaşma ortamı doğmamıştı. Toprağa yayılma, lehçelerin çoğalmasını tetiklemiş, göçebe zihniyeti, vatan ve sınır mefhumunu ortadan kaldırmıştı. Dolayısıyla tek ve nihâî bağ, kabile asabiyeti idi. Kabile asabiyeti de son tahlilde bütünleştirici değil, parçalayıcıdır. Bunlardan dolayı bedevîler, kabileleri dışındaki hiçbir otoriteye boyun eğmemişler, devlet düşüncesini tasavvur ve idrâk edememişlerdir.⁵⁵

Şüphesiz Allah, Hz. Muhammed (sav)'i sadece devlet başkanı, vergi âmili, ordu komutanı, hâkim, kadı, eğitimci vs. olarak göndermedi. Müslüman bilincin Kur'ân'dan açık ve seçik anlayacağı üzere O, sadece *Allah'ın bir elçisidir*.⁵⁶ Tevhîd akidesine dayalı,⁵⁷ kendinden önceki peygamberleri⁵⁸ ve getirdiklerini tasdik eden,⁵⁹ “*Allah katında tek din olan İslâm⁶⁰ Dîn'in Son Peygamberi*”dir.⁶¹ Kaldı ki O, kral-peygamber olmayı değil, kul peygamber olmayı tercih etmiştir.⁶² Ondan sonra bir peygamberin daha gelmeyeceğine göre âlimlere kutlu ve bir o kadar da sorumluluğu yüksek bir görev bırakmıştır.

Hz. Muhammed (sav) bir beşer-peygamberdir.⁶³ Zirâ, dinin muhatabı bütün bir beşeriyettir.⁶⁴ O, ilâhî vahyi Allah'ın yardımı ve desteği çerçevesinde beşerî gücü ile tebliğ etmiştir.⁶⁵ Tebliğin hedefi, yaratıcıyı tanıyan, dünya-âhîret dengesini gözetken, yararlı işler işleyen, sorumluluk bilinci ile hareket eden ve takvâ dışında üstünlük iddialarını reddeden, ahlâka, hukuka ve adalete dayanan bir toplum inşâ etmektir.

Bunun yolu da doğal olarak siyâsetten geçiyordu. Hamidullah merhum, Hz. Peygamber'in siyaset stratejisini şöyle özetlemeye çalışır: “*Hz. Peygamber,*

⁵⁵ Dûrî, Abdülaziz, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, (çev: Hayrettin Yücesoy), İstanbul 1991, 69.

⁵⁶ Âli İmrân, 3/144; Ahzâb, 33/40; Fetih, 48/29.

⁵⁷ İhlâs, 112/1.

⁵⁸ Âli İmrân, 3/144.

⁵⁹ Bakara, 2/97; Âli İmrân, 3/50; Mâide, 5/48 vd.

⁶⁰ Âli İmrân, 3/19.

⁶¹ Ahzâb, 33/40.

⁶² Erul, Bünyamin, *Örnek Bir Lider Hz. Peygamber*, TDV Yayınları, II. Baskı, Ankara 2010, 80.

⁶³ Kehf, 18/110; Fussilet 41/6; Müddessir, 74/31.

⁶⁴ Sebe', 34/28; Enbiyâ, 21/107; Furkân, 25/1

⁶⁵ A'râf, 7/188.

melek sıfatına sahip küçük bir insan topluluğu yerine vasat vasıflara sahip ictimâî, ablakî müsâmaba götürür bir seviyede büyük sayıda insana sahip olmanın tercihe şâyan olduğu kararına vardı... (O,) iktidarsız bir ahlâkın cemiyet için, ahlâksız bir iktidar kadar tehlikeli olduğu fikrindeydi: beşer sûretindeki yırtıcı hayvanlarla çevrili az sayıdaki müttakî insan... haksızlıkların kurbanı olacak... ne ahlak ne şeref ne de namus tanyan iktidarın neticesi ise herkesçe mâlumdur. Şu halde ne yapılmalıdır?”⁶⁶

Hakikaten, Kur’ân’ın insana tanıdığı din ve vicdan özgürlüğü sınırı⁶⁷ ile haksızlık ve zulmün alabildiğine kol gezdiği ve devlet (ahlaklı iktidar) düşüncesinden uzak, çoğu bedevî kabilelerden oluşan Hicaz bölgesindeki topluluklara karşı Hz. Peygamber’in siyâseti ne olmalıydı?

Bu sorunun cevabını da yine Hamidullah hocamızın tespiti ile aktaralım: “*Bu durumda mümkünse iknâ yoluyla, hatta lüzumu halinde kuvvet kullanarak (haksızlıklara) son vermek kabilelerin yararına idi. Hz. Muhammed (sav), bir cerrah gibi bütün bir vücûdun kurtarılması için kangren olmuş bir uzvun kesilip atılması taraftarı idi... ıslahat kuvvetini kullanmak için önce kuvvet kazanmak gerekir... Hz. Muhammed, ilişkilerini sınırlarının ötesine taşımalıydı, zira Mekkeliler Arap kabilelerinin çoğunu İslâm’a karşı savaşmak için kışkırtıyordu. Pratik bir insan olan Hz. Muhammed, önce Medine’nin çeşitli kabilelerini kendi otoritesi etrafında toplamasını, ardından da dostlar kazanmasını bildi.”⁶⁸*

3. Muhacirlerin İskâm ve Şehre İntibakı

Mekke’de evini-yurdunu, muhtemelen eşini-çocuklarını, malını-mülkünü bırakıp hicret eden muhacirler için, ilk başta ne Hz. Peygamber, ne de ensar tarafından Medîne’de müstakil arsalar ya da evler tahsis edildi. Belli ki, - evvel emirde- muhacirlerin yeni yurtlarına alışmaları, güvenli bir şekilde barınmaları ve Hz. Peygamber’in gelişini beklemeleri için olsa gerek, hemen hemen hepsi ilk indikleri Kuba’daki ‘Avâlî bölgesinde ensâr’a ait evlere yerleştirildiler. Nitekim, muhacirlerden bekâr olanlar, **Sa’d b. Hayseme**’nin evine,⁶⁹ diğerleri ise ya kabilesel bağlılık ya da kabileler arası *hılf* gibi bağlar göz önünde bulundurularak geçici yerlere yerleştirildiler. Ensâr içinde evleri misafir ağırlamaya müsait olanların, kapılarını din kardeşlerine açtığı, kimin nereye yerleştirileceğini tespit için kimi zaman kur’a yöntemine de baş vurulduğu

⁶⁶ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 281-283.

⁶⁷ Bakara, 2/256; Kâfirûn, 109/6.

⁶⁸ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 283-284.

⁶⁹ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, III, 623.

nakledilmektedir.⁷⁰ İbn Abdilberr, bazı muhacirlerin Ensâr evlerine onar onar gruplara bölünerek yerleştirildiklerine temas etmektedir.⁷¹

Burada işaret etmekte fayda gördüğümüz husus ensarın, muhacir kardeşlerini kendi evlerinde misafir etmek için can atarak, maddi-manevî hiçbir fedakârlıktan kaçınmamış olmalarıdır.⁷²

Kaynaklarda, ilk muhacirlerin yerleştiği mevkiler olarak **Benî ‘Avf b. Amr** kabilesinin mahallesi,⁷³ **Kulsüm b. Hidm**’in evi zikredilmektedir.⁷⁴ Bekar muhacirler ise **Sa’d b. Hayseme**’nin⁷⁵ evine (Beytu’l-‘Uzzâb⁷⁶ (Bekarlar evi),⁷⁷ **Abdullah b. Seleme el-‘Aclânî**⁷⁸, **Rifâ’a b. Abdilmünzir**’in⁷⁹ evine, **Mübeşşir b. Abdilmünzir**’in⁸⁰ evine yerleştirilmişti. Ayrıca, **Süh** bölgesinde **Hâris b. el-Hazrec**’in mıntıkası,⁸¹ **‘Asabe** bölgesindeki **Benî Cahcaba evleri**,⁸² **Abdüleşheloğullarının evleri**⁸³, **Benî Neccâr**’ın evleri de muhacirlere kucak açan mahallelerdendi.

Muhtemelen isimleri zikredilmeyen diğer Muhacirler, Selmân el-Fârisi örneğinde olduğu gibi, Rasûlullah’ın tesis ettiği “muâhat/kardeşlik” kurumu gereği Ensâr’ın evlerine yerleşmiş olabilirler.⁸⁴ Muhacirlerin ilk planda karşılaştıkları iskân sorunu bu şekilde halledildikten sonra şehirdeki uygun meskenlere ya da arsa tahsis edilerek inşa edilen yeni evlere naklediyorlardı.

Hz. Peygamber, başta muhacirler olmak üzere Medine’deki müslümanları şehir olgusuna alıştırmış, eski alışkanlıklarını terk etmelerini tavsiye etmiştir. Nitekim muhacirlerin, Medine’nin havasına alıştıkları ve Medine

⁷⁰ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, III, 396, VIII, 459.

⁷¹ İbn ‘Abdilberr, Ebû ‘Amr Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed en-Nemerî el-Kurtubî (ö. 463/1070), *el-İsti’âb fi Ma’rifeti’l-Asbâb*, thk: Ali Muhammed el-Becâvî, I-V., Dâru’l-Cil, Beyrut 1412/1994, IV, 1482.

⁷² İbn Sa’d, *et-Tabakât*, III, 396.

⁷³ İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 66-67; İbn Sa’d, *et-Tabakât*, III, 9.

⁷⁴ İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 79-80; İbn Sa’d, *et-Tabakât*, I, 233, III, 22.

⁷⁵ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, III, 122; İbn Abdilberr, *ed-Dürer*, I, 386; es-Süheylî, *Ravd*, II, 331.

⁷⁶ İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 67; İbn Sa’d, *et-Tabakât*, III, 122.

⁷⁷ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, III, 167, 229, 230-233.

⁷⁸ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, III, 468; İbn Hacer el-‘Askalânî, Ebû’l-Fadl Ahmed b. Ali, (ö. 852/1448), *el-İsâbe fi Temyîzi’l-Sabâbe*, I-VIII, thk: Ali Muhammed Becâvî, Dâru’l-Cil, Beyrut 1412/1992, V, 178.

⁷⁹ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, V, 456; İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 540.

⁸⁰ İbn Hacer, *el-İsâbe*, V, 762.

⁸¹ İbn Hişâm, *es-Sîre*, I 67; İbn Sa’d, *et-Tabakât*, III, 125.

⁸² İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 67; İbn Abdilberr, *ed-Dürer*, 79.

⁸³ İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 68.

⁸⁴ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, IV, 84.

yavaş yavaş mamur bir şehir haline geldikçe yeni ortama büyük çoğunlukla uyum sağladıkları görülmüştür. Başlangıçta muhacirler arasında baş gösteren humma hastalığının onları bir hayli sarstığı anlaşılıyor. Hz. Aişe (r.anha): “Medine’ye geldiğimizde burası Allah’ın en vebâli yerlerinden biriydi. Buthan’dan pis su akardı. Muhacirler, Medine’yi temizlemeye özen gösterdiler ve çoğu, bubur yakarak onun havasını temizlemeye başladılar” demektedir.⁸⁵ Buna Rasûlullah’ın Cenâb-ı Allah’ın Medine’ye sağlık vermesi, humma hastalığını el-Cuhfe denilen mevkiye alıp götürmesi⁸⁶ ve muhacirlerin bu şehri sevmeleri için yaptığı duayı da eklemek gerekir.⁸⁷ Bundan sonra insanlar Medine’nin havasına alıştılar, beğendiler ve burayı diğer beldelere göre daha fazla tercih etmeye, üstün tutmaya başladılar.⁸⁸

Bu yeni ikamet yerine alışmaya, toplumsal şartlara ayak uydurma ve muhtelif renk ve meşrepten oluşan topluma tam anlamıyla adapte olma meselesi de eşlik etmiştir. Elbette Rasûlullah’ın muhacirlerin topluma intibak etmesinde çok önemli katkısı ve rolü olmuştur.⁸⁹ O, bunu yaparken ashâbına aynı zamanda âdâb-ı muâşeretî (selamlaşmayı, oturup-kalkmayı, yeme-içme kurallarını, vücut ve çevre temizliğini vs.) öğretmiş,⁹⁰ hicretten sonra Arap yarımadasında yaygın olan kötü âdetleri de daha güzelleriyle değiştirmiştir.⁹¹

4. Medine Mescidi’nin Fonksiyonları

Rasûlullah, Medine’ye hicretten sonra Benî Neccâr yurdunda bulunan Ebû Eyyûb el-Ensârî’nin evine yerleşmeye karar verdi ve Medine kardeş toplumunu oluşturacak dinî, ictimâî ve sîyâsî faaliyetlerini burada ikamet ederek sürdürdü. Bu evde yaklaşık bir yıla yakın bir süre kaldığı bilinmektedir.⁹² Ancak,

⁸⁵ Matarî, Cemâlüddin (ö. 741/1340-1) *et-Ta’rîf bi mâ Eniseti’l-Hicre min Me’âlimi Dâri’l-Hicre*, thk: S. Abdülfettâh, Mekke 1997, 15. Ayrıntılı bilgi için bkz: Semhûdî, Ebû’l-Hasan Nureddin Ali b. Abdullah b. Ahmed, (ö. 911/1506), *Vefâü’l-Vefâ bi Abbâri Dâri’l-Mustafâ*, thk: Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd, I-IV, Beyrut 1984, I, 53-55.

⁸⁶ İbn Düreyd, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan el-Ezdi el-Basrî (ö. 321/933), *İstikâk*, thk: Abdüsselâm Hârûn, Mektebetu Hancî, Kahire 1958, 308.

⁸⁷ Matarî, *et-Ta’rîf*, 15; İbnü’l-Kesîr, Ebû’l-Fidâ İsmâil b. Ömer (ö. 774/1327), *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, I-XIV, Mektebetü’l-Me’ârif, Beyrut t.y., III, 221-222,

⁸⁸ İsfahânî, Ebû’l-Ferec Ali b. Hüseyin (356/976), *el-Eğâmî*, I-XXIII, t.y., y.y., I, 39

⁸⁹ İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 354.

⁹⁰ İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 354.

⁹¹ İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 91.

⁹² Bu süre, yaklaşık on ay yani, Rabiu’l-evvel ayının sonlarından, Safer ayına kadardı. Ancak yedi ay kaldığına dair rivâyetler de vardır.(h..1./m.622). Bkz.: İbn Seyyidi’n-Nâs, Ebû’l-Feth Fethüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ya’merî, (ö.773/1334), *Uyûnü’l-Eser fî Fümûni’l-Meğâzî ve’s-Şemâilî ve’s-Siyer*, Dârü’l-Ma’rife, y.y., t.y., I, 195; Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr (ö. 310/922), *Târibu’l-Ümem ve’l-Mülûk (Târibu’t-Taberî)*, thk: Muhammed

geçici ikâmeti dönemindeki ilk ve en önemli faaliyetlerinden biri şüphesiz ibadet yanında birçok fonksiyonu da icra eden Mescid-i Nebevî'nin inşası ile onun doğu tarafına eşleri için odalar bina etmek olmuştur. Bu teşebbüsü bir bakıma, coğrafi olduğu kadar, ibadet, idare ve ictimâî ilişkiler açısından Medine'nin merkezini tayin anlamına da geliyordu.

Ancak burada konumuzla alakalı olarak asıl üzerinde durulması gereken husus Mescid-i Nebevî'nin fonksiyonudur. Zira Allah Rasûlü'nün, bu Mescid'i sadece mâbed olarak değil, aynı zamanda eğitim-öğretim'den, askerî faaliyetlere, elçilerin kabulüne, adlî-kazâî işlerden, iktisâdî ve mâlî işlere kadar birçok alanda oldukça fonksiyonel kullanıldığı söylenebilir. Bilindiği gibi, Hz. Peygamber devrinde Mescid'de, beş vakit namaz dışında Cuma namazları da kılınıyor ve bu namazlara erkekler dışında kadınlar ve çocuklar da iştirak ediyorlardı. Erkeklerin yanı sıra, kadınlar da Hz. Peygamber'i dinleme ve çekinmeksizin soru sorabilme imkânına sahip bulunuyorlardı. Nitekim kadınlar erkekler kadar zaman bulamadıklarından Ondan kendileri için özel bir gün tahsis etmesini rica etmiş, Rasûlullah da onlara özel bir gün ayırmıştı.⁹³

5. Diğer Mescidlerin Rolü

Medine'de kardeşliğe dayalı toplum oluşumu ve kabile mensuplarının yeni dine yönelişinde mescidlerin rolü inkâr edilemez. Nitekim şehirde Mescid-i Nebevî dışında her kabilenin, her batnın, hatta her aşiretin kendine ait bir mescidi vardı.⁹⁴ Hz. Peygamber de zaman zaman bunları ziyaret ederdi.⁹⁵ Aşiret ve kabile mensupları beş vakit namaz dahil günlük ibadetlerini buralarda ifa ederler, dinî ve dünyevî meselelerini konuşma imkanı bulurlardı. Örneğin, Hz. Peygamber devrinde Mu'âz b. Cebel kendi kabilesinin imamı idi. Kur'ân ve Sünnetle öğrenmediği, kaçırdığı bir şeyler kalmayın diye büyük emek sarf eder, Hz. Peygamber ile birlikte bir vakit namazını kılar, ondan sonra kendi kabilesine dönünce onlarla da başka bir vaktin namazını kılar,⁹⁶ Allah Rasûlü'nden öğrendiklerini aynen onlara da anlatırdı.⁹⁷

Ebû'l-Fadl, I-XI, Beyrut t.y., II, 396-397; Halebî, *İnsânî'l-Uyûn*, II, 251, 347; Semhûdî, *Vefâ*, I, 260, 265.

⁹³ Nevzat Âşık, *Sahabe ve Hadis Rivâyeti : (Tabammül, Nakil ve Tenkidleri)*, Akyol Neşriyat, İzmir 1981, 78, Ahmet Güner, "Asr-ı Saadette Mescidler ve Fonksiyonları", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslâm*, I-IV, Beyan Yayınları, İstanbul 1995, IV, 183-198.

⁹⁴ İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 499, III, 387; Semhûdî, *Vefâ*, II, 757.

⁹⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 241; Semhûdî, *Vefâ*, III, 863.

⁹⁶ Müslim, *Salât*, 178; Ebû Dâvûd, *Salât*, 67, 123, 124

⁹⁷ Bkz.: İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemmâilî Makdisî (ö. 620/1223), *el-İstibsâr fî Nesebi's-Sahâbeti ve'l-Ensâr*, thk.: Ali Nuveyhiz, Daru'l-Fikr, Beyrut 1392/1972, 136 vd.

Çünkü mescid kabileler için dinî ve toplumsal açıdan bir merkezdi. Nitekim hicretten sonra Rasûlullah, Kuba'ya varır varmaz Benî Amr b. Avf kabilesi mahallesinde Kuba mescidini inşâ etmiştir.⁹⁸ Kuba'dan Medine'nin merkezine ulaşınca da ilk işlerinden biri Medine Mescidi'ni bina etmek olmuştur. Kaynaklarımızdan Rasûlullah'ın, bey'at için Medine'ye gelen kabile heyetlerine kendi yurtlarına döndüklerinde oralarda da mescid edinmelerini tavsiye ettiğini görüyoruz.⁹⁹

6. Kardeşleştirme

Kardeşleştirme uygulaması, Hz. Peygamber'in Medine'ye gelişinden beş ya da sekiz ay sonra yani h.1/m.622'de başladı. Tarihçiler, kardeşleştirme Ensâr ile Muhacir arasında Bedir savaşından önce gerçekleştiği konusunda müttetiklerdir. Nitekim Rasûlullah, ensar ve muhacirleri Enes b. Mâlik'in evinde kardeşleştirdi.¹⁰⁰ Bunların sayılarının 90-100 kişi olduğu nakledilir.¹⁰¹ Başka bir rivâyete göre de bunlarının sayıları 300 kadardı.¹⁰²

Rasûlullah birbirleri ile kardeş olmayı arzu edenleri seçerek tespit etmişti.¹⁰³ Bu kardeşlik akdinin geçerli olabilmesi için, Rasûlullah'ın kardeş yapacağı iki kişiden birinin diğerine elini uzatması, onun da uzanan eli geri çevirmemesi gerekiyordu. Nitekim, Hz. Peygamber'in bir Ensar ile bir muhaciri kardeş ilan edişini İbn İshâk "onları karşılıklı olarak birer birer kardeşleştirdi. Daha sonra Ali b. Ebî Tâlib'in elini tutarak 'Bu da benim kardeşim' buyurdu" diyerek izah etmektedir.¹⁰⁴

Allah yolunda yapılan bu kardeşlik, kan kardeşliği hukukunun üzerinde idi ve kan kardeşliğinden öte tutuldu. Hatta, kan kardeşliğinin önüne geçmesi pahasına kardeşleşenler, birbirlerine mirasçı oluyorlardı.¹⁰⁵ Bu aslında, özel bir

⁹⁸ İbn Fadlullah el-Umeri, (ö. 479/1349), *Mesâlikü'l-Ebsâr fî Memâlikü'l-Emsâr*, thk: Ahmed Zeki Paşa, Kâhîre 1342/1924, 127.

⁹⁹ İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 60, II, 355.

¹⁰⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 238-239.

¹⁰¹ İbn Sa'd, *Tabakât*, I, 237.

¹⁰² el-Âmirî, Yahyâ b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Yahyâ el-Âmirî (ö. 893), *Behçetü'l-Mebâfîl ve Buğyetü'l-Emâsil fî Telhîsî's-Siyeri ve'ş-Şemâil*, Dârü'l-Menâhic, Cidde 2009, 144.

¹⁰³ Halebî, *İnsânü'l-Uyûn*, II, 96-97.

¹⁰⁴ İbnü'l-Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, III, 226.

¹⁰⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 37; İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. 'Amr el-Hâşimî el-Bağdâdî, (ö. 245/859), *Kitâbu'l-Muhabber*, thk: I. Lichtenstadter, Beyrut t.y.; 71; Makrîzî, Ebû'l-Hasan Ahmed b. Ali (ö. 845/1441), *İmtâü'l-Esmâ bimâ lî'n-Nebîyy mine'l-Ahvâl ve Emvâl ve'l-Hafede ve'l-Meta'*, thk.: Muhammed Abdülhamîd en-Nemîsî, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, I-XIV, Beyrut 1999, I, 50.

miras uygulaması anlamını taşımakla birlikte, Câhliye devrinde geçerli olan âdet ve geleneklere de –gerek şeklen gerekse içerik olarak- aykırı idi. Nitekim daha sonra inen âyet-i kerimelerle muâhât ile uygulanan birbirlerine mirasçı olma hükmü ortadan kaldırıldı.¹⁰⁶

Görülüyor ki, Hz. Peygamber, din kardeşliğini kan kardeşliğinin önüne geçirmiştir. Elbette, onun bu hususta gözettiği hikmet ve maslahat İslâm inancı ve ahlâkına dayalı bir toplum tesis etmek ve Medine’de behemahal bir İslâm toplumunu meydana getirmek idi. Yoksa cahiliye toplumunda olduğu gibi asabiyete dayalı bir toplum oluşturmak değil.

Kardeleştirme bu şekilde Medineli Müslümanların uyması gereken örnek bir davranıştı. Burada Hz. Peygamber’e tabi olarak hayır kapısını açık tutmayı gönülden isteyenlere açık seçik bir fırsat sunulmuştu. Nitekim, sahabîler kardeşlerini seçerken aynı zamanda ona bağlılıklarını bir kez daha bütün benlikleri ile ortaya koyuyorlar ve Yüce Allah’ın inâyetine mazhar olabilmek için birbirleri ile yarışıyorlardı. Sahabiler, Allah Rasûlü’nün kardeleştirme uygulamasına tam manası ile riâyet etmişlerdi. Böylece, belirli bir ilke ve ideal uğruna yapılan kardeşlik, kişisel olduğu kadar, ilmî ve fikrî işlevleri ile de tatbîk edilmiş, kardeşler arasında fikrî, ictimâî eşitsizliğin ortadan kaldırılması yönünde önemli bir adım olmuştur.

Muhammed Gazzâlî kardeleştirme hususunda şöyle demektedir: “Hz. Peygamber, ümmetin birliğini kardeşlik temeli üzerine oturtmuştur. Ben sözünü ortadan kaldıran ve ferdî cemaat rubûyla, cemaatin hayrına ve cemaatin emelleriyle hareket ettiren kardeşlik, kendi varlığını ancak ona bağlı olduğu zaman hissettirir, gösterir. Din kardeşliğinin yaygınlık kazanması cahiliye asabiyetinin erimesi demektir. Neseb, renk, ve vatan farkının ortadan kalkması demektir. İslâm’dan başka bir şeye bağlılık yoktur ve ferden ilerlemesi ve gerilemesi takvâsına bağlıdır.

Rasûlullah bu kardeşliği, içi boş bir iş, sadece sözde değil, özde bir kardeşlik yani cömertlik, hoşgörü, empati, birbirini sevme, birbirinin derdi ve sevincini paylaşmaya dayalı gerçek bir akit ile gerçekleştirmiştir...Ensar, muhacir kardeşlerine büyük fedakarlık gösterip, son derece ikramda bulunuyordu. Hatta, muhacirleri paylaşamıyorlar, aralarında kur’a çekiyorlar, kur’a kime çıkarsa muhacir ona gidiyordu. Muhacirler de ensârın bu iyi niyetini suiistimal etmemişler, açgözlülük yaparak ihtiyaçlarından fazlasına tamah etmemişlerdir. Rasûlullah da” Ümmetinden tek bir dost edinseydim, o Ebû Bekir olurdu. Fakat, İslâm kardeşliği daha üstündür” buyurmuşlardır.”¹⁰⁷

Kardeleştirme ile meşrepleri ve tabiâtları birbirine benzeşsin, vatanlarından uzak olmalarından dolayı kaba-saba tavırları ortadan kalsın,

¹⁰⁶ Enfâl, 8/11.

¹⁰⁷ Muhammed Gazzâlî, *Fıkhus’s-Sîre*, (çev.: Resul Tosun), Risale Yayınları, İstanbul 1991, 178-181.

aileleri ve aşiretlerinden ırak olmaktan kaynaklanan sıkıntıları aşılınsın istenmişti.¹⁰⁸ Muhacir ve ensarın birbiriyle kardeşleştirilmesi ile ilmî ve fikrî seviyelerinin eşitlenmesine yönelik uygulamalara birçok örnek sunulabilir. Nitekim, Câfer b. Ebî Tâlib ile Muâz b. Cebel'in kardeş edilmelerinde olduğu gibi; onlar huy ve seciye bakımından birbirlerine uyumlu idiler. Her ikisi de ilme değer ve önem verirdiler. Hatta İslâm'ın ilk fakihleri ve âlimleri arasında kabul edilirler. Nitekim, Câfer b. Ebî Tâlib için “Hz. Peygamber'den sonra insanların en efdal olanı” denirdi.¹⁰⁹ Muaz b. Cebel de “belâl ve haramı bilme noktasında önde gelen” insanlardan kabul edilmiştir.¹¹⁰ Aynı zamanda Ca'fer, Müslümanların en hayırlılarından addedilmiştir.¹¹¹ Mu'az da o toplum içerisinde hayırlı gençlerin en cömerdi kabul edilmişti.¹¹²

Sa'îd b. Zeyd b. Amr b. Nüfeyl ve Übeyy b. Ka'b'ın hayatlarında da aynı özellikleri buluruz. Her ikisi de ilme olan merakları ve gayretleri noktasında birleşirler. Sa'îd b. Zeyd, hadis ve fıkıh konusunda otorite idi ve birçok sahabî kendisinden istifade etmişti.¹¹³ Übeyy b. Ka'b da aynı şekilde kurrâların önde geleni, âlim ve Hz. Peygamber'den hadis yazan kişi olarak¹¹⁴ ismi fakih sahabiler arasında zikredilir.

İlmî ve fikhî özellikleri ile temâyüz eden sahabilerden diğer ikisi de Mus'ab b. Umeyr ile Ebû Eyyûb el-Ensârî'dir. Mus'ab, Hz. Peygamber'in Akabe bey'atından sonra Medine'ye İslâm'ı öğretmek üzere eğitici olarak gönderdiği kimsedir.¹¹⁵ Ebû Eyyûb ise, Rasûlullah'ın Medine'yi teşrifinde onu evinde misafir eden ve ondan çok sayıda hadis işiten ve onları diğer sahabilere rivâyet eden bir kişiydi.¹¹⁶

İlme verdikleri değer ve onu tahsil etmek için sergiledikleri gayret nedeniyle aralarında tatlı bir rekabet yaşayan iki sahabî Selmân el-Fârisî ve Ebû'd-Derdâ' Uveymir b. Sa'lebe'nin adlarını da zikredebiliriz. Nitekim onların

¹⁰⁸ Süheylî, *er-Ravd*, II, 350.

¹⁰⁹ İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 237.

¹¹⁰ İbn Abdilberr, *el-İsti'âb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, I, 50; İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 426-427.

¹¹¹ İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 137.

¹¹² İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 426-427.

¹¹³ İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 46.

¹¹⁴ İbn Abdilberr, *el-İsti'âb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, I, 48.

¹¹⁵ İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 421.

¹¹⁶ İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 405.

durumunu gözlemleyen Allah Rasûlü “*Selman fıkub/anlayış bakımından seni geçti?*”¹¹⁷ sözleriyle Ebû'd-Derdâ'ya takılmış ve bu iki sahabîyi kardeş ilân etmişti.

Aynı şekilde Abdurrahman b. Avf ve Sa'îd b. er-Rabî' arasındaki karakter benzerliği de dikkat çekicidir. Her iki sahabî de son derecede cömert ve Allah yolunda mal infak etme hususunda gözünü kırpmayan sahabilerdendi. Nitekim, Sa'îd b. er-Rabî', ensâr içinde en varlıklı kişi olarak bilinirdi. Hz. Peygamber onu, Abdurrahman b. Avf ile kardeş yaptıktan sonra Sa'd, servetini paylaşmak üzere Abdurrahman'a arz etmiş,¹¹⁸ Abdurrahman da cömert, kanaatkâr ve gönlü zengin bir kişiliğe sahip olduğu için ihtiyacını göreceği kadar küçük bir kısmını kabul etmiş, daha sonra da, “*Bana Medine'nin pazarını gösterin!*”¹¹⁹ diyerek kendi alın terinden elde edeceği kazancın peşine düşmüş ve eski varlıklı haline kısa zamanda kavuşmasını bilmiştir. O, sadece mal ve servet biriktirmek için ticaretle meşgul olmamış, malının yarısını (yaklaşık olarak 40.000 dirhem parası ile 500 atını) Allah yolunda infâk etmekten geri durmamıştır.¹²⁰

7. İlme Teşvîk

Bu küçük topluluklar arasında İslâm'ın yayılışı Hz. Peygamber'in onları ilmi ve Kur'an'ı öğrenmeye teşviki ile gerçekleşmiştir. Nitekim mahallelerde bulunan kabile mescitlerinin imamlarına da aynı şekilde tavsiyede bulunmuş, onlar da imamlarını çoğunlukla kendi aşiretlerinin evlatlarından seçme yoluna gitmişlerdir.¹²¹ Bu mahalle imamları aynen Hz. Peygamber'den gördükleri gibi kendi topluluklarına da Kur'an'ı öğretiyor ve müphem noktalarını aşiret mensuplarına açıklamaya çalışıyorlardı.¹²² Bunlardan bazıları da Kur'an ilimlerinde derinleşen ve âyetleri bir araya getiren sahabilerdi.¹²³

Bu aşiret ve kabilelerin reislerine ilave olarak, Medine'de Ebû Bekir, Ömer, Osman, Ali, Übeyy b. Ka'b, Abdurrahman b. Avf, Abdullah b. Mes'ûd gibi¹²⁴ birçok sahabî de yeni Müslüman olan kardeşlerine İslâm'ı öğretmek için gayret sarf ediyordu.

Bu bağlamda Hz. Peygamber zamanında Medine Mescidi'ne bitişik olarak “yatılı” bir eğitim müessesesinin oluşturulması gerçekten heyecan

¹¹⁷ İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 362.

¹¹⁸ İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 26.

¹¹⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, III, 227-228.

¹²⁰ İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 416.

¹²¹ İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 354-355, 452, III, 33-34.

¹²² İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 499, III, 291.

¹²³ İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 366.

¹²⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 335-343.

vericidir.¹²⁵ İslâm tarihi kaynaklarının da işaret ettiği gibi Suffa, bekâr ve fakir Müslümanların sadece barınacakları bir yer olarak kalmamış, başta Kur'ân olmak üzere ilim tahsil ettikleri yatılı-gündüzlü bir mektep gibi değerlendirilmiştir.¹²⁶

Merhum M. Hamidullah'ın da ifade ettiği gibi gündüz Suffa'da ilim tahsil eden talebelerin sayısı bazen 400'e kadar çıkıyordu.¹²⁷ Muhtemelen artan talep karşısında Mescid'de Suffa'ya ayrılan bölüm yetersiz kalınca Hz. Peygamber Medine'nin değişik mahallelerinde bu günkü ilkokullara denk düşebilecek *keüttâbları* açtı.¹²⁸

Bunlardan başka daha ileri seviyede Kur'ân bilgisi ve ilim tahsili için Ensar'dan Mahrame b. Nevfel'e ait eve, Dâru'l-Kurrâ adı verilmişti.¹²⁹ Müslümanlar eğitim öğretim hizmeti alma noktasında Yahudiler'den de istifade edebiliyorlar, çocuklarını onların mekteplerine okuma-yazma öğrenmek için gönderebiliyorlardı.¹³⁰

8. Kadınların Konumu

Kabile taassubunun gereği iç içe geçmiş sömürü düzeninin görünmez kılmaya çalıştığı ve en çok mağdur ettiği kesimlerden biri hiç şüphesiz kadınlar ve kız çocuklarıdır.

Hazreti Muhammed'in tebliği kadın-erkek, yoksul-zengin, soylu-avâm demeksizin toplumun bütün kesimlerine kucak açarken, aynı dilek ve duada, aynı ilkelerde buluşturan bir başlangıç noktasına çağırıyordu.¹³¹ Nitekim, Asr-ı Saadet'te kadınları her meşrû platformda görmek mümkündür. Hz. Hatice'nin Mekke döneminde Hz. Peygamber'e maddî ve manevî desteğinin ne kadar büyük ve önemli olduğunu hatırlamak gerekir. Hz. Hatice'nin vefâtının ardından son derece üzülen ve sıkıntıya düşen Hz. Peygamber'in yardımına

¹²⁵ Semhudî, *Vefâ*, II, 453-454.

¹²⁶ Kettânî, Abdülhayy b. Şemsü'l-Âfâk Ebû'l-Mekârim Abdülkebîr (ö. 1382/1962), *et-Terâtibü'l-İdâriyye ve'l-Amalât ve's-Sinâ'ât ve'l-Miütâcir ve'l-Hâletü'l-İlmiyye elletî Kânet 'alâ 'Abdi Te'sîsi'l-Medîneti'l-Münevvere*, Türkçesi: Ahmet Özel, *Hz. Peygamber'in Yönetiminde Sosyal Hayat ve Kurumlar*, I-III, İstanbul 1990-92, I, 40, 48;

¹²⁷ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II, 75-77.

¹²⁸ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II, 77.

¹²⁹ Kettânî, *Terâtib*, I, 56.

¹³⁰ Kettânî, *Terâtib*, 48-50.

¹³¹ Cihan Aktaş, *Kadınlar Biatı*, www.sonpeygamber.info/kadinlar-biati+%&ccd=1&chl=tr&ct=clnk&gl=tr, 12.04. 2012.

koşan yine bir kadın Havle bnt. Hakîm'dir. Rivâyetlere göre Hz. Sevede ve Hz. Aişe ile evliliğinde ona yardımcı olan kişi Havle'dir.¹³²

Hz. Peygamber'in Ensar'dan Es'ad b. Zûrâre'nin vefâtının ardından onun üç kızının bakımını üstlendiği bilinmektedir.¹³³ Hz. Peygamber'in Medine'sinde, kadın ve kızların eğitim öğretimi¹³⁴, kız çocuğu olana verilen cennet müjdesi,¹³⁵ kadınların eş olarak aile içerisinde yetki ve sorumluluklarından başka, çalışma hayatında, zanaat ve el işlerinde, savaş ve tıbbî hizmetlerde, ticaret hayatında önemli hizmetleri yerine getirdikleri de zikredilmelidir.¹³⁶

9. Toplumsal Sözleşme: Medine Vesîkası

Hz. Peygamber, gerek Müslümanların iç ve dış güvenliği gerekse şehirde diğer inanç sahipleriyle bir arada yaşama teşebbüsü olarak h.1. yılda kaynaklara kitap, vesîka, sahife gibi isimle geçen toplumsal sözleşmeyi yazdırdı. Hamidullah'a göre takriben 52 maddeden oluşan bu sözleşmenin ilk 25 maddesi Müslümanlarla, son 27 maddesi de musevîlerle alakalı idi. Bu sözleşmede belli başlı olarak şu hususlara işaret edilmektedir:

Medine toplumu; Muhacirler, Ensâr ve onlara harp halinde yardım etmeyi kabul eden Yahudilerden oluşmaktadır. Bu topluluk bütün dünyanın gözünde bir ümmettir. Kurucu elemanların her biri savaş anında eşit haklara sahiptirler. Yahudilerle işbirliği için açık kapı bırakılmıştır. Her vatandaş, kabilesinin, ailesinin, yakınlarının fertlerine karşı olsa bile merkezî otoriteye yardım etmelidir. Cânilerin asla ilticâ hakları yoktur. İhtilaf anında Allah, kanun ve adaletin yegâne mercîdir. Onun elçisi Muhammed (as) de yüksek *hakem* konumundadır. Sözleşme, esirlerin kurtarılması, diyetlerin ödenmesi, yaralanma vs. gibi durumlarda toplumsal sigorta teşkil etmeyi vaz ediyordu. Yahudilerin Mekkelilerle ikili anlaşma imzalamalarını, mülteci kabul etmelerini yasaklamıştır. Savaş giderleri Müslümanlar ile Yahudiler tarafından birlikte karşılanacaktı. Yahudilerin harbe iştirakî da Hz. Muhammed'in iznine bağlı idi.

Burada kısaca özetlemeye çalıştığımız maddeleri ile Medine sözleşmesinde de işaret edildiği gibi yeni anlayışın ikâme edildiği gözlerden kaçmamaktadır. O da, vesîkanın 13-14-15. maddesinde ifadesini bulan "*Her vatandaş, kabilesinin, ailesinin, yakınlarının fertlerine karşı olsa bile merkezî otoriteye*

¹³² Taberî, *Tarih*, III, 69.

¹³³ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 608-612.

¹³⁴ Buhârî, *İlim*, 32, 35, Müslim, *Hayız*, 6,

¹³⁵ Buhârî, *Zekât*, 10; Müslim, *Birr ve's-Sıla*, 13, 147,149;

¹³⁶ Detay için bkz.: Rıza Savaş, *Hicrî Muhammed Devrinde Kadın*, 69.

yardım etmeli, bir başkası için din kardeşini öldürmeye teşebbüs etmemeli ve Allah'ın zimmetine giren mü'minlerin birbirlerinin mevlâsı yani kardeşi olduğu" gerçeğidir.¹³⁷

10. Kölelere Yönelik İyileştirmeler

Cahiliye Araplarında ictimâî hayat; hürler, mevâlî ve köleler olmak üzere üç sınıf insan katmanından oluşuyordu.¹³⁸ Hz. Muhammed, risâletle görevlendirildiği toplumda kölelik müessesesini bir sosyolojik fenomen olarak önünde bulmuştu. Medîne'de Arap kabilelerinden elde edilenlerin dışında Habeşistan,¹³⁹ İran,¹⁴⁰ Kıpt¹⁴¹ ve Yemen¹⁴² kökenli olan köleler de mevcuttu. Köleler, daha çok hür insanların günlük ihtiyaçlarına yardım ve destek olmaları için kullanılıyordu. Bunların arasında hacamât yapan,¹⁴³ sulama ve hasat işleriyle ilgilenen, kılıççı¹⁴⁴ kasap¹⁴⁵, kuyum ustası,¹⁴⁶ derici,¹⁴⁷ marangoz¹⁴⁸ gibi meslek ve maharet sahibi olanlar da mevcuttu. Özellikle köle statüsündeki kadınların, Câhiliye devrinde Arap panayırlarından satın alınarak eğlendirici¹⁴⁹ ve cinsel meta¹⁵⁰ olarak kullanıldığı bilinmektedir.

Tevrat'ta kölelerin azat edilmesi noktasında tek bir hüküm yok iken, Hz. Peygamber, kendi çağının bir gerçeği olarak köleliği ele almış, muhtemelen tamamen kaldırma teşebbüsünün pratik değeri olmayacağı için, kölelerin

¹³⁷ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 123, 132. Detay için bkz.: age, 118-134.

¹³⁸ Mikdâd Mahmûd, *el-Mevâlî ve Niżâmü'l-Velâ mine'l-Câbilîyye ilâ Evâbiri'l-Asri'l-Ümef*, Dâru'l-Fikr, Dimâşk-Beyrut 1988, 32-33. (Cahiliye ve İslâm'ın ilk devrinde Araplardaki mevâlî ve köle anlayışı hakkında geniş bilgi için bu kitaba bakılabilir.)

¹³⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 49; İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 170; II, 92;

¹⁴⁰ İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 485, IV, 529, VII, 278.

¹⁴¹ İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed (ö.630/1232), *Üsdü'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sabâbe*, thk: Muhammed İbrahim el-Bennâ-Muhammed Ahmed 'Aşûr-Muhammed Abdülvahhâb Fâyed, I-VII, y.y 1970, I, 63.

¹⁴² İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 40-46.

¹⁴³ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 443- 444; İbn Hacer, *el-İsâbe*, VI, 415, VII, 233.

¹⁴⁴ İbn Hacer, *el-İsâbe*, VI, 643.

¹⁴⁵ İbn Abdilberr, *el-İsti'âb*, III, 1364; İbn Hacer, *el-İsâbe*, VI, 279

¹⁴⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, 122; İbn Abdilberr, *el-İsti'âb*, IV, 1656; İbn Hacer, *el-İsâbe*, VII, 148; İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî (ö. 711/1311), *Lisânü'l-'Arab*, I-XV, Dâru Sâdır, I. Baskı, Beyrut 1955-1956, VIII, 442.

¹⁴⁷ İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 65. el-Karaz, deri tabaklamada kullanılan akasya gibi bir ağaçtan elde edilen reçinedir. Bkz: Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdullah Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh er-Rûmî el-Bağdâdî el-Hamevî, (ö. 626/1229), *Mu'cemü'l-Büldân*, Dâru'l-Fikr, I-V, Beyrut t.y., IV, 325.

¹⁴⁸ İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 21.

¹⁴⁹ Semhûdî, *Vefâ*, I, 264.

¹⁵⁰ İbn Habib, *el-Muhabber*, 340.

hürleştirilmesi ve hür erkelerden çocuk sahibi olan câriyelerin –efendisinin vefâtı ile- hürriyetine kavuşmasının önünü açmıştır.¹⁵¹ Nitekim köleler, sadaka niyeti başta olmak üzere satın alma, ölüme bağlı olarak azat etme, kefaretin gereği olarak ve mükâtebe gibi bir çok yolla hürriyetlerini kazanma imkanına kavuşmuşlardır. Hz. Peygamber, askerî bir sefere çıktığında azatlı köleleri zaman zaman Medine’de vekil olarak bırakmış, onları birbirleri ile kardeş yapmıştır.

11. Ekonomik Destek

Hz. Peygamber, Hayber savaşından (h.7/m.628) sonra Mekke’de ekonomik kriz ve geçim sıkıntısının baş gösterdiği süreçte bir centilmenlik örneği olarak Mekke’nin ileri gelenlerine dağıtılmak üzere bir miktar nakdî yardım göndermiş, Ebû Süfyân dışında diğer müşrikler bu jesti geri çevirmişlerdi. Ebû Süfyân ise, onların kabul etmediği bu meblağı fakirlere dağıtarak onu hayırla anmaktan geri duramamıştır.¹⁵² Henüz aradan bir sene bile geçmeden Ebû Süfyân’ın Müslüman olmasında diğer sebepler yanında Hz. Peygamber’in bu nazik düşüncesinin de etkili olduğunda kuşku yoktur.¹⁵³

12. Kabile Anlayışına Yönelik Düzenlemeler

Aşiretlere Yönelik Düzenlenme

Medine’deki toplumsal ve idarî düzenlemenin temel hedefi aşiretlerin tanzimi ile gerçekleşmiştir denilebilir. Bu husus, devletin oluşumu merhalesinde kabilelerin yüklendikleri işler ve sorumluluklar çerçevesinde birliği tesis etmeye matuf bir çalışma olup, İslâm’ın yayılışında ve kabile olgusunu -olumlu anlamda- işlevsel kılmayı hedeflemektedir.

Aşiretlerin tanzimiyle, kabile neseplerinin korunması ve gelişimi mümkün hâle gelmiştir. Bu hususta Hz. Peygamber’den rivâyet edilen bir hadis şöyledir: “*Neseplerinizi öğreniniz ki sıla-yı rahîm yapabilesiniz.*”¹⁵⁴

Hz. Peygamber, Medine döneminde her kabileye bir lider tayin etti.¹⁵⁵ Muhtemelen o, kabile mensuplarının bütün hallerinden kolayca haberdar olmak ve toplumsal sorumluluğu liderlerle paylaşmak, aynı zamanda İslâm’a hizmet hususunda kabileleri birbirleri ile yarışmak, onlara hayırda yarışma ruhunu

¹⁵¹ Hamidullah, Muhammed, *Rasulullah Muhammed*, İrfan Yayınevi, İstanbul, 1973, 254. Köleliğin sona ermesi ile ilgili detay için bkz.: Akyüz, Vecdi-Engin, Nihat, “Asr-ı Saâdette Kölelik ve Cariyelik”, *Bütün yönleriyle Asr-ı Saâdet’te İslâm*, I-IV, Beyan Yayınları, İstanbul 1995, I, 505-511.

¹⁵² Yâ’kubî, Ahmed b. Ebî Ya’kub b. b. Ca’fer b. el-Ya’kub, (292/905), *Târihu'l-Ya’kubî*, thk: Abdülemîr Minhâ, Müessesetü'l-İlmî li'l-Matbû’ât, I-II, Beyrut, 1993, II, 56.

¹⁵³ Ahmet Önkâl, “Davet Metodu”, 133.

¹⁵⁴ İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed el-Kurtubî (ö. 463/1071), *el-İnbâh alâ Kabâüli'r-Ravât*, thk.: İbrâhim el-Ebyari, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, Beyrut 1985/140542-43.

¹⁵⁵ İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 559.

kazandırmak, topluma faydalı işlerde bulunmaları için böyle bir tasarrufta bulunmuştu. Nitekim, Hz. Peygamber'in attığı bu adım kısa zamanda meyvelerini verdi. Örneğin, Cüheyne kabilesine mensup bir şâir, İslâm'ın muzaffer olması ve cihad vb. faaliyetlerde kabilesinin yapıp ettikleri ile şöyle iftihar etmekteydi:

Biz Muhammed'in yanında fethin fecriyiz

*İnsanların önünde bin kişi olarak çıktık*¹⁵⁶

Güven ve Bağlılık Duygusu Aşılama

Hz. Peygamber, hangi konumda olursa olsun ashabına güven, moral ve bağlılık duygusu aşılama. Bir lider için toplumun duyduğu güven ve sadakat onun işlerini başarmasını sağlayacak en önemli hususlardandır. Nitekim, Hz. Peygamber'in vefât haberini işiten Hemdân kabilesi, Medine yönetimine sırtını dönmeye kalkışınca Mervân el-Hemdânî bu davranışlarından vazgeçirmek için kendi kabiledaşlarına şöyle haykırıyordu: “Ey Hemdânlular! Rasûlullâh'ı siz öldürmediniz. O da sizi öldürmedi. İslâm'dan payınızı alıp, afiyete erdiniz. Öncekilerinizin laneti sizi de kuşatmasın, sakın arkamızı dönüp gitmeyin! Bir topluluk sizden önce Müslüman oldu, siz de başka topluluğun önüne geçtiniz. Eğer dinde sebât ederseniz, sizi geçenlere yetişebilirsiniz. Eğer gerisin geri dönerseniz, geride bıraktıklarımız sizin önünüze geçer.”¹⁵⁷

İnsan Kazanma: Noktasal Takip:

Aşiretlerle alakalı düzenlemelerin hususiyetleri arasında, aşiretlerin tüm fertlerini bir vatandaş gibi devlete ve hukuka bağlamak yatmaktadır. Onun için davette bir kişi bile çok önemli idi. Nitekim, Rasûlullah, Müslüman olmalarını istediği aşiretlere mensup bir şahsa mektup yazıyor, böylece onun vasıtasıyla aşiretin ve boylarının çoğunun Müslüman olması sağlanıyordu.¹⁵⁸

Askerî düzenlemeler:

Hz. Peygamber, askerî konularla alakalı olarak da aşiretleri tanzim etmiştir. Bu anlamda aşiretlere, İslâm ordusuna destek kuvveti olarak bayrak ve sancaklar tahsis edilmiştir.¹⁵⁹ Her sancak en az on askerden oluşmakla birlikte¹⁶⁰ duruma ve zamana göre bir sancığın ya da bir bayrağın altında savaşanların

¹⁵⁶ İbn Hacer, *el-İsâbe*, I,152.

¹⁵⁷ İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 488.

¹⁵⁸ İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 60, II, 26, 225-226, 267-268.

¹⁵⁹ Vâkidî, Muhammed b. Ömer (ö. 207/822), *Meğâzî*, nşr: M. Jones, I-III, London 1965-6, II, 800-801.

¹⁶⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 800.

sayısı en çok bine ulaşabiliyordu.¹⁶¹ Aşiretlerin bu şekilde düzenlenmesi dinî ve askerî bir görev olduğu kadar yetki ve sorumlulukların paylaşılması ve ordunun moralinin yüksek düzeyde tutulması anlamına da geliyordu.

Rasûlullah askerî ve toplumsal özellikleri nedeniyle kabile sistemini şekli olarak aynen muhafaza etmiştir. Hatta onların nüfuslarının çokluğuna göre, her aşirete ya da her bir boya bazen râye ya da livâ,¹⁶² bazen iki râye,¹⁶³ bazen râye ve livâ,¹⁶⁴ bazen iki livâ,¹⁶⁵ bazen dört livâ¹⁶⁶ verdiği olmuştur. Bu râye ya da râyeleri bir ya da daha fazla, râye sayısına göre kabile lideri ya da liderleri taşırdı. Sancaktar olmuş olan kabile liderleri, savaşın genel stratejisinin dışına çıkmamak kaydı ile kendi sorumlulukları dâhilinde aslarına istedikleri gibi davranma serbestisine sahiptiler.¹⁶⁷

Hız. Peygamber, zaman zaman sancaktarının kabilesiyle istişarede bulunurdu.¹⁶⁸ Her bir aşiretin bir parolası vardı. Bu parola sayesinde savaşta birbirleriyle iletişim kurar, birbirlerini tanıma imkanı bulurlardı. Nitekim, Hız. Peygamber, Talha'yı Aşra seriyyesine gönderdiğinde ona parola olarak “*Yâ Aşratu*” ibaresini öğretmişti.¹⁶⁹

Hız. Peygamber'in kabile ve aşiretlere karşı ince bir siyaset izlediği gözlerden kaçmaz. Bu da kabile asabiyetini ve aşiret övgüsünü siyaseten kullanma anlamına gelebilir.¹⁷⁰ Örneğin, Huneyn savaşından sonra Hevâzin heyeti Hız. Peygamber'e “*Ya Rasûlallah! Biz, köklü bir kabileyiz. Senin de bildiğin üzere biz büyük bir belâyâ uğramış bulunuyoruz. Sen de bize lütufta bulun*” demişler ve nitekim Hız. Peygamber'den gördükleri itibar nedeniyle müşrik dindaşlarına karşı nesepece kendilerinden olan Müslümanların yanında mücadele etmişlerdi.¹⁷¹

Bir başka örnek de Benî Zafer'in müttefiklerinden, harplerdeki cesareti ve yiğitliği ile bilinen Kuzman b. Hars isminde bir münafıkla alakalıdır. Kuzman, Uhud savaşında müşriklere karşı savaşırken yaklaşık altı yedi yerinden yaralanmıştı. Ona şöyle dediler: “*Cenneti bak ettin Yâ Eba'l-Caygât!*” Bunun üzerine

¹⁶¹ Vâkidî, *el-Meğâzî*, II, 800-801.

¹⁶² İbn Kesîr, *Üsd*, I, 61; İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 452, III, 237, 247, 344, IV, 416.

¹⁶³ İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 446.

¹⁶⁴ İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 26-27, IV, 101-102.

¹⁶⁵ İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 164, 247, III, 565.

¹⁶⁶ İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 499, II, 99, 280, 439.

¹⁶⁷ İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 403.

¹⁶⁸ İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 304.

¹⁶⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 219; İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 351.

¹⁷⁰ İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 43-44.

¹⁷¹ Vâkidî, *Meğâzî*, III, 950.

şöyle cevap verdi: “Allah’a yemin ederim ki biz (cennet için değil) kabilemiz için savaştık.”¹⁷²

Sahabeden Abdullah b. Kays kendi kabilesi olan Benî Nasr b. Riyâb’a karşı şöyle demektedir: “Yâ Rasûlallah, Benî Riyâb belâk oldu! Allah’ım onların belalarını artır.”¹⁷³

Ordunun Teçhizine İştirak

Harp esnasında aşiretlerin hazırlanmasına gelince, aşiretin kendi mensuplarının kendi teçhizatlarını hazırlarlardı. Örf olarak her aşiret mensubu silahı ve bineğini yanında getirir,¹⁷⁴ yiyeceğini ve içeceğini kendileri temin ederlerdi.¹⁷⁵ Hz. Peygamber onlara savaşa hazırlanma konusunda sadece Tebûk seferi öncesinde hazırlık yapmalarını emretmişti. Nitekim çok zor şartlarda asker teçhiz edildiği için bu orduya **ceyşü'l-usra** (zorluk ordusu) ismi verilmişti. Rasûlullah o sene (h. 9) zengin ve varlık sahibi kişileri mallarını Allah yolunda infak etmeye teşvik etmişti. Nitekim varlıklı bir sahabî olan Hz. Osman malının büyük bir kısmını orduya tahsis ederek katılmış, yaklaşık bin dinar hibe ederek fedakârlıkta bulunmuştu.¹⁷⁶ Ayrıca Kur’ân mallarını Allah yolunda infak eden mü’minlerin âhirette büyük bir ecre nâil olacaklarını müjdelemiştir.¹⁷⁷

Devlet Gelirlerinin Taksimi

Medine döneminin başlarında gazâlarda kılıç sallayan insanların en önemli geliri belki de sadece savaş meydanlarında elde edilen ganimetlerden aldıkları paylardı. İster savaş yapılsın, ister yapılmıyın askerî faaliyetlerinden elde edilen gelirler askerler arasında taksim ediliyordu.¹⁷⁸

Kabilelerin tanzimi, sadakaların toplanması ve âkile işlerinin düzenlenmesinde de işe yarıyordu. Devlet, istediği ehil ve liyâkat sahibi şahsı vergi memuru (âmil) olarak re’sen atayabildiği gibi herhangi bir kişiyi kendi kabilesine görevlendirerek¹⁷⁹ ya da akrabalık bağları yoluyla kendi evlatları

¹⁷² İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 235.

¹⁷³ İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 361.

¹⁷⁴ Mâlik b. Enes, Ebû Abdullah el-Himyârî (ö. 179/795), *el-Muwatta’*, Çağrı Yayınları, II. Baskı, I-II, İstanbul 1992, II, 444-445.

¹⁷⁵ İbn Hacer, *el-İsâbe*, I,

¹⁷⁶ İbn Hişâm, IV, 115.

¹⁷⁷ Bakara, 2/195, 262.

¹⁷⁸ Vâkidî, *el-Meğâzî*, I, 99-100.

¹⁷⁹ Nevevî, Yahyâ b. Şeref, (ö. 627/1230), *Tebzîbü'l-Esmâ ve'l-Liğât*, nşr: F. Wüstenfeld, I-II, Beyrut t.y., I, 193.

aracılığıyla vergilerini toplayabiliyordu. Nitekim, Rasûlullah, Yezîd b. Ebî Süfyân'ı dayıları Benî Fûrâs'a vergi memuru olarak (âmil) tayin etmişti.¹⁸⁰

Öte yandan vergi toplamakla yükümlü olan bir kabile üyesi hem kendi kabilesi içerisinde hem de beytümâle sağladığı katkı nedeniyle devlet başkanları gözünde itibarlı kabul edilirdi. Böylece kabilesi ya da âşiretine vergi memuru olarak atanan kişi, kabilesinin tamamına kolayca ulaşma imkânı elde edebiliyor, vergilerini kolaylıkla tahsil ederken, fakirlerin zulme, zenginlerin haksızlığa uğrama endişeleri ortadan kalkıyor, vergi memurlarının bilgisizliğinden kaynaklanabilecek sorunların önüne geçilmiş oluyordu.

SONUÇ YERİNE

Câhiliye'den İslâm toplumuna geçiş sürecinde asabiyet konusu önemli olduğu kadar kuşkusuz geniş ve farklı uzanımları olan bir meseledir. Ancak biz burada Hz. Peygamber'in de içerisinde bulunduğu toplumun "kardeşlik temelinde" bir fotoğrafını tespit etmeye çalıştık.

Hz. Peygamber, tebliğ vazifesini yüklediği ilk günden, hicretine, hicretinden vefâtına kadar kadar geçen yirmi iki kûsur sene içerisinde inanç birliğine, ahlâka ve hukuka dayalı bir toplum inşası için gayret göstermiştir.

Bu çaba, bir anlamda, yerel ve tarihsel imkanları/imkansızlıkları veri olarak kabul eden ve vahyin ışığında Allah'ın yer yüzünde halife olarak yarattığı insanı merkeze koyan, nebevî geleneğin izini takip eden bir çabadır. Bu çaba, insanı ve onun varoluşsal değerini, doğasını, etnik ve kültürel kökenini dışlayan, ötekileştiren, ayrıştıran, bölen, parçalayan değil kaplayan, kapsayan, kuşatan, kucaklayan, bütünleştiren, *kesrette tevhîde* odaklanan bir çabadır. Bu çaba, geçmiş ve onu taşıyan geleneği tamamen reddetmeyen, doğası gereği iyi ve güzel olanı ibkâ eden, fitraten kötü ve zararlı olanı ilgâ eden, üstelik yeni güzellikler ve iyilikler ihdâs eden evrensel mesajı "medeniyet" inşa eden bir çabadır.

Bu, Bilallerin, Selmanların, Zeydlerin, Ammârların; Alilerle, Osmanlarla, Ömerlerle, Ebû Bekirlerle aynı safta, omuz omuza olma çabasıydı. Öncüleri Muhacir, onlara salt yurtlarını değil gönüllerini de açanları Ensar'dı. Her ikisi "uhuvvet" potasında eriyip sahabî/arkadaş oldular, ona lâayık olacaklar ise "Ümmet".

İngiliz müsteşriki Hamilton A.R.Gibb'in ifadesiyle: *Yeni İslâmi toplumun bütün bireyleri arasındaki kardeşlik, dünyevi statüleri ve zenginliklerindeki farklılıklara rağmen kişiliklerin özünde taşıdıkları değerle eşitlikle artmış; bu prensiplerle takip edilen karşılıklı ilişkiler ve vazîfeler bir Allah'a gösterilen ihlâs ve dışsal itaat terimleri ile belirlenerek derinleştirilmiştir.*¹⁸¹

¹⁸⁰ İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 656-657.

¹⁸¹ Gibb, H. A. R., *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, Endülüs Yayınları, İstanbul 1991, 17.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, (ö. 241/855), *Müsned*, Çağrı Yayınları, II. Baskı, I-VI, İstanbul 1992.
- Aktaş, Cihan, *Kadınlar Biati*, www.sonpeygamber.info/kadınlar-biati+%&cd=1&hl=tr&ct=clnk&gl=tr, 12.04. 2012.
- Akyüz, Vecdi-Engin, Nihat, “Asr-ı Saâdette Kölelik ve Cariyelik”, *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saâdet'te İslâm*, I-IV, Beyan Yayınları, İstanbul 1995, I, 493-512.
- Apak, Adem, *Asabiyet Ve Erken Dönem İslâm Siyasi Tarihindeki Etkileri*, Düşünce Kitabevi, İstanbul 2004.
- Âşık, Nevzat, *Sababe ve Hadis Rivâyeti : (Tabammül, nakil ve tenkidleri)*, Akyol Neşriyat, İzmir 1981.
- Ateş, Ahmet, “Asabiyet”, *MEB İslâm Ansiklopedisi (İA)*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 1942, I, 663-664.
- Aydın, Mustafa, *İlk Dönem İslâm Toplumunun Şekillenışı*, Pınar Yay., İstanbul, 1991.
- Aygün, Abdullah, *Kur'an'a Göre Ümmet-i Muhammed'in Özellikleri*, (Basılmamış Doktora Tezi, Danışman: Veli Ulutürk) Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2008.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir (ö. 279/892-3), *Ensâbü'l-Eşraf*, thk.: İhsan Abbâs, I-V, Beyrut 1400/1979.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil (ö. 256/870), *el-Câmi'u's-Sabîh*, Çağrı Yayınları, II. Baskı, I-VIII, İstanbul 1992
- Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, (çev: Vecdi Akyüz), Kitabevi, II. Baskı, İstanbul 2001.
- Câbirî, Muhammed Abid, *Fikri İbn Haldûn el-Asabiyye ve'd-Devle: Meâlimü Naşariyyeti Haldûniyye fi't-Târîhi'l-İslâmî*, IV. Baskı, Dârü'l-Beyzâ, Dârü'n-Neşri'l-Mağribiyye, 1984
- Cevâd Alı, *el-Mufasssal fî Tarîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm*, I-X, Mısır, 1993.
- Çağırıcı, Mustafa, “Asabiyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 1991, III, 453-455.

- Çelikkol, Yaşar, “VII Yüzyılda Medine’de Sosyal ve Dinî Yapılar”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Elazığ 2003; c. XIII, sayı: 2, 393-419.
- Dûrî, Abdülaziz, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, (çev: Hayrettin Yücesoy), İstanbul 1991.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş’âs es-Sicistânî (ö. 275/888), *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, II. Baskı, I-V, İstanbul 1992.
- Erul, Bünyamin, *Örnek Bir Lider Hz. Peygamber*, TDV yayınları, II. Baskı, Ankara 2010.
- Gazzalî, Muhammed, *Fıkbus’s-Sîre*, (çev.: Resul Tosun), Risale Yayınları, İstanbul 1991.
- Gibb, H. A. R., *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, Endülüs Yayınları, İstanbul 1991.
- Güner, Ahmet, “Asr-ı Saadette Mescidler ve Fonksiyonları”, *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet’te İslâm*, I-IV, Beyan Yayınları, İstanbul 1995, IV, 183-198.
- Hâkim, Hâkim, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyi Muhammed Hâkim en-Nisâburî (ö. 405/1014), *el-Müstedrek ‘ale’s-Sabihayn*, (thk. Hamdi Demirdaş Muhammed), I-VIII, Beyrut, 2000.
- Halebî, Ali b. Burhaniddin (ö. 975/1044), *İnsânü'l-Uyûn fî Sîreti'l-Emîni'l-Me'mûn*, I-III, Mektebetü Mustafa el-Bâbî, I. Baskı, 1383/1964.
- Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, I-II, çev.: M.Said Mutlu (I.Cilt), Ahmed Said Matbaası, İstanbul 1966; M. Said Mutlu-Salih Tuğ (II.Cilt), İrfan Yayınevi, 1969.
- Hamidullah, Muhammed, *Mecmu’âtü'l-Vesâiki’s-Siyâsiyye li'l-‘Abdi’n-Nebevî ve'l-Hilâfeti’r-Râşide*, Kahire 1941, çev.: Vecdi Akyüz, *Hz. Peygamber Döneminin Siyâsî-İdârî Belgeleri*, Kitabevi, İstanbul 2002.
- Hamidullah, Muhammed, *Rasulullah Mubammed*, İrfan Yayınevi, İstanbul, 1973.
- Hâşimî, M. Ali, *Kur’an ve Sünnete Göre Müslüman Toplumu*, (trc. M. Beşir Eryarsoy), Risale Yay., İstanbul 2005.
- Hitti, Philip, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, ter. Salih Tuğ, I-IV, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1980.
- Hudarî Beg, *Mubâdarâtü't-Târîhi'l-Ümeme'l-İslâmiyye (ed-Devletü'l-Ümeviyye)*, I-II, Mısır trz.

- İbn Abdilberr, Ebû ‘Amr Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed en-Nemerî el-Kurtûbî (ö. 463/1070), *el-İsti‘âb fî Ma‘rifeti’l-Asbâb*, thk: Ali Muhammed el-Becâvî, I-V, Dâru’l-Cîl, Beyrut 1412/1994.
- İbn Abdilberr, Ebû ‘Amr Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed en-Nemirî el-Kurtûbî (ö. 463/1070), *ed-Dürer fî’btisâri’l-Megâzî ve Sijer*, nşr: Ş. Dayf, Kahire 1403/1983.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubi (ö. 463/1070), *el-İnbâb alâ Kabâili’r-Ruvât*, thk. İbrâhim el-Ebyarî, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabi, Beyrut 1985/1405.
- İbn Abdirabbih, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, *el-İkdi’l-Ferîd*, (ö. 328/940), I-VII, haz. Muhammed Fuad Abdülbaki, Muhammed Reşad Abdülmüttalib, Lecnetü’t-Telif ve’t-Terceme, Kahire 1953.
- İbn Düreyd, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan el-Ezdî el-Basrî (ö. 321/933), *el-İstikâk*, thk: Abdusselâm Hârûn, Mektebetu Hancî, Kahire 1958.
- İbn Fadlullah El-‘Umerî, (ö. 479/1349), *Mesâlikü’l-Ebsâr fî Memâliki’l-Emsâr*, thk: Ahmed Zeki Paşa, Kâhire 1342/1924.
- İbn Habîb, Ebû Ca‘fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. ‘Amr el-Hâşimî el-Bağdâdî, (ö. 245/859), *Kitâbü’l-Muhabber*, thk: I. Lichtenstadter, Beyrut t.y.
- İbn Hacer el-‘Askalânî, Ebû’l-Fadl Ahmed b. Ali, (ö. 852/1448), *el-İsâbe fî Tenyîzi’s-Sahâbe*, I-VIII, thk: Ali Muhammed Becâvî, Dâru’l-Cîl, Beyrut 1412/1992.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed, 808/1406, *Mukaddime*, çev.: Süleyman Uludağ, I-II, Dergâh Yayınları, İstanbul 1982/3.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdümelik b. Hişâm el-Meâ‘firî (ö. 218/833), *es-Sîretü’n-Neberîyye*, thk: Muhammed Fehmî es-Sürcânî, I-IV, Mektebetü’t-Tevfikîyye, y.y., t.y.
- İbn İshâk, Ebû Abdullah Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. İshâk (ö. 151/768), *Sîretü İbn İshâk*, thk: Muhammed Hamidullah, Hayra Hizmet Vakfı Neşriyatı, Konya 1981.
- İbn Kesîr, Ebû’l-Fidâ İsmâil b. Ömer (ö. 774/1327), *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, I-XIV, Mektebetü’l-Me‘ârif, Beyrut t.y.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemmâlî el-Makdisî (ö. 620/1223), *el-İstibsâr fî*

Nesebi's-Sabâbeti ve'l-Ensâr, thk.: Ali Nüveyhız, Darü'l-Fıkr, Beyrut 1392/1972

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni (ö. 273/886), *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, II. Baskı, I-II, İstanbul 1992.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî (ö. 711/1311), *Lisânü'l-'Arab*, I-XV, Dâru Sâdır, I. Baskı, Beyrut 1955-1956.

İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd el-Basrî Ez-Zührî (230/845), *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, Dâru Sâdır, I-VIII, Beyrut, 1960-1968.

İbn Seyyidinnâs, Ebû'l-Feth Fethuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî, (ö.773/1334), *Uyûnü'l-Eser fî Fünûni'l-Meğâzî ve's-Şemâli ve's-Siyer*, Dâru'l-Ma'rife, y.y., t.y.

İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed (ö.630/1232), *el-Kâmil fî't-Târîh*, (thk: Ebû'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, II. Baskı I-X, Beyrut 1995.

İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed (ö.630/1232), *Üsdü'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sabâbe*, thk: Muhammed İbrahim el-Bennâ-Muhammed Ahmed 'Aşur-Muhammed Abdulvahhâb Fâyed, I-VII, y.y 1970.

İsfahânî, Ebû'l-Ferec Ali b. Hüseyin (356/976), *el-Eğânî*, I-XXIII, t.y., y.y.,

Kettânî, Abdülhayy b. Şemsü'l-Âfâk Ebû'l-Mekârim Abdülkebîr (ö. 1382/1962), *et-Terâtîbü'l-İdâriyye ve'l-'Amalât ve's-Sinâ'ât ve'l-Mütâcir ve'l-Hâletü'l-İlmiyye elletî Kânet 'alâ 'Abdi Te'sîsi'l-Medîneti'l-Münevvere*, çev.: Ahmet Özel, Hş: *Peygamber'in Yönetiminde Sosyal Hayat ve Kurumlar*, I-III, İstanbul 1990-92.

Kılıçlı, Mustafa, *Arap Edebiyatında Şuûbiye*, İşaret Yayınları, İstanbul 1992.

Kutup, Muhammed, *Örnek İslâm Toplumu*, çev.: Yusuf Yılmaz, Risale Yayınları, İstanbul 1990.

Makrîzî, Ebû'l-Hasan Ahmed b. Ali (ö. 845/1441), *İmtâu'l-Esmâ bimâ li'n-Nebiy mine'l-Abvâl ve Emvâl ve'l-Hafede ve'l-Meta'*, thk.: Muhammed Abdülhamîd en-Nemîsî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I-XIV, Beyrut 1999.

Mâlik B. Enes, Ebû Abdullah el-Himyerî (ö. 179/795), *el-Muvatta'*, Çağrı Yayınları, II. Baskı, I-II, İstanbul 1992.

Matarî, Cemâlüddîn (ö. 741/1340-1) *et-Ta'rîf bi mâ Eniseti'l-Hicre min Me'âlîmi Dâri'l-Hicre*, nşr: S. Abdulfettâh, Mekke 1997.

- Mikdád Mahmûd, *el-Mevâlî ve Nizâmü'l-Velâ mine'l-Câbiliyye ilâ Evâbiril'Asri'l-Ümevî*, Dâru'l-Fikr, Dimaşk-Beyrut 1988.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî (ö. 261/857), *el-Câmi'u's-Sabîb*, Çağrı Yayınları, II. Baskı, I-III, İstanbul 1992.
- Nasrî, Hani Yahyâ, *Asabiyye lâ Táifîyye*, Dâru'l-Kalem, Beyrut 1982
- Nevevî, Yahyâ b. Şeref, (ö. 627/1230), *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Lüğât*, nşr: F. Wüstenfeld, I-II, Beyrut t.y.
- Önkâl, Ahmet, "Asr- Saâdette İslâm'a Davet Metodu", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saâdette İslâm*, I-V, Beyan Yayınları, İstanbul 1995, II, 71-137.
- Palabıyık, Hanefî, "Hz. Peygamber'in Devlet Kurma Faaliyeti", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: XVII, Erzurum 2002, 90-119, s.102-103.
- Sarıçam, İbrahim, *Emevî-Hâşimî İlişkileri*, TDV Yayınları, Ankara 1997.
- Savaş, Rıza, *Hz. Muhammed (sav) Devrinde Kadın*, Ravza Yayınları, İstanbul 1992.
- Semhûdî, Ebû'l-Hasan Nureddin Ali b. Abdullah b. Ahmed, (ö. 911/1506), *Vefâü'l-Vefâ bi Abbâri Dâri'l-Mustafâ*, thk: Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, I-IV, Beyrut 1984.
- Süheylî, Abdurrahman b. Abdullah el-Has'amî (ö. 581/1185), *er-Ravdü'l-Ünüf fî Tefsîri's- Sîreti'n-Nebeviyyeti li'bni Hişâm*, thk: Ömer Abdüsselâm es-Sellâmî, I-VII, I. Baskı, Dâru İhyâ't-Türâsi'l-Arabî, I. Baskı, Beyrut 1421/2000.
- Şeriâtî, Ali, *İslâm Sosyolojisi* (trc. Kamil Can), Birleşik Yayınları, İst., 1998.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (ö. 310/922), *Târibu'l-Ümem ve'l-Mülûk (Târibu't-Taberî)*, thk: Muhammed Ebû'l-Fadl, I-XI, Beyrut t.y.
- Vâkidî, Muhammed b. Ömer (ö. 207/822), *el-Meğâzî*, nşr: M. Jones, I-III, London 1965-6.
- Watt, W. Montgomery, *Muhammed at Macca*, çev.: Mehmet Dağ-M.Rami Ayas, *Hz. Muhammed Mekke'de*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1986
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. b. Ca'fer b. el-Ya'kûb, (292/905), *Târibu'l-Ya'kûbî*, thk: Abdulemîr Minhâ, Müessesetü'l-İlmî li'l-Matbû'ât, I-II, Beyrut, 1993.

Yâkût, Ebû Abdullah Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh er-Rûmî el-Bağdâdî el-Hamevî, (ö. 626/1229), *Mu‘cemü’l-Büldân*, Dârü’l-Fıkr, I-V, Beyrut t.y.



FIKİH USULÜNÜN TEMELLERİ: HZ. PEYGAMBER DEVRİNDE DELİLLER

İsmail ACAR¹

ÖZET

Her ne kadar *fiqh usulü* ilmi sonraki dönemlerde teşekkül etmişse de bu ilme ait bazı temel esasları Hz. Peygamber'in tasarruflarından çıkarmak mümkündür. Hz. Peygamber kendi sözleri ile vahyi (Kur'an) delil sıralamasında birbirinden ayırmış olmasına rağmen sonraki devirlerde birbirine yaklaştırma gayretleri söz konusudur. Bu noktada Hz. Peygamber'in şer'i konularda içtihat edip etmediği tartışma konusu olmuştur. Hz. Peygamber'in içtihadını -sonradan oluştuğu şekliyle- kıyas, örf/adet ve önceki şeriatlar için ilk nüveler olarak almak mümkündür. Biz bu çalışmamızda Hz. Peygamber devrinde "delil deyince ne anlaşılıyordu?" sorusunun cevabını bulmaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Vahiy, beyan, Vahy-i gayr-ı metluv, delil, içtihat, insanların maslahatı.

THE FOUNDATIONS OF USUL AL-FIQH: LEGAL EVIDENCES IN PROPHET'S TIMES

ABSTRACT

Although *usul al-fiqh* as an Islamic discipline had been developed later, some major criteria of methodology could be found in the Prophet Muhammad's words and deeds. The Prophet had clearly separated his words and the verbatim revelation (the Qur'an) in terms of superiority in his life. But, after his death, scholars tried to ease the separation between Prophet's words and the revelation. This investigation led them to discuss whether the Prophet's private opinions are possible or not in the legal issues. According to our conclusion, the Prophet's private opinions gave birth to legal analogy (*qiyās*), customs, and earlier laws –as they were documented later- in Islamic legal methodology. Mainly, we examined the literature by asking "what does legal evidence mean?" during the life of the Prophet.

Key Words: Evidence, dalil; Un-read revelation, Wahy ghayr-i matluw; juristic opinion, *ijtihād*; earlier laws, public interest, maslaha.

¹ Yrd. Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku ABD Öğretim Üyesi.

Giriş

Dini ilimlerin hepsinde olduğu gibi fıkıh usulü için de Kur'an tartışmasız en başta gelen delil ve kaynaktır. Onu açıklayan Hz. Peygamber'in tavrının kaynak değeri konusunda da ciddi bir görüş ayrılığı yoktur. Klasik dönemde yapılan tartışmalar Kur'an hükümleri ile Sünnet'in birbiri ile olan irtibatı noktasında "sübut" eksenini üzerinden yürümüştür. Kur'an ayetlerinin tespiti, muhafazası ve nesilden nesile orijinal haliyle ulaştırılması konusunda herhangi bir şüpheye mahal vermeyecek kesin kanaat hakim iken, özellikle *ahad haber* nevinden olan sünnetin Hz. Peygamber'e aidiyeti, tespiti ve yorumlanması konularında fikhî mezheplerin oluşumuna ekti edecek kadar ciddi görüş ayrılıkları söz konusudur. Hatta sünnetin nakli ile ilgili bu tartışmaları Hz. Peygamber devrine kadar götürmek mümkündür. Ancak Kur'an ayetleri için böyle bir tartışma söz konusu değildir.

Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in beyanı ile Kur'an ayetleri, her ne kadar Hz. Peygamber'in fem-i muhsininden sadır olsa da, tamamıyla ilahi beyandır; katıksız vahiydir. Bu noktada sünnetin aynı konuma sahip olup olmadığı tartışmalıdır. Onu Kur'an vahyi ile aynileştirme düşüncesinde olanlar; Kur'an'a bağlı olarak ikincil dereceden vahiy olduğunu söyleyenler; sünnet'i Kur'an vahyinden ayrı bir delil olarak ele alanlar; ve sünnet'i kendi içerisinde tasnife tabi tutup bazısını vahyin dışında değerlendirenler de vardır. Hz. Peygamber'in beşeri yönünü dikkate alarak sünnetin kaynak değeri üzerinde yorum yapan fakihler onun tasarruflarını "peygamber" olarak yaptıkları ile "beşer" olarak yaptıkları şeklinde iki ana kategoride incelerler. Bu son nokta esasında sünnet'in kaynak değeri ile ilgili tartışmaların mihrini oluşturur. Hz. Peygamber'in içtihad edip etmediği tartışması da bu zemin üzerinde yapılır.

Hz. Peygamber bir beşer olarak peygamberlik vazifesini ifa ettiği için elbette onun beşeri yönünü muhafaza ederek vahye muhatap olması inceleme konusu olacaktır. En temel kaynak olan Kur'an'ın, Hz. Peygamber'in ilahi vahye muhatap olmasıyla birlikte onun beşeri yönüne de vurgu yapması bu tartışmada yönlendirici olmuştur. Hatta bu konunun tartışılmasında Hz. Peygamber'in Kur'an ayetleri ile kendi sözlerini birbirinden titizlikle ayırması da önemli etkenler arasındadır. Ancak bir yandan, bazı Kur'an ayetlerinin Hz. Peygamber'in her sözünün vahiy olduğu şekilde yorumlanmasına müsait olması, diğer yandan ilahi vahiy ile kendi sözlerini birbirinden ayıran bir peygamber portresi elbette fıkıh usulcülerinin dikkatini çekecek kadar önemlidir. Birinci yaklaşımı benimseyenlere göre bu konuda tartışmaya devam etmek yersizdir. Hz. Peygamber'in beşeri yönünü de dikkate alarak konuyu inceleyenler için ise hangi davranışlarının beşerî, hangi davranışlarının peygamberî olduğu konusunu açıklığa kavuşturacak net tasnifler yapılmış değildir.

Biz bu çalışmamızda Hz. Peygamber'in kayda geçmiş tasarruflarından bazılarında –beşerî veya peygamberî tartışmalarına girmeden- fıkıh usulü ilminin altyapısını oluşturan esasların nüvelerini bulmaya çalışacağız. Özellikle sonradan olduğu haliyle usulün en temel ünitesi olan *şer'î deliller* ve buna ilhak edebileceğimiz diğer delilleri Hz. Peygamber'in tasarrufları üzerinden anlamaya çalışacağız. Maksadımız Hz. Peygamber'in tasarruflarını peygamberi-beşerî tasnife tabi tutmak değil, bu tartışma üzerinden Hz. Peygamber'in hukuki tasarruflarını fıkıh usulü disiplini üzerinden anlama ve anlamlandırma gayretidir. Kanaatimizce sonradan formüle edilmiş ve detayları belirlenmiş olan fıkıh usulü ilminin nüvelerine Hz. Peygamber'in tasarruflarında rastlamak mümkündür. Hatta sonraki gelişimini de dikkate alarak söyleyecek olursak Hz. Peygamber dönemi fıkıh usulü ilminin embriyotik safhalarını oluşturur.

TARİHİ ARKA PLAN

Fıkıh usulü bir bilim dalı olarak hicrî ikinci asrın sonlarına doğru görünür hale gelmeye başlamış ve tedvini beşinci asrın sonları ile altıncı asrın başlarına kadar uzanan bir devrede tamamlanmıştır. Söz konusu devirde usule ait hemen hemen her bir meselenin esasları ve şartları belirlenmiş; bu ilmin kaideleri ve gerekli istilahları tayin edilerek fıkıh usulü müstakil bir ilim dalı haline getirilmiştir.² Fıkıh usulünün tedvin döneminde geçirdiği evreleri ilgili yazılı kaynaklardan takip etmek mümkündür.³ Ancak tedvin öncesi Hz. Peygamber, sahabe ve tabiin dönemlerini kapsayan erken dönemde ise fıkıh usulünün ne zaman ortaya çıkmaya başladığı ve konuyla ilgili terminolojinin nasıl oluştuğuna dair tablo bu kadar net değildir. Ayrıca, bizim ulaşabildiğimiz kadarıyla bu dönem ile ilgili müstakil çalışma yok denecek kadar azdır. Konu, genellikle fıkıh usulü kitaplarının giriş kısmında veya hukuk ve teşri tarihi ile ilgili çalışmaların ilgili bölümünde yer alır.

İslam öncesi dönemde Hicaz bölgesinde yaşayan Arap toplumunda - kabile kültürüne dayalı bazı kurallar hariç- örgütlü bir siyasi otoriteye dayalı organize olmuş bir hukuk sisteminin bulunmaması fıkıhın ve ona ait usulün oluşum sürecini uzatan amillerden biri olması muhtemeldir.⁴ Bu bölgede ilk defa devlet otoritesini kuran ve hukukun arkasına devlet yaptırımını koyan Hz. Muhammed (s.a.s.) dir. O, aldığı vahye istinat ederek İslam'ın hukuk sistemini kurarken belirli bir metot takip etmiş, fakat şartlar ve konumu gereği metodolojiden ziyade uygulamayı esas alarak usulün ilmî bir disiplin haline

² Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh*, s. 44.

³ Genellikle fıkıh usulünün tedvininin müçtehit imamlarla başladığı görüşü hâkimdir. Bu konuda elimize ulaşan ilk eser olma özelliğini koruyan İmam Şafî'nin *er-Risale* adlı eseridir. (Ferid Ensari, *Usûl Terminolojisi*, s. 155-156).

⁴ Schacht, "Pre-Islamic Background", s. 29; Hashmi, "Islamic Jurisprudence", s. 9, 15, 61-62.

getirilmesini sonraki nesillere bırakmıştır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in uygulamalarında fıkıh usulünün temel esaslarına dair işaret ve nüveler bulmak mümkün olmakla beraber, kanaatimizce, bu devirde fıkıh usulünün sonradan geliştiği şekilde tesis edildiğini söylemek mümkün değildir.⁵

Meseleye kronolojik bir perspektifle yaklaşacak olursak, Hz. Peygamber devrini, fıkıh usulünün oluşumunun çekirdek dönemine benzetilebiliriz.⁶ Diğer bir ifadeyle, yapısal mevcudiyeti olmakla birlikte işlevi sonra ortaya çıkacak şekilde programlanmıştır. Fıkıh usulünün ilk temellerinin yoğun olarak ortaya çıkmaya başlaması hukuki uygulamaların ağırlık kazandığı Medine dönemine rastlar.⁷ Hz. Peygamber, dinî hükümleri bir yandan talim edip diğer yandan uygularken, bu ahkâmın sonradan sistemleştirildiği şekliyle rükün ve şartlarını belirtmeksizin onları emir, nehiy, tavsiye veya uygun görmeme şeklinde ortaya koymuştur. O, bu tasarruflarının hukukî anlamda ne ifade ettiğini etrafındaki insanların anlayışına bırakmıştır.⁸ Ancak bir meselede karar verirken esas aldığı delilleri de etrafındaki insanların anlayacağı şekilde ifade etmekten de çekinmemiştir.

⁵ Apaydın'a göre de müçtehit imamlar dönemi öncesi "...bugün bizim anladığımız manada bir fıkıh usulünden bahsedilemez." (H. Yunus Apaydın'ın Gazâlî'nin *Mustesfâ'sına İslam Hukukunda Deliller* adıyla yaptığı çevirinin "Giriş" kısmı, s. vı). Karaman ise meseleyi bir adım daha ileri götürerek Hz. Peygamber devrindeki fikhî faaliyetleri şöyle ifade eder: "Gerek usulün ve gerekse fûrû'un temelleri, Hz. Peygamber devrinde atılmıştır. Hatta esas itibarıyla tamamlanmıştır." (Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, s. 56).

⁶ A. Hallâf'a göre İslâm'ın teşri tarihini dörde ayırır. İlki Hz. Peygamber dönemi olup teşri ve tekvîn dönemidir: 610-632. İkincisi sahabe devri tefsir ve tekmil dönemidir: Hicri 11-90. Üçüncü devir tedvin ve Müçtehit İmamlar dönemidir: gelişme ve teşriin meyvelerini verdiği dönem: Hicri 100-250 hatta 350'ye kadar uzanır. Dördüncü devir ise taklit ve donukluk dönemidir. Hicri dördüncü asrın ortalarında başlar. Ne zaman sona ereceğini ancak Allah bilir. (Hallâf, *İlm-i Usûl-i Fıkıh*, 219)

⁷ Köse, "İslam Hukukunun Oluşumu ve Tarihsel Dönemleri" s. 43. Müsteşrik Shelomo Dov Goitein'e (ö. 1985) göre, İslâm Hukuku Medine döneminin ikinci yarısında, hicrî 5. yıldan sonra doğmuştur. O zamana kadar Hz. Peygamber neredeyse hukukî meselelerle dini bir perspektifle ilgilenmemiştir. Goitein bu iddiasını Mâide, 5: 42-51 ayetleriyle destekler. "... *Eğer sana gelirlere ister aralarında büküm ver, ister onlardan yüz çevir...*" ayetiyle artık Hz. Peygamber'in Yahudiler tarafından da bir *hakem* olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Goitein'e göre bu ayetin nazil olmasına kadar Hz. Peygamber, yargı ile ilgili faaliyetleri peygamberlik vazifesinin bir parçası olarak değerlendirmiyordu. Fakat bundan sonra hukukî alanda da aynı inanç alanında olduğu gibi *câhili abkâm* terk edilip yerine İslâm'ın öğretileri konmalıydı. Goitein'in bu tespiti, bazı eleştirilecek yanları olmakla birlikte, İslâm Şeriatî fikrinin Kur'an sonrası dönemde ortaya çıktığını hatta onun kopya bir hukuk olduğunu iddia eden başta Adrian Reland (ö. 1718) ve onun takipçisi Ignaz Goldziher (ö. 1921) ile bazı yönleriyle Joseph Schacht (ö. 1969)'a bir cevaptır. Goitein'in bu tezine göre, İslam fikhî ve ona ait usulün temelleri bizzat Hz. Peygamber döneminde ortaya konmuştur. (Ulrike Mitter, "Unconditional Manumission of Slaves", s. 116 ve dipnot 4; Goitein, "The Birth Hour" , s. 72-73)

⁸ Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh*, s. 16.

DELİLLER

Hız. Peygamber, İslam dininin aslını teşkil eden ilahi vahyi, etrafındaki insanlara ileten ve onlara açıklayan yegâne kişidir. Sahabe-i kiram, Bakara, Âl-i İmran, Nisa, Maide, Enfal, Tevbe, Nur ve Ahzab gibi ahkâm ayetlerini içine alan sureleri Hz. Peygamber'den işitmiş; namaz, oruç ve hac gibi ibadetlerinin nasıl ifa edileceğini de yine onun ağzından duymuş ve uygulamayı görmüşlerdir. Dolayısıyla şer'î ahkâmın kaynağı konusunda vahiy ve Hz. Peygamber'in açıklama ve uygulamalarının delil olduğu şüphe götürmez bir gerçektir.⁹ Vahiy ve onu açıklayan kendi tasarruflarına ilaveten, sahabenin tavır, davranış ve sorularıyla ilgili olarak Hz. Peygamberin yorum ve değerlendirmelerde bulunduğu da bir gerçektir. Bu noktadan hareketle Seyyid Bey, "Hz. Peygamber devrinde deliller, Kur'an, Sünnet ve kıyas olmak üzere üç tanedir" hükmüne varır, hatta o devirdeki fıkah usulünü bu üç meseleden ibaret görür.¹⁰ Her ne kadar Kur'an tabiri yerine bazen "vahiy" ifadesi kullanılsa ve "sünnet" ifadesi nadiren kullanılmış olsa da Hz. Peygamber devrinde "kıyas" kavramı tedvin devrinde anlaşıldığı şekilde henüz sistemleşerek terim anlamlarını kazanmamıştır.

Hız. Peygamber'in davranışlarıyla ilgili rivayetlerden anladığımız kadarıyla o dönemde "vahiy" dinî bir meselede en başta gelen belirleyici bir delildir. Hz. Peygamber hem ilahi vahyi insanlara ulaştırma hem de onu açıklamakla görevlendirilmiş bir elçi olduğu için uygulama esnasında yeni ortaya çıkan detaylar konusunda yorum yapıp hüküm veriyordu. Bu yapıya göre, Hz. Peygamber devrinde delilleri şöyle sıralamak mümkündür: en başta vahiy; sonrasında o vahyin açıklanması, *tebyin*; bu esnada vahye benzeyen yorumlar *vahy-i gayr-i metlûn*; kaynağının içtihad/kıyas olup olmadığı tartışmalarına konu olan Hz. Peygamber'in bazı uygulamaları ile nihayetinde bütün bu saydıklarımızın dışında kalan diğer deliller. Kur'an ayetleri dışında kalan Hz. Peygamber'in bütün uygulama ve açıklamalarını "sünnet" delili kapsamında değerlendirmek de mümkündür. Ancak bu tasnif sonraki dönemlerde ortaya çıkmış bir anlamlandırma biçimi olduğu ve sahabenin konuya yaklaşımını yansıtmadığı için biz bir önceki sınıflandırmayı esas alarak konumuzu işleyeceğiz.

Hız. Peygamber hayatta iken herhangi bir problemle karşılaşan sahabe konuyu O'na arz etmiş ve cevap beklemiştir. Hz. Peygamber de, ya kendisine vahyedilen Kur'an ayetiyle veya bir peygamber olarak Allah'ın kalbine ilham

⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 27-42; Şatıbî, *Muvâfakât*, IV, 180, 296-308; Hallâf, *İlm-i Usûl-i Fıkah ve Tarihü't-Teşrî'*, s. 220.

¹⁰ Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkah*, s. 19.

ettikleri ile ya da aklı, hissi ve takdiriyle konuyu açıklığa kavuşturmuştur.¹¹ Hz. Peygamber tarafından değerlendirilen konu, hurma ağaçlarının bakımı veya savaşta ordunun konuşlanma stratejisi gibi dünyevî bir mesele olur ve Hz. Peygamber de konu ile ilgili vahiyle değil kendi düşüncelerinden hareketle karar verdiğini bildirirse, o zaman sahabe de kendi görüşünü uygun bir biçimde ortaya koymuştur. Sahabenin bu tavrı Hz. Peygamber'in beşeri ifadeleri üzerine bir yorumdur ve Hz. Peygamber'in vahiy olmaksızın da hüküm koyduğuna işaret eder. Ancak sahabe Hz. Peygamber'in vahiy ile hareket ettiğini veya vahiy bir peygamber olarak beyan ettiğini gördüğü anda artık o vahiy herkes için her halükarda kesin ve belirleyici bir delildir.

I. Vahiy

Vahiy denince o dönemde ilk akla gelen şey Kur'an'ı Kerim'dir. Kur'an, kendisinin tamamen ilahi vahiy ve birinci dereceden delil (kaynak) olduğunu farklı ayetlerde ifade etmiştir. Aynı şekilde O, Hz. Peygamber'e de kendisine vahyedilene eksiksiz tebliğ etmesi gerektiğini vurgulamıştır: *"Ey Peygamber, sana Rabbinden indirilene tebliğ et..."* (Maide, 5:67). Benzer bir şekilde Kur'an, hüküm verme konusunda en önemli kaynağın yine bu ilahi vahiy olduğunu Hz. Peygamber'e bildirmiştir: *"... Aralarında Allah'ın sana indirdiği ile hükmet. Sakın onların keyiflerine uyma..."* (Maide, 5: 49); *"Allah'ın sana gösterdiği şekilde insanlar arasında hükmedesin diye sana Kitab'ı hak ile indirdik; bاینlerden taraf olma."* (Nisa, 4:105); *"(Ey Muhammed) Sana da o Kitab'ı (Kur'an'ı) hak, önündekileri doğrulayıcı, onları gözetici olarak indirdik. Artık Allah'ın indirdiği ile aralarında hükmet ve sana gelen haktan ayrılmış da onların arzularına uyma..."* (Maide, 5:48).

Kur'an, nihayetinde vahyin en önemli kaynak olması meselesinin sadece peygambere ait bir husus olmadığını, bilakis bütün inananları kapsadığını şöyle ifade eder: *"Bu, sana, kendisiyle (insanları) uyarman için ve müminlere öğüt olarak indirilmiş bir kitaptır.... Rabbinizden size indirilene uyun"* (Araf, 7:2-3); *"Ey insanlar! Size Rabbinizden kesin bir delil (Hz. Muhammed) geldi ve size apaçık bir nur (Kur'an) indirdik."* (Nisa, 4:174); *"Eğer yüz çevirseniz; bilin ki, ben, benimle gönderilene size tebliğ ettim..."* (Hud, 11:57); *"Andolsun, size içinde sizin için öğüt olan bir kitap indirdik..."* (Enbiya, 21:10); *"Andolsun, biz size açıklayıcı ayetler, sizden önce gelip geçenlerden bir misal ve Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için bir öğüt indirdik."* (Nur, 24:34) Görüldüğü gibi Kur'an, vahiy denince ilk akla gelen şeyin Kur'an olduğunu ve hüküm vermek için delillerin en başında geldiğini olduğunu başka bir yoruma müsaade etmeyecek şekilde açıkça ifade etmiştir.¹²

¹¹ Hallâf, *İlm-i Usûl-i Fıkıh ve Tarihu't-Teşri'*, s. 221, 222.

¹² Kattan, *Tarihu't-Teşri'*, s. 41-43.

a. Kur'an

Hz. Peygamber değişik vesilelerle vahiyle ilgili bir “delil” den bahsederken onun Kur'an olduğunu belirtmiştir. “*Kur'an senin lehine veya aleyhine delildir.*”¹³ Hz. Peygamber'in bu sözünü “eğer onu okur ve emirlerine uyarsan faydasını görürsün, aksi takdirde senin aleyhine olur”¹⁴ şeklinde yorumlayabileceğimiz gibi, Kur'an'ın ona inananlar için en sağlam bir delil olduğu manasında anlamak da mümkündür. Zira Kur'an, Cenab-ı Hakk'ın gerçeği açıklamak için sivrisineği bile örnek vermekten çekinmeyeceğini belirttiikten sonra “*Allah O'nunla birçoklarını şaşırır, birçoklarını da yola getirir.*” (Bakara, 2:46) ifadesiyle onun hidayete giden yolda delil olduğunu ortaya koyar. “*Biz de Kur'an'dan peyderpey öylesine indiririz ki müminler için O bir şifa ve rahmettir, zalimlerin ise ancak hasarını artırır*” (İsra, 17:88) ifadesi de yine Kur'an'ın hüccet olduğuna en açık delillerdendir. Hz. Peygamber bu noktaya işaret ederek “*Allah bu kitap ile bazı kavimleri yüceltir; bazıalarını da alçaltır*” buyurmuşlardır.¹⁵ Aynı şekilde Hz. Ali'ye Peygamberimiz “*Senin kavmin birbirleriyle münakaşa edecek*” deyince Hz. Ali “*Ya Rasülallah ne buyurursunuz?*” deyince, O da: “*Allah'ın kitabıyla hükmet.*” demişlerdir.¹⁶

Bütün insanlık için rehber ve delil olan vahyin -Kur'an- korunup muhafaza edilmesinin önemine yine kendisi işaret etmiştir: “*Hiç şüphe yok ki o zikri, Kur'an'ı Biz indirdik, onu koruyacak olan da Biz'iz*” (Hicr, 15:9). Hz. Peygamber hayatta iken ilahi vahyi -Kur'an- yazdırmış¹⁷ ve onun muhafazasına ayrı bir önem vermiştir. Hatta ilahi vahyin beşeri sözlerle karıştırılma ihtimalini ortadan kaldırmak için kendi sözlerinin yazılmasına bile çoğu zaman müsaade etmemiştir.¹⁸ Hz. Peygamber'in bu tutumundan çıkardığımız mana şudur: Kur'an ile Hz. Peygamberin açıklamaları yan yana geldiğinde Kur'an vahiy, Hz. Peygamber'in sözleri ise onu açıklamakla birlikte vahiyle karıştırılmaması gereken, nispeten ikincil dereceden değere sahip ifadelerdir. Hz. Peygamber'in sözlerinin en azından belli bir süre yazılmamasında, bu ayırımın bizzat Hz.

¹³ Müslim, *Sabih*, Taharet,1.

¹⁴ Nevevî, *Şerhu'l-Müslim*, III, 100.

¹⁵ Müslim, *Sabih*, Müsafırun, 269.

¹⁶ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Ersât*, II, 29.

¹⁷ Buhârî, *Sabih*, Tefsir 163; Vahiy esnasında Hz. Peygamberin halinin tasviri için bkz. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, s. 77-80.

¹⁸ Müslim, *Sabih*, Zühhd, 16; Mahmud, *es-Sünnetu fi't-Teşri'*, s. 35-38. Sünnet'in yazıya geçirilmesi için bkz. M. Hamidullah, “Hz. Peygamber Zamanında Hadisin Tedvini” çev. Nafiz Danışman, *AÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. IV, sayı. III-IV, (1955) ss. 1-7; James Gorbon, “Hadisin Tedvin ve Tasnifi,” çev. Musa Erkaya, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, cilt: XII, sayı: 1, s. 119-133; Cemal Ağırman, “Hadis Edebiyatının İntikal Safhaları ve Kitabet Meselesi,” *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, cilt: V, sayı: 1, s. 155-168.

Peygamber tarafından yapılmasının etkili olduğu kanaatindeyiz. Zira Hz. Peygamber: “Benden bir şey yazmayın. Kim benden Kur’an’dan başka bir şey yazdı ise onu imba etsin. Benden (sözlü) bir şey nakledebilirsiniz, bunda bir beis yok...”¹⁹ buyurmuşlardır.

Diğer yandan Hz. Peygamberin “Kim bile bile bana yalan (bir söz) isnat ederse cehennemden yerine hazırlansın”²⁰ hadisi sahabe sonrası dönemlerde O’nun sözlerinin muhafazası konusunda titiz olunması gerektiği şeklinde algılanmıştır. Fakat, Hz. Peygamber’in bu sözünü birçok sahabe O’nun sözlerini muhafazadan ziyade kendilerinin hadis naklinde titiz davranmaları gerektiği şeklinde anlamışlardır. Mesela, Abdullah b. Zübeyr babası Zübeyr b. Avvam’a şöyle sormuştur: “Niçin senden İbn Mes’ud ve diğer insanlardan işittiğimiz gibi (çok sayıda) hadis rivayeti duymuyoruz?” deyince, Zübeyr ona şöyle cevap vermiştir: “Ben Müslüman olduğumdan beri onun yanından ayrılmadım. Ancak ben ondan ‘Kim benim üzerime yalan söylerse cehennemden yerine hazırlansın’ (sözünü) işittim” demiştir.²¹ Benzer bir konuşma Ebu Katade ile kızı arasında geçmiştir. Ebu Katade zikri geçen hadis sebebiyle hadis rivayeti konusunda ketum davrandığını açıklamıştır.²² Hz. Aişe, Ebu Hureyre’yi Hz. Peygamber’den yaptığı rivayetlerde dikkatli olmaya davet etmiştir.²³ Enes b. Malik, “Eğer hata etmeyeceğimden emin olsaydım Rasûlullah’tan işittiklerimi size anlatırdım” buyurarak Hz. Peygamber’e yanlış bir söz isnat etmekten çekindiklerini açıklamıştır.²⁴ Sahabenin bu hassas tutumu Hz. Peygamber’e yanlış bir söz isnat etmekten susmanın daha hayırlı olduğu kanaatine varmış olmalarındandır.

Daha Hz. Peygamber hayatta iken yalan-yanlış isnatlarla onun nüfuzunu kullanmak isteyen kişilerden de bahsedilir. Ma’mer b. Raşid’in tahrir ettiği bir rivayette: Bir adam Ensar’ın yaşadığı bir köye gitti ve: “Beni Hz. Peygamber gönderdi ve falanca kadın ile beni evlendirmenizi emretti” dedi. Bu haber üzerine Ensar durumu Rasûlullah’a ulaştırınca adamın yalan söylemiş olduğu ortaya çıktı. Hz. Peygamber bunun üzerine kendisine yalan isnat etmenin cezasını bildiren sözü geçen hadisi söylediler.²⁵ Bu hadisin *sebeb-i vürudu*, ele aldığımız haberlerden de anlaşılacağı üzere Hz. Peygamber’e söylemediği bir sözü isnat etme gayretinin önüne geçmektir. Hz. Peygamber, bu sözü ile

¹⁹ Muslim, *Sabîh*, Zühd, 16; Ahmed. b. Hanbel, *Müsned*, XVII, 149, 152;

²⁰ Ebu Yusuf, *Kitabu'l-Âsâr*, I, 207; Buhârî, *Sabîh*, İlim, 38; Müslim, *Sabîh*, Mukaddime, 3; Ebu Ebu Davud, *Sünen*, İlim, 4.

²¹ Buhârî, *Sabîh*, İlim, 38; Ebu Davud, *Sünen*, İlim, 4; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 30, 42; İbn Ebi Asım, *el-Âhâd ve'l-Mesânî*, I, 162

²² Buhârî, *el-Edebu'l-Müfred*, I, 311, 488.

²³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XVI, 424.

²⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XX, 166.

²⁵ Ma’mer b. Raşid, *el-Câmi*, XI, 261; Tahâvî, *Şerhu Muşkili'l-Âsâr*, I, 352-359.

söylemediklerinin kendisine izafe edilmesinin önünü kesmiştir. Hal böyle olunca, Hz. Peygamber'in Kur'an'ın muhafazasına gösterdiği titizliği kendi sözlerine göstermediği ortaya çıkmaktadır. Veda Hutbesinin sonunda "*Burada hazır bulunanlar, bulunmayanlara tebliğ etsin*"²⁶ emri de sözlerinin muhafazasından ziyade duyurulması ile ilgilidir şeklinde yorumlanabilir. Dolayısıyla İslam dininin korunması ve sonraki nesillere ulaştırılması gereken en temel kaynağının (delil) Kur'an olduğunu Hz. Peygamber bizzat söz ve fiilleriyle göstermiştir. O, Kur'an'ı hep ön planda tutmuş, kendi sözlerini ise onun bir açıklaması sadedinde ikinci dereceden delil olarak etrafındaki insanlara öğretmiştir.²⁷

Hz. Peygamber Veda hutbesinde Kur'an'ın dinin temel kaynağı ve kendi sözlerinin ondan sonra geldiğini ifade etmek için "*sizce Allah'ın kitabını emanet ediyorum; ona sarıldığımız sürece doğru yoldan sapmazsınız*"²⁸; "*Sizce iki şey bırakıyorum, onun biri diğerinden büyüktür: Allah'ın Kitabı ve sünnetim*"²⁹ ifadeleriyle Kur'an'ın delil sıralamasında sünnetten önce geldiğini ifade etmiştir. Bazı rivayetlerde "sünnetim" lafzı yerine "ehl-i beytim" veya bazen de her ikisini de ifade eden ifadelere de rastlanmaktadır.³⁰ Dolayısıyla Hz. Peygamber, birebir vahiy olan Kur'an'ın mutlaka uyulması gereken delil olduğunu ve kendi açıklamalarının ise ondan sonra geldiğini son bir kez daha dolaylı olarak teyit etmiştir.

b. Kur'an'ın Açıklanması: Tebyin

Her ne kadar Hud Suresi'nin ilk ayetinde Kur'an'ın "... Her şeyden haberdar olan (Allah) tarafından ayetleri sağlamlaştırılmış, sonra da açıklanmış bir kitaptır" ifadesiyle açıklandığından bahsedilse de, Hz. Peygamber'in de Kur'an'ı açıklamakla görevlendirilmiş olduğu "...Sana da ey Resulüm bu zikri indirdik ki insanlara indirileni kendilerine açıklayasın..." (Nahl, 16:44)³¹ ayetiyle açıkça

²⁶ Buhârî, *Sabîh*, İlim, 9, 10, 37, Edâhi, 5, Hac, 132; Müslim, *Sabîh*, Kasâme, 29, 30; Ebu Davud, *Sünen*, Tatavvu, 10.

²⁷ Burada Sünnet'in Kur'an'dan bağımsız olup olmadığı meselesine girmiyoruz. Bu konu için bkz. Hayri Kırbaoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet: Yeni Bir Yaklaşım*, Ankara: Fecr Yayınevi, 1993; Mürteza Bedir, "Kitap Tanıtımı," *İslâm Düşüncesinde Sünnet: Yeni Bir Yaklaşım* (ve diğer eserleri), M. Hayri Kırbaoğlu, Ankara: Fecr Yayınları, 1993. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2003, sy. 9, ss. 111-128.

²⁸ Müslim, *Sabîh*, Hac, 19; İbn Mace, *Sünen*, Menâsik, 84; İbn Hibban, *Sabîh*, I, 309.

²⁹ İmam Malik, *Muvatta*, Hac, 8; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XVII, 309, XVIII, 104; Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 171, 172.

³⁰ Ahmed b. Hanbel, *Fadâilü's-Sahabe*, II, 786; Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, V, 13; Hâkim, *Müstedrek*, I, 172.

³¹ Aynı surenin 64 ayeti ile Al-i İmran 187. ayeti de bu konu ile ilgilidir.

belirtilmektedir.³² Bu ayete göre Hz. Peygamber sadece bir nakilci değil, aynı zamanda Allah'ın hükümlerini sözlü veya fiili olarak açıklama, yorumlama ve uygulamada örnek olmak durumundadır.³³ Diğer bir ifadeyle O, vahyin tebliği yanında bir de onun uygulanabilmesi için detaylandırılması ve açıklanmasıyla görevlidir, *tebyin*. Özellikle namaz, oruç, zekât ve hac ibadetlerinde Hz. Peygamber'in yaptığı açıklamaların Kur'an'da değil onun sünnetinde yer alması bu izahların onun tebyin görevi ile ilgili olduğunun açık delilidir.

Hz. Peygamber'in Kur'an'ı açıklamakla da görevli olması durumunu, “Allah'a ve onun Rasulüne itaat edin”; “Kim Rasül'e itaat ederse Allah'a itaat etmiş olur”; “Peygamber size ne veriyse onu alın...”³⁴ gibi ifadelerle beraber değerlendirdiğimizde O'nun beyanının da dikkate alınması gerektiği ortaya çıkar. Zaten Hz. Peygamber de kendi açıklamalarının da ümmeti için bağlayıcı olduğunu şöyle ifade etmiştir: “Size yasakladığım şeylerden kaçınınız. Emrettiğim şeyleri ise gücünüz nispetinde yerine getiriniz.”³⁵ Sahabenin huzurunda “Diretenler hariç ümmetinden herkes cennete girecektir” deyince sahabe “diretenler kim” diye sormuş, O da “Kim bana itaat ederse cennete girer, kim bana isyan ederse diretmiş olur” buyurmuşlardır.³⁶ Sahabe-i kiram da hüküm çıkarmada Kur'an'ın yanı sıra Hz. Peygamber'in beyanına da başvurmanın gerekli olduğu hususunda fikir birliği içinde olmuşlardır. Hatta onların bu konuda icma etmiş olduklarını söylemek de mümkündür.³⁷

Görüldüğü gibi hem Kur'an hem de Hz. Peygamber'in kendisi, tebliğinin yanında beyanının da bağlayıcı olduğu konusunda gerekli uyarıları yapmıştır. Ancak “O'nun her türlü fiili, sözü ve davranışı aynı kuvvette bağlayıcı mıdır?”; “Sözü ile fiili arasında fark var mıdır?” gibi sorular fukahayı meşgul etmiştir. Zahirî ekolünden İbn Hazm (ö. 456/1064) Hz. Peygamber'in sözlü beyanlarını –o söz aksi bir durum içermedikçe- vücutiyyet; fiili uygulamalarının –o fiil bir emrin yerine getirilmesi veya onun beyanı olmadıkça- nedb; ikrarının ise sadece mubahlığa delalet ettiği şeklinde bir yorumlama yolunu tercih etmiştir.³⁸ Şafii ekolünden Gazali (ö. 505/1111) konuya dolaylı olarak

³² Hz. Peygamber'in Kur'an'da zikredilen diğer görevleri arasında, Allah'ın ayetlerini tilavet, kitabı ve hikmeti insanlara öğretmek ve onları kötülük ve günahlardan arındırmak gibi vazifeleri de vardır. (Bakara, 2:129; Al-i İmran, 3:164; Cuma, 62:2) Ancak bu saydıklarımız konumuz ile dolaylı olarak ilgili olduğu için onların üzerinde durmadık.

³³ Komisyon , *Kur'an Yolu*, III, 402. Benzer yorumlar için bkz: Taberî, *Tefsir*, XVII, 209; Razi, *Tefsir*, XX, 211-212; İbn Kesir, *Tefsir*, IV, 574.

³⁴ Maide, 5:92; Nisa, 4:65, 80; Al-i İmran, 3:31; Haşr, 59:7; Ahzab, 33:36; Nur, 2:63.

³⁵ Buhârî, *Sabîb*, İtisam 2; Müslim, *Sabîb*, Fadâil 130; Nesai, *Sünen*, Hac 1.

³⁶ Buhârî, *Sabîb*, İtisam, 2.

³⁷ Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 80.

³⁸ İbn Hazm, *el-İbkâm*, II, 6.

değmiş,³⁹ klasik dönem Hanefî usulcileri fiilî uygulamalarının bağlayıcılığı konusunda detaylı mütalaalar ortaya koymuşlardır.⁴⁰ Cessâs (ö. 370/980), Hz. Peygamber'in fiilleri ile sözlerini birbirinden ayrı ele almıştır. Hz. Peygamber'in fiillerini ahkâm açısından vacip, mendup ve mubah olarak üçe ayırdıktan sonra bunlardan birine delalet etmeyen bir yolla sadır olan fiiller konusunda âlimlerin ihtilaf ettiğini belirtmiştir. Kerhî'ye (ö. 340/951) atfettiği görüşe göre Hz. Peygamber'in fiillerinin *vücub*, *nedb* veya *ibâhaya* delalet etmeleri ancak harici bir delille sabit olur.⁴¹ Debûsî (430/1038), *Takvîmu'l-Edille*'nin "E'lâlu'n-nebi" bölümünde Hz. Peygamber'in kasten yaptığı fiillerini vacip, müstehap, mubah ve zelle olmak üzere dörde ayırarak uyku ve hata gibi fiilleri ilâhî hitaba dâhil olmadığı gerekçesiyle dışarıda tutmuştur.⁴² Hz. Peygamber'in sözlü tasarruflarının içeriğini esas almışlar, onların bağlayıcılığını tartışmamışlardır.

Diğer bir sorgulama da söz ve fiillerinin keyfiyeti ile ilgilidir. Hz. Peygamber, hangi davranışlarını bir peygamber sıfatıyla yapmış ve hangileri bu vasfın dışında kalmıştır? Dinî-dünyevî, nebevî-beşerî veya kazaî-siyasî her türlü açıklama ve yorumu da aynı şekilde bağlayıcı mıdır? Sünnetin bağlayıcılığının tespit edilmesi de diyebileceğimiz bu mesele erken dönemden itibaren gündemde olmuş hatta Buhârî (ö. 256/870) *Sabîb*'inde babları tasnif ederken bu hususu dikkate aldığı işaretlerini vermiştir.⁴³ M. Şimşek'in tespitine göre *Te'vîlü Muhtelifi'l-Hadîs* adlı eserinde çok başarılı olmasa da bu konuda ilk defa tasnif yapan kişi İbn Kuteybedir (ö. 276/889).⁴⁴ Sonrasında eş-Şifâ adlı eserinde konuyu ele alan Kadı İyaz'ın (ö. 544/1149) tasnifi dikkat çeker. Karaman'ın tespitine göre, Kadı İyaz'ın tasnifi aslında dolaylı bir tasniftir. Konuyu "sünnete saygı" kapsamında ele alırken münasebet dolayısıyla sünneti tasnife tabi tutmuştur.⁴⁵ Yine de Hz. Peygamber'in davranışlarını *dinî* ve *dünyevî* olarak tasnif etmesi önemlidir.⁴⁶

³⁹ Gazali, *el-Mustasfa*, I, 274, 290, 378.

⁴⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 215-216, 228; Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, s. 247-248. Serahsî, *Usûl*, II, 83. Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz: Ünal, "Hanefî Usulcülere Göre Hz. Peygamber'in Fiilleri", s. 191-199; Hacıoğlu, "Cessâs'ın Hadis İlmindeki Yeri", s. 234-249; Şimşek, "İslam Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in Tasarrufları", s. 60-90; Nadiye Şerif el-Ömerî *İctibadu'r-Rasûl*, Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 1987.

⁴¹ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 228; Acar, *Hanefî Usûlü*, s. 100.

⁴² Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, s. 247-248; Acar, *Hanefî Usûlü*, s. 101.

⁴³ Buhârî, *Sabîb*, İtisam, 4.

⁴⁴ Şimşek, "Hz. Peygamber'in Tasarrufları", s. 60-63.

⁴⁵ Karaman, "Rasulullah'ın Davranışları", s. 131-133.

⁴⁶ Şimşek, "Hz. Peygamber'in Tasarrufları", s. 67.

Her ne kadar H. Karaman, “Şihabuddin Ahmed b. İdris el-Karâfi'ye (ö. 684/1285) kadar Hz. Peygamber'in davranışlarının bağlayıcılık bakımından ilmî tasnifini açıkça ve detaylıca yapan olmamıştır”⁴⁷ dese de, M. Şimşek, Hz. Peygamber'in *tasarruflarını* hukukî olarak ilk önce tasnif eden kişinin Karâfi'nin hocası olan İzzüddin b. Abdisselâm (ö. 660/1262) olduğunu söyler. Şimşek'e göre Abdisselâm'ın tasnifi “Karâfi'deki kadar sistemli izahlar içermese de hocası olması münasebetiyle Karâfi'nin taksimini etkilediği ve onun taksimine zemin hazırladığı” kanaatindedir.⁴⁸ Abdisselâm konuyu dolaylı ve özet olarak ele almıştır. Herhangi bir kimsenin tasarruflarını sınıflandırırken onun en bariz sıfatıyla vasıflandırılması gerektiğini bildirdiği yerde bu görüşünü desteklemek için Hz. Peygamber'in tasarruflarını dinî hükmü ortaya koyma (fetvâ), yargı (kazâ, el-hükm) ve devlet başkanlığı (imâmet) olmak üzere üçe ayırmış ve bunlarla ilgili birer örnek vermekle yetinmiştir.⁴⁹

Öncelik ister Abdisselâm'a ister onun öğrencisi Karâfi'ye verilsin, Karâfi Hz. Peygamber'in söz ve fiillerini bağlayıcılık açısından ele alıp daha detaylı bir şekilde ayırıma tabi tutan kişidir. Ona göre, Hz. Peygamber, faaliyetlerini icra ederken “peygamber”, “müftî”, “hâkim” ve “lider” olmak üzere dört sıfat ile ifa eder. Bu vasıflara bağlı olarak Hz. Peygamber'in söz ve fiillerini bizzat vahiy, fetva, hukukî ve idarî tasarruflar olarak düzenler. Karâfi'ye göre O, peygamber olarak vahyi tebliğ eder, müftî olarak da vahyin tebyinini yerine getirir. Bu iki vasıfla yaptıkları kıyamete kadar ümmeti bağlayıcıdır. Hâkim ve idareci olarak yaptıkları ise o andaki mevcut şartlara göre hükümler olduğu için öncekiler kadar bağlayıcı değildir. Karâfi burada vahiy olan söz ve fiiller ile vahiy olmayana birbirinden ayırmaktadır.⁵⁰ “O (arzularına göre) *bevidan konuşmaz*. O (nun konuşması kendisine) *vahyedilenden başkası değildir*.” (Necm, 52: 3-4) ayetleri her ne kadar Mekke müşriklerinin Kur'an hakkındaki temelsiz iddialarına bir cevap mahiyetinde inmiş olsa da,⁵¹ burada Hz. Peygamber'in söz

⁴⁷ Karaman, “Rasulullah'ın Davranışları”, s. 135.

⁴⁸ Şimşek, “Hz. Peygamber'in Tasarrufları”, s. 68.

⁴⁹ Abdisselâm, *Kavâ'id*, II, 120-121; Şimşek, “Hz. Peygamber'in Tasarrufları”, s. 67.

⁵⁰ Karâfi, *el-Furûk*, I, 357-362; Jackson, “Prophetic Actions”, s. 71-77; (Karâfi'nin *Kitabu'l-İhkâm fî Temyîzi'l-Fetâvâ ani'l-Abkâm ve Tasarrufâtî'l-Kâdî ve'l-İmam* adlı eserinden naklen); Karâfi'nin bu dörtlü tasnifini modern dönem araştırmacılarından M. Tahîr b. Âşûr 12'ye çıkararak incelemiştir. Geniş bilgi için bkz: *Makâsîdu's-Şer'i'ati'l-İslamiyye*, Tunus: Neşru's-Şirketi't-Tunusiyye li't-Tevzî, 1978.

⁵¹ Taberî bu ayeti “Muhammed bu Kur'an'ı kendi hevasından uydurmaz; O Kur'an Muhammed'e Allah tarafından vahyedilmiştir.” (Taberî, *Tefsîr*, XXII, 497-498) şeklinde yorumlayarak burada konunun Kur'an olduğunu açıkça vurgulamıştır. Bu ayetlerin sebebi nüzulü “Müşriklerin Muhammed, aleyhisselatü vesselam, Kur'an'ı kendi uyduruyor demiş olmalarıdır.” (Elmalılı, Kur'an Dili, VII, 7567) Zaten bir önceki Tur suresinin sonu da yine Müşriklere benzer konulara verilen cevaplarla ilgilidir.

ve fillerinin kastedildiğini düşünerek O'nun her bir söz ve fiilinin ayırma tabii tutmadan vahiy olduğunu kabul edenler de vardır.⁵²

c. Vahy-i Gayr-i Metlûv: "Hikmet"

Hiz. Peygamber'in sağlığında olmasa da, sahabe döneminde O'nun tasarruflarının mahiyeti konusu üzerinde bazı yorumlar yapılmıştır. Abdullah b. Abbas'a isnad edilen "Kur'an'dan başka vahiy yoktur"⁵³, Amr b. Ma'dikerib'in rivayet ettiği "... Bana (Rasûlüllah) Kur'an ve onun benzeri verildi..."⁵⁴ ve "Allah bana sizin alçak gönüllü olmanızı vahyetti"⁵⁵ vb. rivayetler yanında kabir azabı ve recm cezası gibi konularda Kur'an'dan başka Hiz. Peygamber'e vahiy geldiğine dair ifadeler bulunan haberler vardır.⁵⁶ Bu rivayetleri bir yönüyle formüle eden tâbiünden Ubeyd b. Umeyr'e ait "Peygamberlerin rüyaları vahiydir"⁵⁷ ifadesi konunun tabii döneminde de tartışıldığını gösterir.⁵⁸ Hiz. Peygamber'in fiil ve tasarruflarının vahiy ile ilgisi ve bu münasebet üzerinden bağlayıcılığının tartışılması tabii olarak bu konu ile ilgili olabilecek Kur'an' ayetlerine müracaatı da kaçınılmaz kılacaktır.

Yukarıda değindiğimiz Hiz. Peygamber'e itaati öğütleyen ayetler yanında kimi araştırmacılara göre, "Kur'an'ın bazı ifadelerinden (Bakara, 2:143,187,231,239; Ahzab, 33:37; Haşır, 59:5; Kıyamet, 75:16-19; Cuma, 62:2; Alak, 96:9-10; Fetih, 48:15 vb.) Yüce Allah'ın Hiz. Peygamber ile Kur'an vahiy dışında iletişim kurduğunun" anlaşıldığı kanaatindedirler.⁵⁹ İmam Şafî (ö. 204/819) "... Onlara kitap ve hikmeti öğreten ümmî bir Peygamber gönderen O'dur ..." (Cuma, 62:2) ve Bakara, 2:129, 159, 231; Nisa, 4:113 ayetlerinde geçen "kitab"

⁵² Kiyâ el-Harrâsî, *Abkâmu'l-Kur'an*, IV, 393; İbn Kesir, *Tefsir*, VII, 343; Cessâs, Hiz. Peygamber'in olaylar hakkında içtihat etmesinin caiz olmadığına bu ayetle delil getirenlerin yanlışlıklarını ifade etmektedir. Onların mantığına göre Hiz. Peygamber'in içtihadının da vahiyden sadır olduğunu kabul edecek olursak, o zaman O'nun içtihat ile varmış olduğu sonuç da vahiy olmuş olur. (Cessâs, *Abkâm*, V, 297) Böyle bir şeyi de kabul etmek mümkün değildir.

⁵³ Tahâvî, *Muşkilü'l-Âsar*, XIV, 466-468.

⁵⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXVIII, 410.

⁵⁵ Ebu Davud, *Sünen*, Edeb, 48; Müslim, *Sabîh*, Cennet, 16.

⁵⁶ Kur'an dışında vahiy geldiğini belirten rivayetlerin tahlili için bkz. Bünyamin Erul, "Kur'an Dışında Vahiy Geldiğini İfade Eden Hadislerin Tahlili," *İslâmiyât*, c. I, s. 1, Ocak-Mart (1998) ss. 55-72; Nihat Hatipoğlu, "Hz. Peygamber (s.av.)'e Kur'an Dışında Vahiy Geldiğini Red Düşüncesine Yönelik Bir Alan Taraması-Tahlil ve Eleştirisi," *İslâmî Araştırmalar*, c. XXI s. 3-4 (1998) ss. 273-295; B. Erul, "Bir Alan Taraması: Vahy-i Gayri Metlûv Hakkında Bazı Mülâhazalar ve Bir Eleştirinin Eleştirisi," *İslâmiyât*, c. III, s. 1, Ocak-Mart (2000) ss. 161-184.

⁵⁷ Buhârî, *Sabîh*, Vudû', 5; Sıfatı's-Salat, 77.

⁵⁸ Erul, "Eleştirinin Eleştirisi," s. 163.

⁵⁹ Erul, "Hadislerin Tahlili", s. 55.

ifadesinin Kur'an, "hikmet" in de Sünnet olduğunu ifade eder. Ayrıca diğer bir delil olarak da Hz. Peygamber'in hanımlarına hitaben nazil olan, "Evlerinizi de okuman Allah'ın ayetlerini ve hikmeti hatırlayın..." (Ahzab, 33: 34) mealindeki ayette geçen "hikmet" kavramını ayetlerin okunmasına atfederek Sünnet'in okunması olarak yorumlayıp sünnetin de vahiy olduğuna işaret ettiğini belirtir.⁶⁰ Pezdevî'ye (ö. 482/1089) göre ise "hikmet" kelimesinin anlamı Şafî'nin iddia ettiği gibi değildir: "Kime hikmet verildi ise ona çok hayırlar verilmiştir." (Bakara, 2:269) ve "Rabbini hikmet ve güzel sözle çağır" (Nahl, 16:125) ayetlerinde de geçtiği üzere "hikmet" sözcüğü ilimlerin yarısını oluşturan fıkıh ve ona ait ilimlerdir.⁶¹

He ne kadar sahabe ve tabiin döneminde Sünnet'in de vahiy olduğunu belirten rivayetlerden bahsedilse de o dönemde henüz *vahy-i gayr-ı metluv* tabiri kullanılmamıştır. Bu bağlamda Hz. Aişe'ye atfedilen "vahyun yütlâ" ifadesinin mefhumu muhalifinden vahy-i gayr-ı metluv terimine atıfta bulunulmuş⁶² ve İmam Şafî'ye atfen sünnetin tilavet edildiğinden bahsedilmiş olsa da⁶³ bu tabir terim olarak erken dönem hadis mecmualarında geçmez. Görebildiğimiz kadarıyla, dördüncü asırdan itibaren Maturidî'nin (ö. 333/944) *Te'vîlât*'ında⁶⁴ ve Hattâbî'nin (ö. 388/998) Ebu Davud'un *Sünen*'ine yaptığı şerhte⁶⁵ *vahy-i gayr-ı metluv* tabiri terim anlamıyla karşımıza çıkmaktadır.

Vahy-i gayr-ı metlûv konusu üzerinde müstakil çalışma yapılabilecek genişlik ve derinlikte bir konudur.⁶⁶ Esas konumuzdan ayrılmamak için delil olması yönündeki noktalar sınırlı kalmaya çalışacağız. Usulde İmam Şafî'nin bir yönüyle takipçisi sayılabilecek olan İbn Hazm (ö. 456/1064) ile Mütetekellimin ekolünün önemli usulcülerinden Seyfuddin el-Âmidî (ö. 631/1233) Necm, 53:3-4 ayetlerinden hareketle Sünnet'i tamamıyla vahiy, *vahy-i gayr-ı metlûv* olarak kabul ederler.⁶⁷ Diğer yandan, İbn Abbas'ın yukarıda zikrettiğimiz rivayetle vahiy sadece Kur'an'a hasretmesi⁶⁸ etrafında oluşan görüşler de sünneti vahyin dışında

⁶⁰ Şafî, *er-Risale*, s. 76-78.

⁶¹ Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, I, 48-49

⁶² Mustafa Genç, *ifk* hadisesi çerçevesinde vahyin gelmesi ile ilgili Hz. Aişe'nin söylediği "mâ küntü ezunnu en yünzele fi şe'nî vahyun yütlâ" (hakkımda tilavet olunan bir vahiy indirileceğini hiç zannetmiyordum) ifadesinin mefhumu muhalifinden hareketle -birebir ibare şeklinde olmasa da- onu ilk defa kullananın Hz. Aişe olduğunu söyler. ("Sünnet Vahiy İlişkisi" s. 32-34)

⁶³ Şafî, *er-Risale*, s. 76-78.

⁶⁴ Maturidî, *Te'vîlât*, VII, 161; IX, 50,547.

⁶⁵ Hattâbî, *Medâlimu's-Sünen*, IV, 298.

⁶⁶ Bu konuda geniş bilgi için bkz: Genç, "Sünnet Vahiy İlişkisi" s. 60-140

⁶⁷ İbn Hazm, *el-İbkâm*, I, 298; Âmidî, *el-İbkâm*, II, 205.

⁶⁸ Tahâvî, *Muşkili'l-Asâr*, XIV, 466-468

tutma eğilimindedir.⁶⁹ Hâlbuki sünnetin vahiyle bağlantısı anlamındaki mahiyeti ve delil olması bu iki ucun ortasında bir yerdedir. Diğer bir ifadeyle “sünnette hem beşerî ve içtihadî unsurların, hem de vahye dayanan esasların varlığını”⁷⁰ kabul etmek gerekir. Nispeten sonraki dönemlerde yaygın olarak kullanılmaya başlanan bu terimin mahiyeti itibarıyla “ikinci türden vahiy olması” meselesi genellikle Sünnet’in hücciyeti ve *nesh* konularıyla ilintili olarak tartışılmıştır.⁷¹

Serahsî (ö. 483/1090), Sünnet’in Kur’an’ı nesh edebileceği konusunu işlerken gayr-ı metlûv vahiy anlayışını delil olarak kullanmıştır. O, Hz. Peygamber’e indirilen Kur’an’ı insanlara açıklaması gerektiğini bildiren ayetteki “ma nüzze ileyhim” (kendilerine indirileni) ifadesinin vahy-i gayr-i metlûv’a delalet ettiği sonucunu çıkarır. Ona göre, eğer burada kastedilen gayr-i metlûv vahiy değil de Kur’an olmuş olsaydı o zaman ifade “ma nüzze ileyke” (sana indirileni) şeklinde olurdu. Öyle olmadığına göre, sözü geçen ifadeden maksat gayr-i metlûv olan vahiy yani sünnettir ki, bu da vahiy olduğu için Kur’an’ı neshedebilir kanaatindedir. Serahsî, Hz. Peygamber vasıtasıyla insanlara indirilen hükümler bazen vahy-i metlûv bazen de gayr-ı metlûv şeklinde olabilir sonucuna varmaktadır.⁷² Hz. Peygamber’in hac esnasında bir sahabiye mazereti sebebiyle başını tıraş edebileceğini sonrasında da üç gün oruç tutabileceğini veya altı fakiri doyurabileceğini veya bir koyun kesebileceğini bildirdiği hadis-i şerifin şerhinde İbn Hacer Askalanî (ö. 852/1448) ve Aynî (ö. 855/1451), bu meselenin gayri metlûv vahiyle veya içtihat ile bağlantılı olabileceğini belirtmişlerdir.⁷³ Gayr-ı metlûv vahiy tabiri bir bakıma Hz. Peygamber’in sünnetinin bağlayıcılığını ifade etmek üzere ortaya konmuş bir terimdir.

Vahy-i gayri metlûv meselesine “delil” olma yönünden baktığımızda açıklığa kavuşturulması gereken noktalardan biri de Hz. Peygamber’in her bir tasarrufunun vahiy olup olmadığının tespit edilmesidir. Mesela, çok bilinen bir örnek olarak, Habbab b. Münzir, Bedir harbi öncesi su kuyuları ile ilgili harb stratejisini sorduğu soruya aldığı cevap neticesinde kendi fikrini söylemiş ve Hz. Peygamber de onun görüşü doğrultusunda Bedir kuyularından düşmanın geliş istikametine göre kendilerine en yakın kuyu dışında diğerlerini kumla

⁶⁹ Genç, “Sünnet Vahiy İlişkisi” s. 71-73

⁷⁰ Genç, “Sünnet Vahiy İlişkisi” s. 141.

⁷¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV, 110-112; Ayrıca bkz. Ebu Bekir İbn Arabî, *Abkamu’l-Kur’an*, I, 567, II, 47; İbn Kesîr, *es-Siretü’n-Nebeviyye*, II, 180; Ebu Hayyan, *el-Babru’l-Muhît*, II, 10.

⁷² Serahsî, *Usûl*, II, 72-76, 81; Serahsî’nin nesh anlayışı ile ilgili geniş bilgi için bkz: Hüseyin Esen, “Serahsî’nin Nesih Anlayışı,” *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, sayı: 32, s. 9-40.

⁷³ İbn Hacer Askalanî, *Fethu’l-Bârî*, IV, 15; Aynî, *Umdetu’l-Kârî*, X, 153.

doldurtmuştur.⁷⁴ Benzer bir şekilde, Hz. Peygamber'in Uhud harbi öncesi de sahabesi ile yaptığı istişare sonucuna göre hareket etmiştir. Bedir Gazvesi'ne katılmayan gençlerden özellikle Hamza, Sa'd b. Ubâde, Nu'mân b. Mâlik düşmanla şehir dışında savaşılmasında ısrar etmeleri karşısında Hz. Peygamber gördüğü rüyanın kendisi tarafından yapılan teviline göre yenilgiye uğramalarından endişe duyduğunu bildirmesine rağmen sahabenin isteği doğrultusunda karar vermiştir.⁷⁵ Bu iki hadisenin yorumu bize göre şöyledir: Bedir harbi öncesi bir sahabenin tavsiyesi üzerine kendi kararını değiştirmiş; Uhud harbi öncesi de düşmana nasıl karşılık verileceği hususunda bizzat kendisinin gördüğü bir rüyanın teviline göre savunma savaşını değil sahabenin hararetle istediği cephe savaşında karar kılmıştır. Dolayısıyla, Hz. Peygamber'in her bir tasarrufu gayr-i metluv vahiy değildir.

Hz. Peygamber'in bazı uygulamalarının Allah tarafından düzeltilmesi, aslında onun her sözünün vahiy olmadığına ayrı bir delildir. Bedir harbi sonrası esirlere ne yapılacağı konusunun gündeme gelmesi sonrasında Hz. Peygamber'in fidye karşılığında serbest bırakılmaları kararının vahiy ile kritik edilmesi "*Bir Peygamberin, dünyada zafer kazanıp küfrü zelil kulmadıkça, esirler ediniş onları fidye karşılığında serbest bırakması uygun düşmez...*" (Enfal, 8:67); Tebuk harbine katılmamak için izin isteyenlere Hz. Peygamber'in izin vermesi sonrasında bu tutumun da vahiy yoluyla ikaz edilmesi "*Allah seni affetsin; doğru söyleyenler sana iyice belli olup, yalan söyleyenleri bilmezden önce niçin onlara izin verdin?*" (Tevbe, 9:43) en dikkat çeken örnekler arasındadır. Hz. Peygamber bu iki örnekte vahy-i gayri metluv ile hareket etmiş olsaydı, Kur'an vahyi ile onların uygun olmadıkları belirtilmezdi.⁷⁶ Hz. Peygamber burada herhangi bir ilahi emir almadan, kendi inisiyatifi ile izin isteyenlerin mazeretinin doğru olduğu kanaatine ve savaş esirlerinin fidye karşılığı salıverilmelerinin daha doğru olacağı fikrine dayanarak karar vermiştir.⁷⁷

Her ne kadar vahy-i gayr-i metluv ifadesi sonraki nesillerce yaygın bir şekilde kullanılmış olsa da bu terim üzerinde ittifak oluşmamıştır. Nadiren de olsa Vahy-i Zahir/Batın ve Vahy-i Celî/Hafî; Vahy-i Sarihî/Zımnî tabirleri kullanılmıştır.⁷⁸ İmam Şafî'in *beyan* teorisi ile sünnet'in delil olma mevkiini Kur'an'a yaklaştırması ve Hanefî usulcülerin sünnet'in Kur'an'ı nesh edebileceğini kabul etmiş olmaları da sünneti delil olma sıralamasında ikinci sıradan daha yukarı çıkarmamıştır. Diğer bir ifadeyle, delil olarak Hz.

⁷⁴ İbn Hişam, *Sîre*, I, 620; Vâkıdî, *Meğâzî*, I, 53; Fayda, "Bedir Gazvesi" V, 326.

⁷⁵ Vâkıdî, *Meğâzî*, I, 209-214; İbn Hişam, *Sîre*, II, 62-63; Hamidullah-Avcı, "Uhud Gazvesi" *TDV İslam Ansiklopedisi*, XLII, 55.

⁷⁶ Cessâs, *Abkâmu'l-Kur'an*, IV, 317-320.

⁷⁷ Maturidî, *Te'vilât*, V, 379.

⁷⁸ Geniş bilgi için bkz: Genç, "Sünnet Vahiy İlişkisi" s. 42-46.

Peygamber'e atfedilen vahy-i gayr-ı metluv'un bütün davranışlarını kapsamadığında ve Kur'an'dan sonra geldiğinde herhangi bir şüphe yoktur.⁷⁹ Hatta Hz. Peygamber'in hangi uygulamalarının ilahi ilhama dayalı olduğu, hangilerinin ise kendi görüşü olduğu konusunda net bir ayırım da kolay değildir.

Netice olarak vahiy denince ilk akla gelen tartışmasız olarak Kur'an ayetleridir. Bunun dışında kalan Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerini O'nun *tebyin* görevi ile bağlantılı olarak açıklamak daha doğru olur düşüncesindeyiz. Eğer konu Kur'an vahyinin mücmelini beyan eden *tebyin* sınırları içerisinde ise o zaman peygamber'in söylediği vahy-i gayr-ı metluv cinsinden bir vahiydir: Kesin olarak delildir. İbadetler ve aslı Kur'an'da olan diğer muamelât ve ukûbât konuları böyledir. Tebyin görevi dışında kalanlar ise birinciler kadar kesin delil olma vasfına haiz olmayabilir. Mücmel'i beyan dışında kalan konularda Hz. Peygamber'in kendisine tanınan sınırlar çerçevesinde eda ettiği tasarruflarında bir isabet problemi olduğunda Kur'an ile uyarılması, isabet ettiğinde ise herhangi bir uyarı gelmemesi bu düşüncemize destek vermektedir. Daha açık bir ifade ile söylemek gerekirse Hz. Peygamber'in tebyin görevi dışındaki tasarruflarını bir peygamber "fırseti" ile yapmıştır diyebiliriz. Bu noktada da Hz. Peygamber'in bu tür tasarruflarının içtihat olup olmadığı karşımıza çıkmaktadır.

II. İctihat (Kıyas)

Hz. Peygamber'in şer'î konularda içtihat edip etmediği hususu usulcülerini fazlasıyla meşgul etmiş, tartışmalar özellikle şer'î hükmün tanımı ve kapsamı bağlamında cereyan etmiştir. Hanefî usulcülerin çoğunluğunun savunduğu Hz. Peygamber'in içtihat ettiği görüşü, Şirâzî (ö. 476/1083), Bakıllânî (ö. 403/1013), Gazâlî (ö. 505/1111), Seyfüddin Âmidî (ö. 631/1233) gibi mütekellimin ekolüne mensup bazı usulcüler tarafından kabul görse de, onun içtihatla bulunmasının caiz olmadığı görüşünü savunanlar da vardır.⁸⁰ Kanaatimizce, Rasûlüllah'ın bütün hareket ve tasarruflarını yalnız peygamberlik sıfat ve yetkisi ile -dolaylı olarak da olsa- vahye bağlamak mümkün değildir. O, yeri geldikçe içtihadla dayalı tasarruflarda bulunmuştur. Ancak O'nun –

⁷⁹ "Varise vasiyet yoktur" (Buhârî, *Sahih*, Vasaya, 6) hadisinin Kur'an'ın "Biriniz ölüm geldiği zaman, eğer bir hayır (mal) bırakacaksa, anaya, babaya, yakınlara uygun bir biçimde vasiyet etmek, müttakiler üzerine bir borçtur." (Bakara, 2:180) ayetini nesh veya tahsis etmesi meselesi tartışmalı bir durumdur. Geniş bilgi için bkz. Serahsi, *Usul*, II, 69-71.

⁸⁰ Ebu'l-Huseyn, *el-Mu'temed*, II, 240-243; Apaydın, "İctihad", *TDV İslam Ansiklopedisi*, XXI, 432; Karaman, *İctihad*, s. 37-42. Hz. Peygamber'in içtihad edip etmediği ve etti ise kaç çeşit olduğu konusunda geniş bilgi için bkz. Hashmi, "Islamic Jurisprudence" s. 118-220; Murat Şimşek, *Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in Tasarrufları*; Basılmamış doktora tezi Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü (2008); İsmail Hakkı Ünal, "Hanefi Usulcülere Göre Hz. Peygamber'in Fiilleri", *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXVII, s. 191-199

peygamberlik sıfat ve yetkisiyle ilgili- ictihadının isabetsiz olduğu takdirde, Allah Teâlâ tarafından doğrulanmak gibi bir imtiyazı olduğunu da unutmamak gerekir.⁸¹

Hz. Peygamber, ibadetler, şer’i emirler/yasaklar ve inanç gibi dinin özü ile ilgili bir soru sorulduğunda, konuyla ilgili bir vahiy varsa onu tebliğ etmiş, yoksa beklemeyi tercih etmiştir.⁸² Farklı yerlerde “‘Sana içki ve kumarı’, ‘rubu’, ‘kıyameti’, ‘hayıza’, ‘ganimeti’, ‘infakı’, ‘yetimleri soruyorlar’⁸³ o halde sen de onlara ‘de ki’” üslubu ile Kur’an’da yer alan ayetler onun bu halini izah eder mahiyettedir. Bazen de bir peygamber olarak kendisine vahyedilenleri teybin görevi gereği yine vahyin ışığında meseleleri izah ediyor veya yorum yapıyordu.⁸⁴ O, hac ibadetini yaptığı sırada bazı hoş olmayan haberler duyunca şöyle buyurmuşlardır: “... Eğer daha önceden kurbanlarımı göndermemiş olsaydım şimdi ben de sizin gibi ihramdan çıkardım, şimdi bildiğimi önceden bilseydim kurban sevk etmezdim.”⁸⁵ Rasûlullah’ın bu ifadelerinden onun buradaki temennisinin vahye dayanmadığı, bir peygamber olarak beşeri tecrübeye dayandığını ve kendi içtihadı olduğunu çıkarabiliriz.⁸⁶

Hz. Peygamber dünyevî konularda diğer insanların beşeri tecrübesine değer verdiğine şahit olmaktadır. Medine’ye hicretin ilk yıllarında Medinelilerin hurma tozlaştırması ile ilgili uygulamalarına Hz. Peygamber’in “bunu yapmalarının onlara bir fayda sağlayacağını zannetmiyorum” buyurmuşlardır. Hz. Peygamber’in bu ifadelerine istinaden Medinelilerin bu uygulamayı terk etmeleri neticesinde hurma veriminin çok düşük olması kendisine ulaştınca da: “O benim doğru zannettiğim bir şeydi, eğer faydası varsa yapmaya devam edin. Ben de sizin gibi bir beşerim. Zan bazen doğru, bazen yanlış çıkabilir. Fakat ben size Allah’ın bildirdiklerini söyledüğimde onlar hakkında asla bir yanlışlık söz konusu olamaz” demişlerdir.⁸⁷ İslâm âlimlerinin çoğu, Rasûlullah’ın meyve ağaçlarının aşılması gibi dünya işlerinde ilâhî bir bildirim almaksızın kendi inisiyatifıyla, bilgi ve tecrübesiyle karar vermesinin câiz olduğunda hemfikirlerdir.⁸⁸ Ancak bu tür bilgilerin vahiy ile eş

⁸¹ Karaman, *İctihad*, s. 39, 41-42: Hz. Peygamber, ‘insanlara iyi örnek olmak,’ (Ahzab, 33:21) ‘neyi emretmişse tutulmak ve neyi yasaklamışsa terk edilmek’ (Haşr, 59:7) üzere gönderilmiş ve kendisine itaatın Allah’a itaat olduğu (Nisa, 4:80) bildirilmiştir.

⁸² Buhârî, *Sabîb*, P’tisam, 8.

⁸³ Bakara, 2:219, 215, 217, 220, 222; İsra, 18:85; Araf, 7:187; Enfal, 8:1.

⁸⁴ Hz. Peygamber’in içtihat etmesinin caiz olup olmadığı ile ilgili tartışmalar için bkz: Selahaddin Kıyıcı, “Peygamber (S.A.V.)’nin İctihadları”, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 1; Cilt: 1; Yıl: 1994, ss. 1-42; Hashmi, “Islamic Jurisprudence” s. 118-220.

⁸⁵ Buhârî, *Sabîb*, Temennâ, 3.

⁸⁶ Karaman, *İctihad*, s. 38.

⁸⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 19.

⁸⁸ Apaydın, “İctihad,” XXI, 432; Abdulaziz Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, III, 305-306

değerde olmadığı zaten hadisin metninde bilgi olarak verilmiştir. Hz. Peygamber'in bu tutumu ayrıca sonraki nesiller için beşeri tecrübenin önemine de işaret eder.

Hız. Peygamber, içinde yaşadığı şartları göz önünde bulundurarak tebliğde kıyas yoluyla kendisine bir yol da belirlemiş olabilir. Çünkü Hz. Peygamber'in kıyas yoluyla başka hükümler de verdiğiine dair örnekler mevcuttur. Hz. Peygamber, bir gün annesinin yerine haccetmesinin hükmünü soran Cüheyneli bir kadına hem cevap vermiş hem de dolaylı olarak ileride gelişecek olan kıyâs prensibine atıfta bulunmuştur: Kadın, Hz. Peygamber'e "Annem hac yapmayı adamıştı. Fakat haccedemeden öldü. Ben onun yerine hac edebilir miyim?" diye sorunca Hz. Peygamber: "Evet onun yerine haccet, eğer annenin bir borcu olsaydı onu ödemez miydin?" buyurdu. Kadın, "evet" deyince Hz. Peygamber: "Allah'ın hakkı ödenmeye daha layıktır." buyurdular.⁸⁹ Konuyla ilgili diğer bir örnekte, Hz. Ömer oruçlu olduğu halde hanımını öper ve durumdan pişman olarak Hz. Peygamber'e gelir: "Ya Rasülellah bugün büyük bir hata ettim, oruçlu iken karımı öptüm" der. Hz. Peygamber de ona cevaben: "Sen oruçlu iken ağzına su aldığında orucun bozulur mu?" der. Hz. Ömer "Hayır" deyince Hz. Peygamber "o halde bunda niye bozulsun" diyerek Hz. Ömer'i hem sakinleştirir hem de ona bir kıyaslama usulü öğretir.⁹⁰ Bu iki örnek hem hadis şârihlerince⁹¹ hem de usulcülerce⁹² kıyasın sünnetten delili olarak kabul edilmiştir.

Yaş hurma karşılığında kuru hurma satışının caiz olup olmadığını soran bir sahabiye Hz. Peygamber, doğrudan cevap vermek yerine yine kıyasta illetin tespitiyle ilgili ipuçları verecek başka bir soru ile karşılık vermiştir: "Yaş hurma kuruyunca eksilir mi?" buyurmuş soruyu soran sahabinin "Evet" demesi üzerine Hz. Peygamber, "Öyleyse olmaz" buyurmuşlardır.⁹³ Burada Hz. Peygamber, illet birliği olan meselelerin hükmünün birbirine benzeyebileceğini ortaya koymuş,

⁸⁹ Buhârî, *Sahih*, Cezâu's-Sayd, 22, İtisâm 12. Buhârî şarihi Ayni konuyla ilgili Buhârî'nin Sünen'inde yer alan "Kıyasın Tekellüfü ve Re'yin Zemmi" bahsinde ilgili rivayetleri şerh etmezden önce şöyle bir izahta bulunur: Kur'an, Sünnet ve İcma delilleri asıl olarak alınarak yapılan re'y ve kıyasın övülen içtihatlar olduğunu hatta bu şartlarda kıyas amelîyesinin yapılmasının Haşr, 59:7 ayetince yapılması gereken bir amelîye olduğunu belirtir. (Ayni, *Umdetu'l-Kârî*, XXV, 43)

⁹⁰ Ebu Davud, *Sünen*, Savm, 33; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 286, 439; Tahâvî, *Şerhu Maâni'l-Âsâr*, II, 89.

⁹¹ Hattabî, *Maâlimu's-Sünen*, II, 114; Hadisin içeriği tartışma konusu olmuştur. Benzer rivayetlerin kritiği için bkz: Ayni, *Umdetu'l-Kârî*, XI, 10-11; Mubarekfuri, *Tuhfetu'l-Abvezî*, III, 349.

⁹² Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 49.

⁹³ Ebu Davud, *Sünen*, Buyû' 18; Tirmizî, *Sünen*, Buyû' 14.

yani kıyasa kapı aralamıştır. Aslında sadece kıyas değil genel anlamda yorumlama usulünün geçerli bir prensip olduğuna atıfta bulunmuştur.

Hız. Peygamber'in kıyasa veya içtihadı onay verdiğini gösteren en meşhur örnek, O'nun Muaz b. Cebel'le yaptığı konuşmayı içeren rivayettir: Muaz'ı Yemen'e göndermek üzere olan Hız. Peygamber, O'na "bir mesele ile karşılaştığında nasıl hükmedeceksin?" diye sormuş, O da "Allah'ın Kitabı ile hükmedeceğim" cevabını vermiştir. Hız. Peygamber "Allah'ın kitabında o meseleyi bulamazsan" deyince "Rasulullah'ın sünnetiyle" cevabını vermiştir. Hız. Peygamber'in o ikisinde de bulamazsan sorusu üzerine Muaz: "kendi re'yim ile içtihat ederim" deyince Hız. Peygamber Muaz'ın göğsüne (hafifçe) vurarak "Resulümin elçisini onun razı olacağı şekilde muvaffak kılan Allah'a hamdolsun" sözleriyle onun bu yaklaşımını onaylamıştır.⁹⁴ Bu rivayete göre, fıkıh usulünün en önemli konularından biri olan içtihadı Hız. Peygamber tarafından onay verilmiştir. Hatta Muaz'ın bu tutumu re'y içtihadına dayalı bir hukuki çözümlemenin o günkü toplumda bilinen bir uygulama olduğunu da gösterir.⁹⁵ Zaten içtihat olmadan ne fıkıhtan ne de usulden bahsetmek mümkündür: Cüveynî'nin (ö. 478/1085) ifadesiyle "Şer'î hükümleri bilmek olan fıkıhın yolu içtihatır"⁹⁶ ifadesi bu konunun veciz bir ifadesidir. Muaz hadisini konu alan başka rivayetlerde Hız. Peygamber'in Muaz'a: "Ancak bildiğin konularda hükmet; şüpheye düşersen bekle veya bana yaz"⁹⁷ şeklindeki hitabı da usul açısından önemlidir. Sağlam bilgiye dayanarak hüküm vermek ve onun üzerine yorum yapmak esastır.

Yukarıdaki örneklerden anlaşıldığı gibi, sahabenin iki fikhî hüküm arasında kaldığında Hız. Peygamber'in onları kıyasa yönlendirmesi, bizzat

⁹⁴ Ebu Davud, *Sünen*, Kitâbu'l-Akdıye, 11; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 230, 242; Tirmizî bu hadisi ancak bu sened ile biliyoruz ve muttasıl değil demıştır. (Tirmizî, *Sünen*, Ahkâm, 3) İbn Hazm bu hadisi sadece "meçhul" bir ravi olan Haris b. Amr'ın rivayet etmesi sebebiyle onun "batıl" (*en-Nübevî*, s. 60) ve "sakıt" olduğunu iddia etmiştir. (*el-İbkâm*, V, 132; VII, 111) İbn Hazm, bu hadisin bir an sahih olduğunu kabul etsek bile bunun ancak hakkında nass bulunmayan dünyevi işlerde olabileceğini, helali haram, haramı helal kılmak gibi şer'î konularda olamayacağını söylemiştir. (İbn Hazm, *el-İbkâm*, VI, 37) Zeylaî'nin tesbitine göre, bu hadis mürsel olarak rivayet edilmiştir. Buhârî, *Tarihu'l-Kebir* adlı kitabında bu hadisin Haris b. Amr'ın Muaz'ın ashabından, onlar da Muaz'dan, ondan da Ebu Avn rivayet eder ki bu isnat sahih değildir, mürseldir der. (Zeylaî, *Nasbu'r-Râye*, IV, 63) Albânî bu hadisi zayıf görmüştür (Albânî, *Silsiletü'l-Daîfe*, II, 274). Tahâvî bu hadisin başka hadislerle mana bakımından benzerliği sebebiyle delil olarak alınabileceğini zikretmiştir. (Tahâvî, *Şerhu Müşkeli'l-Âsâr*, IX, 212) Genel olarak bu hadis fukaha nezdinde kabul görmüş bir hadistir. Serahsî bu hadisin Kur'an ve Sünnetten sonra yegâne kaynağın re'y olduğunu ifade ettiğini ileri sürmektedir. (Serahsî, *Usul*, II, 107)

⁹⁵ Hasan, "The Principle of Qiyas," p. 201.

⁹⁶ Cüveynî, *Varakât*, s. 7.

⁹⁷ İbn Mace, *Sünen*, Ebvâbu's-Sunne, 8.

kendisinin içtihat yaptığıının ve sahabesine de izin verdiğinin göstergesidir.⁹⁸ Ancak yine de, Hz. Peygamber'in kendisinin de bizzat içtihat edip etmediği fakihler arasında tartışma konusu olmuştur. Hz. Peygamber'in *tebyin* ile de görevlendirilmesi (Nahl, 16:44) sebebiyle Kur'an'ın mücmel, müsterek, mecaz vb. lafızlarını açıklamak için icthatta bulunduğunu ileri sürenler⁹⁹ yanında önce konu ile ilgili zahir bir vahyin gelmesini bekledikten sonra gerekli teemmül ile icthadda bulunduğunu (vahyu'l-batini) söyleyenler de olmuştur.¹⁰⁰ Hz. Peygamberin sırf dünyevî işler ve savaşla alakalı meselelerde içtihat etmesinin caiz olduğu ve tecrübe ile bilgi edindiği genellikle kabul edilmiştir.¹⁰¹ Hz. Peygamber'in içtihat etmesini caiz görmeyenlerin başında İbn Hazm gelir. Ona göre, "Peygamberlerin şer'i meselelerde içtihat ettiğini zannetmek küfürdür,"¹⁰² hatta Muaz ile Hz. Peygamber arasında geçen ve içtihadın cevazına konu olan rivayet de İbn Hazm'a göre sahih değildir.¹⁰³

Günümüz araştırmacılarından bazıları ise "Muaz'ın içtihat ederim" sözünü sonraki dönemlerde oluşturulan tüm yorum metotlarını içine alabilecek bir genişlikte"¹⁰⁴ değerlendirerek içtihadın kıyastan daha geniş bir anlama sahip olduğunu belirtmişlerdir.¹⁰⁵ Aslında bu yaklaşım nass üzerine yapılan bütün yorumları içtihat ile ifade etmenin ötesinde, Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarında diğer deliller ile ilgili ipuçları bulunabileceğine de işaret etmektedir. Hatta Y. Vehbi Yavuz'a göre, vahiy inmeyen istişârî konularda Hz. Peygamber döneminde icma gerçekleşmiştir. Hudeybiye anlaşması, namaz vakitlerinin ilan edilmesi, Hendek savaşından önce Medine çevresinde çukur kazılması, Bedir Savaşından sonra esirlerin fidye karşılığı serbest bırakılması gibi örnekler Hz. Peygamber hayatta iken icmanın varlığına birer delildirler.¹⁰⁶ Oysa Yavuz'un zikrettiği örnekler icmanın şartlarından olan "ameli bir meselenin şer'i hükmü" üzerinde olmasından ziyade idari ve sosyal olaylar ile ilgilidir. Zaten

⁹⁸ Cengiz, "Cüveyni'de İcma Teorisi," s. 45-46.

⁹⁹ Eşkar, *Efalü'r-Rasül*, I, 118; Cüveyni, *et-Telbîs*, III, 403; Cengiz, "Cüveyni'de İcma Teorisi" s. 44-49.

¹⁰⁰ Pezdevî, *Fusûl*, III, 305; Aybakan, *İcma*, s. 28; Hz. Peygamber'in icthadları ile ilgili bkz: Kıyıcı, "Peygamber' (s.a.v) in İctihadları" ss. 1-42; el-Omerî, *İctihadu'r-Rasûl*, özellikle s. 37-168 arası; H. Karaman, *İctihad*, s. 37-47.

¹⁰¹ Karaman, *İctihad*, s. 38-40.

¹⁰² İbn Hazm, *el-İbkâm*, V, 132-134; Çünkü Hz. Peygamber'e *gayr-i metlûv* (tilavet edilmeyen) vahiy gelmekte ve kapalı olan yerleri bu şekilde izah etmektedir. (İbn Hazm, *el-İbkâm* I, 82)

¹⁰³ Bkz. dipnot 71.

¹⁰⁴ Gazalî, *İslam Hukukunda Deliller* adıyla Apaydın'ın tercüme ettiği bu esere yazdığı önsöz, s. vi.

¹⁰⁵ Hasan, "The Principle of Qiyas," p. 203.

¹⁰⁶ Yavuz, "İcma'nın Hakikati" s. 89.

henüz “bu dönemde icmanın varlığı söz konusu değildir.”¹⁰⁷ Onları icma ile ifade etmek yerine hemen hemen hepsini içtihat ve ona bağlı istişare çerçevesinde değerlendirmek daha isabetli olur. Bununla birlikte Hz. Peygamber’in söz konusu uygulamaları, toplumu ilgilendiren konularda istişare etmenin bir ilke haline getirilmesinin gerekliliği olarak da yorumlanabilir.¹⁰⁸

Pratik anlamda icma, Hz. Peygamber sonrası ortaya çıkmış içtihat ve yorumların doğruluğunu kontrol etme ameliyesidir. Bu kontrol neticesinde kabul gören icmatları garantiye almak üzere ortaya konulmuş bir esastır. Kısacası icma, içtihat ve kıyasın isabetli veya hatalı olma ihtimalini denetleme mekanizmasıdır.¹⁰⁹ Dolayısıyla Hz. Peygamber hayatta iken dinin esası ile ilgili mevzular canlı vahiy ile aktarılmış ve ilgili yorumlar da yine peygamberlik vasfıyla yerine getirilmiştir. Burada başka bir doğrulama müessesesine ihtiyaç yoktur. Ayrıca Cessas’ın (ö. 370/980), diğer asırlardaki icmanın sıhhatini sahabe asrındaki icmanın sıhhatine atfetmesi¹¹⁰ ile başlayıp Zerkeşi (ö. 794/1391) ile netleşen icma tarifinde “*ba’de vefati’n-Nebi*” (Hz. Peygamberin vefatından sonra) kaydı yer almaktadır.¹¹¹ Bu kayıt da Hz. Peygamber devrinde icma olmadığını ve bu metodun Peygamberin vefatından sonra ortaya çıktığını göstermektedir.

Hz. Peygamber’in yeni bir hukuk sistemi kurması hukukun temeli olan içtihattan bağımsız düşünülemez. Ancak onun içtihadının sınırları konusunda net bir şey söylemek çok kolay değildir. O, her halükarda yeni kurmuş olduğu toplumda ortaya çıkan problemleri çözmek durumundadır. Bu problemler bazen dinin tebliğ ve tebyini ile ilgili bazen de dünyevî konularla ilgilidir. Hz. Peygamber de ilahi vahiy tebyin etme görevi gereği dinî meselelere çözümler sunduğu gibi, dünyevî meselelerde de gerekli yorumları yapmak ve uygulamaları ortaya koymak suretiyle, sonraki nesillere içtihat ile yeni meselelerin nasıl çözülebileceğinin ipuçlarını vermiştir.

III. Diğer Deliller

Yukarıda da üzerinde durduğumuz gibi, Hz. Peygamber devrinde İslam adına yasama kaynağı Kur’ an vahyi, Hz. Peygamber’in beyanı ve tasarrufları olmak üzere üç tanedir. Bununla birlikte Hz. Peygamber’in tasarruflarının kapsamının genişliğinden de istifade ederek “bu kaynakların sayısını artırabiliriz.”¹¹² Burada yeni kaynaklar ihdas etme iddiasında değiliz; bir yönüyle

¹⁰⁷ Hamidullah, “Sahabe Devrinde İctihad” s. 71.

¹⁰⁸ Aybakan, *İcma*, s. 28.

¹⁰⁹ Hasan, *İlk Dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi*, s. 83.

¹¹⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, 281-282.

¹¹¹ Amidî, *el-İhkâm*, I, 213; Kadı Ebu Ya’la, *el-Udde*, I, 259; Gazâlî, *el-Mustasfa*, I, 149; Zerkeşi, *Babru’l-Muhît*, VI, 379, 454.

¹¹² Hamidullah, “Sahabe Devrinde İctihad” s. 71.

Hız. Peygamber'in tasarruflarının içinde yer alan kaynakların detayını ortaya koymaya çalışıyoruz. Bu detaylandırma işlemini yaparken yine Hz. Peygamber devrindeki mevcut malumattan hareket ediyoruz. Bunlar, örf-adet, önceki şeriatlar ve maslahattır. Hamidullah bunlara bir de Hudeybiye sözleşmesinde olduğu gibi, uluslararası antlaşmaları da katmaktadır.¹¹³ Bu husus Kur'an'da 'Akitleri yerine getirin.' (Maide, 5:1) ve 'Antlaşmalara uyun.' (İsra, 17:34) gibi ayetlerde dile getirildiği için onu ayrı bir delil olarak almıyoruz. Burada "Diğer Deliller" ifadesinden kastımız sadece önceki şeriatlar örf-adet ve maslahat (istihsan) dır.

a. Örf ve Adet

Hız. Peygamber kendi devrinde mevcut bazı örf ve âdetin devam ettirilmesine mani olmamış, aksine bazen onay vererek söz konusu örf-adeti yürürlükte bırakmıştır.¹¹⁴ Mesela, çörek otu ile tedavi olma âdeti İslam öncesi Araplar arasında yaygın bir gelenektir. Hz. Peygamber bu âdeti aynen kabul etmiş ve devamında bir beis görmemiş hatta "Ölümden başka her şeye deva olan çörek otu tüketin" buyurmuşlardır.¹¹⁵ O, hicret esnasında kendilerine yol gösterecek bir yol rehberini ücretini vererek kiralamıştır.¹¹⁶ Kira ile ilgili henüz bir vahiy inmiş değildi. Sadece toplumda o esnada olgu olarak böyle bir uygulama vardı. Hz. Peygamber de bu uygulamada bir sakınca görmemiş ve onun devam etmesine cevaz vermiştir.

İslam öncesi dönemde yaygın olarak cereyan eden *mudârebe* (emek-sermaye ortaklığı) ve *müisâkât* (bahçe-emek ortaklığı)'nı Hz. Peygamber devam ettirmiştir. Hatta Hz. Peygamber'in risaletten önce Hz. Hatice'nin kervanını Suriye'ye götürüp orada ticaret yaparak dönmesi mudarebe ortaklığı ile gerçekleşmiştir. Sonrasında da bu tür ortaklıklarla ilgili bazı prensipler haricinde herhangi bir yasaklamada bulunmamıştır.¹¹⁷ *Selem* akdi (para peşin, mal veresiye alım satım işlemi) ile ilgili bazı düzenlemelerle bu uygulamayı da devam ettirmiştir.¹¹⁸ Bunun yanında Araplar arasında yaygın olan *hablu'l-habale* (hayvanın karnındaki yavrunun yavrusunun satışı) işlemini yasaklamıştır.¹¹⁹ Medeni hukuk veya ceza hukuku alanına giren İslam öncesi Mekkelilerin örf ve

¹¹³ Hamidullah, "Sahabe Devrinde İctihad" s. 71.

¹¹⁴ Hamidullah, "Sahabe Devrinde İctihad" s. 71; Coşkun, *Sünnet ve Gelenek*, s. 102.

¹¹⁵ Buhârî, *Sabîb*, et-Tıbb, 7; Müslim, *Sabîb*, Selâm, 29; Coşkun, *Sünnet ve Gelenek*, s. 103.

¹¹⁶ İbn Hişam, *Sîre*, III 15-19; Faruqi, "Raşit Halifeler", s. 48

¹¹⁷ İbn Hişam, *Sîre*, I, 21-22; Hashmi, "Islamic Jurisprudence" s. 101-105.

¹¹⁸ Bkz. 154. Dn.

¹¹⁹ Müslim, *Sabîb*, Buyû', 3; İmam Malik, *Muwatta*, Buyû', 12; *Sabîb*.Hashmi, "Islamic Jurisprudence", s. 111-112.

teamüllerinden birçoklarını Hz. Peygamber benimsemiştir. Bunların bazıları geçmiş peygamberlerden beri devam eden uygulamalar, bazıları da İslam öncesi Arapların uygulayageldikleri örf ve adetlerdendir. Mesela kan parası (diyet) olarak verilen yüz deve Abdülmuttalib zamanından kalmıştır.¹²⁰ İlk boşama işlemini yerine getirenin de İsmail b. İbrahim (a.s.) olduğu rivayet edilir.¹²¹

İslam öncesi Arapların diğer örf-adetlerinden bazılarını ile ilgili Hz. Peygamber'in tasarruflarını şöyle sıralayabiliriz: Cahiliyye devrinde Araplar üç talak ile hanımlarını boşar, hac esnasında Haceru'l-Esved'e el sürer ve içinde bazı şirk ifadeleri bulunan *telbiye* getirirlerdi.¹²² Hz. Peygamber bu uygulamalardan sadece telbiyenin içindeki şirk ifadelerini çıkararak diğer ikisi ile ilgili köklü bir değişiklik yapmadan uygulamanın devamına hükmetmiştir. Hac'da kurban kesen ve şeytan taşıyan Arapların bu adetlerini de bazı düzenlemelerle devam ettirmiştir. İslam öncesi Arapların cünüplükten temizlenmek için yıkanmalarını, cenazelerini yıkayıp kefenlemelerini ve defnetmeden önce kendilerince dua etmelerini de bazı değişikliklerle devam ettirmiştir.¹²³ Hz. Peygamber içinde yaşadığı toplumun örf-adetlerini ciddi bir şekilde tetkik ederek insanlık için faydalı olan ve vahiy ile uyumlu olanların devamına karar vermiştir.¹²⁴

O devirde mevcut uygulamalardan bazıları Kur'an ayeti ile evrensel hale gelmiş, bazıları da Hz. Peygamberin onayı ile uygulanmasına devam edilmiştir. Mesela, Kur'an ayeti ile sabit olan hırsızlık suçunun cezası (Maide, 5:38) ile yol kesip eşkıyalık yapanların cezasına (Maide, 5:33) benzer cezalandırmaların Kureyş kabilesince uyguladığı rivayet edilir. Kureyş, hırsızlık yapanların sol elini keser ve yol kesip eşkıyalık yapanları da yakaladıklarında asarlardı.¹²⁵ Numan b. Münzir, Abdi Menaf Oğullarından bir adamı yol kesip eşkıyalık yaptığı için asmıştı. Vabisa b. Halid b. Abdilllah b. Ömer b. Mahzum'un hırsızlık yaptığı için Cahiliyye döneminde eli kesilmişti. Hatta Avf b. Ömer b. Mahzum birkaç defa hırsızlık yaptığı için önce eli kesilmiş ve en sonunda da taşlanarak öldürülmüştür.¹²⁶ Araplar, katili meçhul olan cinayet hadisesinde bir nevi suçluyu bulup cezalandırmak için takip edilen yol olan *kasame* (yeminleşme) işlemini uygularlardı.¹²⁷

¹²⁰ Hamidullah, "Örf ve Adet", s. 159.

¹²¹ İbn Habib, *Kitabu'l-Muhabber*, s. 310; Hashmi, "Islamic Jurisprudence" s. 47.

¹²² İbn Habib, *Kitabu'l-Muhabber*, s. 311-315.

¹²³ İbn Habib, *Kitabu'l-Muhabber*, s. 319-322.

¹²⁴ Hashmi, "Islamic Jurisprudence", s. 16.

¹²⁵ İbn Habib, *Kitabu'l-Muhabber*, s. 327.

¹²⁶ İbn Habib, *Kitabu'l-Muhabber*, s. 328; Hashmi, "Islamic Jurisprudence" s. 63-65.

¹²⁷ İbn Habib, *Kitabu'l-Muhabber*, s. 335.

Hadaş b. Abdillâh Yemen'e ticaret yapmak için giderken yanına Amir b. Alkame'yi yardımcı olarak aldı. Yolda giderlerken rastladıkları insanlardan biri onlardan ip istedi. Amir de Hadaş'a sormadan ipi o kişiye verdi. Buna kızan Hadaş, Amir'in kafasına sopayla vurdu ve onun başını yarıdı. Sonrasında Amir Yemen yolunda karşılaştığı kervandaki bazı kişilere durumu şöyle anlattı: "Hadaş başıma vurdu, başım yarıldı ve çok acı çekiyorum. Eğer ölürsem benim katilim Hadaş'tır." Amir daha sonra yolda öldü. Hadaş, Mekke'ye dönünce "Amir hastalandı ve öldü" dedi. İnsanlar da daha detaylı araştırmadan Hadaş'ın sözünü kabullendiler. Ne zamanki Amir'in yolda karşılaştığı kervandakilerden bazıları Hac için Mekke'ye geldiler, o zaman durum değişti. Kervandakiler, Amir'in durumunu akrabalarına haber verince Hadaş ile Amir'in akrabaları arasında tartışma çıktı. Meseleyi o zaman Kureyş'in en yaşlısı olan Velid b. Muğire'ye götürdüler. O da Hadaş'ın akrabalarından 50 kişinin Kabe'de Hadaş'ın Amir'in katili olmadığına dair yemin etmelerine hükmetti.¹²⁸ Bu uygulama bir iki küçük değişiklik ile fıkah kitaplarında yerini almıştır. İslam öncesi Arap örf âdetine dayanan *kasâme* müessesesi Kur'anda olmayan bir cezalandırma yöntemidir. Bu uygulama fıkah literatürüne Hz. Peygamber'in mevcut adeti devam ettirmek suretiyle ortaya koyduğu tasarrufları sebebiyle dâhil edilmiştir.

Hz. Peygamber'in neşet ettiği topraklarda yaşayan Araplar, İslam öncesi dönemlerde de vücut bakımına önem verir değişik kokular kullanırlardı. Ağız temizliği için *mazmaza* ve *istinşak* yaparlardı, misvak kullanırlardı, saçlarını ikiye ayırırlardı ve bıyıklarını kısaltırlardı. Sünnet olurlardı, koltukaltı ve etek tıraşı yaparlardı, tırnaklarını keser ve tuvalet sonrası temizlik yaparlardı.¹²⁹ Bu adetlerin neredeyse tamamının Hz. Peygamber tarafından onayladığını biliyoruz. Konuyla ilgili hadis kitaplarının taharet bölümlerinde yeterli malumat vardır. Görüldüğü gibi, Hz. Peygamber'in yaşadığı bölgede farklı şekillerde örf ve adet kuralları bulunmaktadır. Bu kurallar siyasi otorite ve ona bağlı hukuki düzen olmaksızın varlıklarını kabile dayanışmasından almışlardır. Hz. Peygamber'in risaletiyle bunlardan bazıları hiç değişiklik yapılmadan kabul edilmiş, *ibkâ*; bazıları bir kısım değişikliklerle tabii tutulmuş, *ıslah*; bazıları da tamamen kaldırılmıştır, *ilgâ*.¹³⁰ Birincisine üç talak ile boşamanın aynen devamını, ikincisine Hac'da kurban kesmenin sadece Allah için yapılması şartıyla devam etmesini ve üçüncüsüne de üvey anne ile evliliğin tamamen yasaklanmasını örnek olarak verebiliriz.

¹²⁸ İbn Habîb, *Kitabu'l-Muhabber*, s. 235-238; Hashmi, "Islamic Jurisprudence", s. 75-77.

¹²⁹ İbn Habîb, *Kitabu'l-Muhabber*, s. 329.

¹³⁰ Düşgün, "Örf ve Adet", s. 59.

Yaşadığı coğrafyadaki örf ve adetleri dikkate alan Hz. Peygamber, vahyin ruhuna ters olmadığı sürece mevcut örf ve adetlere müsamaha ile yaklaşmıştır.¹³¹ Diğer yandan içinde neşet ettiği toplumun şirkten kaynaklanan bütün değerlerine, örf-adet ve geleneklerine karşı eleştirel bir tutuma girmiş ve belli bir süreçte şirkten kaynaklanan bütün örf ve adetleri tamamen ortadan kaldırmıştır.¹³² Hangi örf ve adetin kabul edilebilir olduğu konusunda Hz. Peygamber “*Müslümanların güzel gördüğü şey, Allah katında da güzeldir*”¹³³ sözüyle genel bir prensip ortaya koymuştur. İslam toplumunun hep beraber güzel gördüğü, kamuoyuna mal olmuş ve hakkında nass bulunmayan bir konu güzeldir hükmü zamanla yaygın bir kanaat haline gelmiştir. Fakihler bu konuyu biraz daha formüle ederek nasslarla çatışmayan, akla ve fıtrata uygun olanlarına *sahib örf ve adetler*, aksi olanlarına da *fasit örf ve adetler* ismini vermişlerdir.¹³⁴

Yukarıdaki örneklerden de anlaşıldığı gibi, Hz. Peygamber döneminde “maruf” sınırları içinde değerlendirilebilecek adet ve gelenekler delil olarak alınmıştır. Diğer bir ifadeyle Hz. Peygamber, mübelliği olduğu dinin genel prensipleri ile çatışmayan, insanlar arasında iyi ve güzel olarak bilinen adetlerin devamına karar vermiştir. Bunun yanında tashih ettikleri veya tamamen ortadan kaldırdıkları da vardır. Dolayısıyla Hz. Peygamber devrinde örf ve adetler Hz. Peygamber’in onayına bağlı olarak delil olarak alınmıştır sonucuna varabiliriz. Bu bahsin başında da belirttiğimiz gibi bazı örf ve âdetin kaynağı önceki peygamberlerin uygulamalarıdır.

b. Önceki Şeriatlar (Şer’u Men Kablenâ)

Hz. Peygamber, hakkında hüküm bulunmayan bir konuda Ehl-i Kitab’a muvafakat etmeyi uygun buluyordu. O’nun bu tavrı önceki peygamberlerle ilgili ayette “*İşte onlar Allah’ın hidâyet verdiği kimselerdir. Sen de onların yolundan yürü...*” (Enam, 6:90) emrine dayanmaktadır.¹³⁵ Hz. Peygamber Hayber seferi esnasında yorgunluktan uyuya kalmış ve sabah namazının vakti geçmişti. Güneş doğduğunda uyanan Hz. Peygamber, Bilal’e kendisini ve diğer insanları niçin uyandırmadığını sormuş, o da kendisinin de uyuya kaldığını belirtmişti. Sonrasında diğer sahabenin de katılımıyla geçen sabah namazını kuşluk vaktinde kaza etmişti. Bu hadise sonrasında Hz. Peygamber, “*Kim bir namaz unutacak olursa hatırlayınca derbal kalsın. Unutulan namazın bundan başka kefareti yoktur*”¹³⁶ buyurmuşlar ve Cenab-ı Hakkın Hz. Musa’ya hitaben “*Beni anmak için namaz kul*”

¹³¹ Coşkun, *Sünnet ve Gelenek*, s. 93-96.

¹³² Coşkun, *Sünnet ve Gelenek*, s. 94.

¹³³ Ahmed. B. Hanbel, *Müsned*, III, 505; Hâkim, *Müstedrek*, III, 83.

¹³⁴ Düşgün, “Örf ve Adet”, s. 20.

¹³⁵ Hamidullah, “Sahabe Devrinde İctihad” s. 71.

¹³⁶ Buhârî, *Sahîb*, Mevâkıtı’s-Salat, 37; Müslim, *Sahîb*, Salat, 55.

(Taha, 20:14) buyurduğunu ifade etmişlerdir.¹³⁷ Ayetin Hz. Musa'yı muhatap almasına rağmen, Hamidullah'a göre, Hz. Peygamber bu ayeti sabah namazının kazasının hükmüne delil olarak alarak bir bakıma önceki şartlar ile bir bağ kurmuştur.¹³⁸

Medine döneminin ilk yıllarında zina eden iki Yahudi Hz. Peygamber'e getirilmiş ve cezalarını vermesi istenmişti. Kısa bir muhavere sonra Hz. Peygamber, Tevrat'a göre hüküm vermek üzere onu istemiş ve Yahudiler de Tevrat'ı getirmişlerdi. Müslim ve diğerlerinin tahrir ettiği rivayete göre "*Allah'ım onların yok ettiği senin bir emrini ben ihya ediyorum*" diyerek recm cezasının uygulanmasını emretmiştir.¹³⁹ Yine hicretin ilk yılında Hz. Peygamber Medineli Yahudilerin Muharrem ayının 10. günü (âşûrâ) oruç tuttuğunu görünce onlara sebebini sordu. "Bu gün Hz. Musa'nın Firavun'a Allah'ın izniyle galip geldiği gündür. Ona tazimen oruç tutuyoruz" dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "*Biş Musa'ya sizden daha layıfız dedi ve sababeye âşûrâda oruç tutmalarını emretti.*"¹⁴⁰ Bu hal Ramazan orucunun farz kılınmasıyla değişti. Hz. Peygamber, "*Âşûrâ Allah'ın günlerinden bir gündür. İsteyen onda oruç tutsun, istemeyen tutmasın*"¹⁴¹ buyurdular.

Yukarıdaki en son rivayetten anlaşılacağı gibi Hz. Peygamber bir mesele hakkında henüz vahiy gelmemiş ise, geçici olarak önceki şeriatlara uymayı tercih etmiştir. Ancak o konuyla ilgili bir vahiy geldiğinde de yeni gelen vahiy esas almıştır.¹⁴² Önceki şeriatların Hz. Peygamber'in vefatından sonra ne ölçüde delil olacağı veya olmayacağı usulcüler arasında tartışma konusu olmuştur. Hz. Peygamber devrinde fıkah usulü açısından dikkate değer konulardan birisi de, O'nun insanların maslahatını esas alarak hüküm vermesidir.

c. İnsanların Maslahatı (İstihsan)

Hz. Peygamber bazı konularda karar verirken sonradan özellikle Hanefî ve Malikîler tarafından kurumsallaştırılan *istihsan* ve *maslahatın* üzerine oturduğu prensipleri göz önüne almıştır. Mesela Hz. Ali, Ebu Cehil'in Müslüman olmuş olan kızı Cüveyriye (Avra' veya Cemile de deniyor)¹⁴³ ile evlenmek için ona teklifte bulunmuş ve onu nikâhına almaya karar vermişti. Hz. Ali'nin bu evlilik

¹³⁷ Ebu Davud, *Sünen*, Salat, 11.

¹³⁸ Hamidullah, "Kitab-ı Mukaddes" s. 314.

¹³⁹ Buhârî, *Sabîh*, Hudûd, 24, 27; Müslim, *Sabîh*, Hudûd, 6; Ebû Dâvud, Hudûd, 26.

¹⁴⁰ Buhârî, *Sabîh*, Savm, 29; Müslim, *Sabîh*, Savm, 19; Ebû Dâvud, *Sünen*, Savm, 64.

¹⁴¹ Müslim, *Sabîh*, 19; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, X, 385.

¹⁴² Serahsî, *Usûl*, II, 99-105.

¹⁴³ Vâkıdî, *Megâzî*, II, 846; Ezrakî, *Ahbârü Mekkê*, I, 275; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 323; VII, 86; Hz. Peygamber'den "En hayırlısı benim asımdır, sonra diğerleridir." hadisini nakletmiştir. (İbn Esir, *Üsdü'l-Gâbe*, VII, 54)

hazırlığından rahatsız olan Hz. Fatıma, hoşnutsuzluğunu babasına şöyle bildirdi: “İnsanlar senin kızların için hiç kızmadığından bahsediyorlar. Ali, Ebu Cehil’in kızı ile evlenmek için ona teklifte bulundu.” Hz. Fatıma’nın kendi üzerine kuma gelmesini istemediğini gören Hz. Peygamber: “*Fatıma bendendir. Ben onun dininde fitneye düşmesinden korkarım.*”.. “*Ben size helal olan bir şeyi haram, haram olanı da helal kılmıyorum. Fakat Allah’ın Rasûlü’nün kızı ile Allah’ın düşmanının kızı bir arada olamaz*” buyurmuşlardır.¹⁴⁴ Konuyla ilgili başka bir rivayette Ebu Cehil’in kızını Hz. Ali ile nikâhlamak isteğini bildiren kızın dedesi Hişam’a, Hz. Peygamber, diğer kızının Ebu’l-Ass b. Rebi ile olan evliliğinden ve onun sadakatinden bahsettikten sonra “*Buna izin veremem. Buna izin veremem. Buna izin veremem. Ancak İbn Ebi Talib kızımı boşarsa o zaman (torununuz ile) evlenebilir.*” şartını ortaya koymuşlardır.¹⁴⁵ Burada Hz. Peygamber kendi kızı üzerine Ebu Cehil’in kızının alınmasına asla müsaade etmeyeceğinin altını çizmiştir. H. Karaman’a göre, Hz. Peygamber’in bu tavrı maslahat prensibini esas alan bir içtihatır. Aksi takdirde Hz. Peygamber “peygamber kızlarına mahsus olmak üzere bu caiz değildir” gibi bir ifade kullanır, muhataplarını ikna için sebep ortaya koymaya çalışmazdı.¹⁴⁶

Hz. Peygamber içinde yaşadığı toplumun eğilimlerini ve zayıf noktalarını dikkate alarak hareket etmiştir. Onların kolayca fitneye düşme ihtimali olan konularda mümkün olduğunca temkinli davranmıştır. Hz. Aişe’nin Kabe’nin içinde namaz kılma isteğine mukabil, Hz. Peygamber onun elinden tutmuş ve Kabe’nin mütemmim cüzü olan yarım hilal şeklindeki *hicr* mevkiine götürmüş ve şöyle demiştir: “*Kavmin Kabe’yi bina ederken hicr mevkiinin üzerini kapatmamışlar. Orası da Kabe’dendir. Kabe’de namaz kalmak istersen hicr de kalabilirsin. Orası Kabe’nin bir parçasıdır.*”¹⁴⁷ Başka bir rivayette bu konuyla ilgili şöyle demiştir: “*Ey Aişe, eğer kavmin şirke yakın olmasaydı Kabe’yi yıkar sonra hicr mevkiinden ona altı zıra ilave ederdim...*”¹⁴⁸ Burada Hz. Peygamber normal şartlarda yapılabilecek olan bir değişikliği toplumun fitneye düşmesi ihtimali sebebiyle onların menfaatini esas alarak yapmamış yani Hanefilerin sonradan formüle ettiği istihsan prensibini uygulamıştır.

Zübeyr b. Avvam ile Yezid b. Ebi Süfyan arasındaki hilafet mücadelesi esnasında Yezid’in gönderdiği ordu Mekke’ye mancınıklarla saldırmıştı. Bu esnada mancınıklarla atılanlardan bazıları Kâbe’ye de isabet etmiş ve ciddi

¹⁴⁴ Buhârî, *Sabîh*, Talak, 13; Fardu’l-Humus, 5; Müslim, *Sabîh*, Fadâilü’s-Sahabe, 15; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 756.

¹⁴⁵ Buhârî, *Sabîh*, Nikah, 109; İbn Mace, *Sünen*, Nikah, 56.

¹⁴⁶ Karaman, *İctihad*, s. 38; Konunun farklı açılardan yorumu için bkz: Hashmi, “Islamic Jurisprudence” s. 38-40.

¹⁴⁷ Tahâvî, *Şerhu Maâni’l-Âsâr*, I, 393; Tirmizî, *Sünen* Hac, 48; Nesâî, *Sünen*, Hac, 128.

¹⁴⁸ İbn Hibban, *Sabîh İbn Hibban*, IX, 127; Buhârî, *Sabîh*, Hac, 42; Nesâî, *Sünen*, Hac, 125.

tahribat meydana gelerek Kâbe yanmıştı. Bunun üzerine Zübeyr, Kâbe'yi tekrar inşa ederken Hz. Aişe'nin rivayetini hatırlatarak "Bugün (hicr mevkiini de Kâbe'nin içine alacak) gücümüz var ve artık insanlardan (küfre yakın olmaları sebebiyle küfre çabucak dönmelerinden) korkmuyorum" diyerek hicr mevkiini de Kabenin içine kattı. Daha sonra Emevîler Zübeyr'in hilafetine son vererek O'nun Kâbe'ye kattığı hicr mevkiini çevreleyen hatim duvarını tekrar eski haline getirdiler.¹⁴⁹

Hz. Peygamber, mubah olduğu halde dinî görünümlü bazı meselelerde de yine insanların maslahatını esas alarak hüküm vermiştir. O, hac yolculuğunda arkasından yürüyerek büyük baş kurbanlık hayvanını (deve veya sığır) götüren bir sahabiyi görünce "ona bin" diye emretti. Sahabe binmek istemedi ve "o kurbanlık hayvandır" diyerek cevap verdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber emrini bir defa daha tekrarlayarak "kendine yazık ediyorsun, bin ona" buyurdular. Hatta bazı rivayetlerde Hz. Peygamber'in üçüncü defa emrini tekrarlamak zorunda kaldığı zikredilir. O sahabe için ciddiyetini anlayınca kurbanlık hayvanına bindi ve o şekilde hac yolculuğuna devam etti.¹⁵⁰ Burada Hz. Peygamber, kurbanlık hayvanlara binmemek gibi bir cahiliye âdetini yıktığı gibi, hacı adayının hac esnasında ibadetini daha zinde yapabilmesi için onun menfaati (maslahatı) gereği devesine binmesini istemiştir.¹⁵¹ Bu hadisin fikhî yorumu, kurbanlık develere ihtiyaç halinde binilebileceği, ihtiyaç yok ise illa da binmek gerekmediği şeklinde oluşmuştur.¹⁵²

Hz. Peygamber'in toplumsal meselelerde de belli ölçüde yine toplumun menfaatini esas aldığını görüyoruz. Önceleri alım satım konusunda genel bir kaide olarak "Sahip olmadığın şeyi satma"¹⁵³ buyurmuş iken, Medine'ye hicret ettiklerinde, Medineli Müslümanların ihtiyaç sebebiyle hurmayı peşin bedelle ve bir-iki sene gibi belirsiz vadelerle selem yaptıklarını görünce,¹⁵⁴ "Kim hurmadan selem yaparsa, ölçüğü belli, miktarı belli ve vadesi belirlenmiş olmak üzere yapсын"¹⁵⁵ demişlerdir. Aslında kıyas açısından bakacak olursak, birinci hadisin hükmüne göre "selem akdi" yapmak caiz değildir. Çünkü alış-verişin rükünlerinden biri olan mal henüz ortada yoktur. Böyle olmasına rağmen Hz. Peygamber özellikle

¹⁴⁹ Müslim, *Sabîb*, Hac, 65;

¹⁵⁰ Buhârî, *Sabîb*, Hac, 103; Müslim, *Sabîb*, , Hac, 65.

¹⁵¹ Nevevî, *Şerhu'l-Muslim*, X, 73;

¹⁵² İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*, III, 537.

¹⁵³ Ebu Davud, *Sünen*, Buyû', 70.

¹⁵⁴ Çalış, "Borçlar Hukuku" s. 445.

¹⁵⁵ Buhârî, *Sabîb*, Selem, 1,2,7; Müslim, *Sabîb*, Selem, 128; Ebu Davud, *Sünen*, Buyû', 57; Nesâî, *Sünen*, Buyû', 63.

çiftçilerin bunu bir ihtiyaç olarak yaptıklarını görünce, onların bu ihtiyaçlarına makul bir düzenlemeyle cevap vermiştir.

Aynı şekilde sipariş usulüyle yapılan ticari sözleşmeler dediğimiz *istisnâ*' akdi de, malın belirli bir ücret karşılığında sipariş usulü üretilmesini konu edinir. Bu meselede akde konu olan mal da henüz ortada yokken bir bakıma alım satım işlemi yapılmış olur. Böyle bir akdın de kıyasen caiz olamayacağı düşünülebilir. Hâlbuki Hz. Peygamber mescit için bir marangoza minber¹⁵⁶ ve kendisi için bir yüzüğü¹⁵⁷ ilgili ustalara sipariş yoluyla yaptırmıştır.¹⁵⁸ Yani, Hz. Peygamber insanların ihtiyaç duyduğu sipariş usulü mal alımına toplumun menfaatini gözetererek müsaade etmiştir.

Hz. Peygamber, insanların karşılaştıkları zorlukları mümkün olan en kısa sürede çözümlenmeye özen göstermiştir. Veda haccı sırasında Mina'da, insanların gelip kendisine sorular sorması için devesi üzerinde beklemiştir. Sahabeden biri gelerek: "*Kurban kesmeden önce tıraş oldum. Ne yapacağımı bilemiyorum?*" deyince Rasûlullah ona şu cevabı vermiştir: "*Kurban kes, herhangi bir mahzur yok.*" Sonra, başka birisi gelmiş ve "*Şeytan taşlamazdan önce kurban kestim*" demiştir. Rasûlullah buna da "*Şeytan taşlamasını yap, herhangi bir mahzur yok*" buyurmuşlardır.¹⁵⁹ Rasûlullah veda haccında insanların hac menâsiki ile ilgili vaktinden önce veya sonra eda ettikleri meselelerle ilgili bütün sorulara "*böyle yap, herhangi bir sakınca yok*" diyerek cevap vermiştir.¹⁶⁰ Burada insanların hatayla veya unutarak yaptıkları bazı yanlışlarda Hz. Peygamber onları teskin etmiş ve günah olmadığı sürece onların maslahatını esas alarak hükümler vermiştir.

Hz. Peygamber vahiy ile tespit edilmemiş konularda bir peygamber olarak kendi yorum ve düşüncelerine yer verdiği gibi, o anki toplumda cari olan örf ve adetlerini de göz önünde bulundurmıştır. Örf ve adeti esas alırken onların başta tevhid ilkesi olmak üzere İslam'ın genel prensiplerine aykırı olmamalarını dikkate almıştır. Geçici olarak önceki şeriatlerin hükümlerine müracaat etmenin yanında, daimi olarak dikkate alınmasını istediği önceki şeraitlere ait hükümler de vardır. Yine hakkında vahiy bulunmamak ve İslam'ın genel prensiplerine aykırı olmamak kaydıyla insanların menfaat ve maslahatını ön planda tuttuğu konular vardır. Dolayısıyla vahiy dışı delilleri değerlendirirken onları vahyin süzgecinden geçirdikten sonra kullanıp kullanmamaya karar vermiştir.

¹⁵⁶ Buhârî, *Sabîh*, Buyû', 32.

¹⁵⁷ Buhârî, *Sabîh*, 45-48.

¹⁵⁸ Çalış, "Borçlar Hukuku", s. 446.

¹⁵⁹ Tahir b. Aşur, *İslam Hukuk Felsefesi*, s. 51. (Buhârî, *Sabîh*, Hac, 125, 130, 131; Müslim, *Sabîh*, Hac, 327, 330, 331; Ebu Davud, *Sünen*, Menâsik, 78, 87... 'den naklen)

¹⁶⁰ Buhârî, *Sabîh*, Hac, 131.

SONUÇ

Hız. Peygamber devri fıkah usulünün nasıl olduğuna dair evvelce müstakil bir çalışma yapılmamış olması ister istemez bir dizi zorluk ile karşılaşmamıza sebep olmuştur. Hız. Peygamber'in hayatının az-çok herkes tarafından bilindiği gerçeği de çalışmamızın çok bilinen örnekler üzerinden gittiği baskısını hissetmemize sebep olmuştur. Ancak ele aldığımız örnekler bilindik olsa da usul tarihi açısından toplu bir şekilde ele alınıp incelenmesi yeni bir yaklaşımdır. Çalışmamızın başında Hız. Peygamber devrinde fıkah usulünün deliller bahsi ile ilgili yeterli malumat bulamama endişesi yaşamamıza rağmen sonrasında bazı konuları dışarıda bırakmak zorunda kaldığımızı da belirtmiş olalım.

Hız. Peygamber devrinde fıkah usulü denince akla gelen ilk şey, Kur'an'ın ilahi bir hitap olduğunun mutlak surette kabullenilmesi ve onun Hız. Peygamber'in ağzından çıkan harf ve kelimelerle vücut bulmuş olması gerçeğidir. Hız. Peygamber, Kur'an'ın insanlara ulaşması ve onların kalplerinde yerleşip onlara rehber olması için olağanüstü bir çabaya girişmiştir. Kur'an'ın kendi ifadesiyle Cenab-ı Hakkın koruması altında olması gerçeğine rağmen Hız. Peygamber'in onun muhafazası için çok titizlenmesi Kur'an vahyinin her türlü delil ve kaynağın üzerinde bir mevkiye sahip olduğunu gösterir.

Hız. Peygamber'in Kur'an'ın muhafazasına gösterdiği titizliği kendi sünnetinin muhafazasına gösterdiğine dair elimizde yeterli delil yoktur. Hatta Hız. Peygamber, Kur'an ile kendi sözlerinin birbirine karıştırılmaması için özel gayret sarf etmiştir. Kur'an'ın yazılmasına özen gösterirken, kendi sözlerinin yazılmasını genellikle hoş karşılamamıştır. Ancak kendisine söylemediği bir sözü atfetmenin en büyük günahlardan olduğunu bildirerek, söylediklerinin iyi anlaşılıp aktarılmasını istemiştir. Onun bu yaklaşımı vahyin, Kur'an, ilk kaynak olduğunu, onun yorum ve açıklanmasının ise ikinci dereceden delil olduğunun bir göstergesidir.

Hız. Peygamber'in tasarruflarının nispeten sonraki dönemlerde *vahy-i gayri metluv* diye isimlendirilmesi sünnetin hücciyeti tartışmalarında ortaya çıkmış bir kavramdır. Hız. Peygamber'in tasarruflarının tamamını vahy-i gayri metluv çerçevesinde değerlendirmenin mümkün olmadığı gibi, tamamen vahiyden ayrı değerlendirmek de mümkün değildir. Hız. Peygamber'in Kur'an'ın/dinin teybini ile ilgili konulardaki tasarrufları vahiyle sıkı sıkıya irtibatlıdır. Bunun haricindeki konularda ise kendi yorum ve içtihatları söz konusu olabilir. Bu bağlamda, Arap Yarımadasında yeni bir toplum ve medeniyetin temellerini atan Hız. Peygamber'in hukukun temel üretim alanlarından biri olan içtihat mekanizmasından müstağni kalacağına mümkün olmadığı kanaatindeyiz.

Hz. Peygamber'in vahyin teybini haricinde içtihat ve yorumlarını ortaya koyarken dikkate aldığı o devrin örf ve adeti "ma'ruf" kavramı ile yakından ilgilidir. O, getirdiği ilahi mesajın genel prensiplerine göre mevcut örf ve adetlere yaklaşmış, gerektiğinde onları delil almış, gerektiğinde terk etmiş veya ıslah etmiştir. Önceki şartlar ile ilgili olarak onlardan bazılarını teybin sınırları içinde kullandığı olmuştur. Ancak konuyla ilgili vahiy gelince eski uygulamayı terk etmiştir.

Görebildiğimiz kadarıyla Hz. Peygamber, ilahi hitabın ruhuna aykırı olmadığı sürece insanların maslahatını gözetmeyi yeğlemiştir. O'nun bu tutumunu dikkatlice inceleyen Hanafiler "istihsan" Malikiler "maslahat" adıyla çok fonksiyonel bir delillendirme metodunu ortaya koymuşlardır. Sonuç olarak Hz. Peygamber devrinde fıkıh usulünün temellerini oluşturan deliller şöyledir: Vahiy, vahyin açıklanması/tebyin, o zamanki "ma'ruf" örf-adetler, nihai vahiy gelene kadar önceki şartlar ve en geniş manada insanların maslahatı veya istihsan.

KAYNAKÇA

- Abdisselam, Ebu Muhammed İzzüddin Abdulaziz. *Kavâ'idü'l-Kübrâ: Kavâ'idü'l-Abkâm fî Islâbi'l-Enâm*, tah. M. Şinkitî, Beyrut: Daru'l-Maarif.
- Abdulaziz Buhârî, Alauddin. *Keşfu'l-Esrâr an Usûli Fabri'l-İslam el-Pezdevî*, tah. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Acar, İsmail. *Klasik Dönem Hanefî Usulünde Asli Deliller*, İzmir: Tibyan Yayınları, 2012.
- Ağırman, Cemal. "Hadîs Edebiyatının İntikal Safhaları ve Kitâbet Meselesi," Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2001, cilt: V, sayı: 1, s. 155-168.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, tah. Şuayb Arnavut, Müessesetu'r-Risale, 2001.
- _____, *Fadâilü's-Sababe*, tah. Vasıyyullah M. Abbas, Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1983.
- Aktan, Hamza. "İslam Hukukunda İstihsan Ufku," *İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi*, sayı, 3 (2009) ss. 71-125.
- Albânî, Nuh b. Necati b. Adem. *Silsiletü Ehadisi'd-Daîfe*, Riyad: Daru'l-Maarif, 1992.
- Amidî, Ebu'l-Hasan Seyfüddin Ali. *el-İhkâm fî Usûli'l-Abkâm*, tah. Abdurrezzak Afifi, Beyrut: Mektebetü'l-İslamî.
- Apaydın, H. Yunus. *TDV İslam Ansiklopedisi*, "İçtihad" maddesi, XXI, 432-445.
- Aşık, Nevzat. *İbadette Aşırılığa Karşı Hz. Peygamber'in Tutum ve Tavrı*, İzmir: Anadolul Matbaacılık, 1996.
- Aybakan, Bilal. *Fıkah İlminin Oluşum Sürecinde İcma*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Aynî, Bedruddin, *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sabihî'l-Buhârî*, Beyrut: İhyau't-Turasi'l-Arabi.
- Bedir, Murteza. "Sünnet," *TDV İslam Ansiklopedisi*, XXXVIII, 150-153.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Edebu'l-Müfred*, tah. Muhammed FuadAbdulkaki, Beyrut: Daru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1989.
- _____, *Sabihu'l-Buhârî*, tah. Mustafa Dîb, Beyrut: Daru İbn Kesir, 1987.
- _____, *Tarihu'l- Kebir*, Haydarabat-Dekkan: Dairetu'l-Maarif.

- Cengiz, Mehmet. “Cüveynî’de İcma Teorisi” Selçuk Üniversitesi SBE basılmamış YL tezi (2007)
- Cessâs, Ebû Bekir er-Râzî. *el-Fusûl fî’l-Usûl*, tah.Uceyl Casim Neşimî, Kuveyt: Vezâratü’l-Evkâf, 1994. (İrşad Kitabevi tıpkı basımı, İstanbul)
- _____, *Abkâmu’l-Kur’an*, tah. M. Sadık el-Kamhâvî, Beyrut: Daru İhyai’t-Turasi’l-Arabi, 1405.
- Coşkun, Selçuk. *Sünnet ve Gelenek*, Erzurum: Salkımsöğüt Yayınları, 2010.
- Cüveynî, İmâmu’l-Harameyn Abdümelik b. Abdillâh. *Varakât*, tah. Abdullatif Muhammed el-Abd.
- _____, *Kitabu’t-Telbîs fî Usûli’-Fıkıh*, Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslamiyye.
- Çalış, Halit. “Borçlar Hukuku,” *İslam Hukuku El Kitabı* içinde, s. 421-458, ed. Talip Türcan, Ankara: Grafiker Yayınları, 2. Baskı 2013.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubebydullah b. Ömer b. İsa. *Takevîmu’l-Edille*, tah. Halil Muhyiddin Hüseyin, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2001.
- Düşgün, Feyza Şule. “Örf ve Adetlerin İslam Hukukuna Etkisi,” KMSİÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış YL Tezi (2007)
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş’as. *Sünenü Ebi Dâvûd*, tah. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut: el-Mektebetu’l-Asriyye.
- Ebu’l-Huseyn, Muhammed b. Ali el-Basrî, *el-Mu’temed fî Usûli’l-Fıkıh*, tah. Halil Meyyis, Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1403.
- Ebu Nuaym, Ahmed b. Abdilleh b. Ahmed el-Isbahânî, *et-Tıbbu’n-Nebevi*, tah. Mustafa Hıdır Dönmez, Daru İbn Hazm, 2006.
- Ebu Yusuf, Yakub. B. İbrahim, *Kitabu’l-Âsâr*, tah. Ebu’l-Vefa el-Afganî, Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye.
- el-Bezzâz, Ubeydullah el-İtkî, *Müsnedu’l-Bezzâz*, tah. Zeynullah-Adil b. Said-Sabri Abdulhalık, Medine: Mektebetu’l-Ulum ve’l-Hikem, 2009.
- el-Makdisî, Abdulgani Abdulvahid. *Umdetu’l-Abkâm*, tah. el-Farayabî, Riyad: Darun Tayyibetun, 2005.
- Ensarî, Ferid. *Usul Terminolojisi; Şatibi Örneği*, çev. S. Duman-O. Güman, İstanbul: Akademi Yayınları, 2012.
- Erul, Bünyamin. “Kur’an Dışında Vahiy Geldiğini İfade Eden Hadislerin Tahlili,” *İslâmiyyât*, c. I, s. 1, Ocak-Mart (1998) ss. 55-72.

- _____, “Bir Alan Taraması: Vahy-i Gayri Metluv Hakkında Bazı Mülâhazalar ve Bir Eleştirinin Eleştirisi”, *İslâmiyât*, c. III, s. 1, Ocak-Mart (2000) ss. 161-184.
- Eşkar, M. Süleyman, *Efalü'r-Rasül*, Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 1993.
- Ezrakî, Ebu'l-Velid Muhammed b. Abdilleh. *Abbârü Mekte*, Rüşdi Salih Mühlîs, Beyrut: Daru'l-Endelüs.
- Faruqî, Muhammed Y. “Raşid Halifelerin ve İlk Dönem İslam Hukukçularının Kararlarında Örf Telakkisi”, çev. Talip Türcan, *Diyanet İlmî Dergî*, Cilt: 30, sayı:1, Ocak-Şubat-Mart 1994, ss. 45-58.
- Fayda, Mustafa. “Bedir Gazvesi” *TDV İslam Ansiklopedisi*, V, 325-327.
- Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ: İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, çev. Yunus Apaydın, Kayseri: Rey Yayıncılık.
- _____, *el-Mustasfâ*, tah. Muhammed Abdusselam Abdüşşafi, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Genç, Mustafa. “Sünnet Vahiy İlişkisi” Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, (2005)
- Goitein, Shelemo Dov. “The Birth Hours of Muslim Law: An Essay in Exegesis” in *The Formation of Islamic Law*, ed. Wael b. Hallaq, Great Britain: Ashgate Publishing, 2004, ss. 69-75.
- Gorbon, James “Hadisin Tedvin ve Tasnifi,” çev. Musa Erkaya, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, cilt: XII, sayı: 1, s. 119-133.
- Hacıoğlu, Nejla. “*el-Fusûl fi'l-Usûl* İsimli Eseri Bağlamında Cessas'ın Hadis İlmindeki Yeri”, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi (2010)
- Hâkim, Muhammed b. Abdillah en-Nisaburî, *el-Müstedrek ala Sabîhayn*, th. M. Abdulkadir Ata, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.
- Hallaf, Abdulvehhab. *İlm-u Usul-i Fıkah ve Hulasatu Tarihi't-Teşrî'*, Mısır: Matbaatu'l-Medeni.
- Hamidullah, Muhammed-Avcı, Casim. “Uhud Gazvesi,” *TDV İslam Ansiklopedisi*, XLII, 55-57.
- _____, “Hz. Peygamber Zamanında Hadisin Tedvini” çev. Nafiz Danışman, *AÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. IV, sayı. III-IV, (1955) ss. 1-7.
- _____, *İslam Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan, İstanbul: Beyan Yayınları, 2013.

- _____, “İslam Hukukunda Örf ve Adet,” çev. Zahid Aksu, *Hikmet Yurdu*, Yıl:1, S. 2 (Temmuz-Aralık-2008) ss. 153-177.
- _____, “Sahabe Döneminde İçtihat,” çev. Ahmet Yasin Küçükçiryaki, *Diyanet İlmî Dergi*, Cilt:49 – Sayı:1 – Ocak-Şubat-Mart 2013, s. 69-81.
- _____, “İslam Hukukunun Kaynakları Açısından Kitab-ı Mukaddes (I)” çev. İbrahim Canan, *Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, sayı:4 (1980) s. 313-326.
- Hasan, Ahmet. *İlk Dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi*, çev. Haluk Songur, Rağbet Yayınları, İstanbul 1999.
- _____, “The Principle of Qiyas in Islamic Law: A Historical Perspective,” *Islamic Studies*, Vol. 15, No. 3 (Autumn 1976), ss. 201-210.
- Hashmi, Hasan-ud-Din, “Islamic Jurisprudence in Early Islam: A Study of the Source of Islamic Law During the lifetime of the Prophet Muhammd (peace be upon him)” Basılmamış Doktora Tezi, University of California at Los Angeles, 1989.
- Hattâbî, Muhammed b. İbrahim. *Maâlimu’s-Sünen*, Haleb: Matbatu’l-İlmiyye, 1932.
- İbn Ebî Asım, Ebu Bekir. *el-Âbâd ve’l-Mesânî*, tah. Faysal Ahmed, Riyad: Daru’r-Raye, 1991.
- İbn Esir, Ebu’l-Hasen Ali b. Ebi’l-Kerem. *Üsdü’l-Gâbe fî Ma’rifeti’s-Sababe*, tah. Ali M. Muavviz-Adil Ahmed Abdulmevcud, Daru’-Kütübi’-İlmiyye, 1994.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-Bârî Şerhu Sabîbi’l-Bubârî*, tah. M. Fuad Abdalbaki, Beyrut: Daru’l-Marife, 1379.
- İbn Habîb, Ebu Cafer Muhammed. *Kitabu’l-Muhabber*, tah. İlze Lihten Şitinz, Beyrut : Daru’l-Afaki’l-Cedide.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed b. Said. *el-İbkâm fî Usûli’l-Abkâm*, tah. A. Muhammed Şakir, Beyrut: Daru’l-Âfâkı’l-Cedide.
- İbn Hibban, Muhammed b. Ahmed, *Sabihu İbni Hibban*, tah. Şuayb Arnavut, Beyrut: Müessestü’r-Risale, 1993.
- İbn Hişam, Abdulmalik. *es-Siretu’n-Nebevîyye*, tah. Taha Abdurrauf Sa’d, Beyrut: Daru’l-Cil, 1411.
- İbn Mace, Ebu Abdullah, *Sünenu İbni Mace*, tah. Şuayb Arnavut, Daru’r-Risale el-Alemiyye, 2009.

- İmam Malik, Malik b. Enes, *el-Muwatta bi Rivayeti Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî*, tah. Abdulvehhab Abdullatif, el-Mektebetu'l-İlmiyye.
- İmam Muhammed eş-Şeybani, *Kitabu'l-Âsâr*, tah. Ebu'l-Vefa el-Afganî, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Jackson, Sherman A. "From Preophtic Actions to Constitutional Theory: A Novel Chapter in Medieval Muslim Jurisprudence" *IJMES*, c. 25, sayı 1 (Şubat 1993) s. 71-90.
- Kadı Ebu Ya'la, Muhammed b. Hüseyin b. Muhammed. *el-Udde fî Usûli'l-Fıkah*, tah. Ahmed b. Ali, 2. Baskı 1990.
- Karâfi, Ebu'l-Abbas Ahmed b. İdris Şihabuddin. *Envâru'l-Burûk fi Envâi'l-Furûk*, tah. Halil el-Mansur, Beyrut: Daru'l-Kutübî'l-İlmiyye, 1998.
- Karaman, Hayreddin. *İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 8. Baskı, 2011.
- _____, *İslam Hukukunda İctihad*, İstanbul: Ensar, 2010.
- _____, "Bağlayıcılık Bakımından Rasulüllah'ın Davranışları", Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi, *Hz. Peygamber ve Aile Hayatı*, İstanbul: İlmi Neşriyat, s. 127-150.
- Kattan, Mennan b. Halil. *Taribu't-Teşri el-İslami*, Mektebetu Vehbe, 2001.
- Kıyıcı, Selahaddin. "Peygamber (S.A.V.)'nin İctihadları", Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı; 1; Cilt: 1; Yıl: 1994, ss. 1-42.
- Kiya el-Harrâsî, Ali b. Muhammed b. Ali. *Abkâmu'l-Kur'an*, tah. Musa Muhammed Ali, Beyrut: Daru'l-Kutübî'l-İlmiyye, 1405.
- Komisyon: Hayreddin Karaman, Mustafa Çağrı, İ. Kafı Dönmez, Sadreddin Gümüş, *Kur'an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Köse, Saffet. "İslam Hukukunun Oluşumu ve Tarihsel Dönemleri" , *İslam Hukuku El Kitabı* içinde, s. 43-70, ed. Talip Türcan, Ankara: Grafiker Yayınları, 2. Baskı 2013.
- Ma'mer b. Raşid, *el-Câmi'*, tah. Habiburrahman el-Azami, Beyrut: Mektebu'l-İslami, 1403.
- Mahmud, Abdulhalim. *es-Sünnetu ve Mekanetuba fi't-Teşri'l-İslamî*, Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye.
- Maturidî, Ebu Mansur. *Te'vilâtu Ehbî's-Sunne*, tah. Mecdi Baslum, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.

- Mitter, Ulrike, “Unconditional Manumission of Slavery in Early Islamic Law”, in *The Formation of Islamic Law*, ed. Wael b. Hallaq, Great Britain: Ashgate Publishing, 2004, ss. 115-152.
- Mubarekfuri, Ebu'l-Ala Muhammed b. Abdirrahman. *Tuhfetu'l-Abvezi bi Şerhi't-Tirmizî*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Müslim, Müslim b. Haccac. *Sahibu Muslim*, tah. M. Fuad Abdalbaki, Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi.
- Nesaî, Ebu Abdirrahman Ahmed b. Şuayb. *Sünenü's-Suğrâ*, tah. Abdulfettah Ebu Gudde, Haleb: Mektebetu Matbuati'l-İslamiyye, 1986.
- Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref. *el-Minhâc: Şerhu Müslim*, Beyrut: Dâruİhyâi't-Turâs el-Arabî, 1392, I-XIIIV.
- Özsoy, Ömer-Güler, İlham. *Konularına Göre Kur'an: Sistemetik Kur'an Fibristi*, Ankara: Fecr Yayınevi, 2001.
- Pezdevî, Fahru'l-İslâm, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. *Kenzu'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Uşûl*, (Abdulaziz Buhârî'nin, *Kesfu'l-Esrâr* şerhiyle birlikte) Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Schacht, Joseph, “Pre-Islamic Background and Early Development of Jurisprudence” *The Formation of Islamic Law* içinde, ed. Wael b. Hallaq, Great Britain: Ashgate Publishing, 2004, ss. 30-57.
- Serahsî, Şemsu'l-Eimme, *Usûlü's-Serahsî*, tah. Ebu'l-Vefa el-Afganî, Beyrut: Dâru'l-Marife.
- Seyyid Bey, Mehmed, *Usûl-i Fıkıh: Medhal*, Yayına haz. Selçuk Camcı, İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011.
- Şaban, Zekiyyüddin. *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Şafî, Muhammed b. İdris, *er-Risâle: İslâm Hukukunun Kaynakları*, çev. A. Şener-İ. Çalışkan, Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Şatıbî, İbrahim b. Musa b. Muhammed. *el-Muwâfakât*, tah. Ebu Ubeyde, Daru İbn Affan, 1997.
- Şimşek, Mehmet. “İslam Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in Tasarrufları”, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış doktora tezi, (2008)
- Taberânî, Ebu'l-Kasım, Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, tah. Hamdi b. Abdilmecid, Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1994.

- _____, *Mu'cemu'l-Evsat*, tah. Tarık b. Muhammed-Abdulmuhsin, Kahire: Daru'l-Haremeyn.
- Tahavî, Ebu Cafer Ahmed. b. Muhammed. *Şerhu Muşkili'l- Âsâr*, tah. Şuayb Arnavut, Müessesetu'r-Risale, 1994.
- _____, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, tah. M. Zühri en-Neccar-M. Seyyid Cadülhak, Alemü'l-Kütüb, 1994.
- Tahir b. Aşur. *İslam Hukuk Felsefesi*, çev. V. Akyüz-M. Erdoğan, İstanbul: İklim yayınları, 1988.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. A. M. Şakir-M. F. Abdülbaki, Mısır: Şeriketu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975.
- Türcan, Talip. *TDV İslam Ansiklopedisi*, "Tedric," XL, 265-267.
- Ünal, İsmail Hakkı. "Hanefî Usulcülere Göre Hz. Peygamber'in Fülleri," *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXVII, s. 191-199.
- Vakıdî, Muhammed b. Ömer. *Megâzî*, tah. Marsden Jones, Beyrut: Daru'l-Alemî, 1989.
- Yavuz, Y. Vehbi. "İcma'nın Hakikatı ve İslam Teşri'indeki Önemi" *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı:3, 2004, ss. 85-112.
- Zerkeşî, Abu Abdilleh Bedruddin Muhammed b. Abdilleh, *el-Babru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkah*, tah. M. Muhammed. Tamir, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Zeylâî, Cemalüddin Abu Muhammed, *Nasbu'r-Raye fî Ehadisi'l-Hidaye*, tah. Muhammed Avvame, Beyrut: Müessesetu'r-Reyyan, 1997.



ARAP DİLİNDE KÂNE [كَانَ] FİİLİ VE KUR'ÂN'DA KULLANIMI

M. Vecih UZUNOĞLU*

ÖZET

Kâne [كَانَ] Arapçada kullanımı yaygın olan fiillerdendir. Yalın sığası itibariyle geçmiş zamana delalet eden bu fiil Kur'ân'da mazi anlamının yanı sıra farklı zamanlara da delalet etmektedir. Bu makalede Kâne fiilinin Arap Dilindeki yeri, mutasarrif, tam ve nâkıs fiil olması, isminin ve haberinin takdim ve tehir edilmesi, zaid olması, kendisinin ve mamüllerinin hazfedilmesi gibi hususlar ile bu fiilin Kur'ân'da delalet ettiği anlamlar incelenmiştir. Bu fiil genel olarak, baskın olan mazi anlamının yanı sıra şimdiki ve geniş zaman, gelecek zaman, mutad ve yenilenen mazi, süreklilik, sayrûret [صَارَ], gereklilik ve güç ifade eden anlamlarda da kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kâne [كَانَ], Nâkıs fiil, Delalet, Zaman, Kur'ân, Anlam

THE VERB KÂNA [كَانَ] IN ARABIC LANGUAGE AND ITS USE IN THE QUR'AN

ABSTRACT

Kâna [كَانَ] is a verb which is commonly used in Arabic language. Although this verb morphologically indicates past tense in general, it also designates various tenses in the Qur'ân besides its past tense meanings. In this article we examine verb kâna in Arabic Language in general, and give information regarding its conjugations; being its absolute or defective verb; bringing noun and predicate of kâna forward or delaying them; being surplus verb; dropping of verb kâna and its nouns and predicates. Also we aim to explore various meanings of this verb which were indicated in the Qur'ân. Besides common use of past tense, present, continuous, future, addicted/renewed past tenses of this verb are used in the Qur'ân along with its sâra [صَارَ], continuity, necessity, and power meanings.

Keywords: Kâna [كَانَ], Defective Verb, Indication, Tense, Meanings of kâna.

* Doç. Dr., DEÜ İlahiyat Fak., Arap Dili ve Belağatı, vecih.uzun@deu.edu.tr

Giriş

Kur'ân-ı Kerim nazil olduğu ilk andan itibaren dikkatleri üzerine çekmiş ve ilgi odağı olmuştur. Mütেকaddimûn dilciler Kur'ân'la ilgilenmiş ve onu gramer kurallarına mesnet yaparak ondan istişhatta bulunmuşlardır. Çünkü ayetler nahiv açısından en sağlam delil, üslup ve fesahat bakımından da en yüksek zirveyi tutmaktadırlar.

Fîil, Arapça cümle kuruluşunda en temel öğelerden biridir. Mütেকaddimûn dilciler fiili hem sarf hem de nahiv açısından incelemiş fakat faili refetmesi, mefulu nasbetmesi, mütেকaddim veya mütעהhîr olduğu durumlarda amel etmesi gibi sebeplerden dolayı onu, önemli amillerden biri kabul etmiş ve daha çok onun âmîl olma yönüyle ilgilenmişlerdir¹. Bununla birlikte her fiilin zamansal bir delaleti bulunmaktadır. Mazi Fîil sarf açısından ele alındığında zamansal delaleti her zaman geçmiş zamanadır. Muzari fiil ise şimdiki ve geniş zamana, emir fiili ise gelecek zamana delalet eder. Fakat aynı fiiller nahiv açısından ele alındığında, yani cümlenin bir unsuru olarak ele alındıklarında zamansal delaletleri değişkenlik arz etmekte, mazi fiil bazen geçmiş zaman dışında daha başka zamanlara delalet etmektedir.

Genelde Arap Dilinde özelde ise Kur'ân'da fiiller ve bunların zamansal değişimi hem Arap dilcilerini hem de müfessirleri ve Kur'ân araştırmacılarını yakından ilgilendirmiş ve konuyla alakalı hem ülkemizde hem de Arap dünyasında pek çok çalışma yapılmıştır². Biz bu çalışmamızda, çoğu zaman nakıs fiil olarak kullanılan Kâne [كأن]’nin Arap Dilindeki kullanımını ve Kur'ân’daki zamansal delaleti ile ilgili bilgiler vermek istiyoruz. Çünkü Kâne [كأن] fiili çoğu zaman geçmiş zaman anlamıyla tercüme edilmekte, fakat

¹ İbrahim es-Sâmerrâî, *el-Fi'l zemânubü ve Ebniyetubü*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1983, s.15.

² Bu konuda yapılmış çalışmalardan bazıları şunlardır: İbrahim es-Sâmerrâî, *el-Fi'l zemânubü ve Ebniyetubü*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1983; Ahmed Abdullah Muhammed Ebû 'Abduh, *es-Siyâğü'l-Fi'lîyye fi's-Suveri'l-Mekkeyye*, Câmî'atu Beyrût el-'Arabiyye, (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Beyrut, 1985; Abdullâh el-Huseynî Hilâl, *el-Fi'lu'l-Mudâri'nü fî Davi Esâlibi'l-Kur'ân*, Mektebetü'n-Nahdati'l-Misriyye, Kahire 1984; İbrahim Süleyman eş-Şemsân, *el-Fi'lu fî'l-Kur'ân: Ta'diyetubü ve Luğâmubü*, Câmî'atu'l-Kuveyt, Kuveyt 1986; Abdulcabbâr Tevvâme, *el-Fi'lu fî'l-Kur'âni'l-Kerim: Bahsun fi'z-Zemenu ve't-Ta'addudiyeti ve't-Tadmîn*, 1986; İdris, Süreyya Abdullah Osman, *es-Siyâğü'l-Fi'lîyye fî'l-Kur'âni'l-Kerim Asvâtan ve Ebniyeten ve Dilâleten*, (I-III), Câmî'atu Ummi'l-Kurâ, (Yayınlanmamış doktora tezi), Mekke 1989; Mehmet Reşit Özbalkıç, *Arap Dilinde Zaman Açısından Fiiller*, Anadolu Matbaacılık, İzmir, 1996; Mehmet Ali Şimşek, *Arapça'da zaman kalıpları, kullanım alanları ve Türkçedeki zamanlarla karşılaştırılması*, (Cumhuriyet Üniversitesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Sivas 1997; Bekrî Abdulkerîm, *eş-Zemenu fî'l-Kur'âni'l-Kerim; Dirâse Dilâlîyye li'l-Ef'âli'l-Vâride fihî*, Dâru'l-Kitâbi'l-Hadîs, Kahire 2001; Abdulhamid Mustafa es-Seyyid, *el-Ef'âl fî'l-Kur'âni'l-Kerim*, Dâru'l-Hâmid, Ammán 2007; Fatih Yediylidiz, *Kur'an'da Fiillerin Zamanını Belirleyen Unsurlar*, (Ondokuz Mayıs Üniversitesi Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Samsun 2011, vd.

Kur'an'da bazı ayetlere bu şekilde anlam verilmesi uygun düşmemektedir. Bu yüzden Kâne [كَانَ] fiilini müstakil olarak ele almak ve manaya delaletiyle ilgili olarak, geçmiş kaynakları ve araştırmaları göz önüne alarak incelemek istiyoruz. Burada önce Kâne [كَانَ] fiili ve Arap Dilindeki kullanımı ile ilgili bilgiler vermek, daha sonra Kur'an'daki kullanımına ve delâlet ettiği anlamlara değinmek istiyoruz.

1- Arap Dilinde Kâne [كَانَ] Fiili:

Kâne [كَانَ] fiili, nevâsîh ya da nevâsihu'l-ibtida adı verilen fiillerdendir. Nâsîh ise, isim cümlesinde merfu olan mübteda ve haberin başına gelerek bu iki ögenin adını, irab alametlerini ve mübtedanın cümlede başta gelme önceliğini (sadaret hakkını) değiştiren lafız demektir. Nevâsîh adı verilen bu lafızlar üç guruptur:

Kâne ve benzerleri³: İsmi ref, haberini nasb eder. Bu fiiller faili ref etmedikleri gibi mefulu da nasbetmezler.

İnne ve benzerleri : İsmi nasb, haberini ref eder.

Zanne ve benzerleri: Mübteda ve haberin her ikisini nasb eder. Bu fiiller fail almadan amel etmezler.

Örneğin, *التَّاجِرُ أَمِينٌ* isim cümlesinde *التَّاجِرُ* mübteda, *أَمِينٌ* ise mübtedanın haberi olup her ikisi de merfudur. Bu cümlenin başına Kâne fiilini getirdiğimizde cümle değişerek *كَانَ التَّاجِرُ أَمِينًا* şekline girmektedir. Burada mübteda olan *التَّاجِرُ* kelimesi sadaret hakkını kaybederek Kâne fiilinin merfu ismi, haber olan *أَمِينًا* ise Kâne'nin mansub haberi haline gelmektedir⁴.

³ Tamamı 13 fiil olup bunlar: دام، انفك، فتي، برج، زال، ليس، صار، أمسى، أصبح، أضحى، أمسى، صار، ليس، زال، برج، فتي، انفك، دام

⁴ İbn Mâlik, Elfiye'sinde Kâne'nin amelini şu beyitle ifade eder:

تَرْفَعُ كَانَ الْمُبْتَدَا اسْمًا وَالْحَبْرُ تَنْصِبُهُ كَكَانَ سَيِّدًا عُمَرُ

Kâne fiili, كَانَ cümlesinde olduğu üzere, mübtedayı ismi olarak ref eder, haberi de nasb eder. Bkz. İbn Mâlik el-Endelûsî, *Elfiyetu İbn Mâlik fi'n-Nabv ve't-Tasrif* (thk. Süleyman b. Abdilazîz el-'Uyûnî), Mektebetu Dâri'l-Minhâc, Riyad 1428, s. 90; İbn 'Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyeti İbn Mâlik* (thk. Mahmud Mustafa Halâvî), Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, Beyrut 1996, I, 149.

Aynı şekilde, sözkonusu cümlenin başına İne lafzı getirildiğinde cümle değişerek *إِنَّ التَّاجِرَ أَمِينٌ*. şeklinde olmakta; mübteda olan *التَّاجِرَ* kelimesi sadaret hakkını kaybederek İne'nin mansub ismi, haber olan *أَمِينٌ* kelimesi ise İne'nin merfu haberi haline gelmektedir.

Durum Zanne lafzı için de benzerdir. *طَنَنْتُ التَّاجِرَ أَمِينًا* cümlesinde daha önce mübteda ve haber olan *التَّاجِرَ* ve *أَمِينٌ* kelimeleri mansub iki meful haline dönüşmüş ve mübtedanın da sadaret hakkı artık sözkonusu değildir.

İşte isim cümlesinin başına gelerek mübteda ve haberin adlarını, irab alametlerini ve mübtedanın konumunu değiştiren kelimelere nevâsîh denir. Çünkü bu kelimeler, başlarına geldikleri mübteda ve haberin sonlarında bir nesih, yani değişiklik meydana getirmişlerdir. Nevâsîhün nekre bir mübtedanın başına gelmesinde sakınca yoktur. Zira isminin, asıl itibariyle, marife olması şart değildir. Bu yüzden isminin nekre olması caizdir⁵. Fakat asıl şart, isminin şibih cümle olmamasıdır. Çünkü nevâsîhün ismi, asıl itibariyle mübtedadır, mübteda ise şibih cümle olamaz⁶.

2- Kâne Fiilinin Nâkıs Olması:

Kâne fiilinin nâkıs olarak isimlendirilmesi, eksik manaya delalet etmesi sebebiyledir. Tam fiilde mana fail ya da nâib-i fail ile birlikte tamam olurken Nâkıs fiilde anlam ancak haberinin getirilmesiyle mümkün olabilmektedir. Kâne fiili, merfu olan ismi ile birlikte zikredildiğinde cümlenin anlamı tamamlanmamaktadır. İstenen tam anlam, haber getirildiğinde ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden Kâne, eksik manaya delalet etmesi sebebiyle Nâkıs olarak isimlendirilmektedir⁷.

3- Nâkıs olan Kâne ile ilgili hükümler:

Kâne'nin nakıs fil gibi amel etmesi sadece mazi sığasına ait değildir. Muzari, emir ve masdar gibi türevleri de kendisi gibi amel eder. Kâne ve türevlerinin amel etmesi bazı şartlara bağlıdır. Bunları şu şekilde özetlemek mümkündür⁸:

1- İsmnin şibih cümle olmaması.

⁵ *كَانَ إِحْسَانٌ رِعَايَةَ الضَّعِيفِ*. Bkz. Abbas Hasan, *en-Nabvu'l-Vâfi*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire ts., I, 488.

⁶ Abbas Hasan, *en-Nabvu'l-Vâfi*, I, 543-545.

⁷ İbn Ye'îş el-Mevsîlî, *Şerhu'l-Mufasssal li'Z-Zemahşerî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, IV, 335-336; Abbas Hasan, *en-Nabvu'l-Vâfi*, I, 545;

⁸ Abbas Hasan, *en-Nabvu'l-Vâfi*, I, 546.

2- İsmnin kendisinden sonra gelmesi.

3- Haberinin inşâi bir cümle olmaması. Örneğin, كَانَ الْفَقِيرُ أَرْحَمَهُ cümlesinde Kâne'nin haberi inşâi olduğu için cümle sahih değildir.

4- Haberinin, istifham anlamı taşıyan bir isim olduğunda, Ma [مَا] ve İn [إِن] nefiy harfleri ile birlikte öne geçmemesi. Örneğin şöyle bir cümle doğru değildir:

أَيْنَ مَا يَكُونُ الصَّديقُ؟ أَيْنَ إِنْ يَكُونُ الصَّديقُ؟

Çünkü Ma [مَا] ve İn [إِن] nefiy harfleri, kelimada önceliği olan (sadaret hakkı) kelimelerdir. Herhangi bir ögenin onların önüne geçmesi doğru değildir. Aksi durumda cümle yanlış olur.

5- Haberin bizzat kendisinin, cümledeki manayı, isimle birlikte tamamlaması.

4- Kâne [كَانَ]'nin Tam Fiil olarak Kullanılması:

Kâne fiili bazen tam fiil olarak kullanılır ve bu durumda sadece fail alır ve onunla yetinir. Manası ise genellikle حدث “meydana geldi”, حصل “oldu”, وجد “bulundu”, ظهر “ortay çıktı, görüldü” şeklindedir. Örneğin;

عَادَ الْمَسَافِرُ فَكَانَ الْفَرَحُ. Yolcu döndü, (her yer) sevinçle doldu.

أَشْرَقَتِ الشَّمْسُ فَكَانَ النُّورُ وَكَانَ الدِّفْءُ وَكَانَ الْأَمْنُ. Güneş doğdu, (her yer) nurla doldu, sıcaklık (her yeri) kapladı ve emniyet (her yerde) hakim oldu.

cümlelerinde geçen Kâne fiillerinin hepsi tam fiil olup anlamları “ortaya çıktı”, “meydana geldi” ve “oluştı” şeklindedir. Bu fiillerin faileri, hemen peşlerinden gelen الْفَرَحُ , النُّورُ , الدِّفْءُ ve الْأَمْنُ isimleridir. Yine şair Ebû Temmâm'ın bir beldeyi vafsettiği şiirinde geçen Kâne fiili de tam fiil olarak kullanılmıştır:

وَكَانَتْ وَلَيْسَ الصُّبْحُ فِيهَا بِأَبْيَضٍ فَأَمْسَتْ وَلَيْسَ اللَّيْلُ فِيهَا بِأَسْوَدٍ⁹

O (belde) şu hale geldi; orada sabah beyaz değildi, Akşam olduğunda da gece siyah değildi.

⁹ Bkz. Ebû Temmâm et-Tâî, ed-Dîvân, el-Matba'atu'l-Edebiyye, Beyrut 1889, s.93.

Beyitte geçen Kâne fiili tam fiil olup faili gizli olarak gelmiştir¹⁰.

Yâsîn suresi 82. ayette geçen Kâne fiili de tam fiil olarak gelmiştir¹¹:

﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾

Bir şeyi dilediği zaman, O'nun emri o şeye ancak "Ol!" demektir. O da hemen oluverir.

Ayrıca Bakara suresinde geçen şu ayette de Kâne fiili tam olarak kullanılmıştır:

﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾¹²

Eğer (borçlu) darlık içinde ise, eli genişleyinceye kadar ona müblet vermek (gerekir).

Ayette Kâne fiilinin geçtiği ibare *إِنْ وَجَدَ ذُو عُسْرَةٍ* olarak tefsir edilmektedir¹³. Ebû Hayyân ise Kâne fiiline *حَضَرَ* anlamı vermektedir¹⁴. Burada Kâne fiili kendisinden sonra gelen merfu ile yetinmekte, başka bir isme ihtiyaç duymamaktadır.

5- Kâne Fiilinin Mutasarrıf Olması:

Kâne fiili, nevasih içinde neredeyse tamamen mutasarrıf olan fiillerdendir. Bu fiilin mazi, muzari, emir, masdar ve ism-i fail sığaları Arap dilinde mütedavil olmasına karşılık ism-i meful ve diğer müştakları fasih dilde varid olmamıştır. Sözkonusu fiilin kullanımda olan sığalarına örnek olarak şunları verebiliriz¹⁵:

a) Mazi fiil:

كَانَ الْوَفَاءُ شِيمَةَ الْحَرِّ. *Vefa, hür kişinin karakteriydi.*

¹⁰ Abbas Hasan, *en-Nabvu'l-Vâfi*, I, 549.

¹¹ "كُنْ فَيَكُونُ" ifadesi Kur'ân'da sekiz yerde geçmektedir. Bkz. Bakara, 2/117; Âl-i İmrân, 3/47, 59; En'âm, 6/73; Nahl, 16/40; Meryem, 19/35; Yâsîn, 36/82; Ğâfir, 40/68.

¹² Bakara, 2/280.

¹³ Bkz. İbn 'Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl*, I, 156.

¹⁴ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *İrtiçâfu'd-Darab min Lisâni'l-'Arab*, Mektebetu'l-Hancî, Kahire 1997, III, s.1154.

¹⁵ Bkz. Abbas Hasan, *en-Nabvu'l-Vâfi*, I, 568; Mağâlise Mahmûd Hüsnî, *en-Nabvu's-Şâfi*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2001, s. 196.

﴿إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾¹⁶ Ben gerçekten (nefsine) zulmedenlerden oldum.

b) Muzari fiil:

﴿قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَمِمَّ يَمْسِرُ بَسْرٌ وَمِمَّ أَكْبَغِيًّا﴾¹⁷ Meryem, "Bana hiçbir insan dokunmadığı ve iffetsiz bir kadın olmadığım hâlde, benim nasıl çocuğum olabilir?" dedi.

﴿وَيَكُونَنَّ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾¹⁸ Peygamber de size bir şahit (ve örnek) olsun diye...

﴿يَكُونُ الْكَلَامُ غَنَوَانَ صَاحِبِهِ﴾ Sözcü, sahibinin bariç alameti olur.

c) Emir Fiili:

﴿قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا﴾¹⁹ De ki: "İster taş olun, ister demir"

﴿كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ﴾²⁰ Adaleti titizlikle ayakta tutan kimseler olun.

﴿كُونُوا أَنْصَارَ اللَّهِ﴾²¹ Allah'ın yardımcıları olun.

d) Masdar:

﴿كُونُكَ شَرِيفًا مَعَ الْفَقْرِ خَيْرٌ مِنْ كُونِكَ ذَنِيئًا مَعَ الْغِنَى﴾

Fakir olup şerefli olman, zengin olup alçak olmandan daha hayırlıdır.

﴿يَبْدُلْ وَحِلْمٌ سَادَ فِي قَوْمِهِ الْفَتَى وَكُونُكَ إِيَّاهُ عَلَيْكَ يَسِيرٌ﴾²²

Delikanlı, akul ve cömertlikle kavmi içinde efendi oldu, böyle biri olmak senin için kolaydır.

¹⁶ Enbiya, 21/87.

¹⁷ Meryem, 19/20.

¹⁸ Bakara, 2/143.

¹⁹ İsrâ, 17/50.

²⁰ Nisa, 4/135.

²¹ Saff, 61/14.

²² Beyitin kime ait olduğu bilinmemektedir. Bkz. İbn Hişâm el-Ensârî, *Evdabu'l-Mesâlik ilâ Elfiyeti İbn Mâlik*, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut ts., I, 239; İbn 'Akil, *Şerhu İbn 'Akil*, I,152.

e) İsm-i Fâil:

وَمَا كُنْ مِنْ يُبْدِي الْبَشَاشَةَ كَائِنًا أَخَاكَ إِذَا لَمْ تُلْفِهِ لَكَ مُنْجِدًا²³

(İbtiyâç anında) sana destek çekmiyorsa, güler yüz gösteren herkes kardeşin değildir.

6- Kâne'nin isminin veya haberinin takdim ve te'hir edilmesi:

Nâkıs olan Kâne'nin isminde asıl olan, tıpkı failin tam fiilin ardından gelmesi gibi, fiilden hemen sonra gelmesidir. Haberinde de asıl olan, tıpkı mefulun failden sonra gelmesi gibi, isminden sonra gelmesidir. Fakat bazen farklı maksatlarla haber isimden önce gelebilir. Örneğin;

﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرَ الْمُؤْمِنِينَ﴾²⁴ Müminlere yardım etmek ise üzerimizde bir haktır.

Ayeti kerimenin normalde dizilimi "وَكَانَ نَصْرَ الْمُؤْمِنِينَ حَقًّا عَلَيْنَا" şeklindedir. Fakat haber, edebî sebeplerden dolayı isimden önce getirilmiştir.

Kâne'nin ismi, hiçbir şekilde amili olan Kâne fiilinden önce gelemmez. Burada tertip zorunludur, yani önce Kâne nakıs fiili, daha sonrada Kâne'nin ismi gelmek zorundadır²⁵.

Kâne'nin haberine gelince, fiilin müspet (olumlu) olduğu durumlarda haberin nâkıs fiile takdimi caizdir. Örneğin;

عَادِلًا كَانَ الْقَاضِي. Adil idi hakim.

مُجْتَهِدًا كَانَ أَخُوكَ. Çalışkandı kardeşin.

cümlelerinde Kâne fiili olumlu olduğu için haber öne geçebilmiştir. Eğer fiil olumsuz olsaydı bu durumda haberin öne geçmesi mümkün değildir. Örneğin şu cümleler doğru değildir:

عَادِلًا مَا كَانَ الْقَاضِي. مُجْتَهِدًا مَا كَانَ أَخُوكَ.²⁶

Kâne'nin haberi cümle olduğunda, haberin Kâne'den önce gelmesi caiz değildir. Örneğin;

²³ Beyit'in kime ait olduğu bilinmemektedir. Bkz. İbn Hişâm, *Arđabu'l-Mesâlik*, I, 239 İbn 'Akîl, *Şerbu İbn 'Akîl*, I,152.

²⁴ Rum, 30/47.

²⁵ Bkz. Abbas Hasan, *en-Nabvu'l-Vâfi*, I, 569.

²⁶ Mağâlise, *en-Nabvu'ş-Şâfi*, s.197.

كَانَ زَيْدٌ خُلُقُهُ عَظِيمًا. Zeyd, ahlakı güzeldi.

كَانَ حَلِيلٌ أَخُوهُ مُعَلِّمًا. Halil, kardeşi öğretmendi.

كَانَ زَيْدٌ يَكْتُبُ. Zeyd, yazıyordu.

cümlelerinin her birinde haber, cümle olarak gelmiştir. Bu cümlelerin;

"خُلُقُهُ عَظِيمٌ كَانَ زَيْدٌ", "أَخُوهُ مُعَلِّمٌ كَانَ حَلِيلٌ", "يَكْتُبُ كَانَ زَيْدٌ."

şeklinde ifadesi doğru değildir. Çünkü cümle olan haberde isme dönen bir zamir vardır ve bu zamirin Kâne'nin isminden önce gelmesi mümkün değildir. Dolayısıyla cümle olan haberin Kâne'den önce gelmesi caiz değildir.

Eğer Kâne fiili müspet ve haberi de cümle ise bu durumda haberin mamülü Kâne'den önce gelebilir. Örneğin;

²⁷ ﴿وَأَنْفُسُهُمْ كَانُوا يَظْلُمُونَ﴾ Ancak kendi nefislerine zulmediyorlardı.

²⁸ ﴿أَهْوَأَءَ إِيَّاكُمْ كَانُوا يَعْبُدُونَ﴾ Bunlar mı sadece size tapıyordu?

ayetlerinde يَظْلُمُونَ ve إِيَّاكُمْ kelimeleri, Kâne'nin haberi olan يَظْلُمُونَ ve يَعْبُدُونَ fiillerinin mamülleri/mefulleri olup Kâne'den önce gelmişlerdir.

Kıscası Kâne'nin haberi, cümle olduğunda, hem Kâne'den hem de Kâne'nin isminden sonra gelmek zorundadır. Haberinin mamülüne ise Kâne'den önce gelebilmektedir.

Kâne'nin haberi müfred ya da şibih cümle olduğunda ise bunun altı farklı durumu vardır²⁹:

1- Kâne'nin haberinin zorunlu olarak isminden sonra gelmesi. Bu ise iki şekilde olur:

- a- Eğer Kâne'nin haberi ismine takdim edildiğinde bir karışıklık olacak ve ismi haberinden ayırt edilemeyecekse bu durumda haberinin sonra gelmesi zorunludur. Örneğin;

²⁷ A'râf, 7/177.

²⁸ Sebe', 34/40.

²⁹ Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, I, 569.

كَانَ شَرِيكِي أَخِي. *Ortağım kardeşimdi.*

كَانَتْ أُخْتِي طَبِيبِي. *Kız kardeşim doktorumdu.*

cümlelerinde haber, isme takdim edilmiş olsaydı bu durumda karışıklık olacak ve hangisinin ismi hangisinin de haberi olduğu bilinmeyecekti. Takdim veya tehirde anlam bakımından fark vardır, zira Kâne'nin ismi mahkûmun aleyh, haberi ise mahkûmun bihtir. Buna göre anlam değişecektir.

- b- Kâne'nin **haberinde hasr** varsa bu durumda haber zorunlu olarak sonra gelir. Bu ise ya menfî cümlenin illa [إلا] ile hasredilmesi, ya da cümlenin başına innemâ [إنما] edatının getirilmesiyle olur. Örneğin;

مَا كَانَ التَّارِيخُ إِلَّا الْحَبْرَ الصَّادِقَ. *Tarih ancak doğru haberdir.*

cümlesinde mahsurun fih olan الْحَبْرَ الصَّادِقَ Kâne'nin haberidir ve zorunlu olarak sonra gelmiştir. Çünkü mahsûrun fih'in illa [إلا] ile bitişmiş olması ve sonra gelmesi gerekir. Hasr'ın diğer şeklini aynı örnek üzerinden şu şekilde ifade edebiliriz:

إِنَّمَا كَانَ التَّارِيخُ الْحَبْرَ الصَّادِقَ. *Tarih ancak doğru haberdir.*

Kural gereği innemâ [إنما] edatı ile yapılan hasr'larda mahsûrun fih'in innemâ [إنما] ile arasının açılması ve sonra getirilmesi zorunludur. Bu cümlede de mahsurun fih olan الْحَبْرَ الصَّادِقَ terkibi, kurala uygun olarak innemâ [إنما] edatından sonra ve Kâne ile arasında ismi olduğu halde gelmiştir.

Her iki örnekte eğer haber önce gelmiş olsaydı bu durumda maksat değişecek ve hasr ile hedeflenen netice gerçekleşmeyecekti.

- 2- **Kâne'nin haberinin zorunlu olarak sadece isminden önce gelmesi.** Yani haber Kâne ile ismi arasına girer. Bu ise Kâne'nin isminin, habere dönen bir zamire muzaaf olduğu durumlarda gerçekleşir. Örneğin;

يُعْجِبُنِي أَنْ يَكُونَ لِلْعَمَلِ أَهْلُهُ. *İşin, ehli kimselerin elinde olması hoşuma gider.*

cümlesinde أَهْلُهُ terkindeki zamir لِلْعَمَلِ kelimesine dönmektedir. Bu yüzden car ve mecrurdan oluşan Kâne'nin haberi, isminden önce gelmiştir. Eğer cümle;

يُعْجِبُنِي أَنْ يَكُونَ أَهْلُهُ لِلْعَمَلِ.

şeklinde kurulmuş olsaydı, bu durumda cümle doğru olmayacaktı. Zira أَهْلُهُ terkindeki zamir lafız ve rütbe bakımından daha sonra gelen bir kelimeye dönmektedir.

- 3- **Kâne'nin haberinin zorunlu olarak Kâne'den ve isminden önce gelmesi.** Kâne'nin haberi, soru isimleri ve haber ifade eden Kem [كَمْ] gibi başta gelmesi zorunlu isimlerden biri olursa bu durumda haber Kâne'den ve isminden önce gelir. Örnek:

أَيْنَ كَانَ الْمُدِيرُ؟ *Müdür neredeydi?*

وَكَمْ مَرَّةً كَانَتْ زِيَارَةُ الْمَعَالِمِ الْمَشْهُورَةِ!. *Meşhur tarihi eserler nice kez ziyaret edilmiştir!*

وَقَدْ كَانَ دِكْرِي لِلْفِرَاقِ يَرُوعُنِي فَكَيْفَ أَكُونُ الْيَوْمَ وَهُوَ يَقِينُ

Ayrılgı düşünmek beni endişelendirip dururken, ayrılığın çattığı bu günde ben nasıl olurum?

- 4- **Kâne'nin haberinin zorunlu olarak Kâne ile ismi arasında ya da her ikisinden sonra gelmesi.** Kâne'nin başına, başta bulunması zorunlu edatlardan birinin gelmesi ve bu edat ile Kâne'nin arasının bir fâsıl ile açılmasının caiz olmadığı hallerde Kâne'nin haberi zorunlu olarak Kâne ile ismi arasında ya da her ikisinden sonra gelir. Örneğin başta gelmesi zorunlu olup soru harflerinden biri olan Hel [هَلْ] ile başlayan aşağıdaki soru cümlesinde haber ortada ya da sonda gelmiştir:

هَلْ كَانَ الرَّجُلُ صَادِقًا؟ *Adam doğru sözlü müydü?*

هَلْ كَانَ صَادِقًا الرَّجُلُ؟ *Adam doğru sözlü birimiydi?*

- 5- **Kâne'nin haberinin zorunlu olarak Kâne ile ismi arasında ya da her ikisinden önce gelmesi.** Bu durum iki şekilde olur:

- a- Kâne'nin ismi, Kâne'nin haberine veya onunla alakalı bir şeye dönen zamire muzaaf olduğu durumlarda haber zorunlu olarak Kâne ile ismi arasında ya da her ikisinden önce gelir. Örnek:

كَانَ فِي الدَّارِ صَاحِبُهَا. *Evde sabibi vardı.*

فِي الدَّارِ كَانَ صَاحِبُهَا. *Evde sabibi vardı.*

كَانَ مَعَ الطِّفْلِ أَخُوهُ. *Çocukla birlikte kardeşi vardı.*

مَعَ الطِّفْلِ كَانَ أَخُوهُ. *Çocukla birlikte kardeşi vardı.*

Bu örneklerde haber ortada ya da önce gelmiştir. Çünkü bu şekilde olmaması halinde, isme bitişen zamir lafız ve rütbe bakımından daha sonra gelen bir şeye raci olacaktı ki bu da nahiv kurallarına aykırıdır.

- b- Kâne'nin isminde hasr varsa bu durumda haber zorunlu olarak Kâne ile ismi arasında ya da her ikisinden önce gelir³⁰. Örnek:

مَا كَانَ جَالِسًا إِلَّا مُحَمَّدٌ. *Sadece Muhammed oturuyordu.*

مَا جَالِسًا كَانَ إِلَّا مُحَمَّدٌ. *Sadece Muhammed oturuyordu.*

Yukarıdaki ilk örnekte haber ortada, ikinci örnekte ise her ikisinden önce gelmiştir. Eğer mahsurun fih olan Kâne'nin ismi takdim edilmiş olsaydı hasr üslubu bozulacak ve hedeflenen mana oluşmayacaktı. Diğer bir ifadeyle haber sonra gelmiş olsaydı, Kâne'nin isminde hasr olmayacak ve cümlenin manası değişecekti.

- 6- Kâne'nin haberi için her üç halin caiz olması. (Kâne ve isminden sonra gelmesi, her ikisinden önce gelmesi ya da ikisinin arasında gelmesi)** Yukarıdaki maddelerde zikredilen haller dışında haber, Kâne'den önce, sonra veya Kâne ile ismi arasında gelebilir. Örnek:

كَانَ الْخَطِيبُ مُؤْتَرًا. *Hatip etkili idi.*

كَانَ مُؤْتَرًا الْخَطِيبُ. *Etkiliydi hatip.*

³⁰ Abbas Hasan, *en-Nabvu'l-Vâfi*, I, 572.

مُؤْتَرًا كَانَ الْخَطِيبُ. (Çok) Etkiliydi hatip.

كَانَ خُلُقُ الْمَرْءِ سِلَاحَهُ. Kişinin ahlakı silahıydı.

كَانَ سِلَاحَهُ خُلُقُ الْمَرْءِ. Silahıydı kişinin ahlakı.

سِلَاحَهُ كَانَ خُلُقُ الْمَرْءِ. (Güçlü) Silahıydı kişinin ahlakı.

7- Kâne'nin Haberi ile ilgili diğer hükümler:

Yukarıda Kâne'nin haberi ile ilgili bazı bilgilere yer verdik; haberin cümle, şibih cümle ya da müfred gelmesi, müfred olan haberin Kâne ve ismine takdimi, tehiri ve ortada gelmesi gibi hallerinden bahsettik. Şimdi de müfred olan haberin mamülünün Kâne'ye takdimi ile ilgili hususlara değinmek istiyoruz.

Kâne'nin haberi müfred olup zahir bir ismi referederse, haberin tek başına Kâne'ye takdim edilmesi mümkün değildir. Örneğin, "كَانَ الرَّجُلُ نَبِيًّا" "Adamın maksadı yüce idi." cümlesinde Kâne'nin haberini, mamülünü almaksızın Kâne'ye takdim ederek "كَانَ الرَّجُلُ نَبِيًّا" şeklinde bir cümle kurmak doğru değildir. Çünkü müfred haberin, mamülü olmaksızın tek başına Kâne'ye takdimi caiz değildir. Eğer haber mamülü ile birlikte takdim edilirse bu durumda cümle doğru olur. Yani "كَانَ الرَّجُلُ نَبِيًّا" şeklindeki bir cümle doğrudur. Aynı durum "كَانَ الْمُعَيِّ سَاحِرًا صَوْتُهُ." "Şarkıcının sesi büyüleyiciydi." cümlesi için de geçerlidir. "كَانَ الْمُعَيِّ سَاحِرًا صَوْتُهُ" cümlesi yanlış iken "كَانَ الْمُعَيِّ" cümlesi doğrudur³¹.

Eğer müfred olan haberin mamülü mansub ise bu durumda haberin Kâne'ye takdimi, pek hoş karşılanmamakla birlikte caizdir. Çünkü bu şekil kullanım pek yaygın değildir. Örneğin "كَانَ الرَّجُلُ رَاكِبًا الطَّيَّارَةَ." "Adam uçağa binmiş idi." cümlesinde haberin tek başına, mamülü olmaksızın takdim edilerek "كَانَ الرَّجُلُ رَاكِبًا" şeklinde kurulması caizdir³².

³¹ Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, I, 576.

³² Abbas Hasan, *a.g.e.*, a.y.

Eğer haberin mamülü car-mecrur ya da zarf ise bu durumda haberin tek başına Kâne'ye takdimi caizdir ve iyidir. Örneğin "كَانَ الْعَامِلُ مُتَعَبًا صَبَاحًا." "İşçi sabahleyin yorgun idi." ve "كَانَ الْمُدِيرُ نَائِمًا فِي بَيْتِهِ." "Müdür evinde uyuyor idi." cümlelerinin, haberleri takdim edilerek "مُتَعَبًا كَانَ الْعَامِلُ صَبَاحًا." "Yorgundu işçi sabahleyin." ve "نَائِمًا كَانَ الْمُدِيرُ فِي بَيْتِهِ." "Uyuyordu müdür evinde." şeklinde ifade edilmesi caizdir.

Müfred olan haberin mamülünün takdimi ile ilgili olarak şu mesele de akla gelebilir. Acaba müfred olan haberin mamülü, Kâne ile ismi arasına gelebilir mi? Yani "كَانَ" "Gelen kişi, arabaya biniyor idi." ve "كَانَ الْقَادِمُ رَاكِبًا سَيَّارَةً." "Yolcu, gemiye biniyor idi." cümlelerinde mamül olan سَيَّارَةً ve سَفِينَةً kelimeleri Kâne ile ismi arasına gelebilir mi? Burada şunu ifade etmek gerekir ki سَيَّارَةً ve سَفِينَةً kelimelerinden her biri haber olan رَاكِبًا kelimelerinin mamülü olup Kâne'nin mamülü değildir. Eğer bir amilin mamülü başka bir amilden sonra gelecek olursa bu durumda Arapça cümle yapısına ve cümle kuruluşunda esas olan "bir amile başka bir amilin mamülü doğrudan bitişmez" kuralına aykırı olacağına bu tür cümleler doğru değildir³³. Yani yukarıdaki cümlelerin şu şekilde terkibi doğru değildir:

"كَانَ سَفِينَةً الْمُسَافِرُ رَاكِبًا." "كَانَ سَيَّارَةً الْقَادِمُ رَاكِبًا."

Ancak müfred olan haberin mamülü şibih cümle (zarf veya car-mecrur) olursa bu durumda mamülün Kâne'den sonra gelmesi caizdir. Çünkü şibih cümlelerin kendi amilinin dışında başka bir amilden sonra gelmesi caizdir. İbn Mâlik bu hususu Elfiye'sinde şu şekilde ifade etmektedir:

وَأَلَّا يَلِي الْعَامِلَ مَعْمُولُ الْخَبَرِ إِلَّا إِذَا ظَرَفًا أَتَى أَوْ حَرْفَ جَرٍ³⁴

Haberin mamülü Amil olan (Kâne)den sonra gelmez; ancak zarf olması ya da harfi cer olması hariç.

Örneğin;

كَانَ الْعَصْفُورُ نَائِمًا عَلَى الشَّجَرَةِ. Serçe ağacın üzerinde uyuyordu.

³³ Abbas Hasan, *en-Nabvu'l-Vâfi*, I, 576-577.

³⁴ Bkz. İbn Mâlik, *Elfiyetu İbn Mâlik*, s. 91.

كَانَ النَّمْلُ مُجْتَمِعًا فَوْقَ الْغُصْنِ. Karınca, dalın üzerinde toplanıyordu.

cümlelerini şu şekilde ifade etmek de doğrudur:

"كَانَ عَلَى الشَّجَرَةِ الْعَصْفُورُ نَائِمًا." "كَانَ فَوْقَ الْغُصْنِ النَّمْلُ مُجْتَمِعًا."

Bu açıklamalardan Müfred olan haberin mamülünün Kâne ile ismi arasına, şibih cümle olmadığı müddetçe giremeyeceği anlaşılmaktadır. Peki müfred olan haberin, mamülü ile birlikte, Kâne ile ismi arasına girmesi mümkün müdür? Bu soruya verilecek cevap "Evet, mümkündür." Örneğin; "كَانَ الطَّالِبُ" "كَانَ قَارِئًا الْكِتَابَ" "Öğrenci kitabı okuyordu." cümlesini sadece mamülü takdim ederek "كَانَ قَارِئًا الْكِتَابَ الطَّالِبُ" şeklinde terkipli cümle doğru değildir. Fakat aynı cümleyi, haber ile mamülünü birlikte takdim ederek "كَانَ قَارِئًا الْكِتَابَ الطَّالِبُ" şeklinde kurduğumuzda cümle sahih olmaktadır³⁵.

8- Kâne Fiilinin zaid olması:

Kâne fiilinin, yukarıda görüldüğü üzere Arap dilinde, tam ve nakıs fiil olarak kullanımı vardır. Bunlara ilave olarak Kâne fiili bazen farklı amaçlarla cümlede zaid olarak gelebilmektedir. Araplardan Kâne fiilinin mazi sığasıyla zaid olarak nakledildiği pek çok cümle rivayet edilmiştir. Bu cümleler; mübteda-haber, fiil-fail, ism-i mevsul-sıla cümlesi, sıfat-mevsuf, ma'tûf-ma'tufun aleyh, harf-i cer-mecrur isim, ta'accüb Mâ'sı-ta'accüb fiili gibi mütelâzim yani birbirinden ayrılmayan, birinin varlığı diğerine bağlı olan terkipler içeren cümlelerdir ve zaid olan Kâne bu terkiplerin ortasında fazlalık (haşv) olarak bulunmaktadır³⁶. Bu terkiplere ait örnek cümleleri şu şekilde sırlamak mümkündür:

Mübteda-haber:

الْقَطَارُ كَانَ قَادِمًا. Tren gelmekte idi.

Fiil-fail:

لَمْ يَتَكَلَّمْ كَانَ عَالِمًا. Hiçbir alim konuşmadı.

İsm-i mevsul-sıla cümlesi:

³⁵ Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, I, 576-577.

³⁶ Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, I, 579.

أَقْبَلَ الَّذِي كَانَ عَرَفْتُهُ. *Tanıdığım kişi geldi.*

Sıfat-mevsuf:

فَصَدْتُ لِرِيَاةِ صَدِيقٍ كَانَ مَرِيضٍ. *Hasta bir arkadaşın ziyaretini amaçladım.*

Ma'tûf-ma'tufun aleyh:

الصَّدِيقُ مُخْلِصٌ فِي الشَّدَّةِ كَانَ وَالرَّخَاءِ. *Arkadaş, darlıkta ve bollukta samimi idi.*

Harf-i cer-mecrur isim:

الْقَلَمُ عَلَى كَانَ الْمَكْتَبِ. *Kalem sıranın üzerindeydi.*

Ta'accüb Mâ'sı-ta'accüb fiili:

مَا كَانَ أَطِيبَ كَلَامِكَ. *Sözün ne kadar tatlıydı!*

مَا كَانَ أَجْمَلَ الرَّبِيعِ. *Bahar ne kadar güzeldi!*

مَا كَانَ أَعْدَلَ عُمَرَ. *Ömer (ra) ne kadar adaletliydi!*

Abdullah b. Revâha (ra)'nın Hz. Peygamber (sas) hakkında söylemiş olduğu şu beyit de ta'accübe dair güzel bir örnektir:

مَا كَانَ أَسْعَدَ مَنْ أَجَابَكَ آخِذًا بِهَذَاكَ، مُجْتَنِبًا هَوَى وَعِنَادًا³⁷

Kendi beva ve inadını terk edip Senin yolunu takip ederek sana icabet eden kişi ne kadar bahattiyardı!

Kâne'nin zaid olarak en fazla geldiği yer ta'accüb sıgasıdır. Öyle ki ta'accüb üslubundaki kullanımı, Kâne'nin zaid oluşuna kıyas olacak derecede meşhurdur.

Yukarıdaki açıklamalardan Kâne'nin zaid olarak kullanılabilmesi için iki şart gerekmektedir:

- 1- Mazi kipinde olması:** Kâne'nin muzari kipiyle zaid olarak gelmesi Arap dilinde neredeyse yok denecek kadar azdır. Bu yüzden nahivciler buna iltifat etmemiş ve bunun üzerine kaide bina etmemişlerdir³⁸. Kâne'nin zaid olabilmesi için mazi kipinde olması şarttır.

³⁷ Bkz. el-Eşmûnî, *Şerhu'l-Eşmûnî alâ Elîfyeti İbn-i Mâlik el-Müsemmâ "Menbecu's-Sâlik ilâ Elîfyeti İbn Mâlik"* (thk. Muhyiddin Abdulhamid), Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1939, IV, 189.

³⁸ Abbas Hasan, *en-Nabvu'l-Vâfi*, I, 579.

2- Mütelâzım, yani birbirinden ayrılmaz, birinin varlığı diğerine bağlı terkipler arasında bulunması: Bu da ancak mübteda-haber, fiil-fail, ism-i mevsul-sıla cümlesi, sıfat-mevsuf gibi terkipler arasında olabilir.

Kâne fiili cümlede zaid olarak bulunduğunda amel etmez, dolayısıyla fail, meful, isim, haber gibi bir mamüle ihtiyaç duymaz. Kendisi amel olmadığı gibi bir başkasının da mamülü değildir. Bu yüzden, cümleden hazfedilmesi durumunda cümlenin yapısı bundan etkilenmez ve anlam bozulmaz.

Kâne fiili cümlede fazlalık olarak bulunduğundan hazfedilmesi durumunda cümlenin temel anlamında bir eksiklik olmaz. Zâid olan Kâne'nin cümleye katacağı şey, anlamı pekiştirme ve var olan anlamı güçlü bir şekilde ifade etmektir. Buna ilave olarak cümleye mazi anlamı verir ve zikredilen hadisenin geçmiş zamanda meydana geldiğini ifade eder. Örneğin;

"الوالدُ رَحِيمٌ." *Baba merhametlidir.*

cümlesinde merhamet babaya nisbet edilmektedir. Bu cümleyi yemin üslubu veya İne [إنَّ] ile tekrar kurduğumuzda mana değişmemekte ama cümle anlam bakımından daha güçlü ve pekiştirilmiş olmaktadır:

واللهُ الوالدُ رَحِيمٌ. *Allah'a yemin olsun ki baba merhametlidir.*

إنَّ الوالدَ رَحِيمٌ. *Şüphesiz baba merhametlidir.*

Aynı cümleyi Kâne ile kurduğumuzda da anlam aynı şekilde tekit edilmekte ve güçlenmekte, ilave olarak cümleye geçmiş zaman boyası da çalınmaktadır:

الوالدُ كَانَ رَحِيمٌ. *Baba gerçekten merhametli idi.*

Burada Kâne, yukarıda da zikredildiği üzere, zaid olmasından dolayı fail, isim, haber veya daha başka bir mamül almamıştır. Eğer bunlardan birini almış olsaydı zaid olmayacak, bir etkiye sahip olduğundan dolayı da ya tam ya da nakıs fiil olacaktı. Bu yüzden zaid olan Kâne, cümlede anlamı pekiştirmek ve geçmiş zaman anlamı vermek için vardır. Varlığı ya da yokluğu cümlenin diziminde ve asıl anlamında bir değişiklik yapmaz³⁹.

³⁹ Abbas Hasan, *en-Nabvu'l-Vâfi*, I, 580; Zaid olan Kâne'nin Arap Dilinde kullanımı hakkında geniş bilgi için bkz. Cevâd b. Muhammed b. Dahîl, "Kâne ez-Zâide", *Mecelletu Câmi'ati'l-Melik Su'ûd*, Cilt: 18, Âdâb: 1, Riyad 2004, s.38.

9- Kâne'nin ve mamüllerinin hazfedilmesi:

Amel eden bir filde asıl olan fiilin kelamda zikredilmesidir. Fakat Kâne fiili, sözde zikredildiği ya da hazfedildiği durumlarda dahi amel etmektedir. Bu yönüyle diğer kardeşlerinden(benzerlerinden) ayrılmaktadır. Az önce ifade edildiği üzere, asıl olan Kâne fiilinin mamülleriyle birlikte cümlede zikredilmesi ve amel etmesi, her ögenin cümleyi oluşturmada üzerine düşen görevi yapması ve istenen manayı ifade etmesidir. Fakat bazı belâğî maksatlardan dolayı bu asıl kaide bazen terk edilir ve bu öğelerden biri veya bir kaç hazfedilebilir. Kâne ile ilgili hazifler dört şekilde olup bunlardan iki tanesi vacip(zorunlu) iki tanesi ise caiz(mümkündür). Bunları aşağıdaki biçimde özetlemek mümkündür⁴⁰:

a) Sadece Kâne'nin hazfedilmesi:

Bir şeyin başka bir şeye sebep kılındığı yerlerde, **Masdariyye En [أُنْ]**'inden sonra gelen Kâne'nin yerine ivaz olarak Mâ [ما] edatı getirilerek hazfedilmesi vaciptir. İbn Mâlik bu hususu şu beyitle ifade eder:

وَبَعْدَ "أَنْ" تَعْوِضُ "مَا" عَنْهَا إِزْتِكَابٌ كَمِثْلِ "أَمَّا أَنْتَ بَرًّا فَأَقْتَرِبْ"

Müellif bu beyitte; En [أُنْ] edatından sonra, Mâ [ما]'nın Kâne'den ivaz getirildiğini ve hazfedildiğini "أَمَّا أَنْتَ بَرًّا فَأَقْتَرِبْ" cümlesini örnek vererek ifade etmektedir⁴¹.

Bu çeşit hazfı farklı bir örnek üzerinden şu şekilde açıklamak mümkündür:

أَمَّا أَنْتَ غَنِيًّا فَتَصَدَّقْ. *Zengin olman sebebiyle sadaka ver.*

cümlesi nahivcilere göre aslında şu şekildedir:

تَصَدَّقْ لِأَنَّ كُنْتَ غَنِيًّا.

Sonra En [أُنْ]'in başındaki Lam [ل] harfi cerri, sözü daha hafif kılmak için hazfedilmiştir. Bu çeşit hazif dilde caizdir ve kıyasa uygundur. Böylelikle cümle şu şekilde olur:

تَصَدَّقْ أَنْ كُنْتَ غَنِيًّا.

⁴⁰ Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, I, 582-586.

⁴¹ Bkz. İbn Mâlik, *Elİfyetu İbn Mâlik*, s. 91. Cümle asıl itibarıyla şu şekildedir: "أَقْتَرِبْ لِأَنَّ كُنْتَ بَرًّا."

Ardından En [أَنْ] ve başında bulunduğu cümle başa geçmiş, yani illet ma'lûle takdim edilmiştir:

أَنْ كُنْتُ غَنِيًّا تَصَدَّقُ.

Daha sonra Kâne fiili hazfedilmiş ve yerine Mâ [مَا] ismi getirilerek En [أَنْ] ile idğam edilmiş, böylece Emmâ [أَمَّا] haline gelmiştir. Burada Kâne'nin hazfı vaciptir, çünkü kendisinin yerini tutacak bir ivaz vardır. Geriye Kâne'nin ismi olan muttasıl muhatab zamiri Te [تَ] kalmıştır. Merfu muttasıl zamir tek başına duramayacağı için onun yerine, aynı manayı eda edecek merfu munfasıl zamir olan Ente [أَنْتَ] getirilmiştir. Bütün bu değişikliklerden sonra cümle şu hale gelmiştir:

أَمَّا أَنْتَ غَنِيًّا تَصَدَّقُ.

Daha sonra cümle şart üslubuna benzerliğinden dolayı ma'lûlün başına Fe [فَ] getirilmiş ve cümle en sonunda şu şekle bürünmüştür:

أَمَّا أَنْتَ غَنِيًّا فَتَصَدَّقُ.

Kâne'nin zorunlu olarak hazfedildiği bu gibi yerlere dair şu örnek cümleler de verilebilir:

أَمَّا أَنْتَ قَوِيًّا فَاعْمَلْ بِحِدِّ. *Güçlü olman sebebiyle ciddi şekilde çalış.*

أَمَّا أَنْتَ شَابًّا فَحَافِظْ عَلَى شَبَابِكَ بِالْحِكْمَةِ. *Genç olman sebebiyle gençliğini akıllıca koru⁴².*

أَيَا حُرَاشَةَ أَمَّا أَنْتَ ذَا نَفَرٍ فَإِنَّ قَوْمِي لَمْ تَأْكُلْهُمُ الضَّبُعُ

Ey Ebû Hurâşe! Çok adamım var diye övünme. Benim halkımı sırtlanlar yemedi ya!⁴³

⁴² Abbas Hasan, *en-Nabvu'l-Vâfi*, I, 583.

⁴³ Beyit Abbâs b. Mirdâs'a aittir. Bkz. Abbâs b. Mirdâs, *Dîvânu'l-Abbâs b. Mirdâs es-Semî* (thk. Yahya el-Cebbûrî), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1991, s. 106. Ebû Hurâşe, şair Hufâf b. Nudbe'nin künyesidir. Abbâs bu beyitte, adamlarının çokluğuyla böbürlenmiş Ebû Hurâşe'ye cevaben, kendi halkının Allah yolunda cihat ettiklerini ve bu yüzden sayılarının azaldığını, yoksa açlık ve fakirlik sebebiyle sırtlanlar tarafından yenilmediklerini, bu yüzden halkının çokluğuyla övünmemesini ifade etmektedir. İstişhada konu olan kısmın aslı şu şekildedir: " لَأَنْتَ " Bkz. el-Eşmûnî, *Menbecu's-Sâlik*, I, 388.

b) Kâne ve isminin hazfedilmesi:

Arap dilinde şart ifade eden İn [إِنْ] ve Lev [لَوْ]'den sonra gelen Kâne ve isminin hazfedilip haberinin kalması caizdir ve yaygın bir haldir. İbn Malik bu durumu şu beyitle özetler:

وَيَحْذِفُونَهَا وَيُبْقُونَ الْحَبْرَ وَبَعْدَ "إِنْ" وَ"لَوْ" كَثِيرًا ذَا اشْتِهَارٍ⁴⁴

(Kâne'yi) hazfederler ve haberi bırakırlar, bu durum İn [إِنْ] ve Lev [لَوْ]'den sonra çok olur ve meşhurdur.

Kâne'nin İn [إِنْ]'den sonra hazfedilmesini şu cümleyle açıklayabiliriz:

الْمَرْءُ مُحَاسَبٌ عَلَى عَمَلِهِ؛ إِنْ خَيْرًا يَكُنِ الْجَزَاءُ خَيْرًا، وَإِنْ شَرًّا يَكُنِ الْجَزَاءُ شَرًّا.

Kişi yaptıklarından hesaba çekilecek; eğer hayırsa karşılığı da hayır olacak, eğer şer ise karşılığı da şer olacaktır.

Cümle asıl itibariyle şu şekildedir:

الْمَرْءُ مُحَاسَبٌ عَلَى عَمَلِهِ؛ إِنْ كَانَ الْعَمَلُ خَيْرًا يَكُنِ الْجَزَاءُ خَيْرًا، وَإِنْ كَانَ الْعَمَلُ شَرًّا يَكُنِ الْجَزَاءُ شَرًّا.

Cümlede görüleceği üzere Kâne ve ismi hazfedilmiştir.

Yine şair Nu'mân b. el-Münzir'in nedimine söylediği şu beyitte Kâne ve ismi, İn [إِنْ]'den sonra hazfedilmiştir⁴⁵:

قَدْ قِيلَ مَا قِيلَ إِنْ صِدْقًا وَإِنْ كَذِبًا فَمَا اعْتَدَاكَ مِنْ قَوْلٍ إِذَا قِيلًا⁴⁶

Yalan da olsa doğru da olsa söylenen söylenmiştir. Söz söylendikten sonra özür dileyen ne işe yarar ki!

Burada hazfedilen Kâne ve ismi şu şekildedir:

...إِنْ كَانَ الْقَوْلُ صِدْقًا وَإِنْ كَانَ الْقَوْلُ كَذِبًا...

⁴⁴ İbn Mâlik, *El-fiyetu İbn Mâlik*, s. 91.

⁴⁵ el-Eşmûnî, *Menbecu's-Sâlik*, I, 381.

⁴⁶ Bkz. Sibeveyh, *el-Kitâb* (thk. Abdusselâm Muhammed Harun), Mektebetu'l-Hancî, Kahire 1988, I, 260; Abdulkâdir el-Bağdâdî, *Hiżânetu'l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni'l-Arab*(thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn), Mektebetu'l-Hancî, Kahire 1997, IV, 10.

Lev [لَوْ]'den sonra hazfedilmesine örnek:

تَعَوَّدَ الرِّيَاضَةَ وَلَوْ سَاعَةً فِي الْيَوْمِ، وَاحْتَدَرَ الْإِزْهَاقَ وَلَوْ بُرْهَةً قَصِيرَةً.

Günde bir saat de olsa spor yapmayı alışkanlık haline getir; çok kısa bir müddet dahi olsa bitkinlikten sakın.

Cümle asıl itibariyle şu şekildedir:

تَعَوَّدَ الرِّيَاضَةَ وَلَوْ كَانَتِ الرِّيَاضَةُ سَاعَةً فِي الْيَوْمِ، وَاحْتَدَرَ الْإِزْهَاقَ وَلَوْ كَانَ الْإِزْهَاقُ بُرْهَةً قَصِيرَةً.

Bu cümlede Kâne ve ismi hazfedilmiş ama haber olduğu gibi kalmıştır.

Yine şâirin şu beyitinde de Kâne ve ismi hazfedilmiş, buna karşılık haber cümlede zikredilmiştir:

لَا يَأْمَنُ الدَّهْرُ ذُو بَعْجٍ وَلَوْ مَلِكًا جُنُودُهُ ضَاقَ عَنْهَا السَّهْلُ وَالْجَبَلُ⁴⁷

Ordusu dağlara ve ovalara sığmayan bir kral olsa da zalim, zamanın musibetlerinden emin olamaz.

Beyitte hazfedilen Kâne ve ismi aslında şu şekildedir:

...وَلَوْ كَانَ ذُو الْبَعْجِ مَلِكًا...

Aynı şekilde Hz. Peygamberin (sas) evlendirmek istediği bir sahabelisine;

"أَذْهَبْتُ فَالْتَمِسْ وَلَوْ حَاتِمًا مِنْ حَدِيدٍ"⁴⁸

"Demirden bir yüzük de olsa bir şeyler arayıp bul."

demesi gibi. Aslında cümle " ...وَلَوْ كَانَ مَا تَلْتَمِسُهُ حَاتِمًا مِنْ حَدِيدٍ ".
şeklindedir.

Bu tür hazfe şu cümle de örnek verilebilir:

أَعْطِنِي وَلَوْ دِرْهَمًا. Bir dirhem de olsa bana ver.

Cümle asıl itibariyle " أَعْطِنِي وَلَوْ كَانَ عَطَاؤُكَ دِرْهَمًا ". Görüldüğü üzere Lev [لَوْ]'den sonra gelen Kâne ve ismi hazfedilmiştir.

⁴⁷ Beyitin kime ait olduğu bilinmemektedir. Bkz. İbn Hişâm, *Ardabu'l-Mesâlik*, I, 262-263.

⁴⁸ Bkz. Buhârî, Nikâh, 32; Libâs, 49; Tirmizi, Nikah, 22.

c) Kâne ve haberinin hazfedilmesi:

Kâne'nin haberi ile birlikte hazfedilmesi dilde az görülmele beraber caizdir. Bu tür hazif bir önceki maddede zikrettiğimiz ve şart ifade eden İn [إِنْ] ve Lev [لَوْ]'den sonra gerçekleşmektedir.

İN [إِنْ]'den sonra hazfedilmesine örnek:

الْمَرْءُ مُحَاسَبٌ عَلَى عَمَلِهِ، إِنْ خَيْرٌ فَحَيْرٌ وَإِنْ شَرٌّ فَشَرٌّ.

Kişi yaptıklarından hesaba çekilecek; eğer amelinde hayır varsa karşılığı da hayır olacak, eğer şer varsa karşılığı da şer olacaktır.

Cümle asıl itibariyle şu şekildedir:

الْمَرْءُ مُحَاسَبٌ عَلَى عَمَلِهِ، إِنْ كَانَ فِي عَمَلِهِ خَيْرٌ فَجَزَاؤُهُ خَيْرٌ وَإِنْ كَانَ فِي عَمَلِهِ شَرٌّ فَجَزَاؤُهُ شَرٌّ.

Cümlede İn [إِنْ]'den sonra gelen "كَانَ فِي عَمَلِهِ" ibaresi hazfedilmiştir⁴⁹.

LEV [لَوْ]'den sonra hazfedilmesine örnek:

أَطْعِمِ الْفَقِيرَ وَلَوْ رَغِيفٌ. *Fakire, tek bir ekmele dahi olsa yedir.*

Cümle asıl itibariyle şu şekildedir:

أَطْعِمِ الْفَقِيرَ وَلَوْ كَانَ فِي بَيْتِكُمْ رَغِيفٌ. أَطْعِمِ الْفَقِيرَ وَلَوْ يَكُونُ عِنْدَكُمْ رَغِيفٌ.

Cümlede Kâne ve haberi olan "كَانَ فِي بَيْتِكُمْ" ile "يَكُونُ عِنْدَكُمْ" ibareleri hazfedilmiştir.

d) Kâne'nin her iki mamülü ile birlikte hazfedilmesi:

Kâne'nin her iki mamülü (ismi ve haberi) ile birlikte şart ifade eden İn [إِنْ]'den sonra hazfedilmesi vaciptir. Fakat bu hazif çeşidi belirli bir üslup için geçerlidir. Örneğin;

اذهب إلى القرية صيفًا، إنا لا. *Köye yazın git, eğer (başka yer) yoksa.*

⁴⁹ Abbas Hasan, *en-Nabvu'l-Vâfi*, I, 584.

cümlesinde Kâne ve mamülleri olan ismi ve haberi hep birlikte hazfedilmiştir. Nahivcilere göre cümle aslında şu şekildeydi:

أَذْهَبَ إِلَى الْقَرْيَةِ صَيِّفًا إِنْ كُنْتَ لَا تَذْهَبُ إِلَى
غَيْرِهَا. *Başka yere gitmiyorsan, köye yazın git.*

Bu cümlede; şart fiili olan Kâne ile birlikte, Kâne'nin ismi ve haberi hazfedilmiş, fakat haberin başındaki Nefiy edatı olan Lâ [لا] bırakılmıştır. Kâne'nin yerine ise Mâ [ما] kelimesi ivaz olarak getirilmiştir. Kâne fiilinden ivaz getirildiğinde hazfedilmesi vacip olur, çünkü hem kendisi hem de ivaz olarak getirilen Mâ [ما]'nın bir cümlede bulunması mümkün değildir. Burada İn [إن] şart edatı Mâ [ما]'ya idğam edilmiş ve cümle "إِنَّمَا لَا" haline dönüşmüştür. Burada şartın cevabı hazfedilmiştir, çünkü öncesi cevaba delalet etmektedir. Şartın cevabını örneğin şu şekilde takdir etmek mümkündür: "فَأَفْعَلْ هَذَا."

Şu diyalogda geçen son cümledeki ifadede aynı şekilde Kâne fiili, ismi ve haberi hazfedilmiştir:

أَحْمَدُ: سَاعِدِ الْمُحْتَاجَ بِبَعْضِ الْمَالِ. *Abmet: Muhtaca, biraz parayla yardım et.*
عَلِيٌّ: لَيْسَ عِنْدِي مَا يَزِيدُ عَلَيَّ حَاجَتِي. *Ali: İhtiyacımdan fazla yanımda para yok.*
أَحْمَدُ: سَاعِدْهُ بِالْمُعَامَلَةِ الْكَرِيمَةِ، إِنَّمَا فَلَا. *Abmet: Güzel davranışla ona yarım et, eğer yoksa (bir şeyin).*

Bu son cümlenin aslı şu şekildedir:

سَاعِدْهُ بِالْمُعَامَلَةِ الْكَرِيمَةِ، إِنْ كُنْتَ لَا تَمْلِكُ
غَيْرَهَا. *Başka bir şeye sahip değilsen, güzel davranışla ona yarım et.*

Bu ifadede, aynı yukarıdaki cümlede meydana gelen değişiklikler ve taktirler yapılmıştır. Nahivcilerin farzettikleri bu hazifler ve değişiklikler cümleyi izah ve kolaylaştırmak içindir.

Bu iki örnekte yapılan hazif vaciptir. Çünkü az önce de zikrettiğimiz üzere, ivaz ile ivazın yerine geçtiği kelimenin aynı cümlede bulunması mümkün değildir. Bu yüzden ivazın bulunduğu yerde hazif vaciptir. Bununla birlikte Kâne'nin mamülleri ile birlikte hazfinin caiz olduğu yerler de vardır. Bu yerlerden biri Kâne ve mamüllerinin, ivaz olmaksızın, şart ifade eden İn [إن]'den

sonra hazfedilmesidir⁵⁰. Örneğin şu diyalogda geçen ifadede hazif vuku bulmuştur:

أحمد: أَسَافِرُ وَإِنْ كَانَ الْبُرْدُ شَدِيدًا؟ *Abmet: Soğuk şiddetli de olsa yolculuğa çıkacak mısın?*

عليّ: نَعَمْ، وَإِنْ... *Ali: Evet, (soğuk şiddetli) olsa da.*

Cevabın aslı şu şekildedir:

أَسَافِرُ وَإِنْ كَانَ الْبُرْدُ شَدِيدًا. *Soğuk şiddetli olsa da yolculuğa çıkacağım.*

Aynı şekilde şu diyalogda geçen ifade de benzer şekilde olup hem Kâne hem de mamüllerinin hazfi caizdir:

أحمد: أَتُعْطِي السَّائِلَ وَإِنْ كَانَ أَجْنَبِيًّا؟ *Abmet: Yabancı da olsa dilenciye verecek misin?*

عليّ: نَعَمْ، وَإِنْ... *Ali: Evet, (yabancı) olsa da.*

Aslında cevap şu şekildedir:

نعم، أَنَا أُعْطِيهِ وَإِنْ كَانَ أَجْنَبِيًّا. *Evet, yabancı da olsa ona vereceğim.*

Yine şu beyitte geçen Kâne, her iki mamülü ile birlikte cümleden hazfedilmiştir:

قَالَتْ بَنَاتُ الْعَمِّ يَا سَلْمَى: وَإِنْ كَانَ فَقِيرًا مُعْدِمًا قَالَتْ: وَإِنْ⁵¹

Amca kızları dediler ki, Ey Selma! (Bu adamla) fakir ve yoksul olsa da mı (evleneceksin)? Dedim ki: (Fakir ve yoksul) olsa da!

Aslında beyitin sonu " *كَانَ فَقِيرًا مُعْدِمًا* " şeklinde olup burada hazif caiz olduğundan dolayı Kâne, ismi ve haberi hazfedilmiştir. Bu tür hazif, anlamda karışıklık olmaması durumunda ya da mahzufa delalet eden bir karinenin varlığı sözkonusu olduğunda caizdir.

Özetle Kâne fiili iki halde cevazen, diğer iki halde ise vücben hazfedilmektedir. Cevazen hazfedildiği durumlar ikinci ve üçüncü maddelerde izah edilmiştir. Vücben hazfedildiği durumlar ise birinci ve dördüncü maddelerde zikredilmiştir. Zorunlu olarak hazfedildiği yerlerde Mâ [ما] edatı

⁵⁰ Abbas Hasan, *en-Nahrul-Vâfi*, I, 585-586.

⁵¹ Beyit Ru'be b. el-Accâc'a aittir. el-Bağdâdî, *Hiżânetu'l-Edeb*, IX, 14; el-Eşmûnî, *Menbecu's-Sâlik*, I, 15.

Kâne'den ivaz olarak zikredilmektedir ve bu tür cümlelerde Kâne'nin zikredilmesi mümkün değildir. Fakat cevazen hazfedildiği yerlerde Kâne'nin hazfi de zikredilmesi de mümkündür⁵².

10- Kâne'nin Muzarisinden Nun Harfinin Hazfedilmesi:

Kâne fiili tıpkı diğer fiiller gibi muzarisinin başına cezmeden bir edat geldiğinde meczum olur. Örneğin:

لَمْ أَكُنْ مِنْ أَعْوَانِ الشَّرِّ. *Şerre yardım edenlerden olmadım.*

لَمْ تَكُنْ مِنْ أَنْصَارِ اللَّيْمِ. *Alçağa destek olanlardan olmadım.*

Yine Hz. Ali (ra)'ın şu sözünde olduğu üzere:

"لَا تَكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ، وَقَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرًّا."⁵³

Allah (cc) seni hür yaratmışken başkasının kölesi olma!

Bu örneklerde cezmedilen Kâne fiili aslında "لَمْ أَكُونُ" "لَمْ تَكُونُ" "لَا تَكُونُ" şeklinde Nun [ن] üzerine konan sükun ile meczumdur. Fakat burada iki sakin, yani vav [و] ve nun [ن] harfleri yan yana geldiğinden dolayı vav [و] zorunlu olarak hazfedilmiştir. Çünkü iltikâ-i sâkineyn caiz değildir. Bu sebeple Kâne fiili yukarıdaki örneklerde "لَمْ أَكُنْ" "لَمْ تَكُنْ" "لَا تَكُنْ" şekline dönüşmüştür.

Bu haldeki meczum fiilin tahfif sebebiyle sonundaki nun [ن] harfinin hazfedilmesi caizdir. Böylelikle yukarıdaki örnekler şu şekilde olur: "لَمْ أَكُ" "لَمْ تَكُ" "لَا تَكُ"

Cahiliye şairlerinin önde gelenlerinden Nâbiğatu'z-Zübyânî'nin en-Nu'mân b. el-Münzir'i methettiği ve kendisine atılan bir iftira sebebiyle özür dilediği kasidesinde geçen şu beyit buna güzel bir örnektir:

فَإِنْ أَكُ مَظْلُومًا فَعَبْدٌ ظَلَمْتَهُ وَإِنْ تَكُ دَا عُنْتِي فَمِثْلُكَ يُعْتَبُ⁵⁴

⁵² Abbas Hasan, *en-Nabru'l-Vâfi*, I, 582-586.

⁵³ İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nebci'l-Belâğa* (thk. Muhammed İbrahim), Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabi, Bağdat 2007, XVI, 248.

⁵⁴ en-Nâbiğatu'z-Zübyânî, *Dîvânü'n-Nâbiğati'z-Zübyânî* (thk. Hamdû Tammâs), Dâru'l-Ma'ri'fe, Beyrut 2005, s.20.

Eğer ben mazlum olursam, senin zulmettiğin kullardan biri olurum.

Eğer sen razı olursan, senin gibisi ancak rıza göstererek özrü kabul eder.

Bu şekilde tahfif maksatlı yapılan hazif, hazfedilen nundan sonraki harf ister sakın ister harekeli olsun caizdir. Örneğin şu cümlelerde vuku bulan hazif doğrudur ve caizdir⁵⁵:

لَمْ أَكُ الَّذِي يُنْكِرُ الْمَعْرُوفَ. *İyiliği inkar eden olmadım.*

لَمْ تَكُ الصَّدِيقَ الْخَائِنَ. *İhanet eden arkadaş olmadım.*

Bu iki cümlede Kâne fiilinin nunu hazfedilmiş ve hemen arkasından gelen kelime ise sakın bir harf ile başlamaktadır.

لَمْ أَكُ مُحْتَاجًا لِأَحَدٍ. *Kimseye muhtaç olmadım.*

لَمْ تَكُ مُفْتِنًا بِمَا لَدَيْكَ. *Elindekine razı olmadım.*

Bu örneklerde ise Kâne fiilinin nunu hazfedilmiş fakat ardından gelen kelime harekeli bir harf ile başlamaktadır. İşte nunun hazfedildiği bu durumlarda, nundan sonraki harfin harekeli veya sakın olması caizdir. Eğer harekeli harf bir zamirse bu durumda nunun hazfedilmesi mümkün değildir. Örneğin aşağıdaki cümlelerde geçen fiillerden nunun hazfedilmesi caiz değildir.

وَصَلَّيْتُ حَبِيرًا مُفْرَجًا فَإِنْ يَكُونُ فَأَنَا سَعِيدٌ الْخَطِّ.

Sevinçli bir haber aldım, eğer gerçekleşirse ben şanslıyım demektir.

السَّخْبُ الْمُقْبِلُ عَلَيْنَا يُوحِي بِأَنَّهُ صَدِيقِي الْغَائِبِ؛ فَإِنْ يَكُونُ فَسَوْفَ نَسْعَدُ بِلِقَائِهِ، وَإِنْ لَمْ يَكُونُ فَسَوْفَ نَأْسَفُ.

Bize doğru gelen karaltı, onun kaybolan arkadaşım olduğu izlenimini veriyordu. Eğer o ise, onunla karşılaştığımız için sevinecek, eğer değilse üzülecektik.

Burada "إِنْ لَمْ يَكُنْ إِلَّا هُوَ" ise "إِنْ لَمْ يَكُنْ إِلَّا هُوَ"; "إِنْ يَكُنْ إِلَّا هُوَ" ifadesi "إِنْ يَكُنْ إِلَّا هُوَ" anlamındadır⁵⁶.

⁵⁵ Abbas Hasan, *en-Nabvu'l-Vâfi*, I, 588. Mağâlise bu tür hazfı caiz görmemektedir. Bkz. Mağâlise, *en-Nabvu's-Şâfi*, s.201.

⁵⁶ Abbas Hasan, *en-Nabvu'l-Vâfi*, I, 588.

Şunu da belirtmek gerekir ki nâkıs fiil olan Kâne'nin nununun hazfı ve ispatı ile ilgili yukarıda zikrettiğimiz hükümlerin hepsi tam olan Kâne için de geçerlidir. İbn Mâlik bu hususu şu şekilde ifade eder:

وَمِنْ مُضَارِعٍ لِكَانَ مُنْجَرِمٌ تُحَدَفُ نُونٌ وَهُوَ حَذَفُ مَا التَّرْمِمْ⁵⁷

Bu beyitte İbn Mâlik, ister tam ister nâkıs olsun Kâne'nin muzarisinin meczum olması durumunda sonundaki nun harfinin bazen hazfedilebileceğini ifade etmektedir. Araçların bu tür bir hazfı devamlı yapmadıklarını ve sıkı sıkıya bağlı kalmadıklarını, bazen yapıp bazen de terk ettiklerini belirtmektedir.

Ayrıca şuna da işaret etmek gerekir; yukarıda anlatılan hususlardan ve örneklerden anlaşılacağı üzere Kâne fiilinin ayne'l-fiili olan elif ile muzari ve emir kipinde ayne'l-fiil olan vav harfî, bu fiilin sonunun sakın kılındığı durumlarda hazfedilmektedir. Örnek:

﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾⁵⁸ Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz.

﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ﴾⁵⁹ Eğer içinizde sabırlı yirmi kişi bulunursa, iki yüz kişiye galip gelirler.

﴿بَلِ اللّٰهِ فَاعْبُدْ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾⁶⁰ Hayır, yalnız Allah'a ibadet et ve şükredenlerden ol.

إِذَا كُنْتَ ذَا رَأْيٍ فَكُنْ ذَا عَزِيمَةٍ فَإِنَّ فَسَادَ الرَّأْيِ أَنْ تَتَرَدَّدَا⁶¹

(Bir konuda) bir görüşün varsa (onu gerçekleştirme hususunda) azimli ol, zira görüşün zayıflayıp yok olması senin tereddüdün sebebiyledir.

Yukarıdaki örneklerde; mazi, muzari ve emir kiplerindeki Kâne fiillerinin sonlarının sakın olduğunu ve fiillerin ayne'l-fiillerinin hazfedildiğini görüyoruz.

⁵⁷ İbn Mâlik, *Elfiyetu İbn Mâlik*, s. 91.

⁵⁸ Al-i İmrân, 3/110.

⁵⁹ Enfâl, 8/65.

⁶⁰ Zümer, 39/66.

⁶¹ Beyit Abbasi halifesi Ebû Cafer el-Mansûr'a aittir. Bkz. Ebû İshâk el-Husrî, *Zebri'l-Âdâb ve Semeru'l-Albâb* (thk. Salâhuddîn el-Hevârî), el-Mektebetu'l-'Asriye, Beyrut 2001, I, 260; Ebu'l-Hasen el-Basrî, *el-Hamâsetu'l-Basriyye* (thk. Muhtâruddîn Ahmed), 'Âlemu'l-Kütüb, Beyrut ts., II, 57.

11- Be [ب] harfinin haberinin başında zaid olarak gelmesi:

Bazen Be [ب] harf-i cerri, menfi olan Kâne'nin haberinin başına gelebilir. Bu durumda haber lafzen mecrur olmakla birlikte mahallen mansubtur. Cahiliye şairi eş-Şenfarâ'nın kasidesinde geçen şu beyit buna güzel bir örnektir:

وَإِنْ مَدَّتْ الْأَيْدِي إِلَى الرَّادِ لَمْ أَكُنْ بِأَعَجَلِهِمْ إِذْ أَجْشَعُ الْقَوْمِ أَعْجَلُ⁶²

Şayet eller azığa uzanursa ben o ellerin en hızlı olmam, zira kavmin en tamahkârı en hızlı olmandır.

Burada Kâne fiilinin başına Lem [ل] nefiy edatı gelmiş ve haber olan بِأَعَجَلِهِمْ ifadesi zaid be [ب] harf-i cerri ile mecrur olmuştur. Haber lafzen mecrur fakat mahallen mansubtur. Çünkü أَكُنْ fiilinin haberidir.

12- Kâne Fiilinin Kur'ân'daki zamansal delaleti:

Kâne fiilinin anlamı mazi, muzari ve emir sığalarına uygun olarak ortaya çıkar. Bu fiil, bir vasfın ya da eylemin geçmişte, şimdiki zamanda ya da gelecek zamanda, kendi ismine nisbet edilmesini ifade eder. Örneğin كَانُ الْوَلَدُ مَا شِئًا. cümlesinde yürüme eylemi çocuğa nispet edilmekte ve bu eylem, Kâne [كان] fiilinin delaletiyle, geçmiş zamanda gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Yine يَكُونُ الْوَلَدُ مَا شِئًا. cümlesinde yürüme eylemi çocuğa nispet edilmekte ve bu eylemin, يَكُونُ fiilinin delaletiyle, şimdiki veya gelecek zamanda gerçekleştiği ifade edilmektedir. Aynı şekilde كُنْ مَا شِئًا. cümlesinde muhataptan yürüme eylemini gerçekleştirmesi talep edilmekte ve bu eylem, كُنْ emir fiilinin delaletiyle gelecek zamanda vuku bulacağı anlaşılmaktadır.

Bütün bunlardan şunu anlıyoruz ki Kâne fiili, sığasına uygun bir zaman dilimi içinde, isminin soyut bir şekilde haberi tarafından nitelendiğini ifade etmektedir. Burada soyut bir şekilde nitelenmekten maksat, fiilin ifade ettiği zaman dilimine herhangi bir ilavenin olmamasıdır. Çünkü Kâne fiilinin mazi, muzari ve emir sığaları bir olumsuzluğa veya devamlılığa ya da sabah, akşam, kuşluk gibi özel bir zaman dilimine delalet etmemektedir. Sadece geçmiş,

⁶² Bkz. eş-Şanferâ, *Dîvânü'ş-Şanferâ* (thk. İmil Bedî Yakub), Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 1996, s.59; İbn Hişâm el-Ensârî, *Tablîsu'ş-Şevâhid ve Telbîsu'l-Fevâid* (thk. Abbâs Mustafa es-Sâlihî), Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 1986, s.285.

gelecek ve şimdiki zamanı mutlak olarak ifade ederler. Fiilin kendisinde, onu sabah, akşam ya da daha başka bir zaman dilimiyle sınırlandıran bir anlam yoktur. Öyleyse fiilin sığası mazi ise ifade ettiği zaman da sırf mazidir, muzari ise zaman da sırf şimdiki ve gelecek zamandır, emir ise zaman da sırf müstakbeldir. Yeter ki başına onu, muzari sığasından çıkarıp maziye tahsis edecek **Lem** [لَمْ] gibi bir edat gelmesin, ya da onu sadece istikbale tahsis edecek **Sevfe** [سَوْفَ] gibi, yahut şimdiki zamana hasredecek **Mâ** [مَا] gibi bir edat olmasın.⁶³

Arap dilinde bir fiilin sarf açısından ifade ettiği anlam ile nahiv açısından ifade ettiği anlam arasında fark vardır. Zira sarf kelimeyi yalın olarak ele aldığından, ifade ettiği anlam da cümleden ve bağlamdan bağımsız olmaktadır. Buna göre mazi fiil olan Kâne [كَانَ] kipi geçmiş zamanı, muzari fiil olan Yekûnu [يَكُونُ] kipi ise şimdiki veya gelecek zamanı ifade etmektedir. Buna karşılık fiilin anlamı nahiv açısından ele alındığında, yani fiil, manaya delalet eden karineler, bağlam ve cümlelerin diğer öğeleri ile birlikte bir bütün olarak düşünüldüğünde mazi kipinin bazen şimdiki veya gelecek zamana delalet ettiği, aynı şekilde muzari kipinin de geçmiş zamana delalet ettiği görülmektedir⁶⁴.

Kâne Arapçada yaygın bir şekilde kullanılan fiillerdendir. Bu fiil, Kur'an-ı Kerim'de türevleriyle birlikte 1358 defa zikredilmektedir. Dilde en yaygın anlamı "oldu" ve "meydana geldi" şeklindedir. Fiilin nahivdeki zamansal delaleti, akli ve bağlama ait karinelere bağlı olarak değişkenlik göstermektedir. Özellikle bu değişkenlik Kur'an'da daha bariz bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Kâne'nin Kur'an'daki anlamlarını incelediğimizde bunları yedi başlık altında toplamamız mümkündür:

a) Mazi anlamı:

Bu, fiilin en yaygın anlamı olup mana cümle terkiibinden anlaşılır. Kâne'nin haberi sabit bir vasma delalet eden bir isim içermiyorsa, yani sıfat-ı müşebbehe veya mübalağa sığası değilse bu durumda fiilin delaleti geçmiş zamanadır. Eylem geçmiş zamanda olup bitmiştir. Çünkü fiil ile sıfat birbirinden farklı şeylerdir. Sıfatın zamana ait bir anlam ifade etmesi ancak bağlamdaki alakalar ile mümkündür. Bir bakıma sıfatın zamana delaleti bağlama ait bir vazifedir, sıfatın vazifesi değildir⁶⁵. Aşağıdaki cümlelerde ve ayetlerde anlam mazidir:

⁶³ Abbas Hasan, *en-Nabvu'l-Vâfi*, I, 548.

⁶⁴ Özbalkıç, *Arap Dilinde Zaman Açısından Fiiller*, s.25.

⁶⁵ es-Sâmerrâi Fâdil Sâlih, *Me'âni'n-Nabv*, Dâru'l-Fikr, Amman 2000, I, 211.

كَانَ عُمَرُ عَادِلًا. Ömer *adil idi*.

كَانَ خَالِدٌ غَنِيًّا وَأَصْبَحَ فَقِيرًا. Halit *zengindi fakir oldu*.

﴿وَكَانَ فِي الْمَدِينَةِ تِسْعَةُ رَهْطٍ﴾⁶⁶ Şehirde dokuz çete *vardı*.

﴿كَانُوا أَشَدَّ مِنْكُمْ قُوَّةً وَأَكْثَرَ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا﴾⁶⁷ Onlar sizden daha *güçlüydü*, malları ve çocukları daha *fazlaydı*.

Aynı şekilde Kâne'nin haberi mazi fiil olduğunda anlam da mazi olur. Çünkü bu anlam haberden cümleye sirayet eder. es-Suyûtî konu ile ilgili olarak Kâne'nin haberinin mazi fiil olabileceğini, Basralı dilcilerin bu görüşte olduklarını ve bu tür bir kullanımın kıyası gerektirecek derecede, Arap kelimasında hem nazım hem de nesir olarak çokça bulunduğunu ifade etmektedir⁶⁸. İbn Ye'îş ise mazi fiilin Kâne'nin haberi olmasını uygun bulmaz ve şunları ifade eder: “*Mazî fiilin Kâne'nin haberinde bulunması uygun değildir. Çünkü fiillerden biri diğerine ihtiyaç bırakmaz.*”⁶⁹ İbn Ye'îş'in bu görüşüne katılmak mümkün değildir. Zira Kur'an'da bu görüşü iptal edecek pek çok ayet bulunmaktadır. Bunlardan bazılarını zikretmek istiyoruz:

﴿إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ﴾⁷⁰ Eğer onun gömleği önden yırtılmışsa...

﴿إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ﴾⁷¹ Eğer ben onu söylemiş olsaydım, elbette sen bunu bilirdin.

﴿إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ﴾⁷² Eğer Allah'a inandysanız (bunu böyle bilin).

﴿أَوَلَمْ تَكُونُوا أَقْسَمْتُمْ مِنْ قَبْلُ﴾⁷³ Daha önce siz yemin etmemiş miydiniz?

Çağdaş müelliflerden Fâdil es-Sâmerrâî, haberin mazi fiil olması ile ilgili şunları kaydetmektedir: “Eğer Kâne'nin haberi *mazî fiil* ise bu, olayın bir kez vuku

⁶⁶ Neml, 27/48.

⁶⁷ Tevbe, 9/69.

⁶⁸ es-Suyûtî Celâluddîn, *Hem'u'l-Hevâmi' fi Şerhi Cem'i'l-Cevâmi'* (thk. Abdul'âl Salim Mekrem), Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1992, II, 73.

⁶⁹ İbn Ye'îş, *Şerbu'l-Mufasssal*, IV, 344.

⁷⁰ Yusuf, 12/26.

⁷¹ Mâide, 5/116.

⁷² Enfâl, 8/41; Yûnus, 10/84.

⁷³ İbrahim, 14/44.

bulduğunu gösterir. Bu durumda şu iki cümle arasında fark vardır: "كَانَ مُحَمَّدٌ كَاتِبًا." ile "كَانَ مُحَمَّدٌ كَتَبَ فِي هَذَا الْأَمْرِ." cümlesi arasında anlam bakımından fark vardır. Birinci cümle "daimi bir vasfa" delalet ederken ikinci cümle "fiili bir kez yapan kişiye" delalet etmektedir. Aym şeklinde: "كَانَ زَيْدٌ فَاجِرًا" cümlesinde Zeyd fücür ile muttasıf iken, "كَانَ زَيْدٌ فَجَرَ." cümlesinde ise Zeydin fücuru bir kez işlediği ifade edilmektedir.⁷⁴ Yine bir bedevînin Hz. Ömer'e (ra) hitaben söylediği şu mısradan da haber mazi fiil olarak gelmiştir. Burada fiilin bir kez işlendiği anlamı vardır:

75 فَأَعْفِرْ لَهُ اللَّهُمَّ إِنْ كَانَ فَجَرَ. Allahım! eğer günaba girdiyse onu bağışla.

Kur'an'ı incelediğimizde yukarıda zikredilen ayetlere ilave olarak Ahzâb suresinde geçen şu ayette de olayın bir kez vuku bulduğu anlaşılmaktadır:

76 ﴿وَلَقَدْ كَانُوا عَاهَدُوا اللَّهَ مِنْ قَبْلُ لَا يُولُونَ الْأَذْبَارَ﴾

Andolsun ki, onlar, daba önce geri dönüp kaçmayacaklarına dair Allah'a söz vermişlerdi.

Ayette münafıkların, ne olursa olsun düşman karşısında geriye dönüp kaçmayacaklarına dair Allah'a kesin söz verdikleri ifade edilmektedir. Burada Kâne'nin haberi mazi fiil olarak gelmiştir. Bu da bize hadisenin bir kez gerçekleştiğini göstermektedir.

b) Mutad ve Yenilenen Mazi Anlamı:

Kâne'nin haberi muzari fiil olduğunda iki manaya delalet eder⁷⁷. Bunlardan **birincisi**, geçmişte belirli bir süre devam edip biten eylemlere delalet eder. Türkçede bunu "şimdiki zamanın hikayesi" karşılamaktadır. Örneğin;

كُنْتُ أَقْرَأُ فِي كِتَابِي فَجَاءَنِي زَيْدٌ. Kitabımı okuyordum ki Zeyd çıkageldi.

كَانَ زَيْدٌ يَفُومُ. Zeyd, kalkıyordu.

cümlelerinde anlam geçmiş zamanda belirli bir süre devam etmektedir. Kâne fiili, haberinin muzari olması sebebiyle okuma eyleminin geçmiş zamanda belirli

⁷⁴ es-Sâmerrâî, *Me'âni'n-Nabv*, I, 211.

⁷⁵ İbn Cerîr et-Taberî, *Târihu't-Taberî*, Dâru't-Türâs, Beyrut 1387, IV, 203; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415, V, 75.

⁷⁶ Ahzâb, 33/15.

⁷⁷ es-Sâmerrâî, *Me'âni'n-Nabv*, I, 211-212.

müddet gerçekleştiğini ve sona erdiğini göstermektedir. Cümlede geçen أَفْرَأُ ve يَفْعُومُ fiilleri lafzı olarak muzari olmakla birlikte, mana olarak geçmiş zamana delalet etmektedirler⁷⁸.

İkincisi ise, geçmişte mutat olarak yapılan ve adet haline getirilen davranışlara delalet eder. Bir bakıma fail işi sürekli yaptığından dolayı onu adet haline getirmiştir. Örneğin şu cümlelerde bu anlamı görmek mümkündür;

كَانَ زَيْدٌ يَفْعَلُ هَذَا الْأَمْرَ. *Zeyd bu işi yapıyordu. (Bu işi adet edinmişti)*

لَا تَكُنْ مِثْلَ فُلَانٍ كَانَ يَقُومُ اللَّيْلَ فَتَرَكَ قِيَامَ اللَّيْلِ.⁷⁹ *Falanca gibi olma! Gece (ibadete) kalkıyordu, gece kalkmayı terk etti.*

Aşağıdaki ayetlerde de devam edegelen mazi ve geçmişte bir şeyi adet edinme anlamı vardır:

⁸⁰ ﴿كَانُوا قَلِيلًا مِنَ اللَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ﴾ *Geceleri pek az uyurlardı.*

⁸¹ ﴿وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ﴾ *Ailesine namaz ve zekâtı emrederdi.*

﴿وَدَدَّ مَرْثَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ وَمَا كَانُوا يَعْرِشُونَ﴾⁸² *Firavun ve kavminin yaptıklarını ve (özenle kurup) yükselttiklerini yerle bir ettik.*

﴿قَالُوا أَجِئْتَنَا لِنَعْبُدَ اللَّهَ وَحْدَهُ وَنَذَرَ مَا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا﴾⁸³ *Onlar, "Sen bize tek Allah'a ibadet edelim, atalarımızın ibadet edegeldiklerini bırakalım diye mi geldin?"*

Mezkur ayetlerin hepsinde geçmişte devam edegelen bir fiil veya adet haline getirilmiş bir davranış anlamı vardır. İmam Bedruddîn ez-Zerkeşî, el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân isimli eserinde konu ile ilgili olarak şunları kaydetmektedir:

⁷⁸ Özbalkıç, *Arap Dilinde Zaman Açısından Fiiller*, s.186.

⁷⁹ Buhârî, Teheccüd 19; Müslim, Sıyâm, 35. Burada "gece ibadetine kalkmayı adet edinmişti" anlamı vardır.

⁸⁰ Zâriyât, 51/17. "Geceleri az uyumayı adet haline getirmişlerdi" anlamındadır.

⁸¹ Meryem, 19/55.

⁸² A'râf, 7/137.

⁸³ A'râf, 7/70.

"Hz. Peygamber'den (sas) "كَانَ يَصُومُ" ve "كُنَّا نَفْعَلُ" lafızlarıyla hikaye etmek de bu kabildendir. Fukabânın ve usulcülerin pek çoğuna göre bu lafızlar devam ifade eder. Eğer, "كَانَ يَمْسُخُ مَرَّةً" ve "أَنَّهُ كَانَ يَمْسُخُ ثَلَاثًا" gibi rivayetlerde olduğu üzere devama aykırı bir lafız varsa, bu durum umumun tabsisi babındandır."⁸⁴

Kâne fiili bazen geçmişte itiyat haline gelen alışkanlıklara da delalet edebilir. Bu ise ancak haberi şart cümlesi olduğunda mümkündür⁸⁵. Örneğin şu cümledeki gibi:

كَانَ مُحَمَّدٌ إِذَا سُئِلَ أُعْطِيَ. Muhammed, kendisinden istenildiğinde verirdi.

Yani Muhammed, geçmişte kendisinden bir şey istenildiğinde vermeyi alışkanlık ve adet haline getirmişti.

Aynı şekilde şu ayette de geçmişte bir şeyi alışkanlık haline getirme anlamı vardır:

﴿إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ﴾⁸⁶ Çünkü onlar, kendilerine, "Allah'tan başka hiçbir ilâh yoktur" denildiği zaman, inanmayıp büyüklük taslıyorlardı.

c) Devamlılık ve Süreklilik Anlamı:

Kâne fiili bazen, kesintiye uğramadan devam edegelen bir süreklilik anlamı ifade eder. Yani Kâne fiili bazen bir karine vasıtasıyla "olduğu hal üzere kaldı", "o hal üzere devam etti", "kesintisiz bir şekilde ve belirli bir zamana bağlı kalmaksızın devam edecek" anlamlarında kullanılabilir⁸⁷. ez-Zemahşerî, Ebu Hayyân ve İbn Mâlik gibi alimler buna işaret etmişlerdir⁸⁸. es-Suyûtî, konu ile ilgili olarak şunları zikreder:

⁸⁴ Bedruddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Dâru't-Turâs, Kahire ts., IV, 125.

⁸⁵ es-Sâmerrâî, *Me'âni'n-Nabv*, I, 212.

⁸⁶ Sâffât, 37/35.

⁸⁷ Abbas Hasan, *en-Nabvu'l-Vâfi*, I, 548.

⁸⁸ Cârullâh ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Çavâmidi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûbi't-Te'vîl*, Mektebetu'l-'Ubeykân, Riyad 1998, I, 608-609; Ebû Hayyân el-Endelusi, *et-Tezyîl ve't-Tekmil fî Şerbi't-Teshîl* (thk. Hasan Hindâvî), Dâru'l-Kalem, Şam 2000, IV, 210-212; a.mlf., *el-Babru'l-Mubût*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1992, III, 300; VI, 531.

“Kâne fiili, çoğu kez **Lem Yezel** [لم يزل] ile müradif bir anlama sahiptir, yani sürekliliğe delalet etmek üzere gelir. Bazı alimlere göre bu fiilde aslanan, çoğunlukla başına geldiği ibarenin geçmiş zamanda gerçekleşip bittiğini ifade etmesidir...”⁸⁹

Devam ve sürekliliğe delalet eden Kâne'nin bu anlamı çoğu kez Cenâb-ı Hakka ait sıfatları ifade ederken karşımıza çıkmaktadır. Örneğin şu ayetlerde Kâne [كان], Lem Yezel [لم يزل] anlamında ezeli ve ebedi bir mana ifade etmektedir.

- ⁹⁰ ﴿وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ Allah, her şeyi işitendir, her şeyi görendir.
- ⁹¹ ﴿وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.
- ⁹² ﴿وَكُنَّا بِكُلِّ شَيْءٍ عَالِمِينَ﴾ Biz her şeyi her şeyi her şeyi biliriz.
- ⁹³ ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ Şüphesiz Allah, üzerinizde bir gözetleyicidir.
- ⁹⁴ ﴿وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ Allah, her şeyi her şeyi bilir.
- ⁹⁵ ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ Allah, her şeyi her şeyi bilir, hüküm ve hikmet sahibidir.
- ⁹⁶ ﴿وَكَانَ اللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطًا﴾ Allah, onların yaptıklarını (ilmiyle) kuşatmıştır.
- ⁹⁷ ﴿وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطًا﴾ Allah, her şeyi kuşatıcıdır.
- ⁹⁸ ﴿وَكَانَ اللَّهُ غَنِيًّا حَمِيدًا﴾ Allah, zengindir, övülmeye layıktır.
- ⁹⁹ ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ ذَٰلِكَ قَدِيرًا﴾ Allah, buna her şeyi gücü yetendir.

⁸⁹ es-Suyûtî, *Hem'u'l-Hevâmi*, I, 99.

⁹⁰ Nisa, 4/134.

⁹¹ Nisa, 4/96.

⁹² Enbiyâ, 21/81.

⁹³ Nisa, 4/1.

⁹⁴ Ahzâb, 33/40.

⁹⁵ Nisa, 4/17.

⁹⁶ Nisa, 4/108.

⁹⁷ Nisa, 4/126.

⁹⁸ Nisa, 4/131.

¹⁰⁰ ﴿وَكَانَ اللَّهُ قَوِيًّا عَزِيمًا﴾ Allah, kuvvetlidir, mutlak güç sahibidir.

Bu ve benzeri ayetlerde anlamın geçmiş zaman olması mümkün değildir. Yani Allah'ın (cc) geçmiş zamanda mağfiret, rahmet, semi, basar, ilim, hikmet, kudret, izzet, kuvvet... vb. sıfatlarla muttasıf olduğu, ama şimdiki veya gelecek zamanda muttasıf olmayacağı şeklinde bir anlam doğru olamaz. Zira zaman yaratılmışlar için söz konusudur. Geçmiş, şimdiki ve gelecek zaman biz yaratılmışlar için geçerlidir. Fakat Allah (cc) zamandan münezzehtir. O'nun için zaman söz konusu olamaz. Allah Teala kendi sıfatlarını Kâne ile birlikte kullandığında aslında, bizlere bildirmeden hatta bizleri yaratmadan önce bu vasıflarla muttasıf olduğunu haber vermektedir. Bu sıfatlar ezelde, hiç bir şey yok iken Allah'ın Zatı ile birlikte vardı. Ezelî olan ebedîdir. Bu yüzden umumiyetle geçmiş zamana delalet eden Kâne'nin, ezel ve ebed ifade eden vasıfları geçmiş zamana hasretmesi mümkün değildir.

Bu gibi ayetlerde Kâne muhtemelen cümleye kesinlik kazandırmaktadır. Çünkü mazi, zamana tabi olan mahlûkat için kesinlik ifade eder. Hal ve istikbal hakkında Allah'tan başka hiç kimse kesin bilgiye sahip değildir. Ama gerçekleşen hadiseler için kesinlik sözkonusudur. Bu anlamda Allah insanlara, kesin bildikleri bir zaman üzerinden kendi vasıfları ve fiilleri hakkında haber vermiş, kesinliğini teyit etmek için mazi fiili kullanmıştır. Yani Allah geçmişte (ezelde) Gafûr ve Rahîm olduğu gibi, şimdiki zamanda ve gelecekte de (ebed) Gafûr ve Rahîm'dir. O'nun bu vasıfları ezelden ebede kadar devam edecektir. Bu husus öylesine kesindir ki hiç kimse bunun aksini düşünemez.

er-Râğıb el-İsfahânî, el-Müfredât adlı eserinde Kâne'nin geçmiş zamanı ifade etmek için kullanıldığını ve çoğu defa Allah ile ilgili sıfatları ifade ederken Ezel anlamı kattığını belirtir. Örnek olarak da şu ayetleri zikreder:

﴿وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ Allah, her şeyi hakıyla bilendir.

¹⁰¹ ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا﴾ Allah, her şeye hakıyla gücü yetendir.

Daha sonra el-İsfahânî bu fiilin, bir cinsten var olan bir vasıf ile ilgili kullanılması durumunda, sözkonusu vasfın o cinsin ayrılmaz bir parçası olduğunu vurguladığını ve ona dikkat çektiğini ifade eder¹⁰². Örneğin şu

⁹⁹ Nisa, 4/133.

¹⁰⁰ Ahzâb, 33/25.

¹⁰¹ Ahzâb, 33/27.

¹⁰² Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kur'an*, Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, ty. ts., s.572.

ayetlerde insan nevi, şeytan, kafirler ve batıl hakkında söylenen vasıfların onlara ait bariz özellikler olduklarını ifade edilmektedir:

¹⁰³ ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا﴾ *İnsanoğlu çok nankördür.*

¹⁰⁴ ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ قَتُورًا﴾ *Zaten insan çok cimridir.*

¹⁰⁵ ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾ *İnsan tartışmaya her şeyden daha çok düşkündür.*

¹⁰⁶ ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا﴾ *İnsan çok acelecidir.*

Ayetlerde zikredilen nankörlük, cimrilik, acelecilik, cidal gibi bu vasıflar beşer nevinin neredeyse ayrılmaz bir vasfı olup insanoğlu var olduğu müddetçe, geçmişte de gelecekte de bu vasıflara sahip olacağına delalet eder. Yoksa sadece geçmişte sahip olduğu bir vafsa delalet etmek için değildir¹⁰⁷. Aynı şekilde aşağıdaki ayetlerde şeytan, kafirler ve batıl ile ilgili şu vasıflar da onların ayrılmaz özelliklerine delalet etmektedir:

¹⁰⁸ ﴿وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا﴾ *Şeytan, Rabbine karşı çok nankörlük etmiştir.*

¹⁰⁹ ﴿وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِلْإِنْسَانِ خَدُولًا﴾ *Şeytan insanı (uçuruma sürükleyip sonra) yüzüstü bırakıp rezil rüsvay eder.*

¹¹⁰ ﴿إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا﴾ *Şüphesiz kâfirler sizin apaçık düşmanınızdır.*

¹¹¹ ﴿إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾ *Şüphesiz batıl, yok olmaya mahkûmdur.*

Netice itibarıyla burada zikredilen ayetlere baktığımızda, Kâne filinin genel karakteri olan geçmiş zamanı ifade etmek yerine devamlılık ve süreklilik anlamına delalet ettiğini görüyoruz. Bu fiil Allah lafzı ile birlikte kullanıldığında ya da O'na ait bir vasfı ifade ettiğinde mana geçmiş, şimdiki zamanı ve gelecek

¹⁰³ İsrâ, 17/67.

¹⁰⁴ İsrâ, 17/100.

¹⁰⁵ Kehf, 18/54.

¹⁰⁶ İsrâ, 17/11.

¹⁰⁷ Ayrıca bkz. es-Sâmerrâî, *Me'âni'n-Nabv*, I, 215.

¹⁰⁸ İsrâ, 17/27

¹⁰⁹ Furkân, 25/29.

¹¹⁰ Nisâ, 4/101.

¹¹¹ İsrâ, 17/81.

zamanı içine alacak şekilde zaman üstü bir anlama delalet etmektedir. Bununla birlikte bir ırk, tür, grup ya da olguyu ifade ederken haberin ifade ettiği vasfın, onların ayrılmaz bir parçası olduğunu, onların geçmişten beri bu şekilde olduklarını ve bu hilkat üzere yaratıldıklarını, geçmişte olduğu gibi gelecekte de bu hal üzere olacaklarını ifade etmektedir.

d) Şimdiki veya geniş zaman anlamı:

Kâne fiili bazen şimdiki veya geniş zamana delalet eder. Örneğin şu ayetlerde Kâne bu anlamı ifade etmektedir:

- ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾¹¹² *Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz.*
- ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾¹¹³ *Namaz, mü'minlere belirli vakitlerde farz kılınmıştır.*
- ﴿مَا لِي لَا أَرَى الْهُدُودَ أَمْ كَانِ مِنَ الْعَائِيْنَ﴾¹¹⁴ *"Hüdbüd'ü niçin göremiyorum? Yoksa kayıplara mı karıştı?"*
- ﴿لِيُنذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا وَيَحِقَّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾¹¹⁵ *(Aklen ve fikren) diri olanları uyarması ve kâfirler hakkındaki o sözün (azabın) gerçekleşmesi için Kur'an'ı indirdik.*
- ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَحَافِئَ النَّبِيِّينَ﴾¹¹⁶ *Muhammed, sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir. Fakat o, Allah'ın Resûlü ve nebîlerin sonuncusudur.*

es-Sâmerrâî bu ayetlerde geçen Kâne fiilinin hal ifade ettiğini, yani şimdiki zamana veya geniş zamana delalet ettiğini ifade etmektedir¹¹⁷. Bu ayetlerin bağlamı ve ifade ettikleri anlam düşünüldüğünde Kâne fiilinin geçmiş zamana hamledilmesinin mümkün olmadığı görülecektir. Aklî karineler ve bağlam, Kâne fiilinin şimdiki veya geniş zamana delaletini zorunlu kılmaktadır.

¹¹² Âl-i İmrân, 3/110.

¹¹³ Nisâ, 4/103.

¹¹⁴ Neml, 27/20.

¹¹⁵ Yasin, 36/70.

¹¹⁶ Ahzâb, 33/40.

¹¹⁷ Bkz. es-Sâmerrâî, *Me'âni'n-Nabı*, I, 216.

Örneğin müfessirler ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ ayetini tefsir ederken, Kâne fiilini "وَجَدْتُمْ" ya da "أَنْتُمْ" şeklinde tevil etmekte, bazen de "Sizler, İlm-i ilâhî'de veya Levh-i Mahfûz'da hayırlı bir ümmetsiniz" anlamı vermektedirler¹¹⁸. Aynı şekilde namazın müminlere belli vakitlerde farz kılınması sadece geçmişte olup biten bir hadise değil, aksine şimdiki ve gelecek zamanda, kıyamete kadar sürecek bir hadisedir. Bu yüzden bu ve diğer ayetlerde Kâne, şimdiki ve geniş zamana delalet etmektedir.

e) Gelecek zaman anlamı:

Kâne fiili bazen gelecek zamana delalet eder. Bu da ancak aklî bir karine ile mümkündür. Örneğin Ahiret ahvalinden, müminlerin cennetteki durumlarından bahseden şu ayetlerde Kâne fiilinin delaleti gelecek zamandır:

﴿وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَتْ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا﴾¹¹⁹ O kullar, kötülüğü her yanı kuşatmış bir günden korkarlar.

﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا﴾¹²⁰ İyiler ise, katkısı kâfur olan içeceklerle dolu bir kadehten içerler.

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا﴾¹²¹ Şüphesiz, inanıp yararlı işler yapanlara gelince, onlar için Firdavs cennetleri bir konaktır.

﴿إِنَّ يَوْمَ الْفِصْلِ كَانَ مِيقَاتًا﴾¹²² Şüphesiz hüküm ve ayırma günü belirlenmiş bir vakittir.

﴿وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا ۖ وَسُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا ۚ إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا﴾¹²³ Gök açılır ve kapı kapı olur. Dağlar yürütülür, serap hâline gelir. Şüphesiz cehennem, bir gözletme yeridir.

Bu ayetlerde zikredilen Kâne'nin delaletinin geçmiş zaman olması mümkün değildir. Çünkü hepsi henüz gerçekleşmeyen kıyamet gününden ve

¹¹⁸ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 608-609; el-Beydâvî, *Emvâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Dâru'r-Reşîd, Beyrut 2000, I, 287; Ebû Hayyân, *el-Babru'l-Mubît*, III, 300.

¹¹⁹ İnsan, 76/7.

¹²⁰ İnsan, 76/5.

¹²¹ Kehf, 18/107.

¹²² Nebe, 78/17.

¹²³ Nebe, 78/19, 20, 21.

ahiret ahvalinden bahsetmektedir. Bu yüzden Kâne'nin delaleti gelecek zamanadır.

es-Sâmerrâi'ye göre bu ve benzeri ayetlerde, Kâne'nin gelecek zamanda gerçekleşecek hadiseler için kullanılması, o hadisenin kesinlikle gerçekleşeceğini, sanki geçmişte olup bitmiş gibi, akıllarda hiçbir şüphe bırakmayacak şekilde vukuunu ifade etmek içindir. Bir bakıma gelecek zaman, geçmiş zaman mesabesine alınmış ve mevzubahis hadiselerin gerçekleşeceği kesin ve net bir dille ifade edilmiştir. Tıpkı şu ayetlerde olduğu üzere, gelecekte gerçekleşmesi muhakkak hadiseler için mazi fiil kullanılmış ve muhatabın zihninde herhangi bir tereddüt bırakılmamıştır:

﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ﴾ *Sûr'a üflenir ve Allah'ın dilediği kimseler dışında göklerdeki herkes ve yerdeki herkes ölür.*

﴿وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا﴾ *İnkâr edenler grup grup cehenneme sevk edilirler.*

Kur'an'da buna benzer pek çok örnek bulmak mümkündür. Kur'an çoğu kez gelecek ile ilgili hadiseleri mazi sığasıyla haber verir. Yani gelecekte vukuu bulacak hadiseleri mazide olmuş gibi zikreder. Bu ise zikretmiş olduğu hadiselerin ne derecede bir kesinliğe sahip olduğunu, sanki mazide olup bitmiş derecesinde bir kesinlikle vukuu bulacağını ifade etmektedir.

f) Sâra [صَارَ] anlamı:

Kâne fiili bazen Sâra [صار] anlamında kullanılabilir. Bu durumda Sâra [صار] fiilinin hükümleri geçerli olur ve ona ait şartlar dahilinde amel eder¹²⁶. Örneğin, "اخْتَرَقَ الْحَشْبُ فَكَانَ" "Su dondu ve buza dönüştü." ve "جَمَدَ الْمَاءُ فَكَانَ ثَلْجًا." "Abşap yandı ve toprak oldu." cümlelerinde bir sayrûret, tahavvül ve dönüşüm vardır. Bu cümleleri; "جَمَدَ الْمَاءُ فَصَارَ ثَلْجًا." ve "اخْتَرَقَ الْحَشْبُ فَصَارَ ثَرَابًا." "

¹²⁴ Zümer, 39/68.

¹²⁵ Zümer, 39/71.

¹²⁶ Sâra [صار] fiilinin hükümleri ve amel etme şartları için bkz. Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, I, 556.

şeklinde ifade etmek mümkündür. Çünkü burada Kâne fiili Sâra [صار] anlamındadır¹²⁷.

Nahiv alimlerinden İbn Ye'îş, Kâne fiilinin Sâra [صار] anlamı olduğunu ifade ederek konu ile ilgili olarak şunları zikreder:

"Araplar bu lafızları ödünç alır ve birbirinin yerine kullanırlar. Burada Kâne'yi, aralarındaki mana yakınlığından dolayı Sâra [صار] yerinde kullanmışlardır. Çünkü Kâne, geçmişte olup biten bir olayı ve bir halden başka bir hale intikali ifade eder. Şöyle demiyor musun: "قَدْ كُنْتُ غَائِبًا وَأَنَا الْآنَ حَاضِرٌ" "Burada değildim ama şimdi buradayım". Sâra [صار] fiili de aynı şekilde bir halden başka bir hale intikali ifade eder: "صَارَ زَيْدٌ غَنِيًّا" "Zeyd zengin oldu" cümlesi gibi. Yani başka bir halden bu hale intikal etti. Aynı şekilde Cae [جاء] fiilini Sâra [صار] manasında kullanmışlardır. "مَا جَاءَتْ حَاجَتُكَ؟" "İhtiyacın ne durumda (ne hale geldi)?" Çünkü Cae [جاء] tıpkı Sâra [صار] fiilinde olduğu gibi hareket ve intikal ifade eder."¹²⁸

er-Râzi¹²⁹ ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ صَبْحَةً وَاحِدَةً فَكَانُوا كَهَشِيمِ الْمُخْتَطِرِ﴾ "Biz onların üzerlerine korkunç bir ses gönderdik. Hemen hayvan ağılına konan kuru ot gibi oluverdiler." ayetini tefsir ederken bazı nahivcilerin Kâne fiiline Sâra [صار] anlamı verdiklerini ve buna şahit olarak şu beyiti getirdiklerini zikreder:

بَتَيْهَاءَ قَفِيٍّ وَالْمِ طِيٍّ كَأَلْهَاءِ فَطَا الْخَزْنَ قَدْ كَانَتْ فِرَاحًا يُبِوضُهَا¹³⁰

İssız bir çöldeydik, binekler, yavruları yumurtadan yeni çıkmış Bağırtlak kuşu gibi (hızlıca gidiyorlardı)¹³¹.

Nahivcilere göre beyitte geçen Kâne fiili Sâra [صار] anlamındadır. Bazı müfessirler ayette geçen "كانوا" fiilinin Sâra [صار] anlamında olduğunu ifade

¹²⁷ Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, I, 548.

¹²⁸ İbn Ye'îş, *Şerbu'l-Mufasssal*, IV, 351.

¹²⁹ Kamer, 54/31.

¹³⁰ Beyit 'Amr b. Ahmer'e aittir. Bkz. Ebû Osmân 'Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Hayavân* (thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1966, V, 575; Abdulkadir el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-Edeb*, IX, 201.

¹³¹ İbn Ye'îş, *Şerbu'l-Mufasssal*, IV, 350-351. Bağırtlak, çölde yaşayan fakat sudan uzak kalamayan bir kuştur. Yavrularına su götürebilmek için hızlıca hareket eder. Şair bineklerini bu kuşa benzetmiştir.

etmişlerdir¹³². Ayrıca müfessirlerden bazıları şu ayetlerde geçen Kâne fiilinin Sâra [صَارَ] anlamında olduğunu ifade etmişlerdir¹³³.

﴿وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا ۖ وَسُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا﴾¹³⁴ *Gök açılır ve kapı kapı olur. Dağlar yürütülür, serap hâline gelir.*

﴿وَبُنِيَ الْجِبَالُ بُنًى ۖ فَكَانَتْ هَبَاءً مُنْبَثًا ۖ وَكُنْتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً﴾¹³⁵ *Dağlar darmadağın edilip parçalandığı, uçuşan toz zerrelere haline geldiği zaman, Ve sizler üç sınıf olduğunuz zaman...*

﴿فَإِذَا انشَقَّتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ﴾¹³⁶ *Gök yarılıp da, yanıp kızaran yağ gibi kırmızı gül hâline geldiği zaman (hâliniz ne olur?)*

﴿فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَائِبِينَ﴾¹³⁷ *Biş de onu ve ailesini kurtardık. Ancak eşi geride kalıp belâk olanlardan oldu.*

es-Sâmerrâi bu konuda farklı düşünmekte ve Kâne fiilinin Sâra anlamına delalet etmeyeceğini ifade etmektedir. Ona göre Kâne'nin yerine Sâra konulduğunda anlam bakımından onun yerini doldurmamaktadır. Çünkü Kâne fiilinin Sâra'dan farklı bir anlamı vardır. Örneğin ﴿وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا﴾ , ﴿فَإِذَا انشَقَّتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ﴾ ile ﴿وَسُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا﴾ ayetlerinde Kâne yerine Sâra fiilleri konulduğunda mana Kâne'deki gibi olmamaktadır. Zira Sâra fiili ile tahavvül ve sayruret kastedilmekte, bu tahavvül ise uzun bir zamanı gerektirmektedir. örneğin "صَارَ الطِّينُ حَجْرًا" "Çamur taş oldu/taşa dönüştü." ve "صَارَ" "Mubammed ibtiyarladı." cümlelerinde bir zaman ve süreç vardır. Buna karşılık Kâne'de bu zaman yoktur, Kâne ile zaman dürülmüştür. Ayette zikredilen "Semânın açılıp kapı kapı olması" ve "Dağların yürütülüp serap olması" halî, onların geçmişteki durumlarını, sanki var edildikleri ilk andan itibaren bu hal

¹³² Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabi, Beyrut, 1420, XXIX, 320.

¹³³ Bkz. er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XXIX, 320; İbn 'Âşûr et-Tûnusî, *et-Tabrîr ve't-Tevvîr*, Dâru't-Tûnusîyye, Tunus 1984, XXX, 33; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, V, 102.

¹³⁴ Nebe, 78/19, 20.

¹³⁵ Vâkıa, 56/5, 6, 7.

¹³⁶ Rahmân, 55/37.

¹³⁷ A'râf, 7/83.

üzere olduklarını ifade etmektedir. Aynı şekilde “Dağlar darmadağın edilip parçalandığı, uçuşan toz zerrelere haline geldiği...” hali ise nazar ve müşahededen önce meydana gelmiş, sanki eskiden beri bu hal üzereymiş anlamı ifade etmektedir¹³⁸.

es-Sâmerrâî'nin bu görüşüne katılmak mümkün değildir. Zira ayetlerde zikredilen semanın açılıp kapı kapı olması, dağların yürütülüp serap haline gelmesi, göğün yarılıp kırmızı bir gül haline gelmesi, Semûd kavminin kuru ot haline gelmesi, Lût (as)'un eşinin helak olması az da olsa bir zaman ve süreç gerektirmektedir. Yani burada bir tahavvül ve sayrûret sözkonusudur. Bu yüzden yukarıdaki ayetlerde zikredilen Kâne fiili Sâra anlamında kullanılmıştır.

g) Gereklilik, güç ve kudret anlamı :

Kâne fiili "مَا كَانَ لَهُ أَنْ يَفْعَلَهُ" "onu yapacak değil" terkinde gereklilik ifade eder¹³⁹. İmam Mâturîdî, ez-Zemahşerî ve en-Nesefî gibi müfessirler,

﴿قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ﴾¹⁴⁰

Şöyle dedi: Seni bütün eksikliklerden uzak tutarım. Hakkım olmayan bir şeyi söylemem, benim için söz konusu olamaz.

ayetini açıklarken "مَا يَكُونُ لِي" ibaresini "لَا يَنْبَغِي لِي" şeklinde tefsir etmişlerdir¹⁴¹.

Şu ayetlerde de bu anlam mevcuttur:

﴿مَا كَانَ لِيَشْرَ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾¹⁴² Allah yetkisi yoktur. Allah'ın kendisine kitap, hüküm ve nübüvvet verdiği hiçbir insanın kalkıp da başka: "Allah'ın yanı sıra bana da kul olun." deme

﴿مَا كَانَ يَنْبَغِي لَنَا أَنْ نَتَّخِذَ مِنْ دُونِكَ مِنْ أَوْلِيَاءَ﴾¹⁴³ Seni bırakıp da başka dostlar edinmek bize yaraşmaz.

Bazen Kâne aynı terkin içinde kudret ve istitaat anlamı taşımaktadır¹⁴⁴. Örneğin şu ayetlerde bu anlamı görmek mümkündür:

¹³⁸ Bkz. es-Sâmerrâî, *Me'âni'n-Nabv*, I, 218.

¹³⁹ Bkz. es-Sâmerrâî, *Me'âni'n-Nabv*, I, 218.

¹⁴⁰ Mâide, 5/116.

¹⁴¹ Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü Ehlî's-Sunne*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2005, III, 653; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 315; Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, Dâru'l-Kelîmi't-Tayyib, Beyrut 1998, I, 486;

¹⁴² Âl-i İmrân, 3/79.

¹⁴³ Furkan, 25/18.

﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا﴾¹⁴⁵ *Hiçbir kimse Allah'ın izni olmadan ölmez. Ölüm belirli bir süreye göre yazılmıştır.*

﴿فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا﴾¹⁴⁶ *Biz o sayın sayesinde gözleri gönülleri açan pek güzel bahçeler bitirmekteyiz. Halbuki siz onun bir tek ağacını bile bitiremezsiniz.*

﴿وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ فَتَنْتُمْ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهَذَا﴾¹⁴⁷ *Bu iftirayı işittiğiniz vakit, "Böyle sözleri ağzımıza almamız bize yaraşmaz." deseydiniz ya!*

ez-Zemahşerî¹⁴⁸ ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَفْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً﴾ "Yanlışlıkla olması dışında bir müminin bir mümini öldürmeye hakkı olamaz." ayetini tefsir ederken "وَمَا" ibaresini "onun için sahib ve doğru olmak ve durumuna da uygun değildir" şeklinde açıklar ve arkasından şu ayetlerin de aynı anlamda olduklarını ifade eder¹⁴⁹:

﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ﴾¹⁵⁰ *Hiçbir peygambere ganimete ve millet malına hiyanet yaraşmaz.*

Rabbimiz Allah'ın dilemesi olmadıkça, sizin dininize dönmemiz bizim için olacak şey değildir.

Benzer şekilde er-Râzi¹⁵² ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى﴾ "Hiçbir peygambere esirleri bulunması yaraşmaz." ayetini tefsir ederken "مَا كَانَ" ibaresinin nefiy ve tenzih ifade ettiğini, ayette zikredilen anlamın bir peygambere verilmemesi gerektiğini belirtir¹⁵³. Buna benzer olarak da şu ayeti zikreder:

¹⁴⁴ Bkz. es-Sâmerrâî, *Me'âni'n-Nahv*, I, 218.

¹⁴⁵ Âl-i İmrân, 3/145.

¹⁴⁶ Neml, 27/60.

¹⁴⁷ Nur, 24/16.

¹⁴⁸ Nisa, 4/92.

¹⁴⁹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 124.

¹⁵⁰ Âl-i İmrân, 3/161.

¹⁵¹ A'râf, 7/89.

¹⁵² Enfâl, 8/67.

¹⁵³ er-Râzi, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXV, 510.

154 ﴿مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحَانَهُ﴾

Allah'ın evlat edinmesi olacak iş değildir. O bundan münezzehtir!

SONUÇ

Kâne nevâsıh adı verilen fiillerden olup Arapçada yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. İsim cümlesinin başına gelen bu fiil, mübtedayı olduğu gibi merfu bırakırken haberi nasbederek kendine haber yapar. Çoğu zaman nâkıs olarak kullanılan bu fiil bazen de tam fiil olarak kullanılır. Kâne'nin nâkıs fiil olarak isimlendirilmesi eksik manaya delalet etmesi sebebiyledir. Zira Kâne sadece merfuuna isnad edildiğinde cümlenin anlamı tam olmamakta, mana ancak mansub bir ismin getirilmesiyle tamamlanmaktadır.

Kâne, neredeyse tamamen mutasarrıf olan fiillerden olup mazi, muzari, emir, masdar ve ism-i fail sıgalarıyla amel eder.

Kâne'nin ismi ve haberinde asıl olan isminin ve haberinin kendisinden sonra gelmesidir. Fakat bazen farklı maksatlarla bu iki öge takdim ve tehir edilmektedir. Kâne'nin ismi, hiçbir şekilde amili olan Kâne fiiline takdim edilemez. Buna karşılık Kâne fiili müspet olduğu durumlarda müfred olan haberin Kâne'ye takdimi caizdir.

Kâne'nin haberi isim cümlesi veya fiil cümlesi olduğunda, haberin Kâne'ye takdimi caiz değildir. Eğer Kâne fiili müspet ve haberi de cümle ise bu durumda haberin mamülü Kâne'den önce gelebilir. Kâne'nin haberi müfred ya da şibih cümle olduğunda ise bunun farklı şekilleri vardır.

Kâne fiili cümlede zaid olarak da bulunabilir. Bunun için iki şart gereklidir. Birincisi Kâne'nin mazi kipinde olması, ikincisi mübteda-haber, fiil-fail, ism-i mevsul-sıla cümlesi, sıfat-mevsuf, ta'accüb Mâ'sı-ta'accüb fiili gibi Mütelâzım yani birbirinden ayrılmaz terkipler arasında bulunmasıdır. Zâid olan Kâne fiili hiçbir şekilde amel etmez ve cümlede sadece anlamı güçlendirir ve geçmiş zamana çevirir.

Kâne'de asıl olan bu fiilin mamülleriyle birlikte cümlede zikredilmesi ve amel etmesidir. Fakat bazı durumlarda Kâne ve mamulleri belirli maksatlardan dolayı vücûben ya da cevâzen hafzedilmektedirler. Yukarıda geniş bir şekilde ele alındığı üzere bazı durumlarda sadece Kâne hafzedilmekte, bazı durumlarda Kâne ve ismi hafzedilip haberi kalmakta, bazı durumlarda Kâne ve haberi hafzedilmekte buna karşılık ismi zikredilmekte, son olarak da Kâne her iki mamülü ile birlikte hafzedilebilmektedir.

¹⁵⁴ Meryem, 19/35.

Kâne tıpkı diğer fiiller gibi muzarisinin başına cezmeden bir edat geldiğinde meczum olur ve tahfif sebebiyle sonundaki **nun** [ن] harfi hazfedilebilir.

Menfi olan Kâne'nin haberinin başına bazen **Be** [ب] harf-i cerri gelebilir. Bu durumda haber lafzen mecrur olmakla birlikte mahallen mansub olur.

Arapçada bir fiilin sarf açısından ifade ettiği anlam ile nahiv açısından ifade ettiği anlam arasında farklar vardır. Sarf ilmi, fiili bağlamından bağımsız, münferit olarak ele alırken nahiv ilmi bağlamı ve manaya etki eden karineleri dikkate almak zorundadır. Bu yüzden Kâne mazi kipi, en baskın anlamı olan geçmiş zamana delalet etmenin yanı sıra bazen şimdiki ve geniş zamana, bazen de gelecek zamana delalet eder. Arap dilinde çokça kullanılan bu fiil, Kur'ân'da türevleriyle birlikte 1358 defa zikredilmektedir. Fiilin aklı ve bağlama ait karinelere bağlı olarak zamansal delaleti değişkenlik göstermektedir. Kâne'nin Kur'ân'daki zamansal delaletleri incelendiğinde bunların; **mazi, mutad ve yenilenen mazi, devamlılık ve süreklilik, şimdiki veya geniş zaman, gelecek zaman, sâra [سار]**, **gereklilik, güç ve kudret anlamları** olduğunu söylemek mümkündür.

Yukarıda Kâne fiilinin delalet ettiği anlamlarla ilgili olarak zikredilen hususlar elbette bu fiilin sahip olduğu bütün anlamları ifade etmemektedir. Zikrettiğimiz bu hususlar sözkonusu bu fiilin genel olarak delalet ettiği manalardır. Şüphe yok ki bunların dışında Kâne'nin delalet ve işaret ettiği daha başka anlamlar da vardır. Fakat bütün bu anlamları makale sınırları içinde ele almak mümkün olmadığı için Kur'ân'ın okyanus misali anlam deryasından sadece bir katre sunmaya çalıştık. Temennimiz Kur'ân'ı daha doğru anlamamızı sağlayacak benzer çalışmaların da yapılmasıdır.

KAYNAKÇA

Kur'ân-ı Kerîm

Abbâs b. Mirdâs, *Dîvânu'l-Abbâs b. Mirdâs es-Selemî* (thk. Yahya el-Cebbûrî), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1991.

Abbas Hasan, *en-Nabvu'l-Vâfî*, (I-IV), Dâru'l-Ma'ârif, Kahire ts.

Abdulkâdir el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-Edeb ve Lübbu Lübbâbi Lisâni'l-'Arab*, (I-XII), Mektebetu'l-Hancî, Kahire 1997.

Abdullâh el-Huseynî Hilâl, *el-Fi'lu'l-Mudâri'u fî Dav'i Esâlîbi'l-Kur'ân*, Mektebetu'n-Nahdati'l-Mısriyye, Kahire 1984.

el-Askalânî, İbn Hacer, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, (I-VIII), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415.

el-Basrî, Ebu'l-Hasen, *el-Hamâsetu'l-Basriyye* (thk. Muhtâruddîn Ahmed), (I-II), 'Âlemu'l-Kütüb, Beyrut ts.

Bekrî Abdulkerîm, *ez-Zemenu fi'l-Kur'âni'l-Kerim; Dirâse Dilâliyye li'l-Ef'âli'l-Vâride fihî*, Dâru'l-Kitâbi'l-Hadîs, Kahire 2001.

el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, (I-III), Dâru'r-Reşîd, Beyrut 2000.

Cevâd b. Muhammed b. Dahîl, "Kâne ez-Zâide", *Mecelletu Câmi'ati'l-Melik Su'ûd*, Cilt: 18, Âdâb: 1, Riyad 2004

Ebû 'Abduh, Ahmed Abdullah Muhammed, *es-Siyağû'l-Fi'liyye fi's-Suveri'l-Mekkeyye*, Câmi'atu Beyrût el-'Arabiyye, (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Beyrut, 1985.

Ebû Osmân 'Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Hayavân* (thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn), (I-VIII), Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1966.

Ebû Temmâm et-Tâî, *ed-Dîvân*, el-Matba'atu'l-Edebiyye, Beyrut 1889.

el-Endelusî, Ebû Hayyân, *el-Babru'l-Mubât fî't-Tefsîr*, Dâru'l-Fikr, (I-XI), Beyrut, 1992.

_____, *et-Tezyîl ve't-Tekmîl fî Şerhi't-Teshîl* (thk. Hasan Hindâvî), (I-VI), Dâru'l-Kalem, Şam 2000.

_____, *İrtişâfu'd-Darab min Lisâni'l-'Arab*, (I-V), Mektebetu'l-Hancî, Kahire 1997.

el-Endelusî, İbn Mâlik, *Elfiyetu İbn Mâlik fi'n-Nabv ve't-Tasrîf* (thk. Süleyman b. Abdilazîz el-'Uyûnî), Mektebetu Dâri'l-Minhâc, Riyad 1428.

el-Ensârî, İbn Hişâm, *Evdabu'l-Mesâlik ilâ Elfiyeti İbn Mâlik*, (I-IV), el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut ts.

- _____, *Tablîsu's-Şevâhid ve Telbîsu'l-Fevâid* (thk. Abbâs Mustafa es-Sâlihî), Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 1986.
- el-Eşmûnî, *Şerhu'l-Eşmûnî alâ Elfiyeti İbn-i Mâlik el-Müsemmâ "Menbecu's-Sâlik ilâ Elfiyeti İbn Mâlik"* (thk. Muhyiddin Abdulhamid), (I-IV), Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1939.
- Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ġayb*, (I-XXXII), Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, 1420.
- el-Husrî, Ebû İshâk, *Zehru'l-Âdâb ve Semeru'l-Albâb* (thk. Salâhuddîn el-Hevârî), (I-IV), el-Mektebetu'l-'Asriye, Beyrut 2001.
- İbn 'Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyeti İbn Mâlik* (thk. Mahmud Mustafa Halâvî), (I-II), Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut 1996.
- İbn 'Âşûr et-Tûnusî, *et-Tabrîr ve't-Tenvîr*, (I-XXX), Dâru't-Tûnusiyeye, Tunus 1984.
- İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nebci'l-Belâġa* (thk. Muhammed İbrahim), (I-X), Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Bağdat 2007.
- İbn Ye'îş el-Mevsilî, *Şerhu'l-Mufasssal li'z-Zemahşerî*, (I-VI), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- İdris, Süreyya Abdullah Osman, *es-Siyaġu'l-Fi'liyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm Asvâtan ve Ebnîyeten ve Dilâleten*, (I-III), Câmî'atu Ummî'l-Kurâ, (Yayınlanmamış doktora tezi), Mekke 1989.
- Maġâlise Mahmûd Hüsni, *en-Nahvu's-Şâfi*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2001
- el-Mâturîdî, Ebû Mansûr, *Te'vîlâtu Ehlî's-Sunne*, (I-X), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2005.
- en-Nâbiġatu'z-Zübyânî, *Dîvânü'n-Nâbiġati'z-Zübyânî* (thk. Hamdû Tammâs), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2005.
- en-Nesefî, Ebu'l-Berekât, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, (I-III), Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut 1998.
- Özbalıkçı, Mehmet Reşit, *Arap Dilinde Zaman Açısından Fülller*, Anadolu Matbaacılık, İzmir, 1996.
- Râġıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Ġarîbi'l-Kur'ân*, Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, ty. ts.
- es-Sâmerrâi, İbrahim, *el-Fi'l zemanuhu ve Ebnîyetuhu*, Bağdat 1966.
- es-Sâmerrâi Fâdil Sâlih, *Me'âni'n-Nabv*, (I-IV), Dâru'l-Fikr, Amman 2000.

- es-Seyyid, Abdulhamîd Mustafa, *el-Ef'âl fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Hâmid, Ammân 2007.
- Sîbeveyh, *el-Kitâb* (thk. Abdusselâm Muhammed Harun), (I-V), Mektebetu'l-Hancî, Kahire 1988.
- es-Suyûtî Celâluddîn, *Hem'u'l-Hevâmi' fî Şerhi Cem'i'l-Cevâmi'* (thk. Abdulâl Salim Mekrem), (I-VII), Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1992.
- eş-Şanferâ, *Dîvânu's-Şanferâ* (thk. İmil Bedî' Yakub), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1996.
- eş-Şemsân, İbrahim Süleyman, *el-Fi'lu fi'l-Kur'ân: Ta'diyetubu ve Lużûmuhu*, Câmî'atu'l-Kuveyt, Kuveyt 1986.
- Şimşek, Mehmet Ali, *Arapça'da zaman kalıpları, kullanım alanları ve Türkçedeki zamanlarla karşılaştırılması*, (Cumhuriyet Üniversitesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Sivas 1997.
- et-Taberî, İbn Cerîr, *Târîhu't-Taberî*, Dâru't-Türâs, (I-XI), Beyrut 1387.
- Tevvâme Abdulcabbâr, *el-Fi'lu fi'l-Kur'âni'l-Kerim: Babsun fî'z-Zemeni ve't-Ta'addudiyeti ve't-Tadmîn*, 1986.
- Yediyıldız, Fatih, *Kur'an'da Fiillerin Zamanını Belirleyen Unsurlar*, (Ondokuz Mayıs Üniversitesi Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Samsun 2011.
- ez-Zemahşerî, Cârullâh, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûbi't-Têvîl*, (I-VI), Mektebetu'l-'Ubeykân, Riyad 1998.
- ez-Zerkeşî, Bedruddîn, *el-Burbân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), (I-VI), Dâru't-Türâs, Kahire ts.



NAHİV İLMİNDE “MESÂİLU’L-HİLÂF” İLE İLGİLİ ESERLER VE BU İSİMLE TELİF EDİLEN MÜELLİFİ MEÇHUL BİR YAZMANIN NEŞRİ

İdris ERDEM*

ÖZET

Nahiv ilminin ortaya çıkışından itibaren bu alanda pek çok eser kaleme alınmıştır. Bunların bir kısmı nahiv ekolleri ve meşhur dilciler arasındaki görüş farklılıklarını konu edinmiştir. Bu eserlerde bazen sadece meşhur dilcilerin görüşleri mukayese edilirken bazen de görüş sahiplerinin delilleri irdelenmiştir. Bu çalışmada mesâilu’l-hilâf kavramı hakkında bilgi verilmiş ve nahiv ilminde ihtilâflı konularda görüş farklılıklarının mukayese edildiği eserler tanıtılmıştır. Ayrıca bu alanda kaleme alınmış müellifi meçhul bir yazma eserin neşri yapılmıştır. Ayrıca eserin içeriği hakkında bilgi verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mesâilu’l-hilâf, Nahiv, Meseleler, Hilâf, Eser, Neşir.

SOME WORKS ON “MESAILU’L-HILAF” IN GRAMMAR (SYNTAX) AND
EDITING AN UNKNOWN MANUSCRIPT ABOUT THE TOPIC

ABSTRACT

Since the born of grammatical syntax branch in Arabic language, many books have been written in this field. A few of them deals with the contradictions among linguists, and schools of grammatical syntax. Within these studies while we compared opinion of linguists, also we examined evidences behind their claims. We discussed in our paper the masâil al-khilâf (concept of the grammatical syntax) and argued various topics on the subject along with necessary details. In this paper, besides editing an author’s unknown manuscript, we gave information regarding its contents.

Key Words: Masâil al-khilâf (concept of the grammatical syntax), grammatical syntax, khilaf, (contravention), edition.

* Yrd. Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fak., Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı.
idris.erdem@deu.edu.tr

GİRİŞ

Mesâil kelimesi "مسألة" kelimesinin çoğuludur ve “problemler, sorunlar, konular” anlamlarına gelir¹. Hilâf lafzı ise "المخالفة" ve "الاختلاف" kelimeleri ile aynı anlamda olup “muhalefet etmek, karşı çıkmak, kabul etmemek” manalarına gelir ve “söz veya davranışta birinin tuttuğu yoldan başka bir yol tutmak, farklı bir tavır ortaya koymak” anlamlarında kullanılır². Buradan hareketle “mesâilu’l-hilâf” kavramının sözlük anlamı; “üzerinde ihtilaf edilen konular” ve “hakkında görüş ayrılığı olan sorunlar” demektir. Hilâfiyyât türü eserlerin kaleme alındığı ilim dallarının başında ise fıkıh ilmi yer alır. Fıkıh ilmini, mantık, kelim, kıraat ve nahiv ilimleri takip eder³. Bu kavram ile nahiv ilminde nahiv ekolleri ve meşhur dilciler arasındaki görüş farklılıklarının konu edinildiği eserlerin fıkıh hilâfiyyâtının etkisiyle ilk defa VI. / XII. yüzyıldan sonra kaleme alınmış olduğu⁴ iddiası yer alır. Ancak daha hicrî III. asırdan itibaren ister *mesâilu’l-hilâf* adı altında ister *el-İhtilâf* ve *İhtilâfu’n-Nahviyyîn* gibi başka isimler ile üzerinde ihtilaf edilen nahiv meseleleri hakkında dilcilerin görüş ayrılıklarını konu edinen pek çok eser kaleme alınmıştır. Muhtemelen bu görüş, bu konudaki kitapların en meşhurlarından olan Ali b. Hüseyin el-Bâkûlî el-Esfehânî’ (ö. 535/1138) nin *el-İhtilâf* adlı eserinin, Ebu’l-Berakât Abdurrahmân b. Muhammed b. Ebî Said el-Enbârî’ (ö. 577/1181) nin kaleme aldığı *el-İnsâf fî Mesâilil-Hilâf* isimli eseri ile Abdullah b. Hüseyin el-Ukberî’ (ö. 616/ 1219) nin telif ettiği *et-Tebyîn ‘an Mezâhibi’n-Nahviyyîn el-Basriyyîn ve’l-Kâfiyyîn* isimli eserin hicrî VI. asır âlimleri⁵ tarafından kaleme alınmış olması ile temellendirilmiştir.

I- NAHİV İLMİNDE “MESÂİLU’L-HİLÂF” KONULU ESERLER

Nahiv tarihine baktığımızda nahiv ekolleri ile meşhur dilciler arasındaki görüş farklılıklarının konu edinildiği ister eski ister yeni pek çok kitabın kaleme

¹ el-Ferâhîdî, el-Halîl b. Ahmed, *Kitabu’l-‘Ayn Muretteben ‘Alâ Hurûfi’l-Mu‘cem*, (thk. Abdulhamid Handâvî), Dâru’l-Kütübîl-‘İlmiyye, I-IV, Beyrut 2003, II, 206; el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu’l-Luğa*, (thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Muhammed Ali en-Neccâr), ed-Dâru’l-Mısıryye, I-XV, Kahire 1964, XIII, 67; el-Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sıbâh Tâcu’l-Luğa ve Sıbâhu’l-‘Arabîyye*, (thk. Ahmed Abdulğafûr ‘Attâr), Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, I-VI, Beyrut 1979, V, 1723; İbn Manzûr, Ebu’l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. Manzûr el-İfrîkî, *Lisânu’l-‘Arab*, Dâru’l-Me‘ârif, I-VI, Kahire tsz., III, 1906.

² el-Ferâhîdî, *a.g.e.*, I, 436; el-Ezherî, *a.g.e.*, VII, 410; el-Cevherî, *a.g.e.*, IV, 1357; İbn Manzûr, *a.g.e.*, II, 1237; Ayrıca el-Cürcânî’nin “hilâf” kavramı hakkında yaptığı tanım için bkz. el-Cürcânî, Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed, *et-Târifât*, Mektebetu Lübnân, Beyrut 1985, s. 109.

³ Özen Şükrü, “Hilâf” mad., *DİA*, XVI, 527-538.

⁴ Özen Şükrü, *a.g.mad.*

⁵ el-Kıfî, Ebu’l-Hasen Ali b. Yûsuf, *İnbâhu’r-Ruvât ‘alâ Enbâbi’n-Nuhât*, (thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim), Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, Kahire 1986, II, 116.

alındığına şahit oluruz⁶. Bu eserlerden hangilerinin fıkıh konularındaki ihtilafları eserlerine taşıyan fakihlerin takip ettikleri metoda benzer bir metod ile kaleme alındıklarını belirlemek güçtür. Ancak el-Enbârî'nin *el-İnsâf fî Mesâilî'l-Hilâf* isimli eserinin mukaddimesindeki şu bilgiler bu alanda kaleme alınan eserlerde uygulanan metotlar hakkında fikir vermesi açısından dikkate değerdir⁷; “*Benden Basra ve Kâfeli nahiv âlimleri arasındaki ihtilaflı meseleleri içeren, Ebû Hanîfe ve Şâfiî arasındaki ihtilaflı meselelerin tertip edildiği bir tarzda, özet bir kitap kaleme almam istendi. Ben de bu metot ve bu tertiple Arapça ilminde yazılan eserlerin ilki olması için bu eseri telif ediyorum*”. el-Enbârî'nin bu ifadelerinden onun bu konuda ilk eser yazan kişi olduğu değil de bu konuda metot itibarı ile fukahânın takip ettiği yöntem ile eser yazan ilk kişi olduğu anlaşılmalıdır. Çünkü daha hicrî III. asırda Ahmed b. Yahya Sa'leb el-Kûfî (ö. 291/904) tarafından *İbtılâfu'n-Nabviyyîn* isimli bir eser kaleme alındığını bilmekteyiz⁸. Bu eseri hicrî IV. asırda Ebu'l-Hasan Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Keysân (ö. 320/932) ın *Kitâbu'l-Mesâil 'alâ Mezhebi'n-Nabviyyîn mimmâ İhtelefe fîhi el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn* isimli eseri⁹ ile Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmail b. Yûnus en-Nahhâs (ö. 337/949) ın *el-Mukni' (Kitâbu İbtılâfî'l-Kûfiyyîn ve'l-Basriyyîn)* isimli eseri¹⁰ takip eder. Ayrıca ilerleyen asırlarda kaleme alınan eserler de incelendiğinde bu konuda yazılan eserlerin hemen hemen hepsinin isimlerinin mesâilu’l-hilâf kavramı etrafında döndüğü, bu eserlerin isimlerinin pek çoğunda içerik ile uyumlu olarak ya “*hilâf*” ya “*ibtılâf*” ya da “*mesâil*” kavramlarından birinin kullanıldığı dikkat çeker.

Buraya kadar vermiş olduğumuz bilgilerden hareketle hicrî IX. asra kadar bu konuda kaleme alınmış eserleri ve bu eserler hakkında elde edebildiğimiz bilgileri kronolojik olarak şu şekilde inceleyebiliriz;

1- *el-Mühazzebeh*, Ebû Ali Ahmed b. Cafer ed-Dîneverî (ö. 289/901)¹¹. Müellif bu eserinin başlarında Basra ve Kûfe’li dilcilerin ihtilaf ettikleri noktaları her meseleyi sahibine isnâd ederek kaleme almıştır. Ancak onların görüşlerinin

⁶ el-‘Ukberî, Abdullah b. Hüseyin (ö. 616/ 1219), *et-Tebyîn ‘an Mezâhibi’n-Nabviyyîn el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, (thk. Abdurrahman b. Süleyman), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1986, s. 79; el-‘Afgânî, Said, *Min Târîhi'n-Nahv*, Dâru'l-Fikr, Beyrut tsz., s. 90-92.

⁷ İbnu'l-Enbârî, Ebu'l-Berekât Abdurrahmân b. Muhammed el-Enbârî (ö. 577/1181), *el-İnsâf fî Mesâilî'l-Hilâf Beyne'n-Nabviyyîn*, (nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd), Matba'atu's-Sa'ade, Kahire 1961, s. 5.

⁸ İbnu'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1997, s. 100; el-‘Afgânî, *a.g.e.*, s. 91; Durmuş İsmail, “Sa'leb” mad., *DİA*, XXXVI, 25-26.

⁹ İbnu'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 109.

¹⁰ Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh b. Abdillâh, *Mu'cemu'l-Udebâ İrşâdu'l-Erib ilâ Ma'rifeti'l-Edîb*, (thk. İhsân ‘Abbâs), Beyrut tsz., I, 468-469.

¹¹ Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdillâh, *Keşfu'z-Zunûn ‘an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Funûn*, Dâru İhyâit-Turâsi'l-‘Arabî, Beyrut tsz., II, 1914.

delillerini zikretmemiştir. Kitabının ilerleyen bölümlerinde ise Basralıların görüşlerini aktarmakla yetinmiştir¹².

2- *İbtılâfu'n-Nabviyyîn*, Ahmed b. Yahya Sa'leb el-Kûfi' (ö. 291/904)¹³. Kûfe dil mektebinin ileri gelenlerinden olan¹⁴ Sa'leb'in bu eserin ismi kaynaklarda yer almakta ancak içeriği hakkında bilgi verilmemektedir¹⁵. Zaten müellife nisbet edilen eserlerin bir kısmı terâcim ve tabakât kitaplarında sadece isimleri ile zikredilmekte, özellikle bu eserin hacmi ve metodu hakkında herhangi bir açıklama yapılmamaktadır¹⁶.

3- *Kitâbu'l-Mesâil 'alâ Mezhebi'n-Nabviyyîn mimmâ İbtelefe fîhi el-Basriyyûn ve'l-Kûfiyyûn*, Ebu'l-Hasan Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Keysân (ö. 320/932)¹⁷. el-Kıftî müellifin bu eserini *Nabvu İbtılâfi'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn* ismiyle kaydeder¹⁸. Kaynaklarda müellifin Kûfe ve Basra ekollerinin nahiv görüşlerini ezbere bildiği, bu eserinde iki nahiv ekolünü mezcettiği ve hangi görüşün sıhhati daha ağır bastığını görürse o görüşü tercih ettiği ve onun her hangi bir nahiv ekolüne taassup ile bağlı kalmadığı bilgilerine yer verilir. Ayrıca müellifin bu eserini Sa'leb'in *İbtılâfu'n-Nabviyyîn* isimli eserinde yer alan bilgilere reddiye maksadıyla kaleme aldığı zikredilir¹⁹.

4- *el-İntisâr li Sibeveyh 'ale'l-Müberred*, Ebu'l-'Abbâs Muhammed b. Vellâd (ö. 336/948)²⁰. Müellif eserinin mukaddimesinde eserinin muhtevâsını şu şekilde açıklamıştır; “*Biz bu kitapta Ebu'l-'Abbas Muhammed b. Yezîd el-Müberred'in, Sibeveyh'in hata ettiğini iddia ettiği meseleleri ele alacağız ve açıklayacağız. Böylelikle*

¹² el-Hamevî, *a.g.e.*, I, 68.

¹³ Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, I, 33.

¹⁴ İbnu'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 100.

¹⁵ el-Kıftî, *a.g.e.*, I, 186; ez-Zehabî, Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz (ö. 748/1347), *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, (thk. Şuayb el-Arnaût), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1985, XIV, 5; İbnu'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 100.

¹⁶ el-Mahzûmî, Mehdi, *Medresetu'l-Kûfe ve Menbecuhâ fî Dirâseti'l-Lüğa ve'n-Nabv*, Matbaatu Mustafâ, Mısır 1958, s. 144-150.

¹⁷ İbnu'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 109; el-Bagdâdî, İsmâil Bâşâ, *Hedyyetu'l-'Arifîn Esmân'l-Müellifîn ve Âsârü'l-Musanıfîn*, I-II, İstanbul 1951, II, 23.

¹⁸ el-Kıftî, *a.g.e.*, III, 59.

¹⁹ el-Kıftî, *a.g.e.*, III, 58; el-'Ukberî, *a.g.e.*, s. 78; İbnu's-Şecerî, Ali b. Muhammed b. Hamza, *Emâli li'bni's-Şecerî*, (thk. Mahmûd Muhammed), Mektebetu'l-Hâncî, Kahire 1992, I, 128.

²⁰ el-Kıftî, *a.g.e.*, III, 354; es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr (ö. 911/1505), *Buğyetu'l-Vu'ât fî Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nuhât*, (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), 2. Baskı, Dâru'l-Fikr, Kahire 1979, I, 259; Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, I, 173; ez-Ziriklî, Hayreddîn b. Muhammed (ö. 1396/1976), *el-A'âm*, 15. Baskı, I-VIII, Dâru'l-'İlm li'l-Melâ'în, Beyrut 2002, I, 207.

*Sîbeveyh'in görüşleri üzerinde oluşan şüpheleri gidereceğiz*²¹. Yazar eserinde el-Müberred'in Sîbeveyh'e itiraz ettiği 134 meseleyi toplamış ve bu konulara reddiyeler yazmıştır. Ayrıca el-Müberred'in el-Ahfeş el-Evsat'a yaptığı iki meseledeki reddiyesine de eserinde yer vermiştir. Müellif son olarak Kûfeliler ile Basralılar arasındaki şu dört meseledeki ihtilafı da eserine taşımıştır²²;

- a) Tesniye ve cemilerdeki و-و-ي hakkındaki ihtilaflar,
- b) Haber zarf ya da câr-mecrûr olduğunda müptedâyı ref eden âmîl hakkındaki ihtilaflar,
- c) İstisnâ edatlarından حاشا hakkındaki ihtilaflar,
- d) Temyizin, âmîli mutasarrıf fiil olduğunda öne geçmesi ile ilgili ihtilaflar.

5- *el-Mukni'* (*Kitâbu İhtilâfi'l-Kâfiyyîn ve'l-Basriyyîn*), Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmail b. Yûnus en-Nahhâs (ö. 337/949)²³. Müellif bu kitapta Sa'leb'in *İhtilâfu'n-Nabviyyîn* isimli eserinde zikrettiği görüşlerine itiraz etmiş ve ona reddiyeler yazmıştır²⁴.

6- *er-Reddu 'alâ Sa'leb fî İhtilâfi'n-Nabviyyîn*, Abdullah b. Câfer b. Durusteveyh (ö. 330/943)²⁵. Müellifin bu eseri adından da anlaşılacağı üzere Sa'leb'in *İhtilâfu'n-Nabviyyîn* isimli eserine reddiyeler içerir²⁶. Yazarın ayrıca *Kitâbu'r-Red 'alâ Ebî Muksim fî İhtiyârihi Kitâbi İhbâri'n-Nabviyyîn*, *Kitâbu'r-Red 'alâ Men Kâle bi'Zevâid*, *Kitâbu'r-Red 'alâ İbn Zeyd el-Belhî fî'n-Nabv* isimlerinde dil âlimlerinin görüşlerine katılmadığı ve onlara reddiyeler yazdığı kitapları da mevcuttur. Ayrıca yine onun Sîbeveyh'in görüşlerine itiraz eden nahivcilere karşı Sîbeveyh'in görüşlerini desteklediği *en-Nusretu li Sîbeveyh 'alâ Cemâ'ati'n-Nabviyyîn* isimli kitabı ve Sîbeveyh ile el-Müberred arasındaki tartışmaları eserine taşıdığı *Kitâbu Münâzarati Sîbeveyh li'l-Müberred* isimli eseri kaynaklarda yer alır²⁷.

²¹ Ebu'l-Abbâs, Ahmed b. Muhammed b. Vellâd, *el-İntisâr li Sîbeveyh 'ale'l-Müberred*, (thk. Züheyr Abdulmuhsin Sultân), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1996, s. 43.

²² Ebu'l-Abbâs, *a.g.e.*, s. 22.

²³ el-Hamevî, *a.g.e.*, I, 468-469; Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, II, 1809.

²⁴ es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât fî Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nubât*, I, 362; ez-Zübeydî, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan, *Tabakâtu'n-Nabviyyîn ve'l-Luğaviyyîn*, (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim), 2. Baskı, Dâru'l-Me'ârif, Mısır tsz., s. 321; el-Afgânî, *a.g.e.*, s. 90-92.

²⁵ İbnu'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 87-88;

²⁶ el-Kıftî, *a.g.e.*, II, 114; ez-Zübeydî, *a.g.e.*, s. 116; el-Afgânî, *a.g.e.*, s. 91.

²⁷ İbnu'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 87-88.

7- *el-İhtilâf*, Ebu'l-Kâsım 'Ubeydullah b. Muhammed el-Ezdî (ö. 348/959)²⁸.

8- *el-Hilâf Beyne'n-Nabviyyîn*, Ebu'l-Hasan Ali b. İsâ er-Rummânî (ö. 384/994)²⁹.

9- *el-Hilâf Beyne Sibeveyh ve'l-Müberred*, Ebu'l-Hasan Ali b. İsâ er-Rummânî (ö. 384/994)³⁰.

10- *Kıfâyetu'l-Müte'allimîn fî İhtilâfi'n-Nabviyyîn*, Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ er-Râzî (ö. 395/1004)³¹.

11- *Mesâilu'l-Hilâf*, Ebu'l-Kâsım Yûsuf b. Abdillâh ez-Zeccâcî el-Cürcânî (ö. 415/1024)³².

12- *el-İhtilâf*, Ali b. Hüseyin el-Bâkûlî el-Esfehânî' (ö. 535/1138)³³. Müellif *Şerhu'l-Lum'a* isimli eserinde bu eserden sıkça bahseder. O bu kitabını bazen *el-İhtilâf*³⁴, bazen *Hilâf* diye isimlendirirken bazen de *Hilâf Beyne'n-Nuhât*³⁵ diye adlandırır. İsimlendirme farklı olsa da müsemmâ aynıdır ve O, bu kitabında üzerinde ihtilaf edilen nahiv meselelerini ele almıştır.

13- *el-İnsâf fî Mesâili'l-Hilâf*, Ebu'l-Berakât Abdurrahmân b. Muhammed b. Ebî Said el-Enbârî (ö. 577/1181)³⁶. Müellifin 121 ihtilaflı meseleyi ihtiva eden bu eseri 1961 yılında Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid'in tahkiki ile Kahire'deki Matba'atu's-Se'âde tarafından neşredilmiştir. Kitap اسم kelimesinin ihtikâkı hakkında yapılan ihtilaflar ile başlar ve ؤ nin isim mi yoksa harf mi olduğu ile ilgili ihtilaflar ile son bulur³⁷.

14- *el-Mesâilu Elletî İbtelefe fihâ en-Nabviyyûn min Ehlî'l-Basra ve'l-Kûfe*, Abdulmunim b. Muhammed el-Gırnâtî el-Ma'rûf İbnu'l-Feres (ö. 597/1201)³⁸.

²⁸ es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât fî Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nuhât*, II, 128.

²⁹ el-Kıftî, *a.g.e.*, II, 296-297; el-Hamevî, *a.g.e.*, IV, 1826.

³⁰ *A.y.*

³¹ el-Hamevî, *a.g.e.*, I, 412; el-'Afgânî, *a.g.e.*, s. 92.

³² Sezgin, Fuâd, *Târîhu't-Turâsi'l-'Arabî*, İdâratu'n-Neşr ve's-Sekâfe bi'l-Câmi'a, Suûdî Arabistan 1988, VIII, 424.

³³ el-Esfehânî', Ali b. Hüseyin el-Bâkûlî, *Şerhu'l-Lum'a li'l-Esfehânî*, (thk. İbrâhîm b. Mahmûd), İdâratu's-Sekâfe ve'n-Neşr, Suûdî Arabistan 1990, s. 64.

³⁴ el-Esfehânî', *a.g.e.*, s. 69, 99, 105, 118.

³⁵ el-Esfehânî', *a.g.e.*, s. 159.

³⁶ el-'Ukberî, *a.g.e.*, s. 80; Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, I, 182.

³⁷ İbnu'l-Enbârî, *a.g.e.*, s. 7, 835.

³⁸ Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, II, 1669.

15- *Tebyîn ‘an Mezâhibi’n-Nabviyyîn el-Basriyyîn ve’l-Kâfiyyîn*, Abdullah b. Hüseyin el-‘Ukberî (ö. 616/ 1219)³⁹. Eser Abdurrahmân b. Süleyman’ın tahkiki ile Dâru’l-Garbi’l-İslâmî tarafından Beyrut’ta 1986 yılında neşredilmiştir. Muhakkik eserin ilk bölümünde yazarın hayatı, ilmi ve edebi kişiliği hakkında bilgi vermiş ayrıca müellifin metodu ve eseri kaleme alırken istifade ettiği kitaplar ile görüşlerinden etkilendiği âlimleri de açıklamıştır. İkinci bölümünde ise 85 ihtilâflı meseleyi açıklamıştır. Kitapta ele alınan ilk konu kelime ve kelâm üzerindeki ihtilâflar son konu terhîmu’r-rubâî hakkındaki tartışmalardır⁴⁰. Bu eser 1992 yılında Beyrut’ta Dâru’s-Şerefi’l-‘Arab tarafından Muhammed Hayru’l-Hulvânî’nin tahkiki ile *Mesâilu Hilâfiyyetun fi’n-Nabv* ismiyle tekrar neşredilmiştir⁴¹.

16- *Mesâilu’l-Hilâf*, İbrahim b. İsa b. Muhammed el-Ezdî el-Ma’rûf İbn Esbağ el-Kurtûbî el-Endelusî (ö. 628/1231)⁴². Müellifin kaynaklarda *el-İs’âf fi’l-İlmi’l-Hilâf* adında başka bir eseri de kayıtlıdır⁴³.

17- *Nüzhetu’l-‘Ayn fi’l-İhtilâfi’l-Mezhebeyn*, ‘Afifuddîn Ali b. ‘Adlân el-Mevsîlî (ö. 666/1267)⁴⁴.

18- *Mesâilu’l-Hilâf*, Hüseyin b. Bedr b. İyâz el-Bağdâdî (ö. 681/1282)⁴⁵. Eser bazı kaynaklarda *el-İs’âf fi’l-‘Mesâili’l-Hilâf* ismiyle de kayıtlıdır⁴⁶.

19- *ez-Zebebu’l-Muzâb fi’l-Mezâhibi’n-Nubât*, Yûsuf b. Hamza el-Kevrânî (ö.768/1366)⁴⁷.

20- *İhtilâfu’n-Nusre fi’l-İhtilâfi Nubâti’l-Kâfe ve’l-Basra*, Abdullatîf b. Ebî Bekr ez-Zebîdî (ö. 802/1399)⁴⁸. Müellif bu eserinde toplam 223 meseleyi kelime çeşitlerine göre taksim ederek ele almıştır. Bunlardan 133 tanesi isim, 35 tanesi fiil ve 56 tanesi de harf (edat) ile ilgili konulardır. Müellif ele aldığı her konuda

³⁹ el-Kıftî, *a.g.e.*, II, 116.

⁴⁰ el-‘Ukberî, *a.g.e.*, s. 463.

⁴¹ el-‘Ukberî, Abdullah b. Hüseyin (ö. 616/ 1219), *Mesâilu Hilâfiyyetun fi’n-Nabv* (thk. Muhammed Hayru’l-Hulvânî), Dâru’s-Şerefi’l-‘Arab, Beyrut 1992.

⁴² el-‘Ukberî, *a.g.e.*, s. 81; es-Suyûtî, *Hem’u’l-Hevâmi’ fi’l-Şerbi Cem’i’l-Cevâmi’*, (thk. Ahmed Şemsuddin), Dâru’l-Kütübîl-‘İlmiyye, Beyrut 1998, I, 523, II, 253.

⁴³ el-Bağdâdî, *a.g.e.*, I, 313.

⁴⁴ el-‘Ukberî, *a.g.e.*, s. 81.

⁴⁵ Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, II, 1669.

⁴⁶ el-‘Ukberî, *a.g.e.*, s. 81.

⁴⁷ el-‘Ukberî, *a.g.e.*, s. 81-82.

⁴⁸ el-Mahzûmî, el-Mehdî, *ed-Dersu’n-Nabvî fi’l-Bağdâd*, Dâru’l-Hurriyye li’t-Tibâ’a, Bağdad 1975, s. 5-30.

önce Kûfeli ve Basralı dilcilerin her birinin görüşünü özet olarak aktarmakta daha sonra her iki grubun görüşlerinden katılmadığı görüşü eleştirip, tercih ettiği görüşü belirterek açıklamalar yapmaktadır. Ayrıca iki ekolün kullandıkları ıstılahlar arasındaki farklılıklara da değinmektedir⁴⁹.

II- “MESÂİLU’L-HİLÂF Fİ’N-NAHV” ADIYLA TELİF EDİLEN MÜELLİFİ MEÇHÛL BİR YAZMANIN NEŞRİ

A-Yazma Hakkında Bilgiler

Kaynaklarda ismi zikredilmeyen bu eser Süleymaniye Kütüphanesi Laleli 3407 no ile kayıtlı nüshadır. Yazmanın cildi okunaklı, kenarları çerçevesiz, varak sayısı 4, her sayfanın satır sayısı 21, bazılarında ise 25 dir. Eserin müellifi ve yazılma tarihi hakkında kaynaklarda ve eser üzerinde herhangi bir kayıt ve ibare bulunmadığından bu yazmanın müellifi bizce meçhul kabul edilmiştir.

وقال ﷺ ممليا على يَّ عِدَّةَ مسائل من مسائل (الخلاف في النحو) .

Ancak dua cümlesinden sonra yer alan (الخلاف في النحو) “nahiv ilmindeki mesâilu’l-hilâftan birkaç meseleyi ihtiva eden bu eseri bana kaleme aldırın zattan Allah razı olsun” ibâresinden, eserin müellif tarafından kaleme alınmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca esere herhangi bir başlık konulmamıştır. Biz yine yukarıda zikredilen ibare ve eserin içeriğinden hareketle yazmayı “*Mesâilu’l-Hilâf fi’n-Nahv*” şeklinde isimlendirdik. Eser içerisinde Ebû Muhammed el-Kâsım b. Ali b. Muhammed el-Harîrî’ye ait görüşlerin zikredilmesinden yola çıkarak, bu eserin XII. yüzyıl ya da sonrasında kaleme alınmış olabileceğini söyleyebiliriz⁵⁰.

Ayrıca besmeleden sonraki ilk kelimenin başında yer alan atıf vâvından hareketle bu risalenin bir kitabın devamı ya da mütemmimi olması ihtimalini de ayrıca zikretmek istiyoruz.

Eserde konu başlıkları mesele kavramı ile belirtilmiş ve kırmızı mürekkep ile yazılmıştır. Metin içerisinde görüşleri aktarılan dilcilerin isimleri ile önemli görülen bazı kelimeler de kırmızı mürekkep ile yazılmıştır. Metnin kenarında çok olmamak kaydı ile müstensihe ait olduğunu düşündüğümüz yer yer açıklayıcı notlar mevcuttur.

Çalışmamız esnasında eserin farklı bir nüshasına rastlamadık. Ancak Süleymâniye Kütüphanesi Müdürlüğü, Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Fazıl

⁴⁹ ez-Zebîdî, Abdullatîf b. Ebî Bekr, *İ’tilâfu’n-Nusre fî İhtilâfi’n-Nubâtî’l-Kâfe ve’l-Basra*, (thk. Târık el-Cenâbî), Âlemu’l-Kütüb, Beyrut 1987.

⁵⁰ el-Harîrî’nin yaşadığı dönem ve ölüm tarihi hakkındaki ihtilaflar hakkında bkz. İdris Erdem, *el-Harîrî ve Mulhatu’l-İrâb Adlı Eserinde Örnek Olarak Verdiği Cümle, Ayet ve Şiir Beyitlerinin Tablilleri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2010, s. 17.

Ahmed Paşa Koleksiyonu, 34 Fa 1393/8 arşiv numaralı *Mesâil fi’n-Nahiv* isimli bir eserin mevcudiyetini gördük. Tahkik ettiğimiz risâlenin farklı bir nüshası olma ihtimaline karşılık içeriğini incelediğimizde bu eserin Arap dilindeki vâv harfinin kullanılış şekillerini konu edinen bir risale olduğunu anladık. Suûdî Arabistan’ın Riyad şehrindeki el-Mektebetu’l-Merkeziyye kütüphanesinde de 18957 seri numarası ile kayıtlı “*Mesâilu’l-Hilâf*” başlıklı müellifi meçhûl olan ve yazılış tarihi belli olmayan nahiv ilminde kaleme alınmış bir başka yazmanın mevcudiyetini de ayrıca tespit ettik. Fakat kütüphane arşivinden 18957 seri numarası ile esere ulaşamadığımız için tahkik ettiğimiz yazma ile mukayese etme imkânını elde edemedik.

B- Takip Edilen Metot

Çalışmamızda temel aldığımız nüsha tek olduğu için metni başka nüshalarla karşılaştırma imkânı bulamadık. Bütün gayretimizi tek nüsha üzerinde yoğunlaştırarak ve aşağıdaki metotları takip ederek metnin neşrini gerçekleştirdik.

- a) Metinde geçen ayetler ﴿﴾ işareti içerisine alınıp harekelenerek âyet ve sûre numaraları ile birlikte dipnotta gösterildi.
- b) Nüshada okunamayan veya yanlış olduğu tahmin edilen kelimeler asıl kaynaklardan kontrol edildi.
- c) Eserdeki bilgiler, müellifin referans verdiği kaynaklara - ulaşabildiğimiz oranda- bakılmak suretiyle sağlanması yapıldı.
- d) Modern imlâ kurallarına aykırı yazılan kelimeler günümüz imla kurallarına göre yazıldı. Örneğin (اشبه) eşbehe fiilindeki kat’ hemzesi günümüz imla kurallarına göre (أشبهه) şeklinde imla edildi.
- e) Kelimelerin harekelenmesinde metindeki hareketler dikkate alındı.
- f) Sayfa kenarlarındaki açıklayıcı notlar dipnotta gösterildi.

C-Metnin İçeriği Ve Değerlendirilmesi

Eser besmele ve kısa bir dua cümlesi ile başlar. Daha sonra nahiv ilminde üzerinde ihtilaf edilen meselelerin önemine dikkat çekmek istercesine “bu konuda birkaç meseleyi ihtiva eden bu eseri bana kaleme aldırın zattan Allah razı olsun” diyerek bu konuda eser yazmanın önemine işaret edilir. Eserde mesele başlıkları altında altı ana konu ele alınır. Bunlar;

1. Sîbeveyh ile el-Ahfeş arasındaki انّ nin haberinin başında ف (fâ) harfinin yer alıp-almaması meselesi,
2. Sîbeveyh ile el-Ahfeş arasındaki أَحْمَر kelimesinin gayr-ı munsarif olup-olmaması meselesi,
3. ي (yâ) harfinin mahzûf olduğu جوار kelimesinin ref' ve câr halinde munsarif ya da gayr-ı munsarif olması meselesi,
4. يا زيد والحارث cümlesinde الحارث kelimesinin ma'tûf olmak üzere merfû' okunması meselesi,
5. Nüdbe alâmetinin يا زيد الطويلة cümlesinde olduğu gibi sıfata ilhâk olup-olmayacağı meselesi,
6. Sîbeveyh ile el-Ahfeş arasında ihtilâflı bir konu olan لولا ye bitişen zamirlerin câr ya da ref' mahallinde olması meselesi.

Yukarıda zikredilen altı mesele hakkında teferruatlı denilebilecek seviyede bilgi verildikten sonra mesele başlığı zikredilmeden dört konuda daha ayrıntılı bilgiler verilir. Bunlar;

1. İçlerinde el-Kâdı Ebû Bekr el-Bâkîllânî (ö. 403/1013) nin de olduğu bazı dilcilere göre cem'in en azının iki olması ile Ebû Hayyân (ö. 745/1344)'ın hocası Ebû Ca'fer b. Zübeyr (ö. 708/1308) in bu görüşe itiraz etmesi,
2. Müfred müzekker sîgaya (ات) eklemek sûretiyle elde edilen çoğulların da cem'i müennes kabul edilmesi meselesi,
3. Arap dilinde yaygın olarak kullanılan tağlîb sanatı ve örnekleri,
4. Vâv ve nûn ile yapılan cem' kelimelerin genellikle müzekkerlerin akıllılarına mahsus olması, bunların cem'i sâlim ya da cem'i sahîh olarak isimlendirilmesi ve Allah (c.c)'ın karıncayı anlattığı ﴿ادْخُلُوا مَسَاكِينَكُمْ لَا﴾⁵¹ âyeti ile Yûsuf (a.s.) hakkında bilgi verdiği ﴿رَأَيْتَ رَأَيْتَ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾⁵²

⁵¹ (Nihayet Karınca vâdisine geldikleri zaman, bir karınca: Ey karıncalar! Yuvalarınıza girin; Süleyman ve ordusu farkına varmadan sizi ezmesin! dedi.) en-Neml (18), 27.

⁵² (Bir zamanlar Yusufo, babasına (Ya'kub'a) demişti ki: Babacığım! Ben (rüyamda) on bir yıldızla güneşi ve ayı gördüm; onları bana secde ederlerken gördüm.) Yûsuf (12), 4.

âyetlerindeki karıncaya konuşmak fiilinin, yıldızlar ile güneş ve aya ise secde etmek fiilinin izâfe edilmesi, dolayısıyla bu kelimelerin cem’isinin de akıllıların cem’isi gibi olması meseleleri.

Eserin son kısmında Allah’a (c.c) hamd, Rasûlüne, onun ehline ve ashâbına salât ve selâm getirilir. Eserin bittiği izlenimine kapıldığımız bu bölümde Arap dili ile ilgili olmayan akâid meseleleri hakkında açıklamalar yapılır. Hz. Peygamber’in cennetle müjdelediği sahabelerin isimleri zikredilir. Ebû Mansûr el-Bagdâdî (ö. 429/1037) ye göre, sahabenin en faziletlilerinin dört halife, sonra aşere-i mübeşşere sonra Bedir ashâbı sonra Uhud ashâbı sonra Rıdvân biatına katılanlar olduğu zikredilir. Ehlü’s-Sünne’nin ise ashâbın mutlak manada en faziletlilerinin önce Hz. Ebû Bekr sonra Hz. Ömer olduğunda icmâ ettikleri ve onların çoğunluğunun Hz. Osman’ı Hz. Ali’nin önüne geçirdikleri kaydedilir. Kûfelilerin ise Hz. Ali’yi Hz. Osman’ın önüne geçirdikleri belirtilerek bu konudaki ihtilaflar da esere taşınır.

Son cümlelerde ise sahabenin Allah Rasûlü (s.a.v) in nesebine olan bağları açıklanır ve “*Ey merhametlilerin en merhametlisi olan Allah’ım! Rahmetinle bizi de onlarla beraber eyle*” dua cümlesi ile eser tamamlanır.

Ayrıca eser hakkında şunları söylemek de mümkündür; Yazar eserinde “*Şüpbe yoktur ki el-Ahfeş’in zikrettiği bilgiler sıbhat bakımından daha açıktır*”⁵³, “*benimsenmesi gereken görüş budur*”⁵⁴ gibi hüküm bildiren ifadeler ile tercihini belirtmektedir. Ayrıca onun metin içerisinde yer alan “*Bu görüşe şu şekilde cevap verilir*”⁵⁵, “*bu görüşe iki şekilde cevap verilir*”⁵⁶ gibi ifadelerinden onun bu alanda yetkin birisi olduğu, üzerinde ihtilaf bulunan görüşleri sadece delilleri ile beraber aktarmakla kalmadığı ayrıca yaptığı açıklamalar ile tercihini de belirttiği anlaşılmaktadır. Onun tercihlerinde temel aldığı ilkelerin başında kıyas gelir. Ancak ona göre lügavî hükümlerde öncelik sem’adır. Yani dilde esas olan sem’adır. Buradan hareketle onun nahiv kaideleri ile bunlara ait hükümleri, hakkında sem’anın çok vârid olduğu kullanımlar üzerine binâ ettiğini görürüz. Bu sebeple ona göre nakil esastır ve kıyas nakilden sonra gelen bir prensiptir. Onun bu düşüncesini sadece şu cümleden bile çıkarmak mümkündür; “*Ancak lügavî hükümler kıyasla değil nakille sabit olur sonra illetlendirilir*”. Müellifin tercihlerinde temel aldığı prensiplerden biri de fasih kelâma önem vermektir.

⁵³ *Mesâilu’l-Hilâf fi’n-Nahv* (Müellifi Bilinmiyor), Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 3407, (4 vr.) vr. 1a/11.

⁵⁴ *A.e.*, vr. 3a/13.

⁵⁵ *A.e.*, vr. 1b/4.

⁵⁶ *A.e.*, vr. 2b/5.

D-Metnin Tahkiki

مسائل الخلاف في النحو⁵⁷

(1a/1) بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، اللَّهُمَّ يَسِّرْ يَا اللَّهُ يَا كَرِيمَ، آمِينَ. وقال رحمه الله ممليا عليّ عدّة مسائل من مسائل الخلاف في النحو.

مسألة

قال **سيبويه**⁵⁸ رحمه الله لا يجوز دخول الفاء⁵⁹ في خبر "إِنَّ" خلافاً⁶⁰ للأخفش⁶¹ ودليله أنّه حرف يمتنع دخوله على الشرط فلا يدخل على المشبّه بالشرط قياساً على لَيْتَ. والأخفش يجيب عن ذلك بأنّ الأصل لم يمتنع دخوله على ما أشبه الشرط بناء على (1a/5) امتناع دخوله على الشرط، وإنّما امتنع في لَيْتَ وَلَعَلَّ لِأَمْرِ معنوي لا يستقيم معه دخوله على الشرط ولا ما أشبه الشرط وهو أنّ الخبر في لَيْتَ وَلَعَلَّ وهو الذي كان خبر المبتدأ ودخول الفاء في الخبر يشعر بأنّ الجملة مُسَبَّبَةٌ عن الأوّل والجملة التي هي مُسَبَّبَةٌ خبر في المعنى محتمل للصدق والكذب وما يكون خبراً لَلَيْتَ لا يحتمل الصدق والكذب فاستحال أن يكون الشيء الواحد في كلامٍ واحدٍ محتملاً للصدق والكذب ليس محتملاً للصدق والكذب إذ يستحيل اجتماع التقيضين ولا شك أنّ ما ذكره الأخفش واضح في صحّة التعليل وما ذكره سيبويه يجوز أن يكون قد لَمَحَ في وضع الواضع وبنى عليه ما ذكره (1a/12) والأحكام اللغويّة لا تثبت بقياسٍ وإنّما تثبت بالتعلل فالصواب أن ينظر إلى الواقع فإن وقع ما ذكره الأخفش صحّ مذهبه وصحّ تعليله وإن وقع ما ذكره سيبويه من حيث الاستقراء يثبت مذهبه وتعليله وقد ثبت ما ذكره

⁵⁷ Yazının yazma nüshasında başlık bulunmamaktadır. Ancak biz metnin muhtevasını dikkate alarak bu başlığı koyduk.

⁵⁸ سيبويه: اسمه أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، يكنى أبا بشر، ويقال كنيته أبو الحسن، ومات في البصرة سنة سبع وسبعين ومائة. (ابن التّديم، فهرست لابن التّديم، تعليق إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، 1997، ص 74)

⁵⁹ سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب، تحقيق عبد السلام مجد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1998، 1/ 139.

⁶⁰ الأخفش الأوسط: اسمه سعيد بن مسعدة، يكنى أبو الحسن، ويقال له الأخفش الأوسط تمييزاً له عن الأخفش الأكبر، ومات سنة عشر ومائتين. (ابن التّديم، فهرست لابن التّديم، ص 75)

⁶¹ الأخفش الأوسط، أبو الحسن سعيد بن مسعدة، كتاب معاني القرآن، تحقيق هدى محمود قراعة، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1990، 1/ 202-203.

الأخفش في القرآن والكلام الفصيح قال الله تعالى : ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْآيَةَ﴾⁶² والخبرُ فَلَهُمْ عَذَابٌ جَهَنَّمَ بالفاءِ وقال : ﴿قُلْ إِنَّ الْمَوْتَ الَّذِي تَفِرُّونَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مُلَاقِيكُمْ﴾⁶³ وما ذكره بعض أصحاب سيبويه من أن الخلاف إنما وقع في دخول "إن" على الذي مجابة بالفاء لا في دخولها على موصوف الذي ليس (1b/1) بمستقيم فإن الذي لا يكون إلا صفة فلا فرق بين ذكر موصوفها وحذفه وما ذكره بعضهم من أن الفاء زائدة غير مستقيم فإنه اعتذار بما لا يقوله صاحب المذهب المعتذر عنه فإن الفاء عند سيبويه لا تزداد في خبر المبتدأ وما ذكره بعضهم من أن الذي خبر إن و ﴿فإنه ملاقيكم﴾ جملة أخرى ليس بمستقيم لأن المعنى على الإخبار بأن الموت يلاقيهم لا (1b/5) على أن الموت هو الذي يَفِرُّونَ وقد يجاب عن قوله ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا﴾ بأنه سبق في قوم معهودين وشرط "الذي" المشبهة بالشرط أن لا يكون في قوم مخصوصين فهو مشترك الإلزام فيجب أن يقدر الخبر محذوفًا فلا يبقى في الآية جهة استدلال. والجواب منع أنها مخصوصة عن تقدم ذكره من أصحاب الأخذود وإن كان ذلك هو السبب فقد يكون السبب خاصًا والحكم عامًا فالعمل بعُموم اللفظ لا بخصوص السبب ألا ترى أنه لو قيل كَفَرَ زَيْدٌ وَمَنْ كَفَرَ فَلَهُ نَارٌ جَهَنَّمَ لم يمنع خصوص زيدٍ مَنْ حَمَلٍ مَنْ كَفَرَ على العموم وإن (1b/10) كَانَ هو السبب فكذلك هذا. وأما دليل الأخفش فإنه يقول جملة مصدره بالذی لا يتغير معنى خبرها في التصديق والتكذيب بما طرأ عليها فجاز أن يدخل في خبرها الفاء إذا قصد معنى السببية قياسًا على ما يطرأ فيها مما لا يغير المعنى كقولك الذي يكرمني فله درهم.

مسألة

(1b/13) قال سيبويه رحمه الله إذا سمي بأحمر تم نكر فإنه يمتنع من الصرف بعد تنكيره⁶⁴. وقال الأخفش ينصرف ووجه الدليل اسم فيه الصفة الأصلية ووزن الفعل ولا علمية تمنع من اعتبارها فوجب أن يمتنع من الصرف كأسود وأدهم وأزقم وقال الأخفش اسم نكر وليس فيه إلا علتان وأحد علتيه التعريف فيجب صرفه لزوال التعريف بالتنكير (1b/17) كأحمد وعمر وإبراهيم والجواب الفرق

⁶² ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذَابٌ جَهَنَّمَ وَلَهُمْ عَذَابٌ الْحَرِيقِ﴾ [سورة البزج : 10/85].

⁶³ ﴿قُلْ إِنَّ الْمَوْتَ الَّذِي تَفِرُّونَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مُلَاقِيكُمْ ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [سورة الجمعة : 8/62].

⁶⁴ الكتاب، 99/2، 3/198.

بين الفرع والأصل المقيس عليه هو أنّ الأصل لم يخلف التعريف عند زواله بالتكثير علّة أخرى والفرع كانت العلّة فيه من اعتبار الوصفية فما زالت بالتكثير وجب اعتبارها عند زوال المانع لقيام السبب ويدلّ على أنّ الوصفية الأصلية معتبرة مع غير العلمية إطباق العرب على منع صرف أسود وأزرقم للحيّة ومنع صرف أذهمّ للقيد ولا مانع إلا الصفة الأصلية ووزن الفعل ويدل على أنّ العلمية مانعة (2a/1) من اعتبار الصفة الأصلية إطباق العرب على صرف باب حاتم إذا كان علما ولو اعتبرت الصفة الأصلية فيه لكان غير منصرف وسره أهمّ كرهوا الوصفية مع ما يصاد تحقيقها سبب الحكم الواحد⁶⁵ وبيان المضادة الوصفية المحققة للعلميّة أنّ العلم موضوع للاختصاص بمسمّى والصفة موضوعة لمسمّى لا اختصاص فيه ولما تحقّقوا في الوصفية المحققة كر هو أن يعتبروها أصلا دفعا لوهم توهم الجمع بين متضادين ولو قيل في دليل الأخص لو امتنع صرف⁶⁶ حاتم قبل التكثير فالجواب عنه ما تقدّم وقد أورد ذلك الأخص لو امتنع صرف أحمّر بعد التكثير لامتنع صرف أفضل إذا سمّي به بعد التكثير (2a/6) والجواب أنّ "أفضل" إذا سمّي لم يسم بصفة حتى يقال أنها تعتبر بعد التكثير لأن شرط استعماله صفة الألف واللام أو الإضافة أو من فُتبت أنه ليس مما نحن فيه بل هو عليه أظهر لأننا نقول⁶⁷ صرف أحمّر بعد التكثير لأنصرف أفضل منك إذا سمّي به بعد التكثير وهم موافقون في ذلك فلما جاءت مثل مع أفضل صار بها كأحمّر فوجب منع صرفه بعد التكثير فلذلك منع صرف أحمّر.

مسألة

(2a/9) قال سيبويه رحمه الله "جوار" في الرفع والجرّ ممنوع من الصرف⁶⁸ والتّنين فيه تنوين العوض خلافا لبعضهم ودليلهم أن يقول جمع على صيغة منتهى الجموع بغير باء فوجب امتناعه من الصرف قياسا على "ضوارب"⁶⁹ لا يستقيم فيه الشرط المعتبر في منع الصرف وهو أن يكون بعد الألف فيه حرفان أو ما يقوم مقام حرفين فالأول كمساجد وشبهه والثاني دوابّ وشبهه وليس "جوار" كذلك في الصورة المفروضة فقد انقطع الإلحاق (2a/13) والجواب أن يقول إنّ هذا فيه الشرط فإنّ انقطع باعتبار

⁶⁵ سببًا لحكم واحد.

⁶⁶ أحمّر بعد التكثير لم امتنع.

⁶⁷ لو اعتبر صرف.

⁶⁸ الكتاب، 3/233، 280.

⁶⁹ فإن قيل قياسكم على ضوارب.

المحذوف في مثل ذلك والذي يدلّ على اعتبار المحذوف أمران أحدهما أنّنا نقول هذه "جوار" بكسر الراء اعتدادا بوجود الياء ولو كانت الياء في حكم العدم لوجب أن يقول هذه جَوَّارٌ فدَلّ ذلك على أنّه ليس كسَلَامٍ وكَلَامٍ فإنّ الخصم يقيس عليه وسنذكر في معارضته وإذا ثبت الاعتداد بها في هذا الحكم اللفظي حتى قُدِّرت كالموجودة وجب الاعتداد بها في منع الصرف لأنّه حكمٌ لفظيٌّ مثله والثاني إنّنا متفقون على منع صرف "أشقى" و"أحوى" وما أشبهه وأصله أَحَوَّى فللمانع فيه وزن الفعل والصفة ووزن⁷⁰ إنّما يكون باعتبار الصيغة التي هي أفعل فتحرّكت الياء وانفتح ما قبلها فانقلب أَلِقًا فبقي أَحوى فلو صحّ أن يكون الإعلال محلًّا بالزّنة لوجب أن لا يعتدوا بوزن الفعل فيقال هو أَحَوَّى مِنْ كَذَا بالتّونين لأّ أنّه غير ممائل لوزن الفعل ولا قائل به، (2b/1) ثمّ التّونين تنوين عوضي عنده فقيل عوض عن الياء المحذوفة والأولى أن يقال عن إعلال الياء بالسكون وهو قول الفارسي لأنّ حذف الياء إنّما كان بسبب دخول التّونين فكيف يصحّ أن يكون عوضا عنها ولم يحذف إلا بعد وجودها وإنّما يكون الشيء⁷¹ بعد ثبوت حذفه بغيره فوجب أن يقال إنّ عوض عن الإعلال لأنّ الإعلال ثابت قبل مجيء التّونين فلما جاء التّونين بعد ثبوت الإعلال اجتمع ساكنان فحذف الياء لالتقاء الساكنين (2b/6) قال الخصم اسم ليس فيه شرط المانع من الصرف فوجب بقاؤه⁷² قياسا على "سلام" و"كلام"، والجواب من وجهين أحدهما أنّه لا يصحّ نفى وجود السبب المانع من الصّرف فإنّما قد أثبتناه بالدليل الذي تقدّم وإذا لم يثبت الوصف المانع لم يثبت القياس، الثاني الفرق بين جوارٍ وبين سلامٍ وكلامٍ وهو أنّ الاصل وهذا المتنازع فيه جمع فلا يقاس عليه.

مسألة

(2b/9) قال الخليل رحمه الله يا زيد والحارث⁷³ المختار في المعطوف الرفع خلافاً لأبي عمرو فإنّه يختار التّصّب فيما ذكر ووجه الدّليل أن نقول هو اسم منادى في التحقيق فينبغي أن يحرك بحركة المنادى قياساً على أنّها الرجل اتفاقاً، وإنّما قلنا أنّه منادى لأنّه معطوف على منادى والمعطوف والمعطوف

⁷⁰ الفعل.

⁷¹ وإنّما يكون الشيء عوضاً عن الشيء.

⁷² Cümleinin bu haliyle anlamı tamam olurken علی zâid olarak imlâ edilmiş ve bu durum kelimenin üzerine konulan üç nokta ile belirtilmiştir.

⁷³ الخليل بن أحمد الفراهيدي، الجمل في النحو، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1985، ص. 115.

عليه مشتركان في الحكم وإلا لزم الاختلاف، فإن قال أبو عمر معارضاً اسم معطوف على مبني فيختار فيه النصب قياساً على "ضربت هؤلاء وزيداً" وذلك أنّ المعطوف على المبتدآت إنّما يجري على المواضع لا على الألفاظ بدليل ما (2b/15) ذكرناه من الأصل المقيس عليه **فالجواب للخليل** بالفرق وذلك إنّما حملنا المعطوف على موضع المبني للتعّدّد لأنّ الإعراب إمّا لفظي أو تقديري أو محلي والأولان منفيان⁷⁴ لأنّ هؤلاء من أسماء الإشارة وهي مبنية فتعين الحمل على المحل، أمّا يا زيد وإن كان مبنيًا مثل هؤلاء في عموم البناء إلاّ أنّه لما كان يعرب في حالة ويبنى في أخرى فليس مثل هؤلاء فإنّه لم يقع إلاّ مبنيًا ولذلك جاء في تابع يا زيد الإعراب بالرفع لما نزلت الحركة البنائية منزلة الحركة الإعرابية لطرق البناء ألا ترى أنّه يحسن لارجل ظريفًا فيها ولا يحسن ضربت هؤلاء الكرام **والجواب** أنّ حاصل هذا الفرق تجويز الإعراب على اللفظ ولولا هو لم (3a/1) يجز الإعراب على اللفظ كما لا يجوز ضربت هؤلاء الكرام إنّما جاز لهذا الفرق ألا ترى أنّ يا زيد العاقل أفصح من يا زيدا العاقل.

مسألة

قال الخليل رحمه الله علامة الندبة لا تلحق الصفة خلافاً⁷⁵ ليونس⁷⁶ والكلام مفروض في "يا زيد الطويل" **وجه الدليل للخليل** أنّه يقول اسم ليس بمدوب فلا يلحقه علامة الندبة قياساً على قولهم جاءني زيد الطويله وتقريره أنّ علامة الندبة إنّما تلحق المدبوب **وقوله الطويله** في "وا زيد الطويله" ليس بمدبوب بل هو صفة جاءت بعد تمام الاسم بكماله وجملته فلو لحقت علامة الندبة "الطويل" للحقت ما ليس بمدبوب مطلقاً **وأما يونس** فإنّه (3a/7) يقول اسمان ينزلان منزلة اسم واحد فلحقته علامة الندبة كالمضاف والمضاف إليه في قولهم "وا عبدالمُطَّيَّبه" وشبهه. **والجواب** الفرق وذلك أنّ المضاف والمضاف إليه تركبا وصار مدلولها واحدا فصار كل واحد منهما كالزاي من "زيد" حتّى أنّك لو فصلت أحدهما عن الآخر لم يفهم المدلول أصلاً وليس كذلك الصفة والموصوف فإنّ الموصوف مستقل (3a/11) بالدلالة مع الذهول عن الصفة إذا لم يأت إلاّ بعد تمام الأوّل وكماله لعرض فقد ظهر الفرق بين الصفة والموصوف

⁷⁴ منتفیان

⁷⁵ الأبناري، الإمام أبي البركات عبد الرحمن بن مُجَدِّد بن أبي سعيد (513 – 577)، كتاب أسرار العربية، مطبعة بريل، ليدن، 1886، ص. 99.

⁷⁶ يونس: هو أبو عبد الرحمن، يونس بن حبيب الضبي البصري، إمام أهل البصرة في عصره في اللغة والنحو والأدب من أصحاب أبي عمرو بن العلاء، وشيخ سيويه، والكسائي، والقراء. مات سنة 182هـ. (بغية الوعات، 2/365).

والمضاف والمضاف إليه. ويمكن أن يقال أيضًا لو جاز "يا زيد الطويله" لجاز "جاءني زيد الطويله" ولم يجز فلا يجوز. ووجه الملازمة أنّ علامة الندبة إنّما تلحق المندوب والطويله ليس بمندوب فلو لحقت ما ليس بمندوب مطلقًا.

مسألة

(3a/15) قال مذهب سيبويه رحمه الله في اللغة الضعيفة التي جاءت في "لولا" و"عسى" في قولهم لولانا وفي قولهم لولاك إلى لولاكنّ وفي لولاه إلى لولاهنّ وفي "عسى" عساي وعسانا وفي عسك إلى عسكّنّ وعساه إلى عساهنّ إنّ الضّمائر بعد "لولا" في محلّ الجرّ بلولا وإنّ "لولا" مع المكنيّ حالان تخالفها بعد المظهر والمكنيّ بعد "عسى" في (3a/19) محلّ النصب بعسى إجراء لها مجرى "علل"⁷⁷ ومذهب الأخفش أنّ الضّمائر في البابين في محلّ الرّفْع على ما كان عليه في اللغة الفصيحة فحملوا الرّفْع على الجرّ في "لولا" والرّفْع على النّصب⁷⁸ في "عسك"⁷⁹. ودليل سيبويه في "لولا" أنّها صيغة منصوب لا مجرور فوجب أن يكون ما قبلها هو العامل فيها جرا وإن لم يكن من أصل عمله الجرّ في غيره قياس (3b/1) على "لدا" في لدا غدوة ويستعمل مثل ذلك في "عسى" إلا أنّه يقول صيغة منصوب لا ناصب له ممكن تقديره سوى عسى فوجب أن يكون "عسى" هو العامل فيها نصبًا وإن لم يكن من أصل عمله النّصب في غيره قياسًا على "لدا". ووجه قول الأخفش في "لولا" و"عسى" أنّه موضع لو وقع فيه الظاهر لكان مرفوعًا فوجب أن يحكم على محلّ المضمر الواقع موقعه بذلك قياسًا على سائر الضّمائر إلا أنّه يحتاج إلى الاعتذار عن وقوع صيغة المجرور⁸⁰ في محلّ الرّفْع وعن وقوع صيغة المنصوب في "عسى" و في محلّ الرّفْع أيضًا بأنّه لا يعدّ في استعارة صيغة أحد البابين في الآخر فكما أوقعوا صيغة المرفوع في المجرور في قولهم (3b/8) "مررت بك أنت" و"به هو" و"بنا نحن" (وما أنا كانت)⁸¹ فكذلك أوقعوا صيغة المجرور في محلّ الرّفْع في "لولا" وكما أوقعوا صيغة المرفوع في محلّ المنصوب في قولهم "ضربتك أنت" وصيغته كذلك أوقعوا صيغة المنصوب في محلّ الرّفْع في قولهم "عسكط و"عساي" ولا خفاء في أنّ

⁷⁷ الكتاب، 2/ 375، 376.

⁷⁸ كتاب معاني القرآن، 1/ 123، 283، 2/ 426، 2/ 520.

⁷⁹ وعساه.

⁸⁰ في لولا.

⁸¹ Metinde yer alan bu kısım zâid olarak imlâ edilmiştir.

كلا المذهبين يلزمه ارتكاب محذور والنظر في الترجيح في مثل ذلك إنما يكون ببيان أخفّ المحذورين فكما ذكره سيبويه يلزم منه محذور واحد وهو تغيير "لولا" و"عسى" في (3b/13) أنّ لها عملا في الظاهر يخالف عليها في المضمّر على هذه اللّغة ثمّ يكون (3b/14) اختلاف الضمائر مبنيا على هذه القاعدة إلاّ أنّه خولف في كلّ فرد ومذهب الأَخْفَش يلزمه المخالفة في كلّ باب من البابين في جميع مجاله وهو اثنا عشر في كلّ واحد منها ولا خفاء في أنّ محذورا واحدا أولى من اثني عشر محذورا وفي هذا ضرب من التحامل على الأَخْفَش وذلك أنّ المحذور الذي لزم الأَخْفَش لازمٌ أيضًا على مذهب سيبويه وقولهم أنّه مبني على أنّ "لولا" جازة لا يفيد فإنّ المخالفة حاصلة سواء كانت أصلا أو بناء ثمّ ولو سلّم تعدّد المخالفة على مذهب الأَخْفَش واتحادها على مذهب سيبويه فقد يكون المحذور (4a/1) المتحد أبعد من محذورات متعدّدة ولا خفاء في إجراء ما ذكر مجرى "لذن" بعيد من حيث إنّ "لذن" مستبعد عن قياس كلامهم واقع موقع الغلط لما ثبت من النون التي هي شبيهة بالتنوين حتى توهم أنّه منوّن ممتنع إضافته ولا شكّ في أنّه بعيد جدّا أو غير مستقيم وما ذكره الأَخْفَش مبني على قاعدة كثر مثلها وهو وقوع بعض الصيغ موقع بعض فثبت لذلك أنّ مذهب الأَخْفَش في ذلك أظهر والله أعلم بالصواب، تمّ.

(4a/7) أقلّ الجمع عند أهل اللّغة⁸² والقاضي أبي بكر الباقلاني اثنان بدليل قوله تعالى ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾⁸³ وأجيب بأنّه أضاف المصدر إلى المفعولين يعني أجيب بأنّ (4a/8) الضمير في قوله "لِحُكْمِهِمْ" عائد على الحاكمين وهما داود وسليمان عليهما السلام وعلى المحكوم عليه والمصدر يصح إضافته إلى الفاعل ويصح إضافته إلى المفعول فأضيف هنا إليهما كذا أجاب به الإمام فخر الدين وهو ضعيف فلم يقل أحد من النحاة أنّه يصح إضافة المصدر إلى الفاعل والمفعول معا وإنما يضاف إليهما على سبيل البدل وقد نقل الشيخ أبو حيان عن شيخه أبي جعفر بن الزبير أنّه قال هذا جواب من لم يعرف شيئا من علم العربية ولم يجزم به المصنّف بل عبر بقوله فقيل. (ابن العراقي).

(4a/13) وقول الإسنويّ سمعت شيخنا أبا جعفر إلى آخره هو دَعْوَى بلا دليل وليس هو في السلف والمراعاة بأولى من الإمام وما المانع من جواز ذلك لغةً واصطلاحًا خصوصًا والمحلّ قابل لأنّ لفظًا

⁸² الكتاب، 48 / 2.

⁸³ ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَخْتَصِمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَسَتْ فِيهِ عَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾ [سورة الأنبياء :

الجمع قابل للتعدد والتكثير وذلك إن امتنع فإمّا يكون بالنسبة إلى ما لا تعدّد فيه كما إذا كان بلفظ مفرد بل هو يجوز أيضا، انتهى.

(4a/16) كلّ جمع مؤنّث إلّا جمع المذكّر السالم لبقاء صيغة المفرد المذكّر فيه وما جمع من المذكّر بالألف والتاء مثل "حمامات" فإنّ مفرده "حمام" وهو مذكّر بانفراق أهل اللغة يسمّى جمع مؤنّث نظرا إلى الأغلب فإنّ أغلب ما يجمع بالألف والتاء مؤنّث فالتسمية جارية (4a/18) على طريقة التغليب⁸⁴، والتغليب باب واسع يجرى في فنون كثيرة قال الله تعالى: ﴿وَكَانَتِ مِنَ الْقَانِتِينَ﴾⁸⁵ وقال: ﴿بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾⁸⁶ ويقال في العرف "القمران" و"العمران".

(4a/19) الجمع بالواو والنون يختص في غالب الأحوال بذكور من يعقل⁸⁷ ويسمّى الجمع الصّحيح والجمع السالم لأنّ لفظ الواحد صحيح وسالم فيه ويسمّى الجمع على هجاءين لأنّه تارة بالواو وتارة يكون بالياء فأما قوله تعالى إخبارًا عن السماء والأرض: ﴿قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾⁸⁸ فإنّما جمعها بالياء والنون وليستا ممّا يعقل لأنّه لمّا وصفها بالقول الذي لا يصدر إلّا عن من يعقل جمعها جمع من يعقل لتطابق الكلام، ومثله قوله تعالى حكايةً عن النملة: ﴿ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطَمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾⁸⁹ وكذلك قوله تعالى إخبارًا عن يوسف: ﴿إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا

⁸⁴ التغليب عند أهل المعاني إعطاء الشيء حكم غيره وقيل ترجيح أحد المغلوبين على الآخر وإطلاق لفظه عليهما. (مخّد علي التهانوي، كتاب كتشاف اصطلاحات الفنون، إسطنبول، 1984، 2/1089)

⁸⁵ ﴿...وَصَدَقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتِبَ عَلَيْهَا مِنْ الْقَانِتِينَ﴾ [سورة التّحريم: 12/66].

⁸⁶ ﴿أَتَيْنَكُمْ لِنَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ [سورة النمل: 55/27].

⁸⁷ الكتاب، 2/ 47.

⁸⁸ ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ [سورة فصلت: 11/41].

⁸⁹ ﴿حَتَّى إِذَا أَتَوْا عَلَى وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطَمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [سورة النمل: 18/27].

وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ ﴿٩٠﴾ لَمَّا أَضَافَ إِلَى النَّمْلَةِ الْقَوْلَ وَإِلَى الْكَوَاكِبِ وَالنَّيِّرِينَ السَّجُودَ جَمْعُهُمْ جَمْعٌ مِنْ يَعْقِلُ⁹¹.

(4b/1) بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، أَسَامِي الصَّحَابَةِ الْعَشْرَةِ الَّذِينَ شَهِدَ لَهُمُ الرَّسُولُ بِالْجَنَّةِ: أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ وَعِثْمَانُ وَعَلِيٌّ وَطَلْحَةُ وَالزُّبَيْرُ وَسَعْدُ بْنُ أَبِي وَقَّاصٍ وَسَعِيدُ بْنُ جَبْرِ وَأَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الْجَرَّاحِ وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ رضي الله عنه أَجْمَعِينَ، قَالَ أَبُو مَنْصُورِ الْبَغْدَادِيِّ: أَصْحَابُنَا مُجْمَعُونَ عَلَى⁹² أَفْضَلِ الصَّحَابَةِ الْخُلَفَاءِ الْأَرْبَعَةِ، ثُمَّ تَمَّامِ الْعَشْرَةِ ثُمَّ أَهْلُ بَدْرٍ⁹³ ثُمَّ بَيْعَةُ الرِّضْوَانِ وَأَجْمَعُ أَهْلَ السَّنَةِ عَلَى أَفْضَلِهِمْ عَلَى الْإِطْلَاقِ أَبُو بَكْرٍ ثُمَّ عُمَرُ، وَقَدَّمَ جَمَاهُورَهُمْ عِثْمَانَ عَلَى عَلِيِّ رضي الله عنه أَجْمَعِينَ، وَقَدَّمَ أَهْلَ السَّنَةِ مِنْ أَهْلِ الْكُوفَةِ عَلِيًّا عَلَى عِثْمَانَ وَبِهِ قَالَ ابْنُ خَزِيمَةَ، وَالصَّحِيحُ وَهُوَ قَوْلُ الْجَمَاهُورِ يَقْدَمُ عِثْمَانُ وَلِهَذَا اخْتَارَتْهُ الصَّحَابَةُ لِلْخِلَافَةِ وَقَدَّمُوهُ وَهُمْ أَعْلَمُ وَأَعْرَفُ بِالْمَرَاتِبِ الرَّاعِبَةِ فِي الْآخِرَةِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

(4b/6) بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، الْفُقَهَاءُ السَّبْعَةُ هُمْ مِنَ التَّابِعِينَ، هُمْ سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ وَعُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ وَالْقَاسِمُ بْنُ مُحَمَّدٍ وَخَارِجَةُ بْنُ زَيْدٍ وَأَبُو بَكْرٍ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ الْهَشَامِ وَسَلِيمَانُ بْنُ يَسَارٍ وَعُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَتَبَةَ بْنِ مَسْعُودِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ أَجْمَعِينَ، وَعَنْ أَبِي ذَرِّ الْغِفَارِيِّ رضي الله عنه قَالَ دَخَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى مَنْزِلِ عَائِشَةَ أُمَّ الْمُؤْمِنِينَ رضي الله عنها فَقَالَ يَا عَائِشَةُ أَلَا أَبَشَّرُكَ، قَالَتْ بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ أَبُوكَ فِي الْجَنَّةِ وَرَفِيقُهُ إِبْرَاهِيمُ الْخَلِيلُ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَعَمْرُ بْنُ الْخَطَّابِ فِي الْجَنَّةِ وَرَفِيقُهُ نُوْحٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَعِثْمَانُ فِي الْجَنَّةِ وَرَفِيقُهُ أَنَا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَلِيٌّ فِي الْجَنَّةِ وَرَفِيقُهُ يَحْيَى بْنُ زَكَرِيَّا عَلَيْهِ السَّلَامُ وَطَلْحَةُ فِي الْجَنَّةِ وَرَفِيقُهُ دَاوُدُ عَلَيْهِ السَّلَامُ (4b/13) وَالزُّبَيْرُ بْنُ الْعَوَّامِ فِي الْجَنَّةِ وَرَفِيقُهُ إِسْمَاعِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَسَعْدُ بْنُ أَبِي وَقَّاصٍ فِي الْجَنَّةِ وَرَفِيقُهُ سَلِيمَانُ بْنُ دَاوُدَ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ وَسَعِيدُ بْنُ زَيْدٍ فِي الْجَنَّةِ وَرَفِيقُهُ مُوسَى بْنُ عِمْرَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَأَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الْجَرَّاحِ فِي الْجَنَّةِ وَرَفِيقُهُ إِدْرِيسُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ فِي الْجَنَّةِ وَرَفِيقُهُ عَيْسَى بْنُ مَرْيَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، ثُمَّ قَالَ يَا عَائِشَةُ أَنَا سَيِّدُ الْمُرْسَلِينَ⁹⁴

⁹⁰ ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنَّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾ [سُورَةُ يُوسُفَ : 4/12].

⁹¹ قَالَ الْحَرِيرِيُّ فِي شَرْحِهِ عَلَى مَلْحَةِ الْأَعْرَابِ، ص. 109: أَبُو نُجْدٍ الْقَاسِمُ بْنُ عَلِيِّ الْحَرِيرِيِّ الْبَصْرِيِّ، شَرْحُ مَلْحَةِ الْأَعْرَابِ، تَحْقِيقُ أَحْمَدَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَبْدِ الْمَوْلَى الْمَغْنِيِّ، الْمَكْتَبَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ، قَاهِرَةُ، 2005.

⁹² أَنْ

⁹³ ثُمَّ أُخِذَ

⁹⁴ وَأَبُوكَ

أفضل الصّدّيقين وأنتِ أمّ المؤمنين فمن أراد أن يتبرأ من الله ورسوله فليتبرأ منك يا عائشة، وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم : أرحم أمّتي بأمتي أبوبكر (4b/18) وأقواهم في دين الله عمر وأشدّهم حياء عثمان بن عفّان وأفضاهم علي بن أبي طالب ولكلّ نبي حواريّ وحواريّ طلحة والزبير، وحيث ما كان سعد بن أبي وقاص دار الحقّ معه وسعيد بن زيد من أحبّاء الرّحمن وعبد الرّحمن بن عوف الزهري من تجار الرّحمن وأبو عبيدة بن الجراح أمين الله وأمين رسوله ولكلّ نبيّ صاحب سرّ وصاحب سرّي معاوية بن أبي سفيان، فمن أحبّهم فقد نجا ومن أبغضهم فقد هلك، وقد حكيت اتصاهم بنسب رسول الله صلّى الله عليه وسلّم في شجرة وهذه صورتها وقد جمع الله عزّ وجلّ بينهم في النسب كما ترى وجمع بينهم في الجنّة، اللهمّ اجمعنا معهم في مستقرّ رحمتك يا أرحم الراحمين.

KAYNAKÇA

- Ebu'l-‘Abbâs, Ahmed b. Muhammed b. Vellâd, *el-İntisâr li Sâbeveyh ‘ale’l-Müberred*, (thk. Züheyr Abdulmuhsîn Sultân), Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1996.
- el-‘Afgânî, Said, *Min Târîhi’n-Nabv*, Dâru’l-Fikr, Beyrut tsz.
- el-Bagdâdî, İsmâil Bâşâ, *Hediyyetu’l-‘Ârifîn Esmâu’l-Müellifîn ve Âsâru’l-Musannifîn*, I-II, İstanbul 1951.
- el-Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sibâh tâcu’l-luğâ ve sâbâhu’l-‘Arabîyye*, (thk. Ahmed Abdulğafûr ‘Attâr), Dâru’l-‘ilm li’l-melâyîn, I-VI, Beyrut 1979.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed, *et-Târifât*, Mektebetu Lübnân, Beyrut 1985.
- Durmuş İsmail, “Sa‘leb” mad., *DİA*.
- Erdem, İdris, *el-Harîrî ve Mulbatu’l-İ’râb Adh Eserinde Örnek Olarak Verdiği Cümle, Âyet ve Şiir Beyitlerinin Tablilleri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2010.
- İbnu’l-Enbârî, Ebu’l-Berekât Abdurrahmân b. Muhammed el-Enbârî (ö. 577/1181), *el-İnsâf fî Mesâilil-Hilâf Beyne’n-Nabviyyîn*, (nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd), Matba‘atu’s-Sa‘ade, Kahire 1961.
- el-Esfehânî, Ali b. Hüseyin el-Bâkûlî, *Şerhu’l-Lum‘a li’l-Esfehânî*, (thk. İbrâhim b. Mahmûd), İdâratu’s-Sekâfe ve’n-Neşr, Suûdî Arabistan 1990.
- el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu’l-Luga*, (thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Muhammed Alî en-Neccâr), ed-Dâru’l-Mısıryye, I-XV, Kahire 1964.
- el-Ferâhidî, el-Halîl b. Ahmed, *Kitabu’l-‘Ayn Muretteben ‘Alâ Hurûfî’l-Mu‘cem*, (thk. Abdulhamid Handâvî), Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, I-IV, Beyrut 2003.
- el-Harîrî, Muhammed Kâsım b. Ali, *Şerhu Mulbatil-İ’râb* (thk. Ahmed b. İbrahim b. ‘Abdulmevlâ), el-Mektebetu’l-İslâmiyye, Kahire 2005.
- Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdillâh, *Keşfu’z-Zunûn ‘an Esâmi’l-Kütüb ve’l-Funûn*, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, I-II, Beyrut tsz.
- el-Kıftî, Ebu’l-Hasen Alî b. Yûsuf, *İnbâhu’r-Ruvât ‘alâ Enbâhi’n-Nubât*, (thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim), Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, I-IV, Kahire 1986.
- el-Mahzûmî, Mehdî, *Medresetu’l-Kâfe ve Menbecuhâ fî Dirâseti’l-Liğâ ve’n-Nabv*, Matbaatu Mustafâ, Mısır 1958.

_____, *ed-Dersu’n-Nabvî fî Bağdâd*, Dâru’l-Hurriyye li’t-Tibâ’a, Bağdad 1975.

İbn Manzûr, Ebu’l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. Manzûr el-İfrîkî, *Lisânu’l-‘Arab*, Dâru’l-Me’ârif, I-VI, Kahire tsz., III, 1906.

İbnu’n-Nedîm, *el-Fibrîst*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 1997.

Özen Şükrü, “Hilâf” mad., *DİA*.

Sezgin, Fuâd, *Târîhu’t-Turâsi’l-‘Arabî*, İdâratu’n-Neşr ve’s-Sekâfe bi’l-Câmî’a, Suûdî Arabistan 1988.

es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Buğyetu’l-Vu’ât fî Tabakâti’l-Luğaviyyîn ve’n-Nubât*, (thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim), 2. Baskı, Dâru’l-Fikr, I-II, Kahire 1979.

_____, *Hem’u’l-Hevâmi’ fî Şerhi Cem’i’l-Cevâmi’*, (thk. Ahmed Şemsuddin), Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut 1998

İbnu’s-Şecerî, Ali b. Muhammed b. Hamza, *Emâlî li’bni’s-Şecerî*, (thk. Mahmûd Muhammed), Mektebetu’l-Hâncî, I-IV, Kahire 1992.

el-‘Ukberî, Abdullah b. Hüseyin, *et-Tebyîn ‘an Mezâhibi’n-Nabviyyîn el-Basriyyîn ve’l-Kûfiyyîn*, (thk. Abdurrahman b. Süleyman), Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, Beyrut 1986.

_____, *Mesâilu Hilâfiyyetun fî’n-Nabv*, (thk. Muhammed Hayru’l-Hulvânî), Dâru’s-Şerefi’l-‘Arab, Beyrut 1992.

Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh b. Abdillâh, Mu’cemu’l-Udebâ İrşâdu’l-Erib ilâ Ma’rifeti’l-Edîb, (thk. İhsân ‘Abbâs), I-VII, Beyrut tsz.

ez-Zebîdî, Abdullatîf b. Ebî Bekr, *İ’tilâfu’n-Nusre fî İhtilâfi’n-Nubâti’l-Kâfe ve’l-Basra*, (thk. Târik el-Cenâbî), Âlemu’l-Kütüb, Beyrut 1987.

ez-Zehabî, Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz, *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ*, (thk. Şuayb el-Arnaût), Müessesetu’r-Risâle, I-XXIII, Beyrut 1985.

ez-Ziriklî, Hayreddîn b. Muhammed, *el-A’lâm*, 15. Baskı, I-VIII, Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyîn, Beyrut 2002.

ez-Zübeydî, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan, *Tabakâtu’n-Nabviyyîn ve’l-Luğaviyyîn*, (thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhim), 2. Baskı, Dâru’l-Me’ârif, Mısır tsz.

المصادر

- التهانوي، مُجدّ علي، كتاب كَشَاف اصطلاحات الفنون، إسطنبول، 1984.
- الحريري البصري، أبو مُجدّ القاسم بن علي، شرح ملحّة الاعراب، تحقيق أحمد بن إبراهيم بن عبد المولى المغني، المكتبة الاسلامية، القاهرة، 2005.
- الأخفش الأوسط، أبو الحسن سعيد بن مسعدة، كتاب معاني القرآن، تحقيق هدى محمود قراعة، مكتبة الخانجي، القاهرة 1990.
- ابن التّديم، فهرست لابن التّديم، تعليق إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، 1997.
- سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب، تحقيق عبد السلام مُجدّ هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1998.
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد، الجمل في النحو، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1985.
- الأنباري، الإمام أبو البركات عبد الرحمن بن مُجدّ بن أبي سعيد، كتاب أسرار العربية، مطبعة بريل، ليدن، 1886.



BAYRÂMÎ-MELÂMÎ BİR ŞÂİR: HÂŞİMÎ EMÎR OSMAN EFENDİ*

Nesrin SOFUOĞLU**

ÖZET

Bu çalışmada, Hâşimî Emîr Osman Efendi (918-1513/1003-1595)'nin hayatı, tarikati, eserleri, tasavvufî ve edebî şahsiyeti hakkında bilgi verilecektir.

Mutasavvıf-şair Hâşimî (Saçlı Emîr) Osman Efendi OnAltıncı yüzyılda, Osmanlı İmparatorluğu topraklarında yetişen büyük şahsiyetlerden birisidir. Bayramî-Melâmî şeyhi olan Hâşimî, bir mutasavvıf-şair olarak kendi döneminde önemli roller üstlenmiştir. Emîr Osman Efendi "Hâşimî" mahlasıyla yazdığı şiirlerinde melâmet neşvesini işlemiştir.

Literatürde Hâşimî Emîr Osman Efendi ile isimleri karışan bazı şahısların varlığı söz konusudur. Bu kişiler şairimiz ile aynı unvan, lâkap ve mahlasları kullanmışlardır. Dolayısıyla çağdaş araştırmacılar da bu karışıklıktan etkilenmiştir. İşte bu çalışmada bahse konu karışıklıklar birinci elden kaynaklar yardımıyla giderilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Edebiyat, Haşimi, Bayrâmî, Melâmî, Tasavvuf

A BAJRAMI-MELAMI POET: HASHEMI EMIR OSMAN EFENDI

ABSTRACT

In this study, will be given some information about Hashemi Emir Osman Effendi's life, his religious sects, works and his mystical and literary personalities.

Sufi-poet-Hashemi (Sacli Emir) Osman Efendi (918-1513/1003-1595) is one of the great personalities that grows in the lands of the Ottoman Empire in the Sixteenth century. He is a Sheikh of Bajrami-Melami order and He also, as a Sufi-poet, played some important roles in his period. Emîr Osman Efendi used the pseudonym "Hashemi" in his poems and focused on the "Melamet" doctrine.

* Bu makale, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Târîhi ve Sanatları Bölümü Türk-İslâm Edebiyatı Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi olarak 2004 yılında yapılmış olan "Hâşimî Emîr Osman Efendi Dîvançesi (Metin-Muhtevâ-Tahlil)" isimli çalışmadan istifade edilerek hazırlanmıştır.

** Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk-İslâm Edebiyatı Anabilim Dalı.

In the literature, there are some persons who confused their names with Hasemi Emir Osman Efendi. These people was used with the same title, nickname, and the pseudonym as Him. Thus, modern researchers are also affected by this confusion. In this study, this confusion will be resolved with the help of first-hand sources.

Keywords: Literature, Hashemi, Bajramî, Melâmî, Sufism

I- GİRİŞ

Bilindiği gibi Türk milleti hayli zengin bir edebiyât kültürüne sahiptir. Hem İslâm'dan önce hem de İslâm'ı kabûl ettikten sonra bu alanda önemli yapıtlar ortaya koymuştur. Özellikle İslâm etkisinde gelişen edebiyât türleri açısından dikkat çekicidir. Bu türlerin en başında İslamiyet'in de etkisiyle bir yönüyle Dîvân Edebiyatına yaklaşan diğer yönüyle Halk Edebiyatına benzeyen Türk Tasavvuf Edebiyatı gelir. Bu edebî tür aynı zamanda Tekke ve Tasavvuf Edebiyatı, Dini Tasavvufi Türk Edebiyatı ve Tasavvufî Türk Edebiyatı gibi isimlerle de anılmaktadır.¹

Bu alanda verilen eserlerde halka ahlâkî konular, dînî tasavvufî mesajlar ve tarikat erkânı gibi konular ulaştırılmak istenmiştir. En meşhur temsilcileri şüphesiz Türkistan'da Ahmet Yesevî ile Anadolu'da Yunus Emre'dir. Ayrıca Hacı Bektaş- ı Veli, Hacı Bayram- ı Veli, Ahmed Sarbân, Ârifî, Arşî, Azmi Baba, Gülşenî, Kaygusuz (Vizeli Alaaddin), Olanlar Şeyhi İbrâhim Efendi, Sunullah Gaybî, Hâşimî (Saçlı Emir) Osman Efendi,²

¹ Bu isimlendirmeler için Bkz.: Abdurrahman Güzel, "Dini-Tasavvufî Türk Edebiyatı Üzerine Kısa Bir Değerlendirme", *Eskişehir 2013 Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı (TDKB)*, Eskişehir 2013, ss. 517-522; A. Azmi Bilgin, "Tasavvuf ve Tekke Edebiyatı", *İlmî Araştırmalar*, 1995, sayı: 1, ss. 61-82; aynı müe., "Tekke Edebiyatı Adlandırması Üzerine", *İ.Ü. Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, s.40, İstanbul 2009, ss. 21-34; İsmail Güleç, "Tekke Edebiyatı mı, Türk Tasavvuf Edebiyatı mı?", *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 17 Mayıs 2009, ss. 205-218.

² Hâşimî hakkında bkz.: Hâşimî, *Tarikat-nâme*, İst. Bel. Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmalar Bl. nr: 797, vr. 1a; Hâşimî, **a.g.e.**, Sly. Ktp. H. Hüsnü Paşa Bl. nr: 758, vr. 1a; Sarı Abdullâh Efendi, *Cevheretü'l-Bidâye ve Dürretü'n-Nihâye*, Sly. Ktp. Fatih Bl. nr. 254, vr.134a; aynı mlf., *Semerâtü'l-Fuâd (Gönül Meyveleri)*, (Haz. Yakup Kenan Necef-zâde), İstanbul 1967, ss.150-151; Ali Âli, *Tuhfetü'l-Mücâhidîn ve Behcetü'z-Zâkirîn*, Nuru Osmâniye Ktp. nr: 2293, (4. rükun) vr. 505a-506b; Müstakim-zâde Süleyman Sa'deddîn Efendi, *Risâletü's-Şerife el-mersûmûn fi't-tarikati'l-Bayrâmiyeti'l-âliyyeti'l-Melâmiye*, Süleymaniye Ktp. Nafiz Paşa Bl. nr. 1164, yk. 29a-29b; aynı mlf., *Mecelletü'n-Nisâb*, Ankara 2000, (Tıpkıbasım), vr. 345b; Mehmed Ali Aynî, *Hacı Bayrâm Velî*, İstanbul 1343, ss. 1-149; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, İstanbul 1951, I, 657; Hafız Hüseyin Ayvansarâyî, *Mecmûa-i Tevârih*, (Haz. Fahri Ç. Derin-Vahid Çabuk), İstanbul 1985, s. 412; Nev'i-zâde Atâî, *Şakaik-i Nu'maniye ve Zeylleri-Hadâiku'l-Hakâyık fi-Tekmilîş'-Şakâik*, (Haz. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1989, s. 463; Sâdık Vicdânî, *Tarikatler ve Silsileleri (Tomar-ı Turuk-ı Âliyye)*, (Haz. İrfan Gündüz), İstanbul 1995, s.39; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, (Haz. Ali Aktan, Abdülkadir

Merkez Efendi, Pir Sultan Abdal, Sümbül Sinân, Şemseddin Sivasî, Ümmî Sinân gibi şahsiyetler de bu sahada kendilerinden hayli söz ettirmiştir.³

XVI. yy.da her yönden klâsik çağını yaşayan Osmanlı İmparatorluğu'nun yetiştirdiği büyük şahsiyetlerden birisi de mutasavvıf-şair, aynı zamanda Bayrâmî-Melâmî şeyhi Hâşimî Emîr Osman Efendi (918-1513/1003-1595)'dir. O devrinin dînî-tasavvufî ortamında önemli diyebileceğimiz birtakım roller üstlenmiştir. Biz de Hâşimî Emîr Osman Efendi'nin hayatı, eserleri, dînî-tasavvufî fikirleri ile edebî kişiliğini konu edinen bu mütevazı çalışmamızı ilim âlemiyle paylaşmak istiyoruz.

II- TARİHÎ-TASAVVUFÎ ARKAPLAN

Moğol İstilâsı öncesinde ve sırasında vuku bulan göç dalgaları ile birlikte, Mâverâünnehir, Hârezm, Horasan ve Azerbaycan bölgesi ile Mısır, Suriye ve Irak üzerinden farklı nitelikteki dînî-tasavvufî cereyanlar ve temsilcileri de Anadolu'ya gelmiştir. O dönemin tarihsel ortamında oynadıkları rolden dolayı daha sonraları “Kolonizatör Türk dervişleri” diye adlandırılan Horasan erenlerinin, genellikle “Heterodoks” tabir edilen İslâm anlayışları yeni kitlelerin teşekkülünde etkilidir.⁴ Abdalân-ı Rûm da denen, aynı zamanda birer savaşçı olan bu şeyhler Şii-Bâtîni ve hatta Hurufî temayülü bulunan halk İslâm'ı, popüler İslâm ve tekke İslâm'ı diye de anılan dînî-tasavvufî bir teşekkül meydana getirmiştir. Yesevî kültürüne dayanan Yesevîlik, onu da içine alan Haydârilik; Baba İlyas kültürüne dayalı Vefâilik (Ahmedîlik) ve daha sonra Bektâşîlik ile Bayrâmîlik bu zümrelere aittir.

Yuvalı, Mustafa Keskin), İstanbul 1996, III, 481; Mahmûd Cemâleddin Hulvî, *Lemezât-ı Hulviye ez-Lemeât-ı Ulviye*, (Haz. Mehmet Serhan), İstanbul 1993, ss. 591-593; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, (Haz. Ali Yılmaz-Mehmet Akkuş), İstanbul 2006, II, 533-541; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, (Haz. Mustafa Tatçı; Cemal Kurnaz), Ankara 2000, I, 188; Mehmed Nâil Tuman, *Tuhfe-i Nâilî (Divan Şâirlerinin Muhtasar Biyografileri)*, (Haz. Cemal Kurnaz; Mustafa Tatçı), Ankara 2001, II, 1194-1195; Ayvansarâyî Hüseyin Efendi ve diğerleri, *Hadikatü'l-Cevâ mi'-(İstanbul Câmileri ve Diğer Dini-Sivil Mimari Yapılar)*, (Haz. Ahmet Nezih Galitekin), Ankara 2001, s. 413; Mehmed Nazmi Efendi, *Hediyetü'l-İhvân (Osmanlılarda Tasavvufî Hayat)*, (Haz. Osman Türer), İstanbul 2005, ss. 455-457; Abdülbâki Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, İstanbul 1992 (Tıpkı Basım), s. 69; aynı mlf., *Kaygusuz Vizeli Alâeddin (Melâmî Edebiyâtı Metinleri-I)*, İstanbul 1932, s. 12-13; S. Nüzhet Ergün, *Halk Edebiyâtı Antolojisi*, İstanbul 1938, ss. 220-221; V. Mahir Kocatürk, *Tekke Şiiri Antolojisi*, Ankara 1955, s. 218; Âlim Yıldız, *Sivaslı Şâirler Antolojisi*, İstanbul 2003, ss. 57-59.

³ Abdülbâki Gölpınarlı, *Divan Şiiri XV-XVI. Yüzyıllar*, İstanbul 1954; E.J.W. Gibb (terc. Ali Çavuşoğlu), *Osmanlı Şiir Tarihi*, Ankara 1999, III, 14-124; Âmil Çelebioğlu, *Kânûnî Sultan Süleyman Devri Türk Edebiyatı*, İstanbul 1994; Mine Mengi, *Eski Türk Edebiyatı Tarihi*, Ankara 1999, s.137-172.

⁴ Bu konu geniş bilgi için: M. Fuad Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, İstanbul 1959; V. Lütfi Barkan, “Kolonizatör Türk Dervişleri”, *Vakıflar Dergisi*, S. II (1942), ss. 279-304.

Beylikler döneminden itibaren, özellikle kuruluş dönemlerinde bu şahıslarla daima yan yana duran ve onları sürekli himâye altında bulduran Osmanlı sultanları, yükseliş döneminden itibaren devlet teşekkülünün değişmesi ve gelişmesiyle birlikte daha çok Sünnî-İslâm anlayışını temsil eden, genellikle yüksek zümre ve medrese çevrelerinde taraftar bulan, Mevlevîlik, Halvetîlik, Rufâîlik, Nakşibendîlik gibi tarikatlarını arkasına almıştır. Sünnî-İslâm devleti şeklinde teşekkül ettirdiği şeriat sistemi ve bu sisteme bağlı çıkardığı fetvalar için bu tarikatları kendisine mesnet edinmiştir. Bu durum medrese-halk İslâm'ı arasında bir gerilim yaratmış, Şiilik ve Batnîliğe şiddetle karşı çıkan Sünnî-Osmanlı'nın, Bayrâmî-Melâmîleri, Bektâşîlik, Râfizîlik, Hurûfîlik ve Gülşenîlik gibi zümreler üzerinde baskıcı bir tutum sergilenmesine neden olmuştur⁵.

Özellikle, Şeyh Bedreddin, Şahkulu, Celâlî İsyanları⁶ gibi pek çok dinî-sosyal hareketlerden⁷ sonra bu tutum daha şiddetli bir hal almıştır. Şeriata aykırı fiilleri ve Sünnî-İslâm inancını tehdit ettikleri gerekçesi ile “*zındık ve mülhîd*” ilan edilen, İsmâil Ma‘şukî ve Hamza Bâli'nin⁸ pek çok müridiyle birlikte idam edilmesi bu gerilimin hat safhaya ulaşmasında etkili olmuştur. Bu olayların ardından özellikle Hamzavîler şeklinde anılmaya başlanan Bayrâmî-Melâmîleri olmak üzere taraftar sayısı artan, ilgi uyandıran tarikat şeyhleri devletin bütünlüğünün korunması hususunda bir tehdit unsuru olarak kabûl edilmiş, sıkı takibat altında tutulmuşlar, zaman zaman haklarında tutuklama, hatta idam kararları çıkarılanlar olmuştur.

Bu durumda bu kişiler kurtuluşu devletin destekçisi konumunda olan başta Halvetîlik, Mevlevîlik, Rufâîlik gibi Sünnî inancına bağlı tarikat şeyhlerine intisap etmekte bulmuşlardır. Şeyh Gazanfer, Hâşimî Emîr Osman Efendi ve yine aynı silsileden gelen Olanlar Şeyhi İbrâhim Efendi (999/1591) de aynı akıbete uğrayanlardandır⁹.

⁵ Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, “Din ve Düşünce”, *Osmanlı Medeniyeti Tarihi*, İstanbul 1999, I, 109-137.

⁶ Celâlî İsyanları ile ilgili olarak: Hammer, *Osmanlı Devleti Tarihi*, İstanbul 1984, IV, 1168-1169.

⁷ Osmanlı'da dinî-sosyal hareketler ve devlet, ulemâ, meşâyih ilişkileri ile ilgili olarak: Ahmet Yaşar Ocak, *a.g.m.*, ss. 139-158; aynı mlf., *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhîdler (15-17. Yüzyıllar)*, İstanbul 1999; aynı mlf., “Kânûnî Sultan Süleyman Devrinde Osmanlı Resmî Düşüncesine Karşı Bir Tepki Hareketi: Oğlan Şeyh İsmâil Ma‘şukî”, *Osmanlı Araştırmaları*, X (1990), ss. 49-58; Ekrem Işın, “İsmail Ma‘şukî”, *Dünden Bugüne İslam Ansk. (DBİA)*, IV, 214-215, Reşat Öngören, *Osmanlı'da Tasavvuf -Anadolu'da Süfîler, Devlet ve Ulemâ (XVI)-*, İstanbul 2000, ss. 286-298.

⁸ Hamza Bâli ve Hamzavîlik ile ilgili olarak: Nihat Azamat, “Hamza Bâli”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansk. (DİA)*, XV, 503-505.

⁹ Bkz. Hüseyin Vassâf, *a.g.e.*, II, 585-587; Süleyman Gökbulut, *Olanlar Şeyhi İbrahim Efendi'nin Vahdet-nâme/Usûl-i Muhakkikîn'i Işığında Tasavvufî Görüşleri -İnceleme ve Metin-*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İzmir 2003, ss. 17-24; aynı mlf., “Oğlan Şeyh

III- HÂŞİMÎ EMİR OSMAN EFENDİ’NİN HAYATI

A- Doğumu, Adı, Mahlası ve Lâkapları

Hâşimî Emîr Osman Efendi’den Sarı Abdullâh Efendi, *Semerâtü’l-Fuâd*, *Cevheretü’l-Bidâye ve Dürretü’n-Nihâye*; Ali Âlî, *Tuhfetü’l-Mücâhidîn ve Behcetü’z-Zâkirîn*; Hâşimî Emîr Osman Efendi, *Tarikat-nâme*; Müstakim-zâde Süleymân, *Risâle-i Melâmiye-i Bayrâmiye*, *Mecelltü’n-Nisâb*; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü’l-Ârifin*; Ayvansarâyî, *Mecmûa-i Tevârih*, *Hadikatü’l-Cevâmi’*; Atâî, *Şakâik-i Nu’mâniye ve Zeyilleri-Hadâiku’l-Hakâyık fi-Tekmîli’s-Şakâ’ik*; Sâdık Vicdânî, *Tomâr-ı Turûk-ı Aliye*; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, *Dîvânçe-i Hâşimî*; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*; Cemâleddin Hulvî, *Lemezât-ı Hulvî*; Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*; Mehmed Nâil Tuman, *Tuhfe-i Nâilî* gibi eserler haber vermektedir¹⁰. Bunlardan başka Aynî’nin *Hacı Bayrâm-ı Vefî*, Gölpınarlı’nın *Melâmilik ve Melâmiler*, *Kaygusuz Vizeli Alâeddin (Melâmî Edebiyatı Metinleri-I-)*, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf* gibi eserlerinin yanı sıra, antolojilerde de Hâşimî’ye ait bilgiler bulunmaktadır. Yukarıda verilen kaynaklar arasında, onun hakkında en geniş bilgiyi tasavvufa ya da bizzat Melâmiye-Bayrâmîleri’ne ait eserler vermektedir.

Asıl adı Osman olan Hâşimî 919/1513 tarihinde Sivas’ta doğmuştur. Babası Mehmed Sivâsî adında bir zattır¹¹. Şeyh Hulvî’nin *Lemezât*ındaki: “...sahîhu’n-neseb ve sâdât-ı kirâmın zübdesi ve evlâd-ı fihâm-ı Âl-i ‘abâ’nun güzîdesi ve bu târife-i celîlenün pesen-dîdesidü.” ve Mehmed Süreyyâ’nın *Dîvânçe*’sindeki “...seyyid-i âlf-makâm, annesi Haydar-ı Kerrâr cedd-i büzürg-vârım, dad-res-i feryâd ü zârım efendim

İbrahim Efendi ve Bazı Tasavvufî Görüşleri”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012/2, c. 11, sayı: 22, ss. 253-280.

¹⁰ Sarı Abdullâh Efendi, *a.g.e.*, bk. 134a; Ali Âlî, *a.g.e.*, bk. 505a-506b; Müstakim-zâde Süleyman, *Risâletü’s-Şerife el-mersûmûn fi’t-tarîkati’l-Bayrâmiyeti’l-‘âliyyeti’l-Melâmiye*, Süleymaniye Ktp. Nafiz Paşa Bl. nr. 1164, bk. 29a-29b; aynı mlf., *Mecelltü’n-Nisâb*, Ankara 2000, (Tıpkıbasım), bk. 345b; Hâşimî, *Tarikat-nâme*, İst. Bel. Ktp. Osman Ergin Yazmalar Bl. nr: 797, bk. 1a; Hâşimî, *a.g.e.*, Sly. Ktp. H. Hüsnü Paşa Bl. nr: 758, bk. 1a; Bağdatlı İsmâil Paşa, *a.g.e.*, I, 657; Sarı Abdullâh, *Semerâtü’l-Fuâd*, s.150-151; Hafız Hüseyin Ayvansarâyî, *Mecmûa-i Tevârih*, (Haz. Fahri Ç. Derin-Vahid Çabuk), İstanbul 1985, s. 412; Nev’î-zâde Atâî, *a.g.e.*, s. 463; Sâdık Vicdânî, *a.g.e.*, s.39; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, (Haz. Ali Aktan, Abdülkadir Yuvalı, Mustafa Keskin), İstanbul 1996, III, 481; Mahmûd Cemâleddin Hulvî, *a.g.e.*, ss. 591-593; Hüseyin Vassâf, *a.g.e.*, ss. 571-580; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, (Haz. Mustafa Tatçı; Cemal Kurnaz), Ankara 2000, I, 188; Mehmed Nâil Tuman, *a.g.e.*, II, 1194-1195; Ayvansarâyî Hüseyin Efendi ve diğerleri, *Hadikatü’l-Cevâmi’-(İstanbul Câmileri ve Diğer Dini-Sivil Mimari Yapılar)*, (Haz. Ahmet Nezih Galitekin), Ankara 2001, s. 413.

¹¹ Bağdatlı İsmâil Paşa, *a.g.e.*, I, 657.

*hazretleri...*¹² şeklindeki ifadelerden anlaşıldığına göre, annesi tarafından seyittir. Bu nedenle “*seyyid*” ve “*emîr*”¹³ lâkabıyla anılmıştır.

Bu lâkaplardan dolayı kaynaklar ondan; Seyyid Osman Hâşimî¹⁴, Seyyid Osman Efendi Hâşimî¹⁵, Seyyid Osman Efendi¹⁶, Hâşimî Emîr Osman Efendi¹⁷, eş-Şeyh Seyyid Osman Efendi¹⁸, Şeyh Seyyid Osman veya Emîr Osman¹⁹ olarak bahsetmiştir.

Ayrıca Hâşimî Emîr Osman Efendi’ye, Acem seyitleri gibi saçlarını uzattığı için de Saçlı Emîr veya Saçlı Emîr Efendi denmiştir. Kaynaklarda “*Saçlı*” lâkabıyla anılan şahıslar vardır: ilki Seyyid Osman Hâşimî Tekkesi şeyhi Seyyid Mehmed Efendi (Saçlı) (1145-1732); ikincisi Tebriz kadısı Saçlı Emîr-zâde Abdülevvel ile oğlu (Saçlı Emîr, Emîr Gîsûdâr) Muhyiddin Mehmed Efendi (963-1556)’lerdir²⁰.

Hâşimî Emîr Osman Efendi Kasım Paşa’da kendi adına bina ettirdiği tekkesinden dolayı da Kasım Paşalı Emîr Efendi veya Kasım Paşalı Seyyid Osman olarak da anılmıştır.

Bunlardan başka, kendisinden Hâşimî Hazretleri, Emîr Efendi ve Emîr Sultan olarak da bahsedildiği olmuştur. Efendi olarak anılması ise onun medrese tahsil gördüğü için edindiği bir unvandır.

¹² Mehmed Süreyyâ, *Dîvançe-i Hâşimî Emîr Osman Efendi*, İstanbul 1329, s. 11.

¹³ “Şeyh Emîr Sikkîni’nin Bıçakçı Ömer Dede’likten (Emîr Sikkîni) oluşunu açıklayan sözlerimizde görüldüğü gibi Seyyid yerine Emîr ve bunun da yanlışlıkla “umûr” denilmesine, işte bu kitaba âit isimler arasında rastladık. Bu Seyyid Osman Efendi’ye Umûr Efendi denilir, Emîr Efendi yazılırdı”. Sâdık Vicdânî, *a.g.e.*, s.39.

¹⁴ Müstakim-zâde, *a.g.e.*, yk.31a.

¹⁵ Hâşimî Emîr Osman, *Tarîkat-nâme*, Sly.Ktp. H. Hüsnü Paşa Bl. nr: 758, yk.1a.

¹⁶ Sarı Abdullâh Efendi, *Cevheretü’l-Bidâye ve Dürretü’n-Nihâye*, yk. 134a.

¹⁷ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 188.

¹⁸ Sâdık Vicdânî, *a.g.e.*, s.39.

¹⁹ Ali Âli, *a.g.e.*, yk. 505a-506b.

²⁰ Kaynaklarda Hâşimî Emîr Osman Efendi’den başka “Saçlı” lâkabıyla anılan şahıslar vardır: “Seyyid Mehmed Efendi (Saçlı): Seyyid Osman Hâşimî Tekkesi Şeyhi olup, 1145 (M. 1732)’de irthâl eyledi. Okmeydanı’nda metfündür.” Bkz. M. Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, IV/I, 268. “(Saçlı Emîr, Emîr Gîsûdâr) Muhyiddin Mehmed Efendi, v. 963 (M. 1556). Saçlı Emîr-zâde Abdülevvel mahdûmudur. Pederi Tebriz kadısı idi. Asr-ı Sultan Bayezit Sâni’de İran’dan muhâceret idüp müderris Siroz ve sâireye kadı oldu. Sonra Sahn müderrisi ba’dehû Halep ve Şam kadısı oldu, 958 (M. 1515)’de İstanbul kadısı oldu, 952 (M. 1555)’de tekâüt edildi.” Bkz. M. Süreyyâ, *a.g.e.*, IV/I, 410.

Tarîkat şeyhi ve aynı zamanda bir mutasavvıf-şair olan Emîr Osman Efendi, tasavvufî görüşlerini yaymak amacı ile söylediği şiirlerinde Hz. Peygamber soyundan olması hasebiyle “*Hâşimî*” mahlasını kullanmıştır²¹.

Hâşimî Emîr Osman Efendi, almış olduğu bu lâkap ve unvanlardan dolayı kaynaklarda farklı isimlerle zikredilmiş, seçmiş olduğu bu mahlas dolayısı ile de diğer şairlerle karıştırılmıştır²².

Bilindiği gibi edebiyatımızda şairler, şiirlerini söylerken “*mahlas*” denilen takma adları kullanmışlardır. Bu mahlasları seçerken; kendi isimlerini kullananlar olduğu gibi, bazen mizacına uygun bir sıfatı tercih edenler ya da bağlı buldukları nesebe, doğdukları yere vs. göre mahlasını belirleyenler olmuştur. Hâşimî de bu şairlerdendir. Anne tarafından Seyyid olan Emîr Osman Efendi de bu nedenle Hâşimî mahlasını tercih etmiştir.

Edebiyât tarihimizde sıkça rastlanan bir hâdise de; aynı mahlası birden fazla şairin tercih etmesi durumudur. İşte bu nedenle bazı şairler, şiirlerinin başkalarınınkini ile karışmasından endişe ettikleri için mahlaslarını değiştirmek durumunda kalmışlardır. Ancak bunu yapmayan şairler ne yazık ki, genellikle bu akıbete uğramaktan kendilerini kurtaramamışlardır. Hâşimî Emîr Osman Efendi de bu şairlerdendir. Edebiyât tarihimize ait tanıtılan kaynaklardan hareketle, Hâşimî’den bahseden ya da edebileceğini düşündüğümüz bütün eserlere ulaşmaya çalıştık. Neticede bazı şiir mecmualarında, şura tezkirelerinde ve biyografi türü eserlerde²³ zikredilen Hâşimî mahlaslı şairin yalnızca Hâşimî Emîr Osman Efendi olmadığını²⁴

²¹ Harun Tolasa, *Sehî, Latîfî ve Âşık Çelebi Tezkirelerine göre 16.yy.’da Edebiyat Araştırma ve Eleştirisi*, İzmir 1983, I, 239-244. *DİA*, Hâşimî maddesinde; “Tarîkat silsilesi hakkında kaleme aldığı “Sevdiğim” redifli manzumesindeki “Nesli pâk-ı Mustafâ vü Murtazâdır Hâşimî” mısraından hareketle Hâşimî’nin bu lakaplarla anıldığını ve Hâşimî mahlasını kullandığını belirtir.” Yaptığımız tetkiklerle bu manzumenin asıl sahibinin Üsküdarlı Hâşim Mustafa Baba olduğunu tesbit etmiş bulunuyoruz. (Üsküdarlı Hâşim Mustafa Baba, *Divan*, Sly. Ktp. Hacı Mahmud Efendi Bl. nr. 3299, yk. 45-46a; Hâşimî Emîr Osman, *Tarîkat-nâme*, Sly. Ktp. H. Hüsnü Paşa Bl. nr. 758, yk. 38b).

²² Bkz. Mustafa Uzun, “*Hâşimî Emîr Osman Efendi*”, *DİA*, XVI, 411-412.

²³ Bkz. Agah Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ankara 1998, I. Bu eserde, tezkireler, mecmualar ve biyografiler tanıtılırken, eserlerin bünyesinde hakkında bilgi bulunan şâirlerin yalnızca mahlasları zikredilmiştir. Dolayısı ile aynı mahlasa sahip olan şâirlerden, özellikle de yaşadıkları dönemler aynı ise, hangisinin kastedildiği anlaşılamamaktadır.

²⁴ Bkz. Âşık Çelebi, *Meşâ’irü’s-Su’arâ*, Sly. Ktp. Pertev Paşa Bl. nr: 440; Sâdıkî, *Mecma’ü’l-Havâs*, İSAM, Ktp. Genel, nr: 18718; Riyâzî, *Riyâzî’s-Sua’râ*, Sly. Ktp. Esad Ef. Bl. nr: 3871; Kaf-zâde Fâizî, *Zübdetü-Eş’âr*, Sly. Ktp. Esad Ef. Bl. nr: 573; Mehmed Kayyım-zâde, Ali Kürkçübaşı-zâde, *Silsiletü’n-nûr*, Sly. Ktp., Lâla İsmail Paşa Bl. nr: 153; Safâyî Mustafa, *Tezkire-i Şu’arâ*, Sly. Ktp. Halet Ef. Bl. nr: 112; Müstakim-zâde Süleyman, *Devhatü’l-Meşâyih*, Sly. Ktp. Halet Ef. Bl. nr: 628; Ayvansarâyî, *Vefâyât-ı Selâtin ve Meşâhir-i Ricâl*, Sly. Ktp. nr: 13857; Mehmed Sirâceddin, *Mecmu’a-i Şu’arâ ve Tezkire-i Üdebâ*, Sly. Ktp. İhsan Mahvî Bl. nr: 84; Mehmed Tevfik, *Kâfile-i Şu’arâ*,

gördük. Hâşimî Emîr Osman Efendi'den başka, dokuz şairin daha aynı mahlası kullandığını tespit ettik²⁵.

Örneğin, *İslam Ansiklopedisi* "Hâşimî" maddesinde, Hâşimî'nin tarikat silsilesi hakkında kaleme aldığı "Sevdiğim" redifli manzumesindeki "Nesl-i pâk-ı Mustafâ vü Murtazâdur Hâşimî" mısra'ından hareketle, şairin bu lâkaplarla anıldığı ve Hâşimî mahlasını kullandığı belirtilir. Fakat bu manzûmenin asıl sahibi Üsküdarlı Hâşim Mustafa Baba'dır. SüleymaniyeKütüphanesi Hacı Mahmut Efendi Bl. 3299 numarada kayıtlı *Üsküdarlı Hâşim Mustafa Baba Dîvânı*'nın 45a-46a varaklarında bu şiir bulunmaktadır. Yine aynı kütüphanenin H. Hüsnü Paşa Bl. Numara 758'de Hâşimî Emîr Osman'ın, şiirlerini de ihtiva eden *Tarîkat-nâme* adlı eserin 38b varağında bu şiirin Üsküdarlı Hâşim Mustafa Baba'ya ait olduğu belirtilmektedir.

İSAM, Ktp. Genel, nr: 32999; Fâik Reşad, *Eslâf*, M.Ü. İlahiyat Fak. Ktp. Genel, nr: 16523; Kınalı-zâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü's-Şu'arâ*, (Haz. İbrahim Kutluk), Ankara 1978; Beyânî, *Tezkiretü's-Şuarâ*, (Haz. Mustafa Kutluk), Ankara 1997; Latîfî, *Tezkiretü's-Şu'arâ ve Tabsiratü'n-Nuzamâ (İnceleme-Tenkitledir Metin-İndeks-Sözlük)*, (Haz. Rıdvan Canım), Ankara 2000.

²⁵ Tespit edebildiklerimiz şunlardır:

- 1) "Üsküdarlı Hâşimî: Hâşimî Üsküdarlı Mehmed Çelebi'dir. Babası İspartalı'dır. Rumeli sadrında kâr-ı fermân olan Kara Çelebi-zâde Hişâm Efendi'den nâ'il-i eşref olup mesned-nişindir." Bkz. Riyâzî, *a.g.e.*, yk. 116a; Mustafa İsen; Recep Toparlı; Naci Okçu; Turgut Karabey, *Tezkirelere Göre İsimler Sözlüğü*, Ankara 1988, s.191.
- 2) "Hâşim Mustafa Baba: Meşâyih-ı Celvetiye urefâsından olup, "İlâ Rabbihî'l-Kerîm" terkininin delâlet ettiği 1197 târihinde rihlet eylediler. Üsküdar'da İnâdiye mahallesinde peder ve mürid-i âlîleri Yusuf Nizâmeddin Efendi'nin binâ-kerdeleri olan Bandırmalı-zâde dergâhında medfundur. Gayr-i matbu' "Ankâ-yı Maşrık" ismindeki mensur eseriyle, matbu "Divan" ve "Makâlât-ı ârifâneleri" vardır." Bkz. Bursalı Mehmed Tâhîr, *a.g.e.*, I, 189.
- 3) "Emîr Hâşimî: Bursa'da doğdu. Emîr Hâşimî diye tanındı. Dîvân'ı vardır." Bkz. Mustafa İsen; vd., *a.g.e.*, s.191.
- 4) "Emîr Kadı Fakîh-zâde Hâşimî Çelebi: Üsküdarlıdır, asıl adı Mehmed'tir. Müderrislik ve kadılık yaptı, (v. 1000/1591)." Bkz. Mehmed Nâil Tuman, *a.g.e.*, II, 1195; Kınalı-zâde, *a.g.e.*, II, 1057; Mustafa İsen; vd., *a.g.e.*, s.190.
- 5) "Hâşimî- Bakkalzâde Seyyid Muhammed Çelebi, Bursalı, asıl adı Mehmed'tir. Saraçlık ve müderrislik yaptı, (v. 1027/1625). Edirne Kapısı haricinde Emîr Buhari Tekkesi civarında medfundur. Muammaları özellikle târihleri ile ün yaptı." Bkz. Mehmed Nâil Tuman, *a.g.e.*, II, 1195.; Mustafa İsen; vd., *a.g.e.*, s.190.
- 6) "Hâşimî- Ahır Emîri-zâde Emîr Mehmed Hâşim Efendi (v. 1105/1692), İstanbullu'dur." Bkz. Mehmed Nâil Tuman, *a.g.e.*, II, 1196; Mustafa İsen; vd., *a.g.e.*, s.191.
- 7) "Hâşimî- Emîr Seyyid Hâşim Çelebi, Acem-zâdedir, kadı ve Yavuz Sultan Selim Evvel-i muhâsibidir, şâir Emîri ile Muhtârî'nin babasıdır. Bunlardan başka Hâşimî mahlaslı Bursalı iki şâir daha vardır ki; birisinin adı Mehmed'tir." Bkz. Mehmed Nâil Tuman, *a.g.e.*, II, 1196; Kınalı-zâde, *a.g.e.*, II, 1057; Mustafa İsen; vd., *a.g.e.*, s.191.

Bir diğer yanlışlık da, şair Emîrî (v. 926/1580) ve Muhtârî'nin, Hâşimî Emîr Osman Efendi'nin oğulları sanılmasıdır²⁶. Hâlbuki bu iki şahıs, Emîr Seyyid Hâşim Çelebi'nin oğullarıdır²⁷.

Ayrıca, Ayşe Bulan tarafından hazırlanan Hâşimî, Hayatı, Edebî Kişiliği ve Dîvânı'nın Tenkitli Metni adlı çalışma ile Oktay Selim Karaca'ya ait olan Hâşimî Dîvânı-Hayatı, Sanatı, Eserleri ve Karşılaştırmalı Metin- adlı yüksek lisans tezlerinin her ikisi de, muammaları ve tarih düşürme ile isim yapmış olan Bakkal-zâde Bursalı Seyyid Mehmed Hâşimî (1027/1625) üzerinedir²⁸.

Bunun yanı sıra, Saçlı Emîr lâkabıyla anılan diğer bazı şahısları da tespit etmek durumunda kaldık zira yukarıda zikredildiği üzere; Saçlı Emîr ve Kasım Paşalı Emîr Efendi olarak da anılan Hâşimî Emîr Osman hakkında yapılan bazı çalışmalarda, bu nedenlerle birtakım hatalara düşülmüş ve yanlış bilgiler verilmiştir²⁹. *Peçevî Târîhi*'ndeki "...o dönemin ileri gelenlerinden olup da Ebussuud Efendi'ye içinden kin besleyen, korktuğu için de bunu açığa vuramayan Saçlı Emîr diye tanınan oğlu Mevlânâ Mehmed b. Abdülevvel ki yukarıdaki üç maddelik secili teklife bir dördüncüsünü eklemiştir..."³⁰ şeklindeki ifadeden hareketle, bu kişinin Hâşimî Emîr Osman Efendi olduğu sonucuna varılmış; ancak bu künyenin başka kaynaklarda bulunmadığı da belirtilmiştir. Oysa *Peçevî*'de zikredilen kişi Saçlı Emîr-zâde Muhyiddin Mehmed Efendi'dir³¹.

B- Tahsîli ve Tarîkatı

Hâşimî Emîr Osman Efendi tahsil görmek üzere Sivas'tan Amasya'ya gitmiş, buradaki ulemadan ilk tahsilini tamamladıktan sonra İstanbul'a gelerek Sahn-ı Semân Medresesi yani Fâtih Dâru'l-Ulûmu'nda

²⁶ Bkz. Mustafa Uzun, a.g.m., *DİA*, XVI, 411-412; Âlim Yıldız, "Melâmî Bir Şâir Hâşimî Emîr Osman", *Ay Vakti*, Ağustos 2002; aynı mlf., *Sivaslı Şairler Antolojisi*, İstanbul 2003, s. 58.

²⁷ Bkz. Mehmed Nâil Tuman, *a.g.e.*, II, 1196; Kınalı-zâde, *a.g.e.*, II, 1057; Mustafa İsen; vd., *a.g.e.*, s.191.

²⁸ Ayşe Bulan, *Hâşimî Hayatı, Edebî Kişiliği ve Divanı'nın Tenkitli Metni*, Konya 1993 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi); Oktay Selim Karaca, *Hâşimî, Divanı -Hayatı, Sanatı, Eserleri ve Karşılaştırmalı Metin-*, Kayseri 1995 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).

²⁹ Bkz. Mustafa Uzun, a.g.m., *DİA*, XVI, 411.

³⁰ Peçevî İbrahim Efendi, *Peçevî Târîhi*, Ankara 1982, I, 43

³¹ "Seyyid Mehmed Efendi (Saçlı): Seyyid Osman Hâşimî Tekkesi Şeyhi olup, 1145 (M. 1732)'de irthâl eyledi. Okmeydanı'nda metfundur." Bkz. M. Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, IV/I, 268. "(Saçlı Emîr, Emîr Gîsûdâr) Muhyiddin Mehmed Efendi, v. 963 (M. 1556). Saçlı Emîr-zâde Abdülevvel mahdumdur. Pederi Tebriz kadısı idi. Asr-ı sultan Bayezit Sâni'de İran'dan muhâceret idüp müderris Siroz ve saireye kadı oldu. Sonra Sahn müderrisi badehû Halep ve Şam kadısı oldu, 958 (M. 1515)'de İstanbul kadısı oldu, 952 (M. 1555)'de tekâüt edildi." Bkz. M. Süreyyâ, *a.g.e.*, IV/I, 410.

eğitimine başlamıştır. Hâşimî'nin Sahn-ı Semân Medresesi'nde müderris olduğunu bildiren kaynakların³² yanında, genel kanaat onun bu medresede eğitim görmekte olduğu yönündedir³³.

Emîr Osman Efendi, bu medresede bulunduğu sırada sürekli olarak bir tarikata intisap etme arzusunu içinde bulduklarından, İstanbul'da pek çok şeyhin sohbetine katılmıştır. Ancak bunların hiç birisinde aradığını bulamamıştır. Bu durum Ali Âlî'de Hâşimî'den naklen şöyle anlatılır:

“İstanbul'a vusûl bulup Semâniye müderrislerinin birine intisâb idüp ve tâniş-mendi olup ve medresesinde hücreye girdüm. Yine bir müddet tahsîl-i fûnûn-ı zâhiriye iştigâl oldum ve lâkin dâ'imâ 'ilm-i bâtin fikri idüp arzû-yı tarikat eylerdüm ve her kande 'ilm ü hakikat bilür bir kimesne istimâ' itsem elbette gider varur bulurdum ve sohbetine dâhil-i ziyâret ider ve bu vech ile İstanbul'da revân ve püyân kılup arar gezerdüm.”³⁴

Nihâyetinde, gördüğü bir rüya üzerine medreseyi ve orada bulunan her şeyi terk ederek, Rumeli'de Bayrâmî-Melâmileri'nin merkezi olan Vize'ye³⁵ gitmiş ve Şeyh Ali Alâeddin Vizevî'ye intisap etmiştir. Rivayete göre, Hâşimî tarikata girme arzusuyla yanıp tutuştuğu günlerde rüyasında Hz. Ali (r.a.)'yi bir atın (Düldül) üzerinde görür ve Hz. Ali ona Vize'ye gitmesini söyler. Bu rüyanın etkisiyle sabahleyin kalkar kalkmaz Vize yoluna revân olan Hâşimî, Vize'nin kenar mahallelerine ulaştığında kendisine bir atlı yaklaşır selâm verir. Menkıbede selâm veren kişinin Hz. Ali olduğu rivayet edilir. Hâşimî'nin onun atının terekesine bindiği ve yol boyunca Hz. Ali ile hasbihâl ettiği belirtilir. Nihâyetinde bu durumun bir cezbe hâli olduğu zikredilerek Hâşimî'nin, Hz. Ali olarak algıladığı o şahsın gerçekte Şeyh 'Alâeddîn Vizevî olduğu ifade edilir. Hâşimî'nin Şeyh 'Alâeddîn Vizevî'nin yanında Gazanfer Efendi ile birlikte bir müddet kalıp ona hizmet ettikten sonra yüce mertebelere eriştiği anlatılır³⁶.

³² Bkz. Mahmûd Cemâleddîn Hulvî, *a.g.e.*, s. 591.

³³ Ali Âlî, *Tuhfetü'l-Mücâhidîn ve Behcetü'z-Zâkirîn*, Nuru Osmâniye Ktp. nr: 2293, (4. rûkun) yk. 505a-506b.

³⁴ Ali Âlî, *a.g.e.*, yk. 505a-506b.

³⁵ Vize, Kırklareli vilâyetine bağlı bir kaza olup, Midye ve Sergen adında iki nâhiyesi, yirmi yedi köyü bulunur. Istaranca dağlarının güney-batı eteklerinde kurulmuştur. Sâmî Öngör, *Coğrafya Sözlüğü*, İstanbul 1961, s. 891.

³⁶ Menkıbe şöyledir: “Bir gece menâmumda Esedu'llâhü'l-Gâlib Emîr'ul-Mü'minîn 'Ali bin Ebî Tâlib (r.a.) Hazretlerini Düldül süvâr ve belinde seyf-i Zülfikâr yolca gider müşâhede eyledüm. Karşuma geldiklerinde: 'Ey oğul 'Osman! Eğer beni isteyüp dilersen Vize'ye gel ki beni anda bulursın' buyurdılar. Bî-dâr olup kendümi gayr-i hâlde buldum ve ol şevk ile sabâha dek uyumayup ve seherî namaz kılup hücre-i ve içinde her ne ki var terk eyledüm ve İstanbul'dan çıkup Vize deyü çekilüp revâne oldum. Bâ-husûs ki yol iz bilmezdim, rast geldüğimden su'âl idüp Vize'ye vardum. Şehir kenarına gelüp dâhil-i

Hâşimî'nin bu sırada şeyhi 'Alâeddîn Vizevî tarafından Gazanfer Efendi'nin kızı ile evlendirilmesi Ali Âlî'de şu şekilde anlatılmaktadır:

“...Menkuldür ki Şeyh Seyyid Osman Vizeli Şeyh Alâüddîn kuddise sırrahü'l-azîzin hizmetinde olduğu esnâda Şeyh Gazanfer dahî hizmette idi. Pes ikisi şerîk-i ilm-i ledün olup, mâ-beynlerinde akd-i uhuvvet itdiler ve dâimâ bir yerde gezüp, şeyhün hizmet-i lâzimesine ma'iyet ile görür oldılar. İttifâken bir günde şeyhin suyolu harkını açup tathîr lâzım gelir Gazanfer ve Emîr hâzırlar olup birine girmek fermân olunur. Emîr başından yeşil amâmesini çıkarup bir mahalle koyunca Gazanfer dirîğlik idüp ve esvâb ve amâresiyle kendüsini hark içüne per-tâb eyleyüp ol hizmeti görür. Şeyhin nazar ve maksûdı Emîr iken bu sebkad sebebi ile vedî'a-i ilâhiye olan sırr-ı hakikat Gazanfer'e müyesser olur. Pes Şeyh Alâüddîn Hazret-i Gazanfer'ün kerîmesini Emîr'e nikâh itdirüp ve sırr-ı vedî'a Emîr'ün hakkı idigüni ve Gazanfer'den sonra Emîr'e nakl ideceğini ifade kılup ve hürmet ve tevkîr olunmasını ziyâde tenbih ve tavsiye buyurup, bundan sonra hemân merhûm olmuş ve pîr Gazanfer Vizeli seccâdesinde câlis olup Emîr Osmân bir gürûh-ı ehıbbâ ve dervîşân ile Vize'den azîmet itmiş ve sıla semtidür deyü Amasya şehrine varup, bir zaman anda karar kılmışdır...”³⁷.

Hâşimî Emîr Osman Efendi'nin bağlı bulunduğu; kaynağını Kur'ân-ı Kerîm'deki “*Kınayanın kınamasına aldırılmazlar*”³⁸ ve “*Kendini kınayan nefse yemin ederim*”³⁹ gibi ayetlerden alan Melamilik hareketi, hicrî III. asırda Hamdun Kassar (v.271/884)'la ortaya çıkmıştır. Buna birinci devre Melamilîği adı verilmiş, bu hareketi benimseyen kişilere de Melâmî denmiştir. Melâmî, gurur ve kibre düşmemek için ibadet ve tâatini gizler,

mahallât olacak mahallede bir taraftan gelür bir süvâr kimesne zâhir oldı ve bana yaklaşıp selâm virdükden sonra bi'l-ba'dahâ: 'Oğul! 'Osman eger 'Ali'yi arayup istersen işte 'Ali benüm' deyüp ve altında olan ata işâret kılup ve bu dahî mahallinde Düldül olur' didi. Bu esnâda hayrete düşdüğümden gayrı benüm dahî hatıruma geldi ki: 'Benüm gödüğüm rü'yâda anun Zülfikârı var idi didim, sende yok'. Derhal kuşağından tesbihini çeküp ve 'işte bizüm Zülfikârımız' dedikde ol tesbih bana Zülfikâr gibi iki çatal şeklinde göründü ve hayretüm ğalebe idüp bî-hûd oldum ve ayılıp ğayrı 'âleme düşüp cezbe pertevinden bî-tâb u tüvân öninde yollanup nice idüğim ve ne hâlde olduğım hiç nesne bilmedüm ve lîsân ve kaleme gelmesi mümkün değil hâlât müşâhede itdüm. Netîce-i kelâm meger ol süvâr Şeyh 'Alâeddîn Vizevî (kaddesa'llâhü te'âlâ) Hazretleri idi. Bana rahm ü şefkat idüp nazar-ı kimiyâ manzarlarından dirîğ itmedi ve hüsn-i teveccüh-cemâl ile beni sahve getirüp ve yanına alup zâviyesine ilettdi. Ben dahî kulluğımı ihtiyâr kılup ve hidmetünde bir müddet ve zamân sarf-ı iktidâr eyleyüp her ne sa'âdete irişdüm ise anun nazar-ı 'âtıfeti ve yüce himmeti berekâtında irişmiş oldum". Ali Âlî, *a.g.e.*, yk. 505a-506b.

³⁷ Ali Âlî, *a.g.e.*, yk. 505a-506b.

³⁸ Mâide,5/54.

³⁹ Kıyâmet, 75/2.

kendisine özel bir kıyafet, evrâd ve ezkâr edinmez. Melâmet mensupları, toplum içerisinde ayrıcalıklı bir konumda bulunmayı ve içindeki sırlara vâkıf olunmasını istemezler, iyiliklerini gizleyen, kötülüklerinin açığa vurulmasından çekinmezler. Melâmîler, rızıklarını çalışarak kazanmayı ve fakire yardım etmeyi düstur edinmişlerdir. Zikirden çok sohbeğe önem vermişler ve genellikle bir mekân edinmeyip, kahvehanelerde ya da esnaf çevrelerinde toplanmayı tercih etmişlerdir. Kısa sürede yaygınlaşan Melâmetiye hareketi, hicrî V. asırda Horasan ve Türkistan'da önemli temsilcilere sahip olmuş ve üç devre hâlinde varlığını sürdürmüştür.

İkinci devre Melamiliği, 1429'da vefat eden Hacı Bayrâm Velî (v.832/ 1429)'nin⁴⁰halifelerinden Bıçakçı Ömer Dede (v. 880/1475) ile başlar. Bu dönem Bayrâmiye-i Melâmiye olarak adlandırılır.

Abdullah Efendi *Semerâtü'l-Fuad*'da, Hacı Bayrâm Velî tarafından Melâmî neşve esas alınarak Halvetî ve Nakşibendî tarikatlarının birleştirilmesi sonucu kurulan bu tarikatı ve mensuplarını şöyle anlatmaktadır:

“...Bayrâmiye tarikatının kurucusu Hacı Bayrâm Ankaravî kendi zamanında halife çıkarmamıştı. Vefatından sonra Akşemseddin ile Ömer Sekînî arasında dedikodu olmuş, taç ve hırka ile ateşe giren Sekînî'ye hiçbir şey olmadan ateşten çıkmış; anca taç ve hırka yanmıştır. Bu olaydan sonra taç ve hırka kabul etmeyen Melâmet tarikatını tuttu. Emîr Sekînî'den Nûr-ı Muhammedî Bünyamin Ayaşî hazretlerinde tecelli etmiştir. Ondan Hacı Alâeddin Aksarayî'ye ondan İsmâil Kemâl Maşukî'ye ve ondan Ahmed Sarbân Hayrabolulu'ya intikal ederek onlardan da iki kol devam ederek bir kolu Vizeli Alâeddîn Efendi, ondan Gazanfer Efendi ve ondan da iki kola ayrılarak bir kolu Vizeli Bâlî Efendi ve öbürü de Kasım Paşa'da metfun Emîr Efendi'ye intikal etmiştir. Bütün bu saydığımız zevat Hak yolunun mürşitleri olup, vecd ve cezbeye varıp dalarak Allah'ın birliğine iman ve itikat etmişlerdir. Allah sevgisine tutulmuşlar, melâmet yolundan gitmiş ve kabâ(hırka) altında bir takım dal ve budak salmışlardır. Bunlar şöhret elbisesini çıkarıp melâmet ihramına bürünmüşlerdir. Halkla temas etmekle beraber kalpleri dünyalıkla meşgul olmamış ve kendilerini Allah'a vermişlerdir. Kalplerini nefsanî duygulardan tasfiye ve tahliye edip Allah'la baş başa kaldıklarındandır ki, Halvetiye denmiştir. Gönüllerinde muhabbetullâh yazıldığı ve nakşedildiği için Nakşibendiye olarak adlandırılmışlardır. Bu zatlar benlik iddiasında bulunmamışlar, nâ-

⁴⁰ Hacı Bayrâm Velî ve tarikatı hakkında bkz.: M. Ali Aynî, *a.g.e.*, ss. 1-149.

meşru hiçbir şey yapmamışlardır. Zahirî gözler onların değerlerini takdir edemezler...”⁴¹

Bıçakçı Ömer Dede'den sonra Osmanlı sınırları içerisinde genişleyen bu tarikat, Bünyemin Ayâşî, İsmâil Mâşukî, Hamza Bâlî, Hüseyin Lâmekânî, İdris Muhtelifî gibi önemli şahsiyetleri yetiştirmiştir. Melâmî kutbu Hamza Bâlî'nin 1561'de idam edilmesinden sonra Hamzavîlik⁴² olarak adlandırılan ikinci devre Melamiliği Osmanlı Devleti'nde en çok takibata uğrayan tarikat olarak göze çarpmaktadır.

Üçüncü devre Melamiliği, Arap Hoca namı ile de bilinen Muhammed Nûru'l-Arabî (v.1305/1887) ile başlar. Şeyh Muhammed Nûru'l-Arabî'ye nispet edilmesinden dolayı Melâmiye-i Nûriye olarak anılmaktadır⁴³.

Hâşimî Emîr Osman Efendi'nin tarikattaki silsilesi şu şekildedir⁴⁴: Muhammed Mustafa, Ali ibn-i Ebî Tâlib, Hasân Basrî, Habîb Acemî, Dâvûd Tâ'î, Ma'rûf Kerhî, Sırrı Sakatî, Seyyidü't-Tâ'if, Cüneyd Bagdâdî, Mümşad Dîneverî, Muhammed Dîneverî, Ömer Bekrî, Muhammed ÖmerBekrî, Vahiyyeddîn, Ebu'n-Necîb Abdü'l-Kâhir Sühreverdî, Kutbeddîn Behrî, Rükneddîn Necâşî, Şehâbeddîn Muhammed Tebrizî, Cemâleddîn Muhammed Tebrizî, İbrâhim Zâhid Gilânî, Safiyeddîn İshak Erdebîyâyî, Sadreddîn Mûsâ Erdebilî, Ulemâeddîn Ali Erdebilî, Hacı Bayrâm Velî Ankaravî, İbrâhim Erdebilî, Şeyh Hamâmeddîn Aksarâyî, Göynükî Seyyid Ömer Dede Sikkînî, Bünyâmîn Ayâşî, Pîr Ali Aksarâyî, Hayrabolu Ahmed Sarbân, Alâeddîn Vizevî, Gazanfer Vizevî, Osman Hâşimî⁴⁵.

⁴¹ Sarı Abdullâh Efendi, *Semerâtü'l-Fuâd*, ss.150-151.

⁴² Sâdık Vicdânî bu iddiâyı kabul etmediğini şöyle ifade etmektedir: “Bayrâmîye tarikatının Melâmîye kolunda “Hamzaviye” adıyla bir şubenin varlığını ifade edenler şubenin kurucusu olarak Şeyh Hamza Bâlî'yi gösteriyorlarsa da, bu tevcih doğru olmadığı gibi böyle bir şube de mevcut değildir”. Sâdık Vicdânî, *a.g.e.*, s.41.

⁴³ Melâmîlik için bkz.: Abdülbaki Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, İstanbul 1931; Ömer Rıza Doğrul, *Melâmet*, İstanbul 1950; A.Y. Ocak, *a.g.e.*; Cavit Sunar, *Melâmîlik ve Bektâşîlik*, Ankara 1975; Yusuf Ziya İnan, *İslâm'da Melâmîliğin Tarihi Gelişimi*, İstanbul 1976; Abdurrahman Cerrahoğlu, *Dünya ve Bugünkü Melâmîler*, Ekrem Işın, “Melâmîlik”, *DBİA.*, V, 380-387; Ali Bolat, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*, İstanbul, 2003.

⁴⁴ Bu şahıslar hakkında bkz.: Ali Âlî, *a.g.e.*; Müstakim-zâde Süleyman, *Risâle-i Bayrâmîye-i Melâmîye*, yk. 29a-29b; Lâ'li-zâde, *Sergüzeşt(Aşka ve Aşıklara Dair)*, (Haz. Tahir Hafizoğlu), İstanbul 2001, s. 39; M. A. Aynî, *a.g.e.*; A. Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*.

⁴⁵ Bkz. Hâşimî, *Dîvânçe*, Üsküdar Hacı Selim Ağa Ktp. nr. 681, yk. 3a-3b, 29b; Sâdık Vicdânî, *a.g.e.*, ss. 1-63.

Hacı Bayrâm Velî'ye bağlılığını şiirinde açıkça dile getirir:

Dîn-i Muhammed dînidür yolu Hâcî Bayramuñ
 Anuñ-çün oldılar kulu Hâcî Bayramuñ
 Şerî' at döşeginde oturur dervîşâne
 Peyğamberi medh ider dili Hâcî Bayramuñ
 Gelen dünyâyı terk ider dönen îmânsız gider
 Hâğdan ğayri 'i n'ider dostı Hâcî Bayramuñ
 Erenler meydânında başını top eylemiş
 Kudret çevgânın dutar eli Hâcî Bayramuñ
 Oturmuş Hâğ 'arşında cevân urur ferşinde
 Nürdan tâcî başında sırrı Hâcî Bayramuñ
 Başından ayağa yâre itdüñ beni âvâre
 Hâşimîye kıl çâre ' ışkı Hâcî Bayramuñ (s. 262)

Vizeli Ali Alâeddin'den (v. 970/1562) sonra posta oturan Şeyh Gazanfer'in yanında sülûkunu tamamlayan Hâşimî, bir müddet sonra Amasya'ya giderek burada tarikatı yaymaya başlamıştır. Şeyh Gazanfer'in 974 (1566) yılında ölümü üzerine İstanbul'a giderek kendi adına kurmuş olduğu zaviyede bu görevi sürdürmeye devam etmiştir.

Bu sırada şöhreti oldukça yayılmış ve çok geniş bir taraftar kitlesine ulaşmıştır. Hâşimî mahlası ile söylediği şiirlerinde Bâtîni fikirleri yaydığı ve İsmâil Ma'sukî ve Hamza Bâlî koluna bağlı bulunduğu düşüncesi ile ulema ve tarikat çevrelerini karşısına almıştır⁴⁶.

Bu intisabın zahiren olduğu hakkında şöyle bir hadise anlatılmaktadır: 1575 yılında İstanbul'un çeşitli kahvelerinde kulaktan kulağa bir şiir dolaşmaktadır.

Gizli gencin lü'lü-i lâlâsıyım
 Şöhre-i aşkım cihân kal'asıyım
 Küntü kenz'in remzinin Mevlâ'sıyım
 Zât-ı bahtın 'alleme'l-esmâ'sıyım

⁴⁶ Bkz. M. Baha Tanman, "Saçlı Emîr Tekkesi", *DBİA*, İstanbul 1994, VI, 383; Âlim Yıldız, "Melâmî Bir Şair Hâşimî Emîr Osman", *Ay Vakti*; Âlim Yıldız, aynı mlf. *Sivashlı Şairler Antolojisi*, s. 58.

Mescid-i aşkın imâmı olmuşum
Deyr-i aşkın hem çelîpâ pâsıyım
Ben ne dersem Hak onu işler hemân
Şöyle benzer, ben onun ağasıyım

Bu şiir o kadar yayılır ki, İstanbul günlerce bu şiirle çalkalanır. Bunun üzerine Sünbülî şeyhi Koca Mustafa Paşalı Yûsuf Sinân Efendi bu şiir ve şairi aleyhinde beddua ve lânetlerle dolu Tadrîlî'd-Tedvîl isimli bir risâle kaleme alır. İsmâil Ma'sukî ve Hamza Bâlî olaylarından dolayı tarikat üzerinde var olan baskı böylece daha da artmış, Hâşimî hakkında tutuklama ve hapis hatta idam kararı çıkarılmıştır. Bunun üzerine Hâşimî Emîr Osman Efendi dönemin nüfuzlu Halvetî şeyhlerinden Filibeli Nûreddin-zâde Muslihiddin Mustafa Efendi'ye (v.1573)⁴⁷ sığınarak bir müddet onun dergâhında bulunmuş ve Halvetî tacı giymiştir.

Rivayete göre, bu dergâhta bulunduğu sırada Nûreddin-zâde'nin dervişleri her sabah rüyalarını tabir ettirmek üzere şeyhlerinin huzuruna girmiş. Bunlar arasında bulunan Hâşimî'nin hiç rüyatabir ettirmediği Nûreddin-zâde'nin dikkatini çekmiş. Nûreddin-zâde bir gece rüyasında Peygamberimizi (s.a.v.), kendisine üç yapraklı taze bir ayva verirken görmüş. Nûreddin-zâde sabah olup uyanınca, dervişleri rüyalarını tabir ettirmek için yine şeyhlerinin huzuruna gelmiş. Hâşimî de bir kenarda durmuş, Nûreddin-zâde dervişlerinin rüyalarını tabir ettikten sonra Hâşimî'ye dönerek: “*Sen hiç rüya görmez misin, zîrâ rüyatabir ettirmek için şimdiye kadar hiç müracaat etmedin*” demesi üzerine Hâşimî, üç yapraklı taze ayvayı hırkasının altından çıkararak Nûreddin-zâde'ye vermiş. Nûreddin-zâde: “*Artık senin bize ihtiyacın kalmadı, iki aslan bir postta olmaz, var git kendi postuna sahip ol*” demiş⁴⁸. Bu hadiseden sonra Hâşimî, Kasımpaşa'daki tekkesine dönmüştür.

Saçlı Emîr veya Emîr Sultan Tekkesi olarak anılan bu yapı bizzat Hâşimî tarafından İstanbul'un Beyoğlu İlçesi'nde Kasım Paşa Kulaksız Mahallesi Yeniçeşme Caddesi Kadı Mehmet Sokak üzerinde inşa ettirilmiştir. Seyyid Hâşimî Osman Efendi (1003/1595)'de vefat ettiğine göre mabedinesası bu tarihten evvel yapılmış olup duvarları moloz taşından kâr-gir, çatısı ahşap ve minaresi taş tuğladandır. Türbede banisi Emîr Osman Hâşimî' ye ve aynı aileyemensup kişilere ait on beş kadar lâhit

⁴⁷ Nûreddin-zâde hakkında: Nev'i-zâde Atâî, *a.g.e.*, s. 212-214; Kınalı-zâde, *a.g.e.*, I, 171.

⁴⁸ Celâleddin Mahmûd Hulvî, *a.g.e.*, s. 593; Ali Âlî, *a.g.e.*, yk. 506a-506b; Hüseyin Vassâf, *a.g.e.*, ss. 572, 573; M. Halit Bayrı, “Mutasavvîf Şairler: Hâşimî”, *TFA.*, S. 161(1962), s. 2926; M. Uzun, *a.g.m.*, s. 411

bulunmaktadır. Çeşme 1763 kitabelidir. Bugün câmi olarak faaliyet göstermektedir⁴⁹.

İstanbul'daki tasavvuf çevreleri, XVI. asrın sonlarında Hâşimî Osman Efendi'nin bu tekkeyi inşa etmesiyle birlikte, Rumeli-Melâmilik anlayışı ile tanışmıştır. XVII. yüzyılın ilk yarısında Helvâyî Tekkesi'nden⁵⁰ sonra ikinci Melâmî-Bayrâmî merkezi niteliğinde olan Saçlı Emîr Tekkesi, Helvâî Tekkesi'nde odaklanan Anadolu-Melâmî anlayışının 1154/1644'te son bulması üzerine, aynı yüzyılın sonlarına doğru, hareketin merkezi olmuş ve bunu XVIII. asrın başlarına kadar korumuştur.

Tekke kuruluşundan sonra XVIII. yüzyılın başlarına kadar kurucusunun ailesinemensup şeyhler tarafından idare edilmiş, vakfiyesi “*evlâdiye vakfi*” şeklinde düzenlenmiştir⁵¹. Hâşimî Osman Efendi'den sonra sırasıyla vakfiye şartının gereği olarak oğlu Seyyid Câfer Efendi (v. 1040/1631), onun oğlu Seyyid Tavîl İbrâhim Efendi (v. 1099/1688) ve onun oğlu Seyyid Gazanfer-i Sâni Efendi (1112/1700) post-nişin olmuşlardır. Hayatları hakkında geniş bilgi bulamadığımız bu zatlar tekke hazîresinde defnedilmişlerdir⁵².

Tekke, XVIII. asrın başında, kısa bir süre Şâbânîliğe hizmet verdikten sonra Hâşimî Osman Efendi'nin ikinci kuşak halifelerinden Paşmakçı Ali Dede'nin (v.1124/1712) posta geçmesiyle, yeniden Bayrâmî-Melâmî denetimine girmiştir. Tarikat en kapsamlı örgütlenmesini ise, Lâle Devrinde Topkapı Helvacı Ocağı'nda yapmıştır. XVIII. asrın sonlarında

⁴⁹ Saçlı Emîr Tekkesi ile ilgili bkz.: Tahsin Öz, *İstanbul Camileri*, Ankara 1965, II, 56-57; M. Baha Tanman, *a.g.m.*, ss. 384-385; Atilla Çetin, “İstanbuldaki Tekke Zaviye ve Halkahlar Hakkında 1199 (1784) Tarihli Önemli Bir Vesika”, *VD*, S. XIII., Ankara 1988, s. 589; Mustafa Özdamar, *İstanbul Dergahları*, s. 188; Ayvansarayî Hüseyin Efendi, Ali Sâti' Efendi, Süleyman Besim Efendi, *Hadikatü'l-Cevâmi'*, s. 413; Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, İstanbul 2001, s. 356-357; Ramazan Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf -18.yy-*, İstanbul 2003, ss. 525-526.

⁵⁰ Celâleddin Mahmûd Hulvî ve Tekkesi ile ilgili olarak bkz.: Hâce-zâde Ahmed Hilmi, *Ziyârettü'l-Evliyâ*, İstanbul 1325, ss. 99-106; Necdet Yılmaz, *a.g.e.*, ss. 55-62.

⁵¹ İst. Bel. Ktp. Osman Ergin Yazmalar Bölümü 1300 numarada kayıtlı Hâşimî Dîvançesi sayfa 72a'da sonradan istinsah edilmiş olduğu anlaşılan ve tekkenin gelirlerini beyan eden bir vakfiye kaydı bulunmaktadır: “Kulaksız'da Hâzret-i Emîr Efendi'nün zâviye vakf-ı buyruğu beyân ider: Mankırcı sokağında Kulaksız'da aştâbiye kızınıñ hânesi yevm 1 akçe, Sivrikoz'da 'İbâdetü'llâh maħallesinde Çeşme karşusunda hânesi açan yevm 1, Surürî maħallesinde hâne yevm 1, 'Arnavud-zâde vakfından zâkir akçesi yevm 3, Tabkhâne'de degirmen yirinden icâra yevm 1, Cânib Efendi'nün selâmlığından senevî akçe 24, Kayıkcı Ahmed'ün evlerinden açan be-her mâh akçe 2, bizüm hânedan açan yevm 1, Kaşâb başın'dan alınur ethiye kurbânı senevî aded ganem, 'Ayşe Sultan vakfından kandil yağı akçesi senevî gürüş 6, Eğriboz'da zeytin yağı senevî aded gürüş 100, cümle akçe yekûni yevmen 87, me' a ruğan”.

⁵² Hâşimî'nin halifeleri ile ilgili olarak bkz. Müstakim-zâde, *a.g.e.*, yk. 29a-30b; Hüseyin s, *a.g.e.*, s. 579-591.

tekkede Kâdirî meşihatı hüküm sürmeye başlamıştır. Tekkenin son Kâdirî post-nişîni Şeyh Hamdi-i Sâni'nin yerine torunu Şeyh Mehmed Süreyyâ Baba (v. 1930) vekâleten şeyhlik etmiştir. Karaağaç Tekkesi şeyhi Hüseyin Zeki Baba'dan Bektâşîlik icazeti bulunan Mehmed Süreyyâ'nın post-nişinliğe aslen atanması ile birlikte tekke, Bektâşî tarikatına bağlanmıştır.

Hâşimî'nin Sirozlu Şeyh Seyyid Ahmed Hamdî Efendi (1048/1638) adında bir de damadı olduğu ve Kasım Paşa'da Ok Meydanı'nda bulunan Sinan Paşa Câmî-i Şerîfi'ne bitişik türbede metfun bulunduğu bildirilmektedir. Mutasavvıf-şair olan Hamdî Efendi'nin İlâhiyat'ı bulunmaktadır⁵³.

C- Vefatı

Hâşimî'nin vefat tarihi konusunda farklı rivayetler bulunmaktadır. Bir kısım kaynaklar onun vefatını 1002 (1593-1594)⁵⁴, kimileri de 1004 (1595-1596)⁵⁵ olarak vermektedir. Ayvansarâyî, Hâşimî'nin ölüm tarihini “*Cinânî eyleye gûlzâr ‘adna varıcak menzîl*” mısra'ı ile 1004 olarak düşürmüştür⁵⁶. Ancak çoğunluğun ittifakı Hâşimî Emîr Osman Efendi'nin vefattarihinin, Hicrî 1003 yılının Zi'l-ka'desi'nin 11'inde yani Milâdî 7 Temmuz 1595 de olduğu yönündedir⁵⁷.

Hâşimî Emîr Osman Efendi, yukarıda bahsedilen, Kasım Paşa'da Ok Meydanı'ndaki zaviyesine bitişik türbede metfun bulunmaktadır. Türbenin hacet penceresi üzerinde kimin tarafından yazıldığını bilmediğimiz kitabede şu beyitler yer almaktadır:

Çuṭb-ı ‘âlem naḳd ü vaḳt-ı Hâcî Bayrâm Velî

Muştafâ vü Murtaẓâ sırrına mazharsın belî

⁵³ Şeyh Hamdî Efendi'nin, bestelenmiş bir Irak ilahi'si vardır. Bkz. S. Nüzhet Ergün, *Türk Musikisi Antolojisi*, İstanbul 1942, I, 359.

⁵⁴ Bağdatlı İsmail Paşa, *a.g.e.*, I, 657.

⁵⁵ TDE. Ansk., İstanbul 1981, IV, 140.

⁵⁶ Hafız Hüseyin Ayvansarâyî, *Mecmûa-i Tevârih*, (Haz. Fahri Ç. Derin-Vahid Çabuk), İstanbul 1985, s. 412.

⁵⁷ Bkz. M. Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, III, 481; Hâşimî Emîr Osman b. Mehmed Sivâsî, *Tarikat-nâme*, İst. Bel. Ktp. Osman Ergin Yazmalar Bl. nr: 797, yk. 1a; Müstakim-zâde Süleyman, *a.g.e.*, yk. 29a-29b; Ali Âli, *a.g.e.*, yk. 505a-506b; Nev'i-zâde Atâî, *a.g.e.*, s. 463; Bursalı Mehmed Tâhir, *a.g.e.*, I, 188. Yalnız bir kaynakta, 16 Muharrem 1177 târihi yer almaktadır: “Şeyhü'l-ârifîn ve umdetü'l-vâsılîn Seyyid Osman Efendi Hâşimî (ḳuddise Allâhü esrârahü) mi'n-tarîki'l-Bayrâmiyye tarîk-ı Hamzavî kasaba-i Kasım Paşa' da Yeniçeşme'de medfûn el-yevm sitte ve aşera fî şehri Muharremi'l-harâm sene seb'a ve sebîn ve mi'ete ve elf". Seyyid Osman Efendi Hâşimî, *Tarikat-nâme*, Sly. Ktp. H. Hüsnü Paşa Bl. nr: 758, yk. 1a.

Zāt-ı pākinde komuşdur Hüdādan tā ezel
 Server-i ahlāk-ı Muḥammedle kerāmet-i ‘Alī
 Kıt̄b-ı ‘ālem mürşid-i kāmīl mürüvvet ma‘ deni
 Hāzret-i ‘Osmān Efendidür velāyet maḥzeni⁵⁸

Diğer bir levhada da:

Hamzaviye kutbunun bu kabir-i cennet fāyihâ
 Rûhu için oku üç İhlâs ile bir Fâtiḥâ⁵⁹

Şu manzumeler de muhtemelen daha sonraları türbeye ziyâret amacı ile gelen kişiler veya müritleri tarafından burada bulunan nüshaya eklenmiştir:

‘Azmidüp vardık bugün dergāhına
 Hāşimî ‘Osmān Efendi girdi benüm sırrıma
 Görüşüp ma‘ nî yüzünden virdi himmetin baña
 Şöyle bir yandı bu şāhı dayandı ḥişārıma
 Ğāfil olma ey karındaş sen bu sırdan al ḥaber
 Kıt̄b-ı ‘ālemdür bilen Ḥaḳḳuñ cihānda⁶⁰

Söyleyen dil ḥākī girmiş nuṭkı olmuş lâ-yemût
 Cāniyle Allāh’a ‘āşık Hāşimî sultānı gör
 Derd-mend şāhı n’idersin ola gör bir pādişāh
 Pādişāhlar pādişāhı ac gözin ‘ālāyı gör⁶¹

Hāşimî’nin halifelerinden Şeyh Mehmed Ledünnî Efendi’nin Hāşimî Emîr Osman Efendi’nin manzum bir terceme-i hâli mahiyetinde olan bu manzume, onun hakkında şimdikiye kadar verdiğimiz bilgilerin âdeti kısa bir özetidir:

Āmil olan şerî‘atı Seyyid ‘Osmān Hāşimî
 Kāmīl olan tarīkatı Seyyid ‘Osmān Hāşimî

⁵⁸ Hāşimî, *Dīvançe*, İst. Bel. Ktp. Osman Ergin Yazmalar Bl. nr. 1300, yk. 74b; M. Süreyyâ, *Dīvançe*, s. 52.

⁵⁹ Hüseyin Vassâf, *a.g.e.*, s. 574.

⁶⁰ Hāşimî, *a.g.e.*, yk. 72a.

⁶¹ Hāşimî, *a.g.e.*, yk. 73a.

Tevhîd ile meşgûl idi ‘irfânını mebzûl idi
Hâk katında maqbûl idi Seyyid ‘Osmân Hâşimî
Hacı Bayrâm tarîkını hem Hâlvetî tarîkını
Cem‘ eyledi ikisini Seyyid ‘Osmân Hâşimî
İster iseñ tafşîlini şerh idemem saña anı
Oldı sâlik Hâk yolını Seyyid ‘Osmân Hâşimî
Ol Vizeye vardılar Şeyh ‘Aliyle bulışdılar
Bî‘atı ‘Alî’den itdiler Seyyid ‘Osmân Hâşimî
Şeyh ‘Alî’nüñ hem künyeti Pîr ‘Alâeddîn dürür
Oldı anuñ hizmetinde Seyyid ‘Osmân Hâşimî
Bu ‘azîzün bir şöhreti Kaygusuz’dur hem maḥlaşı
Oldı mazhar du‘âsına Seyyid ‘Osmân Hâşimî
Pîrüm ‘Ali Allâh deyüp buldı vuşlat cânânına
Defn eylediler Vize’de Seyyid ‘Osmân Hâşimî
Şeyhim ‘Alî’nüñ yerine Şeyh Ğazanfer oturdılar
Anuñ du‘âsın aldılar Seyyid ‘Osmân Hâşimî
Şeyh Ğazanfer virdi kızın dâmâd idindi Emîr’i
Sırrına mazhar oldılar Seyyid ‘Osmân Hâşimî
Şeyh Ğazanfer daḥî ecel cāmın içüp naql eyledi
Kıldı anuñ namâzını Seyyid ‘Osmân Hâşimî
Bundan soñra aḥzân-ile yola çıkup ihvân-ile
İstanbul’a geldiler Seyyid ‘Osmân Hâşimî
Ğavs-ı a‘zam Şeyh Bâlî’nüñ ḥalîfesinüñ yanında
Sâkin olup oturdılar Seyyid ‘Osmân Hâşimî
Şöhreti ol ḥalîfenüñ Şeyh Nureddîn-zâde dürür
Oldı teslîm aña da Seyyid ‘Osmân Hâşimî
Dest-i Nureddîn-zâde’den Hâlvetî tâcın giydiler
Esrâra mâlik oldılar Seyyid ‘Osmân Hâşimî

Ezkâr ile evrâd ile irşâda me'zûn oldılar
 Kâsım Pâşâ'ya geldiler Seyyid 'Osmân Hâşimî
 Bu tekkiye'yi yaptırılar şüfilere tevhîd için
 Kâmil mükemmil oldılar Seyyid 'Osmân Hâşimî
 Zikr eyleyüp devrân ile tevhîd idüp vicdân ile
 Envâra vâsıl oldılar Seyyid 'Osmân Hâşimî
 Çok erba'inler çıkarup halvetlerde dizler çöküp
 'Alemlere kuṭb oldılar Seyyid 'Osmân Hâşimî
 Şeyh Hılvî Lemezât'da böylece tahrîr eyledi
 Merdân-ı Hâk'dan idiler Seyyid 'Osmân Hâşimî
 Zeyl'de daḥî bunuñ gibi naḫl olındı
 'İrfâna 'arif idiler Seyyid 'Osmân Hâşimî
 Tuḥfe adlı târîhinde Hacı 'Âlî yazdı bunu
 Sırr-ı zâta vâsıl idi Seyyid 'Osmân Hâşimî
 Hicret biñ üç oldukda hem içdi ecel şerbetini
 Âşiyânuñ firdevs ola Seyyid 'Osmân Hâşimî
 Bâ'zılarıñ târîhinde fevtini biñ dört didiler
 Hem meskenüñ cennet ola Seyyid 'Osmân Hâşimî
 Bu Ledünnî derd-mendi idüp ḫabûl niyâzını
 Vâşıl eyle esrârîña Seyyid 'Osmân Hâşimî⁶².

D- Şahsiyeti ve Tesirleri

Hâşimî'nin beden yapısı hakkındaki tek bilgi kendisi ile bizzat görüştüğünü söyleyen Sarı Abdullah Efendi'nin: "...Seyyid Osman Efendi ve Bâli Efendi'ye çocukluğumda mülâkî olmuşum. Emîr Efendi, vasatü'l-kâme, sâhibü'l-vech, melîhul kifâye bir azîz-i zü'l-kerâme ve Bâli Efendi bâlâkad ve kendüm-gûn bir pîr-i reh-nümûn idiler..."⁶³ şeklindeki ifadesinden anlaşıldığı üzere orta boylu ve güzel yüzlü bir kişi olduğudur. Ayrıca Saçlı Emîr olarak adlandırılmasının anlaşılacağı üzere uzun saçlı olduğu anlaşılmaktadır.

⁶² Hâşimî, *a.g.e.*, yk. 72b.

⁶³ Sarı Abdullâh Efendi, *Cevheretü'l-Bidâye ve Dürretü'n-Nihâye*, yk. 134a.

Kaynaklar Hâşimî Emîr Osman Efendi'den "...Azîz-i mezbûr cezbe-i 'azîm ile meşhûr, âteş-efrûz-ı 'ışk u muhabbet ve mâlik-i iksîr-i hakikat, mukaddemet-'âlim, şeyh-i mükerrem idi..."⁶⁴ diye bahsetmektedir.

Türbede aslı olarak bulunan ve Şûrâ-yı Bahriye eski başkâtibi Osman Rahmi Efendi tarafından Hâşimî Emîr Osman Efendi'yi methetmek için yazılan şu muhammes de onun şahsiyeti hakkında bilgi vermektedir:

Şâh-ı mülk-i fazl u irfândur cenâb-ı Hâşimî
Mâh-ı burc-ı ilm ü irfândur cenâb-ı Hâşimî
Vâkıf-ı esrâr-ı sübhândur cenâb-ı Hâşimî
Kâşif-i her-remz-i pinhândur cenâb-ı Hâşimî
Nâmdâş-ı ibn-i Affândur cenâb-ı Hâşimî
Şem'-ı bezm ârâ-yı pîrân nûr-ı ayn-ı ârifân
Dürretü't-tâc-ı azîzân pişvâ-yı sâlikân
Ser-firâz-ı âşikân mümtâz-ı erbâb-ı dilân
Reh-nümâ-yı râh-ı Yezdân ârif-i hikmet-nişân
Sâhib-i irşâd u burhândur cenâb-ı Hâşimî
Merkadin her kim ziyâretle murâdın yâd ider
Rûh-ı pâk-ı pür-fütûhâtından istimdâd ider
Herkes her müşkilinde himmet ü imdâd ider
Feyz-i rûhâniyeti züvârını dil-şâd ider
Bir veliyullâh-ı zî-şândur cenâb-ı Hâşimî
Seyyid-i Alî nesebdür lûtfınun yok gâyeti
Bez-i ihsân ü atâyâdur hemîşe âdeti
Rahmiyâ haddin değıl hüsn-i edâ-yı medhati
Hizmetinde dâim ol olmak dilersen himmeti
Pek büyük devletlü sultandır cenâb-ı Hâşimî⁶⁵.

⁶⁴ Hâşimî, *Tarikat-nâme*, İst. Bel. Ktp. Osman Ergin Yazmalar Bl. nr: 797, yk. 1a; Müstakim-zâde Süleyman, *a.g.e.*, yk. 29b; Ali Âli, *a.g.e.*, yk. 506b; Nev'i-zâde Atâî, *a.g.e.*, s. 463.

⁶⁵ Mehmed Süreyyâ, *Dîvançe*, s. 53-54; Hüseyin Vassâf, *a.g.e.*, ss. 583-584.

Hâşimî, ince bir ruha sahip, zamanının sevilen ve sayılan, ilim ve irfân sahibi şahsiyetlerinden biri olarak tanınır. Birçok kimse onun sohbetlerinden feyz almıştır.

Bunun yanında mutasavvıf bir şair olan Hâşimî'nin Dîvânçesi incelendiğinde, şiirlerinin tamamen tasavvufî olduğu görülecektir. Hâşimî şiirlerinde salt “*ilâhî aşkı*” anlatmaktadır. XIII. ve XIV. yüzyıllarda altın çağını yaşayan Tekke ve Tasavvuf Edebiyatı sonraki asırlarda da oldukça değerli şahsiyetler yetiştirmiş ve eserler ortaya koyulmuştur. Hâşimî de bu şahsiyetlerden birisidir. Ancak onun tek şanssızlığı, şiirlerinin şimdiye kadar gerçek okuyucu ve araştırmacılara ulaşmamış olmasıdır.

Oldukça güçlü bir mutasavvıf-şair olan Hâşimî'nin, seçtiğimiz şu beyitleri şairliği hakkında bir fikre sâhip olabilmemize yetecek güzelliكتedir:

İçüben ma' nî şarâbın mest ü hayrân ol yüri
 Dögünüp taşlar-la dâ'im zâr u giryân ol yüri
 Hiçe say sen bu cihânı kim degildür ber-çarâr
 Tüt gedâlık resmini var şâh- ı sultân ol yüri
 Görmek isterseñ cemâl-i yâri sen de zâhidâ
 Dû-cihân terkin uruben aña kurbân ol yüri
 Her ne kim geldiye yârdan sen anı eyle kabûl
 Çahr-ı lûtfuñ bir bilüben bañr-ı 'ummân ol yüri
 Bu vücüduñ Mısrını fetñ eyledüñse şüfiyâ
 Hâşimî-veş varup anda şâh-ı Ken'ân ol yüri (s. 170)

Hâşimî'nin hangi şairlerden etkilendiği veya kendisinden sonra hangi şairleri etkilediği konusunda, herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Bununla birlikte şiirlerini incelediğimizde bazı şiirlerindeki aşk ve coşkunluk Yunus Emre, Hacı Bayrâm Velî ve Seyyid Nesîmî'nin söyleyişine yaklaşmaktadır. Dilden dile dolaşan ilahileriyle Yunus Emre'nin Anadolu'da yaşayan mutasavvıf olsun olmasın hemen her şairi etkilemiş olması gayet doğaldır. Şairin Seyyid Nesîmî'den etkilenmesinin, Melamîlik ve Hurûfilik etkisiyle olduğu söylemek mümkündür. Hâşimî'nin şu gazelinde Nesîmî etkisi görülmektedir:

Şâfiyem şüfi ezelden Hâkka mir'ât olmuşam
 İbtidâsuz gevherüm hem bî-nihâyât olmuşam
 Cümle eşyânuñ dilinde nâtıkiyem nuḫkiyam
 Hem Zebûr u İncil ü Tivrât u Furkân olmuşam

Seni saña perde kılma sensin ol sırr-ı İlâh
Varlığum mahv eyleyelden mazhar-ı zât olmuşam
Küntü kenzün sırrıña vâkıf olaldan zâhidâ
Lâ-şerîküñ birliğine muṭlaḳ-âbât olmuşam
Bu dil-i vîrânemi ma' mûr idelden Hâşimî
Hem Kelîmem hem aña Ṭûr u münâcât olmuşam (s. 173)

Nesîmî'nin şu gazeliyle konu ve dil açısından benzerlik göstermektedir:

Gel gör meni ' ışkuñla kim neçesi giryân olmuşam
Terk-i cihân eylemişem cismüñ görüp cân olmuşam
Derdüñ derûnumdan meni ' âlemlere çahmış durur
Ça'il degüldüm derdüñe çahdur ki dermân olmuşam
Devr-i kâmerde gözlerüñ bir kez kıya baḳdı maña
Zulminden ol ḥun-ḥ^varenüñ kan ile ḡaltân olmuşam
İy Ṭûr-ı Sînâ ' arza kıl beyzâ tecellîsin maña
Mûsâ bigi didâruña müştak u ḥayrân olmuşam
Ol dem ki yüzüñ görmişem yüzümi yire sürmişem
İmân-ı şehâdet götürüp anda Müselmân olmuşam
İy sâye-i sübhân maña iy şüret-i raḥmân maña
Döndi yönüm senden yaña çün ehl-i îman olmuşam
' Işkuñla mevc içindeyem dişlerüñüñ ' aksin görüp
Dür-dâne döküp gözlerüm lü'lü-i ' ummân olmuşam
Göñlin Nesîmîñüñ ḥarâb ger kıldıñ ise ḡam degül
Men gizlü genci bulmuşam andan ki vîrân olmuşam⁶⁶

Hacı Bayrâm Velî, Ahmed Sarbân, Kaygusuz, Hâşimî, Lâmekânî, Olanlar Şeyhi İbrahim Ma'sukî, Sun'ullah Gaybî, İdris Muhtelifî, Üsküdarlı Hâşim Mustafa Baba gibi *Melâmî* şairleri birbirlerini etkilemiş ve *Melâmî* neşvesini haiz, *Vahdetçi*, *Ali ve Ehl-i Beyt* sevgisi ön planda olmakla birlikte "*Teberî*" ye tesadüf edilmeyen, tasavvufun en derin ve muḡlâk ifadelerini

⁶⁶ Hüseyin Ayan, *Nesîmî, Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divânının Tenkitli Metni*, Ankara 2002, II, 534.

taşıyan, bilhassa “*Kutb*” ve “*İnsan-ı kâmil*” kavramları üzerinde duran, âdeta müstakil bir edebiyât teessüs ettirmişlerdir. Aruzla da yazmakla birlikte daha ziyâde heceyi tercih eden bu şairler, oldukça sade, akıcı bir dil ve coşkun bir ifadeyi benimsemişler, şiirlerinin öğretici olmasını ön planda tutmuşlardır.

IV- HÂŞİMÎ EMİR OSMAN EFENDİ’NİN ESERLERİ

A- Tarikat-nâme

Hüseyin Vassâf’ın “...*Hazreti Şeyhin bir Tarikat-nâme’leri vardır. Mütalaa ettim. Hamzavîlik’ten tesettür için, üstadane yazılmış bir eser-i u‘teberdir...*”⁶⁷ şeklindeki ifadesinden anlaşılacağı üzere Hâşimî Emîr Osman Efendi’nin bir Tarikat-nâme’si bulunmaktadır. Tarikat silsilesi ve adabınadair mensur olarak yazılmış bu eserin nüshaları, Süleymaniye Kütüphanesi H. Hüsnü Paşa Bl. nr. 758, Mevlânâ Müzesi nr. 130 ve İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmalar Bl. nr. 797 ve 1259/1’dedir.

B- Sûre-i Tefsîr-i İsrâ:

Adından da anlaşılacağı üzere İsrâ Suresi’nin tefsirinedair on varaklık küçük bir risâledir. Eserin tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi H. Hüsnü Paşa Bl. nr. 758’deki külliyat içerisinde bulunmaktadır.

C- Münşeat:

Bursalı Mehmed Tâhir’in “*İhvân u muhibbânına gönderdikleri mektûbât-ı ârifânelerinden müteşekkil münşeâtı vardır*”⁶⁸ şeklindeki ifadesinden Hâşimî Emîr Osman Efendi’nin mektuplarından oluşan Münşeat’ının olduğu anlaşılıyorsa da bu esere henüz rastlanmamıştır.

D- el-Kutbiyye:

Hâşimî’den bahseden eserlerde zikredilmemekle birlikte yürütülen kütüphane taraması neticesinde Amasya Bayezid Bl. 1072’de yazar adı Sivâsî-Hâşimî Emîr Osman b. Mehmed olarak kayıtlı, 147 varaklık reyhani hatla Arapça olarak yazılmış Tasavvufî bir eser bulunmaktadır. Ancak Hâşimî’nin vefattarihi 1103 (1692) olarak gösterilmiştir.

E- Divânçe:

Mutasavvıf bir şair olan Hâşimî’nin tasavvufî fikirlerini anlatmak amacı ile söylediği şiirlerin toplandığı eseridir. Eserin toplam yedi adet yazma nüshasını tespit etmiş bulunmaktayız⁶⁹.

⁶⁷ Hüseyin Vassâf, *a.g.e.*, s. 574.

⁶⁸ Bursalı Mehmed Tâhir, *a.g.e.*, I, 188.

⁶⁹ Hâşimî Emîr Osman Efendi’nin Divânçe nüshaları: Ankara Milli Ktp.06 MK. Yz. A 2635/1, ist. tar. 7 Safer 1261, müst. Mehmed Tahir, yk. 47 (32b-77b); Süleymaniye Ktp.

Hâşimî Emîr Osman ve Dîvânçesi üzerindeki ilk çalışma torunlarından Sicilli Osmânî yazarı Mehmed Süreyyâ tarafından, Dîvânçe-i Hâşimî Emîr Osman Efendi (1329/1913) adıyla basılmıştır. Girişte Lemezât-ı Hulvî'den faydalanarak Hâşimî'nin hayatı hakkında bilgi verilmiştir. Ancak bu baskı, aralarında Üsküdarlı Hâşim Mustafa Baba'nın bir şiiri ile Ahmed Sarbân'ın da şiirlerinin de karıştığı, Hâşimî mahlaslı kırk şiirin seçilmesi ile oluşturulduğundan eksik bir çalışmadır⁷⁰.

İkinci olarak 1972 yılında Birgül İşgüzar tarafından yalnız Sly. Ktp. Hâşim Baba Bl. nr. 81'deki 1305 tarihli, seksen şiir ihtiva eden nüshanın okunması ile Hâşimî Dîvânı adlı bir lisans tezi yapılmıştır. Başka nüsha olmadığı belirtilerek, tek nüsha üzerinde çalışılmış olduğundan metinde okunamayan yerler oldukça fazladır. Ayrıca Hâşimî hakkında birkaç cümleyi geçmeyen bilgi verilmiştir⁷¹. Bunun dışında Hâşimî veya tekkesi hakkında kaleme alınmış birkaç ansiklopedi maddesi ile dergilerde yayınlanmış birkaç makale bulunmaktadır.

Hâşimî'nin tarikatesaslarını anlatmak için kaleme aldığı ilahiyatının toplandığı eseri, bazı kütüphane kayıtlarında Hâşimî Dîvân'ı olarak zikredilse de, muhteviyatı bakımından mürettep olmayan bir Dîvânçedir⁷².

Hâşimî Emîr Osman Efendi'nin, tasavvufi fikirlerini yaymak amacı ile yazdığı şiirlerinin toplandığı Dîvânçesi'ne Ahmed Sarbân⁷³ ve Kaygusuz

Hâşim Paşa Bl. nr: 758, ist. tar. ?, müst. ?, yk. 9 (32b-41a); İstanbul Belediye Ktp. Osman Ergin Yazmalar Bl. nr: 935, ist. tar. 1079, müst. ?, yk. 10; İstanbul Belediye Ktp. Osman Ergin Yazmalar Bl. nr: 1300, ist. tar. ?, müst. ?, yk. 15 (60a-75b); Süleymaniye Ktp. Hâşim Paşa Bl. nr: 81, ist. tar. 20 Cemâze'l-evvel 1305, müst. Ali Haydar ibn-i Ahmed Muhtar eş-şehîr bi-Molla Beg, yk. 16 (1a-16a); Üsküdar Hacı Selim Ağa Ktp. Hüdâî Efendi Bl. nr: 681, ist. tar. ?, müst. ?, yk. 34; İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, nr: 628, ist. tar. 1329.

⁷⁰ Mehmed Süreyya, *Dîvânçe-i Hâşimî Emîr Osman Efendi*, İstanbul 1329.

⁷¹ Birgül İşgüzar, *Hâşimî Dîvânı*, İÜ., Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Ktp., nr: 1322, İstanbul 1972 (Basılmamış Lisans Tezi).

⁷² Klâsik bir dîvân, şiir türleri ve nazım şekillerinden her birine belli bir sıralama ile ayrı ayrı örnekler verilerek meydana getirilmekte olup tertibi şu şekildedir; kasîdeler, târihler, musammatlar, gazeller, rübâî, kıt'a, nazım ve müfretler yer almaktadır. *Dîvânçe*'de şâir daha çok sevdiği türde şiir söylemeyi tercih eder, bunun yanında henüz mürettep bir dîvân oluşturmadan ölen şâirlerin eserlerine de *Dîvânçe*di verilmektedir.

⁷³ Ahmed Sarbân için Bkz., Ahmed Sarbân, Dîvân, İbrahim Hakkı Konyalı Ktp. 67, yk. 1-99, Müstakim-zâde, *a.g.e.*, yk. 13a-28b; A. Gölpınarlı, *Melâmilik ve Melâmiler*, ss. 55-68; aynı mlf., *Kaygusuz Vizeli Alâeddin (Melâmî Edebiyatı Metinleri-I)*, ss. 75-78; aynı mlf., *Divan Şiiri*, s. 26-27; Mustafa Özdamar, *Ahmed Sarbân*, İstanbul 2006; Bekir Kayabaşı, "Sarbân Ahmed Divânı'nda Melâmilik", *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 5/1 Winter 2010, ss. 1123-1146.

Vizeli Alâeddîn'nin⁷⁴ şiirleri ile Üsküdarlı Hâşim Mustafa Baba'nın⁷⁵ bir şiirinin karışmıştır. *Dîvânçe* üzerine yaptığımız yüksek lisans tezinde Hâşimî Emîr Osman Efendi'nin şiirleri tespit edilmeye çalışılmış, söz konusu karışık dikkate alınarak *Dîvânçe*'nin yazma ve matbu' nüshalarındaki Ahmed Sarbân ve Kaygusuz'a ait şiirler *Dîvânçe* metninin dışında bırakılmıştır.

Dîvânçe'de bulunan 59 şiirden 44 tanesini gazel, 2'si musammat gazel ve 3'ü beyitler halinde düzenlenmiş Halk Edebiyatı nazım şekillerinden koşma, 1'i müfred, 1'i musarrâ gibi nazım şekillerine birer örnek vermekle yetinmiştir. Su'âl-i Abdü'l-Halîm ve cevâb-ı Hâşimî Efendi başlığını taşıyan iki devriye de mutavvel gazel şeklinde yazılmıştır. Ayrıca Hâşimî'nin, Murad Efendi'nin bir gazeline yazdığı naziresi yer almaktadır.

Dîvânçe'de yer alan şiirlerin birçoğu dinî ve tasavvufî konuları işlemesi itibariyle ilahi ve nutuk nazım türü ile yazılmış olup, 17 ilahi ve 23 nutuk bulunmaktadır. Bunun yanı sıra, *Dîvânçe*'de tevhit, na't, münacat, devriye, methiye, şathiye, silsile-nâme diyebileceğimiz türde manzumeler vardır.

Tekke ve Tasavvuf Edebiyatı'nda, ilahi türündeki şiirlerin zikir meclislerinde ve mevlitmerasimlerinde makamlı olarak okunmaları bir gelenektir. *Dîvânçe*'de yer alan, “*İşk-ı yâre düş olaldan yârımı gördüm ‘ayân*” mısra'ı ile başlayan şiiri, Ergün'e göre, Kazasker Mustafa İzzet; Ezgi'ye göre; Üsküdârî Zâkir Mahmud⁷⁶ tarafından şehnaz makamında durak olarak bestelenmiştir.

‘İşk-ı yâre düş olaldan yârımı gördüm ‘ayân
 Ref' idüp şekk ü gümânum müşkilüm kıldum beyân
 Bu ne müşkil derd olur kim kendüm ister kendümi
 Kendümi kendüm ararken olmuşam ben bî-nişân
 Zâhiren baksañ baña bir şüret-i insânıyam
 Ma' nide gel gör beni kim cümleden oldum nihân
 Bu vücūdum mülkini fetḥ ideli şemşîr-i ‘ışk
 Şalṭanât küllî benimdür olmuşam şâh-ı cihân

⁷⁴ Vizeli Alâeddin hakkında geniş bilgi için bkz.; Müstakim-zâde, *a.g.e.*, yk. 28a; A. Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmiler*, s. 67; aynı mlf., *Kaygusuz Vizeli Alâeddin (Melâmî Edebiyatı Metinleri-I-)*, ss. 18-24.

⁷⁵ Üsküdarlı Mustafa Hâşim Baba, *Dîvân*, Sly. Ktp. Hacı Mahmud Efendi Bl. Nr. 3299, yk. 45a-46a.

⁷⁶ Subhi Ezgi, *Türk Musikîsi Klasiklerinden Temcit-Na't-Salât-Durak*, İstanbul 1945, ss. 62-63.

Baħr-i ‘ışka ġarġ olaldan varlıġum ey Hâşimî

Cümlesin virdüm fenāya ‘ışk-ile kaldum hemān (s. 154)

Yine Hâşimî Emîr Osman Efendi’nin, biraz yukarıda tamamı verilen, “*Şâfiyem şûfî ezelden Ĥaġġa mir’ât olmuşam*” mısra’ı ile başlayan şiiri de, Feyzi Dede tarafından, Pûselik-âşirân makamında ilahi olarak bestelenmiřtir⁷⁷.

Mutasavvıf şairler, yazdıkları şiirlerde aruzu kullanmanın yanında, mensup oldukları tarikatin fikir ve inançlarını geniş kitlelere yaymak için, kendilerini halk zevkine hitap eden hece vezniyle de şiirler yazmışlardır. Hâşimî Dîvânçesi’nde 11 (7+4)’li ve 16 (8+8)’lı hece ölçüsüyle yazılmış manzumeler de bulunmaktadır. Hâşimî manzumelerinde, aruzun hezec bahrinin Mefâ’îlün / mefâ ‘îlün / mefâ’îlün / mefâ’îlün ve Mefâ’îlün / mefâ’îlün / fe’ûlün (Fa’lün); mudarî bahrinin Mef’ûlü / Fâ’îlâtün / Mef’ûlü / Fâ’îlâtün; recez bahrinin Müstef’îlün / Fe’ûlün / Müstef’îlün / Fe’ûlün; remel bahrinin Fâ’îlâtün / fâ’îlâtün / fâ’îlâtün / fâ’îlün ve Fâ’îlâtün / fâ’îlâtün / fâ’îlün kalıplarını kullanmıştır. Aruzla kaleme aldıġı şiirlerde, imale ve zihaf gibi aruz kusurları ile medd ve vasl gibi ahenk unsurlarına sıkça rastlanmaktadır. Bu nedenle Hâşimî’nin aruz veznini başarılı bir şekilde kullandıġı söylenemez.

Kâfiye şiirdeki ahenk unsurlarından biri olup, Dîvân Edebiyatıkafiyesinde yazılış, Halk Edebiyatıkafiyesinde ise genellikle okunuş ve ses esastır⁷⁸. Hâşimî şiirlerinde yarım kafiyeyi hiç kullanmamıştır. İki harf benzerliġiyle yapılan tam kâfiye ile üç veya üçten daha fazla harfin benzerliġiyle yapılan zengin kâfiye şeklini de şiirlerinde sıkça kullanmıştır. Yazılışları aynı fakat anlamları farklı kelimelerle yapılan cinaslı kâfiye ise tek bir şiirinde görülür. Redif pek çok şiirin kullana Hâşimî, redifin bir çeşidi olan ek ve kelime gurubu halinde redif çeşidi ile de birkaç şiir yazılmıştır.

Mutasavvıf şairler, mensubu bulunduġu tarikatı esaslarını anlatmayı gaye edindiġinden şiirleri, daha sade ve sanat yapma endişesinden uzaktır. Bu tür eserlerde samimi bir ifade tarzı görülür. Tarikat mensupları arasında yüksek derecede eġitim almış ve kültürlü insanlar olabileceġi gibi, hiçbir eġitime sâhip olmayan kimseler de bulunur. Ahmet Yesevî ile başlayan Yunus Emre, Niyâzi Mısrî, Sinân Ümmî gibi mutasavvıf şairler tarafından geliştirilen Türk Tasavvuf Edebiyatı, kullandıġı remiz ve mazmunlarla Halk ve Dîvân Edebiyatı’ndan farklı bir dil ve ifade tarzı oluşturmuştur. Tasavvufi şiirlerde, ne Halk şairinde görülen sade bir dil ve mahallî özellikler ne de Dîvân şiirinde kullanılan karmaşık terkiplerden oluşan ağır ve aġdalı dil tam olarak görülür. Hâşimî mutasavvıf bir şair olduġundan, Halk ve Dîvân şair

⁷⁷ S.N. Ergün, *a.g.e.*, I, 378-379.

⁷⁸ İskender Pala, *Ansiklopedik Dîvan Şiiri Sözlüġü*, İstanbul 1999, ss. 223-225.

tipinin özelliklerini kendisinde toplayabilen, her iki edebiyât tarzıyla şiir yazabilen bir özelliğe sahiptir. Bu ifade ettiğimiz özellikleri, *Dîvançe*'de açıkça görülmektedir. Hâşimî de, diğer mutasavvıf şairlerde görüldüğü üzere şiirlerinde genellikle halkı muhatap aldığından, Arapça ve Farsça kelimeler kullanmakla birlikte, Türkçe söylemeye önem vermiş, buna bağlı olarak şiirlerinde bol miktarda Türkçe deyim ve atasözlerine de yer vermiştir.

Mutasavvıf şairler, Dîvân şairleri kadar olmasa da söyledikleri şiirlerde estetik unsurlara yer vermişler, hemen hiçbir zorlama ve abartıda bulunmaksızın edebî sanatları kullanmışlardır. Hâşimî de kendine özgü eda ile söylediği şiirlerinde, akrostiş, aliterasyon, iştikak, tezat, teşbih, telmih, iktibas, vb. sanatları kullanmıştır.

V- SONUÇ

İslâmiyet'i kabul etmeleri ile birlikte bu yeni dinin mistik yönünü temsil eden tasavvuf da Türk milleti arasında yayılmaya başlamıştır. Hatta denilebilir ki, Türk milleti İslâmiyet'i tasavvuf sayesinde sevmiş ve benimsemiştir. Geçmişinden getirdiği zengin bir edebiyât birikimine sahip olan bu millet İslâm dini ve tasavvufunun etkisiyle Türk Tasavvuf ya da Tekke Edebiyatı da denilen yeni bir edebiyât meydana getirmiştir. Ahmed Yesevî ile başlayan ve Anadolu'da Yunus Emre gibi büyük temsilciler yetiştiren bu edebiyât, XVI. yüzyıla gelindiğinde Hâşimî Emîr Osman Efendi'yi karşımıza çıkarmaktadır.

SaçlıEmîr, Kasımpaşalı Emîr Efendi ve Hâşimî Emîr Osman Efendi gibi çeşitli isim ve lâkaplarla anılan Hâşimî Emîr Osman Efendi,918-1513 yılında Sivas'ta doğmuş, 1003-1595 yılında İstanbul'da vefat etmiştir. AhmedSarban'ın kurduğu kabûl edilen Rumeli-Melamiliğine bağlı bulunan Hâşimî, Vizeli Alâeddîn ve Şeyh Gazanfer'den seyr-i sülûkunu tamamlayarak İstanbul'a gelmiş ve Kasımpaşa'da bir tekke inşa ettirerek irşada başlamıştır. Bu yönü ile Hâşimî, Rumeli-Melamilik anlayışının İstanbul'daki ilk temsilcisi olma özelliğini haizdir.

XVI. asır mutasavvıf şairlerinden olan HâşimîEmîr Osman Efendi'nin, sanat endişesinden uzak, sade bir dil ve üslûpla yazdığı şiirlerinde *"ilâhî aşkı"* konu edindiği görülmektedir. Şiirlerinden Melâmî neşveye bağlı olduğu anlaşılan Hâşimî, dünyanın geçiciliği, şan, şöhrat, izzet, altın, gümüş, saltanat, tâc, hırka gibi dünya ile ilgili her türlü şeyden vazgeçme yani *"mâsivâyı terk"* etme konusu üzerinde önemle durmaktadır. Bunun yanında mutasavvıfların benimsediği bir anlayış olarak, nefsi öldürmeyi, yani *"ölmeden önce ölme"*yi, Allah'ın evi olarak kabul edilen *"gönül evi"*ninmamur edilmesini, insanın kendini yani *"nefsini bilme"*isini öğütlemektedir. Hâşimî'nin şiirlerindeki en önemli unsur ise, salikin bütün bu tasavvufi mertebeleri aşip, maşukuna ulaşabilmesi için mutlaka bir *"mürşide"* bağlanmasıdır. Bağlı bulunduğu Bayrâmî-Melâmî anlayışından hareketle Hâşimî gavs, evliya, eren, vasıl, pîr, sultan olarak bahsettiği *"Kutub"* ve *"Kutbu'l-Aktâb"* kavramları üzerinde çokça durmakta, her fırsatta onları yüceltmekte ve onların eteğini bırakmamayı, hizmetlerinden ayrılmamayı telkin etmektedir. HâşimîEmîr Osman Efendi'nin şiirlerinden şeriat ya da ehl-i sünnet çizgisinin dışına çıkacak hiçbir fikir görülmemektedir. *"Vahdet-i vücud"* anlayışını benimseyen ve bu anlayışına bağlı olarak *"kesret-vahdet"* ve *"fenâ-bekâ"* kavramları üzerinde sıkça duran Hâşimî'nin *Dîvançesi'*nde bulunan şiirlerinden çıkardığımız bir takım dînî ve tasavvufi fikirler ana hatlarıyla bu şekilde özetlenebilir.

KAYNAKÇA

- Ali Âlî, *Tuhfetü'l-Mücâhidîn ve Behcetü'z-Zâkirîn*, Nuru Osmâniye Ktp. nr: 2293.
- Âşık Çelebi, *Meşâ'irü's-Su'arâ*, Sly. Ktp. Pertev Paşa Bl. nr: 440.
- Ayan, Hüseyin, *Nesîmî, Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Dîvânının Tenkitli Metni*, Ankara 2002.
- Ayvansarâyî, Hafız Hüseyin, *Mecmûa-i Tevârih*, (Haz. Fahri Ç. Derin-Vahid Çabuk), İstanbul 1985.
- Ayvansarâyî, Hüseyin Efendi ve diğerleri, *Hadikatü'l-Cevâmî'-(İstanbul Câmileri ve Diğer Dini-Sivil Mimari Yapılar)*, (Haz. Ahmet Nezih Galitekin), Ankara 2001.
- Ayvansarâyî, Hüseyin Efendi, *Vefâyât-ı Selâtin ve Meşâhir-i Ricâl*, Sly. Ktp. nr: 13857.
- Azamat, Nihat, "Hazma Bâlî", *DİA*, C. XV, İstanbul 1997.
- Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifin*, İstanbul 1951.
- Barkan, Ö. Lütfi, "Kolanizatör Türk Dervişleri", *Vakıflar Dergisi*, ss. 279-304, S. II, Ankara 1942.
- Bayrı, M. Halit, "Mutasavvıf Şairler: Hâşimî", *Türk Folklor Araştırmaları*, S. 161, İstanbul 1962.
- Beyânî, *Tezkiretü's-Suarâ*, Haz. Mustafa Kutluk, Ankara 1997.
- Bilgin, A. Azmi, "Tasavvuf ve Tekke Edebiyatı", *İlmî Araştırmalar*, sayı: 1, ss. 61-82, İstanbul 1995.
- Bilgin, A. Azmi, "Tekke Edebiyatı Adlandırması Üzerine", *İstanbul Üniv. Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, ss. 21-34, S.40, İstanbul 2009.
- Bolat, Ali, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*, İstanbul, 2003.
- Bulan, Ayşe, *Hâşimî Hayatı, Edebî Kişiliği ve Divanı'nın Tenkitli Metni*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniv. Sos. Bil. Enst., Konya 1993.
- Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, (Haz. Mustafa Tatçı-Cemal Kurnaz), Ankara 2000.
- Çelebioğlu, Âmil, *Kânûnî Sultan Süleyman Devri Türk Edebiyatı*, İstanbul 1994

- Çetin, Atilla, “İstanbuldaki Tekke Zaviye ve Hankahlar Hakkında 1199 (1784) Tarihli Önemli Bir Vesika”, *Vakıflar Dergisi*, S. XIII., Ankara 1988.
- Doğrul, Ömer Rıza, *Melâmet*, İstanbul 1950.
- Ergün, S. Nüzhet, *Halk Edebiyatı Antolojisi*, İstanbul 1938.
- Ergün, S. Nüzhet, *Türk Musikisi Antolojisi*, İstanbul 1942.
- Ezgi, Subhi, *Türk Musikîsi Klasiklerinden Temcit-Na‘t-Salât-Durak*, İstanbul 1945.
- Fâik Reşad, *Eslâf*, Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Ktp. Genel, nr: 16523.
- Gibb, E.J.W., *Osmanlı Şiir Tarihi*, terc. Ali Çavuşoğlu, Ankara 1999.
- Gökbulut, Süleyman, “Oğlan Şeyh İbrahim Efendi ve Bazı Tasavvufî Görüşleri”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012/2, c. 11, sayı: 22, ss. 253-280, Çorum 2012.
- Gökbulut, Süleyman, *Olanlar Şeyhi İbrahim Efendi'nin Vahdet-nâme/Usûl-i Muhakkikîn'i Işığında Tasavvufî Görüşleri -İnceleme ve Metin-*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İzmir 2003.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, *Divan Şiiri XV-XVI. Yüzyıllar*, İstanbul 1954.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, *Kaygusuz Vizeli Alâeddin (Melâmî Edebiyatı Metinleri-I-)*, İstanbul 1932.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, *Melamilik ve Melâmîler*, (Tıpkı Basım), İstanbul 1992.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, *Melamilik ve Melâmîler*, İstanbul 1931.
- Güleç, İsmail, “Tekke Edebiyatı mı, Türk Tasavvuf Edebiyatı mı?”, *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, ss. 205-218, 17 Mayıs 2009.
- Güzel, Abdurrahman, “Dini-Tasavvufî Türk Edebiyatı Üzerine Kısa Bir Değerlendirme”, *Eskişehir 2013 Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı (TDKB)*, ss. 517-522, Eskişehir 2013.
- Hâce-zâde Ahmed Hilmi, *Ziyâretü'l-Evliyâ*, İstanbul 1325.
- Hammer, *Osmanlı Devleti Tarihi*, İstanbul 1984.
- Hâşimî Emîr Osman, *Tarîkat-nâme*, Sly.Ktp. H. Hüsnü Paşa Bl. nr: 758.
- Hâşimî, *Tarîkat-nâme*, İst. Bel. Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmalar Bl. nr: 797.
- Hâşimî, *Tarîkat-nâme*, Sly. Ktp. H.Hüsnü Paşa Bl. nr: 758.

- Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, (Haz. Ali Yılmaz-Mehmet Akkuş), İstanbul 2006.
- Işın, Ekrem, “İsmail Ma’sukî”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansk.*, C., IV, İstanbul 1994.
- İnan, Yusuf Ziya, *İslâm’da Melâmîliğin Tarihi Gelişimi*, İstanbul 1976.
- İsen, Mustafa, Recep Toparlı vd., *Tezkirelere Göre İsimler Sözlüğü*, Ankara 1988.
- İşgüzar, Birgül, *Hâşimî Divânı*, Basılmamış Lisans Tezi, İ.Ü., Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Ktp., nr: 1322, İstanbul 1972.
- Kaf-zâde Fâizî, *Zübdetü-Eş’âr*, Sly. Ktp. Esad Ef. Bl. nr: 573.
- Karaca, Oktay Selim, *Hâşimî, Divanı -Hayatı, Sanatı, Eserleri ve Karşılaştırmalı Metin-*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniv. Sos. Bil. Enst., Kayseri 1995.
- Kınalı-zâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü’ş- Şu’arâ*, Haz. İbrahim Kutluk, Ankara 1978.
- Kocatürk, V. Mahir, *Tekke Şiiri Antolojisi*, Ankara 1955.
- Köprülü, M. Fuad, *Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu*, İstanbul 1959.
- Lâ’li-zâde, *Sergüzeşt(Aşka ve Âşıklara Dair)*, Haz. Tahir Hafızoğlu, İstanbul 2001.
- Latîfî, *Tezkiretü’ş-Şu’arâ ve Tabsiratü’n-Nuzamâ (İnceleme-Tenkitli Metin-İndeks-Sözlük)*, Haz. Rıdvan Canım, Ankara 2000.
- Levend, Ağâh Sırrı, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ankara 1998.
- Mahmut Cemâleddin Hulvî, *Lemezât-ı Hulviye ez-Lemeât-ı Ulviye*, (Haz. Mehmet Serhan), İstanbul 1993.
- Mehmed Ali Aynî, *Hacı Bayrâm Velî*, İstanbul 1343.
- Mehmed Kayyım-zâde, Ali Kürkçübaşı-zâde, *Silsiletü’n-nûr*, Sly. Ktp., Lâla İsmail Paşa Bl. nr: 153.
- Mehmed Nazmi Efendi, *Hediyetü’l-İhvân (Osmanlılarda Tasavvufî Hayat)*, (Haz. Osman Türer), İstanbul 2005.
- Mehmed Sirâceddin, *Mecmu’a-i Şu’arâ ve Tezkire-i Üdebâ*, Sly. Ktp. İhsan Mahvî Bl. nr: 84.
- Mehmed Süreyyâ, *Dîvançe-i Hâşimî Emîr Osman Efendi*, İstanbul 1329.
- Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, (Haz. Ali Aktan, Abdülkadir Yuvalı, Mustafa Keskin), İstanbul 1996.

- Mehmed Tevfik, *Kâfile-i Şu'arâ*, İSAM, Ktp. Genel, nr: 32999.
- Mengi, Mine, *Eski Türk Edebiyatı Tarihi*, Ankara 1999.
- Muslu, Ramazan, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf-18.yy-*, İstanbul 2003.
- Müstakim-zâde Süleyman Sa'deddîn Efendi, *Risâletü'ş-Şerife el-mersûmûn fi't-tarîkati'l-Bayrâmiyeti'l-'âliyyeti'l-Melâmiye*, Süleymaniye Ktp. Nafiz Paşa Bl. nr. 1164, yk. 29a-29b.
- Müstakim-zâde Süleyman, *Devhatü'l-Meşâyih*, Sly. Ktp. Halet Ef. Bl. nr: 628.
- Müstakim-zâde Süleyman, *Mecelltü'n-Nisâb*, (Tıpkıbasım), Ankara 2000.
- Müstakim-zâde Süleyman, *Risâletü'ş-Şerife el-mersûmûn fi't-tarîkati'l-Bayrâmiyeti'l-'âliyyeti'l-Melâmiye*, Süleymaniye Ktp. Nafiz Paşa Bl. nr. 1164.
- Nev'i-zâde Atâî, *Şakaik-i Nu'maniye ve Zeylleri-Hadâiku'l-Hakâyık fi-Tekmilîş'-Şakâik*, (Haz. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1989.
- Ocak, Ahmet Yaşar, "Din ve Düşünce", *Osmanlı Medeniyeti Tarihi*, İstanbul 1999.
- Ocak, Ahmet Yaşar, "Kânûnî Sultan Süleyman Devrinde Osmanlı Resmî Düşüncesine Karşı Bir Tepki Hareketi: Oğlan Şeyh İsmâil Ma'şukî", *Osmanlı Araştırmaları*, ss. 49-58, C.X, 1990.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15-17. Yüzyıllar)*, İstanbul 1999.
- Öngör, Sâmî, *Coğrafya Sözlüğü*, İstanbul 1961.
- Öngören, Reşat, *Osmanlı'da Tasavvuf-Anadolu'da Sûfiler, Devlet ve Ulemâ (XVI)-*, İstanbul 2000.
- Öz, Tahsin, *İstanbul Camileri*, Ankara 1965.
- Özdamar, Mustafa, *Ahmed Sarbân*, İstanbul 2006.
- Pala, İskender, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, İstanbul 1999.
- Riyâzî, *Riyâzü'ş-Şua'ra*, Sly. Ktp. Esad Ef. Bl. nr: 3871.
- Sâdık Vicedânî, *Tarikatler ve Silsileleri (Tomar-ı Turuk-ı 'Aliyye)*, (Haz. İrfan Gündüz), İstanbul 1995.
- Sâdıkî, *Mecma'ü'l-Havâs*, İSAM, Ktp. Genel, nr: 18718.
- Safâyî Mustafa, *Tezkire-i Şu'arâ*, Sly. Ktp. Halet Ef. Bl. nr: 112.
- Sarı Abdullâh Efendi, *Cevheretü'l-Bidâye ve Dürretü'n-Nihâye*, Sly. Ktp. Fatih Bl. nr. 254.

- Sarı Abdullâh Efendi, *Semerâtü'l-Fuâd (Gönül Meyveleri)*, (Haz. Yakup Kenan Necef-zâde), ss.150-151, İstanbul 1967.
- Sunar, Cavit, *Melamilik ve Bektâşilik*, Ankara 1975.
- Tanman, M. Baha, "Saçlı Emîr Tekkesi", *Dünden Bugüne İslam Ansk.*, İstanbul 1994.
- Tolasa, Harun, *Sehî, Latîf, Âşık Çelebi Tezkirelerine göre 16.yy.'da Edebiyat Araştırma ve Eleştirisi*, İzmir 1983.
- Tuman Mehmed Nâil, *Tuhfe-i Nâilî (Dîvan Şâirlerinin Muhtasar Biyografileri)*, Haz. Cemal Kurnaz-Mustafa Tatçı, Ankara 2001.
- Uzun, Mustafa, "Hâşimî Emîr Osman Efendi", *DİA.*, C. XVI, İstanbul 1997.
- Üsküdarlı Hâşim Mustafa Baba, *Divan*, Sly. Ktp. Hacı Mahmud Efendi Bl. nr. 3299.
- Yıldız, Âlim, "Melâmî Bir Şâir Hâşimî Emîr Osman", *Ay Vakti*, Ağustos 2002.
- Yıldız, Âlim, *Sivaslı Şairler Antolojisi*, İstanbul 2003.
- Yılmaz, Necdet, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, İstanbul 2001.



TEFSİRDE KİTAB-I MUKADDESİN TAHRİFİ MESELESİ: I (Tahrîf Kelimesi Bağlamında)

Ferruh KAHRAMAN*

ÖZET

Günümüz toplumunda globalleşmenin bir sonucu olarak, farklı din ve kültüre ait toplumların bir arada yaşaması ve sağlıklı iletişim kurmaları daha da zorunlu hale gelmiştir. Sağlıklı bir iletişim de bu dinlerin birbirlerini daha yakından tanımaları ile mümkün olacaktır. Bu çalışmada ilk dönemlerden itibaren çok önemli bir yere haiz olan tahrîf meselesinin, tefsir eserlerinde ve özellikle son dönem Türk müfessirleri tarafından nasıl ele alındığı, doğrudan tahrîf ifadesinin geçtiği dört âyet merkeze alınarak incelenmiştir. Bu dört âyetin değerlendirilmesi sonucunda anlaşılır ki Yahûdiler kendilerine indirilen vahyi belli ölçüde tahrîf etmişlerdir. Kitab-ı mukaddes'in tahrîfi, tefsir ilminde lafız, manâ ve hem lafız hem de manâ ve kısmî lafız ve manâ olmak üzere başlıca dört şekilde yorumlanmıştır.

Anahtar kelimeler: Tefsir, tahrîf, problem, lafız, manâ

THE ISSUE OF CORRUPTION OF HOLY BOOKS IN TAFSEER: I
(In the Context of the Word of Corruption)

ABSTRACT

Under the effect of globalization in today's World, it is becoming clear that there is a necessity of the proper communication among the people from various religions and cultures living together. Setting a proper and healthy communication is only possible with knowing each other. In this study, how early scholars and recent Turkish exegesis scholars interpreted the word of "corruption" is examined in the context of four verses of the Quran which includes the word of "corruption". Since the four verses have been evaluated, it seems that Jews corrupted the revelation revealed to them. The exegesis scholars state that Torah was corrupted in three major ways: Text, Meaning and both text and meaning. However all three ways are not valid for whole sacred texts, but for parts of the texts.

Key words: Exegesis, corruption, problem, text, meaning

* Yrd. Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâğatı ABD Öğretim Üyesi.

GİRİŞ

Kur’ân’da Ehl-i kitabın Tevrât ve İncil gibi kutsal kitaplara karşı menfi tavır ve yaklaşımları bildirilir. Bu konuda son dönemde bir hayli çalışmalar göze çarpmaktadır.¹ Tahrîf meselesi açık bir şekilde bizzat “tahrîf” kelimesiyle ifade edildiği gibi; bunun yanında eş anlamlıları olan “tebdîl”, “kıtmân”, “leyy”, “lebs” ve “nisyân” lafızlarıyla da ifade edilir. Bu makalede tahrîfin müradifleri hakkında kısa bir açıklama yapıldıktan sonra daha detaylı yorumlar bir sonraki makaleye havale edilmiştir. Burada tahrîfin sarîh olarak geçtiği âyetler bağlamında değerlendirme yapılmıştır. Değerlendirmelerde de kısaca ilk dönemden itibaren önemli kabul edilen farklı tarih ve coğrafyaya ait müfessirlere müracaat edilmiştir. Fakat son dönem Batıyla temas sonucunda Türk müfessirlerinin seleflerinden ayrılıp ayrılmadıklarını anlamak için son dönem Türk müfessirlerine daha fazla yer verilmiştir. Belli bir dönemle sınırlandırılmamasındaki gaye, tarih boyunca tahrîfin nasıl algılandığı ve ilk dönemle son dönem arasındaki farkların olup olmadığının tespit edilmesidir.

Dört bölümden oluşan bu makalenin birinci bölümünde Kur’ân’da Tevrât ve İncil; ikinci bölümde tahrîf ve tahrîf kelimesinin geçtiği âyetler üzerinde durulmuştur. Tahrîf’in Arapçada hangi anlamlara geldiğini tespit etmek, tahrîfatın boyutlarını anlamak amacıyla yapılmıştır. Üçüncü bölümde tefsîrde tahrîfin şekli ile ilgili yaklaşımlar ortaya konmuş, son bölümde ise tahrîfle ilgili âyetlerin müfessirlere göre yorumları değerlendirilmiştir. Son bölümde takip edilen metot âyetlerin tertip sırasına göre başlıklar halinde tek tek ele alınması şeklinde olmuştur.

¹ Konuyla ilgili tartışmalar için bkz. Goldziher, Ignaz, “Ehl-i Kitaba Karşı İslâm Polemiği I” çev. Cihad Tunç, *Ankara İlahiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, sy. 4, Ankara 1980, s. 151-170; Goldziher, Ignaz, “Ehl-i Kitaba Karşı İslâm Polemiği II” çev. Cihad Tunç, *Ankara İlahiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, sy. 5, Ankara 1982, s. 249- 278; Adam, Baki, *Yahûdî Kaynaklarına Göre Tevrât*, Pınar Yay., İstanbul 2001, s. 208-232; Adam, Baki, “Kur’ân’ın Anlaşılmasında Tevrât’ın Rolü”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 9, sy. 1- 4, Ankara 1996, s. 167-176; Adam, Baki, “Tevrât’ın Tahrîfi Meselesine Müslüman ve Yahûdî Cephesinden Bir Bakış”, *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 36, Ankara 1997, s. 359-404; Gökçir, Necmeddin, “Kur’ân-ı Kerîm Açısından İlahî Kitapların Tahrîfi Meselesi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2, İstanbul 2000, s. 221-256; Gaudeul, J.M. – R. Caspar, “Kitab-ı Mukaddes’in Tahrîfi Konusunda Klasik İslami Kaynakların Yaklaşımı”, çev. Ali Erbaş, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 7, Sakarya 2003, s. 131-167; Biçer, Ramazan, *İslâm Kelâmcılarına Göre İncil*, Gelenek Yay., İstanbul 2004, s. 87 ve devamı. Tarakçı, Muhammed, “Tevrât ve İncil’in Tahrîfi ile İlgili Kur’ân Âyetlerinin Anlaşılması Sorunu” *Usûl Dergisi*, sy. 2, Adapazarı, 2004, s. 33-53; Yıldırım, Arif, “Kelâmî Açından Tevrât ve İncilde Tahrîf Meselesi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 26, Erzurum 2006, s. 11-26; Yavuz, Salih Sabri-Yeniçağ, İbrahim, “Müslüman-Hıristiyan Polemiği Açısından Tahrîf”, *Milel ve Nihal*, cilt 6/sy 1, y. y. Nisan 2006, s. 305-344.

A. KUR'ÂN'DA TEVRÂT VE İNCİL

Tevrât kelimesi Kur'ân'da toplam on altı âyette on sekiz defa zikredilir. Bunlarında çoğu da Yahûdî ve Hıristiyanlardan sıkça bahsedilen Âl-i İmrân ve Mâide sûrelerinde geçmektedir. Âl-i İmrân sûresindeki âyetlerde, Allah'ın Kur'ân'dan önce Tevrât ve İncil'i inzâl ettiği; İsa'ya Tevrât ve İncil'in öğretildiği; Hz. İsa'nın Tevrât'ı doğrulamak üzere gönderildiği belirtilmekte ve Yahûdîlere meydan okunmaktadır.² Mâide sûresinde ise, Tevrât'ta Allah'ın hükmünün, rehberlik ve nurun, kısas emrinin bulunduğu; Hz. İsa'nın Tevrât'ı doğrulamak üzere gönderildiği ve kendisine Tevrât'ın öğretildiği; İncil'in, Tevrât'ı tasdik ettiği açıklanır. Yine aynı sûrede, Ehl-i kitab'ın, kendi kutsal kitapları olan Tevrât ve İncil'i uygulama noktasında kusur gösterdikleri belirtilir. Ehl-i kitaba Tevrât, İncil ve Rablerinden kendilerine indirilene uygulamaları emredilir.³ Tevrât kelimesinin geçtiği diğer âyetlerde ise, müminlerin Tevrât'ta nasıl tasvir edildikleri, Hz. İsa'nın Tevrât'ı tasdik ettiği ve Tevrât'ı tatbik etmeyenlerin durumu açıklanır.⁴

İncil Kur'ân'da on iki defa geçmektedir. Örneğin Âl-i İmrân sûresinde Tevrât, İncil ve Furkân'ın inzâl edildiği; Kur'ân'ın ise kadim kitapları onaylamak üzere indirildiği bildirilir.⁵ Mâide sûresinde, İncil'in, Tevrât'ı tasdik ettiği, Hz. İsa'ya verildiği belirtilir ve ona ittiba emredilir.⁶ Ona gereği gibi ittiba etmeyenlerin ise doğru yolda olamayacaklarına vurgu yapılır.⁷ A'râf sûresinde Tevrât ve İncil'de Hz. Peygamber ile ilgili işaret ve ifadelerin bulunduğu belirtilir.⁸ Tevbe ve Fetih sûrelerinde Tevrât, İncil ve Kur'ân'da yer alan müşterek içerikten bahsedilir.⁹ Saff sûresinde ise açıkça Hz. İsa'nın, kendisinden sonra gelecek ve ismi Ahmed olan bir peygamberi müjdelediği belirtilir.¹⁰ Kur'ân-ı Kerim'de, Hz. İsa'ya bir kitap verildiği sarahaten geçer.¹¹ Hal böyle olmakla beraber Kur'ân'da Tevrât ve İncil'in isminin zikredildiği âyetlerde doğrudan tahrîfle ilgili ifadeler bulunmamaktadır. Dolayısıyla Tevrât ve İncil'in tahrîf edilip edilmediğini anlamak için meseleye muhataplar açısından yaklaşmak gerekecektir.

² Âl-i İmrân 3/3, 48, 50, 65, 93.

³ Mâide 5/43-46, 66, 68, 110.

⁴ Fetih 48/29; Saff 61/6; Cuma 62/5.

⁵ Âl-i İmrân 3/3.

⁶ Mâide 5/46, 47.

⁷ Mâide 5/66, 68.

⁸ A'râf 7/157.

⁹ Tevbe 9/111; Fetih 48/29.

¹⁰ Saff 61/6.

¹¹ Meryem 19/30.

B. TAHRÎF VE TAHRÎF KELİMESİNİN GEÇTİĞİ ÂYETLER

Bu bölümde tahrîf ve tahrîfle ilgili kelimelerin lügat anlamları üzerinde durulup hangi anlamlarda kullanıldıkları incelenecektir. Ayrıca tahrîfle yakın anlamlı olan kelimelerin Kur'ân'da hangi anlamda kullanıldığına kısaca değinilecektir. Kur'ân'da tahrîfle yakın anlamlı kullanılan kelimelerin başında "tebdîl", "kitmân", "leyy", "lebs" ve "nisyân" gelmektedir. Ancak burada tahrîf kelimesinin daha iyi anlaşılması için sadece tahrîf kelimesi üzerinde durulacaktır. Bir sonraki makalede de "tebdîl", "kitmân", "leyy", "lebs" ve "nisyân" gibi kelimeler incelenecektir.

1. Tahrîf

Tahrîf, Arapça h-r-f/ حَرْف kökünden türemiştir. Harefe lügatte, "bir şeyin kenarı, köşesi ve ucu" anlamlarına gelmektedir. Aynı kökten türetilmiş tefil babının mastarı olan tahrîf kelimesi "bir şeyin yerinin değiştirilmesi, şekilde ve lafızda bozukluk" anlamlarına gelmektedir.¹² Bir başka babdan kullanımı olan inhirâf ise "tahrîf olma, bozulma, eğilme, dönme, yanlış yöneliş ve sapkınlık" gibi anlamlara gelmektedir.¹³

Tahrîfîn en yaygın manâsı, bir şeyin yer ve konumunu değiştirmektir. Dolayısıyla bu kökten türeyen kelimeler Kur'ân-ı Kerîm'de, Ehl-i kitabın kutsal kitaplarını tahrîf etmesiyle alakalı olarak dört yerde geçmektedir.¹⁴ Mezkûr kelime, âyetlerde Yahûdî ve münafıkların kelime ve harfleri benzerleriyle değiştirdiklerini ifâde eder. Bundan dolayı Ragıb el-İsfehânî, (ö. 502/1109) tahrîfî "hem yazıda hem de sözde olan değişiklik"¹⁵ olarak tanımlarken Râzî (ö. 606/1209) de "bir yazı ve sözün asli manâsının değiştirilerek bozulması" şeklinde açıklama getirmiştir.¹⁶ İbn Manzûr'a (ö. 711/1311) göre kelimeyi yerinden tahrîf etmek, kelimeyi değiştirmektir. Kur'ân'da ve kelimedeki tahrîf, harfîn ve kelimenin manâsını benzeriyle değiştirmektir.¹⁷ Elmalılı (ö. 1942) ise söz konusu âyetin "bile bile veya kasden manâsını değiştirecek şekilde kelime ve harflerin yerlerinden oynatılması" anlamlarına geldiğini ifâde etmiştir.¹⁸

¹² İsfehânî, Ragıb, *Müfredât*, Safvân Adnan, Dâru'l-kalem-ed-Dâru's-şamiyye, Dımeşk-Beyrut 1412, I, 228; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dâru sâdır, Beyrut 1414, IX, 43.

¹³ İsfehânî, *Müfredât*, I, 228; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IX, 43.

¹⁴ Bakara 2/75; Nisâ 4/46; Mâide 5/13, 41.

¹⁵ İsfehânî, *Müfredât*, s. I, 228.

¹⁶ Râzî, Fahrüddîn, *Mefâtihu'l-ğayb*, Dâru İhyâ'î'l-türâsî'l-Arabî, Beyrut 1420, XI, 359.

¹⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IX, 43.

¹⁸ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Azim Yay., İstanbul ts., I, 327; VI, 246.

Çağdaş müfessirlerden Reşid Rıza (ö. 1935) ise tahrîfin iki anlamına dikkat çekmektedir:

a) Gerçek anlamını bozacak şekilde sözü tevil etmektir. Âyette geçen “mevâdı” ile kastedilen de “meânî”, yani sözün anlamıdır. Bu durumda âyet, “Onlar kelimeleri gerçek anlamlarından uzaklaştırıyorlar” manâsına gelmekte ve Yahûdilerin Hz. Peygamber’in nübüvvetini inkâr etmek için yaptıkları yorumlara işaret etmektedir.

b) Tahrîfe yüklenen ikinci anlam, Tevrât’ta bazı kelimelerin yerlerinin değiştirilmesidir. Bu tür bir tahrîfin varlığını, Ehl-i kitap’tan bazı kimseler de kabul etmekte ve bunun Tevrât’ı düzeltmek için yapıldığını savunmaktadırlar.¹⁹

Tahrîf, yazılı bir metnin doğrudan doğruya değiştirilmesi, metinden bazı kısımların çıkarılması veya ona ilaveler yapılması, bir metni okurken keyfi olarak değiştirilmesi ya da metnin tefsîr ve te’villerle maksadının dışında başka anlamla açıklanmasıdır. Sonuç olarak şunları söylemek mümkündür: Yukarıda da özetlendiği gibi tahrîf bazen lafız bazen de manâ ağırlıklı yorumlanmıştır. Bu yorumları yapan her iki grup da tahrîfin hem yorumda hem de metinde yapıldığını kaydetmektedir. Bununla beraber bazıları tahrîfi benzer ifadelerle yapılan değişiklikler olarak algılamakta diğersini tamamen farklı anlamlara kaydırmak şeklinde yorumlamaktadır.

2. Kur’ân’da Tahrîf Kelimesinin Geçtiği Âyetler

Kur’ân’da tahrîf kelimesi Yahûdilerle ilgili olarak dört yerde geçmektedir:

﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ “Nasıl olur onların size güvenmelerini beklersiniz ki onlardan bir zümre vardı ki Allah’ın kelamını işitip **akılları aldıktan sonra, bile bile onu tahrîf eder, değiştirirlerdi**”.²⁰

﴿مَنْ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمِعْ غَيْرَ مُسْمِعٍ وَرَاعِنَا لِبِئْسَ بِاللِّسَانِ حَيْثُ فِي الدِّينِ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاسْمِعْ وَانظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَقْوَمًا وَلَكِنْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ “Yahûdilerden bir kısmı, **bazı sözleri aslı şeklinden ve manâsından saptırır**, mesela: “İşittik” (ama isyan ettik), “işit” (hay işitmez olası!), ve râina derler. Bu sözleri, ağızlarını eğip bükerek güya vaziyeti kurtarmak ve dinle alay etmek için söylerler. Halbuki onlar sadece “İşittik ve itaat ettik”, “Sende biz işit!” unzuruna

¹⁹ Muhammed Abdüh-Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, Dâru'l-ma'rifet, Beyrut ts, V, 140.

²⁰ Bakara 2/75.

(bizzi de gözet!), deselerdi kendileri için elbette daha hayırlı ve daha dürüst bir iş olurdu. Fakat Allah, inkârları yüzünden onları rahmetinden kovdu. Artık onlar pek az iman ederler”²¹

﴿فَبِمَا نَفْسِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا
مِمَّا دُكِّرُوا بِهِ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ

﴿المُحْسِنِينَ﴾ “İşte o Yahûdîleri, verdikleri kesin sözü bozduklarındandır ki lânetledik, onların kalplerini katılaştırdık. **Böylece onlar kelimeleri yerlerinden oynatarak tahrîf ederler.** Kendilerine tebliğ edilen hususlardan pek çoğunu unuttular. Onların pek azı hariç olmak üzere, onlar tarafından devamlı olarak hainlik görürsün. Yine de sen onları affet, aldırma! Çünkü Allah iyilik edenleri sever”²²

﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُؤْمِنُ
قُلُوبُهُمْ وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّاعُونَ لِقَوْلِ آخِرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ
يَقُولُونَ إِنْ أُوتِينَا هَذَا فَخَدُّوه وَإِنْ لَمْ تُؤْتُوهُ فَآخَذُوا وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا أُولَئِكَ
الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾

“Ey Peygamber! Kalpleri iman etmediği halde ağızlarıyla “iman ettik” diyen münafiklar, Yahûdîlerden kâfirlikte yarışanlar seni üzmesin. Zira onlar yalancılık etmek için dinlerler. Senin yanında olmayan bir grup hesabına casusluk için dinlerler. **Kelimeleri konuldukları yerlerden çıkarıp tahrîf ederler.** “Sizce şu fetva verilirse onu kabul edin, o verilmezse kabul etmektен geri durun” derler. Allah birini şaşkırtmak isterse, sen onun lehinde Allah’a karşı hiçbir şey yapamazsın. Onlar öyle kimselerdir ki Allah onların kalplerini arındırmak istememiştir. Onların hakkı dünyada rüsvaylık olduğu gibi, âbirette de müthiş bir cezadır”²³

Birinci âyette Allah kelâmı’nın tahrîf edildiği söylenmektedir. İkinci, üçüncü ve dördüncü âyetlerde tahrîf kelimesi, bir kelime grubunun parçası olarak kullanılmış ve “kelimelerin mevzilerinden tahrîf edildiği” belirtilmiştir. Bu âyetlerde geçen “tahrîf” kelimesi müfessirler tarafından farklı şekilde yorumlanmıştır. Müfessirlerin geneline göre, sözün tahrîfi veya “kelimelerin عَنْ مَوَاضِعِهِ / mevzilerinden tahrîf edilmesi”, **sözün farklı bir şekilde yorumlanması,**

lafzının değıl de anlamının bozulmasına, kelimelerin مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ / mevzilerine konulduktan sonra ifadesi” ise **lafzın değıştirilmesine** işaret eder. Buna göre

²¹ Nisâ 4/46.

²² Mâide 5/13.

²³ Mâide 5/41.

yukarıda geçen dört âyet, Yahûdilerin, kendi kitaplarını kasten yanlış yorumladıklarını açıklamaktadır.

C. TEFSİRLERDE TAHRİFİN ŞEKLİ İLE İLGİLİ YAKLAŞIMLAR

Kur'ân-ı Kerim'de; Yahûdilerin kutsal kitaplara karşı menfî tavırları açıkça ifade edilir. Dolayısıyla bu konuda tefsîrde de aksi görüşlere rastlanmaz. Ancak tahrîfin mâhiyeti konusunda bazı farklı ve aykırı görüşler vardır. Tefsîrin ilk dönemlerinden bu yana mezkûr konu, lafız ve manâ bağlamında ele alınmıştır. Dolayısıyla değişik görüşlerin ve ihtilafın oluşmasına yol açan husus, tahrîfin lafızla mı yoksa manâ ile mi yoksa her ikisiyle mi olduğudur. Kimi alimlere göre bu konu Kur'ân'da açık değildir. Tekrar hatırlanacağı üzere tahrîf, yazılı metnin doğrudan doğruya değiştirilmesi, metinden bazı kısımların çıkarılması veya metne ilaveler yapılması, doğru olan bir metnin okunurken keyfi olarak değiştirilmesi ya da metnin yanlış tefsîr edilmesi gibi değişik şekillerdedir.²⁴ Tahrîfin şekli ve gruplandırmasında alimler arasında bir ittifak yoktur. Mesela, bazı araştırmacılar İbn Haldun'un (ö. 808/1406) manâ tahrîfini savunduğunu söylemektedirler. Onun yazılarına bütüncül olarak bakıldığında öyle olmadığı görülecektir.²⁵ Bu çalışmadaki tasnif ve gruplandırmalarda muadil çalışmalarıyla bazı farklılıklar olacaktır. Ancak biz müelliflerin görüşlerini değerlendirirken bütüncül ve geniş kapsama dikkat etmeye ve kararımızı ona göre vermeye çalıştık. Buna bağlı olarak alimlerin bu konudaki görüşlerini dört grupta toplamak mümkündür.

1- Bazı alimler, Yahûdilerin doğrudan doğruya kitaplarının **metnini bozduklarını** ileri sürerler. Bu görüş Hz. Peygamber'den sonraki asırlarda hakim olan görüştür.²⁶ Bu görüşün kuvvetli bir temsilcisi Endülüslü İbn Hazm (ö. 456/1063)'dir.²⁷ İbn Hazm, lafzî tahrîfle ilgili "ilk havari seçimleri" ve "Jaire'nin kızının dirilişi"yle alakalı İnciller arasındaki çelişkileri ele alır.²⁸ Lafzî tahrîfi savunan alimlerin en önemlilerinden biri de Cüveynî (ö.478/1085)'dir.²⁹ Cüveynî lafzî tahrîfe daha fazla örnek vermiştir. Ona göre en önemli çelişkili konular: "İsâ'nın soy kütüğü, Petrusun inkarı, Kudüs'e görkemli giriş, İsâ'nın

²⁴ Mâtürîdî, Ebû Mansur, *Te'vîlâtü ebli's-sünne*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 2004, I, 285; Râzî, Fahrüddîn, *Mefâtihu'l-ğayb*, XI, 359; Zemahşerî, Ebû Kasım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an bakâike ğanâmidi't-tenzîl ve'l-uyûni'l-avâni'l fi vücihi't-te'vîl*, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabiyye, Beyrut 1997, I, 548, 549; I, 666; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 327; III, 246.

²⁵ Bkz. İbn Haldun, *Kitâbü'l-iber*, Dâru'l-kitâbi'l-Lübnânî, Beyrut 1956, II, 10, 11.

²⁶ Her ne kadar bu görüş, Hz. Peygamber (s.a.s)'den hemen sonra hakim olsa da bu konuda sistematik araştırmalar daha sonraki dönemlere rastlar.

²⁷ İbn Hazm, *Kitâbü'l-fasl*, Matbaatü'l-Edebiyye, y.y, Kahire 1902, II, 18-21.

²⁸ Bkz. İbn Hazm, *Kitâbü'l-fasl*, II, 18-26

²⁹ Cüveynî, *Şifâü'l-ğalîl*, thk. Michel Allard, Dâru'l-meşnk, Beyrut 1968, s. 66, 67.

çarmıha gerilişi ve ölümü"dür.³⁰ Taberî (ö. 310/923) de tahrîfe yakın anlamlı kelimeleri tefsîr ederken benzer şeyler söyler.³¹ Lafız tahrîf olduğu için dolaylı olarak yorum da tahrîf olacaktır. Bu ilk görüş aynı zamanda **hem lafız hem de manâyı** kapsamaktadır. Lakin bunlar tahrîfin daha çok lafızda olduğunu savunmaktadırlar. Yani öncelikleri metin tahrîfidir.

2- Bazı müfessirler de **hem lafız hem de manâ** tahrîfini kabul edip genel bir değerlendirme yaparlar. Bu görüşü savunan müfessirler, Yahûdî ve Hıristiyanların metinlerindeki tahrîfin her iki şekilde de olduğunu ifade ederler. Mâtürîdî (ö. 333/944) ve Zemahşerî (ö. 538/1143) gibi alimler bu grupta değerlendirilebilir.³²

3- Bu görüşe tamamen zıt olan diğer bir görüş ise **kitap ehlinin elinde bulunan metinler sahihtir**. Tahrîfin bu metinlerin yanlış tefsîrinden vuku bulduğunu savunan Makrîzî, (ö. 845/1442) tahrîfin Tevrât'la ilgili olmayıp onun şerhleri olan Mişna olduğunu söyler.³³ Bu görüşün son dönem temsilcileri arasında Muhammed Abdüh (ö. 1905) sayılabilir. Muhammed Abdüh de Tevrât ve İncîli, müntesipleri tam olarak anlayamadıkları için manen tahrîf etmişlerdir demektedir.³⁴ Kısmen de olsa bu görüşü Dihlevî (ö. 1176/1762) de savunmaktadır. Onunla ilgili kısmen diyoruz çünkü o, tahrîfin yorumda olduğunu iddia ederken bozulmanın daha sonra tercümelerde olduğunu söyler.³⁵ Bu âlimlerin en önemli delillerinden birisi "Yahûdî ve Nasara kendi kitaplarını tefsîr etmek suretiyle tahrîf ettiler ve onlar açıklayamadıkları bölümleri ise gizlediler" ifadesidir.³⁶

4- Tahrîfin lafız ve manâ olmak üzere kısmî olduğu bu kısmîlikte de manâ tahrîfinin lafızdan daha çok olduğudur. Bu görüş, üçüncü maddeyle biraz yakın olsa da kısmî ve cüzî bir tahrîfi savundukları için mutlak anlamdaki lafız ve manâ tahrîfinden ayrılır. Bu iddia, İbn Sinâ (ö. 428/1037)³⁷ gibi kimselerin görüşüdür ki daha sonraki temsilcilerinden biri İbn Haldun (ö. 808/1406)'dur.³⁸ İbn Haldun bu görüşün muahhar taraftarlarından olup;³⁹

³⁰ Bkz. Cüveynî, *Şifâü'l-ğalîl*, s. 70-83.

³¹ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 2000, I, 568.

³² Bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ebli's-sünne*, I, 285; Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 548, 549; I, 666.

³³ Makrîzî, Ahmed b. Ali, *Hitat el-Makrîzî*, y.y. Kahire 1270, s. 475.

³⁴ Abdüh, *Tefsîru'l-menâr*, II, 159, 160.

³⁵ Dihlevî, Şah Veliyyullah, *Fevzü'l-kebîr*, çev. Mehmet Sofuoğlu, Çağrı Yay., İstanbul 1980, s. 13.

³⁶ Bkz. Dârimî, *Sünen*, "Mukaddime" 56, y.y., Dimeşk, 1930, I, 163.

³⁷ Bkz. İbn Sina, *er-Risâletü'l-edbaviyye fi'l-meâd*, y.y., 1969, s. 58, 59. Ancak İbn Sinâ burada kısmî bir anlam tahrîfinden söz etmektedir.

³⁸ İbn Haldun, *Kitâbü'l-iber*, II, 10, 11.

kaynağını İbn Abbas'a dayandırmaktadır.⁴⁰ J.M. Gaudeul ve R. Caspar müsterek yazdıkları makalede İbn Sinâ ve İbn Haldun'un teville tahriî savunduklarını söylemektedirler. Esasında onlar, kısmî lafız ve manâ tahriîni savunmaktadırlar.⁴¹ Kısmî tahriî savunan başka bir alim de İbn Teymiyye (ö. 728/1328)'dir. Ona göre kutsal kitaplar tahriî olsa bile bu kısmîdir. İçlerinde Allah'ın hükümlerini içeren çok âyet vardır.⁴² Müfessirlerden Râzî,⁴³ Elmalılı (ö. 1942)⁴⁴ ve Ateş⁴⁵'i de bu guruba dahil edebiliriz.

D. MÜFESSİRLERİN TAHRİİLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

Bu bölümde; tahriîle ilgili âyetlerin hangi manâya hamledildiğini anlamak için müfessirlerin yorumları değerlendirilecektir. Müfessirlerin, âyetleri nasıl değerlendirdikleri, nasıl yorumladıkları göz önünde bulundurulurken, tahriî konusundaki görüşleri anlaşılmalıya çalışılacaktır. Tahriînin geçtiği âyetler guruplandırılıp, her âyet müfessirlere göre incelenecektir.

Kur'ân-ı Kerîm'de tahriî kelimesine bakıldığında mezkûr kelimenin Bakara ve Nisâ sûrelerinde birer âyet, Mâide sûresinde ise iki âyet olmak üzere toplam dört âyette geçtiği görülecektir. Bu çalışmada tahriî kelimesi sûre başlığı altında fakat tahriînin geçtiği âyet özelinde ele alınacaktır. Tasnifte mevcut Mushaf tertibi dikkate alınarak Bakara, Nisâ ve Mâide sûresi şeklinde sıralama yapılmıştır.

1. Bakara Sûresi 2/75. Âyeti Etrafında Yapılan Yorumlar

Kur'ân-ı Kerîm'de tahriîle ilgili âyetlerin başında Bakara sûresi gelmektedir. Bakara sûresinde tahriî kelimesi sadece bir âyette geçmektedir.⁴⁶

﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا

﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ “Nasıl olur onların sizde güvenmelerini beklersiniz ki onlardan bir zümme vardı ki Allah'ın kelamını işitiş akılları aldıktan sonra, bile bile onu tahriî eder, değiştirirlerdi”.⁴⁷

³⁹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, I, 327; III, 246.

⁴⁰ Taberî, *Câmiü'l-beyân* II, 248; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, I, 166.

⁴¹ Bkz. Gaudeul-Caspar, “Kitab-ı Mukaddes'in Tahriîi....” s. 157, 158.

⁴² İbn Teymiyye, *Cevâbü's-sabîh*, Dârü'l-Âsime, 1994, I, 367.

⁴³ Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, III, 560.

⁴⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, I, 326, 327.

⁴⁵ Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'ân'm Çağdaş Tefsîri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul t.s. I, 185, 186.

⁴⁶ Bakara 2/75.

⁴⁷ Bakara 2/75. Mukayesi için bkz. KM, Yaremya, 8/8; 2/22-24.

Taberî bu âyeti yorumlarken önce tahrîfin nasıl olduğu konusunda tefsîrde ihtilâfların olduğunu, Mücâhid ve Ebû Nüceyh'in tahrîfi "bazı hükümlerin gizlenmesi"; İbn Zeyd'den "dünyevî menfaat karşılığında helalin haram, haramın da helal, hakkın batıl, batılın da hak gösterilmesi" görüşlerini nakletmiştir.⁴⁸ Kendisi de âyette geçen tahrîf kelimesinin manâ/yorum anlamında olduğunu beyan etmiştir. Bunları yapanların da İsrailoğullarının hepsi olmayıp sadece onlardan bir guruptur.⁴⁹ Zemahşerî âyetin açıklamasında lafzî ve manevî ayırımına girmez. Ancak o, Yahûdilerin Hz. Peygamberin sıfatlarını gizlemesi ve kavimlerinden ileri gelenlere recm cezasını vermemeleri dolayısıyla daha çok manevî olduğuna vurgu yapar.⁵⁰ Endülüs müfessirlerinden İbn Atıyye'nin (ö. 546/1151) de tahrîfi manâ bağlamında yani Taberî gibi açıkladığı görülür.⁵¹ İbn Atıyye tahrîfi İbn Abbâs'ın böyle tevil ettiğini ve bazı müfessirlerin de bu görüşü kabul ettiğini aktarır.⁵² Râzî'nin Tevrât'ın tahrîfi konusundaki ağırlıklı görüşü bu âyet için lafzen olduğudur.⁵³ Râzî'ye göre, âyete hemze-i istifhamla başlanması Hz. Peygamber dönemi Yahûdilerinin imana gelmeyeceklerine işarettir. Çünkü onların ataları da Hz. Mûsâ gibi ülü'l-azm bir peygamberi ve mucizelerini gördükleri halde ona inanmamışlar ya da Samirî olayındaki gibi kısa bir süre zarfında tekrar eski inançlarına geri dönmüşlerdir. Dolayısıyla onlardan iman beklenilmemelidir.⁵⁴

Elmalılı'ya göre; bir grup vardır ki, Allah'ın kelamını yani Tevrât'ı işitirler, bellerlerdi de sonra onu bile bile tahrîf ederler, anlamını değiştirecek bir surette kelimelerin ve harflerin yerlerini, manâlarını değiştirirlerdi. Hem bunu anlayamadıklarından, akıl ve idrak noksanlığından değil, akılları ererek, ne manâsından ne de Allah kelamı olduğundan asla şüpheleri olmadan bile bile ve kasten yaparlardı. Elmalılı âyetin siyâk ve sibâkına da riâyet ederek, Kur'an'ın asıl Tevrât'ı tasdik eden beyanları ve İsrailoğulları hakkında gizli bilgilerden müslümanların haberdar olduklarını, Hz. Peygamber'in vasıf ve özelliklerinin Tevrât'ta anlatıldığını bildiklerini, Allah'ın kendi peygamberine bunları bizzat vahy yoluyla bildirdiğini nakleder. O Yahûdî bilginler bunları bildikleri halde, bildiklerini söylememek ve yeri geldikçe onları tahrîf etmek onların şiarı olduğundan bunları gizlerler.⁵⁵ Dolayısıyla Tevrât'ta hangi konularda tahrîf yapıldığını bilmemizin sebebi de, tahrîfi yapılan konuların vahy yoluyla Hz.

⁴⁸ Taberî, *Câmiü'l-beyân* II, 246.

⁴⁹ Taberî, *Câmiü'l-beyân* II, 248.

⁵⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 156.

⁵¹ İbn Atıyye, *el-Mubarraru'l-vecîz*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1422, I, 166

⁵² İbn Atıyye, *el-Mubarraru'l-vecîz*, I, 166.

⁵³ Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, III, 560.

⁵⁴ Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, III, 561.

⁵⁵ Elmalılı, *Hak Dinî Kur'an Dili*, I, 326, 327.

Peygamber'e bildirilmesidir. Elmalılı'nın yorumundan anlaşıldığına göre bu âyette Yahûdilerden bir grup kastedilmiştir ve tahrîf Tevrât'ın lafzen ve manen değiştirilmesi şeklinde vuku bulmuştur. Elmalılı'nın açıklamalarına dayanarak bu gurubun Yahûdî alimleri olduğunu anlayabiliriz. Genelde incelediğimiz her müfessir tahrîfin Yahûdilerden alim bir grup tarafından yapıldığını söylemektedirler. Bize göre bunlar böyle bir kaniya, başka müfessirlerden etkilenecek varıyor olabilirler. Ayrıca bu müfessirlerin verdikleri bilgiler doğrultusunda aynı dönemde yaşamış olanların kendi aralarında da bir ilişkinin varlığından söz etmemiz mümkün görünmektedir.

Vehbi Efendi, (ö. 1949) bu âyetin tefsîrinde tahrîfi ahkâma has kılmaktadır. Yahûdîlerin Hz. Mûsâ'ya iman etmelerinden sonra Hz. Mûsâ'nın aralarından ayrılmasıyla hemen Samiri'nin yaptığı buzağı suretine ibadet etmelerini ve istiğfar etmeleri için emredilen kelimeyi değiştirmelerini örnek olarak göstererek, onların tahrîfi nasıl yaptıklarını da açıklamaktadır.⁵⁶ Vehbi Efendi'nin âyete verdiği manâya bakıldığında ise tahrîfi önce "tağyîr" sonra da "ahkamını tebdîl" şeklinde tercüme ettiği görülür. Bu açıklamayla onun yorumsal tahrîfin yanında metinsel/lafzî tahrîfi de kabul ettiği anlaşılmaktadır.⁵⁷

Bilmen (ö. 1971) ise bu âyetin tefsîrini Allah'ın Kelam'ı olan Tevrât'ı işitirler, dinlerler, içeriğini anlarlar fakat sonra onu tağyîre çalışırlar. Onlar Tevrât'ta Hz. Peygamber'in vasıflarını görüp okurlar da bunu örtbas ederler, tebdîle cüret gösterirler şeklinde yorumlamıştır.⁵⁸ Tahrîfin ne şekilde vuku bulduğu konusunda açık bir ifade bulunmamakla birlikte Bilmen'in "başkaları buna vâkıf olarak İslamiyet'i kabul etmesin diye tebdîle cüret gösterirler" ifadesinden Kitap'ta, değişiklik yaptıklarını anlıyoruz. Bu değişikliğin lafızda mı yoksa anlamda mı olduğu tam olarak anlaşılamamaktadır. Bilmen, âyette geçen tahrîfin diğer bir yorumunun da Yahûdilerden yetmiş yakın zatın Sinâ Dağı'nda Hz. Mûsâ'nın Yüce Allah'la olan konuşmasını işittikten sonra bu ilahî kelamın mealine muhalif iddialarda bulunmaları olduğunu belirtmiştir.⁵⁹ Bu yorum, çok ilginç olmakla beraber genelde kabul gören bir görüş değildir. Zaten Bilmen'in de bu görüşü kendine ait olarak değil, böyle bir yorumun da olduğuna işaret etmek için verdiği görülmektedir. Bu görüşü nerden aldığına dair herhangi bir bilgi verilmemekle birlikte böyle bir yorum da mümkün olabilir. Çünkü sonuçta bahsedilen durumda da vahy söz konusudur ve bu vahyi değiştirmeleri de Allah'ın kelamında yaptıkları bir tahrîftir. Ancak Kur'ân ve tefsîrlerden bildiğimiz kadarıyla, Hz. Mûsâ yetmiş yakın kişiyle önceden Sinâ dağına gidiyor, sonra da o yetmiş kişiyi geride bırakıp Allah'la konuşuyor, kendisine ilk

⁵⁶ Vehbî Efendi, *Hulâsatü'l-beyân*, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1966, I, 156.

⁵⁷ Vehbî Efendi, *Hulâsatü'l-beyân*, I, 156.

⁵⁸ Ö. Nasuhi Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*, Bilmen Yay., İstanbul, I, 73

⁵⁹ Bilmen, *Meali Âli*, I. 73.

söylenen kavmini arkada bırakıp niçin erkenden geldiği sorusudur, sonra da Yüce Allah, ona kavminin Samirî tarafından sapıtıldığını bildirmektedir. Yalnız buradaki kavim yetmiş kişiye değil arkada kalan İsrailoğullarına işaret etmektedir. Bu nedenle yetmiş kişi aslında Hz. Mûsâ'nın Allah'la konuşmaya giderken seçtiği şanslı insan grubudur. Özetle onların tahrîfatta bulunması tefsîri malzemeye göre biraz muhal gibi görülmektedir.

Çağdaş müfessirlerden Süleyman Ateş'e göre ise, Kur'ân'da bahsedilen tahrîf, metnin değil, yorumun değiştirilmesidir. "Allah'ın sözlerini işitirler, sonra da onu anladıktan sonra tahrîf ederler" denilmesi, Yahûdîler'in, var olan Allah kelamını duyduklarını, hatta bu kelamın amacını anladıklarını; fakat daha sonra çıkarları için yanlış yorumlar yaptıklarını ifade etmektedir.⁶⁰ Süleyman Ateş, "Sizin yanınızda bulunanı doğrulayıcı olarak indirdiğimiz bu Kur'ân'a inanın..." şeklindeki âyetten hareketle, Hz. Peygamber döneminde Yahûdîlerin ellerinde bulunan Tevrât'ın muharref olmadığı, ilâhî bir kitap olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Eğer Tevrât o dönemde tahrîf edilmiş olsaydı, Kur'ân'ın bu kitabı tasdik etmesi söz konusu olamazdı. Ateş'e göre, Tevrât'taki tahrîf, Hz. Peygamber döneminden sonra meydana gelmiştir; bunun delili, Kur'ân'da İsrailoğulları ile ilgili anlatılan bazı olayların, mevcut Tevrât'ta bulunmamasıdır.⁶¹ Ancak görebildiğimiz kadarıyla Süleyman Ateş, Kur'ân'da anlatılıp da Tevrât'ta bulunmayan bu olayların hangileri olduğunu açıklamamaktadır. Süleyman Ateş'e göre, Hz. Peygamber dönemindeki Yahûdîler, kendi kutsal kitaplarında Hz. Muhammed'in peygamberliğine işaret eden bazı cümleleri saklamışlardı;⁶² daha sonra saklanan bu parçalar kaybolmuştur; zira o dönemde elle yazılan Kutsal Kitap nüshaları çok fazla değildi. Herhangi bir nüshadan bazı parçaların saklanması, o nüshanın, eksik bir şekilde yayılmasına neden olmuştur. Nitekim Yahûdî Kutsal Kitabı Tanah'ta *Süleyman'ın Tarihi* gibi kitaplardan bahsedilmektedir;⁶³ ancak bu kitaplar mevcut Tevrât'ta bulunmamaktadır.⁶⁴ Ateş'in başka bir iddiasına göre ise, Kur'ân'ın Tevrât'ı tasdik etmesi, Tevrât'ın Hak Kitap olarak kabul edilmesi anlamına gelir. Ancak bu bizi, Tevrât'a insan elinin değmediği sonucuna ulaştırmaz. Kur'ân, Tevrât'ın genel prensiplerini ve yasalarını tasdik etmektedir. Süleyman Ateş'in konuyla ilgili görüşlerini açıkladığı yazısında dikkati çeken bir diğer husus, asıl Tevrât'ın, Kutsal Kitap'ın

⁶⁰ Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, s. I, 185, 186.

⁶¹ Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, II, 297-298; *Kur'an-ı Kerim'in Evrensel Mesajına Çağrı*, Birleşik Yay., İstanbul 1990, s. 136-137; "Cennet Tekelcisi mi?", *İslâmî Araştırmalar*, c. 4, sy. 1, Ocak 1990, s. 33-34; "Tahrîf", *Kur'ân Ansiklopedisi*, Kur'ân Bilimleri Araştırma Vakfı, İstanbul 1997, XIX, 465.

⁶² Bkz. Mâide, 5/15.

⁶³ Yeşu, 10:13; I. Krallar, 11:41. Benzer kullanımlar için bkz. I. Krallar, 14:19, 29; 15:7, 23, 31.

⁶⁴ Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, II, 495-496.

başlangıcındaki ilk dört kitap olduğunu belirtmesidir.⁶⁵ Ateş'in, genel kabulün aksine, Tevrât'ı beş kitap değil de dört kitap olarak görmesinin nedeni anlaşılammamaktadır. Diyanet *Kur'an Yolu* tefsîrinde ise tahrîfin hem lafızda hem de manâda olduğu ifade edilmektedir.⁶⁶

2. Nisâ Sûresi 4/46. Âyeti Etrafında Yapılan Yorumlar

Nisâ sûresinde de Yahûdîlerin inançlarındaki bozukluklara değinildiği için doğal olarak bunun şekline de değinilmiştir. Bu konu ile alakalı bir âyette şöyle buyrulur:

﴿مَنْ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمِعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَاعِنَا لَيًّا بِالْسِينَةِمْ وَطَعْنًا فِي الدِّينِ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاسْمِعْ وَأَنْظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَكِنْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾⁶⁷
ve manâsından saptırır, mesela: “İşittik” (ama isyan ettik), “işit” (hay işitmez olası!), ve râina derler. Bu sözleri, **ağızlarını eğip bükerek** gâiya vazîyeti kurtarmak ve dinle alay etmek için söylerler. Halbuki onlar sadece “İşittik ve itaat ettik”, “Sende bizî işit!” انظُرْنَا / unzurná (bizî de gözet!), deselerdi kendileri için elbette daha bayırlı ve daha dürüst bir iş olurdu. Fakat Allah, inkârları yüzünden onları rahmetinden kovdu. Artık onlar pek az iman ederler”.⁶⁷

Mâtürîdî, âyette geçen “kelimenin tahrîfi” ibaresinin iki anlama gelebileceğini, bunlardan birincisinin lafız yoluyla ikincisinin de manâ yoluyla gerçekleşeceğini söylemekte ve bunun batıl veya fasit te'villerle olduğunu ifâde etmektedir. Nitekim, Ona göre,

﴿وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُؤُونَ إِلَىٰ سِنَتِهِمْ بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَىٰ اللَّهِ الْكُذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾⁶⁸
Ehl-i kitaptan bir kısmı da, aslında kitaptan olmadığı halde, sizin kitaptan çannetmeniz için, Okurken ağzıklarını dillerini eğip bükerekler. Bir şeyler söyleyip “Bu Allah tarafındandır” derler. Halbuki o, Allah tarafından değildir. Bile bile Allah adına yalan uydururlar⁶⁸ âyeti buna delil teşkil eder.⁶⁹ Lafzın değıştırilmesiyle alakalı olarak da Mâtürîdî, ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾⁶⁹
Elleriyle kitap yazıp, biraz para almak

⁶⁵ Ateş, *Kur'an-ı Kerim'in Evrensel Mesajına Çağrı*, s. 138-139.

⁶⁶ Karaman ve dğr., *Kur'an Yolu*, I, 146.

⁶⁷ Nisâ 4/46.

⁶⁸ Âl-i İmrân 3/78.

⁶⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü eblî's-sünne*, I, 285.

için: “Bu Allah tarafından” diyenlerin vay haline! Vay o ellerinin yazdıklarından ötürü onlara! Vay o kazandıkları vebal yüzünden onlara!”⁷⁰ âyetini delil göstermiştir.

Söz konusu âyetleri tefsir ederken Zemahşerî, te’vîl yoluyla inhirâflara ve tahrîflere girmenin mümkün olacağını ifade etmiştir.⁷¹ Ancak Zemahşerî’nin ağırlıklı görüşünü lafzî tahrîf oluşturur. Ona göre bu âyette geçen عَنْ مَوَاضِعِهِ ifadesi ile bir başka âyette geçen مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ ifadesi de oldukça manidardır. Çünkü her ikisinin ifade ettiği anlam birbirinden farklıdır عَنْ مَوَاضِعِهِ mânen; diğeri olan مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ de konulduktan sonra yani lafzendir.⁷²

İbn Atıyye tahrîf konusunda iki görüş olduğunu söyler. Bu görüşlerden ilki tahrîfin lafızda olması diğeri de tevîlde/yorumda meydana gelmesidir.⁷³ Râzî de bir kutsal metnin tahrîfinin lafız, manâ ve değişik şekillerde olabileceğini ifade eder, İslâm’da da, manâ yani te’vîl yoluyla ehl-i bid’a mezheplerinin bazı âyetleri inançlarıyla uyuşmadığı için farklı şekillerde yorumlamalarının da bu kapsama dahil olduğunu belirtir.⁷⁴ Râzî, bu âyet için manevî tahrîfi savunmaktadır. Diğer yandan Râzî’ye göre âyette *kavim* lafzının mukadder olduğunu ve bu âyette sözü edilen kimselerin Yahûdîlerden olduğunu ileri sürmüştür. Fakat sözü edilen bu kavimle ilgili bir açıklama yapmamıştır.⁷⁵

Elmalılı da, Râzî gibi âyette *kavim* lafzının mukadder olduğunu ve sözü edilen kimselerin Yahûdîlerden bir kavim olduğunu söyler ancak herhangi bir isim belirtmez.⁷⁶ Ona göre, söz konusu kimselerin Yahûdîler olduğu konusunda şüphe yoktur. Çünkü Yahûdîler kelimeleri yerlerinden kaldırıp değiştirmişler, dillerini de eğip bükmüşlerdir. Elmalılı, tahrîfin şekilleri hakkındaki görüşlerini üç şekilde bildirir: İlk olarak bir kelimeyi diğer kelime ile değiştirirler ki bu yazıdaki değiştirmedir. İkincisi, ortaya şüphe atma ve yanlış yorumlarla bir kelimeyi öteye beriye çekerek manâsını haktan batıla çevirmektir ki, bu da tefsir ve açıklamada yapılan bir manevî tahriftir. Son olarak ise yalnız kitapta değişiklik yapmaları değil, bir söz söyledikleri zaman duydukları ve bildikleri gibi dosdoğru söylemeyip değiştirerek söylemeleridir. Çünkü Yahûdîler Hz. Peygamber’in huzuruna gelirler, bazı şeyler sorarlar, yanından çıktıkları zaman sözlerini

⁷⁰ Bakara 2/79.

⁷¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 517.

⁷² Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 517.

⁷³ İbn Atıyye, *el-Mubarrarü'l-vecîz*, II, 61.

⁷⁴ Râzî, *Meşâîhu'l-ğayb*, X, 93.

⁷⁵ Râzî, *Meşâîhu'l-ğayb*, III, 563, 564.

⁷⁶ Râzî, *Meşâîhu'l-ğayb*, III, 563, 564.

değiştirerek yaymaya çalışıldılar.⁷⁷ Bu nokta ilginçtir, çünkü burada tahrîf kelimesinin semantik alanı genişletilmektedir. Bu yoruma göre tahrîf, sadece ilahi metinler için kullanılan teknik bir terim olmayıp, insanların günlük tavır ve konuşmalarındaki değişikliğe de işaret etmektedir.

Vehbi Efendi'ye göre tahrîf; bir kelimenin makamına diğerk bir kelime yazılmak suretiyle olduğu gibi yorumunun bozuk yapılmasıyla yani manâsını tağyir etmekle de olur. Asr-ı saadet döneminde; Hz. Peygamber'in huzuruna bir şey sormak için gelen Yahûdîlerin, aldıkları cevabı Hz. Peygamber'in huzurundan çıkarken değiştirmelerinin çok kere vaki olduğunu örnek vererek bu fikrini destekler. Yine onun da Elmalılı gibi bu konuda Râzî'yi referans aldığı görülmektedir.⁷⁸ Kavimden neyin kastedildiğini kesin olarak anlayamamakla birlikte Vehbi Efendi, Tevrât'ın kelimelerini mahallinden çıkarmak ve manâsını değiştirmekle tahrîfi Yahûdî ulemasının gerçekleştirdiğini belirtir. Vehbi Efendi'nin tahrîfatla uğraşanların tahrîfatı daraltmakta oldukları görüşünü buradan çıkarabiliriz. Sanki o bu sözle tahrîfin belli konularla sınırlı olduğunu ve bu kitapların bir hayli hakikat içermesini de ima etmektedir. Ayrıca Vehbi Efendi'nin bu âyetteki yorumundan, tahrîfin lafzen ve mânânen yapıldığı sonucunu da çıkarabiliriz.

Bilmen, âyetlerde geçen "kelimelerin yerlerini tahrîf ederler" ifadesini âyetlerin hilafını söylemeleri, o kelimelerin yerlerine başka kelimeleri yerleştirmeleri veya o kelimeleri muradı ilâhiyeye muhalif, fasit bir şekilde tevîl etmeleri şeklinde açıklar.⁷⁹ Bilmen'in bu açıklamasından tahrîfin lafzen ve manânen yapılmış olduğu anlaşılmalıdır. Âyette geçen gurup hakkında ise Bilmen; "o düşmanlar", "o dalaleti satın alanlar", "o müslümanları doğru yoldan saptırmak isteyenler" şeklinde açıklama yapmakla yetinmiştir. O, tahrîfatı biraz daha genelleştirmiş, -bu işleri yapan- her Yahûdîyi potansiyel olarak bu grubun içine dahil etmiştir. Ancak Bilmen'in, açıklamalarına genel olarak bakıldığında yorumda tahrîfe çok fazla vurgu yaptığı görülmektedir.

Bizce tahrîfin nasıl olduğu yine aynı âyette doğrudan kutsal kitabın tahrîfine değil de Yahûdîlerin kutsal kitap ve din karşısındaki tavırlarına işaret edilmiştir. Dolayısıyla burada tahrîfin şekli ile ilgili yaklaşımlardan ve Tevrât'tan ziyade onun muhataplarının karakterinin anlaşılması ve tahrîfin eş anlamlılarından olan "leyy" kelimesinin kullanılması, aynı zamanda sözlü bir ifadenin lafzen ve manânen nasıl değiştirildiğini açıklamaktadır. Dolayısıyla "leyy" kelimesi tahrîfle yakın anlamda kullanılsa da aslında onun bir şekli olarak anlaşılmalıdır.

⁷⁷ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 566, 567.

⁷⁸ Karşılaştırınız. Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, III, 563, 564; Vehbi Efendi, *Hulâsati'l-beyân*, ÜI, 938.

⁷⁹ Bilmen, *Meali Âli*, II, 599.

3. Mâide 5/13. Âyeti Etrafında Yapılan Yorumlar

Mâide sûresi 5/13. âyetinde tahrîfle ilgili olarak şöyle buyrulmaktadır:

﴿فَبِمَا نَقَضْتُمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا دُكِّرُوا بِهِ﴾

“İşte o Yahûdileri, verdikleri kesin sözü bozduklarındandır ki lânetledik, onların kalplerini katılaştırdık. **Böylece onlar kelimeleri yerlerinden oynatarak tahrîf ederler.** Kendilerine tebliğ edilen bususlardan pek çoğunu unuttular. Onların pek azı hariç olmak üzere, onlar tarafından devamlı olarak hainlik görürsün. Yine de sen onları affet, aldurma! Çünkü Allah iyilik edenleri sever”.⁸⁰

Taberî, âyette geçen “kelimelerin yerlerini oynatarak tahrîf etme” ifadesini İbranicede “rînâ, abdün, keramün” gibi kelimelerin Arapçaya yakın telaffuzları dolayısıyla ya da Arapçada farklı manâya gelmesi olarak açıklar.⁸¹ Râzî, tahrîfi lafız ve manâ olarak kabul etmekle birlikte *عَنْ مَوَاضِعِهِ* “an mevâdi” ifadesine bakarak ilgili âyetin sadece manevî tahrîfattan bahsettiğini bildirmektedir.⁸² Elmalılı, bu âyette İsrailoğullarının vermiş oldukları sözü yerine getirmediklerinden ve bu yüzden de lanetlenmiş olduklarından bahseder. O, “kelimeleri yerlerinden değiştirerek bozarlar” ibaresi için “kelimeyi şuraya buraya çekerek kelamı değiştirirler” anlamını verir ve şöyle devam eder: “Bu, onların öyle bir adeti olmuştur ki, Allah’ın kelamını ve arzularına uymayan ilahi hükümleri bozar ve değiştirirler. Nitekim onlar Tevrât’taki “recm” âyetini reisler hakkında “kömürle yüz karalamak” diye yorumlamaya kalkışmışlardı. Fırsat bulunca kelimeleri de değiştirirler, fakat çoğunlukla buna imkan bulamadıklarından dolayı bozgunculuklarını fâsit yorum yaparak gerçekleştirirler. Allah’ın kelamını bozmaktan daha büyük bir kalp katılığı düşünülemez”.⁸³ Elmalılı, bu açıklamadan anladığımıza göre Tevrât’ta tahrîfin daha çok yorumda yapıldığı görüşünü ileri sürmekte, Yahûdilerin lafzen tahrîfe çok fırsat bulamadıklarını ima etmektedir. Lafzen tahrîfin daha az olduğu görüşü, âyetin metninde geçen ‘kelimeleri yerlerinden değiştirerek bozarlar’ ibaresine uygun olduğu kanaatindeyiz. Çünkü bu ibarede manevî bir değişiklikten bahsedilmektedir. Genelde *عَنْ مَوَاضِعِهِ* “an mevâdi” ifadesi manevî tahrîf olarak yorumlanmaktadır.⁸⁴ Lafzen tahrîfi kabul etse de Elmalılı, bugün

⁸⁰ Mâide 5/13.

⁸¹ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, II, 463. Bunun Yüce Allah’ın bazı isimlerine benzemesinden dolayı da nehyedildiği söylenmiştir. Bkz. Taberî, *Câmiü'l-beyân*, II, 463.

⁸² Râzî, *Mejâtühu'l-ğayb*, XI, 324.

⁸³ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, III, 184.

⁸⁴ Râzî, *Mejâtühu'l-ğayb*, XI, 324.

mevcut Tevrât'ın tamamen bozulmuş bir kitap değil de içinde çok az lafzî değişikliklerin bulunduğu bir metin olduğunu ima etmektedir. Başka bir ifadeyle Tevrât lafız olarak Tanrı'nın İsrailoğullarına gönderdiği birçok hakikati içermektedir.

Vehbi Efendi, bu âyet için “Beni İsrail, Tevrât'ta bahsedilen ahir zaman nebisine iman edeceklerine ahdetmişken onunla ilgili âyetlerin asıl manâlarını tağyîr ettiler, Tevrât'ta kendilerine zikrolunan nasibi terk ettiler ve emrolundukları şeyleri işlemediler” yorumunu yapmıştır. Âyette geçen *kelimat-ı ilahiyeyi mahallinden tağyîr* sözüyle kastedilen; kelimeleri kaldırıp yerine başka kelime koymak ve kelime-i tevhidi değiştirmeksizin fâsid yorumlarla tevîl etmektir. Çünkü Yahûdilerde bu hallerin hepsinin vaki olduğunu Yüce Allah, Kur'an'ın çeşitli yerlerinde bildirmiştir.⁸⁵ Kitaplarında emrolundukları hüküm, Resûlullah'a iman edip, dinine yardım etmekte. Fakat Resûlullah zuhur edince işlerine gelmediğinden Tevrât'ın ahkâmını unutuverdiler. Ayrıca Yahûdilerin İslam dinine arkası kesilmeksizin hiyanet ettiklerine ve bu durumun mütemadiyen devam ettiğine işaret için *يُحَرِّفُونَ* / *yüharrifûne* kelimesi *istimrara* delalet eden muzari sigası ile zikredilmiştir.⁸⁶ Vehbî Efendi, bu âyette de, Yahûdilerin tahrîfî lafzen yaptığına dair bir işaret bulunmadığını, tahrîfî manen yapıldığını savunmaktadır. Bu âyet, Beni İsrail'in ahdlarına riayet etmeyip, devamlı haince hareketlerde bulunup durduklarını bildirmektedir. Şöyle ki: Beni İsrail, ahd ve misakta bulunmuşlardı, buna riayet etmediler, sonra ahidlerinin tersine hareket etmeleri sebebiyle lanete uğradılar, Yüce Allah'ın rahmetinden uzaklaştırıldılar ve kalpleri kaskatı yapıldı ve böylece imanı kabule müsait olmayan bir kasvete tutulmuş oldular. Onlar kelimeleri Yüce Allah'ın tertip buyurmuş olduğu yerlerinden tağyîr ederler, yani Hz. Peygamber'in vasıflarıyla ilgili âyetleri tebdîl ve tahrîfte bulunurlar.⁸⁷ Bilmen ise, bu âyetin açıklamasında da tahrîfî Yahûdilere has kılmıştır. Hıristiyanlarla ilgili herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. Burada Bilmen, tahrîfî manâ ve lafız olmak üzere her ikisini de kabul etmesine rağmen ağırlıklı olarak manâ yönü üzerinde durmuştur. Reşid Rıza ise, mezkûr âyette geçen “kelimelerin mevzilerinden tahrîf edilmesi” ifadesini, takdim-tehir, ekleme ve çıkarma yapmak ya da yanlış anlam vermek şeklinde açıklamaktadır. Ona göre, Tevrât ve İnciller hem manâ hem de metin olarak tahrîf edilmiştir.⁸⁸

Tefsîrlere bakıldığında müfessirler diğer âyetler gibi bu âyeti de bazı tarihi hâdiseler ve Medine Yahûdilerinin etkisi altında kalarak açıklar. Âyetin

⁸⁵ Vehbî Efendi, *Hulâsatü'l-beyân*, III, 1174, 1175.

⁸⁶ Vehbî Efendi, *Hulâsatü'l-beyân*, III, 1174, 1175.

⁸⁷ Bilmen, *Meali Âli*, II, 740.

⁸⁸ Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, V, 140.

anlamı yine kendi içerisinde başka bir kelime ile açıklanmaktadır. O da “nisiyân/unutma” kelimesidir. Demek ki Tevrât’ın muhatapları tarihi süreç içerisinde kitaplarından bazı yerleri isteyerek veya istemeyerek unutmuşlar, bunun sonucunda da kitaplarında tahrîf meydana gelmiştir.

4. Mâide 5/41. Âyeti Etrafında Yapılan Yorumlar

Bir diğer âyet de ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَمَنْ تُؤْمِنُ قُلُوبُهُمْ وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّاعُونَ لِقَوْمٍ آخِرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ هَذَا فَخُذُوهُ وَإِنْ لَمْ تُؤْتَوْهُ فَاحْذَرُوا وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرْ قُلُوبَهُمْ هُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾⁸⁹

“Ey Peygamber! Kalpleri iman etmediği halde ağızlarıyla “iman ettik” diyen münafiklarla, Yahûdilerden kâfirlikte yarışanlar seni üzmesin. Zira onlar yalancılık etmek için dinlerler. Senin yanında olmayan bir grup hesabına casusluk için dinlerler. **Kelimeleri konuldukları yerlerden çıkarıp tahrîf ederler.** “Sizce şu fetva verilirse onu kabul edin, o verilmezse kabul etmekten geri durun” derler. Allah birini şaşırtmak isterse, sen onun lehinde Allah’a karşı hiçbir şey yapamazsın. Onlar öyle kimselerdir ki Allah onların kalplerini arındırmak istememiştir. Onların hâki dünyada riisvaylık olduğu gibi, âbirette de müthiş bir cezadır”⁸⁹

Bu âyet Yahûdilerden evli bir erkekle kadının zina etmesi sonucu nazil olmuştur. Tevrât’ta hükmü recm olan bu cezanın İslâm’a göre hafifleyeceğini umarak Hz. Peygamber’e gelmişlerdir. Lakin araştırma sonucu Hz. Peygamber recme karar verince onlar bunu değiştirip sopa vurulup sonra yüzlerine kara çalınıp sokak sokak dolaştırılır demişlerdir.⁹⁰ Taberî’ye göre; Yüce Allah Tevrât’ta farzını farz, helalini helal, haramını haram kılıp her biriyle alakalı âyetleri yerine koyarak Yahûdilere amel etmelerini emrettiği halde Yahûdilerin ilahi emirlere razı olmayarak tahrîf ve tağyirde bulduklarını Yüce Allah, bu âyetle açıklamıştır. Mesela Tevrât’ta zina cezası recm iken eşraf için recmi değneğe ve yüzünü karalayıp eşeğe ters bindirmeye tebdil ettiler ve Resûlullah’a bu konuda soru sormaya gelenlere; Resûlullah arzularına muvafık cevap verirse kabul etmelerini, arzularının aksine cevap verirse kabul etmemelerini tenbih ettiler.⁹¹ Hâzin’in de Taberî ile aynı görüşü paylaştığı görülür.⁹² Râzî’ye göre buradaki tahrîf lafzî tahriftir. Çünkü “min ba‘di mevâdi” ifadesi kelimeler yerine

⁸⁹ Mâide 5/41. Karşılaştırma için bkz. KM, İşaya 29/13; Matta 15, 8; Markos 7,6.

⁹⁰ Ebû Dâvûd, “Hudûd” 26. *Sünen*, el-Mektebetü’l-İslâmiyye, İstanbul ts.

⁹¹ Taberî, *Câmiü’l-beyân*, X, 310, 311.

⁹² Bkz. Taberî, *Câmiü’l-beyân*, X, 310; Hâzin, *Lübâbü’l-te’vîl*, Dâru’l-kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 1415, II, 42, 45.

konulduktan sonra anlamına gelir.⁹³ Çünkü onlar nüzul sebebi ve ilgili âyette ifade edildiği “recm” kelimesi yerine “celd” kelimesini koymuşlardır.⁹⁴ İbn Atıyye de bu âyetteki tahrîfî açıklarken doğru lafız varken yalan olarak söylemelerini ve kitaba göre hüküm vermemeleri yorumunu yapar.⁹⁵ Vehbi Efendi’nin bu konuda tamamen Taberî’den etkilendiği ve onunla aynı görüşü paylaştığı görülmektedir.⁹⁶ Bu âyetin sebebi nüzûlü konusunda Elmalılı, Bilmen’in aynı âyet üzerindeki açıklamasında gördüğümüz rivayeti zikreder. Ancak Elmalılı bu rivayeti nereden aldığı konusunda bizi şüphede bırakmaz. Elmalılı’nın bu rivayetleri sahabeye dayandırmasından anlıyoruz ki Tevrât’ta bahsi geçen bu konular, hadîslerde de yer almaktadır.⁹⁷ Zira Vehbi Efendi ve Bilmen’in bu bilgiyi bizzat Tevrât’tan mı yoksa başka kaynaklardan mı aldıkları kapalı kalmıştır.

Elmalılı, bahsi geçen Yahûdîleri Ehl-i kitap değil bilakis kafir kabul etmekte, bu da ilgili âyetle çelişmemektedir. Bu yorumunu da o, Kur’ân’la desteklemektedir.

Yahûdîlerden bir grubun Hz. Peygamber’in huzuruna gelip O’nu hakem tayin etmek istemelerinin de arka planını ele alan Elmalılı; onların hakeme başvurmaları fikrinin doğruluktan ve iyi niyetten kaynaklanmadığını sadece arzularına bir çare aramak maksadıyla bu yola başvurduklarına dikkat çeker. Elmalılı, sonraki âyetlerin de ışığında bu konuyu şu şekilde değerlendirir: Yanlarında Tevrât varken onlar neden Hz. Peygamber’i hakem tayin ediyorlar? Hiç şüphe yok ki, Allah’ın hükmüne ve kendilerinin iman ettiklerini iddia ettikleri Kitab’a imanları yok da ondan. O halde bunlar asla mü’min değillerdir. Ne Tevrât’a iman ederler, ne Kur’an’a; ancak arzularının arkasında koşarlar. Âyetlerin devamında Yahûdî bilginlerden de bahsedilir ve peygamberler gibi onların da görevlerinin Allah’ın kitabında olanı korumak olduğu açıklanır. Sonuçta da kim Allah’ın indirdiği kitap ile hükmetmez, onun hakimiyetini tanımazsa işte bunlar kafirlerdir, buyrulur. Elmalılı, bu kafirler için “elem verici, devamlı azap vardır ve bunlar ateşten çıkmak isteseler de çıkamazlar” şeklinde yorumda da bulunur.⁹⁸

Bilmen, bu âyetin sebab-i nüzûlü konusunda şu rivayeti zikreder: Yahûdîlerin eşrafından bir erkek ile bir kadın evli oldukları halde zina suçunu işlemişlerdi. Bunların durumu hakkında Tevrât’a göre recm cezası gerekiyordu.

⁹³ Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, XI, 358.

⁹⁴ Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, XI, 358.

⁹⁵ İbn Atıyye, *el-Mubarraru’l-vecîz*, II, 192.

⁹⁶ Vehbi Efendi, *Hulâsatü’l-beyân*, III, 1223, 1224.

⁹⁷ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, III, 242, 246.

⁹⁸ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, III, 248, 249.

Bu cezadan kurtulmak için Hz. Peygamber'e müracaat etmeleri tavsiye olunmuş ve denilmiş ki: Gidin O'na müracaat edin. Eğer hafif bir ceza tayin ederse kabul edin, recm cezasına lüzum görürse kabul etmeyin. O grup Hz. Peygamber'e müracaat ettiğinde Hz. Peygamber onlara verdiği hükme razı olup olmayacaklarını sormuş onlar da razı olacaklarını söylemişlerdi. Bunun üzerine Cebrail (a.s.) recm âyetini getirmiştir. Hz. Peygamber de recm gerektiğini onlara bildirmiştir, zaten onların büyük alimlerinden 'İbn Surya' da Tevrât'a göre recmin gerektiğini itiraf etmişti. Fakat onlar buna rağmen bu hükmü kabul etmemişler bunun tersine bir hükümde bulunulmasını arzu etmişlerdir. İşte bu minval üzere; âyet bir takım İslam düşmanlarının yalancılıklarını ve hakikatleri tebdil ve tağyîre çalışmalarını bildirmek üzere nazil olmuştur.⁹⁹

Bilmen'e göre âyetin ilk kısmında sözü geçen grup münafıklardır. Daha sonra ise âyette Yahûdilerden bahsedilmektedir ki bu iki topluluk, ilahi din aleyhindeki uydurma sözlere kıymet verirler, onları dinler dururlar. Kibirlerinden ve adavetlerinden dolayı Hz. Peygamber'e gelmeyen diğer bir kavmin de hakikate uymayan sözlerini ziyadesiyle dinleyicidirler, dini ahkam aleyhindeki sözlere kulak verirler, ondan zevk alırlar. Bu geride kalanlar kelimeleri yani ilahi kitaplardaki âyetleri, dini ahkamı, Yüce Allah tarafından yerlerine konulduktan sonra lafzen veya manen tebdil ederler, meşru olan bir şeyi gayr-i meşru, gayr-i meşru olan bir şeyi de meşru gibi göstermek isterler ve kendilerine tabi olanlara: "Eğer size Peygamber tarafından bu, (kendilerinin tebdil ve tahrif ettikleri şey) verilirse alveriniz, onunla amel ediniz; eğer bu (tebdil edilen şey) verilmez, başkası tebliğ edilirse onu asla kabul etmeyiniz" derler. İşte bunlar hakikatleri tağyîre çalışan sapık kimselerdir. Onlar Allah'ın dini ahkamını tahrife çalışan o kimselerdir ki, Yüce Allah, onların kalplerini dalaletten, küfür ve nifaktan temizlemeyi murad etmemiştir. Çünkü onlar o küfür ve nifakı kendi istekleriyle seçmişlerdir. Onların bu nifakları, küfürleri ve ilahi ahkamı tahrife cüretleri sebebiyle bu dünyada hüsrana uğrayacakları gibi ahirette de ceennemde ebedi kalacaklardır.¹⁰⁰

Âyete bu şekilde yorum getiren Bilmen, tahrif yapan kimselerin Yahûdilerden bir kavim olduğunu ileri sürmüştür. Açıklamalarından yola çıkarak bu kavmin Yahûdilerin alimleri olduğunu anlayabiliriz. Çünkü, o kavmin, kendilerine tabi olan kimselere dini ahkamı değiştirerek söylediklerini belirten Bilmen, tahrifin Tevrât'ı bilen alimler tarafından gerçekleştirildiğini ima etmiş olmaktadır. Burada dikkati çeken önemli bir konu Bilmen'in, yorumunda, sanki Maide 41. âyetin çevirisinin çevirisi gibi Kur'ân metnine bu kadar sadık kalması onu konuyla ilgili yorumlarında da kapalı kılmakta olduğudur.

⁹⁹ Bilmen, *Meali Âli*, II, 767-769.

¹⁰⁰ Bilmen, *Meali Âli*, II, 767-769.

SONUÇ

Bu makalede müfessirlerin tahrîfle ilgili âyetleri yorumlamaları üzerinde durulmuştur. İlk dönemlerden itibaren farklı coğrafyalara müntesip müfessirlerin görüşlerine kısaca değinildikten sonra özellikle son dönem Türk müfessirlerin görüşlerine ağırlık verilmiştir. Türk müfessirlerin seleflerinden etkilenip etkilenmedikleri, Türk toplumunun son dönem Batı'yla temasından sonra mezkûr konu etrafında geleneksel tefsîr çizgisinde bulunup bulunmadıkları incelenmeye çalışılmıştır. Müfessirler, tahrîfle ilgili âyetleri yorumlarken Kur'ân ve sünnet bütünlüğüne bağlı kalmışlar, ilk dönem müfessirleriyle son dönem müfessirleri arasında tam bir muvafakat bulunmaktadır. Müfessirlerin çoğunluğu tahrîrinin hem lafız (an mevadı' ifadesinden) hem de manâda (min ba'di mevadı' ifadesinden) olduğunu kabul ederken daha çok manâ üzerinde yoğunlaşmaktadırlar. Dolayısıyla Tevrât, Zebur ve İncîl gibi kitaplarda her ne kadar lafzî tahrîf olsa da asıl tahrîfler yorumlardadır. Zaten mevcut olan durum da bunu desteklemektedir. Yaygın kanaate göre, Kur'ân'ın kastettiği Tevrât, - genel kaniya göre- bu gün kutsal kitap olarak kabul edilen Ahd-i Atîk'in çok az bir kısmını oluşturmaktadır. Tahrîf edilen konular arasında da daha çok delâilü'n-nübüvvet üzerinde durulmuş, Hz. Peygamber'in nübüvvetini kabul etmemelerine vurgu yapılmıştır. Tarihsel süreç içerisinde de lafzî ve manevî tahrîf Hz. Mûsâ döneminde başlamış olup, Hz. Peygamber dönemine kadar devam etmiştir. Hz. Peygamber dönemine kadar tahrîfe uğramamış bazı hükümlerin de anlam olarak tahrîf edildiği görülür.

Makalede varılan diğer bir sonuç müfessirlerin (tahrîf kelimesi özelinde) daha çok Tevrât'ın tahrîfi üzerinde durmaları, Zebur'a hiç yer vermemeleri, İncîl'e ise çok az yer vermeleridir. Bunun sebepleri arasında Zebur ve İncîl'in şifahî olarak tebliğ edilmesi, Hz. İsa döneminden sonra yazıya geçirilmesi gösterilebilir. Diğer yandan Zebur'un tefsîrde fazla zikredilmemesi Kitab-ı Mukaddes içerisinde Tevrât kadar etkili olmamasından kaynaklanabilir. Bu nedenle ilgili âyetler genel olarak Yahûdilerin kutsal metinler üzerindeki tahrîfinde yoğunlaşmaktadır. Burada kayda değer bir konu da; tahrîfi her iki din içerisinde de ileri gelen bir grubun yapmış olmasıdır. Diğer yandan ilgili âyetler tahrîfatın direk metin üzerinde olduğuna dair bir bilgi vermemektedir. Daha ziyade kutsal kitabın muhataplarının âyetlere yaklaşımı ve yorumlarıyla bir tahrîfatta buldukları zikredilmektedir. Yani Kutsal kitaptan ziyade müntesiplerin tavrı önemlidir. Müntesipler düzgün olunca kitaplar da korunacak eğer düzgün olmazsa onların elindeki kitaba nasıl güvenilecektir.

Tahrîf konusunda önemli bir nokta da müfessirlerin meseleye sadece âyetlerin tefsîri ve Kur'ân bütünlüğü içerisinde yaklaşmalarıdır. Kur'ân bütünlüğü göz ardı edilip sadece ilgili âyetleri açıklamak veya araştırmacıların

dört âyete bağlı kalıp tahrîfi anlamak istemeleri büyük hata olacaktır. Tahrîfin müradifleri olan kelimelere de bakmak gerekir. Bu nedenle bu çalışmada tek başına eksik kalacağı düşüncesiyle devamı niteliğinde bir makale daha ele alınmış, bu makalede de tahrîfin müradifleri incelenmiştir. Hatta bununla da yetinilmeyip, tahrîfi anlamak Kur'ân bütünlüğü açısından ise daha faydalı olacaktır. Yine de biz Kur'ân bütünlüğünü de aşarak, Kutsal kitap nüshalarının birbiriyle karşılaştırılmasını, daha sonra da bunların Kur'ân miyarından/mihenginden geçirilmesini öneririz. Çünkü Kur'ân, tahrîfle ilgili her yerde açık ve net bilgiler sunmayabilir. Onun hedefi hidayet ve ibrettir. Bundan dolayı da tahrîfi daha çok metinden ziyade muhataplar açısından ele almıştır. Yani Kur'ân, kutsal kitapların tahrîf şekliinden ziyade onun muhataplarının dine, Yüce Allah'a ve peygambere karşı tutumlarını hedef almakta, gelecek nesillere öğüt vermektedir.

KAYNAKÇA

Kur'ân-ı Kerîm

Kitâb-ı Mukaddes

Adam, Baki, “Kur'ân'ın Anlaşılmasında Tevrât'ın Rolü”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 9, sy. 1- 4, Ankara 1996.

Adam, Baki, “Tevrât'ın Tahrîfi Meselesine Müslüman ve Yahûdî Cephesinden Bir Bakış”, *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 36, Ankara 1997.

Adam, Baki, *Yahûdî Kaynaklarına Göre Tevrât*, Pınar Yay., İstanbul 2001.

Ateş, Süleyman, “Tahrîf”, *Kur'ân Ansiklopedisi*, Kur'ân Bilimleri Araştırma Vakfı, İstanbul 1997.

Ateş, Süleyman, “Cennet Tekelcisi mi?”, *İslâmî Araştırmalar*, c. 4, sy. 1, Ocak 1990.

Ateş, Süleyman, *Kur'ân-ı Kerim'in Evrensel Mesajına Çağrı*, Birleşik Yay., İstanbul 1990.

Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsîri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul t.s.

Biçer, Ramazan, *İslâm Kelâmcılarına Göre İncîl*, Gelenek Yay., İstanbul 2004.

Cüveynî, *Şifâü'l-ğalîl*, thk. Michel Allard, Dâru'l-meşrîk, Beyrut 1968.

Dârimî, *Sünen*, “Mukaddime” 56, y.y. Dımeşk 1930, I, 163.

Dihlevî, Şah Veliyyullah, *Fevzû'l-kebîr*, çev. Mehmet Sofuoğlu, Çağrı Yay., İstanbul 1980.

Ebû Dâvûd, *Sünen*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul ts.

Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Azim Yay., İstanbul ts.

Gaudeul, J.M. – R. Caspar, “Kitab-ı Mukaddes'in Tahrîfi Konusunda Klasik İslami Kaynakların Yaklaşımı”, çev. Ali Erbaş, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 7, Sakarya 2003.

Goldziher, Ignaz, “Ehl-i Kitaba Karşı İslâm Polemiği I” çev. Cihad Tunç, *Ankara İlahiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, sy. 4, Ankara 1980.

Goldziher, Ignaz, “Ehl-i Kitaba Karşı İslâm Polemiği II” çev. Cihad Tunç, *Ankara İlahiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, sy. 5, Ankara 1982.

- Gökkır, Necmeddin, “Kur’ân-ı Kerîm Açısından İlahî Kitapların Tahrîfi Meselesi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2, İstanbul 2000.
- Hâzin, *Lübübü’l-te’vîl*, Dâru’l-kütübî’l-ılmîyye, Beyrut 1415.
- İbn Atıyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, Dâru’l-kütübî’l-ılmîyye, Beyrut 1422.
- İbn Haldun, *Kitâbü’l-iber*, Dâru’l-kitâbî’l-Lübânî, Beyrut 1956.
- İbn Hazm, *Kitâbü’l-fasl*, Matbaatü’l-Edebiyye, Kahire 1902.
- İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, Dâru sâdır, Beyrut 1414.
- İbn Sinâ, *er-Risâletü’l-edhaviyye fi’l-meâd*, y.y., 1969.
- İbn Teymiyye, *Cevâbü’s-sahîb*, Dâru’l-Âsime, 1994.
- İsfehânî, Ragıb, *Müfredât*, Safvân Adnan, Dâru’l-kalem-ed-Dâru’s-şamiyye, Dimeşk-Beyrut 1412.
- Makrîzî, Ahmed b. Ali, *Hıtat el-Makrîzî*, y.y., Kahire 1270.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur, *Te’vîlâtü ehlî’s-sünne*, Müessesetü’r-risâle, Beyrut 2004.
- Muhammed Abdüh- Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, Dâru’l-ma’rife, Beyrut ts.
- Ö. Nasuhi Bilmen., *Kur’ân-ı Kerîm’in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*, Bilmen Yay., İstanbul ts.
- Râzî, Fahrüddîn, *Mefâtîhu’l-ğayb*, Dâru İhyâi’l-türâsi’l-Arabî, Beyrut 1420.
- Taberî, *Câmiü’l-beyân*, Müessesetü’r-risâle, Beyrut 2000.
- Tarakçı, Muhammed, “Tevrât ve İncil’in Tahrîfi ile İlgili Kur’ân Âyetlerinin Anlaşılması Sorunu” *Usûl Dergisi*, sy. 2, Adapazarı, 2004.
- Vehbî Efendi, *Hulâsatü’l-beyân*, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1966.
- Yavuz, Salih Sabri-Yeniçağ, İbrahim, “Müslüman-Hıristiyan Polemiği Açısından Tahrîf”, *Milel ve Nihal*, cilt 6/sy 1, y. y. Nisan 2006.
- Yıldırım, Arif, “Kelâmî Açidan Tevrât ve İncilde Tahrîf Meselesi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 26, Erzurum 2006.
- Zemahşerî, Ebû Kasım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâik ğavâmidî’t-tenzîl ve’l-nyûni’l-avâni’l fi vücutihî’t-te’vîl*, Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî, Beyrut 1997.



TEFSİRDE KİTAB-I MUKADDESİN TAHRİFİ MESELESİ: II (Tahrîf Kelimesinin Müradifleri Bağlamında)

Ferruh KAHRAMAN*

ÖZET

Bu çalışma “Tefsîrde Kitab-ı Mukaddesin Tahrîfi Meselesi” I adlı makaleyi tamamlar niteliktedir. Her iki makale de Kutsal kitapların tahrîfini ele almaktadır. Fakat ilk makale, tahrîfin mahiyet ve şekli daha iyi anlaşılın diye sadece *tahrîf* kelimesi çerçevesinde sınırlandırılmıştır. Bu nedenle ilk makalede tahrîfin Kur’ân-ı Kerîm’de geçen müradiflerine değinilmemiştir. Kur’ân-ı Kerîm’de tahrîf ve mahiyeti mezkur kelime dışında özellikle “tebdîl”, “kitmân”, “leyy”, “lebs” ve “nisyân” sözcükleri ile de ifade edilmiştir. Bu kelimelerin geçtiği âyetler bütüncül olarak değerlendirildiğinde Yâhûdî ve Hristiyanların kendilerine indirilen vahyi değişik sûretlerde tahrîf ettiği sonucuna ulaşılmıştır. “Tefsîrde Kitab-ı Mukaddesin Tahrîfi Meselesi” I (Tahrîf Kelimesi Bağlamında) adlı ilk makale, onların kutsal kitaplarının aslını koruyamamalarına işaret ederken; bu makale ile “tebdîl”, “kitmân”, “leyy”, “lebs” ve “nisyân” kelimelerinin anlamından yola çıkarak farklı tahrîf çeşitlerine dikkat çekilmiştir.

Anahtar kelimeler: Tefsîr, tahrîf, problem, lafız, manâ

THE ISSUE OF CORRUPTION OF HOLY BOOKS IN TAFSEER: II (In the Context of Synonyms and the Ways of the Word of Corruption)

ABSTRACT

The present study is a complement to the former article. Both articles point out the corruption of the Sacred texts. However the first one addresses the word of corruption only, not the synonyms of the word. It must be known that tebdîl, kitmân, leyy, lebs and nisyân which are the synonyms of the word of corruption are used in Quran. Speaking of the present study, the synonym words are examined in the context of the verses related to the subject. If the verses are widely examined, it seems Christians and Jews corrupted the verses revealed to them in different ways. The former article, The Issue of Corruption in Quranic Exegesis (In the Context of the Word of Corruption), highlights that Christians and Jews could not protect the originality of their sacred texts, the present study addresses different ways of corruption in the context of the semantic meanings of the words: tebdîl, kitmân, leyy, lebs and nisyân

Key words: Exegesis, corruption, problem, text, meaning

* Yrd. Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belağatı ABD Öğretim Üyesi.

GİRİŞ

Kur'ân'da Ehl-i kitabın Tevrât ve İncil gibi kutsal kitapları tahrîf ettikleri (müntesipleri bağlamında) bildirilir. Ancak Kur'ân'da kutsal kitapların tahrîfinden ziyade; asıl vurgu, kadîm dinlerin müntesiplerinin din ve peygamberlerine karşı gayr-i ciddi tutumları, dindeki bazı kelimeleri değiştirmeleri ve bazı hükümleri menfaatlerine göre yorumlamaları şeklindedir. Yani Kur'ân diğer kitaplar şöyle şöyle tahrîf edildi ve bozuldu demez. Bunun yerine onlar şöyle bir kelimenin yerine başka bir kelimeyi koydular veya kitaptaki bir hükmü bile bile amacı istikametinde uyguladılar demektir. Kadîm kutsal kitaplar konusundaki en büyük çıkmaz daha çok şahıs merkezli olan tahrîfin metin merkezli olarak anlaşılmasıdır. Kur'ân'da tahrîf kelimesi muhatap merkezli değil de metin merkezli ele alındığı için tahrîfin şekli ile ilgili farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Tahrîf üzerine yapılan çalışmalarda bu önemli fark (metin ve onu anlayan) bazen göz ardı edilmiş, kadîm milletlerin bir dua ve selam karşısında söyledikleri bazı kelimeler bile metin veya manâ merkezli tahrîfe delil gösterilmiştir.¹ Bazı müellifler de meseleye sadece belli âyetler çerçevesinde yaklaştığı için metin tahrîfini ya inkar etmişler, ya da sınırlı sayıda örnek vermekle yetinmişlerdir. Diğer önemli bir mesele de tahrîfin tefsîrde dinler tarihindeki kadar ele alınmamasıdır.

Yukarıda sayılan bazı olumsuzluklar ve eksiklikler göz önünde bulundurularak çalışmada tefsîrin yanı sıra bizzat kutsal kitapların kendisine müracaat edilmiş, bunun yanında âyetlerin daha geniş perdeden değerlendirilebilmesi için dinler tarihi ve kelam gibi ilimlerin de verilerinden yararlanmaya çalışılmıştır. Âyet âyet ve müfessirlerin görüşlerine müracaat edilerek yapılan bu çalışmada, kelimeler arasındaki benzerlik ve farklar ortaya konmuştur. Bu çalışma sayesinde okuyucu tahrîf kelimesinin müradiflerini geniş açıklamalarıyla birlikte bulabilmektedir.

Tefsîrde tahrîf, açık bir şekilde bizzat tahrîf kelimesiyle ifade edildiği gibi eş anlamlıları olan “tebdîl”, “kitmân”, “leyy”, “lebs” ve “nisyân” lafızlarıyla da ifade edilir. Bu lafızlar, müntesipleri tarafından kadîm kitapların nasıl amacı dışında yorumladıklarını anlatır. Tahrîf kelimesi bir lafız ve anlamı bozmayı ifade ederken mezkûr kelimeler de bu bozulmanın şeklini göstererek Müslümanlara başlıca iki ders verir. Bu derslerden ilki kadîm toplumlardan bazılarının dine lakayt tavrını bize bildirerek, bu tip insanlarla her an karşılaşmanın muhtemel olduğu; ikincisi de Müslümanların dini konularda çok titiz olup onların düştükleri bu duruma düşmemeleridir.

Daha önceki makalede sadece tahrîf kelimesi ele alındığı için burada müradiflerinin/eş anlamlılarının sarih olarak geçtiği âyetler bağlamında

¹ Bkz. Bakara 2/58 ve Taberî, *Câmiü'l-beyân*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 2000, II, 112, 113.

değerlendirme yapılmıştır. Değerlendirmelerde de gerek görüldüğünde ilk dönemden itibaren önemli kabul edilen farklı tarih ve coğrafyaya ait müfessirlere müracaat edilmiştir. Ancak son dönem Türk müfessirlerine ise daha fazla yer verilmiştir. Böylece son dönem Türk müfessirlerin görüşleri merkeze alınmakla beraber belli bir dönemle sınırlandırılmamasındaki gaye, tarih boyunca tahrîfin nasıl algılandığı ve ilk dönemle son dönem arasındaki farkların olup olmadığının tespit edilmesidir.

Üç bölümden oluşan bu makalenin birinci bölümünde *tabrîf*in müradifleri olan *tebdîl*, *kitmân*, *leyy*, *lebs* ve *nisyân* gibi kelimelerin Arapçada hangi anlamlara geldiği ifade edilmiş, ikinci bölümde tefsîrde Kutsal kitapların bozulmasının şekli ile ilgili yaklaşımlar ortaya konmuş, son bölümde ise tahrîfle ilgili âyetlerin yorumları özellikle son dönem Türk müfessirlerine göre değerlendirilmiştir.

A. TAHRÎFE ANLAM YAKINLIĞI OLAN KELİMELER (Tebdîl, Kitmân, Leyy, Lebs ve Nisyân)

Kur'ân'da tahrîfle yakın anlamlı kullanılan kelimelerin başında “tebdîl”, “kitmân”, “leyy”, “lebs” ve “nisyân” gelmektedir. Tahrîfin daha iyi anlaşılması için bu bölümde onun müradiflerine yer verilmiştir.

1. Tebdîl

Tebdîl, Arapça beddele/بدل fiilinin mastarıdır. Tebdîl, bir şeyin kendi halini, yerini başka bir şeyle değiştirmektir. İsfehânî, (ö. 502/1109) tebdîli karşılığı olmayacak şekilde mutlak olarak değiştirmek şeklinde açıklamıştır.² İbn Manzûr (ö. 711/1311) da, Bir şeyi tebdîl etmenin onu bozmak anlamlarına geldiğini ifade etmiş ve “vallahî” lafzının “tellaî” lafzına dönüştürülmesini örnek vermiştir. Her ne kadar iki kelime yemin anlamına gelse de kelimenin başındaki و/vâv harfinin ت/tâ harfine dönüştürülmesini tebdîl olarak açıklar. Kısaca tebdîl bir şeyi, tam olarak bedeli olmayacak bir şeyle değiştirmektir.³ Lügatçılar tebdîlin değiştirmek anlamında olduğu konusunda birleşmektedirler. Ancak bu değişiklik kimilerine göre tamamen kelimenin aslının bozulmasından; kimilerine göre ise ufak değişikliklerden ibarettir. Tahrîf manâsında kullanılan tebdîl, Kur'ân'da üç yerde Hz. Mûsâ dönemi İsrailoğullarından bahsedilirken zikredilir.⁴ Bu da tebdîl olayının Hz. Mûsâ döneminde ayrı bir yere haiz olduğuna bir delildir.

² İsfehânî, İsfehânî, Ragıb, *Müfredât*, Safvân Adnan, Dâru'l-kalem-ed-Dâru's-şamiyye, Dimeşk-Beyrut 1412, I, 111.

³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dâru sâdır, Beyrut 1414, IX, 48, 49.

⁴ Bakara 2/59, 211; A'râf 7/162.

2. Kitmân

Kitmân, Arapça keteme/كتم ك fiilinin mastarıdır. “ilan etme veya bildirme”nin zıddır. “Sözü örtmek, fazilet ve nimetleri gizlemek” anlamlarında kullanılır.⁵ Bir şeyi gizlemek, saklamak anlamına gelir.⁶ Kitmân kelimesi; Kur’ân’da yedi yerde Medine Yahûdileri ile Hıristiyanlara hitap eden âyetlerde geçmektedir.⁷ Nasıl ki tebdîl daha çok Hz. Mûsâ dönemi Yahûdilerini hatırlatıyorsa, bu kelime de Hz. Peygamber dönemi Yahûdilerinin karakterini yansıtmaktadır. Hz. Peygamber döneminde Yahûdilerin yaptığı işlem tahrîf olsa da tahrîfin boyutu kitmân şeklindedir.

3. Leyy

Leyy, levâ/لوى fiilinin mastarıdır. “Bükmek, kıvırmak, eğmek; saptırmak, çevirmek” anlamlarına gelmektedir. İsfenânî’ye göre leyy, ipi eğmek, bükmek; dili eğip bükmek anlamındadır. Yalan sözden kinayedir. Yalan sözler uydurmak anlamına da gelir.⁸ İbn Manzûr da İsfenânî’yle aynı doğrultuda leyy’i, ipi eğmek bükmek; katlamak, bükmek, germek, gerginleştirmek manâsında açıklamıştır.⁹ Leyy kelimesi; Ehl-i kitabın, kutsal kitaplarını tahrîflerinin boyutunu açıklar mahiyette Kur’an’da, iki yerde geçmektedir.¹⁰ Leyy kelimesi Hz. Peygamber dönemi Yahûdilerinin Müslümanların zihnini bulandırmak ve kitaplarında işlerine gelmeyen yerleri gizleyemedikleri için dilleriyle eğip bükmelerini anlatır. Leyy kelimesi de Medine Yahûdileri için kullanılır.

4. Lebs

Lebs, lebese/لبس ل fiilinin mastarıdır. “Karıştırmak anlamına” gelmektedir.¹¹ Lebs kelimesi; iki yerde Kur’an’da Ehl-i kitaba hitaben geçmektedir.¹² Lebs kelimesi de Medine Yahûdilerini anlatır durumdadır.

5. Nisyân

Nisyân, nesiye/نسي fiilinin mastarıdır. “Unutmak, aklından gitmek” anlamındadır. Kişinin, emanet edilen şeyin muhafazasını kalbinin zayıflığından veya gafletten dolayı unutması ya da ihanet etmesi ve kasden terketmesidir.

⁵ İsfenânî, *Miǧfredât*, I, 702.

⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XII, 506.

⁷ Bakara 2/42, 140; 146, 159, 174; Âl-i İmrân 3/71, 187.

⁸ İsfenânî, *Miǧfredât*, I, 752.

⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XV, 262.

¹⁰ Âl-i İmrân 3/78; Nisâ 4/46.

¹¹ İsfenânî, *Miǧfredât*, I, 735.

¹² Bakara 2/42, Âl-i İmrân 3/71.

Dolayısıyla “kişinin bir şeyi hatırlamaktan uzak olup unutulması halidir”.¹³ Nisyân kelimesi; Hz. Mûsâ dönemi Yahûdileri, Medine Yahûdileri ve Hıristiyanlarla ilgili olarak Kur’ân’da üç yerde geçmektedir.¹⁴ Dolayısıyla nisyân kelimesi tebdîl, leyy ve lebs kelimelerinden farklı olarak hem belli bir dönemle hem de belli bir milletle sınırlandırılmamıştır.

B. TEFSİRDE TAHRİFİN ŞEKLİ İLE İLGİLİ YAKLAŞIMLAR (Tebdîl, Kitmân, Leyy, Lebs ve Nisyân)

Kur’ân-ı Kerîm’de; Ehl-i kitabın kutsal kitaplarına olumsuz yaklaşımları açıkça ifade edilmiştir. Dolayısıyla bu konuda tefsîrde aksi görüş bulunmaz. Ancak tahrîfin mâhiyeti konusunda farklı görüşler vardır. Tefsîrin ilk dönemlerinden bu yana mezkûr konu lafız ve manâ bağlamında ele alınmıştır. Dolayısıyla değişik görüşlerin ve ihtilafın oluşmasına yol açan husus, tahrîfin lafızla mı yoksa manâ ile mi yoksa her ikisiyle mi olduğudur. Kimi alimlere göre bu konu Kur’ân’da açık değildir. Tahrîf; tefsîrlerde yazılı metnin doğrudan doğruya değiştirilmesi, metinden bazı kısımların çıkarılması veya metne ilaveler yapılması, metin doğru olduğu halde okunurken keyfi olarak değiştirilmesi ya da doğru olan metnin yanlış tefsîr edilmesi gibi değişik şekillerde olabilir.¹⁵ Bundan dolayı da tahrîf kısaca dört şekilde meydana gelir.¹⁶ İlki bir metnin lafzen tahrîf

¹³ İsfehânî, *Müfredât*, I, 803.

¹⁴ Mâide 5/13, 14; A’râf 7/53.

¹⁵ Mâtürîdî, Ebû Mansur, *Te’vîlâtü ehlî’s-sünne*, Müessesetü’r-risâle, Beyrut 2004, I, 285; Râzî, Fahrüddîn, *Mejââtihü’l-ğayb*, Dâru İhyâi’l-türâsi’l-Arabî, Beyrut 1420, III, 144; Zemahşerî, Ebû Kasım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâik ğavâmidî’t-tenzîl ve’l-uyûni’l-avâni’l fi vüccûhi’t-te’vîl*, Dâru İhyâi’l-türâsi’l-Arabî, Beyrut 1997, I, 548, 549; I, 666; Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, I, 327; III, 246.

¹⁶ Konuyla ilgili çalışma yapan araştırmacılar bunu ikili ve üçlü bir yapı içerisinde ele almışlardır. Tartışmalar için bkz. Goldziher, Ignaz, “Ehl-i Kitaba Karşı İslâm Polemiği I” çev. Cihad Tunç, *Ankara İlahiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, sy. 4, Ankara 1980, s. 151-170; Goldziher, Ignaz, “Ehl-i Kitaba Karşı İslâm Polemiği II” çev. Cihad Tunç, *Ankara İlahiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, sy. 5, Ankara 1982, s. 249- 278; Adam, Baki, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrât*, Pınar Yay., İstanbul 2001, s. 208-232; Adam, Baki, “Kur’ân’ın Anlaşılmasında Tevrât’ın Rolü”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 9, sy. 1- 4, Ankara 1996, s. 167-176; Adam, Baki, “Tevrât’ın Tahrîfî Meselesine Müslüman ve Yahudi Cephesinden Bir Bakış”, *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 36, Ankara 1997, s. 359-404; Gökçir, Necmeddin, “Kur’ân-ı Kerîm Açısından İlahî Kitapların Tahrîfî Meselesi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2, İstanbul 2000, s. 221-256; Gaudeul, J.M. – R. Caspar, “Kitab-ı Mukaddes’in Tahrîfî Konusunda Klasik İslami Kaynakların Yaklaşımı”, çev. Ali Erbaş, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 7, Sakarya 2003, s. 131-167; Biçer, Ramazan, *İslâm Kelâmlarına Göre İncil*, Gelenek Yay., İstanbul 2004, s. 87 ve devamı. Tarakçı, Muhammed, “Tevrât ve İncil’in Tahrîfî ile İlgili Kur’ân Âyetlerinin Anlaşılması Sorunu” *Usûl Dergisi*, sy. 2, Adapazarı, 2004, s. 33-53; Yıldırım, Arif, “Kelâmî Açından Tevrât ve İncilde Tahrîf Meselesi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 26, Erzurum 2006, s. 11-26; Yavuz, Salih Sabri-Yeniçağ, İbrahim, “Müslüman-Hıristiyan Polemiği Açısından Tahrîf”, *Milel ve Nihal*, cilt 6/sy 1, y. y. Nisan 2006, s. 305-344.

edildiğidir.¹⁷ İkincisi ise lafzen değil de bizzat metnin yorumlanması ve anlaşılması aşamasında gerçekleşen tahrîftir.¹⁸ Bir diğer görüş olan üçüncüsü de her ikisini kapsayacak şekilde hem lafız hem de manâda olan tahrîftir¹⁹. Dördüncüsü ise yine lafız ve manâda olmak üzere cüzîdir²⁰. Diğerleriyle cüzî ve küllî olma noktasında ayrılmaktadır. Tahrîfin meydana gelme şekli ise bize göre genel olarak beş şekildedir. Bu beş şekil ise, Kur'ân'da tahrîf anlamında kullanılan kelimelerle ifade edilmiştir. Tahrîf ise bunların üzerinde genel/amm bir kavram olup hepsini kuşatmaktadır. Dolayısıyla tahrîfin nasıl meydana geldiğini anlamak için onun müradiflerine bakmak faydalı olacaktır.

C. TAHRÎFE ANLAM YAKINLIĞI OLAN KELİMELERİN YORUMU (Tebdîl, Kitmân, Leyy, Lebs ve Nisyân)

Tahrîfe Anlam Yakınlığı Olan Kelimelerin başında tebdîl, kitmân, leyy, lebs ve nisyân gibi kelimeler gelmektedir. Bunlar bazı müfessirler tarafından tahrîfle eş anlamlı olarak değerlendirilse de aslında bunlar tahrîfin nasıl meydana geldiğini açıklayan kelimelerdir. Tahrîf mutlak olarak bir şeyin aslının değiştirilmesi,²¹ bozulması, tebdîl ve tağyîr edilmesi için kullanılan şemsiye bir kavramdır. Her ne kadar “tebdîl”, “kitmân”, “leyy”, “lebs” ve “nisyân” kelimeleri bazen tahrîf veya birbiri anlamında kullanılsa da bunların kendilerine göre müstakil anlamları vardır. Bu kısa açıklamadan sonra şimdi de müfessirlerin ilgili âyetler bağlamında mezkûr kelimeleri nasıl açıkladıklarına yer verelim.

1. Tebdîl Kelimesi Etrafında Yapılan Yorumlar

Tebdîl kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de İsrailoğulları'nın gerek yazılı gerekse sözlü, bazı hüküm ve ibareleri için toplam üç yerde kullanılır. Bunlardan ikisi Bakara sûresinde (59 ve 211. âyetler) birisi de A'râf (162. âyet) sûresinde Hz. Mûsâ dönemi İsrailoğulları için kullanılır.

¹⁷ İbn Hazm, *Kitâbü'l-fasl*, Matbaatü'l-Edebiyye, Kahire 1902, II, 18-21; Cüveynî, *Şifâü'l-ğalil*, thk. Michel Allard, Dâru'l-meşrik, Beyrut 1968.

¹⁸ Makrîzî, Ahmed b. Ali, *Hıttat el-Makrîzî*, y.y. Kahire 1270, s. 475; Dihlevî, Şah Veliyyullah, *Fevzû'l-kebîr*, çev. Mehmet Sofuoğlu, Çağrı Yay., İstanbul 1980, s. 13; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Azim Dağtım, İstanbul t.s., I, 327; III, 246.

¹⁹ Bkz. Ebû Mansur, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, I, 285; Râzî, *Mejâtü'l-ğayb*, III, 144; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 548, 549; I, 666; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, I, 327; III, 246.

²⁰ Bkz. İbn Sina, *er-Risâletü'l-edbaviyye fi'l-meâd*, y.y., 1969, s. 58, 59. Ancak İbn Sina burada kısmî bir anlam tahrîfinden söz etmektedir.

²¹ İbn Haldun, *Kitâbü'l-iber*, Dâru'l-kitâbi'l-Lübnânî, Beyrut 1956, II, 10, 11.

²² İsfehânî, *Müfredât*, I, 228; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IX, 43.

Bakara 2/59:

﴿فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا

﴿كَانُوا يُفْسِقُونَ﴾ “Ne var ki o zalimler **sözü değiştirip başka şekle koydular**. Biz de o zalimlere, itaat dışına çıktıkları için, gökten acı bir azap indirdik”

Beydâvî'nin (ö. 681/1282) görüşüne göre, Yâhûdilerin kurtuluşlarına sebep olacak “günahımızı affet” manâsında *hitta* kelimesinin yerine *hinta-i hamra/kırmızı buğday* demeleri helak olmalarına sebep olmuştur. Bu tebdîl sebebiyle zalim sıfatına layık olduklarından Yüce Allah iki defa onları zalim olarak açıklamıştır.²² Ebussuud Efendi'ye (ö. 981/1574) göre; Yahûdilerin fiskları evvel ve ahir devam ettiğine işaret için, fisklarını açıklamak için mazi ve muzari sigaları kullanılmıştır.²³ Bu ilginç yorum, onların zalimliklerine ahir zamana kadar devam edeceğine işaret eder. Elmalılı bu âyeti diğer müfessirler gibi bir önceki âyete bağlı olarak orada geçen *hitta* kelimesiyle açıklamaktadır. Zira Yüce Allah İsrailoğulları'na Beyt-i Makdis'e girmelerini ve orada diledikleri yerde, diledikleri nimetlerden yemelerini söylemiştir. Ancak o şehre, şükür secdesi yaparak ve hatalarının affına sebep olacak *hitta* kelimesini zikrederek girmelerini emretmiştir. Fakat o zalimler, kapıdan girer girmez, Allah'ın emrini değiştirmeye ve bozmaya, *hitta* kelimesini alaya alarak onun yerine kırmızı buğday anlamında başka bir söz söylemeye kalkıştılar. Bunun neticesinde de Allah'ın azabına müstehak oldukları belirtilmiştir. Ayrıca Elmalılı'ya göre, bunu yapanlar ve bu azaba uğratılanlar Hz. Mûsâ kavminden bir gruptur. Çünkü âyette ‘o zulmedenler değiştirdiler’ sözü içlerinden bir kısmı anlamına gelmektedir.²⁴

Vehbi Efendi (ö. 1949) de Beydâvî'den etkilenerek ve onunla aynı görüşü benimseyerek âyeti açıklamıştır. Ona göre âyet; İsrailoğulları'nın ‘hitta’ kelimesiyle istiğfar etmeleri emrine muhalefet ettiklerini ve bu muhalefet neticesinde helak olduklarını bildirmektedir. Yüce Allah, İsrailoğulları'na “günahımızı affet” manâsında *hitta* demelerini emretmiştir. Fakat onlar bu emri hafife ve alaya alarak *hinta-i hamra* yani *kırmızı buğday* isteriz dediler.²⁵ Ayrıca Vehbi Efendi, tebdîl konusunda da açıklamada bulunur ve şöyle der: Yüce Allah'ın âyetlerini, manâ yönünden uygun olan başka bir lafza tebdîl caiz ise de, tebdîl olmaksızın aynı lafızla eda etmenin daha uygun olduğuna âyet delalet etmektedir. Bununla beraber, manâya uymayan bir lafza tebdîl etmenin caiz olmadığına ve böyle bir tebdîle cüret eden kimsenin zalim ve fasık olduğuna

²² Beydâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd, *Envârü't-tenzîl*, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut 1418, I, 82.

²³ Ebussuud Efendi, *İrşâdü aklî's-selâm*, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut ts., I, 59.

²⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 305.

²⁵ Vehbi Efendi, *Hulâsatü'l-beyân*, I, 135.

işaret etmektedir.²⁶ Bilmen (ö. 1971) İsrailoğulları'ndan zulümkar olan şahıslar hıttta kelimesini başka bir söze çevirdiler. Hıttta yerine *hıttta-i hamra*/kırmızı buğday gibi bir söz söyleyerek alaycı bir tavırdaki bulundular. Ve âyetin devamında Yüce Allah, ilahi emre muhalefetle nefislerine zulmettiklerinden dolayı onları, layık olan cezaya kavuşturduğunu belirtir.²⁷ Bu âyetin tefsirinde Bilmen'in Vehbi Efendi'yle aynı görüşte olduğu görülür.

Bakara 2/211:

﴿سَلِّ بْنِ إِسْرَائِيلَ كَمْ آتَيْنَاهُمْ مِنْ آيَةٍ بَيِّنَةٍ وَ مَنْ يُبَدِّلْ نِعْمَةَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُ فَإِنَّ اللَّهَ

شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ “İsrailoğullarına sor, onlara nice açık belgeler verdik! **Her kim, Allah'ın kendisine lütfetmiş olduğu nimeti değiştirirse, iyice bilsin ki Allah'ın cezası pek şiddetlidir**”.

Yüce Allah, Hz. Peygamber'den, İsrâiloğulları'na ne kadar mucize verdiklerini onlara sormasını istemektedir. Onların bu mucizeleri inkar edip azaba müstehak olduklarını da ardından bildirmektedir. Bir kimse hidayetini sebep olan nimet kendisine geldikten sonra Allah'ın o nimetini tahrif veya maksadına uymayacak şekilde tevîl etmek suretiyle dalaletle tebdil ederse, Yüce Allah'ın azabına müstehak olur. Çünkü nimetin asıl işlevi hidayeti sağlamaktır bunun önemini anlamayıp nankörlük eden kimse bu davranışıyla imanı küfre, hidayeti dalaletle, mutluluğu da azaba çevirmiş olur.²⁸ Elmalılı bu âyete fazla bir açıklama getirmemiştir. Sadece “onlar, bu âyetleri dinledikleri zaman ne oldular, dinlemeyip durumlarını değiştirdikleri zaman ne oldular? Allah'ın nimetini (bunlar gibi) her kim değiştirir, bozar da zarar ve bozgunculuk peşinde koşarsa Allah'ın onlara cezası da herhalde pek şiddetlidir” şeklinde bir açıklamayla yetinmiştir.²⁹ O, âyet kelimesinden kastın ne olduğuna da değinmemiştir. Ancak kanaatimizce Elmalılı'ya göre, âyet, ilahi kitabın âyetleridir. Çünkü âyetleri dinlediklerini ve sonra onları değiştirdiklerini vurgulamaktadır. Elmalılı'nın âyeti mucize olarak değil de normal âyet olarak açıkladığı kanısındayız. Vehbi Efendi, âyette geçen İsrâiloğulları'na verilen âyette kastın; Hz. Mûsâ'ya verilen âsâ ve denizin yol alması gibi mucizeler olduğunu açıklar.³⁰ Bu bilgiler ilk dönemlerden beri rivâit tefsirlerde de yer almaktadır.³¹ İlginç olan bu mucizelerin değiştirilmesinin nasıl olacağıdır. Âyet kelimesi, sözü geçen mucizeleri kapsasa da, aynı zamanda İsrâiloğulları'na indirilen Tevrât'ın âyetlerini de içine alan bir

²⁶ Vehbi Efendi, *Hulâsatü'l-beyân*, I, 135.

²⁷ Bilmen, *Tefsîr*, 1, 58.

²⁸ İbn Aşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, Dâru't-Tunûsiyye, Tûnus 1984, II, 291.

²⁹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 69.

³⁰ Vehbi Efendi, *Hulâsatü'l-beyân*, I, 362.

³¹ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, IV, 271.

yorumu açıktır kanaatindeyiz. Çünkü Allah'ın kullarına gönderdiği nimetlerin en büyüğü O'nun kitabıdır ki bu nimetin tebdil edilmesi Kitab'ın tahrîf edilmesi manâsındadır. Böyle bir manâ da çok açık olmakla birlikte Vehbi Efendi'nin âyete bu şekilde bir yorum yapmadığını görmekteyiz. Sonuç olarak, Vehbi Efendi; İsrâiloğulları'na, hakka delalet eden ve hidayete vesile olan birçok âyet verildiğini, bu âyetlerin ümmet için nimet olduğunu ve bu nimeti maksadına uymayacak şekilde kullanarak tebdil edenlerin azap görececeklerini belirtir. Bu açıklama da âyetin İsrâiloğulları'nın ilahi kitaplarını tebdil ettikleri yorumunu destekler mahiyettedir. Bilmen de âyette geçen *âyet* kelimesine Vehbi Efendi gibi mucize anlamını yüklemiş, ilahi kitabın âyetlerinin değiştirilmesi anlamını vermemiştir. Bilmen'e göre; İsrailoğullarına çok mucize verildiği ve bu mucizeleri gördükleri halde, onların yanlış yere gitmekten geri durmadıkları âyette ifade edilmiştir. Sonuç olarak; bu nimetlere erdikten sonra onları değiştirmeye ve inkara cüret eden kimseler, Allah'ın azabıyla karşılaşacaklardır.³²

A'raf 7/162:

﴿فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ﴾ “...Onlardan zalim olanlar kendilerine söylenen sözü söylenmeyen söze tebdil ettiler...”

Hiz. Mûsâ İsrâiloğullarını vaad edilen topraklara götürürken onlardan bazıları, kendilerine verilen bazı nimetlere nankörlük etmişler, onların bu nimetlere şükretmeleri gerekirken sözü değiştirip Allah'ın emrine âsi gelmişlerdir.³³ Elmalılı bu âyette daha önce Bakara 59'da geçen yorumu yapmış, aynı şekilde *hitta* kelimesini değiştirmek suretiyle İsrailoğulları'nın Tevrât'ı tahrîf ettiklerini belirtmiştir. Elmalılı, Tevrât'ı tahrîf edenlerin zalimler grubu olduğunu, zalimlerin o kavmin hepsi olmadığını, ancak çoğunluğunun böyle olduğunu da vurgulamıştır.³⁴ Fakat bu zalimler grubunun Yahûdî bilginleri mi yoksa halktan bir grup mu olduğu konusunda bir açıklamada bulunmamıştır. Bakara 59. âyetin tefsîrinde olduğu gibi Vehbi Efendi, bu âyette de İsrailoğulları'nın, istiğfar etmeleri için söylemeleri emredilen *hitta* kelimesini lafzen ve manen tağyîr ettiklerini ve böylece zulüm yaptıklarını açıklamaktadır. Âyetin devamında da onların bu lafzı tahrîf ederek ilahi emre muhalefet etmeleri sebebiyle helak oldukları belirtilir.⁸³ Bilmen, bu âyetin açıklaması için Bakara 59'a bakılması gerektiğini söyler ve o âyetin yorumunu burada da dile getirir. Zaten âyet lafzen de diğer âyetle benzerlik arz etmektedir. Bilmen'e göre, burada

³² Bilmen, *Tefsîr*, I, 209.

³³ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, XIII, 179.

³⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, IV, 156.

da kastedilen; İsrailoğulları'nın kendilerine emredilen *hitta* kelimesini alaya alarak başka bir söze çevirmeleridir.”³⁵

Yukarıdaki âyetler ve müfessirlerin yorumları değerlendirildiğinde tebdil kelimesinin her üçü de Hz. Mûsâ dönemi İsrâiloğullarının karakterini ortaya koymaktadır. Bu âyetler doğrudan kutsal kitabın tahrifini ele almamakta, müntesiplerin dini bir emre karşı tavırlarını ortaya koymaktadır. Kısaca Yahûdilerin Yüce Allah ve peygamberlerin emirlerine âsî geldiklerini ve onlarla alay ettiklerini bildirmektedir. Ancak bazı alimler bu örnekten yola çıkarak, bu tahriflerin kitapların geneli için de düşünmekte ve bu âyetleri kutsal kitapların tahrif olduğuna delil olarak göstermektedirler.

2. Kitmân Kelimesi Etrafında Yapılan Yorumlar

Kitmân kelimesi; Kur'an'da yedi yerde Medine Yahûdileri ile Hıristiyanlara hitap eden âyetlerde geçmektedir. Kitmân, tebdil kelimesinden daha farklı bir anlam içermektedir. Hz. Mûsâ döneminde Yâhûdiler alay mahiyetinde dinin bazı emir ifade eden kelimelerin talaffuzlarını değiştirerek söylemişler, Hz. Peygamber döneminde ise kitaplarında bazı hükümleri gizlemiş veya saklamışlardır. Kitmân bu ikincisine işaret eder. Kur'an'da kitmân kelimesiyle yakın anlamda bazen ihvâ kelimesi de kullanılır.³⁶

Bakara 2/42:

﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ “*Hakki batıla karıştırmayın ve hakki bildiğiniz halde saklamayın.*”

Âyette geçen ve saklanan gerçek Kur'an'ın Allah'ın kitabı olduğu, Hz. Peygamberin de beklenen son peygamber olduğudur. İnkarcıların hak ile batılı birbirine karıştırarak gerçeği gizlememeleri istenmiştir. Âyette Yahûdilerin kitaplarına ilave yaparak gerçeği gizlediklerine;³⁷ Hz. Peygamberin geleceğinin Tevrât'ta haber verildiği gerçeğini saklamalarına işaret eder.³⁸ Hâzin'e (ö. 725/1324) göre âyette geçen hak, Resûlullah'ın vasıfları, batıl da bizzat sonradan yapılan ilaveler yani beşerî müdahalelerdir.³⁹ Elmalılı'ya göre de bu âyet çok kapsamlı olup, sadece Hz. Peygamber'i yalanlamayı değil ilme ve amele dair hususları da içerir. Şöyle ki; nice kimseler ilmi gerçekleri bozarlar, kötüye kullanırlar, onları kendi gönüllerine göre evirip çevirerek aslından çıkarırlar. Bu durumun İsrailoğulları'nda çok vaki olduğunu söyleyen Elmalılı,

³⁵ Bilmen, *Tefsîr*, III, 1107.

³⁶ Mâide 5/15.

³⁷ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, I, 569.

³⁸ Muhammed Abdüh- Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, Dâru'l-ma'rifet, Beyrut ts, , I, 292.

³⁹ Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl*, I, 40.

İsrailoğulları'nın kendi yazdıkları fikirleri, tevilleri, tercümelemleri Tevrât'ın aslı ile karıştırdıklarını ayırlamaz bir hale getirdiklerini ve Hz. Peygamber'e ait vasıflarda yaptıkları gibi geçmiş kitaplardaki âyetleri sakladıklarını belirtir. Bu konuda şu âyeti de delil getirir: “*Yazıklar olsun o kimselere ki, kitabı elleriyle yazıp, sonra ‘bu Allah katındandır’ derler.*” (Bakara 2/79) Bu âyette ve bunun gibi diğer başka âyetlerde de belirtildiği üzere bunların Tevrât'ın aslını koruyamadıkları ve kendi yazdıkları tercümelemleri Allah'ın kitabı diye Tevrât yerine koyduklarını da belirten Elmalılı, İsrailoğulları'nın ilmi meselelerde de gerçeği takip etmeyerek kendi gönüllerine ve arzularına göre açıklamada bulduklarını, kendi hevalarına tabi olduklarını da bu âyet ışığında açıklamıştır. Ayrıca Elmalılı'ya göre, bu âyetteki yasaklama İsrailoğullarının bilginlerine yönelik yapılmıştır.⁴⁰ Bu âyetin Yahûdiler hakkında nazil olduğunu söyleyen Vehbi Efendi, Yüce Allah'ın onlara hitaben, size nazil olan hakkı kendi arzunuzla göre elinizle yazdığınız batıla karıştırmayın ve hak olduğunu bildiğiniz halde gerçeği saklayıp, batılı yaymayın, uyarısında bulunduğunu açıklamıştır.⁴¹ Vehbi Efendi'nin bu âyeti açıklamasından, Yahûdiler'in kitaplarını lafzî olarak da tahrîf ettikleri anlaşılmaktadır. Çünkü hakkı kendi elleriyle yazdıkları batıla değiştirmelerinden söz edilmektedir ki bu da metinde yapılan bir değişikliğe işaret etmektedir. Ayrıca Vehbi Efendi'nin açıklamalarından Yahûdilerin Tevrât'ta yer alan hükümleri kendi yazdıklarıyla değiştirmek suretiyle hakkı sakladıkları anlaşılmaktadır. Ancak burada bu saklama işini kimlerin yaptığına dair bir bilgi bulunmamaktadır.

Bilmen, bu âyetin İsrailoğullarına hitaben Hz. Peygamber'in vasıfları hakkındaki Tevrât âyetlerini kendi uydurdukları şeyler ile tebdil ve tağyir etmemelerini emrettiğini söyler. İsrailoğulları'nın hakkı bile bile gizlemeye cüret ettiklerini de belirtir.⁴²

Bakara 2/140:

﴿أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ كَانُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى قُلْ أَنتُمْ

﴿أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ كَانُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى قُلْ أَنتُمْ

﴿أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ كَانُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى قُلْ أَنتُمْ

⁴⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 284-286.

⁴¹ Vehbi Efendi, *Hulâsatü'l-beyân*, I, 113.

⁴² Bilmen, *Tefsîr*, I, 47.

Bu âyet, Ehl-i kitabın geçmiş bütün peygamberlerin kendi milletlerinden olduğunu iddia etmeleri ve bu yüzden de Hz. Peygamber'in risaletini kabul etmemeleri ile ilgilidir. Yüce Allah, onların bu düşüncelerinde haksız olduklarını ve bu yüzden zalim olduklarını bildirmektedir. Çünkü Yahûdilik ve Hıristiyanlık yukarıda sayılan peygamberlerden sonra şekillenmiştir. Dolayısıyla mesele onların iddia ettikleri gibi değildir.⁴³ Yahûdilik özel âyinleri ve düzenlemeleri ile M.Ö. dördüncü asırda şekillenmiştir. Hıristiyanlık ise Hz. İsa'nın dünyadan ayrılmasından sonra şekillenmiştir. Dolayısıyla bu tarihlerden önce yaşamış olan peygamberlerin, tarihî olarak bu dinlere mensup olmaları mümkün değildir.

Elmalılı, Hıristiyan ve Yahûdilerin âyette adı geçen peygamberlerin kendilerinden olduklarını iddia etmeleri üzerine Yüce Allah bu âyette onları tekzip etmiştir. Âyette Yüce Allah, onların ne Hıristiyan ne de Yahûdî olduğunu sadece daha önce yaşamış birer geçmiş ümmet olduklarını belirtmiştir. Ayrıca İbrahim (a.s.)'in hanif ve müslim olup müşriklerden olmadığını da açıklamıştır. Ehl-i kitaba hitaben bu gerçeği bile bile inkar ettiklerini söyleyen Yüce Allah, kendilerinin bildikleri, Allah tarafından da sabit olmuş bir şahitliği gizledikleri için onları, en büyük haksızlığı ve zulmü yapmakla itham etmiştir.⁴⁴ Ayrıca bu âyet tahrîf konusunda sadece Yahûdilerin değil Hıristiyanların da bu işin içinde olduğunu haber vermektedir. Vehbi Efendi'ye göre; Yüce Allah'ın, Ehl-i kitabı zalim olarak adlandırmasının sebebi, onlara kendi kitaplarında Hz. İbrahim'in ve diğer sayılan peygamberlerin hakiki misyonunun çarpıtılması ve Hz. Peygamber'in risaletinin inkar edilmesidir.⁴⁵ Bu âyetten yola çıkarak söyleyebiliriz ki Yahûdiler ve Hıristiyanlar kitaplarında yer alan hükümleri saklayıp, kendi fikirlerini ileri sürmek suretiyle kitaplarını tahrîf etmişlerdir. Ancak Vehbi Efendi Ehl-i kitabın âyetleri ne şekilde sakladıkları hususunda bir açıklama yapmamıştır. Dolayısıyla açıklamalarında onların tahrîfi lafzen mi manen mi yaptıkları hususuna dair de kesin bir bilgi bulunmamaktadır.

Bakara 2/146:

﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ

﴿يَعْلَمُونَ﴾ “Şu kimseler ki, onlara biz kitap verdik. Onlar kitabın ve Resulümüzün hak Resul olduğunu kendi öğullarını bildikleri gibi bilirler. Ve Ehl-i kitaptan bir fırka elbette hakkı **saklarlar**. Halbuki onlar Rabbin tarafından gelen Kur'an'ın ve kiblenin hak olduğunu bilirler”

⁴³ Bkz. Taberî, *Câmiü'l-beyân*, III, 124.

⁴⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 427-428.

⁴⁵ Vehbi Efendi, *Hulâsatü'l-beyân*, I, 240, 241.

Râzî (ö. 606/1210) ve Hâzin'e göre âyette Ehl-i kitaptan kastedilen Yahûdiler'in ve Hıristiyanlar'ın ulemasıdır.⁴⁶ Çünkü o günün şartlarında kutsal kitapları sadece din adamlarından belli bir zümre biliyordu. Hatta Hıristiyanlıkta Protestan hareketleri bile buna karşı yapılmıştır. Taberî'ye (ö. 310/923) göre Ehl-i kitap'ın burada bildiği şey kiblenin kabe olduğudur.⁴⁷ Râzî'ye göre bu görüş zayıftır. Hakikatte bilinen ve gizlenen şey Hz. Peygamberin nübüvvetidir. Çünkü bu ifadelerden önce Hz. Peygambere bilgilerin geldiğinden bahsedilmektedir ki bunlar da nübüvvetir. Kur'ân Hz. Peygamberin nübüvvetinin diğer kitaplarda bulunduğunu haber vermekte lakin kible ile ilgili bir haber vermemektedir.⁴⁸ Elmalılı'ya göre, bu âyet, Ehl-i kitabın alimlerini kapsamaktadır. Onlar kendi kitaplarında son peygambere dair haberleri okumuşlar ve Hz. Peygamber'in o peygamber olduğunu şüphe olmayacak şekilde anlamışlardır. Bunu, çocuklarını bildikleri gibi kesin bir şekilde biliyorlardı. Bu kadar kesin olarak bildikleri halde, Ehl-i kitabın alimleri, O peygambere iman etmemişler, bile bile gerçeği gizledikleri için halktan daha fazla yerilen ve ayıplanan inatçı kafirlerden olmuşlardır. Elmalılı'ya göre bu âyet ayrıca, iman için sadece ilim ve bilginin yeterli olmadığına da delildir.⁴⁹

Vehbi Efendi, Râzî ve Hâzin'e dayandırdığı görüşe göre, bu âyette Ehl-i kitaptan kastedilenin Yahûdî ve Hıristiyan uleması olduğudur. Çünkü âyette hakkı saklayanların Ehl-i kitaptan bir fırka olduğu belirtilir. Bu ulema, kitaplarında geçen Hz. Peygamber ile ilgili hüküm ve vasıfları kendi oğullarını bildikleri gibi bilirler ancak kabul etmezler. Bu görüşünü Vehbi Efendi, bir hadîsle destekler. Abdullah b. Selam, Hz. Ömer'in bir sorusu üzerine bu âyetin manasına verdiği cevap şöyledir: "Resûlullah'ı görünce Tivrât'ta beyan olunan vasıflara uygun hak resûl olduğunu oğlum gibi bildim. Belki oğlumdan şüphem olabilir ama ondan asla şüphem olmadı." İşte Abdullah b. Selam'ın da belirttiği üzere Resûlullah'ın vasıfları ve gerçek peygamber olduğu kitaplarında belirtildiği halde Ehl-i kitabın ulemalarının kibirleri ve inatları bunu kabullenmelerine mani olmuş, gerçekleri avamdan saklamışlardır.⁵⁰

Bilmen'e göre bu âyet, Hz. Peygamber'in bütün vasıflarının geçmiş kitaplarda zikredildiğini gösterir. Yahûdî ve Hıristiyanların alimleri, kendi oğullarını tanıyıp bildikleri gibi Hz. Muhammed'i de tanıyıp bilirlerdi. Fakat onlardan bir fırka, bildikleri halde gerçeği gizlerler ve Hz. Peygamber'in nübüvvetini tasdik etmezlerdi.⁵¹ Bilmen'in açıklamalarından anladığımız göre

⁴⁶ Râzî, *Mejâtîhu'l-ğayb*, IV, 110; Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl*, I, 90.

⁴⁷ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, III, 187.

⁴⁸ Râzî, *Mejâtîhu'l-ğayb*, IV, 112.

⁴⁹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, I, 438, 439.

⁵⁰ Vehbi Efendi, *Hulâsatü'l-beyân*, I, 255.

⁵¹ Bilmen, *Tefsîr*, I, 141.

‘onlardan bir fırka’yla kastedilen bir grup alimlerdir. Yani bu açıklamaya göre tahrîfî yapanlar Ehl-i kitabın alimlerinin hepsi değil onlardan bir gruptur. Yani her dinin ve kitabın Hz. Peygamber’den bahsetmekte olduğunu söyleyen Bilmen, böyle bir yorumu ilgili âyetten çıkarmaktadır ki bu Bilmen’e ait orijinal bir yorumdur.

Bakara 2/159:

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ

﴿يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾ “*Şu kimseler ki onlar bizim insanlara kitaplarında beyan ettiğimize den sonra hakka delalet eder delilleri ve doğru yolu gösterir hidayetden olarak inzal ettiğimize abkamı saklarlar. İşte o abkam-ı şer’iyeyi insanlara saklayan kimselere Yüce Allah ve bilumum lanet ediciler lanet ederler.*”

Yüce Allah bu âyette, kendilerine nazil olan kitaplarda geçen ilahi hükümleri saklayan kimselere lanet edildiğinden bahseder. Lanet, Yüce Allah’ın rahmetinden uzaklaşmak anlamlarına gelir. Âyetteki lanet ahirette cehenneme gitmek ve cennetten mahrum kalmak anlamındadır.⁵² Müfessirlerin çoğuna göre Tevrât’ın hükümlerini saklayan ve ona yanlış yorumlar veren Yahûdilerdir.⁵³ Râzî anlamın tahsîs edilemeyip genel olduğuna vurgu yapar.⁵⁴ Ancak Abdüh’ün (ö. 1906)de dediği gibi 40. âyetten itibaren Yahûdilerden bahsedilir.⁵⁵ Elmalılı da, bu âyetin sebab-i nüzûlünün, Ensar’dan bir topluluğun, Yahûdilere Hz. Peygamber’in Tevrât’taki vasıflarını ve ahkamla ilgili bazı âyetleri sormaları ve Yahûdilerin gizleyip gerçeği söylememeleri olduğunu belirtir. Ayrıca İbn Abbas, Mücahid, Hasan, Katade, Rebi’, Süddi ve Asım’a dayandırdığı rivayete göre bu âyetin Yahûdî ve Hıristiyan Ehl-i kitabın alimleri hakkında indiğini söylemiştir. Elmalılı bu âyetin tefsirinde şu açıklamayı da yapar: Her ne kadar âyetin nüzûl sebebi özel olsa da hükmün genel olmasına mani değildir. Yani âyetin hükmü, din işleriyle ilgili bildiği herhangi bir gerçeği gizleyip söylemeyenlerin hepsini içine almaktadır.⁵⁶ Yani Elmalılı’nın bu yorumuna göre, Müslümanlar da Kur’ân’da yer alan bir gerçeği, bildiklerini açıklamayıp gizlerlerse onlar da Allah’ın yerdığı büyük bir zulüm olarak nitelendirdiği Ehl-i kitabın kitaplarını tahrîf etmeleri gibi küfrane bir sıfatı taklit etmiş olurlar ki bu fiil tahrîf sorumluluğunu Müslümanlara da yükler. Vehbi Efendi, bu âyetin dini hükümleri saklayan herkes için geçerli olduğunu söyler.⁵⁷ Bu kişilerin Yahûdiler olduğu

⁵² İbn Aşûr, *et-Tabrîr ve’t-tenvîr*, II, 68.

⁵³ Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, IV, 139, 140.

⁵⁴ Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, IV, 139, 140.

⁵⁵ Muhammed Abdüh, *Tefsîrul-menâr*, I, 48.

⁵⁶ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, I, 461.

⁵⁷ Vehbi Efendi, *Hulâsatü’l-beyân*, I, 271.

görüşünü ileri sürenler olduğunu belirten Vehbi Efendi, Hıristiyanlar olarak yorumlayan kişiler olduğundan bahsetmez. Ama dini hükümleri saklayan herkes için âyetin geçerli olduğunu söylemesi dolaylı olarak Hıristiyanları da âyetin kapsamına almaktadır kanaatindeyiz. Çünkü onda daha çok Râzî etkisi görülmektedir. Bundan dolayı da o, Râzî gibi âyeti âmm olarak yorumlar⁵⁸. Bilmen'e göre âyet, Hz. Peygamber'in vasıflarını, İslamiyet'in hak din olduğunu kitaplarında görüp okumuş bir takım Yahûdî alimleri hakkında nazil olmuştur. Ensardan bazıları, Resûlullah'ın Tevrât'ta yazılı olan vasıflarını Yahûdî alimlerden sormuşlar onlar ise bunu bildikleri halde saklayıp açıklamamışlardır. Yüce Allah, Resûlullah'ın vasıfları, O'na tabi olmanın vücutiyetine delalet eden mucizeleri Tevrât'ta ve diğer semavi kitaplarda açıkça belirttiği halde Yahûdî bilginleri bir kıskançlık ve küfr-i inadi eseri olarak bunları halka bildirmemişler, bu yüzden de Allah'ın rahmetinden ebediyen mahrum kalmışlardır.⁵⁹

Bakara 2/174:

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتُرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي

“*Allah'ın indirdiği* بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَهُمْ عَذَابُ الْعَذَابِ

kitaptan bir şey gizleyip onu birkaç paraya satanlar var ya, işte onlar karımlarına ateşten başka bir şey dolduramazlar. Kıyamet günü Allah onlarla konuşmaz ve onları temizle çıkarmaz. Onlara son derece acı bir azap vardır”.

Râzî, bu âyetin Yahûdî uleması hakkında nazil olduğunu söyler. Onlar Hz. Muhammed'le ilgili bazı gerçekleri kendi halklarından saklamışlar, bazı yerleri de menfaatleri için keyfi olarak tevil etmişlerdir.⁶⁰ Elmalılı, bu âyeti şöyle açıklamıştır: Allah'ın indirdiği kitabı Yahûdî alimlerin yaptığı gibi az bir değer karşılığında gizleyenlerin aldıkları bedellerin karşılığı gerçek bir ateş olacak ve onlar ebedi olarak yanacaklardır. Aldıkları karşılık ne kadar çok gibi görünse de gerçekte az bir dünya menfaattir.⁶¹ Vehbi Efendi'ye göre, ahkamı saklamak; kitabın lafızlarını değiştirmekle mümkün olabilse de te'vîl şeklinde manen yapmak daha kolaydır. Çünkü -belli ölçüde tahrîf olsa da- mütevatir olan kitaplarda yer alan lafızları değiştirmek zor olup âyeti arzuya göre tevil etmek suretiyle âyeti hakiki manâsından çıkarmak daha kolaydır.⁶²

⁵⁸ Bkz. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, IV, 139, 140.

⁵⁹ Bilmen, *Tefsîr*, I, 152.

⁶⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, V, 204.

⁶¹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 487, 488.

⁶² Vehbi Efendi, *Hulâsatü'l-beyân*, I, 291.

Âli İmran 3/71:

﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ “Ey Ehl-i kitap! Hakkı batıla ne için karıştırır ve hakkı hak olduğunu bildiğinizi halde niçin saklarsınız?”.

Taberî tefsîrinde bu âyetle ilgili olarak “ilahî kelamla kendi uydurduklarını karıştırıyorlar, müminlere karşı ikili davranıyorlar, Tevrât'ta Hz. Peygamberle ilgili şeyleri değiştiriyorlar, İslâmın Hz. Mûsâ'yı kabul etmesini kendilerinin haklı olduklarına delil gösteriyorlar” şeklinde yorum yapmıştır.⁶³ İbn Atıyye (ö. 546/1151) de Taberî'ye yakın açıklamalar yapmaktadır.⁶⁴ Râzî bir önceki âyetin tefsîrinde tahrîfin iki şekli üzerine vurgu yapar.⁶⁵ Râzî'ye göre bu âyet, Ehl-i kitabın iki konudaki büyük tahrîfiyle alakalıdır. İlk olarak Hz. Peygamberin nübüvvetini kasden inkar etmeleri; ikinci olarak da onunla ilgili pasajları farklı yorumlamalarıdır.⁶⁶ Elmalılı hakkı batıla karıştıranların Ehl-i kitabın bir kısmı olduğunu vurgular ve buna örnek getirir. Hayber ve Ureyne Yahûdîleri hahamlarından on iki kişi anlaşmışlar, birbirlerine: Haydi bir gün sadece söz ile Muhammed'in dinine giriniz, akşam üzeri de; kitaplarımıza baktık, alimlerimize danıştık ve Muhammed'in Tevrât'ta anlatılan o peygamber olmadığını anladık, bu yalan ve batıl bir dinmiş, deyiniz ve inkar edip çıkınız. Böyle yaparsanız Ashab da şek ve şüpheye düşerler, demişlerdi.⁶⁷ Bu örnekte de görüldüğü gibi Ehl-i kitabın alimlerinden bir kısmı bile gerçeği inkar etmekte ve halka yalanlar söylemektedir. Vehbi Efendi, bu âyetin tefsîrinde de Fahreddin Râzî'nin görüşüne yer vermekte ve Ehl-i kitabın iki sıfatının olduğunu belirtmektedir. Bu sıfatlardan ilki, Hz. Muhammed (s.a.s)'in peygamberliğini kalpleriyle bildikleri halde lisanlarıyla inkar etmeleri; ikincisi ise, Resûlullah'ın ahvalî kitaplarında açıklanan vasıflara uygunluk gösterdiği halde onların o âyetleri tahrîfle hakkı batıla karıştırmaları ve insanlar arasına şüphe verecek sözler atmakla hakkı örtüp batılı yaymalarıdır. Çünkü onlar, Yüce Allah tarafından nazil olunan âyetleri kendilerinin tağyîr ettiklerine ve Resûlullah'ın vasıflarına delalet edenleri delalet etmeyenlere karıştırırlar ve arzularına göre tevilde bulunup halkı aldatırlardı.⁶⁸ Hulasa Vehbi Efendi daha çok delailü'n-nübüvvetle ilgili bilgilerin tahrîfini kabul etmekte ama bu âyet bağlamında Tevrât'ın metin olarak güvenilirliğini açıkça inkar etmemektedir. Bilmen, bu

⁶³ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, VI, 504.

⁶⁴ İbn Atıyye, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 452, 453.

⁶⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, VIII, 255.

⁶⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, VIII, 256.

⁶⁷ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 390.

⁶⁸ Vehbi Efendi, *Hulâsatü'l-beyân*, II, 634.

âyette Ehl-i kitaba hitaben Kur'an'da ve kendi kitaplarında sabit olan Resûlullah'ın vasıflarını onların örtbas ettiklerini söylemiştir.⁶⁹

Âli İmran 3/187:

﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَ لَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ

وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَبَيَّسَ مَا يَشْتَرُونَ﴾ “*Vaktiyle Allah Ehl-i kitaptan “Kitabı mutlaka insanlara açıklayıp anlatacaksınız, Onu asla gizlemeyeceksiniz” diye teminat almıştı. Fakat onlar bu abdi önemsemeyerek kulak ardi ettiler, onu az bir ücret karşılığında sattılar. Bakın ne kötü bir alışveriş!*”

Elmalılı, “Allah kendilerine kitap verilmiş okur-yazar olanlardan, o kitabı veya o kitapta peygamberliğinin doğruluğu sabit olan son peygamberi insanlara hakkıyla açıklayacaksınız ve onu gizlemeyeceksiniz diye söz almıştı. Kitap verilmiş olanlardan maksat, Ehl-i kitap olan Yahûdî ve Hıristiyan bilginlerdir. İşte bunlar böyle anlaşma yaptıkları halde anlaşmaları yerine getirmediler, gerçeği gizlediler, Peygambere ve Müslümanlara eziyet verip rahatsız etmeye kalkıştılar. Bunu önce Yahûdiler yapmış, sonra Hıristiyanlar da o yola girmiştir. Bunlar dünya hayatına aldanarak az bir para veya menfaat karşılığında susarak veya tevil ederek veya bozarak veya görmezlikten gelerek hakkı gizlediler. Bu bedel ne kadar çok olursa olsun ebedi olan ahiret sevabına göre pek az bir bedeldir” açıklamasını yapar. Elmalılı, bu durumda olan Müslümanların da olduğuna dikkat çekmiştir. Bu şekilde kendi arzularına göre cevap bulmak isteyen cahiller alimleri âyetleri değiştirmeye teşvik etmişlerdir.⁷⁰

Vehbi Efendi, bu âyette Ehl-i kitaptan kastedilenin Yahûdiler ve Hıristiyanların olduğunu söylemiştir. Kitapları Tevrât ve İncil’de, Ehl-i kitaba, ahir zaman nebisinin vasıflarını açıklamaları ve saklamamaları emredildiği halde Resûlullah'ın zuhurundan sonra hasetlerinden dolayı kitaplarının hilafına hareket etmeleri ve bir takım müfsitlerin arzularına göre tevil yapmak suretiyle karşılığında para almaları, Vehbi Efendi'nin bu âyetten çıkardığı yorumlardır.⁷¹ Vehbi Efendi, şimdiye kadar gördüğümüz diğer âyetlerde Hıristiyanların tahrîf yaptığı ile ilgili olarak bir açıklamada bulunmamıştı. O, bu âyette Yahûdilerle birlikte Hıristiyanları da zikretmiştir. Burada da lafzen bir tahrîften söz edilmemekte tevil yoluyla yapılan ve kitaplarındaki ahkamı halktan saklamak suretiyle yapılan bir tahrîften bahsedilmemektedir. Bir sonraki âyette bu âyette bahsedilen Ehl-i kitap için acı bir azap olduğu da bildirilir. Bu âyetin yorumunda ise Vehbi Efendi, sadece Yahûdiler'e âyeti has kılmakta ve onların Tevrât'ın

⁶⁹ Bilmen, *Tefsîr*, I, 394.

⁷⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 481-482.

⁷¹ Vehbi Efendi, *Hulâsatü'l-beyân*, II, 805, 806..

bazen lafzını bazen de ahkâmını tağyîr ettiklerini belirtir. Genellikle Yahûdîlerin kitaplarını tahrîf ettikleri ile ilgili yorumlarla karşılaşmamızın sebebini İncîl'in yazılı bir metin olarak indirilmemesine bağlayabiliriz.

Bilmen, “Yüce Allah, bu âyette Resûlüne, bir zamanlar kendilerine Tevrât ve İncîl verilmiş olan Yahûdî ve Hıristiyan alimlerinden o kitabı insanlara tağyîr ve tebdil etmeksizin telkin etmeleri, onun hükümlerini olduğu gibi tebliğ etmeleri üzerine bir söz ve teminat aldığını bildirmiştir. Kendilerine böyle kitap verilmiş olanlar ise Allah'a verdikleri sözü, üstlendikleri vazifeyi omuzlarının arkasına atıp sözlerine riayet etmemişler, onun tersine hareket etmişlerdir. Karşılığında kıymetsiz bir şey satın alıp dünya varlığı için ebedi hayatlarını tehlikeye düşürmüşlerdir” der.⁷²

Kitmân kelimesini müfessirler, her ne kadar Yahûdîlerin Hz. peygamberin peygamberliğini gizlemeleri konusunda açıklasalar da âyetin bütününe, siyak ve sibakına bakarak kutsal kitapların lafzen ve manen tahrîfine delil göstermişlerdir. Peygamberliği gizleme bağlamında ilk defa Hıristiyanlar da Bakara 2/140 âyetinde muharrifler gurubuna dahil edilmiştir. Kitmân kelimesinin anlamından yola çıkarak kutsal kitapları tahrîfin bir yönünün de gizleme şeklinde olduğudur. Bu da daha çok Hz. peygamber döneminde gerçekleşmiştir. Burada metinden çok anlam tahrîfi anlaşılmalıdır. Çünkü mevcut olan bir şey gizlenmektedir.

3. Lebs Kelimesi Etrafında Yapılan Yorumlar

Lebs, hak ile batılın karıştırılması anlamında Kurân'da iki âyette kullanılmaktadır. Bunlar da Bakara 2/42 ve Âli İmran 3/71 âyetleridir. Mezkûr kelimelerin kitmân kelimesinden önce kullanılması tahrîfteki sıralamayı ifade etmektedir. Demek ki Ehl-i kitap değişik şekillerde gizleme yapmıştır. Bunların da bazıları ilahi hükümlerle beşeri hükümlerin birbirine karıştırılması şeklindedir.

Bakara 42:

﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ “*Hakke batıla*

karıştırmayın ve hakke bildiğiniz halde saklamayın.”

Âyette Kurân'ın gerçek kitap, Hz. Peygamberin de hak peygamber olduğu bildirilmektedir. İnkarcıların hak ile batılı birbirine karıştırarak gerçeği gizlememeleri istenmiştir. Âyette Yahûdîlerin kitaplarına ilave yaparak gerçeği gizlediklerine;⁷³ Hz. Peygamberin geleceğinin Tevrât'ta haber verildiği gerçeğini

⁷² Bilmen, *Tefsîr*, I, 519.

⁷³ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, I, 255.

saklamalarına işaret edilir,⁷⁴ Hâzin'e göre âyette geçen hak Resûlullah'ın vasıfları, batıl da bizzat sonradan yapılan ilaveler yani beşerî müdahalelerdir.⁷⁵ Bu âyet Elmalılı'ya göre çok kapsamlı olup, ilme ve amele dair hususları da içine alır. Şöyle ki; nice kimseler ilmi gerçekleri bozarlar, kötüye kullanırlar, onları kendi gönüllerine göre evirip çevirerek aslından çıkarırlar. Bu durumun İsrailoğulları'nda çok sık gerçekleştiğini söyleyen Elmalılı, İsrailoğulları'nın kendi yazdıkları fikirleri, tevilleri, tercümeleri Tevrât'ın aslı ile karıştırdıklarını, ayırlamaz bir hale getirdiklerini ve Hz. Peygamber'e ait vasıflarda yaptıkları gibi geçmiş kitaplardaki âyetleri de sakladıklarını belirtir.⁷⁶

Bu âyetin Yahûdiler hakkında nazil olduğunu söyleyen Vehbi Efendi, Yüce Allah'ın onlara hitaben, “size nazil olan hakkı kendi arzunuza göre elinizle yazdığınız batıla karıştırmayın ve hak olduğunu bildiğiniz halde onu saklayıp batılı yaymayın”, uyarısında bulunduğunu açıklamıştır. Zira batılı yaymak için hakkı saklamakta büyük bir zarar ve fitne vardır. Hakkı bilenlere onu açıklamak vacip olduğundan hakkı saklamak haramdır. ⁷⁷ Tahrîf konusunda bu âyette de Hıristiyanlarla ilgili bir yorumda bulunmayan Vehbi Efendi'nin âyeti tefsîrinden Yahûdiler'in kitaplarını lafzî olarak da tahrîf ettikleri anlaşılmaktadır. Çünkü hakkı kendi elleriyle yazdıkları batıla değiştirmelerinden söz edilmektedir ki bu da metinde yapılan bir değişikliğe işaret etmektedir. Ayrıca Vehbi Efendi'nin açıklamalarından Yahûdilerin Tevrât'ta yer alan hükümleri kendi yazdıklarıyla değiştirmek suretiyle hakkı sakladıkları da anlaşılmaktadır. Ancak burada bu saklama işini kimlerin yaptığına dair bir bilgi bulunmamaktadır. Bilmen, bu âyetin İsrailoğullarına hitaben Hz. Peygamber'in vasıfları hakkındaki Tevrât âyetlerini kendi uydurdukları şeyler ile tebdil ve tağyir etmemelerini emrettiğini söyler. İsrailoğulları'nın hakkı bile gizlemeye cüret ettiklerini de belirtir.⁷⁸ Bir önceki âyetle münasebetine bakıldığında âyetin İsrailoğulları'na hitap ettiğini anlıyoruz.

Âli İmran 3/71:

﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ “Ey Ehl-i kitap! Hakkı batıla ne için **karıştırır** ve hakkı hak olduğunu bildiğiniz halde niçin saklarsınız?”

⁷⁴ Muhammed Abdüh, *Tefsîru'l-menâr*, I, 292.

⁷⁵ Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl*, I, 40, 41.

⁷⁶ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 284-286.

⁷⁷ Vehbi Efendi, *Hulâsatü'l-beyân*, I, 113.

⁷⁸ Bilmen, *Tefsîr*, I, 47.

Taberî'ye göre, hem Yahûdiler hem de Hıristiyanlar kalben olmadığı halde dilleriyle Hz. Peygamberi ve O'na indirilen şeyleri inkar etmişlerdir.⁷⁹ Râzî'ye göre bu âyette belirtildiği üzere Ehl-i kitabın başlıca iki kötü sıfatı vardır. Bu sıfatlardan ilki, Hz. Muhammed (s.a.s)'in peygamberliğini kalpleriyle bildikleri halde lisanlarıyla inkar etmeleri; İkincisi ise, Resûlullah'ın ahvali kitaplarında açıklanan vasıflara uygunluk gösterdiği halde onların o âyetleri tahrîfle hakkı batıla karıştırmaları ve insanlar arasına şüphe verecek sözler atmakla hakkı örtüp batılı yaymalarıdır.⁸⁰ Elmalılı hakkı batıla karıştıranların Ehl-i kitabın bir kısmı olduğunu vurgular ve buna Hayber ve Ureyne Yahûdilerini örnek verir.⁸¹ Onlar Ehl-i kitabın alimlerinden olmasına rağmen bile bile gerçeği inkar etmiş ve halka yalan söylemiştir. Vehbi Efendi, bu âyetin tefsirinde de Râzî'yle mutabık olup ilaveten şöyle demektedir: “Onlar, Yüce Allah tarafından nazil olunan âyetleri kendilerinin tağyîr ettiklerine ve Resûlullah'ın vasıflarına delalet edenleri delalet etmeyenlere karıştırırlar ve arzularına göre tevilde bulunup halkı aldatırlardı”.⁸² Hulasa Vehbi Efendi, daha çok delâilü'n-nübüvvetle ilgili bilgilerin tahrîfini kabul etmekte ve Tevrât'ın metin olarak güvenilirliğini inkar etmemektedir. Ancak bu güvenilirlik sadece ilgili konu hakkındadır. Bilmen bu âyette Ehl-i kitaba hitaben Kur'an'da ve kendi kitaplarında sabit olan Resûlullah'ın vasıflarını örtbas ettiklerini söylemiştir. Bu şekilde tahrîfe saptıkları belirtilmiş ve Hz. Peygamberin vasıflarının ve peygamberliğinin onların kitaplarında yazılmış olması hasebiyle bu işi bilerek yaptıkları vurgulanmıştır.⁸³

Lebs kelimesinin tefsirlerine bakıldığında, onun da kitmân kelimesi gibi daha çok yorum tahrîfine işaret etmektedir. Kitmân kelimesiyle aynı âyetlerde kullanılması da ayrıca manidardır. Yedi âyette geçen kitmân bir şeyi gizlemektir, lakin iki yerde “lebs”le kullanılması bu gizleme işinin bazen de karıştırarak yapıldığını gösterir. Bizce yapılan bu karıştırma işi daha çok yorumda olsa da metinde de bazı karışıklıklar yapmaları imkan dahilindedir.

4. Leyy Kelimesi Etrafında Yapılan Yorumlar

Leyy, Medine Yahûdilerinin bir kelimenin telaffuzunu hafif değiştirerek kendi dillerindeki bir kelimeye yaklaştırmalarıdır. Böylece Arapça bir lafza İbranice anlam vermek istemişlerdir. Daha önce de onlar kendi dillerinde “hınta”ya yakın telaffuzlu bir kavram olan “hınta” demişlerdi.

⁷⁹ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, VI, 503, 504.

⁸⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, VIII, 256.

⁸¹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 390.

⁸² Vehbi Efendi, *Hulâsatü'l-beyân*, II, 634.

⁸³ Bilmen, *Tefsîr*, I, 394.

Âli İmran 3/78:

﴿وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُؤُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ

﴿وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾
*“Yahûdîlerden bir fırka kitapta **dillerini eğip bükerek** ve tabrîfle icad ettikleri lafızları Tevrât’ın ibaresine karıştırırlar ki siz o tabrîf olunan lafızları kitaptan zannedersiniz, halbuki o lafızlar kitaptan değildir. Ve tabrîf ettikleri lafızların taraf-ı ilahiden olduğunu söylerler. Halbuki taraf-ı ilahiden değildir. Zira; kendileri icat etmiştir ve Yüce Allah’a iftira eder, yalan söylerler, halbuki yalan olduğunu bilirler.”*

Taberî bu âyeti özellikle de “يَلُؤُونَ/”yelvûne” kelimesini “Ehl-i kitaptan belli bir zümre kendilerine indirilen kitabı dillerini eğip bükerek tahrîf ederler” şeklinde açıklar. Bu da ona yalan ve batıl şeyleri dahil etmekle olmaktadır.⁸⁴ Zemahşerî *leyy* ifadesini “doğru şeklinin yerine başka şeklinin okunması ya da onda olmayan ifadelerin benzetilerek okunması” olduğunu ifade eder.⁸⁵ Kaffâl’a göre bu İbranicenin de Arapça gibi hareketleri değiştirilerek farklı anlamlarda okunmasıdır.⁸⁶ Müfessirlerin çoğunluğuna göre ise bu Hz. Peygamber’in nübüvvetini ve sıfatlarını anlaşılmaz hale getirmektir.⁸⁷ Kısaca *leyy* a) Kitaptaki ifadeleri değiştirme; b) kendi arzularına göre yorumlama anlamlarına gelir. Abdüh’a göre âyet ilk etapta Medine’de yaşayan Ehl-i kitabı konu alsa da onlar gibi olan herkesi kapsar. Medine Yahûdîlerinden bir gurup Hz. peygamberin sıfatlarını ve bazı ahkamı değiştirerek yeni bir kitap yazarlar ve böylece Tevrât tahrîf edilmiş olur. Aynı şekilde günümüz Müslümanları da lafzen olmasa bile manen benzer tahrîfler yapmaktadır⁸⁸. Elmalılı bu âyetle ilgili pek bir açıklamada bulunmamış; kitap ehli içinde kitap adına ağızlarını eğen, bile bile yalan söyleyerek insanları Hak’tan ayırıp batıla saptırmak isteyen bir grubun bulunduğunu; halbuki Allah’ın kitap ve peygamberlik verdiği bütün nebilerin ve resûllerin bunların isnat ettikleri yalandan uzak olduklarını söylemekle yetinmiştir. Ve sonraki âyette (Âli İmran 81) belirtildiği üzere Yüce Allah, bütün peygamberlerden, yanlarında bulunan kitapları doğrulayıcı bir peygamber geldiğinde O’na muhakkak inanmaları ve yardım etmeleri üzerine ahd almıştı. Hepsî, kendilerini tasdik eden Hz. Muhammed’e iman etmek ve O’na yardım etmek için Allah’a söz vermişlerdi.⁸⁹ Dolayısıyla Ehl-i kitabın yaptıkları tahrîfin

⁸⁴ Taberî, *Câmiü’l-beyân*, VI, 535, 536.

⁸⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 376.

⁸⁶ Aktaran Râzî, *Meşâîhu’l-ğayb*, VIII, 267, 268.

⁸⁷ Râzî, *Meşâîhu’l-ğayb*, VIII, 267, 268.

⁸⁸ Abdüh, *Tefsîru’l-menâr*, III, 343, 345.

⁸⁹ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, II, 393, 394.

aynı zamanda kendi peygamberlerinin de yolundan gitmediklerinin bir göstergesidir.

Vehbi Efendi, Yahûdilerden bir gurup, Resûlullah'a ve O'nun getirdiği dine düşmanlıklarından dolayı Tevrât'ta yer alan onun isim ve sıfatını değiştirerek insanlara bu şekilde yaymışlardır. İnsanları dalalete düşürmek için lisanlarını kitabın lafızlarıyla dürerler, bükerler ve Tevrât'ın lafızlarından tahrîf ettikleri lafızlara meylederler ki o lafızlar Tevrât'tan zannedilsin, halbuki Tevrât'tan değildir. Hatta o kelime itibariyle kitaptan olmadığı gibi işaret, delalet ve tevil itibariyle de kitaba uygun değildir. Yani Vehbi Efendi'nin bu açıklamasından biz Yahûdilerin, kitaplarını hem lafzen hem manen tahrîf ettikleri sonucuna varıyoruz. Onlar kitaplarında tahrîf yaparak kendi uydurdukları şeylerin Allah'tan geldiğini iddia ederler. Bu lafızların kendi uydurmaları olduğunu bildikleri halde Allah'tan geldiğini iddia ederek yalan söylerler. Âyette geçen *يَلْوُونَ*/"yelvûne" kelimesinin anlamı; dillerini haktan batıla ve Allah'ın kelamından kendi uydurdukları lafızlara döndürmeleridir, Yani: eğmek, bükmeştir. Hileyle kitaptan olmayan şeyi insanlara kitaptan gibi göstermekle dalalete düşmektir. Tevrât'ın âyetleri Yahûdilere göre mütevatir ise de, Tevrât'ın hıfzı mümkün olmadığından ve zamanın geçmesi sonucu bazı yerlerde Tevrât'ı tilavet eden kıraat ehli az olduğundan Tevrât âyetleri mütevatir değildir. Bu sebepten ulemanın bir kısmı tarafından, yöneticilerin arzusu ve ileri gelenlerin hatırı için bazı âyetleri kaldırıp yerine kendi elleriyle yazdıkları yalanları Tevrât âyeti diyerek halka tebliğ etmek suretiyle tahrîf vuku bulunduğu gibi, bazı âyetlerin manâlarını anlamak gerektiğinden yine bir kısım ulemanın âyetlerin manâlarını değiştirmeleri suretiyle de tahrîf vuku bulmuştur.⁹⁰ Vehbi Efendi'nin bu yorumundan anladığımıza göre Tevrât'ın tahrîf edilmeye müsait olmasındaki en önemli sebep, Tevrât'ın mütevatir olmaması, kitabın sadece kıraat ehli olan alimlerin elinde olmasıdır. Bu yüzden Tevrât'ın tahrîfinden bahsedilirken tahrîfi, bir kısım alimlerin yaptıkları vurgulanmaktadır. Vehbi Efendi, bu açıklamalarından sonra, Tevrât ve İncil'in lafızlarında tahrîfin mümkün olduğu ve vuku bulunduğu, manâlarını ve lafzını her zamanda arzuya göre değiştirdiklerinden yola çıkarak gerek Tevrât'ın ve gerekse İncil'in ahkamına itimat kalmadığını belirtmiştir. Dolayısıyla Tevrât'ın Hz. Mûsâ'dan ve İncil'in Hz. İsa'dan işitildiği gibi tek birer nüshalarını bile bulmak mümkün değildir. Hatta bir beldede bulunan kitab-ı mukaddesin âyetleri ile diğer beldede bulunan kitab-ı mukaddesin âyetleri birbirine muhaliftir.⁹¹

Bilmen'e göre Ehl-i kitaptan bir grubun, kitaplarını münkirane bir şekilde tahrîfe cüret ettiklerini bildirmektedir. Ehl-i kitaptan Yahûdî

⁹⁰ Vehbi Efendi, *Hulâsatü'l-beyân*, II, 646, 647.

⁹¹ Vehbi Efendi, *Hulâsatü'l-beyân*, II, 648.

bilginlerinden bir grup (Kab b. Eşref, Malik b. Sayf ve Hüvey b. Ahtap...) vardır ki bu grup Tevrât'ın âyetlerini okurken dillerini eğip bükerler, yani onları tağyîr ederler. Hz. Peygamber'in vasıflarına, recme dair âyetleri ve diğer âyetleri tebdîl ve tahrîfte bulunurlar. Tağyîr ve tahrîf ettikleri şey, Allah'ın kitabında olmamasına ve onların da bunu bilmelerine rağmen Allah'ın kitabında olduğunu iddia ederek kendileri kitaptan sanılsın yaptıklarıdır. Sırf dünyalık menfaatler, yalnız kendi mevkilerini muhafaza etmek için cahilleri aldatmaya çalışırlar. Böyle bir cinayet ilahi dinden mahrumiyete, ebedi bir felakete sebeptir.⁹² Burada sözü edilen tahrîf bizzat kitabın lafzında değil sözde vuku bulmaktadır. Yani bu âyette sözü edilen tahrîf şekli manendir.

Nisa 4/46:

﴿مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمِعْ غَيْرَ مُسْمِعٍ وَزَاعِنَا لَيَّا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنَا فِي الدِّينِ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاسْمِعْ وَأَنْظُرْنَا لَكَانَ حَيْرًا لَّهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَكِنْ لَعَنَهُمُ

...ve Resûlullah onları imanâ davet ettiği zamanda 'senin sözünü işittik ve emrine asi olduk ve sen bizden emri din hakkında hiç bir kimseden işitmediğin kelamı işit ve bize riayet et ki, bizden kelimat-ı şer'îye istifade edesin' derler ve bu sözden ancak **lisanlarını dürmek** ve sözlerini baktan batıla tabvil etmek ve hakarete benzer söz söylemek ve ehl-i imanı teveccüb ettikleri tarik-i baktan çevirmek ve din-i mübine ta'netmek kastederler."

Tahrîfin şekilleri ile ilgili olarak yaptığı açıklamada Elmalılı, Yahûdîlerin sadece kitapta değil, bir söz söyledikleri zaman duydukları ve bildikleri bir kelimeyi bile değiştirerek söylemeleri suretiyle de tahrîf yaptıklarını açıklamaktadır. "Yahûdîler Hz. Peygamber'in huzuruna gelir, bazı şeyler sorarlar, yanından çıktıkları zaman ise O'nun sözlerini değiştirerek yaymaya çalışırlardı"⁹³ Vehbi Efendi'nin açıklamasına göre Yahûdîlerden bir grubun Resûlullah'a karşı takındıkları tavra değinilmekte ve bu şekilde yaptıkları tahrîf açıklanmaktadır. Resûlullah bir şey emrettiğinde zahirde سَمِعْنَا "semi'na"/işittik deyip batında عَصَيْنَا "asayna"/âsî geldik demeleri ortaya koyulmuştur. Bu tavırlarına âyette verilen bir diğer örnek ise: yine Yahûdîlerden bir grubun وَاسْمِعْ

“vesma' gayra müsme'in"/ey işitmez olasılar demeleridir. Çünkü bu kelimeler övme ve saygı ifadeleri olduğu gibi aynı zamanda yermek ve kötü söz ifadeleri de olabilmektedir. Yahûdîler bu kelimeleri Resûlullah'a hakaret ve kötü söz maksadıyla söylediklerinden dolayı Yüce Allah onları uyarmıştır. Bu

⁹² Bilmen, *Tefsîr*, I, 401, 402.

⁹³ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 567, 568.

durumla ilgili âyette geçen bir başka örnek رَاعِنَا “ra‘na” demeleridir. Arapça’da bu kelime “bize riayet et” demekse de Yahûdiler bu kelimeyi alay için kullanmışlardır ki anlamı şu şekilde olmaktadır: “Kulağımı bizim sözüme ver, dinle kelimimizi, sükut et ve söylediğimizi fehmet”. Görüldüğü gibi bu anlamda bu söz Resûlullah’a hakaret içermektedir. Âyette geçen لَيَّا بِاللَّيِّئِينَ “leyyen bi el-sinetihim” sözünün anlamı; lisanlarını dürmek ve döndürmek, uygun olan kelime yerine uygun olmayan kelime kullanmak ve metheder gibi kelimeleri kötü söz söylemek maksadıyla kullanmaktır. Yahûdilerin bu şekilde tahrîf yaptıklarını açıklayan Yüce Allah, onların küfürleri sebebiyle lanetlendiklerini ve iman etmediklerini ancak onlardan az bir kimsenin iman ettiğini âyette vurgulamıştır.⁹⁴

Bilmen’e göre “Yahûdilerden bazıları, kelimeleri yerlerinden tebdil ederler ve dillerini eğerek ve dine dokunarak ‘ışittik ve isyan ettik, işit, işitmez olası ve râna’ derler. Eğer onlar ‘ışittik ve itaat ettik ve işit ve bize nazar et’ deselerdi elbette onlar için hayırlı ve ziyade dürüst olurdu. Lakin Yüce Allah, onlara küfürleri sebebiyle lanet etmiştir. Artık pek az müstesna olmak üzere onlar iman etmezler.” Âyetin ilk bölümünde geçen; Yahûdilerin kelimeleri yerlerinden tebdil etmeleri meselesi *tahrîf* bölümünde ele alınmıştır. İkinci bölümünde leyy kelimesi ile ilgili olan kısma gelince; o Yahûdî olanlardan bir grup, meclis-i nebevide ve diğer yerlerde dillerini eğip bükerek, yüz döndürerek ve dine karşı alayda bulunarak Resûlullah’a karşı kötü söze cüret ederek ‘ışittik ve isyan ettik’ derler. Böylece hasetlerini, düşmanlıklarını gösterirler ve ‘işit, işitmez olası ve râna derler ki Resûlullah’a hitaben ‘sen işit, mekruh olan bir sözü işitmez olduğun halde ve bizlere riayet et’ demiş olurlar. Bu söz aynı zamanda ‘sen işit, sağrlık veya ölüm sebebiyle asla söz işitmez bir halde olarak’ manâsına da gelmektedir. Râna kelimesine gelince; bu kelime, ‘bize riayet ve hürmet et’ gibi bir manâyı içerir. Resûlullah’a karşı bu şekilde sözler söylemek ahlaka ve edebe aykırı olmakla beraber Yahûdilerin bu sözü O’na karşı söylemeleri onların dalaletine açık bir işarettir.⁹⁵

Leyy kelimesiyle alakalı olarak her ne kadar Nisâ 4/46 âyeti Hz. peygamber döneminde O’na ve Kur’ân’a karşı yapılan bir yanlış telaffuzu konu olsa da Âl-i İmrân 3/78 âyeti her türlü tahrîfe imkan vermektedir. Bu da dili eğip bükmele bazen alay için bazen de kitaptaki bir kelimeyi lafzı en yakın kelimeyle değiştirmek şeklinde olmaktadır. Bir de leyy kelimesinin tebdil kelimesiyle yakınlığı vardır. Hz. Mûsâ dönemi Yahûdileri “hıtta” kelimesini tebdil ederek “hınta” yapmışlar; Hz. Peygamber dönemi Yahûdileri de “râna”yi dillerini eğip bükerek “râûne” demişler ve başka anlama çekmişlerdir.

⁹⁴ Vehbi Efendi, *Hulâsatü’l-beyân*, III, 937, 938.

⁹⁵ Bilmen, *Tefsîr*, I, 401, 402; Bilmen, *Tefsîr*, II, 599.

5. Nisyân Kelimesi Etrafında Yapılan Yorumlar

Nisyân, unutmâ şeklinde gerçekleşen bir tahrîftir. Demek ki bir şeyi unutmak da bozulmalara sebebiyet vermektedir. Bu kelime Kur'ân'da Yahûdiler, Hıristiyanlar ve genel olarak da kafirler için kullanılmıştır.

Maide 5/14:

﴿وَمِنَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا دُكِّرُوا بِهِ فَأَعْرَجْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ

وَالْبُغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَسَوْفَ يُنَبِّئُهُمُ اللَّهُ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾

*Hıristiyanlık iddia edenlerden din-i İslam'a yardım edeceklerine dair biz abdi misak aldık. Bu abid üzerine onlar vaaç olundukları abkamdan nasiplerini **unuttular** ve kendilerine nazil olan İncil'in abkamını terkettiler..."*

Elmalı, önce İsrailoğulları'nın kalplerinin katılığı ve bozukluğundan dolayı hatırlatıldıkları ve uyarıldıkları şeylerden en mühim bir kısmını unuttuklarını; yani, hatırlatıldıkları, belletildikleri şeylerin bir kısmından tat almayı, faydalanmayı unuttuklarını, hatırlarına getirmez veya getiremez olduklarını zikretmiştir. Peygamberlerin sonuncusu olan Hz. Peygamber'e iman etmemeleri de bunun bir göstergesidir. Yüce Allah Hıristiyanların da aynı İsrailoğulları gibi yaptığını belirtmiştir. Onlar da İncil'de açıklandığı üzere Allah'a ve peygamberlerine iman edecekler, Tevrât ve Allah'tan inen diğer kitaplar ile amel edecekler, özellikle de peygamberlerin sonuncusu olan Resûlullah'a da iman edeceklerdi. Fakat çok geçmeden bunlar da sözlerinden, kendilerine anılıp hatırlatılan şeylerden mühim bir kısmını, en çok haz ve nasip alacakları esas noktaları terk edip unuttular, anlaşmalarını bozdular. Bu âyetlerde Yahûdiler ve Hıristiyanlar aynı kategoride değerlendirilmiş, her ikisinin de kitaplarında belirtildiği halde Hz. Peygamber'e iman etmedikleri üzerinde durulmuştur. Bu durumda, onların Hz. Peygamber'in geleceğine ve O'na iman etmeleri gerektiğine dair haberleri kitaplarında tahrîf ettikleri anlaşılır. Yüce Allah bir sonraki âyetle de (Mâide 15) bunu tafsilatlı olarak açıklamaktadır.

Vehbi Efendi, "Yahûdilerin verdikleri sözden dönmek alışkanlıkları olduğu gibi, Hıristiyanların da verdikleri sözden dönmek ve ahdi bozmak adetleridir" der. Onlar, İncil'in ahkamıyla amel edeceklerine söz vermiş olmalarına rağmen kitaplarının ahkamını Yahûdiler gibi terk ettiler. Zira onlar İncil'de yer alan Resûlullah'a dair olan hükümleri kabul etmişlerdi. Onlar bu hükümleri terkle, verdikleri sözü unuttular ve onların nasipleri Resûlullah'a iman etmek olduğu halde o nasiplerini arkaya attılar.⁹⁶

Bilmen'e göre, tezkir olundukları şeylerden nasip almayı unutmış olmaları, Yüce Allah'tan kendilerine emrolunan hükümleri ve özellikle de

⁹⁶ Vehbi Efendi, *Hulâsatü'l-beyân*, III, 1176, 1777,

Resûlullah'a tabi olmayı terk ederek bunlardan faydalı bir nasip almayı, hidayeti terk etmişlerdir. Yüce Allah, İsrâiloğulları'dan ahd aldığı gibi Hıristiyanlardan da ahd aldığını âyette bildirmektedir. Allah'ın birliğini, bütün peygamberleri özellikle de son peygamber Resûlullah'ı tasdik ederek imanda sabit olmaları üzerine İncil'de kendilerine tenbihte bulunmuş onlar da buna söz vermişlerdi. Daha sonra İncil'deki dini emir ve hükümleri tebdil ve tağyir etmişler ve ihtar edilmiş oldukları şeylerden nasiplerini unutmuşlardır. İncil'e muhalif hareketlere cüret etmişler ve bilhassa Resûlullah'ı tasdik etmeleri konusundaki ilahi emri terk etmişlerdir. Kısacası onlar Kitabullah ile ameli terk edip, dini hükümleri tebdil ve tahrif etmişlerdir.⁹⁷

A'raf 7/53:

﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلًا رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شَفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلْ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ حَسِبُوا أَنفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾
*“Ayetleri inkar eden kafirler nazır etmezler, ancak vaad olunduıkları azabın gelmesine ve âyetin teviline nazır eder ve onu beklerler. Vaad olunduıkları azabın akıbeti geldiğinde bundan evvel o vaad olunan azabı **unutun kimseler** 'bizim Rabbimizin resulleri hak olan din ve kitapla geldiler' demekle ahiretin hak olduğunu itiraf ederler...”*

Elmalılı, burada kıyamet günü kafirlerin gerçekleri görmesiyle karşısındaki Hz. Peygamber'e inanmalarını anlatır.⁹⁸ Vehbi Efendi tefsirinde, “Resûl-ü kiram, kafirlere, küfür üzere devam etmeleri üzerine ilahi azapla helak olacaklarını ve ahirette azabın her taraflarını kuşatacağını haber verdiğinde kafirler buna inanmadı” der ve şöyle devam eder: Kıyamet günü, Resûlullah'ın vaad ettiği azap gelince Hz. Peygamberi yalanlayan kafirler ikrar ve itiraf ederler ve derler ki: “Resûl-ü kiramın haşır ve neşr, iman ve tasdik, sevap ve ceza gibi bize getirdikleri hükümlerin hepsi haktır. Rabbimizin resûllerinin sözlerinde hilaf yoktur.” Bu şekilde söylemekle resûl-ü kiramın hak ve getirdikleri ahkâmın doğru olduğunu ikrar ederler.⁹⁹ Bilmen de âyeti şöyle açıklar: O kafirler o kitabın açıklamalarının neye varacağını asla beklemezler. Onun doğruluğuna, vaad ve vaidinin gerçekleşeceğine inanmazlar. Fakat onun akıbeti geldiği gün yani onun haber verdiği kıyamet vakti geldiğinde onu daha evvel unutmuş olanlar, terk etmiş olanlar diyecekler ki: Muhakkak Rabbimizin peygamberleri hakkı getirmişlerdir. Artık onlar kıyamet gelince uyanacaklar, peygamberlerin onlara bildirmiş olduğu haşır ve neşrin, sevap ve ikabın hak olduğunu anlayıp

⁹⁷ Bilmen, *Tefsir*, II, 741, 742.

⁹⁸ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, IV, 45.

⁹⁹ Vehbi Efendi, *Hulâsatü'l-beyân*, IV, 1642, 1643.

itirafta bulunacaklar. Fakat artık nedamet vakti geçmiş olduğundan bu itirafları kendilerine bir fayda sağlamayacaktır.

Nisyân kelimesinin ise başta Hıristiyanlar olmak üzere tüm inançsızlar için kullanıldığı görülür. Hıristiyanların ilkleri hak dine inanmışlardır lakin halefleri ise hak dini bırakıp batıl bir dini benimsemişlerdir.

SONUÇ

Tahrîf kelimesinin müradiflerine bakıldığında ilk olarak akla tebdîl, kitmân, lebs, leyy ve nisyân gelmektedir. Bunlara bir nevi tahrîfin meydana geliş şekli de denilebilir. Kur'ânda bu kelimeler içerisinde en sık kullanılanı kitmân'dır. Kitmân bir şeyin gizlenmesi ve saklanması anlamındadır. Bu kelime de Medine döneminde inen âyetlerde geçmektedir. Bu dönemde Yahûdilerle yakın ilişkilerde bulunan Hz. Peygamber, onlara da nazil olan âyetleri bildirdiğinde onların yaptığı iş manevî tahrîf olmuştur. Bu da kutsal kitapta yer alan Hz. Peygamberin sıfatlarını ve kutsal kitabın Kur'ân'la mutabık olan pasajlarını saklayarak yapılır. Lakin kitmânın iki yerde hak ile batılın karıştırılması anlamına gelen lebsden sonra kullanılması manevî tahrîfin yanında lafzî tahrîfin de olabildiğini mümkün kılmaktadır. Lebs kelimesini ise hem anlam hem de lafız tahrîfi olarak anlamak mümkündür. Tebdîl kelimesi de bir nevi tahrîf çeşidini yani, mevcut kelimenin yerine başka kelimelerin konulmasını karşılar. Lakin bu doğrudan kutsal kitapla ilişkili olmayıp Hz. Mûsâ dönemi Yahûdilerinin dinî emirlere karşı ciddiyetsizliklerine işaret eder. Bu ciddiyetsizlik doğal olarak kitaplarına da yansiyacaktır. Leyy kelimesi ise Hz. Mûsâ ve dine karşılık lakaytlığı karşılayan tebdîl kelimesinin Hz. peygamber dönemine yansımadır denilebilir. Yani Hz. Mûsâ dönemi İsrailoğulları kelimeyi telaffuzu yakın bir kelimeyle değiştirirken (hıtta'nın/tövbe hınta/buğday olması gibi); Hz. Peygamber döneminde de Arapça râûnâ/bizi gözet kelimesi İbranice "ahmak kalın kafalı" anlamına gelen râûne şeklinde anlaşılacak tarzda teleaffuz edilmiştir. Dolayısıyla tarihsel süreç değişse de Ehl-i kitapdan belli bir zümrenin aynı davranışı gösterdiği anlaşılmaktadır.

Kur'ân'da tahrîf kelimesi gibi müradifleri de metinden ziyade muhatap merkeze alınarak kullanılmıştır. Çünkü Kur'ân'da tahrîften ziyade muhatap önemlidir. Muhatap düzgün olunca metin de düzgün kalır. Eğer bir dinî metnin muhatabı normal bir ibadette bile gevşeklik gösteriyorsa dinî metni muhafazada haydi haydi gösterir.

Burada önemli bir ayrıntıda, tahrîf kelimesi sadece Yahûdiler için kullanılırken müradifleri Hıristiyanları da içine almıştır. Yani tahrîf kavramı sadece Yahûdilerin kutsal kitaplarına karşı olumsuz tavrına hitap ederken eş anlamlıları Ehl-i kitab'ın bütününe olumsuz tavrına işaret eder. Bu yüzden biz

de birinci makalede daha çok Yahûdî kavramını kullanmayı tercih ederken bu makalede Ehl-i kitap tabirini seçtik.

Son tahlilde müfessirler ve İslâm alimleri, Kutsal kitapların tahrîfi konusunda yargıda bulunurken Kur'ân, sünnet bütünlüğünü, kutsal kitap nüshaları arasındaki benzerlik ve farklılıkları, bir de kutsal kitapların mahiyetinin dine uygunluğunu esas almışlardır. İlgili âyetleri tefsirinde de bu açıkça görülmektedir. Tahrîfi sadece tahrîf ve müradifleri bağlamında değerlendirmek hatalı olacaktır. Çünkü ilgili âyetler kutsal kitaptan ziyade kadim kavimlerin karakterlerini ortaya koymakta ve ümmet-i Muhammed'in benzer davranışlardan uzak durması istenmektedir. Dolayısıyla tahrîf ve eş anlamlıları nihâi sonuç konusunda sağlıklı değerlendirmelere götürmeyecektir.

KAYNAKÇA

Kur'ân-ı Kerîm

Kitâb-ı Mukaddes

Adam, Baki, “Kur'ân'ın Anlaşılmasında Tevrât'ın Rolü”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 9, sy. 1- 4, Ankara 1996.

Adam, Baki, “Tevrât'ın Tahrîfî Meselesine Müslüman ve Yahudi Cephesinden Bir Bakış”, *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 36, Ankara 1997.

Adam, Baki, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrât*, Pınar Yay., İstanbul 2001.

Beydâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd, *Envâru't-tenzîl*, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut 1418.

Biçer, Ramazan, *İslâm Kelâmclarına Göre İncil*, Gelenek Yay., İstanbul 2004.

Cüveynî, *Şifâü'l-ğalîl*, thk. Michel Allard, Dâru'l-meşrîk, Beyrut 1968.

Dihlevî, Şah Veliyyullah, *Fevzû'l-kebir*, çev. Mehmet Sofuoğlu, Çağrı Yay., İstanbul 1980.

Ebussuud Efendi, *İrşâdü aklî's-selîm*, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut ts.

Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Azim Dağıtım, İstanbul t.s., I, 327; III, 246.

Gaudeul, J.M. – R. Caspar, “Kitab-ı Mukaddes'in Tahrîfî Konusunda Klasik İslami Kaynakların Yaklaşımı”, çev. Ali Erbaş, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 7, Sakarya 2003.

Goldziher, Ignaz, “Ehl-i Kitaba Karşı İslâm Polemiği I” çev. Cihad Tunç, *Ankara İlahiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, sy. 4, Ankara 1980.

Goldziher, Ignaz, “Ehl-i Kitaba Karşı İslâm Polemiği II” çev. Cihad Tunç, *Ankara İlahiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, sy. 5, Ankara 1982.

Gökkır, Necmeddin, “Kur'ân-ı Kerîm Açısından İlahî Kitapların Tahrîfî Meselesi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2, İstanbul 2000.

İbn Aşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, Dâru'-Tunûsiyye, Tûnus 1984.

İbn Haldun, *Kitâbü'l-iber*, Dâru'l-kitâbi'l-Lübânî, Beyrut 1956.

İbn Hazm, *Kitâbü'l-fasl*, Matbaatü'l-Edebiyye, y.y., Kahire 1902.

İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dâru sâdır, Beyrut 1414.

- İbn Sina, *er-Risâletü'l-edbaviyye fi'l-meâd*, y.y., 1969.
- İîsfehânî, Ragıb, *Müfredât*, Safvân Adnan, Dâru'l-kalem-ed-Dâru's-şamiyye, Dımeşk-Beyrut 1412.
- Makrîzî, Ahmed b. Ali, *Hıtat el-Makrîzî*, y.y. Kahire 1270.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur, *Te'vîlâtü eblî's-sünne*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 2004.
- Muhammed Abdüh- Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut ts.
- Râzî, Fahrüddîn, *Mefâtihu'l-ğayb*, Dâru ihyâi'l-türâsi'l-Arabî, Beyrut 1420.
- Taberî, *Câmiü'l-beyân*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 2000.
- Tarakçı, Muhammed, "Tevrât ve İncil'in Tahrîfi ile İlgili Kur'ân Âyetlerinin Anlaşılması Sorunu" *Usûl Dergisi*, sy. 2, Adapazarı, 2004.
- Yavuz, Salih Sabri-Yeniçağ, İbrahim, "Müslüman-Hıristiyan Polemiği Açısından Tahrîf", *Milel ve Nihal*, cilt 6/sy 1, y. y. Nisan 2006.
- Yıldırım, Arif, "Kelâmî Açısından Tevrât ve İncilde Tahrîf Meselesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 26, Erzurum 2006.
- Zemahşerî, Ebû Kasım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâik ğavâmidî't-tenzîl ve'l-uyûni'l-avâni'l fî vücûbi't-te'vîl*, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut 1997.



MODERN SOSYOLOJİDE İŞLEVSELÇİLİK - EYLEMCİLİK TEORİLERİ İKİLİĞİNİ AŞMA ÇABALARI

İsa KUYUCUOĞLU*

ÖZET

Toplumı oluşturan her unsurun özel bir işlevinin olduğunu ve bunların karşılıklı olarak birbirlerini etkilediğini kabul eden “işlevselcilik” ile insanın eylemde bulunan bir edimci olduğu görüşüyle bireye etkin bir rol yükleyen “eylemcilik teorileri” arasındaki ikilik, daha doğrusu “karşıtlık” çağdaş sosyolojide ciddi bir sorun olarak görülmektedir. Sosyolojik teorilerin, “işlevselcilik” ve “eylemcilik” olarak iki temel paradigmaya ayrılması yapı-aktör, nesnelcilik-öznelcilik, yöntemsel bütüncülük-yöntemsel bireycilik karşıtlıklarını ortaya çıkarmaktadır.

Modern sosyolojideki teorik yaklaşımlarda klasik sosyolojideki ikiliklerin aşılması yönündeki çalışmalar önem kazanmaktadır. Bu nedenle bu makalede Pierre Bourdieu (1930-2002), Jürgen Habermas (1929-) ve Anthony Giddens (1938-)'in “işlevselcilik (functionalism) teorisi” ile “eylem (action)” teorisi arasındaki ikilemi aşmak üzere geliştirdikleri yeni yaklaşımları ve buna bağlı olarak James S. Coleman (1926-1995)'in “akılcı seçim teorisi” (rational choice theory) analiz edilmektedir.

Ayrıca çağdaş sosyologların klasik sosyolojinin temel paradigmalarının modern toplumun karmaşık yapısının analizinde yetersiz kaldığını varsayarak, “mikro ve makro” düzeylerdeki toplumsal süreçlerin “aktör” ve “yapı” bireşimi içinde çağdaş kavram ve kuramlarla yeniden ele alınması gerektiği konusundaki düşünceleri incelenmeye çalışılmıştır.

Anahtar sözcükler: Eylem teorisi, işlevselcilik, akılcı seçim teorisi.

THE EFFORTS OF OVERCOMING THE DICATHOMY BETWEEN FUNCTIONALIST AND ACTION THEORIES IN MODERN SOCIOLOGY

ABSTRACT

In contemporary sociology, the “dualism” or, in other words “a contrast” is regarded a serious issue between “functionalism” which views that every element forming the society has a specific function and each of them has a mutual function on one another, and “action theory” which gives an active role to individual. Sociological theories which are divided as “functionalism” and “action theory” have brought about other dualities such as “structure” vs. “actor”, “subjectivism” vs. “objectivism”, “methodological holism” vs. “methodological individualism”.

* Yrd. Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi ABD Öğretim Üyesi

In modern sociology, research on overcoming the dichotomy of classical sociology in new theoretical approaches stand out in contemporary sociology. For this reason, in this article I will analyze Pierre Bourdieu (1930-2002), Jürgen Habermas (1929-) and Anthony Giddens (1938-) with their new approaches which aim to overcome the duality between functionalism and action theory and consequently James S. Coleman's "rational choice theory".

Furthermore I will discuss the assumptions of modern sociologists that the fundamental paradigms of the classical sociology is not enough for analysing the complex structure of modern society and hence the social process on "micro-macro" levels must be refocused on the modern concepts and theories of actor vs. structure.

Key words: Social action theory, functionalism, rational action theory.

1. GİRİŞ

Varlıklar içinde sadece insan düşünen, düşüncelerine uygun eylemler yapan ve çevresiyle sosyal etkileşim içinde kendi dünyasını kurma yeteneğine sahip olan bir varlıktır. Kendi doğası ve gereksinimlerine uygun bir dünya kuracak irade ve özgürlüğe sahip olan insanın evreni boş ve anlamsız değildir. Beşeri eylemlerle oluşturulan sosyal çevre insan hayatının temelini oluşturur. Kendisinden önce kurulmuş bir sosyal çevrede dünyaya gözlerini açan insanın toplumsal hayattaki geçmişi gelecekte meydana gelecek davranışların sınırlarını belirler.

İnsan eylemlerini konu edinen *eylem teorisi* (social action theory) ile klasik sosyolojideki *işlevselcilik* (functionalism) teorisi arasındaki ikilik günümüz sosyolojisinin önemli konularından biri haline gelmiştir.¹ Modern sosyolojide önemli bir paradigma haline gelen "eylem teorisi" sadece aksiyonun doğal yapısını değil, onun anlam ve yorumunu ve aktör-yapı ilişkilerinde aktörün rolünü de araştırma konusu yapmaktadır.

İşlevselcilik teorisi açısından toplum bireylerin toplamından ve bireysel eylemlerden daha kapsamlı bir sistem olarak kabul edilmesine karşın,² toplumsal eylem teorisi bireyi ve onun eylemlerini konu edinmektedir.³

Sosyal bilimlerin araştırma konuları ve yöntem açısından sistem ile eylem veya yapı ile aktör arasında günümüz sosyolojisinde yaşanan bu ikilik nedeniyle sosyolog Alan Dawe, "tek tip sosyoloji yoktur; sosyal sistemler sosyolojisi ve toplumsal eylemler sosyolojisi olmak üzere iki tip sosyoloji vardır"

¹ Margareta Bertilsson, "Fra Aristoteles til Moderne Samfundsteori", *Klassiske og Moderne Samfundsteori* (Ed. Heinne Andersen og Lars Bo Kaspersen), Hans Reitzels Forlag, Kopenhagen 2011. ss. 629-630.

² Steen Nepper Larsen og Inge Kryger Pedersen, *Sociologisk Leksikon*, Kopenhagen 2011, ss.224.

³ Lars Bo Kaspersen og Anders Blok, "Teorisynteser og Nybrud i Moderne Sociologi", *Sociologi: En grundbog til fag*, Hans Reitzel Forlag, Kopenhagen, 2011, s. 75.

demektedir.⁴ Onun bu ifadeleri toplumsal yapıya odaklanan “işlevselcilik” ile toplumsal aktörlerin iradi ve bilinçli fiillerine yönelen “eylemselcilik” arasındaki farkı bariz bir şekilde ortaya koymaktadır.

İşlevselcilik teorisinin sosyolojide uzun bir dönem sağladığı hâkimiyetin, 2. Dünya savaşından ve özellikle 1960’lardan sonra kaybolmasından sonra günümüz sosyolojisinde *Yeni Webercilik*’ten *Yeni Parsonizm*’e ve *Yapısalcılık*’dan *Postmodernizm*’e kadar uzanan bir ayrışma yaşanmaktadır.⁵ Bir kısım çağdaş sosyoloji kuramcıları eylem teorisi hakkında yaptıkları analizlerle bu ayrışmayı gidermeye çalışmaktadırlar.

2. EYLEM TEORİSİ

Eylem teorisi toplumsal koşulların beşeri fiiller açısından ele alındığı sosyolojik bir yaklaşımı ifade eder.⁶ Bu teoriyle alakalı farklı yaklaşımların ortak paydası toplumsal aktörlerin eylemlerinin merkezde düşünülmesi, yani bireyci perspektifin öne çıkmasıdır.

Sadece eylemin doğasıyla değil anlam ve yorumuyla da ilgilenen eylem teorisi açısından farklı bağlamlarda yapılan eylemlerin eyleyen için taşıdığı anlam önemlidir.⁷ Sosyal dünyayı inşa eden veya değiştiren birey veya grupların (aktörlerin) eylemlerinin toplumun temelini oluşturduğunu varsayan bu teori aktörlerin istemli veya istemsiz fiillerinin sosyal kurumları ve toplumsal yapıları oluşturduğunu kabul eder.⁸

Eylem teorisi felsefi olarak her ne kadar Aristo’ya dayandırılrsa da sosyolojik olarak genellikle Max Weber tarafından kurulduğu kabul edilmektedir.⁹ Eylem kavramını soyut terimlerle açıklamakla yetinmeyen Weber eylemin boyut ve içeriğini ampirik araştırmalarla netleştirmiştir. Weber’den sonra Talcott Parsons “istençli (voluntary) eylem teorisi” hakkında yaptığı çalışmalarla teorisinin muhtevasını genişletmiştir.¹⁰ Günümüzde ise eylem teorisi içinde değerlendirilen *akılsal seçim teorisi* (rational choice theory) veya *akılsal eylem teorisi* (rational action theory) bireysel norm ve değerlere odaklanmaktadır. Belli

⁴ Kaspersen og Blok, *a.g.e.*, s. 76.

⁴ Kaspersen og Blok *a.g.e.*, s. 77.

⁶ Larsen og Pedersen, *a.g.e.*, ss. 224-225.

⁷ Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akinbay ve Derya Kömürçü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1999, s. 227.

⁸ Jens Peter Thomsen F., “Diskursanalyse”, *Klassiske og Moderne Samfundsteori* (Ed. Heine Andersen og Lars Bo Kaspersen), Hans Reitzels Forlag, Kopenhag 2011, s. 189.

⁹ Daha geniş bilgi için bkz. Alan Dawe, “The Two Sociologies”, *British Journal of Sociology*, 1970, vol. 21: 2 s. 16-18.

¹⁰ Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, Free Press, 1937 London.

durumlarda yapılan amaçlı eylem eksenli akılsal seçim teorisi aktörün eylemde bulunma özgürlüğünü öne çıkarır.¹¹ Bu yaklaşımda özellikle bireysel akılcılığa vurgu yapıldığı halde, sosyologlar arasında akılcılığa hangi düzeyde önem verileceği konusunda bir görüş birliğine varılmadığı anlaşılmaktadır.¹²

Eylem teorisi hakkındaki yaklaşımlar genel olarak *hermeneutik (yorumsamacı)* ve *pozitivist (olgucu)* olmak üzere iki açıdan ele alınmakta ve Hermeneutik eylem teorisi *fenomenoloji* ve *hermeneutik* ile pozitivist eylem teorisi ise *sistem ve yapı* ile ilişkilendirilmektedir.¹³

Hermeneutik eylem teorisi Klasik dönemde Weber'in "ideal tipik eylem" modelleri hakkında geliştirdiği eylem tipolojisinden sembolik etkileşim, fenomenoloji ve etno-metodolojiye, modern dönemde ise faydacı eylem teorisinden akılsal seçim teorisine kadar uzanan geniş bir yelpazede ele alınmaktadır.¹⁴

Eylem teorisi hakkındaki bu girişten sonra eylemcilik ve islevselcilik kuramlarının modern sosyolojideki en önemli temsilcileri olan Fransız Pierre Bourdieu, İngiliz Anthony Giddens, Alman Jürgen Habermas ve Amerikalı James S. Coleman'ın konuya yaklaşımları incelenmeye çalışılacaktır.

2.1. PIERRE BOURDIEU

Genellikle ampirik araştırmalara dayandırdığı kuramlarla tanınan Bourdieu özellikle sosyolog ve antropologlar arasında geniş kabul görmüştür.¹⁵ Cezayir'de yaptığı antropolojik ve sosyolojik araştırmalarla, birbirine zıt gibi görünen kavram ve teorileri uzlaştırmaya çalışan Bourdieu hem sosyoloji hem de antropoloji alanında özgün yöntemler geliştirmiştir.¹⁶

¹¹ Larsen og Pedersen, *a.g.e.*, s. 224.

¹² Birbirleriyle ilişkili olan "eylem" kavramı ile "davranış" kavramı arasında önemli bir fark vardır. "Davranış", genellikle mekanik, yansız ve kasıtsız refleksleri, eylem ise amaçlılık, yorum ve anlamayı ifade eder. Aktör veya aktörler tarafından gerçekleştirilen eylem aktörün öznel yorum ve anlamlandırmalarını da kapsar (Bkz. Larsen og Pedersen, 2011, *a.g.e.* s. 225).

¹³ Dag Österberg, *Sociologiske nøglebegreber og deres oprindelse*, Norveççe'den çeviren Manni Crone, Akademisk Forlag, Kopenhag, 2005. s. 69.

¹⁴ Larsen og Pedersen, *a.g.e.*, s 224.

¹⁵ Farklı alanda çalışmalar yapan Bourdieu'nün temel düşünceleri üç önemli eserde toplanır. *La Reproduction: Éléments pour une théorie du système d'enseignement* (1970) adlı eseri, eğitim kurumu olarak okulun toplum yapısını nasıl oluşturup ve tekrar ürettiğini, iki yıl sonra yazdığı *Esquisse d'une théorie de la pratique* (1972) adlı eseri habitus kavramını, *La Distinction. Critique sociale du jugement* (1979) adlı eseri ise sosyal faktör olarak estetiğin rolünü konu edinmektedir (Bkz. Wacquant J.D Loïc ve Bourdieu Pierre, *Refleksiv sociologi*, s. 18).

¹⁶ Margretha Jarvinen, "Pierre Bourdieu", *Klassisk og Moderne Samfundsteori*, (ed. Heine Andersen ve Lars Bo Kaspersen), Kopenhag 2011, s.350.

Eylem teorisi hakkında yaptığı araştırmalarda toplumsal gerçekliğin analizinde öznel veya nesnel bilgi formlarının kendi başına yeterli olmadığını vurgulayan Bourdieu nesnelci ve öznelci yaklaşımları birleştirmeye çalışmaktadır. Toplumsal yaşamın nesnel ve öznel boyutlarının birbirleriyle ilişkilerine sıkça vurgu yapması onun *mikro-makro* ikiliklerine karşı çıkmasına neden olmuş ve bu yüzden *aktör* ve *yapı*dan birini ötekine tercih etmenin doğru olmadığını *savunmuştur*.¹⁷ Bourdieu çalışmalarında hem nesnel/pozitif hem de öznel/hermeneutik yöntemlerden yararlandığı halde metin yorumlamalarına değil, toplumsal yaşamda meydana gelen somut olaylara yönelmiştir.¹⁸

Beşer eylemlerini anlamaya yönelik yeni teoriler geliştirmek için hem Cezayir kabileleri hem de Paris'te üniversite öğrencileri arasında ampirik yöntemlerle yaptığı araştırmalarla Bourdieu Cezayir'deki kabile üyelerinin evlilik pratiğiyle Paris'teki üniversite öğrencilerinin öğrenimlerinin “sembolik” amacının örtüştüğünü ifade etmektedir.¹⁹ Bu çalışmasıyla o toplumsal yapılar farklı olmasına rağmen aktörlerin eylemlerinin örtüştüğünü göstermek istemiştir.

Yaptığı çalışmalarda Bourdieu aşkın ve evrensel geçerli büyük teoriler (*grand theories*) türetmeyi değil, toplumun hem teorik hem de ampirik olarak incelenmesine katkı yapacak pratik paradigmalara bireylerin toplumsal yaşamdaki fillerini anlayıp açıklamayı hedeflemiştir.²⁰

Klasik Marxizm ve Batı Marxizm'i “pratik” terimini normatif bir değer olarak kabul eden Bourdieu bu terime toplumsal bir anlam atfetmektedir. Ona göre “pratik”, bir kimsenin başka bir kimseyle somut bağlamda bazı şeyler yapıp etmesi yani toplumsal bir eylem içinde olmasıdır.²¹ Sosyal pratiği açıklamak isteyen sosyolojik teoriler açısından “eylem”, onu yapan ile gözleyen arasında karşılıklı ilişki içinde meydana gelen bir süreç olarak değerlendirilmektedir.

Çalışmalarının önemli bir bölümünü eğitim ve kültürel faktörlerin toplumsal süreçlere etkisine ayıran Bourdieu farklı sosyolojik teorik kategoriler arasındaki karşıtlıkları aşmak için *sermaye*, *habitus*, *sınıf* ve *alan* kavramları üzerinde çözümler yapmıştır. O bu kavramları araştırma süreçleri tamamlanmış veya doğrudan doğruya gerçeğe dönüştürülebilir boyutlar olarak değil, problemlerin

¹⁷ Pierre Bourdieu, *Toplumbilim Sorunları*. çev. Işık Ergüden. İstanbul 1996, s. 48.

¹⁸ Donald Broady, *Sociologi og Epistemologi – om Pierre Bourdieus Författarskab och den historiska Epistemologin*, HLS Förlag, Stockholm 1990, s. 33.

¹⁹ Broady, *a.g.e.*, s. 25.

²⁰ Loïc J.D. Wacquant och Bourdieu Pierre, *Refleksiv sociologi*, Kopenhag 1996., ss. 25-28.

²¹ Jarvinen, *a.g.e.*, 2011 s. 352.

çözümlemesinde başvurulan pragmatik enstrümanlar olarak kabul etmektedir.²²

Bourdieu'nün klasik sosyolojideki kuramsal ikilikleri aşmak için yaptığı çalışmalarda kullandığı önemli kavramlarından biri *sermaye (capital)*'dir. Ona göre gündelik yaşamda para, taşınır veya taşınmazlar gibi maddi imkânları ifade eden sermayenin farklı türleri vardır.²³ Ona göre gündelik yaşamdaki anlamının dışında farklı anlamları olan "sermaye" toplumsal yaşamda eyleme dönüştürülebildiğimiz her türlü fiziksel enerjidir.²⁴ Bourdieu, sermaye kavramını *ekonomik* (para ve maddi kaynaklar), *kültürel* (eğitim, öğretim ve kültür) ve *sosyal* sermaye (aktörün toplumsal hayattaki konumu) olarak üç kategoride ele almaktadır.²⁵

En etkili sermaye türü olan *ekonomik sermaye* doğrudan ve anında paraya dönüştürülebilen veya mülkiyet hakkı olarak kurumsallaştırılabilen bir sermayedir. Aktörün sahip olduğu para, gayrimenkul, hisse senedi gibi fiziksel ve ekonomik kaynaklarla ilgili bir sermaye türü olan ekonomik sermayenin güç ve kudreti meşrulaştırın simgesel işlevleri vardır.²⁶

Ekonomik güçle, bunun göstergesi olan simgesel güç arasında karşılıklı bir ilişki söz konusudur. Modern dünyada insana saygınlık kazandırdığı varsayılan ekonomik gücün doğrudan doğruya kendisi değil, onun sembolize ettiği güçtür. Günümüzde Mercedes veya BMW marka otomobillerin veya lüks konutların doğrudan doğruya kendileri değil, bunların simgelediği ekonomik göstergeler sahiplerine güç ve saygınlık kazandırmaktadır.²⁷

Marxist düşüncede ekonomik sermayenin sürekli artırılmasının zorunlu olduğu kabul edildiği için ekonomik sermaye sahibi aktörlerle diğer sermaye grupları arasında sürekli bir mücadele ve çatışmanın meydana geldiği kabul edilir. Bourdieu bu mücadelenin sadece ekonomik alanda değil, sosyal, kültürel, dinsel, simgesel ve dilsel alanlarda da var olduğunu kabul eder.²⁸

²² Espen Jerlang. *Et Tekstudvalg, Sociologiske taenkere*, Hans Reitzels Forlag, Kopenhagen, 2009, s.113-114.

²³ Bourdieu Pierre, "The forms of Capital" *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. (Ed. J.G. Richardson), Westport 1986, ss. 85-86.

²⁴ Bourdieu, *a.g.e.*, 1997, s. 95.

²⁵ Bourdieu *a.g.e.*, 1997, s. 52.

²⁶ Larsen og Pedersen, *a.g.e.*, 2011s. 296.

²⁷ Bourdieu *a.g.e.*, 1997, s. 55.

²⁸ Inger Furseth og Pal Repstad, *Innföring i Religionssociologi*, Universitetsforlaget, Oslo, 2013. ss. 79-80.

Sosyal sermaye akrabalık, komşuluk, arkadaşlık bağları ve takım ruhu gibi sosyal bağlarla kazanılan bir sermaye türüdür.²⁹ Bu sermaye “bireyin veya grubun karşılıklı ilişkiler zinciri içinde elde ettiği potansiyel kaynakların toplamını” ifade eder.³⁰ Sosyal sermayeye sahip olan insanlar sosyal bağları ve ilişkileri sayesinde maddi imkânlar elde etme konusunda kültürel ve ekonomik sermaye sahibi insanlardan daha imtiyazlı konumdadırlar.³¹

Sosyal sermayenin kurumsal türdeki sosyal ağ (network) ile yakın bir ilişkisinin olduğu var sayılır. Bu ağ sayesinde aktör kendisine toplumsal destek bulup itibar sağlama imkânı elde eder.³² Sosyal sermayesinin derecesi toplumsal ağın genişliğine olduğu kadar, aktörün ilişkilerindeki yeteneklerine ve ağ içindeki diğer aktörlerin elde ettikleri sermaye oranına da bağlıdır. Toplumsal sermayenin önemli bir etkeni olan sosyal ağ, doğal olarak meydana gelen veya bireyin kendisini doğuştan içinde bulduğu sosyal koşulların tabii seyri içinde değil, arkadaşlar, komşular ve akraba çevrelerinde kurulan formel ve enformel ilişkilerle oluşturulur.³³ Sosyal sermayenin aktörlerin sosyal yaşamda belli bir konuma gelmelerinde ve konumlarını sürdürmelerinde önemli bir rol oynadığı kabul edilir.³⁴

Üçüncü sermaye türü ise *kültürel sermaye*'dir. Belli bir toplumsal bağlamda aktörün nasıl davranacağına belirleyen kültürel sermaye statü ve güç arasındaki ilişkileri meşrulaştıran bilgi, düşünce, dil kullanımı ve alışkanlar şeklinde tezahür eder.³⁵

Ekonomik sermaye doğrudan doğruya maddi kaynaklara sahip olmaya ve onu kullanma özgürlüğünü kapsadığı halde, kültürel sermayenin sembolik bir niteliği vardır. *Ekonomik sermaye* nakit paraya dönüştürülebilmesine veya mülkiyet hakkı olarak kurumsallaştırılabilmesine rağmen, *kültürel sermaye* ancak belli koşullarda ekonomik sermayeye dönüştürülebilmekte veya öğretim nitelikleri biçiminde kurumsallaştırılabilmektedir.

Kültürel sermaye sahibi bireyler belli bir konuda eğitilmiş olmak, müzik ve resim gibi güzel sanatlardan anlamak, dil bilmek ya da önemli bir konu hakkında bilgi sahibi olmak gibi kültürel niteliklere sahiptir. Kültürel sermayenin

²⁹ Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Terimler Sözlüğü*, 2. Baskı, İstanbul 2011, ss. 280-281.

³⁰ Bourdieu and Wacquant, *a.g.e.* s. 83.

³¹ Kaspersen og Blok, *a.g.e.*, ss. 71-72.

³² Jarvinen, *a.g.e.*, s. 370.

³³ Staf Callewaert, *Kultur, pædagogisk og videnskab. Om Pierre Bourdieus habitusbegreb og praktik teori*, Akademisk Forlag, Kopenhagen 1992, s. 75.

³⁴ Bourdieu, *a.g.e.*, 2006, ss. 18-20.

³⁵ Lars Bo Kaspersen, "Anthony Giddens", *En Intruduktion til en samfundsteoretiker*, Kopenhagen 2001s. 70.

sosyal ve ekonomik sermayeye dönüştürülebildiği ve insanların önem verdiği ilişkiler kurmalarına ve yüksek gelir getiren bir iş bulmalarına fayda sağladığı kabul edilmektedir.³⁶

Diğer yandan insanın doğumundan itibaren kazanmaya başlayıp, okul ve aile ortamında geliştirdiği ve tüm yaşamı boyunca pekiştirdiği donanımları ifade eden kültürel sermaye, eğitimin sosyolojik analiziyle alakalı bir sermaye türü olarak aktörlerin toplumsal konumlarını güçlendirir.³⁷ Eğitim ve öğretimle elde edilen bilgi ve hüner veya sanat eserleri gibi kültürel objelerle nesnelleştirilen bu sermaye gündelik yaşamda içselleştirilip davranış ve oryantasyona dönüştürülür. Kültürel sermaye sahibi kişiler genellikle “kültürel elit”, “aydın”, “yüksek öğretimli” veya “akademisyen” terimleriyle tanımlanırlar.³⁸

Dil ve konuşma biçiminde yaşamın erken dönemlerinden itibaren etkin bir rol oynamaya başlayan kültürel sermaye zamanla kişinin “habitus”unun bir parçası haline gelir. Yemek, kıyafet, müzik ve spor gibi olgularla da ilişkilendirilen kültürel sermayenin kazanılıp geliştirilmesinde özellikle öğretim sisteminin önemi vurgulanır.³⁹

Bourdieu’nün, toplum analizlerinde üzerinde durduğu önemli bir kavram olan “habitus”, sosyal sistemin yeniden kurulumunu sağlayan bir dinamiktir. Belli sosyal grupların davranış modelleriyle alakalı bilgi formları ve eylem modelleri meydana getiren ortak davranışsal eğilimler, bireysel yetkinlikler ve alışkanlıklar olarak tanımlanan habitus⁴⁰ “insanların sosyal dünyayı yorumladığı içselleştirilmiş zihinsel (mental) veya bilişsel (cognitive) bir yapı”dır.⁴¹

Bir değer sistemi, norm, alışkanlık, anlayış, tutum, algı, düşünce olarak habitusun hem insan eylemlerini yapılandırdığı hem de bunlarla yapılandığı

³⁶ Thomas Brante, og Heine Andersen, *Leksikon i Sociologi*, Akademisk Forlag Kopenhag 2007s. 78.

³⁷ Bourdieu, 2006, *a.g.e.*, ss.141-142.

³⁸ Kaspersen, 2001, *a.g.e.*, 71.

³⁹ Bourdieu og Wacquant, ss. 141-142.

⁴⁰ Brante og Andersen, *a.g.e.*, ss: 92.

⁴¹ Bourdieu’den önce Aristo ve Ortaçağ filozofları Thomas Aquinas ve fenomenolojinin kurucusu Edmund Husserl, hakkında kesin açıklama yapılamayan beşeri tecrübelerin çözümlemesinde habitus kavramından yararlandıkları gibi, kurucu sosyologlardan Hegel, Weber, Durkheim ve Mauss’da çalışmalarında habitus kavramına yer vermişlerdir. 20. yüzyılda ise Fransız filozof Merleau-Ponty (1908-1961) ve Alman filozof Heidegger (1889-1976), insanın sosyal çevresiyle ilişkisinin araştırılmasında habitus kavramına başvurmuşlardır. (B.k.z. Brante og Andersen, *a.g.e.*, s. 92).

kabul edilir.⁴² İnsan davranışını anlamak için “aktör ve “yapı” (veya öznel-nesnellik)” öğelerini birleştirmeye yönelik bir çözümleme aracına ihtiyaç duyan Bourdieu, *habitus* kavramıyla klasik sosyolojideki aktör ve yapı arasındaki geleneksel karşıtlığını gidermeye çalışır. Ona göre beşeri eylemler sadece öznel ve nesnel unsurlardan değil, aynı zamanda rasyonel ve irrasyonel unsurlardan da meydana gelir.⁴³

Farklı sermaye tiplerinin insanların habituslarının temelinin oluşturduğunu varsayan Bourdieu habitus kavramını sermaye kavramıyla birlikte bir çözümleme yöntemi olarak kullanır.⁴⁴ Sermayenin hacim ve büyüklüğünden daha kapsamlı olan habitus geniş anlamda insanların hayatları boyunca elde ettikleri ve elde edebilme gücüne sahip oldukları deneyimleri ve birikimleri kapsar.

Habitus ile toplumsal yapı arasında karşılıklı bir ilişki söz konusudur. Bourdieu habitusun hem toplumsal yapı tarafından belirlendiği hem de yeni toplumsal yapılar meydana getirdiğini varsayar.⁴⁵ Bu durumda habitusun bir taraftan toplumsal yapıyı üreten, diğer taraftan da toplumsal yapı tarafından üretilen, başka bir ifadeyle dışsallığı içselleştirip içselliği dışsallaştıran diyalektik bir işlevinin olduğu kabul edilir.⁴⁶

Toplumsal yapı ile beşeri eylem arasındaki ilişkiye kültürel açıdan bakma imkânı veren habitus, tekrarlama ve öğrenme sonucu içselleştirilen bilinçli veya bilinçsiz alışkanlıkları ve yapı haline gelmiş olan davranış kalıplarının beşeri bilinç, kişilik, estetik zevkler ve algılarını kapsar. Birer habitus haline gelen alışkanlık ve yatkınlıklar tasnif edici şemalar meydana getiren bir bütünlük oluştururlar. Pratikleri kodlamanın yeterince gelişmediği geleneksel toplumlarda habitus daha açık ve net, modern toplumlarda ise kapalı biçimde tezahür eder.⁴⁷

“Habitus” ile “sermaye” kavramlarını da ilişkilendiren Bourdieu, habitusun değişik sermaye türleriyle somutlaştırıldığını kabul eder. Alışkanlıklarımızı tehdit eden durumlar yaşamaktan kaçındığımız için iş ve arkadaş seçimimiz de “habitus”umuza uygun düşer. Dış koşullara doğrudan doğruya nedensel bir etkisi olmayan düşünce ve eylemlerimizin gerçekleştiği şartlarda ortaya çıkıp ve önyargılarımızı pekiştiren veya yeni açılımlar kazandıran

⁴² Peter Nørbaek Hansen og Palle Qvist, , *Samfundslæx*, Gyldendal, Aalborg 2009, s. 172.

⁴³ Nørbaek og Qvist, *a.g.e.* s.173.

⁴⁴ Jerlang, *a.g.e.*, s 170.

⁴⁵ Furseth og Repstad, *a.g.e.*, s. 79.

⁴⁶ Bourdieu and Wacquant, *a.g.e.*, s. 121.

⁴⁷ Larsen og Pedersen, *a.g.e.* s. 221.

kendi habitusumuzdan tamamen farklı durumlarla karşılaşabiliriz.⁴⁸ Son zamanlarda davranış kalıplarında meydana gelen değişim konusunda yapılan araştırmalar Bourdieu'nün habitus modelinde buluşma nedeniyle meydana gelen etkileşimin belirleyici rolü hakkındaki tezini desteklemektedir. Belli bir sosyalizasyon süreci yaşamış olan gençlerin kendi habituslarından farklı habituslara sahip kimselerle buluşmaları nedeniyle davranışlarında ciddi değişimler meydana gelebilmektedir.

Habitusun oluşum sürecindeki etkileşimin önemine dikkat çeken Bourdieu özel durumlarda bireylerin öznel habituslarından hareket ederek belli stratejiler geliştirdiğini kabul eder.⁴⁹ Etkileşimin toplumsal aktörlerin geliştireceği stratejilerin yönünü belirlediğini varsaydığı için de tezine “iradecilik (voluntarizm)” unsurunu dâhil eder.⁵⁰

Çocuklar ve gençlerin kendilerine özgü ve zamanla kayıtlı olan farklı habitusları genellikle ebeveynlerinin habituslarının niteliklerini taşır. İnsanların habituslarının başkalarınınkine benzeyip benzemediği onların habituslarının dış dünyada başka habituslarla buluştuklarında anlaşılır. Bilinen ve tanıdık ortamlarda bireyler kendilerini güvenli ve mutlu, yabancı ortamlarda ise huzursuz ve mutsuz hissederler. İnsanların bilinçli bir hedefi olmadan amaçlarına uygun olarak nasıl eylem yaptıkları sorusunun cevabı onların habituslarında aranır. Bu durumda habitus, aktörlerin eylem içinde oldukları bir yapılanma mekanizması işlevi meydana getirerek eylemin yönünü belirler. Uyulması zorunlu, açık veya kapalı kurallar olarak tezahür etmeyen habitus pratik ve rasyonel davranışları düzenleyen kurumsal dış yapıların içsel sonuçları şeklinde tezahür eder. Bundan dolayı habitusun algı, değerlendirme kriterleri ve eylem modelleri gibi bazı ilişkilerden oluşan yapısal bir boyutu vardır.⁵¹

Özetle habitus insanların tercih yapmalarına ve toplumsal dünyada kullanacakları stratejileri seçmelerine yarayan ilkelerin belirlenmesinde etkin bir rol oynar. İnsanlar, genellikle habitusun ve onun işleyişinin bilincinde olmadıkları halde, o yeme, içme ve yürüme gibi gündelik pratiklerle kendini gösterir. Habitus bir yapı işlevi meydana getirmesine rağmen insanlar habitusa ve onun üzerinde bir fonksiyon oluşturan dışsal yapılara mekanik bir tepki

⁴⁸ Bourdieu, Pierre, Distinksjonen: En sosiologisk kritikk av drømmekraften, Oversatt, Annick Prieur, Pax, Oslo 1995, s.170.

⁴⁹ Hansen og Qvist, *a.g.e.* s. 173.

⁵⁰ Bireylerin eylemlerinin gerçek failleri olduklarını kabul eden “iradecilik” genel olarak determinizm karşıtı bir içeriğe sahiptir. İradecilik odaklı yaklaşımlarda bireysel amaç, karar ve tercihlerin önemi vurgulanıp bireyin verdiği kararlarda ve yaptığı işlerde özgür iradenin önemi belirtilir. (Bkz. Bourdieu, *a.g.e.*, 1968, s. 704

⁵¹ Bourdieu, *a.g.e.*, 1995, ss.111-112.

göstermezler. Bu nedenle Bourdieu beklenmeyen gelişmelerin, öngörülmez yeniliklerin ve toptan belirlenimciliğin aşınıklarından kaçınmaya özen gösterir.⁵²

Bourdieu'nün üzerinde durduğu temel kavramlardan biri de *sınıf* (class) kavramıdır. Genel anlamda eşit maddi kaynaklara sahip olan ortak norm ve değer sistemini benimseyen ve aynı yaşam biçimine sahip insanların oluşturduğu bir birliktelik olarak tanımlanan sınıf, özellikle kapitalist toplumlarda bireyler ve gruplar arasındaki hiyerarşik ayrışmayı gösteren ve kapitalist üretim modelinde sıkça kullanılan bir kavramdır.⁵³ Bu kavram sosyolojik olarak, toplumdaki bireyler ve gruplar arasındaki ilişkisel ve hiyerarşik ayrışmaya da işaret eder.

Bu genel ve sosyolojik anlamına ilaveten Bourdieu sınıf kavramını aynı ekonomik imkânlarla, ortak değer sistemine ve mizaca, yani *habitus*a sahip insanlardan meydana gelen birliktelik olarak tanımlar.⁵⁴ Bu kavram Bourdieu'nün sosyal eşitsizlik ve toplumsal tabakalaşma araştırmalarının da temelini oluşturur.⁵⁵ Bourdieu sınıf kavramını toplumdaki belli grupların güç elde etmek ve elde ettikleri gücü sürdürebilmek için gösterdikleri çabayı analiz etmek için kullanır. Klasik Marxizm'in, sınıfsal farklılıkların toplumsal ayrışma ve çatışmaya neden olduğu görüşünü reddeden Bourdieu *Distinction*⁵⁶ adlı eserinde, habitus kavramıyla işçi sınıfının nesnel ilgilerinin zorunlu olarak sınıf bilincine ve sınıf eylemine dönüştüğü fikrine eleştiriler yöneltir.⁵⁷

Bourdieu'ye göre sınıfın oluşmasında onun ayrıcalıklarının ve gücünün önemli göstergeleri olan “gelir” ve “sermaye” gibi dış koşullar değil, sınıfın “genel alışkanlıkları” ve “ortak eylemleri” gibi iç koşullar önemlidir,⁵⁸ Bu anlamda toplum, güç olgusuna değişik erişim imkânları olan farklı sınıflardan meydana gelen bir birlikteliktir. Modern toplumdaki farklı sosyal sınıfların tüketim kalıpları, boş zaman etkinlikleri, sanat ve giyim tarzları ile toplumdaki habituslar arasında yakın bir ilişki söz konusudur. Söz gelimi özel sektörde çalışan bir kadının, öğretim kurumundaki bir öğretmenin, bir TIR şoförünün veya bir maden işçisinin kıyafetleri onların yaşam tarzlarının, yani habituslarının bir göstergesidir.⁵⁹

⁵² George Ritzer, *Modern Sosyoloji Kuramları*, çev. Himmet Hülür, De Ki Yayın Ltd Şt, Ankara 2011. ss. 403-404.

⁵³ Steen Nepper Larsen, og Pedersen, a.g.e., s. 233.

⁵⁴ Bourdieu, a.g.e. 2006, s. 23.

⁵⁵ Hansen og Qvist, a.g.e. 2009, ss. 121-122.

⁵⁶ Bourdieu, a.g.e. 1995.

⁵⁷ Bourdieu, a.g.e. 2006, s. 24.

⁵⁸ Brante og Andersen, a.g.e., s.123.

⁵⁹ Hansen og Qvist, a.g.e. 2009, ss. 222-223.

Sınıf olgusu ile sermaye grupları arasında yakın bir ilişki bulunduğu için, maddi ve ekonomik şartların toplumsal sınıfın yaşam tarzını da belirlediği kabul edilir. Örneğin zamanının büyük bir kısmını temel gereksinimlerini karşılamak için harcayan işçi sınıfına mensup bir kişi “pragmatist ve pratik bir estetik” geliştirir. Bu estetikte televizyondaki bir magazin programına veya yerel bir reklam gazetesine, Mozart veya Picasso’nun eserlerinden daha fazla önem atfedilir.⁶⁰ Buna karşılık kültürel sermayeye sahip bir kimse için sanat ve edebiyat gibi güzel sanatlar, ekonomik sermaye sınıfına mensup bir kimse için de lüks ve konforlu yaşam sürmek önemlidir.

Toplumsal gücün analizinde ekonomik koşullara daha fazla önem atfeden geleneksel sosyolojinin tersine Bourdieu sosyal yapılar ve buna bağlı olarak toplumun güç ilişkilerini dönüştüren sınıf ve bireyler için önemli olan sembolik değerlere odaklanır. Bu değerlerin kuşaktan kuşağa aktarılarak tekrar üretilmesi önemlidir.⁶¹

Bourdieu’nün toplumsal eylem teorisi ile ilgili önemli çözümleme araçlarından biri de *alan* (field)” kavramıdır. Aktörler arasında rekabet ve çatışmaların meydana geldiği, yani tarafların kendi ilgi alanlarında sembolik sermaye tekeli oluşturmak için girdikleri mücadelenin sürdüğü yapısal ve sosyal bir mekân olarak tanımlanan alan, içindeki tüm nesne ve insanları etkileyen nesnel bir güçtür.⁶² Diğer yandan alanın değişik konumlar arasında meydana gelen öznel ilişkileri yapılandırdığı da kabul edilir.⁶³ Bireyin içine girmeden önce yapısallaştığı, sosyal hayatta önemli bir işleve sahip olan alan konumlar arasındaki sistemli ilişkilerde önemli bir rol oynar.⁶⁴ Sözelimi bir sağlık sisteminden bahsedildiğinde doktor, hemşire, araştırmacı, sağlık politikacısı, yönetici ve temizlikçi gibi birçok insanı bünyesinde barındıran geniş bir mekân aklımıza gelir. Sağlık sektörü sistemi içindeki tüm aktörler kendilerine özgü kişisel özellikleriyle alana farklı form ve içerikte simgesel sermaye katarlar.

Toplumsal koşullarda gerçek ve yeterli sermayeye sahip olan birey veya gruplar alanda seçkin bir konum elde ederek durumlarını güçlendirebilirler. Alanın kendine özgü niteliği farklı sermaye biçimlerinden hangisinin kabul edilerek değer atfedileceğini ve alan içindeki aktörlerin konumları da onların pozisyonlarını belirler. Mesela aldığı eğitim ve sahip olduğu bilgi nedeniyle

⁶⁰ Pierre Bourdieu, *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge, 1984. s.376.

⁶¹ Danielsen, Arild og Marianne, Nordli Hansen, “Magt i Pierre Bourdieus sosiologi”, i *Om magt: Teori og kritikk*, (redieret av Fredrik Engelstad), Gyldendal, 1999 s.70-71.

⁶² Kaspersen og Blok, *a.g.e.*, s. 75.

⁶³ Larsen og Pedersen, *a.g.e.*, s.159.

⁶⁴ Broady, *a.g.e.*, 183.

sağlık sistemi içindeki bir doktor bir hemşire ve hasta bakıcıya göre daha güçlü bir konuma sahiptir.

Bourdieu, alan kavramının çözümlemesinde, aktörü yapısal koşullardan ayrı düşünmenin doğru olmadığını savunarak, “yapı” ile “aktör” arasındaki ayrıma karşı çıkar. Ona göre alanda sürekli devam eden sosyal ilişkiler içinde birbirlerini karşılıklı olarak etkileyen “aktör” ve “yapı” kategorilerinin farklı şekillerde konumlandırılması doğru değildir.⁶⁵ Bunların karşılıklı etkileşim içinde bir bütünlük oluşturduğu kabul edilmektedir.

Özetle Bourdieu'nün alan kavramıyla ilgili düşünceleri Marx'tan çok Weber'in düşüncelerine yakındır. Sosyal hayatın yalnızca ekonomik faktörler ve sınıf çatışmaları açısından ele alınamayacağını ifade eden Bourdieu, Marx'ın üst yapı olarak tanımladığı eğitim, kültür, din ve ahlak gibi faktörlerin toplumsal yaşamda önemli rol oynayabileceğinin altını çizer.⁶⁶

2.2. ANTHONY GIDDENS

Öncelikle tarih, psikoloji, antropoloji ve siyaset bilimi (politoloji) alanlarında disiplinler arası çalışmalar yapan Giddens, klasik sosyolojideki kuramsal karşıtlığı gidermek için *yapılaş(tır)ma (structuration)* adını verdiği bir teori geliştirmiştir.⁶⁷ Onun sosyolojisinin anahtar kavramlarından biri olan yapı (structur) kavramı sosyal sistemleri oluşturan uygulamaların hem kaynağı hem de sonucudur.⁶⁸ Klasik sosyolojide uyumlu ve dengeli ilişkilerle birbirlerine bağlı unsurlardan oluşan bir bütün olarak tanımlanan yapı kavramı Giddens'in kavramsallaştırmasında determinist değil, aynı zamanda hem “zenginleştirici ve mümkün kılıcı (enabling)” hem de “sınırlandırıcı ve imkânsızlaştırıcı (constraining)” bir niteliğe sahiptir.⁶⁹

Yapı/sistem ve eylem/aktör arasındaki ikiliği gidermek için Giddens yapıların toplumsal sistemleri meydana getiren fiillerin hem aracı hem sonucu olduğunu, sosyal sistemleri oluşturan ve yeniden üreten yapıların insanların pratiklerini biçimlendirdiğini kabul etmektedir.⁷⁰ Söz gelimi bir dili konuşan insan düşüncelerini anlaşılır biçimde ifade etmek (eylem) için bazı gramer kurallarına uymak suretiyle hem dilin kurallarını, hem de onun yapısını yeniden

⁶⁵ Kaspersen, og Blok, a.g.e. s. 74.

⁶⁶ Bourdieu, a.g.e., 1999, s. 71.

⁶⁷ Anthony Giddens, , *The Constitution of Society: Outline of the Structuration*, Cambridge University Press, Cambridge 1984.

⁶⁸ Anthony Giddens, *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, London, 1981, s. 27.

⁶⁹ Anthony Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.

⁷⁰ Giddens, a.g.e., 1981., ss. 27-28.

üretir. Normal olarak düşüncelerin ifade edilmesine yarayan dil bir araç olmakla birlikte, düşünce ve isteklerin kelimelerle ifade edilemediği veya başkalarının aktörü anlayamadığı durumlarda, “zenginleştirici ve imkân sağlayıcı” olma niteliğini kaybetmektedir.

Giddens, klasik sosyolojideki düalizmin *aktör ve eylem, yapı ve sistem* kavramlarının yeniden tanımlanıp yorumlanmasıyla olduğu kadar, klasik sosyolojideki *aktör ve yapı* arasındaki ikiliğinin, bunların birbirlerinin alanlarına müdahale etmemekle aşılabileceğini kabul eder.⁷¹ Bu tezini Giddens, Paul Willis’in⁷², Londra’da bir okulda işçi çocukları üzerine yaptığı araştırmaya dayandırır. Willis araştırmasında öğrencilerin (yani aktörlerin) okulun kurallarına (yapı/sistem) uymayarak kendilerine göre bir “karşı kültür” geliştirdiği sonucuna varır. Bu örnekteki öğrencilerin okulun geleneksel değer sistemi ve kurallarına karşı gelme eyleminden yola çıkan Giddens, okulun kurumsal yapısının sistem içindeki aktörlerin davranışlardan bağımsız olmadığı sonucuna varır. Burada okulun düzenleyici kurallar sisteminin hem kendini yapılaştırdığı hem de aktörlerin eylemlerinin niteliğini değiştirdiği kabul edilir.⁷³ Örneğin erkek öğrenciler tuvalette sigara içerek yönetmeliklere karşı geldiklerinde, yani bir yasağı ihlal ettiklerinde kurallar sistemi yeniden üretilip yapılaşmaktadır.

Giddens’in bu örnekten yola çıkarak geliştirdiği *yapılaştırma* teorisi fiilen olup bitenlerle alakalı açık hipotezler ortaya koymaktan çok sosyal çevrede meydana gelen eylemleri çözümlenmeyi amaçlar. O, toplumsal olayların her zaman bir “zorunlu karşılık” içerdiğini, yani açık uçlu olduğunu varsayarak kapalı sistem olarak gördüğü *pozitivist sosyolojinin* dayandığı “evrim” ve “işlevselcilik” teorilerine karşı çıkar.⁷⁴ Toplumsal yapıların, aktörlerin dışında değil onların kendi pratik ve eylemleriyle üretildiğini kabul ederek yapıları üreten ve yapılar tarafından üretilen toplumsal eylemler konusunda “eylem” ile “yapı” arasındaki geleneksel ikiliği gidermeye çalışır.

Aktör ve yapı olgularının karşılıklı olarak birbirlerini etkilediklerini varsayan Giddens’in asıl üzerinde durduğu konu “aktör”ün fiilleridir. Geleneksel işlevselcilikte aktör, sistemin ürünü ve sisteme bağlı olduğu kabul edilmesine karşın, Giddens’in yaklaşımında aktör bilgili, yetkin ve iradeli bir varlıktır. Yetkinlik ve iradelilik özellikleri aktörün günlük eylemlerinde başvurduğu systemsiz bilgilerin depolandığı *pratik bilincinde* yer alır. Örneğin taşıt

⁷¹ Ritzer, *a.g.e.*, s. 84.

⁷² Paul Willis, *Learning to Labour: How Working Class Kids get Working Class Jobs*, Farnborough 1977.

⁷³ Willis, *a.g.e.*, s. 79.

⁷⁴ Anthony Giddens, *Modernitet og Selvidentitet: Selvet og Samfundet under-senmodernitet*, Oversatt av Sören Schultz Jørgensen, Hans Reitzel, Kopenhag. 1996. ss. 226-227.

kullanmak veya alış veriş yapmak gibi eylemler aktörün bedeninin anatomik ve fizyolojik süreçlerinin işleme tarzıyla alakalı sistemli bilgiye sahip olmadan yaptığı fiillerdir. Başka bir ifadeyle aktörler bu eylemleri sistemli bir temele dayanmayan pratik bilinçlerine göre gerçekleştirilmektedir.

Aynı şekilde okulun kurallarına uymayan öğrenciler aslında yaptıkları eylemin yanlışlığını, okul yönetimiyle çatışmaya girmemeleri gerektiğini ve kurallara uymadıkları takdirde nasıl bir yaptırımla karşılaşacaklarını bilmelerine rağmen, pratik bilinçlerindeki sistemli bilgiye rağmen eylemlerini gerçekleştirmektedirler.

Aktörlerin yetkinliklerinin başka bir boyutu da onların eylemlerini yansıtan bir bilgi türü olan *söylemsel bilgi* (discursive knowledge)'dir. Kurallara uymayan öğrencilerin davranışlarının nedenleri araştırıldığında, onların otoriteye karşı gösterdikleri tepkileriyle alakalı bir açıklamalarının olduğu görülür. Aktörün söylemsel bilgi düzeyi ve eylemlerini irdeleme yeteneğine sahip olduğunu ortaya koyan bu durum eylem sürecinin farklı boyutlarını ortaya koyar.

Aktörün gündelik eylemlerinde kullandığı genel bilgi stoku onun “dönüşümlü” (transformative) olarak düzenlemesini sağlar. Her zaman kendi eylemlerini düzenleyen bir dönüşümlülüğe sahip olan aktör başkalarının da bu şekilde davranacağını düşünür. Dönüşümlü eylem düzenlemesinin pek çoğu, yeteneklerin söylemsel olarak ifade edilmediği pratik bilinç düzeyinde meydana gelir. Sözelimi kaldırımdan aşağı doğru yürürken karşıdan bir kişinin bize doğru geldiğini gördüğümüzde gayri iradi ona çarpmadan geçmek isteriz. Bir aktör olarak yeteneğimizi kullandığımız böyle bir pozisyonda muhababımızın da aynı şekilde davranacağını düşünür ve öyle yapmasını bekleriz.

Aynı şekilde gündelik yaşamdaki birçok eylemin bilinçsiz güdüler sonucu meydana geldiğini kabul eden Giddens farklı niyetler, nedenler ve güdülere ayrılmayan homojen davranışlar olarak tanımladığı aktörün eylemini durmadan devam eden bir süreç olarak görür.⁷⁵

Eylemin dışında olan “yapı” ise aktörün eylemini pratiğe dönüştürdüğü alan olan, sistem ise eylemin sınırlarını belirleyen bir mekândır.⁷⁶ Eğitim, sağlık, aile ve devlet gibi sosyal sistemler aktörlerin çalışmalarıyla üretildiği halde, yapı kavramında bir aktör veya nesneden söz edilemez. Öğrencilerinin okul yaşamında karşı çıktıkları güç yapısında bir aktör veya nesne mevcut değildir.

⁷⁵ Anthony Giddens, *Modernitets konsekvenser*, Oversatt av Are Erikson, Pax Forlag, Oslo 1996. s. 240-241.

⁷⁶ Anthony Giddens, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, Berkeley 1984, s. 143.

Bunlar, öğrenciler ve öğretmenlerin meydana getirdikleri yapısal modeller değil, zihinde tasarlanan kavramsallaştırmalardır.⁷⁷

Yapı veya yapılaşan sistemler (kural ve kaynaklar) benzer toplumsal pratiklerin çeşitli zaman ve mekânda var olmalarını mümkün kılan ve onlara biçim veren özelliklerdir⁷⁸. Kural ve kaynaklar yapıyı mümkün kılmakla birlikte zaman ve mekânda var olmayan yapılar toplumsal fenomenlerin yapılanmış niteliklerini taşır. Giddens'in yapının bireylerin eylemlerinden bağımsız olmadığını kabul eden modeli yapıyı bireysel eylemlerin dışında ve onu kuşatıcı ve zorlayıcı bir unsur olarak gören Durkhem'in modelinden farklıdır. Durkhem'in yaklaşımında yapı aktörlerin üstünde ve onları kuşatan bir sistem olarak görülmesine karşın Giddens yapının insan eylemlerinin dışında olduğu tezini reddeder.⁷⁹ Giddens'in yeniden tanımladığı "eylem" ve "aktör" kavramları toplumun yapısal sürecini anlamamıza yardım eden enstrümanlar ki bunlarla hangi eylemlerin özel sosyolojik sistemleri meydana getirdiği anlaşılabilir.

Giddens'in sosyolojik kuramlarında işlevselcilik ile eylemcilik arasındaki ikiliği gidererek onları birleştirme çabaları öne çıkmaktadır.⁸⁰ O bu şekilde toplumların kurumsal işlevleriyle aktörlerin anlamsal değişim alanını birleştiren yeni bir yöntem geliştirmeyi amaçlamaktadır

2.3. JÜRGEN HABERMAS

Frankfurt Okulu'nun ikinci kuşak düşünürlerinden olan Habermas'ın teorik çalışmaları Alman felsefesinin ve klasik sosyolojisinin özelliklerini taşır. Özellikle *iletişimsel eylem* teorisiyle⁸¹ tanınan Habermas sosyolojik çalışmalarında büyük ölçüde Kant, Hegel, Marx, Weber, Durkheim, Mead ve Parsons'un fikirlerinden etkilenmiştir.⁸² Habermas sosyolojide sistem kuramcılığı olarak bilinen Marx, Durkheim ve özellikle Parsons'un teorilerinden yola çıkarak yeni bir kavramsal yöntem geliştirmiştir. Rasyonalist düşünceyle alakalı çözümlenmeleri genellikle Weber'in çözümlenmeleriyle örtüşmekle birlikte Habermas, Weber ekolüne mensup bir sosyolog olarak kabul edilmemektedir.⁸³

⁷⁷ Giddens, Anthony, *New Rules of Sociological Method: A Positive Critique of Interpretive Sociologies*, London 1976, s. 118.

⁷⁸ Giddens, *a.g.e.*, 1976, s. 17.

⁷⁹ Giddens, *a.g.e.*, 1985, *a.g.e.*, s. 56.

⁸⁰ Kaspersen og Blok, *a.g.e.* 2011, s. 73.

⁸¹ Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action, Lifeworld and System, A Critique of Functionalist Reason*, Beacon Press, vol. II, Boston 1987, ss. 75-76.

⁸² Kaspersen og Blok, *a.g.e.*, 2011, s. 75.

⁸³ Ruth A. Wallace and Wolf, Alison, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları, çev. Leyla Elburuz ve M. Rami Ayas*, İzmir 2004, s. 208.

Onun akılcılığı Weber’de olduğu gibi anlama (verstehen) temeline değil, diyalog ve tartışma temeline dayanmaktadır.

Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 1981 (İletişimsel Eylem Teorisi) adlı eserinde, Bourdieu ve Giddens’in yaptığı gibi aktör-yapı karşılığını gidermeye çalışır. O’na göre başarı elde etmeye değil, karşılıklı etkileşim ve anlaşmaya yönelik söz ve eylemlerle koordine edilen “iletişimsel eylem” (*communicative action*) toplumsal iletişimin farklı bir türüdür. Bu eylemde karşılıklı bilgi paylaşımıyla, gerçeklik, haklılık ve ahenk özellikleri bazında bir görüş birliği söz konusudur.⁸⁴

Habermas akılcılığa önem vermekle birlikte, dünyanın giderek artan rasyonelleşmesini sorunlu bir gelişme olarak görmektedir.⁸⁵ Weber’in bürokrasi ve amaçsal akılcılığı bir “demir kafes” meydana getirmesine karşın, Habermas’ın iletişimsel akılcılığında böyle bir durum söz konusu değildir.⁸⁶ Weber’den farklı olarak Habermas toplumsal yaşamı, “amaçsal rasyonel eylem” ve “iletişimsel eylem” olarak iki grupta ele alır. Weber’in “rasyonel eylem” tezine benzeyen amaçsal rasyonel eylem modeli kendi içinde “stratejik” ve “araçsal eylem” olmak üzere iki kategoriden oluşur. Söz gelimi yeni bir işe başvuran bir kimsenin rakiplerinin dilekçelerinin nasıl biçimlendirdiklerini ve gönderilen dilekçelerin işveren tarafından nasıl karşılandığını hesap ederek dilekçesini biçimlendirmesi “stratejik bir eylemdir”. Fakat örneğin aktörün sandalye yapımı için hangi araçların gerekli olduğunu hesaplaması şeklindeki fiziksel duruma yönelik bir eylem ise “araçsal eylemdir”.⁸⁷

Habermas’ın üzerinde durduğu “iletişimsel eylem”, aktörlerin kişisel çıkar hesapları üzerine değil, anlama ve sosyal etkileşim üzerine dayanan bir eylem türüdür. Bu eylemde aktörler çıkar amaçlı başarıya değil, ortak durum tanımlamaları paydasında birbiriyle uyumlu amaçlara yönelirler. Amaçsal eylem fiziksel ve maddi bir amaca, iletişimsel eylem iletişimsel ise anlamaya yöneliktir.⁸⁸ Çıkar hesaplarına değil, karşılıklı anlayış ve yönelimlerine dayanan iletişimsel eylemde aktörler, dilsel iletişimle anlaşabildikleri için aralarında gerçekleşen diyalog önemli bir taşıyıcıdır. Eylemin gerçekleşmesinin ön koşulu iletişim için gerekli olan dilin varlığı değil, ortak norm ve değer sisteminin varlığıdır. Örneğin bir grup gencin saat 17.00’de futbol oynamak üzere

⁸⁴ Jürgen Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, transl. Thomas McCarthy, Heinemann, London 1976, s. 3.

⁸⁵ Jürgen Habermas, *Religion and Rationality. Essays on Reason, God, and Modernity*, transl. Eduardo Mendieta, Polity Press, Cambridge 2002.

⁸⁶ Wallace and Wolf, *a.g.e.*, s. 210.

⁸⁷ Kaspersen og Blok, *a.g.e.*, ss. 76-77.

⁸⁸ Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action, Reason and the Rationalization of Society*, Boston 1984, s. 278.

anlaşmaları ve anlaştıkları saatte buluşmaları “normatif ve değersel birlikteliğin” var olduğunu gösterir. Bu birliktelik, gençlerin aralarında tartışarak belli bir zamanda futbol oynama konusunda görüş birliğine varmayı mümkün kılacak değerlerin varlığına işaret eder. Burada bireysel çıkarların değil ortak bir amaç ve eylem birliğinin varlığı söz konusudur.

“Amaçsal rasyonel eylem” ve “iletişimsel eylem” kategorileri açısından toplum deneyim dünyasına atfedilen fenomenolojik bir kavram olan *yaşam dünyası* (lifeworld) ve *sistem* (system) olmak üzere iki açıdan ele alınır.⁸⁹ Amaçsal rasyonel eylem sistemi, içsel ve öznel iletişimsel eylem ise yaşam dünyasını temsil eder. Dışsal ve nesnel bir temele dayanan amaçsal eylem aynı anda hem sistemi oluşturur hem de sistem tarafından oluşturulur. Yaşam dünyası ise öznel ve nesnel bir bakış açısına dayanır.⁹⁰ İletişimsel eylemin meydana geldiği yaşam dünyası ile amaçsal eylemin meydana geldiği sistem gerçekte birbirlerinin karşıtı değil tamamlayıcılarıdır. Birbirlerini hem sınırlandıran hem de birbirlerine yeni imkânlar sağlayan sistem ve yaşam dünyası kategorileri arasında diyalektik bir ilişki söz konusudur. Yaşam dünyası, içinde hem dinleyen hem de konuşanın bulunduğu ve söyleşilerinin dünyaya (sisteme) uyduğu bir mekân olarak algılanır.⁹¹

Habermas’ın sistem” ve “yaşam dünyası” kavramları aktör-yapı ikiliğini ortadan kaldırıp bunları tek birim haline getirmeyi hedefler. Sosyolojik olarak hermeneutik, fenomenoloji ve sembolik etkileşim teorileriyle somutlaştırılan yaşam dünyası Habermas’ın kullanımıyla yeni bir muhteva kazanır. Bu yöntemle toplumun öznel yönünün, yani eylem boyutunun önemini vurgulayan Habermas topluma katılımcı açıdan (aktör cephesinden) bakar. Bu şekilde toplumsal dünyanın bir bölümü iletişimsel eylemlere dönüşür ve bu eylemler ortak ve kesin arka plan bilgisiyle uyumlu hale gelir.⁹² Verdiğimiz örnekte görüldüğü gibi futbol oynamak üzere anlaşılan gençler eylemlerini ortak bir dil ve kültür haline gelmiş olan bilgi aracılığıyla gerçekleştirirler. Ortak bellekte saklanan bilgi paydaş yaşam dünyası olarak görüldüğü için yaşam dünyası insan eylemlerinin temelini oluşturur.

Habermas’ın yaşam dünyası kavramı bir ölçüde Bourdieu’nün “sermaye” ve “habitus” kavramlarına benzemektedir. Yaşam dünyası (sermaye/habitus) bir yandan aktörü belli bir eylemle sınırlandırırken diğer yandan ona yeni imkânlar sağlar. Bu şekilde aktörün aynı anda hem eylem yapan

⁸⁹ Marshall, *a.g.e.*, s. 813.

⁹⁰ Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action, Lifeworld and System, A Critique of Functional Reason*, Boston 1987, s. 117.

⁹¹ Habermas, *a.g.e.*, 1987, s. 126.

⁹² Habermas, *a.g.e.*, 1981, ss.196-197.

(etkileyen) hem de daha önceki eylemlerin ürünü (etkilenen) bir varlık olduğu var sayılır.⁹³

Habermas açısından bir toplumun özelliklerinin (yani sistemin) belirlenmesi için yaşam dünyasının yeniden oluşturulmasını (reproduction) ve sürdürülmesini anlamak gereklidir. Yaşam dünyasının yeniden oluşturulmasının ve sürdürülmesinin en önemli aracı dildir. Ancak bu süreçte etkili olan başka faktörler de vardır. Bu noktada iletişimsel eylemlerin kültürel bilginin aktarılıp yenilenmesine, toplum üyeleri arasında dayanışma sağlanmasına ve sosyalizasyon süreçleriyle bireysel kimliğin geliştirilmesinde etkin bir rol oynadığı kabul edilir.⁹⁴

Yaşam dünyası, aksiyon halindeki aktörün toplumla ilgili öznel düşüncelerine işaret etmesine karşın, sistem dışsal bakış açısını temsil eder.⁹⁵ Toplumun kişilik ve kültür gibi yaşam dünyasının önemli bileşenlerinin sistem içinde her birine karşılık gelen öğeleri vardır. Kültürün yeniden üretimi, toplumsal bütünleşme ve kişilik oluşumu sistem içinde meydana gelir. Kökleri yaşam dünyasında olmayan sistem aile, yargı, devlet ve ekonomi gibi kendine özgü yapısal kurumlar oluşturur. Ancak bu yapısal özellikler zamanla evrimleşip geliştikçe sistem yaşam dünyasından uzaklaşmaya başlar.⁹⁶ Rasyonelleşme yaşam dünyasında olduğu kadar sistem üzerinde farklılaşma ve karmaşıklığa yol açar. Zaman içinde kendine yeter hale gelen yapıların gücü arttıkça sistem yaşam dünyası üzerinde egemen olmaya başlar. Rasyonel yapılar, iletişim kurma ve anlaşmaya varma gibi içsel olguları güçlendirmek yerine, dışsal kontrolü artırarak süreci tehdit eden birer unsur haline gelirler.⁹⁷

“Yaşam dünyası” ve “sistem” geleneksel toplumlarda birbirleriyle ilişkili ve birbirlerine yakın oldukları halde modern dünyada bunlar arasında gittikçe artan bir uzaklaşma ve ayrışma yaşanır. Ayrıca modern toplumun temel özelliklerinden olan rasyonelleşme bu olguların niteliklerini de değiştirir.⁹⁸

Modern dünyada sistemin yaşam dünyasına hakim olması yani sistem ile yaşam dünyası arasındaki diyalektiğin kaybolması sistemin yaşam dünyası üzerindeki gücünü artırmasına neden olur. Habermas’a göre kapitalizm

⁹³ Larsen, Pedersen, a.g.e, 2001, s. 221

⁹⁴ Habermas, a.g.e., 1981, ss. 205-207.

⁹⁵ Habermas, a.g.e., 1987, s.117.

⁹⁶ Habermas, a.g.e., 1987, ss. 117-118.

⁹⁷ Habermas, a.g.e., 1987, s. 119.

⁹⁸ Ritzer, a.g.e., 2011, s. 407.

sonrası⁹⁹toplumların en ciddi problemlerinden biri sistemin yaşam dünyasına egemen olmasıyla birlikte, bu iki birim arasındaki dengenin bozulmasıdır. Modernleşme süreçleriyle birlikte amaçsal rasyonel eylemlerin iletişimsel eylemlere egemen olması yaşam dünyasını ortadan kaldırmaktadır.¹⁰⁰ Amaçsal akılcılığın, iletişimsel akılcılığa egemen olması sadece kamu kurumlarının değil, sivil kuruluşların da rasyonelleşip profesyonelleşmesine ve ekonomik gücün giderek önemli bir yönetim faktörü haline gelmesine neden olur. Yaşam dünyasının yok olmasıyla sonuçlanan bu gelişme, birey için anlam ve kimlik kaybına, sembolik olarak kendini yeniden üretemeyen toplum için de “anomi”ye yol açar.¹⁰¹

Çağdaş dünyada birçok yeni akımın ortaya çıkmasının nedeni yaşam dünyasının sistemin kontrolüne girerek yoksullaşmasıdır. Modernleşme ile birlikte gücünü artıran amaçsal rasyonelliğin yaşam dünyasındaki iletişimsel eylemler üzerindeki etkisini artırması bu yeni akımların ortaya çıkmasında etkin bir rol oynamaktadır.

2.4. JAMES S. COLEMAN

Konuyla ilgili üzerinde duracağımız sosyologlardan biri olan Amerikalı James S. Coleman (1926-1995) metodolojik bireyciliğin, başka bir ifadeyle subjektif bakış açısının özel bir formu olan *akılcı seçim teorisi* (rational choice theory) üzerinde çalışmıştır. Sosyal bilimlerde önemli bir paradigma haline gelen bu teori büyük ölçüde Coleman’ın çalışmalarıyla modern sosyolojiye taşınmıştır.¹⁰² Coleman, *Foundations of Social Theory* (1990) adlı eserinde bireysel ve rasyonel davranış temeline dayanan kavramsal çerçeve ile “sosyal davranış” ve “yapı” arasındaki ilişkileri incelemiştir.¹⁰³

Bu teörinin kaynağı, toplumsal aktörlerin ekonomik tercihlerini maksimum faydayı göz önüne alarak yaptıklarını kabul eden *Klasik ve Neoklasik Ekonomiye* dayanır. Aynı düşünceden yola çıkan Coleman, aktörlerin ilgi alanları ve koşulların kendilerine tanıdığı imkânlar çerçevesinde en rasyonel tercihleri yaptıklarını kabul eder.¹⁰⁴ Buna göre toplumsal yaşamın bireylerin çıkarlarını en

⁹⁹ Yirminci yüzyılın son çeyreğinden itibaren kristalize olan toplumsal koşullar, “Sanayi Sonrası”, “Post-Modernizm”, “Post-Fordizm”, “Geç Kapitalizm”, “Geç Modernizm” kavramlarıyla ifade edilmektedir.

¹⁰⁰ Ritzer, *a.g.e.*, ss. 431-432.

¹⁰¹ Ritzer, *a.g.e.*, s.432.

¹⁰² James S Coleman, “Social Theory, Social Research, and a Theory of Action”, *American Journal of Sociology* vol. 91, nr.6. 1309, s.13.

¹⁰³ Ritzer, *a.g.e.*, s. 304.

¹⁰⁴ Kaspersen og Blok, *a.g.e.*, 2011, s. 83.

üst düzeye getirme, kaynakları en verimli şekilde kullanma ve gerektiği yerde değiştirme çabalarıyla biçimlendiği kabul edilir.¹⁰⁵

Akılcı seçim teorisine eleştiriler de yapılmıştır. Sosyal sistemlerin nasıl işleyip değiştiğini araştırmak sosyolojide önemli bir konu olduğu için sadece iki kişi arasında mikro düzeydeki yalıtılmış ilişkiye bakmak yeterli görülmemektedir. Sosyal sistemlerin nasıl çalıştığını anlayıp yorumlamak için toplumsal süreçlerin mikro ve makro düzeydeki ilişkilerini çözümlmek önemlidir. Coleman, kendisinden önce makro-mikro ikiliğini aşmak için yapılan sosyolojik çalışmalara örnek olarak Weber'in, Kapitalizm'in Batı Avrupa'da ortaya çıkışı hakkında türettiği teorileri ele almıştır.

Coleman, Weber'in makro-mikro ikiliğini aşmak için geliştirdiği modelin temelini kullanışlılığını kabul etmekle birlikte, onun analizlerini yeterli bulmamaktadır.¹⁰⁶ Coleman'a göre Weber'in, diğer mezheplerden farklı değerler ihtiva ettiğini varsaydığı Protestanlığın müntesiplerinin özel davranış modelinin, Protestan toplumlarda kapitalist bir *sistem* meydana getirdiği varsayılmaktadır.¹⁰⁷ İki aşamalı olarak gerçekleşen bu sürecin ilk aşamasında Protestanlık mikro düzeyde bir değerler sistemi oluşturduğu, ikinci aşamasında ise müntesiplerin ekonomik eylemlerinin makro düzeyde kapitalist bir sistem meydana getirdiği kabul edilmektedir.¹⁰⁸

Coleman, Weber'i, aktörlerin eylemlerinin niçin makro sosyolojik sonuçlar meydana getirdiğini netleştirmemekle eleştirerek onun yaklaşımını yetersiz bulmaktadır.¹⁰⁹ Coleman'a göre Weber'in, bireylerin mikro düzeydeki pratikleri birleştirme örneği makro düzeydeki kolektif durumu açıklamadığı gibi, eylemlerin birleştirilerek sistem üzerinde niçin bir etki meydana getirdiğini de açıklamamaktadır. Ona göre iki farklı kişinin yaptığı eylem zorunlu olarak aynı amaca yönelik olmadığı gibi, aynı motivasyona da sahip değildir. Örneğin işçi ile işverenin veya öğretmen ile öğrencinin eylemlerinin motivasyonlarının zorunlu olarak örtüşüğünü söylemek güçtür. Bu örneklerle Coleman aktörlerin eylemlerindeki niyet ve motivasyonlarının otomatik olarak aynı hedefe (yani kapitalist bir sistem oluşturmaya) yönelik olmadığını savunmaktadır.¹¹⁰

¹⁰⁵ James S. Coleman, *Foundations of Social Theory*. Harvard University Press, Cambridge 1990, s.29.

¹⁰⁶ Coleman, James S., "Microfoundation and Macrosocial Behaviour", *The Micro-Macro Link* (Ed. J.C. Alexander), University of California Press, Berkeley 1987, s._153.

¹⁰⁷ Coleman, *a.g.e.* 1987, ss. 154-155.

¹⁰⁸ Coleman, *a.g.e.*, 1987ss. 154-155.

¹⁰⁹ Coleman, *a.g.e.*, s. 153.

¹¹⁰ Larsen og Pedersen, *a.g.e.*, 2011. s. 97-98.

Coleman, Weber'in tezindeki makro-mikro ikiliğini gidererek bir bütünlüğe ulaşmak için geliştirdiği yeni tezini şu örnekle açıklar. Seyirci dolu bir tiyatrodan birdenbire duyulan bir yangın alarmı seyircilerin (yani aktörlerin) farklı tepkiler vermesine neden olur. Bu durumda seyirciler duydukları yangın alarmı karşısında paniğe kapılabilecekleri gibi, soğukkanlı bir tutum da sergileyebilirler¹¹¹ Duydukları yangın alarmı karşısında insanlar rasyonel olarak şu tepkileri verebilirler. 1. Paniğe kapılarak dışarı koşmak 2. Sakin ve soğukkanlı bir biçimde salonu terk etmek 3. Başkalarının yaptığı gibi örnek alıp aynı eylemi (1. ve 2. durumdakinden birini) yapmak.

Üçüncü seçenekte aktörler, başkalarının belli bir durumda yaptıkları tercihleri en iyi tercih olarak görmelerine karşın, birinci ve ikinci seçenekte kararlarını kendileri vermekte, yani Akılsal Seçim Teorisi'ne göre kendilerince en rasyonel olan fiili yapmaktadırlar.¹¹²Bu örnekle Coleman bir yandan aktörlerin hangi rasyonel tercihler yapabileceklerini ve olası sonuçların hangi kolektif davranışlara yol açabileceğini, diğer yandan da paniğin niçin çıktığını ve ortak bir eyleme dönüştüğünü açıklamak ister.

Ancak Coleman'ın, Weber'in teorisini eleştirmeye yönelik olarak sergilediği tutum üç açıdan yetersiz bulunmaktadır. Birincisi, mikro komundan makro konuna geçiş ilişkisine aşırı derecede önem verilerek diğer ilişkilerin görmezlikten gelinmesi; ikincisi nedensel odaklı ilişkilerin tek yönlü açıklanması; üçüncüsü de, mikro-makro olgular arasındaki diyalektik ilişkiye yeterince önem verilmemesidir.¹¹³ Coleman'ın, mikro-makro karşıtlığını gidermek için verdiği yangın alarmı örneği de aktörlerin akılcılığını ve amaca yönelik eylemlerini yeterince açıklamamakla eleştirilmektedir.¹¹⁴

III. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Yukarıda yaptığımız analizde görüldüğü gibi Pierre Bourdieu, Anthony Giddens, Jürgen Habermas ve James S. Coleman'ın sosyolojide *aktör-yapı, mikro-makro* ikiliğini aşmak için farklı isimler altında geliştirdikleri yeni kavramlar birçok noktadan örtüşmektedir.

Pratik enstrümanlar olarak kabul ettiği *sermaye, habitus, sınıf ve alan* kavramları üzerinde analizler yapan Bourdieu toplumsal gerçekliğin kavranmasında sadece *öznel* ve *nesnel* bilgi formlarının yeterli olmadığını ve

¹¹¹ Coleman, *a.g.e.*, s. 155.

¹¹² Coleman'a göre aktörlerin akılcı tercihlerinin sonucu meydana gelen "panik" veya "sükûnet" makro fenomenlerdir. Bkz. Larsen og Pedersen, *a.g.e.*, 98.

¹¹³ Ritzer, *a.g.e.* 2011, s. 308.

¹¹⁴ Ritzer, *a.g.e.* 2011, s. 309.

sosyolojideki *nesnelcilik-öznelcilik* karşıtlığının ancak bunların birbirlerini tamamlayacak şekilde açıklanıp yorumlanmasıyla aşılabileceğini öngörmektedir. *Mikro-makro ve eylem-yapı* ikiliklerine karşı çıkan Bourdieu bu kategorilerden birini ötekine tercih etmenin doğru olmadığını ve bunların birleştirmesinin gerekliliğini vurgulamaktadır.

Yapısalcılığı bireyin seçme ve eylem özgürlüğünü kısıtlamakla, eylemciliği de toplumsal gerçekliği önemsemekle eleştirtiren Bourdieu bir yandan bireysel eylemlerin toplumsal yapıdan etkilendiğini savunarak Durkheim ve Marx'ın düşüncelerine yaklaşırken, diğer yandan bireyin eylemlerinde toplumsal yapıdan bağımsız olduğu görüşüyle Weberci bir tutum sergilemektedir. Kuramsal kavramsallaştırmalarını ampirik araştırmalarla destekleyen Bourdieu *habitus, sermaye ve alan* kavramları üzerine yaptığı çözümlerle hem nesnelliğe hem de öznelliğe alternatif olacak özgün yaklaşımlar geliştirmektedir.

Giddens ise klasik sosyolojinin düalizminin ancak *aktör ve eylem, yapı ve sistem* kavramlarının yeniden tanımlanıp yorumlanmasıyla ve geleneksel sosyolojideki *aktör-yapı* ikiliğinin, sistem ve aktörlerin karşılıklı olarak birbirlerinin eylemlerini belirlemeden aşılabileceğini savunmaktadır.

Giddens teorisinin temelini oluşturan yapılaştırma kavramının toplumsal pratikler üzerine yoğunlaşması nedeniyle ontolojik derinlikten yoksun olmakla eleştirilmektedir. Yapılan eleştiriler özellikle onun kuramsal sentezlerinin toplumsal dünyadaki sosyolojik yapılara ulaşmadığı ve toplumsal dünyanın karmaşıklığı ile uyumadığı noktasında yoğunlaşmaktadır.

Diğer yandan somut toplum çözümlemesinin *sistem* (veya yapı) ile *yaşam dünyası* arasındaki karşıtlığın ortadan kaldırılmasıyla aşılabileceğini kabul eden Habermas sistem içindeki *amaçsal ve rasyonel eylem* ile yaşam dünyasındaki *iletişimsel eylem* kategorilerini uzlaştırmaya çalışmaktadır. Modern dünyada sistem dünyasının yaşam dünyasına egemen olmasını ciddi bir sorun olarak gören Habermas “yapı” ile “aktör” arasındaki ikiliğini aşılabilmesini sistem dünyasındaki nesnel nitelikli amaçsal ve rasyonel eylemlerin yaşam dünyasındaki öznel nitelikli iletişimsel eylemlere egemen olmasının önlenmesinde görmektedir.

Toplumsal yapının iletişimsel bilgi formu olmaksızın elverişli olmadığını vurgulayan Habermas dil ve kültüre dayalı bilginin stratejik eylemlerin önkoşulu olduğunu kabul etmektedir. Frankfurt Okulu'ndan Marxizm'e uzanan bir çizgi izleyen Habermas'ın modernizmi insan hayatının temelini oluşturan normları ihmal etmek ve bireyi öncellemekle eleştirmesi onu Weber'in hermeneutik sosyolojiye yaklaştırmaktadır.

Akıl sal seçim teorisi ile aktörlerin eylemleri üzerine çözümler yapan Coleman aktörlerin karşılıklı iletişiminin önemini vurgulamaktadır. Onun bu yaklaşımı Weber'in *mikro-makro* kategoriler arasındaki ilişkisi teziyle çelişmekte, fakat Habermas'ın *araçsal/stratejik rasyonellik* teorisiyle örtüşmektedir. Kullandığı yöntemler açısından bireyci bir sosyolog olan Coleman'ın norm ve değerlerden bağımsız olan rasyonel aktörler teorisi, sosyal düzenin açıklanmasında yetersiz bulunmakta ve mikro-makro düalizmine ilişkin örneği de ikna edici görülmemektedir¹¹⁵

Farklı akademik ve ulusal gelenekleri temsil eden bu sosyal bilimcilerin hemen hepsi değişik paradigmatik kategorilerle eylemcilik ve işlevselcilik arasındaki kuramsal tezatları gidererek bütüncül ve sentezci bir paradigma geliştirmektedirler. 1980'li yıllardan itibaren sosyal bilimlerde giderek etkisini artıran *post-modern* ve *post-yapısalcı* eğilimlerin işlevselci ve eylemci teorilere karşı olan menfi tutumları bu bütüncül yaklaşımların ortaya çıkmasında belirleyici olmaktadır. Bu sonucun ortaya çıkmasında Klasik sosyolojide geliştirilen "pozitivist" ve "fenomonolojik" teorilerin günümüzün *post-modern* veya *post-yapısalcı* terimleriyle ifade edilen toplumlarındaki değişim süreçlerinin analizinde yetersiz kalmış olmasının da etkin bir rol oynadığını söylemek mümkündür.

¹¹⁵ Andersen, a.g.e, 1991: 25-26).

KAYNAKÇA

- Adams, Bert N. and R. A. Sydie, *Contemporary Sociological Theory*, Pine Forge Press, Thousand Oaks, 2002.
- Andersen, Heine, "Individualisme og kollektivisme samfundsvidenskabelige traditioner", *Grus*, Ålborg 1991 bind 35, s. 7-29.
- Bourdieu, Pierre, *Pratik Nedenler*. çev. H. Tufan, Kesit Yayınları, İstanbul 2006.
- Bourdieu, Pierre *Toplumbilim Sorunları*. (çev. Işık Ergüden), Kesit Yayıncılık, İstanbul 1997.
- Bourdieu, Pierre, Distinksjonen: En sosiologisk kritikk av drømmekraften, (Oversatt, Annick Prieur), Pax, Oslo 1995.
- Bourdieu, Pierre and Wacquant, Loic J. *An Invitation to Reflexive Sociology*, Chambridge 1992.
- Bourdieu, Pierre, "The forms of Capital", *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. (Ed. J.G. Richardson), Westport 1986.
- Bourdieu, Pierre, *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge, 1984.
- Bourdieu, Pierre, "Structuralism and Theory of Sociological Knowledge", *Social Research: An International Quarterly*, 1968, cilt, 35 sayı 4, s. 681:706.
- Brante, Thomas og Andersen Heine, *Leksikon i Sociologi*, Akademisk Forlag Kopenhag 2007.
- Broady, Donald, *Sociologi og Epistemologi – om Pierre Bourdieus Författarskap och den historiska Epistemologin*, HLS Förlag, Stockholm 1990.
- Brubaker, Rogers, "Social Theory as Habitus". *Bourdieu: Critical Perspectives*. (Ed. Calhoun Craig, Edward Li Puma and Moishe Postone), Polity Press, Cambridge 1993. s. 212-234.
- Callewaert, Staf, *Kultur, pædagogisk og videnskab. Om Pierre Bourdieus habitusbegreb og praktikteori*, Akademisk Forlag, Kopenhag 1992.
- Coleman, James S., *Foundations of Social Theory*. Harvard University Press, Cambridge 1990.
- Coleman, James S., "Microfoundation and Macrosocial Behaviour", *The Micro-Macro Link* (Ed. J.C. Alexander), University of California Press, Berkeley 1987, s. 153-173.

- Coleman, James S., "Social Theory, Social Research, and a Theory of Action", *American Journal of Sociology*, The University of Chicago Press, 1986 vol. 91, nr.6. 1309-1335.
- Danielsen, Arild og Marianne Nordli Hansen, "Magt i Pierre Bourdieus sosiologi", i *Om magt: Teori og kritikk*, redieret av Fredrik Engelstad, Gyldendal, 1999 Oslo, 43-78.
- Dawe, Alan, "The Two Sociologies", *British Journal of Sociology*, , Free Press, London 1970, vol 21: 2, s. 207-218.
- Demir, Ömer ve Acar, Mustafa, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Ankara 1997.
- Fibiger, Marianne Qvortrup og Smiht, Gina Gertrud, *Gads Religionsleksikon*, Gads Forlag, Kopenhag 1999.
- Furseth, Inger og Repstad, Pal, *Innföring i Religionssociologi*, Universitetsforlaget, Oslo, 2003.
- Giddens, Anthony, *Modernitets konsekvenser*, (oversatt av Are Erikson), Pax Forlag, Oslo 1997.
- Giddens, Anthony, *Modernitet og Selvidentitet: Selvet og Samfundet under senmodernitet*, (Oversatt av Sören Schultz Jörgensen), Hans Reitzel, Kopenhag 1996.
- Giddens, Anthony, "A Reply to My Critics", *Social Theory of Modern Societies: Anthony Giddens and His Critics*, (Ed. D. Held and J.B. Thompson). University Press, Cambridge 1989, s 249-301.
- Giddens, Anthony, *Capitalism and Modern Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.
- Giddens, Anthony, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, University of California, Berkeley 1984.
- Giddens, Anthony, *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, London, Macmillan 1981.
- Giddens, Anthony, *New Rules of Sociological Method: A Positive Critique of Interpretive Sociologies*, Hutchinson, London 1976.
- <http://www.denstoredanske.dk/E.T.01.02.2015>.
- Habermas, Jürgen, *Religion and Rationality. Essays on Reason, God, and Modernity*, (Ed. Eduardo Mendieta), Polity Press, Camgridge 2002.
- Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action, Lifeworld and Syste, A Critique of Functionalist Reason*, Beacon Press, vol. II, Boston 1987.

- Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action, Reason and the Rationalization of Society*, Beacon Press, vol. I, Boston 1984.
- Habermas, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*, Main, Frankfurt 1981.
- Habermas, Jürgen, *Communication and the Evolution of Society*, (Transl. Thomas McCarthy and Heinemann), Education Books, London 1976.
- Hansen, Peter Nørbaek og Qvist, Palle, *Samfundsfleks*, Gyldendal, Aalborg 2009.
- Jarvinen, Margaretha, “Pierre Bourdieu”, *Klassisk og Moderne Samfundsteori, Klassisk og Moderne Samfundsteori* (Ed. Heine Andersen og Lars Bo Kaspersen), Hans Reitzels Forlag, Kopenhag 2011, s.350-371.
- Espen, Jerlang. Et Tekstudvalg, *Sociologiske taenkere*, Hans Reitzels Forlag, Kopenhag, 2009.
- Kaspersen, Lars Bo, “Anthony Giddens”, *En Intruduktion til en samfundsteoritiker*, Hans Reitzels Forlag, Kopenhag 2001.
- Kaspersen, Lars Bo ve Blok, Anders, “Teorisynteser og Nybrud i Moderne Sociologi, Sociologi”, *En grundbog til fag*, Hans Reitzel Forlag, Kopenhag 2011, s.69-91.
- Kirman, Ali, *Din Sosyolojisi Terimler Sözlüğü*, 2. Baskı Rağbet Yayınları, İstanbul 2011.
- Larsen, Steen Nepper og Pedersen, Inge Kryger, *Sociologisk Leksikon*, Hans Reitzels Forlag. Kopenhag 2011.
- Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınbay ve Derya Kömürücü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1999.
- Österberg, Dag, *Sociologiske nøglebegreber og deres oprindelse*, (Oversat. af Manni Crone), Akademisk Forlag, Kopenhag 2005.
- Parsons Talcott, *The Structure of Social Action*, The Free Press, New York: 1937.
- Panofsky, Erwin, *Gothic Architecture and Scholasticism*, New American Library, New York 1976.
- Ritzer, George, *Modern Sosyoloji Kuramları*, (çev. Himmet Hülür), De Ki Yayım Ltd Şti, Ankara 2011.
- Thomsen, F. Jens Peter, “Diskursanalyse”, *Klassiske og Moderne Samfundsteori* (Ed. Heine Andersen og Lars Bo Kaspersen), Hans Reitzels Forlag, Kopenhag 2011.
- Wallace, Ruth A. ve Wolf, Alison, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, çev. Leyla Elburuz ve M. Rami Ayas, Punto Yayıncılık, İzmir 2004.

Wacquant J.D Loic ve Bourdieu Pierre, *Refleksiv sociologi*, Hans Reitzels Forlag, Kopenhag 1996.

Weber, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft*, J.C. B. Mohr, Verlag Von, Tübingen1922.

Willis, Paul, *Learning to Labour. How Working Class Kids Get Working Class Jobs*, Saxon House, Farnborough 1977.



ÜÇÜNCÜ YÜZYIL HİRİSTİYANLIĞINDA DİNDEN DÖNME HADİSELERİ VE NOVATİANİZM

Hasan DARCAN*

ÖZET

Novatianizm, Novatian'ın (ö:258) görüşleri etrafında oluşan erken dönem Hıristiyan akımıdır ve kilise tarafından *heretik* ve *ayrılıkçı* kabul edilmektedir. Bundan dolayı da Novatianistler kilisenin eleştirilerinin hedefi haline gelmişlerdir. Onlar temel olarak, *laps*lerin (mürtetler) dine geri dönmeleri konusunda takındıkları sert tavır ve ayrı bir kilise yapısı tesis etmeleri sebebiyle eleştirilmişlerdir. Ancak Novatian ve Novatianizm eleştirisinde kilisenin ne kadar objektif olduğu sorgulanabilir. Bu çalışmada da, kısaca Novatian ve Novatianizm tanıtılmış ve kilisenin bu konudaki duruşu nesnel bir tavırla sorgulanmaya çalışılmıştır. Sonuçta, karşılıklı olarak hem Novatianistlerin hem de merkezi kiliseyi temsil eden bazı teologların birtakım uygulamalarında tutarsızlıkların olduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Novatian, Novatianizm, Mürtet (Lapsi), Cyprian, Cornelius, Kartaca Konsili.

APOSTASY CASES IN THE THIRD CENTURY OF CHRISTIANITY AND NOVATIANISM

ABSTRACT

Novatianism was a early Christian movement which was formed around Novatian (d. 258) and considered heretical and schismatic by the Catholic Church. Therefore, the Novatianists became the target of the Church's criticism. Basically they were criticized because of their view about readmission of lapsi (apostates) into the Christianity and establishment of different kind of church. However, objectivity of church's criticism about Novatian and Novatianism, can be questioned. In this paper, Novatian and Novatianism were briefly introduced and Church's objectivity about them was discussed. As a conclusion, it was figured out that both Novatianists and some theologians who represent the Catholic Church had some inconsistencies in their attitudes.

Keywords: Novatian, Novatianism, Apostate (Lapsi), Cyprian, Cornelius, Council of Carthage.

* Yrd. Doç. Dr., Fatih Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi ABD Öğretim Üyesi.

Giriş

Roma İmparatorluğu topraklarında doğan Hıristiyanlık, yeni bir din olarak oluşmaya başladığı ilk andan itibaren yönetimin baskı ve şiddetine maruz kalmıştır. Yapılan baskı ve şiddetin dozu, bazı dönemlerde artmış ve Hıristiyanlık topyekûn bitirilmeye çalışılmıştır. Bu anlatıma uyan en dikkat çekici süreçlerden birisi, üçüncü yüzyılda **İmparator Decius** (249-251) döneminde yaşanmıştır.

Decius, idaresinde bulunan tüm halkı ortak bir ritüel etrafında birleştirmeye niyetlenir. Bunun için M.S. 250 yılının başlarında **restitutor sacrorum** (kutsal şeyleri yenileme) anlayışıyla Hıristiyanları, dinlerini terk ederek Roma Tanrularına kurban kesmeleri hususunda zorlar ve isteğini kabul etmeyenleri yılın ilk üç ayı boyunca (Ocak, Şubat, Mart) sürgüne gönderir. Ancak birkaç ay sonra isteklerine boyun eğmeyenleri, hapis ve işkence ile cezalandırır.¹ Cezalara rağmen baskılara direnen ve duruşundan vazgeçmeyenler içinse verdiği cezayı, ölüm olarak değiştirir. Neticede de bazı Hıristiyanlar infaz edilirler.² Bazıları ise – hatta çoğu- yönetimin beklediği şekilde din değiştirerek **lapsi** (mürtet) olurlar.³ Ne var ki baskıların zamanla azalması ile birlikte din değiştiren bu kimseler yani **lapsiler**, tekrar Hıristiyan olmayı isterler. İşte bu noktada, Hıristiyanlık içinde önemli tartışmalar başlar. Tartışmaların ana konusu, **lapsilerin** Hıristiyanlığa tekrar dönüp dönemeyecekleri veya dönerlerse nasıl muamele görecektir. Bu tartışmada merkezi kilise, ılımlı bir tutum izleyerek bu kimselerin kiliseye tekrar kabul edilmeleri gerektiği görüşünü savunur. Merkezi kilisenin görüşüne göre daha sert bir tutum izleyen ve **lapsilerin** komüniona (Hıristiyan topluluğa) alınmaması, alınsalar da onlara farklı muamelede bulunulması gerektiğini savunanlar da olur. İkinci görüşün başını çeken kişi, **Romalı din adamı ve teologu Novatian**'dır (ö:258).

¹ Bradley M. Peper, *The Development of Mater Ecclesia in North African Ecclesiology*, (Basılmamış Doktora Tezi), Vanderbilt University, Tennessee 2011, s. 72-3.

² Hıristiyanların baskılar karşısında istenileni yapmak yerine şehit olmayı tercih etmeleri, Yeni Ahit'te şehitlere vaat edilen müjdelerle yakından ilişkilidir. Örneğin, "Diriliş ve yaşam benim dedi. Bana iman eden kişi ölse de yaşayacaktır. Yaşayan ve bana iman eden asla ölmeyecek." (Yuhanna, 11:25-26); "Canını kurtaran, onu yitirecek. Benim uğruma canını yitiren ise onu kurtaracaktır." (Matta, 10:39); "Gökten bir ses işittim. Şunu yaz: bundan böyle Rab'be ait olarak ölenlere ne mutlu! diyordu." (Vahiy, 14:13); vb.

³ Joseph M. Bryant, "The Sect-Church Dynamic and Christian Expansion in the Roman Empire: Persecution, Penitential Discipline, and Schism in Sociological Perspective", *The British Journal of Sociology*, 44/2, 1993, s. 324.

Hayatına dair çok az bilgi sahibi olunan Novatian'ın,⁴ M.S. 200 yılında doğduğu kabul edilir. Frikyalı olduğu ileri sürülse de,⁵ bu durumu teyit eden başka bir bilgi olmadığı için bu iddiaya katılmak pek mümkün değildir. Böyle bir iddianın nedeni, Novatian'ın Frikyalı'da takipçi sayısının çok olmasından veya **Montanist**lerle⁶ arasında bir bağlantı varmış gibi gösterilmek istenmesinden kaynaklanmış olabilir.⁷ Roma Kilisesi'nde Latince eser kaleme alan ilk kişi olan Novatian, dönemin Papası tarafından, diğer din adamlarının itirazına rağmen, papaz olarak atanır.⁸ Hatta **Papa Fabian**'ın (236-250) ölümünden sonra yeni Papa seçilene kadar Roma'daki rahipler sınıfına liderlik eder. Onun en dikkat çeken yönü, kilisenin **Romalı Cornelius**'u (250-253) Papa olarak belirlemesine rağmen kendisini Papa seçtirerek 250-258 yılları arası **antipapa** olarak görev yapmasıdır. Ünlü **kilise tarihçisi Socrates**'e (ö:439 sonrası) göre Novatian, 258 yılında şehit edilir.⁹ Fakat diğer kilise yazarlarının şehitlik konusunda herhangi bir ifadeden kaçınmaları, Socrates'i bu yorumunda yalnız bırakmaktadır.

Novatian'ın düşünceleri kısa bir süre içinde, merkezi kilise tarafından sapkın ve ayrılıkçı kabul edilen bir akım olan **Novatianizm**'e dönüşür. Novatianizm, *laps*lerin (mürtetler) Hıristiyanlığa geri dönme istekleri karşısında takındığı katı tavırdan dolayı sapkın, alternatif din adamlarının atanmasıyla ikinci bir kilise teşkilatı tesis ettiği için de ayrılıkçı kabul edilir. Fakat merkezi kilisenin Novatianizm'e yönelik bakış açısının tamamının doğruluğuna katılmak pek mümkün değildir. Çünkü Novatianizm hakkındaki bilgilerin çoğu, **Kartaca Piskoposu Cyprian** (ö:258) ve **ilk kilise tarihi yazarı Eusebius** (ö:339/340) başta olmak üzere Novatian'a muhalif yazarlardan elde edilmektedir. Novatian'a ait olduğu düşünülen eserlerin önemli bir kısmı ise, erken dönem Hıristiyanlıkta heretik kabul edilen eserlerin çoğunda karşılaşıldığı üzere günümüze

⁴ İsmi, "Novatianus" veya Grekçe kullanan Hıristiyan yazarların kullandığı gibi "Novatus" olarak da bilinir.

⁵ Philostorgius, *Church History*, 8.15, çev. Philip R. Amidon, Society of Biblical Literature, Atlanta 2007.

⁶ Montanistler, Montanizm hareketi içinde yer alan kimselere verilen isimdir. Bu hareket, Hıristiyanlık içinde ikinci yüzyılda Montanus öncülüğünde doğmuş ve dördüncü yüzyılın sonlarına kadar varlığını sürdürmüştür. Dünyevî isteklerden uzak bir şekilde yaşayan Montanistlerin en önemli özelliği, millenarist olmalarıdır. Daha detaylı bilgi için bkz. Cengiz Batuk, "Millenarianist Bir Hareket Olarak Montanizm", *Milî ve Nihal*, 1/1, 2003, s. 41-71.

⁷ Adolf Harnack, "Novatian", *A Religious Encyclopaedia or Dictionary of Biblical, Historical, Doctrinal, and Practical Theology*, ed., Philip Schaff, Funk & Wagnalls Company, Toronto, New York & London 1894, III, 1670.

⁸ John Chapman, "Novatian and Novatianism", *The Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company, New York 1911, XI, 138.

⁹ Socrates, *The Ecclesiastical History*, (Npnf 2/2), ccel.org'daki edisyon, 4.28.

ulaşamamıştır.¹⁰ Muhalif yazarların eserleri tek kaynak haline gelmiş olduğundan ciddi bir karşılaştırma yapmak da mümkün değildir.

Bu bağlamda makalenin hedefi, Novatian ve Novatianizm'in baştan sona kronolojik bilgilerini içeren tasviri bir tanıtımını yapmak değildir. Tabii ki anlam bütünlüğü yakalamak için tarihi gelişmelere yer verilecektir. Ancak konuya problem merkezli yaklaşarak ana kilisenin Novatian ve Novatianizm'e yönelttiği eleştirilere odaklanılacak ve bu eleştirilerin tutarlılığı tartışma konusu yapılacaktır. Bu çerçevede ilk olarak Novatian'ın, vaftiz olması ve presbiter atanması ile piskopos seçilmesi ve bunun merkezi kilisede oluşturduğu rahatsızlık üzerinde durulacaktır. Akabinde Novatian'ın *lapsler* hakkındaki görüşleri incelenecektir. Daha sonra, Novatianizm'in kilise tarafından ayrılıkçı bir hareket kabul edilmesi değerlendirilecek ve Novatian sonrası Novatianizm'in yaşadığı süreç eleştirel bir üslupla ele alınacaktır.

1. Novatian'ın Vaftizi ve Din Adamı Olarak Atanması

Yukarıda belirtildiği üzere Novatian 250 yılında, merkezi kiliseye alternatif olarak kendini Papa seçirmiştir. Bu seçimden ve *lapsler* hakkındaki düşüncelerini açıklamadan önce Novatian, kilise içinde ortodoks görülen isimlerden birisidir. Hatta bu süreçte yazdığı *A Treatise of Novatian Concerning the Trinity*¹¹ (Teslise Dair Novatian'ın İncelemesi) adlı eseri teslisi anlatan önemli çalışmalarından birisi kabul edilir. Ancak onun kiliseyle problemler yaşamaması ile birlikte önceki yaşamına ait detaylar, merkezi kilise tarafından eleştirel bir dille anlatılmaya başlanır. Bunların başında vaftiz edilmesi ve papaz olarak atanması vardır. Ona bu eleştirileri yöneltenler Papa Cornelius ve Kartaca Piskoposu Cyprian'dır.¹²

Cornelius, Novatian'ın vaftiz olmasıyla ilgili olarak, şeytanın uzun zamandan beri onun içinde olduğunu, amansız bir hastalığa yakalanıp öleceğini anlayınca da suyu başından dökerek/serperek (*baptismus clinicorum*) vaftiz olduğunu iddia eder.¹³ Cornelius, buradaki temel eleştirisini vaftizin geç yapılmasına değil, söz konusu vaftiz anlayışının yanlışlığı üzerine yoğunlaştırır. Böylece, Novatian'ın vaftiz olmadığını olsa da geçersiz olduğunu anlatmayı hedefler.

¹⁰ Nitekim Jerome, Novatian'a ait olduğunu söylediği dokuz eseri ismen zikreder ve daha bunlar gibi başka eserlerinin de olduğunu belirtir. Jerome, *Lives of Illustrious Men*, (Npnf 2/3), ccel.org'daki edisyon, 70. Ancak bu eserlerden pek çoğu günümüze ulaşamamıştır.

¹¹ Novatian'ın bu eseri için bkz. Novatian, *A Treatise of Novatian Concerning the Trinity*, (ANF 05), s. 1462-534. Diğer pek çok eserinin günümüze ulaşmadığı halde bu eserin ulaşması, onda merkezi kilisenin dogmalarına aykırı görüşlerin olmaması olabilir.

¹² Bu ikili, sadece bu konuda değil Novatian'ı ilgilendiren neredeyse her hususta eleştirel bir üslup kullanmaktan çekinmemiştir.

¹³ Eusebius, *The Church History*, (Npnf 2/1), ccel.org'daki edisyon, 6.43.14.

Novatian'a karşı hemen her meselede Cornelius ile aynı görüşleri savunan Cyprian ise, vaftiz konusunda farklı bir tavır sergiler. Çünkü o, bir yerde Novatian'ın vaftizinin geçerli olduğunu doğrudan¹⁴ diğer bir yerde ise dolaylı¹⁵ olarak ifade eder. Ona göre Novatian, merkezi kiliseden ayrılmadan önce vaftiz olmuştur ve bu vaftizi geçerlidir. Fakat Cyprian'ın bu ifadeleri ile aslında anlatmak istediği, Novatian'ı övmek değildir. O, Novatian'ın merkezi kiliseden ayrılarak kendisine (Novatian'a) tâbi olanlara yönelik uyguladığı yeniden vaftizin gereksiz olduğunu vurgulamak istemektedir. Zira Novatian, merkezi kilise tarafından yapılan vaftizin geçersiz olduğunu düşünmekte, bu nedenle inananların "tekrar vaftiz edilmesi" (*re-baptism*) gerektiğini savunmaktadır. Bunun için de kendi fikrini benimseyen kimseleri tekrar vaftiz etmektedir. İşte Cyprian, Novatian'ın bu uygulamasını eleştirir ve yeniden bir vaftiz yapılmasını anlamsız görür. Fakat bunu yaparken Novatian'ın kilise içinde olduğu vaftizinin de geçerli olduğunu ifade eder. Dolayısıyla Cyprian'a göre Novatian'ın vaftiz olmasında her hangi bir problem yoktur.

Her ne kadar Novatian'ın vaftizinin geçersiz olduğunu ileri sürse de aslında Cornelius'un da Cyprian'a yakın bir çizgide durduğu görülmektedir. Çünkü Cornelius, Novatian'ın, vaftizden sonra "yapması gerekenleri" yapmadığını söyleyerek, vaftizin gerçekleşmesinde görünürde hata olmadığını kendisi de ima eder. Öyleyse Cornelius'un, Novatian'ın vaftizinin geçersiz olduğunu gündemde tutmasının başka bir nedeni olmalıdır. Bu nedene geçmeden önce "yapması gereken" şeylerin ne olduğunun tespiti yapılmalıdır. Bundan maksadı büyük bir olasılıkla, vaftizi sağlamlaştırmak ve vaftizi pekiştirmek için yapılan "el koyma" yani *konfirmasyon* sakramentidir. Nitekim bir sonraki ifadesinde Cornelius, "*bunu almadığına göre, Kutsal Ruh'u nasıl alabilir?*" şeklinde soru sorarak, Kutsal Ruh'un alınmasındaki tek yol olan konfirmasyonun eksikliğine dikkat çeker.¹⁶ Bununla beraber Novatian'ın bilinçli bir şekilde bu sakramenti yerine getirmediğine dair başka bir bilgi de bulunmamaktadır.¹⁷

¹⁴ Cyprian, *The Epistles of Cyprian*, (Anf 05), ccel.org'daki edisyon, 75.

¹⁵ *A.g.e.*, 72.2.

¹⁶ Eusebius, *The Church History*, 6.43.15. Konfirmasyon, Elçilerin İşleri'nde geçtiği üzere Kutsal Ruh'u bir Hıristiyan'ın alması için, din adamı tarafından, kişinin üzerine el konularak kutsanmasıdır. Konfirmasyon olmadığı müddetçe vaftiz olursa bile Kutsal Ruh bu kimseye gelmemektedir. Elçilerin İşleri, 8:14-17. Vaftiz, günahattan kurtulmayı sembolize ederken; konfirmasyon ise Tanrı'nın İsa aracılığıyla insan için yaptıklarına şahit olma, Mesih'in askeri olma, kusursuz bir Hıristiyan olma gibi özellikleri simgelemektedir. Ali Erbaş, *Hıristiyanlıkta İbadet, Ayışığı* Kitapları, İstanbul 2003, s. 174-9.

¹⁷ Arthur Cushman McGiffert (Çeviren ve notlar ekleyen), Eusebius, *The Church History*, (Npnf 2/1), ccel.org'daki edisyon, 6.43.15., (dipnot, 2129).

Bu noktada Cornelius'un, Novatian hakkındaki bu iddialarıyla asıl hedefinin ne olduğu sorusu akla gelmektedir. Kanaatimizce Cornelius'un, önce vaftize sonra da konfirmasyona kendi içinde çelişkiye düşecek kadar tepkisel yaklaşmasının nedeni, Novatian'ın din adamı sınıfına dâhil olmaması gerektiğini anlatmak istemesidir.¹⁸ Zira konfirmasyonu eksik olan birisinin din adamı olarak atanması mümkün değildir. Nitekim konfirmasyon, vaftizden sonra ve din adamı takdisinin öncesinde yer alır. Dolayısıyla vaftizsiz ve konfirmasyonsuz din adamı ataması yapılamaz. Bununla beraber biraz önce de ifade edildiği gibi Novatian'a konfirmasyon sakramentinin sonradan uygulanmadığına dair net bir ifadenin bulunmaması, Cornelius'un yorumlarına gölge düşürmekte ve bunlara inanılmasını zorlaştırmaktadır.¹⁹ Bununla birlikte –ulaşabildiğimiz kadarıyla– Novatian'a, konfirmasyon uygulandığına dair bir ifadenin olmaması da Cornelius'u destekler mahiyettedir.

Bu durumda Cornelius'un, Novatian'ın din adamı olamayacağı/olmaması gerektiğine ciddi anlamda inandığı anlaşılmaktadır. Nitekim o, eleştirilerinin devamında baskı döneminde Novatian'ın korkaklık ve hayat tutkusu nedeniyle papaz olduğunu inkâr ettiğini ve başka bir felsefeye²⁰ (dine, inanca, muhtemelen de pagan inançlarına) gönül verdiği için artık papaz olmayı istemediğini iddia etmiştir. Dahası diyakozların (Papaz yardımcısı) bu zor günlerde Hıristiyan halka yardımcı olması gerektiğine dair Novatian'dan talepte bulunmalarına rağmen onun odasından (saklandığı yerden) çıkmadığını ve bu istekleri göz ardı ettiğini dile getirmiştir.²¹

Ne var ki, bu iddialarında da Cornelius'a katılmak çok mümkün değildir. Çünkü Novatian'ın baskı sürecinde aktif vazifesinden geri çekilmesi, asketik bir yaşamı tercih etmesinden kaynaklanıyor olabilir.²² Bundan dolayı Novatian'ın bu durumunu, “başka bir felsefeyi benimsediği” şeklinde yansıtmak veya onu “Stoacı bir Hıristiyan” olarak tanımlamak²³ doğru olmasa gerekir. Bu tercihlerini, “korkaklık veya hayat tutkusu” olarak tanımlamak da gerçeği ifade etmeyecektir. Ayrıca bu tavrıyla o, farklı bir mücadele yolunu tercih etmiş olabilir. En azından bahsedilen ihtimalleri de göz önünde bulundurmak

¹⁸ Charles Tylor, *Early Church History*, Headley Brothers, London 1906, s. 161.

¹⁹ Ronald E. Heine, “Cyprian and Novatian”, *The Cambridge History of Early Christian Literature*, ed. Frances Young, vd., Cambridge University Press, Cambridge 2008, s. 157.

²⁰ Bundan maksadı Stoacılık olabilir. Bunun için bkz. Henry Hart Milman,, *The History of Latin Christianity*, Sheldon and Company, New York 1867, I, 47.

²¹ Eusebius, *The Church History*, 6.43.16.

²² Arthur Cushman McGiffert, Eusebius, *The Church History*, 6.43.16., (dipnot, 2131).

²³ Johannes Quasten, *Patrology*, Christian Classics Inc, United States of America 1986, II, 216.

gerekir.²⁴ Kaldı ki Novatian hakkındaki söz konusu bütün iddialar kabul edildiği takdirde onun Papa tarafından, Roma rahip sınıfının başına yönetici olarak atanmasına anlam verilemeyecektir.²⁵

Bu durumda şu sorunun cevabının bulunması gerekmektedir: Neden Cornelius ısrarla Novatian'ın papaz olarak atanması ve vaftiz edilmesi ile bu kadar uğraşmaktadır? Cornelius'un mektuplarında bu sorunun cevabını tam olarak tespit etmek zor olsa da kanaatimizce bunun nedeni, Novatian'ın piskoposluğunu, temelden sarsmak istemesidir. Çünkü Novatian, Cyprian'ın dikkatleri çektiği üzere papaz olarak görev yaptığı sıralarda ilmi, hitabeti ve gayretleri sayesinde cemaat içinde popüler olmuş ve bu sayede önemli bir itibar elde etmiştir.²⁶ Bundan dolayı da Cornelius, alt yapısı olmaksızın doğrudan Novatian'ın piskopos olarak kutsanmasına dair söylenecek bir ifadenin aksi tesir uyandırabileceğini tahmin etmiş ve vaftiz başta olmak üzere konfirmasyon ve din adamı olarak atanmasındaki yanlışlıkların veya eksikliklerin olduğunu göstermeye çalışarak, cemaatin fikrini etkilemek istemiş olabilir. Öyleyse Novatian'ın piskopos (Papa) seçilmesi ve bu konudaki tartışmalara geçilebilir.

2. Piskopos (Papa) Seçilmesi

Bilindiği üzere Roma Piskoposu aynı zamanda Papa olarak anılmaktadır. Papa unvanını, V. yüzyıla kadar nerdeyse bütün piskoposlar kullanmaktayken, XI. yüzyıldan itibaren resmi olarak sadece Roma Piskoposlarının kullanımına izin verilmiştir.²⁷ Novatian kendini Roma Piskoposu olarak kutsanmasını sağladığı için aynı zamanda "Papa" unvanını da almış; bu nedenle de seçilmiş Papa Cornelius'un papalığını kabul etmeyerek kendisini papa ilan ettiği için *antipapa* (papa karşıtı) kabul edilmiştir. İşte tartışılan husus da Cornelius'a rağmen Novatian'ın kendisini papa seçtirmesidir.

Hıristiyan geleneğinde, bir Papa'nın vefatından hemen sonra yeni Papa seçimi gerçekleşir. Ancak Fabian'ın vefatından sonra İmparator Decius'un Roma'da olmasından dolayı bu seçim hemen yapılamaz. On dört ay boyunca Decius'un Roma'dan ayrılması beklenir. Onun ayrılmasıyla birlikte yapılan papalık seçimlerinde Cornelius yeni papa olarak belirlenir. Novatian'ın ise bu seçime bir tepki olarak, İtalya'nın farklı bölgelerinden üç piskopos bulduğu ve önce onları sarhoş ettiği sonra da onları zorlayarak kendini papa olarak

²⁴ Chapman, "Novatian and Novatianism", s. 138; Arthur Cushman McGiffert, Eusebius, *The Church History*, 6.43.16., (dipnot, 2131).

²⁵ P. H. Weyer, "Novatian (Antipope) and Novatianism", *New Catholic Encyclopedia*, Thomson Gale, Washington 2003, X, 464.

²⁶ Cyprian, *The Epistles of Cyprian*, 51.24.

²⁷ Bekir Zakir Çoban, *Geçmişten Günümüze Papalık*, İnsan Yayınları, İstanbul 2009, s. 219-20. Bu hususta daha ayrıntılı bilgi için aynı esere bakılabilir.

kutsanmasını sağlattığı iddia edilir. Böylece aynı anda ikinci bir Papa seçilmiş olur. Doğal olarak merkezi kilise, Novatian'ın papalığını onaylamaz ve yanlış yaptığını göstermek için kendisini *antipapa* ilan eder.²⁸

Burada değerlendirilmesi gereken iki husus bulunmaktadır. Birincisi, Novatian'ın Papa seçilmesinin olabirliği/olamazlığı ikincisi ise onun neden böyle bir tercihte bulunduğu. Merkezi kilise ilk hususta Novatian'ın Papa seçilmesinin olamazlığına dair yukarıda bahsedilenlerin (vaftiz, konfirmasyon, din adamı atanması) dışında her hangi bir yorumda bulunmaz. Yani onlara göre Novatian Papa seçilemez. Oysa Novatian'ın da en az Cornelius kadar seçilme hakkı vardır. Çünkü papaz olarak kilisede görev yapmaktadır. İkinci mesele olan tercih sebebi ise, Novatian'ın bu seçimle kişisel çıkarlarını gözetdiği şeklinde açıklanmaya çalışılır.²⁹ Hatta onun ayrılıkçı bir hareket başlattığı için zorunlu olarak kendisini teolojik bir zemine dayandırdığı da ileri sürülür ve piskopos seçilmesinden önce teolojik bir farklılığının olmadığı söylenir. Bundan dolayı da piskoposluk tercihinin teolojik değil kişisel olduğu ifade edilir.³⁰ Oysa Novatian'ın tercihi bu kadar basit açıklanamaz. Zira Novatian, merkezi kilisenin bazı görüşlerinde (özellikle, *lapsler*) hata yaptığını düşünmektedir. Dolayısıyla kendini Papa ilan etmekle o, İsa'dan beri süregelen doğru inancı devam ettirmeyi istemektedir. Bundan dolayı da onun Papa seçilmesini, teolojik boyutu görmezden gelinerek sadece kişisel tercihlerle veya Cornelius'un seçilmesini çekemediği için böyle bir yola başvurduğunu iddia ederek³¹ açıklamaya çalışmak, gerçeği tam olarak yansıtmaz.

Bu seçimden hemen sonra Cornelius, yazdığı mektuplarında Novatian'ın piskopos olmasını eleştirmiştir. O, Novatian'ın piskopos olmayı önceden beri çok arzuladığını ve bunun için uygun bir zaman gelinceye dek isteğini gizleyerek beklediğini belirtmiştir. Novatian'ı piskoposluğa getiren kimselerin en başından beri Novatian'ın tarafında olduklarını ve onun, bu kimseleri, kendi isyanını gizlemek için bir pelerin gibi kullandığını iddia etmiştir.³² Böylece Cornelius, Novatian'ın piskopos seçilmesini, bir hırsın yansıması ve düzmece şeklinde gerçekleşen bir olay gibi göstermek istemiştir.

Cornelius'un bu iddiaları doğal olarak bazılarınca eleştirilmiştir. Bu kimselere göre Novatian, piskoposluk seçimlerinde Cornelius'un en kuvvetli

²⁸ Eusebius, *The Church History*, 6.43.9.; Chapman, "Novatian and Novatianism", s. 138-9; Weyer, "Novatian (Antipope) and Novatianism", s. 464.

²⁹ Harnack, "Novatian", s. 1671; E. W. Watson, "Novatianists", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, Charles Scribner's Sons, New York 1917, IX, 399.

³⁰ Quasten, *Patrology*, II, 214.

³¹ P. A. B. Llewellyn , "The Roman Church during the Laurentian Schism: Priests and Senators", *Church History*, 45/4, 1976, s. 422.

³² Eusebius, *The Church History*, 6.43.5.

rakibi olmasına rağmen piskoposluğu istemesi gibi bir durum söz konusu değildir. O dönemde Hıristiyanlar *laps*lerin Hıristiyanlığa geri alınıp alınmaması hakkında mezhepsel veya ayrı bir grup olarak olmasa da zihnen ikiye bölünmüş durumdadır. Cornelius, alınmaları gerekir diyen grubun (ılımlıların) en önemli temsilcisi iken; Novatian ise, alınmaması gerekir diyen grubun (tutucuların) doğal bir lideri konumundadır. İşte, Cornelius'un 251 yılının Mart ayında piskopos seçilmesinden sonra Novatian da kendi mücadelesini sürdürmek için kendisini piskopos seçirmiştir.³³ Bu görüşten yola çıkarak, *laps*lere karşı takınılması gereken tavır başta olmak üzere kendi inandığı gerçekleri anlatmak ve kilisedeki kötü gidişi önlemek için Novatian'ın piskoposluğu istediği söylenebilir. Çünkü Novatian, kilisenin rahat davranışlara girerek aslından saptığını düşünmüş, bundan dolayı da piskopos olarak bu anlayışla mücadele etmesi gerektiğine inanmıştır.

Ayrıca Novatian'ın Roma'nın önde gelen Hıristiyanlarının desteğini alması, Cornelius'un aktardıklarının gerçekliğini zayıflatmaktadır. Her ne kadar Cornelius, Novatian'ın atamasını İtalyalı üç piskoposun yapmış olduğunu iddia etse de bu durum, onların Novatiancılar tarafından kandırıldıkları anlamına gelmemektedir.³⁴

Yine Novatian'ın piskopos olmayı istediği kabul edilse bile bu, anormal bir durum değildir. Çünkü Novatian Roma'da bulunan en önemli din adamlarından birisidir ve onun da içinde bulunduğu din adamları, Papa Fabian'ın şehit olması ile boşalan piskoposluk makamına on dört ay boyunca vekâlet etmişlerdir.³⁵ Din adamı olan, halk tarafından sevilen ve vekâlet tecrübesi bulunan birisinin piskopos olmayı istemesinin ise, anormal olmadığı ortadadır.

Piskopos seçiminden sonra hem Novatian hem de Cornelius karşı tarafı saf dışı bırakma ve taraftar bulma arayışına girer. Bu, her ikisinin de kendini haklı gördüğünün bir göstergesidir. Bunun için takip ettikleri en etkili yollardan birisi, Hıristiyanlıkta sıkça karşılaşıldığı üzere, diğer piskoposlara mektup göndermektir. Onlar, mektuplarında kendi teolojik düşüncelerini aktardıkları gibi kendileri hakkında yanlış anlatıldığına inandıkları hususların doğrusunu da anlatmaya dikkat etmişlerdir. Bunun için de mektupları sadece kendi taraftarlarına değil karşı görüşü paylaşan kimselere de yollamışlardır. Örneğin, Novatian'ın mektup gönderdiği kişilerden birisi, Cornelius tarafında yer alan

³³ Arthur Cushman McGiffert, Eusebius, *The Church History*, 6.43.7., (dipnot, 2117).

³⁴ A. Cleveland Coxe, (Çeviren ve notlar ekleyen), Anf 05, ccel.org'daki edisyon, s. 1459; Arthur Cushman McGiffert, Eusebius, *The Church History*, 6.43.7., (dipnot, 2117).

³⁵ Bkz. Cyprian, *The Epistles of Cyprian*, 30.

İskenderiye Piskoposu Dionysius'tur (ö:264).³⁶ Ancak bu mektup Dionysius üzerinde etkili olmaz. Nitekim Dionysius'a göre Novatian piskopos seçilmesini, kendisinin istemediği halde etrafındakilerin talepleri üzerine gerçekleşmiş bir hadise şeklinde resmetmiştir. Dionysius ise, Novatian'ın bu anlatısında samimi olmadığını düşünür ve Novatian'a “*madem istemeyerek bu vazîfeye geldin öyleyse gönüllü bir şekilde bu vazîfeyi bırak*” diyerek geri çekilmesini, böylece kiliseyi bölünmekten kurtarmasını tavsiye eder.³⁷ Bir diğer örnek Cornelius'un Novatian taraftarı Antakya Piskoposu Fabian'a mektup göndermesidir. Cornelius mektubunda, Novatian'ı gizli niyetleri olan birisi olarak kaleme alır.³⁸ Ancak bu mektubunda o da amacına ulaşamaz. Mektup göndermeye Cornelius'un önemli bir destekçisi olan Cyprian'ın da dâhil olduğu görülür. O da, Novatian'ın mektup göndererek kendi yanına çekmeyi başardığı Antonianus'a mektup yollar ve onun fikrini değiştirmeye çalışır.³⁹

Piskoposlara elçiler göndermek de taraftar kazanmak için yapılan uğraşlardan birisidir. Örneğin Novatian, Cyprian'a dört kişilik bir heyet yollar ve piskopos atanmasının onaylamasını ister.⁴⁰ Ancak Cyprian, doğal olarak bu isteği kabul etmez.⁴¹

Kısaca, Cornelius ve Novatian arasında temeli piskopos seçimlerine dayanan ciddi bir ayrılık bulunmaktadır. Her iki taraf da kendini haklı görmekte ve yaptıkları ile İsa'nın misyonunu sürdürdüklerine inanmaktadırlar. Kendi haklılıklarını göstermek için de yoğun bir çaba göstermektedirler. Novatian hakkında söylenenlerin ise, objektifliğine katılmak çok mümkün değildir.

Buraya kadar, Novatian'ın kişisel tercihlerinden dolayı kendisine yöneltilen eleştirilere dikkat çekildi. Şimdi ise, onu kilise içinde heretik olarak anılmasına neden olan *lapsîler* hakkındaki görüşlerine değinilecektir. Fakat öncelikle merkezi kilisenin bu hususta neler söylediğinin bilinmesi gerekir. Böylece Novatian'ın hangi görüşlere itiraz ettiği daha rahat anlaşılabilir. Bunun

³⁶ Bu mektup hakkındaki modern tartışmalar için bkz. Lincoln Blumell, “A Note on Dionysius of Alexandria's Letter to Novatian in Light of Third-Century Papyri”, *Zeitschrift für Antikes Christentum / Journal of Ancient Christianity (ZAC)*, 2010, 14/2, s. 356-61.

³⁷ Eusebius, *The Church History*, 6.45.

³⁸ *A.g.e.*, 6.43.5. Bu örneklerde de görüldüğü üzere, Novatian Antakya, Cornelius ise İskenderiye kilisesinde karşılık bulmuştur. Ayrıca bkz. Eusebius, *The Church History*, 6.46.3. Bu durum, şüphesiz bu iki kilise ekolünün geçmişinden bağımsız değildir. Zira bu iki kilise sadece bu hususta değil teolojiye dayalı daha pek çok konuda farklı düşünmekte ve birbirleri ile mücadele etmekteledir.

³⁹ Cyprian, *The Epistles of Cyprian*, 51.

⁴⁰ *A.g.e.*, 50.

⁴¹ *A.g.e.*, 51.

için de incelemeye, *lapsler* hakkında ilk ciddi kararların alındığı Kartaca Konsili'nden başlanabilir.

3. *Lapsler* Hakkındaki Düşünceleri

Din değiştirmeleri için Hıristiyanlara yönelik baskılar, sadece Roma'da değil tüm imparatorlukta olduğu için imparatorluğun her tarafında irtidat hadiseleri yaşanmış, bundan dolayı da *lapslerin* geri dönmesi sadece Roma Kilisesi'nin değil bütün kiliselerin gündemini meşgul etmiştir. Bu nedenle baskı hadiselerinin en çok yaşandığı yerlerden birisi olan Kartaca, *lapsler* hakkında tartışmaların da yoğun olarak yaşandığı yerlerden birisi olmuştur.⁴²

Cornelius ile Novatian arasındaki tartışmanın bir benzeri, Kartaca'da Piskopos Cyprian ile **Diyakoz Felicissimus** arasında yaşanmıştır. Ancak burada ufak bir farklılık vardır. Novatian, merkezi kiliseyi temsil eden Cornelius'u *lapslere* karşı takındığı yumuşak tavrıdan dolayı eleştirirken; Felicissimus ise merkezi kiliseyi temsil eden Cyprian'ı *lapslere* yönelik sert tavırlarından dolayı eleştirmektedir. Yani Felicissimus, *lapslere* karşı çok daha yumuşak bir tavır sergilenmesini istemektedir. Bu yüzden ona göre *lapsler* hiç vakit kaybetmeksizin kiliseye geri alınmalıdır. Bu yönüyle de Felicissimus, Novatian'ın tam tersi bir noktada bir yer alır. İşte, Felicissimus'un bu görüşleri kilisede rahatsızlık uyandırır ve Cyprian da Kartaca'ya geri dönerek 251 yılının Mayıs ayında Kartaca'da ana konusunu *lapslerin* oluşturduğu bir konsil toplar.⁴³

Cyprian'a göre *lapsler*, kendi içinde kategorize edilmeli ve buldukları bu kategorilere göre değerlendirilmelidir. İlk grupta **Libellatici** (belge alanlar) diye isimlendirilen kişiler bulunmaktadır ki bunlara biraz ılımlı bakılmalıdır. Bunlar, gerçekte öyle olmadığı halde kendilerini pagan Tanrılarına kurban kesiyor gibi göstermek için imparatorluk yetkililerine rüşvet vererek **libellus** belgesini alanlardır. **Libellus** (çoğulu **libelli**), “mektup, sertifika” anlamlarına gelen, Roma vatandaşlarına verilen ve onların Roma İmparatorluğuna sadakatlerini ve pagan Tanrılarına kurban kestiklerini gösteren bir belgedir. (Son zamanlarda bu belgelerden kırk dört tanesi Mısır'da bulunmuştur.⁴⁴) Dolayısıyla **libellatici** grubuna giren kişiler, Hıristiyanlığı tamamen terk etmeyen ancak korku dolayısıyla putperest gibi görünen kişilerdir. İkinci grupta ise, **sacrifatiler** (kurban kesenler) vardır ki Cyprian'a göre bunlara daha katı

⁴² Bu tartışmaların yaşandığı yerlerden bir diğeri İskenderiye'dir. İskenderiye Piskoposu Dionysus, Roma Piskoposu Fabian'a yazdığı mektubunda, İskenderiye'deki tövbe edenler ve oluşan ayrılmış gruplardan bahsetmektedir. Eusebius, *The Church History*, 6.46.

⁴³ Charles Joseph Hefele, *A History of Christian Councils*, T & T Clark, Edinburgh 1883, I, 93-4; Bradley M. Peper, s. 76-7.

⁴⁴ Henry Chadwick, *The Church in Ancient Society*, Oxford University Press, Oxford 2001, s. 149-50.

bakılmalıdır. Bunlar, gerçekten gönüllü olarak putlara kurban kesenler ve bilinçli olarak Hıristiyanlığı terk edenlerdir. Dolayısıyla *sacriyat*lar ve *libelatic*lerden farklılardır.⁴⁵ Bir tarafta kendisini, ailesini, evini vs. korumak için pagan gibi gözükkenler; diğer tarafta ise ailesini, arkadaşlarını vs. yanına alarak putperest olanlar söz konusudur. Bir yanda, baskılardan dolayı din değiştirmek zorunda kalanlar; diğer yanda gönüllü bir şekilde dinini bırakanlar bulunmaktadır. İşte Cyprian, bu kimseleri net bir şekilde birbirinden ayırmış ve onların dönüşlerinin nasıl olacağı hakkında farklı görüşler ileri sürmüştür. Ona göre *libelatic*ler, hemen kiliseye alınmalıdır. *Sacriyat*lar ise, uzun ve ağır kefaretlere yüklenmeksizin bekletilerek, ölümlerinden kısa bir süre önce komünyona dâhil edilmelidir.⁴⁶

Bu görüşlerinden dolayı Cyprian'ın, dinden çıkışlara müsamahalı baktığı düşünülmemelidir. Çünkü o, dinin terk edilmesinin iyi bir şey olmadığını vurgular. Ancak, terk edenlere tamamen olumsuz bir gözle bakılmasını da doğru bulmaz. Onların Hıristiyanlıktan çıkmış olmalarının pagan dinlerini kabul ettikleri anlamına gelmeyeceğini belirtir ve daha ılımlı bir yol takip ederek, bu kimselerin tekrar Hıristiyanlığa kazanılması gerektiğini söyler. Aksi takdirde Cyprian'a göre onlar pagan inançlarına geri döneceklerdir ki bu durum, daha kötü bir şeydir. Ayrıca o, *laps*lere geri dönme yolu açıldığında kaldıramayacakları ağırlıkta kefaretlere verilmesi gerektiğini, verilse bile bu cezanın kademeli veya orantılı olarak uygulanmasını teklif eder.⁴⁷ Bu durum Cyprian'ın, dine geri dönüşleri daha kolay hale getirmek istemesinin bir yansıması olarak kabul edilebilir. Dolayısıyla Cyprian, her kim olursa olsun, Hıristiyanlığı nasıl terk ederse etsin *laps*lere geri dönme yolunun açık olması gerektiğini düşünmektedir. Ancak o, dine dönüşlerin kabul edilmesi için baskı döneminin bitmesi gerektiği görüşündedir. Ona göre baskı dönemi bitmeden sadece, gerçekten pişman olanlar ve papazlara başvurarak onlardan *libelli pacis* (barış sertifikası) belgesi alanlar tekrar komünyona dâhil edilebilir. Ancak onlar da ölüm döşeginde olmaları gerekmektedir.⁴⁸

*Laps*ler hakkında Kartaca Konsili'nde konuşulan konulardan birisi de, mürtet din adamlarıdır. Bu kimselere yönelik yaptırımların konuşulması, dinden dönme hadiselerinin sadece halk seviyesinde değil kilisede din görevlisi olarak

⁴⁵ Üçüncü bir grup olarak pagan dini töreninde tütsü yakan *thurificat*lerden bahsedilir ki yapılan tartışmalara çok dâhil edilmemişlerdir. Genelde tartışmalar *sacriyat*lar ile *libelatic*ler hakkında yaşanmıştır.

⁴⁶ Cyprian, *The Epistles of Cyprian*, 51.13-7; Hefele, *A History of the Christian Council I*, s. 95; J. P. Kirsch, "Lapsi", *The Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company, New York 1910, IX, 2; Chadwick, *The Church in Ancient Society*, s. 149-50.

⁴⁷ Cyprian, *The Epistles of Cyprian*, 48, 52.

⁴⁸ Kirsch, "Lapsi", s. 2.

çalışan, papaz hatta piskopos seviyesinde de gerçekleştiğini göstermesi bakımından önemlidir. Zira baskı sürecinde sadece Hıristiyan halk sindirilmemiş belki onlardan daha fazla Hıristiyan din adamları eziyetlere maruz kalmıştır.⁴⁹ Bunun doğal bir sonucu olarak din adamlarından da Hıristiyanlığı terk edenler olmuştur. Konsilde bu konu da ele alınmış ve onlardan geri dönmek isteyenlerin kabul edilip edilmeyeceği veya bunun nasıl olması gerektiği konusunda tartışmalar yaşanmıştır. Bu hususta Cyprian, papaz ve piskoposların kefarete tâbi tutularak kiliseye alınmalarını ancak önceki yetkilerinin geri verilmemesi gerektiğini savunmuştur.⁵⁰

Novatian ve onun takipçilerinin durumu da Kartaca Konsili'nde konuşulan gündemler arasındadır. Eusebius'a göre konsilde Novatianlılar, "yabancı, acemi" şeklinde adlandırılmıştır. Bu yüzden onların, manevi bir tedaviye muhtaç oldukları kabul edilerek tövbe ve pişmanlık ile tedavi edilmeleri gerektiği üzerinde durulmuştur.⁵¹ Bunun doğal bir neticesi olarak Cyprian, bir mektubunda Novatian'ın da kiliseye dönmesinin mümkün olduğunu; bunun için onun tövbe ederek, nâdim bir şekilde kiliseye yönelmesinin yeterli olduğunu söylemiştir.⁵² Yani Cyprian'a göre ister *lapsi* olsun ister *heretik* ister din adamı olsun ister normal bir dindar, geri dönmek isteyen birisi tekrar dine girebilir. Yeter ki bu isteginde samimi olsun.⁵³ Nitekim Kartaca Konsili'nde, mürtetlerin dine girmelerinin teşvik edilmeleri ve bazı şartları yerine getirdiklerinde komünnyona dâhil edilmeleri yönünde alınan kararlar,⁵⁴ Cyprian'ın söz konusu görüşleri ile yakından ilişkilidir.

Eusebius'un ifadeleriyle Cyprian'ın aktardıkları göz önünde bulundurulduğunda konsilde diğer pek çok Hıristiyan konsilinin aksine yumuşak bir dil kullanıldığı söylenebilir. Kanaatimizce bunun temel nedeni, o dönemde oldukça fazla müntesibini kaybetmiş olan Hıristiyanların, enerjilerini kendi içlerindeki tartışmalarda harcamak yerine dışarıda bulunan kimselere (*lapsilere*) ayırmayı istemeleridir. Böylece baskı ve zulüm döneminde kaybettikleri müntesiplerini geri kazanarak eski durumlarına dönebileceklerdir.

⁴⁹ Baskı sürecinde özellikle din adamlarının daha fazla eziyete maruz kalmalarının nedeni, onların Hıristiyanlığı terk etmeleri durumunda normal halkın daha rahat döneceklerine dair olan kanıdır. W. H. C. Frend, "Review: The Empire and the Christians", *The Classical Review, New Series*, 22/3, 1972, s. 394. Ancak bu yorumu olumsuzlar bir şekilde din adamları ile halk arasında her hangi bir ayırım yapılmaksızın her iki tarafa da eşit baskı yapıldığı da ileri sürülür. G. W. Clarke, "Two Measures in the Persecution of Decius: Two Recent Views", *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 20, 1973, s. 118–23.

⁵⁰ Hefele, *A History of the Christian Council I*, s. 95.

⁵¹ Eusebius, *The Church History*, 6.43.2.

⁵² Cyprian, *The Epistles of Cyprian*, 66.2.

⁵³ *A.g.e.*, 26.

⁵⁴ Kirsch, "Lapsi", s. 2.

Kartaca Konsili, Cyprian'ın görüşleri çerçevesinde sona ermiştir. Felicissimus ve taraftarları aforoz edilmiş ve *lapsler* hakkında bahsedilen çerçevede kararlar alınmıştır. Alınan kararları Cyprian Roma'ya gönderir. Bununla o, hem Papa Cornelius'un onayını almak hem de Novatianlılara karşı nasıl bir yol izlenebileceği hakkında bir fikir vermek ister. Mektubu alan Cornelius ise, aynı yılın sonbaharında Roma'da bir konsil toplar. Dar katılımlı bu konsilin en önemli iki özelliği, Novatian'ın ve taraftarlarının aforoz edilmesi ve Kartaca Konsili'nde *lapsler* hakkında alınan kararların aynen kabul edilmesidir.⁵⁵

Bu aşamada Novatian'ın *lapsler* hakkındaki görüşlerine bakılabilir. Bu hususta temel olarak Novatian, Hıristiyanlığı terk ederek putperest olmanın ölümcül/affedilmez günahlardan (*peccata mortalia*)⁵⁶ birisi olduğunu söyler ve küfre giren birinin bu dünyada affedilmesi diye bir şeyden bahsedilemeyeceğini ifade eder.⁵⁷ Bu tür günahları bağışlama yetkisinin sadece Tanrı'da olduğunu, din adamlarının bu hususta söz sahibi olmadıklarının altını çizer. Bundan dolayı ölüm tehdidi karşısında bile olsa bir Hıristiyan'ın asla putperestliğe geçmemesi gerektiğini vurgular. Ancak baskı süreci devam ettiği müddetçe bu görüşleri savunsa da sürecin bitimi ile beraber görüşlerinde bazı yumuşamalara gider ve *lapslerin* tekrar dine girmeleri için teşvik edilmeleri gerektiğini belirtir. Bununla beraber bu kimselerin, komüniona normal Hıristiyanlar gibi tam olarak katılmalarını reddeder ve hayat boyu kefarete içinde olmalarının lüzumuna dikkat çeker.⁵⁸

Bu yönüyle Novatian'ın görüşleri ile Cyprian'ın görüşleri arasında önemli bir farklılık yok gibi gözükebilir. Ancak bu görüşlere daha dikkatli bakılarak bir karşılaştırma yapıldığında bazı temel farkların olduğu görülmektedir. İkili arasındaki temel farklılıklardan birisi, kurtuluşa ve kilisenin bundaki fonksiyonuna getirdikleri yorumda gizlidir. Cyprian, bir insanın kurtuluşunun kayıtsız şartsız kiliseye teslim olması ile (*salus extra ecclesiam non est / kilise dışında kurtuluş yoktur*) gerçekleşeceğine inanır. Novatian ise kiliseyi, azizler topluluğu olarak tanımlar ve bu kimselerin sadece, günahtan korunması gerekenlerin kimler olduğunu söyleyebileceğini iddia eder. Yani Novatian, din adamlarının bir insanın kurtulmasında etkili olamayacaklarını

⁵⁵ Hefele, *A History of the Christian Council I*, s. 96.

⁵⁶ “Bir kimse kardeşinin ölümcül olmayan bir günah işlediğini görürse, onun için dua etsin. Duasıyla kardeşine yaşam verecektir. Bu, ölümcül olmayan günah işleyenler için geçerlidir. Ölümcül günah vardır, bunun için dua etsin demiyorum. Her kötülük günahdır, ama ölümcül olmayan günah da vardır.” I. Yuhanna, 5:16-17.

⁵⁷ Adolf Harnack, *Outlines of the History of Dogma*, çev. Edwin Knox, Funk & Wagnalls Company, New York 1893, s. 108.

⁵⁸ Chapman, “Novatian and Novatianism”, s. 139; F. Hauser, “Lapsi”, *New Catholic Encyclopedia*, Thomson & Gale, USA 2003, VIII, 333. Ayrıca bkz. Tylor, *Early Church History*, s. 161-2.

bundan dolayı da kurtuluşun Tanrı'nın yargılaması ve merhameti ile olacağını ileri sürer. Tanrı'nın merhametinin açığa çıkması içinse kefarete, pişmanlık ve üzüntünün olması gerektiğini ifade eder.⁵⁹ Dolayısıyla Cyprian'a göre kurtulmak için kilise içinde bulunmak yeterli iken Novatian'a göre yeterli değildir. Novatian, din adamları ile onların beyanlarının bir insanı günahattan uzak tutmak için gerekli olduğunu ancak kurtuluş için ihtiyaç duyulan şeyin, Tanrı'nın merhameti olduğunu kabul eder.

Novatian ile Cyprian arasında bahsedilebilecek diğer bir farklılık, *lapsilerin* dönüşünde tövbenin yeterli ve vaftizin gerekli olup olmadığıdır. Bu hususta Novatian *lapsilerin* pişman olarak tövbe etmelerinin yeterli olmadığını bunun yanında bu kimselerin yeniden vaftiz (*re-baptism*) olmalarının gerekli olduğunu belirtir. Cyprian ise, yeniden vaftize gerek olmadığını, pişman olduklarını göstermeleri ve tövbe etmeleri halinde tekrar kiliseye alınabileceklerini dile getirir.⁶⁰

Bahsedilen teolojik farklılıkların yanı sıra konjonktürel gelişmelerin oluşturduğu görüş ayrılıkları da göz ardı edilmemelidir. Zira Cyprian, başlangıçta Novatian ile aynı düşünceleri paylaşmaktadır. Yani o, 'küfür gibi Tanrı'ya karşı işlenmiş suçlardan kurtuluşu kilise içinde değil Tanrı'nın merhametinde olduğu inancını' taşımaktadır. Bu görüş biraz önce de söylendiği gibi aynı zamanda, kilisenin geleneksel görüşüdür. Ancak dinden ayrılmaların önemli ölçüde artmasıyla Cyprian, bu görüşünü zorunlu olarak değiştirmek durumunda kalmış ve yukarıda bahsedilen çizgiye gelmiştir.⁶¹ Bu durumda Cyprian konjonktürel hareket etmiş, Novatian ve taraftarları ise, güncel gelişmelere takılmaksızın gelenekte var olan dogmaları yürürlükte tutmak istemişlerdir.

Aslında Novatian'ın *lapsiler* hakkındaki görüşleri her ne kadar heretik kabul edilse de kilise kurallarına tamamen aykırı değildir. Çünkü bu görüşlerin kilise tarihinde izleri bulunmaktadır ve bulunduğu dönemde heretik kabul edilmemektedir. Nitekim Novatian'ın savunduğu görüş olan, ölümcül günahlardan herhangi birisini işleyen bir Hıristiyan'ın kiliseden resmi olarak aforoz edilmesi, 220 yılına kadar kilisede uygulanan bir kuraldır. Ancak **Papa Calixtus** (218-223), bu kararı uygulamayarak kendi dönemindeki *lapsilerin* kiliseye geri dönmelerinin önünü açar. Bunun üzerine **Romalı teolog ve ilk antipapa kabul edilen Hippolytus** (ö:235), Novatian'a benzer ayrılıkçı bir hareket başlatır. Ancak problem fazla büyümeyen ve kısa bir süre içinde çözüme kavuşturulur. 220-250 yılları arası kilise ile imparatorluk arasında her hangi ciddi

⁵⁹ Tylor, *Early Church History*, s. 162; Weyer, "Novatian (Antipope) and Novatianism", s. 465.

⁶⁰ Chapman, "Novatian and Novatianism", s. 191; <http://orthodoxwiki.org/Novatian>, 21.11.2014, 19:00.

⁶¹ Bryant, "The Sect-Church Dynamic and Christian Expansion in the Roman Empire: Persecution, Penitential Discipline, and Schism in Sociological Perspective", s. 325.

bir problem olmadığı için baskı zoruyla dinden çıkışlar olmaz. Dolayısıyla da *lapsler* konusu kilise gündeminin dışında kalır. Ancak İmparator Decius döneminde (249-251) baskıların yeniden başlamasıyla dinden çıkmalarda tekrar hareketlilik yaşanır.⁶² Çıkanların sayısının oldukça büyük rakamlara ulaşması ve kilisenin tövbesini kabul etmeyerek cemaate almadığı birisine, Tanrı'nın merhamet göstermeyeceğine inanılması, kiliseyi yeni kararlar almaya zorlar. Neticede Cornelius ve Cyprian başta olmak üzere merkezi kilise bu hususta yumuşak bir tavır göstererek Calixtus'u; Novatian da katı bir tutum izleyerek Hippolytus'u taklit eder.⁶³ Dolayısıyla Novatian dönemindeki tartışmaları düşünürken çeyrek asır önce yaşanan tecrübeler de göz önünde tutulmalıdır. Belki de bu gibi nedenlerden dolayı, "Novatian'ın *lapsler* hakkındaki görüşlerinde aşırı sert olsa da doktrinsel olarak ortodoks"⁶⁴ olduğu da söylenmektedir. Bundan dolayı onu, görüşlerinden dolayı hızlı bir karar ile heretik ilan etmek tam gerçekçi değildir.

Bu durumda bahsedilen konular göz önünde bulundurulduğunda, sadece *lapsler* hakkındaki görüşlerinden dolayı Novatian'a heretik demek biraz abartılı bir tanımlamadır. Çünkü o yeni bir şey söylememiş, kilise geleneğinin sürdürülmesini istemiştir. Bu nedenle belki ona yöneltilebilecek eleştiri, değişen şartlara uyum sağlayamayıp zamanın gerektirdiklerini okuyamamak olabilirdi. Ancak bunun yerine merkezi kilise, daha dışlayıcı bir tutum izlemeyi tercih etmiştir.

Önceki ihtilafı kıyaslandığında Novatiansı görüşün bir kriz haline gelmesinin nedenleri ise, bu defaki problemin daha büyük ölçüde ortaya çıkması; dinden dönenlerin daha baskılar devam ederken tekrar dine geri dönmeyi istemeleri ve kilisenin gerek görüş farklılığını hemen ortadan kaldırmada gerekse dine geri dönmek isteyenler karşısında hızlı bir refleks geliştirememesidir.⁶⁵ Fakat kanaatimizce daha önemli bir neden, Novatian'ın kendisini piskopos tayin ettirerek yeni bir kilise yapısı teşkil etmesidir. Çünkü bu hamlesiyle Novatian, ihtilafı teolojik düzlemde çıkartarak pratik/amelî bir düzleme taşımıştır. Bu hamlesini, 251 yılında Roma Konsili'nden aforoz

⁶² Aslında din değiştirmeler sadece baskı ile irtibatlı değildir. Bunun yanında kilisenin son dönemlerde rahat tavırlar içine girerek geniş ölçekte insanları kendi bünyesine katmak istemesiyle birlikte inanç bakımından daha zayıf kimseleri içine almasından kaynaklanan bazı nedenler de Hıristiyanlığın kolay bir şekilde terk edilmesinde etkili olmuştur. Bryant, "The Sect-Church Dynamic and Christian Expansion in the Roman Empire: Persecution, Penitential Discipline, and Schism in Sociological Perspective", s. 324.

⁶³ Harnack, "Novatian", s. 1670.

⁶⁴ J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, Adam & Charles Black, London 1968, s. 204.

⁶⁵ Bkz. F. Hauser, "Lapsi", s. 333.

edildikten sonra yapmış ve kendine bağlı yeni kiliseler açarak bütün bir Hristiyan dünyada yayılma gayreti göstermiştir.⁶⁶

Bu durum, Novatiancılarının nezdinde merkezi kilisenin kutsiyetini kaybettiğinin göstergesidir. Çünkü Novatian, mevcut kilise yapısının kutsallığına inansaydı yeni bir oluşuma yönelmezdi. Aynı zamanda bu durum Novatian'ın ve görüşlerinin, tabanda kabul gördüğünün de bir işaretidir. Çünkü kendisine ibadet edilmek üzere gelmeyen bir kilisenin açılmasının bir anlamı yoktur. Açıldığına göre gelen vardır; gelen varsa da Hristiyan halk tarafından kabulü söz konusudur.

Kartaca ve Roma konsilleri sonrasında Novatiancılar, özellikle Kartaca'da faaliyetlerini yoğunlaştırmışlar ve piskoposluk makamına kendilerinden birisini getirmeye çalışmışlardır. Bunun için Kartaca Piskoposu Cyprian'ı kötüleyen mektuplar yazarak Roma'ya göndermişlerdir. Bunun üzerine Cyprian 252 yılının Mayıs ayında Kartaca'da bir konsil daha toplamış ve kendi durumunu sağlama almıştır. Bu konsilde konuşulan diğer meseleleri bir kenara koyarak *lapsi*ler hakkındaki kararlara bakıldığında önceki konsilden çok da farklı bir şey görülmemektedir. Yeni olarak söylenen, bir baskı döneminin daha yaklaştığı ve tövbe ederek Hristiyanlığa girmek isteyenlerin hızlı bir şekilde geri alınmasının gerektiğidir. Böylece bu kimseler, manevi koruma altına alınarak oluşması mümkün bu baskı sürecine hazırlanacaklardır.⁶⁷

Bu dönemde heretiklerin vaftizinin geçerli olup olmadığı yönünde yeni bir tartışma konusu daha ortaya çıkar. Örneğin, heretik kabul edilen bir kilisede vaftiz olan birisi, tekrar ortodoks Hristiyanlığa dönmek istediğinde vaftiz olmalı mıdır, olmamalı mıdır? Bazı piskoposlar, yeni bir vaftizin gerekli olmadığını, Numidia (Kuzey Afrika) civarındaki piskoposlar ise heretiklerin yaptıkları vaftizin geçersiz olduğunu bu nedenle kiliseye girmek isteyen birinin tekrar vaftiz olması gerektiğini söylerler. Konunun çözümü için 255 yılında Kartaca'da Cyprian'ın başkanlık ettiği ve yirmi bir piskoposun katıldığı küçük bir konsil daha toplanır ve Numidia piskoposlarının düşüncelerini doğrulayan kararlar alınır. Buna göre, vaftizin merkezi kilise dışında yapılması mümkün olmadığından heretiklerin vaftizi diye bir şeyden bahsedilemez. Çünkü tek bir vaftiz vardır, o da sadece ve sadece ortodoks kilisede yapılandır.⁶⁸ (Kilisenin kutsallığını ifade eden en önemli göstergelerden birisi olan vaftizin, heretikler

⁶⁶ Weyer, "Novatian (Antipope) and Novatianism", s. 464.

⁶⁷ Hefele, *A History of the Christian Council I*, s. 96-7.

⁶⁸ Cyprian, *The Epistles of Cyprian*, 70, 71, 72, 73; Hefele, *A History of the Christian Council I*, s. 99-100. Aynı tartışma Cyprian ile **Roma Piskoposu Stephan** (254-257) arasında da yaşanmıştır. Cyprian heretik kabul edilen kiliselerden Katolik Kilise'ye girmek isteyen birisinin vaftiz olması gerektiğini, Stephan ise buna gerek olmadığını savunmuştur. Heine, "Cyprian and Novatian", s. 156.

tarafından yapılamayacağı ifade eden bu karar, heretiklerin kilisenin manevi yönü ile hiçbir alakalarının olmadıklarını göstermesi bakımından da oldukça önemlidir.)

Bu tartışmanın konumuz için önemli olan yönü, heretik kabul edildiklerinden dolayı Novatiancılarını da kapsamasıdır. Nitekim Cyprian, yazdığı bir mektubunda, yukarıdaki karar ile benzer olarak, tek bir kilisenin olduğunu bundan dolayı da ikinci kilise diye bir şeyin kabul edilemeyeceğini söyler. Akabinde Novatian'ı ikinci bir kilise kurmakla suçlayarak onun yaptığı vaftizlerin geçersiz olduğunu ifade eder ve Novatiancılardan birisinin ortodoks Hıristiyanlığa girecekse yeniden vaftiz olması gerektiğini ileri sürer.⁶⁹ Yine Cyprian, kaleme aldığı bir diğer mektubunda merkezi kiliseden ayrılarak kendi yanına çektiği kimseleri tekrar vaftiz yaptığı için Novatian'ı sarkastik bir üslupla (insan taklidi yapan maymunlar tasviriyle) eleştirir. O, Novatian'ın kendisinin de heretik gördüğü kilise içerisinde, ayrılmadan önce vaftiz olduğunu hatırlatır. Dolayısıyla Novatian'a bu vaftizin de geçersiz olduğunu söyleyerek vaftiz etmeye kendisinden başlaması gerektiğini belirtir ve Novatian'ın tutarsızlığını göstermeye çalışır.⁷⁰

Cyprian'ın bu yorumlarına katılmak zordur. Çünkü kanaatimizce Novatian kendi vaftizinin geçerli olduğunu düşünmektedir. Zira onun diğer kimseleri vaftiz yapmasının nedeni olan kilisenin kutsallığının bozulduğuna dair olan inancı, Cornelius'un Papa seçilmesinden sonraki dönemi kapsamaktadır. Novatian, kilisenin henüz kutsallığını kaybetmediği bu seçimden önce vaftiz olduğu için de kendi vaftizini geçerli görmektedir.

Novatian'ın *lapsa*ler hakkında ileri sürdüğü fikirlerin kısa bir zamanda yayılarak beğeni toplaması veya eleştirilmesi, zihinlerde bu şekilde konuların var olduğunu gösterir. Tartışmaların isimlerle beraber anılmaya başlamasıyla da Hıristiyan halk sadece, hangi ismin veya düşüncenin yanında yer alacağını tercih etmiştir. Neticede Novatian'ın savunduğu düşüncenin lideri olması, imparatorluğun farklı yerlerindeki halkı onun öncülüğünde toplanmasına yol açmıştır. Bu da tabanda gruplaşmalara ve bu gruplar da Novatiancı akımın *ayrılıkçı* bir konuma dönüşmesine neden olmuştur. Bu nedenle Novatiancılara yönelik önemli eleştirilerin geldiği hususlardan birisi de onların ayrılıkçı bir hareket başlatmasıdır.

⁶⁹ Cyprian, *The Epistles of Cyprian*, 75.2-3.

⁷⁰ *A.g.e.*, 72.2.

4. Ayrılıkçı Bir Hareket Olarak Novatianizm

Novatian'ın fitilini ateşlediği oluşumun, merkezi kilise tarafından sevilmemesi sadece teolojik meselelerden dolayı değildir. En az bunun kadar etkili olan diğer bir durum, Hıristiyanlar arasında neden olduğu ihtilaftır.⁷¹

Yukarıda Novatian'ın, *lapsler* hakkındaki görüşlerini beğenmediği Cornelius'un Roma Piskoposu seçilmesinden duyduğu rahatsızlıktan dolayı kendini piskopos tayin ettirdiğinden bahsedilmişti. Novatian sadece bununla yetinmemiş ve ana kilisenin yanında her şehre piskopos veya papazlar tayin ederek ikinci bir kilise teşkilatı tesis etmiştir. Dolayısıyla merkezi kiliseye göre ayrılıkçı bir yapılanma meydana getirmiştir. Bundan dolayı, Novatian'ın fikirlerinin toplumdan bağımsız bir gelişme göstermediği bilakis toplumu yanına alarak ilerlediği söylenebilir. Bir başka ifadeyle Novatian'ın düşünceleri, din adamlarının kendi aralarında oluşan bir görüş ayrılığı değil topluma yansıyan ve kendine taraftar bulabilen bir gerçekliktir. Bu nedenle Novatian'ın, Cyprian tarafından sapkın/kâfir (*heretic*) olarak tarif edilmesinin yanında ayrılıkçı (*schismatic*) olarak isimlendirilmesi de şaşırtıcı değildir.⁷² Hatta Novatian'a yönelik bu eleştirisinden dolayı merkezi kiliseyi anlamak çok zor değildir.

Aslında Novatian'ın yeni bir kilise yapısı teşkil etmesi, Calixtus döneminden itibaren başlayan ve Cornelius ile Cyprian'la birlikte artarak devam eden kilisenin rahat tavırlar takınmasına yönelik itirazının somutlaşmış bir şeklidir. Çünkü Novatian, kilisenin yanlış yönetildiğine inanmaktadır. Ayrıca kanaatimizce o, kurduğu teşkilatın yeni olduğunu düşünmez. Kendini İsa'dan beri süregelen kilisenin takipçisi, Cornelius ve Cyprian'ı ise kiliseyi ortodoks yapısından uzaklaştıran kimseler olarak görür. Dolayısıyla Novatian ile merkezi kilise arasındaki anlaşmazlık, her iki tarafın da kendini ortodoks, karşı tarafı ise heretik görmesine dayanmaktadır. Ancak Novatianizm, -kendisine yöneltelen teolojik eleştiriler bir kenara bırakıldığında- tartışmada kaybeden taraf olduğu için heretik bir akım olarak tarihte yerini almıştır.

O dönemde, eleştirilerin sadece Cornelius ve Cyprian ile sınırlı kaldığı düşünülmemelidir. Zira Novatian'ın ayrılıkçı olmasına dikkat çekenlerden birisi de, İskenderiye Piskoposu Dionysius'tur (248-264). O, yazdığı bir mektubunda Novatian'ı tenkit eder ve bazı kimseleri kandırarak kilisede bir ayrılık meydana getirdiğine dikkat çeker. Dionysius'a göre Novatian, kendi anlayışı dışında

⁷¹ Örneğin bkz. Cyprian, *The Epistles of Cyprian*, 48. 3.

⁷² Örneğin bkz. *A.g.e.*, 48. 4.

yapılan vaftizin geçersiz olduğunu ileri sürerek ana kilise bünyesinden ayrı düşündüğünü göstermiştir.⁷³

Merkezi kilise tarafından kendisine bu şekilde bakılan Novatianizm, Novatian'ın 258'deki vefatından sonra da ayrı bir kilise olarak devam eder. **Katharoi** (*καθαροί / saf*) (Latince: **Cathari** / İngilizce: **purist** veya **puritans**) ismini kullanarak varlıklarını sürdüren Novatiancılar, hızlı bir yayılma sürecine girerek Anadolu'da bazı şehirlerin piskoposluklarına sahip olurlar. Baskı sürecini tamamen bitirerek Hıristiyanlara imparatorluk içinde uygun bir ortam hazırlayan **Konstantin** (306-337) döneminde ise iyice rahatlarlar. Özellikle Novatiancı olan İstanbul Piskoposu **Acesius**'un, akımı temsilen Konstantin tarafından İznik Konsili'ne (325) davet edilmesi ve Acesius'un da konsilde alınan **homoousios** (*ὁμοούσιος / Baba ve Oğul'un aynı özden gelmesini ifade eder ve "aynı öz" anlamına gelir*) kararını desteklemesi, ellerini oldukça rahatlatır.⁷⁴ Hatta bu süreçte kilise ile aralarındaki buzlar dahi erir. Ancak bu durum şu soruları akla getirir. İznik Konsili'nde neler yaşanmıştır da her iki tarafta görüşlerinde yumuşamaya girmiştir? Dahası her iki tarafın bu yumuşak tavırlar alması nasıl değerlendirilmelidir ve bu durum Novatianizm'i nasıl etkilemiştir?

5. İznik Konsili ve Novatianizm'in Bitişi

İznik Konsili, İskenderiye'de ortaya çıkan ancak kısa bir sürede tüm Hıristiyan dünyasını etkileyen Aryüschü problemin çözümü için, İmparator Konstantin'in davetiyle 325 yılında toplanan ilk ekümenik konsildir. Yaşanan diğer gelişmeleri bir tarafa bırakarak İznik Konsili'nin konumuzla ilgili yönlerine bakıldığında ilk dikkat çeken husus, kilise tarihçisi Socrates'in, konsilde gerçekleşen bir konuşmayı aktarmasıdır. Bu konuşma, Novatiancılarının görüşlerini hem kendi ağzlarından duyma hem de Konstantin ve Socrates'in onlara bakış açılarını göstermesi bakımından kayda değerdir. Socrates'e göre Konstantin, Acecius'a neden kiliseden ayrıldıklarını sorar. Acecius bu soruya önce, vaftizden sonra kimsenin günah işlememesi gerektiğini hatırlatarak daha sonra da böyle bir günahı işleyen kimsenin tevbe etmesinin zaruri olduğunu söyleyerek cevap verir. Daha da önemlisi o, papazlar tarafından günahlarının affedilemeyeceğini çünkü günahı affetme yetkisinin sadece Tanrı'da olduğunu vurgular. Konstantin bu cevaptan memnun kalmış olmalı ki Acecius'a "*bir merdiven koy ve semaya tek başına tırman*" der.⁷⁵

⁷³ Eusebius, *The Church History*, 7.8. Dionysius'un Novatian hakkında bu şekilde düşünmesinde etkili olan kimse, Cyprian'dır. Nitekim, kilisenin önceden vaftiz ettiği kimseleri, Novatian'ın tekrar vaftiz ettiğini iddia eden kişi Cyprian'dır. Cyprian, *The Epistles of Cyprian*, 72.2.

⁷⁴ Socrates, *The Ecclesiastical History*, 1.10; 5.10.

⁷⁵ Socrates, *The Ecclesiastical History*, 5.10. Şunu da ifade edelim ki Konstantin, ölümünden kısa bir süre önce Novatiancılara yönelik bakış açısını değiştirerek onların halk içinde ibadet

Bir diğer **kilise tarihçisi Sozomen**'de (ö:447 veya 448) bu olayı aktarmıştır. Fakat o, farklı bir yorumda bulunarak Konstantin'in söz konusu ifadesiyle maksadının Acecius'u övmek değil kınamak olduğunu iddia eder. Çünkü ona göre Konstantin, kendini günahtan muaf görmemektedir ve bu nedenle de Acacius'un sözünü takdir etmesi mümkün değildir.⁷⁶

Normalde küçük bir anekdot gibi duran bu diyalog, birkaç husus hakkında yorum yapılmasını kolaylaştırdığı için önemlidir. Bunlardan birincisi diğer kilise tarihi yazarlarına kıyasla Socrates'in, Novatiancılara karşı daha ılımlı durduğunun bu diyalog ile anlaşılmasıdır. Çünkü böylelikle Novatianizm hakkında, muhalifleri haricinde bilgi öğrenme fırsatı yakalanabilmektedir. Elbette, bunun istisnaî bir durum olduğu unutulmamalıdır. Bir diğer husus, Novatian'ın görüşlerinin önemli ölçüde bozulmadan takip edilebildiğidir. Çünkü Acecius'un görüşleri ile Novatian'ın görüşleri aynıdır. Üçüncü bir husus da İmparator Konstantin'in Novatiancılara yönelik negatif bir bakış açısının olmadığı ihtimalinin mevcudiyetidir.

Şüphesiz konumuz açısından İznik Konsili'nde yaşanan en önemli gelişme, Novatiancılarının kiliseye tekrar kabul edilmelerinin bir gündem maddesi olmasıdır. Nitekim konsil kararlarının sekizinci kanonunda, Novatiancılarının (**Katharoi**) tekrar kiliseye alınmalarının önü açılr. Hatta kilise tarafına geçtikleri takdirde, yani Katolik kilisenin dogmalarını kabul ettiklerini açık bir şekilde dile getirdiklerinde, atadıkları din adamlarının Katolik kilisenin din adamı sınıfına (*clergy*) dâhil edileceği söylenir. Ancak geçmeleri halinde, ikinci kez evlilik yapanlar ve *laps*lerden tekrar kiliseye girenlerle iyi iletişim içinde olmaları gerektiği de kendilerine söylenir. Novatiancılar da bu isteklere olumlu yaklaşmış olmalı ki, Roma kilisesi ile ilişkilerini düzeltirler.⁷⁷

Novatiancılarının, İznik Konsili ile tekrar kiliseye alınmalarının konuşulması, pek çok açıdan yorumlanması gereken bir durumdur. İlk olarak bu alınma, onların kilise tarafından heretik ve ayrılıkçı görüldüklerini gösterir. Çünkü heretik ve ayrılıkçı kabul edilmeselerdi geri alınmaları diye bir gündem olmazdı. İkinci olarak, Novatiancılarının görüşlerinde önemli bir değişikliğe gitmeden tekrar kiliseye kabulleri; “acaba Novatiancılar bahsedildikleri kadar heretik değiller miydi?” sorusunu akla getirmektedir. Üçüncü bir husus, atadıkları din adamlarının aynı statüde (papazsa papaz, piskopos ise piskopos)

etmelerini yasaklayacak ve kitaplarının yakılması emrini verecektir. Harnack, “Novatian”, s. 1672.

⁷⁶ Sozomen, *The Ecclesiastical History*, (Npnf 2/2), ccel.org'daki edisyon, 1.22.

⁷⁷ Philip Schaff, *The Seven Ecumenical Council*, (Npnf 2/14), ccel.org'daki edisyon, s. 62-7; Socrates, *The Ecclesiastical History*, 5.10. Novatiancılarının ikinci evliliğe sıcak bakmadıkları hakkında ayrıca bkz. Socrates, *The Ecclesiastical History*, 5.22.

katolik kiliseye dâhil edilecek olmaları ise, bu din adamlarının korkulduğu kadar ayrılık getirmediğini gösterecek olması yönüyle dikkat çekicidir.

Bu şartlarda, Novatiancılarının kiliseye tekrar alınmalarının ifade ettiği iki tutarsızlıktan bahsedilebilir. Birincisi, kilisenin uygulamalarından kaynaklanmaktadır. Çünkü onlar, dün heretik ve ayrılıkçı dediklerini bugün kiliseye kabul etmektedir. Diğeri de Novatiancılardan kaynaklanmaktadır. Zira onlar da dün kabul etmedikleri ve baskı gördükleri kilisenin çatısı altında olmayı bugün istemektedir.

Fakat burada asıl sorgulanması gereken, fikirlerde somut bir değişiklik olmamasına rağmen, her iki tarafın birden, tek çatı altında birleşmeyi nasıl kabul edebilecekleridir? Burada iki tarafla birlikte İmparator Konstantin'in de karşılıklı, konjonktürel çıkarları etkili olmuştur.

İmparator Konstantin açısından birleşme yorumlandığında onun, böyle bir birlikteliği istemiş olması makul gözükmektedir. Çünkü yöneticisi olduğu halkın ayrı gruplar halinde bulunması her zaman bir sosyal krizin başlangıcı olabilecektir. Tamamı ortak bir inanç etrafında birleşen halkın, yönetimi ise daha kolay olacaktır. Başka bir açıdan -Konstantin'in Hıristiyanlığı ne zaman benimsediği ve İznik Konsili ile Hıristiyanlığı tahrif edip etmediği tartışmaları bir kenara bırakılırsa⁷⁸ onun samimi bir Hıristiyan olarak bu ayrılıktan rahatsızlık duyması ve birlikteliği arzulaması da muhtemeldir.

Konu, Novatiancılarının bakış açısı ile ele alındığında, birleşmeye ılımlı bakmalarının nedeni daha anlaşılabilir. Zira böylece, oluşan bir ayrılığa son verecekler ve merkezi kilise ile ortak hareket etmenin avantajlarından yararlanabileceklerdir. Ayrıca Konstantin'in devreye girmesi ile ayrılığın bitirilmesi imparatorun bir gündemi haline gelmiştir. Dolayısıyla ayrılığı devam ettiren, yönetimin isteğine uymayan taraf olacak ve bunun sonuçlarına katlanmak zorunda kalabilecektir. Böyle bir durumun ise iyi sonuçlar doğurmayacağı oldukça açıktır. Bu endişeden dolayı da birleşmeyi kabul etmiş olabilirler.

Birleşme fikrine merkezi kilise zaviyesinden bakıldığında ise, yukarıdakilere kıyasla çok daha geçerli nedenlerinin varlığından bahsetmek mümkündür. Zira konsilin yapıldığı dönemde, İskenderiye merkezli başlayan ayrılıkçı hareket Aryanizm, genişleyerek devam etmektedir. Bu hareketin, kilisenin o vakte kadar gördüğü en önemli heretik ve ayrılıkçı akım olduğu göz önüne alındığında; böyle bir tehdit karşısında Aryanizm'e kıyasla daha kabul edilebilir olan Novatianizm, merkezi kilise tarafından daha anlayışla karşılanmış

⁷⁸ Bu tartışmalar için bkz. Hasan Darcan, "Athanasius ve İznik Konsili", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XV/28, 2013/2, s. 172-3 (dipnot 19).

ve oluşabilecek daha büyük ayrılıkların önüne geçilmek istenmiş olabilir. Ayrıca Aryanizm'in heretik olarak değerlendirilmesinin en önemli nedeni *homoousios* terimini kabul etmemeleridir. Dolayısıyla bu terimi savunanlar bu yönleri itibariyle merkezi kilisenin tarafında yer almış oluyorlardı. Novatianlar da *homoousios* fikrini savunarak Aryanizm'in karşısında merkezi kilisenin yanında yer almalarından dolayı da merkezi kilise Novatianılara daha olumlu bakmaya başlamış olabilir.

Kanaatimizce bu birleşmeyi mümkün kılan başka bir faktör ise, *laps*lerin artık gündemden düşmesidir. Çünkü baskı yoluyla dinden ayrılmalar olmadığı için ayrılan kimselerin geriye dönmeleri diye de bir gündemden bahsedilmeyecektir. İki kilise yapısı arasında en önemli farklılık olan konu ortadan kalkınca da, diğer meselelerde genel bir uyum içinde olan bu iki kilise, ayrılığı daha fazla sürdürmek istememiştir.

Novatianizm, İznik Konsili'yle merkezi kiliseye yakınlaşmakla birlikte konsil sonrasında da varlığını sürdürür. Merkezi kilise ile karşılıklı yumuşamaya gidilerek başlayan olumlu süreç, beşinci yüzyılın başlarında bozulur ve iki grup arasındaki çekişme yeniden alevlenir. Bize göre bunun başlıca nedeni, Aryüsçü problemin bu tarihlerde önemli ölçüde etkisini yitirmiş olmasıdır. Yani Aryüsçü problem ortadan kalkınca Novatianizm tekrar kilisenin gündemine girer. Zira Novatianılara bu dönemde en sert tepki Aryüsçü krizin ana vatanı olan İskenderiye Piskoposu *Cyrl* (412-444) tarafından gelir. O, Novatianların İskenderiye'deki kiliselerini kapatır ve eşyalarına el koyar.⁷⁹ Roma'da ise Papalar *Innocent I* (401-417) ve *Celestine I* (422-432), Novatianlarla mücadelenin önünü açarlar. Novatianlar, bu tarihten sonra Batı Hıristiyanları arasında, etkilerini gündendüne yitirirler. Hatta *Salacialı Donatus*'ta olduğu gibi bazen bir piskopos kendi cemaati ile beraber Novatianizm'i terk eder.⁸⁰ Doğuda ise bir müddet daha varlıklarını sürdürseler de yedinci yüzyıl itibariyle tarih sahnesinden silinirler.⁸¹

SONUÇ

Başlangıçta *ortodoks*, *laps*ler hakkındaki görüşlerini açıkladıktan sonra *heretik*, yeni bir kilise kurmasıyla da *ayrılıkçı* kabul edilen Novatian, doğuşu, tekrar kiliseye alınması ve bitişiyle Hıristiyanlık tarihindeki en sıra dışı ekollerden birisi olan Novatianizm'in kurucusudur. Bu nedenle Novatianizm, merkezi kilisenin eleştirilerinin hedefinde olmuştur. Ancak bu eleştirilerin tamamına katılmak mümkün değildir.

⁷⁹ Socrates, *The Ecclesiastical History*, 7.7.

⁸⁰ Leo the Great, *Letters*, (Npnf 2/12), ccel.org'daki edisyon, 12.6.

⁸¹ Weyer, "Novatian (Antipope) and Novatianism", s. 465.

Bu eleştirilerin başında Novatian'ın vaftizi ve din adamı seçilmesinin geçersiz olduğu iddiası bulunmaktadır. Ne var ki bu iki eleştiri, Novatian'a en baştan beri yöneltilmemiş onun kendini Papa olarak takdis ettirmesinden sonra yapılmaya başlamıştır. Dahası bu süreçten sonra Novatian'la alakalı pek çok şey yanlışmış gibi anlatılmıştır. Sadece bu durum bile merkezi kilisenin Novatian hakkındaki görüşlerine katılmamak için yeterlidir. Kaldı ki hem Cornelius'un hem de Cyprian'ın aslında Novatian'ın vaftizinin geçerli olduğuna dair imaları, onların çelişkilerini anlamak için tatmin edicidir. Dönemin Papa'sı tarafından din adamı olarak atanması ve Roma'da bulunan din adamlarına liderlik yapması ise Novatian'ın, din adamı atanmasında her hangi bir problemin olmadığı şeklinde yorumlanabilir.

Bu eleştirilerden ikincisi Novatian'ın Papa seçilmesinin geçerli olmadığıdır. Bu noktada merkezi kilisenin eleştirilerine katılmak mümkündür. Çünkü her ne olursa olsun Hıristiyanlıkta ikinci bir Papa kabul edilemez. Ancak meseleye Novatian tarafından bakıldığında haklı gerekçelerinin olduğunu da görmek mümkündür. Nitekim Novatian, bu şekilde davranmakla Hıristiyanlığın bozulmasını önlemek istemektedir. En azından Novatian'ın Papa olmayı merkezi kilisenin iddia ettiği gibi kişisel çıkarlarını korumak için tercih etmemiş olma ihtimali göz önünde bulundurulmalıdır.

Bir diğer eleştiri, Novatian'ın *laps*lerin dine dönüşleri hakkındaki görüşlerinin yanlış olduğudur. Şunu belirtmek gerekir ki Novatian'ın *laps*ler hakkındaki görüşleri, kilisenin ilk kez duyduğu şeyler değildir. Çeyrek asır önce benzer görüşler zaten dile getirilmiş ve o dönemde ortodoks kabul edilmiştir. Dahası, Novatian'ın ileri sürdükleri kilise öğretileri ile birebir ters de değildir. Görüşlerinde yanlış olduğu kabul edilecekse bile Novatian'a söylenebilecek şey, dönemin şartlarının gerektirdiği şekilde teolojik yenilenmeyi yapamadığıdır. Bu nedenle bu hususta ona yöneltilebilecek eleştiri en fazla konjonktürel şartları iyi okuyamamak olmalıdır. *Laps*ler hakkındaki görüşlerinden dolayı onu heretik ilan etmek biraz abartılı bir yorum gibi durmaktadır. Ayrıca görebildiğimiz kadarıyla Novatian'ın görüşlerini merkezi kiliseye kıyasla daha fazla Yeni Ahit'e dayandırması, neye göre ve kime göre heretik sorusunu da akla getirmektedir.

Novatian'ın ayrılıkçı bir harekete liderlik etmesi de bir diğer eleştiridir. Aslında bu, Novatian'a yöneltilen en tutarlı eleştiridir. Çünkü bu tavrıyla onun doğrudan kiliseyi ikiye böldüğü ve inananlar arasına ayrılık getirdiği kabul edilebilir. Ancak bu durum, Novatian'ın durduğu yerden ele alındığında onun ikinci bir kilise yapısını teşkil etme nedeni, rahat tavırları ile ortodoks çizgiden ayrıldığını düşündüğü kiliseyi tekrar aslına döndürme gayretinden dolayı olduğu görülmektedir. Bu nedenle bu konuda her iki taraf için de net bir şey söylemek biraz zordur.

Son bir husus ise, bir kriz olarak patlak vermesinden üççeyrek asır sonra İznik Konsili'nde Novatianizm'in kiliseye geri kabul edilmesinin konuşulmasıdır. Bu, hem merkezi kiliseye hem de Novatiancılara bazı eleştirilerin yapılmasını mümkün kılmaktadır. Çünkü her iki taraf açısından konuya bakıldığında tartışmanın başladığı döneme göre teolojik yönden fazla bir değişiklik görülmez. Bu durumda söz konusu kabul, neredeyse uzun bir süredir devam eden tartışmanın anlamsızlığına işaret etmektedir. Her ne kadar iki kilisenin tekrar birleşmesini açıklayabilecek; İmparator Konstantin'in isteği, Aryüsçü problemin ortaya çıkması ve *laps*lerin artık gündemden düşmesi gibi bazı nedenler bulunsa da bunlar, bu kabulü bütün yönleriyle açıklamakta yetersiz kalmaktadır.

Kısaca, kazanan ve kaybedenlerin olduğu bir tartışma din içinde gerçekleşiyorsa, kazananların ortodoks, kaybedenlerin ise heretik olduğu ön kabulünden hareketle Novatianizm'in kilise içindeki konumu daha rahat anlaşılabilir. Novatianistler, merkezi kiliseye karşı girdikleri tartışmada kaybeden taraf olmuşlar veya öyle kabul edilmişler bu yüzden -ve savundukları görüşlerinden dolayı- kendilerine heretik damgası vurulmuştur. Ancak görüldüğü üzere bu iddianın bazı sorgulanabilir tarafları bulunmaktadır.

KAYNAKÇA

- Batuk, Cengiz, "Millenarianist Bir Hareket Olarak Montanizm", *Milel ve Nihal*, 1/1, 2003, 41-71.
- Blumell, Lincoln, "A Note on Dionysius of Alexandria's Letter to Novatian in Light of Third-Century Papyri", *Zeitschrift für Antikes Christentum / Journal of Ancient Christianity (ZAC)*, 2010, 14/2, 356-61.
- Bryant, Joseph M., "The Sect-Church Dynamic and Christian Expansion in the Roman Empire: Persecution, Penitential Discipline, and Schism in Sociological Perspective", *The British Journal of Sociology*, 44/2, 1993, 303-39.
- Chadwick, Henry, *The Church in Ancient Society*, Oxford University Press, Oxford 2001.
- Chapman, John, "Novatian and Novatianism", *The Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company, New York 1911, XI, 138-41.
- Clarke, G. W., "Two Measures in the Persecution of Decius: Two Recent Views", *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 20, 1973, 118-23.
- Cyprian, *The Epistles of Cyprian*, (Anf 05), ccel.org'daki edisyon.
- Çoban, Bekir Zakir, *Geçmişten Günümüze Papalık*, İnsan Yayınları, İstanbul 2009.
- Darcan, Hasan, "Athanasius ve İznik Konsili", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XV/28, 2013/2, 169-91.
- Erbaş, Ali, *Hıristiyanlıkta İbadet*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2003.
- Eusebius, *The Church History*, (Npnf 2/1), ccel.org'daki edisyon.
- Frend, W. H. C., "Review: The Empire and the Christians", *The Classical Review, New Series*, 22/3, 1972, 392-94.
- Harnack, Adolf, "Novatian", *A Religious Encyclopaedia or Dictionary of Biblical, Historical, Doctrinal, and Practical Theology*, ed., Philip Schaff, Funk & Wagnalls Company, Toronto, New York & London 1894, III, 1669-72.
- _____, Adolf, *Outlines of the History of Dogma*, çev. Edwin Knox, Funk & Wagnalls Company, New York 1893.
- Hauser, F., "Lapsi", *New Catholic Encyclopedia*, Thomson & Gale, USA 2003, VIII, 333.
- Hefele, Charles Joseph, *A History of Christian Councils*, T & T Clark, Edinburgh 1883, I.

Heine, Ronald E., “Cyprian and Novatian”, *The Cambridge History of Early Christian Literature*, ed. Frances Young, vd., Cambridge University Press, Cambridge 2008, 152-60.

<http://orthodoxwiki.org/Novatian>, 21.11. 2014, 19:00.

Jerome, *Lives of Illustrious Men*, (Npnf 2/3), ccel.org'daki edisyon.

Kelly, J.N.D., *Early Christian Doctrines*, Adam & Charles Black, London 1968.

Kirsch, J. P., “Lapsi”, *The Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company, New York 1910, IX, 1-3.

Leo The Great, *Letters*, (Npnf 2/12), ccel.org'daki edisyon.

Llewellyn , P. A. B., “The Roman Church during the Laurentian Schism: Priests and Senators”, *Church History*, 45/4, 1976, 417-42.

McGiffert, Arthur Cushman, (Çeviren ve notlar ekleyen), Eusebius, *The Church History*, (Npnf 2/1), ccel.org'daki edisyon.

Milman, Henry Hart, *The History of Latin Christianity*, Sheldon and Company, New York 1867, I.

Novatian, *A Treatise of Novatian Concerning the Trinity*, (Anf 05), ccel.org'daki edisyon.

Peper, Bradley M., *The Development of Mater Ecclesia in North African Ecclesiology*, (Basılmamış Doktora Tezi), Vanderbilt University, Tennessee 2011.

Philostorgius, *Church History*, çev. Philip R. Amidon, Society of Biblical Literature, Atlanta 2007.

Quasten, Johannes, *Patrology*, Christian Classics Inc, United States of America 1986, II.

Schaff, Philip, *The Seven Ecumenical Council*, (Npnf 2/14), ccel.org'daki edisyon.

Socrates, *The Ecclesiastical History*, (Npnf 2/2), ccel.org'daki edisyon.

Sozomen, *The Ecclesiastical History*, (Npnf 2/2), ccel.org'daki edisyon.

Tylor, Charles, *Early Church History*, Headley Brothers, London 1906.

Watson, E. W., “Novatianists”, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hasting, Charles Scribner's Sons, New York 1917, IX, 399-401.

Weyer, P. H., “Novatian (Antipope) and Novatianism”, *New Catholic Encyclopedia*, Thomson Gale, Washington 2003, X, 464-6.



**MEZHEP TAASSUBUNUN ÖNE ÇIKTIĞI BİR
RİVAYET/DİRAYET TEFSİRİ**
-Kummî Tefsiri-

Sabuhi SHAHAVATOV*

ÖZET

Kur'an'ın yorumlanmasında ön kabullerden uzak bir şekilde hareket etmek yerine mezhep taassubuna binaen ve önceden kabul edilmiş teorilerin metin üzerinden gerekçelendirilmesi cihetine gitmek birçok önemli probleme neden olmaktadır. Bir kısım müfessirler eserlerini telif ederken mensup oldukları hâkim paradigmanın gölgesinde hareket etmiş, kendi mezheplerini güçlendirmek veya karşı oldukları mezheplerin ortaya koydukları delilleri çürütmek amacıyla gütmüşlerdir. Bu bağlamda bazı Şiî müfessirler de kendi görüşlerini desteklemek ve kabul ettirmek için bütün müslümanlar nezdinde otorite metin kabul edilen Kur'an-ı Kerim'den kendi görüşlerini destekleyecek deliller bulmaya çalışmış, bulamadıkları zaman ise ayetleri kendi mezhep prensipleri çerçevesinde tevîl etmeye yönelmişlerdir. Bu süreçte ayetler müstakil olarak ele alınmış, nüzûl ortamı, yani Kur'an'ın inzal edildiği günün şartları ve Kur'an'ın bütünlüğü göz ardı edilmiştir. Bu makalede Kummî tefsirinde mezhep refleksi ile Kur'an'ın araçsallaştırılmasının örneklerini ortaya koymaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Kummî, Şiî Tefsir, Mezhep taassubu, Nüzûl Ortamı, Yorum.

A RIVAYAH/DIRAYAH TAFSEER PRESENTED BY THE SECTARIAN
BIGOTRY

- Tafseer of Kummî -

ABSTRACT

Interpretation of Quran based on sectarian bigotry and justification of previously-accepted theories on the text rather than acting away from preconceptions causes several important problems. Many commentators while studying their works they have acted according to the dominant paradigm which they belong to, they aimed to strengthen their sects or refute the proofs provided by other sects that they are against. In this context, Shiite commentators also tried to find out evidences to support and sell on their opinions from the Quran that is accepted an authoritarian text according to all Muslims and when they couldn't find the evidence they had tended to comment the ayats in the frame of their sectarian principles. During this procedure, ayats were examined separately, bringdown environment, conditions of the days of Quranic bringdown and completeness of Quran were ignored. In this study we will try to

* Yrd. Doç. Dr., Hakkari Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir ABD Öğretim Üyesi.

examine the examples of functionalization of Quran according to sectarian reflex, in the Tafseer of Kummi.

Key Words: Qummî, Quranic Exegesis (tafseer), Sectarian Bias, Shiite.

I. Giriş

Mezhepler müstakil birer din olmayıp din içerisinde farklı yaklaşımların ve bu yaklaşımları benimseyenlerin zaman içerisinde edindikleri ayırt edici özelliklerin toplamı sayılır. Aynı din içerisinde birbirinden farklı yaklaşımların ve buna bağlı olarak gelişen aidiyet psikolojisinin temelinde sosyal çevrenin, siyasî olayların, eski inanç ve kültürlerin izlerinin yer aldığını söylemek mümkündür. Bu minval üzere belli bir ekolün/mezhebin görüşlerine taraftar olan kimi müfessirler, kendi mezhep ilkelerini tahkim etmek ya da hasımlarına karşı savunabilmek amacıyla Kur'ân'ın nüzûl ortamını ve o dönemin örf, adet, gelenek, inanç ve anlayışlarını zaman zaman göz ardı etmişlerdir. Ne var ki Hz. Ali'nin de ifade ettiği üzere Kur'ân, kendi başına konuşan bir nitelik arz etmemekte, insanlar tarafından *konuşturulmaktadır*. Bu nedendir ki tarih boyunca hiçbir mezhep, kendi görüşlerine Kur'ân'dan delil bulma hususunda bir sıkıntı yaşamamıştır.

II. Kummî ve Tefsiri

Şîa'nın İmamiyye kolu içerisinde erken dönemde telif edilmiş önemli tefsirlerinden biri de *Tefsîru'l-Kummî*'dir. Tam adı Ebu'l-Hasan Ali b. İbrahim b. Hâşim el-Kummî¹ olan müfessirin hayatı ile ilgili ilk dönem Şîi kaynaklarda fazla bilgi bulunmamaktadır. Son dönem kaynakların verdikleri bilgiler ise müellifin hayatını aydınlatmaya yetecek düzeyde değildir. Aslen Kumlu olduğu için "Kummî" nisbesiyle anılmıştır ve İmam Askerî'nin² akranıdır. Nerede ve ne zaman doğduğuna dair her hangi bilgi bulunmamasına rağmen, künyesine istinaden Kum'da doğduğunu söyleyebiliriz. İlk tahsilini tefsirinin en önemli kaynağı olan babası İbrahim b. Hâşim'den almış olması muhtemeldir.³ Ölüm tarihi de kesin olarak tespit edilememiş olmakla birlikte, bazı çağdaş araştırmacılar hicrî 329/941'de vefat etmiş olabileceğini kaydetmektedirler.⁴

Şîa'nın önemli müfessirlerinden biri olan Kummî'nin günümüze ulaşan tek eseri, çalışmamızın konusu olan tefsiridir. Bunun dışında günümüze

¹ Bahşayesi, *Tabakat*, I/ 567; İhsan Emin, *et-Tefsîr bi'l-Me'sur ve Tatavvuruhu inde's-Şiati'l-İmamiyye*, Beyrut, 2000, s. 404

² İhsan Emin, s. 404

³ İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 266; Necâşî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ali b. Ahmed, *Rivâ'î*, Kum 1424, s. 260.

⁴ Marifet, Muhammed Hadi, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirin fi Sebibi'l-Kaşîb*, Meşhed, 1997, II/325

ulaşamayan *Kitâbu'n- Nâsib ve'l-Mensûb, Kitâbu't-Tevbîd ve's-Şirk, Kitâbu Kurbi'l-İsnâd, Kitâbu's-Şerâi, Kitâbu'l-Hayz, Kitâbu'l Muşezzeir, Kitâbu Fedâilî Emîri'l-Mu'minin, Kitâbu'l-Meğâzî, Kitâbu'l-Enbiyâ, Risâletun fî Ma'nâ Hişâm ve Yûnus, Cevâbât-u Mesâil Seelehu Muhammed b. Bilâl, Kitâbu't-Tefsîr*⁵ gibi eserleri kaynaklarda zikredilmektedir.

Ali b. İbrâhim el-Kummî, Şîî gelenekte önemli bir yere sahiptir.⁶ Başta tefsir sahasında olmak üzere kendisinden sonrakiler üzerinde önemli ölçüde etkisi söz konusudur. Zira kendisi aynı zamanda Kütüb-i Erbaa' müelliflerinden Muhammed İbn Yakub el-Kuleynî (ö. 329)'nin hocalarındandır. Muhammed İbn Ali İbn Mâcîlüyeh el-Kummî de onun meşhur öğrencilerinden olup kendisi Şeyh Sadûk'un hocalarındandır. Şeyh Sadûk kendisinden *Men Lâ Yahdurubu'l-Fakâih* adlı eserinde rivayette bulunmuştur.⁷

Kummî'nin günümüze ulaşan tek kitabı olan tefsiri aynı zamanda İmamiyye Şîası'nın günümüze ulaşan ilk eserlerinden olup, rivayet tefsirleri kategorisinde değerlendirilmektedir.⁸ Tefsîru'l-Kummî, 27 sayfalık uzun bir mukaddime ile başlamaktadır. Müfessir burada önce Kur'ân'ın içeriğine ve Ulûmu'l-Kur'ân'a dair uzun bir paragraf sunmakta, daha sonra bu başlıkları tefsire uygulamaktadır.⁹ Mukaddime kısmında “*nasib-mensub, mukkem- müteşabih, umum-busûs, takdîm-tabîr, Allah'ın inzâl ettiğine hilaf olanlar,*¹⁰ *lafzî genel-anlamı özel, lafzî özel-anlamı genel ayetler, bir kısmı bir surede- tamamlayıcı kısmı başka bir surede olan ayetler, tevîli tenzîlinden önce olanlar, tevîli tenzîlinden sonra olanlar, bazıları Debriye'ye red, bazıları Kaderiye'ye, putperestlere, Mutezile'ye, ölümden sonra kıyamet günü azabı ve sevabı inkar edenlere, İsrâ ve Mirâcî inkar edenlere vs. gibi*”¹¹ konu başlıkları zikredilerek Kur'ân belli başlı konulara ayrılmıştır. Müfessirin mukaddimesinde tefsirini özetlemiş olduğunu söyleyebiliriz.

Bunun dışında tefsirle ilgili ayetlerde yer alan lafızların lügavî anlamları üzerinde durması, Esbab-ı Nüzûl rivayetlerine yer vermesi, Kur'ân'daki eşanamlı kelimelerin açıklanması, ahkâmın açıklanması, peygamber kıssalarının açıklanması, ayetlerdeki işaretler, ahlakî ve manevî anlamların açıklanması, Ehl-i

⁵ Kummî, Ebû'l-Hasan Ali b. İbrâhim, *Tefsîri'l-Kummî*, thk. Tayyib el-Musevi el-Cezairi. y.y,t.y. I/8

⁶ Şîî kaynaklar Kummî'yi, özellikle de “*Fibrîst*” sahibi Necâşî “*badiste sika, sabibu'l-mezheb ve üimat sabibi kişî*” gibi sözlerle övmüştür. Bkz. Necâşî, *Ricâl*, s.260

⁷ Tûsî, EbûCa'fer Muhammed b. Hasen b. Ali, *Ricâlu't-Tûsî*, Kum, 1961, s. 491

⁸ Marîfet, Muhammed Hadi, *et-Tefsîr ve'l-Müfessîrun*, II/ 326-327,

⁹ Kummî, *Tefsîr*, I/ 27.

¹⁰ Buradaki amaç, ayetin zahirinde olmayan bazı kelimelerin düşmesidir. Örneğin “*Ye eyyuhe'r-rasulbellîg*” Emiru'l-Mumin'in Hz. Ali hakkında inzâl edilmiştir.

¹¹ Kummî, I/5-6

Beyt ve onların düşmanları ile ilgili rivayetleri zikretmesi, itikadî konulara değinmesi, israiliyat türünde rivayetlere yer vermesi şeklinde özelliklerinden söz etmemiz de mümkündür.

Muhtelif kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan *Tefsîru'l-Kummî*,¹² birçok kez basılmıştır.¹³ Tefsir bizzat müfessirin kendisi tarafından telif edilmiştir. Birçok ayetin yorumunda “*bu konuyla ilgili daha önce yazmıştık*” ifadesini kullanması da bu görüşü teyit etmektedir. Örneğin, Sad Suresi’nde, “*(Allah) daha sonra kavimlerin belakini hatırlatıyor. Biz daha önce Hûd sûresinde onların haberlerini yazmıştık*”¹⁴ şeklinde açıklamada bulunması bu görüşümüzü teyit etmektedir.

Tefsirin ravisi, Ebu'l-Fadl el-Abbâs b. Muhammed b. el-Kâsım b. Hamza b. Mûsa b. Ca'fer'dir. Tefsirinde rivayetlere yer vermesinin yanı sıra kendi görüşleri de ağır basmaktadır. Bu yönüyle bakıldığında Kummî tefsirini rivayetlerden geniş ölçüde yararlanan dirayet tefsiri şeklinde vasıflandırmak da mümkündür.

Tefsirin temel kaynağı Hz. Peygamber ve Ehl-i Beyt İmamları vasıtasıyla gelen rivayetlerdir. En fazla İmam Muhammed el-Bâkır (ö. 114/733) ve İmam Ca'fer es-Sâdık'ın (ö. 148/765) görüşlerine yer vermektedir. Az da olsa Sahâbe ve Tâbiun'un görüşlerine de başvurmuştur. Bu görüşleri çoğu zaman kendi fikirlerini teyit etmek için kullanmıştır. Tefsirinin başında öğrencisinin “*Fazîletli âlim, zamanının mubaddislerinin üstadı*”, şeklindeki tanımlaması müfessirin zamanında önemli bir konuyu olduğunu göstermektedir. Nitekim İhsan el-Emin, Kummî'nin söz konusu eserini Şîa'nın önemli 7 rivayet tefsirinin¹⁵ içinde zikretmektedir ki, bu da onun Şîa nezdinde önemli bir mevkiî olduğunu ortaya koymaktadır.

Ahbârî¹⁶ paradigmaya göre telif edilen Kummî tefsiri¹⁷ hakkındaki bu genel bilgilerden sonra, tefsirin muhtevasına konumuzu ilgilendiren yönü

¹² Seyyid Tayyib el-Musevî el-Cezâirî, “Mukaddime”, *Tefsîru'l-Kummî*, Kum 1404, I/17.

¹³ Bu tefsir ilk olarak hicri 1313 yılında müstakil olarak İran'da basılmıştır. (Bu nüshaya el-Cezâirî işaret etmektedir. Bkz. Kummî, II/2, “er-Rumuz”). Daha sonra 1315 yılında *Tefsîru Hasan el-Askerî* ile birlikte, üçüncü kez ise Seyyid Tayyib el-Musevî el-Cezâirî'nin tashihi ile hicri 1404 yılında Kum'da iki cilt halinde basılmıştır. Bu eser son olarak bir grup tarafından yeniden tahkik ve tashih edilerek 1991 yılında Beyrut'ta 2 cilt halinde yayınlamıştır.

¹⁴ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, II/ 229

¹⁵ İhsan el-Emin, s. 391

¹⁶ Sözlükte *duyulan, ulaşılan şey, bilgi ve tecrübe* gibi anlamlara gelen haber kelimesinin çoğulu olan **ahbâr**, dinî literatürde nâkil ve rivayetler anlamına gelmektedir. Bizzat kendi özünde yalan ve doğru ihtimali taşıyan, örf ve sözlükte naklolun şey anlamına gelen haber; muhaddisler tarafından hadis olarak da kullanılmıştır. Şîa'nın içinde varlığını günümüze kadar sürdüren Ahbarî ekol veya Ahbâriyye; imamların otoritesine mutlak bağlılık esasında hareket ederek

itibariyle, yani nüzûl ortamını mezhep taassubu kaygısıyla göz ardı etmeye örnek teşkil edecek zaviyeden bakmakta fayda vardır.

III. Kummi Tefsirinde Mezhep Taassubu ve Örnekleri

Fatiha Suresi'ndeki, ayetleri açıklarken Ehl-i Beyt'in ve özellikle de Hz. Ali hakkında rivayetler nakletmekte olup, “الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ”¹⁸ ifadesini İmam'ın yolu, “الْمَعْضُوبِ”¹⁹un ise Hz. Ali'yi bilmeyenler şeklinde tefsir etmektedir.¹⁹

Âyette geçen “dâllîn” ifadesinin “hristiyanlara”, “mağdûbi aleyhim” ifadesinin ise “yahudilere” işaret ettiğini bildiren rivayetler vardır.²⁰ Buna rağmen müfessir konunun bu yönüne değinmemiştir. Diğer taraftan hemen bütün müfessirler, bu sûrenin ilk âyetlerinin kelime-i tevhit kadar güçlü bir tevhid ilânı ve şirk tenkidi olduğunu beyan etmektedirler. Sûrenin bir bütün olarak nâzil olduğu da dikkate alınınca, ilk âyetlerinde tamamen şirk tenkidine yoğunlaşan kısa bir sûrenin sonunda konunun değiştiğini söylemek zordur. Bize göre bu âyetlerde temel vurgu, tevhidi ve Hz. Peygamber'i inkâr edenlerin eleştirilmesidir. Nüzûlü esnasında bu eleştirinin ilk muhatapları müşrikler olmakla beraber, hicretten sonra Hz. Peygamber'e düşmanlık eden ve tevhitten sapan Medine'deki yahudi ve hristiyanlar da, bu âyetlerde tenkit edilenler kapsamına doğal olarak girerler. O zaman ayetin söz konusu kısmı bu anlama hamledilmemelidir. Bağlamı dikkate alındığında, âyetin anlamı yaklaşık olarak şöyledir: “Dünyada ve âhirette ilâhî rahmete ve cennet nimetine nâil olan mesut kullardan olabilmek için daima tevhit yolunda sebata muvaffak kıl!”²¹

Kummi tefsirinde, rivayet seçiminde nüzûl ortamını yansıtan bilgileri değil, mezhep kabullerini pekiştirecek ifadeleri tercih etmek şeklinde bir tarafgirliğin yanı sıra ayetlerin bütünlüğünü parçalayarak sadece bir kısmını ön

onlardan nakledilen sözlü ve yazılı rivayetlerin akaid ve fıkıh alanlarında tek kaynak olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla nübüvvetin devamı niteliğinde olan imamet doktrinini kabul eden Şîa, delil olarak Hz. Peygamber'in sözleri ile imamların sözleri arasında hiçbir fark gözetmeksizin onlardan gelen ahbârla amel etmişlerdir. Müteahhirin döneminde Ahbârlığı bir düşünce sistematiği haline getiren kişi; “*Kitabu'l-Ferâidi'l-Medeniyye*” adlı eserinde Ahbâriyye anlayışını temellendiren Muhammed Emin el-Esterâbâdî (ö. 1033/1624)'dir. Esterâbâdî, döneminden önce mevcut olmakla beraber henüz sistemleşmemiş olan Ahbâri metodu titizlikle incelemiş ve bu çalışması sayesinde ahbarlığı bağımsız bir ekol haline getirmiştir.

¹⁷ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Habibov, Aslan, *İlk Dönem Şii Tefsir Anlayışı*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Ankara 2007.

¹⁸ Kummi, I/28

¹⁹ Kummi, I/29

²⁰ Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, I/32

²¹ H. Elik-M. Coşkun, *Tevhit Mesajı*, s. 2

Tabatabâi'ye³¹ göre münafıklar hakkında inzal olunmuştur. Nitekim nüzûl ortamı göz ardı edilmez ise ayette, “muhalefet ettikleri konularda münafıklar tövbe ederek Allah'a ve Elçisine dönseler, bu önce yaptıkları işlerden daha hayırlı olurdu” şeklinde bir anlam ortaya çıkmaktadır. Tûsî³² ve Tabersî³³ gibi müfessirlere bakıldığı zaman, konunun Hz. Ali ile hiçbir ilgisi olmadığı daha açık şekilde görülmektedir.

Nisa suresinde geçen “ لَكِنَّ اللَّهَ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ

”³⁴ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا” ayeti de mezhep taassubu konusunda örnek olarak gösterilebilir. Müfessir ayetin aslında “ في علي ” şeklinde inzal edildiğini söylemektedir.³⁵ Yine Şiî müfessirlerden olan Tûsî bu ayetin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) gelen bir grup Yahudi hakkında inzâl edildiğini söylemiş, Allah'ın ve Meleklerin Hz. Peygamber'e inzâl edilen vahyin hak olduğuna şahitlik ettiklerini açıklamıştır.³⁶ Ayrıca Tabersî bu ayetin nüzul sebebiyle ilgili farklı bir rivayet aktarmıştır. Bu rivayete göre Hz. Peygamber kendisine gelen Yahudi bir topluluğa “Sizler benim Allah'ın Rasûlu olduğumu biliyorsunuz” demiş, Yahudiler ise “biz bunu bilmiyoruz ve buna şahitlik de etmiyoruz” diye cevap vermişlerdir.³⁷ Bu olay üzerine söz konusu ayet nazil olmuştur.

Ahbârilerden olan Kâşânî de bu ayetin Yahudiler hakkında³⁸ nazil olduğunu söylemiştir. Ayrıca Kummi'nin de rivayetine yer vermiş, ancak herhangi bir yorum yapmamıştır. Ayetlerin siyak ve sibakına bakıldığı zaman başından sonuna konunun Yahudiler olduğunu görmek çok zor değildir.

Kummi'nin nüzûl ortamını göz ardı ettiği başka bir ayet ise Nur suresinde yer alan “ وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا

”³⁹ اَسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ” ayetidir. Müfessire göre söz konusu ayette yer alan ifadelerle Allah İmamlar'a hitap etmektedir. Zira ayet imamların, yeryüzünde zulüm ve gasptan sonra Allah tarafından halife kılınacaklarına dair bir vaat

³⁰ Kummi, *Tefsiru'l-Kummi*, I/142

³¹ Tabatabâi, *Mizân*, IV/388 vd.

³² Tûsî, *Tibyân*, III/243-244

³³ Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, III/72

³⁴ Nisa 4/166

³⁵ Kummi, *Tefsiru'l-Kummi*, I/159

³⁶ Tûsî, *Tibyân*, III/ 395-396

³⁷ Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, III/144

³⁸ Kâşânî, *Sâfi*, I/521-523

³⁹ Nur 24/55

içermektedir. Kummî'ye göre bu ayetin tevili yani ayette vaat edilen şeyin gerçekleşmesi tenzilinden sonradır.⁴⁰

Nüzûl ortamı dikkate alındığında ayetin manâsının Kummî'nin verdiği anlamdan farklılık arz ettiği görülmektedir. Ayetin muhatapları Hz. Peygamber'e iman eden ve sürekli düşman tehdidi ve baskısı altında bulunmaktan dolayı sıkıntı içinde olan müminlerdir. Şûî müfessirlerden Tusî ayetin anlamının “*ne biżim Şîa'nın söylediği gibi İmamlar, ne de Ehl-i Sünnet'in vurguladığı gibi ilk iki halife dönemindeki fetihler olduğunu, aslında Hz. Peygamber ashâbının Mekke topraklarına sahip müşrikların beldesine hakim olacakları*” şeklinde bir açıklamayla ayeti nüzûl dünyasındaki zeminine oturtmuştur.⁴¹

Kummî, Ehl-i Kitap'la ilgili “*وَ إِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تَخْرُجُونَ*”⁴² ayetini de Ehl-i Beyt'e hamleden rivayetler zikretmektedir. Nitekim ayetten maksadın “Ebu Zerr el-Ğıfarî ve Osman” olduğunu zikretmektedir.⁴³ Medine Yahudilerine hitap eden ayetin siyak-sibakı (iç bağlamı) dikkate alındığı takdirde anlamın Kummî rivayetinden farklılık arz ettiği gözlemlenmektedir. Söz konusu ayetlerde, Medine Yahudilerinin atalarından zamanında birbirleriyle savaşmama, kan dökmeme, birbirlerini yurtlarından çıkmaya zorlamama konusunda alınan söz kendilerine hatırlatılmaktadır.⁴⁴

Yine Kummî, “*وَ إِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّ لَمَّا آتَيْنَاكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَ حِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ*”⁴⁵ ayetiyle ilgili parçacı bir yaklaşım sergileyen rivayetler aktarmakta ve ayetin son kısmında yer alan “*لَتَنْصُرُنَّهُ*” ifadesi ile kast edilenin Hz. Peygamber ve “*لَتَنْصُرُنَّهُ*” lafzının ise Emiru'l-Müminin olduğunu söylemektedir.⁴⁶ Ayetin siyak sibakı ve nüzûl ortamı dikkate alındığı takdirde ayetin Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul etmeyip inkâr edenlere yönelik bir uyarı olduğu,⁴⁷ Allah'ın gönderdiği peygamberler vasıtasıyla onların atalarından; önceki peygamberleri tasdik eden bir peygamber geldiğinde,

⁴⁰ Kummî, II/108

⁴¹ Tusî, *Tibyân*, /454-455

⁴² Nahl16/84

⁴³ Kummî, I/51

⁴⁴ Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, I/148-149

⁴⁵ Al-i İmran 3/81

⁴⁶ Kummî, I/106

⁴⁷ Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, II/186

ona iman edip, yardımda bulunacaklarına dair söz aldığını ifade ettiği anlaşılmaktadır.⁴⁸

Kummi'nin İfk olayı ile ilgili açıklaması ise hem Şîa hem Ehl-i Sünnet anlayışının dışında kalmaktadır. Şöyle ki, hakim görüş olarak bu ayetin Hz. Aişe hakkında inzâl edildiğini söylese de sonrasında, özel olarak ayetin Hz. Mariye hakkında inzâl edildiğini ve hatta iftira atanın Hz. Aişe⁴⁹ olduğunu ifade etmektedir. Konuyla ilgili olarak aktardığı rivayet şöyledi; “Hz. Peygamber'in (s.a.v.) oğlu İbrahim vefat ettiğinde, çok üzülmişti. Hz. Aişe “neden bu kadar üzülüyorsun, o İbn Cüreyh'in oğlu işte” diye onu teselli etmeye çalışmıştır. Daba çok üzülen Hz. Peygamber bu işi araştırmak için Hz. Ali'yi görevlendirmiştir. Araştırmaları sonucunda Hz. Ali, İbn Cüreyh'in çocuk sahibi olabilecek bir uzvunun olmadığını Hz. Peygamber'e söylemiş, Hz. Peygamber de bunu duyunca “Ehl-i Beyt'inden bu pisliği gideren Allah'a hamdolsun⁵⁰ diye dua etmiştir.”

İslam tarihinin önemli olaylarından biri olan “İfk Hadisesi” ile ilgili rivayetler mütevatir derecesine ulaşmıştır. Bu konuda nerdeyse Usûlî⁵¹ Şîa ile diğer mezhepler arasında hiç fark yoktur. Tabersî tefsirinde olay bilindiği şekliyle aktarılmış ve ayetlerin Hz. Aişe'yi iftiraldan kurtarmak için inzâl edildiği vurgulanmıştır. Son dönem müfessirlerinden Tabatabâî de ayetin nüzûlü ile ilgili Hz. Aişe mi yoksa Hz. Mariye mi olduğunun ihtilafı konu olduğunu zikretmiş olsa da, iftirayı atanların münafıklar olduğu belirtilmiştir. Yani ona göre, Hz. Mariye olsa bile ona iftira atan Hz. Aişe değildir.⁵² Ayette nüzûl ortamı dikkate alındığı takdirde anlam şöyle olmaktadır; “Elçimiz Muhammed'in eşine iftira atan münafıkların hareketlerine gelince, sonuç itibarıyla sizler için bazı hayırlara vesile olmuştur. Bununla beraber iftirayı planlayan, ifşa eden ve bu konuda yardım aldıkları münafıklar ise en şiddetli cezaya mâruz kalacaklardır.⁵³

⁴⁸ Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, II/186-187

⁴⁹ Kummi, II/99

⁵⁰ Rivayetin tamamı için bkz: Kummi, II/99-100

⁵¹ “Gaybet” döneminin başlamasından itibaren (260/873) İmamiyye Şîası içinde ortaya çıkan Usûliyye ise Ahbâriyye'nin aksine dinî hükümlerin tespiti ve anlaşılması konusunda istidlal metodunu benimsemiştir. Usûlîlerin düşüncesine göre dini hükümlerin kaynağı kitap, sünnet, icmâ ve akıldır. Kitap ve sünnet en muteber kaynaklar olup ancak akılla anlaşılır. Usûlîlere göre, Şîa nezdinde en sahih rivayet kaynakları olarak kabul edilen Kütüb-i Erba'a güvenilemeyecek haberleri de ihtiva eder. Yalnız güvenilir Şîravileri vasıtasıyla imamlardan gelen rivayetler muteber sayılır. Ayrıca imamların verdiği hükümler busûsi olup umuma uygulanmayabilir. Gaybet esnasında hükümler içtihad ve fetva usullerine başvuruyla elde edilir.

⁵² Tabatabâî, *Mizân*, XV/89

⁵³ Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, VII/118-119

peygamberliğine iman ettiklerini” iddia etseler de, birtakım menfaatleri söz konusu olunca istedikleri sonucu alma ümidiyle hemen yahudi âlimlerinin hakemliğine başvurmakta, Hz. Muhammed’in hakemliğini kabul etmemektedirler.⁶¹ Zira böyle yapanlar, Hz. Muhammed’in peygamberliğine inanmamış kimselerdir. Nitekim sonuç kendi lehlerinde olacağı zaman Hz. Peygamber’in hakemliğini kabul eden, işlerine gelmedikleri zaman O’nun peygamberliğinden şüphe edenler hakkında inzâl olunan ayetlerde söz konusu kimseler eleştirilmektedir. Pasajın devamında ise, gerçek müminlerin bu tür olaylarda Hz. Muhammed’in hakemliğini seve seve kabul edecekleri, hükme razı olacakları vurgulanmaktadır.⁶²

SONUÇ

Kimi Şîî müfessirlerin Kur’ân yorumunda bazı mezhep ilkelerini belirleyici kriter olarak kabul etmesi birçok sorunu da beraberinde getirmiştir. Çünkü Tabâtabâî’nin de söylediği gibi, müfessirlerin bir ayeti incelerken “Kur’ân ne diyor?” diye düşünmesi ile “Bu ayeti neye göre yorumlayabiliriz?” diye düşünmeleri arasında büyük bir fark vardır.⁶³ Aslında mezhep taassubu ifadesi ile kast olunan, müfessirlerin zaman zaman yaptıkları spesifik tevillerin/yorumların bizzat kendileri değil, bu yorumların üretilmesine zemin hazırlayan Kur’ân tasavvurunun, yani önceden kabul edilmiş birtakım ilkelere yola çıkarak tefsir yapmanın ortaya çıkardığı tehlikedir.

Hiç şüphesiz Şîî tefsir geleneğinde mezhep taassubunun en çok tezahür ettiği konuların başında *hilafet/ imamet* gelmektedir. Şîa mezhebinin kimlik kazanmasında ve şekillenişinde imamet doktrini önemli bir mevkie bulunmakta ve mezhebin oluşmasında belirleyici bir rol oynamaktadır. İmamet doktrini için nakli deliller arama gayretleri Şîa’yı ilk önce Kur’ân’a yönlendirmiştir. Fakat imamet/hilafet Kur’ân’ın doğrudan ilgilendiği bir mesele değildir. Kur’ân’ın Hz. Peygamber’in vefatını müteakiben kimin imam/halife olacağına dair hiçbir beyan içermemesi bu sebepten olsa gerektir. Ancak Şîî âlimler imamete farklı bir anlam yükleyerek, onun bir inanç ilkesi olduğunu savunmuşlardır. Şîî inanç ilkelerinden biri olan imamet, Kummi tefsirinde de yer alan örneklerden görüldüğü üzere imamın seçimle değil nassla tayin edilmesi ve Hz. Peygamber’den sonra da Hz. Ali’nin imam olmasının gerekliliği doktrinine dayanmaktadır. Nitekim zikrettiğimiz örneklerde bu kabulü temellendirmek için birçok Kur’ân ayeti ile yapılan istidlaller, Hz. Ali’nin imametine delil teşkil edecek nitelikte değildir. Bunun farkında olduğundan olsa gerek Şeyh Müfid, “Kur’ân naslarından hiç birisi zahir olarak imamete delalet etmez” sözlerini

⁶¹ Burada anlatılan olay Nisâ sûresinin 60-62. âyetlerinde anlatılan olay ile aynı olmalıdır.

⁶² Tabersi, *Meccu’l-Beyân*, VII/135

⁶³ Tabatabâî, *Mizân*, I/6

söylemiştir.⁶⁴ Nitekim Ehl-i Beyt konusunda da Şîa'nın naklettiği veya müfessirin yer verdiği rivayetlerin bir çeşit uyarlama olduğu kesindir. Tabatabâî'nin de bazı ayetler konusunda aktarılan rivayetler hakkında “*bu, imamın uyarlamasıdır*” şeklindeki açıklamaları bizim için yeterli delil sayılabilir. Çünkü Kur’ân’da örneklerini gördüğümüz bu ayetlerde yer alan Ehl-i Beyt kavramı hem Al-i Abâ hem de Hz. Peygamber’in eşlerini kapsamaktadır.

İlk dönem Şîî müfessirlerinden Kummi’nin söylediği veya naklettiği rivayetler Kur’ân’ı daha iyi anlaşılır kılmak bir yana, Kur’ân’ın tamamen içinden çıkılmaz bir metne dönüşmesine sebebiyet vermektedir. Anlaşılması imkânsız veya her türlü anlaşılmaya/yoruma müsait bir metnin bizlere yol gösterici olması ise muhaldir. Ayrıca Hadi Marife, Kummi’nin tefsiri hakkında “*bu kitap Kummi’ye ait değildir ve tabrif edilmiştir*”⁶⁵ sözleriyle bu rivayetlerin yer aldığı tefsiri tenkit etmiştir.

⁶⁴ Mustafa Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet-Şîa Polemikleri*, Ankara, 2009, s. 40-41

⁶⁵ Marifet, Muhammed Hadi, *Kur’ân İlimleri*, s. 501

KAYNAKÇA

- Bahşayeşi, Akiki, *Tabakat-ı Müfessiran-ı Şîa*, Kum, Defter-i Neşr-i Novid-i İslami, 1371
- Elik, Hasan –Coşkun Muhammed, *Tevbit Mesajı*, İstanbul, 2013.
- Emin, İhsan, *et-Tefsir bi'l-Me'sur ve Tatavvuruhu inde's-Şiati'l-İmamîyye*, Beyrut, 2000.
- Habibov, Aslan, *İlk Dönem Şîa Tefsir Anlayışı*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Ankara 2007.
- İbn en-Nedim, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshâk, *el-Fibrîst*, Beyrut, 1978.
- Kâşânî, Molla Muhsin Muhammed b. Murtaza b. Mahmûd Feyz-i Kâşânî, *Tefsiru's-Sâfî*, tsh. Hüseyin A'lemî, Beyrut, 1982.
- Kummî, Ebû'l-Hasan Ali b. İbrâhim, *Tefsirü'l-Kummî*, thk. Tayyib el-Musevi el-Cezairi. y.y,t.y.
- Marifet, Muhammed Hadi, *et-Tefsir ve'l-Müfessirin fi sebibi'l-kaşîb*, Meşhed, 1997.
- Necâşi, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ali b. Ahmed, *Ricalü'n-Necâşi: Ehadu'l-Usûli'r-Ricâliyye*, thk. Muhammed Cevad Naini, Beyrut, 1988.
- Öztürk, Mustafa, *Tefsirde Ehl-i Sünnet-Şîa Polemikleri*, Ankara, 2009.
- Tabatabâî, Muhammed Hüseyin, *el-Mîzân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut, 1973.
- Tabersî, Ebû Ali Eminüddin Fazl b. Hasan b. Fazl, *Mecmeu'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, Beyrut, 2008.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Alî, *el-Fibrîst*, thk Cevad Kayyumî. y.y., *Müessesetu Neşri'l-Fukaha*, 1417.
- , *et-Tibyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut, (t.y.)



EBÛ HAYYÂN'IN EL-BAHRU'L-MUHÎT İSİMLİ TEFSİRİ BAĞLAMINDA NAHVE DAİR METODİK ESASLARI

Lazhar KERCHOU*

ÖZET

Bu makalenin konusu, öğretici yönüyle birlikte uygulamalı boyutuyla da öne çıkan Arap nahvine ait bir metodun temellerini ortaya çıkarmaktır. Bu metod Ebû Hayyan el-Endelüsî'nin el-Bahru'l-Muhit isimli tefsirinde takdim etmiş olduğu uygulamalı nahvde somut olarak görülmektedir. Ebu Hayyân, tefsirinde farklı nahiv ekollerinin (doğu, batı ve Endülüs) görüşlerini toplayan ve metodik hatalarına işaret eden, girift yönlerini ve Arap Dili nahvi öğretiminde (Arap ya da yabancı olsun) öğrenci için çok da faydalı olmayacak illetleri ayıklayan metoda uygun, uygulamalı bir şekilde kolay bir nahiv ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Bu hususta temel aldığı kaynak şüphesiz en fasih Arapça olan Kur'an-ı Kerim'dir.

Anahtar Kelimeler: Ebû Hayyan el-Endelüsî, el-Bahru'l-Muhit, Arapça Öğretimi, Nahiv

الأسس المنهجية للنحو الحَيَّانِي من خلال تفسير البحر المحيط

ملخص

موضوع هذا المقال هو محاولة لتقديم تأصيلٍ لمنهجٍ نحويٍّ عربيٍّ يتَّسم بالتعليمية ذات البعد الوظيفي، والمتجسد في ما قدَّمه أبو حيان الأندلسي من خلال تطبيقه النحوي في تفسيره (البحر المحيط)، والذي حاول من خلاله إخراج نحوٍ ميسرٍ وفق منهجٍ يجمع بين آراء مختلف المدارس النحوية (المشرقية والمغربية الأندلسية)، ويستدرك زلاتها المنهجية، ويزيل تعقيداتٍها وتعليقاتها غير المبررة في تعليمية الدرس النحوي لمتعلِّم اللغة العربية (عربياً كان أم مستعرباً)، في شكلٍ تطبيقيٍّ يتخذ من القرآن الكريم ميداناً دراسةً وحقل أجرأة؛ بصفته أفصح نصٍّ في العربية على الإطلاق .

الكلمات المفتاحية: أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، تعليم اللغة العربية، النحو

* Dr., Hama Lahdar Üniversitesi, Edebiyat ve Diller Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü, el-Vâdî, Cezayir. e-mail : lazharkerchou@gmail.com

METHODOLOGICAL PRINCIPLES OF ABU HAYYANS RELATED TO
GRAMMAR THROUGH HIS TAFSEER TITLED AL-BAHR AL-MOHEET

ABSTRACT

This article is an attempt to present a rooting for an approach towards Arabic Syntax which is characterized by The didactics of functional dimension, and is embodied in what Abu Hayyan al-Andalusi exposed through the application of grammar in its interpretation (al-Bahr al-Moheet), in which he tried to present an easy syntax through a method that combines the views of the different schools of syntax (the Eastern, Moroccan and Andalusian), and corrects its methodical lapses, and removes its complexities and unjustified evidence in teaching grammar lesson for the Arabic language learner (an Arab or Arabist), in a practical form whose corpus is the most eloquent language at all, it is the Koran.

Keywords: Abu Hayyan al-Andalusi, al-Bahr al-Moheet, Arabic teaching, Nahw

إنّ النحو الذي قدّمه أبو حيان الأندلسي في مؤلفاته النحوية، وطبقه في تفسيره للقرآن الكريم من خلال (تفسير البحر المحيط) يعدّ النحو المعتدل أو الوسطي بين الطرح النحوي للمدارس المشرقية المختلفة، وبين النحو الأندلسي في جناحه الداعي إلى إلغاء أهم مقومات النحو المشريقي؛ ونقصد بهذا الجناح الاتجاه الذي مثله ابن مضاء القرطبي في كتابه (الرد على النحاة)، وعليه سنحاول تسليط الضوء في هذه المقالة على النحو الحياتي (التطبيق النحوي لأبي حيان الأندلسي وفق أسسه المنهجية الفارقة)، والذي استطاع من خلاله أن يوفّق بين الرؤيتين ويبني اتجاهها عملياً تعليمياً مناسباً - حسب وجهة نظرنا -، كما سنحاول إثبات أنّ المدرسة الأندلسية ليست مدرسة نحوية واحدة، بل هي مدرسة نحوية جامعة يعدّ الفكر الحياتي فيها فكرياً ذا مميزات خاصة تؤهله إلى أن يكون نواةً لرؤية نحوية، ووظيفية، وتطبيقية رائدة يمكن القياس عليها في ميدان تيسير النحو .

1. أبو حيان الأندلسي في سطور :

هو مُجّد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان النفزي الأندلسي الجبالي الغرناطي المغربي المالكي ثم الشافعي، يكتّى بأبي حيان، ويُنسب إلى الأندلس - وهي الأشهر - كما يُنسب إلى المغرب الإسلامي؛ فيُكتّى أيضاً بصفة المغربي، فيُقال عنه: « أبو حيان المغربي »¹، ولد بغرناطة عام 654هـ، نال أبو حيان من العلوم قسطاً وافراً من أعلام الأندلس، فكان ينتقل من علم إلى علم ومن درس إلى درس

¹ جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، تحقيق: أحمد مختار الشريف، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق،

إلى أن كَوّن ثروة معرفية ضخمة في مجال القراءات السبع والتفسير والفقه وأصوله والنحو والصرف والأدب، حتى قال الإمام أبو حيان عن نفسه في هذا الشأن - في مقدمة تفسير البحر المحيط- « وما زلت من لدن ميّزت أتلמד للعلماء، وانحاز إلى الفهماء، وأرغب في مجالسهم وأنافس في نقائسهم، أسلك طريقهم، وأتبع فريقهم، فلا أتقل إلا من إمام إلى إمام، ولا أتوقل إلا ذروة علاّم، فكم من صدر أودعت علمه صدري، وحرر أفنيت في فوائده حبري ... »²، فبينما الأمر على هذه الحال إذ به يزمع الرحيل عن الأندلس إثر خلاف نشب بينه وبين بعض أساتذته، «وإذا كان أبو حيان قد ترك الأندلس اضطراراً أو طلباً للعلم والسعة في الرزق، فإنه لم ينس موطنه الأول ومرتع أحلامه ولم يغيب عن خياله وهو في المغرب ومصر، وظل يذكره طويلاً . وكان كثيراً ما يدافع عن أهل الأندلس»³، وقد خرج أبو حيان من الأندلس ظاهريّ المذهب بعد أن كان مالكيًا (مذهب الأندلسيين بعامة) ليستقر على المذهب الشافعي أثناء إقامته الأخيرة بمصر، غير أنّ أبا حيان كان يقرّ بالأثر العميق الذي تركه المذهب الظاهري في ذهنه وذهن جميع من يرتاده، وقد تجلّى ذلك في منهجه في التفسير؛ فهو « يفسّر عبارات القرآن على ما يقتضيه ظاهر اللفظ، ولا يصير إلى التأويل مع إمكان حمل الشيء على ظاهره ولا سيما إذا لم يقدّم دليل على خلافه»⁴، طاف أبو حيان في البلاد العربية متعلماً ومعلماً إلى أن استقر به المقام في الديار المصرية يقرئ ويؤلف ويرتاده الطلبة من كل حدب وصوب إلى أن وافته المنية سنة 745 هـ، مخلفاً وراءه خزانة مصنفات منها في القراءات : كتاب (عقد اللآلي في القراءات السبع العوالي)⁵ وفي التفسير كتاب (تفسير البحر المحيط)⁶ و(النهر الماد- مختصر البحر المحيط -)⁷ وفي اللغة كتاب (تحاف الأريب بما في القرآن من

2 أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، تحقيق : عادل أحمد عبد الموجود و علي مُجّد معوض وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1 - 1993، 1 / 101 .

3 خديجة الحديثي، أبو حيان النحوي (دكتوراه)، مكتبة النهضة، بغداد، العراق، ط1، 1385هـ/1966م، ص34.

4 نفسه، ص 382، 383.

5 وهو كتاب يشتمل على منظومة شعرية في القراءات السبع القرآنية، وهي قصيدة لامية على وزن الشاطبية، استشهد منها في تفسيره البحر المحيط (ينظر: تفسير البحر المحيط، 40/1).

6 وهو كتاب التفسير الكبير كما يسميه أبو حيان ، وكتاب ضخّم ضمنه أبو حيان علمه في القراءات واللغة واللهجات والحديث... وقد هذبه واختصره بمحاشية كتاب سماه (النهر الماد من البحر المحيط).

7 وهو مختصر تفسير (البحر المحيط)، وسبب تأليفه راجع إلى صعوبة وجدّها أبو حيان في البحر المحيط فأراد تبسيطها للناشئة .

الغريب)⁸ وفي النحو ما يربو عن العشرين كتابا أشهرها كتاب (التذليل والتكميل شرح التسهيل)⁹... الخ¹⁰.

2. أسس المنهجية للتفكير النحوي عند أبي حيان الأندلسي :

إنّ الملاحظ لترجمة أبي حيان يستنتج دون تكلفٍ عناءٍ أنّ هذا الرجل جامع للدروس النحوية الأندلسية والدروس النحوية المشرقية (البصرية والكوفية والبغدادية والمصرية)، ولعلّ هذا الجمع شكّل لديه سعة معرفية ساعدته على رصد الآراء المختلفة وترجيح بعضها على بعض قوة وضعفا، كما ساعدته على الاجتهاد والاستقلال بالرأي الذي من شأنه أن يكون لديه طابعا نحويا خاصا به، وسنحاول في هذا المقال أن نقف على أهم معالم تفكيره النحوي من خلال مؤلفه (تفسير البحر المحيط) خاصة؛ لما يمثله هذا المصنف من ثمرة تطبيقية لآرائه النحوية المثبوتة في مصنفاته الأخرى، وعليه يمكن جمع أهم مقومات تفكيره النحوي في :

أ. تقديم متواتر القراءات (السماع) على القياس :

الأصل أن يُقدم السماع على القياس؛ لأنّ السماع هو الأصل الذي يُحمل عليه الفرع في عملية القياس، أمّا البصريون فقد قدّموا القياس على المطرد من السماع على غير المطرد منه - وإنّ توفّر غير المطرد على شرطيّ الفصاحة زمانا ومكانا -؛ وفي ذلك تقول خديجة الحديثي : « فعُدّوا [تقصد البصريين] المطرد الشائع من الفصيح أصلا يقاس عليه وينو عليه الأقيسة التي جعلوها ثابتة وسمّوا ما كان واردا في لغات العرب أنفسهم مما هو قليل مسموعا وإن كان مقاربا لأقيستهم عدّوه جائزة إلاّ أنه لا يجوز القياس عليه »¹¹، ويتجلى ذلك في حال تعارض السماع مع القياس، الشيء الذي يوجب حفظ المسموع غير المطرد ويُعمل على عدم القياس عليه؛ يقول ابن جني في باب تعارض السماع والقياس : « إذا تعارضا نطقت بالمسموع على ما جاء عليه، ولم تقسه في غيره، وذلك نحو قول الله تعالى : (استحوذ عليهم الشيطان) فهذا ليس بقياس، لكنه لا بدّ من قبوله؛ لأنّك إنّما تنطق بلغتهم، وتحتذي في جميع

⁸ وهو كتاب في لغة القرآن الكريم يضطلع بشرح ألفاظ مخصوصة فيه، ويذكر معاني الألفاظ في سياقها القرآني، لا معناها العام في اللغة.

⁹ وهو كتاب يندرج ضمن الشروح المتصلة بمصنف ابن مالك جمال الدين (672هـ) الموسوم بـ (تسهيل الفوائد وتكميل الفوائد)، وهو كتاب في النحو الصرف تفرد في ترتيب مسائل النحو وأبوابه.

¹⁰ ينظر : جلال الدين السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق : أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، بيروت - لبنان، ط 2 - 1979، 1 / 280 - 283 .

¹¹ خديجة الحديثي، المدارس النحوية، دار الأمل، إربد - الأردن، ط3 - 2001، ص 75 .

ذلك أمثلتهم، ثم إنك لا تقيس عليه غيره ...»¹²، أما الكوفيون فيقدّمون السماع مطلقاً على القياس، ولا يشترطون الاطراد في السماع كما هو في البصرة، حتى قيل عن الكوفة إنّ إمامها الكسائي: « كان يسمع الشاذ الذي لا يجوز من الخطأ واللحن وشعر غير أهل الفصاحة والضرورات، فيجعل ذلك أصلاً وقيس عليه حتى أفسد النحو»¹³، وعليه فالبصرة والكوفة تتفقان على تقديم السماع على القياس، غير أن البصرة تقدّم المطرد من مسموع كلام العرب خلاف الكوفة التي لا تعدّ الاطراد معياراً ثابتاً للقياس على مسموع كلام العرب، ويكون نتيجة لذلك أنّ دائرة المسموع لدى الكوفة أوسع من البصرة تبعاً لشرط الاطراد، أما أبو حيان فقد كان مقدّمًا السماع على القياس¹⁴، ودليل ذلك انتصاره للقراءة المتواترة وإن خالفت طرد قياس النحاة، وبذلك يستقل أبو حيان برسم ضابط القراءة المتواترة في تقديم السماع على القياس، وهو ضابط لم يعتمد البصريون ولا الكوفيون وبرهان ذلك قوله: «ولسنا متعبدين بقول نحاة البصرة ولا غيرهم ممن خالفهم، فكم حكم ثبت بنقل الكوفيين من كلام العرب لم ينقله البصريون، وكم حكم ثبت بنقل البصريين لم ينقله الكوفيون، وإنما يعرف ذلك من له استبحار في علم العربية، لا أصحاب الكنائس المشتغلون بضروب من العلوم الآخذون عن الصحف دون الشيوخ»¹⁵؛ وقد كان سياق حكمه هذا مرتبطاً بقضية جواز عطف الظاهر على المضمّر المجرور دون إعادة الجار العامل من عدمه في قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾¹⁶، ويقول أبو حيان أيضاً في تفسير موضع تسهيل الهمز من عدمه في جمع تكسير الرباعي من كلمة (معايش) في سورة الأعراف الآية 10 وكذا في سورة الحجر الآية 20: «ولسنا متعبدين بأقوال نحاة البصرة»¹⁷، فأبو حيان إذاً لا يقدر كل ما يفيد من أكبر مدرستين في النحو العربي¹⁸، بل يجتهد

¹² ابن جني، الخصائص، تحقيق: مُجد علي النجار، دار الكتب المصرية - القسم الأدبي، المكتبة العلمية، ط2 - 1952، 1 / 117 .

¹³ ياقوت الحموي مرجليوث الرومي، معجم الأدباء (إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب)، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، ط1 - 1993، 4 / 1744 .

¹⁴ ينظر: أبو حيان الأندلسي، النكت الحسان في شرح غاية الإحسان، تحقيق ودراسة: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط1 - 1985، ص 23.

¹⁵ أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 3 / 167.

¹⁶ سورة النساء / 01

¹⁷ أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 4 / 271 .

مستقلاً برأيه وفق قناعته الراسخة بأنّ الدرس النحو درسٌ خاصٌّ للنقد والنسخ والإضافة وقابلية النظر في مفرداته بل ومناقشة أصوله، وعليه فهو لا يملك القداسة التي تفرض أخذ كلِّ ما فيه كما في الشعائر التعبدية التي لا تقبل الرد، فنجد أبا حيان يؤيد أعلام المصّرين (البصرة- الكوفة) في تقديم السماع على القياس بوصف السماع هو أصل القياس وعليه تقوم الأقيسة في مقابلة الأصول بالفروع، غير أنّه يرسم معلم القراءات القرآنية المتواترة بعده أساساً من أسس السماع، وهو الشيء الذي لا يعتمد على أعلام المصّرين؛ كونهما يضعفان بعض القراءات المتواترة بل يصلان على درجة ردّها بدعوى وقوع أصحابها في الخطأ والالتباس، ومن أمثلة ذلك الآية السابقة الذكر؛ إذ ردّ نحة البصرة قراءة حمزة بن حبيب - وهو أحد القراء السبعة المتواترة قراءتهم - بخفض لفظة (الأرحام) على أساس أنّها اسم ظاهر لا يجوز أن يعطف على مضمر (الهاء في -به-) وقد نص على ذلك ابن عطية في تفسيره (المحرر الوجيز) في قوله : « وهذه القراءة عند رؤساء نحويي البصرة لا تجوز، لأنه لا يجوز عندهم أن يعطف ظاهر على مضمر مخفوض، قال الزجاج عن المازني : لأن المعطوف والمعطوف عليه شريكان محلّ كل واحد منهما محل صاحبه، فكما لا يجوز : مررت بزيدوك، فكذلك لا يجوز : مررت بك وزيد، أما سيبويه فهي عنده قبيحة لا تجوز إلا في الشعر ... »¹⁹، وقد اتبع ابن عطية في رأيه هذا الزمخشري قبله في قوله : « والجر على عطف الظاهر على المضمر، وليس بسديد؛ لأنّ الضمير المتصل متصل كاسمه، والجار والمجرور كشيء واحد، فكانا في قولك : (مررت به زيد) و (هذا غلامه زيد) شديدي الاتصال، فلما اشد الاتصال لتكرره أشبه العطف على بعض الكلمة، فلم يجز ووجب تكرير العامل، كقولك : (مررت به وزيد) و (هذا غلامه و غلام زيد) ألا ترى إلى صحة قولك : (رأيتك وزيداً) و (مررت بزيد وعمرو) لما لم يقو الاتصال، لأنه لم يتكرر، وقد تحمل لصحة هذه القراءة بأنّها على تقدير تكرير الجار ونظيرها »²⁰، أمّا أبو حيان فقد كان متصدياً إلى هذا الردّ مقدماً القراءة المتواترة على القياس الذي احتج به نحة البصرة وتبعهم في ذلك الزمخشري وابن عطية في قوله : « وما ذهب إليه أهل البصرة وتبعهم فيه الزمخشري وابن عطية : من امتناع العطف على الضمير المجرور إلا بإعادة الجار، ومن اعتلهم لذلك غير صحيح،

18 ينظر: خديجة الحديثي، أبو حيان النحوي، ص 289.

19 أبو محمد بن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي، مجّد، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1 - 2001، 04 / 2 .

20 محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، رتبه وضبطه وصححه: مصطفى حسين أحمد، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، ط3 - 1987، 462/1 .

بل الصحيح مذهب الكوفيين في ذلك وأنه يجوز²¹، ويبرهن على ذلك بجدارة قراءة حمزة بن حبيب بأحقية التقديم على القياس كونها قراءة متواترة تأتي على رأس السماع، فيقول راداً على ابن عطية ومن رأى رأيه من سلف قبله وخلف بعده: « وأما قول ابن عطية: "ويرد عندي هذه القراءة من المعنى وجهان"، فجسارة قبيحة منه لا تليق بحاله ولا بطهارة لسانه. إذ عمد إلى قراءة متواترة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأ بها سلف الأمة، واتصلت بأكثر أئمة القراء الصحابة الذين تلقوا القرآن من في رسول الله صلى الله عليه وسلم بغير واسطة عثمان وعلي وابن مسعود وزيد بن ثابت. وأقرأ الصحابة أبي بن كعب عمدًا إلى ردها بشيء خطر له في ذهنه، وجسارته هذه لا تليق إلا بالمعتزلة كالرّمحشري، فإنه كثيراً ما يطعن في نقل القراء وقراءتهم، وحمزة رضي الله عنه: أخذ القرآن عن سليمان بن مهران الأعمش، وحمدان بن أعين، ومُجَدِّد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى، وجعفر بن مُجَدِّد الصادق، ولم يقرأ حمزة حرفاً من كتاب الله إلا بأثو. وكان حمزة صالحاً ورعاً ثقةً في الحديث، وهو من الطبقة الثالثة، ولد سنة ثمانين وأحكم القراءة وله خمس عشرة سنة، وأم الناس سنة مائة، وعرض عليه القرآن من نظرائه جماعة منهم: سفيان الثوري، والحسن بن صالح. ومن تلاميذه جماعة منهم إمام الكوفة في القراءة والعربية أبو الحسن الكسائي²²، وأبو حيان لا يقف منافحاً عن القراءة المتواترة لمجرد أنها متواترة - وإن كان هذا العامل يكفيها رفعة وقبولاً وتقديماً - بل يقدم حججه السماعية والقياسية التي تدحض براهين من يردّ متواتر القراءات؛ فيقول: « ونقول: العطف المضمّر المجرور فيه مذاهب: أحدها: أنه لا يجوز إلا بإعادة الجار إلا في الضرورة، فإنه يجوز بغير إعادة الجار فيها، وهذا مذهب جمهور البصريين. الثاني: أنه يجوز ذلك في الكلام، وهو مذهب الكوفيين، ويونس، وأبي الحسن، والأستاذ أبي علي الشلوبين. الثالث: أنه يجوز ذلك في الكلام إن أكد الضمير، وإلا لم يجز في الكلام، نحو: مررت بك نفسك وزيد، وهذا مذهب الجرمي.

والذي نختاره أن يجوز ذلك في الكلام مطلقاً، لأن السماع يعضده، والقياس يقويه. أما السماع فما روي من قول العرب: ما فيها غيره وفرسه، بجر الفرس عطفاً على الضمير في غيره، والتقدير: ما فيها غيره وغير فرسه، والقراءة الثانية في السبعة: ﴿ تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ﴾ أي: وبالأرحام وتأويلها على غير العطف على الضمير، مما يخرج الكلام عن الفصاحة، فلا يلتفت إلى التأويل. قرأها كذلك ابن عباس، والحسن، ومجاهد، وقتادة، والنخعي، ويحيى بن وثاب، والأعمش، وأبو رزين، وحمزة.

21 أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 3 / 167.

22 أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 3 / 167.

ومن ادعى اللحن فيها أو الغلط على حمزة فقد كذب، وقد ورد من ذلك في أشعار العرب كثير يخرج عن أن يجعل ذلك ضرورة، فمنه قول الشاعر :

نعلق في مثل السواري سيوفنا ... فما بينها والأرض غوط نغانف

وقال آخر :

هلا سألت بذى الجماجم عنهم ... وأبي نعيم ذي اللواء المحرق ...²³»

هذا عن السماع وقد أورد أبياتا أخرى كثيرة، أمّا حجته القياسية فيقول : « وأما القياس فهو أنه كما يجوز أن يبذل منه ويؤكد من غير إعادة جار، كذلك يجوز أن يعطف عليه من غير إعادة جار ... »²⁴،

وعليه فأبو حيان - كما نرى - لا يكتفي بحجّة متواتر القراءات بل يتجه إلى إثبات صحة القراءة

المتواترة بالدليل الساطع من السماع والقياس سالكا بذلك سبيل المحاجة للنحاة الذين استسهلوا رد متواتر القراءات، ومن أمثلة ذلك أيضا ردّ نحاة البصرة متقدمهم ومتأخرهم لقراءة ابن عامر الشامي

الأصيلة في انخراطها في عداد القراءات السباعية المتواترة التي فصلت بين متضايفين، وذلك في قول الله

تعالى : ﴿وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَاءَهُمْ لِيُرُدُّوهُمْ وَلِيَلْبَسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ

وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ﴾²⁵، قرأ الجمهور الفعل (زَيْن) « مبنياً للفاعل ونصب { قتل

{ مضافاً إلى { أولادهم } ورفع { شركاؤهم } فاعلاً بزَيْن، وإعراب هذه القراءة واضح، وقرأت فرقة

منهم السلمي والحسن وأبو عبد الملك قاضي الجند صاحب ابن عامر { زين } مبنياً للمفعول { قتل }

مرفوعاً مضافاً إلى { أولادهم شركاؤهم } مرفوعاً على إضمار فعل أي : زينه شركاؤهم هكذا خرج

سبيويه، أو فاعلاً بالمصدر أي { قتل أولادهم شركاؤهم } كما تقول : حبيب لي ركوب الفرس زيد هكذا

خرجه قطرب، فعلى توجيه سبيويه الشركاء مزينون لا قاتلون كما ذلك في القراءة الأولى، وعلى توجيه

قطرب الشركاء قاتلون²⁶ »، وقد وجّه سبيويه هذه القراءة في باب عنوانه ب : (هذا باب يُجذف منه

الفعل لكثرتة في كلامهم حتى صار بمنزلة المثل)²⁷، غير أنّ ابن عامر قرأ : « بضم الزاي وكسر الياء من

(زَيْن) ورفع لام (قتل) ونصب دال (أولادهم) وخفض همزة (شركائهم) بإضافة (قتل) إليه وهو فاعل في

²³ أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 2 / 156.

²⁴ أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 2 / 157 .

²⁵ سورة الأنعام / 137

²⁶ أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 4 / 231.

²⁷ ينظر : سبيويه، الكتاب، علّق عليه ووضع حواشيه : إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت - بنان، ط 1 -

المعنى وقد فصل بين المضاف وهو (قتل) وبين (شركائهم) وهو مضاف إليه بالمفعول وهو (أولادهم) وجمهور نخاة البصريين على أنّ هذا لا يجوز إلا في ضرورة الشعر ...»²⁸، وهي قراءة تثير مسألة الفصل بين المضاف والمضاف إليه بغير شبه الجملة، ومسألة اختلفت فيها مدرسة البصرة ومدرسة الكوفة؛ فقد أجاز الكوفيون «الفصل بين المضاف والمضاف إليه بغير الظرف وحرف الخفض لضرورة الشعر وذهب البصريون إلى أنه لا يجوز ذلك بغير الظرف وحرف الجر»²⁹، والأهم في هذه القراءة معرفة كيفية تعامل النخاة مع القراءات وموقف أبي حيان الأندلسي من قضية ردّها وتضعيفها، إذ إنّ ردّ جمهور البصريين هذه القراءة رد تضعيف بدعوى أنّ الفصل بين المتضامنين لا يجوز إلا بشبه الجملة وفي الضرورة الشعرية فقط، وقراءة ابن عامر الشامي تفصل بين المضاف (قتل) والمضاف إليه (شركائهم) بالمفعول به (أولادهم) بالنصب، وحجة جمهور البصرة في ردّ هذه القراءة ما فصله ابن عطية في تفسيره (المحرر الوجيز) مؤيدا ومنافحا لرأيهم في قوله: «وقرأ ابن عامر (وكذلك زين) بضم الزاي (قتل) بالرفع (أولادهم) بنصب الدال (شركائهم) بخفض الشركاء، وهذه قراءة ضعيفة في استعمال العرب، وذلك أنه أضاف القتل إلى الفاعل وهو الشركاء، ثم فصل بين المضاف والمضاف إليه بالمفعول ورؤساء العربية لا يجيزون الفصل بالظروف في مثل هذا إلا في الشعر كقوله [أبو حية النميري]³⁰: [الوافر]

كما حُطَّ بكفِّ يوماً ... يهوديِّ يقاربُ أو يزيلُ

فكيف بالمفعول في أفصح الكلام؟ ولكن وجهها على ضعفها أنّها وردت شاذة في بيت أنشده أبو الحسن الأخفش وهو: [مجزوء الكامل] فَرَجَحْتُهُ بِمِرْجَةٍ ... رَجَّ القُلُوصَ أَبِي مزادة

وفي بيت الطرماح³¹ وهو قوله: [الطويل]

يظفن بحوزي المربع لم يُرْعَ ... بواديه من قَرَعِ القسيِّ الكنائن

28 أبو الخير ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، أشرف على تصحيحه ومراجعته: علي مُجَدُّ الضباع، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، (د.ط)، 2 / 263 .

29 أبو البركات الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، تحقيق: مُجَدُّ محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت - لبنان، (د.ط) - 1998، 2 / 428 .

30 أبو حية النميري، شعر أبي حية النميري، جمع وتحقيق: يحيى الجبوري، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق - سوريا، 1975، ص 56.

31 ينظر: عبد القادر بن عمر البغدادي، خزنة الأدب، تحقيق وشرح: عبد السلام مُجَدُّ هارون، مطبعة المدني المؤسسة السعودية بمصر، ط 4 - 1994، 4 / 418.

والشركاء على هذه القراءة هم الذين يتأولون وأد بنات الغير فهم القاتلون، والصحيح من المعنى أنهم المزينون لا القاتلون، وذلك مضمن قراءة الجماعة «³²، ويقصد ابن عطية برؤساء العربية الذين لا يميزون الفصل بين المتضامنين هم جمهور البصريين كما ألمعنا إليه سابقاً، وقد ردّ أبو حيان على ابن عطية بقوله: «ولا التفات إلى قول ابن عطية»³³ مستدلاً على ذلك بحجته الساطعة والمتمثلة في حجية القراءات المتواترة ولا سيما منها السباعية، وذلك في قوله: «فجمهور البصريين بمنعوتها متقدموهم ومتأخروهم ولا يميزون ذلك إلا في ضرورة الشعر، وبعض النحويين أجازها وهو الصحيح لوجودها في هذه القراءة المتواترة المنسوبة إلى العربي الصريح المحض ابن عامر الآخذ القرآن عن عثمان بن عفلق قبل أن يظهر اللحن في لسان العرب، ولوجودها أيضاً في لسان العرب في عدة أبيات قد ذكرناها في كتاب منهج السالك من تأليفنا»³⁴، كما ردّ أبو حيان على الزمخشري في تضعيفه بل وردّه لقراءة ابن عامر في قوله: «ولا التفات أيضاً إلى قول الزمخشري»³⁵، وهذا عندما علّق الزمخشري على هذه القراءة المتواترة بقوله: «وأما قراءة ابن عامر: (قتل أولادهم شركائهم) برفع القتل ونصب الأولاد وجرّ الشركاء على إضافة القتل إلى الشركاء، والفصل بينهما بغير الطرف، فشيء لو كان في مكان الضرورات وهو الشعر، لكان سمجاً مردوداً، كما سمح وردّ.

رَجَّ الْقُلُوصِ أَبِي مَزَادَةَ ... فكيف به في الكلام المنثور فكيف به في القرآن المعجز بحسن نظمه وجزالته»³⁶، ولم يقف الزمخشري عند حدّ ردّ هذه القراءة فقط بل تأوّل مرجع هذا الردّ إلى النسخ لا إلى القراءة؛ وذلك أنّ ابن عامر - حسبه - أخطأ في رؤية المنسوخ من المصاحف وتمتّى عليه جر كلمتي (أولادهم) و(شركائهم) حتى يكون لقراءته وجه قبول فيقول: «والذي حمله على ذلك أن رأى في بعض المصاحف شركائهم مكتوباً بالياء، ولو قرأ بجر الأولاد والشركاء لأن الأولاد شركاؤهم في أمواهم لوجد في ذلك مندوحة عن هذا الارتكاب»³⁷، وقد عجب أبو حيان من هذا التخريج والتمتّي وكان له ردّ جارف على الزمخشري في قوله: «وأعجب لعجمي ضعيف في النحو ويحد على عربي صريح

³² أبو مجاهد بن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، 2/ 349، 350.

³³ أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 4/ 232.

³⁴ نفسه، 4/ 231، 232.

³⁵ نفسه، 4/ 232.

³⁶ محمود بن عمر الزمخشري، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، رتبته وضبطه وصححه: مصطفى حسين أحمد، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان، ط3 - 1987، 2/ 71.

³⁷ نفسه، 2/ 71.

محض قراءة متواترة موجود نظيرها في لسان العرب في غير ما بيت وأعجب لسوء ظن هذا الرجل بالقراء الأئمة الذين تخيرتهم هذه الأمة لنقل كتاب الله شرقاً وغرباً، وقد اعتمد المسلمون على نقلهم لضبطهم ومعرفتهم وديانتهم»³⁸ ، ولم يكن أبو حيان وحيداً في الرد على الزمخشري بل تبعه كثيرون من أهل العلم والقراءات ولعل أبدهم طرا ابن الجزري الذي علّق على هذا التخريج والتمّي بقوله : « والحق في غير ما قاله الزمخشري، ونعوذ بالله من قراءة القرآن بالرأي والتشهي، وهل يحل لمسلم القراءة بما يجد في الكتابة من غير نقل ؟، بل الصواب جواز مثل هذا الفصل وهو الفصل بين المصدر وفاعله المضاف إليه بالمفعول في الفصح الشائع الذائع اختياراً ، ولا يختص ذلك بضرورة الشعر ويكفي في ذلك دليلاً هذه القراءة الصحيحة المشهورة التي بلغت التواتر، كيف وقارثها ابن عامر من كبار التابعين الذين أخذوا عن الصحابة كعثمان بن عفان وأبي الدرداء رضي الله عنهما وهو مع ذلك عربي صريح من صميم العرب، فكلامه حجة وقوله دليل لأنه كان قبل أن يوجد اللحن ويتكلم به، فكيف وقد قرأ بما تلقى وتلقن وروي وسمع ورأى إذ كانت كذلك في المصحف العثماني المجمع على اتباعه وأنا رأيتها فيه كذلك ... »³⁹ ، واستطرد ابن الجزري في مناقب ابن عامر وقراءته حتى ختمها قائلاً : « وهذا الفصل الذي ورد في هذه القراءة فهو منقول من كلام العرب من فصح كلامهم، جيد من جهة المعنى أيضاً، أما وروده في كلام العرب فقد ورد في أشعارهم كثيراً أنشد من ذلك سيبويه والأخفش وأبو عبيدة وثعلب وغيرهم ... »⁴⁰ ، ولم يكتف أبو حيان بالرد على ابن عطية والزمخشري بل طال رده أبا علي الفارسي في قوله : « ولا التفات أيضاً لقول أبي علي الفارسي : (هذا قببح قليل في الاستعمال ولو عدل عنها يعني ابن عامر كان أولى لأنهم لم يميزوا الفصل بين المضاف والمضاف إليه بالظرف في الكلام مع اتساعهم في الظرف وإنما أجازوه في الشعر) انتهى»⁴¹ ، ولما لم يلتفت أبو حيان إلى ردّ من ذكرنا بحجة أن القراءة المتواترة لا تردّ وأنّ من أصحابها من هم حجة في الفصاحة ضاعف دفاعه عن هذه القراءة بأن أثبت فصاحة الفصل بين المتضامنين في كلام العرب، فقال : « وإذا كانوا قد فصلوا بين المضاف والمضاف إليه بالجملة في قول بعض العرب (هو غلام إن شاء الله أخيك) .فالفصل بالمفرد أسهل، وقد جاء الفصل في اسم الفاعل في الاختيار . قرأ بعض السلف : (**مخلف وعده رسله**) { إبراهيم / 47 } بنصب وعده وخفض رسله وقد استعمل أبو الطيب الفصل بين المصدر المضاف إلى الفاعل بالمفعول اتباعاً لما ورد عن العرب فقال :

³⁸ أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 4 / 232 .

³⁹ ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، 2 / 263، 264 .

⁴⁰ نفسه، 2 / 264 .

⁴¹ أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 4 / 232 .

بعثت إليه من لساني حديقة ... سقاها الحيا سقي الرياض السحائب»⁴²، وإذا كان ذلك كذلك ليس من الصواب ردّ قراءة عربي فصيح، وإن خالف ما عليه الجمهور؛ واستدل أبو حيان في هذا الموضوع بما أورده أبو الفتح بن جني في كتاب (الخصائص) من باب (فيما يرد عن العربي فخالفا لما عليه الجمهور) في قوله: «إذا اتفق شيء من ذلك نُظر في حال ذلك العربي وفيما جاء به. فإن كان الإنسان فصيحاً في جميع ما عدا ذلك القدر الذي انفرد به، وكان ما أورده ممّا يقبله القياس ... فإن الأولى في ذلك أن يحسن الظن به، ولا يحمل على فساد ... [لأنه] يمكن أن يكون ذلك وقع إليه من لغة قديمة قد طال عهدا، وعفا رسمها»⁴³، وواصل أبو حيان الاستدلال بأبي الفتح بن جني في عدم وجاهة التخطئة فيما روي مخالفا لما عليه الجمهور في قوله: «فإذا كان الأمر كذلك لم تقطع على الفصيح يُسمع منه ما يخالف الجمهور بالخطأ»⁴⁴، كما استشهد بالمقولة الشهيرة لأبي عمرو بن العلاء في مثل هذه المواضع، في قوله: «وقال أبو عمرو بن العلاء: (ما انتهى إليكم مما قالت العرب إلا أقله ولو جاءكم وافرأ لجاءكم علم وشعر كثير)، ونحوه ما روى ابن سيرين عن عمر بن الخطاب أنه حفظ أقلّ ذلك وذهب عنهم كثيره يعني الشعر في حكاية فيها طول»⁴⁵، وعليه يتضح لنا جليا كيف أنّ أبا حيان لا ينتصر للقراءات بوصفها معلما من معالم السماع المقدّمة على القياس فحسب، بل يذهب إلى أبعد من ذلك عندما يجاجج رادّي القراءات المتواترة عند مخالفتها لسمت الأقيسة التي وضعوها بحجج عقلية مستندا إلى مآثور كلام العرب ومنقول علماء العربية الذين يُشهد لهم بعمق النظر وسعة الاطلاع على فصيح كلام العرب - كما مرّ بنا -، إذّا فتقديم أبي حيان للسماع على القياس مخالف لتقديم علماء المصّرين له؛ ودليله دفاعه عن القراءات المتواترة وتوجيهه لها بما يثبت صحتها وعدم تقديم القياس عليها بحال.

وأهم ميزة تميّز بها أبو حيان في تعامله مع القراءات القرآنية والقراء هو ما لخصه بوشعيب محمادي في ثلاث نقاط: «أولا: لا لترجيح إحدى القراءات على الأخرى - ثانيا: لا يجوز الطعن في القراءات والقراء - ثالثا: القراءات التفسيرية»⁴⁶؛ والمقصود بعدم ترجيحه لقراءة على أخرى هو قبول

42 أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 4 / 232 .

43 أبو الفتح بن جني، الخصائص، تحقيق: مجّد علي النجار، دار الكتب المصرية، ط2 - 2000، 1 / 385، 386 .

44 أبو الفتح بن جني، الخصائص، 1 / 387.

45 أبو الفتح بن جني، الخصائص، 1 / 387.

46 بوشعيب محمادي، أبو حيان ومنهجه في تفسير القرآن الكريم، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة عبد الملك السعدي - تطوان، مطبعة الخليج العربي، المملكة المغربية، (د.ط)، 2 / 99 .

جميع القراءات ولا سيما منها المتواترة، وهذا من منطلق أنّ أبا حيان كان « شديد الحرص على عدم ترجيح قراءة على قراءة، خصوصا إذا قرأ بها أحد القراء السبعة، أو قرأ بها من اشتهر بالعناية بها، وكان من أهل اللغة المحققين الحقاظ وكان للقراءة وجه مقبول في اللغة ... »⁴⁷، ومن أمثلة ذلك قول أبي حيان في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ وَاَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ﴾⁴⁸: « ولا وجه لترجيح إحدى القراءتين على الأخرى، لأن كلاهما متواتر، فهما في الصحة على حدّ سواء »⁴⁹، ويقول في موضع آخر: « وهذا الترجيح الذي يذكره المفسرون والنحويون بين القراءتين لا ينبغي، لأن هذه القراءات كلها صحيحة ومروية ثابتة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولكل منها وجه ظاهر حسن في العربية، فلا يمكن فيها ترجيح قراءة على قراءة »⁵⁰، وذلك في قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنِ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ فَشَرِّبْنَا مِنْهُ﴾⁵¹، أما تصديده للنحويين والمفسرين الذي يطعنون في القراءة فقد ضربنا له أمثلة في الآيتين اللتين اتخذناهما نموذجين لتقديمه القراءات المتواترة (السماع) على القياس، أما النقطة الثالثة من موقفه من القراءات (القراءات التفسيرية) فالمقصود منها تلك القراءات غير المتواترة بالنظر لافتقارها لشرط من شروط التواتر، وهو شرط مخالفتها للمصحف العثماني على المجمع عليه، وهي القراءة التي توصف - عادة - بالشاذة، إلا أنّ أبا حيان يفضل تسميتها بالقراءة التفسيرية بدل الشاذة؛ وكان من « التأدب أنّه كان يسمي القراءات التي لم تصح روايتها وخالف المصحف المجمع عليه: تفسيراً، واتخذ ذلك قاعدة علمية يتحاكم إليها في هذه المسألة العويصة »⁵²، ورهان ذلك قوله: « وهذه القراءة مخالفة لسواد المصحف المجمع عليه، فينبغي أن يجعل تفسيراً، وكذا ما ورد عنه وعن غيره مما خالف سواد المصحف »⁵³، وربما وسمه للقراءة المخالفة للمصحف العثماني باسم القراءة التفسيرية هو أكبر دليل على مدى ارتباطه بحجّية القراءات في الدرس النحوي وبيان قيمة تلكم القراءات التي تمثل اللسان العربي في تلون لهجاته في إطار اللغة العربية المشتركة .

47 نفسه، 2/ 99.

48 سورة البقرة / 51.

49 أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 1 / 357.

50 أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 2 / 275.

51 سورة البقرة / 249.

52 بوشعيب محمادي، أبو حيان ومنهجه في تفسير القرآن الكريم، 2 / 140.

53 أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 1 / 313 .

والجدير ذكره في هذا الصدد أن أبا حيان كان معروفاً بدفاعه المستميت عن متواتر القراءات سواء أكانت السبعة منها أم العشرة⁵⁴، وكان يعدّ القراءات هي المعلم الرئيس الذي يتوجب على النحويين التقعيد على منواله والسماع الأيل الذي لا يخضع - كما غيره - إلى ضرورات تخرجه عن سمت تقعيد النحويين، وأنّ الاختلاف في القراءات هي اختلاف لغات العرب التي يجب أخذها بعين الاعتبار، وقد تفتن الدارسون إلى محورية القراءات المتواترة لدى أبي حيان وتصديّه للنحاة الذين لا يتورعون عن ردّها أو تضعيفها؛ ومن تلك الدراسات كتاب (دفاع عن القراءات العشر المتواترة في البحر المحيط لمحمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي) لنعيم مصطفى يحي شرف مثلاً⁵⁵.

ب. اعتماد القياس على المطرد والابتعاد عن الشاذ النادر :

لقد اعتمد أبو حيان في مذهبه النحوي في أقيسته النحوية على المطرد، ويتعد عن القياس على الشاذ النادر الذي في نظره لا ينقاس، ولعل هذا المذهب يفسر سر ابتعاده عن التعليلات والتمارين التي لا طائل منها ولا جدوى؛ فتجده لا يطمئن إلا على الكثير الذي يصح القياس عليه، ولا يبيري سهام نقده إلا على أولئك الذين اعتمدوا على الشاذ النادر، وإن كان يبرر للكوفيين أحياناً أقيستهم على النادر بأن يعذرهم بوجه تأويلي مقبول، وعلى هذه الوتيرة سار أبو حيان في تأليفه المختلفة ولا سيما منها تفسيره (البحر المحيط) الذي كان يمثل النحو التطبيقي التعليمي في أنقى صورته، وهذا الوصف يقودنا إلى علة إعجابه بالنحو البصري أكثر من غير وعلّة تقديره لآراء سيبويه النحوية على وجه التحديد، ومن أمثلة أقيسته قوله في وقوع الماضي حالاً بغير (قد) : « فقد كثر وقوع الماضي حالاً بغير (قد) كثره ينبغي القياس عليها⁵⁶ »، وذكر في موضع آخر من تفسيره في مسألة جواز وقوع الماضي حالاً دون (قد) في معرض مساندته للأخفش، من خلال قوله : « وقد أجاز الأخفش من البصريين وقوع الماضي حالاً بغير تقدير قد وهو الصحيح، إذ كثر ذلك في لسان العرب كثره توجب القياس، ويعد فيها التأويل، وقد ذكرنا كثره الشواهد على ذلك في كتابنا المسمى بـ(التذيل والتكميل في شرح التسهيل)

⁵⁴ المقصود بالسبعة القراءات السبع المتواترة، بالعشرة القراءات العشر المتواترة (ينظر: خديجة الحديثي، أبو حيان النحوي، ص 417 - 430)

⁵⁵ ينظر : نعيم مصطفى يحي شرف، دفاع عن القراءات العشر المتواترة في البحر المحيط لمحمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي، مطبعة الشروق بالراهبين، القاهرة - مصر، ط 1 - 1417 هـ (1997م)، ص 115 - 148.

⁵⁶ أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 7 / 80 .

«⁵⁷، ويقدم أبو حيان الحمل على المطرد على الحمل على الشاذ النادر في قوله : « لأن هذا الإبدال شاذ ولا ينقاس ، وتلك لغة ثانية، فكان الحمل على ما كان لغة أولى من الحمل على الشاذ غير المطرد»⁵⁸ ، ويقول في موضع آخر مبينا قيمة المطرد الذي يجب أن يقاس عليه بخلاف الشاذ النادر في أحد مباحث أفعل التفضيل : « ولم يكن القرآن ليأتي على الشاذ في الاستعمال والقياس »⁵⁹ ، ويقرر أبو حيان هذه الحقيقة أيضا في قوله : « والقرآن لا يأتي بالقليل من اللغة ولا الشاذ »⁶⁰ ، وأقوى ما يظهر تمسك أبي حيان بالمطرد وابتعاده عن الشاذ في النقل فضلا عن العقل (القياس) قوله : « أضرب عن ذكرها صفحا على عادتنا في ترك نول الشاذ الذي يخالف للسواد مخالفة كثيرة »⁶¹ ؛ فنص بأن قال : (على عادتنا) للدلالة على أن مذهب اتباع المطرد والابتعاد عن الشاذ دأبه ومذهبه الذي يؤمن به، وإنما ترك أبو حيان القياس على الشاذ النادر قصد إقامة قواعد اللغة تكون من الصلابة والاطراد في ضبطها لهيئات التركيب العربي بحيث تغني العربي المتعلم والمستعرب عن التعقيد والتوغل في الجزئيات الفرعية التي لا تخدم اللغة ولا طالبيها بشيء، غير المزايدة في التعليقات المبررة لصحة رأي في القياس على شاذ يحاول أصحابه في أحيان ليست بالقليلة إظهار فضل براعتهم في التعليل والتمرين أكثر من خدمة متعلم العربية والعربية نفسها.

ج. استقلالية المذهب النحوي :

أبو حيان لا يتعصب لأيّ مذهب نحوي، فهو عصامي لا يذيب فكره في نهج مذهب أو مدرسة في جميع آرائها، بل يعمل عقله وفق ما يقتنع به من طرح، فإن اقتنع برأي تبناه ودافع عنه، وإن لم يقتنع به عارضه وقدم الدليل على رده، ونستطيع أن نحكم على نهج أبي حيان النحوي بالنهج الوسطي الذي يأخذ طابع الاستقلال ؛ بحيث تجده « ليس فيه تعصب البصريين، وترمتهم ولا لين الكوفيين وتساؤلهم، وأعاد للنحو رونقه وأعطاه قيمته وبعث فيه الحياة »⁶² ، فنجده يردّ آراء البصرة - كما رأينا - في تجويزه العطف على المضمحل المحرور من غير إعادة الجار، وفي تجويزه الفصل بين المتضايقين، وهما أمران

⁵⁷ أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 7 / 472 .

⁵⁸ أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 1 / 516 .

⁵⁹ أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 1 / 645 .

⁶⁰ أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 8 / 28 .

⁶¹ أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 7 / 258 .

⁶² خديجة الحديثي ، أبو حيان النحوي، ص 499.

سبق وأن شرحناهما، ومن أمثلة ردّه لرأي البصريين قوله - مؤيداً أكبر ثاني علماء الكوفة أبا زكريا الفراء (207هـ) - : « البصريون يميزون ذلك فيقولون : عجبت من ضرب زيح عمراً . والفراء يقول : لا يجوز ذلك، بل إذا نون المصدر لم يجرى بعده فاعل مرفوع . والصحيح مذهب الفراء، وليس للبصريين حجة على إثبات دعواهم من السماع، بل أثبتوا ذلك بالقياس على أن والفعل ⁶³ »، وغير هذا كثير في إثبات أن أبا حيان لا يسلم قياد فكره لجميع آراء مدرسة ما ولو كانت هذه المدرسة بحجم مدرسة البصرة .

كما ردّ آراء نخاعة الكوفة في كثير من المسائل؛ وتحلى ذلك من خلال الرد على أشهر نخاعها من أمثال الكسائي والفراء وتعلب، ومن ذلك استخدامه لتركيب (خلفاً للكوفيين) مثلاً؛ كما في إعرابه (إذا) ظرف زمان بمعنى الشرط خلفاً للكوفيين الذين يقولون بحرفيتها في سورة البقرة آية (11)، فيقول أبو حيان: « إذا : ظرف زمان، ويغلب كونها شرطاً، وتقع للمفاجأة ظرف زمان وفقاً للرياشي، والزجاج، لا ظرف مكان خلفاً للمبرد، ولظاهر مذهب سيبويه، ولا حرفاً خلفاً للكوفيين . وإذا كانت حرفاً، فهي لما تيقن أو رجح وجوده، ويحزم بما في الشعر، وأحكامها مستوفاة في علم النحو ⁶⁴ »، ويخالف الكوفيين كذلك في إعراب (إن) في قول الله تعالى : ﴿ وَمَا أَنْتَ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا وَإِنْ نَطُّنُكَ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ ﴾ ⁶⁵ ، في قوله : « { وإن نظنك لمن الكاذبين } : إن هي المخففة من الثقيلة، واللام في "لمن" هي الفارقة، خلفاً للكوفيين، فإن عندهم نافية واللام بمعنى إلا . ⁶⁶ »، كما نجده يخالف إمام الكوفيين الكسائي في تقدير مركب (لما) في قول الله تعالى : ﴿ وَإِنْ كُلُّ لَمَّا جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُخَضَّرُونَ ﴾ ⁶⁷ ، فيقول أبو حيان مرجحاً رأي البصرة وداحضاً رأي الكوفة ممثلة في إمامها الكسائي : « ومن خفف (لما) جعل "إن" المخففة من الثقيلة، و"ما" زائدة، أي إن كل لجميع، وهذا على مذهب البصريين . وأما الكوفيون فلإن) عندهم نافية، واللام بمعنى إلا، وما زائدة، ولما المشددة بمعنى إلا ثابت في لسان العرب بنقل الثقة، فلا يلتفت إلى زعم الكسائي أنه لا يعرف ذلك ⁶⁸ »، كما يرى أبو حيان بناء (أي) على الضم مخالفاً الكسائي الذي يرى فيها الإعراب؛ فيقول : « وأي في أيها منادى مفرد مبني على الضم، وليست الضمة فيه حركة

⁶³ أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 1 / 635 .

⁶⁴ أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 1 / 190 .

⁶⁵ سورة الشعراء / 186 .

⁶⁶ أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 7 / 37 .

⁶⁷ سورة يس / 32 .

⁶⁸ أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 7 / 319 .

إعراب خلافاً للكسائي⁶⁹ والرياشي⁷⁰، وهي وصلة لنداء ما فيه الألف واللام ما لم يمكن أن ينادي توصل بنداء أي إلى نداءه، وهي في موضع نصب، وهاء التنبيه كأنها عوض مما منعت من الإضافة⁷¹، ويتعدى أبو حيان الكسائي في مخالفته لنحاة الكوفة إلى نحاة آخرين لهم صيت واسع في تلكم المدرسة، ومن أبرزهم أبو زكرياء الفراء؛ حيث ضعف أبو حيان رأيه في مواضع كثيرة منها ما تعلق بـ (ما) الموصولة حسب تأويل أبي حيان والشرطية حسب تأويل الفراء في قول الله تعالى: ﴿وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجَاوَزُونَ﴾⁷²، فيقول أبو حيان في ذلك: «و"ما" موصولة، وصلتها بكم، والعامل فعل الاستقرار أي: وما استقر بكم، ومن نعمة تفسير لما، والخبر "فمن الله" أي: فهي من قبل الله، وتقديري الفعل العامل بكم خاصاً كحلّ أو نزل ليس بجيد. وأجاز الفراء والحويني: أن تكون ما شرطية، وحذف فعل الشرط. قال الفراء: التقدير. وما يكن بكم من نعمة، وهذا ضعيف جداً لأنه لا يجوز حذفه إلا بعد أن وحدها في باب الاشتغال، أو متلوّة بما النافية مدلولاً عليه بما قبله، نحو قوله: فطلقها فلست لها بكفاء... وإلا يعل مفرقك الحسام»⁷³، وكذلك فعل أبو حيان مع الفراء في مواضع كثيرة، كما كان مخالفاً لثعلب أحد أبرز نحاة الكوفة – وإن كانت مخالفته له نادرة جداً إذا قيست بزملائه الكوفيين –؛ ومن مخالفته له ما تعلق بمصدر (تهلكة) في قوله: «{ التهلكة } . على وزن تفعلة، مصدر لهلك، وتفعلة مصدرًا قليلًا، حكى سيبويه منه: التضرة والتسرة، ومثله من الأعيان: التنصبة، والتنفلة، يقال: هلك هلكاً وهلاكاً وتهلكةً وهلكاءً على وزن فعلاء، ومفعل من هلك جاء بالضم والفتح والكسر، وكذلك بالتاء، هو مثلث حركات العين، والضم في مهلك نادر، والهلاك في ذي

⁶⁹ الكسائي هو: علي بن حمزة بن عبد الله من أصل فارسي وتنشئة عربية، وهو المقرئ من جملة الفراء السبعة، وهو النحوي الذي كان إماماً لمدرسة الكوفة في النحو، اختلف في تاريخ وفاته بين (181هـ) و(189هـ)، (ينظر: شمس الدين بن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء، تحقيق: برجستراسر، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1 - 2006، 1/ 474 - 478).

⁷⁰ الرياشي هو: العباس بن الفرج الرياشي، مولى محمد بن سليمان بن علي، يكنى بأبي الفضل، صنفه أبو بكر الزبيدي في طبقات النحويين البصريين، في الطبقة السابعة بعد طبقة سيبويه (السادسة)، عُني بالغريب والشعر، غير أنه شهد له بالأفضلية في النحو، مات مقتولاً بالبصرة سنة (257هـ). (ينظر: أبو بكر الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ط2 - 1984، ص97 - 99).

⁷¹ أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 1 / 233.

⁷² سورة النحل / 53.

⁷³ أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 5 / 486.

الروح : الموت، وفي غيره : الفناء والنفاذ.... وزعم ثعلب أن التهلكة مصدر لا نظير له، إذ ليس في المصادر غيره، وليس قوله بصحيح، إذ قد حكينا عن سيبويه أنه حكى التضرة والتسرة مصدرين⁷⁴.

كما ردّ أبو حيان عديد الآراء النحوية المتصلة بنحاة المدرسة البغدادية، وسنحاول الإشارة إلى تلكم الردود ممثلة في أبي علي الفارسي وابن جني كأبرز علمين في هذه المدرسة، ومن ردوده على أبي علي الفارسي ما تعلق بنفي أبي علي وجود مصدرٍ ل(كان) الناقصة، في قول الله تعالى : ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾⁷⁵، فقال : « ثم ذكر تعالى أن كيتونة العذاب الأليم هؤلاء سببها كذبهم وتكذيبهم وما منسوف أي بكونهم يكذبون، ولا ضمير يعود عليها لأنها حرف، خلافاً لأبي الحسن . ومن زعم أن كان الناقصة لا مصدر لها، فمذهبه مردود، وهو مذهب أبي علي الفارسي . وقد كثر في كتاب سيبويه المجيء بمصدر كان الناقصة، والأصح أنه لا يلفظ به معها، فلا يقال : كان زيد قائماً كوناً⁷⁶ »، وكذلك كان أبو حيان يفعل مع بعض آراء أبي علي الفارسي في مواضع أخرى من البحر المحيط، أما ردّه لآراء ابن جني فلم تكن كثيرة، ومن نماذج ردّه لبعض آرائه قوله بالعطف على الجزاء في قراءة من جزم (يعفر) و(يعذب) على خلاف رأي ابن جني الذي رأى فيها البدلية في قوله تعالى : ﴿وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرْ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾⁷⁷؛ فيقول : « وقراً الجعفي، وخلاص، وطلحة بن مصرف : يعفر لمن يشاء، ويروى أنها كذلك في مصحف عبد الله . قال ابن جني⁷⁸ : هي على البدل من : يحاسبكم، فهي تفسير للمحاسبة . انتهى . وليس بتفسير، بل هما مترتبان على المحاسبة⁷⁹ »، ويصفه في موضع آخر بأنه يحتمل كلام العرب ما لا يحتمل، في تأويل تشديد (لما) في سورة آل عمران / 81؛ وذلك

74 أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 2 / 67.

75 سورة البقرة / 10.

76 أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 1 / 189.

77 سورة البقرة / 284.

78 أسند أبو حيان إلى ابن جني القول بالبدلية في الفعل (يعفر) على الفعل (يحاسبكم) في الآية (284) من سورة البقرة، وكذلك فعل ابن عطية في تفسيره (الحرر الوجيز)، غير أنه لم يُبح لي أن أجد ذلك فيما تيسر لي من مصنفاته (المختص، والخصائص، واللمع في العربية، وسر صناعة الإعراب). فلعله يكون في غيرها من مصنفات.

79 أ أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 2 / 376.

في قوله : « وهذا التوجيه في قراءة التشديد في البعد، وبرزه غايّة كلام العرب أن يأتي فيه مثله، فكيف كلام الله تعالى ؟ وكان ابن جني كثير التحمل في كلام العرب »⁸⁰.

إنّ انخراط أبي حيان في مدرسة الأندلس النحوية بشاهد نسبة الأندلس إلى كنيته (أبي حيان الأندلسي) لم يكن مبرراً لعدم اعتراضه على نحة الأندلس وردّ آرائهم و اجتهاداتهم إذا تعارضت مع قناعاته، وأمثلة ذلك في تفسيره كثيرة لا يعسر إيجادها عند البحث؛ ومن النحاة الأندلسيين الذين ردّ أبو حيان بعض آرائهم النحويّ الشهير ابن مالك الأندلسي المعروف بألفيته النحوية وكتبه التسهيل وغيرها من الكتب؛ إذ قد غلطه في حكمه على فعل (ينبغي) بعدم التصرف في قوله : « { ينبغي } ليس من الأفعال التي لا تتصرف بل سمع لها الماضي قالوا : انبغى وقد عدّها ابن مالك في التسهيل من الأفعال التي لا تتصرف وهو غلط »⁸¹، وحاجّه في أن التوكيد بـ (أجمعين) قليل في قوله : « { أجمعين } تأكيد للضمير المنصوب . وقد كثر التوكيد بأجمعين غير تابع لكلهم في القرآن، فكان ذلك حجة على ابن مالك في زعمه أن التأكيد بأجمعين قليل، وأن الكثير استعماله تابعاً لكلهم »⁸²، كما طال نقد أبي حيان كذلك آراء النحوي الشهير ابن عصفور الإشبيلي المعروف بكتابه الممتع؛ حيث يرميه مرة بالاضطراب في رأيه ومرة بالوهم المفضي إلى الخطأ، فيقول أبو حيان مثلاً في وجه نصب المصدر (غفرانك) في سورة البقرة الآية 285 : « واضطرب قول ابن عصفور فيه، فمرة قال : هو منصوب بفعل يجوز إظهاره، ومرة قال : هو منصوب يلزم إضماره . وعدّه مع : سبحان الله، وأخواتها . وأجاز بعضهم انتصابه على المفعول به، أي : نطلب، أو : نسأل غفرانك . وجوّز بعضهم الرفع فيه على أن يكون مبتدأ، أي : غفرانك بغيثنا »⁸³، وفي مواضع أخرى يصف أبو حيان ابن عصفور بالوهم في بعض آرائه⁸⁴، كما اتخذ من الآراء النحوية لابن عطية الأندلسي مواضع للتعبير عن قناعاته النحوية التي تجلّت في النقد والتوجيه في بعض الأحيان أو النقل والتمثين في أحيان أخرى، وذلك من خلال ما بثه ابن عطية من آراء نحوية واجتهادات توجيهية في القراءات والتركيب اشتمل عليها تفسيره (المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز)، ومن ذلك ردّ أبي حيان لتأويل ابن عطية بجواز أن يكون الفعل (خلق) بمعنى (جعل) فيتعدى تبعاً لذلك إلى

80 أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 2 / 535.

81 أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 6 / 207.

82 أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 6 / 306.

83 أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 2 / 380.

84 ينظر : أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 3 / 71 و 6 / 454.

مفعولين بدل المفعول الواحد، فيقول أبو حيان معلقاً على ذلك : « قال ابن عطية : ويصح أن يكون خلق بمعنى جعل، فيكسبها ذلك قوة التعدي إلى مفعولين، فيكون قوله : ضعيفاً مفعولاً ثانياً انتهى . وهذا هو الذي ذكره من أنّ خلق يتعدى إلى اثنين يجعلها بمعنى جعل، لا أعلم أحداً من النحويين ذهب إلى ذلك، بل الذي ذكر الناس أنّ من أقسام جعل أن يكون بمعنى خلق، فيتعدّى إلى مفعول واحد، كقوله تعالى : { وجعل الظلمات والنور } أما العكس فلم يذهب إلى ذلك أحد فيما علمناه، والمتأخرون الذين تتبعوا هذه الأفعال لم يذكروا ذلك »⁸⁵، ويرمي أبو حيان ابن عطية بصفة الخلط بين المباحث النحوية في قوله : « فعل ابن عطية اختلط عليه البدل والنعته ولم يفرق بينهما في الحكم »⁸⁶. كل هذا وغيره يثبت مدى استقلال أبي حيان في نهجه النحوي؛ فلا هو يذوب في المدرسة الأندلسية باعتبار أصله وتنشئته العلمية، ولا هو يندمج في المذهب البصري باعتباره مذهب سيبويه إمام النحاة الذي ما انفك أبو حيان يعتمد على رأيه في كثير من الرؤى النحوية، ولا هو يميل إلى المذهب الكوفي باعتباره مذهب النقد والانتقاد والتمحّل في النبش على المخالفة في الرأي ما وسعهم إلى ذلك سبيل، بل ينجح أبو حيان إلى اجتناب الآراء النحوية التعليمية البعيدة عن التعقيد والشطط الذهني في التعليل غير المجدي .

د. القول بنظرية العامل النحوي :

اتفق أبو حيان مع نخبة المصنّين وغيرهم من المذاهب الأخرى في القول بنظرية العامل واختلف بذلك مع ابن الأندلس ابن مضاء القرطبي في دعوته إلى إلغاء نظرية العامل في كتابه (الرد على النحاة)؛ وهي دعوة « لا نعلم قبل ابن مضاء من دعا إلى إلغاء القول بها ...، على كثرة المآخذ التي وجهت إلى النحو والنحاة، ويبدو أن ابن مضاء كان يدرك خطر دعوته هذه، ولهذا صدر كتابه بموضوع العامل ... »⁸⁷، وأبو حيان باعتماده القول بالعامل ينحو إلى الآليات القادرة على تسهيل النحو التعليمي للناشئة وكذا المستعربين من خلال رصد علاقات الأثر بالموثر وفق مقولات منطقية صريحة تعتمد على مجازية نسبة عمل بعض الكلم في بعض من جهة تبسيط المفاهيم النحوية للمتعلمين والمستعربين، وقد وظّف في تفسيره (البحر المحيط) كلمة (العامل) التي يُقصد بها العمل النحوي ما يربو عن ثلاثمائة (300) توظيف؛

⁸⁵ أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 3 / 238.

⁸⁶ أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 3 / 430.

⁸⁷ ابن مضاء القرطبي، الرد على النحاة، دراسة وتحقيق : محمد إبراهيم البنا، دار الاعتصام، مصر، ط 1 - 1979، ص

منها ما فسّر به حقيقة عمل الفعل في الاسم الظاهر المقدم في وجود ضمير متصل بالفعل يعود على المتقدم في قول الله تعالى : ﴿وَلِكُلِّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيَهَا﴾⁸⁸ ، ففسر أبو حيان هذا الوجه النحوي عن طريق استدعاء نظرية العامل من خلاله قوله : « وأما قراءة من قرأ : ولكل وجهة على الإضافة ، فقال مجّد بن جرير : هي خطأ ، ولا ينبغي أن يقدم على الحكم في ذلك بالخطأ ، لا سيما وهي معزّوة إلى ابن عامر ، أحد القراء السبعة ، وقد وجهت هذه القراءة . قال الزمخشري : المعنى : ولكل وجهة الله موليها ، فزيدت اللام لتقدّم المفعول ، كقولك : لزيد ضربت ، ولزيد أبوه ضاربه . انتهى كلامه ، وهذا فاسد لأن العامل إذا تعدّى لضمير الاسم لم يتعدّد إلى ظاهره المجرور باللام . لا يجوز أن يقول : لزيد ضربته ، ولا : لزيد أنا ضاربه . وعليه أن الفعل إذا تعدّى للضمير بغير واسطة . كان قوياً ، واللام إنما تدخل على الظاهر إذا تقدّم ليقويه لضعف وصوله إليه متقدماً ، ولا يمكن أن يكون العامل قوياً ضعيفاً في حالة واحدة ، ولأنه يلزم من ذلك أن يكون المتعدي إلى واحد يتعدى إلى اثنين ، ولذلك تأوّل النحويون قوله هذا : سراقاة للقرآن يدرسه

وليس نظير ما مثل به من قوله : لزيد ضربت ، أي زيدا ضربت ، لأن ضربت في هذا المثال لم يعمل في ضمير زيد ، ولا يجوز أن يقدر عامل في لكل وجهة يفسره قوله موليها ، كتقديرنا زيدا أنا ضاربه ، أي اضرب زيدا أنا ضاربه ، فتكون المسألة من باب الاشتغال ، لأن المشتغل عنه لا يجوز أن يجز بحرف الجر «⁸⁹ ، وفي موضع آخر يعترض أبو حيان على الزمخشري في إعراب (أراغب أنت عن آلهتي يا إبراهيم) بطرح مسلمة من مسلمات نظرية العامل؛ والتي تفرض عدم الفصل بين العامل ومعموله بأجنبي ليس من معمول العامل، وذلك في تفسير الآية (46) من سورة مريم، من خلال قوله : « أن لا يكون فصل بين العامل الذي هو {أراغب} وبين معموله الذي هو { عن آلهتي } بما ليس بمعمول للعامل ، لأن الخبر ليس هو عاملاً في المبتدأ بخلاف كون { أنت } فاعلاً فإن معمول {أراغب} فلم يفصل بين {أراغب} وبين { عن آلهتي } بأجنبي إنما فصل بمعمول له »⁹⁰ ، ويصدّق في موضع آخر على الأصل في تقديم العامل وتأخير المعمول، وذلك من خلال قوله في تفسير الآية 185 من سورة البقرة : « لأنه بالتقدم وتأخر العامل ضعف العامل عن الوصول إليه ، فقوي باللام ، إذ أصل العامل أن يتقدم ، وأصل المعمول أن يتأخر عنه »⁹¹ ، ويثبت كذلك عدم الفصل بين العامل بالمعمول كما بدا في تعقّب الزمخشري

⁸⁸ سورة البقرة / 148.

⁸⁹ أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 1 / 611، 612.

⁹⁰ أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 6 / 183.

⁹¹ أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 2 / 49.

في القول بالعامل (ينفخ) في الآية 20 من سورة ق في المعمول (يوم نقول) في الآية 30 من نفس السورة في قوله : « قال الزمخشري : ويجوز أن ينتصب بنفخ، كأنه قيل : ونفخ في الصور يوم نقول، وعلى هذا يشار بذلك إلى يوم يقول . انتهى، وه.ذا بعيد جداً، قد فصل على هذا القول بين العامل والمعمول بجمل كثيرة، فلا يناسب هذا القول فصاحة القرآن وبلاغته »⁹²، هذه النماذج وغيرها كثير تؤكد إيمان أبي حيان بفكرة العامل في النحو، وترسخ جدوى العمل بها في بيان وجوه المعاني في التراكيب، وهو بذلك لا يقف في صفّ الذين دعوا إلى إلغائها من بني جغرافيته الأندلسية، وإنما السبيل إلى الإيمان بفكرة العامل والعمل بها هو تسهيل لمرئاد نحو العربية وتيسير لإدراك علائق الكلم بعضها ببعض على سبيل المجاز المقرب للحقائق والمجسد للروابط التركيبية التي تستجيب لمقولة المنطق القاضية بـ (لكل فعل فاعل ولكل متأثر مؤثر) سواء أكان المقصود بهذا التسهيل أو التيسير عربياً متعلماً أو مستعرباً مستعجباً .

وخلاصة ما تقدّم يمكن تهيئتها في : أنّ النحو الحيائي - من خلال أسسه المنهجية - يعدّ أفضل أنموذج تعليمي للنحو العربي، وأبرز معلم تيسيري لأهم التعقيدات النحوية التي تراكمت بفعل المنطلقات الفكرية المختلفة للنحاة، والتوجّهات العقديّة والفقهية التي تفرض عليهم قناعات من الصعب عليهم التجرد منها، ويتجلّى ذلك من خلال تقديمه متواتر القراءات القرآنية في السماع على القياس؛ وذلك لأنّ القراءات القرآنية لم يُحْتَفَ بها من قبل النحاة قبله، ولم يُنْحَ لها أن تُسهم في البناء النحوي الذي اتخذ من الشعر بضروراته المختلفة وعدم الثقة في ناظميه ركيزة للتقعيد والضبط العلمي للتركيب، وتتجلّى الأسس المنهجية التي اعتمدها أبو حيان أيضاً في اعتماده على المطرد من القياس والابتعاد أشدّ الابتعاد عن الشاذ النادر الذي يكون مصحوباً في أحيان كثيرة بالتأويلات والتعقيدات النحوية المت محلّة، كما تميز منهجه بالاستقلالية المذهبية في النحو، وعدم التعصب لأيّ مذهب، سواء أكان المذهب مشرقياً أم كان مغربياً أندلسياً، لا بل لم ينجح من نقد أبي حيان مذهباً أو نحويّاً، متخذاً رؤيته النحوية غير المنحازة هادياً وتوجّهها، وتتمظهر هذه الرؤية في عمله بنظرية العامل التي دعا ابن بلديته إلى إلغائها، وهي النظرية التي اتخذها أبو حيان معلماً لتيسير النحو وتقريب حركة التأثير والتأثر بين الكلم.

⁹² أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 8 / 126.

قائمة المصادر والمراجع

• القرآن الكريم برواية ورش عن نافع

1. أبو البركات الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، تحقيق: مُجَدّ محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت - لبنان، (د.ط) - 1998.
2. أبو بكر الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، تحقيق: مُجَدّ أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ط2 - 1984.
3. بوشعيب محمادي، أبو حيان ومنهجه في تفسير القرآن الكريم، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة عبد المالك السعدي - تطوان، مطبعة الخليج العربي، المملكة المغربية، (د.ط).
4. جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، تحقيق: أحمد مختار الشريف، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق - سوريا، 1979.
5. جلال الدين السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، بيروت - لبنان، ط 2 - 1979.
6. أبو حية النميري، شعر أبي حية النميري، جمع وتحقيق: يحيى الجبوري، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق - سوريا، 1975.
7. أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي مُجَدّ معوض وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1 - 1993.
8. أبو حيان الأندلسي، النكت الحسان في شرح غاية الإحسان، تحقيق ودراسة: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط 1 - 1985.
9. خديجة الحديثي، أبو حيان النحوي (دكتوراه)، مكتبة النهضة، بغداد، ط 1 - 1385هـ/1966م.
10. خديجة الحديثي، المدارس النحوية، دار الأمل، إربد - الأردن، ط 3 - 2001.
11. أبو الخير بن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء، تحقيق: ج. برجسراسر، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1 - 2006.
12. أبو الخير بن الجزري، النشر في القراءات العشر، أشرف على تصحيحه ومراجعته: علي مُجَدّ الضباع، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، (د.ط).

13. سيبويه (عمرو بن قنبر)، الكتاب، علّق عليه ووضع حواشيه: إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1 - 1999، 1 / 337.
14. عبد القادر بن عمر البغدادي، خزانة الأدب، تحقيق وشرح: عبد السلام مُجّد هارون، مطبعة المدني، المؤسسة السعودية بمصر، ط 4 - 1997.
15. أبو الفتح بن جني، الخصائص، تحقيق: مُجّد علي النجار، دار الكتب المصرية - القسم الأدبي، المكتبة العلمية، ط 2 - 1952، و دار الكتب المصرية، ط 2 - 2000.
16. أبو مُجّد بن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي مُجّد، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1 - 2001.
17. ابن مضاء القرطبي، الرد على النحاة، دراسة وتحقيق: مُجّد إبراهيم البنا، دار الاعتصام، مصر، ط 1 - 1979.
18. محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، رتبه وضبطه وصححه: مصطفى حسين أحمد، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، ط 3 - 1987.
19. نعيم مصطفى يحيى شرف، دفاع عن القراءات العشر المتواترة في البحر المحيط لمحمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي، مطبعة الشروق بالراهبين، القاهرة - مصر، ط 1 - 1417 هـ (1997م).
20. ياقوت الحموي مرجليوث الرومي، معجم الأدباء (إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب)، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، ط 1 - 1993.

**REVIEW MAKALE, KİTAP TANITIMI,
SEMPOZYUM DEĞERLENDİRMELERİ**

ve

BİLİMSEL ÇEVİRİLER

Dokuz Eylül Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi
2015/1, Sayı 41, ss. 339-363.



**MODERN KARŞITI HAREKET: RABİNDRANATH TAGORE,
MUHAMMED İKBAL VE LIANG SHUMING'İN DÜŞÜNCELERİ
ÜZERİNE, DÜNYA TARİHİ PERSPEKTİFİNDEN BİR
DEĞERLENDİRME [*]**

Adam K. WEBB

Çev: Bekir Zakir ÇOBAN**

ÖZET

Adam K. Webb bu makalesinde farklı dini ve kültürel geçmişlerine rağmen modernizm karşıtlığında birleşen üç önemli ismi ele almaktadır. Bunlar Muhammed İktbal, Rabindranath Tagore ve Lian Shuming'tir. Yazar hem bu isimlerin düşüncelerini ve modernizme yönelik eleştirilerini hem de bunların yarattığı modern karşıtı ivmenin neden etkili olamadığını tartışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Muhammed İktbal, Rabindranath Tagore, Lian Shuming, Modern Karşıtı İvme

**COUNTER-MODERN MOVEMENT: ON THE MOHAMMAD IQBAL,
RABINDRANATH TAGORE AND LIAN SCHUMING'S VIEWS, AN
EVALUATION FROM THE PERSPECTIVE OF WORLD HISTORY**

ABSTRACT

In this article Adam K. Webb deals with three famous figures who agreed on the counter-modern thought in spite of their different backgrounds. These are Mohammad Iqbal, Rabindranath Tagore and Lian Schuming. The writer debates their ideas and critics against modernism, and why failed this counter-modern movement that they had been created.

Keywords: Mohammad Iqbal, Rabindranath Tagore, Lian Schuming, Counter-Modern Movement

[*] Adam K. Webb, "The Countermodern Moment: A World-Historical Perspective on the Thought of Rabindranath Tagore, Muhammad Iqbal and Liang Shuming, *Journal of World History*, vol. 19, no. 2, ss. 189–212, University of Hawai'i Press, 2008.

** Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi ABD Öğretim Üyesi

18. yüzyıl ortasından I. Dünya Savaşı'na kadar olan dönem genellikle küreselleşmenin “birinci dalga”sı diye adlandırılır.¹ Bu dönemde uluslararası ticaretin gelişmesi ve dünyanın en uçra köşelerini dahi birbirine bağlaması bugünkü durumun bir habercisiydi. Endüstriyel gelişme ve modern zihin yapısı ilk seferini geleneksel toplumlar üzerine yaptı. Avrupa'nın sömürgecilğe dair inancı savaş ve devrim nedeniyle yıkıldığında, Asya'nın eski medeniyetleri zaten yarım yüzyıl ya da daha fazla süren bir değişim süreci yaşamıştı. Yeni modernleştirici elit, sömürgecilerin desteği veya tamamen kendi insiyatifleriyle, geçmişe karşı ve yeni durumdan yana bir pozisyon aldı. Çinlilerin, Hinduların ve Ortadoğuluların çoğu, atalarının binlerce yıldır yaptığı gibi hayatlarını topraktan çıkarmaya devam ettiyse de, kültürel güç dengesi dramatik biçimde toplumdaki yüksek tabaka mensuplarının lehine kaydı. Geleneksel aydınların, seçkinlerin ve din adamlarının, Asya'nın öngörülen geleceğe yürüyüşüne katkı için yapacakları çok az şey vardı. Bunlar dışlanacak, baskı altına alınacak ya da muhtemel aydınlanma projesi için eski ve kötü örnekler olarak kullanılacaktı. 20. yüzyıl hiç şüphesiz tüccarlar, mühendisler ve seküler eğitimcilerin yüzyılı olacaktı.

İlk bakışta aşağı yukarı böyle bir durum söz konusuydu. 1920 ve 1930'larda Avrupa'nın “kayıp nesli”nin alternatifler arayacak olduğu gibi, pek çok Asyalı entelektüel de aynı dönemde modern liberal projeye karşı cephe alacaktı. Sonunda liberaller, sosyalistler ve diğer ateşli modernleştiriciler (modernizers) tüm meydan okumalardan sağ salim çıktılar. Fakat birkaç on yıl sonra gelenek içerisinde, liberal modernitenin kurtuluş sağlamak şöyle dursun, en temel insanî ihtiyaçları dahi karşılamaktan uzak olduğuna dair güçlü sesler yükselmeye başlayacaktı.²

Bu makalede bu güçlü tepkinin temsilcisi olan üç düşünürü ele alacağım: bir Hindu, Rabindranath Tagore (1861-1941); bir Müslüman, Muhammed İkbal (1877-1938); ve bir Konfüçyan, Liang Shuming (1893-1988). Bunlar farklı geçmişlerine rağmen modern dünyaya, çarpıcı şekilde benzer eleştiriler yöneltmişlerdir. Bu yüzden bir tarihçi, zamanında bu düşünürlerden biri için, onun “dünya çapındaki gelenekçi tepki”nin bir parçası olarak görülebileceğini söylemiştir.³ Bu isimlerin başka coğrafyalardaki en açık benzerleri Avrupa'da T.S. Elliot ve José Ortega y Gasset, Birleşik Devletler'de Southern Agrarians^[4], Latin Amerika'da ise José Enrique Rodó'dur. Hatta, daha

¹ Örnek olarak bkz. Roland Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture* (London: Sage Publications, 1992), özellikle s. 179'daki kronoloji.

² Liberal modernite ve onun eleştirileri arasındaki küresel çatışmayı daha geniş bir açıdan *Beyond the Global Culture War* (New York: Routledge, 2006) adlı eserimde tartışmaktayım.

³ Guy S. Alitto, *The Last Confucian: Liang Shuming and Chinese Dilemma of Modernity* (Berkeley: University of California Press, 1979), ss. 9-12.

^[4] 1930'da “I'll Take My Stand” sloganı altında bir manifesto ile adlarını duyuran ve on iki kişilik bir aydın grubunun oluşturduğu kırsal reform isteyen grup (ç.n.).

öncesinde Avrupa'daki Sanayi Devrimi'ne karşı ortaya çıkan romantik tepki, gelenekçi olduğu pek itiraf edilmemiş olsa da, bir takım benzer temalara sahiptir.

Burada Tagore, İktbal ve Liang üzerine odaklanmak, aynı zamanda bunların dünya görüşleri arasındaki çarpıcı paralellikleri de daha derinden keşfetmeye imkan verecektir. Bu kişilerin her biri üzerine ayrı ayrı pek çok çalışma yapılmıştır. Benim buradaki amacım onları dünya tarihi perspektifine yerleştirmek ve bunların o dönemde liberal moderniteye karşı bir ilerleme sağlama yolunda düştükleri hatayı anlamaya çalışmaktır. Bu karşılaştırma, Batılılaşma hususunda Avrupa'da göz ardı edilen medeniyetsel kimliğin ortak sorunlarını göz önüne serecektir. Yüzyılın dönümünde modernitenin geleneğe saldırısı Asya'da birkaç on yıl öncesinde Avrupa'dakinde yaşanandan daha yoğundu. Global kültürel cereyan ve toplumsal değişimin baskısı Asyalı gelenekçileri, acı bir şekilde, ayaklarının altındaki zeminin nasıl kaymakta olduğunu bilincine vardırdı.

Tagore Hindistan'daki İngiliz yönetimi (British Raj) ile işbirliği yapan Bengalli bir brahmin ailesi içerisinde doğdu. Geleneksel dinî inançlara sahip olmayan babası onu tahsil için İngiltere'ye gönderdi. Daha genç yaşta Tagore, ailesinin geniş tarım arazilerini yönetti ve kırsal bölgelerle manevî bir yakınlık kurdu ki, burada onun neslinden ancak birkaç okumuş kimse vardı. Her ikisi de Bengal'in batısında olmak üzere, 1901'de bir uygulama okulu, 1921'de ise bir üniversite kurdu. Yüzyılın dönümünde Tagore bir şair ve romancı olarak şöhrete ulaşmıştı ve 1913'te Nobel Edebiyat Ödülünü kazanan ilk Asyalı oldu. Bu olay onu dünya çapında bir şöhrete kavuşturdu. İlk nesil küresel bir aydın sıfatıyla Asya, Avrupa ve Amerika'yı dolaştı.

Hindistan'daki Müslümanlar arasında İktbal de benzer bir yol izledi. Pencab doğumlu olan İktbal, Keşmirli, İslam'a geçmiş ve mistisizme meylenmiş bir brahmin ailesinden gelmekteydi. Hindistan ve Avrupa'da felsefe eğitimi gördükten sonra Lahor'da hukuk ve siyaset felsefesi çalışmaları yaptı. Yoğun olarak felsefe, din ve modernitenin bu ikisi açısından yorumlanması üzerine yazdı. Boş zamanlarında ise Klasik Farsça ve Urduca şiirler kaleme aldı. İktbal 1920'lerin sonuna kadar Muslim League^[1] ile birlikte çalıştı ve Pakistan'ın bağımsızlığı için gösterdiği çaba, bu çabası ancak ölümünden sonra gerçekleşmiş olsa da, onu Müslüman Pakistan devleti için önemli bir simge haline getirdi.

Liang, daha meşhur adıyla "son konfüçyan" ise seçkin bir entelektüel-memur aileden gelmekteydi. Bu aile ondan birkaç nesil önce fakirliğe düşmüştü,

[1] All Indian Muslim League: Seyyid Ahmed Han ve Ağa Han gibi liderlerin öncülüğünde 1906'da kurulan Hindistan Müslümanlar Birliği (ç.n.).

fakat eski günlerindeymiş gibi davranmaya devam etme gayretindeydi. Liang gençliğinde oldukça istikrarsız bir entelektüel yörüngeye sahipti; ergenliğinin geç dönemlerinde Konfüçyanizme ilgi duymasından önce Budist mistisizmine merak sarmıştı. Yazıları ilk olarak 1920'lerin başında, May Fourth^[iii] radikallerine cevap olarak yayınlanmaya başlandı. 1920'lerin sonunda ve 1930'lu yıllarda ise enerjisini “yeniden kırsal yapılanma” (“rural reconstruction”) adıyla anılan yardım hareketi için harcadı. Japonya ile savaş esnasında Demokratik Birlik'in kurucu üyelerinden biri olarak Guomindang^[iv] ve Komünistler için üçüncü alternatifte önemli bir figür haline geldi. 1949'dan sonra, hayatı boyunca Marksizmle ilgili şüpheleri bulunmasına rağmen, yeni rejimle beraber çalışmayı denemek için Çin Halkı Siyasal Danışma Konferansı (Chinese People's Political Consultative Conference)'nın bir üyesi olarak ülkede kalmayı seçti.

İleriki sayfalarda bu üç düşünürün temel eserlerini göz önüne alarak bunlardaki ortak temaları ortaya koymaya çalışacağım. Öncelikle bunların benzer benlik algılarını (self-understanding) tasvir etmeye gayret edeceğim ki, büyük geleneklerde benlik algısı, söyleneni anlamada son derece önemli bir yere sahiptir. Daha sonra modern dünya ile karşılaşmadan kaynaklanan sorunları nasıl ele aldıklarını ve onun yerine koymayı düşündükleri alternatifleri açıklayacağım. Son olarak bunların görüşlerinin etkileri üzerinde duracağım ki, görüleceği üzere, hem kriz hem de onun çözümü son tahlilde medeniyetsel kimlikle alakalı bir sorundur. Beraberce düşünüldüğünde, bu farklı yönler hem bu tür eleştirilerin kaybolmuş umutlarını, hem de dünya tarihi perspektifinden bakıldığında bu hareketin başarısızlığının nedenlerini gösterecektir.

Bu üç figürün kendilerini ve mensup oldukları gelenekleri nasıl gördüklerini anlamak için, içten dışa doğru bir değerlendirme yaparak başlamamız gerekmektedir. Kendi dinî ve felsefî miraslarına paralel şekilde, bunların hepsi iyi yetişmiş bir benliğin daha yüksek gerçekliklerle bağlantı kurabileceğine inanmıştır. Gerçekten de İkbâl ve Tagore'la ilgili az sayıdaki karşılaştırmalı çalışmalardan biri, bu ikisinin insanla kutsalın buluşmasına önem vermek açısından ortak olduğunu göstermiştir. “İnsandaki dinsel içgüdü” der Tagore, “onu, benliğinin sınırlı doğasını aşabildiği ölçüde, bir hakikate doğru yönlendirir”. O, içsel mistik tecrübenin, kendini gerçekleştirme açısından dünyevî başarıdan daha güvenilir bir ölçü olduğuna inanmıştır. İkbâl de aynı şekilde zengin bir iç benliği “tüm ‘burada’ları ve ‘şimdi’leri... kişiliğin tutarlı bütünlüğü içerisinde sentezleyen” bir temel dayanak noktası saymıştır. O,

[iii] May Fourth: Mayıs 1919'da, Çin hükümetinin Versay Anlaşması karşısındaki kayıtsızlığını protesto amacıyla Pekin'de gerçekleştirilen bir öğrenci gösterisiyle başlayan anti-emperyalist hareket (ç.n.).

[iv] Çin'de 1911'de Sun Yat-Sen tarafından kurulan ve 1928'den, Komünist Partinin iktidara geldiği 1949'a kadar ülkeyi yöneten parti (ç.n.).

“tecrübedeki bu değişmez unsur”u psikologların “birbirine haber ulaştırın küçük bilinç parçaları” fikrinin karşısına koyar. Modern dünya, ruhun gerçek mahiyeti hakkındaki kadim dinî hakikatleri bir kenara bıraktığından “insafsız egoizme... sınırsız maddiyatçılığa ve hayattan bezmişliğe” yenilmiştir.⁴

Üç düşünürümüz arasında Liang bu temaları en ayrıntılı şekilde işleyenidir. O, modern Batı’daki *li zhi* (pratik rasyonalite)’ye karşı Konfüçyanizmin özündeki *li xing* (ahlakî rasyonalite)’i öne sürer. Modern Batı zihniyeti, şahsî arzuları tatmin etmenin yolunu dış dünyaya egemen olmaya çalışmak olarak görüyor ve “dıştan içe” araştırıyordu. Konfüçyüsçü yol ise buna mukabil “içeriden dışarıya doğru” çalışıyordu. Ruhun içsel harmonisi ahlakî eylemi devam ettirmekteydi. Liang, Konfüçyanizmin aşkın bir maneviyatçılığa vurgu yapan bir din olmamakla birlikte, bu içsel ahlakî dayanak noktasının aynı amaca daha fazla hizmet etmekte olduğuna kanaat getirmişti. Bu yüzden o, ritüellere ve toplumsal normlara itaati öngören köylü Konfüçyanizminin bu noktayı gözden kaçırdığında ısrar etti. Gerçek Konfüçyanizm, ona göre nefis terbiyesi (self-cultivation) ile işe başlamak zorundaydı.⁵

Liang ve benzerleri, oldukça seçici olmalarına rağmen, kendi dinî ve felsefî miraslarının benzer versiyonları adına konuşmaktaydılar. Bunların hepsi yüksek bir kültür geleneğinin ürünleri idi ki, bu gelenek köylülerin ya da sıradan orta sınıfın değil entelektüellerin ve din damlarının geleneğiydi. Liang geleneksel Çin kültürünün özünün bu “içe yönelik çaba” olduğunu iddia etmiştir ki, burada birisinin kendine yettiğini düşünmesi tehlikelerin en büyüğü sayılmıştır. Kişi başkalarını eleştirirken mutedil, kendi kusurlarını yargılarken ise daha sert olmalıdır. Daha şahsî düzeyde Liang, çocukluğundan itibaren nefis terbiyesi anlamında kendi bireysel çabasını yazar, pek çok hatasını itiraf eder ve bilgeliğin çağdaş modellerinin olmamasının bu tür çabaları geçmişte olduğundan daha zor kıldığını belirtir. Tagore, insanoğlu için en kolay yaşam yolunun hiçbir zaman en doğrusu olmadığını ve kişinin daha yüksek zihinsel ve ruhsal özelliklere ulaşabilmesi için manevî ihtiyaçların kabullenilmesi gerektiğini ifade eder.⁶

⁴ Rabindranath Tagore, *Creative Unity* (New York: MacMillan, 1922), ss. 67-74, 80; Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Londra: Oxford University Press, 1934), ss. 45, 72, 96-98, 177-178; Lakshmi Biswas, *Tagore and Iqbal: A Study in Philosophical Perspective* (Delhi: Capital Publishing House, 1991), s. 268.

⁵ Liang Shuming, *Zhongguo ren: Shehui yu renshe* (1921-1970; Pekin: Zhongguo Wenlian Chuban Gongsi, 1996), ss. 221-226, 238, 372-374. Ayrıca bkz. An Yanming, “Liang Shuming and Henri Bergson on Intuition: Cultural Context and Evolution of Terms”, *Philosophy East and West*, 47, no. 3 (July 1997): 337-362.

⁶ Liang, *Zhongguo ren*, ss. 116-119, 360-364. Ayrıca bkz. Alitto, *Last Confucian*, s. 273.

Bunlardan hiçbiri felsefî soyutlama ile dalga geçme değildir. Bunun arkasında bir bilgi sosyolojisi yatmaktadır. Geçmişte ve şimdi onlar, bu tür benlik kavramsallaştırmalarının (self-conception) toplumsal güçlerle ve farklı kişilik tipleri ile yakından ilişkili olduğunu biliyorlardı. Tagore, büyük şahsiyetlerin hep ulaşmak istediği maneviyatı değişmez (timeless) olarak görmekteydi. Fakat o aynı zamanda “inanmayanlar”ın ve bu tür yüksek amaçları gerçekçi bulmayıp bunlarla dalga geçen “mantıklı”ların tepkilerini de değişmez olarak değerlendirmekteydi. Liang Çin toplumundaki karakter parçalanmasına bizzat şahit oldu. En eğitilmiş Çinli gençlerde dahi, dedeleri ile mukayese edildiğinde, nefis terbiyesinin ihmal edilmesinden dert yanmaktaydı. Bunlar onun yerine sadece arzu peşinde koşmayı koymuşlardı ki, güçlü de olsa bu nihayetinde hayat için doğal olmayan bir yoldu. Faydalı bir bilgi elde etmenin, refahı yaymanın veya değerleri keşfetmenin, bir icatta bulunmak için gösterilen hummalı gayretin artık hiçbir yerde önemi yoktu. Bu, içindeki fırtınaya aldırmanın ve dışsal davranış için kendini zorlayan aç gözlü bir kalbin yansımasıydı. Oysa bilgelerin ısrarla vurguladığı gibi, kişi ancak kendini-düzeltilme (self-rectification)’den başlamak suretiyle gerçek bir insan olarak gelişebilirdi.⁷

İç dünyadan başlaması gereken insanî gelişim, bu düşünürlere göre, dünyadan el etek çekmeyi öngörmez. Ezoterik/batınî İslam, entelektüel konfüçyüsçülük ve brahminik Hinduizmin ruhunu muhafaza ederek, bu üç düşünür aslında nefis tezkiyesini ve dünyevî görevleri aynı madalyonun iki yüzü gibi görmüşlerdir. İktbal gözünü ebediyete dikmiş bir “gözleyen (appreciative)” nefis/ben ve bir de somut bir biçimde tarih içerisinde eylemde bulunan “faal (efficient)” nefis/ben’den bahseder. Kadim bir konfüçyüsçü kavram olan *nei sheng wai wang* (içte bilge, dışta kral)’dan ilham alan Liang’ın yazdıkları bilginin, duyuların ve niyetin doğru biçimde tasnifini yansıtan bir yaşama sanatı önermektedir. Tagore, tüm insanların böyle bir “kendini kemale erdirmeye” (“self-perfecting”) yolunu takip edemeyeceğini kabul eder, çünkü “ideal hayatın en parlak tezahürleri sadece nadir kişilerde görülür.” Fakat bu yolu takip eden azınlık “sadece dinde değil siyaset ve savaş sanatında, ticaretle, edebiyatta ve sanatta her türden çabaya güç ve özel bir nitelik kazandırabilir...”⁸

Tagore, Liang ve İktbal içsel ilham ile dışsal misyon arasındaki bu bağlantıyı açıklamak için çeşitli tecrübeler ve metaforlara müracaat etmişlerdir. Özellikle Tagore ve Liang’ın kendi hayatlarında konuyla ilgili bol miktarda örnek mevcuttur. Tagore’un en açık tecrübesi gençlik inzivasından çıkıp

⁷ Tagore, *Creative Unity*, ss. 24-25; Liang, *Zhongguo ren*, ss. 337-340.

⁸ Iktbal, *Reconstruction*, ss. 45, 72; Liang, *Zhongguo ren*, s. 372; Tagore, *Towards Universal Man* (New York: Asia Publishing House, 1961), ss. 96-97. Liang’ın düşüncesi ve modern öncesi Çin geleneği arasındaki devamlılıkla ilgili bkz. Alitto, *Last Confucian*, ss. 58-59.

ailesinin kırsal mülklerinin yönetimine geçmesi idi ki, böylece o, eğitim ve gelişme hakkındaki fikirlerini test edebileceği bir alan bulmuştu. Liang'ın kişisel hikayesi ise üç aşama takip etmişti. Geç ergenlikte geçirdiği manevi bir kriz, daha önce Budist meditasyonuna yönelik faydacı tutumunu terk etmesine neden oldu. Bu arınma süreci onu, inanmış bir konfüçyan olarak tekrar dünyaya yönelmeye hazır hale getirdi. 1920'lerde o, Shandong'da kurduğu "kırsal yeniden yapılanma" hareketinde Konfüçyüsçülüğü pratiğe geçirdi. Bu cesaret gerektiren girişim onun gözünde hem eski idealleri gerçekleştirmenin hem de iradenin gelişmesi konusunda çalışmanın bir aracıydı. Liang'ın, konfüçyüsçü benlik algısından kaynaklanan ve içsel güvene dayanan dingin inatçılığı, yıllar sonra onu parti çizgisi ile uyumsuz gören Maoist kadrolarla acı bir çatışma içerisine soktu.⁹

İkbal, diğer ikisi gibi renkli bir kişisel hikayeye sahip değildi. Fakat İslam'daki peygamberlik imgesi ile renklendirilmiş, çok güçlü bir 'ilhama dayanan temsilcilik' (inspired agency) anlayışına sahipti. Dünyadan el etek çeken bir mistiğin aksine peygamber, "tarihi kontrol etme fikriyle, kendisini zamanın kırılma noktasına yerleştirir." İkbal'e göre, İslam'ın diğer tüm dünya dinlerinden farkı, "benliğe güç veren eylem" ("ego-sustaining deed")in kaynağı bakımından, "sonsuz potansiyele sahip bir şahsiyet olarak insan fikri"nin en kamil biçimine sahip olmasıdır. Burada hakikat ve eylem arasındaki köprü "iradedir, akıl veya kavrayış değil."¹⁰

Konu ettiğimiz üç düşünürün her biri elbette kendi kültürel ve felsefi geçmişlerince şekillendirilmişlerdir. Yazılarının tonu onların yer aldıkları tarihsel bağlamı ve yaşadıkları dönemin özelliklerini yansıtır. Fakat son tahlilde bunların aralarında tam bir uyum olduğu söylenebilir. Zira benlik anlayışları, bu benliğin misyonu ve ebedî hakikatlerin tarihte erdemli bir nitelik vasıtasıyla nasıl bir akis bulacağı hususunda benzer görüşlere sahiptirler. Bunlar İslam, Hinduizm ve Konfüçyanizmin üst sınıf kültür taşıyıcı tabakaları arasında uzun zaman hüküm sürmüş olan dünya görüşünü modern zamanda sarsılmaz bir sadakatle sürdürmüşlerdir.

Şimdiye kadar İkbal, Tagore ve Liang'ın modernitenin ortaya çıkardığı manzaraya baktığı avantajlı konumu gördük. Peki modernitenin hangi özellikleri onları en fazla rahatsız etmişti? Bu üç ismin yazdıklarında bilimsel ile manevî,

⁹ Tagore, *Towards Universal Man*, s. 318; Liang, *Zhongguo ren*, ss. 337, 354, 366-368; Alitto, *Last Confucian*, ss. 321, 332.

¹⁰ Iqbal, *Reconstruction*, ss. 111-113, 118-119; *Islam as an Ethical and a Political Ideal*, (1908; Lahore: Orientalia, 1955), ss. 59-67. Ayrıca bkz. Fazlurrahman, "Iqbal and Mysticism", *Iqbal as a Thinker*, ed. Taj Muhammad Khayal (Lahore: Muhammad Ashraf, 1944); Earle H. Waugh, "Images of Muhammad in the Work of Iqbal: Tradition and Alterations", *History of Religions* 23, no. 2 (November 1983): 156-168.

mekanik ile insanî arasındaki zıtlık önemli bir yer işgal eder. Dar bir bilimsel bakış açısı, İqbal'in de dikkat çektiği gibi, "amaca yönelik tecrübenin (purposive experience) bütüncül karakteri"ni gözden kaçırmaktadır. Din olmaksızın "çeşitli doğa bilimleri, doğanın ölü bedeni üzerine üşüşmüş akbabalar gibidir." Tagore'a göre de bilim "beceri ve titizlikle başarı peşinde koşmakta, fakat insanın yüksek doğasını hiç hesaba katmamaktadır." "Benliğimizin nihaî hakikati açısından baktığımızda" der Tagore, "bizler sadece biyologlar veya geometriciler değiliz; bizler düş görenleriz, bizler bestecileriz.'... İman içimizdeki izleyicidir, performansın bütünlüğünden dramının anlamını çıkarır; fakat mantık, sahne sanatının olduğu ama dramının bütünüyle var olmadığı kuliste bizi ayartır; sonra bu mantık başını sallar ve yanlıgıdan kurtulup gerçekleri görme konusunda bıktırıcı bir konuşma yapar bize..."¹¹

Liang bu akıl eleştirisini daha keskin ve sistematik biçimde yapmıştır. Daha önce belirtildiği gibi o iki tip akıl arasında bir ayırma gitmişti. Biri, modern Batı'nın hevesle peşine düştüğü, arzu ve faydaya odaklanan *lizhi* (pratik rasyonalite) idi. Sosyal bilimler insan davranışını buna göre açıklamaya ve irtibatlandırmaya çalıştı. Fakat geleneksel Çin kültürü ve felsefesinde geçerli olan *lixing* (ahlakî rasyonalite) hisleri işletmekteydi ve Liang'ın düşüncesine göre, bu yüzden ahlakî açıdan temeli daha sağlam davranışları doğurmaktaydı.¹² Dolayısıyla, bilgi anlayışı açısından baktığımızda Liang –ve diğer iki düşünür-Rousseau'cu veya Nietzsche'ci anlamda bir "akla başkaldırı" öngörmüyorlardı. Onlar, ahlakî konularda tarafsız olduğu söylenen ve başarılarının insanın gelişim seyrinde yer alması reddedilen araçsal aklın sadece bir çeşidinin baskın olmasına isyan etmekteydiler.

Modern toplum tecrübesinde bu dar açılı, mekanik dünya görüşünün pek çok tezahürü bulunmaktaydı. Liang, Batı'nın pratik rasyonalitesinin zirve noktasını doğayı ele geçirme ve ondan faydalanma tutkusunda gördü. Tıpkı modernitenin öngördüğü gibi, insanlar yükümlülükleri ve ruh ahenkleri konusunda kafa yormaya az, fakat dış dünyayı kendi azgın iştahlarına uydurmaya yönelik entrikalara daha çok vakit harcamaktaydılar. Tagore'un "makine kültü" dediği şey, hem bizatihî Batı hem de uluslararası sistem üzerinde insanlıktan uzaklaştırıcı (dehumanizing) bir etkiye sahipti. Endüstriyel kapitalizm heveslisi "sadece çıkardan çıkara zıplayan ve parasal birdirbir oyununda insaniyetin belkemiğini kıran canlı bir para çantası"ydı. Japonya gibi yeni global oyunda etkili bir rol almanın yolu olarak kendini milliyetçilikle takviye etmeyi deneyen ülkeler, "ticarî ve siyasî anlamda organize olmuş bir açgözlülük" karşısında pes

¹¹ Iqbal, *Reconstruction*, ss. 40, 107, 174; Tagore, *Nationalism*, (New York: MacMillan, 1917), ss. 94-95; Tagore, *Creative Unity*, ss. 12-13.

¹² Liang, *Zhongguo ren*, s. 230.

ettiler. Tagore şaşkınlığını şöyle dile getirmekteydi: “Bu buhar kazanları federasyonu size bir ruh verecek mi?”¹³

Bu düşünürler, zamanlarındaki korkunç sapmayı hangi açılardan suçlamaktaydılar? Tagore hiç lafı eğip bükmeden, “biz eskiden böyle bir alış veriş kalabalığı değildik” diyor ve aslında mensup olduğu medeniyette ticaretin her daim çirkin ve bayağı sayıldığını ifade ediyordu. Modernite, tüm kusurları bir tarafa, en hafifinden, doğru idealleri başa koyan bir toplumsal sistemi alt üst etmekteydi. “Alimler, bilgeler, kahramanlar ve hayırseverler”in yerini şimdi, “kendi çıkarından başka bir şey düşünmeyen” insan tipi almıştı. Bu tarihsel sapmada en hayatî olan ise eğitimin mahiyeti ve amaçlarındaki değişimdi. Dünyevî amaçlar için profesyonel uzmanlaşma, tarihte ilk defa, akli kendilerine hizmet edecek bir araç değil, basit içgüdülere yönelme vasıtası sayan bir tabaka ortaya çıkarmıştı. Liang, Batı’nın ve Batı etkisiyle Çin’in gittikçe, hissiyata dayanan ahlakî bir terbiye anlamındaki geleneksel eğitim anlayışını yitirdiği kanaatindedir. Sadece teknik beceri, anlama kabiliyetinden yoksundur. Benzer biçimde İkbâl şunu ifade etmiştir; “geliştirmek istediğiniz özel bir şahsiyet tipini hedeflemeyen bir eğitim kesinlikle değersizdir.” O, pek çok zihnî beceri gösteren fakat şahsiyet ve irade bakımından yetersiz “zeki okumuşlar” a sadece küçümsemeyle bakar.¹⁴

Bunların hepsi modernite eleştirilerinde sıkça tekrarlanan hususlardır. Bu tarz tenkitler, özellikle de eski yüksek kültürlü tabaka tarafından, zamanında tüm dünyada dile getirilmiştir. 19. yüzyıl Avrupasındaki romantizm de, sistematik bir geleneğe daha az dayansa da, duygunun bilime üstünlüğünü onaylamıştır. Peki ele aldığımız düşünürler modernitenin yol açtığı bu rahatsızlıklara yönelik özel olarak ne tarz çözümler önermişlerdir? Tagore ve Liang bu konuda fikir yürütebilmemiz için bize pek çok malzeme bırakmıştır. Örneğin ekonomik gelişme konusunu ele alalım. Tagore şöyle demişti: “medeniyet... tüm açgözlü insanlar topluluğu için çalışan... devasa bir tedarikçi şirkete dönüşmüş durumdadır.” Fakat onun bu yorumları Asya’yı dolaşırken başına dert oldu; zira Çin ve Japonya gibi ülkelerde o, dinleyicilerin kendisi ile aynı duyguları paylaştığını varsayıyordu ama durum öyle değildi. Buralardaki dinleyiciler onun eleştirilerinin neredeyse tamamına kulak tıkamıştı. Genç entelektüellerin çoğu onu maddî refah düşmanı katı bir gelenekçi gibi gördü. Tagore’un kendisini gerici sayan liberallerle, Batı’yı yakalama çabasında

¹³ Liang, *Zhongguo ren*, s. 234-235; Tagore, *Towards Universal Man*, s. 241; Tagore, *Creative Unity*, s. 104; Tagore, *Nationalism*, ss. 19-23, 38-45, 73; Alitto, *Last Confucian*, s. 51.

¹⁴ Tagore, *Towards Universal Man*, ss. 98, 330; Tagore, *Nationalism*, s. 150; Tagore, *Creative Unity*, ss. 21-23, 114-117, 141; Liang, *Zhongguo ren*, ss. 247-249; İqbâl, *İslam*, ss. 76-83; Alitto, *Last Confucian*, s. 201.

cesaretleri kırabilecek nostaljisinden korkan milliyetçilerle ve ateşli bir sınıf çatışması isteyen sosyalistlerle arası açıldı. O, Avrupa'nın dünyaya sunduğu bilimsel bilgi ve yaratıcılığı kendi düzleminde hoş karşılıyordu. Ekonomik gelişmenin, “ruhun maddî evrenin boyunduruğundan kurtulması”nı getirebileceğini düşünüyordu. Öyle ki sefaletin sadece onu kabullenmekle yenilebileceğini söyleyen daha gelenekçi söylemleri “aptalca” diyerek küçümsüyordu. Onun Bengal kırsalında eğitim ve gelişme alanındaki tecrübî macerası, insan topluluğunun gelişime dair inancını iyiden iyiye pekiştirmişti, yeter ki bu gelişim “insan doğasının ebedî hakikatleri üzerine kurulmuş olsun.”¹⁵

Liang da benzer pek çok yanlış anlama ile karşılaştı. Onu ekonomik gelişmeye düşman bilenlere karşı daima kendini savunmak zorunda kaldı. Ona göre de refah, kıtlıktan kaynaklanan keskin ayrışmaları düzeltebilecekti. Fakat Liang, bu konuda zamanının önde gelen modernleşme taraftarları ile birkaç önemli noktada uyuşmuyordu. O, Çin'deki krizin çözümünün sadece ekonomik olamayacağını, duygusal ve ahlakî bir boyuta da ihtiyaç bulunduğu kanaatindeydi. Dolayısıyla o, lonca tarzı bir sosyalizmi (guild socialism) ve işbirliğini önde tutan hareketleri övmüştü. Kendisinin Shandong'daki “kırsal yeniden yapılanma” macerası, öncelikle bu türden toplumsal ve kültürel kuruluşlar oluşturmayı amaçlamaktaydı ki, ekonomik ve siyasî sonuçlar sonradan, örgütsel ürünler olarak bu kurumlardan ortaya çıkacaktı. Sosyalist tahrikçilere karşı, tıpkı liberal söylemlerin insanların ödev bilinci üzerinde yaptığı kötü tesir gibi, sınıf çatışması düşüncesinin de insanlıktan uzaklaştırıcı bir etkiye sahip olduğunda ısrar etti. Maoistler daha sonra, sınıf mücadelesini önemsiz görmesi ve Çin tarihi konusunda materyalist olmayan bir bakış açısına sahip olmasından dolayı onu kınadılar. Onun “Konfüçyüsçü sosyalizm”i daha ziyade işbirliğine dayalı bir zihniyeti temel alan, uzun vadede kendi sorunlarını çözmek ve alternatif bir düzeni desteklemek için toplumsal sermayeyi köylülere verecek bir düşünceyi öngörüyordu. İktbal de aynı şekilde, kapitalizmin adaletsiz olduğu, fakat çözümün Bolşeviklerin ileri sürdüğü gibi sınıf mücadelesinde değil İslam'ın ekonomik ahlakına dönmekte olduğu kanaatindeydi.¹⁶

¹⁵ Tagore, *Towards Universal Man*, ss. 74-75, 245-246, 305-310, 338. Tagore'un Asya'daki seyahatleri ve karşılaştığı tepkiler konusunda bkz. Stephen N. Hay, *Asian Ideas of East and West: Tagore and his Critics in Japan, China and India* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970), ss. 170-221. Onun eğitim vizyonu hakkında bkz. Alex Aronson, “Tagore's Educational Ideals”, *International Review of Education*, 7, no. 4 (1961): 385-393; Swati Lal, “Rabindranath Tagore's Ideals of Aesthetic Education”, *Journal of Aesthetic Education*, 18, no. 2 (Summer 1984): 31-39.

¹⁶ Liang, *Zhongguo ren*, ss. 55-56, 104-106, 241, 358-359, 384-387. İktbal'in Bolşevizm'e yönelik eleştirileri için bkz. “Iqbal's Social Ideas”, *Iqbal's Reconstruction of Political Thought in Islam*, ed. Fateh Mohammed Malik (Delhi: Media House, 2004), ss. 44-45. Liang'ın Maoistlere yönelttiği eleştiriler hakkında bkz. Chi Wen-Shun, “Liang Shuming and Chinese Communism”, *China Quarterly*, 41 (January-March 1970): 64-82.

Basitleştirerek ifade etmek gerekirse, bu düşünürler eski yüksek kültüre bağlılıklarından dolayı sağda, kapitalist sanayileşmeye yönelik eleştirilerinden dolayı ise şöyle veya böyle solda yer alırlar. Onlardaki sosyal adalet duygusu – Marksizmin keskinliğinden uzak olmakla birlikte- çeşitli düzlemlerde kendini gösterir. Tagore'un Hinduizmdeki kast sistemi sorununu ele alması bu açıdan yerinde bir örnektir. O, kültürlü bir azınlığın özel bir role sahip olduğu görüşünden hareketle, kast sisteminin insanlar arası farklılıklara uygun oluşunu över. Fakat kastın geleneksel tarzda, çok keskin katmanlar biçiminde tanımlanmasına karşıdır. Sert ve geçişken olmayan kast hiyerarşisi zaman içerisinde sosyal statü ve doğal farklılıklar arasında bir uyumsuzluk şeklinde anlaşılır hale gelmiştir. Dolayısıyla Hinduizmin bu esasî özelliği üzerinde, en azından bu anlamda bir kast telakkisinin nasıl ortaya çıktığı hususunda yeniden düşünmek gerekmektedir. Tagore bu konuda Hindistan'ın kadim popüler dinî idrak geleneğinde bazı ilhamlar bulmuştur ki, bu geleneğe her bireyde yatan mistik bir potansiyelin mevcut olduğu sıkça vurgulanmaktadır. O ayrıca, modern demokrasinin sıradan insana hediyesi olan “insanlık onuruna saygı”yı ve açığa çıkmayı bekleyen potansiyel duygusunu olumlu karşılamaktadır.¹⁷

Muhtemelen, Hinduizmin dünyadaki büyük dinî gelenekler içerisinde bilinçli olarak siyasete en az ilgi duyan din olmasından dolayı Tagore demokrasinin değerini takdir etmede bundan daha ileri gitmez. Liang ve İkbâl'in ise bu konuda söyleyecek sözü daha fazladır. Liang Konfüçyanizmin gerçek ruhunun, modern Batı'daki anlamıyla değilse de, her zaman demokratik olduğunu iddia eder. Ona göre Konfüçyanizm karşılıklı saygıyı, güzel davranışı, ahlakî sorumluluğu ve zorlama olmaksızın mantıklı düşünmeyi emreder. Onun liberalizmden ayrıldığı nokta “iyi neden”e dayanmadır. Nitekim Liang da zamanında Çin'de böyle bir çıkarılığa ve araçsal akılcılığa karşı mücadele etmiştir. Ona göre demokrasiyi çoğunluğa indirgemek mantıklı düşünmeye aykırıdır; zira bu, çoğunluğa dayanan bir konsensüs oluşturmaktan ziyade bir düşünceyi dayatmak demektir. Batı demokrasisinin ruhu güçtür; Konfüçyan demokrasinininki ise ahlakî nedendir.¹⁸ Peki modern zamanda Konfüçyanizmi temel alan bir siyasî ve toplumsal yapı kurumsal manada nasıl çalışır? Liang bunu ayrıntılı biçimde ortaya koymamıştır.

İkbâl de, İslam hakkında benzer bir görüş sergiler. O, Hz. Muhammed'in peygamberlik misyonunun eski ve yeni dünya arasındaki eşikte yer aldığını söyler. İlk dönem İslam'ı, toplum içindeki farklılıkları eşitleme ve din

¹⁷ Tagore, *Nationalism*, s. 138; Tagore, *Creative Unity*, ss. 77, 94, 133–134.

¹⁸ Liang, *Zhongguo ren*, ss. 150–155, 193, 239. Liang ve demokrasi ile ilgili fikirleri için ayrıca bkz. Alitto, *Last Confucian*, ss. 136, 279; Ip Hung-yok, “Liang Shuming and the Idea of Democracy in Modern China”, *Modern China*, 17, no.4 (October 1991): 469–508.

adamları sınıfının oluşturduğu “ileri gelenlerin zincirleri”ni kırma konusunda önemli bir mesafe kat etmiştir. İktbal bu “bağımsız eleştirel tavır”da İslamî demokrasi için güçlü bir zemin bulur. *İcma* (konsensüs) kavramının İslam hukukçularını ve diğer entelektüelleri bir araya getirebilecek bir meclis şeklinde uygulanabileceğini savunur. Tabii ki toplumsal tefekkürün tüm potansiyelinin ortaya çıkabilmesi için eğitimin daha da yaygınlaştırılmasına ihtiyaç vardır. Bununla birlikte İktbal, genel anlamda liberal demokrasi hakkında bir takım kuşkulara sahiptir. Modern demokrasideki kararsızlık, geçici ve kaynağını ahlaktan almayan hukuk anlayışı, kavrayışın tartışacağı yerde insanların sayılması, karakter yerine resmî makamın ön planda olması; tüm bunlar moderniteden kaynaklanan kültürel ve manevî baş dönmesinin getirdiği bozulmalardır.¹⁹

Bu tarz bir Batı demokrasisi imgesi tabii ki seçmecidir. Burada bahsedilen, eski site devletlerinin güçlü kentsel cumhuriyetçiliği veya İsviçre kantonları ya da diğer benzer örnekler değil, liberal çağın kitle demokrasisidir. Bu tip daha eski katılım biçimleri, ahlak eğitimi ve iyi düzenlenmiş bir sivil toplum dokusu ile daha doğrudan alakalıdır. Ele aldığımız üç düşünür doğal olarak sadece gördüklerine odaklanmışlardır ve kendi açılarından baktıklarında, o zaman uygulanan haliyle Batı demokrasisinin daha ziyade korkutucu yanını görmüşlerdir. Dolayısıyla denilebilir ki, farklı demokrasi biçimlerine daha geniş bir tarihsel perspektiften bakabilselerdi, ne gibi alternatif kurumlar önerebilecekleri hususunda daha ayrıntılı fikirlere sahip olabilirdi.

Bununla birlikte onlardan hiçbiri yüksek seviyede siyaset ve yasama işi ile temel bir mesele olarak ilgilenmemiştir. İktbal Hint alt kıtasının siyasî meseleleriyle derinlemesine ilgilenmeyen bir şair ve filozoftu. Kendi düşüncelerini pratiğe geçirme konusunda daha gayretli olan Tagore ve Liang dahi sivil topluma odaklanmayı tercih etmişti. Örneğin, Tagore’un uygulama üniversitesi “ahlakî ve entelektüel yaşamları yanında, barınma ve sağlık şartlarını iyileştirme” konusunda araştırma yapmak amacıyla Bengal köylüleri üzerine bir çalışma yaptı. Bir avuç köy kooperatifi modeli, örnek olmanın gücü vasıtasıyla toplumsal bir değişim getirebilecekti. Tagore sadece stratejik nedenlerden değil, aynı zamanda prensipleri gereği bu apolitik yaklaşımı tercih etmişti. O, İngiltere’ye nazaran Hindistan’ın her zaman için devletten çok topluma önem vermesi gerektiğini iddia etmişti. Hindistan’ın özünü siyaset değil toplumsal ve manevi değerler oluşturduğundan hareketle yirminci yüzyıldaki problemlerin temelde gönüllü oluşumlarca ele alınması gerektiği düşüncesindeydi. Liang’ın 1920 ve 1930’larda Shandong’daki “yeniden kırsal yapılanma” hareketi de aynı mantığın bir yansımasıydı. Burada köy okulları, tarım kooperatifleri vb. kurulması planlanmaktaydı. Bu düşüncenin temel kurumu olan *xiangyue* (köy

¹⁹ İktbal, *İslam*, s. 99; İktbal, *Reconstruction*, ss. 120-125, 165-167; Muhammad Munawwar, *Dimensions of Iqbal*, (Lahore: Iqbal Academy, Pakistan, 1986), ss. 47-55.

anlaşması), açıklandığına göre, sadece kişilere beceri kazandırmayı değil, gönüllü bir işbirliği ortamı ve her bireyde bir ahlakî formasyon oluşturmayı amaçlamaktaydı. Liang'ın nihai hedefi, öğrencilerin çalışmasıyla kendi kendini finanse edecek bir üniversite kurmaktır. Eğitim ve çalışmanın bu türden bir entegrasyonu, güçlü bir bağlılıkla kırsal yeniden yapılanma çabasını ileri taşıyacak yeni bir *junzi* (soylu erkek) kuşağı üretecekti.²⁰

Bu düşünürlerin her biri hakkında yazan araştırmacılar sıkça onların politik şiddetten duydukları rahatsızlıktan bahsederler. Gerçekten de onların sivil topluma odaklanmaları ve bu yöndeki teşvikleri strateji, felsefe ve mizacın iç içe geçmiş bir yansımasıdır. Liang, Çin gençliği arasında mücadele ve sınıf çatışmasını dile getirme eğiliminin yaygınlaşmasını, sadece modern Batı'daki yabancılaşmaya özenme olarak gördüğü için eleştirmiştir. Bir tarihçi, Liang'ın güç kullanma yoluyla kendi mizacını kirletme korkusunun onu büyük ölçüde Çin'in siyasî manzarasına karşı ilgisiz hale getirdiğini; zaten başlattığı hareketin de ancak o zaman gücü elinde bulunduranların tahammülü çerçevesinde varlığını sürdürebileceğini söylemiştir. Tagore da ideoloji ve şiddet konusunda benzer çekincelere sahipti. Alternatif bir siyasî sistem önermeyi reddetti, çünkü böyle bir şey yapmak “işleyen bir sistemi ahlakî iyinin bizatihî kendisiyle yıkmak” olacaktı. “Tüm sistemler, kökenlerindeki ruh hali bozulduğunda, er ya da geç kötülük ürettikleri” için o, “dünya üstünde temiz düşünen, asil duygular taşıyan ve doğru davranan tüm bireyler ahlakî doğrunun yolları haline gelirler” şeklinde bir inancı tercih etmişti. Tagore ile duygudaş bir yazar, onun Hindistan milliyetçi hareketinin “siyasî haykırışları”nı çirkin bulduğunu, çünkü ona göre diğer insanları sadece politik araçlar gibi görenlerin kendi ruhlarını zehirlediklerini ifade etmiştir.²¹

Siyasî şiddet karşısındaki bu rahatsızlığın Liang ve Tagore'a ilham veren entelektüel gelenekler içerisinde açık kökleri vardır. Konfüçyüsçü aydınlar hiçbir zaman bir askerî tabaka içerisinde yer almamışlardır. İmparatorluk emrinde çalışan resmî ulema sıfatıyla, imparatora tavsiyelerde bulunmanın ve onlara ahlakî otorite temin eden klasiklerin vakarını temel almışlardır. Tagore'un

²⁰ Tagore, *Towards Universal Man*, ss. 52, 227-228, 282-284, 322; Tagore, *Nationalism*, ss. 16-17, 117; Liang, *Zhongguo ren*, ss. 238-239; Alitto, *Last Confucian*, ss. 137-138, 150-151, 160-176, 206-215; Lyman P. Van Slyke, “Liang Shuming and the Rural Reconstruction Movement”, *Journal of Asian Studies*, 18, no. 4 (August 1959): 457-474. Tagore ve Liang'ın kırsal gelişme ile ilgili düşünceleri arasında bir karşılaştırma için bkz. Hay, *Asian Ideas*, s. 209.

²¹ Liang, *Zhongguo ren*, ss. 236, 357-358; Alitto, *Last Confucian*, ss. 61-62, 72, 217, 222-225, 274-275; Alfred H. Y. Lin, “Confucianism in Action: A Study of Liang Shuming's Theory and Practice of Rural Reconstruction in 1930's”, *Journal of Oriental Studies*, 28, no.1 (1990); Tagore, *Creative Unity*, s. 148; Ashis Nandy, *The Illegitimacy of Nationalism: Rabindranath Tagore and the Politics of Self* (Delhi: Oxford University Press, 1994).

kullandığı dil brahminik Hindu izi taşır. Onun bakış açısı ile: “bağnaz inançların keskin söylemine alışmış olanlar böyle bir dini çok belirsiz ve elastik bulacaktır... Bu dinin amacı sonsuzu zapt etmek ve onu günlük kullanım için evcilleştirmek değil; onu materyalizmden azat etmek noktasında bilincimize yardımcı olmaktır. Dogmatik bir dinde tüm sorular kesin bir biçimde cevaplanmıştır, tüm şüpheler nihai olarak bir kenara bırakılmıştır. Fakat şairin dini akışkandır.” Gelir, insanın içine akar. Bir araştırmacının belirttiği gibi, Tagore hem dine hem şairliğe olan eğiliminden dolayı “şevk, öfke ve ihtiras”a karşı “dinginlik ve huzur”u tercih eder, hatta onun dünyevî işleri övmesinde dahi manevi bir sükunet tonu vardır.²²

Ya İktbal? Onun İslam’daki peygamberlik tasavvuru tarafından şekillendirilen tarihî temsilcilik düşüncesinin, Liang ve Tagore’unkinden daha güçlü olduğunu daha önce görmüştük. Tagore ve İktbal’in ölümünden birkaç yıl sonra Hindistanlı bir yazar onların kişilikleri üzerine yoğunlaşan bir çalışma yapmıştır. Bu yazar, maneviyat karşısında Tagore’un daha pasif olduğunu ve uysal bir ilham almadan daha çok hoşlandığını, İktbal’in ise mücadele ve iddialı şahsiyetin asaleti temaları üzerinde durduğunu söylemiştir. Gerçekten de İktbal şu hususta ısrar eder: “dünyevi güçten yoksun bir vizyon ahlakî yükselmeyi getirebilir, fakat sağlam ve kalıcı bir kültür oluşturamaz. Vizyonu olmayan bir güç ise yıkıcı ve gayri insanî olmaya eğilimlidir. İnsanlığın manevî gelişimi için bu ikisi birleştirilmelidir.”²³ Bunun bazı işaretleri varsa da, İktbal ve diğer iki düşünür arasındaki benzerlikleri öne çıkarma konusunda şüpheliyim; zira bir takım tezahürlere rağmen, diğerleri İslam’dakine benzer bir siyasî temsil için gerekli entelektüel kaynaktan yoksundur. Ayrıca İktbal’in çevresinde de dünyayı değiştirecek böyle bir temsil düşüncesine soyut bir bağlılık söz konusu değildir. İktbal’in enerjisi daha ziyade felsefe ve şüirden gelmektedir ve etrafında böyle bir dünya görüşünü siyasî eyleme dönüştürebilecek hiç kimse yoktur. O bir Pakistan’dan bahsetmiş ve Pakistan kurulmuştur.²⁴ Fakat ortaya çıkan, onun düşlediğine hiçbir açıdan benzemeyen bir Pakistan’dır.

Bu söylediklerimizden hiçbiri İktbal, Tagore veya Liang’ı suçlamak için değildir. İktbal ve Tagore söz konusu olduğunda, filozof ve şair mizacına sahip insanların Leninist tarzda bir militanlık üstlenmesini beklemek aptalca olacaktır. Liang dahil, bu düşünürlerin tümünde bulunan, bir takım siyasî eylemlerin ruhu

²² Tagore, *Creative Unity*, ss. 15-16; A. Yusuf Ali, “The Religion of Rabindranath Tagore”, *Islamic Culture (Hyderabad Quarterly Review)*, 4, no. 1 (January 1930).

²³ Fayyaz Mahmood, “Iqbal’s Attitude Towards God”, Khayal, *Iqbal as a Thinker* içerisinde. Al-Rahman, “Iqbal and Mysticism”, Iqbal, *Reconstruction*, s. 87; Lakshmi Biswas, *Tagore and Iqbal*, ss. 271-272.

²⁴ İktbal Pakistan’ın kurulmasına yönelik hareket için önemli bir ilham kaynağı olmuştur. Onun bu konudaki konuşmaları ve mülakatları için bkz. *Pakistan as Visualised by Iqbal and Jinnah*, ed. G.H. Zulfikar (Lahore: Bazm-i Iqbal, 1997).

kirlettiği duygusunu ciddiye almamız lazımdır. Bu konu, Max Weber'deki “nihaî amaçlar ahlakî” ile “sorumluluk ahlakî” –ki makul politik eylemin mantığı için bu zorunlu bir unsurdur- arasındaki karşıtlığa benzer; ağır ve sonu gelmeyen bir sorundur bu.²⁵ İktbal, Tagore ve Liang'ın üçü de yüksek manevî ve kültürel prensipler adına, ruhsuz bir küresel sosyal düzen olarak gördükleri şeye karşı nasıl mücadele edileceği açmazı ile karşı karşıya kalmışlardır. İyi organize edilmiş bir toplumda ahlakî davranmanın bir karşılığı vardır ve herhangi bir toplumda özel hayatla ilgili meselelerde ahlakî davranmak önemli bir *ahlakî* ikileme yol açmaz. Fakat bozulmuş bir toplumu yeniden kurmaya çalışmak tamamen farklıdır. Sistemik bir değişim çoğu kez –genelde diyebiliriz- şiddeti veya en azından çıkarları ve değerleri tehlikede olan bireyler ve toplumsal gruplara karşı daha sert siyasî hamleleri gerektirir.

Katı ve baskıcı yönetimlerle uzlaşma halinde ve siyasî otoritenin müsamahası ölçüsünde deneysel bir küçük bölge dışında, onların vizyonlarından hiçbirinin nihaî anlamda amacına ulaşamayacağını o dönemin tarihî tecrübesi göstermiştir. Fakat modernitenin hastalıklarına karşı bir siper gibi görülen gelenekler zamanla zayıflarsa –tabiri caizse hammadde tükenirse- birisi çıkıp bu geleneksel sınırlandırmaları gevşetmenin tarihsel bir zorunluluk olduğunu iddia edebilir. Hatta birileri, böyle bir gevşemenin kendini tahribe yol açacağını ve asıl itibarıyla eyleme dayanan geleneksel ahlakî baltalayacağını da söyleyebilir. Bu, aynı zamanda ondan gelen herhangi bir alternatif toplumsal düzeni de bozacaktır. Fakat yapısı gereği bu ikilem kolay bir çözüme imkan vermez. Her halükarda bu üç düşünür ve onların çağdaşları bu türden bir tarihî eylem mecburiyeti hissetmemiş olabilirler. Onların yazılarının çoğunda, dünyadaki kültürel krizin geçici bir sapma olduğuna ve modernite hastalığının kendi ağırlığı altında çökeceğine dair bir inancın işaretlerini buluruz. Belki de bahsettikleri geleneklerin, insan doğasındaki derin yankılarından dolayı, tekrar ortaya çıkabilecek güçte olduklarını varsaymışlardır.

Kritik bir noktaya gelmiş bulunuyoruz. Liang, İktbal ve Tagore siyasal temsili, insanların doğal olarak modern Batı projesinden üstün olduğunu kabul ettikleri bir medeniyetin yaygın bir yeniden canlanışına nazaran, değişimin daha az önemli sayılabilecek bir vasıtası olarak görmüşlerdir. Bu durum, adı geçen düşünürlerden herhangi birinin kendi mirasını şovence benimsediği anlamına gelmemektedir. Hepsinin temel meselesi, küresel modernite içerisinde bu kültürel mirasın nasıl gelişeceği ve onun gerçek ruhunu diriltme şansının nasıl bulunabileceğidir. Liang geleneksel Çin kültürünü çocukça hurafeler, atalet, analitik hassasiyetten yoksunluk vb. özelliklerinden dolayı eleştirir. Özellikle bu

²⁵ Max Weber, “Politics as a Vocation”, *From Max Weber: Essays in Sociology*, ed. H.H. Gerth ve C. Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1958).

kültürde doğru dürüst bir vatandaşlık ve içtimaî sorumluluk duygusunun olmayışından, seçkin bir aydın çevresiyle sınırlı veya taşra hayatının dar çerçevesinde kalmış bir yaşamdaki şikayet eder. Bu kafa yapısı değişmelidir. Fakat, adetleri yeniden düşünmek Konfüçyüsçü geleneğin bizatihî kendi mantığını reddetmek manasına gelmez. Liang'ın en önemli biyografisi, onun Çin adetlerine zamanındaki bazı Çin muhafazakarları kadar bağlı olmamasına rağmen, Çin medeniyetini evrensel geçerliliğe sahip insanî bir medeniyet olarak gördüğünü yazmıştır. Onun kastı, zaman ve mekandan hâli olan bu özü seçip almak ve bu özün zaman içerisinde kendisini ifşa ettiği somut vasıtaları tashih etmektir.²⁶

İkbal ise tam anlamıyla bir yenilikçidir. O, İslam'ın “ebedî prensipler”ini benimsemekle birlikte, bunların kurumsal tezahürlerinin yeni şartlara uydurulması gerektiğini düşünmüştür. İslam ilk dönemlerdeki canlılığını kaybetmiştir, çünkü yaratıcı zihinler, devleti “sıradan entelektüeller”e ve “düşünmeyen yığınlar”a bırakarak genellikle sufi mistisizminin ötedünyacılığına çekilmişlerdir. İkbal, pek çok gelenekçi müslümanın arzu ettiği gibi, İslam hukukunun hareketsizliğine sığınmak yerine, İslam dünyasının *ic̣tibad* (yorum) kapısını yeniden açmak zorunda olduğunu ifade etmiştir. “Geçmişe ve onun sunî ihyasına göstermelik bir saygı toplumun çöküşüne derman olmaz” diye ısrar etmektedir. Tagore, benzer biçimde, Hindistan'ın yüzyıllar boyunca entelektüel bir durağanlık yaşadığını söylemiştir. Ona göre Hindu meslektaşları “evrenin bir parçası olmuşlar, fakat kendilerini yerele hapsedmişlerdir”. Ritüelizm ve kast hiyerarşisi, kendi amaçları için mekandan bağımsız hakikati kucaklamayı ortadan kaldırmakla, Hinduizmi “evrensel insan vücudunun felçli bir kolu” haline getirmiştir.²⁷

Düşünürlerimizin durağanlaşmış geleneklere yönelik bu kendilerine özgü eleştirilerinin altında daha derin bir soru yatmaktadır. Kültürel ve evrensel nasıl birleştirilebilir? Modern anlayışın dünyanın her yanını kapladığı bir durumda, bir geleneğin özünü, bu öze uygun bir yolla tasdik etmek ne anlama gelmektedir? Sorunları belirleyen bu yeni aşamadır. Tagore bunu şu şekilde ifade eder: “modern zamanların en önemli gerçeği Batı'nın Doğu ile karşılaşmasıdır” ve “Batı'dan gelen rüzgar, ahenksizlik tohumlarını tüm dünyaya savurmuştur.” Liang, Batı üstünlüğünün modern dünyanın öne çıkan özelliği olduğu hususunda onunla aynı fikirdedir.²⁸ Dolayısıyla Hindu, Konfüçyüsçü veya İslam

²⁶ Liang, *Zhongguo ren*, ss. 91-100, 191; Alitto, *Last Confucian*, ss. 7-8, 102, 187-188.

²⁷ Iqbal, *Reconstruction*, ss. 92, 140-144, 169-171; Tagore, *Towards Universal Man*, 63, 64; K.G. Sayidain, “Progressive Trends in Iqbal's Thought”, *Khayal, Iqbal as a Thinker* içinde; Alessandro Bausani, “The Concept of Time in the Religious Philosophy of Muhammad Iqbal”, *Die Welt des Islams*, 3, no.3/4 (1954); W.S. Uguhart, “The Philosophical Inheritance of Rabindranath Tagore”, *International Journal of Ethics*, 26, no.3 (1916).

²⁸ Tagore, *Creative Unity*, s. 96; Tagore, *Towards Universal Man*, s. 329; Liang, *Zhongguo ren*, s. 8.

medeniyetlerinden herhangi birinin ihyası, en azından kısmen, Batı'ya muhalif biçimde gerçekleşmek zorundaydı. Ancak, kendi medeniyetinin ruhuna sadık kalmak isteyen birinin, şövenist bir yaklaşımla, onun kemikleşmiş şekli içerisinden sadece feryat etmekten ziyade, bu ruhu mevcut koşullarla sınırlamadan ifade etmesi gerekiyordu.

Üçlümüz, bu meydan okumaya benzer biçimlerde cevap vermişlerdir. Onlar, mensup oldukları medeniyetlerde en iyi biçimde somutlaşmış olduğuna inandıkları evrensel değere sahip eğilimlerden yola çıkmışlardır. İqbal'e göre İslam diğer dünya dinlerinden ideal ve reel olanın bütünleştirilmesi ve ruhun maddî dünyada zinde bir aracılıkla (vigorous agency) gerçekliğe kavuşturulması bakımından daha üstündür. Hint alt kıtasında bir Müslüman devlet kurulmasını desteklemekle beraber, o şunu deklare etmiştir: "İslam özü itibarıyla zaman ve mekan üstüdür", "özelliği bakımından bölgesel değildir ve onun amacı, mensuplarını tefrikadan uzaklaştırmak suretiyle insanlığın nihaî bütünleşmesi için bir model ortaya koymak ve bu atomik kümeleşmeyi kendi öz-bilincine sahip bir toplum haline getirmektir."²⁹ Nihaî olarak insanlığa atıfta bulunan bu tarz bir "mekandan azadlık" inancı, İslamî benlik algısı açısından çok yeni değildir; Mekke dönemine kadar geri gider. Fakat İqbal'in, sabit geleneklerden ziyade İslam'ın ruhuna odaklanmak için İslamî pratiklerin yeniden canlandırılmasına yönelik çağrısı, fundamentalist bir şövenizm ihtiva eden önceki varsayımlardan netice itibarıyla tamamen farklıdır. Ona göre gerçek İslam, insanlığa ruhsal bütünlüğü ve dünyevî enerjiyi önermektedir. Bununla birlikte hakiki İslam, kemikleşmiş bir İslamî kültürün mekana bağlı gerçekliklerinden kurtulmuş bir İslam'dır aynı zamanda.

Tagore da Hinduizm'de paralel bir şey, Batı'nın saldırgan, sığ materyalizmine karşıt bir şey görmüştür. Gerçekten de, tercüme açısından Batılı okuyucuların gözünde o bir Doğu mistisizmi tüccarı haline gelmiştir. Halbuki Tagore için Hinduizm evrendeki metafizik birliğe, onu yönetmek için bencil bir arzu yerine kozmos ile mistisizm benzeri bir uzlaşmaya yönelik eşsiz bir hassasiyete sahiptir. Hinduizmin gerçek ruhu adına keskin kast sistemini ve dar görüşlü ritüelleri reddettiği gibi, "biz dünyadaki tek millet değiliz" diyerek, Hindu milliyetçi hareketinin komünalizmini, onun "tecritçi kibir"ini de reddetmiştir. Tagore'a göre "tek bir tarih vardır: insanlık tarihi. Tüm ulusal

²⁹ Iqbal, *Reconstruction*, ss. 9-12, 30, 133-134, 139-140, 158-159; Iqbal, *Islam*, s. 94; Fateh Muhammed Malik, *Iqbal's Reconstruction of Religious Thought in Islam*, ss. 29-38. Daha az kozmopolitan bir İqbal anlayışı için kş. Sharif al-Mujahid, "Muslim Nationalism: Iqbal's Synthesis of Pan-Islamism and Nationalism", *American Journal of Islamic Social Sciences*, 2, no. 1 (1985).

tarihler sadece bu geniş tarihin birer parçasıdır”.³⁰ İkbâl gibi o da kendi geleneğiyle uyumlu bir evrenselcilik (universalism) adına konuşur, ama bu evrenselcilik nihâi anlamda sadece herhangi bir geleneğin kendi hususiyetlerine bağlanamaz. O, Hinduizmin yeganeliği düşüncesinin asgariye indirildiği bir dünya vatandaşlığına [kozmpolitanizme] doğru gitmiş gibidir. Görüldüğü kadarıyla bu durum, tamamen onun dayandığı entelektüel mirasın yansımasıdır. Zira hakikate götüren farklı yollar fikri Hinduizm’de daima mevcut olmuştur ve alt kıta medeniyeti, merkezî ve tek bir ortodokside ziyade bu tür yolların bir demeti olarak görülmüştür.

Eğer Tagore üç düşünürümüzden en kozmpolitanı ise, Liang en az böyle olanıdır. O, Batı’nın temsil ettiği gelişme yolunda Çin’in geride kaldığı yönündeki hakim düşüncüyü reddetmiştir. Ona göre Çin ve Batı, tarihsel açıdan iki farklı insan tipi peşindedir; Hindistan ise üçüncü bir tipi temsil eder. Batı eskiden beri insan ihtiraslarının, onunla rakip olduğuna inanılan dış dünyadan saldırgan bir biçimde karşılandığını varsaymıştır. Çin ise özellikle toplumdaki görevlerini ifa etmesi ve iradesini disiplin altına alması yoluyla, kişinin kendisini çevresiyle uyumlu hale getirmesi üzerine odaklanmıştır. Son olarak Hindistan kültürü, manevî feragat vasıtasıyla tutkuları ve dünyayı aşmayı ön plana çıkarmıştır. Batı dışarıdan, Çin yanlamasına, Hindistan ise içeriden bakmıştır. Bu zihniyetlerin her biri kendi içinde bir değere sahiptir ve en iyiye giden yolda birer aşamadır. Örneğin Batı, her ne kadar şu anda sığ egoizm ve sınırsız hırsın etkilerinden muzdarip ise de, insanlığın en temel maddî ihtiyaçlarını karşılamıştır. Çin, toplumun maddî gereksinimlerini karşılamaksızın sosyal bir harmoni arayışında olması nedeniyle bir bakıma prematüre idi. Kültür toplumsal, entelektüel ve maddî alışkanlıkların bir bileşimi olduğundan, Liang tüm bu eğilimlerin karışımından bir küresel kültürün meydana gelebileceğini düşünmenin aptalca olduğu kanaatinindedir. Buna mukabil, Çin medeniyetinin evrensel vaadi, onun tarihin bu aşamasına uygunluğuna dayanmaktadır. Modern Batı’nın eşsiz bir refah ve yabancılaşma getirdiği yerde şimdi Çin, öz itibarıyla insanî bir harmoni ve ahlakî rasyonalite vizyonu sunmaktadır. “Geleceğin dünya kültürü, yeniden dirilmiş bir Çin kültürüdür.” Ve zamanı geldiğinde bu tarihsel aşama da geçilecek ve Hint tarzı, dünyadan feragat kültürü her yerde kendini gösterecektir.³¹

³⁰ Tagore, *Creative Unity*, ss. 43-63; Tagore, *Towards Universal Man*, ss. 89-90, 130-132, 255-256; Tagore, *Nationalism*, ss. 60, 119. Tagore’un Batıdaki seçici mistik imajı için bkz. Nabaneeta Sen, “The ‘Foreign Reincarnation’ of Rabindranath Tagore”, *Journal of Asian Studies*, 25, no. 2 (1966): 275-286.

³¹ Liang, *Zhongguo ren*, ss. 9-13, 41-47, 60-63, 232-233, 323-325. Liang’ın düşüncelerinde varsayılan çelişkiler için krş. Lin Yusheng, “Reflexions on the Thought of Liang Shuming”, *Republican China*, 14, no. 1 (1988). Çin-Hindistan anlayışları bakımından Liang ve Tagore arasındaki farklılıklar konusunda bkz. Hay, *Asian Ideas*, s. 211.

Görüldüğü üzere, her üç düşünür de paradoksal bir dünya görüşü sunmaktadır. Bir taraftan, bunlardan her biri temsil etikleri medeniyetin yeniden canlandırılmasına ihtiyaç duyulduğunu iddia etmektedir. Evrensel bir hakikat olarak söz konusu medeniyetin, son yüzyıllarda oluşmuş belirli adetlerden ve kör noktalardan arındırılması gerekmektedir. Diğer yandan ise bu medeniyet müstakil bir öze, tabiri caizse, dünyaya önerilebilecek *kendine özgü bir evrensellik*'e sahiptir. İktbal, Tagore ve Liang arasında, ayrıntılarda farklılıklar bulunmakla birlikte, Batı'ya karşı benzer bir bakış açısı mevcuttur. Hepsine göre -yaşadıkları döneme egemen olan küresel patolojinin kaynağı olması itibarıyla- Batı da yine aynı derecede kendine özgüdür. Bu düşünürler, ortak bir aktör olarak Batı'ya dair kolayca tamamen tek tip bir bakış açısına kaymışlardır. Bu, tabii ki onların Batı'ya sadece olumsuzlukları atfettikleri anlamına gelmez. Tagore Batı'nın, örneğin hukuk, disiplin, edebiyat, evrensel adalet ve vicdan özgürlüğü mirasından övgüyle bahseder. Liang, güçlü bir toplumsal tabaka geliştirme ve yabancılara saygı konusunda Batı'nın Çin'den daha başarılı olduğunu düşünür. Her üç düşünür de Batı bilimi ve endüstriyel teknolojisinin dünyaya sunduğu katkıyı onaylar. Yine hepsi, farklı biçimlerde de olsa, Ortaçağın sadece maddi dünyaya odaklanmayı reddeden düşünce iklimi gibi, Batı tarihinde görülen başka bazı kültürel yönelimleri kabul ederler.³²

Fakat tüm bu nitelendirmelere rağmen onlar, modernitenin getirdiği sorunları modern dönem öncesi Avrupa medeniyetinin doğal bir sonucu gibi görme, Batı'yı her halükarda sorumlu tutulması gereken olarak algılamak eğilimindedirler. Tagore dünyayı istila eden Faustçu³³ zihniyeti ve aleme yabancılaşmayı erken dönem Ortadoğu göçebe kültürlerine kadar geri götürür. Liang tarih boyunca Batı'nın, dinî baskı ve benzeri konularda, tamamen kör bir saldırganlık biçiminde kendisini göstermiş olduğunu düşünür. Ve İktbal açıkça şunu ifade eder: "bugün Avrupa, insanoğlunun ahlakî gelişimi yolundaki en büyük engeldir."³³ Şüphesiz ki Avrupa, dünya genelindeki huzursuz bölgelerden yükselen modern karşıtı eleştirilerin daha da artmasına yol açmıştır. Dahası, aynı türden ithamlar Batı'nın bizatihî kendi içerisindeki fay hatlarının üstünü örtmüştür. Kültürel kimlik sorunlarının gerçek anlamda sadece Batı dünyası dışında ortaya çıkabileceğini düşünerek bir kenara bırakılması, Avrupa'da da liberal moderniteye yönelik benzer eleştirilerin çoğalmasına yol açmıştır. Zaten

³² Tagore, *Creative Unity*, ss. 96-97; Tagore, *Nationalism*, ss. 26-30, 37, 46-50, 82-84, 107, 131; Tagore, *Towards Universal Man*, ss. 161-173; Liang, *Zhongguo ren*, ss. 60, 91-103; İktbal, *Reconstruction*, s.7.

³³ Faust: Meşhur Germen efsanesinde bilgi karşılığında ruhunu şeytana satan kişi (ç.n.).

³³ Tagore, *Creative Unity*, ss. 43-63, 158-159; Liang, *Zhongguo ren*, ss. 47,234-235, 240; İktbal, *Reconstruction*, s. 170.

modernitenin Avrupa geleneğinin bizzat kendisine yönelik saldırısının belirtileri çok geçmeden ortaya çıkmıştır.

Avrupa konusundaki bu gerçeklere rağmen, Batı yabancılaşması ve Batı-dışı (non-Western) insanîyet arasındaki zıtlık, daha iyi bir dünyaya doğru değişim sürecine yönelmek için gerekli görülmüştür. Tagore'un dediği gibi, Batı'nın derin insanî ihtiyaçları ihmal etmeye devam etmesi onu zayıflatacak ve Batı'nın Doğu'ya bakarken gözden kaçırdığı şey nedeniyle bir çöküş meydana getirecektir. Liang küresel kültürel tarih silsilesinin, problemin çözümünü kendi içerisinde taşıdığı düşüncesindedir: Batı kaynaklı bir medenîyetin yerini Çin kaynaklı bir medenîyetin alması. İkbâl'e göre ise İslam'ın kuşatıcılığının anlamı; onun, her bireye "evrenin manevî bir yorumunu, kişinin ruhsal özgürlüğünü ve insanoglunun manevî tekamülünü idare eden evrensel ilhamın temel kaidelerini" sunabilmesidir.³⁴ Siyasî araçlar kullanma konusundaki şüphelerine dikkat çekerek, bu düşünürlerin patolojik Batılılaşmadan geri dönüşün ne şekilde meydana gelebileceğine yönelik fikirlerine daha önce temas etmişim. Görünen o ki, düşünürlerimize göre Batılılaşmaya karşı tepki, var olan modernite karşıtlıkları gibi, Batı-dışı bir takım medenîyet kaynaklarından gelecektir. Bu modern karşıtı unsurların insan doğasındaki kaçınılmaz yankıları, siyasal temsili muhtemelen daha az önemli kılacaktır.

Daha geniş bir açıdan, onlar yeni bir evrensel medenîyetin oluşturulmasını, modernitenin meydana getirdiği gibi siyasî ve ticarî bir bütünlüğün aksine, temelde manevî ve kültürel bir süreç olarak görmüşlerdi. Düşünürlerimizin üçü de ortak bir tarih felsefesinde buluşmaktaydı. İkbâl "Avrupa kültürünün görünen göz kamaştırıcı yüzü"nü bir kenara bırakılmasını –teknoloji değerlidir fakat amaç değil araç olarak- ve onun "hakiki öz"ünün görülmesini istiyordu. Bu düşünürler, tüm medenîyetlerin en iyi yanlarını alıp bu parçaların toplamından daha büyük bir bütünlük inşa etmek istiyorlardı. Her bir medenîyetin eşsiz katkısı insanın gelişim aşamalarından birine nakledilebilecekti. Tagore'un belirttiği gibi, endüstriyel gelişim ve ulus devlet sisteminin yaygınlaşması sadece bir "ilave" getirmişti, oysa dünya şimdi bir "sentez"e ihtiyaç duymaktaydı. Temas gerçekleşmiş ama içerik geri planda kalmıştı. Ona göre "insanlık pek çok telden oluşan ilahî bir arptır, bir büyük melodiyi beraberce çalmak için beklemektedir." Kendi üniversitesi olan Visva-Bharati tam da böyle bir medenîyetler arası buluşma projesi için kurulmuştu. "Karşılıklı inziva içerisinde" gelişmiş olan medenîyetler şimdi bir araya gelebilecekti. "Sadece, evrenselde temelde uyum içerisinde bulunan hayatta kalacaktır. Yerelin sapa yollarında selamet arayan yok olacaktır." Fakat Tagore'un dediği ve emsallerinin de ima ettiği üzere, evrensel ile uyumlu olmak şahsiyetin

³⁴ Tagore, *Nationalism*, ss. 78-82; Liang, *Zhongguo ren*, ss. 60-63, 323-325; Iqbal, *Reconstruction*, s. 170.

kaybedilmesi anlamına gelmediği gibi, “evrenselciliğin renksiz belirsizliği” anlamına da gelmemektedir. Küresel bir modernite karşıtlığı daha ziyade farklı kişiliklerin bir buluşmasıdır. “Ancak farklı şahsiyetlerini kabul etmek suretiyle insanların bir oldukları hakiki bütünlüğe ulaşabiliriz.”³⁵

Açıktır ki, bu tür düşünürler medeniyetsel özcülük (civilizational essentialism) diyebileceğimiz bir dünya görüşüne sahiptirler –burada bütünüyle medeniyetlerin keskin biçimde farklı özlere sahip olduğu ve bu özlere alternatif bir dünya düzeninin temel taşları olduğu şeklinde bir inanç söz konusudur. Bir başka deyişle, evrenselciliğe ulaşmanın yolu medeniyetlerden geçmektedir. Bu düşünürler içinde “tüm sunî engeller yıkılmalıdır” fikrine en eğilimli olan Tagore dahi, Doğu ile Batı arasında gerçek bir diyalogun ön şartının pan-Asyacı kimliğin güçlendirilmesi olduğunu söylemiştir.³⁶ Bu özelliğin fundamentalist bir şovenizmden kesinlikle bambaşka olmasına rağmen, böyle bir enerjiyi ayırt edici özelliği doğrulamaya tahsis eden kimsenin gerçek bir evrenselciliğe ulaşma ihtimali karşısında hayrete düşülebilir. Yine de bu tür varsayımlar mantıksal düzeyde bunların dünya görüşlerini birbirine bağlamaktadır.

Fakat aynı zamanda şu da bahsedilmeye değer ki İqbal, Tagore ve Liang -asında tam manasıyla bunun peşine düşmüş olmasalar da- medeniyetler arasında umut vadeden pek çok kesişme noktası bulunduğunu ima etmişlerdir. İqbal, İslam’daki namazın “insanoğlunun özsel birliği”ni vurgulama açısından daha üstün olduğuna inanmakla beraber ibadetin bizatihî kendisinin diğer inançlarda da manevî açıdan benzer bir role sahip olduğunu söylemiştir. Aynı şekilde Tagore, Hindistan’ın geçmişinin aynı Tanrıya farklı isimlerle yönelme bakımından, dinlerarası diyalog için pek çok model sunduğuna dikkat çekmiştir. Konfüçyanizmin daha dünyevî bir özellik taşımasına rağmen, Liang onun ahlakî rasyonalitesinin, farklı dinlerin temel özellikleri ve bunların ne şekilde birbiriyle bağlantılı bulunduğu konusunda bu dini hassas kıldığını savunmuştur.³⁷ Bu yüzden, müstakil medeniyetsel özlere yaptıkları vurguya rağmen, görünen o ki, üç düşünür de detaylara biraz daha dikkat eden birinin benzer şeylerle karşılaşacağını kabul etmektedir. Farklı biçimlerde ifade edilen şeyin aslında aynı hakikat olduğunun anlaşılması önemli bir temas noktası olarak hizmet görebilecektir. Bu düşünce pek yeni değildir; büyük geleneklerin kıyıda köşede

³⁵ İqbal, *Reconstruction*, s. 7; Tagore, *Towards Universal Man*, ss. 142-146, 153, 246-247, 250; Tagore, *Creative Unity*, ss. 21-23, 101, 106, 164-165, 194; Tagore, *Nationalism*, ss. 15, 121-127; Hay, *Asian Ideas*, ss. 127-133; Tagore’u, bağımsızlık sonrası Nehruvian internasyonalizmi içerisine sokmaya yönelik bir çaba için bkz. Vivek Ranjan Bhattacharya, *Tagore’s Vision of a Global Family* (New Delhi: Enkay Publishers, 1987).

³⁶ Tagore, *Towards Universal Man*, ss. 219-220; Tagore, *Creative Unity*, ss. 168-169.

³⁷ İqbal, *Reconstruction*, ss. 88-89; Tagore, *Towards Universal Man*, ss. 229-230; Liang, *Zhongguo ren*, s. 240.

kalmış bilge insanları arasında bu fikir her zaman önemli bir tema olmuştur. Yirminci yüzyılın başındaki bu eleştiriler doğal olarak bu düşüncenin bütünüyle tüm dünyaya uygulanabilir olduğu kanısına yol açmıştır.

Fakat burada daha derin bir problem de ortaya çıkmaktadır. Medeniyetlerin bahsedilen kesişme noktaları bizi daha önce söz konusu ettiğimiz siyasal temsil sorununa geri götürmektedir. İktbal, Tagore ve Liang'ın siyasal mücadeleden endişe duyduklarını ve bir değişme mekanizması olarak daha gayri-şahsî (impersonal) süreçlere inandıklarını görmüştük. Bunlara göre Batı patolojisi kendi yolunda ilerleyecek ve sonunda çökecekti. Doğu medeniyetlerinden biri ya da diğeri onun yerini alacaktı. Zira insanlık Batı'nın ihmal ettiği ihtiyaçları karşılamayı başaracaktı. Geriye bakıp değerlendirdiğimizde bu tür bir yaygın temsil anlayışı muhtemelen bu direnç eğilimlerinin en zayıf noktasıydı.

Temsil ve çok yönlülük madalyonun iki yüzüydü. Bu düşünürler, söz konusu medeniyetler içerisinde gerçekten baskın olan alt-kültürleri –ezoterik İslam, brahminik Hinduizm ve entelektüel Konfüçyanizm- kendi geleneklerinin özü biçiminde okumak ve Batı'yı aynı suçla itham etmek suretiyle, dünyadaki gerçek fay hatlarının üstünü örtmüşlerdir. Modern patoloji nihayetinde bunların kendi medeniyetleri içerisindeki bazı tabakaların hassasiyetine açıkça dokundu. Ve Batı'nın bizzat kendisi, yirminci yüzyılda insanlığa kötü gözle bakmazdan evvel, pek çok kimlik krizi tecrübesi yaşadı. Denilebilir ki, medeniyetler arasında dikey değil yatay bir fay hattı mevcuttur. Bu düşünürler bu gerçeğe daha fazla ve medeniyetsel özlere daha az ağırlık vermiş olsalardı, savundukları geleneklerin özü içerisinde dönüştürecek çok daha fazla şey bulabilirlerdi. Eğer ezoterik İslam, brahminik Hinduizm ve entelektüel Konfüçyanizm –Batılılaşmaya karşı tepkilerdeki paralellige rağmen- temel olarak bir diğeri ile uyumsuz ise, o halde muhtemelen bunlar yirminci yüzyıl başlarında ortaya çıkan modern karşıtı hareketlerle de aslında uyumsuzlukta idi.

Liang'ın bir biyografisi onun özellikle Çin kültüründeki eğilimlerin fikirler ve şuur tarafından yönlendirildiği, fakat Batı'daki kültürel yönelimlerin daha determinist kaynaklı olduğu şeklinde bir düşünmeye meylettiğine dikkat çekmiştir.³⁸ Daha geniş anlamda, bu örnek bahsettiğimiz şeye uymaktadır. Yani bu üç düşünür, sadece kendi medeniyetsel özlere odaklanmalarından dolayı, liberal moderniteyi geri püskürtmek için ortak bir çaba göstererek medeniyetler buluşmasının yolunun nasıl açılacağı hakkında yeterli farkındalıktan yoksundurlar. Nihayetinde bunlardan hiçbiri kendi mantıklarını gerçekten yeterince takip etmemişlerdir. Onlar birbirlerini hakiki müttefikler değil uzak akrabalar gibi görmeyi tercih etmişlerdir. Örneğin Tagore 1924'te Pekin'i ziyaret

³⁸ Alitto, *Last Confucian*, ss. 116-117, 182-183.

ettiğinde Liang'la görüşmüştür, fakat pek az anlaşabilmişlerdir. Tagore, Hint ve Çin işbirliğinin tarihsel bir öneme sahip olduğunu ve bunun en belirgin örneğinin Budizmin Hindistan'dan Çin'e yayılması olduğunu düşünmüştür. Liang'ın Tagore'la bir görüşme yapmak hakkındaki düşüncesi ise ona Mencius^[vi] hakkında bir konferans vermeye çalışmaktan ibarettir.³⁹

Tek bir başarısız görüşme üzerinde çok fazla durmak gerekmez tabii ki, fakat bunun daha büyük bir sorunun küçük bir yansıması olduğunu görmemek de oldukça zordur. Bu tür sorunlar bu düşünürlerin yazdığı zamandaki dünya tarihi dinamiklerinin doğasında vardır. Batı ile diğerleri arasındaki güç dengesizliği o dönemde doruk noktadaydı. Mekandan bağımsız, global bir bakış açısına sahip olmaktan ziyade savunmacı bir yaklaşımla tek bir medeniyete odaklanmak Asyalı entelektüeller için neredeyse kaçınılmazdı. Aynı zamanda yapısal bir dezavantaj da medeniyetlerarası herhangi bir ittifakı engelledi. Bir sosyolog, düşünce tarihi ile alakalı şöyle bir teori öne sürmüştür: herhangi bir toplumda düşünce ekolleri büyük ölçüde iletişim ağlarının sağlamlığına göre yükselişe veya düşüşe eğilimlidir. Yoğun etkileşimler, özellikle de yüz yüze olanları, entelektüel hayatı canlandırır ve onun dış dünyaya yayılıp etkili olmasına yardımcı olur.⁴⁰ Bu teorik yaklaşım küresel düzlemde burada ele aldığımız modern karşıtı ivmeye de uygulanabilir. Liang, İkbâl ve Tagore küresel entelektüel yaşamın periferisinde yer almış, Avrupa'nın iç dünyasından ve bir biçimde onlarla ilişkili olabilecek *diğerlerinden* kopuk kalmışlardır. Bireyler arasındaki kısa süreli karşılaşmalar, ortak bir entelektüel yaşam oluşturmak için gerekli olan etkileşim eşliğini geçememiştir. Tagore ve İkbâl Hindistan'da bir araya gelip İngilizce sohbet etmiş olmalarına rağmen bu tür sınırlı buluşmalar, Hindular ve Orta Doğu Müslümanları arasında geniş kapsamlı ve sürekli ilişkiler kurulmasıyla sonuçlanmamıştır. Bu izolasyon mevcut entelektüel iletişim ağının sınırlı oluşundan, seyahat ve iletişim konusundaki teknolojik imkansızlıklardan, modernleştirici aydınların daha geniş mali kaynaklara sahip olmaları veya bunları daha etkin kullanabilmelerinden ve dil engelinden, yani Arapça, Urduca ve Çince arasında kolayca iletişim kurabilecek karşılıklı bir dil becerisinin yokluğundan kaynaklanmıştır.

Görüldüğü üzere, modern karşıtı ivmenin sonuç getirmemesi neredeyse kaçınılmazdı. Pek çok liberal modernite taraftarının kafasında, “sürece karşı çıkan tepkiler başarısız olmak zorundaydı” veya “gelenekçiler liberalizm dışında

[vi] Mencius: Yaklaşık olarak M.Ö. dördüncü yüzyılda yaşamış bir Çin filozofudur. Konfüçyüs'ten sonra bu ekolün en önemli temsilcisi kabul edilmektedir (ç.n.).

³⁹ Hay, *Asian Ideas*, ss. 242-243; Alitto, *Last Confucian*, s. 149.

⁴⁰ Randall Collins, *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998).

ortak bir zemin bulma konusunda fazla dar kafalı idiler” şeklinde bir düşünce vardı. Fakat bu kaçınılmazlığın nedeni onların zannettiği şey değildi. Başarısızlığın nedeni daha ziyade iletişim ve güçler arasındaki dengesizliği ve dünya tarihinin o anına denk gelen engellerden mütevellit, imkansız değil ama gerçekten zor bir durumdu. Kuşkusuz bu düşünürler potansiyel bir ittifak için yeterli felsefi paralelliklere sahiptiler, bu konuda engel yoktu. Belki gerçek bir ortak evrensel dile sahip olamadılar ve geçmiş yılların modernleşmesini geri getirmek için artık çok geçti, fakat seyahat imkanları, internet bağlantılı pan-İslamizm ve günümüzdeki diasporaları sayesinde gelenekçilerin iletişim ağı sonraki kuşaklarda hayli genişledi. Gelenekçilerin küresel moderniteye karşı doğal olarak geniş kapsamlı ve ateşli eleştiriler sundukları dönem -acımasız bir paradokstur ki- aynı zamanda dünya tarihinin onlara mücadele etmek için çok az güç bahsettiği bir dönemdi. Hiçbir vasıtanın işe yaramayacağını varsaymadığımız müddetçe, yukarıda sözü edilen engellerin aşamayacak sorunlar olduğu söylenemez, fakat böyle bir mücadele için şartların çok dezavantajlı olduğu bir gerçektir.

Her halükarda, modern karşıtı hareket sonuçsuz kalmıştır. Liberal veya sosyalist tarzda olsun, modernite güçleri özellikle II. Dünya Savaşının oluşturduğu toz dumandan sonra mevzi kazanmaya devam etti. Yüzyıl ortasında Pakistan, Hindistan ve Çin’de ortaya çıkan yönetimler sözde Batı’dan bağımsızlıklarını ilan ettiler, fakat aynı oyunu daha da fazla oynamaya teslim oldular. Bu rejimler İktbal, Tagore ve Liang’a ilham veren kültürel geleneklere karşı saldırıyı artırdılar. Son birkaç on yıldaki toplumsal değişim, bu düşünürlerin yaklaşımının tamamen eski moda ve hayalperest olarak algılanmasına neden oldu. Eğitilmiş bir tabaka oluşturma sürecindeki geniş sapmalar nedeniyle, bu tür modernite eleştirileri için gerekli olan toplumsal zemin de büyük ölçüde yok oldu. Kültürel tahrip ve teknokraside güce yoğunlaşma çok çabuk ilerledi.

Gerçekçi gelmeyebilir ama insan, acaba bu düşünürler –ve bunlar gibiler- küresel bir siyasî proje için daha iyi şartlarda bulunsalardı dünya tarihi ne şekilde ilerlerdi diye merak edebilir. Böyle bir durumda da kazanamayabilirlerdi ama en azından daha dengeli bir mücadele olurdu. Birbirlerini müttefik görmüş olsalardı, daha güçlü bir çözüme ve küresel düzlemde alternatif bir toplumsal düzen kurmanın ne anlama geldiği hususunda daha kesin bir kaniye sahip olabilirlerdi. Eliot, Ortega ve Southern Agrarians gibi, Batı kökenli modernite eleştirileri ile birlikte ciddi anlamda ortak bir etki yaratabilirlerdi. Sayıca daha da çoğalabilir ve gelenek savunucularının çok ayartıcı buldukları boş vermiş bir dar görüşlülükten kurtulup daha güçlü bir ittifak kurabilirlerdi.

Böyle olsaydı eğer, modern dünyada kötü buldukları şeyin üstesinden gelmede başarılı olabileceklerdi demiyorum. Belki bazı eğilimler hızlı bir gelişim

göstermişti ve çok fazla ilgi alanı onları yönlendirmişti. Endüstriyel kapitalizmin kültürel gerekliliklerinden azade edici teknoloji, her ne kadar mümkün görünmekte ise de, tartışması kolay bir sorun değildi. Kamusal bilinç açısından, gelenekçilerin global bir siyasî ittifak kurmasını düşünmek o zaman için erken sayılabilirdi. Mesela Communist International çaresiz durumdaki işçilerin nasyonalizmini muhafaza etmek için yeterli zamana sahipti. Köylülerin ve küçük burjuvazinin kitlesel desteğini sağlamayı gerektiren bir ittifak ne kadar zor olabilirdi? Gelenekçilerin, en çok ihtiyaç duydukları dönemde, küresel bir entelektüel iletişim ağından mahrum olmaları gibi, gelenekçi sosyal tabaka da kendi toplumu içerisinde dahi harekete geçirme kabiliyetine sahip değildi.

Tagore, İkbâl ve Liang'ın dayandıkları miras, belki de onların dünya görüşlerini şekillendiren ve henüz tam keşfedilmemiş kaynaklardadır. Onlar liberal, sosyalist veya postmodernist değil evrenselci idiler. Geçmişin önyargılarına ve durağan hiyerarşilerine takılıp kalmayan, eğitilmiş bir entelektüel sınıfı savunuyorlardı. Gelenekçilerdi, ama Gandhi gibi popülist veya zamanımızın İslamcı veya Hindu milliyetçileri gibi şövenist fundamentalistler değillerdi. Tüm bu açılardan onların, modernite ve onun muhalifleri arasında cereyan eden küresel kültür savaşı hakkında halen bize sundukları dersler vardır, çünkü bu küresel kültür savaşı henüz bitmemiştir.

Dokuz Eylül Üniversitesi
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
YAYIN ESASLARI

1. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sosyal Bilimler alanında hakemli bir dergi olup, yılda iki sayı halinde yayınlanır.
2. Dergide telif ve tercüme makale, kitap, makale, tez, bilimsel toplantı tanıtımı/değerlendirilmesi, edisyon kritik, sadeleştirme vb. çalışmalar yayınlanır. Bu çalışmalar, akademik standartlara uygun ve orijinal olmalıdır. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır. Daha önce bilimsel toplantılarda sunulmuş bildiri ve tebliğler, makale olacak şekilde geliştirildikten sonra yayınlanabilir.
3. Yazarlar, ad ve soyadlarıyla birlikte akademik unvanlarını, görev yaptıkları kurumları ve e-posta adreslerini belirtmelidirler.
4. Telif veya tercüme makalelerin hacmi azami makale standartlarında (dergi formatımıza göre 35 sayfayı geçmeyecek şekilde) olmalıdır. Resim, şekil, harita vb. ekler bu kapsama dâhildir. Bir yazarın aynı sayıda en fazla iki makalesi yayınlanabilir.
5. Telif veya tercüme makalelerin 100 kelimedenden az, 150 kelimedenden çok olmayacak şekilde bir özeti ve bu özeti yabancı dile (İng. Fr. Alm. Arp.) çevirisi, yabancı dilde kaleme alınan makalenin ise, o dildeki özeti ve özeti Türkçe çevirisi verilir. Makale başlığının ise İngilizcesi verilmelidir. Dergiye Türkçe, İngilizce, Arapça, Farsça, Almanca ve Fransızca makaleler kabul edilir.
6. Dergiye gönderilen makalelerin ön incelemesi Yayın Kurulu tarafından yapıldıktan sonra uygun görülenler hakemlere gönderilir.
7. Makaleler –tercümeler orijinal metniyle olmak üzere- üç hakeme gönderilir. Raporlardan ikisi olumlu üçüncüsü olumsuz olması halinde makale yayınlanır. İki hakemden olumsuz rapor geldiğinde ise makale yayınlanmaz. Hakem raporlarında "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Düzeltmeler yapıldıktan sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı editör tarafından kontrol edilerek son karar verilir. Yazar, hakem kararlarına katılmıyor ise, sebebini açıklamalıdır. Görüşlerine başvuru hakemlerin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.

8. Makalelerin, üç nüsha çıktısı dergi sekreteryasına teslim edilir veya ilahiyat.dergi@deu.edu.tr adresine gönderilir. Her üç nüshada da makale sahibini tanıtan isim ve akademik unvan yer almaz. Çeviriler için de orijinal metnin üç nüshası tercümeyle birlikte teslim edilir.
9. Yazımı ve tashihi bitip yayınlanma aşamasına gelen makalenin son hali çıktısı alınarak sekreteryaya teslim edilir; word dosyası ise ilahiyat.dergi@deu.edu.tr adresine gönderilir.
10. Makalelerin dil ve içerik yönünden her türlü sorumluluğu dergi editörüne âittir. Tercüme makalelerin yayın izni yükümlülüğü çevirmene aittir.
11. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisine aittir.
12. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi Yayın Kuruluna aittir.
13. Makalelerde uyulması gereken yazım kuralları, derginin internet sayfasından bakılarak uygulanmalıdır. Söz konusu kurallara uygun olmayan yazılar dikkate alınmayacaktır.